

NHIỀU TÁC GIẢ
HƯƠNG VÂN dịch

Chuỗi ngọc trai

HCM
N

G
060

NHÀ XUẤT BẢN PHƯƠNG ĐÔNG
PL 2555 - DL 2011

Nhiều tác giả
Dịch giả: Hương Vân

Chuỗi Ngọc Trai

(In lần thứ II)

NHÀ XUẤT BẢN PHƯƠNG ĐÔNG

■ CHUỖI NGỌC TRAI

(Đạo & Đời)

Chịu trách nhiệm xuất bản: Quang Thắng

Biên tập nội dung: Nguyễn Hoe

Sửa bản in: Lê Châu - Minh Như - Bích Ngọc

Bìa: Hoa Tâm Thủy

In 1.000 bản, khổ 13x19cm

tại Xi nghiệp in Fahasa

774 Trương Chinh, Q.Tân Bình, TP.Hồ Chí Minh

Số đăng ký kế hoạch xuất bản:

369-2011/CXB/07-24/PĐ

Cục xuất bản ký ngày 15 tháng 04 năm 2011

In xong và nộp lưu chiểu tháng 10 năm 2011

Lời dịch giả

Chuỗi Ngọc Trai là tên gọi của loạt bài nghiên cứu Phật học của một số học giả lỗi lạc, những người không những có uy tín trong giới Phật học, mà còn ảnh hưởng đến nhiều lãnh vực khác như giáo dục, nghiên cứu, xã hội, v.v... Với tư duy chủ quan, dịch giả thiết nghĩ rằng những bài phát biểu sâu sắc và chân thành của Rabindranath Tagore¹ về Đức Phật và lời dạy của Ngài có thể giúp những người quan tâm đến đạo Phật mà lòng vẫn còn do dự nghi ngờ. Với những ai còn mơ hồ, phân vân về triết lý Phật giáo, nội dung của những bài nghiên cứu của W. Rahula và Y- Karunadasa² sẽ giúp họ có thể xây dựng một cái nhìn đúng đắn về đạo Phật. Hy vọng những tinh thần căn bản về

¹ Người Châu Á đầu tiên được trao giải Nobel Văn chương (năm 1931).

² Giáo sư thỉnh giảng của các đại học Mỹ, Châu Âu.

triết lý Phật giáo được các nhà Phật học này trình bày sẽ là những trợ duyên tốt lành cho giới học Phật!

Với mục đích như thế, tuyển tập "Chuỗi Ngọc Trai" được chuyển dịch. Xin trân trọng giới thiệu cùng các độc giả!

Tp. Hồ Chí Minh, mùa Đông 2005

Dịch giả **Hương Vân**

Nghĩ về Thánh Phật

Rabindranath Tagore

Nhằm ngày rằm trăng tròn tháng Vaisakh, tôi đến đây để cùng tham gia lễ kỷ niệm ngày đức Phật đản sanh và để kính cẩn cúi đầu trước ngài, người mà từ chỗ thâm sâu nhất của lòng mình, tôi xem là vĩ đại nhất từ trước đến nay đã sinh vào trong thế giới này. Về phần tôi, đây không phải là sự biểu hiện thông thường của việc ca tụng cho phù hợp hoàn cảnh; tôi thành kính đánh lễ Ngài ở đây, hôm nay, như tôi vẫn thường kính lễ Ngài trong chỗ sâu thẳm nhất của tâm hồn mình.

Một lần nọ về thăm Bồ đề đạo tràng và chính chuyến hành hương đó đã khiến tôi giật mình vì chợt hiểu ra rằng đức Phật là người đã thánh hóa cuộc đời bằng một lần thị hiện tại mảnh đất trần thế qua hình ảnh bằng xương bằng thịt của ngài. Với lòng đau nhói khi tôi nghĩ rằng tại sao tôi

không sinh ra trong thời đại của ngài để có thể đón nhận những tác động thiêng liêng trực tiếp từ ngài vào trong tâm hồn và thể xác của tôi!

Cũng vào lúc ấy một ý tưởng đã nảy sinh trong tôi rằng cái hiện tại tức thời thì bị giới hạn cùng cực bởi phạm vi của nó, và lơ mờ trong bụi bặm do bởi cơn lốc của những sự kiện cùng thời đẩy lên. Vô số lần lịch sử đã chứng minh rằng sự gần gũi trong thời gian che khuất tầm nhìn khiến chúng ta không thể lãnh hội một cách trọn vẹn tính phi thường của những vĩ nhân giữa chúng ta. Trong sinh thời, đã biết bao lần đức Phật bị xúc phạm và đối đãi bất công do lòng thù oán và chống đối của những bộ óc tầm thường; đã biết bao lần người gieo rắc những lời vu khống sai lầm nhằm làm giảm tính vĩ đại siêu việt của ngài! Hàng trăm người thường xuyên gặp gỡ đức Phật nhưng đã không bao giờ có thể cảm nhận được khoảng cách bao la về mặt tinh thần giữa họ và ngài; ở những nơi công cộng, tính siêu phàm của ngài đã bị lãng quên. Chính điều

này đã không cho phép tôi thấy ngài giữa chỗ bụi bặm và mịt mù của những sự cố đương thời.

Những nhân cách vĩ đại luôn có một vị trí bất tử trong khoảnh khắc họ sinh ra; từ khoảnh khắc hiện tại trở về với quá khứ và thẳng đến tương lai. Tôi đã thấy điều này trong cái ngày ấy tại Bồ đề đạo tràng. Tôi đã thấy một ngư dân nghèo từ Nhật Bản xa xăm, vượt biển cả đại dương, đến đó để sám hối một số lỗi lầm đã tạo. Hoàng hôn chậm rãi trôi qua nơi chỗ vắng vẻ và tĩnh lặng của bóng đêm, ngư dân ấy vẫn ngồi chắp tay trong sự tập trung cao độ, lập đi lập lại câu: "Con xin trở về nương tựa đức Phật". Nhiều thế kỷ đã qua đi kể từ ngày hoàng tử Thích Ca rời bỏ cung vàng điện ngọc ra đi vào trong đêm tối, nỗ lực để chứng minh rằng con người có thể giải thoát khỏi khổ đau; và ở đó, trong đêm đó, trước tôi là người khách hành hương Nhật Bản, trong nỗi đau đớn sâu thẳm, đang cầu nguyện và kiếm tìm một chỗ trú ẩn nơi đức

Phật. Đối với sự ăn năn khiêm tốn đó, đức Phật đã gần gũi hơn và thật hơn bất cứ ai trên cuộc đời này có thể thấy được bằng cảm quan; sự hiện hữu bất tử của ngài đã chạm đến cuộc sống của người lỗi lầm nghèo khổ đang tìm kiếm giải thoát. Từ ánh sáng của nguồn cảm hứng của ngọn đuốc tinh thần tỏa ra từ ngài, người tín đồ ấy đã nhìn thấy đức Phật Tối Cao. Nếu Thánh Phật đã xuất hiện trước người cùng thời của mình như một ông vua đầy uy vũ hay một vị tướng chiến thắng, hẳn là ngài đã có thể dễ dàng gây ấn tượng đối với thời đại đó và đã gạt hái danh dự cho chính bản thân; nhưng niềm danh dự thừa thừa như đã hiện hữu trong sinh thời của ngài đã trôi vào trong quên lãng theo dòng thời gian. Đối tượng của ngài có thể giật mình hoảng sợ bởi sự lộng lẫy huy hoàng của ngài, giới bản hàn ngưỡng mộ sự giàu có, kẻ yếu đuối thán phục quyền uy, nhưng chỉ có một nhân cách có thể công nhận và tuyên bố là *con người* tối thượng đối với mọi thời đại, ấy là người nỗ lực để chứng đạt sự toàn thiện tâm linh.

Đó là lý do tại sao ngày nay chúng ta thấy Thánh Phật ngồi trong đại định trên ngai vàng của trái tim nhân loại, một sự biểu hiện huy hoàng trong quá khứ xa xăm vượt qua biên giới thời đại của ngài và tiếp tục siêu việt hiện tại. Ngài chính là nơi mà con người, do bị cấu xé bởi khát vọng và ý thức một cách đau đớn về những khuyết điểm của mình, vẫn thường đến và nói rằng: "*Con xin nương tựa nơi đức Phật*". Bằng việc lãnh hội sâu sắc trong tinh thần con người qua sự hiện hữu của ngài xuyên suốt mọi thời đại mà chúng ta nhận ra được sự biểu hiện chân thật nhất về Ngài.

Những con người bình thường như chúng ta tự bày tỏ mối liên hệ của mình với người khác: Chúng ta được nhận biết bởi giai cấp, nòi giống, và tập thể mà chúng ta thuộc về. Rất ít người sanh ra trên trái đất này tự sáng chói, không vay mượn người khác, là những con người có giá trị được biểu lộ một cách trọn vẹn trong ánh sáng chân thật của riêng họ. Chúng ta thấy sự

biểu hiện từng đặc tính của Con Người trong những nhân vật nổi tiếng hoặc vì trí tuệ, hiểu biết, đức tính anh hùng hay nghệ thuật lãnh đạo đất nước của họ, những người thống trị kẻ khác bằng ước muốn riêng, nặn đúc lịch sử theo mẫu thức từ dục vọng của riêng mình. Nhưng sự biểu hiện trọn vẹn của Con Người chỉ thấy được ở một mình đức Phật, một nhân cách tiêu biểu cho con người của mọi thời đại, mọi lãnh thổ; ý thức của Con Người này không hề bị vỡ vụn bởi những bức tường thành tập quán về thời đại hay quốc gia.

Người tự hiển lộ trong chân lý, cái chân lý nói theo ngôn ngữ của Upanishad (Áo Nghĩa Thư): “Một mình người biết sự thật, người biết tất cả chúng sinh như biết về mình. Người là nhân cách toàn vẹn, hiểu biết sự thật, và người tự chiếu sáng mình trong vẻ huy hoàng về nhân tính của riêng mình”. Theo Upanishad: “Ai tự thấy mình trong tất cả và tất cả trong mình không bao giờ có thể còn bị che khuất”.

Ngài vẫn hiển hiện trong mọi thời gian, nhưng sự biểu hiện này thì mờ mờ trong đại đa số con người ngày nay. Chúng ta có thể bắt gặp những thoáng hiện về chân lý trong một số người, nhưng đa phần còn bị che khuất đằng sau tầm nhìn. Khi trái đất lần đầu được tạo ra, toàn bộ địa cầu bị bao bọc trong hơi nước dày đặc; chỉ có những chóp núi cao nhất nổi lên trên lớp che phủ của hơi nước, có thể thấy được trong ánh sáng rõ ràng. Cũng vậy, với ý thức mờ mờ, hầu hết nhân loại ngày nay đang bị bủa vây trong niềm kiêu hãnh và quyền lợi riêng của mình; cái chân lý nơi mà tinh thần được tự do vận hành vẫn chưa được phát triển trong họ.

Những sáng tạo của con người vẫn còn chưa hoàn hảo; vì làm thế nào chúng ta có thể nhận ra được sự thật trong con người đằng sau bức màn dày đặc này của bất toàn nếu như chân lý ấy không đột nhiên hiển lộ trong một con người siêu việt và tự chói sáng nào đó? Thật là quá may mắn cho loài

người, vì cái chân ngã ấy đã được thấp sáng nơi Thánh Phật, đã biểu hiện như một nhân cách được tất cả nhân loại chấp nhận bằng trái tim của mình. Vậy thì cái gì có thể ngăn che Ngài đằng sau cái nhìn những bức tường hạn hẹp gì của thời gian, không gian hay sự khao khát đối với việc hoàn thành những mục tiêu tâm thường trước mắt ư?

Vào lúc kết thúc việc tu tập khổ hạnh của mình, Thánh Phật đã vươn dậy và tự hiển lộ mình với thế giới. Trong vẻ huy hoàng của sự hiển lộ đó, một Ấn Độ chân chính đã hiển bày. Nguồn sáng này lan tỏa, vượt lên trên biên giới địa lý của Ấn Độ, làm cho sự giáng lâm của ngài trở nên bất diệt trong lịch sử loài người. Ấn Độ trở thành mảnh đất của khách hành hương, nghĩa là con người từ những quốc gia khác đã hội tụ về đây bằng mối quan hệ họ hàng, vì xuyên qua những lời dạy của đức Phật, Ấn Độ đã chấp nhận mọi người như là thân quyến. Ấn Độ không lãng quên ai, do vậy không ai không thừa nhận Ấn Độ. Những bức rào về chủng tộc, quốc gia bị quét sạch

bởi cơn thủy triều chân lý, và bức thông điệp của Ấn Độ đã đến với con người của mọi chủng tộc ở khắp nơi. Đáp ứng cho lời mời gọi này, vô số người đã đến từ Trung Hoa, Miến Điện, Nhật Bản, Tây Tạng và Mông Cổ; những chướng ngại của biển cả, núi rừng đã nhường bước trước tiếng gọi không thể cản ngăn được này. Từ những vùng đất xa xôi con người đã tuyên bố sự xuất hiện của Siêu Nhân; họ nói rằng họ đã thấy Siêu Nhân sáng chói như mặt trời, xé toạt bức màn tăm tối. Họ đã truyền cho lời công bố này một sự thể hiện bất diệt qua hàng ngàn hình tượng bằng đá ở đồng bằng và sa mạc. Bằng sự lao động không ngừng, họ bày tỏ niềm tôn kính của mình trong hình ảnh, tranh tượng và tháp miếu. Dường như họ muốn nói rằng sự tôn thờ của mình về một con người vượt quá tầm với thông thường của thể nhân hần phải được bày tỏ bằng cách thành tựu một điều gì đó mà hầu như khó có thể. Được kích thích bằng một nguồn cảm hứng kỳ diệu, trong bóng đêm thăm thẳm, họ vẽ tranh ảnh trên tường

vách của các hang động, khuôn vác những tảng đá khổng lồ lên trên chóp đỉnh của những ngọn núi để xây dựng chùa chiền. Kỹ năng của họ đã xuyên vượt đại dương và đã làm sản sinh ra những tác phẩm nghệ thuật tuyệt vời ở những vùng đất xa; nhưng các nghệ nhân ấy không muốn công bố tên tuổi mà chỉ muốn truyền thụ cho con cháu hậu thế cái phép màu đã truyền cảm hứng cho họ: "*Nơi đức Phật con xin về nương tựa*". Tại Borobudur ở Java, tôi đã thấy những câu chuyện về lễ Thánh Đản của đức Phật được khắc chạm trên hàng trăm hình tượng xung quanh ngôi tháp, mỗi mẫu hoàn hảo là một nghệ thuật của từng nghệ nhân, được khắc chạm bằng cả tấm lòng và nỗi đau bất tận. Đây là một ví dụ tức thời về sự đào luyện nghệ thuật và thực hành khổ hạnh - sự nhất tâm kiên cố tất cả mọi dục vọng đối với kết quả của công việc, đối với tên tuổi và tiếng tăm, và chỉ nhắm đến việc dâng hiến tất cả sự tốt đẹp nhất trong con người để ca ngợi ngài, một con người xứng đáng được tôn thờ và tưởng nhớ đối với mọi

thời gian. Nhân loại đã kinh qua những đón đầu và thử thách lớn lao để hoàn thành những gì đáng dâng hiến lên đức Phật. Họ bảo rằng chỉ bằng sự sáng tạo siêu việt của những thiên tài hào phóng, nói bằng loại ngôn ngữ của nhân loại mang tính toàn cầu họ mới có thể thực sự tuyên bố rằng đức Phật đã đến vì con người của mọi thời đại. Đó là những gì mà người ta tự hỏi về mình rằng sự tự biểu lộ của họ cần phải ngang qua công việc gian khổ, trường kỳ, những công việc có thể biểu thị được sự chiến thắng và niềm thanh thoát của tâm hồn. Như vậy chúng ta đã thấy, trong những ngày tháng xa xưa của quá khứ việc thờ phụng đức Phật được thiết lập trong tất cả sự mãnh liệt của nó xuyên suốt lục địa phía đông to lớn này rồi lan tỏa khắp mọi ngõ ngách hẻo lánh, những nơi không có lối vào; vầng hào quang của ngài đã hiện ra trong các đồng bằng xa vắng, những hang động đơn độc và đến tận những đỉnh núi cao ngút ngàn. Một sự cúng dường cao quý hơn nữa được đặt dưới chân ngài khi đại đế A Dục công khai thú nhận

những lỗi lầm của tự thân trong những dòng chữ được khắc chạm trên đá, công bố niềm tự hào về tôn giáo yêu thương và bất bạo động, để lại trên những trụ đá của đức vua một biểu tượng vĩnh cửu của sự kính cẩn vô biên đối với đấng Pháp Vương. Thử hỏi đã từng có một vị vua nào như hoàng đế A Dục trên cuộc đời này chưa nhỉ?

Bậc đạo sư mà nhân loại đã từng hàm ơn đức linh cảm và tính cao thượng lại trở nên cần thiết đối với con người thời nay, thậm chí còn tha thiết hơn thời đại của ngài. Sự ngu dốt thảm khốc của việc phân biệt chủng tộc, đẳng cấp và những bức rào sắc da độc hại phô bày như là tôn giáo đã nhuộm bẩn trái đất này với máu; hận thù lẫn nhau, chết chóc nhiều hơn bạo động đang lắng đọng con người ở mọi ngõ ngách. Ngày nay, trong vùng đất bị nhiễm độc bởi dã tâm giết chóc đồng loại, chúng ta khao khát một lời nói từ Ngài, người đã công bố sự yêu thương từ mẫn như là con đường hướng đến giải thoát cho tất cả chúng sanh. Cầu sao con người tuyệt thế này lại xuất

hiện trong cuộc đời để cứu vớt những điều tốt đẹp trong con người khỏi sự diệt vong. Đức Phật không bao giờ tước đoạt món quà to lớn nhất mà con người có thể hiến tặng cho kẻ khác - đó là sự kính trọng. Công việc từ thiện - điều mà ngài gọi là một đức hạnh - không cốt ở việc bố thí từ những nơi yên ổn, tránh tiếp xúc với người nhận. Bố thí chân chính là dâng hiến chính mình. Người ta đã nói rằng muốn cho bất cứ cái gì thì phải cho với cả thiện ý: tính ưu việt của lòng mộ đạo hay sự kiêu hãnh giàu có. Đó là lý do tại sao tập Upanishad (Áo Nghĩa Thư) nói rằng: Cho với sự sợ hãi (Bhiya deyam). Rằng tôn giáo đang bị than oán bởi sự thực hành về nó khiến chúng ta có thể mất đi sự kính trọng đối với người khác. Vào những thời đại sau của Ấn Độ, việc thực hành tôn giáo diễn tiến song hành với những tư tưởng gieo rắc niềm bất kính đối với con người khắp cả mọi chiều hướng. Nguy hiểm của vấn đề này không chỉ ở phương diện tinh thần mà còn là sự thật của việc kinh nghiệm trực tiếp, chứng tỏ rằng đây là trở lực lớn nhất trong

con đường độc lập chính trị. Thử hỏi chính trị có thể giải quyết vấn đề này bằng những phương tiện có nguồn gốc từ bên ngoài hay không? Thánh Phật đã từ bỏ địa vị cao quý và giàu sang để nỗ lực kiếm tìm sự giải thoát cho con người khỏi sầu khổ và đau đớn. Ngài đã không phân biệt con người trên nền tảng giai cấp, không một ai mà đức Phật khinh thị là người mọi rợ hay không cao quý. Đức Phật đã từ bỏ mọi thứ của ngài, thậm chí vì một người thấp kém và ngu dốt nhất của loài người; giáo lý thiền định của ngài được truyền cảm hứng bằng tình yêu đối với con người khắp mọi nơi không một chút phân biệt. Có phải ngày nay vàng hào quang của bức thông điệp ấy đã biến mất khỏi Ấn Độ rồi chăng?

Bằng cách diễm nhiên tọa thị, loại tội lỗi gì chúng ta đã thừa kế trong việc gây ra những rào cản giữa con người và con người? Chúng ta đã có một kho tàng sung mãn, nhưng có gì còn sót lại từ kho tàng ấy không? Đó không phải là những cuộc tấn công từ bên ngoài, đập phá nhà

cửa, san bằng tường vách vườn tược ư? Nhưng hãy còn nữa, giam mình trong bốn bức thành chúng ta ngày nay đang xây dựng thành lũy để giữ gìn cái mơ ước vì tình họ hàng đối với con người, chúng ta bố trí thị vệ tại các cổng chính vào chùa tháp để làm giới hạn ngay cả quyền thờ phụng của người dân. Chúng ta không thể tiết kiệm sự giàu có, thứ bị làm giảm thiểu bằng việc biếu tặng và tiêu xài; trong cái hộp chủ nghĩa bè phái chúng ta đã khóa chặt sự sung mãn của tình thương, thứ mà càng cho thì càng tăng trưởng. Cái kho đạo đức công bằng của chúng ta đã trở nên không thể phân biệt với những thứ mang tính chất trần tục. Ấn Độ, cái xứ sở mà một thời được xem là biểu mẫu sáng chói về nhân tính bởi sự kính trọng mọi người, ngày nay đã giới hạn cùng cực cái lý tưởng đó: bởi sự bất kính con người, Ấn Độ đã tự khiến mình trở nên không xứng đáng đối với sự kính trọng của kẻ khác. Con người đã trở thành kẻ thù tồi tệ nhất của con người do vì hấn

tách khỏi sự thật, và rồi nhân tính của hắn trở nên mờ mịt. Đó là lý do tại sao chúng ta thấy con người khắp hành tinh này nghi kỵ, sợ hãi và thù oán lẫn nhau; và đó là lý do tại sao nói đây đúng là thời điểm đã đến để khẩn cầu Con Người Tối Thượng trong những từ ngữ này: *"Hãy tự biểu lộ nhân tính của mình để cho Người có thể tự hiển thị"*.

Thánh Phật đã nói: Chiến thắng hận thù bằng từ bi, nhưng thế giới chỉ nhìn thấy sự chấm dứt chiến tranh khủng khiếp chỉ bằng loại chiến thắng khác. Chiến thắng để đưa đến niềm tôn vinh cho một nhóm người của phe tham chiến là chiến thắng của sức mạnh vũ lực; nhưng cấy vào sức mạnh bạo tàn thì không phải là nguồn sức mạnh tối cao của con người, vì sự chiến thắng đó đã chứng tỏ không có lợi và chỉ gieo mầm mống về một mối chia rẽ mới, sức mạnh của con người nằm ở lòng từ bi. Sự bạo tàn chưa tàn rụi trong con người không cho phép họ nhận ra sự thật này, sự thật mà bậc đạo sư đã tỏ lòng kính lễ khi dạy rằng tất cả hận thù, cho

dù là của mình hay của người, đều phải được chiến thắng bằng lòng không hận. Trừ phi con người tuân theo huấn thị này thì cuộc sống của họ mới không nối kết với sự thất bại. Chiến thắng bằng thù hận và trả thù bằng những phương tiện sức mạnh bạo tàn không mang lại hòa bình, chỉ có từ bi mới đem lại an bình. Chừng nào con người không thừa nhận điều này trong đời sống chính trị và xã hội của mình, chừng ấy nguy hại và lo lắng còn tiếp tục; ngọn lửa mâu thuẫn giữa các tiểu bang sẽ không bao giờ bị tiêu diệt, sự tàn nhẫn hung ác và những đe dọa khốc nghiệt của những trại tập trung quân lính sẽ khiến cho cuộc sống càng ngày càng gia tăng tính không thể khoan dung - sẽ không bao giờ có sự chấm dứt đối với nỗi đau đớn và thống khổ này.

Do vậy, đã đúng lúc để nhớ đến đức Phật, một người đã nỗ lực để cản ngăn con người khỏi sự điên rồ về niềm hy vọng tạo thành công bằng bạo động, và kêu gọi nhân loại hãy chinh phục hận thù bằng tình thương. Chính vào lúc này khi mà con người

khắp thế giới đang bị lắng nhục, đúng là chúng ta nên nói rằng chúng con xin trở về nương tựa đức Phật (Buddham saranam gacchami). Đức Phật sẽ là chỗ trú ẩn của chúng ta vì ngài là người đã biểu hiện lý tưởng của Con Người trong chính mình, người đã nói về sự giải thoát, thứ giải thoát không phải là một thực tại tiêu cực mà là một thực tại tích cực - cái giải thoát vốn không phải đến từ những công việc yếm thế, chán chường mà đến từ sự tu tập của sự tự bố thí ngang qua hành động đúng đắn (Chánh nghiệp), và thứ giải thoát không đơn thuần ở chỗ loại bỏ sân hận và dã tâm mà còn ở chỗ nuôi dưỡng một lòng từ vô lượng và một ước muốn tốt đẹp hướng đến tất cả chúng sanh. Bị lóa mắt bởi những động lực tư lợi, bởi sự bạo tàn và bởi lòng tham không bao giờ thỏa mãn, trong những ngày này chúng ta tìm về nương tựa nơi đức Phật, người đã đến thế giới này để hiển lộ trong chính nhân cách của riêng mình cái chân ngã của Con Người Toàn Năng.

ĐỨC PHẬT

VÀ NHỮNG LỜI DẠY CỦA NGÀI

Rabindranath Tagore

Tôn giáo vĩ đại của đức Phật đã một thời truyền bá cái tinh thần sống động về tính thống nhất của nó trên khắp một phần lớn hơn Châu Á. Tôn giáo này đã lôi kéo các chủng tộc lại với nhau và đã lèo lái niềm tin và hy vọng của họ ra khỏi những cơn rối loạn và sự tự mưu cầu.

Thật ra, những phương tiện hiện đại cũng đã thiết đặt cho con người sự giao thông vượt qua những rào cản địa lý; nhưng qua phương tiện này con người chỉ có thể sử dụng những năng lực vật lý để vượt qua những chướng ngại vật lý. Như chúng ta đã biết qua lịch sử, Phật giáo là nguồn năng lực đầu tiên lôi kéo được một số lượng lớn các chủng tộc, bị tách biệt bởi những trở

ngại khó khăn về không gian, bởi những khác nhau về ngôn ngữ, phong tục tập quán, bởi muôn vàn trình độ và những nền văn minh bất đồng xích lại gần với nhau. Đạo Phật có nguồn năng lực vận động của nó, không phải trong công tác thương mại quốc tế, không phải trong việc thiết lập đế chế, không phải trong những điều kỳ lạ của khoa học, cũng không phải trong nguồn xung lực di động; đơn giản Phật giáo là một nỗ lực không vụ lợi nhằm giúp đỡ nhân loại hướng tới mục tiêu tối hậu của mình.

Cách đây không lâu tôi có đọc một cuốn sách về Phật giáo do một giáo sư trong ngành Phật học viết. Vị tác giả Phật học của chúng ta đã cố gắng để chứng minh rằng dù có nguồn gốc địa lý tại Ấn Độ, đạo Phật đã không bắt rễ từ văn hóa Ấn Độ, cũng đã không hút nhựa sống từ tâm trí của người Ấn Độ. Nói khác đi, tác giả ấy muốn chứng minh rằng đạo Phật là một sự tình cờ, không có tiền sử, không có sự hình thành tất yếu trong hệ thống truyền thừa tổ tiên. Bằng nhiệt tâm của mình, tác giả ấy

đã quá nghiêm khắc trong việc quả quyết rằng, như là một tôn giáo, Phật giáo hoàn toàn trái ngược với những gì đến trước nó trong lịch sử tôn giáo của Ấn Độ.

Đưa trẻ trong chính quá trình sinh nở biểu hiện một sự đối lập rõ ràng đối với người khác; nhưng dù thế nào đi nữa, sự sinh không bao giờ có thể là việc chối từ cha mẹ. Không thể có câu hỏi rằng Phật giáo có phải là một trong những sản phẩm vĩ đại nhất của tâm hồn có nguồn gốc Ấn Độ!

Chúng ta có tự do để công nhận rằng sau nhiều thế kỷ ngự trị Phật giáo đã không gặp bất cứ một phản kháng quá đáng nào từ bên ngoài chống lại nó. Nhưng khi lịch sử của khoảng thời gian ấy được nghiên cứu một cách thấu suốt, tôi không nghi ngờ khi phải nói rằng một phần liên hệ đến ý tưởng mang tính nguồn gốc của Phật giáo bị cưỡng chế, gộp vào sẽ được mọi người nhận ra, vì ấy là là một sự pha trộn thiếu khôn ngoan mang tính hỗn tạp hầu như được

thêm vào từ mớ lộn xộn dày đặt của những điều mê tín không đáng trân trọng.

Điều tôi quý trọng nhất trong niềm khát vọng và tôn giáo của tôi, cũng như những gì mà tôi đang nỗ lực để tìm kiếm thêm chứng cứ, hoặc là từ tính đồng nhất cơ bản của nó, hoặc trong những tôn giáo to lớn khác, hoặc trong những nguồn hy vọng, đã hiện rõ ra trong lịch sử của các dân tộc khác. Mỗi một sự chuyển động lớn lao về tư tưởng và nỗ lực trong bất cứ bộ phận nào của cuộc đời này có lẽ có một cái gì đó độc đáo trong lối diễn đạt của nó, nhưng cái chân lý nằm dưới bất cứ phần nào của chúng sẽ không bao giờ có cái giá rẻ mạt giả tạm về tính hoàn toàn mới lạ về nó. Sông Hằng vĩ đại hẳn không ngần ngại để nói lên sự giống nhau cơ bản của nó với sông Nile của Ai Cập, hay sông Dương Tử của Trung Hoa; chỉ duy con nước phô bày vẻ kiêu căng đột ngột về tính lập dị và biến mất trong hư vô, để lại một thứ sản phẩm làm giảm thiểu cái thực chất nguyên sơ của nó.

Trong sự bao la của tâm trí con người, bất cứ khi nào chúng ta tìm thấy bản gốc của một cái gì đó mà chúng ta cho là quý giá nhất hẳn chúng ta sẽ vui mừng. Niềm kiêu hãnh về sản phẩm mang tính đặc thù có thể gắn liền với những thành quả của văn hóa bình lọ, loại chỉ thuần túy có giá trị ở thị trường; nhưng những sự thật cao quý, như những ông vua vĩ đại của rừng núi, không thêm phô diễn bất cứ niềm đặc thù ngông cuồng nào, thứ mà có thể gây ra niềm quyến rũ đối với những người ganh tị quyền sở hữu của họ về tính quý hiếm. Vì nó mang chất liệu cao quý của tính cao thượng và là thân quyến của bất tử nên sự vĩ đại không bao giờ cô quạnh.

Đây là lý do tôi tìm thấy niềm sung sướng trong việc khám phá ra một vài sự tương tự cốt lõi ở Phật giáo, không chỉ đối với những tư tưởng tâm linh của Ấn Độ cổ đại, mà còn đối với triết học tâm linh của những tôn giáo vĩ đại khác, bởi tôi xem Phật giáo là một trong những thành tựu vĩ đại nhất về tôn giáo. Có đúng không khi

chúng ta chỉ có niềm tự hào thuần túy về một vài sản phẩm đặc thù của con người, mà không phải là chính Con Người? Chỉ có những ai không có niềm kính trọng đối với toàn thể nhân loại mới có thể tin rằng chân lý, trong khía cạnh siêu việt của nó, chỉ đạt tới được một lần bởi một dân tộc đã được chọn lựa mà không dành lại một sự thay đổi đối với các dân tộc khác, ngoại trừ phải vay mượn từ nó, hay sống trong cảnh hoàn toàn thiếu thốn về mặt tâm linh.

Từ bất cứ ai và từ bất cứ lời tuyên bố nào, tôi không thể chấp nhận rằng Phật giáo là một điều kỳ dị đối loài người, và rằng như là một tôn giáo không giống bất cứ tôn giáo nào trên thế giới, đạo Phật không chỉ không liên hệ mà còn trái ngược với môi trường tâm linh quanh nó; rằng Phật giáo là một khoa học và là một nghệ thuật của tự hủy diệt, xem thế giới này không có một nguyên lý thật sự thống nhất ở bất cứ đâu, ở trong hay ngoài con người.

Thêm một lần nữa tôi quả quyết rằng, không có tôn giáo nào, không có bất

cứ một ai, dù chỉ trong một khoảnh khắc, đứng trên cái nền tảng của sự không tồn tại (cái tiêu cực hay sự phủ nhận). Trong cốt tủy của nó ắt hẳn phải có một sự thật cao quý nào đó, và vì lợi ích của nó, con người có thể rất vui lòng hiến dâng tất cả những gì mà con người có. Trong ý nghĩa này, Phật giáo tất phải có mối liên hệ cố hữu và tính tương đồng của mình đối với những nỗ lực tâm linh thuộc Ấn Độ cổ đại, hướng dẫn họ bỏ của cải vật chất sang một bên để kiếm tìm sự toàn thiện cho cuộc sống con người.

Vậy chân lý bất diệt mà đức Phật đã thuyết giảng cho nhân loại là gì? Đó là Dharma (Pháp), một từ ngữ rất khó để diễn dịch bằng tiếng Anh, nhưng có thể tạm dịch là "*lý tưởng cao nhất của sự toàn vẹn*". Chắc chắn rằng nó không phải là một sự trừu tượng hợp lý, không gì mang tính thuần túy chủ quan mà là một thực tại cần phải được đạt đến; và tùy theo cấp độ quan hệ với nó mà chúng ta đạt được sự trọn vẹn của cuộc sống. Như vậy, Dharma (Pháp) và Brahma (Thể tính của Vũ trụ) của Upanishads (Áo

nghĩa Thư) trên cơ bản là giống nhau trong cái nhìn về Thực Tại Siêu Việt.

Pháp của Phật giáo không cốt ở lý trí thuần túy, mù quáng và tối tăm; Pháp bao gồm trong chính nó sự chứng ngộ tâm linh cao nhất, mãi mãi chân thật đối với tất cả chúng sinh; nguyên lý của nó không bị giới hạn đối với bất cứ biên giới nào thuộc hoàn cảnh ngoại tại. Do vậy, Dharma (Pháp) mang tính nguyên lý thực tại, trí tuệ và vô cùng. Cũng như thế được nói đến trong tập Upanishad (Áo Nghĩa Thư): "Satyam, Janam, Anantam Brahma - Brahma là chân lý, là trí tuệ và là bất diệt". Lại nữa, Dharma (Pháp) không đơn thuần chỉ có thực tại, nhưng giống như năng lực hấp dẫn của vũ trụ, nó có giá trị bất tử, dẫn chúng ta đến bình an, tốt đẹp và yêu thương. Do thế, tập Upanishad (Áo Nghĩa Thư) đã nói, Brahma là SATYAM là SANTAM, là SIVAM, và cũng là ADAVAITAM; nghĩa là, hòa bình, lòng tốt và tính thống nhất là ở trong Brahma.

Pháp trong đạo Phật, hay Pháp thân như nó thường được gọi trong một vài nơi của văn học Phật giáo, là một thực tại muôn đời của an bình, tốt đẹp và yêu thương, những thứ mà con người có thể dâng hiến lòng kính trọng trung thành nhất của mình, nghĩa là chính cuộc sống của họ. Dharma (Pháp) này có thể truyền cho con người nguồn cảm hứng bằng cái năng lực hầu như siêu nhân của sự từ bỏ, và xuyên qua việc loại trừ cái bản ngã này, Pháp (Dharma) dẫn dắt con người đến những mục tiêu sau cùng về sự hiện hữu của mình, một trạng thái không thể so sánh được với bất cứ thứ gì mà chúng ta biết đến trong chính cuộc đời này. Tuy nhiên, ít ra chúng ta cũng có một ý niệm lơ mờ về nó khi chúng ta biết rằng trạng thái ấy chỉ đạt đến được không phải ngang qua con đường hủy diệt mà ngang qua một lòng từ vô lượng. Do vậy, Brahma-Vihara (Phạm Thiên trú hay sống với cái thể tính của vũ trụ) là ngôn từ được đức Phật dùng để diễn đạt sự an trú trong cái ý thức kiên định của lòng yêu thương vô bờ này.

Theo niên đại lịch sử, trước tiên, đức Phật xuất thân từ lớp người tuyên bố sự giải thoát cho nhân loại mà không hề có sự phân biệt là “ngài thuộc về của riêng ai”. Nguồn năng lực đặc biệt gì đã làm sừng sốt tâm thức loài người, và sức mạnh đặc thù nào đã gieo rắc giáo lý của đức Phật khắp cả Ấn Độ hầu như suốt cả sinh thời của ngài? Đó là ý nghĩa độc đáo của sự kiện khi một con người đến với loài người và nói với họ rằng: “Ta ở đây là để giải thoát các người khỏi nỗi thống khổ về sự nô lệ cho tự ngã”. Trí tuệ này không đến từ kinh điển, không đến từ những biểu tượng của thần thánh, cũng không đến từ những sự tu tập được thời đại thánh hóa, mà ngang qua tiếng nói của một con người đang sống và ngang qua lòng yêu thương tuôn trào từ trái tim của người ấy.

Như tôn giáo Upanishads, Phật giáo cũng phát sinh ra hai luồng tư tưởng khác nhau: luồng tư tưởng khách quan nói đến sự đoạn diệt cái ngã xuyên qua việc tu tập

tâm trí; và luồng tư tưởng chủ quan, được gọi là đại thừa (Mahayana), có nguồn gốc từ những yếu tố xác thực chứa đựng trong những lời dạy nguyên thủy của đức Phật. Ấy là từ tâm vô lượng, sự nuôi dưỡng lòng thương cảm và sự tín thành về cái chân lý yêu thương vô hạn đối với tất cả chúng sanh. Bằng bất cứ luận lý nào, người ta sẽ không bao giờ tìm thấy thực tại của nó trong sự trống rỗng của cái vực thăm phi chân thật. Mục đích của thiền định và những lời dạy của đức Phật là nhằm giải thoát loài người ra khỏi khổ đau; vậy đức Phật đã hiển bày cho chúng ta con đường gì? Có phải là một con đường tiêu cực chạy trốn khổ đau và kiếm tìm sự an toàn chống lại những nỗi khổ ấy hay không? Trái lại, con đường của ngài là con đường hy sinh: sự hy sinh tốt cùng của lòng từ bi. Ý nghĩa của sự hy sinh như thế là đạt đến một chân lý tuyệt đối, một lý tưởng xác thực, cái lý tưởng mà trong đó tính chất cao thượng của nó có thể chấp nhận khổ đau và chuyển tải khổ đau ấy vào trong niềm

an tĩnh sâu thẳm của sự tự hy sinh. Giải thoát chân thật khỏi khổ đau, vốn là điều kiện không thể chuyển nhượng về một đời sống giới hạn của cái ngã, không bao giờ có thể đạt đến được bằng việc chạy trốn khỏi nó, nhưng đúng ra là bằng sự chuyển đổi giá trị của nó trong biên giới của sự thật - sự thật về một cuộc sống yêu thương cao cả hơn.

Bằng sự tính toán được thực hiện phù hợp với luật hấp dẫn, chúng ta đã biết rằng một vài hành tinh đã được khám phá một cách chính xác từ vị trí của chúng; cái luật hấp dẫn này cũng có trong thế giới dài dằng dặc và tẻ nhạt này. Khi chúng ta thấy cái tâm con người bị quấy rối, như được bàn đến trong giáo lý của đức Phật, ngay cả khi không có chứng cứ để làm chứng, chúng ta có thể bảo đảm rằng ắt hẳn phải có một cái khối lượng to lớn rõ ràng nào đó của luật hấp dẫn, xác thực, mạnh mẽ, mà không phải là khoảng trống đơn thuần không hiểu thấu. Đó chính là điều mà chúng ta khám phá

trong bản chất của hệ thống đại thừa; do vậy không có gì để do dự trong khi chúng ta nói rằng sự thật của Phật giáo là ở đó. Xăng dầu được đốt không phải vì mục tiêu làm giảm thiểu nó mà vì mục đích tạo ra ánh sáng cho ngọn đèn. Cũng vậy, khi đức Phật dạy rằng cái ngã phải bỏ đi đồng thời ngài cũng dạy rằng lòng yêu thương phải được nhận thức. Như thế, giáo lý Pháp thân (Dharma-kaya) đã hình thành, trí tuệ và từ bi vô lượng đã biểu hiện nơi đức Phật. Như tôi đã nói trong cái ví dụ trước khi nhân loại cảm thấy rằng cái tinh thần vạn năng và bất diệt được hiển lộ trong một con người độc đáo, người mà họ có thể biết và tiếp xúc được, thì niềm vui đó hẳn sẽ to lớn hơn nhiều đối với nhân loại khi chính cái ý tưởng này đến với họ như là một sự tự do - sự tự do từ cái ý thức của tính tầm thường không lường được.

Khi cảm giác được sự yêu thương tuôn ra từ trái tim Phật giáo như là một với chính cái nguồn yêu thương bất diệt ấy, người ta sẽ có ấn tượng nhiều hơn nữa bởi ý tưởng rằng

sự tuôn trào như thế không bao giờ có thể do vì một biến động đơn giản của lịch sử không tự nhiên, và do đó không thật; thay vào đó họ cảm giác rằng nó là bản chất thường hằng của chân lý, và sự kiện ấy phải thuộc về hàng loạt biểu hiện; từ đó chắc hẳn phải có vô số sự mặc khải khác trong quá khứ và những mặc khải vô tận khác theo sau.

Cái ý tưởng này lớn lên và nở rộng cho đến khi người ta bắt đầu cảm thấy rằng cái bản thể vô cùng này đã hiện hữu trong họ, tùy thuộc ở họ trong việc loại trừ những chướng ngại về nhục dục nhằm hiển bày cái bản thể này trong đời sống riêng tư của mình; và họ nhận thức được rằng mỗi cá nhân có tiềm năng làm Phật - nghĩa là cái vô cùng đã hiển lộ.

Chúng ta phải ghi nhớ một sự thật quan trọng là, sự truyền bá giáo lý của đức Phật ở Ấn Độ không kéo theo việc đình trệ của cuộc sống- mà chắc chắn sẽ xảy ra nếu như con người không có bất cứ mục tiêu tích cực nào, và nếu như giáo lý của ngài đã không có giá trị thường hằng trong chính

nó. Ngược lại, chúng ta nhận thấy rằng từ sự đánh thức của Phật giáo, nghệ thuật, khoa học và những học viện đã bắt đầu được xây dựng nên, những trung tâm giáo dục to vĩ đại đã được thành lập làm giảm thiểu khổ đau cho tất cả chúng sanh, gồm con người và vạn vật. Cái năng lực mạnh mẽ đáng kể, vốn đã chuyển động rất nhiều thế kỷ và đã làm chuyển đổi lịch sử loài người trong một phần lớn của thế giới này, đột nhiên đã được đánh thức từ sự mịt mờ của nó; và năng lực hình thành sự hoạt động trọn vẹn của nó chỉ được thể hiện qua một cá nhân biết rõ cái giá trị vô tận của mình; nó giống như sự phát hiện thành linh một nguồn mỏ to lớn trong tài nguyên thiên nhiên đang tồn tại.

Trong thời kỳ của Phật giáo, giáo lý giải thoát của Phật giáo đã từng hưng thịnh, đã đến và giải phóng tiềm năng bên trong của con người ra khỏi niềm xao lãng và tự si nhục. Thậm chí hôm nay, chúng ta nhìn thấy ở tại đất nước Ấn Độ này, từ góc độ bị xem thường và bị si nhục, cái thiện

tính của con người đang quần quai kiếm tìm con đường để xác nhận lại cái vẻ uy nghi vốn có của mình một cách chậm chạp. Giống như một cái cây bị giam hãm đang tìm kiếm một đường nứt nơi bức tường để những cành lá đầy nhựa sống có thể đơm hoa, trổ quả nơi vùng thoáng khí, tự do và cũng để chứng minh rằng bóng tối không phải là quyền lợi của giống nòi, và tình yêu của mình là vàng thái dương. Trong sinh thời của đức Phật, con người khám phá ra sự bao la về giá trị của mình, trước tiên bằng cách chứng kiến một con người hợp nhất từ tâm của người ấy với chúng sanh trong tất cả thế giới ngang qua năng lực của lòng yêu thương không ngăn mé; và rồi bằng việc biết rõ rằng một ánh sáng toàn vẹn như thế nằm tiếp giáp bên trong mình, đằng sau những đám mây dục vọng ích kỷ, và rằng ở mọi khoảnh khắc "Cái Tâm Chứng Ngộ Thực Tại" (Bodhihridaya) bắt phải buông cái màn ngăn che ra khỏi nó. Ngài Long Thọ (Nagarjuna) nói về cái tâm chứng ngộ thực tại (Bodhihridaya, tên gọi

khác của nó là Bodhicitta - Bồ đề tâm) này như sau: Ai hiểu được bản chất của Bodhi-hridaya thì thấy mọi vật với một trái tim yêu thương, vì yêu thương là cốt lõi của Bodhi-hridaya.

Trong bài pháp dạy cho Sadhusimha, đức Phật nói rằng: Thật sự rằng, này Simha, Ta lên án những hành động, nhưng chỉ những hành động đưa đến tội lỗi bằng lời nói, bằng tư tưởng hoặc bằng việc làm. Thật sự rằng, này Simha, Ta giảng dạy sự dập tắt, nhưng chỉ là sự dập tắt lòng kiêu hãnh, tham lam, những tư tưởng tội lỗi và vô minh, mà không phải là sự dập tắt tính khoan dung, lòng yêu thương, nhân từ và chân lý.

Giáo lý giải thoát mà đức Phật giảng dạy là sự tự do khỏi tình trạng vô minh (avidya). Vô minh là sự ngu dốt, làm đen tối ý thức của chúng ta và nhằm giới hạn cái ý thức này trong những ranh giới của cái ngã riêng tư. Chính là vô minh, cái làm hạn hẹp ý thức này tạo ra việc tách biệt về

một cái bản ngã khắc kỷ để từ đó trở thành ngọn nguồn của tất cả niềm kiêu hãnh, tham lam và độc ác hỗ trợ cho việc tự tư tự lợi. Khi một người đang ngủ, người ấy bị khóa chặt ở trong những hoạt động giới hạn của đời sống vật lý; người ấy sống nhưng không biết những mối quan hệ bị biến đổi của mình với môi trường xung quanh - do đó người ấy không tự biết mình. Cũng vậy, khi sống một đời sống vô minh (avidya) người ta bị giam giữ bên trong tự ngã của mình; tâm linh yên nghỉ, ý thức của người ấy hoàn toàn không nhận thức được cái thực tại của tâm hồn mình. Khi đạt được sự chứng ngộ (bodhi), nghĩa là sự tỉnh thức của cái ngã đối với sự toàn vẹn ý thức, người ấy trở thành một đức Phật.

Khi chúng ta thấy rằng trạng thái của Niết bàn (Nirvana) được đức Phật dạy là xuyên qua từ bi (yêu thương), thế thì chúng ta chắc chắn biết rằng Niết bàn là cực điểm của lòng yêu thương, vì từ bi là mục tiêu đối với Niết bàn. Vô số câu hỏi

“Tại sao?” sẽ nổi lên trong tâm trí của chúng ta và đòi chúng ta phải có một lý luận cho chúng. Nhưng khi chúng ta nói “tôi yêu”, vậy thì chẳng có lý do gì cho câu hỏi “Tại sao”, vì yêu thương là câu trả lời sau cùng trong chính nó.

Sự giải thoát về thể chất vật lý của chúng ta là ở việc đạt đến tình trạng khỏe mạnh, sự giải thoát của bản thể xã hội là do có được tính chất tốt đẹp, và sự giải thoát của cái ngã là ở chỗ đạt được lòng yêu thương. Cái sau cùng chính là điều đức Phật diễn tả là sự dập tắt - sự dập tắt tính ích kỷ. Đó là sự vận hành của lòng từ bi, không đưa đến cảnh tối tăm nhưng đến sự chiếu sáng. Đó là sự chứng đạt giác ngộ (Bodhi), hay sự tỉnh thức chân thật, hiển lộ trong chúng ta một niềm hoan hỷ vô biên nhờ ánh sáng của lòng yêu thương.

Tâm linh của con người đang ở trên hành trình từ nguyên lý đến yêu thương, từ kỷ luật đến giải thoát, từ bình diện đạo đức đến bình diện tinh thần. Đức Phật đã

thuyết giảng về kỷ luật của việc tự kiểm chế và một cuộc sống đạo đức; đó là một sự hoàn toàn chấp nhận pháp luật; nhưng ràng buộc với pháp luật chính nó không thể là mục đích, mà phải quay trở về với Thể tính vũ trụ (Brahma), với lòng từ vô lượng, những thứ đang tự biểu hiện mình ngang qua những hình thức có giới hạn của luật pháp. Đức Phật gọi nó là Phạm Thiên Trú (Brahma-Vihara) hay niềm vui an trú trong thể tính vũ trụ. Theo đức Phật, ai mong muốn đạt đến cấp độ này, người ấy “sẽ không lừa dối bất cứ một ai, không nuôi dưỡng hận thù với ai, và không bao giờ ước muốn làm tổn thương kẻ khác ngang qua sân hận; người ấy sẽ có lòng thương yêu vô hạn lượng đối với tất cả chúng sanh như thể người mẹ chỉ có một đứa con độc nhất, người mà bà phải bảo vệ bằng mạng sống của chính mình. Khắp cả mọi nơi, trên - dưới và chung quanh mình, người ấy sẽ trải rộng lòng thương của mình, một tình thương không biên giới,

không chướng ngại, giải thoát khỏi mọi hung ác và đối kháng; đi, đứng, ngồi, nằm và cho tận khi bước vào giấc ngủ người ấy luôn giữ cái tâm năng động của mình trong việc thực hành cái thiện ý phổ quát này.

GIÁO LÝ VÔ NGÃ CỦA PHẬT GIÁO VÀ VẤN ĐỀ SIÊU NGÃ

Y-Karunadasa

Giáo lý vô ngã của Phật giáo nguyên thủy đã làm nảy sinh hai cách lý giải chính trong giới học giả hiện nay. Theo quan điểm của khuynh hướng chính, vô ngã (anattā) có nghĩa là phủ nhận sự tồn tại về một cái ngã bất biến, cả trong cấp độ vi mô lẫn vĩ mô. Tuy nhiên, các nhà học giả với định hướng thuộc truyền thống Vệ-đà cũng như những người tin tưởng triết lý thường hằng lại nghĩ cách khác. Họ có khuynh hướng tin rằng Phật giáo nguyên thủy là một sự diễn đạt có hệ thống tư tưởng Vệ-đà trước thời Phật giáo. Trong cách nhìn của họ, Phật giáo tin có Ngã (với chữ N viết hoa); cái ngã này không đồng nhất với bất cứ thành phần nào của con người cảm nghiệm được hiểu một cách riêng rẽ hay tập hợp, mà nó siêu vượt cả hai phạm trù đó. Đó là nội dung

chúng tôi đã giới thiệu trong tiêu đề của bài tiểu luận như là “Cái siêu ngã”. Trong bài diễn thuyết này, chúng tôi dự trù thảo luận giáo lý vô ngã (anattà) của Phật giáo và qua ánh sáng của cuộc thảo luận này để khảo sát xem các lý giải về siêu ngã có đứng vững được hay không.

Trong bài diễn thuyết trước chúng tôi đã nhận định rằng giáo lý vô ngã của Phật giáo là kết quả từ việc phản ứng có tính phê phán sự đối lập lẫn nhau giữa ucchedavāda (thuyết đoạn diệt hay ngã giả tạm) và sassatavāda (thuyết thường hằng hay ngã thường hằng). Đây là hai dòng triết lý nỗ lực giải thích bản chất nhân tính của con người trên cơ sở của một cái ngã thuộc về vật chất và một cái ngã thuộc về siêu hình. Nếu nói theo thuật ngữ phủ định, điều này có nghĩa rằng Phật giáo loại bỏ sự đồng nhất hóa của một cái ngã giả tạm (ucchedavāda) và cái ngã thường hằng trong mỗi phức tạp tinh thần của con người cảm nghiệm. Trong từ ngữ tích cực hơn, những gì mà điều này muốn diễn đạt và trên nền

tảng nào mà nó tìm kiếm để lập cước là hai vấn đề mà chúng tôi dự định thảo luận trong phần đầu của bài diễn thuyết này. Đối với mục đích vừa nêu, trước tiên chúng ta hãy xem xét trong ý nghĩa nào mà từ ngữ 'ngã-atta' và 'vô ngã' (anattā) được dùng trong kinh tạng Pāli. Nghiên cứu kỹ lưỡng ở bối cảnh khác nhau trong các bài kinh đã chứng tỏ rằng, ít nhất nó cũng được dùng trong bốn nghĩa liên kết với nhau.

Nghĩa đầu tiên của từ vô ngã (anattā) là không có một sự hiện hữu độc lập, và do đó không có một thực thể của riêng nó. Điều ấy chứng tỏ mối liên hệ chặt chẽ giữa vô ngã và giáo lý duyên khởi (paticcasam-muppada); vì giáo lý duyên khởi chủ trương rằng không có gì sinh khởi mà không phụ thuộc vào các nguyên nhân, và nó cũng loại bỏ cái khả năng hiện hữu một cách độc lập của mọi sự vật. Do vì những thành tố tạo nên tính cách của con người được diễn đạt là tùy thuộc vào nhau mà sinh khởi (paticcasamuppannā pancakhandha); do vậy ở đó không hề có bản chất của một cái ngã

bất biến, hay sự hiện hữu của một cái ngã tồn tại bằng sức mạnh của riêng nó.

Nghĩa thứ hai hình thành ý nghĩa vô ngã tập trung ở nội dung của giáo lý vô thường Phật giáo. Chúng ta thấy được điều này qua bài kinh Cha-chakka của Trung Bộ Kinh:

“Nếu ai xem mắt (hay cái thấy) như là ngã, lập trường ấy không đứng vững, vì sự sinh khởi và biến mất của cái thấy rõ ràng là từ cảm nghiệm. Đối với một vấn đề sinh ra và biến mất, nếu ai nghĩ rằng ‘cái tự ngã của tôi đang sinh ra và mất đi’ (cái suy nghĩ như thế) hẳn cũng sẽ bị biến đổi bởi chính người ấy. Do vậy không nên có quan điểm xem cái thấy như là cái ngã. Như vậy, mắt hay cái thấy được chứng minh là vô ngã”.

Cũng cách phân tích và nhận định như trên đối với năm giác quan còn lại. Chúng ta hãy lấy một ví dụ khác: Cảm thọ có thể được xem như là ngã không? Nếu nó

được xem như là có ngã thì khi một cảm giác dễ chịu nhường chỗ cho một cảm giác khó chịu, người ta phải chấp nhận rằng cái ngã của người ấy đã thay đổi, nếu như nó không biến mất hoàn toàn.

Nghĩa thứ ba trong đó từ ngã với ý nghĩa là vật môi giới, được hiểu là người làm tách biệt với việc làm. Ý nghĩa này phát sinh do bởi lời dạy của đức Phật “ngang qua hành uẩn thì cảm thọ có điều kiện”; tuy vậy kinh tạng Pāli xác định nhiều lần chúng ta không nên ngầm hiểu câu nói ấy rằng tách biệt cảm thọ có một vật môi giới đang cảm thọ nó.

Ý nghĩa thứ tư của từ vô ngã được dùng có thể được rút ra từ Kinh Culasaccaka của Trung Bộ, nơi ghi lại cuộc tranh luận nổi tiếng giữa đức Phật và du sĩ ngoại đạo Saccaka. Chủ đề của cuộc tranh luận là giáo lý vô ngã của Phật giáo. Cơ sở lý luận của Saccaka được đặt trên tiền đề rằng giống như mọi loại hạt giống hay thực vật sinh ra và phát triển đều phụ thuộc vào đất, cũng

thể đối bất cứ hành động gì dù thiện hay bất thiện mà con người phạm phải đều hoàn toàn tùy thuộc vào năm uẩn (khandhas- five aggregates). Vì lý do đó Saccaka kết luận năm uẩn cấu thành cái ngã của con người. Để phản bác quan điểm ấy, đức Phật hỏi Saccaka rằng có phải vua xứ Kosala (Kiều-tất-la) hay Magadha (Ma-kiệt-đà) có sức mạnh hay quyền lực đối với nhân dân của mình khiến ông ta có thể tuyên án tử hình đối với kẻ đáng tử hình, trục xuất các phần tử đáng trục xuất. Khi Saccaka chấp nhận rằng quả thật như thế, đức Phật tiếp tục hỏi ông ta: *"Khi ông khẳng định năm uẩn chính là ông, hẳn ông đã có thẩm quyền đối với chúng, hẳn ông có thể kiểm soát được chúng để ông có thể nói rằng 'Hãy để cho năm uẩn của tôi là như thế này, hãy để năm uẩn của tôi không phải là như thế này'?"* Saccaka không thể có một câu trả lời thỏa đáng, buồn bã chấp nhận rằng ông ta đã hiểu sai vấn đề này.

Đối với mục tiêu của chúng ta điều có ý nghĩa nhất ở đây là phương thức mà đức

Phật đã vận dụng để bác bỏ Saccaka. Lập luận ấy đặt nền tảng ở sự nhận định rằng nếu có bất cứ điều gì đó được gọi là ngã (atta) của con người, người ta phải có trọn quyền kiểm soát nó. Tư tưởng này cũng được diễn đạt trong rất nhiều kinh với một ít khác biệt; chúng ta hãy đọc một trích dẫn tiêu biểu sau:

“Ví dụ, nếu thân thể vật lý này có thể được xem là tự ngã, vậy nó không thể tùy thuộc khổ đau, (với kết quả thực tiễn) người ta hẳn có thể nói rằng: “Hãy để thân thể của tôi như thế này; đừng để thân thể của tôi như thế kia. Vì thân thể vật lý này là không có ngã, do vậy nó tùy thuộc khổ đau”.

Rõ ràng đoạn kinh trên cũng chứng tỏ rằng Phật giáo hiểu ngã (atta) như là một cái gì đó mà người ta phải có quyền kiểm soát hoàn toàn nó, buộc nó phải vận hành trong cái cách mà người ta muốn nó vận hành. Nếu có một cái gì đó có thể được gọi là vật sở hữu của riêng tôi thì hẳn tôi có thể sử dụng vật ấy với quyền lực trọn vẹn. Đây là

định nghĩa của Phật giáo về quyền sở hữu, và định nghĩa ấy hàm chứa ý tưởng rằng vì chúng ta không có trọn quyền về các vật sở hữu của mình nên chúng ta đang bị ám ảnh bởi chính những thứ ấy.

Quả thật, chính ý tưởng về ngã này đã hình thành tiêu điểm cho sự nối kết hợp lý hay mối quan hệ hữu cơ giữa ba đặc tính (tilakkhana - Tam pháp ấn) của mọi hiện hữu; đó là vô thường (anicca), khổ (dukkha) và vô ngã (anatta). Cách mà hai đặc tính đầu dẫn đến tư tưởng vô ngã được biểu hiện như sau:

“Bất cứ cái gì vô thường thì cái ấy là khổ (yad anicacam tam dukkham); bất cứ cái gì khổ cái ấy vô ngã (yam dukkham tad anattā).

Một câu hỏi phát sinh ở đây là tại sao tư tưởng vô ngã lại được diễn đạt theo sau như là hệ quả từ thực tế khổ. Điều này sẽ trở nên rõ ràng nếu chúng ta khảo nghiệm ba đặc tính của mọi hiện hữu trong thứ tự đảo ngược của chúng. Khi được khảo

sát trong bối cảnh như thế sự việc sẽ trở nên minh bạch: Tôi không thể xem bất cứ gì là của riêng tôi hay thuộc về tôi (atta), bởi vì những thứ mà tôi xem như thế đều có nguồn gốc khổ đau. Tại sao vậy? Bởi vì điều mà tôi nghĩ một cách sai lầm như là sở hữu của tôi không vận hành theo cách mà tôi muốn nó vận hành. Tại sao thế? Do vì bất cứ gì mà tôi suy tưởng một cách sai lầm là sở hữu của tôi đều là đối tượng của sự biến dịch không ngừng (anicca).

Từ quan điểm thực tiễn vừa nêu, ý nghĩa thứ tư về vô ngã trở nên quan trọng nhất; tuy nhiên dường như các bộ phái tư tưởng Phật giáo phát triển về sau cũng như nhiều bài viết hiện nay về Phật giáo không đặt sự chú ý thích đáng vào nó. Đáng lẽ điều này có thể chứng tỏ một sự thay đổi quan trọng trong tư tưởng Phật giáo: nhấn mạnh từ Phật giáo như là một tôn giáo sang Phật giáo như là một triết học.

Giờ đây, chúng hãy xem xét cách mà giáo lý vô ngã được giải thích trong mỗi

quan hệ với đặc tính của con người. Phật giáo nỗ lực phân tích con người theo lối thực nghiệm trong một số cách, trong đó phương thức được biết đến nhiều nhất là sự phân tích (con người) thành năm nhóm (ngũ uẩn): đó là sắc (rūpa - corporeality), cảm thọ (vedannā - feeling), tưởng (sanna - perception), hành (sankhāra - mental formations) và thức (vinnana - consciousness). Theo quan điểm Phật giáo, toàn bộ thể giới thực nghiệm này đều bao gồm trong năm thứ ấy, và do vậy toàn bộ kinh nghiệm của chúng ta cũng được lý giải trong sự liên hệ với chúng. Từ đây Phật giáo chủ trương rằng nếu có bất cứ thuyết siêu hình (ātmavāda) nào, tất nhiên thuyết ấy phải bắt nguồn từ mối quan hệ với năm yếu tố mang tính chất người này; nguồn gốc của mọi giả thiết đều phải đặt nền tảng từ chúng. Chúng ta hãy lấy nhóm thứ năm, tức thức uẩn, làm ví dụ. Nếu thức được giả định như là ngã, giả thiết như thế có thể biểu hiện theo bốn cách: (1) Thức cũng tương tự như cái ngã (vinnānam attato samanupasati)

như trong trường hợp ngọn lửa của cây đèn thì đồng nhất với sự xuất hiện thị giác của nó; (2) cái ngã chiếm hữu thức, giống như cái cây có cái bóng; (3) thức ở trong ngã, giống như hương ở trong hoa; (4) ngã ở trong thức, giống như viên ngọc ở trong cái hộp nhỏ (bốn nhóm còn lại cũng có thể quan sát tương tự). Như vậy, tổng cộng là hai mươi mối quan hệ có thể có giữa năm uẩn và cái ngã giả định. Đây là cách Phật giáo giải thích cái được gọi là sakkāya-ditthi-samudaya, tức nguồn gốc của niềm tin sai lầm về một thực thể được gọi là “ngã” (atta).

Giáo lý vô ngã của Phật giáo có tác dụng như là một phương thuốc với mục đích chấm dứt niềm tin sai lạc này (sakkāya-ditthi-nirodha). Nỗ lực để thành tựu được điều đó bằng một tiến trình đảo ngược, nghĩa là bằng việc phủ nhận mỗi nhóm (uẩn) như là một thực thể có ngã để nhằm loại bỏ tất cả khả năng đưa đến việc khởi lên ý niệm ấy. Kết luận sau cùng của tiến trình phủ nhận trên là không có bất cứ

nhóm nào trong năm uẩn, tức những thứ cấu thành con người thực nghiệm này, có thể được đồng hoá như là cái ngã riêng biệt của con người.

Câu hỏi kế tiếp sinh ra ở đây là nếu mỗi một nhóm không thể được đồng hóa như thế, vậy thì sự phối hợp của chúng có cung cấp nền tảng nào cho một sự đồng hóa tương tự hay không? Thực ra, lý lẽ hùng hồn liên hệ với khả năng về một sự kết luận như vậy đã được vị tu sĩ Phật giáo tên Khemaka khai triển như được ghi lại trong Kinh Khemaka của Tương Ứng Bộ Kinh (tập III). Nội dung ấy được tóm tắt như sau; vị tu sĩ ấy đã phát triển tuệ quán (cái nhìn thật sự sâu thẳm) vào trong thực chất của năm uẩn đến mức mà vị ấy đã không hề thấy cái ngã (atta) hay bất cứ thứ gì thuộc về ngã (attaniya) được nhận thức trong bất cứ nhóm nào của năm uẩn. Tuy nhiên, Khemaka đã ngấm ngấm tin rằng có một loại ngã gì đó trong sự kết hợp của năm nhóm trên. Niềm tin này được hình thành

do bởi sức thuyết phục rằng cái không có trong mỗi một nhóm có thể tìm thấy trong sự kết hợp của chúng, vì sự kết hợp đó phú cho cái mà mỗi một nhóm không có. Ví dụ, khi chúng ta nói về mùi thơm của hoa sen trắng hay xanh, lập luận ấy là như sau - chúng ta không nói rằng mùi thơm thuộc về cánh sen, màu sắc của sen hay rễ sen. Câu trả lời đúng đắn là mùi sen thuộc về toàn bộ hoa sen. Trong cùng cách như thế, khi nói đến ngã chúng ta không nói rằng cái ngã ấy được phát hiện ra trong những thành tố của một con người khi chúng được tách biệt riêng rẽ. Cái ngã mà nó lẫn tránh chúng ta khi chúng ta tìm kiếm trong mỗi một nhóm thì chắc chắn có thể phát hiện được trong sự phối hợp của năm nhóm đó. Lý lẽ này dường như đặt cơ sở trên nhận định rằng cái tổng thể thì không phải là sự tập hợp đơn thuần của các phần tử của nó, mà tổng thể ấy đạt được khi các thành phần của cùng một cái ngã này được cấu trúc trong một trật tự đặc biệt khiến cho có một sự khác nhau về phẩm chất giữa mỗi

phần bị tách biệt riêng rẽ và sự tập hợp có tổ chức của chúng, tức là cái tổng thể.

Tuy thế, về phần của Thượng tọa Khemaka, dù có cơ sở lý luận chặt chẽ, kết luận đó cũng không làm cho ngài đủ khả năng để đạt được giải thoát tối hậu. Từ cái nhìn của Phật giáo, điều này chứng tỏ rằng kết luận của Khemaka là sai lạc. Tại sao như thế? Nhận xét sau đây sẽ minh họa cho quan điểm vừa nêu. Hiển nhiên rằng, Phật giáo phân tích con người thực nghiệm vào trong năm nhóm (ngũ uẩn) nhằm để chứng minh rằng không có nhóm nào trong chúng có thể được đồng nhất như là một thực thể có ngã tính hiện hữu. Tuy nhiên, Phật giáo không khẳng định rằng con người là một sự tập hợp đơn thuần của năm uẩn cũng như một bức tường không chỉ là một sự tập hợp của nhiều viên gạch. Những gì được khẳng định là, cá thể là một tổng thể của năm uẩn khi chúng cùng được cấu tạo theo các nguyên tắc của lý duyên khởi (pancakhandhā paticcasamuppanna - Kinh Tương Ưng, tập III), và những gì bị Phật

giáo loại bỏ không phải là cái khái niệm về con người vốn được gọi là nhân tính (puggala), mà là một cái thực ngã hiện hữu ở trong nhân tính này nhằm đáp ứng cho việc định nghĩa về cái ngã (atta). Do vậy, Phật giáo không phản đối khái niệm về nhân tính, nếu nhân tính không được hiểu là một thực thể tách biệt với cái tổng thể của năm uẩn được cấu thành một cách đúng đắn, cũng không phải là cái bản chất tồn tại mãi với thời gian, cũng không phải là cái môi giới ở trong năm uẩn. Nhân tính (puggala) là một tổng thể của năm uẩn được kết hợp lại theo nguyên tắc của lý duyên sinh và chúng luôn luôn ở trong trạng thái đổi thay.

Vậy trong ý nghĩa nào mà sự kết hợp của năm nhóm này không bị đồng nhất như là tự ngã của người ta? Trong bốn định nghĩa về từ vô ngã (anatta) đã thảo luận ở trên, nhằm phục vụ mục đích ở đây, chúng ta hãy quan sát cái ý nghĩa về ngã mà qua đó người ta không có quyền lực hay sự kiểm soát hoàn toàn. Quan sát trong bối cảnh của

ý nghĩa như vậy, sự việc sẽ trở nên rõ ràng. Năm uẩn này dù chúng được nắm bắt một cách riêng rẽ hay trong sự kết hợp đều không vận hành theo phương cách mà người ta muốn chúng vận hành, vì con người không có quyền lực hay toàn quyền kiểm soát về chúng. Do đó, ngay cả khi chúng được nối kết lại, năm nhóm này cũng không thể được đồng nhất hóa như là tự ngã của con người. Đối với chúng tôi, dường như đây là lý do tại sao mà kết luận của thượng tọa Khemaka được cho là sai lầm - một sự kết luận đã làm ngài không chứng đắc được giải thoát tối hậu. Cho đến đây chúng ta đã đi đến hai kết luận chính: Kết luận thứ nhất, mỗi một nhóm của năm uẩn không thể được đồng nhất hóa như là một thực thể có ngã tướng; kết luận thứ hai là năm uẩn ở trong sự kết hợp cũng không thể được đồng nhất như là một thực thể có ngã tướng. Thắc mắc kế tiếp lại nảy sinh ở đây: có một cái thực thể ngã tính ở trên hay ngoài năm uẩn hay không? Loại câu hỏi này không hề được nêu

lên, cũng không hề được bàn thảo trong giáo lý của Phật giáo nguyên thủy. Sự im lặng của đức Phật về vấn đề ấy dường như vì hai lý do: thứ nhất, theo Phật giáo, cái tổng thể của một con người thực nghiệm thì được bao hàm trong năm uẩn (panca-khandhas). Thứ hai, Phật giáo không thừa nhận một thực tại siêu hình, cho dù siêu việt hay nội tại, cái được xem như là nền tảng của một thể giới kinh nghiệm cảm giác.

Tuy vậy, như chúng ta đã nhận định ngay từ đầu bài viết này, các học giả đương thời thuộc khuynh hướng thuộc tín ngưỡng Vệ-đà và những người tin vào triết lý thường hằng đặt nền tảng trên tính thống nhất siêu nghiệm của các tôn giáo thường nêu ra câu hỏi đang được bàn thảo; và câu hỏi ấy được nêu lên để chỉ được trả lời trong khẳng định. Sau đây, S. Radhakrishnan, trong tác phẩm *Triết học Ấn Độ*, nhận xét rằng câu hỏi nêu trên có liên quan đến hai câu hỏi khác: đó là có hay không một thực tại tuyệt đối tách

khỏi thể giới biến dịch này, và có hay không Niết-bàn thực chứng? Từ đây ông kết luận rằng ba câu hỏi này là ba mặt khác nhau của cùng một vấn đề cơ bản. S. Radhakrishnan nhận định thêm rằng nếu trả lời của Phật giáo cho câu hỏi thứ nhất là ở trong thể phủ định thì hệ quả không thể tránh được là: Niết-bàn là không có. Theo chúng tôi, điều không có sự nối kết hợp lý giữa hai mệnh đề này là câu hỏi về Niết-bàn; do vậy, chúng tôi có ý định hạn chế việc bàn luận ở đây trong câu hỏi thứ nhất: Có hay không một cái ngã thường hằng ở trên hay ngoài năm uẩn thường biến đổi?

Những ai trả lời câu hỏi vừa nêu trong thể khẳng định thì thường hướng đến bài pháp ở Ba-la-nại (Banares) nhằm đề củng cố giải thích của họ.- Giả thuyết cơ bản nằm sau sự giải thích đó là, khi đức Phật nói rằng năm uẩn là vô ngã (anatta) điều này không phải là sự phủ nhận Cái Ngã mà nhằm chỉ ra sự thật rằng không một nhóm nào trong năm uẩn có thể được đồng nhất

như là cái chân Ngã của chúng ta, bởi vì chúng là đối tượng của vô thường và các tính chất vô thường hàm ẩn trong đó. Cái Chân Ngã thì ở ngoài năm uẩn và chỉ có thể phát hiện nó bằng cách siêu vượt năm uẩn. Nhằm phục vụ cho mục đích này, quá trình của sự tự đồng nhất hóa được diễn đạt như: 'cái này là của tôi (etam mama), cái này là tôi (esoham asmi), và cái này là tự ngã của tôi' (eso me attā) nên phải được thay thế bằng một tiến trình ngược lại: 'cái này không phải của tôi (netam mama), cái này không phải là tôi (nesoham asmi), và cái này không phải là tự ngã của tôi (neso me attā)'. Luận thuyết trên tiếp tục nói rằng ngang qua chính tiến trình phủ nhận này mà người ta siêu vượt năm uẩn và khám phá ra cái Chân Ngã của mình. Do đó, nếu cái huyễn ngã bị vô thường (anicca) chi phối, hàm chứa khổ đau (dukkha) và mang tính chất vô ngã (anattā), cái chân ngã được phát hiện như thế phải có ba tính chất đối lập, ấy là thường hằng (nicca), hạnh phúc (sukha) và sự thật về cái chân Ngã (attā).

Nếu con người khổ đau, bởi vì người ta tự tách ra khỏi cái chân ngã của mình. Do đó, chúng đắc Niết-bàn có nghĩa là “sự tích cực quay trở về với chính cái chân ngã”.

Nếu lý giải trên có giá trị, nó tạo ra một câu hỏi vô cùng quan trọng liên hệ đến lý do tại sao đức Phật giữ im lặng đối với vấn đề này; tại sao câu trả lời cho vấn đề trên chỉ để lại sự ngụ ý hay phỏng đoán? Nó cũng gây ra một câu hỏi quan trọng tương tự về lý do tại sao không có bất cứ bộ phái Phật giáo nào đạt đến một kết luận như thế. Do vậy, lý giải này dẫn đến một tình huống không chắc sẽ xảy ra, đó là tất cả các bộ phái Phật giáo đều ngộ nhận bức thông điệp chân chính của đức Phật. Chúng ta cần lưu ý ở đây là, trong tất cả trường phái triết học Phật giáo chỉ có bộ phái Vātsīputriyas đáng nhắc đến. Người thuộc phái này tin tưởng vào cái nhân tính mà được họ giả định là tách biệt ngoài cái tổng thể của năm uẩn. Các nhà tư tưởng phái Vātsīputriyas cho rằng điều đó chung cuộc

không có nghĩa là họ tin vào linh hồn như cách hiểu của các tôn giáo khác của Ấn Độ. Tuy nhiên, đối với quần chúng, bộ phái này đã bị giới Phật giáo mĩa mai ám chỉ là “những kẻ dị giáo ở giữa Phật giáo đồ” (antascaratīrthaka).

Ngoài một số điều có thể được gọi là các chứng cứ ngoại tại ra, còn có một bằng chứng nội tại nằm ngay trong kinh tạng Pāli chống lại lý thuyết Siêu ngã này. Trong kinh Khemaka của Tương Ứng Bộ Kinh mà chúng ta muốn đề cập, vấn đề trên đã được ghi lại: Một tỷ kheo tên là Khemaka nuôi dưỡng cái ý niệm “tôi là” (asmīti) trong mối liên hệ với năm uẩn. Rồi một tỷ kheo có kiến thức hơn đặt câu hỏi này với Khemaka: “Đối với cái ý niệm ‘tôi là’ mà bạn nói đến, này bạn Khemaka, bạn muốn nói đến cái gì bằng cái ý niệm ‘tôi là’? Có phải bạn nói đến ‘tôi là’ sắc (body); hay tách biệt sắc ‘tôi là’ cảm thọ (feeling); tách biệt cảm thọ ‘tôi là’ tưởng (perception); tách biệt tưởng ‘tôi là’ hành (mental formations); tách biệt

hành ‘tôi là’ thức (consciousness)?” Từ nội dung của bài kinh, rõ ràng những câu hỏi đặt ra cho Khemaka nhằm chỉ ra cái nhìn đúng đắn (chánh kiến), đó là ý niệm ‘tôi là’ không thể được áp dụng đối với hoặc năm uẩn, hoặc ‘một thứ gì đó’ tách biệt năm uẩn: Điều này minh xác một sự thật rõ ràng rằng một thực ngã tồn tại độc lập không thể được tìm thấy hoặc ở trong năm uẩn, hoặc bên ngoài chúng.

Một lý luận khác được thêm vào nhằm hỗ trợ cho lý thuyết siêu ngã đặt cơ sở ở bài thuyết giảng về Người-mang-gánh-nặng ở trong Tương Ứng Bộ Kinh. Thật là thú vị để chúng ta lưu ý rằng bài kinh ấy nói về gánh nặng (bhāra), người mang gánh nặng (bhārahāra), mang gánh nặng lên (bhāradāna), đặt gánh nặng xuống (bhāra-nikhepana). Ở đây, gánh nặng là năm uẩn; người mang gánh nặng là con người; mang gánh nặng lên là khát ái; đặt gánh xuống là Niết-bàn. Từ đó, ai chứng đắc Niết-bàn thì được gọi là ohita-bhāra, nghĩa là người

đã đặt gánh nặng xuống. Chính sự kiện liên quan đến việc ám chỉ gánh nặng cũng như người mang nó đã làm phát sinh việc suy đoán rằng có một nhân tính hay một thực thể ngã tướng bên ngoài năm uẩn.

Một ví dụ nữa dường như hàm ẩn một kết luận như trên cần phải trích dẫn ra ở đây là “Bài Giảng Về Những Gì Không Phải Là Của Ngươi”, trong Tương Ứng Bộ Kinh (tập III); ở đó, vì lợi ích và hạnh phúc riêng của họ đức Phật khuyên các thầy Tỷ-kheo loại bỏ những gì không thuộc về họ. Sự ám chỉ nhắm đến năm uẩn, vì không có một nhóm nào trong chúng có thể đồng nhất như là cái ngã (atta) hay một thứ gì ấy thuộc về ngã (attāniya). Điều đó có vẻ ngụ ý rằng dù năm uẩn không thực sự thuộc về họ, nhưng có một cái gì đó bên ngoài, một loại gì đó siêu việt cái ngã, không đồng nhất với bất cứ nhóm nào của năm uẩn, thực sự thuộc về họ.

Bây giờ một câu hỏi sinh ra ở đây là có phải hai bài kinh mà chúng ta vừa trích

dẫn cung cấp chứng cứ tích cực cho lý thuyết Siêu Ngã hay không? Hay là chúng ta chỉ dựa vào hai lời tuyên bố tách biệt đó, vốn tương phản với một khối lượng khổng lồ kinh sách cung cấp nhiều chứng cứ xác quyết chống lại cái lý thuyết như thế? Chúng tôi cho rằng loại tuyên bố như thế cần phải được hiểu trong bối cảnh cụ thể về từng lời dạy của đức Phật, liên hệ với cách thức mà bài giảng của Ngài cần được nắm bắt. Ở đây chúng tôi muốn chỉ ra một sự phân biệt được rút ra giữa hai loại bài giảng, đó là *nītattha* và *neyyatha*. *Nītattha* ám chỉ đến các lời tuyên bố mà ý nghĩa của chúng là **“rút ra, lấy ra”** (*nīta+attha*), nghĩa là được hiểu như là những mệnh đề rõ ràng và xác định. *Neyyatha* nhắm trỏ đến lời tuyên bố mà ý nghĩa của chúng là **“được rút ra, được lấy ra”** (*neyya+attha*), nghĩa là chúng được giải thích trong sự phù hợp với những giáo lý cơ bản của Phật giáo. Như A.K. Warder nhận xét, sự phân biệt được ám chỉ ở đây có thể được giải thích theo một cách thức phổ quát để nói đến sự

khác nhau giữa ý nghĩa trực tiếp và ý nghĩa gián tiếp hay sự gợi ý. Phân biệt này là cực kỳ quan trọng đến nỗi nếu không chú ý đến nó là sẽ giải thích sai lạc ngay lời dạy của đức Phật. Từ đó, người ta có thể phát biểu một cách mạnh mẽ rằng: *“Bất cứ ai tuyên bố ý nghĩa của bài giảng nītattha thì cũng như ý nghĩa của bài giảng của neyyattha và ngược lại, người ấy đã tạo ra một lời phát biểu sai lầm đối với đức Thế Tôn”*. Chúng tôi tin tưởng rằng hai kinh được đề cập ở trên cũng như nhiều kinh khác nếu có tính chất tương tự cần phải được hiểu trong bối cảnh như thế; chúng cần phải được tiếp cận không phải như là những lời tuyên bố xác định và rõ ràng, mà là lời tuyên bố cần phải được giải thích (neyyattha) trong ánh sáng của những giáo lý căn bản của Phật giáo.

Một đoạn kinh khác rất thường được các nhà chủ trương lý thuyết Siêu Ngã trích dẫn là đoạn kinh, trong đó vị du sĩ tên Vacchagotta hỏi đức Phật cái ngã có tồn tại hay không. Đối với những câu hỏi thuộc loại

này, đức Phật luôn giữ yên lặng. Sự lặng yên của đức Phật đã được giải thích trong hai cách. Theo ý kiến của Oldenberg, điều đó chứng tỏ đức Phật không tin tưởng vào bất cứ loại ngã nào và nếu Ngài lẩn tránh những câu hỏi được Vacchagotta nêu ra là cốt để không gây sừng sốt cho người nghe với cái tâm yếu kém. Ngược lại, S.Radhakrishnan phát biểu ông ta không thể đồng ý với quan điểm của Oldenberg, và cho rằng đức Phật có chủ tâm che giấu sự thật. S.Radhakrishnan nhận định “kết luận hợp lý cho vấn đề trên sẽ phải là một thứ gì đó, cho dù cái ấy không phải là một cái ngã thực nghiệm”. Chúng tôi không thể đồng ý với lối giải thích của S. Radhakrishnan do vì, như được ghi lại trong cùng bài kinh ngã tướng, đức Phật đã giải thích với tôn giả Ananda lý do tại sao Ngài quyết định giữ im lặng khi du sĩ Vacchagotta hỏi có một cái ngã tồn tại hay không. Tôi muốn trích dẫn ra đây sự giải thích của đức Phật để làm sáng tỏ lập trường mà tôi chủ trương, đó là không hề có một cái Siêu Ngã ở ngoài cái ngã thực nghiệm:

“Này A Nan, khi Vacchagotta hỏi, ‘có ngã hay không?’ nếu Ta nói rằng, ‘có ngã, vậy thì Ta hẳn sẽ là một trong số người chủ trương thuyết thường hằng (sassatavada); nhưng nếu Ta trả lời ‘không có ngã’, vậy thì Ta hẳn sẽ là một trong những người chủ trương thuyết đoạn diệt (ucchedavada). Và khi Vacchagotta hỏi ‘có ngã hay không’ nếu Ta trả lời ‘có Ngã’, điều đó sẽ phù hợp với cái biết là tất cả các sự vật là vô ngã hay không?’ ‘Không, thưa Thế Tôn’; nếu Ta nói ‘không có Ngã, Vacchagotta đang bị hoang mang hẳn sẽ trở nên hoang mang hơn, và sẽ nghĩ rằng ‘trước đây tự ngã của tôi có hiện hữu không, và bây giờ nó không còn hiện hữu nữa ư?’”

Như thế, nếu có kết luận nào có thể rút ra từ câu trả lời này, đó là Phật giáo không tán thành lý thuyết về ngã được biện hộ bởi cả thuyết thường hằng (sassatavāda) và thuyết đoạn diệt (uccheda-vāda).

Bây giờ chúng ta hãy xem xét vấn đề Siêu Ngã trong ánh sáng về cách nhận định

của Phật giáo thuộc về phạm trù nhận thức luận. Trong mối quan hệ này, chúng ta cần phải biết rằng Phật giáo không chỉ công nhận nhiều ý nghĩa khác nhau của sự nhận thức, mà còn thừa nhận các cấp độ khác nhau về nó. Bên cạnh những kiến thức thuộc cảm giác thông thường được biểu thị bằng một số thuật ngữ nhận thức như là ý thức (*vinna* - bare consciousness) và tưởng hoặc tri giác (*sannā* - sensory perception), Phật giáo còn nói đến một loại thức phi cảm giác cao hơn, thứ được biểu thị bằng các thuật ngữ nhận thức như là thắng tri hay cái biết ngang qua thiền định (*abhinna*-higher knowledge), thức tri hay cái biết bao quát toàn diện (*parinna* comprehensive knowledge), liễu tri hay sự ngộ đạo (*anna*-gnosis) và trí tuệ hay cái biết như thật về bản chất mọi sự vật (*panna*-wisdom). Nếu cấp độ đầu tiên của nhận thức bị hạn chế và ảnh hưởng bởi tính khí mang tính chủ quan của chúng ta thì cấp độ thứ hai của nhận thức thoát khỏi những nhân tố có điều kiện và giới hạn. Chính ngang qua loại

nhận thức thứ hai mà người ta tin là có thể thấy sự thật như thật của sự vật (*yathābhūtam pajānāti*). Đối với ý nghĩa của việc nhận thức, Phật giáo không chỉ thừa nhận nhóm tướng hay tri giác (*sensory perception*) mà còn các thứ phụ thuộc thuộc nhóm tri giác (*extra-sensory perception*). Để phục vụ cho mục đích của bài nghiên cứu này, chúng ta không cần phải đi vào chi tiết. Những gì có ý nghĩa ở đây là sự kiện rằng, mặc dầu Phật giáo thừa nhận các ý nghĩa và cấp độ khác nhau của sự nhận thức, Phật giáo không bao giờ cho rằng cái Siêu Ngã (hay cái Chân Ngã) vượt quá cái ngã cảm nghiệm (tức cái ngã không thật) có thể trở thành đối tượng của nhận thức như thế. Nếu bất cứ gì trở thành đối tượng của thức tri, tức sự nhận thức cung cấp một cái nhìn chân thật và thấu suốt vào trong bản chất của thực tại (*yathābhūtanānada-ssana*), thì ấy là năm uẩn (con người cảm nghiệm) mà không phải cái Ngã khó nắm bắt vượt quá năm uẩn. Từ quan điểm thực tế này, chủ đề xuyên suốt giáo lý Phật giáo

là năm uẩn đã trở thành đối tượng của thức tri (pancakkhandhā abhinneyya parinneyya). Vì lý do đó, chính đức Phật đã đặt câu hỏi sau đây đối với các tỷ kheo: *"Này các tỷ kheo, những gì cần phải được nhận thức một cách thấu đáo ngang qua thức tri?"*. Và câu trả lời do chính đức Phật đưa ra là: *"Đó chính là năm thủ uẩn (tức con người cảm nghiệm) - cần phải được trả lời như vậy"*. Do đó, rõ ràng, đối với Phật giáo đối tượng của thắng tri không phải là một thực tại cao siêu hơn mà chính là thế giới hiện tượng này. Nghĩa là Phật giáo loại trừ cái khả năng đối với bất cứ thực tại siêu hình nào được xem là một cơ sở tuyệt đối cho mọi hiện hữu, bất kể danh xưng của nó là gì: linh hồn phổ quát, Nguyên Nhân Đầu Tiên, hay cái Siêu Ngã.

Một khía cạnh khác cần phải được xem xét ở đây là các kinh nghiệm đạt được ngang qua những cấp độ cao của tâm trong thiền định. Ở đây chúng tôi đề cập đến giáo lý Thiền định (Jhāna) của Phật giáo. Thiền

định Phật giáo công nhận tám (hoặc chín) cấp độ của thiền tâm, trong đó mỗi cấp thiền tâm nối tiếp tiêu biểu cho một cấp độ cao hơn về sự hợp nhất của cái tâm. Đó là một tiến trình mà ngang qua đó tâm phân biệt dần dần đạt được hợp nhất cho đến khi cái tâm ấy đạt đến cấp độ siêu phàm trong việc gạn lọc tâm hồn. Một câu hỏi phát sinh ở đây là người chứng đắc kinh nghiệm thiền định như thế có thể có được một cái nhìn lướt qua về cái chân ngã của mình mà lúc bình thường vốn bị che khuất; và kinh nghiệm thiền định ấy có thể được giải thích như là sự thông hội hay thâm nhập với thực tại siêu hình hay không? Trong mối quan hệ này, tôi muốn trích dẫn lời nhận xét của vị tu sĩ người Đức, đại đức Gnanaponika, để soi sáng nghi vấn vừa nêu: “Một cái tâm chứa đầy tính nguồn gốc, sự cố chấp của niềm tin và ý tưởng về một cái ngã, linh hồn, thượng đế, hay bất cứ hình thức nào về một thực thể tuyệt đối là những kinh nghiệm thiền định bị lý giải sai lạc trong trạng thái mê say, mang tính chất cầu

nguyên và sự xuất hồn thần bí. Kinh nghiệm như thế thông thường được các nhà thần bí và thần học giải thích như là sự mặc khải hay hợp nhất với thiên tính; hoặc nó được xem là sự biểu lộ của cái ngã chân thật và bất biến của con người”.

Lý do tại sao Phật giáo không giải thích nội dung của kinh nghiệm thiền định theo thần bí và siêu hình đã được gợi ý một cách rõ ràng trong bài kinh Anupada của Trung Bộ Kinh; ở đó, chúng ta tìm thấy sự phân tích về bản chất và nội dung của các loại kinh nghiệm đạt được ngang qua thiền định do tôn giả Xá-lợi-phất trình bày. Điều thú vị để lưu ý ở đây là nội dung của mỗi cấp độ thiền được lại ghi thành từng nhóm một cách đầy đủ mà không để lại một chỗ trống nào cho bất cứ thứ gì thuộc về thần bí và siêu hình. Như thế, từ quan điểm của Phật giáo, kinh nghiệm trong thiền có thể được giải thích theo tâm lý học như bất cứ kinh nghiệm trần tục nào. Ý nghĩa hơn nữa là sự nhận định rằng những thành tố tâm lý của mỗi cấp độ thiền được nói là sinh

khởi lên trong sự nhận biết đầy đủ của thiên giả: “Vị ấy hoàn toàn nhận biết sự sinh khởi của chúng (*vīdiatā uppajjanti*), tính bền bỉ của chúng (*vīdiatā upattanhanti*) và sự biến mất của chúng (*vīdiatā abbattham gacchanti*); rồi vị ấy đi đến kết luận rằng các yếu tố tâm lý từ chỗ không hiện hữu đi đến hiện hữu (*ahutvā sambhonti*), và từ chỗ hiện hữu chúng biến mất (*hutvā pativenti*). Bài Kinh còn nhận định thêm rằng vì tôn giả Xá-lợi-phất không bị chúng lôi cuốn (*anupāya*), không bị chúng làm khó chịu (*anapāya*), không chấp chặt chúng (*anissita*) cũng không mê đắm chúng, do vậy tôn giả đi đến kết luận rằng có một sự giải thoát cao hơn các thứ ấy (*atthi uttarim nissarananti pajānati*).

Như vậy, giải thích trên về bản chất của kinh nghiệm thiên xác minh ba yếu tố: Thứ nhất, nội dung của kinh nghiệm thiên có thể được phân tích một cách đầy đủ mà không để lại một chỗ trống nào. Thứ hai, những thành tố của thiên sinh khởi và biến

mất trong sự nhận biết đầy đủ của thiền giả. Cuối cùng là sự kiện rằng nó không cấu thành trong chính nó sự giải thoát sau cùng, bởi vì đối với Phật giáo, kinh nghiệm trong thiền định cũng vô thường, khổ, vô ngã, có điều kiện và thuộc về duyên sinh (paticcasamuppanna): Các nhận định này về bản chất và nội dung của kinh nghiệm thiền chứng tỏ một cách rõ ràng rằng kinh nghiệm thiền không thể được lý giải trong lãnh vực của thần bí hay siêu hình; nghĩa là cung cấp chứng cứ cho sự hiện hữu của cái Siêu Ngã. Tất nhiên, với quan điểm thực tế này, Phật giáo dường như hoàn toàn biết rõ điều có thể xảy ra của những giải thích sai lạc về mình trên cơ sở của các loại lý thuyết thần bí hay siêu hình. Điều này dường như để giải thích lý do tại sao người hành thiền được khuyên bảo nên xem xét nội dung của kinh nghiệm thiền trong ánh sáng của ba đặc tính đối với mọi hiện hữu (hay Tam Pháp Ấn-tilakkhana), đó là vô thường (anicca), khổ (dukkha) và vô ngã (anattā).

Khía cạnh kế tiếp cần phải được quan sát để đi đến giải đáp sau cùng cho vấn đề Siêu Ngã là kinh nghiệm về Niết-bàn (Nibbāna). Đây là chủ đề mà chúng tôi dự định sẽ trình bày trong bài thuyết trình về Niết-bàn. Tuy nhiên, đối với mục tiêu hiện tại của chúng ta, quả thật rất cần thiết để nêu ra tại đây một khía cạnh quan trọng về kinh nghiệm Niết-bàn; tôi muốn đề cập đến vị trí của Như Lai (Tathagata), tức là người đã chứng đắc Niết-bàn trong sự quan hệ với năm uẩn. Kinh điển Phật giáo luôn xác nhận rằng Như Lai không thể được nhận thức hoặc với sự liên hệ hoặc không liên hệ với năm uẩn (Tương Ứng IV). Vấn đề thứ nhất, tức quan hệ với năm uẩn, gợi ý rằng Như Lai (Tathāgata) không tự đồng nhất Ngài với bất cứ nhóm nào trong năm uẩn hay yếu tố nào của con người. Vấn đề thứ hai, tức không có quan hệ với năm uẩn, gợi ý rằng Như lai không tự đồng hóa Ngài với bất cứ gì ngoài năm uẩn, nghĩa là một thứ gì đó siêu việt năm uẩn, ví dụ như cái Siêu-Ngã. Cả hai vấn đề đó hàm nghĩa rằng

Như Lai thoát ra khỏi mọi phạm trù của sự đồng hóa với ngã tính. Từ đây, người ta không được đi đến kết luận rằng ai chứng đắc Niết-bàn thì tự đồng nhất mình với Niết-bàn như được minh chứng một cách rõ ràng trong bài kinh thứ nhất của Kinh Trung Bộ. Theo Phật giáo, sự đồng hoá như vậy có nghĩa là một hình thái nghiêm trọng của sự nô lệ tâm linh. Trong nội dung của giáo lý Phật giáo về Vô ngã, lời tuyên bố của Upanisads (Áo Nghĩa Thư) như "Tôi là Phạm Thiên, là Brahman" hay "Người là cái ấy" là hình thức của sự đồng nhất hóa với cái ngã (asmimāna). Theo quan điểm giải thoát của Phật giáo, chừng nào mà việc đồng nhất hóa với cái ngã còn hiện hữu, cho đến lúc ấy sẽ không có sự giải thoát. Từ câu chuyện của tỷ-kheo Khemaka mà chúng ta tham khảo trong suốt bài thuyết trình này, điều đó hẳn đã trở nên rõ ràng.

Tất cả nhận định nêu trên đã chứng minh một cách rõ ràng là kinh nghiệm về Niết-bàn cũng không hề cung cấp chứng cứ cho lý thuyết Siêu Ngã, tức cái ngã vượt quá

cái ngã cảm nghiệm; và lý tưởng giải thoát như được Phật Giáo Nguyên Thủy chủ trương, vốn đang được một số lượng học giả đương thời nghiên cứu, là không có tương đương với cái ngã của Upanisads. Trong bối cảnh của bài nghiên cứu này, cái kết luận của Radhakrishnan rằng Phật giáo Nguyên Thủy chỉ là lời tuyên bố lại về tư tưởng của Upanisads từ một quan điểm mới cần phải được duyệt xét lại. Vì như Helmuth Von Glasenapp nhận định, dĩ nhiên rằng Phật giáo Nguyên Thủy và Upanishads (Aĩo Nghĩa Thư) có nhiều cái chung về giáo lý như nghiệp, tái sinh và sự giải thoát ngang qua sự quán sát bằng trí tuệ (tuệ quán). Tuy vậy, H. V. Glasenapp nói thêm rằng, vì các tư tưởng này được một số tôn giáo đương thời, như đạo Jain..., cùng tán thành, thì quả là không thể xác định điều gì ảnh hưởng Phật giáo. Dù Upanisads có trước Phật giáo, điều đó không nhất thiết phải nói rằng Phật giáo là một sự phát triển dài ra của Upanisads. Trong lịch sử tư tưởng, một sự kiện nổi

tiếng mà ai cũng biết, nhiều ý tưởng mới lạ phát sinh không chỉ đơn thuần là một sự gạn lọc tinh tế hơn nữa của những tư tưởng xưa cũ, mà có thể là một phản ứng chống lại chúng, nghĩa là một sự đối lập biện chứng đối với chúng. Trong cả hai trường hợp này, ảnh hưởng của những gì đi trước đối với việc nổi lên của cái đi sau là không thể từ chối; tuy thế, sự khác nhau trong hai loại ảnh hưởng ấy cũng không thể lầm lẫn được. Như chúng ta đã nhận xét trong phần đầu của bài thuyết trình, Phật giáo xuất hiện không phải là một sự phát triển kéo dài của thuyết thường hằng (sassatavāda) hay thuyết đoạn diệt (ucchedavāda) mà là một phản ứng lại có tính phê phán về sự đối lập lẫn nhau của chúng.

Điều này đưa đến một kết luận liên quan đến công trình nghiên cứu nghiêm túc của chúng ta về giáo lý vô ngã của Phật giáo. Đó là giáo lý vô ngã của Phật giáo đã cung cấp một khía cạnh mới về khái niệm nhân tính và đã thiết lập nên một nền tảng cho hệ tâm linh không có linh hồn - nếu linh hồn được hiểu như là một thực thể

hiện hữu có ngã tính ở chỗ sâu kín của tâm hồn. Như lời nhận xét của Edward Conze, cống hiến cụ thể của Phật giáo cho triết lý tôn giáo nằm ở việc nhấn mạnh của nó về giáo lý 'vô ngã'; và những cống hiến khác của Phật giáo cho ngành triết học, tâm lý học và đạo đức đều bắt nguồn từ quan điểm thực tế này. Vì nếu triết học Phật giáo nỗ lực để chứng minh tại sao cái ý tưởng về một thực thể ngã tướng là giả thuyết sai lầm, ngành tâm lý học của nó chứng minh cách nó hiện diện, ngành đạo đức học của nó chứng minh cách để vượt qua nó, và mục đích sau cùng, tức Niết-bàn, chứng minh trạng thái sau cùng, ở đó cái ngã hoàn toàn bị loại trừ. Điều này không hàm ý rằng giáo lý vô ngã của Phật giáo làm cho Phật giáo trở nên cao thượng hay thấp kém đối với các quan điểm khác của cuộc đời. Công việc của chúng ta làm chỉ là bài tập mang tính giáo dục học đường, và nỗ lực chính đáng mang tính luận lý của chúng ta là nhằm chỉ ra những chỗ không đúng và không tương đồng với Phật giáo.

NHẬN ĐỊNH CỦA PHẬT GIÁO VỀ THUYẾT THƯỜNG HẰNG VÀ THUYẾT ĐOẠN DIỆT

**Chìa khóa để hiểu biết đúng đắn về nguồn
gốc và giáo lý của Phật giáo Nguyên thủy**

Y. Karunadasa

Giáo lý Phật giáo Nguyên Thủy thường đề cập đến sự đối lập lẫn nhau giữa hai quan điểm, một là quan điểm về tính thường hằng hay bất diệt (*sassatavada*), và một là quan điểm về đoạn diệt (*ucchedavada*). Một đôi khi quan điểm thường hằng nhằm chỉ về *bhava-ditthi*, tức niềm tin vào sự hiện hữu, và quan điểm đoạn diệt nhằm chỉ đến *vibhava-ditthi*, tức niềm tin vào cái không hiện hữu. Trong thực tế, nhân loại thường có khuynh hướng chung là dựa vào một trong hai quan điểm này. Vì vậy nên đức Phật nói với tôn giả Kaccayana rằng: *"Nói chung, này Kaccayana, thế giới này phát xuất từ hai mặt đối lập, (niềm tin vào) sự hiện hữu và*

(*niềm tin vào*) *sự không hiện hữu*". Điều làm thích thú chúng ta ở đây là sự kiện rằng chính vì đối lập hai quan điểm này mà những bài luận chiến của Phật giáo được viết liên tục. Hơn thế nữa, tất cả giáo lý nền tảng của Phật giáo được trình bày trong một phương cách để tự mở ra hoặc xảy đến như là một sự tiếp nối hợp lý từ sự phê phán không ngừng về thuyết thường hằng và đoạn diệt. Bối cảnh đặc thù này một vài khi hoặc được tuyên bố một cách minh bạch, hoặc được mặc nhiên công nhận. Do đó, chính trong khuôn mẫu nghệ thuật phê phán của Phật giáo về thuyết thường hằng (*sassatavāda*) và thuyết đoạn diệt (*ucchavāda*), giáo lý Phật giáo dường như khoác lấy ý nghĩa riêng của chúng. Do từ sự đánh đổ hai quan niệm trên về thế giới, Phật giáo nêu lên quan điểm riêng của mình về nhân sinh quan và vũ trụ quan. Nói cách khác, như là một sự phản ứng mang tính phê phán về sự đối lập lẫn nhau giữa hai quan điểm này mà Phật giáo nổi lên như là một niềm tin mới ở giữa các niềm tin.

Điều này sẽ trở nên rõ ràng hơn nếu chúng ta xem xét một cách ngắn gọn môi trường tôn giáo và trí thức nơi mà Phật giáo phát sinh. Quả thật, mẫu thức thịnh hành của thời đại này đã được phản ánh rất rõ trong chính kinh điển của Phật giáo Nguyên Thủy. Từ quan điểm của Phật giáo, kinh thứ nhất của Nikāya (có nghĩa là tiết hay đoạn) đầu tiên (tức Trường Bộ Kinh) trong tam tạng (tipitaka) kinh điển Phật giáo bắt đầu bằng sự liệt kê và bác bỏ 62 học thuyết khác nhau. Kinh này và một số kinh khác trong bốn Nikaya đầu cho thấy rằng đã thịnh hành khắp nơi sự muôn màu muôn vẻ của những nguồn suy luận riêng biệt về bản chất, số phận con người và vị trí của nó trong vũ trụ. Mặc dù rất đa dạng và phong phú, chúng ta có thể phân loại chúng thành ba nhóm chính: nhóm thứ nhất bao gồm tất cả tôn giáo đang hiện hành ở thời đại ấy; nhóm thứ hai bao gồm những lý thuyết duy vật khởi lên trong sự đối lập trực diện tôn giáo; và nhóm thứ ba bao hàm

những chủ thuyết hoài nghi sinh khởi lên như là sự phản ứng lại hai nhóm trước.

Giữa những tôn giáo của thời đại này, một số là sự phát triển thuộc tư tưởng Vệ-đà; trong khi ấy, một số khác phát sinh như là sự cách ly, hoặc đối lập tư tưởng Vệ-đà. Khuynh hướng thứ nhất, thuộc tư tưởng Vệ-đà, hướng về thuyết hữu thần, thuyết nhất nguyên và tính chất chính thống. Ngược lại, khuynh hướng sau hướng đến thuyết vô thần, thuyết đa nguyên và tính phi chính thống. Giữa hai nhóm này, có nhiều thứ triết lý tôn giáo dựa vào lập trường thuộc nhận thức luận như là thẩm quyền của kinh điển (pitaka-sampadā), mặc khải (anussava), sự thông suốt mọi sự vật của đạo sư (sabbannutā), hiểu biết đạt được ngang qua sự nhận thức ngoài cảm giác và những lý lẽ dựa vào thuần lý (takkavimasma). Mặc dù những học thuyết trên trình bày một hình ảnh rộng lớn về những quan điểm và sự thực hành về tôn giáo, tất cả chúng dường như đều tán đồng sự tin tưởng ở linh hồn hay một thực thể có ngã. Dù có rất nhiều

màu sắc, niềm tin phổ thông này được miêu tả như là một sự bày tỏ chung mà kinh điển của Phật giáo Nguyên Thủy thường nhắc đến: “Jīva hay linh hồn là một vật và sarīra hay thân thể là một vật khác” (annam jīvam annam sarīram). Mục đích của sự phân biệt này là nhấn mạnh đến sự kiện rằng trong khi linh hồn là một thứ gì đó thường hằng, thì thân thể là loại có thể bị lụi tàn. Nó cũng hướng đến sự phân biệt giữa thân thể vật lý và cái ngã siêu hình. Dường như có một sự đồng ý chung giữa các tôn giáo rằng, vì thực ngã là một thứ gì đó không thể biến đổi được nên nó tồn tại sau khi cái chết, và chính từ cái thực ngã hay linh hồn này mà bản chất thật của con người có thể được phát hiện ra. Quan điểm tôn giáo hay tâm linh này về tính cách con người chính là lý thuyết về cái ngã siêu hình. Niềm tin vào tính chất tâm linh bất biến này ở trong con người được trình bày trong kinh tạng Pāli như là sassatavāda (thuyết thường hằng). Do đó, từ cái nhìn của Phật giáo, bất cứ tôn giáo nào của thời đại này

mà tán thành một thực thể linh hồn có ngã tồn tại bất biến đều chỉ là những loại khác nhau của sasatavāda.

Xuất phát từ việc đối lập trực tiếp tôn giáo, truyền thống duy vật dường như cũng có nhiều trường phái triết học. Dựa trên nền tảng của nhận thức luận, những trường phái có lập trường rằng nhận thức thuộc giác quan là phương tiện có giá trị chính của sự hiểu biết. Từ đó họ đặt nghi vấn về giá trị pháp lý của những lý thuyết siêu hình và thần học, những thứ vốn không thấy ở trong ranh giới của kinh nghiệm cảm giác. Điều này giải thích lý do tại sao họ bác bỏ lối giải thích của tôn giáo về niềm tin vào cái ngã siêu hình (ātamavāda) và đưa ra cho nó một sự giải thích mới. Cách giải thích mới mẻ này được diễn đạt trong kinh tạng Pāli bằng những từ ngữ: ngã và thân thể là một (tam jīvam tam sarīram). Điều này hoàn toàn trái ngược với quan điểm tôn giáo vốn nhấn mạnh tính hai mặt hơn là tính đồng nhất của chúng. Phương cách lý luận để đưa đến kết luận này có thể

được hiểu như sau: Không có một thực thể ngã tướng có thể thấy được tách khỏi thân thể này, và vì chỉ cái có thể quan sát được hiện hữu, cái thực thể ngã này phải đồng nhất với thân thể. Do đó, đối với chủ nghĩa duy vật, linh hồn là sản phẩm của bốn thành tố cơ bản của vật chất (*ayam attā rūpī cātummahābhūtikō*). Quan điểm duy vật này về tính cách con người là lý thuyết ngã tính thuộc về vật chất. Do vì chủ nghĩa duy vật đồng hóa cái ngã với thân thể vật lý, cái ngã ấy nhất thiết sẽ song hành với cái chết; với sự ly tán của thân thể, cái ngã cũng bị hủy diệt (*ucchidati, vinassati*) mà không có bất cứ viễn cảnh nào của sự hiện hữu sau cái chết. Từ quan điểm của kết luận không thể khác được này, theo đó quan điểm của duy vật về đời sống hướng đến, kinh điển Pāli của Phật giáo miêu tả như là chủ nghĩa đoạn diệt (*ucchedavāda*).

Có sự tin tưởng giống nhau giữa các nhà học giả hiện đại là chủ nghĩa duy vật (*ucchedavāda*) loại trừ toàn bộ cái gọi là

ātmavāda, niềm tin vào một linh hồn hay sự tồn tại của cái ngã. Nói chung điều này có thể xác thực, nhưng từ quan điểm của Phật giáo nó không có trị. Theo nhận thức của Phật giáo về ātmavāda, bất cứ loại gì, dù là vật chất, tinh thần hay tâm linh, có thể biến thành cái ngã nếu nó trở thành đối tượng của sự tự đồng nhất. Tiến trình của sự tự đồng nhất hóa này được cho là biểu hiện trong ba cách: Cái này là của tôi (etam mama); cái này là tôi (esoham asmi); và cái này là tự ngã của tôi (eso me attā). Vì chủ nghĩa duy vật xem thân thể này là ngã, là đối tượng của sự tự đồng nhất, nó cũng là một trạng thái mang dáng vẻ của ātmavāda. Sự chống đối có thể sinh khởi ở đây như sau: cái mà các nhà duy vật đồng nhất hóa với ngã tướng thì không phải là một thực thể siêu hình mà là một thân thể vật lý có thể bị tàn lụi. Tuy thế, qua phân tích của giáo lý Phật giáo, điều có ý nghĩa không phải là thường hằng hay hoại diệt về đối tượng của sự đồng nhất hóa với ngã

tướng mà chính là sự kiện của việc tự đồng nhất hóa. Như thế, các nhà Phật học xem chủ nghĩa thường hằng và chủ nghĩa đoạn diệt chỉ là hai hình thái khác nhau của ātmavāda.

Bởi vì thuyết thường hằng nhấn mạnh tính hai mặt của linh hồn và thể xác, lý thuyết của nó về sự giải thoát của con người cũng xây dựng trên ý niệm của tính nhị nguyên này. Giữa linh hồn và thể xác, chính linh hồn là mối ràng buộc. Từ đó, cái gì cần phải được cứu rỗi, cái ấy hẳn phải là linh hồn. Điều ngăn cản cuộc hành trình hướng thượng của linh hồn là sự níu kéo của thân thể, tức là hấp lực trong nhục dục. Như vậy, sự giải thoát của linh hồn, sự làm sống mãi trong trạng thái hạnh phúc bất diệt đòi hỏi một sự hành hạ thân xác. Điều này được trình bày trong kinh điển Phật giáo như là sự tự khổ hạnh (attakilamathānuyoga). Có lẽ chính từ niềm tin này dẫn đến nhiều loại khác nhau về việc tu tập khổ hạnh trong thời đại của đức Phật. Quan

điểm này được thấy ở đạo Jain (Kỳ Na giáo hay còn gọi là Đạo lõa thể), tôn giáo tán thành sự khổ hạnh nghiêm khắc để giải thoát linh hồn.

Ngược lại, đối với thuyết duy vật, con người 'là một sản phẩm thuần túy của cõi trần', và sẽ hủy diệt ở cái chết. Như thế trong việc theo đuổi lý tưởng cao cả hơn, mục tiêu của con người trong cuộc đời ngắn ngủi này không thể là việc loại bỏ những khoái lạc nhục dục. Điều này được diễn tả trong kinh điển của Phật giáo như là *kāmasukhallikānuyoga* (sự hưởng thụ khoái lạc). Do vậy, sự tu hạnh ép xác và hưởng thụ dục lạc tiêu biểu cho những khía cạnh thực tiễn của thuyết *śassatavāda* (thường hằng) và thuyết *ucchedavāda* (đoạn diệt).

Có lẽ chính từ sự phân cực của triết lý tư tưởng ở trong thuyết *śassatavāda* và *ucchedavāda*, với một số lượng trường phái và bộ phái ở trong mỗi truyền thống, đã mở đường cho sự sinh khởi của chủ nghĩa hoài nghi. Hiển nhiên rằng, như K.N. Jayatilaka

nhận xét, đã có manh mối của chủ nghĩa hoài nghi và những khuynh hướng thuộc thuyết bất khả tri ngay cả trong triết học Ấn Độ thời tiền Phật giáo. Nhưng K.N. Jayatilaka cũng nhận định thêm rằng “động lực thúc đẩy thực tế và nhân duyên cho sinh khởi của chúng dường như được cung cấp bởi sự hiện diện của những lý thuyết thuộc về những niềm tin ở đạo đức, siêu hình và tôn giáo khác nhau, xung đột và không thể hòa hợp được”. Tuy thế, trong bối cảnh của Ấn Độ, chủ nghĩa hoài nghi không nhất thiết có nghĩa là một sự phân ly hoàn toàn khỏi mọi lý tưởng giải thoát. Vì có bằng chứng cho thấy rằng sự hiểu biết không những là không thích hợp mà còn nguy hiểm đối với sự phát triển và giải thoát tâm linh. Sự phân cực của triết lý thuộc tôn giáo và tri thức ở thuyết thường hằng và thuyết đoạn diệt đã mở đường cho việc hình thành chủ thuyết hoài nghi, và dường như rằng cũng chính cùng sự kiện này dẫn đến sự xuất hiện của Phật giáo.

Thật ra, kết luận này đã được gợi ý vô cùng rõ ràng trong bài pháp đầu tiên của đức Phật, Vận Chuyển Bánh Xe Pháp hay Chuyển Pháp Luân (The Dhammacakkapa-vattana Sutta). Nó tương phản với nền tảng kiến thức của thuyết sassatavāda và thuyết ucchedavāda ở chỗ rằng, trong bài kinh này, đức Phật trình bày con đường do Ngài khám phá có khả năng hướng đến giải thoát, ấy là Bát Chánh Đạo (ariyatthangikamagga). Đức Phật còn gọi là Trung đạo (Majjhima patipāda- the Middle Path), do vì con đường này tránh xa hai cực đoan của sự hưởng thụ dục lạc và khổ hạnh ép xác. Tránh xa hai cực đoan này cũng có nghĩa là tránh xa hai lý thuyết đề ra chúng, tức thuyết thường hằng và thuyết đoạn diệt. Nói khác đi, đó là thuyết duy vật và thuyết siêu hình về bản chất của con người. Như thế, sự xử dụng từ ngữ 'con đường trung đạo' nhắm vào trọng tâm của những nền tảng tri thức và tôn giáo mà do đối lập với chúng mà Phật giáo hình thành. Sự kiện

con đường Trung đạo không phải là một sự thỏa hiệp giữa hai cực đoan, hay một sự trộn lẫn của chúng được biểu lộ bằng định nghĩa của nó trong cùng bài pháp này như là không có đi vào trong hai cực đoan này (ubho ante anupagamma). Điều này cho thấy nó được gọi là Trung Đạo bởi vì nó vượt lên trên sự đối lập lẫn nhau giữa hai cực đoan này.

Qua cái nhìn thực tế, chính đời sống của đức Phật đã mô tả sự mâu thuẫn muôn đời giữa thuyết thường hằng (sassatavāda) và thuyết đoạn diệt (ucchedavāda) cũng như tính siêu việt sự mâu thuẫn này bằng Con đường Trung đạo: Đời sống tại gia của Ngài khi còn là thái tử minh họa cho một cực đoan; cuộc sống khổ hạnh của Ngài khi còn là một đạo sĩ tu tập khổ hạnh là minh họa cho cực đoan thứ hai; và sự chứng ngộ của Ngài bằng cách từ bỏ hai cực đoan này chứng tỏ tính hiệu quả của con đường trung đạo đối với sự giải thoát khỏi khổ đau.

Cần phải lưu ý ở đây rằng sự phê phán về các quan điểm của Phật giáo không phải bị giới hạn đối với những lý lẽ đặt nền tảng trên luận lý (logic), nhận thức luận (epistemology), và bản thể học (ontology). Nó còn lưu tâm đến động lực tâm lý, tức cái khuynh hướng thuộc về tinh thần phục vụ với tư cách là những nhân tố đưa đến kết quả. Lý thuyết nằm đằng sau việc này là sự thèm muốn và ước mong của chúng ta có một sự tác động trên những gì mà chúng ta có khuynh hướng tin tưởng. Theo sự miêu tả đặc trưng của 'tâm lý học' Phật giáo về thuyết thường hằng (sassatavāda = bhava-ditthi) và thuyết đoạn diệt (ucchedavāda = vibhava-ditthi), thuyết thường hằng là do lòng khao khát đối với sự hiện hữu (being-bhava-tanhà), sự thèm muốn để làm tồn tại mãi những đặc tính cá nhân, và thuyết đoạn diệt là do vì lòng khao khát đối với sự không hiện hữu (non-being-vibhava-tanhā), sự thèm muốn được đoạn diệt hoàn toàn ở cái chết. Từ quan điểm này của Phật giáo, vấn đề có thể được phỏng đoán như sau: do

vì bác bỏ sự sống còn, thuyết đoạn diệt có khuynh hướng cổ vũ con người sống một đời sống không bị gánh nặng bởi ý nghĩa trách nhiệm đạo đức cá nhân, hoặc bị dày vò bởi sự ức chế đạo đức. Do vậy, thuyết này ghét cay ghét đắng bất cứ viễn tưởng nào về sự hiện hữu sau khi chết vì nó hàm ý cái khả năng của việc thưởng phạt hợp với đạo đức. Với những người tin tưởng thuyết đoạn diệt (ucchedavāda) sự đề kháng mang tính chất tâm lý ấy dẫn đến lòng khao khát đối với sự đoạn diệt ở cái chết. Như vậy, sự mâu thuẫn lẫn nhau giữa thuyết thường hằng và thuyết đoạn diệt không những tương ứng với mối xung đột lâu đời giữa những học thuyết tâm linh và vật chất về hiện hữu mà còn là sự dao động của tâm lý con người giữa hai khát vọng sâu kín.

Từ những gì mà chúng ta đã nhận xét cho đến nay, hai vấn đề hắc đã trở nên rõ ràng. Một là, thuyết thường hằng (sassatavāda) là thuật ngữ Phật giáo dùng để chỉ tất cả các tôn giáo khác với Phật

giáo đang hiện hành vào thời đại của đức Phật. Hai là, thuyết đoạn diệt (*ucchedavāda*) là thuật ngữ Phật giáo dùng để chỉ tất cả hình thái chủ nghĩa vật chất chống đối lại tất cả tôn giáo, bao gồm cả Phật giáo. Như vậy, sự phê phán của Phật giáo về thuyết thường hằng và thuyết đoạn diệt vạch rõ vị trí của nó trong mối quan hệ với những quan điểm đương thời khác về thế giới.

Cũng cần phải lưu ý ở đây rằng mặc dù chối bỏ hai học thuyết thường hằng và đoạn diệt, Phật giáo vẫn xác định giá trị của hai thuyết này. Qua sự xác định này, dường như đức Phật có nhiều thiện cảm với thuyết thường hằng (*sassatavāda*) và nhiều phê phán đối với thuyết đoạn diệt. Điều này được thấy rõ ràng trong bài pháp đầu tiên của đức Phật nơi mà Ngài đề cập đến hai cực đoan về hưởng thụ dục lạc và tu hạnh ép xác. Ba từ ngữ được thuyết đoạn diệt sử dụng ở trong bài kinh này trong việc phê phán thuyết thường hằng (*sassatavāda*) là thấp kém (*hīna*), tầm thường (*gamma*), và

trần tục (pothujanika). Tuy nhiên những từ ngữ này rõ ràng vắng mặt trong sự định giá của đức Phật, tiêu biểu cho thuyết thường hằng, về tu hạnh ép xác. Điều ngụ ý này dường như muốn nói rằng, mặc dù thuyết thường hằng không đưa đến chứng ngộ lý tưởng giải thoát (anatta-samhita), nhưng nó không dẫn đến việc sụp đổ đời sống đạo đức; nó không mang tính chất lật đổ nền móng đạo đức của xã hội loài người. Bởi vì thuyết này không chỉ công nhận nguồn tâm linh trong con người mà còn thừa nhận những nét đặc trưng khác nhau về đạo đức. Từ quan điểm thực tế này, theo đánh giá của Phật giáo, tất cả tôn giáo là những hình thái khác nhau của kammavāda (trách nhiệm đạo đức), do vì tất cả đều chủ trương tính ưu việt của đời sống đạo đức. Trái lại, thuyết đoạn diệt (ucchedavāda), tiêu biểu cho học thuyết duy vật, cổ vũ một lối sống xem việc thỏa mãn trong dục lạc như là mục tiêu tối hậu của cuộc đời. Nó mặc nhiên công nhận rằng sự tồn tại hiện nay của con

người là hoàn toàn do những hoàn cảnh ngẫu nhiên, và như vậy, con người không có trách nhiệm đạo đức đối với những gì mà họ làm trong cuộc sống tạm bợ ngắn ngủi ở thế giới này.

Chúng ta đã nhận định từ trước rằng chính từ trên nền tảng của Bát Chánh Đạo mà Phật giáo siêu vượt sự đối lập lẫn nhau giữa hưởng thụ dục lạc và tu hành khổ hạnh. Vậy thì dựa trên nền tảng nào mà Phật giáo siêu vượt sự đối lập lẫn nhau giữa hai thuyết thường hằng (sassatavāda) và đoạn diệt (ucchedavāda)? Câu trả lời của đức Phật cho câu hỏi này nằm trong kinh Kaccāyanagotta thuộc Bộ Kinh Tương Ưng qua việc giải thích cho Kaccāyana như sau:

Thế giới này, này Kaccāyana, thường hướng tới hai mặt đối lập của (quan điểm) về hiện hữu và (quan điểm) không hiện hữu. Nếu ai với chánh kiến như thật thấy sự sinh khởi của thế giới này thì không nhất trí với sự không hiện hữu của thế giới. Nếu ai với chánh kiến như thật thấy sự hoại

diệt của thế giới này thì không nhất trí với sự hiện hữu của thế giới này. Mọi vật tồn tại - đây là một cực đoan. Không có gì tồn tại - đây là một cực đoan khác. Tránh xa hai cực đoan này, Như Lai (đức Phật) dạy cho người học thuyết trung đạo (Tathāgato majhena dhammam deseti).

Điều mà thuật ngữ 'học thuyết trung đạo' nhằm chỉ đến, tức giáo lý Duyên Khởi (Dependent Origination-Paticcasamuppada), rõ ràng không chỉ là từ văn cảnh mà còn những gì tiếp diễn theo nó. Vì lập tức sau điều này, đức Phật đặc biệt chỉ dẫn giáo lý trung đạo bằng ngụ ý rằng chính ngang qua giáo lý đặc thù này mà Phật giáo tránh xa cả hai thuyết thường hằng và đoạn diệt. Như vậy, người ta sẽ thấy rằng, cũng giống như con đường thánh đạo tám ngành được gọi là Trung đạo vì nó tránh xa hai cực đoan hưởng thụ dục lạc và tu hành khổ hạnh; giáo lý Duyên Khởi (Dependent Origination) được gọi là học thuyết Trung đạo do vì, trong cùng một phương cách, nó

tránh xa kinh nghiệm mang tính lý thuyết của hai học thuyết trên.

Lập trường trung tâm ấn định cho giáo lý đặc thù này được thấy qua lời tuyên bố của đức Phật rằng ai thấy rõ lý duyên khởi người ấy thấy pháp (*Yo paticcasamuppadam passati so dhammam passati*). Lời tuyên bố này thường được hiểu gắn liền trong mối quan hệ với công thức nổi tiếng mười hai nhân duyên. Tuy vậy, sự thật có lẽ rằng sự quan hệ ở đây là đối với nguyên lý nhân quả, tức chính là sự thật duyên khởi này mà không phải là mẫu thức của nó. Như được nói rõ trong kinh tạng Pāli, nguyên lý nhân quả này là như sau: Khi nào A hiện hữu, B hiện hữu (*imasmim sati idam hoti*); khi nào A không hiện hữu, B không hiện hữu (*imasmim asati idam no hoti*). Do vậy, từ sự sinh khởi của A, B sinh khởi (*imass'upapādā idam uppajati*); từ sự chấm dứt của A, B chấm dứt (*imassa nirodhā idam niujhati*). Nguyên lý này cần phải được phân biệt với mẫu thức của nó, vì nó có nhiều mẫu thức. Cần phải biết rằng chính từ nền

tàng của nguyên lý này Phật giáo giải thích tất cả những giáo lý cơ bản khác của mình, như là sự phân tích tâm trí, lý thuyết về sự nhận thức, nghiệp, trật tự đạo đức, thực chất về con người thực nghiệm, và những khía cạnh luân hồi của nó. Điều này giải thích tại sao, như lời trích dẫn ở trên chứng minh, tuệ quán (cái thấy biết chân thật) về nguyên lý duyên khởi này tạo thành tuệ quán về sự thật của vạn pháp. Nói cách khác, nguyên lý này là nền tảng nhận thức của Phật giáo về các pháp, và chính xuyên qua nguyên lý này mà Phật giáo vượt lên trên hai nhận thức khác về các pháp được thuyết thường hằng và thuyết đoạn diệt trình bày.

Nếu Phật giáo chối bỏ thuyết thường hằng (*sassatavāda*), điều này có nghĩa rằng không có một thực thể ngã tướng ở trong con người không hề biến đổi. Nó cũng có thể được giải thích như là sự chối bỏ bất cứ tính chất tâm linh nào ở trong con người, vốn có quan hệ với hấn ta và một loại thực

tại siêu việt hay mơ hồ nào đó mà được xem như là căn cứ sau cùng của hiện hữu. Nếu Phật giáo chối bỏ thuyết đoạn diệt (ucchedavāda), điều này có nghĩa rằng nhân tính con người không chỉ là một sản phẩm thuần túy của vật chất mà là một quá trình liên kết và liên tục của những hiện tượng tâm vật lý không chấm dứt ở cái chết. Mặc dù không hoàn toàn nhất trí với thuyết thuyết hằng, Phật giáo không chối bỏ sự sống còn (punabbhava) và trách nhiệm đạo đức cá nhân (kammavāda).

Kết quả này kết thúc nghiên cứu của chúng ta về những nhận định của Phật giáo đối với thuyết thường hằng (sassatavāda) và thuyết đoạn diệt (ucchedavāda) khi hai thuật ngữ này nhằm chỉ những lý thuyết khác biệt nhau về bản chất của nhân tính con người. Tuy nhiên, có một bối cảnh hay ý nghĩa mà trong đó hai thuật ngữ này được hiểu: Phật giáo tự xem mình như là một phản ứng có tính phê phán đối với việc đối lập lẫn nhau của hai học thuyết này. Từ

một số đoạn trong Kinh Tương Ứng sắp được trích dẫn, ý nghĩa khác của hai thuật ngữ này sẽ trở nên rõ ràng.

Trong một đoạn kinh, du sĩ tên là Timbaruka hỏi đức Phật rằng có hay không kinh nghiệm khổ đau và hạnh phúc do con người tự tạo (*sayamkata*), do người khác tạo (*paramkata*), cả do con người tự tạo và do người khác tạo (*sayamkata ca paramkatam ca*), hay cũng không phải do con người tự tạo, cũng không do người khác tạo mà do tình cờ (*sayamkatam aparakaram adhiccasamuppannam*). Đức Phật đưa ra một câu trả lời phủ định cách lý giải vừa nêu, đồng thời giải thích lập trường của Ngài về vấn đề này như sau:

“Con người và chính cùng người ấy cả hành động lẫn thực nghiệm (kết quả); này Timbaruka, điều ông gọi là tự tạo khổ đau và hạnh phúc, giải thích cho thuyết *sassata* (quan điểm thường hằng). Một người làm, một người khác thực nghiệm (kết quả); này Timbaruka, điều ông gọi là khổ đau và hạnh

phúc do người khác tạo ra, giải thích cho thuyết uccheda (quan điểm hoại diệt). Đối với vấn đề này, này Timbaraku, Như Lai tránh xa hai cực đoan đó và dạy giáo lý trung đạo”.

Và những điều được đức Phật đề cập tiếp theo là giáo lý Duyên khởi.

Hai thuyết nhân quả được nói đến ở đây là thuyết nhân quả tự mình tạo (sayamkata) và thuyết nhân quả do người khác tạo (paramkata). Chúng ta hãy xem xét tại sao thuyết đầu được nói là đưa đến thuyết thường hằng (sassatavāda). Do vì thuyết thường hằng thừa nhận một nền tảng cố định như là thực thể tồn tại có ngã tướng, hệ quả của nó là như vậy. Theo thuyết nhân quả này, có một sự đồng nhất về thực chất giữa nhân và quả. Giữa nguyên nhân đi trước và kết quả theo sau, có một tính tổng thể và đồng nhất. Vì nguồn gốc của thuyết nhân quả này trước thời đại Phật giáo và những bàn thảo chi tiết của nó trong Số Luận (Samkhya) như

là satkaryavāda đã được nhiều học giả nghiên cứu, chúng ta không cần mổ xẻ ra ở đây. Chỉ cần phải lưu ý rằng bởi vì thuyết sassatavāda thường hằng thừa nhận một thực thể ngã tướng tồn tại bất biến, cái ngã đặc thù cơ bản này không chỉ hành động mà còn làm chín muồi kết quả của hành động ấy. Điều mà lý thuyết này nỗ lực để thiết đặt trách nhiệm đạo đức hẳn đã sẵn sàng được chấp nhận. Thực ra, như có thể rút ra từ câu trả lời của đức Phật cho Timbaraku, chính Ngài không loại bỏ lý thuyết này. Sự phê phán lý thuyết này của đức Phật là nhằm chỉ ra một sự thật rằng nó thừa nhận một thực thể ngã cố định; cái ngã này không chỉ tạo tác mà còn thực nghiệm kết quả của việc tạo tác ấy.

Nhân quả ngoại giới (tức nhân quả do người khác tạo) là gì? Tạo sao thuyết này được cho là sẽ dẫn đến ucchedavāda hay đoạn diệt? Trong đoạn kinh được trích dẫn ở trên, cách dùng của cụm từ 'một người

làm, người khác thực nghiệm (kết quả)' (anno karoti anno patisamvedeti) hàm ý cái nguyên lý ở ngoài con người là nguyên nhân của khổ đau và hạnh phúc. Trong tác phẩm "Quan Hệ Nhân Quả: Triết Lý Trọng Tâm của Phật Giáo", D.J. Kalupahana đã liệt ra bốn nguyên lý ngoại tại: Đấng sáng tạo hay Thượng Đế (Issara), định mệnh (niyati), thời gian (kāla), và bản tính cố hữu (svabhāva). Những lý luận này đã được bình phẩm trong tác phẩm nói trên, vì vậy ở đây chúng ta giới hạn ở vấn đề tạo sao chúng được cho là sẽ đưa đến diệt vong (ucchedavāda). Một điều rõ ràng là, thuật ngữ ucchedavāda được sử dụng trong bối cảnh đặc biệt này không có nghĩa là chủ nghĩa duy vật. Sự thật rằng thuyết thần thánh sáng tạo, như được đề cập ở trên là một ví dụ về nhân quả ngoại tại, cũng hướng đến kết luận này. Như Kalupahana đã chứng minh, lý do ở đây là thuật ngữ ucchedavāda (thuyết đoạn diệt) không phải được hiểu trong ý nghĩa thông thường của nó 'học thuyết duy vật', mà là sự hủy diệt

hành động, nghĩa là loại bỏ mối quan hệ giữa việc làm và kết quả của nó. Nói khác đi, hủy diệt ở đây có nghĩa là sự đoạn diệt trách nhiệm đạo đức. Lý do là vì, thuyết nhân quả ngoại giới thừa nhận một nguyên lý tồn tại ngoài con người như là động cơ thực nghiệm khổ đau và hạnh phúc. Thuyết này đưa đến một tính hướng, ở đó người hành động và người thực nghiệm kết quả không phải là một. Nó xóa sạch mối quan hệ nhân quả giữa người hành động là người thực nghiệm. Do vậy, kết quả không thể khác được khi Phật giáo gọi nó là "akiriyavāda", tức học thuyết không thiết lập được tính hiệu lực của hành động đạo đức.

Trong một đoạn của Kinh Tương Ưng mà chúng ta bàn luận ở trên, có hai câu hỏi được Timbaruka nêu lên. Thứ nhất, kinh nghiệm khổ đau và hạnh phúc của con người là tự tạo và do người khác tạo có hay không? Thứ hai, có phải nó không phải do tự tạo, không phải do người khác tạo mà chỉ do tình cờ hay không? Câu hỏi thứ nhất dựa

vào việc nối kết cả nhân quả tự tạo và nhân quả ngoại giới; câu hỏi thứ hai chối bỏ cả hai thuyết. Giải đáp của đức Phật cho hai câu hỏi trên không được đề cập trong đoạn kinh được xét đến, nhưng điều gợi ý có thể được hiểu như vậy: phần trả lời cho hai thắc mắc đầu cung cấp giải đáp cho hai câu hỏi sau.

Trước hết chúng ta hãy xét đến cái lý luận kết hợp cả hai thuyết tự tạo và người khác tạo. Bởi vì Phật giáo phủ nhận giá trị của cả hai thuyết trên, do vậy sự kết hợp của chúng cũng không có giá trị. Thuyết này dường như trình bày giáo lý nghiệp như được đạo Jain (Kỳ Na giáo) chủ trương và được kinh điển Phật giáo giải thích là *sabbam pubbekatahete*, tức mọi sự vật đều do bởi nghiệp quá khứ. Điều này ngụ ý rằng, mặc dầu con người chịu trách nhiệm cho những việc làm của mình, một khi người ta làm một việc gì đó (nghiệp), việc làm ấy quyết định hoàn toàn tương lai của họ; và như thế nghiệp ấy là ngoại giới đối với con người. Nghiệp, trong ý nghĩa này, có

thể được hiểu như là một sự kết hợp giữa tự tạo và người khác tạo. Bằng việc phủ nhận cả thuyết tự tạo và người khác tạo, thuyết thứ hai phù hợp với Phật giáo. Tuy nhiên, khi nỗ lực để giải thích kinh nghiệm khổ đau và hạnh phúc của con người là hoàn toàn do bởi những hoàn cảnh ngẫu nhiên (*adhicca-samuppanna*), thuyết này lại bất đồng với Phật giáo; vì Phật giáo cho rằng nghiệp sinh khởi là do nhân duyên.

Từ quan điểm của Phật giáo, hai thuyết trên dẫn đến *akiriyavāda*, tức phủ nhận hiệu lực của những hành động đạo đức như 'thuyết nghiệp do người khác tạo' chủ trương. Điều này được thấy từ sự phê phán của Phật giáo về vấn đề được gọi là *titthāyatanas* hay ba lập trường về giáo lý của ngoại đạo. Đó là: mọi sự vật là do bởi nghiệp quá khứ (*sabbam pubbekata-hetu*); mọi sự vật tùy thuộc vào sự sáng tạo của thánh thần (*sabbam issaranim-māṇṇa-hetu*); và không có gì thuộc về nhân duyên (*sabbam ahetu-appaccaya*). Ba

vấn đề này tuân tự tương ứng với (1) thuyết nghiệp tiền định (2), thuyết thánh thần tạo, (3) và thuyết tình cờ sinh khởi. Điều thú vị để lưu ý ở đây là sự kiện rằng tất cả chúng đều được bình phẩm trong những thuật ngữ giống nhau. Nếu mọi sự vật đều do bởi nghiệp quá khứ, hay tùy thuộc vị thần tối cao, hay chẳng tùy thuộc nhân duyên, vậy lập luận sau đây sẽ khởi lên: tất cả tội ác giữa loài người cần phải truy nguyên ở một trong ba nguyên lý, cộng thêm lời ngụ ý rằng con người không chịu trách nhiệm cho những hành vi tội lỗi của mình. Lập trường đạo đức chống lại những quan điểm này kết luận: “không muốn làm, không nỗ lực làm, không cần thiết để làm những việc này, tránh xa những việc làm đó. Như vậy, điều cần thiết đối với làm hay không làm không có hiện hữu; trong thực tế, thuật ngữ ‘án sĩ’ không thể áp dụng một cách hợp lý đối với họ, vì họ sống trong một trạng thái hoang mang với các căn không được phòng hộ”.

Người ta cũng nhận định rằng, như tín đồ đạo Jain chủ trương, nếu một thứ gì đó mà con người cảm nghiệm là hoàn toàn do nghiệp quá khứ quyết định, thế thì tín đồ đạo Jain, những người với chủ tâm trải qua những hình thái nghiêm khắc khổ đau bằng việc tu hạnh ép xác, ắt hẳn đã ăn ở rất tội lỗi trong kiếp trước, trong khi ấy đức Phật, người đang cảm nghiệm những hình thái cực kỳ hạnh phúc, ắt hẳn đã hành xử rất tốt đẹp trong quá khứ. Một nhận xét tương tự về thuyết thần mệnh cũng được nói đến: nếu do sự sáng tạo của một vị thần tối cao mà chúng sinh cảm nghiệm khổ đau hay hạnh phúc, vậy thì những Ni kiền tử - Niganthas - (tín đồ đạo Jain) hẳn phải do một vị ác thần tạo ra bởi vì họ cảm nghiệm những hình thái cực kỳ khổ đau; và đức Phật hẳn đã được một vị thần độ lượng bao dung tạo ra, bởi vì Ngài được giải thoát mọi cấu uế và hưởng thụ hạnh phúc cùng cực.

Từ những gì mà chúng ta đã nhận định cho đến nay, một việc hẳn đã trở nên

rõ ràng: Phật giáo tự tách ra khỏi bốn học thuyết đương thời nhằm nỗ lực để giải thích kinh nghiệm khổ đau và hạnh phúc của con người. Tóm lại, nhân quả tự tạo là cơ sở của thuyết thứ nhất, nhân quả do người khác tạo là nền tảng của thuyết thứ hai, nhân quả tự tạo và người khác tạo là căn cứ của thuyết thứ ba, và phủ nhận cả nhân quả tự tạo và người khác tạo là luận lý của thuyết thứ tư. Theo đánh giá của Phật giáo, thuyết thứ nhất dẫn đến sassatavāda (thường hằng), và ba thuyết còn lại dẫn đến ucchedavāda (đoạn diệt). Ở đây, sassatavāda có nghĩa là học thuyết chủ trương trách nhiệm đạo đức ngang qua việc khẳng định người tạo nghiệp và người cảm nghiệm nghiệp quả là cùng một cá thể (so karoti so patisamvedeti). Nếu Phật giáo phủ nhận thuyết này, phủ nhận ấy không dựa vào nền tảng đạo đức mà dựa vào căn cứ rằng học thuyết đó thừa nhận một thực thể ngã tồn tại, tương phản với giáo lý vô ngã (anattā) của Phật giáo. Trái lại, trong bối

cảnh đặc biệt này, ucchedavāda có nghĩa là học thuyết dẫn tới akariyavāda- sự đoạn diệt hiệu lực của hành động đạo đức. Nếu Phật giáo phủ nhận nó, phủ nhận ấy không chỉ dựa vào nền tảng đạo đức mà còn dựa vào luận lý rằng học thuyết đó giải thích sai lạc bản chất của thực tại mà Phật giáo quan niệm.

Như thế, người ta sẽ thấy rằng sự khác biệt giữa sassatavāda và ucchedavāda dựa trên hai nghĩa khác nhau. Theo ý nghĩa thứ nhất, chúng, tức học thuyết siêu hình về ngã và học thuyết vật chất về ngã, tiêu biểu cho những quan điểm khác biệt nhau về bản thể của đặc tính con người. Theo ý nghĩa thứ hai, những học thuyết ấy thừa nhận tầm quan trọng trong phạm trù nhân quả đạo đức. Chúng ta cũng sẽ thấy rằng sự khác biệt của chúng trong một chiều hướng có thể lẫn lộn nhau với việc phân biệt của chúng trong một chiều hướng khác. Như thế, trong một chiều hướng, tín đồ đạo Jain, những người tin vào một linh hồn vĩnh cửu và tín đồ đạo Issaranimmānavāda, những người

tin tưởng một vị thần tối cao sáng tạo ra thế giới này, là hai ví dụ tiêu biểu cho thuyết thường hằng (*sassatavāda*). Mặt khác, trong phạm trù nhân quả đạo đức, cả hai loại trên đều rơi vào thuyết đoạn diệt (*ucchedavāda*), vì chúng được cho là đưa đến *akiriyavāda*- sự hủy diệt năng lực của hành động đạo đức.

Trong mối quan hệ với học thuyết về cái ngã siêu hình và về cái ngã vật chất, từ việc phản ứng phê bình đối với thuyết thường hằng và thuyết đoạn diệt, Phật giáo thành lập giáo lý vô ngã; và do việc phê phán hai học thuyết thường hằng và đoạn diệt khi hai thuật ngữ này được áp dụng trong phạm trù nhân quả của trật tự đạo đức, Phật giáo xây dựng giáo lý nhân quả đạo đức. Nếu Phật giáo siêu vượt sự đối lập lẫn nhau giữa thuyết thường hằng và thuyết đoạn diệt trong bất cứ ý nghĩa nào mà chúng được hiểu, Phật giáo dựa vào nền tảng trên giáo lý nhân duyên. Điều này giải thích lý do tại sao giáo lý duyên khởi được đồng nhất với

Chánh Pháp (Dhamma): “Ai nhận thức rõ duyên khởi người ấy nhận thức rõ Pháp; ai nhận thức rõ Pháp người ấy nhận thức rõ duyên khởi”. Chính sự kiện giáo lý duyên khởi cũng được miêu tả như là giáo lý trung đạo đã làm nổi bật hẳn lên cái phương thức về một niềm tin mới mà Phật giáo đáp ứng lại cái môi trường tôn giáo và tri thức, từ đó nó khởi sinh:

*“Ai sống một trăm năm
Không thấy pháp sinh diệt
Tốt hơn, sống một ngày
Thấy được pháp sinh diệt”.*

(Kinh Pháp Cú- Kệ số113)

NHỮNG QUAN ĐIỂM SAI LẦM VỀ THUẬT NGỮ DHAMMATĀ

**(Sanskrit:Dharmatā thường được hiểu là
Pháp tánh)**

Walpola Rahula

(Trong bài tham luận được trình bày tại buổi hội thảo của Hiệp Hội Châu Mỹ về Châu Á Học, thuật ngữ “Dhamma” và “Dhammatā” có thể được xem là “quan điểm của Thượng Toạ Bộ (Theravāda) và được so sánh với khái niệm ‘Ân Chúa’ (Grace).” Tiếp tục trong cuộc thảo luận, có vị giáo sư đã phát biểu rằng, theo một vài bài kinh, “tất cả đều sinh ra từ pháp tánh (dharmatā). Sau đó, khi tôi yêu cầu học vị giáo sư ấy vui lòng cho tôi biết xuất xứ của câu kinh “tất cả đều sinh ra từ dharmmatā” là từ Pāli hay Sanskrit, rõ ràng vị giáo sư ấy không thể trả lời được, vì không hề có một câu nào như thế được tìm thấy trong kinh. Cuộc thảo luận đó đưa đến kết quả của bài viết hôm nay).

Rất nhiều sách vở đã và đang nói về thuật ngữ ‘pháp’ (dhamma hay dharma). Những học giả Đông phương đang sống tại phương Tây vẫn đang gặp rắc rối và trở ngại bởi từ ngữ thông dụng này. Khi những nhà đông phương học ban sơ tình cờ gặp từ ‘dhamma’ (pháp), họ bị lúng túng bởi cách dùng đa dạng của thuật ngữ này trong các bối cảnh khác nhau với những ý nghĩa hoàn toàn mâu thuẫn và đối nghịch nhau. Các nhà phiên dịch kinh điển từ Pali (Nam phạn) và Sanskrit (Bắc Phạn) thường ở trong tình cảnh tiến thoái lưỡng nan, vì họ không thể tìm đâu ra một từ ngữ tương đương trong ngôn ngữ phương Tây để phù hợp với tất cả nội dung. Người ta sẽ không bao giờ và không bao giờ có thể tìm ra được nó. Sylvain Lévi, trong khi phiên dịch và hiệu đính Lăng Già Đại Thừa Kinh (Mahāyānasūtrāṅkārā), đã thống nhất dùng từ ‘idéal’ (tinh thần hay lý tưởng) thay cho dharma trong tất cả mọi tình huống, một cách làm vốn hoàn toàn thất bại. Thuật ngữ “dhamama” hay “dharma” không bao

giờ có thể được dịch sang loại ngôn ngữ nào của phương Tây bằng một sự tương đương đơn giản mà có thể bao hàm tất cả ý nghĩa khác nhau của thuật ngữ gốc. Thuật ngữ này nhất thiết phải được dịch bằng nhiều từ ngữ khác nhau trong những bối cảnh khác nhau.

Vô số cách dùng và ý nghĩa của thuật ngữ 'dhamma' trong những bối cảnh khác nhau được giải thích trong Luận tạng Pāli với những ví dụ trích dẫn từ các bản kinh. "Abhidānappadīpika (Pāli Nighaṇḍu), cuốn 'từ điển' Pāli được biên soạn trong thể thơ, kệ Pāli (trong thể kỷ kỷ thứ 12 sau công nguyên), được những sinh viên Tỷ-kheo trẻ vâng theo truyền thống kỷ luật và giáo dục Phật giáo đã học thuộc lòng, sau khi liệt kê 14 nghĩa khác nhau của thuật ngữ 'dhamma', tác phẩm này kết thúc vần thơ bằng từ 'ādo', nghĩa là 'et cetera' (tức v.v...). Mười bốn nghĩa được nêu ra trong thơ kệ là: (1) bản chất, tính chất, (2) giáo lý, học thuyết, (3) trí tuệ, sự hiểu biết, thông minh, (4) sự công

bằng, chánh đạo, (5) chân lý, (6) điều kiện hay trạng thái bình thường, tiêu chuẩn hay căn bản, (7) việc làm thiện, công đức, (8) sự có thể nhận thức, phạm trù nhận biết, (9) đức hạnh, (10) thiện hạnh, sự lễ độ, (11) sự tập trung, rèn luyện tinh thần, (12) vô ngã, vô tướng, (13) tội lỗi, vi phạm giới luật, vi phạm luật lệ giáo hội, (14) nguyên nhân, lý do.

Không có một thuật ngữ Phật giáo nào hàm chứa ý nghĩa rộng lớn hơn từ 'dhamma'. Nó có thể bao gồm cả điều tốt đẹp, việc đáng khen, việc lợi ích (kusala) và điều tệ hại, tội lỗi, và bất thiện (akusala, pāpa), cũng như những thứ trung tính, không thiện không ác (avyākata). Một đôi khi, Luận giải dùng nó để nói về vật chất như tóc trên đầu v.v... Trong một số ngữ cảnh, thuật ngữ dhamma bao hàm tất cả các pháp hữu vi, các pháp bị tác thành, các pháp do duyên sanh, các trạng thái trong thế giới, bao gồm cả đời sống của chúng ta, bao hàm toàn bộ sự hiện hữu, cũng như các pháp vô vi, không bị tác thành, Niết-bàn,

như đã được diễn đạt trong câu kinh nổi tiếng “Tất cả các pháp đều vô ngã” (sabbe dhammā anattā).

Khi một người gặp phải một thuật ngữ đầy thách thức thuộc văn hoá ngoại lai như thế, điều dễ dàng nhận ra là người ấy trở nên bối rối và bế tắc. Nhưng một học giả Phật giáo được nuôi dưỡng và huấn luyện trong môi trường văn hoá riêng của mình thì không những biết mà còn cảm nhận được những ý nghĩa khác nhau của từ ‘dhamma’ (pháp) trong những ngữ cảnh khác nhau: Ý nghĩa đặc biệt của từ ‘dhamma’ trong bất cứ ngữ cách cụ thể nào là hoàn toàn rõ ràng và đơn giản.

Như thế, dhammatā, sự bắt nguồn thứ hai (taddhita) từ hình thức của ‘dhamma’ (dhamma+suffix tā), là một sự diễn đạt rất dễ dàng bị hiểu lầm. Đây là một thuật ngữ mà một số người xem là có thể ‘so sánh với từ Grace’ (ân chúa hay chúa trời); và một số khác cho rằng nó là thực tại tuyệt đối, làm nền tảng cho sự khởi sinh của vạn vật!

Cần phải hiểu một cách rõ ràng rằng dhammatā không chứa đựng tất cả ý nghĩa của từ dhamma. Hầu như thuật ngữ này một số nghĩa như: 'tự nhiên, bản chất, con đường, thói quen, phong tục, tập quán, thông lệ'. Chúng ta xem xét một số thí dụ nơi thuật ngữ này được dùng từ cấp độ bình thường nhất cho đến cấp độ cao nhất.

Theo thói quen (attano dhamatāya), một con rắn nhỏ bò đến túp lều của vị ẩn sĩ. Ở đây, từ dhammatā được sử dụng nhằm chỉ thói quen sinh hoạt của một con rắn. Nó là một ý tưởng đơn giản, một lối diễn đạt đơn giản, mà không biểu thị bất cứ sức mạnh bí ẩn, bất biến hay một ý tưởng thần bí nằm nào đằng sau chuyện đi đây đi đó của con rắn cả. Chuyện lang thang của con rắn không do bất cứ sức mạnh siêu nhiên nào được gọi là 'dhammata' gì gây ra cả, mà việc bò đi đó đi đây của con rắn là do chính thói quen (dhammatā) riêng của nó. Dhammatā chỉ là một từ Pāli nhằm để diễn tả một ý tưởng đơn giản. Dhammatā không phải là nguyên nhân đối với một hiện tượng. Người

ta không nên quá nghiêm trọng hay có vẻ triết lý hay phủ màu tôn giáo khi bắt gặp thuật ngữ này trong kinh tạng Pāli. Chẳng có gì cần phải làm với nó về bản thể luận, nhận thức luận, thần học, hay học thuyết mục đích.

Với ý định muốn giết đức Phật khi Ngài đang ngồi dưới chân một ngọn đồi, Devadatta (Đề-bà-đạt-đa) lăn một tảng đá từ trên đỉnh xuống. Tảng đá ấy lại đụng vào một tảng đá khác rồi dừng lại, nhưng một mảnh vỡ từ sự va chạm của hai tảng đá đã rơi xuống làm ngón chân đức Phật bị thương. Khi trả lời cho câu hỏi của vua Milinda (Di-lan-đà) liên quan đến vấn đề này, ngài Nagasena (Na-tiên) nói rằng: “Nhưng mảnh đá ấy không rơi một cách tự nhiên (automatically- attano dhammatā), mà rơi xuống vì hành động của Devadatta”. Ở đây, một lần nữa, dhammatā được dùng để chuyển tải một ý tưởng đơn giản, mà không bao hàm bất cứ ý nghĩa triết học hay siêu hình nào cả. Một cách đơn giản, những

tảng đá không bay vòng vòn và đụng người ta. Đó không phải là tính tự nhiên của đá.

Hàng loạt các sự kiện, các việc đã xảy ra được miêu tả trong kinh Mahāpadāna của Trường Bộ Kinh, bắt đầu với việc giáng trần của Bồ-tát từ cung trời Tusita (Đao-lợi), thời khắc Bồ-tát nhập thai mẹ và cho đến khi Ngài ra đời. Ví dụ, vào thời điểm Bồ-tát đi vào thai mẹ, khi Ngài đản sinh, một ánh sáng rực rỡ và bất tận xuất hiện khắp mọi nơi, mười ngàn thế giới bị rung chuyển và chấn động. Khi Ngài nhập thai mẹ, bốn vị Thiên vương đứng ở bốn phương để bảo vệ Ngài; sau đó, thân thể mẫu thân của Ngài trở nên khoẻ mạnh và sung mãn nhưng không hề có ý niệm dục lạc với bất cứ người đàn ông nào. Sau bảy ngày Bồ-tát đản sinh, mẹ Ngài tái sanh về cõi trời Tusita. Sự miêu tả về từng sự kiện này được bắt đầu với câu “dhammatā esā”, có nghĩa là “đây là phương cách”; và kết thúc bằng câu “ayam ettha dhammatā”, có nghĩa là “Ở đây, đây là phương cách”...

Luận giải về Trường Bộ Kinh giải thích từ dhammatā như là saṃhavo (bản chất), niyamo (thứ bậc hay trật tự của sự vật), và tiếp tục liệt kê năm loại “thứ bậc của các sự vật (niyāma): (1) kamma-niyāma - trật tự của nghiệp, đó là thiện nghiệp sản sinh quả tốt, ác nghiệp đưa đến quả báo xấu; (2) utu-niyāma-thứ bậc của trật tự của các mùa; ví dụ: một số vùng trên trái đất ở một vài thời điểm khác nhau, sự đơm hoa kết trái của cây cối, sự phát sinh và biến mất của gió, độ nóng của trái đất, số lượng mưa, một số loài hoa, ví dụ hoa sen, nở vào ban ngày và khép lại khi đêm đến, v.v...; (3) bijā-niyāma - thứ bậc của các loại chủng tử, hạt giống; ví dụ: một loại hạt chỉ sản sinh ra chính loại hạt đó, như hạt lúa mạch chỉ sản sinh lúa mạch; (4) cittā-niyāma- trật tự của tâm; ví dụ, trật tự về tiến trình những hoạt động của tâm: sự đến của nhân và duyên của một sát-na (khoảnh khắc) tâm và sự tiếp diễn trong mối liên hệ nhân quả của nó; (5) dhamma-niyāma - thứ bậc của pháp; ví dụ, những việc như sự chấn động mười ngàn thế

giới khi Bồ-tát đi vào thai mẹ và khi Bồ-tát ra khỏi thai mẹ. Để kết thúc những trình bày trên, Luận giải xác định rằng trong trường hợp này từ 'dhammatā' nhằm chỉ ý nghĩa thứ năm, tức dhamma-niyāma.

Tại đây người ta có thể thấy một cách rõ ràng dhammatā là một từ được dùng để biểu thị những sự kiện vốn rất tự nhiên, bình thường và thường xuyên. Nước chảy hay gió thổi là dhammatā, là tự nhiên. Không nên cho rằng những sự kiện ấy xảy ra do bởi dhammatā, mà sự xảy ra của chúng (trong cách này) chính là dhammatā, chính là tự nhiên. Sự kiện xảy ra này và dhammatā không phải hai sự thứ khác nhau, chúng là một và cùng một loại. Quan niệm dhammatā như là một loại sức mạnh hay năng lực huyền bí nào đó, điều khiển hay tạo nên những sự kiện tự nhiên này là giới thiệu một ý niệm về sự vật bên ngoài, vốn rất xa lạ với Phật giáo. Trong ngôn ngữ đơn giản, dhammatā có nghĩa 'nó là như vậy' (it is so-pháp nhĩ như thị), 'nó xảy ra

trong cách này', 'nó là tự nhiên'. Dhammatā không phải là một thứ gì đó, hay một năng lực gì đó nằm đằng sau những sự kiện đang xảy ra. Dhammatā không giải thích hay biểu thị đến lý do tại sao nó xảy ra, vì việc ấy là một vấn đề hoàn toàn khác biệt.

Chính sau khi chứng ngộ giải thoát, lúc đang ngồi dưới gốc cây bàng (Banyan tree-), bên bờ sông Neranyajarā (Ni-liên-thuyền) thuộc làng Uruvelā (Ưu-lâu-tần-loa), đức Phật đã thấy rằng không có ai toàn hảo hơn Ngài về lãnh vực giới (sīla), định (samādhi) và tuệ (pañña) để Ngài có thể cung kính, tôn trọng và sống dưới sự chỉ dạy của người ấy. Do vậy, đức Phật đã quyết định sống, tôn kính và quy ngưỡng Pháp (Dhamma), Chân lý (Truth) mà Ngài đã chứng ngộ được. Vào khoảnh khắc này, Phạm thiên Sahampati xuất hiện trước Ngài và thưa rằng tất cả các đức Phật toàn giác trong quá khứ, các đức Phật toàn giác trong tương lai, và các đức Phật toàn giác trong hiện tại đều sống và sẽ sống và tôn

kính Pháp: Đây là pháp truyền thống của các vị, *esā Buddhāna dhammatā*, đây là con đường của các đức Phật. Tại đây, hoàn toàn rõ ràng, dhammatā có nghĩa là con đường, là tập quán.

Kinh Kosambi của Trung Bộ Kinh nói rằng nếu một Tỷ-kheo thành tựu chánh kiến (trong trường hợp của một vị Tu-đà-hoàn- Sotāpanna) phạm một vài lỗi lầm, vị ấy nhanh chóng thú tội với Bạc đạo sư hay một Tỷ-kheo khác. Đức Phật dạy: “Này các Tỷ-kheo, điều này là tự nhiên đối với một người thành tựu chánh kiến” (*Dhammatā esā bhikkhave ditthisampannassa puggalassa...*). Tại đây, Luận tạng giải thích *Dhammatā* bằng *sabhāvo* (tự nhiên).

Đoạn tiếp theo trong cùng bài kinh trên giải thích rằng đối với một người đã thành tựu chánh kiến, ngay cả khi vị ấy được giao làm một số công việc lặt vặt (như giặt tẩy quần áo cho các Tỷ-kheo đồng tu), vị ấy hoan hỷ thực hiện, nhưng tâm vị ấy luôn luôn ao ước, mong muốn sự tăng

thượng giới (adhisīla), tăng thượng tâm (adhicitta), tăng thượng tuệ (adhipañña); đây là điều tự nhiên, đây là cách sống của vị ấy (dhammatā).

Trong Tăng Chi Bộ Kinh, có một đoạn kinh rất thú vị liên hệ đến sự phát triển sâu sắc của hàng loạt trạng thái tâm linh, trong đó thuật ngữ dhammatā được sử dụng liên tục. Hơn bất cứ chỗ nào khác, cách dùng thuật ngữ dhammatā trong bài kinh này dường như đã khiến người ta liên tưởng đến “một khái niệm của Phật giáo nguyên thủy được so sánh với từ ‘Grace’ (Ân Chúa)”. Để soi sáng vấn đề vừa nêu, một vài trích dẫn tương quan trong bài kinh này cần phải được nêu ra:

“Các Tỷ-kheo, đối với một người đức hạnh (sīlavato), toàn vẹn trong giới đức (sīlasampannassa), không cần thiết phải tâm niệm rằng: ‘hãy để sự giải thoát khỏi sự ăn năn khởi lên trong tôi’. Sự việc rất là tự nhiên (dhammatā esā), này các Tỷ-kheo, đối với một người đức hạnh, toàn vẹn trong

giới đức, có sự giải thoát khỏi ăn năn sẽ khởi sinh.

Các Tỷ-kheo, đối với một người giải thoát khỏi sự ăn năn, không cần thiết phải tâm niệm: 'Hạnh phúc hãy sinh khởi trong tôi'. Sự việc rất là tự nhiên, này các Tỷ-kheo, hạnh phúc sẽ sinh khởi ở một hành giả đã giải thoát khỏi sự ăn năn.

Các Tỷ-kheo, đối với một người đang vui vẻ, không cần thiết phải tâm niệm: 'Hãy để thân tôi an lạc, thoải mái'. Sự việc rất là tự nhiên, này các Tỷ-kheo, thân thể của một người đang vui sướng trở nên thoải mái, an lạc.

Các Tỷ-kheo, đối với một người mà thân thể đang an lạc, thoải mái, không cần thiết phải tâm niệm: 'Hãy để cho tôi cảm nhận hạnh phúc'. Sự việc rất là tự nhiên, này các Tỷ-kheo, một người mà thân thể an lạc, thoải mái sẽ cảm nhận hạnh phúc.

Các Tỷ-kheo, đối với một người hạnh phúc, không cần thiết phải tâm niệm: 'Hãy để tâm tôi tập trung'. Sự việc rất là tự

nhiên, này các Tỷ-kheo, tâm của một người đang hạnh phúc thì được tập trung.

Này các Tỷ-kheo, đối với người đang tập trung không cần thiết phải tâm niệm: 'Hãy để tôi thấy và biết các sự vật như chúng đang là'. Sự việc rất là tự nhiên, này các Tỷ-kheo, một người khi tâm tập trung thì sẽ thấy và biết các sự vật như chúng đang là.

Các Tỷ-kheo, đối với một người biết và thấy các sự vật như chúng đang là, không cần thiết phải tâm niệm: 'Hãy để tâm tôi được bình thản và không chấp thủ. Sự việc rất là tự nhiên, này các Tỷ-kheo, một người biết và thấy các sự vật như chúng đang là thì tâm người ấy sẽ bình thản và không chấp thủ.

Các Tỷ-kheo, đối với một người tâm thản và không chấp thủ, không cần thiết phải tâm niệm: 'Hãy để tôi chứng đắc tuệ giải thoát'. Sự việc rất là tự nhiên, này các Tỷ-kheo, một người với tâm bình thản và không chấp thủ thì sẽ chứng đắc tuệ giải thoát.

Với cách này, này các Tỷ-kheo, chính những trạng thái tâm linh làm thăng tiến những trạng thái tâm linh (dẫn đến những trạng thái tâm linh, làm cho những trạng thái tâm linh được phát triển), chính những trạng thái tâm linh hoàn thành những trạng thái tâm linh, so với một lối đi từ bờ này sang bờ bên khác.

Bài kinh này liên hệ đến sự phát triển của hàng loạt trạng thái tâm linh tốt đẹp trong một hệ quả tự nhiên và tất yếu. Tư tưởng tương tự này được diễn đạt trong nhiều chỗ khác của kinh tạng Pali. Không có gì liên quan đến ý niệm ân chúa (grace), cũng không có việc gì để so sánh với ân chúa. Ân chúa là sự thân ái, đặc ân đến từ Chúa, được Chúa ban thưởng, và không có sự ân sủng này con người không thể thành tựu được giải thoát, cho dù con người có nỗ lực đến đâu. Tư tưởng này hoàn toàn xa lạ với Phật giáo. Tương cũng cần nhắc lại ở đây rằng Phật giáo không chấp nhận Đấng sáng thế cai quản thế giới, Đấng mà thế giới này phải lệ thuộc. Không có một

Chúa Trời hay Thần linh như thế, ý niệm ân sủng là không thể hiểu được và hoàn toàn mơ hồ.

Bài kinh này bắt đầu với người đức hạnh, toàn thiện trong giới đức (sīla). Giới thì liên hệ đến sự kiểm soát, phương hướng, kỷ luật của những hành động thân miệng và cách cư xử trong đời sống. Nó được thành tựu bằng nỗ lực ý chí và lòng quyết tâm. Nó không phải xảy ra một cách tự nhiên. Tập Netti-pakarāṇa nói một cách rõ ràng rằng kỷ luật tự giác (attasammāpaṇidhāna) là nền tảng hay nguyên nhân gần nhất (padaṭṭhāna) đối với các loại giới khác nhau. Một khi một người đã an trú và toàn thiện trong giới, vị ấy đang đi đúng đường. Một cách tự nhiên, vị ấy sẽ giải thoát khỏi sự ăn năn, hối hận bởi vì nhân cách và của đời sống của vị ấy không thể chê trách, không có lầm lỗi. Đối với vị ấy, không cần thiết với nuôi dưỡng tâm niệm: 'Hãy để tôi được giải thoát khỏi sự ăn năn'. Khi một người có đức hạnh và không lầm lỗi, sự việc rất là tự nhiên (dhammatā) vị ấy giải thoát

khỏi sự ăn năn. Khi một người không có gì ăn năn, hối hận, một cách tự nhiên, người ấy an lạc, thoải mái; khi một người vui sướng, một cách tự nhiên, người ấy hân hoan, hạnh phúc, v.v... cho đến khi vị ấy chứng đắc tuệ giải thoát như bài kinh đã trình bày. Những trạng thái này sinh khởi một cách tự nhiên từ chính những cấp độ này đến cấp độ khác. Ở đây, không cần phải có chủ tâm, dụng tâm hay ý chí.

Trong một đoạn khác, diễn đạt ý tưởng này trong những từ ngữ khác, đức Phật dạy rằng nếu một người phát triển 37 phẩm cách (pháp tu) dẫn đến giải thoát (bao gồm giới, định và tuệ), ngay cả khi người ấy không có mong ước: “Mong sao tâm tôi giải thoát khỏi ác, bất thiện pháp và sự chấp thủ”, tâm vị ấy vẫn giải thoát khỏi ác, bất thiện pháp và sự chấp thủ. Tại sao? Bởi vì người ấy đã phát triển những phẩm cách trên. Tương tự như thế, khi một con gà mái ấp trứng một cách đúng cách, ngay cả khi con gà ấy không khởi lên mong ước: “Ước sao, bằng móng và mỏ của chúng, đàn gà

con của ta sẽ đập vỡ vỏ trứng và ra một cách an toàn', đàn gà con ấy cũng sẽ đập vỡ vỏ trứng và ra ăn toàn. Tại sao? Vì con gà mẹ ấp trứng đúng cách (Sự trái ngược được ghi lại trong bài kinh như sau: Khi ấp trứng không đúng cách, cho dù con gà mái có mong ước, đàn gà con cùng sẽ không ra được. Cũng vậy, nếu một người không phát triển 37 pháp tu này mà mong ước tâm của vị ấy được giải thoát, thì tâm vị ấy cũng sẽ không giải thoát được.)

Điều này chứng tỏ rằng khi công việc được làm hoàn tất, kết quả là tự nhiên và tất yếu. Do vậy, không cần thiết phải nuôi dưỡng ước mong, ý chí hay tâm niệm gì cả. Người ta không thể và không đạt được sự chứng ngộ Chân lý chỉ bằng tâm niệm, ước mong hay sự quyết định: "Bây giờ, tôi sẽ chứng ngộ chân lý" hay "Hãy để tôi chứng đắc chân lý". Sự chứng ngộ chân lý xảy ra một cách tự nhiên khi tâm của một người được tu tập, được thanh tịnh bằng những

phương pháp được đề cập ở trên. Đây là một thực tế, vốn là một đặc tánh của Phật giáo.

Đưa ý niệm “ân chúa” vào đây là phù phiếm, bởi vì sự chứng đắc chân lý xảy đến không cần tâm niệm, ước mong của hành giả. Đoạn cuối của bài kinh được trích dẫn ở trên “Trong cách này, này các Tỷ-kheo, chính những trạng thái tâm linh làm thăng hoa những trạng thái tâm linh, chính những trạng thái tâm linh hoàn thành những trạng thái tâm linh...” chứng tỏ rằng không có gì đằng sau, vượt lên trên, hay tách khỏi tự thân những trạng thái tâm linh có thể được xem là như là năng lực, sức mạnh ngoại tại, siêu nhiên, hay ân chúa.”

Ai muốn chứng tỏ quan niệm này của Phật giáo Nguyên Thủy có thể so sánh với “Ân Chúa” là sai lầm; đồng thời chuyển dịch câu “dhammo have rakkhati dhammacārimī” thành “Pháp (Dhamma) bảo vệ ai hành động với sự tỉnh thức về nó” và nỗ lực gợi ý rằng Dhamma ở đây hàm ngụ một loại năng lực siêu nhiên, dựa vào nó mà ân chúa xảy đến, là một

sự ngộ nhận. Theo Luận giải, từ ‘dhamma’ ở đây chỉ đơn giản hàm nghĩa ‘giới hạnh’ hay hành động đạo đức’. Do vậy, thực nghĩa của câu này là: “Giới đức bảo vệ những người thực hành đạo đức”. Không có gì mang tính triết lý hay siêu hình ở câu nói này. Nói cách khác, phẩm chất đức hạnh và lương thiện của bạn sẽ bảo vệ bạn. Nó là một châm ngôn đạo đức phổ cập, một cái gì đó giống như “Chân lý sẽ hiển bày”.

Dhammatthitā, xuất hiện một vài nơi trong kinh tạng Pāli, là một thuật khác thường bị hiểu lầm và giải thích sai lạc. Vì từ ngữ này có một chút liên hệ với dhammatā nên một số người nỗ lực để tìm kiếm ý niệm về một năng lực siêu nhiên, tương tự như Chúa hay Phạm Thiên, từ đây mọi vật được sanh ra. Chúng ta hãy khảo sát một vài thí dụ.

Trong Kinh Tăng Chi Bộ, có một đoạn kinh nói rằng các đức Phật có xuất hiện hay không, pháp giới này (dhātu), sự bất biến của tự nhiên này (Dhamma-

ṭṭhitatā), đạo lộ tự nhiên này (dhammatā) vẫn hiện hữu; nghĩa là, tất cả các pháp bị tác thành (hữu vi) là vô thường, là khổ, tất cả các pháp (bị tác thành-hữu vi và vô vi-không bị tác thành) là vô ngã. Điều này đức Như Lai đã chứng đắc, đã liễu tri, đã tuyên thuyết, đã giảng dạy, đã giải thích rõ ràng, đơn giản.

Dĩ nhiên, sự thật là như vậy. Dù đức Phật có xuất hiện hay không, các pháp hữu vi luôn vô thường, khổ và tất cả các pháp là không có ngã tướng. Không có gì phải làm với vấn đề đức Phật có xuất hiện hay không! Trong bài kinh này, các sự kiện được gọi là dhātu, 'các cảnh giới của vạn vật', 'nguyên lý', 'điều kiện tự nhiên', là Dhammaṭṭhitatā, 'sự bất biến của tự nhiên, là dhamma-yamata, 'đạo lộ tự nhiên'. Đức Phật không tạo ra chúng. Không có bất cứ ai, bất cứ năng lực siêu nhiên ngoại tại nào tạo ra chúng. Đây là nguyên lý của vạn vật. Đây là tánh chất của các pháp. Nó là Dhammaṭṭhitatā. Đức Phật chỉ chứng ngộ sự thật này, tuyên thuyết và giải bày nó.

Trong cùng một cách, khi giải thích về paticca-samppāda và paticcasamuppanna (các pháp duyên sanh và các pháp bị duyên sanh), đức Phật dạy rằng cho dù đức Như Lai có xuất hiện hay không xuất hiện, cảnh giới của vạn vật (dhātu-pháp giới), sự bất biến của tự nhiên (Dhamma-tṭhitatā), đạo lộ tự nhiên (dhammaniyāmatā), pháp duyên sinh này vẫn hiện hữu; đức Như Lai chỉ chứng ngộ, tuyên thuyết, giảng dạy, và giải thích nó. Trong bài kinh này, paticcasamuppāda được đồng nhất với tathata (như thị). Thêm vào đó, Luận giải soi sáng điều này bằng cách nói rằng tathatā thì đồng nghĩa với paccayākāra, một từ vốn tương đương với thuật ngữ paticcasamuppāda (duyên sinh).

Một chỗ khác, paticcasamuppāda được đồng nhất với dhamma: “Ai thấy Duyên sinh người ấy thấy pháp (dhamma), ai thấy pháp người ấy thấy paticcasa - muppāda”. Dhammaṭhitatā và dhammaniyāmatā có thể được xem như là paticcasamuppādaṭhitatā và

paticcasamuppāda-niyāmatā, hay tathatāṭṭhitatā và tathatāniyāmatā.

Một kinh của Phật giáo Phát Triển (Mahāyāna) giải thích một cách súc tích giáo lý này trong những thuật ngữ khác: “Cho dù Như Lai có xuất hiện hay không xuất hiện, pháp tánh (dhammatā), tính bất biến của các trạng thái tự nhiên (dharmadhātusthiti) vẫn hiện hữu; nghĩa là tính vô ngã của vạn pháp (sarva-dharmaśūnyatā) và tính không thể hiểu được của tất cả pháp (sarvadharmānupalabdhī)”.

Śūnyatā hay sarvadharmāśūnyatā là một từ tương đương của pratīyasamutpāda (duyên sinh), tathatā (như thị) hay nairātmya (huyễn hoá). Như vậy, đoạn kinh này cũng dạy rằng cho dù đức Phật có tồn tại hay không, pháp tánh này (dhammatā), vô ngã tánh này (śūnyatā), cũng có nghĩa là pratīyasamutpāda (duyên sinh), tathatā (như thị), nairātmya (huyễn hoá) vẫn luôn như vậy. Điều này không hề hàm nghĩa

rằng tất cả các pháp (vạn vật) đến từ dharmatā. Thuật ngữ dharmatā, được đưa vào trong đoạn này của Phật giáo Phát Triển (Mahāyāna), không tìm thấy trong đoạn kinh Tương Ứng (Samyutta) được trích dẫn ở trên, vốn được dùng ở đây như là sự tương đương của śunyatā (vô ngã tánh). Nhưng śunyatā không phải là nguồn gốc của vạn pháp. śunyatā (=pratīyasamutpāda=tathatā) chỉ là một thực kiện về sự thật của các pháp, nhưng vạn pháp không đến từ śunyatā, pratīyasamutpāda, nairātmya, hay tathatā. Cho dù chúng ta thích điều này hay không, chấp nhận nó hay không; Phật giáo không bao giờ chấp nhận bất cứ nguồn gốc nào, bất cứ căn gốc nào hay nguyên nhân đầu tiên nào, mà dựa vào đó vạn vật phát khởi.

Xem xét vấn đề này trên một khía cạnh khác: Nếu một người nói rằng vạn pháp đến từ dharmatā, như thế dharmatā hẳn là thực tại tối hậu, thực tại tuyệt đối. Theo Phật giáo, chỉ có một thực tại tuyệt

đôi và sau cùng, đó là Niết-bàn (Nirvāṇa). Nhưng không có gì đến từ Nirvāṇa cả. Nếu vạn pháp đến từ Nirvāṇa, hẳn nhiên, Niết-bàn là nguyên nhân, là nguồn gốc của vạn pháp. Nhưng Niết-bàn không phải là nhân, cũng chẳng phải là quả. Niết-bàn là akālika, tức 'không có thời gian' hay 'siêu việt thời gian'. Sự kiện này rất phổ biến trong thế giới Phật giáo đến nỗi một cuốn sách cổ đại như 'Sahassavatthu' cũng diễn tả Niết-bàn như là 'kālavimutta', có nghĩa là 'siêu thoát thời gian'. Theo triết lý Phật giáo, 'thời gian là sự định rõ về một sự tiếp nối liên tục của nhân và quả'. Không có cách gì để có thể nói thời gian ở ngoài một sự nối tiếp không ngừng của nhân và quả. Cho nên, khi Niết-bàn được diễn tả là 'siêu việt thời gian', điều này có nghĩa rằng nó vượt ngoài phạm trù nhân quả. Do đó, Niết-bàn không do bất cứ gì tạo ra và nó cũng không sản sinh ra bất cứ gì.

Bởi thế, người ta có thể thấy rằng 'một khái niệm của Phật giáo Nguyên Thủy

so sánh với “Ân Chúa hay chúa trời”, hay ý tưởng rằng vạn pháp phát sinh từ dhammatā là không có cơ sở, và tuyệt đối mâu thuẫn với những lời dạy của đức Phật trong chừng mức mà nó được biết đến trong kinh sách hiện hành.

1. Die Hauptfrage ist, ob die
 2. ... die ...
 3. ... die ...
 4. ... die ...
 5. ... die ...

Nghiên cứu so sánh về Thiền giữa Thượng Tọa Bộ và Nhứt Thiết Hữu Bộ và Phật giáo Phát triển

Walpola Rahula

Kinh tạng Nikāya chỉ trình bày bốn loại thiền sắc giới (Rūpavacara-jhāna¹); nhưng Luận tạng Pāli lại đề cập hai cách: bốn cảnh giới thiền và năm cảnh giới thiền. Trước hết, tập Dhammasaṅgaṇi (Pháp Tập) liệt kê ra bốn loại thiền định (catukha-naya: pháp môn về bốn loại thiền) như được tìm thấy trong các Kinh, nhưng lại nêu ra năm cảnh giới thiền (Pañcaka-naya: pháp môn của năm loại thiền)¹. Bộ Vibhanga (Luận Giải) cũng trình bày tương tự. Trước tiên, nó liệt kê bốn loại thiền theo cách phân loại của Kinh và sau đó trình bày năm loại thiền theo cách phân chia của Luận². Các

¹ Dhs. (PTS), tr 31-36

² Vhb. (PTS), tr. 256-271

bản sớ giải về Luận tạng như Abhidhammatthasangaha và Abhidhammāvatāra chỉ nói đến năm loại thiền¹ và bỏ qua hai cách phân loại bốn và năm cảnh giới thiền của Kinh và Luận. Tuy nhiên, trong tập Abhidharmasamuccaya của Asanga (Vô Trước)², một bản Luận của Phật Giáo Phát Triển thuộc thế kỷ thứ IV sau Công Nguyên, và bộ Abhidharmakosa của Vasubandhu (Thế Thân)³, một luận phẩm thuộc Nhất Thiết Hữu Bộ cùng thế kỷ thứ IV, chúng ta chỉ thấy bốn thiền thuộc sắc giới (Rūpavacāra-jhānas). Chúng ta chỉ nghe đến tám cấp độ chứng đắc (aṭṭha-samāpatti-eight attainments), bao gồm bốn thiền sắc giới (Rūpavacara-jhānas) và bốn thiền vô sắc giới (Arūpavacara-jhānas) mà không hề có chín cấp độ chứng đắc (bao gồm 5 thiền sắc giới và bốn thiền vô sắc).

¹ Abhidhammatthasangaha. Ed. Siri Devamitta (1929), tr. 3; Abhidhamma vatara (PTS), tr. 4

² Abhidharma-samuccaya of Asanga, ed. Pradhan (1950), tr. 68

³ Abhidharmakosa. Ch. VIII, vv. 7-9

Kinh Đại Bát Niết Bàn thuộc Trường Bộ Kinh nói rằng, trước khi thị hiện Niết-bàn, đức Phật chứng trú bốn thiên sắc giới, bốn thiên vô sắc giới và diệt thọ tướng định (*saññāvedayitanirodhasamāpatti*)¹. Nếu có cấp độ thứ năm thuộc thiên sắc giới mà đức Phật kinh qua và chứng đắc trong thời gian này thì hẳn sự việc ấy phải được đề cập ở đây! Không có bất cứ lý do gì khiến Ngài không chứng trú cảnh thiên sắc giới ấy. Nếu có lý do đặc biệt nào về sự kiện như thế, việc ấy cũng phải được đề cập ở đó.

Rõ ràng, danh sách năm cảnh thiên sắc giới vốn không tìm thấy trong kinh tạng Pāli, là được Luận tạng phát triển về sau. Chính thuật ngữ *Suttanta-bhājanīya* và *Abhidhamma-bhāyanīya* được tìm thấy trong bộ *Vibhanga* dường như đã chứng tỏ điều này, vì không hề có sự phân chia như vậy trong Kinh tạng nguyên thủy.

¹ D. (PTS), tr. 156

Những bộ Luận giải được trước tác sau chủ trương rằng do bởi sự phối hợp khác nhau của chúng về các thiền tâm (jhāhanga), nên có năm cảnh thiền sắc giới. Từ đây, các bộ luận ấy nói rằng trong thiền thứ nhất có năm thiền chi được cấu thành; và từng thiền tâm một được loại bỏ khi thiền thứ hai, thứ ba, thứ tư được chứng đắc. Trong thiền thứ năm, xả (upekkhā) được thành tựu thay vì sukka (lạc). Theo số luận giải này, tiến trình của các thiền tâm sẽ xảy đến như sau:

1. Sơ thiền: Tầm¹ (vitakha), vicāra (tứ), hỷ (pīti), sukka (lạc), nhất tâm (ekaggatā).

2. Nhị thiền: Vicāra (tứ), hỷ (pīti), sukka (lạc), nhất tâm (ekaggatā).

3. Tam thiền: Hỷ (pīti), sukka (lạc), nhất tâm (ekaggatā).

4. Tứ thiền: Lạc (sukka), nhất tâm (ekaggatā).

¹ Tầm và tứ được giải thích ở phần sau

5. Ngũ thiên: Xả (upekkhā), nhất tâm (ekaggatā).

Sự giải thích của Thượng Tọa Bộ, Nhứt Thiết Hữu Bộ và Phật Giáo Phát Triển về thiên định trong sự kết hợp với cách diễn tả của ba cách này là đi khá xa với những gì được tìm thấy trong kinh tạng Pāli, vốn được thừa nhận là những bản kinh cổ nhất, và xác thực nhất ghi lại lời dạy của đức Phật. Do vậy, chúng được xem là có thẩm quyền cao nhất!¹

Mẫu thức cổ định được diễn tả trong kinh Pali về Sơ Thiền là “từ bỏ các dục, các bất thiện pháp (hành giả) chứng và trú thiền thứ nhất, không chấp thủ (giải thoát) sinh khởi cùng với tâm, tứ, hỷ và lạc”.

Mẫu thức này chỉ là sự diễn đạt về Sơ thiền mà không đưa ra một sự phân tích

¹ Những mẫu thức bất di bất dịch về bốn loại thiên định được tìm thấy trong các kinh của Nikāya; D I, tr. 73, 75, 182, 183; II tr. 186; III 78, 131, 222, M I, tr. 159, 181, 435-436; A I, tr. 53, 168, 182; S II, tr. 210-211; IV, tr. 263; V, tr. 213.

bằng số về các thiền tâm của nó. Chỉ có các bản Sớ Luận mới đưa ra sự phân tích và liệt kê các thiền tâm. Như thế, theo Vibhanga, Sơ Thiền bao gồm năm yếu tố thiền tâm; tâm, tứ, hỷ, lạc và nhất tâm¹. Theo tập Abhidharma-samuccaya, Sơ thiền có năm thiền chi; đó là tâm, tứ, hỷ, lạc và nhất tâm (one-pointedness)²; nhưng bộ Abhidharmakosa lại viết rằng có năm thiền chi trong Sơ thiền, đó là tâm, tứ, hỷ, lạc và sự tập trung hay định (concentration). Theo tập Abhidhammatthasangaha, Sơ thiền bao gồm tâm, tứ, hỷ, lạc và nhất tâm (one-pointedness of mind).

Nói chung, các tác phẩm trên đều đồng ý rằng Sơ thiền bao gồm năm thiền tâm; nhưng đoạn kinh gốc được trích dẫn ở trên không đề cập đến nhất tâm (citt'ekaggatā) hay sự chú tâm, định (samādhi) mặc dầu bốn thiền tâm còn lại

¹ Vbh. Tr. 257

² Abhidharma-samuccaya, tr. 8

(tâm, tứ, hỷ, lạc) vẫn được tìm thấy. Điều này được Buddhaghosa (Phật Âm) lưu ý rất rõ, vì Ngài nói trong bộ Thanh Tịnh Đạo Luận (Visudhimagga) rằng mặc dầu ‘nhất tâm’ không tìm thấy trong đoạn kinh Nguyên thủy, nó vẫn được bao hàm trong Sơ Thiền bởi vì điều này được đề cập trong Vibhanga¹.

Trừ khi được mặc nhiên công nhận rằng thiền định cần phải có nhất tâm, và như thế người ta mới có thể tự do thêm vào. Nhưng không hề có một sự hỗ trợ nào từ đoạn kinh gốc nói rằng “nhất tâm” là một thiền tâm thuộc Sơ Thiền. Thực tế là bất cứ loại tư duy nào cũng có một số phần trăm nào đó của sự chú tâm cộng thêm những sự vận động khác của tâm thức. Chính dựa vào lý thuyết này mà bộ Abhidhammatthasanraha (tr. 6) liệt kê “nhất tâm” (ekaggatā) như là một trong những tâm sở “cetasika) chung của mọi thứ tư tưởng

¹ V.sm, tr. 147

(sabbacittasādhāraṇa) nhưng không nhất thiết phải đề cập “nhất tâm” của loại tâm sở ấy như là một thiền tâm khi nói về thiền định, vì một vài thứ khác như “xúc” (phassa) cũng có thể được đề cập.

Sơ thiền thì có tầm (vitakha), tứ (vicāra), nhưng không chắc rằng một sự nhất tâm thực sự có thể tồn tại song hành với tầm và tứ. Vô Trước cho rằng cả tầm và tứ là sự vận hành tâm lý vi tế; trong khi tầm là sự kiếm tìm, thì tứ là sự phản chiếu lại. Bộ Vijñaptimatratāsīdhi (Thành Duy thức) định nghĩa “tầm” là xác minh “nó là cái gì?”; và “tứ” là “quan sát”: “*Chính cái này liên hệ đến một điều đã biết*”¹. Thanh Tịnh Đạo Luận định nghĩa “tầm” là tìm kiếm hay quan sát, và tứ sự chuyển động chung quanh (anusañcarana)².

Tất cả định nghĩa trên đều cho thấy rằng cả tầm lẫn tứ là sự chuyển động hay

¹ Vijñapti, tr. 32

² Vsm, tr. 16

sự vận hành của tâm. Chính Thanh Tịnh Đạo Luận thừa nhận rằng do sự náo động của tâm và tứ tạo ra trạng thái Sơ Thiền như là nước bị quấy động bởi sóng¹. Trong trạng thái bị quấy động như thế, mặc dầu sự náo động tương đối tinh tế, nhất tâm không thể có mặt được.

Ngoại trừ Luận tạng và một số Luận giải như Abhidharmasamuccaya, Abhidharmakosa và abhidhammacchasan-gaha mặc nhận “nhất tâm” như là một chi phần của Sơ thiền, không có bất cứ đoạn nào trong Kinh Tạng Pāli hàm ý như thế.

Nhất tâm hay sự tập trung thật sự chỉ tồn tại ở Nhị thiền, ở đó tâm và tứ đã được loại trừ, điều này được thấy rõ từ ngôn ngữ được diễn đạt trong Nhị thiền: “cetaso ekodybhāvam” (sự hợp nhất của tâm), “samādhijam” (định sinh). Thay vì thuật ngữ “định sinh” (samādhijam) được sử dụng trong thể thức của thiền thứ hai, thuật ngữ

¹ Vsm, tr, 157

không chấp thủ (*vivekajam*) xin được diễn tả trong sơ thiền. Rõ ràng, thuật ngữ “*vivekajam*” (không chấp thủ) được sử dụng bởi vì *saṃādhijam* (định sinh) không thể áp dụng đối với sơ thiền.

Sau đây là mẫu thức được diễn tả về nhị thiền: “Bằng cách loại bỏ tầm và tứ, hành giả chứng và trú thiền thứ hai, một cảm giác hỷ lạc sanh, không tầm không tứ, nội tâm an định, định sanh và nhất tâm. Đây chỉ là sự diễn tả về nhị thiền và không liệt kê các thiền tâm của nó.

Nhưng bộ *Vibhanga* nói rằng, theo ý nghĩa trong kinh, nhị thiền bao gồm bốn thiền tâm; đó là an tịnh (*sampasāda*), hỷ (*pīti*), lạc (*sukha*) và nhất tâm (*cittassa ekaggatā*); nhưng theo quan điểm của luận, nhị thiền có ba thiền tâm, gồm hỷ, lạc và nhất tâm, hoặc bốn thiền tâm gồm tứ, hỷ, lạc và nhất tâm¹.

¹ Vbh, tr. 258, 263, 264.

Thật vô cùng khó hiểu khi cùng một cảnh giới thiền lại có thể bao gồm ba hoặc bốn yếu tố thiền tâm. Không thể chỉ một cảnh giới Nhị thiền lại bao gồm bốn thiền tâm theo quan điểm của Kinh, và ba thiền tâm theo quan điểm của Luận. Sự phân chia của Kinh và Luận là công việc của nghiên cứu, nhưng thiền định là một vấn đề tâm linh nằm ngoài sự suy xét như thế. Một hành giả không thể chứng đắc thiền định trong một thời điểm theo quan điểm của Kinh, và một thời điểm khác theo quan điểm của Luận; mà vị ấy chứng đắc thiền định tách biệt tất cả sự phân chia mang tính học thuật như thế. Dùng bất cứ cách gì để diễn đạt về nó, Nhị Thiền đều phải giống nhau, những tính chất đặc thù của nó không thể thay đổi.

Nếu Nhị Thiền bao gồm bốn thiền tâm theo một phương pháp, năm thiền tâm theo một phương pháp khác, rồi ba thiền theo một phương pháp nữa; vậy thì người ta phải chấp nhận rằng, cùng một lúc, Nhị

Thiền không phải là một, mà là ba loại thiền khác nhau. Tại sao như thế? Bởi vì thiền thuần túy và là việc định rõ về sự sinh khởi của một số phẩm chất tâm - vật lý nào đó trong sự kết hợp mà được sinh ra. Không có bất cứ gì có thể tách rời thiền ra khỏi sự kết hợp của các yếu tố này. Nếu sự kết hợp của thiền được chuyển đổi bằng cách cộng thêm vào, bớt đi, hay bằng cách thay thế những yếu tố của nó, vậy thì đặc thù của thiền thay đổi tính chất của nó và trở thành một thứ gì khác.

Vì dễ thuận tiện cho sự diễn đạt ngôn ngữ, chúng ta thường nói rằng thiền như thế có nhiều yếu tố, nhưng đúng ra chúng ta cần phải nói rằng thiền là một sự kết hợp của một số yếu tố như thế. Chính bộ Vibhanga định nghĩa thiền bằng việc nêu ra một danh sách các thiền tâm. Thí dụ, Sơ thiền được định nghĩa như sau: “Sơ thiền có nghĩa là tầm, tứ, hỷ, lạc và nhất tâm”¹.

¹ Vbh, tr. 257

Thanh Tịnh Đạo Luận soi sáng thêm điểm này: “khi năm tính chất (qualities) này sinh khởi, sơ thiền sinh khởi. Từ đó, năm thiền tâm này được gọi là năm yếu tố được bao gồm. Do vậy, không được quan niệm rằng có một thứ gì khác có thể gộp vào trong đó được gọi là Sơ thiền”¹.

Thanh Tịnh Đạo Luận xác quyết rằng, mặc dầu Vibhanga, theo quan điểm của Kinh chủ trương Nhị thiền bao gồm bốn thiền tâm, lấy yếu tố “an tịnh” như là một số bốn thiền tâm; như theo hệ thống Luận tạng, chỉ có ba thiền tâm được chấp nhận trong Nhị thiền, vì “an tịnh” bị chính Vibhanga loại bỏ. Tuy nhiên, có lẽ sẽ an toàn hơn khi chấp nhận thẩm quyền của Kinh hơn là Luận và Luận giải.

Có bao nhiêu thiền tâm có thể tìm thấy trong mẫu thức nguyên thủy được diễn đạt trong cảnh giới Nhị thiền?

¹ Vsm, tr. 146

Nhóm từ “*bằng cách đề nén (hay loại bỏ) tâm và tứ*” (vitakka-vicārānam vūpasamā) và “*không có tâm, không có tứ*” chứng tỏ rằng sự vắng mặt tâm và tứ ở Nhị thiền và chỉ có mặt ở Sơ thiền. Loại thiền tâm hiện diện trong Nhị thiền được diễn đạt bằng các thuật ngữ “an tịnh nội tâm”, “sự hợp nhất của tâm”, “định sanh” và “hỷ, lạc”.

Xem xét các thuật ngữ này người ta có thể chấp nhận bốn loại thiền tâm, gồm an tịnh nội tâm, hỷ, lạc và nhất tâm như là Nhị thiền hơn là chỉ ba thiền tâm. Ajjhattam sampasā-danam nhằm chỉ sampasāda (an tịnh); trong khi đó, cetaso ekodibhāvam và samādhijam nhằm chỉ citt'ekaggatā (nhất tâm). Pīti và sukha rõ ràng là hỷ và lạc.

Trung thành với đoạn trích từ nguyên bản Kinh bộ Abhidharmasamuccaya nói rằng Nhị thiền bao gồm bốn yếu tố: nội tâm an tịnh, hỷ, lạc và nhất tâm¹. Câu Xá

¹ Abhisamuc, tr. 68

Luận cũng đề cập đến bốn yếu tố tương tự trong Nhị thiên¹.

Mẫu thức trong Kinh tạng Pāli diễn tả về Tam thiên như sau: “Bằng việc loại bỏ hỷ, hành giả an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác, thân cảm nghiệm một lạc thọ mà các bậc Thánh gọi là xả niệm lạc trú; chứng và trú thiên thứ ba”. Định nghĩa này cũng không rõ ràng như hai định nghĩa trước.

Tập Vibhanga nói rằng, theo Kinh tạng, có năm thiên tâm trong Tam thiên, gồm xả (*upekkā*), niệm (*sati*), tỉnh giác (*sampajañña*), lạc (*sukha*) và nhất tâm (*cittassekaggatā*); nhưng theo Luận tạng, có hai yếu tố trong Tam thiên, gồm lạc và nhất tâm². Thanh Tịnh Đạo Luận cho rằng phương pháp của Luận cần được chấp nhận³.

¹ Kosa VIII, tr. 7

² Vbh, tr. 260, 264

³ Vsm, tr. 164

Một lần nữa, bộ Abhidharma-samuccaya trung thành với những đoạn Kinh nguyên thủy khi cho rằng Tam thiền bao gồm năm yếu tố; đó là xả (upekṣā), niệm (smṛti), tỉnh giác (samprajanya), lạc (sukha) và nhất tâm (cittaikāgratā)¹.

Câu Xá Luận cũng chủ trương rằng Tam thiền bao gồm năm yếu tố, nhưng bao gồm xả (upekṣā), niệm (smṛti), tuệ (prajña), lạc (sukha) và định tĩnh (sthitī)². Sự khác nhau chính ở đây là sự thay thế của tuệ cho tỉnh giác, và định tĩnh cho nhất tâm. Bộ Vibhanga giải thích thuật ngữ sampajañña (Skt. Samprajanya) cũng như là pañña (Skt. Prajña)³, và samādhi cũng như là cittassaṭhiti (sự ổn định của tâm)⁴. Do đó, sự thay thế của tuệ cho tỉnh giác và định tĩnh cho nhất tâm là hoàn toàn hợp lý.

Theo mẫu thức của Kinh, có bao nhiêu yếu tố được tìm thấy ở Tam thiền? Nhóm từ

¹ Abhisamu, tr. 68

² Kosa, VII, tr. 8

³ Vbh, tr. 259

⁴ Vbh, tr. 217

“bằng cách loại bỏ hỷ” (pītiyā ca virāgā) cho thấy rằng hỷ trong Nhị thiền đã được loại trừ Tam thiền. Những thuật ngữ còn lại xác định những yếu tố còn có mặt trong Tam thiền. Bằng nhóm từ “hành giả trú xả” (upekkhako ca viharati) cho thấy rõ ràng rằng xả là một thiền tâm. Nhóm từ “*niệm và tỉnh giác*” (sato ca sampajāno) chứng minh niệm và tỉnh giác là hai thiền tâm; và “*thân cảm lạc thọ*” (sukhañ ca kayena-paṭisamvedeti) cũng là một thiền tâm. Lại nữa, ba yếu tố xả, niệm và lạc được lập lại trong đoạn “*điều mà các bậc Thánh gọi là an trú trong xả, niệm và lạc*” (yam taṃ ariyā ācikkhanti upekkhaki satimā sukhavihārīti). Như thế có bốn yếu tố trong Tam thiền từ đoạn kinh gốc: xả, niệm, tỉnh giác và lạc. Không có từ ngữ đặc biệt nào trong đoạn này biểu thị “nhất tâm”. Nhưng như đã đề cập trong Nhị thiền nhất tâm có thể được xem là một yếu tố hợp pháp trong Tam thiền.

Như vậy, theo Kinh tạng Pāli, Tam thiền gồm có năm yếu tố: xả, niệm, tỉnh giác,

lạc và nhất tâm, và năm yếu tố này cũng được đề cập một cách chính xác trong bộ Abhidharmsamuccaya và Abhidhar-kosa.

Đoạn kinh diễn tả về tứ thiền được thấy như sau: *“Bằng cách loại trừ lạc và khổ, với sự biến mất của hỷ và ưu, hành giả chứng thiền thứ tư, không khổ, không lạc, chỉ có sự thanh tịnh của niệm và xả”*. Đây là diễn đạt về Tứ thiền và không hề liệt kê các yếu tố thiền tâm.

Tuy nhiên, tập Vibhanga nói rằng, theo Kinh tạng, tứ thiền gồm có ba yếu tố: xả, niệm và nhất tâm; và theo Luận tạng, Tứ thiền còn hai thiền tâm là xả và nhất tâm. Khi vibhanga phân thành năm cảnh giới thiền để xem xét, tứ thiền gồm có lạc và nhất tâm, trong khi ấy Ngũ Thiền bao gồm xả và nhất tâm¹. Thanh Tịnh Đạo Luận xác định rằng Tứ Thiền có hai yếu tố: xả và nhất tâm².

¹ Vbh, tr. 264

² Vsm, tr. 168

Hai bộ Abhidharmsamuccaya và Abhidharmkośa chủ trương rằng Tứ thiền bao gồm bốn yếu tố: xả - niệm thanh tịnh, không khổ không lạc và nhất tâm.

Như vậy, có bao nhiêu thiền tâm có thể tìm thấy trong Tứ thiền theo quan điểm của kinh nguyên thủy? Với nhóm từ *"bằng việc loại bỏ khổ lạc, ..., "với sự vắng mặt của hỷ ưu"*, rõ ràng không có cảm thọ khổ lạc, hỷ ưu trong Tứ thiền (như vậy, không thể có lạc thọ trong Tứ thiền như một số Luận chủ trương). Những thiền tâm được bao gồm trong đó có thể nhận ra qua nhóm từ: *"không khổ không lạc, xả niệm thanh tịnh"* (adukkham asukham upekkhāsati-pārisuddhim).

Tại đây bộ Vibhanga không quan niệm "không khổ không lạc" như là một thiền tâm; nhưng Asanga (Vô Trước) và Vasubandhu (Thế Thân) lại không chủ trương như thế.

Thứ đến, *"xả niệm thanh tịnh"* là một sự diễn đạt rất khó để phân tích. Nó không

nhằm chỉ ý nghĩa cụ thể là “*sự thanh tịnh của niệm*” hay “*sự thanh tịnh của xả*”, hay “*sự thanh tịnh của niệm do xả tạo ra*”. Thanh Tịnh Đạo Luận¹ chấp nhận ý kiến thứ hai như giải thích trong Vibhanga². Nghĩa là chính nhờ xả, niệm này trở nên rõ ràng, thuần khiết và thanh tịnh; do vậy nó được gọi là “*xả niệm thanh tịnh*” (purity of mindfulness by equanimity). Điều này chứng tỏ rằng sự diễn đạt này có nghĩa là sự thanh tịnh của niệm được sinh ra bởi xả mà không phải là sự thanh tịnh của thân xả. Tuy nhiên, Vibhanga kết luận xả (upekkha) như là một yếu tố của Tứ thiền như chúng ta đã thấy ở trên.

Cả Vô Trước lẫn Thế Thân đều khẳng định rằng sự diễn đạt này bao hàm cả sự thanh tịnh của xả (upekṣāpārisuddhi) và sự thanh tịnh của niệm (smṛtipārisuddhi); do vậy, cả hai là đều thuộc thiền tâm của Tứ thiền.

¹ Vsm, tr. 167 ‘upekkhaya janita satiyaparisuddhim’

² Vbh, tr. 261

Thật thú vị để lưu ý ở đây rằng các nghiên cứu về thiền trong Luận tạng của Phật giáo Phát triển (Mahāyana) và Nhứt Thiết Hữu Bộ (Sarvastivāda) nói chung là gần gũi với những bản kinh Pāli nguyên thủy hơn là Luận tạng của Thượng tọa bộ (Theravāda), đặc biệt là những bản luận giải được trước tác về sau.

“ĐỪNG XEM GANDHI, ĐỨC PHẬT NHƯ LÀ NHỮNG TƯỢNG THẦN, HÃY THỰC NGHIỆM NHỮNG LỜI DẠY CỦA HỌ ”

Sulak Sivaraksa là người đề xướng chính về ‘Phật giáo nhập thế’ ở Thái Lan. Là một nhà hoạt động nổi tiếng hơn 30 năm, ông đã nổi kết công việc của những nhà trí thức nhiệt tình cũng như những người dân thường lại với nhau, thành lập nhiều tổ chức phi chính phủ, và sáng tác hơn 60 đầu sách. Bị vô số các nhà độc tài ở Thái Lan ngược đãi và cưỡng bức lưu đày, Sulak Sivaraksa đã hai lần được đề cử cho giải thưởng Nobel vì Hoà Bình vào năm 1993 và 1994, đã đoạt được giải thưởng Right Livelihood (một giải Nobel xen kẽ) vào năm 1994. Ông ta đã nói chuyện với nhà báo Meenakshi Shedde ở Mumbai, và sau đây là đoạn trích dẫn từ cuộc phỏng vấn đó.

Hỏi: Ông có nghĩ rằng những tôn giáo lớn của thế giới cần phải tự canh tân để có được nhiều ảnh hưởng trong thời đại lắm rối ren này không?

Đáp: Tất nhiên mỗi một tôn giáo phải quay trở lại với chính giáo lý nguyên thủy của mình và tự làm cho giáo lý ấy trở nên ứng hợp hơn trong thời đại ngày nay. Ví dụ, tôi thuộc về 'trường phái Phật giáo nhập thế' như đã được Thiền sư Thích Nhất Hạnh, người Việt Nam, truyền bá. Nhiều Giáo Hội Phật giáo ở Phương Tây khuyến khích tín đồ của mình tu tập thiền định để được bình an cái tự ngã và rút lui khỏi xã hội. Nhưng theo Thiền sư Nhất Hạnh, nếu bạn không hòa nhập vào xã hội thì bạn không thật sự thực hành Phật lý Phật giáo mà đang thoát ly thực tế; Phật giáo của chúng tôi không chỉ hành động cho lợi ích riêng mình mà còn cho tất cả chúng sanh. Như vậy, bạn có thể đạt được an tịnh bên trong, nhưng vẫn hành động vì công bình xã hội, vì môi trường và bất bạo động.

Hỏi: Vì sao Phật giáo vẫn tiếp tục rất sống động bên ngoài Ấn độ thay vì ngay nơi nó khởi nguyên?

Đáp: Những người thuộc đạo Hindu nỗ lực để xóa bỏ văn hóa Phật giáo khỏi đất nước này, thậm chí họ còn cho rằng đức Phật là hiện thân của Vishnu. Sức mạnh của Phật giáo là sự bình đẳng đối với mọi người, bao gồm cả nam lẫn nữ, điều mà những người thuộc đẳng cấp của Hindu không thể chấp nhận được. Ở Ấn độ, tôi thấy có hai thành phần Phật giáo, giới tân Phật giáo của tiến sĩ Ambedkar, và giới Phật giáo Tây tạng. Giới tân Phật giáo dường như quá khích, chủ yếu chống đối hệ thống giai cấp của đạo Hindu. Đa số người họ, cũng như giới Phật tử ở Thái Lan hiện nay, không hiểu nhiều về Phật giáo, nhưng tôi có nhiều hy vọng đối với số người này. Phật giáo là sự hiểu biết chính mình, hiểu rõ tham, sân, si của mình và biết cách để thắng vượt chúng; Phật giáo là một tôn giáo thực tiễn, không chủ

trương việc oán ghét kẻ thù bên ngoài mà là chinh phục kẻ thù trong nội tâm. Có rất nhiều người bị đàn áp trong đất nước này, và Phật giáo tập trung vào những phương cách bất bạo động để loại trừ những nguyên nhân khổ đau cho họ. Thành phần Phật giáo thứ hai là người Tây tạng lưu vong; Đức Đạt lai Đạt Ma và những vị lãnh đạo tâm linh khác của Tây Tạng đã có nhiều ảnh hưởng đối với người dân Ấn độ.

Hỏi: Ông thấy có chỗ gặp gỡ nào giữa Phật giáo và đạo Hindu không ?

Đáp: Hindu giáo và Phật giáo có rất nhiều cái chung và đạo Hindu đã hỗn hợp rất nhiều giáo lý Phật giáo vào triết học của nó. Nhiều sáng kiến, giống như Arya Samaj và giáo lý của Vivekananda, đã cố gắng làm cho đạo Hindu có thể tồn tại. Ví dụ, dù được đào tạo trong hệ thống của Arya Samaj, Swami-Agnivesh không những thực hành thiền quán (Vipassana) mà còn hội nhập vào công tác xã hội; ông ta đã để hết tâm trí vào những sự kiện có liên quan đến công

việc buôn bán sức lao động, lạm dụng sức lao động của trẻ em và phụ nữ. Hội Hòa Bình Gandhi cũng đã và đang làm vô số việc cho nhân dân lao động. Tin tưởng giáo lý bất bạo động, Gandhi là cái mắc xích chính giữa hai tôn giáo này. Giá như chính đất nước Ấn độ có thể học được cốt lõi giáo lý của Gandhi và đức Phật, thay vì xem các ngài như là những tượng thần. Bất hạnh thay, các bạn đã có thể tách Gandhi ra khỏi Ấn độ. Gandhi vẫn rất có giá trị ở Thái Lan, Vương quốc Anh, Mỹ, nơi mà mạng lưới quốc tế của Phật giáo nhập thế đang hoạt động. Thay vì thiên định, tin đồ của chúng tôi đã nằm xuống trên đường rây để ngăn cản đoàn tàu lửa của Mỹ chở vũ khí đến Nicaragua. Một người trong số họ đã mất một cái chân nhưng người ấy không có nóng giận, vì cảm giác được rằng mình chỉ mất một cái chân, trong khi ấy nhân dân Nicaragua mất cả tính mạng.

Hỏi: Có thể làm điều gì để khiến cho mọi người và các chính phủ cảm nhận được tầm quan trọng của lòng yêu thương?

Đáp: Giáo dục và những phương tiện thông tin đại chúng ngày nay đang làm gia tăng lòng tham, ganh ghét và lừa dối. Trái lại, giáo dục phải gắn con tim và khối óc liền lại với nhau rồi truyền trao cho con người. Như nhận thức của người phương Tây, ánh sáng khoa học dạy bạn trở nên khôn ngoan, nhưng không khiến bạn trở nên tốt đẹp. Điều quan trọng hơn nữa là bạn phải thắp sáng con tim. Phật giáo dạy cho bạn nghĩ đến khổ đau mà bạn chưa thấy; nhận thức được rằng chúng ta đã giết cá trước khi ăn; nhận thức được những hậu quả về môi trường của việc giết cá trên bình diện rộng lớn; nhận thức được hậu quả của việc phá bỏ rừng ôn đới để trồng cỏ khô cho súc vật ăn rồi giết chúng nhấm vào mục tiêu sản xuất thịt hàng loạt. Bạn sẽ không phải là một Phật tử chân chính nếu bạn tham gia vào những việc làm này.

Hỏi: Trong những năm qua ông đã thấy có những thay đổi gì đối với người dân?

Đáp: Giai cấp trung lưu, những người vốn chỉ để tâm đến tiền bạc và địa vị, đang bắt đầu quan tâm đến người nghèo và môi trường. Người nghèo và giới trung lưu đã ngồi lại với nhau trong những hoạt động ở Thái Lan, Indonisea và những nơi khác.

Hỏi: Tuy nhiên, tại sao lại có nhiều sự khác nhau trong phương cách mà Phật giáo được ứng dụng tại châu Á?

Đáp: Tôi đưa ra một sự phân biệt giữa Phật giáo với chữ "P" viết hoa và Phật giáo với chữ "p" viết thường. Tích Lan là Phật giáo với chữ P viết hoa, nơi mà chính phủ dùng Phật giáo như là một công cụ cho quyền lực, do vậy có nhiều tu sĩ Phật giáo đã nói rằng phải loại trừ những người Tamil. Thái Lan thì không hoàn toàn thuộc vào hai loại này. Một số tỷ kheo Thái đã ký hợp đồng với nhà vua, tư hữu nhiều xe cộ và những tài sản khác. Trong những quốc gia Phật giáo, tầm quan trọng chỉ diễn ra ở con người lên mặt đạo đức thì không đủ tốt. Tôi thuộc về Phật giáo với chữ "p" không

viết hoa, Phật giáo của bất bạo động, thực tế và nhắm đến loại trừ nguyên nhân của khổ đau. Nhưng chúng ta lại có quá nhiều tượng Phật được sơn thếp bằng vàng. Tôi nghĩ rằng đức Phật hẳn sẽ bối rối khi ngài hiện diện ở đó; may mắn thay vì Gandhi chưa được tạc bằng vàng.

Hỏi: Tại sao ngài bị buộc lưu vong?

Đáp: Đối với những người cầm quyền, tôi đã nói lên sự thật. Chúng tôi đã có rất nhiều cuộc đảo chánh, vì chính phủ không phải luôn luôn vì nhân dân. Tôi đã bị buộc tội 'lese majeste', phỉ báng đức vua, do vì ít nhiều nhà vua được xem như là Thần Thánh dù ông ta không phải như thế. Đối với Phật giáo, nhà vua cũng bình đẳng như mọi người. Tôi đã bị kết án ba lần, và bị ở tù 15 năm, tuy thế ngoại trừ những thời gian tương đối ngắn ở tù, nhờ tiền thế **chúng** tôi được ngoại tị hoặc bị lưu đầy.

(Theo Time of India)

MỤC LỤC

Lời dịch giả.....	3
Nghĩ về Thánh Phật- Rabindranath Tagore .	5
Đức Phật và những lời dạy của Ngài - <i>Rabindranath Tagore</i>	23
Giáo lý vô ngã của Phật giáo và vấn đề siêu ngã - <i>Y-Karunadasa</i>	45
Nhận định của Phật giáo về thuyết thường hằng và thuyết đoạn diệt - <i>Y. Karunadasa</i>	85
Những quan điểm sai lầm về thuật ngữ <i>Dhammatā</i> - <i>Walpola Rahula</i>	121
Nghiên cứu so sánh về Thiền giữa Thượng Tọa Bộ và Nhứt Thiết Hữu Bộ và Phật giáo Phát triển - <i>Walpola Rahula</i>	149
“Đừng xem Gandhi, đức Phật như là những tượng thần, hãy thực nghiệm những lời dạy của họ” - <i>Sulak Sivaraksa</i>	171

Thư Viện Học Viện PGVN Tp.HCM



KSTV019060

..., dịch giả thiết nghĩ rằng những phát biểu sâu sắc và chân thành của Rabindranath Tagore về đức Phật và lời dạy của Ngài có thể giúp những người quan tâm đến đạo Phật mà lòng vẫn còn do dự nghi ngờ. Với những ai còn mơ hồ, phân vân về triết lý Phật giáo, nội dung của những bài nghiên cứu của W. Rahula và Y- Karunadasa sẽ giúp họ có thể xây dựng một cái nhìn đúng đắn về đạo Phật...

HV

K