

ĐẠO PHẬT QUA NHẬN THỨC MỚI

THÍCH NHẤT HẠNH

Yếu Mục

Lời giới thiệu	3
Đạo Phật là triết học hay là một tôn giáo?	4
Phật học với các môn học khác	8
Vấn đề đức tin trong đạo Phật	14
Vấn đề chân lý trong đạo Phật	18
1. - Sự hiểu biết bằng hiện lượng.....	18
2. - Sự hiểu biết bằng tỷ lượng.....	19
3. - Sự hiểu biết bằng thánh giáo lượng.	21
Vấn đề khổ vui trong đạo Phật	24
Vấn đề giải thoát trong đạo Phật	29
Vấn đề tâm vật trong đạo Phật	34
Vấn đề linh hồn trong đạo Phật	39
Vấn đề nguyên nhân đầu tiên trong đạo Phật	44
Vấn đề nhân vị trong đạo Phật	50

Lời giới thiệu

Lâu nay, trên mặt báo chí, thỉnh thoảng thấy xuất hiện vài ba bài viết về đạo Phật. Có bài nói đúng mà cũng có bài chứa nhiều sai lạc, dễ làm lầm độc giả.

Không phải chỉ đọc một vài quyển kinh sách mà gọi là đủ điều kiện để viết về đạo Phật. Tuy nhiên, nếu đã tự nhận là tu theo đạo Phật, mỗi Phật tử không thể không nên biết qua đại cương Phật học.

Để giúp ích về phương diện này, và cũng để cho mọi người khỏi hiểu sai lạc vì những bài báo nói trên, thầy Thạc Đức, giáo sư tại Phật Học Đường Việt Nam, đã viết một loạt mười bài về đạo Phật trên báo Dân Chủ.

Nay thể theo ý muốn của nhiều giáo hữu chưa đọc, hoặc đã đọc rồi mà muốn cho nhiều người khác cùng được đọc, chúng tôi đã góp nhặt những bài ấy và cho in ra thành sách, mong rằng lối trình bày sáng suốt và mạch lạc của tác giả sẽ giúp độc giả có một nhận thức rõ rệt về đạo Phật là một đạo đang chinh phục hàng trí thức Âu Mỹ, sau khi đã thấm nhuần tâm hồn người Châu Á.

Viết tại Sài Gòn, ngày 20/1/57

Hội trưởng Hội Phật Học Nam Việt

Cư sĩ Chánh Trí Mai Thọ Truyền

Đạo Phật là triết học hay là một tôn giáo?

Đạo Phật là gì? Là một triết học, một khoa học, một luân lý, hay là một tôn giáo? Cho đến bây giờ vẫn còn rất nhiều người thắc mắc về vấn đề này.

Trước mắt tôi là một quyển sách. Nếu bạn hỏi rằng vì sao tôi thấy được cuốn sách đó, tôi sẽ trả lời: vì tôi có đôi mắt. "Vì có đôi mắt" lý ấy ai cũng công nhận. Câu trả lời tuy không sai, nhưng cũng chưa đúng hẳn. Phải muốn thấy được cuốn sách, ta cần phải có đôi mắt, nhưng đồng thời cũng cần có ánh sáng, có không gian, và ít ra, cuốn sách đó không có cái gì ngăn che lại... Bao nhiêu điều kiện cần thiết để tôi có thể thấy được cuốn sách! Những điều kiện ấy tương hợp để giúp tôi có thể thấy được một sự vật. Khi bạn hỏi tôi rằng đạo Phật có phải là một triết học không, một tôn giáo không... tôi sẽ trả lời bạn rằng: "Chẳng quan hệ gì lắm những cái tên gọi ấy, bởi vì đạo Phật không phải chỉ là một triết học, hay là một tôn giáo, một khoa học..."

Đạo Phật không phải chỉ là một siêu hình học, dù đạo Phật có đề cập đến những thắc mắc siêu hình. Siêu hình chỉ là một phương diện của đạo Phật, và ngoài phương diện ấy, đạo Phật còn có nhiều phương diện khác nữa. Đạo Phật có phải là một triết học không? Phải. Có phải là một huyền học không? Phải. Có phải là một luân lý học không? Phải. Đạo Phật là tất cả; cái gì cũng có trong đạo Phật. Nhưng nếu chỉ nghiên cứu sâu xa về một mặt mà bảo rằng đạo Phật chỉ là triết học hoặc chỉ là một luân lý hay một tôn giáo, thế là đã nhìn đạo Phật một cách phiến diện.

Câu chuyện năm người mù sờ voi giúp chúng ta hiểu thêm về vấn đề này. Người sờ chân, bảo voi là cái cột nhà. Người sờ đuôi, bảo voi là cái chổi. Nhưng thực ra, voi không phải như cái cột nhà, dù nó có bốn chân giống như bốn cột nhà, không phải như cái chổi, dù nó có cái đuôi giống như cái chổi. Cũng như thế, người chú trọng đến phương diện triết học sẽ cho đạo Phật là triết học, kẻ chú trọng đến phương diện tôn giáo sẽ cho đạo Phật là tôn giáo... Kỳ thực, đạo Phật không

phải chỉ là triết học hoặc tôn giáo, hay luân lý. Đạo Phật bao gồm tất cả triết học, luân lý, tôn giáo, huyền học.

Có người sẽ bảo rằng đạo Phật tuy không phải chỉ là một triết học, một luân lý, nhưng có thể gọi là một tôn giáo, bởi vì có hình thức đầy đủ của một tôn giáo. Nhưng có nhiều người - mà nhất là người Tây Phương - thấy đạo Phật không thờ phụng một đấng tạo hóa nào, thì lại chủ trương ngược lại rằng Phật giáo không phải là một tôn giáo mà chỉ là một triết học. Họ nói "Nếu đạo Phật là một tôn giáo (une religion) thì có gì minh chứng rằng đạo Phật là một chân lý thần khai (une révélation)? Nguyên lý thần truyền nào làm nền tảng cho sự thành lập tôn giáo này?"

Câu hỏi đó thường được nêu ra luôn trong giới học giả Tây Phương. Nhưng thực ra, chẳng có gì quan hệ. Dù ta có gọi đạo Phật là một tôn giáo hay một triết học đi nữa thì đạo Phật cũng vẫn là đạo Phật, đạo Phật không vì thế mà thay đổi đi chút nào. Tiếng "tôn giáo" là một tiếng mới. Trong tam tạng kinh điển ngày xưa, ta không thấy một tiếng nào có nghĩa tương đương.

Người đặt ra nghi vấn trên cho rằng "Tôn giáo thì phải có thần khai, phải có yếu tố thần truyền, thiêng liêng". Định nghĩa này có vẻ tạm thời quá. Chúng ta thử mở một cuốn sách từ điển ra, và sẽ thấy "Tôn giáo = sự liên lạc giữa người ta với một thượng đế hữu ngã". Nhưng không phải ai cũng công nhận như thế. Nếu ta đem hỏi một nhà triết học, một tư tưởng gia, một nhà huyền học... thì ta sẽ thấy mỗi người định nghĩa tôn giáo một cách khác tùy theo sự suy nghĩ và sự hiểu biết của họ. Và trong số các lối định nghĩa, sẽ có những định nghĩa không bắt buộc rằng tôn giáo phải là một sự thần khai, phải thờ một đấng Thượng Đế, hay phải có một yếu tố linh thiêng.

John Stuart Mill bảo: "Sự chủ yếu của tôn giáo là hướng tất cả mọi xúc cảm và mọi ước muốn của mình một cách nhiệt thành về một đối tượng lý tưởng được xem như siêu tuyệt nhất" (L'essence de la religion est la direction forte et zélé des émotions et des désirs vers un objet idéal reconnu comme de la plus haute excellence).

Voltaire cho rằng tôn giáo là "một thứ vô lý đặt ra để bắt đa số phục tùng". Một cuốn tự điển của Nga Sô bắt chước theo quan niệm của Voltaire, cho rằng "Tôn giáo là sự tin tưởng vào thần linh, một sự tin tưởng không căn cứ trên nền tảng khoa học nào cả". Auguste Comete cho rằng: "Tôn giáo là sự thờ phụng nhân loại". Whitehead bảo: "Tôn giáo là sự sinh hoạt của cá nhân trong đơn độc vắng lặng. Nếu anh không sinh hoạt trong vắng lặng đơn độc thì anh không phải là người có tôn giáo".

Và Aldous Huxley bảo: "Tôn giáo là một lối giáo dục nhờ đó mà con người có thể tự giới" (*la religion est un système d'éducation par le moyen duquel les êtres humains peuvent se discipliner*).

Vậy thì không có một công thức nhất định nào cả. Và lối định nghĩa nào cũng có lý riêng của nó. Ta có quyền nhận hay không nhận định nghĩa của kẻ khác, tùy theo ý ta. Nếu bạn muốn dùng định nghĩa của Voltaire hay của cuốn tự điển Nga Sô thì tùy ý bạn, nhưng người khác như tôi thì lại không nhận được định nghĩa đó. Miễn là bạn đừng bắt mọi người phải nhận định nghĩa bạn là đúng và cho tất cả các định nghĩa khác là sai.

Ý tưởng thần khái là một ý tưởng có từ rất lâu. Không những kinh Vệ Đà được xem như là thần khái mà khoa dược khoa học ngày xưa của Ấn Độ, của Trung Hoa cũng được xem là thần khái nữa.

Văn phạm Sanscrit, dân Ấn Độ tin rằng cũng là một thứ thần khái, Chính trong hiện thời, ở Ấn Độ và ở Trung Hoa cũng còn nhiều người tin rằng khoa y dược là một khoa do thần nhân truyền dạy. Cho đến phép cấy lúa, bói toán cũng là do thần nhân chỉ bảo. Ý tưởng thần khái, như thế, đã là một ý tưởng rất xưa và rất sơ khai. Vậy thì có quan hệ gì lắm đâu ở chỗ "thần khái" hay không "thần khái"? Nếu một tôn giáo mà tôi không có sức hiểu và thực hành theo được, nếu tôn giáo ấy không có ảnh hưởng và hậu quả gì đến tôi, thì dù nó có thần khái hay không, đối với tôi nó vẫn là vô nghĩa.

Trái lại, nếu một "tôn giáo" không có thần khải mà tôi hiểu được, thực hành được, có thể đem lại cho tôi nhiều ảnh hưởng tốt và những hậu quả tốt thì tôi vẫn tôn thờ phụng sự như thường.

Vậy ta không cần thắc mắc ở chỗ thần khải hay không thần khải, đạo Phật là tôn giáo hay không là tôn giáo. Ta phải vượt ra ngoài những loại định nghĩa kia, như thế mới hiểu được đạo Phật là gì. Ta cũng có thể gọi Đạo Phật là một triết học, một tôn giáo, nếu ta muốn, nhưng không phải vì thế mà ta biến cái được đạo Phật. Đạo Phật là đạo Phật, hoặc nói rõ hơn, đạo Phật là những giáo lý của Phật dạy.

Phật học với các môn học khác

Tất cả các môn học đều có mục đích là hiểu biết. Hiểu biết để được thỏa mãn, và hơn nữa, hiểu biết để hành động.

Con người, khi sanh ra, đã mang theo những bất mãn và thắc mắc. Những bất mãn và thắc mắc ấy một khi chưa được thanh toán, thì còn là nguyên do của muôn ngàn đau khổ.

Với một khối óc và một trái tim, con người sinh hoạt khác hẳn loài vô tình. Bao nhiêu lo âu, giận ghét, bao nhiêu thương yêu say đắm đã gây cho con người những cuộc khủng hoảng liên miên về đời sống tình cảm. Thêm vào đó, những câu hỏi về giá trị cuộc sống được đặt ra, cấp bách và khẩn thiết không khác gì vấn đề cơm áo. Nhìn những cảnh tượng đau thương, nhìn những cuộc bể dâu thay đổi của kiếp sống, con người bàng hoàng tự hỏi mình là ai, đâu là nguồn gốc của tất cả các hiện tượng, trước mình là ai và sau mình sẽ có những gì. Vì sao muôn loài tồn tại, tồn tại để mà tương tàn tương sát, tồn tại để chúng kiến bao nhiêu nỗi thảm sầu? Ý nghĩa của cuộc sống là gì? Con người sẽ về đâu sau khi chết? Tất cả những câu hỏi ấy đến trong trí óc chúng ta như những ngọn gió lốc bạo tàn. Con người làm sao có được hạnh phúc trong trạng thái thắc mắc nghi ngờ đó của tâm tưởng?

Bao nhiêu bất mãn và thắc mắc thì bấy nhiêu đau khổ. Người ta chỉ có thể có hạnh phúc được khi đã làm thỏa mãn được những bất mãn và thắc mắc kia. Và như thế thì chỉ có cách là phải hiểu biết.

Song có người bảo: "Sự hiểu biết ấy, đối với đại đa số quần chúng, không cần thiết nào. Quần chúng ít thắc mắc về những vấn đề siêu hình kia"

Nhưng ta thử hỏi: Quần chúng có cần thắc mắc về vấn đề nhân sinh không? Hành động theo đường lối nào, làm sao mà hành động để xây dựng được một đời sống xã hội hòa bình, hạnh phúc? Vấn đề nhân sinh được giải quyết như thế nào? Không ai sống trong xã hội mà lại không cần biết đến vấn đề đó. Bởi vì có những nhu cầu không thể

thiếu được đối với con người đang sống trong xã hội. Dù si ám đến đâu, tôi cũng có thể nhận được rằng tôi cần cơm áo, nhà cửa, tôi cần đến những mối liên lạc giữa tôi với mọi người trong xã hội. Mà muốn có một nhận thức về đường lối nhân sinh, tôi phải có một nhận thức về sự sống, về vũ trụ. Tự-nhiên-giới và nhân-sự-giới có những tương quan hết sức mật thiết, những liên lạc hết sức chặt chẽ, và con người muốn thông hiểu nhân-sự-giới, trước tiên, phải có nhận thức rõ ràng về tự-nhiên-giới.

Hướng nữa vấn đề nhân sinh không phải chỉ là vấn đề no cơm ấm áo. Con người muốn sinh hoạt cho ra người; nghĩa là cuộc sống phải có văn hóa, có hướng đến Chân, Mỹ, Thiện. Và dù ta không có những thắc mắc siêu hình, ta cũng phải giải quyết những vấn đề siêu hình, bởi vì một nhận thức về nguyên lai và cứu cánh của vũ trụ bao giờ cũng là nền tảng cho một nhận thức về đường lối nhân sinh.

Tóm lại, con người cần, rất cần phải hiểu biết. Các môn học của con người là để cung cấp sự hiểu biết đó cho loài người.

Môn học thường tự hào về mình hơn hết là Khoa Học. Khoa học thường tự hào bằng cứ hoàn toàn vào thực nghiệm và tìm hiểu được nhiều hiện tượng. Làm như không còn có môn học nào khác biết căn cứ trên thực nghiệm để tìm hiểu được các hiện tượng nữa cả.

Khoa học chỉ có thể giải thích những hiện tượng và những sự kiện xảy ra trong sự tương quan giữa những hiện tượng ấy. Đối tượng của khoa học là những hiện tượng khách quan mà ai cũng có thể đo lường và kiểm soát được ở mọi địa phương, mọi trường hợp. Cái biết của khoa học là cái biết về những hiện tượng, cho nên cái nhìn của khoa học là cái nhìn chi li; vì thế, khoa học tránh không trả lời những câu hỏi về ý nghĩa, giá trị, và nguyên ủy cuộc đời. Khoa học không thể vượt ra ngoài những hiện tượng cụ thể. Thật đúng như lời của nhà triết học Pierre Jean: "Cái thứ khoa học biết thì biết nhiều mà hiểu thì không hiểu gì hết" (*cette science qui sait tout et ne comprend rien*). Vì thế, cái khát khao hiểu biết tuyệt đối của con người không thể nhờ khoa học giải đáp được.

Đứng về phương diện nhân sinh, "khoa học mà không có lương tri thì chỉ tổ phá hoại tâm hồn", nền văn minh vật chất, con đẻ của khoa học, đã tiến đến chỗ cùng cực với một sức phá hoại ghê gớm: cái biết của khoa học ở đây lại cũng không phải là cái có thể giải quyết được một cách căn bản vấn đề nhân sinh.

Tâm lý học và xã hội học có thể đi xa hơn. Cái biết của tâm lý học và của xã hội học có thể vượt khỏi cái biết hiện thời và hiện xứ của khoa học, có thể khám phá ra nguyên do của nhiều sự kiện tâm lý, xã hội. Tuy nhiên, đứng về phương diện tuyệt đối, tâm lý học và xã hội học vẫn không có cao vọng giải quyết được những thắc mắc siêu hình, và đứng về phương diện nhân sinh, các môn học này cũng chưa có thể định được giá trị và tiêu chuẩn cho các hiện tượng tâm lý, xã hội.

Triết học có một cái nhìn tổng quát hơn, rộng rãi hơn. Triết học chủ trương giải quyết những vấn đề siêu hình, và nương vào những giải quyết ấy, thiết lập những đường lối nhân sinh phù hợp. Triết học muốn tìm đến bản thể và chân tướng của vũ trụ vạn hữu, chủ trương hoặc nhất nguyên, hoặc đa nguyên, hoặc vô nguyên... Tuy bước đầu cũng có căn cứ trên thực nghiệm đấy, nhưng dần dần lìa xa thực nghiệm để đi sâu vào những biên giới siêu hình xa thẳm. Những lối giải đáp của triết học thật táo bạo và cố nhiên là không thể kiểm sát được bằng thực nghiệm. Từ xưa đến nay, biết bao nhiêu triết gia, biết bao nhiêu lý thuyết chủ trương không giống nhau, và ta nào biết được đâu là chân lý. Cái mà hôm qua người ta gọi là chân lý, hôm nay đã không còn là chân lý nữa rồi. Cái mà hôm nay mọi người cho là chân lý, ngày mai hẳn lại có thể là sai lạc. Lý trí con người khổ sở vô cùng trong khi đi tìm chân lý, và đến bây giờ con người lại đâm ra nghi ngờ không biết rằng lý trí mình có thể có khả năng đạt đến chân lý hay không? Sự ghi ngờ đó quả đã tố cáo sự kém hèn của cái tri thức nhân loại. Cái biết của triết học đã băng quơ như thế thì làm sao hướng dẫn được nhân sinh một cách vững vàng chắc chắn?

Nương vào đâu để có chỗ an tâm lập mạng? Con người chỉ còn biết vào tôn giáo...

Tôn Giáo phần nhiều được thành lập trên đức Tin, bác bỏ hẳn phần lý trí. Ở trong địa hạt này, con người phải đặt hết sự Tin tưởng vào một đấng thần minh, sống đúng theo những giáo điều định sẵn để chờ một ngày giải thoát. Con người ở đây được yên ổn hơn, nhưng thương thay, không dám nghĩ, và làm một điều gì mình cho là đúng mà ngược lại với những giáo điều cố định. Triết học thì thuần Hiểu, mà tôn giáo lại là thuần Tin - Cái biết ở đây không còn có cánh để có thể mong bay xa được nữa.

Đạo Phật, như trong bài trước chúng tôi đã nói, bao gồm cả khoa học, tâm lý học, xã hội học, triết học và tôn giáo. Không có một vấn đề nào thuộc siêu hình, một vấn đề nào thuộc nhân sinh mà đạo Phật không đề cập đến. Tuy đạo Phật không đề cập đến tất cả những chi tiết của các môn học kia, song ta có thể tìm ở đạo Phật những nguyên tắc tổng quát giải thích được mọi vấn đề.

Đạo Phật lấy sự sống làm căn bản và chủ trương giải thoát con người khỏi tình trạng sinh hoạt đau khổ, nên chỉ những giải quyết của Phật giáo rất là thực tiễn.

Về các hiện tượng, đạo Phật không chủ trương tìm hiểu cho cặn kẽ. Bởi vì sự tìm hiểu đó không có lợi ích gì cho sự tiến bộ trên đường giải thoát. Đức Phật dạy lý nhân quả, lý nhân duyên tương-quan tương-thành để chỉ bày con đường diễn biến thành hoại của muôn vật. Người Phật tử cần thấy nguyên tắc tương duyên ấy mà quán sát, tu tập xây dựng. Một quan niệm tương-quan tương-duyên chẳng hạn có thể làm cơ sở cho một nguyên tắc tổ chức xã hội, một nguyên tắc giáo dục hợp lý, và là một nguyên do phá tan những cố chấp mê mờ sẵn có của chúng ta. Trong kinh Bách dụ, đức Phật Thích Ca có thuật câu chuyện: Một người bị tên độc, khi thấy người ta bảo rút mũi tên ra, thì ngăn lại, bảo: "Khoan, để tôi hỏi xem ai bắn mũi tên này, người đó tên họ là chi, ở xứ nào, và thuốc độc này lấy ở đâu, công hiệu ra sao đã." Nếu dần dà tìm hiểu cho hết từng ấy thứ thì thuốc độc đã thấm vào làm cho người ấy chết rồi. Cho nên việc quan hệ là phải nhổ ngay mũi tên và rửa thuốc. Cái biết kia chẳng quan hệ chi. Đức Phật chỉ dạy những cái biết cần thiết để cho con người thoát khổ thôi. Mà

những cái biết Phật dạy là những cái biết lớn lao, không phải là những cái biết lật vặt.

Cái biết nào là cái biết lớn lao?

Cái biết về sự sinh tử và giải thoát.

Với một trí tuệ giác ngộ, đức Phật đã đạt đến chân lý tuyệt đối. Nhưng chân lý tuyệt đối ấy phải do mỗi người tự chứng ngộ. Chân lý kia không thể giải bày trên ngôn ngữ văn tự được, vì những thứ này có một giá trị thật kém cỏi. Nếu Phật có giải bày thì cũng chỉ giải bày được bóng dáng của chân lý và những phương tiện để đi đến chân lý mà thôi. Sự chỉ bày ấy có căn cứ trên sự giác ngộ thấu đạt, chứ không phải chỉ là những suy luận siêu hình vẩn vơ như ở triết học. Giáo lý viên giác và duy nghiệp của Phật dạy chẳng hạn, có thể thuyết minh được nguyên ủy của vũ trụ nhân loại và vạch được con đường đi cho nhân loại. Giáo lý duy thức trình bày cặn kẽ những hành tướng và tác dụng của tâm lý con người, chính xác, rành rẽ và sâu xa gấp mấy mươi lần tâm lý học thực nghiệm. Và còn nguyên tắc tổ chức xã hội nào hợp lý và làm thỏa mãn chúng ta hơn là nguyên tắc "tự biến cộng biến" của giáo lý duy nghiệp? Con người nương vào giáo lý Phật dạy để tìm hiểu, để thực hành, cải tạo bản thân mình và xã hội mình, để được giải thoát và giác ngộ. Nhưng con người không bị bắt buộc phải tin theo giáo lý ấy một cách mù quáng. Phật dạy: "Đừng vội tin tưởng một điều gì dù điều đó là do một vị truyền giáo chỉ dạy. Phải suy nghĩ kỹ lưỡng trước khi tin, và khi tin rồi phải cương quyết thực hành để đi đến kết quả" (kinh Kalama).

Nhờ tìm hiểu, thực hành, chứng đạt, con người có thể cởi mở được tất cả những nghi nan, thắc mắc. Từ một quan niệm chính xác - quan niệm duy nghiệp - về vũ trụ và con người, Phật tử đi đến một quan niệm hợp lý về sự sống. Người ta tìm thấy ở đạo Phật sự thỏa mãn về lý trí, về tình cảm. Con người ở đây không bị đè nén, gò ép, con người ở đây không còn bị thắc mắc nghi nan. Con người ở đây có thể tìm được chỗ an tâm lập mạng.

Cái biết của bậc giác ngộ là "cái biết cùng khắp, chân chính và cao tột" (vô thượng chính biến tri giác). Lời dạy của bậc giác ngộ gọi là giáo pháp. Phật tử tìm hiểu, chứng nghiệm chân lý chỉ bày trong giáo pháp ấy để có thể đi đến cái biết cao tột chân chính kia mà phá tan mọi thắc mắc. Lòng tin ở đây được lý trí kiểm sát, và cái Tri đi đến cứu cánh một lần với cái Hành.

Đó là nói về phương diện khát khao chân lý. Còn về phương diện nhân sinh, giáo lý bày giải nguyên tắc tổ chức sinh hoạt xã hội, và những phương pháp đào luyện nên một nhân sách siêu việt, chỉ bày một nếp sống hướng thiện, giải thoát.

Kho tàng kinh điển còn đó, chúng ta sẽ dần dần tìm học và sẽ thấy rằng cái biết của Phật quả là một cái biết rộng lớn và cao đẹp vô song.

Vấn đề đức tin trong đạo Phật

Đức Thích Ca có dạy: "Tin là căn bản của sự thành công, và là nguồn gốc của muôn hạnh lành". Nhưng lòng tin của người Phật Tử không phải là một lòng tin cuồng nhiệt, sôi nổi, không suy xét.

Một đức tin đưa con người đến chỗ thành công quyết không phải là một thứ mê tín. Một tín ngưỡng mù quáng không xây dựng trên lý trí xét đoán là một nguy hại lớn cho đời sống của cá nhân, của gia đình, dân tộc và xã hội. Cái tín ngưỡng sai lầm có thể làm hại tinh thần quần chúng. Sự tín ngưỡng mù quáng không căn cứ trên lý trí xét đoán đã đào luyện và sẽ đào luyện lên những trí óc lười biếng, ỷ lại, nô lệ cho hoàn cảnh, nô lệ cho dục vọng.

Một đức tin hỗn tạp, thiếu căn cứ, thường hay đi với sự nương nhờ vào một thế lực phỉnh phờ. Hai thứ ấy nương nhau, có ảnh hưởng lẫn nhau rất mạnh. Hai thứ ấy cũng đều tạo nên những bộ óc yếu đuối, ỷ lại, thiếu tinh thần tự lập. Do một tin tưởng sai lầm, tinh thần càng ngày càng bị u tối, và sau bức màn thành kiến, con người làm sao trỗi dậy, cường tráng và tự lập cho được?

Đạo Phật truyền sang đất Việt đã gần 2.000 năm, có thời rực rỡ huy hoàng, nhưng cũng có thời lu mờ hôn ám. Rực rỡ huy hoàng hay lu mờ hôn ám chỉ là ở tại đức tin: mê tín đã gây nên cái hình thức tào tạp của đạo Phật của thời cận đại. Có nhiều người tự xưng là tín đồ đạo Phật mà lại có những tín ngưỡng sai lạc hẳn tinh thần Phật Giáo. Căn cứ vào hình thức ấy, người ta vội mỉm cười, cho đạo Phật là mê tín, là ỷ lại thần quyền, là chỉ lo tư lợi, là chán đời, là nhu nhược yếu đuối.

Số người chịu khó đi sâu vào tinh thần Phật Giáo có được bao nhiêu đâu! Nhiều kẻ mang danh là tín đồ mà sự hiểu biết và hành động trái hẳn giáo lý Phật dạy, phản lại tinh thần từ-bi trí-tuệ của Phật Tổ. Nhận xét bằng một cặp mắt kém nhận xét, nhiều người trông thấy những màu mè ấy vội kết luận rằng đạo Phật chỉ là một đa thần giáo như những đa thần giáo ngày xưa!

Phật giáo nước Việt trong mấy thế kỷ vừa qua đã có một hình thức tào tạp. Những hình thức bói xăm, vàng mã, đồng bóng hợp chung lại gọi là "đạo", và trong trường hợp nào (ví dụ như lên đồng lên bóng chẳng hạn) người ta cũng "mô Phật" được! Những vị chân tu cùng đạo Phật chân chính, vì thế, được ít người biết đến. Hèn gì mà đạo Phật không bị nhận thức sai lầm.

Có bao nhiêu kẻ thường ngày không biết đến Phật, không nghe, không hiểu, và không làm theo lời Phật dạy, khi lâm nạn mới đến chùa tháp, đốt một nén hương khẩn cầu. Họ xem đạo Phật là một lối chuyên môn thờ cúng, và Phật là một vị thần thiêng liêng sẵn sàng ban phúc diệt họa cho họ mỗi khi họ cần đến.

Một hôm, có người trong phái Kalmala đến tìm Phật và hỏi Ngài: "Bạch đức Thế Tôn, các thầy Bà-la-môn ngoại đạo đến thăm chúng tôi, người nào cũng bảo rằng chỉ có lời của họ mới đúng chân lý mà thôi. Bạch Ngài, chúng tôi thật lầy làm phân vân không biết theo bên nào, bỏ bên nào".

Trả lời câu hỏi ấy, đức Phật không bảo rằng Ngài là chúa tể vạn vật, chỉ có đạo Ngài mới nên theo; ngài không bảo rằng các vị giáo chủ và các đạo khác đều là hư ngụy, là sai lầm. Lời dạy của Ngài rất rộng rãi. Ngài bảo: "Người đừng vội tin theo ai cả. Tất cả những gì người đã thực nghiệm sâu xa, hợp với lý trí xét đoán của người, có thể đem lại hạnh phúc cho chính người và những kẻ khác, những cái ấy, người hãy nhận đó là chân lý và hãy cố sống đúng theo chân lý ấy".

Đọc đoạn vừa rồi trong kinh Kalama, chúng ta nhận thấy hai điều: một là đạo Phật không bao giờ bắt buộc người ta tin theo một cách mù quáng; hai là đức Phật không phải là một vị chúa tể có quyền phép lạ, có thể đem tin đồ mình đặt ở thiên đường hay ở địa ngục tùy theo ý thích của mình.

Nội một sự kiện "không buộc người phải tin theo một cách mù quáng" đủ chứng tỏ rằng đạo Phật có một tinh thần thật rộng rãi và có tính cách nhân loại. Đạo Phật dạy rằng không hiểu Phật mà theo Phật thì đã không có lợi mà còn có hại là khác nữa.

Chính đức Phật Thích Ca cũng có dạy: "Tin ta mà không hiểu ta, ấy là bài báng ta vậy".

Như thế, người nào tin Phật như một vị chúa tể có quyền ban phúc trừ họa tức đã bài báng Phật.

Một lòng tin chân chính phải đi theo với một lý trí xét đoán. Hiểu rồi mới tin, thì cái tin ấy mới là chánh tin. Đối với đạo Phật, tin mà không hiểu thì sẽ lạc đường.

Đạo Phật chủ trương cá nhân có quyền thẩm sát tất cả, và tin hay không là tùy ở mình. Chúng ta hãy đọc đoạn này cũng ở trong kinh Kamala:

"Đừng vội tin tưởng những cái gì mà người ta thường lập đi lập lại luôn. Đừng vội tin tưởng một điều gì dù điều đó là một tập tục cổ truyền đã trải qua nhiều thời đại. Đừng vội tin tưởng một điều gì dù điều đó là điều người ta hay đồn và hay nói đến luôn. Đừng vội tin tưởng một điều gì dù điều đó là do bút tích thánh nhân xưa để lại. Đừng vội tin tưởng một điều gì dù điều đó là một luật lệ đặt ra từ lâu và được xem như là chánh đáng. Đừng vội tin tưởng một điều gì dù điều đó là do quyền năng của một bậc thầy hoặc do quyền lực của một nhà truyền giáo.

Tất cả những gì hợp với lý trí xét định, hãy tin".

Tam Tạng giáo điển của Phật Giáo đối với Phật Tử không giống những thánh kinh đối với tín đồ các tôn giáo khác. Phật Tử không bị bắt buộc tin vào kinh điển một cách mù quáng. Kinh điển đối với Phật Giáo không phải là một "tối hậu chân lý", một bảo vật mà ai cũng phải thờ lạy. Kinh điển không phải là những bùa chú linh thiêng mà hề đọc lên là được Đức Phật cứu độ. Kinh điển chỉ là lời dạy của Phật, của một bậc giác ngộ. Đức Phật đã từng nói:

"Này các tỳ kheo! Hãy xem ta như kẻ hướng dẫn các người trên đường tu học".

Địa vị của Đức Phật trong Phật Giáo là địa vị của một người dẫn đường trong đám người lạc hướng, hay nói cho khác hơn, địa vị của một lương y trong đám bệnh nhân đau khổ.

Nếu những người lầm đường không đi theo con đường của người dẫn lối thì không khi nào đến đích được, và đó là lỗi của người không đi, chứ không phải là lỗi ở người chỉ đường. Vị lương y cho thuốc uống, nhưng sợ đắng không uống, bệnh không lành, đó chỉ là lỗi ở các con bệnh, chứ không phải lỗi ở lương y.

Nếu Phật Tử không hiểu lời dạy của Phật, không thực hành theo những lời dạy của Ngài, thì Đức Phật và tam tạng giáo điển của Ngài đối với người kia không còn ý nghĩa gì nữa cả. Bởi thế, đốt hương, kết hoa, tỏ lòng biết ơn Phật cũng chưa phải là việc cần làm nhất của một người Phật Tử chân chính. Thực hành và sống theo lời Phật dạy mới là Phật Tử chân chính vậy.

Căn cứ vào những lời trong kinh Kalama và căn cứ trên lý nhân quả xác thực, chúng ta thấy rằng Đức Phật không phải là một vị chúa tể toàn năng có thể ban phúc lợi và sự giải thoát cho con người, nếu con người có cầu nguyện Ngài. Lạy Phật, dâng hương lễ Phật, mới là việc làm của kẻ biết ơn. Muốn giải thoát, muốn có an lạc, con người phải biết xem Phật như một ngôi sao dẫn đường, một bậc Thầy sáng suốt.

Hãy nhìn Đức Phật ở địa vị chính của Ngài, và đừng bao giờ đặt ngài ở địa vị một thần linh, một chúa tể. Người Phật Tử nếu có tin tưởng, thì chỉ là tin tưởng ở sự dẫn đạo sáng suốt của bậc giác ngộ, tin tưởng ở khả năng giác ngộ (Phật Tính) sẵn có ở mọi loài, chứ không phải tin nơi quyền phép có thể ban phúc trừ họa.

Hiểu như thế, ta mới thấy rằng những tâm niệm đen tối, mê tín, ý lại vào quyền năng vu vơ của thần thánh không phải là một lòng tin mà đạo Phật đòi hỏi. Người học Phật phải thận trọng, luôn luôn giữ thái độ khách quan trong khi tìm hiểu kinh điển, và như thế là có tinh thần khoa học. Trí óc kẻ học Phật phải là một cơ quan gạn lọc vàng sỏi, phân biệt rõ ràng, đừng để bị nô lệ cho những kiến văn, sách vở, và những thành kiến dựa vào tình cảm.

Vấn đề chân lý trong đạo Phật

Trong một bài trước, chúng ta đã thấy rằng đạo Phật chủ trương một cái Biết rộng rãi, thấu triệt, và cao tột (Vô Thượng Chánh Biến Tri Giác). Cái Biết này căn cứ trên những thực nghiệm tâm linh, trên sự giải thoát giác ngộ của một vị Phật đã siêu xuất vô minh và sinh tử luân hồi. Cái Biết ấy là cái biết về chân tướng của vạn hữu, cái Biết về bộ mặt thực của mọi hiện tượng (bản lai diện mục).

Chân tướng ấy, bộ mặt thực ấy, được gọi là chân như, là bản thể, là Phật; nói tóm lại, là chân lý. Vấn đề chân lý trong đạo Phật được quan niệm như thế nào?

Đạo Phật chủ trương rằng tri thức con người có thể đạt được đến chân lý, với điều kiện là con người phải chuyển cái tri thức hiện thời thành trí tuệ Bát Nhã. Tri thức của chúng sanh có một khả năng kém cỏi vì đã bị bao nhiêu mê ám che lấp (vô minh). Nay diệt được những mê ám ấy thì có thể chuyển Thức (tri thức) thành Trí (Bát Nhã) và với khả năng này, con người mới có thể trực nhận được Bản Thể.

Duy thức học phân biệt ba loại hiểu biết mà tri thức con người có thể có được:

1. - Sự hiểu biết bằng hiện lượng

Lượng tức là sự phân biệt, so đo, hiểu biết. Hiện lượng là cái biết trực tiếp những sự vật trong thời gian hiện tại và không gian hiện tại. Sự hiểu biết này không cần trải qua một trung gian suy luận. Tôi thấy trước mặt tôi có một cuốn tự điển. Cái "thấy" ấy là hiện lượng, khả năng nhận thức trực tiếp không cần suy nghĩ. Có thể tạm xem như là một lối trực giác được.

Nhưng có trường hợp hiện tượng đúng và có trường hợp hiện tượng sai. Thấy sợi dây, cho nó là sợi dây, đó là "chân hiện lượng" (hiện lượng đúng). Thấy sợi dây, hoảng hốt cho là con rắn, ấy là "tợ hiện

lượng" (hiện lượng sai). Tợ nghĩa là tương tợ như đúng, nhưng kỳ thật là sai lầm.

2. - Sự hiểu biết bằng tỷ lượng

Tỷ đây có nghĩa là so sánh, suy luận, đối chiếu. Nếu ta hỏi "chiều mai có thể có mưa không" thì hiện lượng của ta không trả lời được vì nó chỉ có thể biết được việc trong hiện thời và hiện xứ. Chiều mai tức là việc xảy ra ở trong thời gian khác, vậy phải nhờ vào một khả năng suy luận khác: khả năng ấy là tỷ lượng. Cũng như khi tôi hỏi: "Có gì trong lòng trái đất không" thì hiện lượng của tôi cũng không thể trả lời, vì việc ở đây không phải là việc ở hiện xứ, không thể nhận biết được nếu không có tác dụng suy luận. Vì thế phải cần dùng tỷ lượng.

Sau bức tường kia có gì mà khói lên? Tỷ lượng trả lời rằng có lửa. Bởi về nó suy luận "có khói tức là phải có lửa". Nếu sau bức tường mà có một đống lửa thực, thì gọi là "chân tỷ lượng" (tỷ lượng đúng), còn nếu sau bức tường có một vật khác không phải lửa nhưng cũng có thể làm nguyên nhân cho khói (như một chiếc xe hơi rồ máy chẳng hạn) thì gọi là "tợ tỷ lượng" (tỷ lượng sai).

Hiện lượng tuy chỉ cần nhận thức những sự vật ở hiện thời và hiện xứ nhưng vẫn cứ bị sai lầm luôn luôn. Tỷ lượng vì phải suy đạt đến những cái ở thời gian khác và ở địa phương khác nên lại dễ bị sai lầm hơn nữa. Do đó, sự suy tư trắc đạt của tỷ lượng thường dẫn ta đi xa sự thực một cách đáng sợ. Các nghi vấn lớn lao về cuộc đời, về bản thể, đã không thể giải quyết nhờ hiện lượng, thì cố nhiên phải nhờ tỷ lượng. Nhưng tỷ lượng thường dẫn ta đến những biên giới siêu hình xa lằng lắt và thường biến ảo không lường. Ngọc Hoàng, Thượng Đế, Nam Tào, Bắc Đẩu, Táo Quân, Phạm Thiên v.v... đều là những sản phẩm của tỷ lượng. Trong phạm vi thực nghiệm, tỷ lượng còn tỏ ra lắm lúc sai lầm, huống hồ là khi đã vượt ra ngoài thực nghiệm. Đôi cánh tự do và táo bạo của tỷ lượng đưa ta đi cùng khắp, nhưng khi trở về chỉ đem lại những giải thuyết khó tin khó nhận. Thế cho nên tỷ lượng trong rất nhiều trường hợp đã là tợ tỷ lượng, và con người không thể nương vào đấy để đi tìm chân lý.

Vậy thì do đâu mà tri thức của chúng sanh không thể tìm đến chân lý? Chính là do ở tợ hiện lượng và tợ tỷ lượng. Nhưng tại sao tri thức chúng sanh lại không thuần là chân hiện lượng chân tỷ lượng mà lại có xen vào tợ hiện lượng và tợ tỷ lượng?

Đạo Phật chủ trương: vì có một yếu tố mê mờ, si ám đã gây nên những thứ "tợ" đó. Thứ mê mờ si ám kia được gọi là vô minh (avidya).

Các bậc giác ngộ là những người đã phá trừ được vô minh, tiêu diệt được tợ hiện lượng và tợ tỷ lượng, phát triển đến cùng cực chân hiện lượng và chân tỷ lượng. Hai khả năng sau này, sau khi vô minh đã bị trừ diệt, có thể đạt đến trạng thái sáng suốt cao nhất của nó là Bát Nhã Trí (Prajna) để có thể trực nhận được chân lý vạn hữu.

Các bậc giác ngộ, sau khi chúng đạt chân lý, liền nghĩ đến việc giảng giải cho người chưa chúng đạt. Nhưng chân lý tuyệt đối không thể dùng một khí cụ tầm thường kém cỏi là ngôn ngữ để có thể truyền giải, truyền minh. Thế cho nên dù các bậc giác ngộ có truyền giải, thì cũng có thể truyền giải được ảnh hưởng của chân lý và phương pháp đạt đến chân lý, chứ không thể truyền giải bản thân của chân lý được.

Ảnh tượng của chân lý chỉ là một phương tiện để chỉ bày chân lý chứ không phải là chân lý. Chúng sanh phải nương vào ảnh tượng ấy để tìm dần đến chân lý bằng học tập, bằng thực hành. Tuy chưa phải là bản thân chân lý, nhưng ảnh tượng kia cũng vượt khỏi những hình bóng tương tượng trác đặc sai lầm, những vọng tượng điên đảo về chân lý của tợ tỷ lượng.

Vì thế, chân lý không nằm trong kinh điển, và kinh điển chỉ là phương tiện chỉ bày chân lý. Cho nên đức Phật có dạy:

"Chân lý là mặt trăng. Giáo lý của ta là ngón tay chỉ mặt trăng. Đừng lầm ngón tay ta là mặt trăng vậy". Nếu y theo kinh điển để giải nghĩa, để tìm chân lý trong những giòng chữ, thì đó chính là chỉ biết nhìn ngón tay mà chưa biết nhìn mặt trăng. Nhưng rời bỏ hẳn kinh điển đi thì lại có thể rơi vào những điên đảo vọng tượng của tợ tỷ lượng. Thế

nên một vị tổ sư đã nói: "Y kinh giải nghĩa, tam thế Phật oan; lý kinh thất tự, tức đồng ma thuyết", nghĩa là: "Chấp chặt nơi văn tự mà giải nghĩa, thì oan cho đức Phật, mà rời bỏ kinh điển thì lại lạc vào những tà thuyết của ma vương".

Vậy ngoài hai loại hiểu biết là hiện lượng và tỷ lượng, ta còn có một loại hiểu biết thứ ba nữa là thánh giáo lượng.

3. - Sự hiểu biết bằng thánh giáo lượng

Sự hiểu biết này có được là nhờ căn cứ trên lời dạy của các bậc giác ngộ. Đó chính là những "ngón tay chỉ mặt trăng" nhờ đấy mà kẻ phàm phu có được những phương tiện để trở thành bậc thánh nhân giác ngộ.

Nhưng đối với những thánh giáo này, ta cũng phải giữ một thái độ dè dặt tìm hiểu. Vì chưa thấu đạt trực tiếp, nên ta chưa biết một cách "thực nghiệm" rằng chân lý có thực là một chân lý không, hay chẳng qua chỉ là một mớ tự tỷ lượng như bao nhiêu thứ tự tỷ lượng khác. Ở đây, phải có đức tin. Nhưng đức tin này cũng phải do những nhận xét, những chứng nghiệm sơ bộ mới được xây dựng vững vàng.

Ví như trong khi con người đang cố chấp vạn vật là thường, có bản ngã, mà nghe Phật dạy một chân lý gồm có chủ trương vô thường vô ngã thì con người phải kiểm soát lại xem có thực rằng vạn vật là vô thường vô ngã hay chẳng. Nếu thực thì đó có thể là một trong những căn bản cho Đức Tin vậy.

Ta lấy thêm một thí dụ trong câu chuyện giả đặt sau đây:

Một vùng kia, người ta mắc bệnh truyền nhiễm. Một bác sĩ đến nghiên cứu chứng bệnh và trị lành được nhiều người. Chứng bệnh dần dần bớt hoành hành trong vùng đó. Một bác nhà quê đến thăm bác sĩ.

Bác sĩ vốn là một nhà vi trùng học đại tài, bảo bác nhà quê của chúng ta rằng có những sinh vật nhỏ hết sức, đến nổi mắt trần (l'oeil nu) không thể trông thấy được; những sinh vật ấy phá hoại cơ thể con

người và làm ra nhiều bệnh truyền nhiễm rất nguy hại như bệnh lao, bệnh dịch, bệnh đậu mùa... Khó tin quá, bác nhà quê lắc đầu. Tin sao được khi mình chưa nghe ai nói đến một "chân lý" kỳ quái như thế bao giờ. Nếu tin ngay thì là mê tín đấy, dù là tin đúng. Mà không tin thì không làm sao thấy được sự thực - thấy vi trùng.

Kỳ thực, bác sĩ vốn là một nhà có thực học, sự thực kia (vi trùng làm bệnh) ông thấy rất rõ ràng, nhưng chẳng biết làm sao cho bác nhà quê tin! Ông bèn cắt nghĩa một cách tạm tạm (phương tiện) rằng những con "vi trùng" ấy nó như cái móc câu, hay là cái phết. Nhưng "sự thực" ấy của nhà bác học nói ra, đối với bác nhà quê là "siêu hình" quá, khó tin quá. Con trùng gì mà như cái móc câu, như cái phết? Con trùng gì mà lại không trông thấy được? Không trông thấy được mà lại biết như cái phết, như cái móc câu?

Trước kia, bác nhà quê cho rằng bệnh là do ma quỷ, la sát làm hại. "Ma quỷ, la sát" chính là vọng tưởng điên đảo, là sản phẩm của tợ tỷ lượng. Nay "vi trùng móc câu" là thánh giáo lượng. Bác nhà quê có thể tin được cái chân lý "vi trùng móc câu" này chăng(?)

Ban đầu thì nghi. Nhưng sau xét nghiệm lại, bác thấy có những điểm sự thực làm bác có thể tin được: Trước khi bác sĩ đến, người ta đã cúng cấp trừ tà trừ quỷ nhiều, sao bệnh không bớt hoành hành? Sao bác sĩ chích thuốc cho ai thì người ấy khỏi? Bác sĩ học giỏi hơn, thông thái hơn mình, ai chối cãi được điều ấy? Nếu không biết rõ, nếu phỏng đoán mù mò thì cái chân lý "vi trùng móc câu" kia làm sao có thể làm nền tảng cho một thứ thuốc hay được? Hơn nữa, được nghe lời giảng giải về vi trùng, về kính hiển vi, bác nhà quê đã thấy hợp mắt lắm rồi. Vì thế bác nhà quê tin.

Nhưng tin chưa đủ. Phải "thấy" cho được mới nghe. Bởi vì nếu có tin, thì chỉ tưởng tượng được "nó" mà thôi. Nhưng làm sao mà tưởng tượng? Bác nhà quê quyết được nhìn qua kính hiển vi. Và sau khi "lao tâm khổ tứ" nhiều phen, mới thấy được các "chân lý vi trùng". Bây giờ là một sự nhận thức trực tiếp. Và ống kính kia quả là Bát Nhã Trí, là "vô thượng chính biến tri giác" vậy.

Bác nhà quê không thỏa mãn với lời mô tả của bác sĩ, muốn được "thấy vi trùng" một cách trực tiếp. Bác biết rằng tưởng tượng theo lời mô tả của bác sĩ thì tuy không còn sai như khi bác vọng tưởng quý quái la sát nữa, nhưng cũng vẫn chưa đúng hẳn. Vậy thì người học Phật cũng không thỏa mãn với những ngón tay chỉ mặt trăng, những bóng dáng của chân lý, dù bóng dáng đó đã vượt xa vọng tưởng của tợ tỷ lượng.

Người học Phật cần có đủ năng lực trí tuệ để học hiểu, để nhận thấy những điểm đúng chân lý của thánh giáo lượng, để tin và bắt tay vào cuộc thực nghiệm lớn lao hàng kiếp, cuộc thực nghiệm mà thái tử Tất Đạt Đa đã hoàn thành một cách vẻ vang và rực rỡ dưới cội Bồ Đề.

Vấn đề khổ vui trong đạo Phật

Trong bài thuyết pháp đầu tiên tại vườn Lộc Uyển, đức Phật Thích Ca giảng giải giáo lý Tứ Đế và có đề cập đến vấn đề khổ cùng phương pháp diệt khổ.

Danh từ "Dukkham ariyasaccam" thường được các nhà học giả dịch là "Khổ Đế", là "Chân lý về sự khổ" thành thử mọi người cứ an trí rằng đạo Phật chủ trương cuộc đời chỉ toàn là khổ đau.

Lỗi phiên dịch ấy không được chính xác lắm và đã làm cho nhiều người hiểu lầm. Bởi vì chỉ nhận chữ "dukkha" với cái nghĩa hẹp của nó như thế, nên lầm kẻ cho đạo Phật là bi quan yếm thế.

Thực ra, đạo Phật không phải bi quan, cũng như không phải lạc quan. Đạo Phật nhìn cuộc đời một cách khách quan, thực tại. Đạo Phật không ru người trong giấc mơ thiên đường.

Đạo Phật không phủ nhận những cái vui (lạc thọ) của cuộc đời, và trái lại, còn công nhận nhiều hình thức của cái vui vật chất hay tinh thần, quy định cho giới tại gia và cho cả giới xuất gia nữa. Nhưng những cái vui ấy, cũng như những cái khổ (khổ thọ) đều nằm gọn trong dukkha cả. Dù cho con người có thể đạt đến những trạng thái thiền định cao siêu khoái lạc ở tận "Không vô biên xứ thiên" hay "Thức vô biên xứ thiên" đi nữa, thì những cái lạc thọ siêu thoát ấy cũng vẫn còn nằm ở trong dukkha như thường, bởi vì con người chưa thoát được tam giới vô thường và hư giả.

Vậy bản ý của đức Phật khi dạy giáo lý Tứ Diệu Đế không phải là mong cho con người trốn tránh khổ thọ để đi tìm lạc thọ. Khổ thọ và lạc thọ đều nằm trong dukkha. Giải thoát là giải thoát khỏi cái dukkha ấy, chứ không phải trốn khổ tìm vui một cách quá tầm thường.

Dukkha cũng có thể gọi là khổ, nếu ta hiểu chữ "khô" không phải là khổ thọ. Và giải thoát cũng có thể được là vui nếu nếu ta hiểu chữ vui không phải là lạc thọ.

Ta lấy một câu chuyện là thí dụ cho dễ hiểu: Hai con gà đang cãi nhau về vui và khổ ở trong lòng. Chúng đàm luận về cái ngon, dở của những lúa ngô mà người ta đem tới cho chúng ăn, và cho rằng ăn ngô là vui, ăn thóc là khổ v.v... nhưng chúng không biết rằng một lát nữa chúng sẽ bị đem đi làm thịt.

Cái vui và cái khổ mà chúng ta đang bàn ấy chỉ là thứ "vui khổ trong lòng", một thứ vui khổ giả ảo, không đáng gọi là vui khổ. Vì sao? Chúng nó sắp bị ăn thịt; gọi là "vui, khổ" những cái mỏng manh chốc lát ở trong lòng thì có nghĩa lý gì? Vậy cái khổ mà chúng phải tránh, không thể chỉ là cái khổ nhỏ nhất kia, mà là một cái khổ to lớn: cái khổ bị nhốt trong lòng và sắp bị đem làm thịt. Cái khổ này cũng như dukkha vậy, nghĩa là bao gồm những khổ thọ và lạc thọ giả ảo, nhất thời, xây dựng trên vô thường, vô ngã. Cái vui chân thật của hai con gà phải tìm đến, không thể chỉ là cái vui nhỏ nhất trong lòng, mà là một cái vui to lớn: cái vui được số lòng và khỏi bị đem làm thịt. Cái vui này cũng như cái vui giải thoát vậy.

Vấn đề khổ vui của con người cũng thế. Những khổ thọ và lạc thọ đều xây dựng trên sự vật vô thường vô ngã, cho nên đều gọi là dukkha. Đạo Phật chủ trương phải giải thoát dukkha. Giải thoát dukkha tức là tìm đến cái vui hoàn toàn, cái vui không bao giờ sợ tan biến vì vô thường, cái vui khác hẳn những lạc thọ mong manh.

Đã có một quan niệm như thế về dukkha, bây giờ ta mới tạm dùng chữ khổ để thay cho chữ dukkha, và xét về chữ khổ, chữ khổ gồm có những nghĩa vô thường vô ngã, hư ngụy và hỗ tương đối kháng, chữ khổ bao gồm cả khổ thọ và lạc thọ.

Khô (Dukkha) có ba hình trạng sau đây:

1. Khô-khô (dukkha - dukkha)
2. Hoại-khô (viparinama - dukka) và
3. Hành-khô (sankhara - dukkha).

Tất cả những khổ thọ của kiếp sống như sinh, già, bệnh, chết, ghét nhau mà bị gần nhau, yêu nhau mà bị xa nhau, ưa muốn mà không

được toại nguyện..., tóm lại những đau khổ về thể xác và tâm linh đều được liệt vào loại khổ-khổ (Dukkha = khổ thọ).

Những cảm giác lạc thọ của đời sống không thể nào còn mãi được, vì thế đều rất vô thường. Trước sau, chúng cũng tan mất. Khi chúng tan mất thì phát sinh một khổ thọ. Vậy sự chuyển biến diệt hoại này, nguyên do của khổ-khổ, cũng nằm trong Dukkha và được liệt vào hạng hoại khổ (Dukkha = biến hoại).

Hình trạng thứ ba là hành khổ, quan hệ hơn nhiều. Ở đây, chúng ta phải tìm hiểu thế nào là một "chúng sinh", một "cá nhân", hay một "cái ta". Theo đạo Phật, cái mà con người gọi là "Cái Ta" (le moi) ấy, vốn là sự tổng hợp của năm uẩn (ngũ uẩn: les cinq khandhas). Phật dạy:

"Tóm lại, ngũ uẩn là khổ"

(Sankhittena pancupa danakkhandha dukkha).

Cần phải hiểu rằng: Ngũ uẩn và khổ (Dukkha) không phải là hai việc khác nhau. Chính ngũ uẩn là dukkha vậy. Uẩn có nghĩa là những yếu tố của sinh tử, ngăn che chân lý.

Uẩn thứ nhất là vật chất, gọi là sắc uẩn (Rupak - khandha). Trong sắc uẩn, có bốn yếu tố gọi là tứ đại chủng và những chuyển hóa vật do bốn yếu tố ấy cấu thành. Bốn yếu tố đó là:

- Yếu tố cứng (éléments de solidité)
- Yếu tố lưu động (éléments de fluidité)
- Yếu tố năng lực (énergie) và
- Yếu tố chuyển động (mobilité).

Trong đại tạng Trung Hoa, người ta thường gọi tạm là địa, thủy, hỏa, phong.

Trong những chuyển hóa vật (dérivés) của tứ đại chủng, ta thấy có: ngũ căn (năm cảm quan), ngũ trần (đối tượng của năm cảm quan ấy). Tóm lại, tất cả vật chất đều nằm trong sắc uẩn.

Uẩn thứ hai là cảm giác, gọi là thọ uẩn (vedanak - khandha). Thọ uẩn gồm những cảm giác vui (khoái lạc), khổ (đau khổ) và không vui không khổ (xã thọ), phát sinh do sự tiếp xúc giữa cảm quan và ngoại cảnh.

Uẩn thứ ba là tri giác, gọi là tưởng uẩn (sannak - khandha). Tưởng uẩn là những tri giác của con người khi giác quan và ý thức tiếp xúc ngoại cảnh.

Uẩn thứ tư là sự suy tư tác động của tâm lý, gọi là hành uẩn (sankharak - khandha). Đó là những hoạt động tâm lý của con người, có thể là thiện, là ác, và có thể tạo nên nghiệp nhân, nghiệp quả. Ví dụ như sự giận dữ, sự tham muốn, sự kiêu căng, sự tin tưởng, sự quyết định... Có tất cả 51 "Hành" như vậy, mà duy thức học gọi là "Tâm sở" (propriétés mentales).

Uẩn thứ năm là tác dụng nhận biết, tri thức, gọi là thức uẩn (vinnanak - khandha). Thức uẩn là tác dụng phân biệt, hiểu biết, chấp ngã, duy trì ảnh hưởng, kinh nghiệm, và duy trì sinh mạng.

Giải nghĩa về ngũ uẩn như thế là giải nghĩa một cách rất sơ lược. Vậy thì cái "Ta" được cấu tạo nên do năm "uẩn" ấy. Năm uẩn đều vô thường, chuyển biến, sinh diệt biến di trong từng giây phút. Vạn vật nối tiếp nhau để sinh diệt, không có thực thể (substantiatité). Vậy không có gì đáng gọi là "Ta" trường tại và bất biến cả.

Ai cũng phải công nhận rằng trong năm uẩn sắc, thọ, tưởng, hành và thức không có uẩn nào gọi được là "Ta" cả. Nhưng khi năm uẩn ấy, gồm có hai phần vật chất (sắc pháp) và tinh thần (tâm pháp) - tương quan, tương duyên, tác động và hòa hợp lẫn nhau thành như một cá thể sinh lý tâm lý, ta liền có ý tưởng về một cái "TA" trường tồn bất biến ấy chẳng qua chỉ là một sự mê lầm cố chấp mà Duy thức học gọi là "Ngã si" và "Ngã kiến".

Năm uẩn kia chính là bản thân của Dukkha, của khổ, và ở đây, ngũ uẩn được gọi là hành khổ (Dukkha = ngũ uẩn vô ngã).

Lời giải thích về khổ ấ này chẳng khác gì lối biện giải về giáo lý vô thường vô ngã. Lý vô thường vô ngã là một lý rất thực, đúng với những xét nghiệm của mọi người. Không phải vì thấy vạn vật là vô thường vô ngã mà tất cả những người Phật tử đều sinh ra buồn rầu chán nản. Trái lại. Một Phật tử có được nhận thức và chứng nghiệm được lý vô thường vô ngã, là một người sung sướng nhất đời. Người ấy sẽ nhìn cuộc đời với đôi mắt bình tĩnh, an lạc. Sự thành hoại, sinh diệt của vạn vật không lay chuyển được tâm hồn người, không làm cho người phải đau khổ, lo lắng, bồn chồn, bấn khoăn, thắc mắc. Đức Phật và các vị đệ tử chứng ngộ thường có một nét mặt trầm tĩnh, tươi vui, an lạc. Nụ cười bất diệt của các pho tượng ngày xưa đã nói lên được những cái vui an nhiên giải thoát ấy.

Trên phương diện nhân sinh, đạo Phật không dạy người chỉ rời bỏ khổ thọ mà đi tìm lạc thọ, nhất là thứ lạc thọ do dục vọng gây nên. Cũng không phải đạo Phật chủ trương rằng lạc thọ cũng chỉ là khổ thọ. Đạo Phật chỉ dạy con người diệt trừ những nguyên nhân gây nên khổ thọ. Những khoái lạc dục vọng cũng là nguyên nhân gây nên khổ thọ.

Diệt dục vọng, thêm từ bi để làm vơi bớt đau khổ của kiếp sống. Nhưng mục đích cao cả của đạo Phật phải là được giải thoát, nghĩa là chứng nghiệm được lý vô thường vô ngã, thoát ra ngoài những ràng buộc và lung lạc của sự vật đang thành hoại biến dị và nhìn những thành hoại ấy với một tâm trạng an lạc, hồn nhiên.

Vấn đề giải thoát trong đạo Phật

Giải thoát nghĩa là cởi mở những dây ràng buộc mình vào một hoàn cảnh đau khổ nghịch ý.

Niết Bàn (Nirvana) của đạo Phật không phải là một cõi thiên đàng như nhiều người lầm tưởng. Người ta thường cho rằng tu học là cốt để được giải thoát khỏi cuộc đời này, và khi chết, được đưa vào một thế giới đẹp đẽ, đầy đủ những lạc thú, không sợ một khổ đau nào xâm chiếm. Thế giới đẹp đẽ ấy gọi là Cực Lạc, hoặc là Niết Bàn. Thật không có gì lầm lạc hơn nữa.

Đạo Phật chủ trương vạn vật vô thường và vô ngã và vì thế, không bao giờ công nhận có một sự tồn tại bất biến của một thế giới, dù thế giới ấy là thế giới Cực Lạc.

Cuộc sống là gì? Là một giòng biến chuyển. Vì có biến chuyển nên mới có sinh diệt thành hoại: mà có sinh diệt thành hoại tức là có thời gian. Ý niệm về thời gian không thể nào tách biệt khỏi ý niệm biến chuyển: nếu không có biến chuyển, không có thời gian, thì sẽ không có sự sống.

Ta thử tưởng tượng thời gian ngừng hẳn lại, vạn vật im lìm, bất biến, bất động... Không thể nào có sự sống được. Sự tồn tại im lìm này là một cái chết hoàn toàn. Giả sử Niết Bàn là một cuộc sống đi nữa, thì cuộc sống này hẳn cũng không phải là một cuộc sống hạnh phúc, vì đã là một cuộc sống, tất nhiên phải là một dòng biến chuyển, mà đã có biến chuyển là có thành hoại, có sinh diệt, có đau khổ.

Nếu Niết Bàn không phải là một cảnh giới, một cuộc sống, thì là gì?

Về vấn đề này, lắm nhà học giả nghiên cứu chưa đến nơi đến chốn, đã vội kết luận rằng Niết Bàn là một trạng thái diệt hoại, hư vô. Nói như thế, tuy họ tỏ ra đã hiểu Niết Bàn không phải là một cảnh giới Cực Lạc, nhưng họ cũng lại tỏ ra rằng họ chưa hiểu Niết Bàn là gì. Bảo Niết Bàn là diệt hoại, hư vô, lại bảo rằng Niết Bàn là một "trạng thái" (état) thì có nghe được không? "Trạng thái" là gì? Tạm cho là tình

trạng đi. Nhưng tình trạng của cái gì? Có phải là của một cá vật nào đó không? Nếu thế cái trạng thái này cũng luôn luôn chuyển biến, vì không có cá vật nào mà không chuyển biến. Còn nếu là sự diệt hoại, sự hư vô, thì làm gì có trạng thái mà gọi là trạng thái diệt hoại, hư vô.

Cho nên bảo rằng Niết Bàn là một trạng thái thì không đúng. Chữ Niết Bàn vốn là do tiếng phạn Nirvana, có thể dịch là diệt độ, là giải thoát. Cần có một câu giải thích để khỏi hiểu lầm. Diệt độ không có nghĩa là một sự tiêu diệt hoàn toàn thành hư vô như các học giả Tây Phương lầm tưởng. Diệt đây có nghĩa là sự chấm dứt của dòng nhân quả nghiệp báo. Độ có nghĩa là qua khỏi dòng mê mờ để lên bờ giác ngộ giải thoát. Đạo Phật chủ trương rằng sự sống của một chúng sinh là một dòng biến chuyển liên tục theo đà nhân quả tiếp nối của ngũ uẩn. Động cơ của dòng sống ấy là ham muốn, là dục vọng. Còn ham muốn, còn dục vọng, là còn sự sống, còn luân hồi sinh tử, cũng như còn dầu còn bấc thì đèn còn cháy vậy. Khi dục vọng tiêu diệt, dòng biến chuyển của ngũ uẩn sẽ dừng lại và hết sinh diệt. Lúc bấy giờ Niết Bàn hiển hiện. Niết Bàn là sự hiển hiện của bản thể sáng suốt màu nhiệm, hoặc nói cho khác hơn, là sự thể nhập vào bản thể vô biên trong sáng của một chúng sinh giải thoát.

Niết Bàn có hai thứ: Niết Bàn Hữu Dư Y và Niết Bàn Vô Dư Y.

Một chúng sinh được giải thoát, song còn thân mạng và còn hoàn cảnh tồn tại: sinh hoạt với thân mạng ấy và hoàn cảnh ấy mà vẫn an nhiên, giải thoát, vẫn không bị sự vật lung lạc, kéo lôi theo đà lo sợ đau buồn. Như thế là Niết Bàn Hữu Dư Y. Khi thân mạng và hoàn cảnh hết tồn tại, thì sự thể nhập bản thể được thực hiện: đấy là Vô Dư Y Niết Bàn, không có sinh tử, không có khổ đau, vì Vô Dư Y Niết Bàn không phải là một cuộc sống có sinh diệt. Vô Dư Y Niết Bàn là bản thể thường còn bất sinh bất diệt của vạn loại hữu tình và vô tình, không thể dùng ngôn ngữ để hình dung, trí thức để quan niệm.

Tuy nhiên từ Niết Bàn Vô Dư Y có thể hiện ra diệu dụng màu nhiệm. Hóa thân của các Đức Phật, các vị Bồ Tát đều là những biến hiện "tùy duyên" của các bậc giải thoát an trú trong Vô Dư Y Niết Bàn. Ở quả vị

Phật, có hai loại trí tuệ: một loại là Vô Phân Biệt Trí, cùng với bản thể chân như an trú, không phân biệt đối tượng và chủ thể; một loại là Sai Biệt Trí có khả năng nhận thức các hiện biến nhiệm màu của bản thể thường trú, tức là thế giới hiện tượng. Nhận thức như thế đó để hóa độ, để hoàn thành bản nguyện độ sanh.

Thế giới hiện tượng là thế giới diệu dụng biến hóa của thế giới bản thể. Nhưng vì vô minh che lấp, chúng sinh nhìn thế giới ấy như một thế giới khổ đau, đen tối, vì đã đem ác nghiệp của mình để hòa hợp vào đó, hoặc nói khác hơn, vì đã có một nhận thức sai lạc lầm láp phần chủ quan đen tối. Mang một cặp kính ác nghiệp, chúng sinh nhìn thế giới hiện tượng màu nhiệm kia thành một thế giới đau thương và với ác nghiệp mình, lăn lộn trong thế giới đau thương rất “chủ quan” ấy.

Các vị chứng ngộ xưa đã từng ca ngợi trăng nước muôn hoa là những biểu hiện của bản thể, là vì họ đã lột bỏ được cặp kính vô minh đó, và kinh Pháp Hoa cũng dạy rằng chim kêu hoa nở là hiện tượng màu nhiệm của bản thể, của "pháp thân" bất diệt:

*Chư pháp tùng bản lai,
Thường tự tịch diệt tướng.
Xuân đáo bách hoa khai,
Hoàng oanh đề liễu thượng*

Dịch:

Các hiện tượng xưa nay,
Bản tính thường vắng lặng.
Xuân đến trăm hoa mừng,
Oanh vàng ca liễu thắm.

Vậy bản thể của các hiện tượng vốn là chân như sáng suốt, không sinh diệt, là Niết Bàn. Vậy Niết Bàn là qua bờ bên kia, là giải thoát, là chấm dứt sinh tử. Nhưng chỉ là chấm dứt sự sinh tử mà chủ thể sinh tử là bị động. Một chúng sinh giải thoát, có Niết Bàn, có thể an nhiên sinh hoạt trong sinh tử mà vẫn không thấy có sinh tử, khổ đau, vẫn có

trong tay một khả năng màu nhiệm, tự do sinh diệt, tự do an trụ, tự do Niết Bàn. Khả năng ấy, đạo Phật gọi là khả năng tùy duyên hóa độ, là khả năng "tự tại", một trong bốn đức của Niết Bàn: Thường, Lạc, Ngã, Tịnh. Tự Tại là ngã vậy.

Ở đây cũng cần giải thích chữ Phật.

Phật là gì? Phật là một bậc có khả năng viên mãn để có thể giác ngộ cho mình và cho người. Các vị Bồ Tát cũng có khả năng ấy nhưng chưa được viên mãn như Phật, nên chưa có thể gọi là "giác hạnh viên mãn".

Phật là một hóa hiện viên mãn nhất, tốt đẹp nhất, và xứng đáng nhất cho bản thể sáng suốt. Vì là một hóa hiện, một biểu hiện, nên "các đức Phật", đều là những hóa thân của Phật, chứ chưa hẳn là Phật. Hóa thân (như cá nhân đức Thích Ca) thì có sinh có diệt, chứ pháp thân, tức là Phật, thì luôn luôn bất diệt bất sinh. Cũng như các lớp sóng có lên có xuống, có thành có hoại, chứ bản thể của các lớp sóng là nước thì chẳng lên xuống, thành vỡ bao giờ.

Vậy một chúng sinh thành Phật tức là thể nhập vào bản thể vô biên, hoàn toàn sáng suốt. Và từ bản thể sáng suốt ấy, từ Niết Bàn ấy, có thể hoàn toàn tự do tự tại để hóa thân, sinh hoạt, trôi nổi trong sự sinh tử biến hoại của thế giới hiện tượng mà vẫn an nhiên giải thoát, không bao giờ bị lôi cuốn theo nghiệp lực như vô lượng chúng sinh. Đến đây, ta mới hiểu được câu kinh màu nhiệm này mà mọi người đều truyền tụng "Niết Bàn tức là sinh tử, sinh tử tức là Niết Bàn". Quả thực, Niết Bàn không tồn tại ngoài sinh tử, và chính trong sinh tử, các đức Phật đã tìm thấy Niết Bàn.

Để chấm dứt bài này, ta hãy đọc đoạn thâm thúy sau đây trong kinh Phạm Võng:

"Chân tướng của mọi hiện tượng là bất sinh bất diệt, không thường cũng không đoạn, không sinh tử, không Niết Bàn. Kẻ ngu si sợ hư không mà muốn đi trốn thì dù bỏ hư không mà chạy cũng không thể nào thoát được hư không. Kẻ đi tìm hư không dù có chạy khắp đông

tây nam bắc cũng không tìm thấy hư không. Nhưng kẻ ấy chỉ biết cái Danh của hư không mà không phân biệt được cái Thực của hư không.

Nay có kẻ muốn tìm Niết Bàn, thường qua lại trong Niết Bàn mà không biết đó là Niết Bàn, chỉ thấy toàn là sinh tử phiền não: kẻ ấy chỉ biết cái Danh của Niết Bàn mà không biết cái Thực của Niết Bàn vậy".

Cho nên, ta không thể bảo Niết Bàn có ngoài sinh tử cũng không thể bảo rằng giải thoát tức là lìa bỏ đời hiện tại. Chính trong hiện tại, con người phải tìm ra Niết Bàn: con người vẫn có thể giải thoát mà không rời thế gian sinh diệt.

Vấn đề tâm vật trong đạo Phật

Đạo Phật chủ trương nhất nguyên hay đa nguyên, duy tâm hay duy vật?

Đứng ngoài đạo Phật thì "vọng tưởng" rằng đạo Phật là nhất nguyên, là đa nguyên, là duy tâm hoặc là duy vật. Nhưng bước vào trong đạo Phật, trong rừng giáo lý – để quan sát, người ta sẽ thấy một hiện tượng kỳ lạ. Là khi đứng về hướng này, người ta thấy đạo Phật chủ trương nhất nguyên, nhưng khi đứng qua hướng kia, lại thấy rõ ràng đạo Phật chủ trương đa nguyên. Rồi đứng trên miếng đất này, người ta thấy đạo Phật chủ trương duy tâm, nhưng đứng sang miếng đất khác, thì rõ ràng là đạo Phật chủ trương duy vật.

Quả thật là một sự kỳ lạ. Kẻ nóng tính nghe như thế sẽ bực mình và sẽ cho đó là một lối chủ trương ba phải. Nhưng không. Đứng về phương diện triết học, đạo Phật có những hệ thống lý thuyết rất phong phú, mà tất cả đều đi đến một sự nhất trí vô cùng hoàn mỹ.

Nhiều người nghe câu kinh "tam giới duy tâm, vạn pháp duy thức" liền chỉ ngay đạo Phật mà bảo rằng: Ấy đấy, đạo Phật duy tâm rõ ràng, còn chối cãi gì nữa. Thực ra, đạo Phật có chối cãi đâu. Đạo Phật chỉ giảng giải rằng chữ Tâm của đạo Phật không phải như chữ Tâm của thế gian, của triết học. Phật học là một môn Tâm học. Nhưng tâm ở đây không phải là linh hồn, là tất cả những hiện tượng tâm lý, và "tâm học" của đạo Phật rất khác xa "tâm lý học" của triết học vậy.

Cũng có kẻ thấy đạo Phật chủ trương bác bỏ thuyết linh hồn tồn tại độc lập (điểm này có thể làm nhiều bạn giật mình), không công nhận tạo hóa, thì lại chỉ vào đạo Phật mà bảo rằng: Ấy đấy, đạo Phật duy vật rõ ràng, còn chối cãi gì nữa. Thực ra, đạo Phật có chối cãi đâu. Đạo Phật chỉ giảng giải rằng cái mà người ta gọi là linh hồn ấy, đạo Phật gọi ý và thức, và khi xác thân tiêu hoại, ý và thức ấy không còn tác dụng nữa, nghĩa là không sinh hoạt như một hồn ma bóng quế như giới ít học hiểu lầm.

Chủ nghĩa duy vật là một chủ nghĩa cho rằng thực tại chỉ là vật chất. Vũ trụ, nhân loại và sinh vật đều là vật chất, nói một cách tinh vi hơn, đều có một nền tảng chung là vật chất. Cả đến phần tinh ba nhất của loài động vật là tư tưởng, là cảm tình cũng đều do nền tảng vật chất mà có. Những tư tưởng và tình cảm ấy không thể phát hiện nếu không có vật chất. Tinh thần cũng là sản phẩm thượng hạng của vật chất, duy có tinh tế hơn những sản phẩm khác như đường, như mật, như sinh tố, như thần kinh hệ... mà thôi.

Người chủ trương duy vật thường lý luận rằng: chỗ nào không có vật chất thì không thể có tinh thần, do đó tinh thần là do vật chất mà có, tinh thần là một thuộc tính của vật chất.

Ta không cần phải mất thì giờ để bác bỏ cái quan niệm nông cạn và thiên lệch này trong khi mọi người đã thấy cái vô lý của nó rồi. Tuy nhiên cũng cần nói rằng duy vật luận chỉ chú trọng đến phần ngoại giới, xao lãng hẳn phần nội giới phong phú sâu xa mà ở đây nhà khoa học chỉ có thể rọi vào những tia sáng ngắn ngủi nhất. Mà dù người duy vật có để ý đến nội giới đi nữa thì vẫn xem nội giới như một đối tượng tầm thường như bao nhiêu đối tượng vật chất khác, dù nhà duy vật cho nó là "một hình thức tinh tế nhất của vật chất". Tinh thần tự đối tượng hóa đã là một việc khó làm, mà tinh thần tự cho mình là thuộc tính của vật chất lại là chuyện khó nghe. Đòi thuở nào lại có một thứ thuộc tính kỳ quái có thể "biết" mình là thuộc tính của vật chất!

Còn bảo rằng "chỗ nào không có vật chất thì không có linh hồn" cũng thật lạ lùng. Làm như tai mắt người có thể "thấy" được thứ tinh thần tồn tại độc lập vậy. Tai mắt ta chỉ nhận được sự hiện hữu của tinh thần nhờ những dấu hiệu vật chất. Tinh thần vẫn hiện hữu, nhưng ta không nhận được sự hiện hữu đó nếu ta không nhờ một vài dấu hiệu vật chất, cũng như lúc nào cũng có làn sóng điện, và những âm thanh chở trên các làn sóng điện ấy, nhưng ta chỉ nhận được sự hiện hữu của các âm thanh được chở trên các làn sóng kia nếu ta có một chiếc máy thu thanh.

Vậy thì nhà duy vật đừng bắt ta đi tìm tinh thần ở chỗ không có vật chất. Nhưng nói thì nói thế thôi, chứ đạo Phật cũng không nhận rằng có thể có cái "hiểu biết" (cái mà thế gian gọi là cái hồn) tồn tại ngoài xác thân loài động vật. Lát nữa ta sẽ hiểu điểm này.

Chủ nghĩa duy tâm chủ trương ngược lại rằng vật chất không phải thực có, vật chất không tồn tại ngoài ý thức chủ quan của con người. Chỉ có ý thức chủ quan là thực tại, còn bao nhiêu cái khác đều là sản phẩm của ý thức chủ quan, đều là những biểu tượng của ý thức, gọi tắt là những "ý tượng". Duy tâm luận chủ trương ngoài tâm lý của mình không còn gì cả; vũ trụ, thế giới, những người khác và chính tâm ý của những người khác cũng không thực tại.

Người duy tâm cũng như những người duy vật cố tình phủ nhận một mặt của sự thực; người duy tâm cố tình là ngờ không nhận những ảnh hưởng và những tác động của vật chất của sinh lý trên tư tưởng và tâm lý của mình. Những loài hữu tình sống xung quanh ta cũng có những cảm tình, những tư tưởng, nói tóm lại, một tâm lý chủ quan của họ. Trong sinh hoạt thường nhật ai không nhận rõ điều đó. Ta không thể chỉ công nhận có sự tồn tại của tâm ý riêng ta.

Đạo Phật không vương vào duy tâm, không vương vào duy vật, nhưng cũng không phải một nhị nguyên thuyết. Duy thức học đạo Phật chủ trương rằng ngũ uẩn tức là toàn thể những hiện tượng vật lý, tâm lý (sắc, thọ, tưởng, hành, thức), đều là những thứ phát hiện của "chúng tử" tiềm lại trong A Lại Gia Thức (Alaya - vinnana) mà thôi.

Những hiện tượng tinh thần hay vật chất (sắc pháp hay tâm pháp) đều là đứng về thế hiển phát. Khi chưa hiển phát, chúng đứng về thế tiềm tàng. Đứng về thế tiềm tàng, chúng gọi là "chúng tử" (danh từ của duy thức học). Đứng về thế hiển phát chúng gọi là hiện hành. Chúng tử sinh hiện hành, hiện hành trở về chúng tử, chúng tử là hiện hành, hiện hành là chúng tử, sự phát hiện này được tiếp diễn không ngừng.

Điểm này đòi hỏi chúng ta nhiều kiến thức về duy tâm học. Ở đây chúng ta chỉ lược qua đại cương. Chúng tử là một thứ "năng lực" làm bản chất cho tất cả mọi hiện tượng tâm lý và vật lý, nghĩa là cho mọi hiện hành. Mà toàn thể chúng tử nằm gọn trong A Lại Gia Thức, hoặc nói một cách khác, toàn thể chúng tử là A Lại Gia Thức. Vậy A Lại Gia Thức là căn bản cho mọi hiện tượng tâm và vật .

Mỗi hiện tượng (tâm lý hay vật lý cũng vậy) khi tàn hoại thì trở về chúng tử để rồi phát sinh hiện hành khác. Nói thế cho dễ hiểu, kỳ thực vì mỗi hiện hành sinh diệt trong từng giây phút, nên hiện hành luôn luôn trở về chúng tử và chúng tử luôn luôn trở về hiện hành. Sự liên tục mau chóng quá đến nỗi ta không nhận ra kịp đó thôi.

Các hiện hành sinh khởi cách nào? Sinh khởi theo luật tương quan tương duyên (loi d'interdépendance). Ví dụ: ý thức, lý trí, tình cảm sinh khởi nhờ nương vào các hiện tượng sinh lý vật lý. Nương vào để được phát sinh mà thôi, chứ không phải các hiện tượng sinh lý vật lý "sinh ra" các hiện tượng tâm lý. Hiểu như thế, ta không còn cho tâm sinh lý, hay vật sinh tâm nữa. Chúng nương vào nhau mà tương thân tương thành, và do chúng tử ở A Lại Gia. Chúng tử là "thân nhân duyên" nghĩa là những nhân chính, còn các hiện tượng giúp chúng phát sinh thì gọi là "tăng thượng duyên" nghĩa là các điều kiện thuận lợi giúp cho sự phát sinh ấy.

Nguyên nhân chính của mọi hiện tượng, như thế, tức là chúng tử. Nhưng gọi là nguyên nhân cũng không đúng hẳn; phải gọi là bản chất. Vậy chúng tử trong duy thức học được xem như là một thứ "năng lực" làm nền tảng cho cả hai loại hiện tượng tâm và vật.

Tất cả chúng tử, hiện hành gom góp chung lại gọi là A Lại Gia.

Sau khi thân xác tiêu hoại, thiếu điều kiện để "hiện hành", các hiện tượng tâm lý trở về tiềm thức nơi A Lại Gia. Như thế, không có một linh hồn tồn tại ngoài thể xác. Cái tác dụng tinh thần kia, sự hiểu biết phân biệt yêu ghét kia không hiện hành nữa, thì sao gọi là có linh hồn được. Tuy nhiên A Lại Gia Thức sẽ biến chuyển, chín muồi, để đem

tất cả năng lực chúng tử mà phát hiện ra một thế giới mới, một hoàn cảnh mới, một sinh mệnh mới.

Nghe nói thế, có người sẽ cho rằng đạo Phật đã rơi vào duy tâm. Nhưng không, không có một A Lại Gia tồn tại độc lập. Mà có nhiều A Lại Gia của nhiều chúng sinh. A Lại Gia này tồn nhờ sự hiện tồn của A Lại Gia khác, và các A Lại Gia khác cũng tồn tại nhờ A Lại Gia này. Tất cả đều vâng theo luật tương quan tương duyên màu nhiệm.

Ý thức chủ quan của ta nằm gọn trong A Lại Gia ta. Thế giới khách quan tồn tại ngoài ý thức ấy, nhưng không phải chỉ là một thế giới hiện hành của riêng A Lại Gia ta, mà là một thế giới hiện hành do vô số A Lại Gia cộng đồng kiến tạo. Điểm này ta sẽ thấy rõ ràng trong giáo lý tự biến cộng biến của duy nghiệp luận. Chỉ khi nào A Lại Gia trong sạch, sáng suốt do công phu tinh luyện mà trở thành Đại Viên Cảnh Trí, nó mới tách rời ra khỏi sự cộng đồng ấy và thể nhập về biển Bản Thể vô cùng rộng lớn thanh tịnh và sáng suốt.

Vấn đề linh hồn trong đạo Phật

Đạo lý luân hồi thường được người ta hiểu một cách nông cạn. Hầu hết mọi người khi nghe hai tiếng Luân Hồi đều nghĩ đến một sự tiếp nối sinh hoạt trong nhiều xác thân của một chiếc linh hồn cố định. Người ta nghĩ rằng khi chết, linh hồn sẽ rời khỏi xác thân để đi vất vơ vất vưởng trong hư không, đợi nhập vào một xác thân mới sinh, hoặc là xuống âm phủ chịu cực hình trước khi đi đầu thai làm thân người hay thân trâu ngựa ...

Thực ra, đạo Phật chủ trương rằng sau khi con người chết, không có cái gì thoát ra ngoài xác thân để rồi nhập vào một xác thân khác cả. Như chúng ta đã thấy trong bài trước, đạo Phật dạy rằng sinh mạng là sự cấu hợp liên tục của ngũ uẩn, tức là những yếu tố sinh lý, tâm lý (sắc, thọ, tưởng, hành, thức). Sắc uẩn là phần vật chất. Thọ uẩn (sensations), tưởng uẩn (perceptions), hành uẩn (formations mentales) và thức uẩn (conscience) là phần tinh thần. Những tác dụng tinh thần này chỉ có thể "hiện hành" được khi có căn cứ phát sinh. Căn cứ phát sinh đó là phần thể xác, sinh lý; cũng vì thế mà thể xác được gọi là thân căn. Nếu thân căn thiêu hoại, các tác dụng tâm lý kia không hiện hành nữa mà trở lại thể tiềm phục, nghĩa là trở thành chủng tử.

Nếu căn thân là một cấu hợp của tứ đại chủng, luôn luôn chuyển biến, thì những tác dụng tinh thần kia cũng hợp thành một dòng liên tục biến động không ngừng. Con người của ta đổi mới từng giây phút; thân xác trong giờ phút trước. Dòng tâm lý kia cũng vậy, luôn luôn biến động. Mỗi phút, có những cảm giác mới, những tư tưởng mới, đến thay cho những cảm giác và những tư tưởng cũ đang phai dần, hoặc đang nép sâu vào ký ức - đang lùi về tiềm thể chủng tử - Vì luôn luôn biến chuyển, nên dòng tâm lý ấy không phải là một cá thể đồng nhất, vĩnh cửu, do đó, không thể gọi là một bản ngã được. Cái mà người ta cho là linh hồn phải là một bản ngã đồng nhất, bất biến, làm chủ thể cho sinh mạng. Ở đây, đạo Phật chủ trương không có bản ngã, nghĩa là không có linh hồn: những tác dụng tâm lý của con người

vẫn chỉ là những tác dụng tâm lý. Chúng phát hiện và hoạt động khi có điều kiện (thân căn sinh hoạt) và trở về trạng thái chủng tử tiềm phục khi các điều kiện kia tan rã (thân căn tiêu hoại).

Nhiều người quả quyết rằng núp sau các hiện tượng sinh lý vật lý luôn luôn biến chuyển kia, phải có một yếu tố bất biến. Chính yếu tố đó là linh hồn, và chính linh hồn đó tự nhận mình là một bản ngã. Nếu không có linh hồn đó thì làm sao giải nghĩa được cái tính chất đồng nhất nó tồn tại qua mọi biến chuyển, tính chất đồng nhất mà mọi người đều cảm thấy ở tự thân mình hoặc ở bản thân một người khác.

Nhưng xét kỹ, tính chất đồng nhất ấy chẳng cần đòi hỏi sự hiện hữu của một bản ngã, một linh hồn nào cả.

Năm ngoái, tôi có mua một chiếc ghế gỗ để ngồi. Năm nay, cái ghế ấy đã cũ đi nhiều, đã thay đổi nhiều, vì nó đã gầy mất một cái chân và tróc mất lớp vảy ở ngoài. Tuy nhiên tôi vẫn biết rằng cái ghế ấy chính là cái ghế mà tôi mua năm ngoái. Vậy thì do đâu mà tôi nhận ra được tính chất đồng nhất của cái ghế trong "lịch trình biến chuyển" của nó? Phải chăng vì cái ghế kia có chứa đựng một "yếu tố bất biến", một linh hồn? Nếu thế cái "yếu tố bất biến" ấy của cái ghế mới được gọi là gì? Chẳng lẽ gọi là linh hồn của cái ghế, hay là bản ngã của cái ghế?

Cho nên, không có yếu tố nào bất biến, nghĩa là không có linh hồn, không có bản ngã. Chỉ có những hiện tượng vật lý và tâm lý chuyển biến.

Vậy thì nhờ đâu mà ta cảm thấy tính chất đồng nhất của một vật? Theo Phật Học sơ dĩ qua sự chuyển biến ta vẫn cảm thấy có một cái gì đồng nhất là vì ta có một vọng tưởng. Thứ vọng tưởng đó do giả tướng liên tục gây nên.

Các hiện tượng luôn luôn biến diệt và sinh thành, từ chủng tử trở nên hiện hành, từ hiện hành quay về chủng tử. Sự biến diệt sinh thành ấy xảy ra mau chóng quá đến nỗi ta không nhận thấy kịp và ta tưởng có một tính cách đồng nhất của cá vật qua thời gian biến chuyển. Cũng

như khi ta quay một đốm lửa thành vòng tròn, ta thấy có một "vòng tròn lửa" tồn tại, kỳ thực vòng tròn ấy chỉ là một giả tướng liên tục, cấu hợp nên do những đốm lửa luôn luôn đổi mới.

Gọi là những đốm lửa luôn luôn đổi mới vì tạo nên vòng tròn đó không phải chỉ là một đốm lửa mà là vô số đốm lửa. Đốm lửa sau vì cháy trên một chất củi khác nên đã không phải là đốm lửa trước nữa. Như thế đốm lửa ở phía trên vòng tròn đã không phải là đốm lửa phía dưới vòng tròn. Tuy vậy, đốm lửa sau cũng không phải là một đốm lửa khác hẳn đốm lửa trước. Vì nếu không có đốm lửa trước thì cũng sẽ không có đốm lửa sau. Đốm lửa trước làm nhân cho đốm lửa sau. Dây liên tục đó đã gây cho ta vọng tưởng về tính cách đồng nhất. Để hiểu rõ, ta nên đọc đoạn này trong kinh "Di Lan Đà vấn đạo" (les Questions du Milinda):

- Nay Đại Vương! Nếu có người thắp một ngọn đèn lên, ngọn đèn có thể cháy suốt đêm được không?
- Bạch Ngài, ngọn đèn có thể cháy đến sáng.
- Vậy ngọn lửa đèn lúc canh một có phải chính là ngọn lửa đèn lúc canh hai không?
- Bạch Ngài, Không.
- Ngọn lửa lúc canh hai với ngọn lửa lúc canh ba có phải là một không?
- Bạch Ngài, cũng không phải.
- Vậy thì canh một có một cây đèn, canh hai có một cây đèn khác, và canh ba có một cây đèn khác nữa chăng?
- Bạch Ngài, không. Ánh sáng suốt đêm chỉ do một cây đèn mà tỏa ra thôi.
- Đại Vương! Sự liên tục của một người hay một vật cũng vậy. Con người của phút này sinh, thì con người của phút trước diệt, dòng liên tục không ngừng. Con người phút sau không phải là

"một" với con người phút trước, nhưng cũng không phải là "khác" với con người phút trước. Như thế, con người liên tục mãi cho đến giai đoạn cuối cùng của ý thức bản ngã.

Ta có thể tạm ví xác thân ta với cây đèn, bấc, dầu; và tinh thần ta với ngọn lửa đèn, cả hai đều biến chuyển không ngừng, không phải "đồng nhất" mà cũng không phải "sai dị" (phi nhất phi dị).

Bản thân ta (gồm cả tinh thần lẫn vật chất) không phải là một cá thể đồng nhất bất biến, mà là một dòng liên tục thường biến. Chính cái giả tướng "một dòng liên tục" ấy đã gây cho ta ý niệm về tính cách đồng nhất của mọi vật và của chính bản thân ta.

Nếu không có một bản ngã bất biến, một linh hồn – thì cái gì đi luân hồi, cái gì đi đầu thai, cái gì làm chủ thể cho dòng sinh tử?

Câu hỏi ấy là một thách thức lớn lao cho nhiều người. Chúng ta thường thấy trong kinh Phật có những câu chuyện luân hồi nhân quả mà trong đó, một người chết ở thành Ba La Nại có thể đầu thai thành một con vật ở thành Ca Tỳ La... Vậy cái gì thoát khỏi xác thân người kia để đi đến thành Ca Tỳ La nhập vào xác con vật nọ? Làm sao cái chết của một sinh vật lại được nối tiếp với cái sanh của một sinh vật khác?

Ta đã thấy rằng đạo Phật không công nhận linh hồn, và do đó không nhận rằng có linh hồn di chuyển. Đạo Phật chỉ chủ trương nhân quả (Paticca Samuppada): một hậu quả nào phát sinh cũng phải có những nguyên do tiền hữu. Còn dục vọng, còn ham muốn thì vẫn còn sự sống. Trong thời gian dục vọng còn tồn tại, các chúng tử trong A Lại Gia phần nhiều còn là hữu lậu, nghĩa là còn khuynh hướng phát hiện sinh tử.

Nếu sau khi đời sống chấm dứt mà dục vọng đều đã tiêu diệt hết, vô minh không còn hiện hữu và các chúng tử đã trở thành vô lậu. A Lại Gia trở về thể nhập với bản thể sáng suốt, thì dòng sinh mạng không còn tiếp diễn nữa. Nhưng nếu dục vọng vẫn còn, thì A Lại Gia còn nằm trong trạng thái ô nhiễm, chưa có thể giải thoát luân hồi được. Do đó, dòng sinh mệnh phải được tiếp nối.

Trong cuốn "The Dhamma of Buddha", Đại Đức Jagdish Kasyapa có viết một đoạn đại ý như sau về vấn đề luân hồi " Ai cũng biết trận giặc trăm năm (La guerre de Cent ans) giữa Pháp và Anh. Gọi là trận trăm năm, nghĩa là có nhiều trận giặc nối tiếp nhau trong vòng một trăm năm, chứ không phải chỉ là một trận kéo dài trong một trăm năm. Các trận giặc nhỏ kia xảy ra ở những thời gian khác nhau ở những địa điểm khác nhau, và với những chiến binh chiến cụ luôn luôn đổi mới. Nhưng sao tất cả các trận nhỏ ấy lại được gộp lại trong một ý niệm "trận giặc trăm năm"? Tại sao đánh một vài trận rồi người ta không thôi đi, để cứ tiếp tục đánh thêm nhiều trận khác? Có phải là vì do ý tưởng thù nghịch giữa hai nước đang còn không?

Vậy "ý tưởng thù nghịch" kia là nguyên do cho cuộc chiến tranh và cho sự tiếp nối liên tục của các trận đánh. Còn ý tưởng ấy thì các trận đánh vẫn còn tiếp diễn. Cũng như thế, còn dục vọng thì còn phải tiếp tục sinh tử, với một thân căn mới, một hoàn cảnh mới, một thế giới mới.

Một đợt sóng ở đây xuất hiện. Vì đâu? Vì một sức đẩy ở đằng kia. Đợt sóng này lên rồi xuống, và khi xuống, tạo thành một sức đẩy mới. Do sức đẩy này mà đằng xa kia phát sinh một đợt sóng khác: chính đợt sóng khác ấy là kết quả của đợt sóng này, tiếp nối do đợt sóng này vậy. Giai đoạn sinh mệnh trước tạo nghiệp nhân mê lầm sinh tử cho giai đoạn sinh mệnh sau; giai đoạn sinh mệnh sau tạo nghiệp nhân cho giai đoạn sinh mệnh sau nữa, và cứ như thế mãi.

Tất cả những nghiệp nhân của ta về ngôn ngữ, ý nghĩ, hành vi, cùng tất cả những ảnh tượng, cảm giác đều trở về tiềm phục trong A Lại Gia của ta, không hề mất đi đâu cả. Chúng tạo thành một động lực, gọi là "nghiệp lực", đẩy chúng ta vào một giai đoạn sinh mệnh mới, một kiếp sống mới.

Vấn đề luân hồi trong đạo Phật là một vấn đề sâu xa, cầu phải tìm hiểu lâu dài. Bài này chỉ có thể gọi được một vài ý niệm căn bản đủ để độc giả có thể phá bỏ những thành kiến từ xưa về luân hồi mà thôi vậy.

Vấn đề nguyên nhân đầu tiên trong đạo Phật

Vấn đề nguyên nhân đầu tiên là một vấn đề thường làm cho con người ta thắc mắc nhất.

Mỗi khi ngược mắt nhìn vũ trụ, con người thường băn khoăn tự hỏi: "Vũ trụ do đâu mà có? Nguyên nhân đầu tiên của vạn vật là gì?". Câu hỏi này đã được đặt ra từ bao giờ mà đến nay vẫn không có được một câu trả lời nào thỏa đáng. Bao nhiêu trí óc đã từng thắc mắc, băn khoăn đau khổ vì nó. Giá mà câu hỏi kia được giải đáp, có lẽ con người sẽ sung sướng lắm, là dù "buổi mai nghe mà buổi chiều chết" cũng lấy làm thỏa mãn vậy.

Cũng bởi vì nỗi khổ đau thắc mắc ấy của loài người mà các thần giáo ra đời. Mỗi thần giáo chủ trương một vị thần linh tối cao tối đại tạo lập nên trời đất và muôn vật. Đó là Brahma, là Allah, là Jéhovah, là Thượng Đế, là Chúa Trời... Bản thể của các vị chúa tể ấy, loài người không thể hiểu thấu được. Quyền phép tạo lập, cứu vớt và trừng phạt của các vị ấy, trí óc loài người không thể kiểm soát được. Về các vị ấy, người ta không thể dùng lý trí để suy luận, chỉ có thể đem một lòng Tin để thừa nhận mà thôi.

Lòng Tin ấy chính là một sự vỗ về an ủi, một "liều thuốc tê" để con người có thể làm dịu lại trí não đang bị căng thẳng, đang bị khổ đau vì câu hỏi trên kia mà thôi.

Đưa ra một "đấng" tạo hóa để giải quyết vấn đề nguyên lai của vũ trụ, thực ra, cũng giản dị và dễ dàng lắm. Nhưng đó không phải là một lối giải đáp hợp lý. Những kẻ không có đức Tin thì không bao giờ có thể được an ủi một cách quá dễ dàng như vậy. Họ vẫn có thể băn khoăn, điên đại, khổ sở về câu hỏi ác nghiệt kia.

Công nhận một đấng tạo hóa, tức là chận đứng sự hiểu biết của con người lại. Người xưa, khi trông thấy những hiện tượng kỳ bí của vũ trụ, cũng đã ước mong được một lời giải đáp có thể làm thỏa mãn họ. Họ không thể cắt nghĩa được các hiện tượng ấy một cách khoa học,

cho nên đã cầu cứu đến những lực lượng siêu nhiên, thần bí. Gió thổi là bởi thần gió đi qua. Nước ngập là bởi thần thủy giận dữ. Nếu khoa học mà chấp nhận lối trả lời đó thì làm sao khoa học có thể tiến lên mà cắt nghĩa bằng thuyết nhân duyên sinh rằng gió là kết quả của sự chuyển động không khí, rằng lụt là do nước nguồn chảy về quá nhiều?

Tất cả những giải đáp có tính cách mê tín như thế đều là những trở lực lớn lao ngăn cản bước tiến của trí thức nhân loại. Khi đã công nhận rằng đấng tạo hóa đã sinh ra muôn vật, không ai còn có thể tự hỏi rằng nguyên do nào đã tạo ra đấng tạo hóa và đấng tạo hóa nương vào đâu để được phát sinh. Như thế, chính ý niệm về nguyên nhân đầu tiên sẽ làm cho sự tìm hiểu của ta bị chặn đứng hoàn toàn, không thể tiến thêm một bước nào nữa.

Đạo Phật chủ trương không có nguyên nhân đầu tiên. Ý niệm về nguyên nhân đầu tiên là một "vọng tưởng điên đảo" do sự cố chấp mê lầm của chúng sinh mà có. Nếu hiểu được giáo lý đạo Phật, ta sẽ thấy câu hỏi "nguyên nhân đầu tiên là gì?" là một câu hỏi ngớ ngẩn, buồn cười, không đáng làm cho chúng ta thắc mắc.

Trong những bài trước, chúng ta đã thấy rằng, theo đạo Phật; các hiện tượng vũ trụ luôn luôn biến chuyển và sinh diệt, không lúc nào dừng nghỉ. Sự sinh diệt của những hiện tượng ấy được thể hiện trên đường lối nhân duyên (paticca samuppada). Một hiện tượng phát sinh, không những chỉ do một "nhân" tiền hữu, mà còn là do vô số các "duyên" (điều kiện giúp cho sự phát sinh) khác. Các duyên này cũng không phải tự nhiên mà có. Chúng cũng là một "quả" do vô số "duyên" khác tạo nên. Như thế, "một" hiện tượng có liên quan (dù gần dù xa) với "tất cả" các hiện tượng của vũ trụ.

Nói "hiện tượng" đây tức là nói một "dòng hiện tượng". Bởi vì khi nói đến một hiện tượng, ta thường nghĩ đến cả lịch trình phát sinh, trưởng thành, hư hoại, và tan rã (thành, trụ, hoại, không) của hiện tượng ấy. Có thành, trụ, hoại, không tức là có chuyển biến, mà có chuyển biến thì cố nhiên nó không phải là "một" hiện tượng đồng nhất bất biến. "Nó" là một "dòng hiện tượng", bởi vì "nó" của phút sau

đã không phải "nó" của phút trước. Với lại, trước khi "nó" (dòng hiện tượng) phát hiện, ta bảo rằng chưa có "nó". Kỳ thực, "nó" đã có muôn ngàn nhân duyên tiền hữu rồi, sở dĩ ta không nhận được "nó" là vì ta không thấy được "nó" bằng cặp mắt thiên cận mà thôi.

Bạn tôi có "ráp" một cái xe đạp ở Saigon từ năm 1945 tại hiệu Dur-Ford, giá 400đ. Cái xe ấy cũ dần, hư dần, bạn tôi đã thay mấy ổ lốp, nào niềng, nào lốp, nào vỏ, nào tấm. Bạn tôi lại thay cả tay lái, và vừa rồi, gảy khung xe, bạn tôi liệng vào xó hè, không dùng nữa. Bạn tôi chỉ nó mà bảo tôi: "Đó là chiếc xe tôi mua ở Saigon năm 1945 giá 400đ. đấy" Bạn tôi không ý thức được sự thay đổi của chiếc xe kia và vẫn một mực "đồng nhất" cái xe năm nay với cái xe trước đây 12 năm. Lẽ ra, trong "quá trình" biến chuyển của chiếc xe, bạn tôi phải thấy chiếc xe hôm sau khác với chiếc xe hôm trước, và hơn thế nữa, chiếc xe phút sau khác với chiếc xe phút trước...

Tệ hơn nữa là bạn tôi cho rằng chiếc xe chỉ "có" từ khi bạn tôi mua và "hết có" từ khi nó gảy khung. Bạn tôi không biết rằng chiếc xe đã "có" từ trước khi bạn tôi mua, và hơn nữa, "có" từ vô thi, trong các nhân và duyên của nó. Bạn tôi lại cũng không biết rằng cái xe vẫn "có" sau khi nó gảy khung, hư hoại nằm sau xó hè. Nó nằm đó, nằm mãi đó để biến chuyển, để tiếp tục dòng đăng lưu nhân quả của nó, tương quan và tương duyên với vạn vật khác. Con của bạn tôi sẽ tháo một cái chuông lắp vào xe nó, biết đâu. Cháu của bạn tôi sẽ tháo một cái tấm để mài nhọn, làm chiếc dùi đóng sách, biết đâu. Và biết đâu đóng sắt còn lại ấy sẽ "luân hồi" vào trong một dụng cụ khác bằng kim khí...

Bạn tôi chấp rằng chỉ có một cái xe đồng nhất bất biến, mà kỳ thực, chỉ có một hiện tượng "xe" luôn luôn chuyển biến. Đó là "vọng tưởng" thứ nhất.

Bạn tôi, vì cái ý thức vụ lợi, chỉ cắt xén một giai đoạn của thực tại để mà cho rằng "có", và cho tất cả những giai đoạn trước và giai đoạn sau đều là "không". Cái quan niệm về có và không sai lạc ấy là một "vọng tưởng" thứ hai.

Hai thứ vọng tưởng kia phản chiếu một nhận thức sai lầm chung cho tất cả mọi người.

Muôn vàn hiện tượng có biến chuyển, vì thế có sinh diệt thành hoại, nên ta cảm thấy cái có và cái không của vạn vật. Quan niệm về có và không của chúng ta hoàn toàn do sự sinh diệt của ngàn muôn hiện tượng mà có. Kỳ thực, muôn ngàn hiện tượng chỉ kế tiếp nhau mà phát hiện theo luật tương quan tương duyên, cái có và cái không của chúng chỉ là giả tưởng do trí óc "vọng tưởng" của ta tạo ra mà thôi. Không có gì thêm vào, cũng không có gì bớt đi. "Rien ne se crée, rien ne se perd" câu nói này thật là chí lý. Vậy thì có và không chỉ là những giả tưởng của các hiện tượng sinh diệt. Trí óc ta nhận "có", là khi nào ta thấy được một hiện tượng do nhân duyên cấu hợp; trí óc ta nhận "không" khi ta thấy hiện tượng ấy theo nhân duyên mà tan rã. Cái "có, không" của ta quan niệm, là cái có, không của các đợt sóng, chứ không phải của nước. Muôn ngàn đợt sóng thấp, cao, lớn, bé, đua nhau thành, hoại, có, không; còn nước (bản thể của muôn ngàn đợt sóng ấy) vẫn không bao giờ chịu luật có, không, thành, hoại của các đợt sóng vốn là hiện của mình.

Về mỗi đợt sóng, ta có thể phân biệt đầu đuôi, mất còn, to nhỏ. Những danh từ này chỉ để nói cho sinh diệt của các làn sóng, không thể gán vào cho nước.

Về các hiện tượng, ta phân biệt có thì, có chung, có nhân, có duyên, có lớn, có nhỏ. Nhưng những danh từ thì chung, nhân duyên, lớn nhỏ ấy không thể gán cho vũ trụ, cho thực tại, cho bản thể. Hiện tượng tuy còn mất sinh diệt, bản thể vẫn bất biến, trường tồn. Hai đầu đòn cân tuy có lên xuống, có chậm mau, có sau trước, nhưng chính bản thân cái đòn cân vẫn là cái đòn cân, không có lên xuống, chậm mau, sau trước gì cả.

Thực tại là cả một cái gì vượt ra khỏi sinh diệt, tồn vong, không có. Thế mà người ta nở nào xem thực tại như là những hiện tượng có sinh diệt, có thì chung, và bắt trí óc phải tìm ra "nguyên nhân đầu tiên" của nó.

Trong biến sinh diệt, "một" hiện tượng là nhân cho "tất cả" các hiện tượng khác, và cũng là quả do tất cả mọi hiện tượng khác làm nhân. "Một" do "tất cả" mà thành, "tất cả" đều do "một" mà phát hiện. Trong một có tất cả, trong tất cả có một, lý "nhất tức nhất thiết, nhất thiết tức nhất" ấy vốn là căn bản của luật nhân duyên tương hợp tương thành.

Trong thế giới tương quan tương duyên nhiệm màu của hiện tượng, trí óc ta có tật cắt xén, phân chia thành từng cá thể riêng biệt rồi đi tìm một nguyên nhân cho cá thể ấy.

Quan niệm nhân quả một chiều (một nhân một quả) của Aristote ngày xưa đã là sai lạc lắm rồi. Nay muốn ngược dòng nhân quả một chiều ấy để tìm đến nguyên nhân đầu tiên thật không còn gì đại dột và ngây ngô hơn nữa.

Các giả tướng sinh diệt, có không, chung thì, hoàn toàn do óc vô minh, vọng tưởng của con người tạo ra cả. Một ngày kia, thể nhập vào Thực Tại, vào cuộc sống muôn đời, ta không còn thấy những giả tướng sinh diệt có không kia nữa. Thực tại là thực tại. Nó không "có" và không "không" như các hiện tượng sinh diệt. Thực tại vượt ra ngoài giả tướng có không. Nếu như thực tại có "có", thì cái "có" ấy chẳng phải là cái "có" của giả tướng nhân duyên. Nếu nó có "không", thì cái "không" ấy cũng chẳng phải là cái "không" của giả tướng nhân duyên. Thực tại không "có" một cách giả tạm như hiện tượng sinh diệt, nên gọi là "diệu hữu"; thực tại không "không" một cách giả tạm như hiện tượng sinh diệt nên gọi là "chân không".

Diệu hữu và chân không là hai danh từ dùng để mô tả thực tại bất biến, bất sinh, bất diệt, vô thì, vô chung. Con người khi thể nhập vào lòng thực tại thì bao nhiêu giả tướng sinh, diệt, thành, hoại, thì, chung đều tiêu tan cả.

Để làm sáng tỏ nguyên lý này, ta nên lấy một thí dụ:

Một hôm, ta trông thấy một chú bé mũm mĩm dễ thương, tay chân hồng hào nằm ngủ trong nôi. Mười năm sau, ta trở về, trông thấy một cậu bé tay chân cứng cáp, chạy nhảy nô đùa và tỏ ra rất láu lỉnh. Ta

bảo: "Chà, cậu bé mau lớn làm sao". Trong trí, ta hình dung một cậu bé lúc mới sinh, ta so sánh hình ảnh ấy với hình ảnh bây giờ, ta thấy có biến chuyển, có trước sau, có lớn nhỏ, nghĩa là có thời gian. Cha mẹ của cậu bé thì ít suy tưởng như ta và ít thấy như ta. Họ ở gần cậu bé luôn, và không thấy cậu bé "mau lớn" như ta thấy. Nhưng nếu cố ngồi nhớ lại một vài hình bóng ngày xưa của cậu bé và đem so sánh những hình bóng đó với hình ảnh bây giờ, họ cũng thấy được một ít những biến chuyển, đổi thay. Đến như chính cậu bé ấy thì cậu không hề có cảm tưởng rằng cậu đã lớn, cậu đã biến chuyển hàng năm, hàng ngày, hàng giây phút. Cậu không cảm nhận được sự sinh diệt của các tế bào trong cơ thể cậu. Cậu không có những ý tưởng về sinh diệt, trước sau, lớn nhỏ, biến chuyển hay không biến chuyển; tóm lại, trong sinh hoạt bản thân, cậu không có ý thức về không gian và thời gian. Vì sao thế? Vì chính cậu là thực thể, cậu đã "thể nhập vào thực tại". Nếu cậu tự đối tượng hóa để suy nghiệm, cậu hồi tưởng một vài hình ảnh cũ của bản thân rồi đem so sánh nó với hình ảnh hiện thời của mình, cậu cố ý thức được rằng các tế bào trong cơ thể cậu đang sinh diệt từng giây phút, thì cậu sẽ cảm thấy tất cả những biến chuyển, sinh diệt, thành hoại, tử chung, còn mất, nghĩa là cậu sẽ thấy có thời gian và không gian. Chính vì "đối tượng hóa" mình như vậy, nên cậu sinh ra lo sợ, suy nghĩ, bực dọc ... Giá đừng bao giờ cậu "đối tượng hóa" mình cả, thì cậu sẽ suốt đời sống trong an lạc hồn nhiên.

Vậy con người nằm trong thực tại, con người chính là thực tại, là những hiện tượng của thực tại bất sinh bất diệt. Vì vô minh, con người đã "đối tượng hóa" thực tại, cho nên đã lo sợ, buồn vui, thương ghét, đã khổ đau vì những giả tướng sinh diệt, thành hoại, tử chung. Và nay con người lại muốn điên đảo thêm, khổ đau khắc khoải thêm, cho nên mới bôn ba đi tìm cái "bắt đầu" của vũ trụ, cái "nguyên nhân đầu tiên" hư ảo không bao giờ có vậy.

Vấn đề nhân vị trong đạo Phật

Nói "nhân vị" tức là chịu theo một danh từ của thời đại. Đáng lẽ ra, phải nói "vấn đề địa vị con người" trong đạo Phật.

Bởi vì, "nhân vị" là gì? Chúng tôi tưởng không cần định nghĩa một cách rắc rối lời thôi; cứ theo cái hiểu của đa số hiện thời thì nhân vị tức là "con người", hoặc đầy đủ hơn nữa thì là "phẩm vị của con người", hay là "địa vị của con người".

Ai cũng công nhận rằng trong các loài sinh vật trên mặt trái đất, con người là một sinh vật tương đối hoàn hảo hơn cả về phương diện tổ chức cơ thể cũng như về phương diện khả năng tinh thần.

Sinh hoạt tâm linh của con người phong phú hơn mọi vật. Khả năng ý thức, khả năng tự chủ và khả năng phán đoán của con người đã nâng con người cao hơn mọi vật, và vì thế, con người có một phẩm vị đặt biệt, một địa vị độc tôn. Con người có nhiều điều kiện hơn hết để tiến hoá, tự do tiến hoá, tự do phát triển đến tận cùng những khả năng tốt đẹp của chính mình. Nếu con người thiếu những điều kiện ấy thì con người không còn là con người nữa, mà con người sẽ chẳng hơn gì mọi loài khác. Vì thế, nếu con người bị cản trở trên bước đường tiến hoá, nếu con người bị tước mất quyền tự do phán đoán, tự do suy tưởng, tự do quyết trạch, tóm lại, bị tước mất quyền tự do tiến hoá, tức là nhân vị của con người bị khinh thị, chà đạp, vì con người bây giờ chẳng còn có gì để mà tự bảo rằng mình là "tối linh ư vạn vật" nữa.

Vậy, vấn đề nhân vị chẳng qua chỉ là vấn đề địa vị của con người, vấn đề tự do. Về vấn đề này, đạo Phật quan niệm như thế nào?

Đạo Phật chủ trương rằng tất cả muôn loài đều có Phật tính, nghĩa là đều có khả năng thành Phật. Bởi vì chúng sinh tuy lượng số vô lượng, nhưng loài nào cũng mang nơi mình yếu tố tròn đầy sáng suốt của bản thể. Một ngày mai, vô minh diệt hết, bản tính thanh tịnh sáng suốt hiển hiện, chúng sinh có thể thành Phật. Đứng về phương diện này, nghĩa là đứng trước vấn đề Phật tính, tất cả mọi loài đều bình

đẳng, tuyệt đối bình đẳng, không có loài nào hơn, không có loài nào kém. Luận Đại Thừa Khởi Tín có câu: "Đứng về phương diện bản thể, tất cả các pháp từ xưa đến nay, lia các tướng nơi lời nói, nơi chữ nghĩa, nơi tướng tượng, tuyệt đối bình đẳng, không có thay đổi, không có hư hoại, cùng chung một bản thể sáng suốt của nhất tâm, nên gọi là chân như" (nhất thiết chư Pháp, tòng bản dĩ lai, ly ngôn thuyết tướng, ly danh tự tướng, ly tâm duyên tướng, tất cánh bình đẳng, vô hữu biến dị, bất khả phá hoại, duy thị nhất tâm, cố danh chân như).

Tuy nhiên đứng về phương diện nghiệp quả, mọi chúng sinh đều có một căn thân sinh hoạt trong một hoàn cảnh khác nhau. Tùy theo nghiệp nhân mà mỗi loài chúng sinh cảm thọ một thân ngũ uẩn thô phù hay tinh tế. Ở các hạ đẳng động vật, tổ chức cơ thể không được tinh vi bằng tổ chức cơ thể của các thượng đẳng động vật. Các tác dụng tâm lý (thọ, tưởng, hành, thức) vì căn cứ trên tổ chức cơ thể ít tinh vi ấy nên phát hiện một cách yếu ớt, hoặc nói cho đúng hơn, một cách thô sơ.

Khả năng tinh thần cũng có thể tỷ dụ như điện vậy. Máy nhỏ và yếu thì chỉ có thể phát ra điện yếu. Bóng đèn nhỏ thì ánh sáng mờ nhạt, nếu bóng đèn lớn, ánh sáng sẽ rực rỡ hơn. Thân căn của một chúng sinh vốn là một trong những tăng thượng duyên (điều kiện) cho sự phát hiện tác dụng tâm lý vậy.

Ở địa hạt con người, ta cũng có thể thấy được sự thực ấy: một tinh thần sáng khoái chỉ có thể phát hiện trong một thân thể khỏe mạnh (nhưng không phải một thân thể khỏe mạnh bao giờ cũng có thể làm phát hiện một tinh thần sáng khoái: định lý đảo nhiều lúc không đúng). Một tâm hồn bạc nhược lắm khi chỉ do một thân xác yếu đau.

Vậy nhờ một tổ chức thân căn tinh tế, một khả năng tinh thần dồi dào mạnh mẽ hơn mọi loài, mà con người có nhiều điều kiện hơn hết để tiến hóa, để mà hoạt động tự giải phóng mình. Địa vị độc tôn của con người trên trái đất này chính là do nghiệp nhân của con người đã gây từ trước, chứ không phải do ân sủng của một đấng thiêng liêng nào,

lại càng không phải vì con người là "hình ảnh" của đấng thiêng liêng ấy.

Nói rằng con người có thể thành Phật, thì được. Nhưng nếu nói rằng chỉ có con người mới có thể thành Phật thì sai. Bởi vì không phải chỉ có con người mới có Phật tính. Mọi loài đều có Phật tính cả, cho nên mọi loài đều sẽ thành Phật. Con người vì có nhiều điều kiện thuận lợi nên có thể thành Phật mau hơn mà thôi. Chứ không phải chỉ con người mới có "ân sủng" của Phật. Lại càng không phải chỉ có con người mới có tác dụng tinh thần, mới có "linh hồn".

Tại sao khi thấy mọi loài khác, với tổ chức cơ thể ít tinh vi hơn, với tác dụng tinh thần ít sắc bén hơn, người ta vội cho chúng là không có "linh hồn" nhỉ? (Ở đây, chúng tôi dùng chữ linh hồn với nghĩa: những tác dụng tinh thần có biến chuyển).

Tại sao cho rằng chỉ có con người mới có "lý trí" thôi, còn bao nhiêu loại khác thì chỉ sống với bản năng? Ai lại chẳng thấy có những người đặc óc, ngu si, sống với "bản năng" còn hơn một vài loài vật, và có những con vật lanh lẹ khôn ngoan sống với "ý thức" còn hơn một vài hạng người?

Cho nên đạo Phật chỉ nhận rằng con người hơn mọi loài nhờ có nhiều điều kiện sinh lý và tâm lý thuận lợi cho sự tiến hóa chứ không phải chỉ loài người mới có thể tiến hóa thành Phật. Xác nhận địa vị thuận lợi của con người, đức Phật đã từng nói trong kinh Hoa Nghiêm:

"Nhân thị tối thắng" (Con người là hơn cả). Trong nhiều kinh điển, ngài luôn luôn lặp lại câu này để khuyên các đệ tử nên lợi dụng những điều kiện thuận tiện mà con người sẵn có để tiến bước mau lẹ trên đường giải thoát: "Nhất thất nhân thân, vạn kiếp nan phục" (Một phen mất thân người, muôn kiếp khó trở lại).

Và:

"Nhân thân nan đắc, Phật pháp nan văn". (Làm được thân người là khó, và được nghe Phật pháp cũng khó).

Trong bộ Di Bộ Tôn Luân Luận có câu: "Tất cả những kết quả tốt đẹp giác ngộ đều thực hiện bởi con người". Như thế, con người có năng lực nhiều hơn cả trong mọi loài. Lại trong kinh Ưu Bà Tắc cũng có một câu ca ngợi hoàn cảnh thuận lợi của con người: "Trong mọi loài, con người đủ điều kiện hơn, như về trí khôn ngoan chẳng hạn. Hơn nữa, hoàn cảnh con người không quá khổ như địa ngục, không quá vui như thiên đường và không ngu si như thú vật".

Tuy nhiên tất cả mọi sự tán dương ấy chỉ là để cho con người ý thức được khả năng mình, giá trị mình, chứ không phải để cho con người tự hào tự thị, rằng mình là hơn hết. Không! nếu con người không biết sử dụng khả năng sẵn có để tiến hóa đến Chân Mỹ Thiện, nếu con người cứ chạy theo dục vọng kém hèn làm cho thân thể và tinh thần mình mỗi ngày một tiêu tụy, ngu si, phá sản, ấy chính là con người tự kéo mình xuống ngang hàng với loài cầm thú. Chẳng những thế, một mai kia nghiệp nhân xấu xa sẽ lại đưa con người đến địa vị thực của loài cầm thú nữa. Vậy thì dù con người có còn sinh hoạt với xác thân người đi nữa thì cũng không còn đáng gọi là người, vì con người đã giết chết nhân vị mình, đã không muốn ngồi ở "địa vị" của mình nữa.

Với địa vị tối thắng của mình, con người phải:

1. Đừng làm phá sản những khả năng tốt đẹp sẵn có;
2. Phát triển những khả năng tốt đẹp ấy;
3. Tin tưởng vào những khả năng của chính mình và đừng trông cậy vào những thế lực vu vơ bên ngoài;
4. Sử dụng những khả năng tốt đẹp ấy để tiến mạnh trên bước đường giải phóng;

1.- Đừng làm phá sản những khả năng tốt đẹp sẵn có.– Những khả năng này mà phát hiện được là do nghiệp nhân tốt đẹp của con người từ quá khứ. Đó là những phương tiện quý báu để con người có thể tiến bộ. Chúng cần thiết cho sự giải thoát của con người cũng như vốn liếng cần thiết cho nhà buôn, dầu xăng cần thiết cho máy móc, và màu sắc cần thiết cho nhà họa sĩ. Mất chúng là mất tất cả. Mất chúng tức là trở về ngang hàng với mọi loài thú vật khác, là mất địa vị con người,

mất tất cả những gì mà con người có thể tự hào là "tối linh ư vạn vật". Điều kiện để giữ gìn nó là phải giữ mãi thân người. Mà giữ mãi thân người (với tất cả ý nghĩa của tiếng này) thì không có phương tiện nào hơn là giữ mãi nhân phẩm. Con người không được phóng túng, buông lung theo ngũ dục (tiền tài, sắc dục, hư danh, ham ăn và ham ngủ). Năm thứ ấy hạ thấp con người xuống, lôi kéo con người xuống ngang hàng với mọi loài và có khi tệ hơn mọi loài là khác nữa. Năm thứ ấy là nguyên nhân độc hại làm cho con người phá sản. Thân xác ta, vì rượu chè, vì sắc dục, vì bôn ba danh lợi, vì ham ăn ham ngủ sẽ trở nên bệ rạc, đần độn, tối tăm, nặng nề. Tinh thần ta cũng vì những thứ ấy mà trở nên đê hèn, thấp kém, si mê, cuồng loạn. Muốn cho con người của ta không phá sản, ta phải xa lánh dục vọng. Trong kinh điển, đức Phật có dạy "Muốn giữ được thân người, cần phải tu tập pháp ngũ giới và thập thiện nghiệp". Vậy ngũ giới và thập thiện nghiệp là gì?

Ngũ giới là năm điều răn cấm:

- Không sát hại sinh mạng.
- Không trộm cướp của kẻ khác.
- Không tà dâm, đa dục.
- Không uống rượu say sưa.
- Không nói dối, xảo trá, nói hai lưỡi, nói thêu dệt.

Thập thiện nghiệp là gì? Là mười nghiệp lành, gồm trong ba loại: hành vi, ngôn ngữ, tư tưởng:

Về hành vi có ba nghiệp thiện:

- Không sát hại.
- Không trộm cướp.
- Không tà dâm.

Về ngôn ngữ, có bốn nghiệp thiện:

- Không nói dối.

- Không nói thêu dệt.
- Không nói hai lưỡi.
- Không nói hung dữ.

Về tư tưởng, có ba nghiệp thiện:

- Không có tư tưởng tật đố, hiềm khích.
- Không có tư tưởng sân hận, oán thù.
- Không có tư tưởng hắc ám, si mê.

Đó là những sợi dây chắc chắn nhất để ràng buộc con người không cho rơi xuống ngang hàng thú loại, địa ngục và ngạ quỷ. Giữ được thân người thì có thể bảo tồn mãi những khả năng tốt đẹp của con người, những khả năng có thể đưa con người lên các nấc thang giải thoát, tiến bộ. Nếu cao giá trị con người, đức Phật chỉ muốn con người thấy được những khả năng quý giá đó và đừng làm phá sản những khả năng ấy mà thôi.

2.- Phát triển những khả năng tốt đẹp ấy.– Đã không làm phá sản chúng, con người lại còn phải làm cho chúng phát triển nữa. Với những phương pháp tập luyện thể xác và bồi đắp tinh thần, con người có thể phát triển chúng đến một mức thật tốt đẹp. Nhờ đó, những khả năng kia có thể giúp con người tiến hóa mau lẹ, dễ dàng. Một đời sống tự do mới có thể cho con người một hoàn cảnh tốt đẹp để tự đào luyện. Trong một cuộc sống mà con người phải hoạt động như một cái máy mà suy tưởng theo một chiều hướng nhất định, thì những khả năng tốt đẹp của con người rất dễ bị ngăn cản và có thể bị tiêu hoại. Sống trong một xã hội thiếu tự do, con người sẽ bị cản cỗi. Bởi vì một xã hội độc tài bao giờ cũng bắt buộc con người nói và làm theo một hướng nhất định. Những hành vi nào, những ngôn ngữ nào trái với đường lối hiện tại sẽ bị cấm chỉ, và con người chủ động của các hành vi và ngôn ngữ ấy sẽ bị trừng phạt, tiêu hủy. Đã đành không được nói, không được làm, nhưng con người vẫn có quyền suy tưởng. Nhưng suy tưởng mà không thể nói và làm theo sự suy tưởng của mình là một điều đau khổ cho con người. Vì thế, con người sẽ rất sợ

đời sống suy tưởng, đời sống nội hướng, và phải đi tìm sự khuây
lãng, trong chỗ đông người, ở một quán cà phê, nơi một cuộc hội họp
chẳng hạn. Con người sẽ không chịu nổi đời sống tâm linh nội hướng
và dần dần đâm ra sợ hãi sự cô độc lẻ loi. Con người tìm đến giữa xã
hội và biến mình thành một bánh xe vô tri trong cái toàn thể máy móc
vô tri vô giác ấy. Và vì thế, những khả năng tốt đẹp của con người bị
kìm hãm, bị tiêu diệt.

Vậy con người cần phải sống tự do. Tự do đây không có nghĩa là tự
do trốn tránh bốn phận, tự do chạy theo ngũ dục, mà là tự do suy
tưởng, hành động theo hướng chân thiện mỹ, tự do phát triển và
nâng cao hơn nữa giá trị chân thật mà con người có thể đạt đến được.

3.- Tin tưởng ở khả năng tốt đẹp của chính mình và đừng trông cậy
vào những thế lực vu vơ bên ngoài.– Đức Phật đã từng dạy: "Hãy tự
thấp đuốc lên mà đi". Như thế, đạo Phật xác nhận rằng con người đã
có đủ khả năng tiến đến giải thoát, không cần nương nhờ vào đâu
nữa. Phải tin tưởng mạnh mẽ vào những khả năng tốt đẹp sẵn có của
mình; nếu còn nương cậy vào những thế lực bên ngoài tức là phủ
nhận những khả năng ấy, tức là tự mình không nhìn nhận địa vị con
người (nhân vị) của mình vậy.

Trong kinh Pháp Hoa, đức Phật có kể câu chuyện "cùng tử lý bảo
châu" như sau:

Một người kia mất đi, để lại trong chiếc áo rách của đứa con một viên
ngọc quý. Đứa con không biết, cứ đi lần hồi nhờ vả bà con quen
thuộc, nhưng rồi chẳng ai giúp đỡ. Sau nhờ biết được mình có viên
ngọc trong áo, đứa con ấy trở nên giàu có sung sướng, không cần nhờ
vả ai nữa.

Ví dụ đó cho ta thấy rằng con người phải tự khai thác những khả
năng sẵn có chứ không thể đi tìm giải pháp bên ngoài. Phật dạy rằng
con người vốn là đấng tạo hóa đã tạo ra mình, mình gây nghiệp nhân,
mình lãnh thọ nghiệp quả, quyền năng sáng tạo và thay đổi hoàn toàn
nơi mình. Quan niệm ấy xác nhận giá trị tuyệt đối của muôn loài và

nhất là của con người: vì ở con người, khả năng sáng tạo và chuyên dịch biến cải có phần mạnh mẽ hơn.

Con người phải hoàn toàn căn cứ vào tự lực để tự giải thoát. Tự mình, con người phải hoạt động để biến đổi "biệt nghiệp" và cùng với bao nhiêu "con người" khác, con người phải hoạt động cộng đồng để biến đổi "cộng nghiệp". Nên, hư, thành, bại đều do ở con người. Thành Phật hay lui về địa vị cầm thú cũng do ở con người. Xã hội tốt đẹp hay xấu xa đều do con người. Vận mạng con người và vận mạng xã hội con người đều do những "con người" nắm giữ.

Con người phải tự tin rằng chính ý nghĩ, hành động và ngôn ngữ của mình mới có thể xây dựng được hạnh phúc và giải thoát.

Đừng tin tưởng ở những danh từ tốt đẹp thường hay lừa gạt con người. Độc lập, tự do, hòa bình, nâng đỡ nhược tiểu, cứu vớt nhân loại! những danh từ ấy có giá trị là bao, đừng vội tin tưởng ở chúng, con người chỉ cần tin tưởng ở hành động của chính mình.

Đừng tin tưởng ở khoa học. Khoa học là một lưỡi dao quá sắc bén mà hiện giờ con người không đủ sức sử dụng. Con người đừng tưởng rằng khoa học sẽ giải phóng cho mình. Không, con người phải tự giải phóng lấy mình bằng cách cầm vững được hướng đi của khoa học, lợi dụng được khoa học.

Đừng tin tưởng ở chủ nghĩa và đảng phái, là những thứ con người đặt ra rồi bị mắc kẹt vào tất khó gỡ. Chủ nghĩa và đảng phái không giải phóng được cho con người, nếu con người không hoạt động xứng đáng cho sự giải phóng của chính mình.

Đừng tin tưởng ở những nguyên tắc tổ chức tốt đẹp. Nguyên tắc tổ chức tốt đẹp không thể thực hiện được nếu không có sự cố gắng của con người. Một bản hiến pháp, một chánh thể dân chủ không bảo đảm được hạnh phúc của một dân tộc. Chính sự cố gắng của toàn dân để thực hiện hiến pháp ấy, thực hiện chính thể ấy mới đem lại sự lợi ích thiết thật cho mọi người.

Và cuối cùng, đừng tin tưởng ở những lực lượng siêu nhiên. Theo luật nhân quả xác thực, con người tự tác tự thọ. Lực lượng siêu nhiên chỉ có thể là một thứ thuốc để an ủi con người. Không có một vị thần linh nào giữ quyền thưởng phạt cả. Có nhân thì có quả. Con người không thể trông cậy một lực lượng siêu nhiên nào giải thoát cho mình. Con người không phải là bọ bèo, là vô năng, là thụ động. Con người có trách nhiệm tự giải phóng; trốn tránh trách nhiệm đó, quy trách nhiệm đó về cho một lực lượng siêu nhiên, tức là con người đã phủ nhận giá trị và năng lực mình, và như thế là đã phủ nhận "nhân vị" của mình vậy.

Tóm lại con người phải tin ở mình mới có thể không làm tổn thương đến nhân vị.

4.- Sử dụng những khả năng tốt đẹp ấy để tiến mạnh trên bước đường giải phóng.- Tin tưởng là để hành động. Con người tuy đã tin tưởng ở khả năng của mình rồi, nhưng còn phải sử dụng những khả năng ấy để tiến trên đường giải phóng cho mình và cho nhân loại. Hành động mới là động lực đưa con người đi tới.

Tóm lại, địa vị con người trong đạo Phật nâng cao. Và hơn ai hết, người Phật tử ý thức được vai trò, khả năng và nhiệm vụ của mình. Không mê tín vu vơ ở những lực lượng bên ngoài, cũng không tự mãn với những điều kiện ít ỏi, người Phật tử luôn luôn tìm cách bảo vệ và phát triển những khả năng tốt đẹp của con người và cố quyết đi tới, bằng tin tưởng và bằng hành động.