

ĐỀ HIỂU ĐẠO PHẬT

Phương Bồi

Nguồn

<http://thuvienhoasen.org>

Chuyển sang ebook 8-7-2010

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

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

Mục Lục

LỜI NÓI ĐẦU

NGUYÊN LÝ CĂN BẢN CỦA ĐẠO PHẬT

VẤN ĐỀ LỊCH SỬ

VẤN ĐỀ TRI HÀNH

VẤN ĐỀ THỰC CHỨNG

VẤN ĐỀ PHƯƠNG PHÁP

VẤN ĐỀ SIÊU HÌNH

VẤN-ĐỀ TỰ-DO Ý-CHÍ

VẤN-ĐỀ GIẢI THOÁT

VẤN-ĐỀ LUÂN-HỒI

VẤN-ĐỀ NHÂN-DUYÊN

VẤN ĐỀ BÀN-NGÃ

KHÁI NIỆM VỀ THIÊN HỌC

LỜI NÓI ĐẦU

Đạo Phật có một kho tàng kinh-điển phong phú hơn hết thảy các tôn giáo triết học khác. Nội một Đại-Tạng-Kinh gồm gần mười ngàn pho cũng đủ làm cho những học-giả kiên-chí nhất phải lắc đầu e ngại. Huống nữa còn biết bao nhiêu sách vở cận đại trên thế giới, trước tác, giải thích, bình luận về giáo lý đạo Phật!

Chúng tôi nhờ duyên may, được học Phật từ khi còn đờ chòm; đến nay tuy đã ba mươi mấy tuổi đầu rồi mà vẫn còn thấy dốt, và không biết còn phải bơi-lội bao nhiêu năm nữa trong cái biển Phật học mênh mông kia.

Chúng tôi nào có dám viết sách dạy ai về cái môn học mà chúng tôi tự thấy còn dốt nát ấy. Chỉ vì một số bạn hữu quá yêu ép-uổng mà phải cho in tập này đây thôi. Chẳng phải để khoe một mớ hiểu biết cạn cợt mà chỉ là để khỏi phụ lòng bạn -hữu trông đợi. Những bài in trong tập này, nếu may mắn lắm cũng chỉ gây được trong tâm hồn người đọc những nhận-thức khái-quát về Phật Học, một môn học bao-la không bến bờ. Chúng tôi viết những bài ấy trong những thời gian khác nhau; một ít bài đã được in trong các tập-san

Phật Học trong nước. Như vậy, hình như tập sách không được xếp đặt một cách nhất-trí và có hệ thống. Tuy nhiên, bạn đọc vẫn có thể, trong nội dung, tìm thấy sự nhất trí ấy của cả tập sách; bởi vì khi viết, chúng tôi đã thường đứng trên phương-diện nhận-thức-luận để trình bày vấn đề.

Với sự bộc-bạch trên đây, chúng tôi tin-tưởng rằng các bậc cao-minh sẽ hoan hỉ chỉ giáo cho chúng tôi những chỗ nhầm lẫn, và nếu may mắn tập sách này được sự đón-tiếp ân-cần của chư-vị, chúng tôi sẽ xin nguyện gặp lại chư vị trong những tập sách khác, viết về nền triết-học và đạo-học mà chúng tôi đã cố tìm hiểu và đã sống: Đạo Phật.

Viết tại Huế ngày 01 tháng 10 năm 1958

PHƯƠNG BỒI

NGUYÊN LÝ CĂN BẢN CỦA ĐẠO PHẬT

NGUYÊN LÝ CĂN BẢN CỦA ĐẠO PHẬT

Phần tinh-ba nhất của con người là tư-tưởng. Con người có thể tự-hào rằng mình hơn vạn-vật ở chỗ biết suy-tưởng. "Người là một cây sậy biết suy tưởng", câu nói ấy vừa thú nhận sự yếu đuối của con người trước vũ-trụ mà cũng lại vừa đề cao khả năng bất-diệt của con người trước vũ-trụ.

Đứng trước vạn tượng bao la, và nhìn lại bản-thân mình, con người khát-khao được hiểu biết. Hiểu biết để được thỏa mãn, và hiểu biết để sống cho đáng sống. Chính khuynh-hướng muốn tìm hiểu ấy đã làm nảy sinh ra triết học.

Nhân loại ngày nay đã hiểu biết tới đâu? Triết học đã vạch ra được con đường tiến của con người chưa? Đã giải quyết được những nỗi thắc mắc lớn lao của con người về cuộc sống, về vũ-trụ và về bản thân của con người chưa?

Đó là những câu hỏi mà chính những con người có khả năng suy-tưởng nhất cũng phải ngậm-ngùi mỗi khi nghĩ đến.

Người ta băn-khoăn tự hỏi tri-thức con người có đủ khả-năng để đạt đến sự thực hay không. Nếu không thì con người còn suy-tưởng làm chi. Thà rằng cứ ù-ù cạc-cạc mà sống trong cuộc đời, bởi vì sự suy-tưởng vô vọng ở đây chỉ làm cho con người thêm đau khổ.

Nhưng con người không thể không suy-tưởng. Sống là suy-tưởng, và vì thế, dù triết học là một môn học không-hur, viễn-vông, vô-ích thì triết-học cũng còn phải tồn-tại mãi mãi; bởi vì khi con người còn suy-tưởng đến những vấn-đề căn-bản của kiếp người thì triết-học vẫn còn. Ba nghìn năm lịch-sử của triết-học hình như đã nói với ta như thế.

Vào buổi rạng đông của triết-học, con người rất tin tưởng ở khả-năng tri-thức của mình. Nhưng cùng với những triết-gia hoài-nghi, lòng tin ấy mất dần, mất dần... Càng đi sâu vào sự suy-tưởng, con người càng cảm thấy rõ ràng cái bất-lực của tri-thức nhân loại! Con người lại càng bi-quan hơn nữa khi thấy bên cạnh cái tri-thức yếu đuối và hèn kém ấy, còn có một tâm-hồn nặng-trĩu những ước-vọng đen tối, xấu- xa. Chính những mờ tối, cố-chấp và chủ-quan này đã dự phần vào việc che lấp phần khách-quan đáng quý mà tri-thức cần phải đầy đủ.

Với những vốn liếng nghèo-nàn như vậy mà con người đã dám hy-vọng có thể tìm ra chân-lý. Đã thế lại còn muốn bay xa, rất xa trong cõi siêu hình. Càng xa càng hay. Cần gì đến thực nghiệm! Thái độ "duy lý" cũng đã đủ để đảm bảo rồi! Vướng vào thực-nghiệm làm sao mà bay xa được! Và như thế, con người tha hồ tự do kiến tạo những giấc mộng siêu hình.

Nói "những giấc mộng siêu hình" rất đúng, vì chính những kiến tạo duy-lý của con người về siêu-hình đều do những động lực rất chủ quan của con người sắp đặt: phần lý-trí nhiều lầm lạc và thành-kiến, phần tình cảm nhiều mờ-ám, thiên lệch, cho nên giấc mộng của tôi không phải là giấc mộng của ngài, và loài người có đến muôn ngàn giấc mộng... Đã có ai công nhận của ai là đúng đâu.

Đức Phật lúc đương thời đã nhận thấy cái vô ích của những giấc mộng siêu hình. Ngài không muốn cho các đệ-tử Ngài đắm chìm trong những suy tưởng siêu-hình, những vọng-tưởng sai lầm của tri-thức và tình cảm chủ quan. Vấn đề trọng đại mà Ngài đặt ra cho đệ-tử là phải tiêu-diệt ngay phần mê-mờ thiên lệch nằm trong tri-thức và tình cảm của mỗi người – nghĩa là phải tu-hành để tự giải thoát khỏi vô minh triền-phược. Diệt trừ được phần mê-vọng là đạt đến tất cả. Chưa diệt trừ được phần mê vọng thì dù có suy-tưởng ngàn kiếp đến các vấn-đề siêu-hình cũng vẫn không đi đến một kết quả tốt đẹp nào. Phương-pháp của đức Phật là phương-pháp thực hiện, không phải là phương-pháp suy-tưởng. Đạo Phật là một đạo sống chứ không phải là môn học siêu hình.

Một hôm đức Phật cầm trong tay một nắm lá "sinsapa" và nói với các vị đệ tử xuất gia: "Các người nghĩ sao? Lá trong tay ta nhiều hơn hay là lá trong rừng này nhiều hơn?" – "Bạch đức Thế Tôn, những ngọn lá Ngài cầm trong tay thì ít mà lá trong rừng thì quá nhiều" – "Cũng như thế đó, các thầy tỳ-khưu, những cái ta biết thì rất nhiều, nhưng những cái ta đem ra dạy các thầy thì rất ít. Tại sao ta không đem tất cả ra để dạy các thầy? Bởi vì những cái ấy không có lợi gì cho các thầy cả. Chúng không giúp gì cho sự giải-thoát cho nên ta không đem dạy các thầy. Ta dạy các thầy những gì? Ta dạy về sự khổ, nguyên-nhân cái khổ, sự diệt khổ và con đường đi đến diệt khổ. Những thứ ấy có ích lợi, vì chúng có thể đưa các thầy đến chỗ giải-thoát" (Samyutta).

Ta thấy rõ ràng đạo Phật là một con đường và là một con đường duy nhất đưa đến chỗ diệt khổ. Đạo Phật chỉ là một lối sống, một lối thực-hành, không phải là một thuyết-lý vô ích, một "hý-luận". Bởi vì đạo Phật nhận thấy cái cần thiết của sự diệt-trừ mê-vọng. Đức Phật nói: "Này các thầy tỳ-kheo, đừng nghĩ vớ vẩn rằng thế giới này là hữu hạn hay vô hạn, hữu cùng hay vô cùng. Dù cho thế giới này là hữu hạn hay vô hạn, dù cho nó hữu cùng hay vô cùng thì điều mà chúng ta phải nhận là hiện-hữu ở đời này, là những khổ đau: sinh, lão, bệnh, tử" (Anguttara).

Vậy đạo Phật chủ trương dẹp bỏ tất cả các lý luận vọng tưởng, cấm trí-óc phiêu-lưu vào trong những thế giới suy-tưởng siêu-hình mà đạo Phật quyết chắc rằng chỉ là những vọng tưởng hư-ngụy và vô ích. Đạo Phật kéo con người trở về với thực- nghiệm. Thực-nghiệm này là một thực nghiệm bao-la rộng rãi. Đó là sự nhận thức cái "khổ" ở đời.

"Khổ" là một chân lý thực-nghiệm. Không những chỉ sinh lão bệnh tử mới là khổ. Còn bao nhiêu cái khổ khác, lật vạt hơn, nhưng phiền toái hơn, và dày vò con người thường xuyên hơn. "Nhận thức cái khổ" không phải chỉ là xác-nhận cảm giác khổ-thọ là thực hữu. Nhận thức cái khổ – dukkha – nghĩa là phải nhận chân một cách rõ rệt và sâu xa tính cách vô thường vô ngã chống đối nhau của vạn-sự, vạn-vật. Rộng rãi hơn, nhận thức cái khổ tức là biết mình sống đau khổ trong một thế-giới khổ đau với một nghiệp báo không tốt đẹp. Tất cả những giáo-lý Phật dạy đều hướng về chủ đích làm cho con người có ý-thức về cái khổ, và nhận chân được cái khổ theo định nghĩa rộng rãi như trên. Con người trước tiên phải thực-nghiệm một cách sâu xa và rộng rãi cái "khổ" ấy, cái sự thực Vô-Thường, Vô-Ngã, Bất-Tịnh và Mâu-Thuần ấy. Có thực nghiệm như thế rồi, con người mới đặt vấn đề cần thiết: tìm nguyên do của sự khổ và phương-pháp diệt khổ.

Kẻ nào chỉ có ý thức nông cạn về cái khổ thì không thể tìm đến nguyên nhân của cái khổ được. Khi con người đã chứng nghiệm một cách đầy đủ và sâu xa cái khổ Vô Thường, Vô Ngã, Bất Tịnh và Mâu Thuẫn, con người sẽ tìm đến nguyên nhân của cái khổ một cách dễ dàng. Đã có chân lý thứ nhất là Khổ-đế, thì có chân lý thứ hai là Tập-đế, nguyên nhân sự khổ. Đức Phật bảo rằng nguyên nhân sự khổ là mê-vọng, ác nghiệp, là ái-nhiễm, và con người cũng nhận thấy như thế. Nguyên nhân của sự khổ cũng như sự khổ, không phải là một kết quả do những suy tưởng siêu hình đem lại mà là một chân lý có thể thực-nghiệm. Ai cũng có thể thực nghiệm chân lý ấy cả. Kinh nghiệm sống dạy cho con người chân lý ấy. Đức Phật muốn cho con người có ý thức rõ rệt về chân lý ấy. Giáo điển đạo Phật đã thuyết minh rõ ràng về chân lý ấy.

Vậy Khổ-đế và Tập-đế là những điều thực-nghiệm rộng rãi và đầy đủ dùng làm nền tảng cho phương pháp đạo Phật. Đứng trước những chân-lý thực nghiệm ấy, con người cố nhiên phải nhận thấy con đường của mình: giải thoát diệt khổ.

Nếu nguyên-nhân của đau khổ là dục vọng thì diệt-trừ dục-vọng tức là diệt-trừ đau khổ. Đó là một điều quá giản-lược mà không ai không thấy. Cuộc đời là khổ. Và nguyên-nhân của cái khổ ấy là dục vọng. Tiêu diệt được dục-vọng tức là tiêu diệt được cuộc đời đau khổ. Vậy, theo đạo Phật, cuộc đời khổ đau, con người phải tiêu diệt cuộc đời khổ đau ấy để tiến đến Niết-bàn.

Đừng vội la lên rằng: như thế thì đạo Phật là quá ư tiêu cực, là chủ trương đừng sống, là chủ trương xa lánh cuộc đời, là chủ trương biến tất cả thành hư-vô. Dục vọng là nguyên nhân của sự khổ đau, là gốc của sinh, lão, bệnh, tử và ngàn muôn khô-thọ khác. Nhưng con người không phải chỉ có dục-vọng mà thôi. Con người còn có những gì thanh thoát cao siêu hơn dục-vọng, như lòng từ bi, như trí tuệ... Vậy tiêu diệt dục-vọng chỉ là tiêu diệt cuộc đời khổ đau; nói một cách khác hơn, là tiêu diệt phần khổ đau của cuộc đời. Phần dục vọng bị tiêu-diệt, nhưng còn phần tinh-ba cao khiết sẽ ra sao? Phần tinh-ba cao khiết này, khi dục vọng tiêu diệt, cố nhiên sẽ được thực hiện toàn vẹn. Không lẽ sự thực hiện toàn vẹn của phần này lại đưa đến một kết quả hư vô?

Vậy khi dục-vọng tiêu-diệt, phần xấu xa của cuộc đời (vô thường – khổ đau – vô ngã – bất tịnh) bị tiêu diệt, nhưng phần tốt đẹp của cuộc đời (thường – lạc – ngã – tịnh) phải được thực hiện toàn vẹn, vì ở con người, phần tinh ba cao khiết đã được thực hiện toàn vẹn. Vậy Niết-bàn không phải là hư-vô, mà

là sự thực-hiện toàn vẹn của những gì cao khiết nhất, thanh tịnh và nhiệm-mầu nhất.

Sống trong cuộc đời vô thường, vô ngã, bất tịnh, khổ đau với bao nhiêu thăng trầm sinh tử, mà không thấy có vô thường, vô ngã, bất tịnh, khổ đau với bao nhiêu thăng trầm sinh tử ấy: đó là Niết-bàn.

Đạt đến chỗ diệt trừ dục vọng, con người được giải-thoát, hoàn-toàn tự-do, không còn bị nô-lệ cho một thứ gì nữa. Vấn đề Giải-Thoát chỉ là vấn đề thay đổi nhận thức. Dục-vọng tiêu-diệt, bi trí thực-hiện, tức thì nhận thức biến-đổi. Vô thường, khổ đau, vô ngã, bất tịnh, trước nhận thức giải-thoát, biến thành Thường, Lạc, Ngã, Tịnh. Sinh tử triền phược là ở đây. Niết-bàn giải-thoát cũng ở đây. Và Niết-bàn không rời sinh tử, "Niết-bàn, sinh tử thị không hoa".

Có mặt xấu của cuộc đời là sinh tử, thì cũng có mặt đẹp của cuộc đời là Niết-bàn. Đó là chân lý thứ ba.

Nhưng để diệt trừ dục vọng, đạt tới Niết-bàn, con người cần phải có một đường lối, một phương pháp. Đạo Phật là đường lối ấy, là phương pháp ấy.

Đường lối diệt-dục cần phải rất rõ ràng, và phải khởi đầu từ bờ Mê, nghĩa là phải để cho con người khổ đau có thể đặt được những bước đầu tiên, khó khăn và ngược ngạt. Pháp môn tuy nhiều vô lượng, song được bao hàm trong mấy điều giản-lược thiết yếu: Tam học và Bát chính đạo.

Tam-học: giới, định, tuệ. Chủ động của những nghiệp quả xấu xa, là các hành vi, ngôn ngữ và ý-nghĩ mê-vọng. Các "vọng nghiệp" này lại còn giúp sức cho dục-vọng phát triển. Vậy công việc trước tiên là phải đình chỉ chúng lại. "Giới" chính là sự đình chỉ ấy. Không làm, không nói và không nghĩ những nghiệp nhân mê vọng tức là không chịu tuân theo sự sai sử của dục-vọng. Đó là công tác cách mạng đầu tiên. Có thành công trong bước đầu kháng cự và bất phục tùng này, con người mới hy vọng tiến đến giai-đoạn tiêu diệt dục vọng.

Tri-giới tức là không chịu rót thêm dầu trong ngọn đèn dục-vọng. Tuy thế, ngọn đèn vẫn cháy mạnh. Cho nên, con người phải dùng thêm những biện pháp tích cực để làm yếu dần sức cháy kia và cuối cùng, tiêu diệt được ngọn lửa đèn.

Do công năng trì-giới, ý chí càng lúc càng mạnh. Hành-giả sẽ thực-hành phép tập-trung tư-tưởng, dùng lực lượng thiên-định để cắt xén dần những rễ dây chằng-chịt của dục vọng và trải qua nhiều công phu, có thể lay chuyển và xô ngã được cội rễ của nó.

Dục vọng càng bị tiêu diệt, trí tuệ càng thêm tăng trưởng. Trí-tuệ càng tăng-trưởng thì sức phá trừ dục vọng càng thêm mãnh liệt. Cứ thế hành-giả tiến dần đến chỗ tiêu-diệt hoàn toàn những mầm mống vi-tế nhất của cội nguồn đau khổ. "Nhân Giới sinh Định, nhân Định phát Tuệ" là câu nói tóm tắt của tam-học vậy.

Nhưng công phu tam-học cần được thành lập trên những kiến thức chân chính – chính kiến (vue juste). Nghĩa là cần thấu hiểu và chứng-nghiệm triệt-để bốn sự thực căn bản (gọi là Tứ Đế) để có thể tránh khỏi những nhận thức sai lầm, những tà kiến trái chân lý. Phải theo lời Phật dạy để biết xử dụng pháp tập trung tư tưởng và pháp thiên-quán đúng theo chính-pháp – chính định và chính tư duy (concentration juste et meditation juste). Chỉ tưởng niệm những điều đúng chính pháp – chính niệm (pensée juste). Phải siêng năng theo con đường chính – chính tinh tiến (effort juste). Phải có một phương-tiện sinh tồn chân-chính – chính mạng (moyen d'existence juste). Phải hành động và nói năng đúng theo chánh pháp – chính nghiệp và chính ngữ (action juste et parole juste). Đó là bát chính đạo.

Con đường tuy gay go nhưng là con đường duy nhất. Tất cả các hệ thống giáo lý phong phú của đạo Phật chỉ có một mục-đích duy nhất là trình bày phương-pháp và đường lối giải thoát, ngoài ra không hề có nhằm mục đích giải quyết những thắc-mắc siêu-hình. Người nào nhìn đạo Phật như một khoa học siêu-hình chính người đó đã không hiểu đạo Phật.

VẤN ĐỀ LỊCH SỬ

Hiện nay tất cả các tông phái Phật-học, dù là Đại thừa, dù là Tiểu-thừa, dù là Bắc-Tông hay dù là Nam-Tông, đều không phải là Phật-giáo nguyên-thỉ. Tất cả đều trải qua nhiều biến-hóa. Những biến-hóa này đã không làm mất những tính chất căn-bản của đạo Phật, mà còn khai thác đến cùng tận những tính-chất ấy, để thực-hiện một sự phát-triển cần thiết cho các thời-đại và các địa-phương.

Nếu đạo Phật chỉ là một mớ giáo điều cố-định thì đạo Phật đã không có địa-vị như ngày nay trong văn-hóa nhân-loại. Đạo Phật là một giáo-lý có nhựa sống mãnh-liệt, phong phú cho đến nỗi trải qua mấy ngàn năm, vẫn còn sức

để tiếp-tục phát-triển theo đà nhu cầu của các quốc-gia và các thời-đại. Điểm đặc sắc của đạo Phật là không phải một giáo-điều cố-định cứng cỏi, nằm chết cứng trong khuôn khổ. Phật-pháp là "bất định pháp" phải tùy thời gian không gian để uyển-chuyển thích nghi với căn cơ của chúng sanh. Có thể nói rằng đạo Phật nguyên-thỉ là một "cây giáo lý", bụ bẫm, mạnh khỏe, và sung sức. "Cây giáo-ly" ấy đã theo thời gian mà trưởng thành, để rồi bây giờ trở nên một cái cây to lớn, cành lá rườm-rà xanh tốt.

Đừng ai bắt "cây giáo lý" ấy đứng yên ở trạng thái ban sơ của nó, không cho nó sinh trưởng. Bởi vì nếu không sinh-trưởng thêm thì nó đã tàn hoại và ngày nay đã không có nó. Đàng này nó sinh-trưởng mãnh-liệt, vì nó có một sức sống mãnh-liệt. Bây giờ đây nó to lớn sum-xê nhưng nó vẫn là cây giáo-ly.

Bao nhiêu hệ-thống giáo-ly bao nhiêu tông-phái lưu truyền trên thế-giới hiện nay đều là phát xuất từ Phật-giáo nguyên-thỉ, nói một cách khác hơn, đều là những phát-triển của Phật-giáo nguyên-thỉ. Những hệ-thống giáo-ly này đã có đủ ở Phật giáo nguyên-thỉ, nhưng chỉ được khai thác và truyền dương theo nhu cầu của thời đại mà thôi.

Nguyên-thỉ hay cận-đại Phật-giáo vẫn là Phật-giáo, nghĩa là vẫn có mục-đích giải-thoát diệt khổ, vẫn tôn trọng sự sống và chân-ly, vẫn chủ trương từ-bi tế-độ. "Cũng như nước bốn biển chỉ có một vị: vị mặn, giáo-ly của ta cũng chỉ có một vị: vị giải thoát". Tự giam mình trong khuôn khổ của giáo-ly Nam-Tông rồi bảo Phật-giáo Bắc-Tông không phải nguyên-thỉ, hay đứng về mặt giáo-ly Đại-thừa mà cho rằng Tiểu-thừa là hẹp hòi cố chấp, hai thái-độ đều thiên-lệch, không xứng đáng. Phải nhìn giáo-ly qua sự nhu cầu của nhân-loại, ta mới thấy được khả-năng bất-diệt của đạo Phật và luôn đó, cả tinh thần tích cực nhập thế của Phật-giáo.

Nền văn-học Phật-giáo minh-chứng một cách hùng-hồn cho sự-thực ấy. Dù cho Phật-giáo phương-nam có tự hào giữ được nhiều tính chất nguyên-thỉ, ta cũng thấy đã có sự biến đổi trên nếp sống tư-tưởng và tổ-chức. Chính thời đại mới, sinh hoạt mới đã tạo nên sự biến đổi đó. Ở Bắc-phương, nhiều phong thổ khác nhau, nhiều nếp sống khác nhau, cho nên đạo Phật đi đến đâu cũng đều thích-nghi để hòa mình vào sự sống của các dân tộc. Tinh thần tích-cực nhập thế của đạo Phật đã là một trong những nguyên-nhân làm cho đạo Phật phát-triển mãnh-liệt.

Ở thời đức Phật, con người đã quá đau khổ và vì vậy rất mong-mỏi giải thoát cho cá nhân mình. Giáo-lý Phật-giáo cố nhiên phải cung-phụng cho nhu cầu giải-thoát ấy. Người ta chỉ lo tuyên-dương giáo-lý giải thoát cá-nhân, sùng-thượng giáo-lý ấy, và hầu như không còn để ý đến giáo-lý nhập-thế tích-cực nữa. Các kinh điển đại-thừa hầu như bị bỏ quên, không được ai nhắc đến. Dần dần về sau, theo nhu cầu của thời-thế, người ta mới để ý đến kinh điển đại thừa, mới tuyên-dương giáo-lý đại-thừa. Cho nên những kinh-điển đại-thừa xuất-hiện chậm hơn các kinh-điển tiểu-thừa. Giáo-lý đại-thừa mà đức Phật truyền dạy riêng tây cho những bậc bồ-tát, những hàng đại căn có tinh thần nhập thế, giáo-lý ấy mãi về sau mới được chú ý đến.

Vậy trong lúc nghiên-cứu văn-học Phật-giáo, chúng ta hãy gạt ra ngoài những cố-chấp để có thể thấy rõ được tinh-thần và khả-năng của toàn-bộ giáo-lý đạo Phật.

VẤN ĐỀ TRI HÀNH

"Biết rồi mới làm" thì bao giờ cũng hơn "không biết mà cứ làm". Nhưng chữ "biết" này tất nhiên không phải chỉ cho một mớ kiến-thức lỏng-lẻo có tính cách lý-thuyết. Tục ngữ ta có câu "Trăm hay không bằng tay quen" thật có thể là một câu giải-thích về nghĩa Tri Hành rất thần diệu. "Trăm hay" chính là cái biết thuần lý-thuyết. "Tay quen" là cái biết do kinh-nghiệm. Cái biết thuần lý-thuyết không thể dẫn-đạo cho thực-hành một cách sáng-suốt và có hiệu-quả bằng cái biết của kinh nghiệm.

Người ta ai cũng thường hay nói "Biết rồi mới làm", nhưng ít người nhận thấy rõ rằng cái Biết đi trước cái Làm ấy phải là cái biết của kinh-nghiệm. Do đó phát sinh ra cuộc tranh biện "Tri nan hành dị" và "Tri dị hành nan", và người ta cãi nhau không ngừng. Giá họ chịu khó ngừng lại để định-nghĩa hai chữ Tri và Hành thì có lẽ họ sẽ đồng ý với nhau mà không còn tranh luận nữa.

Tôi muốn vỡ đất trồng rau cải. Nhưng tôi chưa "biết" trồng thế nào, nên tôi phải tìm học để "biết". Tôi đọc sách về nghề trồng trọt. Tôi đi thăm các vườn rau cải ở các nhà láng giềng. Tôi hỏi thăm cách thức và tôi cố ý nhìn các nhà trồng rau cải chuyên-môn, khi họ làm việc. Và cuối cùng tôi thu-thập một mớ kiến-thức. Tôi cho mớ kiến thức ấy là cái "biết" cần thiết để có thể làm nền-tảng cho cái nghề trồng rau – cái hành của tôi.

Ngỡ rằng mình sẽ bán được từng loạt rau cải giá hàng mấy chục ngàn đồng một lần như các nhà trồng tía chuyên-môn, nhưng ai ngờ tôi đã thất bại. Có nhiều lầm-lỗi tôi đã mắc phải. Có nhiều phương-chước hay tôi không áp dụng. Có nhiều công việc tôi tự làm theo sự suy-đoán "duy-lý" của tôi, thành thử, tôi biết cái kiến-thức mà tôi hiện đã thu-thập được chẳng qua chỉ là "một mớ hiểu biết lỏng lẻo có tính cách lý thuyết", không đủ để cho tôi thành công.

Lần thứ hai được tương đối thành công hơn lần trước. Bởi vì gia thêm vào mớ hiểu biết lỏng-lẻo trên kia, tôi đã có một ít hiểu biết bằng kinh nghiệm mà tôi vừa đạt được trong lần thực hành vừa qua. Nhưng trong lần thực hành này, tôi lại cũng đã thu thập được nhiều kinh nghiệm nữa. Thế là cái biết của tôi càng lúc càng tỏ; càng đi sâu vào thực hành thì nó càng có tính cách thực-nghiệm mà xa dần tính cách thuần lý-thuyết. Vì cái biết càng lúc càng rộng càng tỏ, nên phần thực-hành càng ngày càng có hiệu quả, càng thêm phát triển. Như thế thì tôi càng làm thì càng biết, mà càng biết thì càng làm được nhiều, rồi càng làm được nhiều thì lại càng biết thêm được rộng... Cứ như thế mãi, tri dẫn lối cho hành, hành bổ túc cho tri, để cuối cùng tri và hành đồng đi đến cứu cánh một lúc.

Bây giờ đây tôi đã có thể là một nhà trồng tía chuyên môn, chẳng còn bận tâm đến chuyện "tri, hành" rắc rối nữa. Tôi đã đạt đến kỹ-thuật tối cao của sự trồng tía. Và nếu tôi có viết sách, có giảng dạy cho bạn thì rồi bạn cũng chỉ có thể thâm lượm – như tôi trước kia – những "mớ hiểu biết lỏng lẻo có tính cách lý thuyết" mà thôi. Bây giờ thì đến phiên bạn, và bạn lại phải bắt đầu bước lên con đường thực nghiệm "tri, hành".

Những cái biết mà ta học được trong kinh điển cũng chỉ là "những mớ hiểu biết lỏng lẻo có tính cách lý thuyết". Ta chỉ mới nghe nói đến những chân-lý "vô thường, khổ, vô ngã, bất tịnh" mà thôi chứ ta đã được "thực nghiệm" những chân lý ấy đâu. Phải gắng thực nghiệm. "Hiểu đạo" không phải chỉ là nghiên cứu kinh điển. Hiểu đạo là phải trải qua một quá trình "học đạo – thấy đạo – tu đạo – chứng đạo". Chứng, tức là cái biết thực nghiệm, vượt ra ngoài những lý-luận vô ích. Nếu quay lại chuyện làm vườn thì ta có thể gọi quá trình ấy là "học cách làm vườn – thấy cách làm vườn – thực hành việc làm vườn – đạt đến nghệ thuật tối cao của sự làm vườn". Mà muốn "đạt đến" – chứng – thì ta phải trải qua bao nhiêu "tri, hành" liên tiếp.

Cho nên, "những mớ hiểu biết lỏng lẻo có tính cách lý thuyết" rất cần cho lúc ban đầu. Đó là "khăn gói" để lên đường. Đó là khởi điểm. Miễn ta đừng

cho đó là cái Biết cứu-cánh thì thôi. Theo phương pháp đó mà thực hiện công cuộc thực-nghiệm tâm-linh, để diệt mê-vọng và khai phát Trí-Tuệ Viên-Mãn.

Trí-Tuệ Viên-Mãn ấy gọi là Bát-Nhã (Prajnã). Chính đó là cái Biết thực-nghiệm cao tột của kẻ đã chứng ngộ, rất khác với cái Biết của những kẻ mới khấn gói lên đường. Kinh điển của đạo Phật phần nhiều đều nhắm mục đích cung cấp cho con người những thứ tư-lương cần thiết cho cuộc thực-nghiệm và vì thế đều chứa đựng những sự chỉ bảo cặn-kẽ công phu.

Thử lấy cuốn kinh Lăng-Nghiêm để phân-tích, ta sẽ thấy toàn-bộ phân chia ra hai phần như sau đây:

Phần thứ nhất: CHÂN-LÝ-LUẬN (từ quyển 1 đến quyển 4). Phần này có mục-đích thuyết-minh chân-lý, chỉ-bày nhận-thức giải-thoát cho mọi người. Lại chia làm hai phần: Phần I xét về thể-tính của vạn pháp (từ quyển 1 đến quyển 3) và phần II xét về tướng trạng của vạn pháp (quyển 4).

Phần thứ hai: PHƯƠNG-PHÁP-LUẬN (từ quyển 5 đến quyển 8). Phần này có mục đích chỉ bày phương pháp để thực-nghiệm chân-lý đã trình bày ở phần trên. Lại chia ra làm bốn phần:

Phần I: nói về sự phát tâm.

Phần II: thuật lại lịch-trình tu chứng.

Phần III: nói về cách thực-hành.

Phần IV: nói về sự đề phòng và đối trị những trở lực tai hoạn.

Với một tổ chức nội-dung như thế, kinh Lăng-Nghiêm đáng được xem như là một cuốn sách chỉ-đạo cho thực-nghiệm. Không những chỉ có một cuốn kinh Lăng-Nghiêm mới là sách chỉ-đạo thực-nghiệm mà các kinh khác cũng đều tổ-chức gần giống như vậy. Phần đầu thường là phần chỉ-bày chân-lý và phần sau là phần chỉ-bày phương-pháp thực-nghiệm chân-lý ấy.

Người học Phật đầu tiên phải tìm-hiểu những điều đã được trình-bày trong các giáo điển của Phật, vì kinh điển là phương tiện giải bày chân-lý đã chứng ngộ và phương pháp thực-nghiệm thể-hiện chân-lý ấy.

Mục đích của người học Phật là:

1) Diệt trừ dục-vọng, nguyên nhân của khổ đau.

2) Đạt đến trí-tuệ để chứng-nghiệm chân-lý.

Nhưng kỳ thực, hai mục đích ấy chỉ là một . Bởi vì diệt trừ dục-vọng tức chính là đạt đến Trí-Tuệ. Sở dĩ Trí-Tuệ không phát hiện và ta không chứng nghiệm được chân-lý là vì dục vọng che lấp Tâm ta. Mà dục-vọng tức là vô minh. Càng diệt dục-vọng, Trí-Tuệ càng khai mở và khi dục-vọng tiêu diệt thì Trí-Tuệ Viên-Mãn sẽ được thực hiện.

Như ta được biết, phương pháp diệt trừ dục-vọng và khai mở Trí-Tuệ chính là Tam-Học: Giới, Định, Tuệ. Giới và Định là Hành, Tuệ là Tri. Giới Định càng vững, Tuệ càng phát hiện. Tuệ càng phát hiện thì Giới Định lại càng được tăng cường, càng được củng cố, và cứ thế, hành giả tiến đến giai đoạn chót của cuộc "tri, hành", diệt được mê vọng, chứng được chánh-giác.

Cái Tri mà đạo Phật hướng đến là cái Chánh Biến Tri – sự hiểu biết chân-chính cùng khắp – bao quát tất cả những cái "học nhi tri, sinh nhi tri, khốn nhi tri" của con người. Đến được cái Tri ấy thì chẳng còn gì mà phải Hành nữa. Cái Hành của đạo Phật hướng đến là cái Hành viên mãn của sự Tự Giác Giác Tha, một khi đã đi đến cứu-cánh rồi thì cùng với Tri là một.

Những ai muốn đạt đến chỗ cứu-cánh của Tri Hành hãy tìm học đạo Phật, rồi bắt tay vào công cuộc thực-nghiệm.

VẤN ĐỀ THỰC CHỨNG

Tất cả các giáo-lý của đạo Phật đều được xây dựng trên nền-tảng thực-chứng của đức Phật, của các vị bồ-tát và của bậc tăng-già tu-hành đấng-đạo. Tư-tưởng Phật- giáo vì thế đều đã được thể-nghiệm hóa. Đạo Phật mà ly-khai với sự thực-chứng thì cũng như Cơ-đốc-giáo ly khai với sự cầu nguyện. Bởi vì, nếu ly khai với sự cầu nguyện, Cơ-đốc giáo sẽ mất hết sinh khí, và đạo Phật nếu ly khai với sự thực-chứng thì sẽ không còn gì nữa.

Chân lý mà đức Phật đã chứng-ngộ được gọi là giáo lý bản chất. Những lời lẽ, những luận-lý mà Ngài dùng diễn-đạt chân-lý ấy được gọi là giáo lý ảnh-tượng. Đó không phải là bản-thân của chân-lý mà chỉ là những đồ-án dùng để thể-nghiệm chân-lý.

Giáo-lý của Câu-xá-Tông, Thành-Thật-Tông, Pháp-Tướng-Tông, Thiên-Thai-Tông hay Hoa-Nghiêm-Tông... cũng đều là những kết-quả của sự thực-chứng bằng Thiên-định. Tùy theo sự chứng-ngộ cao thấp và tùy theo nhu cầu của căn cơ và của thời-đại, sự diễn-giải giáo-lý có sai khác nhau. Mỗi giáo-lý trình-bày một khía-cạnh của chân-lý, một ảnh-tượng của chân-lý. Sự kiến lập của bất cứ một hệ-thống giáo-lý nào trong Phật-giáo cũng đều lấy nền-tảng ở thiên-quán. Hệ-thống giáo-lý ấy nếu sau này có mang nặng tính cách lý-luận hình-thức, thì đó cũng là vì hậu-thế không lo thực-chứng mà chỉ lo lý-luận suông. Biến Phật-giáo thành một môn học để nghiên-cứu bằng lý-luận hình-thức, đó là một công việc mà người đời nay ưa làm, và cũng là bằng cớ chứng tỏ sự suy-trầm của đạo Phật. Đạo Phật không chú trọng luận-lý suông: đạo Phật đòi hỏi sự thực chứng.

Nếu các vị tổ xưa không tu tập tứ-thiền và tứ-vô-sắc-định, thì ngày nay ta đã không có giáo-lý Câu-xá. Nếu không có sự thực-hiện ngũ-trùng duy-thức-quán, ngày nay ta sẽ không có giáo-lý Duy-Thức. Nếu các Ngài không thực hiện pháp-môn thực-tu nhị-đế và không-quán ngày nay ta cũng sẽ không có giáo-lý Tam-Luận... Nhưng với những giáo-lý ấy, những đề án để đi tìm chân-lý mà các ngài đã để lại ấy, chúng ta chỉ đem ra thảo-luận mà không chịu thực-hành, sinh-khí của đạo-pháp làm sao mà phát hiện được?

Trong phương pháp thể-nghiệm của đạo Phật, ta thấy có hai phần: chỉ và quán. Chỉ là tác-dụng điều-trị cảm giác, chế ngự biểu tượng, xả bỏ tất cả những vọng-niệm và tạp-niệm. Đó là phần tiêu-cực. Còn quán, phần tích-cực, là tác-dụng khảo-sát những công-án thiên-định, căn cứ trên lực lượng tập trung của tâm-ý. Chỉ và quán được thực-hiện một cách quân-bình và thăng-tiến sẽ đưa hành giả đến sự thể nghiệm chân-lý.

Công-năng của chỉ là ngăn ngừa sự tán loạn dao động của tinh thần, tạo cho người hành-giả một cảm giác an lạc, tự chủ, giải phóng, những yếu-tố tạo-thành thiên-duyệt (khoái cảm trong thiên định). Công năng của quán là đồng-nhất-hóa khả-năng tâm-ý và nội dung của quan-niệm, tiêu trừ sự khu-biệt chủ-thể và đối-tượng chủ quan và khách quan và làm phát sinh sự trực-nhận chân-lý (hiện-lượng-trí). Ở đây những công-án giáo-lý có vai trò mở lối, giúp đỡ cho trực-giác thiên-quán.

Vì thế, lý-luận giáo-lý dù có tinh nhuệ bao nhiêu, lý tưởng giáo-lý dù có cao xa bao nhiêu, bất quá cũng chỉ dừng lại ở phạm-vi tri-thức và chỉ có thể là một thứ đề-án mà thôi. Hành-giả phải căn cứ vào đề-án ấy, dùng đề-án ấy làm nền tảng cho phương-pháp chỉ-quán của mình. Nếu giáo-lý không được

học hiểu và áp dụng như thế thì dù có chứa đủ tám vạn bốn ngàn pháp môn, cũng chỉ là bánh vẽ mà thôi vậy.

Đức Phật, sau khi chứng ngộ chân-lý, liền chỉ bày cho các đệ-tử xuất-gia những tài-liệu và phương-pháp để thực chứng chân-lý; những giáo-lý ấy phù hợp với khả-năng và trình-độ của họ. Ta không thể nhìn qua các tài-liệu và phương-pháp ấy để đoán định nội-dung thực-chứng của đức Phật, bởi vì nội-dung thực-chứng ấy chỉ nằm trong sự thể-nghiệm bản-thân của Ngài. Nội-dung ấy chỉ được biểu-diện-hóa một phần nào nơi giáo-lý. Các pháp Tứ-đế-quán, Thập-nhị-nhân-duyên quán, Tứ-niệm-xứ-quán, Tứ-vô-lượng-quán... đều là những hình-thức giáo-lý được phát-biểu trong một thời đại, với một căn cơ. Sau này, các vị bồ-tát và các bậc cao tăng chứng ngộ cũng tùy thời, tùy cơ mà tiếp tục biểu-diện-hóa và giáo-lý-hóa nội-dung sự thực-chứng ấy.

Do công trình không ngừng ấy của các bậc chứng ngộ, mà Phật-giáo dần dần được phân-hóa và trở thành phong-phú thêm về phương diện giáo-lý. Tuy vậy, từ xưa tới nay, giáo-lý Phật-giáo vẫn được nhận thức như "những ngón tay chỉ mặt trăng", những phương tiện chỉ bày chân lý. Giáo lý không thể là chân-lý, vì giáo-lý chỉ là ngữ-ngôn, văn-tự, lý-luận, trong khi chân-lý là trực-quán, thoát-ly suy lý và tư lự.

Chân-lý có thể được biểu-diện-hóa bằng trăm ngàn phương-thức và được giáo-lý-hóa trên những cơ-sở lý luận phù hợp với sự tư-duy của trí-óc con người. Các hệ-thống giáo-lý được thành lập sau này chính là kết quả của sự khai-triển không ngừng của Phật-giáo để thực hiện sự khế-hợp với căn-cơ và với thời đại. Giáo-lý chân-không của Trung-Quán-Luận chẳng hạn là phương thức biểu-diện-hóa chân lý đứng trên lập trường biện-chứng-luận. Giáo-lý duy-thức của Pháp-Tướng-Tông là sự biểu-diện-hóa chân-lý đứng trên lập trường nhận-thức-luận. Giáo-lý "chân-như" của Khởi-Tín-Luận là sự biểu-diện-hóa chân-lý đứng về mặt bản-thể-luận... Tất cả đều là kết-quả của sự thực-chứng. Nghiên cứu các giáo-lý ấy là để giúp thêm cho mình những kiến-vấn cần thiết cho sự tu-tập, chứ không phải để "thấy" được ngay chân-lý.

Kết luận: Giáo-lý Phật-giáo sở dĩ có giá-trị vì đó là kết quả của thực-chứng. Trong hai ngàn rưỡi năm lịch sử, giáo-lý đã được phong-phú thêm nhiều chính là do ở sự thực tu, thực-chứng của các bậc tiền bối. Sinh-khí của đạo Phật đã được nuôi dưỡng từ thời đại đến thời đại, qua sự truyền-trì và tu-chứng của các bậc xuất gia tịnh-hạnh. Ngày nay, những bậc có thực-chứng hình như đã hiếm-hoi, sinh-khí của Đạo-Pháp vì vậy không còn linh-hoạt

nhu trước. Nghiên-cứu giáo-lý Phật-giáo là việc mà người ở thời-đại chúng ta thích làm. Nhưng nghiên-cứu mà làm chi, nếu chúng ta chỉ bằng lòng với những chiếc bánh vẽ? Cố gắng để có thực-tu và thực-chứng, đó mới thực là thời dậy một nguồn sinh-lực mới cho đạo Phật vậy.

VẤN ĐỀ PHƯƠNG PHÁP

Duy lý tâm-lý-học hay là siêu-hình tâm-lý-học (psychologie rationnelle ou psychologie métaphysique) căn-cứ trên những hiện-tượng tâm-lý mà ý-thức và giác quan nhận biết được để xác-định bản-tính của tâm-thức; do sự xác-định ấy, tiến đến sự suy-luận ra nguyên-nhân và cứu-cánh của nó. Dựa trên nguyên tắc thuần-lý, những xác-định, những suu-tầm ấy không thể dùng thực nghiệm để kiểm-điểm được. Phật-học chủ trương rằng lý-trí và giác-quan không có được một giá-trị hiểu-biết tuyệt-đối, và những suy-luận căn-cứ trên trí-óc còn nặng-nê vô-minh vọng-tưởng rất dễ bị sai-lạc. Khoa-học hiện-thời đã chứng-minh điều đó.

Tâm-lý-học thực-nghiệm cũng nghiên-cứu những hiện-tượng tâm-lý và xác-định những nguyên-do và những định-luật phát sinh, tồn-tại, và tiêu-diệt của các hiện-tượng ấy; tất cả những xác định ấy đều được kiểm-điểm bằng thực-nghiệm tâm-lý-học thực-nghiệm theo phương-pháp khoa-học để tìm-hiểu và giải-thích các sinh-hoạt tâm-lý một cách chắc-chắn và tìm những định-luật tổng-quát nhưng xác-thực về các hiện-tượng ấy, chứ không tìm-hiểu được bản-chất và nguyên-do cứu cánh của tâm-hồn. Những tìm hiểu quả có giá-trị, song con đường còn xa-xôi, những cái đã tìm-tòi và phát-minh ra được chưa có bao nhiêu; hơn nữa khoa-học chưa phải hoàn-toàn là một khí-cụ để kiểm-điểm được chân-lý và tri-thức của con người vì nặng trĩu dục-vọng và thành-kiến, đang thú nhận một cách rõ-rệt sự non-nớt thiếu-kém của mình.

Phật-học phân-biệt ba khả-năng nhận-thức: hiện-lượng, tỷ-lượng và thánh-giáo-lượng.

Hiện lượng là sự nhận thức bằng trực-giác, cái biết không cần suy-luận. Hiện-lượng có hai thứ: biết bằng trực-giác, mà đúng thì gọi là chân hiện-lượng; biết bằng trực-giác mà sai thì gọi là tợ hiện-lượng.

Tỷ lượng là sự nhận-thức căn-cứ trên suy-luận. Nhưng tỷ lượng cũng có hai thứ: biết đúng do sự suy-luận đúng thì gọi là chân tỷ lượng, biết sai do sự suy-luận sai lầm thì gọi là tợ tỷ lượng.

Thánh-Giáo-Lượng là nhận thức của các bậc giác-ngộ, những cái biết của trí-tuệ vô-ngại, của trí chân-hiện-lượng. Các bậc giác-ngộ ấy chứng-nhập chân-lý bằng chân hiện-lượng, trực nhận sự thực không cần suy-luận, và thuận theo lối suy-luận tỷ-lượng của chúng sinh mà phương-tiện chỉ-bày chân-lý ấy lại cho chúng sinh. Trí-óc vô-minh của chúng-sinh không nhận thấu được chân-lý ấy, chúng-sinh chỉ có thể nghe lại lời của Thánh-nhân và do những thực-nghiệm của mình để tự dần dần tiến đến trong sự tu-tập chứng-nghiệm chân-lý.

Vì thế Phật-học không giống với duy-lý tâm-lý-học. Phật-học không phải căn cứ trên trí tỷ-lượng suy-đoán ước-đạc của chúng-sinh mà lại căn-cứ trên lời dạy của các bậc giác-ngộ. Người ta nói Phật-giáo có tính-cách tôn giáo là ở điểm ấy.

Song Phật-giáo không bao giờ bắt buộc ai tin-tưởng theo mình một cách mù-quáng, nên trong sự nghiên-cứu, vẫn có đầy đủ tinh-thần thực-nghiệm của khoa-học. Tin hay không tin quyền ở mình. Kẻ học-giả đồng thời phải là hành-giả, (giống hệt nhà khoa-học phải luôn luôn tiến bước trên sự nghiên-cứu và thấu-đạt) để dần dần chứng-nghiệm chân-lý của Thánh-giáo-lượng, thấy rõ những cái mà lâu nay trí-óc mê-mờ của mình không thể thấy.

Muốn hiểu thì phải tự mình chứng-nghiệm lấy. Ai uống nước chỉ một mình kẻ ấy biết nóng nhiều nóng ít, không mô tả cái cảm-giác nóng ấy cho người không uống biết một cách trực tiếp được.

Chân-lý của các bậc giác-ngộ (như Phật) dạy lại, tin hay không tin là tùy ở ta. Nhưng ta cũng đủ trí năng để thấy rằng những lời Thánh-giáo chưa từng sai bao giờ; do trí năng nhận-xét ấy ta có thể tin ngay ở sự Giác-Ngộ của đức Phật. Biết bao nhiêu điều của Phật dạy đã được khoa-học và thực-nghiệm chứng minh, những cái ấy cũng đủ cho chúng ta đặt tin-tưởng trên trí giác-ngộ viên-mãn của Ngài. Ta lại phải theo lời Phật dạy để tự chứng-nghiệm lấy chân-lý, tự mình chứng nghiệm lấy chứ không thể nhờ vả ai được.

Phật-học có tính-cách thực-nghiệm, nhưng lại khác với thực-nghiệm tâm-lý-học ở chỗ Phật-học thuyết-minh được chân-lý cứu-cánh mà tâm-lý-học thực-nghiệm thì đang mò-mẫm trên một con đường xa lác xa lơ. Khó hơn nữa là những cái mà tâm-lý-học gọi là thực-nghiệm vẫn chưa chắc là đúng, vì lẽ lợi-khí của thực-nghiệm là khoa-học vẫn chưa có thể gọi là có giá trị tuyệt đối.

Đạo Phật chủ-trương rằng đã là chân-lý tuyệt-đối thì không thể dùng ngữ ngôn, văn tự để phô diễn được. Chân-lý là một cái gì vô biên, vô cùng, không có giới hạn; trí óc, văn tự, ngữ ngôn là những gì có biên giới có hạn lượng; đem cái có biên giới mà so với cái vô cùng đem cái hữu hạn mà đưng trong cái vô hạn là một việc không thể nào thực hiện. Chân lý trong sách vở không phải là chân-lý: văn-tự danh-ngôn chỉ là bóng dáng đã đổi hình của chân lý mà thôi. Bóng dáng còn không phải là chân-lý, huống hồ là bóng dáng đã đổi hình! Đức Phật thuyết pháp trong 45 năm và Ngài nói: "Trong 45 năm, ta chưa hề nói được một tiếng". Câu nói ấy chứng tỏ rằng chân lý không thể diễn tả được bằng ngôn ngữ, văn tự. Kinh Kim-Cang dạy rằng "chứng ngộ mà nói được rằng chứng ngộ thì đó không phải là chứng ngộ thực". Phật lại dạy: "Y theo kinh điển giải nghĩa thì oan cho tam thế chư Phật, nhưng lià kinh ra một chữ thì lại đồng với ma-thuyết". Kinh điển, lời dạy của bậc Giác ngộ không phải là chân lý mà chỉ là phương-tiện chỉ bày chân-lý, nói đó là chân lý thì oan cho tam thế chư Phật. Nhưng thâm hại thay, nếu bảo đó không phải là chân lý mà bỏ những phương tiện chỉ bày chân lý (tức là kinh điển) đi thì chẳng còn gì nữa, mà chỉ còn là tà-thuyết của Ma-vương. Phật lại dạy: "Chân lý như mặt trăng, giáo lý ta dạy như ngón tay chỉ mặt trăng cho các người thấy. Đừng chấp làm ngón tay ta là mặt trăng" (Nhất thiết Tu-Đa-La giáo như tiêu nguyệt chỉ). Thâm thúy bao nhiêu mà cũng đầy đủ bao nhiêu, cái ví dụ ấy của đức Phật!

Cái mùi vị của một múi "sầu riêng", hình dáng của những con vi trùng thấy trong kính hiển vi, những cái không phải là khó hiểu lắm ấy mà chúng ta cũng không thể diễn tả cho người khác nhận biết được một cách trực tiếp, huống hồ là chân lý mà chỉ có trí giác ngộ xa lià được mê lầm mới có thể thân chứng!

Bởi vậy, "nghiên cứu để hiểu được chân-lý" là một cái mộng không thể thực hiện. Nghiên cứu để tự mình thực hành theo, nương vào đấy mà chứng nhập chân lý, ấy mới là công việc của người học Phật. Cho nên mục-đích của Phật-Học không phải chỉ là để thỏa-mãn trí tìm tòi của thế-nhân, mà để làm phương-tiện chỉ bày chân lý, vì tự nó, nó không phải là chân-lý thực thụ; lý do là nó được biểu lộ bằng ngôn ngữ văn tự và căn cứ trên trí tỷ-lượng của chúng-sinh.

Tất cả những gì được biểu lộ bằng lời nói đều là những phương-tiện mà phương-tiện không phải là chân lý, không phải là chân lý tức là sai-lầm. Chân lý là cái gì? Chân-lý ở đâu? Chân-lý là chân-lý, vượt ra ngoài ngữ ngôn và văn tự. Mâu thuẫn bao giờ cũng biểu hiệu cho một sự sai lầm dù ít

dù nhiều. Phật-học chủ trương rằng trong tất cả những quan-niệm đều chứa sẵn mâu thuẫn và những chân lý nào có thể diễn giải được đều là những chân lý tương-đối, cũng như Đạo Đức Kinh chủ trương "Đạo khả đạo phi thường Đạo". Mâu thuẫn dẫn dắt đến sự phủ nhận quan-niệm về chân lý và đem ta đến một tầng chân lý cao hơn, song vẫn ở trong vòng tương-đối. Đã là chân lý tương-đối thì vẫn bao hàm mâu thuẫn, để rồi có sự phủ định chân lý ấy, và do đó, đưa sự hiểu biết tiến dần lên. Vì thế Phật-học là một biện-chứng-pháp rất hoàn-toàn. Biện chứng pháp duy-vật còn có khuyết-điểm: người ta có thể cho nó là sai lầm vì tự nó vẫn có chứa đựng mâu thuẫn. Phật học vì vậy lại rất khác với các học thuyết siêu hình viển vông.

Như ta đã biết, lời dạy của đức Giác-ngộ tuy không phải là chân lý nhưng quý giá vô chừng vì nó là phương-tiện chỉ bày chân-lý. Nó không phải là chân lý vì nó được biểu lộ bằng ngữ ngôn văn-tự là một phương-tiện thiết lập theo trí suy lượng của chúng-sinh; song lia nó ra, ta không thể vịn vào đâu để chứng nhập chân lý nữa. Bởi thế học để hiểu, để thấy, để đừng chấp chân lý là cái có thể do ngữ ngôn văn tự biểu lộ được, để nương theo phương tiện mà đi vào cứu cánh. Trong khi tìm học ta có quyền nghi, và nghi, là một lợi khí cho sự giác-ngộ vì có nghi mới có ngộ. Đừng mù quáng chấp theo văn tự, phải dùng trí óc, phải dùng công phu thực hành để quán chiếu chân lý, để được giác-ngộ. Phương pháp của Phật-Học khác với các phương pháp của tâm-lý-học Tây phương ở chỗ ấy. Cốt nhất là đừng cố chấp vì chính sự cố chấp che mắt chân lý, mà phá được cố chấp thì đồng thời cũng phá trừ được những tham vọng mê mờ che lấp trí trực giác.

Hai người bạn đứng chơi, một người bạn đứng quay mặt về hướng Nam, một người quay về hướng Bắc. Người quay mặt về hướng Nam thấy con chim Phụng Hoàng bay qua, liền bảo bạn: "Này, anh quay lại xem con chim Phụng-Hoàng". Nhưng vừa nói xong chim đã bay mất. Thế là người bạn kia cứ một mực đòi biết cho được chim Phụng-Hoàng là chim gì, hình thể như thế nào, lông cánh ra thế nào. Người này không biết làm sao: mô tả thế nào cũng không gọi được trong trí óc bạn một con chim phụng-hoàng, và dù có gọi được cũng là gọi nên một hình ảnh khác, nhiều khi phản lại cả hình ảnh chính nữa. Cuối cùng anh ta phải vẽ một con chim phụng-hoàng thật giống (thì cứ cho thật giống đi) và tung nó lên trời. Anh bạn kia có thể chấp chặt đó là con chim phụng-hoàng thật và nghĩ: "Phụng-hoàng là con chim giấy ấy, chim giấy ấy là phụng-hoàng, chim giấy và phụng hoàng là một" Chết chưa! Sao lại là một được? Con chim giấy không phải là phụng-hoàng mà chỉ là một phương-tiện để chỉ phụng-hoàng thôi. Nếu nó là phụng-hoàng thực sao nó không bay? Chấp nó là phụng-hoàng, cái kiến chấp ấy nguy

hiếm biết bao nhiêu, đòi nào để có thể biết được phụng-hoàng thực? Nếu anh bạn bỏ cố chấp đi, và do chim giấy mà biết được rằng: "Con phụng-hoàng vừa bay qua cũng giống thế, nhưng nó là một con khác, một con chim bay được, hót được và đã bay qua mất rồi. Ta đã hiểu, còn con chim này chỉ là con chim giấy, một phương-tiện để chỉ bày cho ta hiểu ấy thôi". Thấy được như vậy mới thật là không cố chấp. Học Phật cũng giống như thế, có điều là ta sẽ thấy được chính chân lý bằng trực giác chứ không phải chỉ thấy có chân lý bằng trí suy-lượng, như anh chàng kia chẳng được thấy bằng mắt con chim phụng-hoàng, mà chỉ thấy được bằng ý-thức suy-đạc, căn cứ trên "mắt thấy" và trên con "chim giấy".

VẤN ĐỀ SIÊU HÌNH

Bất cứ một cá-nhân nào hay một dân-tộc nào, dù sinh-hoạt còn dã-man và cổ-lỗ đến mấy đi nữa, cũng có trong đầu óc một vũ-trụ quan. Cá-nhân ấy hoặc dân-tộc ấy rất có thể không ý-thức rằng mình có một vũ-trụ quan, nhưng vũ-trụ quan ấy vẫn âm thầm điều-khiển cuộc đời của mình và quy-định một phần rất lớn những hành-động, ý-tưởng và ngôn-ngữ mà mình tưởng rằng khi xúc-sự mình mới quyết định có.

Bởi vì con người luôn luôn muốn hành-động theo cái hiểu của mình, dù cái hiểu đó nằm ở phạm-vi ý thức hay là nằm trong phạm-vi tiềm-thức. Một lẽ-lối sống, nói một cách khác hơn, một quan-niệm nhân-sinh bao giờ cũng thành-lập trên một quan-niệm về vũ-trụ. Nhân-sự-giới đầu sao cũng vẫn là một bộ-phận của tự-nhiên-giới, và sự vận-hành của nhân-sự-giới nếu muốn có kết-qua tốt-đẹp, phải được nhịp-nhàng theo cái hoà-điệu đại-đồng của tự-nhiên-giới. Lão-tử đã sớm biết được điều quan-trọng đó khi ông nói:

"Không biết cái hoà-điệu đại đồng của vũ-trụ để vận-hành theo, cứ tự-ý mình mà vọng tác, thì thế nào cũng sẽ gặp phải tai-họa"

(Bất tri thường, vọng tác, hung!) (Đạo-đức kinh).

Nếu về vũ-trụ, ngài có một quan-niệm duy-vật, ngài sẽ hành-động như thế này; ông ấy có quan-niệm duy-thần, ông ấy sẽ hành-động như thế kia; và nếu tôi có một quan niệm khác hơn, tôi lại sẽ hành-động theo một thế khác nữa. Nhân-thức nếu không đồng nhau, thì hành-động cũng sẽ không đồng nhau. Có một vũ-trụ-quan tức là đã có một tín-ngưỡng, không hơn không kém. Chỉ có những vũ-trụ-quan riêng cho mỗi dân-tộc, mỗi cá-nhân, mà không có một vũ-trụ-quan chung cho tất cả nhân-loại. Tùy theo khả-năng nhận-thức, ta chấp thuận một vũ-trụ-quan sẵn có hoặc ta kiến-tạo một vũ-

trụ-quan khác mới hơn. Cũng như tùy theo bản-chất con người, chúng ta chấp-nhận một tín-ngưỡng tôn-giáo hoặc xây-dựng một tín-ngưỡng mới. Vậy thì cần gì phải tin vào một đấng thần linh mới là có tín-ngưỡng? Chỉ cần có một vũ-trụ-quan tức đã có tín-ngưỡng rồi. Và như thế, chính những con người duy-vật cũng đã có một tín-ngưỡng: tín-ngưỡng ấy là một vũ-trụ-quan duy-vật mà họ cũng có thể nồng-nhiệt sùng-bái như những kẻ cuồng-tín khác.

Có một quan-niệm về vũ-trụ tức là đã có lối giải-đáp một ít những vấn-đề siêu-hình, hoặc ít ra, cũng đã tin-tưởng theo những giải-đáp sẵn có. Mà nói đến siêu-hình tức là nói đến phạm-vi siêu thực-nghiệm . Ở đây chỉ có thể có những giả-thuyết mà thực-nghiệm không thể kiểm-điểm. Nếu ta chấp-nhận một giả-thuyết nào đó, bằng ý-thức và bằng tiềm-thức, tức là ta có một tín-ngưỡng về vũ-trụ, ta có một vũ-trụ-quan. Rồi dựa trên tín-ngưỡng ấy, ta hành-động.

Ví-dụ: một triết-phái Ấn-độ cho rằng tất-cả thế-giới nhân-loại vũ-trụ mà ta thấy đây đều là nằm trong giấc mộng của Brahma: Brahma buồn, ngài muốn giải-trí, ngài nằm mộng. Trong giấc mộng của ngài, hiện ra thế-giới, nhân-loại, cảm-thú... Bao giờ ngài tỉnh mộng, thì tất cả những thứ ấy đều tan biến. Nếu tôi tin theo "vũ-trụ-quan" này, thì tôi cứ sẽ ngồi đợi giờ Brahma tỉnh mộng cho khỏe thân.

Nhưng nếu tôi tin rằng thế-giới này là do một đấng Thượng-đế tạo-lập, rằng con người sẽ được cứu-chuộc một khi biết tin tưởng Thượng-đế, tôi sẽ hành-động khác hơn, bấy giờ tôi sẽ trao hết bao nhiêu hy-vọng của tôi vào đấng thượng-đế ấy và tuyệt-đối vâng theo lời ngài.

Hoặc giả nếu tôi tin rằng không có một lực-lượng thần minh nào cả, thế-giới chỉ là một thực-tại vật-chất, linh-hồn con người cũng chỉ là một thuộc-tính của vật-chất và sau khi chết, tuyệt-đối không còn gì nữa hết, tôi sẽ chẳng tin gì đến luật nghiệp-quả báo-ứng và tôi sẽ dễ-dàng phạm vào muôn ngàn tội ác.

Thế cho nên một quan-niệm đứng-đắn về vũ-trụ rất cần-thiết cho cuộc sống nhân-loại. Có một vũ-trụ-quan gần với chân-lý bao nhiêu, con người sẽ đến gần được hạnh-phúc bấy nhiêu. Vũ-trụ-quan càng sai-lạc, thì nhân-sinh-quan càng sai lạc, và con người càng bị đau-khổ.

Nhưng làm sao để biết được rằng quan-niệm này gần chân-lý và quan-niệm kia xa chân-lý? Trăm ngàn quan-niệm khác nhau, trăm ngàn tín-ngưỡng

khác nhau. Người nào cũng muốn rằng quan-niệm của mình là chân-lý, nhưng rốt cuộc, không có quan-niệm nào được toàn-thể chấp-thuận cả, vì tất cả các quan-niệm đều chỉ là những giải-đáp siêu-hình, vượt ngoài phạm-vi thực nghiệm.

Bởi thế nên đã có người muốn quét sạch trong óc mình những lối giải-đáp siêu-hình, không muốn chấp nhận một vũ-trụ-quan nào cả. Họ không muốn bắt đầu bằng một vũ-trụ-quan, họ muốn bắt đầu bằng cuộc sống thực-nghiệm, tìm hiểu ngay từ cuộc sống thực-nghiệm. Đó là những nhà đạo học.

Họ không muốn để trí-óc phiêu-lưu trong những thế-giới siêu-hình. Họ trở về với thực-tại, sống với thực-tại, nhận-xét thực-tại. Thực-tại gần nhất là bản thân họ và sự sống xung-quanh họ. Họ vận-dụng lực-lượng tâm-linh và khám-phá ra những sự thực mà họ chứng-nghiệm được một cách minh bạch: thân bất tịnh, thọ thị khổ, tâm vô thường, pháp vô ngã...

Họ tìm thấy bản thân họ và cuộc đời họ là một dòng tâm-lý vật-lý liên-tục, thúc đẩy bởi một lực-lượng nghiệp-báo. Họ cố-gắng tận diệt những ác-nghiệp và nuôi dưỡng những thiện-nghiệp để biến dòng đời khổ-đau thành dòng đời an-lạc. Và khi vô-minh trừ-diệt, trí-tuệ khai mở, họ đạt đến chân-lý, thấu hiểu mọi lẽ huyền-diệu của vạn-pháp, thấy được và dự được vào sự vận-hành của vũ-trụ. Họ dạy lại cho những kẻ chưa "giác-ngộ" những đường lối vận-hành ấy để những người này có thể hành-động hợp với hòa điệu đại đồng của thế-giới vũ-trụ và đi đến địa-vị đạt-đạo như họ.

Theo những lời chỉ dẫn ấy, mọi người cũng có thể có một quan-niệm về vũ-trụ. Họ tin theo những định-luật nghiệp-báo, luân-hồi, nhân-quả và thực-hành theo đó để xây-dựng một cuộc nhân-sinh hợp-lý, ít khổ đau, nhiều an-lạc. Họ hành-động theo chân-lý và họ không sợ rằng họ sẽ "vọng-tác" để phải đi đến những hậu-quả khổ-đau nữa.

Họ có một vũ-trụ-quan, một tín-ngưỡng; và như thế là họ may-mắn được thừa-hưởng sự khám-phá của những người đạt đạo. Vũ-trụ-quan ấy (hoặc tín-ngưỡng ấy) là cỗ xe đưa họ đi về chân-lý, họ sẽ về đến đích một cách ít khó nhọc hơn.

Còn những nhà đạo học đã làm công-việc khám-phá trên kia thì đã không cần dựa vào một tín-ngưỡng nào cả, một vũ-trụ-quan nào cả. Họ bắt-đầu bằng cuộc sống thực-tại. Chẳng cần phải mang một tín-ngưỡng nào hết, chẳng cần chấp nhận trước một quan-niệm siêu-hình nào hết, họ vẫn có thể đi đến chân-lý, thành-tựu đạo-quả.

Và như thế, trong đạo Phật những vấn-đề siêu-hình không là vấn-đề hệ-trọng đối với những ai đang cố thực-hiện cuộc thực-nghiệm tâm-linh. Đối với các vị tỳ-kheo hay đặt những thắc-mắc siêu-hình, đức Phật thường quở-phạt là vì lẽ đó. Ngài dạy rằng điều hệ-trọng nhất là phải tự tinh-tiến lên để được giải-thoát giác-ngộ. Đừng phí thì giờ và tâm-lực vào những vấn-đề siêu-hình " Này các tỳ-kheo, các thầy đừng thắc-mắc về vấn-đề thế-giới này là hữu-hạn hay vô-hạn, hữu cùng hay vô-cùng. Dù thế-giới này là hữu-hạn hay vô-hạn, là hữu-cùng hay vô-cùng, thì điều mà chúng ta phải nhận là thực có ở giữa đời này, vẫn là những khổ đau sinh lão bệnh tử" Như thế đức Phật đã kéo chư đệ-tử trở về thực tại để giải-quyết vấn-đề quan-yếu nhất là vấn-đề giải-thoát diệt khổ. Sự thực "đau-khổ" hiển-nhiên trước mắt, cần được giải-quyết cấp-tốc, người ta không có thì-giờ để đi tìm hiểu những chuyện xa xôi.

Trong Kinh có chép câu chuyện của một người bị trúng tên độc không chịu cho người ta nhổ tên để rịt thuốc "Khoan, khoan nhổ mũi tên đã. Để tôi còn phải tìm hiểu kẻ nào đã bắn tôi, mặt mũi ra sao, tên gì, làng nào, có thù hằn gì với tôi không, rồi sau hãy nhổ." Nếu mà tìm-hiểu được từng ấy thứ thì thuốc độc đã ngấm vào thân-thể rồi, còn cứu làm sao được. Cuối đoạn dụ, đức Phật kết luận rằng các đệ-tử phải mau mau thực-hành phương-pháp giải-thoát diệt khổ, đừng mất thì-giờ đi tìm hiểu những chuyện vu-vơ.

Trong rừng chân-lý mà đức Phật đã đi đến, ngài chỉ lựa chọn một ít những chân-lý căn-bản có lợi cho sự giải-thoát diệt khổ để dạy cho tứ chúng đệ-tử.

Ở đây, ta cần nhớ lại lời dạy của đức Phật trong kinh Samyutta Nikaya.

Những vị đệ-tử chưa chứng ngộ thường thắc mắc về Niết-Bàn và đặt những câu hỏi về Niết-Bàn. Đức Phật có nhiều lần đã im lặng trước những câu hỏi đó. Sự im lặng của Ngài cũng đã là một cách trả lời. Tìm hiểu về Niết-Bàn là một điều mà trí thức phàm phu không thể nào làm được, và rốt cuộc, đó là một việc làm đã khiến mất thì giờ lại còn dễ đưa người tới những tưởng tượng hư-vọng. Niết-Bàn là một thực-thể cần được thực-chứng chứ không phải là đối tượng của những suy-luận duy-lý.

Không cho những vấn-đề siêu-hình là quan trọng, đó là một điểm đặc biệt của đạo Phật. Một vị tỳ-kheo quyết tâm chứng đạo, không bắt buộc phải có lòng tin của một tín đồ. Người ấy có thể không bận tâm đến các vấn đề cực lạc, thiên đường, luân hồi, địa ngục. Người ấy chỉ cần đặt vấn-đề giải-thoát diệt-khổ. Bởi vì người ấy đã có thể nhận-chân được tính cách khổ, không, vô thường, vô ngã của vạn hữu (khổ đế) cùng nguyên-nhân của những khổ đau

ràng buộc ấy (tập đế) và cương quyết trừ diệt chúng bằng những phương pháp hợp lý (đạo đế) để đi đến sự chiến thắng khổ đau, sống trong tịnh lạc (diệt đế). Một khi thành công, người sẽ biết tất cả, hiểu tất cả, vì bấy giờ người đã sống trong chân-lý.

Nhưng có phải toàn nhân-loại đều là những đấng trượng-phu như thế cả đâu? Số người quyết tâm xả bỏ dục lạc, đi tìm chân lý thời nào cũng hiếm, cũng ít. Họ là những chiến-sĩ can-đảm vô song. Không đủ sức kham-nhẫn, không đủ nghị lực, họ sẽ bỏ cuộc dễ dàng. Họ sẽ trở về đi con đường tiệm tiến của đa số, con đường tương đối ít chông gai hiểm trở.

Ở đây tín-ngưỡng đóng vai trò quan-trọng hơn. Nhờ sự hướng dẫn của các bậc giác-ngộ, người ta tin ở nhân quả, tội phước, nghiệp quả, luân-hồi và người ta hành động theo những tín-ngưỡng ấy. Những chân-lý trên đây ít nhiều nằm trong phạm-vi siêu hình, tổ hợp nên một tín-ngưỡng về vũ-trụ – một vũ trụ quan – làm nền tảng cho một lối sống an-hòa và tịnh-lạc hơn, ít khổ đau hơn. Những chân-lý ấy có thể nhận chân được một phần nào bằng trí suy luận và có thể chứng nghiệm hoàn toàn được bằng những cuộc thực nghiệm tâm-linh mà nếu muốn, ai cũng có thể làm được. Mà hề làm được tức là đã bước lên con đường chứng ngộ của các bậc đại-sĩ trượng phu.

Vậy có một căn cơ yếu đuối, ta sẽ bằng lòng đi con đường tiệm tiến: con đường bắt đầu từ tín-ngưỡng (một tín-ngưỡng mà ta có thể chấp nhận bằng trí suy luận, chứ không phải một tín-ngưỡng vô điều kiện) và sẽ sát nhập vào con đường thực nghiệm chân-lý khi nào ta đã có một căn-cơ mạnh mẽ.

Nếu sức ta mạnh, lòng ta hăng, nghĩa là khi ta có đại-căn, đại cơ, ta sẽ chọn ngay con đường của những bậc xuất trần thượng sĩ, bắt tay vào cuộc thực nghiệm tâm linh, diệt dục, đạt tuệ, chứng quả. Với con đường này, ta không cần một tín-ngưỡng siêu hình nào cả, những suy tưởng và biện-luận về các vấn-đề siêu-hình không cần thiết gì cho ta, chúng chỉ làm mất thì giờ và gây thêm cho ta nhiều vọng tưởng. Cuộc thực-nghiệm tâm linh sẽ đưa ta đến chỗ chứng-đạo, thấu hiểu mọi chân-lý mâu nhiệm bằng trí-tuệ Bát-nhã.

Chân-lý chỉ có thể thấu-triệt bằng thực-nghiệm, vậy thì những cuộc suy luận về các vấn đề siêu hình đều chỉ là "hý-luận" không cần thiết. Một lần nữa, là người học Phật, ta chớ nên nghĩ rằng giáo-lý đạo Phật chỉ nhằm mục đích giải đáp những thắc mắc siêu hình.

VẤN-ĐỀ TỰ-DO Ý-CHÍ

"Nous avons trouvé une étrange empreinte sur les rivages de l'inconnu. Nous avons établi des théories profondes l'une après l'autre pour expliquer leur origine. Enfin, nous avons réussi à reconstruire la créature qui avait laissé ces empreintes. Oh surprise! C'étaient les nôtres."

EDDINGTON

(Espace Temps et Gravitation)

Phẩm-cách của con người được nhận-thức qua hành động của con người. Hành-động ở đây phải được hiểu theo nghĩa rộng. Một lời nói, một ý-nghĩ, một thái-độ cũng đều được gọi là hành-động. Nói theo Phật-học, thì hành-động đây tức là "nghiệp". Hành-động cao đẹp vừa chứng-tỏ một phẩm-cách cao đẹp mà lại vừa un-đúc cho phẩm-cách ấy cao đẹp thêm. Mà khi phẩm-cách đã cao đẹp thêm thì hành-động cũng lại tăng phần thiện-mỹ. Vì thế, do hành-động, một phẩm-cách có thể hạ-liệt thêm lên, hoặc cao-thượng thêm lên. Sự biến đổi của phẩm-cách ấy chính là do ở ý-chí, cơ-năng của mọi hành-động vậy.

Vấn-đề tự-do ý-chí còn là một vấn-đề chưa được giải-quyết, vì là một vấn-đề nằm trong phạm-vi siêu-hình, không phải chỉ nằm trong phạm-vi luân-lý đạo-đức.

Ý-chí là gì?

"Phú-quý bất-năng dâm, bần-tiện bất-năng di, uy-vũ bất-năng khuất, thị chi vị đại trượng-phu".

(Mạnh-tử – Đằng văn công hạ)

"Phú-quý không làm cho dâm dật, nghèo-nàn không làm cho thay đổi, uy-vũ không làm cho khuất-phục, đó gọi là đại trượng-phu." Đại trượng-phu ở đây chính là phẩm-cách, mà phẩm-cách ấy chính là nhờ ở ý-chí mạnh mẽ "phú-quý bất-năng dâm, bần-tiện bất-năng di, uy-vũ bất-năng khuất". Vậy ý-chí tức là năng-lực ý-thức và tự-chủ của cá-nhân vậy.

Nhưng khi xét về bản-chất của tự-thân ý-chí, các triết-gia không đồng-ý với nhau; do đó mà có hai chủ-trương: quyết-định-luận (déterminisme) và tự-do-luận (libéralisme). Quyết-định-luận căn-cứ trên quan-điểm cơ-giới (point de

vue mécanique), còn tự-do-luận thì căn-cứ trên quan-điểm mục-đích (point de vue théologique) của Tự-nhiên triết-học.

Như Lão-tử nói:

"Thiên địa chi gian, kỳ do thác thược-hồ!" hay "Thiên võng khôi khôi, sơ nhi bất thất" và "Phù vật vân vân, các phục quy kỳ căn, quy căn viết tĩnh, thị viết phục mệnh"

(Đạo-đức-kinh, chương 73 và 16)

Đó chính là một quan-niệm cơ-giới về vũ-trụ, Spinoza bảo "Vạn sự đều đã được định trước, con người không thể muốn theo ý mình". Nếu con người không hiểu được tính-cách tất-nhiên và cố-định ấy của vũ-trụ, cứ muốn làm theo ý mình, làm trái định-luật tự nhiên, tức là phải gặp tai-họa. Trong Đạo-đức kinh, chương 16 có câu:

"Bất tri thường, vọng tác, hung"

"Nếu không biết lẽ thường, mà cứ làm theo ý mình, thì ắt gặp phải tai-biến".

Démocrite, theo ý của thầy là Leucippe, cho rằng vạn-vật trong vũ-trụ đều do nguyên-tử cấu-thành; tâm-linh con người cũng chỉ là sự kết-hợp của các nguyên-tử vật-chất ấy, bất quá là tinh-tế hơn và có nhiều tính-chất lưu-động hơn mà thôi. Sự biến-dịch của nhân-tâm và sự thành-hoại của vạn-vật, nhất-luật đều do sự tập-hợp và phân-tán của nguyên-tử. Sự vận-động tự-nhiên của nguyên-tử không có một mục-đích nào hết: cho nên sự thành-hoại biến-dị của tất cả mọi cá-thể đều là ngẫu-nhiên, do sự sai-dị và tụ-tán của phân-lượng nguyên-tử. Theo đó thì cái nhân-nghĩa của Khổng-tử, Nhan-Hôi, hay cái bất-nghĩa của kẻ đạo-chích cũng không khác nhau vì tính-chất, mà chỉ khác nhau vì phân-lượng phối-hợp của nguyên-tử không đồng nhau mà thôi!

Sau Démocrite, Aristote chủ-trương ngược hẳn lại; Ông cho rằng trong vũ-trụ, không có vật nào là không có mục-đích của nó. Vạn-vật đều phát-triển, từ tiềm-thế (potentialité) đến hiện-thế (actualité): trứng tự-nhiên cần phát-triển để thành gà, tằm tự-nhiên phát-triển để thành bướm. Con người cũng cần phát-triển để thành bậc hoàn-nhân.

Cái mà Aristote gọi là energiea (chữ Hy-lạp) chính là ý-chí; nhờ ý-chí đó mà vạn-vật có thể từ tiềm-thế trở thành hiện-thế. Nhân-loại phải nhờ ý-chí ấy mà tiến đến chỗ nhân-sinh viên-mãn.

Hiện-đại, Henri Bergson, trong quyển "Thời-gian và Tự-do Ý-chí" phủ nhận luật nhân-quả trong bản-thân vũ-trụ; cho rằng luật ấy là do con người giả-tạo theo tri-thức suy-luận của mình, và chủ trương rằng bản-thể là luôn luôn sáng-tạo đổi mới, tuyệt-đối tự-do. Hiện-tượng đến sau tuyệt-đối không chịu sự quyết-định của hiện-tượng đến trước. Thế-giới không phải là một guồng máy lớn cứ xoay quanh con trục, mà là một sáng-tạo bất đoạn, không có một yếu-tố nào quyết-định hay ngăn-cản sự sáng-tạo bất đoạn ấy được.

Chúng ta thấy rằng đã công-nhận cơ-giới-tính của vũ-trụ tức là chủ-trương không có tự-do ý-chí. Vũ-trụ, theo tri-thức suy-luận của chúng ta, được cai-quản bởi những định-luật tổng-quát – như luật nhân-quả – chẳng hạn Khoa-học đi tìm những định-luật ấy để lợi-dụng thiên-nhiên, chế-ngự thiên-nhiên. Các định-luật kia phải có tính-cách tất-nhiên, bởi vì không tất-nhiên thì không thể gọi là định-luật được. Mà công-nhận những định-luật ấy tức là đã công-nhận rằng vũ-trụ là một đại cơ-giới: con người là một tiểu cơ-giới trong cái toàn-thể ấy, cũng phải sinh hoạt một cách tất-nhiên, nghĩa là không có ý-chí tự-do.

Nhưng đứng về phương-diện triết-học nhân-sinh, không ai chịu công-nhận như thế. Đặt vấn-đề căn-bản là nhân-loại phải có trách-nhiệm đạo đức, người ta không thể không công-nhận tự-do ý-chí. Có tự-do ý-chí mới có vấn-đề phẩm-cách, mới có vấn-đề chỉ ác tu thiện, và mới có giá-trị nhân-sinh. Triết-gia Kant chia lý-tính làm hai thứ: thuần-túy lý-tính (la raison pure) với thực-tiễn lý-tính (la raison pratique) và công-nhận trong thực-tiễn lý-tính có tự-do ý-chí. Nhưng làm sao để có thể cách-biệt "thuần-túy" và "thực-tiễn" cho được, cho nên trong ấy ta vẫn đọc thấy một thắc-mắc thâm kín không thể giải-tỏa.

Công-nhận tính-cách "tất-nhiên" của vạn-sự tức là chủ-trương rằng tất cả đều đã được quyết-định trước, là phủ-nhận khả-năng sáng-tạo, cải-biến, nói tóm lại, là không thừa nhận tự-do ý-chí. Vậy nếu muốn chủ-trương tự-do ý-chí thì phải không công-nhận tính-cách "tất-nhiên" ấy của vạn-sự, nghĩa là không thừa-nhận có những định-luật phổ-biến mà vũ-trụ phải vận-hành theo. Không "tất-nhiên" thì cố-nhiên phải là "ngẫu-nhiên". Mà nếu là ngẫu-nhiên thì vũ-trụ trở thành một khối hỗn-tạp, rời-reng, không có một đường lối vận-hành nào cả. Thế thì tự-do ý-chí sẽ dùng vào việc gì? Nếu không có luật nhân-quả gieo thiện gặt thiện, gieo ác gặt ác, thì tự-do ý-chí cũng sẽ không lợi gì cho nhân-sinh cả, bởi vì hành-động luân-lý cũng như hành-động phi-luân-lý, không đem đến một hậu-quả nào hết.

Vậy đạo Phật đã giải-quyết thế nào về vấn đề tự-do ý-chí?

Đứng về phương-diện vũ-trụ, đạo Phật chủ-trương rằng thế-giới là một sáng-tạo-phẩm cộng-đồng của nghiệp-lực chúng-sinh. Những chúng-sinh nào cùng mang chung một nghiệp-nhân thì cùng sống trong một thế-giới cộng-báo, tức là nghiệp-quả chung cho tất cả các chúng-sinh ấy, gọi là cộng-nghiệp. Tự thân của mỗi chúng-sinh cũng là nghiệp-quả, nhưng bất-cộng-nghiệp.

Bản-thân của chúng-sinh và thế-giới trong đó chúng-sinh sống đã là một nghiệp-quả, thì cố-nhiên nghiệp-quả ấy cũng đã là một câu-thức không nhiều thì ít đối với chúng-sinh ấy. Do nghiệp-nhân quá-khứ mà con người có một ngũ-uẩn-thân, nghĩa là một cá-thể tổng-hợp của ngũ-uẩn: sắc (vật-chất) và thọ, tưởng, hành, thức (tinh-thần). Sắc-uẩn đành rằng phải chịu luật chi-phối của tự-nhiên. Về tâm-thức, khi sinh ra, con người đã mang theo một khuynh-hướng thâm-trâm chấp-ngã, nặng-nề những tính-chất ngã-si ngã-kiến làm nền-tảng cho ngã-ái, ngã-mạn sau này. Vì thế, con người khi sinh ra, không phải hoàn-toàn tự-do như Rousseau đã nói, trái lại, đã mang nặng những yếu-tố không tự-do. Tuy-nhiên, theo lối phân-tích Tâm-học của Duy-thức-luận, con người có một hiện-tượng tâm-lý giàu khả-năng tự-do: đó là thức thứ sáu: ý-thức. Ý-thức không bị nghiệp-quả ràng-buộc, trái lại, còn có thể chuyên-di được nghiệp-quả. Thân-thể và vạn sự vạn-vật trong vũ-trụ đều phải vâng theo định-luật thành, trú, hoại, không. Nhân-sinh, trong sự sinh-hoạt, cũng phải bị những định-luật của tự-nhiên-giới chi-phối, duy chỉ có ý-thức là còn khả-năng được tự-do.

Theo nghiệp-nhân xấu hay tốt mà phạm-vi của sự tự-do ấy rộng hay hẹp. Nghiệp-nhân nặng nề xấu-xa sẽ đưa đến một hoàn-cảnh nhiều nghịch-duyên và một sắc-thân nặng-nề, đần độn: khả-năng ý-thức vì đó mà có rất ít tự-do. Thiếu đi một ít chất cần-thiết trong não cân, mất đi một vài cơ-quan cảm-giác thế là phạm-vi ý-thức bị thu hẹp lại và tự do cũng sẽ giảm bớt theo sự thu hẹp ấy. Dục-vọng càng nặng-nề, ngã-si và ngã-kiến càng kiên-cố, thì năng-lực tự-do ấy càng giảm bớt.

Cố-nhiên những quả-báo của biệt-nghiệp phải chứa nhiều tự-do hơn những quả báo của cộng-nghiệp. Ý-chí tự-do tác-động trên biệt-nghiệp-báo (bản-thân) dễ dàng hơn là trên cộng-nghiệp-báo (thế-giới vũ-trụ). Ở vào địa-vị người, tự-do ý-chí tương đối đã khá rộng-rãi; nhân công-tác chuyên-nghiệp (chuyên ác-nghiệp thành thiện-nghiệp) mà tiến dần đến tự-do tương-đối rộng hơn và thoát-ly cộng-nghiệp bất tự-do.

Vậy trên đường giải-thoát giác-ngộ, càng đi lên thì con người càng thoát-ly được những giai-đoạn cộng-nghiệp ít tự-do và tiến đến những giai-đoạn cộng nghiệp nhiều tự-do. Những định-luật chi-phối tự-nhiên-giới và nhân-sự giới không phải là những định-luật nào khác hơn là những định-luật của thế-giới nghiệp-báo cộng-đồng. Đó cũng là những kết-quả của nghiệp-nhân và có thể thay-đổi được nếu nghiệp-nhân thay-đổi. Hơn nữa, tự-do ý-chí không bắt buộc phải là nghịch lại với những định-luật chi-phối thế-giới, vũ-trụ. Ta có thể ví-dụ ý-chí của mỗi cá-nhân ta như là một chiếc xe hơi và các định-luật kia là những hệ-thống đường sá trong đô-thành. Xe hơi có quyền chọn bất cứ một đường nào để chạy, miễn là phải chạy trên đường. Nhưng "có quyền chọn bất cứ một đường nào để chạy" là gì nếu không phải là tự-do? Vậy hoạt-động theo những định-luật tự-nhiên với một ý-thức quyết-trạch, không hẳn là không có tự-do ý-chí.

Trong nhiều trường-hợp, ý-chí có thể theo hay là không theo những định-luật phổ-biến; và như ta đã thấy, khi đã chuyên-nghiệp để tự tách rời khỏi cộng-nghiệp thiếu tự-do, ý-chí có thể biến-cải được những định-luật ấy và tạo nên những định-luật mới trong nghiệp-quả cộng-biến mới.

Sự khác nhau giữa một định-luật tự-nhiên và một ý-chí là ở chỗ định-luật tự-nhiên ấy tác-động một cách vô tư và máy móc trên toàn thể, còn ý-chí tự-do tác-động một cách có ý-thức và riêng cho từng cá-nhân. Một ý-chí mà tác-động không ý-thức và không có liên-hệ đến bản-thân của cá-nhân thì không thể gọi là một ý-chí tự-do mà chỉ là một sự điên cuồng.

Sống trong một thế-giới cộng-nghiệp, con người không thể thay đổi những định-luật của thế-giới cộng-nghiệp ấy, nhưng con người có quyền chọn lựa những phương-tiện hành-động mà con người có thể có được. Sự chọn lựa ấy chính là yếu-tố tự-do.

Đi sâu hơn nữa, ta thấy rằng thế-giới vũ-trụ mà ta xây-dựng trong trí-thức của ta – xây-dựng bằng kinh-nghiệm và suy-luận – chưa ắt đã giống với thế-giới khách-quan tồn-tại ngoài chúng ta. Có thể nói rằng thế-giới mà ta quan-niệm chỉ nằm gọn trong thế-giới khách-quan thực-tại. Bởi vì thế-giới mà trong đó chúng ta sống có thể là một thế-giới lắm chiều (de plusieurs dimensions) mà trí-năng của ta thì lại chỉ trình-bày có một chiều thôi.

Hình-dung bằng trí-năng tất cả những kinh-nghiệm của mình về các chiều-hướng (dimensions) khác, thì cũng như nhà họa-sĩ trình-bày lại không-gian ba chiều (l'espace à trois dimensions) trong một mặt phẳng hai chiều. Nhà

họa-sĩ có thể làm như vậy, nhưng phải hy-sinh đi ít nhiều đặc-tính của sự-vật và đưa vào bức họa một trật-tự mới về tỷ-lệ, cái trật-tự chỉ có thể áp-dụng trong đơn-vị nhân-tạo của hội-họa mà thôi. Những định-luật về viễn-cận ở đây cũng tương-đương như những định-luật của thế-giới bên ngoài mà trí-thức ta quan-niệm. Họa-sĩ ý-thức được rằng mình đang trình-bày không-gian ba chiều trong một mặt phẳng hai chiều, chứ trí-năng chúng ta thì cứ tin rằng đã quan-niệm được thế-giới bên ngoài với tất cả thực-tại của nó. Trí năng của ta tưởng đâu rằng thế-giới của những định-luật mà trí-thức suy-luận xây-dựng nên chính là thế-giới khách-quan thực-tại. Sự áp dụng luận-lý trong tư-tưởng cũng cần-thiết như sự áp-dụng luật viễn-cận trong hội-họa, nhưng chỉ được áp dụng như là một phương-pháp biểu-thị chứ không phải như một tiêu-chuẩn cho thực-tại. Óc suy-luận đã không thể đạt tới bản-thân của thực-tại được chính là do đó. Vậy đem trí suy-luận để tìm-tòi, để mà đi đến "quyết-định-luận" hay "tự-do-luận" đều là việc làm vô bổ. Chỉ có những thực-giác của chúng ta về bản-thể và về thực-tại mới có thể đưa ta đến chỗ nhận-thức chân-chính mà thôi.

Chúng ta có thực-giác ấy khi chúng ta tự cảm thấy có tự-do và tự cảm thấy có trách-nhiệm về hành-động của ta. Ta đang sống với một ý-chí tự-do và nếu thiếu ý-chí tự-do ấy, ta sẽ trở thành một cái máy vô-tri không có ý-thức.

Vậy ta có thể kết-luận:

1.- Có tự-do ý-chí, nhưng tự-do ấy không hoàn-toàn. Tuy-nhiên, trên bước đường tiến-bộ đến giải-thoát từ giai-đoạn cộng-nghiệp với chúng-sinh tiến đến giai-đoạn cộng-nghiệp với thánh-hiền, tự-do ý-chí càng lúc càng được mở rộng để đi đến hoàn-toàn khi nào con người đã tận-diệt được những ác-nghiệp và tăng-trưởng đến cùng những thiện-nghiệp.

2.- Tự-do ý-chí không thể đem ra nghiên-cứu như một đối-tượng mà chỉ có thể nhận-thức được bằng thực-giác và kinh-nghiệm. Vấn-đề tự-do ý-chí là một vấn-đề hoàn-toàn chủ-quan, không thể giải-quyết một cách khách-quan được.

3.- Những định-luật mà ta cho là đang chi-phôi ta và là trái chổng với ý-chí của ta có thể là những định-luật do chính trí-thức của ta tạo nên. Bởi vì ta làm sao có thể đứng ngoài thế-giới ta và cá-nhân ta để quan-sát một cách khách-quan cho được? Ta chỉ như một người đứng trên chiếc đò, thấy bờ đi mà không biết rằng chúng ta đang đi. Trí-thức suy-luận của ta đã sáng tạo ra những "định luật" về thực-tại, và quan-niệm thực-tại qua những định-luật ấy,

để rồi vọng-tưởng. Ta đã đối-tượng-hóa thực-tại một cách sai-lầm. Chỉ khi nào ta thể-nhập thực-tại với một ý-thức sáng suốt nghĩa là đạt đến tự-do hoàn-toàn, ta mới trực-nhận được thực-tại toàn-vẹn.

VẤN-ĐỀ GIẢI THOÁT

" Nước trong bốn biển chỉ có một vị là vị mặn, cũng như thế giáo-ly của ta chỉ có một vị là vị giải thoát".

Câu nói ấy của đức Bôn-sur đã xác nhận rằng mục-đích duy nhất của đạo Phật là đưa chúng sanh đến chỗ giải-thoát giác-ngộ. Như vậy thì tất cả các Phật-tử, dù xuất gia hay tại gia, cũng đều phải hướng về mục đích giải-thoát ấy cả.

Nhưng nói đến giải-thoát tức là nói đến một sự cởi mở, thoát-ly. Mà chỉ khi nào người ta cảm thấy bị ràng buộc, tù túng người ta mới nghĩ đến sự cởi mở, thoát-ly, nói tóm lại, mới nghĩ đến việc giải thoát.

Vậy thì ở đây, con người bị cái gì ràng buộc, câu thúc?

"Tất cả các chúng sinh vì vô-minh che lấp mắt chân-tánh, bị dục vọng phiền não sai khiến, tạo ra muôn ngàn nghiệp ác vì đó mà phải trôi nổi trong biển khổ luân-hồi" (Kinh Lăng-Nghiêm).

Đi từ quả đến nhân, ta thấy: Biển khổ sanh tử luân-hồi – nghiệp ác – dục vọng phiền não – lấp mắt chân tánh – vô minh. Do vô minh mà chân tánh bị mờ ám, chân tánh mờ ám cho nên sinh ra dục vọng phiền não, dục vọng tạo ra nghiệp ác, và nghiệp-ác đưa đến kết-quả khổ đau luân hồi. Giải thoát nghĩa là phá tan được dòng nhân quả liên-tục ấy.

Nhưng muốn được giải-thoát, trước hết, người ta phải nhận thấy rằng mình đang bị ràng buộc. Biết bao nhiêu kẻ đang sống trong sự ràng buộc mà không hề biết rằng mình bị buộc ràng, cho nên không hề nghĩ đến sự giải-thoát. Vì thế, muốn cho họ có ý tưởng giải thoát, phải tìm cách làm cho họ nhận thấy rằng họ đang bị ràng buộc đã.

Phương pháp của đạo Phật là làm cho con người có ý-thức rõ-ràng về cuộc đời mà mình đang sống: một cuộc đời khổ đau. Con người không thể an-vui được trong cuộc đời khổ đau: phải tìm cách thoát-ly cuộc đời ấy. Những dây xích nào đã ràng buộc con người vào cuộc đời khổ đau? Đấy chính là dục

vọng, là phiền não, là ác nghiệp, là vô minh. Phá tan những xiềng xích này thì có thể tìm đến một chân trời tự- do, không còn bị khổ đau bức-bách.

Vậy con đường Giải-Thoát bắt đầu bằng một nhận-thức: nhận-thức cuộc đời là khổ. Đó là chân-lý thứ nhất trong Tứ-diệu-đế. Biết bao nhiêu người đã nhờ ý-thức sâu xa chân-lý ấy mà được giải-thoát. Càng cảm thấy đời là khổ đau bao nhiêu, người ta càng mạnh mẽ bước lên đường giải-thoát bấy nhiêu. Khổ đau ở đây là một thứ thuốc đắng, thật đắng, nhưng đã là một thứ thần-dược giúp người mau thoát được bệnh não phiền.

Nhưng "khổ đau" ở đây không những chỉ có nghĩa là những cảm-giác đơn đau mà thôi. Tiếng khổ (dukkha) của đạo Phật còn có nghĩa là vô ngã, bất-tĩnh, vô thường và u tối nữa.

Sống, nhưng ta có thể thắc-mắc rất nhiều về tự-thân chúng ta. Bản ngã chúng ta là một cái gì mà chính ta cũng không thể nhận biết được. Đó là một cái-thể sinh-lý (sắc) hay đó là những hiện tượng tâm-lý (thọ, tưởng, hành, thức) kết-hợp? Tại sao qua những hiện tượng biến đổi vô thường lại có thể có một cái Ta đồng nhất bất biến? Phải chăng cái Ta ấy chỉ là một giả-danh, một đối-tượng của óc vọng-tưởng?

Sống, nhưng ta luôn luôn nhận thấy rằng tâm ta là nguồn gốc phát sinh bao nhiêu tư-tưởng bất thiện tội lỗi: tham lam, giận dữ, si mê, thân ta là một khí-cụ để tạo bao nhiêu nghiệp ác: sát hại, trộm cắp, tà hạnh... Tâm cũng như thân, đều là những rừng tội (tâm thị ác nguyên, hình vi tội tâu: Kinh Bát-đại-nhân-giác). Lắm lúc chúng ta lại tự chán ghét chính cả cái bản thân của chúng ta.

Sống, nhưng ta luôn luôn cảm thấy ta là nô-lệ. Nô-lệ cho dục-vọng. Nô-lệ cho cả cuộc đời do ác-nghiệp của chúng ta dựng nên. Chúng ta bị vây trong vòng nghiệp báo, bị đắm trong đêm tối của vô-minh.

Chúng ta có được sống trong hiện-tại đâu, có thấy được hiện tại đâu, có vươn được tới hiện tại đâu? Hình thể của cuộc đời mà ta nhận thấy bằng giác-quan, đã là hình thể của một cuộc đời quá khứ mất rồi! Vạn vật luôn luôn chuyển biến vô thường. Ta chỉ sống được trong cái quá-khứ của cuộc sống chứ chưa bao giờ được sống trong cuộc sống cả. Chúng ta cũng giống hệt, như những người ngồi trên xe hơi, lưng quay về phía trước, và chỉ thấy được cảnh vật đã qua. Ban đêm, vũ-trụ đầy tinh-tú mà ta trông thấy đây chắc chắn không phải là vũ-trụ của hiện-tại. Bởi vì có hàng triệu ngôi sao đã tan vỡ từ bao nhiêu thế kỷ, mà hình dáng vẫn còn để cho ta trông thấy hôm nay.

Và vũ-trụ tinh tú của hôm nay, có lẽ đến bao nhiêu đời sau, cháu chắt ta mới trông thấy được!

Chưa bao giờ được sống trong cuộc sống, chưa bao giờ được sống với hiện tại! Khổ đau cho chúng ta đến chừng nào! Ta tưởng như bao nhiêu uất ức dồn lên, ta muốn phá tan bao nhiêu xiềng xích vô-minh, buộc ràng, để vươn đến chân trời thực tại, sống tự do trong bản thân cuộc sống, thể nhập vào cuộc sống muôn đời.

Những khổ đau, những cảm tưởng tù đày của cuộc sống ấy, làm tiêu tán nơi ta những ước muốn thỏa-mãn đục-lạc phờ-phình của cuộc đời và làm cho ta cương-quyết tiến bước mạnh dạn trên đường tự giải phóng.

Chân-lý "đời là khổ" phải gây nơi ta một bất-mãn. Sự bất-mãn ấy phải lên tới cực độ để có thể thực-hiện trong tâm-hồn ta một cuộc khủng-hoảng màu-nhiệm khiến ta chuyển hướng cuộc đời. Ta gạt bỏ tất cả những ước-ao của cuộc đời tầm thường khổ não, ta lên đường đi tìm chân-lý và giải-thoát. Trong thế-giới chân-lý và tự-do, ta sẽ được tự-tại và an-nhiên, thoát-ly bao nhiêu khổ đau thối mắc.

"Đời là khổ" vì thế đối với chúng ta là một vấn-đề then chốt. Chân-lý này không được quan-niệm một cách quá thô-sơ! Không nên hiểu chữ "khổ" này như là những "cảm-giác khổ thọ", mà phải hiểu với tất cả những nghĩa vô-thường, vô ngã, bất tịnh, vô minh của nó.

Tuy nhiên, một đặc điểm của đạo Phật là giáo-lý cần khế-hợp với thời cơ. Chân-lý "đời là khổ" kia đối với hạng đại căn nếu là một thứ thuốc hay, thì đối với hạng yếu đuối lại là một thứ thuốc nguy-hiểm. Một bên nhờ nhận thấy cuộc đời là khổ mà có thể ra công diệt khổ để giải-thoát. Một bên vì nhận thấy cuộc đời là khổ mà càng thêm khổ đau, tay chân bủn rủn và rốt cuộc bị đắm chìm sâu thêm trong biển khổ. Cho nên với những người đại-căn có năng-lực giải-thoát, đạo Phật mới khai-thị cho họ chân-lý "đời là khổ" ấy. Một khi họ ý-thức được rằng họ đang sống trong "đau khổ" họ sẽ cương quyết diệt khổ. Đạo-lý dành cho hạng người này là đạo-lý xuất thế (xuất-thế-pháp). Còn đối với những kẻ mà căn cơ yếu hèn, đạo Phật chủ-trương xây dựng cho họ một bản-lĩnh trước đã. Giáo-lý của họ là giáo-lý nhập thế (nhập-thế-pháp) của nhân-thừa và thiên-thừa. Không cần đặt mục đích giải-thoát cho họ giải-thoát ngay trong hiện tại. Bởi vì nếu đặt vấn đề ấy ngay bây giờ, họ sẽ chán nản, khiếp sợ, vì càng ý-thức về cái khổ bao nhiêu, họ càng cảm thấy đau-khổ bấy nhiêu. Mục đích mà họ nhắm đến thì gần với

họ hơn mục đích giải thoát nhiều. Họ sẽ đi từng chặng đường, và chỉ khi nào đủ sức, họ mới được nhắm vào mục đích tối-hậu là mục-đích giải thoát. Những mục đích gần kia, tuy không hẳn đã là mục đích cuối cùng, nhưng là những phương tiện để đưa dần đến mục đích cuối cùng. Qua giáo lý phương tiện, ta có thể nhìn thấy giáo lý cứu cánh, và qua năm thừa của đạo Phật, ta có thể thấy được một Phật thừa duy nhất (Kinh Pháp Hoa). Vì lẽ ấy cho nên đức Phật dạy rằng giáo lý của ngài chỉ có một vị là vị giải thoát.

Chân lý "đời là khổ" chính là giáo lý xuất thế, dành cho các bậc xuất trần thượng sĩ; đại đa số quần chúng vì căn cơ yếu đuối, không thể đủ sức thi hành. Họ phải nương theo giáo lý nhân thiên thừa, đặt những mục đích gần hơn để cho khỏi chói, khỏi ngợp và ít nản lòng. Giáo lý nhập thế không bắt buộc con người phải nhìn đời với tất cả những sự thật khổ đau của nó, để rồi chán nản với khổ đau thêm. Nhà văn Lê văn Siêu đã không nhận được tinh thần thiệp thế phương tiện ấy của đạo Phật khi ông nói: "Đối với quảng đại quần chúng, công dụng của tư tưởng và giáo lý ấy (đời là khổ) lại là thúc đẩy thêm ý thức về những đau khổ của cuộc sống mà mình đương quần quai chịu đựng".

Người ta thường bảo đạo Phật chủ trương chán đời. Đúng! Bởi vì còn ham mê cuộc đời và lặn lội theo bao nhiêu dục vọng của nó thì làm sao mà giải thoát khỏi đau khổ cho được. Có chán đời đến triệt để thì mới nghĩ đến sự giải thoát. Chán, ở đây là chán một lối sống (sống theo dục vọng vô minh) và cũng là tìm một lối sống khác (sống theo tình thương và chân lý). Cho nên giải thoát khác với thoát ly. Cuộc sống của mình từ bất tịnh trở thành thanh tịnh, từ khổ đau trở thành an lạc: đó là giải thoát.

Cái chán của đạo Phật là một thứ chán lành mạnh, bởi vì đối tượng của cái chán ấy là dục vọng. Chán mà không nản. Cái chán ở đời trái lại là cái chán bệnh tật, một thứ chán nản chủ trương buông xuôi hai tay. Những ai "chê" đạo Phật là chán đời hãy thử tập "chán" cái chán của đạo Phật trong giây lát xem có được không. Sợ là không, bởi vì lực-lượng dục vọng nơi những kẻ kia không phải là nhỏ; muốn chán thì ít ra cũng phải tiêu diệt một phần nào các dục vọng ấy đã.

Tuy nhiên đó là nói về phương diện giáo-ly xuất thế gian. Còn về phương diện thế gian, đại đa số nhân loại còn chưa đủ năng lực để đặt ngay vấn đề giải thoát. Họ phải thực hành giáo lý nhân-thiên-thừa, bỏ ác, làm lành, nuôi dưỡng trí tuệ và từ bi để đào luyện một căn cơ vững mạnh làm nền tảng cho

giai đoạn xuất-thế. Đặt vấn đề khổ đau cho họ trong khi họ đang còn yếu đuối thì chỉ làm cho họ thêm khổ đau mà thôi vậy.

VẤN-ĐỀ LUÂN-HỒI

Đối với những bậc đệ-tử đã giác-ngộ, Luân-Hồi là một thực-thể hiển nhiên không cần bàn cãi. Nhưng các bậc ấy chỉ có xuất hiện nhiều trong thời-đại đức Phật hay hơn nữa là trong những thế-kỷ kế cận mà thôi. Ngày nay, rất ít người chứng được quả A-la-Hán, và cũng vì thế ít người có thể tự mình chứng-nghiệm được những giáo-lý Phật dạy. Cũng do đó mà giáo-lý Nghiệp-Báo Luân-Hồi ngày nay đã trở thành những chủ đề tín ngưỡng. Vấn đề Luân-Hồi đã trở thành một vấn đề tín ngưỡng cá nhân.

Theo lời Phật dạy, chúng ta tin tưởng rằng do những nghiệp nhân quá khứ mà ta có kiếp sống hiện tại. Bản thân của ta sinh hoạt trong hoàn cảnh hiện tại là kết quả của những ý tưởng, ngôn ngữ và hành động của ta từ những kiếp trước. Do vô minh thường xuyên, chúng ta tạo nghiệp và sinh hoạt trong cuộc sống vô thường, khổ-không và vô ngã. Lại cũng do vô minh mà ta lầm tưởng có một Bản Ngã riêng biệt, thường còn, bất biến. Sự vọng tưởng về Bản Ngã ấy đã làm phát sinh và trưởng thành nhiều dục vọng, và chính dục vọng thúc đẩy ta tạo thêm vọng nghiệp để rồi phải bị sinh tử luân hồi mãi mãi trong cuộc đời khổ đau.

Bao giờ ta diệt được tận gốc những vọng nghiệp, ta sẽ được giải thoát ra ngoài vòng sinh tử lưu chuyển. Lúc bấy giờ cuộc đời vô thường khổ đau không còn tồn tại nữa, và ta sẽ an nhiên thường trú trong Niết Bàn tịch lạc, kết quả tích cực của bao nhiêu thiện nghiệp vô lậu mà ta đã vun xới bón trồng. Lúc bấy giờ những vô minh vọng tưởng không còn nữa, vì ta đã đạt đến Trí-Tuệ vô-thượng, hoàn toàn giải thoát khỏi bóng tối mê lầm.

Giáo lý Nghiệp Báo và giáo lý Luân-Hồi là hai sự thực bất-tương-ly. Tin tưởng thuyết Nghiệp Báo tức là tin tưởng thuyết Luân-Hồi. Người Phật-tử không cần đến những "chứng minh khoa-học" mới tin tưởng được lý Nghiệp-Báo và Luân-Hồi. Bởi vì chính giáo lý ấy đã được thành-lập trên định luật bất-di bất-dịch của vũ-trụ mà đức-Phật đã trực-nhận nhờ Trí-Tuệ Giác-Ngộ của Ngài. Đức Thích-Ca đã trình bày những khám-phá của Ngài trong những giáo-lý căn bản như Tứ-Diệu-Đế và Thập-Nhị Duyên-Khởi. Ngài đã tự mình chứng-nghiệm Chân-Lý tuyệt-đôi và theo lời Ngài dạy, tất cả mọi người đều có thể đạt đến quả-vị giác-ngộ để tự mình giải-thoát ra ngoài vòng luân-hồi nghiệp-báo.

Con đường đi đến giác-ngộ là con đường Bát Chánh Đạo. Đức Phật và các bậc giác ngộ khác đã nhờ trực-giác nội-tâm mà chứng quả giải-thoát. Con đường trực-giác nội-tâm là con đường của các nhà đạo-học đông-phương, trong khi con đường của tây phương là con đường trung-gian của nhận-xét khoa-học và kinh-nghiệm. Phương-pháp của người Tây-phương căn cứ trên sự đo-lường chính xác và trên những khảo sát toán-học, nhờ sự giúp đỡ của máy móc và của những dụng cụ khoa-học. Cái phương-pháp khoa-học để đi đến chân-lý ấy là một phương-pháp lâu-lắc; tuy nhiên, khoa học đã đưa lại nhiều tiên-bộ, nhất là trong các địa-vực y-học, hóa-học và lý-học. Nhưng điều đáng kể hơn cả là khoa-học đã giúp ta nhận biết được vạn vật một cách rõ ràng hơn.

Khoa học đã phát-minh nhiều phương-tiện để giúp đỡ giác quan của chúng ta mở rộng được phạm-vi nhận-biết. Tuy nhiên, tất cả những phát-minh thần-diệu ấy chỉ có thể khoáng-đại thêm cái phạm-vi nhận biết của giác-quan mà thôi, chứ không thể giúp ta nhận biết được sự thật tuyệt-đối của vạn-hữu. Chúng ta chỉ có thể nhận biết sự thật trong một giới-hạn rất hẹp hòi. Chúng ta chỉ có thể nhìn vũ-trụ qua những cửa sổ tiny hơn, mặc dù khoa-học đã giúp cho thị-giác và thính-giác của chúng ta một khả năng nhận biết rất lớn lao. Con người của thời đại mới đã phải kết luận rằng trong vũ-trụ còn có vô-số những sự-vật mà chúng ta không thể nhận biết bằng giác-quan được, dù ta có nhờ đến những phát minh kỳ diệu của khoa-học giúp sức đi nữa.

Các nhà khoa-học cũng đã bắt đầu tự hỏi có phương pháp nào giúp giác-quan nhận được sự thật một cách hữu-hiệu hơn phương pháp khoa-học không, và một số đã quay về tâm-linh-học.

Có những nhân-vật siêu phàm đã sáng suốt nhận biết được nhiều sự-vật thực-tại mà giác-quan tầm-thường không thể nhận-biết. Sự kiện rõ ràng này đã chứng minh rằng con người có thể nhận-biết thực-tại bằng những phương-pháp khác hẳn với phương-pháp nhận biết thông thường của giác-quan.

Hơn nữa từ khi Freud khám phá ra hiện tượng "vô thức" (l'inconsient) – khám phá nhờ phương pháp thôi-miên và những phương pháp phân-tâm-học trị bệnh – người ta thấy có nhiều người, nhờ lực-lượng thôi-miên, có thể nhớ lại được những chuyện hồi còn ba bốn tuổi mà khi tỉnh táo họ hoàn-toàn quên lãng. Ngày nay, y-học đã áp-dụng phương pháp phân-tâm thôi-miên bằng cách chích vào mạch máu bệnh-nhân chất Sodium Amytal hay chất

Pentotal trong lúc ngủ để tìm hiểu chứng-trạng của các bệnh thác-loạn tâm-trí và cũng để trị-liệu một vài chứng bệnh như bệnh suy nhược tinh thần (psychonévrose) chẳng hạn.

Lại nữa trong những cuộc thí-nghiệm gọi là "hoàn-đồng" (régression de l'âge), các nhà tâm-lý-học đã chứng minh rằng trong trạng-thái thôi-miên, người ta có thể hoàn toàn sống lại như thời thơ ấu. Các nhà tâm-lý-học kia có thể bắt những người chịu thôi-miên viết đúng theo tuồng chữ mà những người này đã viết hồi mười tuổi hay bảy tuổi. Nếu cứ "đẩy lui" riết cho đến khi họ trở về ba bốn tuổi, họ sẽ không viết được nữa và chỉ kẻ được lên giấy những giòng lãng nhãng mà thôi.

Tâm-lý-học hiện-đại đã chứng minh một cách khoa học rằng ngoài tác-dụng ý-thức, con người còn có tác-dụng vô-ý-thức, duy trì những kinh-nghiệm và nhạn-thức từ hồi con người mới sinh.

Nhờ ánh sáng của khoa-tâm-lý-học mới, giáo-lý Luân-Hồi bỗng nhiên trở thành dễ hiểu, dễ nhận đối với những người có chút ít kiến-thức về khoa-học. Bởi vì người ta đã thấy rõ ràng rằng không những cõi vô-thức duy trì ảnh tượng và kinh nghiệm của đời này mà còn bảo tồn những kinh nghiệm và ảnh tượng của những đời quá khứ nữa. Điều ấy chứng minh rằng khả-năng vô-thức kia đã chứa đựng nghiệp nhân quá-khứ của nhiều giai đoạn sinh-mệnh quá-khứ.

Giáo-lý đạo Phật dạy rằng khi con người chết, nghiệp-nhân đã gây trong kiếp sống vẫn còn lại; và chính đó là nguyên-nhân cho một giai-đoạn sinh-mệnh khác. Cũng có nghĩa là nghiệp-nhân ấy tái-sinh trong vô-thức của một chúng-sinh mới, và biến thành một động-lực thúc-đẩy sự trưởng thành và phát-triển của chúng-sinh ấy. Nghiệp-lực được xem như là đồng-nhất với tâm-thức, và tâm-thức ấy được gọi là "Kết-sanh tương-tục thức" (Pâtisanddis Vinnana).

Khi đứa trẻ mới sinh, vô-thức đã nằm sẵn trong đáy sâu của tâm-thức; trong lúc ấy ngoài biểu-diện ý-thức bắt đầu khai mở và phát-triển.

Vô-thức chứa đựng nghiệp-nhân quá-khứ, ảnh hưởng và điều-động ý-thức sinh-hoạt theo lẽ-lôi quá khứ. Trong kiếp sống hiện-tại, chúng ta hành động dưới ảnh-hưởng của những tiềm-lực mà tâm-lý-học ngày nay gọi là những "ước-muốn vô thức" (souhais inconscients) đã sẵn có khi mới sinh và từ những kiếp trước. Tuy vậy, con người còn ý-chí tự-do của mình, có thể cản ngăn không cho hành-động tư tưởng và ngôn ngữ của mình đi theo đường

lối vọng-nghiệp cũ, rồi lấy đó làm phương-tiện diệt-trừ những nghiệp-nhân mê-vọng ngày xưa.

Để được tự chủ và thoát ra ngoài những chi-phối của những lễ-thói quá-khứ, người Phật-tử phải thực-hành phép thiền-quán. Sự tập-trung tư-tưởng giúp cho người có ý-thức tràn đầy về những kinh-nghiệm quá khứ. Con người sẽ hiểu rằng bao nhiêu khổ đau hiện tại chính là nghiệp-nhân của chính mình đã tự tạo, và cũng thấy rằng mình có những phiền não Tham, Sân, Si đã ràng buộc mình vào cái vòng sinh tử thụ-động và khổ đau. Nhờ nhận-thức ấy, con người sẽ có năng-lực giải-thoát luân-hồi.

Khoa-học hiện-đại, khi khám phá ra nguyên-tử-lực, đã chứng minh rằng luật vô-thường (Anicca) của đạo Phật là một thực-tại. Tâm-lý-học ngày nay cũng đã tìm ra hiện-tượng vô-thức trong bề sâu của tâm-lý con người. Một ngày mai, nhờ phương-pháp "hoàn-đồng" hay những phương-pháp phân-tâm-học mới-mẻ hơn, khoa học sẽ có thể chứng minh được sự thực-tại của Luân-Hồi. Những bằng chứng ấy sẽ đánh tan được trở ngại cuối cùng, để cho mọi người có thể nhận rõ giáo-lý đạo Phật, và cũng để cho nhân loại ngày nay có thể tìm được sự an-tĩnh của tâm-hồn.

Là Phật-tử, chúng ta không cần đến những bằng chứng khoa-học để tin-tưởng. Luân-Hồi đối với chúng ta là một sự-thực, bởi vì ta đã thấy nhiều người có thể nhớ lại những kiếp gần đây của họ. Đức Phật đã dạy cho chúng ta con đường Bát-Chính để đi đến sự thoát-ly Khổ-Não và Luân-Hồi. Con đường đã vạch, chúng ta có thể tiến bước với một niềm tin vững mạnh.

VẤN-ĐỀ NHÂN-DUYÊN

Vào thời-đại của đức Phật, vấn-đề nguyên-lý của vạn vật là một vấn-đề rất được chú-trọng trong tư-tưởng-giới Ấn-Độ. Kinh Phạm-Động có chép lại đến sáu mươi hai lối giải-thích khác nhau của các triết-phái Ấn-Độ thời ấy. Tựu trung, ta thấy có ba khuynh hướng sau đây:

1.- **Khuynh-hướng Túc-mệnh-luận** (Pubba katahetu). – Các triết-phái thuộc khuynh-hướng này chủ trương tất cả tự-nhiên-giới và nhân-sự-giới đều do tiên-định an bài. Mọi sự đều vận-hành theo những quy luật tự nhiên sẵn có. Giá-trị nhân-lực và vật-lực ở đây không được thừa nhận.

2.- **Khuynh-hướng Thần-ý-luận** (Issara-mimmarahetu). – Các triết-phái thuộc khuynh-hướng này chủ trương tất cả vạn-sự đều tồn-tại do ý-chí của

một đấng thần-minh. Vị thần-minh ở đây là Phạm-Thiên (Brahma) và trung-tâm của các triết-phái thuộc khuynh-hướng này là Bà-la-môn-giáo.

3.- **Khuynh-hướng Ngẫu-nhiên-luận** (Ahetu apaccaya) – Các triết-phái thuộc khuynh-hướng này không thừa-nhận có lý nhân-quả. Tất cả vạn-tượng đều sinh khởi và tồn tại một cách ngẫu nhiên, không theo một quy-luật, một lý-pháp nào cả.

Khuynh-hướng thứ nhất và thứ hai quy tất cả trách-nhiệm cho một thể-lực siêu-nhiên. Trách-nhiệm cá nhân ở đây không thành vấn-đề; họa phúc đều là những gì mà con người không thể quyết-định. Những hành-vi thiện-ác của con người không phải là động-cơ của tất cả mọi sự thành bại hư nên.

Khuynh-hướng thứ ba cũng không đặt được nền tảng của trách-nhiệm đạo-đức cá nhân. Nếu tất cả đều là ngẫu-nhiên, thì thiện cũng ngẫu-nhiên, ác cũng ngẫu nhiên, họa phúc cũng ngẫu-nhiên; không có gì làm tiêu chuẩn cho hành-vi con người cả. Do đó con người không thể tiến dần đến chân-mỹ-thiện, trái lại còn rất dễ sa vào độc tội-lỗi và truy-lạc nữa.

Đứng về phương-diện lý-luận, những thuyết thuộc khuynh-hướng trên đều có nhiều khuyết-điểm. Đứng về phương-diện nhân-sinh, hậu-quả do những thuyết kia đem lại là những hậu-quả đen tối, buồn nản. Tất cả đều không thể gây cho con người một sự an tâm lập mạng, không xác nhận được khả-năng cần thiết và sẵn có của con người.

Lập trường của đức Phật là thuyết-minh nguyên-lý vũ-trụ để làm nền-tảng cho một đường lối nhân-sinh. Nguyên-lý ấy phải phù-hợp với sự thật của muôn ngàn hiện-tượng, và đường lối nhân-sinh ấy phải đưa con người đến sự hoàn-thành một giá-trị đạo-đức và tôn-giáo. Mục-đích của đức Phật khi thuyết Trường-A-Hàm không phải là cố đánh đổ lý-thuyết của kẻ khác mà chỉ là để bài-xích những quan-niệm triết-học sai-lạc có thể cản ngãn sự thực-hiện đạo đức và giải thoát của con người.

Thế-giới-quan mà đức Phật thuyết-minh là thế-giới-quan nhân-duyên (paticca samuppada). Tất cả mọi hiện-tượng đều nương vào nhau để mà thành-lập. Tất cả đều có liên-hệ mật-thiết đến nhau. Không có sự liên-hệ ấy, sẽ không có một vật nào được thành lập. Sự liên-hệ ấy chính là nhân-duyên. Trong kinh điển có những danh-từ NHÂN (Hetu), DUYÊN (Paccaga), ĐIỀU-KIỆN (Nidana), TẬP (Samudaya) đều là những tên gọi khác nhau để chỉ sự liên-hệ ấy. Đức Phật đã định nghĩa NHÂN-DUYÊN như sau:

"Nhược thủ hữu tắc bị hữu, nhược thủ sinh tắc bị sinh, nhược thủ vô tắc bị vô, nhược thủ diệt tắc bị diệt..."

(Cái này có thì cái kia có, cái này sinh thì cái kia sinh, cái này không thì cái kia không, cái này diệt thì cái kia diệt...)"

Nói "Cái này có thì cái kia có, cái này không thì cái kia không" tức là trình bày sự quan-hệ của những sự-vật tồn-tại đồng thời. Nói "Cái này sinh thì cái kia sinh, cái này diệt thì cái kia diệt" tức là trình bày sự quan-hệ của những sự-vật tồn tại khác thời. Tất cả các pháp đều sinh diệt và tồn tại trong sự hỗ-tương liên-hệ rất mật-thiết ấy; không có pháp (hiện-tượng) nào có thể tồn-tại độc-lập và tuyệt-đối. Nhân trước quả sau thì gọi là dị-thời nhân-quả, nhân-quả cùng một lúc thì gọi là đồng-thời nhân-quả. Một nhân có thể có những quả khác nhau tùy theo các duyên (điều-kiện) phụ tiếp. Vì vậy, không thể có nhân tuyệt đối và cũng không có quả tuyệt-đối.

Thế-giới được dệt thành bởi những hệ-thống nhân-duyên đồng-thời (đứng về phương-diện không gian) và những hệ-thống nhân-duyên dị-thời (đứng về phương-diện thời-gian). Đó là quan-niệm nhân-quả của đạo Phật. Trong kinh luận, danh-từ hữu-vi-pháp (Samkhata dhamma) chính là để chỉ cho những hiện tượng của thế-giới nhân-duyên ấy. Tất cả đều vô thường biến-thiên chính cũng do sự liên-hệ nhân-duyên, bởi vì trong thế-giới nhân-duyên, không thể có những hiện-tượng thường hằng vĩnh-cửu. Do quan-niệm duyên-sinh này mà đạo Phật bài-xích quan-niệm sáng-tạo thế-giới của một đấng Thượng-Đế hữu-ngã. Đó là một điều mà chúng ta không thể không thừa-nhận.

Theo chủ trương của Hoa-Nghiêm Tông, toàn thể vũ-trụ là cả một hệ-thống duyên-khởi trùng-điệp vô-tận. Giáo-lý Hoa-Nghiêm, như thế, đã thành lập trên quan-niệm liên-hệ nhân-quả của A-Hàm. Còn tác-phẩm A-Tỳ-Đạt-Ma của Phật-giáo Nam-Tông cũng đã phân loại nhân-duyên để quan-sát tìm hiểu và chính đó cũng là nhiệm vụ chủ-yếu của các luận-sư Thượng-tọa-bộ. (Luận Mahapakarana phân biệt đến 24 duyên; Xá-Lợi Phất A-Tỳ-Đàm-Luận quyển 25 phân biệt 10 duyên; Hữu-Bộ chủ trương 4 duyên).

Ở đây chúng ta chỉ tìm hiểu sơ-lược về hai loại: dị-thời nhân-quả và đồng-thời nhân-quả.

1.- Vấn-đề đồng-thời nhân-quả, cũng là vấn-đề chủ-quan và khách-quan. Đức Phật dạy: thế-giới là sự giao tiếp giữa nhận-thức chủ-quan và đối-tượng khách-quan. Ngoài ra, không có gì có thể gọi là thế-giới nữa:

"Này các thầy Tỳ-kheo! Ta muốn khai thị cho các người về vấn-đề tất cả (các pháp). Các người hãy lắng nghe.

Các thầy Tỳ-Kheo! sao gọi là "tất cả (các pháp)?" Đó là mắt đối với sắc, tai đối với tiếng, mũi đối với hương, lưỡi đối với vị, thân đối với xúc, tâm đối với pháp. Này các thầy Tỳ-Kheo! Như thế gọi là "tất cả (các pháp)" (Samyutta)

Như thế, thế-giới được thành lập trên sự liên-hệ nhận-thức của lục-căn và lục-trần. Ngoài lục-căn và lục-trần tất cả đối với chúng ta đều là vô nghĩa. Cho nên như lời Phật dạy, nếu không có chủ-quan thì không có khách-quan, không có đối-tượng thì không có chủ-thể! Nếu ly-khai sự liên-hệ giữa chủ-quan và khách-quan thì thế-giới không thể thành-lập. Tất cả đều được thành lập trên sự liên-hệ ấy, cũng như hai nhánh lau dựa nhau mà sống vững:

"Này các bạn! Như hai cây lau nhờ liên-hệ nhau, dựa nhau mà đứng, cũng như thế, nhờ Danh, Sắc (le nom et la forme) làm duyên mà có Thức, nhờ Thức làm duyên mà có Danh, Sắc... Trong hai cây lau, nếu lấy cây này đi cây kia sẽ ngã, nếu lấy cây kia đi, cây này sẽ ngã. Như thế, này bạn! do Danh, Sắc diệt cho nên thức diệt, do Thức diệt cho nên Danh, sắc diệt." (Samyutta)

"Danh Sắc" ở đây là chỉ cho tổ-chức sinh-lý và tâm-lý của loài hữu-tình, làm đối-tượng cho "Thức" tức là phần nhận-thức chủ-quan. Nhưng không phải Danh Sắc là những gì tồn tại biệt lập ngoài Thức. Cả hai nương nhau để được thành lập. Giữa cả hai có một liên-hệ mâu-nhiệm, không phải một cái có trước, một cái có sau. Là sự liên-hệ ấy, cả hai đều không thể tồn-tại.

2.- Vấn-đề dị-thời nhân-quả cũng là vấn-đề liên-tục tồn-tại. Tất cả mọi hiện-tượng tuy là vô thường, biến-thiên, nhưng không có một vật nào hoàn-toàn đoạn-diệt. Không có một cá-thể nào vĩnh-cửu bất-biến, nhưng luôn luôn có những "giòng" hiện-tượng liên-tục bất-đoạn. Mọi vật biến-chuyển liên-tục theo những phép tắc nhất-định, Đức Phật đã chú-trọng đặc-biệt về sự thuyết-minh dòng liên-tục sinh-mạng; nghĩa là về những hiện-tượng hữu-tình. Ngài dạy rằng động cơ căn bản của luân-hồi sinh-tử là vô- minh và ái-dục. Bản thân loài hữu-tình là những kết-hợp của toàn thể những kinh-nghiệm và những nghiệp-nhân quá-khứ. Do những nghiệp-nhân hiện-tại, các loài hữu-tình sẽ đi đến những giai-đoạn sinh-mệnh vị-lai. Về phương-diện luân-lý, Ngài khai-thị quy-luật dị-thục-nhân và dị-thục-quả. Về phương-diện tâm-lý, Ngài giải bày quy- luật đồng-loại-nhân và đẳng-lưu-quả. Về phương-diện

siêu-hình, Ngài trình-bày quy-luật Thập-Nhị Nhân-Duyên. Tuy rằng cách đây hai ngàn năm trăm năm, những thuật- ngữ và cách dụng-ngữ còn nghèo-nàn, nhưng văn tự Tứ-A-Hàm cũng đã có thể diễn giải được những giáo-lý tinh-vi ấy.

Tóm lại, quan-niệm nhân-quả của Phật-Giáo theo nghĩa hẹp, chỉ là Nhân-quả-luật (Loi de Causalité); nhưng theo nghĩa rộng, không phải chỉ là những quan-hệ nhân-quả có tính cách thuần-túy lý-luận. Quan-niệm nhân-quả của đạo Phật bao-hàm cả những quan-hệ đạo-đức, giải-thoát; bề rộng thì dàn trải khắp mười phương và chiều dài thì thấu suốt quá-khứ vị-lai hiện-tại. "Một" có liên hệ mật-thiết đến "Tất Cả" và "Tất Cả" có thể nhận-thức qua "Một". Một vị thiên-sư Việt-Nam thời xưa đã diễn tả lý ấy trong hai câu thần-diệu:

"Tác hữu trần sa hữu
Vi không, nhất thiết không"

Dịch:

"Có thì có tự mây may
Không thì cả thế-gian này cũng không."

Một hạt bụi tuy là nhỏ, nhưng đã tồn-tại trên sự liên-hệ của toàn thể. Toàn thể tuy là lớn, nhưng mất sự liên-hệ với hạt bụi nhỏ, sẽ không thể thành-lập. Vì vậy, một vị thiên-sư khác triều Lý đã diễn tả:

Càn-khôn tận thị mao đầu thượng,
Nhật-nguyệt bao-hàm giới tử trung.

(Càn khôn rút lại đầu lông xú,
Nhật-nguyệt nằm trong hạt cải mòng.)

Sự lớn nhỏ ở đây không còn là sự lớn nhỏ nữa. Một hạt cải tuy nhỏ, nhưng đã được thành-lập trên sự liên-hệ của toàn-thể. Tất cả vũ-trụ đã hòa hợp để tạo nên nó cũng như nó đã hòa hợp với tất cả vũ-trụ để tạo nên nhật-nguyệt. Có nó thì có tất cả, không có nó thì tất cả đều không. "Trời Đất có thể nằm gọn trên đầu một sợi tóc." Chính là ý ấy.

Thế-giới vũ-trụ và muôn loại được dệt nên bởi những hệ-thống nhân-duyên trùng trùng vô tận. Đó là nhận-định căn-bản và sâu-sắc của đạo Phật. Trên nhận-định ấy, sẽ được thành-lập nên những hệ-thống giáo-lý siêu-việt và

những phương-pháp hành-trì màu-nhiệm. Khoa-học hiện thời đã vượt qua quan-niệm nhân-quả đơn giản một chiều và đã tiến gần đến quan-niệm trùng trùng duyên khởi của đạo Phật. Chúng ta mong rằng một ngày kia bó đuốc của giáo-lý nhân-duyên sẽ được hoàn-toàn tỏ rạng để tiếp tục phá trừ những quan-niệm về túc-mệnh, về ngẫu-nhiên và về thần-tạo, để loài người sớm nhận-thức được đường lối của mình.

VẤN ĐỀ BẢN-NGÃ

Bản-ngã thật ra chỉ là ngã chấp.

Có hai thứ ngã-chấp: câu sanh ngã-chấp và phân-biệt ngã-chấp.

I.- **Câu-sanh ngã-chấp.** – Câu-sanh ngã-chấp là thứ ngã-chấp có ngay từ khi con người mới sinh, chứ không phải do sự phân-biệt vọng-chấp mới có. Ngã-chấp này có từ vô-thỉ, chỉ khi nào giác-ngộ thành Phật mới hẵn tiêu-tan, còn là chúng-sinh thì vẫn còn.

Câu-sanh ngã-chấp có hai tác dụng phân-biệt; Một là "trực-giác ngã-chấp", tức là chỉ cho Mạt na (1) do duyên với kiến phần A-lại-gia và chấp cái cảnh tượng mà mình đã biến ra làm tướng-phần của mình. Ấy là thứ ngã-chấp sâu-xa, thăm-thiết. Hai là "phân biệt ngã-chấp", khi trực tiếp với đối tượng, có những tâm sở ngã-kiến, ngã-ái, ngã-mạn, ngã-si phát-sinh để phân-biệt và tham đắm. Hai loại ngã-chấp thuộc về Mạt na này thật khó trừ đoạn, chúng tồn tại trước khi có sinh mệnh; chúng có từ vô-thỉ, chứ không phải chỉ khi con người sinh ra mới phát hiện. Trên đường tu-đạo hành-giả phải "quán thắng sinh-không" mới dần dần trừ diệt được.

II.- **Phân-biệt ngã-chấp:** là thứ ngã-chấp mới phát hiện sau khi có thân, do sự phân-biệt vọng-chấp. Thứ ngã-chấp này dễ trừ-đoạn hơn; khi mới vào địa-vị kiến-đạo hành-giả quán, "sinh-không chân-như" là có thể tiêu diệt được.

Phân biệt ngã-chấp thuộc về ý-thức (conscience-connaissance), cũng có hai tác dụng phân-biệt: một là trực-giác ngã-chấp tức là chỉ cho ý thức khi chấp toàn thể sinh lý và tâm lý là "ngã" một cách trực tiếp không cần phân-biệt; hai là suy-nghiệm ngã-chấp tức là cho ý-thức khi dùng suy-nghiệm để chấp-ngã bằng sự suy-nghiệm đo đắn.

Phân biệt ngã-chấp tất nhiên phải nương trên câu-sanh ngã-chấp mà phát hiện. Tuy nhiên hoàn cảnh và ý-thức là hai động lực thiết yếu cho sự phát

hiện ấy. Trên Mặt-na, lúc nào cũng có ngã-chấp thâm-kín, sâu xa; trên ý-thức, trực-giác ngã-chấp do suy nghiệm ngã-chấp cấu thành, cũng lấy đó làm nền tảng.

Lúc mới sinh, ý-thức về bản ngã của trẻ con rất lơ mờ, vì lẽ phân biệt ngã-chấp của chúng mới được ý-thức và ngoại cảnh thai-nghén nên một cách yếu ớt. Có thể nói rõ rằng khi ấy suy-nghiệm ngã-chấp đã có một cách lơ-mờ, nhưng trực-giác ngã chấp thì còn chưa có. Tuy nhiên câu-sanh-ngã-chấp của chúng vẫn có đầy đủ như thường – giống hệt như của người lớn.

(Xin độc-giả tham khảo thêm trong cuốn Duy Thức Học của Giáo-sư Thạc-Đức)

Lớn lên một chút, trẻ con đã có thể quan niệm về nó và về kẻ khác, và bắt đầu phân-biệt mình và người, mình và vật. Nhờ sự đụng chạm giữa căn và cảnh, nó phân-biệt được thân nó và sự vật khác với thân nó. Vì thế, đối với trẻ con, bản ngã nó tức là thân xác nó. Sự phân-biệt rõ-ràng về mình và về người luyện nơi ý-thức của nó một trực-giác chấp-ngã.

Cũng có nhiều người lớn chỉ quan-niệm về bản ngã giống hệt như trẻ con cho bản ngã là xác thân mình, và chỉ có thể. Chỉ những kẻ mà suy-nghiệm ngã-chấp đã trở nên tinh-vi mới có những quan-niệm khác hơn về bản-ngã. Nhiều kẻ không cho xác thân là bản-ngã nữa, và họ nói: "tôi muốn thoát khỏi cái xác này cho rồi." Thế thì tôi và xác đã là hai cái khác nhau.

Những kẻ ấy hẳn cho cái ta (le moi) là ý thức¹, là một linh hồn có tính cách thuần nhất và có thể tồn-tại ngoài xác thân. Có kẻ lại cho "cái ta", là tổng hợp của tất cả những kiến-thức, tư-tưởng, tình cảm, không có tánh cách thuần-nhất.

Vậy bản ngã là gì? Thật khó trả lời, vì thực ra theo Phật học ta không tìm hiểu nó được, vì nó không thực có. Bản-ngã mà ta quan niệm phải là một cái gì có tính cách duy nhất, bất biến và có khả năng chủ-tể. Ta thử nhìn xem cái gì trong ta là duy nhất, bất biến và có khả năng chủ tể. Thân xác ư? Thân xác thì luôn luôn biến đổi, hằng giờ, hằng phút. Thân xác chỉ là sự tập hợp của vô-số tế bào sống đang biến chuyển mau lẹ vô cùng. Tinh-thần ư? Tinh thần là sự tập hợp của tất cả mọi tư-tưởng, cảm giác, tri giác, các hiện tượng ấy vẫn tiếp-tục biến chuyển, thay đổi màu sắc, không khi nào giống khi nào và chẳng có gì là thuần-nhất cả.

Nói "bản ngã" tức là toàn thể những yếu tố vật-lý, tâm lý cũng không được, vì hợp lại, chúng cũng chẳng có tính cách thuần-nhất chút nào. Nếu nói bản ngã là một cái gì chẳng phải vật-lý cũng chẳng phải tâm-lý – tức là bản ngã ly-uẩn – thì cái ấy sẽ đồng như hư không, không còn có tác dụng gì hết, làm sao có thể gọi là bản-ngã được?

Khi chúng ta nói: "Tôi ở Saigon", tiếng tôi ấy chính là để chỉ cho thân xác. Khi chúng ta nói: "tôi suy nghĩ ước mơ", thì chữ tôi ấy không chỉ cho thể xác nữa mà lại chỉ cho ý-thức¹. Khi chúng ta nói: "tôi viết một bài diễn-văn", thì chữ tôi ấy chỉ cho cả thân-xác lẫn ý-thức, vì chính ta phải nhờ trí óc suy nghĩ và nhờ tay viết. Thế thì tôi là cái gì? Là thân xác, là ý-thức, hay là cả thân xác và ý-thức hợp lại? Sao lại có sự không đồng-nhất ấy? Tôi có thể là xác thân, lại có thể là ý-thức, tôi là hai hay là một?

Lại như chúng ta bảo: "thân xác của tôi to lớn", thì tôi ở đây là cái gì? Lẽ dĩ nhiên là cái có một thân xác¹. Thân xác là cái sở hữu của tôi. Thế thì thân xác không phải tôi. Thế thì ngoài thân xác còn cái Tôi nào nữa? Chúng ta lại bảo: "ý-thức của tôi, ý-thức của anh" Thế thì ý-thức cũng là một vật sở-hữu của cái tôi và ngoài ý-thức còn có cái Tôi nào nữa? Cái Tôi ấy là trừu-tượng hay cụ-thể? Nếu trừu tượng thì hành-tượng nó như thế nào? Nếu cụ-thể thì nó là cái gì? Nếu không trừu-tượng cũng không cụ-thể, thì nó là cái "không" sao?

Nói rằng bản-ngã vừa là đồng-nhất vừa là biến chuyển, cũng không xong. Thử hỏi cái phần đồng nhất ấy có khác biệt với phần biến chuyển không? Nếu khác biệt, thì không có tính cách duy nhất, nếu không khác biệt, thì lại bị biến chuyển, sao có thể gọi là đồng nhất?

Vậy "Bản ngã" chỉ là những quan-niệm mơ hồ sai lạc về một cái gì đồng nhất, bất biến, có tính cách chủ tể, và cái gì đó tự thân nó không thể có được. Sự sống chỉ là một giòng biến chuyển mà trong ấy không có một bản ngã chủ động.

Năm trước, tôi mua một chiếc xe đạp. Cách đó vài tháng, tôi thay cặp bánh, cách đó nửa năm, tôi thay cặp niền. Cái xe có thay đổi, nhưng tôi cứ bảo đó là cái xe của tôi trước kia. Cứ lâu lâu, tôi lại phải đổi nào chuông, nào hãm, nào đèn, đổi luôn cả khung xe, đổi cãm, đổi líp, đổi tất cả. Đến nay, cái xe ấy, tôi đang dựng bên tường. Tuy nó đã hoàn toàn thay đổi, tôi cứ bảo rằng nó là cái xe của tôi mua năm xưa. Thế thì cái xe ấy, ngoài hình thức nó ra còn có một cái "hồn xe" duy nhất, không biến chuyển ư? Nếu hình thức cái

xe chịu luật biến chuyển, thì bên trong phải có một cái gì, cái "hồn xe" chẳng hạn, không biến chuyển, tôi mới có ý-niệm rằng đó là cái xe của tôi mua năm xưa chứ! Thực ra, làm gì có cái "hồn xe"! Cái xe là một giòng biến chuyển mà không có bản-ngã, chủ động. Thân-thể và tâm-hồn ta cũng là một giòng biến chuyển mà không có bản-ngã chủ-động.

Vì thế, cái bản-ngã chủ tể (le moi-sujet) và cái bản-vị đối-tượng (le moi-object) đều là những giả danh, không có thực, chỉ do phân-biệt vọng-chấp mà hình như thực có.

Cái vọng chấp của ý-thức, tuy thế vẫn nương trên vọng-chấp của Mạt-na. Nguồn gốc sâu xa của ngã-chấp là ở Mạt-na. Mạt-na kết tinh của vô-minh, luôn luôn lấy phần tri-kiến của Alaya làm đối-tượng để chấp làm ngã, chấp một cách chặt cứng, không rời. Alaya tự nhiên không muốn mà trở thành "ngã-tướng" và bị Mạt-na chấp.

Cái kiến chấp ấy vô-lý quá, nhưng cũng lại rất sâu thẳm, ta khó dùng ý-thức để tìm hiểu và đoạn trừ được. Do công-phu thiền-định ta mới có thể thấy rõ và tiêu-diệt được nó mà thôi. Nhờ công năng tu thiền định, ta có thể chuyển ngã-chấp thành trí-tuệ, thành " bình-đẳng tánh-trí" trí sáng-suốt nhận rõ lý bình-đẳng tuyệt-đối của vạn-pháp, không phân-biệt mình, người. Khi đã chứng ngộ lý phân-biệt ngã-không và phân-biệt pháp-không, tức là đến địa-vị hoan-hỷ-địa, địa thấp nhất của Bồ-Tát, ý-thức có thể dùng "quán" để ngăn-ngừa bốn tâm sở ngã si, ngã kiến, ngã mạn, ngã ái, và tám tâm sở đại tùy không cho hiện-hành. Do đó Mạt-na mất rất nhiều tính chất ô-nhiễm và bắt đầu gần bình-đẳng tánh-trí. Mạt-na trong công việc giải-thoát chỉ đóng vai trò thụ-động, chính kẻ giải-thoát cho nó là ý-thức.

Khi chưa lên đến thất địa của Bồ-Tát thì ý-thức còn chưa được thường-trực an-trú nơi nhị-không chân-như nên pháp-ngã-chấp hãy còn và sự phân-biệt mình người của ý-thức cũng chưa dứt hẳn. Đến đây Mạt-na mới chịu rời Alaya, và phá được câu sanh ngã chấp. Lên đến thất địa thì ý-thức đoạn được, sự phân-biệt hư-vọng về mình và người, nhưng pháp ngã-chấp vẫn còn. Đến bát địa trở lên, cả hai thứ nhân ngã-chấp và pháp-chấp đều được diệt sạch, chỉ còn lưu lại các thứ pháp-chấp vi-tế mà thôi. Đến đây ngã-chấp hư-vọng mới được vĩnh-viễn trừ diệt.

Khi Mạt-na được hoàn-toàn chuyển thành bình-đẳng tánh-trí, đến quả vị Phật, thì có thể hiện ra các tha thọ- dụng thân để hóa độ chúng sinh.

KHÁI NIỆM VỀ THIỀN HỌC

Nói đến Thiền-học, ta thường liên-tưởng đến Thiền-tông, một học-phái Phật-học rất thịnh-hành ở Trung-Hoa, Nhật-Bản và Việt-Nam thời trước. Nhưng thực ra, thiền-học có nhiều chủng-loại khác nhau, chứ không phải chỉ có một Thiền-học Đại-Thừa như ta thấy ở Thiền-tông của ba nước mà thôi.

Xét về gốc chữ, thì chữ "thiền" là do tiếng Phạn Dhyana (hay tiếng Ba-lì Jhana) mà ra: có nghĩa là tư duy hay tĩnh-lự. Du-già-phái, một trong sáu phái triết-học của Ấn-độ, xem Thiền là giai-đoạn thứ bảy trong tám giai-đoạn tu-hành. Phật-giáo Tiểu-thừa đặc biệt chủ trương tứ-thiền và xem thiền là một pháp-tu quan-trọng nhất. Trong giáo-lý Đại-thừa, thiền là một trong lục Ba-la-mật (sáu phương tiện để vượt sang bờ giải-thoát) và gồm có nhiều phương-pháp tu-chứng sai-biệt.

Tuy có nhiều chủng-loại, nhưng thiền bao giờ cũng mang nghĩa tư-duy và tĩnh-lự: phương-pháp của Thiền là tập-trung tâm-ý vào một đối-tượng để tư-niệm và suy-xét.

Phương-pháp của Thiền là một phương-pháp thân tâm toàn nhất, nghĩa là một phương-pháp điều-động cả thân và tâm cùng trong một lúc. Tuy vậy, khi khảo sát, ta có thể chia làm hai phần: phần hình-thức và phần nội-dung.

Về hình-thức, ta có sự tu-luyện thân-thể, tức là phương-pháp làm cho thân-thể an-tĩnh để trợ-lực cho sự thống-nhất của tinh-thần. Trong bất cứ môn Thiền nào cũng vậy, sự điều-luyện thân-thể cũng được xem là rất quan-trọng, bởi vì không có nó, phép thiền-định sẽ không thành công. Người tọa-thiền nếu có một khu-xác quá yếu đuối sẽ rất khó thu-đoạt được kết-quả.

Về nội-dung, ta có sự tập-trung và tư-duy của tinh-thần. Nhờ tập-trung và thống-nhất, tâm-ý trở nên mạnh-mẽ; dùng lực-lượng tinh-thần này để tư-duy khảo-sát và đi đến chỗ khai-ngộ. Nói tóm lại, thiền tức là sự thực-hiện khai-ngộ, thực-hiện lý-tưởng. Lý-tưởng ấy là tiêu-điểm của tư-duy, được đưa vào trung-tâm thống-nhất của tinh-thần để được khảo-sát và thực-hiện.

Ngoài danh-từ thiền, trong đạo Phật còn có danh-từ chỉ-quán. Chỉ tức là sự tĩnh-định của tâm-ý và quán là sự tư-duy quán sát căn-cứ trên sự tĩnh-định ấy của tinh-thần. Chỉ-quán cần được thực-hiện quân-bình: nếu Chỉ thái quá thì hành-giả sẽ lâm vào trạng-thái bán thụy-miên, thiếu mất khí lực; còn Quán thái quá thì tâm sẽ tán-loạn và trở thành điệu cử. Tóm lại trong sự

chuyên niệm lý tưởng và khảo sát đối tượng của tư duy, hành-giả phải rất bình tĩnh: như thế là thiết lập được sự quân bình giữa chỉ và quán.

Do chủ-đích phương-pháp và quan-niệm khác nhau, nên thiền có nhiều chủng- loại. Ngài Tông-Mật Thiền-sư đời Đường trong cuốn "Thiền-Nguyên Chư Thuyên Tập Đô Tự" có phân biệt 5 loại Thiền như sau:

1.- **Ngoại đạo Thiền:** Chủ trương thừa nhận ngoài bản-ngã còn có những thế-giới thần-minh; chán ghét thế-giới hiện tại này và mong cầu đạt đến các thế-giới thần-minh ấy. Đó là phương-pháp và tông chỉ của ngoại-đạo-thiền.

2.- **Phàm-phu Thiền:** Tin-tưởng ở luật nhân quả, mong ước đạt đến những thế-giới cộng-nghiệp đẹp đẽ hơn thế-giới hiện-tại. Thiền ở đây chưa có công-dụng giải-thoát được cho con người ra khỏi tam-giới.

3.- **Tiểu-thừa Thiền:** Tin-tưởng ở đạo-lý vô-ngã và nhắm vào mục đích diệt-ngã.

4.- **Đại-thừa Thiền:** Nhận rõ tự-ngã và ngoại-giới đều không; ước muốn thể-nhập lý-chân không màu nhiệm ấy.

5.- **Như-lai tối-thượng Thiền:** Tự-giác có khả-năng-tính thành Phật, nhắm vào mục-đích thực-hiện hoàn-toàn nơi mình giác-tính của Phật-đà, để nắm vững được công hành tự-giác, giác-tha và giác-hạnh viên-mãn. Ngài Tông-Mật giải thích: Tối-thượng-thiền là môn thiền-học nương vào sự nhận thức tự-tâm bản lai thanh tịnh, không có phiền não: trí-tánh vô lậu vốn sẵn đầy đủ, tâm ấy chính là Phật, hoàn-toàn không sai khác". Tối Thượng Thiền còn gọi là Nhất-Hạnh Tam-Muôi, Chân-Như Tam-muôi, Như-Lai Thanh-Tịnh Thiền. Môn Thiền-học được truyền sang Trung-hoa do Đạt-Ma Tổ-Sư và truyền sang Việt-nam do Tỳ-Ni-Đa-Lưu-Chi Tổ-Sư chính là môn Như-Lai Tối-Thượng Thiền này vậy.

Tuy hết sức giản-lược, lời phân biệt của Ngài Tông-Mật cũng đã có thể gọi là xác-đáng. Nhưng ta cũng có thể căn cứ vào những sắc thái đặc biệt của các chủng loại thiền-học để phân biệt những tính cách khác nhau của thiền. Có những môn thiền chủ trương phân-ly thân-tâm, hy vọng có thể tiêu-diệt được ý-chí sinh tồn để được giải thoát khỏi cuộc đời khổ não. Tính cách của các môn này là yếm thế, vô-hoạt-động. Có những môn Thiền nhắm vào mục đích vãng sinh lên các thiên-quốc thì lại mang nhiều sắc-thái tình cảm và tín ngưỡng, do đó có tính cách y-cứ vào tha-lực. Có những môn Thiền chỉ tin chính tự khả năng sẵn có nơi mình và hoàn toàn có tính cách tự lực.

Đứng về phương-diện triết-học và tôn giáo để khảo sát thiền-học, ta phải đặc biệt chú trọng đến vấn-đề tự-ngã. Vì đây là vấn-đề then chốt của Thiền, làm căn bản cho những vấn-đề khác như vấn-đề sinh-mạng và vấn-đề giải-thoát.

Triết-học và Tôn-giáo, từ xưa đã nhắm vào mục-đích giải-quyết vấn-đề tự-ngã. Cho đến bây giờ, vấn-đề tự-ngã vẫn còn là vấn-đề trung-tâm của triết học.

Thông thường và trước hết, tự-ngã chỉ là thân xác của mỗi người. Tuy là quan niệm đơn sơ, nhưng chính thực là căn-bản, bởi vì khu-xác là cứ-điểm để quán-sát tự-ngã toàn-vẹn.

Nhưng xác thân, thực không phải chính là tự-ngã. Nếu quả xác thân là tự-ngã thì khi người ta mất một cánh tay, tự-ngã cũng bị tổn giảm một phần. Mà trên sự thực, không có như vậy. Người cụt tay vẫn tự giác một tự-ngã toàn-vẹn như bất cứ một người nào khác. Lại nữa, ngoài xác thân mình, còn có những vật sở-hữu của mình, còn gia-đình mình, tổ quốc mình, tất cả những cái mà mình có thể đồng nhất với tự-ngã ấy không thể gọi là những thứ phi-tự-ngã được. Nói tóm lại, tự-ngã là một cái gì có tính cách "co giãn" về một phương diện nó có khuynh hướng đi sâu vào bên trong, về một phương-diện khác, nó có khuynh-hướng khai triển ra ngoài. Làm biên giới giữa hai thế giới nội ngoại đó, chính là xác thân. Từ thân xác trở vào hô-hấp, từ hô-hấp trở vào nội-tâm, từ nội tâm trở vào chân ngã, đó là con đường nội-nhiếp. Từ thân xác đi đến gia-tộc, từ gia-tộc đi đến quốc gia, từ quốc gia đi đến nhân loại và từ nhân loại đi đến vũ-trụ, đó là con đường khai triển ra ngoài.

Con người trước hết là một kết hợp của ngũ-uẩn: sắc thọ tưởng hành thức. Sắc tức là vật-chất – Thọ tưởng hành thức là tinh-thần. Sợi dây liên-lạc giữa vật chất và tinh-thần chính là hô-hấp. Nhờ hô-hấp, con người có thể trở vào đời sống nội tâm, quán sát các hiện-tượng thọ tưởng hành thức.

Ở đây, chủ-thể quán-sát và đối-tượng quán-sát là một và vì thế thay đổi chuyên biến không ngừng. Những cảm-giác, suy tưởng, những tri giác liên quan đến ngoại giới do sự chi-phối của nhục thể... Tất cả các hiện-tượng tâm-lý ấy đều biến chuyển, tiêu diệt và không thể gọi là tự-ngã. Tự-ngã phải là một cái gì đồng nhất bất biến... Tự-ngã phải là một nguyên-lý chủ quan thuần-túy, một nguyên-lý hoạt động thuần-túy, mà như thế thì nó vượt ra ngoài phạm vi kinh-nghiệm, phạm-vi của phi-ngã. Dùng khái niệm để trực tiếp với tự-ngã, đó là điều không thể làm được. Bởi vì nói "tự-ngã là thế này,

tự-ngã là thế kia" tức cho rằng tự-ngã là một đối tượng của tri-giác. Mà đã là đối tượng của tri-giác thì phải biến chuyển, tiêu-diệt, và như thế thì không phải là tự-ngã nữa.

Vì vậy, tự-ngã phải là tuyệt-đôi. Trên lý-luận, tự-ngã tuyệt đối ấy được thành-lập do một giả-định tối-hậu cần phải có. Trên thực-tế, tự-ngã tuyệt-đôi ấy chỉ có thể do trực-giác tìm tới được mà thôi, ngôn-ngữ và tư-lự không thể nào tìm đến và diễn-tả được.

Vậy dùng thân thể làm xuất phát để đi sâu vào nội-giới, thái trừ những yếu-tố phi-ngã, cuối cùng tìm đến một giả-định tối hậu là chân-ngã nằm sâu trong nội-giới và vượt ra ngoài phạm-vi kinh-nghiệm: là con đường nội-nhiếp.

Đứng về mặt khai triển, tự-ngã có thể bao gồm cả gia-đình, dân-tộc, quốc-gia, xã-hội. Khi con người lao-tôn tâm-lực và thân-lực để nuôi gia-đình, con người đã không quan-niệm rằng tự-ngã chỉ là xác thân nữa. Bao nhà luân-lý, bác-học, chiến-sĩ đã vì yêu nước, yêu người, yêu nhân-loại mà hy-sinh cho đạo-đức, cho nhân-loại, cho tổ-quốc. Tự-ngã của họ đã khai-triển từ thân xác họ cho đến chủng loại họ, quốc gia họ... Phần đông những người ấy đều là những người chiến thắng được những dục-vọng tâm-thường của thân xác. Với những kẻ chiến-thắng hoàn-toàn các dục-vọng, tự-ngã của họ là tất cả nhân-loại, tất cả vũ-trụ. Đối với họ, không còn có gì là phi ngã cần phải loại trừ ra ngoài nữa. Tất cả những gì trước kia nhận thấy là phi ngã bây giờ đều trở thành tự-ngã, không sót một hào-ly.

Vậy đứng về phương-diện hình thức, ta thấy tự-ngã có thể thu-nhiếp thành cực-tiểu cũng như có thể khai-triển thành cực-đại. Làm căn-cứ cho sự thu-nhiếp và khai-triển ấy là thân xác của con người... Nhìn về hình thức thấy hình như có hai thái-cực mâu-thuẫn. Nhưng xét về phương-diện nội-dung thực-tại, ta thấy cái cực-đại và cực-tiểu ấy vốn hoàn toàn nhất-trí. Nếu đạt-quán được chân tướng của cái ngã chân-thực, cái ngã tuyệt-đôi, thì mâu-thuẫn hình thức ấy không còn thấy nữa.

Không nhận được chân-ngã, tức là đã có quan-niệm sai lầm về tự-ngã. Những kẻ phàm phu quan-niệm tự-ngã là thân xác và chỉ biết lo lắng cho thân xác ấy mà thôi. Nhận thân xác là tự-ngã, lo chiều chuộng và làm thỏa-mãn dục-vọng của thân xác ấy, kẻ phàm phu vướng vào hai cái tệ lớn: đối ngoại thì ích-kỷ, tham lam ác độc, không có nhã lượng dung nạp kẻ khác, nói tóm lại, không thể khai triển tự-ngã; đối nội không có năng lực tự tỉnh,

nội hướng và vì thế không bao giờ có hy-vọng trực nhận được chân-ngã của mình.

Trái lại, nếu cởi mở dần dần được những ràng buộc của dục vọng thân xác, thì khi đối ngoại, ta thể nhập dần dần với đại-ngã, khi đối nội, ta diệt trừ những vọng-niệm để dần dần đi đến trực-giác chân-ngã. Đời sống nội-tĩnh càng thâm-thiết, đời sống ngoại quan càng mở rộng. Các bậc thánh-nhân khi đã vào sâu trong đời sống nội tĩnh, làm phát triển đến vô hạn khả năng từ-bi, tự thấy muôn loài đều nằm trong chân-ngã nên đem khả năng từ-bi ấy mà bao trùm tất cả. Do đó, tự-ngã khai-triển đến vô- biên và chân-ngã hòa-hợp với vũ-trụ trong một sự nhất-trí hoàn-toàn.

Tính chất của tự-ngã là thế, nhưng bản-thể của tự-ngã là gì? Một giả định tối hậu tất nhiên phải đến: Chúng ta không thể không thừa nhận sự tồn tại của một cái bản ngã tuyệt-đối làm bản chất cho chính chúng ta. Cái tuyệt-đối-ngã ấy chính là sự sống tràn đầy, là sinh mệnh tuyệt-đối. Sinh mệnh của chúng ta tức là tự-ngã, ở đâu và lúc nào cũng khuynh-hướng về tuyệt đối, về vô hạn. Nó kết hợp với đại-ngã tuyệt đối và vô hạn. Trên thực chất đại-ngã ấy không rời chúng ta. Bởi vì nếu đại-ngã tuyệt-đối ấy mà rời khỏi chúng ta thì nó không còn được gọi là đại-ngã tuyệt đối nữa.

Cố nhiên, cái bản thể tuyệt đối ấy không nằm trong phạm-vi nhận thức tương đối của chúng ta. Ta không thể quan-niệm được nó. Chỉ có thể tạm gọi nó bằng một cái tên, hoặc là Pháp Thân, là Phật-Tâm, là Chân Như, là Không... mà không thể giải-thích nó bằng ngữ ngôn, không thể tìm hiểu nó bằng suy luận.

Bản thể ấy tuyệt đối tự do và vĩnh cửu bất biến; đó là bản chất, là hoạt-động lực của dòng sống tràn đầy, và là bản tính của chúng ta. Chính đó là cái mà chúng ta phải thể-hiện bằng phương-pháp thiền-học.

Phải thể-hiện cho được cái bản-ngã tuyệt-đối ấy, vì đó là căn-đề của tất cả mọi vật-thể, mọi hiện-tượng. Cành cây ngọn cỏ đều là biểu-hiện cho cái bản ngã tuyệt đối ấy. Các nhà thiền-học thường bảo "các loài hữu-tình và vô-tình đều có Phật tính" chính là vì thế.

Muốn thực hiện đại-ngã, không cần phải hướng ngoại để tìm cầu. Không phải nhờ công phu nghiên-cứu lịch sử văn minh nhân loại, hoặc phân tích các hiện-tượng đạo-đức, tìm hiểu các hiện-tượng sinh-lý, vật-lý... mà có thể tìm thấy đại-ngã. Tất cả các hiện-tượng kia tuy nằm trong dòng sống tuyệt

đôi nhưng vẫn là những hiện tượng tương đối. Muốn đạt đến bản-ngã tuyệt-đối, phải căn cứ vào những nguyên-lý tuyệt đối.

Như trên đã nói, phương-pháp của thiền-học một mặt là chế-ngự cảm giác, một mặt là chuyên niệm về tiêu-điểm lý-tưởng, dùng chỉ-quán quét sạch vọng động để trực-nhận chân-ngã. Ban đầu dùng hô hấp để từ thân-thể đi vào tinh thần, rồi đem tinh thần tập trung ở chân-ngã, trực tiếp dung-hợp với chân-ngã. Trực-nhận được chân-ngã tức cũng là trực-nhận được đại-ngã tuyệt đối bởi vì cả hai đều là bản thể bất nhị "Trực chỉ nhân tâm kiến tánh thành Phật" chính là ý ấy.

Vậy sự khai-ngộ của thiền-học chính là nhờ ở lực-lượng thống-nhất của tâm-ý và khả năng trực nhận chân ngã. Một khi đã được khai ngộ, hành-giả không còn sống trong những mảnh giả-ngã rời rạc nữa, và được an-trú trong một cảnh giới toàn-nhất tuyệt-đối. Cảnh giới toàn-nhất ấy không thể dùng ngữ ngôn diễn tả được, chỉ có thể do tự-thân thực nghiệm. Trong giới chứng-ngộ, thỉnh thoảng có những lối diễn tả đặc biệt, mà với trí suy luận ta chỉ thấy toàn là vô lý mâu thuẫn, không thể nào lĩnh hội được. Những lời nói lạ lùng, những cử chỉ kỳ quặc ấy chỉ có thể có nghĩa với những ai mà tâm-trí đã gắn liền với sự giác ngộ và đang đợi sự khai thị của những bậc đã trực-nhận chân-lý.

HẾT