

Michael Carrithers

BUDDHA
A Very Short Introduction

DẪN LUẬN VỀ
ĐỨC PHẬT

OXFORD
UNIVERSITY PRESS



NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

Dẫn Luận Về Đức Phật

Michael Carrithers

Very Short Introductions Series

—★—

Thái An dịch

Nhà Xuất Bản Hồng Đức

Văn Lang phát hành

—★—

ebook@vctvegroup

Lời nói đầu

Cho đến thế kỷ vừa qua, Đức Phật có lẽ là nhà tư tưởng có ảnh hưởng lớn nhất trong lịch sử loài người. Trong hơn 1500 năm, giáo pháp của ngài đã phát triển khắp tiểu lục địa Ấn Độ. Cũng trong thời gian ấy, nó đã thay đổi và trở nên đa dạng ít nhất cũng giống như sự phát triển của Cơ Đốc giáo trong 1500 năm đầu tiên ở châu Âu. Đến thế kỷ 13 thuộc Công nguyên, khi sức mạnh của Phật giáo bị giảm thiểu tại quê nhà, nó đã lan sang Tây Tạng, Trung Á, Trung Quốc, Hàn Quốc, Nhật Bản và Sri Lanka được một thời gian dài, và tới Đông Nam Á. Lịch sử Phật giáo trong những quốc gia đó cũng phức tạp không kém những gì từng xảy ra ở Ấn Độ.

Tôi không tìm cách giải thích một chủ đề lớn như vậy trong cuốn sách nhỏ này. Tôi chỉ thuật lại cuộc đời Đức Phật, mô tả sự hình thành và tầm quan trọng của giáo pháp của ngài. Tuy nhiên, tôi cố gắng diễn đạt để người đọc thấy được tại sao Phật giáo đã dễ dàng xuyên qua các châu lục và tồn tại mạnh mẽ như vậy qua nhiều thế kỷ.



Bản đồ. Phía bắc Ấn Độ và Nepal

1

Dẫn nhập



Giữa những đổ nát của Anuradhapura, kinh đô cổ xưa của Sri Lanka, có một bức tượng Phật bằng đá cô độc trên một cái bệ, cao hơn đám cỏ, hơi lớn hơn kích thước người thực. Bức tượng kiểu truyền thống như được thấy ở mọi quốc gia châu Á theo Phật giáo, và có lẽ đã hơn một ngàn năm tuổi. Hai chân xếp lại trong tư thế thiền, hai bàn tay đặt lên nhau ở trong lòng. Tín đồ Phật giáo tin rằng chính trong tư thế này, dưới một cái cây hơn 2500 năm trước, Đức Phật đã giác ngộ, thành tựu hiểu biết về tình cảnh của loài người và sự chắc chắn không thể lay chuyển rằng ngài đã thoát khỏi khổ ải.

Tuy nhiên, bức tượng tuyệt diệu ở Anuradhapura lại không được tạc theo phong cách thông thường. Lưng và đầu thẳng nhưng cánh tay thư giãn, gương mặt nghỉ ngơi trong thanh bình. Bức tượng toát ra vẻ trí tuệ và yên tĩnh, hòa hợp hoàn hảo với đá granite bất động. Khi đứng trước nó, một học giả đã nói với tôi rằng trong toàn bộ mớ hỗn độn của lịch sử loài người, ít ra có *điều này* - bức tượng và tất cả những gì nó đại diện - là một điều chúng ta có thể tự hào. Ông nói ông không phải là người theo tôn giáo, nhưng cảm thấy từ trước đến nay luôn là một tín đồ của Đức Phật một cách tự nhiên.

Một suy ngẫm riêng tư, một tiết lộ có lẽ được thôi thúc bởi ảnh hưởng của nhân vật ấy, nhưng điều đáng chú ý là cảm giác đó còn có ở vô số người khác nữa. Chẳng hạn, nhà nhân loại học Claude Lesvi-Strauss dù không hề theo Phật giáo cũng đã viết trong một nguồn cảm hứng tương tự:

Tôi đã học được gì từ những vị thầy tôi đã lắng nghe, những triết gia tôi đã đọc, những xã hội tôi đã khám phá, và từ chính nền khoa học mà phương Tây vô cùng hãnh diện? Chẳng qua là một hoặc hai bài học rời rạc, mà nếu xếp nối vào nhau sẽ gộp lại thành những thực hành của bậc thánh nhân ngồi dưới gốc cây này.

Điều này cho thấy sức hấp dẫn của Đức Phật vẫn tồn tại giữa chúng ta. Liệu như thế có hợp lý không? Một người phương Đông, sinh ra giữa thế kỷ thứ nhất trước Công nguyên giữa những hoàn cảnh lịch sử và một nền văn hóa quá khác biệt với người phương Tây thì có gì để trao cho những nhà tư tưởng rất hiện đại như vậy? Đây là câu hỏi đầu tiên tôi cố gắng trả lời.

Và tôi đã cố gắng trả lời bằng cách viết ra một tiểu sử về Đức Phật. Liệu đó có phải một đáp án đúng hay không, tôi không dám chắc, bởi lịch sử đầy rẫy những nhân vật mà tầm quan trọng nằm rất ít ở đời sống riêng, nhưng rất nhiều trong các giáo huấn của họ. Nhưng ở phương diện này, Đức Phật là người độc nhất vô nhị, bởi giáo pháp và cuộc đời ngài được hòa trộn mật thiết và không thể tách rời.

Một tiểu sử ngắn

Tôi sẽ chứng minh điều trên bằng những câu chuyện truyền thống về cuộc đời Đức Phật, một cuộc đời có ảnh hưởng vô cùng lớn lên những tín đồ Phật giáo, cũng như phổ biến rộng rãi trong các ngôn ngữ châu Âu. Đức Phật sinh ra là con một vị vua, lớn lên với của cải, sự vui thú và tiền đồ quyền uy - tất cả những điều tốt đẹp thường được con người ao ước. Tuy nhiên, khi đến tuổi trưởng thành, ngài lại chứng kiến một người bệnh, một ông già và một xác chết. Ngài đã sống một cuộc sống được bảo bọc, nên những điều này tác động sâu xa đến ngài. Ngài nhận ra không của cải hay quyền lực nào có thể ngăn ngài khỏi bệnh tật, tuổi già và cái chết. Ngài cũng thấy một du sĩ, người khổ hạnh lang thang truy cầu con đường thoát khỏi những khổ ải này. Suy ngẫm về những gì đã thấy, ngài đi đến bước ngoặt lớn đầu tiên trong đời: ngược với ý muốn của gia đình, ngài đã từ bỏ nhà cửa, vợ con và địa vị để trở thành một người lang thang vô gia cư, tìm sự giải thoát khỏi nỗi khổ ải dường như không tránh khỏi.

Trong vài năm, ngài thực hành thiền định, sau đó làm theo những gì đang thịnh hành ở những du sĩ thời đó là đời sống khổ hạnh gắt gao, nhưng thấy cả hai biện pháp đều không có hiệu quả. Vì vậy, ngài ngồi xuống để suy ngẫm trong yên lặng về tình cảnh khốn khổ của loài người mà không thực hiện những đày ải về tinh thần hay thể xác. Điều này dẫn tới thay đổi lớn thứ hai trong đời ngài, bởi lẽ từ sự suy ngẫm trong yên lặng, giác ngộ và giải thoát cuối cùng đã xảy ra. Ngài đã “làm những gì cần làm”, đã giải quyết vấn nạn khổ ải. Từ trải nghiệm của mình, ngài hình thành giáo pháp, sau đó truyền dạy giáo pháp trong bốn mươi lăm năm, và giáo pháp của ngài chạm đến hầu hết các vấn đề về hành vi sống của con người. Ngài thành lập một tăng đoàn gồm những người muốn tìm giải thoát

cá nhân bằng cách theo gương ngài, và họ truyền bá giáo pháp của ngài trên thế gian. Cuối cùng, ngài qua đời vì tuổi già như những người khác, nhưng không giống người khác, ngài đã “diệt độ” (*parinibbhuto*), không bao giờ tái sinh để chịu khổ ải nữa.^[1]

Có những lý do hợp lý để nghi ngờ ngay cả câu chuyện rất cô đọng này, nhưng ít nhất tiến trình cuộc đời phải đúng: sinh ra, trưởng thành, xuất gia, truy cầu, giác ngộ và giải thoát, giáo hóa, nhập diệt. Tiểu sử này, với hai sự thay đổi đáng chú ý là xuất gia và giác ngộ, đã cho Đức Phật và tín đồ của ngài một cốt truyện kịch tính để minh họa cho niềm tin, mô hình tâm lý và triết lý làm cơ sở cho tư tưởng của họ. Về tính chất kịch tính, diễn biến câu chuyện tập trung vào những thay đổi tâm linh đạt được bởi sự chuyên tâm quả cảm, trong khi về tính chất triết lý, nó tập trung vào những khám phá trong thân tâm Đức Phật.

Và ngài nói, “chính trong cái thân thể hữu hình và có tâm thức này, ta tuyên bố về thế gian, nguyên nhân của thế gian, sự đoạn diệt thế gian và con đường đưa đến sự đoạn diệt thế gian” (Tương Ưng Bộ, tập 1, trang 62)^[2]. Trong những giới hạn trên, khổ ải mà ngài phải chịu cũng là khổ ải của mọi chúng sinh. Ngài nói rằng đối với mọi chúng sinh, “sinh là khổ, già là khổ, bệnh là khổ”. Ngài thấy ai cũng có thể khám phá những sự thật bức bách và không tránh khỏi này bằng cách đi sâu vào quan sát trải nghiệm của chính mình. Tương tự, những phương tiện giải thoát cũng có sẵn với bất kỳ ai. Chẳng hạn, những phương pháp thiền định mà ngài phát triển được dựa trên những hiện tượng đơn giản và dễ tiếp cận, như là hơi thở của chính mình. Giới luật mà ngài đề xướng được dựa trên những nguyên tắc rõ ràng và thiết thực bắt nguồn từ chính cuộc sống của ngài. Phòng

thí nghiệm của Đức Phật chính là bản thân ngài, và ngài khái quát hóa những điều đã phát hiện để áp dụng cho mọi chúng sinh.

Vì vậy, câu hỏi thứ hai là, Đức Phật đã thay đổi và phát triển như thế nào? Bằng cách này hay cách khác, chính sự phát triển này là chủ đề cho triết lý của ngài. Nó là một câu hỏi được tín đồ Phật giáo quan tâm trên hết, và cũng là một câu hỏi thường được Đức Phật trả lời. Có khi ngài trả lời trực tiếp bằng cách kể về một phần cuộc sống của bản thân. Lúc khác, ngài trả lời gián tiếp bằng cách nói rằng nếu người ta làm thế này, những hậu quả có hại sẽ theo sau, còn nếu người ta làm thế kia sẽ có những thành quả tốt đẹp, có lợi cho giải thoát. Ẩn dưới điều này là mặc định rằng Đức Phật biết vì ngài đã thực chứng những lựa chọn khác nhau. Ngài yêu cầu bản thân cũng như các tu sĩ tuân thủ một nguyên tắc về sự xác thực: ‘những gì các ông khẳng định [phải] là những gì các ông đã thực chứng, đã thấy, hoặc đã tự mình biết’. (Trung Bộ, tập 1, trang 265).

Tuy nhiên, từ tính chất tự thuật trong triết lý của Đức Phật, không thể cho rằng chỉ cần kể về Đức Phật là đủ để giải thích. Bởi lẽ, dù ưa thích sự cô đọng, ngài vẫn là một phần trong xã hội và lịch sử của ngài. Ngài sống giữa những thay đổi lớn có tính quyết định về xã hội và dân trí - những thay đổi mà ngài được thừa hưởng thành quả, đồng thời ngài cũng đã đóng góp đáng kể để thúc đẩy tiến trình của chúng. Hình ảnh tôi có trong đầu là hình ảnh một cơn sóng thay đổi, tích tụ dần dần qua nhiều thế kỷ, chạm đến mọi khía cạnh đời sống của người Ấn Độ thời xưa. Đức Phật đã được nâng tới đỉnh cơn sóng này, và ngài có được một tầm nhìn rộng lớn về những vấn đề của loài người. Điều cần thiết là đánh giá xem tầm nhìn của ngài có bao nhiêu phần thuộc về sự nâng đỡ ấy, bao nhiêu phần do vị thế

của ngài trong lịch sử, bao nhiêu phần do công sức của những người đi trước và đương thời với ngài, và bao nhiêu phần do sự sắc bén trong cách nhìn của chính ngài.

Nguồn tài liệu

Chúng ta có bằng chứng gì để kể lại cuộc sống và những hoàn cảnh của một người sống cách đây 2500 năm? Về cuộc đời Đức Phật, chúng ta dựa hầu như hoàn toàn vào kinh sách Phật giáo, được gìn giữ trong nhiều ngôn ngữ phương Đông và ít nhất có lợi thế là rất bao quát. Những kinh sách cổ nhất và liên quan trực tiếp nhất đến Đức Phật gồm *Kinh tạng* (Suttapitaka) và *Luật tạng* (Vinayapitaka), với số lượng không nhỏ và đã được dịch ra nhiều thứ tiếng khác nhau. Hơn nữa, hầu hết những tư liệu này được miêu tả là những lời Đức Phật nói ra, mỗi kinh được nói ở một thời điểm cụ thể tại một địa điểm cụ thể. Mục đích của đệ tử rõ ràng là bảo lưu những lời lẽ thực tế của vị thầy trong bối cảnh lịch sử của chúng.

Mục đích này đã đạt được đến đâu? Đầu tiên, chúng ta hãy nhìn vào kết cấu của kinh điển Phật giáo. Các bài kinh có nhiều hình thức khác nhau: có khi chúng là những đối thoại giữa Đức Phật và tín đồ của những giáo phái khác; có khi chúng là câu trả lời cho những câu hỏi cụ thể do các đệ tử hỏi; có khi chúng là những bài học hướng đến các đệ tử của ngài; và đôi lúc, chúng là những thuyết pháp dành cho các cư sĩ tại gia, những người sống với gia đình nhưng sẵn sàng hộ trì người xuất gia.

Do kinh điển phần lớn hướng tới các tu sĩ nên họ chịu trách nhiệm chính trong việc bảo tồn giáo pháp này. Phần lớn thời gian

trong năm, Đức Phật và các đệ tử đi từ nơi này sang nơi khác để giáo hóa, nhưng sẽ tập trung ở những tịnh xá tách biệt trong bốn tháng của kỳ an cư vào mùa mưa ở bắc Ấn Độ. Trong thời gian đi lại, Đức Phật và các đệ tử lan tỏa thông điệp đi khắp nơi, còn khi an cư, họ bàn luận và ôn lại giáo lý. Thực tế thì một số thuyết pháp chứa đựng những bàn luận giữa các đệ tử. Kinh điển có những phiên bản hơi khác biệt về một số giáo huấn nhất định, và chắc chắn điều này một phần là do nhận thức của các đệ tử trong thời gian Đức Phật còn sống hoặc sau khi ngài đã nhập diệt. Nhưng cũng có thể là vì Đức Phật đôi lúc thay đổi hoặc cải tiến giáo pháp của ngài, và do sự phân tán của các đệ tử nên phiên bản trước và sau đều được bảo tồn, mỗi phiên bản ở một thời điểm và địa điểm khác nhau.

Sau khi Đức Phật nhập diệt, nỗ lực bảo tồn thật sự mới bắt đầu. Không lâu sau sự kiện nhập diệt, các đệ tử đã tổ chức một hội nghị kết tập, và gần như đương nhiên, một hội nghị khác được tổ chức một thế kỷ sau đó. Ở những hội nghị kết tập này, họ cố gắng đưa ra hoặc xác thực những tường thuật còn lại khi ấy về cuộc đời và giáo pháp của Đức Phật. Họ ý thức về những quy tắc có tính hệ thống cho việc chấp nhận hoặc chối bỏ tính xác thực của một thuyết pháp. Bên cạnh đó, họ còn đem đến một số phương pháp cho công việc bảo tồn. Họ đón nhận từ nền văn hóa bản địa hoặc tự mình phát triển những phương pháp tụng và ghi nhớ. Họ tạo cho nhiều thuyết pháp một hình thức lặp đi lặp lại có tính công thức để hỗ trợ sự ghi nhớ. Họ sử dụng vần điệu, có lẽ ở dạng tụng, mặc dù có thể chính Đức Phật cũng đã thực hiện như vậy. Và quan trọng nhất, họ chia kinh điển thành những bộ riêng biệt nhưng trùng lặp khá nhiều, mỗi bộ thuộc trách nhiệm ghi nhớ và truyền đạt của một số tu sĩ nhất định. Ba trăm hay bốn trăm năm sau khi Đức Phật nhập diệt, kinh

điển mới có ở dạng chữ viết, nhưng các phương pháp khẩu truyền và tổ chức thành nhóm như vậy đảm bảo rằng những lời ngài nói có lẽ được gìn giữ tốt hơn những gì nền văn hóa lệ thuộc vào in ấn của chúng ta thừa nhận.

Như thế không phải nói rằng kinh sách là hoàn toàn đáng tin cậy. Một số lời thuyết pháp của Đức Phật đã không còn, số khác bị hiểu sai. Một số trở thành công thức, được lặp lại trong những ngữ cảnh không thích hợp. Hơn nữa, các tư sĩ tự đưa vào khá nhiều ý tưởng, cụ thể là hình tượng Đức Phật có khuynh hướng bị phóng đại. Thật ra, trong những ngôn ngữ của kinh sách ngày nay, không có ngôn ngữ nào thực sự là của chính Đức Phật, ngoại trừ một ngôn ngữ có lẽ rất gần với ngôn ngữ của Đức Phật là Pali. Từ những bằng chứng bên trong kinh sách, có vẻ chắc chắn rằng đến thời điểm hội nghị kết tập thứ hai hoặc sau đó không lâu, những tư liệu cổ nhất này đã được kết tập thành hình thức đại khái như chúng ta có. Vì vậy, điều tốt nhất chúng ta có thể hy vọng là hiểu Đức Phật giống như các đệ tử, sau ba thế hệ kể từ khi ngài nhập diệt, hiểu ngài.

Tuy vậy, phải mất hơn một thế kỷ công sức của nhiều học giả phương Tây mới có được kết luận như vậy. Bởi lẽ không lâu sau hội nghị kết tập lần thứ hai, tăng đoàn Phật giáo bị tách ra bởi sự phân ly, mỗi nhóm trong quá trình tách rời sẽ bảo tồn kinh sách của nó nhưng tái sắp xếp chúng. Có một nguyên tắc xuyên suốt lịch sử Phật giáo, đó là dù xảy ra sự tái sắp xếp nào cũng không có điều gì bị bỏ đi. Các tông phái khác nhau sẽ bổ sung tư liệu mới vào những tư liệu cũ, và kinh tạng lúc này đã được mở rộng của mỗi nhóm sẽ đưa ra những nhấn mạnh khác nhau, trong một ngôn ngữ của miền bắc Ấn Độ như tiếng Pali, tiếng Phạn hoặc một phương ngữ Ấn Độ khác.

Những mở mang về giáo lý thời xa xưa như vậy diễn ra bên trong tiểu lục địa Ấn Độ, nhưng trong số những tư liệu viết bằng một ngôn ngữ Ấn Độ thời kỳ ấy, dường như chỉ có kinh sách trong ngôn ngữ Pali được bảo tồn đầy đủ và có thể trong một số phần rời rạc của những ngôn ngữ khác.

Nhưng đa phần những tư liệu vẫn tồn tại ở dạng dịch thuật, về sau này, khoảng dưới một ngàn năm sau khi Đức Phật nhập diệt, Phật giáo đã đến Trung Quốc, sau đó đến Tây Tạng, và một số lượng rất lớn tư liệu hiện không còn trong ngôn ngữ Ấn Độ đã được dịch sang tiếng Hoa, tiếng Tạng và được bảo tồn theo cách đó. Tuy nhiên, trong những bộ kinh sách được dịch thuật này, những giáo pháp xa xưa lại bị bao phủ, thậm chí bị che mờ bởi những giáo pháp khác với những gì được Đức Phật tán thành. Thế giới Phật giáo, như các học giả phương Tây phát hiện trong thế kỷ 19, đã tạo ra những thực hành và quan điểm ít nhất cũng đa dạng như những gì xảy ra trong hệ thống nhà thờ Cơ Đốc giáo.

Thoạt nhìn, có vẻ dễ dàng chấp nhận rằng kinh tạng Pali, được bảo tồn bởi truyền thống Thượng tọa bộ (bộ phái của những bậc trưởng lão) của Sri Lanka, Myanmar và Thái Lan là cổ xưa nhất và chân thực nhất. Đây là những điều Thượng tọa bộ tự tuyên bố. Tuy nhiên, kể từ đó, các học giả đã học tiếng Pali, Phạn, Tây Tạng và tiếng Hoa để kiểm chứng những tuyên bố như vậy, và họ đã phát hiện những tư liệu khá cổ xưa từ các địa điểm khảo cổ hoặc nơi chôn giấu kinh sách ở Trung Á. Giờ đây, mặc dù kinh sách Pali vẫn là nguồn tư liệu hữu ích nhất về Đức Phật, trong nhiều phương diện, chúng lại có thể được hiệu chỉnh hoặc cải thiện bởi những tư liệu từ các phát hiện ở Trung Á hay từ những tư liệu tiếng Tây Tạng và tiếng

Hoa. Đương nhiên, những tư liệu tiếng Tây Tạng và tiếng Hoa có thể giúp xác minh đâu là nguồn cổ xưa nhất. Trong cuốn sách này, những phần dịch và thuật ngữ là từ nguồn Pali, nhưng tôi đã sử dụng các kết luận từ những học giả tìm hiểu trong các ngôn ngữ khác để bổ sung thêm.

Những tư liệu này rất có giá trị, nhưng chúng lại đặc biệt thiếu một số thông tin, đó là những sự kiện tạo nên câu chuyện về bản thân Đức Phật. Rắc rối nhất là về niên đại của ngài. Kinh sách cho phép chúng ta chấp nhận rằng ngài sống đến tám mươi tuổi, và giáo hóa trong bốn mươi lăm năm. Nhưng tháng năm thực tế là một vấn đề khác. Những nguồn tư liệu được bảo tồn ở Sri Lanka và được hiệu chỉnh bởi các học giả phương Tây cho chúng ta năm qua đời của Đức Phật là 483 trước Công nguyên. Những nguồn được bảo tồn trong tiếng Hoa lại nói đến năm 368 trước Công nguyên. Câu hỏi này vẫn đang được tranh luận, và có lẽ sẽ tiếp tục được tranh luận, bởi lẽ dù trong trường hợp nào, lý lẽ cũng dựa trên suy luận và ít có ý nghĩa thực tế. Vấn đề này làm sáng tỏ một điều hoàn toàn đặc trưng cho người Ấn Độ thời xưa: họ rất ít quan tâm đến niên đại, nhưng được trui rèn rất nhiều về triết lý. Ở đây, chúng ta gặp phải một nghịch lý là có thể hiểu biết về tư tưởng của Đức Phật rõ hơn về thời kỳ mà ngài sống và thuyết pháp.

Bối cảnh xã hội của Ấn Độ thời Đức Phật

Tuy nhiên, như thế không phải nói rằng các nguồn tư liệu hoàn toàn không đề cập đến lịch sử. Đức Phật là một người thực tế, thường nói thông qua những ví dụ cụ thể của cuộc sống xung quanh,

và điều này tiết lộ rất nhiều về thế giới của ngài. Những nỗ lực của giới tu sĩ nhằm gìn giữ lời Đức Phật trong một ngữ cảnh thực tiễn cũng có tác động đó. Chúng ta biết con người thời đó theo đuổi loại nghề nghiệp gì, phân loại lẫn nhau như thế nào, thời đó có kiểu cấu trúc xã hội nào, những thể chế tôn giáo nào thịnh hành. Có thể tạo lập một bức tranh khá phong phú và phức tạp về Ấn Độ thời Đức Phật, một bức tranh có thể được chứng thực bởi kinh sách của những người theo tôn giáo cạnh tranh với Phật giáo là Kỳ Na giáo (Jain). Thậm chí người ta nói rằng chỉ với Đức Phật, Ấn Độ mới lần đầu tiên đi vào lịch sử, bởi lẽ trong bất kỳ câu chuyện nào, chỉ ở thời Đức Phật mới có đủ chi tiết để viết với sự tự tin về những vị vua hay vương quốc cụ thể, những cấu trúc kinh tế cụ thể, những vị thầy tôn giáo và giáo lý cụ thể của họ.

Bức tranh tương đối tĩnh tại này có thể được làm sáng tỏ hơn nữa bằng sự so sánh với những nguồn tư liệu khác. Thời kỳ trước Đức Phật, chúng ta có những kinh sách tiếng Phạn của truyền thống Bà-la-môn (sau này trở thành Hindu giáo), gồm các bộ *Phạm thư* (Brahmana) và *Áo nghĩa thư* (Upanishad). Những tác phẩm này ít có kiểu chi tiết sáng tỏ của kinh sách Phật giáo bởi chúng là những kinh văn mang tính chuyên biệt của một giáo phái cúng tế thần linh và sau này trở thành bí truyền; chúng cũng không thuộc về một thời kỳ duy nhất mà đã được sáng tác qua nhiều thế kỷ. Nhưng chúng xác nhận một điều rằng xã hội trước đó rất khác với kiểu xã hội của thời Đức Phật. Những khác biệt này còn được chứng thực bởi ghi nhận khảo cổ học. Một vài thế kỷ trước Đức Phật, không có thành thị hay quốc gia theo đúng nghĩa, chỉ là một loạt những lãnh địa nhỏ của các chiến binh. Thời Đức Phật vừa có thành thị và quốc gia, và một hoặc hai thế kỷ sau khi ngài nhập diệt, miền bắc Ấn Độ là lãnh thổ của đế

chế Mauryan, quốc gia lớn nhất ở tiểu lục địa cho đến khi chịu sự cai trị của thực dân Anh. Đức Phật sống giữa sự trỗi dậy của văn minh Ấn Độ, giống như Socrates đã sống giữa sự trỗi dậy của văn minh phương Tây ở Hy Lạp cổ đại.

Ấn Độ cổ thời đó cũng hình thành những tập quán tư duy mới và tồn tại lâu dài, ở một số phương diện giống với lối tư duy phương Tây đến nỗi chúng ta khó mà thừa nhận. Ở đây, sự so sánh với Hy Lạp cổ đại là đặc biệt hữu ích, bởi lẽ chỉ bằng cách nhìn lại thời kỳ đó trong lịch sử phương Tây, chúng ta mới thấy những tập quán này thực sự được hình thành ra sao. Ngày nay, chúng ta nghiêm nhiên chấp nhận một ngôn ngữ và một cách tư duy để có thể trao đổi về xã hội loài người nói chung, hay bàn luận về những đòi hỏi của một luân lý phổ quát. Chúng ta quen với suy nghĩ rằng có thể hỏi những câu hỏi căn bản về bản thân, và câu trả lời có thể được áp dụng rộng rãi cho con người ở các hoàn cảnh khá khác biệt. Hơn nữa, chúng ta dễ cho rằng những vấn đề như vậy có thể được bàn luận theo các tiêu chí khách quan về chân lý mà ai cũng có thể tìm hiểu. Nói tóm lại, chúng ta quen với cách tư duy tổng quát thay vì đặc thù, trừu tượng thay vì cụ thể, dựa vào lập luận thay vì được xác thực bởi thể lực siêu nhiên, được minh họa bởi hình tượng tập quán hay bị áp đặt bởi truyền thống.

Nhưng nếu nhìn vào Socrates và những tiền nhân của ông ở Hy Lạp, hay tới Đức Phật và những bậc tiền bối của ngài ở Ấn Độ, những tập quán tư duy này xem ra mới mẻ và chỉ vừa được đón nhận. Điều này không có nghĩa là người Hy Lạp hay Ấn Độ trước đó không có khả năng tìm hiểu bản chất con người hay xã hội của họ. Đương nhiên họ cũng làm điều đó. Nhưng họ làm điều đó theo một

cách hạn chế sự suy ngẫm bên trong những tầm nhìn thuộc cộng đồng của họ. Những diễn đạt của họ phù hợp nhất về bản thân họ, cho chính họ, và chỉ người nào sinh ra trong xã hội ấy mới có thể tham gia trọn vẹn vào những thành quả tư duy của họ. Điều này là vì tư duy của họ luôn mang tính biểu tượng. Cụ thể, nó khơi gợi hoặc diễn tả - thay vì chất vấn hay giải thích - kinh nghiệm và những giá trị chung của một cộng đồng có quy mô khá nhỏ. Chẳng nào kinh nghiệm ấy còn là kinh nghiệm chung, chẳng nào cộng đồng ấy không bao gồm quá nhiều yếu tố khác hẳn nhau, thì không có lý do gì, thậm chí không có cơ hội nào để chất vấn các giá trị của nó.

Nhưng trong sự trỗi dậy của các đô thị và sự phát triển của một cộng đồng phức tạp, trải nghiệm không còn là trải nghiệm chung, các giá trị không còn tránh khỏi bị chất vấn. Sự phù hợp dễ dàng giữa tư duy truyền thống và cuộc sống thực tiễn không còn nữa. Có những thay đổi đáng kể trong hình thức của đời sống thường ngày, cùng với điều đó là khả năng những hình thức ấy được xem xét lại, bàn luận, thẩm tra lý lẽ. Nói cách khác, giờ đây người ta có thể triết lý hóa chúng. Đây là ý nghĩa trong phát biểu của Cicero về Socrates, rằng ông “trước hết lôi triết lý từ chỗ cao xa xuống với đời thường, đặt nó vào các đô thị, thậm chí đưa nó vào các gia đình, buộc nó xem xét cuộc sống và luân lý, điều tốt và điều xấu”. Điều gần tương tự cũng có thể được phát biểu về Đức Phật. Cả Đức Phật lẫn Socrates đều không quan tâm nhiều đến Thượng đế, thánh thần hay siêu nhiên, nhưng cả hai đều quan tâm sâu sắc đến những mục đích và hành vi của đời sống con người.

2 Thời trẻ và xuất gia



Những tông phái sau này thêm dặt rất nhiều về cuộc đời và dung mạo Đức Phật thời trẻ, nhưng chúng ta không thể dựa nhiều vào những nguồn này. Những tranh tượng truyền thống về ngài có lẽ đúng về tư thế đặc trưng khi tọa thiền, nhưng những tranh tượng ấy chỉ được tạo ra sau nhiều thế kỷ kể từ khi ngài nhập diệt, nên không thể được xem là chân dung. Có một vài cơ sở để tin rằng ngài là người có dung mạo đẹp để theo chuẩn mực của thời ấy. Chẳng hạn, một nguồn tư liệu khá sớm là *Kinh Khởi thế nhân bốn* (Agganna Sutta) tán thán vẻ đẹp của ngài, lấy vua Ba-tư-nặc (Pasenadi) của nước láng giềng ra so sánh. Không có gì nhiều để nói về tính cách tách rời khỏi triết lý của ngài, bởi lẽ trong các nguồn tư liệu, tính cách của ngài *chính là* triết lý của ngài. Tuy nhiên, chúng ta có cơ sở cho rằng thời tuổi trẻ của ngài tràn đầy nhiệt huyết và sự nổi loạn. Đương nhiên, không một tính cách bình lặng và quy phục nào có thể dẫn thân vào những gì ngài đã làm, chưa nói tới chuyện thành tựu chúng.

Có hai sự kiện chúng ta có thể chắc chắn hơn. Thứ nhất, Đức Phật sinh ra trong dòng tộc Thích-ca (Sakya), có lẽ tại kinh đô của họ là Ca-tì-la-vệ (Kapilavatthu), ngày nay là thị trấn Lâm-tì-ni (Lumbini) ở vùng đất trũng Terai của Nepal. Thứ hai, tên họ của ngài là Cồ-đàm (Gotama, Phạn ngữ là *Gautama*; chỉ sau khi giác ngộ ngài mới được

gọi là “Phật” hay Buddha, nghĩa là “bậc tỉnh thức”, nhưng để thuận tiện, tôi sẽ sử dụng danh hiệu này trong suốt cuốn sách). Những sự kiện này chẳng nói lên điều gì về thời thơ ấu hay học vấn của ngài, nhưng chúng cho thấy ngài thuộc về nền văn minh sông Hằng, và chúng gợi lên đôi điều về những hoàn cảnh mà ngài thừa hưởng.

Dòng tộc Thích-ca là một trong số những dòng tộc định cư dọc theo bờ bắc của lưu vực sông Hằng, ngoại vi của vùng đất khi ấy là nền văn minh Bắc Ấn đang phát triển. Khi Đức Phật sinh ra, những dòng tộc này vẫn ít nhiều độc lập và có những hệ thống cai trị tương đối giống nhau. Các dòng tộc được cai quản bởi một người đứng đầu hoặc hội đồng các trưởng lão, hoặc hòa trộn cả hai, bởi vậy có lẽ tên gọi đúng nhất về chúng là những nền cộng hòa bộ lạc. Một số dòng tộc có thể đã bầu ra người đứng đầu cho một thời hạn cố định, nhưng họ không có vua theo ý nghĩa chặt chẽ của từ này, do đó chúng ta phải bỏ qua truyền thuyết cho rằng Đức Phật là con của một vị vua. Tuy nhiên, dòng tộc Thích-ca tự coi mình thuộc giai cấp vua chúa, giới quý tộc và chiến binh nếu so với xã hội nói chung, và trên thực tế, có lẽ họ không thừa nhận địa vị mang tính nghi lễ và được xem là cao hơn của giới Bà-la-môn - những tu sĩ thuộc giai cấp cao nhất. Dòng tộc Thích-ca tự xem mình là giới tinh hoa, và chúng ta khó mà không cho rằng Đức Phật có sự tự tin của những người thuộc dòng dõi cao quý trong những tiếp xúc của ngài với xã hội nói chung.

Có những bằng chứng cho thấy dòng tộc Thích-ca đã cố gắng giữ mình tách xa xã hội ấy, nhưng đã bị lôi kéo sâu vào trong đó. Ngay tên gia tộc của Đức Phật là Gotama cũng được sử dụng ở nơi khác, có lẽ ban đầu bởi người Bà-la-môn. Thật ra, chỉ ở bên ngoài

ranh giới của dòng tộc Thích-ca, những tuyên bố về địa vị cao của họ mới thật sự có ý nghĩa so sánh. Bên cạnh đó, họ cũng phải cống nạp cho một vị vua ở phương nam, và có lẽ gắn liền về mặt kinh tế với sự giao thương của miền nam. Dòng tộc Thích-ca nói riêng và những nền cộng hòa bộ lạc nói chung chịu ảnh hưởng hơn là gây ảnh hưởng. Họ chỉ đóng góp cho văn minh Ấn Độ người con vĩ đại của họ là Đức Phật, và những giá trị nhất định của họ được gìn giữ trong giáo pháp của ngài.

Những trung tâm của sự thay đổi và quyền lực nằm ở giữa lưu vực sông Hằng. Một loạt những xã hội chiến binh quả cảm đã phân bố dọc con sông từ nhiều thế kỷ trước đó, và những xã hội này phát triển thành những nhà nước quân chủ tập trung. Truyền thống ghi nhận một danh sách mười sáu “đại quốc” như vậy, nhưng đến thời tuổi trẻ của Đức Phật, một số đã thôn tóm các nước khác và đang trên đường chinh phục thêm. Nước Kiền-tát-la (Kosala) đã chinh phục dòng tộc Thích-ca trong thời Đức Phật. Một nước khác sau này trở thành cốt lõi của đế chế Mau-ryan là Ma-kiệt-đà (Magadha), khi ấy đã cai trị vùng tây Bengal và đang chuẩn bị đánh chiếm liên minh Vajji của những cộng hòa bộ lạc sau khi Đức Phật qua đời. Tương lai nằm ở những vị vua, không phải ở những nền cộng hòa.

Ở giữa những quốc gia này xuất hiện các trung tâm đô thị đích thực, đây là điều chưa từng có trước đây. Những thành phố đang phình ra là nơi có kinh đô của nhà vua, và sự hình thành của đời sống đô thị hút về phía những thành phố này đủ hạng người: những nhà buôn và thợ thủ công với kỹ năng mới, binh lính và người lao động, các vị lãnh chúa bị chinh phục đến triều cống, những người

ở bên lề xã hội, những người nước ngoài, những kẻ cơ hội. Sự phân chia về lao động và địa vị trở nên phức tạp hơn, những con người của những ngôn ngữ và văn hóa khác nhau giờ đây bị xô đẩy vào nhau để tự sinh tồn theo mọi cách có thể. Kinh đô và thành phố cũng thu hút nông thôn vào mối quan hệ với đời sống đô thị thông qua ảnh hưởng của binh lính và quan chức, sự tác động tinh tế của giao thương đường dài, và những đợt di dân. Tư liệu khảo cổ học cho thấy không hề có quy hoạch ở những thành phố Ấn Độ cổ. Chúng hỗn độn, sự hỗn độn ấy có lẽ tượng trưng tốt nhất cho các khó khăn cũng như cơ hội sáng tạo của những xã hội mới đang trở nên phức tạp như vậy. Trên hết, câu hỏi là làm thế nào người Ấn Độ hiểu chính mình giữa những hình thức đời sống vốn chưa có tiền lệ này?

Bốn giai cấp

Họ bắt đầu với một công cụ tư duy rất cổ, một quan niệm về những giai cấp khác nhau trong xã hội. Đây là đặc tính của những xã hội chiến binh quả cảm thời xưa, gợi nhớ đến sự phân chia xã hội châu Âu thời Trung cổ thành những người cầu nguyện, những người chiến đấu và những người lao động, hay nói cách khác, thành giáo sĩ, quý tộc và nông dân. Trong trường hợp Ấn Độ, xã hội có bốn giai cấp (Phạn ngữ, *varna*). Cao nhất là Bà-la-môn, tu sĩ của tôn giáo cúng tế và giới trí thức. Dù địa vị cao, họ lại không nắm được quyền lực. Quyền lực thuộc về giai cấp thứ hai là Chiến binh, hay *Sát-đế-ly* (*khattiya*, Phạn ngữ, *ksatriya*). Nhiệm vụ của giai cấp này là chiến đấu, cai trị và lo liệu cho sự cúng tế. Đây là giai cấp của dòng tộc Thích-ca theo lời tuyên bố của họ, và giới vua chúa, quý tộc thuộc loại này. Giai cấp thứ ba là người bình dân, người lao động sản xuất,

nông dân, gọi là *Vệ-xa* (Phạn ngữ, *vaisha*). Và giai cấp thứ tư là *Tôi* tứ, gọi là *Thu-đà-la* (Phạn ngữ, *sudra*), những người không đủ tư cách đón nhận những lợi ích của tôn giáo cúng tế và buộc phải sống một cuộc sống phục dịch cho ba giai cấp trên. Quan niệm này *bắt buộc* một mối quan hệ thứ tự và tầng bậc giữa các giai cấp, mỗi giai cấp có những yêu sách với những giai cấp khác và những nghĩa vụ nhất định đối với họ, và mỗi giai cấp phải bày tỏ sự tôn trọng đối với những giai cấp trên nó. Đây ít nhiều cũng là một xã hội *bị quy định*, bởi lẽ chúng là những cộng đồng theo thứ bậc, trong đó, một thành phần ưu tú của giai cấp chiến binh dưới sự tư vấn của các tu sĩ sẽ cai trị quần chúng ở giai cấp thấp hơn tại những nơi bị chinh phục.

Nhưng quan trọng nhất, quan niệm về giai cấp là một cách nhìn sâu xa và bao trùm về thế giới loài người. Nó không đơn thuần là qua niệm về những nghề nghiệp hay địa vị xã hội khác nhau, mà nó ngầm mô tả những đặc điểm cốt yếu của con người trong từng giai cấp. Chẳng hạn, gọi ai đó là một Chiến binh không chỉ là định danh người đó như một người mang vũ khí và một người cai trị, mà còn để nói rằng người đó giàu có, quyền lực, quả cảm, thuộc dòng dõi cao quý. Một người Bà-la-môn không chỉ là người có chức năng tu sĩ mà còn là người được tự nhiên phú cho trí huệ, đức hạnh, học thức, nhân cách và thuộc dòng dõi trong sạch. Và gọi ai đó là *Tôi* tứ không chỉ là nói tới nghề nghiệp của người đó, mà còn nói tới sự nghèo đói, yếu đuối, hèn hạ, dòng dõi thấp kém. Nhân dạng của một người sẽ được biết thông qua giai cấp của người đó, dù liên quan đến mục đích tôn giáo, tâm lý, chính trị, kinh tế hay xã hội. Về ngoài của một người, những khả năng thiên phú về tâm lý và thể chất, thậm chí bản tính cũng được quyết định bởi giai cấp của người đó. Cứ như thể những giai cấp là những loài riêng biệt. Trong quan niệm

này, không có loài người mà chỉ có Bà-la-môn, Chiến binh, Nông dân, Tôi tớ; nó khá giống với lý luận của những kẻ phân biệt chủng tộc, cho rằng chỉ có người da đen, da trắng và da màu. Trong văn học của những xã hội chiến binh thời xưa là *Phạm thư*, thứ bậc giai cấp này được xem là hoàn toàn đương nhiên. Nó nảy sinh từ kinh nghiệm của những người Ấn Độ thuộc văn minh sông Hằng từ trước khi có đời sống đô thị, và diễn tả bản chất xã hội của họ. Nếu chúng ta xem nó là bất công, sự bất công ấy đã đi vào thế giới của họ theo nhiều con đường.

Tuy nhiên, thuyết giai cấp không có cùng sự liên quan mật thiết và hữu cơ với cách tổ chức xã hội tập trung vào các thành phố giống như nó từng có với xã hội chiến binh quả cảm trước đây, và điều này có nhiều lý do. Thứ nhất, nó không bao hàm những biến thể và phức tạp mới về nghề nghiệp và địa vị. Chẳng hạn, trong những kinh sách cổ, chúng ta không thấy nói về giới thương gia, nhưng trong các kinh sách Phật giáo và Kỳ Na giáo, họ là một phần rất rõ và rất tích cực của bối cảnh. Trong kinh sách cổ chỉ có tầng lớp Chiến binh, nhưng kinh sách về sau còn nói tới những binh lính và quan chức được trả lương. Những trường hợp này và nhiều sự chuyên biệt hóa khác là tùy thuộc vào các nhà nước mới ra đời và cách sử dụng tiền - một điều chỉ xảy ra với Ấn Độ từ khi có sự ra đời của các thành phố. Những loại người mới đặt ra cho lý thuyết giai cấp những khó khăn phức tạp. Lý thuyết này chỉ phác họa một thế giới thuần về trồng trọt và chăn nuôi, có sự sinh sống của bốn hạng người. Những nhân vật mới được xếp đặt vào đâu? Họ là kiểu người gì?

Nhưng điều đó chưa hề là thách thức lớn nhất do những hoàn cảnh mới đưa lại. Còn một điều khác, đánh thẳng vào cốt lõi của

thuyết giai cấp. Điều này đã được báo trước trong một thuyết pháp của Đức Phật (Trung Bộ, tập 2, kinh số 84), trong đó nêu ra hai điểm xác đáng. Thứ nhất, nó khẳng định rằng một tội phạm dù là thuộc giai cấp Bà-la-môn hay Tội tở, Chiến binh hay Nông dân cũng sẽ bị kết án bởi vua của một đất nước mới được tổ chức theo hình thức quyền lực tập trung, và hình phạt tùy thuộc chặt chẽ vào mức độ nghiêm trọng của hành động phạm tội thay vì vào giai cấp. Điều này hoàn toàn ngược với quan điểm cũ, đó là hình phạt - được đưa ra với mục đích đền bù thiệt hại hoặc khiến người ta ăn năn hối cải - sẽ tùy theo giai cấp của người phạm tội chứ không chỉ theo tội. Vậy Bà-la-môn và Chiến binh có bị đối xử như tội phạm bình thường không? Có phải các giai cấp không còn được tôn trọng? Và thứ hai, kinh nêu ra rằng trong xã hội đang đô thị hóa thời Đức Phật, rất có thể một người được sinh ra ở một giai cấp cao như Bà-la-môn hoặc Chiến binh được một người ở giai cấp thấp hơn như Tội tở hoặc Nông dân thuê làm người hầu. Sự việc ấy là hoàn toàn không thể hình dung được dưới trật tự cũ: Tội tở chỉ có thể phục vụ, Bà-la-môn và Chiến binh chỉ ra lệnh.

Trong kinh trên, những quan sát này nhằm tiết lộ một tình trạng đích thực của xã hội, ngược với thái độ tự phụ giả dối của giai cấp Bà-la-môn, những người ủng hộ lý thuyết giai cấp. Và nó hợp lý. Nếu chúng ta so sánh các tư liệu trước thời Đức Phật và một tư liệu khác mới hơn, bắt đầu xuất hiện vào khoảng thời Đức Phật là *Dharmasastra* (*Luận về những bốn phạm tôn giáo*; ở đây tôi nói đến bản đầu tiên, bản *Gautama Dharmasastra*), chúng ta thấy quả thật các vị vua đang có những quyền phán xét và trừng phạt mới. Trong bất kỳ trường hợp nào, họ đều có thể phế truất những nhân vật cũ, chẳng hạn những thành phần trong các xã hội cộng hòa bộ lạc, và

nâng đỡ những người mới. Cả ở kinh sách Phật giáo lẫn *Dharmasastra*, chúng ta đều thấy nói tới sự xuất hiện của những thỏa thuận tài chính mới, như vay và nợ, lãi suất, thị trường đất đai. Điều này hàm chứa khả năng một người có địa vị và của cải có thể mất hết mọi thứ qua kiểu làm ăn nào đó, hoặc một người ở địa vị thấp có thể đi lên bằng những phương pháp tương tự.

Khó khăn cho lý thuyết giai cấp là ở chỗ nó đã mô tả bốn hạng người dựa trên quan niệm, mỗi hạng người là một pha trộn hài hòa về tính cách. Chẳng hạn, một Chiến binh là người sinh ra trong dòng dõi Chiến binh, có quyền lực chính trị - và do quyền lực có nghĩa là quyền lực đối với con người và đất đai, cũng là nguồn gốc của cải duy nhất - nên Chiến binh cũng là người có của cải. Nhưng giờ đây, điều này rõ ràng mâu thuẫn với thực tế. Có những người sinh ra trong dòng dõi Chiến binh nhưng không có quyền lực hay của cải. Có những người giàu có, những thương gia nhưng lại không phải sinh ra đã là như vậy hay đã có quyền lực. Và có những người có quyền lực ở những nhà nước mới, nhưng không phải sinh ra trong dòng dõi Chiến binh. Một người ở bất kỳ hoàn cảnh nào như trên cũng có thể thấy tình trạng của họ là sự biến đổi đáng thương so với những gì được gán cho họ dựa trên hệ thống giai cấp. Phiên bản cũ về bản chất con người và thế giới loài người đơn giản không còn diễn tả được thực tế mới nữa.

Trước vấn đề này, có hai phản ứng. Thứ nhất là của giới Bà-la-môn, những nhà lý luận của thuyết giai cấp. Trong một loạt kinh văn Bà-la-môn xuất hiện qua nhiều thế kỷ sau Đức Phật là *Luận về những bốn phạm tôn giáo*, họ đã dần dần điều chỉnh lý thuyết trên. Chiến lược của họ cũng như trong phần lớn tư tưởng Ấn Độ là giữ

hệ thống cũ nhưng đưa thêm những bổ sung. Họ giữ lại thứ bậc của giai cấp bằng cách đặt những nghề nghiệp mới vào các khe rãnh cũ: thương gia được đặt vào giai cấp Nông dân, trong khi nhiều nghề thủ công chuyên biệt được đặt vào giai cấp Tôi tớ. Những nhóm hoặc bộ tộc theo từng vùng được phân bố trong ba giai cấp thấp. Họ cũng đề ra một lý thuyết để giải thích sự xuất hiện của những nhóm nghề nghiệp hoặc nhóm di truyền địa phương do kết quả của hôn nhân giữa các giai cấp khác nhau. Những nhóm này giờ được gọi là “đẳng cấp” (*caste*), về lâu dài, nỗ lực này của họ đã thành công đến nỗi người Ấn Độ ngày nay vẫn hiểu thứ bậc phức tạp của các đẳng cấp theo hệ thống giai cấp đơn giản trước kia.

Nhưng mối quan tâm của chúng ta nằm ở phản ứng khác. Hoàn toàn đối ngược với những người Bà-la-môn, phản ứng này được hình thành bởi những du sĩ và triết gia lang thang, đây là loại người mà Đức Phật sẽ tham gia. Câu trả lời của họ được thấy cả trong tư liệu Phật giáo lẫn Kỳ Na giáo, và nó là điều căn bản với quan điểm của những du sĩ đến nỗi đã phải hiện diện khi Đức Phật xuất hiện, ít nhất ở một hình thức thô sơ.

Đức Phật diễn tả quan điểm phổ biến này theo một hình thức đặc biệt rõ ràng trong một đối thoại với một người Bà-la-môn (Trường Bộ, tập 1, kinh số 4). Trong đối thoại này, ngài hỏi người Bà-la-môn một câu hỏi dẫn dắt: “Điều gì tạo nên một người Bà-la-môn đích thực?” Câu này trên thực tế giống như hỏi “Điều gì tạo nên giống loài tốt nhất, quan trọng nhất của nhân loại?”, bởi theo hệ thống giai cấp, Bà-la-môn chính là loại người đó. Đáp lại, người Bà-la-môn tuyên bố rằng anh ta và những người cùng giai cấp có được địa vị cao là do một số phẩm chất mà họ có đồng thời. Họ vừa sinh ra trong

dòng dõi cao nhất, có học vấn đầy đủ nhất, vẻ ngoài đẹp đẽ nhất, trí tuệ nhất và đức hạnh nhất.

Đây hoàn toàn là một tư tưởng chính thống: người Bà-la-môn tin rằng họ là một pha trộn hòa hợp giữa những phẩm chất đáng ca ngợi. Nhưng khi ấy, Đức Phật mở xẻ tuyên bố này bằng cách hỏi về các chi tiết. Liệu một người có thể tuyên bố là một Bà-la-môn mà không có dòng dõi Bà-la-môn thuần khiết liên tục trong bảy đời, kể cả ở phía cha lẫn mẹ không? Rõ ràng là có. Liệu một người có thể tuyên bố là một Bà-la-môn mà không có sự tinh thông học vấn Bà-la-môn giáo không? Có. Liệu một người có thể tuyên bố là một Bà-la-môn mà không có vẻ đẹp hình thể không? Chắc chắn rồi. Nhưng liệu một người có thể tuyên bố địa vị Bà-la-môn nếu không có trí tuệ và đức hạnh không? Không, người Bà-la-môn đáp, vì đây chính là nền tảng của người Bà-la-môn, là cơ sở cho tuyên bố của họ về quyền dẫn dắt tâm linh và địa vị cao: trí tuệ và đức hạnh. Người ta ngỡ rằng trên thực tế, người Bà-la-môn có thể đã bị buộc đưa ra những thú nhận khiến bị chỉ trích này, nhưng chính việc có thể đưa ra một lập luận dưới dạng như vậy cho thấy một thay đổi đáng kể trong xu thế của giới trí thức. Bởi lẽ giờ đây, không chỉ quan điểm của Bà-la-môn giáo bị thách thức, mà hai phẩm chất trí tuệ và đức hạnh cũng đã xa rời những diễn giải truyền thống của Bà-la-môn giáo về chúng. Về đức hạnh, giờ đây có một quan điểm chung về những gì tạo nên hành vi tốt, khá xa rời những điều được cho là thích hợp với một giai cấp cụ thể. Theo Đức Phật, đức hạnh là một phẩm chất ai cũng có thể có, nó không phải do sinh ra mà do thực hành. Tương tự, trí tuệ cũng do giành được chứ không thể được gán cho. Nên người Bà-la-môn đích thực chẳng qua là một người vừa có trí tuệ và đức hạnh, dù sinh ra trong dòng dõi nào.

Mục đích của lập luận này là chống lại những tự phụ của người Bà-la-môn và ủng hộ tuyên bố sở hữu trí tuệ và đức hạnh của những du sĩ. Nhưng ngụ ý còn lớn hơn nhiều, bởi nó ám chỉ rằng loài người có một bản chất căn bản nào đó, có khả năng đạt trí tuệ và đức hạnh, hoàn toàn không liên quan đến giai cấp hay địa vị của người ta. Ngay lập tức, sự phức tạp của những địa vị và số phận khác nhau được đặt vào hậu cảnh, còn tiền cảnh là một năng lực thiên phú chung. Nhận định này được đưa ra bởi nhiều người đương thời với Đức Phật theo cách này hay cách khác, về nguyên tắc, bất kỳ người nào cũng có thể trở nên sáng suốt và tốt đẹp. Họ không đơn thuần nói tới điều kiện này hay điều kiện khác, giai cấp nọ hay giai cấp kia, mà nói rằng con người là như vậy. Đây là một bước đi có tính cách mạng, bởi lẽ trước khi có bước đi ấy, người Ấn Độ không có cách nào để nói về đời sống loài người ngoài những ý niệm hạn hẹp về giai cấp, ngoài những trói buộc của trật tự xã hội Ấn Độ cũ. Giờ đây, họ có cơ hội nói tới một thế giới rộng lớn hơn, và đây là cơ hội được Đức Phật khai thác nhiều hơn bất kỳ người đương thời nào.

Xuất gia

Dù xuất gia với chúng ta có vẻ là điều trọng yếu, trên thực tế nó chẳng là gì ngoài một phần nhỏ trong một công cuộc lớn lao hơn mà Đức Phật thừa hưởng từ những du sĩ khi ngài xuất gia. Mỗi quan tâm của họ không hẳn là về xã hội loài người, mà về những chân trời của nó: sinh và tử, thế giới tâm linh rộng lớn đằng sau những biểu hiện phù du của cuộc đời. Họ nhìn lên xã hội của lưu vực sông Hằng như người đứng từ xa và xem thường nó. Họ chính là những người

lang thang vô gia cư, còn gọi là *paribbajaka*, những người truy cầu tâm linh. Họ cũng được gọi là *sa môn* (*samana*), những người xa lìa thế gian và mọi lợi ích của nó. Nhưng có lẽ họ còn là những công dân thế giới đích thực, cư dân của cái toàn thể thay vì từng phần.

Chủ nghĩa thế giới của họ thể hiện ở chỗ Đức Phật tương lai khi ấy là một chàng trai trẻ nhưng đã biết về những người ấy ở nơi ngài sống đến mức đủ để ngài quyết định nhập hội với họ. Những tư liệu sớm nhất về sự xuất gia của ngài có nội dung nghèo nàn và đơn giản, nhưng chúng đủ để xác thực tầm nhìn của những người xuất gia. Khi rời bỏ gia đình, ngài chỉ là “một chàng trai trẻ, tóc đen nhánh, đầy đủ khí huyết của tuổi thanh xuân” (Trung Bộ, tập 1, trang 163). Điều này gieo nghi ngờ về sự tồn tại của người vợ và đứa con mà các tư liệu sau này gán cho ngài, nhưng nó quả thật cho thấy xuất gia là sự nghiệp của cả một đời.

Ngoài ra còn có một động lực cụ thể cho sự xuất gia: “Đời sống gia đình đầy những gò bó, con đường đầy những bụi bặm. Đời sống xuất gia như sống giữa hư không. Thật rất khó để có thể sống đời tâm linh một cách hoàn toàn đầy đủ, hoàn toàn thanh tịnh khi ở tại gia đình” (Trung Bộ, tập 1, trang 241). Từ đây, chúng ta có thể phần nào suy ra tinh thần phiêu lưu cao cả gắn liền với đời sống của những du sĩ thời Đức Phật. Họ tìm kiếm một điều chí thiện, vượt khỏi những nhu cầu cấp bách tầm thường và những tranh cãi nhỏ mọn của cuộc đời. Họ không bị lôi kéo về sự vui thú riêng, mà về một việc làm táo bạo cao quý, đôi lúc đem lại cho họ vinh dự nhưng cũng có cả vật lộn và khó khăn. Trở thành người xuất gia là khát vọng của những người trẻ, thậm chí có thể nói là khát vọng của những người lãng mạn, và từ quan điểm này, Đức Phật chính là một trong nhiều

người trẻ rời bỏ gia đình, bị thu hút bởi sự thách thức của đời sống du sĩ.

Nhưng tương ứng với nhiệt huyết này là một quan niệm u ám và không thể xem thường về nhiệm vụ của một đời sống như vậy. Đầu tiên, những lý tưởng tinh tế về trí tuệ và đức hạnh đặt lên vai những du sĩ một gánh nặng về sự hoàn hảo mà có lẽ không có bao nhiêu người đạt được. Và thứ hai, họ bỏ lại đời sống bình thường không chỉ vì những điều gây bức dọc của nó, mà còn bởi những hiểm nguy của nó. Trong câu chuyện trần trụi về những suy ngẫm trước khi từ bỏ gia đình, thay đổi lớn đầu tiên trong tâm Đức Phật được mô tả như sau:

Bản thân ta phải chịu sinh, già, bệnh, chết, đau khổ, phiền não, tại sao ta lại theo đuổi những điều cũng phải chịu các quy luật ấy? Vì bản thân ta phải chịu những thứ ấy, thấy sự nguy hiểm trong chúng, hay là ta đi tìm thứ không sinh, không già, không bệnh, không chết, không đau khổ, không phiền não, sự chấm dứt tuyệt đối những trói buộc, sự diệt trừ tất cả những rắc rối này?

Những lời trên được sàng lọc qua tư tưởng của Đức Phật về sau, nhưng những gì chúng ta có thể thấy thông qua sự sàng lọc là tính chất khắc nghiệt của các phương án. Đời sống gia đình thiếu sự cân nhắc và không được kiểm soát chỉ dẫn tới đau khổ và tuyệt vọng lặp đi lặp lại bất tận. Chỉ đời sống của người xuất gia mới đem lại hy vọng, một hy vọng nhìn xuống đầm lầy ham muốn và khổ ải từ một vùng đất cao của kiến thức và thái độ thần nhiên. Các tác giả phương Tây thường xem quan niệm này là chủ nghĩa bi quan không được giải tỏa, nhưng họ đã quên mất khía cạnh lạc quan, đó là tiền

đồ đạt được “sự bất diệt”. Thái độ của người xuất gia là một hòa trộn của cay đắng tối tăm và hy vọng sáng sủa.

Điều khiến cho thái độ này trở nên hấp dẫn là một lý thuyết lớn hơn đằng sau nó, giải thích và biện hộ cho sự từ bỏ thế gian của người xuất gia. Trong quan điểm này, hoạt động bình thường của người thế tục được đặt trong sự tương phản với “không hoạt động” phi thường của người xuất gia. Bởi lẽ, người thế tục phải thực hiện những việc làm hay hành động (hành nghiệp, Phạn ngữ, *karman*) để theo đuổi các mục đích trần tục như khoái lạc, duy trì nòi giống, tích lũy của cải và quyền lực đối với người khác. Những hành nghiệp ấy không bao hàm những hành động không gây hậu quả, mà chỉ bao gồm những hành động có hậu quả, sẽ tác động đáng kể tới trạng thái của bản thân hoặc một người khác. Hơn nữa, những hành nghiệp này còn có hậu quả tâm linh vượt khỏi những gì người đời thuần túy thấy được, bởi lẽ chúng có sức mạnh tạo ra một thân thể và đời sống khác cho người thế tục thiếu may mắn khiến người đó phải tái sinh. (Nếu điều này có vẻ quá kỳ lạ, chúng ta nên nhớ rằng nó cũng không hề thiếu hợp lý hơn niềm tin rằng hành động của chúng ta khiến chúng ta lên thiên đường hay xuống địa ngục, hoặc đem lại cho chúng ta sự trừng phạt hay đền đáp siêu nhiên). Với sự tái sinh, người đó buộc phải rơi vào khổ ải và ham muốn trong một đời khác giống như trong đời này. Bởi vậy, sự khổ ải của một đời chẳng là gì ngoài một mẫu hình khổ ải bất tận mà người ta không tránh khỏi sa vào trong quá trình chết đi và tái sinh hết lần này đến lần khác, trong *luân hồi* (samsara) hay sự “tiếp diễn mãi” của đời sống thế gian, của ham muốn và đau khổ.

Ngược lại, người xuất gia sống trong sự độc thân, nghèo túng, không gây hại và không tham. Đây là những điều không hẳn liên quan đến hành động tốt mà liên quan đến “không hành động”, vì họ đơn giản không thực hiện những việc chứa đựng sức mạnh đáng sợ khiến họ tái sinh. Bởi thế, người xuất gia thành công là người hoàn toàn thoát khỏi vòng tái sinh. Thật sự mà nói, người thế tục có thể đạt một tái sinh tốt hơn (ở thiên đường hoặc trở thành một Bà-la-môn) bằng các hành động tốt, hoặc một tái sinh tệ hơn (trong địa ngục hoặc thành súc vật) bởi hành động xấu. Người thế tục có thể kiểm soát số phận của mình đến mức như vậy. Nhưng điều đó chẳng là gì ngoài một thực tế rằng dù sinh ra trong hoàn cảnh nào, kể cả ở cảnh giới cao quý nhất, sự khổ ải, cái chết và tái sinh vẫn là điều không tránh khỏi. Chỉ bằng cách buông bỏ hoàn toàn, từ bỏ mọi hành động không hoàn thiện, người ta mới có thể thoát khỏi cơ chế đáng sợ này để đi vào cái “không sinh, không già, không bệnh, và không chết”.

Quy luật nhân quả này có tính khách quan và bao trùm, không phải do một thánh thần nào điều khiển. Nó áp dụng với mọi chúng sinh, dù là súc vật, con người hay thực thể siêu nhiên, nói chung là tất cả những ai được sinh ra tùy theo hành nghiệp của họ. Tất nhiên, không phải chỉ bởi mục đích phê phán thuyết giai cấp, mà chính sự hình thành quan điểm này đã dẫn dắt người xuất gia đến khám phá bản chất của con người. Một kinh Phật nói rằng bất kỳ ai cũng có thể trở thành tội tử, bất kỳ ai cũng bị trừng phạt tùy theo những hành động đã phạm, và điều này cũng là do quy luật nhân quả bao trùm. Kinh này nói tất cả mọi người, dù là Bà-la-môn hay Tội tử cũng phải trải qua hậu quả của những gì họ đã làm, và bất kỳ ai cũng có thể trở thành một người xuất gia để hoàn toàn thoát khỏi tái sinh. Đây mới là

những luận điểm căn bản bác bỏ thuyết giai cấp, còn sự phê phán về mặt xã hội chỉ là tình cờ. Những gì người xuất gia thấy được là tình cảnh tuyệt vọng của mọi chúng sinh, trong đó tình trạng của loài người chỉ là một trường hợp cá biệt.

Là người mới xuất gia, Đức Phật hẳn mới chỉ thấy rõ điều này về mặt nguyên tắc thay vì chi tiết. Nhưng trong trường hợp nào đi nữa, cả lý thuyết nhân quả và ý đồ giải thoát cũng đã được xác lập, mặc dù xét về tiến trình lịch sử nhiều thế kỷ thì nó vẫn tương đối mới. Trong những tư liệu cổ trước khi có Phật giáo, chỉ có một vài ám chỉ bóng gió về sự giải thoát. Trong văn học sau này nhưng cũng có trước Phật giáo là *Áo nghĩa thư*, ý tưởng ấy đã định hình. Đến thời Đức Phật, sự tái sinh đã được chấp nhận rộng rãi, và trên thực tế, người xuất gia trở thành giai cấp thứ năm, một thành phần quan trọng đáng kể trong đời sống xã hội. Có nhiều câu hỏi không được trả lời và không thể trả lời về quá trình phát triển thế giới quan của người xuất gia, nhưng dù sao đi nữa, thực hành và lý thuyết của họ hẳn đã phải phát triển song song. Chỉ những người với sự tu tập xa rời đời sống bình thường mới có thể đón nhận một quan điểm xa lạ và mơ hồ như vậy, và chỉ một lý thuyết lớn lao, tổng quát và bao trùm như vậy mới có thể biện hộ cho một đời sống khó khăn đến thế và truyền cảm hứng cho mọi người khắp lưu vực sông Hằng, khiến họ tôn trọng và hỗ trợ những người xuất gia đi khát thực.

Người xuất gia được thời đại của họ tạo ra, nhưng họ cũng tạo ra thời đại ấy trong vai trò những vị thầy, người thuyết pháp hay người làm gương. Thuyết tái sinh của họ thường bị xem như một quan điểm tôn giáo bất hợp lý, thậm chí là một quan điểm rất xưa cũ, đã hiện diện từ khi những xã hội chiến binh chinh phục miền bắc Ấn

Độ. Có thể có một chút sự thật trong cách nhìn nhận này, nhưng nó bỏ qua sức mạnh của lý thuyết trong việc giải thích một thế giới phức tạp, và cũng bỏ qua độ phức tạp tương đối của lý thuyết. Dù một người được sinh ra với những thiên phú thuận lợi hay không, dù một người đang phát lên trong kinh đô của vua chúa hay đã mất đất đai của tổ tiên, dù một người thành công trong kinh doanh hay bị đánh bại bởi chiến tranh, lý thuyết cũng có thể đưa ra lời giải thích. Thành công, vẻ đẹp và quyền lực trong thế giới này là kết quả của những hành động tốt trong một đời trước. Sự thiện lương nhưng vị trí thấp kém của người nghèo lúc này sẽ được tưởng thưởng xứng đáng trong kiếp sau, trong khi việc làm đem lại sự phát đạt nhưng sai trái sẽ bị trừng phạt. Hơn nữa, không chỉ những sự kiện trong cuộc đời mà những đích đến cuối cùng của chúng - gồm sinh ra, tuổi già và cái chết - cũng được đặt trong một dự án lớn hơn, trong đó chúng có thể được điều chỉnh. Nên không có gì ngạc nhiên khi lý thuyết này được chấp nhận rộng rãi dưới hình thức này hay hình thức khác, xuyên suốt nền văn minh Ấn Độ, thậm chí ngay cả giữa những người Bà-la-môn. Sự áp dụng các phạm trù đạo đức trừu tượng về tốt và xấu cho mọi hành động, sự khẳng định một quy luật nhân quả tự nhiên và tính khách quan của nó đều là sản phẩm của nhiều thế hệ hoặc nhiều thế kỷ nỗ lực tư duy. Nó sẽ tiếp tục được tinh chỉnh và phát triển bởi Đức Phật và những người đương thời với ngài.

Ba trào lưu

Trong những kinh văn Bà-la-môn giáo trước đó, sự bàn bạc tranh luận dẫn tới những phát triển như trên là tương đối âm thầm hoặc thậm chí không có; nhưng trong kinh văn Phật giáo và Kỳ Na

giáo diễn tả hoàn cảnh thời đó, nhiều tiếng nói tranh giành lại cùng phát biểu, giống như ở một cái chợ sôi động của những ý kiến triết lý và thực hành khổ hạnh. Trên thực tế, có những địa điểm tranh luận công cộng nơi các du sĩ đủ mọi thành phần sẽ tập trung để tranh luận. Một hình thức tổ chức phổ biến là bài giảng hoặc thuyết pháp công cộng, dành cho cả đệ tử lẫn những người bảo trợ có tiềm năng của giới thế tục. Những tu tập nhất định được chia sẻ, chẳng hạn khát thực, du hành, sống độc thân, kiềm chế bản thân. Đan xen vào kết cấu căn bản này là một mớ hỗn độn những ý kiến và triết lý khác nhau cùng vô số những phương pháp tự hành hạ xác thân đến mức khó tin.

Trong những thực hành như trên ẩn chứa một yếu tố tự phô trương. Nhưng quan trọng hơn, đa phần những sự phô trương là về trí năng. Sau này, Đức Phật đã kịch liệt phê phán những người “khôn ngoan, lanh lợi, có kinh nghiệm trong tranh luận, hay bắt bẻ và luồn lách khi tranh cãi”. Nhưng chính cung cách “bới lông tìm vết” cho thấy tính chất kịch tính của tranh luận và sự lan truyền những thói quen tư duy, cho phép người ta phân biệt giữa lập luận này và lập luận khác. Có những trường phái hoài nghi về khả năng có được hiểu biết thật sự về vấn đề nào đó, và sự tồn tại của họ có lẽ là dấu hiệu chắc chắn nhất về sức nóng và sự phức tạp của bầu không khí trí thức. Có những nhà duy vật hoàn toàn chối bỏ sự tồn tại của thế giới vô hình. Có những người tin thuyết tiền định, tin vào luân hồi nhưng lại thấy các chúng sinh phải trải qua mọi số phận nghiệt ngã rồi mới đạt giải thoát.

Tuy nhiên, có ba trào lưu liên quan nhiều nhất đến Đức Phật, trong đó, trào lưu đầu tiên có thể được truy nguyên thông qua kinh

văn Bà-la-môn. Trong những tư liệu cổ xưa nhất về cúng tế thần linh, sự cúng tế được hướng đến bản thân người cúng tế, cụ thể là những bộ phận và năng lực cơ thể của họ, để họ nhận được thần thông nhằm tới những mục đích trần tục như thành công, nhiều con cái, sống lâu. Điều này phát triển thành một mối quan tâm đến thế giới bên kia, đến cuộc sống sau khi chết, đồng thời cũng hướng đến một quan niệm nội tại về bản thân người cúng tế, lúc này được gọi là Ngã. Trong *Áo nghĩa thư* - tác phẩm được biên soạn có lẽ không lâu trước thời Đức Phật - chính Ngã hay cốt tủy bên trong là chủ thể luân hồi, đi từ tái sinh này đến tái sinh khác.

Trào lưu thứ hai là yoga, Ở một số khía cạnh liên quan, trào lưu yoga tương tự với trào lưu Áo nghĩa thư đến nỗi chúng ta hoàn toàn có thể nói về một phạm vi chung những giáo lý yoga/Áo nghĩa thư. Thông qua các kinh văn Phật giáo phê phán quan điểm yoga/Áo nghĩa thư, chúng ta có cái nhìn sơ lược về vô số những suy đoán và nhiều lời dạy được phân biệt một cách tinh vi nhằm đề xướng các quan điểm khác nhau về Ngã: một số nói nó là vật chất, một số nói nó là vật chất vi tế hay chỉ do tâm tạo thành, lại có những ý kiến cho rằng mỗi cá nhân có nhiều Ngã với độ vi tế ngày càng cao. Đi với mỗi quan điểm là một cách nhìn hơi khác về sự tạo lập vũ trụ và một bộ đầy đủ những kỹ thuật thiền định nhằm đạt đến Ngã, để người ta có thể nhập vào nó, vượt khỏi sự đau khổ và lẫn lộn của thế gian và của luân hồi.

Trào lưu thứ ba là một trào lưu mà ngày nay chúng ta cho rằng liên quan mật thiết đến Kỳ Na giáo (Jainism). Người sáng lập Kỳ Na giáo là Mahavira, cùng thời với Đức Phật, nhưng có vô số bằng chứng cho thấy giáo huấn của ông phần lớn dựa trên những giáo lý

đã tồn tại và có ảnh hưởng rộng trước đó. Trường phái này có một cách giải thích rất cực đoan về thuyết luân hồi đến mức cho rằng mọi sinh linh đều có một linh hồn, và việc làm tổn thương bất kỳ sinh linh nào cũng là làm tổn thương linh hồn của chính mình bằng cách khiến sự ô uế bám chặt vào nó giống như đất bẩn bám vào quần áo. Để tẩy sạch bản thân khỏi những ô uế đã nhiễm, người ta phải thực hiện các biện pháp tự hành xác, chẳng hạn như nhịn ăn. Để không dính phải những ô uế mới, người ta phải tránh gây thương tổn cho bất kỳ sinh linh lớn hay nhỏ nào. Đây chính là giáo lý về không gây hại hay phi bạo lực, *ahimsa*. Sự tự hành xác của Kỳ Na giáo hòa trộn với hai thái cực, một là sự kiềm chế bản thân thường được kỳ vọng ở tất cả những người xuất gia, và hai là sự tự dằn vò theo kiểu rất gây chú ý. Tương tự, không gây hại hay phi bạo lực cũng là một phần thường thấy trong đạo đức của người xuất gia, có lẽ được theo đuổi nhiệt tình nhất bởi những người Kỳ Na giáo hoặc những hình thức nguyên thủy nhất của Kỳ Na giáo, nhưng cũng có ở những người khác nữa.

Sự liên quan của Đức Phật với ba trào lưu này khá phức tạp. Đầu tiên, ngài đón nhận một số khía cạnh của chúng và phủ nhận những khía cạnh khác. Ngài dựa vào sự chú trọng đến quan sát nội tâm của yoga/Áo nghĩa thư, và ngài phát triển những kỹ thuật thiền định của họ, nhưng phủ nhận giáo lý yoga về Ngã. Ngài điều chỉnh giáo huấn không gây hại để hợp với mục đích của ngài, nhưng loại bỏ sự tự hành xác. Tuy nhiên, mọi thứ chưa bao giờ chỉ là sự vay mượn những gì ngài cho rằng khả thi, hay sự thụ động chịu tác động của những bậc tiền bối và người đương thời, bởi lẽ những gì ngài chấp nhận đều được ngài chuyển hóa, và những gì ngài chối bỏ được ngài phủ nhận với những lý do độc đáo và sáng tạo. Đức Phật thấy mình ở một thế giới cạnh tranh và sôi nổi, thấy mình bị bao vây

tứ bề bởi những yêu sách, đòi hỏi sự trung thành về lý luận và sự chấp nhận hoàn toàn một cách sống nào đó. Sự đơn giản tương đối và giọng điệu hòa nhã, uy tín trong giáo pháp của Đức Phật đã che phủ sự vật lộn dử dội của ngài nhằm tìm ra tiếng nói riêng của mình giữa vô số các tiếng nói khác.

3 Hướng tới giác ngộ



Khi Đức Phật rời bỏ gia đình, ngài đi về phía nam, tới những vùng dân cư tỏa ra từ trung tâm lưu vực sông Hằng, và tiếp tục du hành trong một vùng dài chừng hơn 400 km và rộng chừng 240 km, từ Kosambi ở phía tây đến Campa ở phía đông, cho đến khi ngài nhập diệt. Phần lớn thời kỳ này không có ngày tháng đáng tin cậy, nhưng điều có ý nghĩa hơn là hình thái đời sống du hành của Đức Phật. Rõ ràng, ngài đã dành thời gian ở trong rừng, thậm chí trú ngụ ở những nơi kham khổ nhất. Ngài tiếp xúc với đủ mọi hạng người. Là một người khát thực lang thang, ngài có được sự tự do để thấy mọi cách sống, mọi góc ngách nền văn minh thời ấy. Người khát thực tu hành không thuộc thành phần cụ thể nào của xã hội và trên nguyên tắc, họ không đem lại sự đe dọa cho ai, nên ngài có thể làm một việc nhóm người này được phép làm là được tự do đi khắp nơi. Có lẽ chỉ có thương gia hay người bán rong - cũng là những nhân vật tiêu biểu của nền văn minh thời Đức Phật - mới thấy được nhiều đến thế các cảnh huống xã hội, mới có một trải nghiệm rộng như thế.

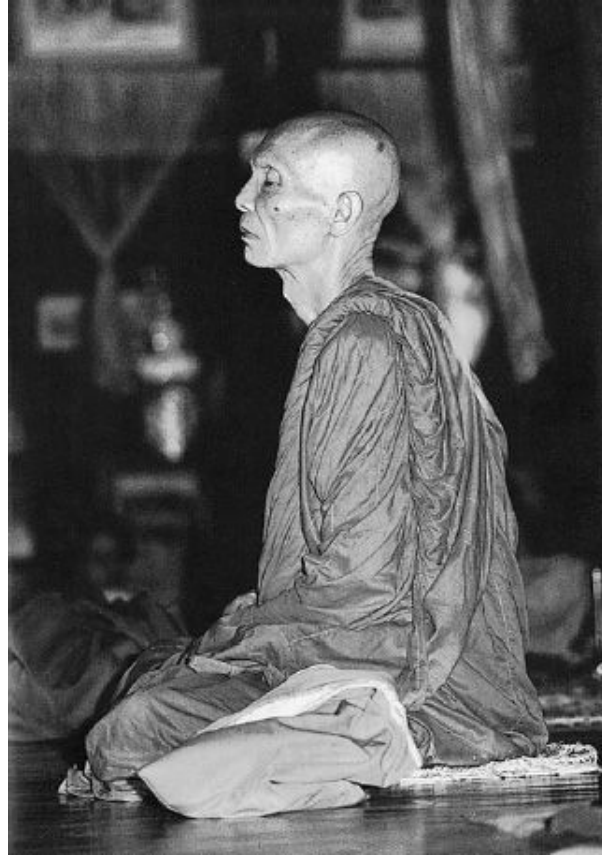
Nhưng dù Đức Phật đã chứng kiến hoàn toàn thế giới của ngài, ngài lại không thuộc về nó. Ngài được đặt tách xa nó bởi đạo đức cá nhân cao quý của người rời bỏ thế gian: “Nhu một bông sen sinh ra trong nước, lớn lên trong nước, và nổi lên khỏi mặt nước,

vượt cao hơn bùn mà không nhiễm bùn, ta cũng sinh ra trong thế gian, lớn lên trong thế gian, đã vượt khỏi thế gian, không bị ô nhiễm bởi thế gian” (Tăng Chi Bộ, tập 2, trang 38-39). Đôi khi ngài chia sẻ một mái nhà với những người lang thang khác, và thường xuyên dành thời gian dài trong những khu vườn rậm rạp như rừng gần các thành phố lớn như Rajagaha, Savatthi, Benares, Vesali, Kosambi. Đây là những khu vực dành riêng cho các du sĩ, sau này dành cho tăng đoàn lớn mạnh của Phật giáo.

Những gì chúng ta biết về thời kỳ định hình này trong cuộc đời Đức Phật và về sự gặp gỡ của ngài với những du sĩ khác được chứa đựng trong một chuyện kể ngắn gọn, trơ trụi, mà nếu tĩa bỏ những lặp đi lặp lại thì các chi tiết đáng tin cậy sẽ chỉ chiếm một hoặc hai trang bản dịch. Đây chẳng phải là một nguồn gốc đầy hứa hẹn để biết về tiểu sử của ngài. Tuy nhiên, câu chuyện lại được tường thuật trong những ngôn từ mà bản thân chúng có thể được chú giải chi tiết dựa trên những thuyết pháp khác của Đức Phật, nên một khi câu chuyện được mở ra như vậy, nó trở thành một nguồn tư liệu phong phú hơn so với vẻ ban đầu. Với con mắt học giả hoài nghi, không chỉ tiết riêng lẻ nào trong chuyện không bị chất vấn, nhưng toàn bộ câu chuyện nói chung liên quan sâu xa đến phần còn lại trong giáo pháp của Đức Phật đến mức nó chứa đựng một mức độ sự thật đáng kể.

Trong câu chuyện ấy (Trung Bộ, tập 1, trang 163-166), những tiếp xúc đầu tiên của Đức Phật giữa cộng đồng những người xuất gia được cho là với hai vị thầy dạy thiền định yoga, Alara Kalama và Uddaka Ramaputta. Đầu tiên Đức Phật tới gặp Alara Kalama, và “chẳng bao lâu” đã thông suốt giáo pháp của ông “đến mức độ có thể nói thành thạo”.^[3] Do nhận thấy giáo pháp này (bản thân nó đa phần

không được mô tả trong câu chuyện) được dựa trên trải nghiệm thiền định của vị thầy, Đức Phật hỏi ông: “Cho đến mức nào ngài tự tri, tự chứng, tự đạt và tuyên bố pháp này?” Alara Kalama đáp rằng ông đã đạt đến cấp thiền Vô sở hữu xứ. Đức Phật sau đó cũng đạt trạng thái thiền định ấy, và khi ngài trở lại để mô tả thành tựu của mình với Alara Kalama, ông này hài lòng đến nỗi mời Đức Phật ở lại để cùng dẫn dắt nhóm của ông. Nhưng Đức Phật thấy “giáo pháp này không hướng đến sự vô dục, không hướng đến ly tham, không hướng đến đoạn diệt, không hướng đến an tịnh, không hướng đến thượng trí, không hướng đến giác ngộ, không hướng đến giải thoát; nó chỉ đưa đến sự chứng đạt Vô sở hữu trí”. Bởi vậy ngài rời bỏ Alara Kalama và tới Uddaka Ramaputta. Những sự việc tương tự cũng xảy ra, ngoại trừ một khác biệt là giáo pháp của Uddaka Ramaputta không hướng tới giác ngộ mà chỉ đưa đến sự thành tựu Phi tưởng phi phi tưởng xứ, nên Đức Phật cũng rời bỏ ông này.



Hình 1. Một tu sĩ người Thái đang tọa thiền trong tư thế dễ dẫn tới sự chú tâm và tỉnh thức như Đức Phật đã dạy từ chính kinh nghiệm của mình.

Xét ở một số phương diện, đây là chương quan trọng nhất trong sự tìm kiếm của Đức Phật, và rõ ràng để hiểu tầm quan trọng của nó, chúng ta phải nói đến các cấp thiền định. Chúng là gì? Tại sao Đức Phật từ bỏ chúng?

Thiền định

Thực hành căn bản được sử dụng để đạt đến những trạng thái như trên về cơ bản là giống nhau ở mọi phương pháp thiền định Ấn Độ, dù của Phật giáo hay yoga/Áo nghĩa thư. Đầu tiên, người thực hành ngồi bắt chéo chân, lưng thẳng, tại một nơi yên tĩnh. Tư

thế thẳng lưng và bắt chéo chân thúc đẩy một mức độ tỉnh thức nhất định mà ở một tư thế quá thoải mái như nằm xuống sẽ không thể đạt được. Tiếp theo, người thực hành tập trung vào đối tượng nào đó, ban đầu là một đối tượng vật lý như trong một số phương pháp nhất định, nhưng cuối cùng hầu hết các trường hợp là tập trung vào một hình ảnh trong tâm, một cảm giác duy nhất của cơ thể, hoặc có thể là một âm thanh được lặp đi lặp lại trong đầu. Có vẻ trong một kiểu thiền định của Áo nghĩa thư, người thực hành tập trung vào Ngã trú ngụ ở tim, “nhỏ hơn một hạt cải và có màu vàng” (*Áo nghĩa thư*, bộ *Chandogya*, chương III, trang 14). Hoặc trong một kiểu thiền định Phật giáo, người thực hành tập trung vào một màu sắc hoặc tập trung vào hơi thở - phương pháp này có trong cả thiền định Phật giáo lẫn yoga. Song hành với sự tập trung vào một đối tượng là nỗ lực không chú ý tới các cảm giác khác, hay tới những ý nghĩ bất định. Qua đó, người thực hành chìm vào đối tượng thiền định. Trên thực tế, bất kỳ ai chú tâm vào một công việc nào đó cũng trải nghiệm một mức độ nhất định của trạng thái này.

Do đối tượng được giữ bất biến trước con mắt tâm thức của hành giả trong những khoảng thời gian dài, nên hành giả đạt được những hiệu quả kỳ diệu. Các nhà tâm lý học đã khảo sát những tác động ấy, và kết luận thiền định không chỉ đem lại sự thay đổi có thể đo lường được về thể chất, mà cả những thay đổi tâm lý - ngược với những gì mọi người tin rằng đáng lẽ xảy ra - chẳng hạn như tăng khả năng nhận biết đối tượng của thiền định, có cảm giác dễ chịu và vui sướng, xa lìa những gì ở xung quanh, xả bỏ những bận tâm của chính mình. (Những trạng thái này giờ đây được chúng ta biết tới nhiều hơn hẳn so với một thế hệ trước đây).

Xét trên thứ bậc thành tựu của thiền định, trên đây mới là những hiệu quả khiêm tốn. Còn có những điều khác nữa, chẳng hạn sự xuất hiện của những cảm nhận kỳ lạ hoặc nhìn thấy ánh sáng, thậm chí hành giả có thể chứng kiến trọn vẹn những linh ảnh phức tạp. Ở một số phương pháp thiền định, những kết quả này lại trở thành đối tượng của thiền định và có thể đại diện cho toàn bộ mục đích của rèn luyện.

Vì mọi trải nghiệm thiền định đều hết sức chủ quan, nên có vẻ khó tìm được một ngôn ngữ để diễn tả về chúng một cách khách quan hay kể lại chúng mà không bị kẹt vào ý nghĩa. Tuy nhiên, kinh văn Phật giáo vẫn có những tường thuật chi tiết về một loạt các trạng thái thiền, đại khái tương ứng với những gì được mô tả trong kinh văn yoga. Từ góc nhìn của chúng ta, hệ thống Phật giáo có lợi thế là đưa ra những mô tả tương đối ít tô vẽ về những thái độ và trải nghiệm trong thiền định, và cũng có thể mô tả thiền định một cách dễ dàng dù theo kiểu này hay kiểu kia. Thực tế, hệ thống Phật giáo thoát khỏi sự giáo điều đến mức được các nhà tâm lý học phương Tây sử dụng khi muốn mô tả những hiện tượng thiền nói chung.

Hệ thống này bao gồm bốn mức thiền (*jhana*), hay còn gọi là Tứ thiền, gồm một loạt những trạng thái thiền định theo trình tự và ngày càng sâu xa hơn. Ở mức thiền thứ nhất, hành giả quên đi mọi thứ xung quanh, tuy nhiên vẫn có những suy nghĩ bất chợt hoặc chủ định, và sự chú ý được an trú không gián đoạn trên đối tượng của thiền định. Trong trạng thái chú tâm thư giãn ấy, hành giả tận hưởng sự dễ chịu về thể xác (lạc), sự khoan khoái thanh tịnh về tâm lý (hỉ). Hành giả trong tâm trạng này không bị quấy rầy bởi những ham

muốn không được đáp ứng hay cơn giận, sự uể oải, nghi ngờ, sự xao động không yên.

Trong mức thiền thứ hai và thứ ba, hành giả dần dần rời bỏ hoàn toàn tư tưởng, trở nên ngày càng an trụ trong đối tượng thiền định. Với sự tập trung hơn nữa, hành giả vượt khỏi những cảm giác dễ chịu hay vui sướng về tâm lý, chỉ hướng về đối tượng thiền định. Và cuối cùng, trong cấp thiền thứ tư, hành giả chỉ nhận thức đối tượng, trong trạng thái xả niệm không bao giờ gián đoạn, vượt khỏi vui và khổ. Từ góc nhìn của hành giả, có thể nói hành giả ngày càng *trở thành* đối tượng của thiền định, bởi lẽ chẳng nhận thức điều gì khác ngoài sự kiện trần trụi là sự chú tâm vững chắc hay sự “nhất tâm” của mình. Tứ thiền về sau này đóng một vai trò đặc biệt trong hệ thống rèn luyện được Đức Phật giải thích tỉ mỉ, miêu tả những kỹ năng hữu ích cụ thể nhằm điều khiển trải nghiệm của bản thân.

Tuy nhiên, vượt khỏi bốn mức thiền còn có những thành tựu khác, đó là bốn mức định (*ayatana*, “xứ”), hay còn gọi là Tứ định. Chúng được mô tả một cách khá trừu tượng trong kinh sách Phật giáo, nhưng rất có khả năng trong những phương pháp yoga mà từ đó chúng phát sinh, ở một góc độ nào đó, chúng được xem là những cảnh giới hay trú xứ trong vũ trụ tâm linh vô hình. Việc đạt đến chúng có lẽ còn được quan niệm như một kiểu du hành qua những vì sao. Có những ngụ ý về các vùng như vậy trong vũ trụ học tâm linh của *Áo nghĩa thư* và kinh văn yoga, và những mô tả của Phật giáo về các phương pháp yoga khác cũng gợi ra điều này. Thực tế, trong quan điểm vũ trụ học của Phật giáo sau này, các *xứ* được xem là nơi cư trú của thiên cư ngụ. Ngay câu chuyện trừu tượng của Phật giáo thời đầu về các xứ ấy cũng không thể che giấu thực tế rằng, không giống như

bốn cấp thiền, chúng không phải một mô tả chung chung về thiền định phù hợp với bất kỳ lý thuyết, mục tiêu và kỹ thuật thiền định cụ thể nào. Đúng hơn, chúng thuộc về một quan điểm địa hình học về thế giới vô hình. Và đây không phải là điều đáng ngạc nhiên, bởi một khi quyết tâm bỏ sang một bên thế giới của trải nghiệm thường ngày, một hành giả như vậy có khả năng trao cho bản thân một bản đồ về lãnh thổ mà người đó đã đi vào.

Trong trình bày của Phật giáo về Tứ định, những trạng thái này được thành tựu bằng cách rời bỏ “cảm nhận về sự đa dạng”^[4], một câu dù không hoàn toàn rõ ràng nhưng dường như muốn nói rằng, hành giả vượt khỏi những tính chất cụ thể được lĩnh hội ở đối tượng của thiền. Bằng cách ấy, hành giả vẫn tỉnh thức nhưng không còn giữ một đối tượng nhận thức chi tiết và được định rõ nữa. Chúng ta có thể thấy điều này trong mức định đầu tiên, “Không vô biên xứ”, Ở đây, hành giả nhận thức về sự mở rộng nhưng không nhận thức một giới hạn hay một tính chất của sự mở rộng ấy. Trên thực tế, nó là vô hạn. Trong mức định thứ hai, “Thức vô biên xứ”, hành giả chỉ thấy có “thức”, không thấy có một đối tượng định ranh giới của “thức”. Trong mức định thứ ba, hành giả nhận thức “không có vật gì”. Theo những kinh sách Phật giáo chi tiết hơn sau này, nó giống như sự nhận biết khi đi vào một căn phòng và không thấy ai ở đó. Nó không phải là sự nhận biết *ai* không ở đó, mà chỉ là nhận biết về sự vắng lặng. Mức định này gọi là “Vô sở hữu xứ”. Nó chỉ được vượt qua bởi mức định “Phi tướng phi phi tướng xứ”, trong đó nhận thức trở nên vi tế hay bị át đi đến nỗi từ trạng thái ấy, hành giả chỉ có thể rút ra một nhận biết về sự tồn tại của nó.

Tôi ngờ rằng những trạng thái định sâu này chính là lý giải cho những kỹ năng kỳ lạ của các đạo sĩ yoga Ấn Độ. Sự hít thở gần như hoàn toàn ngưng lại, nhịp tim chậm đi một cách đáng kể, nhưng các dấu hiệu sinh lý khác lại được biến đổi. Tất nhiên, các đạo sĩ yoga không nhìn nhận vấn đề giống như mô tả của sinh lý học hiện đại, và cũng không hẳn họ đã nhìn nhận nó với sự trừu tượng của mô tả Phật giáo. Trong con mắt họ, một trải nghiệm như vậy là tuyệt đỉnh công phu, và nó xảy ra ở một khung cảnh tâm linh nào đó sinh động hơn. Có thể nó là một thứ giống như những gì được mô tả trong *Áo nghĩa thư*, liên quan đến Ngã trong trạng thái ngủ sâu. Trạng thái này có thể được cho là tương đương với trạng thái thiền định sâu xa như trên. Hoặc có lẽ nó giống “thiền định phi tính chất” như được mô tả trong một số" đoạn nói về yoga trong thiên sử thi Ấn Độ *Mahabharata*. Nhưng trong bất kỳ trường hợp nào, thành tựu những trạng thái như vậy phải được xem như một bằng chứng về sự tự rèn luyện và vượt lên bản thân của con người.

Đức Phật từ bỏ thiền định

Nhưng Đức Phật lại từ bỏ những trạng thái ấy, hay nói đúng hơn, ngài phủ nhận sự khẳng định của những vị thầy yoga rằng chúng mô tả sự tốt đỉnh của đời sống tâm linh. Tại sao? Những phác họa đầu tiên về câu trả lời có trong *Kinh Đoạn giảm - Salekha Sutta* (Trung Bộ, tập 1, trang 40-146), nghĩa là *Thuyết pháp về sự xóa bỏ hoàn toàn*. Trong kinh này, Đức Phật mô tả các trạng thái của cả Tứ thiền và Tứ định, và ngài gọi những trạng thái ấy là “tịch tịnh trú” và “hiện tại lạc trú”. Nhưng những trạng thái này không phải là “đoạn giảm”, nghĩa là giải thoát hoàn toàn khỏi khổ ải của sinh tử - điều chỉ

đạt được bằng cách làm theo con đường được Đức Phật truyền dạy tỉ mỉ sau khi ngài giác ngộ. Từ tầm nhìn này, những trạng thái thiền định xét cho cùng là không thích hợp bởi hai lý do. Thứ nhất, chúng *chẳng qua* là những trạng thái nhất thời, *chỉ* là sự an trú trong hiện tại. Phê phán này được lặp lại rõ hơn ở một kinh khác (Trung Bộ, tập 3, trang 243-245), trong đó Đức Phật lưu ý rằng dù hành giả lão luyện có thể duy trì một trạng thái thiền trong một thời gian rất dài, trạng thái ấy vẫn vô thường, cuối cùng phải tan rã. Cũng trong kinh đó (Trung Bộ, tập 3, trang 236-237), hành giả nào tin rằng mình đã đạt giải thoát rốt ráo và quyết định thông qua những trạng thái ấy, trên thực tế đang làm một điều hoàn toàn ngược lại: hành giả đang hối hả đi tới đi lui vô mục đích giữa sự “đau khổ” (tâm thức thông thường) và sự “dễ chịu thể xác do tâm trạng cô độc (ly) mang lại”, hoặc cùng lắm là giữa “sự vui thú không liên quan đến thể xác [của thiền]” và “cảm giác [chỉ là] không vui không khổ”. Nên nói cách khác, mặc dù những thành tựu thiền định này đem lại sự giải tỏa nhất thời, thậm chí có thể kéo dài rất lâu, chúng không đưa đến sự chấm dứt khổ mang tính quyết định và mãi mãi. Hành giả cuối cùng cũng phải ra khỏi trạng thái ấy chỉ để thấy rằng mình vẫn không thay đổi.

Thứ hai, như được ngụ ý trong *Kinh Đoạn giảm*, những kỹ năng thực hành như vậy nếu so sánh với sự đầy đủ viên mãn của phương pháp huấn luyện mà Đức Phật đưa ra sau khi ngài giác ngộ thì có tính chất một chiều và hạn hẹp, không xét đến sự phát triển về trí tuệ và đạo đức. Chúng ta có thể thấy điều này từ ẩn dụ về sự leo núi: những năng lực và tính cách tâm lý được phát triển trong một việc làm táo bạo như vậy mặc dù có thể dẫn tới sự phát triển tính cách lớn hơn ở người leo núi, nhưng không nhất thiết như vậy. Sự dũng cảm và chịu đựng có thể được sử dụng cho những mục đích

hoàn toàn thiếu đạo đức và mang tính gây hại. Vì vậy, dù Đức Phật đã tinh thông những kỹ năng thiền định, bản thân chúng không giải thoát ngài khỏi đời sống khổ ải.

Tuy nhiên, điều quan trọng là có cái nhìn cân bằng về những gì Đức Phật phủ nhận. Một mặt, ngài chối bỏ sự tuyên bố của những vị thầy yoga rằng các thành tựu cụ thể của họ dẫn tới giải thoát cuối cùng. Nhưng mặt khác, ngài ngầm chấp nhận rằng ở một vài phương diện, thiền định là một công cụ tâm linh *xuất sắc*. Các thuyết pháp của ngài đều đề cập đến Tứ thiền, xem chúng như những thành tựu vô cùng hữu ích. Một hành giả lão luyện như thế sẽ có khả năng tập trung cao độ. Ở người ấy có sự “xả niệm, không cấu nhiễm và tịnh, nhu nhuyến, dễ sử dụng, rực rỡ” (Trung Bộ, tập 3, trang 243), giống như vàng được nung chảy và tinh chế bởi người thợ kim hoàn trước khi nó được định hình thành một đồ trang sức. Trạng thái xả niệm và tập trung dù không hề là đặc tính duy nhất của hành giả, nhưng sau đó có thể được sử dụng để thành tựu mục tiêu cuối cùng và riêng biệt của Phật giáo là giác ngộ và giải thoát.

Quan điểm rất ráo của Đức Phật về Tứ định khó xác định hơn. Một mặt, có khi chúng được đề cập trong những đoạn văn rải rác của kinh tạng như là những thành tựu rất gần với giải thoát cuối cùng. Đúng là từ những mức định ấy, hành giả có thể tiến thêm một bước nữa tới “sự diệt trừ hoàn toàn những gì được nắm bắt hay cảm nhận” bằng cách tu tập giống như trước nhưng thêm một chút nữa. Nhưng nói chung, kinh điển giải thích rõ rằng sự “diệt trừ hoàn toàn” này vẫn chưa phải giải thoát cuối cùng, bởi lẽ vượt trên đó vẫn phải có một thay đổi về lý trí và cảm xúc, đạt được trí huệ Phật giáo. Rõ ràng Đức Phật sẵn sàng chấp nhận nhiều con đường tới giải thoát,

kể cả những con đường rất gần với những gì các vị thầy yoga của ngài đã dạy; nhưng mục tiêu cuối cùng vẫn phải đạt được bằng một bước đi hoàn toàn khác biệt, một thay đổi về chất của tư duy và cảm nhận, không phải về lượng của nỗ lực hành trì.

Giá trị của trải nghiệm trực tiếp

Ý nghĩa của câu chuyện về sự gặp gỡ của Đức Phật với những đạo sĩ yoga không dừng ở đó, bởi nó còn hướng sự chú ý tới hướng đi tích cực và sáng tạo mà Đức Phật sắp chọn. Điều này được ngụ ý trong những ngôn từ ngài dùng để phê phán các đạo sĩ yoga: không phải lý thuyết của họ bị Đức Phật xem là không đầy đủ - dù rằng những lý thuyết ấy cũng đã nhiều lần bị Đức Phật công kích trong những thuyết pháp của ngài - mà chính là hành trì của họ. Chúng thiếu hụt ở chỗ dù những kỹ thuật thiền định của họ có được bao phủ bởi quan điểm nào đi nữa về vũ trụ tâm linh, chính bản thân kỹ thuật là thứ không tương xứng. Một mặt, điều này báo hiệu rằng Đức Phật sẽ hướng tới việc tạo ra những hình thức hành trì đặc biệt của riêng ngài, những hành trì sẽ khiến các phương pháp như Tứ thiền đóng vai trò phụ trợ. Mặt khác, nó cũng chỉ rõ sự hình thành của một thái độ bất biến, một thái độ đã biểu thị con người ngài như nó từng đặc trưng cho giáo pháp của ngài, và có thể được gọi là tinh thần thực dụng được thực hành một cách kiên quyết. Bất kể giáo pháp hay hành trì nào được sự phong phú dồi dào của hệ tư tưởng Ấn Độ cổ đại trao cho ngài cũng phải chứng tỏ sự hữu ích theo kinh nghiệm của bản thân ngài mới được ngài chấp nhận.

Chúng ta có thể hiểu tầm quan trọng của thái độ này khi nhìn vào môi trường của Đức Phật. Nhiều thế kỷ sau, Ấn Độ đã thừa nhận những căn cứ hay tiêu chí nhất định về tri thức hợp lý để dựa vào đó kiểm chứng sự thật tâm linh, và những tiêu chí này đã được ngầm nói tới trong thời Đức Phật. Một tiêu chí như vậy là giáo lý được xem xét có xuất hiện trong kinh văn Bà-la-môn không, kể cả *Áo nghĩa thư*. Chúng ta có thể thấy Đức Phật không có khuynh hướng chấp nhận truyền thống mà ngài xem là tự phụ và xa lạ này. Căn cứ thứ hai mà Đức Phật không biểu lộ sự chấp nhận là sự chứng thực của những vị thầy oai nghi và được ngưỡng mộ của quá khứ dựa trên cơ sở những trải nghiệm phi thường của họ. Bởi lẽ Đức Phật có sự tự tin, thậm chí nổi loạn với sự tin chắc rằng nếu vấn đề khổ ải cần được giải quyết, nó phải có một bản chất sao cho ngài có thể giải quyết được, và dù sao đi nữa, những vị thầy này cũng không phải cách xa ngài nhiều thế kỷ khiến cho tri thức của họ có được một thẩm quyền siêu phàm không thể bị bác bỏ, mà họ hiện diện với ngài bằng xương bằng thịt và khẳng định rằng ngài có thể tự mình chứng nghiệm tri thức và thành quả giải thoát của tri thức ấy. Một tiêu chí thứ ba cũng khó có thể được ngài tin theo, đó là luận lý đơn thuần hay sự suy luận. Điều này có lẽ là vì ngài đã hình thành sự chuyên tâm với hành trì. Vì vậy, ngài dựa hoàn toàn vào tiêu chí thứ tư, đó là hiểu biết trực tiếp của bản thân, trải nghiệm trực tiếp của bản thân, “trực tiếp chứng kiến trong hiện tại”. Như Đức Phật diễn tả, tiêu chí này dường như là lẽ thường tình đến nỗi chúng ta khó mà nói ngài đã phát minh ra nó, nhưng ngài là người đầu tiên và duy nhất khẳng định tính ứng dụng nghiêm ngặt và chuyên biệt của nó.

Kết quả của thái độ này biểu lộ trong tất cả những giáo pháp hoàn thiện của Đức Phật. “Biết không phải vì nghe nói, không phải vì

thuộc về truyền thống... không phải vì chìm trong suy tưởng... không phải vì kính trọng [lời của] sa môn, mà vì tự mình biết” (Tăng Chi Bộ, tập 1, - trang 189). Những đệ tử của Đức Phật không suy tưởng về tương lai, quá khứ hay về những câu hỏi bí hiểm, chẳng hạn sự khởi đầu hay kết thúc của thế giới. Họ cần giới hạn mối quan tâm và nỗ lực vào một vấn đề, đó là sự khởi lên và diệt trừ của khổ trong “cái thân thể hữu hình” này. Đức Phật khẳng định rằng có thể có nhiều kiểu hiểu biết, nhưng chỉ những gì chạm đến trải nghiệm tức thì này mới thích hợp với các đệ tử trong sự truy cầu giải thoát.

Trong sự truy cầu của chính Đức Phật, thái độ thực dụng có khoanh vùng lại không đơn thuần là vấn đề níu bám mù quáng vào các thực hành thiền định. Nó cũng dẫn ngài tới chỗ chối bỏ thẳng thừng những kiểu lý thuyết làm nền tảng cho hành trì của những đạo sĩ yoga vốn là thầy ngài. Điều này không đáng ngạc nhiên, bởi lẽ xét cho cùng, thực hành thiền định phải được thực hiện dưới ánh sáng của một lý thuyết nào đó phục vụ mục đích của chúng, cũng như với căn cơ con người và môi trường tâm linh, và nếu các kỹ thuật thất bại, sự nghi ngờ phải được đặt vào chính các lý thuyết. Tất nhiên, chúng ta không biết lý thuyết của các vị thầy đã hướng dẫn ngài là gì, nhưng hoàn toàn có thể chắc chắn rằng chúng thuộc về hệ tư tưởng yoga/Áo nghĩa thư. Hơn nữa, có thể thấy rõ từ những thuyết pháp trong đó Đức Phật phản bác các lý thuyết ấy, ngài cho rằng chúng có chung những đặc điểm nhất định. Chúng đều là lý thuyết về Ngã (Phạn ngữ, *atman*), mặc dù thuật ngữ được sử dụng để chỉ nguyên lý cá nhân trong chúng khác nhau giữa các hệ tư tưởng.

Hiểu biết về ngã

Quan niệm đặc thù của hệ tư tưởng yoga về hiểu biết^[5] cũng là điều gây tranh cãi. Bởi lẽ, hiểu biết về Ngã như được trình bày trong những hệ tư tưởng ấy khác biệt triệt để với những kiểu hiểu biết khác. Từ quan điểm yoga, người biết (Ngã) đồng nhất với cái được biết (Ngã), và những đối tượng này lại đồng nhất với tâm trạng^[6] của người biết.

Để hình dung về điều trên, chúng ta hãy bắt đầu với một ví dụ tương phản về hiểu biết bình thường, đó là sự hiểu biết của một người thợ kim hoàn lành nghề. (Những ví dụ như vậy thường được chính Đức Phật sử dụng bởi chúng đều mang dấu ấn sự xoay chuyển tư duy rất thực tiễn của ngài). Trong trường hợp người thợ kim hoàn, chắc chắn người ấy khác về bản chất với những gì người ấy biết. Là một người thợ thủ công và là chủ thể biết, người ấy rõ ràng phải khác biệt với hiểu biết của người ấy về vàng, về những thuộc tính và ứng dụng của nó, và về những kỹ năng để chế tác vàng. Dù có thể chúng ta thừa nhận rằng thiếu hiểu biết đó, người ấy chưa hẳn đã là người thợ kim hoàn, nhưng thông thường, chúng ta sẽ không bao giờ có xu hướng nói rằng người ấy chính là hiểu biết của người ấy. Con người là một thứ, hiểu biết là một thứ khác.

Chúng ta cũng sẽ không nói rằng tâm trạng của người thợ kim hoàn chính là bản thân người ấy. Một người thợ kim hoàn có thể giận dữ và khó chịu hay thư thái và minh mẫn, và anh ta vẫn là một người thợ kim hoàn. Cũng vậy, chúng ta sẽ không lầm lẫn cho tâm trạng của anh ta là hiểu biết của anh ta. Dù giận dữ hay bình thản, anh ta vẫn có hiểu biết về chế tác vàng. Trong trường hợp người thợ kim hoàn, người biết, cái được biết và tâm trạng rõ ràng là những thứ khác biệt dù chúng được gắn kết trong một con người.

Nhưng hiểu biết về Ngã do nội quán của hệ tư tưởng yoga lại là một vấn đề hoàn toàn khác. Trước hết, trong hiểu biết này của yoga, người biết cũng là cái được biết: Cái được biết là Ngã với chữ “N” viết hoa cũng chính là chủ thể biết, tức ngã với chữ “n” viết thường. Trên thực tế, kinh văn *Áo nghĩa thư* khi đưa ra phát biểu này không phân biệt giữa hai ý nghĩa trên về “ngã”. “Biết bản thân” trong ngữ cảnh yoga cũng có nghĩa là “đạt được” hoặc “trở thành” Ngã. Sức mạnh của tầm nhìn *Áo nghĩa thư* chính là ở đây. Trong sự chứng kiến ấy, chủ thể biết đạt đến một trạng thái trong đó nó chứng kiến chính nó. Đây là một hình ảnh về sự rút gọn triệt để, sự tự đồng nhất hoàn toàn với Ngã. “Trong nó [Ngã] không có sự đa dạng” (*Áo nghĩa thư*, bộ *Brhadaranyaka*, chương IV, phần 4, trang 19). Để thực chứng Ngã này, hành giả yoga phải hướng vào bên trong quan sát chính mình.

Sự rút gọn triệt để cũng có những hệ quả khác. Do không còn phân biệt giữa người cảm nhận và đối tượng được cảm nhận, nên cũng không có những tính chất có thể cảm nhận hoặc có thể phân tích ở Ngã (*Áo nghĩa thư*, bộ *Brhadaranyaka*, chương IV, phần 4, trang 13). Chẳng hạn, nếu điều được chứng nghiệm trong hành thiền theo *Áo nghĩa thư* là Phúc lạc, khi ấy từ quan điểm của hành giả, Ngã đồng nhất với Phúc lạc. Phúc lạc không thể bị tách rời, phân biệt khỏi Ngã. Hoặc nếu Ngã được chứng nghiệm là “Ngã không có tính chất” (có lẽ đây là trường hợp Phật giáo gọi là một “xú” nào đó trong Tứ định), khi ấy không có tâm trạng “không tính chất” nào tách rời khỏi Ngã, vì trong Ngã không có “sự đa dạng”. Từ tầm nhìn của hành giả yoga, chúng ta có thể thấy sự hợp lý của điều này, bởi lẽ ở những trạng thái thiền định thành tựu, những gì hành giả có thể cảm

thấy chính là cảm giác *trở thành* đối tượng của thiền định, đối tượng của sự rút gọn hoàn toàn trải nghiệm của bản thân.

Hơn nữa, một kinh nghiệm rút gọn triệt để như vậy cũng ám chỉ tính chất bất biến của Ngã. Do Ngã được hợp nhất hoàn hảo, nó không thể được xem là thay đổi, mất đi những tính chất cũ và đón nhận những tính chất mới. Thật ra, chính định nghĩa “Ngã không có tính chất” cho thấy nó không bao giờ biểu lộ sự thay đổi. Và bất biến cũng có nghĩa là vĩnh hằng. Câu trả lời của Đức Phật cho luận điểm này là, chính vì những trạng thái thiền đến một lúc nào đó cũng dừng, nên chúng không thể vĩnh hằng, nhưng với những thiền giả được nâng đỡ bởi niềm tin rằng điều họ tìm kiếm là vĩnh hằng, chính trải nghiệm ổn định và rút gọn trong thiền sẽ xác thực niềm tin về vĩnh hằng đó. Nó cũng xác thực niềm tin rằng Ngã vĩnh hằng, bất biến, đơn giản một cách triệt để vượt khỏi thế giới nhân quả, không phải do tạo ra, “vô sinh” (*Áo nghĩa thư*, bộ *Brhadaranyaka*, chương IV, phần 4, trang 20). Nó không thể được phân tích, mổ xẻ thành những cấu phần hợp thành (*Áo nghĩa thư*, bộ *Brhadaranyaka*, chương IV, phần 4, trang 13). Với hành giả, nó là “nền tảng của vũ trụ”, vô phân biệt và bao trùm mọi thứ, là “Phạm thiên” (*Brahman*).

Nói ngắn gọn, Ngã là một cái toàn thể vĩnh hằng, liền mạch, thuần nhất, vượt mọi biểu hiện về hiện tượng, không thể phân tích mổ xẻ, nhưng có thể đạt được và biết được thông qua hành trì yoga. Tầm nhìn này của tư tưởng yoga là một tầm nhìn có tác động lớn và có sức thuyết phục, có lẽ chính vì nó xuyên qua mọi sự đa dạng và lẫn lộn tiềm ẩn của kinh nghiệm thông thường, ngay tức khắc đem lại một quan niệm đơn giản có tính quyết định về thực tại tối hậu. Bất kỳ một đặc điểm nào của tầm nhìn này - như trải nghiệm thiền định sâu,

câu hỏi về những gì nằm ngoài thế giới sắc tướng đầy đau khổ, hay bản chất của hiểu biết về Ngã - đều chắc chắn dẫn tới những đặc điểm khác. Nên không có gì ngạc nhiên khi bất chấp những nỗ lực của Đức Phật, nó vẫn tiếp tục và mở rộng trong Ấn giáo.

Nhưng mặt khác, một khi chỉ một chút của nó bắt đầu tách ra, toàn bộ phần còn lại nhanh chóng tan rã. Chúng ta có thể diễn tả lại cách thức Đức Phật dựa vào lập luận thực dụng để phá bỏ lý thuyết về Ngã. Những lập luận này được trình bày trong *Kinh Potthapada* (Trường Bộ, tập 1, trang 185 và những trang tiếp theo), trong đó Đức Phật trả lời các câu hỏi của du sĩ Potthapada. Nếu thiền giả thông qua nỗ lực nắm bắt trải nghiệm thiền định sâu có thể trực tiếp chứng kiến Ngã, qua đó đạt được hiểu biết về nó, chúng ta có thể hỏi giống như Potthapada đã hỏi, rằng liệu tâm trạng của thiền định sâu nổi lên trước và sau đó hiểu biết về Ngã thích hợp với tâm trạng ấy mới. nổi lên, hay hiểu biết về Ngã đến trước rồi đến tâm trạng, hay chúng đồng thời.^[7] Nói cách khác, liệu Potthapada có thể đạt được một trạng thái thiền định nào đó rồi đi tìm Ngã, hay sự thành tựu trạng thái ấy tự động đem lại thành tựu Ngã?

Trước câu hỏi này, Đức Phật trả lời một cách khéo léo rằng, đầu tiên một nhận thức hay một tâm trạng cụ thể khởi lên trước, sau đó mới đến cái biết đi theo nhận thức ấy. Đây là phát biểu của Đức Phật từ chủ nghĩa thực dụng dựa trên hành trì. Với hành giả lão luyện, đã rèn luyện để đạt được nhận thức đó, “biết rằng do những duyên như vậy, nên hiểu biết sinh ra”. Kỹ năng thực hành của hành giả là nhằm điều khiển các nhân duyên nơi bản thân, khiến dẫn tới những trạng thái biết ngày càng tinh tế hơn. Hiểu biết rất ráo về Ngã

của hành giả là dựa vào thành tựu ấy và vào hiểu biết thực tiễn về quan sát nội tâm đi liền với nó.

Chúng ta có thể thấy ngay cả những vị thầy yoga cũng có thể đã biết tới mức này, bởi lẽ xét cho cùng trong bất kỳ phương pháp hành trì nào cũng có rất nhiều huấn luyện, kỹ năng và những lời khuyên thiết thực đi cùng. Nhưng một khi điều này được thừa nhận, toàn bộ hệ thống yoga bắt đầu sụp đổ, vì nhìn từ quan điểm hết sức thực tiễn như trên, trạng thái thiền định này được tạo ra và được quy định bởi sự rèn luyện của hành giả yoga, nên không thể tương đương với một Ngã không do tạo nên, không do sinh ra, không thể phân tích. Chính trạng thái này hoàn toàn có thể phân tích được và rõ ràng được tạo ra bởi điều gì đó.

Cũng trong thuyết pháp trên, Đức Phật tiếp tục xoáy vào những ý nghĩa của cách nhìn thực dụng. Potthapada hỏi một câu hỏi khác: “Sự cảm nhận hay tâm trạng có phải là Ngã, hay Ngã và tâm trạng là khác?”^[8] Để đáp lại, Đức Phật nêu ra một câu hỏi ngược lại, “ông hiểu Ngã là như thế nào?” Ý nghĩa của câu hỏi này nằm ở chỗ dù hình thức căn bản của lý thuyết về Ngã là giống như quan điểm của Đức Phật, nhưng rõ ràng có nhiều biến thể. Những lý thuyết khác nhau có thể đặt quan niệm về Ngã vào những khung cảnh tâm linh khác nhau, hoặc một lý thuyết có thể chứa đựng giáo pháp về nhiều Ngã với mức độ vi tế tăng dần, dẫn tới Ngã tối thượng. Vì vậy, đầu tiên Potthapada trả lời: “Con hiểu Ngã là vật chất, có hình tướng cụ thể, do bốn đại tạo thành, do thức ăn nuôi dưỡng”. Đức Phật đáp rằng, “nếu có Ngã bằng vật chất như vậy, tâm trạng (tưởng) khác với Ngã... vì mặc dù có Ngã, sẽ có những tâm trạng khởi lên và những tâm trạng diệt đi”. Sau đó, Potthapada thay đổi cách trả lời, đầu tiên

nói rằng Ngã không phải là vật chất mà do ý sinh ra, rồi nói Ngã do tướng sinh ra, và Đức Phật đều lặp lại lập luận của mình. Vì lẽ nếu có Ngã tạo thành như vậy, Ngã phải là một thứ, và tâm trạng hay nhận thức là một thứ hoàn toàn khác. Lý do cho điều này khá rõ: Ngã theo định nghĩa của yoga, dù là vật chất, phi vật chất hay do nhận thức cũng phải vĩnh hằng, bất biến, độc lập khỏi những nhân duyên của thế gian. Nhưng kinh nghiệm thiền định thực tế cho thấy những trạng thái nhận thức đến và đi vì những lý do mà bản thân thiền giả có thể hiểu và kiểm soát đến một mức độ nào đó. Nên nếu có điều gì vĩnh hằng, nó cũng không phải những trạng thái nhận thức này, do đó chúng phải khác với Ngã vĩnh hằng.

Đức Phật củng cố phê phán của mình bằng cách sử dụng một từ mà ngài đã tiếp nhận và biến thành từ ngữ riêng của mình. Từ này là *hữu vi* (samkhata), có ý nghĩa gốc giống như “được chuẩn bị” hay “được tạo thành”. Tuy nhiên, nó bao hàm một lĩnh vực rộng hơn so với ý nghĩa “được chuẩn bị”, và trên thực tế nó có hai nghĩa đáng nói tới ở đây. Nó có nghĩa là “được tác ý” hoặc “được chủ định” và nó cũng có nghĩa là “được tạo ra” hoặc “được quy định”. Các trạng thái thiền định là *hữu vi*. Chúng được thành tựu bằng sự tác ý hay chủ định của thiền giả, và điều này cũng có nghĩa là chúng được tạo ra hay được quy cho những nguyên nhân nhất định trước đó, và chúng tùy thuộc vào việc thỏa mãn những điều kiện đồng thời nào đó. Do vậy, chúng không hề là “vô sinh”, cũng không hề độc lập khỏi hoàn cảnh.

Người ta có thể suy đoán rằng vào thời điểm Đức Phật gặp gỡ những vị thầy yoga, ngài chỉ đưa khảo sát về thiền và Ngã của mình đi xa chừng đó, nhưng trong giáo pháp hoàn thiện của mình,

Đức Phật còn làm sáng tỏ lý thuyết về Ngã của yoga thêm nhiều, đến mức thực tế ngài đã phủ nhận nó hoàn toàn và thay vào đó đề xướng giáo lý Phật giáo đặc trưng là vô ngã, *anatta*, sự thiếu vắng một Ngã vĩnh cửu và độc lập dù trong nhận thức thông thường, trong các trạng thái thiền định hay bất kỳ trạng huống nào. Giáo pháp này được tích hợp khéo léo vào những tư tưởng cả về luân lý lẫn tâm lý của ngài. Trong cái nhìn của ngài, không thể thấy Ngã vĩnh hằng này ở đâu cả, và những người tin vào nó được ví như người đàn ông nói rằng anh ta yêu người phụ nữ đẹp nhất vùng, nhưng lại không thể nói rõ tên, gia cảnh hay vẻ ngoài của cô ta (Trường Bộ, tập 1, trang 193).

Nói cách khác, Ngã vĩnh hằng là một sản phẩm của suy tưởng, của trải nghiệm thiền bị hiểu sai, hay của việc nghe người khác nói. Đức Phật sẵn sàng thừa nhận sự tồn tại của một cái ngã - và ở đây chữ “ngã” viết thường là rất phù hợp - nhưng tự ngã ấy đơn thuần là “một thuật ngữ được đồng thuận, một hình thức thông thường của ngôn từ, một ứng dụng đời thường, một sự định danh thiết thực” (Trường Bộ, tập 1, trang 202). Chúng ta hoàn toàn có thể nói “rèn luyện bản thân” hoặc “biết bản thân”, nhưng khi nói vậy, chúng ta không ngầm định sự tồn tại của một thực thể vĩnh hằng. Đức Phật đưa ra một ví von về sữa. Sữa có thể trở thành sữa đông, thành bơ, thành bơ dạng lỏng, nhưng thật vô nghĩa khi nói về một thực thể trường tồn (chất sữa) tồn tại thông qua những thay đổi này, như sữa chỉ là sữa, bơ chỉ là bơ. Học giả T. w. Rhys Davids người Anh diễn tả như sau:

Khi sự thay đổi (trong cấu thành của nhân cách) đã đạt đến một điểm nhất định, người ta có thể thay đổi sự định danh hay tên gọi mà

dựa vào đó nhân cách ấy được biết, giống như những sản phẩm của bò sữa. Nhưng thuật ngữ trừu tượng chỉ là một *hình thức diễn đạt* thuận tiện. Từ trước đến nay, chưa từng có một nhân cách *như một thực thể tách rời* nào.

Nên khi chúng ta nói “Tôi cảm thấy như hôm nay mình là một người khác”, thực ra chúng ta đang bóng gió ám chỉ một sự thật quan trọng về bản chất con người. Đây là một giáo lý khó, một giáo lý dững cãm ở chỗ nó dẫn tới các lãnh địa chưa được biết tới bởi những hành giả thời Đức Phật. Một khó khăn là ở việc hiểu bằng lý trí thuần túy. Khi Đức Phật phát triển một phương pháp thiền định mới, mục đích của nó là phân tích chi tiết tự ngã (viết thường) của người hành thiền. Bằng phương pháp thiền định, một người có thể thấy tự ngã trên thực tế được “tạo thành” ra sao, hay nói cách khác, được tạo nên từ những nguyên nhân trước và tiếp tục tồn tại bởi những điều kiện đồng thời. Khi được diễn giải chi tiết, giáo lý này có độ phức tạp ghê gớm, nhưng nguyên tắc căn bản của nó lại đơn giản. Giống như sữa thay đổi dần dần, tự ngã mà chúng ta trải nghiệm cũng thay đổi liên tục vì những lý do có thể xác định được.

Tuy nhiên, khó khăn thật sự không phải là ở hiểu biết lý trí, mà ở sự đáng tin cậy về cảm xúc. Ai cũng có thể hỏi với sự hoảng hốt: Làm sao tôi có thể chấp nhận mình không có tự ngã trong khi có cảm giác rõ ràng về bản thân như vậy? Câu trả lời lý trí là người ta có ngã, nhưng không phải Ngã vĩnh hằng. Nhưng câu trả lời về cảm xúc mới quan trọng. Theo Đức Phật, bất kỳ ai tìm cách đạt được hay chứng thực một Ngã vĩnh hằng bất biến cũng không tránh khỏi thất bại, nên giáo lý về Ngã là lời mời gọi người ta đến với khổ ải nhiều hơn: “[Một giáo lý về Ngã vĩnh hằng] như vậy chẳng qua là một cảm giác, một sự quẩn quại trong khó chịu của những du sĩ và những người Bà-la-

môn đáng kính nhưng lại không biết và không thấy, nên sập vào bẫy của ham muốn [về một Ngã như vậy]) (Trường Bộ, tập 1, trang 40-41). Vì thế, từ bỏ giáo lý đó tức là từ bỏ một nguồn gốc thất vọng có tác động lớn. Sắc thái cảm xúc của giáo pháp vô ngã là sắc thái của một sự xả bỏ an bình và nhẹ nhõm. Nó là sự giải thoát siêu việt lên những nỗ lực vô vọng của những người xoay quanh một cái Ngã “như chó bị buộc vào cọc” (Trung Bộ, tập 3, trang 232-233).

Giải thoát khỏi sự trói buộc thông qua tự hành xác

Nhưng chúng ta tạm thời hãy trở lại với thời điểm Đức Phật nhận ra những phương pháp thiền định yoga này về bản chất chỉ dẫn tới những trạng thái nhận thức có thể thay đổi, hoàn toàn khác với đối tượng được họ thừa nhận, tức Ngã vĩnh hằng. Từ một kết luận như vậy, có thể rút ra hai hệ quả khác. Một là, trên thực tế không có Ngã vĩnh hằng, và đây là con đường Đức Phật cuối cùng đã đón nhận. Hệ quả khác là Ngã tồn tại, nhưng không thể đạt được bằng những phương pháp yoga. Nhưng một rèn luyện khác có thể dẫn tới thành tựu Ngã, và đã có sẵn một rèn luyện, đó là phương pháp tự hành xác và khổ hạnh cùng cực như chúng ta biết rõ nhất qua Kỳ Na giáo. Quan điểm như vậy cho rằng có một nguyên lý vĩnh hằng trong mỗi cá nhân, được gọi là “linh căn” hay “linh hồn” (*jiva*), bị giữ trong thế giới khổ ải do hậu quả của những điều đã vi phạm trong các đời trước, và những hậu quả ấy bám vào linh hồn giống như đất bần. Bằng cách tránh những vi phạm khác, người ta xóa bỏ sự trói buộc vào thế giới khổ ải, và bằng cách tự hành xác, tự sám hối, người ta đốt cháy mọi hậu quả của những điều đã phạm trước đó lên linh hồn, khiến linh hồn đi lên thành phúc lạc, giải thoát mãi mãi khỏi đau khổ.

Ở đây không cần dùng tới thiền định, cũng không cần áp dụng hiểu biết do quan sát nội tâm, mặc dù những lý thuyết chẳng hạn như của Kỳ Na giáo có lẽ cho rằng hiểu biết hay thậm chí sự toàn năng sẽ xảy đến một cách kỳ diệu từ sự theo đuổi thành công thực hành khổ hạnh.

Vì thế, sau khi rời bỏ đạo sĩ yoga Uddaka Ramaputta, Đức Phật quay sang tự hành xác, và kinh điển không có chút gì nghi ngờ về sự chân thành trong những nỗ lực của ngài theo hướng này. Ngài hoàn toàn ngưng thở, đến nỗi “những cơn gió kinh khủng thổi lên đau nhói trong đầu ta, cắt ngang bụng ta, như một người đồ tể lành nghề... cắt ngang bụng con bò bằng một con dao sắc” (Trung Bộ, tập 1, trang 244). Chư thiên nghĩ rằng ngài đã chết. Rồi ngài bỏ ăn, mỗi ngày không ăn quá một muỗng thức ăn, khiến cho “cột sống nhô ra như một sợi dây có sọc nổi, xương sườn nhô ra như rui cột của một chuồng bò hư nát, con người của ta nằm sâu trong hốc mắt, trông như ánh nước chìm trong một giếng nước sâu” (Trung Bộ, tập 1, trang 245). Có người đi ngang qua nghĩ ngài là người da đen, bởi lẽ sự khổ hạnh đã làm sạm nước da của ngài. Bằng cách gắng sức đến cùng cực, Đức Phật đi tới kết luận rằng “thời xưa, hiện tại hay tương lai, dù sa môn hay Bà-la-môn nào trải qua những cảm giác đau đớn, hành hạ, nhức nhối, những cảm giác ấy cũng là cùng cực rồi, không thể hơn được nữa” (Trung Bộ, tập 1, trang 246).



Hình 2. Đức Phật như một nhà tu khổ hạnh, bỏ đói chính mình trong một nỗ lực đạt giải thoát nhưng không thành công.

Nhưng ngài cũng đi tới kết luận rằng “với sự khổ hạnh khốc liệt như vậy, ta vẫn không chứng được pháp thượng nhân, tri kiến thù thắng xứng đáng bậc thánh”. Hay nói cách khác, tất cả những gì ngài đã có chỉ là một thân xác kiệt quệ. “Phải có một đạo lộ khác đưa tới giác ngộ”.

Trung đạo

Như được kể lại trong kinh sách truyền thống, kết luận này đã đưa Đức Phật tới ngưỡng giác ngộ. Nhưng nó cũng đem lại cho chúng ta nhiều khó khăn không nhỏ trong việc diễn giải các nguồn tư liệu. Bởi lẽ, một mặt kinh văn miêu tả rằng Đức Phật trong một thời gian khá ngắn đã đạt tri kiến cứu độ, sự chắc chắn rằng “sinh đã diệt,

phạm hạnh đã thành, việc cần làm đã làm” (Trung Bộ, tập 1, trang 249). Trên thực tế, giác ngộ được hiểu là đã xảy ra trong một đêm. Nhưng rõ ràng sự tiến triển của Đức Phật tới giác ngộ là dài và phức tạp, nó là một quá trình khi ngài dần dần chuyển hóa bản thân bằng những rèn luyện khác nhau, tìm ra một cái nhìn chấp nhận được về bản thân và thế giới. Điều này được thừa nhận trong những thuyết pháp sau này: “Giống như đại dương dốc dần dần, đổ xuống dần dần, thoải dần dần thay vì rơi đột ngột, cũng vậy trong giáo pháp này, sự rèn luyện, sự thực hành và con đường cũng dần dần, không có hiểu biết xuyên thấu đột ngột” (Tăng Chi Bộ, tập 4, trang 200-201).

Làm thế nào chúng ta giải quyết mâu thuẫn trên? Đầu tiên, chúng ta phải chấp nhận rằng những câu chuyện thuần túy mang tính chất tiểu sử là những giải thích đã được cô đọng lại. Chúng là những câu chuyện, và là những câu chuyện tiến triển với một cung cách khôn ngoan. Nội dung của chúng không chỉ nhằm mang ý nghĩa lịch sử, mà còn là nguồn cảm hứng cho những đệ tử sau này, vì vậy chúng được khớp vào một quãng thời gian tương đối dễ xử trí. Chúng có một mức độ căng thẳng kịch tính. Vì vậy, kể cả nếu chúng ta chấp nhận rằng giác ngộ đúng là xảy ra trong một đêm - và xem nó như một khoảnh khắc chắc chắn trong tâm Đức Phật, rằng ngài quả thực đang đi trên con đường đúng - sự chắc chắn ấy cũng đến từ một quá trình tạo lập lâu dài, và càng lâu dài hơn nếu nói tỉ mỉ về những ngụ ý của nó.

Trong kinh sách truyền thống, sau khi Đức Phật nhận ra sự vô nghĩa của khổ hạnh cùng cực, ngài đã chấp nhận một bữa ăn hợp lý và ngồi xuống để tìm một con đường khác. Thật ra điều ngài chấp nhận vẫn là một kiểu khổ hạnh tương đối có kỷ luật, nghĩa là một đời

sống khổ hạnh tránh hai thái cực buông lung theo khoái lạc và tự hành xác. Chẳng mấy chốc, ngài đã gọi đời sống khổ hạnh có kỷ luật này là “Trung đạo”.

Ngài cũng nhớ lại thời điểm khi còn là đứa trẻ, ngồi dưới gốc một cây mận^[9], trong khi cha ngài đang cày ruộng. Lần ấy, ngài đã thực chứng Thiền thứ nhất, một trạng thái khoan khoái về cơ thể và dễ chịu về tâm lý, khởi lên do sự xa lìa ham muốn và các tư tưởng bất thiện, tuy vẫn còn những ý nghĩ bất chợt hay chủ định^[10]. Và ngài nhận ra “đây có thể là con đường đưa tới giác ngộ” (Trung Bộ, tập 1, trang 246).

Câu chuyện này chỉ gián tiếp nói về những thành tựu thiền ban đầu của Đức Phật trước khi giác ngộ. Những thành tựu này có được một mặt do thói quen đã hình thành của ngài là chú trọng thực tiễn hành trì và do sự tập trung vào những gì ngài có thể chứng kiến bên trong bản thân, và mặt khác do khuynh hướng giờ đây đã được củng cố là phân tích và phê phán. Nói như vậy là vì bất chấp việc phủ nhận giáo lý của những hành giả yoga, ngài vẫn tiếp tục trau dồi sự nhận biết các trạng thái thể chất và tâm lý, một nhận biết phát sinh từ kỹ thuật tâm lý của hành giả yoga. Nếu thông qua những kinh nghiệm có thể biến đổi này lại không thể tìm được một thực thể thường hằng, một Ngã với chữ “N” viết hoa đằng sau những kinh nghiệm ấy, ít nhất cũng có thể có một nội kiến về bản chất của những tiến trình tâm sinh lý phù du như vậy. Đây là những vấn đề có thể được trực tiếp chứng kiến và hiểu, và chính những tiến trình này được Đức Phật hướng toàn bộ sức nặng của sự tập trung và sự tò mò dấn dặt của mình. Nếu không thể tìm thấy một Ngã, ít nhất ngài có thể tìm được sự giải thoát.

Những gì các nỗ lực này đem lại là một kỹ năng thiền định riêng biệt và rất khác với những điều được các hành giả yoga thực hành. Sự chú ý đến trải nghiệm tức thì không chỉ đòi hỏi sức mạnh tập trung, mà cả sự lưu tâm và thư thái, qua đó Đức Phật thực sự có thể thấy những gì đang diễn ra trong thân tâm mình. Thật vậy, chính những phẩm chất lưu tâm và thư thái này, được gọi là *quán niệm - tỉnh thức* (satisampajanna) là điều được dạy xuyên suốt các thuyết pháp của Đức Phật. Chúng đòi hỏi năng lực chứng kiến trong hiện tại với toàn bộ sự tỉnh táo trước những trạng thái bên trong và bên ngoài của bản thân (và mở rộng ra đến những trải nghiệm tương tự ở người khác). Kinh quan trọng nhất để các đệ tử tu tập năng lực này là *Kinh Đại niệm xứ - Maha Satipatthana Sutta* (Trường Bộ, tập 2, trang 290 và những trang sau), và những “niệm xứ” này là những cảm nhận không dính mắc, tức thời, rõ ràng về cơ thể, cảm giác, trạng thái tâm và những ý niệm trong tâm của hành giả. Những nhận biết tỉnh thức như vậy hàm chứa đến một mức độ nào đó sự nhất tâm và xả niệm của Tứ thiền, nhưng đồng thời chúng đòi hỏi một nhận biết sáng tỏ về những điều nhỏ nhất. Sự nhấn mạnh vào trạng thái nội quán mãnh liệt và tỉnh thức, sự phân tích tỉ mỉ về nội kiến là những đóng góp độc nhất vô nhị của Đức Phật cho kỹ thuật hành thiền. Từ những kết luận dựa trên nội quán này, giác ngộ sẽ tuôn chảy.

Làm thế nào chúng ta nhìn nhận một cách khách quan và phân tích những cảm giác, thái độ tức thời của chính mình? Chẳng hạn, chẳng phải nỗ lực cảm nhận những cảm xúc mạnh mẽ nhưng không dính mắc đến chúng sẽ phá hủy chính đối tượng để quan sát hay sao? Câu trả lời cho những câu hỏi này nằm trong tiến trình rèn luyện mà Đức Phật đã áp dụng cho bản thân trong sự truy cầu của

ngài, dù theo một cách thiếu hệ thống. Khi theo đuổi đồng thời đời sống khổ hạnh và thành tựu thiền, Đức Phật đã rèn luyện bản thân hết lần này đến lần khác để phớt lờ những cảm giác và thôi thúc thường bùng ra trong hành động hoặc trong phản ứng, có thể khiến ngài chệch khỏi mục đích của mình. Ngài đã bỏ qua những vò xé của đói khát khi thực hành nhịn ăn, giống như đã bỏ qua những đau đớn của cơ thể và xao nhãng của tâm trí khi tọa thiền trong thời kỳ dài và gian khổ. Như được xác thực bởi những thiền giả ngày nay, tác động của sự rèn luyện lâu dài như vậy không chỉ là đạt được một trạng thái thanh tịnh có thể tái lập mà còn phá vỡ những thói quen vô thức, tự động và tồn tại dai dẳng. Người ta bình thường sẽ chấm dứt sự nhịn ăn để được ăn, nhưng người khổ hạnh không làm vậy. Người ta bình thường sẽ thay đổi một tư thế cơ thể đang càng lúc càng trở nên khó chịu, nhưng người hành thiền không làm vậy. Để hình dung về kiểu thiền này, hãy thử làm như sau: ngồi trên một cái ghế thoải mái, trong một tư thế thoải mái nhất có thể, và cố giữ tư thế ấy không cử động trong một giờ. Phật giáo cho rằng trong vài phút bạn sẽ muốn gãi đầu, giặt tay, nhấc chân. Nếu có thể quan sát những thôi thúc này nổi lên và tan đi nhưng vẫn bất động thì sao?

Nhưng như thế không phải nói rằng các thôi thúc muốn phản ứng lại với những vò xé ấy biến mất, vì chúng không biến mất, hoặc ít nhất không biến mất mãi mãi. Ở người hành thiền, những thôi thúc như vậy đơn giản không bộc phát thành phản ứng. Hành giả vẫn bình thản, tâm nhu nhuyễn dễ uốn nắn (*kammanna*). Nếu muốn, hành giả có thể tạm thời bỏ qua hoàn toàn những thôi thúc ấy, chẳng hạn như trong một mức của Tứ thiền, nhưng mối quan hệ lâu dài với những thôi thúc như vậy cũng được thay đổi. Giờ đây, hành giả có

thể phản ứng với những thôi thúc ấy theo một cách hợp lý thay vì tự phát.

Hơn nữa, chính vì những cảm giác và thôi thúc như vậy không biến mất, và với sự tỉnh thức giờ đây đã được hình thành trong trạng thái xả niệm theo thói quen, hành giả có thể sử dụng thực hành quán sát để phân tích chúng. Người bình thường không có kỹ năng vẫn có thể quan sát một cách sáng tỏ những cảm giác dễ chịu hay đau khổ và những thôi thúc, cảm xúc đi theo chúng. Nhưng chỉ người hành thiền, trong trạng thái thanh tĩnh, qua thời gian rèn luyện đã không còn chịu những tác động của ký ức, mới có thể quan sát những cảm giác, cảm xúc hay thôi thúc một cách tức thời ngay khi chúng xảy ra. Do quá trình rèn luyện lâu dài, chắc chắn thiền giả khổ hạnh cảm thấy những đau đớn, thôi thúc của mình không còn thấm thía và thúc bách như trước, nhưng điều này không thay đổi bản chất nền tảng của chúng. Và trong bất kỳ trường hợp nào, người hành thiền vẫn có thể sử dụng ký ức hay sự quán sát để xác nhận rằng những gì mình đã quán sát liên quan đến các cảm xúc tương đối được kiểm soát cũng phải đúng với những cảm xúc ít được kiểm soát hơn.

Hình thức thiền mới này được gọi là thiền minh sát hay thiền quán (*vipassana*). Nó là phương pháp thử nghiệm của Đức Phật, là cách ngài thu thập thông tin, và từ thông tin về những trạng thái đang diễn ra ở thân tâm, ngài xây dựng nên phân tích của mình về tình trạng của con người.

4 Giác ngộ



Ở những xứ sở theo Phật giáo, sự giác ngộ của Đức Phật được xem là xảy ra trong một đêm trăng tròn của tháng âm lịch Vesakha, khoảng tháng 4-5 dương lịch, khi Đức Phật ngồi dưới một cây bồ đề lớn. Trong sự giác ngộ (*sambodhi*) ấy, đầu tiên Đức Phật đạt được tri kiến giải thoát về bản chất tình trạng của loài người. Thứ hai, ngài có được sự chắc chắn rằng bản thân đã thành tựu sự giải thoát khỏi những đau khổ của tình trạng này. Kinh sách thời đầu quy nhiều giáo lý - tất nhiên là những giáo lý quan trọng nhất - cho đêm giác ngộ ấy, nên sự giác ngộ được xem như chứa đựng sức nặng của toàn bộ giáo pháp của Đức Phật. Ngay cả khi điều này không đúng theo nghĩa đen, tri kiến và sự xác tín của đêm đó cũng phải đóng vai trò cơ sở cho giáo lý hoàn thiện của ngài.

Sự giác ngộ phát sinh từ một sức căng sáng tạo giữa hai nhận thức đóng vai trò chi phối. Một là, câu trả lời chỉ có được từ sự chú ý tỉ mỉ tới mọi chi tiết của trải nghiệm giống như được quan sát trong thiền quán (mặc dù một phương pháp thiền quán được trình bày mạch lạc có thể vẫn chưa được hình thành đầy đủ). Nhưng nếu chỉ riêng điều này định hướng cho Đức Phật, ngài cũng chỉ là người góp phần vào tư tưởng yoga. Nhận thức thứ hai là sự thật về luân hồi, và quan niệm của Đức Phật về luân hồi đã trao cho giáo pháp

của ngài một phạm vi và sức ảnh hưởng về đời sống con người vượt hẳn những quan tâm hạn hẹp của yoga. Sự độc đáo của Đức Phật bắt nguồn từ sự phân tích sâu xa của ngài về trải nghiệm cá nhân, nhưng tầm quan trọng lại bắt nguồn từ việc ngài chấp nhận niềm tin phổ biến của người Ấn Độ về tái sinh.

Trong trường hợp của Đức Phật, niềm tin này chuyển thành một tâm trạng rất nghiêm túc về đạo đức. Trong những giáo pháp khác, giáo lý luân hồi đi cùng với một quan niệm phức tạp về vũ trụ tâm linh trong đó luân hồi xảy ra. Người ta đi lên rồi đi xuống, có khi trở thành một súc sinh, có khi thành một chư thiên, có khi là chúng sinh ở một địa ngục nào đó, có khi lại là một Chiến binh hay Bà-la-môn, nô lệ hoặc vua chúa (bản thân Phật giáo sau này cũng sản sinh ra những quan niệm đa dạng như vậy). Nhưng với Đức Phật, chi tiết cụ thể về luân hồi không quan trọng bằng nguyên lý nền tảng của nó: hành động của con người có những hậu quả về nghiệp, không thể tránh, trở lại với con người trong đời này hoặc một đời sau. *Thật sự* có một trật tự luân lý căn bản. Người ta không thể trộm cắp, nói dối, tà dâm, hay “đi dọc bờ sông Hằng, đánh đập, giết hại, chặt chân chặt tay và ra lệnh cho người khác chặt chân chặt tay, đàn áp và ra lệnh cho người khác đàn áp” (Trường Bộ, tập 1, trang 52) mà không gặt hái hậu quả. *Thật sự* có mối quan hệ nhân quả khách quan mà tất cả đều phải chịu. Hành động sai trái dẫn tới khổ đau trong đời này hoặc những đời sau. Giáo pháp của Đức Phật được dành cho mục đích có vẻ ích kỷ là giải thoát cá nhân, được hướng đến những chúng sinh chịu khổ và có khả năng đạt giải thoát hoàn toàn khỏi khổ. Nhưng nó cũng chạm đến những chúng sinh đóng vai trò như những tác nhân về luân lý, những tác nhân có khả năng tác động không chỉ đến hạnh phúc của bản thân họ mà cả của người khác. Một số giáo pháp của

ngài có vẻ chỉ nói về giải thoát cá nhân, số khác về luân lý hay giới luật, nhưng với Đức Phật, hai vấn đề ấy luôn gắn kết một cách gần gũi và cần thiết.

Bốn chân lý cao quý

Giáo pháp liên quan mật thiết nhất đến giác ngộ là giáo pháp đề cập chủ yếu đến khổ ải và giải thoát cá nhân. Đây là giáo lý Tứ diệu đế (*cattari ariyasaccani*) hay Bốn chân lý cao quý, chứa đựng trong phạm vi rộng của chúng những nguyên lý trung tâm của Phật giáo. Các chân lý được trình bày dưới dạng một chẩn đoán chữa bệnh: đây là bệnh, có những nguyên nhân gây bệnh, đây là phán quyết bệnh có chữa được không, đây là phương pháp điều trị. Bệnh là “khổ” (*dukkha*) - một tình trạng bao trùm tất cả những gì có ý nghĩa thông thường là “khổ ải” nhưng còn hơn thế, và ý nghĩa rộng hơn của nó là điều chúng ta cần ghi nhớ. Chân lý cao quý đầu tiên nói rằng thật sự có bệnh, hay “khổ”, và đây là Chân lý về khổ. Chân lý cao quý thứ hai nói rằng có những nguyên nhân gây ra khổ mà người ta có thể thấy rõ, nên đây là Chân lý về nguồn gốc của khổ, giải thích những nguyên nhân ấy. Chân lý cao quý thứ ba nói rằng có sự chữa lành khỏi khổ, nên đây là Chân lý về sự diệt khổ. Chân lý cao quý thứ tư nói về cách chữa lành khỏi khổ, nên gọi là Chân lý về con đường dẫn tới sự diệt khổ.

Chúng ta hãy xem chân lý đầu tiên về sự tồn tại của khổ. Chân lý này được diễn đạt dưới hình thức được xem là do Đức Phật giải thích không bao lâu sau khi ngài giác ngộ. Mô tả bắt đầu như sau: “Thế nào là Chân lý cao quý về khổ? Sinh là khổ, già là khổ,

buồn phiền, than vãn, đau đớn, thương tiếc, tuyệt vọng là khổ” (Tương Ưng Bộ, tập 5, trang 421). Trong trường hợp này, không có vấn đề gì khi dịch *dukkha* thành “khổ”. Đây là sự khổ ải như chúng ta có lẽ thường nhìn nhận trên một trục thời gian dài, nó là một sự việc song hành với đời sống con người nói chung. Chừng nào còn sinh ra, chúng ta còn chịu khổ bởi sinh ra, bệnh tật, tuổi già, mất mát người thân và cái chết. Cách nhìn nhận về lâu dài này cho rằng tiến trình sinh tử liên tục chẳng là gì ngoài sự phóng đại của khổ sở hết đời này sang đời khác, và nó rơi vào bất kỳ đời sống nào. Mọi trải nghiệm của chúng ta, kể cả những trải nghiệm sung sướng thông thường cũng nằm trong sự trói buộc của đau đớn và khổ não. Vì về lâu dài chúng ta đều chết, nên vấn đề khổ là một vấn đề thúc bách, đòi hỏi có một giải pháp.

Ở cấp độ này, Chân lý về khổ giống như những nhìn nhận thông thường khác giữa những người xuất gia, đó là xem đời sống thế gian là một bãi lầy của đau khổ. Nhưng điều khiến nó khác với chủ nghĩa bi quan thông thường là sự liên quan của nó với một quan niệm được suy tư thấu đáo về số phận con người. Quan niệm này hé lộ dần khi Chân lý về khổ tiếp tục mô tả: “Gắn bó với những gì không thích là khổ, xa rời những gì yêu thích là khổ, không có được điều mình muốn là khổ”. Đây là khổ ở một phạm vi thời gian gần hơn, nó có thể xuất hiện trong vòng một năm, một ngày hay thậm chí một giờ, và nó liên quan nhiều hơn đến sự quan tâm đặc thù của Đức Phật vào những gì có thể quan sát ngay lúc này. Nó cũng là mô tả tổng quát hơn về khổ không chỉ vì nó song hành với những khủng hoảng của đời sống, mà vì nó xuất hiện trong những hoàn cảnh hàng ngày, những hoàn cảnh có thể không gây ra sự than vãn mà dẫn tới một nhận thức sắc bén về sự thất bại, vỡ mộng, sự khát khao không

được đáp ứng. Chẳng hạn, những cơ hội bị bỏ lỡ, những nỗ lực bị gặp trở ngại, những công việc lặp đi lặp lại tẻ nhạt, những bức dọc nhỏ nhất với người khác trong cuộc sống. Ở đây, thay vì “khổ”, *dukkha* có thể được dịch thành một từ ít to tát hơn nhưng bao trùm hơn: sự khó chịu, sự không hài lòng, sự bất mãn. Điều này được kinh điển minh họa bởi sự bất an, lo âu, bức dọc và thất vọng của đời sống. Giáo pháp này đưa khổ vào phạm vi của trải nghiệm hàng ngày, chỉ ra bản chất thay đổi không tránh khỏi của cuộc sống, bao trùm lên tất cả những gì chúng ta tin là an toàn và ổn định.

Nhưng một quan điểm như trên cũng được những người khác ở thời Đức Phật chia sẻ, nên để có một giáo lý hoàn toàn là Phật giáo, chúng ta phải hướng tới phần cuối cùng của mô tả trong Chân lý thứ nhất: “Tóm lại, mọi khía cạnh trải nghiệm của thân tâm... là khổ”. Đây là định nghĩa về khổ dẫn tới cốt tủy của những gì độc đáo trong giáo pháp của Đức Phật, tới quan niệm của ngài về khổ, được ngài lập luận thấu đáo trong kinh điển như một mô tả khách quan về tình cảnh của con người. Ở đây, khổ được xem là đan xen hết sức tinh vi vào kết cấu trải nghiệm của loài người. Trong trường hợp này, trải nghiệm được nhìn nhận ở cấp độ thời gian nhỏ nhất, từ giây phút nọ sang giây phút kia, giống như được nhìn nhận dưới kính hiển vi hay dưới con mắt khách quan của người thực hành nội quán. Dưới chiếc kính hiển vi này, *dukkha* rơi vào một phạm vi ý nghĩa khác, đó là sự không hoàn hảo, vô thường, phù du, thiếu năng lực, không thực chất, không toàn vẹn, không thể kiểm soát. Những khủng hoảng lớn gây ra sự u sầu hay những tuyệt vọng nhỏ gây ra sự bất mãn chẳng là gì ngoài những ví dụ đặc biệt dễ thấy về tính chất vừa-không-hoàn-hảo-vừa-vô-thường, nghĩa là khổ, một vấn đề nền tảng và cố hữu trong mọi trải nghiệm. Vì nó năng động, hay thay đổi,

không thể kiểm soát, rốt ráo không đem lại sự hài lòng nên bản thân những trải nghiệm là khổ.

Để thấy rõ điều này, chúng ta hãy xem xét sự hoạt động của cảm thọ (*vedana*). Cảm thọ là một trong những đối tượng thường được dùng cho quan sát tức thời trong thiền minh sát, nó cũng là một trong những “khía cạnh trải nghiệm ở thân và tâm”, cảm thọ có thể là cảm giác cơ thể hay tâm lý, và nó có thể được cho là dễ chịu, khó chịu, không dễ chịu cũng không khó chịu, nghĩa là trung tính. Vì vậy, người thực hành thiền minh sát khi quán sát trải nghiệm hiện thời sẽ nhận thức những cảm giác thực tế đang nổi lên, phân biệt cảm giác này là dễ chịu, cảm giác kia là khó chịu, cảm giác khác là trung tính. Chẳng hạn, những đau nhức ở đầu gối khi cố gắng ngồi bất chéo chân trong tọa thiền là khó chịu; niềm vui do thực sự có thể ngồi lâu và có được mức độ định tâm nào đó là dễ chịu; nhiều cảm giác khác là trung tính, chẳng hạn như tiến trình hít thở yên lặng. Hoặc tiếng còi xe ngay bên ngoài căn phòng hành thiền có thể gây ra cảm giác khó chịu, tiếng hót của chim có thể gây ra những cảm giác dễ chịu, hoặc tiếng mưa rơi không dễ chịu cũng không khó chịu. Một số cảm giác nổi lên và thu hút sự chú ý có thể kéo dài một lúc - chẳng hạn đau nhức ở đầu gối - hoặc trở đi trở lại, nhưng không cần phải có tri kiến sâu xa trong thiền mới thấy tại sao Đức Phật xem cảm giác là vô thường. Chúng sẽ sớm bị thay thế bởi những cảm giác khác, và ngay cả những cảm giác của thành tựu thiền lớn lao cũng không thể được kéo dài mãi. Câu hỏi ẩn dưới sự truy cầu của Đức Phật là, “Ta có thể nương tựa lâu dài vào đâu?” Chắc chắn không phải vào cảm giác, vì ngay những cảm giác dễ chịu “cũng là khổ vì bản chất của chúng là thay đổi”. Nói cách khác, dù dễ chịu trong khoảnh khắc này, chúng lại chứa đựng hạt giống bất an, hạt giống của sự hoại diệt sắp

xảy ra đến nơi. Chân lý về khổ như được khám phá bằng nội quán là một chân lý về sự biến dịch bất tận, một tiến trình năng động và bản thân nó là khổ bởi có bản chất không thể kiểm soát, luôn luôn thay đổi, do vậy không hoàn hảo và không đem lại sự hài lòng.

Tính chất không hoàn hảo này chi phối xuyên suốt trải nghiệm thể xác và tâm lý của cá nhân. Đức Phật đề xướng nhiều phân tích khác nhau về thân và tâm, mỗi phân tích phù hợp cho một ngữ cảnh riêng, nhưng nhìn chung những mô tả này là về một tiến trình, không phải về một thực thể ổn định. Chẳng hạn, con người được Đức Phật nhìn nhận giống như một ngọn lửa bùng cháy hay một dòng suối chảy nhanh hơn là một bình chứa rắn chắc để chứa trải nghiệm hay một tấm bảng đá bất động trên đó cảm nhận được viết lên. Ngôn ngữ của chúng ta có khuynh hướng che mờ điều này, và chúng ta có khuynh hướng nghĩ về một cơ thể và tâm trí tương đối ổn định, đón nhận một trải nghiệm năng động và biến đổi, và cho rằng thân và tâm có thể được mô tả tách rời với trải nghiệm. Nhưng ngôn ngữ của Đức Phật là một ngôn ngữ mà cả trải nghiệm lẫn phức hợp thân-tâm được mô tả cùng nhau như thành phần của một quá trình riêng rẽ. Chẳng hạn, dưới đây là một mô tả như vậy:

Dựa vào mắt và vào những đối tượng thị giác, nhãn thức khởi lên. Sự hợp nhất của ba yếu tố này [mắt, đối tượng và nhãn thức] tạo thành sự tiếp xúc. Từ sự tiếp xúc này, cảm thọ được hình thành. Người ta suy tưởng về những gì được cảm thọ. Người ta cân nhắc những gì được suy tưởng; và từ những gì được cân nhắc, người ta hình thành đủ kiểu quan niệm về chúng. (Trung Bộ, tập 1, trang 111-112).^[11]

Trong cách nhìn nhận này, đối tượng của trải nghiệm, các giác quan cảm nhận của cơ thể, chẳng hạn con mắt, và nhận thức tương ứng về trải nghiệm ấy hay còn gọi là “ý”, được gắn liền với nhau không thể chia lìa. Không có cái nào trong ba cái này có thể được quan niệm mà không có cái kia, hay giống như ẩn dụ trong kinh văn, chúng dựa vào nhau giống như đám sậy.

Không chỉ vậy, những đặc điểm của trải nghiệm được cho là nằm bên trong “ý”, như tri giác, cảm thọ và nhận thức, lại cũng “được gắn kết, không dị biệt, không thể tách rời chúng ra để xác định những tính chất riêng của chúng” (Trung Bộ, tập 1, trang 293). Vì vậy, ngay từ những đối tượng của tri giác, qua sự lĩnh hội của các cơ quan tri giác, cho đến cảm thọ, nhận thức, tư tưởng và sự tác ý, tất cả chỉ là một phức hợp năng động, phụ thuộc lẫn nhau và không ngừng thay đổi, có thể được gọi là một “cá nhân” hoặc một “tự ngã” nhưng không có gì trường tồn trong nó.

Năm uẩn

Chính thuật ngữ được tôi dịch là “mọi khía cạnh trải nghiệm của thân và tâm” là một trong những phân tích về tiến trình này, một mô tả ngầm nói tới bản chất khách quan, năng động và phụ thuộc lẫn nhau của tiến trình. Thuật ngữ này là “năm uẩn” (*pancakkhanda*). “Uẩn” đầu tiên là sắc hay tính vật chất, bao gồm những đối tượng vật lý, cơ thể và giác quan. Bốn “uẩn” khác là thọ (cảm giác, cảm xúc), tưởng (quan niệm, suy tư), hành (tác ý, thôi thúc hành động), và thức (ý thức và các nhận thức dựa vào giác quan). Các “uẩn” hay tiến trình này chứa đựng tất cả những gì thuộc về cá nhân và trải nghiệm

của cá nhân. Cảm thọ chỉ là một phương diện của tiến trình, và là một phương diện có sẵn cho thiền minh sát. Tính chất thay đổi và không hoàn hảo của cảm thọ là đặc trưng cho toàn bộ tiến trình, vì vậy “mọi khía cạnh của trải nghiệm ở thân và tâm là khổ”. Hay như Đức Phật nói ở một kinh khác: “Này các tỳ kheo, khi uẩn khởi lên, phân hoại và mất đi, trong từng khoảnh khắc các ông cũng sinh ra, hoại diệt và chết đi” (Luận giảng về Kinh Tiểu tụng, phần I, trang 78).

Đây tưởng như là một giáo lý u ám, và bản năng thông thường sẽ là chất vấn nó. Chắc chắn phải có chút niềm vui nào đó trên đời chứ? Tuy nhiên, giáo pháp của Đức Phật không phủ nhận sự tồn tại của những hài lòng trong trải nghiệm. Thực hành thiền minh sát đòi hỏi hành giả thấy rõ những niềm vui như vậy. Đau khổ là đau khổ, vui là vui. Điều bị phủ nhận là việc cho rằng niềm vui ấy sẽ vững chắc và kéo dài.

Nhưng như vậy chưa hoàn toàn giải đáp mối nghi ngờ, bởi lẽ những cơ sở thật sự của nó nằm ở chỗ khác, trong một khác biệt triệt để giữa kinh nghiệm của người hỏi và của Đức Phật. Giáo lý về khổ nói về tình trạng dễ bị thương tổn do phải gánh chịu bệnh tật, cái chết, thiên tai và sự đàn áp của con người, đặc trưng cho thời Đức Phật cũng như thế giới của chúng ta ngày nay. Đây chính là những điều kinh sách lấy làm cơ sở để giải thích giáo lý. Nhưng với nhiều xã hội, tình trạng này được ngăn lại hoặc ém đi - chẳng hạn bằng sự thịnh vượng, những tiến bộ y học, những cơ sở từ thiện... khiến ít người thấy được. Thiếu những cảm nhận về sự thương tổn ấy, người ta ít có lý do để nhìn nhận khổ là sự không hài lòng trong phạm vi ngắn hạn, hay là cái chết, bệnh tật, những thất bại kéo dài trong phạm vi dài hạn hơn. Người ta có thể cứ chịu đựng những điều

không dễ chịu (như tư sĩ Phật giáo trên thực tế hay làm vậy). Tuy nhiên, với những người thấy rằng khổ bao hàm cả tình trạng dễ bị thương tổn - có thể về tâm lý, xã hội hay thể xác - quan điểm về khổ có thể có sức thuyết phục lớn.

Nguyên nhân của khổ

Bốn chân lý cao quý được trình bày ngắn gọn và trần trụi, nhưng trong đó lại có rất nhiều căng thẳng kịch tính. Nếu khổ là một tiến trình bao trùm và bất tận như vậy, cái gì là nguyên nhân của nó? Làm thế nào người ta đột nhập vào vòng quay ấy, xem điều gì khiến nó quay mãi? Từ những câu hỏi ấy, sự khám phá Chân lý cao quý thứ hai, Chân lý về nguồn gốc của khổ, đóng vai trò trung tâm đối với giác ngộ. Một số tín đồ Phật giáo xem đây là một khoảnh khắc quyết liệt, trong đó Đức Phật thấy được “người xây nhà”, nguyên nhân của sự tồn tại méo mó và không đem lại thỏa mãn. Tương truyền vào thời điểm đó, ngài đã thốt ra bài kệ:

Đi tìm nhưng không thấy người xây nhà
Ta đi qua hết kiếp này đến kiếp khác
Đau khổ thay sự tái sinh liên miên!
Hỡi người xây nhà, ta đã thấy người
Người không còn xây nhà được nữa.

(*Kinh Pháp cú – Dhammapada*, trang 153-154)

Chúng ta có thể thấy hướng đi mà Đức Phật nương theo để truy tìm nguyên nhân của khổ. Một hướng đi có được từ sự xoay chuyển tâm thức đầy tính thực tiễn của Đức Phật. Ngài có khuynh hướng suy nghĩ về nguyên nhân không phải theo cách thuần túy

trừu tượng, mà thay vì vậy, sử dụng những ẩn dụ từ hoạt động thực hành. Chẳng hạn, người hành thiền được ví như người thợ kim hoàn, như người làm cung tên kéo thẳng tâm như một mũi tên. Trong một đoạn thuyết pháp (Trung bộ, tập 1, trang 240-243) liên quan đến sự truy cầu của Đức Phật trước khi giác ngộ, ngài nói về nỗ lực của ngài giống như một người cố gắng đốt lửa: người ta không thể đánh lửa bằng cách chà một cái que khô vào một cái que ướt nằm trong nước, mà chỉ bằng cách chà cái que khô vào một que khô khác trên mặt đất mới tạo ra lửa. Cũng vậy, hành giả phải xa lìa vui thú về mặt *thể xác* (để thành một cái que khô ở trên mặt đất), và phải xa lìa vui thú về mặt *tâm lý* (một cái que khô khác ở trên mặt đất). Trong cách tư duy này có rất nhiều điều tinh tế, bởi nó thừa nhận có những nhân duyên phụ có tính chất thúc đẩy, chẳng hạn tình trạng khô của cái que... Nhưng nó đặt nguyên nhân chính vào tác nhân, tức người hành thiền, người đánh lửa. Nguyên nhân chính được quan niệm là *giống như tác nhân*, người tạo ra một kết quả. Đây chắc chắn là ý nghĩa của mô tả ẩn dụ về nguyên nhân của khổ như “người xây nhà”. Những phần của “ngôi nhà” ấy phải được đặt trên đất, nhưng còn phải có một “người xây”, một nguyên lý *có chủ ý và tích cực*. Do vậy, trong sự truy tìm nguyên nhân của khổ, Đức Phật đang tìm kiếm một thứ gì đó tích cực và chủ ý, giống như một tác nhân hay một con người.

Hơn nữa, nguyên lý này phải giống tác nhân ở nhiều phương diện khác. Đầu tiên, tương tự như sự kiểm soát bản thân của người hành thiền đến một mức độ nào đó nhằm hoàn thiện kỹ năng thiền, nguyên lý này phải đáp ứng với hành động sửa chữa. Nó giống như một người hay một tác nhân ở chỗ phải là thứ sửa được. Nói cách khác, phải điều chỉnh được “người xây nhà” giống như người ta điều

chỉnh bản thân, vì nếu không sẽ không có khả năng đạt giải thoát. Thứ hai, do các hoạt động của nguyên lý này có những hậu quả về đạo lý lên người khác và lên bản thân trong quá trình luân hồi, nên nó phải giống như một *tác nhân về luân lý*, một người mà những hành động là tốt hoặc xấu. Những xem xét này có vẻ quá trừu tượng đến nỗi tưởng như không nhất quán với tinh thần thực dụng của Đức Phật, nhưng chúng cho thấy những chướng ngại thực tiễn mà ngài phải vượt qua. Sự giải thích đơn giản nhất cho tất cả những điều này có lẽ là, nguyên lý chủ đích và tích cực ấy là một tác nhân, một Ngã hay, một “con người” hay linh hồn. Nhưng Đức Phật có lý do khi ngài phủ nhận ý tưởng này. Bởi vì, trong thiền minh sát, ngài chỉ tìm thấy một tiến trình *khách quan*, tiến trình của khổ. Ngài phải đột phá để tìm ra một nguyên lý mà ở nhiều phương diện giống như một tác nhân hay một con người, nhưng cuối cùng lại chỉ tìm được một thứ khách quan, không hề là một tác nhân hay con người.

Và đây là những gì ngài khám phá:

Này các tỳ kheo, đây là Chân lý về nguồn gốc của khổ. Chính là tham ái [*tanha*] đưa đến tái sinh, gắn bó với vui thú, tìm cầu hỷ lạc chỗ nọ chỗ kia. Ái tức là dục ái (thèm muốn những vui thú giác quan), hữu ái (thèm muốn sự tồn tại), phi hữu ái (thèm muốn sự không tồn tại). (Tương Ưng Bộ, tập 5, trang 421).

Như vậy, sự tham ái là thứ dẫn dắt toàn bộ khối trải nghiệm khổ ải đi tới. Từ *tanha* có nghĩa đen là “thèm khát nhục cảm”, và chính ý nghĩa này cho nó sự sống động. Tuy nhiên, ý nghĩa đích thực của ái là “khao khát” hay “ham muốn”, ở nghĩa này, nó là sự khao khát không thể thỏa mãn, “tìm cầu hỷ lạc chỗ nọ chỗ kia” không chỉ trong đời này mà cả những đời sau, do vậy “tạo ra sự tái sinh”.

Hơn nữa, liên quan đến việc ái “gắn bó với vui thú”, Đức Phật hay nghĩ tới ẩn dụ về lửa. Ở một thuyết pháp từ rất sớm trong sự nghiệp giáo hóa của ngài là *Thuyết pháp về lửa - Aditta Sutta* (Tương Ưng Bộ, tập 4, trang 19), mỗi khía cạnh của trải nghiệm được mô tả là “bốc cháy bởi ham muốn”.

Xét nhiều mặt, ẩn dụ này có tính chất thi ca hơn là đúng theo nghĩa đen, và rất nhiều nỗ lực của Phật trước và sau khi giác ngộ hẳn đã được dành cho việc rút ra những ý nghĩa của tư tưởng hàm súc này. Đương nhiên, có thể thấy sự thèm muốn là có mục đích: thèm muốn tức là thèm muốn một thứ gì đó, khao khát tức là khao khát vì một điều gì đó. “Ái này sinh khởi và an trú ở đâu? Bất cứ chỗ nào có điều gì có vẻ đáng ưa thích và làm vừa lòng, ái sinh khởi và an trú ở chỗ ấy” (Trường Bộ, tập 2, trang 308). Trong hầu hết những mô tả về tham ái, có một khuynh hướng nhấn mạnh sự ham muốn rõ ràng gọi là “ái dục”, sự thèm muốn những vui thú giác quan. Nói cách khác, đây là tinh thần đạo đức của người xuất gia. Suy nghĩ về ham muốn phổ biến giữa những người xuất gia, họ cho rằng nó là chướng ngại lớn để đạt Ngã hay thanh tịnh linh hồn. Nhưng bằng cách nâng ham muốn lên thành một nguyên lý tự thân, Đức Phật đã mở rộng định nghĩa. Với ngài, ham muốn cũng bao hàm sự chán ghét, và có lẽ đó là ý nghĩa của “thèm muốn sự không tồn tại”. Người ta không chỉ thèm muốn những gì hấp dẫn, mà còn thèm sự giải tỏa hay trốn tránh khỏi những điều khó chịu hoặc không mong muốn. Và chúng ta thèm muốn rất nhiều. Chúng ta thèm muốn mọi khoái lạc giác quan, như nhục cảm, cảm giác dễ chịu... Chúng ta mong muốn thoát khỏi đau khổ. Chúng ta thèm muốn của cải, quyền lực, địa vị. Chúng ta còn khát xác thân của chính mình hoặc một xác thân mới khi tái sinh. Thậm chí còn có “sự ham muốn những cách nhìn nhận”,

sự thôi thúc muốn đúng, muốn biết, muốn có câu trả lời cho mọi câu hỏi.

Tham ái có thể được diễn đạt một cách bao trùm là “ham muốn sự tồn tại”. Chắc chắn đây là “sự ham muốn dẫn tới tái sinh”, nhưng có lẽ cách tốt hơn để diễn đạt là *sự ham muốn trở nên khác với những gì trải nghiệm hiện tại đang đem lại*. Dù đối nhiều lối khác nhau, nó là một nỗ lực bất tận nhằm đạt một trạng thái mới, một tồn tại mới, một trải nghiệm mới, đồng thời cũng là nỗ lực có được sự thỏa mãn và vĩnh cửu, bởi vậy đây là một nỗ lực luôn đem lại sự thất vọng. Vì thế gian [ý nói tất cả những cá nhân bình thường trên đời] chỉ muốn trở nên khác đi, nên nó chỉ tận tâm với việc trở thành, đặt bản thân nó vào sự trở thành, vui thú với sự trở thành, nhưng những gì nó say mê lại đem đến nỗi sợ hãi, và điều nó sợ hãi là sự đau khổ” (Kinh Phật tự thuyết, chương III, trang 10, lời dịch của Nanamoli). Tái sinh có thể là tái sinh từ khoảnh khắc trải nghiệm nọ sang khoảnh khắc trải nghiệm kia, hoặc có thể là tái sinh trong một kiếp sống mới, nhưng trong cả hai trường hợp, kết quả của sự ham muốn này là *trở thành thứ gì khác*.

Đây là sự hoạt động có chủ đích của tham ái ở một phạm vi lớn, bao trùm mọi đời sống hữu tình. Nhưng tầm nhìn to tát này phải được chứng minh, và Đức Phật luôn làm vậy trong các thuyết pháp của ngài bằng cách nói tới những vi tế trong trải nghiệm. Trong tầm nhìn này, tham ái thật ra đã được quy định sẵn trong “năm uẩn”, tức mô tả toàn diện về tiến trình thân tâm, và nó đóng vai trò như các *hành* (samkhara) hay sự thôi thúc hành động. Chúng ta hãy trở lại ví dụ về đau nhức đầu gối khi cố gắng ngồi thiền thời gian dài. Do thấy những cảm giác này là khó chịu, người hành thiền cũng cảm thấy

một thôi thúc muốn thay đổi tư thế, một sự thúc đẩy đi tìm cảm giác dễ chịu và giải tỏa bằng cách cử động. Trên thực tế, thôi thúc này chính là khía cạnh tích cực, chủ động của cảm giác khó chịu. Nó khởi lên cùng với cảm giác khó chịu, và thật ra không tách rời khỏi cảm giác ấy. Trong những hoàn cảnh bình thường, người ta sẽ tự động thay đổi tư thế mà không suy ngẫm hay thậm chí không ý thức rằng mình làm như vậy. Với những cảm giác dễ chịu cũng thế, khi hành thiền, người ta có thể cảm thấy buồn ngủ và mơ màng, nên cơ thể tự động xê dịch để bám theo và chìm đắm trong những cảm giác ấy. Hoặc người ta cảm thấy đói và nghĩ tới việc ăn chút gì đó rồi mới tiếp tục. Nếu không có nỗ lực hành thiền, những thôi thúc như vậy hầu như sẽ không bị phát hiện, nên chúng lập tức nối tiếp nhau. Trong sự quan sát tỉ mỉ của thiền minh sát, người hành thiền phát hiện thấy nền tảng của trải nghiệm là những hoạt động không ngừng, những thôi thúc có chủ đích và kéo dài không lâu. Đức Phật cho rằng hoạt động này *tạo ra* trải nghiệm. “Cái gọi là ‘tâm’, là ‘ý’, là ‘thức’ này, cả ngày lẫn đêm, khởi lên một khác, diệt đi một khác; giống như một con khỉ trong khi đi lại trong rừng, tóm lấy một cành cây, bỏ cành cây ấy, tóm lấy một cành cây khác”. (Tương Ưng Bộ, tập 2, trang 95).

Sự tri nhận một nguyên lý nền tảng của sinh tồn thông qua thiền quán như trên là điều chi phối tư tưởng của Đức Phật. Nó là bằng chứng dẫn dắt hiểu biết của ngài về tình trạng của loài người. Nói như vậy là vì sự thôi thúc là do thói quen và tự động, về căn bản không có tính chất suy ngẫm và không phải một hoạt động ra quyết định, nên không có lý do gì để xem nó như sản phẩm của một ai đó hay một Ngã theo như quan điểm của những du sĩ khác. Nó chỉ là một khuynh hướng, một tập khí hoạt động tích cực ở nền tảng của đời sống, và có một năng lực đặc biệt nhưng tai hại là có thể tái tạo

chính nó một cách bất tận. Là một khuynh hướng, nó được Đức Phật gọi là sự “nắm bắt” hay “chấp thủ” (*upadana*). Khuynh hướng này thật ra đã được nói tới trong Chân lý cao quý về khổ. Nội dung đầy đủ của chân lý này kết thúc bằng câu “mọi khía cạnh trải nghiệm của thân và tâm *có sự chấp thủ* là khổ” (Tương Ưng Bộ, tập 5, trang 421). Mỗi thuật ngữ trong số các thuật ngữ “nắm bắt”, “khao khát”, “thôi thúc”, “ham muốn” lại có một kiểu soi rọi khác nhau vào sự hoạt động ẩn phía sau và bên trong đời sống hữu tình. Chúng đều chỉ tới một thứ, một nguyên lý tích cực và khách quan, mà khi được khám phá đã trả lời cho câu hỏi của Đức Phật: 'Tại sao ta rơi vào tình cảnh đáng tiếc này?'

Tuy nhiên, Đức Phật không chỉ xem xét những hành động ham muốn không thôi - suy nghĩ của ngài về nguyên nhân không có nghĩa là chỉ cần một giải pháp đơn giản hoặc duy nhất cho vấn đề. Mặc dù sự tham ái có thể là động lực chính trong tiến trình tái sinh đầy đau khổ, nhưng vẫn phải có những nguyên nhân và điều kiện phụ trợ, tác động khác, nếu không sự tham ái đã chẳng thể nắm quyền tác động. Trong những nguyên nhân và điều kiện này, một thứ có tầm quan trọng đặc biệt: sự vô minh hay mê lầm. Một tư tưởng thịnh hành giữa những sa môn và hành giả yoga là cho rằng mình sở hữu một hiểu biết đặc biệt mà người khác không biết. Nhưng trong cách sử dụng của Đức Phật, hiểu biết của ngài không hẳn là về một sự thật bí hiểm, chẳng hạn hiểu biết về Ngã, mà thay vì vậy là một hiểu biết xuyên thấu *thấy mọi thứ như chúng thật sự là*. Khi cho sánh, không hẳn là người ta không biết - chẳng hạn giống như nói một người không biết về luật pháp hay về Ngã - mà người ta rõ ràng bị mê lầm. Họ cho rằng thế gian chứa đựng những điều thỏa mãn kéo dài và vững chắc, trong khi trên thực tế nếu nhìn kỹ thì nó là khổ.

Họ bị sai lầm, vì vậy tham ái mới có chỗ đứng với họ. Mỗi quan hệ giữa tham ái, vô minh và khổ rất giống với mối quan hệ giữa nhiệt, oxy và lửa. Nhiệt là động lực, nhưng nếu không có oxy, lửa sẽ không phát ra. “Này các tỳ kheo, hữu ái (sự thèm muốn tồn tại) có một duyên đặc biệt; nó được nuôi dưỡng bởi một thứ, nó không thể tồn tại nếu không được hỗ trợ. Và thứ gì nuôi dưỡng nó? Là vô minh” (Tăng Chi Bộ, tập 5, trang 116).

Ý nghĩa luân lý của sự ham muốn

Cho đến lúc này, những lời dạy vẫn nằm ngoài phạm vi luân lý. Chúng là những phát biểu của một chuyên gia xa lánh thế gian, một sa môn đang diễn đạt bản thân với những người khác có cùng quan tâm đến giải thoát cá nhân. Nhưng Đức Phật cũng tin rằng chúng sinh phải chịu quy luật nhân quả, và ngài rất quan tâm đến việc đánh giá hành vi và những tác động của nó lên người khác. Vì vậy, những giáo pháp ngoài phạm vi luân lý gắn liền không thể tách rời với những người khác, và nó nói tới một tầm quan trọng hoàn toàn thuộc về luân lý đối với tình cảnh của con người.

Chúng ta hãy bắt đầu với những thôi thúc. Như tôi đã mô tả, thôi thúc hầu như không có tầm quan trọng về luân lý, nhưng chúng có thể được xem xét từ một góc nhìn khác. Chúng có thể được xem là những ý định hay chọn lựa, cả hai đều được gom chung vào một thuật ngữ là *sự tác ý* (cetana). Đôi lúc, “chọn lựa” là cách dịch hợp nhất vì nó nói tới một diễn biến trong tâm trước mỗi hành động hay lời nói. Nhưng “ý định” cũng được bao hàm vì Đức Phật cho rằng những ý định không được diễn đạt vẫn có thể có một tác động, nếu

không phải ra bên ngoài thì cũng trong tâm. Đức Phật khẳng định rằng trong thế giới loài người, chính sự lựa chọn hay ý định là điều có tầm quan trọng hơn cả. Như ngài nói, “ý dẫn đầu các pháp” (Tương Ưng Bộ, tập 1, trang 39). Vì thế, lấy thí dụ về hệ thống giới luật được phát triển cho tăng đoàn Phật giáo, chỉ những hành động có chủ ý mới được coi là phạm giới, còn những hành động không chủ ý, chẳng hạn những hành động sai phạm khi đang ngủ, khi bị điên hoặc dưới sự cưỡng ép thì không bị coi là có lỗi.

Điều này có những ngụ ý quan trọng. Nó nói rằng ý định không phải là có thể bỏ qua, mà chúng có những hậu quả. Chúng tạo ra hành động, và bản thân chúng đã là hành động. Đây là ý nghĩa của thuật ngữ “nghiệp” (karma). Nghĩa chính của từ này là “việc làm” hay “hành động”, nhưng trong cách nhìn nhận Phật giáo như trên, nó còn có nghĩa là “tác ý”. (Nghiệp không nói tới *kết quả* của hành động như chúng ta hay sử dụng trong cách nói thông thường ngày nay). “Ta bảo rằng tác ý là nghiệp. Khi đã tác ý, người ta hành động bằng thân xác, ngôn từ, ý niệm” (Tăng Chi Bộ, tập 3, trang 415). Sự tác ý tạo ra thế gian, chính chúng làm những việc khiến chúng ta phải gặt hái hậu quả là sự khổ ải. Chúng tạo nên lịch sử tiếp nối trong đời sống tinh thần của chúng ta, cũng chắc chắn như chiến tranh, bệnh dịch hay sự thịnh vượng tạo thành lịch sử tiếp nối của một quốc gia.

Nói đến thôi thúc hay ham muốn không nhất thiết là nói đến những ý nghĩa luân lý, nhưng chọn lựa và hành động chính là chất liệu cho thuyết pháp về luân lý. Người ta có thể đưa ra những lựa chọn tốt hoặc xấu, hành động của họ có thể thiện hoặc ác. Và từ quan điểm của Đức Phật, những thôi thúc *vô thức* phải được xem như những lựa chọn *ý thức*, khác biệt duy nhất ở chỗ sự thôi thúc

xảy ra khi chúng ta không biết rằng bản chất của chúng cũng là những chọn lựa. Chúng là những chọn lựa được đưa ra dưới sự mê lầm rằng không có chọn lựa nào tốt hơn, không có cách hành động nào tốt hơn. Theo hiểu biết này, bản thân thuật ngữ khá trung tính là ham muốn (ái) có thể được coi là tham, một thứ đáng bị chỉ trích về luân lý, và Đức Phật cũng thường nói như vậy. Tham có thể được hỗ trợ bởi sự mê lầm về bản chất của thế gian, nhưng nó cũng là điều trái luân lý, một khuynh hướng đáng bị khiếm tránh, một điều cần cải thiện ở bản thân. Hơn nữa, kinh nói rằng tham luôn song hành với sự ác cảm hay căm ghét (sân). Do vậy, từ một quan điểm hoàn toàn thuộc về luân lý, chính do chọn lựa tồi tệ, chính do tham và sân nên chúng ta đưa đến cho bản thân những khổ ải mà mình gặp phải hết đời này sang đời khác. Bệnh tật mà chúng ta gây ra cho chính mình và bệnh tật mà chúng ta gây ra cho người khác là cùng một loại, bắt nguồn từ cùng một gốc rễ. Chân lý về nguyên nhân của khổ có thể được diễn đạt lại thành: “Bị đốt cháy bởi tham, bị kích động bởi sân, bị lẫn lộn bởi si, bị chúng chế ngự, tâm mất tự chủ, người ta suy nghĩ điều hại mình, suy nghĩ điều hại người, suy nghĩ điều hại cả hai, nên cảm thọ đau khổ và ưu phiền” (Tăng Chi Bộ, chương 3, trang 55).

Hay nói cách khác, những tập khí tham, sân, si khiến chúng ta làm tổn thương người khác bằng những hành động ác cũng chính là những khuynh hướng khiến chúng ta chịu khổ ải bằng cách tái sinh hết đời này sang đời khác. Nguyên nhân đạo lý của luân hồi tương tự như nguyên nhân của khổ. Nhưng điều này đưa ra một câu hỏi căn bản: Chính xác thì nguyên nhân này hoạt động ra sao? Nếu là một giáo lý về Ngã hay linh hồn thì dễ nói. Ngã hành động, gây ra hậu quả cho chính nó, bị tái sinh tương xứng với những gì nó đã làm.

Cấu trúc căn bản đã hợp lý theo cách nói của nó, nên các chi tiết không quan trọng lắm. Nhưng nếu không có Ngã thì sao?

Câu trả lời (như có trong Trường Bộ, tập 2, kinh số 15) bắt đầu từ nơi xuất hiện một thân và tâm mới, một thực thể tâm sinh lý mới. Nó xuất hiện như thế nào? Nó xuất hiện do *thức* đi vào bụng mẹ. Nhìn bề ngoài mà nói, điều này có vẻ cổ sơ, và có vẻ suy đoán vì nằm ngoài sự hướng dẫn của Đức Phật về việc chỉ chú ý đến những gì người ta có thể chứng kiến trong bản thân mình. Nhưng những nhà bình luận Phật giáo sau này nói rõ rằng sự đi vào ấy là một ẩn dụ, giống như chúng ta nói “sự u tối đi vào trong con người” khi một người rơi vào trạng thái bất tỉnh. Hơn nữa, thức sống động ấy không phải là một thực thể độc lập, một Ngã trá hình, mà được tạo thành từ những nguyên nhân và điều kiện.

Vậy ngược lại, những điều kiện có trước hay “duyên” này là gì. Một là hành động sinh sản, nhưng quan trọng hơn là một thôi thúc trước đó. Ở đây, sự thôi thúc phải được hiểu như ý định hay sự tác ý, mang một tính chất luân lý và qua tính chất ấy nói lên bản chất của thực thể tâm sinh lý mới. Nếu thôi thúc là tốt, thân và tâm mới sẽ có những thiên phú và hoàn cảnh sinh ra may mắn, nếu không nó sẽ kém cỏi và thiếu may mắn.

Và giờ là câu hỏi mấu chốt: Cái gì là thôi thúc bí ẩn này? Trên thực tế, nó chẳng là gì khác ngoài sự thôi thúc cuối cùng, những suy nghĩ lúc lâm chung của thân tâm trước đó. Nó chẳng hề giống như một Ngã, mà chỉ là năng lượng cuối cùng, thực hiện cú nhảy qua khoảng cách từ đời nọ sang đời kia, khá giống như những gì kinh sách Phật giáo sau này diễn tả là một ngọn lửa nhảy từ bắc nển này

sang bậc nền khác. Nó cũng không phải không có những duyên trước đó, bởi lẽ nó là sản phẩm của những tập khí được hình thành bởi các tác ý theo thói quen, thực hiện dưới bức màn che của vô minh và ham muốn trong đời trước. Do vậy, người ta có thể truy nguyên quá trình ấy cho đến vô thủy.

Trong câu chuyện này không có một thực thể căn bản bên dưới, mà có một dòng chảy các sự kiện, mỗi sự kiện có lịch sử của riêng nó. Lịch sử này hoạt động không phải một Ngã hay linh hồn, mà bởi tương tác phức tạp giữa các nguyên nhân, điều kiện và tác động, được gom lại dưới tham ái và khổ. Hiểu sự tương tác này tức là hiểu bản chất và nguồn gốc dẫn đến tình cảnh của con người. Kinh sách có nhiều bản xem điểm này là thực chất của giác ngộ: Đức Phật gọi đây là duyên khởi (*paticca samuppada*), nghĩa là sinh khởi tùy thuộc vào các duyên. Nó tùy thuộc ở chỗ nhân và duyên nhất thiết phải tương tác với nhau giống như nhiên liệu, nhiệt, oxy... để tạo ra lửa. Không có duyên nào rốt ráo là độc lập như người ta hay quan niệm về Ngã hoặc linh hồn. Vì thế, duyên khởi phục vụ hai chức năng: nó bác bỏ ý tưởng về một linh hồn độc lập vĩnh cửu, và nó mô tả nguồn gốc của khổ. Giáo lý gắn liền với thuyết duyên khởi bao trùm mọi thứ mà tôi đã bàn luận đến giờ đây liên quan đến hai chân lý cao quý đầu tiên, tất nhiên được diễn đạt có phần khác đi, và thường (nhưng không phải luôn luôn) bao gồm mười hai nhân tố. Những nhân tố này trải từ các mô tả về thực thể tâm sinh lý, chẳng hạn sáu giác quan và cảm thọ, đến những mô tả về nguồn gốc của khổ, như vô minh, tham ái, chấp thủ, và thôi thúc (hành). Tất nhiên, nó cũng bao gồm cả khổ. Chúng ta có thể suy đoán rằng duyên khởi là một giáo lý xuất hiện sau Bốn chân lý cao quý, nhưng thật ra nó đã nội tại trong chúng,

trong hiểu biết của Đức Phật về tham ái, khổ và những tương tác thông qua đó tham ái gây ra khổ.

Sự diệt khổ

Chân lý cao quý thứ ba, Chân lý về sự diệt khổ, xác thực rằng căn bệnh khổ thật sự có thể chữa được. Dù không có một con người luân lý vĩnh cửu, quá trình khách quan có thể khắc phục được. Người ta có thể đạt giải thoát. Trong Tứ diệu đế, đây là một giáo lý tương đối đơn giản, hoàn tất hình thức của một chẩn đoán y khoa. Nhưng nó thật sự đề cập tới một tập hợp những quan điểm quan trọng thời Đức Phật. Những quan điểm này được trình bày rõ nhất bởi những người theo giáo phái Ajivika, cho rằng quá trình tái sinh là một quá trình tự động, cơ học: chúng sinh dù làm điều gì cũng phải bị tái sinh trong mọi hoàn cảnh có thể, và tất cả chúng sinh cuối cùng đều sẽ đạt giải thoát, nên nỗ lực đặc biệt là điều vô nghĩa. Một đạo sĩ Ajivika rất có thể đã hỏi Đức Phật rằng, giáo lý duyên khởi của ngài chẳng phải trên thực tế dẫn tới kết luận đó sao. Chẳng phải những nguyên nhân và điều kiện dù phức tạp ra sao cuối cùng sẽ dẫn tới một kết quả định trước một cách máy móc, giống như một cái đồng hồ phức tạp được lên dây cót và cứ thế tích tắc? Trước câu hỏi này, Đức Phật trả lời rằng dù những thiên tư và năng lực của một người được hình thành bởi những hoàn cảnh của kiếp trước, nhưng trong những hạn chế của đời này, người ta vẫn có khả năng thay đổi hành vi của mình một cách có chủ ý. Người ta có thể xua tan vô minh bằng cách thấy thế giới như nó thật sự là, như nó được mô tả trong Tứ diệu đế. Và người ta có thể kiểm soát tham ái bằng sự tư tập kiên trì như được Đức Phật truyền bá.

Chân lý cao quý thứ tư là Chân lý về con đường dẫn tới sự diệt khổ. Đây là sự kê đơn, là thuốc uống. Chân lý này thường được trình bày thành Bát chính đạo, con đường chân chính gồm tám nhân tố, nhưng trong kinh sách, danh mục của Bát chính đạo đã được phân chia một cách thuận tiện thành ba cấu phần: giới, định, huệ (*sila, samadhi, panna*). Giới bao gồm một cách sống hòa bình, thành thật, ngay thẳng, hoàn toàn có kỷ luật để không gây hại cho bản thân hay người khác. Với các tu sĩ Phật giáo, giới có nghĩa là một đời sống khổ hạnh, nghèo túng nhưng không tự hành hạ bản thân, sống độc thân với sự chân thành hòa nhã. Dù Đức Phật và những đệ tử xuất gia của ngài có hẳn một bộ giới luật tu sĩ nhất quán với những nguyên lý của Đức Phật, nhưng có lẽ về bản chất nó không khác lắm với những quy tắc mà Đức Phật đã tuân theo ở thời kỳ đầu, một quy tắc được truyền cảm hứng bởi những lý tưởng hành xử thịnh hành giữa những du sĩ và sa môn thời đó.

Phần thứ hai của con đường là thiền định. Một phần của thiền định gắn liền với giới luật, đó là nỗ lực kiềm chế các giác quan khỏi những gì trái luân lý, từ đó tạo ra tâm trạng tốt đẹp, lành mạnh, khéo léo để sử dụng. Tương ứng với điều này là sự tránh né không chỉ những hành động xấu mà cả những tâm trạng xấu, không dẫn tới sự sáng tỏ mà chỉ bởi thêm mê lầm. Trên nền tảng ấy, kỹ năng căn bản là sự chú tâm và không dính mắc, và trạng thái kiểm soát này trong thiền định sau đó trở thành cơ sở cho thiền minh sát. Tuy nhiên, thiền minh sát không chỉ được thực hành bằng cách ngồi yên lặng. Nó đòi hỏi một thái độ chung là duy trì sự nhận biết bản thân, nhận thức sáng tỏ, biết những gì xảy ra xung quanh, những cảm giác và hành động của mình cũng như hậu quả của chúng trong từng khoảnh khắc, trong mọi ngày. Phương pháp thiền định này được Đức Phật

dạy cho đệ tử một cách tương đối có hệ thống, nhưng được thực hiện theo kiểu tản mạn trong tiến trình truy cầu của ngài. Hai phần giới và định của Bát chính đạo có thể được xem như một bộ kỹ năng giống như của một họa sĩ: kỹ năng vẽ phác, sự sử dụng màu sắc, mô tả về phối cảnh... Những kỹ năng này hòa trộn vào một kỹ năng lớn hơn gọi là kỹ năng vẽ tranh, cũng vậy mọi thực hành riêng về giới và định hòa trộn thành một cách sống tỉnh thức và an bình.

Nhưng những năng lực của người họa sĩ phải được kết hợp với một sự nhạy cảm, một cách nhìn nhận thế giới. Tương tự, phần thứ ba của Bát chính đạo là “huệ” đòi hỏi một phương thức cảm nhận hoàn toàn mới mẻ. Rất đơn giản, một khía cạnh của sự cảm nhận mới mẻ này là thấy thế giới như nó thật sự là, và với Đức Phật, điều này có nghĩa là thấy bằng các phương tiện của Tứ diệu đế và thuyết duyên khởi: trải nghiệm có bản chất phù du ra sao, nó không có một cái ngã và bị nhìn nhận sai chệch nên gây ra đau khổ như thế nào, sự tham ái tái tạo khổ này hết lần này đến lần khác ra sao.

Khía cạnh khác là một thái độ mới, thói quen suy nghĩ mới phát ra từ sự thư thái xả bỏ trong thiền. Giờ đây, hành giả có thể tách rời khỏi trải nghiệm. Hành giả thấy được những nguy hiểm trong nó và quay đi. Hành giả có thể quan sát nhưng không níu bám những vui thú và khát vọng phù du khi chúng thoáng qua trước con mắt tâm. Có lẽ trình bày ngắn gọn nhất về sự nhạy cảm này có trong quy định xưa cũ rằng hành giả “không nên níu bám vào hiện tại, không nắm bắt hoàn cảnh, xả bỏ dễ dàng”. Hoặc,

[hành giả] không tạo lập hay tác ý trong tâm nhằm tạo ra bất kỳ trạng thái thân tâm nào, hay nhằm hủy hoại những trạng thái như vậy. Bằng cách không tác ý, hành giả không theo đuổi thứ gì; không theo

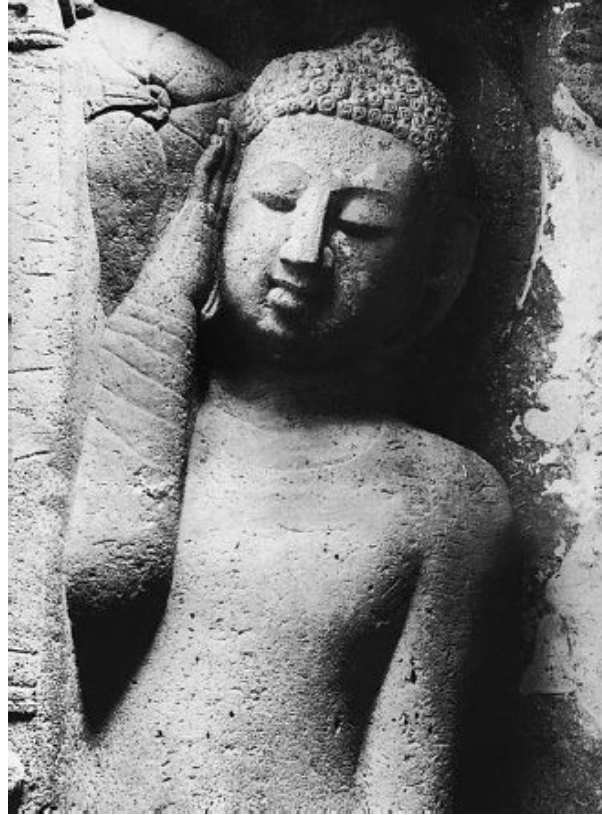
đuổi nên không lo; vì vậy, hành giả hoàn toàn an tĩnh bên trong. (Trung Bộ, tập 3, trang 244).

Hành giả không nên nhìn tới những trải nghiệm sắp đến, cũng không ôm ấp những trải nghiệm đang có, mà để chúng dễ dàng trôi đi qua kẽ tay.

Đức Phật phân tích rất kỹ điều này. Trong *Ví dụ chiếc bè* (Trung Bộ, tập 1, kinh số 22), ngài lấy ví dụ một người đến trước một con sông, làm một chiếc bè, dùng chiếc bè đó đi qua bờ bên kia an toàn. Đức Phật hỏi liệu có hợp lý không khi người đó đã sang bờ bên kia nhưng vẫn vác chiếc bè theo mình. Câu trả lời là chắc chắn điều đó không hợp lý. Đức Phật kết luận rằng, cũng vậy, thật thiếu hợp lý khi níu bám vào những trạng thái hữu ích của tâm do giới và định tạo ra, nói gì đến những trạng thái tâm không hữu ích. (Tất nhiên, điều này giả định rằng thông qua sự huân tập, các thực hành hữu ích đã trở thành tự nhiên đối với tu sĩ). Điều tương tự cũng đúng với suy tưởng: sự chìm đắm vào những suy đoán và lý thuyết về quá khứ, tương lai, sự vĩnh hằng, số phận của thế giới... tức là đánh mất bản thân “trong một đám lộn xộn những kiến giải, trong một mớ chằng chịt những quan niệm”. Thay vì vậy, người ta nên nhìn nhận thế giới một cách đơn giản, trực tiếp, bằng kỹ năng lĩnh hội đạt được trong thiền quán. Sự lĩnh hội này giống như cách nhìn của người nghệ sĩ, tuy được trau dồi đến đỉnh cao nhưng lại tức thời và không bị phức tạp hóa bởi sự suy ngẫm. Người ta phải buông mình vào một sự nhay cảm được Đức Phật diễn tả ở một trong những mô tả thi vị nhất của ngài về sự giải thoát, trong đó dòng lũ nói tới dòng chảy sinh tử đầy đau khổ: “Nếu đứng yên, ta chìm xuống; nếu vạt lộn, ta bị cuốn

đi. Vì vậy, không đứng yên cũng không vật lộn, ta vượt qua dòng lũ” (Tương Ưng Bộ, tập 1, trang 1).

Đây chính là Niết bàn (Nirvana), sự “dập tắt” của tham ái và những điều thất vọng của sự tồn tại. Đức Phật khẳng định rằng việc suy đoán về trạng thái tâm thức của một bậc giác ngộ và giải thoát chỉ làm người ta thêm lẫn lộn và ngu ngốc. Nhưng bất chấp lời khuyên hữu ích này, những suy đoán như vậy vẫn góp một phần lớn trong lịch sử Phật giáo về sau, và cũng là điều phải xảy ra khi chúng ta muốn đánh giá những phát biểu của Phật giáo để bày tỏ sự tán thành của mình. Câu chuyện về giác ngộ trong kinh sách mang lại ấn tượng rằng người ta hoặc giác ngộ hoặc không, hoặc giải thoát hoặc không, và sự thay đổi từ trạng thái này sang trạng thái kia trên thực tế là tức thời và không thể đảo ngược. Tuy nhiên, một trong những vấn đề trong cuộc đại phân ly đầu tiên của Phật giáo, diễn ra sau khi Phật nhập diệt khoảng vài thế hệ, là liệu một người đã giải thoát có thể tạm thời mất đi trạng thái giác ngộ hay không? Và cũng vì vậy, những tông phái sau này có những tranh luận về việc giác ngộ là tức thời hay dần dần.



Hình 3. Tác phẩm điêu khắc toát ra vẻ tịch tĩnh sâu xa này mô tả Đức Phật khi ngài vừa thể nhập vô thường niết bàn. Câu hỏi “Điều gì xảy ra với một bậc giác ngộ lúc lâm chung?” là một trong những câu hỏi mà Đức Phật nói rằng không thể được trả lời một cách hợp lý, cũng giống như câu hỏi về sự khởi đầu và kết thúc của thế giới. Niết bàn là một trạng thái vượt khỏi tư duy của loài người, vượt khỏi sống, chết và tái sinh.

Những khó khăn như trên nói đến một vấn đề cố hữu trong ngôn ngữ được kinh điển sử dụng để mô tả những vấn đề rất khó nhận thức: vì những mục đích sâu xa, điều phải có là một câu chuyện kể về *giác ngộ* của Đức Phật dưới dạng sự chuyển hóa đột ngột, kịch tính và mang tính quyết định. Điều này hợp lý chừng nào giác ngộ là một vấn đề về sự chắc chắn, về hiểu biết rằng “việc cần làm đã làm”. Đức Phật thấy mình đã hoàn tất mọi đòi hỏi để có giải thoát, không còn phải vật lộn gian khổ để tiến tới nữa. Nhưng *giải thoát* là một vấn đề khác, vì ở đây chúng ta đang nói tới một chuyển

hóa hàng loạt trong những gì tạo thành con người. Điều đáng nghi ngờ, cũng đã được trình bày trong một số kinh sách, là sự chuyển hóa này không phải diễn ra dần dần, không phải một quá trình tinh thông chậm rãi toàn bộ lĩnh vực rộng lớn của hành vi và tư tưởng. Đánh giá từ khía cạnh chuyển hóa, giác ngộ phải được xác thực thêm, phải được chứng tỏ là có hiệu quả thực tiễn trong tiến trình trải nghiệm về sau. Chúng ta có thể chấp nhận rằng Đức Phật giác ngộ trong một đêm trăng sáng, nhưng giải thoát là một sự nghiệp lâu dài, thực tế kéo dài cả đời.

Những lý thuyết về giải thoát

Theo tôi, câu hỏi liệu quan niệm của Đức Phật có phải là một quan niệm đáng tin cậy hay thực tiễn không, phải được trả lời ở thể khẳng định. Đúng vậy, chúng ta không thể nói được gì hữu ích về tuyên bố của ngài rằng giải thoát chấm dứt những gian khổ của cái chết và tái sinh. Điều đó nằm ngoài khả năng lập luận thuyết phục và dẫn ra bằng chứng của chúng ta. Nhưng tuyên bố này, rất đặc trưng cho phong cách của Đức Phật, lại gắn liền với một tuyên bố khác cụ thể hơn, đó là giải thoát có thể được thành tựu trong đời này, và kinh sách Phật giáo đưa ra một số cơ sở thảo luận cho tuyên bố ấy. Không phải giải thoát sẽ chấm dứt những đau đớn thể xác khi người ta còn đang sống, bởi lẽ sự đau nhức được thừa nhận là bản chất của cơ thể. (Tuy vậy, người thành tựu các tầng thiền hoặc định có thể tạm thời làm cảm giác đau mất đi trong những trạng thái thiền định ấy). Thay vì vậy, chính khổ ải tinh thần, sự khổ não phụ thêm và không cần thiết của sự tồn tại mới là điều ngày càng bị tiêu trừ bởi tu tập Phật giáo. Hơn nữa, kinh sách cho chúng ta một cái nhìn tương

đối sáng tỏ về hiệu quả của tu tập: các đệ tử của Phật “không than tiếc quá khứ hay suy ngẫm về tương lai. Họ sống trong hiện tại. Bởi vậy, sắc diện họ rực rỡ” (Tương Ưng Bộ, tập 1, trang 5).

Nguyên lý nền tảng cho sự tu tập công phu là một nguyên lý hướng tới mục đích sống tỉnh thức trong hiện tại. Đức Phật gọi nguyên lý này là “như lý tác ý” (*yoniso manasikara*), một sự quan tâm thực dụng, thấu đáo và tỉ mỉ đến những hậu quả của mỗi thực hành trong Trung đạo. “Do như lý tác ý, các lậu hoặc chưa sinh thì không sinh khởi, các lậu hoặc đã sinh được trừ diệt” (Trung Bộ, tập 1, trang 7). Điều này có nghĩa là trong thực tế, bất kỳ thực hành nào cũng phải được nhìn nhận là dẫn tới hạnh phúc hiện tại *cũng như* sự chuyển hóa về lâu dài. Chắc chắn ở đây có một sức căng. Một mặt, đời sống tu sĩ đòi hỏi cố gắng lớn, hành giả phải thực hiện những điều ban đầu rất khó chịu. Nhưng mặt khác, vì những điều ấy không nhằm tự hành xác nên thành quả của chúng không phải chẳng biết bao giờ mới thấy, mà phải được chứng nghiệm và được phán quyết là hữu ích hay không trong một khoảng thời gian có thể xem xét. Những gì từng khó khăn giờ đây trở thành điều tự nhiên, một cơ hội không phải cho sự khổ não mà cho sự tác ý dễ chịu, thậm chí phức tạp về mặt trí năng, để thấy bản chất và những thúc bách của cảm thọ ở thân và tâm. Hơn nữa, trong thực hành, hành giả được nâng đỡ bởi một sự nhìn nhận rất hay được kinh sách nhấn mạnh, đó là một đời sống như vậy không đơn thuần là sự trốn tránh, mà là một sự nghiệp cao quý và quả cảm; sự nhìn nhận này đến lượt nó lại được xác thực bởi các tu sĩ đồng đạo và bởi xã hội xung quanh, khi xã hội ấy coi trọng sự quả cảm như vậy.

Bên cạnh đó, sự tinh thông hiện thời trong một lĩnh vực tu tập nào đó không chỉ tạo ra ích lợi trong bản thân lĩnh vực ấy, mà nó cũng được thấy là tự nhiên dẫn tới những tinh thông khác. Chẳng hạn, hành giả tinh thông về giới luật sẽ không có gì phải ăn năn, do vậy thoát khỏi sự hối tiếc và lo âu. Do không làm thương tổn bản thân hay người khác, nên lương tâm trong sạch, điều này tự nó dẫn tới sự yên bình, làm cơ sở cho những thành tựu thiền định. Sự tinh thông dần dần dẫn tới điều tốt đỉnh là sự xa lìa mọi rủi ro trong trải nghiệm.

Từ quan điểm của chúng ta, điểm quan trọng trong tiến trình này là tính chất tự nhiên của nó. Một trong những vấn đề khó xử lý nhất của công cuộc truy cầu, chẳng hạn như của Đức Phật, là ở chỗ sự ham muốn được xem như một kẻ thù, nhưng mục tiêu tối hậu - tức giải thoát - lại là điều hành giả ham muốn và quyết chí hướng đến. Làm sao có thể từ bỏ ý chí khát khao hướng đến giải thoát? Trong giải thích của Đức Phật, người ta ham muốn mục đích tu tập hiện tại, chẳng hạn thành tựu giới luật, và hệ quả sẽ tự đến. Vì vậy, “người giỏi trì giới, đầy đủ giới hạnh thì không cần tác ý ‘ta hãy từ bỏ sự hối hận’. Bởi lẽ, này các tỳ kheo, giới hạnh tự trừ bỏ sự hối hận”. (Tăng Chi Bộ, chương 5, trang 2) Khi một người tác ý rồi buông mình vào mỗi giai đoạn thực hành, giai đoạn tiếp theo sẽ sẵn sàng. Giai đoạn cuối cùng được thành tựu không phải bằng ý chí mãnh liệt, mà bằng sự buông mình giờ đây đã trở thành thói quen.

Đức Phật cho rằng bản chất của con người có thể được phơi bày trần trụi trước sự khảo sát hữu ích của thiền quán, và dứt khoát được chuyển hóa thông qua tu tập Phật giáo. Sự chặt chẽ bên trong của quan điểm này khó mà chê trách, nhưng để đồng thuận trọn vẹn,

chúng ta phải dựa trên kinh nghiệm, trên bằng chứng trải nghiệm. Tôi chỉ có thể chia sẻ kinh nghiệm của mình trên thực địa với những tu sĩ hành thiền trong rừng của Sri Lanka đương đại. Nhiều tu sĩ rõ ràng trông khỏe mạnh, mãn nguyện, “sắc diện rực rỡ”, “không hối tiếc”, và bản thân điều này đã gây ấn tượng với tôi. Nhưng công bằng mà nói, điều này có thể chỉ là thành quả của một đời sống yên lặng, bởi đơn giản mà nói, tôi không ở với bất kỳ tu sĩ nào đủ nhiều năm để chứng kiến và hiểu một sự biến hình nào đó trong tính cách thông qua tu tập Phật giáo.



Hình 4. Tu sĩ dòng tu trong rừng của Sri Lanka sống hòa hợp với thú hoang của rừng. Họ hiểu rằng mọi chúng sinh (chẳng hạn con sóc lớn này) đều không tránh được sự sợ hãi và cần giúp đỡ, nên họ đối xử với chúng bằng sự quan tâm nhân hậu. (Đây là tu sĩ Kudumbigala Anandasiri, một người với cuộc sống

khó khăn nhưng đáng sống, được mô tả trong chương cuối cuốn sách của Michael Carrithers, *Những tu sĩ trong rừng của Sri Lanka*).

Tuy nhiên, có ba nét tính cách ở các tu sĩ, có vẻ tương ứng trực tiếp với sự tu tập Phật giáo. Thứ nhất là sự thu hút đầy say mê, thậm chí có thể nói đầy mê hoặc vào những gì họ gọi là “công việc”, tức thực hiện trong từng giờ, từng phút những thông lệ hàng ngày tạo thành đời sống tu sĩ, như nghiên cứu, ăn uống, vệ sinh, thiền, thể dục... Trong sự thực hiện một cách trầm mặc những công việc bình thường này, rõ ràng họ có được sự hài lòng rất lớn. Nhưng thứ hai, một số người vẫn đặt công sức rất lớn và nhiều năm cuộc đời vào những dự án lâu dài, như thành lập những nơi ẩn cư trong rừng. Tuy vậy, họ không lo âu và tương đối thờ ơ với kết quả của những nỗ lực của họ. Họ vừa thành công lại vừa lãnh đạm một cách đáng ngạc nhiên với thành công. Những thái độ sâu kín này đủ xa lạ với đời sống bình thường và đủ gần gũi với lý tưởng sống trong hiện tại của Phật giáo đến nỗi tôi không khó khăn gì khi kết luận đó là do rèn luyện của tu sĩ.

Nhưng chính nét tính cách thứ ba mới thuyết phục tôi nhiều nhất về tác động của tu tập, đó là sự dũng cảm của các tu sĩ. Có hai lần khi đang đi bộ trong rừng, tôi đã bắt gặp một con thú ngạc nhiên đầy vẻ đe dọa - một lần là một con lợn rừng và một lần là một con voi - và giữa tôi với nó chỉ là cơ thể mảnh khảnh với sự trầm tĩnh bất động của một vị tăng, cả hai lần ấy, vị tăng có một thái độ kiên định nhưng không gây hấn và nói với con thú một cách bình thản, khiến nó lùi vào bụi cây. Hành vi như vậy khó mà tìm được trong đời thường, và nó xác thực một cách sinh động độ sâu của chuyển hóa mà sự tu tập Phật giáo có thể đem lại. Tất nhiên, chẳng có điều nào trong số này chứng minh chân lý của Phật pháp, nhưng nó thật sự

mời gọi chúng ta nghiêm túc xem xét triết lý của Đức Phật - một chân lý có thể nói cho chúng ta về bản chất và những năng lực của con người.

5 Cuộc đời giáo hóa và nhập diệt



Về lâu dài, Phật giáo thành công một cách đáng chú ý. Nó trở thành một tôn giáo của thế giới, bao trùm Viễn Đông và Đông Nam Á - hai khu vực đông dân nhất trên toàn cầu - và giờ đây lan tỏa ở phương Tây. Tuy nhiên, chúng ta nhìn sát hơn một chút là thấy điều này không đơn giản chỉ là một tiến trình thắng lợi của chân lý. Trong thời Đức Phật và nhiều thế kỷ sau đó ở Ấn Độ, giáo pháp của ngài đã cạnh tranh với những tôn giáo khác trên một vị thế ít nhiều ngang bằng. Phải đến giữa thiên niên kỷ thứ nhất thuộc Công nguyên, tức mười đến mười lăm thế kỷ sau Đức Phật, sự bá chủ của nó mới được thiết lập vững chắc ở phần còn lại của châu Á, và sau đó không lâu, nó bắt đầu lụi tàn ngay tại Ấn Độ. Lịch sử Phật giáo là một lịch sử với nhiều biến cố khác nhau, và trong mỗi biến cố, những nhân tố xã hội, kinh tế, chính trị khác nhau nhưng thường không liên quan đến Phật giáo lại có một vai trò. Vì vậy, ngay cả nếu chúng ta đồng ý rằng giáo pháp của Đức Phật là sáng suốt và thực tiễn, chỉ riêng những tính chất này khó mà được coi là động lực đằng sau những thành công của Phật giáo.

Tuy vậy, Phật giáo có những tính chất nếu không phải là tích cực thúc đẩy sự lan tỏa thì ít nhất cũng làm sự lan tỏa ấy trở nên có thể. Bằng chứng về điều này là sự thích ứng tương đối dễ dàng của

Phật giáo với những truyền thống tôn giáo bản địa khác ở khu vực nó tràn đến. Phật giáo cùng tồn tại với Hindu giáo cổ xưa ở Ấn Độ và Sri Lanka, Lão giáo và Khổng giáo ở Trung Hoa, đạo Bon ở Tây Tạng, Thần đạo ở Nhật Bản. Thực tế, Phật giáo hiện đang thích ứng với chủ nghĩa nhân văn tự do và Cơ Đốc giáo tự do ở phương Tây. Trong tất cả những trường hợp này, tín đồ Phật giáo có thể trung thành với các tín ngưỡng bản địa liên quan đến mục đích thế tục, tôn giáo hoặc đời thường, đồng thời vẫn giữ quan điểm Phật giáo về bản chất tâm lý của họ và những mục đích tối hậu của đời sống con người. Nói cách khác, Phật giáo ít có sự độc đoán đặc trưng cho những tôn giáo có tính chất truyền giáo như Cơ Đốc giáo hay Hồi giáo. Bản chất của nó là dễ nhận, dễ hòa hợp và dễ quảng bá, nên nó đã nắm lấy những cơ hội được tạo ra bởi các hoàn cảnh hoàn toàn nằm ngoài sự kiểm soát của nó.

Cơ sở cho sự dễ quảng bá này nằm ở ba đặc điểm gắn kết lẫn nhau trong giáo pháp của Đức Phật. Thứ nhất, nó công khai hướng đến con người dựa trên những đặc điểm mà loài người có chung: khả năng có niềm vui và nỗi khổ, năng lực tác động đến hạnh phúc của bản thân và người khác. Tất nhiên, người ta có thể phản biện rằng những tôn giáo Ấn Độ khác, hay thậm chí những tôn giáo khác của thế giới cũng có những nỗ lực tương tự để quảng bá với toàn bộ nhân loại. Nhưng điểm thứ hai là trong trường hợp của Đức Phật, công cuộc có tính chất phổ quát này đã thực sự trở nên phổ quát bởi lẽ nó trừu tượng. Chẳng hạn, chúng ta thấy sự trừu tượng này phát huy tác dụng trong mô tả của Đức Phật về Tứ thiền, một mô tả nhất quán với nhiều phương pháp thiền định và những mục đích khác nhau trong hành thiền. Cũng trong tinh thần ấy, quan niệm của Đức Phật về trí tuệ và đức hạnh không đối nghịch cũng không bỏ qua

hệ thống giai cấp mới ra đời của Ấn Độ, nhưng lại nói về hành vi của con người trong những ngôn từ trừu tượng, không quan tâm đến sự có mặt hay vắng mặt của giai cấp, bởi vậy nó có thể tồn tại trong một xã hội có hoặc không có giai cấp. Thứ ba, sự trừu tượng trong giáo pháp của Đức Phật luôn được gắn liền với một mối quan tâm được giới hạn một cách có cân nhắc, nhằm chỉ áp dụng cho cấu trúc trải nghiệm của cá nhân. Có rất nhiều điều về thế gian mà ngài đơn giản từ chối phát biểu. Vì thế, một mặt người ta luôn có thể đồng thuận với Phật giáo trong khi sống trong những nền văn hóa hoàn toàn khác biệt và có những quan điểm khác nhau về thế sự, Mặt khác, trong tiến trình lịch sử, bản thân tín đồ Phật giáo có thể bổ sung vào giáo pháp của Đức Phật những giáo lý đa dạng nhất - những giáo lý phù hợp nhất với các truyền thống và hoàn cảnh địa phương.

Phật giáo và người thế tục

Mặc dù vậy, một câu hỏi căn bản và rắc rối vẫn không được trả lời. Như tôi đã mô tả giáo pháp của Đức Phật, thực sự nó chỉ được hướng đến một số ít người sẵn sàng và có khả năng theo đuổi đời sống tu sĩ với sự toàn tâm. Nhưng việc Phật giáo được chấp nhận bởi mọi loại người có nghĩa là nó được chấp nhận cả từ người thế tục, những người không “rời bỏ gia đình để thành người xuất gia”. Làm thế nào Phật giáo phát triển từ một giáo pháp cho số ít thành một giáo pháp cho số đông? Thông điệp của giới tinh hoa này có gì để trao cho tất cả mọi người trên thế gian? Những câu hỏi này được trả lời trong quá trình Đức Phật giáo hóa sau khi ngài giác ngộ.

Những tư liệu đáng tin cậy nhất về cuộc đời Đức Phật trước và trong thời kỳ giác ngộ chỉ là những câu chuyện giản dị, trong đó Đức Phật dường như kể về trải nghiệm của chính mình. Có thể chấp nhận rằng những câu chuyện này có một gốc gác xa xôi nào đó nhằm soi sáng cho những thuyết pháp mà Đức Phật thực sự truyền giảng cho các tu sĩ. Ngược lại, những truyền thuyết cổ nhất về cuộc đời Đức Phật sau sự kiện giác ngộ (từ đây về sau tôi nói tới phần mở đầu của *Đại Phẩm*, *Mahavagga*, trong Luật tạng) lại được kể ở ngôi thứ ba, rõ ràng có hình thức như vậy vài thế hệ sau khi Phật nhập diệt, và đầy những chi tiết thần thoại. Do vậy, chúng khó mà tin cậy. Tuy nhiên, ít nhất chúng chuyển tải một ý nghĩa nào đó về tiến trình sự giải thoát cá nhân của Đức Phật biến hình thành một sứ mệnh giáo hóa thế gian nói chung.

Nguyên do đầu tiên dẫn tới sứ mệnh giáo hóa của Đức Phật được bao bọc trong một câu chuyện mang nặng tính thần thoại trong truyền thuyết. Khi Đức Phật vẫn đang một mình suy ngẫm về những gì ngài đã khám phá, ngài quyết định rằng việc tuyên bố những khám phá ấy với một thế gian chìm đắm trong vô minh là điều vô ích và mệt mỏi. Nhưng chư thiên đã xen vào. Chư thiên là một nét đặc trưng của truyền thuyết Phật giáo, một nhân vật phụ, hỗ trợ cho kịch bản chính là sự tự chuyển hóa của con người. Chư thiên đã cầu xin Phật thay mặt tất cả những sinh linh “chỉ có một ít bụi trong mắt”, những người có thể đáp ứng tốt với thông điệp của Đức Phật và thành tâm mong muốn như vậy. Trước sự thỉnh cầu này, Đức Phật đã phản hồi một cách rộng lượng, nguyện quảng bá phương thuốc chữa bệnh khổ của ngài “vì lòng từ bi với chúng sinh”. Từ đây sinh ra sự quyết tâm được tín đồ Phật giáo gọi là đưa ánh sáng đến thế gian tăm tối.

Không thể thấy được sự thật trong câu chuyện, nhưng chi tiết minh họa có tính chất truyền thuyết ấy vẫn làm sáng tỏ nhiều điều. Đầu tiên, nó chỉ ra một đặc điểm căn bản trong giáo pháp hoàn thiện của Đức Phật. Không chỉ chứa đựng giá trị chi phối thứ nhất là sự giải thoát, giáo pháp còn chứa đựng giá trị chi phối thứ hai là sự từ bi, quan tâm đến người khác. Và quả thật, từ bi là một điều bao hàm trong sự nghiêm túc của Đức Phật về luân lý, trong khuynh hướng ngài diễn đạt tâm thức bằng những ngôn từ luân lý, nói lên tác động của ý định lên người khác. Đối với Đức Phật, sự từ bi được bện chặt với giải thoát thành mục đích và tình cảm dẫn dắt của con người. Tuy nhiên, trong câu chuyện truyền thuyết kể trên, từ bi có tầm quan trọng hạn hẹp hơn so với những gì nó và các kết quả tất yếu của nó sẽ có trong những giáo pháp chi tiết sau này. Ở đây, từ bi là một đặc tính cá nhân của Đức Phật, một động lực đủ để ngài quyết định giáo hóa chúng sinh. Hơn nữa, nó là sự từ bi hướng đến một mục đích cụ thể, đó là quảng bá tư tưởng của Đức Phật về đời sống xuất gia.

Một phần lớn trong câu chuyện tiểu sử có tính truyền thuyết này là những hệ quả của sự từ bi nói trên, đó là việc hình thành một tăng đoàn tu sĩ theo Đức Phật. Đức Phật chấm dứt sự thiền định cô độc, đi bộ nhiều chặng đến kinh thành Ba-la-nại (Benares), và trú tại Vườn Nai ở Isipatana. Tại đó, ngài gặp năm vị khổ hạnh đồng đạo của ngài trước khi giác ngộ, những người đã rời bỏ ngài trong sự khinh thường khi ngài từ bỏ việc tự hành xác. Ngài giảng cho họ bài pháp đầu tiên là Kinh Chuyển pháp luân (*Dharmacakra Pravartana Sutra*), tuyên thuyết Trung đạo và Tứ diệu đế. Họ lắng nghe bài pháp, trở thành đệ tử của ngài, và từ đó trở đi, nhiều người từ những nhóm du sĩ và tu khổ hạnh đã theo ngài. Điều này hợp lý về mặt lịch sử ở chỗ, nhiều thuyết pháp của Đức Phật khi ấy nhắm đến những người

lang thang như vậy. Thời đó, họ là những người hay thay đổi, dễ chuyển từ thầy này sang thầy khác. Nhưng điều đáng chất vấn là sự hình thành một tổ chức mới và vững bền gọi là tăng đoàn (*sangha*) các tu sĩ theo Đức Phật, và trên thực tế người ta cảm thấy tính chất dễ thay đổi nói chung đã trở nên cố kết hơn ở khắp nơi, tạo thành những đoàn thể tôn giáo với thành phần riêng biệt.



Hình 5. Một tu sĩ trong rừng của Sri Lanka đang thuyết giảng cho dân thường. Giống như những du sĩ thời Đức Phật, các tu sĩ Phật giáo sau hơn hai thiên niên kỷ kể từ thời ngài cũng trao tặng “món quà giáo pháp” cho những người xung quanh họ.

Tuy nhiên, Đức Phật thuyết pháp cho một đại chúng rộng hơn, không chỉ là những người ham thích tôn giáo. Người quy y theo Phật tiếp theo là Yasa, một thường dân trẻ giàu có, một buổi sáng thức dậy đột nhiên thấy nổi chán ghét tràn ngập trong lòng khi nhìn những kẻ xu nịnh mà mình đã cùng vui chơi đang nằm xung quanh trong giấc ngủ say mèm. Anh buồn phiền, lang thang đến Vườn Nai, tại đó anh gặp Đức Phật, được ngài thuyết Tứ diệu đế. Yasa xuất gia theo Phật, gia nhập tăng đoàn khi ấy còn nhỏ bé của ngài. Yasa là con một thương gia, và theo truyền thuyết, bốn người bạn của Yasa “từ những gia đình thương gia đứng đầu của Ba-la-nại” đều trở thành đệ tử của Đức Phật, sau đó thêm năm mươi “người trẻ tuổi từ vùng

quê”. Đây là những nòng cốt của tăng đoàn mới, và thực tế họ là những người lan tỏa giáo pháp, vì như chuyện kể rằng Đức Phật giờ đây giao cho họ sứ mệnh “hãy đi, hãy du hành vì lợi lạc và hạnh phúc của mọi người, vì sự từ bi với thế gian...” Nhưng họ không phải là những người truyền giáo đi xây nhà thờ cho dân chúng, bởi nhiệm vụ của họ là “truyền bá một đời sống khát thực không lập gia đình, tuyệt đối hoàn hảo và hoàn toàn thanh tịnh”.

Một số yếu tố ở đây có vẻ đúng. Có một mối quan hệ mang tính chọn lựa giữa Phật giáo và giới thương gia của kinh thành, đây là những người trong số những thành viên sáng lập của xã hội đô thị phức tạp mà giáo pháp của Đức Phật nhắm tới. Nhưng thông điệp của ngài cũng là một thông điệp bao trùm, và ngoài những thương gia, nhiều người - có lẽ là những thanh niên “của vùng quê” - cũng đã gia nhập tăng đoàn. Sự nhấn mạnh vào đời sống độc thân có vẻ đặc biệt hợp lý bởi nó diễn tả *tinh thần đồng đội* của tăng đoàn, và nó nhất quán với thông điệp của nhiều thuyết pháp rằng tiến trình duy nhất thực sự hợp lý là xuất gia. Tuy nhiên, ngay cả nếu mục đích cương quyết này là lời toát yếu ban đầu về tăng đoàn, hoạt động truyền bá đạo pháp lại chứa đựng trong nó khả năng dẫn thân sâu xa vào thế tục, bởi xét cho cùng, chính thức ăn của dân thường đã nuôi dưỡng tăng đoàn, chính quần áo của họ bảo vệ những khát sĩ đi truyền bá giáo pháp trên các con đường giao thương xuyên Ấn Độ và xuyên châu Á sau này.



Hình 6. Sau khi thuyết giảng, tu sĩ được người thể tục cúng dường thức ăn. Mỗi quan hệ giữa một bên là tu sĩ trao tặng “món quá giáo pháp” và một bên là dân thường cúng dường thức ăn và quần áo đã hỗ trợ tăng đoàn Phật giáo từ lúc khởi đầu Ấn Độ xa xưa.

Vì vậy, dân thường thật sự có mặt trong những câu chuyện tiểu sử mang tính truyền thuyết. Ngay sau khi Yasa gia nhập tăng đoàn, cha Yasa đến tìm anh và gặp Đức Phật, được ngài thuyết pháp. Người cha cũng được Phật chuyển hóa, “tin tưởng” vào Phật pháp, bởi vậy đã “quy y theo Phật chừng nào còn hơi thở”. Sự “quy y” này ngày nay đánh dấu cam kết của một người thể tục với Đức Phật, tăng đoàn và giáo pháp của ngài, và có lẽ nó cũng có ý nghĩa tương tự vào thời điểm biên soạn kinh sách này hoặc trước đó. Cha Yasa sau đó mời Đức Phật một bữa ăn, và tại nhà ông, Đức Phật đã

chuyển hóa người vợ của Yasa cũng như mẹ của anh “quy y” theo Đức Phật. Những sự việc này tại nhà cha của Yasa đã nói lên thực chất về mối quan hệ giữa tu sĩ Phật giáo và dân thường. Dân thường cúng dường thức ăn và quần áo cho tu sĩ, trong khi tu sĩ trao cho dân thường trí tuệ và những điều tốt lành tâm linh. Các nhà nhân loại học thích khám phá những thể chế dựa trên sự trao đổi quà tặng lâu dài, trong đó hai bên thiết lập mối quan hệ bằng cách tặng quà cho nhau và tiếp tục mối quan hệ bằng cách tiếp tục việc tặng quà, và đây là một trường hợp như vậy. Về phía dân thường, sự rộng rãi, đặc biệt sự hào phóng với tu sĩ là điều bắt buộc phải làm, trong khi về phía tu sĩ, “món quà Phật pháp là món quà tốt nhất”, như kinh điển nhiều lần khẳng định. Những món quà dù khác nhau về tính chất nhưng đều được trao tặng tự do, và thông qua chúng, những ràng buộc lâu dài được tạo ra. Dựa trên sự trao đổi qua lại này, cộng đồng Phật giáo tổng thể được hình thành, gọi là “tăng đoàn bốn chúng”, gồm tu sĩ, nữ tu (được Đức Phật đồng ý sau này), nam cư sĩ và nữ cư sĩ. Chính cộng đồng tổng thể này đã đem đến thành công lâu dài của Phật giáo.

Như vậy, những gì Phật pháp có để trao tặng cho thế tục là những điều tốt lành về tâm linh. Một số trong những điều tốt lành này không chỉ được dành tặng bởi Phật giáo. Chẳng hạn công đức, một tưởng thưởng phi vật chất mà cư sĩ có được đơn giản bằng cách cúng dường thức ăn cho tu sĩ và lắng nghe người ấy thuyết pháp. Công đức có thể được tích lũy để có tái sinh tốt hơn, đại khái là càng có nhiều công đức trong “tài khoản” tâm linh, sự tái sinh càng tốt đẹp hơn. Do vậy, có một mục đích tâm linh cao cả phù hợp với tu sĩ là giải thoát, tương tự cũng có một mục đích thấp hơn, phù hợp với thế tục là tái sinh tốt hơn (và niềm hy vọng rằng người ta cuối cùng sẽ

được tái sinh trong những hoàn cảnh cho phép mình trở thành một tu sĩ và đạt giải thoát). Đây là lý do tốt đẹp để bảo trợ tăng đoàn, nhưng trên thực tế nó cũng là một lý do để bảo trợ những người khác, chẳng hạn tăng đoàn của Kỳ Na giáo, vì họ cũng có cùng quan niệm về công đức.

Một điều tốt lành khác được dành cho người thế tục là một giáo lý cao cả về đạo đức, gồm những huấn thị về không thực hiện những hành động như nói dối, giết hại, trộm cắp, không kiếm sống bằng những cách có hại, không có những thái độ bất thiện như tham lam, sân hận và vô minh. Vị tu sĩ với kỷ luật tự kiểm soát gắt gao đại diện cho sự hoàn hảo của đức hạnh con người, nhưng những nguyên lý căn bản của sự hoàn hảo ấy có thể được điều chỉnh cho một cấp độ thấp hơn, một đạo đức phù hợp với những hoàn cảnh thỏa hiệp của người thế tục khi họ phải lo toan cuộc sống và nuôi dưỡng con cái. Tuy nhiên, không phải chỉ riêng Đức Phật tạo ra những giáo pháp như vậy. Sự mới lạ và phổ biến của những giáo pháp ấy gắn liền với những hình thức tương đối mới mẻ và phân bố rộng khắp của đời sống xã hội, đã được đô thị hóa và đang phát triển. Thời điểm ấy, có những thương gia dựa vào khả năng khống chế của những công cụ khách quan như tiền bạc và giao thương, có thể gây ra một kiểu tổn hại mới cho người khác. Lại có những quốc gia và quân đội với năng lực hủy diệt mới, những quan chức những nhiều. Hơn nữa, đời sống ở các thành phố đòi hỏi những nhóm không có mối quan tâm qua lại tự nhiên với nhau hoặc không có một bộ quy tắc luân lý được thừa hưởng chung với nhau phải tìm ra những cách thức sống chung, ít nhất là với mức độ tin cậy tối thiểu. Phần lớn những thích ứng với các hình thức mới của đời sống hẳn đã xảy ra khá tách rời với giới xuất gia, nhưng giới xuất gia đã đóng

góp hình thái và tiếng nói vào sự thay đổi. Họ biểu lộ những đức hạnh như không gây hại và sự thanh bạch (tu sĩ của Đức Phật thậm chí không được chạm vào vàng bạc). Họ không mưu cầu danh vọng địa vị. Và trong những thuyết giảng của họ, họ ủng hộ những đức hạnh mà nếu thực hành - dù theo lý thuyết nào - cũng khiến cho xã hội mới dễ sống hơn.

Những lời dạy về công đức và giới luật thế tục giải thích sự thành công không phải của riêng Đức Phật mà của những người xa lánh thế gian nói chung. Thực tế, Phật giáo ở Ấn Độ thời xưa có lẽ chẳng mấy khi thành công một cách đáng chú ý so với những trào lưu khác, cụ thể như nhiều lời dạy của Đức Phật cho giới thế tục cũng được thấy trong những giáo lý khác. Tuy nhiên, Đức Phật đã tổng hợp được những yếu tố khác nhau, khiến cho cái tổng thể lớn hơn các thành phần gộp lại. Sự tổng hợp này có được là do khuynh hướng suy nghĩ một cách thực tiễn của Đức Phật - chúng ta có thể gọi là một sự khéo léo - và cũng do mối quan tâm của ngài đến những giải thích về tâm lý.

Giáo lý về thiện

Mấu chốt cho cách suy nghĩ này được thể hiện trong một thuật ngữ rất thường gặp trong những thuyết pháp của ngài. Thuật ngữ này là *kusala* (thiện), ý nghĩa chính là “khéo léo”, giống như một người thợ kim hoàn khéo léo trong việc chế tác trang sức bằng vàng. Nó là một thuật ngữ được Đức Phật sử dụng theo cách riêng, đầu tiên để nói tới kỹ năng hành thiền. Nhưng ngài cũng sử dụng nó trong nhiều trường hợp để nói tới sự khéo léo trong trì giới và tích lũy

công đức. Trong trường hợp đó, “khéo léo” cũng có nghĩa là “thiện”, giống như khi chúng ta nói “đó là một người lương thiện” hay “đó là một hành động thiện”. Thật vậy, trong nhiều ngữ cảnh, từ này được dùng với ý nghĩa ngược với “xấu xa”, giống như sự phân biệt trong Cơ Đốc giáo giữa thiện và ác. Nhưng với Đức Phật, “khéo léo/thiện” có một hương vị thực tiễn chứ không chỉ là siêu hình hay tuyệt đối. Ý nghĩa cốt lõi của thuật ngữ này được diễn đạt tốt nhất bởi một hàm ý giờ đây không còn tồn tại đối với chúng ta (nhưng vẫn có ở người Hy Lạp cổ đại): giống như một người có thể khéo léo hoặc *giỏi* một nghề thủ công, người ta cũng có thể *giỏi* việc là một chúng sinh, do vậy người ta có thể là người *thiện*.

Thuật ngữ này được tiếp sinh khí bởi sự “như lý tác ý”, nghĩa là khởi tâm suy nghĩ đúng theo giáo pháp về những hậu quả của hành động, cụ thể là những hậu quả của thái độ hay sự tác ý dẫn tới hành động. Với Đức Phật, sự “thiện xảo” đi theo hai hướng: những hậu quả của nó có thể tốt đối với bản thân, nhưng cũng tốt với người khác. Chẳng hạn, hành động bố thí thức ăn cho vị tăng sẽ đem lại công đức, và theo sự nhấn mạnh đặc trưng của Phật giáo vào khía cạnh tâm lý của sự việc, công đức được quan niệm là một điều tốt lành về tâm lý, một tâm trạng lành mạnh, hợp với tư tưởng vị tha. Nhưng sự bố thí cũng tốt cho vị tăng, vì ít nhất vị ấy cũng dịu bớt cơn đói. Tương tự, trì giới vừa là không gây hại cho người khác vừa là tạo ra những trạng thái tâm lý tốt đẹp/ thiện ở chính mình. Chúng ta có khuynh hướng nghĩ rằng làm điều tốt đòi hỏi hy sinh những lợi ích của bản thân cho người khác, nhưng với Đức Phật, làm điều tốt chính là hành động vì cả bản thân lẫn ích lợi của người khác. Đối với tu sĩ, sự chú trọng là vào ích lợi của bản thân, tức giải thoát cá nhân, nhưng phương tiện, tức sự gương mẫu trì giới, lại có thể đem đến

lợi ích cho người khác. Cách tư duy này dễ dàng được lật lại để áp dụng cho người thế tục, đó là bằng cách đối tốt với người khác, họ đạt được mục đích mang điều tốt đến cho bản thân. Lập luận được củng cố thêm bởi lời dạy rằng sự nhân hậu, hòa nhã, chân thành và không gây hại đối với người khác trên thực tế sẽ khuyến khích họ hành xử tương tự đối với bản thân. Nói một cách giản dị, làm điều lành cho người khác, người khác sẽ làm điều lành cho bạn. Bằng sự suy nghĩ sáng suốt và hành động hợp đạo đức, tín đồ Phật giáo dù là tu sĩ hay thế tục cũng có thể thu được thành quả từ tính thiện của họ “cả ở đây và trong kiếp sống tiếp theo”.

Do vậy, giáo lý của Đức Phật dành cho giới thế tục được gắn kết một cách mật thiết và hữu cơ với tư tưởng của ngài về sự tu tập của giới xuất gia. Nhưng sự gắn kết này không chỉ hạn hẹp trong cấp độ luân lý. Đối với tu sĩ, giới luật là cơ sở cho việc rèn tâm trong thiền định; nhưng đối với cả tu sĩ lẫn người thế tục, sự trau dồi những kỹ năng và thái độ nhất định đến lượt nó có thể củng cố thêm giới luật. Chính ở đây, sự từ bi, quan tâm đến người khác lại xuất hiện trong bức tranh, giờ đây như một thái độ để được trau dồi trong thiền và như một giá trị hướng tới hạnh phúc của người khác nói chung. Người ta có thể chuyển hóa bản thân không chỉ vì sự giải thoát, mà còn vì tình yêu. Trong kinh sách Phật giáo, sự từ bi được phân tích thành ba: thứ nhất là sự bi mẫn, được định nghĩa là cảm thông với khổ ải của người khác; thứ hai là sự hoan hỉ, vui với may mắn của người khác; và thứ ba là tâm từ, tình cảm tốt bụng của Phật giáo. Sự nuôi dưỡng tâm từ của tu sĩ và cư sĩ tại gia được diễn tả trong đoạn văn nổi tiếng của Phật giáo:

Mọi chúng sinh nào hiện hữu - dù yếu hay mạnh, cao lớn hay thấp bé, cơ thể mịn hay thô, hữu hình hay vô hình, đã sinh hay sắp sinh - cầu cho họ đều được hạnh phúc trong lòng, không ngoại trừ một ai!

Cầu cho không có người nào lừa gạt người khác, cũng không xem thường người khác ở bất cứ đâu. Cầu cho không có ai rơi vào giận dữ hay ác ý muốn gây hại cho người khác!

Cầu cho những ý nghĩ nhân từ của mỗi người bao trùm cả thế gian, trên dưới, dọc ngang, không ngăn ngại, không ác cảm, không thù địch! (Tăng Chi Bộ, trang 146-148, 150)

Đoạn văn trên khiến những thái độ làm nền tảng cho đạo đức Phật giáo được cô đọng thành một tình cảm duy nhất, và diễn tả được tinh thần tích cực luôn song hành với những huấn thị có tính chất cấm đoán. Thực tế, tâm từ là điều tuyệt đối cần thiết cả cho tu tập của tu sĩ lẫn sự giữ giới của người thế tục, bởi lẽ với tín đồ Phật giáo, chính sự tác ý, ý định hay thái độ mới là điều đáng nói chứ không phải bản thân hành động. Tất nhiên, tâm từ là một tình cảm khách quan không thiên vị, và thông qua tâm từ, kẻ xuất gia biểu lộ sự không dính mắc của bậc thánh nhân. Tất cả mọi người đều được đối xử công bằng bất kể địa vị hay mối quan hệ. Chính trong tình cảm bao trùm này, lý lẽ về đạo đức của Đức Phật tìm được chỗ đứng, bởi lẽ hướng dẫn thực hành tâm từ là người hành thiền “không thấy mình khác biệt với mọi người” (Tăng Chi Bộ, tập 2, trang 129). Nói cách khác, người khác cũng như tôi, đều phải chịu vui và khổ. Tôi cầu mong điều tốt lành đến với bản thân, vì vậy tôi cũng cầu mong điều tốt lành đến với người khác. Trong toàn bộ thế giới Phật giáo, tâm từ kết hợp với sự bi mẫn trước khổ ải của người khác là mô hình cho những tình cảm xã hội vượt khỏi khuôn khổ gia đình, và tự thân nó cũng là một giá trị. Trong văn học và tư tưởng Phật giáo sau này,

những tình cảm ấy phát triển nổi trội đến mức lấn át cả giá trị đầu tiên là giải thoát.

Thuyết pháp cho người Kalama

Tập hợp những giáo pháp của Đức Phật dành cho đệ tử thế tục được thấy trong *Kinh Kalama (Kalamas Sutta)* (Tăng Chi Bộ, tập 1, trang 188- 193), hay gọi là *Thuyết pháp cho người Kalama*, một dân tộc ở rìa phía bắc của nền văn minh sông Hằng. Trong kinh, Đức Phật được miêu tả là đang du hành cùng với các đệ tử ở xứ ấy. Một nhóm người Kalama biết sự hiện diện của ngài nên đến gặp ngài tại làng Kesaputta với một vấn đề: Có nhiều sa môn và tu sĩ Bà-la-môn đã đến nơi đó, giải thích và xiển dương giáo lý của họ với người Kalama, nhưng công kích và chê bai giáo lý của người khác. Người Kalama bối rối, muốn có lời khuyên từ Đức Phật. Họ nên tin ai? Trước sự bối rối này, Đức Phật trả lời bằng một giáo pháp thường được ngài đưa ra để minh họa việc ngài không chủ trương giáo điều mà ủng hộ sự phán quyết tự thân. Ngài khẳng định rằng người Kalama không nên tin “vì người khác nói, vì theo phong tục, vì nghe tin đồn, vì kinh điển truyền dạy, vì lý luận, suy diễn hay quan niệm, vì dựa vào xem xét và chấp nhận lý thuyết này hay lý thuyết khác, vì thấy thích hợp, hay vì kính trọng vị sa môn”.

Nhưng đây không phải là lời khuyên tin vào sự võ đoán đồng bóng của bản thân, bởi lẽ điều Đức Phật khuyên là lập luận luân lý của chính ngài dựa trên sự suy ngẫm sáng suốt và sự khéo léo, và ngài tin rằng nếu người Kalama cũng lập luận như vậy, họ sẽ thành tựu giáo pháp về luân lý của Đức Phật.

Khi nào các người tự biết rõ pháp này là bất thiện, pháp kia là thiện, pháp này đáng chê trách và pháp kia không thể chê trách, pháp này bị người sáng suốt chỉ trích vì nó dẫn tới bất hạnh và khổ đau, pháp kia được tán dương vì dẫn tới an lạc và hạnh phúc... Khi tự biết như vậy, này người Kalama, các người hãy từ bỏ pháp này và thực hành pháp kia.

Giáo pháp về luân lý mà họ sẽ thực hiện là một giáo pháp trực tiếp, rõ ràng. Người Kalama sẽ không giết hại sinh vật, không lấy những thứ không được cho, không tà dâm, không xúi giục người khác làm điều hại tương tự. Những huấn thị này sẽ khởi lên tự nhiên từ kinh nghiệm của người Kalama và sự suy ngẫm của họ về điều thiện.

Mới đọc, có thể suy ra một tính chất thời sự trong bài kinh. Có lý do để tin rằng người Kalama, giống những người láng giềng thuộc bộ tộc Thích-ca (Sakya) của Đức Phật, cũng đã có một kiểu thiết chế cộng hòa với một số ít người đứng đầu, và trong quá khứ không quá xa xôi đã từng là một dân tộc tương đối tự trị. Nhưng thời điểm đó, họ phải chịu sự cai quản của vua xứ Kosala, giống như dân tộc Sakya chẳng bao lâu sau cũng sẽ bị như vậy. Trong đời sống kinh tế, họ hẳn cũng đã cảm thấy lực hút từ kinh thành Kosala xa xôi. Những lực chính trị và kinh tế này đang kéo người Kalama ra khỏi xã hội bộ lạc khá đơn giản và khép kín của họ về phía thế giới phức tạp của nền văn minh sông Hằng, và sự chuyển dời này còn được pha trộn với những hình thức văn hóa mới, biểu hiện ở lời khuyên mâu thuẫn nhau của những sứ giả của nền văn minh sông Hằng, những sa môn.

Không thể tin rằng những huấn thị về không giết hại, nói dối, trộm cắp... lại hoàn toàn mới mẻ với người Kalama: văn hóa tổ tiên

của chính họ chắc cũng đã đưa ra những lời dạy tương tự. Khó có thể cho rằng một xã hội tồn tại mà không duy trì những giá trị này ở một hình thức nào đó, ít nhất dưới dạng tác động đến các thành viên của bản thân xã hội ấy. Tuy nhiên, đặc trưng của những xã hội cổ xưa giống như người Kalama là ở chỗ những giá trị như vậy không được lập luận, mà được chấp nhận do truyền thống hoặc phong tục, được khơi sâu thêm bởi truyền thuyết và nghi lễ. Tuy nhiên dưới những hoàn cảnh mới, các truyền thống luân lý được kế thừa này đã mất đi vị thế bá chủ không bị chất vấn của chúng, do vậy Đức Phật có cơ hội trình bày một hình thức lập luận mới về luân lý, bắt nguồn từ những điều kiện căn bản nhất của đời sống con người. Giới luật được đề xướng không hẳn là những gì liên quan riêng đến người Kalama, mà được đưa ra từ thực tế trần trụi là việc sống trong một xã hội, có một đời sống chung, có khả năng tìm hiểu lý lẽ cho những mục đích của bản thân hoặc của bất kỳ người nào khác liên quan. Những lời dạy giới luật này là nhằm để thực hiện trong mọi hoàn cảnh.

Nhưng Đức Phật không chỉ đặt ra một nền tảng mới cho hành xử luân lý của người Kalama. Những huấn thị này được áp dụng không những trong xã hội của người Kalama, mà tới mọi cá nhân kể cả không phải là người Kalama, trong mối quan hệ của người Kalama với người đó, vì đến lúc ấy người Kalama đã sống hòa trộn với nhiều sắc tộc khác. Điển hình ở những xã hội quy mô nhỏ hay những nhóm nhỏ bên trong một xã hội lớn là chỉ các thành viên của chúng mới được xem là người hưởng đầy đủ những đối xử luân lý của cộng đồng. Nhưng lúc này, người Kalama được khuyến khích đi vào một thế giới lớn hơn, bao hàm mọi chúng sinh trong những giá trị luân lý chung, tất nhiên bao gồm tất cả những sắc tộc ở đồng bằng

sông Hằng. Đức Phật truyền bá một giới luật phổ quát để phù hợp với đời sống ngày càng đòi hỏi hòa nhập hơn của người Kalama.

Giáo pháp của Đức Phật dành cho đệ tử thế tục được căn cứ trên những lập luận về luân lý, nhưng trong kinh văn, lập luận này đến lượt nó lại được căn cứ trên những giáo pháp và trải nghiệm của ngài, trong phân tích của ngài về bản chất con người, và trong công cuộc lớn lao hướng tới chuyển hóa bản thân. Khi dạy các tu sĩ, Đức Phật nhấn mạnh những nguồn gốc của khổ ải là tham, sân, si, dẫn tới sự bất hạnh cho bản thân. Nhưng trong giáo pháp cho người thế tục, ngài nhấn mạnh rằng những nguồn gốc ấy nhìn chung là gây hại, nhưng không chỉ hại cho chính bản thân.

Khi tham lam khởi lên trong lòng, các người nghĩ thế nào, có phải dẫn đến sự làm hại không? Khi sân hận và vô minh khởi lên trong lòng thì thế nào? Chẳng phải khi tâm bị tham sân si chế ngự, người ta giết hại, trộm cắp, nói dối...? Và chẳng phải khi tâm không bị tham sân si chế ngự, người ta có thể tránh được những hành động này?

Trong đoạn trên, sự “làm hại” nói tới những điều hại gây ra cả cho bản thân và người khác. Giống như thiện tức là phục vụ cho mục đích của cả bản thân và người khác, hại cũng có nghĩa là hại cả bản thân và người khác. Điểm này đáng nhấn mạnh ở chỗ không chỉ người phương Tây mà những trường phái Phật giáo sau này^[12] muốn phủ nhận hay cải tiến giáo pháp của Đức Phật trên cơ sở rằng nó không đề cập tới hạnh phúc của người khác hay sự tồn tại của xã hội. Dù xét tổng thể, Đức Phật quan tâm đến sự khổ xê trải nghiệm cá nhân nhiều hơn là tìm hiểu xã hội, những giáo pháp của ngài luôn thừa nhận rằng là một con người cũng là một thực thể xã hội.

Bên cạnh đó, Đức Phật dạy rằng sự tu sửa bản thân của người thế tục để cho tâm không bị “chế ngự” bởi tham sân si không chỉ dựa trên sự suy ngẫm sáng suốt. Một mặt, Đức Phật cho rằng ở người thế tục có một năng lực lý trí, nếu được định hướng sáng suốt sẽ tạo ra những giải pháp khéo léo cho các vấn đề luân lý. Người thế tục có thể suy tính về điều cần làm. Nhưng mặt khác, quan điểm xem người thế tục có một năng lực lý trí chỉ là một phần của câu chuyện, vì Đức Phật cũng cảm thấy người thế tục có thể chuyển hóa bản thân đến một mức độ nhất định thích hợp với căn cơ của họ. Do vậy, trong *Thuyết pháp cho người Kalama*, Đức Phật khuyên họ rèn luyện những tình cảm xã hội, đặc biệt là rèn luyện tâm từ. Người thế tục thực hành bằng cách hướng tâm từ đến bốn phương, đến mọi chúng sinh, “đồng nhất bản thân với tất cả... tấm lòng hết sạch giận dữ và căm ghét”. Tác động của sự rèn luyện tâm này là để trước sau gì cũng hình thành tâm từ như một thói quen lâu dài, một động lực trong hành động.

Ở đây có hai ngụ ý quan trọng. Đầu tiên, nó có nghĩa là Đức Phật không chỉ khuyên *tại sao* người ta nên có hành động thiện, mà cả *bằng cách nào* có thể làm vậy với bản tính của con người. Đức Phật là một người lạc quan ở chỗ ngài nghĩ con người có khả năng suy nghĩ hợp lý về điều thiện, nhưng lại là một người thực tiễn ở chỗ ngài biết rằng sự hợp lý này đòi hỏi một sự chuyển hóa về cảm xúc. Người ta có thể suy tính và thấy rằng một hành động là tốt và thiện, nhưng lại không có khả năng thực hiện, và sự thiếu năng lực thường gặp như vậy được xem xét đầy đủ. Thứ hai, thực hành tự chuyển hóa là điều dễ lan tỏa, vì về mặt nguyên lý, ai cũng có thể thực hành một cách hiệu quả. Điều này quan trọng ở chỗ phần lớn trải nghiệm của con người, đặc biệt những điều nằm ngoài các giới hạn của một

nhóm khép kín, chẳng hạn như tăng đoàn Phật giáo, thì không thể được thao túng cho những mục đích riêng tư. Người Kalama phải chịu những thay đổi tự nhiên, nhưng bên cạnh đó còn ngày càng phải chịu những thay đổi xã hội vượt khỏi quyền lực kiểm soát của bất kỳ ai, thậm chí còn khó có thể hiểu hết. Nhưng ít nhất vấn đề mà người ta có thể xử trí hiệu quả là những thói quen và động lực của chính mình. Nếu không thể thay đổi thế giới, ít nhất người ta có thể thay đổi bản thân. Đúng là để một thực hành cho người thế tục phát huy hiệu quả, chẳng hạn thiền về tâm từ, nó phải phần nào phụ thuộc vào việc người đó là thành viên của một cộng đồng Phật giáo trung thành với những giá trị như vậy. Nhưng nỗ lực cuối cùng là của bản thân người đó, và nỗ lực được tập trung vào bản thân người đó. Một người Kalama đi tới kinh thành Kosala hay một người Kalama cày trên mảnh ruộng của tổ tiên đều có thể thực hành từ và bi thuần thực như nhau.

Thuyết pháp cho người Kalama có lẽ rất có tính thời sự, nhưng như Đức Phật đã nói trong kinh cũng như trong nhiều giáo pháp khác của ngài dành cho người thế tục, thuyết pháp ấy ứng dụng được cho bất kỳ ai ở tình cảnh tương tự. Ở khía cạnh này, Đức Phật là người rất hiện đại. Ngày nay khó mà tìm được một dân tộc không bị thu hút về phía một thế giới xã hội rộng hơn, phức tạp hơn và rối ren hơn, giống như người Kalama bị thu hút về nền văn minh sông Hằng. Đức Phật dùng sự khái quát của thuyết pháp để giảng giải cho một phạm vi rộng những số phận có thể có trong đời sống của một xã hội phức tạp, và sự phức tạp ấy có ở xã hội chúng ta ngày nay cũng không kém gì ở xã hội Ấn Độ cổ xưa. Xét trên bề mặt, con người ngày nay cũng như thời ấy đều tuân theo sự sai khiến của nhiều nhu cầu và giá trị khác nhau đến mức khiến người ta bối rối,

nhưng có những nét tính cách mà họ đều chia sẻ: khả năng có niềm vui và nỗi khổ, khả năng gây hại hay làm điều lợi cho người khác.

Thuyết tương đối về văn hóa

Thật ra, tính chất hiện đại này tương đồng với một số quan niệm khó khăn lắm mới định hình của chính chúng ta. Đức Phật là người đầu tiên nhận thức những đa dạng văn hóa trong môi trường của ngài, và ngài có khả năng đưa ra những lời khuyên, chẳng hạn trong kinh, ngài nói những nhóm khác nhau hãy trung thành với đạo đức và tôn giáo do tổ tiên của họ truyền lại. Nói cách khác, Đức Phật thừa nhận rằng những giá trị của các dân tộc là có tính chất tương đối, phù hợp với lịch sử và văn hóa của chính họ. Chúng ta cũng đã đi đến chỗ thừa nhận sự khác biệt về giá trị không thể rút gọn thêm này. Đây được gọi là thuyết tương đối về văn hóa, nghĩa là những xã hội khác không thể được phán xét bởi những giá trị của riêng chúng ta. Nhưng thuyết tương đối về văn hóa trong thực tiễn không thể được quan niệm theo kiểu người ta có thể sống với bất kỳ giá trị nào hoặc không có giá trị nào. Cũng vậy, Đức Phật ủng hộ các dân tộc trung thành với những chuẩn mực tổ tông của họ *chỉ với điều kiện* những chuẩn mực ấy nhất quán với tính thiện về luân lý. Tương tự, Đức Phật dạy rằng cá nhân mỗi người không được xem là tách rời khỏi nhau, mà được kết nối với nhau trong một mối quan hệ có sức nặng và có ý nghĩa. Điều này cũng đúng với một quan điểm hiện đại, một nhận thức ngày càng phát triển khác, đó là cá nhân không thể được nhìn nhận trong sự tách biệt, mà như một chúng sinh tham gia không tách rời vào một ngữ cảnh xã hội.

Tuy nhiên, có một tính chất hiện đại khác mà Đức Phật không đề cập, đó là mối quan tâm hàng đầu về khía cạnh chính trị trong những vấn đề của con người. Đa phần những thuyết pháp của Đức Phật định ra ba lĩnh vực quan tâm, và thế giới con người như Đức Phật nhìn nhận được tạo thành giữa ba lĩnh vực ấy. Đó là: sự quan tâm của cá nhân tới những sự kiện của thân tâm mình, sự quan tâm của cá nhân tới những mối quan hệ riêng tư, trực tiếp với người khác, và sự quan tâm của cá nhân tới hạnh phúc của mọi chúng sinh. Đối với ba lĩnh vực này, gồm tinh thần của cá nhân, một phạm vi rất nhỏ về mặt xã hội và toàn bộ chúng sinh nói chung, ngài sẵn sàng nói về cách thức vận hành của chúng và cách thức chúng nên là. Nhưng những miêu tả hay huấn thị của ngài không nói nhiều về việc người ta làm thế nào và nên ứng xử thế nào trong vai trò thành viên của một đoàn thể xã hội, và những đoàn thể xã hội nên được tổ chức như thế nào. Tất nhiên, sự tương đối thờ ơ với những chi tiết của đời sống chính trị hẳn đã góp phần vào việc giáo pháp của Đức Phật được dễ dàng đón nhận ở những bầu không khí xã hội rất khác nhau.

Nhưng như thế không phải nói rằng giáo pháp của Đức Phật không hề có sự quan tâm đến chính trị hay những ngụ ý chính trị. Như chúng ta có thể suy luận, quan điểm chính trị của Đức Phật thiên về kiểu tổ chức theo chủ nghĩa quân bình với một số ít người đứng đầu hoặc một thể chế cộng hòa. Có lẽ đây là kiểu tổ chức xã hội trong chính dân tộc của ngài. Và chúng ta biết như vậy còn vì những quy định của ngài đối với sự tổ chức tăng đoàn. Những quy định này xuất hiện trong một kinh dài trong những ngày cuối cùng của cuộc đời giáo hóa, và được đặt ra tương tự với những quy định cho một dân tộc. Tăng đoàn (hay dân tộc) phải thực hiện công việc

trong sự hòa hợp, những quyết định phải dựa trên sự đồng thuận, họ phải tôn trọng và làm theo các bậc trưởng lão, nhưng nếu cách nhìn nhận của bậc trưởng lão mâu thuẫn với giáo lý thì người ta phải làm theo giáo lý. Nếu những chính thể như vậy phát triển và mở rộng, chúng ta có thể đã có những lý thuyết Ấn Độ cổ đại về dân chủ và quyền công dân giống như những gì Hy Lạp cổ đại đã trao cho chúng ta. Nhưng các thể chế xã hội với số ít người đứng đầu có lẽ chưa bao giờ là hình thức chính quyền chủ đạo ở Ấn Độ. Khi Đức Phật còn tại thế, chúng đã trên đường diệt vong, và chẳng bao lâu chúng đã mất đi mãi mãi. Hầu hết những gì Đức Phật trải qua là với các vương quốc, và không có vị vua nào muốn nghe những ý tưởng cấp tiến cả.

Vì vậy, nếu có nói về đời sống chính trị, Đức Phật chỉ có thể nói về các vị vua. Chúng ta có được một số thuyết pháp hấp dẫn, hẳn đã có hình thức văn học phức tạp như vậy sau khi Đức Phật nhập diệt, nhưng một số rất có thể đại diện cho quan điểm của ngài, và đó là những đoạn ngài giải thích về việc làm vua. Thông điệp chính yếu là vua, không khác bất kỳ ai, cũng phải chịu trật tự luân lý, phải xem xét điều gì là thiện về mặt luân lý và xã hội. Khi có những vị vua theo Phật giáo, những thuyết pháp này được hiểu theo bề mặt là tạo thành một lý thuyết đặc trưng Phật giáo về việc làm vua hợp đạo đức. Những thông điệp khác có lẽ bao gồm một lời khuyên về chủ nghĩa tư bản nhà nước, cụ thể là vua nên hỗ trợ tài chính cho giới chủ để đem lại sự thịnh vượng cho mọi người, và một lý thuyết rút gọn về chế độ quân chủ, cho rằng vua được bầu vì đó là người tốt đẹp nhất, giỏi nhất và có khả năng cai quản mọi người. Nhưng những thông điệp này được đưa ra trong những khung cảnh hết sức mĩa mai, thậm chí hài hước, trong đó Đức Phật kể một câu chuyện

tưởng tượng về một nhân vật hư cấu (chẳng hạn vị Bà-la-môn Răng sắc), kết quả là đi rất xa khỏi những thông điệp ngài có vẻ muốn chuyển tải. Một phần trong sự xa rời này là ở thế giới quan của một người xuất gia, từ một tầm vóc giải thoát nhìn xuống sự điên rồ và vụn vặt của những sự việc kể cả gọi là to tát của quốc gia. Nhưng trong lời bình luận này có một khía cạnh sắc bén, ngầm nói rằng Đức Phật hẳn phải là một nhà quan sát rất sáng suốt về bối cảnh chính trị.

Chúng ta đã có những kinh nghiệm vỡ mộng sâu xa với những giáo lý của quá khứ khi chúng được áp dụng trong thế giới hiện đại, nên hoàn toàn toàn có thể nghi ngờ liệu một vị thầy của quá khứ giờ vẫn còn có sức thuyết phục xác đáng. Trong trường hợp của Đức Phật, người ta còn có thể phản bác thêm, rằng giáo pháp của ngài không phải là ở những vấn đề của *thế giới*, mà được dựa trên những quan niệm về vũ trụ chẳng hạn sự luân hồi, điều khó có thể được chấp nhận ở phương Tây. Nhưng tôi đã cố gắng cho thấy triết lý của Đức Phật liên quan đến những vấn đề thật sự khiến giáo pháp của ngài có thể được áp dụng cho bất kỳ ai, khiến giáo pháp ấy hòa hợp với lịch sử phương Tây, dù phương Tây phải mở rộng tầm nhìn về lịch sử ra ngoài những quan tâm thiển cận để có thể chấp nhận giáo pháp của ngài. Đức Phật bận tâm đến những nền tảng vật lý và tâm lý hỗ trợ cho sự tự chuyển hóa, và một sự sáng suốt như vậy không thể mất đi đối với chúng ta. Giáo pháp của ngài phù hợp với một thế giới của những quan điểm xã hội khác nhau, những tôn giáo khác nhau, nhưng là một thế giới trong đó những mối quan hệ cá nhân phải được dẫn dắt bởi một số giá trị căn bản nhất định nếu chúng ta muốn sống hòa hợp với nhau, và khó mà thấy làm thế nào sự sáng suốt của ngài có thể không liên quan đến chúng ta.

Câu chuyện về sự diệt độ của Đức Phật được kể trong một bản kinh dài (Trường Bộ, tập 1, kinh Đại bát niết bàn), mà nếu bỏ đi những yếu tố thần thoại sẽ phác họa hành trình cuối cùng của một người già. Được kể cận không rời bởi A-nan (Ananda), người thị giả ân cần nhưng được kinh sách mô tả là khá vụng về, Đức Phật đi về phương bắc, vượt hàng trăm dặm đường, mệt mỏi vì bệnh. Cuối cùng, Đức Phật đến nghỉ tại một ngôi làng vô danh ở Kusinara.

Khi A-nan nhận ra Đức Phật sắp mất, “ông đi vào một căn nhà, dựa vào khung cửa và khóc”. Đức Phật gọi A-nan đến bên và nói với ông,

Chớ có buồn rầu, chớ có khóc than. Nay A-nan, chẳng phải ta đã nói với ngươi là mọi sự vật ái luyến, tốt đẹp đều phải sinh biệt, tử biệt và dị biệt. Nay A-nan, từ bao lâu nay, ngươi đối với Như Lai bằng thân, khẩu, ý đầy lòng từ ái, lợi ích, an lạc, có một không hai. Nay A-nan, ngươi là người tác thành công đức. Hãy cố gắng tinh tấn, ngươi sẽ sớm được giải thoát.

Tài liệu tham khảo

Rất nhiều tư liệu về Phật giáo đã được xuất bản bằng tiếng Anh. Một số nặng về lý thuyết, một số gây hiểu lầm, và một số quả thực rất đặc sắc. Dưới đây là những gợi ý để chúng ta có được hiểu biết thấu đáo hơn về Đức Phật, giáo pháp của ngài và lịch sử Phật giáo.

Một cách tiếp cận hoàn toàn khác để tìm hiểu cuộc đời Đức Phật được tỳ kheo Nanamoli thực hiện trong *Cuộc đời Đức Phật* (*The Life of the Buddha*, Buddhist Publication Society, Kandy, 1972), Hội xuất bản Phật giáo tại Kandy, Sri Lanka. Ông kể câu chuyện về Đức Phật hoàn toàn thông qua những lời dịch chính xác từ kinh điển Pali. Cuốn sách này có lẽ là dẫn luận tốt nhất về kinh văn Pali, với phong cách tỉ mỉ và súc tích đặc trưng của chúng. Một cách tiếp cận khác là của Michael Pye trong *Đức Phật* (*The Buddha*, Duckworth, 1979). Ông chuyển tải một nội dung sinh động về cuộc đời Đức Phật cũng như những câu chuyện và thần thoại mà qua đó cộng đồng Phật giáo thời đầu nhìn nhận về Đức Phật. Cả hai tác phẩm trên đều bổ sung rất hữu ích cho bức tranh tôi đã đưa ra.

Về giáo pháp của Đức Phật, không tác phẩm nào vượt qua *Những điều Đức Phật dạy* (*What the Buddha Taught*, Gordon Fraser, 1967) của Walpola Rahula. Tác phẩm này kết hợp sự sáng tỏ với tình cảm nồng ấm dành cho Phật giáo từ tầm nhìn của một tu sĩ. Nyanaponika Thera đã viết một cuốn sách sáng tỏ tương tự về thiền quán, *Cốt tủy của thiền Phật giáo* (*The Heart of Buddhist Meditation*,

Rider, 1969). Cả hai cuốn sách trên đều dựa trên truyền thống Thượng tọa bộ.

Để tìm hiểu những quan điểm rộng rãi hơn về triết lý và lịch sử Phật giáo, cuốn *Phật giáo (The Buddhist Religion)*, Dickenson, 1982) của Richard Robinson và Williard L. Johnson đặc biệt thú vị. Tiếp theo có lẽ là *Thế giới Phật giáo The World of Buddhism*, Thames & Hudson, 1984) của Heinz Bechert và Richard Gombrich (đồng biên soạn), gồm những bài viết về Phật giáo và tăng đoàn trong từng đất nước theo Phật giáo. Dù viết cho đối tượng độc giả đại chúng, mỗi bài viết vẫn trình bày những nghiên cứu học thuật mới nhất trong mỗi lĩnh vực.

Sẽ tốt hơn nếu bổ sung cho những tham khảo trên bằng việc tìm hiểu chính kinh điển Phật giáo, chẳng hạn ở *Những bản dịch kinh sách Phật giáo (Buddhism in Translations)*, Atheneum, 1963) của Henry C. Warren, hoặc tác phẩm gần đây hơn của Stephen Beyer, *Trải nghiệm Phật giáo: Những nguồn tư liệu và diễn giải (Buddhist Experience: Sources and Interpretations)*, Dickenson, 1974).

Nhiều cuốn sách kể trên lại có thư mục tham khảo hữu ích, dẫn người đọc đi sâu hơn vào đề tài muốn tìm hiểu. Mối quan tâm của riêng tôi là sự tu tập Phật giáo thực tế ở những xứ sở theo Phật giáo ngày nay. Về đề tài này, cuốn *Thực hành của Phật giáo Trung Hoa, 1900-1950 (The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950)*, Harvard University Press, 1967) đặc biệt thấu đáo. Hiểu biết Phật giáo của riêng tôi được dựa trên khảo sát thực địa ở Sri Lanka, và tôi đã viết trong *Những tu sĩ trong rừng ở Sri Lanka (The Forest Monks of Sri Lanka)*, Oxford University Press, 1983). Cuốn sách là một bức

tranh về những người thực hành thiền gắt gao, có thể được bổ sung bởi *Giáo lý và hành trì* (*Precept and Practice*, Oxford University Press, 1971) của Richard Gombrich, nói tới những tín ngưỡng và thực hành của Phật giáo đại chúng ở Sri Lanka.

Chú thích

[1] Quan điểm Niết bàn của Phật giáo Nguyên thủy. (ND)

[2] Đây là những chỉ dẫn tham khảo đến kinh tạng Pali do Hội Kinh tạng Pali ấn hành. (ND)

[3] Thông suốt về lý. (ND)

[4] Không tác ý đối với dị tướng”. (ND)

[5] Kinh văn là “trí”. (ND)

[6] Kinh văn là “tướng”. (ND)

[7] “Tướng khởi trước, trí khởi sau, hay tướng và trí khởi cùng một lần không trước không sau?” (ND)

[8] “Tướng có phải là tự ngã hay tướng khác, tự ngã khác?”. (ND)

[9] Cây roi hoa vàng, chi Trâm, họ Myrtaceae (Pali: *jambu*)

[10] Ly sinh hỷ lạc, có tầm có tứ.

[11] Kinh Mật hoàn (*Madhupindika Sutta*): "Do nhân con mắt và các sắc pháp, nhãn thức khởi lên. Sự gặp gỡ của ba pháp này là xúc. Do duyên xúc nên có cảm thọ. Những gì có cảm thọ thời có

tưởng, những gì có tưởng thời có suy tầm, những gì có suy tầm thì có hý luận”. (ND)

^[12] Đại thừa. (ND)

Mục lục

Dẫn Luận Về Đức Phật

Lời nói đầu

1 Dẫn nhập

Một tiểu sử ngắn

Nguồn tài liệu

Bối cảnh xã hội của Ấn Độ thời Đức Phật

2 Thời trẻ và xuất gia

Bốn giai cấp

Xuất gia

Ba trào lưu

3 Hướng tới giác ngộ

Thiền định

Đức Phật từ bỏ thiền định

Giá trị của trải nghiệm trực tiếp

Hiểu biết về ngã

Giải thoát khỏi sự trói buộc thông qua tự hành xác

Trung đạo

4 Giác ngộ

Bốn chân lý cao quý

Năm uẩn

Nguyên nhân của khổ

Ý nghĩa luân lý của sự ham muốn

Sự diệt khổ

Những lý thuyết về giải thoát

5 Cuộc đời giáo hóa và nhập diệt

Phật giáo và người thế tục

Giáo lý về thiện

Thuyết pháp cho người Kalama

Thuyết tương đối về văn hóa

Tài liệu tham khảo
Chú thích