

NHẤT HẠNH

ĐẠO PHẬT NGÀY NAY



LÁ BỒI

Mục lục

Vấn đề học Phật	3
Vị trí đạo Phật trong văn hóa	9
Đức phật và con người	12
Nguyên thủ và đại thừa	16
Tìm cách thực dụng	21
Nhận thức căn bản.....	25
Khảo sát thực tại I	29
Khảo sát thực tại II.....	33
Phương pháp thể hiện I.....	38
Phương pháp thể hiện II	41
Hiện đại hóa	46

Vấn đề học Phật

Trước hết tôi xin phép được nói quan niệm của tôi về vấn đề học Phật. Trong giới Phật tử, ai cũng biết rằng đạo Phật không phải là từ trên trời rơi xuống mà chính lại là được phát hiện trong lòng sự sống của nhân loại. Đạo Phật xuất hiện trong nhu cầu của nhân loại, tồn tại vì nhân loại, để phụng sự cho nhân loại. Bởi vậy cho nên chúng ta đừng quan niệm rằng đạo Phật là một kho tàng tri thức và lý thuyết cứng đờ. Đạo Phật ra đời vì sự sống của nhân loại nên cũng linh động như sự sống của nhân loại. Ta không thể tách rời đạo Phật ra khỏi sự sống, bởi chính đạo Phật là sự sống. Nếu ta quan niệm đạo Phật như một kho tàng tri thức và lý thuyết cứng đờ thì tức là ta đã xem đạo Phật như những chén bát cổ trưng bày ở tàng cổ viện. Những chén bát cổ ấy biểu hiện một vài khía cạnh sinh hoạt của con người cổ, nhưng không có tác dụng gì trên sinh hoạt của con người ngày hôm nay. Chúng ta hãy nhìn đạo Phật trong lịch sử văn hóa nhân loại, hãy nhìn nhận sự có mặt của đạo Phật trong suốt cuộc sống nhân loại, cũng như hãy nhìn nhận sự hiện diện của đạo Phật trong sự sống của nhân loại hôm nay. Đạo Phật là tất cả những sinh hoạt của nó, những biểu hiện trên suốt lịch sử nhân loại, chứ không phải chỉ là một ít sinh hoạt biểu hiện trên một bối cảnh kinh tế, xã hội, chính trị của một khoảng thời gian mấy chục năm hồi đức Phật còn tại thế.

Học Phật không phải là đi thăm những đồ cổ trong tàng cổ viện để rồi ra khoe với mọi người rằng những đồ cổ ấy đẹp như thế này, quý như thế kia. Học Phật là tìm biết vai trò của đạo Phật trong suốt lịch sử của sự sống nhân loại, những đóng góp của đạo Phật trong văn hóa nhân loại, những luồng sinh khí mà đạo Phật đã thổi vào trong đà tiến hóa của nhân loại. Khi có được một nhận định có tính cách sử quan như thế rồi, chúng ta mới có thể tiếp nhận được sức sống rào rạt mà đức Phật đã trao truyền cho chúng ta qua hai mươi lăm thế kỷ sinh hoạt linh động. Tiếp nhận được sự sống ấy, ta mới ý thức được sứ mạng của chúng ta, sứ mạng của người Phật tử trong xã hội ngày nay, mới tiếp nối được dòng sinh hoạt Phật giáo.

Tôi đã từng gặp nhiều người học Phật lâu năm. Họ có thể thuộc lòng bộ Phật giáo Bách khoa Tự điển. Họ có thể giải thích cho ta về bất cứ một câu một chữ nào trong Tam tạng. Họ chất chứa trong óc họ những *cái biết* rất bác học. Nhưng họ không hiểu gì cả. Họ không hiểu đạo Phật là gì cả. Lý do là tôi không thấy những kiến thức của họ về đạo Phật có dính líu gì đến sự sống của chính bản thân họ, và của đoàn thể họ. Họ không tiếp nhận được đạo Phật, không tiếp nhận được sinh khí của đạo Phật: họ chỉ mân mê trong tay của họ những cái *xác cũ* của đạo Phật mà thôi. Họ chỉ ưa đi xem đồ cổ trong tàng cổ viện. Cái học của họ giống như cái học khảo cổ nhưng còn tệ hơn cái học khảo cổ ở chỗ cái học của họ không có một triển vọng nào khác hơn là để... nói và nói. Cái học đó vô ích.

Cho nên ta không ngạc nhiên lắm khi thấy có người khi nói thì chỉ nói những điều rất "siêu" mà khi làm thì lại hành động như một kẻ chưa bao giờ biết đến đạo Phật là gì. Học theo kiểu ấy, tôi tưởng tốn công, tốn thì giờ mà vô ích quá. Hậu quả của cái học ấy là sự nói "dốc" - tôi xin lỗi vì đã dùng chữ này, vì không kiếm được chữ nào nhã hơn - một hậu quả chẳng có gì là đẹp để cho tương lai đạo Phật. Vì vậy, tôi nghĩ rằng ta phải học Phật với tâm trạng của một con người thao thức đi tìm lẽ sống, với tâm trạng một nhà mỹ thuật đi tìm cái đẹp, với tâm trạng của một bệnh nhân đi tìm lương y. Với những tâm trạng ấy, ta chắc chắn sẽ đạt tới nhiều khám phá mới lạ.

Không ai không nhận thấy rằng hiện giờ đang có một phong trào học Phật. Giới Tăng sĩ và giới tín đồ lo học hơn bao giờ hết. Các nhà Nho xưa cũng ưng học Phật. Các cậu bé chín mười tuổi cũng được học Phật. Người ta học Phật ở mọi nơi, ở Phật học viện, ở các chùa, các niệm Phật đường, các trường Bồ Đề tư thực, ở các cuộc cắm trại của Gia đình Phật tử, trong các trường Sĩ quan, trong các đơn vị Quân đội, trong các trại Hướng đạo sinh, ở các nhà thương, trường học, dưỡng trí viện, cô nhi viện. Cả đến trong các lao xá cũng thỉnh thoảng có những buổi giảng diễn và thuyết trình về đạo Phật. Các nhật báo lẻ tẻ cũng có phụ trương Phật học, các tạp chí thường đăng tải các thiên khảo cứu Phật học. Cả đến các vị Linh mục cũng học Phật. Các giáo phái không phải Phật giáo cũng có học Phật. Các giáo phái không

phái Phật giáo cũng có học Phật. Thật chưa bao giờ có một phong trào học Phật hăng hái như bây giờ. Người đọc nhiều, người nghe nhiều cho nên người viết và người giảng cũng nhiều. Nhưng chúng tôi nhận thấy mỗi người có một ý hướng, một mục đích và một phương pháp khác nhau. Chưa có một nhận định hợp lý về mục đích và về phương pháp khả dĩ để cho chúng ta thu hoạch được những ích lợi trực tiếp và toàn vẹn về phong trào học Phật của chúng ta. Bởi vậy, chúng tôi nghĩ rằng bây giờ chính là lúc chúng ta nên xét lại mục đích và phương pháp học Phật để cho cái học của chúng ta có thể phục vụ được cho sự sống và cho lý tưởng chúng ta một cách thực tiễn.

Hãy đặt lại những câu hỏi thật giản dị. Học Phật để làm gì? Người Phật tử trả lời: để biết chủ trương và phương pháp của đạo Phật mà hành trì, tự độ, độ tha. Chúng tôi đồng ý. Bởi vì câu trả lời ẩn chứa ý thức *muốn hiểu, muốn thấy và muốn làm*. Nhưng đã có bao nhiêu người trả lời như thế mà không đạt được mục đích như thế. Bởi vì họ đã trả lời để mà trả lời, chứ không phải đã trả lời với một tâm trạng thao thức, thành khẩn. Tôi thấy có người (kể cả một số ít các vị Tăng sĩ) học là để học, học vì nhận thấy bốn phận của mình phải học. Tâm trạng mà như thế thì kết quả sẽ ra sao? Có những người đi qua rừng trầm hương mà không thấy được một cây trầm. Những vị kia đã (sẽ) đi qua khu rừng châu lý, dẫm đạp lên châu ngọc châu lý mà không thấy châu lý. Hoặc giả bọc trong vạt áo những châu ngọc mà mình không biết là châu ngọc, không một chút thiết tha về những châu ngọc này. Trong trường hợp đó, người học không thành công.

Lại có những người học Phật để đạt đến mục đích rất giản dị là... trở thành một nhà Phật học. Người ta đã nghe nói nhiều về triết học cao siêu của đạo Phật, rất ưa nghe về nền triết học cao siêu đó. Họ muốn nghe và cố nhiên họ sẽ tỏ ý thán phục những người nào nói được cho họ nghe, và nhất là nói hay. Tôi đã thấy những người đi xa về nhà nói dốc (ấy, tôi cứ quen dùng cái chữ này mãi) và rất thích khi thấy làng xóm há mồm nghe mình tán hươu tán vượn về những điều mình đã thấy ở xứ người. Nói là một khoái cảm. Được người ta nghe là một khoái cảm. Cho nên có nhiều người chỉ học Phật với mục đích là để nói lại cho người khác nghe. Như chúng ta đã biết, chính bản thân của

người nói đã không tiếp nhận được sinh khí của đạo Phật thì những người nghe kia làm sao mà thừa hưởng được một chút gì của sinh khí đạo pháp cho được. Trong trường hợp này, người học cũng không thành công.

Có hai trường hợp khác mà chúng ta không cần bàn luận đến nhiều là trường hợp cái học từ chương và cái học với mục đích để xuyên tạc và kích bác. Cái học từ chương chẳng làm nên trò trống gì, điều đó mọi người đều biết. Cả một nền Nho giáo suy diệt vì cái học từ chương. Trước kia thì không nói, chứ bây giờ cái học Phật theo lẽ lối từ chương là một cái học vô ích trông thấy. Còn cái học để mà xuyên tạc kích bác thì thời nào và ở đâu mà chẳng có. Bởi sẵn mang một tâm niệm xấu xa như thế người học làm sao tiếp nhận được cái hay của đạo Phật? Thành kiến mê vọng đã khiến cho người ta, sau một thời nghiên cứu sách Phật bằng tiếng Tàu, tiếng Tây kết luận rằng *đạo Phật phủ nhận sự sống, đạo Phật không có từ bi*, khi một em bé mười tuổi đã có thể thấy được sức sống rào rạt của đạo Từ bi trong chính gia đình em, xã hội em và ngay cả trong tâm niệm của chính em nữa.

Ta biết nói làm sao? Chỉ một thái độ, một tâm trạng thôi cũng đủ để quyết định sự thành công hay không thành công của người học Phật. Đạo Phật là một thực tại linh hoạt chứ không phải là một xác ướp như chúng ta đã biết. Muốn hiểu được đạo Phật ta phải *xúc tiếp* với thực tại ấy, nghĩa là phải thể nhập thực tại ấy, phải học Phật bằng những phương pháp của chính Phật học.

Như thế nghĩa là thế nào? Chân lý Phật học có tính cách thực nghiệm tâm linh, linh động, vô tướng. Nó cũng giả tử như cái khả năng viết chữ của bàn tay chúng ta. Nếu cắt bàn tay và mổ xẻ bàn tay ấy một cách khoa học đến thế nào đi nữa thì ta cũng không thấy được cái khả năng màu nhiệm kia mà còn làm mất nó nữa là khác. Ta sẽ thất vọng vì trước mắt ta chỉ có cái xác Phật học. Phạm Quỳnh, Phan Văn Hùm, Louis de la Vellée Poussin chẳng hạn. Linh mục Trần Thái Đĩnh chẳng hạn, đã viết mấy bài khảo luận về đạo Phật, ai cũng nhận là công phu và không thiên lệch, chủ quan. Tôi cũng thấy Linh mục Đĩnh viết rất công phu. Nhưng tôi lại không thấy được cái gì là đạo Phật trong

những bài ấy cả. Nói cho đáng, tôi cũng đã đọc nhiều về Phật giáo nguyên thủy, đã nhiều lượt tụng đọc bốn bộ Nikaya, và đã chú trọng nhiều đến kho văn học Abhidhamma của Nam phương Phật giáo. Linh mục Đình đối chiếu, so sánh, nhận xét triết học đạo Phật với những triết thuyết khác một cách tỉ mỉ; bài của Linh Mục đây đây những danh từ triết học và Phật học, mà kỳ lạ, tôi vẫn không thấy trong các bài ấy cái không khí của nền đạo học và triết học mà trong đó tôi đã sống, đã thở từ gần hai mươi năm nay. Tôi có cảm tưởng Linh mục phân tích một cái xác Phật học cứng đờ và dù cố gắng, cái sinh khí của Phật học vẫn không ớp đồng về nhập vào ngòi bút của Linh mục.

Tôi là người tu hành theo đạo Phật, xuất gia từ hồi còn thơ. May mắn tôi cũng được học qua về các tông giáo, nhưng tôi không bao giờ dám có ý tưởng rằng mình có thể nói không sai lầm về một tông giáo khác như Thiên Chúa giáo chẳng hạn. Bởi vì tôi suy nghĩ ngay vào trường hợp của chính tôi. Càng đi sâu vào sự thực nghiệm tâm linh - thiền quán - bao nhiêu, tôi càng hiểu về đạo Phật một cách thâm thúy bấy nhiêu. Tôi thấy lý luận hình thức, căn cứ trên danh ngôn và văn tự, không đưa tôi đến sự thấu hiểu sâu xa được. Thỉnh thoảng nếu có những tổ chức văn hóa mời nói, tôi cũng chỉ nhận nói về đạo Phật tức là nói về phần mà tôi tự cho là có sở đắc vững vàng hơn hết. Nhưng nếu có nói thì tôi cũng rất ít lý luận. Tôi chỉ trình bày sinh hoạt tâm linh của tôi, trình bày đạo Phật qua sinh hoạt tâm linh tôi. Nhờ lối trình bày ấy mà tôi đã thành công một vài lần trong sự trao truyền một chút ít sinh khí đạo pháp cho người nghe. Lý luận bao nhiêu, tôi làm chết đạo pháp bấy nhiêu. Đến như khi tôi viết mấy trang này đây, tôi cũng có cảm tưởng rằng tôi đang phơi bày tâm hồn tôi, chớ không phải là tôi đang lý luận để chinh phục quý vị độc giả.

Vậy thì, thưa quý vị, tôi có thể kết luận rằng theo thiên ý, muốn đạt đến kết quả của sự học Phật, ta phải thành khẩn, không có tư ý, không thiên lệch, không hình thức, và cốt nhất là phải học Phật theo những phương pháp của chính Phật học. Phải làm sao tiếp xúc với thực tại linh hoạt của đạo Phật, phải tiếp nhận cho được luồng sinh khí tiếp nối từ đức Phật qua hai mươi lăm thế kỷ truyền thừa, chứ

không phải chỉ là lược lặt, chất đống và phân tích những cái xác Phật học không hồn kết cấu bằng danh từ, bằng tài liệu.

Vị trí đạo Phật trong văn hóa

Hãy để đức Phật ngồi dưới cây Bồ Đề, đừng tôn Ngài lên một vương vị, lên ngôi chúa tể vũ trụ. Đừng dán sau lưng Ngài những nhãn hiệu mà chính Ngài không thừa nhận. Ngài là giáo chủ của một tôn giáo vì ta đã tôn thờ Ngài qua lòng sùng kính của một kẻ tín đồ, không phải bản ý của Ngài là muốn làm giáo chủ. Ngài là một nhà văn hóa bởi vì ta đã nhìn Ngài bằng cặp mắt của một nhà văn hóa. Ngài là một nhà triết học bởi vì ta đã tìm hiểu Ngài qua kiến thức triết học của ta. Thực ra, ta chỉ có thể nói rằng Ngài là người đã đáp ứng được những nhu cầu sinh hoạt của một xã hội - đáp ứng một cách toàn vẹn, nhờ kiến thức giác ngộ, nhờ đức độ vô biên, nhờ ý chí bất khuất của Ngài. Ngài đã tìm ra nguyên lý của cuộc đời, của sự sống.

Phật tử, qua hai mươi lăm thế kỷ, đã xây dựng những nhân sinh quan khác biệt trên những nguyên lý sáng tỏ ấy và đã làm cho dòng sinh lực của chính pháp chảy tràn về hiện tại. Xã hội luôn luôn đổi thay; những hình thức sinh hoạt của con người, nhất là con người Phật tử, cũng được đổi thay để một mặt đáp ứng với nhu cầu xã hội, một mặt thể hiện được những nguyên lý sáng tỏ kia. Có quan niệm vấn đề bảo tồn đạo pháp như thế thì mới không chấp chặt bảo thủ những hình thức sinh hoạt cổ điển không còn sinh khí đạo pháp - những cái xác không hồn của các thế hệ cũ để lại.

Và cũng nhờ quan niệm vấn đề bảo tồn đạo pháp như thế mà ta có thể vượt được thái độ ấu trĩ của kẻ mang nặng thiên kiến và thái độ bùng bít chấp thủ. Nếu đức Phật được nhận định như là khởi nguyên của một dòng sinh khí thơm lành và sáng mạnh thì đạo Phật phải được coi như một thực thể sinh hoạt mà không nên coi đó là một kho tàng hương hỏa của những người Phật tử. Ta thường thấy có những Phật tử chỉ khẳng khẳng cho đạo Phật là hay, đức Phật là cao, và tất cả những cái khác ngoài đạo Phật là dở, là thấp. Như vậy họ không hiểu "đạo Phật" là gì, đức Phật là gì. Có lẽ họ nghĩ rằng đạo Phật là đạo của họ, gồm có tam tạng kinh điển, gồm có Giáo hội Tăng già, gồm có đức Phật mà họ đang thờ lạy. Không, thưa các ngài, những gì

mà tôi vừa kể chỉ là những hình thức sinh hoạt của đạo Phật, chưa phải là thực thể Phật giáo. Thực thể Phật giáo là cái gì thể hiện và lưu nhuận một cách linh hoạt trong những hình thức đó, và cũng có thể thể hiện và lưu nhuận trong những hình thức khác nữa.

Tôi lấy ví dụ: trong kinh Phật có công nhận một vài tư tưởng của Áo nghĩa thư (Upanishads) nghĩa là của những điển tịch có trước đức Phật, vậy thì những tư tưởng ấy của Áo nghĩa thư không có "Phật tính" hay sao? Hoặc giả đạo Phật đã dùng luận lý học Nhân Minh của Aksapada sau khi đã sửa chữa lại đôi chút, vậy Nhân Minh không có "Phật tính" sao? Lại nữa, Nho giáo có dạy về hiếu thuận, đạo Phật cũng dạy về hiếu thuận, vậy thì Nho giáo, kể riêng về điểm hiếu thuận ấy, không có một chút "Phật tính" nào sao? Cứ như thế mà suy luận ta sẽ thấy rằng trong các học thuyết tông giáo, học thuyết và tông giáo nào cũng có một phần "Phật tính", hoặc nhiều hoặc ít. Một vị tăng già không thực hành đạo pháp, một tín đồ không hiểu Phật là gì, một quyển kinh chép sai, tất cả những thứ ấy làm gì có "Phật tính"? Cho nên đạo Phật là *tất cả mọi hình thức sinh hoạt nào có thể làm sống được nguyên lý Phật học*.

Tôi xin đàm luận thêm về điểm này để cho vấn đề được sáng tỏ. Ví dụ tôi lấy con mắt của người Phật tử để nhìn các tông giáo khác. Tôi thấy có một ít điểm đồng và nhiều điểm dị. Những điểm đồng ấy cho tôi biết có sự hiện diện của "Phật chất" trong tông giáo kia, nhưng tông giáo không mang tên Phật giáo. Vậy là tôi đã nhìn các tông giáo ấy với một con mắt có nhiều thiện cảm. Tôi xin gạt qua trường hợp một tông giáo này có ý muốn không cho tông giáo khác phát triển thêm. Điều đó buồn quá và tôi nghĩ đó có thể là điều khổ tâm nhất của các nhà văn hóa tha thiết với nền văn hóa tổng hợp của nhân loại.

Tôi chỉ đem một ví dụ. Nếu Phật tử không am hiểu đạo Phật làm những bản "nhạc Phật" có một nội dung tinh thần Thiên chúa giáo, xây dựng "chùa chiền" theo kiến trúc truyền thống Thiên chúa giáo, dùng danh từ mang nội dung ý nghĩa Thiên chúa giáo thì người ấy hẳn nhiên là người đang hoằng dương giáo lý Thiên chúa giáo trong Phật giáo rồi còn gì. Người đó ít nhiều mang tính cách một tín hữu

Thiên chúa giáo. Trái lại, nếu một tín hữu Thiên chúa giáo dùng các danh từ có nội dung Phật giáo như Từ bi, sám hối, viết các bài thánh ca với nội dung thấm nhuần tinh thần giải thoát từ bi của Phật giáo, truyền bá một quan niệm vô thể về Thượng đế giống như quan niệm về *pháp thân hay chân như* của Phật giáo chẳng hạn, thì chính người ấy đã hoằng dương Phật pháp rồi. Tôi xin nhắc lại rằng *đạo Phật là tất cả mọi hình thức sinh hoạt nào có thể làm sống được nguyên lý Phật học*. Nhắc lại như vậy để chúng ta cùng thấy rằng cần phải có một nhận thức phóng khoáng cởi mở, không nô lệ hình thức, danh từ, thành kiến. Hãy gọi là đạo Phật tất cả những hình thức sinh hoạt nào nhắm đến mục *đích ly khổ đắc lạc, chuyển mê khai ngộ, đoạn hoặc chứng chân* (rời khổ đạt vui, chuyển sai lầm thành giác ngộ, phá mê loạn để tìm gặp chân lý). Danh từ và hình thức chỉ là phương tiện, đừng để chúng trở thành chướng ngại vật. Con người đã đau khổ vì bao nhiêu vô cứng: vô cứng của bản ngã, của gia đình, của chúng tộc, của tôn giáo, của đảng phái... Hãy thực hiện giải thoát bản ngã bằng nhận thức Phật học, bằng hành trì Phật học. Chỉ có nhận thức quảng đại đo, chỉ có hành trì những nhận thức quảng đại đó mới làm sáng tỏ được đạo Phật, mới làm *sống* được đạo Phật lại trong những ngục tù cố chấp, mới đặt đạo Phật đúng vào địa vị của nó trong sinh hoạt con người.

Nhân loại hiện giờ đang khổ đau vì cố chấp, vì riêng rẽ, vì tị hiềm, vì chúng tộc, vì đảng phái, vì địa phương, vì nhân ngã. Văn hóa nhân loại phải đi về tinh thần tổng hợp để phụng sự nhân loại. Đạo Phật với tâm niệm từ bi, với thái độ cởi mở, với ý nguyện độ sinh có thể có đủ phong độ và điều kiện để đứng ra cùng với những tư trào trọng đại nhất của kho tàng tri thức nhân loại hiện đại, chủ xướng và lãnh đạo cho cuộc tổng hợp vĩ đại đó của văn hóa nhân loại. Trên niềm thao thức thực hiện ý nguyện ấy, chắc chắn bạn sẽ có những khám phá bất ngờ và kỳ diệu khi trở về nghiên cứu thực tại Phật giáo qua hai ngàn năm trăm năm lịch sử.

Đức phật và con người

Nếu đạo Phật phát xuất từ sự sống con người để nhằm đáp ứng những nguyện vọng thâm sâu nhất của con người, thì đức Phật chính thực là người yêu của nhân loại.

Ngài tượng trưng cho những tinh hoa đức kết nên bởi những phần cao khiết nhất và sáng mạnh nhất của con người và bởi vì Ngài đích thực là một con người nên Ngài đã hiểu con người một cách thấu triệt. Dạy đạo giải thoát cho chúng ta Ngài là một bậc Thầy, nhưng nhìn chúng ta, Ngài có ánh mắt từ hòa và thân mật của một người bạn sống giữa xã hội loài người, hiểu biết con người, và thấm thiết tình người.

Cho nên cái ý tưởng cho rằng Ngài là một nhân vật thần linh vạn năng từ một cõi trời xa hiện về để ban phúc trừ họa là một ý tưởng sai lạc. Thần linh không hiểu được con người, không biết được ý nguyện và tâm lý con người. Ta mến yêu đức Phật vì bản thân Ngài là một thực thể đức kết bằng những yếu tố nhân bản và vì trí tuệ, đức độ và giáo lý Ngài là những châu ngọc đức kết bằng những chất liệu con người. Ta mến yêu đức Phật bởi vì ta có thể thấy ở Ngài hình ảnh của chúng ta. Cũng bởi vì vậy cho nên trong suốt hai ngàn năm trăm năm lịch sử, đạo Phật một nguồn sống tràn đầy tính chất nhân bản. Đức Phật là người khơi mở nguồn sống ấy, khơi mở chứ không phải là hóa hiện và tạo dựng. Con người khổ đau vì con người sống xa bản tính, sống ngược bản tính. Con người không ý thức được thực thể của chính mình, không hiểu được mình là gì. Nói tóm lại con người không có được một nhận thức rõ rệt về hiện hữu và bản chất của hiện hữu. Đức Phật đã khám phá trên bước đường tri hành những phương pháp giúp Ngài đi đến sự trực nhận giá trị và bản chất của hiện hữu. Tiếp xúc thẳng với dòng sinh lực mẫu nhiệm ấy, tâm linh Ngài đột nhiên trở thành cao cả, sáng tỏ, nhân cách Ngài trở thành siêu việt, vĩ đại. Và trên lịch sử, bỗng nhiên nhân loại trông thấy dòng sinh lực nhiệm mầu kia hiển lộ sung mãn và linh hoạt nơi *con người* đức Phật. Bỗng nhiên bản thân của đức Phật trở thành một hiện tượng sinh hoạt

linh diệu và dòng đạo pháp được khơi mở từ con người của Ngài. Một ngàn hai trăm năm mươi vị Tăng sĩ bao quanh Ngài, nhìn vào nhân cách Ngài, nương vào đạo phong Ngài, tiếp nhận sức sống mãnh liệt của tâm linh Ngài để mà sinh hoạt, để mà xây dựng nếp sống của chính mình. Bài *thuyết pháp hùng hồn hơn hết, tha thiết hơn hết là sự sống của chính đức Phật*. Người đương thời nương vào nhân cách của đức Phật mà sống, mà tu tập, mà chứng ngộ. Hàng trăm năm sau, dư ảnh của nhân cách ấy vẫn còn hướng dẫn được hàng vạn người sống theo nguồn đạo từ bi. Người ta có thể không cần nghe một bài kinh, dự một buổi thuyết pháp: Người ta chỉ cần nghe nói đến nhân cách của đức Phật là có thể phát tâm sống được đời sống Phật tử rồi.

Thế cho sự xuất hiện của đức Phật quan trọng hơn là chính sự xuất hiện của Tam Tạng giáo điển. Đọc thuộc ba tạng kinh điển chưa chắc đã bằng được sống một vài giờ bên cạnh Ngài. Chỉ cần được nhìn hình dáng Ngài, được tiếp nhận cái nhìn của Ngài trong chốc lát, được nghe Ngài nói một vài lời ngắn ngủi, ta có thể thấm nhuần được một cách sâu xa trong biển đạo pháp của Ngài hơn là đọc tụng nhiều lần những kinh điển lưu truyền. Như vậy có nghĩa rằng bản chất của đạo Phật nằm trong sự sinh hoạt theo chính pháp, thể hiện nơi những con người sinh hoạt theo chính pháp. Cho nên ở thời nào có xuất hiện cao tăng nhiều nhất, thời nào sinh hoạt chính pháp được thể hiện trong quần chúng nhiều nhất là thời ấy Phật giáo hưng thịnh nhất.

Tam Tạng giáo điển có giá trị như những ghi chép đạo pháp. Mà đã là ghi chép thì chỉ là ghi chép mà thôi. Không bao giờ ta có thể ghi chép được bản thân của đạo pháp; người ta chỉ ghi chép được những mảnh rời rạc và cứng đờ của đạo pháp mà thôi.

Bởi vậy, người nào muốn hiểu được đạo pháp một cách thấm thiết thì người ấy phải *thể nhập đạo pháp*, phải tiếp nhận cho được sinh khí đạo pháp, phải thực hiện đạo pháp. Tam Tạng giáo điển chỉ là những phương tiện giúp đỡ, hướng dẫn, chỉ là những công án cần thiết cho sự suy tư và thể nhập.

Người xưa nói rằng tri đạo tức là học đạo, kiến đạo, tu đạo và chứng đạo. Chữ *tri* đã có một phạm vi rộng rãi thế ấy thì để đi đến kết quả của sự học đạo, ta phải có những điều kiện tâm lý cần thiết như thành khẩn, vô tư ý, không cố chấp, không hình thức và sẵn sàng thể nhập.

Có được nhận định như thế thì ta mới đến gần được đức Phật. Nếu không, càng học hỏi, càng phân tích, càng nghiên tầm ta càng đi xa đạo Phật. Phải nhận định rằng đức Phật và những thế hệ Phật tử nối tiếp Ngài là những thực hiện linh động của dòng sinh hoạt đạo pháp. Nhìn vào dòng sinh hoạt ấy, thể nhập dòng sinh hoạt ấy, và xem xét lại những ghi chép của kinh điển ta có thể *thực chứng* được những nguyên lý Phật học. Thực chứng được những nguyên lý ấy rồi, ta mới xây dựng cho ta và cho những con người của xã hội ta, của thời đại ta một quan niệm nhân sinh có thể đáp ứng được nhu cầu sinh hoạt tiến bộ hướng thượng của con người thời đại. Có hai điều lầm lỗi to lớn có thể làm ngưng đọng dòng sinh hoạt đạo pháp và cũng có thể làm tàng ẩn và mai một bản lai diện mục (mặt mũi xưa nay) của chân lý: đó là đặt đạo Phật dưới sự nghiên cứu của mình như một đối tượng cứng nhắc bất biến, và bảo thủ những hình thức sinh hoạt không còn thể hiện được bản chất của đạo pháp.

Như chúng ta đã biết, đạo Phật là một thực tại linh động ta cần thể nhập nó để hiểu biết nó và như vậy ta không thể coi nó như một đối tượng cứng nhắc và bất biến. Nếu ta đặt nó dưới kính hiển vi của sự phân tích, ta sẽ mất nó; hoặc giả ta chỉ còn nắm được những cái xác khô cứng của nó. Trong kinh có câu chuyện một ông vua sai quần thần chẻ vụn một cây đàn để tìm những tiếng đàn. Kinh điển đạo Phật cũng thế, những hình thái sinh hoạt của đạo Phật cũng thế. Ta không thể chẻ những thứ ấy ra để tìm đạo pháp. Ta phải linh động để tiếp nhận đạo pháp qua những thứ ấy, bằng thể nhập, bằng thực hiện, bằng cảm thông.

Xã hội luôn luôn chuyển biến vì các cơ cấu xã hội luôn luôn chuyển biến. Các yếu tố tạo nên những sinh hoạt xã hội như văn hóa, kinh tế, chính trị, nhân chủng không phải ở đâu cũng như ở đâu, thời nào cũng như thời nào. Mà các cơ cấu xã hội đã biến chuyển thì những

hình thức sinh hoạt cũng phải biến chuyển. Một xã hội mới cần có những tương quan sinh hoạt mới. Giữ mãi những hình thức sinh hoạt không còn đáp ứng được với nhu cầu sinh hoạt mới tức là làm một công việc vụng dại. Những hình thức sinh hoạt của đạo pháp là để thực hiện bản chất của đạo pháp. Xã hội đã thay đổi vì những hình thức sinh hoạt cũ không phù hợp với xã hội nữa, do đó không thể thực hiện được bản chất của đạo pháp nữa. Phải có những hình thức sinh hoạt mới, một mặt đáp ứng với nhu cầu của xã hội mới, một mặt thể hiện được những nguyên lý căn bản của đạo pháp. Nếu cố chấp bảo thủ mãi những hình thức sinh hoạt cũ tức là vô tình (hay cố ý?) muốn cho xã hội lùi lại và làm cho đạo pháp khô héo trong những cái xác cũ, những cái xác có thể rất cổ kính và sơn phết rất đẹp đẽ. Đạo pháp cần có những hình thức sinh hoạt mới để được thể hiện trong xã hội mới; khi ta cố thủ những hình thức cũ, kết tội những hình thức mới thì ta chặn đường không cho đạo pháp thể hiện và như thế là ta có thể làm ngưng đọng dòng sinh hoạt đạo pháp.

Ở một hình thái sinh hoạt xã hội mà đạo pháp chỉ còn là nguồn an ủi của một thế hệ luống tuổi muốn sống những ngày còn lại của đời mình một cách yên ổn, một phương tiện của một số người vin vào để lảng xãng danh lợi, đạo pháp làm sao thể hiện trọn vẹn?

Ở những hình thức sinh hoạt mà những thế hệ trẻ tuổi không tìm thấy một lối đi sáng của tương lai, không tìm thấy một chất liệu để đốt lên ngọn lửa lý tưởng trong tâm hồn mà chỉ thấy một chỗ trú ẩn tuy an lành nhưng tạm thời - để chui về trong cơn phong ba bão táp, thì ta có thể nói rằng đạo pháp đã được hiển lộ và thực hiện toàn vẹn hay chưa?

Nhận thức chứa đầy đau xót, nhưng có thể là khởi điểm cho những cố gắng mới, nỗ lực mới.

Nguyên thủy và đại thừa

Vấn đề Phật giáo nguyên thủy thường được các học giả xem như là một vấn đề chính yếu của Phật học. Có người nói rằng chính Phật giáo nguyên thủy mới là Phật giáo còn ngoại giả đều là những thứ Phật giáo cải cách. Có người lại lựa chọn ra một bên những thứ mình ưa thích và gọi đó là nguyên thủy, và bên còn lại kia thì gọi là không nguyên thủy.

Thực ra ta phải định nghĩa thế nào là Phật giáo nguyên thủy. Trước hết ta phải trở lại định nghĩa Phật giáo mà chúng tôi đã trình bày trong chương trước: Phật giáo là tất cả những sinh hoạt nào của con người nhằm biểu hiện những nguyên lý Phật học mà đức Phật và các thế hệ Phật tử kế tiếp đã thực chứng. Để thực hiện những nguyên lý ấy, mỗi thời đại, mỗi địa phương có những hình thái sinh hoạt khác nhau, để một mặt thích ứng với nhu cầu sinh hoạt của con người, một mặt biểu hiện được dòng sinh hoạt chính pháp. Cho nên *Phật giáo nguyên thủy phải được định nghĩa là những hình thức sinh hoạt văn hóa trong xã hội Ấn Độ cách đây hai ngàn năm trăm năm nhằm mục đích thể hiện những nguyên lý Phật học để phụng sự cho con người của xã hội ấy.*

Trong xã hội và thời đại của đức Phật, những hình thức sinh hoạt văn hóa ấy đã được coi là rất thích hợp cho con người, đáp ứng được mọi nhu cầu trí tuệ, tình cảm, lý tưởng và giải thoát của con người; nói tóm lại đã thể hiện được những nguyên lý Phật học mà đức Phật đã chứng nghiệm. Nhưng các cơ cấu xã hội luôn luôn biến đổi theo luật vô thường: mỗi xã hội, mỗi thời đại đều có những nhu cầu sai biệt, và các sinh hoạt tâm lý, tình cảm và trí tuệ của con người trong xã hội đó cũng biến chuyển không ngừng. Cho nên, những hình thức sinh hoạt gọi là Phật giáo nguyên thủy không còn thích hợp nữa, hoặc ít ra không còn thích hợp một cách hoàn toàn nữa; do đó sự tạo dựng những hình thức sinh hoạt Phật giáo mới là một sự tất yếu, dĩ nhiên phải có, nếu người Phật tử không muốn cho Phật chủng (hạt giống đạo Phật) bị đoạn diệt. Vì vậy mà chúng ta thấy có Phật giáo Bắc tông, Phật giáo Nam tông, Phật giáo Tây Tạng, Phật giáo Trung Hoa, Phật giáo Việt Nam, Phật giáo Nhật Bản, Phật giáo Tích Lan, Phật giáo Ấn Độ... Các

nền Phật giáo này có những sinh hoạt khác biệt về phương diện hình thức và cũng có khi cả về phương diện nội dung tư tưởng nữa, nhưng tất cả đều nhằm tới một mục đích là làm sống những nguyên lý Phật học trong đời sống nhân loại.

Có người nói rằng Phật giáo Nam tông mà hiện thời đại biểu là phái Theravada là hình bóng bất biến của Phật giáo nguyên thủy. Nói như vậy là không hiểu gì về Phật giáo nguyên thủy cả. Làm sao mà những hình thức sinh hoạt văn hóa của một xã hội cách đây hai nghìn năm trăm năm lại có thể áp dụng thích nghi với những nhu yếu sinh hoạt của một xã hội mới hôm nay? Phật giáo Tích Lan, Cam Bốt chẳng hạn, đã biến đổi rất nhiều trong nội dung cũng như ngoài hình thức. Ta cần thêm rằng phái Theravada chỉ là một trong nhiều học phái khác của Phật giáo Nam phương trong đó ta nên kể phái Sarvastivada, một học phái đã hưng thịnh trong suốt mười lăm thế kỷ ở Mathura, Gandhara và Kashmir. Điều đáng chú ý là con người phương Nam, nghĩa là con người những xứ nhiệt đới, bao giờ cũng thiên về sinh hoạt nội tâm hơn, và ít ưa hoạt động hơn người phương Bắc. Vì thế Phật giáo Nam phương có tính các nội hướng và bảo thủ hơn. Cho nên, một ít hình thức sinh hoạt nguyên thủy còn có thể bảo tồn được ở các xứ ấy. Và khi nhìn những hình thức kia người ta cứ tưởng lầm Phật giáo Nam phương là Phật giáo nguyên thủy. Kỳ thực trên dòng lịch sử truyền bá và sinh hoạt, không giờ khắc nào mà Phật giáo không chuyển biến. Không chuyển biến tức là không sinh tồn, bởi vì sinh tồn là chuyển biến vậy (sinh sinh chi vị dịch). Điều hệ trọng nhất là qua tất cả các sinh hoạt luôn luôn chuyển biến ấy của các nền Phật giáo, người ta đều có thể nhận thấy bản chất của đạo Phật: đó là những nguyên lý căn bản để tạo dựng nên sinh hoạt đạo pháp, là những căn nguyên khơi mở dòng sinh hoạt đạo pháp.

Những nguyên lý căn bản ấy mới chính là bản chất của đạo Phật. Nghiên cứu Phật giáo nghĩa là cố đạt tới những nguyên lý ấy, những nguyên lý rất linh động ấy, chứ không phải là chép lại những hình thái sinh hoạt trong một giai đoạn, trong đó kể cả kinh điển, chữ nghĩa. Kinh điển chữ nghĩa cũng là để đối trị với căn bệnh của thời đại, của con người trong thời đại. Ta phải đi xuyên qua kinh điển để

tìm những nguyên lý sinh hoạt kia. Kinh Trường A Hàm (tương đương với Dighanikaya, bản dịch của Pali Text Society) chẳng hạn đã nhắm nhiều tới mục đích chỉ vạch những kiến thức sai lạc của các nền tư tưởng học phái đương thời. Nếu Trường A Hàm được thuyết vào thế kỷ XX, thế nào ta cũng được đọc về những sai lạc căn bản của thuyết Mác xít, thuyết Hiện sinh và mọi tà thuyết khác hiện thời. Như thế kinh điển, cũng như giáo điều căn cứ trên kinh điển, cũng như những hình thức sinh hoạt Phật giáo xây dựng trên các giáo điều ấy, đều chỉ là hình thức, là phương tiện biểu hiện cái nội dung quan trọng là bản chất Phật học, là những nguyên lý Phật học. Bản chất ấy, những nguyên lý ấy, ta thấy ở bất cứ một nền Phật giáo nào: ở Phật giáo Nam phương cũng như ở Phật giáo Bắc phương, ở Phật giáo Tây Tạng cũng như ở Phật giáo Nhật Bản, ở Phật giáo Không tông cũng như ở Phật giáo Hữu tông. Bản chất ấy là những hạt giống, hạt giống Bồ Đề. Các hạt giống ấy, tùy theo miếng đất ta gieo, sẽ mọc lên thành nhiều cây Bồ Đề khác nhau. Khí hậu màu mỡ, đất đai sẽ qui định những chỗ khác nhau ấy, nhưng bao giờ cây Bồ Đề cũng vẫn là cây Bồ Đề. Chứ không phải chỉ có một cây ấy, trồng ở thời đại ấy, trên miếng đất xã hội ấy mới được gọi là cây Bồ Đề.

Hướng nữa, đi sâu vào nội dung, ta thấy những danh từ Nam tông, Bắc tông, Đại thừa, Tiểu thừa chỉ gây những khái niệm hết sức tương đối. Ở Phật giáo Bắc phương người ta thấy có những tông phái Tiểu thừa, những kinh điển Tiểu thừa, cũng như ở Phật giáo Nam phương người ta vẫn thấy tư tưởng Đại thừa và lối hành trì Đại thừa. Ở Cam Bốt chẳng hạn, vào khoảng năm 1360 của kỷ nguyên Phật giáo, tức là vào khoảng năm 800 của kỷ nguyên Tây lịch, giáo lý Đại thừa đã được phát đạt một thời. Kinh điển Pali và những sinh hoạt của Phật giáo Nam phương ngày xưa đã có hơn một lần truyền đến miền Bắc Việt Nam, nhưng có lẽ vì thủy thổ không thích hợp, nên những hạt giống kia không bắt rễ đâm chồi được. Những cố gắng hiện thời của Tăng sĩ Theravada ở Nam phần Việt Nam cũng chưa đạt đến những kết quả nào đáng kể, có lẽ vì Việt Nam từ lâu đã thuộc về khu vực văn hóa Bắc phương.

Trong giai đoạn lịch sử hiện tại, người Phật tử của Phật giáo Nam tông đã nhận thấy cần hướng nhiều hơn về những hoạt động nhập thế, cũng như người Phật tử của Phật giáo Bắc tông nhận thấy cần tăng cường năng lực sinh hoạt nội hướng để đủ chất liệu nuôi dưỡng những hoạt động nhập thế của mình. Như vậy ranh giới Bắc, Nam, Đại, Tiểu đang đi dần đến sự xóa bỏ, và *Phật giáo chỉ là Phật giáo với tất cả những hình thái có thể phục vụ sự giải thoát con người về mọi mặt.*

Đứng về phương diện kinh điển, ta phải thấy rõ rằng tuy cả bốn bộ Tứ A Hàm của tạng kinh Bắc phương cũng như bốn bộ Nikaya của tạng kinh Ba li đều là những kinh điển căn bản của Phật giáo hiện giờ, nhưng tạng kinh Nam phương đã mang nặng màu sắc của nền văn học Abhidharma nhiều lắm. Nền văn học Abhidharma nhằm mục đích ghi chép nhận thức và quan điểm của học giả Nam tông, do đó bốn bộ Nikaya hiện thời đều được xem như là đã được chỉnh lý theo tinh thần Abhidharma. Vào buổi đầu của nền văn học Phật giáo Nam phương, chưa có sự phân biệt rõ rệt về giới hạnh kinh và luận. Có nhiều tác phẩm thuộc về luận (sastra) được sáng tác mô phỏng theo hình thức kinh (sutra). Qua kết quả của sự nghiên cứu ngày nay, ta có thể khám phá ra được nhiều kinh vốn chính là luận như kinh "Chúng tập" của Trường A Hàm, "Vệ đà tư tha" của Trung A Hàm... Nhưng không sao, những "kinh" ấy vẫn nói được các nguyên lý Phật học, tiếp tục khai thác những khu rừng tư tưởng đã được đức Phật khai mở khi Ngài còn tại thế. Bên Phật giáo Bắc tông, cũng có đại khái những hiện tượng như thế, nhưng ta phải công nhận với tinh thần cởi mở tự do, nền Phật giáo Bắc phương đã dám đi xa hơn, cho nên đã đạt tới những chân trời mới lạ hơn. Một bộ kinh như kinh Pháp Hoa chẳng hạn đã phản chiếu một giai đoạn sinh hoạt tư tưởng sáng rõ và phản chiếu cả một xã hội Phật giáo hưng thịnh. Vậy nếu kinh Pháp Hoa nổi được truyền thống tu chứng của đức Phật thì chính kinh Pháp Hoa đã nói được điều đức Phật muốn nói, thực hiện được điều đức Phật muốn làm.

Giới Phật tử thường nói đến những Pháp ấn như "chư hạnh vô thường", "chư pháp vô ngã", "niết bàn tịch tĩnh" hay những nguyên lý căn bản như Tứ Diệu Đế, Bát Chánh Đạo tức là những đặc chất của

Phật giáo. Ở bất cứ một nền giáo lý nào, ở bất cứ một sinh hoạt chính pháp nào, những pháp ấn ấy, những nguyên lý ấy vẫn được xem như là căn bản. Là những đặc chất kia, phản bội những nguyên lý kia, mọi sinh hoạt mệnh danh là Phật giáo đều không phải là Phật giáo, mà là tà đạo.

Như thế Phật giáo là tổng thể của mọi giáo lý, mọi sinh hoạt văn hóa hiện hữu của nhân loại trên khắp thế giới, không phân biệt thời gian, địa phương, miễn nhắm tới sự phục vụ con người bằng cách hướng dẫn con người sống đúng theo những nguyên lý căn bản của Phật học. Mong rằng một nhận thức như thế sẽ đưa chúng ta đến gần đạo Phật hơn và xóa bỏ những quan niệm hẹp hòi vướng bận hình thức, vướng bận chủ quan thiên lệch. Để tìm đến những nguyên lý Phật học, ta phải đi sâu vào mọi thực tại sinh hoạt của Phật giáo; qua các thực tại sinh hoạt khác biệt đó ta mới có đủ yếu tố để suy luận, để chứng nghiệm, để có một nhận thức đầy đủ. Một giọt nước có thể đủ để cho ta biết được thế nào là đại dương, nhưng chấp rằng giọt nước là đại dương, ấy là điều nên tránh vậy.

Tìm cách thực dụng

Nhận thức rằng đạo Phật là một thực tại linh động ta phải nghiên cứu đạo Phật trong quá trình lịch sử của nó. Điều quan trọng không phải là tách rời ra khỏi dòng sinh hoạt Phật giáo một ít hiện tượng để phân tích, suy luận, mà là cố gắng nhận thức được bản chất của đạo Phật trong suốt dòng liên tục lịch sử của đạo Phật. Có như thế ta mới mong đạt đến những nguyên lý Phật giáo làm chất liệu cho dòng sinh hoạt hai ngàn năm trăm năm lịch sử kia.

Chân lý, trước hết, là những nguyên lý mà ta phải hành động cho phù hợp, nếu ta muốn đi đến thành công. Thành công ở đây có nghĩa là đạt tới sự an lạc và trí tuệ, hiểu theo nghĩa đạo Phật. Nhưng nếu bối cảnh hành động không đâu giống đâu, chủ thể hành động không ai giống ai, điều kiện hành động không lúc nào giống lúc nào, thì để phù hợp với những nguyên lý ấy, con người phải linh động trong khi đạt đến *mục đích* của hành động chứ không phải chấp chặt vào những *hình thái* của hành động. Chấp chặt như thế, kết quả có khi về trái ngược với ý nguyện. Cho nên, chân lý là những gì hết sức linh động và cũng hết sức thực dụng, nói như William James. Căn cứ trên nhận định đó, đức Phật đã thành lập một *nền đạo lý hướng dẫn*, nhằm mục đích giúp đỡ và dìu dắt con người trên quá trình hành động, chứ không gây thơ đặt ra những giáo điều cứng nhắc để mong có thể áp dụng hoàn mỹ cho tất cả mọi con người, mọi căn cơ, mọi thời đại. Cố nhiên mỗi căn cơ hay mỗi thời đại cần phải xây dựng cho mình những giáo điều phù hợp với chính mình để đối trị thích ứng với trường hợp mình, xây dựng bằng những nguyên lý hướng dẫn linh động ấy. Và vì vậy, Phật Pháp có thiên hình vạn trạng. Các câu nói bất hủ: "Phật Pháp thị thế gian pháp" (Phật Pháp là thế gian pháp), "Phật Pháp thị bất định pháp" (Phật Pháp là bất định pháp), "Phật Pháp tại thế gian bất ly thế gian giác" (Phật Pháp ở trong thế gian và không ly khai với những điều giác ngộ của thế gian), "Nhất thiết thế gian pháp tức thị Phật Pháp" (tất cả các thế gian pháp đều là Phật Pháp) đều để phát huy và diễn tả ý niệm trên. Đạo Phật có đến "tám vạn bốn nghìn"

pháp môn khác nhau để đối trị với "tám vạn bốn nghìn" căn cơ khác nhau. Con số "tám vạn bốn nghìn", trước sau, chỉ là một con số tượng trưng.

Tính cách linh động ấy của những nguyên lý Phật giáo lại đồng thời chứng minh một cách rõ rệt tính cách thực dụng căn bản của đạo Phật. Đạo Phật nhắm đến những vấn đề thực tại của sự sống con người, chứ không nhắm đến sự biện giải những vấn đề siêu hình, những thiết tưởng huyền đàm không thể kiểm nhận bằng thực nghiệm. Biết bao nhiêu lần các vị đệ tử của Phật đã đặt những câu hỏi siêu hình, nhưng Ngài đều không nói. Ngài không muốn đệ tử Ngài đắm chìm trong những suy luận siêu hình, mất thì giờ, không bổ ích. "Này các vị, đừng thắc mắc rằng thế giới này là hữu hạn hay vô hạn, cõi đời này là hữu cùng hay vô cùng. Dù nó là hữu hạn hay vô hạn, hữu cùng hay vô cùng, thì điều mà các vị phải thừa nhận trước hết vẫn là: Cuộc đời đang đầy đây những đau khổ" (Kinh A Hàm). Cuộc đời khổ đau, bất tịnh, vô thường, vô ngã. Hãy chuyển hóa cuộc đời, hãy chuyển hóa bản thân, hãy giải thoát vô minh dục vọng để đạt đến an lạc và trí tuệ. Đừng mong đạt tới chân lý tuyệt đối khi mà công cụ trí tuệ còn yếu đuối, mờ ám, vô năng. Giải thoát trí tuệ ra khỏi vô minh và dục vọng, phát triển trí tuệ đến trạng thái vô lậu (trạng thái không còn bị rơi vào mê lầm nữa) thì tự nhiên chân lý hiển lộ. Việc cần thiết và cấp bách là thoát khỏi vô minh dục vọng, thoát khỏi khổ đau. Một người bị trúng tên độc phải rút ngay mũi tên ra để mà buộc thuốc, chứ không nên chần chừ mà nói: "Khoan nhổ mũi tên đã ! Hãy chỉ cho tôi biết ai đã bắn mũi tên đó, tên họ là chi, có vợ con chưa, bao nhiêu tuổi...". Chỉ có người ngu muội mới hành động như vậy, và thái độ của kẻ không chịu giải quyết thực tế những vấn đề hiện thực mà cứ hay phiêu lưu vô vọng trong thế giới suy tưởng siêu hình cũng không khôn ngoan hơn. Một hôm đức Phật từ trong rừng trở về tịnh xá, tay cầm một nắm lá Simcapa. "Này các vị, Ngài đưa nắm lá lên cao, các thầy nghĩ sao? Lá Simcapa trong tay ta nhiều hay là lá Simcapa ở trong rừng nhiều? - Bạch đức Thế Tôn, lá trong tay Ngài ít, lá trong rừng nhiều. - Cũng như thế đấy, các vị; những điều ta đã chứng ngộ thì quả thực là nhiều như lá trong rừng, nhưng những

điều ta đem ra chỉ bảo cho các vị thì ít như lá trong tay ta đây. Tại sao ta không dạy tất cả các điều kia? Vì những điều kia vô ích, không giúp các vị tiến tới giải thoát. Ta chỉ dạy những điều có thể giúp các vị giải thoát mà thôi". Tất cả những giáo lý đạo Phật đều mang màu sắc thực dụng. Những hệ thống triết lý hướng dẫn được hoàn thành trong quá trình truyền giáo, như hệ thống Pháp tánh và hệ thống Duy thức, tuy đôi khi có mang màu sắc siêu hình học, nhưng không phải là những hệ thống lý luận siêu hình (systèmes logico - métaphysiques) mà là những hệ thống tâm lý siêu hình (systèmes psycho - métaphysiques) bắt nguồn từ nhận thức tâm lý để đi sâu vào thực nghiệm tâm linh và thực chứng bản thể. Trong triết học Tây phương, ta không bao giờ thấy có một sự dung hợp lạ kỳ giữa tâm lý, tâm linh và thực nghiệm siêu hình như ở Duy Thức Học đạo Phật chẳng hạn.

Nhưng các hệ thống triết học kia không phải được dựng nên để giải đáp các thắc mắc siêu hình, mà là để hướng dẫn. Đó là những "ngón tay chỉ mặt trăng". Đó là những "ảnh tượng chân lý", nói như Thái Hư Pháp Sư, mà không phải là chân lý. Nương vào ảnh hưởng của chân lý là để đạt đến chân lý; mà ta chỉ đạt tới khi ta rời bỏ được ảnh tượng. Các hệ thống kia có giá trị như những đồ án dùng để đi tìm chân lý; chấp vào đồ án thì không bao giờ thấy được chân lý, mà bỏ đồ án đi thì cũng vô vọng (y kinh giải nghĩa, tam thế Phật oan; ly kinh nhất tự tức đồng ma thuyết). Cho nên ở bất cứ một giáo hệ nào của Phật giáo, ta cũng thấy rõ tính cách thực dụng linh động của đạo Phật. Ta không bao giờ thấy những câu như: "Chân lý là thế này, chân lý là thế kia", mà chỉ thấy tinh thần của những câu như: "Nếu làm như thế này, ta sẽ đến chỗ này, nếu làm như thế kia; ta sẽ đạt đến chỗ kia", hay "Nếu muốn đi đến đó thì phải hành động như thế này, nếu muốn đi đến chỗ kia thì phải hành động như thế kia". Là tính cách thực dụng ấy, tất cả những lý thuyết nào dù được mệnh danh là Phật giáo đều không phải đích thực là Phật giáo. Chân lý Phật học, để kết luận, bao giờ cũng linh động và thực dụng, và như thế con người một mặt phải thực tế và thành khẩn, một mặt khác phải khai thác khả năng nhận thức khoáng đạt của nội tâm mới mong bắt gặp được nó. Sự

hiển lộ của chân lý chỉ có thể thực hiện khi ta đã phủi bỏ những cố chấp hình thức, và chỉ khi nào chân lý hiển lộ ta mới tìm thấy lẽ sống chân thực và ý nghĩa.

Nhận thức căn bản

Đẹp bỏ tất cả những huyền đàm siêu hình, con người trở về thực tại để giải quyết những vấn đề của thực tại. Cuộc đời đầy những khổ đau. Chúng ta đang quần quại trong khổ đau, hốt hoảng như đang ở trong một ngôi nhà cháy, chịu đựng không biết bao nhiêu não loạn và xót xa. Mũi tên độc khổ đau đang làm cho chúng ta rên siết, hãy tìm cách nhổ mũi tên đó ra khỏi thân thể của nhân loại. *Chúng ta phải ý thức rằng chúng ta đang khổ đau.* Đó là nhận thức căn bản. Làm sao giải quyết vấn đề khổ đau thực tại nếu chúng ta không có ý thức về khổ đau thực tại? Làm sao có thể chữa lành được bệnh khi ta không biết là ta đang có bệnh, hoặc giả biết là bệnh nhưng không rõ là bệnh gì?

Người Phật tử không phải chỉ cần hiểu trên lý thuyết rằng cuộc đời là khổ đau. Người Phật tử phải thường trực ý thức và thực nghiệm những khổ đau của cuộc đời. Chừng nào khổ đau vẫn còn là một *vấn đề phải giải quyết* thì chừng ấy đạo Phật còn có sứ mệnh, người Phật tử còn là người Phật tử. Mất liên lạc với khổ đau, là mất tất cả. Lý tưởng giải thoát được nuôi dưỡng bằng những chất liệu khổ đau, cũng như hoa sen được nuôi dưỡng bằng chất bùn. Chừng nào anh không còn thấy khổ đau thì chừng ấy anh không còn là Phật tử. Hoặc giả anh đã giải thoát khổ đau cho anh và mọi người chung quanh anh, hoặc giả sống giữa khổ đau mà anh không hay không biết. Ngoài hai trường hợp ấy, anh phải khổ đau, phải ý thức về sự đau khổ của anh và của nhân loại nếu anh muốn đạt đến lý tưởng giải thoát khổ đau cho anh và nhân loại. Cũng như một dân tộc muốn tranh đấu để thoát khỏi ách nô lệ ngoại bang thì phải luôn luôn ý thức rằng mình đang bị nô lệ ngoại bang. Ý thức ấy mất đi thì sự tranh đấu không còn và dân tộc ấy thất bại. Con người cũng vậy, muốn giải thoát khổ đau phải luôn luôn ý thức và thực nghiệm khổ đau.

Một khi ta bung bít tâm hồn, một khi ta không đủ can đảm nhìn vào thực trạng của hiện hữu, một khi ta vui thân trong cuộc sống của dễ dãi, của áo ấm cơm no, ta không nhận thức được chân tướng của cuộc đời và ta có ảo tưởng rằng cuộc đời là hạnh phúc. Cũng như dân tộc

kia nô lệ khổ đau mà không biết mình nô lệ khổ đau. Ý thức về khổ đau cố nhiên luôn luôn gây cho ta một xót xa trong nội tâm, nhưng như chúng tôi đã nói, đó là những chất liệu cần thiết để nuôi dưỡng lý tưởng. Không phải chỉ có lý tưởng giải thoát mới cần được nuôi dưỡng bằng ý thức khổ đau. Lý tưởng nào cũng phải được nuôi dưỡng bằng ý thức khổ đau. Cái khổ đau xót xa của một Việt vương Câu Tiễn chẳng hạn là chất liệu nuôi dưỡng lý tưởng phục thù của vương. Tại sao phải bảo tên hầu cận mỗi ngày nhắc cho mình nghe cái nhục mất nước? Tại sao phải treo một bọc mật đắng trước cửa để nếm mỗi khi đi ra đi vào? Đó là Câu Tiễn muốn nuôi dưỡng *lý tưởng phục thù vậy*.

Đức Phật luôn luôn nhắc cho đệ tử Ngài thực nghiệm khổ đau, ý thức một cách thâm thiết về khổ đau. *Không phải chỉ là những khổ đau nhỏ bé của riêng mình mà là cả thực tại khổ đau to lớn của nhân loại*. Các vị Tỳ Kheo phải sống cuộc đời "tam thường bất túc" (ba việc thường là cơm ăn, áo mặc, nhà ở không bao giờ đầy đủ quá) không phải là để ép xác khổ hạnh mà là để *sống mãi trong ý thức minh mẫn về khổ đau của cuộc đời*, để đừng có những ảo tưởng sai lạc về cuộc đời. Sống cuộc đời bần tăng khất sĩ là để tiếp xúc trực tiếp với quần chúng khổ đau, đau niềm đau của họ, thấy cái thực trạng sinh hoạt tâm lý xã hội của họ. Chỉ cần mỗi ngày ba bữa cơm no, một chức tước nhỏ bé là ta có thể dễ dàng mất hết liên lạc với thực trạng khổ đau của cuộc đời, và như thế ta đã đánh mất lý tưởng của ta và đánh mất luôn bản thân ta nữa. Cho nên nếp sống tăng sĩ trước hết là nếp sống nuôi dưỡng ý thức khổ đau, phải tự nguyện tiếp xúc với đau thương của cuộc đời và đồng lao cộng khổ với quần chúng. Một nếp sống trưởng giả, đài các không phải là nếp sống tăng sĩ.

An lạc chân thật chỉ có thể phát xuất từ ý thức khổ đau. Điều này chỉ có những người đã *sống* trong cuộc đời một cách rào rạt mới có thể hiểu nổi. Đó là một sự thực mà các bậc hiền nhân đều công nhận. Khổ đau làm con người trưởng thành, không có khổ đau, con người không thành con người. Nhưng con người cần *biết sống* với khổ đau, chứ không phải chỉ cần *sống* trong đau khổ. "Niết bàn không ly khai với sinh tử khổ đau" chính là ý ấy.

Cả một nền đạo học được thành lập trên nhận thức căn bản "cuộc đời đầy khổ đau" kia. Vì đạo Phật muốn nuôi dưỡng mãi ý thức khổ đau làm chất liệu cho lý tưởng giải thoát, cho nên nhiều người đã nghĩ rằng đạo Phật bi quan. Thực ra đạo Phật không bi quan, mà cũng không lạc quan. Bi quan bao hàm một ý niệm chán nản, tuyệt vọng. Đạo Phật nhận thức khổ đau để mà giải quyết khổ đau, chứ không phải để thờ dài mà buông xuôi hai tay. Đạo Phật đòi hỏi can đảm, đòi hỏi kiên nhẫn, đòi hỏi đại hùng đại lực. Bi quan hay lạc quan đều là những gì quá dễ dãi nông cạn. Không lạc quan một cách ngây thơ vì một sự lạc quan như thế chứng tỏ thiếu nhận thức về thực tại của hiện hữu; không bi quan một cách yếu đuối vì một sự bi quan như thế chứng tỏ sự thiếu nhận thức về khả năng bất diệt của con người. Đạo Phật bình thản nhận thức và cương quyết hành động.

Cho nên nghĩ rằng cửa chùa là nơi mà người ta tìm đến để trốn tránh khổ đau thì thật là oan uổng cho đạo Phật. Bởi vì giáo lý đạo Phật không dạy người ta trốn tránh khổ đau. Mà nếu muốn chiến thắng khổ đau, trước hết phải khinh thường khổ đau, phải can đảm nhìn khổ đau tận mặt, phải *tuyên chiến* với đau khổ. Chúng ta chưa từng thấy ai sợ địch thủ mà chiến thắng được địch thủ bao giờ. Đừng biến đạo Phật của kiên nhẫn, của quả cảm, của gian khổ, của đại hùng đại lực thành một đạo Phật của cái lương vọng cổ "dưa muối chay lòng, tu là cõi phúc". Những kẻ hèn nhát yếu đuối ấy không đáng được gọi là tăng sĩ. Người xuất gia phải là những vị đại trượng phu.

Hình bóng của những con người yếu đuối, mắt không dám nhìn thẳng, chân bước ngập ngừng, sợ sệt khổ đau, khúm núm trước quyền lực, cố nhiên không phải là hình bóng của người tăng sĩ. Hình bóng của người tăng phải là hình bóng của một Long Thọ, một Huyền Trang, một Vạn Hạnh, đời sống thì đạm bạc, gian khổ, ý chí thì vững chắc như kim cương, đức độ thì khiêm cung, nhẫn nhục, hành nguyện thì rộng to như sóng biển. Người xuất gia phải có đôi mắt sáng chiếu niềm tin, chói lòa nghị lực, người xuất gia phải có nụ cười bất diệt khinh thường khổ đau. Có như thế mới làm biểu lộ chân tướng sáng rõ của đạo Phật. Mà muốn được như thế, điều thiết yếu trước tiên là nhận thức thực trạng khổ đau, sống trong khổ đau, luyện

mình thành sắt thép. Ta chết đuối trong đau khổ nhưng ta thành Phật cũng nhờ đau khổ. Chính đau khổ, chữa lành đau khổ, và khi đặt vấn đề nhận thức khổ đau làm đệ nhất đế của Tứ Diệu Đế, đức Phật quả đã nhận thấy tầm quan trọng của sự thực ấy một cách thâm thiết.

Khảo sát thực tại I

Không phiêu lưu trong những thế giới luận thuyết siêu hình đạo Phật trở về thực tại, khảo sát thực tại và giải quyết vấn đề đau khổ của thực tại.

Vậy đạo Phật chú trọng hướng dẫn con người đi đến một nhận thức chân xác về thực tại để làm nền tảng cho những phương pháp thực hành nhằm mục đích giải thoát tình trạng khổ đau của con người trong thực tại và trước thực tại.

Con người khổ đau vì con người không có nhận thức chân xác về thực tại và trước thực tại. "Nguồn gốc của mọi đau khổ là vô minh", đức Phật đã lặp lại nhiều lần câu nói quan trọng đó. "Cái khổ của con lừa con lạc đà chở nặng, cái khổ của kẻ bị trôi lăn trong lục đạo chưa gọi là khổ. Ngu si không nhận thức được thực tại, không biết được hướng đi mới thật là đau khổ". (Sa di luật giải).

Tất cả những nghiệp nhân xấu ác và vụng của con người đều bắt nguồn từ vô minh, từ chỗ không nhận thức được chân tướng hiện hữu thực tại. Nhận thức sai lạc ấy được mệnh danh là *biến kế chấp*, và đối tượng nhận thức sai lạc ấy được mệnh danh là *biến kế sở chấp*.

Màn vô minh, dục vọng và tư kiến đã khiến cho trí tuệ con người yếu kém, vô năng, và vì vậy mang nặng biến kế chấp tính. Biến có nghĩa là cùng khắp tất cả; *kế chấp* nghĩa là nhận thức và suy tưởng sai lầm, rồi bảo thủ những nhận thức và suy tưởng sai lầm ấy. Cố nhiên khi phần nhận thức khách quan đã "sai lầm cùng khắp" như thế thì phần đối tượng nhận thức khách quan cũng không thể hiện lộ chân tướng được. Và vì vậy ta không nắm được thực tại, ta chỉ tạo trong nhận thức ta những hình bóng sai lạc méo mó về thực tại, và do đó ta hành động sai lạc để gặt lấy những nghiệp quả khổ đau.

Ví dụ tôi đi ngoài đường trong đêm tối, trong tâm trạng ngại ngại lo âu. Tôi thấy một sợi dây thừng giữa đường. Trong tâm trạng ngại ngại lo âu đó, tôi mất bình tĩnh, hoảng hốt cho đó là con rắn. Tôi hét

lên, bỏ chạy, đâm đầu vào bụi tre, rách da, sưng trán. Vậy là thực tại "sợi dây thừng" đã bị nhận thức *biến kế chấp* của tôi biến thành con rắn, không hiển lộ được chân tướng của nó.

Kịp đến khi nghe tiếng tôi là cầu cứu, mọi người đem gậy và đuốc đèn ra, thì chẳng thấy rắn đâu, chỉ thấy sợi dây thừng. Bây giờ tôi mới đủ sáng suốt để nhận thấy sự thực dây thừng; trong trường hợp này, nhận thức của tôi hết... vô minh, hết biến kế chấp, và thực tại dây thừng được hiển lộ trong nhận thức sáng suốt ấy. Những con người phàm phu (có nghĩa là chưa đạt đến tri thức giá ngộ của thánh nhân) đều mang nặng ở nhận thức mình những lớp vô minh, dục vọng và tư kiến dày đặc khiến cho nhận thức ấy trở thành biến kế chấp và cũng do đó không thể nắm được thực tại mà chỉ biến thực tại thành những ảo tượng biến kế sở chấp, những con rắn trong tương tượng. Con người phải rũ bỏ vô minh, dục vọng và kiến chấp bằng học hỏi, bằng tham thiền, bằng suy tư, bằng thăng hóa để trừ diệt dần dần *biến kế chấp tính* của nhận thức, để dần dần nắm được chân tướng của thực tại.

Đức Phật đã nhấn mạnh đến điểm này và đã khai thị cho mọi người những tính cách chân xác hiện thực của thực tại để giúp người cởi bỏ biến kế chấp tính.

Ngài trình bày cặn kẽ tính cách *y tha khởi* của mọi thực tại.

Y có nghĩa là căn cứ vào, lệ thuộc vào, nương tựa vào. Tha có nghĩa là tất cả hiện tượng khác. Khởi có nghĩa là phát sinh và hiện hữu. Mọi hiện tượng đều phát sinh và hiện hữu tùy thuộc và căn cứ vào tất cả những hiện tượng khác, và như vậy là đều có *y tha khởi tính*.

Điều này tuy giản dị nhưng thật quan trọng.

Nhận thức thực tại trong tính cách *y tha khởi* của nó, ta sẽ gạt ra được không biết bao nhiêu là cố chấp sai lạc của trí thức ta. Trước hết, là những cố chấp về tính cách đồng nhất và bất biến của các hiện tượng.

Vạn vật tùy thuộc nhau mà sinh khởi và tồn tại, luôn luôn chuyển biến và có tính cách vô thường. Nhưng trong nhận thức ta chỉ có

những khái niệm về những sự vật đồng nhất bất biến; mỗi khái niệm như thế được mệnh danh bằng một từ ngữ nhất định. Ví dụ từ ngữ "xe đạp của tôi". Từ ngữ này dùng để gọi một hiện tượng phát sinh trong một thời gian nào đó, tồn tại trong một khoảng thời gian nào đó. Trước hết tôi nhận thấy từ ngữ "xe đạp của tôi" gọi cho tôi khái niệm về chiếc xe đạp của tôi, cả từ ngữ, cả khái niệm đều như có những khuôn khổ nhất định. Nhưng chính thực tại - chiếc xe đạp - thì không thế. Nó luôn luôn chuyển biến cho đến nỗi sau ba năm thay sườn, thay lốp, thay sên, cũ kỹ, không giống gì với chiếc xe đạp tôi mua mấy năm về trước, mà nó vẫn mang tên "xe đạp của tôi" như thường. Đó là chưa kể đến sự cắt xén của trí thức. Tôi chỉ nhận biết sự hiện hữu của chiếc xe đạp khi nó thành hình, mà không nhận biết được nó trong những nhân duyên y tha của nó. Tôi đã cắt xén, trong thời gian và không gian, một mảnh thực tại và đặt tên cho nó, đóng khuôn nó lại trong một khái niệm, trong một cái tên, trong khi chính nó, nó không hề chịu đựng được sự khuôn khổ và luôn chuyển biến trong thời gian và không gian. Trong từng sát na, sự chuyển biến được thực hiện: luôn luôn có một cái gì đang bớt đi và có một cái gì đang thêm vào. Và như vậy, *không có những hiện tượng bất biến, chỉ có một thực tại bao la gồm có nhiều giòng hiện tượng hỗ tương tác động sinh khởi, bù đắp và thay thế nhau.* Trí thức tôi hay cắt xén thực tại ra từng mảnh và nhận thức từng mảnh bằng từng khái niệm, hay suy tưởng bằng cách sắp xếp so sánh các mảnh khái niệm ấy. Cho nên *mọi sai lạc siêu hình đều bắt nguồn từ chỗ cắt xén thực tại ra từng mảnh và đặt cho mỗi mảnh một cái tên cứng nhắc, trong khi chính thực tại thì linh động vô cùng và không thể bị cắt xén mà không biến hình.* Chắp nối những mảnh cứng nhắc đó, và dựng nó thành hệ thống, tôi đã đánh mất bản lai diện mục (bộ mặt thực từ xưa đến nay) của thực tại, và đã tạo ra một bộ mặt kỳ lạ buồn cười cho thực tại. Mà như thế tôi đã không nắm được thực tại. Cái mà tôi cho là thực tại không giống gì với bản thân của thực tại cả.

Các hiện tượng trong thực tại thì linh động, chuyển biến và vì vậy, *vô thường.* Các hiện tượng ấy không phải bao giờ cũng như bao giờ, luôn luôn hỗ tương tác động bù đắp nhau, phút trước khác phút sau, và vì

vật, vô ngã. Ngã là tính cách đồng nhất của sự vật. Nhưng thực tại chứng minh rằng không có sự vật nào mà có tính cách đồng nhất cả: tất cả đều chuyển biến. Vì vậy khi công nhận tính cách vô thường, ta phải công nhận luôn tính cách vô ngã. Vô thường và vô ngã chỉ là một: đứng trên thời gian thì gọi vô thường, đứng trên không gian thì gọi vô ngã. Các hiện tượng vật lý sinh lý (sắc pháp) đều vô thường, vô ngã. Các hiện tượng tâm lý (tâm pháp) cũng đều vô thường, vô ngã.

Mọi nhận thức không phù hợp lý vô thường vô ngã đều sai lạc, đều xa lìa thực tại. Tất cả những hệ thống đạo đức luân lý, tất cả mọi phương pháp thực hành, cải tạo, thăng hóa và tu chứng đều phải y cứ trên nhận thức vô thường vô ngã. Nếu không, tất cả đều đưa đến thất bại bởi vì đã chống đối thực tại.

Trình bày tính cách y tha khởi của mọi thực tại, đức Phật có chủ ý đánh tan nhận thức sai lạc cố chấp của con người, trao quyền cho con người một phương pháp nhận thức thực tại cao hơn phương pháp khái niệm suy tư mang nặng tính cách lầm lạc chỉ biết cắt xén thực tại và sắp xếp những bóng dáng đã đổi hình của thực tại. Giáo lý *Pháp tướng Duy Thức* trình bày những sai lạc cố hữu của nhận thức và giúp ta khảo sát thực tại trên quan điểm hiện tượng luận (point de vue phénoménologique) nhằm mục đích đả phá lối nhận thức cố chấp thường, ngã. Giáo lý *Pháp Tánh Không Tuệ* nhằm mục đích làm cho vô lý đi (reductio ad absurdum) tất cả những khái niệm của ta về sự vật để giúp ta đạt đến một nhận thức cao hơn. Giáo lý *Như Lai tạng* duyên khởi cũng trình bày luật trùng trùng duyên khởi, để giúp ta thấy rõ rằng trong *một có tất cả*, tất cả là một và như vậy cũng nhằm đến mục đích cản ngăn không cho ta cắt xén một cách sai lạc và gây thơ cả dòng thực tại linh hoạt đang diễn biến hiện hữu.

Khảo sát thực tại II

Những hệ thống giáo lý Bắc phương cũng như những hệ thống giáo lý Nam phương đều nhắm đến sự khai thị chân lý vô thường, vô ngã, y tha khởi, nhân duyên sinh để giúp con người lay đổ lẽ lối nhận thức cũ, đào luyện một khả năng nhận thức mới, hoặc gọi là nhất thiết trí, hoặc diệu quan sát trí, vô lậu trí, bát nhã trí, vô phân biệt trí... tùy theo trường hợp, đối tượng và trình độ tu chứng. Nhưng dù sao, những giáo lý ấy cũng chỉ mới có thể gây trong ta những biến động cần thiết đủ để lay đổ lẽ lối nhận thức cũ. Ta phải tỉnh dậy và theo sự hướng dẫn của giáo lý mà sinh hoạt để đào luyện nhận thức mới, mới mong trực nhận thực tại trong tự tính y tha khởi của nó. Không phải chỉ cần học tập kinh điển mà tự khắc có được nhận thức duyên sinh về sự vật. Chừng nào ta cảm nhận, suy tư và hành động phù hợp hoàn toàn với thực tại, chừng đó nhận thức duyên sinh mới hoàn toàn thành tựu. Còn nếu ta chỉ học hỏi và công nhận tính cách y tha khởi của vạn vật mà nhận thức và hành động ta vẫn sai lạc không phù hợp với y tha khởi tính của hiện tượng thì ta chưa có thể nói rằng ta đã chứng nghiệm chân lý y tha khởi. Ta mới "kiến tạo" chứ chưa "chứng đạo". Phải tập rèn đào luyện nhận thức, nghĩa là phải tu tập diệt mê trừ vọng hằng ngày để mỗi lúc một tiến gần thực tại, mỗi lúc một nhận thức thực tại rõ ràng hơn. Nhận thức vấn đề mà không y cứ trên nguyên lý y tha khởi và hành động phản lại với nguyên lý ấy thì ta sẽ thất bại chua cay trong cuộc đời và trên lịch trình tu chứng. Ngày nào mà ta nhìn một sự vật, suy tưởng một vấn đề, thực hiện một hành động, nhất nhất đều phù hợp với nguyên lý y tha khởi, ngày đó ta mới chứng được nguyên lý y tha khởi của thực tại.

Nói tóm lại, tất cả mọi lầm lạc về nhận thức và về hành động của chúng ta đều phát nguyên từ chỗ không thấy rõ tính cách vô thường, vô ngã, duyên sinh và y tha khởi của thực tại. Nhân sự giới muốn đẹp đẽ phải mô phỏng tự nhiên giới; mà tự nhiên giới chỉ hiển lộ khi ta không cắt xén nó, không đóng khung nó trong khái niệm và danh ngôn.

Tuy nhiên, giáo lý vẫn được chuyên chở bằng danh ngôn và khái niệm, cho nên giáo lý không thể thuyết minh được thực tại. Giáo lý dùng danh ngôn và khái niệm để lay đổ danh ngôn và khái niệm. Ta phải nhận thức được chủ đích của giáo lý mà đừng chấp chặt ở giáo lý, bởi vì "chân lý thực tại là mặt trăng, giáo lý là ngón tay chỉ mặt trăng; đừng lầm ngón tay là chính mặt trăng". Vì dù sao ta cũng nhận thức những nguyên lý vô thường vô ngã bằng khái niệm và diễn tả chúng bằng danh ngôn. Mà như vậy, ta đã có những khái niệm về thực tại. Mà đã là khái niệm tức là có cắt xén có nhãn hiệu: như thế thực tại lại cũng thoát khỏi nhận thức ta. Phải luôn luôn nhớ rằng những khái niệm vô thường, vô ngã, duyên sinh có nhiệm vụ lay đổ mọi khái niệm và như thế phải tự lay đổ cả chính chúng nữa. Khái niệm cũng như danh ngôn, trong trường hợp này, lay đổ nhau, hủy hoại nhau và tiêu diệt nhau để nhường chỗ cho một nhận thức trực giác đặc biệt, có thể tạm gọi là vô phân biệt trí hay vô lậu trí chẳng hạn. Đọc một bộ sách của Tam Luận Tông hay Duy Thức Tông chẳng hạn ta sẽ nhận thấy rõ ràng điều đó. Và nếu đạt thấu như thế, ta sẽ vượt khái niệm y tha khởi và sẽ màu nhiệm xúc tiếp thẳng với bản thân linh động của thực tại, với tính chất *viên thành thực* của thực tại. Thực tại là thực tại, "pháp nhĩ như thị", không có tính cách biến kế sở chấp cũng không phải không có tính cách biến kế sở chấp, không có tính cách y tha khởi cũng không phải không có tính cách y tha khởi: tính cách nó là *viên thành thực*. Và để nhận thức hoàn hảo để cho thực tại đúng là viên thành thực, ta phải thêm như sau: thực tại không phải có tính cách viên thành thực cũng không phải không có tính cách viên thành thực, do đó nó mới hoàn toàn là thành thực. Đó là chân lý màu nhiệm mà Kinh Kim Cương muốn diễn tả. Đó cũng là điểm cao chót vót của nhận thức luận Phật giáo.

Những điểm hết sức thiết yếu mà chúng tôi đã cố trình bày một cách giản lược như trên, có thể tìm thấy trong mọi kinh điển căn bản ở Nam tông cũng như ở Bắc tông, ở Tiểu thừa cũng như ở Đại thừa. Những hệ thống Bát nhã Duy thức, Viên giác... có vẻ hình như là đặc biệt của riêng Đại thừa giáo nhưng kỳ thực chỉ là những khai triển của giáo lý Nguyên thủy. Những hệ thống tư tưởng ấy không nhằm

mục đích nào khác hơn là trao truyền phương pháp đào luyện nhận thức giác ngộ, mà khởi điểm là thuyết minh vô thường vô ngã để lay đổ nhận thức cũ, để cuối cùng tiêu diệt luôn khái niệm vô thường vô ngã mà đi đến nhận thức viên giác vô phân biệt. Tìm học ở những kinh điển Nam tông, ta sẽ nhận thấy sự hiện diện của những tư tưởng nhân duyên, vô thường, vô ngã, duy thức, bát nhã và cả viên giác nữa. Thiền học là một đóa hoa tuyệt vời nở trên nhận thức luận Phật giáo, tổng hợp được tinh ba của tất cả hệ thống giáo lý khác biệt.

Cho nên, những kinh sách nào những giáo lý nào không chuyên chở được nhận thức luận duyên sinh và viên giác của đạo Phật thì có thể xem như là không phải của Phật giáo, và ít ra không phải của Phật giáo chính thống. Giáo lý mênh mông và rất thiên sai vạn biệt nhưng đồng nhất vị, chính là ý ấy.

Bước đầu của sự khảo sát thực tại, như thế, là nhận thức duyên sinh, tức là nhận thức vô thường, vô ngã. Câu kinh A Hàm sau đây có thể là đại diện căn bản cho tất cả các kinh điển về phương diện khai thị chân lý ấy:

"Thử hữu tác bỉ hữu,
Thử vô tác bỉ vô,
Thử sinh tác bỉ sinh,
Thử diệt tác bỉ diệt"

*(Cái này hiện hữu thì cái kia hiện hữu,
Cái này không hiện hữu thì cái kia không hiện hữu,
Cái này phát sinh thì cái kia phát sinh,
Cái này hoại diệt thì cái kia hoại diệt).*

Trên nhận thức duyên sinh ấy, ta thấy mọi kiến chấp về thường và ngã tan rã, mọi xây dựng tri thức lay đổ, mọi cố gắng hệ thống hóa trở nên vô nghĩa. Thực tại là thực tại nguyên vẹn linh động không thể cắt xén, không thể mệnh danh, không thể dán nhãn hiệu. Những khái niệm sinh, diệt, hữu, vô, khứ, lai, nội, ngoại đều là những kiến tạo của tri thức chủ quan sai lạc không thể được gán cho thực tại, và cả những

khái niệm vô thường, vô ngã giúp ta lay đổ nhận thức lầm lạc cũ cũng phải đến phiên bị lay đổ. Và ta thấy:

"Nhất thiết pháp bất sinh,
Nhất thiết pháp bất diệt,
Nhược năng như thị giả,
Chư Phật thường hiện tiền".

*(Mọi hiện tượng không sinh,
Mọi hiện tượng không diệt,
Nếu hiểu được như thế, ta sẽ thấy
Chư Phật thường hiện hữu trước mắt ta).*

(bài kệ của Thiền sư Việt Nam Điều Ngự Giác Hoàng, sáng tổ của phái Thiền tông Trúc Lâm Việt Nam đời Trần).

Đến đây, viên thành thực tính của thực tại đã được hiển lộ, vì khái niệm danh ngôn đã đổ vỡ nhường chỗ cho nhận thức viên giác. Mà nhận thức được thực tại tức là thấy được chân tướng của thực tại, thấy được chư Phật, thấy được Niết Bàn. Niết Bàn chẳng có nghĩa gì khác hơn là *chân tướng của thực tại*. Ta vì không đạt đến chân tướng của thực tại, chỉ có thể vọng chấp được *bóng dáng* của thực tại nên không thấy được Niết Bàn mà chỉ thấy luân hồi sinh tử khổ đau. Ba pháp ấn của Phật giáo là Vô Thường, Vô Ngã, Niết Bàn; khi chưa đánh đổ được nhận thức bằng khái niệm và danh ngôn, ta chỉ nhìn thấy thực tại qua vọng chấp thường, ngã. Theo sự hướng dẫn của giáo lý ta đào luyện nhận thức duyên sinh để thấy được tính cách vô thường vô ngã của thực tại, và sau đó khi đã lay đổ luôn được những khái niệm cuối cùng về vô thường vô ngã, ta sẽ trực nhận được thực tại trong tự tính Niết Bàn viên thành thực của nó. Vì vậy tuy Thường Ngã đã đành là vọng chấp, nhưng Vô Thường, Vô Ngã cũng còn là vọng chấp. Chỉ có Niết Bàn là viên thành thực. Tuy nhiên, ta phải thấy rõ rằng vọng chấp và viên giác là hai khái niệm tương thành tương lập, cả hai đều bất tương ly, cả hai là một, cả hai đều giả lập, hoặc cũng có thể nói rằng cả hai đều là thực tại. Có sự hiện hữu của Vọng chấp thực tại, tức là có sự hiện hữu của Viên giác thực tại. Nói

khác hơn, nếu thế giới vô thường vô ngã hiện hữu, thì Niết Bàn cũng hiện hữu. Như thế, sinh tử với Niết Bàn là một, hoặc "Niết Bàn sinh tử thị không hoa" (cả hai thứ Niết Bàn và sinh tử đều là những hoa đốm trong hư không). Đó là chân lý mà giáo lý viên giác chủ ý diễn tả trong các kinh điển của mình.

Câu hỏi: "Có Niết Bàn không?" và "Niết Bàn là gì?" như thế, trở thành không quan trọng, và đôi khi ngớ ngẩn nữa.

Kinh điển Nam tông cũng nói đến thực tướng viên giác bất ly thế giới sinh tử:

"Phải có thực thể không sinh không diệt; bởi vì nếu không có thực thể không sinh không diệt ấy thì do đâu mà các hiện tượng có sinh có diệt?"

(Kinh A Hàm)

Như vậy ta nhận thấy dù ở Bắc tông hay Nam tông, giáo lý Phật giáo đều chú trọng đặc biệt đến vấn đề khảo sát thực tại, đều trao truyền những phương pháp hướng dẫn diệt trừ mê vọng, giúp con người thoát bỏ nhận thức nông cạn và sai lạc để đạt đến nhận thức giác ngộ viên minh. Nhận thức càng chân xác thì hành động càng chân xác; trên quá trình nhận thức và hành động (quá trình tri, hành) con người diệt trừ dần dần đau khổ và thất bại, kiến tạo cho mình một nếp sống phù hợp chân lý, an lạc, hạnh phúc và sáng tỏ.

Phương pháp thể hiện I

Cứu cánh của đạo Phật là trừ diệt khổ đau và kiến tạo an lạc, mà nguyên nhân của khổ đau là vô minh, tức là sự xa cách thực tại, nhận lầm thực tại, cắt xén và biến hình thực tại. Không nhận thức được thực tại thì cố nhiên sẽ hành động phản chống lại thực tại, với đường lối vận hành của thực tại. Mà hễ phản chống lại thực tại là mua chuốc lấy khổ đau.

Khi ta đại đột đưa tay vào lửa, ta bị bỏng tay: thế là đau khổ vì không biết rằng lửa nóng. Khi ta hành động trái chống với nguyên lý vô thường, vô ngã và duyên sinh của thực tại, ta cũng mua chuốc lấy những thất bại khổ đau. Vì thế để đạt tới một cuộc sống hòa đồng với thực tại, ta phải nhận biết bản thân của thực tại và như thế, phải đạt đến nhận thức giác ngộ, gọi là *Tuệ* hay *Bát nhã* (prajna).

Nhưng nhận thức Bát nhã không thể trong một sớm một chiều mà thực hiện được. Để đạt đến nhận thức Bát nhã tròn vẹn ta phải thực hiện từ từ nhận thức ấy. Mà thực hiện thế nào? Đó là tất cả vấn đề mà đạo Phật nhắm đến, vì đạo Phật là một đạo lý hướng dẫn con người trên bước đường thực hiện nhận thức ấy.

Không phải do học tập trong giáo điển mà con người có thể có ngay nhận thức ấy. Phải trải qua nhiều công phu tu luyện thực tập, con người mới có thể làm sáng tỏ nó dần dần nơi bản thân mình. Sự học tập trong kinh điển chỉ mới đem ta tới một vài ý niệm nhận thức. Phải thể hiện những ý niệm ấy bằng áp dụng, bằng thiền quán, bằng chính niệm cho động tác, tâm ý và ngôn ngữ phản chiếu được một phần nào những nhận thức kia. Mà khi những thực tập ấy đem lại kết quả đẹp, thì khả năng nhận thức càng trở nên sắc bén. Đó là sự hỗ tương ảnh hưởng giữa hai phần tri và hành; và tri chỉ đi tới cứu cánh khi hành đi tới cứu cánh. Như vậy, một cái tri toàn vẹn có nghĩa là một cái hành toàn vẹn. Ở đây ta thấy rõ tri hành quả là hợp nhất.

Tri hướng dẫn Hành, và Hành làm sáng tỏ thêm cho Tri. (Để hiểu thêm về vấn đề này, xin đọc cuốn **ĐỂ HIỂU ĐẠO PHẬT** của PHƯƠNG BỒI -

trang 23 đến 28 - do Phật Học Viện Trung phần xuất bản, 1959). Vì vậy, những áp dụng và thực tập rất cần thiết cho người hành giả muốn tự đào luyện cho mình một khả năng nhận thức sâu rộng.

Nhưng áp dụng gì và thực tập gì? Áp dụng và thực tập những ý niệm chân xác hơn về thực tại (xin nhớ là chân xác hơn) mà ta học từ đức Phật. Ví dụ nguyên lý duyên sinh, vô thường, vô ngã. Đó là những nguyên lý mà vì không có nhận thức sâu sắc và thường xuyên ta đã vi phạm trong khi ta hành động, tức là trong khi chúng ta sống. Những nguyên lý ấy, đôi khi lý trí của ta cũng trực nhận được, nhưng chúng không ngự trị trong ý thức ta một cách trường cửu mà chỉ thoáng bay qua. Lý do là vì trong ta những ý dục và sân hận thường lui tới xâm chiếm. Do đó chúng lấn áp và trùm chiếm nhận thức không cho sáng tỏ. Như thế, vấn đề đặt ra cho chúng ta là:

- Làm sao nhận thức duyên sinh vô thường và vô ngã có thể thường xuyên ngự trị trong ta.
- Làm sao cho dục vọng và sân hận đừng vây chiếm nhận thức ta.

Thực hiện được hai điều ấy, ta sẽ nắm vững được ta và sẽ hành động đúng với nguyên lý duyên sinh, vô thường, vô ngã; và sẽ không thêm một nguyên nhân đau khổ nào nữa. Để thực hiện hai điều ấy, đạo Phật đề nghị:

I. ĐỊNH TÂM: Mỗi ngày phải có những giờ giấc thực tập, tập trung tư tưởng về một đối tượng, đình chỉ những loạn tưởng, tiêu diệt những vọng tưởng để phát triển nhận thức bát nhã. Đây là cả một kỹ thuật tu luyện. Ta phải học tập và thực hành dưới sự hướng dẫn của một thiền sư hay một người đã đi trước ta hơi xa. Tập trung tư tưởng về một đối tượng (như nguyên lý vô thường, vô ngã) để duy trì đối tượng ấy trong ta một thời gian lâu dài, để nó thâm nhập và huân tập (xông ướp, danh từ duy thức học Phật giáo) mạnh mẽ vào nhận thức ta. Cũng có nghĩa là để đối tượng ấy bùng sáng và tỏa chiếu trong nhận thức ta. Ý thức ta, khi tập trung vào một điểm đối tượng, sẽ trở thành sức mạnh có thể làm bùng sáng đối tượng ấy - như một thấu kính hội tụ (lentille convergente) có thể, dưới ánh sáng mặt trời, đốt

cháy một bông cỏ. Đỉnh chỉ những loạn tướng, là để chúng đừng phát sinh, tác động và ảnh hưởng trên bản thân và hành động ta một cách tự do và uy quyền như trước. Sức mạnh do ý lực đem lại, với bối cảnh tiềm thức và vô thức đồng huân, đồng biến, sẽ là một lưới gươm sắc bén chặt đứt dần vọng tưởng đang phát khởi và đã phát khởi hiện còn gốc rễ (chúng tử) trong vô thức (Alaya, theo danh từ duy thức học). Điều này cần được học hỏi trong giáo lý Duy thức.

II. TRÌ GIỚI: Nhưng làm thế nào để thực hiện định tâm? Một cuộc sống buông thả, không kỷ cương, không khuôn phép là điều kiện cho vọng tưởng và ý dục lộng hành. Bởi vì định tâm không thể thực hiện được bằng một vài giờ thiền quán và một vài giờ thiền quán mỗi ngày chưa chắc đối trị lại được với suốt ngày vọng động buông thả. Cho nên khi đi, đứng, nằm, ngồi, hoạt động, sinh hoạt, người hành giả cũng phải tập giữ chính niệm nghĩa là chuyên nhớ đến nguyên lý hành động. Mà muốn dễ giữ chính niệm, muốn dễ thực hiện định tâm, ta phải khép mình trong một nếp sống thuận lợi cho sự phát triển thiện niệm và để cho tà niệm khó lộng hành. Nếp sống ấy là một nếp sống được quy định bởi những giới luật. Ta thường làm những gì ta nghĩ và ta thường nghĩ những gì ta làm. Điều ấy giản dị quá, ai cũng nhận thấy. Vì vậy, người hành giả không *làm* những gì do ý dục và sân hận ra lệnh, để không *nghĩ* đến những gì có dục tính và sân tính. Hành giả lại không *nghĩ* đến những gì có ý dục tính và sân tính để không *làm* những gì do dục ý và sân ý ra lệnh. Hành giả càng tiến tới thì si tính của nhận thức càng bị tiêu hoại và nhường chỗ cho tuệ tính của bát nhã. Tham dục sân hận và si độn càng tiêu hoại thì khả năng giác ngộ càng phát triển. Một ngày kia, hành giả đi đến sự thực hiện toàn vẹn tuệ tính của nhận thức mình.

Vì sự sống không cho phép ta có nhiều điều kiện để tự thực hiện một cuộc thoát xác mau chóng như ý ta muốn - nghĩa là làm thiền sư - ta hãy cố gắng xếp đặt một chương trình sống hợp lý hơn, có nhiều điều kiện hơn, để thực hiện nhận thức giác ngộ. Ta có thể học tập, thiền quán và áp dụng đạo Phật trong bất cứ một cuộc sống vất vả và bận rộn nào. Nhưng thực ra, vất vả và bận rộn nhiều hay ít cũng tùy ở ta.

Phương pháp thể hiện II

Chúng ta thường nghĩ rằng tôn giáo nào cũng dạy bỏ ác làm lành và vì vậy tôn giáo nào cũng đáng quý trọng. Điều đó thật đúng. Nhưng điều đó không quan hệ mấy. Quan hệ là ở chỗ bỏ những ác nào, làm những lành nào, những gì là ác, những gì là lành, và lấy tiêu chuẩn nào để đo lường mà biết thế nào là ác, thế nào là lành.

Vấn đề tiêu chuẩn thiện ác là một vấn đề trọng đại của luân lý học. Nhưng luân lý bao giờ cũng được căn cứ trên một nền tảng nhận thức có hệ thống về vũ trụ, về thực tại và về con người. Nhận thức ta là một nhận thức duy vật chẳng hạn, thì luân lý ta là một luân lý duy vật. Nhận thức ta là một nhận thức duy thần thì luân lý ta sẽ là một luân lý duy thần. Và lẽ tất nhiên hễ nhận thức căn bản đổi thay thì quan niệm luân lý đổi thay. Luân lý không phải những bài học hay những khuôn mẫu đúc sẵn để cho mọi người khép theo. Luân lý phải là phương châm và pháp thức hành động của con người hợp với hoàn cảnh, tâm lý và hạnh phúc chân thật con người. Lịch sử đã chứng tỏ bao nhiêu cuộc đổi thay của sinh hoạt xã hội của nhận thức trí tuệ và của luân lý con người. Luân lý phải chuyển biến để thích ứng với hoàn cảnh hiện tại của xã hội, của con người. Quan niệm xưa "quân sử thần tử, thần bất tử bất trung" chẳng hạn, đã được tôn sùng như một chân lý và cũng đã đóng góp không ít cho nền trị an của những đế quốc nông nghiệp rộng rãi. Nhưng ngày nay xã hội đã đổi khác, những nhận thức của con người cũng đổi khác cho nên, các quan niệm luân lý như thế đã trở thành không hợp thời và lại trái chống với hạnh phúc con người nữa. Cho nên, là một Phật tử chân chính không có nghĩa là phải bắt chước y hệt khuôn mẫu hành động của một người Phật tử sống ở một xã hội khác biệt cách đây hai ba ngàn năm, dù người Phật tử ấy là người Phật tử chân chính nhất. Điều cốt yếu tìm cho ra những nguyên lý này đã làm căn bản cho hành động của người Phật tử ấy, và xây dựng sinh hoạt ý chí tình cảm hoạt động của mình trên những nguyên lý căn bản kia. Theo đúng nguyên tắc trên, ta thấy luân lý (tức là phương pháp) của ta phải:

1. Phù hợp với những nguyên lý căn bản của đạo Phật đã làm nền tảng cho sinh hoạt muôn màu muôn sắc của hai-ngàn-năm-trăm-năm giáo sử.
2. Phù hợp với xã hội ta, lịch sử ta và những điều kiện tâm lý sinh lý của cá nhân ta.

Điều thứ nhất là *khế lý*, điều thứ hai là *khế cơ*. Hễ cái gì mà khế lý và khế cơ thì được gọi là Phật Pháp. Như vậy trong khi thực hành Phật Pháp, ta có ý thức rõ rệt và linh động về những phương pháp và mục đích của công cuộc thực hiện ấy, chứ ta không bắt chước một cách vô ý thức khuôn khổ hành động của một kẻ khác mà điều kiện xã hội, lịch sử, *điều kiện* tâm lý và sinh lý chẳng giống gì của ta.

Vậy trước hết, ta phải tìm hiểu những nguyên lý căn bản của đạo Phật và tiếp đó là tìm cách ứng dụng những nguyên lý ấy trong những điều kiện đặc biệt của chính ta.

Trước hết ta phải tìm đến những TIÊU CHUẨN THIỆN ÁC để có thể phân biệt được những gì là thiện phải làm và những gì là ác phải tránh. Ta đừng nên hiểu chữ *thiện* theo nghĩa những công việc xã hội từ thiện mà phải hiểu chữ *thiện* theo nghĩa *nên làm*. Ví dụ khi ta cho một người khát uống nước thì đó là một việc thiện. Nhưng nếu ta cho một bệnh nhân vừa mới giải phẫu ruột uống nước thì đó là một việc ác, dầu ta không cố tâm giết người đó. Lại như ta cho một người bệnh uống sâm, có người uống sâm thì mạnh khỏe thêm lên, có người (như người vừa bị cảm thương hàn) uống sâm thì bệnh nặng đùng đùng kéo đến. Vậy uống sâm là *thiện* hay *ác*, là *nên làm* hay *không nên làm*, điều đó còn tùy ở hoàn cảnh, ở trường hợp và ở điều kiện. Vậy điều quan yếu không phải là kê khai trên một tờ giấy những gì thiện mà mọi người phải làm bất cứ ở đâu, lúc nào; trái lại, là tìm cho ra những tiêu chuẩn để ứng dụng trong mọi trường hợp và hoàn cảnh khác nhau. Theo đạo Phật, ta có thể có những tiêu chuẩn sau, những tiêu chuẩn này bổ trợ cho nhau mà không thể tách rời nhau được.

1. Tiêu chuẩn khổ vui. Những gì gây khổ đau cho ta và cho người chung quanh ta trong hiện tại và trong tương lai đều được gọi là ác.

Ngược lại ta gọi là thiện những gì gây cho ta tâm trạng an lạc thanh tịnh tự chủ và thanh thoát. Ví dụ tôi có bệnh bón. Nếu tôi *uống* vào buổi sáng một cốc nước lạnh trong khi bụng còn trống, tôi thấy điều đó giúp cho tôi trị được bệnh bón, tôi hết nhức đầu cái kính. Điều đó là một điều thiện (đối với tôi trong những điều kiện của tôi) nhưng nếu tôi *uống* thật nhiều nước trong khi tôi ăn cơm chẳng hạn, nhất là rượu và các thứ nước ngọt ướp đá lạnh tôi thấy bệnh bón của tôi càng ngày càng khó chịu thêm lên. Vậy *uống* đây là một điều ác (đối với tôi, trong những điều kiện của tôi). Ngàn vạn chuyện hằng ngày đều có thể dùng tiêu chuẩn khổ vui này để đo lường.

2. Tiêu chuẩn mê ngộ. Nhưng tiêu chuẩn khổ vui cần được bổ túc bằng tiêu chuẩn mê ngộ. Mê là sai lầm, ngộ là hợp lý, mê là trái với nhận thức vô thường, vô ngã, nhân duyên và niết bàn. Ngộ là đúng với nhận thức ấy. Trở lại ví dụ bệnh bón. Tôi đang uống rượu và tôi thấy uống rượu là vui, nghĩa là hạnh phúc. Mà cái gì làm cho ta vui, làm cho ta có hạnh phúc là nên làm, là *thiện*, suy xét theo tiêu chuẩn khổ vui. Đó là trường hợp tiêu chuẩn khổ vui không được bổ túc bằng tiêu chuẩn mê ngộ. Nếu áp dụng tiêu chuẩn mê ngộ ta sẽ thấy cái vui của giờ phút uống rượu không bù được cái khổ của bệnh bón kéo dài, của thần kinh suy nhược, của những tan vỡ trong gia đình do sự cái kính gây ra bởi say sưa, bởi bệnh uất bón. Những gì trái ngược với suy lý, với nhận thức sáng suốt về vô thường, vô ngã, duyên sinh niết bàn đều được xem là ác, vì vậy tôi không được uống rượu, dù rượu có gây khoái cảm cho tôi trong vài giờ say túy lúy.

3. Tiêu chuẩn lợi hại. Tiêu chuẩn này là một tiêu chuẩn phối hợp hai tiêu chuẩn trước. Tôi đang nhắm tới sự thực hiện sức khỏe tôi, trí tuệ tôi, sự an lạc của bản thân tôi, của gia đình tôi, và xa hơn nữa, tôi đang nhắm tới sự thực hiện diệt mê vọng để được giác ngộ giải thoát. Vậy những gì đóng góp được vào sự thực hiện những mục tiêu ấy - tức là hạnh phúc của tôi, của chúng tôi, nói rộng ra là của tất cả chúng ta - đều được coi là lợi, và ngược lại là hại. Người xưa đã tỏ ý coi thường chữ lợi "Hà tất viết lợi?", nhưng chữ lợi đây không có gì đáng bị coi thường cả. Lợi đây là lợi ích chân chính của bản thân, của xã hội, của chúng sinh - cái lợi Thường, Lạc, Ngã, Tịnh, cái lợi Chánh

giác, Niết bàn mà mọi Phật tử đang nhắm đến thực hiện. Ta không ưa chữ lợi vì có lẽ nội dung của chữ ấy (theo nghĩa phổ thông đang dùng) bao hàm tư lợi, tà lợi dục vọng. Những gì phản lại sự thực hiện những mục tiêu trên đều gọi là hại.

Ở đây tôi không muốn đi sâu vào chi tiết lắm, chỉ xin giải bày những điều đại cương. Sau khi ta đã có những tiêu chuẩn (như người đi biển sẵn có bản đồ, địa bàn v.v.) ta cần xét nội dung của một hành động một *ngiệp* nói theo danh từ chuyên môn của ta; có thể là thân nghiệp, khẩu nghiệp, ý nghiệp, để đoán định giá trị của hành động ấy theo những tiêu chuẩn trên.

Trước hết là động cơ tâm lý của hành động, được xem là bản chất của hành động. Thứ đến là phương tiện, cách thức biểu hiện động cơ tâm lý ấy. Và cuối cùng là kết quả xảy tới là hành động ấy. Đó là 3 phương diện: *căn bản, phương tiện, và thành dĩ*. Ví dụ nó giết người. Ý niệm giết người là căn bản. Dao súng, gậy, hay là lời vu cáo chẳng hạn, là phương tiện. Người kia chết là thành dĩ. Nhưng có khi căn bản nặng, nhưng phương tiện và thành dĩ nhẹ (muốn giết nhưng tay yếu và chỉ làm cho người kia bị thương nhẹ). Có khi căn bản nặng, phương tiện nặng, nhưng thành dĩ nhẹ (muốn giết, có súng nhưng bắn sai) có khi căn bản nhẹ nhưng phương tiện nặng và thành dĩ nặng (chỉ có ý dọa không muốn giết nhưng lỡ tay bóp cò, người kia chết). Cứ như thế, ta suy luận đoán định giá trị của một hành động và tạo nên luân lý cho ta và có thể cho một số người cùng trong những điều kiện như ta.

4. Căn cơ đặc biệt. Sau khi nắm được tiêu chuẩn, ta phải nghiên cứu căn cơ của ta, của xã hội ta, lịch sử ta, tâm lý, sinh lý ta. Điều này cũng thật quan trọng. Vì trị bệnh phải biết bệnh chứ không thể ỷ có thuốc hay mà cho bệnh nhân uống một cách mù quáng. Ta trở lại thí dụ cho bệnh nhân uống sâm Cao ly: có khi ta làm cho bệnh nhân thêm nặng.

Trong Phật giáo nghe nói đến tám vạn bốn ngàn Pháp môn tức là có rất nhiều cửa pháp để đi vào Phật địa. Tiên nhân đã ghi lại kinh nghiệm và phương pháp trong sách vở, đã truyền lại kinh nghiệm và phương pháp cho hậu thế. Nhưng dòng kinh nghiệm biến chuyển

hoài hoài, vì bản chất của dòng kinh nghiệm là cơ cấu xã hội, lịch sử, tâm lý, sinh lý luôn luôn biến chuyển. Có những Pháp môn ta còn dùng được, có những Pháp môn phải sửa đổi lại cho hợp với những điều mới, có những Pháp môn không dùng được nữa. Ta phải tìm hiểu, thí nghiệm, áp dụng và tìm lấy những phương pháp của chính ta, phù hợp cho chính ta. Ví dụ khi tôi nói đến phương pháp điều tức (điều hòa và chế ngự hơi thở) để giúp người tu nhập chỉ quán, tôi không nói đến một phương pháp có thể áp dụng cho tất cả mọi người. Vì cơ thể sinh lý, tâm lý mỗi người mỗi khác, tôi không thể bắt chước làm giống hệt người kia. Phải tự hiểu tình trạng vốn liếng của chính mình trước. Và vì vậy, bước đầu của người Phật tử và kiểm điểm vốn liếng tâm lý, sinh lý là hoàn cảnh của mình để định cho mình những phương pháp kế hợp. Giáo pháp quan trọng nhất là Bát chánh đạo. Nhưng ở đây, ta chỉ được nghe chánh kiến, chánh tư duy, chánh nghiệp, chánh ngữ, v.v... mà không thấy thống kê những gì là chánh kiến, chánh tư duy, chánh nghiệp, chánh ngữ. Bởi vì Bát chánh đạo là tiêu chuẩn hành động mà không phải là giáo điều cố định. Đạo Phật cao siêu và bất diệt một phần là nhờ ở đấy.

Hiện đại hóa

Trong những chương trên, chúng tôi đã cố trình bày một cách giản lược những nét chính về bản chất và phương pháp của đạo Phật - như những khám phá cần thiết tối thiểu của một cá nhân về nền đạo lý ấy cho chính bản thân mình. Trong chương cuối này chúng tôi muốn nói về sự cần thiết của công việc hiện đại hóa đạo Phật đứng trên lập trường văn hóa và xã hội.

Thế kỷ của chúng ta là thế kỷ mà trong đó mọi giá trị tinh thần cổ điển đều bị ngò vức, đều bị đem ra khảo sát lại. Tâm trạng của người trí thức thời đại là một tâm trạng nghi nan, nghi nan tất cả những gì được phơi bày dưới những hình thái tuyên truyền tân tiến nhất, tài tình nhất, và có vẻ như là hay ho và hợp thời nhất. Sự nghi nan ấy bao trùm tất cả những giá trị tinh thần cổ điển tự ngàn xưa được coi là nề nếp bất di bất dịch của đạo làm người. Nhân loại hôm nay đòi làm một cuộc "phán xét cuối cùng" để cử soát và định đoạt lại mọi giá trị tinh thần và văn hóa, cận kim cũng như cổ điển.

Bởi vì những hình thái sinh hoạt của các tinh thần cũ đã bị nứt rạn. Nứt rạn vì không nắm được bản chất thiết yếu của văn hóa mà chỉ khăng khăng nắm giữ những hình thái khô cứng của xã hội cũ, trong khi đó những cơ cấu sinh hoạt của xã hội ngày nay đã theo luật vô thường mà biến thiên đến tận gốc. Kẹt trong khuôn khổ hình thức, bản chất văn hóa không được thể hiện và do đó hình thức phải đi đến khô cứng và nứt rạn. Phật giáo ở các nước Á châu cũng đang lâm vào tình trạng đó.

Trong khúc quanh quan trọng này của lịch sử, những dòng sinh hoạt văn hóa nào muốn sống còn sau cơn bão tố nhân loại cần phải thực hiện một sự thoát xác, để trút bỏ gông cùm hình thức để tự biến thành trẻ trung hùng mạnh, tạo dựng được một sức sống mới mà gốc rễ bắt bén được vào tâm hồn và hoài vọng của những con người đại diện cho xã hội mới. Văn hóa Khổng Mạnh chẳng hạn, với giáo lý trung quân ái quốc xưa cũ, với những quan niệm luân lý quá thời, đã thiếu

điều kiện để tự thực hiện một cuộc thoát xác vì bản chất văn hóa đã khô cứng theo với hình thái sinh hoạt. Những dòng văn hóa nào bắt nguồn từ những khởi điểm nhận thức mê tín, phản khoa học, ngày nay cũng không còn điều kiện để thực hiện sự thoát xác nữa. Chỉ có những dòng sinh hoạt văn hóa nào bắt nguồn từ những nhận thức chân xác về thực tại và còn hàm chứa một nội dung để có thể tiếp tục phụng sự con người thì mới có những triển vọng thoát xác mà thôi. Nhưng nếu những dòng sinh hoạt ấy cứ tiếp tục khô héo và nghèo nàn dần đi trong những chiếc vỏ cứng thiếu sinh khí thì chúng cũng phải chịu chung số phận biến diệt và sẽ không còn có mặt trong sinh hoạt xã hội ngày mai nữa. Đạo Phật, như chúng ta đã biết, bắt nguồn từ những nhận thức chân xác và tiến bộ nhất của nhân loại và bao hàm một nội dung văn hóa vô cùng phong phú và hàm súc. Đạo Phật có rất nhiều điều kiện để thực hiện một cuộc thoát xác trong ngày hôm nay cũng như đã thực hiện được một cách viên mãn những cuộc thoát xác trong 2500 năm lịch sử đã qua. Nếu không có những cuộc thoát xác của Đại chúng Bộ, của Long Thọ và của Vô Trước chẳng hạn, Phật giáo đã không biến thành một sức mạnh tràn lan khắp lục địa Á châu như ta đã thấy. Mỗi lần xã hội biến thiên với những cơ cấu sinh hoạt của nó, là mỗi lần đạo Phật phải chuyển mình vươn tới những hình thái sinh hoạt mới để thực hiện những nguyên lý linh động của mình. Sau mỗi lần lột xác như thế, đạo Phật biến thành trẻ trung và lấy ngay lại được phong độ và khí lực của thời nguyên thủy.

Cho nên những con người tự nhận có trách nhiệm về sự sinh tồn của đạo Phật, phải ý thức được vấn đề một cách nghiêm trọng. Đừng vô tình hay hữu ý vu cáo cho đạo Phật, biến đạo Phật thành một phương tiện. Đừng dán sau lưng đức Phật những nhãn hiệu để thỏa mãn nhu cầu, thị hiếu và thị dục của mình. Đừng đóng khung lại ngàn đời *những nguyên lý linh động không bao giờ chịu đựng được khuôn khổ*. Phải hiểu thế nào là bất biến và tùy duyên. Đừng tự giam mình trong thế giới chủ quan, đừng bưng bít nhận thức. Phải hiểu thế nào là cuộc đời hôm nay, con người hôm nay, với những nhu cầu trí tuệ, tình cảm, xã hội của nó. Phải cảm thông những nỗi niềm đau khổ thắc mắc của nó, phải hiểu thấu hoàn cảnh và điều kiện sinh hoạt của nó để mà phụng

sự nó. Vì đạo Phật ra đời là để phụng sự con người. Rồi con người, đạo Phật mất sứ mạng.

Sống trong xã hội, cảm thông những khổ đau của xã hội, ta mới thấy sáng tỏ nơi trí tuệ ta những nguyên lý và phương pháp mà đức Phật dạy. Phải *sống* ta mới *hiểu*. Giáo lý và cuộc đời cũng ví như hai tảng đá, chạm nhau thì phát sinh ra lửa: ngọn lửa thiêng đó chính là con đường, là nguyên lý linh động. Dem giáo lý sống trong cuộc đời ta mới trực nhận được những nguyên lý linh động ấy. Giáo lý đặt xa cuộc đời thì chỉ là giáo lý mà không phải là sự thực hiện đạo Phật. Mà đạo Phật không phải chỉ là giáo lý: đạo Phật là sự thực hiện giáo lý, là kết quả của sự thực hiện giáo lý trong bản thân cuộc đời.

Có những giai đoạn mà trong đó đạo Phật gần *như vắng mặt trong cuộc đời*. Ở mọi cơ cấu sinh hoạt của xã hội như giáo dục, kinh tế, văn học, nghệ thuật... đạo Phật đã *vắng mặt*. Đạo Phật đã lùi về một góc riêng biệt của xã hội, một cái góc khác ẩm cúng và riêng tư cho một số các vị tăng sĩ và một số quần chúng đệ tử chỉ chuyên lo cầu nguyện cúng tế. Phận sự gần nhất là giáo dục và vun bón niềm tin cho một xã hội thác loạn, đạo Phật (của hầu hết các nước Đông Nam Á) cũng đã hầu như buông thả, bất lực. Bởi vì đạo Phật đã *tự làm nghèo mình về nội dung Phật chất*. Đạo Phật hầu như không còn muốn hiện diện *trong lòng cuộc đời* nữa mà chỉ muốn đứng *bên cạnh cuộc đời*. Trong những giai đoạn như thế, người Phật tử có nhiệt tâm thường có mặc cảm rằng đạo Phật bị xã hội bỏ quên: mặc cảm đó thôi thúc họ làm một cái gì để chứng minh sự có mặt của đạo Phật trong xã hội. Họ lo tổ chức những cuộc lễ thật lớn và huy động quần chúng tham dự đông đảo. Nhưng những tổ chức rầm rộ ấy chỉ có tác dụng nhất thời và giây phút ấy càng rầm rộ bao nhiêu thì những giây phút kế tiếp lại càng ảm đạm bấy nhiêu. Thật giống như người đi gom hết giấy vụn thành một đồng to để đốt lên cho sáng, đồng giấy chỉ cháy bùng lên một lát rồi lưu lại tro tàn nguội lạnh. Đạo Phật không nhờ thế mà lấy lại sinh khí.

Bằng những cố gắng khác, người Phật tử đã muốn tô điểm cho tổ chức Phật giáo một ít hình thái tân thời như ký nhi viện, bệnh viện,

trường học, - mô phỏng hình thức tổ chức của một vài tôn giáo Tây phương. Những cố gắng ấy được thúc đẩy do mặc cảm nói trên thì nhiều, do ý thức chuyển hiện đạo Phật vào thời đại thì ít. Đạo Phật không thể biểu lộ được sinh khí mình bằng những hoạt động xã hội căn cứ trên ý niệm tự ái tôn giáo. Không thoát xác được, đạo Phật mang những thứ trang sức ấy vào như mang những thứ trang sức không phù hợp với chính mình, và do đó lúng túng - cái lúng túng của một bà cụ già mặc áo tân thời.

Kỳ thực, vấn đề đặt ra cho đạo Phật là vấn đề hiện đại hóa (actualisation) mà không phải là vấn đề tân thời hóa (modernisation). Hiện đại hóa có nghĩa là một sự thoát xác, một sự cởi bỏ xiềng xích hình thức để giải phóng cho nội dung Phật chất (nội dung bản chất Phật giáo). Phải sống trong cuộc đời với một ý thức hệ sáng tỏ, đáp ứng được với xã hội, đưa đạo Phật vào ngọ trong lòng người, đánh tan mọi nghi nan, thắc mắc, khổ đau, vượt được những tà thuyết và thái độ hiện đang dày xéo và hăm dọa tự do an lạc của con người. Phải dựng nên cho đạo Phật một hình thái sinh hoạt mới, hợp lý, làm hiển lộ được Phật chất và nắm giữ được những truyền thống tốt đẹp của đạo Phật trong lịch sử.