

THUYẾT VÔ NGÃ

HÀ THỨC MINH^(*)

Kinh điển của đạo Jaina ghi chép vào thời Cổ đại ở Ấn Độ có cả thảy 363 trường phái. Kinh Phạm võng Pali, thuộc Trường bộ kinh liệt kê 62 trường phái. Trường phái ở đây có thể là triết học hoặc tôn giáo, hoặc vừa tôn giáo vừa triết học. Các trường phái này nhiều ít không biết chính xác bao nhiêu nhưng trong số đó có 9 trường phái mà người ta hay nói tới. Chín trường phái này được giới quyền uy dựa vào kinh *Veda* làm chuẩn để chia ra làm hai loại: chính thống (Astika) và phi chính thống (Nastika). Trường phái nào hướng về *Veda* được gọi là chính thống, ngược lại gọi là phi chính thống. Thực ra cũng không phải hoàn toàn như vậy, chẳng hạn, Vaisheshika đâu có nằm trong quỹ đạo của *Veda* mà cũng được xem là chính thống? Cho nên cách chia này cũng không chính xác lắm.

Phật giáo được xếp vào loại phi chính thống bởi vì Phật giáo khác với *Veda* ở một điểm cơ bản: *Veda* thừa nhận Đại ngã (Brahman), đồng thời cũng thừa nhận Tiểu ngã (Atman). Đại ngã và Tiểu ngã tuy hai nhưng lại là một (Phạm ngã nhất như, Brahmatmaikyam).

Phật giáo (nguyên thủy) cho rằng không có Brahman nào là chúa tể của vũ trụ này cả. Chính Phật Thích Ca đã bác bỏ một cách thẳng thừng về cái gọi là Đấng Sáng Thế này như sau:

"Nếu như thế giới này là do đấng chúa tể nào đó sáng tạo ra, thế thì thế giới này làm gì có biến hóa, huỷ diệt, làm gì có những thứ như phiền não, tai ương, thiên, ác. Bởi vì những thứ như thanh tịnh hay không thanh tịnh đều do vị ấy tạo ra kia mà! Nếu như tất cả những thứ như phiền não, vui sướng, yêu

ghét của chúng sinh đều do Brahman tạo ra, vậy thì bản thân Brahman nhất định cũng phải có phiền não, vui sướng, yêu ghét... Nếu như Brahman độc chiếm toàn bộ nhu yếu phẩm trên thế gian này, thế thì cần gì phải nhờ vào sự cúng tế của con người?... Như vậy, dựa vào lí trí mà suy xét, có thể thấy rằng Brahman là một khái niệm hoang đường"⁽¹⁾.

Theo Hoàng Tâm Xuyên thì "Phật giáo phê phán Brahman sáng thế cũng rất mâu thuẫn". Bởi vì:

"Tuy họ không thừa nhận sự sáng thế của Brahman, thế nhưng họ lại không phủ nhận sự tồn tại của Brahman. Họ hạ thấp Brahman xuống thành ra giống hữu tình bị chính nghiệp của mình chi phối. Lí luận này của Phật giáo nguyên thủy đã gây ra nhiều tranh luận trong lịch sử tôn giáo. Có người cho rằng Phật giáo không phù hợp với định nghĩa đặc trưng của tôn giáo là tín ngưỡng thần linh, do đó không thể xem Phật giáo là tôn giáo, hoặc giả chỉ có thể gọi là tôn giáo lí trí"⁽²⁾.

Upanisad theo thuyết "Thân Sáng Thế" (Isvara - nimmana - hetu - vada) còn Phật giáo thì ngược lại. Tuy hai bên khác nhau nhưng đều bắt đầu từ **con người** (ngã). Khi đề cập đến con người, hai bên đều đặt con người trong quan hệ với cái "toàn thể" (đơn vị và chỉnh thể). Đơn vị và chỉnh thể liên quan mật thiết với nhau. *Upanisad* cho rằng

*. PGS. Học viện Chính trị Quốc gia Hồ Chí Minh, Phân viện tại Tp. Hồ Chí Minh

1. *Đại chính tạng*. Tập 4, tr. 34-35, trích theo Hoàng Tâm Xuyên. *Lịch sử triết học Ấn Độ*. Thương vụ Ấn thư quán xuất bản, Bắc Kinh. 1989, tr. 192-193.

2. Hoàng Tâm Xuyên, Sdd, tr. 193.

con người là thực thể, hay nói cách khác, là một phần của vũ trụ bao la này. Vũ trụ bao la này là gì? Đó là Brahman, Đấng Sáng Thế. Con người (Atman) và Đấng Sáng Thế (Brahman) thực chất là một, cũng giống như không khí trong cái bình và không khí ngoài bình là một vậy. Từ đó, hướng đi đúng đắn của con người (Atman) không phải là "tách" mà phải là "nhập" với Brahman. Cũng giống như giọt nước sẽ có tự do tự tại khi nó được trả về với biển cả. Nếu tước đi cái vỏ "huyền bí" bên ngoài thì phải chăng quan niệm về cái gọi là "hoà đồng" giữa con người và vũ trụ cũng là nhân tố có phần hợp lí?

Từ triết lí nhân quả (duyên khởi, pratitya - samutpada) và biện chứng vô thường (Anitya), tất yếu sẽ dẫn đến quan niệm "vô ngã" (Anatman, Annatta) của Phật giáo. Như vậy là trên đời này không có cái *Ngã* (cái tôi) nào hết. "Chư pháp vô ngã" là một trong "tam pháp ấn"⁽³⁾ của Phật giáo. Như vậy "Ngã" (cái tôi) thực ra là không có, điều này chẳng khác gì cái mà mọi người thường gọi là "cái xe" chẳng hạn, thực ra làm gì có cái xe! Nó chỉ là do bánh xe, thùng xe, mui xe... "nhóm họp" mà thành. Thể xác của con người (sắc thân) là do tứ đại (địa, phong, hoả, thuỷ) "nhóm họp" mà có, hơn nữa nó lại luôn đổi thay (vô thường). Thể xác (sắc thân) này không thể đại diện cho cái tôi Atman được. Vậy cái đủ tư cách đại diện cho Atman phải chăng là linh hồn (Jiva)? Thể xác (sắc thân) phải chăng là một phần "của" ông chủ linh hồn đó? Thực ra cũng không phải! Bởi vì "ông chủ" có bao giờ lại muốn mình đau khổ, càng không muốn tự huỷ diệt. Ấy vậy nhưng thân xác nào có chịu nghe đâu, nó cứ đau khổ, cứ già đi và rồi không còn nữa. (Thành, trụ, hoại, không). Đó là chưa nói tới "ông chủ" linh hồn. Thực ra ông chủ này cũng do thụ, tưởng, hành, thức họp lại mà thành. Những thứ đó cũng có bao giờ thường trụ đâu (tâm pháp cũng vô thường). Như vậy "con người" là do ngũ uẩn họp thành. *Uẩn, skandha*, có nghĩa "tích tụ", "che lấp" (*Quảng ngũ uẩn*

luận. Nói cách khác, chẳng có Atman (ngã, cái tôi) nào cả ở trên đời này.

Không có Atman (Tiểu ngã), không có "ông chủ" nhỏ (nhân vô ngã) thì cũng lôgic đó suy ra, làm gì có "ông chủ" lớn (pháp vô ngã) Brahman được?

Tuy nhiên, Phật giáo lại chủ xướng thuyết luân hồi (có người cho đó là cách chống lại đẳng cấp cố hữu). Vậy nếu không có chủ thể nào cả thì lấy gì mà luân hồi, lấy ai diệt khổ, lấy ai hướng tới Niết Bàn? (*Đị bộ tông luân luận*). Ngay khi trả lời Quốc vương Milanda, Na Tiên từ khư cũng đã thấy rằng trong cái biến đổi (vô thường), có cái không biến đổi (thường). Cho nên về sau các bộ phái Tiểu thừa và Đại thừa không thể "làm ngơ" điều đó được.

Vậy tại sao Phật giáo nguyên thủy lại phủ nhận Atman? Tại sao lại chủ xướng thuyết Anatman?

Bài giảng về Tứ đế của Phật Thích Ca tại Bénarès quả nhiên vô cùng quan trọng. Một trong những vấn đề được đặt ra là nỗi khổ (Dukha) của con người do đâu mà có? Thuyết *Thập nhị nhân duyên* (Dvadasangika - pratitya - samutpada)⁽⁴⁾ đã giải thích điều này. Hãy tạm bắt đầu từ *Hữu* (Bhava). Hữu là tồn tại, con người tồn tại trong hoàn cảnh sống của nó, cho nên vấn đề sinh tồn được đặt ra. Cứ như vậy cho đến già - chết (lão - tử). Thập nhị nhân duyên thuyết giảng về quá trình hình thành của cá thể con người từ khi bắt đầu cho đến khi kết thúc. Nguyên nhân của mọi nỗi đau khổ trên đời này bắt đầu từ *Hữu*, nghĩa là "cái tôi" sinh tồn hiện diện. Ngược lại *Hữu* để xem tại sao lại có

3. Tam pháp ấn: có nghĩa là 3 điều đã được đóng ấn tín, tức là đã được thừa nhận chính thức, đó là "chư hành vô thường, chư pháp vô ngã, Niết Bàn tịnh lĩh".

4. Thập nhị nhân duyên ((Dvadasangika-pratitya-samutpada): 1) Vô minh (Avidya), 2) Hành (Samskara), 3) Thức (Vijnana), 4) Danh-sắc (Nama-rupa), 5) Lục nhập (Sad-ayatana), 6) Xúc (Sparsa), 7) Thụ (Vadana), 8) Ái (Trsna), 9) Thủ (Upadana), 10) Hữu (Bhava), 11) Sinh (Jati), 12) Lão-tử (Jaramarana). (Xem Trường A Hàm kinh, quyển I).

"cái tôi" này. Tất cả đều từ Vô minh sinh ra Hành. Vô minh và Hành không phải tự nhiên mà có, bởi vì tất cả những cái tồn tại đều là kết quả của nguyên nhân trước nó (có người giải thích đó là nguyên nhân quá khứ). Từ *Thức* cho đến *Hữu* là kết quả của nguyên nhân *Vô minh, Hành*. Tất cả những cái đó đều dẫn đến "cái tôi" (ngã chấp), để rồi hành động, suy nghĩ một cách mù quáng (tạo nghiệp) và cứ như vậy không bao giờ thoát nổi khổ đau.

Ở phương Tây, J. J Rousseau cho rằng khi tư hữu xuất hiện, khi con người biết đến cái "của tôi" thì một trong tai họa của con người là sự bất bình đẳng ra đời. Đó cũng là tiền đề của học thuyết giai cấp của K. Marx. Phật giáo cũng hạn chế tối đa cái gọi là "của tôi" của tìn đồ. Phật giáo lên án "cái tôi" là "của tôi", chứ không phải *chỉ* lên án cái "của tôi". Cho nên Thuyết Vô ngã của Phật giáo được xem là Thuyết Nhân bản (Anthropology). Tuy nhiên Thuyết Vô ngã của Phật giáo cũng không giải thích khổ đau của con người là do định mệnh siêu nhiên nào cả. Tất cả đều do "ngã" mà ra. Phật giáo đặt con người vào vị trí chủ thể trong khi *Upanisad* lại đặt ở vị trí khách thể. Cho nên tự do (giải thoát) của con người không phải dựa vào "người khác" mà phải dựa vào chính mình. Điều quan trọng là con người nhận thức cho được, không phải "hữu ngã" mà chính là "vô ngã".

Thuyết Vô ngã quan niệm giải thoát tức là phủ định cái "hữu ngã". Cái "hữu ngã" cũng chỉ là "giả tướng", tức là không có thật. Vậy cái "giả tướng" này làm sao có thể trở thành chủ thể để tự phủ định mình được? Cho nên một bộ phái Phật giáo nào đó đã phải tạo ra một "cái tôi", một chủ thể "hợp pháp" gọi là Pudagala (cái tôi không thể nói lên được). "Cái tôi" khó nói này xem ra có phần giống như cái gọi là *tiên nghiệm* (transcendental) của Kant. Pudagala là trạng thái tinh thần chứ không phải là thể xác. Cho nên nó chính là chủ thể nhận thức mà Kant cần tìm.

Vấn đề có hay không có "cái tôi" (ngã) là vấn đề quan trọng mà hơn hai nghìn năm trước đây, ngay trong các bộ phái Phật giáo nguyên thủy cũng có nhiều ý kiến khác nhau. Nhất thiết hữu bộ (Sarvastivadin) chỉ thừa nhận sự tồn tại của thế giới bên ngoài chứ không thừa nhận sự tồn tại của cái gọi là "cái tôi" (Pháp hữu ngã không). Cũng từ Nhất thiết hữu bộ lại hình thành một bộ phái khác, đó là Kinh Lượng bộ (Sautrantika). Bộ phái này lại khẳng định Pudagala là cái có thật chứ không phải là giả tưởng như Nhất thiết hữu bộ. Kinh Lượng bộ cho rằng Pudagala chính là do "nhất vị uẩn" phối hợp với "căn biên uẩn"⁽⁵⁾ mà ra.

Vấn đề "rắc rối" này không chỉ dừng lại ở trường phái Tiểu thừa. Đại thừa cũng có hai khái niệm khác nhau. Trung quan phái (Madhyamika) không cho là *có* mà cũng không cho là *không*. Du già hành phái (Yogacara), hay còn gọi là "hữu tông", "hữu" ở đây chính là chỉ cái *Tâm*, chỉ có cái *Tâm* mới thực sự hiện hữu, còn mọi thứ trên đời đều do *Tâm* mà có, chứ thực sự chẳng có (Tam giới duy tâm). Thừa nhận cái *Tâm* cũng tức là thừa nhận "cái tôi" (bởi vì cái tôi chủ yếu là thuộc về tinh thần).

Nếu phủ nhận "cái tôi" thì không cần phải bàn đến bản chất của "cái tôi" là gì nữa. Nếu thừa nhận "cái tôi", vậy bản chất của "cái tôi" là gì? Đây đó cũng có ý kiến cho rằng nó không nhất thiết là thanh tịnh nhưng có khả năng trở thành thanh tịnh, trong sáng⁽⁶⁾. Đa phần các trường phái đều cho rằng bản chất của con người (thực ra là chỉ cái *Tâm*) là thanh tịnh. Thanh tịnh có nghĩa là không phiền não. Phiền não là biểu

5. "Nhất vị uẩn": nhất vị, có nghĩa là ý thức tinh tế xuyên suốt quá khứ, vị lai. Có người dịch là data of mind. "Căn biên uẩn": chỉ cảm giác. Có người dịch là sense data. "Căn": chỉ cái gốc sinh ra sống chết. "Biên": nhánh cây, tức là cảm giác chính là do "nhất vị uẩn" (ý thức tinh tế) tạo thành.

6. Hoàng Tâm Xuyên. *Lịch sử triết học Ấn Độ*. Thương vụ Ấn thư quán, Bắc Kinh, 1989, tr. 213.

hiện của tâm lí. Như vậy, Phật giáo đã xem xét bản chất con người trên bình diện tâm lí chứ không phải trên bình diện đạo đức như Nho gia. *Thành Duy thức luận* chia Niết Bàn thành 4 loại: Bản lai tự tính thanh tịnh Niết Bàn, hữu dư y Niết Bàn, vô dư y Niết Bàn, vô trụ xứ Niết Bàn. Niết Bàn không phải là cái chỉ có ở phía trước, trong mỗi "cái tôi" thực ra đã có Niết Bàn rồi (tự tính thanh tịnh Niết Bàn).

Hạn chế của Phật giáo chính là ở chỗ không thấy được bản chất xã hội nơi con người. Ngay đến Feuerbach, nhà triết học duy vật lỗi lạc của Đức cũng bị K. Marx phê phán về điều này:

"Phoibác hoà tan bản chất tôn giáo vào bản chất con người. Nhưng bản chất con người không phải là một cái trừu tượng cố hữu của cá nhân riêng biệt. Trong tính hiện thực của nó, bản chất con người là tổng hoà những quan hệ xã hội.

Không phê phán bản chất hiện thực đó, nên Phoibác buộc phải:

1- Không nói đến quá trình lịch sử và ấn định tình cảm tôn giáo (Gemüt) là một cái gì tồn tại tự thân và giả định một cá nhân con người trừu tượng, *cô lập*.

2- Do đó, bản chất con người chỉ có thể được hiểu là "loài", là tính phổ biến nội tại, cảm, gắn bó một cách thuần túy tự nhiên đồng đảo cá nhân lại với nhau"⁽⁷⁾.

K. Marx nói đến "bản chất của con người là tổng hoà những quan hệ xã hội". Tuy nhiên xã hội là cái luôn luôn vận động, phát triển. Như vậy, có lẽ đây không phải là định nghĩa về bản chất con người mà đây chỉ là cách tiếp cận bản chất con người. Bản chất con người cũng là "hướng tới" chứ không phải "trả về". K. Marx tìm bản chất con người trong quan hệ xã hội, quan hệ xã hội luôn biến đổi cho nên bản chất con người cũng luôn biến đổi. Chẳng biết nó biến đổi như thế nào nhưng trước sau vẫn có một cái không biến đổi đó là "tổng hoà quan hệ xã hội". Xã hội là tiền đề của bản chất con người, con người lại là tiền đề của xã hội,

bởi vì không có xã hội nào lại không có con người. Hai cái đó làm tiền đề cho nhau, cho nên bản chất con người phải chăng vừa là cái bên ngoài vừa là cái bên trong? Có lẽ cũng cần bổ sung thêm định nghĩa của Franklin về con người mà K. Marx rất quan tâm: "Con người là động vật biết chế tạo và sử dụng công cụ lao động"⁽⁸⁾. Ở đây, trước hết, con người được đặt trong quan hệ với con vật, con người là con vật nhưng "tách" khỏi con vật để trở thành người, chứ không phải đối lập với con vật. Phật giáo cũng đặt con người trong quan hệ đối lập với con vật. Nho gia cho rằng cái gọi là người tỉ lệ ngược với gốc rễ động vật nơi người. Thứ hai, đặt con người trong quan hệ với tự nhiên (chế tạo và sử dụng công cụ lao động). Thứ ba, đặt con người trong quan hệ với xã hội (lao động sản xuất có tính xã hội). Nên nhớ rằng lao động chủ yếu bằng chân tay chỉ mới "tách" con vật trở thành con người dã man. Chính lao động trí óc mới làm cho con người dã man trở thành con người văn minh.

Cho nên phương Đông thường đề cao giá trị tinh thần cũng có lí của nó. K. Marx cho rằng con người vừa là chủ thể vừa là khách thể. Con người "cải tạo" cái bên ngoài, thông qua cải tạo cái bên ngoài để "cải tạo" cái bên trong. Phật giáo không chủ trương "cải tạo", bởi vì cải tạo là "hướng tới", là làm cho nó khác trước. Phật giáo chủ trương "trả lại", chứ không phải "cải tạo". Con người là chủ thể của chính mình.

Đạo gia luôn lên án xã hội con người đã và đang đánh mất cái tự nhiên vốn có. Chính vì vậy nên Đạo gia kêu gọi hãy "trả lại" bản chất tự nhiên vốn có của con người. Bản chất con người không phải tìm thấy trong quan hệ xã hội mà phải tìm thấy trong quan hệ với tự nhiên. Đạo gia không nói "vô

7. *C.Mác-Ăngghen toàn tập*. Nxb Sự thật, Hà Nội, 1986, tr. 21.

8. Có người cho rằng cần phải nói đầy đủ hơn: Con người là động vật biết chế tạo và sử dụng công cụ lao động một cách có hệ thống.

ngã" mà nói "vô kỉ" (Chỉ nhân vô kỉ, thân nhân vô công, thánh nhân vô danh, *Trang Tử, Tiêu dao du*). Quách Tượng đời Tây Tấn giải thích "vô kỉ" là "thuận vật nhi chí", có nghĩa là loại bỏ chủ quan trong quá trình nhận thức). Đạo gia thực hành "toạ vong". Toạ vong là "quên" (chứ không phải phủ nhận) cả thể xác lẫn tinh thần. Bởi vì cả thể xác lẫn tinh thần đều bị hạn chế (hữu đãi) bởi bên ngoài. Nên nhớ Đạo gia không những không phủ nhận mà còn đề cao giá trị của thể xác. Ai cũng biết dưỡng sinh là một nội dung quan trọng của Đạo gia (Duyệt kì ý chí dưỡng kì thọ mệnh).

Ngược lại với Đạo gia, Nho gia tìm bản chất của con người trong xã hội chứ không phải trong tự nhiên. Bản chất ở đây là bản chất đạo đức - xã hội. Ngay từ Mạnh Tử, Nho gia đã quan niệm bản chất đó là "thiện" (nhân tính chi thiện đã do thủy chi tự hạ dã, *Mạnh Tử, Cáo Tử Thượng*). Nho gia không bao giờ phủ nhận "cái tôi" cả. Khổng Tử cũng nói đến "vô ngã" (vô ý, vô tất, vô cố, vô ngã, *Luận ngữ, Tử hãn*) nhưng "Vô ngã" ở đây thuộc về nhận thức luận chứ không phải thuộc về bản thể luận.

Vấn đề "vô ngã" này đến Phật giáo Thiên tông lại càng được xem trọng. Hầu như ai cũng biết đến bài kệ của Thần Tú (606 - 706) và Huệ Năng (638 - 713). Thần Tú xem trọng "cái tôi" cả về thể xác lẫn tinh thần. Theo Thần Tú, con đường giải thoát tốt nhất là giữ gìn sự thanh tịnh của cả hai cái đó:

"Thân là cây bồ đề,
Tâm như giải gương sáng.
Luôn luôn phải lau quét,
Chớ để nhuốm bụi trần"
(Thân thị bồ đề thụ,
Tâm như minh kính đài.
Thời thời cần phát thức,
Mạc sử nhạ trần ai)

Mặc dầu học rộng hiểu nhiều nhưng Thần Tú vẫn không lĩnh hội được cái "thần"

của Thiên tông. "Cái tôi" bằng da bằng thịt (sắc thân) là do tứ đại (địa, phong, hoả, thủy) hợp thành, nó không có thật (giả tướng). Còn cái *Tâm* cũng không hơn gì (do uẩn thụ, tướng, hành, thức hợp thành). Vì vậy nên Thần Tú đã nhận cái "giả" thành cái "thật". Chính vì vậy nên Huệ Năng tỏ ra nắm được cái "thần" này một cách sâu sắc khi phản bác lại Thần Tú:

"Bồ đề vốn không phải là cây,
Gương sáng cũng chẳng có.
Xưa nay làm gì có những thứ ấy,
Vậy làm sao mà bị bụi bặm được?"
(Bồ đề bản vô thụ,
Minh kính diệc phi đài.
Bản lai vô nhất vật,
Hà sử nhạ trần ai?)

Tương truyền Huệ Năng vốn chỉ là kẻ phục dịch giã gạo, nấu cơm trong chùa, không biết chữ⁹⁾ nhưng vì lĩnh hội được tông chỉ nên đã thực sự trở thành Lục tổ của Thiên tông.

Phật giáo nguyên thủy phủ nhận "ngã" (vô ngã), Phái Trung quan của Nagarjuna vừa phủ định vừa khẳng định (không có cái có mà cũng không có cái không). Du già hành phái lại chủ trương khẳng định. Kế thừa tinh thần của Phật giáo nguyên thủy, Huệ Năng đã thực hiện không khẳng định mà cũng không phủ định. Ông gọi tông chỉ của Thiên tông là "vô niệm tông" (*Đàn kinh, Nghi vấn đệ tam*). Theo ông, khẳng định và phủ định cũng chỉ là một, tốt xấu, thiện ác như nhau không phân biệt (phiền não thị Bồ đề). Huệ Năng phát hiện mặt hạn chế của cả khẳng định và phủ định. Cũng như nếu khẳng định rằng "chư pháp vô thường" thì ngay điều đó đã tự mâu thuẫn, bởi vì điều khẳng định đó đã là "thường" (bất biến) rồi. Ngược lại cũng vậy. Cho nên Huệ Năng thường sử dụng cái khẳng định

9. Xem: *Đàn kinh, Hành do đệ nhất, Cơ duyên đệ thất ...*

để đối phó với cái phủ định, dùng cái phủ định để đối phó với cái khẳng định. Chẳng trách mà Ngụy Đạo Nho đã cho rằng Huệ Năng "trong ngôn luận đã có rất nhiều mâu thuẫn"⁽¹⁰⁾. Bài kệ nói trên là một minh chứng. Gọi là Thiên tông nhưng lại không ngời thiên, thuyết pháp nhưng lại nói "vô pháp khả thuyết", *Đàn kinh* giấy trắng mực đen, hàng vạn chữ đàng hoàng nhưng lại nói "bất lập văn tự", phủ nhận "Tâm" nhưng lại nói "đĩ Tâm truyền Tâm".

Thực ra, nói đi nói lại cái Tâm (được xem là phần chủ yếu của con người) vẫn là cái không làm sao bỏ được. Như vậy, nói chung phương Đông đề cao con người ở lĩnh vực tinh thần chứ không phải ở thể xác. Cho nên đời sống vật chất trở thành cái không quan trọng so với đời sống tinh thần.

Các nhà sư thời Lý - Trần ở nước ta cũng chịu ảnh hưởng của Thiên tông rất nhiều. Thiên sư Cửu Chỉ cho rằng chính đó mới là chìa khóa để lĩnh hội một điều quan trọng nhất trên thế gian này, đó là sống chết của con người:

"Khổng học và Mặc học cho rằng thế gian có thật. Trang Tử và Lão Tử lại cho rằng thế gian không có thật. Cả hai đều là kinh điển thuộc về thế tục, không phải là phương pháp giải thoát. Chỉ có Phật giáo không chấp vào có và không có cho nên mới giải quyết được vấn đề sống chết" (*Thiền uyển truyen đặng tập*).

Tuy nhiên, Hồ Trọng Bình lại nhìn theo cách khác:

"Trang Tử xem xét vấn đề sống chết từ lí tính, ông ta không quá tích cực đối với giá trị cuộc sống hiện thực của con người như Nho gia và cũng không quá tiêu cực như Phật giáo chỉ hướng về thế giới bên kia để tìm kiếm giải thoát luân hồi. Ông ta bất tình cảm theo với lí trí, bất lí trí hoá thành tình cảm, làm cho tình cảm không còn bị vướng víu bởi sống chết, họa phúc nữa. Từ đó sẽ có được cảnh giới tinh thần yên tịnh, siêu thoát"⁽¹¹⁾.

Chưa biết bên nào có lí hơn bên nào, nhưng có điều là Đạo gia chưa bao giờ có được vị trí như Phật giáo ở nước ta. Phật giáo Việt Nam cũng đặt lên hàng đầu vấn đề con người, vấn đề sống chết. Rất dễ dàng bắt gặp những quan niệm về thể xác, về tinh thần, về sống chết của con người ở các thiền sư thời Lý - Trần:

"Chân tính thực ra không có tính,

Cho nên làm sao mà có sinh có diệt được?

Thân xác của con người theo lẽ sinh diệt,
Nhưng pháp tính chưa bao giờ bị diệt."

(Chân tính thường vô tính,

Hà tàng hữu sinh diệt?

Thân thị sinh diệt pháp,

Pháp tính vị tàng diệt)

(Đào Thuần Chân)

"Thể xác và tinh thần,

không tụ hợp mà cũng không phân li,

Nếu cứ muốn phân biệt

Chẳng khác gì hoa nở trong lò lửa"

(Thân xác dữ diệu thể,

Bất hợp bất phân li

Nhược nhân yếu nhân biệt

Lô trung hoa nhất chi)

(Âu Đạo Huệ)

Làm sao có thể kể xiết những bài thơ, bài kệ như vậy được.

Tóm lại, khi đề cập đến con người, Phật giáo thường đặt con người trong quan hệ với vũ trụ. Quan niệm *vô ngã* của Phật giáo không phủ nhận thể xác (sắc thân) của con người mà chủ yếu chỉ ra rằng thể xác không

10. *Bach thoại Đàn kinh*. Tam Liên xuất bản xã, 1997, tr. 220.

11. *Trang Tử*. Bắc Kinh Yên Sơn xuất bản xã, 1995, tr. 15-16.

phải là giá trị quan trọng hàng đầu của con người. Chính sai lầm này đã dẫn đến cuộc sống bon chen giành giật mất hết tính người. Phần giá trị của con người là ở tinh thần, tinh thần ở đây thuộc về tâm lí hơn là thuộc về tri thức, trí tuệ. Phật giáo xem xét bản chất con người trên bình diện tâm lí - xã hội chứ không phải trên bình diện kinh tế - xã hội. Ý chí là hiện tượng tâm lí được đề cao. Ở phương Đông, nó thường là tài sản chung cho cả tôn giáo, chính trị, đạo đức.

Bản chất con người không phải là cái phía trước, bản chất này vốn là thanh tịnh (Parisuddha). *Tâm thanh tịnh*, theo cách hiểu của các trường phái đề cao Như Lai tạng thì đó là thành quả cuối cùng thành Phật, là cả quá trình loại trừ phiền não, là "Tâm thường trụ". *Tâm chân như* của Đại thừa khởi tín luận, *Chân Tâm* của Hoa Nghiêm tông, *Tịnh tâm* của Thiên Bắc Tống... theo quan niệm này. Các trường phái thuộc hệ Bát Nhã lại quan niệm Tâm thanh tịnh không phải "thường trụ" mà là "vô trụ tâm": "Ngã bản nguyên tự tính thanh tịnh" (*Bồ Tát giới kinh*), "ung vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm" (*Kim cương kinh*)... Dầu gì đi nữa thì cũng đều không phải hướng tới, không phải "cải tạo" mà chính là phải "trả về". Không phải trả về bằng cách từ bên ngoài vào bên trong mà từ bên trong ra bên ngoài (Phật hướng tính trung tác, mặc hướng thân ngoại cầu. *Đàn kinh, Nghi vấn đệ tam*). Bát chính đạo là con đường để thực hiện điều đó cũng bắt đầu từ bên trong "chính kiến, chính tư duy...". Có lẽ không muốn phân chia "chính, tà" cho nên về sau người ta thường nói đến Lục độ⁽¹²⁾. Theo *Tiểu phẩm Bát nhã kinh* (*Astasahasrika - prajnaparamita*), Lục độ quan trọng nhất là "tuệ", "tuệ" là phần lí thuyết, chủ yếu là nhận thức về vô ngã (tính không), phần còn lại là thực hành để quán triệt điều đó. Đương nhiên tuyệt đối hoá "Bồ đề chỉ có thể tìm ở Tâm", "Bồ đề chỉ hướng Tâm mịch" (*Đàn kinh, Nghi vấn đệ tam*) là sai lầm, nhưng thực ra chính đây lại là thiếu sót mà ngay cả chủ nghĩa duy vật cũ cũng đã mắc phải:

"Khuyết điểm chủ yếu của mọi chủ nghĩa duy vật từ trước đến nay - kể cả chủ nghĩa duy vật của Phoiobác - là sự vật, hiện thực, cái cảm giác được, chỉ được nhận thức dưới hình thức khách thể hay

hình thức trực quan, chứ không được nhận thức là hoạt động cảm giác của con người, là thực tiễn không được nhận thức về mặt chủ quan. Thành thử mặt năng động được chủ nghĩa duy tâm phát triển, đối lập với chủ nghĩa duy vật, nhưng chỉ phát triển một cách trừu tượng, vì chủ nghĩa duy tâm dĩ nhiên là không hiểu hoạt động hiện thực, cảm giác được, đúng như là hoạt động hiện thực, cảm giác được"⁽¹³⁾.

Hơn nữa "vô ngã" nếu hiểu theo khuynh hướng phủ định của phủ định thì nó lại trở thành "hữu ngã". "Ngã" ở đây vượt lên trên "hữu" và "vô". Cho nên Niết Bàn (Nirvana) không phải là "nis" nữa (vốn là nis, khi kết hợp với vana thành ni, không) mà lại là "thường, lạc, ngã, tịnh"⁽¹⁴⁾. Không biết về mặt nào đó, có thể so sánh điều này với việc phê phán chủ nghĩa cá nhân nhưng không phủ nhận những nhu cầu chính đáng của cá nhân được chăng?⁽¹⁵⁾

12. Lục độ, lục Ba la mật đa (sat-paramita): bố thí (dana), trì giới (sila), nhẫn nhục (ksanti), tinh tiến (virya), định (dhyana), tuệ (prajna).

13. *Mác-Ăngghen toàn tập*. Nxb Sự thật, Hà Nội, 1986, tr. 19.

14. Tiểu thừa Phật giáo, ví dụ như *Câu xá luận* cho rằng Niết Bàn là "hư vô tịch diệt". Đại thừa lại cho rằng Niết Bàn có 4 đức tính đó là: thường, lạc, ngã, tịnh, hoặc là 8 đức tính: thường, hằng, an, thanh lương, bất lão, bất tử, vô cấu, khoái lạc. (*Đại bát nhã kinh*).

15. Tham khảo mục "Vô ngã luận", trong *Triết học đại từ điển*, Phùng Khiết chủ biên, Thượng Hải Từ thư xuất bản xã, 1991: "Mao Trạch Đông thời trẻ chịu ảnh hưởng của thầy là Dương Xương Tê, chủ trương "thuyết vô ngã"... chống lại "thuyết vị ngã", thuyết này "xem trọng hiện tại". Ông cho rằng "con người phải lấy tương lai làm trọng", cần phải hi sinh "cái tôi (tiểu ngã) nhỏ bé và gia đình của mình", phải xem "vạn thế thiên hạ là thân của mình"... Sau 1917 - 1918, quan niệm của Mao Trạch Đông thay đổi, ông chuyển sang "thuyết duy ngã", chủ trương "giải phóng cá tính". Trong tác phẩm *Bình luận về nguyên lí luân lí học*, ông viết: "Trước đây tôi chủ trương thuyết vô ngã, cho rằng chỉ có vũ trụ. Như vậy là không đúng, tôi (ngã) cũng tức là vũ trụ vậy". Từ "thuyết vô ngã" đến "thuyết duy ngã" rồi sau đó phát triển thành kết hợp giữa "tiểu ngã" và "đại ngã", ông thâm nhập vào quần chúng và tham gia các phong trào xã hội..".