

# **Phải hiểu khái niệm về sự "tái sinh" trong Phật Giáo như thế nào**

bài viết của Viện Đại Học Phật Giáo Âu Châu  
(<http://www.bouddhisme-universite.org/node/295>)

**Hoang Phong chuyên ngữ**

## **Vài lời giới thiệu của người dịch:**

Bài viết dưới đây của Viện Đại Học Phật Giáo Âu Châu nêu lên một vấn đề thật căn bản và then chốt trong giáo lý Phật Giáo, đây là sự tái sinh. Một số người cho rằng muốn tin vào luân hồi hay sự tái sinh thì cũng cần phải có một niềm tin nào đó mang tính cách tôn giáo, thế nhưng đối với người Phật Giáo thì tái sinh là một sự kiện hiển nhiên. Nếu không có hiện tượng tái sinh thì thế giới này quả là một thế giới hoàn toàn phi lý.

Thật ra thì bài viết của Viện Đại Học Phật Giáo Âu Châu cũng chỉ chọn và trích ra một vài đoạn ngắn trong một quyển sách của một học giả Phật giáo là Didier Treutenaere để gom lại thành một tài liệu nhỏ về chủ đề trên đây. Theo bài viết cho biết thì hiện nay có một vài học giả Phật Giáo kể cả một số người tu tập Phật Giáo có khuynh hướng "cải tiến" Phật Giáo đã chủ trương loại bỏ bớt một số "tín điều" không cần thiết trong giáo lý có thể đã được thêm thắt trên dòng lịch sử phát triển của Phật Giáo, và cũng theo bài viết này thì đại diện cho khuynh hướng "cải tiến" là Stephen Batchelor và Buddhadasa Bhikkhu. Trước khi đi vào quyển sách, chúng ta hãy điem qua đôi dòng về hai vị này cùng nhà phê bình Didier Treutenaere.

Stephen Batchelor sinh năm 1953 tại Tô Cách Lan (Scotland), vùng bắc nước Anh và khi vừa được 19 tuổi đã tìm đến tận Dharamsala, nơi tạm trú của Đức Đạt-Lai Lạt-Ma ở Bắc Ấn Độ để tu học Phật Pháp. Trong dịp này ông may mắn được gặp thiền sư S.N. Goenka sau một khóa tu thiền. Năm 21 tuổi ông được

thụ phong tỳ kheo và cũng là một đệ tử thân cận nhất của vị đại sư Tây Tạng Geshe Rapten. Năm 1981 ông sang Hàn Quốc để học thiền với một vị thiền sư rất nổi tiếng là Kusan Sunim. Sau đó ông trở lại Âu Châu tiếp tục tu tập, giảng dạy và nghiên cứu thêm tại các trung tâm Phật Giáo Tây Tạng quan trọng nhất ở Âu Châu. Ông viết rất nhiều về Phật Giáo và cũng là một nhà dịch thuật kinh sách bằng tiếng Tây Tạng và tiếng Pali. Trong số các sách của ông thì có quyển "*Phật Giáo vượt thoát khỏi các tín điều*" ("*Le Bouddhisme libéré des croyances*", nxb Bayard, 2004. Ấn bản tiếng Anh: "*Buddhism without Beliefs*", Ray Inc, 1997) được xếp vào loại sách "bán chạy nhất" (best-seller) và đã gây ra nhiều tiếng vang, chỉ trích cũng có mà tán dương cũng có.

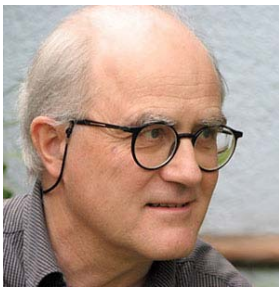
Vị thứ hai được bài viết xếp vào số những người chủ trương tân tiến hóa Phật Giáo là vị đại sư người Thái Lan Buddhadasa Bhikkhu (1906-1993). Ông xuất gia khi vừa được hai mươi tuổi và tu học tại một ngôi chùa ở thủ đô Bangkok nhưng sau đó thì trở về quê ở

miền nam Thái lan đề tu tập một mình. Năm 1956 ông được mời giảng dạy Phật Pháp cho một khóa đào tạo các thẩm phán Thái Lan, và các bài giảng của ông trong dịp này đã được gom lại thành một quyển sách nhỏ. Một vị tỳ kheo người Úc tu học tại Thái Lan đã dịch quyển sách này ra tiếng Anh vào năm 1961 với tựa đề là "*Quyển sách cho Nhân Loại*" ("*The Handbook for Mankind*"). Quyển sách này hiện nay rất nổi tiếng, vì cách nay đã nhiều năm thế mà ấn bản bằng tiếng Thái đã được phát hành trên 100.000 quyển. Ngoài lãnh thổ Thái Lan ra thì quyển sách này cũng đã được dịch ra nhiều thứ tiếng khác nhau, và chỉ riêng ấn bản tiếng Anh bán trên Internet qua Amazone tính đến cuối năm 2011 cũng đã vượt ba-triệu-năm-trăm-ngàn cuốn và là quyển sách bán được nhiều nhất của "cửa hàng" Amazon hiện nay.

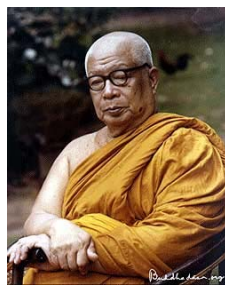
Sau hết là người đã bài bác các quan điểm "cấp tiến" của hai vị trên đây, và là tác giả của quyển sách mà Viện Đại học Phật Giáo Âu Châu đã trích dẫn để soạn thảo ra bài viết này. Didier Treutenaere một học

giả Phật Giáo, triết gia và giáo sư đại học, và cũng là một nhân viên cao cấp của Bộ Giáo Dục Đại Học và Khảo Cứu của nước Pháp. Ông tốt nghiệp tiến sĩ triết học tại đại học Sorbonne (Paris), là chuyên gia về Phật Giáo Nguyên Thủy, đã dịch thuật nhiều kinh sách tiếng Pa-li, và cũng là thành viên của hội Phật Học rất danh tiếng của Thái Lan là Siam Society (Bangkok). Quyển sách của ông mang tựa đề *"Phật Giáo và sự tái-sinh theo tông phái Theravada"* ("*Bouddhisme et renaissance selon la tradition Theravada*", nxb Asia Religion, 2009, 599 tr.)

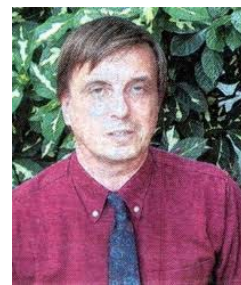
Dưới đây là phần dịch thuật, gồm vài lời giới thiệu của Viện Đại Học Phật Giáo Âu Châu, phần tài liệu, và sau hết thì người dịch cũng xin góp thêm một vài lời ghi chú nhỏ.



1



2

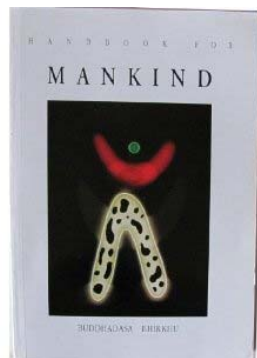


3

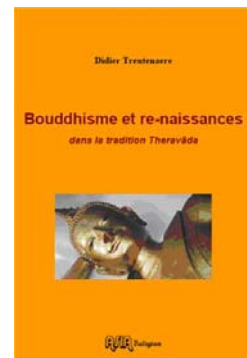
# 1- Stephen Batchelor, 2 - Buddhadasa Bhikkhu, 3 - Didier Treutenaere



1



2



3

1- *"Phật Giáo vượt thoát các tín điều"*  
(Stephen Bachelor)

2- *"Quyển sách cho Nhân Loại"*  
(Buddhadasa Bhikkhu)

### ***3- "Phật giáo và sự Tái-sinh theo tông phái Theravada" (Didier Treutenaere),***

## **Lời giới thiệu của viện Đại Học Phật Giáo Âu Châu:**

Vấn đề tái sinh trong giáo lý Phật Giáo thường gây ra nhiều cuộc tranh luận, nhất là từ khi Phật Giáo được truyền bá vào thế giới Tây Phương... Phải chăng tái sinh là một khái niệm đặc thù của Phật Giáo hay đây chỉ là một sự tin tưởng rất phổ biến tại Ấn Độ mà Đức Phật đã "ghép thêm" vào giáo lý của Ngài? Vậy có nên tin vào sự tái sinh hay chỉ nên xem đây là một chủ thuyết cần phải xét lại? Sự tái sinh có đúng là một sự tiếp nối liên tục của nhiều kiếp sống sinh học khác nhau hay là trái lại đây chỉ là các thể dạng tâm thần khác nhau có thể (hay không có thể) xảy ra cho mỗi cá thể con người ngay trong kiếp sống hiện tại này?

Nếu người Tây Phương đã từng tỏ ra ít nhiều e dè khi phải chấp nhận đúng với những gì đã được mô tả trong giáo lý Phật Giáo về "chu kỳ bất tận của sự sinh và cái chết" tức là cõi ta-bà (*samsâra*), thì cũng không nên xem đó làm một điều khó hiểu. Nền văn hóa của chúng ta (*tức là của người Tây Phương*) - từng chịu ảnh hưởng nặng nề của văn hóa Hy Lạp cũng như tín ngưỡng độc thần - nên đã quen tưởng tượng ra một kiếp sống duy nhất "trên địa cầu" này và sau kiếp sống ấy thì biết đâu cũng có thể sẽ được tiếp nối bởi một sự vĩnh hằng... Thật ra thì chủ đề này cũng là một chủ đề tranh cãi tại Á Châu, và kể cả đối với những người Phật Giáo nữa - ít nhất thì cũng đã bắt đầu từ giữa thế kỷ XX...

Trong quyển sách "*Phật Giáo và vấn đề tái sinh theo tông phái Theravâda*" thật phong phú của ông, Didier Treutenaere đã dành trọn một chương mang tựa đề là: "*Sự hấp dẫn và các nỗ lực nhằm phủ nhận sự tái sinh*". Trong chương này ông phân tích hai đường hướng khá đối nghịch nhau - và cả hai đều được chấp



nhận bởi những người theo Phật Giáo: một đường hướng thì được một học giả người Anh là Stephen Batchelor bênh vực, và một đường hướng khác thì do một vị thầy người Thái Lan là Buddhadasa chủ trương. Chúng tôi (*Đại Học Phật Giáo Âu Châu*) xin trích dẫn dưới đây các luận cứ của các vị ấy.

## Sự hấp dẫn và các nỗ lực phủ nhận sự tái sinh

Dưới đây là các trích dẫn được chọn lọc trong quyển "*Phật Giáo và sự tái sinh theo tông phái Theravadâ*" của Didier Treutenaere, tr. 499-539) [chúng tôi không trích dẫn ra đây tất cả các ghi chú của tác giả cũng như phần thư tịch]

Sự thật về sự tái sinh và các lãnh vực đa dạng của sự tái sinh (*các cõi luân hồi hay tam giới, hay lục đạo*) không nhất thiết được tất cả mọi người chấp nhận.

Ngay từ thời kỳ của Đức Phật cũng đã từng có nhiều người không tin vào các chuyện ấy, sự kiện này được chứng minh bằng giai thoại được ghi chép trong kinh điển như sau: Một hôm Âyasmâ Lakkhana (*Thượng Tọa Lakkhana*) và Ma-ha Mục-kiền-liên (Mahâmoggallâna) cùng đi chung với nhau, và bất chợt Mục-kiền-liên mỉm cười; Thượng Tọa Lakkhana bèn hỏi Mục-kiền-liên sao lại cười như thế, Mục-kiền-liên cho biết là lúc này không thuận tiện để trả lời cho câu hỏi ấy, phải đợi khi nào có Đức Phật hiện diện thì mới nên nêu lên câu hỏi ấy. Sau đó khi có mặt Đức Phật thì vị Thượng Tọa lập lại câu hỏi trên đây, và lúc ấy Mục-kiền-liên mới đáp lại như sau: *"Tôi mỉm cười vì vào lúc đó tôi trông thấy một bộ xương bay trên không trung; hàng đàn kên kên, quạ, diều hâu đuổi theo và mổ hai bên sườn, khiến cho bộ xương kêu thét lên vì đau đớn. Tôi chợt nghĩ: thật hết sức kỳ quái là một con người lại*

*có thể mang một hình tướng như thế!" Đức Phật bèn bảo rằng: "Như Lai cũng trông thấy cái con người ấy, thế nhưng Như Lai không nói ra mà thôi, chẳng qua là vì người ta có thể sẽ không tin" (bộ xương và những con kên kên... tượng trưng cho cái chết, thế nhưng cái chết ấy vẫn còn biết đau đớn và kêu la, tức có nghĩa là vẫn còn mang một hình thức của một "sự sống" nào đó dưới một thể dạng khác, và cái thể dạng khác đó đã thu hút những con kên kên tương tự như một xác chết - ghi chú thêm của người dịch).*

Thế nhưng sự kiện trên đây *(về các thể dạng hiện hữu sau khi chết và sự tái sinh)* lại trở thành một chủ đề tranh cãi thật gay gắt giữa những người Phật Giáo với nhau, dù đây là những người xuất gia hay cư sĩ, và nhất là từ giữa thế kỷ XX đến nay. Sự tranh cãi đó đã ảnh hưởng không nhỏ đến quan điểm của một số người tu tập Phật Giáo cũng như các cảm tình viên Phật Giáo khiến họ không tránh khỏi ý nghĩ cần phải cải cách lại... [...].

## Các khuynh hướng phủ nhận và thu gọn

Khái niệm về sự tái sinh và các lãnh vực hiện hữu (*tức tam giới gồm: dục giới, sắc giới và vô sắc giới*) quả thật là những gì khó chấp nhận đối với những người chịu ảnh hưởng vật chất, duy lý và khoa học chủ nghĩa. Trong trường hợp nếu cho rằng Kinh sách ghi chép trung thực những lời giáo huấn của Đức Phật thì hoặc là Đức Phật sai lầm vì bị vướng mắc trong sự tin tưởng rất phổ biến vào thời bấy giờ (*sự tái sinh*), hoặc vì một lý do chánh đáng hơn tức là Đức Phật cố tình thuyết giảng như thế để thích nghi với những người đến nghe mà ít ra là phần đông trong số đó là những người không đủ sức hiểu được căn bản giáo lý đích thật ẩn chứa bên dưới những hình ảnh ẩn dụ được sử dụng nhằm mục đích thuyết giảng. Trường hợp thứ hai là nếu Kinh sách ghi chép sai những lời thuyết giảng của Đức Phật (*cũng xin nhắc thêm là kinh sách bằng chữ viết chỉ xuất hiện vài trăm năm sau khi Đức Phật đã tịch diệt*) bằng cách pha trộn thêm các sự tin tưởng sai lầm nhằm vào mục đích giáo dục (*thu hút và cảnh*

*giác người nghe*) hoặc đơn giản thì đây chỉ vì sự lầm lẫn của một số đệ tử còn quá yếu kém.

Có nhiều người Phật Giáo Tây Phương có khuynh hướng chỉ quan tâm đến các khía cạnh duy lý của Phật Giáo và đồng thời thì cũng có nhiều người Phật Giáo Á Châu cảm thấy ít nhiều ái ngại đối với các thứ "huyền thoại" của họ (*tức khái niệm về sự tái sinh*), và những người này đã chọn cách giải thích thứ hai trên đây (*tức là cho rằng Kinh sách ghi chép sai*). Vì không thể chấp nhận toàn bộ Đạo Pháp (*tức không tin vào sự tái sinh*) nên họ đã tìm cách biện minh cho quan điểm của họ bằng ba cách hay ba con đường như sau:

- con đường "cổ điển": tức là loại bỏ khái niệm đó (*sự tái sinh*) như là một thứ được thêm thắt mang tính cách huyền thoại và truyền thống dân gian, hoặc nếu đây là những gì nguyên thủy thì nhất định đã bị lỗi thời.

- con đường "biểu trưng": tức là xem các khái niệm ấy như là những hình ảnh ẩn dụ, các lãnh vực hiện hữu (*dục giới, sắc giới và vô sắc giới*) chỉ có mục đích duy

nhất là dùng để chỉ định các thể dạng tâm thần và các cách hành xử cần phải tránh (*tức không được phạm vào các hành động thiếu đạo đức để tránh khỏi phải "tái sinh" vào những cõi hiện hữu "thấp kém" hơn - tóm lại là nhằm vào mục đích giáo dục - ghi chú thêm của người dịch*).

- con đường "tân tiến": tức là con đường chịu ảnh hưởng của "tâm lý chủ nghĩa" (*giải thích tất cả bằng tâm lý học*) thuộc khối văn hóa và ngôn ngữ Anh quốc (*anglo-saxon*), nhằm "thu ngắn" chu kỳ tái sinh và các thể dạng hiện hữu (*tam giới*) bằng cách đơn giản xem đây như là một quá trình vận hành thật tinh tế của các thể dạng tâm thần khác nhau.

Cả ba con đường trên đây đều nhằm vào mục đích phủ nhận, lẽ tất nhiên là bằng nhiều cách khác nhau, bất cứ một sự hiện hữu nào thuộc phía trước hay phía sau sự hiện hữu hiện tại, nhất là đương nhiên không công nhận các thể dạng phía trước và phía sau ấy mang hình tướng con người hay thú vật (*có nghĩa là chỉ có hình tướng con người hiện tại mang các thể dạng tâm thần khác nhau, cái hình tướng đó không tái sinh từ*

*một thể dạng con người hay thú vật nào trước đó và cũng sẽ không tái sinh ra một thể dạng con người hay thú vật khác sau này. Xin hiểu đây là cách mà Didier Treutenaere gián tiếp "diễn đạt" lại theo sự hiểu biết của mình để chỉ trích quan điểm "cấp tiến" về sự thu ngắn - reductionism - các chu kỳ tái sinh - ghi chú thêm của người dịch).* Cả ba con đường ấy đều nhắm vào mục đích tạo ra một vị thế vững vàng hơn trên bình diện lý trí, do đó dù cố tình hay vô ý thì đây cũng sẽ là một sự "vi phạm" vào những gì đã được ghi chép trong kinh sách về các vấn đề này, và đây cũng có thể xem như là mặc nhiên chấp nhận một sự hiểu biết thiếu sót về Đạo Pháp. Dù không chính thức thú nhận, thế nhưng các con đường ấy đã tiến đến rất gần với "chủ nghĩa hư vô" (*annihilism*) mà Đức Phật đã bác bỏ, do đó các quan điểm ấy không thể nào có thể xem là các quan điểm Phật Giáo được. [...].

**Một con đường tu tập Phật Giáo không cần đến "đức tin"**

Một hình thức biến dạng mang tính cách "triết học" đã được hình thành từ các nỗ lực dai dẳng [nhằm phủ nhận sự hiện hữu thật sự của hiện tượng tái sinh] với mục đích phân biệt và tách rời việc "tu tập Đạo Pháp", tức giáo huấn của Đức Phật dưới hình thức một sự tập luyện hần mang lại sự giải thoát khỏi khổ đau, ra khỏi "Phật Giáo" dưới hình thức tín ngưỡng nhằm mang lại một nguồn an ủi có tính cách tôn giáo cho người tu tập và một sự ổn định cho xã hội. Chủ thuyết này chủ yếu được Stephen Batchelor phát động tại Tây Phương [nhất là qua quyển sách "*Phật Giáo vượt thoát các tín điều*" - "*Bouddhisme libéré des croyances*"]. Theo tư tưởng gia người Anh này thì các hình thức tôn giáo và các tín điều bao trùm lấy Phật giáo được truyền bá từ trước đến nay chẳng có một chút liên hệ mật thiết nào đến phần cốt tủy của giáo lý mà Đức Phật đã đưa ra: đây chỉ là những gì thuộc vào các nền văn hóa Á Châu nơi mà Phật Giáo đã được phát sinh và bành trướng. Nếu những thứ ấy đã tỏ ra hữu ích phần nào vào các thời kỳ xa xưa (*giúp quảng bá Đạo Pháp và giúp Đạo Pháp được quảng đại quần chúng chấp nhận dễ dàng*)



*hơn*) thì ngày nay chúng đã mất hết tính cách trợ lực đó mà hơn nữa lại còn trở thành một thứ chướng ngại. Nếu thật sự mong muốn cho Đạo Pháp có thể mang lại một giải pháp để thay thế cho cách suy nghĩ và các giá trị đã hoàn toàn thất bại tại Tây Phương thì Đạo Pháp phải được tách rời ra khỏi bộ máy tôn giáo và phải được tu chỉnh lại dưới một hình thức phi-giáo-điều (*séculier / secular - có thể hiểu như là thế tục*) thật tinh khiết.

Chủ trương của đường hướng này là "Đạo Pháp không phải là một thứ gì để cho người ta phải tin vào đấy mà đúng hơn là để mang ra thực hành". Đây cũng là ý nghĩa trong câu chuyện về mũi tên tẩm thuốc độc, tức là thay vì bận tâm đến các cuộc tranh biện siêu hình (*ai là người bắn mũi tên và loại thuốc độc nào đã được dùng để tẩm vào đầu mũi tên*) thì Đức Phật đã chọn sự yên lặng và cho biết là Ngài chỉ giảng dạy "về khổ đau và sự chấm dứt khổ đau" mà thôi (*nhỏ bỏ mũi tên và băng bó*). Do đó Stephen Batchelor nghĩ rằng Phật Giáo đích thật phải được xem là một "*chủ thuyết*

*bất khả tri mang tính cách hiện sinh và trị liệu" (nói nôm na đây là một chủ thuyết "chủ trương phải chữa trị ngay bằng hành động và không lôi thôi gì cả") và nếu đã là Phật Giáo đích thật thì không được đòi hỏi Đạo Pháp (Dhamma) phải giải đáp các câu hỏi đại loại như: "Chúng ta từ đâu đến? Chúng ta đi về đâu? Cái gì xảy ra sau khi chết?"*

Batchelor nghĩ rằng khi Đức Phật nêu lên vấn đề tái sinh thì, một mặt thì nhất thiết đây chỉ là cách mà Ngài "chọn các hình ảnh biểu trưng, các cách trình bày ẩn dụ và các biểu tượng quen thuộc vào thời đại của Ngài", một mặt khác thì Ngài "chấp nhận" các ý nghĩ về nghiệp (*kamma*) và sự tái sinh, thế nhưng tất cả những thứ ấy chỉ là các phương tiện cần thiết cho việc giảng dạy; Batchelor và các người Phật Giáo "tân tiến" không còn bắt buộc phải chấp nhận các thứ "chủ thuyết siêu hình" ấy nữa. Batchelor không dứt khoát bài bác khái niệm về sự tái sinh mà ông chỉ tuyên bố rằng cách tiếp cận thẳng thắn nhất đối với vấn đề này là phải thú nhận là chúng ta không biết gì hết.

Nhằm biện minh cho các cách "bình giải" và chủ trương "duy lý hóa" Đạo Pháp của mình, Batchelor đã đưa ra cả một lô các luận chứng, thế nhưng các luận chứng ấy chỉ nêu lên được một sự mạch lạc nào đó giới hạn trong khuôn khổ của một số trích dẫn được cân nhắc cẩn thận và được đơn giản hóa một cách quá đáng bằng một cách dịch thuật thiên vị. Các thí dụ của ông chỉ có tính cách gợi ý, chẳng hạn như cách ông giải thích thí dụ về mũi tên tâm thuốc độc và sự yên lặng của Đức Phật, đây là luận cứ thứ nhất chứng minh cho ý kiến vừa trình bày trên đây: quả đúng là Đức Phật không trả lời các câu hỏi mang tính cách triết học siêu hình, thế nhưng thật ra thì sự yên lặng ấy chỉ liên quan đến các vấn đề vô ích; bởi vì như chúng ta đã thấy trong các kinh sách (suttâ) đầy ắp những lời giáo huấn liên quan đến các chủ đề mà Batchelor cố tính nhắm mắt làm ngơ: thí dụ như dòng lưu chuyển của sự tái sinh, các lãnh vực tái sinh (*tam giới*), các quy luật vận chuyển và hướng dẫn dòng lưu chuyển đó, các phép luyện tập thiền định nhằm giúp đạt được các lãnh vực

hiện hữu khác nhau... Cách hiểu biết dưới đây về "Bốn Sự Thật Cao Quý" của Batchelor sẽ là luận cứ thứ hai (*cho thấy các luận cứ của ông không vững chắc*):

"Batchelor cho rằng các Sự Thật (*Tứ Diệu Đế*) (trong bài thuyết giáo đầu tiên của Đức Phật) "không nhất thiết là các đề xuất dùng để *tin*, nhưng thật ra là những thách đố cần phải thực hiện trên phương diện thực hành". Điều này chỉ đúng có một phần, bởi vì nếu muốn mang ra ứng dụng thì trước hết cũng phải *tin* vào các Sự Thật ấy; nói một cách chính xác hơn thì đây chỉ vì Batchelor đã bất chấp đến các chủ đích nêu lên trong một bối cảnh rõ rệt của những Sự Thật ấy, đây là sự mong cầu tìm được sự giải thoát khỏi vòng tái sinh bất tận. Nếu muốn giải thích khác hơn ý nghĩa nguyên thủy của "Bốn Sự Thật Cao Quý" mà Đức Phật và các người được nghe giảng (*các đệ tử của Đức Phật*) đã đặt hết sự tin tưởng của mình vào đó [...] thì nhất định sẽ khiến cho các điểm trọng yếu phải biến thể, và đây cũng chính là cách mà Batchelor

đã giải thích về Sự Thật Thứ Nhất như một thứ "lo âu mang tính cách hiện sinh" (*angoisse existentielle / existential anguish*). Đối với Đức Phật và căn bản giáo lý của Ngài thì *dukkha* (*khổ đau*) trước hết phải mang ý nghĩa của một sự hình thành liên tục trong cái vòng xoay tròn bất tận của sự tái sinh; chính vì thế nếu đem tách rời Bốn Sự Thật Cao Quý ra khỏi ý nghĩa của sự tái sinh thì sẽ là cách làm mất đi chiều sâu và ý nghĩa nguyên thủy của các Sự Thật ấy" (trên đây là phần trích dẫn dựa theo bài viết của Bhikkhu Bodhi mang tựa đề là *A Review of "Buddhism without Beliefs"*, trong *Journal of Buddhist Ethics*, Vol. 5, 1998).

Tách rời Đạo Pháp ra làm hai hướng: một hướng là sự "thực hành" (*luyện tập*) và một hướng là các đặc tính "tôn giáo" thì quả thật không phải là chuyện dễ dàng như một số tư tưởng gia thường nghĩ. Dù cho các phép tu tập Phật Giáo thật hết sức khác biệt nhau, từ các cách tuân thủ đạo đức đơn giản và các thứ nghi lễ (*rườm rà*) cho đến các phép thiền định thật sâu xa, thế

nhưng tất cả đều đúng với con đường (*tức là Đạo Pháp*). Thật vậy Đức Phật thiết đặt một nền giáo lý theo phương cách "tuần tự" (*anupubbikathā*): "Đại dương có một bờ dốc thoải thoai, thế nhưng sự chênh lệch thì gồm có nhiều bậc thêm, sự cách biệt chỉ có tính cách đột ngột trong một phạm vi thật qui mô mà thôi. Tương tự như thế "Luật Tạng trong Đạo Pháp" ("*Dhamma-Vinaya*") cần phải được thực hành một cách tuần tự, và kết quả cũng theo đó mà sẽ được dần dần mang lại, tất cả gồm chung trong một sự thăng tiến tuần tự, và sự phát huy trí tuệ cũng chỉ có thể thực hiện được bằng một sự luyện tập lâu dài" [trích trong kinh *Uposatha-sutta*] (*có nghĩa là dù tu tập bằng những phép luyện tập căn bản, chẳng hạn như giữ giới, nghi lễ... hay thật cao như các phép thiền định thì tất cả đều đúng, và sự khác biệt duy nhất chỉ là... lâu hay mau thế thôi - ghi chú thêm của người dịch*).

Ngoài ra không có một thành phần nào của con đường, kể cả những giai đoạn sơ đẳng nhất, đòi hỏi đến một đức tin mù quáng; động cơ thúc đẩy sự thăng

tiên đều dựa vào sự tương quan biện chứng (*relation dialectique / dialectic relation - một sự tương quan hợp lý*) giữa kinh nghiệm cá nhân và lòng tin tưởng hướng vào Phật, Pháp và Tăng (và đây cũng là ý nghĩa của việc "quy y"): nếu muốn tu tập Phật Giáo thì ít ra cũng phải có một sự thúc đẩy nào đó, và vì lý do không có một động lực cụ thể nào mang lại sự thúc đẩy ấy, cho nên nếu muốn bước một bước quyết định vào con đường Phật Pháp thì khởi sự cũng phải cần đến một sự thu hút nào đó dưới hình thức xúc cảm, chẳng hạn như trước vẻ trong sáng và thanh thản của một pho tượng Phật, hoặc những nét đẹp của nghi lễ, hay là một bầu không khí an bình tỏa rộng từ một vị tỳ kheo.

Nếu muốn bước cái bước đầu tiên ấy để trở thành một người "Phật tử", thì người tân đồ đệ phải nhận thức được một cách thật tự nhiên ý nghĩa của "Sự Thật Cao Quý" thứ nhất là gì. Đây là sự đau khổ cùng khắp mà người tân đồ đệ sẽ dần dần khám phá ra sau này tất cả sự phức tạp của nó (từ những thứ đớn đau thô thiển nhất cho đến những khổ đau của sự hiện hữu khi đã ý

thức được thế nào là vô thường), nhờ đó người ấy cũng sẽ tự mình nhìn thấy được sự bao quát, chiều sâu và tích cách thực dụng của Đạo Pháp, hầu đặt hết lòng tin của mình nơi Đức Phật và để đương nhiên chấp nhận tính cách vững chắc trong những lời giáo huấn của Ngài, dù cho trong lúc này thì mình chưa có thể mang ra để chứng nghiệm ngay bằng những kinh nghiệm của chính mình. Mỗi bước trên con đường đều sẽ phải được tiến hành theo phương cách đó: chẳng hạn như những kinh nghiệm đầu tiên về thiên định sẽ giúp mang lại một thứ tiền vị về những gì sẽ mang lại cho mình sau này qua những sự luyện tập tâm thức sâu xa hơn, và nhờ đó một "lòng tin" sẽ hiển hiện. Đây là một cách vững tin rằng rồi đây các giai đoạn thiên định sau này sẽ phải đưa mình đến mục đích mà Đức Phật đã nêu lên, dù cho trong lúc này thì mình chưa đủ khả năng kiểm chứng được ngay đi nữa.

Có lẽ cũng nên nhân dịp này để nêu lên một vài nhận xét về quan điểm khá lạ lùng của Stephen Batchelor về thiên định (tuy rằng chúng ta cũng không



thể biết được là sự lạ lùng ấy là hậu quả hay là nguyên nhân đã khiến phát sinh từ các quan điểm của ông). Ông giải thích rằng nhờ vào sự khai triển sự tập trung và sự chú tâm mà quá trình thiền định sẽ chuyển thành một sự thắc mắc sâu xa và dai dẳng trong từng thể dạng của sự cảm nhận, đến độ khiến cho người hành thiền bị tràn ngập bởi một sự bối rối thật sâu xa bao trùm cả con người mình. Đối với Batchelor "sự thắc mắc mang tính cách bối rối đó tự nó chính là con đường trung tâm", một con đường không nhằm tìm kiếm một lời giải đáp nào hay một mục đích nào cả. Những gì do Batchelor mô tả quả thật hoàn toàn trái ngược lại với những lời giảng dạy của Đức Phật, vì Đức Phật luôn nhắc nhở chúng ta là việc thiền định nhất thiết phải đưa đến sự hiểu biết trực tiếp về bản chất đích thật của mọi sự vật, một sự hiểu biết nhằm vào mục đích nhỏ bỏ tận gốc rễ mọi sự nghi ngờ. Thêm một lần nữa, tất cả những gì vừa trình bày cho thấy là điểm khởi đầu sẽ cho biết trước điểm sẽ đến: nếu Batchelor đương nhiên khởi đầu bằng cách chủ trương một tình trạng bất khả tri thật cực đoan thì nhất

định ông cũng sẽ mở ra cho chúng ta một viễn ảnh tràn ngập những nghi ngờ. Trong khi đó thì một người Phật tử lại phải đặt hết lòng tin của mình vào Phật, Pháp và Tăng và phải hành xử phù hợp với một "quan điểm đúng đắn" giúp mình bước vào Con Đường của Tám Điều Đúng (*Bát Chánh Đạo*) hầu đạt được sự giải thoát.

Xin nêu lên hình ảnh ẩn dụ thật nổi tiếng mà nhiều người đều biết, ấy là chiếc bè biểu trưng cho Đạo Pháp. Chiếc bè dùng để vượt lên các ngọn sóng (của ta-bà, samsâra) và sau đó thì biết đâu cũng nên bỏ nó lại khi đã sang được đến "bờ bên kia". Phật Giáo "thiếu lòng tin" thì cũng chẳng khác gì khuyên bảo chúng ta đừng chuẩn bị thuyền bè trước khi sang sông để rồi sau đó sẽ nhận chìm chúng ta trong dòng nước cuốn với một nỗi lo âu duy nhất trong lòng là sắp bị chết đuối đến nơi. Tóm lại khía cạnh lợi ích của tính cách hiện đại trên đây (*tức những "cải tiến" do Stephen Batchelor chủ trương*) và chủ đích khi đem ghép nó vào Phật Giáo cần phải được xét lại.

## Sự thu ngắn chu kỳ tái sinh và biến nó trở thành những thể dạng tâm thần

### *Chủ thuyết về sự "thu ngắn" (Reductionism)*

Chủ thuyết này cho rằng các kiếp tái sinh và các lãnh vực hiện hữu (*các cõi luân hồi*) có thể đồng hoá với các thể dạng tâm thần xảy ra "tại nơi này" và ngay "trong lúc này" (*có ý nói là thuộc vào sự hiện hữu hiện tại*). Theo sự hiểu biết của chúng tôi thì chính nhà sư Thái Lan gần đây là Buddhadasa Bhikkhu (1906-1993) là người đầu tiên đã hệ thống hóa chủ thuyết này.

Có thể Buddhadasa trước hết muốn nhắm vào chủ đích chứng minh cho thấy Phật Giáo của những người Thera (*tức là Phật Giáo Nguyên Thủy Theravada*) không đi ngược lại với sự duy lý của khoa học hiện đại, và sau đó là giúp những người bình dị có thể tiếp cận dễ dàng hơn với mục đích tối thượng của Phật Giáo, tức là Niết-bàn (*thực tế có thể là ngược lại với*

*những gì Didier Treutenaere vừa trình bày hay "tương tượng", vì những người bình dị thì ít quan tâm đến khía cạnh duy lý của tôn giáo nói chung và đối với họ thì lòng tin quan trọng hơn - ghi chú thêm của người dịch). Các mục tiêu đó trùng hợp với chủ trương mở cửa và hiện đại hóa xứ sở (Thái Lan) theo các tiêu chuẩn Tây Phương và đồng thời cũng trùng hợp với sự gia tăng các tầng lớp xã hội đô thị luôn quan tâm tìm cách hòa đồng nền Quốc Giáo của họ với lối sống thế tục và các sinh hoạt "kinh tế - xã hội" hiện đại, tức có nghĩa là vai trò của "Phật Giáo là giúp cho mọi người thành công trong cuộc sống giữa thế giới mà không cần phải xa lánh thế giới" (theo quan điểm của người dịch thì ý nghĩ này không đúng với ý nghĩ của nhà sư Buddhadasa bởi vì mục đích tối hậu của Phật Giáo là thoát ra khỏi thế giới hay ít ra là vượt lên trên thế giới. Thiết nghĩ Didier Treutenaere đẩy sự suy luận của mình quá xa và áp đặt cho nhà sư Buddhadasa những ý nghĩ và những chủ đích không phải của ông, bởi vì một nhà sư thuộc tâm cỡ như ông rất có thể chỉ nghĩ đến cách giúp những người chung quanh tìm lấy sự*

*giải thoát cho mình. Sự suy nghĩ và lý luận của D. Treutenaere mang tính cách "Tây Phương" và phiêu lưu rõ rệt khi liên kết cách giải thích giáo lý Phật giáo của một nhà sư với tình trạng xã hội và chính trị của xứ sở Thái Lan).*

Nhằm mục đích thực hiện chủ đích đó, Buddhadasa bình giải lại toàn bộ giáo lý dựa vào các quan điểm chung của dư luận và nhằm đáp ứng sự mong đợi của xã hội hiện đại. Sự bình giải trở lại giáo lý gồm có hai đường hướng: thứ nhất là "hóa giải tính cách huyền thoại" (*démythologisation*) trong toàn bộ giáo lý Phật Giáo và thứ hai là thu gọn tất cả những gì mang tính cách "siêu nhiên" ghi chép trong Kinh sách và biến chúng trở thành những thể dạng tâm thần.

Việc "thu gọn" giáo lý thì được dựa vào hai cách khác nhau. Cách thứ nhất là loại bỏ những gì dư thừa trong Kinh điển và xem đây là những thứ không đích thật. Các tiêu chuẩn để gạn lọc những gì không đích thật trong Đạo Pháp chỉ là một hình thức đánh lạc

hướng các tiêu chuẩn thuộc vào lãnh vực khoa học luận (*épistémologie* - còn gọi là triết lý về sự hiểu biết) về "lợi ích tinh thần" (*tức là thể dạng tinh thần do sự giữ giới mang lại*) mà Đức Phật đã đưa ra gọi là *kusala* (*nguyên nghĩa tiếng Pa-li là điều thiện, điều tốt*) tức có nghĩa là sự "lợi lạc", để biến nó trở thành những gì ích lợi trong cuộc sống "tại nơi này" và "ngay trong lúc này" (*y đã kích quan điểm của Buddhadasa chủ trương tu giới chỉ là cách mang lại một mảnh đất thuận lợi để chuẩn bị cho sự phát triển trí tuệ tức là sự quán thấy sâu xa về hiện thực*). Tiện đây cũng xin nêu lên là sự "lợi ích tinh thần" mà Đức Phật xem là những gì mang tính cách cá nhân và thực dụng (*sự giữ giới của mỗi người*) phải được xem như là đúng khi nào nó có thể mang lại sự an vui toàn cầu và sự hòa đồng giữa các tôn giáo... (*quả thật sự lý luận của D. Treutenaere có hơi quá phong phú và gần với sự tưởng tượng hơn là sự thật. Nếu đúng thật là nhà sư Buddhadasa có "đơn giản hóa" giáo lý đi nữa thì đây cũng không phải là một hình thức đánh lạc hướng các tiêu chuẩn thuộc lãnh vực khoa học luận, mà thật ra đây chỉ là nhằm*

*vào mục đích thực tiễn giúp người tu tập tìm hiểu những gì thiết thực trong Đạo Pháp, loại trừ sự nghi ngờ và dị đoan và những gì thuộc lý thuyết và triết học siêu hình, hầu giúp người tu tập bước thẳng vào con đường đưa đến sự giải thoát khỏi khổ đau, và tu giới thì chỉ là cách giúp mang lại cho người tu tập những điều kiện thuận lợi để thực hiện sự chú tâm và quán thấy sâu xa, không phải là để "thực hiện sự an vui toàn cầu và hoà đồng tôn giáo" như quan niệm của Didier Treutenaere - ghi chú thêm của người dịch).*

Phương cách thứ hai của sự "thu ngắn" là chấp nhận có hai cách hiểu biết khác nhau đối với những gì được ghi chép trong Kinh sách và không bị loại bỏ, sở dĩ có hai cách hiểu biết khác nhau là vì có một số phân đoạn phải được hiểu và được bình giải bình thường bằng ngôn từ thông dụng hàng ngày (phasa khon), và một số khác thì phải hiểu bằng "ngôn từ Đạo Pháp" (phasa tham). Theo Buddhadasa thì sự lẫn lộn sở dĩ đã xảy ra là vì một số văn bản trong Kinh sách có thể hiểu thẳng và bình giải một cách bình thường thế nhưng

trên thực tế thì đây lại là những cách nói ẩn dụ bằng "ngôn từ Đạo Pháp"; chính ở điểm này Buddhadasa đã chuyển đổi chủ thuyết về hai sự thật là sự thật quy ước (sammati-sacca) và sự thật tuyệt đối (paramatha-sacca) theo cách đã được trình bày trong *A-tì-đạt-ma Luận* (*Abhidhamma-pitaka*), ông cho rằng các cách định nghĩa nguyên thủy này mang tính cách thêm thắt và dư thừa. Theo Buddhadasa thì sự duyệt xét bằng ngôn từ *phasa tham* (*ngôn từ Đạo Pháp*) trên đây sẽ giúp khám phá trở lại Phật Giáo nguyên thủy sau khi đã loại bỏ được những thứ vướng mắc lệch lạc trong việc thờ cúng thần linh, những gì liên hệ đến đạo Bà-la-môn hoặc những gì mang tính cách dân gian, và đồng thời chứng minh cho thấy là thông điệp của Phật Giáo mới này sẽ mang tính cách toàn cầu, thích nghi với các đòi hỏi của lý trí và xã hội tân tiến ngày nay.

Sau đây là một vài thí dụ về sự chỉnh đốn lại một số thuật ngữ và khái niệm Phật Giáo bằng "ngôn từ Đạo Pháp"



Thuật ngữ "deva" (*trời, thiên, đê-bà*) không còn dùng để chỉ các chúng sinh siêu nhân dạng mà chỉ để chỉ định những con người "thánh thiện" theo ý nghĩa bình dân, tức có nghĩa là những con người tràn đầy hạnh phúc và sự toại nguyện:

"Trong thế giới con người, nếu có những ai không cần phải làm việc (*tức phải chịu khổ nhọc*), hoặc lo âu, hoặc mang những gánh nặng nào đó, và đồng thời thì lúc nào cũng thanh thản, vui đùa, thư giãn, thì đây là những người có thể được gọi "thiên nhân" ( thewada , devata). Thế nhưng, nếu như họ không giữ được thể dạng ấy bền vững trong nhiều giờ liên tiếp thì họ sẽ bị thiêu đốt bởi sự sợ hãi và bất hạnh sau đó, chẳng khác gì nơi chốn địa ngục. Khi họ bận tâm với những việc thường nhật thì họ sẽ là con người, thế nhưng khi họ cảm thấy mãn nguyện thì họ là những vị "thiên nhân " .

Do đó, các thuật ngữ như "deva-loka" [cõi của các vị "trời" hay cõi thiên] hay "yama-loka" [cõi Diêm Vương hay cõi địa ngục] không còn chỉ định các lãnh vực hiện hữu thực sự nữa *(vì đây chỉ là những thể dạng tâm thân theo chủ thuyết "rút ngắn")*; tin vào những thứ ấy tức "có nghĩa là dị đoan":

"Thiên đường và địa ngục nào có xa xôi gì nhau. Trong một khoảnh khắc bạn có thể vọt lên thiên đường hay là rơi xuống địa ngục. Những chuyện như thế có thể liên tiếp xảy ra trong một ngày. Các cấp bậc hiện hữu khác nhau thật ra chỉ là các thể dạng cảm nhận của ta trong cuộc sống hằng ngày: những lúc cảm thấy hạnh phúc và hân hoan thì đây là thiên đường; những lúc thất vọng và u sầu thì đây là địa ngục"... [...]

Thuật ngữ "jati" [sự "sinh"] cũng được định nghĩa lại:

"Chữ "sinh" có nghĩa là cách thể hiện của ý nghĩ sai lầm về cái "Tôi", về "chính Tôi". Nó không xác định một sự sinh thân xác như người ta vẫn tưởng. Khái niệm sai lầm cho rằng "sinh" là sự sinh thân xác là một chướng ngại hàng đầu ngăn chặn sự hiểu biết giáo lý của Đức Phật". [...]

*(cũng xin mạn phép nhắc thêm là chữ "sinh" - jati - trong Phật giáo có nghĩa là sự "hình thành" hay mỗi dây trói buộc thứ mười hai trong số mười hai mỗi dây gọi là "thập nhị nhân duyên", tức có nghĩa là hậu quả phát sinh từ vô minh, và còn gọi là "vô minh nguyên thủy" tức là sự hiểu biết sai lầm về hiện thực và bám víu vào cái tôi hay cái ngã. Trên phương diện "thực tế" thì "sinh" là sự thụ thai, tức là khoảnh khắc xảy ra sự phối hợp giữa tinh trùng và một noãn cầu tượng trưng cho khởi điểm của một sự hình thành vật chất, không phải là lúc lọt lòng mẹ. Theo Buddhadasa và theo như lời trích dẫn trên đây thì sự sinh chính là những lúc hiển hiện ra cái "tôi" hay "cái ngã" trong tâm thức của mỗi*

*người trong cuộc sống hằng ngày, nói cách khác là sự sinh phát hiện liên tục trong tâm thức ta - trong "đầu" ta - mỗi khi ta phát lộ cảm nghĩ về cái tôi hay về chính mình. Quan điểm này rất cao thâm và uyên bác liên hệ đến sự bám víu vào cái ngã biểu trưng cho vô minh nguyên thủy, và có thể là Didier Treutenaere không nghĩ đến sự cao thâm này khi tìm cách đả kích Buddhadasa - ghi chú thêm của người dịch).*

Buddhadasa cũng cho thấy là ông không hoàn toàn đồng ý với cách giải thích thường thấy về sự tạo tác do điều kiện mà có (*production conditionnée / conditioned co-production / lý duyên khởi*) - theo như cách hiểu của Phật Âm (Buddhagosa) chẳng hạn -, đây là cách cho rằng sự sai lầm trên đây (*tức hiểu "sinh" hay "jeti" như là một sự tái sinh thân xác*) sở dĩ xảy ra là vì chấp nhận sự hiện hữu tự tại của âtta (*tức cái ngã, có nghĩa là nếu chấp nhận có cái ngã thì sẽ đương nhiên phải có một cơ sở chuyển tải cho cái ngã ấy, đây sẽ là một cách gián tiếp chấp nhận một sự tái sinh thân*

*xác*), hoặc tệ hơn thì đây cũng có thể là một âm mưu phá hoại của đạo Bà-la-môn nhằm mục đích hủy diệt Phật Giáo từ những thời kỳ sau lần kết tập Đạo Pháp lần thứ ba (*đạo Bà-la-môn xem cái "ngã" là bất diệt, do đó nếu xem sự tái sinh hiện hữu thật tức là một cách gián tiếp xem cái ngã trường tồn, đây là những gì trái ngược với Phật giáo*). Buddhadasa bác bỏ quan điểm cho rằng "sự tạo tác do điều kiện mà có" hội đủ tư cách để giải thích về hiện tượng tái sinh; đối với ông *paticcasamuppâda (hiện tượng tạo tác do điều kiện hay lý duyên khởi)* chỉ dùng để giải thích sự phát hiện của khổ đau trong một khoảnh khắc thời gian nào đó (*mà không hề trực tiếp liên hệ đến hiện tượng tái sinh*). Do đó ông cho rằng từ trước đến nay người ta đã gán cho quy luật đó một vai trò quá đáng (*tức là xem quy luật tương liên tương kết và tương tạo - paticcasamupada - là một quy luật chi phối tất cả mọi hiện tượng vật chất cũng như phi-vật-chất trong vũ trụ và do đó nó cũng ảnh hưởng và chi phối cả sự kết nối và liên kết giữa các kiếp tái sinh - ghi chú thêm của người dịch*).

Quan điểm đó của Buddhadasa cũng có thể hiểu như cách phủ nhận sự tái sinh, hoặc nói một cách tế nhị hơn thì đây là cách không thật sự xác nhận sự hiện hữu của hiện tượng tái sinh, và phía sau sự kiện không xác nhận *(có sự tái sinh)* ấy thì ông cũng cảnh giác nguy cơ không được rơi vào lãnh vực của chủ nghĩa vĩnh cửu *(éternalisme / eternalism)*, *(cách lập luận của Didier Treutenaere vô cùng lắc léo và khúc triết hầu tìm mọi cách để bác bỏ cách lập luận của Buddhadasa)*:

"Đối với vấn đề "kiếp sau" thì phải vô cùng thận trọng. Một sự sai lầm thật nhỏ sẽ làm phát sinh ra *sassatadinghi*, tức là chủ thuyết vĩnh cửu *(vĩnh hằng, bất diệt, trường tồn)* do người Bà-la-môn chủ xướng, tức có nghĩa là tin vào một con người sau khi chết thì cũng chính con người ấy sẽ tái sinh trở lại". [...] *(một điều cảnh giác rất chính xác và hợp lý của Buddhadasa)*

Chủ thuyết thu ngắn đó (*réductionism*) đáp ứng một cách hoàn hảo cho những đòi hỏi tín ngưỡng của tầng lớp trung lưu đô thị mới - luôn muốn "thu hoạch" được tối đa bằng một sự "đầu tư cá nhân" tối thiểu - đến độ đã tạo ra những tác động trên bình diện địa phương (*tức nước Thái Lan*) với một tầm ảnh hưởng thật rộng lớn; bởi vì các quan điểm đó được phát triển ngay từ bên trong Phật Giáo Theravada bởi một nhà sư đáng kính, và đây chính là lý do đã mang lại cho các quan điểm này một sự chính đáng nào đó (*thật ra cách lý luận trên đây của D. Treutenaere đã được đẩy đi quá xa, gần với sự tưởng tượng và không kiểm chứng được, mà dụng ý là để giải thích tầm ảnh hưởng rộng lớn của Buddhadasa tại Thái Lan - ghi chú thêm của người dịch*).

Một số các học giả Phương Tây ngã theo và vay mượn ngay chủ thuyết này nhằm loại bỏ vấn đề tái sinh và để đưa Phật Giáo hội nhập vào cái mớ hỗn tạp của ý thức hệ Tây Phương. Chủ thuyết đó sẽ khiến cho Phật Giáo được chấp nhận dễ dàng hơn và trở nên thu

hút hơn qua tầm nhìn của những con người sống dưới áp lực của "khoa học chủ nghĩa" và "vật chất chủ nghĩa", một quảng đại quần chúng không hướng vào một một mục đích tâm linh cao xa mà chỉ mưu cầu tìm cho mình một giải pháp (*tạm thời*) làm giảm bớt đi sự bất hạnh của chính mình, tuy nhiên không phải vì thế mà Phật Giáo có thể trở nên chính đáng hơn: bởi vì thật ra thì nhất định đây chỉ là những gì không chính thống lắm (*dù sao cũng xin ngả mũ khâm phục một người Tây Phương bảo vệ Phật Giáo triệt để đến mức độ tôn trọng tất cả những gì ghi chép trong kinh sách nguyên thủy - ghi chú thêm của người dịch*).

### ***Một chủ thuyết không chính thống (heterodox)***

Ngay ở Thái Lan các chủ thuyết của Buddhadasa Bhikkhu cũng đã từng gây ra nhiều sự tranh cãi hăng say và quyết liệt, không thể nêu ra hết được. Dù sao đi nữa thì cũng phải công nhận là những sự chỉ trích trên cũng cho thấy là chủ trương "thu ngắn" các khái niệm về cái chết, sự tái sinh và các lãnh vực hiện hữu (*tam*



*giới*) thành ra các thể dạng tâm thần không được hoàn toàn phù hợp với Kinh sách cổ điển. Rất nhiều đoạn trong Tam Tạng Kinh định nghĩa thật minh bạch những gì mà Đức Phật gọi là "cái chết":

*"Sự già nua, lom khom, yếu đuối, đầu bạc, da dẻ nhăn nheo, sức sống suy tàn, khả năng sinh tồn suy sụp... của các thể loại chúng sinh dù thuộc vào nhóm này hay nhóm nọ, là những gì gọi là "sự già nua". Sự chết chóc, qua đời, tắt nghỉ, ra đi, dẫy chết, sự chết, chấm dứt đời mình, bỏ lại các thứ cấu hợp, xa lìa thân xác, tình trạng các khả năng sinh tồn ngưng hoạt động... của các thể loại chúng sinh, dù thuộc vào nhóm này hay nhóm nọ, là những gì gọi là "cái chết"... [...]"*

Trong nhiều kinh sách nguyên thủy Đức Phật thường hay ghép sự già nua và cái chết chung với nhau, đến mức độ gồm chung vào một thuật ngữ duy nhất là: *jaramarana* (*jara* là già, *marana* là chết). Cũng thế, sự sinh cũng được định nghĩa như sau:

*"Này các tỳ kheo thế "sự sinh" là gì? Sinh, nguồn gốc, sự hình thành, tái sinh, sự hiển hiện của ngũ uẩn (sự phát triển của cơ thể và tâm thức), đạt được các lãnh vực hiện hữu của các thể loại chúng sinh thuộc vào nhóm này hay nhóm nọ, thì đấy gọi là "sự sinh". [...]*

Đối với quá trình tái sinh thì Đức Phật lại còn nêu lên một cách rõ ràng hơn nữa, đấy là cách quay lại tử cung một lần nữa (*gabbhaseyyā* còn gọi là *lā yoni*):

*"Này Sīha (tên một nhân vật trong kinh), theo một khía cạnh nào đó thì quả đúng là Ta có thuyết giảng chống lại sự mang thai và tập cho các đồ đệ của Ta biết chống lại sự mang thai (có nghĩa là thoát khỏi sự tái sinh). Nếu có một đồ đệ nào quá sức thèm muốn được trải qua một thời gian trong tử cung để tái-hình-thành, thì chính sự thèm muốn ấy phải được loại bỏ, phải được nhổ bỏ tận rễ,*

*giống như một gốc cây dừa [mất hết rễ] không còn mọc lại được nữa và không còn sinh sôi được nữa. Chính vì thế mà Như Lai bảo rằng mình là một người chống lại sự mang thai.*

*Này Sihâ, nơi con người Như Lai sự thêm muốn được trải qua một thời gian trong tử cung để được tái-hình-thành, được tái-sinh trở lại đã bị loại bỏ, nó đã bị nhổ bỏ tận rễ, giống như một gốc cây dừa [không còn rễ khiến cho nó] không còn mọc lại được nữa và không còn sinh sôi được nữa".*

Tánh cách hiện thực của sự hiện hữu sau cái chết vật chất và sự tái sinh (dưới thể dạng hình tướng hay vô hình tướng) trong nhiều lãnh vực hiện hữu khác nhau (*tam giới*) được xác định như sau: "Sau khi chết và thân xác đã bị hủy hoại, thì sẽ tái sinh vào một cõi thuận lợi thuộc vào một lãnh vực cao, [hoặc] vào một cõi bất thuận lợi thuộc một lãnh vực thấp kém, trong địa ngục..." Dù muốn hay không thì cũng không thể nào bác bỏ được cách chỉ định cái chết vật chất (*tức "sự tan rã của thân xác" trong câu phát biểu trên đây*)

sẽ được tiếp nối bằng một sự tái sinh vào một lãnh vực hiện hữu có thật. Câu trích dẫn trên đây không phải là một trường hợp duy nhất và cũng không thuộc vào bất cứ một sự bình giải mới mẽ được ghép thêm sau này để mà có thể loại bỏ được dễ dàng: người ta có thể tìm thấy các trích dẫn mang cùng một ý nghĩa như trên đây 78 lần trong *Trường A Hàm (Dīgha-nikāya)*, 250 lần trong *Trung A Hàm (Majjhima-nikāya)*, 244 lần trong *Tạp A Hàm (Samyutta-nikāya)*, 264 lần trong *Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara-nikāya)*, 23 lần trong *Tiểu Bộ Kinh (Khuddaka-nikāya)*, 19 lần trong *Luật Tạng (Vinaya-pitaka)* và 17 lần trong *A-tì-đạt-ma Luận (Abhidhamma-pitaka)*.

### ***Một sự hiểu biết phiến diện***

Sự đơn giản hóa các lãnh vực hiện hữu để biến chúng trở thành những thể dạng tâm thần và sự thu ngắn chu kỳ tái sinh trở thành các thể dạng hiện hữu sẽ không mang lại một sự hiểu biết mới lạ nào cho Đạo Pháp hay là một sự hiểu biết "đích thật" nào cả, mà chỉ

đưa đến một tầm nhìn nông cạn về giáo huấn của Đức Phật. Sở dĩ nông cạn là bởi vì mục đích theo đuổi không phải là sự tìm kiếm sự thật mà đúng hơn là một sự thích ứng sự thật vào một khuôn khổ khái niệm cứng nhắc. Sở dĩ nông cạn là bởi vì chính sự suy nghĩ đã dừng lại ở nửa đường: dù Đức Phật cho biết là tâm thức luôn giữ một vai trò ưu thế và là con đường giúp để trau dồi các phẩm tính tinh thần, thế nhưng không phải đây là lý do để thiết đặt một ngành tâm lý học thuần túy, mà đúng hơn chỉ là cách cho biết tâm thức giữ vai trò chủ động tạo ra mọi khổ đau (tức là khổ đau vì sự tái sinh) và giúp làm dập tắt mọi khổ đau (có nghĩa là loại bỏ được sự tái sinh hay ít ra cũng giúp tái sinh trong một môi trường thuận lợi).

Quả thật hoàn toàn đúng là con người trong từng giây phút một cảm nhận được các thể dạng tâm thần có thể xem như là "thiên đường" hay "địa ngục"; quả thật hoàn toàn đúng là sự tiếp nối tâm thần trong mỗi một phần triệu giây có thể biểu trưng cho cái chết và một hình thức tái sinh nào đó (*mỗi một khoảnh khắc trên*

*dòng tiếp nối liên tục của tâm thức có thể biểu trưng cho sự chấm dứt và một thể dạng hình thành dính liền nhau - ghi chú thêm của người dịch*); quả thật hoàn toàn đúng là Đức Phật có khuyên dạy phải chủ động các thể dạng tâm thần và phát huy tri thức cũng như sự hiển hiện và tắt nghỉ của chúng. Thế nhưng Đức Phật không dừng lại ở giữa dòng sông mà đã giảng rằng sự hiểu biết các quá trình tâm lý chỉ có thể mang lại lợi ích khi nào nó giúp để trau dồi các thể dạng tâm thần tích cực, mang lại sự lợi ích (*kusala*), đại khái như "phúc hạnh ở cõi thiên đường", các thể dạng đó sẽ giúp những Phật tử kém cỏi tái sinh một cách thực sự (bằng hình tướng hay vô-hình-tướng) trong một lãnh vực hiện hữu thuận lợi hơn, hay giúp cho các Phật tử ở các cấp bậc cao thâm đạt được niết-bàn (*nibbana*) hầu chấm dứt sự tái sinh.

Cách đồng hóa các thể dạng tâm thần với các thể dạng "thiên đường" hay "địa ngục" không đi ngược lại sự xác nhận là có các lãnh vực hiện hữu thật sự (*tam giới*). Trái lại là đấng khác: đây là các thể dạng tâm

thần lập đi lập lại và được củng cố thêm - đây là quy luật của nghiệp - và chúng sẽ đưa đến một sự tái sinh trong một hoàn cảnh tái sinh có thật (*thể dạng tâm thần của một cá thể sẽ quy định hoàn cảnh tái sinh của cá thể ấy trong một cõi tái sinh có thật*).

Kinh sách gọi các lãnh vực hiện hữu do cái chết mang lại là "các trú xứ của tri thức" và đây là các lãnh vực hiện hữu được quy định bởi sự vận hành của tâm thức của các chúng sinh sống trong đó; và hầu hết các chúng sinh trú ngụ trong các thể dạng ấy thì hoặc là không mang một hình tướng vật chất nào cả mà chỉ đơn thuần là những thể dạng tâm thần, hoặc mang hình tướng vật chất thật vi tế và luôn bị lấn lướt bởi một sự sinh hoạt tâm thần tinh tế; các người tu tập khổ hạnh lúc sống có thể đạt được sự cảm nhận về các thể dạng trên đây, đây là những sự cảm nhận phát hiện trong lúc đang hành thiền, tức có nghĩa là các thể dạng hoàn toàn mang tính cách tâm thần mà họ đã thực hiện được. [...]

Thật hết sức quan trọng phải công nhận rằng các thể dạng hiện hữu đó trên phương diện phẩm chất không khác biệt với các thể dạng tương đương với các thể dạng trong sự hiện hữu hiện tại (*tức của một cá thể đang sống*). Thiên định có nghĩa là trong lúc còn sống thực hiện được, nếu có thể, một sự chủ động hoàn toàn một cấp bậc sinh hoạt tâm thần nào đó, và nếu có thể giữ cho thể dạng tâm thần ấy bền vững trong lúc xảy ra cái chết thì nó sẽ tiếp tục kéo dài sau cái chết dưới một thể dạng hiện hữu thuộc vào một cấp bậc nào đó. [...] (*cũng xin mạn phép nêu lên phép thiên định này cũng là một phép tập luyện của Kim Cương Thừa - ghi chú thêm của người dịch*).

Nếu cho rằng sự tái sinh vào các lãnh vực hiện hữu khác nhau nhất thiết là một sự kéo dài của thể dạng tâm thần ưu thế chi phối cuộc sống trước đây của một người hấp hối và người này có thể tiếp tục cảm nhận được thể dạng đó vào những giây phút cuối cùng, thì trong trường hợp này cũng có thể xem các chủ thuyết



"tâm lý hóa" có thể chấp nhận được trên một số khía cạnh nào đó.

Dù sao thì đây cũng không phải là một lý do để chấp nhận chủ thuyết cho rằng các thể dạng tâm thần khác nhau và các lãnh vực hiện hữu khác nhau chỉ thuộc vào một kiếp sống duy nhất trong hiện tại và sau đó sẽ tan biến với sự sống đó (*đây là một luận cứ cho thấy Didier Treutenaere không hiểu tường tận chủ thuyết thu ngắn của khuynh hướng cải tiến*), bởi vì đây là cách cho thấy chúng ta đã lọt ra ngoài giáo lý Phật Giáo của các vị Thera (*các vị Trưởng lão hay Người xưa - tức nguyên thủy*) và cũng có thể nói là đi ra ngoài cả Phật Giáo nói chung. Chẳng phải là Đức Phật đã luôn nhắc nhở chúng ta phải xem Đạo Pháp trái ngược lại với sự tin tưởng sai lầm của chủ nghĩa đoạn diệt (*hư vô*) hay sao.



## **Bánh xe của sự sống hay bánh xe luân hồi tìm thấy trong hang động Đại Túc (Dazu) tại tỉnh Tứ Xuyên (Trung Quốc)**

### **Vài lời ghi chú của người dịch**

Tài liệu trên đây cho thấy một sự tranh biện giữa hai khuynh hướng có thể tạm gọi là "bảo thủ" và "cấp tiến" đối với hiện tượng tái sinh, được học giả và triết gia Phật Giáo là Didier Treutenaere đứng về phe "bảo thủ" nêu lên và phân tích. Nếu chúng ta rơi vào sự tranh cãi và nhất là để bảo vệ một vị thế hay một chính kiến nào đó thì nhất định chúng ta sẽ không tránh khỏi các ngõ ngách lắt léo của tư duy. Hậu quả mang lại là

sự bế tắc hay lạc hướng, và đây chính là những gì mà Đức Phật luôn cảnh giác các đệ tử của Ngài.

Thí dụ như tất cả các người đưa ra các quan điểm liên hệ ít nhiều đến chủ đề trên đây là Stephen Batchelor, Didier Treutenaere, vị tác giả bài viết này của Viện Đại Học Phật Giáo Âu Châu... và kể cả người dịch, tất cả có thể ngồi xuống với nhau để trực tiếp tham gia vào cuộc tranh cãi thì chúng ta cũng sẽ tưởng tượng được là cuộc tranh cãi đó sẽ trở nên bất tận và sẽ chẳng đi đến đâu cả. Riêng nhà sư Buddhadasa thì không còn đây nữa để mà tham gia với chúng ta, dù cho ngài còn hiện diện đi nữa thì cũng rất có thể là ngài chỉ mỉm cười và không tranh biện với chúng ta để làm gì.

Vài lời ghi chú dưới đây chỉ là một vài thiện kiến nêu lên để cùng với người đọc suy tư mà thôi:

1- Người ta thường cho rằng Phật Giáo rất gần với khoa học, và một trong những khía cạnh tượng tự giữa

khoa học và phật Giáo là sự tiến hoá hay là sự cải tiến không ngừng. Đối với khoa học thì các giả thuyết thay nhau bị đánh đổ giúp cho khoa học đạt được những hiểu biết mới hơn và chính xác hơn. Đối với Phật Giáo thì các học thuyết thay nhau góp phần giúp cho Phật Giáo ngày càng trở nên phong phú hơn. Đây cũng là một nét đặc thù mà tất cả các tôn giáo khác không có.

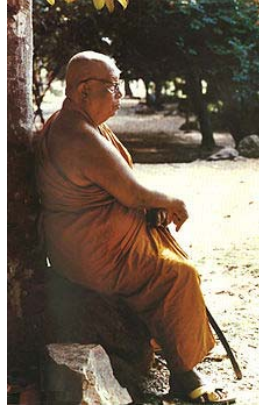
Vào thế kỷ thứ II Long Thụ khai triển học thuyết Trung Quán, vào thế kỷ thứ IV Vô Trước và người em là Thế Thân khai triển học thuyết Duy Thức, vào các thế kỷ thứ VII và thứ VIII thì Kim Cương Thừa Phát triển mạnh mẽ..., đây là những biến cố lớn đã xảy ra trên dòng tiến hóa của Phật Giáo. Đây là chưa kể đến vô số các đại luận sư, chẳng hạn như Hộ Pháp (thế kỷ thứ V), Trần Na (thế kỷ thứ VI), Bồ-đề Đạt -ma (thế kỷ thứ VI), Pháp Xứng (thế kỷ thứ VII), Huệ Năng (thế kỷ thứ VII), Tịch Hộ (thế kỷ thứ VIII), Tịch Thiên (thế kỷ thứ VIII), Đạo Nguyên (thế kỷ XIII), v.v..., và v.v... cho đến ngày nay là Đức Đạt-Lai Lạt-Ma, tất cả đã thay nhau bình giải đạo Pháp góp phần giúp cho giáo

lý nhà Phật ngày càng trở nên phong phú hơn, tương tự như một gốc cổ thụ luôn xanh tươi và rợp bóng, không như một gốc cây chết khô của những giáo điều cứng nhắc.

Kim Cương Thừa không phải là một tông phái riêng biệt, cũng không phải là một hình thức thoái hóa hay lệch lạc của Phật Giáo, mà đúng hơn là một sự phát triển khá tự nhiên của Đại Thừa dựa vào các phép tu tập đặc thù. Nếu muốn tìm thấy những biến đổi khác của giáo lý nhà Phật thì cũng có thể đi ngược trở về xa hơn nữa, chẳng hạn như đại hội kết tập Đạo Pháp vào thế kỷ thứ I sau Tây lịch đã cho thấy sự xuất hiện của 4 tông phái, mỗi tông phái lại có nhiều học phái khác nhau, gồm chung tất cả là 18 học phái. Ngược xa hơn nữa thì vào thế kỷ thứ III trước Tây lịch thì đại hội kết tập Đạo Pháp dưới triều đại vua A-dục là một đại hội quan trọng nhất nhằm mục đích loại bỏ những thêm thắt "dị giáo" hoặc không chính thống, và ngay vào thời kỳ xa xưa này cũng đã thấy xuất hiện hai đường hướng Phật Giáo khác nhau là Sthaviravâdin (Thượng

Tọa Bộ) và Mahâsanghika (Đại Chúng Bộ). Ngoài ra cũng còn có một sự kiện khác đáng để quan tâm, ấy là tất cả các kinh sách sớm nhất ghi chép bằng chữ viết, dù đây là của Phật Giáo Nguyên Thủy hay của Đại Thừa thì cũng đều xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ I trước Tây lịch. Tóm lại là rất khó để có thể khẳng định là kinh sách nào nguyên thủy hơn và phần giáo lý nào chính thống hơn.

Tóm lại khi tạo được cho mình một tầm nhìn bao quát hơn thì chúng ta cũng sẽ ít bị rơi vào những ngõ ngách chật hẹp của tư duy hơn. Những vị luận sư thuộc tầm cỡ của Buddhadasa thật hết sức cần thiết cho sự phát triển của Phật Giáo nói chung trong thời đại của chúng ta. Có thể vì Buddhadasa là một con người quá sức khiêm tốn, giản dị và kín đáo nên đã khiến chúng ta vì vô minh mà không nhìn thấy được chiều sâu nơi ông và những tư tưởng "siêu-thế-tục" của ông.



## **Buddhadasa Bhikkhu** **(1906-1993)**

2- Vấn đề tái sinh là một vấn đề gần như là "bất khả nghị" đối với Phật giáo, do đó thiết nghĩ cũng không cần bàn thảo thêm trong phần ghi chú này. Chỉ xin nhắc lại là trong đêm giấc ngộ, Đức Phật đã nhìn thấy hết tất cả các tiền kiếp của Ngài. Chúng ta vì vô minh dày đặc và những thứ hiểu biết quy ước thu góp được quá nhiều qua sáu cửa ngõ của giác cảm đã che lấp trí tuệ cho nên chúng ta không nhìn thấy được quá khứ xa xôi của chính mình. Nếu gạt bỏ bớt những dao động của các thứ xúc cảm bản loạn và tinh khiết hóa tâm thức thì chúng ta tuy không thể nhìn thấy trực tiếp được tiền kiếp của mình, thế nhưng biết đâu cũng có

thể nhận thấy được những tác động và ảnh hưởng từ những gì trong các kiếp sống quá khứ trên sự hiện hữu hiện tại của chính mình. Nhờ đó chúng ta cũng có thể tự kiểm chứng được hiện tượng tái sinh bằng chính những cảm nhận của mình.

Buddhadasa trong *"Quyển sách cho Nhân Loại"* có nêu lên thật kín đáo sự tái sinh trong nhiều đoạn, thế mà học giả Didier Treutenaere lại không nhìn thấy. Thiết nghĩ chỉ cần nêu lên một thí dụ điển hình như sau là cũng đủ. Buddhadasa nhìn năm thứ cấu hợp hay ngũ uẩn tạo ra cá thể con người là thế giới, và cái thế giới đó cũng gồm chung với nó tất cả mọi "sự vật" khác, tức có nghĩa là mọi hiện tượng trong vũ trụ này, dù đây là vật-chất hay phi-vật-chất. Buddhadasa lại chia cái thế giới đó làm hai lãnh vực: thế-tục và siêu-thế-tục. Lãnh vực siêu-thế-tục sau đó lại được phân chia thành bốn cấp bậc khác nhau:

- cấp bậc của những "Người bước vào dòng chảy" tức là những người đã đưa chân bước lên Con Đường



hướng về Niết-bàn. Thế nhưng Niết-bàn thì vẫn còn xa ở cuối Con Đường và họ thì còn phải tiếp tục tái sinh cho đến khi nào đạt được các cấp bậc cao hơn.

- cấp bậc của những "Người chỉ còn quay lại một lần" tức là những người chỉ còn tái sinh thêm một lần cuối cùng trên Con Đường.

- Những "Người không còn bao giờ quay lại nữa" tức là những người đã tìm thấy tiền vị của Niết-bàn, trước khi thực hiện được Niết-bàn thật sự.

- Sau hết là những người gọi là A-la-hán tức là những người đã đạt được thể dạng của Niết-bàn đích thật.

Trích dẫn trên đây có lẽ cũng đủ chứng minh cho quan điểm của Buddhadasa về sự tái sinh. Hơn nữa theo Buddhadasa thì ngũ uẩn cũng chính là thế giới và cái thế giới đó có hai lãnh vực: thế-tục và siêu-thế-tục, do đó nếu có ai hỏi chúng ta là Niết-bàn ở đâu thì chúng ta dù chưa nhìn thấy được Niết-bàn thế nhưng chúng ta cũng có thể lấy ngón tay để trỏ vào Niết-bàn

trong đầu của chúng ta. Đây là thông điệp thật tuyệt vời mà Buddhadasa đã để lại cho chúng ta.

3- Đối với vấn đề các lãnh vực của sự hiện hữu tức là tam giới (dục giới, sắc giới và vô sắc giới) hay lục đạo, hay sáu cõi luân hồi (súc sinh, địa ngục, ngã quỷ, thiên giới và A-tu-la) thì Buddhadasa cũng bảo đây là các thể dạng của tâm thức của chính chúng ta. Thí dụ như những người điên loạn chỉ thấy trong đầu toàn là ma quỷ, đâm chém, máu me thì đây là cõi ngã quỷ. Những người bị ức hiếp, tra tấn, đọa đày, nô lệ, tù tội thì đây là cõi địa ngục. Những người đàn độn bị lường gạt, bị cưỡng bức, ngốc nghếch, khờ khạo thì cũng chẳng khác gì như đang sống nơi cõi súc sinh. Những người may mắn hơn, biết thế nào là đạo đức, thế nào là phải trái, ấy là những "con người bình dị" như chúng ta, tức ý thức được cái cõi ta-bà của chính mình. Những con người cao cả hơn, thanh cao hơn, tâm thức tinh khiết hơn và họ biết yêu thương nhiều hơn chúng ta, thì biết đâu họ là những người đang sống trong cõi thiên nhân và họ có thể đang ở bên cạnh chúng ta mà

chúng ta không hay biết. Những người tu tập cao thâm hơn nữa thì có thể trú xứ của tâm thức họ là cõi sắc giới hay vô sắc giới, cõi thiên, cõi A-tu-la mà chúng ta không nhìn thấy được.

Nếu Didier Treutenaere nhất quyết cho rằng các cõi tái sinh hay luân hồi là có thật thì cứ hỏi xem ông có thể dùng ngón tay để trỏ vào những cõi ấy hay không? Chúng thuộc vào hành tinh này hay một nơi nào khác trong vũ trụ? Nếu Didier Treutenaere không lúng túng thì những người tu tập theo các tôn giáo độc thần cũng sẽ không lúng túng, vì nếu họ được hỏi là thiên đường ở đâu thì họ sẽ ngược mắt lên trời và chỉ cho chúng ta biết là thiên đường của họ nhất định là ở trên ấy, hoặc tương tự như khi hỏi một số người tu tập Đại Thừa là Tây Phương của họ ở đâu thì họ sẽ nhìn xem là mặt trời lặn về hướng nào và sẽ trỏ cho chúng ta biết là Tây Phương của họ ở vào hướng ấy.

3- Sau hết xin trích dẫn một đoạn ngắn trong kinh *Cula-Malunkya-sutta* tức là bản kinh về những câu hỏi

vô ích, để thay cho phần kết luận. Trong kinh này một đệ tử của Đức Phật là Malunkyaputta nêu lên một số thắc mắc của mình để hỏi Đức Phật như sau:

- *Sự sống và thân xác là một thứ như nhau ?*
- *Sự sống và thân xác có phải là hai thứ khác nhau ?*
- *Một sinh linh được giải thoát có hiện hữu sau khi chết hay không ?*
- *Một sinh linh được giải thoát không còn hiện hữu sau khi chết ?*
- *Một sinh linh được giải thoát hiện hữu nhưng đồng thời cũng không hiện hữu sau khi chết ?*
- *Một sinh linh được giải thoát, đồng thời không hiện hữu cũng không phải là không-hiện-hữu sau khi chết ?*

Đức Phật trả lời cho Malunkyaputta như sau:

*"Này Malunkyaputta, mặc dù có một quan điểm theo đó một sinh linh được giải thoát hiện hữu sau*

*khi chết và có một quan điểm [khác] theo đó một sinh linh được giải thoát sau khi chết không còn hiện hữu, nhưng trước nhất phải hiểu rằng có sinh, có già, có chết, có khổ, có than khóc, có đờn đau, xót xa và tuyệt vọng. [Đối với] Ta, Ta [chỉ] giảng [cho con] về sự chấm dứt những thứ ấy trong thế giới này, trong chính sự sống này. Vì thế, này Malunkyaputta, hãy giữ lấy trong tâm những gì Ta giảng, đúng như Ta đã giảng, và những gì Ta không giảng đúng như ta không giảng".*

(theo bản dịch của Mohan Wijayaratna, trong *Sermon du Bouddha*, cerf, 1988) Có lẽ cũng chính vì thế mà Buddhadasa đã không nói lên những gì vô ích.

Bures-Sur-Yvette, 25.01.12

**Hoang Phong** chuyên ngữ

[Trở về Mục Lục](#)

<http://www.quangduc.com/tacgia/hoangphong.html>

<http://www.quangduc.com/Taisanh/index.html>

<http://www.quangduc.com/ipad/index.html>