

Triết lý "giác ngộ độc đáo" của Phật giáo Việt Nam

ISSN: 2734-9195 12:03 23/03/2023

Ths Triết học Trần Thị Kim Dung Trường Đại học Y Hà Nội Tạp chí Nghiên cứu Phật học Số tháng 3/2023

Tóm tắt: Từ thế kỷ thứ VI đến thế kỷ thứ I trước Công nguyên, xã hội Ấn Độ cổ đại có những biến động lớn về kinh tế, chính trị, xã hội, tư tưởng. Về tư tưởng là sự suy yếu của tôn giáo Bàlamôn, tạo điều kiện cho việc hình thành các trường phái triết học- tôn giáo mới. Sự ra đời Phật giáo đã thổi một luồng sinh khí mới trong xã hội Ấn Độ và dần lan tỏa ra khắp thế giới.

Phật giáo vào nước ta từ đầu Công nguyên, song phải đến thế kỷ thứ VI, đạo Thiên mới hình thành tông phái và ảnh hưởng khá nhiều đến đời sống tinh thần của người Việt, trước hết là giới tăng ni, phật tử, cư sĩ. Đối với nhiều người Việt, thì ảnh hưởng của đạo Phật trước hết phải nói đến đạo đức, lối sống giản dị và triết lý giác ngộ thâm sâu. Có thời kỳ, học thuật trong nước đều thuộc về các nhà sư, tư tưởng Phật giáo chi phối xã hội.

Quan điểm của Phật giáo về thế giới và nhân sinh

Phật giáo ra đời đã tác động mạnh mẽ đến các học thuyết đang tồn tại, đặc biệt tôn giáo Bàlamôn (mang đậm tính đẳng cấp và giai cấp, thành kiến chủng tộc). Đạo Phật cho rằng, thế giới (gồm cả vũ trụ, Trời đất và con người) tuy lớn nhỏ khác nhau, nhưng đều là một, luôn luôn vận động và biến đổi, ở đó không có điểm khởi đầu (vô thủy), cũng không có điểm kết thúc (vô chung), biến đổi nhanh chóng trong từng sát na. Thế giới là vô thường, nghĩa là tất cả các pháp ở thế gian sinh diệt trôi chảy nhanh chóng trong từng sát na, không ngừng nghỉ.

Trên cơ sở quan niệm vô thường, đạo Phật khẳng định có hai loại thế giới: thế giới lý tưởng (thế giới của người giác ngộ) là thế giới Niết bàn, thường trụ, an lạc. Thế giới này không dựa vào nhân duyên nên nó là thế giới thường trụ,

không sinh diệt biến hoá, thuộc thế giới vô vi. Còn thế giới hiện thực (thế giới của người trần tục) là thế giới sinh tử, mê vọng, khổ não. Thế giới này dựa vào nhân duyên mà có, nên nó là vô thường, có sinh diệt biến hoá, thuộc thế giới hữu vi. Thế giới hiện thực biến hoá vô thường nên gọi là chư hành vô thường.

Tap Chi Nghien Cuu Phat Hoc So Thang 3.2023 Triet Ly Giac Ngo Doc Dao Cua Phat G

Đạo Phật cũng cho rằng, thế giới là vô ngã, nghĩa là mọi sự vật trong thế giới đều không có bản thể độc lập, mà là tổng hợp của nhiều điều kiện. Bản thân thực thể con người cũng là do ngũ uẩn hợp thành gồm: sắc (vật chất), thụ (cảm giác), tưởng (ấn tượng), hành (suy lý) và thức (ý thức). Do đó, khẳng định con người có bản thể độc lập hay linh hồn bất tử là sai lầm. Con người do mê (không nhận biết được) nhận thế giới vô thường là thường trụ nên tưởng có cái tôi, từ đó sinh ra mọi thứ hoặc (vô minh), tạo ra mọi thứ nghiệp rồi gây thành quả khổ. Vì thế, không có cái để gọi bản thân ta (vô ngã). Đó là lý do để đạo Phật chỉ ra nguyên nhân nổi khổ của con người là do ý thức (nhận thức), mà bắt đầu từ: 1, ái dục (ham muốn) -> 2, vô minh (không sáng suốt)-> 3, tham, sân, si (lòng tham, sự giận dữ, sự ngu dốt) thúc đẩy tạo thành vọng -> 4, dục vọng -> 5, vọng tạo thành nghiệp (dục vọng biểu hiện thành hành động gọi là nghiệp), nghiệp xấu -> 6, khiến con người phải nhận lấy hậu quả của nó (quả khổ). Theo luật nhân quả, nghiệp báo thì khổ cứ luẩn quẩn trong vòng luân hồi không thoát ra được. Vậy làm thế nào để thoát khổ? Xuất phát từ quan niệm bản thể Không, Phật giáo đặt vấn đề tìm kiếm sự giải thoát khỏi vòng luân hồi nghiệp báo để đạt tới trạng thái Niết bàn.

Kinh viết: *“Người là kẻ đang thành Phật, còn ta là kẻ đã thành Phật”* (Nhữ thị đương thành Phật, ngã thị dĩ thành Phật). Tôn chỉ của đạo Phật là đạt đến trạng thái hết mê. Người mê giống như đám mây vô minh che khuất mặt trăng, khi đám mây ấy không còn thì tự nhiên mặt trăng trở nên sáng tỏ. Mọi người đều có quyền hưởng thụ tín ngưỡng tôn giáo. Giác ngộ không dựa vào dòng họ cao hay thấp mà dựa vào phần phẩm hạnh nông hay sâu. Triết lý này không có trong quan điểm của tôn giáo Balamôn.

Khi xác định được nguyên nhân của khổ, Phật giáo đã chỉ ra phương pháp diệt khổ (giải thoát những đau khổ tinh thần nơi trần thế cho con người), đó là con đường Tam học (giới, định, tuệ). Giữa giới, định, tuệ có quan hệ biện chứng với nhau khiến cho quá trình giác ngộ không thể bỏ qua bất cứ một “bước” nào, trong đó định (thiền định) đóng vai trò quan trọng.

Tư tưởng biện chứng trong quan niệm về “giới”

Theo Phật giáo, giới (sila) phiên âm theo tiếng Hán là Thi la. Ý nghĩa của giới là tích cực làm điều thiện, bỏ điều ác để tránh mọi lỗi lầm của thân, khẩu, ý. Giới (ngũ giới) gồm: không sát sinh, không trộm cắp, không tà dâm, không uống rượu, và không vọng ngữ (nói dối). Thập thiện gồm 3 điều thiện thuộc về thân (không sát sinh, không trộm cắp, không tà dâm), 4 điều thiện thuộc về khẩu (không nói dối, không nói hai chiều, không ác khẩu, không nói thêu dệt), 3 điều thiện thuộc về ý (không tham, không sân, không si).

Du nhập vào nước ta, Phật giáo đã nhanh chóng hòa quyện với văn hóa, tín ngưỡng bản địa, được Việt hóa một cách sáng tạo. Đối với giới tu hành thì “giới” là giai đoạn đầu tiên, tất yếu với mục đích dìu dắt người tu hành từng bước đến với đạo. Không thể có sự tập trung trí tuệ cao độ nếu thân và tâm không trong sạch. Một khi trong đầu óc, trong trái tim còn tràn đầy những khát vọng, ham muốn thì tâm tính còn bị dục vọng sai khiến. Khi tâm không an thì khó có thể có một nhận định, một suy nghĩ đúng đắn, phản ánh khách quan sự vật, hiện tượng. Tập trung tư duy cao độ vào một vấn đề gì đó chỉ có thể có được khi con người đã gạt ra ngoài tất cả những suy nghĩ vọng động. Để giữ cho tâm tính yên lặng, tỉnh táo thì “giới” là điều kiện không thể thiếu. Vậy làm thế nào để tâm được an, để trực nhận được bản thể (giác ngộ)? Vấn đề này đã được các thiền sư phái Tỳ Ni Đa Lưu Chi và Vô Ngộ Thông chỉ rõ: muốn giác ngộ thì phải hư vô tâm, phải biến tâm mình thành không. Thiền sư Huệ Sinh (? - 1063) thế hệ thứ 13 thuộc phái Tỳ Ni Đa Lưu Chi đã nói: “Pháp vốn như vô pháp/ Không có cũng không không” (Pháp bản như vô pháp/ Phi hữu, diệc phi không)¹. Pháp thân, pháp tính vốn rất linh diệu, không có hình tướng cụ thể để người trần mắt thịt nhìn thấy. Đạo không phải là không có, chỉ vì ta không phân biệt được mà thôi. Người học muốn nhận ra chân lý huyền diệu thì phải bỏ sự chấp trước vào “không” và “có”. Thiền sư Viên Chiếu (999 - 1090) thế hệ thứ 7 phái Vô Ngộ Thông viết: “Nhưng nếu nhận thức được rằng cái tâm là không, sắc tướng cũng là không/ Thì “sắc” và “không”, khi ẩn khi hiện, mặc nó đối dời” (Nhược đạt tâm không vô sắc tướng/ Sắc không ẩn hiện nhậm thôi di)^[2]. Vì vậy, các nhà thiền học nước ta đều cho rằng, đạo không có hình tướng, không phải ở đâu xa, ở trước mắt ta, ở ngay trong lòng. Muốn ngộ đạo thì hãy trở về với chính mình, không tìm cầu ở bất cứ nơi nào khác, nếu có tìm được ở nơi khác thì cũng không phải là thật. Do đó, trên con đường nhận thức, các thiền sư đều nhấn mạnh đến tính không xác định của bản thể.

Phát triển, cụ thể hoá tư tưởng trên, các thiền sư thời Trần cho rằng, mọi vấn đề trong thế giới trần tục: đạo đức, thiện, ác, tâm, Phật đều sinh ra từ tâm.

Trần Thái Tông (1218-1277) một vị vua hiền tài, am hiểu và ngưỡng mộ Phật giáo cho rằng, để trực nhận bản thể thì phải biến tâm mình thành vô tâm, thành

hư “không”. Quá trình thực hành đạo Thiền của Trần Thái Tông không ngoài mục đích tu luyện về đạo “hư” nhằm biến tâm mình thành hư không. Trên con đường tu đạo, Trần Thái Tông đặc biệt đề cao giới, định, tuệ. Theo Trần Thái Tông, tam thể chư Phật sở dĩ thành đạo đều không thể không qua thụ giới. *“Giới như đất bằng, mọi điều thiện từ đó sinh ra/Giới như thầy thuốc giỏi chữa được các bệnh. Giới như hạt minh châu, phá vỡ mọi tăm tối/Giới như thuyền bè vượt qua bể khổ/Giới là phương tiện tất yếu để đạt đến giải thoát/ Ai đã vượt qua được bể khổ, ai đã giải thoát thì họ không còn cần giới nữa...”*[3].

Phân tích quan niệm của Trần Thái Tông về quá trình thực hành “giới” để nhận thức và hành động đúng, tác giả Lược khảo tư tưởng Thiền Trúc Lâm Việt Nam viết: *“Phân tích mỗi hành động của con người, ta thường thấy có ba giai đoạn: 1, Sự chuẩn bị: ý tưởng, ý đồ, ý định, suy nghĩ kế hoạch trong đầu. Theo C.Mác, chính đây là điểm khác nhau giữa con người với con ong, cái kiến. 2, Hành động: sự thực hiện về mặt vật chất những ý đồ trên. 3, Kết quả hành động kéo theo tâm trạng hài lòng, không hài lòng, nuối tiếc hay hối hận. Trong triết học Trần Thái Tông thì giai đoạn một (ý tưởng, ý định, suy nghĩ lập kế hoạch trong đầu) có ý nghĩa chủ đạo”*[4]. Nhận định trên đây phản ánh đúng đắn vị trí, vai trò của “giới” trên con đường thực nhận bản thể. Trần Thái Tông không chỉ đề cao giới, mà còn chỉ ra mối quan hệ biện chứng giữa giới, định, tuệ. Trong Khoá hư lục, Trần Thái Tông viết: *“Giới, định, tuệ là đạo giải thoát. Giới là nghĩa uy nghi, định là nghĩa không dối, tuệ là nghĩa tri giác. Ấy là lấy giới để trừ ác cấu, định để trừ triền cấu”*[5]. Đối với Trần Thái Tông thì định và tuệ nương dựa vào nhau, không bỏ sót một bên nào. Định và tuệ là gốc của giác ngộ.

Kế thừa tư tưởng của Trần Thái Tông, Tuệ Trung Thượng Sĩ (1230-1291) một nhà thiền học có bản lĩnh, có lý trí, ngôi sao sáng trong vườn Thiền nhà Trần cho rằng, *“giới”* của nhà Phật xét đến cùng chỉ là phương tiện chứ không phải là mục đích của giác ngộ. Trong khi *“trì giới”*, *“nhẫn nhục”* mà không biết rằng mình đang trì giới, nhẫn nhục mới là tư tưởng cần đạt đến. Trì giới mà lúc nào tâm cũng nghĩ rằng mình đang trì giới thì chỉ *“chuốc tội”* chứ không thêm phúc. Đó cũng là một loại chấp, chấp vào giới. Giác ngộ phải vượt lên trên giáo lý, chứ không dừng lại ở giáo lý, càng không nên khư khư bám vào giáo lý. Chẳng hạn, bàn về vấn đề ăn chay hay ăn mặn (giới), Tuệ Trung nói: *“Ăn thịt và ăn cỏ/ Chúng sinh loài nào có thói quen của loài đó/ Như mùa xuân đến/ Trăm hoa nở sinh sôi/ Có chỗ nào nhìn thấy tội hay phúc đâu?”* (Khiết thảo dữ khiết nhục/ Chúng sinh các sở thực/ Xuân lai bách thảo sinh/ Hà xứ kiến tội phúc?)[6]. Ăn thịt hay ăn cỏ là lẽ tự nhiên của muôn loài, không phải là ý muốn chủ quan của chúng sinh. Quá trình ấy diễn ra một cách tự nhiên, giống như mỗi khi mùa xuân về thì cỏ cây sinh sôi nảy nở, nên không thể lấy cái tự nhiên, nhi nhiên để quy vào tội, phúc. Bản thân việc ăn thịt, uống rượu là không có tội, cưỡng lại

quy luật tự nhiên mới là họa. Theo Tuệ Trung, chưa giác ngộ thì cần đến giới luật (tu), khi đã ngộ rồi mà cứ khư khư ôm lấy giới luật thì cũng là chấp, tức tự trói buộc thêm. Người tu Phật mà tâm lại hướng ra bên ngoài, theo đuổi dục vọng, thì chẳng khác gì đang yên lành (ở dưới đất) lại “trèo lên cây” nên rất dễ bị ngã. Thực tế, trong cuộc sống hàng ngày có những người tu hành nhưng không bao giờ chứng được quả Phật, vì họ tu không toàn tâm, toàn ý, thậm chí miệng tu mà tâm lại tà. Những con người như vậy tuy không nhiều, nhưng đã được phản ánh trong tục ngữ, ca dao “Miệng Nam mô, bụng một bồ dao găm” để chỉ những người miệng thì nói lời thiện nhưng trong lòng có ác ý. Trong cuộc sống còn có trường hợp mà tục ngữ nhắc đến “Miệng thơm thốt, dạ ót ngâm” để chỉ loại người ngoài miệng thì ngọt ngào, tử tế, nhưng trong lòng thì nham hiểm, cay độc. Qua thực tiễn tu hành, Tuệ Trung đã chỉ ra cho người học đạo biết, nếu cứ chấp vào giới luật, rập khuôn văn hoá bên ngoài tất yếu làm tổn hại đến giáo pháp của Tổ tông (tình hình này đã xuất hiện vào cuối thời Lý). Đó là lý do giải thích tại sao ông lên tiếng kêu gọi mọi người tỉnh táo trên con đường đạo. Vì vậy, thời đại Lý - Trần, Phật giáo đã phát triển đạt đến đỉnh cao. Có thể nói, chính dân tộc Đại Việt đã dùng văn hóa Ấn Độ (thực chất là văn hóa Phật giáo) làm lá chắn chống lại sự đồng hóa của văn hóa Trung Hoa. Đó cũng là thời đại có nhiều nhà sư, nhà thiền học uyên thâm đã thực hành giáo lý giác ngộ một cách sáng tạo, và trong cuộc kháng chiến chống giặc ngoại xâm vẫn can đảm khắc lên tay mình hai chữ “Sát Thát”. Đúng như lời Sử gia Ngô Thì Sĩ (1726 -1780) viết:

Tap Chi Nghien Cuu Phat Hoc So Thang 3.2023 Triet Ly Giac Ngo Doc Dao Cua Phat G

“Thời đại Lý - Trần, thiên hạ bán vi tăng”. Thời đại mà nửa dân số Đại Việt là tăng ni Phật tử, nhưng lại không chấp vào giáo lý nhà Phật. Những tư tưởng của các vị ấy đã ảnh hưởng ít nhiều đến văn minh Đại Việt, đến không khí học thuật thời kỳ này.

Như đã nói ở trên, ý nghĩa của giới là tích cực làm điều thiện, bỏ điều ác để tránh mọi lỗi lầm của thân, khẩu, ý. Con người muốn trở về bản thể ban đầu thì trước hết phải tu dưỡng đạo đức (giữ giới). Nói cách khác, giữ giới là để con người hình thành ý thức sống tốt hơn, lương thiện hơn. Giới (giữ giới) là giai đoạn đầu, giai đoạn tất yếu để sang giai đoạn tiếp theo- hành động. Theo triết học Mác, ý thức có tác động trở lại to lớn đối với vật chất thông qua hoạt động thực tiễn của con người. Ý thức của con người có tác động tích cực làm biến đổi hiện thực khách quan theo nhu cầu của mình.

Quan niệm về “giới” trong đạo Phật không chỉ có giá trị về đạo đức, hướng thiện mà còn góp phần đề cao vai trò của ý thức (ý thức của con người) để con người

hành động có ý thức hơn, có trách nhiệm hơn trước hiện thực.

Mối quan hệ biện chứng giữa “định” với “tuệ”

Theo Phật giáo, định (thiền định) là nói tắt, đầy đủ là Thiền na, phiên âm theo ngôn ngữ Ấn Độ là Dhyana, nghĩa là tịch lự, trầm tư về một chân lý, một triết lý nào đó đến chỗ ngộ và in sâu vào trong tâm thức. Cũng có thể nói, thiền là tập trung toàn bộ tư tưởng vào một cảnh không để của nó tán loạn, không thiên về lạc quan hay bi quan, khi tâm thanh tịnh thì trí tuệ xuất hiện. Tuệ (PrajNa) còn gọi là trí tuệ bát nhã, trí tuệ sáng suốt. Người học có trí tuệ sáng suốt sẽ phân biệt được tất cả, nhìn sự vật đúng như nó hiện hữu (giác ngộ) - trí tuệ này không phải do học mà có, nó là kết quả của quá trình giữ giới, thiền định. Quan hệ giữa định với tuệ là bình đẳng.

Quan hệ giữa định với tuệ như ngọn đèn và ánh sáng. Có đèn thì sáng, không đèn thì tối. Đèn là thể tính của sáng, còn sáng là chỗ dụng của đèn. Thiền sư Ngộ Ấn (1020-1088):

“Cái thể tính thần diệu hư vô, khó lòng vin tới. Nhưng khi tâm hư vô thì hiểu được diệu tính cũng chẳng khó gì” (Diệu tính hư vô bất khả phân/ Hư vô tâm ngộ đắc hà nan)[7]. Con người không thể nhận thức được bản thể bằng tư duy khoa học, vì cái thể tính thần diệu hư vô, khó lòng vin tới.

Một khi tâm con người đạt tới tâm hư vô (không) thì trí tuệ Bát nhã xuất hiện, tức con người đạt tới bản thể, chân tâm của mình. Một khi tâm hư vô, con người sẽ hiểu được tất cả các pháp trong thế giới hiện tượng. Tuệ Trung cho rằng, thiền không chỉ có vị trí đặc biệt trên con đường trực nhận bản thể mà còn là một đạo sống giúp cho con người vươn tới hạnh phúc thực sự nơi trần thế. Vậy, trong triết học Tuệ Trung thiền thì là gì? Trên con đường đạt tới bản thể, thiền có vị trí như thế nào? Tư tưởng thiền của ông thể hiện rất rõ khi trả lời câu hỏi của vua Trần Nhân Tông về thiền là gì, gốc của tôn chỉ thiền ở đâu? Đối với những câu hỏi đó Tuệ Trung nói: *“Hãy quay về tự thân mà tìm thấy tông chỉ, không thể nhờ một ai khác”* (Phản quan tự kỷ bốn phạm sự, bất cầu tha đắc) [8]. Theo Tuệ Trung, bản thể, Phật tính, chân tâm là bình đẳng như nhau ở người trí cũng như kẻ ngu. Bản thể thì lúc nào cũng tự nhiên nhi nhiên, như thế và như thế. Muốn trực nhận bản thể, người học phải trở về với chính mình, với tâm hồn trẻ thơ, với phạm sự gốc của mình. Hãy tự mình là ngọn đèn cho chính mình, tự mình nương tựa vào mình, chớ nương tựa vào một cái gì khác. Nghe xong lời dạy của Tuệ Trung, Trần Nhân Tông liền nhận ra con đường phải đi *“bèn xốc áo thờ Tuệ Trung làm thầy”*. Bởi vậy, không xuất gia, Tuệ Trung vẫn được xem như là một nhà thiền học uyên thâm nhất trong vườn Thiền nhà Trần, xứng đáng là bậc thầy của phái Thiền Trúc Lâm. Trí tuệ ấy thể hiện rất rõ thông qua ngôn

ngữ cũng như phương pháp thiền của ông: *“Đi cũng thiền, ngồi cũng thiền/ Một đoá hoa sen trong lò lửa hồng”* (Hành diệc thiền, toạ diệc thiền/ Nhất đoá hồng lô hoả lý liên)[9]. *“Đi cũng thiền, ngồi cũng thiền”* nghĩa là mọi suy nghĩ, hành động trong cuộc sống hàng ngày đều là thiền. Thiền là một quá trình liên tục nhằm tập trung trí, lực, để khai phóng tâm hồn, để trực nhận bản thể. Thiền của Tuệ Trung cũng là sự trầm tư, suy ngẫm về chân lý đạo, nhưng nó được thực hiện một cách không ngừng nghỉ trong cuộc sống. Có thể nói, nhiều thiền sư khác trong khi tu hành đã lo đi từ tâm đến Bát nhã, đến chân như, đến Phật (chỉ lo giác ngộ cho mình) thì Tuệ Trung lại lo đi từ tâm đến thực tại.

Mặc dù không phủ nhận tu thiền để giác ngộ, nhưng ở Tuệ Trung giác ngộ không phải để thành Phật mà để phục vụ đất nước, con người. Đó là lý do giải thích tại sao ở Tuệ Trung, đạo và đời không tách rời nhau. Tuệ Trung viết: *“Giác ngộ cho mình và giác ngộ cho người vượt khỏi đường mê”* (Giác tha, giác tự bất mê đồ)[10]. Với triết lý giác ngộ ấy, Tuệ Trung đã góp phần làm cho triết thuyết và cách tu tập của đạo Phật vốn được xem là yếm thế, cách sử dụng tiêu cực xa lánh đời có yếu tố tích cực. Thiền của Tuệ Trung vừa thể hiện tâm hồn của một nghệ sĩ, vừa phản ánh tinh thần tiêu dao thoát tục mà vẫn hài hoà cùng thiên nhiên và vạn vật. Đó là tư duy biện chứng rất riêng trong triết lý Thiền của Phật giáo Việt Nam, một loại thiền đặc biệt: thiền không phụ thuộc vào hoàn cảnh, không có trước, không có sau, không thứ bậc, nhằm khai phóng tất cả năng lực bản thân vốn tiềm tàng trong con người. Triết lý ấy đã được Hà Văn Tấn đề cập đến trong Lịch sử Phật giáo Việt Nam như sau: *“Tuỳ duyên theo lẽ trời, tuỳ tục theo lẽ đời/ Đó là đặc điểm của tư tưởng Thiền Tuệ Trung. Sống hết mình, theo trời, theo người và theo tâm, không cầu ở đâu, ở ai, ấy là thiền”*[11]. Theo tinh thần ấy, cũng có thể hiểu, ở Tuệ Trung *“Đi cũng thiền, ngồi cũng thiền”* và có lẽ đánh giặc cứu nước cũng là thiền.

Theo Phật giáo, thực tướng để chỉ cái thực thể, thực tính, tức bản thể của thế giới hiện tượng. Người tu Phật quán được thực tướng, bản thể của mình thì cũng nhận ra bản thể của Phật. Cả phàm và Thánh đều cùng một bản thể không, nếu người học đi tìm Phật thì chẳng khác gì đi tìm kim dưới đất. Dụng ý của Tuệ Trung là bắt người học không nên dựa vào giáo lý kinh điển mà phải hiểu, trực cảm được cái chân lý thiền ẩn đằng sau những mệnh đề phi lý ấy, nhưng không phải bằng con đường mạch lạc của trí tuệ, mà bằng con đường nung đốt của tình cảm, dồn ép của tâm trạng, ngưng tụ của tinh thần. Trên cơ sở đó, Tuệ Trung khơi mở tâm lý thiền trong lòng người học đạo theo những cách thức riêng. Phương pháp giác ngộ thông qua thiền, mà Tuệ Trung sử dụng là đẩy người học đến mức bị dồn ép và bùng nổ về tâm lý, con người nhẩy sang một trạng thái cảnh giới khác tức ngộ đạo. Tuệ Trung viết: *“Có người hỏi thế nào là cứu cánh/ Thì ta bảo: Ma Ha Bát nhã, tát bà ha”* (Hoặc vấn như hà vi cứu cánh/

Ma Ha Bát nhã tát bà ha) [12]. Ma Ha Bát nhã phiên âm theo tiếng Phạn là Mahaprajna, nghĩa là trí tuệ rộng lớn. Tát bà ha theo tiếng Phạn là Swaha, là một từ của đạo Phật, thường để cuối câu niệm chú, tạo thêm cảm giác linh thiêng. Tuệ Trung cho rằng, người tu hành có trí tuệ sáng suốt sẽ “*phá tan*” cái vòng xích buộc con người mãi mãi trong phiền não. Tuệ Trung cũng như các thiền sư khác trong Thiền tông đều phủ nhận việc dùng ngôn ngữ biện giải về giác ngộ. Vậy làm thế nào để chứng được quả Phật, một khi không dùng ngôn ngữ, văn tự? Về vấn đề này, Tuệ Trung chỉ rõ, giáo lý kinh điển chỉ là phương tiện chứ không phải cái đích của giác ngộ, nên ông đã dẫn lời trong kinh Viên Giác: “*Hết thấy các giáo lý kinh điển chỉ như cái “tiêu” chỉ lên mặt trăng/ Muốn thấy mặt trăng mà mới nhìn được cái “tiêu” rồi ngừng lại ở đấy, thì rút cuộc chẳng phải trăng*” (Nhất thiết tu đa la giáo như tiêu chỉ nguyệt/ Nhược phục kiến nguyệt liễu chi sở tiêu tất cánh phi nguyệt)[13]. “*Đến nhà thì không hỏi đường nữa*” là một câu được dùng nhiều trong Kinh, Luận của nhà Phật. Phật giáo coi sự tu hành là một phương tiện giúp cho con người đi đến giác ngộ, khi ngộ rồi thì hãy quên những cái đó đi, cũng như người đi đường, khi đã đến nhà rồi (chỉ trạng thái giác ngộ) thì không hỏi đường nữa. Tuệ Trung cho rằng, nhờ ngón tay (chỉ phương tiện) ta thấy mặt trăng (tượng trưng cho chân lý), như vậy công dụng của ngón tay đã xong. Ngược lại, chỉ thấy ngón tay, mà chưa thấy mặt trăng, nhận ngón tay là mặt trăng thì sẽ sai lầm, đó cũng là chấp. Điều đó cho thấy, để giác ngộ thì người tu hành phải hiểu ra ngoài giáo lý. Những tư tưởng trên phản ánh nét rất riêng, rất biện chứng trong triết lý giác ngộ của Phật giáo Việt Nam.

Triết lý giác ngộ đặc sắc ấy đã được Thiền uyển tập anh viết: “*Môn đồ của Thiền tông thì nhiều mà những bậc thấu hiểu lý huyền vi thì không có mấy, quả thật như phượng giữa đàn gà, lan trong bụi cỏ. Nếu không phải là những người có thiên tư lỗi lạc, hiểu biết hơn người thì làm sao thấu suốt được những yếu chỉ huyền vi đủ làm kẻ lãnh tụ cho người học đạo, làm khuôn mẫu cho người đời sau*”[14]. Theo tác giả, trong vườn Thiền có rất nhiều thiền sư, nhưng những người “*có thiên tư lỗi lạc*”, có thể giác ngộ như vậy thì rất ít. Bởi vậy, “*Phương pháp giác ngộ của Phật giáo Việt Nam là con đường cứu dân độ thế, đạo gắn với vận mệnh dân tộc. Ở góc độ này, Phật giáo đã góp phần làm cho kho tàng văn hóa dân tộc ngày càng phong phú, mang sắc thái riêng và có giá trị về mặt tư tưởng, kháng lại mọi nền văn hóa muốn “xâm thực” nền văn hóa Việt Nam*” [15]. Truyền thống tốt đẹp ấy của các thiền sư Việt Nam đã chảy suốt trong lịch sử dựng nước và giữ nước của dân tộc.

Kết luận

Phật giáo du nhập vào nước ta đã để lại nhiều dấu ấn trong đời sống dân tộc, có thể nhận thấy từ tín ngưỡng đến văn hoá, phong tục, từ thế giới quan đến nhân sinh quan, từ tư tưởng đến tình cảm. Người Việt tiếp thu đạo Phật đã tạo ra triết lý giác ngộ độc đáo: đạo gắn chặt với đời, giác ngộ từ tâm, do tâm. Do đó, suốt chiều dài lịch sử, Phật giáo luôn đồng hành cùng dân tộc. Triết lý giác ngộ của Phật giáo Việt Nam làm cho kho tàng văn hóa dân tộc ngày càng phong phú, mang sắc thái riêng và có giá trị về mặt tư tưởng. Phương pháp giác ngộ ấy vừa mang tính phổ biến, vừa phản ánh nét đặc thù của Phật giáo Việt Nam trong quá trình bảo tồn bản sắc văn hoá dân tộc.

Ths Triết học Trần Thị Kim Dung Trường Đại học Y Hà Nội Tạp chí Nghiên cứu Phật học Số tháng 3/2023 ***

TÀI LIỆU THAM KHẢO: [1,2,7,14]. Thiền Uyển tập anh (1996), Giáo hội Phật giáo Việt Nam, Phân viện Nghiên cứu Phật học, Nxb Văn học, Hà Nội, tr.23, 209-210, 265, 23. [3, 4]. Nguyễn Hùng Hậu (1997), Lược khảo tư tưởng Thiền Trúc Lâm, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội, tr. 63-64. [5]. Trần Thái Tông (1974), Khoá hư lục, (Đào Duy Anh phiên dịch và chú giải), Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội, tr.102. [6, 8, 9, 10, 12, 13]. Đào Phương Bình, Nguyễn Huệ Chi... (1977), Thơ văn Lý - Trần, Tập 1, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội, tr.290, 317,273-275, 286, 269, 284. [11]. Nguyễn Tài Thư (1988), Lịch sử Phật giáo Việt Nam, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội, tr.244 [15]. Nguyễn Đức Diện (2017), Sự khác biệt giữa Phật giáo Việt Nam với Phật giáo Ấn Độ và Phật giáo Trung Quốc, Tạp chí Khoa học xã hội Việt Nam, số 7. tr.59.