

PHONG TRÀO ĐI TÌM GIẢI THOÁT TRONG ĐẠO GIÁO

Với một dân tộc mang đậm màu sắc tôn giáo như người Ấn Độ, và lại hằng say đi tìm kinh nghiệm tâm linh, thì phản ứng chống đối cách tế lễ của Bà-la-môn theo kinh Vệ-đà trong hình thức suy tàn máy móc như vậy là điều không thể nào tránh khỏi. Việc này bắt đầu vào thế kỷ thứ bảy trước CN, được thấy phổ biến trong các đám thanh niên và đến thế kỷ thứ sáu, đã phát triển thành một phong trào tư tưởng mạnh mẽ. Đó không phải là một cuộc cách mạng, vì nó vẫn giữ tính khoan dung, chỉ chống đối đạo giáo đầy tế lễ ấy qua các cuộc tranh luận công khai. Đó là một phong trào tư tưởng không có tổ chức, tự rời bỏ tôn giáo truyền thống và đi tìm những cứu cánh tâm linh mới, nên nó chấp nhận những con đường mới. Một số con đường ấy sau một thời gian đã trở thành tà đạo không đưa đến đâu cả, còn một số khác lại đưa đến những đỉnh cao chưa từng được mơ tưởng trước kia. Vào thế kỷ thứ 6 trước CN, trí tuệ người Ấn Độ đã đạt các đỉnh cao triết lý và đạo giáo vẫn còn giá trị cho đến ngày nay.

Nhiều nhóm người tự giải phóng ấy có thể được chia thành bốn loại người tầm cầu cứu độ:

- 1.Nhóm Aupanisadas (Áo Nghĩa Thư)
- 2.Nhóm Duy vật luận
- 3.Nhóm Khổ hạnh hành xác.
- 4.Nhóm du sĩ hành khát.

Thái tử Gotama đến tiếp xúc với tất cả mọi nhóm này trong một thời gian dài hay ngắn tùy trường hợp, và mỗi nhóm không nhiều thì ít đều đóng góp phần nào vào hệ thống giáo lý của ngài.

1)Nhóm đi sát với truyền thống Vệ-đà nhất là các vị **Aupanisadas, môn phái Áo Nghĩa Thư**, xuất hiện từ khoảng năm 700 trước CN cho đến mãi về sau. Giáo lý này xuất phát từ kinh Vệ-đà và Bà-la-môn nhưng biểu hiện một sự phát triển có tính sáng tạo mà các vị tư tưởng gia khai sinh chúng mong muốn đối lập với phái chính thống. Vì vậy các môn đồ Áo Nghĩa Thư giữ bí mật các giáo điều họ mới khám phá, đúng như tên các bộ kinh văn của họ

nêu lên: *Upa-ni-sad* nghĩa là “ngồi với ai” để bí truyền giáo lý cho kẻ ấy. Tuy nhiên các kinh văn này không giữ bí mật được lâu. Thông điệp chính yếu của chúng đã đến tai các tế sư Bà-la-môn, các vị này chấp nhận một chiến thuật rất khôn khéo: khi thấy rằng trào lưu tư tưởng đã thịnh hành không còn đàn áp được nữa, họ liền mạnh dạn sử dụng các Áo Nghĩa Thư làm chúng trở thành thượng tầng kiến trúc trong triết lý tế lễ của họ, rồi lại thêm các “sách mật giáo” vào kinh điển Vệ-đà như một phụ lục (*Vedānta* nghĩa là phần kết thúc Vệ-đà, Viên Thành Vệ-đà). Bằng cách này *giáo lý Áo Nghĩa Thư về vạn pháp nhất thể trở thành một phần truyền thống Bà-lamôn*. Chỉ năm quyển Áo Nghĩa Thư có nguồn gốc trước thời đức Phật: quyển đầu tiên là *Brhadāranyaka* và quyển *Chāndogya* cũng xưa gần như vậy. Tiếp theo đó là các quyển xuất hiện về sau như *Taittiriya*, *Aitareya* và *Kausitaki*. Phần lớn các sách này ghi chép các truyền thuyết dựa theo kinh nghiệm và chứa đựng nhiều đoạn lý luận dài dòng về tính nhất thể theo kiểu kinh Bà-lamôn nên chúng hoàn toàn không đem lại ánh sáng trí tuệ nào cả. Nhưng ở nhiều chỗ, nhất là trong các đoạn truyện ký, bỗng nhiên có những tia sáng nhận thức bừng lên gây niềm hoan hỷ, đó là những trực giác của trí tuệ soi sáng vấn đề.

Không riêng một quyển Áo Nghĩa Thư nào trình bày một triết lý toàn vẹn cả: mỗi quyển chỉ đóng góp một phần. Chính sự phối hợp các lý luận xác đáng của toàn bộ Áo Nghĩa Thư mới tạo thành hệ thống mang danh hiệu *Vedānta* (Viên thành Vệ-đà) là đỉnh cao của tư tưởng Ấn Độ giáo. Hệ thống ấy được tư tưởng gia Sankara triển khai thành một triết lý chính xác vào khoảng năm 800 sau CN rồi lại được một triết gia khác là Rāmāṇiya cải cách khoảng năm 1100 sau CN.

Từ kinh Rg Veda đến bộ Áo Nghĩa Thư Upanisads, ta có thể lần lượt thấy sự phát triển dần theo lịch sử của từ *brahman* và sự biến đổi ý nghĩa của từ này. Trong kinh Vệ-đà, từ *Brahman* chỉ thần chú tế lễ có công hiệu do chân lý nội tại của nó. Trong bộ Áo Nghĩa Thư, nó trở thành hiện thân hoàn toàn của chân lý, đồng nghĩa với chân lý “*Danh hay bản thể của Brahman này là*

Chân lý” (Ch. U 8.3,4) “Brahman (Thần ngã hay Phạm thể) là Chân lý” (BAU 5.5). Hơn thế nữa, trong bộ Upanisads, Brahman trở thành cái Tuyệt Đối, “Chân Đế”, và các nhà Áo Nghĩa Thư đã nỗ lực làm cho cái Tuyệt Đối này bao hàm cái tổng thể và tự tại trong vạn vật trở nên dễ hiểu qua ngôn ngữ. Họ dùng phương pháp điển hình của thuyết thần bí, ký hiệu tượng trưng, và tính đồng nhất của mọi sự đối nghịch, cùng cách miêu tả phủ định. Brahman là nguyên nhân của vạn vật (BAU 1.4.21), giống như vạn vật trong thế giới được bao gồm trong không gian, không gian lại được bao gồm trong cái Bất Diệt là Brahman (BAU 3.8.8). Vì Brahman thấm nhuần vạn vật như cái tinh thần của vạn vật, nên nó cũng ở cùng con người: thân xác là tòa nhà của Brahman. Nó ở trong từng khoảng nhỏ nhất của tâm ta, cực tiểu, tuy nhiên nó cũng vĩ đại như vũ trụ. Tất cả đều ở trong nó, gồm cả vạn vật đang hiện hữu và mọi khả năng tiềm ẩn. Khi thân xác già và chết, Brahman vẫn không già và chết (Ch U 8.1,1.5). Người nào biết Brahman bất diệt chắc chắn sẽ được giải thoát sau khi chết (BAU 3.8.11). Phận sự của người đi tìm giải thoát là trở thành người hiểu biết Brahman.

Chủ thể hiểu biết là àtman, bản ngã, chính ngã này thi hành các phận sự thấy, nghe, suy tư và hiểu biết (BAU 3.5.1). Àtman này tạo nên các thế giới, các thần linh, và nhân loại (BAU 2.1.23) và ngự trị trên vạn vật (BAU 4.4.24). Nó trú trong tâm ta, nhỏ hơn hạt lúa mè, nhưng lại to hơn quả đất, vĩ đại hơn cả bầu trời và các thế giới này (Ch.U 3.14.2.2-3). Thân này là nơi trú ẩn của àtman, bản ngã trường tồn, phi vật chất (Ch.U 8.12.1) và thân này chết ngay khi àtman lìa bỏ nó (Ch.U 6.11.3). Nhưng àtman lại không sanh (vì nó trường cửu), không già, không chết, không hư hoại, bất diệt (BAU 4.4.30). Bản ngã này chỉ có thể nói đến bằng ngôn từ phủ định (BAU 4.4.27).

Quả thật, *àtman* là bản ngã, linh hồn, nhưng nó không bị giới hạn vào cá thể, mà lại đồng nhất với mọi *àtman*: “*Àtman này của người là àtman thường trú trong tất cả*” . (BAU 3.4.1). Không có sự sai biệt giữa các linh hồn của mọi chúng sanh, vì chúng đều là một. Mọi “*tha nhân*” , trong bản chất, chính là

“tự ngã của ta” .

Những lời khẳng định *Brahman* và *Âtman* đi song song với nhau thật hiển nhiên, cho ta thấy *Brahman*, cái Tuyệt Đối, Linh Hồn của thế giới, và *âtman*, linh hồn của cá nhân được xem là đồng nhất. Quả thực đây là sự công nhận rất quan trọng và là thông điệp chính yếu của các bộ Áo Nghĩa Thư Upanisad, như vậy, chúng tạo thành những kinh văn căn bản trong giáo lý nhất thể của Ấn Độ. Sự tương quan giữa tính đa nguyên của thế giới thực nghiệm và sự đồng nhất của cái Tuyệt Đối là vấn đề mà tất cả triết lý Ấn Độ tiếp theo sau đó, vẫn còn quan tâm cho đến nay.

Trong các bộ Áo Nghĩa Thư, sự đồng nhất giữa *Brahman* và *âtman* vẫn được nhấn mạnh rất nhiều lần: “*Thực vậy, Âtman vĩ đại bất sanh, bất lão, bất tử, bất hoại, bất diệt này chính là Brahman. Ví như lớp da rắn tàn tạ bị quăng bỏ, có thể nằm trên tổ kiến, cũng vậy thân này nằm xuống sau khi chết. Nhưng Âtman, bản ngã phi vật chất, phi sắc thân này, gồm toàn tri thức, là Brahman vẫn tồn tại*” . (BAU 4.4.7) “*Âtman này là Brahman*” . (Ch.U 3-14.4). Sự đồng nhất giữa *âtman* và *Brahman* hầu như rất dễ nhận ra trong lúc ngủ say không mộng mị. Khi ẩn mình vào trong giấc ngủ như vậy, khi *âtman* tạm nghỉ ngơi, không hoạt động, nó trở nên rõ ràng trong *Brahman*: “*Đó chính là âtman, đó là cái bất tử, cái bất hoại, đó là Brahman*” (Ch.U 8.11.1).

Nếu thuyết nhất nguyên bí nhiệm này là một khám phá quan trọng của các tư tưởng gia Áo Nghĩa Thư (*Aupanisadas*), thì giáo lý về luân hồi lại là một khám phá quan trọng khác nữa. Tư tưởng cho rằng cá thể tồn tại sau khi chết dưới hình thức này hay hình thức khác đã xuất hiện trong kinh *Rg Veda* và kinh *Brahmanas*. Nhưng chính các nhà Áo Nghĩa Thư công nhận tính thiết yếu và thường xuyên của sự tái sinh cùng vai trò quyết định của hành nghiệp trong sự tạo thành kết quả. Một người chưa được giải thoát phải đi quanh quẩn trong vòng luân hồi sanh tử (BAU 6. 2. 16) do động lực của dục tham (*kāmayamana*) và do vô minh (*avidyā*) nghĩa là sự vô minh của *âtman* (BAU 4.4.10-13) thúc đẩy. Nếu kẻ ấy thực hành thiện nghiệp (*Karma*), sẽ được tái sanh cõi tốt lành, nếu hành ác nghiệp, sẽ tái sanh cõi khổ đau.

“Con người hành động cư xử thế nào thì sẽ được tái sinh như thế. Người hành thiện sẽ tái sinh thành người thiện, người hành ác sẽ tái sinh thành người ác ... Do đó, có thể nói: Con người hoàn toàn do dực tham (Kàma) tạo thành. Tham dực của người ấy như thế nào thì sự hiểu biết của người ấy cũng như vậy. Người ấy hiểu thế nào thì hành như vậy. Và người ấy sẽ luân hồi sinh tử theo nghiệp của mình (BAU 4.4.5).

Những kẻ ở đời này có thái độ sống tốt đẹp mới có thể mong nhập thai tốt đẹp: như nhập mẫu thai Bà-la-môn, Sát-đế-ly hoặc Vệ-xá. Còn những kẻ cư xử xấu xa có thể phải nhập thai xấu xa như nhập thai bò cái, lợn nái hay một phụ nữ vô loại (khốn cùng, không thuộc giai cấp nào cả). (Ch. U 5.10.7).

Sự giải thoát vòng luân hồi khủng khiếp này, cái vòng luân hồi được quyết định theo luật tự nhiên hoạt động rất máy móc dựa trên hành nghiệp mỗi người, là việc chỉ thực hiện được do chính người ấy đã tận diệt được tham dực (*Kàma*) và vô minh (*avidyà*). Một người được hoàn thiện như vậy thể nhập vào *Brahman*, và *âtman* của người ấy hòa lẫn với *Brahman*. Do sự đoạn tận này và thể nhập vào *Brahman*, người ấy được giải thoát.

Rõ ràng sự nhìn nhận tính vạn vật nhất thể và quan niệm tái sinh như hậu quả tất nhiên do hành nghiệp gây nên, là hai trong những khám phá về đạo giáo uyên thâm nhất của nhân loại, nhưng chúng lại nảy sinh các vấn đề triết lý mới. Thuyết nhất thể đã khắc phục được sự phân chia các cá nhân, nhưng nó lại vạch một lần ranh mới giữa *Brahman* / *âtman* trường cửu, tự tại với bản chất của thực tại (*prakṛti*). Sự phân chia theo đường thẳng đã được thay thế bằng sự phân chia theo đường ngang. Ngay lập tức vấn đề thực tế xuất hiện: Thế giới thực tại được xem như đối lập với Phạm thể (*Brahman*), cái Tuyệt Đối, thì thế giới này có thật hay chỉ là trò huyền ảo (*mâyà*)? Rồi còn thêm nhiều vấn đề phát sinh đối với tương quan giữa *Brahman* và *prakṛti*: Cái gì khiến *Brahman* tự tại trở thành hiện thực nhập thể trong thế giới luân hồi sinh tử này? Và làm thế nào các hành nghiệp của một con người có thể trói buộc linh hồn hay bản ngã (*âtman*) vào một thân xác trong khi chính *âtman* có đầy

đủ tự do nội tại? Những hệ tư tưởng hậu Áo Nghĩa Thư của Ấn Độ đều cố thử giải đáp các vấn nạn trên.

2) Các nhà Duy vật luận khinh khi bài bác mọi giáo lý giải thoát, họ xem mọi vật ngoài thế giới hữu hình đều do trí tưởng tượng. Danh hiệu của họ là **Thuận thế luận: Lokayata** (hướng đến thế giới hữu hình) đã biểu lộ thái độ này. Một danh hiệu nữa dành cho họ là **Càrvaka** do tên một triết gia phái này. Phái đối lập với họ nhạo báng gọi họ là các nhà phủ định luận (*nàstika*). Vì cách tư duy Ấn Độ thường có khuynh hướng hệ thống hóa phần nội dung ý tưởng, nên có đủ loại sách hướng dẫn mọi việc trên đời, các nhà Duy vật luận cũng đã cho hệ thống hóa lý thuyết phản biện của họ vào một sách ở thế kỷ thứ sáu gọi là *Barhaspatisùtra*. Tác phẩm này chỉ còn được biết qua vài đoạn trích dẫn, nhưng ta có thể có vài ý niệm về quan điểm của các nhà Duy vật luận nhờ những lý lẽ của những nhóm đối lập cổ ra sức bài bác họ. Đoạn văn sơ lược sau đây về các quan điểm của phái Lokayata này dựa trên quyển “Lục Phái Lược Khảo” (*Saddarsana-samuccay*) vào thế kỷ 8 CN, và “Nhất Thiết Bộ Phái Toát Yếu” (*Sarvadarsanasamgraha*) của Mād̥hava, thế kỷ thứ 14.

Phái này tin rằng nhận thức trực tiếp qua giác quan là nguồn kiến thức duy nhất của ta, như vậy không thể có kiến thức dựa trên suy luận, trực giác, kinh nghiệm, giáo dục hay thần khải cho nên các nhà tư tưởng Lokayata đã phủ nhận sự hiện hữu của linh hồn. Bất cứ vật gì không do các giác quan nhận thức đều không hiện hữu, không có Thượng Đế, không có cứu độ, không có linh hồn (*àtman*). Pháp và Phi Pháp (*Dhamma, Adhamma*) đều không hiện hữu và thiện nghiệp lẫn ác nghiệp đều không đưa lại quả báo trong đời sau. Một khi thân xác được thiêu rụi trên dàn hỏa, kẻ ấy không còn tái sinh nữa.

Ta cũng không thể suy diễn sự hiện hữu của linh hồn từ những chức năng hoạt động của loài hữu tình. Mọi vật ở đời kể cả thân ta, đều là các tổng thể gồm tứ đại: đất nước, lửa, gió, kết hợp đúng theo bản chất của chúng là những khuynh hướng nội tại, để tạo thành từng hình thái riêng biệt. Mọi sinh hoạt tâm lý chỉ là kết quả những tác động hỗ tương giữa tứ đại, và cứ thế

phát triển dần, giống như rượu nồng phát sinh do quá trình lên men từ hỗn hợp cơm và mật mía.

Bất cứ ai từ chối các dục lạc vì chúng đi kèm với khổ đau thì kẻ đó cũng hành động như người điên ngu ngốc. Bởi ta có quăng bỏ hạt thóc chỉ vì nó bị vỏ trấu bao bọc chẳng? Vậy chỉ có một đường lối sống hợp lý là: Hãy sống hạnh phúc bao lâu ta còn sống, và cứ ăn sữa lạc (loại sữa đông chua) thỏa thích cho dù ta có vỡ nợ đi nữa! Điều duy nhất có giá trị trên đời là làm bất cứ việc gì tăng thêm hạnh phúc:

Hướng về cái vô hình

Bác bỏ cái hữu hình,

Phái Cà-va-ka biết:

Chuyện điên khùng chúng sinh! (Saddarsanasamuccaya 9.6)

Trong những cuộc luận chiến chống chủ nghĩa Duy vật của nền triết học Ấn Độ, rõ ràng phái *Lokayatas* không hề bị xem là phi đạo đức hay đối kháng xã hội. Tính bất tuân truyền thống đạo giáo của họ chỉ giới hạn trong các vấn đề tâm linh. Họ là những kẻ hoài nghi, theo chủ nghĩa thế tục và khoái lạc ở đời, nhưng họ thích ứng với xã hội thị thành hay thôn quê thật dễ dàng. Và đôi khi, những vị Bà-la-môn ra vẻ quá nghiêm khắc thì ngay những tín đồ ngoan đạo cũng bày tỏ cảm tưởng của mình bằng cách đọc lên vài câu phát biểu đầy phạm thượng của phái *Lokayatas* này. Ảnh hưởng của phái *Lokayatas* về phương diện triết lý cũng đáng kể. Họ sử dụng lối phê phán với giọng lưỡi sắc bén và thái độ hoài nghi kiểu thế tục để nhạo báng mọi yêu cầu của các phái theo thuyết lý tưởng, họ chống đối các cuộc tìm kiếm triết lý viễn vông do trí tưởng tượng và lại có tác dụng như liều thuốc chữa công hiệu để điều chỉnh các quan điểm trên.

3) Nhóm khổ hạnh: Chữ Phạn “**tapasvin**”, “**khổ hạnh**” thường được dịch là “ăn năn hối cải” một cách sai lầm. Sự ăn năn hối cải là một cố gắng bù đắp tội lỗi đã phạm, còn khổ hạnh theo nghĩa Ấn Độ là một cố gắng tạo dựng tương lai. Nó dựa trên niềm tin rằng sự hành xác (*tapas* là phương tiện) tạo ra nhiệt lượng (*tapas* là kết quả) nghĩa là một thần lực

tâm linh có thể được tích trữ để sử dụng vào mục đích giải thoát. Điều kiện tiên quyết để thành công là tuyệt đối tiết dục. Nếu người theo khổ hạnh bị nhục dục lôi cuốn, thần lực *tapas* được tích trữ kia lập tức biến mất hoàn toàn.

Theo niềm tin được phổ biến giữa nhiều người, nhà tu khổ hạnh chứng đắc thần thông do tích lũy ngày càng nhiều thần lực *tapas*. Trong kinh Rg Veda ta đã biết rằng thần Indra, Thiên Chủ, đạt ngôi cao trên thiên đình nhờ có *tapas*, nhưng mãi đến các thế kỷ thứ bảy, thứ sáu trước CN, thuyết thần lực *tapas* mới trở nên thực sự thịnh hành.

Trong văn học Ấn Độ hậu Phật giáo, thuyết này đóng một vai trò quan trọng và chúng ta thường nghe nói nhiều về các nhà tu khổ hạnh trở thành những địch thủ nguy hiểm của thần linh nhờ năng lực *tapas* được tích trữ. Các Thiên thần, tìm cách đối phó, liền phái một tiên nữ điếm lệ xuống trần quyến rũ vị khổ hạnh và do đó phá hủy hết công lực của vị này.

Việc các tế sư Bà-la-môn phản đối phong trào khổ hạnh là điều dễ hiểu. Không chỉ người khổ hạnh rời bỏ gia đình, làng xóm làm giảm số khách cúng tế, mà vị khổ hạnh còn thay thế cách dâng hiến lễ vật bằng cách hy sinh mọi lạc thú của riêng mình, do đó chứng minh rằng có một con đường tự giải thoát cho mỗi người, nên đã làm giảm giá trị của lễ giáo cổ truyền. Theo quan điểm các Bà-la-môn việc chấp nhận đời khổ hạnh hoặc làm du sĩ khát thực chỉ hợp lý trong trường hợp một người đến độ lão niên, đã hoàn thành việc chăm sóc gia đình, đã thực hiện các phận sự của giai cấp mình, và đã có con trai thay thế chức vụ ấy trong đời sống gia đình và xã hội.

Những dấu hiệu bề ngoài của một vị khổ hạnh là từ bỏ tài sản, gia đình, để tóc râu xồm xoàm và thông thường là hoàn toàn lỏa thể. Họ sống ẩn dật trong rừng rậm, hoặc thành từng nhóm nhỏ trong các “khóm rừng khổ hạnh”, trong cả hai trường hợp đó đều xa làng xóm thị thành để khỏi bị các gia chủ quấy rầy hay bày con gái họ khiêu khích dục tình. Nếu một vị khổ hạnh hành trì giới luật khắc khe trong một thời gian dài, vị ấy được

xem là thánh thiện và làng xóm lân cận sẽ tự hào đến cung cấp cho vị ấy vài nhu cầu tối thiểu.

Mục đích của một số vị hành trì khổ hạnh khắc nghiệt đôi khi lại không cao thượng lắm đâu. Vì tục ngữ có câu *“Cái gì ta không cần thiết hiện nay sẽ được đền bù gấp mười lần”* nên cũng không ít vị khổ hạnh đã nhắm trực tiếp đến lạc thú đời sau như mục đích tối hậu của các nỗ lực cá nhân mà từ bỏ lạc thú hiện tại. Đối với một số khác lại lấy mục đích nửa vời làm động cơ phát triển các thần thông do tích trữ công năng khổ hạnh, ví dụ bay như chim, đi trên nước, băng qua tường, biết các vật ở xa hoặc dấu kín, đoán quá khứ, tương lai.

Những năng lực vượt các quy luật tự nhiên hay giới hạn vật chất ấy vẫn thường được quần chúng gán cho những nhà khổ hạnh tu tập lâu năm và được họ ngưỡng mộ dù không có bằng cứ. Song đối với những vị có trí tuệ cao thâm thì mục đích duy nhất xứng đáng tu tập khổ hạnh là sự giải thoát, cho dù giải thoát được quan niệm như sự cộng trú với chư Thiên, hay hợp nhất với một vị thần nào đó, hoặc liễu tri cái Tuyệt Đối và thể nhập vào trong ấy.

Mục đích của các nhà khổ hạnh đều ít nhiều theo lẽ lối cũ, nhưng phương pháp thì không. Trình độ cao từ những cách hành thiền tinh tế qua các phép thực hiện đặc biệt kỳ dị xuống tận các kiểu tự hành xác thật khủng khiếp ghê tởm, trong số ấy có hình thức phô trương lửa thể là rõ ràng nhất.

Giữa các hình thức kỳ quái hơn nữa là vị khổ hạnh kiểu con bò và chó như trong Trung Bộ Kinh số 37*. Theo bản sớ giải, vị khổ hạnh kiểu con bò mang sừng trên đầu và cột đuôi bò vào mình, rồi thích sống giữa đàn gia súc, còn vị lửa thể theo hạnh con chó thường ngồi: ăn dưới đất, sữa và ngủ cuộn mình lại như con chó!

Hình thức khổ hạnh sơ đẳng nhất là nhịn ăn, đôi khi đến chết. Một số vị khổ hạnh chỉ ăn trái cây hoặc những thứ mọc dưới đất, một số khác chỉ ăn chất lỏng. Một ý kiến độc đáo hơn là nhịn ăn theo tuần trăng: vị khổ hạnh không ăn gì cả vào tuần trăng non, sau đó cho đến tuần trăng tròn họ cứ

ăn một muống và tăng dần lên mỗi ngày, cuối cùng lại giảm ăn như vậy cho đến tuần trăng mới.

Các tư thế nằm ngòai cũng trở thành phép khổ hạnh. Một số vị đứng suốt ngày dưới nước đến tận hông, một số vị khổ hạnh “kiểu con dơi” thích treo người trên cây ngang qua đầu gối vài giờ mỗi ngày. Có vị luôn ngòai, có vị khác luôn cong người lại, không bao giờ thẳng ra, có vị luôn đứng thẳng trên một chân cho đến khi cây leo mọc quanh mình. Một số khác không hề ngủ, hoặc chỉ nằm trên giường đinh và đóng gai. thỉnh thoảng lại có các vị khổ hạnh “thờ năm ngọn lửa” ngòai theo thể hoa sen giữa bốn ngọn lửa với mặt và đôi mắt đã mù từ lâu hướng về ngọn lửa thứ năm là mặt trời.

Số người tự hủy hoại thân xác rất nhiều: có kẻ cắt một tay hay chân, kẻ khác lại bẻ gãy nó rồi cho nó mọc ra một góc kỳ quái. Rất thường thấy các người cố ý để cho cánh tay hư nát bằng cách treo ngược lên, hoặc các phép khổ hạnh đi kèm với lời nguyện im lặng, đôi khi rất nghiêm khắc đến độ người ấy không thể đáp lại dù chỉ bằng dáng điệu hay gật đầu. Tuy nhiên, quan trọng hơn các phép khổ luyện thân xác này là những phép tu tập tinh thần tự chủ. Nhiều vị thực hành các phép luyện hơi thở theo nhịp vào ra điều hòa và do đó tạo nên tâm trạng an lạc. Vị ấy chuyên chú sâu vào nội tâm trong trạng thái thiền định. Giai đoạn trầm tư mặc tưởng sâu nhất là một trạng thái tâm nhập định được xem như giải thoát nhất thời.

4) Nhóm Du sĩ khát thực: Nhóm thứ tư đông hơn các vị *Aupanisadas*, *Lokayatas* và khổ hạnh kể trên là số người du sĩ khát thực đi tìm sự cứu độ. Các nguồn kinh Phật thường gọi họ là **paribbàjakas (du sĩ khát thực)** và **Samanas (Samôn, đạo sĩ, ản sĩ)**. *Paribbàjakas* là các du sĩ khát thực gốc Bà-la-môn dù họ có theo truyền thống Bà-la-môn hay không, còn từ *Samanas* để dành cho những vị ở giai cấp khác theo nhiều giáo pháp khác nhau. Khoảng cuối đời ngài, đức Phật cố thu hẹp ý nghĩa từ “Sa-môn” vào các vị du sĩ khát thực theo giáo lý bao gồm Bát Thánh Đạo* (D.N, 16.5,27)

hay nói cách khác là để dành riêng cho chư Tỳ-kheo trong Pháp-Luật của ngài (*Dhamma-Vinaya*).

Ngày nay ta khó hiểu được điều gì đã làm đời sống xuất gia có vẻ hấp dẫn đối với dân Ấn Độ cổ đại, và điều gì khiến cho đời sống các vị du sĩ khát thực ấy trở thành một phong trào rầm rộ như vậy. Nhưng ta cần phải hiểu rõ là vào khoảng 600 trước CN trong xã hội nông nghiệp ở Bắc Ấn với thứ tôn giáo tế lễ đa thần kia đã nổi lên một phong trào tìm đường lối thoát ra khỏi cái khuôn khổ chật hẹp của đạo giáo lễ nghi và xã hội.

Trạng thái tâm lý đi tìm tự do và kiến thức, nhu cầu hướng đến sự trưởng thành tâm trí đã lôi cuốn thể nhân, thúc giục hàng ngàn người thuộc mọi tầng lớp bỏ hết công việc, giao phó vợ con cho đại gia đình, từ già túp lều tre, thôn làng, thành thị để chấp nhận đời sống tu tập độc cư, du hành đây đó với kỳ vọng đạt trí tuệ giải thoát.

Sự phá vỡ truyền thống, và đời du hành khát thực là những điểm duy nhất tương đồng giữa các vị khổ hạnh này: còn về tinh thần, chư vị theo các đường lối rất khác nhau. Một số là những kẻ ngụy biện chuyên thói bài bác mà không truyền bá một giáo lý có tinh thần xây dựng nào của riêng họ cả. Một số theo thuyết định mệnh (*Ājīvikas*) chủ trương mọi sự, bao gồm luôn cả sự giải thoát của mỗi người, đều do tiền định không thể biến cải được. Nhưng phần đông các du sĩ là những nhà thí nghiệm giáo lý: lúc thì gia nhập giáo phái này, lúc thì đi theo đạo sư nọ (*guru*).

Họ có thể gia nhập các vị Áo Nghĩa Thư để tầm đạo trong một thời gian, hoặc hành trì khổ hạnh, hoặc có lúc lại thí nghiệm một phương pháp riêng của họ để đạt trí tuệ. Những cuộc tranh luận của họ với những người khác quan điểm thường diễn ra tại các lâm viên hoặc ven các làng xã, là cách giải trí của thời ấy, và đã thu hút nhiều người, trong đó có cả Thái tử của quốc vương Sakiya ở thành Kapilavatthu.

*Kinh Hạnh Con Chó (dg)

*“Chỉ trong Pháp-Luật này có đệ nhất, đệ nhị, đệ tam, đệ tứ Sa-môn...”

(Trường Bộ số 16, kinh Đại Bát Niết-bàn) (d.g).