

## Chương thứ sáu: LUẬN VỀ BẢN CHẤT TỒN TẠI

Như trên đã trình bày, trong thiên này mới chỉ lấy sinh mệnh làm trung tâm để chuyển khảo sát những hiện tượng hoạt động của sự tồn tại. Bây giờ, sau hết, lại phải nói qua về vấn đề bản chất của sự tồn tại theo cách nhận định của Phật ra sao. Nói một cách chặt chẽ thì trong thời kỳ Phật giáo Nguyên thủy chưa có cái bộ phận được gọi là thế giới quan hình nhi thượng học, tất cả sự khảo sát đều xoay quanh những hiện tượng lấy sinh mệnh làm trung tâm, điều đó tưởng không cần nói ai cũng hiểu. Nói đúng ra thì vấn đề bản chất cũng đã nằm trong tất cả những điểm đã được trình bày ở trên rồi. Tuy nhiên, để thích ứng với các lập trường quan sát khác nhau, ở đây, nó cần phải được đặt riêng thành một mục để khảo sát.

Song, nói một cách khái quát, thái độ của đức Phật đối với vấn đề này như thế nào? Xét ra vấn đề này cũng như những giáo lý khác, có chỗ sâu, nông khác nhau, có vấn đề chuyên đứng trên lập trường thường thức để giải thích, cũng có vấn đề được khảo sát theo kiến địa triết học cao xa, trong đó không thể nói một cách nhất luận được. Hơn nữa, phần nhiều các vấn đề ấy không được quan sát như vấn đề thế giới tự thân, mà lại được dùng làm bối cảnh của việc tu dưỡng để trình bày, do đó, nếu đổi chúng thành những vấn đề thuần túy lý luận mà khảo sát theo thứ lớp, thì ta có thể chia thành nhiều lập trường. Ở đây, ta hãy thử chia ra bốn lập trường để thảo luận. Duy vấn đề này, về sau, đối với nguồn gốc phát khởi của triết học Đại thừa và Tiểu thừa, nó đã trở nên một vấn đề rất to tát, bởi thế, ở đây, ta hãy đặc biệt khảo sát nó theo kiến địa ấy.

### 1- KHUYNH HƯỚNG THƯỜNG THỨC

Vấn đề bản chất, cứ theo tư tưởng được thấy phổ thông nhất trong các kinh văn, có thể cho đó là khuynh hướng thực-tại-luận; nghĩa là, lập trường cho rằng *tâm*, *vật* đều là những vật phú bẩm,

đều vô thủy vô chung. Như các thuyết *lục giới* (đất, nước, lửa, gió, không, thức) và *ngũ uẩn* (sắc, thụ, tưởng, hành, thức), Phật chỉ nhận chúng là những yếu tố, đều là sự tồn tại độc lập, không do đâu dẫn khởi; đến khi chúng trở thành tồn tại cụ thể thì tuy cần phải nhờ các duyên hòa hợp, song mỗi yếu tố đều là vật phủ bẩm, không thể suy tầm đến khởi nguyên của nó được. Lại nữa, về vật chất quan thì Phật cho *đất, nước, lửa, gió*, (tứ đại) là bản chất, nghĩa là, hết thảy hiện tượng vật chất đều phát xuất từ đó, để chia thành nội (ajjhattika), ngoại (bahira), tức là những yếu tố nhục thể (nội) và những yếu tố ngoại giới (ngoại), rồi chia thành cảm quan và đối tượng của nó, tức là năm căn *mắt, tai, mũi, lưỡi, thân*, và năm cảnh *sắc, thanh, hương, vị, xúc*. Tất cả tuy đều được cho là những hiện tượng vật chất do tứ đại tạo nên,<sup>1</sup> nhưng, nếu đã là vật tứ đại phủ bẩm thì không luận đến khổ nguyên của nó. Lại nữa, khi đứng về phương diện tinh thần mà khảo sát cũng thế, những yếu tố tuy phải dựa vào nhiều điều kiện để trình hiện thành những hiện tượng cụ thể, nhưng những yếu tố tự thân thì bất luận là *thức, hành, tưởng, thụ*, cho đến *tác ý, xúc, tư* v.v... mỗi mỗi đều là tác dụng tâm có đủ độc lập tính. Và lại, đối với những yếu tố tinh thần, đức Phật thường khảo sát thêm về mặt tam thể nữa, nghĩa là thường bao quát hết thảy quá khứ, hiện tại và vị lai để thuyết minh.

*“Hết thảy sắc, hoặc quá khứ, hoặc vị lai, hoặc hiện tại, hoặc trong, hoặc ngoài, hoặc thô, hoặc tế, hoặc thắng, hoặc liệt, hoặc xa, hoặc gần-tổng quát tất cả gọi là sắc uẩn.”*<sup>2</sup>

Trên đây là một thí dụ về sự thuyết minh định nghĩa của Phật đối với sắc uẩn, và với thụ, tưởng, hành, thức cũng cùng một định nghĩa như thế. Xem thế thì thấy Phật đã cho những

<sup>1</sup> Như Tượng tích dụ trong *Trung A-hàm* 7 (Đại chính 1, p. 464c; p. 466a); M. 28 Mahāhatthipadopama-s (1, p. 185-191 – Nam truyền 9, *Trung bộ* 1, p. 329f).

<sup>2</sup> *Tap* 1 (Đại chính 2, p. 4c, 5b, 6b-7b); S. (3, p. 49; p. 136; p. 169, 170 – Nam truyền 14, *Tương ưng bộ* 3, (p. 78, 218, 265, 266): nhưng câu tương tự rất nhiều.

yếu tố không gian tồn tại một cách hỗn hợp, đồng thời lại nhận các yếu tố thời gian tồn tại một cách liên tục.

Do đó, nếu nhận xét theo những hình thức thuyết minh rất phổ thông này, thì có thể nói lập trường của Phật thuần là thật tại luận, bởi vì từ vật, tâm nhị nguyên luận mà tiến đến thế giới quan đa nguyên vậy. Về sau, trong các bộ phái, thuyết Nhất thiết hữu bộ lấy “tam thế thực hữu, pháp thể hằng tồn” làm chủ trương cương yếu, phân tích tâm, vật làm nhiều thứ để rồi đi đến quan hệ nhiếp cả tâm, vật (tâm bất tương ứng), tức phô diễn tam thế thực hữu, thật ra cũng không ngoài việc suy diễn cái khuynh hướng thực tại luận của Phật.

## 2- KHUYNH HƯỚNG QUAN NIỆM LUẬN

Đứng trên lập trường khoa học mà nhận xét thì vậy, tâm đều là vật phú bẩm. Tuy nhiên, nếu lại tiến lên một bước nữa mà nghiên cứu xem yếu tố nào đóng vai trò chủ yếu trong việc thành lập thế giới thì, nói theo tinh thần của Phật, dĩ nhiên là yếu tố tâm, vì tất cả giá trị thế giới hoàn toàn do tâm người ta tạo tác; đó là lập trường triết học của Phật. Về vấn đề này, Phật đã thuyết minh bằng nhiều phương diện và trước hết, bây giờ ta hãy khảo sát theo phương diện nhận thức luận.

Theo Phật, hết thảy thế giới tuy được thành lập trên quan hệ nhận thức lục căn, lục cảnh, nhưng trong đó phương diện trực tiếp nhất không phải là khách quan mà là phương diện chủ quan, nghĩa là, phải dựa vào yếu tố chủ quan mà yếu tố khách quan mới được thành là khách quan: đó là quan điểm của Phật.

*“Có tay nên mới biết lấy, bỏ; có chân nên mới biết đi, lại; có khớp xương nên mới biết co, ruỗi; có bụng nên mới biết đói, khát*

*Như thế, Tỳ-khuru, vì có mắt, nhờ ở mắt tiếp xúc mà có cảm giác bên trong, tức khổ, vui, hay không khổ không vui; cho đến tai, mũi, thân, ý cũng lại như thế”<sup>3</sup>*

<sup>3</sup> Tạp A-hàm 43 (Đại chính 2, p.311bc); S. (4, p. 171).

Ý trên đây chỉ cho thấy thế giới kinh nghiệm của người ta, tất cả đều nhờ có cơ quan cảm giác mà phát sinh. Như vậy, nếu không có cơ quan cảm giác thì không có thế giới kinh nghiệm. Từ lập trường nhận thức luận này, còn một điểm là sáng tỏ ý nghĩa thành lập khách quan nhất là cách thuyết pháp về *tứ đại* và *danh sắc* (khách quan) tiêu diệt ở vị danh nào.

*“Hỏi: Ở chỗ nào đất, nước, lửa, gió không đứng? Ở chỗ nào dài, ngắn, nhỏ, thô, sạch, nhơ không đứng? Ở chỗ nào danh sắc diệt hết không còn? Đáp: ở chỗ thức không thể thấy, hết thấy ánh sáng vô hạn (sabbato pabham), mà đất, nước, lửa, gió không đứng; dài, ngắn, nhỏ, thô, sạch, nhơ không đứng; hễ thức diệt thì tất cả đều diệt”<sup>4</sup>*

Ý nghĩa trong đoạn văn trên đây đại khái cho rằng nhờ có ánh sáng nhận thức mới thấy những vật chất đất, nước, lửa, gió hoặc những hiện tượng thô, nhỏ, đẹp, xấu v.v... Nói một cách đơn giản, phạm vật gì được thành lập là danh sắc khách quan thì khi nào thức diệt, tất cả đều cũng diệt. Ý nghĩa này đã được gói ghém một cách rất gọn gàng bằng câu sau đây trong kinh Tập (Suttanipāta):

*“Hết thấy đều dựa vào thức mà đứng” (viññāṇaṭṭhitiyo sabbā)*

Như vậy, ta thấy rằng thế giới quan của Phật tuy là thực tại luận nhị nguyên luận, nhưng một khi muốn đề cập đến những vấn đề nhận thức mà không chủ trương quan niệm luận thì không thể được, do đó mà lập trường của Hữu bộ đã không đúng với chân ý của Phật.

Song, ở đây có điểm cần chú ý là: không thể cho thế giới quan nhận thức luận này chỉ là đại biểu cho khuynh hướng quan niệm luận của Phật được, vì, theo Phật, bối cảnh của nhận thức có đầy đủ ý chí mà nguyên nhân của nó thì như đã được

<sup>4</sup> D. 11 Kevadha-s (I, p. 233 – Nam truyền 6, Trường bộ I, p. 314-5); Trường A-hàm 6, Kiên cố kinh (Đại chính I, p. 102c); (tham chiếu Suttanipata, 1036 – 1137).

<sup>5</sup> Suttanipāta, 1114.

trình bày trong hữu tình luận ở chương trên, cho nên, nếu biến nó thành thế giới quan thì tức nó là thế giới quan chủ ý luận.

*“Tâm nắm giữ thế giới*

*Tâm dẫn dắt thế giới*

*Tâm ấy là một pháp*

*Hay chế ngự thế gian”<sup>6</sup>*

*(cittena nīyati loko,*

*cittena parikissati;*

*cittassa ekadhammassa*

*sabheva vasam anvagū)<sup>7</sup>*

Trên đây là *tâm* đối với những cái mà thức (viññāṇa) nhận thức, hoặc có thể bảo là vật liên quan đến phương diện tình ý; tức là hết thảy thế gian đều được tạo tác và chi phối bởi một pháp duy nhất là *dục vọng* hay *ý chí*. Nếu lại nói một cách rõ hơn, thì:

*“Thế gian bị dục dẫn đạo, bị dục trói buộc, chỉ do dục mà hết thảy bị chế ngự”<sup>8</sup>*

Ở đây, cái tâm (citta) trong bài kệ trên kia đã được đổi thành dục (taṇhā) để nói lên thế giới quan chủ ý luận vậy. Và, ta nên nhớ rằng trong các kinh điển, phương diện này đã được dùng để thuyết minh sự thành lập thế giới nhiều hơn là phương diện nhận thức luận. Vì vậy, căn cứ vào đó mà suy cứu thế giới quan của Phật, ta sẽ nhận thấy nếu là yếu tố thì bất luận tâm hay vật đều là vật phú bẩm, nhưng khi biểu diện thành thế giới của người ta thì có thể nói hoàn toàn lấy ý chí làm nguyên lý thứ nhất, nhận thức làm nguyên lý thứ hai và đều do tâm con

<sup>6</sup> *Tạp A-hàm* 36 (Đại chính 2, p. 264a); S. (1, p. 39 – Nam truyền 11, *Tương ưng bộ* 1, p. 56; tham chiếu *Trung A-hàm* 45, *Tâm kinh* (Đại chính 1, p. 709a).

<sup>7</sup> S. (1, p. 39); cf. A. (2, p. 177).

<sup>8</sup> S. *ibid.* (Nam truyền 12, *Tương ưng bộ* 1, p. 56).

người khiến ra như thế. Nếu lại suy cứu xa hơn nữa thì cái điều kiện thành lập vạn hữu là pháp tắc nhân duyên rốt ráo cũng không ngoài ý chí của người ta và pháp tắc nhận thức: do đó mà thế giới quan “vạn pháp duy tâm” được thành lập. Nếu nói một cách chặt chẽ thì mục đích của những đoạn văn trích dẫn ở trên, dĩ nhiên, không phải đứng trên lập trường lý luận mà là chủ trương quan niệm luận; nhưng khôn nổi Phật đã chưa từng nói rõ như thế, cho nên, nếu chỉ căn cứ vào những đoạn ghi chép rải rác ấy mà thăng thần cho thế giới quan biểu diện của Phật là quan niệm thì quyết không nên. Duy có điều là: nếu biến đổi những tư tưởng bối cảnh tiềm tàng trong các câu văn này thành lý luận, thì trong tư tưởng Phật giáo, dĩ nhiên cái khuynh hướng thế giới quan duy tâm luận, có thể nói, đã trở thành rõ rệt; và nếu bảo rằng cách thuyết pháp này của Phật, so với các khảo sát thực tại luận, thâm thúy hơn thì điều đó hoàn toàn tin được. Triết học quan niệm luận của Đại thừa giáo sau này, có thể nói, chính đã bắt nguồn từ đó, mà điểm đặc biệt rõ ràng hơn cả là Phật giáo Bát-nhã hệ theo lập trường nhận thức luận và Phật giáo Duy thức hệ lấy chủ ý luận làm chủ vậy.

### 3- KHUYNH HƯỚNG VÔ VỮ TRỤ LUẬN

Như vậy, thế giới quan của Phật, trên bề mặt, tuy là thực tại luận, nhưng chiều sâu, có thể nói, là quan niệm luận. Duy có điều là, theo Phật, cả hai khi thành lập các pháp đều phải hội đủ tất cả mọi quan hệ. Song, nếu lại tìm đến sự tồn tại vô điều kiện vượt lên trên mọi quan hệ thì ý kiến của Phật ở chỗ nào? Vấn đề này, cứ lấy lý mà suy thì ta không thể cho đó là “không” (suññatā). Tại sao? Vì trong giáo nghĩa của Phật giáo Nguyên thủy, nếu xa rời nhân duyên thì không thể nào tìm cầu được pháp, tức là, nói cách dễ hiểu hơn, vấn đề này vượt ra ngoài vòng nhận thức.

*“Thế nào là kinh đệ nhất nghĩa không? - Các Tỳ-khưu, mắt khi sinh không có nơi đến, khi diệt không có chỗ đi, như vậy, mắt không thật sinh, sinh rồi diệt hết; có nghiệp báo, không tác giả, ám này diệt*

âm khác tương tục, trừ pháp tục đế, tai, mũi, lưỡi, thân, ý cũng lại như thế. Pháp tục đế có nghĩa bảo rằng: cái này có nên cái kia có cái này sinh nên cái kia sinh, như vô minh duyên hành, hành duyên thức”<sup>9</sup>

Ý đoạn văn trên cho rằng pháp tắc nhân duyên tự nó tuy tồn tại, nhưng hết thảy những cái đã do nhân duyên sinh chẳng qua cũng chỉ đều là không mà thôi.

“Hỏi: Bảo rằng thế gian là không, vậy ý nghĩa thế gian như thế nào? Thế Tôn cho thế giới là không ư?”

Đáp: Vì ngã, ngã sở là không nên bảo thế gian là không, Ngã, ngã sở không là thế nào? Là: mất đối với ngã, ngã sở là không, nhân thức đối với ngã, ngã sở là không, nhãn xúc đối với ngã, ngã sở là không; đến tất cả sự cảm thụ khổ, lạc, xả vi nhờ vào nhãn xúc ấy làm duyên mà sinh khởi nên thụ đối với ngã, ngã sở cũng là không. Bởi thế, A-nan, vi đối với ngã, ngã sở là không nên gọi thế gian là không”<sup>10</sup>

Trên đây là dựa vào lý do ở đoạn văn trích dẫn trước để đi đến ngã, ngã sở mà thuyết minh nghĩa “không” một cách rõ ràng hơn.

“Nhu thế, Thích-đề-hoàn-nhân, tất cả cái có đều quy về không, không ngã, không nhân, không thọ, không mệnh, không sĩ phu, không hình, không tướng, không nam, không nữ, cũng như gió, Thích-đề-hoàn-nhân phá hoại cây lớn”<sup>11</sup>

Tức là xa lìa nhân duyên thì hết thảy mọi hiện tượng đều là không, không thể tìm cầu được cái danh tướng của bất cứ vật gì. Nghĩa là trong không, ngoài không, trong, ngoài đều không,

<sup>9</sup> *Tạp A-hàm* 13 (Đại chính 2, p.92c). Đoạn văn trên đây không rõ tương đương là văn Pāli, tuy (tham chiếu Anesaki’s Catalogue p. 89) được dẫn dụng nhiều nơi trong Phật giáo Hán dịch. Dĩ nhiên đây là đoạn kinh văn thuộc chính hệ cổ đại truyền lại.

<sup>10</sup> S. (4, p. 54 – Nam truyền 15, *Tương ưng bộ* 4, p. 87f); *Tạp* 9 (Đại chính 2, p. 56b).

<sup>11</sup> *Tăng-nhất* 6 (Đại chính 2, p.575); tham chiếu Tỳ Kỳ: *Căn bản Phật giáo* (p. 308).

đi đến rốt ráo là không.<sup>12</sup> Thuyết *không* này là tư tưởng sâu xa nhất trong các thời nói pháp của Phật, cho nên, trong các kinh có câu thường được lấy lại, như “Cái mà Phật nói có đầy đủ ý nghĩa thâm diệu tinh vi, là các kinh nói về *nghĩa không* siêu việt thế gian”.

Cứ theo đó mà suy thì thế giới quan đệ nhất nghĩa của Phật sẽ trở thành vô vũ trụ luận. Nói một cách thực tế thì mục đích của chủ trương thuyết *không* của Phật dĩ nhiên là chỉ để tiện cho việc tu dưỡng,<sup>13</sup> nhưng nếu chuyển đổi nó thành thế giới quan thì hiển nhiên nó là chủ nghĩa “nhất thiết không”. Về sau, trong các phái Đại thừa, có phái chủ trương hết thầy chỉ là giả danh, không có thực thể cũng chính là kết quả đã được suy diễn từ tư tưởng trên. Đến như phạm vi bao quát và thành tích hiển trứ nhất của nó thì phải kể đến phái Trung quán lấy Bát-nhã làm trung tâm. Câu danh ngôn “Những pháp do nhân duyên sinh, ta bảo đó là không” (Nhân duyên sở sinh pháp, ngã tức thuyết vi không)<sup>14</sup> chẳng qua cũng chỉ được coi như đã tóm tắt tư tưởng trên đây trong Phật giáo Nguyên thủy mà thôi.

<sup>12</sup> M. 121-122 Cūḷasuññatā-s, Mahāsuññatā-s (3, p. 104-118 Nam truyền 11, *Trung bộ* 4, p. 119-139), tương đương *Trung A-hàm* 50 hai kinh Tiêu không, Đại không xiển minh pháp tu nội không, ngoại không, nội ngoại không v.v...

<sup>13</sup> Hai kinh trên toàn đứng trên lập trường tu dưỡng để xiển minh nghĩa *không*, đặc biệt lấy đó làm công án để tư duy thiền định gọi là không tam muội (suññatā sāmādhi) và là sở trường của Tu-bồ-đề. Lại gồm với vô tướng, vô nguyên gọi là ba loại tam-muội, rồi hợp với vô thường, khổ, phi ngã gọi là tứ niệm trụ v.v... như thế đủ thấy ý nghĩa *không* của sự tu dưỡng cực kỳ rộng rãi.

<sup>14</sup> *Trung quán luận* quyển 1: “Các pháp do nhân duyên sinh, ta bảo đó tức không, cũng gọi là giả danh, cũng gọi là nghĩa Trung đạo”.



#### 4- KHUYNH HƯỚNG HÌNH NHI THƯỢNG HỌC THỰC TẠI LUẬN

Như vậy, thế giới quan của Phật tựa hồ như *không luận*, nhưng thật có phải chỉ ngừng ở *không không*? Đứng trên lập trường lý luận mà khảo sát thì Phật tuy bảo các pháp do nhân duyên sinh, xa lìa nhân duyên thì là *không* như đã được đoán định trong kinh *Đệ nhất nghĩa không* trích dẫn ở trên, nhưng cái *pháp tắc nhân duyên tự thân* thì không bảo là *không* mà, thay vì, lại nói là *pháp tính thường trụ* (Dhammaññhitatā: pháp trụ), *pháp tính tự nhiên như thế* (Dham-maniyamatā: pháp vị), và tả nó đến cùng cực là vật bất biến bất động như đã trình bày ở mục *Pháp quan* trong thiền thứ nhất. Cái gọi là *pháp tính*, đương nhiên, là trở cho cái pháp tắc nhất định bất động trong những cái biến động mà, nếu quan sát nó như nguyên lý hình nhi thượng học thì nó quán triệt hết thấy mọi hiện tượng, là căn đề của hết thấy hiện tượng và, như vậy, nó cũng có thể được coi là sự tồn tại lý tưởng quan niệm bất động, tức là, nếu ngoài những hiện tượng vật chất là *không* ra còn nhận có *không gian* tuyệt đối thì, cũng thế, ngoài hết thấy hiện tượng hoạt động là *không* ra không thể không thừa nhận có cái gọi là *pháp tính thường hằng* vậy. Tuy Phật đã không nói rõ hẳn như thế, nhưng cứ theo ý nghĩa chứa đựng trong nội dung *Pháp quan* mà nhận xét thì người ta thấy rất rõ điều đó. Cho nên, cái mà Phật bảo là *không*, rốt cực, chẳng qua cũng trở pháp tính ấy mà thôi. Ở nguyên vị của nó, nó là cái đương thể bất hoạt động, nhưng dù có chuyển dịch nó sang tư tưởng tích cực hoạt động mà khảo sát cũng không phải là điều sai lầm. Nghĩa là, pháp tính, khi động, tuy là hiện tượng quan hệ tương đối ở trong phạm vi nhận thức của người ta, nhưng khi ở nguyên vị tuyệt đối bất động của nó thì hết thấy hiện tượng tiêu diệt, siêu việt tất cả nhận thức của con người, do đó mới nói *hết thấy là không*. Nhưng hết thấy ở đây không có nghĩa là hư vô: đó là chủ trương lý thuyết về pháp tính. Sau này, lấy Bát-nhã làm chỗ chỉ cực của *không không*, rồi lại cho nó là *chân như pháp tính* để

chuyển thành nguyên lý khế cơ tích cực cũng hoàn toàn do ở điểm trên.<sup>15</sup> Bởi thế, đứng riêng về phương diện thế giới quan của Phật giáo Nguyên thủy mà nói, ta có thể quả quyết mà không sợ sai lầm rằng, thế giới quan này cũng đã đi đến khuynh hướng đó.

Bây giờ lại đứng về mặt thực tế mà nhận xét thì ta thấy chủ trương *không* của Phật cũng chỉ là cái công án cho việc tu luyện tâm thân, mục đích của ý nghĩa *không* ở phương diện này là khiến cho người ta xả ly tất cả mọi tướng cá biệt và tướng biến hóa để chỉ trụ vào cái tâm niệm bình đẳng vô sai biệt.<sup>16</sup> Nếu đứng về phương diện khái niệm mà nói thì cái cảnh giới ấy có vẻ như một cảnh hư vô, nhưng đứng về phương diện người thể nghiệm mà nói thì chính là sự thoát ly tất cả mọi ràng buộc cá biệt để trở thành cái đương thể sung thực cực kỳ tự do: điều này cứ xem những trường hợp thực tế của người tu hành *không quán* đã đạt được tối đại dụng lực thì đủ rõ. Do đó, nếu căn cứ vào sinh hoạt tinh thần của cảnh giới ấy mà cấu thành thế giới quan, thì về mặt khái niệm, tuy có thể chỉ bảo đó là *rốt ráo không*, nhưng, về mặt ý nghĩa của nó thì quyết không phải nghĩa *hư vô* mà là cái thực tại hình nhi thượng không thể dùng ngôn ngữ mà diễn tả được; hay cũng có thể bảo đó là cái thực tại hình nhi thượng lực đặc hữu; thiết tưởng sự giải thích tất nhiên phải như thế. Lại nữa, nếu theo thế giới quan của Phật và các đệ tử của Ngài là lấy cảnh giới tinh thần làm nền tảng để xây dựng, thì sự suy định trên đây lại càng được coi là có căn cứ.

Sau khi đã khảo sát về cả hai phương diện lý luận và thực tế như thế, ta thấy thế giới quan *không* của Phật không phải chỉ ngừng lại ở *không* mà là đã phá hết tất cả để tiến đến yếu tố hình nhi thượng thực tại luận: đó là một sự thật không thể chối

<sup>15</sup> Cùng tác giả: Chân như quan của Bát-nhã (Đại Chính, năm thứ 8, Tu dưỡng tạp chí).

<sup>16</sup> *Trung A-hàm* 49, *Tiểu không kinh*, *Đại không kinh* (Đại chính 1, p. 736c-740c); M. 121-122 *Cūḷasuññī-tā-s* & *Mahāsuññī-tā-s* (1, p. 104-118 – Nam truyền 11, *Trung bộ* 4, p. 104-118)..

cải. Về sau, các nguyên lý hình nhi thượng trong thế giới quan của Đại thừa giáo đều đã bắt nguồn và triển khai từ tư tưởng này. Về vấn đề này, xin xem lại mục *Pháp quan* đã trình bày trong thiên thứ nhất và *Niết-bàn quan* sẽ được nói đến trong thiên thứ ba ở dưới thì càng dễ hiểu hơn.



## Chương thứ bảy: CĂN CỨ VÀ SỰ PHÁN ĐOÁN GIÁ TRỊ SỰ TỒN TẠI

Những điểm đã được trình bày ở trên- bản chất của thế giới từ nhân duyên luận- là nhân sinh quan và thế giới quan sự thực phú bẩm mới chỉ được thảo luận theo kiến địa khách quan mà thôi. Nghĩa là, trong đó tôi đã cố tránh không đề cập đến cái giá trị của nó có bao nhiêu đối với yêu cầu của con người, do đó, kết quả, cái phương pháp quan sát ấy thuần nhằm vào sự tiện lợi cho việc thuyết minh thôi chứ tuyệt không phải đã y cứ vào hình tướng nói pháp của chính đức Phật. Vì trong các buổi nói pháp, Phật đã không đề cập đến việc phán đoán giá trị mà chỉ chuyên xiển minh sự thật thuần túy, có thể nói, không một chỗ nào mà không thế, đó là lập trường của Phật; bởi thế mà Phật hoàn toàn là một nhà tôn giáo hơn là một nhà khoa học, và mục đích của Phật là lấy hết thảy sự tượng làm việc phán đoán giá trị để thực hiện cái lý tưởng tối cao của con người. Vì vậy, ở đây, sau sự thực quan, cần phải thảo luận đến việc phán đoán giá trị của sự thực để làm sáng tỏ ý nghĩa tôn giáo của nó, bởi lẽ Phật giáo là một tôn giáo có căn cứ lấy sứ mệnh luân lý làm cơ sở, cho nên, đứng về phương diện thực tế mà nói, nó là một nền giáo lý có nghĩa cực kỳ trọng yếu.

### 1- HẾT THẤY LÀ KHỔ

Thế giới phú bẩm này, đối với yêu cầu của con người có những giá trị và ý nghĩa gì? Nhận xét theo giá trị quan của Phật thì có thể tóm tắt trong một tiếng *khổ* (dukkha), tức là con người không thể tin cậy hoàn toàn ở cái thế giới khổ đau này: đó là sự phán đoán giá trị chung của tất cả các kinh văn. Đứng về phương diện lịch sử mà nói thì nhân sinh quan này đã không hẳn khởi đầu từ đức Phật mà, ít ra cũng đã manh nha từ khoảng giữa thời đại *Áo nghĩa thư*, thời đại mà con người bắt đầu so sánh đối chiếu giữa lý tưởng và hiện thực, kết quả đã nảy sinh

tư trào chán ghét hiện thực và dần dần đã xâm nhập toàn thể tư tưởng giới Ấn Độ mà thành nhân sinh quan: điểm này tôi đã trình bày ở một chỗ khác,<sup>1</sup> tức là, sự khảo sát của Phật, nói về mặt lịch sử tư tưởng, chẳng qua cũng chỉ là tiếp nối cái hệ thống ấy mà thôi.

Song, điểm đặc biệt là Phật đã cực lực khoáng trương nó về mặt nội bộ, động cơ xuất gia của Ngài chủ yếu là để thoát ly cái khổ già, đau (ốm), chết, rồi sự giải thoát của Ngài cũng bảo là giải thoát sinh, lão, bệnh, tử, ưu bi, khổ não, tất cả đều lấy các nỗi khổ của người đời làm trung tâm mà thành lập Phật giáo.<sup>2</sup> Do đó, trong pháp *tứ đế*, thế giới phú bẩm này được trực tiếp mệnh danh là *khô đế*, và trong thập nhị nhân duyên thì lấy việc tìm cho ra những điều kiện tạo nên lão bệnh tử ưu bi khổ não làm khởi điểm cho *duyên khởi quan*. Xem thế thì hiển nhiên ta thấy khởi nguyên của Phật giáo Nguyên thủy, có thể nói, cũng tương đồng với phái Số luận và Kỳ-na giáo, nghĩa là, đều nhằm vào một vấn đề lớn là giải quyết những nỗi khổ của kiếp người.

## 2- VÔ THƯỜNG, VÔ NGÃ: CĂN CỨ CỦA KHỔ QUAN

Song, đức Phật đã căn cứ vào đâu để phán đoán thế giới là khổ? Cái căn cứ thâm sâu thì sẽ được trình bày ở mục sau, còn căn cứ thiên cận thì bao hàm trong nghĩa phán đoán sự thực vừa được nói ở trên, mà điểm chủ yếu đặc biệt là *vô thường* (aniccatā), *vô ngã* (anattā).

Theo Phật, hết thảy sự vật đều lưu chuyển không ngừng. "*Pháp này là vô thường (aniccatā), là pháp biến dị*

<sup>1</sup> *Ấn Độ triết học tôn giáo sử* (Thiên 5, chương 2).

<sup>2</sup> *Trung A-hàm* 56, kinh La-ma (Đại chính 1, p. 776a f); Thánh cầu M. 26. Ariyapariyesana-s (1, p. 160-175 – Nam truyền 9, *Trung bộ* 1, p. 290-314).

(*vipariṇāmadhammatā*), là pháp phá hoại (*khayadhammatā*)”<sup>3</sup> là những lời mà trước sau Phật thường đĩnh ninh chỉ dạy. Thế giới (loka- thế gian) đích thực là pháp phá hoại, do đó mà gọi là thế gian:

“*Tại sao được gọi là thế gian? - Tỳ-khưu, vì phá hoại nên gọi là thế gian- lujjatī kho tasmā lokāti*”<sup>4</sup>

“*Những pháp phá hoại, trong Thánh luật gọi là thế gian- Yaṃ kho, Ānanda, palokodhamman, ayaṃ vuccati ariyassa vinaye loko*”<sup>5</sup>

Như vậy thì, cuối cùng tất nhiên Phật đã đi đến kết luận là “*hết thấy những cái phá hoại, biến dị đều là khổ*”: đó là thái độ thông thường của Phật trong các buổi nói pháp. Trong cái quá trình phá hoại biến thiên bất tuyệt, tức sự lưu chuyển không ngừng ấy nếu con người hy vọng được sống còn và cứ đi lên mãi thì không thể bảo vô thường biến thiên là khổ, nhưng khổ nổi, trong cõi nhân sinh phú bẩm, trên thực tế, sự vô thường biến thiên ấy hoàn toàn đi ngược lại với lòng kỳ vọng và mong ước của con người, cho nên, cái tổng thể của nó, không thể không nhận là khổ.

Con người, ai cũng muốn trẻ mãi không già, sống hoài không chết, ai cũng muốn được vinh hoa phú quý, nhưng đầu xanh tuổi trẻ chẳng bao lâu đã trở thành tóc bạc da nhăn, vinh hoa phú quý rồi cũng thoáng trôi đi như ngựa qua cửa sổ, sương rụng đầu cành, tóm lại, tất cả đều không tránh khỏi được vô thường biến thiên, như vậy há chẳng đi ngược lại với lòng kỳ vọng đợi chờ của con người đó sao? Nói một cách chặt chẽ hơn thì ngay trong một khắc cũng có sự sinh diệt từng giây từng phút, cho nên chỉ trong một khắc thôi người ta cũng không có sự an định chân chính, như vậy người muốn tìm cầu một sự an định và vui sướng thường hằng sẽ có được thỏa mãn

<sup>3</sup> Như M. 28 Mahāhatthipadopama-s (1, p. 165); *Trung A-hàm* 7. Tượng tích dụ (Đại chính 1, p. 464c).

<sup>4</sup> S. (4, p. 52 – Nam truyền 15, *Tương ưng bộ* 4, p. 87).

<sup>5</sup> Như trên, trang 53.

không? Nếu đứng trên lập trường toàn diện mà nói thì, dĩ nhiên, người ta không thể phủ nhận trong đó cũng có khoái lạc, nhưng nếu lấy sự tồn tại thường hằng làm lý tưởng mà phán đoán hết thảy thì người ta cũng không thể không thừa nhận rằng tất cả đều bất an, bất định, để rồi đi đến kết luận trong thế gian hết thảy đều là khổ: người thông đạt hẳn sẽ cho đó là kết luận tự nhiên, bởi đó chính là một trong những lý do cắt nghĩa tại sao Phật đã phán đoán giá trị thế gian là khổ. Xem thế thì thấy câu cách ngôn “chư hành vô thường (sabbe saṅkhārā aniccā) của Phật một mặt đưa ra sự phán đoán sự thực, đồng thời, mặt khác đã nói lên sự phán đoán giá trị vậy.

Cái gọi là “*hết thảy là vô thường*”, đứng về phương diện phán đoán sự thực mà nói, là căn cứ phủ định cái *ngã thường hằng* cũng tương đồng với cái gọi là “*vô ngã*” và “*chư hành vô thường*” là lý do đặc thù để phán đoán giá trị *hết thảy là khổ*. Vì, theo Phật, cái gọi là *ngã* tuy chẳng qua là trò sự tự chủ, nhưng, nếu bảo “*đích thực không thường nhiên, là cái thường của đời*” thì, dĩ nhiên, đời không có cái gì chân chính gọi là tự chủ cả, cho nên, *vô ngã*, tức vì mất tự do mà bảo là khổ.

*“Bấy giờ Thế Tôn bảo năm vị Tỳ-khưu rằng sắc là vô ngã; nếu sắc không là vô ngã thì sắc ấy đã không chuyển biến một cách bất như ý. Nên không thể ước muốn được rằng sắc nơi ta là như vậy, sắc nơi ta không là như vậy. Vì vậy sắc là vô ngã. Cho nên, đến thụ, tưởng, hành, thức cũng là vô ngã, nếu thụ, tưởng, hành, thức không là vô ngã thì chúng đã không chuyển biến một cách bất như ý; nên không thể ước muốn được rằng thụ, tưởng, hành, thức nơi ta là như vậy, thụ, tưởng, hành, thức nơi ta không là như vậy. Vì vậy thụ, tưởng, hành, thức là vô ngã.*”

*“Này các Tỳ-khưu! Theo ý các ông thì sắc là thường hay vô thường? - Bạch Thế Tôn! Sắc là vô thường. Hết thảy vật vô thường là khổ hay vui? - Bạch Thế Tôn! Là khổ. Trong tất cả các pháp bốn dị là*



*khô đó có thể tìm thấy cái gì là “vật của ta”, là “cái tự ngã” không? - Bạch Thế Tôn! Không!*<sup>6</sup>

Ý nghĩa trong đoạn văn trên đây có liên quan đến *vô thường luận*, một mặt đưa ra căn cứ của vô ngã luận, mặt khác, đồng thời, đứng trên lập trường ấy, vạch ra cái căn cứ đưa đến sự phán đoán giá trị cuộc đời là khô, tức ở đâu có vô thường thì ở đó không có sự tự chủ, mà đã không có sự tự chủ thì không có cái ta, cái của ta, không có sự tự do của ngã, ngã sở; đó là phương pháp lập luận về khô. Tóm lại là lấy sự tự do tuyệt đối của cái ta làm tiêu chuẩn để phán đoán. Lại nữa, như đã trình bày ở trên, nếu căn cứ theo triết học của Phật thì vận mệnh của con người rất ráo chỉ là vật do ý muốn của con người khai thác tuy có vẻ như có tự chủ nhưng thật thì phải dựa vào pháp tắc nhân duyên làm hạn định, chứ quyết không phải là vô điều kiện. Và lại, xét ở một phương diện khác, cái pháp tắc *tự tác tự thụ* (mình làm mình chịu) liên tục trong ba đời đã trói chặt con người làm cho mất tự do, bởi thế, trong thế gian, con người không thể nào tìm cầu được sự tự chủ tuyệt đối. Mà cái con người hằng mong cầu tìm kiếm mà không được thì hẳn là phải khổ rồi, do đó mới phán định sự tồn tại là khổ và do đó mà luận cứ rất xác đáng. Xét ra thì lập luận này đã được đúc kết và rút ra từ *vô ngã luận*.

Lý do đưa đến sự phán đoán tồn tại là khổ tuy có nhiều, nhưng cái căn cứ lớn nhất là căn cứ *vô thường, vô ngã* đã được nói ở trên. Tất cả những lý do được thấy rải rác trong các kinh có thể được tổng hợp lại thành ba điều kiện mà ý nghĩa của nó được quy nạp trong kinh Pháp cú như sau.<sup>7</sup>

*“Các hành đều vô thường; khi dùng trí tuệ mà thấy được như thế thì sẽ nhàm chán và xa lìa mọi thống khổ. Đó là đạo thanh tịnh.*

<sup>6</sup> Vinaya (I, p. 13 – Nam truyền 3, Luật bộ 3, p. 23-25); Tạp A-hàm 2 (Đại chính 2, p. 7c).

<sup>7</sup> Dh. pada, no, 277 - 270.

“Các hành đều là khổ; khi dùng trí tuệ mà thấy được như thế thì sẽ nhàm chán và lìa xa thống khổ. Đó là đạo thanh tịnh. Tất cả pháp đều vô ngã; khi dùng trí tuệ mà thấy được như thế thì sẽ nhàm chán và xa lìa mọi thống khổ, đó là đạo thanh tịnh.”

(Sabbe saṅkhārā anccā ti yadā paññāya passati, atha nibbindati dukkhe, esa maggo visuddhiyā.

(Sabbe saṅkkārā dukhā ti yadā paññāya passati, atha nibbindati dukhe, esa maggo visuddhiyā.

(Sabbā dhammā anattā ti yadā paññāya passati, atha nibbindati dukhe, esa maggo visuddhiyā).<sup>8</sup>

Ba điều trên đây (chư hành vô thường, chư pháp vô ngã, chư hành khổ) đích thực là sự tổng kết về cách quan sát đối với thế gian của Phật. Nhưng ba điều này còn được thêm một điều thứ tư nữa là “*hết thấy pháp đều không*” để tạo thành cái gọi là “*tứ niệm trụ*” (satipaṭṭhāna) vốn là một giáo điều trọng yếu trong đạo nhất thừa của chư Phật. Trong các bản Hán dịch kinh Pháp Cú hiện nay cũng có đủ bốn điều. Duy trong đó, cái gọi là “*không*”, đứng ở một phương diện mà nói thì như đã trình bày ở trên, tuy liên quan đến sự phán đoán về chân tướng thật của sự thực, nhưng đứng ở một phương diện khác mà nói thì nó lại là sự phán đoán về giá trị. Đứng về mặt giá trị, thì hết thấy pháp- lấy sự đối chiếu với cách phán đoán lý tưởng tối cao làm hạn định- đều đầy đủ, nhưng tuy có mà cũng như nghĩa *không* làm chủ, cho nên mới lấy phương diện *không* làm chủ. Bởi thế, tổng quát sự phán đoán giá trị của Phật về hết thấy pháp sẽ là *khô* và *không*, tức bao gồm nghĩa đầy đầy khổ sở và tuy có mà cũng như không.

Nhưng có điều ta cần hết sức chú ý là: sự phán đoán giá trị này, như đã nói ở trên, chủ yếu là so sánh đối chiếu với lý tưởng tối cao, chứ quyết không phải lấy sự sinh hoạt thường nhật làm tiêu chuẩn. Đến A-tỳ-đạt-ma đã nói một cách minh bạch rằng hết thấy khổ tất kính chỉ là kiến địa của bậc Thánh

---

<sup>8</sup> Pháp cú đối chiếu, Đại học xuất bản, trang 26.

chiếu rọi thấy mà thôi. Xem thế thì thấy kiến địa của Phật hiển nhiên cũng là kiến địa yếm thế. Duy ở một phương diện khác mà nói thì sự chán đời của Phật là nhắm tới ánh sáng vĩnh viễn chiếu rọi lý tưởng tối cao, chứ không phải sự chán đời tuyệt vọng, đó là điểm ta cần ghi nhận. Nếu hiểu một cách hời hợt mà cho rằng yếm thế quan của Phật giáo cũng đồng nghĩa với chữ pessimism của tiếng Anh thì đó là điều rất sai lầm, trái hẳn với chân ý của Phật. Vì cái gọi là yếm thế quan của Phật chủ yếu nhắm tới lý tưởng tối cao có tính cách triết học và tôn giáo. Như sẽ được bàn đến trong thiên sau. Phật là một bậc Thánh hơn hẳn bất cứ một bậc Thánh nào tại Ấn Độ đã khẳng định hiện thực một cách rất sâu xa, nhất là khẳng định sinh hoạt đạo đức: đó là một sự thực hiển nhiên. Thật ra, đức Phật sở dĩ đã đoán định thế gian là *khổ* là *không*, chỉ vì muốn cảnh tỉnh đa số người đời không chú ý đến lý tưởng cao thâm, chỉ ham đắm dục lạc trước mắt, không chịu tìm cầu ý nghĩa đích thực của cuộc đời, những người chỉ biết có đóm lửa trong hang là ánh sáng duy nhất mà không biết rằng bên ngoài hang còn có ánh sáng vô tận của vùng thái dương bất diệt.

### 3- THƯỜNG LẠC NGÃ TỊNH: CĂN CỨ CỦA KHỔ QUAN

Như vậy là Phật đã căn cứ vào cái lý vô thường, vô ngã để đoán định hết thảy là khổ, nói cách khác, hết thảy đều biến thiên, mà biến thiên thì không có tự chủ. Do đó, nếu suy ngược lại thì lý tưởng của Phật hẳn là phải ở cái thường hằng thật có và ở sự thực hiện cái chân ngã tự chủ. Giả sử khảo sát theo kiến địa của Phật thì nếu thế giới hiện thực này không phải là vô thường biến thiên và nếu cái ngã thể của con người có sự tự chủ tuyệt đối thì chắc chắn Phật đã không đoán định nó là khổ, là không. Lại nữa, nếu nói một cách phân biệt thì lý tưởng của Phật là duy tâm có thường lạc ngã tịnh, bởi thế mới đoán định hiện thực là vô thường, vô ngã, là khổ, là không. Xem thế thì thấy, về mặt lịch sử, lý tưởng của Phật cũng vẫn được khơi

nguồn từ tư tưởng *Saccidānandam* (Sat= thật có, cit= tâm, ngã, ānanda= diệu lạc), tức tư tưởng Phạm ngã trong *Áo nghĩa thư* từ xưa.<sup>9</sup> Nhưng Phật cho cái lý tưởng đó không có quan hệ gì với chuẩn tắc phán đoán hết thảy giá trị, do vậy mà phủ nhận thần Saccidānandam phủ bầm, phủ nhận luôn cả sự tồn tại của ngã. Bởi vì, theo Phật, thực tại của cái gọi là *Thần, Phạm* và *Thường ngã* phủ bầm chẳng qua cũng chỉ là ước nguyện, nếu không đưa ra được chứng cứ của sự tồn tại như hiện thực phủ bầm thì rốt cục nó vẫn chỉ là một ước nguyện, không thể tin ở sự tồn tại của nó.

Nếu cứ nhẹ dạ tin càn thì chẳng khác gì người nghèo mong trở thành cự phú, nuôi cái ảo vọng ấy tuy lúc đó cũng cảm thấy vui vui, nhưng sau chợt tỉnh thì thấy nó chỉ là một trường xuân mộng. Bởi thế người ta không thể xây dựng lý tưởng của mình trên cái nền tảng không tưởng như thế mà phải đặt nó trên một lập trường hoàn toàn khế hợp với chân tướng của sự thực: đó là cái nguyên lý mà Phật đã dựa vào để bài xích thường lạc ngã tịnh và cực lực chủ xướng nghĩa vô thường, khổ, không và vô ngã. Tuy nhiên, Phật trước sau vẫn duy trì cái lý tưởng đối với sự vĩnh viễn, bất biến và tự chủ, thậm chí còn cho đó không phải là phủ bầm nữa, bởi thế con người có thể đạt đến cái cảnh giới do chính mình mở ra, cảnh giới ấy chính là Niết-bàn; đó là điểm đặc sắc nhất của Phật. Về sau, Đại thừa cho cảnh giới Niết-bàn có đủ bốn thuộc tính thường, lạc, ngã, tịnh chính thực đã bắt nguồn từ đó, tức là cảnh giới lý tưởng không xa lìa Phật tâm. Vấn đề này sẽ được nói rõ sau, ở đây chỉ sơ lược thế thôi.

#### 4- CĂN CỨ CỦA TÂM LÝ THƯỜNG, LẠC, NGÃ, TỊNH

Bấy giờ nếu lại tiến lên một bước nữa mà nghiên cứu thì Phật đã do đâu mà có được lý tưởng thường, lạc, ngã, tịnh? Về vấn đề này, đứng về phương diện lịch sử mà nói, dĩ nhiên nó

<sup>9</sup> Về Saccidanandam, xin xem *Án Độ triết học tôn giáo sử* (Thiên 3, chương 2, tiết 2); *Sáu phái triết học Ấn Độ* (Thiên 7, chương 6).

dẫn khởi từ hệ thống *Áo nghĩa thư*, nhưng vì Phật đã không chấp nhận Phạm Ngã phú bẩm nên, về mặt lý luận, tất nhiên sẽ phải tìm căn cứ ở một chỗ khác. Vấn đề này duy đối với tư tưởng Đại thừa sau này rất có quan hệ, còn đối với Phật giáo Nguyên thủy tựa hồ không quan thiết, tuy nhiên, ở đây, chúng tôi thấy cần phải thảo luận qua.

Theo Phật thì hết thảy đều lấy “dục” làm cơ sở và, tuy bản thân Phật chưa nói rõ hẳn, nhưng căn cứ tâm lý của thường, lạc, ngã, tịnh vẫn không thể không tìm cầu ở dục, tức trong *vô minh*. Xét về tính chất của vô minh, nếu quan sát từ sự hoạt động bề ngoài thì đó là cái cơ sở dục cầu của sự sống, là cái xung động làm thỏa mãn những dục vọng mù quáng; nhưng, nếu khảo sát về ý nghĩa nội dung của nó thì trong đó ám thị một cách tiềm tàng cái sinh mệnh vô cùng vậy. Như đã nói ở trên, theo Phật, dục của con người lấy *hữu dục* (bhavataṇhā) làm trung tâm để tiến đến *ái dục* (kāmataṇhā) và *phồn vinh dục* (vibhavataṇhā) ba loại. Nhưng, những hoạt động của dục, đứng về mặt biểu diện mà nói, tuy không ngoài cái yêu cầu bảo tồn và kế tục cá thể và chủng tộc, khoáng đại bản năng nhưng, nếu suy rộng về ý nghĩa nội tại của nó thì không đạt đến được sinh mệnh vô hạn, tức là lý tưởng sinh mệnh thường hằng, phổ biến và tự chủ tuyệt đối thì không ngừng. Mặc dù hành động vô ý thức, hết thảy sinh vật, nhất là loài người, không trực tiếp thì gián tiếp, đều lấy sinh mệnh tuyệt đối làm mục tiêu cuối cùng để hoạch định tất cả: đó là một sự thật không thể chối cãi.<sup>10</sup> Cái uyên nguyên của lý tưởng thường, lạc, ngã, tịnh chính cũng lấy lý tưởng sinh mệnh tuyệt đối này làm trung tâm để phát sinh. Nếu phối hợp chúng với ba loại dục kể trên mà khảo sát thì *thường* có thể cho là *hữu dục* mà phát sinh, *lạc* là do *ái dục* mà xuất phát, *ngã* là do *tự chủ dục* (tức phồn vinh dục) mà khởi điểm, còn duy có *tịnh* thì lấy sự tịnh hóa một cách tuyệt đối những dục vọng kia làm lý tưởng để phát sinh.

<sup>10</sup> Về những hình tướng hoạt động của dục vọng; xin xem tạp chí Cải tạo số 1 và 2 “Giải quyết vấn đề nhân sinh lấy dục vọng làm cơ sở”.

Người thường, đối với nội dung của sinh mệnh, tuy có hoài bão cái lý tưởng ấy, nhưng không lấy đó làm ý thức mà chỉ bị ràng buộc bởi những hoạt động hời hợt bên ngoài. Đức Phật, trái lại, phát huy ý nghĩa thâm thúy bên trong và lấy đó làm trực cảm để đạt lý tưởng tối cao của kiếp người. Tham chiếu, so sánh mà phán đoán tất cả thì có thể tóm tắt trong một câu như thế này, người thường bị trói buộc bởi cái tiểu dục trước mắt, còn Phật thì tiến thẳng đến tới đại dục vô hạn, tức là cái dục tuyệt đối vậy. Về sau, giáo lý Đại thừa bảo tất cả mọi người đều có Phật tính, thậm chí bảo phiền não tức Bồ-đề thật đã thấu triệt cái lý ấy. Vì nếu chỉ nhìn dục vọng ở bề ngoài thì tuy là phiền não đấy, nhưng nếu đi sâu vào ý nghĩa nội dung của nó thì đó chính là cái Bồ-đề tìm cầu sự vô hạn bất tử. Nếu tất cả sinh vật đều có đủ khả năng tính như thế thì cũng có thể nói hết thấy chúng sinh đều có Phật tính.

Nhưng, tại sao ở thời Phật giáo Nguyên thủy dục vọng không là khẳng định mà trước sau vẫn bị phủ định. Xét về vấn đề này thì vì sinh mệnh tuyệt đối, tức lý tưởng thường, lạc, ngã, tịnh là do dục vọng dẫn khởi, bởi thế, theo tiêu chuẩn ấy mà quan sát những sinh hoạt dục vọng hiện thực thì ta thấy chúng hoàn toàn tương phản, trong đó, nếu nói một cách tương đối thì chúng rất cách xa nhau. Vì lý tưởng tuy hoàn toàn nhưng sinh hoạt dục vọng thì có nhiều khu biệt, cảnh lý tưởng thì thường hằng mà sinh hoạt, hiện thực thì lại vô thường, cảnh lý tưởng tuy thuần khiết nhưng sinh hoạt dục vọng thì không thuần khiết, cảnh lý tưởng là nơi tuyệt đối mãn túc, còn dục vọng hiện thực thì thường không mãn túc: đó là đặc chất của nó. Nói cách đơn giản, về mặt tương đối dục vọng hiện thực và lý tưởng cảnh giới hoàn toàn trái ngược nhau, trong đó không có cái thế có thể thỏa hiệp, bởi vậy, người muốn tìm cầu lý tưởng chân chính không thể không do hiện thực mà được giải thoát: đó là chủ trương dứt khoát của Phật.

Song, nếu khảo sát ngược lại thì cảnh giới lý tưởng vốn là do dục vọng hiện thực kéo dài ra, nếu nội dung của dục vọng

hiện thực bao hàm lý tưởng cảnh mà chỉ xả bỏ sinh hoạt dục vọng hiện thực không thôi thì chưa hẳn đã là con đường thực hiện lý tưởng mà, trái lại, cái phương pháp đưa dần đến cảnh giới lý tưởng là phải thanh tịnh hóa và hướng thượng hóa những sinh hoạt hiện thực. Phương pháp thực hiện lý tưởng của Phật là một mặt cố xúy chủ nghĩa xuất gia, mặt khác, hết sức tịnh-hóa mọi sinh hoạt thông tục về phương diện đạo đức và tôn giáo chính là ý ấy. Nếu lại tiến lên một bước mà nói thì, theo nguyên tắc “phiền não tức Bồ-đề”, khẳng định sinh hoạt hiện thế, tức thực hiện cảnh giới lý tưởng ngay trong thế giới hiện thực: đó chính là thuyết “*Tức thân thành Phật*” của Đại thừa sau này.

Nói một cách dễ hiểu hơn, đức Phật chủ yếu căn cứ vào ý nghĩa nội tại của dục để kiến lập tiêu chuẩn công cộng của lý tưởng và theo đó mà quan sát và phê bình dục vọng hiện thực để rồi, đứng trên lập trường tương phản của chính dục vọng, thấy hiện thực là vô thường, là khổ, không, là vô ngã, nên mới phán định đời là vô thường, là khổ v.v...

Lại nữa, Phật mệnh danh nguồn gốc của hiện thực là vô minh nếu chỉ định nghĩa nó là vô tri thì phải giải thích dục vọng tự thân là không biết hướng tới cái lý tưởng chân chính của chính mình mà chỉ dựa vào sự hoạt động biểu diện để hình thành thế giới, do đó, Phật mới đề cao trí tuệ (pañña- bát-nhã) và cho đó là con đường hành đạo đích thực; người ta phải nhờ vào tuệ trí mới thấy được cái lý tưởng lớn bao hàm trong nội dung dục vọng, nếu thiếu tuệ trí thì không thể nào thoát ra khỏi cái thế giới luân hồi triền miên bất an bất định này. Phương pháp thực hiện lý tưởng, nếu xét theo Tứ đế thì đó là hai đế sau, còn nếu xét theo mười hai nhân duyên thì đó chính là dựa vào cái gọi là “diệt quan duyên khởi” vậy.





**Thiên thứ ba**  
**LÝ TƯỞNG VÀ SỰ THỰC HIỆN**  
**(Luận về Diệt và Đạo đế)**



## Chương thứ nhất: TỔNG QUÁT VỀ TU ĐẠO LUẬN

### 1- PHƯƠNG CHÂM TU ĐẠO CĂN BẢN

Nói một cách đơn giản, theo Phật, cái lý tưởng của sinh mệnh vô hạn, trước hết, nhờ vào sự siêu việt hiện thực mà đạt được. Nói cách khác, thay vì đề cao sinh mệnh vô hạn, tận lực thuyết minh nó, thì lại dựa vào cái sinh mệnh hữu hạn này để mà giải phóng con người, nhờ đó mà lý tưởng của người ta mới có thể thực hiện được. Vì, theo Phật, cho dù yêu cầu của sinh mệnh vô hạn có là căn cứ của lý tưởng đi nữa thì đó chẳng qua cũng chỉ nói về phần tiềm tàng nội tại mà thôi. Trái lại, giải thoát là phải nhìn thẳng vào hiện thực, nếu nhờ sự bức bách hiện thực mà được thoát ly thì trong phần nội tại cũng tự mở ra một cảnh giới kỳ diệu, bất tử: cái mà Phật gọi là giải thoát (mokkha), là Niết-bàn (nibbāna) chính là ở đó.

*“Như thế, tự ta có sinh pháp, ở trong sinh pháp thấy bi thống mà cầu vô sinh, vô thượng an ổn Niết-bàn. Tự ta có lão pháp, ở trong lão pháp, biết được bi thống mà cầu vô lão, vô thượng an ổn Niết-bàn và đã đạt được... cho đến bệnh, tử, ưu, bi, khổ não cũng thế”<sup>1</sup>*

Trên đây là những lời Phật thuật lại sau khi thành đạo, có nghĩa là khi khám phá được sinh, lão, bệnh, tử hiện thực tức là đã tự biết được cái bất sinh bất diệt mà thể hiện sinh mệnh tuyệt đối vậy.

Nhưng, Phật bảo siêu việt hiện thực thì ý nghĩa ấy như thế nào? Vấn đề này, như đã nói ở thiên trước, chủ yếu không ngoài nguồn gốc thành lập hiện thực mà được giải thoát. Tức là, nhờ ý chí cá thể khuất phục được những cái được biểu thị bằng những danh từ *vô minh, dục, ái, ngã chấp, ngã dục, v.v...* mà được giải thoát. Vì, theo Phật, tất cả sự bất mãn và mất tự

---

<sup>1</sup> M. 26 Ariyapariyesana-s (1, p. 167 – Nam truyền 9, Trung bộ 1, p. 300); Trung 56, kinh La-ma (Đại chính 1, p. 777a); Tỷ Kỳ chính trị: *Hiện thân Phật và pháp thân Phật*, p. 22.

do ở hiện tại đều được tạo ra bởi ý chí sinh hoạt khẳng định của cá thể như đã thường được nói đến ở trên. Nếu thoát ly được sự sinh hoạt khẳng định của ý chí thì, ở phương diện khác, tức là sinh hoạt khẳng định tự chủ. Nói một cách khái quát, theo Phật, con người vì mong cầu được sống còn vĩnh viễn nên tiểu ngã, ít ra, không thể không lấy một lần chết đi làm điều kiện, đó là phương châm căn bản của Phật để thực hiện lý tưởng.

Đúng về phương diện lịch sử mà nói, dĩ nhiên, đây chưa hẳn chỉ là tư tưởng của Phật giáo, mà đó cũng là giải thoát quan kể từ giữa thời đại *Áo nghĩa thư* trở về sau.

*“Khi thoát ly được hết thảy mọi ái dục trong lòng người thì lúc đó chết mà không phải là chết, mà là thể hiện thành Phạm; khi đã đập nát được mọi xiềng xích trong lòng người thì lúc ấy chết mà thành bất tử - đó chính là lời dạy (Ô-ba-ni-gi-đà: Upaniṣad) vậy”?*

Trên đây là những câu nói được ghi chép trong *Áo nghĩa thư*. Trong đó có câu *“người thể hiện thành Phạm”* nếu được thay bằng *“thể hiện thành Niết-bàn”* thì có khác chi Phật giáo? Giải thoát quan của Phật giáo cũng đã dẫn khởi từ hệ thống ấy. Duy có điểm bất đồng là, các phái, dưới một hình tướng nào đó, đều thừa nhận một cá thể cố định làm lý tưởng, còn Phật thì bác lại quan niệm này mà nhờ vào giải thoát để khẳng định sinh hoạt phổ biến tự chủ: đó là đặc trưng lớn nhất của Phật. Tóm lại, những phương châm để thực hiện lý tưởng mà Phật chủ trương đều được phác họa theo như lập trường kể trên.

Nói một cách đơn giản, nếu *ngã chấp*, *ngã dục* càng mạnh thì con người càng cách xa lý tưởng, ngược lại, họ thoát ly được *ngã chấp*, *ngã dục* bao nhiêu thì càng gần với lý tưởng bấy nhiêu, đó là phương châm lớn trong tu đạo quan của Phật. Còn như làm thế nào để thực hiện được phương châm ấy thì đó mới chính là mối quan tâm toàn lực của Phật, và, nói một cách tóm tắt, đặc trưng của Phật có thể bảo cũng ở điểm đó.

<sup>2</sup> Kathakā up. 26, 14-15.

## 2- PHƯƠNG PHÁP TU ĐẠO CỦA ĐƯƠNG THỜI VÀ PHƯƠNG PHÁP TU ĐẠO CỦA PHẬT

Như đã nói ở thiên đầu, nếu phân tích từng điểm của tu đạo quan của Phật có rất nhiều chỗ tương thông với phương pháp tu đạo của xã hội tu hành đương thời cũng như của các thời đại trước đó. Chẳng hạn, về phương pháp thiền định, thì *tứ thiền* và *tứ vô sắc định* đều bắt nguồn từ các ông tiên A-la-la và Uất-dà-già; còn *ngũ giới* thì đại khái cũng giống như những điều đã được những người Bà-la-môn giáo thái dụng từ trước. Đến phương pháp *an cư* trong mùa mưa cũng là phương pháp tu hành cộng thông giữa các đoàn Sa-môn thời bấy giờ. Tiến lên bước nữa mà nhận xét thì *Bát chính đạo* há đã không được chuyển hóa từ *Bát đức* của Bà-la-môn đó sao? Ngoài ra, còn rất nhiều điểm tương tự như thế không thể đề cập hết được. Lại nữa, trong những phương pháp tu dưỡng thông thường được coi như đặc hữu của Phật giáo, nếu nghiên cứu xa hơn ta sẽ thấy cũng có rất nhiều chỗ cộng thông với các phái, hoặc chỉ hơi khác về hình thức mà thôi. Điều sẽ khiến cho người ta ngạc nhiên là không những chỉ những phương châm giải thoát ấy mà ngay cả đến phương pháp thực hiện cũng giống nhau nữa. Như vậy, sự thật không thể chối cãi là chính Phật cũng đã thái dụng phương pháp của đương thời không ít, và điều này đôi khi chính đức Phật cũng đã thừa nhận. Trong kinh điển Phật giáo, người ta thường thấy những câu như “Bà-la-môn nói thế, và ta cũng nói như thế” chính là ý ấy.

Như vậy, về điểm này, cái đặc sắc của Phật ở chỗ nào? Đặc sắc của Phật không phải những đức mục biểu diện bên ngoài mà ở tinh thần thực tế hóa, vì những điều Phật dạy người ta làm theo đều là những điều do chính đức Phật tự thể hiện bằng nỗ lực, chứ không phải do truyền thừa: đó là một trong những đặc sắc lớn nhất của Phật. Từng có người Phạm-chí đến nói với Phật: “Những người Bà-la-môn nhờ vào năm pháp mà có thể đạt được quả lớn, tức nhờ vào chân thật, khổ hạnh, phạm hạnh (trinh khiết), học tập và ly dục”. Phật hỏi lại: “Nhưng trong số

người Bà-la-môn đã có người nào thực hiện được năm pháp ấy ngay bây giờ bằng cách tự trí, tự giác năm pháp ấy chưa?”<sup>3</sup>

Tức Phật cho rằng điều trọng yếu nhất là ngay bây giờ người ta phải “tự trí, tự giác, tự thể chứng” (*abhiññā sacchikatvā vipākaṃ pavedami*), nói tóm lại, là phải sống với năm pháp ấy, chứ nếu chỉ kể la liệt những danh mục suông mà không thực tế hóa thì chúng chẳng có ý nghĩa gì cả. Do đó, khi nghĩ đến Phật, các đệ tử thường hình dung bằng những lời như sau:

*“Pháp nhờ Phật mà được khai diễn một cách khéo léo, pháp ấy là hiện thực, không bị thời gian hạn chế (bất cứ thời gian hay xứ sở nào đều có thể tích dụng), là pháp có hiệu quả mau chóng, là pháp có thể dẫn đường (Svākkhāto Bhagavatā dhammo Sandiṭṭhiko akāliko ehipassiko opanayiko...).”<sup>4</sup>*

Trong đoạn văn trên, tiếng *ehipassiko* rất thú vị. Tôi dịch là “hiệu quả nhanh chóng”, nếu dịch sát sẽ có nghĩa là “làm sẽ thấy”; nghĩa là giáo pháp của Phật nếu được thể nghiệm ngay bây giờ sẽ có hiệu quả tối hậu, đó là một đặc sắc lớn.

Song, không phải Phật thu dụng mà không lựa chọn. Tất cả những nghi lễ phiền toà và những hành vi mê tín, nhằm nhí của thời đó đều được cắt bỏ đi hết. Tôn giáo Ấn Độ thời ấy một mặt chứa đựng những tư tưởng trác việt, mặt khác, lại bao hàm những hành vi tôn giáo cực kỳ ngu xuẩn, hai phương diện giao thoa nhau, khó thể phân giải. Tuy đôi lúc cũng có những cuộc vận động cách tân tôn giáo, nhưng vì những động cơ mờ ám nên nhận xét theo quan điểm ngày nay, vẫn chưa thoát khỏi được những tín điều mê tín, vô nghĩa và nhiều giáo nghi tai hại thông thường vẫn còn được tiếp tục. Trong hoàn cảnh ấy chỉ có Phật là người có đủ năng lực sáng suốt để phê bình chọn lấy những yếu tố cần thiết dùng làm tài liệu phổ biến nội bộ sau khi đã gạn lọc để loại trừ những cái vô nghĩa và có hại.

<sup>3</sup> M.99 Subha-s (2, p. 199 – Nam truyền 11, *Trung bộ* 3, p. 260); *Trung* 38. kinh Anh vũ (Đại chính 1, p. 667c).

<sup>4</sup> Thí dụ, A. (1, p. 207 – Nam truyền 17, *Tăng chi bộ* 1, p. 337).

Do đó, người ta thấy trong cách tu đạo của Phật giáo Nguyên thủy không có bùa chú yểm đảo, không cầu khẩn tinh tú, quỷ mị, không tế lửa, không tẩy tịnh, không có những nghi tiết vô ý nghĩa và những hành pháp kỳ dị, bởi vì Phật cho rằng những cái đó đều gây tai hại nên được lược bỏ hết. Giới cấm kiến thủ chính là những danh từ chỉ cho những hành pháp chấp trước hữu hại này mà người đương thời hiểu lầm là chính đạo. Như Phật đã nói, những tà kiến cổ chấp ấy chính là một trong những nguyên nhân trói buộc con người ở cõi Dục (Phật cho giới cấm thủ kiến là một trong năm hạ phần kết). Đặc sắc hành pháp của Phật là lấy tinh thần đạo đức làm trung tâm, nếu kết hợp với phương châm ấy thì bất luận là lời dạy của ai cũng được thu dụng, nếu không thì dù đó là lời dạy của bậc thánh đi nữa cũng vẫn bị chối bỏ.<sup>5</sup> Trong tất cả các tôn giáo có tiếng, Phật giáo Nguyên thủy chính là tôn giáo có ít yếu tố mê tín nhất, về sinh hoạt tinh thần lại tươi tắn và phong phú hơn hết, điểm này cứ nhìn vào tình hình thời bấy giờ cũng đủ rõ. Do đó, theo quan điểm của tôi, Đại thừa giáo vốn chủ trương khôi phục lại cái tinh thần vĩ đại ấy của Phật giáo Nguyên thủy thì, ngày nay, nhất là tại Nhật Bản, trên thực tế, ngược lại, chứa đầy những yếu tố mê tín: đây là một điều thật đáng buồn vạy.

### 3- KHÔNG KHỔ, KHÔNG VUI

Như vậy là Phật, đối với các phương pháp tu hành ở thời bấy giờ, một mặt thu dụng, nhưng, mặt khác, lại bài xích, nói một cách đại thể thì đó là thái độ trung đạo của Phật. Mục tiêu trung đạo của Phật là đối với sự khổ, vui, tức theo một đường lối khổ hạnh cực đoan là sai lầm, đồng thời, vùi đầu vào chủ nghĩa khoái lạc cũng là ngu xuẩn: người ta phải luôn đứng ở khoảng giữa hai thái cực ấy mới hợp với trung đạo. Trong lần

<sup>5</sup> Có rất nhiều chỗ bài xích những hành pháp vô ý nghĩa của Bà-la-môn, hãy đọc các kinh *Sa-môn quā* và *Phạm võng* sẽ thấy.

nói pháp đầu tiên tại vườn Lộc dã, Phật đã cực lực nhấn mạnh về điểm này.

*“Ham đắm dục lạc là hành vi của phàm phu hạ liệt, không phải thánh nhân, là việc vô ý nghĩa; nhưng, tự hành hạ thân thể cho cực khổ đến điều cũng là phàm phu hạ liệt, không phải thánh nhân, là việc vô ý nghĩa. Xa lìa hai cái biên chấp, giữ đúng trung đạo mới có thể theo đúng con đường của Như Lai là đường khai phóng đưa đến tự tri, tịch tĩnh, ngộ chứng, đến chính giác và Niết-bàn.*

*“Các Tỳ-khưu! Thế nào là đường trung đạo của Như Lai nhờ đó mà ngộ chứng (majjhima patipadā ...)? Đó tức là tám Thánh đạo. Chính kiến, chính tư duy, chính ngữ, chính nghiệp, chính mệnh, chính tinh tiến, chính niệm và chính định”<sup>6</sup>*

Cứ xem thế thì thấy cái phương châm tu đạo thời bấy giờ hai khuynh hướng rất mạnh, đó là khuynh hướng tự đày đọa khổ cực để mong được giải thoát và khuynh hướng theo chủ nghĩa khoái lạc của Thuận thế phái, và cả hai đều mất quân bình. Nhận xét trong phái Lục sư thì như Kỳ-na là tự khổ phái, còn Phú-lan-na và A-di-đa v.v... là khoái lạc phái; Phật chiết trung cả hai cực đoan ấy mà chủ trương trung đạo. Điều này không phải chỉ dựa vào hai khuynh hướng kê trên mà còn là kết luận theo kinh nghiệm bản thân Phật nữa và chính điểm này mới bao hàm ý nghĩa quý báu mà người ta không thể bỏ qua. Nghĩa là, khi Phật còn là thái tử thì cũng như các vương tôn công tử khác của Ấn Độ thời bấy giờ đã có rất nhiều kinh nghiệm về dục lạc; rồi sau khi xuất gia, trong khoảng sáu năm trời, trải qua bao nhiêu gian truân khổ cực trên đường tìm đạo, nhưng nhận thấy cả hai đều vô nghĩa nên đã xa lìa hẳn hai cực đoan khổ, lạc: đó chính là thái độ tu đạo đặc thù của Phật. Bởi thế, nếu khoáng trương tinh thần ấy, không phải chỉ giới hạn trong sự khổ, vui, thì đối với tất cả phương pháp tu dưỡng của thời bấy giờ đều có thể lấy đó làm một phương pháp chính

<sup>6</sup> S.(5, p. 421 – Nam truyền 16, *Tương ưng bộ* 6, p. 339f): Chuyên pháp luận kinh (Đại chính 2, p. 503b). Tỳ Kỳ: *Căn bản Phật giáo*, trang 45.



đáng và khang kiện; và chính phương pháp ấy mới là liều thuốc đủ công hiệu để cứu chữa thời bệnh trong tư tưởng giới Ấn Độ. Nếu nói theo ý nghĩa thời đại thì trung đạo của Phật cũng như trung dung của Nho giáo đều có ý nghĩa rất sâu xa.

#### 4- TƯ CÁCH TU ĐẠO: BỐN GIAI CẤP ĐỀU BÌNH ĐẲNG

Theo Phật hết thảy hữu tình đều là kết quả của nghiệp,<sup>7</sup> bởi thế nếu loại trừ cái nguyên lý (nghiệp) tạo ra những sự sai biệt ấy đi thì hết thảy chúng sinh đều có khả năng tu đạo để thực hiện dần dần cái sinh mệnh tuyệt đối vô sai biệt, không có một sự sai khác căn bản nào giữa hữu tình cả: đó là nguyên tắc căn bản của tu đạo quan trong Phật giáo, và kết quả đã đưa đến nhân cách bình đẳng luận. Đây là một sự kiện độc đáo trong lịch sử Ấn Độ, và một trong những nguyên nhân lớn đã khiến Phật giáo trở nên một tôn giáo hoàn cầu chính cũng là ở đó.

Pháp tắc căn bản của Bà-la-môn giáo là khu biệt bốn giai cấp một cách nghiêm ngặt, và sự khu biệt ấy không những chỉ đối với xã hội mà ngay cả trong tôn giáo nó cũng được ứng dụng cho việc tu đạo. Thời bấy giờ, giòng Bà-la-môn là giai cấp duy nhất được hoàn toàn dự vào sinh hoạt tôn giáo, còn ba giai cấp kia thì không, nhất là giai cấp thứ tư, tức Thủ-đà-la, không được quyền đọc kinh, nghe giảng.<sup>8</sup> Đứng về phương diện lý luận mà nói thì trong Bà-la-môn giáo, từ *Áo nghĩa thư* trở đi, tư tưởng ấy, dĩ nhiên đã không còn phù hợp nữa, vì giáo lý căn bản của *Áo nghĩa thư* không những chỉ thừa nhận ngã thể bình đẳng của mỗi người, mà còn cho rằng bất cứ ai, dù là Sát-đế-lợi hay dân hạ tiện (raikva) cũng đều có thể hành đạo và nói đến đại nghĩa của Phạm Thiên<sup>9</sup>. Nhưng, trên thực tế, nó vẫn hoàn toàn duy trì bốn giai cấp.

<sup>7</sup> Suttanipāta 654 – 653 (p. 122 – Nam truyền 24, *Tiểu bộ* 2, p. 243); M. 28. Vāsetṭha-s (2, p. 196 – Nam truyền 11, *Trung bộ* 3, p. 256).

<sup>8</sup> *Ấn Độ triết học tôn giáo sử* (Thiên 4, chương 2, tiết 2).

<sup>9</sup> *Ấn Độ triết học tôn giáo sử* (Thiên 3, chương 1; tham chiếu Upaniṣad Toàn thư 3. p. 88-91).

Chẳng hạn như kinh *Vệ-dân-đa* trong *Áo nghĩa thư* đã quy định tư cách của người tu đạo chỉ giới hạn trong ba giai cấp thôi, còn Thủ-đà-la không được tham dự.<sup>10</sup> Lại trong Pháp kinh thì chế độ ấy còn hà khắc hơn nữa, hoàn toàn duy trì chủ nghĩa quan liêu trong tôn giáo để suy tiến Bà-la-môn là đạo thần thánh. Giữa lúc ấy mà Phật cũng vì thời thế thúc đẩy - mạnh dạn thừa nhận sự bình đẳng giữa con người, cực lực phản đối sự phân chia do người tạo ra để hiệp đáp lẫn nhau tất cả: có thể nói, đó là một đặc trưng lớn.

Như vậy là Phật và các đệ tử của Ngài đã không thể không dùng mọi phương pháp để phấn đấu với Bà-la-môn. Cứ theo thể tài biên tập trong kinh *Trung A-hàm*, bản Hán dịch, bắt đầu 10 kinh của phẩm Phạm-chí, thì sự trao đổi quan điểm giữa Phật và các đệ tử của Ngài với Bà-la-môn đại khái đã xoay quanh vấn đề này.<sup>11</sup> Và phương pháp lập luận của Phật tuy có nhiều, nhưng đứng về phương diện lý luận mà nói, thì Phật giáo chủ trương sự phân chia bốn giai cấp chỉ có tính cách chức nghiệp chứ không phải là bản chất. Ngày xưa, đệ tử Phật là Ca-chiên-diên (Kaccāyana) đã trình bày với vua Ma-thâu-la (Madhurarāja) một cách rất thú vị mà tôi xin ghi lại như sau:

*“Cái mà người ta bảo Bà-la-môn là giòng dõi cao sang, còn tất cả người khác đều hèn hạ thì chỉ có cái danh (ghosa) chứ không có thực. Hãy thử đứng về phương diện kinh tế mà nói, trong bốn giai cấp bất cứ ai có nhiều tiền đều có thể sai khiến người khác; rồi đến phương diện đạo đức thì hễ người nào bất luận giai cấp, làm mười điều ác cũng phải sinh vào ngã ác, người nào làm mười điều thiện sẽ được sinh thiện, đó là lẽ rất tự nhiên. Lại đứng về phương diện pháp luật mà*

<sup>10</sup> *Án Độ triết học tôn giáo sử* (Thiên 7, chương 2, tiết 2).

<sup>11</sup> Phạm chí phẩm, *Trung A-hàm* 35-41 (Đại chính 1, p 648-69-). Trong *Trường A-hàm* 6, Tiểu duyên kinh (D. 27 Aggañña-s – Nam truyền 8, *Trường bộ* 3, p. 116f) có ghi lại sự tự thuật của một người Bà-la-môn đã xuất gia theo Phật. *Trung* 59, Nhất thiết trí kinh (M. 99 Kannaṭthalala-s – Nam truyền 11, *Trung bộ* 3, p. 170f) cũng chép lại cuộc thảo luận giữa Phật và vua Ba-tư-nặc về vấn đề bốn giai cấp.

nói thì bất luận Bà-la-môn hay Thủ-đà-la, hễ trộm cướp, giết người thì cũng là kẻ trộm cướp, giết người, chẳng có gì khác nhau cả. Tiến lên bước nữa mà nói, khi những người xuất gia làm Sa-môn thì dù Bà-la-môn hay Thủ-đà-la cũng cùng là Sa-môn, có khác gì nhau đâu? Bởi thế, bảo Bà-la-môn là cao sang, còn những người khác là hèn hạ thì điều đó chỉ là giả tạo mà thôi”<sup>12</sup> (dịch đại ý).

Để kết luận nhà vua cũng nói; “Thưa Ca-chiên-diên, như vậy là bốn giai cấp đều bình đẳng, người ta không thấy có gì khác biệt cả”. Đến cái trung chứng về thực lực kinh tế trong câu chuyện cũng thật là thú vị. Phật giáo tuy không trực tiếp chủ trương đả phá giai cấp xã hội, nhưng cứ xem quan điểm trên đây người ta cũng có thể cho đó là một cách đả phá gián tiếp.

Tóm lại, sự sang, hèn của con người là do nhân cách chứ không phải là do giòng họ mà có; đối với việc tu đạo, giòng dõi tuyệt đối không có một ý nghĩa nào cả, mà chỉ khác nhau ở chỗ có hăng hái hay không trong việc tiến tu mà thôi: đó là chủ trương cốt tủy của Phật và các đệ tử.

*“Đừng hỏi đến giòng họ, chỉ hỏi đến sự tu trì mà thôi.*

*Tùy theo củi mà lửa sinh.*

*Trong giòng hạ tiện cũng sản sinh ra các bậc Thánh có trí tuệ lớn.*

*Biết hổ thẹn, biết ức chế, là hàng cao sang.*

*Chỉ có sự chế ngự chân thật mới là điều hợp;*

*Sự điều phục những cảm giác mới là phạm hạnh chân thật.*

*Tê vật được mang đến;*

*Hãy luôn luôn cúng dàng những người chân chính xứng đáng”<sup>13</sup>*

Đại ý đoạn văn trên cho rằng tuy là giòng hèn hạ trong xã hội, nhưng nếu tu hành chân chính, biết chế ngự thân, tâm thì

<sup>12</sup> M. 84 Madhura-s (2, p. 84-89 – Nam truyền 11, Trung bộ 3, p. 112-120); Tạp 2 (Đại chính 2, p. 142à).

<sup>13</sup> S. (1, p. 168 – Nam truyền 11, Tương ưng bộ 1, p. 287f); Tạp 4 (Đại chính 2, p. 320c).

đó mới chính thật là người cao sang, có đủ tư cách nhận sự cúng dàng của mọi người.

Như vậy là Phật đã “*đề xướng bốn giai cấp đều thanh tịnh*” (cātuvāṇṇiṃ suddhiṃ paññāpeti)<sup>14</sup> mà chủ trương tất cả mọi người đều có khả năng tính tu đạo như nhau, và ứng dụng chủ trương ấy trong Giáo đoàn của Ngài, vì thế người thuộc bốn giai cấp xuất gia theo Phật đều được gọi là “Thích tử”.

*“Cũng như các sông Hằng hà, Da-vô-na, A-di-la-bà-đề, Tát-la-phù, Ma-xí v.v... khi chảy vào biển thì không còn là tên sông mà được gọi là biển cả, bốn giai cấp Sát-đế-lợi, Bà-la-môn, Phệ-xá và Thủ-đà, nếu y theo giới luật của Như Lai mà xuất gia tu đạo thì không còn mang tên họ cũ (nāma-gottāni) nữa mà đều được gọi là Thích tử”<sup>15</sup>*

Tức cái Giáo đoàn lý tưởng của Phật cũng như biển lớn, không từ một giòng nước nào mà đều dung hòa thành một vị, người của tất cả giai cấp tu theo Phật pháp cũng đều hòa thành một vị, đó là vị giải thoát. Đứng về phương diện cứu tế phổ biến mà nói thì Phật giáo vượt hẳn Bà-la-môn giáo về điểm này, bởi vì Bà-la-môn giáo tự cho mình là tối cao mà cự tuyệt không cứu độ những kẻ nghèo hèn. Sở dĩ Phật giáo đã trở thành một tôn giáo phổ biến, vượt ra ngoài lãnh thổ Ấn Độ mà thành một tôn giáo thế giới chính cũng là ở điểm này.

## 5- PHỤ NỮ VỚI VIỆC TU ĐẠO

Nói một cách đại khái thì, đối với việc tu đạo, Phật quan niệm rằng phụ nữ kém nam giới, đó là một sự thật, cứ xem trong các kinh điển có nhiều chỗ nói về những nhược điểm của phụ nữ cũng đủ rõ. Ngày xưa, khi bà di của Phật là Ma-ha-bà-xà-bà-đề phu nhân (Mahāpajapati) xin xuất gia theo Giáo đoàn, Phật đã rất đo dự; sau nhờ A-nan khẩn cầu hai ba lần Phật mới

<sup>14</sup> M. 93 Assalāyana-s (2, p. 147; *Trung* 37, kinh A-nhiếp-thứ-la (Đại chính 1, p. 663c).

<sup>15</sup> A (4, p. 202 – Nam truyền 21, *Tăng chi bộ* 5, p. 68); *Tăng* 37 (Đại chính 2, p. 753a); Tỳ Kỳ: *Căn bản Phật giáo*, pp. 370 – 372

chấp nhận. Đó là một sự tích rất rõ ràng, nhưng quyết không vì thế mà báo Phật khinh thị phụ nữ cho họ là không có tư cách tu đạo. Về vấn đề này, giáo sư Tỳ Kỳ đã phát biểu ý kiến như sau: “Phật có thái độ ấy một mặt cốt để khuyến khích phụ nữ tự tỉnh mà giúp cho việc tu đức, và một mặt để cảnh cáo phụ nữ đối với những Tỳ-khuru tu đạo”.<sup>16</sup> Do đó, nếu báo Phật khinh thị phụ nữ là một điều lầm lớn. Ngày xưa, lúc vua Ba-tư-nặc nước Câu-tát-la đang ngồi chuyện trò với Phật thì được tin báo cho biết Mạt-lợi phu nhân (Mallika) đã lâm bồn và sinh một con gái. Khi nghe biết là con gái, nhà vua tỏ vẻ không vui. Thấy thế, Phật liền nói:

*“Đại Vương! Tuy là con gái nhưng cũng có thể hơn con trai. Nếu hiền đức và thông minh, khi xuất giá biết hiếu kính cha mẹ chồng, thì con của người đàn bà ấy sinh ra cũng sẽ dùng cảm, cương nghị. Như vậy, con của người hiền phụ có thể làm vua chỉ đạo một nước”*.<sup>17</sup>

Xem thế thì theo Phật, một người con gái có đức hạnh và trí tuệ sẽ hơn hẳn con trai. Bởi thế, địa vị của người phụ nữ trong Giáo đoàn của Phật đại khái tuy kém nam giới, nhưng về tư cách tu đạo thì tuyệt nhiên không sai khác. Đàn ông là *tín nam* (upāsaka) thì đàn bà cũng được gọi là *tín nữ* (upāsikā). Đàn ông làm tín nam mà đến được quả *Bát hoán*; đàn ông làm Tỳ-khuru mà được quả A-la-hán thì đàn bà làm Tỳ-khuru-ni cũng được quả A-la-hán. Duy về phương diện pháp tướng thì giữa nam và nữ có sự khu biệt. Chẳng hạn, một trong những khu biệt đó là đàn bà không thể là Như Lai (và Chuyển Luân Thánh Vương). Nhưng, trên thực tế, không một đệ tử nào của Phật có thể sánh với Như Lai, như vậy, sự khu biệt ấy chẳng qua là một vấn đề pháp tướng thực tế mà thôi. Nếu lại nói theo pháp tướng thì đàn bà, nếu kiếp sau sinh làm đàn ông, sẽ có thể làm Như Lai (và Chuyển Luân Vương).

<sup>16</sup> *Căn bản Phật giáo*, trang 203.

<sup>17</sup> S. (1, p. 86 – Nam truyền 12, *Tương ưng bộ* 1, p.145).

Như vậy đàn bà kém đàn ông chẳng qua cũng chỉ cách nhau một kiếp mà thôi. Và lại, trên thực tế, trong hàng ngũ Tỳ-khuru-ni cũng có rất nhiều người mà về khí thái, năng lực, cũng như cảnh giới không kém gì các vị La-hán nam giới.

*“Phụ nhân nào có khác, hễ tâm vắng lặng, có trí tuệ thì có thể thấy chính pháp. Đàn bà, đàn ông đã đoạn trừ phiền não thì ác ma chẳng làm gì được.”<sup>18</sup>*

Trên đây là đoạn văn của ni cô Tô-ma (Somā) trả lời ác ma, và đã chứng tỏ rằng trong chính pháp của Phật không có sự khu biệt nam, nữ gì cả.

*“Ngài là bậc giác ngộ, là bậc giáo chủ, là Bà-la-môn (Phật), con là đích nữ (con gái cao khiết) của Ngài, do nơi miệng Ngài sinh ra, nay (y theo lời Ngài chỉ dạy) đã hoàn thành trọn đủ những gì phải làm, và đã dứt hết phiền não.”<sup>19</sup>*

Trên đây là bài kệ của ni cô Tôn-thái-lợi (Sundarī). Đối với hàng Tỳ-khuru xưng “con là đích tử của Ngài” thì đây nói “con là đích nữ của Ngài”, như vậy, có kém gì nam giới đâu? Thiên *Trường lão ni ca* (Therīgāthā) chính là một tài liệu cực phong phú đã nói lên kiến thức, lý tưởng cũng như cảnh giới của phụ nữ. Trong bốn bộ *A-hàm* người ta cũng thấy nhiều lời nói pháp rất được quý trọng của các vị Tỳ-khuru-ni, và trong sự phát triển của giáo lý Phật giáo, nữ giới đã có những cống hiến như thế nào thì cứ xem đó cũng đủ rõ. Trong hàng ngũ Tỳ-khuru-ni đã có những người, khi luận nạn, khuất phục được ngoại đạo, hoặc khi đối đáp với nhà vua mà làm cho các quốc vương cung kính, cũng có người đã từng khước từ sự cám dỗ của kẻ khác để biểu thị tiết tháo kiên cố v.v... đó là những người đàn bà sáng chói, đủ làm tiêu biểu cho hàng phụ nữ Phật giáo. Và đây không phải chỉ giới hạn trong hàng ngũ Tỳ-khuru-ni xuất gia và ngay cả trong số tín nữ tại gia cũng có. Nhiều truyện ký đã

<sup>18</sup> S. (1, p.129 – Nam truyền 12, *Tương ưng bộ* 1, p. 221); *Tạp* 45 (Đại chính 1, p.326b); Therīg No 61.

<sup>19</sup> Therīg, no 336.

chép những đức hạnh kỳ đặc của các tín nữ tại gia trú danh, như Lộc Mẫu Tỳ-xá-ca (Visākhā Migamātā). Trong đó, có người ngay khi ở tại gia đã đạt đến Bất hoàn, như Vô Tỳ nữ (Anopamā) là một thí dụ. Rồi sau như Thắng Man phu nhân được biểu diện trong kinh *Thắng Man* chính là muốn miêu tả loại phụ nữ lý tưởng này của Phật giáo.

Tóm lại, nếu xử lý về phương diện hình thức thì, dĩ nhiên, đức Phật đã coi phụ nữ kém nam giới; nhưng nếu đứng trên lập trường lấy nhân cách làm cơ sở cho đạo đức tôn giáo mà nhận xét thì tuy là phụ nữ nhưng cũng không kém gì nam giới cả, cứ xem những chứng minh nói trên thì đủ rõ, đó là một sự thật hiển nhiên. Hãy so sánh với Cơ-đốc giáo tự cho là tôn trọng phụ nữ, nhưng người ta vẫn cứ dị nghị khi thấy một người đàn bà đứng trên tòa giảng (pulpit). Rồi như nước Anh cũng tự hào là nam, nữ bình đẳng, nhưng ở đại học Kiêm Kiêu (Cambridge) người ta vẫn không chấp nhận cho con gái được dạy học. Thế mà người ta cứ lớn tiếng lên án Phật giáo là khinh miệt đàn bà con gái thì chẳng phải là một điều sai lầm lắm sao?

## 6- TẠI GIA VÀ XUẤT GIA

Phật cho rằng nếu muốn thực hiện lý tưởng chân chính thì không thể không một lần dẹp bỏ tiểu ngã, bởi thế, Ngài đã đặc biệt khuyến khích nên xa lìa lối sống tại gia lấy tiểu ngã chấp làm cơ sở để sống cuộc đời xuất gia vô dục. Tuy nhiên, như đã nói ở thiên trước, mặc dầu sống cuộc đời dục vọng, nhưng nếu luôn luôn thanh tịnh hóa nó thì rồi dần dần cũng tiến gần đến lý tưởng. Xem thế thì cái yếu lý của việc tu đạo đã lấy quan hệ sinh hoạt đạo đức làm trọng, thì giá trị tu đạo của tại gia cũng rất đáng được tưởng lệ, tức chi ác, hành thiện và thân tâm tuy thuộc tại gia, nhưng cũng có thể hướng đến giải thoát. Như vậy, đức Phật, một mặt nói lên tính cách vô thường nhanh chóng của sự sống chết để khuyên người ta mau tìm cầu giải thoát, mặt khác, đồng thời lại nhận định sự luân hồi lâu dài rồi

đưa ra phương pháp giải thoát tiệm tiến mà mở đường cứu độ hết thảy chúng sinh. Vacchagotta đã tán thán Phật như thế này:

*“Cũng như nước sông Hằng chảy ra biển, rồi hòa vào biển, y theo Phật thì bất luận tại gia hay xuất gia cũng đều hướng tới Niết-bàn mà nhập Niết-bàn”<sup>20</sup>*

Tức khen ngợi sự giáo hóa của Phật, dù là tại gia hay xuất gia đều được thấm nhuần và hướng tới giải thoát. Cho nên, như Phật nói, hướng tới pháp tức là pháp tắc giải thoát, không phải chỉ là pháp xuất gia, mà ngay tại gia, nếu giữ được chính hạnh, cũng đều là chính pháp, và không trực tiếp thì gián tiếp, cũng là sự chuẩn bị hướng tới giải thoát.

*“Cúng dường pháp ấy tức là cúng dường ta, thấy được pháp ấy tức thấy ta, có được pháp ấy tức có ta. Nếu có pháp thì có Tỳ-khưu tăng, nếu có pháp thì có bốn bộ đại chúng.*

*“Nếu có pháp thì có bốn giòng họ, y vào pháp mà trong hiện kiếp có Đại Uy Vương xuất sinh, từ đó có bốn giòng họ ở đời, (bởi thế) nếu ở đời có pháp tức có cõi đời bốn giòng họ Sát-đế-Lợi, Bà-la-môn, công sư và cư sĩ v.v...*

*“Nếu có pháp ở đời sẽ có Tứ Thiên Vương, Đâu Suất Thiên, Hóa Tự Tại Thiên, Tha Hóa Tự Tại Thiên; nếu có pháp ở đời sẽ có Dục Giới Thiên, Sắc Giới Thiên, Vô Sắc Giới Thiên, do đó có thế gian. Nếu có pháp ở đời, sẽ có quả Tu-đà-hoàn, Tu-đà-hàm, A-na-hàm, A-la-hán, Bích Chi Phật và Phật thừa sẽ hiện ở đời. Bởi thế, Tỳ-khưu! Nên phải cúng dường pháp.”<sup>21</sup>*

Nên biết cái mà Phật gọi là pháp không phải chỉ trực tiếp là pháp Niết-bàn mà còn gồm cả pháp thế tục - trật tự chính trị, trật tự chức nghiệp và trật tự vũ trụ. Bảo rằng “thấy pháp tức

<sup>20</sup> Trong *Tăng-nhất* 20 (Đại chính 2, p. 653a) có đoạn văn này. Toàn bộ đều tương đương với A.(2, p.167-170). Nhưng đoạn văn này trong văn Pāli không có mà chỉ có Hán dịch. Có lẽ nó được thành lập sau rồi thêm vào thành một bộ phận của *Tăng-nhất*. Dù sao thì nó cũng đã biểu thị rõ cái tinh thần của Phật và tôi trích dẫn ở đây để biết nguồn gốc của nó.

<sup>21</sup> Như cht. 20 trên.



thấy Phật” là ngụ ý cho rằng hãy thực hành đúng theo pháp ấy tức là khế hợp với bản ý của Phật. Theo ý nghĩa ấy, khoáng sung tinh thần đó, thì nếu tận lực làm thiện, lánh ác, làm cho hết nghĩa vụ của mình, thì dù người ấy chẳng biết gì về Phật giáo, tức cũng đã phù hợp với tinh thần của Phật rồi, ở ngay trong trạng thái không hay không biết ấy mà đạt đến đạo giải thoát. Về sau Đại thừa bảo việc đỡ đần cũng là Phật pháp chính thực đã căn cứ vào tinh thần trên đây vậy.

Tuy nhiên, theo Phật, giải thoát đích thực vẫn là vấn đề trước mắt, cần phải thực hiện, đó là phương pháp thực hiện lý tưởng theo nghĩa hẹp. Bởi thế, nếu nói theo nghĩa rộng thì “đừng làm các điều ác, làm tất cả việc thiện” là lời chư Phật dạy, nhưng nếu nói theo nghĩa hẹp, thì giải thoát trực tiếp cần phải có sự tu dưỡng đặc biệt cao hơn thế nữa. Đó chính là điều mà Phật tưởng lệ lối sống xuất gia hơn lối sống tại gia. Duy có điểm ta cần ghi nhận là sự giáo hóa của Phật rất tinh diệu, Ngài nhắm vào hết thầy chúng sinh, từ thấp dần dần đưa đến cao để mở ra con đường giải thoát chân chính tối hậu và trong quá trình đó, tất cả sự hành trì đều thuộc phạm vi tu đạo cả.

Bây giờ ta hãy căn cứ vào những kiến giải kể trên để khảo sát cái phương pháp tu đạo mà Phật đã chỉ bày và chia nó ra làm ba giai đoạn. Thứ nhất, giới hạn trong phạm vi thuần túy đạo đức thế tục; thứ hai, là giai đoạn tu dưỡng của tín đồ từ thế tục đến siêu thế tục; thứ ba, là phương pháp sinh hoạt thuần túy xuất gia, siêu thế tục. Nếu nói theo kết quả thì giai đoạn một ở trong luân hồi giới, tu từ thấp đến cao. Ở giai đoạn hai thì gồm cả luân hồi và giải thoát. Đến giai đoạn ba thì ở ngay hiện thân mà được giải thoát. Nếu nói theo thực tế thì bản thân Phật, thuyết pháp chưa hẳn đã chia chẻ ra như thế, nhưng đại yếu đối với những người chưa tin thì Phật nói pháp ở giai đoạn một, đối với những đệ tử tại gia thì nói pháp ở giai đoạn hai, còn đối với các đệ tử xuất gia thì nói pháp ở giai đoạn ba. Cách thuyết pháp của Phật đúng thật như thế. Bởi vậy, sự phân loại trên đây, có thể nói rất xác đáng.



## Chương thứ hai: KHÁI LUẬN VỀ ĐẠO ĐỨC

### A- PHƯƠNG DIỆN LÝ LUẬN

#### 1- Ý NGHĨA ĐẠO ĐỨC ĐỐI VỚI VIỆC TU ĐẠO

Sự bắt nguồn cũng như phạm vi của tôn giáo và đạo đức vốn không hẳn giống nhau, vì tôn giáo là sự quan hệ giữa con người hiện thực và cái gọi là *siêu nhân* (nhưng không hẳn là một vị thần nhân cách), còn đạo đức thì chủ yếu được thành lập trên quan hệ giữa người và người; duy có điểm giống nhau là cả hai đều lấy sự hy sinh tự kỷ làm mục đích, hay ít ra cũng phải lấy đó làm yếu tố chủ yếu. Tôn giáo vốn lấy sự hy sinh làm yếu tố lớn nhất. Các tôn giáo ở trình độ thấp cho sự hy sinh bề ngoài đối với thần thánh là điều kiện cần thiết cho sự cảm thông giữa thần và người; các tôn giáo ở trình độ cao thì lấy sự không hóa tự thân để hòa nhập siêu tự nhiên làm con đường nhiếp lý và, dưới hình thức này, ta thấy sự hy sinh là một lối hành trì trọng yếu. Đạo đức thì cũng thế. Cho dù sự bắt nguồn của đạo đức có phát xuất từ lòng lợi kỷ đi nữa thì cái điều kiện đạo đức, đến một trình độ nào đó, ít ra cũng phải lấy sự quên mình vì người làm căn bản. Bởi thế, càng bớt được tâm ích kỷ bao nhiêu thì giá trị đạo đức càng cao bấy nhiêu. Như vậy, cả tôn giáo và đạo đức đều lấy việc xa lìa ngã chấp, ngã dục làm điều kiện trọng yếu nhất, cho nên bản chất của tôn giáo và đạo đức không thể tách rời nhau.

Phật giáo cũng hoàn toàn xây dựng trên nguyên tắc đó. Nghĩa là, Phật tuy đã không dựng nên một vị thần siêu tự nhiên, nhưng, có thể nói, Niết-bàn giải thoát siêu tự nhiên cũng là bộ phận tương đương với vị thần nhân cách của các tôn giáo khác. Và lại, để thực hiện Niết-bàn giải thoát, không thể không hy sinh ngã chấp ngã dục, mà phương pháp thoát ly ngã chấp, ngã dục là một mặt khuyến khích sự sinh hoạt ly dục một cách tiêu cực, đồng thời, mặt khác lại hết sức cổ vũ sinh hoạt đạo

đức một cách tích cực, cả hai mặt bổ trợ cho nhau mới đạt được mục đích. Nhất là Phật giáo lại là một tôn giáo không lập nên thần kỳ, không câu nệ vào hình thức, đối với việc dạy dỗ tín đồ tu đạo thì ngoài sự quy y Tam bảo và lối sống đạo đức ra, không có một phương pháp nào khác nữa, chính vì thế mà tôn giáo và đạo đức không thể tách rời nhau. Người thế tục nhờ sự tu luyện đạo đức mà dần dần tiến đến địa vị bậc Đại giác chính là cái mô phạm ghi chép sự kinh lịch của Phật ở kiếp trước. Trong Bản sinh đàm (Jātaka) thuật lại những hành vi lợi tha và hy sinh của Bồ-tát, tức Phật sơ dĩ được gọi là Phật là vì ngoài sự tu hành ở kiếp này ra, trong các kiếp trước, khi còn là người thế tục, Phật đã chuyên sống theo đạo đức, hy sinh tất cả cho kẻ khác, do kết quả đó mà thành Phật: đây là điều cho thấy Phật giáo lấy sinh hoạt đạo đức làm yếu tố tôn giáo. Điều rất thú vị ở đây là chủ thuyết *vô ngã* của Phật đã hiển nhiên khẳng định *đại ngã đạo đức*. *Áo nghĩa thư* cũng đề cao đại ngã, về mặt lý luận tuy thừa nhận cái ngã cộng thông của mọi người, nhưng về mặt thực tế hóa đạo đức thì nó thiếu hẳn nỗ lực dựa vào lòng từ bi mà kết hợp con người với nhau. Đằng này, theo vô ngã luận của Phật, người ta phát huy được lòng thương yêu kẻ khác, có thể thực hiện cái đại ngã chân thật bằng cách sống theo đạo đức. Tóm lại, điểm then chốt trong việc tu đạo của Phật là tôn trọng đạo đức một cách cực đoan, đó là đặc sắc phát huy nền tôn giáo cao đẳng. Đặc điểm này của Phật không những khác hẳn với các tôn giáo khác thời bấy giờ mà còn là một trong những nguyên nhân mang lại cho Phật giáo một thế lực lớn đối với xã hội nữa.

## 2- CĂN CỨ TƯỚNG LỆ SỰ LÀM LÀNH, LÀNH DỮ

Hết thầy đạo đức, chung cùng, đều hướng tới giải thoát Niết-bàn chí cao, chí thiện; nói ngược lại là phải lấy giải thoát Niết-bàn chí thiện, chí cao làm căn để thì đạo đức mới có thể được giải thích một cách chân chính: đó là thái độ của Phật đối với đạo đức đệ nhất nghĩa. Duy có điều là: nếu hết thầy thế gian

đều lấy *dục* làm căn bản thì trong đó cái gọi là *đạo đức* cũng không thể giải thoát ra ngoài phạm vi sinh hoạt của *dục*. Nói theo danh từ chuyên môn thì tức là không thoát khỏi *hữu lậu* (*sāsavaka*). Vậy thì, giữa thế giới hữu lậu này, cái căn cứ của những hành vi đạo đức lấy sự diệt trừ ngã chấp, ngã dục làm bản chất, nhất là của sự tương lệ lòng thương yêu kẻ khác, ở chỗ nào? Vấn đề này, Phật đã đứng về nhiều phương diện để thuyết minh.

Thứ nhất, căn cứ vào pháp tắc *thiện nhân thiện quả, ác nhân ác quả*. Đứng trên lập trường công lợi mà nói thì khi làm ác có thể thỏa mãn được ngã chấp, ngã dục hay không thì chưa biết, nhưng hậu quả của nó thì chắc chắn sẽ là cái khổ vĩnh viễn vì thế, rốt cục, sẽ là bất lợi. Còn như khi làm thiện, tuy có phải hy sinh tự kỷ đi nữa nhưng quả báo sẽ là sự sung sướng lâu dài thì điều đó, rốt cục, là lợi ích, bởi thế nếu muốn được thỏa mãn hoàn toàn thì, trước hết, chỉ cần quên mình, thiệt mình là được: đó là quan niệm của Phật và cũng là pháp tướng lệ sự lánh ác, tu thiện được thấy rải rác trong nhiều kinh điển.

*“Lấy thọ cho người (cứu thọ mệnh của người) thì khi sinh vào cõi người, cõi trời được sống lâu; lấy sắc đẹp cho người thì khi sinh vào cõi người, cõi trời sẽ được sung sướng; lấy sức cho người thì khi sinh vào cõi người, cõi trời được mạnh khỏe; lấy trí tuệ cho người thì khi sinh vào cõi người, cõi trời được sáng suốt”*<sup>1</sup>

Phương pháp dẫn dụ người đời chỉ biết công lợi trên đây là một phương pháp rất hữu hiệu. Cứ theo Phật thì pháp tắc nhân quả này cũng có cái cơ sở của sinh mệnh luận đã trình bày ở trên, ở đây cũng lấy nó làm nền tảng để nói rõ hiệu năng của đạo đức. Tuy nhiên, nếu nói như một số học giả đã phê bình cho rằng đạo đức của Phật chủ yếu không ngoài thuyết công lợi thì thật là vô cùng sai lầm, vì đó hoàn toàn thuộc thế giới luân hồi, đạo đức từ thấp đến cao chứ quyết không phải đạo đức trên lập trường đệ nhất nghĩa, đó là điểm ta cần ghi nhận.

<sup>1</sup> A. (3, p. 42 – Nam truyền 19, *Tăng chi bộ* 3, p. 55 f).

Thứ hai, căn cứ vào nguyên tắc đại khái cũng như nguyên tắc trên, nhưng lại khảo sát theo một lập trường bất đồng; nghĩa là, chúng sinh, nếu nói theo nhân quả ba đời, thì hết thảy đều là anh em, do đó, phải thương yêu nhau, đây là thuyết rất phù hợp với nhân tình tự nhiên. Vì, nếu bảo vòng luân hồi là vô cùng tận thì hết thảy chúng sinh trong các kiếp quá khứ có thể đã từng là cha mẹ họ hàng lẫn nhau, mà quá khứ đã thế thì trong vị lai cũng vậy, điều đó rất có thể tin được. Nhận xét theo thuyết này thì tất cả chúng sinh đều có quan hệ cha mẹ, vợ con, anh em, chị em với nhau cả.

*“Nên nghĩ như thế này: hết thảy chúng sinh trong quá khứ đều đã là cha mẹ, vợ con, anh em, thân thuộc, thầy bạn, trí thức của ta”<sup>2</sup>*

Ngày xưa, Từ Trấn Hòa thượng có câu: *“Nghe thấy tiếng chim hót trên núi lại chợt nhớ đến cha mẹ ngày xưa”* thật đã dựa vào lý do trên đây mà bộc lộ tình cảm chân thành nhất. Tức người ta ai ai cũng có bản năng yêu mến cha mẹ, vợ con, nhưng nên mở rộng bản năng ấy để thương yêu tất cả chúng sinh - không những chỉ nhân loại mà cả động vật - đó là cái căn cứ sáng ngời của thuyết này.

Lại nữa, nói theo thuyết nhân duyên thì hết thảy sự vật trong thế giới đều do nhân duyên mà được thành lập, vậy nếu trong nhân duyên bao hàm mối quan hệ giữa mình và người thì thế giới này là nơi cộng đồng trách nhiệm, do đó, nếu chỉ vì thỏa mãn tự kỷ mà tàn hại người khác thì, đứng trên lập trường toàn thể mà nói, tức cũng gián tiếp tàn hại chính mình, và giúp đỡ người khác tức cũng là giúp đỡ chính mình. Bởi vậy Phật đã nói: *“Bảo hộ mình cũng tức là bảo hộ người, bảo hộ người cũng tức bảo hộ mình”<sup>3</sup>* đó là điều kiện tối cần cho sự cộng đồng sinh tồn. Về sau, Hữu bộ tôn cho thế giới là do *cộng nghiệp*

<sup>2</sup> *Tạp 34* (Đại chính 2, p. 242a); S. (2, p. 189-190 – Nam truyền 13, *Tương ưng bộ 2*, p. 277-‘8); Therīg 489.

<sup>3</sup> S. (5, p. 189- Nam truyền 16, *Tương ưng bộ 5*, p. 396): Attānaṃ rakkhanto paraṃ rakkhati, paraṃ rakkhanto attānaṃ rakkhati,

chiêu cảm, tức cho cái nghiệp của tất cả chúng sinh là sản vật chung, thật đã nói rõ về tư tưởng trên đây. Và riêng tôi cũng cho đó là căn cứ liên đới quan luân lý (solidarity) của Phật giáo.

Thứ ba, căn cứ trên lập trường đồng tình đề tường lệ lòng thương yêu kẻ khác, tức hễ cái gì mình không muốn thì người khác không muốn, mà cái gì mình muốn thì người khác cũng muốn. ĐIỀM này, trong *Tăng-nhất A-hàm* 37,<sup>4</sup> gọi là *Tự thông pháp* (attāpanāyika dhammapariyaya) và cũng nêu lên cái lý do tại sao người ta không nên sát sinh, trộm cắp, tà dâm, nói dối, nói thêu dệt, nói lời hung ác và nói lưỡi hai chiều như sau:

*“Các cư sĩ đệ tử của Phật nên nghĩ như thế này: ta muốn sống, muốn không chết, muốn được sung sướng, muốn tránh khổ đau; nếu có người nào cướp đi sự muốn sống, không muốn chết, muốn tránh khổ đau và sinh mệnh của ta thì ta có vui sướng không? Vậy mà, nếu ta phá hoại sự muốn sống, muốn không chết, muốn được hạnh phúc, muốn tránh khổ đau và sinh mệnh của kẻ khác thì, cũng như ta, kẻ khác đâu có vui sướng? Phàm cái gì mình không ưa, không thích thì người khác cũng không ưa, không thích; vậy thì tại sao ta lại đem cái mình không ưa, không thích mà tròng vào cổ kẻ khác! Nghĩ như thế rồi thì tự mình không được giết hại, khuyên dụ người khác giữ giới bát sát và luôn luôn tán thán những người không sát sinh (về trộm cắp, tà dâm, vọng ngữ, ác khẩu, ý ngữ, lưỡng thiệt cũng giống như trên)*

Tức theo lập trường “*kỷ sở bất dục, vật thi ư nhân*” để nói lên cái lý do bày thiện nghiệp của thân và miệng gọi đó là *tự thông pháp*, có thể nói, từ ngữ này rất xác đáng. Phật còn tóm tắt ý nghĩa của nó trong một bài kệ như sau:

*“Tâm rong ruổi tất cả phương hướng  
Mà không thấy người nào đáng yêu hơn mình  
Như thế, người khác cũng lại cho chính họ là người đáng yêu hơn hết*

<sup>4</sup> *Tăng* 37 (Đại chính 2, p.273); S. (5, p, 353 ff – Nam truyền 16, *Tương ưng bộ* 6, p. 235 f).

*Bởi vậy, biết yêu mình thì đừng hại người.*<sup>5</sup>

Ngày xưa vua Ba-tu-nặc thường hỏi Mạt-lợi phu nhân là trên đời có người nào đáng yêu hơn mình không thì phu nhân trả lời là không. Nhà vua cũng tin như thế và đem chuyện ấy thưa với Phật. Phật bèn nói ra bài kệ trên để khuyến dụ hai người. Nghĩa là, Phật đã lấy tâm ích kỷ của con người làm khởi điểm để dạy con người cũng phải đồng tình với tâm ích kỷ của người khác, vì tương lệ đạo đức theo phương diện này là một phương pháp khuyến dụ rất thân thiết và thích đáng. Tiếng “*đừng*” ở đây tuy là lời chỉ *ác tiêu cực*, nhưng, nếu chuyển đổi đi thì nó biến thành *hành thiện* “lấy điều mình muốn mà cho người”, tức đạo đức đích thực: điều đó tưởng không cần nói ai cũng rõ.

Như vậy là Phật, trong sự quan hệ hổ tương, đã đứng trên những lập trường khác nhau để nói rõ cái cơ sở luân lý phổ quát, nhưng tất cả vẫn chưa thoát ly được lập trường ngã chấp, mà là những thuyết cực kỳ thông tục. Duy có điểm là những thuyết ấy, nói theo kiến địa thực hành, ít ra cũng khuyến dụ người đời làm lành lánh dữ một cách vô tri vô thức, thậm chí đến đạo đức vô ngã chân chính, vì chính nó là bước tiến đến đạo đức rất hữu hiệu. Về sau, A-tỳ-đạt-ma, khi giải thích nghĩa chữ *thiện*, đã nói:

*“Đời này thuận theo việc ích, đời khác làm thiện”*<sup>6</sup>

Thật đã không ngoài lập trường kể trên.

Tuy nhiên, ở đây có điều ta cần chú ý là: đối với đạo đức thế tục Phật đã đứng trên lập trường công lợi để trình bày, nhưng quyết không phải luận về kết quả mà là luận về động cơ của nó. Điểm này cứ xem lại Nghiệp luận đã trình bày ở trên thì đủ rõ. Vì, thông thường Phật chỉ đặc biệt đối với *hành vi hữu ý* (sañcetanika kamma) để luận về thiện, ác, nếu hành vi vô ý thì sẽ căn cứ vào kết quả của nó như thế nào mà phán định đạo

<sup>5</sup> S. (I. p, 75. – Nam truyền 12, *Tương ưng bộ* 1, p. 130).

<sup>6</sup> *Đại Tỳ-bà-sa*, 51, vạn bản 213



đức. Để hiểu nghĩa này hơn, xin đưa ra một thí dụ: ngày xưa một vị Tỳ-khưu vì đánh con rắn mà đập làm phải một người đến chết. Khi đưa ra phán quyết, Phật xử phạt về tội giết động vật chứ không xử theo tội giết người. Do đó, ta thấy, về hành vi đạo đức, Phật căn cứ vào tâm là thứ nhất, vào kết quả của hành vi là thứ hai, điều này, so với Kỳ-na giáo cho hành vi là thứ nhất, tâm là thứ hai, là một đặc sắc của đạo đức Phật giáo. Phật thường bảo một ngọn đèn của nhà nghèo bằng muôn ngọn đèn của trưởng giả đặc biệt là một lý do quý trọng vậy.<sup>7</sup>

## B- PHƯƠNG DIỆN THỰC TẾ

### 3- ĐẠO ĐỨC GIA ĐÌNH

Lòng thương yêu bắt đầu từ tình thương yêu giữa vợ chồng, cha con, đó là tình tự nhiên. Phật giáo thường lấy đó làm khởi điểm để đưa ra cái lý hết thảy chúng sinh phải thương yêu nhau, như thí dụ ở đoạn trên đã nói rất rõ. Nhưng, trên thực tế, đôi khi giữa cha mẹ, con cái, vợ chồng, anh em thường không được hòa mục ái kính, vì thế mà phải dạy đạo đức trong gia đình. Vấn đề này, Phật đã đứng về nhiều phương diện để trình bày nhưng, ở đây, để được tiện lợi, chúng tôi sẽ trình bày về hai phương diện: đó là phương diện kinh tế và phương diện đạo đức gia đình.

#### *Kinh tế gia đình.*

Muốn duy trì sự kiện toàn gia đình không thể không có một nền kinh tế vững chắc. Mọi người trong gia đình, nhất là người gia trưởng phải đặc biệt chú ý đến điều này. Ngày nay cũng thế mà ngày xưa tại Ấn Độ cũng vậy. Ở thời đại Phật, vì nền văn minh tại các đô thị phát đạt nên thể lực kinh tế rất rõ rệt. Cứ xem Ca-chiên-diên, khi nói với vua Ca-thâu-la về sự bình đẳng giữa bốn giai cấp có thêm vào một khoản về thể lực của tiền tài thì đủ thấy đối với các vấn đề gia đình Phật đã cho kinh tế là một yếu tố cần phải đặc biệt lưu ý và cứ nhắc đi nhắc lại về

<sup>7</sup> Ngũ phần luật 28 (Đại chính 22, p. 184).

điểm này. Nhưng có điều đáng tiếc là, chiếu theo văn hiến, tất cả các điều trên đây chỉ thấy trong các bản Hán dịch chứ trong Pāli ít thấy có. Hoặc giả trong Pāli do Thượng tọa bộ lưu truyền cho những vấn đề đó là thế tục mà cất bỏ, không ghi chép, còn Hán dịch thì cứ thế mà truyền bá chẳng? Tuy nhiên hiện nay vẫn có chỗ cả Pāli lẫn Hán dịch đều nhất trí, chẳng hạn như kinh *Thiện Sinh* trong *Trường A-hàm* 11 (D. 31, Sīngālovāda), Phật đã thường nói đến sáu loại nguyên nhân làm hư hao tiền của, và như vậy thì biết Phật cũng đã từng chú ý đến vấn đề này: đây là một sự thật không thể chối cãi.

Theo Phật, để củng cố cơ sở kinh tế, trước hết phải lựa chọn nghề nghiệp mưu sinh chính đáng, nếu không, vì lòng tham muốn làm tiền quá độ sẽ đưa đến những hành động phạm tội, điều này, trong kinh *Thiện Sinh* bản Hán dịch bảo là “*trước phải học kỹ thuật rồi sau mới kiếm tiền của*”<sup>8</sup> Về nghề nghiệp nên theo thì Phật thường chỉ bày những nghề sau đây: làm ruộng, buôn bán, chăn nuôi, nhà cho thuê, thợ mộc, buôn bán thực phẩm, làm công chức, chép sách và toán thuật, v.v...<sup>9</sup> Tóm lại, nếu mở rộng tinh thần trên đây thì nó bao gồm tất cả mọi chức nghiệp.

Đến cách sử dụng tiền của do theo những nghề nghiệp trên mà kiếm được lại càng phải chú ý. Cách sử dụng ấy, theo Phật, chủ yếu không ngoài việc *thu* và *chi*, điểm đặc biệt thú vị là Phật chia thành bốn phần. Kinh *Thiện Sinh*, bản Hán dịch nói:

*“Chia làm bốn phần: một phần để ăn uống hàng ngày, một phần để cây cấy, một phần tích trữ để phòng những bất trắc có thể xảy ra bất thường, còn một phần cho vay để sinh lợi tức”*<sup>10</sup>

<sup>8</sup> *Trung A-hàm* 33, *Thiện Sinh* kinh (Đại chính 1, p. 642); *Trường A-hàm* 11, *Thiện Sinh* kinh (Đại chính 1, p.72b).

<sup>9</sup> *Tạp A-hàm* 4 (Đại chính 2, p23ab); A. (4, p 281 – 283); *Tạp A-hàm* 43 (Đại chính 2, p. 353b).

<sup>10</sup> *Trung* 33, *Thiện Sinh* kinh (Đại chính 1, p. 642); *Trường* 11 *Thiện Sinh* (Đại chính 1, p. 72b).

Tức là một phần chi tiêu hàng ngày, một phần để kinh doanh, một phần để dành trong nhà khi cần đến cấp kỳ, còn một phần nói theo ngôn ngữ ngày nay, là đầu tư vào các xí nghiệp, hoặc cho vay hay ký thác trong các ngân hàng. Vấn đề này không phải chỉ được đề cập đến trong kinh *Thiền Sinh*, bản Hán dịch, mà ngay trong *Tạp A-hàm* 48 (Đại chính 2, p. 353b) cũng có nói đến: một phần chi phí hàng ngày, hai phần để kinh doanh, một phần để dành, đủ bốn phần như trên duy có điểm khác là thiếu mất mục sinh lợi tức. Đây hiển nhiên là nguyên tắc kinh tế gia đình mà Phật thường chỉ dạy cho tín chúng. Hoặc giả, nếu khảo sát sâu hơn, đó là thực dụng học (arthaśāstra) đương thời mà Phật đưa ra làm thí dụ thì cũng chưa thể biết được. Tóm lại, nếu ý kiến trên đây là do chính đức Phật nói ra thì, có thể bảo, nền tảng kinh tế gia đình của Phật giáo là phương pháp “*bốn phần*” vậy.

Điều đáng ngăn ngừa nhất trong vấn đề kinh tế gia đình là việc chi tiêu quá độ. Phật thường đưa ra những nguyên nhân làm tiêu hao tiền của để cảnh giới mọi người, đặc biệt Phật nhấn mạnh về sự lười biếng và phóng dăng. Những nguyên nhân ấy, trong kinh *Thiền Sinh* (Sīgālovāda) kể trên, gồm có sáu ý dưới đây:

1- *Say sưa rượu chè* (surā-meraya-majja pamādaṭ-thānānuyoga).

2- *Chơi bời* (vikāla-visikhā cariyānuyoga = lang thang ngoài đường phố những lúc không thích hợp).

3- *Ham mê ca kỹ* (samajjābhicaraṇa)

4- *Mê cờ bạc* (jātappamāda □ □ hanānuyoga)

5- *Giao du với bạn xấu* (pāpamittānuyoga)

6- *Lười biếng* (ālassānuyoga)<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Trường 11, kinh Thiền Sinh (Đại chính 1, p. 70b); D. 31 (3, p. 182). Lại trong A. (4, p. 283), đưa ra bốn nguyên nhân làm tiêu hao tiền của như sau: mê đàn bà (itthidhutta), nghiện rượu (surādhutta), cờ bạc (akkhadhutta), chơi với bạn xấu (pāpamitta. pāpasahāya papasampavaṅka).

Trên đây là những họa hại (dĩ nhiên là trái với đạo đức) mà Phật đã bảo phải nên tránh để giữ gìn tài sản. Ngoài ra, trong *Tạp A-hàm* (quyển 36 bản Bắc văn các, p. 658) cũng kể ra tám nguyên nhân làm tiêu tán tiền của như: nạn vua quan, nạn giặc cướp, nạn nước, nạn lửa, tự nhiên tiêu hao, cho vay bị giật, oán gia phá hoại, con hư lãng phí v.v... để một mặt cảnh giác người ta phải chú ý đến kinh tế; mặt khác, để nói lên sự bấp bênh của tiền bạc là những thứ mà con người không thể hoàn toàn trông cậy được. Về điểm này, ta thấy thật là khẩn thiết.

Tóm lại, theo Phật thì trước hết phải học tập và lựa chọn những nghề nghiệp chính đáng, sau đó kiếm tiền để cung cấp cho gia đình, nếu còn dư thì để dành phòng khi bất trắc: đó là nền tảng để kiện toàn sinh hoạt gia đình.

Phật tuy khích lệ sự tích trữ, nhưng cực lực chê trách những người vì tích trữ mà trở nên quá hà tiện, sèn nhặt, thụ hưởng một cách quá thấp so với lợi tức thu được, đó là điểm ta cần ghi nhớ. Ngày xưa, một chàng thanh niên Bà-la-môn tên là Bạt-xà-ca (Byagghapajja) hỏi Phật làm thế nào để được an vui trong hiện tại. Phật bảo phải làm bốn điều sau đây:

- 1- *Phương tiện cụ túc* (uttthānasampadā)
- 2- *Thủ hộ cụ túc* (ārakkhasampadā)
- 3- *Thiện trí thức cụ túc* (kalyāṇanimittatā)
- 4- *Chính mệnh cụ túc* (samajīvitā)<sup>12</sup>

Thứ nhất, phương tiện cụ túc nghĩa là hoàn bị sự học tập chức nghiệp. Thứ hai, thủ hộ cụ túc nghĩa là phải bảo tồn của cải. Thứ ba, thiện trí thức cụ túc nghĩa là kết thân với bạn tốt để tăng thêm đạo đức. Thứ tư, chính mệnh cụ túc, nghĩa là đừng lãng phí của cải mà cũng đừng quá keo kiệt, thụ hưởng không tương xứng với lợi tức mình thu được, tức sống theo đúng chính mệnh cụ túc, là phải tránh cả lãng phí và bị lận (atithīna). Ngày xưa Phật thường ví lối sống “bóc ngăn cản dài” (ulāra) như cái quả ưu-đàm-bát không có một hạt (hạt) và lối sống

<sup>12</sup> *Tạp 4*, cấp bản, p. 504; A. IV, p. 281.

“vắt cổ chà ra nước” như con chó chết đói (ajadhumārika) để răn mọi người. Tóm lại, ở đây, Phật đề xướng lối sống trung đạo là cần thiết.

Như vậy là đức Phật đã chú ý đến kế hoạch kinh tế gia đình, và kế hoạch ấy, theo Phật, không phải chỉ để “vinh thân phì gia” mà mục đích của nền kinh tế gia đình là phải khiến cho gia đình có khả năng làm thiện. Tức là ngoài việc nuôi thân và vợ con ra, còn cần phải cung phụng cha mẹ, giúp đỡ họ hàng và cứu trợ những người nghèo khó và cúng dàng các bậc Sa-môn, Bà-la-môn v.v... Ngày xưa, nhân thấy một người Bà-la-môn tế lễ một cách vô ý nghĩa, Phật bèn dạy họ cách tế *Tam hỏa* để thay cho Tam hỏa của Bà-la-môn giáo như sau: căn bản hỏa, cư gia hỏa và phúc điền hỏa. Căn bản hỏa là dùng của cải để cung phụng cha mẹ; cư gia hỏa là dùng của tiền nuôi vợ con, giúp đỡ bạn bè và thân thuộc; phúc điền hỏa là cúng dàng các vị Sa-môn, Bà-la-môn v.v...<sup>13</sup> Trên đây là phương pháp giáo hóa một cách uyển chuyển, nhưng hoàn toàn lấy việc sử dụng tiền tài cho hợp nghi, trúng cách làm chính, đó là điểm có liên hệ với vấn đề kinh tế gia đình mà người ta cần phải hết sức chú ý. Bốn pháp an vui mà Phật dạy cho Bạt-xà-ca để mưu sinh trên đây, đời sau thêm vào một pháp nữa là *thí cụ túc* (cāgasampada), tức dùng tâm vô sở đắc (vigātamalanacchena cetasā) để làm hạnh *thí giải thoát* (muttacāga)<sup>14</sup>

Nếu vì kiếm tiền mà làm việc xấu thì, với bất cứ lý do nào, Phật cực lực lên án. Cho nên Ngài nói: “Cho dù vì nhà vua, vì cha mẹ, vì vợ con cũng không được làm việc ác”,<sup>15</sup> nghĩa là vì phải nuôi dưỡng cung phụng những người ấy mà làm tiền một cách bất chính thì cũng trái hẳn với tinh thần trong chính sách kinh tế của Phật. Sự vững vàng về kinh tế phải được xây dựng

<sup>13</sup> *Tạp 4* (Đại chính 2, p. 24c).

<sup>14</sup> *Tạp 4*, ibid. A. (4, p. 283).

<sup>15</sup> *Trung 6*, Đà-nhiên kinh (Đại chính 1, p. 457); M. 97 Dhanañjani-s1 (2, p. 188 -189 – Nam truyền 11, *Trung bộ 3*, p. 249 f).

trên nền tảng đạo đức gia đình, bởi thế, đường lối làm tiền cũng như phương pháp tiêu tiền phải hoàn toàn đặt trên cơ sở đạo đức: đó là tinh thần căn bản của Phật mà ta cần ghi nhận.

### ***Nghĩa vụ của mỗi người trong gia đình***

Nền đạo đức gia đình mà Phật cổ xúy và tôn trọng chủ yếu là ở như mọi người trong gia đình phải hiểu và thương yêu nhau, cùng nhau làm điều thiện để gây niềm tin tưởng. Phật thường tùy theo địa vị và nghĩa vụ riêng của mỗi người mà chỉ bày những đức mục nên làm để kiện toàn đạo đức gia đình. Tự trung điều Phật nhấn mạnh và quý trọng nhất là con gái phải nghĩ đến ân nghĩa sâu dày của cha mẹ, có nhiệm vụ hiếu dưỡng để đền đáp; thứ đến là quan hệ giữa vợ chồng thì Phật đặc biệt tán dương sự trinh tiết của người vợ, và lòng thương yêu vỗ về của người chồng, đó là nền tảng của sự thuận hòa trong gia đình.

Tuy nhiên, về bốn phận cũng như nghĩa vụ của mỗi người trong gia đình đối đãi với nhau như thế nào thì vẫn chưa được nói đến một cách đầy đủ, mặc dầu trên kia chúng tôi đã trích dẫn văn Pāli, *Trường bộ* 33 (Sīṅgālovāda) và Hán dịch quyển 11, kinh *Thiện Sinh* (Trung 33, *Thiện Sinh* kinh, biệt dịch, Thi-ca-la-việt Lục phương lễ kinh) nhưng vẫn còn thiếu sót. Bởi thế, ở đây, mặc dầu hơi phiền phức nhưng muốn tránh sự trích dẫn linh tinh, tôi xin dịch trọn bộ phận trọng yếu trong kinh Lục phương văn Pāli ra đây để tiện việc theo dõi của độc giả.

Thi-ca-la-việt (*Thiện Sinh*) là người con Bà-la-môn, y theo tập quán di truyền của ông cha để lại, cứ mỗi buổi sáng ra lễ sáu phương trời đất. Phật thấy thế bèn đổi ý nghĩa lễ sáu phương thành ý nghĩa luân lý. Hiện nay có ba bản Hán dịch; nó là một trong những kinh điển trú danh nhất trong *A-hàm* bộ. Giữa Pāli và Hán dịch tuy có một vài chi tiết khác nhau, nhưng trên đại thể thì vẫn nhất trí.

## **Phân tựa.**

“Này con của trường giả kia! Các Thánh đệ tử (ariyasāvaka) nên lễ sáu phương như thế nào? Người không thể không biết đến điều này. Hãy nghe ta nói: cha mẹ là phương đông, thầy trò là phương nam, vợ chồng là phương tây, bạn bè là phương bắc, chủ, tớ là phương dưới, Sa-môn, Bà-la-môn là phương trên.

## **Quan hệ giữa cha mẹ và con cái**

“Làm con phải lấy năm điều đối với cha mẹ là phương đông. Thứ nhất, gìn giữ lấy tài sản của cha mẹ; thứ hai, thừa kế gia nghiệp; thứ ba, phải lập phả hệ của cha mẹ; thứ tư, sinh sản con cháu; thứ năm, truy tiến tổ tiên.<sup>16</sup>

Như thế, cha mẹ là phương đông cũng phải lấy năm điều đối đãi với con cái. Thứ nhất, cấm con không được làm việc ác. Thứ hai, dạy con làm thiện. Thứ ba, cho con đi học hành. Thứ tư, hỏi vợ gả chồng cho con. Thứ năm, khi nào đến lúc thì trao quyền làm chủ gia đình cho con... Như vậy thì phương đông sẽ được an ổn, không lo.

## **Quan hệ giữa thầy trò**

“Trò phải lấy năm điều đối đãi với thầy là phương nam. Thứ nhất, thấy thầy đi qua phải đứng dậy. Thứ hai, phải gần gũi hầu thầy. Thứ ba, chú ý nghe thầy nói. Thứ tư, tôn kính thầy. Thứ năm, phải ghi nhớ những lời thầy dạy bảo. Đáp lại, thầy cũng phải lấy năm việc đối đãi với trò. Thứ nhất, khéo dạy trò. Thứ hai, làm cho trò ghi nhớ những điều mình dạy. Thứ ba, phải dạy trò tất cả những điều mình biết. Thứ

---

<sup>16</sup> Về năm điều này, giữa Pāli và bản Hán dịch *Trường A-hàm* có hơi khác. Tức Hán dịch là: (1) Phải cúng dàng đầy đủ; (2) Làm việc gì cũng phải được sự đồng ý của cha mẹ; (3) Không được trái nghịch cha mẹ; (4) Phải tuân theo mệnh lệnh của cha mẹ; (5) Không được dứt bỏ chính nghiệp của cha mẹ (Đại chính 1, p. 71c). Trong *Thiện Sinh kinh* trong *Trung A-hàm* là: (1) Tăng thêm của cải của cha mẹ; (2) Lo liệu mọi việc; (3) Cúng dàng những vật gì cha mẹ muốn; (4) Không trái nghịch cha mẹ; (5) Lấy sở hữu của mình cung cấp cha mẹ. Đến việc cha mẹ muốn con cái gìn giữ tài sản, sinh sản con cháu, chết rồi mong được con cúng bái thì trong *Anguttara-* (3, p. 43) cũng có chép. Ý hân văn Pāli cũng gần với cách thuyết pháp nguyên thủy hơn.

tu, dạy bảo trò giao thiệp với bạn hiền. Thứ năm, đi đâu cũng phải bảo vệ trò... như thế thì phượng nam an ổn không lo.

### **Quan hệ giữa vợ chồng**

“Chồng phải lấy năm điều đối đãi với vợ là phượng tây. Thứ nhất, kính trọng vợ (Hán dịch là lấy lễ đối xử với vợ). Thứ hai, không coi thường vợ. Thứ ba, phải giữ trinh tháo. Thứ tư, giao toàn quyền trong nhà cho vợ (issariyo-vossaggena). Thứ năm, tùy thời may mặc cho vợ. Đáp lại, vợ cũng phải lấy năm việc đối đãi với chồng. Thứ nhất, phải dọn dẹp nhà cửa cho có ngăn nắp. Thứ hai, phải chăm nom hầu hạ chồng. Thứ ba, phải giữ tiết hạnh. Thứ tư, giữ gìn gia sản. Thứ năm, siêng năng làm việc... Như thế thì phượng tây an ổn không lo.

### **Quan hệ giữa bạn bè**

“Này con nhà kia (kulaputta hoặc nói là thân sĩ), phải lấy năm điều đối xử với bạn bè là phượng bắc (mittāmacca). Thứ nhất, phải giúp đỡ bạn khi cần (bá thí). Thứ hai, nói lời yêu thương (ái ngữ). Thứ ba, làm lợi ích cho bạn (lợi hành). Thứ tư, hoà đồng với bạn (đồng sự). Thứ năm, không đồn ra những tiếng xấu.

“Thế rồi bạn bè cũng phải lấy năm việc mà đối đãi lại. Thứ nhất, bảo vệ khi bạn bị cám dỗ. Thứ hai, khi bạn bị dụ hoặc thì phải bảo vệ tài sản của bạn. Thứ ba, che chở cho bạn khi bị đe dọa. Thứ tư, khi gặp hoạn nạn quyết không bỏ bạn. Thứ năm, tôn trọng con cháu của bạn... Như thế thì phượng bắc được an ổn không lo.

### **Quan hệ giữa chủ, tớ**

“Chủ nhà cũng phải lấy năm điều đối đãi với người giúp việc trong nhà là phượng dưới và những người làm công (dāsa kamamakārā). Thứ nhất, căn cứ theo khả năng mà giao phó công việc. Thứ hai, tùy thời tiết mà may cho áo quần. Thứ ba, khi đau ốm phải cho thuốc thang. Thứ tư, tùy thời thường cho ăn ngon (achariyānaṃ rasānaṃ saṃ-vibhāga). Thứ năm, đứng giờ giấc cho nghỉ ngơi. Người ở và người làm công cũng phải lấy năm việc đối xử lại với chủ nhà. Thứ nhất, phải dậy sớm. Thứ hai, đi ngủ sau chủ nhà. Thứ ba, chỉ lấy cái gì chủ nhà cho (không cho thì không được lấy). Thứ tư, làm việc chuyên



cần. Thứ năm, không được nói xấu chủ. Như thế thì phương dưới được an ổn không lo.

### **Quan hệ giữa người xuất gia và tín đồ**

“Người tín đồ phải lấy năm việc đối đãi với các bậc Sa-môn và Bà-la-môn là phương trên. Thứ nhất, thân hành từ ái. Thứ hai, khẩu hành từ ái. Thứ ba, tâm hành từ ái. Thứ tư, không đóng cửa khi Sa-môn, Bà-la-môn tới nhà (cho ra vào tự do). Thứ năm, cúng dâng thức ăn uống.

“Đáp lại, Sa-môn, Bà-la-môn cũng phải lấy sáu điều đối đãi với tín đồ. Thứ nhất, cấm tín đồ làm ác. Thứ hai, khuyến làm lành. Thứ ba, lấy thiện tâm thương tín đồ. Thứ tư, dạy cho nghe những điều gì tín đồ chưa được nghe. Thứ năm, làm cho những điều họ nghe rồi được thanh tịnh. Thứ sáu, mở bày cho họ con đường giải thoát... Như thế thì phương trên được an ổn không lo...”

Sự phân loại trên đây tuy quá chặt chẽ, bất lợi cho sự truyền giáo linh hoạt, nhưng trình bày một cách khái quát thì nó cực bình dị, chất thực, rất hợp với đạo đức gia đình, và rất thân thiết nữa. Ta có thể nói, ngay ngày nay chúng ta cũng có thể dùng nó để kiện toàn nền đạo đức gia đình tại Nhật Bản này.

Ngoài ra, người ta còn thấy những lời thuyết pháp liên quan đến đạo đức gia đình rải rác ở nhiều chỗ, nhưng chủ yếu cũng không ngoài ý nghĩa được trình bày trong một phần của kinh Lễ sáu phương trên đây. Hoặc nếu nói rộng ra thì tức kinh Lễ sáu phương trên là đại biểu, còn những chỗ khác chỉ là sơ lược mà thôi.

## **4- ĐẠO ĐỨC XÃ HỘI**

Ý nghĩa xã hội là trò cho đoàn thể đặc thù và lớn hơn gia đình, chẳng hạn như hàng xóm, đô thị (gāma, jāna-pada) v.v... Lại tiến lên một bậc nữa mà nói thì như đoàn thể một quốc gia cũng thuộc loại này. Trong khi thuyết giáo, ngoài đạo đức gia đình ra, tuy Phật đã không đề cập đến đạo đức đặc thù của đoàn thể, nhưng xét rằng cũng có nhiều điểm thích dụng. Cho nên tôi xin bàn qua về vấn đề này.

Thâu tóm đạo đức của tất cả đoàn thể thì cái đức mục mà Phật nhấn mạnh hơn cả là cái gọi là *niếp sự* (saṅghahavatthu) vậy. Vì nhiếp sự có nghĩa là cái điều kiện làm cho chúng sinh đoàn kết với nhau, cứ theo danh xưng thì ta thấy đó chính là đối với đoàn thể. Nhiếp sự có bốn và được gọi là *Tứ nhiếp sự*: Thứ nhất *bá thí* (dāna); Thứ hai *ái ngữ* (peyyavajja); Thứ ba *lợi hành* (atthacariyā); Thứ tư *đồng sự* (samānattatā). Đó là trích ra từ mục *Quan hệ bạn bè* trong kinh Lẽ bái sáu phương kể trên. Bá thí nghĩa là người giàu dùng của cải giúp đỡ kẻ nghèo, người hiền dùng trí tuệ giúp đỡ kẻ ngu, do sự hỗ trợ lẫn nhau ấy mà khiến cho sự sinh hoạt của đoàn thể không có gì trở ngại và nhờ thế mà tiến bộ. Ái ngữ nghĩa là phải dùng lời vui vẻ nhã nhặn mà nói chuyện và an ủi lẫn nhau, cho đến trong việc giao thiệp hằng ngày cũng thế, đó là yếu tố không thể thiếu để làm cho đoàn thể được dung hợp. Lợi hành nghĩa là sinh hoạt lợi ích của đoàn thể, tức phải lưu ý đến việc công ích. Nếu nói theo ngôn ngữ ngày nay thì đó chính là sự phục vụ xã hội. Sau hết, đồng sự có nghĩa là tự mình đồng hóa với đoàn thể, tức là phải hành động theo đúng quy tắc và tập quán của đoàn thể, vì đó là đức mục trọng yếu nhất trong đoàn thể, nếu thiếu tinh thần đồng hóa thì xã hội không thể nào trở thành một đoàn thể. Tuy nhiên, nếu đoàn thể tội ác mà mình cũng đồng hóa thì Phật ngăn cấm, bởi thế, Phật đặc biệt nhấn mạnh là “*ư pháp đồng sự*” (samānattatā dhammesu).<sup>17</sup> Tức là, nếu quy tắc và tập quán của đoàn thể phù hợp với *pháp*, không một chút phản bội thì mình đồng hóa được, còn nếu không thì phải thoát ly đoàn thể, mà nếu không thoát ly được thì phải cực lực để xướng cải cách; đó là tinh thần của Phật. Do đó, Đạo Nguyên Thiên sư bảo đồng sự có nghĩa là “*trước phải hòa mình với kẻ khác, sau rồi làm cho kẻ khác hòa đồng với mình*”<sup>18</sup> thật là một sự giải thích rất lý thú.

Tóm lại, nhỏ như một gia đình, lớn như toàn thế giới, nếu muốn tổ chức lại thành một đoàn thể thì Tứ nhiếp pháp là đức

<sup>17</sup> A. (2, p. 32 – Nam truyền 18, *Tăng chi bộ* 2, p. 60).

<sup>18</sup> *Chính pháp nhãn tạng*, quyền Tứ nhiếp pháp.

mục không thể thiếu. Điều này cũng như Phật bảo “nhờ đó mà thân tóm toàn thể giới như chiếc xe dựa vào sự điều khiển của người xà ích (āṇi) vậy.<sup>19</sup> Tăng-già của Phật cũng nhờ ở tinh thần ấy mà được thống lĩnh. Lại như đệ tử tại gia của Phật là Thủ trưởng giả (Hatthaka) cũng nhờ có Tứ nhiếp sự mà thống nhiếp được năm trăm đại chúng và Phật thường tán thưởng cái thành tích trác việt đó.<sup>20</sup> Bởi thế tôi có thể nói rằng, nếu như ngày nay ta cũng ứng dụng Tứ nhiếp pháp để đoàn kết các đoàn thể thì chắc chắn những sự phân hóa cũng được điều hòa.

Còn về *lợi hành* trong Tứ nhiếp pháp Phật cũng nói rất nhiều thứ. Ở đây tôi xin góp nhặt những điểm đáng chú ý nhất về sự tiện lợi cho những người đi đường như sau: bắc cầu qua sông, tiếp tế thức ăn, xây ký túc xá cho họ nghỉ ngơi, đào giếng để cung cấp nước khi họ khát v.v...

*“Trồng cây lấy bóng mát và trái ăn, bắc cầu qua sông (cho lữ khách) để gây công đức, đào giếng uống nước, làm nhà nghỉ chân, những công đức như thế ngày ngày thêm lên, đầy đủ như pháp, nhờ thế được sinh thiện.”<sup>21</sup>*

Đó là cái mà Phật gọi là con đường sinh lên cõi trời, vì chính bản thân Phật cũng là một nhà lữ hành trường kỳ nên mới cảm thấy những cái đó rất cần thiết. Và lại, nó cũng còn là nhu cầu tất yếu cho sự giao thông chung giữa các nước thời bấy giờ. Tóm lại, có thể nói, Phật đã đặc biệt chú ý đến những thiết bị của thời văn minh và đó là điểm cực kỳ hứng thú.

---

<sup>19</sup> A. (2, p, 32); *Trung* 33, Thiện Sinh (Đại chính 1, p. 641); *Tạp* 26 (Đại chính 2, p. 93 f).

<sup>20</sup> *Trung* 9, Thủ trưởng giả kinh (Đại chính 1, p.482c); A. (4, pp. 218-219).

<sup>21</sup> *Trường A-hàm*, Du hành kinh phần 2 (Đại chính 1, p.14b); *Tạp* 36 (Đại chính 2, p14b); S. 1, 5, 7: Vanaropa (1, p, 33).

## 5- LUẬN VỀ CHÍNH TRỊ

### A- CHÍNH TRỊ THỰC TẾ:

Phật là người đã vứt bỏ cái địa vị chính trị thực tế để tìm cầu một cái gì vĩnh viễn. Tuy nhiên, từ những hành động của Phật sau khi giải thoát đến các vấn đề mà Phật chỉ bày, ít ra, trong cái gọi là “nhân thiên giáo” (nói pháp cho người và trời) cũng có liên hệ nhiều về phương diện chính trị; vì trong số tín đồ của Phật có nhiều quốc vương, đại thần mà quan điểm chính trị của họ có những chỗ bất đồng lợi hại, và cứ mỗi khi phát sinh một sự kiện khó khăn thì họ lại đến hỏi ý kiến Phật và, thừa cơ hội ấy, Phật đã đứng trên lập trường đạo đức mà chỉ dạy những vấn đề chính trị. Chẳng hạn như cuộc chiến tranh giữa hai nước Ma-ha-đà và Câu-tát-la, vua Ma-ha-đà là A-xà-thế bị bắt sống, Phật bèn tự đóng vai tài phán mà phóng thích. Lại như vua nước Câu-tát-la là Tỳ-lưu-đà (Viruddha) muốn đánh chiếm cố hương của Phật là thành Ca-tỳ-la-vệ, Phật cũng tự mình dẫn đầu đoàn quan viên chinh hi vọng là vua Tỳ-lưu-đà thức tỉnh mà rút quân về. Phật hành động như thế là vì bấy giờ Phật thường đóng vai trọng tài để hòa giải những mối tranh chấp giữa các quốc gia. Lại nữa, khi dân tộc Bạt-kỳ (Vajji) thành lập nước cộng hòa có đến hỏi ý kiến Phật và Ngài đã chỉ bảo cho các điều kiện để kiện toàn quốc gia và, đứng trên quan điểm chính trị mà nhận xét, thì cực kỳ thú vị. Sự kiện này được ghi lại trong *Trường A-hàm*, Du hành kinh phần 2 (D. 16 Mahāparinibbāna sutta) mà cả Hán dịch lẫn Pāli đều nhất trí.<sup>22</sup>

Những điều kiện ấy là:

*1- Phải nhóm họp luôn (Hán dịch: phải nhóm họp luôn để bàn luận về chính sự).*

<sup>22</sup> *Trường* 2, kinh Du hành (Đại chính 1, p. 11a-b); D. 16 Mahāparinibbāna-s (2, p. 74-75 – Nam truyền 7, *Trường bộ* 2, p. 29-32); *Trung A-hàm* 35, kinh Vũ thế (Đại chính 1, p. 648c); A. (4, p. 18-19 – Nam truyền 20, *Tăng chi bộ* 4, p. 255).

2- Nhóm họp trong tinh thần hòa hợp (*samaggā*), lấy tâm hòa hợp mà làm việc nước (Hán: vua tôi hòa thuận, trên, dưới kính nhường).

3- Tuân theo phép nước truyền thống, không đặt ra những quy luật mới một cách bừa bãi (*Vajji appaṇṇātaṃ na paṇṇapenti, appaṇṇātaṃ na samucchidanti. Yathā paṇṇatte porāṇe Vajjidhamme samādāya vattanti* (Hán: tuân theo pháp cấm kỵ, không trái lễ độ).

4- Kính trọng các bậc già cả trong nước, nghe theo ý kiến của họ (Hán: hiếu thuận cha mẹ, cung kính sư trưởng).

5- Đàn bà trong nhà phải giữ trinh thảo (Hán: khuê môn chân chính, trong sạch không dơ bẩn, cho đến cười đùa, nói năng không tà vạy).

6- Tôn trọng những nơi đền miếu (*cetiya*) trong nước (Hán: tôn trọng tôn miếu, trí kính quý thần).

7- Cung kính các bậc A-la-hán và bảo hộ họ một cách đúng như pháp (Hán: trọng các bậc Sa-môn, kính những người giữ giới).

Tất cả những điều kiện trên đây đều là đạo đức, vì lẽ tôn trọng tập quán lịch sử của một nước, nhân dân hòa thuận với nhau, sùng thượng đạo đức, kính ngưỡng tôn giáo là những điều kiện căn bản làm cho nước mạnh vậy. Đến như cái hiệu quả thực tế của nó thì nhờ làm theo bảy điều kiện ấy mà nền cộng hòa của dân Bạt-kỳ đã không bị thôn tính bởi địch thù lớn mạnh của nó là Ma-ha-đà, bằng chứng là thành Hoa Thị (*Pāṭaliputta*) được dân Bạt-kỳ kiến trúc và trở nên hưng thịnh. Trong kinh *Niết-bản* cũng có chép sự kiện này. Vào những năm cuối của cuộc đời Phật, vua A-xà-thế muốn chinh phục dân tộc Bạt-kỳ bèn sai đại thần Võ-xá (*Vassakāra*) đến thỉnh ý Phật, Phật bảo dân Bạt-kỳ giữ đúng theo bảy điều kiện trên đây, cho nên khó mà chinh phục được họ, sau quả nhiên như thế.

Những điều kiện trên đây tuy dạy cho nước cộng hòa của dân Bạt-kỳ, nhưng đối với các nước quân chủ cũng có thể ứng dụng cùng một nguyên tắc, chỉ khác ở chỗ khi cùng nhau họp bàn việc nước thì sẽ lấy quốc vương làm trung tâm. Cứ theo điều thứ hai trong bản Hán dịch đổi lại là “vua tôi hòa hợp, trên

*dưới kính nhường*” thì cách dịch ấy há không trở cho nền chính trị quân chủ đó sao? Tuy nhiên, theo Phật, điều cần chú ý trong các nước quân chủ là đời sống đạo đức của nhà vua, vì trung tâm chính trị của các nước quân chủ đều lấy vua làm nguyên tắc. Nói một cách thực tế thì các vua chúa của Ấn Độ cũng như các chư hầu tại Trung Hoa ở thời đại chiến quốc, phần lớn đều nhờ vào binh lực mà giữ được ngôi vua, bởi thế sự sinh hoạt của họ tốt hay xấu đều trực tiếp ảnh hưởng đến việc trị hay loạn của quốc gia. Sau đây tôi xin dịch đầy đủ *mười đức* (thập đức) của nhà vua được ghi chép trong *Tăng-nhất A-hàm* quyển 42 (Đại chính 2, p. 777bc):

- 1- Thanh liêm và khoan dung.
- 2- Khéo nghe lời can gián của bầy tôi.
- 3- Hay thi ân cho dân cùng vui.
- 4- Việc thu thuế phải y theo pháp định.
- 5- Việc phòng the phải chỉnh túc.
- 6- Không để rượu làm rối loạn tình thần.
- 7- Siêng năng, không cười đùa cợt nhả, phải giữ gìn uy nghiêm.
- 8- Phải xét xử theo luật pháp, không thiên vị quanh co.
- 9- Phải hòa hợp với quần thần, không cạnh tranh với họ.
- 10- Luôn luôn phải để ý sức khỏe của thân thể.

Mười điều trên đây chủ yếu để bồi đắp tư đức để làm nền tảng cho công đức, lấy tư đức làm cơ sở mà cai trị công chúng, điểm này điều này rất giống với chính trị quan của Nho giáo; còn như việc đánh thuế và phán xét phải y theo luật pháp thì cũng lại rất phù hợp với những cái mà thời cận đại đang thực hành, đó là một sự thật hiển nhiên. Về nghĩa vụ của nhà vua thì trong pháp điển Bà-la-môn cũng có nói đến, như trong *Đại tự sự thi* (Mahābharata) chẳng hạn, vậy hoặc giả mười đức trên đây có liên quan gì chẳng? Tóm lại, Phật đã cho đó là những điều kiện khẩn yếu mà một vị vua phải thành thực tuân theo, và chính vua Ba-tư-nặc (Passenadi) của thành Xá-vệ đã lấy đó làm

đức mục cũng là do Phật chỉ dạy. Còn như nghĩa vụ của thần dân đối với quốc vương phải phục tùng mệnh lệnh, thì dĩ nhiên, đó là cái yếu đạo trong chính trị. Nhưng, cứ theo chỗ tôi nghiên cứu thì trong các kinh điển Nguyên thủy đã không thấy có chỗ nào đặc biệt thuyết minh một cách tổng hợp về nghĩa vụ của thần dân đối với nhà vua, vì chính trị luận của Phật chủ yếu lấy giai cấp thống trị thời bấy giờ làm đối tượng để thảo luận. Đứng ở một phương diện khác mà nói thì các vua chúa lúc đó, có thể nói, hầu hết đều ngược đãi nhân dân, cho nên, những lời khuyên can nhà vua bằng cách gắng sức làm tròn nghĩa vụ thì có, mà tuyệt nhiên ta không thấy một lời nào Phật đã nói ra để tán thán những ân huệ của nhà vua đối với nhân dân cả. Xem thế thì biết các ông vua thời đó đều mất lòng dân. Duy có điều là, cứ theo tinh thần của Phật mà suy thì trong cái gọi là “*hòa hợp tâm*” (*samaggā*) đã bao hàm ý nghĩa nhân dân đối với quốc vương nên phải tận trung. Về sau, kinh *Tâm địa quán* đã đặt ơn của đức vua vào hàng thứ ba trong *Tứ ân*, bảo rằng “*nếu trong nước có kẻ ác phản nghịch nhà vua thì hiện thời phúc đức suy giảm và sau khi chết phải đọa địa ngục*”<sup>23</sup> có lẽ Phật đã đối với các ông vua lấy đức trị dân mà chủ trương như vậy.

Tóm lại, theo Phật chính sách kiện toàn quốc gia là phải lấy đạo đức và tôn giáo làm cơ sở, trên dưới hòa mục, tôn trọng luật pháp v.v... thiếu những điều kiện đó thì quốc gia không thể đứng vững. Một điều đáng chú ý là về phía Bà-la-môn thì cho bốn giai cấp là nền tảng của trật tự quốc gia, nhưng Phật thì không cho đó là trật tự tuy Phật thừa nhận sự phân biệt bốn giai cấp về mặt nghề nghiệp, cho rằng mỗi người phải làm tròn chức nghiệp của mình theo đúng pháp luật, nhưng Phật không chấp nhận sự phân biệt về đặc quyền; đó chính là chủ trương nói lên sự bình đẳng giữa bốn giai cấp. Xem thế thì thấy Phật muốn ngấm ngấm giải phóng chế độ chính trị giai cấp, và trong thời kỳ Phật giáo thịnh hành thì thế lực Ấn Độ cũng trở nên cường thịnh, vì không nhận tư tưởng phân chia giai cấp thì

<sup>23</sup> *Tâm địa quán* quyền 2 (Đại chính 3, p.298b).

quốc gia được đoàn kết, mà đoàn kết tức là sức mạnh vậy. Về sau, Ấn Độ giáo phục hưng thì tư tưởng giai cấp và sự phân chia lại hồi được sinh, do đó năng lực quốc gia ngày càng suy giảm và, cuối cùng, đã lâm vào cái kiếp vận diệt vong.

### ***B- CHÍNH TRỊ LÝ TƯỞNG:***

Chính trị quan trên đây chủ yếu là thích ứng với tình hình thực tế của người đương thời mà nói, chứ đến cái chính trị lý tưởng của Phật thì quyết không phải ở các quốc gia vụn vặt ấy mà là ở sự thống nhất tất cả làm một khối: đó chính là lý tưởng *Chuyển Luân vương* (Cakkavatti). Xét về lý tưởng *Chuyển Luân vương* thì nó đã có trước và sau thời đại Phật. Lúc bấy giờ Ấn Độ phân chia thành nhiều nước nhỏ và đã có xu thế thống nhất, do đó, người ta trông đợi một vị vua lý tưởng để đáp ứng yêu cầu ấy. Khi Phật còn là Thái tử chắc cũng đã được ấp ủ trong niềm hy vọng chung, cho nên, dù đã xuất gia, tuy từ bỏ lý tưởng *Chuyển Luân* về mặt chính trị, nhưng, để thay thế, vẫn có ý thức một vị Pháp Vương thống trị pháp giới. Do đó, khi bày tỏ quan niệm về chính trị thực tế, đương nhiên, Phật đã không thể không chịu ảnh hưởng của lý tưởng *Chuyển Luân thánh vương*.

Nhưng cái tư cách của *Chuyển Luân vương* như thế nào? Về vấn đề này tuy có thuyết “*thành tựu thất bảo*”, nhưng chủ yếu nhất là *luân bảo* (cakkaratana) và *luân vương* cũng từ đó mà ra. Vì vua tin mình có tư cách này, vào đêm rằm trăng sáng, luân bảo từ trên trời hiện xuống. Tư cách ấy chủ yếu là chỗ thực hành đúng theo chính pháp. Trong kinh *Chuyển Luân vương tu hành* (D. 26, Cakkavatti-s.; Hán, *Trường A-hàm* 6) nói như sau:

“*Ông phải y theo Chính Pháp, trọng Pháp, kính Pháp, tư duy về Pháp, tôn Pháp, xưng tán Pháp, dựng phước Pháp, cờ Pháp, y vào Pháp mà bảo hộ từ thế nữ, nội quan, quân nhân, Sát-đế-łợi, Bà-la-môn,*



cur sī, thôn xóm, thành thị, Sa-môn, Bà-la-môn, cho đến chim thú v.v...<sup>24</sup>

Tức đến khi thực hành những điều đó thì bảo luân tự nhiên từ trên trời hiện xuống, và vị vua ấy có đủ tư cách của Chuyển Luân vương, rồi lấy bánh xe báu làm tiêu xí (cờ) đi theo bốn đạo binh, trước đánh phương đông, nhờ uy lực của bảo luân (bánh xe báu) tức năng lực chính nghĩa, không dấy động can qua mà tự nhiên những chỗ nguy hiểm đều bằng phẳng và những chỗ quanh co đều thẳng thắn, cho đến các phương tây, phương nam, phương bắc cũng như thế mà bình định được bốn thiên hạ.

Còn về pháp lệnh của vua thì chuyên lấy năm giới làm cơ sở, bởi thế, những huấn thị mà Luân vương ban cho Phó vương (paṭirājā) ở nơi biên ải thường là “không giết, không trộm, không gian dâm, không nói dối, không uống rượu v.v...”. Theo bản Hán dịch thì các lời lẽ còn rõ ràng hơn nữa. Nghĩa là, dọc đường đi chinh phục bốn cõi, Đại vương được các Phó vương bày tiệc đón mừng, Đại vương gạt đi nói rằng: Không nên! Nếu các ông muốn thiết đãi ta thì chỉ cần sửa trị theo đúng chính pháp, đừng để cho có những hành vi phi pháp trong nước.<sup>25</sup> Xem thế thì biết bốn cõi đầy dẫy, tất cả đều hóa thân của nền chính trị chính pháp, tức Chuyển Luân vương. Bởi vậy, tại bất cứ nơi nào, thần dân dưới quyền thống trị của Luân vương đều được như ý nguyện, không một sự bất bình cũng không có ai tranh giành với ai. Đó chính là điều mà Hán dịch bảo là “Đất đai phì nhiêu, nhân dân giàu có, tính khí nhu hòa, từ hiếu trung thuận”.<sup>26</sup>

Theo Phật thì trong quá khứ, vị lai đều có Luân vương xuất hiện. “Đời có chính pháp thì Luân vương kế tục không ngừng”.

<sup>24</sup> D. (3, p. 61 – Nam truyền 8, Trường bộ 3, p. 76); Trường 6, kinh Chuyển luân vương tu hành (Đại chính I, p. 39c).

<sup>25</sup> Trường 6, Luân Vương tu hành kinh (Đại chính I, p.40a).

<sup>26</sup> Trường 6, Luân Vương tu hành kinh, ibid.

Tại bất cứ nơi nào, hễ có chính pháp là có Luân vương, do đó, quốc gia hoặc quốc vương phải luôn luôn làm đúng chính pháp, nỗ lực phát huy lý tưởng đó. Điểm đặc biệt thú vị là khi Phật Di-lặc (Maitreya) ra đời thì trạng thái quốc gia do Chuyển Luân vương quản trị sẽ thay đổi hẳn. Theo chỗ tôi tận lực nghiên cứu, trong văn Pāli tuy không thấy có chỗ nào tường tận, nhưng Hán dịch thì miêu tả rất rõ ràng về quốc gia lý tưởng ấy. Xin trích dẫn như sau:

*“Lúc đó, Diêm-phù (toàn thế giới), bốn phương đông, tây, nam, bắc mười vạn do tuần, các nơi núi, sông, vách đá đều tự tiêu diệt, nước bốn bề lớn đều dồn về một phương; bảy giờ đất Diêm-phù cực kỳ bằng phẳng, trong sáng như gương, lúa thóc đầy đầy, nhân dân phồn thịnh, có nhiều của báu, các thôn ấp nằm sát nhau, gà gáy liên tiếp. Lúc ấy những cây trái xấu, những thứ như bản cũng tự biến mất, nhường chỗ cho những cây trái thơm ngon, những thứ hương ngào ngạt tràn lan khắp đất.*

*Lúc bảy giờ khí trời hòa dịu, bốn mùa thuận tiết; trong người không có bệnh tật, không phát sinh tham dục, sân khuê, ngu si, nhân tâm hòa hợp, đều cùng một ý, gặp nhau là vui mừng, nói với nhau những lời tốt lành, cùng nói một thứ tiếng, không có sai khác, hết như những người Uất-đan-viết (Uttarakura) vậy.*

*Nhân dân trong Diêm-phù, lớn bé đều cùng một môi, không có sai biệt; khi muốn đại, tiểu tiện thì đất tự nhiên mở ra, xong rồi, đất lại khép lại.*

*Bảy giờ, trong cõi Diêm-phù sinh loại thóc gạo tự nhiên, mùi rất thơm ngon, ăn không biết chán. Vàng, bạc, trân bảo, xà cừ, mã não, san hô, hổ phách, nằm la liệt trên mặt đất mà không ai thèm nhặt. Lúc đó, có người cầm trong tay mà tự nói rằng “Ngày xưa, vì những thứ ngọc quý này mà con người tàn hại lẫn nhau, gây bao tội ác để phải đọa địa ngục mà chịu không biết bao nhiêu khổ não. Còn bây giờ thì các thứ này cũng như gạch ngói, không ai thèm lấy”. Nói rồi lại vứt xuống đất mà đi. Lúc ấy có Pháp vương ra đời tên là Tương Khư, dùng chính pháp mà hóa trị, thành tựu bảy thứ báu, tức là: luân bảo (xe báu), tượng bảo (voi báu), mã bảo (ngựa báu), châu bảo (ngọc báu),*

*nữ bảo (thiện nhân), diễn binh bảo, thủ tạng bảo; đó là bảy thứ báu. Trong lãnh thổ cõi Diêm-phù không dùng dao gậy mà tự nhiên mà phải hàng phục”<sup>27</sup>*

Mới nhìn qua sự diễn tả trên đây người ta có cảm tưởng như là một thế giới hoàn toàn không tưởng. Điều đó không có gì lạ cả, bởi cái quốc gia lý tưởng thì bao giờ cũng thế. Song có điều thú vị là, nói theo một ý nghĩa nào đó, căn cứ vào hiện trạng, ngày nay người ta đã thực hiện được một số sự kiện lý tưởng trên đây. Chẳng hạn như núi, sông, vách đá tự tiêu diệt thì đã thực hiện cầu cống, đường hầm; cùng một thứ tiếng thì chính các học giả đang tìm mọi phương pháp để tạo thành một thế giới ngữ; đại tiểu tiện xong đất bèn khép lại thì nay hầu hết các đô thị đã hoàn bị hệ thống ống cống, hầm cầu; còn như mặt đất bằng phẳng như gương thì cứ nhìn những con đường nhựa bóng loáng tại các đô thị lớn trên thế giới hiện nay cũng đủ thấy rõ. Duy có điểm còn cách xa với sự miêu tả kể trên là về mặt đạo đức, tức ý niệm tham dục, sân khuê càng ngày càng phát mạnh. Vì tham vàng bạc của báu quá đỗi khiến cho người và người, quốc gia với quốc gia tàn hại nhau mãi không ngừng. Nếu con người dần dần sửa chữa được điểm này- điểm rất căn bản mà cũng rất khó khăn- thì vị tất những điều được miêu tả trên kia đã là không tưởng, mà trái lại, sẽ lần lượt được thực hiện, hay ít ra, cũng là trạng thái thế giới có thể thực hiện được. Tôi tin rằng, trong tương lai chắc chắn có ngày thế giới sẽ thống nhất, không dám dự đoán khi nào là Chuyển Luân vương ra đời và sẽ xuất hiện dưới hình thức nào, nhưng có điều chắc chắn là vì vua ấy sẽ lấy chính pháp làm trung tâm để mưu hợp toàn thế giới thành một quốc gia nhất thể, đó chính là một quốc gia lý tưởng của Phật giáo đồ. Nếu lại kết hợp thời đại Di-lặc với sự ghi chép về Chuyển Luân vương, nếu chưa thực hiện được lý tưởng đó ở thời đại Phật thì sau này, đối với chiều hướng ấy, cái trách nhiệm và sự nỗ lực của Phật giáo đồ càng

<sup>27</sup> *Tăng-nhất 44* (Đại chính 2, p. 787cf).

nặng nề hơn nữa. Song, nếu chỉ nói trong phạm vi một nước Ấn Độ thôi thì khoảng hơn hai năm sau Phật nhập diệt, lý tưởng ấy đã có lần được vua A-dục thực hiện: có thể nói đó là cái bảo chứng của sự thực hiện hóa trong quá khứ, và cũng là cái căn cứ cho kỳ vọng ở tương lai vậy.

## Chương thứ ba: SỰ TU ĐẠO CỦA TÍN ĐỒ

### 1- SỰ TẮT YẾU CỦA MỘT TÍN ĐỒ

Phàm đã là tín đồ của Phật thì đều phải thực hành theo những lời dạy cũng như lý tưởng được tường thuật ở chương trên để hướng tới đạo giải thoát. Tuy nhiên, nếu muốn tìm cầu lý tưởng chân chính tối cao thì không thể chỉ thực hành những điều kể trên mà cho là đã hoàn toàn, bởi vì, những điều ấy mới chỉ là sự biểu hiện bên ngoài chứ về phương diện tính linh bên trong thì vẫn còn khiếm khuyết. Trong khi thực sự tu luyện những giáo điều và lý tưởng kể trên, nếu không có tâm cầu pháp bên trong thì chưa phải hoàn toàn. Tuy nhiên, nếu chỉ đứng về hình thức mà nói thì dầu không tin những giáo điều Phật dạy trên đây cũng không sao. Do đó mà các nhà phán giáo Trung Quốc cho các giáo điều trên là “*nhân thiên giáo*” và nó ngoài *Chân đế* của Phật giáo. Riêng phần tôi tuy không tán thành việc đặt những giáo điều ấy ra ngoài giáo lý Phật giáo, nhưng cũng không thừa nhận rằng chỉ thực hành những giáo điều và lý tưởng ấy không thôi mà bảo rằng đó là sự tu dưỡng chân chính của Phật giáo. Vì, nếu muốn hướng tới giải thoát, người ta còn cần phải đặt cơ sở ở sự sinh hoạt tâm linh, tức lấy việc tu dưỡng luân lý “*chư ác mạc tác, chúng thiện phụng hành*” (không làm các điều ác, làm tất cả việc thiện) làm căn đề và lấy việc “*tự tịnh kỳ ý*” (làm cho tâm mình trong sạch) làm sự tu dưỡng cho chính mình. Cứ theo hướng ấy mà đi lên tức là sự tu đạo của những tín nam (upāsaka- Ưu-bà-tắc), và tín nữ (upāsikā- Ưu-bà-di), những đệ tử của ba ngôi báu (Tam bảo) vậy.

### 2- NHỮNG ĐIỀU KIỆN ĐỂ THÀNH TÍN ĐỒ

Cái điều kiện thứ nhất để trở thành một tín đồ tu đạo dĩ nhiên là *quy y Tam bảo*, tức quy y vị giáo chủ là đức Phật,

quy y giáo pháp của Phật truyền cho và quy y theo những người tu hành theo đúng giáo pháp ấy là Tăng-già (Giáo đoàn).

“*Thế Tôn, Ngài là bậc A-la-hán, đã chứng chính giác, mình hạnh cụ túc, thiên thế, thế gian giải, vô thượng điều ngự trượng phu, thiên nhân sư, Phật, Bạc-già-phạm.*”

“*Pháp do Thế Tôn nói, pháp ấy là hiện thấy (sanditthika), thường hằng (akālika), thực chứng (ehi-passaka), đạo dẫn (opānāyika), y vào trí tuệ có thể hiểu được hết (paccaṭam veditabbo viññūhi).*”

“*Nỗ lực biết bao, thánh chúng của Như Lai! Chân trực biết bao thánh chúng của Như Lai! Chính hạnh biết bao, thánh chúng của Như Lai! Đó chính là các bậc tứ song bát bối của Như Lai, là những người đáng được cúng dàng, tôn kính, là phúc điền vô thượng của thế gian*”.<sup>28</sup>

Trên đây là lý do của sự quy y, cũng tức là tâm tín ngưỡng, được mệnh danh là *tín cụ túc* (saddhāsampanna) là điều kiện tiên khởi của tín đồ. Do đó, có lời văn phát thệ như sau:

“*Quy y Phật (Buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi).*

*Quy y Pháp (Dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi)*

*Quy y Tăng (Saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi).*”

Đó là văn quy y Tam bảo. Tuy trước hết có Phật, thứ đến có Pháp rồi do đó mới có sự thành lập Tăng-già, nhưng sở dĩ có hình thức trên là vì cả ba Phật, Pháp, Tăng hợp làm một thì các cơ quan cứu độ chân chính của Phật giáo mới được coi là hoàn thành. Sự quy y của tín đồ tức là quay về với Tam bảo. Duy theo tinh thần của Phật thì Tam bảo rốt cùng cũng chỉ là nhất thể, do đó, dĩ nhiên bất cứ xuất phát từ một phần nào trong ba để đi đến tín ngưỡng thì kết quả cũng đều cùng như *Tam quy*.

<sup>28</sup> A. (3, p. 212 – Nam truyền 19, *Tăng chi bộ* 3, p. 295f); *Trung* 30, Ưu-bà-tắc kinh (Đại chính 1, p.616c).

Tại sao con đường đi đến giải thoát lại phải cần có Tam quy? Vấn đề này nói theo tinh thần của Phật, đạo giải thoát vốn là pháp tự nhiên như thế (pháp nhĩ như thị), nhưng duy chỉ có Phật là người có thể nhận thức và thể nghiệm nó một cách chân chính, và cũng chỉ có đệ tử Phật mới là những người tu hành theo pháp ấy một cách đúng như thực, bởi vậy ngoài sự quy y Tam bảo ra không có giáo pháp giải thoát chân chính nào khác. Cái lý do cốt nghĩa tại sao Phật một mặt đề cao Tam quy, mặt khác, đồng thời lại cấm chỉ sự quy y những giáo pháp và thần miếu (cetiya) khác cũng là ở đó. Do đó, dĩ nhiên cái gọi là Tam quy và chí tâm quy y là niềm tin không phải tiếp thụ một cách mù quáng mà là niềm tin do đã hiểu rõ giáo pháp mà có. Tức những thiện nam, tín nữ, sau khi lãnh thụ sự cảm hóa của Phật và các đệ tử Phật, nhờ hiểu rõ giáo pháp mà tin chắc rằng, ngoài giáo pháp ấy ra không có một con đường giải thoát chân chính nào khác, và lấy nó làm pháp nhập môn: đó là một sự thật lịch sử. Phật bảo là trí tuệ cụ túc (paññāsampanna) và tín cụ túc, cũng như nhau đều cho đó là điều kiện của một tín đồ lý tưởng. Hiểu giáo pháp ở đây có nghĩa là đối với pháp Tứ đế tin chắc rằng thế gian là vô thường, là khổ; mà nguyên nhân của khổ là hoàn toàn do dục vọng, và phương pháp diệt khổ là ở sự tu hành chính đạo, nhờ kết quả ấy đi đến giải thoát: đó là con đường giải thoát chân chính. Tức dựa vào niềm tin chắc chắn ấy, một tín đồ tại gia có thể chế ngự được nguyên nhân gây ra khổ đau là dục vọng, và những phiền não do dục phát động để ngăn ngừa việc ác, tu theo lẽ thiện và luôn luôn làm cho tự tâm thanh tịnh, đó là điểm then chốt trong việc tu đạo của tín đồ. Còn về nghĩa vụ đối với Giáo đoàn thì chính mình đã là một phần tử trong bốn chúng (Tỳ-khưu, Tỳ-khưu-ni, Ưu-bà-tắc, Ưu-bà-di gọi là bốn chúng) cho nên cũng có trách nhiệm, và trách nhiệm chủ yếu là tài trợ, tức tùy hỷ cúng dường các Tỳ-khưu, Tỳ-khưu-ni và được gọi là thí cụ túc (cāgasampanna), cũng như *tín cụ túc* và *tuệ cụ túc* đều là một trong những điều kiện của tín đồ.

Nếu nói một cách chặt chẽ thì ngay trong sự quy y Tam bảo cũng đã có ý nghĩa thực hành tu đạo rồi, bởi vì trong Tứ đế đã

bao hàm sự thực hành tám con đường chân chính vậy. Duy đứng về phương diện thực tế mà nói, ở cõi *Dục* mà tu đạo thì cái gọi là *ngăn ngừa dục vọng* và *làm cho tâm thanh tịnh* chủ yếu là vấn đề trình độ, khi ứng dụng vào thực tế thì tất nhiên phải thiết lập các quy định thực hành làm tiêu chuẩn: đó tức là điều kiện *giới cụ túc* (*sīlasampanna*) mà, nếu nói theo nghĩa rộng, bao hàm trong các vấn đề đạo đức đã được trình bày ở chương trước, nhưng nếu chỉ nói theo nghĩa hẹp thì đó chính là sự giữ *năm giới* (*pañcasīla*) và *trì trai* (*mah'uposatha*).

Như đã nói ở chương trên, năm giới là sự thề nguyện trọn đời giữ năm điều răn sau đây:

- 1- *Không giết hại* (*Pānātipatā paṭivirato hoti*)
- 2- *Không trộm cắp* (*adinnadā paṭivirato hoti*)
- 3- *Không gian dâm* (*kāmesu micchācārā paṭivirato hoti*)
- 4- *Không nói dối* (*musāvādā paṭivirato hoti*)
- 5- *Không uống rượu* (*sura-meraya-majja- pamādatṭhānā paṭivirato hoti*)

Trong năm điều này, bốn điều trên là những điều mục xa lánh chính những *hành vi tội ác* (tính ác), còn điều thứ năm là vật cấm dỗ, là điều mục xa lánh cái gọi là *già tội*. Đứng về phương diện lịch sử mà nói thì, như đã trình bày ở trên, dĩ nhiên, năm giới không phải Phật đã đặt ra đầu tiên mà ít ra, có thể nói, bốn giới trước đã bắt nguồn từ Pháp kinh, hơn nữa, chúng đã là những quy định của tôn giáo chung thời bấy giờ. Tuy nhiên, cái đặc sắc của Phật giáo, mà các tôn giáo khác cũng vậy, thay vì là vật quy định thì lại là cái tinh thần và thái độ khi thực hành. Có lẽ Bà-la-môn đương thời chỉ có quy định mà thiếu tinh thần. Nói cách khác, tuy cho việc không giết hại là quý, nhưng tế lễ thì lại tàn sát thú vật một cách nhẫn tâm và như thế thật là mâu thuẫn và buông thả. Ngược lại, Kỳ-na giáo thì lại giữ gìn một cách quá nghiêm khắc đến nỗi chỉ rước lấy khổ vào thân, như vậy không tránh khỏi sự thiên chấp, duy có Phật là giữ thái độ trung đạo trong việc xử lý năm giới, nghĩa là không quá buông thả mà cũng không đi đến cực đoan, hễ điều



gì không được làm thì tránh, nhưng cốt lấy tinh thần làm chủ. Chẳng hạn như giới thứ năm không uống rượu chỉ là điều mục tu dưỡng của Bà-la-môn trong kỳ Phạm Chí mà thôi, nhưng Phật lại biến cho tinh thần kiện khang là điều quan trọng biết chừng nào đối với việc tu dưỡng đạo đức và tôn giáo: có thể nói, đó là một đặc sắc lớn của giới luật Phật giáo. Tuy nhiên, các cuộc vận động cấm rượu không phát khởi ở các nước Phật giáo mà lại được phát động tại các quốc gia theo Cơ-đốc giáo mới thật là điều bất khả tư nghị.

Năm giới tuy là những điều thề nguyện trọn đời nhưng trừ giới uống rượu, còn bốn giới kia là chỉ đối với tha nhân.

Đến việc *tri trai* (mah'uposatha) thì mới chính là pháp tu dưỡng khắc kỷ đối với bản thân. Tức hàng tháng vào những ngày nhất định như nửa tháng (pakkha) ngày mùng 1, mùng 8 và ngày 15, phụng hành ngày BỐ-tát (uposatha), hoặc một tháng sáu kỳ mà người ta thường gọi là *lục trai* (sáu ngày trai). Tín đồ Cơ-đốc lấy ngày chủ nhật, tín đồ Do Thái giáo lấy ngày thứ bảy làm ngày khắc kỷ, và Phật giáo đồ thì lấy những ngày kể trên làm ngày trai giới. Những điều kiện mục trọng yếu của trai giới như sau:

1- *Ngoài giờ ăn nhất định ra, không được ăn vặt* (vikālabhojā paṭivirato = không ăn phi thời)

2- *Không coi múa hát, không thoa son phấn, nước hoa v.v...* (nacca-gītavādita-visūka-dassanā paṭivirato, māla-gandha-vilepana-dhāraṇa-mandana-vibhusanaṭṭhānā paṭivirato)

3- *Không nằm giường cao chiếu rộng* (uccāsayana-mahāsayanā paṭivirato)

Thông lệ, cộng thêm vào với năm giới trên gọi là *Bát trai giới* (aṭṭhaṅgika mah' uposatha). Đứng về mặt lịch sử mà khảo sát thì, như đã nói ở trên, phần lớn pháp *tri trai* cũng bắt nguồn từ những điều mục tu dưỡng của Phạm Chí, nhưng Phật đã biến nó thành phổ thông cho mọi tín đồ và lại định vào những ngày giờ nhất định cho việc thi hành thì thật là phương pháp diệu

dụng vậy. Tóm lại, trì trai hoàn toàn đối với chính mình, tuy còn ở thế gian nhưng cũng thực hành đúng như La-hán để dưỡng thành sự sinh hoạt tâm linh siêu thế gian cho bản thân, đó chính là sự sinh hoạt đôn giáo “*làm cho tự tâm thanh tịnh*” và là một chế độ rất được tôn trọng.

Ba điều mục thụ Tam quy, giữ năm giới và trì trai, vì người làm việc thiện, đồng thời, làm cho tự tâm thanh tịnh là tiêu chuẩn tu đạo của tín đồ tại gia.<sup>29</sup> Phật gọi những người tu hành các pháp ấy là Thánh Thanh Văn (ariyasāvaka). Tóm lại, những giới điều trên đây là tiêu chuẩn quy định sự sinh hoạt của các tín đồ mà trong cái gọi là “*luân lý phổ quát*” trình bày ở chương trước cũng phải có mới có thể hướng tới đạo giải thoát chân chính.

### 3- CẢNH GIỚI CỦA TÍN ĐỒ

#### (đặc biệt lấy Ma-ha-nam họ Thích làm thí dụ)

Như vậy, kết quả của sự tu dưỡng ấy sẽ đưa tín đồ đến một cảnh giới như thế nào? Đứng về mặt pháp tướng mà nói thì đó là *Sơ quả Dự lưu* (sotā= āpanna) tức được dự vào ngôi vị thánh nhân để rồi dần dần tiến lên đến quả thứ ba là Bất hoàn, Giáo đoàn đã quy định như vậy. Những người xuất gia thì sẽ đạt đến quả vị cao nhất là quả vị thứ tư, còn các đệ tử tại gia thì chỉ đạt đến kết quả thứ ba mà thôi. Bất hoàn quả sau khi chết sinh lên cõi trời và ở đó mà được giải thoát; loại giải thoát này cũng giống như *tiệm giải thoát* (kramamukti) trong Phệ-đàn-bà.<sup>30</sup> Trong *A-hàm* Hán dịch hiện nay gọi nó là *Hữu dư Niết-bàn* mà, trên thực tế, cũng hết như cảnh giới của quả vị tối cao.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Xin tham khảo các kinh: Pāli, *Tăng chi bộ*, Upāsakavagga (3, pp 203-217); *Trung A-hàm* 30, Ưu-bà-tắc kinh (Đại chính 1, p. 616); S. (5, p. 395 Mahānāma); *Tạp* 33 (Đại chính 2, p. 236bf); *Trung A-hàm*, 55, Trì trai kinh (Đại chính 1, p.770f); A. (4, p. 255-258).

<sup>30</sup> *Sáu phái triết học Ấn Độ* (Thiên 7, chương 4, tiết 5).

<sup>31</sup> *Tăng-nhất A-hàm* 7 (Đại chính 2 2, p. 579a): “Bấy giờ đức Thế Tôn báo các Tỷ-khưu rằng có hai cảnh giới Niết-bàn là Hữu dư Niết-bàn và Vô

Không những thế mà thôi, về sau Bắc đạo phái (Uttarāpathaka) còn chủ trương tuy là người thế tục đi nữa cũng thành được bậc La-hán<sup>32</sup> vì người tại gia nếu tu hành tinh tiến cũng có thể đạt đến địa vị ngang hàng với người xuất gia chuyên môn.

Vấn đề pháp tướng chủ yếu là lấy việc giải thích sự thật làm chủ, và trên thực tế, người tại gia cũng không kém gì bậc La-hán về phương diện pháp duyệt (vui với giáo pháp) và an tâm, bởi thế rất nhiều người đã tỏ ra có sức diệu dụng, nhất là khi đau ốm dựa vào pháp lực để trị liệu, khi sắp chết thì lòng thanh thản, thung dung, không sợ hãi.

Hãy lấy thí dụ của nhà trường giả từ thiện nổi tiếng là Tu-đạt (Sudatta). Khi ông này đau nặng muốn được sự an úy cuối cùng nên thỉnh Xá-lợi-phất đến nói pháp cho nghe. Sau khi nói pháp xong, Xá-lợi-phất bèn an úy ông trường giả mà bảo rằng ông đã được quả Dự lưu (Sơ quả), sau khi chết không phải sợ hãi, nhờ thế mà ông hết bệnh,<sup>33</sup> đó là bằng cứ cho thấy là bệnh nặng cũng có thể trị liệu nếu dựa vào pháp lực và lòng tin tưởng. Sơ quả mà có được năng lực như thế thì cảnh giới của tín đồ ở Nhị quả (Nhất lai quả) và Tam quả (Bất hoàn quả) còn tinh tiến biết chừng nào, điều đó thiết tưởng cứ suy ra cũng thấy rõ. Mà điều này không phải chỉ giới hạn cho tín đồ phái nam mà ngay cả tín đồ phái nữ cũng vậy. Từ Tỳ-xá-khư Lộc Mẫu (Visākā Migaramāṭā) nổi tiếng cho đến đa số tín nữ (Ưu-bà-di) nhiệt thành khác đều đã được đạo quả và có những lực dụng khác nhau và đức Phật thường lấy nó làm gương để tưởng lệ những người khác.<sup>34</sup> Tuy nhiên, ở đây, chúng tôi thấy

---

đư Niết-bàn. Thế nào gọi là Hữu dư Niết-bàn? Những ai diệt được năm hạ phần kết mà Niết-bàn ở nơi kia (Tịnh cư thiên), không trở lại thế giới này, như thế gọi là Hữu dư Niết-bàn.”

<sup>32</sup> Kathāvattu IV, 1-2 (1, p. 267f – Nam truyền 57, *Luận sự* 1, p. 342f).

<sup>33</sup> *Trung* 6, Giáo hóa bệnh kinh (Đại chính 1, p. 458c); M. 143 Anattapiṇḍikovahāda-s (3, p. 258-263 – Nam truyền 11, *Trung bộ* 4, p. 365-74).

<sup>34</sup> A. (1, p. 26 – Nam truyền 17, *Tăng chi bộ* 1, p. 37).

không đủ thì giờ để dẫn chứng sự thật, vả lại, trên thật tế, vì thiếu tư liệu nên phần nhiều những sự thật ấy vẫn chưa được rõ. Bây giờ chỉ xin đơn cử một trường hợp của một nam tín đồ, dòng họ Thích, đã tự đón nhận lấy cái chết rất hùng tráng để biết qua cái nội lực của một Ưu-bà-tắc nhờ công tu dưỡng, đã đạt đến một trình độ cao như thế nào. Đó là trường hợp của Ma-ha-nam (Mahanama).

Ma-ha-nam là người đồng chủng tộc với Phật, là anh ruột của Ma-na-luật (Anuruddha),<sup>35</sup> ông là người rất nhiệt thành cầu pháp sau khi đã quy y Phật. Trong các kinh điển, người ta thấy có nhiều chỗ Phật đã lấy ông làm trung tâm để nói pháp,<sup>36</sup> như thế ta đủ thấy cái nhiệt tâm của ông như thế nào rồi. Nhất là trong một bộ kinh nọ<sup>37</sup> đã chép ông là người đã hỏi rất nhiều về các tiêu chuẩn tu đạo của Ưu-bà-tắc và đã từng được Phật giải đáp những thắc mắc của ông. Xem thế thì biết ông là người nhiệt tâm cầu pháp.

Khi ông là một tín đồ tu đạo thì tại thành Ca-tỳ-la có xảy ra một biến sự lớn, tức là, như đã nói ở trên, vua Tỳ-lưu-đà (Viḍḍabha) của Xá-vệ lại đánh phá một lần nữa, vì trong lần chinh phục trước có Phật can thiệp, Tỳ-lưu-đà phải rút quân. Nhưng, sau đó, vì muốn tranh hùng tranh bá với Ma-hà-đà, và cũng có truyền thuyết cho rằng vì thành Ca-tỳ-la là nơi mà lúc nhỏ vua Tỳ-lưu-đà đã bị làm nhục, nên lợi dụng cơ hội khi Phật ở xa mà kéo quân đến đánh phá để rửa mối nhục lúc thiếu thời.<sup>38</sup> Cuộc đánh phá này rất tàn bạo. Lúc đó Ma-ha-nam cũng có mặt trong thành. Vì không nỡ ngồi nhìn nỗi khổ thảm của người đồng tộc nên Ma-ha-nam đã đến chỗ vua Tỳ-lưu-đà xin chết thay cho mọi người để nhà vua chấm dứt sự tàn bạo. Vua

<sup>35</sup> Theragāthā 892-919

<sup>36</sup> *Tạp A-hàm* 33, có năm kinh. S. (5, pp. 369-374) ba kinh.

<sup>37</sup> *Tạp A-hàm* 33 (Đại chính 2, p. 236bc); S. (5, p. 395).

<sup>38</sup> Về việc vua Tỳ-lưu-đà làm nhục tại thành Ca-tỳ-la lúc còn nhỏ có thể xem trong kinh *Tăng-nhất* 26 (Đại chính 2, p. 690a).

Tỳ-lưu-đà bằng lòng và Ma-ha-nam chịu chết bằng cách trảm mình. Nhà vua và những kẻ tà hữu đều cho rằng xác Ma-ha-nam sẽ nổi lên sau đó, nhưng chờ mãi không thấy, nhà vua bèn sai người lặn xuống để mò lên. Khi lặn xuống lòng nước thì người ta mới phát giác Ma-ha-nam đã dùng tóc cột mình vào gốc cây dưới nước. Tuy bạo ngược, nhưng khi thấy thế thì Tỳ-lưu-đà cũng xúc động và mũi lòng, do đó, ông đã hạ lệnh cho quân sĩ nói tay và nhờ thế mà đa số dân chúng trong thành Ca-tỳ-la đã thoát chết. Sự kiện này đã ghi lại rất rõ ràng trong *Ngũ phần luật* 21, và *Tăng-nhất A-hàm* 26.<sup>39</sup> Cái tinh thần hy sinh mạnh mẽ này khiến người ta, khi đọc đến, phải thán phục. Nhưng tinh thần ấy lại hoàn toàn nhờ ở sự tu dưỡng khi còn là Ưu-bà-tắc mà có, nhất là Ma-ha-nam lại tự tin vào cái vận mệnh sau khi chết, cho nên mới có được nghĩa cử thung dung, không sợ hãi như thế.

Trước kia đã có lúc ông từng hỏi Phật về cái vận mệnh của mình sau khi chết và được Phật trả lời như sau:

*“Này Ma-ha-nam, ông cứ cố gắng mà tu tín, tu giới, tu văn, tu, tuệ, đừng sợ hãi. Ma-ha-nam, cái chết của ông sau này quyết không phải là cái chết xấu mà sẽ là cái chết tốt lành”*<sup>40</sup>

Cái nguyên nhân của sự không sợ chết là khi người ta chết vì đại nghĩa, vì lợi ích của đa số. Không sát sinh, không trộm cắp, không tà dâm, không nói dối, không uống rượu v.v... chủ yếu tuy là sự tu dưỡng có tính cách tiêu cực, nhưng đã đến chỗ cùng cực của sự tu dưỡng thì cho dù là tiêu cực đi nữa nó cũng biểu hiện thành sự ứng dụng tích cực như trong trường hợp của Ma-ha-nam trên đây, như vậy người ta không thể coi thường sự ứng dụng của một tín đồ tu đạo.

<sup>39</sup> *Ngũ phần luật* 21 (Đại chính 22, p. 141a); *Tăng-nhất* 26 (Đại chính 2, p. 690a f).

<sup>40</sup> S. (5, p. 370-371 – Nam truyền 16, *Tương ưng bộ* 6, p. 260).



## Chương thứ tư: PHƯƠNG PHÁP TU DƯỠNG CỦA NGƯỜI XUẤT GIA

### *A- Ý NGHĨA XUẤT GIA VỚI TINH THẦN CỦA NHỮNG ĐỨC MỤC TU DƯỠNG:*

#### 1- ĐỘNG CƠ CỦA SỰ XUẤT GIA CHÂN CHÍNH

Như đã được trình bày trong chương trước, nếu những người tại gia tin Phật dạy mà tu hành thì cũng có thể đạt đến mục đích giải thoát. Tuy nhiên, thế gian vốn được thành lập trên nền tảng của *dục*, cho nên sống ở thế gian mà thực hành được sự tu dưỡng *vô dục*, *vô ngã* là một việc vô cùng khó khăn, do đó, về mặt biểu diện, sự đắc giả của giới tại gia chỉ hạn định ở quả thứ ba là quả Bất hoàn mà thôi chứ không thể đạt đến được *Hiện pháp Niết-bàn* (dittṭha-dhamma-nibbāna). Bởi thế, nếu muốn đạt đến lý tưởng tối cao thì cái phương pháp thực hiện là phải y vào pháp xuất gia (pabbajjā) và sống cuộc đời *vô ngã*, *vô dục* của khất sĩ (bhikkhu). Nghĩa là phải dứt bỏ ân ái, tài sản, trừ khử lòng ngã chấp, ngã dục để chuyên tâm tu đạo,

*“Đời sống tại gia bị ràng buộc, đời sống xuất gia được tự do (abbhokāsa). Ở tại gia thì khó mà chuyên tâm một cách thuần nhất để giữ gìn phạm hạnh cho đến trọn đời. Chẳng thà như ta đây, cạo bỏ râu tóc, mặc áo ca-sa (hoại sắc), đi từ chỗ có nhà đến chỗ không nhà. Các người cũng nên làm như thế, bỏ tài sản dù ít hay nhiều, giã từ thân thuộc, cạo râu tóc, mặc áo ca-sa, ly khai gia đình mà sống cuộc đời không nhà.”<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Như trong các kinh M. 38 Mahātaṇhāsankhaya-s (1, p. 267 – Nam truyền 9, *Trung bộ* 1, p. 464); *Trung A-hàm* 38, kinh Anh vũ (Đại chính 1, p. 667 f); 338 M. 90 Subha-s (2, p. 196f); *Trung A-hàm* 49, Ca-hi-na-y (Đại chính 1, p. 552b); v.v...

Trên đây là lời Phật thường ca ngợi đời sống xuất gia sau khi đã cực lực bày tỏ những nỗi khó khăn mà đời sống tu hành ở tại gia gặp phải. Cạo bỏ râu tóc, mặc áo hoại sắc, sống đời lang thang không phải chỉ là cái nghi biểu xuất gia, nhưng đối với những sự chấp trước của thế gian cũng phải gột rửa cho sạch để dồn hết tâm lực và tinh thần vào công cuộc thực hiện giải thoát vĩnh viễn. Đúng về phương diện lịch sử mà nói thì, như đã trình bày ở trên, điểm này bắt nguồn từ chế độ tam kỳ, hay tứ kỳ của Bà-la-môn, nhưng có điều khác là chế độ Bà-la-môn giáo chỉ cho xuất gia khi nào đến thời kỳ *lão niên* (tuổi già), còn Phật thì bất luận là già, trẻ, hễ ai cảm thấy muốn được giải thoát khỏi khổ đau đều được chấp nhận cho xuất gia: đó là điểm bất đồng giữa Phật giáo và Bà-la-môn giáo, và cũng là lý do cắt nghĩa tại sao trong Giáo đoàn Phật giáo gồm đủ hạng người già, trẻ, trai, gái đều được xuất gia.<sup>2</sup>

Nhưng, theo Phật, xuất gia cần phải có sự quyết tâm phi thường. Theo nguyên tắc, động cơ chân chính của sự xuất gia là tầm cầu sự giải thoát vĩnh viễn, và nếu không kiên quyết thì mục đích xuất gia không thể đạt được. Sau đây chúng tôi xin kể đến trường hợp của một đệ tử Phật tên là Lại-tra-hòa-la (*Ratthapāla*) làm điển hình. Lại-tra-hòa-la, người nước Câu-lu, là con một trong gia đình lương gia. Từ khi được nghe giáo pháp của Phật, Lại-tra-hòa-la quyết định xuất gia cầu giải thoát; cha mẹ chàng khóc lóc khuyên can nhưng chàng nhất định không nghe theo. Vì cha mẹ tìm đủ cách ngăn trở nên Lại-tra-hòa-la đã nhịn ăn cho đến chết. Cuối cùng, thấy quyết tâm của chàng không gì lay chuyển được, cha mẹ chàng đành phải chấp thuận cho chàng xuất gia. Sự tích này thấy trong *Trung A-hàm* 31, Lại-tra-hòa-la kinh (M. 28 *Ratthapāla sutta*) và trong Trưởng lão ca (*Theragāthā* 776-805) v.v... Về sau, một thi hào của Phật giáo là Mã Minh đã soạn kinh Lại-tra-hòa-la thành thơ và, tương truyền, rất nhiều người vì đọc áng thơ ấy mà đã

<sup>2</sup> *Trung A-hàm* 18, kinh Sa-kê-đế tam tộc tịnh tử (Đại chính 1, p. 554bf); M. 68 *Nalākapaṇa-s* (1, p. 462f – Nam truyền 10, *Trung bộ* 2, p. 276-7).



quyết chí xuất gia. Tóm lại, lý tưởng xuất gia chân chính trong Giáo đoàn Phật giáo là phải lấy động cơ và quyết tâm tìm cầu giải thoát làm nguyên tắc, mà điều này cũng chính do bản thân đức Phật đã vì động cơ thuần khiết ấy mà xuất gia nên về sau Phật cũng dùng động cơ ấy để khích lệ những người chân chính xuất gia.<sup>3</sup>

Ở đây có điểm ta nên chú ý là trong hàng ngũ đệ tử Phật, dĩ nhiên tuy có nhiều người do kinh nghiệm riêng của cá nhân, cảm thấy cuộc đời nhiều khổ lụy, nhân đó mà xuất gia, nhưng đứng về nghi biểu của Phật giáo mà nói, thì thay vì bảo do kinh nghiệm cá nhân lại bảo là do thấy rõ chân tướng của toàn thể cuộc đời là vô thường, khổ, không, vô ngã mà xuất gia, đó mới là chân chính. Chẳng hạn như chính đức Phật và Lại-tra-hòa-la vừa kể ở trên, cũng như con trai của trưởng giả Da-xá, là những người, về phương diện cá nhân, đều không mắc tội ác, cũng chưa từng gặp một tai họa bi thảm nào mà cũng có quyết tâm xuất gia vĩ đại như thế chính là ở điểm này. Nhất là quan niệm về vô thường và về nghiệp kết hợp lại đã là động cơ lớn nhất khiến cho bản thân Phật cũng như hầu hết các đệ tử của Ngài đi xuất gia. Vì, như đã nói ở trên, con người luôn luôn mong muốn được kéo dài sự sống của mình đến vô cùng, nhưng trên thực tế, luật vô thường đi ngược hẳn lại với lòng kỳ vọng đó, nếu suy tư sâu xa thì đây là nỗi thống khổ lớn nhất của kiếp người. Chưa hết, ngay đến những thứ mà người đời quý trọng ngang với sự sống là ân ái, tiền của, quyền lực, danh vọng cũng khó giữ được mãi, chúng chỉ là những ảo ảnh, có đó rồi không đó. Bởi vậy, con người không thể hoàn toàn trông cậy ở những cái đó, mà trái lại, phải tìm một con đường tự cứu lấy mình. Điều này đã được nói đến rất rõ trong kinh Lại-tra-hòa-la. Tóm lại, quan niệm xuất gia ở đây là để thích ứng với sự phán đoán về toàn thể giá trị của cuộc đời đã được trình bày ở cuối thiên trước, và chính quan niệm đó là căn cứ của triết học xuất gia vậy.

<sup>3</sup> Theragātha 776-805; *Trung A-hàm* 34, Lại-tra-hòa-la kinh.

## 2- XUẤT GIA VỚI ĐỘNG CƠ KHÔNG CHÂN CHÍNH

Đúng về phương diện thực tế mà nói thì, không những thời Phật mà ngày nay cũng vậy, chưa chắc tất cả đệ tử Phật đều là những người do động cơ chân chính mà xuất gia. Ở thời đại Phật, thế lực Tăng-già rất mạnh, nhiều người muốn dựa vào thế lực đó vì nhiều lý do. Cho nên, những người xuất gia với động cơ bất chính cũng không phải ít. Vì những người đã xuất gia làm đệ tử Phật không còn phải lo âu về vấn đề mưu sinh mặc dầu họ chẳng có một nghề nghiệp đặc định nào, và đó là niềm yên tâm nhất của họ.<sup>4</sup> Cũng có những người vì thấy quốc gia nhiều tai nạn, giặc dã, cướp bóc, trách vụ quá nặng nề đâm ra sợ hãi, và muốn được an toàn nên đi xuất gia.<sup>5</sup> Thậm chí có những người ngoại đạo vì muốn phá hoại Phật pháp mà xuất gia,<sup>6</sup> do đó, tuy đã là đệ tử Phật nhưng chưa hẳn tất cả đều thuộc hạng người hào tâm xuất gia hoặc nhiệt thành tu đạo mà trong đó cũng có những kẻ không đáng tin cậy: điều này tưởng không có gì lạ cả.

Bởi thế, đức Phật đã chia hạng người xuất gia làm bốn loại. Thứ nhất, quyết tâm tìm cầu giải thoát mà tu đạo; thứ hai, có thể nói được nghĩa lý của đạo nhưng không làm theo đạo; thứ ba, lợi dụng việc tu đạo làm phương tiện mưu sinh; và thứ tư, làm ô nhục đạo.<sup>7</sup> Dĩ nhiên, đây không phải thuần lấy đệ tử Phật làm tiêu chuẩn để phân loại, mà là ứng dụng chung cho cả Sa môn đoàn (đoàn thể tu hành, kể cả các đạo sĩ Bà-la-môn), trong đó tất nhiên cũng có đệ tử Phật. Trong bốn loại xuất gia kể trên

<sup>4</sup> Theragāthā 84.

<sup>5</sup> *Trung A-hàm* 18, Tam tộc tính tử kinh (Đại chính 1, p. 544f); M. 68 Naḷakapāna-s (1, p. 463 – Nam truyền 10, *Trung bộ* 2, p. 278).

<sup>6</sup> S. (2, p. 119f: Susima); *Tạp A-hàm* 14, p. 558.

<sup>7</sup> *Trường A-hàm* 3, Du hành kinh (Đại chính 1, p. 18b). Văn Pāli không có. *Câu-xá* 15 (Đại chính 29, p. 79c), gọi là Thăng đạo (mārgajina), Thị đạo (mārgadeśika), Mệnh đạo (mārgajīvika) và Hành đạo (mārgadūṣin). Còn *Thập tụng luật* thì chia làm bốn loại là Danh tướng Tỳ-khuru, Tự xưng Tỳ-khuru, Khất cái Tỳ-khuru, và Phá hoại Tỳ-khuru.

thì chỉ có loại thứ nhất là chân chính, còn từ thứ ba trở đi là những hạng xuất gia như bản Giáo đoàn.

Nhưng tại sao Phật lại cứ dung túng những kẻ xuất gia vì những động cơ bất chính như thế? Về vấn đề này, có lẽ Phật tin rằng sau khi xuất gia, với sự cảm hóa của Phật, bọn người này sẽ trở thành hạng chân chính, vì trong hàng ngũ đệ tử Phật, cũng đã có nhiều người lúc đầu thì do những động cơ xấu xa mà xuất gia nhưng sau cùng đã nghiêm nhiên trở thành các bậc A-la-hán. Cứ xem trong *Trường lão ca* và *Trường lão ni ca*, ta sẽ thấy điều này rất rõ. Phật vốn không phân biệt giai cấp không phân biệt nam, nữ, nếu phát tâm thì tất cả đều được chấp nhận cho xuất gia. Bởi thế, nếu đứng về mặt xuất phát điểm mà nói thì tuy lấy động cơ thuần túy làm trọng yếu, nhưng trong đó có những người vì động cơ không thuần chính chẳng nữa cũng được chấp nhận để rồi tất cả đều được diu dắt đến chính đạo: đó là cái nghệ thuật giáo hóa rất tài tình của Phật. Mà Phật sở dĩ được xưng là bậc thầy chỉ đường của ba cõi cũng chính ở điểm này. Tuy nhiên, nếu đứng về phương diện Tăng-già mà nói, nếu do động cơ bất chính mà quy y Phật thì đó là việc phản bội Phật, làm ô danh Tăng-già và dĩ nhiên, đây là điều tối kỵ. Cho nên, những lời nói trong các kinh Lại-tra-hòa-la và Sa-kê để tam tộc tính tử khuyên răn, khiển trách để biến đổi những động cơ bất chính thành những động cơ chân chính mà thôi.

### **3- TINH THẦN GIỚI LUẬT**

Như vậy là Phật đã lấy đạo giải thoát để khuyên người ta xuất gia và lấy động cơ chân chính làm chủ nhưng trong đó những người xuất gia với động cơ không chính đáng cũng được dung nạp: đó là lý do cốt nghĩa tại sao phạm vi Giáo đoàn, tức Tăng-già, của Phật đã được mở rộng. Và đây cũng chính đáng thì hẳn là phải phạm nhiều lỗi lầm, mà đã vậy, nếu không có một cái gì bắt buộc thì chắc chắn những kẻ xuất gia miễn cưỡng ấy chẳng bao giờ chịu sửa đổi tâm tính để quay về chính đạo một cách dễ dàng. Để đáp ứng với sự tất yếu đó, đức Phật đã phải đặt ra những quy

tắc để quy định hình thức của Giáo đoàn và những quy tắc ấy chính là luật (vinaya- Tỳ-na-da). Dựa vào những quy luật ấy, một mặt, có thể thống lĩnh được hàng ngũ đệ tử Phật gồm đủ hạng người, mặt khác, có thể của chính những lầm lỗi đã phát sinh để cho cá nhân liên hệ trở thành người Sa-môn thuần tịnh. Hơn nữa, như vừa nói ở trên, phạm vi của Giáo đoàn mở rộng thì nhu cầu ấy càng trở nên cấp thiết, thậm chí không thể không đặt ra những quy định thật nghiêm ngặt, chặt chẽ để duy trì sự thuần nhất của Giáo đoàn. Những quy định này sau được biên tập thành hệ thống để trở thành một trong cái gọi là Tam tạng, tức Luật tạng (Tỳ-ni-da) vậy. Đại ước, Tỳ-khuru có hai trăm ba mươi hoặc bốn mươi điều (Luật tạng Pāli truyền 227 điều; Hán dịch Tứ phần luật 250 điều- Trung Quốc bảo là hai trăm năm mươi giới); Tỳ-khuru-ni thì ngoài số đó ra còn thêm vài mươi điều nữa (Tỳ-khuru-ni, Pāli truyền 305 điều, Tứ phần luật truyền 348 điều). Về nội dung của những quy luật này, khi bàn đến A-tỳ-đạt-ma sẽ nói rõ, ở đây chỉ đề cập qua thể thôi. Tóm lại, Giáo đoàn của Phật nhờ những điều luật ấy mà được thống lĩnh và duy trì, cho dù có những động cơ không chính đáng hoặc những đệ tử miễn cưỡng xuất gia, nhờ đó mà dần dần đã trở thành thuần tịnh, hiệu quả quy luật thật lớn lao. Phật tuy hoàn toàn chú trọng ở sự tự giác và phương diện tu dưỡng tinh thần, nhưng tinh thần cũng phải dựa vào hành vi biểu diện bên ngoài, chính vì thế mà Phật mới đặt ra những quy định, và những quy định này, dù ở thời đại Phật hay sau khi Phật nhập diệt, đã là yếu tố quan trọng nhất để bảo trì sự sống còn của Giáo đoàn (Tăng-già). Bất cứ thời đại nào, ở xứ sở nào, quy định ấy không thể bị vi phạm. Trường hợp Ca-diếp (Kassapa), một vị đại đệ tử giới hạnh cao nhất, được tôn lên địa vị lãnh đạo Giáo đoàn đã cho người ta thấy giới luật là chủ nghĩa vạn năng bởi lẽ chính nó là sự sống còn của Giáo đoàn. Và điều này người ta cũng không thấy gì là lạ cả.

Tuy nhiên, ở đây có điều ta cần chú ý, đó là tinh thần của giới luật. Như trong phần Tổng luận ở thiên thứ nhất đã nói,<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Xem lại mục 3, Chương 1, thiên thứ nhất trong sách này.

giới luật được chế định là tùy theo sự thích ứng với *thời* (gian), *xứ* (sở) và *vị*. Khảo sát những lời Phật dạy bảo A-nan trước khi nhập diệt ta sẽ thấy nếu quá câu chấp vào luật văn thì cũng có khi phản lại tinh thần của Phật, điểm này chúng tôi đã trình bày ở phần Tổng luận, ở đây khỏi lập lại nữa. Và lại, cứ trung theo dư luận thời bấy giờ cũng đủ để chứng minh.

*“Tại sao trước kia Sa-môn Cù-đàm tuy đặt ra ít giới nhưng nhiều Tỳ-khưu đắc đạo; tại sao đến nay Sa-môn Cù-đàm tuy chế nhiều giới nhưng ít Tỳ-khưu đắc đạo?”*

Trên đây là những lời phê bình của công chúng khi họ gặp nhau, được thốt ra vào những năm cuối của cuộc đời Phật. Sở dĩ có tình trạng đó là vì lúc mới đầu Phật đi truyền đạo, đa số xuất gia theo Phật đều là những người hảo tâm, do những động cơ chân thành thuần khiết, cho nên phần nhiều đều được giải thoát; trái lại về sau, đa số chỉ dựa vào thế lực của Tăng-già để lợi dụng, để mưu sinh mà xuất gia, cho nên ít người đắc đạo. Nói thật ra, nếu cứ để cho phóng nhiệm tự do thì chắc chắn rất ít người giải thoát, do đó Phật đã chế ra nhiều giới, nhưng quần chúng không hiểu thấu điểm ấy nên mới bàn tán như trên. Tóm lại, cứ nhìn vào sự kiện trên đây thì cũng đủ biết, chế định nhiều giới luật, thật ra, không phải là bản ý của Phật muốn thế, nhưng là sự bất đắc dĩ mà thôi. Cũng như chiếc áo, có rách mới phải vá, giới luật được chế định để đáp ứng với hoàn cảnh những người làm sai chính đạo. Và sự chế định cũng còn phải tùy theo thời gian và địa phương nữa. Xem thế thì biết sau này Khôi sơn trụ bộ (Kê-dận bộ- Kukkuṭika) coi giới luật này cũng chỉ vì phương tiện mà được nói ra và chủ trương không nên câu chấp một cách thái quá (giả sử sự ghi chép trong *Bộ chấp dị luận sơ* là đúng thì ta có thể cho quan điểm này của Kê-dận-bộ phù hợp với chân ý của Phật).

<sup>9</sup> Trung A-hàm 35, Thương-ca-la kinh (Đại chính 1, p.650c); A. (I, pp. 168-168)

Tóm lại, giới luật dĩ nhiên là kim chỉ nam của đạo xuất gia, nhưng nếu quá chấp nệ ở những chi tiết vụn vặt thì e cũng không thể nắm bắt được cái tinh thần đích thực của Phật.

#### 4- NHỮNG ĐỨC MỤC VÀ TINH THẦN TU ĐẠO

Song song với những quy định bề ngoài ở trên, đối với những đệ tử xuất gia cầu giải thoát, cái tinh thần tu dưỡng còn được Phật coi là trọng yếu hơn. Tinh thần ấy được biểu hiện bằng nhiều đức mục, nhưng quan trọng nhất trong số những đức mục đó là Giới (sīla), Định (samādhi), Tuệ (paññā), được mệnh danh là *Tam học*. Giới bao hàm những quy luật kể trên, chỉ cho tất cả đạo đức cao đẳng. Định là sự tu dưỡng làm cho tâm tập chú vào một cảnh. Tuệ là chỉ cho trí hiểu biết và phân đoán về luân hồi và giải thoát một cách chính đáng. Tam học là nền tảng của tất cả đạo hạnh, nó bao gồm hết thảy những đức mục tu dưỡng của một đệ tử Phật. Tuy nhiên, nếu chỉ nói thế thôi thì có vẻ quá bao quát, cho nên Phật lại đứng trên nhiều lập trường để chia Tam học thành những đức mục nhỏ như Tín (saddhā), Cần (virīya), Niệm (sati), Định (samādhi), Tuệ (paññā) gọi là năm căn (indriya) hay là năm lực (bala). Những đức mục tu dưỡng trong kinh Du-già cũng ứng dụng loại này.<sup>10</sup> Đây là cách phân loại tóm tắt nhất. Ngoài ra còn có cách phân loại gọi là Thất giác chi (bojjhaṅga), chuyên chỉ bày những những giai đoạn tu dưỡng chứng được tâm Bồ-đề. Nếu lại đem chia Giới, Định, Tuệ một cách cụ thể hơn nữa thì đó chính là Tám Thánh đạo (ariyamaggāni), tức chính kiến (sammādiṭṭhi), chính tư duy (sammāsaṅkapa), chính ngữ (sammāvācā), chính nghiệp (sammākammanta), chính mệnh (sammājīva), chính tinh tiến (sammāviriya), chính niệm (sammāsati) và Chính định (sammāsamādhi). Tám loại này, trong lần thuyết pháp đầu tiên của Phật tại Lộc Dã, được gọi là Đạo đế.

---

<sup>10</sup> *Sáu phái triết học Ấn Độ* (Thiên 4, chương 3, tiết 2).

Cứ như thế, từ Tam học, Ngũ căn và Bát chính đạo trên đây, Phật lại đứng trên nhiều lập trường khác nhau để chia mỗi bộ phận thành những đức mục mà con số không thể kể hết ở đây được. Chúng tôi chỉ xin đưa ra bốn năm trường hợp làm điển hình mà thôi. Trước hết, nói về Giới, trừ khử điều ác đã phát sinh, làm cho điều ác chưa phát sinh không sinh ra được, làm cho thiện phát sinh rồi lớn thêm lên, và điều thiện chưa phát sinh thì làm cho nảy nở ra, cứ theo đó mà tu thì gọi là Tứ chính đoạn (sammāpādhāna). Rồi lấy đó vận dụng vào thân, khẩu, ý để xa lìa mọi lầm lỗi, gồm có mười điều thì được mệnh danh là Thập thiện nghiệp đạo. Rồi liên quan đến Thiền định thì được chia thành nhiều loại như *Tứ thiên*, *Tứ vô sắc*, *Tứ vô lượng* và ba loại *tam-muội* v.v... Rồi liên quan đến *Tuệ* thì trừ sự quan sát, tu luyện về Tứ đế và Thập nhị nhân duyên ra, còn có cái gọi là *Tứ niệm trụ* (satipaṭṭhāna), *Tứ thần túc* (iddhipāda) v.v... Trên đây là những đức mục trú danh, và nếu giải thích thật tỉ mỉ thì những đức mục này bao hàm rất nhiều đức mục tu đạo khác nữa mà con số sẽ khiến người ta phải sợ. Thông thường, người ta bảo là một vạn tám nghìn pháp môn, tức chủ yếu chỉ một cách đại khái con số phân loại của những đức mục kể trên.

Như vậy, trong Phật giáo Nguyên thủy, tất cả đạo hạnh đưa đến giải thoát đều bao hàm trong các đức mục ấy. Nói cách khác, những sự học tập và thực tu này là các phương pháp giúp đệ tử Phật đạt đến giải thoát. Cho nên, theo một ý nghĩa nào đó, người ta không lấy làm lạ là tại sao Phật và các đệ tử của Ngài nỗ lực tìm cầu giải thoát đã dồn hết tâm lý vào những đức mục đó. Và sau này, khi khảo sát về A-tỳ-đạt-ma ở thời kỳ đầu là hoàn toàn chính lý và thuyết minh những đức mục đó mà thôi.

Song, ở đây có điều ta cần chú ý là tuy Phật có chia phương pháp hành đạo thành nhiều loại khác nhau để thuyết minh, nhưng đứng trên lập trường của một người đệ tử thực tu mà nói thì không nhất định phải tu theo tất cả những đức mục đó; bởi vì Phật thường nói tam học *Giới, Định, Tuệ* là ngang nhau, cho

nên các đệ tử Phật có thể, tùy theo khuynh hướng của mỗi người, chọn lấy một trong tam học mà tu hành. Sở dĩ phải chia ra nhiều tiết mục như thế là muốn để thích ứng với căn cơ của từng người trong việc lựa chọn miễn sao giúp ích cho sự thực tu là được, chứ không thể ôm đồm tất cả các bộ phận. Hãy lấy một thí dụ: *Tứ niệm trụ*; nếu xử lý về mặt thể giới quan thì, như đã trình bày ở trên, tứ niệm trụ là sự phê phán tổng hợp về sự thực cũng như giá trị của thể giới, nhưng, nếu coi nó là một *Thiền quán* thì không cần phải thực hành toàn bộ tứ niệm trụ cũng được. Chẳng hạn, trong truyện ký của các đệ tử Phật, ta thấy có người chỉ chuyên tu *thân niệm trụ* (quán thân là nhớ nhớt) mà thành La-hán; có người tu theo *thụ niệm trụ* (quán thụ là khổ) mà chứng La-hán, v.v... Nếu chỉ tu theo một bộ phận mà đạt được mục đích thì không cần phải phân tích tỉ mỉ như A-tỳ-đạt-ma sau này bảo có *tổng tướng niệm trụ*, *biệt tướng niệm trụ* v.v... vì quan sát như thế chỉ gây thêm phiền phức và khó khăn thôi. Cũng thế, về *Tứ vô lượng tâm*, có người chuyên tu *Từ vô lượng tâm* mà thành đại sư, cũng có người chỉ thực hành *Xả vô lượng tâm* mà được giải thoát; chứ bắt tất phải tu toàn thể *Từ, Bi, Hỷ, Xả*. Xem thế thì biết, Phật tuy đưa ra nhiều đạo hạnh chẳng qua chỉ để thích ứng với trình độ và căn cơ của các đệ tử, có thể nói, cũng như cái mà Thiền tông sau này gọi là *công án* vậy. Lúc bảo có, lúc nói không cũng là tùy theo tâm bệnh của mỗi người, nếu cứ chấp chặt vào có, không thì sẽ mất hẳn cái tinh thần của nó, bởi thế, có thể hòa hợp tinh thần công án của Thiền với đạo hạnh của Phật giáo Nguyên thủy, nhất là ý nghĩa quán pháp, đến một trình độ nào đó, cũng hàm thụ ý nghĩa trên đây. Do đó, nếu cứ khư khư bám chặt lấy danh số của những đức mục thì cũng lại giống hệt như trường hợp quy luật vậy, nghĩa là nếu không phản lại Phật thì ít ra cũng không nắm được cái tinh thần của những đức mục ấy. Đó là điểm ta cần ghi nhận. Chính vì thế mà pháp môn của Phật được ví như cái thuyền dùng để qua sông, sang sông rồi mà còn khư khư giữ lấy thuyền thì hiển nhiên thuyền trở thành chướng ngại vật: nếu cố chấp pháp môn thì pháp môn trở thành chướng ngại.



“Này các Tỳ-khưu, đối với người đã giải thoát thì chính pháp còn phải bỏ huống chi là không phải chính pháp”<sup>11</sup>

Không phải chính pháp mà bỏ đã đành, đàng này chính pháp mà cũng nên bỏ thì thật là một điều cực kỳ thú vị, cái tinh thần lớn của Phật chính là ở đó và, nếu muốn nắm bắt được nó, người ta không thể bỏ qua điểm này. Về sau, Đại thừa tuyên bố “không những chỉ bỏ ngã chấp mà còn phải bỏ cả pháp chấp nữa” thật đã bắt nguồn từ tinh thần này của Phật.

Căn cứ vào lý do trên đây, trong cuốn sách này, chúng tôi chỉ dõng theo tinh thần của Phật để trình bày, bởi thế, không đề cập đến những điều mục của quy luật một cách chi tiết, đồng thời về các loại đạo phẩm cũng chỉ thuyết minh một cách vắn tắt thôi: tất cả các vấn đề này, khi nào khảo sát đến những bộ môn của A-tỳ-đạt-ma vốn chuyên chú trọng về hình thức, sẽ được thảo luận kỹ hơn, còn ở đây chỉ tìm hiểu ý nghĩa của chúng mà thôi.

Tuy nhiên, về các đạo phẩm, nếu chỉ trình bày như trên thì hơi quá tóm tắt, cho nên sau đây chúng tôi sẽ dành riêng hai mục nữa để đặc biệt nói về tinh thần tu dưỡng lấy cách phân loại tâm lý làm nền tảng, nhất là phương pháp tu Thiền định.

## **B- PHƯƠNG PHÁP TU ĐẠO THỰC TẾ:**

### **5- TRÍ, TÌNH, Ý VỚI PHƯƠNG PHÁP TU DƯỠNG**

Mục đích của sự tu đạo là ở chỗ giải thoát, nhưng giải thoát theo Phật là tâm giải thoát (cetovimutti, giải thoát tình ý) và tuệ giải thoát (paññāvimutti, giải thoát trí tuệ), rốt cục chỉ là giải phóng cái tâm khỏi mọi sự chấp trước để nó có thể an trụ nơi cảnh giới vô ngại. Như vậy thì mục đích tu đạo, có thể nói, chủ yếu là ở như sự *thu nhiếp tâm*: nhưng tâm vốn có nhiều tác

<sup>11</sup> Trung A-hàm 54, A-lê-tra (Đại chính 1, p. 764c); M. 15 Alagaddūpamas (1, p. 135 – Nam truyền 9, Trung bộ 2, p. 248).

dụng, cho nên, muốn thống nhiếp và chế ngự nó thì tất cũng phải do nhiều phương diện.

Điều kiện thứ nhất là phải bắt đầu từ cảm giác, tức chế ngự năm căn là những cơ quan tiếp xúc với ngoại giới, nên chúng sẽ là nguyên nhân gây ra sự rối loạn trong tâm nếu chúng được buông thả.

Song mà, chế ngự năm căn là như thế nào? Phật bảo:

*“Mắt nhìn sắc không dính vào tướng của nó (na nimittagāhī), không đắm vào mùi vị của nó (na vyañjana-gāhī)..., cho đến tai, mũi, thân, ý đối với tiếng, hương, mùi vị, xúc chạm v.v... cũng như thế”.*

Trên đây là những lời Phật thường nói mà ý nghĩa hoàn toàn nhất trí kể từ kinh *Sa-môn quả* trở đi.<sup>12</sup> Tức sự thấy, nghe, hay, biết của người ta đều lấy *ngã chấp*, *ngã dục* làm căn bản, khi thấy, nghe mà không để cho ý niệm *yêu*, *ghét* chi phối thì đó là nghĩa nhiếp căn (guttindriya). Tuy nhiên Phật không giống như một phái tu hành nọ bảo rằng nhiếp căn là mắt không nhìn vật, tai không nghe tiếng mà trong khi thấy, nghe phải trừ khử những ý niệm *yêu*, *ghét*, *khô*, *vui*, như thế mới là thấy, nghe chân thật. Đó là nhiếp căn *Đệ nhất nghĩa*. Có lần một đệ tử của Bà-la-xà-na (Parāsariya) là Uất-đa-la (Uttara) nói với Phật: “Thầy tôi dạy chúng tôi rằng tu pháp nhiếp căn là mắt không nhìn vật, tai không nghe tiếng”. Phật bảo: “Nếu thế thì những người mù và điếc là những người tu pháp nhiếp căn vào bậc nhất”.<sup>13</sup> Thật là lời phê bình mỉa mai nhưng thích thú. Cho nên, phương pháp nhiếp căn của Phật là hoàn toàn nội bộ chứ không phải ức chế các cơ quan cảm giác một cách miễn cưỡng. Xem thế thì thấy, sự chế ngự cảm giác vốn là nghĩa tu dưỡng nội bộ, nhưng nó lại đặc biệt được thích dụng với các cơ quan nhận thức ngoại giới, do đó mới có tên là nhiếp căn.

<sup>12</sup> D.2 Sāmaññaphala-s (1, p. 70 – Nam truyền 6, *Trường bộ* 1, p. 105).

<sup>13</sup> M. 152 Indriyabhāvanā-s (3, p. 298 – Nam truyền 11, *Trung bộ* 4, p. 433f); *Tạp A-hàm* 11 (Đại chính 2, p. 78b).

Như vậy thì chế ngự cảm giác (căn) là điều kiện tiên quyết của sự nhiếp tâm. Để đạt được mục đích ấy, công phu tu luyện ở giai đoạn hai là chuyên tu nội tâm, và những đạo phẩm đã kể ở trên rất có quan hệ với giai đoạn này. Bây giờ thử chia làm ba phương diện *trí, tinh, ý* để khảo sát- một cách tổng quát- xem Phật đã chỉ bày phương pháp tu luyện về ba khía cạnh này như thế nào.

Trước hết hãy xét về phương diện *trí*. Phật giáo là một tôn giáo trọng lý trí. Đứng về mặt tu dưỡng mà nói thì Phật không cho trí thức phổ thông của thế gian là cần thiết ngay cả đến các sự tư biện có tính cách triết học cũng là chướng ngại của sự tu đạo; do đó, đối với cái gọi là *điṭṭhi* (trí thức tư biện), Phật thường bác bỏ. Bởi vì theo Phật, những kiến thức ấy đều lấy ngã chấp, ngã dục làm nền tảng, mà đã dính dấp đến ngã chấp, ngã dục thì dĩ nhiên không phải là cái biết giải thoát. Phật rất coi trọng trí, nhưng trí ở đây là do phán đoán giá trị của thế giới một cách chính xác mà có, nó bao hàm trong các đạo phẩm và được gọi là Tuệ (*paññā*), Minh (*vijjā*), và chính kiến, chính tư duy, chính niệm v.v..., cũng thuộc loại trí này.

Lại như câu nói “nhờ trí kiến làm đầu mà được giải thoát” cũng là chỉ cái trí ấy,<sup>14</sup> chứ không phải chỉ cái trí thức lý luận phổ thông, hoặc cái kiến giải của chủ nghĩa lý chủ tri. Xem thế thì thấy chữ trí (*viññā*) và tuệ (*paññā*) mà kinh *Đại Câu-hi-la* cất nghĩa là “có sự chán ghét, không ham muốn, hiểu biết đúng như thực”, có thể nói là sự giải thích hợp với chân ý của Phật.

Nhưng vấn đề được đặt ra ở đây là: làm cách nào mà tu luyện được cái trí ấy? Nói một cách vắn tắt, trước hết phải làm cho tâm tĩnh lặng rồi bắt đầu tư duy quán sát chân tướng của cuộc đời để tìm cầu giải thoát. Như trên đã nói, nếu cho pháp môn Tứ đế và Mười hai nhân duyên đều là những đức mục tu dưỡng, đều là những công án để luyện trí quán, thì trong đó

<sup>14</sup> *Trung A-hàm 2*, Lậu tận kinh (Đại chính 1, p. 431c); M. 2 Sabbāsava-s (I, pp 6-12 – Nam truyền 9, *Trung bộ 1*, p. 7-16).

quán sát lý Tứ đế là sự tu trí đặc biệt cần thiết nhất. Về sau, A-tỳ-đạt-ma chia trí thành mười loại, như: *khô pháp trí nhãn, khô pháp trí, tập pháp trí nhãn, tập pháp trí* v.v... rồi lại căn cứ vào đó mà lập nên tám trí. Cũng như tứ niệm trụ là pháp nhất thừa của chư Phật, rất được coi trọng và trong công việc tu trí, nó đóng một vai trò rất lớn lao. Bởi vì, tứ niệm trụ là quan niệm đối với *thân, thọ, tâm, pháp*, thấy tất cả chỉ là *bất tịnh, khổ, vô thường, vô ngã*, sự phán đoán giá trị của thế giới hiện thực nhờ đó mà được chính xác. Ngoài ra, còn có cái gọi là *mười niệm, mười tướng* cũng là những tư duy được đặt ra cho mục đích tu trí, nhưng ở đây sợ quá phiền tạp nên chỉ nói vắn tắt như thế thôi.

Tóm lại, một mặt quán cái chân tướng của cuộc đời là khổ để cho trí thức thoát khỏi vòng nô lệ của phiền não, đồng thời, mặt khác, xác nhận rõ cái cảnh giới lí tưởng thanh tịnh, vi diệu: đó là ý nghĩa căn bản của sự tu luyện trí tuệ. Nhưng sự chuẩn bị quan trọng nhất để đi đến đích thì thường ở cái được gọi là “*dấn dụ tâm*” (yoniso manasikāra), tức là dùng để cho tâm phiền loạn vì những ý niệm lộn xộn, tư tưởng rối bời và cái biết hỗn tạp, mà phải chuyên chú vào một sự kiện, cứ thế theo đà diễn tiến của tuệ quán mà những tác dụng của trí thức tạp nhạp bị tiêu diệt, tâm sẽ trở nên tĩnh lặng, trong sáng, tức cái đương thể mà trong kinh gọi là “*xả niệm thanh tịnh*”, cái được mệnh danh là “*vô lậu tịnh nghiệp*” chung cục cũng chỉ cho cái đương thể đó.<sup>15</sup>

Thứ đến là phương diện tu luyện ý chí. Đứng trên lập trường tiêu cực mà nói, ý nghĩa quan trọng nhất trong việc tu đạo về phương diện này là sự ức chế ý dục (chanda) của ngã chấp, không để nó phát động, nghĩa là phải điều phục ba nghiệp *thân, khẩu* và *ý*; vì nhờ thế mà *tư dĩ nghiệp* (ý nghĩa biểu diện) của *thân, khẩu*, và *tư nghiệp* (ý nghĩa nội bộ) của *ý* mới được kiểm sát, không bị buông thả.

<sup>15</sup> *Trung A-hàm* 58, kinh Đại Câu-hi-la (Đại chính 1, p. 790c); M. 43 Mahāvedalla-s (1, p. 292 – Nam truyền 10, *Trung bộ* 2, p. 12).

“Tự ngã là ông chủ của chính mình, tự ngã là nơi quy thú của chính mình; bởi thế phải khéo điều phục tự ngã cũng như người dạy ngựa khéo điều phục con ngựa”<sup>16</sup>

Về điểm này, cứ nhìn qua những giới luật và các đức mục tu đạo, người ta cũng thấy rõ Phật đã dốc toàn lực vào công việc chinh phục ý chí như thế nào rồi. Cho nên, vì mục đích tu trí, Phật đã đánh giá rất cao đời sống khắc kỷ, Phật tuy bài xích sự khổ hạnh vô nghĩa, nhưng để luyện ý chí, cuộc sống nghiêm túc đã được Phật đặt lên hàng đầu. Như Đại Ca-diếp được tôn trọng cũng toàn nhờ ở hạnh *đầu đà* (dhutaṅga), tức là lối sống khắc kỷ. Nếu ý chí của con người mà để cho buông thả tự nhiên thì rất giống với động vật, nó sẽ chỉ hành động theo bản năng, hoàn toàn bị dục chi phối, ngược lại, nếu nó được chế ngự bằng lối sống khắc kỷ thì chính cái ý chí đó sẽ tự biến thành con đường giải thoát.

Tuy nhiên, khắc phục ý chí không phải chỉ có nghĩa là ước thúc những hoạt động của thân, tâm một cách tiêu cực, mà trái lại, có thể nói, chinh phục ý chí là một việc rất tích cực, nó là sự khẳng định ý dục còn mạnh hơn cản những ý dục thông thường. Phật gọi nó là pháp dục (dhamma chandana), tức là cứ lần lượt mong cầu tiến lên các cảnh giới cao hơn, và như thế thì nó đã biến thành cái dục vĩnh viễn thường hằng. Thí dụ như dục thứ nhất trong bốn thân-túc; rồi đến cái gọi là tam-muội dục (chanda samādhi idhipāda) cũng chính là ý nghĩa chỉ sự khẳng định dục, là cái mà A-nan bảo rằng “dựa vào dục để ức chế dục” vậy (chandenaca chandaṃ pajahissati).<sup>17</sup> Như thế thì sự sinh hoạt hằng ngày ở thế gian dĩ nhiên có thể ứng dụng vào phương pháp tu dưỡng có ý thức, nghĩa là, cuộc sống không ham muốn của những người xuất gia cũng hoàn toàn dựa theo nghĩa ấy mà luyện ý chí. Phật bảo những người phạm phu vì sự ham muốn nhỏ mọn trước mắt trói buộc mà mất tự do, còn

<sup>16</sup> Dhammapada 380,

<sup>17</sup> S. (5, p. 272 – Nam truyền 16, *Tương ưng bộ* 6, p. 123).

những người tu đạo thì lấy cái đại dục tuyệt đối vô hạn làm mục tiêu, dấn lên trên những ham muốn nhỏ mọn trước mắt, lập quyết tâm và nỗ lực đi lên để thắng tiến đến mục tiêu: đó là nghĩa căn bản của phương pháp tu dưỡng ý chí. Bởi thế, trong khi tu luyện thực tế, không phải chỉ nhằm vào phương diện ức chế mà, theo ánh sáng của pháp dục, còn phải tích cực phát động ý chí: dĩ nhiên đây cũng là phương pháp tu dưỡng thiết yếu. Chẳng hạn, ngoài việc lánh ác ra còn phải tích cực làm thiện, tuy không thốt ra những lời nói ác, nhưng phải hết sức bác bỏ những điều phi lý. Do đó, nếu cho chủ trương vô dục (không ham muốn) của Phật chỉ là phương pháp tu luyện ý chí hoàn toàn có tính cách tiêu cực sẽ là điều sai lầm lớn; đây là điểm ta cần chú ý.

Tóm lại, theo Phật, sự tu dưỡng ý chí phải được thực hiện về cả hai phương diện tích cực và tiêu cực, tức trước hết, dựa vào ánh sáng trí tuệ để xác lập lý tưởng vĩnh viễn, tối cao, sau đó, y theo ý chí dục vọng hiện tiền mà dần dần thuần hóa nó để tiến tới phương hướng của ý chí tuyệt đối. Cái gọi là “tinh tiến” (viriya) và bất phóng dật (appamāda không buông thả) chính là chỉ cho pháp dục. Dùng ý chí một cách chuyên nhất, không gián đoạn, hăng hái và bền bỉ nhằm đi tới phương hướng lý tưởng: đó là một trong những đức mục đã được Phật cực lực đề cao. Nhưng cái thủ đoạn tu luyện ý chí quan trọng nhất, về bề ngoài, là sự nghiêm trì giới luật, về bên trong, là năng lực thiền định tam-muội. Bởi vậy, muốn hướng dẫn ý chí, làm cho nó phát sinh pháp dục chân chính, người ta không thể không dựa vào sự tu luyện Thiền và Giới.

Sau hết là sự khảo sát về phương diện tu luyện cảm tính. Nói vắn tắt thì Phật cho cảm tính là khổ (thụ thị khổ), cho nên mới ngăn ngừa sự sinh hoạt phóng túng tình cảm. Vì tình cảm vốn liên quan chặt chẽ với ý dục, ý dục được thoả mãn thì vui, không thoả mãn thì khổ, thành thử ý dục càng bị những tình cảm vui khổ buộc ràng bao nhiêu thì càng trở nên cường thịnh bấy nhiêu. Như trong những phiền não căn bản là ba nọc độc

tham, sân, si, ít ra tham và sân cũng thuộc phạm vi tình cảm. Rồi đến cái “tôi”, cái “của tôi”, nếu đứng trên bình diện lý trí mà quan sát thì đó là một nhận thức sai lầm, nhưng chính nó cũng lại là một loại tình cảm. Cho nên, người ta không còn lạ tại sao Phật đã cực lực chủ trương phải ức chế tình cảm.

Tuy nhiên, thái độ của Phật đối với việc tu dưỡng tình cảm cũng giống như đối với sự tu luyện ý chí. Nghĩa là một mặt hết sức chế ngự tình cảm, đồng thời mặt khác lại cố gắng bồi đắp những tình cảm tôn giáo, cảm tình đạo đức và cảm tình thẩm mỹ v.v...; vì những tình cảm vốn lấy cái khổ, vui làm bản vị mà được thành lập, nhưng khi những tình cảm ấy được tịnh hóa thì chúng siêu việt cả khổ, vui và rồi có khả năng đi tới chỗ siêu việt cả ngã chấp, ngã dục, cứ nhìn vào khía cạnh này ta cũng thấy được pháp tu dưỡng tình cảm phổ thông của Phật.

Trước hết hãy xem xét về tình cảm tôn giáo. Dĩ nhiên Phật lấy sự hiểu biết chân chính thanh tịnh và sự thực hành làm điểm then chốt cho việc tu đạo, nhưng Phật cũng bảo cần phải rời lý trí và chuyên dựa vào tín ngưỡng (saddhā) nữa, cho nên Phật cho ngũ căn, ngũ lực là bước đầu của việc tu đạo. Rồi đến điểm xuất phát của đạo La-hán cũng lại nói đến tùy tín hành (saddhānusārī) và tùy pháp hành (dhammānusārī) để nêu rõ tín ngưỡng là con đường đạt đến La-hán. Duy có điểm cần chú ý là tín ngưỡng ở đây đối với Tam bảo, lấy Phật làm trung tâm, tức trọn đời chí tâm quy y, tin tưởng một cách thuần khiết, không một mảy may hoài nghi; khi có một niềm tin như thế thì cái ngã chấp nhỏ nhen sẽ tự tiêu diệt, và tâm không còn sợ hãi, luôn luôn được bình thân và an ổn. Phật thường bảo mọi người rằng:

*“Đế Thích thường dạy các bộ hạ rằng, nếu các người gặp việc gì làm cho sợ hãi thì khi ấy cứ nghĩ đến ta (Đế Thích) thì sợ hãi sẽ biến đi ngay. Ta (Phật) cũng nói với các người như thế; nếu có điều gì sợ hãi các người cứ nghĩ đến Tam bảo là sợ hãi tiêu diệt ngay”<sup>18</sup> (dịch ý).*

<sup>18</sup> Tạp A-hàm 35 (Đại chính 2, p. 254c).

Trong tín ngưỡng Tam bảo, Phật bảo năng lực lớn nhất, vì các đệ tử Phật và những tín đồ thuần thành đều cho Phật là sự tồn tại siêu tự nhiên. Vậy đối với Phật, phát khởi lòng tin và tuyệt đối quy y thì có thể đem hòa đồng cái ta nhỏ bé của mình với cái nhân cách vĩ đại của Phật.

*“Này các Bất-sô, nếu các hữu tình trọn đời chỉ nghĩ nhớ một pháp thôi thì ta biết chúng nhất định sẽ được quả Bất hoàn. Một pháp ấy là gì? Đó là niệm Phật. Hết thấy hữu tình chỉ vì không niệm Phật nên cứ phải đi lại mãi trong các ngã ác mà chịu khổ sống chết vậy.”*<sup>19</sup>

Chỉ dựa vào một pháp niệm Phật với tâm chí thành thôi mà cũng có khi được gọi là Hữu dư Niết-bàn, đạt đến quả Bất hoàn, không còn phải lăn lộn trong vòng sinh tử nữa: đó là ý nghĩa của đoạn văn trích dẫn trên đây. Về sau, Đại thừa giáo lấy A-di-đà làm trung tâm để phát động phong trào tín ngưỡng tha lực, nếu nhận xét về phương diện tư tưởng bao hàm trong Phật giáo Nguyên thủy, thì tín ngưỡng tha lực của Đại thừa cũng chỉ là sự nối tiếp hệ thống tư tưởng trên đây mà thôi. Tức kết quả sẽ là: lấy việc nhớ nghĩ đến nhân cách của Phật làm nội dung của Thiền để làm tư duy, rồi về phương diện khách quan thì lại lập nhân cách ấy làm chủ thể tiếp độ chúng sinh.

Một tình cảm nữa cũng quan trọng ngang với tình cảm tín ngưỡng chí thành và thuần khiết trên đây là tình cảm đạo đức cũng được Phật hết sức đề cao. Sự thành lập đạo đức, như đã trình bày ở trên, nói một cách tiêu cực, là ở chỗ diệt trừ ngã chấp, ngã dục, hi sinh tự kỷ, nhưng, nói một cách tích cực, thì lại ở chỗ mở rộng lòng *vô ngã*, coi mình và người là một thể; bất cứ nhận xét về khía cạnh nào, đạo đức cũng đều là con đường giải thoát cái *ta* hẹp hòi. Đến cái phương pháp diệt trừ phiền não sân hận thì sự bồi đắp tình cảm đạo đức lại càng trở nên trọng yếu hơn nữa.

*“Nhờ vào từ niệm nguyện cho hết thấy chúng sinh đều được tốt lành mà cái tâm bị sân hận làm như bản sẽ được trong sạch (sabbapanabhūtā hitānukampi vyāpāde padosā cittam parisodheti)”*

<sup>19</sup> Kinh Bản sự 1 (Đại chính 17, p. 666c).



Trên đây là lời Phật thường nói. Hai chữ *từ niệm* (anukampī; anukampati) mang trọn đủ ý nghĩa thương yêu. Tình thương ở đây cũng như tình thương mẹ hiền thương con; tình cảm của một người yêu đối với tình nhân, tức là cái tình cảm yêu thương kẻ khác mà tuyệt đối không màng đến lợi hại. Nếu di chuyển cái tình cảm này sang lĩnh vực Thiền định để tư duy thì đó là niềm ước mơ đem lòng yêu thương vô hạn rải khắp cho mọi loài để hoàn thành pháp tu *Tứ vô lượng tâm* là *Từ* (mettā), *Bi* (kuraṇā), *Hỷ* (pīti), *Xả* (upekkā) vậy.

*“Do lòng từ (bi) mà mở rộng ra đến phương thứ nhất, cũng đến phương thứ hai, phương thứ ba, phương thứ tư, trên, dưới, dọc, ngang, tức mở rộng ra hết thấy các phương để rải lòng từ đại vô lượng, không giận, không ghét, bao trùm hết thấy thế gian trong tình thương vô hạn”<sup>20</sup>*

Trên đây là những câu văn thường được thấy rải rác trong các kinh điển. Cứ theo sự giải thích sau này thì *từ* có nghĩa là vui với cái vui của người, *bi* là buồn với cái buồn của người, cả hai đều là sự tu dưỡng từ bi vô lượng, đối với hết thảy chúng sinh trong khắp mọi chân trời đều bồi đắp tâm đồng tình tuyệt đối, và tâm thương người tuyệt đối, nhờ thế mà gột rửa được thành kiến phân biệt mình, người một cách nhỏ nhen để đạt đến cảnh vực giải thoát. Đối với tu pháp này, Phật rất quý trọng và nhiệt liệt tán dương.

*“Tất cả các phúc thiện, nếu so với sự giải thoát do tu từ tâm mà đạt được thì trong mười sáu phần không bằng một phần. Đối với một hữu tình, nếu tu từ tâm thì phúc ấy vô biên, hưởng chi đối với tất cả hữu tình”<sup>21</sup>*

Xem thế thì thấy cái giá trị của sự giải thoát do tu tâm từ bi mà có được lớn lao biết chừng nào. Mà không những chỉ trong

<sup>20</sup> D. 2 Sāmaññaphala-s (1, p. 71 – Nam truyền 6, *Trường bộ* 1, p. 106); A. (2, p. 210 – Nam truyền 18, *Tăng chi bộ* 2, p. 367); *ibid* (3, p. 92 – Nam truyền 19, *Tăng chi bộ* 3, p. 127).

<sup>21</sup> *Kinh Bản sự* quyển 2 (Đại chính 17, p. 670).

thời gian tu dưỡng mà ngay cả sau khi giác ngộ rồi, cái tác dụng từ tâm còn trực tiếp biểu hiện bằng hành động cứu độ chúng sinh: tình thương bao la của Phật chính là do sự tu dưỡng ấy mà có. Cho nên, nếu đổi thành sự tu dưỡng trong thời kỳ tu hành thì đó chính là đại thế nguyện cứu độ vô biên chúng sinh của Bồ-tát.

Sau hết nói về phương diện mỹ cảm. Dĩ nhiên, vào thời kỳ Phật giáo Nguyên thủy vẫn chưa có hội họa và điêu khắc được dùng trong tôn giáo; nhưng, nhờ cảnh đẹp thiên nhiên mà xu hướng tới đạo giải thoát cũng là một phương pháp tu dưỡng tình cảm rất rõ rệt. Về điểm này, từ rất sớm, bà Rhys Davids đã đề cập đến rất rõ ràng,<sup>22</sup> và giáo sư Tỷ Kỳ cũng đặc biệt chú ý về khía cạnh này.<sup>23</sup> Loại tình cảm này được biểu hiện một cách hiển trứ nhất trong *Trường lão ca* (Theragāthā) và *Trường lão ni ca* (Therīgāthā). Theo bà Rhys Davids thì những bài thơ tôn giáo ca ngợi cảnh đẹp thiên nhiên đã chiếm một phần sáu của toàn tập *Trường lão ca*. Xin trích lục một số câu sau đây:

*Gió thổi đất mát, bầu trời sáng trong; loạn tâm đã dẹp, lòng ta lắng yên.*<sup>24</sup>

*Tàn cây tỏa bóng, dòng suối uốn quanh, hươu, vượn nhón nhơ.  
Trên đỉnh núi cao, màu lá non xanh biếc, lòng ta thấy vui.*<sup>25</sup>

*Một con đường mòn dẫn đến những hạt mưa thu, nhìn lên bầu trời,  
chớp giật, sấm rền. Tỷ-khưu một mình tiến vào động núi nhập định  
trăm tư- tất cả thú vui thế gian không bằng niềm vui cô tịnh này.*

*Ngồi bên bờ sông, hoa kusuma nở, cây cỏ muôn màu, bóng cây đa  
che rợp, tâm tư lắng đọng chìm trong thiền tứ- tất cả thú vui thế gian  
không bằng niềm vui cô tịnh này.*

<sup>22</sup> Mrs. Rhys Davids: *Budhism*, pp 205-212.

<sup>23</sup> *Căn bản Phật giáo*, thiên thứ sáu, chương thứ năm.

<sup>24</sup> Therag 50.

<sup>25</sup> ibid. 113.

*Trong đêm khuya mưa rơi tầm tã, núi rừng âm u, mãnh thú gầm thét; ở trong rừng thẳm hoặc trong hang động, lòng bình thản, Tỷ-khưu một mình trầm tư thiền tứ- thú vui của thế gian không bằng niềm vui an tĩnh này.*

*Tịch tĩnh tâm không loạn động, sống trong rừng hay trong hang động mà không sợ hãi, không lo buồn, lặng lẽ thiền tứ- thú vui của thế gian không bằng niềm vui an tĩnh này.*

*An lạc trừ cấu uế, không chướng ngại, không lòng dục, không khổ, diệt trừ cấu lậu, lặng lẽ thiền tứ- những thú vui thế gian không bằng niềm vui nhẹ nhàng này.<sup>26</sup>*

Tất cả những câu trên đây đều diễn tả sự lắng tâm đối trước vẻ đẹp của thiên nhiên mà ca tụng niềm vui tu đạo. Điều này cũng cho ta thấy cái lý do cất nghĩa tại sao Phật và các đệ tử của Ngài đều lấy A-lan-nhã (ārañña- chỗ u tịnh) làm nơi tu đạo, vì chỉ có những nơi vắng vẻ và gần với thiên nhiên như thế mới giúp người ta lắng đọng tâm tư một cách hữu hiệu nhất mà thôi. Cũng như Ước-biên-hà-ngạch-nho (Schopenhauer) đã nói, cái mỹ cảm thuần chân là con đường siêu thoát hiện thế, vì, một khi đứng trước cảnh đẹp thiên nhiên thì người ta không thấy mình là một cá thể riêng biệt mà hòa đồng với thiên nhiên, và đó là hoàn cảnh thích hợp nhất để khám phá cái “ta” nhỏ bé của mình. Về sau, ngành mỹ thuật Phật giáo rất phát đạt thật ra cũng không ngoài việc kết hợp với tinh thần tôn giáo để ứng dụng mỹ cảm vào việc tu đạo; nhất là tại Trung Quốc và Nhật Bản, các nhà Thiền học phần nhiều đều ký thác tâm hồn vào cảnh trời mây non nước mà tu luyện thiền quán, chẳng qua cũng chỉ là thừa kế cái tông phong của Phật giáo Nguyên thủy mà thôi.

Trở lên, chúng tôi đã trình bày về ba phương diện của tâm ứng dụng vào phương pháp tu đạo phổ quát để đạt đến giải thoát. Dĩ nhiên, đây không phải là cách phân loại của Phật, chỉ vì tôi muốn tránh, không đưa ra những đạo phẩm mà Phật đã

---

<sup>26</sup> ibid. 522-536.

phân loại một cách rất phiền phức, nên ứng dụng phương pháp mới để so sánh và thuyết minh như trên.

Tuy nhiên, nhận xét theo ba phương diện trên, ta thấy, khi tu đạo thực tế, đạo phẩm nào cũng đều là phương pháp tu luyện toàn thể tâm. Nếu nhận xét ở một phương diện khác thì, như đã nói trên kia, tùy theo căn cơ bất đồng của những người tu đạo mà cái phương pháp tu đạo cũng lại khác nhau; tức là có phương pháp chuyên chú trọng về mặt tình cảm, cũng có phương pháp chuyên đặt nặng ở phương diện lý trí, tưởng đây cũng có lẽ tự nhiên. Do đó, khi đạt đến *vị giải thoát* thì đại khái tuy là một, nhưng cái cảnh tượng thì lại hơi bất đồng. Cho nên, cũng là danh từ biểu thị giải thoát mà có *tâm giải thoát* (tình ý), *tuệ giải thoát* (lí trí), *từ tâm giải thoát* và *tín giải thoát* vân vân, tất cả đều do chuyên tu đạo hạnh mà có sự sai khác như thế, và cũng sẽ ảnh hưởng đến nhân cách hoạt động sau khi giải thoát. Về sau, đến Đại thừa Phật giáo, có người chuyên chú trọng vào việc tu luyện ý chí, như phương pháp tu đạo của Thiên tôn; có người chú trọng ở trí, như những phương pháp tư biện của Pháp tướng, triết học của Thiên thai và Hoa nghiêm, lại cũng có người chỉ chuyên chú trọng tình cảm, như phương pháp tu đạo của Tịnh độ tôn. Có thể nói, tất cả sự phân chia tôn phái này đều đã bắt nguồn từ cái phương tiện xa xưa này.

## 6- ĐẶC BIỆT LUẬN VỀ SỰ TU DƯỠNG THIỀN ĐỊNH

Phật tuy có chia đạo phẩm thành nhiều loại, nhưng trong việc tu đạo thì thường lấy *tam-muội* (samādhi) làm trung tâm. Như trên đã chia tâm lí thành ba bộ phận tu dưỡng để quan sát và bất cứ là tu dưỡng tình cảm, tu dưỡng ý chí hoặc là tu dưỡng trí đi nữa cũng đều phải nhờ vào Thiền mà được hoàn thành, nếu xa rời Thiền quán thì không thể có sự tu dưỡng giải thoát đích thực. Do đó, theo thông lệ, trong những đức mục tu đạo, Phật thường đặt tam-muội ở sau cùng. Nhất là trong *A-hàm*, Thánh đạo kinh, nói về tám chính đạo, bảo bảy chính đạo kia chẳng qua chỉ là sự dự bị (upanisa) và tư liệu (parikkhāra) làm

này sinh chính định mà thôi.<sup>27</sup> Bởi vì, sự tu dưỡng Thiền định tam muội, một mặt nhằm thu nhiếp các căn, lột bỏ ngã chấp, ngã dục, đó là phương diện “*chỉ*”, mặt khác, lấy sự chuyên nhất làm trung tâm để khẳng định lý tưởng, đó là phương diện “*quán*”, cả hai phương diện bổ cứu cho nhau để thoát li tiêu ngã chấp mà thực hiện đạo vĩnh viễn: điều này chúng tôi đã bàn kỹ trong *Sáu phái triết học*, phần cuối thiên Du-già, ở đây không cần lập lại nữa. Tóm lại, đức Phật hiển nhiên đã cho Thiền định là sự tu dưỡng căn bản nhất để đi đến giải thoát, bởi thế, ở đây, cần phải bàn thêm về điểm này.

Nói một cách đại thể thì pháp Thiền định của Phật cũng không khác mấy với pháp tọa thiền phổ quát của thời bấy giờ; tức là trì giới, giữ thân tâm cho trong sạch, ngồi ngay ngắn ở nơi yên tĩnh, điều hòa hơi thở, kiểm sát các cảm giác và tập trung ý niệm. Cái gọi là *ngoại đạo thiền* cũng không khác mấy với Phật giáo. Từ kinh *Sa-môn quả* cho đến các kinh điển khác, những phương pháp trên đây đều được chỉ bày một cách rất khẩn thiết. Bấy giờ hãy bỏ bớt những bộ phận được coi là dự bị mà chỉ thảo luận về phần căn bản là *tam-muội* mà thôi.

Về Thiền quán, tuy Phật có chia ra nhiều loại tam-muội, nhưng trong đó, cái thứ bậc được coi là trọng yếu nhất là *tĩnh lự*, tức là thiền-na (jhāna; skt. dhyāna) vì sự tiến triển của thiền định được chia thành bốn thứ bậc gọi là *tứ thiền* để nói rõ cái lịch trình tu dưỡng của tâm: đây là mô phạm của Thiền quán mà trong các kinh văn thường nói đến. Về tứ thiền cũng không hẳn đã là sáng kiến của Phật mà là do một hoặc tất cả các phái đương thời đã thực hành. Chẳng hạn như trong kinh *Lục thập nhị kiến* có kể ra năm loại Niết-bàn hiện tại thì, trong đó, bốn loại, tức là Sơ thiền đến Tứ thiền, trực tiếp được coi là trạng thái Niết-bàn, rồi lại giới thiệu những thuyết của ngoại đạo thời bấy giờ, đó là một chứng minh cụ thể. Bởi vậy, có lẽ lúc mới xuất gia, khi đến hỏi đạo, Phật đã nghe ông A-la-la nói về Tứ

<sup>27</sup> *Trung A-hàm* 49, Thánh đạo kinh (Đại chính 1, p. 735c); M. 117 Cattarīsaka-s (3, p. 71 – Nam truyền 11, *Trung bộ* 4, p.73).

thiền, rồi sau đó, với thái độ trung đạo cố hữu, Phật đã cải biến nó thành một phương thức nhất định chăng? Tóm lại, bất luận là nguồn gốc từ đâu đi nữa thì Tứ thiền cũng vẫn là một phương thức Thiền định trọng yếu nhất của Phật giáo: khi Phật thành đạo cố nhiên là nhờ bốn thiền định đã đành, mà ngay cả lúc sắp nhập Niết-bàn cũng lại nhập định này. Nhưng, có điều đáng tiếc là tất cả các kinh văn thuyết minh tứ thiền đại khái đều cùng một giọng điệu như nhau, đều không nói rõ được cái ý nghĩa đích thực của nó ở chỗ nào. Bây giờ chúng tôi xin phân tích những câu văn đã thành định hình như nhau;

*Sơ thiền*, trong lúc chuyên chú tâm vào một đối tượng nào đó thì dần dần tình dục bị loại bỏ, tiến đến tiêu diệt tâm ác. Và trong cái trạng thái xa lìa dục và ác ấy thì người tu Thiền cảm thấy vui mừng (*pīti*) và *an nhiên tự tại* (*sukkha*), nói tóm lại là được nếm mùi vị *an vui của pháp*. Tuy nhiên, ở giai đoạn này, đã có sự phân biệt về đối tượng (*vitakka*) và còn có *tự lự* (*vicāra*), cho nên, về phương diện biểu tượng, vẫn chưa được trầm tĩnh, bởi thế, giai đoạn này mới được gọi là định Sơ thiền, tức là chỉ cho các bậc đầu tiên chuyên trầm tĩnh về mặt tình ý mà thôi.

*Nhị thiền*, cứ thế mà tu luyện tiến lên nữa cho đến khi phương diện biểu tượng cũng trầm tĩnh, không còn phân biệt đối tượng và tự lự, tâm chỉ tập trung vào một điểm duy nhất (*cetaso ekodibhāva*); trên kia nhờ sự trầm tĩnh về phương diện tình ý mà hành giả cảm thấy vui mừng, còn bây giờ thì nhờ sự trầm tĩnh về phương diện biểu tượng mà hành giả cảm thấy niềm vui sướng. Đó là *Nhị thiền*. Đến đây người tu thiền đã cùng một lúc điều phục được tình ý và chế ngự sự tạp loạn của biểu tượng.

*Tam thiền*, cứ thế lại tiến lên thêm một nấc nữa mà vứt bỏ cái tâm an vui, trở về với trạng thái hoàn toàn bình tĩnh (*upekkha-xả*), cho đến chính niệm (*sata*), chính trí (*sampajāna*), thân thể đạt đến cảnh giới nhẹ nhàng, đó là *Tam thiền*, tức là chỉ sự giải thoát cả niềm vui sướng đã đạt được ở

*Nhị thiền.* Và tâm tập trung ở đây cũng bắt đầu phát sinh tác dụng duệ trí.

*Tứ thiền,* từ đó tiến lên nữa thì sự nhẹ nhàng của thân thể cũng không còn, tựa hồ như không còn thấy sự tồn tại của nó, hoàn toàn siêu việt tâm khổ vui; sự bình tĩnh càng được thuần hóa đến bất động (upekkhāsati pārisuddhi: xả niệm thanh tịnh) để trở thành trạng thái trong sáng như mặt gương, ngưng tụ và phẳng lặng như nước không gợn sóng, đó tức là *Tứ thiền.* Đến đây thì hành giả thấy suốt đối tượng của quán tưởng là chính bản thân mình vậy, tức là, tâm cảnh tuyệt đối bình đẳng, không còn thấy chủ quan, khách quan đối đãi nữa.

Tóm lại, tiến trình tu dưỡng tứ thiền trên đây là, trước hết, bắt đầu tự giải phóng khỏi phiền não của dục, thứ đến, thống nhất biểu tượng, cú thể lần lượt tiến lên, siêu việt tư lự và phân biệt, siêu việt khổ, vui, cho đến siêu việt cả sự tồn tại vật chất mà đạt đến cảnh địa vắng lặng bất động, và cuối cùng chỉ có sự sinh hoạt tinh thần của duệ trí thanh tịnh. Tức cái đặc trưng của Tứ thiền là, một mặt chế ngự ý chí cá nhân xây dựng nên dục vọng, mặt khác, đồng thời, dựa vào sự quan sát của duệ trí mà xác lập cảnh giới lí tưởng. Nói theo thuật ngữ thì đó chính là cái được gọi là “*Chi, Quán bình đẳng*”; bởi vì, nếu quá thiên về *chi* (samatha: tịch tĩnh) thì sẽ làm cho tâm mất hết sức sống; ngược lại, nếu quá thiên về *quán* (vipassanā) sẽ sinh tệ là làm cho tâm tán loạn. Duy chỉ trong tứ thiền là có sự quân bình, tránh được tệ đoan thái quá, cho nên người ta không thấy làm lạ tại sao tứ thiền được coi là con đường then chốt đi đến giải thoát. Cho đến cả những sự diệu dụng của các thứ thần thông cũng do tu định này mà có.

Còn một phương thức khác nữa mà Phật coi trọng ngang với tứ thiền, đó là bốn *sắc định* (arūpā). Tương truyền, Phật đã học được định *vô sở hữu* thứ ba từ ông tiên A-la-la-ca-la-ma và

định *phi phi tướng* thứ tư từ ông tiên Uất-đà-ca-la-ma-tử<sup>28</sup> là những thứ thông hành ở thời đó rồi đem sửa đổi và thu dụng. Lúc đầu chúng chỉ được dùng làm phương tiện tu định thôi,<sup>29</sup> nhưng sau thì được kết hợp với tứ thiền và gọi chung là *bốn thiền bốn vô sắc định*. Bốn vô sắc định là:

- 1- *Không vô biên xứ định* (ākāsānañcāyatana)
- 2- *Thức vô biên xứ định* (viññāṇañcāyatana)
- 3- *Vô sở hữu xứ định* (akiñcaññāyatana)
- 4- *Phi tướng phi phi tướng định* (nevasaññānāsaññāyatana).

*Không vô biên định* là lối tu phá bỏ tất cả mọi quan niệm vật chất, chỉ nghĩ về không gian vô biên, trong tâm cắt đứt với mọi tướng sai biệt của ngoại giới. *Thức vô biên định* lại tiến lên tiếp xúc với nội giới mà suy niệm về các tướng sai biệt sinh khởi trong thức. *Vô sở hữu xứ định* là pháp tu tiến hơn nữa, siêu việt cả không gian và thức mà đi đến chỗ quán tướng hết thấy sự tồn tại vật chất đều không có. Sau hết là *Phi tướng phi phi tướng định*. Ba định trước tuy đã tiêu diệt hết các tướng sai biệt trong và ngoài để đi đến chân không, nhưng vẫn còn cái tướng “*hết thấy không*”, cho nên lại phải tiến thêm một bậc nữa mà tu luyện *vô tướng*, mà cũng không phải vô tướng, tức là pháp tu định hoàn toàn thấu suốt quan niệm hết thấy không. So với Tứ thiền điều hòa cả *Chi* và *Quán* thì *Tứ vô sắc định* chuyên khuynh hướng về phương diện *Chi* mà thôi.

Tứ thiền tứ vô sắc định trên đây, lúc đầu được dùng để thích ứng với những phương thức cá biệt, trong nhiều trường hợp, Phật thường chia làm hai và bảo giữa hai không có quan hệ gì. Tuy nhiên, cũng có nhiều chỗ kết hợp chúng thành một hệ lệ, từ Tứ thiền tiến lên nói đến Tứ vô sắc, như kinh Phân biệt quán

<sup>28</sup> *Trung A-hàm* 56, La-ma kinh (Đại chính 1, p. 776c); M. 26 Ariya-pariyesanna-s (1, p. 164-7 – Nam truyền 9, *Trung bộ* 2, p. 295-300).

<sup>29</sup> *Trung A-hàm* 49, Đại không, Tiểu không kinh; M, 121-122 Cūḷa, Mahā-Suññāta-s.



pháp trong *Trung A-hàm* 42 (M.138 Uddesavibhaṅga) là một thí dụ. Khi kết hợp làm một, *Tứ thiền tứ vô sắc định* được đặt trong một cái tên chung là *Bát đẳng chí* (aṭṭhasa-māpattiyo). Sờ dĩ như thế là vì giáo lý của Phật về sau được chỉnh lí dần dần nên mới có sự kết hợp giữa hai phương thức này. Như vậy *Tứ thiền tứ vô sắc* đã trở thành pháp căn bản của tất cả thiền định Phật giáo. Như ba cõi Dục giới, Sắc giới, Vô sắc giới cũng chính là thế giới quan được cấu thành để thích ứng với những tầng bậc của loại Thiền này.<sup>30</sup> Ba cõi tuy được coi là cảnh giới luân hồi, nhưng, đứng về phương diện tiến trình tu đạo mà nhận xét thì điểm cốt yếu của việc tu đạo là phải đạt đến thế giới giải thoát tối cao, cho nên, thừa nhận có quá trình tam giới là lẽ đương nhiên.

Lại nữa, ngoài *Bát đẳng chí* ra, còn có một loại định tương tự như định *Phi tướng phi phi tướng*, đó là *Diệt thụ tướng định* (saññāvedayitanirodha), đến bậc này thì cả *thụ* lẫn *tướng* đều hoàn toàn tiêu diệt. Mới nhìn qua thì người tu định này chẳng khác gì người chết, duy có điểm bất đồng là: người chết đã chấm dứt mọi hoạt động của ba nghiệp thân, khẩu, ý, thọ (āyu), noãn (usmā- hơi ấm) cũng không còn; năm cảm quan bị phá hủy; còn người tu định này thì năm căn vẫn y nguyên, thọ, noãn cũng không mất, đó là điểm khác với người chết.<sup>31</sup> Người ta tin rằng nhờ năng lực thiền định, hành giả có thể cắt đứt mọi hoạt động của thân tâm mà vẫn tồn tại trải qua vài trăm nghìn năm, và định *Diệt thụ tướng* chính là một giải pháp cho tín ngưỡng đó.

Trên thực tế, định này có thể được coi như sự tiếp nối định *Phi tướng phi phi tướng*, nhưng, trên vấn đề pháp tướng, nó lại được coi là độc lập và, thêm vào *Bát đẳng chí* kể trên, có nhiều chỗ nói nó là vị cao nhất trong *Cửu thứ đệ định*

<sup>30</sup> *Trung A-hàm* 43, Phân biệt ý hành kinh (Đại chính 1, p. 700c); M. 120 Sañkhāruppatti-s (3, p. 100-103 – Nam truyền 11, *Trung bộ* 4, p. 113-8).

<sup>31</sup> M. 43 Mahāvedalla-s (1, p. 296 – Nam truyền 10, *Trung bộ* 2, p. 18); *Trung A-hàm* 58, Đại Câu-hi-la kinh (Đại chính 1, p. 791c).

(navānupubbavihāra).<sup>32</sup> Tuy nhiên, theo tôi, đây chẳng qua chỉ nhằm đối kháng lại tín ngưỡng vô tướng định của ngoại đạo mà thôi chứ thật ra, trên thực tế, cũng có nhiều đệ tử Phật không tu định này mà vẫn đạt được mục đích giải thoát, có thể nói, đây là điều rất kỳ quái.

Như vậy là Phật đã chia ra nhiều giai đoạn để thuyết minh tiến trình tu dưỡng thiền định, và còn chỉ bày rất nhiều công án, tức quan niệm đối tượng, cho sự chuẩn bị và ứng dụng; chẳng hạn cái gọi là *Tứ vô lượng*, *Tứ niệm trụ*, cho đến *Bát thắng xứ*, *Thập biến xứ* v.v... đều có thể được coi là vì sự ứng dụng *Tứ thiên tứ vô sắc* mà lập nên. Tuy nhiên, ở đây có điều ta cần chú ý là, điều cốt yếu trong việc tu định là khiến cho người ta có thể xả li tất cả mọi sự chấp trước để đạt đến cuộc sống tinh thần tự do tuyệt đối chứ quyết không phải coi thiền định tự nó là mục đích chung cục, điểm này cứ trung theo Tứ thiên hay Tứ vô sắc thì đủ rõ. Bất luận trong Tứ thiên hoặc Tứ vô sắc, người tu Thiền phải vứt bỏ cái cảnh giới đã chứng được để tiếp tục đi lên nữa, vì nếu cứ chấp trước vào Thiền định thì tức là đi ngược lại mục đích tự do tuyệt đối rồi. Bởi thế Phật thường cảnh giác chống lại cái gọi là “*vị định*” (ném mùi định) vậy.

“*Phật bảo Bạt-ca-lợi rằng, những Tỳ-khuru kia khi tưởng về đất thì chấp chặt lấy đất, khi tưởng về nước, lửa, gió, cho đến khi vô lượng không xứ (không vô biên xứ), thức nhập xứ (thức vô biên xứ), vô sở hữu xứ, phi tướng phi phi tướng xứ, về mặt trời, mặt trăng, thấy nghe, hay, biết, hoặc được, hoặc tìm kiếm, hoặc biết, hoặc quán xét... tất cả đều nằm sát trong ý tưởng của họ. này Bạt-ca-lợi Tỳ-khuru, người tu thiền không y vào đất, nước, lửa, gió, cho đến không y vào cái hay biết, cái quán xét mà tu thiền.*”<sup>33</sup>

<sup>32</sup> A. (4, p. 140: Anupubbavihāra).

<sup>33</sup> *Tạp A-hàm* 33 (Đại chính 2, p. 236ab). Ngoài Bạt-ca-lợi còn có một kinh Phật nói với Sấn-dà Tỳ-khuru mà ý nghĩa cũng nhất trí với văn Pāli A. (5, pp. 7-8). Ở đây căn cứ theo Hán dịch.

Ý nghĩa đoạn văn trên đây cho ta thấy người tu Thiền chân chính không chấp trước vào Thiền định, mà tu thiền với một tinh thần giải thoát, nghĩa là không để bị dính chặt vào bất cứ cái gì hoặc chỗ nào. Bởi thế, những người thật đạt đến Thiền quyết không phải như bọn ngoại đạo bảo mắt không nhìn sắc, tai không nghe tiếng, mà vẫn cứ nhìn, vẫn cứ nghe, nhưng nhìn, nghe đúng như thực, nghĩa là không ham đắm, không chấp trước, không để mình bị kẹt cứng trong cái mình thấy, nghe, hay, biết, mà luôn luôn nhìn nghe với tinh thần tự do tuyệt đối: đó mới là chỗ cực trí của Thiền. Thần thông cũng ở đó mà ra, mà ý nghĩa tu Thiền chân chính cũng ở đó. Nếu quên điều này rồi cứ giữ khư khư lấy cái cách thức *Tứ thiền tứ vô sắc* thì sẽ phản bội hẳn cái ý nghĩa đích thực của Phật dạy về Thiền: đây chính là điểm sai khác giữa Thiền Phật giáo và Thiền ngoại đạo. Bởi thế, nếu nói một cách cực cực thì Thiền chân chính không phải chỉ khi nào ngồi xếp bằng ngay ngắn trong rừng sâu núi thẳm, hoặc giữa đồng không hoang vắng mà suy tư mới là Thiền, mà ngay trong đời sống hàng ngày, có thể nói, nhất cử nhất động: đi, đứng, nằm, ngồi v.v... tất cả không xa rời Thiền.

*“Nội tâm định chí thiện. Rỗng đi, đứng đều định; ngồi định, nằm cũng định, không lúc nào Rỗng không định: đó là pháp thường của Rỗng”.*

*So jhāyi assāsarato ajjhataṃ susamāhito,*

*Gacchaṃ samāhito nāgo, ṭhito nāgo samāhito,*

*Sayaṃ samāhito nāgo, nisinno pi samāhito.*

*Sabattha saṃvuto nāgo, esā nāgassa sampadā”.*<sup>34</sup>

Trên đây là những lời những lời xưng tụng Rỗng, tức Phật. Nếu Thiền chân chính không đạt đến đó thì vẫn chưa phải là rốt ráo. Sở dĩ Thiền tại Trung Quốc và Nhật Bản được thịnh hành và phát đạt, chính cũng nhờ ở sự chú trọng về điểm này.

<sup>34</sup> *Trung A-hàm 29, Long tượng kinh (Đại chính 1, p. 608); A. (3, p. 346-7 – Nam truyền 20, Tăng chi bộ 4, p. 90).*



## Chương thứ năm: TIẾN TRÌNH TU ĐẠO VỚI LA-HÁN

### 1- LỖI LÀM VÀ SỰ SÁM HỐI

Những điều đã được trình bày trong chương trước chủ yếu là các phương thức tu đạo; căn cứ vào những phương thức ấy mà cố gắng thực tu, đó là sự tu hành của các đệ tử Phật và, kết quả, sẽ đạt đến giải thoát. Tuy nhiên, ở đây ta nên chú ý, cho dù là một đệ tử Phật cũng vị tất không có những khó khăn trong việc tu đạo. Lại nữa, tuy sau khi thành vị La-hán thì phi thường siêu việt, nhưng, cũng như bản thân đức Phật, trong thời kỳ tu hành thì người ta không thể không thú nhận rằng vị La-hán ấy cũng là một người thường như tất cả mọi người thường khác; mà đã thế thì, dĩ nhiên, cũng không thể tránh khỏi những lỗi lầm của con người. Ở đây ta gạt ra một bên vấn đề của chính đức Phật, mà chỉ trưng ra những trường hợp của các vị đệ tử Phật được gọi là đại A-la-hán cũng đủ rõ. Chẳng hạn, ai cũng biết, Xá-lợi-phất là đệ tử hàng đầu của Phật, là một bậc á thánh, ấy thế mà đã có lần thống suất năm trăm vị Tỷ-khưu, để họ quát tháo làm náo loạn đến nỗi Phật phải đuổi lui ra.<sup>1</sup> Rồi đến Mục-kiền-liên, một đệ tử lớn ngang hàng với Xá-lợi-phất, cũng thường ngủ gật trong khi tham thiền, đã bị Phật quở trách rất nặng.<sup>2</sup> Lại như La-hầu-la đã nói ở trên, sau này tuy được coi là người đốc chí học (sikkhakāma) vào bậc nhất,<sup>3</sup> nhưng khi còn là Sa-di rất thích đùa cợt nghịch ngợm, thường là cái gai trước mắt của các bậc Trưởng lão và bị Phật quở trách luôn luôn, việc này cả trong kinh luật đều có ghi chép. Lại như Ưu-đà-di (Udayi), về sau tuy được gọi là Trưởng lão, nhưng khi còn trẻ tựa hồ như bị

<sup>1</sup> *Tăng-nhất* 41 (Đại chính 2, p. 770c); M. Cātumā-s (1, p. 456 – Nam truyền 10, *Trung bộ* 2, 268).

<sup>2</sup> *Trung A-hàm* 20, Trưởng lão thượng tôn thụy miên kinh (Đại chính 1, p. 557c); A. (4, pp. 65-91 – Nam truyền 20, *Tăng chi bộ* 4, p. 335-42).

<sup>3</sup> A. (1, p. 24 – Nam truyền 17, *Tăng chi bộ* 1, p. 34 f).

tình dục bức bách đến nỗi phạm nhiều lỗi lầm, do đó Phật mới đặt ra nhiều quy định hết sức phiền tỏa về giới dâm. Điều này được chép trong các luật văn.<sup>4</sup> Đến các bậc đại đệ tử như Xá-lợi-phất, Mục-kiền-liên, La-hầu-la và Ưu-đà-di mà còn phạm những lỗi lầm như thế, thì thử hỏi những người đệ tử xuất gia vì động cơ không chính đáng còn phạm lỗi lầm đến đâu nữa: điều đó tưởng cứ suy ra người ta cũng đủ biết rồi.

Phật đã phải đi ngược lại với bản ý của mình mà đặt ra nhiều quy luật phiền tỏa và chặt chẽ chính là để chế ngự bọn này. Bất cứ ai, khi đọc luật sẽ không lấy làm lạ là đa số nam nữ đệ tử Phật, trong lúc tu hành, đã thấy những người như thế gây quá nhiều phiền lụy cho Phật bèn chán nản mà hoàn tục mặc dầu khi xuất gia là muốn tìm cầu sự giải thoát; hoặc cũng có nhiều người thấy thế cũng hoàn tục, nhưng sau suy nghĩ lại thì bỏ ý định ấy. Tượng đầu Xá-lợi-phất (Hatthisariputta) là một trong số những người ấy.<sup>5</sup> Và lại, trong đó cũng có người bảy lần hoàn tục, bảy lần quy y.<sup>6</sup> Lại có kẻ đã đạt đến địa vị rất cao nhưng lại phản Phật, âm mưu phá hoại Giáo đoàn; Đề-bà-đạt-đa là một thí dụ rõ nhất loại này.<sup>7</sup> Tóm lại, những đệ tử này của Phật, trong thời kỳ tu hành thì vẫn là người, tuy phát tâm đại bồ-đề mà xuất gia, nhưng vì cái dục vọng mù quáng tự nhiên của con người, nên thường hay phản lại với tâm cầu đạo, điều đó tưởng cũng không nên trách. Duy có điều đáng tiếc là đa số đệ tử Phật về sau, theo truyền ký, đã trở thành các bậc thánh, nhưng không biết rõ cái chân tướng của từng người được truyền lại như thế nào. Duy chỉ nhận xét theo các ký rài rác thì thấy trong số đó, có nhiều người ít ra đã từng một lần lâm vào nguy cơ; đó là một sự thật không thể che giấu được.

<sup>4</sup> *Ngũ phần luật* 2 (Đại chính 22, p. 10 bf).

<sup>5</sup> *Tăng-nhất* 46 (Đại chính 2, p. 796 af).

<sup>6</sup> Therag 200 Commentary.

<sup>7</sup> Therīg 1009 (Mrs. Rhys Davids: *Psalms of Early Buddhists*, p. 317).

Song mà, làm cách nào họ đã cứu vãn được nguy cơ ấy? Đó là vấn đề *sám hối*, nghĩa là, tuy phạm tội lỗi, dù nặng đến đâu đi nữa, nhưng biết ăn năn hối cải thì, mặc dầu trong khoảng luân hồi vô tận, vẫn có thể có cơ hội được giải thoát. Trường hợp Đề-bà-đạt-đa chẳng hạn. Đứng trên lập trường đức Phật mà nói thì Đề-bà là một người cực ác. Nhưng theo *Tăng-nhất A-hàm*, bản Hán dịch, thì Phật từng bảo A-nan là, trong tương lai, trải qua một kiếp đọa địa ngục, Đề-bà-đạt-đa sẽ được giải thoát mà sinh lên cõi trời, qua mười sáu kiếp sau nữa sẽ thành Phật Tích Chi (Paccekabuddha) mà được danh hiệu Na-mô (Nama).<sup>8</sup> Ký sự này dĩ nhiên là đã được thành lập rất muộn, có phải quả thật Phật đã nói như thế không thì điều đó vẫn còn phải khảo tra và phối kiểm lại mới rõ được. Nhưng nó là kiến giải của Phật giáo thì điều đó không còn hồ nghi gì nữa (Đề-bà quan trọng *Pháp hoa* sau này cũng đã bắt nguồn từ kiến giải ấy). Đại ác như Đề-bà mà còn thế thì những người kém Đề-bà lo gì không có cơ hội cứu vãn nguy cơ? Điều này tưởng không cần nói ai cũng thấy; nhất là khi đã phạm tội nhưng biết *y pháp* (yathādhamaṃ) mà *bộc lộ* (paṭikaroti) để *sám hối* (khamāpeti), tức nhờ sự ăn năn sửa đổi, thì tội lỗi cũng tiêu diệt: đó là chủ trương nhất quán của Phật. Bởi thế, một chút lỗi lầm chưa phải là điều tuyệt vọng, quyết không thể phá hoại sự tu hành một cách vĩnh viễn miễn là hành giả biết ăn năn cải hối.

*“Người ta ở đời, khi phạm tội lỗi mà biết sửa đổi thì đó là người tốt. Giáo pháp của ta rất rộng rãi, vậy các hãy ăn năn hối cải!”*<sup>9</sup>

Trên đây là những lời Phật dạy răn Đề-bà-đạt-đa, người đã mưu hại Phật, và A-xà-thế vương, người đã giết cha để giành

<sup>8</sup> *Tăng-nhất* 47 (Đại chính 2, p. 804).

<sup>9</sup> Ký sự này đồng nhất với ý tưởng trong kinh Sa-môn quả mà văn Pāli nói: “Vua (A-xà-thế) thật sự đã nhận thấy tội lỗi của mình mà như pháp sám hối, cho nên Ta chấp nhận sự sám hối của Vua. Và lại, trong Thanh pháp của Ta ai có tội mà nhận thấy có tội và như pháp sám hối, ngăn chặn sai phạm trong tương lai.” D. (1, p. 85 – Nam truyền 6, *Trường bộ* 1, p. 127).

ngôi vua, khi họ đến xin sám hối. Như vậy, những tội lỗi kém tội giết cha lo gì sám hối mà không được thành tịnh. Do đó, các Tỳ-bà-sa sư ở Ca-thấp-di-la đã nói về lỗi lầm của Tỳ-khưu và về sự quan hệ giữa sám hối và giới như sau:

Nếu có phạm tội mà sửa đổi để diệt trừ thì gọi là *cụ thi-la* (thành tựu giới), hết như người đã trả xong nợ thì sau đó được gọi là người giàu có.<sup>10</sup>

Xem thế đủ biết Phật đã cho sám hối là năng lực cứu tế lớn mạnh biết chừng nào. Vì, đứng trên lập trường lí luận mà nhận xét, thì tu đạo chẳng qua cũng chỉ là khám phá cái “ta” cũ để tìm cái “ta” mới thuận theo chính pháp, cho nên, sám hối, nếu quả thật là chân thành thì cũng chỉ là cái *ta hôm qua* khiêu chiến với cái *ta đạo đức hôm nay*, do đó, hành vi sám hối tự nó đã là tu đạo rồi, chính vì thế mà nó được nhận là có năng lực cứu tế đối với tội lỗi. Thuyết này của Phật giáo đã phát huy rất nhiều cái đặc trưng tôn giáo cứu tế phổ biến của đạo Phật. Một mặt dạy người ta phải cẩn trọng, tội lỗi nhỏ nhặt đến đâu cũng phải sợ, mặt khác, tuy có phạm tội nhưng lại dạy người ta nhờ ăn năn sửa đổi mà được thanh tịnh: có thể nói, Phật giáo được gọi là *cửa từ rộng mở* chính là ở điểm này.

Các đệ tử của Phật tuy can phạm những lỗi lầm, nhưng phần nhiều vẫn có thể lần lượt đi lên chính là nhờ ở hiệu năng dưỡng thành của nền giáo lí vừa trình bày ở trên. Nghĩa là, tuy họ phạm tội, nhưng nhờ đức cảm hóa của Phật và nhờ năng lực sám hối của bản thân, họ lại thấy đạo tâm được phục hồi và nỗ lực hướng thượng - về điểm này, ta có thể kể ra nhiều trường hợp để đối chiếu.

Xưa có người tu đạo, nửa chừng thoái chuyển và hoàn tục. Nhưng tình cờ thấy con bò kéo xe quá nặng, nó lê từng bước nặng nề nhưng vẫn cứ đi lên, do đó mà cảm thấy phấn khởi và

<sup>10</sup> *Câu-xá luận* 15 (Đại chính 19, p. 79b – Tham chiếu Quốc dân văn khố bản hòa dịch Câu-xá luận, *Luận bộ* 12, p. 139).



lại trở về tu đạo một cách tinh tiến nhiệt thành.<sup>11</sup> Lại có người thấy đạo hạnh chậm tiến, đâm bực mình; nhưng một ngày kia chợt thấy người nông phu tát nước, người đi săn tập bắn, bèn hiểu ra rằng tất cả đều do ý chí chuyên nhất mà đạt mục đích, rồi từ đó dốc toàn lực vào việc tu đạo.<sup>12</sup>

Lại có người tính khí thất thường, chợt giận chợt vui, chợt ghen ghét, chợt buồn bực; nhưng sau ăn năn sửa đổi mà được giải thoát.<sup>13</sup> Cũng có người hoàn tục, nhưng vì bà mẹ khóc lóc khuyên can nên trở lại Tăng-già rồi sau thành A-la-hán.<sup>14</sup> Ngoài ra, còn nhiều trường hợp sắp sa chân, nhưng lại gượng được và phấn đấu tu đạo mà không thể kể hết ở đây được. Trong những trường hợp như vậy, phần nhiều đều nhờ vào năng lực sám hối của chính mình và sự khuyên bảo thân thiết của Phật hoặc của các vị Trưởng lão Thượng tọa mà những người tu đạo lại cảm thấy mình có một sinh khí mới để thẳng tiến trên đường đạo hạnh. Không những thế, đến ngay những người đã bị xã hội lên án, Tăng-già trục xuất, nhưng nhờ sám hối và tu đạo vẫn có thể đắc quả thánh, và số người này cũng không phải là ít. Như Chi Man, tức Ương-câu-lê-ma (Aṅgulimāla) chẳng hạn. Hắn là một tên bạo ác, chuyên giết người để lấy ngón tay của họ làm mũ đội. Nhưng một ngày nọ, hắn ăn năn tội ác và quy y Phật mà được giải thoát.<sup>15</sup> Lại như trong Tăng chúng, có Xiển Nộ Tỳ-khưu (Channa) vốn là người đánh xe cho Phật khi Phật còn là Thái tử, vì mối quan hệ ấy cho nên mới xin Phật xuất gia. Nhưng sau, vì ý mình trước kia là người được thân cận với

<sup>11</sup> Therag 45 phụ truyện.

<sup>12</sup> ibid. 19 (p. 4 – Nam truyền 25, *Tiểu bộ 3*, p. 112).

<sup>13</sup> Như trường hợp Trưởng lão Bà-kỳ-xá (Vaṅḡsa). S. (1, p. 185f – Nam truyền 12, *Tương ưng bộ 1*, p. 320f); *Tạp 44* (Đại chính 2, p. 331f); Therag. 264 (p. 32 – Nam truyền 25, *Tiểu bộ 3*, p. 170); v.v...

<sup>14</sup> Therag. 44 phụ truyện.

<sup>15</sup> *Tạp 38* (Đại chính 2, p. 280cf); M. 86 Aṅgulimāla-s (2, p. 97f – Nam truyền 11, *Trung bộ 3*, p. 131f); Therag. 255 (p. 31f – Nam truyền 25, *Tiểu bộ 3*, p. 168f).

Phật, làm nhiều điều vô lễ, khinh nhờn chúng Tăng. Tuy nhiên, về sau biết ăn năn sám hối và chuyên cần tu đạo mà đạt được ngôi thánh nhân. Đây cũng là một trường hợp mang nhiều tính chất dạy răn.<sup>16</sup>

Tóm lại, Phật trước kia cũng là phàm phu, mà đệ tử lúc đầu cũng là phàm phu, cho nên Phật mới chỉ bày nhiều phương thức tu đạo, nhưng việc thực tu thực chứng không phải là một việc dễ dàng, mà phải trải qua bao gian nan nguy hiểm mới đạt được mục đích. Dĩ nhiên, trong đó cũng có người từ đầu đến cuối không gặp một sự khó khăn nào, nhưng số ấy rất ít; còn thực tế thì đại khái phần nhiều đều bị những dụ hoặc vi khốn và điều đó gắn thành như một công lệ. Cái mà Phật giáo thường gọi là *Ma vương* (*Māra pāpimā*) chính là chỉ cho sự chướng ngại đạo pháp được nhân cách hóa này. Cứ xem từ Phật cho đến đa số đệ tử của Ngài đều đã phải phấn đấu với Ma vương, tức là sự xung đột giữa ngã dục, ngã chấp và tâm bồ-đề, thì đủ rõ. Tuy nhiên, nếu thoát ra khỏi được vòng vây ấy thì chính đó mới là ý nghĩa đích thực của nỗ lực tôn giáo. Bởi thế, dù có một lần sa đọa cũng không hề chi, vì vẫn còn khả năng và cơ hội dẫn đến giải thoát: đó là điểm vĩ đại của đức Phật. Sở dĩ chúng tôi cứ lập đi lập lại dài dòng về điểm này là vì chúng tôi nhận thấy về sau các nhà viết truyện ký của Phật đều cho Ngài sinh ra đã là thánh nhân, là siêu nhân, là nhà tôn giáo thiên bẩm v.v... điều này không những chỉ trái với sự thật bình sinh mà nó còn gây tổn hại cho Phật giáo là khác, bởi vì thế, tôi phải đặc biệt nhấn mạnh về điểm kể trên.

---

<sup>16</sup> D.16 Mahāparinibbāna-s (2, p. 154 – Nam truyền 7, Trường bộ 2, p. 142f); Trường A-hàm 4, Du hành kinh (Đại chính 1, p. 26a); Ngũ phần luật 3 (Đại chính 22, p. 21bc); Therag 69 (p. 10 – Nam truyền 25. Tiểu bộ 3, p. 126).

## 2- SỰ ĐẮC QUẢ VÀ BẢN CHẤT CỦA NÓ (Luận về La-hán)

Như thế, cứ theo đạo trình kể trên mà tu tiến thì sẽ lần lượt đạt đến các cảnh giới mà, trên hình thức, theo thông lệ, được chia làm bốn đoạn gọi là *Tứ quả La-hán đạo*. Thứ nhất, quả Dự lưu (Sotā-āpanna Tu-đà-hoàn), là quả vị của người đã được dự vào hàng thánh nhân. Người được quả này rồi còn phải sinh lên cõi người và cõi trời bảy lần nữa mới chứng Niết-bàn. Trên pháp tướng, quả này còn được gọi *Cực thât sinh* (sattakhattu parama). Thứ hai, quả *Nhất lai* (sakkadagāmī, Tu-đà-hàm), là quả vị mà người đạt đến rồi thì chỉ phải sinh vào thế giới này một lần nữa là được giải thoát, bởi thế mà gọi là Nhất lai. Thứ ba là quả Bất hoàn (Anāgāmī- A-na-hàm). Người đạt tới quả vị này, sau khi chết, không phải sinh trở lại nhân gian nữa, mà ở luôn trên cõi trời để chứng Niết-bàn, cho nên gọi là Bất hoàn. Sau hết là quả A-la-hán (Arahan, Ứng giả), ngôi vị giải thoát cao nhất. Người được quả này thì xứng đáng nhận sự cúng dàng của mọi người, cõi trời cho nên có tên là *Thích giả* và *Ứng giả*. Người tu đến quả vị này được mô tả là “đã hết sạch mọi phiền não, đã thiết lập được các phạm hạnh, mọi việc đều đã hoàn thành”, không còn luân hồi sinh tử nữa. Ba quả trước là những người còn phải học, nên gọi là các thánh *Hữu học* (sekha), đến quả thứ tư thì vì “mọi việc đều đã hoàn thành”, không còn điều gì phải học nữa, nên gọi là thánh *Vô học* (asekha).

Cứ xem thế thì ta thấy đạo trình Tứ quả cơ hồ cực đơn giản, cực minh bạch và rất dễ hiểu. Tuy nhiên, nếu lại tiến lên một nấc nữa mà khảo sát cái tính chất phiền não mà các quả phải đoạn tệt, và lại tổng hợp nó với cái thủ đoạn thiền định đoạn tệt phiền não, rồi lại nhờ thiền định mà trí tuệ phát khởi như thế nào v.v... thì vấn đề sẽ trở nên cực kỳ phức tạp. Chưa hết, còn nhiều vấn đề hữu quan khác nữa cũng phải được đặt ra. Chẳng hạn, đời người là vô thường, có nhiều người đang tu đạo mà chết nửa chừng là vô thường, có nhiều người đang tu đạo

mà chết nửa chừng thì sao? Thí dụ: người được sơ quả rồi, vẫn chưa đến được quả Nhất lai thứ hai, nhưng bỗng nhiên tạ thế, thì người ấy sẽ phải sinh ra và chết đi bao nhiêu lần nữa mới được giải thoát? Đó là một vấn đề. Câu hỏi thứ hai được nêu ra: những người ngoại đạo đã dày công tu dưỡng, đã đạt đến cảnh địa rất đẹp, nhưng nếu vì một lẽ nào đó, họ chuyển sang Phật giáo để tu hành thì sự tu dưỡng của họ trước kia, đối với đạo La-hán, có hiệu quả gì không? Tất cả các vấn đề này, nếu tham chiếu và kết hợp mọi điều kiện để nghiên cứu cho cùng cực và triệt để thì, dĩ nhiên, sẽ nảy sinh ra những nghị luận cực kỳ lí thú nhưng cũng phi thường phức tạp. Cho nên, về sau, vấn đề liên quan đến những cấp, bậc đạo La-hán, trên phương diện pháp tướng, đã được coi là một vấn đề khó khăn lớn nhất. Chú ý đến điểm này là sự nghiên cứu các luận thư của A-tỳ-đạt-ma (tác giả đã đề cập vấn đề này trong cuốn *Nghiên cứu A-tỳ-đạt-ma luận*- lời người dịch).

Tuy nhiên, nói đúng ra, ý nghĩa của những vấn đề trên thuộc lĩnh vực thần học, nó không hẳn đã là kết quả của sự thể nghiệm, mà cũng không đại biểu được cho tư tưởng của Phật giáo Nguyên thủy; cho nên, nếu đứng trên lập trường Phật giáo Nguyên thủy thuần túy mà nhận xét, nếu quá chấp nê vào những điều đó thì sẽ đánh mất cái bản chất thật của Nguyên thủy. Đó là điều ta cần ghi nhận. Bởi thế, tôi tưởng sau này, khi nghiên cứu về *A-tỳ-đạt-ma luận*, ta sẽ bàn đến tất cả các vấn đề liên hệ. Còn ở đây, cái hình thức đơn giản của đạo La-hán vừa được trình bày trên kia, đã đủ để nói hết cái ý nghĩa tôn giáo thực tế của nó rồi.

Về sau, A-tỳ-đạt-ma cho La-hán là quả vị cao quý nhất, người thường không thể nào đạt đến được. Nhưng, theo chỗ tôi biết, cấp bậc La-hán ở thời đại Nguyên thủy không phải quá cao đến nỗi người thường không ai hy vọng đạt tới, mà, trái lại, như đã nói ở trên, ai cũng có thể đi đến với điều kiện là phải gắng hết sức mình, phải khắc kỷ và chịu đựng. Song, một khi đã đạt được rồi thì cũng lại không phải như sau này người ta

quan niệm vị La-hán là bậc siêu nhân mặc dầu vẫn mang hình hài như một người thường. La-hán chủ yếu có nghĩa là làm cho tâm địa mở bừng, đứng về phương diện *trí* mà nói thì có nghĩa là trừ khử tất cả ý niệm nghi ngờ về sự tồn tại của người ta; còn đứng về phương diện *tinh ý* mà nói thì chẳng qua là chỉ sự giải phóng dục vọng nhỏ nhen của tự kỷ tức chỉ cái đương thể của sự *tự giác*. Nếu đem phối hợp với bốn quả mà nói thì quả Dự lưu là quả vị đối với pháp *Tứ đế* đã phát khởi trí xác tín “*chắc nhận như thế*”, rồi dựa vào lòng xác tín ấy mà tiến theo các quả trình chế ngự phương diện tinh ý, tức là Nhất lai và Bất hoàn; kết quả sau cùng là từ bên trong bản thân bừng dậy sự tự giác được giải phóng gọi là A-la-hán: đó là ý nghĩa nguyên thủy. Không những thế, ngay đến những cấp bậc trải qua cũng không nhất định cứ phải tiến theo thứ tự mà còn tùy theo căn cơ và nhiệt tâm, hành giả có thể vượt qua thứ lớp để tiến thẳng đến giải thoát, và số người này không ít. Bây giờ hãy thử đưa ra năm ba trường hợp để quan sát. Ai cũng biết bọn ông Kiền-trần-như (Koṇḍannñña) là năm người được Phật hóa độ đầu tiên và, theo truyền thuyết, chỉ năm ngày sau họ đã thành La-hán.<sup>17</sup> Mục-kiền-liên cũng chỉ năm ngày sau khi quy y Phật là thành La-hán. Xá-lợi-phất thì sau mười lăm ngày.<sup>18</sup> Dĩ nhiên, những người này, trước khi quy Phật, họ đã dày công tu luyện, cho nên, khi trở về theo Phật là họ thành các La-hán ngay, việc này, đối với họ, chỉ là việc “vẽ rồng điểm mắt” mà thôi. Nhưng, cũng có nhiều trường hợp trái lại, nghĩa là những người chưa từng tu dưỡng đặc biệt mà cũng thành La-hán một cách nhanh chóng. Chẳng hạn như con một trưởng giả là Da-xá (Yasa) chỉ có bảy ngày sau khi quy Phật đã thành La-hán. Rồi như Diệu Hương (Sugandha), một người rất ít được nghe tiếng, cũng thành La-hán bảy ngày sau khi quy Phật. Lại về phần Tỳ-khưu-ni thì như ni cô Sai-ma (Sāmā) cũng chỉ có tám ngày;<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Fausböll: Jātaka (1, p. 82 – Nam truyền 28, *Tiểu bộ* 6, p. 174)

<sup>18</sup> Ibid. (1, p. 85 – Nam truyền, *ibid.* p. 181).

<sup>19</sup> Therīg. 39-41.

Thiện Sinh nữ (Sujātā) thì khi thấy Phật và nghe Ngài nói pháp, muốn chứng đắc La-hán, sau được chồng cho phép xuất gia mà được giải thoát.<sup>20</sup> Xem thế đủ biết cái tiến trình tu đạo không hẳn cứ phải lần lượt qua từng cấp một. Bởi thế, trong cái gọi là *kiến đạo* và *tu đạo* bảo rằng chỉ sau khi đoạn trừ tám mươi tám sử của *kiến hoặc* và tám mươi một phẩm của *tu hoặc* mới thành La-hán là một phương pháp tu hành cố chấp, và có chứng La-hán hay không thì điều đó chưa biết. Cho nên, bốn quả tuy là đạo trình có cấp bậc, nhưng, theo Phật giáo Nguyên thủy thì đó chủ yếu là nói rõ cái quá trình tiệm tiến và lấy nó làm phương tiện tiêu chuẩn đại khái để dẫn dụ người tu đạo, chứ không phải như chế độ niên chế tại các học đường bắt buộc phải noi theo.

Như vậy thì La-hán cũng không phải chỉ giới hạn ở các bậc trường lão kỳ túc; có người đến già vẫn chưa thành La-hán, trong khi đó, số thanh niên nam nữ đạt đến địa vị này không phải ít. Chẳng hạn như Đạt-bà-mạt-la (Dabbamalla) mới mười sáu tuổi đã thành La-hán;<sup>21</sup> Bạt-đà-la (Bhadda) xuất gia lúc còn rất nhỏ nhưng không bao lâu đã thành La-hán, điều này thấy trong các bài thơ tự vịnh (añña).<sup>22</sup> Nhất là trường hợp của Ca-tịch-da (Saṅkicca), theo truyền thuyết, xuất gia lúc bảy tuổi và thành La-hán ngay trong khi cạo tóc.<sup>23</sup> Ngoài ra còn nhiều thí nghiệm khác nữa.<sup>24</sup> Tóm lại, phạm đã là truyền thuyết thì không chắc đã phù hợp với sự thật, tất nhiên còn cần phải nghiên cứu mới có thể xác định được chân tướng của sự kiện. Song, cho rằng có các vị La-hán rất trẻ tuổi thì đại khái điều đó có thể chấp nhận được. Các nhà chú giải và phiên dịch kinh điển sau này cho rằng đó là nhờ ở kiếp trước đã tu hành nên, kết quả, ở kiếp này mau thành thực. Ý kiến này đúng hay

<sup>20</sup> Ibid, 149.

<sup>21</sup> *Ngũ phần luật* (Đại chính 22, p. 15a).

<sup>22</sup> Theragāthā 473-479.

<sup>23</sup> Ibid, 597-607.

<sup>24</sup> Về điểm này, tham khảo Mrs. Rhys Davids: *Early Buddhism* (The Brethren) pp-XXX-XXXI.

không, ta chưa biết, nhưng điều hiển nhiên là, trên thực tế, có thể nói, việc đắc thành A-la-hán không có liên quan gì đến thời gian xuất gia lâu hay mau, đến tuổi tác già hay trẻ, mà chủ yếu là do nơi trình độ và căn cơ như thế nào thôi.

Song mà, cái đặc trưng của La-hán như thế nào? Vấn đề này, nếu đứng trên lập trường pháp tướng mà nói thì tuy có nhiều, nhưng, như đã trình bày ở trên, chủ yếu là ở điểm tâm cảnh mở bừng, tức sự tự giác đại ngộ là điểm chủ yếu nhất. Bởi thế, chứng thành La-hán là cái kết quả của sự tu dưỡng liên tục bất đoạn. Mà đạt đến La-hán là nhờ ở sự bộc phát, tức sự tự giác nội bộ, cho nên, thành La-hán mau hay chậm còn tùy thuộc nơi sự tự giác bộc phát chậm hay mau và sự bộc phát này lại phải tùy thuộc ở sự tu dưỡng nhiệt thành đến mức độ nào mới nảy sinh. Và lại, cũng còn phải nhờ có *cơ hội điểm đạo* nữa: mặc dầu sự bộc phát nội bộ đã được chuẩn bị sẵn sàng, nhưng cơ hội điểm đạo ấy chưa đến thì hành giả vẫn cứ ở mãi địa vị hữu học. Trường hợp này xảy ra rất thường. Nếu khảo sát những truyện ký về sự ngộ đạo của các đệ tử của Phật, ta sẽ thấy điểm này rất hứng thú; nhưng, rất tiếc, ở đây không đủ thì giờ để đề cập tất cả mọi trường hợp mà chỉ xin nêu ra vài ba thí dụ làm điển hình thôi.

A-nan đã thị giả Phật suốt hai mươi lăm năm, nhưng khi Phật còn tại thế vẫn chưa có được cơ hội điểm đạo này. Theo truyền thuyết, trong kỳ kết tập lần thứ nhất, ông không được tham dự, ông cảm thấy tủi thẹn. Một đêm kia, ông rời khỏi giường ra ngoài và cứ đi đi lại lại ngoài trời mãi cho đến gần sáng. Quá mệt mỏi, ông định ngã lưng xuống giường nằm lại, nhưng khi chân vừa nhấc lên khỏi mặt đất và đầu sắp đặt lên gối thì, ngay lúc ấy, bỗng khuyếch nhiên đại ngộ, tức thành La-hán.<sup>25</sup> Đời sau cho rằng điều này tượng trưng cho sự xa rời bốn uy nghi đi, đứng, ngồi, nằm mà được khai ngộ, nhưng thật ra

<sup>25</sup> Sumaṅgalavilāsini (1, pp, 9-10); Samantapāsādikā (p. 11-12 – Nam truyền 65, Nhất thiết thiện kiến luật tự p. 16f); (Giáo sư Cao Nam: *Pāli Phật giáo đọc bản*, p.03).

thì đúng lúc ấy cơ hội điếm đạo đã đến với A-nan. Rồi đến Ưu-tỳ (Uttiya) lúc đầu giới hạnh chưa hoàn toàn, khó được giải thoát. Nhưng sau được Phật dạy cho cái công án “*Thanh tịnh ngay từ đầu (tvaṃ ādiṃ visodheti)*” rồi cứ theo đó gắng hết sức tu hành và một ngày kia bỗng khai ngộ.<sup>26</sup> Lại như Su-từ Tỳ-khuru-ni (Sīhā) vì bị tình dục bức bách, uổng công bảy năm trời, cuối cùng thấy khó có thể thành đạo, nhân thế sinh bi phẫn và định tự ái. Nhưng khi bà vừa xiết chặt đầu dây lại thì tâm bùng tỉnh và đại ngộ đã đến; bà có tự thuật niềm vui mừng của mình bằng mấy câu kệ trong *Trưởng lão ni ca*.<sup>27</sup>

Ngoài ra, còn nhiều trường hợp do một cái vấp ngã (té) mà ngộ đạo, do mang thương tích mà tự giác, cho đến do thức ăn, thức mặc vừa ý mà được giải thoát v.v... nhưng sợ quá dài dòng nên tôi chỉ nói lược qua, thế thôi. Sau hết là trường hợp của chính đức Phật trước kia. Sáu năm khổ hạnh của Phật tuy chưa đưa đến giác ngộ, nhưng chính đó là thời kỳ chuẩn bị cho sự bộc phát nội bộ. Song, nếu Phật cứ tiếp tục con đường khổ hạnh như thế thôi thì chưa chắc cơ điếm đạo đã đến; nhưng sau Ngài bỏ khổ hạnh, theo con đường trung đạo, điều hòa giữa thân và tâm rồi “tĩnh tọa tư duy” bỗng nhiên đại ngộ. Như vậy, sự thành đạo của Phật cũng phải chờ có một cơ hội, tức chỉ khi đã điều hòa cả thân và tâm, không thái quá, không bất cập, lúc ấy nội tâm mới bộc phát.

Tóm lại, bất cứ là cơ hội nào - đại khái là lúc cực kỳ thành khẩn - đều biểu diện cái hiệu quả tối hậu của sự tu hành; như cái gọi là “*được tự do*”, “*diệt hết phiền não*”, “*được bất tử*”, “*đi đến chỗ vĩnh viễn*” v.v..., đều là biểu diện của sự tự giác. Lại như những người chỉ trong một thời gian ngắn mà thành La-hán có lẽ vì tâm họ chí thành, thuần khiết, tuyệt đối tin cậy ở Phật và kết quả của pháp Ngài nên sự tự giác mới bộc phát mau như thế. Nhưng trong đó cũng có người do tu dưỡng nhiều

<sup>26</sup> Therag 30.

<sup>27</sup> Therīg. 77-81.



năm, lần lượt tiến theo đạo trình đã định mà đạt đến đích, chứ không cần phải một sự đại tự giác đặc biệt nào. Song, trong mười người thì hết bảy tám người do tự giác bộc phát mà thành La-hán; và đây là cái đặc trưng của sự tự giác thành La-hán. Phật sở dĩ được coi là một bậc đại giáo chủ là vì Phật dạy các đệ tử cái phương pháp tự chuẩn bị sự bộc phát nội bộ, đồng thời, trông chừng cơ hội điểm đạo; Phật còn rất linh động, tùy theo căn cơ của mỗi người mà hướng dẫn khiến cho họ có thể sớm tự giác, cái gọi là “*tha tâm thông*” chính là sự thấu hiểu căn cơ của mỗi người để thích ứng một cách linh động vậy.

Phật chỉ bày nhiều đức mục tu đạo và phương pháp quán tưởng như đã được trình bày ở trên, chẳng qua cũng chỉ để thích ứng từng căn cơ, dùng làm công án cho sự tự giác của người ta bộc phát mà thôi.

Nếu sự hiểu biết và nhận định về La-hán trên đây đúng, thì La-hán rất cực, cũng như Thiền tông đã nói, không ngoài ý nghĩa là người khai ngộ. Cho nên, đứng về phương diện biểu diện bên ngoài mà nói thì, theo lập trường của Thiền tông, người khai ngộ cũng chỉ là một người, không có gì đặc biệt khác với những đệ tử Phật chưa thành La-hán; cho rằng La-hán, về mặt ngoại biểu, là siêu nhân thì hẳn đã hiểu lầm cái biểu trưng tự do nội bộ: quan niệm này không phù hợp với phương pháp khảo sát sự thực lịch sử. Không những thế, đứng về phương diện nội bộ mà nói, tuy cũng trải qua sự bộc phát tự giác nhưng, trên thực tế, trong đó cũng thường có sự nông sâu, lớn nhỏ khác nhau<sup>28</sup> chứ chưa chắc là đã đồng nhất. Bởi thế, dù là La-hán đi nữa, nhưng, về phương diện nhục thể, không tránh khỏi có điểm giống như người thường và, rất có thể, trong một lúc nào đó, không thoát khỏi cái gọi là “*trược ma*” (bị phiền não quấy rối) mà trình hiện trạng thoái chuyển: lịch sử các tôn giáo cổ, kim, đông, tây đã cho người ta thấy điều đó. Về sau, trên vấn đề pháp tướng, cái gọi là “*hữu thoái, vô thoái*” (La-hán

<sup>28</sup> Về điểm này, xem Katharāvattu XXI. 2.

có trở lui hay không) đã trở thành vấn đề tranh biện lớn giữa các bộ phái và chính đã bắt nguồn từ sự thật trên đây. Theo chỗ tôi thấy thì ý kiến cho rằng La-hán có thoái chuyển cơ hồ đúng với sự thật. Một người đã một lần đại bặc phát với một người hoàn toàn chưa khai ngộ dĩ nhiên là có khác nhau, song, người bặc phát, nhất là khi sự bặc phát ấy tương đối nông cạn, trong một lúc nào đó, rất có thể trở lại với trạng thái phàm phu một cách bất chợt, đây cũng là một sự thật hiển nhiên. Cho nên, sau này, Đại chúng bộ đã đưa ra thuyết “*Ngũ sự*” về vấn đề này và đã gây nên cuộc tranh luận rất sôi nổi trong Giáo đoàn. Trong thuyết Ngũ sự gồm năm điều thì hết bốn điều liên quan đến La-hán; tức Đại chúng bộ chủ trương:

- 1- Tuy là La-hán nhưng vẫn còn hiện tượng di tinh trong mộng寐.
- 2- La-hán cũng có điều không biết được.
- 3- Đối với giáo lý còn có nghi vấn, và
- 4- Có khi phải nhờ thầy chỉ cho mới biết mình đã chứng La-hán.<sup>29</sup>

Nhưng Thượng tọa bộ đã cực lực phản đối chủ trương này, vì cho đó là sự miệt thị tư cách thần thánh của La-hán. Ở đây ta hãy gạt vấn đề pháp tướng ra một bên để chỉ nhìn vào vấn đề sự thực mà nhận xét quan điểm này. Theo tôi, chủ trương của Đại chúng bộ rất khế hợp với sự thật lịch sử của La-hán; vì dù là La-hán nhưng nhục thể còn thì hiển nhiên không tránh khỏi hiện tượng sinh lí di tinh. Còn điểm khai ngộ thì đó chẳng qua là nói về sự tự giác, tự tri trong việc an tâm lập mệnh, chứ chưa phải đã biết hết thầy mọi chân lí, như vậy, dĩ nhiên, cũng còn có nhiều sự kiện mà một vị La-hán chưa biết tới. Lại nữa, La-hán tuy nhờ vào sự tự giác, nhưng nếu là người trì độn và chậm tiến thì cũng cần phải nhờ vị thầy chỉ bảo cho mới phát sinh được tự giác mà thành, điều này cũng là một sự thật khó có thể

<sup>29</sup> Kathāvatthu II, 1-4. *Đại bộ tôn luận luận* (Đại chính 49), phần nói về giáo lý của Đại chúng bộ.

phù nhận. Sở dĩ Thượng tọa bộ phản đối chủ trương trên đây là vì quá câu chấp vào cái tư cách hình thức của La-hán, lấy La-hán lý tưởng làm tiêu chuẩn mà quên sự thật trước mắt là sau khi khai ngộ, La-hán còn phải tu dưỡng nhiều nữa. Trên thực tế, từ Phật tử cho đến các vị đệ tử vốn không phải một lần bộc phát đã cho là mãn túc, bởi thế, sau đó vẫn tiếp tục tu dưỡng mãi, vì sự bộc phát tự giác rốt ráo chỉ ngừng ở ngưỡng cửa của các bậc đại ngộ, do đó, cùng là La-hán khai ngộ nhưng cũng có lớn nhỏ khác nhau (Về sau, La-hán được chia ra làm nhiều loại như: *kham đạt, lạc pháp, thoái pháp* v.v... chính là do đó). Sự khác biệt ấy tuy là do cá tính và căn cơ của mỗi người, nhưng thật thì phần nhiều cũng do nơi có tiếp tục tu dưỡng hay không sau khi đã khai ngộ, đó là điều ta cần ghi nhận.

Như vậy, ta thấy thành tựu La-hán không phải là một sự nghiệp dễ dàng, vì, như đã nói nhiều lần, đạt đến địa vị ấy phải là người có nhiệt tâm và cố gắng một cách phi thường. Cho nên, hễ thấy người nào tự giác bộc phát mà cho ngay là đã đạt đến địa vị La-hán tối cao rồi coi họ như một bậc siêu nhân, người thường không thể hi vọng đạt tới thì rõ ràng nhận định ấy đã không khế hợp với sự thực lịch sử.

### 3- NĂNG LỰC CỦA LA-HÁN

Trong các năng lực của một người đã chứng được La-hán thì *thần thông* (iddhi) được đặt lên hàng đầu. Điều này, khi nói với vua A-xà-thế về những công đức của Sa-môn, Phật cũng có đề cập đến,<sup>30</sup>

Rồi đến việc các vị La-hán biểu diện thần thông phép lạ cũng đều được ghi lại trong các kinh văn, vì năng lực thiền định và tín ngưỡng thần thông đã được kết hợp với nhau rất sớm. Cho thần thông là một trong những tư cách của thánh nhân là thích ứng với cách phô diễn tư tưởng thời bấy giờ. Thông lệ, Phật giáo kể có sáu loại *thần lực* (chalabhiññā) Thứ

<sup>30</sup> Xem Kinh Sa-môn quả, *Trường 17*; D. 2. *Sāmaññaphala-s.*

nhất, *bất tư nghị lực* (iddhividhā), thứ hai, *thiên nhân thông* (dibba-cakkhu), thứ ba, *thiên nhĩ thông* (dibba-sota), thứ tư, *tha tâm thông* (paracitta vijānāna), thứ năm, *túc mệnh thông* (pubbenivāsā-nussatiñāna) và thứ sáu, *lậu tận trí thông* (āsavakkhayaññāna). Về ý nghĩa của các năng lực trên đây thì đại khái là bay trên không trung, sự thấy và nghe không bị núi sông ngăn trở, có sức biết hết đời quá khứ, cho đến những hoạt động trong không gian, thời gian đều có sức tự do khác hẳn với những người thường. Tuy nhiên ở một phương diện khác, Phật cho việc ứng dụng hoặc đề xướng năng lực thần thông theo sở thích, nhất là thần thông nguy tạo, là phạm tội ba-la-di (pārajika- trục xuất) đối với Giáo đoàn, bởi thế, không thừa nhận thần thông lực là điều kiện tất yếu để thành La-hán. Không những thế, về sau, trong vấn đề pháp tướng, có phái chủ trương rằng, ngoại trừ *lậu tận trí thông* thứ sáu, năm thông kia ngoại đạo cũng có thể có. Xem thế đủ biết thần thông không phải là tư cách căn bản của La-hán; vì, dựa vào sức thiền định, tập trung tác dụng của tâm vào một điểm, kết quả, trên thực tế, đương nhiên là đã biểu hiện được cái năng lực hơn hẳn người thường rồi, nếu lại cứ chấp chặt lấy sự giải thích trên mặt chữ để mà phô trương dụng lực của nó thì sẽ mất hẳn cái chân tướng của nó. Cho nên, ý nghĩa thần thông đến cùng cũng chỉ là biểu trưng sự sinh hoạt tự do trong nội bộ mà thôi.<sup>31</sup>

So với tín ngưỡng thần thông, cái dụng lực thực tế của La-hán rất đáng quý là chỗ tâm địa trong sáng, kết quả của sự giải phóng mọi tình cảm chấp mê; vượt lên trên khổ, vui, ngoài vòng vinh, nhục, đắc, thất, tâm thường bình thản, bất động. Trong cuộc sống hàng ngày, tâm thái ấy không bao giờ thiếu vắng. Nhưng khi gặp nghịch cảnh mới chính là lúc năng lực của La-hán phát huy mạnh. Chẳng hạn những lúc bệnh hoạn gần chết, hoặc bị phi báng, bách hại, hay những tai nạn nguy hiểm khác; nếu là người chưa giải thoát thì chắc chắn tâm hồn

<sup>31</sup> Về điểm này, tham chiếu *Sáu phái triết học Ấn Độ* (Thiền 4, chương 3, tiết 4).

rối loạn, sợ hãi, buồn rầu, nhưng với La-hán thì khác hẳn; bất cứ ở vào hoàn cảnh nào, luôn luôn tinh táo, sáng suốt và bình tĩnh. không sợ hãi. Khi đức Phật, thường được các đệ tử coi như đấng cha lành (Tỳ phụ), sắp nhập diệt, các vị La-hán đã giải thoát, như Ca-diếp chẳng hạn, tuy cũng thương tiếc, nhưng các Ngài đã hiểu rõ lý vô thường “có sinh tất có diệt”, dù cho Phật đi nữa cũng không tránh khỏi cái thông lệ ấy: còn như Tỳ A-nan trở xuống thì, vì chưa giải thoát, ít ra, đã có đôi khi mất bình tĩnh, sa vào vòng thế thường mà lộ vẻ bị ai thống thiết. Những trường hợp của các vị đại La-hán thì rất nhiều, nhưng, ở đây, tôi chỉ xin đề cập đến một vài thí dụ của các vị La-hán tương đối còn yếu kém để làm điển hình.

Thứ nhất, về bệnh hoạn - một đệ tử Phật tên là Sa-mi-đề-quật-đa (Samitigutta), trong thời gian đang tu dưỡng thì mắc chứng phong cùi (hủi); ông nằm tại phòng bệnh (gilānasāla) của Tăng chúng, chân tay dần dần lở lói hết, đau đớn vô cùng. Một hôm Phật đến thăm ông, sau khi chăm sóc cho ông, Phật đặc biệt dạy ông lấy công án “*khổ cảm*” trong Tứ niệm trụ để quán tưởng. Sa-mi-đề-quật-đa chí thành tu pháp quán ấy mà được giải thoát. Sau ông làm mấy câu kệ tự thuật (aññā) như thế này:

*“Kiếp trước gây nghiệp ác, kiếp này chịu quả khổ*

*Nhân khổ của kiếp sau, nay đã tiêu trừ hết”<sup>32</sup>*

Nhờ tin vào lý nhân quả một cách sâu sắc mà thấu hiểu được lẽ sống chết. Ngay khi tự giác bộc phát thì thân hết bệnh, tâm kiện khang, người ta không thể tưởng tượng được cái cảnh giới sinh động và hoan lạc nội bộ của ông ở mức nào.

Thứ hai, đối với cái chết - một vị Tỳ-khưu có tiếng tên là Ưu-ba-tiên-na (Upasena). Một hôm ông đang ngồi thiền định trong hang bỗng bị một con rắn đến cắn, sau chốc lát, nọc độc đã xâm nhập khắp cơ thể. Biết mình khó sống, Ưu-ba-tiên-na nói với các Tỳ-khưu bạn đưa mình ra khỏi hang. Khi Xá-lợi-

<sup>32</sup> Therag. 81 (p. 12 – Nam truyền 25, Tiểu bộ 3, p. 129).

phật đến thăm thì nhận thấy sắc thái của Ưu-ba-tiên-na vẫn như thường nhật, không một chút biến đổi. Được hỏi về lí do thì Ưu-ba-tiên-na cho biết rằng nhờ liễu ngộ lí vô ngã: ngũ căn, lục giới tất cả đều không phải là “ta”, là cái “của ta”, cái chết của thân xác không quan hệ gì, và ngay lúc đó, ông thung dung, bình thản mà chết.<sup>33</sup> Theo Hán dịch truyền lại, sau khi Ưu-bà-tiên-na chết, Xá-lợi-phất có làm kệ khen rằng:

*“Dày công vun phạm hạnh, khéo tu tám đạo thánh  
Vui vẻ đón cái chết, như người khỏi bệnh nặng”<sup>34</sup>*

Lúc gần chết mà không biến sắc, lại còn thung dung nói lên những pháp nghĩa mình đã liễu ngộ rồi thân nhiên nhắm mắt, nếu không phải là người hoàn toàn đặt cái thân ra ngoài vạn vật thì không thể có được cái dụng lực như vậy.

Thứ ba, đối với đại tặc Ương-câu-lê-ma-la (Angulimala) bức hại người, sau khi được Phật độ cho xuất gia, kết quả của sự tu đạo tuy thành La-hán, nhưng cái thân ngày trước vẫn là cái thân ngày trước cho nên bây giờ thường bị dân chúng bức hại. Có khi đi xin ăn chẳng ai cho, lại mang bát về không và thường đem chuyện ấy thua với Phật. Phật bảo: “Cái ác khổ của ông ngày nay là kết quả của nghiệp ác ông đã tạo, vậy chưa vào địa ngục mà đã được quả báo thì há không phải là một việc đáng mừng sao?”

Ương-câu-lê-ma-la nghe xong lập tức cảm thấy lòng nhẹ nhõm, bình an và thốt lên những lời ca rằng (nguyên có tới hai mươi bài tụng, nhưng ở đây chúng tôi chỉ trích lục một vài bài thôi):

*“Kẻ địch của ta, hãy đến đây lĩnh thụ pháp bảo để trở thành những người hòa bình,*

*Kẻ địch của ta, hãy nói pháp nhẫn nhục, nghe sự tán thán nhu hòa mà có thực hành được chưa?”*

<sup>33</sup> Tập A-hàm 9 (Đại chính 2, p.60c): S. (4, pp. 40-41 – Nam truyền 15, Tương ưng bộ 4, p. 65f).

<sup>34</sup> ibid. (Đại chính 2, p. 61a).

*Đừng hại ta và người, hãy đạt đến sự tịch tĩnh tối cao để khám phá ra cái ta và người.*

*Trước kia tuy ta tên là Bất Hại (Ahimsa) nhưng lại là kẻ sát hại, nay ta không muốn bôi lọ cái tên ấy cho nên không giết hại mọi vật.*

*Trước kia là trộm cướp, được biết dưới cái tên Chi Man, nay ta rửa sạch được cái tên đó vì đã trở về với Phật. Trước kia bàn tay ta đầm máu, được biết dưới cái tên Chi Man. Nay ta đã biết được chỗ ta trở về, không còn phá hại cái mầm thiện căn nữa.*

*Trước kia đã tạo nghiệp khổ trong nhiều kiếp, nay đã tiếp xúc với nghiệp quả, đã được nếm mùi vị, cũng như người đã trả xong nợ”.<sup>35</sup>*

Thuật lại cuộc sống cũ để nói lên sự sung sướng quay về Chính pháp, không còn oán ghét kẻ thù bức hại mình mà, trái lại, còn mong cho họ xu hướng Chính pháp. Hơn nữa, vui vẻ đón nhận sự bức hại và cho đó là tội nợ mà mình phải trả, bởi thế, lại nói: “Nay ta là con của đức Như Lai, Pháp vương, Giáo chủ, đã xa lìa ngã dục, ngã chấp, tiêu diệt mọi mầm móng của tội ác, đã đạt được lậu tận” để diễn tả cảnh tượng giải thoát: đó là một tấm gương đáng kính phục. Đến kẻ trộm đại ác mà liễu ngộ như thế thì sức giáo hóa của Phật thật là bất khả tư nghị, đồng thời, vốn là kẻ cực ác mà thể nghiệm được sự sinh hoạt nội tâm như vậy thì cũng có thể bảo đó là cái dụng lực rất lớn của La-hán.

Trên đây, ta mới chỉ nói đến trường hợp của những vị La-hán tương đối còn kém, nhưng đã có được cái dụng lực nội bộ như thế rồi, phương chi, đối với các bậc đại La-hán thì cái dụng lực ấy còn lớn mạnh biết bao, điều này ta có thể suy ra mà biết. Xem thế thì sự biểu diện của lực thông ở bề ngoài cũng có thể chấp nhận được.

Cái dụng lực ấy không phải như đời sau các nhà Đại thừa đã chê bai là “độc thiện nội lực” (chỉ giải thoát cho riêng mình), vì trong số La-hán tuy cũng có người lánh xa xã hội, sống một

---

<sup>35</sup> Therag. 866-891 (trích yếu); tham chiếu *Tap* 38 (Đại chính 2, p. 281).

minh trong rừng thẳm non cao để chuyên tu tịnh nghiệp, nhưng sau khi hoàn thành sự nghiệp tu dưỡng, nếu sức hoạt động của họ đã đầy đủ thì họ cũng lấy việc giáo hóa hết thảy chúng sinh làm sứ mệnh; cho nên, họ đã từng đi khắp đó đây, nơi thành thị cũng như thôn dã, cố gắng phấn đấu để tiếp tục cái tinh thần truyền đạo của đức Phật: đó là nhiệm vụ mà các bậc đại La-hán hết sức kính trọng.

Sau khi Phật nhập diệt, sở dĩ Phật giáo được phát triển mạnh cũng chính là nhờ ở sự giác ngộ và lòng hi sinh truyền bá của các bậc La-hán này. Trong số đó, đặc biệt là tinh thần truyền đạo của Phú-lâu-na (Punna) rất cảm động. Khi Phú-lâu-na muốn đến xứ Thâu-lũ-na (Sunāparanta) ở mạn tây để truyền giáo, đến xin phép Phật. Phật bảo là người xứ Thâu-lũ-na hung bạo tàn lẫm, không nên đi. Nhưng Phú-lâu-na thưa là vì chính pháp, dù cho có bị giết hại cũng cam chịu. Phật thấy ý chí của ông kiên quyết như thế bèn chấp thuận lời thỉnh cầu; sau xứ Thâu-lũ-na, vốn là nơi không có Phật giáo, đã có vài trăm nghìn người theo Phật giáo kể cả xuất gia và tại gia.<sup>36</sup> Ngoài ra, còn rất nhiều trường hợp các vị La-hán giác ngộ rồi đi truyền đạo mà trong đó cũng có người vì tinh thần ấy mà bị bách hại. Chẳng hạn, tương truyền là Mục-kiền-liên bị ngoại đạo mưu sát thì đó chắc hẳn là đã vì truyền đạo mà bị hại vậy. Đây là những chứng minh cụ thể. Tóm lại, cái dụng lực truyền bá chính pháp vĩ đại của các bậc La-hán là một sự thật không thể phủ nhận được. Những truyền thuyết về thần thông trong lúc truyền đạo chẳng qua cũng chỉ là biểu hiện cái dụng lực của La-hán về phương diện mà thôi. Đời sau, các nhà Đại thừa tôn sùng lí tưởng Bồ-tát, phê bình La-hán là tự lợi, chê họ là những người theo chủ nghĩa “độc thiện kỳ thân” (giữ cho riêng mình trong sạch), thậm chí còn dùng những lời như “Thanh Văn căn tính” (căn tính của Thanh Văn) để gièm pha họ. Điều này hoàn toàn không đúng với toàn bộ sự thật lịch sử: đó là điểm ta cần ghi nhận.

<sup>36</sup> *Tạp* 13 (Đại chính 2, p. 89bc); S. 35 (4, pp. 60, 36 – Nam truyền 15, *Tương ưng bộ* 4, p. 98-103); cf. Therag. 70 (p. 11 Apadāna).



## Chương thứ sáu: NIẾT-BÀN LUẬN

Vấn đề Niết-bàn thịnh thoảng cũng đã được nói đến ở trên, nhất là trong chương trước, khi luận về La-hán, là hoàn toàn muốn nói rõ cái cảnh tượng của Niết-bàn (hữu dư) này; nói cách khác, ý nghĩa của Niết-bàn thực tiễn như đã được trình bày ở trên đại khái ta cũng có thể hiểu qua rồi. Tuy nhiên, trên bình diện pháp tướng, nhận xét về mặt lí luận, vấn đề này vẫn còn có điểm cần phải được khảo sát; vì, về phương diện lí luận, ít ra, nó cũng là trung tâm tôn giáo của Phật giáo, cho nên, nó là một vấn đề hết sức trọng yếu. Bởi vậy, ở đây, tôi phải dành riêng một chương nữa để thảo luận vấn đề này.

### 1- HAI LOẠI NIẾT BÀN

Theo Phật, Niết-bàn có hai hình thức là *Hữu dư Niết-bàn* (saupadisesa-nibbāna) và *Vô dư Niết-bàn* (anupadisesa-nibbāna). Hữu dư Niết-bàn là chỉ cho người đã đạt đến cảnh giới thoát khỏi vòng luân hồi nhưng nhục thể vẫn còn tồn tại; Vô dư Niết-bàn là cảnh giới vĩnh viễn “*ẩn một*”, phần nhục thể cũng không còn nữa. Hai loại Niết-bàn này cũng giống như hai loại giải thoát của phái Vô-đan-ta (Vedānta) là *Hữu thân giải thoát* (jīvanmukti) và *Vô thân giải thoát* (ajīvanmukti) đã được phân loại theo ý nghĩa giải thoát của tôn giáo Ấn Độ. Và lại, như vừa nói ở trên, sự khu biệt Hữu dư và Vô dư này cũng còn cần phải giải thích riêng biệt; tức là, quả Bất hoàn thứ ba được gọi là Hữu dư, quả La-hán thứ tư được gọi là Vô dư. Xem trong *A-hàm*, bản Hán dịch<sup>1</sup> thì sự giải thích trên đây là phương pháp thông dụng cho đến ngày nay. Lại nữa, theo sự giải thích này, trên vấn đề pháp tướng, Niết-bàn trở thành một

---

<sup>1</sup> *Trung 5*, Thiện nhân vãng kinh (Đại chính 1, p. 427c); *Tăng 7* (Đại chính 2, p. 579a). Sự khu biệt Hữu dư, Vô dư này, theo tôi, là cách phân loại nguyên thủy nhất, nhưng, về phía văn Pāli, tôi chưa thấy có sự tương đương nào, nên chưa dám đoán định. Đợi tham cứu sau.

vấn đề khó hiểu. Tóm lại, chi giải thích như trên mà gọi là Hữu dư và Vô dư thì ý nghĩa giữa hai loại Niết-bàn vốn là “nhị nghĩa đẳng luân”, không sai khác. Duy đúng về phương diện cách thức mà nói thì Vô dư Niết-bàn là cảnh giới trên Hữu dư. Tại sao? Vì còn có thân thể thì dù tâm có muốn thoát li già, bệnh, chết đi nữa cũng không tránh khỏi những nhược điểm của phần nhục thể. Hơn nữa, còn có thân thể thì, như đã được trình bày ở trên, đôi khi cũng còn nguy cơ thoái chuyển, cho nên, chỉ khi nào trút bỏ cả phần nhục thể thì mới vĩnh viễn an toàn. Song, đây chỉ nói về phương diện lý luận mà thôi, nếu theo ý nghĩa tôn giáo thực tế mà nói thì Phật lại coi trọng Hữu dư hơn Vô dư. Tóm lại, Phật là một nhà theo chủ nghĩa tôn giáo thực nghiệm, Ngài đã tự thể nghiệm Niết-bàn vĩnh viễn ngay trong hiện tại, và muốn khiến cho những người khác cũng thể nghiệm được như Phật; đó là bản nguyện của Phật mà Ngài đã cố thực hiện cho đến hơi thở cuối cùng.

*“Như thế không bao lâu, đến khi hết phiền não, thành vô lậu thì được tâm giải thoát, tuệ giải thoát, đối với hiện pháp, tự mình chứng tri, tự mình thực hiện”<sup>2</sup>*

Trên đây là những lời Phật thường nói với các đệ tử. Chủ trương của Phật là phải tự chứng tri, tự thực hiện *pháp* ngay ở hiện tại (hiện pháp); nếu pháp ở đây là Niết-bàn thì đó chính là thể nghiệm Hữu dư Niết-bàn. Cho nên, nếu đó là chân tướng của Niết-bàn thì, tuy khó dùng lời lẽ để biểu diễn cho thích đáng, nhưng, trên thực tế, đối với các đệ tử Phật, hiển nhiên nó có một tính chất dễ lý giải. Tại sao? Là vì không những chi đối với Phật là người đã thực sự thể nghiệm Niết-bàn trong cuộc sống mới biết mùi vị Niết-bàn (giải thoát) như thế nào, mà ngay đối với những người chứng ngộ được một chút cũng có thể nhờ sự tự giác nội bộ bộc phát mà thể nghiệm được. Nhưng điều khó khăn hơn hết là sự lý giải và thuyết minh Niết-bàn rất ráo là cảnh giới Vô dư Niết-bàn như thế nào: đó là vấn đề khó hiểu.

<sup>2</sup> A. (5, p. 15 – Nam truyền 22, *Tăng chi bộ* 6, p. 224).

Bởi vì đã đến cảnh giới ấy rồi thì không còn phương pháp nào có thể ứng dụng để diễn tả sự thực chứng của những người đã thể nghiệm mà chỉ còn có thể có được một khái niệm mà thôi. Song lẽ, về thể giới quan, Phật lại bác bỏ tất cả mọi khái niệm cố định, cho nên người ta cảm thấy vô cùng khó khăn trong việc suy cứu lí luận. Ngay đến những người đã thực chứng Hữu dư Niết-bàn mà cũng còn cảm thấy vấn đề này khó khăn, huống hồ với những người chưa đạt đến cảnh ấy thì sự lẫn mò, dò dẫm trong bóng tối có chi là lạ? Sau khi Phật nhập diệt đã nảy sinh ra vấn đề “*có*” “*không*” chính cũng liên quan đến điều này. Cái lí do cốt nghĩa tại sao từ xưa đến nay đã có bao nhiêu nghị luận về chân tướng của Niết-bàn, nhưng người ta vẫn chưa đi đến một kết luận có tính cách xác định, mặc dầu chỉ trên bề mặt, cũng chính là ở đó. Sau đây tôi xin trình bày thiền kiến riêng của tôi.

## 2- HỮU DƯ NIẾT-BÀN

Trên hình thức, trước hết hãy bắt đầu từ Hữu dư Niết-bàn. Ngay thân này mà giải thoát tức là đã đạt đến Hữu dư Niết-bàn. Đúng về phương diện tiêu cực mà nói thì đó là trạng thái đã diệt trừ hết mọi phiền não; nói theo nghĩa rộng là đã cắt đứt được mười thượng, hạ phần kết; còn nói theo nghĩa hẹp thì đó là sự thủ tiêu hoàn toàn ba độc tham, sân và si. Nếu lại luận từ căn bản thì đó là cái đương thể của sự phá trừ hết vô minh khát ái, tức là khừ hết ngã chấp, ngã dục, chỉ còn cái đương thể hoàn toàn vô ngã. Về điểm này, Phật thường gọi Niết-bàn là “*tham, sân, si diệt*”, “*khát, ái diệt*” (taṇhā saṅkhaya nibbāna), và “*vô minh diệt*” v.v... Xét về từ ngữ *Niết-bàn* (skt. nirvāṇa, pāli: nibbāna) thì nó bắt nguồn từ tiếng “*dập tắt*” (nir-vā), chính Phật đã dùng cái nghĩa này để chỉ cái đương thể đã “*dập tắt*” mọi phiền não, cho nên mới gọi là *Niết-bàn*.

Như vậy thì phương diện tiêu cực tuy là thuộc tính trọng yếu của Hữu dư Niết-bàn, nhưng, đồng thời, phương diện tích cực cũng không phải là không đáng kể. Như đã nói ở trên, để đạt

đến Niết-bàn, tức giải thoát, cần phải có sự bộc phát nội bộ làm ánh sáng soi đường. Điều này không có nghĩa như phái Số luận bảo sự tồn tại của *Thần ngã* là cái đương thể đạt được, mà cũng khác với phái *Vê-đan-ta* (Vedānta) cho là sự phát triển cái đương thể của *Phạm*. Trái lại, Niết-bàn là cái đương thể của phiền não đã bị tận diệt, nó là cái năng lực tích cực mới phát sinh mà từ xưa chưa từng được kinh nghiệm. Năng lực tích cực này là nguồn gốc của sự bộc phát, cho nên cũng có thể bảo chính nhờ vào đó mà làm cho phiền não tận diệt. Như trường hợp của Phật, ròng rã sáu năm trời chuyên tâm chuyên trừ phiền não mà chưa thể thành công, nhưng chỉ ngồi tĩnh lặng tư duy trong khoảng bốn mươi chín ngày thì đạt đến đại bộc phát, là vì trong thời gian chuyên tâm tiêu diệt phiền não đã dưỡng thành cái năng lực tích cực rồi. Lại nữa, lúc ba mươi lăm tuổi thì Phật chứng Niết-bàn (parinibbuta) rồi sau đó tích cực hoạt động truyền đạo suốt bốn mươi lăm năm. vậy nếu không thừa nhận cái năng lực tích cực này thì không thể hiểu được những hoạt động ấy của Phật. Hơn nữa, điểm xuất phát của Phật tuy lấy việc giải thoát khỏi già, đau, chết làm mục đích, nhưng, trên thực tế, cho dù đã thành bậc Thánh, cũng không tránh khỏi được cái tai họa ấy; nghĩa là, bản thân Phật cũng đôi khi đau ốm, già yếu dần dần cho đến lúc tám mươi tuổi cũng không tránh khỏi cái chết. Tuy nhiên, Phật vẫn nói là đã thoát li già, bệnh, chết, không sợ sinh, lão, bệnh, tử và còn tin chắc là trong tương lai không còn sinh ra và chết đi nữa v.v... ấy cũng nhờ cái năng lực tích cực và sáng suốt trong nội bộ không còn dính líu đến sinh, già, bệnh, chết. Nhất là từ ngữ Niết-bàn (nibbāna; nirvāṇa), quyết không phải chỉ có nghĩa là *dập tắt*, nghĩa là ta hãy gác vấn đề ngữ nguyên<sup>3</sup> lại một bên mà chỉ bàn đến cách dùng từ ngữ này thôi thì ở thời đại Phật, nó được dùng để biểu thị cái cảnh giới *điều lạc tối cao*. Chẳng hạn như *Trường A-*

<sup>3</sup> Về ngữ nguyên của Niết-bàn, xem luận văn của T. W. Rhys Davids and Dr W. Stede: Lexicographical Notes, trong Journal of Pāli Text Society (1917-1919, 53-6).

hàm và kinh *Phạm võng* (kinh Lục thập nhị kiến) có đưa ra năm loại Niết-bàn hiện đại, mà bất luận là loại nào cũng đều chỉ cho cái cảnh giới tích cực thích ý, và trong đó cũng có chủ trương cho cảnh giới ham đắm thú vui ngũ dục là Niết-bàn hiện đại nữa. Vậy, nếu từ ngữ Niết-bàn chỉ có nghĩa là *dập tắt, tiêu tan* thì quyết đoán đã chẳng có những cách dùng như thế. Bởi vậy, cái mà Phật gọi là *Niết-bàn* cũng có nghĩa là cảnh giới diêu lạc tích cực. Lại nữa, Phật bảo Niết-bàn là cảnh giới *bất tử* (amara), là nơi tuyệt đối an ổn (yogakikhema), là *mát rọi* (sītibhāva), tối cao lạc (parama sukha) vân vân, đích thực cũng là nói về cái năng lực tích cực ấy. Bởi thế, cái lí do Phật lấy lí tưởng *thường, lạc, ngã, tịnh* làm trung tâm, cầu mong đạt đến Niết-bàn mới thỏa mãn hoàn toàn là ở chỗ đó.

*“Tỳ-khuru! Có sự bất sinh (ajāta), bất thành (abhūta), vô tác (akata), vô vi (asaṅkhata). Tỳ-khuru, nếu không có bất sinh, bất thành, vô tác, vô vi thì sinh, thành, tác, hữu vi không có chỗ y chỉ (nissaraṇa). Tuy nhiên, Tỳ-khuru, vì có bất sinh, bất thành, vô tác, vô vi nên sinh, thành, tác, hữu, vi mới có chỗ dựa”<sup>4</sup>*

Bất sinh, bất thành, vô tác, vô vi là chỉ cho cái đương thể của Niết-bàn, vì có cái đương thể của Niết-bàn nên thế gian sinh diệt mới có chỗ dựa tối hậu. Như vậy thì Niết-bàn quyết không phải là cảnh giới tiêu diệt, tán hoại hay dập tắt.

Tóm lại, cảnh giới Hữu dư Niết-bàn, về phương diện tiêu cực, là nơi không còn phiền não, đồng thời, về phương diện tích cực, thì đó là căn cứ của cảm giác về cái năng lực thường hằng bất biến. Bất luận khảo sát về phương diện lực dụng của nhân cách người thể nghiệm, hay về phương diện suy đoán đạo lý, người ta đều không thể phủ nhận hai ý nghĩa trên đây của Niết-bàn. Chỉ vì Phật giáo không dùng nguyên lí biểu diện cái gọi là *Thần* (īśvara), *Phạm* (brahman), *Thần ngã* (ātman) vân vân, nên, khi diễn tả, chỉ khuynh hướng về hai phương diện tiêu cực và tích cực mà thôi. Về sau người ta miễn cưỡng gọi

<sup>4</sup> Itivutaka 43 p.37 – Nam truyền 23, *Tiểu bộ* 1, p.285.

cái năng lực tích cực không thể dùng ngôn ngữ bình thường để diễn tả được, ấy là cái “*Sức không*” (Không lực).

### 3- ĐƯƠNG THỂ CỦA VÔ DƯ NIẾT-BÀN

Khi khảo sát về Hữu dư Niết-bàn thì mặc nhiên ý nghĩa của vấn đề Vô dư Niết-bàn cũng đã được hiểu ngầm rồi. Tại sao? Vì, như Phật nói, Hữu dư hay Vô dư chỉ là do thân thể còn hay không còn mà khu biệt mà thôi, chứ bản chất của nó thì không sai khác. Duy có điểm khó khăn nhất vấn đề Vô dư Niết-bàn là ở chỗ khi cùng kết hợp nó với vấn đề thực tại thì sẽ khảo cứu nó như thế nào. Tức là, Hữu dư Niết-bàn thì cảm ngộ cái năng lực tích cực đạt được, còn vấn đề Vô dư Niết-bàn thì nên phải xử lí ra sao?

Trước hết hãy bắt đầu từ vấn đề thực tại biểu diện. Theo Phật, như đã thường nói nhiều lần, hết thảy đều do nhân duyên sinh, ngoài nhân duyên ra không có một vật gì tồn tại, và đây là một luận thuyết không hiểu được một cách dễ dàng. Nhưng, Vô dư Niết-bàn tất kính là chỉ cho cái đương thể đã thoát li mọi nhân duyên ràng buộc, tức là cái đương thể của “*vô minh diệt thì hành diệt, hành diệt thì thức diệt, cho đến sinh, lão, tử, diệt*”, do đó Phật bảo “*Trước biết pháp trụ, sau biết Niết-bàn*” (Pubbe dham-matṭhitiñāṇam pacchā nibbāne ñāṇanti).<sup>5</sup> Bởi thế, đứng về phương diện lí luận mà nhận xét thì Niết-bàn rất ráo chỉ là cái tên gọi khác đi của Hư vô mà thôi. Tại sao vậy? Bởi vì đó cũng tức là cái đương thể của vô minh, tức *ý chí* sống đã bị diệt hết, không còn một vật gì cả. Hơn nữa, chính Phật và các đệ tử của Ngài cũng thường ví dụ Vô dư Niết-bàn như ngọn đèn, hễ “*dầu hết thì lửa tự tắt*”. Và cứ theo ví dụ ấy mà suy ra thì không thể không bảo là hư vô được. Cho nên, giải thích ý nghĩa của Vô dư Niết-bàn là *hư vô tịch diệt*, trên phương diện lí luận, tựa hồ như rất xác đáng. Ngay trong hàng

<sup>5</sup> S. (2, p. 124 – Nam truyền 13, *Tương ưng bộ 2*, p. 180); *Tạp 14* (Đại chính 2, p. 97b).

ngũ đệ tử Phật, từ rất sớm, đã có người chủ trương ý kiến ấy rồi. Trở xuống đến thời đại Bộ phái thì như kinh *Lượng bộ* (Sautrāntika, Suttanta) cũng là phái chủ trương mạnh về phương diện này. Nhất là trong số các học giả Đông Tây hiện nay cũng có rất nhiều người chủ trương ý kiến này. Chẳng hạn như Joseph Dahlmann trong *Niết-bàn luận* (Nirvāna S. 1-25). Pischel trong phần kết luận của *Diệt đế luận* (Leben und Lehre der Buddhas, S. 76). Childers giải thích từ nibbāna trong *Từ điển Pāli*; và gần đây, như De La Vallée Poussin trong *The Way of Nirvāna* vân vân, đều chủ trương ý kiến này.

Thú thật, chính tôi cũng đã từng nhận ý kiến ấy là đúng, người nào không cho như thế thì bất quá đó chỉ là sự tự biện hộ. Nhưng, sau nhờ đi sâu vào sự nghiên cứu một chút để tìm cầu cái tinh thần đích thực của Phật ngoài những câu văn và mặt chữ, đặc biệt là về Hữu dư Niết-bàn như đã được khảo sát ở trên, thì, đối với thuyết “hư vô”, tuyệt nhiên tôi không thể đồng ý.

Trước hết hãy lấy các kinh làm trung chứng. Tuy đức Phật chưa nói rõ Vô dư Niết-bàn là cảnh giới tịch cực như thế, nhưng, nếu bảo nó là cảnh giới hư vô thì tôi cực lực phản đối, bởi lẽ, bảo nó là “có” cũng không đúng mà cho nó là “không” cũng không được. Chẳng hạn, có người hỏi sau khi Phật nhập diệt thì *cái tâm giải thoát* (vimuttacitta) “*có*” hay “*không*”, Phật nói:

*“Này Bạt-ta (Vaccha)! Dựa theo sắc mà lường tính Như Lai thì Như Lai đã bỏ sắc ấy cũng như cây đa-la đã tuyệt gốc không còn sinh phân, trong vị lai là pháp bất sinh. Bạt-ta! Như Lai giải thoát sắc ấy rồi thì cũng như biển lớn sâu xa không thể lường tính được; nếu bảo là tái sinh hay không tái sinh thì không đúng; mà bảo là không tái sinh nhưng cũng không phải không tái sinh thì cũng lại sai. Dựa theo thụ mà lường tính Như Lai thì Như Lai đã bỏ thụ ấy v.v... (cho đến tướng, hành, thức cũng thuyết minh như sắc)”<sup>6</sup>*

<sup>6</sup> M 72. Aggi-Vacehagotta-s (1, pp. 487-488 – Nam truyền 10, Trung bộ 2, p. 318f); *Tạp A-hàm* 35 (Đại chính 2, p. 246a).

Tức ý nghĩa đoạn văn trên đây bảo rằng đương thể của Vô dư Niết-bàn đã thoát li năm uẩn là cái cảnh giới “*li tứ cú*”, “*tuyệt bách phi*” “*duy chi bậc Thánh biết được*” (paṇḍitavedanīya), ngoài ra, không thể dùng khái niệm trên kinh nghiệm về có, không, đi, lại, vân vân, mà lường tính được. Ở đây có điều ta cần chú ý là, phủ định *có* nhưng, đồng thời, cũng phủ định luôn cả *không*, vậy nếu như hư vô là chân tướng của Vô dư Niết-bàn thì phủ định *có* đã đành là đúng, nhưng tại sao phủ định luôn cả *không*? Tức cảnh giới Vô dư Niết-bàn tuy không là một loại thể tướng (thường được coi như thể hí luận) của cái gọi là Thiên quốc, Thần, Phạm, Ngã, nhưng là cảnh giới siêu việt cả *có*, *không*, một sự tồn tại không thể diễn tả, không thể tưởng tượng, không thể nghĩ bàn được.

Điều này không phải chỉ có đoạn văn trên đây, mà tất cả các kinh điển khác khi thuyết minh về Vô dư Niết-bàn đều nói như thế.<sup>7</sup> Ở đây lại có điểm ta cần đặc biệt chú ý là: trong số các đệ tử của Phật nếu có ai hiểu Vô dư Niết-bàn là hư vô thì Phật và các đệ tử niên trưởng đều quở trách và dẫn dụ cho họ hiểu một cách chân chính. Chẳng hạn trường hợp Diệm-ma-ca Tỳ-khưu (Yamaka), ông này thường cho rằng tối hậu của lậu tận La-hán là cõi “*tuyệt vô*”, không có một vật gì cả. Các Tỳ-khưu khác

<sup>7</sup> Kinh bản sự. Về cách thuyết minh Vô dư Niết-bàn, trong các kinh đều có một hình thức nhất định, và có thể được coi là điển hình nữa. Xin trích như sau:

“Thế nào gọi là cõi Vô dư Niết-bàn? Nay các Bật-sô! Đó là trạng thái đã chứng được La-hán, đã hết sạch các phiền não, phạm hạnh đã được thành lập, việc cần đã làm trọn đủ, đã vứt bỏ mọi gánh nặng, đã chứng tự nghĩa, đã khéo giải thoát, đã được biết khắp. Tất cả điều cảm thụ bấy giờ đều không do nhân dẫn đến, không còn cầu mong, hi vọng cũng hết, rất ráo tịch lặng, vĩnh viễn trong mát, ẩn nặc không hiện (lại nữa), chỉ còn y vào cái thanh tịnh không hí luận, không thể bảo rằng có, chẳng thể nói rằng không, mà cũng không thể cho là cũng có, cũng không, mà cũng chẳng thể bảo là chẳng phải có, chẳng phải không mà chỉ nói không thể bày đặt, rất ráo Niết-bàn, cho nên gọi là cõi Vô dư Niết-bàn”. (Bản sự kinh quyền (Đại chính 17, p.678a). Itivuttaka 44 (p. 174 – Nam truyền 23, *Tiểu bộ* 1, p. 286).



thấy thế đều cho Diệm-ma-ca bị tà kiến lung lạc bèn hết sức khuyên can, nhưng Diệm-ma-ca không chịu từ bỏ ý kiến ấy của mình; cuối cùng họ phải thỉnh Xá-lợi-phất nói pháp cho Diệm-ma-ca hiểu. Xá-lợi-phất bảo Diệm-ma-ca rằng năm uẩn không phải là Như Lai, nhưng, đồng thời ngoài năm uẩn cũng không có Như Lai. Rồi lại bắt đầu từ năm uẩn là vô thường, là khổ mà nói rõ sự quan hệ giữa năm uẩn và vô ngã để cho Diệm-ma-ca biết ý kiến của mình là sai lầm.<sup>8</sup> Điểm ta cần lưu ý ở đây là: các đệ tử Phật một khi cho La-hán sau khi chết là hết là những người tà kiến, cần phải được thuyết phục cho họ từ bỏ chủ trương của họ. Thượng tọa Xá-lợi-phất cũng đã nói nhiều pháp nghĩa để thuyết phục Diệm-ma-ca cho ông này từ bỏ thành kiến của mình. Xem thế đủ biết, nếu các đệ tử Phật mà hiểu Niết-bàn là cảnh hư vô tuyệt diệu thì hiển nhiên là đã phản bội Phật rồi. Đứng về mặt biểu diện mà nói thì lời thuyết pháp của Xá-lợi-phất trên đây, dĩ nhiên, đã không trực tiếp nói đến cái đương thể của Niết-bàn, nhưng, khi Diệm-ma-ca nghe về Như Lai giải thoát năm uẩn và vô ngã v.v... thì liền từ bỏ chủ trương của mình, như vậy, rõ ràng trong đó Diệm-ma-ca cũng đã mặc nhiên hiểu qua cảnh giới Niết-bàn như thế nào rồi. Nhất là đương thể của cái gọi là “năm uẩn không phải Như Lai, mà lìa năm uẩn cũng không có Như Lai” và “phi tức phi li uẩn ngã” cũng đã được đề cập và chính nó đã giúp cho việc giải quyết vấn đề Niết-bàn.

Tóm lại, khi đứng trên lập trường nhân-duyên-luận để khảo sát các vấn đề thực tại, về mặt biểu diện, trong số các đệ tử của Phật, tuy cũng có người chủ trương thuyết *Hư vô* nhưng đã bị Phật và toàn thể đệ tử khác khiển trách; đó là một sự thật lịch sử. Do đó, nếu ai theo gót họ mà cho cái năng lực tích cực nội bộ do chứng Hữu dư Niết-bàn mà là *không*, hoặc cho cảnh giới Vô dư Niết-bàn là *tuyệt diệt* thì hiển nhiên điều đó không thể chấp nhận được.

---

<sup>8</sup> S. (3, pp. 109-115 – Nam truyền 14, *Tương ưng bộ* 3, p. 174-182). *Tạp* 35 (Đại chính 2, p. 30 cf).

*“Nếu không có cái bất sinh, bất thành, vô vi, vô tác kia thì cái sinh, thành, vi, tác cũng không có chỗ dựa”*

Tức cái đương thể của bất sinh, bất thành, vô vi, vô tác chính thực là nơi nương tựa thường hằng, nơi tuyệt đối an ổn, tuy là cái tuyệt đối *không* biểu tượng, nhưng bản thân nó lại là cảnh tuyệt đối *hữu* mà người ta có thể chứng nghiệm được. Bởi thế tôi rất đồng ý với thuyết của Hữu bộ giải thoát về Niết-bàn cho là: “Trong tất cả các pháp, Niết-bàn là hơn hết; là thiện, là thường, siêu việt hẳn các pháp khác”<sup>9</sup>

Song mà, nếu liên kết nó với vấn đề thực tại thì nên phải giải thích Niết-bàn như thế nào? Về điểm này, tôi đã trình bày ở cuối thiên trước, trong vấn đề bản chất của thế giới, đại ý muốn quy vào một cảnh giới của đương thể pháp tính, tức là kết hợp phương diện *động* của pháp tắc duyên khởi và pháp tắc giải thoát với phương diện *tĩnh* của đương thể làm một: theo tôi, điều này ổn thỏa hơn cả.

*“Biết thụ chân chính (vedanā) mà được hiện pháp vô lậu, thân thể dù diệt nhưng trụ nơi pháp (dhammatṭha) mà thành Thánh nhân (vedagū), cũng không còn luân hồi nữa”<sup>10</sup>*

Ý nghĩa đoạn văn trên cho rằng nhờ sự ức chế cảm giác, cảm tình mà được Hữu dư Niết-bàn ngay trong hiện tại, và sau khi chết thì được Vô dư Niết-bàn. Duy có điểm ta cần chú ý ở đây là: “sau khi chết, trụ nơi pháp” thì câu nói này cũng thuộc bộ loại luân hồi. Thử đối chiếu với những câu: “*Trước được trí tuệ pháp trụ* (nhân duyên), *sau được trí tuệ Niết-bàn*” đã dẫn dụng ở trên, thì nếu pháp trụ trước chỉ cho phương diện *động* của pháp tính, thì pháp trụ sau có thể bảo là chỉ cho phương diện *tĩnh*, tức pháp tính tuyệt đối. Chính Phật cũng đã nói rõ về điểm này. Duy có điều ta nên lưu ý là, như tôi đã trình bày ở

<sup>9</sup> *Đại Tỳ-bà-sa luận* 98 (Đại chính 27, p. 508); *Câu-xá luận* 6 (Đại chính 29, p. 34a)..

<sup>10</sup> S. (4, p. 207 – Nam truyền 15, *Tương ưng bộ* 4, p. 322); *Tạp* 17 (Đại chính 2, p. 119c); *Tỳ Kỳ: Căn bản Phật giáo*, p. 267.

trên, bất luận duyên khởi pháp hay giải thoát pháp, nếu khảo sát một cách sâu hơn, thì chúng đều trở thành pháp tắc ý chí tự thân. Do đó Vô dư Niết-bàn rốt cục có thể bảo là cái đương thể của ý chí tuyệt đối được hợp nhất. Tại sao? Vì pháp tính tuyệt đối, nhận xét theo kiến định này, chủ yếu là sự tồn tại của ý chí hoặc cũng có thể bảo là ý chí tính. Lại như Xá-lợi-phất bảo lia năm uẩn không có Như Lai mà năm uẩn tự nó cũng chẳng phải Như Lai cũng chỉ là nói rõ cái nghĩa đương thể của Vô dư Niết-bàn, tức đương thể của tâm giải thoát. Về sau, kinh Niết-bàn của Đại thừa giải thích là đương thể của *Ngã, Tịnh, Thường, Lạc* thật ra không ngoài ý nghĩa trên đây. Bởi thế, đứng trên lập trường biểu diện của Phật giáo Nguyên thủy mà nói thì sự giải thích ấy cũng là thừa, chẳng qua trên bước đường nghiên cứu không thể không tiến đến khuynh hướng ấy, chứ thật ra nó đã bao hàm đầy đủ trong Phật giáo Nguyên thủy rồi; đây là một sự thật hiển nhiên.

*“Tri thức chỉ là ánh sáng tự nhiên, tức chỉ là sự khoáng sung của dục mà đi tìm ánh sáng tự nhiên. Chúng ta không có được cơ quan siêu tự nhiên để mà hiểu nên đối với cảnh giới hình nhi thượng, chúng ta chỉ có thể dùng những danh từ phủ định như: Vô dục, phủ định ý chí, Niết-bàn, không, vân vân, để biểu diện và thuyết minh mà thôi.*

*Song, cái cảnh giới ấy tự nó lại có tích cực tính và thực hữu tính, và nếu đem so sánh thì nó rõ ràng là một đại vũ trụ, chứ đâu phải là bóng, là hơi thở, là hư vô?”<sup>11</sup>*

Trên đây là những lời thuyết minh về cảnh giới phủ định ý chí. Tôi tưởng có thể mượn những câu này của P. Deussen để thuyết minh cảnh giới Vô dư Niết-bàn. Cái mà P. Deussen bảo là *tích cực tính, thực hữu tính* chính là pháp tính tuyệt đối, mà tức cũng là đương thể của *ý chí tuyệt đối* vậy.

<sup>11</sup> P. Deussen: *Elemente der Metaphysik* (S. 550).

#### 4- NIẾT-BÀN GIỚI CỦA PHÁP TÍNH TUYỆT ĐỐI VỚI NHỮNG TƯ TƯỚNG ĐỜI SAU

Như vậy, cảnh giới Vô dư Niết-bàn là đương thể của pháp tính tuyệt đối hợp nhất, nhưng, nó có tác dụng như thế nào? Vấn đề này, nếu chỉ nói theo Phật giáo Nguyên thủy thì đó là cảnh giới tuyệt đối vắng lặng, vĩnh viễn bất động: vì nó là đương thể của pháp tính tuyệt đối, của ý chí tuyệt đối. Nhưng, nếu đứng trên lập trường hiện-tượng giới mà nhận xét thì đó chẳng qua chỉ là thực hiện cái lí tưởng “ẩn mật không hiện” mà thôi. Cho nên, đứng ở một phương diện khác mà quan sát thì đã là pháp tính, ý chí tính, tất phải có đầy đủ sức tác dụng năng động, nếu không thì hiển nhiên là không phù hợp với bản nguyện độ sinh của chính đức Phật, bởi lẽ, nếu vĩnh viễn an trụ nơi Vô dư Niết-bàn, không hoạt động lại thì làm sao mà độ sinh? Do đó, về sau Đại thừa giáo đã khai triển nhiều về mặt tôn giáo và triết học; tức Đại thừa lấy Niết-bàn pháp tính tuyệt đối, ý chí tuyệt đối làm nền tảng rồi sáng lập phương pháp trở lại quan sát hiện tượng giới. Bây giờ hãy lấy một vài tư tưởng trọng yếu làm điểm xuất phát để trình bày về trường hợp này.

Trước hết bắt đầu từ phương diện triết học. Chẳng hạn thể giới quan phiếm thần rất đặc sắc của Đại thừa Phật giáo thật ra đã bắt nguồn từ đây, vì tư tưởng phiếm thần của Phật giáo đã qua một giai đoạn phủ định thể giới hiện thực rồi sau đó trở lại khẳng định nó mà phát sinh. Sở dĩ đạt đến điểm hồi chuyển này là vì lấy Niết-bàn tuyệt đối *không* (biểu tượng) làm pháp tính, rồi từ lập trường ấy mà trở lại tuyệt đối *hữu* (diệu hữu). Tư tưởng biểu diện quá trình này rõ ràng hơn hết là vào thời đại từ “*chân không*” của Bát-nhã chuyển sang “*diệu hữu*”.<sup>12</sup> Về sau, tư tưởng chân như và tư tưởng phiếm thần quan trọng trong *Hoa nghiêm* cũng đều phát xuất từ hệ thống này.

Rồi biểu diện điểm này một cách cụ thể với sắc thái tôn giáo đặc biệt sâu đậm là *Pháp hoa*, vì đặc sắc của *Pháp hoa* là thành

<sup>12</sup> “Chân như quan trong Bát-nhã” Đại Chính thứ 8, Tạp chí Tân tu dưỡng.

lập “Chư pháp thực tướng quan” để nói lên sự cứu độ phổ cập và vĩnh cửu của Phật và các Bồ-tát. Chư pháp thực tướng quan của *Pháp hoa*, dĩ nhiên, đã bắt nguồn từ tư tưởng *diệu hữu* của *Bát-nhã*; đến thuyết Phật sống lâu vô thượng (chủ ý của phẩm Như Lai thọ lượng) và thuyết cứu tế của Bồ-tát Quan Âm (chủ ý của phẩm Phổ môn) trong *Pháp hoa* thì chính là lấy Vô dư Niết-bàn diệu hữu làm ý chí tuyệt đối hướng hạ hoạt động để mà giải thích tác dụng Niết-bàn.

Rồi lại lấy cứu tế *hữu* kết hợp với tư tưởng sau khi chết, đó là tư tưởng Bồ-tát Di-lặc, nhất là tư tưởng vãng sinh lấy Di-đà làm trung tâm; đến đây thì cảnh giới Vô dư Niết-bàn đã được thông tục hóa một cách cùng cực, và Bồ-tát lấy ý chí tuyệt đối làm nhân cách, hay Tịnh độ lấy Phật làm trung tâm mà quán chiếu đã trở thành cụ thể hóa để nói rõ cái năng lực cứu độ.

Xem thế thì thấy Đại thừa sau này - đặc biệt là về phương diện lí tưởng - không trực tiếp thì gián tiếp, đã xuất phát từ quan niệm Vô dư Niết-bàn pháp tính tuyệt đối này, và đặc sắc của Đại thừa thì ở chỗ coi pháp tính là động. Sau, Đại thừa đã dùng danh từ *Chân như pháp tính* và *Bất trụ Niết-bàn* để tích cực hóa và hoạt động hóa ý nghĩa Niết-bàn, nhưng đây chẳng qua cũng chỉ là triển khai Niết-bàn quan của Phật giáo Nguyên thủy về phương diện tích cực mà thôi. Giáo sư Tỳ Kỳ đã chia quá trình khai triển này thành ba tư trào để quan sát, đó là: tư tưởng “không” của *Bát-nhã*, “chư pháp thực tướng quan” của *Pháp hoa* và tư tưởng “Di-đà” của kinh *Đại vô lượng thọ*.<sup>13</sup> Tôi rất khâm phục ý kiến trác việt này của giáo sư Tỳ Kỳ và xin thêm rằng tất cả phương diện lí tưởng của Đại thừa, có thể nói, cũng đều đã bắt nguồn từ ba trào lưu tư tưởng này.

---

<sup>13</sup> *Căn bản Phật giáo* p.301 ff.

## SÁCH DẪN

- Abhidhammapiṭaka, 26  
 Ācaraṅga sūtra, 175  
 A-di-đa-sí-xá-khâm-bà-la, 115  
 A-DI-ĐA-SÍ-XÁ-KHÂM-  
 BÀ-LA, 61  
 A-di-đa-sí-xá-khâm-bà-la, 94  
 A-dục, 20, 264  
 A-hàm, 19, 20, 25, 27, 30, 34,  
 37, 45, 46, 47, 48, 54, 59,  
 60, 63, 70, 76, 77, 78, 82,  
 83, 84, 87, 88, 89, 93, 96,  
 98, 99, 103, 104, 108, 118,  
 120, 124, 125, 126, 132,  
 139, 143, 148, 160, 178,  
 203, 204, 211, 213, 230,  
 234, 243, 250, 251, 256,  
 270, 276, 277, 278, 281,  
 285, 286, 287, 288, 291,  
 296, 297, 300, 301, 302,  
 303, 305, 307, 322, 325,  
 329  
 A-hàm bộ, 20, 27, 37  
 Ajita Kesakambali, 61  
 Ajitakesa Kambali, 94  
 Ājīvaka, 61  
 Ajīvika, 61  
 A-kỳ-ni, 47  
 Aḷāra Kālāma, 51  
 Āḷāra Kālāma, 32  
 Ālayavijñāna, 113  
 Ân Độ, 39, 41, 44, 46, 47, 48,  
 49, 50, 51, 53, 54, 60, 63,  
 65, 67, 70, 75, 79, 93, 94,  
 109, 114, 115, 125, 137,  
 149, 167, 168, 174, 176,  
 193, 210, 215, 216, 226,  
 228, 229, 232, 245, 258,  
 259, 260, 264, 270, 282  
 Anagarika Dhammapala, 14  
 A-nan, 34, 77, 95, 186, 203,  
 232, 281, 289, 307, 315,  
 321  
 Anattāvāda, 103  
 Aṅga, 42  
 Aṅgulimāla, 309  
 Aññāta Koṇḍañña, 32  
 Anopamā, 235  
 Anuruddha, 272  
 Áo nghĩa thư, 44, 46, 49, 54,  
 55, 56, 57, 58, 66, 70, 79,  
 90, 106, 114, 115, 118,  
 120, 137, 161, 162, 163,  
 173, 177, 209, 216, 217,  
 224, 229, 230, 240  
 Apadāna, 26  
 Apanṇakasutta, 31  
 Aryan, 41  
 Atharvāṅgiras, 46  
 A-thát-bà-đa, 46  
 A-thát-bà-phê-đa, 40, 94  
 A-thát-bà-ương-kỳ-la, 46

- A-tỳ-đạt-ma, 26, 37, 75, 79,  
96, 97, 109, 112, 117, 119,  
122, 124, 126, 129, 130,  
150, 160, 172, 178, 181,  
183, 194, 214, 244, 280,  
283, 284, 285, 288, 312  
*A-tỳ-đạt-ma luận*, 23, 24, 124,  
130, 312  
A-xà-thế, 256, 257, 307, 319  
Bạc-già-phạm ca, 62  
Bà-la-xà-na, 286  
*Bát nhã*, 15  
Bạt-đà-la, 314  
Bát-giá-la, 33  
Bạt-kỳ, 40, 109, 256, 257  
Bạt-ta, 331  
Ba-tư-nặc, 230, 233, 244, 258  
Bạt-xà-ca, 248, 249  
Bhadda, 314  
Bhagavadgīta, 56, 62  
Bhagavadgītā, 62  
Bhīṣma, 50  
Brahma, 44  
Brahmā, 48  
Brahmajālasutta, 48, 58  
Bṛhadāraṇyaka, 174  
Buddhaghosa, 80, 162  
Buddhavamsa, 26  
Buhler, 63  
Byagghapajja, 248  
Ca-chiên-diên, 102, 230, 231,  
245  
Ca-diếp, 34, 51, 280, 289, 321  
Ca-lưu, 52  
Cambridge, 235  
Ca-thấp-di-la, 33, 308  
Ca-thâu-la, 245  
Ca-tịch-da, 314  
Ca-tỳ-la, 272  
Ca-tỳ-la-vệ, 43, 256  
Cầu Na Bạt Đà La, 26  
Câu-hi-la, 105, 120, 139, 184  
Câu-lự, 52  
Câu-tát-la, 39, 40, 42, 43, 233,  
256  
Chandragupta, 51  
Channa, 309  
Chi Man, 309  
Chiên-đàn-la-quật-đa, 51  
Childers, 331  
Christology, 27  
Cơ-đốc giáo, 21, 27, 168, 235,  
269  
Công Khanh, 43  
Cullavagga, 24  
Cứu-la-đầu-đàn, 47  
Dabbamalla, 314  
Đại Câu-hi-la, 119, 288, 301  
Đại Chính, 169, 206  
Đại Hùng, 61  
*Đại phẩm*, 24  
*Đại thừa Phật giáo tư tưởng  
luận*, 13, 15  
*Đại tự sự thi*, 40, 44, 49, 50,  
65, 258  
*Đại Tỳ-bà-sa*, 36, 172, 178,  
182, 184, 244  
Dạ-nhu, 46, 47  
Đạo Nguyên, 254  
Đạt-bà-mạt-la, 314  
Da-xá, 313  
De La Vallée Poussin, 331  
Đề-bà-đạt-đa, 306, 307  
Deccan, 39  
Dhammapada, 25  
Dharmtrata, 110

- Diệu Hương, 313  
 Di-lặc, 262, 263, 337  
 Do Thái, 269  
 Đông Tấn, 26  
 Đức Xuyên, 20  
 Du-già, 44, 55, 282, 297  
 Du-lâu-na, 14  
 ekāyana-magga, 84  
 fatalism, 61  
 Fausboll, 35  
 Fausböll, 25, 313  
 Giác Hiền, 26  
 Gia-tô, 21  
 Gopakamoggallāna, 77  
 Hách-khách-nho, 67  
 Hatthaka, 255  
 Hậu Tần, 26  
 Hegel, 67  
 Hoa Kỳ, 167  
*Hoa nghiêm*, 15, 97  
 Hoa Thị, 257  
 Hy Lạp, 51, 62  
 Itivuttaka, 25  
 Jātaka, 25, 46, 133, 240, 313  
 Jaṭilika, 51  
 Joseph Dahlmann, 331  
 Kaccāyana, 230  
 Kant, 101, 165, 168, 183  
 Kāśī, 39  
 Kassapa, 94, 280  
 Khang-đức, 101, 165, 183  
 Khôi sơn trụ bộ, 281  
 Khuddakapāṭha, 25  
 Kiến Kiêu, 235  
 Kiện-đà-la, 40  
 Kiêu-tát-la, 31  
 Kiêu-trần-như, 32, 313  
*Kim cương*, 15  
 Kimura Taiken, 13  
 Koṇḍannñña, 313  
 Kosala, 39  
 Kosambi, 40  
 Kukkuṭika, 281  
 Kuru, 52  
 Kurukṣetra, 39  
 Kỳ-na, 60, 61, 62, 104, 175, 210, 228, 245, 268  
 La-hầu-la, 31, 305  
 Lại-tra-hòa-la, 276  
 La-vân kinh, 31  
 Leben und Lehre der Buddhas, 331  
 Lê-câu, 46, 79  
 Liêm Thương Giang Hộ, 43  
 Lộc Mẫu Tỳ-xá-ca, 235  
 Lokāyata, 61, 115  
 Long Quân, 103, 152  
 Long Thọ, 94  
 Luận Trí độ, 142  
*Luật bộ*, 19, 20, 22, 23, 28, 34, 37, 82, 172, 213  
 Lượng bộ, 113, 331  
 Madhurarājā, 230  
 Magadha, 40  
 Ma-ha-bà-xà-bà-đề, 232  
 Mahābharata, 46, 258  
 Mahābhārata, 44  
 Ma-ha-đà, 40, 42, 43, 51, 52, 60, 64, 66, 256, 257  
 Ma-ha-lê Cù-xá-la, 158  
 Ma-ha-lê-cù-xá-la, 93, 115  
 Ma-ha-nam, 272  
 Mahānidāna sutta, 178, 186  
 Mahāpajapati, 232  
*Ma-ha-tăng-kỳ luật*, 26  
 Mahavagga, 24



- Mahāvīra, 61  
Mahinda, 14  
Mahīsāsaka, 83, 113  
Maitreya, 262  
Makkhali Gosāla, 61, 158  
Makkhaligosāla, 93  
Mallika, 233  
Ma-na-luật, 272  
MẬT-GIA-LÊ-CÂU-XÁ-LA,  
61  
Ma-thâu-la, 230  
Mật-lợi, 233, 244  
Matsya, 39  
Megasthenes, 51  
Miền Điện, 14  
Milandapañha, 142, 152  
Mīmāṃsaka, 57  
Minh Châu, 15, 16  
Mục-kiền-liên, 64, 77, 82,  
183, 305, 313, 324  
Nāgasena, 152  
Nam Phương Phật giáo, 20  
Nanda Vaccha, 61  
Nan-đa-bạt-la, 61  
Ngõa-da-lý, 88  
Ngõa-nho-đạt-ma-na, 62  
*Nguyên thủy Phật giáo tư  
tưởng luận*, 13, 15, 16, 23  
Nhật Bản, 28, 43, 160, 227,  
253, 295, 303  
Nhật Liên, 170  
Ni-câu-lự-đa, 51  
Nigaṇṭha Nātaputta, 62  
Nigrodha, 51  
Ni-kiền-tử, 64  
Ni-kiền-tử-nhã-đề-tử, 115  
NI-KIỀU-TỬ-NHÃ-ĐỀ-TỬ,  
62  
Nyāya, 57, 176  
Oldenberg, 41, 56  
Owen, 169  
P. Deussen, 335  
Pakudha Kaccāyana, 62  
Pañcakkhandhā, 106  
Pañcāla, 39  
Parāsariya, 286  
Passenadi, 258  
Pāṭaliputta, 257  
Patānjali, 55  
Paṭicca-samuppāda, 82  
Pāṭimokkha, 24  
Paṭisaṃbhidamagga, 26  
Paul Corus, 167  
Petavatthu, 25  
*Phạm thư*, 44, 47, 137  
*Phạm võng*, 329  
Phân biệt thánh đế kinh, 32  
Pháp cú, 25, 213, 214  
Pháp Hiền, 26  
*Pháp hoa*, 15, 85, 170, 307,  
336, 337  
Pháp-cúu, 109  
Phật Âm, 80, 81, 162, 163  
Phật Đà Da Xá, 26  
Phật Đà Gia Xá, 26  
Phê-xá-li, 33, 40, 51, 52  
Phú Vĩnh Trọng Cơ, 20  
*Phúc âm*, 21  
Phù-đa-ca-chiên-diên, 115  
PHÙ-ĐÀ-CA-CHIÊN-DIÊN,  
62  
Phú-lan-na, 63, 94, 115, 228  
Phú-lan-na-ca-diếp, 63, 94,  
115  
PHÚ-LAN-NA-CA-DIỆP, 61  
Phú-lâu-na, 14, 324

- Pischel, 331  
 Plato, 21  
 Punna, 14  
 Pūraṇa Kassapa, 61  
 Quan Âm, 48, 337  
 Rāhulovāda, 31  
 Rājagaha, 40  
 Raṭṭhapāla, 276  
 Relativism, 101  
 Rhys Davids, 40, 41, 138,  
 149, 152, 294, 306, 314,  
 328  
*Saccavibhaṅgasutta*, 32  
 Sālā, 31  
 Sa-ma, 46, 47  
 Samaṇa, 51  
 Sa-mi-đề-quật-đa, 321  
 Samitigutta, 321  
 Sāṃkhya kārīkā, 56  
 Sāṃkhya-yoga, 66  
 Sa-na, 41  
 Sānjaya Belaṭṭhiputta, 62  
 Saṅkicca, 314  
 Sati, 143  
 Sāvattḥī, 40  
 Schopenhauer, 101, 109, 132,  
 143, 152, 183  
 Sīhā, 316  
 Sīṅgālovāda, 246, 247, 250  
 Sīsunaṅga, 41  
 Śīsunaṅga, 41  
 Śiva, 44  
 Số luận, 44, 55, 56, 60, 71,  
 104, 114, 118, 174, 177,  
 210, 328  
 Socrates, 21, 66  
 Somā, 234  
 Sona, 41  
 Spiritualism, 168  
 Sudatta, 271  
 Sugandha, 313  
 Sunaparanta, 14  
 Sunāparanta, 324  
 Sundarī, 234  
 Śurasena, 39  
 Sūtrāntika, 113  
 Suttanipāta, 25  
 Tân-độ-da, 41  
 Tăng-già Đê Bà, 26  
 Tăng-khur-da-du-già, 66  
 Tăng-nhất A-hàm, 25, 26  
 TÂN-NHẠ-DA-TỠ-LA-LÊ-  
 TỬ, 62  
 Tân-tỳ-sa-la, 41, 52  
*Tap A-hàm*, 26, 60, 84, 246  
 Thái Lan, 14  
*Thắng Man*, 235  
 Thâu-lũ-na, 324  
*The four Buddhist Āgamas in  
 Chinese*, 22  
*The Way of Nirvāṇa*, 331  
 Therīgāthā, 25, 234, 294  
 Thi-ca-la-việt, 250  
 Thiêm-ba, 41, 42  
 Thiện Siêu, 15, 16  
 Thiên Thai, 87, 296  
 Tích Lan, 14  
*Tiểu thừa Phật giáo tư tưởng  
 luận*, 13, 15  
 Tô-cách-lạp-đề, 66  
 Tô-lợi-da, 47  
 Tô-ma, 47, 234  
 Tôn-thái-lợi, 234  
 Trà-đề, 121, 141, 143, 181,  
 189, 194, 195  
 Trà-la, 31

- Trí Quang, 15, 16  
 Trúc Phật Niệm, 26  
*Trung A-hàm*, 10, 25, 26, 31, 49, 60, 105, 121, 143, 144, 181, 194, 198, 201, 206, 210, 230, 246, 251, 270, 275  
 Trung Quốc, 79, 160, 265, 280, 295, 303  
 Trường A-hàm, 25, 26, 46, 132, 230, 246  
*Trường lão ca*, 25, 276, 279, 294  
*Trường lão ni ca*, 25, 279, 294, 316  
*Từ điển Pāli*, 331  
 Từ Trần, 242  
 Tu-đa-băng-già, 24  
 Tu-đạt, 271  
 Tỷ Kỳ, 22, 33, 132, 203, 223, 228, 232, 233, 294, 334  
 Tỷ-bà-thi, 178, 181  
 Tỷ-lưu-đa, 256, 272  
 Tỷ-tu-mã, 50  
 Tỷ-xá-khur Lộc Mầu, 271  
 Uất-đa-la, 286  
 Udānaṃ, 25  
 Udayi, 305  
 Uddaka Rāmaputta, 32, 51  
 Unbewusstseinstheorie, 164  
 Ước-biên-hà-ngạch-nho, 101, 109, 132, 152, 183, 295  
 Ưông-câu-lê-ma, 309  
 Ưông-già, 42  
 Upasena, 321  
 Uttara, 286  
 Uttiya, 316  
 Ưu-ba-tiên-na, 321  
 Ưu-đa-di, 305  
 Ưu-tỳ, 316  
 Vaccha, 331  
 Vacchagotta, 236  
 Vaiśeṣika, 57  
 Vajji, 256  
 Vajjiputtaka, 112  
 Vakkali, 88  
 Vam-dí, 40, 42  
 Vamsā, 40  
 Văn Thù, 48  
 Vardhamāna, 62  
 Vassakāra, 77, 257  
 Vātsīputrīya, 113  
 Vedānta, 167, 325, 328  
 Vê-đan-ta, 325, 328  
 Vesālī, 40  
 Videha, 39  
 Vimānavatthu, 25  
 Vinaya piṭaka, 24  
 Vipassī Buddha, 178  
 Viruddha, 256  
 Visākhā Migamātā, 235  
 Viṣṇu, 44  
 Vương Xá, 51  
 W. Stede, 133, 328  
 Warren, 35, 152, 173  
 Weekly Despatch, 169  
 Windisch, 35  
 Xá-lợi-phất, 64, 82, 97, 119, 124, 161, 183, 184, 271, 305, 306, 313, 322, 333, 335  
 Xá-vệ, 40, 50, 258, 272  
 Yasa, 313  
 Yoga, 55