

THÍCH ĐỨC THẮNG

PHẬT PHÁP
CĂN BẢN

PL.2550



BAN TU THƯ PHẬT HỌC

2006

THẬP NHỊ NHẬN DUYÊN



Suốt 49 ngày đêm đức Bồ-tát ngồi tư duy trên tòa kim cương dưới bóng cây Bodhivṛkṣa, và cuối cùng nỗ lực hàng phục được ma quân trong lần ngoài. Ma trong thì có ma phiền não vọng tưởng; ma ngoài thì có ma thịnh sắc, ma uy lực.

Sau khi hàng phục được ma quân, đến ngày cuối cùng, Ngài thấy thân tâm trở nên vắng lặng và sáng suốt, bao nhiêu cảnh mê mờ và, phiền não đều biến mất.¹

- Canh hai Ngài chứng được túc mạng minh: Thấy biết tất cả những nghiệp nhân của mình và tất cả chúng sanh nhiều đời về trước: từ việc lành, việc dữ, cha mẹ, quyến thuộc, giàu nghèo, sang hèn, tốt xấu, cho đến mỗi đời tên họ là gì đều biết một cách rành rẽ.

¹ Quá khứ hiện tại nhân quả kinh, 过去现在因果经 · Đ.3, q.3, tr. 639c-641b

PHẬT PHÁP CĂN BẢN

- Đến nửa đêm Ngài chứng được thiên nhãn minh: Thấy rõ ba cõi, sáu đường những cảnh giới hoặc an vui, hoặc khổ đơ, chúng sanh xinh đẹp xấu xa rõ ràng như nhìn thấy trong gương.

- Đến lúc sao mai vừa mới mọc Ngài chứng được lậu tận minh: Dứt sạch mọi phiền não, rõ hết mọi đầu mối duyên nghiệp. Tâm thể trở nên vắng lặng sáng suốt. Năm ấy Ngài 35 tuổi.²

Sự kiện giác ngộ của Ngài là một khám phá về những nguyên nhân trói buộc chúng sanh vào con đường sinh tử luân hồi, và phương pháp để diệt trừ những khổ đau mà chúng sanh phải gánh chịu. Đây là những điều mà trước kia Ngài đã từng cu rư mang.

Đạo lý giải thoát của Ngài được đặt nền tảng chính yếu qua thập nhị nhân duyên và tứ đế.

Với thập nhị nhân duyên Ngài đã khám phá ra nguyên nhân chính yếu của vòng tròn sinh khởi và huỷ diệt khổ đau của sinh tử luân hồi. Theo phương pháp quán thuận nghịch, tức là cách quán lưu chuyển và hoàn diệt của thập nhị nhân duyên.

Trong 49 ngày đêm Ngài ngồi tư duy dưới bóng cây Bồ-đề không ngoài vấn đề này. Vấn đề sinh, lão, bệnh, tử được Ngài đặt ra như là một tiên quyết là làm sao biết được vấn đề con người từ đâu sinh ra? Và khi chết sẽ đi về đâu?

² Có nhiều kinh theo hệ Đại thừa cho rằng, Thái tử xuất gia năm 19 tuổi và thành đạo năm 30 tuổi. Ở đây chúng tôi theo kinh Đại Bát Niết-bàn của Trường bộ 1 tr. 651, bản dịch HT.T. Minh Châu, và Nhất-thiết hữu bộ Tỳ-nại-da tạp sự (Đ. XXIV, tr. 382) thì Ngài xuất gia năm 29 tuổi và thành đạo vào năm 35 tuổi.

Theo kinh Quá khứ hiện tại nhân quả³ Phật dạy:

«Lúc bấy giờ là canh ba, Bồ-tát Thích-ca Mâu-ni quán sát tất cả căn tánh chúng sanh, do nhân duyên gì mà có lão, tử? Bồ-tát biết lão tử do sinh mà có. Nếu dứt bỏ sự sanh thì không có lão tử. Hơn nữa sự sanh này không phải do trời sinh, không phải tự mình sinh, cũng không phải không duyên có gì mà sinh. Tất cả mọi sự mọi vật đều do nhân duyên sinh. Vì có nghiệp của ba cõi, nên các nghiệp trong ba cõi từ đâu sinh ra? Biết rằng nghiệp của ba cõi từ thủ sinh ra, ái từ thọ sinh ra, thọ từ xúc sinh ra, xúc từ lục nhập sinh ra, lục nhập từ danh sắc sinh ra, danh sắc từ thức sinh ra, thức từ hành sinh ra, hành từ vô minh sinh ra.

«Nếu vô minh diệt thì hành diệt, v.v... cho đến lão tử diệt.

«Quán sát thuận nghịch mười hai chi nhân duyên như thế, canh ba vừa dứt Ngài đã phá được màn vô minh khi sao mai vừa mới mọc. Như Lai chứng đặng trí tuệ sáng suốt, đoạn tất cả mọi chướng ngại thành Nhất thiết chủng trí⁴.»

Qua đoạn kinh văn này cho chúng ta một cái nhìn thấu suốt từ căn để cội nguồn duyên khởi theo lưu chuyển và hoàn diệt quán của thập nhị nhân duyên. Và đây là toàn bộ đoạn kinh văn diễn tả quá trình phát kiến duyên khởi theo hệ nam truyền Pàli:

³ Quá khứ hiện tại nhân quả kinh, 过去现在因果经, Đ.3, q.3, trang 642a-642b

⁴ Nhất thiết chủng trí, 一切种智, Skt: Sarvathā-jñāna, là một trong ba trí, 1. Nhất thiết trí, 一切智, là trí hiểu biết tất cả tổng tướng của các pháp, tức là chỉ cho không tướng. Đây là trí của thánh văn, Duyên giác. 2. Đạo chủng trí, 道种智, là trí hiểu biết tất cả biệt tướng của các pháp. Đây là trí của Bồ-tát. 3. Nhất thiết chủng trí, 一切种智, là trí thông đạt tổng tướng cùng biệt tướng các pháp, chỉ cho trí của Phật.

PHẬT PHÁP CĂN BẢN

«Các tỷ-khuru! Xưa kia, khi ta còn là BỒ-tát, chưa thành chính giác, Ta tự nghĩ: Cõi đời này thật do những nỗi lo khổ (*kiccha*) ràng buộc; sinh, già, chết để rồi lại sinh ra, và vẫn chưa biết thoát ly cái khổ của già, chết thì làm sao biết được cái khổ già, chết để thoát ly? Lúc đó Ta tự hỏi: do đâu có già, chết? Do đâu có già, chết?

«Bây giờ nhờ sự tư duy chính đáng (*yoniso-manasikāra*) mà ta phát trí hiểu biết đích thực (*abhisamaya: hiện quán*) như vậy: do có sinh mà có già, chết, do sinh làm duyên mà có già, chết.

«Lúc đó ta lại nghĩ do đâu mà có sinh, có hữu, có ái, có thọ, có xúc, có lục nhập, có danh sắc, cho đến do đâu mà có danh sắc?

«Bây giờ, do sự tư duy chính đáng mà ta phát trí hiểu biết đích thực như vậy; do có thức mà có danh sắc, do có thức làm duyên mà có danh sắc.

«Rồi ta lại hỏi do đâu mà có thức, lấy gì làm duyên mà có thức?

«Bây giờ, ta tự nghĩ, thức này là vật có thể trở lại, vượt lên trên danh sắc, chỉ do vào đó (*chúng sinh*) có già, sinh, chết, và tái sinh, tức lấy danh sắc làm duyên mà có thức, lấy thức làm duyên mà có danh sắc, lấy danh sắc làm duyên mà có lục nhập, lấy lục nhập làm duyên mà có xúc vân.vân ... Như vậy thuần là nguyên nhân của khổ uẩn.

«Lớn thay những nguyên nhân ấy! Thế là, với Ta, chưa từng nghe pháp ấy mà sinh mắt, sinh trí, sinh tuệ, sinh sáng, sinh ánh sáng.

«Bây giờ, Ta lại tự nghĩ, làm thế nào không có già, chết? Cái gì diệt thì già, chết diệt?

THÍCH ĐỨC THẮNG

«Rồi nhờ sự tư duy chính đáng mà ta phát sinh trí hiểu biết đích thực như vậy: Không sinh thì không già, chết, sinh diệt thì già, chết diệt.

«Lúc đó ta lại tự nghĩ, làm thế nào có được không sinh, không hữu, không thủ, không ái, không thọ, không xúc, không lục nhập, không danh sắc, cho đến cái gì diệt thì danh sắc diệt?

«Rồi nhờ sự tư duy chính đáng mà ta phát trí hiểu biết đích thực như vậy: không có thức thì không có danh sắc, thức diệt thì danh sắc diệt.

«Bây giờ, ta tự nghĩ, làm thế nào để không có thức? Cái gì diệt thì thức diệt?

«Rồi nhờ sự tư duy chính đáng mà ta phát trí hiểu biết đích thực như vậy: không có danh sắc thì không có thức, danh sắc diệt thì thức diệt.

«Lúc đó ta tự nghĩ, cái đạo mà ta vừa ngộ có thể đạt được, tức là, danh sắc diệt thì thức diệt, thức diệt thì danh sắc diệt, do danh sắc diệt mà lục nhập diệt, lục nhập diệt thì xúc diệt, cho đến... như vậy là thuần diệt những khổ uẩn.

«Lớn thay cho sự tiêu diệt ấy! thế là với ta, chưa từng nghe pháp ấy mà sinh mắt, sinh trí, sinh tuệ, sinh sáng, sinh ánh sáng. Điều này cũng giống như một người đang thơ thẩn trong cánh đồng hoang bỗng phát hiện con đường mòn của người xưa đã đi và cứ đi theo lối mòn ấy mà thấy được làng mạc và thành quách của người xưa và nhà cửa của người xưa với vườn, sân, rừng cây, ao sen và tường hoa v.v⁵...»

⁵ (Pāli: Samyutta Nikāya No XII. Vol. 11 , p. 101-106; Hán: Tạp A-hàm 12.) Nguyên Thủy Phật giáo tư tưởng luận, trang 233-235., bản dịch HT. Thích Quảng Độ.

PHẬT PHÁP CĂN BẢN

Qua đoạn kinh văn này, cho chúng ta thấy nhân duyên chỉ gồm có 10 chi, chứ không phải là 12 chi như kinh Quá khứ hiện tại nhân quả bên Hán tạng.

Về nội dung tư tưởng ý nghĩa duyên khởi thì ngay trong nội bộ của Tiểu thừa cũng không đồng quan điểm trong nhận thức về sự thật hữu của chúng⁶, và cũng chính từ đây nó là một trong những nguyên nhân đưa đến sự manh nha phân phái thành Đại thừa và Tiểu thừa sau này. Về mặt hình thức, theo Chi phẩm Tương Ứng bộ và Đại phẩm luật bộ nguyên thủy thì Tiểu thừa cũng đủ 12 chi, tuy nhiên cũng có kinh ghi 10 chi khi nói về nhân duyên chứng ngộ của Phật Tỳ-bà-thi (*Vipassa Buddha*)⁷; hay Tương Ứng bộ ghi về những tư duy trước khi Bồ-tát thành đạo,⁸ thì không có 2 chi vô minh và hành. Có kinh ghi 9 chi, không có 3 chi vô minh, hành và lục nhập.⁹ Đó là nói về Chi phẩm Tương Ứng và Đại phẩm luật bộ của hệ Tiểu thừa. Trong khi hệ Hán tạng những kinh tương đương trên đều nhất thống ghi là 12 chi.

Theo chúng tôi ngay trong chính hệ Tiểu thừa giữa các kinh trong Kinh bộ còn không có sự thống nhất chi số trong sự kiện này, nên sự kiện này sau này đã trở thành vấn đề giáo tương giữa các luận sư của A-tỳ-đạt-ma, đã phát sinh ra nhiều kiến giải trong luận bộ. Theo «luận Đại Tỳ-bà-sa¹⁰ đã dùng rất nhiều hình thức như đề cập về Một duyên khởi (*chi cho tất cả pháp hữu vi*), Hai duyên khởi (*nhân và quả*), Ba duyên khởi

⁶ Chủ trương của Hữu bộ về sự thật hữu của các pháp. Từ sự bất đồng về chủ trương này Kinh lượng bộ ra đời, và tách ra thành một phái riêng.

⁷ « Kinh Đại bản, » Trường bộ; D. 14. Mahāpadāna II, p. 31)

⁸ Samyutta Nikaya No XII. vol 11.

⁹ «Kinh Đại duyên,» Trường bộ; D 19. Mahānidana sutta.)

¹⁰ Luận Đại Tỳ-bà-sa 24. Vạn bản tr. 98.

THÍCH ĐỨC THẮNG

(*hoặc, nghiệp, sự*), Bốn duyên khởi (*vô minh, hành, sinh, lão tử*) cho đến mười hai duyên khởi; còn Câu xá luận, Thành duy thức luận, đều lấy mười hai chi để y cứ. Theo học giả Taiken Kimura về hình thức này thì cho rằng: “Giả sử đây không phải là chủ trương ban đầu về số mục thì nó cũng có thể được thêm hoặc bớt tùy theo sự tiện lợi cho việc quan sát. Nếu đứng trên một lập trường nào đó mà nhận xét, thì lấy số mục ấy làm nền tảng để bao quát toàn thể cũng là một phương pháp cần thiết.¹¹” Vì những lý do trên:

- Chúng tôi chọn mười hai nhân duyên để nói về sự kiện giác ngộ của đức Phật mà không sợ có gì là sai trái hay mâu thuẫn giữa hai kinh theo Đại thừa và Tiểu thừa. Vì có vô minh hay không có vô minh, có hành hay không có hành, chúng vẫn nói lên được tánh duyên khởi hiện thực của chúng ngay trong hiện tại. Và cũng từ trong hiện thực này mà đức Phật đã giác ngộ thành bậc Chánh đẳng Chánh giác. Theo như nhà học giả Taiken Kimura cho rằng điều chủ yếu ở đây: “Là lấy vấn đề làm trung tâm chứ không phải lấy giáo điều và sự chú giải giáo điều làm chủ yếu¹²”.

- Qua hai thuyết 12 chi và 10 chi giữa Pàli tạng và Hán tạng, chúng ta chưa thẩm định được thuyết nào có trước và thuyết nào có sau, nên vấn đề này chúng tôi không đặt ra. Vì có thêm hay bớt thì ý nghĩa tư tưởng của chúng vẫn không thay đổi. Do đó cho nên chúng tôi chọn mười hai nhân duyên để bàn về chúng.

¹¹ Nguyên Thủy Phật giáo tư tưởng luận , trang 239. bản dịch HT Thích Quảng Độ.

¹² Nguyên Thủy Phật giáo tư tưởng luận , trang 221. bản dịch HT Thích Quảng Độ.

PHẬT PHÁP CĂN BẢN

Theo kinh A-hàm bên Hán tạng của Tiểu thừa thì ngoài 12 chi này ra có chỗ đề cập đến 10 chi, 9 chi, 8 chi, 7 chi v.v... Nhưng thật ra chúng cũng được hàm nhiếp vào trong 12 chi.

Theo kinh Tạp A-hàm 12 của Tiểu thừa¹³ thì cho rằng pháp duyên khởi là chân lý vĩnh hằng thực hữu bất biến, chính đức Phật đã nhờ quán sát chân lý này mà giác ngộ, và cũng vì chúng sanh mà khai thị pháp này, theo hai cách quán lưu chuyển và hoàn diệt: về sự thành tựu khổ đau của con người bằng cách nào, và bằng cách nào để hủy diệt chúng? Đức Phật dạy:

«Thế nào là pháp nhân duyên¹⁴? Là cái này có nên cái kia có, như duyên vô minh nên có hành, duyên hành nên có thức, cho đến, tụ tập thuần một khối khổ lớn như vậy.

“Thế nào là pháp duyên sanh¹⁵? Là vô minh, hành,... Dù Phật có xuất hiện hay chưa xuất hiện ở thế gian thì pháp này vẫn thường trụ, pháp trụ, pháp giới¹⁶. Pháp này Như lai đã tự giác tri, thành Đẳng chánh giác, vì người diễn nói, chỉ dạy, hiển bày; rằng: Duyên vô minh có hành, cho đến, duyên sanh nên có già, bệnh, chết, u, bi, não, khổ.

“Dù Phật có xuất hiện hay chưa xuất hiện ở thế gian thì pháp này vẫn thường trụ, pháp trụ, pháp giới. Pháp này Như lai đã tự giác tri, thành Đẳng chánh giác, vì người diễn nói, chỉ

¹³ Đ. 2, Tạp A-hàm kinh, q. 12, kinh 334, tr. 92b-92c.

¹⁴ Nhân duyên pháp, hay lý duyên khởi. Pāli: paṭṭicasamuppāda.

¹⁵ Duyên sanh pháp, hay duyên dĩ sanh. Pāli: paṭṭicasamuppanna dhamma.

¹⁶ Pāli: uppādā vā tathāgatānaṃ anuppādā vā tathāgatānaṃ, ṭhitā va ṣā dhātu dhammaṭthitātā dhammaniyāmatā idappaccayatā, Các Như lai xuất hiện hay không xuất hiện, giới này (đạo lý này) vốn thường trú; đó là tính a n trụ của pháp (pháp trụ tánh), tính quyết định của pháp (pháp vị tánh), và tính y duyên (trương y tương duyên).

dạy, hiển bày; rằng: duyên sanh nên có già, bệnh, chết, ưu, bi, não, khổ.

“Các pháp này pháp trụ, pháp không¹⁷, pháp như, pháp nhĩ, pháp chẳng lia như, pháp chẳng khác như, chân đế, chân thật, không điên đảo. tùy thuận duyên khởi như vậy, đó gọi là pháp duyên sanh¹⁸. Tức là: vô minh, hành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sanh, lão, bệnh, tử, ưu, bi, não, khổ. Đó gọi là pháp duyên sanh.

“Đa văn Thánh đệ tử đối với pháp nhân duyên và pháp duyên sanh này bằng chánh tri mà thấy rõ như thật, không truy tìm về đời trước¹⁹ mà nói rằng: ‘Tôi trong đời quá khứ hoặc có, hay không có? tôi trong quá khứ là loài gì, tôi trong quá khứ như thế nào?’²⁰ Không truy tìm tương lai mà nói rằng: ‘Tôi ở đời vị lai hoặc có, hay [84b] không có? tôi là loài gì, tôi sẽ như thế nào?’ Bên trong chẳng do dự:²¹ ‘Đây là những thứ gì? tại sao có cái này? Trước đây chúng là cái gì? Sau này chúng sẽ là

¹⁷ Pháp trụ, pháp không 法住, 法空; trong bản Pāli: dhammāṭṭhitatā (pháp trụ tánh), dhammaniyaṃ (pháp vị tánh, pháp định tánh).

¹⁸ Pāli: katame ca, bhikkhave, paṭiccasamuppannā dhammā? jarāmarāṇaṃ, bhikkhave, aniccaṃ saṃkhataṃ paṭiccasamuppannaṃ khayadhammaṃ vayadhammaṃ virāgadhammaṃ nirodhadhammaṃ, các pháp duyên sanh (duyên sanh pháp) là gì? Già chết là vô thường, hữu vi, do duyên mà khởi, chịu quy luật đào thải, tiêu vong, ly tham, diệt tận.

¹⁹ Hán: tiền tế 前際, Pāli: pubbantaṃ

²⁰ Pāli: ahoṣiṃ nu kho ahaṃ atītamaddhānaṃ, nanu kho ahoṣiṃ atītamaddhānaṃ, kiṃ nu kho ahoṣiṃ atītamaddhānaṃ, kathaṃ nu kho ahoṣiṃ atītamaddhānaṃ, kiṃ hutvā kiṃ ahoṣi nu kho ahaṃ aittāmadhānaṃ, quá khứ tôi hiện hữu hay không hiện hữu? Quá khứ tôi là gì, tôi là thế nào? Quá khứ, do hiện hữu cái gì mà tôi hiện hữu?

²¹ Pāli: etarahi paccuppannaṃ addhānaṃ ajjhattaṃ kathaṃkathī bhavissati, hoặc ở đây trong đời hiện tại mà nên trong có nghi hoặc.

cái gì? Chúng sanh này từ đâu đến? ở đây mất rồi sẽ đi về đâu?²²

“Nếu các Sa-môn, Bà-la-môn nào khởi các kết sử kiến²³ phạm tục, tức là, kết sử của ngã kiến, kết sử của chúng sanh, kết sử của thọ mệnh, hoặc kết sử của kiến chấp cũ kiêng tốt xấu.²⁴ Khi tất cả những điều đó được đoạn tận, được biến tri, cắt đứt gốc rễ, như chặt ngọn cây đa-la, ở đời vị lai thành pháp bất sanh. Đó gọi là đa văn Thánh đệ tử đối với pháp nhân duyên và pháp duyên sanh bằng chánh trí mà như thật khéo thấy, khéo tỉnh giác, khéo tu tập, khéo thể nhập.”

Theo các nhà Tiểu thừa thì pháp duyên sinh này dù có Phật ra đời hay không ra đời pháp này vẫn thường trụ, pháp trụ, pháp giới. Pháp này Như Lai đã tự giác tri thành Đẳng chánh giác, vì chúng sanh mà diễn nói chỉ dạy, hiển bày, rằng:

- Chúng sanh từ vô thủy cho đến nay, vì vô minh hoặc nghiệp các phiền não theo đó mà khởi, nên đối với thật sự, thật lý không nhận thức một cách rõ ràng minh bạch. Đó gọi là vô minh.

- Vì đối với thật sự, thật lý không biết rõ nên tạo ra các tác nghiệp. Đó gọi là hành.

- Khi nghiệp nhân quá khứ mang thân thức đi thác thai trong sát-na ban đầu. Đó gọi là thức.

²² Pāli: ahaṃ nu kho'smi, no nu kho' smi, kiṃ nu kho'smi, kathaṃ nu kho'smi, ayaṃ nu hko sattā kuto āgato, so kuhiṃ gamissatīti, ta đang hiện hữu, hay không đang hiện hữu? ta đang là cái gì? ta đang là thể nào? Chúng sanh này từ đâu đến? Rồi nó sẽ đi đâu?

²³ Hán: kiến sở hệ 見所繫. Pāli: ditṭhi-saṃyojana.

²⁴ Kỵ húy cát khánh kiến sở hệ? 忌諱吉慶見所繫

THÍCH ĐỨC THẮNG

- Sau khi nhập thai, thì cá thể kia có đầy đủ hai yếu tố là sắc (*chỉ cho thân xác*), và phi sắc (*chỉ cho thọ, tưởng, hành, thức*); nhưng lúc này sáu giác quan chưa hoàn thành. Đó gọi là danh sắc. Danh (*thọ, tưởng, hành, thức*) sắc (*chỉ cho xác thịt*).

- Sau khi nhập thai xong, sáu giác quan của thai nhi bắt đầu dần dần tăng trưởng hình thành. Đó gọi là lục nhập.

- Sau khi thai nhi ra đời, thời gian từ 1 tuổi cho đến 3 tuổi là thời gian đứa trẻ bắt đầu dùng sáu giác quan (*lục căn*) của mình tiếp xúc với hoàn cảnh chung quanh (*lục trần*) của mình để phát sinh biết (*lục thức*). Trong thời gian này, tuy có sự tiếp xúc, có phát sinh ra biết, nhưng những cảm giác đối với việc khổ việc vui chưa nhận ra rõ ràng mình bạch được. Đó gọi là xúc.

- Khi đứa bé lên 4 tuổi và cho đến 15 tuổi, đây là thời gian đối với những việc khổ, vui đứa bé bắt đầu có cảm giác phân biệt rõ ràng, từ đó sinh ra tri giác; nhưng thời gian này chưa khởi lên tham dục. Đó gọi là thọ.

- Con người theo thời gian càng lớn, ham muốn dục vọng càng tăng trưởng. Lòng dục thúc đẩy (*Ý*) được thể hiện ra ngoài hành động (*thân, khẩu*), nhưng vẫn chưa tìm cầu sâu rộng lắm. Đó gọi là ái.

- Khi tuổi hoàn toàn trưởng thành, con người muốn đạt được tất cả mọi thứ mong cầu, nên đi khắp nơi tìm kiếm đem về cho mình. Đó gọi là thủ.

- Vì có sự tìm cầu, chứa nhóm cho mình, nên các hoạt nghiệp cũng từ đó phát sinh. Đó gọi là hữu.

- Do nghiệp lực hiện tại, nên sau khi từ bỏ xác thân này, lại phải tiếp tục dẫn khởi thân thức ở trong sát-na đầu thai vào trong tương lai. Đó gọi là sanh.

- Mỗi sát-na, từ khi sinh cho đến khi từ bỏ thân mạng, giai đoạn thời gian này gọi là lão tử.

Đó là cách quán lưu chuyển hay còn gọi là quán thuận qua mười hai nhân duyên, ngược cách quán này gọi là quán hoàn diệt hay còn gọi là quán nghịch bắt đầu từ vô minh khát ái diệt bằng không tạo ra tác nhân thì thọ quả hành cũng không, ... cho đến sanh, lão tử cũng không hiện hữu, và như vậy vòng xích mười hai nhân duyên không còn nữa. Đó là cách giải thích thông thường quán thuận nghịch theo kinh nguyên thi của các nhà Tiểu thừa.

Cũng qua mười hai nhân duyên này theo các bộ phái sau này được giải thích thành bốn cách như luận²⁵ Câu-xá 9 đã giải thích mười hai duyên khởi thành:

1. Sát-na duyên khởi, là một sát-na trong tâm cùng lúc đầy đủ mười hai chi, vì <cái này có, cái kia có; cái này sinh, cái kia sinh. Cái này không, cái kia không; cái này diệt thì cái kia diệt.²⁶ Ở đây theo dạng nhân quả đồng thời, có nhân là có quả, theo lưu chuyển và, nhân diệt là quả diệt cùng lúc theo nghĩa hoàn diệt. Do đó sát-na duyên khởi ở đây không lệ thuộc vào thời gian.

2. Liên phược duyên khởi, là trong mười hai chi này duyên khởi không gián đoạn theo quan hệ nhân trước quả sau. Tuy chúng quan hệ liên tục không gián đoạn nhân trước quả sau, nhưng chúng phải tùy thuộc vào thời gian tác nhân đã qua, và thọ quả sau đó ngay trong hiện tại gần nhất.

²⁵ Đ. 31, A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận, 阿毗达磨俱舍論 tr. 48c- 49a

²⁶ Hán: Thị hữu cố bi hữu, thị sinh cố bi sinh; thị không cố bi không, thị diệt cố bi diệt, 是有故彼有, 是生 故彼生; 是空故彼空, 是滅故彼滅.

3. Phân vị duyên khởi, là căn cứ vào thọ quả hiện tại để tìm cái nhân sinh ra nó, và cũng từ đó căn cứ vào tác nhân hiện tại mà biết quả vị tương lai, như các nhà Hữu bộ đã giải thích về tam thế lưỡng trùng nhân quả của mười hai nhân duyên. Hữu bộ đã dùng 12 chi nhân duyên phân ra quá trình cùng trạng thái lưu chuyển sinh tử của chúng sanh hữu tình biểu thị ngay trong hiện tại để phân chia thành ba đời hai lớp.

4. Viễn tục duyên khởi, sự duyên khởi liên tục 12 chi nhân duyên này không những chỉ một đời, hai đời, ba đời mà còn nhiều đời.

Thật ra trong bốn cách giải thích này, đứng về mặt thời gian tương đối mà chúng ta có những phân tích về chúng như vậy, đó là chúng ta căn cứ vào phân đoạn sinh tử để phân tích và giải thích; nhưng đứng về mặt biến dịch sinh tử thì vấn đề thời gian không được quan niệm và đặt ra, thì khó mà chúng ta những hữu tình chúng sanh có thể nhận ra được. Do đó ở đây chúng tôi chú trọng hơn về mặt thời gian tác động trong hiện tại mà chúng ta có thể chấp nhận được qua sự tác động nhân quả của thập nhị nhân duyên như của Hữu bộ đã chủ trương.

Một đàng qua tác nhân nhận thức mê lầm do vô minh hoặc nghiệp trong quá khứ dẫn khởi đến thọ quả hiện tại, cộng với tác nhân đang tạo ra di hại đến khổ đau tương lai trong ba cõi sáu đường, trong chiều nhân quả hiện khởi hỗ tương lưu chuyển của định luật duyên khởi. Đó chính là nghĩa sinh khởi quán của mười hai chi nhân duyên, hay còn gọi là quán thuận. Một đàng khác, qua tác nhân chánh kiến nhận thức thật sự, thật lý một cách rõ ràng có trí tuệ, nên không tạo ra mê lầm trong tác nhân tạo nghiệp hoặc phiền não trong quá khứ hay trong hiện tại, thì trong hiện tại hay trong tương lai sẽ không nhận thọ quả hoặc nghiệp phiền não khổ đau, và như vậy vòng tròn mắc xích mười hai chi nhân duyên tự diệt. Đó chính là nghĩa

PHẬT PHÁP CĂN BẢN

hoàn diệt quán của mười hai chi nhân duyên, hay còn gọi là quán nghịch. Đây chính là hai cách quán thuận và nghịch của thập nhị nhân duyên.

Từ hai cách quán này chúng hiện rõ ra nhân quả hai lớp ba đời của thập nhị nhân duyên theo sự phân chia của Câu xá luận 9 dưới đây :

Theo thuyết hai lớp ba đời nhân quả phân vị của Hữu bộ chủ trương thì: Vô minh và hành là chỉ cho phiền não đã tạo nghiệp từ đời quá khứ của chúng sanh hữu tình chỉ cho chánh nghiệp của thân và tâm.

Y vào nhân quá khứ này tâm thức thác sinh vào thai mẹ trong sát-na ban đầu, lúc này phân vị hữu tình là thức. Sang sát-na thứ hai trở về sau là phân vị của danh sắc, tuy lúc này lục căn chưa hoàn bị. Nhưng khi thai nhi ở trong thai mẹ lục căn đã hoàn bị rồi thì lúc này gọi là lục xứ (*lục nhập*). Sau khi thai nhi ra đời từ một đến ba năm, đứa trẻ có cảm giác tiếp xúc, đó gọi là thời gian phân vị của xúc. Từ 4, 5 tuổi cho đến 14, 15 tuổi là thời gian tách cảm thọ rất mạnh, đó gọi là phân vị thọ. Từ thức cho đến thọ là năm quả của thời hiện tại.

Sau đó từ 16, 17 tuổi trở về sau cho đến 29 tuổi là thời gian ái dục mãnh liệt, nên gọi là phân vị của ái. Từ 30 tuổi trở về sau tâm tham trước mạnh hơn, nên gọi là phân vị của thủ. Và từ đây, mà tạo nghiệp nên gọi là phân vị hữu. Ba chi này gọi là ba chi nhân của đời hiện tại.

Do nhân này chiêu cảm sanh đời vị lai, nên gọi là phân vị sinh. Và cho đến khi chết đi gọi là phân vị lão tử. Hai chi này là hai quả của đời vị lai.

Đó là quan điểm nhân quả hai lớp ba đời của Hữu bộ giải thích như trên. Trong nhân luôn luôn bao hàm chiêu cảm nghiệp, và quả là khổ, cho nên mười hai duyên khởi câu nhiếp

THÍCH ĐỨC THẮNG

nghiệp cảm khổ ba đường mà nhân quả không bao giờ dừng nghỉ, và không bao giờ có đầu có cuối. Dưới đây là nhân quả hai lớp được chi tiết hóa:

Nhân quả của lớp thứ nhất:

Gồm có bảy chi, và được phân chia theo tác nhân và thọ quả:

- Chi thứ nhất (*vô minh*, *P. avijjā*), và chi thứ hai (*hành*, *P. saṃkhārā*): Hai chi này thuộc về tác nhân quá khứ.

- Chi thứ ba (*thức*, *P. viññānam*) thứ tư (*danh sắc*, *P. nāmarūpam*) thứ năm (*lục nhập*, *P. saḷāyatanam*) thứ sáu (*xúc*, *P. phasso*) thứ bảy (*thọ*, *P. vedāna*): Năm chi này thuộc về thọ quả hiện tại.

Nhân quả lớp thứ hai:

Gồm có năm chi, và cũng được phân chia theo tác nhân và thọ quả:

- Chi thứ tám (*ái*, *P. tanhā*) thứ chín (*thủ*, *P. upādānam*) thứ mười (*hữu*, *P. bhavo*): Ba chi này thuộc tác nhân hiện tại.

- Chi thứ mười một (*sanh*, *P. jāti*) thứ mười hai (*lão tử*, *P. jarāmarañam*): hai chi này thuộc thọ quả tương lai.

Theo những phân tích về thập nhị nhân duyên căn cứ theo thời gian phân đoạn, nên có quá khứ, hiện tại, và tương lai qua ba đời và hai lớp nhân quả theo hai cách quán thuận nghịch.

Cũng trong cách quán thuận nghịch này, thì: «theo A-tỳ-đạt-ma tạp tập luận 4, trong truyện Thế tôn thành đạo chứng quả giải thích, Ngài cũng nhờ hai cách quán này mà khai ngộ. Đã y cứ vào vô minh, theo thứ tự thuận quán về sự sinh khởi của mê, gọi là tạp nhiễm thuận quán; và ngược lại từ lão tử, theo thứ tự nghịch quán thiết lập khổ, tập, diệt, đạo của tứ đế

mà nói về sự sinh khởi của mê, gọi là tạp nhiễm nghịch quán, để thiết lập hai cách quán thuận nghịch dành cho lưu chuyển quán. Và hoàn diệt quán thì lập ra hai cách quán thuận nghịch cho mười hai nhân duyên. Từ vô minh diệt thì hành diệt thuận xuống đến lão tử, gọi là thanh tịnh thuận quán; và từ lão tử diệt thì sinh diệt và ngược lên đến vô minh diệt, gọi là thanh tịnh nghịch quán.²⁷» Có lẽ trong A-tỳ-đạt-ma tạp tập luận giải thích về hai cách quán thuận nghịch như trên, là căn cứ vào sự kiện từ thập nhị nhân duyên đức Phật giác ngộ và, sau đó Ngài triển khai ra giáo lý tứ đế để nhờ đó, không những giải thoát được khổ đau mà còn đạt được an vui Niết-bàn qua tu tập bát chánh đạo. Thật ra giữa thập nhị nhân duyên và tứ đế chúng không phải là một, nhưng chúng cũng không phải khác. Do đó tùy theo pháp vị của chính chúng mà chúng ta đánh giá về tác dụng của chúng. Theo đức Phật thì Thập nhị nhân duyên là pháp tu dành cho các hàng Duyên Giác, còn tứ đế dành cho các hàng Thanh văn. Ở đây đức Phật cũng tùy theo căn cơ của hành giả mà có pháp vị để hoàn thành kế cơ kế lý cho mỗi chúng sanh trong việc trao truyền chánh pháp của Ngài.

Do đó, bây giờ việc sinh tử của chúng ta không còn là một bí mật không còn là bất khả tri nữa, mà việc từ đâu sinh ra? chết sẽ đi về đâu? Nó rõ ràng minh bạch hiện thực như bóng hiện trong gương. Ngay trong hiện tại, trong sắc thân này, trong gia đình này, trong xã hội này, trong châu lục này, trong cõi ta-bà này, trong hệ hành tinh này. Nếu chúng ta muốn biết sự hiện hữu của ta và mọi người ở nơi đâu, qua liên hệ nhân quả duyên khởi trong thọ quả hiện tại, thì chúng ta cũng có thể biết được kiếp trước chúng ta đã làm gì? đã ở đâu? đã tạo những nghiệp nhân nào trong quá khứ? qua sự thể hiện thọ quả trong hiện tại này. Và cũng từ đây, trong hiện tại chúng ta cũng

²⁷ Phật quang Đại từ điển, 佛光大辭典 1, tr. 338c-339a

có thể biết mình sau khi chết sẽ đi về đâu qua tác nhân hiện tại, mà chúng ta đã tạo ra, chúng sẽ quyết định. Vì vậy cho nên, nếu chúng ta muốn biết nhân đời trước của chúng ta ra sao thì cứ nhìn vào thọ quả trong hiện tại, và muốn biết quả báo trong tương lai như thế nào thì cứ nhìn vào việc làm hiện tại của chúng ta, thì chúng ta sẽ rõ. Việc sống và chết của chúng ta, vì chúng liên hệ nhân quả duyên khởi đến nghiệp nhân và nghiệp quả của biệt nghiệp cá nhân và cộng nghiệp xã hội, nên qua sự thể hiện sống chết này chúng ta có thể đánh giá được tác nhân xấu tốt của cá nhân đó, trong xã hội đó, mà không sợ sai lầm trong nhận thức phân biệt. Do đó việc tạo nhân trong hiện tại chúng sẽ quyết định cho thọ quả khổ đau hay an vui trong tương lai, chúng tùy thuộc vào tác nhân hiện tại của chúng ta tốt hay xấu. Chính vì tác nhân hiện tại chúng sẽ chuyển biệt nghiệp và cộng nghiệp theo nghiệp nhân thiện ác sinh khởi và hoàn diệt theo nghĩa nhân quả, nên việc làm chủ tác nhân cho mọi hành động của chính mình, chúng ta có thể kiểm soát được qua sự tu tập. Đó là việc chúng ta nên làm qua việc lựa chọn lánh ác làm lành trong hành động của mình. Vì tác nhân hiện tại của chúng ta, chúng sẽ trở thành thứ chủng tử di truyền làm nhân quả khứ cho thọ quả trong tương lai, và chúng sẽ di hại đến thọ quả trong tương lai, nếu tác nhân đó là bất thiện, nên chúng ta phải cẩn thận trong hành động trong việc lựa chọn thiện và bất thiện. Và nếu chúng ta muốn tiến xa hơn nữa trong việc muốn giải thoát khỏi khổ đau trong sống chết thì chúng ta không nên làm, tức là không tạo ra bất cứ tác nhân nào dù là tác nhân thiện đi nữa, thì chúng ta sẽ không chịu thọ quả. Đó chính là con đường vượt qua khỏi khổ đau trong sống chết của pháp hoàn diệt quán. Những quan điểm giải thích về thập nhị nhân duyên của các bộ phái Tát-bà-đa (*Hữu bộ*), Tuyết Sơn, Đa Văn, Hoá Địa thuộc Tiểu thừa về sự thực hữu của các pháp qua thập nhị nhân duyên, và dựa vào tam pháp ấn vô thường, khổ, vô ngã mà chủ trương như không (*S. pudgalaśūnyatā*) pháp

hữu (*tam thể thật hữu, pháp thể hằng hữu*) của họ, nên sự kiện giác ngộ qua thập nhị nhân duyên được họ giải thích theo những thủ đắc của họ có được qua những lời dạy của đức Phật như những giải thích ở trên.

Nhưng đối với các nhà Kinh bộ cũng thuộc Tiểu thừa, thì họ không tán đồng thuyết của Hữu bộ về sự thật hữu của các pháp qua nhân quả hai lớp ba đời của thập nhị nhân duyên. Kinh bộ đã phủ nhận quan điểm này, và chỉ chấp nhận có tâm cùng tứ đại là thật tại, và chỉ có hiện tại mới là thật hữu, còn quá khứ thì đã đi qua, và tương lai thì chưa đến, và ngay đến hiện tại cũng chưa chắc đã tồn tại, mà ít nhất chỉ có sự tồn tại của một thứ chủng tử mà thôi. Và cũng từ đây chính là khởi nguyên của thuyết chủng tử của Duy thức, và cũng là cơ sở phát triển Trung quán và các nhà Đại thừa sau này, bằng cách phủ định tất cả mọi sự hiện hữu các pháp được gọi thực hữu của các phái Tiểu thừa nói trên.

Theo²⁸ Thành duy thức luận 8, thì Thập nhị nhân duyên được giải thích như sau:

Từ vô minh cho đến hữu là 10 chi nhân. Sanh, lão tử là 2 chi quả, từ sự phân chia này thiết lập nhân quả nhất trùng. Nhưng vì nhân cùng quả không cùng ở trong hiện tại mà phải khác đời, nên thiết lập nhân quả nhất trùng hai đời:

Vì hai chi vô minh và hành là nhân của năm chi (*từ thức cho đến thọ*), nên hai chi vô minh, và hành là chi năng dẫn, còn năm chi kia là chi sở dẫn. Vì vậy nên bảy chi này gọi chung là nhân dẫn dắt.

²⁸ Đ. 31; No. 1585, Thành duy thức luận, tr. 42b-43c.

Vì ba chi ái, thủ, hữu là nhân có thể sinh ra hai chi sinh, lão tử đời vị lai, nên ba chi này gọi là chi năng sinh, hay là nhân sinh khởi, còn lão tử gọi là chi sở sinh hay là sở dẫn sinh.

Tuy ở đây có phân chia ra chi năng dẫn và chi sở dẫn; chi năng sinh và chi sở sinh, nhưng chúng vẫn không ngoài ý nghĩa duyên khởi, hay y tha khởi này. Cho nên sự hiện hữu của nhất trùng hai đời cũng chỉ là một sự hiện hữu giả danh trong ý nghĩa duyên khởi hiện khởi mà thôi.

Theo các nhà Duy thức của Thành duy thức (*Siddhi*), và Nhập lăng già (*Lankāvatāra*) cho rằng các nhà Tiểu thừa nói chung và các nhà hữu bộ nói riêng chỉ biết nắm giữ hiền giáo của đức Phật chứ không biết gì về mật giáo; họ chỉ chấp nhận sự sinh khởi về mặt hiện tượng về thập nhị nhân duyên của sự vật mà thôi, chứ không tìm hiểu tính bất sinh căn bản của sự vật, và với lập trường như không, pháp hữu nên họ xem ba giới là thật có, có sự sai biệt giữa chủ thể và đối tượng, tự chấp nhận uẩn, xứ, giới, tâm, nhân duyên, sinh, trú, dị, diệt luôn hiện hữu. Trong khi đức Phật đã từng tuyên bố: «Apratīyasamutpanno dharmah kaścīn na vidyate.» (*Không bao giờ có thể có một sự vật gì phát sinh mà không có nhân duyên.*)²⁹ Họ đã không để ý đến và bỏ quên, nên không biết đến pháp không (*S. dharmasūnyatā*), khi đức Phật dạy: «Mọi vật đều vô thường, mọi vật đều vô ngã.» Khi đề cập về lý duyên khởi Lankāvatāra cho rằng vì hiểu được muôn vật phát sinh do nhân và duyên, nên đoạn trừ được mọi vọng tưởng xem mọi sự vật không hiện hữu cho là hiện hữu, và xem sự phát sinh của chúng là từ từ hay đột khởi. Theo Lankāvatāra thì duyên khởi phát sinh do hai cách: ngoại nhân, ngoại duyên như đồ gốm, bơ, cây con v.v... và phát sinh do nội nhân, nội duyên như vô minh,

²⁹ Đại thừa và sự liên hệ với Tiểu thừa. tr. 353. Bản dịch HT. Thích Minh Châu.

ái, nghiệp v.v... Vì vậy nên các nhà duy thức cho lý duyên khởi thuộc về lãnh vực của vọng tưởng (*parikalpana*) chứ không phải thực hữu.

Theo các nhà Duy thức chỉ có ba sự thật mà thôi đó là: Biến kế sở chấp (*S.parikalpana*), Y tha khởi (*S.paratantra*), và Viên thành thật (*S. pariniṣpanna*). Theo ngài Asaṅga (*Vô Trước*)³⁰ sự liên hệ của ba sự thật này được trình bày như sau: «Sự thật về Viên thành thật là sự thật nói đến sự không thể hiện dưới hình thức Parikalpita hay Paratantra, và không phải không hiện hữu dưới hình thức Pariniṣpanna. Sự thật này không khác, vì cả hai sự thật trước không khác với sự thật sau.»

Về sự thật thứ nhất Parikalpita: là nói đến mọi sự vật hiện hữu được là nhờ vào *nimitta* (tướng: về hình sắc) và *lakṣaṇa* (tánh: khổ, lạc...) được gán vào cho sự vật ấy. Ngược lại nếu sự vật tướng và tánh của chúng không được gán vào thì chúng sẽ không hiện hữu. Vậy sự hiện hữu có được của sự vật là do con người tưởng tượng đặt lên cho chúng, kể cả pháp của đức Phật. Do đó sự hiện hữu này chỉ là một sự hiện hữu trong tưởng tượng của con người, chúng không có liên hệ gì đến sự thật. Vì vậy chúng là Parikalpita (*biến kế sở chấp*). Đó là cách giải thích của các nhà Duy thức trong tập Siddhi (*Thành duy thức*). Cũng vậy tập Lankavatāra thì cho: mọi sự vật duyên khởi biết được là nhờ vào các tướng và tánh của chúng. Tướng và tánh chia ra làm hai loại: một, sự vật chỉ nhờ vào khía cạnh tổng quát nội và ngoại của *nimitta* mà biết; hai, sự vật phải nhờ vào đặc tướng và tánh nội ngoại cả hai *nimitta-lakṣaṇa* phát sinh mà biết.

³⁰ Đại thừa và sự liên hệ với Tiểu thừa. tr. 366. Bản dịch HT. Thích Minh Châu.

Về sự thật thứ hai Paratantra: Đứng về mặt sinh khởi, sự hiện hữu của mọi sự vật được hình thành nhờ vào óc tưởng tượng và chúng được y cứ vào một sự vật khác để sinh khởi (*Paratantra*). Do đó sự vật không còn là nguồn gốc chính chúng phát sinh như lúc ban đầu nữa. Vì vậy dù sự vật, thiện, ác, vô ký, hay ba giới, tâm, và tâm sở luôn luôn vẫn lệ thuộc vào tưởng tượng, và sự hiện hữu của chúng cũng khởi lên từ các nhân và duyên mà sinh khởi, có nghĩa là chúng y vào các pháp khác mà sinh khởi để hiện hữu, và vì vậy không thể gọi chúng là hiện hữu thật sự.

Về sự thật thứ ba Pariniṣpanna: là sự thật tối cao thuộc về Paramārtha (*chân đế*) hay Tathatā (*như thật tánh*) chúng liên hệ đến Niết-bàn, tịnh lạc v.v... mà tất cả phiền não và nghiệp chướng được diệt tận. Sự thật này thuần nhất không có phân biệt giữa chủ thể và vật thể như Paratantra. Về phương diện sự tương thì cũng có thể gọi là Dharmatā (*pháp nhĩ như thị*), hay nói một cách khác là tối thượng tiềm tàng trong thế giới hiện tượng.

Đó là ba sự thật của các nhà Duy thức, qua ba sự thật này thì thập nhị nhân duyên chúng thuộc về hai sự thật trên và chúng được coi như là một sự hiện hữu không thật có, chúng có được là do nhân và duyên mà hiện hữu. Bởi vậy sự hiện hữu của chúng cũng là một thứ vọng tưởng do sự tưởng tượng của con người đặt ra cho chúng, chúng thuộc về Samvṛti (*tục đế*), chỉ có sự thật thứ ba mới là Paramārtha (*chân đế*).

Cũng như các nhà Duy thức, các nhà Đại thừa nhất là Trung quán rất tán thán công thức thập nhị nhân duyên này, nhưng họ không mấy chú tâm về ý nghĩa của những vòng chuyển công thức này, vì ở đây họ chỉ chú tâm vào giáo lý chính đó là dharmasūnyatā (*pháp không*) trong đó có cả pudgalaśūnyatā (*nhơn không*). Nhờ hai pháp này xứng hợp với

quan điểm về sự thật của họ, do đó các nhà Đại thừa và Trung quán đã xem đức Phật có hai hình thức giáo lý để dạy người, một là tục đế, và một là chơn đế. Ở đây thập nhị nhân duyên được các Ngài liệt vào hàng tục đế chứ không phải chân đế như các nhà Tiểu thừa và Hữu bộ đã chủ trương.

Ngài Nāgārjūna (*Long Thọ*) chủ trương mọi vật đều không (*sarvaṃ sūnyam*) như đức Phật đã từng dạy: «Mọi vật đều vô thường, mọi vật đều vô ngã,» không có tự tính, nên các pháp hiện hữu có được là do duyên sinh, ngay cả thập nhị nhân duyên cũng chỉ là một hiện hữu do duyên, nên chúng cũng không thật hữu, chỉ là sự hiện hữu giả danh. Như hai bài kệ mở đầu trong chương quán nhân duyên Trung luận của ngài Nāgārjūna, Phạm chí Thanh Mục thích như sau: «Như trong kinh Bát-nhã ba-la-mật, Phật bảo ngài Tu-bồ-đề: "Bồ tát khi ngồi ở đạo tràng, quán thập nhị nhân duyên cũng như hư không, không cùng tận." Sau đức Phật diệt độ 500 năm, trong thời kỳ tượng pháp, căn tánh con người trở thành ám độn, đắm sâu các pháp; tìm tướng quyết định nơi mười hai nhân duyên, 5 âm, 12 nhập, 18 giới. Không hiểu thâm ý của Phật mà chỉ chấp vào văn tự. Nghe trong Đại thừa nói: "Rốt ráo Không"; chẳng biết vì lý do gì nói Không, liền phát sinh kiến chấp nghi ngờ rằng: "Nếu tất cả rốt ráo là Không, làm thế nào phân biệt báo ứng tội phước v.v..." Và như vậy, thì không có thể đế và đệ nhất nghĩa đế. Chấp thủ tướng Không ấy, khởi lên sự tham đắm, ở trong lý rốt ráo Không phát sinh vô số sai lầm. Vì những lý do đó, nên Ngài Long Thọ làm bộ luận này.³¹» Theo giải thích của Phạm chí Thanh Mục, thì ở đây, Bồ tát Long Thọ muốn chúng ta nhận thức rõ ràng và hiểu biết thêm về lý nhân duyên sanh một cách hữu lý qua mười hai nhân duyên cũng như các pháp khác,

³¹ Đ. 30, No. 1564, Trung luận 1, chương Quán nhân duyên đệ nhất; tr. 1b-1c.

mà không rơi vào thiên kiến, mê chấp, cố định. Vì Phật Pháp là pháp bất định, nên chúng phải được thích ứng và thể hiện qua mọi thời gian, mọi không gian, tùy căn cơ của mọi từng lớp chúng sinh, trình độ trí thức hay kém trí thức. Do đó, chúng không phải là pháp cố định độc lập, và hiện hữu thật sự, mà chỉ là một hiện hữu giả tạm. Chính vì sự hiện hữu giả tạm nên chúng không có tự tánh riêng của chính nó, chúng mang bộ mặt không tánh; vì vậy sự hiện hữu có được của chúng là do nhân do duyên mà có. Do đó chúng được gọi là Sarvam Sūnyam. Bệnh trầm trọng của chúng sanh là bệnh thiên kiến, cố chấp; cho rằng các pháp thường tồn, đoạn diệt, hay là do Thượng đế, Phạm Thiên sáng tạo v.v.... chính những nguyên nhân cố chấp này làm trở ngại con đường khai phóng tự tại giải thoát. Cố chấp là không có tinh thần uyển chuyển, mở tầm mắt, tâm hồn khoáng đại, để nhận lãnh và quan sát cùng tận chân lý phổ quát, toàn diện. Sự thật ngày nay không ai còn nghĩ rằng sự vật trong vũ trụ này là từ vô nhân hay ngẫu nhiên có, mà không phải từ nhiều nhân tố, phương tiện điều kiện hợp thành, như cái bàn, cái ghế. Ngay bản thân chúng ta, cũng do nhiều nhân tố hợp thành... Nhưng chúng ta đừng khẳng định rằng tất cả các pháp đều do nhân duyên sanh mà cố chấp vào nhân duyên, vì nhân duyên cũng không ngoài các pháp.

Qua hai bài tụng mở đầu trong chương quán nhân duyên, Bồ-tát Long Thọ đã nói lên sự sai lầm không những của các phái ngoại đạo vào lúc bấy giờ, mà ngay trong nội giáo cũng có quan niệm sai lầm về các vấn đề: Sinh, diệt, thường đoạn, một, khác, đến, đi trong nhận thức của họ. Và 14 bài tụng tiếp theo, Bồ-tát Long Thọ tuần tự chỉ ra những nhận thức sai lầm của họ trước hết ngài khẳng định rằng:

Các pháp không tự sinh,

Không từ cái khác sinh,

PHẬT PHÁP CĂN BẢN

Không từ cả hai, không vô nhân.

Thế nên biết không sinh. [1]

Theo Ngài các pháp xưa nay vốn không tự chúng, sinh ra, cũng không từ cái khác sinh ra, từ cả hai (*tự và tha*) sinh ra, hay không nhân sinh ra nên gọi là không sinh, Ngài dạy tiếp:

Như tự tánh các pháp,

Không tồn tại trong duyên.

Vì vốn không tự tánh,

Nên tha tánh cũng không.[2]

Tất các pháp đều do nhân duyên sinh nên chính chúng không có tự tánh. Tự tánh là chỉ bản thể thường trú mà Bồ Tát Long Thọ gọi là Śūnya, tánh chân không. Bản thể này không phải từ nhân duyên hay phi nhân duyên. Do đó tự tánh bản thể chân không là tánh bất sanh bất diệt... và:

Nhân duyên, thứ đệ duyên,

Duyên duyên, tăng thượng duyên;

Bốn duyên sanh các pháp,

Không có duyên thứ năm.[3]

Nhưng nếu chúng ta quan niệm rằng, ngoài pháp nhân duyên sanh có một tự tánh thường trú khác, thuộc phi nhân duyên, quan niệm như thế cũng là sai lầm thiên kiến. Còn có quan niệm về hữu nhân duyên, phi nhân duyên v.v... là còn các biên chấp trước có không. Ngài tiếp:

Quả là từ duyên sanh,

Hay là phi duyên sanh?

Chính duyên ấy có quả,

THÍCH ĐỨC THẮNG

Hay là Duyên không quả? [4]

Chúng ta thường hiểu quả là từ nhân duyên sanh ra. Như thế với nhân giống nhau hay khác? Theo quan niệm rằng quả không khác nhân, bởi nhân sanh ra quả. "Nhân nào quả ấy" quan niệm như thế không phải sai, song không phải hoàn toàn đúng. Bởi vì, nếu quả giống nhân, nhân quả không khác, như vậy người ta đặt danh từ nhân quả làm gì? Nhân quả không khác, có nghĩa nhân tức là quả, quả tức là nhân. Và như thế nhân quả là một. Khi nói nhân trong ấy đã có quả thì không cần nói quả của nhân, thêm thừa. Ngài tiếp:

Quả sanh do pháp ấy,

Pháp ấy gọi là duyên.

Nếu quả ấy chưa sanh,

Sao không nói phi duyên?[5]

Quả phát sinh từ duyên, và như vậy duyên có trước quả có sau. Nếu quả chưa phát sinh thì lúc này chưa gọi là duyên. Như chiếc bình có được là nhờ đất, nước phối hợp mà sinh ra; thấy bình thì biết đất, nước v.v... là duyên của bình. Nếu bình kia chưa có thì tại sao không gọi đất nước là phi duyên? Vì vậy cho nên quả không phải phát sinh từ duyên. Từ duyên còn không sinh hưởng chi là phi duyên? Ngài tiếp:

Quả trước ở trong duyên,

Có, không đều bất thành.

Trước không, duyên cái gì?

Trước có, cần gì duyên? [6]

Như nếu nói quả khác với nhân. Điều này cũng không đúng. Nhân khác, quả khác thì cũng như nói hột xoài (*nhân*) sanh ra trái mít (*quả*). Quan niệm trong nhân đã có quả, trong

PHẬT PHÁP CĂN BẢN

nhân không có quả, quả chẳng phải là nhân duyên, hữu quả vô quả, phi nhân, phi quả... là quan niệm còn trong tư tưởng lẫn quẩn. Thấu triệt chân lý Phật giáo là người phải nhận định phân minh các nghĩa hẹp, nghĩa rộng, sự lý và tương đối tuyệt đối dung hòa không gian thời gian, tùy duyên bất biến, bất biến tùy duyên. Ngài tiếp:

*Như quả không có sanh,
Cũng chẳng phải không sanh,
Chẳng phải có không sanh,
Sao được nói có duyên? [7]*

Bài tụng này phê phán khái niệm “nhân” hay nguyên nhân (*hetu*), tức duyên thứ nhất trong bốn duyên. Nhưng theo ngài Cát Tạng, cả 4 bài tụng trên đều nhằm phê phán về nhân duyên; 3 bài kế tiếp, phê phán 3 duyên còn lại. Ngài tiếp:

*Quả nếu khi chưa sanh,
Thì không thể có diệt.
Pháp diệt, làm sao duyên,
Nên không thứ đệ duyên. [8]*

Bài tụng này nói lên quả vị lai chưa sinh, thì không thể đề cập đến cái diệt của quả chưa sinh thì cần gì đến duyên thứ đệ? Trường hợp quả vị lai đã sinh, thì có cần đến duyên thứ đệ không? Trong cả hai trường hợp này cũng không cần duyên thứ đệ. Ngài tiếp:

*Pháp chân thật vi diệu,
Như Chư Phật đã nói:
Đó là pháp không duyên,
Vậy đâu có duyên duyên [9]*

THÍCH ĐỨC THẮNG

Vì vậy, cho nên Bồ tát Long Thọ áp dụng luận cứ uyển chuyển bằng học thuyết "Tánh Không" trong Trung Quán luận, bắt đầu bằng nguyên lý nhân duyên sanh. Vì đây là đầu mối đưa đến diệt vọng chấp và giải thoát toàn diện, giác ngộ viên mãn qua lý Trung đạo Đệ nhất nghĩa đế. Ngài dạy tiếp:

*Các pháp không tự tánh,
Nên không có tướng có.
Nói rằng: "Cái này có,
Nên kia có." Không đúng. [10]*

Các pháp từ các duyên phát sinh, nên tự chúng không có định tánh. Vì không có định tánh nên không có tướng có. Vì không có tướng có nên làm sao bảo là «cái này có, nên cái kia có?» Cho nên quan điểm này cũng không đúng vững. Ngài tiếp:

*Trong nhân duyên riêng, chung,
Không thể tìm thấy quả.
Trong nhân duyên nếu không,
Làm sao từ duyên khởi?[11]*

Cho dù là tập hợp chung hay riêng biệt các duyên, thì chúng ta cũng không tìm thấy được quả. Và nếu trong nhân duyên chung và riêng không có quả thì làm sao bảo là quả từ nhân duyên phát sinh? Hơn nữa, Ngài tiếp:

*Nếu nói duyên không quả,
Mà từ duyên phát sanh;
Quả ấy sao chẳng từ
Trong phi duyên phát xuất? [12]*

PHẬT PHÁP CĂN BẢN

Nếu không tìm thấy quả trong duyên, mà nói từ duyên phát sinh. Vậy tại sao không nói là quả ấy phát sinh từ phi duyên? Ngài tiếp:

*Nếu quả từ duyên sanh;
Duyên ấy không tự tánh.
Từ vô tự tánh sanh,
Sao được từ duyên sanh. [13]
Quả chẳng từ duyên sanh,
Không từ phi duyên sanh.
Vì quả vốn không có,
Duyên, phi duyên cũng không [14]*

Nếu quả mà từ duyên phát sinh, thì duyên ấy không có tính cố định. Nếu không có tự tính (*không có tính cố định*), thì sẽ không có pháp. Nếu không có pháp thì làm thế nào để phát sinh? Vì vậy cho nên quả không từ duyên sinh. Không từ duyên sinh là một hình thức của phủ định duyên, nên nói là phi duyên. Nhưng duyên đã không thì làm gì có pháp phi duyên. Hai trường hợp này không sinh quả, vì vậy quả không có. Khi quả không có thì duyên cùng phi duyên cũng không.

Từ những nhận thức và chủ trương sai lầm về sự thực hữu của các pháp nói chung và của thập nhị nhân duyên của các nhà tiểu thừa. Bồ-tát Long thọ đã phủ định tất cả mọi kiến chấp sai lầm này và đưa sự mâu thuẫn phi lý của chính họ trong lý luận và nhận thức về các pháp thực hữu, và chủ trương Pháp không. Khi các nhà Tiểu thừa nghe các nhà Đại thừa chủ trương Pháp không (*dharmasūnyatā*) thì các nhà Tiểu thừa đặt vấn đề là: «nếu mọi sự vật là không thật có, thì sự tìm hiểu về một sự vật không thật có là điều phi lý.» Trước hết ngài cho

THÍCH ĐỨC THẮNG

rằng các nhà Tiểu thừa đã không hiểu được nghĩa của từ Śūnyatā, nên cho rằng Śūnyatā là đối lập với aśūnya (*thực hữu*), do đó Śūnyatā này có nghĩa là không, trống rỗng, là hư vô, không có gì hết, theo nghĩa đoạn diệt nên có những nạn vấn như vậy. Theo đó Ngài Nāgārjūna đưa ra những phi lý trong cách giải thích sai lầm về các pháp thật hữu của các nhà Tiểu thừa để trả lời cho nạn vấn của họ như sau: Nếu các pháp vốn tự chúng hiện hữu thì sẽ không bị lý nhân duyên chi phối, và như vậy thì không cần có nhân có duyên, có người làm và có việc làm. Do đó chủ trương của Tiểu thừa phản lại sinh, diệt, nhân quả, tội phước, cho đến các Thánh quả. Vì vậy việc các nhà Tiểu thừa chủ trương mọi sự vật tự thật hữu không thể chấp nhận được, trong khi theo Ngài Śūnyatā như nghĩa hai bài tụng dưới đây:

*Pháp do các duyên sanh,
Tôi nói đó là không,
Cũng chính là giả danh,
Cũng là nghĩa Trung đạo.
Chưa từng có một pháp,
Không từ nhân duyên sanh.
Cho nên tất cả pháp,
Không gì không phải Không³².*

Và chính họ đã phản lại lời dạy của đức Phật đã từng tuyên bố: «Apratīyasamutpanno dharmah kaścim na vidyate.» (*Không bao giờ có thể có một sự vật gì phát sinh mà không có nhân duyên*). Lời tuyên bố của đức Phật này, nó cũng cổ và

³² Đ. 30, No. 1564, Trung luận 1, chương Quán Tứ đế đệ nhị thập tứ; 观四谛品第二十四, Ārya-satya parīkṣā; tr. 33b.

phù hợp với định nghĩa *Sūnyatā* theo các nhà Đại thừa và đã làm lung lay tận cùng nền tảng của chủ trương thực hữu của các nhà Tiểu thừa. Thật sự nếu mọi vật mà có thật hữu (*asūnya*) và chúng sanh không nhân không duyên mà hiện hữu, thì sẽ không có vật gì là vô thường, và cũng từ đó chúng sanh sẽ không có khổ đau. Nhưng trên thực tế thì chúng sanh đang sống trong khổ đau, vì vậy cho nên ngài Thánh Thiên (*Sāntideva*) đã nói: «con người vì vô minh (*avidyā*) mà gán sự hiện hữu (*sat*) cho sự vật không hiện hữu (*asat*), tự ngã (*attā*) cho sự vật không có ngã (*anatta*). Vô minh này sẽ chấm dứt khi nào vị này nhận chân được (*paramatthatā*) sự vật hiện hữu như giấc mộng chiêm bao hay như tiếng vọng. Khi nào vô minh diệt, các vòng chuyển khác trong sợi dây chuyển nhân duyên sẽ không có cơ hội để khởi và nhờ vậy, người ấy chứng Niết-bàn³³» Từ những giải thích chi tiết trên, chúng ta thấy rõ rằng Pariniṣpanna (*viên thành thật*) của các nhà Duy thức và Paramārtha (*chân đế*) của các nhà Trung quán nêu rõ sự thật theo quan điểm của họ, thì chỉ có sự thật này là sự thật độc nhất, liên hệ đến Niết-bàn tịnh lạc, sau khi tất cả phiền não nghiệp chướng được diệt tận, và loại bỏ tất cả các pháp khác; cho rằng chúng chỉ hiện hữu giả tạm trong một thế giới không thật có, đó là thế giới Parikalpita (*biến kế sở chấp*) hay samvṛti (*tục đế*), nhưng vẫn xem sự sinh diệt của các pháp tục đế đều do các nhân hay duyên chi phối. Nói một cách khác, các pháp tục đế luôn luôn chịu sự chi phối và lệ thuộc vào định luật nhân quả của Tiểu thừa, hay luật Pratītyasamutpāda (*duyên khởi*) của các nhà Đại thừa và Trung quán, hay Paratantra (*y tha khởi*) của các nhà Duy thức.

³³ Đại thừa và sự liên hệ với Tiểu thừa. tr. 361-362. Bản dịch HT. Thích Minh Châu.

Tóm lại, qua những trình bày về mười hai nhân duyên, cho chúng ta thấy được sự khác biệt giữa Đại thừa và Tiểu thừa trong nhận thức. Một đàng căn cứ vào ba pháp ấn cho rằng ngoài nhơn không ra còn tất cả các pháp đều là thật hữu, nên thập nhị nhân duyên thuộc về chân đế, chúng thuộc về pháp vô vi; chỉ có nhơn không mới là tục đế, chúng thuộc về pháp hữu vi sinh diệt. Một đàng khác căn cứ vào lời tuyên bố của đức Phật: «Mọi vật đều vô thường, mọi vật đều vô ngã.» mà chủ trương Sarvam Sūnyam, không những chỉ có nhơn không mà còn có pháp không, và do đó tất cả các pháp đều thuộc về pháp sinh diệt không tự tánh, chúng thuộc vào sự chi phối của nhân và duyên sinh diệt nên chúng thuộc về tục đế.

Qua hai sự giải thích này về thập nhị nhân duyên, thật ra cả hai đều căn cứ vào những lời dạy của đức Phật để giải thích. Nhưng trên căn đề của những lời dạy này, chúng thể hiện ra được vấn đề khế cơ khế lý của đức Phật khi tuyên thuyết ra những điều này, và như vậy vấn đề căn cơ được đặt ra ở đây. Một, đức Phật dùng giáo lý nhân quả để thuyết minh về tội phước báo ứng, sinh tử Niết-bàn từ thấp đến cao, để hướng dẫn cho những căn cơ chúng sanh nào phù hợp với chúng, với mục đích là dẫn dụ chúng sanh giải thoát khổ đau sinh tử bằng vào những hành động tạo nhân như thế nào thì sẽ thọ quả như thế đó trong thế giới tục đế; nhưng nếu nhân quả, trong thế giới tục đế này mà thấy được bản chất không tự tánh của chúng qua duyên khởi thì chúng ta sẽ thoát khỏi sinh tử khổ đau. Thật ra khi đức Phật dạy về nhân quả Ngài không phải không dạy cho mọi người về giáo lý duyên khởi nhưng vì trình độ căn cơ tiếp thu không hết ý của đức Phật, nên giáo lý duyên khởi đã bị các bộ phái và các nhà Tiểu thừa hiểu một cách hời hợt bên ngoài, mà vấn đề cốt tủy sâu thẳm đằng sau họ không thấy đến, nên chỉ chấp nhận chúng trên phương diện áp dụng cho các pháp hữu vi mà thôi. Do đó nhận thức của họ về pháp hữu dành cho

PHẬT PHÁP CĂN BẢN

thập nhị nhân duyên theo đó cũng trở nên sai lầm trong phương diện cứu cánh rốt ráo thực hữu của chúng. Một, đức Phật dùng giáo lý duyên khởi thuyết minh về sự hiện hữu có được các pháp là do nhân và duyên, và sự hiện hữu đó là một hiện hữu không có tự tánh. Vì vậy cho nên đức Phật luôn luôn nhấn mạnh đến sự quan trọng của nhân duyên qua lời dạy: «Apratītyasamutpanno dharmah kaścim na vidyate.» (*Không bao giờ có thể có một sự vật gì phát sinh mà không có nhân duyên*). Ở đây chúng ta nên biết rằng, tuy đức Phật nhấn mạnh đến sự quan trọng của nhân duyên, nhưng nhân duyên không phải là pháp cứu cánh, do đó nhân duyên không ngoài các pháp, nên chúng vẫn là pháp thuộc thế giới tục đế chứ không phải chân đế, vì vậy muốn đạt được đệ nhất nghĩa.

Cho nên trong kinh nói,

Nếu thấy pháp nhơn duyên.

Thì có thể thấy Phật,

Thấy Khổ, Tập, Diệt, Đạo.³⁴ [379]

Ở đây, nếu ai thấy tất cả pháp thế gian (*thuộc tục đế*) đều từ các duyên mà sanh khởi là Không, thì người ấy có khả năng thấy pháp thân Phật, đầy lùi vô minh, thêm lớn trí tuệ, và có thể thấy được bốn Thánh đế khổ, tập, diệt, đạo. Thấy bốn Thánh đế, đạt đến bốn Thánh quả, diệt mọi khổ não chứng đắc Niết-bàn an lạc.

³⁴ Đ. 30, No. 1564, Trung luận 1, chương Quán Tứ đế đệ nhị thập tứ; 观四谛品第二十四, Ārya-satya parīkṣā; tụng 379, tr. 34c.

TỨ ĐẾ



Tứ đế là pháp nguyên thủy đầu tiên được đức Phật chuyển pháp luân nơi vườn lộc dã cho năm vị tỳ kheo, sau khi Ngài thành Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác. Là giáo nghĩa cơ bản dùng để giải thích mọi hiện tượng nhân sinh vũ trụ được quy nạp từ thập nhị nhân duyên, cũng là con đường trung đạo duy nhất giải thoát sinh tử luân hồi, là những lời dạy đại cương trên đại thể của giáo nghĩa nguyên thủy của đức Phật cho cả Tiểu thừa lẫn Đại thừa sau này. Nhưng trên thực tế, như kinh Diệu pháp Liên hoa (*Puṇḍarika*) đã nói rõ là có sự nhận thức sai biệt quan trọng về các Thánh đế (*āryasatayā*) cũng như lý Duyên khởi (*Pratītyasamutpāda*) trong việc chứng đắc Niết-bàn (*Nirvāna*) giữa các nhà Tiểu thừa và Đại thừa, nghĩa là một chúng sanh theo các nhà Tiểu thừa, muốn đạt được Niết-bàn thì phải vượt qua khỏi sinh tử (*samsāra*) mới đạt được cảnh giới Niết-bàn ngoài sinh tử, hay đi từ trạng thái thế gian (*laukika*) đến một trạng thái xuất thế gian (*lokuttara*). Còn theo các nhà Đại thừa thì giữa sinh tử và Niết-bàn không có sự sai khác nào. Thế gian có được chỉ là một sự hiện hữu tương đối, giả tạm không thật có, nhờ nhận thức và thực hành như vậy nên

chứng được Niết-bàn chân thật, còn gọi là *Tathatā* (như thật tánh) hay *Sūnyatā* (không tánh).

Qua hai quan điểm về Sự thật sai khác như vậy, nên phương pháp thực hành, và hai nhãn quan đối tất cả mọi sự vật hoàn toàn khác xa. Đối với các nhà Tiểu thừa Tứ Thánh đế và lý duyên khởi luôn cho là thật có, chúng thuộc về Đệ nhất nghĩa đế (*paramattha*) chứ không phải tục đế (*samvṛti*) hay Biến kế sở chấp (*parikalpita*), Y tha khởi (*paratantra*) của các nhà Duy thức. Vì sự sai khác giữa hai quan điểm như vậy nên theo đó chúng tôi xin được trình bày về chúng theo hai quan điểm được lấy ra từ hai hệ kinh điển Tiểu thừa và Đại thừa về Tứ đế.

Như kinh Phân biệt Thánh đế trong Trung A hàm 7¹, hoặc Đại tỷ-bà-sa luận 77², đã định nghĩa về Tứ đế thì:

1. Khổ đế (*dukkha-satya*): Chỉ cho trạng thái khổ não bức bách thân tâm. Nhận thức đúng thế gian, không luận là hữu tình hay vô tình của tất cả mọi sự vật giữa thế gian, tất cả đều là khổ; cùng mọi giá trị phán đoán do những hoàn cảnh chung quanh tạo ra trong cuộc sống của con người thuộc về thế tục, thì bản chất của chúng là khổ. Khổ đế là Chân đế chỉ cho quan hệ sinh tử thật là khổ.

2. Tập đế (*samudaya-satya*): có nghĩa là nhóm hợp tích chứa. Nhận thức đúng tất cả nghiệp hoặc phiền não, chúng có khả năng nhóm hợp quả khổ sinh tử ba cõi. Tập đế là chân đế chỉ cho quan hệ sinh khởi cùng căn nguyên của mọi thứ khổ của chúng sanh ở trong thế gian này.

¹ Đ.1, Trung A hàm 7, tr. 0462a-0462b.

² Đại tỷ-bà-sa luận 77, tr. 0397a-0397b-0397c.

3. Diệt đế (*nirodha-satya*): là tịch diệt. Nhận thức đúng về việc đoạn trừ dục ái nguồn gốc của khổ, thì khổ sẽ diệt được, và có thể sẽ nhập vào cảnh giới Niết-bàn. Diệt đế là chân đế chỉ cho sự quan hệ diệt tận khổ và tập.

4. Đạo đế (*mārga-satya*): Đạo có nghĩa là thông suốt. Nhận thức đúng về đạo diệt khổ, qua bát Chánh đạo (*Từ chánh kiến cho đến chánh tuệ*). Nếu nương tựa vào chúng mà tu hành, thì sẽ thoát khỏi hai đế khổ-tập, đạt đến cảnh giới Niết-bàn tịch tĩnh. Đạo đế là chân đế chỉ cho sự quan hệ đến bát Chánh đạo.

Qua Tứ đế khổ và tập biểu thị cho nhân quả mê vọng của thế gian; tức quả của hữu lậu thế gian là khổ đế, nhân của hữu lậu thế gian là tập đế; quả của vô lậu xuất thế gian là diệt đế, nhân của vô lậu xuất thế gian là đạo đế. Đó là nhân quả Tứ đế giải thoát sinh tử qua kinh điển dành riêng cho các nhà Thánh văn như trong kinh Pháp Hoa (*Puṇḍarīka*) phẩm tựa đã dạy.

Có rất nhiều thuyết khác nhau nói về tự tánh của tứ đế: Theo Đại tỳ-bà-sa luận 77³, hay các nhà luận sư của A-tỳ-đạt-ma thì lấy ngũ thủ uẩn làm khổ đế, nhân hữu lậu làm tập đế; lấy trạch diệt làm diệt đế, pháp học, vô học làm đạo đế. Còn Câu xá luận 22⁴, Đại tỳ-bà-sa luận 78⁵, thì theo thứ tự lấy Tứ đế để hiển quán: Trước hết quán Khổ đế, tiếp theo quán Tập đế, Diệt đế và Đạo đế. Ngoài ra về lý Tứ đế còn phân ra làm ba giai đoạn, mỗi giai đoạn như vậy thì có bốn hành tướng gọi là tam chuyển thập nhị hành tướng:

a) Lần chuyển ban đầu gọi là *Thị chuyển*: “Đây là Khổ đế”.

³ Đại tỳ-bà-sa luận 77, tr. 0397a-0397b-0397c

⁴ Câu xá luận 22, Đ.29, tr. 0113c-0114a.

⁵ Đại tỳ-bà-sa luận 78, Đ. 27, tr. 0401c.

b) Lần chuyển thứ hai gọi là *Khuyến chuyển*: “Đây là khổ nên biết tất cả” (*vĩnh viễn đoạn trừ, chứng nhập và tu tập*).

c). Lần chuyển thứ ba gọi là *Chứng chuyển*: “Đây là Khổ đã biết tất cả”, (*cho đến đã tu tập*.) Và cứ như vậy Tập, Diệt, Đạo để có ba lần chuyển như vậy. Cho nên gọi là mười hai hành tướng.

Theo kinh A hàm 15⁶, Câu xá luận 24⁷, thì trong ba lần chuyển Tứ đế này mỗi đế có bốn hành tướng nhân, trí, minh, giác; và như vậy thì trong mỗi đế có cả mười hai hành tướng. Nhưng theo lối giải thích này chúng không thông dụng mà chỉ thông dụng mỗi đế có ba lần chuyển thành mười hai hành tướng, chứ không có bốn hành tướng của nhân, trí, minh, giác trong mỗi đế.

Nhưng theo các nhà Nhất thiết hữu bộ⁸ trong tu chứng luận giáo học thì dùng tứ thiện căn để thành lập cách quán Tứ đế, mỗi một đế như vậy thì có bốn loại hành tướng, cộng lại thành mười sáu hành tướng, nên gọi là mười sáu hành tướng Tứ đế: Tức là quán Khổ đế có bốn hành tướng phi thường, khổ, không, phi ngã, nghĩa là tất cả vạn pháp không có tánh thường tồn, chúng là Khổ, chúng chỉ tồn tại trong tướng giả tạm, không có thể tánh thật sự; quán Tập đế có bốn hành tướng nhân, tập, sinh, duyên, nghĩa là chấp ái là nhân của khổ, Tập này tích tụ khổ, mà cũng làm trợ duyên cho khổ sanh khởi; quán Diệt đế có bốn hành tướng diệt, tĩnh, diệu, ly, nghĩa là cảnh giới lý tướng của diệt khổ là diệt mọi sợi giây trói buộc, phiền não không còn nữa, cảnh giới thù thắng vi diệu, xa lìa mọi tai hoạn; quán Đạo đế cũng có bốn hành tướng đạo, như, hành, xuất,

⁶ kinh A hàm 15, Đ. 01, tr.

⁷ Câu xá luận 24, Đ. 29, tr. 0128c.

⁸ Câu xá luận, Đại 29, tr. 119b.

nghĩa là đạt đến Thánh đạo diệt khổ, vì thánh là con đường chính của thực hành hợp với chánh lý, hướng đến cảnh giới lý tưởng, mà vượt qua khỏi cuộc sống tồn tại mê vọng. Theo thứ tự bốn thiện căn này nhập vào kiến đạo, dùng trí vô lậu chân thật hiện quán Tứ đế. Kiến đạo này tức là dự lưu hướng, đến nơi dự lưu quả, và từ đó trở về sau thuộc về tu đạo, nếu đã thông được mười sáu tâm hiện quán Tứ đế của dự lưu hướng, và dự lưu quả rồi thì gọi là hiện quán Thánh đế.

Hơn nữa, theo các nhà Hữu bộ lần lượt quán Tứ đế với bốn nhãn, bốn trí lấy Dục giới làm đối tượng, khi chấp nhận khổ là sự thật thì quán Khổ đế gọi là Khổ pháp trí nhãn hay còn gọi là Khổ pháp nhãn, là hiện quán Khổ đế dục giới, đoạn trừ phiền não mê của Khổ đế, dùng Khổ pháp trí hiện quán Khổ đế của dục giới để chứng nhập lý của Khổ đế. Còn nếu dùng sắc giới, vô sắc giới làm đối tượng quán Tứ đế, là nhờ phương pháp loại suy, khi nhận thức có được khi quán Khổ đế gọi là Khổ loại trí nhãn hay còn gọi là Khổ loại nhãn, là hiện quán Khổ đế của hai cõi trên, mà đoạn trừ phiền não, nhờ Khổ loại trí hiện quán Khổ đế hai cõi trên mà chứng lý, tức dùng bốn tâm hiện quán Khổ đế này. Đối với Tập đế, Diệt đế, Đạo đế cũng hiện quán như vậy. Tất cả là mười sáu tâm gọi là tám trí, tám nhãn. Ngoài ra, cũng theo thứ tự quán về thanh tịnh vô lậu của Tứ đế, có thể sinh ra Khổ trí, Tập trí, Diệt trí, Đạo trí, bốn trí này cùng với Thế tục trí, Pháp trí, Loại trí, Tha tâm trí, Tận trí, Vô sanh trí, cùng gọi là Thập trí bao gồm tất cả Hữu lậu trí, và Vô lậu trí.

Đó là những quan điểm về Tứ đế từ lúc sơ chuyển pháp luân tại vườn nai cho đến hiện tại của các nhà Tiểu thừa nói chung và của bộ phái Hữu bộ nói riêng, họ căn cứ vào những thủ đắc có được từ những lời dạy đầu tiên về Tứ đế và những triển khai sau này của họ, theo định luật nhân quả, tùy theo hiện quán Tứ đế về những hiện thực khổ đau tồn tại của nhơn

sinh mà họ muốn vượt qua khỏi sự khổ đau sinh tử này bằng cách vượt ra khỏi ba cõi để đạt đến một thế giới Niết-bàn chân thật ngoài ba cõi này.

Đôi với các nhà Tiểu thừa Tứ đế và lý Duyên khởi là thật có hiện hữu, nhưng ngược lại các nhà Đại thừa nhất là các nhà Trung quán, cho rằng các pháp không như thật có, kể cả pháp Tứ đế hay Thập nhị nhân duyên. Tuy nhiên các nhà Đại thừa sở dĩ không phủ nhận chúng là vì theo các Ngài sinh tử không ngoài Niết-bàn, và Niết-bàn không ngoài sinh tử cho nên không gạt chúng ra ngoài, mà chấp nhận rằng chúng sanh vì vô minh che lấp, ban đầu muốn hiểu được Pudgala sūnyatā (*nhơn không*) thì phải nhờ hai pháp này. Do đó các nhà Đại thừa coi Tứ đế như là một pháp phương tiện như muôn nghìn pháp phương tiện khác, để từ đó chuyển chúng thành cứu cánh trong những nhận thức thực hành của họ. Các nhà Đại thừa xem đức Phật có hai hình thức về những lời dạy của Ngài, một là Tục đế, hai là Chân đế. Những gì Ngài dạy về Tứ đế chúng thuộc về Tục đế (*Samvṛti*), chỉ có *Tathatā* và *Sūnyatā* mới thuộc về Chân đế (*Paramārthsatya*). Và vì vậy Tứ đế cũng tùy theo sự nhận thức của các nhà Đại thừa bởi những thủ đắc của họ có được về Tứ đế về hình thức cũng như nội dung.

Theo Hiền dương Thánh giáo luận 7⁹, của Đại thừa Phật giáo thì y cứ vào nội dung của Tứ đế mà triển khai ra nhiều hình thức: Hành Khổ đế, Hoại Khổ đế, Khổ Khổ đế, Lưu chuyển đế (*Lấy Khổ đế triển khai*), Tập nhiễm đế (*tương đương với hai đế Khổ, Tập*), Lưu tức đế (*tương đương với Diệt đế*), Thanh tịnh đế (*tương đương với hai đế Diệt, Đạo*), Chánh phương tiện đế (*tương đương với Đạo đế*) thành bát đế.

⁹ Hiền dương Thánh giáo luận 7, Phật quang Đại từ điển. 2, Tr. 1842a.

THÍCH ĐỨC THẮNG

Tuy nhiên ngoài thuyết giải thoát sinh tử trong Tiểu thừa giáo, kinh điển Đại thừa cũng có nói về Tứ đế này, như kinh Thắng Man, kinh Đại bát Niết-bàn ⁷¹⁰, bác bỏ, phát huy và giải thích rất nhiều về thâm nghĩa của Tứ đế này. Theo Thắng Man bảo khốt của Cát Tạng quyển hạ ¹¹, cho là cách quán của Tiểu thừa về Tứ đế không được triệt để, không đạt cứu cánh, sau đó phải tu tác trở lại, nên gọi là hữu tác Tứ đế; còn Tứ đế của Đại thừa là hoàn toàn triệt để, đạt cứu cánh, sau đó không còn tu tác nữa nên gọi là vô tác Tứ đế. Hai quan điểm này hợp lại cũng gọi là bát đế. Theo Thắng Man Giảng Luận của TT. Tuệ Sỹ, chương VII Thánh Đế và Niết-bàn tr. 130-124 thì: “Bốn Thánh đế là nội dung của giáo pháp không chỉ riêng biệt của Thanh văn hay Duyên giác thừa mà chung cho cả ba thừa. Tuỳ theo trình độ nhận thức mà ý nghĩa của bốn Thánh đế có nội dung khác nhau. Như sự khẳng định kinh Đại Bát-nhã về tự tính của bốn Thánh đế. Tu-bồ-đề hỏi Phật:

“Thế nào là bốn Thánh đế bình đẳng?”

Phật nói:

“Nếu không tồn tại sự khổ, không tồn tại nhận thức về khổ; không tồn tại nguyên nhân tập khởi của khổ cũng không tồn tại nhận thức về nguyên nhân tập khởi của khổ; không tồn tại sự diệt khổ cũng không tồn tại nhận thức về sự diệt khổ; không tồn tại con đường dẫn đến diệt khổ, cũng không tồn tại nhận thức về con đường dẫn đến diệt khổ. Đó gọi là bốn Thánh đế bình đẳng.

“Lại nữa, Tu-bồ-đề, bốn Thánh đế ấy là như như, là không dị biệt, là pháp tướng, là pháp tính, là pháp trụ, là pháp

¹⁰ Đại bát Niết-bàn 7, Đ. 12 Tr. 0647a-0647c.

¹¹ Thắng Man bảo khốt của Cát Tạng quyển hạ, Phật quang Đại từ điển. 2, Tr. 1842a.

PHẬT PHÁP CĂN BẢN

vị, là thật tế. Vì rằng, có Phật hay không có Phật, pháp tướng là thường trụ, không hư dối, không biến thái.”

Và bốn Thánh đế theo sự nhận thức của Thắng Man Phu nhơn khi thừa trình đức Phật:

“Bạch Thế tôn, trong bốn Thánh đế này, ba là vô thường, một là thường. Vì sao? Vì ba đế thuộc vào tướng hữu vi. Những gì thuộc vào tướng hữu vi, là vô thường; những gì là vô thường, là pháp hư vọng. Những gì là pháp hư vọng, không phải là đế, không phải là thường, không phải là chỗ quy y. Do đó, Khổ đế, Tập đế, Đạo đế không phải là Đế nhất nghĩa đế, không phải là thường, không phải là chỗ quy y.

“Một khổ diệt đế là tướng hữu vi. Là tướng hữu vi, nên là thường. Thường nên không phải là pháp hư vọng. Không phải là pháp hư vọng nên là đế, nên là thường, là chỗ quy y. Nên diệt đế là Đế nhất nghĩa đế.”¹²

Theo Thắng Man phu nhơn, mặc dù có sự khác biệt trong nhận thức và phương pháp, trên mặt hiện tượng giới chúng bị lệ thuộc vào thời gian của ba đế, nên cái nhìn bị hạn chế vào cá biệt. Ở đây, những nỗi khổ của sinh tử chỉ được chiêm nghiệm và kinh qua bởi cá thể, và ước vọng hướng đến để giải thoát khổ cũng tùy thuộc vào cá thể ở trong phần đoạn sinh tử, nhưng về tự tánh của bốn Thánh đế giữa Tiểu thừa lẫn Đại thừa vốn bình đẳng, nên Phu nhơn nói: *“Vi pháp không hơn kém mà chứng đắc Niết-bàn. Vì trí tuệ bình đẳng mà chứng đắc Niết-bàn. Vì giải thoát bình đẳng mà chứng đắc Niết-bàn. Vì thanh tịnh bình đẳng mà chứng đắc Niết-bàn. Cho nên Niết-bàn chỉ có một vị, vị bình đẳng, gọi là vị giải thoát.”¹³* Đó là những sai biệt trong cách nhận thức, trong phương pháp và trong cái nhìn

¹² Thắng Man giảng luận, TT. Tuệ Sỹ, tr.283-284-285.

¹³ Thắng Man giảng luận, TT. Tuệ Sỹ, tr. 134.

THÍCH ĐỨC THẮNG

về bản thể của bốn Thánh đế giữa các nhà Tiểu thừa và Đại thừa trong cách lý giải về chúng.

Theo Đại sư Trí Khải của tông Thiên Thai y cứ vào kinh Niết-bàn 5, phẩm Đức vương¹⁴, cùng ý nghĩa trong bốn câu kệ: «Nhân duyên sở sinh pháp¹⁵... mà thành lập riêng bốn loại Tứ đế từ cạn đến sâu không đồng, phối hợp cùng bốn giáo tướng của Tạng, Thông, Biệt, Viên lại thành:

a/ Sinh diệt Tứ đế: là chủ trương của Tạng giáo, dùng sự sinh diệt của pháp hữu vi, mà quán nhân quả Tứ đế là thật có sinh, diệt.

b/ Vô sinh Tứ đế (*hay là Vô sinh diệt Tứ đế*): là chủ trương của Thông giáo, dùng các pháp nhân duyên tức không, vô sinh mà quán nhân quả mê ngộ Tứ đế đều là không-vô mà không sinh diệt.

c/ Vô lượng Tứ đế: là chủ trương của Biệt giáo, lấy sự sai biệt vô lượng hằng sa của nội giới và ngoại giới, mà quán tất cả mọi hiện tượng đều do nhân duyên sinh ra có đầy đủ vô lượng sự sai biệt, nhân đó mà Tứ đế cũng có vô lượng tướng.

d/ Vô tác Tứ đế: là chủ trương của Viên giáo, lấy đương thể của mê ngộ tức thật tướng, mà quán sự đối lập mâu thuẫn của mê cùng ngộ tức chẳng phải mâu thuẫn, mà chính chúng là thật tướng.

Sự sai biệt về bốn loại Tứ đế của Tông Thiên thai qua y cứ kinh Niết-bàn 51, phẩm Đức Vương, của Trí Khải Đại sư được thành lập căn cứ vào giáo tướng của Tạng giáo, Thông giáo, Biệt giáo, và Viên giáo để từ đó cho chúng ta thấy được đặt điểm cơ bản ở đây là tùy thuộc vào căn cơ nhận thức qua

¹⁴ kinh Niết-bàn 5. phẩm Đức vương, Đ. 12, tr.

¹⁵ Nhân duyên sở sinh pháp... Đ. 30, Trung luận, phẩm Tứ đế, tr. 33)

thực tế nổi khổ của cuộc đời được biểu hiện qua mỗi cái nhìn cá biệt về thực tại khổ của mỗi hành giả được thể hiện qua mỗi giáo tướng của giáo môn, từ cạn đến sâu, từ tiểu đến đại qua Tứ đế: Từ dụng có; đến dụng không; từ dụng vừa có, vừa không; đến dụng chẳng phải có, chẳng phải không.

Còn theo các nhà Duy Thức thì trong: “Các tác phẩm Duy Thức như Thành Duy thức (*Siddhi*), và Nhập Lăng Già (*Laṅkāvatāra*) không chỉ nói riêng về Tứ đế mà nói đến giáo lý Tiểu thừa để so sánh và nêu rõ sự khác biệt. Ví dụ các tập ấy nói đến các nhà Tiểu thừa như những vị chỉ nắm giữ hiển giáo của đức Phật chứ không phải mật giáo; tự bằng lòng xác nhận sự sinh khởi của sự vật mà thôi, chứ không tìm hỏi tính bất sanh căn bản. Chúng bị khổ cực dưới vọng tưởng (*parikalpanā*), xem ba giới là thật có, ước định sự sai biệt giữa chủ thể và đối tượng, tự chấp nhận sự hiện hữu của uẩn, xứ, giới, tâm (*citta*), nhân duyên (*hetupratyaya*), hoạt động (*kriyāyoga*), sanh (*utpāda*), trú (*sthiti*), diệt (*bhaṅga*) v.v...”¹⁶ Trong khi các nhà Duy thức lại chủ trương: “Xem mọi sự vật là không thiệt có, bất sinh bất diệt, chân đế không thể tuyên bố, đồng nhất với Như thật tánh và không thay đổi, đầy đủ tướng *anāyūha* (*bất thủ*), và *niryūha* (*bất xả*), và vượt ngoài mọi khả năng tưởng tượng (*Laṅkā. Tr. 196*). Theo các nhà Duy Thức thì Tứ đế cũng như bất cứ giáo lý nào đã được đức Phật nói ra, chúng được coi như là những pháp không thật hữu ngoại trừ *Tathatā* (*như thật tánh*) hay *Sūnyatā* (*không tánh*) mới thuộc về Đế nhất nghĩa đế hay Chân đế, còn tất cả chúng thuộc về Tục đế, thuộc về biến kế sở chấp, y tha khởi đối với các nhà Duy Thức.

Cũng vậy, Ngài *Nāgārjuna* (*Long Thọ*) cũng đứng trên quan điểm coi mọi vật không thật hiện hữu, nhưng nếu có hiện

¹⁶ Đại thừa và sự liên hệ Tiểu thừa, HT. Thích Minh Châu dịch, tr. 363.

hữu đi chăng nữa, thì sự hiện hữu Tứ đế này cũng chỉ là hiện hữu giả tạm, chúng như một giấc chiêm bao, như một giấc mơ, cần được nhận thức như vậy. Vì theo Ngài mọi vật đều không (*Sarvam Sūnyam*) qua những lời dạy của đức Phật về ba pháp ấn, đã cho chúng ta một cái nhìn chính xác hơn về các pháp được đức Phật nói ra trong đó có Tứ đế. Nhưng các nhà Tiểu thừa đã không nhìn ra được, nên giữa các nhà Tiểu thừa và Đại thừa có sự tranh luận sôi nổi gay gắt về vấn đề này và ngày càng thêm quyết liệt hơn trong cung cách chấp nhận và giải thích theo quan điểm của mỗi bộ phái. Các nhà Tiểu thừa chỉ chấp nhận và bằng lòng với lối giải thích giản dị là: “Vì thế giới không có tự ngã và những sở hữu của ngã nên được gọi là *Sūnya*” (*yasmā ca sunnam attena va atteniyena va tasmā sunno loko ti vuccati*). Từ quan điểm ấy, các nhà Tiểu thừa chỉ chấp nhận dành *Sūnya* cho các pháp hữu vi và đặc biệt là Nhơn không (*Pudgala Sūnyatā*) mà thôi. Trong khi đó, các nhà Đại thừa, đặc biệt là các nhà *Madhyamikās* (*Trung quán*), không dừng lại nơi đây, ngược lại còn tiến xa triệt để hơn trong cách giải thích của mình về *Sarvam sūnyam*. Theo các nhà này, thì *Sūnyatā* không những chỉ dành riêng áp dụng cho các pháp hữu vi, mà ngay đến các pháp vô vi cũng được áp dụng một cách triệt để như quan niệm về Niết-bàn (*Nirvana*), Như Lai (*Tathāgata*) hay bất cứ một khái niệm nào khác.

Chính những quan niệm triệt để này đã làm lung lay tận nền tảng tri thức của các nhà Tiểu thừa về những quan niệm mà họ đã thủ đắc được từ những lời dạy của đức Phật về Tứ đế (*āryasatyas*), lý Duyên khởi (*Pratītyasamutpāda*) cùng tất cả những giáo lý khác. Từ những hạt hăng này, các nhà Tiểu thừa đã phản bác lại bằng những nạn vấn sắc bén. Mà theo đó, những nạn vấn này, chúng vừa củng cố cho lập trường hữu lý của họ, vừa đánh đổ những phi lý của các nhà Đại thừa và Trung quán đã phạm phải, theo quan điểm và lập trường của họ.

Ở đây, chúng tôi sẽ trình bày những nạn vấn này, cùng những quan điểm của Bồ tát Long Thọ (*Nāgārjuna*) về Tứ đế¹⁷:

Theo quan điểm và lập trường của các nhà Tiểu thừa thì: Nếu tất cả thế gian đều không, không có sở hữu thì sẽ không có hiện tượng sanh diệt. Khi đã không có hiện tượng sanh diệt hiện hữu, thì tất cả mọi hiện tượng theo đó không hiện hữu và ngay đến cả nhân quả Tứ đế: “Thấy khổ, đoạn tập, chứng diệt và tu đạo” cũng không luôn. Do đó pháp bảo cũng không có. Từ không này dẫn đến Bốn quả Sa môn, Bốn hướng, Bốn đức cũng không. Từ đó Bát hiện thánh cũng không hiện hữu. Khi Bát hiện thánh đã không hiện hữu thì không có Tăng bảo. Tóm lại, nếu Pháp bảo đã không, Tăng bảo đã không thì làm gì có Phật bảo? Do đó ngài đã phá hoại Tam bảo. Không những chỉ phá hoại Tam bảo thôi mà còn phá hoại luôn cả nhân quả tội phước cùng tất cả các pháp đang hiện hữu trên thế gian này. Từ những phân tích trên cho thấy các ngài đã quá sai lầm trong nhận thức về các pháp. Ở đây, các pháp chỉ thực hữu chứ không phải không thực hữu như các ngài đã quan niệm.

Để trả lời những nạn vấn này, ngài Long Thọ thấy rằng: *“đối phương đã không nắm được ý nghĩa Không (Sūnyatā), tưởng Không cùng nhân duyên Không, nên có những tưởng tượng sai lầm về chúng. Do đó, trước hết, ngài muốn vạch ra những sai lầm của đối phương về Sūnyatā:*

- *Sūnyatā không phải là Nāsstiva (Đoạn diệt) cũng không phải là Abhāva (khiếm diện một cái gì) như họ tưởng, mà Sūnyatā cần phải nhận thấy qua các đặc tướng trong việc giải thích nó.*

¹⁷ Đ. 30, Trung luận, q 4, phẩm quán Tứ đế 24, Ārya-satya-parīkṣā, tr. 32.

THÍCH ĐỨC THẮNG

- *Sūnyatā là Aparapratyaya (không thể dạy cho người khác) chỉ có tự mình chứng ngộ nội tâm, không thể nghe người khác giảng dạy mà hiểu được.*

- *Sūnyatā là Sānta (an tịnh), không bị sinh diệt chi phối.*

- *Sūnyatā là Prapancairaprapancitam (không thể nghĩ bàn).*

- *Sūnyatā là Nivirkalpa (không thể giải ngộ), vượt ngoài vọng tưởng.*

- *Sūnyatā là Anānārtha (không có nhiều nghĩa khác nhau). Ngài tiếp tục giải thích Sūnyatā là Prṭīyasamutpada (duyên khởi)¹⁸.*”

Sẽ không có bất cứ giá trị tương đối nào thực hữu tồn tại về một thế giới mà ở đó, mọi vật được coi như là thật hiện hữu, mà chúng chỉ là một giả định về mặt hiện tượng khi duyên hợp đủ, để nói lên cái hiệu quả bất toàn cho cái duyên biến đủ theo sau chúng. Đó chính là cái Tánh Không (*Sūnyatā*) của các pháp được soi sáng bởi cái nhìn sâu, thâm hiểu qua mọi sự kiện, mà qua đó, chúng không có một sự kiện sai khác nào giữa sanh tử và Niết bàn. Thế giới chỉ hiện hữu tương đối giả tạm, nhưng chúng sẽ trở thành hình như thật có đối với một tâm hồn mê mờ. Do đó, cần phải đập tan mọi quan niệm sai lầm về một thế gian chân thật ở bên ngoài thế gian này, theo quan điểm của các nhà Tiểu thừa. Theo đó, họ sẽ loại bỏ Tục đế (*sanh tử*) để chứng Chân đế (*Đệ nhất nghĩa hay Niết-bàn*). Nghĩa là các vị ấy đi từ trạng thái thế gian (*laukika*) đến trạng thái xuất thế gian (*lokuttara*).

Vì tất cả những quan niệm sai lầm như trên, nên đã dẫn các nhà Tiểu thừa đến một thứ cực đoan không thể chấp nhận

¹⁸ Đại thừa và sự liên hệ Tiểu thừa, HT. Thích Minh Châu dịch, tr. 340-341.

được, trong việc cố biến giáo lý Tứ đế và lý Duyên khởi thành một thứ chân lý thực hữu thuộc về Đệ nhất nghĩa đế (*Paramattha*) chứ không phải Tục đế (*Samvṛti*), và cứ ôm chặt vào đó, cho là một thứ cứu cánh thực hữu cần phải đạt đến. Cho nên họ đã hiểu một cách sai lạc về quan điểm *Sarvam sūnyam* chính đức Phật nói ra. Từ đó, họ đẻ ra những nạn vấn mà chính họ sẽ tự hại họ trong cuộc đời này.

Tiếp đến, ngài Long Thọ muốn làm sáng tỏ lập trường của mình về *Dharmasūnyatā* qua nạn vấn này. Trước hết, ngài không phủ nhận Nhị đế mặc dù ngài đã liệt nó vào hàng Tục đế trên phương diện mê. Song không thể không chấp nhận giáo lý này trên cái nhìn của bậc Thánh, vì giữa sanh tử và Niết bàn không có sự sai khác. Vì khi mê Nó là tục, khi ngộ Nó là chơn; chỉ khác nhau ở chỗ mê nó và ngộ nó, như bài kệ ngài viết :

*“Nếu chẳng y Tục đế
Chẳng được Đệ nhất nghĩa
Không được Đệ nhất nghĩa
Thời không đạt Niết bàn”*¹⁹.

Ở đây, có sự sai biệt nhau trên bình diện mê, nên có Tục đế -Đệ nhất nghĩa đế -Niết bàn. Nhưng khi ngộ thì chính ba cái sai biệt đó không khác nhau. Vì những lý do đó cho nên ngài Long Thọ không phủ nhận giáo lý Nhị đế trong quan điểm của mình, và chỉ coi nó như là một phương tiện cần cho giai đoạn chuyển mê khai ngộ. Theo ngài, nếu không nhờ những ngôn thuyết của Tục đế thời Đệ nhất nghĩa không nói được, và nếu không đạt được Đệ nhất nghĩa thì làm sao chúng ta có thể đạt được Niết bàn? Vì vậy, nó được coi như là một phương tiện chuyển chở cho sự thành công của một cứu cánh. Nhưng khi

¹⁹ Đ. 30, Trung luận, q 4, phẩm quán Tứ đế 24, Ārya-satya-parīkṣā, tr. 33.

cứu cánh đã đạt được, và nó nhìn lại chính nó, thì chính nó là phương tiện chứ không gì khác. Từ những lập luận này cho chúng ta thấy rằng: quan điểm *Sūnyatā* của ngài Long Thọ không phủ nhận giáo lý Nhị đế.

Cũng đứng trên lập trường này, ngài cảnh cáo các nhà Tiểu thừa rằng: Nếu hiểu *Sūnyatā* sai lầm như những nạn vấn trên thì chính mình tự hại mình. Bởi vì cái nghĩa Không này, nó quyết định sự thành tựu của các pháp thế gian và xuất thế gian. Ngược lại, nếu không có nó, thì các pháp thế gian bất thành. Theo pháp Thực-Hữu của các nhà Tiểu thừa thì chúng đối lập với cái Không Thực Hữu của các pháp. Nhưng *Sūnyatā* không phải là cái Không Thực Hữu như các nhà Tiểu thừa quan niệm. Do đó, *Sūnyatā* này, nó vượt ra khỏi quan niệm có-không của Tiểu thừa và nhờ vậy mà nó quyết định được sự thành bại của các pháp. Ngược lại, chính các pháp Hữu, theo quan niệm của các nhà Tiểu thừa, là pháp sai lầm, rơi vào thường kiến. Nó sẽ trở thành kẻ phá hoại Tam bảo qua sự soi sáng của *Sūnyatā*. Ở đây, chúng ta sẽ thấy một cách rõ ràng hơn, những phản bác mà ngài Long Thọ đã dùng phương pháp “Gậy ông đập lưng ông”, do chính các nhà Tiểu thừa đập lại chính họ, sau khi ngài đã chỉ rõ những hiểu biết sai lầm về *Sūnyatā* mà cho là cái đoạn diệt, cái không thực hữu, trong khi *Sūnyatā* không can hệ gì tới chúng cả.

Ngài Long Thọ bảo: nếu các nhà Tiểu thừa bảo rằng tất cả các pháp trong đó kể cả Tứ thánh đế, tự chúng đã có thực hữu định tánh của nó, thì các pháp này không nhân, không duyên. Chỉ vì tánh kiên trì của nó cho nên chúng sẽ không sanh diệt. Như vậy, rõ ràng sự thành tựu của các pháp đâu cần đến nhân duyên? Nhưng trong thực tế, các pháp từ duyên sanh và chúng diệt đi cũng từ duyên diệt. Vậy, nếu bảo các pháp đã có sẵn định tánh nơi tự tánh của chúng thì điều này hoàn toàn không đúng. Vì nếu đã có tánh quyết định nơi tự tánh của

PHẬT PHÁP CĂN BẢN

chúng rỗi, thì theo đó nhân quả cũng sẽ bị phá luôn, vì không nhân thì làm gì có quả theo sau đó để thể hiện cái tướng vô thường của các pháp. Đấng này, các pháp như ngài Long Thọ nói:

“Các nhân duyên sanh pháp

Ta nói tức là không

Đó cũng là giả danh

Cũng là nghĩa Trung đạo

Chưa từng có một pháp

Chẳng từ nhân duyên sanh

Cho nên tất cả pháp

Không phải chẳng là không”²⁰.

Ở đây, chúng ta thấy mọi sự hiện hữu của mọi sự vật luôn luôn tùy thuộc vào các duyên. Do đó, chúng không có tự tánh, chỉ vì muốn hướng dẫn chúng sanh nên phải dùng giả danh để nói. Không ở đây xa lìa, không lệ thuộc vào có-không như các nhà Tiểu thừa đã tự hiểu, nên chúng được gọi là Trung đạo. Vì pháp này không có tánh nên không được bảo là có, cũng không có không, nên không được bảo là không. Nếu pháp tự nó đã có tánh tướng thì dứt khoát không cần lệ thuộc vào các duyên mà hiện hữu. Nhưng ở đây, nếu muốn có pháp mà không nhờ các duyên thì điều đó sẽ không xảy ra. Do đó, có-không của các vị không phải là pháp Không (*Dharmasūnyatā*) của đức Phật.

Ngài Long Thọ lập luận tiếp: Như trên, các vị bảo rằng quan điểm về *Dharmasūnyatā* của chúng tôi có những lỗi như

²⁰ Đ. 30, Trung luận, q. 4, phẩm quán Tứ đế 24, Ārya-satya-parīkṣā, tr. 33.

vậy. Nhưng rõ ràng, cái lỗi sai lầm đó, chính các vị vấp phải chứ không phải chúng tôi. Vì sao? Vì nếu bảo rằng tất cả các pháp vốn tự chúng đã có tánh, chẳng phải không tánh thì sẽ rơi vào không sanh diệt. Nhưng nếu mà không sanh diệt thì sẽ không có Tứ thánh đế. Tại sao vậy? Vì *Dukkha* (khổ) không từ duyên sanh nên sẽ không có khổ. Nhưng theo kinh thì "Vô thường là khổ". Vậy khổ đã có định tánh của riêng nó rồi thì làm gì có vô thường, vì chúng không bỏ tự tánh riêng của chúng.

Lại nữa, nếu *Dukkha* đã có định tánh rồi thì không cần phải sanh trở lại, vì trước đó đã có *Dukkha* rồi cần gì phải từ Tập sanh ra. Do đó không có *Samudaya* (Tập đế). Mặc khác, nếu *Dukkha* đã có định tánh của nó rồi thì cũng chẳng cần *Nirodha* (Diệt), vì tánh *Dukkha* đã định rồi nên không thể mất được.

Lại nữa, pháp nếu đã định có thì sẽ không có tu Đạo (*magga*), vì nếu là thật pháp thì phải là thường hằng. Nhưng đã thường hằng rồi thì không tăng không giảm, đã không tăng không giảm thì cần gì phải tu đạo? Đạo, nếu đã tu được thì không có định tánh. Do đó, khi trước đó, các pháp đã quyết định có tánh của chúng rồi thì không thể có Khổ đế - Tập đế - Diệt đế. Vậy thì con đường diệt khổ hiện tại nên đi đến chỗ nào để diệt khổ?

Lại nữa, nếu *Dukkha* đã là định tánh, mà trước khi chưa làm phàm phu chưa thấy chúng, thì trong hiện tại vẫn không thể thấy được, và trong cả tương lai nữa. Vấn đề đoạn Tập, chứng Diệt và tu Đạo cũng như vậy. Nếu từ trước đến nay chẳng đoạn, chẳng chứng, chẳng tu thì trong hiện tại cũng chẳng đoạn, chẳng chứng, chẳng tu; vì từ trước tới nay chưa từng đoạn, chưa từng chứng, chưa từng tu. Cho nên bốn hành trong Tứ Thánh đế, tất cả đều không hiện hữu. Khi bốn hành đã

không hiện hữu thì bốn đạo quả cũng không luôn, vì định tánh của các pháp cho nên từ trước đến nay chưa đạt được, và trong hiện tại cũng thế. Ngược lại, điều này có thể xảy ra, với điều kiện tánh của chúng không định thì khả dĩ đạt được. Nhưng điều này sẽ không xảy ra với quan điểm của các nhà Tiểu thừa đối với các pháp. Do đó, cái hậu quả tất yếu sẽ xảy ra theo đó đối với vấn đề đạt Hướng, Bát hiện thánh, Tăng bảo, Pháp bảo cho đến Phật bảo. Tất cả đều bị phá, đều bị đẩy lùi vào trong đoạn diệt, không hiện hữu như chính quan điểm của các nhà Tiểu thừa đã hiểu về *Dharmasūnyam*, mà các vị đó đã gán cho các nhà Đại thừa và Trung quán chủ trương, để đối nghịch lại cái Hữu của họ.

Ở đây, dù là hữu hay là vô mà hiểu theo các nhà Tiểu thừa cũng rơi vào hai bên, chấp thủ thiên kiến. Nếu hiểu theo cách mà quan điểm các nhà Tiểu thừa về hữu và vô như vậy, thì cho dù chúng ta có nỗ lực siêng năng tu hành để đạt được quả vị Phật, sẽ không thể nào thực hiện được. Bởi vì muốn đạt được quả vị Phật phải thực hành Tứ thánh đế. Nhưng nếu thực hành theo đường lối của các nhà Tiểu thừa, như những phân tích trên của ngài Long Thọ thì làm sao đạt được? Đó là những quan điểm mà ngài Long Thọ đưa ra để phản bác lại những lập luận rơi vào tà kiến của các nhà Tiểu thừa. Chính lối dùng “Gậy ông đập lưng ông” này đã đưa các nhà Tiểu thừa vào tuyệt lộ.

Và sau đây là những vấn nạn cuối cùng về Tứ đế của các nhà Tiểu thừa đưa ra, sau khi họ đã được nghe giải thích về *Dharmasūnyatā* sai lầm theo quan điểm chính họ:

THÍCH ĐỨC THẮNG

Ngài tuy đã phá các pháp, nhưng cứu cánh của con đường đi đến A-nậu đa-la tam-miệu tam-bồ-đề ²¹ (*Anuttarasamyak-Sambodhi*) buộc phải có. Nhân vào con đường này để gọi là Phật?

Ngài Long Thọ cũng đứng trên lập trường Pháp-Hữu của chính họ để trả lời câu hỏi này. Ngài bảo: *“Theo như các vị, thì các pháp đã có định tánh rồi, cần gì phải nhân nơi Bồ đề để có Phật; hay ngược lại, nhân nơi Phật đạo để có Bồ đề, vì hai định tánh này là hai định tánh của riêng chính nó. Cho dù chúng ta có nỗ lực tinh cần tu hành đến muôn kiếp đi nữa, mà trước kia chúng ta không có tánh Phật, thì làm sao hiện tại có thể thành Phật được? Cũng như thiếc không có tánh vàng, dù dùng đủ mọi cách để rèn dũa nung đúc, cuối cùng cũng không thành vàng.*

Lại nữa, nếu các pháp đã có định tánh mà không phải không, thì rốt cùng cũng không có người tạo ra tội phước, vì tánh tội phước đã quyết định trước rồi, kể cả hành động tạo tác và người tạo tác cũng không. Do đó, dù chúng ta có ở trong nhân duyên tội phước mà vẫn không có quả báo, và quả báo có thể có được khi lìa xa nhân duyên tội phước đi nữa, thì quả báo vẫn không cần đợi có nhân mới xuất hiện.

Lại nữa, lìa tội phước có thể không có quả báo thiện ác, nhưng từ tội phước thì có quả báo thiện ác?”

Để trả lời nạn vấn này, ngài Long Thọ bảo dù có lìa tội phước hay không lìa tội phước, có quả báo hay không có quả báo, thì tất cả đều rơi vào lỗi có-không như đã nói ở trước.

²¹ A-nậu đa-la tam-miệu tam-bồ-đề 阿耨多罗三藐三菩提 là phiên âm từ Anuttarasamyak-Sambodhi tiếng Sanskrit, là chỉ trí tuệ giác ngộ viên mãn bình đẳng của đức Phật; còn gọi là vô thượng chánh biến tri, hay vô thượng chánh đẳng chánh giác.

PHẬT PHÁP CĂN BẢN

Lại nữa, nếu các nhà Tiểu thừa vì không nắm bắt được nghĩa Không và nhân duyên của nó nên có những quan điểm sai lầm như vậy, thì đã vô tình phá Đệ nhất nghĩa Không. Đệ nhất nghĩa Không mà bị phá, tức là phá tất cả pháp thế tục.

Hơn nữa, nếu chúng ta quan niệm tất cả các pháp-hữu đều có định tánh của chúng, thì theo đó, các hiện tượng có được trên thế gian này đều không thể sanh ra và không thể diệt mất, mà chúng phải luôn luôn thường trụ, vĩnh viễn không biến mất. Vì chúng đã có thật tánh của chúng rồi, nên không thể biến khác được. Nhưng muôn vật giữa thế gian này, hiện bày ra trước mắt chúng ta, luôn luôn ở trong chiều hướng sanh diệt, biến dịch trong từng sát na một, trong từng hơi thở. Những hiện tượng này luôn tùy thuộc vào các duyên hợp-biến mà hiện khởi. Vì vậy, chúng không có định tánh. Nếu chúng đã có định tánh thì như chúng ta đã biết: một là thường, hai là đoạn diệt. Do vậy, nếu không có cái KHÔNG (*Sūyatā*) thì những việc này có thể xảy ra đối với chúng ta: chưa được không cần được - phiền não cũng không đoạn - việc khổ cũng không hết.

Để kết luận phẩm Tứ đế này, ngài Long Thọ đã dẫn lời dạy của đức Phật trong kinh :

*“Cho nên trong kinh nói,
Nếu thấy pháp nhân duyên
Thời có thể thấy Phật
Thấy Khổ - Tập - Diệt - Đạo”²².*

Ở đây, nếu người nào thấy tất cả pháp từ các duyên sanh ra, thì người này có thể thấy được pháp thân của đức Phật, tăng trưởng trí tuệ đạt mọi lợi ích, và có thể thấy được Khổ-Tập-

²² Đ. 30, Trung luận, q 4, phẩm quán Tứ đế 24, Ārya-satya-parīkṣā, tr. 34

THÍCH ĐỨC THẮNG

Diệt-Đạo của Tứ thánh đế. Vì thấy được Tứ thánh đế cho nên đạt được Tứ quả, diệt trừ tất cả mọi phiền não. Bởi vậy, chúng ta cần phải thấu đạt nghĩa KHÔNG này, nếu không sẽ đi vào con đường vô minh tà kiến như các nhà Tiểu thừa vấp phải. Ai phá nghĩa KHÔNG tức là phá pháp nhân duyên, phá pháp nhân duyên tức là phá Tam bảo. Nếu phá Tam bảo tức là chính mình tự phá mình.

TỨ ĐẾ

VÀ QUAN ĐIỂM CỦA BỘ TÁT LONG THỌ



Từ khi đức Phật xác lập: “Mọi vật đều vô thường, mọi vật đều vô ngã”, thường được diễn tả với danh từ Sarvam Sùnyam (*mọi vật đều Không*). Trong những lời dạy của Ngài, thì sau đó, giữa các nhà Tiểu thừa và Đại thừa có sự tranh luận sôi nổi gay gắt về vấn đề này và ngày càng thêm quyết liệt hơn trong cung cách chấp nhận và giải thích theo quan điểm của mỗi bộ phái. Các nhà Tiểu thừa chỉ chấp nhận và bằng lòng với lối giải thích giản dị là: “Vì thế giới không có tự ngã và những sở hữu của ngã nên được gọi là Sùnya” (*yasmà ca sunnam attena va atteniyena va tasmà sunno loko ti vuccati*). Từ quan điểm ấy, các nhà Tiểu thừa chỉ chấp nhận dành Sùnya cho các pháp hữu vi và đặc biệt là Nhơn không (*Pudgala sùnyatà*) mà thôi. Trong khi đó, các nhà Đại thừa, đặc biệt là các nhà Madhyamikàs (*Trung quán*), không dừng lại nơi đây, ngược lại còn tiến xa triệt để hơn trong cách giải thích của mình về Sarvam sùnyam. Theo các nhà này, thì Sùnyatà không những chỉ dành riêng áp dụng cho các pháp hữu vi, mà

ngay đến các pháp vô vi cũng được áp dụng một cách triệt để như quan niệm về Niết bàn (*Nirvana*), Như Lai (*Tathàgata*) hay bất cứ một khái niệm nào khác. Chính những quan niệm triệt để này đã làm lung lay tận nền tảng tri thức của các nhà Tiểu thừa về những quan niệm mà họ đã thủ đắc được từ những lời dạy của đức Phật về Tứ đế (*àryasatyas*), lý Duyên khởi (*Pratītyasamutpāda*) cùng tất cả những giáo lý khác. Từ những huyệt này, các nhà Tiểu thừa đã phản bác lại bằng những nạn vấn sắc bén. Mà theo đó, những nạn vấn này, chúng vừa củng cố cho lập trường hữu lý của họ, vừa đánh đổ những phi lý của các nhà Đại thừa và Trung quán đã phạm phải, theo quan điểm và lập trường của họ. Ở đây, chúng tôi sẽ trình bày những nạn vấn này, cùng những quan điểm của Bồ tát Long Thọ (*Nāgārjuna*) về Tứ Đế.

Theo quan điểm và lập trường của các nhà Tiểu thừa thì: Nếu tất cả thế gian đều không, không có sở hữu thì sẽ không có hiện tượng sanh diệt. Khi đã không có hiện tượng sanh diệt hiện hữu, thì tất cả mọi hiện tượng theo đó không hiện hữu và ngay đến cả nhân quả Tứ đế: “Thấy khổ, đoạn tập, chứng diệt và tu đạo” cũng không luôn. Do đó pháp bảo cũng không có. Từ không này dẫn đến Bốn quả Sa môn, Bốn hướng, Bốn đức cũng không. Từ đó Bát hiện thánh cũng không hiện hữu. Khi Bát hiện thánh đã không hiện hữu thì không có Tăng bảo. Tóm lại, nếu Pháp bảo đã không, Tăng bảo đã không thì làm gì có Phật bảo? Do đó ngài đã phá hoại Tam bảo. Không những chỉ phá hoại Tam bảo thôi mà còn phá hoại luôn cả nhân quả tội phước cùng tất cả các pháp đang hiện hữu trên thế gian này. Từ những phân tích trên cho thấy các ngài đã quá sai lầm trong nhận thức về các pháp. Ở đây, các pháp chỉ thực hữu chứ không phải không thực hữu như các ngài đã quan niệm.

Để trả lời những nạn vấn này, ngài Long Thọ thấy rằng đối phương đã không nắm được ý nghĩa Không (*Sūnyatā*),

PHẬT PHÁP CĂN BẢN

tướng Không cùng nhân duyên Không, nên có những tướng tượng sai lầm về chúng. Do đó, trước hết, ngài muốn vạch ra những sai lầm của đối phương về Sùnyatà:

- Sùnyatà không phải là Nàsstitva (*Đoạn diệt*) cũng không phải là Abhàva (*khiếu diện một cái gì*) như họ tưởng, mà Sùnyatà cần phải nhận thấy qua các đặc tướng trong việc giải thích nó.

- Sùnyatà là Aparapratyaya (*không thể dạy cho người khác*) chỉ có tự mình chứng ngộ nội tâm, không thể nghe người khác giảng dạy mà hiểu được.

- Sùnyatà là Sànta (*an tịnh*), không bị sinh diệt chi phối.

- Sùnyatà là Prapancairaprapancitam (*không thể nghĩ bàn*).

- Sùnyatà là Nivirkalpa (*không thể giải ngộ*), vượt ngoài vọng tưởng.

- Sùnyatà là Anànàrtha (*không có nhiều nghĩa khác nhau*). Ngài tiếp tục giải thích Sùnyatà là Prtityasamutpada (*duyên khởi*).

Sẽ không có bất cứ giá trị tương đối nào thực hữu tồn tại về một thế giới mà ở đó, mọi vật được coi như là thật hiện hữu, mà chúng chỉ là một giả định về mặt hiện tượng khi duyên hợp đủ, để nói lên cái hiệu quả bất toàn cho cái duyên biến đủ theo sau chúng. Đó chính là cái Tánh Không (*sùnyatà*) của các pháp được soi sáng bởi cái nhìn sâu, thâm hiểu qua mọi sự kiện, mà qua đó, chúng không có một sự kiện sai khác nào giữa sanh tử và Niết bàn. Thế giới chỉ hiện hữu tương đối giả tạm, nhưng chúng sẽ trở thành hình như thật có đối với một tâm hôn mê mờ. Do đó, cần phải đập tan mọi quan niệm sai lầm về một thế gian chân thật ở bên ngoài thế gian này, theo quan điểm của

THÍCH ĐỨC THẮNG

các nhà Tiểu thừa. Theo đó, họ sẽ loại bỏ Tục đế (*saṃh tīr*) để chứng Chân đế (*Đệ nhất nghĩa hay Niết bàn*). Nghĩa là các vị ấy đi từ trạng thái thế gian (*laukika*) đến trạng thái xuất thế gian (*lokuttara*).

Vì tất cả những quan niệm sai lầm như trên, nên đã dẫn các nhà Tiểu thừa đến một thứ cực đoan không thể chấp nhận được, trong việc cố biến giáo lý Tứ đế và lý Duyên khởi thành mô? thứ chân lý thực hữu thuộc về Đệ nhất nghĩa đế (*Paramattha*) chứ không phải Tục đế (*Samvrti*), và cứ ôm chặt vào đó, cho là một thứ cứu cánh thực hữu cần phải đạt đến. Cho nên họ đã hiểu một cách sai lạc về quan điểm Sarvam sūnyam chính đức Phật nói ra. Từ đó, họ đề ra những nạn vấn mà chính họ sẽ tự hại họ trong cuộc thử thách này.

Tiếp đến, ngài Long Thọ muốn làm sáng tỏ lập trường của mình về Dharmasūnyatā qua nạn vấn này. Trước hết, ngài không phủ nhận Nhị đế mặc dù ngài đã liệt nó vào hàng Tục đế trên phương diện mê. Song không thể không chấp nhận giáo lý này trên cái nhìn của bậc Thánh, vì giữa sanh tử và Niết bàn không có sự sai khác. Vì khi mê Nó là tục, khi ngộ Nó là chơn; chỉ khác nhau ở chỗ mê nó và ngộ nó, như bài kệ ngài viết:

Nếu chẳng y vào Tục đế

Chẳng được Đệ nhất nghĩa

Không được Đệ nhất nghĩa

Thời không đạt được Niết bàn.

Ở đây, có sự sai biệt nhau trên bình diện mê, nên có Tục đế - Đệ nhất nghĩa đế - Niết bàn. Nhưng khi ngộ thì chính ba cái sai biệt đó không khác nhau. Vì những lý do đó cho nên ngài Long Thọ không phủ nhận giáo lý Nhị đế trong quan điểm của mình, và chỉ coi nó như là một phương tiện cần cho giai

đoạn chuyển mê khai ngộ. Theo ngài, nếu không nhờ những ngôn thuyết của Tục đế thời Đệ nhất nghĩa không nói được, và nếu không đạt được Đệ nhất nghĩa thì làm sao chúng ta có thể đạt được Niết bàn? Vì vậy, nó được coi như là một phương tiện chuyên chở cho sự thành công của một cứu cánh. Nhưng khi cứu cánh đã đạt được, và nó nhìn lại chính nó, thì chính nó là phương tiện chứ không gì khác. Từ những lập luận này cho chúng ta thấy rằng: quan điểm Sùnyatà của ngài Long Thọ không phủ nhận giáo lý Nhị đế.

Cũng đứng trên lập trường này, ngài cảnh cáo các nhà Tiểu thừa rằng: Nếu hiểu Sùnyatà sai lầm như những nạn vấn trên thì chính mình tự hại mình. Bởi vì cái nghĩa Không này, nó quyết định sự thành tựu của các pháp thế gian và xuất thế gian. Ngược lại, nếu không có nó, thì các pháp thế gian bất thành. Theo pháp Thực-Hữu của các nhà Tiểu thừa thì chúng đối lập với cái Không Thực Hữu của các pháp. Nhưng Sùnyatà không phải là cái Không Thực Hữu như các nhà Tiểu thừa quan niệm. Do đó, Sùnyatà này, nó vượt ra khỏi quan niệm có-không của Tiểu thừa và nhờ vậy mà nó quyết định được sự thành bại của các pháp. Ngược lại, chính các pháp Hữu, theo quan niệm của các nhà Tiểu thừa, là pháp sai lầm, rơi vào thường kiến. Nó sẽ trở thành kẻ phá hoại Tam bảo qua sự soi sáng của Sùnyatà. Ở đây, chúng ta sẽ thấy một cách rõ ràng hơn, những phản bác mà ngài Long Thọ đã dùng phương pháp “Gậy ông đập lưng ông”, do chính các nhà Tiểu thừa đập lại chính họ, sau khi ngài đã chỉ rõ những hiểu biết sai lầm về Sùnyatà mà cho là cái đoạn diệt, cái không thực hữu, trong khi Sùnyatà không can hệ gì tới chúng cả.

Ngài Long Thọ bảo: nếu các nhà Tiểu thừa bảo rằng tất cả các pháp trong đó kể cả Tứ thánh đế, tự chúng đã có thực hữu định tánh của nó, thì các pháp này không nhân, không duyên. Chỉ vì tánh kiên trì của nó cho nên chúng sẽ không sanh

THÍCH ĐỨC THẮNG

diệt. Như vậy, rõ ràng sự thành tựu của các pháp đều cần đến nhân duyên? Nhưng trong thực tế, các pháp từ duyên sanh và chúng diệt đi cũng từ duyên diệt. Vậy, nếu bảo các pháp đã có sẵn định tánh nơi tự tánh của chúng thì điều này hoàn toàn không đúng. Vì nếu đã có tánh quyết định nơi tự tánh của chúng rồi, thì theo đó nhân quả cũng sẽ bị phá luôn, vì không nhân thì làm gì có quả theo sau đó để thể hiện cái tướng vô thường của các pháp. Đàng này, các pháp như ngài Long Thọ nói:

Các nhân duyên sanh pháp

Ta nói tức là không

Đó cũng là giả danh

Cũng là nghĩa Trung đạo

Chưa từng có một pháp

Chẳng từ nhân duyên sanh

Cho nên tất cả pháp

Không phải chẳng là không.

Ở đây, chúng ta thấy mọi sự hiện hữu của mọi sự vật luôn luôn tùy thuộc vào các duyên. Do đó, chúng không có tự tánh, chỉ vì muốn hướng dẫn chúng sanh nên phải dùng giả danh để nói. Không ở đây xa lìa, không lệ thuộc vào có-không như các nhà Tiểu thừa đã tự hiểu, nên chúng được gọi là Trung đạo. Vì pháp này không có tánh nên không được bảo là có, cũng không có không, nên không được bảo là không. Nếu pháp tự nó đã có tánh tướng thì dứt khoát không cần lệ thuộc vào các duyên mà hiện hữu. Nhưng ở đây, nếu muốn có pháp mà không nhờ các duyên thì điều đó sẽ không xảy ra. Do đó, có-không của các vị không phải là pháp Không (*Dharmasūnyatā*) của đức Phật.

Ngài Long Thọ lập luận tiếp: Như trên, các vị bảo rằng quan điểm về Dharmasūnyatā của chúng tôi có những lỗi như vậy. Nhưng rõ ràng, cái lỗi sai lầm đó, chính các vị vấp phải chứ không phải chúng tôi. Vì sao? Vì nếu bảo rằng tất cả các pháp vốn tự chúng đã có tánh, chẳng phải không tánh thì sẽ rơi vào không sanh diệt. Nhưng nếu mà không sanh diệt thì sẽ không có Tứ thánh đế. Tại sao vậy? Vì Dukkha (*khổ*) không từ duyên sanh nên sẽ không có khổ. Nhưng theo kinh thì “Vô thường là khổ”. Vậy khổ đã có định tánh của riêng nó rồi thì làm gì có vô thường, vì chúng không bỏ tự tánh riêng của chúng.

Lại nữa, nếu Dukkha đã có định tánh rồi thì không cần phải sanh trở lại, vì trước đó đã có Dukkha rồi cần gì phải từ Tập sanh ra. Do đó không có Samudaya (*Tập đế*). Mặc khác, nếu Dukkha đã có định tánh của nó rồi thì cũng chẳng cần Nirodha (*Diệt*), vì tánh Dukkha đã định rồi nên không thể mất được.

Lại nữa, pháp nếu đã định có thì sẽ không có tu Đạo (*magga*), vì nếu là thật pháp thì phải là thường hằng. Nhưng đã thường hằng rồi thì không tăng không giảm, đã không tăng không giảm thì cần gì phải tu đạo? Đạo, nếu đã tu được thì không có định tánh. Do đó, khi trước đó, các pháp đã quyết định có tánh của chúng rồi thì không thể có Khổ đế - Tập đế - Diệt đế. Vậy thì con đường diệt khổ hiện tại nên đi đến chỗ nào để diệt khổ ?

Lại nữa, nếu Dukkha đã là định tánh, mà trước khi chưa làm phạm phu chưa thấy chúng, thì trong hiện tại vẫn không thể thấy được, và trong cả tương lai nữa. Vấn đề đoạn Tập, chứng Diệt và tu Đạo cũng như vậy. Nếu từ trước đến nay chẳng đoạn, chẳng chứng, chẳng tu thì trong hiện tại cũng chẳng đoạn, chẳng chứng, chẳng tu; vì từ trước tới nay chưa

THÍCH ĐỨC THẮNG

từng đoạn, chưa từng chứng, chưa từng tu. Cho nên bốn hành trong Tứ thánh đế, tất cả đều không hiện hữu. Khi bốn hành đã không hiện hữu thì bốn đạo quả cũng không luôn, vì định tánh của các pháp cho nên từ trước đến nay chưa đạt được, và trong hiện tại cũng thế. Ngược lại, điều này có thể xảy ra, với điều kiện tánh của chúng không định thì khả dĩ đạt được. Nhưng điều này sẽ không xảy ra với quan điểm của các nhà Tiểu thừa đối với các pháp. Do đó, cái hậu quả tất yếu sẽ xảy ra theo đó đối với vấn đề đạt Hương, Bát hiện thánh, Tăng bảo, Pháp bảo cho đến Phật bảo. Tất cả đều bị phá, đều bị đẩy lùi vào trong đoạn diệt, không hiện hữu như chính quan điểm của các nhà Tiểu thừa đã hiểu về Dharmasūnyam, mà các vị đó đã gán cho các nhà Đại thừa và Trung quán chủ trương, để đối nghịch lại cái Hữu của họ.

Ở đây, dù là hữu hay là vô mà hiểu theo các nhà Tiểu thừa cũng rơi vào hai bên, chấp thủ thiên kiến. Nếu hiểu theo cách mà quan điểm các nhà Tiểu thừa về hữu và vô như vậy, thì cho dù chúng ta có nỗ lực siêng năng tu hành để đạt được quả vị Phật, sẽ không thể nào thực hiện được. Bởi vì muốn đạt được quả vị Phật phải thực hành Tứ thánh đế. Nhưng nếu thực hành theo đường lối của các nhà Tiểu thừa, như những phân tích trên của ngài Long Thọ thì làm sao đạt được? Đó là những quan điểm mà ngài Long Thọ đưa ra để phản bác lại những lập luận rơi vào tà kiến của các nhà Tiểu thừa. Chính lối dùng “Gậy ông đập lưng ông” này đã đưa các nhà Tiểu thừa vào tuyệt lộ.

Và sau đây là những vấn nạn cuối cùng về Tứ đế của các nhà Tiểu thừa đưa ra, sau khi họ đã được nghe giải thích về Dharmasūnyatā sai lầm theo quan điểm chính họ:

Ngài tuy đã phá các pháp, nhưng cứu cánh của con đường đi đến A-nậu đa-la tam-miệu tam-bồ-đề

PHẬT PHÁP CĂN BẢN

(*Anuttarasamyuak-Sambodhi*) buộc phải có. Nhân vào con đường này để gọi là Phật?

Ngài Long Thọ cũng đứng trên lập trường Pháp-Hữu của chính họ để trả lời câu hỏi này. Ngài bảo: Theo như các vị, thì các pháp đã có định tánh rồi, cần gì phải nhân nơi Bồ đề để có Phật; hay ngược lại, nhân nơi Phật đạo để có Bồ đề, vì hai định tánh này là hai định tánh của riêng chính nó. Cho dù chúng ta có nỗ lực tinh cần tu hành đến muôn kiếp đi nữa, mà trước kia chúng ta không có tánh Phật, thì làm sao hiện tại có thể thành Phật được? Cũng như thiếc không có tánh vàng, dù dùng đủ mọi cách để rèn dũa nung đúc, cuối cùng cũng không thành vàng.

Lại nữa, nếu các pháp đã có định tánh mà không phải không, thì rốt cùng cũng không có người tạo ra tội phước, vì tánh tội phước đã quyết định trước rồi, kể cả hành động tạo tác và người tạo tác cũng không. Do đó, dù chúng ta có ở trong nhân duyên tội phước mà vẫn không có quả báo, và quả báo có thể có được khi lìa xa nhân duyên tội phước đi nữa, thì quả báo vẫn không cần đợi có nhân mới xuất hiện.

Lại nữa, lìa tội phước có thể không có quả báo thiện ác, nhưng từ tội phước thì có quả báo thiện ác?

Để trả lời nạn vấn này, ngài Long Thọ bảo dù có lìa tội phước hay không lìa tội phước, có quả báo hay không có quả báo, thì tất cả đều rơi vào lỗi có-không như đã nói ở trước.

Lại nữa, nếu các nhà Tiểu thừa vì không nắm bắt được nghĩa Không và nhân duyên của nó nên có những quan điểm sai lầm như vậy, thì đã vô tình phá Đệ nhất nghĩa Không. Đệ nhất nghĩa Không mà bị phá, tức là phá tất cả pháp thế tục.

Hơn nữa, nếu chúng ta quan niệm tất cả các pháp-hữu đều có định tánh của chúng, thì theo đó, các hiện tượng có

THÍCH ĐỨC THẮNG

được trên thế gian này đều không thể sanh ra và không thể diệt mất, mà chúng phải luôn luôn thường trụ, vĩnh viễn không biến mất. Vì chúng đã có thật tánh của chúng rồi, nên không thể biến khác được. Nhưng muôn vật giữa thế gian này, hiện bày ra trước mắt chúng ta, luôn luôn ở trong chiều hướng sanh diệt, biến dịch trong từng sát na một, trong từng hơi thở. Những hiện tượng này luôn tùy thuộc vào các duyên hợp-biến mà hiện khởi. Vì vậy, chúng không có định tánh. Nếu chúng đã có định tánh thì như chúng ta đã biết: một là thường, hai là đoạn diệt. Do vậy, nếu không có cái KHÔNG (*Sūnyatā*) thì những việc này có thể xảy ra đối với chúng ta: chưa được không cần được phiền não cũng không đoạn - việc khổ cũng không hết.

Để kết luận phẩm Tứ đế này, ngài Long Thọ đã dẫn lời dạy của đức Phật trong kinh:

Cho nên trong kinh nói

Nếu thấy pháp nhân duyên

Thời có thể thấy Phật

Thấy Khổ -Tập -Diệt -Đạo.

Ở đây, nếu người nào thấy tất cả pháp từ các duyên sanh ra, thì người này có thể thấy được pháp thân của đức Phật, tăng trưởng trí tuệ đạt mọi lợi ích, và có thể thấy được Khổ-Tập-Diệt-Đạo của Tứ thánh đế. Vì thấy được Tứ thánh đế cho nên đạt được Tứ quả, diệt trừ tất cả mọi phiền não. Bởi vậy, chúng ta cần phải thấu đạt nghĩa KHÔNG này, nếu không sẽ đi vào con đường vô minh tà kiến như các nhà Tiểu thừa vấp phải. Ai phá nghĩa KHÔNG tức là phá pháp nhân duyên, phá pháp nhân duyên tức là phá Tam bảo. Nếu phá Tam bảo tức là chính mình tự phá mình.

NHỊ ĐẾ TỪ HIỆN TƯỢNG ĐẾN BẢN THỂ



Nhị đế là từ được qui kết từ các Thánh đế (*āryasatayā*) qua nhân quả Khổ-Tập gọi là Tục đế (*Skt: Saṃvṛti-satya, Pāli: Sammuti-sacca*) hay còn gọi là Thế tục đế, là chỉ cho chân lý nhân quả của thế gian. Theo Nam hải Ký qui nội pháp truyện 4¹ mọi sự việc của thế tục, chúng che khuất chân lý của thế gian nên Tục đế còn gọi là Phú tục đế hay Phú đế. Và nhân quả Diệt-Đạo gọi là Chân đế (*Skt: Paramāṭṭha-satya, Pāli: Paramattha-sacca*) còn gọi là Đệ nhất nghĩa đế hay Thắng nghĩa đế, là chân lý nhân quả của xuất thế gian. Vậy Nhị đế đứng về mặt hiện tượng mà xét thì chúng được căn cứ vào nhân quả của Tứ Thánh đế để thành lập, và sự thành lập này

¹ Nam hải Ký qui nội pháp truyện 4, 南海寄歸內法傳. Theo Phật quang đại từ điển, 佛光大辭典 quyển 1, tr. 244b

chúng tùy thuộc vào mặt tương dụng (*sự*) sinh khởi và huỷ diệt của các pháp mà chúng được gán cho một tên (*đanh*) để gọi qua ngôn ngữ, tùy thuộc vào ý nghĩa thuộc tính của chúng về cả hai mặt tương đối lẫn tuyệt đối. Nhưng ngôn ngữ như đức Phật đã dạy thì cho dù chúng có thể bắt lặc trước sự diễn tả một thực tại chân lý mà chúng ta muốn nắm bắt chúng, như đoạn kinh văn dưới đây trong kinh Pháp hoa khi đức Phật nói về duyên khởi, nhưng về mặt tương đối thì Nhị đế biểu hiện cho nhân quả thế gian và nhân quả xuất thế gian qua duyên khởi được thiết lập bởi ngôn ngữ. Theo Kinh Pháp hoa, qua ngài bút của La-Thập, đã nói rõ về vai trò của định thức duyên khởi ấy như sau: *“Chân lý mà đức Phật tự chứng, không thể nói lên bằng ngôn ngữ, nhưng có thể đề mở ra con đường dẫn về nó, sau khi trầm tư về sự chứng ngộ của mình dưới gốc cây Bồ-đề, Phật đã quyết định đến Ba-la-nại, nói về Tứ diệu đế cho năm thầy tỳ-kheo.”* Tứ diệu đế được thiết lập trên tương quan của định thức duyên khởi: Khổ và Tập, nhân quả lưu chuyển. Diệt, Đạo, nhân quả hoàn diệt.² Tục đế và Chân đế là hai mặt của một thực tại, mà thực tại đó chúng ta muốn đạt đến qua biểu tượng thuộc tính của nó. Một mặt, bản thể được nhận thức là nhờ vào sự hiện hữu của biểu tượng qua ngôn ngữ, và mặt khác biểu tượng khi đã mang danh rồi thì chúng không còn là thực tại như chính chúng hiện khởi qua dòng thời gian đang biến dịch nữa. Ở đây, vì bản thể là một thực tại tuyệt đối, nên thực tại tuyệt đối luôn luôn là bất khả thuyết, nhưng ngay bản chất của ngôn ngữ biểu tượng tương đối cũng là bất khả thuyết, cho nên có một sự tương ứng giữa tiến trình biểu tượng và tiến trình bản thể thực tại, chúng không những không đánh mất tinh thể của ngôn ngữ, mà còn mang lại cho ngôn ngữ một giá trị như là một con đường đi đến tuyệt đối của bản thể.

² Triết học về Tánh Không, Tuệ Sỹ, An Tiêm xuất bản, Saigon 1970, tr. 29.

Vì như Kinh Pháp hoa đã dạy, chân lý không thể nói lên bằng ngôn ngữ, nhưng có thể mở ra một con đường dẫn về nó qua ngôn ngữ biểu tượng là Tứ đế trong lần thuyết giáo đầu tiên của Phật tại vườn nai. Đó chính là con đường Trung đạo vượt thoát, tránh mọi thứ lệ thuộc cực đoan trôi buộc trong phiền não sinh tử luân hồi. Con đường Trung đạo chính là con đường giải thoát khổ đau sinh tử. Con đường này chư Phật quá khứ đã từng đi, chư Phật hiện tại đang đi, và chư Phật vị lai sẽ đi.

Biểu tượng thuộc tính Nhị đế, theo kinh luận Tiểu thừa và Đại thừa chủ trương, thì không phải là một.

I. THEO KINH LUẬN TIỂU THỪA.

1. Theo kinh điển Nguyên Thủy - Tiểu thừa Phật giáo, thì như kinh A-hàm phần lớn chỉ có thuyết về Tứ đế: Khổ - Tập - Diệt - Đạo, rất ít đề cập và luận về Nhị đế. Chỉ có Trung A-hàm 7 phẩm Tương ưng, trong kinh phẩm phân biệt Thánh đế³ có nhắc đến từ Chân đế chứ không thấy đề cập đến Tục đế, hay trong kinh Tăng Nhất A-hàm 3⁴ có nói đến từ Nhị đế, nhưng về nội dung thì không thấy nói đến. Có lẽ những từ Chân đế, Nhị đế được đức Phật đề cập đến trong A-hàm 7, hay trong Tăng Nhất A-hàm 3 trong những ngày đầu, là nền tảng mở đường cho con đường Trung đạo qua Nhị đế cho sự phát triển của các Tông, luận Đại-Tiểu thừa phát triển sau này.

2. Theo tông, luận Tiểu thừa, như:

³ Kinh Trung A-hàm 7, tương ưng phẩm, phân biệt Thánh đế, 中阿含, 相應品, 分別聖諦經, Đ. 1, N0. 26 tr. 0469a.

⁴ kinh Tăng Nhất A-hàm 3, 增壹阿含經, Đ. 2, tr. 561a, phẩm A-tu-luân 8, kinh 3.

THÍCH ĐỨC THẮNG

- Câu Xá luận 22⁵ thì đưa ra rất nhiều tên gọi về chân tục của Nhị đế trong khi thuyết minh về ý nghĩa của chúng: Về mặt biểu tượng hiện tượng chẳng hạn như cái bình, y phục và mọi vật khác, về ngoại hình tức là biểu tượng hay trạng thái của chúng một lúc nào đó chúng có thể bị huỷ hoại đi, và lúc này chúng ta không còn gọi tên bình, hay y phục của chúng nữa. Vì từ hình thể biểu tượng này chúng bị huỷ hoại biến dịch thành hình thể biểu tượng khác, nên tên gọi của chúng cũng tùy thuộc vào biểu tượng hiện tại mà chúng đang mang và phải lệ thuộc vào thuộc tính của chúng. Hay như nước, lửa... nếu chúng ta dùng thẳng huệ để phân tích chúng, thì chúng sẽ thành sắc, hương, vị... hay thành những yếu tố khác; khi đã thành những yếu tố khác rồi thì không thể gọi chúng là nước, lửa nữa... mà phải tùy thuộc vào yếu tố biểu tượng hiện tại mà có tên gọi khác. Như vậy sự hiện hữu của chúng có được chỉ là một sự hiện hữu giả danh, chúng luôn tùy thuộc vào duyên khởi biến hiện của chính chúng trong một thuộc tính mới mà chúng hiện đang là biểu tượng. Đó là những hiện tượng mà những nhận thức thông thường của thế gian quan niệm, nên gọi chúng là Thế tục đế. Ngược lại, tuy chúng luôn biến dịch hiện khởi, nhưng sắc, hương, vị... này, chúng là yếu tố tồn tại của vạn vật. Cho dù hiện tượng biểu tượng hay trạng thái của chúng có thể nghiền nát thành tro bụi, hay biến thái đến chỗ cùng cực đi chăng nữa, nhưng chúng ta dùng thẳng huệ để phân tích chúng thì cái bản chất tồn tại thường hằng của chúng vẫn bất biến. Cho nên chúng được xem như chân lý xuất thế gian của Phật giáo, nên được gọi là Thắng nghĩa đế. Với quan điểm này các nhà Câu xá luận cho rằng trên mặt hiện tượng có thể biến dịch đổi dời và luôn tùy thuộc vào những thuộc tính mới xuất hiện qua danh ngôn đặt để, nhưng bản chất một số pháp như sắc,

⁵ Câu xá luận, phân biệt hiện Thánh phẩm, 俱舍論, 分別賢聖品, Đ. 29, N0. 1558, tr.

thinh, hương, vị... chúng không bao giờ biến đổi, vì chúng là yếu tố tồn tại của vạn vật, cho nên chúng luôn luôn thực hữu.

- Cũng đồng với quan điểm này, giả danh là một hiện tượng tạm thời, chúng có khả năng thay đổi hiện tượng bất cứ vào lúc nào, theo duyên và chúng luôn tùy thuộc vào thuộc tính mới nên chúng thuộc về Tục đế, trong khi bản chất của một số pháp luôn luôn hiện hữu và không bao giờ biến mất, trên cơ bản chính để hình thành các pháp, nên chúng thuộc về Chân đế. Theo phẩm Lập giả danh của Thành thật luận 11⁶, thì cho rằng sắc, hương, vị, pháp cùng Niết-bàn đều thuộc về Chân đế; ngược lại do sắc là yếu tố cơ bản để hình thành ra bình, nước..., nhờ nhân duyên hoà hợp, chúng chỉ có giả danh mà không có thật thể, cho nên gọi là Tục đế. Như con người là do ngũ uẩn hoà hợp mà thành, cho nên con người thuộc về Tục đế.

- Các nhà Kinh bộ⁷ thì chủ trương không như hai nhà Câu xá và Thành thật luận trên, là phải dựa vào hiện tượng và bản chất của sự vật mà đánh giá chúng là Tục hay là Chân. Trong khi các nhà Kinh bộ thì y vào trí xuất thế gian vô lậu, cùng hậu đắc chánh trí của thế gian chấp nhận đối các pháp nên gọi là Thắng nghĩa đế; ngược lại y vào trí hữu lậu mà chấp nhận đối các pháp, nên gọi là Thế tục đế. Ở đây Chân hay là

⁶ Thành thật luận , 成實論 , *Skt . Satyasiddhi-sāstra*, Phật quang đại từ điển 1, Tr. 224c.

⁷ Kinh bộ, 經部, (Sūtra-vādin), còn gọi là Kinh lượng bộ (Sautrāntika), hay Tăng-già-lan-đê-ca (Saṃkrāntika), là một trong những phái Tiểu thừa phát triển mạnh đồng thời với Nhất thiết hữu bộ sau khi đức Phật vào Niết-bàn. Bộ phái này chủ trương nhị nguyên luận tâm vật, phủ định thuyết thật hữu đối với vạn vật của Hữu bộ, chỉ có chấp nhận có tâm cùng với tứ đại là thực tại, và chỉ có hiện tại mới là thật hữu, còn quá khứ đã qua đi, vị lai thì chưa đến, và ngay đến hiện tại cũng chỉ là tồn tại trong chốc lát, chỉ có chủng tử mới tồn tại thật sự. Đây là nền tảng cơ sở của các nhà Duy thức sau này khi chủ trương về chủng tử.

Tục cũng tùy thuộc vào trí hữu lậu hay là vô lậu đối với các pháp mà có một cái nhìn cho quan điểm của họ.

- Cũng vậy, Đại Tỳ-bà-sa luận 77⁸ cũng chủ trương bằng những nhận thức thông thường, hay đạo lý được hình thành bởi những tập tục ước định của thế gian hữu lậu, hay y cứ vào những lý chân thật do kiến giải triệt đề của các bậc Thánh trí vô lậu mà hình thành Thế tục đế hay Thắng nghĩa đế. Vì những lý giải về sự vật qua nhận thức thông thường của thế gian, hay đạo lý được hình thành bởi những tập tục ước định của thế gian, là những lý giải tương đối nên chúng thuộc về Thế tục đế; và y vào lý chân thật các kiến giải triệt đề của các bậc Thánh trí vô lậu, nên chúng thuộc về Thắng nghĩa đế.

Qua hai quan điểm lấy hiện tượng biến dịch của sự vật và không biến đổi của sự vật mà có những quan điểm về cách chủ trương như của luận Câu xá và luận Thành thật về Nhị đế, đã cho chúng ta một cái nhìn về mặt hiện tượng được thiết lập qua tương quan nhân quả duyên khởi của (*Sự*) mà thành lập Nhị đế; trong khi các nhà Kinh bộ và các nhà đại Tỳ-bà-sa luận thì lấy lý của Thế tục hữu lậu và, lý của Thánh trí vô lậu mà thành Nhị đế. Ở đây trên lý thuyết có thể có những mâu thuẫn nhau trên lập luận và nhận thức theo sự và lý, nhưng chúng không loại bỏ nhau, vì sự và lý chúng không ở ngoài nhau.

Ngoài ra, sự quan hệ giữa Nhị đế Chân Tục cùng Tứ đế đối với các bộ phái Tiểu thừa trong việc phán pháp cũng rất phức tạp: Như có chủ trương lấy Khô-Tập làm Tục đế, Diệt-Đạo làm Thắng nghĩa đế; có chủ trương lấy ba đế Khô-tập-Diệt làm thế Tục đế, lấy Đạo đế làm Thắng nghĩa đế; có chủ trương

⁸ Đại Tỳ-bà-sa luận , 大毘婆沙論 , *Abhidharmamahāvibhāṣā-sāstra*. Đ. 27 Tr. 399c.

lấy hết Tứ đế làm Thế tục đế, và lấy không, phi ngã làm Thắng nghĩa đế.

Những chủ trương trên phân chia nhân quả lưu chuyển và hoàn diệt của Tứ đế để thành lập Nhị đế của các nhà Tiểu thừa. Ở đây, như Câu-xá luận chủ trương căn cứ về mặt hiện tượng để nói lên thuộc tính của chúng. Tuy trên mặt hiện tượng biểu tượng có thể bị luật vô thường chi phối, có thể biến đổi và hình thành theo thuộc tính của sự vật mà nó có tên gọi mới. Nhưng dù tên gọi này có thể gọi là giả danh là Thế tục đế đi nữa, mà trên mặt hiện thực bản chất của chúng thì chúng bất biến, luôn luôn hiện hữu, nên chúng thuộc về Thắng nghĩa đế. Trong khi, Thành thật luận lấy các pháp sắc, hương, vị cùng Niết-bàn tức là các pháp hữu vi và vô vi làm Chân đế, vì chính sắc, hương, vị, và Niết-bàn là những yếu tố cơ bản để hình thành tất cả các pháp qua nhân duyên để chúng hiện hữu, nên các pháp kể trên chúng thuộc về Chân đế, và ngược lại những pháp được các pháp làm yếu tố cơ bản để các pháp đó hiện hữu qua nhân duyên, thì các pháp này được gọi là giả danh không có thật thể. Chúng chỉ mang thuộc tính của các pháp cơ bản trên thôi, và như vậy sự hiện hữu của biểu tượng có được này chúng thuộc về Tục đế, giống như con người do năm uẩn hoà hợp mà thành nên chúng thuộc về Tục đế. Còn, Kinh bộ thì chủ trương lấy sự chấp nhận thuộc trí hữu lậu về các pháp cho là Thế tục đế, và lấy trí vô lậu xuất thế gian, cùng hậu đắc chánh trí thế gian làm Chân đế. Luận Đại Tỳ-ba-sa thì lấy đạo lý ước định tục thành của thế gian, hay mọi sự vật được lý giải thông thường của thế gian cho là Thế tục đế, và lấy lý chân thật, những kiến giải triệt để của các bậc Thánh vô lậu làm Thắng nghĩa đế. Nói chung Tất cả đều y cứ vào pháp hữu lậu chỉ Thế đế và pháp vô lậu chỉ Thắng nghĩa đế để thiết lập Nhị đế, cho dù pháp đó là sự hay là lý, là tục hay là chân, là biểu tượng hay là bản thể, là thế gian hay là xuất thế gian cũng đều được qui về nhân quả của Nhị đế.

II. THEO KINH LUẬN ĐẠI THỪA.

1. Theo kinh điển Đại thừa như:

- Kinh Niết-bàn 13, phẩm Thánh hạnh⁹ thì dùng những điều hiểu biết (*sở năng tri*) của người thế gian làm Thế đế, và lấy những điều hiểu biết chứng ngộ của người xuất thế gian làm Đệ nhất nghĩa đế; hay lấy “*Hữu danh hữu thật*” (*Có danh có thật*) làm Đệ nhất nghĩa đế, và “*Hữu danh vô thật*” (*Có danh không thật*) làm Tục đế. Như lý của Tứ đế là Đệ nhất nghĩa đế; như sức nóng của bánh xe lửa khi quay, thành càn-thát-bà, lông rùa, sừng thỏ đều là Thế tục đế.

- Trong phẩm Nhị đế, Kinh Nhân vương Bát-nhã quyền thượng¹⁰, đưa ra thuyết “*Nhị đế tương tức, chân tục bất nhị*” (*Hai đế tức một, chân tục chẳng phải hai*) là từ đế lý mà nói, thì có riêng chân tục nhị đế; nhưng nếu lấy trí tuệ chân thật mà quán chiếu chúng, thì lý của Nhị đế chẳng phải hai, siêu nhiên tự hiện.

Theo kinh điển Đại thừa như kinh Niết-bàn thuyết, thì đứng về mặt tương đối thì có tục, có chân, có hữu thật, vô thật; chúng là thứ ngôn ngữ biểu tượng cho những thuộc tính mà chúng muốn vương đến. Những biểu tượng này cho dù là giả danh, nhưng chính chúng cũng có bản thể của chính nó, cho dù trên chiều tuyệt đối ngôn ngữ khó bề tiếp cận. Do đó, sự mâu thuẫn ở đây giữa Tục đế và Đệ nhất nghĩa đế dù có mâu thuẫn đến đâu đi nữa trên mặt nhân quả, nhưng trên mặt duyên khởi chúng cần sự mâu thuẫn này để tiếp cận chân lý tuyệt đối. Bởi vì chúng không đòi hỏi bất cứ sự thành công nào của ngôn ngữ

⁹ Kinh Niết-bàn, (Mahā-parinirāṇa), phẩm Thánh hạnh 涅槃經·聖行品·Đ. 12, tr. 0443a - 0444a.

¹⁰ Kinh Nhân vương Bát-nhã-ba-la-mật 仁王般若波羅密經·Đ. 8, Tr. 0839a.

khi diễn giải về chúng, nếu không muốn nói là một thất bại của ngôn ngữ. Vì nếu ngôn ngữ không thất bại trong việc triển khai diễn giải thì chúng đã đánh đi mất bản chất của duyên khởi, và như vậy thì con đường Trung đạo cũng khó mà hiện hữu để đưa đến cảnh giới Niết-bàn tuyệt đối. Do đó Chân Tục bất nhị (*chẳng phải hai*) của kinh Nhân vương Bát-nhã chính là con đường Trung đạo từ Tục đến Chân qua bất nhị, chúng thể hiện được bản thể duyên khởi nhân quả không hai. Đó chính là con đường đưa đến tuyệt đối mà chúng không tự đánh mất hiện tượng biểu tượng của chúng qua ngôn ngữ.

2. Theo các tông, luận Đại thừa như:

- Theo Pháp tướng tông¹¹, ngài Khuy Cơ viết trong Đại thừa pháp uyển nghĩa chương 2¹² căn cứ vào bốn loại Thế tục để trong Du-già-sư-địa luận 64¹³, và bốn loại Thắng nghĩa để

¹¹ Pháp tướng tông, 法相宗, còn gọi là Du-già tông, 瑜伽宗 hay Duy thức tông, 唯識宗, Hữu tướng tông 有相宗 v.v... Tông này căn cứ vào tướng tánh các pháp làm yếu chỉ cho giáo nghĩa của mình. Nhưng thường là chỉ cho tông Duy thức nhiều hơn, nó là một trong 13 tông phái Phật giáo Trung quốc, cũng là một trong 8 tông ở Nhật bản. Tông này do ngài Huyền Trang là tổ khai tông đầu tiên, dựa vào năm vị bách pháp đề phán quyết phân biệt các pháp nào là hữu vi, pháp nào là vô vi. Chủ trương của tông phái này cho rằng tất cả chỉ có Thức là yếu chỉ. Họ y cứ vào các kinh Hoa Nghiêm, Giải thâm mật, Như lai xuất hiện công đức, Đại thừa A-tỳ-đạt-ma, Nhập lăng già, cùng Du-già-sư-địa luận, Hiền dương Thánh giáo luận, Đại thừa trang nghiêm kinh luận, Nhiếp đại thừa luận, Đại thừa A-tỳ-đạt-ma tập luận v.v... và nhất là đã dùng kinh Giải thâm mật, cùng thành Duy thức luận làm cơ sở y cứ để thành lập ra yếu chỉ của tông này.

¹² Đại thừa pháp uyển nghĩa chương, 大乘法苑義林章。

¹³ Du-già-sư-địa luận 瑜伽師地論 (Yogacārabhūmi), Đ. 30 N0. 1579.

trong luận Thành duy thức 9¹⁴ mà quy nạp lại thành “Tứ chân tứ tục” (*bốn chân, bốn tục*) của bốn loại Nhị đế như sau.

a/ Theo Du-già-sư-địa luận thì <cái bình> cùng <ngã> cả hai đều không có thật thể tồn tại, nhưng vì phạm phu tình mê nên thấy là thật có, bèn một mặt y chiếu vào kiến giải thế gian giả danh cung cấp cho mà gọi là Thế gian Thế tục đế, hay là <Hữu danh vô thật đế> (*sự thật về có danh không có thật*). Ngược lại, theo Thành duy thức luận thì các pháp sắc, thọ, tưởng, hành, thức, ngũ uẩn do nhân duyên sinh ra, tuy chúng sẽ bị băng hoại, nhưng vì có thật thể cùng tác dụng, bậc Thánh có thể y cứ vào hậu đắc trí để có thể biết rõ được, nên gọi là Thế gian Thắng nghĩa đế, hay là <Thế dụng hiển hiện đế>. (*Sự thật về thể và dụng hiển hiện*) Ngài Khuy Cơ đã dùng hai thuyết trên mà qui nạp lại <Hữu> và <vô> làm thể của Nhị đế, làm thành Nhị đế riêng gọi là Nhị đế <danh-sự>. Danh chỉ cho <Hữu danh vô thật> (*có danh không có thật*) như sự hiện hữu của huyền hoá; Sự chỉ cho <Hữu danh hữu thật> (*có danh có thật*) là sự tồn tại của mọi hiện tượng.

b/ Theo Du-già-sư-địa luận thì đạo lý ngũ uẩn cùng mọi sự xưa nay vốn có sự sai biệt, nên tướng của chúng có thể phân đoán phân biệt được, nên gọi là đạo lý Thế tục đế, hay <Tuỳ sự sai biệt đế> (*Sự thật về theo việc sai khác*). Ngược lại, theo Thành duy thức luận cho rằng lý của Tứ đế tuy có sự sai biệt của nhân quả mê ngộ, nhưng nếu y vào trí vô lậu thì có thể biết rõ, nên gọi là Thắng nghĩa đế đạo lý, hay <Nhân quả sai biệt đế> (*sự thật về nhân quả sai khác*). Ở đây ngài Khuy Cơ y cứ vào <sự> và <lý> mà thành lập ra Nhị đế riêng gọi là Nhị đế <sự-lý>.

¹⁴ Thành duy thức luận , 成唯識論 (Vijñaptimātratāsiddhi-sāstra) Đ. 31, N0. 1585 Tr. 0048a.

c/ Theo Du-già-sư-địa luận thì lý của Từ đế có thể khiến cho người tu hành đi vào Niết-bàn, nhưng cần phải tạm mượn ngôn thuyết để trình bày về sự sai biệt của nhân quả mê ngộ, mới có thể biết rõ tướng của chúng, nên gọi là Chứng đắc Thế tục đế, hay là *«Phương tiện an lập đế» (sự thật về phương pháp an lập)*. Ngược lại, theo Thành duy thức luận thì cho rằng, hai cái không chân như của *«Ngã không»* cùng *«pháp không»* cần phải nhờ trí tuệ của bậc Thánh quán chiếu mới có thể hiển hiện lý chân thật của chúng, ngoài ra phàm phu không thể nào có thể biết rõ được, nên gọi là Chứng đắc Thắng nghĩa đế, hay là *«Y môn hiển thật đế» (sự thật về nương vào cửa mà hiển hiện thật)*. Ở đây, ngài Khuy Cơ y cứ vào chỗ *«cạn»* và *«sâu»* của đạo lý mà thiết lập ra Nhị đế riêng gọi là Nhị đế thiểu-thâm (*cạn-sâu*).

d/ Theo Du-già-sư-địa luận thì Chân như nhị không siêu việt tất cả pháp hữu vi, rất ít do trí tuệ các bậc Thánh chứng biết, nên tạm mượn tên Nhị không, mà dùng ngôn ngữ để thể hiện sự giải thích rõ ràng về đạo lý của chúng, nên gọi là Thắng nghĩa Thế tục đế, hay là *«Giả danh phi an lập đế» (sự thật về giả danh chẳng cần phải thiết lập an vị)*. Ngược lại, theo Thành duy thức luận thì cho rằng *“Nhất chân pháp giới”*¹⁵ của phi an lập (*chẳng cần phải an lập*), chỉ cần siêu việt cảnh giới tuyệt đối của ngôn ngữ tư duy, thì sẽ đạt đến chỗ chứng ngộ trí vô phân biệt căn bản của bậc Thánh, nên gọi là thắng nghĩa Thắng nghĩa đế, hay là *«Phế thuyên đàm chỉ đế» (sự thật về bỏ giải thích, bàn về yếu chỉ)*. Ở đây, ngài Khuy Cơ y cứ vào *“Ngôn thuyên” (lời giải thích)* cùng *«Siêu ngôn thuyên» (vượt*

¹⁵ Nhất chân pháp giới, 一真法界, Tức chỉ pháp thân chư Phật bình đẳng, từ xưa tới nay không sinh không diệt, chẳng phải không chẳng phải có, xa lìa danh tự xa lìa hình tướng, không trong không ngoài, hoàn toàn duy nhất chân thật, không thể nào nghĩ bàn, nên gọi là “Nhất chân pháp giới”.

THÍCH ĐỨC THẮNG

lên trên lời giải thích), mà thiết lập Nhị đế riêng gọi là Nhị đế Thuyên-chỉ (*giải thích, yếu chỉ im lặng*).

Thế gian Thế tục đế trong bốn Thế tục đế là “Duy tục phi chân” (*chỉ có tục không có chân*); và thắng nghĩa Thắng nghĩa đế trong bốn Thắng nghĩa đế là “Duy chân phi tục” (*chỉ có chân không có tục*). Còn ba Thế tục đế, ba Thắng nghĩa đế khác kia cũng giống như vậy, chỉ do từ hai mặt của chân tục mà quán, nên có chỗ sai biệt.

Một sự kết hợp trong Đại thừa Pháp uyển nghĩa chương, ngài Khuy Cơ đã cho ra bốn chủng loại Nhị đế qua biểu tượng ngôn ngữ tên gọi mang những thuộc tính của chính nó trong việc đánh giá hỗ tương duyên khởi nhân quả qua việc lập danh, đã mang lại cho Nhị đế một cách nhìn khác, qua ngôn ngữ chúng trở thành những biểu tượng của hiện tượng khác ngang qua thuộc tính của chính nó, theo đó chúng có được những giá trị nào đó trên đường hướng về tuyệt đối, mà chúng như là những đối tượng được nhận thức qua ngôn ngữ biểu tượng, ngoài những ngôn ngữ tên gọi và thuộc tính của Du-già-sư-địa luận và Thành duy thức luận. Sự hình thành tứ trùng Nhị đế (*bốn lớp hai sự thật*) này do sự kết hợp bốn chủng loại thế gian Thế tục đế trong Du-già-sư-địa luận và bốn chủng loại thế gian Thắng nghĩa đế trong Thành duy thức luận để cho ra bốn chủng loại Nhị đế gọi là: “Danh sự Nhị đế, Sự lý Nhị đế, Thâm thiền Nhị đế, Thuyên chỉ Nhị đế” của Thế gian. Như vậy ở đây ngài Khuy Cơ chỉ căn cứ vào tục-chân của Thế gian để thiết lập Nhị đế chứ không căn cứ vào xuất thế gian để thiết lập Nhị đế.

- Lớp thứ nhất danh sự Nhị đế, ngài Khuy Cơ dùng “Hữu, vô” để thiết lập thể của Nhị đế. Danh ở đây chỉ cho nghĩa “hữu danh vô thật” (*có danh không thật*). Theo Du-già-sư-địa luận thì mọi sự vật được hiện hữu nhờ vào tên đặt cho chúng, như

cái nhà, cái bình, ngã, hữu tình v.v..., và tên đặt này luôn tùy thuộc vào nhân duyên mà có sự hiện hữu, do đó chúng không có thật thể, chúng chỉ là một giả danh mà thôi, nên chúng có được chỉ là một tên giả đặt, nên chúng được gọi là thế gian Thế tục đế (*hay hữu danh vô thật đế*) (*sự thật về có danh không có thật*), chúng thuộc vào về thứ nhất của Nhị đế. Đối lại thể “Danh” là <Sự>, tức chỉ cho nghĩa “Hữu danh hữu thật” (*có danh có thật*). Theo Thành duy thức luận thì các pháp sắc, thọ, tưởng, hành, thức của năm uẩn do nhân duyên sinh khởi, tuy chúng sẽ bị băng hoại biến đổi trên mặt hiện tượng được gọi là thế gian, nhưng mọi sự vật này đều có thực thể và được hiện hữu qua tác dụng nhờ vào hậu đắc trí của các bậc Thánh giả để có thể biết được nên chúng được gọi là thế gian Thắng nghĩa đế (*hay còn gọi là Thế dụng hiển hiện đế*) (*sự thật về thế dụng hiển hiện*), chúng thuộc vào về thứ hai của trùng thứ nhất. Sự kết hợp giữa thế gian Thế tục đế và thế gian Thắng nghĩa đế của “Hữu danh vô thật” Địa luận và “Hữu danh hữu thật” của Thành duy thức luận. Ngài Khuy Cơ căn cứ vào mặt hiện tượng hiện hữu của mọi sự vật qua tên gọi; nhưng những tên gọi này chúng có danh mà không có thực thể, vì sự hiện hữu của chúng có được là nhờ vào nhân duyên giả hợp, nên chúng chỉ mang một cái tên giả tạm để phân biệt với những tên khác cùng lúc hiện hữu với chúng qua nhân duyên. Do đó muốn đạt được bản thể của những hiện tượng qua tên gọi giả danh này, thì theo ngài Khuy Cơ là cần phải vay mượn chủ trương “Hữu danh hữu thật” (*có danh có thật*) của Thành duy thức luận để thành lập về thứ hai cho Nhị đế, như trên đã nói qua hậu đắc trí của các bậc Thánh trong việc thông đạt và liễu tri chúng. Đây là biện chứng pháp lớp thứ nhất từ tục qua chân của Nhị đế.

- Lớp thứ hai sự lý Nhị đế, ngài Khuy Cơ dùng đạo lý Thế tục đế (*hay tùy sự sai biệt đế*) (*Sự thật về tùy theo việc sai khác*) của Du-già sư-địa luận làm “sự”, vì theo các nhà Du-già-

sur-địa luận chủ trương đạo lý xưa nay của năm uẩn cùng mọi sự vật, chúng vốn có sự sai biệt trên mặt hiện tượng, cho nên chúng ta có thể căn cứ vào tướng của chúng mà định danh phân biệt. Đây là về thứ nhất của lớp thứ hai Nhị đế. Ngược lại “sự” là “lý”, ngài Khuy Cơ dùng đạo lý Thắng nghĩa đế (*hay nhân quả sai biệt đế*) (*sự thật về nhân quả sai khác nhau*) của Thành duy thức luận làm <lý>, vì theo các nhà Thành duy thức luận thì lý Tứ đế tuy có sự sai biệt giữa nhân quả mê ngộ, nhưng nếu căn cứ vào trí vô lậu thì có thể hiểu biết rõ ràng. Đây là về thứ hai của lớp thứ hai Nhị đế theo chủ trương của Ngài Khuy cơ dựa vào nhân quả sự-lý tục-chân của Du-già-sur-địa luận và Thành duy thức luận mà thành lập lớp thứ hai lý sự Nhị đế của mình. Theo ngài Khuy Cơ dù trên mặt hiện tượng <sự> bị chi phối bởi mọi hiện tượng sai biệt của con người cùng sự vật theo đạo lý Thế tục đế của các nhà Du-già-sur-địa luận, nhưng về mặt lý thì vẫn khó tiếp cận cho dù nhân quả mê ngộ của lý Tứ đế có sự sai biệt, song vẫn phải y cứ vào trí vô lậu của đạo lý Thắng nghĩa đế của Thành thật luận mới có khả năng nhận thức rõ ràng về chúng. Đây là biện chứng pháp lớp thứ hai từ tục qua chân của Nhị đế.

- Lớp thứ ba thiền thâm (*cạn, sâu*) Nhị đế, ngài Khuy Cơ dùng chứng đắc Thế tục đế (*hay phương tiện an lập đế*) (*sự thật về phương pháp thiết lập an vị*) của Du-già-sur-địa luận làm “thiền” (*cạn*), vì theo các nhà Du-già-sur-địa luận chủ trương thì lý của Tứ đế có khả năng khiến cho hành giả tu hành có thể thâm nhập vào Niết-bàn, qua cách vay mượn ngôn ngữ, dùng để thuyết minh về sự sai biệt của nhân quả mê ngộ, thì mới có thể biết rõ được tướng của chúng, nếu không nhờ chúng thì chúng ta khó mà thâm nhập. Đây là về thứ nhất của lớp thứ ba Nhị đế. Ngược lại “thiền” (*cạn*) là “thâm” (*sâu*), ngài Khuy Cơ dùng chứng đắc Thắng nghĩa đế (*hay y môn hiển thật đế*) (*sự thật về y cửa hiển hiện thật*) của Thành duy thức luận làm

“thâm” (*sâu*), vì theo các nhà Thành duy thức luận thì hai cái không chân như của “nhơn không” cùng “pháp không”, muốn lý chân thật của chúng hiển hiện thật sự thì cần phải nhờ đến trí tuệ quán chiếu của các bậc Thánh giả thì mới có khả năng, còn không thì đối với những kẻ phàm phu như chúng ta thì không thể nào nhận thức rõ ràng được. Đây là về thứ hai của lớp thứ ba Nhị đế theo chủ trương của ngài Khuy Cơ dựa vào chỗ thâm nhập cạn sâu của Du-già-sur-địa luận và Thành duy thức luận mà thành lập lớp thứ ba thiền thâm (*cạn sâu*) Nhị đế của mình. Theo ngài Khuy Cơ lý Tứ đế có khả năng khiến cho người thực hành thông đạt Niết-bàn, nhưng cần phải vay mượn ngôn ngữ và lời nói để nói rõ về sự sai biệt của nhân quả mê ngộ thì chúng ta mới có thể nhận rõ ra được bộ mặt sai biệt qua hiện tượng của chúng nhờ vào chứng đắc Thế tục đế của Du-già-sur-địa luận, nhưng còn Chân như của hai không “nhơn không” và “pháp không” khó mà đạt được qua việc vay mượn vào ngôn thuyết, mà phải nhờ vào trí tuệ quán chiếu của các bậc Thánh mới có thể làm hiển hiện lý chân thật của chúng qua chứng đắc Thắng nghĩa đế của Thành thật luận. Đây là biện chứng pháp lớp thứ ba từ cạn <tục> qua sâu “chân” Nhị đế của ngài Khuy Cơ.

- Lớp thứ tư thuyết chỉ (*giải thích, yếu chỉ*) Nhị đế, ngài Khuy Cơ dùng thắng nghĩa Thế tục đế (*hay giả danh phi an lập đế*) (*sự thật về giả danh chẳng cần thiết lập an vị*) của Du-già-sur-địa luận làm “thuyên” (*giải thích*), vì theo các nhà Du-già-sur-địa luận thì hai cái không chân như siêu việt khỏi tất cả các pháp hữu vi, chỉ có một ít trí tuệ Thánh giả chứng biết mà thôi, nên chúng ta cần phải vay mượn tên của hai cái không mà dùng ngôn ngữ biểu trưng để giải thích (*biểu thuyên*) đạo lý của chúng. Đây là về thứ nhất của lớp thứ tư Nhị đế. Ngược lại “thuyên” là “chỉ”.: ngài Khuy Cơ dùng thắng nghĩa Thắng nghĩa đế (*hay phé thuyên đàm chỉ đế*) (*sự thật về bỏ giải thích*,

bàn nói yếu tính) của Thành duy thức luận làm “chỉ” (*yếu tính*), vì theo các nhà Thành duy thức luận thì Nhất chân pháp giới không cần an lập nó, vì nó là cảnh giới tuyệt đối vượt ra ngoài ngôn ngữ tư duy, là nơi của trí căn bản vô phân biệt chứng ngộ. Đây là về thứ hai của lớp thứ tư Nhị đế, theo chủ trương của ngài Khuy Cơ dựa vào tương đối qua việc vay mượn ngôn thuyết tên gọi của nhị không “nhơn không” và “pháp không” của Du-già-sur-địa luận và mặt tuyệt đối của của nhị không là cảnh giới siêu việt ngôn ngữ tư duy của Thành duy thức luận mà thành lập lớp thứ tư thuyên chỉ Nhị đế của mình. Đây là biện chứng pháp lớp thứ tư của nhị đế từ tục qua chân.

- Theo chủ thuyết của Địa luận tông¹⁶ thì như Đại thừa nghĩa chương q.1, ngài Tuệ Viễn¹⁷ phán lập ra bốn tông: Lập tánh tông, Phá tánh tông, Phá tướng tông, Hiển thật tông đề thuyết minh về nghĩa sâu cạn không đồng của Nhị đế như sau:

¹⁶ Địa luận tông, 地論宗 là một trong 13 tông phái Phật giáo của Trung quốc. Chủ trương theo ý nghĩa Như lai tạng duyên khởi của Đại thừa mà lập tông.

¹⁷ Tuệ Viễn, 慧遠, là sơ tổ của Tịnh độ tông Trung quốc, người sáng lập ra Lô sơn Bạch liên xã, là người Nhạn Môn Lô phiến, họ Cổ. Năm 13 tuổi du học tại Hứa Xương, Lạc Dương, thông cả lục kinh của Lão Trang. Năm 23 tuổi, đến Thái Hành Hằng sơn nghe Đạo An giảng kinh Bát-nhã liên tó ngộ, và tự than rằng: “Chín dòng Nho Đạo đều như trấu lép” bèn xin Đạo An cho làm đệ tử, rồi xuống tóc xuất gia. Năm 24 tuổi đăng đàn giảng pháp, ông mượn tư tưởng sách Trang tử dẫn ra để giảng rõ về ý nghĩa thật tướng của Phật giáo làm cho ai cũng hiểu được. Năm 402 Nguyên Hưng nguyên niên, sư cùng với Lưu Di Dân và hơn trăm người khác sáng lập ra Bạch Liên xã, chuyên dùng pháp môn niệm Phật của Tịnh độ là pháp môn tu hành, hơn 30 năm trời chưa từng xuống núi. Sư nội thông Phật lý, ngoại giới thế học. Bấy giờ chùa Đông Lâm-Lô sơn là trung tâm Phật giáo phía nam, cùng với La Thập ở Trường An phân chia thiên hạ. Sư mất lúc 83 tuổi.

a/ Lập tánh tông, là nghiên cứu về Tỳ đàm tông¹⁸ giáo thuyết của Hữu bộ. Tỳ-đàm tông chủ trương sự lý tương đối, dùng sự làm Thế đế, dùng lý làm Chân đế. Như ngũ uẩn, thập nhị xứ, thập bát giới, mọi sự chướng ngại nhau, làm Thế đế; vô thường, các khổ, mười sáu Thánh đế tương thông tất cả là Chân đế. Tông này dùng sự lý tương đối để lập giáo thuyết của họ, cho nên còn gọi là Nhân duyên tông thuộc chủ thuyết các căn cơ thấp (*thiến*) của các nhà Tiểu thừa. Ngài Tuệ Viễn y cứ vào giáo thuyết Tỳ-đàm tông “sự lý” tương đối của Hữu bộ¹⁹ làm Thế đế và Chân đế. Sự chỉ cho các pháp hữu vi có hình tướng có chướng ngại với nhau, như sự hiện hữu của con người (*ngũ uẩn*), con người và đối tượng chung quanh cuộc sống con người (*thập nhị xứ*), nhân sinh quan và vũ trụ quan của con người (*thập bát giới*), chúng chướng ngại nhau, mâu thuẫn sai biệt nhau qua từng biểu tượng tùy theo thuộc tính của chúng. Lý chỉ cho các pháp vô vi tương thông với mọi giá trị nhân quả duyên khởi của vô thường, khổ thuộc mười sáu Thánh đế. Đây là thuyết tương đối qua sự lý Nhị đế căn cơ thấp (*thiến, cạn*) của các nhà Tiểu thừa.

b/ Phá tánh tông, chỉ cho Thành thật luận. Tông này lấy “Giả hữu của nhân duyên sinh” (*giả có của nhân duyên sinh khởi*) làm Thế đế, lấy “Không của vô tự tánh” (*không của không có tự tánh*) làm chân đế, còn gọi là Giả danh tông, thuộc

¹⁸ Tỳ-đàm tông, 毘曇宗, còn gọi là Tát-bà-đa bộ, (Sarvāsti-vāda), chỉ cho Hữu bộ là một trong hai mươi bộ phái Tiểu thừa Ấn độ, cũng là một trong 13 tông vào lúc bấy giờ ở Trung hoa.

¹⁹ Hữu bộ, 有部 (Sarvāsti-vadin), gọi đủ là Thánh căn bốn thuyết nhưt thiết hữu bộ, là một trong 20 bộ phái Tiểu thừa, còn gọi Hữu bộ tông, Hữu tông thuộc một phái của Thượng toạ bộ. Chủ trương của bộ này là: “Tam thể nhất thiết pháp là thật có, nên gọi là Hữu bộ”. Căn cứ địa hoàng pháp cực thịnh của bộ này là miền Tây bắc Ca-thấp-di-la, và Kiền-đà-la ... Bộ này y cứ vào các bộ luận A-tỳ-đạt-ma để thành lập.

chủ thuyết thuộc căn cơ cao (*thâm*) của các nhà Tiểu thừa. Ngài Tuệ Viễn y cứ vào mọi hiện tượng hiện hữu của nhân duyên sinh khởi có được cho là giả hữu, vì chúng chỉ hiện hữu được do nhân duyên sinh khởi, nên sự hiện hữu của chúng không thật có, mà chúng là giả có. Sự giả có này được gọi là Thế đế. Và lấy không của không tự tánh làm Chân đế, vì sự hiện hữu của các pháp do nhân duyên sinh nên tánh của chúng là không, không có tự tánh. Ở đây “Giả hữu của duyên sinh”, cùng “không của vô tự tánh” chúng cũng thuộc vào hệ thống nhân quả sự lý tương đối của tục-chân Nhị đế thuộc căn cơ cao của Tiểu thừa.

c/ Phá tướng tông, chỉ cho Tam luận tông²⁰. Tông này lấy ‘Hữu của tướng vọng tất cả các pháp’ làm Thế đế, lấy ‘Không của vô tướng’ làm chân đế, còn gọi là bất chân tông (*tông chẳng phải chân*), thuộc chủ thuyết căn cơ thấp của các nhà Đại thừa. Sự hiện hữu của tất cả các pháp được hình thành qua biểu tượng đều thuộc tướng vọng. Tướng vọng này có được cũng từ nhân duyên sinh, do đó chúng thuộc về giả tướng, hay là giả danh theo thuộc tính của chính nó qua duyên khởi. Vì chúng hiện hữu như vậy, nên sự hiện hữu này thuộc về Thế đế, không thật có mà chỉ có trong vọng tướng, chúng như sương mai, như điện chớp, như giấc mộng. Từ sự hiện hữu như vọng tướng của các pháp qua duyên khởi, chúng như là thật có đối với các tâm hôn mê mờ, trong khi bản chất của chính chúng là không vì chúng không có thực thể, là không tướng của giả hợp do nhân duyên hình thành, và sẽ biến chuyển khi duyên không

²⁰ Tam luận tông, 三論宗, là một trong 13 tông Phật giáo tại Trung quốc, và cũng là một trong tám tông ở Nhật bản.. Tông này y cứ vào nghĩa lý ba bộ luận: Trung quán (Long Thọ, *Nāgārjuna*), Bách luận (Thánh Thiên, *Āryadeva*), và Thập nhị môn (Long Thọ, *Nāgārjuna*) để xiển dương không, vô tướng, bất bất Trung đạo cho tông phái mình, và nhất là xiển dương tánh không của các pháp nên còn gọi là Pháp tánh tông.

còn đủ, và cứ như thế chúng kết hợp chúng tan rã tùy thuộc vào duyên đủ “không của vô tướng” mà ngài Tuệ Viễn dùng làm Chân đế cho chủ trương của mình về Nhị đế. Ở Tục đế và Chân đế vẫn được coi như là một sự kết hợp của tương đối của chủ thuyết thuộc căn cơ thấp của các nhà Đại thừa.

d/ Hiện thật tông, chỉ cho tông Địa luận của Tuệ Viễn, yếu chỉ của chúng có thể phân ra làm hai nghĩa Y trì và Duyên khởi. Theo nghĩa Y trì mà nói thì dùng pháp tướng vọng làm năng y, nên lấy vọng hữu (*vọng có*), lý vô (*lý không*) làm Thế đế, dùng chân như làm sở y, tướng của chúng tuy không nhưng vẫn tồn tại thật thể, nên lấy làm chân đế. Theo nghĩa duyên khởi mà nói thì tự thể của Chân như tức là Chân đế, chúng y cứ vào duyên khởi mà hiển hiện thể giới mê ngộ nên gọi là Thế đế. Vì Tông này nói rõ về thể của Chân như, nên gọi là Chân tông, thuộc chủ thuyết căn cơ sâu trong Đại thừa. Đây chính là tông Địa luận của ngài Tuệ Viễn được y cứ vào hai nghĩa y trì và duyên khởi mà thiết lập Nhị đế. Ở đây y trì dùng tướng vọng của các pháp làm năng y, lấy vọng hữu, lý vô làm Thế đế, và tướng vọng của các pháp tuy là không, trên mặt hiện tượng qua giả hợp, nhưng thật thể của chúng vẫn tồn tại, nên lấy chúng làm Chân đế; còn đối với nghĩa duyên khởi thì tự thể của chân như tức là Chân đế. Từ tự thể này chúng y cứ vào duyên khởi mà hiện khởi ra mọi sai biệt trên tướng mê ngộ ở giữa thế gian này qua nhân quả trong hiện tượng, nên lấy chúng làm Thế đế. Qua hai nghĩa của y trì và duyên khởi cho ra hai cặp Nhị đế, chúng vẫn căn cứ vào sự hiện khởi tương đối của các pháp mà thiết lập Nhị đế của Hiện thật tông theo chủ thuyết căn cơ cao của các nhà Đại thừa.

- Theo Pháp hoa Huyền nghĩa q. 2²¹ của Trí Khải Đại sư²² Thiên thai tông²³ chủ trương trong Hoá pháp Tứ giáo²⁴ và ba loại liên hệ nhau²⁵ mà phân lập ra bảy loại Nhị đế như sau:

a/ Nhị đế của Tạng giáo²⁶, lấy các pháp là pháp thật có của các pháp thật sinh thật diệt làm Tục đế, và lấy pháp thật có này sau khi diệt rồi qui về lý không-vô làm Chân đế. Chúng thuộc về chủ thuyết của Tiểu thừa giáo, còn gọi là Nhị đế sinh-diệt. Đây chính là quan điểm Nhị đế thuộc Tạng giáo của các

²¹ Pháp hoa Huyền nghĩa , 法華玄義. Đ. Tr.

²² Trí Khải Đại sư , 智 (豈+頁) 大師 , người Đơn Dương, họ Phùng, thưở nhỏ theo Cát Tạng đại sư Gia Tường xuất gia. Năm Trinh quán 19 (645) Đô đốc Ứng Tề mời giảng thuyết tam luận tại chùa Gia Tùng, người học bốn phương tụ tập hơn cả tám trăm người. Năm trinh quán thứ 20 thì mất.

²³ Thiên thai tông , 天台宗 , còn gọi là Pháp hoa tông, là một trong 13 tông phái Phật giáo tại Trung quốc, cũng là một trong tám tông phái tại Nhật bản. Vào thời Lục triều Đại sư Trí Khải ở tại núi Thiên Thai, kiến lập ra giáo quán tông, người đời thường gọi ngài là đại sư Thiên Thai, và do đó lấy lập thành tên của tông, và ngay cả tên của môn đồ môn hạ cũng đều lấy tên này mà kêu luôn. Tông này y cứ vào kinh Pháp hoa, để phán quyết nhất đại thời giáo củ đức Phật, và tôn sùng kinh Pháp hoa trên hết, nên còn gọi là Pháp hoa tông, dùng giáo chỉ của kinh Pháp hoa làm cơ sở để phán quyết thành lập giáo tướng của bát giáo ngũ thời., đề xướng lý tam đế dung thông.

²⁴ Hoá pháp tứ giáo, 化法四教 , là học thuyết phán giáo của tông Thiên Thai chủ trương lấy nội dung giáo pháp một đời do đức Phật tuyên nói để dạy dỗ chúng sanh phân ra là bốn loại: Tạng giáo, Thông giáo, Biệt giáo, Viên giáo cùng với hoá nghi tứ giáo cùng gọi chung là Thiên Thai bát giáo.

²⁵ Tam chủng tiếp bị, 三種被接.

²⁶ Tạng giáo , 藏教 , chỉ cho toàn bộ ba tạng giáo điển (kinh, luật, luận) của Tiểu thừa giáo, tức chỉ cho các thuyết riêng biệt về sự sinh diệt của Tứ đế của người ba thừa, dùng phân tích quán không cùng đoạn trừ kiến-tu-hoặc, khiến vào vô dư Niết bàn.

nhà Tiểu thừa, căn cứ vào nhân quả duyên khởi để thiết lập Chân Tục Nhị đế qua sinh-diệt.

b/ Nhị đế của Thông giáo²⁷, lấy “Các pháp là pháp huyễn có do nhân duyên sinh.” làm Tục đế, và lấy “Vì chẳng phải thật có, nên tức không.” làm Chân đế. Đây là chủ thuyết chung cho cả ba giáo Thanh văn, Duyên giác, và Bồ-tát, còn gọi là Nhị đế vô sinh.

c/ Nhị đế của Biệt giáo²⁸ liên hệ Thông giáo, lấy “Các pháp là huyễn có” làm Tục đế, lấy “Huẩn hữu tức không, bất không.” (*huẩn có tức không, chẳng phải không*) làm Chân đế. Đây là Nhị đế chủ thuyết chung cho cả biệt giáo và thông giáo, còn gọi là Nhị đế hàm trung (*bao hàm cả trung đạo*), hay Nhị đế đơn Tục phức Chân (*một tục hai chân*).

d/ Nhị đế của Viên giáo²⁹ liên hệ Thông giáo, lấy <Các pháp là huyễn có> làm Tục đế, lấy “Huẩn có tức không mà chẳng phải không, các pháp về không mà chẳng phải không” làm Chân đế. Đây là chủ thuyết Nhị đế cho cả Viên giáo và Thông giáo, cùng Nhị đế biệt giáo cho cả Thông giáo cùng gọi là Nhị đế hàm trung (*bao hàm cả trung đạo*).

²⁷ Thông giáo, 通教, chỉ cho các bộ Bát-nhã, nghĩa của chúng thông cả cho Tiểu-Đại thừa. Bao quát cả đạo lý thâm sâu u áo cùng cạn cột hiển bày. Tức chỉ cho chủ trương của người ba thừa về thể Không, vô sinh của Tứ đế, khiến cho mọi người đồng nhập vô dư Niết-bàn.

²⁸ Biệt giáo, 別教, chỉ cho các loại kinh thuộc Đại thừa như Kỳ xà, Phương đẳng. Kinh này đức Phật chỉ thuyết riêng cho các hàng Đại Bồ-tát chứ không phải cho các hành nhị thừa về lý vô lượng Tứ đế, theo thứ tự dùng ba quán pháp ba hoặc, khiến cho hành giả đi vào lý chỉ có Trung đạo.

²⁹ Thông giáo, 通教, chỉ cho giáo nghĩa kinh Pháp hoa, vì các hành Bồ-tát mà thuyết về vô tác của Tứ đế, để ba quán viên dung đồng dứt trừ nhị hoặc, khiến chứng vào lý không phải chỉ có trung đạo.

e/ Nhị đế của Biệt giáo, lấy ‹Huyễn có, huyễn có tức không› làm Tục đế, lấy “Bình đẳng pháp giới của chẳng phải có, chẳng phải không” làm Chân đế. Đây là Nhị đế của giáo thuyết dành riêng cho Bồ-tát Đại thừa, còn gọi là Nhị đế phức Tục đơn trung (*hai tục, một trung đạo*), hay Nhị đế vô lượng.

g/ Nhị đế của Viên giáo liên hệ với Biệt giáo, lấy “Huyễn có, huyễn có tức không” làm Tục đế, và lấy “chẳng phải có, chẳng phải không, các pháp hướng vào chẳng phải có, chẳng phải không” làm Chân đế. Đây là chủ trương Nhị đế của Viên giáo liên hệ với Biệt giáo, cùng Nhị đế Biệt giáo đồng gọi là Nhị đế phức tục đơn trung (*hai tục, một trung đạo*).

h/ Nhị đế của Viên giáo, lấy “Huyễn có, huyễn có tức không” làm Tục đế, lấy “Các pháp hướng vào có, hướng vào không, hướng vào chẳng phải có chẳng phải không” làm Chân đế. Hay ngoài hữu-không, lập riêng Trung đạo, ba đế Hữu-không-trung đạo riêng nhau, làm Tục đế; không thiên về Hữu-không-trung đạo, ba đế tương tức, viên dung vô ngại, là chân đế. Đó là Nhị đế của Viên giáo Thiên thai, còn gọi là Nhị đế vô tác, Nhị đế hoà hợp, Nhị đế bất khả tư nghị. Nhị đế chân tục kia, hỗ tương làm một thể, viên dung bất nhị, thể của nó là Trung đạo.

Ý nghĩa Nhị đế theo Mật pháp đăng minh ký chuyên dụng³⁰ gọi Phật pháp là Chân đế, Vương pháp là Tục đế. Tịnh độ Chân tông³¹ của Nhật bản cũng noi theo thuyết này cho rằng về mặt tín ngưỡng tôn giáo là Chân đế, về đạo đức thế gian là Tục đế.

³⁰ Mật pháp đăng minh ký chuyên dụng, 末法燈明記轉用.

³¹ Tịnh độ Chân tông, 淨度真宗, là một trong tám tông phái Phật giáo tại Nhật bản. y cứ vào bản nguyện lực của đức Phật A-di-đà mà cầu vãng sanh về cõi nước Tịnh độ của Ngài.

- Theo Tam luận tông của ngài Cát Tạng cho rằng, từ khi Thành thật luận và Trung luận được triển khai giảng giải, thì nhất là Nhị đế rất được bàn luận và nghiên cứu một cách nghiêm túc và thịnh hành. Trong chương Nhị đế quyền hạ³² ngài Cát Tạng đã tường thuật về mười bốn tác gia từ xưa tới nay nói về thể của Nhị đế. Trong sự sai biệt này, được Ngài tóm thâu và chia ra làm 3 khuynh hướng chủ trương theo những thuộc tính cách nhìn của từng khuynh hướng một. a/ Thể của Nhị đế là một, b/ Thể của Nhị đế khác nhau, c/ Thể của Nhị đế là Trung đạo. Cũng trong chương Nhị đế, Cát Tạng dẫn xuất từ Đại thừa huyền luận q.1³³, chủ thuyết “Nhị đế U-giáo” cùng “Nhị đế tứ trùng” (*Nhị đế bốn lớp*) dùng để tóm thâu các giáo thuyết của Nhị đế.

- Nhị đế U-giáo, tức chỉ cho “U chi Nhị đế” (*hai sự thật nói về nơi nương tựa*) tức là u đế cùng với “Giáo chi Nhị đế” (*hai sự thật nói về nương tựa*) tức chỉ cho giáo đế. Nói một cách dễ hiểu hơn thì:

a/ “U” có nghĩa là chỉ cho chỗ nương vào (*sở y*), là đối tượng để chư Phật nói pháp, tức chỉ cho cảnh giới lục trần, là cảnh giới hiện thực trước mặt chúng ta. Sắc hình cùng cảnh giới lục trần, phạm phu thấy chúng, nhìn kỹ là cho là có thực, nên gọi là “ư Tục đế”; nhưng đối với bậc Thánh thì xét soi rõ biết chúng là không nên gọi là “ư Chân đế”. U đế lại phân làm hai loại bốn-mặt (*góc, ngọn*) thời gian chư Phật chưa xuất hiện trở về trước thì “bồn” này tức tồn tại, chư Phật y vào đó mà tuyên thuyết giáo pháp, đó chính là “sở y u đế” (*bồn*); thời gian

³² Nhị đế quyền hạ, minh Nhị đế thể đệ tứ. 二諦卷下明二諦體第四, Đ. 45, N0. 1854, tr. 107c.115a

³³ Đại thừa huyền luận, 大乘玄論, Đ. 44, N0. 1853, Tr. 12c-...

nghe chư Phật thuyết pháp, mà chúng sanh được lý giải, đó là “mê giáo ư đế” (*mat*).

b/ “Giáo” có nghĩa là nương tựa (*năng y*), chỉ cho chư Phật y vào cảnh giới lục trần nói ra giáo pháp. Giáo thuyết chân không diệu hữu, gọi là “Giáo tục đế”; tuyên thuyết lý vô sở đắc siêu việt ngôn ngữ tư tưởng tư duy, gọi là *Giáo chân đế*. Ở đây, nếu hiệp hai loại bốn-mạt *U Nhị đế* ghi trên cùng *Giáo chi Nhị đế* lại thì có ba loại Nhị đế.

- Tứ trùng Nhị đế (*bốn lớp Nhị đế*), được ngài Cát Tạng rút ra từ các chủ trương của các nhà Tỳ-đàm, các nhà Thành thật luận, các nhà Đại thừa Địa luận tông, cùng của các nhà Đại thừa Nhiếp luận. Hai chủ trương trên là chủ trương của các nhà Tiểu thừa, còn hai chủ trương dưới là của các nhà Đại thừa, sau đây là Tứ trùng (*bốn lớp*) Nhị đế được khai triển qua biện chứng pháp vô thường duyên khởi theo dạng từ thấp lên cao; từ nhân quả đến duyên khởi; từ tiểu lên đại; từ hữu đến không của sự và lý; từ có không đến chẳng có chẳng không; từ có không, chẳng có chẳng không đến chẳng phải có chẳng phải không, chẳng phải chẳng có chẳng phải chẳng không; từ hai, chẳng hai, chẳng phải hai chẳng phải chẳng hai đến ngôn ngữ tiêu mất suy nghĩ dứt luôn (*ngôn vọng lự tuyệt*):

a/ Lớp thứ nhất Nhị đế của các nhà Tỳ đàm chủ trương, lấy “Hữu” (*có*) tức “sự” làm Tục đế, lấy “không” tức “lý” làm Chân đế. Các nhà Tỳ-đàm dùng sự-ly, hữu-không của đạo lý nhân quả thế gian mà thành lập Tục đế và Chân đế, theo biểu tượng và thuộc tính của chúng để cho ra Nhị đế tục chân. Ở đây chỉ sử dụng có hữu của tục và không của chân để thiết lập Nhị đế nên chúng được gọi là một lớp (*nhất trùng*) Nhị đế.

b/ Lớp thứ hai Nhị đế của các nhà Thành thật luận chủ trương, lấy “Hữu-không” làm Tục đế, lấy “chẳng phải có chẳng phải không” làm Chân đế. Ở đây, ngoài hữu của tục đế còn

thêm không, và được gọi là hữu-không của tục đế làm về thứ nhất, và về thứ hai phủ nhận hữu-không của về thứ nhất để cho ra chẳng phải có chẳng phải không làm chân đế của về thứ hai. Chủ trương này của các nhà Thành thật luận Tiểu thừa cũng đứng trên mặt hiện tượng tương đối nhân quả mà thành lập theo sự hiện khởi của mọi vật và sự huỷ diệt của chúng mà chấp nhận cả có lẫn không trên mặt nhận thức về hiện tượng tương đối thế gian thuộc tục đế, nên được gọi là hai lớp (*nhị trùng*) Nhị đế.

c/ Lớp thứ ba Nhị đế của các nhà Đại thừa Địa luận tông chủ trương, lấy “Hữu-không, chẳng phải có chẳng phải không” của nhị³⁴ (*hai*), bất nhị (*chẳng hai*) làm Tục đế, lấy “chẳng phải có, chẳng phải không, chẳng phải chẳng có chẳng phải chẳng không” của phi nhị (*chẳng phải hai, chẳng phải chẳng hai*), làm Chân đế. Đây là chủ trương của các nhà Đại thừa Địa luận tông, họ chấp nhận hai sự kiện vừa có vừa không, và thiết lập hai sự kiện vừa chẳng phải có (*tức là không*) vừa chẳng phải chẳng không (*tức là có*) để thiết lập Tục đế và, đối lại với về trên bằng cách phủ định hai sự kiện vừa chẳng phải có (*tức không, mặt trái của phủ định là xác định*) vừa chẳng phải không (*tức là có, mặt trái của phủ định là xác định*), vừa chẳng phải chẳng có (*tức là chấp nhận không*) vừa chẳng phải chẳng không (*chấp nhận có*) để thiết lập Chân đế. Đây là một cách luận lý vừa phủ định cái này để xác định cái kia theo dạng nhân quả duyên khởi để thành lập biện chứng pháp trên con đường tiến về tuyệt đối của các nhà Đại thừa Địa luận tông trong việc thiết lập theo ba lớp (*tam trùng*) Nhị đế.

d/ Lớp thứ tư Nhị đế của các nhà Đại thừa Nhiếp luận chủ trương, lấy ba lớp (*tam trùng*) trước làm Tục đế, và lấy

³⁴ Chỉ cho hai tự tánh, y tha khởi, 依他起自性, biến kế sở chấp 遍計所執自性 (phân biệt)。

“Ngôn vọng lự tuyệt” (*ngôn ngữ tiêu mất suy nghĩ dứt luôn*) thuộc cảnh giới tuyệt đối làm Chân đế. Đây là lớp thứ tư (*tứ trùng*) Nhị đế của các nhà Đại thừa Nhiếp luận, họ căn cứ vào ba lớp Nhị đế trước làm tục đế. Ở đây, nếu dùng ba lớp trước làm tục đế tức là chấp nhận đạo lý nhân quả duyên khởi tương đối của ba trùng trước, như là một biện chứng pháp đưa đến ngôn ngữ tiêu mất suy nghĩ dứt luôn (*ngôn vọng lự tuyệt*) thuộc cảnh giới tuyệt đối mà ngôn ngữ không thể nào với tới được như họ đã chủ trương. Vậy làm sao có thể nhận thức và thâm nhập được vào cảnh giới tuyệt đối đó bằng ba lớp trên, trong khi ngôn ngữ và tư duy đều bị cắt đứt?

- Nhưng theo phẩm quán Tứ đế Trung luận 4³⁵ thuyết thì, tất cả mọi sự vật không có bản tính nhất định bất biến, nó là Không của không sinh không diệt; nếu chúng ta nhận thức nắm bắt một cách rõ ràng lý Không này, thì chính nó là Đệ nhất nghĩa đế, vì lý không này theo ngài nó không liên hệ gì đến Nhị đế như các nhà Tiểu thừa và Đại thừa chủ trương, và theo ngài nếu có thể quan niệm được thì Nhị đế tương đối, hoàn toàn thuộc về Tục đế, còn đệ nhất nghĩa đế vượt ra ngoài Tục đế, nó chính là tánh không. Hơn nữa tánh không của tất cả mọi sự vật, vì muốn bảo trì tác dụng của tánh không trên mặt hiện tượng của mọi sự vật thì cần phải tạm mượn mọi sự liên hệ cùng nương vào nhau, cùng đối đãi với nhau để thể hiện qua nhân duyên của chính chúng mà sản sinh ra nhận thức tác dụng; khi biết rõ được pháp giả danh tạm mượn này, thì nó chính là Thế tục đế (*Samvṛti*). Thế tục đế tuy là pháp không có cứu cánh, nhưng có thể mượn nó làm phương tiện tham cứu, mà tiếp cận Thắng nghĩa đế. Ví như ngôn ngữ, tư tưởng, quan niệm của chúng ta đều thuộc về Thế tục đế, song nếu không mượn ngôn

³⁵ Trung luận quán Tứ đế phẩm · 中論觀四諦品. *Ārya-satyā-parīkṣā*. Đ. 30, tr. 32b.

ngữ, tư tưởng, quan niệm của Thế tục đế, thì Thắng nghĩa đế chúng ta sẽ không với tới được, và sẽ không giải thoát siêu việt được Thế tục đế. Không có pháp để hiểu được Đệ nhất nghĩa đế (*Paramārtha*), thì sẽ không có pháp để chứng đắc Niết-bàn được. Do đó, theo ngài trước hết, cần phải làm sáng tỏ Pháp không (*Dharmaśūnyatā*), qua chủ trương mọi vật đều không (*sarvaṃ śūnyam*) như đức Phật đã từng dạy: “Mọi vật đều vô thường, mọi vật đều vô ngã,” như trong ba pháp ấn, chúng không có tự tính, nên các pháp hiện hữu có được là do duyên sinh, ngay cả Tứ đế cũng chỉ là một hiện hữu do duyên, nên chúng cũng không thật hữu, chỉ là sự hiện hữu giả danh; và sau đó mới hiểu thấu được tại sao hai vé của Nhị đế thuộc về tục đế mà không liên hệ gì đến chân đế?. Ngài không phủ nhận Nhị đế mặc dù ngài đã liệt nó vào hàng Tục đế trên phương diện mê. Song không thể không chấp nhận giáo lý này trên cái nhìn của bậc Thánh, vì giữa sanh tử và Niết-bàn không có sự sai khác. Vì khi mê Nó là tục, khi ngộ Nó là chơn; chỉ khác nhau ở chỗ mê nó và ngộ nó, như bài kệ ngài viết :

“Nếu chẳng y Tục đế

Chẳng được Đệ nhất nghĩa

Không được Đệ nhất nghĩa

Thời không đạt Niết-bàn”³⁶[20].

- Ở đây, có sự sai biệt nhau trên bình diện mê, nên có Tục đế-Đệ nhất nghĩa đế-Niết bàn. Nhưng khi ngộ thì chính ba cái sai biệt đó không khác nhau. Vì những lý do đó cho nên ngài Long Thọ không phủ nhận giáo lý Nhị đế trong quan điểm của mình, và chỉ coi nó như là một phương tiện cần cho giai đoạn

³⁶ Trung luận quán Tứ đế phẩm , 中論觀四諦品 , *Ārya-satyā-parīkṣā*. Đ. 30, tr. 33, kệ 30

chuyên mê khai ngộ. Theo ngài, nếu không nhờ những ngôn thuyết của Tục đế thời Đệ nhất nghĩa không nói được, và nếu không đạt được Đệ nhất nghĩa thì làm sao chúng ta có thể đạt được Niết bàn? Vì vậy, nó được coi như là một phương tiện chuyên chở cho sự thành công của một cứu cánh. Nhưng khi cứu cánh đã đạt được, và nó nhìn lại chính nó, thì chính nó là phương tiện chứ không gì khác. Từ những lập luận này cho chúng ta thấy rằng: quan điểm Sūnyatā của ngài Long Thọ không phủ nhận giáo lý Nhị đế. Quan điểm của ngài Long Thọ này cũng đồng quan điểm của đức Phật trong kinh Pháp Hoa, TT. Tuệ Sỹ trong Triết học về tánh không tr. 29 đã viết và trích dẫn: “Kinh Pháp hoa, qua ngài bút của La-Thập, đã nói rõ về vai trò của định thức duyên khởi ấy như sau: “Chân lý mà đức Phật tự chứng, không thể nói lên bằng ngôn ngữ, nhưng có thể đề mở ra con đường dẫn về nó, sau khi trầm tư về sự chứng ngộ của mình dưới gốc cây Bồ-đề. Phật đã quyết định đến Ba-la-nại, nói về Tứ diệu đế cho năm thầy tỳ-kheo. “Tứ diệu đế được thiết lập trên tương quan của định thức duyên khởi: Khô và Tập, nhân quả lưu chuyển. Diệt, Đạo, nhân quả hoàn diệt.” Như đức Phật đã dạy chân lý mà Ngài đã tự chứng, không thể nói lên bằng ngôn ngữ, nhưng chúng ta có thể mở ra một con đường dẫn về nó đó chính là giáo lý Tứ diệu đế mà Ngài đã dạy cho năm thầy tỳ-kheo. Và các đế này được thiết lập trên tương quan định thức duyên khởi qua Nhị đế. Định thức duyên khởi này chính là một phương tiện quyền xảo để khai thông con đường giữa (*Trung đạo*) mà tương đối là đại diện cho Tục đế thuộc thế giới hiển nhiên của tri thức và chân lý tuyệt đối, siêu nghiệm thuộc về Chân đế. Hai thế giới này luôn luôn mâu thuẫn nhau trong việc thành lập Nhị đế như những chủ trương của các nhà Tiểu thừa và Đại thừa nêu trên. Vậy thì làm sao duyên khởi có thể bao hàm cả tương đối hiển nhiên của Tục đế và tuyệt đối siêu nghiệm của Chân đế? Trong khi Tục đế và Chân đế luôn mâu thuẫn nhau trong kết cấu văn tự của thế giới

hiển nhiên Tục đế qua Nhị đế. Sự mâu thuẫn này không những trong hình thức kết cấu văn tự của ngôn ngữ mà ngay trong bản thể nội dung tư tưởng của chúng cũng khó mà giải quyết được. Vấn đề bản thể của Nhị đế là một hay là khác cũng khó mà phân định một cách rành mạch, vì chúng không vượt qua khỏi hàng rào ngôn ngữ luận chứng logic học. Một thực tại tuyệt đối của hai mặt Tục và Chân vì thế khó mà lộ diện được, nếu chúng ta chưa giải quyết được vấn đề mâu thuẫn này! Vấn đề mâu thuẫn này, như trong quyển “Triết học về tánh Không” của TT.Tuệ Sỹ, trang 30-31-33 có đề cập trường hợp Chân đế và Tục đế nhất thể hay dị thể? Trong nhất thể cho rằng theo nguyên tắc luận lý thì khi chúng ta đứng bên này của Tục đế mà nhìn thì chúng ta chỉ có thể biết và nhận thức rõ về chính nó thôi chứ không thể quán chiếu qua bên kia của Chân đế được, và ngược lại khi chúng ta đứng bên kia của Chân đế để nhìn thì chúng ta cũng chỉ có thể biết và nhận thức rõ về Chân đế mà thôi. Như vậy thì đây cũng chỉ là cái nhìn tương đối bị lệ thuộc vào hiển nhiên của một mặt thực tại, chứ không phải là một cái nhìn toàn thể của một thực tại mà chúng ta muốn vươn đến, nếu có chẳng nữa thì đó cũng chỉ là một nhận thức qua suy luận chứ không phải là cái nhìn hiện quán toàn diện. Trong dị thể thì cho rằng hai sự thể độc lập nhau, làm sao có thể hợp nhất được, trong khi muốn nói duyên khởi bao hàm cả hiển nhiên và Tuyệt đối? và đưa ra thí dụ của hai sự thể khác nhau qua ánh sáng và bóng tối. Sự phối hợp của chúng sẽ không hiện thực được trong một toàn thể. Về thể đồng nhất và dị biệt chúng trở nên mâu thuẫn và được ngôn ngữ thể hiện qua cách nhìn nhận trong hiện quán được đánh giá qua thời gian và không gian. Một sự thể dù là quá khứ hay vị lai, một khi chúng trở thành đối tượng để hiện quán thì bấy giờ, nó cũng hiện hữu như hiện tại. *(Trong hiện tại cái đã qua không có tác dụng, cái chưa đến cũng không có tác dụng, sự thể như thế không có tác dụng, không có tác dụng tức là không hiện hữu, và không phải*

là đối tượng của hiện quán.) Đó là quan niệm theo luận lý thông thường bị lệ thuộc vào thời gian. Nhưng theo Trung quán thì hiện tại là cái sắp đến và sắp đi chúng chỉ là ước lệ nếu không muốn nói là không có, hiện quán ở đây cả chủ thể lẫn đối tượng, chúng không bị tác động và lệ thuộc vào thời gian. Do đó, nhất thể như là một toàn thể không thể hiện hữu bằng hai khía cạnh cùng lúc ở đây tức là bằng hiện quán được. Cũng vậy, dị thể là hai sự thể độc lập, vậy làm sao ánh sáng và bóng tối chúng có thể hợp nhất, trong khi duyên khởi lại có thể bao hàm cả hiển nhiên và tuyệt đối? Ở đây cũng cần không gian và thời gian để ánh sáng và bóng tối hiện hữu. Vậy lúc nào là lúc cả hai cùng hiện hữu? Chúng ta nói, có ánh sáng là vì có bóng tối, và ngược lại. Như vậy, cho dù là dị thể, cả hai đều biểu thị cho một thực tại. Như Ngài Long Thọ trong Trung luận đã nói thì đó chỉ là ảo giác tri thức và dựa vào kinh nghiệm hồi tưởng qua hai giai đoạn nối tiếp trong dòng liên tục của thời gian đã xảy ra: khi ánh sáng bắt đầu hiện diện thì bóng tối bắt đầu ra đi. Việc hiện diện và ra đi chúng xảy ra trong hiện tại cùng trong một vị trí thời gian và không gian. Nhưng khi ánh sáng hiện diện ở đây, thì bóng tối là quá khứ, và khi bóng tối đang hiện diện ở đây, thì ánh sáng đang là vị lai; như vậy thì không bao giờ cả hai hiện hữu cùng lúc, cùng chỗ được. Trong trường hợp như vậy thì Nhị đế phải được thành lập như thế nào để nói duyên khởi bao hàm cả hai?

- Những mâu thuẫn được thể hiện qua bằng kết cấu văn tự như trên, như những lời dạy của đức Phật trong kinh Pháp hoa, tuy ngôn ngữ bất lực trước việc diễn tả cảnh giới tự chứng của đức Phật, nhưng Phật vẫn đến Ba-la-nại nói pháp Tứ diệu đế cho năm thầy tỷ-kheo tại vườn nai cũng bằng vào ngôn ngữ vào lúc bấy giờ. Như vậy ngôn ngữ văn tự, giờ này đã trở thành một khí cụ chuyên chở một ý niệm về thực tại, mà Ngài muốn phát biểu nó qua ngôn ngữ văn tự. Ở đây, dù trên mặt ngôn ngữ

chúng thể hiện sự mâu thuẫn qua kết cấu, vì những lệ thuộc của chúng vào không gian và thời gian, tự thân chúng không thoát khỏi sự ràng buộc của nguyên tắc luận lý thông thường của hình thức, mà ngay đến nội dung tri thức chúng cũng không tránh khỏi những cái lỗi mâu thuẫn trong nhận thức. Và như vậy, cho đến khi nào chúng ta giải quyết được những mâu thuẫn này, tức là chúng ta giải quyết được con đường bằng vào ngôn ngữ văn tự tiến về tuyệt đối qua định thức duyên khởi, thì mọi vấn đề sẽ được giải quyết tiếp theo đó qua duyên khởi. Vì nhờ vào duyên khởi mà con đường ngôn ngữ không bị lệ thuộc vào bất cứ điều kiện nào trong đó có cả mâu thuẫn. Khi con đường nào không bị lệ thuộc thì con đường đó mới là con đường Trung đạo, là con đường của vượt cách, là con đường giải thoát để đạt đến thực tại tuyệt đối. Ngôn ngữ chúng chỉ bày cho chúng ta một con đường nào đó đề tiến về chân lý tuyệt đối, thì lúc đó ngôn ngữ chính là hình thức của con đường được biểu hiện qua cái danh để biểu tượng cho cái thực. Ở đây cái danh không phải là cái thực. Vì danh không phải là thực, nên một sự thể có khả năng mang nhiều tên gọi (*danh*) khác nhau; và ngược lại mỗi tên gọi là một tổng hợp, hay tổng thể của những thuộc tính nào đó. Một sự thể có thể hiện hữu qua các thời gian, ở quá khứ nó tùy thuộc vào một số thuộc tính có thể là như thế kia; trong hiện tại, nó có thể là như thế này, và trong tương lai, nó có thể là như thế nọ. Qua những thời gian này, sự thể không thường tại ở trong bản thân, mà chúng bộc lộ theo tên gọi của chúng theo từng thời gian. Chúng bị lệ thuộc vào vô thường, nhưng vô thường thì không có tự hữu như một đối tượng. Do đó tên gọi mới là đối tượng của tri thức, và cũng từ đây ngôn ngữ văn tự trở nên cần thiết trong việc tiếp cận với chân lý. Bản thân của thực tại thì luôn luôn biến thiên bất tuyệt, nên nó là hiện tượng đa thù sai biệt, trong khi tên gọi của nó thì lại bất biến không thay đổi. Như sắc chẳng hạn, lúc nào cũng là sắc trong khi sự thể của sắc luôn biến thiên theo sự chi phối

biến thiên của vô thường qua duyên khởi. Cho nên nó là là một hiện tượng nhất thể không sai biệt. Trong kết cấu văn tự, tên gọi của một sự thể là cái không sai biệt của những sai biệt, tức là bất dị, và ngược lại sự thể là những sai biệt của cái không sai biệt, tức là bất nhất. Ở đây bất nhất, bất dị tức trung đạo.

- Cái danh biểu thị cho cái thực, nhưng cái danh này là duy nhất, không đôi, nó khoác lên cái thực một thuộc tính quyết định, hoặc thường, hoặc đoạn, hoặc nhất hoặc dị. Nhưng cái danh này khi chúng ta soi chiếu qua duyên khởi thì nó là một cái danh giả, và cũng chính cái danh giả này lại biểu tượng cho cái thực, cho nên nó chính là Trung đạo.

- Tóm lại, Nhị đế là nhất thể, hay dị thể, khi chúng ta giải quyết những mâu thuẫn cấu kết ngôn ngữ qua danh và giả danh này rớt ráo thì con đường trung đạo của Nhị đế sẽ hiển hiện ra dưới dạng không nhất không dị. Khi mà tự ngôn ngữ phủ định những xác định trói buộc cũng do ngôn ngữ tạo ra, thì lúc đó con đường trung đạo sẽ tự hiện. Trước hết sự hiện hữu của bản thể có được là nhờ vào sự hiện hữu của biểu tượng ngôn ngữ qua cái danh. Vì bản thể là một thực tại tuyệt đối, nên thực tại tuyệt đối luôn luôn là bất khả thuyết, nhưng ngay bản chất của ngôn ngữ biểu tượng cũng là bất khả thuyết, cho nên có một sự tương ứng giữa tiến trình biểu tượng và tiến trình bản thể thực tại, chúng không những không đánh mất tinh thể của ngôn ngữ, mà còn mang lại cho ngôn ngữ một giá trị như là một con đường đi đến tuyệt đối của bản thể qua giả danh.

NIẾT BÀN



Ấn cứ trên tuyên bố Phật: “Sarvam sūnyam” (*Mọi vật đều không*), vấn đề Niết-bàn (*Nirvāna*), đã được các bộ phái nêu ra đặt vấn đề trở lại sau khi Ngài qua đời; theo đó Niết-bàn được trình bày theo dạng sở đắc của họ, và cũng từ đó mọi tranh luận về nó cũng như các giáo lý khác trở nên gay gắt hơn. Niết-bàn, vấn đề hiện hữu hay không hiện hữu, có (*bhāva*) hay không (*abhāva*), tại thế gian (*laukika*) này hay vượt ra khỏi thế gian (*lokottara*); một vấn đề làm nảy sinh ra mọi sự tranh luận, càng ngày càng gay gắt giữa Hữu bộ hay còn gọi là Nhứt thiết hữu bộ (*Sarvāsti-vādin*) và Kinh bộ còn gọi là Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*). Chính vì phương tiện đối trị căn cơ, nên giáo pháp chữa bệnh của đức Phật được Ngài nói ra có đến vô lượng đề chữa trị có ngăn ấy cơ bệnh do ba độc phiền não sinh ra. Vì tính cách đa dạng và phức tạp của con bệnh, nên thuốc đối trị cũng tùy thuộc vào tính phức tạp đa dạng của con bệnh mà cho, giống như con bệnh thế gian (*thế giới*) chỉ cho năm thọ ẩm chẳng hạn, nội trong cách chấp thủ năm thọ ẩm bệnh và cách cho thuốc cũng đã là đa dạng rồi. Vì khi muốm chữa con bệnh chấp thủ vào năm thọ ẩm, không hẳn là chỉ có một cách chữa

trị mà trước hết phải xem đến cách chấp thủ đó liên hệ câu hữu đến độc nào nặng, đến độc nào nhẹ, trong ba độc hay những câu hữu khác ngoài ba độc, mà tùy theo đó đức Đạo sư cho thuốc chứ không phải chỉ có một phương thuốc duy nhất để trị chúng. Cho nên việc chữa lành bệnh, giải thoát mọi đau khổ cho bệnh nhân, cho bệnh nhân rất nhiều khía cạnh, sau khi ngài diệt độ, đã bị những người đi sau ngộ nhận, chỉ vì những người đi sau không hiểu được thâm ý của ngài, cho nên giáo nghĩa của những lời dạy đó bị xuyên tạc một cách triệt để và có hệ thống. Họ đã biến giáo lý phương tiện mà đức Đạo sư đã dùng để đối trị căn bệnh hữu lậu của chúng sanh, đáng lý sẽ bị vượt qua, thành giáo lý cứu cánh, và họ chấp chặt vào chúng coi như là một thực hữu cần phải đạt đến để thủ đắc. Từ đó Hữu-Vô được họ biến thành những thứ nhãn hiệu tuyên truyền cho lập trường của họ. Qua đây, giáo lý của Ngài đã biến thành một thứ luận lý nhân quả. Từ đó, họ tự đặt nền tảng cho một cứu cánh ngoài ba cõi này, cần phải vươn tới, đó chính là một thứ Niết-bàn thực hữu không tưởng. Trong khi chính đức Phật chủ trương một Niết-bàn không ở ngoài ba cõi, như kinh *Rohitassa*¹ đã dạy: *“Tại chỗ nào, bạch Thế tôn, không bị sanh, không bị già, không bị chết, không có từ bỏ (bất diệt), không có sanh khởi (bất sanh), chúng con có thể đến để thấy, để biết, để đạt đến chỗ tận cùng của thế giới không?”*. Đức Phật trả lời :

- *“Này hiền giả, ta tuyên bố rằng : tại chỗ nào không bị sanh, không bị già, không bị chết, không có từ bỏ đời này, không có khởi đời khác, thời không có thể đi đến để thấy, để biết, để đạt đến chỗ tận cùng của thế giới. Nhưng này hiền giả, trong cái thân dài độ mây tác này, với những tưởng, những tư duy của nó, ta tuyên bố về thế giới tập khởi, thế giới đoạn diệt, về con đường đưa đến thế giới đoạn diệt.”* thuộc Pāli tạng.

¹ Tăng chi 1 trang 406-408, bản dịch của H.T. Thích Minh Châu.

- Và cũng trên lập trường này, trong kinh 1307² Tap A Hàm thuộc Hán tạng, mà chúng tôi sẽ giới thiệu dưới đây qua bản dịch của người viết, cùng hiệu-chú của Thượng Toạ Thích Tuệ Sỹ, sẽ nói lên con đường đi đích thật của đức Phật đã từng đi, đã từng sống, để chỉ dạy lại cho chúng ta, những người đi sau noi theo.

“Tôi nghe như vậy:

- *“Một thời đức Phật ở vườn Cấp Cô Độc, rừng cây Kỳ-đà, nước Xá-vệ. Bấy giờ, có Thiên tử Xích Mã, tướng mạo tuyệt vời, vào lúc cuối đêm, đến chỗ Phật, đánh lễ sát chân Phật, ngồi lui qua một bên; từ thân toả ánh sáng chiếu khắp vườn Cấp Cô Độc, rừng cây Kỳ-đà. Lúc này Thiên tử Xích Mã³ kia bạch Phật:*

- *“Thưa Thế tôn! Có thể vượt qua biên tế thế giới, đến chỗ không sinh, không già, không chết chăng?”*

Phật đáp Xích Mã:

- *“Không thể vượt qua biên tế thế giới, đến chỗ không sinh, không già, không chết được.”*

Thiên tử Xích Mã bạch Phật:

- *“Lạ thay! Thế tôn khéo nói nghĩa này! Như những gì Thế tôn đã nói: ‘Không thể vượt qua biên tế thế giới, đến chỗ không sinh, không già, không chết được.’ Vì sao thưa Thế tôn! Vì con tự nhớ kiếp trước tên là Xích Mã, làm Tiên nơn ngoại*

² Tap A-hàm 49, kinh số 1307, Đại 2, tr. 259. Tham chiếu, Biệt dịch Tap A-hàm, Đại 2, No 100(306); Tăng nhất A-hàm 8, Đại 2, No 125(43.1), tr.756. Pali, Aṅguttara, A. iv. 45. Rohita.

³ Pali: *Rohitasso devaputto*.

THÍCH ĐỨC THẮNG

đạo,⁴ đắc thần thông, lia các ái dục.⁵ Lúc đó, con tự nghĩ: ‘Ta có thần túc nhanh chóng như vậy, giống như kiện sĩ, dùng mũi tên nhọn trong khoảnh khắc bắn xuyên qua cây đa-la, có thể lên một núi Tu-di và đến một núi Tu-di, cất bước nhẹ nhàng từ biển Đông đến biển Tây.’ Lúc ấy con tự nghĩ: ‘Nay ta đạt được thần lực nhanh chóng như vậy, hôm nay có thể tìm đến biên tế của thế giới được chăng?’ Nghĩ vậy rồi liền khởi hành, chỉ trừ khi ăn, nghỉ, đại tiểu tiện, và giảm bớt ngủ nghỉ, đi mãi đến một trăm năm, cho tới khi mạng chung, rốt cuộc không thể vượt qua biên tế thế giới, đến nơi không sinh, không già, không chết.”

Phật bảo Xích Mã:

- “Nay Ta chỉ dùng cái thân một tầm để nói về thế giới, về thế giới tập khởi, về thế giới diệt tận, về con đường đưa đến thế giới diệt tận.

- “Này Thiên tử Xích Mã! Thế nào là Thế giới? Là chỉ năm thọ ấm.⁶ Những gì là năm? Là sắc thọ ấm, thọ thọ ấm, tưởng thọ ấm, hành thọ ấm, thức thọ ấm, đó gọi là thế giới.

- “Thế nào là sắc tập khởi? Là tham ái đối với hữu vị lai câu hữu với tham, hỷ, mê đắm nơi này hay nơi kia.⁷ Đó gọi là sự tập khởi của thế giới.

⁴ Pali: *Rohitasso nāma isi ahoṣi bhojaputta*, có vị ân sỹ tên là Rohitassa, con trai của Bhoja.

⁵ Pali: *vehāsa'gamo*, đi trong hư không.

⁶ Cũng nói là năm thủ uẩn. Pali: *pañca-upādānakkhandha*.

⁷ Cf. M.i. tr. 48: *ta'hā ponobhavikā nandīrāgasahagatā tatratatrābhinandinī*, khát vọng tồn tại trong đời vị lai, cùng có mặt với hỷ và tham; ước vọng tái sinh chỗ này hay chỗ kia.

PHẬT PHÁP CĂN BẢN

- “Thế nào là thế giới diệt tận ? Là tham ái đối với hữu vị lai cấu hữu với tham, hỷ, mê đắm nơi này hay nơi kia, đều đoạn tận, xả ly không còn sót, vô dục, vắng lặng, dứt bật, đó gọi là sự diệt tận thế giới.

- “Thế nào là con đường đưa đến thế giới diệt tận ? Là tám Thánh đạo: Chánh kiến, chánh trí, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh phương tiện, chánh niệm, chánh định. Đó gọi là con đường đưa đến sự diệt tận thế giới.

- “Này Xích Mã! Biết rõ thế giới, đoạn tận thế giới; biết rõ thế giới tập khởi, đoạn tận thế giới tập khởi; biết rõ thế giới diệt tận, chứng nhập thế giới diệt tận; biết rõ con đường đưa đến thế giới diệt tận, tu con đường đưa đến sự diệt tận thế giới. Này Xích Mã! Nếu Tỳ-kheo nào đối với khổ thế giới, hoặc biết hoặc đoạn; sự tập khởi thế giới, hoặc biết hoặc đoạn; sự diệt tận thế giới, hoặc biết hoặc chứng; con đường đưa đến sự diệt tận thế giới, hoặc biết hoặc tu, thì này Xích Mã! Đó gọi là đạt đến biên tế thế giới, qua khỏi ái thế giới.”

Bấy giờ Thế tôn nói kệ lập lại:

- Chưa từng dạo đi xa,
Mà đến biên thế giới;
Chưa đến biên thế giới,
Trọn không hết biên khổ.
Vì vậy nên Mâu-ni,
Biết biên tế thế giới;
Khéo rõ biên thế giới,
Các phạm hạnh đã lập.
Đối biên thế giới kia,

THÍCH ĐỨC THẮNG

Người giác tri bình đẳng;

Đó gọi hạnh Hiền thánh,

Qua bờ kia thế giới.

Sau khi Thiên tử Xích Mã nghe những gì Phật nói, hoan hỷ, tùy hỷ, đánh lễ sát chân Phật, liền biến mất.”

- Qua bản kinh này đã cho chúng ta một cái nhìn đặc trưng về Niết-bàn, về thế giới của không sinh, không già, không chết, mà mỗi người trong chúng không ai là người không ước ao mong muốn đạt đến nơi đó. Nhưng nơi đó là nơi nào? Phải chăng là nơi ở ngoài thế giới ba cõi này? Như Thiên tử Xích Mã đã từng hỏi, và đã từng kinh nghiệm, đã từng kinh qua trong quá khứ khi hỏi về: ‘Có thể vượt qua biên tế thế giới, đến chỗ không sinh, không già, không chết chăng?’ Khi mà những thắc mắc về cuộc sống nhân sinh vũ trụ, lúc nào cũng ám ảnh sợ hãi bởi cái khổ trước mắt muốn tìm cách thoát ra nó; nhưng qua kinh nghiệm sống, qua kinh nghiệm đã từng trải, bế tắc vẫn hoàn bế tắc như Thiên tử Xích Mã đã từng bỏ ra một trăm năm chạy đôn chạy đáo cố vượt qua biên tế thế giới để tìm đến nơi không sinh, không già, không chết, lúc còn làm Tiên nhơn, cuối cùng vẫn không thoát khỏi biên tế thế giới này. Chúng ta ai lại không có những thắc mắc và những ước mong như Thiên tử Xích Mã, nhưng những thắc mắc và mong ước kia Thiên tử Xích Mã đã từng thực hiện nó bằng những hành động, nhưng những hành động này vẫn không thành tựu được chỉ vì phương pháp thực hành trên nền tảng cơ bản đã sai lầm như đức Phật đã dạy:

- “*Không thể vượt qua biên tế thế giới, đến chỗ không sinh, không già, không chết được.*” Chỉ vì chính chúng ta đã quên ngay đến sự hiện hữu của chính chúng ta trên thế giới này, mà vọng thân hướng ngoại tìm cầu; nhưng theo đức Phật thì:

- “*Nay Ta chỉ dùng cái thân một tâm để nói về thế giới, về sự tập khởi thế giới, về sự diệt tận thế giới, và con đường đưa đến sự diệt tận thế giới.*” Ngay trong cuộc sống hiện tại này, ngay trong thế giới này, chứ không ở đâu xa hết. Ở đây, đức Phật chỉ giới hạn cái thân này để nói về nhân quả thế gian và xuất thế gian qua tứ Thánh đế, mà ở đó con người được đánh giá như là một hiện tượng đủ để có thể hoàn thành một thế giới qua năm thọ ấm; chúng được coi như là một kết quả, được hình thành bởi những tập khởi của sắc được cấu hữu với ái, tham, hỷ để phát sinh ra những hệ lụy nhiễm trước trói buộc trong quá khứ. Trong hiện tại, đối với vị lai nếu những tập khởi của sắc được cấu hữu với ái, tham, hỷ để phát sinh ra những hệ lụy nhiễm trước trói buộc và làm nhân tập khởi cho chúng trong vị lai, mà hình thành nhân quả thế gian, thì đó là cách hình thành nhân quả thế gian theo chiều lưu chuyển. Và ngược lại cũng trong cái thân này, đối vị lai, nếu sắc hiện tại không cấu hữu với ái, tham, hỷ để phát sinh ra những hệ lụy nhiễm trước trói buộc, thì đã thoát khỏi mọi hệ lụy nhiễm trước, đã dứt sạch hết mọi thứ vô minh phiền não, không còn ham muốn, dứt bật mọi thứ, trở thành vắng lặng tịch tịnh, không còn có ái, tham, hỷ hiện hữu ở đây nữa, đó là sự diệt tận thế giới; và để đạt được trạng thái vắng lặng tịch tịnh của kết quả này, thì phương pháp để sắc không cấu hữu với ái, tham, hỷ nữa là cần phải tu tập tám Thánh đạo, con đường đưa đến sự diệt tận của thế giới, chúng là nhân hiện tại để đưa đến quả trong vị lai như đức Phật đã dạy. Đó chính là sự hình thành của nhân quả xuất thế gian theo chiều hoàn diệt.

- Khi chúng ta đã biết rõ thế nào là thế giới, thế nào là thế giới tập khởi của nhân quả thế gian và, biết rõ thế nào là thế giới diệt tận, thế nào là con đường đến thế giới diệt tận của nhân quả xuất thế gian. Tiếp đến, trên nguyên tắc nhân quả nhằm loại bỏ đi những di hại của sắc khi cấu hữu với ái, tham,

hỷ để rồi phát sinh ra những hệ lụy nghiêm trọng trước trời buộc sau đó. Trước hết phải đoạn tận thế giới và sự tập khởi của chúng, sau đó muốn chúng đạt đến trạng thái vô dục vắng lặng dứt bật, dứt sạch không còn gì hết, thì phải tu tập theo con đường để đưa đến thế giới diệt tận. Nhưng đến đây cũng chỉ là những định nghĩa một cách lý thuyết về thế giới qua năm thọ ám để nói lên cái nhân quả bất toàn có thể thay đổi được bởi những nỗ lực theo lưu chuyển hay hoàn diệt của nhị đế mà thôi. Đức Phật dạy tiếp:

- *“Này Xích Mã! Biết rõ thế giới, đoạn tận thế giới; biết rõ thế giới tập khởi, đoạn tận thế giới tập khởi; biết rõ thế giới diệt tận, chúng nhập thế giới diệt tận; biết rõ con đường đưa đến thế giới diệt tận, tu con đường đưa đến sự diệt tận thế giới.”*

- Biết rõ thế giới ở đây chính là biết như thật về năm thọ uẩn, biết rõ về năm thọ uẩn tập khởi, để đoạn tận chúng. Năm thọ uẩn hiện hữu của mỗi chúng ta trong hiện tại, nó là một kết quả tất yếu vừa mang hình thức biểu hiện của nhân quá khứ, vừa làm nhân tố tích cực cho một cái quả nào đó trong tương lai. Như vậy khi chúng ta nói về hiện hữu của chúng là nói đến sự liên hệ nhân quả ba đời của quá khứ - hiện tại - tương lai (*chúng thuộc dạng phân đoạn sinh tử*). Trong sự hiện hữu sinh tử này, chúng nói lên được liên hệ nhân quả từ sinh đến tử, giai đoạn này chúng ta vừa là người thọ quả của quá khứ, vừa là kẻ tạo nhân cho vị lai. Và cũng vì lẽ đó cho nên khi chúng ta biết rõ cái quả hiện tại của nhân quá khứ chúng là năm thọ uẩn, thì cũng trong hiện tại chúng ta tạo nhân cho vị lai bằng cách đoạn tận năm thọ uẩn vọng này để không có cái nhân vọng cho vị lai nữa, nghĩa là không sinh ra quả vọng cho vị lai; khi quả vọng vị lai không sinh, thì nhân vị lai cũng không sinh, và cứ như vậy vòng xích nhân quả vọng sẽ bị diệt. Đến đây năm thọ uẩn

không sinh ra nữa, khi năm thọ uẩn đã không sinh, thì có gì để diệt, nên không diệt.

- Vậy Niết-bàn chúng sẽ hiện hữu ngay trong cõi này, ngay trong xác thân này, nếu ai giải thoát được mọi trói buộc đau khổ của tập khởi, của đoạn diệt, bằng cách không khởi tâm điên đảo, phân biệt chấp trước đối với cuộc sống, thì người đó sẽ đạt được Niết bàn ngay trong cuộc sống này. Từ những ngộ nhận sai lầm như vậy, cho nên những gì đức Phật đã phương tiện dạy cho chúng ta con đường đi đến giải thoát, thì họ đã biến chúng thành con đường nô lệ trói buộc.

Niết-bàn cùng thế gian

Không có tí phân biệt

Thế gian cùng Niết-bàn

Cũng không tí phân biệt.

- Về Năm uẩn nhân duyên, tướng của chúng đứng về mặt dụng mà nói, thì chúng là tướng sanh diệt biến đổi liên tục qua lại, và gọi chúng là thế gian. Nhưng đứng về mặt tánh mà nói, thì cứu cánh của chúng là Không, Tịch diệt, không chấp thủ, đó là Không tướng (*nghĩa này đã nói ở trên*). Ở đây, vì tất cả các pháp chẳng sanh chẳng diệt cho nên thế gian cùng Niết-bàn không có sự phân biệt và ngược lại Niết-bàn cùng thế gian cũng không có sự phân biệt nào. Lại nữa,

Thật tế của Niết-bàn,

Cùng thật tế thế gian;

Cả hai thật tế đó,

Không mảy may sai biệt.

- Cả hai thật tế Niết-bàn và thế gian, không có bất cứ mảy may sai biệt nào cả. Vì sao ? Vì khi chúng ta tìm kiếm thật tế

THÍCH ĐỨC THẮNG

cứu cánh của chúng, thì cứu cánh của chúng là bình đẳng. Do đó, mọi tìm kiếm đều không thể đạt được, chỉ vì chúng không có bất cứ may mắn sai biệt nào.

- Thật ra trong giáo pháp của Ngài, đức Phật đã phương tiện dùng hai hình thức Nhân quả và Duyên khởi, để một mặt đối trị về nhân quả tội phước, và mặt khác giải phóng những phương tiện đó qua duyên khởi để hoàn thành Trung đạo giả danh trở về Không tánh. Đó là con đường giải thoát thật sự như chính trong kinh Xà dụ, hệ Bali đã dạy: “*Chánh pháp còn buông bỏ hướng chi là phi pháp*”. Nhưng đối với họ, điều này không quan trọng nên đã bị họ bỏ qua. Trong khi đó, họ không biết rằng chính họ đã phản bội lại đức Phật qua lập trường chấp thủ tà kiến thuộc nhân quả nhị nguyên. Họ quên đi pháp Trung đạo duyên khởi, mà trong suốt cuộc đời, đức Phật đã nỗ lực xiển dương chúng. Đức Phật chưa bao giờ chủ trương lấy Hữu-Vô làm lập trường chính để đưa chúng sanh đến giải thoát cả, mà ngài chủ trương: “*Mọi vật đều không*” (*Sarvam sūnyam*) nhằm phủ định có và không của các pháp và xiển dương tự tánh Không, cũng là mở bày cho một hướng đi vượt thoát, đó là Trung đạo qua tướng giả danh. Chính vì Không này mà các nhà Tiểu thừa sau này, đã quan niệm sai lầm về nó, để đẻ ra một cái tự tánh thực hữu nào đó của các pháp, mà phản lại chính quan điểm của đức Phật. Cũng chính vì muốn khôi phục lại con đường đi của đức Phật, ngài Long Thọ Bồ tát mới viết ra bộ luận Trung quán, nhằm xiển dương con đường Trung đạo mà đức Phật đã từng đi, đã từng sống với nó. Ngài Long Thọ bảo cái Không ở đây không phải là cái không của không đối lập với cái có, mà là cái KHÔNG của :

Các nhân duyên sanh pháp

Ta nói tức là Không

Đó cũng là giả danh

PHẬT PHÁP CĂN BẢN

Cũng là nghĩa Trung đạo.

- Ở đây, mọi vật đều Không, được quan niệm như là một cứu cánh để phá hủy tất cả mọi quan điểm sai lầm về các pháp. Qua đó Bát Bất được ngài sử dụng như là một phủ định tuyệt đối cho phương pháp luận của ngài, nhằm triệt tiêu mọi chấp thủ có-không (*nhị nguyên*), vừa xây dựng lý duyên khởi hiện tướng qua Trung đạo giả danh để hiển Thể duyên khởi Tánh Không của chúng như trong bài kệ trên đã nói.

Nguyên bản Hán kinh 1307 Tạp A-hàm Quyển 49 Đại Chánh tân tu tập II.

NHÂN QUẢ



Nhân quả là một định luật tất yếu trong sự hình thành nhân sinh quan và vũ trụ quan qua liên hệ duyên khởi của cuộc sống con người, mà qua đó nhân quả được coi như là một luật tắc không thể thiếu được khi hình thành một xã hội nhân bản đạo đức. Nhân quả vì thế không chỉ có riêng của Phật giáo, mà trước đó và ngay trong thời kỳ đức Phật còn tại thế, các luận sư ngoại đạo cũng đã lập thành luận thuyết chủ trương rõ ràng rồi, nhưng cũng vì kiến giải quá nhiều về nhân quả, nên mọi kiến giải trở thành đa thù sai biệt và chống đối nhau trên quan điểm nảy sinh ra bốn loại mà đức Phật gọi là tà chấp. Đức Phật, chỉ kết hợp lại những gì khế cơ khế lý mà thành lập nhân quả Phật giáo. Nhân quả Phật giáo vì thế đã trở thành hai hệ thống qua Phật giáo phát triển của các hệ phái sau này, đó là nhân quả Tiểu thừa và nhân quả Đại thừa trong việc kết hợp với định thức duyên khởi tùy thuộc vào thời gian và không gian mà hình thành cơ sở lý luận cho tất cả mọi quan hệ duyên khởi trong thế giới.

- Nhân quả tiếng Sanskrit gọi là *hetu-phala*, chỉ cho nguyên nhân cùng kết quả. Cũng chỉ cho luật nhân quả, là thể của giáo nghĩa Phật giáo, dùng để thuyết minh làm cơ sở lý luận cho tất cả mọi quan hệ của thế giới. Bởi vì sự hình thành của tất cả các pháp, thì Nhân là “Năng sinh” quả là “Sở sinh”, có nghĩa là pháp nào có khả năng dẫn sinh đến kết quả, thì pháp ấy là Nhân, và do được nhân sinh ra thì đó chính là Quả. Nhân quả như thế chỉ có được qua lệ thuộc thời gian tính có thể quan niệm theo Phật giáo Tiểu thừa, nhưng không phải vì thế mà nhân quả được nhìn một cách nhất quán. Ngay đến trong Phật giáo cũng tùy thuộc vào căn cơ chúng sinh mà đức Phật thuyết về nhân quả của thời và không cho thích hợp với căn cơ của họ, nên nhân quả cũng vì thế mà có sự sai khác về quan niệm và giải thích giữa các nhà Tiểu thừa và Đại thừa về mặt chủ trương. Và vào lúc bấy giờ nhân quả cũng được nhìn từ nhiều nhãn quan qua các chủ trương của các nhà luận sư trước đó và vào lúc bấy giờ tại Ấn Độ khi đức Phật ra đời. Những chủ trương nhân quả của ngoại đạo vào lúc bấy giờ và trước đó tại Ấn Độ có thể phân ra làm bốn loại, và đức Phật liệt họ vào bốn loại tà chấp như dưới đây :

1. Số luận (*Skt: Sāṃkhya*) chủ trương: Tất cả pháp là “một”, chủ trương tất cả chỉ là một, nhận hai tướng “ngã” cùng “giác” bất khả phân ly, nhân quả đồng nhau, cũng là chủ trương của luận sư Tăng Khư ngoại đạo.

2. Thặng luận (*Skt: Vaiśeṣika, Pāli: Vasesika*) chủ trương: Tất cả pháp là “khác”. Chủ trương này cho rằng tất cả pháp là khác nhau, giữa “ngã” cùng “trí”, “năng” cùng “sở” chúng khác nhau, cũng là chủ trương của luận sư Tuỳ Thế ngoại đạo.

3. Ni-kiền Tử (*Skt: Nirgrantha-jñātapatra, Pāli: Nirgaṇṭha-nātaputta*) chủ trương: Tất cả pháp vừa “một” vừa “khác”. Chủ trương này cho rằng tất cả các pháp vừa tồn tại

trong một mà cũng vừa tồn tại trong khác, chúng cùng nghĩa với nhau.

4. Nhã-đề Tử cùng Tà Mạng ngoại đạo chủ trương: Tất cả pháp chẳng phải “một” chẳng phải “khác”. Chủ trương này cho rằng tất cả các pháp không liên hệ với nhau (*bất câu*), không cùng tồn tại, mà chỉ có tính tương đối.

- Và chủ trương của các phái ngoại đạo ở Ấn Độ cổ đại về các vấn đề như một khác, thường vô thường, nhân quả có không... Theo Tứ tông luận Tiểu thừa, ngoại đạo, dẫn xuất của Bồ-tát Đề-bà Ấn Độ, và Bồ-đề Lưu Chi dịch sang Hán thời hậu Ngụy thì, Ngài dùng Tông kính luận Đại thừa để phá tứ chấp của ngoại đạo cùng Tiểu thừa.

- Theo các nhà ngoại đạo cổ đại Ấn độ, có thể phân chia làm bốn loại luận điểm về quan hệ nhân quả, mà Phật giáo liệt họ vào bốn loại chấp:

- Tà nhân tà quả: Họ chủ trương đem nguyên nhân sinh khởi ra vạn vật vũ trụ qui về năng lực do trời Đại tự tại.

- Không nhân, có quả: chủ trương này, họ thừa nhận sự tồn tại của thế giới hiện tượng là quả, chỉ vì cái nhân của cái quả này khó mà tham cứu, nên họ phủ nhận nguyên nhân khởi lên quả này.

- Có nhân, không quả: Chủ trương này, họ thừa nhận sự tồn tại của thế giới hiện tượng cho là nhân, chỉ vì kết quả của nhân này khó mà tham cứu, cho nên họ phủ định kết quả của nhân này.

- Không nhân, không quả: Chủ trương này, họ phủ định cả nhân lẫn quả.

- Ngoài bốn loại nhân quả trên ra, Phật giáo còn nhận thấy có hai thứ luận thuyết về nhân quả nữa:

- Trong nhân có quả: Chủ trương này, thừa nhận mọi hiện tượng trong thế giới đang hiện hữu qua quả chúng đã có sẵn đầy đủ trong nhân, đây là chủ trương của các nhà tư tưởng Bà-la-môn giáo cùng học phái Số luận; tức là họ chấp nhận trong nhân luôn luôn đầy đủ tánh quả, cho nên tính chất của nhân cùng quả tương đồng.

- Trong nhân không có quả: Chủ trương này cùng với học phái Thắng luận, họ không chấp nhận chủ trương trong nhân có quả và đối lập lại chủ trương trên. Họ đề xướng cần phải kết hợp nhiều yếu tố căn bản độc lập mới có thể sinh khởi ra thế giới hiện tượng, vì vậy trong nhân ắt đã không có quả, mà cần phải vay mượn nhiều tướng nhân để hỗ trợ hòa hợp mới có thể sinh ra quả được; do vậy, tính chất nhân cùng quả không tương đồng. Luận thuyết này cũng có thể gọi là trong quả đã có nhân.

- Còn nhân quả của Phật giáo đại để phân ra làm hai hệ thống Tiểu thừa và Đại thừa. Tiểu thừa lấy Câu xá luận 6 (Đ. 29. No: 1558, tr. 30a-36a) làm điển hình đề xuất ra thuyết tứ duyên, lục nhân, ngũ quả; còn Đại thừa thì lấy Duy thức tông của Thành Duy Thức luận 8 (Đ. 31, No: 1586, tr. 41b) làm đại biểu, dùng tứ duyên, thập nhân, ngũ quả làm nội dung chủ yếu để luận về nhân quả.

- Về Tứ duyên, tức chỉ cho Nhân duyên (*Skt. hetu-pratyaya*), Đẳng vô gián duyên (*Skt. samanantara-pratyaya*), Sở duyên duyên (*Skt. ālambana-pratyaya*), Tăng thượng duyên (*Skt. adhipati-pratyaya*) thì Đại thừa và Tiểu thừa đều nói về chúng tuy có khác nhau; nhưng về lục nhân tức là Năng tác nhân, câu hữu nhân, đồng loại nhân, tương ưng nhân, biến hành nhân, dị thực nhân, mà chủ yếu là Phát Trí luận 1, 15, Đại Tỳ Bà Sa luận 10, 11, 16 cùng Câu Xá luận 6 của các bộ luận Tiểu thừa chủ trương. Theo các nhà Tiểu thừa thì Năng tác nhân

gồm thân cả Đẳng vô gián duyên, Sở duyên duyên, Tăng thượng duyên trong tứ duyên, còn Nhân duyên thì đem khai triển xếp vào hạng đầu của ngũ nhân. Nếu đem ba học thuyết Tứ duyên, lục nhân, ngũ quả mà nói thì, đó chính là tư tưởng luận hoàn chỉnh về nhân quả của Phật giáo.

A – NHÂN QUẢ THEO TIỂU THỪA

I - Theo chủ trương Tứ duyên thì gồm:

1/ Nhân duyên: tức là nguyên nhân nội tại trực tiếp sản sinh từ quả có được, như từ hạt giống sinh ra mầm, và như vậy hạt giống chính là nhân duyên của mầm. Từ “Nhân duyên” này, thì nhân cũng được hiểu như là duyên. Ở trong Nhân duyên luận của Phật giáo, thông thường điều kiện chủ yếu dẫn sanh đến kết quả chính là nhân, còn điều kiện thứ yếu chính là duyên. Duyên này là điều kiện để cho các pháp sinh và tồn tại. Nhận thức nguyên nhân là một trong bốn điều kiện. Có hai từ chỉ cho nhân: karaṇa: nhân là cái tác thành, tạo tác nên quả. Hetu: là hạt giống cho sản sinh ra quả. Ở đây, từ nhân là một cường từ, nó cũng chỉ là một trong nhiều điều kiện, cho nên gọi là “nhân duyên”, chứ chẳng phải là cái nghĩa tầm thường của “nhân cùng duyên”. Hơn nữa, duyên này có khả năng thích nghi ứng dụng cho tất cả mọi hiện tượng đối với tinh thần lẫn vật chất.

2/ Đẳng vô gián duyên, còn gọi là Thứ đệ duyên: Tương tục trong tâm, tâm sở, do một sát-na trước mở lối dẫn đường làm nguyên nhân sinh khởi cho một sát-na sau. Nghĩa là một sát-na trước quá khứ của tâm, tâm sở diệt đi, lại giúp cho lực dụng sinh khởi một sát-na sau ở trong hiện tại.

- Chữ ‘Đẳng’ ở đây có nghĩa là ý nghĩ (*niệm*) trước đã diệt đi, ý nghĩ sau sinh tiếp, thể dụng của hai ý nghĩ này đồng đẳng (*bằng nhau*). Ngược lại, nếu một sát-na trước thuộc nhóm

tâm thiện, một sát-na sau thuộc nhóm tâm ác, thì tướng của sát-na trước và sau khác nhau không phải đồng đẳng.

- Chữ ‘vô gián’ có nghĩa là thời gian của hai ý nghĩ trước sau từng sinh diệt, sát-na không dừng, nên không có gián cách. Đối với các hiện tượng tinh thần duyên này ít thích nghi, vì nhận thức hoạt động có được phải nhờ có điều kiện để phát sinh.

3/ Sở duyên duyên: gọi tắt là duyên duyên, là chỉ cho tất cả mọi đối tượng để cho tâm, tâm sở chỗ duyên vào, đó chính là tất cả mọi sự vật ngoại tại làm duyên trực tiếp hay gián tiếp sản sinh ra nội tâm sở. Như sự nhận thức của mắt (*nhãn thức*) phải dùng tất cả mọi cảnh sắc làm Sở duyên duyên, sự nhận thức của tai (*nhĩ thức*) phải dùng mọi thứ âm thanh để làm sở duyên duyên, cho đến sự nhận thức của ý, phải dùng tất cả các pháp trong quá khứ, hiện tại, vị lai làm sở duyên duyên.

4/ Tăng thượng duyên: Ngoài ba duyên đã kể trên ra, còn tất cả mọi trợ duyên khác dù là vô ngại mà đã là điều kiện nguyên nhân phát sinh ra mọi hiện tượng đều thuộc vào Tăng thượng duyên.

- Phật giáo đem tất cả vạn pháp phân làm năm vị: Tâm pháp, tâm sở pháp, tâm bất tương ưng hành pháp, sắc pháp, và vô vi pháp. Nếu đem sự sinh khởi của năm vị cùng với sự quan hệ của tứ duyên mà nói thì, sự sinh khởi hiện tượng tinh thần của tâm pháp cùng tâm sở hữu pháp cần phải đầy đủ toàn bộ tứ duyên; nhưng trong tâm bất tương ưng hành pháp sự sinh khởi của vô tướng định cùng diệt tận định ít cần nhân duyên, chẳng vô gián duyên, tăng thượng duyên. Còn sở duyên duyên thì không cần thiết, vì nhân này đối với hai định vô tướng cùng diệt tận, thuộc về vô tâm định; hơn nữa, đã không có tác dụng của tâm thức nên không cần sở duyên duyên. Vì sở duyên duyên cần dùng tâm thức làm điều kiện tương ưng tác dụng

sinh khởi, cho nên sự sinh khởi của hai định này không cần sở duyên duyên. Sự sinh khởi của tâm bất tương ưng hành pháp, mười hai pháp khác kia cùng sắc pháp đều ít cần đến nhân duyên cùng tăng thượng duyên. Nhân này, sắc pháp cùng mười hai loại khác kia, tâm bất tương ưng hành pháp đã không có tâm thức tác dụng, cho nên không có sở duyên duyên, hai tướng sinh khởi trước sau của chúng cũng chẳng phải đồng đẳng, hơn nữa không có sự tương tục thứ tự cố định nào, cho nên không đồng không duyên gián đoạn (*vô đẳng vô gián duyên*). Vô vi pháp, là chỉ cho thể tánh chân thật các pháp không có sinh diệt biến hóa, tự nhiên không có điều kiện nguyên nhân sinh khởi để nói, cho nên nó ở ngoài phạm vi của tứ duyên này.

- Nếu căn cứ vào thời gian không gian mà nói thì, Đẳng vô gián duyên thuộc nhân tố thời gian, sở duyên duyên thuộc nhân tố không gian, còn nhân duyên, tăng thượng duyên thì dành cho cả hai thời-không.

- Theo các nhà Tiểu thừa ngoài tứ duyên ra, họ còn lập ra thuyết lục nhân, và sự quan hệ giữa tứ duyên và lục nhân ở đời sau cũng có sự sai khác.

II – Theo chủ trương của lục nhân thì:

Các nhà Tiểu thừa đã đem nhân của tất cả các pháp phân ra làm sáu loại như sau:

1/ Năng tác nhân (*kāraṇa-hetu*): Vật nào khi sinh ra, phạm tất cả sự vật không phải là đối tượng phát sinh ra tác dụng trở ngại, thì sự vật ấy là năng tác nhân, phạm vi của nó rất rộng. Gồm có hai loại:

a/ Hữu lực năng tác nhân (*cho sức, tăng sức*): như nhãn căn sinh ra nhãn thức, đất cát sinh ra thảo mộc, song đối với pháp hữu vi, ít giới hạn.

PHẬT PHÁP CĂN BẢN

b/ Vô lực năng tác nhân (*không trở ngại*): như hư không đối với vạn vật, dành chung cho tất cả pháp vô vi.

Quả có được của nhân này là quả tăng thượng.

2/ Câu hữu nhân (*sahabhū-hetu*): là nhân câu hữu với quả. Gồm có hai loại:

a/ Nhân câu hữu hỗ tương với quả.

b/ Nhân câu hữu đồng nhất với quả.

Quả có được của nhân này là quả sĩ dụng.

3/ Đồng loại nhân (*sabhāga-hetu*): là tất cả các pháp hữu vi thuộc phạm vi quá khứ hiện tại mà pháp nào cùng loại hay tương tự thì đều là nhân, cho nên gọi là đồng loại nhân. Như pháp thiện làm nhân cho pháp thiện, cho đến pháp vô ký làm nhân cho pháp vô ký. Pháp đồng loại này căn cứ vào tánh thiện ác mà lập. Quả có được của nhân này là quả đẳng lưu.

4/ Tương ưng nhân (*samprayukta-hetu*): Lúc nhận thức mới phát sinh, tâm cùng tâm sở đồng thời phát khởi tương ưng, hỗ tương nương vào nhau mà tồn tại. Cho nên gọi là tương ưng nhân. Quả có được của nhân này là quả sĩ dụng.

5/ Biến hành nhân (*sarvatraga-hetu*): Chỉ cho phiền não có khả năng biến đi khắp đối với tất cả các pháp nhiễm ô mà nói. Cùng với đồng loại nhân ở trên là pháp nhân quả dị thời trước sau, song vì đồng loại nhân thông đối với tất cả các pháp, trong khi biến hành nhân thì do mười một biến hành trong tâm sở biến sinh khắp tất cả các hoặc, cho nên gọi là biến hành nhân. Mười một biến hành nghịch lại đối với lý của tứ đế, trong bảy loại phiền não thuộc khổ đế như thân kiến, biên kiến, tà kiến, kiến thủ kiến, giới cấm thủ kiến, nghi và vô minh, cùng bốn loại phiền não của tập đế như tà kiến, kiến thủ kiến, nghi, vô minh, mười một loại phiền não này tức là nhân sinh khởi ra

tất cả các loại phiền não. Quả có được của nhân này gọi là đẳng loại quả.

6/ Dị thực nhân (*vipāka-hetu*): Chỉ cho nhân nghiệp thiện ác của quả báo khổ vui trong ba đời. Như ác pháp ngũ nghịch cảm báo địa ngục, thiện hữu lậu của thập thiện chiêu quả cảm lên trời. Quả địa ngục cùng lên trời kia đều chẳng phải thiện, chẳng phải ác, mà lại lệ thuộc vào tánh vô ký. Ở đây, vì nhân thiện nhân ác đều cảm quả vô ký nhân quả dị loại mà thuận thực, cho nên nhân này gọi là nhân dị thực. Quả có được của nhân này gọi là quả dị thực theo Câu Xá luận.

- Như Câu Xá luận bảo số 7 thì, sự nhiếp thâu giữa tứ duyên và lục nhân giống như trên đã nói là Năng tác nhân bao gồm cả ba duyên: đẳng vô gián duyên, sở duyên duyên, tăng thượng duyên, câu hữu nhân cùng năm nhân khác kia thâu nhiếp chung cả nhân duyên. Theo Câu xá luận Quang ký 7 thì, tứ duyên bao quát cả phạm vi rộng rãi, còn lục nhân thuộc phạm vi hẹp, cho nên tứ duyên bao hàm cả lục nhân, ngược lại lục nhân không thể hàm nhiếp tứ duyên được. Có nghĩa là câu hữu nhân cùng ngũ nhân và nhân duyên chắc chắn có thể hỗ tương thông nhiếp lẫn nhau; song năng tác nhân tuy thông với tăng thượng duyên, nhưng chưa có thể hàm nhiếp hai duyên đẳng vô gián và sở duyên.

Trên đây là quan điểm của các nhà Tiểu thừa chủ trương về tứ duyên và lục nhân.

- Theo thuyết của các nhà Đại thừa thì chủ trương tứ duyên và thập nhân, chứ không phải là lục nhân như các nhà Tiểu thừa. Dưới đây là sự hình thành của tứ duyên và thập nhân, theo cái nhìn của các nhà Đại thừa:

B – NHÂN QUẢ THEO CÁC NHÀ ĐẠI THỪA

I – Theo chủ trương của tứ duyên thì gồm có:

1/ Nhân duyên: trong các pháp hữu vi có khả năng tự thân sinh ra từ quả. Như giống lúa mạch sinh ra lúa mạch, giống lúa dé sinh ra lúa dé. Thể tánh của nhân duyên này có hai:

a - Chủng tử (*hạt giống*), chỉ cho tất cả các pháp thiện, ác, vô ký hàm tàng trong thức thứ tám A-lại-da chủng tử này đối với dị thời (*một lúc nào đó*) có thể dẫn sinh chủng tử tự loại (*chủng tử sinh chủng tử*), đối với đồng thời (*cùng lúc*) có khả năng sinh khởi hiện hành tự loại (*chủng tử sinh hiện hành*).

b - Hiện hành, chỉ cho hiện hành của bảy chuyển thức mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý, mạng-na có khả năng huân tập thành chủng tử tự loại trong bản thức (*đề bát thức*) (*hiện hành huân chủng tử*).

2/ Đẳng vô gián duyên: là quan hệ sinh khởi của tâm, tâm sở do ý nghĩ trước dẫn sinh ý nghĩ sau, từng ý nghĩ, ý nghĩ tương tục không có gián đoạn. Chủ trương này cùng với Tiểu thừa trên đại thể là tương đồng, duy chỉ có thể của bát thức là mỗi tự thể có sự sai khác, cho nên mỗi tự thể sản sinh ra quan hệ tương tục trước sau không gián đoạn; Tiểu thừa chấp nhận sự gián đoạn của dị thức cũng có thể hỗ tương hình thành cùng đồng sự quan hệ liên tục của vô gián đoạn.

3/ Sở duyên duyên: phạm đối tượng của tâm, tâm sở thành tựu thì đó là nguyên nhân, mà khiến cho tâm, tâm sở lúc sản sinh ra kết quả, thì đối tượng của tâm, tâm sở gọi là sở duyên duyên. Theo các nhà Duy thức tông đặc biệt phân ra làm hai loại thân sở duyên duyên và, sở sở duyên duyên. Như trong Thành Duy thức luận 7 (*Đ. 31, tr. 40c*) đã thuyết: “Nếu cùng với thể năng duyên không lia nhau thì, những gì lo mượn (*sở lự thác*) trong kiến phần..., nên biết đó là thân sở duyên duyên; nếu cùng với thể năng duyên lia nhau thì, những gì lo mượn trong chất năng khởi, nên biết đó là sở sở duyên duyên.” Ở đây, chính là cái nghĩa thâm sâu mà các nhà Tiểu thừa chưa bàn tới.

4/ Tăng thượng duyên: Cũng như những gì các nhà Tiểu thừa đã chủ trương, ngoài điều kiện nguyên nhân sinh khởi tất cả các pháp như ba duyên đã ghi trên, duyên này phạm vi thật là rộng rãi, như lục nhân của các nhà Tiểu thừa đã nói, tất cả đều được thu nhiếp vào trong này.

- Theo các nhà Đại thừa, nhất là các nhà Duy thức thì, tứ duyên y cứ vào mười nhân làm chỗ nương tựa (*sở y xứ*) mà thuyết minh về mọi hiện tượng từ tinh thần đến vật chất đều phát sinh ra từ mười chủng loại nguyên nhân này mà có được sự hiện hữu:

II – Theo chủ trương của thập nhân thì gồm có:

1. Tùy thuyết nhân: là y cứ vào xứ là ngôn ngữ mà lập, tức là tùy theo sự thấy nghe hiểu biết về đối tượng vào lúc bấy giờ mà nói về nghĩa của chúng, thì ngôn ngữ của người nói (*năng thuyết*) làm nhân cho những điều nói ra (*sở thuyết*).

2. Quán đãi nhân: y cứ vào xứ là lãnh thọ mà lập, tức là cần xem xét sự sinh khởi hình thành có được của mọi sự, và nhờ kết quả của chúng (*sở đãi*) làm nhân cho năng đãi: ví như dùng tay là nhân nên có sự tác động của việc cầm nắm.

3. Khiên dẫn nhân: y cứ vào xứ là tập khí mà lập, tức là những chủng tử chưa thuần đượm (*vị nhuận: chưa thấm ướt đủ để nảy mầm*) chín muồi cần phải có thời gian lâu dài dẫn đến kết quả của chính nó.

4. Sinh khởi nhân: y cứ vào xứ là chủng tử hữu lậu chín mùi mà lập, tức là những chủng tử đã đượm chín, sẽ sinh khởi kết quả của chính nó tức thì.

5. Nhiếp thụ nhân: y cứ vào các y xứ: vô gián diệt, cảnh giới, (*bây*) căn, tác dụng (*thức thứ tám*), sử dụng, chân thật (*chân thật kiến y xứ: y xứ là kiến chân thật*) đầy đủ cả sáu y xứ

mà lập. Ngoài chủng tử ra, các duyên nhiếp thọ nhau mà sinh khởi quả.

6/ Dẫn phát nhân: y vào xứ là tùy thuận mà lập. Các loại thiện, ác, vô ký hiện ra các pháp có khả năng dẫn khởi thắng hạnh đồng loại cùng, nhân pháp vô vi.

7/ Định biệt nhân: còn gọi là định dị nhân, y vào là công năng sai biệt mà lập. Tất cả các pháp hữu vi tự chúng dẫn đến chứng đắc từ quả mà không bị tạp loạn.

8/ Đồng sự nhân: y vào xứ là hòa hợp mà lập. Do bảy nhân trên cùng quả hòa hợp làm một.

9/ Tương vi nhân: y vào xứ là chướng ngại mà lập. Vì trái duyên là tánh, nên đối với mọi việc sinh, trụ, thành, đắc của các pháp có sự chướng ngại.

10/ Bất tương vi nhân: y vào xứ là không chướng ngại mà lập. Đối với sinh... của các pháp không chướng ngại.

- Mười nhân này lấy hạt giống (*chủng tử*) thành thực của lúa làm thí dụ mà thuyết minh đối với mọi hiện tượng sinh khởi của chủng tử A-lại-da thức cùng, tính quyết định tác dụng mọi hoạt động của con người, ảnh hưởng đến tính tất nhiên của nghiệp báo luân hồi.

- Nếu căn cứ vào sự sinh khởi của các pháp cùng sự liên hệ của tứ duyên mà nói thì, Đại thừa chấp nhận sắc pháp cùng sự sinh khởi của các chủng tử, ít cần nương vào nhân duyên cùng tăng thượng duyên, nhân này sắc pháp cùng chủng tử đều chẳng phải là pháp duyên lự, cho nên không có sở duyên duyên; lại nữa nhiều loại cùng chuyển biến mà không có trước sau, bằng nhau, nên không có đẳng vô gián duyên. Tâm pháp, tâm sở pháp về mặt pháp tướng thì giống nhau, cần phải có đầy đủ toàn bộ tứ duyên sau mới có sinh khởi.

C – QUAN ĐIỂM TỨ DUYÊN NGŨ QUẢ - TIỂU THỪA VÀ ĐẠI THỪA

- Đối với cách giải thích đơn giản riêng rẽ về tứ duyên, ngũ quả {Đẳng lưu quả (*niṣyanda-phala*), Dị thực quả (*vipāka-phala*), Ly hệ quả (*visamyoga-phala*), Sỷ dụng quả (*purusakāra-phala*) và, Tăng thượng quả (*adhipati-phala*)} thì giữa Tiểu thừa và Đại thừa cũng không đồng quan điểm. Theo các nhà Duy Thức thì: Khi chúng ta đã thừa nhận vũ trụ vạn hữu đều do chủng tử hàm tàng trong A-lại-da thức biến hiện ra, vì do chủng tử biến hiện nên các pháp trở thành sai biệt, chúng phải kinh qua quan hệ nhân quả hai lớp (*nhị trùng*) ba pháp (*Chủng tử sinh hiện hành, hiện hành huân chủng tử và, chủng tử sinh chủng tử: 1. hiện hành sản sinh bởi chủng tử; 2. chủng tử huân tập bởi hiện hành; 3. chủng tử sản sinh bởi chủng tử*). Đây là ba pháp nhân quả triển chuyển đồng thời, là dụng ngữ của nhân quả biểu thị chủng tử cùng hiện hành hỗ tương của tông Duy thức. Tông Duy thức chấp nhận chủng tử trong đệ bát thức và, chúng cần các duyên hoà hợp mà khởi lên hiện hành; và lại pháp hiện hành này, ngay trong sát-na hiện hành, chủng tử kia cũng huân tập đối với đệ bát thức (*bản thức*), nên gọi là “Chủng tử sinh hiện hành, hiện hành huân chủng tử.” Lúc này, chủng tử năng sinh, và hiện hành năng huân cùng, chủng tử sở huân của sở sinh, cả ba hỗ tương triển chuyển thành ra tác dụng, mà biến hiện thành sum la vạn tượng, quan hệ nhân quả này thuộc về sát-na đồng thời, không phải là dị thời, nên chúng thuộc nhân quả đồng thời. Ở đây các pháp quá khứ vị lai, chủng tử của chúng cùng quan hệ nhân quả của hiện hành đều tương tục cùng lúc, như bật đèn sinh lửa, ngọn lửa sinh lửa đuốc. Trong đó, quan hệ chủng tử sinh chủng tử thuộc nhân quả dị thời; quan hệ chủng tử sinh hiện hành, hiện hành huân chủng tử thuộc nhân quả đồng thời. Ngoài ra trong lục nhân, ngũ quả sự quan hệ giữa dị thực nhân cùng dị thực quả cho đến

sự liên hệ của nhân đồng loại, nhân biến hành cùng đẳng lưu quả tất cả đều thuộc nhân quả dị thời. Còn sự quan hệ của câu hữu nhân, tương ưng nhân cùng sử dụng quả (*còn gọi là công dụng quả*) thì thuộc nhân quả đồng thời. Trong khi sự quan hệ của năng tác nhân (*nhân tạo tác*) cùng tăng thượng quả (*quả tăng thượng*) thì thuộc sự quan hệ nhân quả vừa đồng thời vừa dị thời. Hơn nữa, sự quan hệ của đồng loại nhân cùng đẳng lưu quả, chúng dùng pháp tự loại làm nhân để dẫn sinh đến quả đẳng lưu đồng loại, cho nên chúng thuộc nhân quả tự loại.

- Hành vi của chúng sinh có khả năng dẫn sinh ra nhân quả dị thời, tức là khi chúng ta tạo nhân nghiệp thiện thì ắt phải nhận quả báo thiện, tạo nhân nghiệp ác ắt phải chịu quả báo ác. Đây gọi là nhân thiện quả thiện, nhân ác quả ác, hay còn gọi là nhân thiện quả vui, nhân ác quả khổ. Ở đây, do hai nghiệp thiện ác mà chiêu cảm quả báo thiện ác hay vui khổ, nhưng nếu chúng ta tạo tác việc phi thiện phi ác thì chúng thuộc về “tánh vô ký”. Nhân quả dị thời không những chỉ có giá trị trong hiện tại, mà chúng còn có giá trị trong tương lai, có thể là trong một đời, trong hai đời, trong ba đời, tùy theo tác nhân tạo ra nghiệp lực mạnh hay yếu, dày hay mỏng mà chúng ta đã tạo ra thuộc hành vi thiện hay ác, thì cũng theo đó mà nhận lãnh quả báo thiện hay ác sau đó nhanh hay chậm.

- Lý các loại nhân quả này nghiêm nhiên hiện hữu một cách trật tự không rối loạn qua nhân quả báo ứng. Chúng luôn luôn tùy thuộc vào sức mạnh của nghiệp thiện ác, mà theo đó tuần tự đi thọ quả báo tiếp theo từ những tác nhân đã tạo ra trước đó. Nếu chúng ta không thấy được sự tồn tại của cái lý nhân quả, thì chúng ta sẽ bị rơi vào trong tư tưởng kiến giải phủ nhận nhân quả.

- Hơn nữa, nếu chúng ta cũng đứng trên sự quan hệ nhân quả mà thật hành tu tập theo đạo giáo, phù hợp tùy theo từng

căn cơ với chính mình, qua các thừa trong ngũ thừa giáo mà đức Phật đã để lại, như những lý mà chúng ta đã luận bàn ở trên, thì sẽ nhờ vào nhân tu hành mà có thể chiêu cảm quả thành Phật. Ở đây gọi là tu nhân đắc quả, tu nhân cảm quả, hay thù nhân cảm quả.

- Ngoài những quan hệ trên, do nhân thiện ác mà chiêu cảm quả báo vui khổ. Ở đây còn có sự quan hệ nhân quả giữa dị thực nhân và dị thực quả, hoặc do phước đức thiện nghiệp của thế gian mà chiêu cảm quả vui như thiên, đây gọi là quan hệ nhân quả của nhân phước cùng quả phước; hay do tu tập trí tuệ có khả năng chiêu cảm quả báo giác ngộ, đây gọi là quan hệ nhân quả của trí nhân cùng trí quả.

- Ở trên chúng tôi đã trình bày ba loại quan hệ nhân quả gọi là tam nhân, tam quả. Nhưng vẫn còn một loại nhân quả khác nữa, đó là nhân quả ba đời, nhân quả báo ứng v.v... có rất nhiều hệ thống quan hệ nhân quả chỉ cho dị thực nhân, cùng dị thực quả. Những nhân quả được quan niệm như vậy đều lệ thuộc vào thời gian tính, và được đánh giá như là nền tảng cơ bản cho đạo đức học nhân sinh, là luật tắc của mọi trật tự trong thế giới vũ trụ này. Nhân quả được hình thành theo thời gian thì sự quan hệ của chúng được phân định trước sau, nghĩa là nhân luôn luôn đi trước và quả xuất hiện sau nhân hoàn thành tất cả mọi chức năng đủ, thì chúng mới xuất hiện, cách hình thành nhân qua lệ thuộc thời gian, thì nhân quả này được gọi là nhân quả dị thời. Nhân quả dị thời này là từ đối lập với nhân quả đồng thời. Các nhà Duy Thức chủ trương tự loại của chủng tử tương tục không dứt, nhân của niệm trước sinh ra quả của niệm sau, hai thời gian trước và sau là hai thời gian khác nhau, cho nên gọi là dị thời. Ở đây chỉ cho quan hệ chủng tử sinh chủng tử trong chủ trương nhân quả trong nhân quả bị lệ thuộc vào thời gian, nên có trước có sau, có quá khứ, hiện tại, vị lai khác nhau; nhưng không những chủng tử sinh chủng tử, mà

chúng tử còn sinh hiện hành, hiện hành huân chúng tử, do đó chúng tử cùng hiện hành trở thành quan hệ nhân quả đồng thời. Vậy trong một pháp được hình thành có tiền nhân hậu quả trong liên hệ dị thời, nhưng sự hỗ tương của một pháp, hai pháp... là nhân quả đồng thời như trường hợp của tim đèn và, ngọn lửa, lau nướng vào nhau thành bó lau hiện hữu. Thành Duy Thức luận 8 (*Đ. 31, No: 1586*), nói: “Hiện hành, chúng tử tuy khác loại, nhưng hỗ tương không chống nhau, một thân cùng lúc sinh ra tác dụng, không như chúng tử đồng loại sinh ra nhau trước sau mà không chống trái nhau, tất chúng không cùng hiện hữu.”

- Bởi tất cả pháp đều do lý nhân quả mà sinh thành và hoại diệt, để thể hiện sự mê ngộ của thập giới, tức là do sự quan hệ nhân quả này mà hình thành, sản sinh ra các loại nhân quả thế gian, nhân quả xuất thế gian, nhân quả của cõi mê, nhân quả của cõi ngộ, để phân biệt theo tác nhân và theo thọ quả của chúng. Nếu căn cứ vào Tứ đế mà nói, thì hai đế Khổ, Tập là nhân quả thuộc thế gian của cõi mê thế gian, hai đế Diệt, Đạo là nhân quả của cõi ngộ xuất thế gian. Điều quan trọng là thật lý của nhân quả này chính là giáo lý cơ bản trọng yếu của Phật giáo, ở trong các kinh điển và, nhất là kinh điển Tiểu thừa hầu hết đức Phật đều lấy luật tất nhân để xây dựng luận lý về giáo học của mình, nhằm đáp ứng mọi nhu cầu căn cơ của chúng sinh mà hoàn thành sự nghiệp hoằng hoá lợi sanh của mình, trong việc hướng dẫn chúng sanh đạt đến nơi giải thoát cuối cùng của cõi khổ. Đối với lý này sau này các bộ phái thường giải thích riêng rẽ thêm, tùy theo tác nhân mà sinh ra thọ quả theo nhân quả báo ứng như ảnh theo hình tượng tục không dứt của nhân quả thiện ác, để hướng dẫn khuyến khích mọi người thực hành theo con đường của đức Phật đã đi qua, là vượt qua cảnh giới hữu lậu để đạt đến cảnh giới tịch tịnh vô lậu.

- Những chủ trương trên phân chia nhân quả lưu chuyển và hoàn diệt của Tứ đế để thành lập Nhị đế của các nhà Tiểu thừa. Ở đây, như Câu-xá luận chủ trương căn cứ về mặt hiện tượng để nói lên thuộc tính của chúng. Tuy trên mặt hiện tượng biểu tượng có thể bị luật vô thường chi phối, có thể biến đổi và hình thành theo thuộc tính của sự vật mà nó có tên gọi mới. Nhưng dù tên gọi này có thể gọi là giả danh là Thế tục đế đi nữa, mà trên mặt hiện thực bản chất của chúng thì chúng bất biến, luôn luôn hiện hữu, nên chúng thuộc về Thắng nghĩa đế. Trong khi, Thành thật luận lấy các pháp sắc, hương, vị cùng Niết-bàn tức là các pháp hữu vi và vô vi làm Chân đế, vì chính sắc, hương, vị, và Niết-bàn là những yếu tố cơ bản để hình thành tất cả các pháp qua nhân duyên để chúng hiện hữu, nên các pháp kể trên chúng thuộc về Chân đế, và ngược lại những pháp được các pháp làm yếu tố cơ bản để các pháp đó hiện hữu qua nhân duyên, thì các pháp này được gọi là giả danh không có thật thể. Chúng chỉ mang thuộc tính của các pháp cơ bản trên thôi, và như vậy sự hiện hữu của biểu tượng có được này chúng thuộc về Tục đế, giống như con người do năm uẩn hoà hợp mà thành nên chúng thuộc về Tục đế. Còn, Kinh bộ thì chủ trương lấy sự chấp nhận thuộc trí hữu lậu về các pháp cho là Thế tục đế, và lấy trí vô lậu xuất thế gian, cùng hậu đắc chánh trí thế gian làm Chân đế. Luận Đại Tỳ-ba-sa thì lấy đạo lý ước định tục thành của thế gian, hay mọi sự vật được lý giải thông thường của thế gian cho là Thế tục đế, và lấy lý chân thật, những kiến giải triệt để của các bậc Thánh vô lậu làm Thắng nghĩa đế. Nói chung Tất cả đều y cứ vào pháp hữu lậu chỉ Thế đế và pháp vô lậu chỉ Thắng nghĩa đế để thiết lập Nhị đế, cho dù pháp đó là sự hay là lý, là tục hay là chân, là biểu tượng hay là bản thể, là thế gian hay là xuất thế gian cũng đều được qui về nhân quả của Nhị đế.

- Nhưng nhân quả mà được hình thành theo không gian, thì sự quan hệ hình thành của chúng như sự nương tựa lẫn nhau của những cộng lau trong một bó lau mới đứng vững được do căn và trần tạo ra cái biết không thật, nên chúng chỉ là một huyền tướng, chỉ hiện hữu giả tạm không thật có. Đó là quan hệ nhân quả theo không gian của nhân quả đồng thời. Theo các nhà Duy Thức chủ trương thì chủng tử là nhân nên có khả năng sinh khởi quả hiện hành, nhưng hiện hành này cũng có khả năng làm nhân để huân tập quả chủng tử. Chủng tử có khả năng sinh ra (*năng sinh*) cùng hiện hành những gì được sinh ra (*sở sinh*) này. Chỗ huân tập của chủng tử cùng ba pháp lần lượt triển chuyển cùng lúc hỗ tương làm nhân quả nên gọi là nhân quả đồng thời. Triển chuyển có hai nghĩa: Hỗ tương chuyển đổi và, lần lượt chuyển đổi. Ở đây chúng thuộc hỗ tương chuyển đổi. Thành Duy Thức luận 8 (*Đ. 31, No: 1586 tr.*) nói: “Các thức năng huân từ chủng tử lúc sinh, tức là có khả năng làm nhân rồi huân lại thành chủng tử. Ba pháp chuyển đổi, theo nhân quả đồng thời. Như tim đèn sinh ngọn lửa, ngọn lửa sinh cháy tim đèn; cũng như bó lau cùng nương tựa vào nhau, nhân quả đồng thời lý không khuynh động.”

- Qua những trình bày trên, các vấn đề nhân quả như là một, khác, thường, vô thường; nhân quả có, không; tà nhân tà quả; không nhân có quả; có nhân không quả; không nhân không quả; trong nhân có quả; trong nhân không có quả. Tất cả những quan niệm như vậy về nhân quả của các luận sư ngoại đạo vào lúc bấy giờ đã được đức Phật liệt vào những loại tà kiến. Tà kiến vì họ đã đứng vào lập trường có hoặc không lệ thuộc vào nhị nguyên tương đối của thời gian để thiết lập đạo lý nhân quả. Nhân quả như thế trở thành cực đoan và thiên kiến trong trói buộc. Dù biết vậy, nhưng đức Phật vẫn đứng trên lập trường khế cơ khế lý thuộc thời gian mà tuyên thuyết giáo pháp của mình, với mục đích là hướng dẫn mọi người biết được

những nguyên nhân đưa đến mọi sự trói buộc và, chỉ cho họ cách mở những trói buộc đó từ tự trói tự mở cho mọi người. Đó chính là giáo lý nhân quả dị thời của ngũ thừa giáo; giáo lý phù hợp với từng căn cơ của mọi người chúng ta, trong việc cột trói và mở trói, để đạt đến giải thoát tất cả mọi thứ phiền não trói buộc của thời gian nhân quả nhị nguyên.

- Theo kinh điển Đại thừa như kinh Niết-bàn thuyết, thì đứng về mặt tương đối thì có tục, có chân, có hữu thật, vô thật; chúng là thứ ngôn ngữ biểu tượng cho những thuộc tính có thể có được quả, mà chúng muốn vươn đến. Những biểu tượng này cho dù là giả danh, nhưng chính chúng cũng có bản thể của chính nó, cho dù trên chiều tuyệt đối ngôn ngữ khó bề tiếp cận. Do đó, sự mâu thuẫn ở đây giữa Tục đế và Đệ nhất nghĩa đế dù có mâu thuẫn đến đâu đi nữa trên mặt nhân quả, nhưng trên mặt duyên khởi chúng cần sự mâu thuẫn này để có thể chúng tiếp cận chân lý tuyệt đối. Bởi vì chúng không đòi hỏi bất cứ sự thành công nào nhờ vào ngôn ngữ khi diễn giải về chúng, nếu không muốn nói là một thất bại của ngôn ngữ. Vì nếu ngôn ngữ không thất bại trong việc triển khai diễn giải thì chúng đã đánh đi mất bản chất của duyên khởi của nhân quả, và như vậy thì con đường Trung đạo cũng khó mà hiện hữu để đưa đến cảnh giới Niết-bàn tuyệt đối. Do đó Chân Tục bất nhị (*chẳng phải hai*) của kinh Nhân vương Bát-nhã (2, Đ. 8,) chính là con đường Trung đạo từ Tục đến Chân qua bất nhị, chúng thể hiện được bản thể duyên khởi nhân quả không hai. Đó chính là con đường đưa đến tuyệt đối mà chúng không tự đánh mất hiện tượng biểu tượng của chúng qua ngôn ngữ.

- Cũng theo quan điểm Trung đạo của kinh Nhân vương Bát Nhã, Trung quán luận (Đ. 30. No. 1565-1567, tr. 1b *Mūla-madhyamakakārikā*) của Bồ-tát Long Thọ cũng luận rằng: Chúng ta thường hiểu quả là từ nhân duyên sanh ra. Như vậy đối với nhân giống nhau hay khác? Theo quan niệm thông

PHẬT PHÁP CĂN BẢN

thường thì chúng ta cho rằng quả không khác nhân, bởi nhân sanh ra quả. "Nhân nào quả ấy" quan niệm như vậy không phải là sai, nhưng không phải đúng hoàn toàn. Bởi vì, nếu quả giống nhân, thì nhân và quả không khác, như vậy người ta đặt danh từ nhân quả để làm gì? Nhân quả không khác, có nghĩa nhân tức là quả, quả tức là nhân. Và như thế nhân quả là một. Khi nói trong nhân ấy đã có quả thì không cần nói quả của nhân, và trở thành thừa. Hay nếu nói quả khác với nhân. Điều này cũng không đúng. Nhân khác, quả khác thì cũng như nói hột xoài (*nhân*) sanh ra trái mít (*quả*). Quan niệm trong nhân đã có quả, trong nhân không có quả, quả chẳng phải là nhân duyên, hữu quả vô nhân, phi nhân, phi quả... là quan niệm còn trong tư tưởng lẫn quần thiếu chính xác. Thấu triệt chân lý Phật giáo là người phải nhận định phân minh rõ ràng các nghĩa hẹp, nghĩa rộng, sự-lý và tương đối-tuyệt đối dung hòa không gian thời gian, tùy duyên bất biến, bất biến tùy duyên. Đó là chính là quan điểm Trung đạo của Bồ-tát Long Thọ muốn chúng ta phải nhận chân ra bộ mặt thật của các pháp từ sự hiện hữu sinh khởi cho đến sự biến diệt lưu chuyển phải được nhận thức một cách chính xác là:

- *“Pháp do các duyên sanh,
Tôi nói đó là không,
Cũng chính là giả danh,
Cũng là nghĩa Trung đạo.
Chưa từng có một pháp,
Không từ nhân duyên sanh.
Cho nên tất cả pháp,
Không gì không phải Không.”*

(Đ. 30, No. 1564, Trung luận 1, chương Quán Tứ đế đệ nhị thập tứ; 觀四諦品第二十四 *Ārya-satya parikṣā*; tr. 33b.)

- Và trong Quán nhân quả (Đ. 30, No. 1564, Trung luận 1, chương Quán nhân quả, 觀因果 *Sāmagrī-parikṣā*, tr. 26) luận bàn cũng giống như chương quán nhân duyên, tìm hiểu nhân và quả hòa hiệp nảy nở ra kết quả như thế nào? Nhân có trước hay quả có trước, nhân ở trong quả hay quả có sẵn trong nhân, nhân và quả là một thứ hay không phải, đồng thể hay khác tánh... Nếu chúng ta quan niệm rằng nhân sanh ra quả, vậy thì thử hỏi nhân và quả khác nhau hay không khác nhau? Nếu nhân khác với quả, thì nhân ấy không sinh ra quả được. Như hạt lúa không thể sanh cây bắp. Còn nhân quả không khác nhau, không khác tức là nhân và quả là một. Là một thì không cần phân biệt đây là nhân kia là quả hay nói nhân sanh ra quả. Nếu nói rằng nhân quả khác nhau, khác nhau mà có sanh quả, thì quả ấy giống như phi nhân, không nhân mà có quả. Cái lỗi không phải là có hay không, mà chính nguyên nhân cố chấp quyết định có-không, nên thành có lỗi. Do đó chúng ta hãy nhìn sự vật như là chính nó, có nghĩa là chúng ta không nhìn nó với một chủ quan tính, mà áp đặt lên sự vật những nhãn hiệu mà tự thân chúng không có. Các pháp tự chúng xưa nay do các duyên sinh ra, và diệt đi cũng do các duyên diệt, vì vậy chúng trở thành không tánh. Vì sự hiện hữu của tướng chúng là huyền, chỉ là một giả danh để tạm gọi và phân biệt với cái khác cùng duyên khởi hiện hữu bên cạnh chúng và, tánh của chúng vì là không tự hữu, nên tạm gọi tánh của chúng là tánh không. Nhìn các pháp với tướng huyền tánh không là một cái nhìn như thật tri của chúng ta.

LUÂN HỒI NGHIỆP BÁO



Luân hồi là một hình thức biểu hiện hiện tượng sinh diệt của các pháp qua định thức duyên khởi từ nhân qua quả. Qua đó nghiệp lực là sức mạnh chủ động hình thành sự sinh diệt biến đổi lưu chuyển được thể hiện qua quá khứ-hiện tại-tương lai theo thời gian, tùy thuộc vào từng thuộc tính của mỗi cá nhân và Cộng đồng xứ sở (*biệt nghiệp và cộng nghiệp*) và tùy thuộc vào sức nhanh chậm, mạnh yếu của tác nhân nghiệp đã được tạo ra bởi thân-khẩu-ý do ba độc tham-sân-si từ vô minh phát khởi của chúng ta trong quá khứ, trong hiện tại, hay trong tương lai mà luân chuyển theo chúng. Vậy luân hồi có được và hiện hữu tùy thuộc vào lực dụng của nghiệp nhân đã được tạo ra từ hành vi của mỗi chúng ta và, theo đó mà biến chuyển từ nơi này sang nơi khác, từ cõi này sang cõi nọ, trong ba cõi sáu đường để nhận lãnh báo thọ quả mà mình đã tạo ra trước đó.

- Bà-la-môn giáo cho rằng bốn đại chủng tánh cùng những tiện dân đang hiện hữu ở trong luân hồi, tự chúng đòi đòi kiếp kiếp vĩnh viễn không bao giờ thay đổi. Quan điểm này

xuất hiện cuối thời đại Phạm thư, và cho mãi đến thời đại Áo-nghĩa thư giáo nghĩa của chúng mới được hoàn chỉnh song song với chủ trương của thuyết thường ngã vào thời đại này¹. Nhưng Phật giáo thì chủ trương, trước nghiệp báo con người luôn luôn bình đẳng: Giòng họ thấp, hạ tiện đời này, nhưng nếu tu tập thiện nghiệp và phước đức thì chắc chắn đời sau có thể sinh vào giòng họ cao quý, thậm chí có thể sinh về cõi trời; ngược lại hiện tại dù là giòng họ cao quý, nếu tạo ra những ác hạnh thì, đời sau sẽ sinh vào giòng họ hạ lưu, cho đến có thể đưa họ xuống địa ngục theo quan điểm chủ trương nhân quả duyên sinh vô ngã của mình. Ở đây đức Phật chỉ chấp nhận có hình thức luân hồi do sức mạnh của nghiệp chi phối trong sự tồn tại và lưu chuyển của mọi sinh mệnh qua hệ thống nhân quả duyên khởi đủ để các pháp sinh khởi và biến diệt, chứ không chấp nhận một cái thường ngã như Bà-la-môn giáo chấp nhận vào lúc bấy giờ. Do đó đức Phật nói về nguyên nhân bất bình đẳng của con người tại thế gian này có được là do hành vi thiện ác đã tạo ra trước kia của con người, nên ngày nay phải nhận lãnh quả báo không bình đẳng như vậy do sức mạnh của nghiệp mà cá thể đó đã tạo ra mạnh hay yếu, tốt hay xấu trước kia mà thôi.

I – LUÂN HỒI

- Luân hồi tiếng Sanskrit gọi là Samsāra phiên âm là Tăng-sa-lạc, có nghĩa là chúng sanh từ vô thủy cho đến ngày hôm nay, do nhân ba độc tham-sân-si của hoặc nghiệp, mà cảm quả báo lưu chuyển sinh tử trong ba cõi sáu đường, như sự chuyển động bất tận của một bánh xe quay không bao giờ dừng nghỉ, cho nên gọi là luân hồi. Luân hồi ở đây còn có nghĩa là sinh tử, hay sinh tử luân hồi, sinh tử tương tục, luân hồi chuyển

¹ Nguyên thi Phật giáo tư tưởng luận, Kimura Taiken. bản dịch Thích Quảng Độ, Khuông Việt xuất bản, trang 171-172

sinh, lưu chuyển hay luân chuyển. Luân hồi còn là một trong những giáo nghĩa chủ yếu của Bà-la-môn giáo Ấn Độ xưa kia. Phật giáo cũng nương vào nghĩa này, thêm vào những gì không có và, bớt đi những gì không phù hợp với chân lý, để biến thành giáo nghĩa của riêng mình.

- Luân hồi như thế, không chỉ dành cho chúng sinh hữu tình hạn hẹp trong cõi Ta-bà này, mà cho tất cả mọi chúng sinh hiện trôi lăn trong sáu cõi ba đường, cũng đều bị lệ thuộc vào những tác nhân do hành vi thiện ác nhiều ít bởi tham ái chấp ngã, phát xuất từ tâm lệ thuộc vào đối tượng có khả năng phát khởi ra hành động tạo tác (*tư tâm sở*) mà nhận lãnh những kết quả lành dữ trong hiện tại hay trong tương lai, tùy theo nghiệp lực mà chúng sinh ấy tạo ra trong quá khứ. Không những chúng chỉ dành cho biệt nghiệp chúng sinh hữu tình, mà còn dành cho tất cả mọi sự vật đang hiện hữu giữa thế gian này qua hiện tượng cộng nghiệp có sinh diệt biến dị đều bị lệ thuộc vào định luật luân hồi này. Ở đây luân hồi được coi như là một lực dụng của Nghiệp. Nó chính là công năng sinh khởi biến dịch từ nghiệp nhân qua nghiệp quả để hoàn thành chức năng trọn vẹn luật tắc NHÂN QUẢ DUYÊN KHỞI qua tác động vô thường của nhân sinh quan và, vũ trụ quan vô ngã Phật giáo. Như trong phần thuộc men của Căn Bản thuyết Nhất Thiết Hữu bộ Tỳ-nại-da đức Phật dạy: “Xem xét nơi đến của các hữu tình trong sinh tử luân hồi, hiện biến khắp mọi nơi là do từ một tâm lệ thuộc vào tư niệm (*tư tâm sở*).”²

- Cũng đồng với quan điểm này, trong kinh Đại biện tà chánh 1 đức Phật dạy: “Tất cả chúng sinh từ vô thi cho đến ngày nay, luân hồi lực đạo, trôi nổi sinh tử không gián đoạn, chịu các khổ não, cho đến ngày nay, đều phát xuất từ bản tâm.

² Căn bản thuyết nhất thiết hữu bộ, Tỳ-nại-da 根本說一切有部, 毗奈耶 17, Đ.24, trang: 0086c

Vì sao? Vì tâm từ lúc này sang lúc khác, từ ngày này qua ngày nọ, từ năm này sang năm khác, tâm duyên vào các cảnh, nên tính tình nhiễm dính bụi đời, tâm thường bị loạn động không định được, nên thân cũng như vậy³.” Như vậy rõ ràng bản tâm lúc nào cũng dẫn đầu, làm chủ trong tất cả mọi tác nhân cho chính nó và, tác động lên hành vi qua thân miệng tạo ra nghiệp nhân thiện ác, trong quá khứ, trong hiện tại và, trong tương lai, để từ đó nghiệp lực hiện hành và dẫn dắt chúng sinh hữu tình phiêu dạt trong biển mê sinh tử luân hồi sáu cõi ba đường mà chịu quả báo hạnh phúc hoặc khổ đau. Như truyện tích Pháp cú 1 phẩm song song đức Phật đã kể lại sự tích về nguyên nhân bị mù mắt của một Tỳ-kheo A-la-hán Cakkhupala. Tỳ-kheo này vì mắt bị mù nên không thấy những sinh vật nhỏ ở dưới chân trên đường đi kinh hành, nên đã vô tình dẫm chết rất nhiều mà không hay biết, bị các Tỳ-kheo đồng bạn phát hiện và ghép Tỳ-kheo này vào tội sát sinh và đem trình sự việc lên Phật. Nhân đây, đức Phật hỏi về hiện tượng dẫm chết có cố ý hay không cố ý để rồi đưa đến kết luận là Tỳ-kheo này không phạm vào tội sát sinh vì vô tình và, cũng nhân đây kể lại đời trước Tỳ-kheo này đã từng làm một y sỹ giỏi, chữa bệnh đau mắt cho một thiếu phụ nghèo. Nhưng vì do sự dối trá để thoát khỏi lời hứa sau khi lành bệnh sẽ chính tự thân bà và đưa con gái làm tôi tớ cho y sỹ, mà thiếu phụ này nói dối là mắt mình chưa được lành hẳn. Y sỹ này biết là bà nói dối, nên nổi lên ác ý (*tâm*) thân nhiên đưa cho bà một thứ thuốc và bảo hãy về uống hết thuốc này thì bệnh mắt của bà sẽ khỏi hẳn. Nhưng thiếu phụ uống vào thì đôi mắt bị mù hẳn, đúng như ác tâm mà y sỹ đã dành cho bà. Chỉ vì ác tâm này mà đời này dù thành A-la-hán nhưng Tỳ-kheo vẫn phải đui mù. Và sau đó đức Phật dạy: “Các pháp do ý dẫn đầu, làm chủ và tác động. Do vậy, nếu ai đem ý nghĩ

³ Đại biện tà chánh kinh 1, 大辯邪正經 Đ. 85, trang: 1411a

vẫn đục mà miệng nói, thân làm, thì sự khổ não đi theo người ấy như cái xe lăn theo chân con vật kéo xe ấy.⁴” Đó là truyện tích về sức mạnh của một ác ý.

- Và trong truyện tích Pháp cú 2 phẩm song song, đức Phật đã kể lại sự tích sức mạnh một thiện ý (*thiện niệ*m) của chàng trai Mattakundali con duy nhất của một trưởng giả giàu có. Chàng trai này bị bệnh sắp chết mà người cha vẫn xót của, không chịu bỏ tiền ra để mời thầy thuốc giỏi về trị bệnh cho con. Khi biết con sắp chết, ông cắn răng bỏ ra một số tiền thuê người khiêng con đặt ra ngoài mái hiên nhà, ông sợ chuyện ma chay sẽ bị nhiều người dòm ngó của cái nhà ông. Đức Phật biết, lúc này là đúng lúc, Ngài xuất hiện trước mắt chàng, với ánh hào quang rực rỡ. Chàng ta mở mắt thấy Phật, chàng mừng lắm mà không thể ngồi dậy được, nên cứ nhìn chăm chăm Ngài, và cũng vào lúc này trút hơi thở cuối cùng trong niềm ngưỡng mộ hoan lạc. Do niệ

m thiện này mà chàng tái sinh về Đạo Lợi thiên làm một vị trời. Vị trưởng giả này cũng nhân đây mà bị kích động, từ đó về sau đến với Phật và, biết bỏ của cải ra để làm việc phước thiện. Và cũng nhân sự việc này đức Phật dạy: “Các pháp do ý dẫn đầu, làm chủ và tác động. Do vậy, nếu ai đem ý nghĩ trong sáng mà miệng nói, thân làm, thì sự an vui đi theo người ấy như bóng theo hình.⁵”

- Sự tác động của tâm thức đối với ngoại cảnh sinh ra mọi động lực, theo đó mọi hệ lụy được kéo theo sau chúng, tùy thuộc vào thiện tâm hay ác tâm, tùy theo thiện ý hay ác ý, tùy theo chân tâm hay vọng tâm mà mọi cảnh giới sẽ hiện tiền theo đó mà hiện hữu, như các nhà Hoa nghiêm và Duy thức thường

⁴ Đọc Pháp cú Nam tông 1, Trí Quang biên tập, trang: 85. Nhà xuất bản tôn giáo.

⁵ Đọc Pháp cú Nam Tông 1, Trí Quang biên tập, trang: 85. Nhà xuất bản tôn giáo

chủ trương: “Tam giới duy tâm, vạn pháp duy thức.” Ở đây đức Phật đứng trên phương diện tương đối nhị nguyên nhân quả mà thiết lập vọng chân, thiện ác lệ thuộc vào những tác nhân chân vọng, thiện ác mà thiết lập nhân quả duyên sinh theo chiều lưu chuyển quán, chứ chưa nói đến chiều hoàn diệt quán. Theo luận Vô tâm 1 thì: “Chúng sinh vì mê vọng, nên đối với không tâm, vọng sinh ra tâm, mà tạo ra các loại nghiệp, và vọng chấp cho là có thật, nên khiến cho phải luân hồi trong sáu đường, sinh tử không dứt.”⁶ Từ mê vọng chấp tâm có thật nên ái ngã ái pháp xuất hiện cấu kết tạo ra các loại nghiệp (*tu nghiệp*) và cũng từ đây mọi trói buộc hiện hữu khiến cho chúng ta phải sinh tử luân hồi trong sáu cõi ba đường.

- Như kinh Tạp A-hàm đức Phật đã dạy các Tỳ-kheo: “Do vì vô minh che khuất, ái kết trói buộc, nên chúng sinh phải sinh tử luân hồi. Nếu ái kết không dứt, thì khổ biên không hết.”⁷

- Và cũng đứng trên quan điểm này, Câu Xá luận số 29 giải thích: “Tất cả mọi thứ phiền não đều phát xuất từ nhân chấp ngã, nghiệp sinh tử thì do phiền não khởi; tam hữu (*ba cõi*) luân hồi có được từ nhân hoặc nghiệp, bởi vậy nếu chấp ngã thì không bao giờ giải thoát được.”⁸

- Ở đây cho chúng ta thấy một cách rõ ràng rằng tất cả mọi thứ phiền não có được đều phát xuất từ nhân chấp ngã, nghiệp sinh tử luân hồi là do từ phiền não khởi và, luân hồi sinh tử trong ba cõi có được là từ nhân hoặc nghiệp. Như A-tỳ-đạt-ma tạng Hiền tông luận 13 trình bày:

⁶ Vô tâm luận 1, 無明論 Đ. 85, trang: 1269b

⁷ Tạp A-hàm kinh 10, 雜阿含經 Đ. 2, trang 0069b

⁸ Câu xá luận số 29, 俱舍論疏 Đ. 41, trang: 0803c

*“Các uẩn là vô ngã
Tạo ra nghiệp nào phiền
Chính do nó nối kết
Vào thai như lửa đèn
Gặp nhau tiếp tục tăng
Liên tục do nghiệp hoặc
Hướng lại về đời khác
Luân lưu không mỗi manh.”⁹*

- Tuy đức Phật đã nhìn thấy rõ được năm uẩn là vô ngã, nhưng chúng sinh sinh ra từ vô minh nghiệp hoặc nên không thấy được năm uẩn là vô ngã nên đã tạo ra không biết bao nhiêu là phiền não, để rồi ôm lấy nghiệp vào thân tạo thành động cơ thúc đẩy chúng sanh đi tới, càng ngày càng nuôi lớn vô minh hoặc nghiệp mà không biết và, cuối cùng trôi lăn trong sáu cõi ba đường u u minh minh, không biết đâu là đầu, đâu là cuối chịu khổ đau theo những tác nhân mà mình đã tạo ra trong quá khứ! Hình ảnh nuôi lớn vô minh hoặc nghiệp của chúng sinh cũng giống như hình ảnh của một ngọn đèn khi gặp lửa càng ngày sáng càng tăng lên. Hình ảnh chúng sinh hữu tình vì vô minh mê hoặc mà không tự biết, tự mình nuôi lớn chính mình qua vô minh nghiệp hoặc như theo A-tỳ-đạt-ma Câu Xá luận 9, đã đem mười hai chi nhân duyên ra để so sánh và làm thí dụ điển hình cho sự sinh khởi của một sinh mệnh chúng sinh hữu tình qua hoặc nghiệp:

“ Từ hoặc sinh hoặc nghiệp

⁹ A-tỳ-đạt-ma tạng Hiền tông luận 13, 阿毘達摩藏顯宗論 Đ. 29 trang: 0839b

THÍCH ĐỨC THẮNG

Từ nghiệp sinh sự tướng

Từ sự, sinh sự hoặc

Lý chi hữu ở đây.

- Và luận rằng: Từ hoặc sinh ra hoặc chính là từ ái sinh ra thủ. Từ hoặc sinh ra nghiệp chính là từ thủ sinh ra hữu, hay từ vô minh sinh ra hành. Từ nghiệp sinh ra sự tướng chính là từ hành sinh ra thức cùng từ hữu sinh ra sinh. Từ sự tướng sinh ra sự tướng chính là từ chi thức sinh ra danh sắc, cho đến từ xúc sinh ra chi thọ cùng từ chi sinh sinh ra lão tử. Từ sự tướng sinh ra hoặc chính là từ thọ sinh ra ái và, nhờ sự thành lập chi hữu ở đây nên lý nhân quả sự hoặc được hiển bày qua: sinh tử là sự hoặc nhân, vô minh là sự hoặc quả. Vô minh, lão tử là tánh của sự hoặc... Cho nên kinh nói thuận đại khổ tập là như vậy.¹⁰ Vấn đề nuôi lớn sinh mệnh theo hoặc nghiệp qua mười hai chi nhân duyên như chúng tôi cũng đã đề cập một cách rõ ràng qua bài nghiên cứu về này Thập nhị nhân duyên trong tập san Nghiên cứu số 5. Sự duyên khởi của mười hai chi này chính là động cơ thúc đẩy của hoặc nghiệp mang mầm mống khổ dẫn đạo chúng sinh trôi lăn trong ba cõi sáu đường, mà hoặc nghiệp khổ này theo Phiên dịch danh nghĩa tập 3 thì chúng được định danh một cách rõ ràng qua định nghĩa: “Hoặc nghiệp khổ chính là con đường phiền não của hoặc, con đường nghiệp của nghiệp và, con đường khổ của khổ. Ba con đường này thông cả ba cõi. Cho nên Bồ hành nói rằng: ‘Chia ra làm ba đường: Kiến tư hoặc là con đường phiền não, phiền não thuận nghiệp là con đường nghiệp và, nội giới hoặc sinh là con đường khổ.’¹¹” Ba con đường này thông cho cả ba cõi dục giới, sắc giới và, vô sắc giới, vì nghiệp tánh của ba cõi này cho dù là thiện đi nữa,

¹⁰ A-tỳ-đạt-ma Câu Xá luận 9, 阿毘達摩俱舍論 Đ. 29, trang: 0049b

¹¹ Phiên dịch danh nghĩa tập 3, 翻譯名義集 Đ. 54, trang: 1103a

nhưng chúng còn bị lệ thuộc vào nhân quả duyên khởi vô thường sinh diệt thì vẫn mang bộ mặt khổ. Khổ quả ở ba cõi này vì vẫn còn lệ thuộc vào sự sinh diệt đối với ba nghiệp thiện ác và, vô ký nên dù chúng có thuộc vào khía cạnh nào đi nữa, thì sự lệ thuộc này vẫn còn mọi sự chi phối của nhân quả duyên sinh vô thường sinh diệt, nên chúng luôn mang bộ mặt khổ đạo. Nhưng bộ mặt khổ đạo ở đây chúng ta có thể thay đổi được chúng qua quả khổ không tự tánh này, như kinh Nhơn vương số 1 viết: “Hoặc là nơi phát sinh ra quả nghiệp phiền não, nó là chỗ phát sinh ra nghiệp. Vì hoặc nghiệp như vậy nên chúng bị lệ thuộc sinh diệt, do đó chúng là không (*nhân*), nên không quả... Nói tóm lại vì nhân hoặc nghiệp không nên quả cũng không.¹²” Vì sự hiện hữu của hoặc nghiệp có được là do nhân duyên đủ hoà hợp mà hình thành, sự hiện hữu có được này là một hiện hữu giả tạm; nhưng vì chúng sanh vô minh chấp ngã, chấp pháp cho là thật có nên chúng sanh hữu tình tạo ra nghiệp hoặc sinh tử luân hồi trôi lăn trong ba cõi sáu đường, nên phải chịu mọi sự khổ đau không dứt. Theo đức Phật tự thân Ngài đã thật sự chứng ngộ thấy rõ rằng tất cả hoặc nghiệp có được cũng do nhân duyên hoà hợp mà thành, nên chúng không có tự tánh; vì chúng không có tự tánh nên chúng là không. Nếu tất cả mọi chúng sanh đều thấy rõ các pháp vốn không có tự tánh, trong đó có cả hoặc nghiệp thì họ cũng sẽ đạt được như những gì đức Phật đã làm trong quá khứ và trong hiện tại như trong Căn Bản Nhứt Thiết Hữu bộ, Tỳ-nại-da tạp sự 37 đức Phật đã dạy: “Phật bảo A-nan, từ thành Câu-thi cho đến Ta-la song thọ bên bờ sông Kim Hà nơi sinh địa của các tráng sĩ đội mũ chế đế¹³. Nơi đây, chu vi mười hai du-thiện-na (*do tuần*),

¹² Nhơn vương kinh số 1, 仁王經疏 Đ. 33, trang: 0385b

¹³ Chế đế, 制底, còn gọi là chi đề Skt: caitya, Pāli: cetya, có nghĩa là tích tụ, hay tụ tướng. Lúc trà tỳ đức Thế tôn, nơi đây đã từng tích tụ gỗ thơm rất nhiều, nên sau này nơi này trở thành linh tích. Ở đây còn có nghĩa là nơi

xưa kia Như lai làm Chuyển luân vương. Trong thời gian ở đây sáu lần bỏ mạng, nay lại nơi đây mà Bát-niết-bàn, đây là lần thứ bảy. Hơn nữa, Như lai Ứng cúng Chánh đẳng Chánh giác, đối với mười phương cõi lại không có nơi nào lần thứ tám xả thân mạng. Vì sao vậy? Vì các hoặc nghiệp đã đoạn trừ, sự sinh của Ta đã chấm dứt, không còn tái sinh vào đời sau nữa.¹⁴ Ở đây, chính đức Phật đã nhận là Ngài không còn tái sinh trong vòng luân hồi sinh tử trong ba cõi sáu đường nữa, sự sinh của Ngài đã chấm dứt, vì chính Ngài đã đoạn trừ hết hoặc nghiệp. Vậy trước khi chúng ta muốn đạt đến địa vị bất sinh bất diệt như Ngài trong ba cõi sáu đường thì, chúng ta những chúng sanh hữu tình như Ngài trước đây phải tìm hiểu và thực hành những gì, như đức Phật đã từng thực hành trong quá khứ cũng như trong hiện tại, để đạt Niết-bàn an vui giải thoát trong đời này như chính Ngài đã đạt, qua việc đoạn trừ tận cùng gốc rễ của nghiệp hoặc, là nguyên nhân chính đưa chúng sanh trôi lăn trong ba cõi sáu đường mà chịu khổ đau, do vô minh chấp ngã, chấp pháp mà tạo ra hoặc nghiệp trôi buộc chúng ta trong sinh tử luân hồi.

II - NGHIỆP

- Nghiệp tiếng Sanskrit gọi là Karman, tiếng Pāli gọi là Kamma, Trung quốc phiên âm là Yết-ma, có nghĩa là tạo tác, ý chỉ cho hành vi, những gì đã tạo ra, hay chỉ cho hành động, tác dụng, ý chí v.v... nói chung chỉ cho hoạt động của thân và tâm của chúng ta, hay hoạt động của thân tâm do ý chí tác động phát sinh. Đây chính là những tác nhân trong hiện tại được chỉ đạo bởi ý chí phát sinh ra trong tâm thức, hay những tác động

tích tụ vô lượng phước đức của đức Thế tôn nên nơi đây đã dựng lên những linh miếu, tháp miếu v.v... nên gọi là chi đê, hay chế đê.

¹⁴ Căn bản thuyết nhưt thiết hữu bộ tỳ-nại-da tạp sự 37 根本一説有部，毗奈耶 Đ.24 , trang: 0394b

tâm ý khiến cho thân và miệng làm theo ý chí sai khiến. Ở đây nếu nghiệp đem liên hệ với nhân quả mà kết hợp thì, chỉ cho tác nhân của những hành vi trong quá khứ, hình thành lực lượng liên tục cho đến ngày hôm nay qua thọ quả, đó chính là sức mạnh của nghiệp, mà thường trong Phật giáo gọi là nghiệp lực. Ngoài ra nghiệp cũng còn bao gồm những hành vi trên cả tư tưởng thiện ác, khổ vui v.v... nhân quả báo ứng, cùng tư tưởng luân hồi đời trước, đời này và, đời sau vốn là tư tưởng của Ấn độ từ xưa đến nay hiện đang lưu hành vào lúc bấy giờ, Phật giáo vẫn chịu ảnh hưởng của chúng qua việc chấp nhận những quan điểm, mà đức Phật cho là đúng theo chỗ sở ngộ của Ngài, để dung hợp thành chủ trương về nghiệp theo nhân sinh quan của đức Phật, đôi khi chống lại chủ trương thường ngã của Bà-la-môn giáo, qua chủ trương vô ngã của đức Phật như phần mở đầu trên chúng tôi đã đề cập. Nghiệp trên nền tảng căn bản thì được các bộ phái thời kỳ phát triển chấp nhận, nó được chia ra làm ba phần gọi là ba nghiệp.

1 - TƯỚNG TRẠNG CỦA NGHIỆP

Theo các nhà Nhất thiết hữu bộ Tiểu thừa giải thích thì, con người có ba thứ độc (*tham, sân, si*), và dùng ba thứ độc này để nuôi lớn bản ngã vô minh chính mình, mà tạo ra không biết bao nhiêu là tội phước. Vì để làm lợi cho mình mà gây tổn hại cho kẻ khác nên phát sinh ra hành động. Người thiện, trước hết tự làm việc bố thí từ giới không gây tổn hại cho chúng sanh, tự diệt những điều ác. Cho nên nói “Hàng phục tâm mình làm lợi ích người khác.” Làm lợi ích người khác là luôn luôn bố thí giúp đỡ người về vật chất cũng như tinh thần. Đó là làm lợi ích cho người, cũng gọi là từ thiện phúc đức, cũng gọi hạt giống của quả báo an lạc ở đời này và đời sau. Nếu làm lợi mình mà hại người thì gọi là làm ác, và kết quả cũng sẽ ngược lại với việc làm thiện. Việc làm thiện làm ác ở đây không ngoài mục đích nuôi lớn vô minh ái ngã qua ba độc, được thể hiện ra thân

khẩu và ý mà tạo nghiệp. Nghiệp ở đây, chỉ cho hành vi của thân được thể hiện qua sự tạo tác của thân thể về một việc nào đó, theo sự tác động của ý chí được tác động bởi ba độc thì thuộc thân nghiệp; sự thể hiện của lời nói phát xuất ra từ miệng về một việc nào đó, theo sự tác động của ý chí cũng được tác động bởi ba độc thì, thuộc khẩu nghiệp và; ý chí trong nội tâm muốn chúng ta làm một việc gì đó theo sự chỉ đạo của ba độc thì, thuộc ý nghiệp.

- Ngoài ra, nghiệp còn có thể phân ra là hai cách hoạt động: Một là hoạt động của riêng ý chí, tức là chỉ cho hoạt động của ý chí, nó chính là tư nghiệp (*đồng với ý nghiệp*). Tư ở đây chỉ cho tâm sở pháp, trong các tâm sở pháp nó có khả năng phát khởi hành động, nên gọi nó là nghiệp. Hai là nhân bởi tư (*tư tâm sở*) này mà phát xuất nghiệp bên ngoài là thân và khẩu. Tuy tâm và tâm sở pháp khác vẫn có hành động, nhưng tư là gốc của hành động. Do đó mới nói tư là nghiệp. Nghiệp này chúng tôi sẽ nói rõ về tướng trạng và bản chất của nó như sau.

- Giữa Tiểu thừa và Đại thừa Phật giáo qua những lời dạy của đức Phật, vì lệ thuộc vào căn cơ trình độ đệ tử của Ngài, mà giáo nghĩa về nghiệp cũng theo trình độ căn cơ có những quan điểm bất đồng, trong nhận thức về sinh mệnh một chúng sinh hữu tình qua ba nghiệp thân, khẩu và ý. Sự chấp nhận và phân chia giữa tâm pháp và sắc pháp theo quan niệm của các bộ phái Tiểu thừa nhất là Nhất thiết Hữu bộ, họ cho rằng ba nghiệp thân khẩu và ý phải được quan niệm rõ ràng về tác dụng của chúng thuộc về tâm hay sắc. Theo các nhà Nhất thiết hữu bộ thì hai nghiệp thân và khẩu thuộc về sắc pháp (*thuộc vật chất*), còn ý nghiệp thì thuộc về tâm pháp (*thuộc về ý chí*), trong khi các nhà Kinh lượng bộ và Đại thừa thì không chấp nhận sự phân chia này. Trên nguyên tắc căn bản chúng dù là nghiệp bên trong của ý hay nghiệp bên ngoài của thân và khẩu,

chúng vẫn thuộc về tâm pháp (*điều này chúng tôi sẽ trình bày phần sau*).

- Trong hiện tại, tuy thân khẩu ý là thủ phạm chính trong việc tạo ra dòng sinh mệnh của một hữu tình qua nghiệp nhân; nhưng sinh mệnh của dòng chảy tương tục này có tính cách cơ giới qua sự tích tụ của năm thủ uẩn là thọ quả từ nghiệp nhân trước kia, nếu chúng ta loại bỏ chúng ra thì nghiệp sẽ không hiện hữu được như Kinh Suttanipata đức Phật đã dạy: “Thế gian y vào nghiệp mà chuyển, hữu tình y vào nghiệp mà chuyển, hữu tình bị nghiệp trói buộc, cũng như bánh xe y vào cái trục mà quay.¹⁵” Qua lời dạy này cho chúng ta thấy rằng đứng về mặt nào đó thì chính nghiệp là sinh mệnh và ngược lại, sinh mệnh là nghiệp. Do đó, khi nghiệp thức biểu hiện bên ngoài trong quá trình hình thành thọ quả trong hiện tại, thì nó mang bộ mặt của thức (*vijñāna*) trong mười hai nhân duyên, nhưng tiềm ẩn bên trong thì, chính thức là hành (*saṅkhāra*), và nếu xét theo nghĩa hẹp thì nó là tư (*cetanā*, ý chí). Theo đức Phật qua quá trình ý chí thống nhất thì thức này chính là nhân cách của một hữu tình, tức là một cái ngã giả (*puggala/pudgala*), Nhưng vì chúng sinh hữu tình mê lầm chấp nhân cách này là một thường ngã như Bà-la-môn giáo đã chủ trương, nên kinh Trường A-hàm 5 đức Phật dạy: “Hữu tình lấy nghiệp làm tự thể, là sự tương tục của nghiệp, lấy nghiệp làm mẫu thai, lấy nghiệp làm quyến thuộc, lấy nghiệp là sở vị, phạm sự phân biệt như thế đều do nghiệp phân phối.¹⁶” Đó là theo thường kiến nhân quả của thế gian đề nói về nghiệp, nhưng đây cũng chỉ là phương tiện dùng độc trị độc để hướng dẫn hữu tình từ

¹⁵ Kinh Suttanipata, N : 654 (Nguyên thi Phật giáo tư tưởng luận, Thích Quảng Độ, trang: 181)

¹⁶ Trường A-hàm 5, 長阿含經 kinh Sa-nê-sa. Xem Trung A-hàm 57, 中阿含 Tiển Mao kinh.

mê ra ngộ. Cho nên những hành vi của thân khẩu ý đều dựa vào sinh mệnh mà tìm cầu qua ba độc tham sân si. Ở đây, chủ thể của hành tức là ý chí, là vật tạo ra tính cách cá nhân, và tính cách cá nhân này cũng chỉ là một quá trình giả hợp giữa tâm và vật. Cái mà đức Phật gọi là nghiệp cũng chẳng qua chúng chỉ là cái tập quán của ý chí huân tập in sâu vào tính cách. Và điều này theo các nhà Hữu bộ Tiểu thừa sau này cho rằng nó luôn thực hữu trong ba đời.

- Theo các nhà Nhất thiết hữu bộ chủ trương thì khẩu có bốn nghiệp, thân có ba nghiệp. Bảy loại nghiệp này thuộc về sắc pháp và có thể phân chúng ra làm hai thứ khác nhau, đó là biểu nghiệp và vô biểu nghiệp. Khi hành động được biểu hiện rõ ràng ra bên ngoài và được mọi người nhận thấy nó thì được gọi là biểu nghiệp.¹⁷ Sau khi chúng ta hành động xong, hành động đó không còn thể hiện ra bên ngoài cho mọi người nhận thấy nữa, nhưng nó vẫn tiềm tàng lưu chuyển nên gọi là vô biểu nghiệp.¹⁸ Hai loại biểu nghiệp và vô biểu nghiệp này còn gọi là biểu sắc hay vô biểu sắc, vì theo các nhà Hữu bộ thì thể của chúng vốn là một loại sắc pháp. Hai thứ biểu nghiệp và vô biểu nghiệp này có thiện và bất thiện. Biểu nghiệp thiện là chỉ cho những hành động thiện được thể hiện ra bên ngoài lúc nào cũng có lợi cho mình và lợi cho người; biểu nghiệp bất thiện là chỉ cho những hành động ác được thể hiện ra bên ngoài lúc nào cũng không tránh xa việc ác. Và về thiện và bất thiện của vô biểu nghiệp cũng như vậy. Lại có những phước đức hay tội báo được sinh ra từ sự thọ dụng của tha nhân, ví dụ khi người thí chủ, bố thí hay giúp đỡ cho người nào đó, nếu người nhận sự

¹⁷ Gọi là biểu, vì nó biểu ra bên ngoài cho người khác có thể nhận biết.

¹⁸ Từ khi thành tựu căn bản nghiệp đạo, cho đến lúc phát sanh kết quả, nghiệp được tồn tại trong trạng thái không biểu lộ ra ngoài cho nên nói là vô biểu.

bố thí hay giúp đỡ đó, chấp nhận thọ dụng những gì người giúp đỡ hay bố thí đem đến cho mình thì, người thí chủ bố thí hay giúp đỡ được hai phước, một là do chính sự bố thí giúp đỡ của mình và, hai là sự nhận lãnh thọ dụng của người kia. Nếu bố thí giúp đỡ mà người không nhận thì, chỉ có một thứ phước duy nhất là phát tâm làm việc thiện. Còn tội báo cũng vậy, như người dùng mũi tên độc bắn một người nào đó, nếu mũi tên độc kia giết chết người thì có hai thứ tội, một là do từ chính sự bắn của mình phát sinh và, hai là do từ sự chết của người kia mà phát sinh. Nếu bắn mà không chết, chỉ mắc tội bắn không có tội giết. Bảy thứ nghiệp này (*của thân và khẩu*) cộng với ý nghiệp (*tư nghiệp*) thuộc tâm pháp, chúng chính là tướng trạng sai biệt của nghiệp. Nghiệp ấy có quả báo đời này, đời sau. Cho nên theo các nhà Tiểu thừa hữu bộ quyết định có nghiệp, và có quả báo theo đó có luân hồi sinh tử tùy theo nghiệp nhân đã tạo ra, nên phải chịu thọ quả ngay trong đời này hay đời sau, theo luật tắc nhân quả qua nghiệp cảm duyên khởi.

- Tất cả mọi hiện tượng cùng sinh tử lưu chuyển các loài hữu tình, ở trên thế gian này có được, theo các nhà Tiểu thừa thì, đều phát xuất từ nhân nghiệp của chúng sanh mà sinh khởi. Tất cả các phái Tiểu thừa đều chấp nhận thuyết này, và nhất là Nhất thiết hữu bộ cho rằng, quả báo của chúng sanh hữu tình có hai loại, một là chánh báo, hai là y báo: Trong chánh báo có kẻ tốt người xấu, có kẻ ngu dốt, người thông minh khác nhau. Đó là kết quả có được từ nghiệp nhân quá khứ mà ngày nay cảm quả trong hiện tại. Trong y báo có sơn hà đại địa, sông biển, cây cối, động thực vật khác nhau. Những quả báo này nào khổ vui thương ghét thiên hình vạn trạng, tất cả đều do nghiệp lực chiêu cảm. Tất cả mọi loài hữu tình chúng sanh ngày đêm dùng thân, khẩu và ý tạo ra không biết là bao nhiêu hành vi thiện ác, tuy trên mặt hiện tượng, chúng ta thấy có biến diệt trong từng sát-na, nhưng chúng không mất, cái mất này gọi là

hủy diệt, những cái nghiệp mà chúng hữu tình đã tạo ra chúng sẽ chiêu cảm kết quả tương ứng trong hiện tại hay trong tương lai; tức là chúng nhân nơi các loại nghiệp lực quan hệ phức tạp mà hình thành những hiện tượng thiên sai vạn biệt. Để giải thích những hiện tượng sai biệt này của thế giới, đức Phật đã dùng thập nhị nhân duyên để thuyết minh về sự hình thành và hủy diệt của chúng qua hai cách quán lưu chuyển và hoàn diệt. Theo đó các nhà Hữu bộ Tiểu thừa cũng dùng Thập nhị nhân duyên, để giải thích hiện tượng tương tục biến dịch của sinh mệnh nhân sinh và, vũ trụ qua nghiệp cảm duyên khởi như họ đã giải thích trong Câu Xá tông, và sau này các nhà Pháp tướng tông thuộc Duy thức cũng đã chủ trương qua A-lại-da duyên khởi và lấy A-lại-da thức làm căn bản cho nghiệp cảm duyên khởi để giải thích mọi hiện tượng sinh khởi và biến dịch qua dòng tương tục sinh mệnh luân hồi của hữu tình chúng sanh. (*Tham khảo Đại-tỳ-bà-sa 23, luận Câu Xá 13,*)

- Theo các nhà Hữu bộ thì sự quan hệ giữa nghiệp nhân và nghiệp quả qua luật tắc nhân quả thì, nghiệp có thật trong ba đời. Nghiệp hiện tại có khả năng thành là nhân quyết định dẫn dắt quả báo tương lai (*thủ quả (giữ quả), cũng có trường hợp nghiệp quá khứ nhờ vào sức tác dụng mạnh yếu mà chiêu cảm quả báo hiện tại (dữ quả (cho kết quả))*). Trong khi các nhà Kinh lượng bộ thì chủ trương nghiệp sẽ biến mất trong khoảng thời gian nháy mắt, nhưng nghiệp bị biến mất này đã được chiêu cảm chủng tử quả báo gieo vào nơi tạng thức, vì chủng tử này sẽ dẫn sinh ra quả báo trở lại trong luân hồi sinh tử ba cõi sáu đường. Và sau này các nhà Đại thừa Pháp tướng tông Duy thức đã y cứ vào giáo nghĩa này mà chủ trương A-lại-da (*ālaya*) duyên khởi. Theo các nhà Duy thức chỉ có thức mới thực hữu, còn tất cả các pháp hiện hữu bên ngoài là hình ảnh được phóng ra từ thức. Như vậy mọi tướng trạng bên ngoài như ba giới ở bên ngoài cũng chỉ là những giả tướng. Thật ra giữa Hữu bộ và

Kinh lượng bộ có những quan điểm khác nhau về nghiệp như vậy, là do cách nhìn lệ thuộc vào mỗi khía cạnh của nghiệp hiện hữu và, biến dịch theo thời gian ba thời, trong khi Kinh lượng bộ chỉ chấp nhận thời gian hiện tại là thật hữu, còn quá khứ và tương lai không thật hữu nên nghiệp cũng thuộc vào quan điểm này, và cũng từ đây giáo nghĩa của những lời dạy của đức Phật trở thành đa thù sai biệt trên mặt sự tướng. Hơn nữa, Nhất thiết hữu bộ lại chủ trương con người được sinh ra có thể do nhiều nghiệp dẫn đến một lần sinh, cũng có thể do một nghiệp dẫn đến nhiều lần sinh. Đồng thời, nghiệp cũng có hai loại cộng nghiệp và bất cộng nghiệp. Tức chỉ cho quả báo cộng thông với con người tại một trú xứ, một quốc độ nào đó như sơn hà đại địa (*khí thế gian*); trong khi con người không cộng thông với con người trên hình thể, vì đó chính là quả báo đặc hữu của mỗi cá nhân trong một cộng đồng, đó thuộc về bất cộng nghiệp hay còn gọi là biệt nghiệp.

- Ở đây từ nghiệp nhân đến nghiệp quả trải qua một dòng tương tục, dòng tương tục này chính là sức mạnh của nghiệp chúng ta thường gọi là nghiệp lực. Giống như từ hạt lúa có mầm, từ mầm nhờ những nhân tố phụ thuộc đủ như con người, đất, nước, gió, ánh nắng mặt trời, khoảng không gian, phân bón v.v... để từ đó có dòng tương tục đưa đến sự hình thành của cành lá v.v... và cũng từ dòng tương tục này phát sanh ra quả. Ở đây nếu chúng ta không cần hạt giống và những nhân tố phụ khác thì sẽ không có dòng tương tục phát sanh. Cho nên từ hạt lúa có dòng tương tục. Từ dòng tương tục có quả. Trước hết có hạt giống sau đó có quả, cho nên ở đây không có sự hiện hữu của thường và đoạn (*không đoạn cũng chẳng thường*). Cũng như ví dụ về hạt giống ấy, nghiệp quả cũng như thế. Tâm sát-na tối sơ phát khởi thiện ác, tội và phúc, từ đó chúng chiêu cảm quả báo thiện ác, khổ vui tùy theo tác nhân nghiệp ban đầu đã tạo, cũng như hạt giống lúa. Do bởi tâm ấy, mà dòng tương tục

của tâm và tâm sở pháp này phát sanh, và tương tục cho đến khi tạo quả báo. Quan điểm này, kinh Di-lan-đà (*Milanda Pañhā*)¹⁹ và luận Trí độ 2²⁰ đưa ra sự tương tục của nghiệp lực giống thắp lửa một ngọn đèn này lan sang ngọn đèn khác để nói lên ý nghĩa liên tục bất tận. Cũng như con tằm hoá thành nhộng, nhộng biến thành con ngài, biến thái như vậy mà vẫn liên tục. Sự biến dịch liên tục như vậy qua hình ảnh của kinh Milanda và, Đại trí độ luận đã cho chúng ta một cái nhìn dễ hiểu quan điểm luân hồi của Phật giáo. Nghiệp có trước, quả có sau nên không đoạn cũng không thường. Nếu lìa nghiệp có quả báo thì bị lỗi đoạn thường. Ở đây, nếu chúng ta tạo nghiệp thiện ác thì, sau đó sẽ chiêu cảm quả báo vui khổ, vì có nghiệp nhân nên phải chiêu quả hoặc nghiệp, nhưng riêng nghiệp vô ký không thiện không ác không có lực để chiêu cảm quả.

- Trong hiện tại, từ khi con người sinh ra và cho đến khi tử, bản thân sinh mệnh của một hữu tình về tâm cũng như vật, luôn luôn hoạt động thay đổi liên tục, đó chính là sự sống, hay còn được gọi là thọ mệnh. Những đặc trưng được sinh mệnh biểu hiện ra bên ngoài nói về nhục thể thì, nó thể hiện qua khí ấm (*noãn khí*), qua hơi thở. Và về sự thể hiện thuộc về tâm lý thì có thức. Chính ba sự thể hiện thọ, noãn, thức này chính là sinh mệnh của một hữu tình, và cho đến khi ba cái này không làm duyên cho nhau để duy trì sự sống nữa thì sinh mệnh bắt đầu dịch biến, lúc này có thể gọi là thọ tận (*ayusañkhaya*) tứ đại chia lìa. Nhưng trong khi tứ đại biến dịch thì nghiệp vẫn được bảo trì qua sức mạnh của chính nó cho nên thọ được hiện hữu. Theo kinh Bản sự 5-6 đức Phật dạy: “Hai pháp thường theo nhau, đó là nghiệp và thọ. Hễ có nghiệp thì có thọ, không nghiệp thì cũng không có thọ. Nếu nghiệp và thọ không tiêu

¹⁹ Milandapanha, trang: 10

²⁰ Đại Trí độ luận 2, 大智度論 Đ. 25 Trang: 80b

mất thì hữu tình sẽ không chết, còn nếu nghiệp và thọ tận diệt thì hàm thức tất phải chết.²¹” Tóm lại có sinh ắt có tử, đó là qui luật tự nhiên của duyên khởi. Do đó cái chết nếu nhận xét trên bề mặt thì tựa như là đã chấm dứt hoàn toàn, nhưng nếu nhận xét về mặt đương thể của sinh mệnh thì, nó vẫn có khả năng tính tương tục qua ngũ uẩn mới, vì trong quá trình này luôn luôn tích tụ ngũ uẩn mới thay cho ngũ uẩn đã bị giải thể. Theo kinh Đại Duyên trong Trường A-hàm đức Phật dạy, tuy là thức đi thác thai vào trong thân thể người mẹ, nhưng thức này chính là ý chí (*tu*) vô ý thức, là sinh mệnh được gọi khác đi, chứ không phải chỉ cho ý thức có thể nhớ biết được, như kinh Trà-đề (*Sati*) đức Phật đã quở trách Tỳ-kheo Trà-đề rất nặng khi Tỳ-kheo này cho rằng thức (*vijn`āna*) là chủ thể của luân hồi[22]. Nếu thức là chủ thể luân hồi thì tất cả mọi chúng ta khi sinh ra đời đều có thể nhớ lại tất cả những gì chúng ta đã từng trải qua trong những cuộc sống trước đây, nhưng trên thực tế thì không! chỉ trừ các bậc Thánh chứng ngộ mới thấy thông suốt bản chất của sinh mệnh, biết rõ được quá khứ, vị lai của mọi ấn tượng về nghiệp. Đây không phải là ký ức thuộc quá khứ mà người thường như chúng ta có thể làm được trong hiện tại.

- Đó là những chủ trương của các nhà Tiểu thừa và các nhà Đại thừa về sự hình thành của nghiệp, từ nghiệp nhân qua nghiệp quả trong dòng tương tục sinh mệnh của các loài chúng sanh hữu tình. Qua đó nghiệp lực là một thứ sức mạnh đã được hun đúc và chính nó thúc đẩy sinh mệnh chúng sanh qua lại trong luân hồi sinh tử và, trôi lăn trong ba cõi sáu đường qua tướng trạng năm thủ uẩn được thể hiện ra thân khẩu và, ý để tạo ra nghiệp nhân, duyên khởi cùng các pháp qua hiện tướng thập nhị nhân duyên để hình thành nhân quả duyên sinh về

²¹ Bản sự kinh 5-6, 本事經 41a

nhân sinh và vũ trụ quan Phật giáo, qua hiện tượng sinh tử luân hồi. Và sự phối hợp giữa tâm và vật được điều tiết qua luật tắc nhân quả duyên khởi để hình thành nhân sinh và thể giới quan của Phật giáo qua những cái chung và cái riêng của biệt nghiệp và cộng nghiệp, của chánh báo và y báo được hình thành qua bản chất thiện ác của nghiệp, tạo thành một thể giới thiên sai ngàn biệt.

2 - BẢN CHẤT CỦA NGHIỆP

- Như phần trên chúng tôi đã trình bày về tướng trạng của nghiệp, qua đó nghiệp có được đều phát xuất trực tiếp từ những hành vi thân và miệng tạo ra theo sự chỉ đạo của ý, như kinh Trung A-hàm 32, đức Phật dạy: “Trong ba nghiệp thân, khẩu và, ý thì ý nghiệp là tối quan trọng.²²” Ở đây nếu ý phát khởi lên những ý nghĩ thiện, ác mà không câu hữu cùng với thân hay khẩu thì ý chỉ mang một nghiệp danh là ý nghiệp; ngược lại nếu ý câu hữu với thân và thúc đẩy thân làm theo ý, khi thân hoàn thành công việc của ý sai khiến thì, ý tạo ra hai nghiệp: một của chính ý, và một của sai khiến, còn thân thì chỉ chịu có một tội là thân đã tạo ra hành vi do ý sai khiến. Và ở đây đối với khẩu cũng như của thân. Vậy nghiệp thiện nghiệp ác ở đây chính là bản chất của nghiệp, có chỗ gọi là tánh nghiệp. Đó là chúng ta nói về nghiệp nhân trong hiện tại, còn nghiệp quả thì chúng ta sẽ chịu ngay trong hiện tại, hoặc trong tương lai, hoặc gần hoặc xa tùy theo nghiệp lực của chúng ta đã tạo ra. Ở đây nếu chúng ta tạo ra nghiệp nhân trong hiện tại và phải chịu quả ngay trong hiện tại, thì chúng ta không nói. Thí dụ như chúng ta cướp của giết người trong hiện tại bị bắt quả tang, thì sẽ bị quả báo tù tội, nhưng có những việc chúng ta làm trong hiện tại không bị phát giác, không bị tù tội thì, đương nhiên sẽ bị quả báo trong tương lai có thể là kiếp sau, và sự thọ báo trong

²² Trung A-hàm 45, 中阿含 Đ .1 kinh Trà-đế, trang:

tương lai này về kiếp sau có thể là gần hoặc xa tùy theo nhân nghiệp lực mạnh hay yếu, thiện hay ác thì theo đó chúng ta sẽ nhận lãnh quả báo tương ứng.

- Nếu là những nhân duyên phát xuất từ mười thiện nghiệp đạo hay cũng gọi là bạch nghiệp đạo thì gọi là sự thành tựu của phúc đức. Còn nếu phát xuất từ mười ác nghiệp đạo hay cũng gọi là hắc nghiệp đạo thì gọi là sự hình thành của tai họa. Mười bạch nghiệp là, không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm, không nói dối, không nói hai lưỡi, không nói lời ác, không nói lời vô ích, không tật đố, không sân giận và không tà kiến. Đó gọi là thiện, phát sanh từ thân, khẩu, ý. Quả báo của chúng là được danh lợi ở đời này và đời sau sanh vào nơi tôn quý trong cõi nhơn, thiên. Sự bố thí, cung kính v.v... tuy có nhiều loại phúc đức khác nữa, nhưng tóm tắt lại cũng được bao gồm trong mười thiện nghiệp đạo. Và mười hắc nghiệp là những hành vi làm ngược lại mười bạch nghiệp, những hậu quả tất yếu cũng ngược lại tất cả mọi thọ quả có được của bạch nghiệp. Như kinh Tăng nhất A-hàm²³ đức Phật dạy: “Người ta gieo nhân nào thì hưởng quả ấy; làm lành thì được quả tốt, làm ác thì chịu quả xấu, người trồng thì người hưởng.”

- Đó là những nghiệp được tạo ra bởi sự cố ý của ý và thúc đẩy thân khẩu làm theo mà tạo ra ác nghiệp hay thiện nghiệp và, tùy thuộc vào tác nhân nghiệp này mà thọ báo ứng tương xứng. Không thể không có bất cứ tác nhân nào đã được chúng ta tạo ra mà không được thọ quả, còn vấn đề nhanh chậm tùy thuộc vào sức mạnh của nó nhiều hay ít qua việc dẫn đường chịu báo ngay trong hiện tại hay, trong tương lai gần hay xa là còn lệ thuộc vào tác nhân. Điều này như đức Phật đã dạy trong kinh Trung A-hàm 3 rằng: “Tỷ-kheo, Ta quyết không bao giờ nói rằng quả báo của tác nghiệp cố ý bị tiêu diệt, không

²³ Trung A-hàm 32, 中阿含 Đ. 1, trang

được lãnh chịu. Quả báo ấy hoặc đời này hay đời sau nhất định phải hứng chịu.²⁴” Đó là điều được đức Phật khẳng định một cách dứt khoát, khi chúng ta đã cố ý tạo ra nghiệp bằng những hành vi thiện hay ác, cũng đều bị thọ lãnh những thọ báo tương xứng, do nghiệp nhân cảm ra nghiệp quả, ngay trong hiện tại hay trong tương lai. Những hậu quả này chúng ta không thể nào tránh đi đâu cho khỏi. Điều này được đức Phật ghi nhận trong kinh Dhammapada (*Pháp cú*): “Những kẻ tạo nghiệp ác, dù có lên không, xuống biển hay vào hang núi cũng không nơi nào có thể trốn thoát.”

- Ngoài ra chúng ta cũng có những hành động vượt ra ngoài sự kiểm soát của ý, mà hành động đó do những sai lầm ngộ nhận chẳng phải do cố ý đã tạo thành, thì gọi là tư nghiệp vô ý, hay tác nghiệp không cố ý. Ở đây vô ký nghiệp và không cố ý tác nghiệp cả hai không dẫn sinh ra quả báo.

- Ở trong tư nghiệp, đứng về mặt tích cực mà nói thì, nghiệp rất mạnh, nó được gọi là nghiệp tăng trưởng, nhưng đứng về mặt tiêu cực mà nói thì, tư nghiệp cố ý rất yếu, nó cùng với tư nghiệp không cố ý hợp lại với nhau gọi là nghiệp không tăng trưởng, sau đó nghiệp dần dần tăng trưởng sức mạnh của nó, nên gọi chúng là tăng thượng nghiệp, hay là tăng trưởng nghiệp. Ngược lại với tăng trưởng thì gọi là nghiệp tạo tác. Hơn nữa chúng sanh ở cõi dục đã tạo ra những nghiệp ác, có khả năng chiêu cảm nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, năm thức thọ khổ báo, cho nên những thứ nghiệp này gọi là thân thọ nghiệp; cho đến như chúng sanh cõi sắc (*ngoại trừ trời sơ thiên*), cõi vô sắc đã tạo ra những thiện nghiệp, nhờ ý thức thứ sáu hay thọ báo vui, cho gọi là tâm thọ nghiệp, đó gọi là chúng sanh có hai cách thọ nghiệp. Đây là hai cách thọ nghiệp của thân và tâm.

²⁴ Tăng Nhất A-hàm 5, 僧一阿含 Đ. 2, trang: 485

Ngoài hai cách thân thọ và tâm thọ này ra còn có những quả báo khổ thọ, lạc thọ, xả thọ (*không lạc không khổ thọ*), lệ thuộc vào ác nghiệp được tạo ra do cõi dục, hay thiện nghiệp được tạo ra bởi cõi dục cho đến đệ tam thiên thiên thuộc cõi sắc, và thiện nghiệp do từ đệ tứ thiên thiên thuộc cõi sắc trở lên đã tác dụng nơi cư trú của chúng sanh. Cho nên các nghiệp tăng lên theo thứ tự dù là khổ hay là vui hay, không khổ không vui thì, theo đó mà chúng ta có ba thọ nghiệp: thuận khổ thọ nghiệp, thuận vui thọ nghiệp, và thuận không khổ không vui thọ nghiệp. Ở đây, chúng sanh cõi dục tạo ra các nghiệp thiện thì có thể đem đến hạnh phúc, đó gọi là phước nghiệp; nếu tạo ra nghiệp ác thì có thể dẫn đến bất hạnh, nên gọi là phi phước nghiệp. Chúng sanh cõi sắc cõi vô sắc tạo ra nghiệp thiện, y cứ vào các thiên định sẽ chiêu cảm đến quả báo quyết định bất động, nên gọi là bất động nghiệp. Ba nghiệp này cũng gọi là tam nghiệp, hay tam hành.

- Hơn nữa, bất thiện nghiệp của cõi dục, tính chất của chúng là bất thiện, quả dị thực²⁵ của nó không tốt, cho nên gọi là hắc hắc dị thực nghiệp; thiện nghiệp của cõi sắc, cõi vô sắc, tính chất của chúng là thiện, quả dị thực của nó là tốt, cho nên gọi là bạch bạch dị thực nghiệp. Riêng thiện nghiệp của cõi dục thì, tính chất và quả dị thực của nó có cả hắc bạch lẫn lộn nhau, cho nên gọi là hắc bạch hắc bạch dị thực nghiệp. Ở đây chúng ta căn cứ vào nhân quả để nói đến tánh tội phước báo ứng của nghiệp, nên nghiệp quả trong ba cõi luôn luôn lệ thuộc vào phiền não. Khi chúng ta đoạn trừ vĩnh viễn phiền não như quan điểm của các bộ phái tiểu thừa Phật giáo nhất là Nhất thiết hữu bộ tức là chúng ta siêu việt được tính chất hắc bạch tương đối của nghiệp phiền não, thì quả dị thực này không còn hiệu quả trong việc chiêu cảm quả báo nữa, nên gọi là phi hắc phi bạch

²⁵ Kinh Pháp cú 法句 Dhammapada, 127

dị thực nghiệp. Đó gọi là tứ nghiệp. Trong bốn nghiệp này, ba nghiệp trước thuộc về hữu lậu nghiệp, cần phải đạt đến vô lậu nghiệp tối hậu mới có thể đoạn trừ hoàn toàn nghiệp.

- Bản tính thiện, ác, vô ký của sinh mệnh hữu tình, chỉ được căn cứ vào hệ thống luật tác nhân quả duyên khởi để luận bàn từ việc tác nhân nghiệp đến việc thọ quả nghiệp, và kết quả luôn luôn tùy thuộc vào năng lực của tác nhân có tác ý hay không tác ý, tác nhân mạnh hay yếu, thiện hay ác và, lệ thuộc ngay cả đến thời gian mà theo đó có thọ quả nhanh hay chậm, tốt hay xấu, đời này hay đời sau phải nhận lãnh quả báo tương ứng với tác nhân đã tạo ra, không thể nào tránh khỏi được. Như Tạng A-hàm, Ngũ phần luật, Trường A-hàm kinh, Pháp cú (*Dhammapada*)²⁶, đức Phật đã dạy:

- “Hết thảy cái có sinh đều có tử, thọ mệnh cuối cùng rồi cũng phải hết.

- “Y vào nghiệp mà chịu duyên báo, thiện, ác đều có quả của nó.

- “Tu phúc được sinh lên cõi trời, tạo ác thì phải vào địa ngục.

- “Tu đạo thì dứt được sống, chết, mà nhập niết-bàn vĩnh viễn.

- “Không ở trên không, không dưới biển, không trong rừng núi, không một chỗ nào trốn được cái chết.

²⁶ Dị thực quả, 異熟果, (vipāka-phalla), là do dị thực nhân chiêu cảm quả báo, hay còn gọi là báo quả, là một trong năm quả mà Câu xá tông dùng năm căn, bảy tâm giới của tánh vô phú vô ký làm dị thực quả. Còn các nhà Duy thức thì cho rằng dị thực quả chính là đệ bát thức, vì thức này có khả năng hàm tàng tất cả chủng tử các pháp, mà thành thực quả của các căn thức.

- “Ngay đến chư Phật Bồ-tát, Duyên giác, Thinh văn còn phải bỏ cái thân vô thường, hưởng nữa là phạm phu.”²⁷

- Có lẽ các nhà Tiểu thừa Nhất thế hữu bộ căn cứ vào những lời dạy này của đức Phật cho nên trong chủ trương về nghiệp, họ cho rằng nghiệp không mất và, luôn thực hữu trong ba đời. Chúng ta không tạo ra thì thôi nhưng đã lỡ tạo ra rồi, không nhiều thì ít, những hành vi tạo tác ra đó chúng sẽ để lại những hậu quả tương xứng với nghiệp cảm duyên khởi đủ để hoàn thành luật tất nhân quả. Theo các nhà Tiểu thừa chúng ta chỉ có thể đoạn trừ được chúng, chúng sẽ mất đi khi chúng ta tu đạo²⁸. Chủ trương này mới nghe qua như là có lý, nhưng nếu nhìn sâu một tí thì chúng ta sẽ thấy có sự mâu thuẫn trong chủ trương này (*điều này chúng tôi sẽ đề cập sau*). Vì các nhà Tiểu thừa Hữu bộ chỉ có chấp nhận hơn không còn pháp thì thực hữu (*Pháp hữu ngã vô*), cho nên họ có công thức “Tam thế thực hữu, pháp thế hằng hữu” vì theo họ ba giai đoạn này quá khứ, hiện tại và, tương lai của thời gian đều có thực và do đó thế của các pháp đều liên tục hiện hữu trong đó có nghiệp.

- Tất cả chúng sanh đều tùy nghiệp mà thọ sanh. Như kẻ làm những việc ác đọa vào địa ngục; người tu phước sanh thiên đường, người hành đạo được Niết Bàn.” Cho nên, tất cả pháp không thể không có. Nghiệp ấy chính là ba thứ độc. Vì để gây tổn hại cho kẻ khác mà phát sanh hành động. Người thiện, trước tự diệt những điều ác, và sau đó làm việc các việc thiện

²⁷ Tham chiếu Tạp A-hàm 3, 雜阿含 trang: 891, Ngũ phần luật 五分律 Đ.21, trang: 28a. Trường A-hàm, 長阿含經 Đ. 1, trang: 127

²⁸ Kiến hoặc là các phiền não được đoạn trừ ở kiến đạo tức giai đoạn chứng nghiệm bốn Thánh đế và do đây mà chứng Tu đà hoàn. Tư hoặc là các phiền não được đoạn trừ ở Tu đạo tức giai đoạn tư duy và tu tập và do đây mà đắc bốn quả của Thanh văn là Tu Đà Hoàn quả, Tư Đà hàm quả, A na hàm quả và A la Hán quả.

THÍCH ĐỨC THẮNG

như bố thí trì giới v.v.. không gây tổn hại cho chúng sanh. Đó là làm lợi ích cho người, cũng gọi là từ thiện phúc đức, cũng gọi hạt giống của quả báo an lạc ở đời này và đời sau.

- Chúng sanh bị vô minh che lấp, do ái kiết ràng buộc, qua lại trong sanh tử từ vô thủy, thọ đủ những khổ vui trong ba cõi sáu đường được tóm thâu vào trong các thứ phiền não. Chúng chính là ba độc, từ ba độc này chúng ta có thể phân biệt thành vô lượng phiền não. Trong đó gồm có 98 sử, 9 kết, 10 triền, 6 cấu v.v.. Từ vô lượng vô biên phiền não này thúc đẩy thân khẩu ý chúng ta tạo ra nghiệp. Nghiệp là nghiệp thân, khẩu, ý, đời nay, đời sau; phân biệt có thiện, bất thiện, vô ký. Có những quả báo khổ, vui, không khổ không vui; nghiệp hiện báo, nghiệp sanh báo và nghiệp hậu báo. Như vậy v.v., vô lượng vô biên sinh tử biến dịch qua sự tác động của vô thường, tạo thành nhân quả duyên khởi hoàn thành nhân sinh quan và vũ trụ quan Phật giáo theo quan niệm tương đối nhị nguyên của tục đế.

Tóm lại, qua sự trình bày luân hồi và nghiệp báo này cho chúng ta thấy rõ rằng tất mọi sinh mệnh hữu tình sinh ra sống còn và chết đi, chúng bị lệ thuộc vào nghiệp nhân và nghiệp quả để trở thành một sinh mệnh hữu tình trong hiện tại. Nghiệp quả trong hiện tại chính là chủng tử nghiệp nhân di truyền từ kiếp trước, và hiện tại chúng ta thọ quả qua xác thân và tâm thức. Về xác thân thì chúng thể hiện qua đẹp, xấu, mập ốm, cao thấp v.v... về tâm thức thì chúng thể hiện qua thông minh, ngu dốt, chậm nhanh v.v... Nghiệp nhân chủng tử hiện tại được hình thành và tạo ra từ những tác nhân trong hiện tại qua thân khẩu ý, mà ý (*tâm thức di truyền*) là tác nhân chính trong việc tác thành nghiệp nhân trong hiện tại khi tiếp xúc và tác động lên đối với những hoàn cảnh chung quanh chúng ta trong hiện tại, để cho ra một thứ chủng tử nghiệp nhân mới. Như vậy một chúng sinh hữu tình trong hiện tại, trong người mỗi chúng ta

đều đang mang hai loại chủng tử: một di truyền từ kiếp trước, hai được tạo ra trong khi tâm tiếp xúc với mọi vật, mọi việc chung quanh ta đã tác động. Như vậy đối với chủng tử nghiệp nhân trong hiện tại, chúng ta có thể làm chủ tạo ra chúng, và cũng nhờ từ đây mà chúng ta có thể sửa đổi nghiệp qua những ý nghĩ và hành vi tạo tác của chúng ta là làm sao để tránh khổ được vui trong khi chúng ta đang sống, để khi chết đi không mang trong người mình nghiệp nhân làm khổ sau này trong bước kế tiếp. Và nhờ đó chúng ta có thể cải tạo lại xã hội lý tưởng theo ý muốn của chúng ta là, dân giàu nước mạnh sống trong an vui hạnh phúc; lòng từ sẽ được thể hiện qua mọi hành vi lợi mình lợi người. Mọi an ninh trật tự sẽ được vãng hồi, cuộc sống sẽ được bảo đảm an toàn hơn khi, chúng ta dựa vào sự thưởng phạt công minh của luật nhân quả qua luật pháp quốc gia và, chính lương tâm mỗi hữu tình chúng sanh, cùng cộng đồng xã hội.

- Ở đây chúng tôi trình bày Luân hồi nghiệp như trên đứng trên phương diện tương đối nhị nguyên của tục đế hay thế đế theo luật tắc nhân quả duyên khởi; nên luân hồi nghiệp báo được đánh giá như là phương pháp sửa đổi con người, cải tạo xã hội một cách có hiệu nghiệm qua nhân quả báo ứng, trong khi con người đang bị vô minh chi phối trong cuộc sống. và chính mỗi chúng sanh được sinh ra bởi những nghiệp hoặc mà họ đã từng tạo ra từ kiếp trước, chỉ sự vô minh che phủ nên không biết đâu là thật, đâu là giả, chấp nhận, chấp càn, ngã pháp thường còn, nên sinh ra thiện ác báo ứng. Nếu chúng sanh hữu tình mà nhận ra được các pháp (*trong đó có ngã, pháp*) là vô ngã, không thường, cũng không đoạn thì việc nghiệp báo luân hồi làm gì sanh ra được. Như Trung luận 3²⁹ phẩm quán

²⁹ Trung luận 3, quán nghiệp phẩm 17, 中論觀業品 (karmaphala-parīkṣā) Đ. 30, trang: 26a

nghiệp, do Bồ-tát Long Thọ (*Nāgārjuna*) tạo ra và Phạm chí Thanh Mục giải thích: Chỉ vì nhơn duyên điên đảo mà chúng sanh qua lại trong sanh tử, đó cũng không phải là thường... Hơn nữa, vì tham đắm điên đảo, chẳng biết thật tướng của các pháp, cho nên nói “Nghiệp không mất.” đó là lời Phật dạy.

- Cho nên theo đệ nhất nghĩa, thì nghiệp không sanh. Vì sao? Vì không tánh, nên không sanh. Vì nhân duyên, nên cũng không diệt. Không phải do thường mà không diệt. Nếu không phải vậy, thì nghiệp tánh mới quyết định có. Nếu nghiệp quyết định có, tức là thường. Thường thì không cần tạo nghiệp. Vì sao? Vì pháp thường không có tạo tác.

- Hơn nữa, Nếu do không tạo mà có nghiệp, thì người kia tạo tội, người này chịu quả báo. Lại người khác đoạn phạm hạnh mà người này có tội, thì phá pháp thế tục. Nếu nghiệp trước có thì, mùa đông không thể nghĩ đến việc mùa xuân; mùa xuân không thể nghĩ đến việc mùa hạ; chúng có những lỗi như vậy.

- Lại nữa, người làm phúc và kẻ tạo tội sẽ chẳng có khác biệt. Khởi nghiệp bố thí, trì giới v.v... gọi là phúc; khởi nghiệp sát sanh, trộm cắp v.v.. gọi là tạo tội. Nếu không tạo mà có nghiệp thì chẳng phân biệt!

- Lại nữa, nghiệp nếu quyết định có tánh, thì một lúc thọ quả báo rồi lại nên thọ nữa. Thế nên, ông nói do pháp không mất nên có nghiệp báo cố định, có những lỗi như thế.

- Lại nữa, nếu nghiệp từ phiền não khởi; phiền não chẳng quyết định, chỉ từ nhớ tưởng phân biệt mà có. Nếu các phiền não không thật, nghiệp làm thế nào có thật? Tại sao? Vì nhơn không tự tánh, nghiệp cũng không tự tánh. Quả báo là từ nghiệp thiện, ác phát sanh thân năm âm vô ký. Các nghiệp như thế đều không; không tự tánh, như huyễn, như mộng, như âm vang, như quang năng.

ĐỨC PHẬT VÀ PHÁP GIÁO HOÁ CỦA NGÀI



Thật ra đức Phật không có bất cứ nguyên tắc chung nào để dạy chúng ta, ngoài con đường Trung đạo duyên khởi; nhằm giải thoát mọi vướng mắc khổ đau trong cuộc sống của chúng ta. Nhưng ngay chính bản thân con đường này cũng chỉ là một phương tiện. Do đó, mọi nguyên tắc đối trị mọi căn cơ để đưa chúng sanh đến giải thoát khổ đau phiền não, thì chính chúng là con đường trung đạo. Vậy chúng chỉ là pháp phương tiện đối trị bệnh cơ của chúng sanh mà thôi. Hơn nữa, nguyên tắc luôn là trói buộc, do đó vấn đề giải thoát được đức Phật đặt ra như là một tiên quyết cho một thể nghiệm về phương tiện; qua đó phương tiện sống được coi như là một đối tượng nhận thức sẽ bị vượt qua, tất cả đều trở thành phương tiện chuyên chở cho một cứu cánh cho chính chúng. Và vì vậy cho nên pháp của đức Phật khi ra giáo hoá được Ngài sử dụng như là phương tiện đối trị bệnh chứ không là gì hết. Thế nhưng, ngay trong khi đức Đạo sư khi còn tại thế; những lời giáo hoá

của Ngài vẫn bị xuyên tạc và hiểu nhầm một cách có ý thức bởi các ngoại đạo, mà đại diện cho các ngoại đạo vào lúc bấy giờ là Ni-kiền-tử¹ thuộc phái lõa hình ngoại đạo. Trong chương nói về thuốc của Tứ phân Luật² (Đ. 22, q. 42, tr. 871b) nói về tịnh nhục, truyện kể rằng:

- «Thế Tôn ở tại Tỳ-xá-ly. Bấy giờ có tướng quân Tu-ha³ là đệ tử của Ni-kiền. Tại công đường,⁴ có năm trăm Lê-xa ngồi ăn, họ dùng vô số phương tiện khen ngợi Phật, Pháp, Tăng. Bấy giờ, tướng quân Tu-ha tại chỗ ngồi nghe vô số phương tiện khen ngợi Phật, Pháp, Tăng nên sanh lòng tin ưa, muốn đến yết kiến đức Phật. Ông ta nghĩ như vậy: «Nay ta có thể đến thưa với thầy Ni-kiền để đến chỗ Cù-đàm.» Bấy giờ, Tu-ha liền đến thưa với Ni-kiền rằng:

- «Tôi muốn đến chỗ Sa-môn Cù-đàm.»

Ni-kiền nói rằng:

- «Ông chủ trương nên làm.⁵ Cù-đàm giáo hóa đệ tử bằng thuyết không nên làm. Thôi, đừng nên đến đó.»

¹ Ni-kiền Tử, 尼乾子。 Skt, Nirgrantha-putra, Pàli, Nigantha-putta; là một trong Lục sư ngoại đạo vào thời cổ Ấn Độ, chuyên tu khổ hạnh, thuộc phái lõa hình. Vì mặc áo quần vào cho là bị trói buộc, nên không cần mặc quần áo để che thân, mà tự không biết tầm quý, liêm sỉ. Vì vậy cho nên người đời cũng thường gọi là vô tâm ngoại đạo.

² Việt dịch: tỳ-kheo Thích Đồng Minh, Thích Đức Thắng.

³ Tu-ha tướng quân 私呵將軍。 Pali, Vin.i. 233, Sīhasenapati; vị tướng quân người Licchavī (Lê-xa), ở Vesālī; đệ tử của Nigantha (Ni-kiền). Xem Trung A-hàm 4, kinh số 18 «Sur Tử» (Đại 1, tr. 440c); Pali, A.viii.12 Stha.

⁴ Đoán sự đường 斷事堂, chỗ xử án, xử lý việc công.

⁵ Nguyên Hán: tác pháp 作法. Tham chiếu. Trung A-hàm 4 (T01n0026_tr. 0441a01): «Sa-môn Cù-đàm chủ trương bất khả tác 不可作.» Cf. Vin.i. 233:

Bấy giờ, tướng quân Tu-ha rút lại ý định đi gặp Phật trước đó. Các Lê-xa lần thứ nhì, lần thứ ba cũng khen ngợi Phật, Pháp, Tăng như vậy. Tướng quân Tu-ha khi nghe lần thứ hai, lần thứ ba sự khen ngợi như vậy, khởi ý nghĩ như vậy: «Nay ta hãy đi gặp Cù-đàm, khỏi phải từ giã thầy Ni-kiền. Xem Thầy sẽ làm gì được ta?» Bấy giờ, Tu-ha liền đến chỗ Phật, đánh lễ sát chân rồi ngồi lui qua một bên. Đức Thế Tôn dùng vô số phương tiện nói pháp, khai hóa, khiến được hoan hỷ. Tu-ha nghe Phật phương tiện nói pháp tâm sanh đại hoan hỷ bạch Phật rằng:

- «Tôi nghe nói Cù-đàm giáo hóa các đệ tử bằng thuyết không nên làm. Các sa-môn đồn như vậy, có đúng sự thật, có đúng như pháp chăng?»

Đức Phật nói với Tu-ha rằng:

- «Có nhân duyên phương tiện để nói rằng, Ta giáo hóa các đệ tử bằng thuyết không nên làm; lời nói ấy đúng sự thật, đúng như pháp. Có nhân duyên phương tiện để nói rằng, Ta giáo hóa các đệ tử bằng thuyết hãy nên làm; lời nói ấy đúng sự thật, đúng như pháp. Có nhân duyên phương tiện để nói rằng, Ta giáo hóa các đệ tử bằng pháp đoạn diệt;⁶ lời nói ấy đúng sự thật, đúng như pháp. Có nhân duyên phương tiện để nói rằng, Ta giáo hóa đệ tử bằng pháp uế ác;⁷ lời nói ấy đúng sự thật, đúng như pháp. Có nhân duyên phương tiện để nói rằng, Ta giáo hóa đệ tử bằng pháp điều phục;⁸ lời nói ấy đúng sự thật,

akiriyavādaṃ samaṇaṃ gotamaṃ, Sa-môn Cù-đàm chủ trương «Không được làm.»

⁶ Đoạn diệt pháp 斷滅法. Pali: ucchedavādo samaṇo gotamo, Sa-môn Gotama chủ trương đoạn diệt (hư vô luận).

⁷ Uế ác pháp 穢惡法. Pali: jegucchī, chủ trương khổ hạnh kinh tởm.

⁸ Điều phục pháp 調伏法. Pali: venayika, chủ trương tự chế ngự, khắc kỷ.

đúng như pháp. Có nhân duyên phương tiện để nói rằng, Ta giáo hóa đệ tử, đó là thuật ngữ bằng pháp diệt ám;⁹ lời nói ấy đúng sự thật, đúng như pháp. Có nhân duyên phương tiện để nói rằng, Ta giáo hóa đệ tử rằng «Sự sanh của Ta đã dứt; không còn tái sinh nữa»¹⁰; lời nói ấy đúng sự thật, đúng như pháp. Có nhân duyên phương tiện để nói rằng, Ta giáo hóa đệ tử rằng, Ta đã đến chỗ vô úy, thuyết vô úy pháp;¹¹ lời nói ấy đúng sự thật, đúng như pháp.»

Đức Phật nói với Tư-ha:

- «Vi sao Ta nói «Không nên làm» cho đến «chỗ vô úy» để giáo hóa đệ tử, rằng lời nói ấy đúng sự thật, đúng như pháp?»

- «Ta nói «không nên làm», là không nên làm ba pháp ác bất thiện: thân làm ác, miệng nói ác, tâm nghĩ ác.

- «Ta nói «nên làm», là nên làm ba pháp thiện.

- «Ta nói «pháp đoạn diệt», là đoạn diệt tham dục, sân nhuế, ngu si.

- «Ta nói «pháp uế ác¹²» là kinh tởm pháp bất thiện do bởi nghiệp thân, khẩu, ý.

- «Ta nói «pháp điều phục¹³» là điều phục tham dục, sân nhuế, ngu si.

⁹ Diệt ám pháp 滅闇法. Pali: tapassī, chủ trương nhiệt hành (khổ hạnh). Bản Hán hiểu là tamo (bóng tối) thay vì tapo (sức nóng).

¹⁰ Đoạn dưới nói rõ: không nhập thai nữa. Pali: apagabbo, chủ trương không nhập thai (không tái sinh).

¹¹ Vô úy pháp 無畏法. Pali: assattha, sự tĩnh chỉ, tô tức pháp.

¹² Hán: uế ác pháp, 穢惡法. Tham chiếu Trung A-hàm 4, kinh số 18 «Su Tử» (Đại 1, tr. 440c) «Tông bản khả tăng ố» 宗本可曾惡; Pali, A.viii.12 Sīha. Ucchedavāda, tức chủ trương khổ hạnh.

PHẬT PHÁP CĂN BẢN

- «Ta nói <diệt ám> là diệt các pháp tối tăm ác, bất thiện.

- «Ta nói <sự sanh của ta đã dứt> là nói sự thọ sanh của Ta đã dứt tuyệt, không còn bào thai, và lại giáo hóa cho con người cắt đứt sanh tử.

- «Ta nói <đến chỗ vô úy> là tự mình không có sự sợ sệt, lại an ủi chúng sanh.

- «Này Tu-ha! Đó là, có nhân duyên để nói rằng, Ta giáo hóa các đệ tử bằng thuyết <không nên làm>; <đến chỗ vô úy>, lời nói ấy đúng sự thật, đúng như pháp.»

Qua đoạn kinh văn này, cho chúng ta thấy rằng phương pháp giáo hoá của đức Phật không ngoài nhân duyên phương tiện; mà nhân duyên phương tiện thì thiên hình vạn trạng đa thù. Do đó cách giáo hoá của Ngài luôn tùy thuộc vào nhân duyên phương tiện mà dạy dỗ, nên nguyên tắc giáo hoá cũng trở nên đa dạng. Vì vậy không có bất cứ nguyên tắc nào dành chung cho việc giáo hoá của Ngài cả.

- Như đức Phật đã dạy ở đoạn kinh văn trên, trước hết Ngài xác nhận sự sai lầm trong nhận thức của ngoại đạo về những lời dạy của Ngài dù là vô tình (*không hiểu thấu ý nghĩa*) hay cố ý (*có hiểu, nhưng vì sợ đệ tử mình sẽ bị khuất phục nên đưa ra sự mâu thuẫn khiến họ không đến*). Họ chấp chặt vào thiên kiến, không biết phương tiện phân biệt tạm thời dành để đối trị, mà chỉ chấp chặt vào một vài lời dạy nào đó, và cho đó là chủ trương của người ta, ngoài ra đều hư dối, rồi nhằm vào đó má huỷ báng. Kể đến Ngài thuyết minh về nhân quả cùng định thức duyên khởi (*có bệnh thì có thuốc, có thuốc là có bệnh*), mà ở đây Ngài nhắm vào chuyển mê khai ngộ, chuyển

¹³ Hán: Điều phục pháp, 調伏法。Tham chiếu Trung A-hàm 4, kinh số 18 «Sur Tử» (Đại 1, tr. 440c) «Tông bản pháp luật» 宗本法律; Pali, A.viii.12 Sīha. Venayika, sự chế ngự.

khô thành vui, chuyên phàm thành Thánh cho mọi đối tượng khi có nhân duyên phương tiện đến:

- «Vi sao Ta nói <Không nên làm> ... cho đến <chỗ vô úy> để giáo hóa đệ tử, rằng lời nói ấy đúng sự thật, đúng như pháp¹⁴?»

- «Ta nói <không nên làm>, là không nên làm ba pháp ác bất thiện: thân làm ác, miệng nói ác, tâm nghĩ ác.

- «Ta nói <nên làm>, là nên làm ba pháp thiện.

- «Ta nói <pháp đoạn diệt>, là đoạn diệt tham dục, sân nhuế, ngu si.

- «Ta nói <pháp uế ác> là kinh tởm pháp bất thiện do bởi nghiệp thân, khẩu, ý.

- «Ta nói <pháp điều phục> là điều phục tham dục, sân nhuế, ngu si.

- «Ta nói <diệt ám> là diệt các pháp tối tăm ác, bất thiện.

- «Ta nói <sự sanh của ta đã dứt> là nói sự thọ sanh của Ta đã dứt tuyệt, không còn bào thai, và lại giáo hóa cho con người cắt đứt sanh tử.

- «Ta nói <đến chỗ vô úy¹⁵> là tự mình không có sự sợ sệt, lại an ủi chúng sanh.

¹⁴ Hán: Thị thật ngữ pháp ngữ, 是實語法語。 Tham chiếu Trung A-hàm 4, kinh số 18 «Sur Tử» (Đại 1, tr. 440c) <pháp như pháp> 法如法; Pali, atthi ... pariyaṃyo, yen ... pariyaṃyena: có pháp nôm, do bởi pháp môn đó...

¹⁵ Hán: Vô úy xứ, 無畏處。 Tham chiếu Trung A-hàm 4, kinh số 18 «Sur Tử» (Đại 1, tr. 440c) <tông bản an ổn> 宗本安穩; Pali, assattha, sự nghỉ ngơi.

PHẬT PHÁP CĂN BẢN

- «Này Tư-ha! Đó là, có nhân duyên để nói rằng, Ta giáo hóa các đệ tử bằng thuyết <không nên làm>; <đến chỗ vô úy>, lời nói ấy đúng sự thật, đúng như pháp.»

- Từ câu hỏi «Tôi nghe nói Cù-đàm giáo hóa các đệ tử bằng thuyết không nên làm. Các sa-môn đồn như vậy, có đúng sự thật, có đúng như pháp chăng?» Đức Phật đã tự khẳng định là Ngài đã giáo hoá cho các đệ tử của Ngài như vậy. Không những chỉ có thế, đức Phật còn đưa ra hàng loạt các biện pháp giáo hoá khác, và cho đến tự trả lời là tại vì sao Ngài đã nói <Không nên làm> ... cho đến <chỗ vô úy>. Ở đây, đức Phật không những tự khẳng định là Ngài đã giáo hoá cho các đệ tử mình <không nên làm>, mà còn giáo hoá <nên làm>.

- Nguyên tắc chung thuyết giáo của Ngài là tùy duyên, nhằm đối trị mọi căn bệnh của chúng sanh. Vì vậy, bất cứ lúc nào bất cứ nơi đâu dù có người thắc mắc thưa hỏi hay không có người thắc mắc thưa hỏi về cuộc sống thì Ngài cũng giải đáp mọi thắc mắc một cách mau chóng và chính xác; hay Ngài tự nói ra nếu thấy điều đó có lợi ích cho việc giải thoát đối với mọi người. Qua một câu hỏi trên mà đức Phật không những chỉ trả lời cho một câu hỏi mà Ngài còn đưa ra rất nhiều câu nói khác và tự trả lời nhằm, trước hết để thoã mãn lòng thắc mắc nghi kỵ về cuộc sống của người hỏi, thứ hai là để giải toả những hiểu lầm do chấp thủ thiên kiến về những lời giáo hoá của Ngài. Đức Phật dạy không nên làm là không nên làm những gì, tức là có điều kiện giới hạn, chứ không có nghĩa là không nên làm là không nên làm bất cứ điều gì để rồi chúng đối lập lại với nên làm.

- Ở đây đức Phật cũng đứng trên lập trường nhân quả mà thuyết minh về không nên làm: Vì từ tác nhân đưa đến thọ quả có thể là đồng thời hay dị thời, nhưng chúng luôn luôn tùy thuộc vào nhân duyên đủ để hình thành quá trình hiện hữu của

chính chúng. «Ta nói <không nên làm>, là không nên làm ba pháp ác bất thiện: thân làm ác, miệng nói ác, tâm nghĩ ác.» Nghĩa là trong hiện tại chúng ta không tạo ra nhân nghiệp ác thân, khẩu, ý; và vì không tạo ra nghiệp nhân ác nên không lãnh thọ quả. Đó chính là con đường đưa đến giải thoát khổ đau pháp ác bất thiện. Ngược lại nên làm ba pháp thiện qua thân, khẩu, ý, đó chính là:

- «Đoạn diệt tham dục, sân nhuế, ngu si.
- «Là kinh tởm pháp bất thiện do bởi nghiệp thân, khẩu, ý.
- «Là điều phục tham dục, sân nhuế, ngu si.
- «Là diệt các pháp tối tăm ác, bất thiện.»

- Nên làm ở đây, có nghĩa là ngoài việc không nên nuôi lớn ba độc Tham, sân, si qua sự thể hiện của thân khẩu, ý ra, chúng ta còn phải diệt trừ chúng, kinh tởm xa lìa chúng, điều phục chúng; nói chung là chúng ta diệt trừ pháp tối tăm ác, bất thiện kia. Những việc làm này chính là việc nên làm. Ở một góc độ nào đó chúng đồng nghĩa với không nên làm. Vì ở đây một đàng không nuôi lớn ba độc tham, sân, si, là chặn đứng bước phát triển của chúng, và một đàng khác tiêu diệt ba độc tham, sân, si, tuy trên mặt tích cực thì thấy có vẻ như sai khác, nhưng trên mặt tiêu cực thì chúng đồng nghĩa nhau, tức là không đồng lõa với pháp ác bất thiện tối tăm.

- Không nên làm và nên làm ở đây mang ý nghĩa thực thành hơn là ý nghĩa lý thuyết. Đức Phật đã đứng trên hiện thực sống động thực tiễn của cuộc sống của chúng sanh mà giáo hoá nên làm như thế nào, và không nên làm những gì. Như trên chúng tôi đã nói, một mặt chúng ta chặn đứng việc tạo nhân ác qua ba nghiệp thân, khẩu, ý; mặt khác tìm cách tiêu diệt chúng, đàng nào chúng ta cũng vô hiệu hoá tác nhân tạo ác pháp của chúng ta, thì đó chính là cái nhân đưa đến sự vô sinh của chúng ta,

như chính đức Phật đã dạy:

- «Ta nói <sự sanh của Ta đã dứt> là nói sự thọ sanh của Ta đã dứt tuyệt, không còn bào thai¹⁶, và lại giáo hóa cho con người cắt đứt sanh tử.¹⁷»

- Vì không tạo nhân ba đường sáu cõi luân hồi sinh tử nên đức Phật không còn tái sinh vào cõi đời này nữa để mang bào thai hữu tình chúng sanh như chúng ta. Nhân sinh tử luân hồi ba cõi sáu đường chính do thân, khẩu, ý chúng ta tạo ra hình thành ba nghiệp ác; từ ba nghiệp ác này lôi kéo chúng ta vào ba cõi luân hồi không dừng nghỉ. Chúng sẽ dừng nghỉ khi nào chúng ta dừng được ba nghiệp ác thân, khẩu, ý, và tiêu diệt tận cùng, cắt đứt gốc rễ của chúng thì chúng ta cũng sẽ như đức Phật <sự sanh của Ta đã dứt>. Và chúng sanh cũng sẽ như vậy nếu chúng ta không nên làm và nên làm những gì như đức Phật đã dạy. Và cũng từ không tác nhân của ba nghiệp ác bất thiện, nên đức Phật đã đạt tới trạng thái vô úy, không còn tâm sợ sệt như một hữu tình chúng sanh nữa, vì đây chính là trạng thái vô ngã, không phải là trạng thái hữu ngã của chúng sanh nữa, và nhờ đó chúng sanh được Ngài an ủi:

- «Ta nói <đến chỗ vô úy> là tự mình không có sự sợ sệt, lại an ủi chúng sanh.

- «Này Tu-ha! Đó là, có nhân duyên để nói rằng, Ta giáo hóa các đệ tử bằng thuyết <không nên làm>; <đến chỗ vô úy>, lời nói ấy đúng sự thật, đúng như pháp.»

¹⁶ Hán: Bất thọ bào thai, 不受胞胎。Tham chiếu Trung A-hàm 4, kinh số 18 «Sur Tử» (Đại 1, tr. 440c) <bất nhập thai> 不入胎。

¹⁷ Hán: Đoạn ư sinh tử, 斷於生死, có nghĩa là đã đoạn tận nguồn gốc cội rễ của tham dục, sân nhuế, si mê; ba nghiệp đã được thanh tịnh, giải thoát tất cả các pháp ác bất thiện, không còn sinh tử nữa.

- Sau khi tướng quân Tu-ha được đức Phật dạy về pháp không nên làm và nên làm. Có lẽ đây là lần nghe pháp đầu tiên của tướng quân Tu-ha, nên những mâu thuẫn khác nhau giữa không nên làm và nên làm trước đó đã nghe từ Ni-kiền Tử nay đã được đả thông:

Tu-ha bạch Phật:

- «Con xin quy y Phật, Pháp, Tăng. Từ nay về sau, con không sát sanh cho đến không uống rượu.¹⁸»

Đức Phật bảo Tu-ha:

- «Ông hãy tự xét kỹ trước khi thọ giới. Ông là vị đại thần trong nước, mọi người đều biết, nên làm việc làm lợi ích cho mọi người. Đừng nên cử động khinh suất, rồi sau có sự ăn năn.»

Tu-ha thưa:

- «Khi mà con đến làm đệ tử của ngoại đạo sa-môn, bà-la-môn, họ liền cầm phan, xướng lệnh khiến cho người trong nước biết: <Tu-ha là đệ tử của Ni-kiền.> Nay con nghe đức Thế Tôn ân cần dạy bảo rằng: <Ông hãy tự xét kỹ trước khi thọ giới. Ông là vị đại thần trong nước, mọi người đều biết, nên làm, việc làm lợi ích cho mọi người. Đừng nên cử động khinh suất, rồi sau có sự ăn năn.> Điều này làm cho con càng tin tưởng sâu xa hơn.»

- Trước khi đức Thế Tôn cho phép tướng quân Tu-ha quy y tam bảo, đức Phật đã làm một việc mà trước đó, và ngay đến tận cùng sau này cũng không có một vị giáo chủ tôn giáo nào khác có tinh thần tự do nhân bản đến cực độ như vậy. Mặc dù đức Phật đã biết tướng quân Tu-ha đã đặt lòng tin kiên cố đối

¹⁸ Quy y tam bảo, thọ trì ngũ giới, 歸依三寶受持五戒。

với Ngài rồi. Đó là đối với cá nhân ông, nhưng còn những người liên hệ chung quanh ông không phải ít với chức vụ tướng quân này; sự liên hệ đó có thể gây khó khăn sau này cho chính ông. Qua đây cho chúng ta thấy nhân cách tuyệt vời của đức Phật, cộng với một nền giáo lý nhân bản từ bi trí tuệ và giải thoát của Ngài, luôn luôn là một điểm tựa vững chắc, nơi mọi người có thể nương về để hoàn thành công việc giải thoát khổ đau cho chính mình. Đã hơn hai thiên niên kỷ qua, sau khi đức Phật qua đời, giáo lý và hình ảnh của Ngài vẫn là một điểm sáng hoàn hảo nổi bật nhất. Nơi thu hút mọi sự chú ý của con người, qua sự tinh nguyện trong nghiên cứu và thực hành. Người đến với đạo Phật là người đến để hoàn thành nhân cách chính mình, chứ không phải đến để hoàn thành nhân cách của vị giáo chủ, như các tôn giáo khác; đến để rời vong thân, làm kẻ nô lệ qua những nhân danh, rồi tạo ra bao cuộc thánh chiến, bao cuộc thập tự chinh, lừa người vào trong chỗ chết nếu không theo họ. Họ đã từng dùng sức mạnh của súng đạn quân sự, sức mạnh của chính trị¹⁹, và đang dùng sức mạnh của kinh tế tiền bạc, hoặc bắt ép, hoặc dụ dỗ người khác theo đạo mình. Trong khi đó sự truyền giáo của đạo Phật không đổ một giọt máu, không tốn một đồng tiền các bạt để đưa ra dụ dỗ o ép, mà bằng sự tự nguyện trong sáng. Con người đến với đạo Phật thật hoà bình, thật nhân bản, thật nhân cách, như hình ảnh của chính đức giáo chủ của họ vậy. Một hình ảnh tuyệt vời, mà xưa kia tướng quân Tur-ha, người có thể lực về quân sự vào lúc bấy giờ, đã nương về, cho đến mãi ngày hôm nay vẫn còn đẹp.

¹⁹ Chỉ cho các nước thực dân phong kiến đế quốc xâm lược vào lúc bấy giờ ở Âu châu. Sa-môn, 沙門; Skt: Śramaṇa, Pāli: Samaṇa, Sa-môn ở đây chỉ cho các vị xuất gia ngoại đạo, họ đã dứt bỏ các ác, khéo điều phục thân tâm, siêng năng làm các điều lành.

THÍCH ĐỨC THẮNG

- Lúc đó, tuy người chủ của vận mệnh chính mình đã có một quyết định cân nhắc sau khi nghe đức Phật dạy cho mình, và tìm thấy nhân cách vĩ đại của Ngài, qua đó nhân cách của những vị sa-môn²⁰, bà-la-môn khác cũng đã được tướng quân Tu-ha đánh giá trở lại qua quyết định nương về với Ngài, giáo pháp, cùng chúng Tăng, và nguyện suốt đời không sát sinh, ... cho đến không uống rượu. Nhưng Ngài vẫn nhắc nhở với lòng ai mãi: «Ông hãy tự xét kỹ trước khi thọ giới. Ông là vị đại thần trong nước, mọi người đều biết, nên làm, việc làm lợi ích cho mọi người. Đừng nên cử động khinh suất, rồi sau có sự ăn năn.» và cũng chính nhân cách này đã làm ông càng thêm tin tưởng vào đức Phật một cách sâu xa hơn, và về quyết định của mình là chính xác, nên:

Tu-ha lại bạch Phật:

- «Bạch Đại đức! Lần thứ hai, con xin trọn đời quy y Phật, Pháp, Tăng. Không sát sanh, cho đến không uống rượu. Từ nay về sau, cửa ngõ nhà con Ni-kiền ngoại đạo không được vào. Phật và các đệ tử tỳ-kheo, tỳ-kheo-ni, ưu-bà-tắc, ưu-bà-di, ra vào cửa ngõ nhà con không có sự trở ngại.»

Đức Phật nói với Tu-ha rằng:

- «Trước đây, Ông như là nguồn suối ngày đêm cung cấp cho ngoại đạo Ni-kiền, nay làm sao đoạn tuyệt được?»

Tu-ha lại hỏi đức Phật:

- «Con được nghe người ngoài nói rằng: Sa-môn Cù-đàm tự nói, «Bồ thí, nên bồ thí cho Ta, không nên bồ thí cho người khác. Bồ thí cho ta sẽ được quả báo lớn. Bồ thí cho người khác

²⁰ Đoạn kinh văn này, không thấy trong Trung A-hàm 4, kinh số 18 «Su Tử» (Đại 1, tr. 440c); Pàli: A.VIII 12 Siha-sutta, về vấn đề bồ thí thì có đề cập trong đoạn 9, nhưng theo ý thì lại khác.

sẽ không được quả báo. Nên bố thí cho đệ tử của Ta. Không nên bố thí cho đệ tử người khác. Bố thí cho đệ tử của Ta sẽ được quả báo lớn. Bố thí cho đệ tử người khác sẽ không được quả báo.» »

Đức Phật trả lời cho Tu-ha rằng:

- «Ta không nói như vậy, mà ta nói: Nếu người có từ tâm, chỉ đem nước vo gạo cho đến như nước com, đem đổ chỗ nước bất tịnh có trùng, khiến cho loài trùng kia được thọ hưởng chất này; Ta nói người kia còn có phước. Huống chi là cho con người. Ta nói, bố thí cho người trì giới được quả báo lớn hơn so với cho người phá giới.²¹»

Tu-ha bạch Phật rằng:

- «Nhu lời đức Thế Tôn đã nói, như lời đức Thế Tôn đã nói. Chúng con xin tự biết.»

- Rồi đức Thế Tôn dùng vô số phương tiện nói pháp, khai hóa, khiến cho Tu-ha được hoan hỷ. Từ chỗ ngồi xa lia trần cấu, đặng con mắt pháp trong sạch, thấy pháp đặc pháp, đạt được quả chứng; liền bạch Phật rằng:

- «Nay, lần thứ ba, con nguyện trọn đời quy y Phật, Pháp, Tăng. Không sát sanh cho đến không uống rượu. Cúi xin đức Thế Tôn nhận lời mời thọ thực của con vào ngày mai.»

- Sau lần thứ hai tướng quân Tu-ha nói lên lời nguyện, xin được nương về Phật, Pháp, Tăng, và nguyện trọn đời không sát sinh,... cho đến không uống rượu. Và như vậy là cửa ngõ nhà tướng quân Tu-ha từ nay về sau Ni-kiền ngoại đạo không được phép đặt chân vào. Chỉ có Phật và các đệ tử tỳ-kheo, tỳ-kheo-ni, ưu-bà-tắc, ưu-bà-di, ra vào cửa ngõ nhà tướng quân là

không có sự trở ngại. Cũng chính vì Tu-ha ngấm cảm ngoại đạo Ni-kiên không được vào ngõ, nên đức Phật hỏi Tu-ha: <Trước đây, Ông như là nguồn suối ngày đêm cung cấp cho ngoại đạo Ni-kiên, nay làm sao đoạn tuyệt được?> vì câu hỏi này có liên quan đến vấn đề bố thí của đức Phật mà Tu-ha, bằng một câu hỏi khác thay vì câu trả lời về vấn đề bố thí. Có lẽ đây là một câu hỏi để tự xác định lại những gì mình đã được nghe người ngoài nói rằng: <Sa-môn Cù-đàm tự nói, ‘Bố thí, nên bố thí cho Ta, không nên bố thí cho người khác. Bố thí cho Ta sẽ được quả báo lớn. Bố thí cho người khác sẽ không được quả báo. Nên bố thí cho đệ tử của Ta. Không nên bố thí cho đệ tử người khác. Bố thí cho đệ tử của Ta sẽ được quả báo lớn. Bố thí cho đệ tử người khác sẽ không được quả báo’.> Qua lời thuật lại của Tu-ha cho chúng ta thấy rằng, vào lúc bấy giờ ngoại đạo luôn rình rập chờ cơ hội để chúng bôn họ huỷ báng xuyên tạc đức Phật, đệ tử cùng giáo pháp của Ngài. Nhưng đức Phật vẫn nhẹ nhàng khi trả lời, <Ta không nói như vậy, mà ta nói: Nếu một người có từ tâm, chỉ đem nước vo gạo cho đến như nước cơm, đem đồ chõ nước bất tịnh có trùng, khiến cho loài trùng kia được thọ hưởng chất này; Ta nói người kia còn có phước. Huống chi là cho con người. Ta nói, bố thí cho người tri giới được quả báo lớn hơn so với cho người phá giới.> Như vậy vấn đề bố thí, ở đây đức Phật không bảo là chỉ bố thí riêng cho Phật và đệ tử của Ngài mới có phước báo, ngoài ra bố thí nơi khác thì sẽ không có phước báo, mà Ngài tự khẳng định: có bố thí là có phước cho dù là cho bất cứ ai, ngay đến cả loài trùng mà làm cho nó thọ hưởng được cũng là có phước. Huống chi là bố thí cho những vị tri giới thì đương nhiên sẽ có phước hơn những người phá giới. Điều này đâu có gì là cao xa và khó hiểu đâu, vì những vị tri giới là những người trước hết họ có cuộc sống thanh tịnh²², hơn nữa họ chính là những hình

²² Người đã thanh tịnh hoá được tam nghiệp thân, khẩu, ý 三業身口意

ảnh đại diện cho Tăng bảo là chỗ qui ngưỡng của mọi người. Sở dĩ ngoại đạo có những ác ý đối Phật như vậy là vì vào lúc bấy giờ, đức Phật và Thánh chúng được mọi người qui ngưỡng cung kính cúng dường, trong khi ngoại đạo khát thực khó được.

- Sau khi tướng quân Tu-ha nghe những gì mà đức Phật đã trả lời qua câu hỏi của mình, tự ông đã thông được mọi thắc mắc, và biết rõ được những gì mình cần làm sau đó:

«Tu-ha bạch Phật rằng:

- «Nhu lời đức Thế Tôn đã nói, như lời đức Thế Tôn đã nói. Chúng con xin tự biết.»

- Rồi đức Thế Tôn dùng vô số phương tiện nói pháp, khai hóa, khiến cho Tu-ha được hoan hỷ²³. Từ chỗ ngồi xa lia trần cấu, đặng con mắt pháp trong sạch, thấy pháp đặc pháp, đạt được quả chứng; liền bạch Phật rằng:

- «Nay, lần thứ ba, con nguyện trọn đời quy y Phật, Pháp, Tăng. Không sát sanh cho đến không uống rượu. Cúi xin đức Thế Tôn nhận lời mời thọ thực của con vào ngày mai....»

Tóm lại, qua đoạn kinh văn trên, qua hai câu hỏi về không nên làm, và bố thí đã được đức Phật trả lời một cách cặn kẽ, đã giải toả mọi thắc mắc nghi ngờ đối với những lời giáo hoá của đức Phật không những đối tượng quân Tu-ha, mà ngay đối với chúng ta cũng vậy. Đây là một đoạn kinh văn chúng tôi rút ra từ Luật tạng, nên chúng thiên về phần thực hành hơn là

không còn tạo ra các ác bất thiện nữa, là người đã được giải thoát khổ đau ngay trong hiện tại.

²³ Đây là ba cách giáo hoá của đức Phật.

lý thuyết, chỉ dành riêng cho cuộc sống tập thể Tăng²⁴ vào lúc đức Thế Tôn còn tại thế. Sự thể hiện phong cách sống của đức Phật đối với tập thể Tăng, đối với các hàng cư sĩ tại gia, đối với các hàng sa-môn, bà-la-môn ngoại đạo vào lúc bấy giờ, chính là sự thể hiện của ba nghiệp thân, khẩu, ý thanh tịnh tự tại trong cuộc sống. Chính cuộc sống thanh tịnh tự tại của Ngài được thể hiện ra bên ngoài đã chinh phục mọi người theo về với Phật, Pháp, Tăng là nửa phần thuyết giáo của Ngài hay hơn nữa. Đây chính là thọ quả trong hiện tại được thể hiện ra trong cuộc sống của đức Phật, mà những tác nhân trước đó đã mang lại cho Ngài, và cũng chính nhờ thọ quả hiện tại của Ngài, Ngài đã tác động lên tác nhân khác qua việc thanh tịnh hoá ba nghiệp thân khẩu ý ác bất thiện cho mọi người qua việc nên làm, không nên làm. Nếu ai muốn có cuộc sống như Ngài thì chỉ cần thực hành như những gì Ngài đã giáo hoá, thì người đó có khả năng chuyển mê khai ngộ, chuyển khổ thành vui, chuyển phàm thành Thánh ngay trong đời hiện tại này. Chỉ sợ chúng ta không đủ lòng tin, tinh tấn, kiên nhẫn để thực hành mà thôi. Đến với đức Phật là đến để thực hành chứ không phải đến để tìm hiểu. Ai đến với đức Phật chỉ để tìm hiểu thì người đó sẽ không bao giờ biết đến hương vị giải thoát, và giá trị thực chất của đức Phật là gì?

²⁴ Tăng già, 僧伽; Skt=Pàli, Saṃgha, là hoà hợp chúng, cũng là một trong ba ngôi báu, tức chỉ cho những vị tin nhận giáo pháp của Như lai, thực hành đạo giải thoát tác chứng đắc quả.

NĂM PHÁP CÓ THỂ ĐƯA ĐẾN KHỔ ĐAU HAY HẠNH PHÚC



Khổ đau hay hạnh phúc đều là những hậu quả tất yếu mà những hành động trước đó chúng ta đã tạo ra; dù là đồng thời hay dị thời đi nữa, thì chúng cũng bị lệ thuộc vào sự chi phối của luật tất Nhân quả đúng về mặt hiện tượng. Do đó vấn đề Nhân quả ở mặt nào đó, chúng được coi như là nhân tố quyết định cho mọi giá trị đánh giá về cuộc sống, mà đức Đạo sư khi còn tại thế thường dạy cho đệ tử xuất gia cũng như tại gia của Ngài, theo đó cuộc sống được thể hiện qua khổ đau hay hạnh phúc đều do hành động của chính chúng ta mang lại ngay trong hiện tại hay trong tương lai. Cũng vì vậy cho nên Tôn giả Ma-ha Mục-kiền-liên, khi còn ở đời Ngài đã lấy những lời dạy về năm pháp này của đức Phật để triển khai rộng ra trong A-tỳ-

THÍCH ĐỨC THẮNG

đạt-ma pháp uẩn túc luận¹. Theo đó năm pháp này được Tôn giả liên hệ duyên khởi với ba độc tham, sân, si qua sự thể hiện nhân quả của ba nghiệp thân, khẩu, và ý, trong việc tự mình đem lại đau khổ cho chính mình, nếu phạm vào năm pháp này, và khuyên người khác phạm vào năm pháp này. Ngược lại tự mình muốn đem lại hạnh phúc cho chính mình thì bằng cách xa lìa năm pháp này, và khuyên kẻ khác cũng xa lìa năm pháp này nếu họ muốn có hạnh phúc. Theo Tôn giả, thì đức Phật đã dạy năm pháp này như sau:²

- “Khi đức Phật ở trong vườn Cấp-cô-độc, trong rừng Thệ-đa³, tại Thất-la-phiệt⁴, thì bấy giờ Thế Tôn bảo các Bí-sô:

- “Nếu những ai chưa dứt hết được năm điều tội oán đáng sợ này, thì đối với đời sống hiện tại họ sẽ bị các vị Hiền thánh cùng quở trách, chán ghét; được gọi là những kẻ phạm giới, tự làm tổn thương mình, mắc tội, nên bị chê cười, phát sinh nhiều điều phi phước;⁵ khi thân hoại mạng chung sẽ đọa vào đường hiểm ác, sinh vào trong địa ngục.

“Những gì là năm? Đó là:

¹ A-tì-đạt-ma pháp uẩn túc luận (Abhidharma-dharmaskandha-pāda-sāstra), Tôn giả Đại Mục-kiền liên tạo, Huyền Trang dịch, T26n1537 [CD Đại tạng kinh điện tử. (V.26-29) Tỳ-đàm bộ, 毗曇部, kinh 1537, phẩm học xứ, q.1.] Truyền thuyết Hữu bộ nói, do Đại Mục-kiền-liên thuyết; nhưng Xung Hữu (Yaśomitra) và truyền thuyết Tây tạng nói là do Xá-lợi-phất.

² Cf. Pali, Pañcaverabhaya-sutta, S.ii. 68ff.

³ Thệ-đa, 逝多; còn gọi là Kỳ-thọ lâm 耆树林, Sanskrit : Jetavanam,

⁴ Thất-la-phiệt, 室羅筏, còn gọi là Xá-bà-dề 舍婆提, và thường gọi là Xá-vệ; Sanskrit: Śrāvastī.

⁵ Cf. Câu-xá luận quyển 15, T29n1558_p0081a06, «Các nghiệp bất thiện được gọi là phi phước; vì dẫn đến quả báo không mong muốn, gây tổn hại hữu tình.»

PHẬT PHÁP CĂN BẢN

- “Sát sinh; do nhân duyên sát sinh nên sanh ra tội oán sợ hãi. Không tránh xa sát sinh, đó gọi là (tội oán) thứ nhất.

- “Lấy của không được cho; do nhân duyên trộm cắp nên sanh ra tội oán sợ hãi. Không tránh xa trộm cắp, đó gọi là (tội oán) thứ hai.

- “Dục tà hạnh; do nhân duyên tà hạnh nên sanh ra tội oán sợ hãi. Không tránh xa tà hạnh, đó gọi là (tội oán) thứ ba.

- “Lời nói hư dối, do nhân duyên lời nói hư dối nên sanh ra tội oán sợ hãi; không tránh xa lời nói hư dối, đó gọi là (tội oán) thứ bốn.

- “Uống nếm các loại rượu, các trường hợp say sưa, phóng dật; do nhân duyên uống, nếm các loại rượu, các trường hợp say sưa, phóng dật⁶ nên sanh ra tội oán sợ hãi; không tránh xa sự uống, nếm các loại rượu, các trường hợp say sưa, phóng dật, đó gọi là (tội oán) thứ năm.

- “Ai chưa dứt hết được năm điều tội oán đáng sợ hãi như vậy, thì đối với đời sống hiện tại, họ sẽ bị các vị Hiền thánh cùng quở trách, chán ghét; được gọi là những kẻ phạm giới, tự làm tổn thương mình, mắc tội, nên bị chê cười, phát sinh nhiều điều phi phước; khi thân hoại mạng chung sẽ rơi vào đường hiểm ác, sinh vào trong địa ngục.

- “Những ai có khả năng dứt hết năm điều tội oán đáng sợ hãi này, thì đối với đời sống hiện tại, họ sẽ được các vị Hiền thánh cùng khâm phục khen ngợi; được gọi là những người trì giới, tự phòng hộ chính mình, không có tội, không bị chê cười; phát sinh nhiều điều phước thù thắng, khi thân hoại

⁶ Hán: âm vị chư tửu phóng dật xứ 飲味諸酒放逸處. Cf. Pali: surāmerayamajjapamādaṭṭhānā.

THÍCH ĐỨC THẮNG

mạng chung được lên cõi an lành, sanh về cõi Thiên trung⁷.
Những gì là năm? Đó là:

- “Tránh sát sinh, do nhân duyên tránh sát sinh nên diệt được tội oán sợ hãi; tránh được sát sinh, đó gọi là (*trường hợp*) thứ nhất.

- “Tránh không cho mà lấy, do nhân duyên tránh được trộm cắp, nên diệt được tội oán sợ hãi; có khả năng diệt được trộm cắp, đó gọi là thứ hai.

- “Tránh xa dục tà hạnh, do nhân duyên tránh xa được dục tà hạnh nên diệt được tội oán sợ hãi; vì có khả năng tránh xa tà hạnh, đó gọi là thứ ba.

- “Tránh xa lời nói hư dối, do nhân duyên tránh xa lời nói hư dối nên diệt được tội oán sợ hãi; có khả năng diệt được lời nói hư dối, đó gọi là thứ bốn.

- “Tránh xa sự uống, nếm các loại rượu, các trường hợp say sưa, phóng dật, vì tránh xa sự uống, nếm các loại rượu, các trường hợp say sưa, phóng dật nên diệt được tội oán sợ hãi; vì có khả năng tránh xa sự uống, nếm các loại rượu, các trường hợp say sưa, phóng dật, đó gọi là thứ năm.

- “Ai có khả năng dứt hết năm điều tội oán sợ hãi như vậy, thì người đó đối với đời sống hiện tại được các vị Hiền thánh đồng khâm phục khen ngợi, được gọi là những người tri giới, tự phòng hộ chính mình, không có tội, không bị chê cười; phát sinh nhiều điều phước thù thắng, khi thân hoại mạng chung được lên cõi an lành, sanh về cõi Thiên trung. Sau đó Thế Tôn liền nói kệ để tóm lại nghĩa trên rằng:

Các hành sát, đạo, dâm,

⁷ Thiên Trung, 天中 chỉ cho cõi trời. Cf. Pali: saggam sugatino yanti.

PHẬT PHÁP CĂN BẢN

*Nói dối, ham các rượu;
Bị năm tội oán trời,
Bị Thánh hiền chê trách.
Là phạm giới tự hại,
Có tội, chiêu phi phước;
Chết rơi đường hiểm ác,
Sinh vào các địa ngục.
Tránh các sát, đạo, dâm,
Hư dối, các thứ rượu;
Thoát năm oán đáng sợ,
Thánh hiền đều khen phục.
Là trì giới, tự giữ,
Không tội, cảm nhiều phước;
Chết về đường an lành,
Sanh vào trong Thiên giới.”*

- Đó là năm pháp được đức Phật thuyết giảng cho các hàng cư sĩ tại gia vào lúc bấy giờ, và được tôn giả Ma-ha Mục-kiền-liên lập lại trong: ‘A-tỳ-đạt-ma pháp uân túc luận.’ của ngài. Trong năm pháp này, đứng về mặt muốn đạt đến hạnh phúc mà nói, thì bốn cấm giới đầu thuộc về tánh giới⁸, còn giới

⁸ Tánh giới, 性戒 ; Giới này lập ra căn cứ trên bản chất đạo đức, còn gọi là Tánh tội giới hay tánh trọng giới, hoặc chủ giới. Trong năm giới thì bốn giới đầu thuộc về tánh giới, tức là dùng bốn giới này để ngăn cấm tội của tánh phát sinh, vì sát sinh, trộm cắp, tà dâm, nói dối, là hành vi tội ác thuộc về bản chất. Dù Phật có ra đời hay không ra đời, có chế giới hay không chế

THÍCH ĐỨC THẮNG

thứ năm chỉ là giá giới⁹, được đức Phật thiết lập, làm nền tảng cơ bản cho cả hai hàng xuất gia và tại gia trong việc thanh tịnh hóa cuộc sống qua sự thể hiện thân và tâm, đề từ đó làm nhân cho cuộc sống hạnh phúc ngay trong hiện tại, hay trong tương lai cho cõi Nhân-Thiên sau này. Cũng chính vì điều này mà ngũ giới cũng còn được gọi là ngũ đại thí¹⁰. Ngược lại nếu không thực hành năm điều cấm giới này mà phạm vào chúng thì coi như hậu quả theo sau đó sẽ đưa đến cuộc sống khổ đau trong hiện tại, hay sẽ rơi vào cuộc sống khổ đau trong đường hiểm ác nơi địa ngục trong tương lai. Trong năm giới này tuy bốn giới đầu chúng thuộc về tánh giới, nhưng đối với hàng tại gia thì có khác với hàng xuất gia trong việc khai-giá-trì-phạm¹¹,

giới, bất luận là tại gia hay xuất gia, hễ phạm vào nó, thì trong hiện tại cũng như vị lai chắc chắn phải nhận lãnh quả báo xấu dữ.

⁹ Giá giới, 这戒; Giới này lập ra, căn cứ trên quy ước và quan hệ xã hội, để ngăn ngừa những hành vi phạm tội của thân và khẩu, còn gọi là tòng phạm. Giới này đức Phật căn cứ trên tướng phạm của khẩu thân mà chế giới, như giới uống rượu thứ năm, nó thuộc về giá giới.

¹⁰ Ngũ đại thí, 五大施, nếu trì năm giới này triệt để thì không những “Chỉ ác, 止恶” mà còn “Hành thiện, 行善” Không những không sát sinh mà còn phóng sinh hộ sinh, không trộm cướp mà còn bố thí, ... và giới còn lại cũng như vậy.

¹¹ Khai-giá-trì-phạm, 开这持犯; Đây là bốn nguyên tắc mà một người đã lãnh thọ giới pháp của Phật rồi thì phải nắm vững biết rõ những giới mà mình đã thọ của hai hàng xuất gia và tại gia. Biết rõ những điều gì đức Phật ngăn cấm (Giá, 这) trong cuộc sống như: trong giới sát hại sinh mạng, thì khi mình đã lãnh thọ rồi thì cương quyết phải giữ gìn (Trì, 持) không cho phạm vào điều đó. Và cũng trong giới này, có những trường hợp ngoại lệ, có thể mở ra cho phép (Khai, 开) lỡ có phạm cũng không mắc tội. Ở đây trường hợp những kẻ si cuồng, loạn tâm, thống não, bức bách, thì dù có phạm cũng không mắc tội. Đó là trường hợp phạm mà không mắc tội, nhưng trường hợp phạm (phạm, 犯) mà mắc tội thì chúng cũng không phải chỉ có một tội là trọng tội, mà nó có thể thuộc vào những tội nhẹ khác, nếu

và cũng có thể tùy theo hoàn cảnh sống, và duyên nghiệp của mọi người tại gia mà theo đó có thể gia giảm trong việc trì phạm, hay theo khả năng của mỗi người mà áp dụng theo giới mà mình đã nguyện thọ trì trong khi truyền giới và nhận giới của họ, chứ không bắt buộc phải giữ hết năm giới;¹² trường hợp nếu nguyện thọ trì hết năm giới thì tốt. Trong năm giới đối với hàng cư sĩ tại gia chỉ có một giới thứ ba là khác một chút đối với năm giới của các hàng xuất gia là, chỉ khi nào vượt qua giới hạn chức năng làm chồng hay làm vợ mà thôi, vì giới này chỉ cấm tuyệt hẳn dành cho hàng xuất gia, còn tại gia thì vì chức năng làm vợ làm chồng, và chức năng kế tục giữ gìn nòi giống, nên chỉ cấm việc tà dâm mà thôi. Do đó, người nam hay người nữ thuộc hàng tại gia chỉ bị giới hạn trong tà dâm (*tà hạnh*). Đây là năm cấm giới đối với hàng cư sĩ tại gia, nếu người nào áp dụng và thực hành trọn vẹn thành tựu năm pháp này thì mới đưa đến hạnh phúc một cách trọn vẹn, và thật sự sẽ được sinh về cõi trời sau khi qua đời, còn nếu không thì phải tùy theo giới mà mình đã trì giữ nhiều hay ít, có trọn vẹn giới ấy hay không mà có kết quả theo việc làm của mình là có hạnh phúc ít hay nhiều trong hiện tại hay trong tương lai nơi cõi người, hay cõi trời.

- Ở đây, vấn đề khổ đau, hay hạnh phúc có được đều bắt nguồn từ hành động gây nhân trước đó để đưa đến hậu quả tất yếu phải nhận lãnh do thân-khẩu-ý đã gây ra từ năm pháp mà ra. Đối với năm pháp Giết sanh mạng, Trộm cắp, Tà hạnh, Nói dối, Uống rượu này mà chúng ta tạo tác hay hành động theo động cơ thúc đẩy của Ý qua ý hành, thân hành, và khẩu hành,

như nó chưa hội đủ các duyên thành tội của giới này. Đó là bốn nguyên tắc một người thọ giới phải nắm vững và biết một cách rõ ràng.

¹² Giữ một giới, gọi là nhất phần ưu-bà-tắc (đi); hai giới gọi là hai phần. Hữu bộ không chấp nhận giới khuyết chỉ này. Cf. Câu-xá luận 15, T29n1558_p0076a14.

thì đó là nguyên nhân dẫn đến hậu quả thiện hay ác, tùy đó mà có kết quả hạnh phúc hay đau khổ có được của chúng ta theo sau chúng. Vậy sự hợp tác giữa năm pháp này và ba hành thân-khẩu-ý chúng để ra ba nghiệp thân-khẩu-ý dẫn dắt chúng ta đi đến nơi khổ đau hay hạnh phúc đều tùy thuộc vào hành động hay sự tạo tác của chúng ta. Từ đây chúng ta thấy sự liên hệ duyên khởi thuận-nghịch rất rõ ràng bắt đầu từ hành động giết hại sanh mạng hay không giết hại sanh mạng; trộm cắp hay không trộm cắp, tà dâm hay không tà dâm; nói dối hay không nói dối; uống rượu hay không uống rượu. Và cũng từ đây chúng ta thấy sự liên hệ bắt đầu từ năm pháp này đối với tất cả những pháp khác qua duyên khởi chúng trở thành trùng điệp không đầu không mối. Chỉ mới trong năm pháp này mà chúng ta đã nhận ra được sự liên hệ của chúng đến Duyên khởi, đến Nhân duyên, đến Nhân quả, đến Nghiệp báo, đến ba cõi, sáu đường, đến luân hồi v.v... nói chung là liên hệ đến các pháp. Chính vì sự liên hệ nhân quả duyên khởi này mà Năm pháp đã trở thành pháp căn bản mấu chốt của mọi vấn đề giải quyết khổ đau và hạnh phúc của con người, cho dù là xuất gia hay tại gia.

- Chúng ta mỗi người bắt đầu tu từ đây, và cũng kết thúc từ đây, nghĩa là đối với năm pháp này cần phải bắt đầu áp dụng vào thực hành, thì chúng ta mới thấy được cái giá trị của chúng sẽ đưa đến tốt hay là xấu, khổ đau hay là hạnh phúc. Cũng cùng áp dụng và thực hành một pháp, nhưng chúng sẽ cho chúng ta hai kết quả trái ngược nhau; nếu chúng ta biết cách áp dụng và thực hành đúng thì chúng sẽ dẫn đến kết quả tốt, hạnh phúc; ngược lại nếu áp dụng sai thì chúng sẽ dẫn đến kết quả xấu, khổ đau. Đức Phật đã đứng trên lập trường Nhân quả mà nói về nguyên nhân tạo tác năm pháp có thể đưa đến đau khổ, hay hạnh phúc ngay trong hiện tại hay trong tương lai.

**NĂM PHÁP CÓ THỂ ĐƯA ĐẾN
ĐAU KHỔ HAY HẠNH PHÚC**

1- Sát sinh hay tránh xa sát sinh:

- Trong giới hạn của bài này, thì sinh ở đây chỉ cho các loài chúng sanh có tình thức, biết ham sống, sợ chết như loài người là tội chính, còn các loài sinh vật nhỏ bé nhất như vi trùng đã có mạng sống thì thuộc tội nhẹ. Ở đây chúng tôi chỉ nói đến giết hại mạng sống của con người, nên những chúng sanh này mà ta vô cớ giết hại chúng, thì sẽ đưa đến tội oán đối đáng sợ theo sau, và cứ như vậy oán đối theo nhau như hình với bóng quây nhiễu trả vay nhau trong hiện tại, và tạo ra khổ đau suốt nơi ba nẻo ác địa ngục, ngạ quỷ, và súc sanh trong luân hồi.

Có năm điều kiện¹³ hội đủ để trở thành tội sát sinh:

a/ Đối tượng phải là người.

b/ Tưởng là người.

c/ Cố ý giết.

d/ Phương tiện.

e/ Người chết.

- Sau khi chúng ta hoàn thành việc giết người, thì hành động đã tạo tác xong trở thành nghiệp nhân. Tùy theo ý hợp tác với lời nói để đưa đối tượng đến chỗ chết, hay bằng đồ vật do chân tay mang lại cái chết cho đối tượng, thì theo đó trở thành ý nghiệp, thân nghiệp, hay khẩu nghiệp. Từ nghiệp nhân này đưa đến nghiệp quả phải nhận lãnh ngay trong hiện tại, hay ở

¹³ Nam Sơn Hành Sự Sao, 南山行事鈔 của ngài Đạo Tuyên.

đời sau còn tùy thuộc vào sự đầu thú hay không đầu thú của thủ phạm, đã bị phát hiện hay không bị phát hiện, mà nhận lãnh quả báo.

- Trường hợp nếu đầu thú sớm, thì sẽ có kết quả sau đó do tòa án phán quyết, hoặc bị tội tử hình, hoặc tội chung thân khổ sai; nếu không đầu thú hay không bị phát hiện, thì trong hiện tại tuy trên hình thức chưa chịu quả báo tù tội khổ đau, nhưng trên thực tế có thể tâm thần không được an ổn, luôn lo sợ bị phát hiện, và đây cũng là một hình thức chịu quả tuy là chưa chính thức, nhưng cuối cùng kiếp sau cũng phải nhận quả mà thôi. Như vậy sự khổ đau trong hiện tại đang chịu là nghiệp quả được sinh ra từ những hành động tạo tác trước đó trong quá khứ đời trước, chúng di hại di truyền cho đến ngày nay, chúng ta gọi là nghiệp nhân. Từ nghiệp quả chúng tử di truyền hiện hữu này, cộng với chúng tử nghiệp nhân tạo ra trong hiện tại, chúng ta có một thứ Nhân-quả mới trong hiện tại, và từ cái nhân được tạo ra trong hiện tại chúng sẽ dẫn đến cái quả sau đó ở ngay trong cuộc sống này hay kiếp sau, và cứ như thế chúng ta cứ tạo nhân, nhận quả trôi dạt mãi trong ba nẻo ác luân hồi khổ đau. Đây là chúng tôi mới chỉ đề cập đến nhân quả thuộc phân đoạn sinh tử, chứ chưa nói đến nhân quả trong biến dịch sinh tử, thay đổi trong từng sát na một. Nhân quả mà chúng tôi đang đề cập ở đây cũng mới chỉ là thứ nhân quả do Chánh báo cá nhân tạo ra chứ chưa nói đến nhân quả do Y báo tập thể cộng đồng xã hội tạo ra nhân và hưởng quả tương tác với nhau. Vì một người nhận lãnh kết quả của chính mình trong hiện tại mang cả hai đặc tánh vừa mang nhãn hiệu Chánh báo cá nhân mình, và vừa mang nhãn hiệu Y báo cộng đồng xã hội, từ cha mẹ anh em gia đình cho đến xã hội mà mình xuất hiện ra đời. Sự hổ tương duyên khởi này đã tạo ra chính cuộc sống mà nạn nhân đang hiện hữu theo đó chúng có những đặc thù riêng biệt mà chỉ nơi đó có mà thôi, thí dụ như cõi người, cõi trời, địa

ngục, nga quý, súc sanh. v.v... chúng có những đặc tính riêng của từng nơi thuộc Y báo mà Chánh báo chúng khế hợp duyên đủ đối với nơi họ đến mà không có nơi nào khác lẫn lộn đối với họ. Sự liên hệ Duyên khởi nơi đây chính là sự liên hệ huyết thống, màu da, xứ sở, giàu nghèo, tốt xấu, khổ đau, hạnh phúc. v.v... và đó cũng chính là kết quả của sự hình thành liên đới giữa Biệt nghiệp và Cộng nghiệp của cá nhân và xã hội chúng thể hiện ra trong cõi đó.

- Tại sao chúng ta giết hại sanh mạng lại đưa đến khổ đau? Như đức Phật đã dạy ở trên sát sinh sẽ đưa đến tội oán đối lẫn nhau. Vậy từ sự sát hại sanh mạng này sẽ đưa đến sự liên hệ liên kết lẫn nhau giữa nhân và quả trong hiện tại cũng như trong tương lai qua định luật duyên khởi. Sự liên hệ hỗ tương duyên khởi này nói lên đặc tính thành tựu và hủy diệt của các pháp trong duyên đủ; về một mặt nào đó chúng có thể thành tựu đồng thời khổ đau hay hạnh phúc, và ngược lại chúng có thể hủy diệt đi cũng đồng thời khổ đau hay hạnh phúc. Do đó, khi mà có sự hiện diện của sát hại thì đồng thời cũng nảy sanh ra hai thái cực trong cái thành tựu của khổ đau cho người này, thì sẽ nảy sanh cái hủy diệt dành cho hạnh phúc người khác, vì vậy mà oán đối phát sinh, và khi oán đối đã phát sinh thì khổ đau sẽ hiện hữu. Giữa chủ thể giết hại và đối tượng bị giết hại, cả hai đều bình đẳng trên tánh giác, cho dù có thể sai biệt hay khác nhau trên hình tướng, giai cấp, giàu nghèo, sắc màu, tôn giáo v.v... đi nữa, chúng cũng có đủ mọi thứ quyền như tất cả mọi người, có đủ mọi thứ tình cảm, mọi thứ bản năng, mọi thứ lý trí như mọi người, và những thứ này được hưởng đạo bởi một chủ thể tạm cho là ngã, là tôi, hay là ta. Từ cái ngã, tôi, ta này phát sinh ra đủ thứ chuyện nhằm củng cố, và nuôi dưỡng chúng lớn mạnh thêm qua sự thúc đẩy vô hình của tham, sân, và si từ bên trong, mà đức Phật gọi là ba độc. Chúng sử dụng thân-khâu-ý như là một thứ công cụ để tạo ra mọi việc có lợi

cho mình trong việc nuôi lớn cái chấp ngã vô minh, và hủy diệt, san bằng bất cứ chướng ngại nào cản bước đường tiến tới. Chính vì cái vô minh tà kiến chấp ngã này đẻ ra cái vô minh tà kiến chấp pháp, và từ đây có của ta, và có những cái liên hệ đến ta, có những sở hữu của ta: có đất nước ta, có dân tộc ta, có dòng họ huyết thống của ta, có tổ tiên ta, có ông bà cha mẹ ta, có vợ chồng con cái ta, có sắc tộc ta, có tôn giáo ta, có châu lục ta, có ngôn ngữ ta, có đủ thứ trên đời của ta. Cũng từ đó sanh ra chiếm hữu, và mọi cuộc chiến tranh, xung đột sắc tộc, tôn giáo, tranh giành đủ thứ xảy ra, an ninh trật tự bắt đầu mất an ninh, cuộc sống của mọi người mọi sinh vật cũng từ đây bất an, chuyện giết hại lẫn nhau không tránh khỏi và đau khổ lầm than bắt đầu hiện hữu. Suốt hai thiên niên kỷ qua, lớn thì qua hai cuộc thế chiến; nhỏ thì không biết bao nhiêu mà kể, nào là chiến tranh giữa các tôn giáo với nhau, nào là thánh chiến, nào là thập tự chinh, nào chiến tranh giữa các sắc tộc với nhau, chiến tranh ý thức hệ với nhau, chiến tranh xâm lược chiếm thuộc địa, chiến tranh vì chủ nghĩa bá quyền, chủ nghĩa thực dân, chủ nghĩa đế quốc cũ, chủ nghĩa đế quốc mới v.v... Những cuộc chiến tranh như vậy, trước hết chúng bắt nguồn từ những xung đột vô thức giữa các cộng nghiệp với nhau, giữa các biệt nghiệp với nhau trong một cái cộng nghiệp chung của kiếp người trên mặt đất này, mà mấu chốt chúng cũng bắt nguồn từ vô minh hoặc nghiệp tà kiến của những thứ cộng nghiệp, hay các biệt nghiệp đã di truyền từ chúng từ kiếp trước di hại lại cho đến cái quả đời hiện tại, cộng với cái nhân của các hành động vô minh tà kiến trong hiện tại do chính chúng ta và hoàn cảnh luân lý xã hội tạo ra, đã tạo thành một thứ bản ngã cá nhân và tập thể khó bề thay đổi được. Chúng luôn luôn thúc đẩy mọi người lo bảo vệ và nuôi lớn vô minh tà kiến chấp ngã chấp pháp càng nhiều càng tốt, nên việc xung đột càng ngày càng trở nên gay gắt và nghiêm trọng hơn. Những sự kiện đấu tranh để sinh tồn càng trở nên sâu sắc và thủ đoạn hơn, với mục

đích là triệt hạ những gì không thuộc về của ta và tóm thâu những gì nếu mình muốn thuộc về mình. Vì vậy những cuộc chiến tranh về sau này, càng trở nên khốc liệt và bạo tàn hơn, dưới mọi hình thức và bất kể thủ đoạn, con người giết hại tàn sát lẫn nhau, không những chỉ có con người giết hại con người mà con người còn giết hại bao nhiêu sinh vật khác, triệt hạ cả những môi trường sống chung quanh, miễn sao thỏa mãn được lòng tham, lòng thù hận trả thù, lòng ích kỷ, có lợi cho cá nhân mình, tập thể mình, đất nước mình, tôn giáo mình, sắc tộc mình thì họ làm chứ họ không cần đến hậu quả di hại chung cho cả thế giới. Trong khi họ thỏa mãn được lòng tham, lòng thù hận qua hành động si mê của mình như vậy là tạo ra tội oán đối, nhưng họ đâu có biết rằng chính hành động của họ là nguyên nhân đẩy người khác vào chỗ đấu đầu thù hận ngay trong hiện tại cũng như mai sau. Nếu họ chỉ cần biết nhìn ra cái đau khổ oán hận nơi người khác qua chính mình, thì có lẽ họ không bao giờ có hành động sát hại để di hại đến khổ đau oán hận đối với những người khác, và cũng không bao giờ nhân danh mình hay nhân danh bất cứ ai, hay bất cứ chủ nghĩa nào, tôn giáo nào, hay bất cứ khuynh hướng chính trị nào để khuấy động chiến tranh chén giết lẫn nhau mà thu lợi về mình. Vì tất cả những nhân danh đó đều là trá hình của chấp ngã chấp pháp mà thôi, rốt cuộc tự chính ta tạo ra tội oán đối với những hoàn cảnh liên hệ duyên khởi chung quanh, đáng lý ra chúng phải được nuôi dưỡng và trân trọng để tạo ra hạnh phúc an vui cho chính con người và xã hội; đấng này chúng ta tạo ra sự xung đột sát hại lẫn nhau, khiến cho xã hội bất an, mà khi xã hội bất an là chính chúng ta những người tạo ra chiến tranh sát hại cũng bất an; vì giữa ta và xã hội có sự liên hệ duyên khởi mật thiết (*cái này có thì cái kia có, cái này sinh thì cái kia sinh; cái này không thì cái kia không,*¹⁴ *cái này diệt thì cái kia diệt*) đó là một định luật

¹⁴ Hán: Thị hữu cố bi hữu, thị sinh cố bi sinh; thị không cố bi không, thị

THÍCH ĐỨC THẮNG

tất yếu của cuộc sống, không thể thiếu được. Một người nếu sát hại mạng sống kẻ khác thì sẽ dẫn đến những hậu quả sau đây: Trước hết đối với bản thân họ hai trong ba hành này sẽ liên quan trực tiếp đến cái chết đó là ý hành cùng với thân hành hay khẩu hành, điều này tùy thuộc vào hành nào đi chung với ý hành để đưa đến cái chết cho đối tượng. Ý hành lúc nào cũng có trước và điều động hai hành kia thì hành theo nó, như khi ý phát khởi lên ý giết hại người để cướp đoạt tài sản của kẻ khác chẳng hạn, hay do lòng thù hận trả thù, hoặc do lừa đảo lường gạt để kiếm lợi về mình, thì thân hành theo sự điều động của ý đi đến chỗ muốn cướp, bằng đủ mọi cách thân hành động khiến cho khổ chủ chết đi, thì người này mang hai nghiệp sát sinh của ý và của thân. Trường hợp muốn giết người cướp của qua ý sai khiến miệng nói khiến cho kẻ khác không chịu được ôm hận hay nhục mà chết, hay nói để lừa gạt được người, đưa thân chủ đến chỗ chết, thì người này mang hai nghiệp thuộc ý và khẩu. Khi họ hoàn thành việc sát hại kẻ khác như vậy thì nghiệp sát cũng theo đó mà hình thành, và tạo thành nhân sát hại sinh mạng, và từ đây sẽ đưa đến hậu quả của nó theo sau đó, trong hiện tại hay trong tương lai. Trường hợp nếu án mạng này bị phát hiện và tìm ra được thủ phạm ngay trong hiện tại, thì hậu quả của nó sẽ tùy theo pháp luật hiện hành của nhà nước vào lúc đó mà bị phạt tử hình hay tù chung thân gì đó. Trường hợp nếu không bị phát hiện và được bỏ qua, thì nghiệp quả sẽ trả vào kiếp sau đối với chính mình trong đường hiểm địa ngục như Phật đã dạy ở trên. Đó là nói về bản thân của người sát hại kẻ khác, còn bản thân của những kẻ bị giết hại thì ôm lòng thù hận, quyết định phải trả thù; từ đây oán đối hình thành, tạo nghiệp sân hận, và si mê thuộc ý, và cứ như thế theo nghiệp duyên tạo thân, thân tạo nghiệp trôi lăn mãi trong sáu đường luân hồi vay trả, trả vay không bao giờ thoát khỏi khổ đau. Đó

diệt cố bị diệt, 是有故彼有，是生 故彼生；是空故彼空，是滅故彼滅。

là chúng ta mới đề cập đến cá nhân người sát hại, và người bị sát hại, nhưng mỗi cá nhân như vậy chúng hiện hữu và có giá trị được là nhờ sự hiện hữu của đồng loại, và mọi sự vật chung quanh, vì chúng liên hệ theo định luật duyên khởi. Vậy khi một người giết hại người khác thì chính cả đồng loại và mọi sự vật cũng chịu liên hệ liên đới với nhau trong tội sát này, và đối với sự oán đối thù hận của kẻ bị giết, cũng can hệ mật thiết đối với đồng loại và mọi sự vật chung quanh. Thật là thú vị với tư tưởng này chúng ta có thể liên hệ về một khía cạnh nào đó, với nếp sống của dân tộc Việt nam trong phong dao tục ngữ thì cũng có những câu chịu ảnh hưởng sâu sắc tư tưởng này như : ‘Con dại cái mang’ hay ‘Mũi dại lái chịu đòn.’ Tuy ở đây chỉ nói lên được cái liên hệ huyết thống, hay liên hệ tập thể trong một chừng mực nào đó, nhưng chúng cũng nói lên được tính đặc thù của tư tưởng này, nếu chúng ta biết tư duy và liên hệ sâu xa một tí nữa về nhiều mặt như: chánh trị, xã hội, kinh tế, quân sự, y tế, giáo dục, văn hoá, vân vân và vân vân, thì chính tư tưởng này nó bao trùm tất cả mọi liên hệ trong cuộc sống của chúng ta.

- Do đó mỗi hành động của chúng ta được hình thành thì theo đó di truyền lại cho kết quả trước hết là cá nhân và sau nữa là tập thể xã hội. Một người bị giết hại ngoài sự mất đi một thành viên trong một gia đình, trong một cộng đồng xã hội thôi, mà nó còn di hại đến hiệu quả sản xuất, hay tiêu dùng cho một gia đình hay một xã hội nào đó trong việc cung cầu nữa, như trên chúng tôi đã trình bày. Cho nên một hành động xấu như sát hại sinh mạng chẳng hạn chúng sẽ di hại xấu cho cả một xã hội. Như hiện tại vấn đề môi trường sinh thái đã đang và sẽ được cả toàn thể các quốc gia trên thế giới ra sức tuyên truyền về việc tác hại của chiến tranh giết người và, ra sức bảo vệ các loài động thực vật một cách nghiêm ngặt, từ trên rừng cho đến dưới biển; không cho con người sát hại một cách bừa bãi và tùy

tiện, là nhằm bảo vệ môi trường sống cho nhân loại, nếu không có chúng thì nhân loại và vạn vật trên trái đất này sẽ đi đến chỗ diệt vong không xa.

- Như vậy, qua pháp giết hại sinh mạng, nó có những tai hại đối cá nhân và xã hội cho hiện tại như đức Phật đã dạy ở trên, và mặc khác nó còn di hại trong tương lai qua biệt nghiệp và cộng nghiệp nơi quốc độ mình phải đến như địa ngục. Đức Phật hoàn toàn chính xác trong việc khuyên con người không nên sát hại các sinh vật khác trong đó con người là chính, trước hết nếu tránh không giết hại sinh mạng thì sẽ không tạo ra tội oán đối với người với vật. Như vậy nghiệp thân-khẩu-ý không thành, thì ba độc tham, sân, si không hiện hữu trong sát hại. Ở đây vì nhân sát hại của thân-khẩu-ý không tạo ra, nên không có hậu quả tù tội, giam cầm, hay bị người ghét bỏ, sống an lành không bị xáo trộn lo toan, và sau khi thân hoại mạng chung vì không tạo nghiệp sát hại thân-khẩu-ý nên không sanh về đường hiểm ác địa ngục chịu đau khổ, mà được sanh về cõi trời hưởng nhiều hạnh phúc. Trong pháp này nếu người nào tránh khỏi không sát hại thì theo tôn giả Mục-kiền-liên, người ấy là vị Ưu-bà-tắc¹⁵ đạt được học xứ thứ nhất trong năm học xứ trên.

2- Không cho mà lấy hay tránh xa không cho mà lấy:

- Đây là pháp thứ hai còn gọi trộm cướp, hay tránh xa không trộm cướp. Ở đây, chỉ chung cho những vật không thuộc sở hữu của mình mà muốn thành của mình, chủ vật sở hữu không cho mà chúng ta đem tâm trộm cướp lấy cho mình, dù là vật đó để ở nơi đâu mà có chủ thì không được không cho mà lấy. Hành vi hủy phạm vào giới không cho mà lấy thứ hai này, cũng tùy thuộc vào những vật mà chúng ta đã lấy nhiều hay ít,

¹⁵ Ưu-bà-tắc, 優婆塞; còn gọi là thanh tín sĩ, 清信士, Skt: Upāsaka, là người nam ở tại gia.

có giá trị nhiều hay giá trị ít, theo đó tội cũng tùy thuộc vào chúng là nặng hay nhẹ, và như vậy sẽ đưa đến tội oán đối đáng sợ theo sau, và cứ như vậy oán đối theo nhau như hình với bóng quây nhiễu trả vay nhau trong hiện tại, và tạo ra khổ đau suốt nơi ba nẻo ác địa ngục, ngạ quỷ, và súc sanh trong luân hồi.

- Nếu là nặng thì thành tội bất khả hồi và, chúng phải hội đủ sáu điều kiện¹⁶ sau đây:

1/ Tài vật của người khác.

2/ Biết rõ tài vật đó là của người chứ không phải của mình.

3/ Khởi lên tâm trộm cướp, hay có tâm dự mưu trộm cướp trước.

4/ Tìm cách lấy và hoàn thành mục đích trộm cướp.

5/ Tài vật được trị giá là năm tiền. (*giá trị của tài vật này còn tùy thuộc vào quốc độ sở tại của nó về việc người trộm bị lên án tử hình nếu như trộm cướp vật trị giá như vậy*).

6/ Dời khỏi chỗ cũ.

- Đó là sáu điều kiện đủ để kết án, khi nào hành động của chúng ta đã hoàn thành việc trộm cướp vật của người khác không cho mà lấy. Giới này cũng như giới thứ nhất, sự hoàn thành một kết quả hành động phải từ tâm có ý nghĩ trộm cướp vật của người kinh qua lời nói của miệng hay hành động của thân, được thể hiện qua kết quả làm hại kẻ khác, mà kết quả ấy được xã hội hay quốc gia đó chấp nhận là một bản án tử hình, hay khi hành động đó có hại cho vật người khác với giá trị từ năm tiền vàng trở lên, hay bao nhiêu tùy thuộc vào quốc gia, xã

¹⁶ Nam Sơn hành sự sao, 南山行事鈔 của ngài Đạo Tuyên.

hội đó ấn định, thì người phạm vào giới này mắc vào tội trọng không cho sám hối để trừ tội và, trong tương lai sẽ đọa vào trong ba đường ác địa ngục, ngạ quỷ, hay súc sanh chịu báo khổ đau, tùy theo nơi họ bị đọa vào.

- Cũng như giới thứ nhất sự tác hại hỗ tương của nó trong hiện tại cũng như những di hại hỗ tương trong tương lai không khác gì với giới thứ nhất, chúng chỉ khác nhau trên mặt hiện tượng về tội danh thôi, nhưng về kết quả phải chịu nặng nhẹ đồng nhau. Do đó mỗi hành động của chúng ta được hình thành thì theo đó di truyền lại cho kết quả trước hết là cá nhân và sau nữa là tập thể xã hội. Một người cướp của giết người, ngoài sự mất đi an ninh trật tự của một xã hội, nó làm mất đi một thành viên trong một gia đình, trong một cộng đồng xã hội, trong việc di hại đến hiệu quả sản xuất, hay tiêu dùng cho một gia đình hay một xã hội nào đó trong việc cung cầu nữa, như trên chúng tôi đã trình bày. Cho nên một hành động xấu như cướp của giết người chẳng hạn chúng sẽ di hại xấu cho cả một xã hội, như trong vấn đề an ninh trật tự xã hội, vấn đề kinh tế của một quốc gia. Nếu tất cả mọi người không lo làm ăn mà ai cũng ngồi đó, chờ cho kẻ khác làm sẵn ra tiền bạc của cải, rồi mình ra tay cướp lấy để mình tiêu xài, thì gia đình đó, xã hội đó sẽ đi đến đâu? chắc chắn là sẽ đưa tất cả mọi người đến chỗ mất an ninh trật tự, nghèo nàn, lạc hậu khổ đau và, cuối cùng là chết đói, gia đình xã hội tan rã.

- Do đó vấn đề chúng ta sống có hạnh phúc hay không có hạnh phúc luôn tùy thuộc vào hành động của chúng ta, ở đây chúng cũng như pháp thứ nhất. Trong pháp này nếu người nào tránh khỏi không trộm cướp thì theo tôn giả Mục-kiền-liên, người ấy là vị Ưu-bà-tắc đạt được học xứ thứ hai trong năm học xứ trên.

3. Dục tà hạnh hay tránh xa dục tà hạnh:

- Đây là pháp thứ ba, còn gọi là dục tà hạnh, hay tránh xa dục tà hạnh. Ở đây trừ qua hệ nam nữ giữa vợ chồng có hôn thú, ngoài ra tất cả những quan hệ với nam nữ mà luật pháp quốc gia, hay đạo đức của một xã hội nơi chúng ta cư trú không cho phép, thì đều là những quan hệ bất chính còn gọi là tà hạnh hay tà dâm. Như kinh Viên Giác nói: ‘Tất cả các loài chúng sanh trong các thế giới, dù sinh bằng trứng, sinh bằng thai, sinh nơi âm thấp, hay hoá sinh, mà hiện hữu được thì cũng đều phát xuất từ dâm dục mà có tánh mạng.’ Dù để nói lên sự tồn tại của chúng ta trên hành tinh này chính là sự tồn tại của dâm dục. Do đó nếu muốn chúng sanh phạm phu dứt hẳn dâm dục, thì đó là một điều khó khăn khó thực hiện được trong một sớm một chiều. Do đó đức Đạo sư đã phương tiện cho những chúng sanh tại gia ở cõi dục chỉ được giới hạn trong sinh hoạt vợ chồng mới tạm gọi là chính đáng. Chúng sanh ở cõi này muốn dứt hết dâm dục thì phải tu chứng đến tam quả A-na-hàm¹⁷, và như vậy chỉ dành cho hàng xuất gia, trong việc toàn đoạn dâm dục.

- Sự an lập của chúng sanh trong cõi thế gian này, chủ yếu do sự hoà hợp giữa nam và nữ khi được gọi là vợ chồng. Sự hoà hợp trong sinh hoạt vợ chồng này nếu là bình thường thì sẽ không mang đến cho xã hội những bi kịch xáo trộn, mang lại mọi hạnh phúc cho mọi cá nhân, mọi gia đình trong một xã hội. Ngược lại chúng mang lại cho mọi người, mọi gia đình những đổ vỡ trong quan hệ vợ chồng, cha con, mẹ con, người thân trong gia đình, ra đến bạn bè trong xã hội; mang đến cho mọi người một cuộc sống bất an xáo trộn do sự liên hệ bất bình thường, vượt qua khỏi giới hạn của vợ chồng. Từ đây cũng sẽ dẫn đến những cái chết mà nói ra thì không ai muốn, nhưng trên thực tế hằng ngày thường xảy ra luôn: bị giết vì

¹⁷ A-na-hàm, 阿那含; Skt: Anāgāmin, là quả vị thứ ba trong tứ quả Sa-môn

THÍCH ĐỨC THẮNG

giam dâm, vì tình, vì hiệp dâm, dụ dỗ, vì thông dâm, đồng lòng thông dâm phá hoại gia đình v.v... Và cũng sẽ đưa đến tội oán đối đáng sợ theo sau, và cứ như vậy oán đối theo nhau như hình với bóng quấy nhiễu trả vay nhau trong hiện tại, và tạo ra khổ đau suốt nơi ba nẻo ác địa ngục, ngạ quỷ, và súc sanh trong luân hồi.

- Vì muốn tạo hạnh phúc an lạc cho nhân gian nên đức Phật đã chế định dục tà hạnh cho nam nữ cư sĩ tại gia.

- Dục tà hạnh phải hội đủ bốn điều kiện¹⁸ thì phạm tội nặng bất khả hối:

1/ Đúng đối tượng.

2/ Có tâm dâm.

3/ Đúng ba nơi là đường miệng, đường tiểu tiện và, đường đại tiện mà hành dâm.

4/ Tác thành sự thật hành dâm, cho dù hai căn của nam và nữ chỉ vào một chút như hạt mè, cũng thành tội bất khả hối.

- Giới này vì dành cho chúng sanh tại gia cho nên chỉ giới hạn trong phạm vi vợ chồng, mục đích là mang đến hạnh phúc an lạc cho chúng sanh cõi dục này, chứ chưa nhằm đến mục đích giải thoát, nên trong kinh Ưu-bà-tắc ngũ giới tướng¹⁹ đức Phật có Khai cho người tại gia nam là: ‘Nếu Ưu-bà-tắc nào cùng dâm nữ hành dâm, không trả tiền, thì phạm tà dâm bất khả hối, còn trả tiền thì không phạm’²⁰. Nhưng: “Trong Đại thừa Bồ-tát giới, nếu không phải là Bồ-tát địa thượng (*bậc sơ*

¹⁸ Nam sơn hành sự sao, 南山行事钞 của ngài Đạo Tuyên.

¹⁹ Ưu-bà-tắc ngũ giới tướng kinh, 优婆塞五戒相经。

²⁰ Giới luật học cương yếu, 戒律学纲要 Thánh Nghiêm, bản dịch của: Tuệ Đăng, trang 118.

địa trở lên), vì nhân duyên nhiếp hoá, chẳng được có hành vi này²¹”. Thật sự, ở đây có sự khác biệt như vậy là vì một đấng đức Phật muốn chúng sanh tại gia có cuộc sống hạnh phúc đứng về mặt luân lý xã hội, và mặt khác là đứng về phương diện đạo đức giải thoát, nên có sự mâu thuẫn giữa kinh Ưu-bà-tắc và Đại thừa Bồ-tát giới kinh. Đây chính là Giới được đức Phật Khai (*trong khai-giá-trì-phạm*) cho các cư sĩ tại gia; và cũng là cư sĩ tại gia nhưng đã thọ giới Bồ-tát rồi thì dứt khoát không được phạm (*giá*) vào hành vi này. Đây là một vấn đề tế nhị và phức tạp, cho nên ngay trong giới này đức Phật cũng giới hạn và mở cho những đối tượng nào, tùy theo căn cơ mà các chúng sanh đó nguyện thọ trì, thì theo đó mà khai hay giá. Và giới này đức Phật cũng căn cứ vào xã hội Ấn độ vào lúc bấy giờ, do đó việc chế giới cũng tùy thuộc vào xã hội đó. Hiện tượng trên là hiện tượng phổ biến tại xã hội Ấn độ vào lúc đó, nên đức Phật cũng phải căn cứ vào xã hội đó mà chế giới. Nhưng hiện tượng này đối với Việt nam, hay nhiều xã hội khác trên hành tinh này cho là một hiện tượng không lành mạnh, không phải là tấm gương tốt của người thiện, thì chúng ta cũng căn cứ vào những lời dạy của đức Phật về việc Khai-Giá-Tri-Phạm đối với giới luật như thế nào để chúng ta cũng theo đó mà hoàn thành một cuộc sống hạnh phúc an lành ngay trên trái đất này. Vì theo đức Phật, việc chế giới Ngài luôn luôn căn cứ vào tướng phạm để mà chế. Nhưng tướng phạm thì luôn tùy thuộc vào sinh hoạt luân lý thói quen tập quán của xã hội đó chúng hình thành. Vì vậy đối với hiện tượng này, khi chúng ta đã quy y tam bảo, thọ trì năm pháp rồi thì chúng ta cũng nên coi đây là một hành vi tà dâm, vì một mặt chúng nuôi lớn dục tham của con người.

²¹ Giới luật học cương yếu, 戒律学纲要 Thánh Nghiêm, bản dịch của: Tuệ Đăng, trang 118.

- Giới này cũng như giới thứ nhất, thứ hai, sự hoàn thành một kết quả hành động phải từ tâm có ý nghĩ dục tà hạnh kinh qua lời nói của miệng hay hành động của thân, được thể hiện qua kết quả làm hại kẻ khác, mà kết quả ấy được xã hội hay quốc gia đó chấp nhận là một bản án tử hình, khi hành động đó có hại cho người khác, thì người phạm vào giới này mắc vào tội trọng không cho sám hối để trừ tội, và trong tương lai sẽ đọa vào trong ba đường ác địa ngục, ngạ quỷ, hay súc sanh chịu báo khổ đau, tùy theo nơi họ bị đọa vào.

- Sự tác hại liên đới hỗ tương lẫn nhau, nó cũng giống như hai giới trên: có thể đưa đến chết người, có thể phá hoại hạnh phúc mọi gia đình, có thể làm bất ổn một xã hội và cuối cùng mang đến gánh nặng khổ đau cho mọi người trong xã hội. Do đó vấn đề chúng ta sống có hạnh phúc hay không có hạnh phúc ngay trong hiện tại hay trong tương lai, luôn tùy thuộc vào hành động của chúng ta. Ở đây chúng cũng như pháp thứ nhất, thứ hai trên mặt tác dụng hậu quả, nhưng trên mặt hiện tượng thì chúng khác nhau. Trong pháp này nếu người nào tránh xa dục tà hạnh thì theo tôn giả Mục-kiền-liên, người ấy là vị Ưu-bà-tắc đạt được học xứ thứ ba trong năm học xứ trên.

4. Lời nói hư dối, hay tránh xa lời nói hư dối:

- Đây là pháp thứ tư, còn gọi là lời nói hư dối, hay tránh xa lời nói hư dối. Ở đây, lời nói hư dối mang phong cách lường gạt lừa đảo người khác để thủ lợi về mình dưới mọi hình thức, mà người bị mình lừa gạt bị thiệt hại mà họ không biết, hay có biết ra cũng đã muộn rồi. Có một định nghĩa chung cho việc vọng ngữ là: không biết nói biết, biết nói không biết; không thấy nói thấy, thấy nói không thấy; không hay nói hay, hay nói không hay; không nghe nói nghe, nghe nói không nghe. Và trong vọng ngữ còn gồm có cả nói hai lưỡi, nói ác khẩu, nói thiêu dệt không đúng nghĩa, tuy không thuộc tội bất khả hối,

nhưng chúng cũng thuộc gây ra bất hoà xáo trộn trong cuộc sống, đem đến khổ đau cho nhau trong hiện tại, nên chúng thuộc vào tội khả hối.

- Lời nói hư dối cũng như định nghĩa trên, nhưng trong Phật giáo chia ra làm ba loại: Đại vọng ngữ²², tiểu vọng ngữ, và phương tiện vọng ngữ. Đại vọng ngữ là lời những nói hư dối không thật trên thực tế, như hiện tại mình chưa chứng Thánh mà nói với mọi người là mình đã chứng Thánh v. v...; tiểu vọng ngữ là ngoại trừ những lời đại vọng ngữ ra, còn những lời nói không thật dùng để dối gạt mọi người, nói chung tất cả mọi sự nói dối đều là tiểu vọng ngữ; phương tiện vọng ngữ là những lời nói nhằm vì cứu độ chúng sanh, Bồ-tát xuất gia tại gia có thể phương tiện vọng ngữ như: Có kẻ say muốn giết người đến hỏi có thấy người kia không, nếu có thật thấy người kia đi nữa, nhưng vì muốn cứu người kia nên nói không thấy thì không có tội.

- Riêng đại vọng ngữ ở đây phải hội đủ chín điều kiện²³, mới thành tội trọng bất khả hối, và cũng vì bất khả hối cho nên sẽ đưa đến tội oán đối đáng sợ theo sau, và cứ như vậy oán đối theo nhau như hình với bóng quấy nhiễu trả vay nhau trong hiện tại, và tạo ra khổ đau suốt nơi ba nẻo ác địa ngục, ngạ quỷ, và súc sanh trong luân hồi:

- 1/ Nói với người.
- 2/ Tưởng là người.
- 3/ Không thực có chứng.

²² Tự mình chưa chứng Thánh quả, Thánh pháp, mà tự nói đã chứng Thánh quả, thánh pháp, cho đến chưa thật đắc tứ thiền định mà nói đã đắc; thật chưa thấy Thiên đến, long đến, thần đến, quỷ đến mà nói đã đến chỗ mình.

²³ Nam sơn hành sự sao, 南山行事钞 của ngài Đạo Tuyên.

4/ Tự biết không thực có chứng.

5/ Có tâm đối gạt.

6/ Nói ra pháp thượng non.

7/ Tự nói mình chứng pháp ấy.

8/ Nói rõ ràng.

9/ Nói người đối diện hiểu.

- Đó là chín điều kiện đủ để hoàn thành tội danh trong giới nói lời hư dối này, nếu không hội đủ chín điều kiện này thì chưa đủ cơ sở để kết án là mắc tội bất khả hối, và như vậy chúng thuộc về tội khả hối. Ở đây, đối với giới đại vọng ngữ này mới nghe ra trên mặt biểu tượng ngôn ngữ chúng có vẻ vô thường vô phạt, không có hại cho ai cả, nếu có hại đi chăng nữa thì cũng do đối tượng tự nguyện. Còn đối với người nói, nếu ai đó phát hiện ra được thì họ bị thiên hạ coi như là một kẻ ngông cuồng tự cao tự đại thể thôi. Nhưng nếu chúng ta nhìn sâu và kỹ một tí nữa, thì vấn đề này chúng không đơn giản như chúng ta nghĩ, mà chúng là nhân đưa đến ba đường khổ địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh. Vì sao? Vì theo những lời Phật dạy trong luật Tứ phần thì đây là một trong hai loại giặc²⁴, lớn nhất không gì bằng. Vì chúng ăn trộm đồ ăn thức uống của người. Ở đây tuy đức Phật dạy cho các Tỷ-kheo xuất gia, nhưng giới này thuộc Tánh giới dành cho cả xuất gia và tại gia, nên những người nam nữ tại gia cũng không được phạm vào, nếu ai đã thọ trì năm pháp. Tại sao phạm đại vọng ngữ mà ở đây đức Phật gọi là giặc trộm? Vì như chúng ta biết, khi chúng ta mở miệng ra để nói những điều đó thì đương nhiên người nói luôn có mục

²⁴ Một, thật không phải tịnh hạnh mà tự xưng là tịnh hạnh. Hai, vì miệng và bụng nên không chơn thật, chẳng phải mình mà ở trong chúng cố ý nói lời vọng ngữ, tự xưng rằng đạt được pháp thượng non.

đích, ngoại trừ những kẻ điên cuồng loạn tâm, thì hầu hết người nói ra việc đó đều muốn mang về cho mình một mối lợi lớn từ người nghe, có tín tâm đối với tam bảo. Đây là một cách lừa đảo có hiệu quả nhất, mà chính người nghe khó đủ trình độ trí tuệ để phát hiện, vì chúng đem bậc Thánh ra để đánh động lòng tin của người nghe, và như vậy là chính họ đã lừa đảo chính họ mà họ không biết. Đây quả thật là một việc làm buồn thần bán thánh để nuôi dưỡng cái ngã vô minh.

- Thật ra trong giới đại vọng ngữ này, chỉ ngoại trừ những ai vô liêm sỉ, không hiểu biết nhân quả mới phạm vào đại vọng ngữ, chứ thông thường thì chúng ta dễ mất phải tiêu vọng ngữ trong cuộc sống. Do đó chúng ta là những người nam nữ Phật tử tại gia đã quy y tam bảo, thọ trì năm pháp này thì dứt khoát phải lánh xa chúng. Cho dù việc nói dối đó mang lợi lại cho chính chúng ta hay người khác đi nữa, thì việc làm đó cũng mang một hậu ý xấu là lừa đảo lường gạt kẻ khác, chúng mang cái hại đến cho họ, thì chúng ta không nên làm. Vì như trên chúng tôi đã nói, một việc làm của chúng ta, nó tác động hỗ tương liên quan tới người vật khác chung quanh, gần cũng như xa qua liên hệ trực tiếp và gián tiếp.

- Sự tác hại liên đới hỗ tương lẫn nhau, nó cũng giống như ba giới trên: có thể đưa đến chết người, có thể phá hoại hạnh phúc mọi gia đình, có thể làm bất ổn một xã hội và cuối cùng mang đến gánh nặng khổ đau cho mọi người trong xã hội. Do đó vấn đề chúng ta sống có hạnh phúc hay không có hạnh phúc ngay trong hiện tại hay trong tương lai, luôn tùy thuộc vào hành động của chúng ta. Ở đây chúng cũng như pháp thứ nhất, thứ hai, thứ ba trên mặt tác dụng hậu quả, nhưng trên mặt hiện tượng thì chúng khác nhau. Trong pháp này nếu người nào tránh xa lời nói hư dối thì theo tôn giả Mục-kiền-liên, người ấy là vị Ưu-bà-tắc đạt được học xứ thứ tư trong năm học xứ trên.

5. Uống các loại rượu hay xa lánh uống các loại rượu:

- Đây là pháp thứ năm, còn gọi là pháp uống các loại rượu nơi phóng dật hay tránh xa uống các loại rượu nơi phóng dật. Ở đây, Bản thân của rượu vốn không tội ác, vì vậy giới uống rượu trong năm giới nó thuộc về Giá giới. Nhưng vì sau khi uống rượu vào, tất cả chúng ta không ai có thể làm chủ được chính mình, nên có khả năng tạo thành tội ác lớn. Do đó đức Phật căn cứ vào những hiện tượng và những hậu quả đã xảy ra do chất men rượu làm cho hệ thống thần kinh hưng phấn, mất to xung động, làm mờ mắt, không còn tự mình khống chế lấy mình được, có thể mắng người, đánh người, giết người, hiếp dâm, phóng hoả, làm mất an ninh trật tự chòm xóm láng giềng và, bất cứ hành động nào cũng có thể làm được hết, mà Ngài đã chế giới uống rượu.

- Cũng như bốn giới trên, giới uống các loại rượu cũng phải hội đủ ba điều kiện²⁵ sau đây mới thành tội khả hối:

1/ Là rượu.

2/ Không vì bệnh nặng.

3/ Uống vào khỏi cổ.

- Đó là ba điều kiện đủ để hoàn thành tội danh của giới uống các loại rượu khả hối này. Cho dù tội này không phải là Tánh tội bất khả hối mà là giá tội khả hối, nhưng vì tính liên đới sau khi hoàn thành tội danh thì theo sau đó những tội khác xuất hiện như cướp của, giết người, cưỡng dâm, và tất cả những tội khác có thể xảy ra, mà bản thân người đó không tự chủ được. Do đó việc tạo ra oán đối đáng sợ theo sau, và cứ như vậy oán đối theo nhau như hình với bóng quấy nhiễu trả vay nhau trong hiện tại, và tạo ra khổ đau suốt nơi ba nẻo ác

²⁵ Nam sơn hành sự sao, 南山行事鈔 của ngài Đạo Tuyên.

địa ngục, ngã quỷ, và súc sanh trong luân hồi. Dưới đây, chúng tôi sẽ trích dẫn hai mẫu chuyện về việc uống rượu say, và đưa đến việc phạm những trọng tội khác:

- “Vào thời kỳ đức Phật Ca-diếp-ba²⁶ xa xưa, có một người thọ trì năm pháp, luôn luôn giữ giới thanh tịnh. Một hôm, từ bên ngoài trở về nhà, vì quá khát nước, nên thấy trên bàn có một chén rượu màu trong như nước, vội vàng uống một hơi vào bụng. Nào ngờ sau đó rượu ngấm, tinh men rượu kích thích phát tác, khiến ông ta phạm giới một cách liên tục. Thấy gà hàng xóm chạy vào nhà, ông ta bèn bắt trộm làm thịt, vợ người hàng xóm mất gà sang tìm, thấy vợ người hàng xóm đẹp, ông liền cưỡng dâm. Sau việc này, bị bắt đến công đường, ông ta chối cãi không nhận tội. Chỉ vì uống nhầm một chén rượu mà ông ta liên tục phạm đủ năm pháp cấm giới. Tội ác của rượu rất lớn như vậy.”²⁷

- “Vào thời đức Phật còn tại thế, có Tôn giả Sa-già-đà²⁸, thần lực của ngài có thể hàng phục được độc long. Sau khi khát thực ngài uống rượu do Phạm chí cúng dường. Uống xong ngài đi về bị say ói mửa, té ngã dọc đường. Đức Phật nói với A-nan: ‘Sa-già-đà này là người si, trước kia có thể hàng phục được độc long lớn, bây giờ, thì không thể hàng phục được con rồng nhỏ!’”²⁹

- Qua hai mẫu chuyện này cho chúng ta thấy, cái hại của việc uống rượu là như thế nào rồi. Chúng làm mờ đi trí não của

²⁶ Ca-diếp-ba Phật, 迦葉波佛, Sanskrit: Kāśyapa Buddha, là đức Phật thứ sáu trong bảy đức Phật quá khứ, là thầy của đức Phật Thích Ca Mâu Ni.

²⁷ Giới luật học cương yếu 戒律学纲要, Thánh Nghiêm, bản dịch Tuệ Đăng, trg: 128.

²⁸ Sa-già-đà, 沙伽陀, Sanskrit: Svāgata; Pāli: Sāgata.

²⁹ Tứ phần luật, 四分律 q.16, giới 51, Đon Đê.

THÍCH ĐỨC THẮNG

con người, không còn biết gì nữa một khi đã say, và cũng vì cái nhân gây ra tai hại đáng sợ ngay trong hiện tại, và trong tương lai sau khi chết sẽ đọa vào ba đường ác. Theo Tứ phần luật thì người uống rượu có mười điều mất mát:

- 1- Nhan sắc xấu xí.
- 2- Kém sức khỏe.
- 3- Con mắt không sáng.
- 4- Hiện tướng hung dữ.
- 5- Phá hỏng sự sống của gia nghiệp.
- 6- Đưa đến bệnh hoạn.
- 7- Thích đấu tranh kiện tụng.
- 8- Không ai khen, tiếng xấu truyền khắp.
- 9- Trí tuệ giảm thiểu.
- 10- Thân hoại mạng chung đọa vào ba đường ác.

- Đó là mười điều mất mát của chúng ta khi uống rượu say ngay trong hiện tại. Đó là cái hậu quả không thể tránh được của người uống rượu: nhân cách không còn, trí tuệ biến mất, tác hại đến sức khỏe, tạo ra các thứ tội mà đáng ra nếu chúng ta không uống rượu vào thì sẽ không xảy ra! Từ đây tác động hỗ tương kéo rộng ra chung quanh mà gần nhất là những người thân trong gia đình và rộng hơn là xã hội.

- Cũng giống như bốn giới trên: có thể đưa đến chết người, có thể phá hoại hạnh phúc mọi gia đình, có thể làm bất ổn một xã hội và cuối cùng mang đến gánh nặng khổ đau cho mọi người trong xã hội. Do đó vấn đề chúng ta sống có hạnh phúc hay không có hạnh phúc ngay trong hiện tại hay trong tương lai, luôn tùy thuộc vào hành động của chúng ta. Ở đây

chúng cũng như pháp thứ nhất, thứ hai, thứ ba, thứ tư trên mặt tác dụng hậu quả, nhưng trên mặt hiện tượng thì chúng khác nhau. Trong pháp này nếu người nào tránh xa uống các loại rượu thì theo tôn giả Mục-kiền-liên, người ấy là vị Ưu-bà-tắc đạt được học xứ thứ năm trong năm học xứ trên.

Tóm lại, qua năm pháp trên: Thứ nhất cho chúng ta một cái nhìn về nhân quả, theo đó nếu người thiện nam kẻ tín nữ nào phạm vào, có nghĩa là chúng ta giết hại sinh mạng con người cho đến uống các thứ rượu, thì hiện tại sẽ bị khổ đau vì tù tội, và oán đối trả vay theo sau, khiến cuộc sống trở nên bất an, xã hội trở thành bất ổn, và sau khi thân hoại mạng chung sẽ đoạ vào ba đường khổ địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh oán đối theo mãi. Còn nếu lánh xa giết hại sinh mạng người cho đến xa lia uống các thứ rượu, thì chắc chắn hiện tại sẽ hạnh phúc tự do, cuộc sống trở nên an lạc, xã hội trở thành cực lạc, và sau khi thân hoại mạng chung sẽ sinh về cõi trời. Đó là một thứ nhân quả tất yếu không thể không xảy ra. Thứ hai ngoài giới thứ nhất sát hại sinh mạng ra, bốn giới sau giới nào cũng có khả năng sau khi hoàn thành việc vi phạm chính giới có thể đưa đến giết người, và những tội danh nặng nhẹ khác nhau có sau đó. Thứ ba trong năm giới, giới nào khi hoàn thành nghiệp nhân của nó cũng bắt đầu từ tâm ý tham lam, sân hận, ngu si phát động, và kéo theo đó thân và khẩu hành động theo, và tùy thuộc vào kết quả đã thực hiện xong, tội danh bắt đầu hiện hữu, sau đó sẽ bắt đầu nhận lãnh nghiệp quả ngay trong hiện tại, hay trong tương lai, thì chúng còn tùy thuộc vào duyên đủ hay chưa đủ của chúng. Thứ tư từ những hiện tượng duyên đủ trên đủ để phát động những liên hệ duyên khởi tiếp sau đó, và cứ như thế trái đất vẫn quay, mặt trời vẫn chiếu sáng, các hành tinh vẫn hoạt động bình thường, theo sự sinh diệt phải có của chính chúng. Con người cũng không vượt khỏi qui luật này, và như vậy họ cũng phải sinh diệt theo qui luật thành, trụ, hoại, không,

THÍCH ĐỨC THẮNG

trong chu trình biến dịch sinh tử. Trong chu trình biến dịch sinh tử này, chúng luôn mang theo những chất liệu đủ để hoàn thành biến dịch của sinh và tử, đó chính là những nghiệp nhân của nghiệp quả trước đó hình thành những chuỗi liên hệ khác trong chính nó, và như vậy khổ đau hay hạnh phúc cũng tùy thuộc vào những chất liệu nghiệp nhân mà chúng ta đã tạo ra trong quan hệ y báo và chánh báo.

HẠNH NGUYỆN ĐỨC BỒ TÁT QUÁN THẾ ÂM



Hiện tướng bản thể vũ trụ là một trò chơi vừa có tính thực và bất thực, hay vừa có tính hòa âm và bất hòa âm. Nếu người biết được trò chơi này, là người nắm được thực tại trên mười đầu ngón tay; thì trái lại, kẻ không nắm được thực tại trên mười đầu ngón tay, kẻ đó không biết được hòa âm vũ trụ trong trò chơi này. Nói thể không có nghĩa là bản thể vũ trụ ở trong tình trạng phân sấp làm đôi và đối lập nhau; nhưng nó chỉ là một.

- Tuy thế, về mặt tùy thể, chúng ta nhìn bản thể vũ trụ như là một phức thể, tùy theo kiến giác của mỗi chúng ta. Vì tùy thể này, nói lên được sự hiện hữu của duyên nghiệp trong mỗi chúng ta đang ở trong tình trạng sinh khởi, nối tiếp và ràng buộc vào nhau, mà hiện ra các khổ tướng báo thân có sai khác. Nhưng về mặt nhất thể, thì hiện tướng chính là bản thể, và bản thể chính là hiện tướng.

THÍCH ĐỨC THẮNG

- Do đó, cuộc đại hòa âm, hay bất đại hòa âm trong vũ trụ, cũng tùy theo đó mà hiện hữu như một thực tại giữa chúng ta, không thể không chấp nhận. Vì kẻ biết được hay không biết được trò chơi cùng đang nằm trong quỹ đạo của ý niệm, nhưng khi ý niệm vừa khởi lên, liền sau đó phát hiện ra âm thanh hoặc tương đồng hoặc tương khắc với với thế giới âm thanh bên trong hay bên ngoài.

- Tuy nhiên trong thế giới ngũ trước này, hầu hết chúng sanh đã mang vào trong mỗi tướng thể một khổ quả nào đó, cùng nằm trong một cộng nghiệp không thể tránh khỏi luật tắc luân hồi, đã mang và sẽ đưa chúng sanh vào con đường khổ. Chính vì khổ nghiệp của chúng sanh đang vây khốn mà các đức Phật Thế tôn cùng các vị Bồ tát xuất hiện ra thế gian này, với hạnh nguyện đại từ, đại bi, ban vui cứu khổ cho mọi loài.

- Cùng ở trong hạnh nguyện đó, sự xuất hiện của Bồ tát Quán Thế Âm được các kinh công nhận là độc đáo nhất trong hạnh nguyện của các vị Bồ tát. Ngài đã chứng ngộ bằng âm thanh qua nhĩ căn viên thông, và lấy âm thanh là tiêu đích trong việc cứu khổ cứu nạn cho tất cả chúng sanh. Với danh hiệu Đại từ đại bi tâm tinh cứu khổ cứu nạn Quán Thế Âm Bồ tát, đã nói lên đầy đủ ý nghĩa hạnh nguyện đó.

- Trong nhiều bộ kinh, có nói về đức Quán Thế Âm Bồ tát; nhưng chúng ta không thấy đề cập đến phương pháp chứng ngộ của Ngài. Duy bộ kinh Lăng Nghiêm có đề cập đến sự chứng ngộ ấy, kinh Lăng Nghiêm trực chỉ ghi rõ rằng:

- Sau khi đức Thế tôn gạn hỏi chỗ sở chứng của 24 Thánh đệ tử xong, đến lượt Bồ tát Quán Thế Âm bày tỏ chỗ sở chứng của mình như sau: "Quán Thế Âm Bồ tát bạch rằng: Tôi nhớ là: hà sa số kiếp về trước, có một vị Phật hiệu là Quán Thế Âm; vị Phật đó dạy tôi muốn vào chánh định thì phải theo nghe-nghe-nghe-nghe-nghe, khi trở về tự tánh thì sở duyên

biến mất và con đường vào trở nên vắng lặng (*sở không có, năng không có chỗ duyên, nên năng vẫn không hiện hữu, ở trong tự tánh vắng lặng*). Hai tướng động và tịnh không sinh.

- Từ từ mà tiến lên như vậy, thì nghe và đối tượng bị nghe đều hết. Nghe đã hết không trụ, thì giác và đối tượng của bị giác đều không khi không giác đã tròn đầy, thì không và đối tượng. không đều diệt. Khi sinh và diệt đã mất, thời cảnh tịch diệt hiện ra trước mắt."Thế giới phơi mở trước chúng ta như là một hiện hữu, vượt khỏi không gian thời gian. Cảnh giới này không bị ràng buộc bởi xuất thế gian và thế gian, hay các pháp hữu vi và vô vi. Cảnh giới này trên đồng với Như Lai một từ lực, dưới hợp với tất cả chúng sanh trong sáu đường, và đồng với chúng sanh một lòng bi ngưỡng.

- Đến đây, chúng ta thấy hạnh nguyện của Quán Thế Âm trong kinh Lăng Nghiêm cùng kinh Pháp Hoa, phẩm Phổ Môn, gặp nhau trong lòng bi ngưỡng đối với chúng sanh đại thể. Nhưng về ý nghĩa danh từ có sự khác nhau. Trong kinh Lăng Nghiêm ý nghĩa luôn luôn ở trong chiều hướng phản phục cái nghe nơi tự tánh. Như vậy, cái nghe ở trong chiều hướng nội. Một khi tâm đã phản phục, thời cảnh sở quán sẽ không còn, nên không có sự đối đãi giữa năng và sở nữa.

- Lúc đó Như lai tạng tâm sẽ hiển bày ra trước mắt. Lúc đó tâm năng vẫn và cảnh sở vẫn sẽ tiêu tan dung hội. Như vậy kinh Lăng Nghiêm lập cứ trên nhân hạnh mà gọi là Quán Thế Âm. Ngược lại trong kinh Pháp Hoa, phẩm Phổ Môn lại lập cứ trên quả đức để hiển nghĩa, thì Âm chính là tiêu đích của văn tầm cứu. Dù là tịch tịnh hay là động tịnh, nghe của Quán Thế Âm Bồ tát cũng thấu suốt tất cả. Âm thanh từ trạng thái tâm lý đến lúc phát ra ngoài, phải qua một tiến trình chuyển động của cơ thể. Có sự liên hệ giữa một ý niệm khi phát khởi, và các sợi

thần kinh liên hệ chuyển động để thoát ra ngoài cửa miệng, lúc đó mới tạo thành âm thanh thật sự.

- Âm thanh này sẽ dần trải ra vô tận, và sẽ tạo thành âm thanh sống của vũ trụ. Trong những biến động tiếp giao này, cùng với những âm thanh khác, sẽ tạo ra những điệu hòa âm, hay bất hòa âm, tùy theo lối dung nạp của mỗi âm thanh từng người, từng loại chúng sanh. Ở đây trạng thái tịch thanh không tự hữu, mà chỉ hiện hữu trong mỗi người, mỗi sự vật, chính ngay trong ý niệm, trong mặc thức, không phát ra bên ngoài, hay chưa khởi phát ra ngoài, nhưng nó có tác động của tâm thức can thiệp vào. Ở đây, còn gọi là tâm thanh, là tiếng nói của tâm.

Vậy, âm là biểu tượng ý nghĩa cuộc sống, thế giới ngoại tại của chúng sanh trong pháp giới duyên khởi này chính là hiện tượng của nghiệp tướng vô minh con người đang lôi kéo con người trong bể khổ sanh tử luân hồi. Những khổ đau tai nạn của kiếp người, cùng tiếng kêu gào van xin, cầu cứu của chúng sanh trong bể khổ đã làm cho nguyện lực độ sanh của Bồ Tát Quán Thế Âm phát sinh. Ngài đã cùng nhĩ căn viên thông, thường xuyên quán sát và nghe tiếng cầu cứu của chúng sanh, tùy theo căn cơ của từng loại mà Ngài hóa độ, cứu vớt.

- Ở đây, về ý nghĩa danh xưng, chúng ta thấy sự khác biệt giữa kinh Lăng Nghiêm và kinh Pháp Hoa trong lòng bi nguyện của Ngài. Một đàng hướng nội nghe bản thể tự tánh, tức là Như Lai tạng tâm và đó cũng chính là bản thể của chúng sanh, của vũ trụ mà lập cú (*theo nhân hạnh*) để cứu vớt; một đàng hướng ngoại nghe quả khổ của chúng sanh, cùng tiếng cầu cứu mà lập cú (*theo quả đức*) để cứu vớt. Nếu căn cứ nơi nhân và quả để hiểu thì làm sao có sự gặp gỡ hạnh nguyện giữa Kinh Lăng Nghiêm và kinh Pháp Hoa trong lòng bi nguyện của Ngài? Đó là câu hỏi cần đặt ra và cần giải đáp. Sự xuất hiện

của Ngài vì lòng bi ngưỡng vô úy, cùng với chúng sanh cùng một thể tánh. Ngài đã mang danh hiệu Đại Từ Đại Bi tầm thanh cứu khổ cứu nạn Quán Thế Âm Bồ Tát, nói lên lòng bi ngưỡng vô úy đó.

- Lòng bi ngưỡng vô úy mà chúng sanh đã đánh mất, thay vào đó lòng sợ hãi. Chính vì lòng sợ hãi mà con người luôn ở trong tình trạng lo đối phó, nhưng đối phó với phương pháp chạy trốn thực tại, tìm cách né tránh với tương lai. Mà tương lai là những gì chưa xảy đến với họ hay sẽ không xảy đến. Vì sợ hãi lo âu nên con người tự đánh lừa chính mình và dần dần trở thành vong thân.

- Từ đó thần thánh, ma quỷ, Thượng đế được xuất hiện bởi con người và do con người đặt ra, con người lấy đó làm nơi nương tựa. Cuộc sống của chúng ta đầy dẫy những biểu tượng, biểu tượng của sợ hãi, do đó chúng ta đã tự đánh mất bản tính vô úy của ta. Con người không dám nhìn thực tại, không dám nhìn vào chính mình, không dám sống với thực tại, luôn luôn sống với tương lai; mà tương lai là những gì ảo tưởng. Con người luôn tìm cách nắm bắt những ảo tưởng đó để rồi thất vọng đau khổ.

- Trong truyền thống triết lý siêu hình Tây phương, vì sự sợ hãi này mà Thượng đế xuất hiện. Thượng đế đã được lý trí con người đặt ra để tôn thờ 謠 là nơi nương tựa của những con người yếu bóng vía, đầy lòng sợ hãi với hiện tại, với tương lai. Tự đặt con vào sự cứu rỗi của Thượng đế, tự họ đánh mất bản tánh của họ. Họ làm nô lệ cho một Thượng đế bên ngoài, họ đã vong thân và Thượng đế thần thánh đã ngự trị, chi phối cuộc sống họ. Kể từ Socrates mãi cho đến Athur Schopenhauer, giai đoạn này Thượng đế đã được đề cập đến nhiều, nhất là thời kỳ trung cổ, thời kỳ kinh viện, Thượng đế được coi như là thần linh, ban phúc giáng họa và mãi đến Hegel.

- Hegel đã quan niệm: Thượng đế là một nhân cách hóa của con người và con người là nhân cách của Thượng đế. Thượng đế chính là ý niệm tuyệt đối. Ông giải thích Thượng đế của ông theo sách Sáng Ký và ba ngôi của Ky Tô giáo bằng biện chứng pháp của ông theo ba tiến trình; đề, phản đề, tổng hợp đề. Ông bảo rằng: "Chính Thượng đế đã vong thân, Thượng đế đã đẻ ra hình ảnh Adam và Eva nơi vườn địa đàng, và chính Adam và Eva đã phản lại lời dặn dò của Thượng đế khi nghe lời dụ dỗ con rắn (*tượng trưng cho ác quỷ sa tăng*) mà ăn phải trái cấm thiên ác, để rồi từ đó về sau con người mắc phải tội tổ tông (*nguyên tội*) và bị đày đọa trong khổ đau, càng khổ đau con người càng tạo nên tội lỗi.

- Để chuộc lại tội lỗi này, Thượng đế đã cho Jésus giáng thế, và bị đóng đinh trên cây thập tự giá, để chịu tội cho thế gian; khi đó con người trở lại trạng thái ban sơ nơi vườn địa đàng. Để rồi ông kết luận Thượng đế là con người và con người là Thượng đế. Đó là giai đoạn chung cuộc của lịch sử tương lai.

- Từ Hegel đến Schopenhauer, quan niệm Thượng đế thay đổi dần và biến mất từ Schopenhauer. Với quyển "Vũ trụ như là ý lực", ông đã phủ nhận Thượng đế. Ông là người đầu tiên mang truyền thống Đạo học Đông Phương thổi vào Âu Châu một luồng sinh khí mới mẻ, và mạnh mẽ nhất là Nietzsche với chủ trương "con người siêu nhân" và ông đã nói; "Thượng đế đã chết" (*Das Got Ist*). Như thế Thượng đế thực sự đã vắng mặt trên thế gian này. Mãi đến Heidegger, danh từ Thượng đế không còn được nhắc đến nữa. Nền siêu hình học hiện đại mà người đại diện cho nền triết lý Tây Phương là Heidegger đã không nhắc đến một Thượng đế nào, ông chỉ đề cập đến tính thể của hiện thể tại thể (*Dasein*) của con người mà thôi. Những vấn đề xa xôi chưa đến trong tương lai, không phải là vấn đề bận tâm của ông. Ông chỉ biết hiện tại, sống với hiện

tại, tìm ra những vấn đề liên hệ giữa con người với con người, giữa cuộc sống và con người cùng sự hiện hữu chính mình. Theo ông đó là những băng khuông của con người, cần phải tìm ra sợi dây liên hệ đó.

- Có thể con người mới làm chủ được chính mình và làm chủ được cuộc sống; lúc này con người sẽ không còn sợ hãi nữa, họ sống một cách bình thản chấp nhận tất cả dù là cái chết đi nữa, cũng không sợ sệt, vui cười với cái chết. Họ đã đến gần Đông phương với tinh thần vô úy. Nhưng đó chỉ là một thiểu số có tinh thần thượng thừa, đã nhìn ra được trò chơi của vũ trụ trong suy niệm. Họ đã chấp nhận hiện tại và sống với hiện tại, chơi với hiện tại bằng một thái độ lì lợm, kiêu hãnh với chính mình mà không bao giờ sợ hãi.

Mục Lục



THẬP NHỊ NHÂN DUYÊN	3
TỨ ĐẾ	35
TỨ ĐẾ và quan điểm của Bồ tát Long Thọ	56
NHỊ ĐẾ từ hiện tượng đến bản thể	66
NIẾT BÀN	98
NHÂN QUẢ	109
LUÂN HỒI NGHIỆP BÁO	130
ĐỨC PHẬT và pháp giáo hóa của Ngài	158
NĂM PHÁP có thể đưa đến khổ đau hay hạnh phúc	174
Hạnh nguyện đức Bồ tát Quán Thế Âm	204