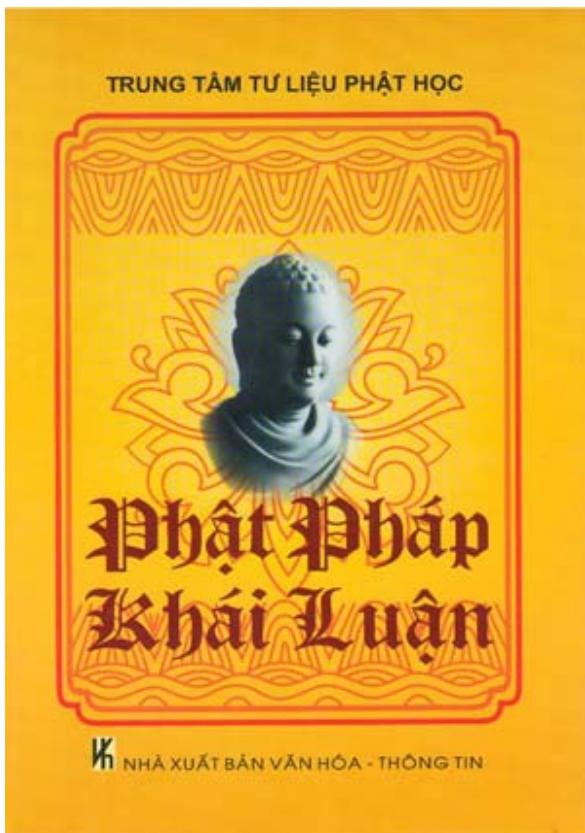


Phật pháp khái luận



Phật pháp là gì? Chính là những giáo pháp chỉ dạy con đường đưa đến giác ngộ và hết khổ do đắng giác ngộ là đức Phật tìm ra và truyền dạy cho chúng sinh. Kế thừa hạnh nguyện ấy, Pháp sư Ân Thuận, người Trung Hoa đã thể hiện những nghiên cứu uyên thâm, kiến giả sâu sắc và mới mẻ về những vấn đề căn bản trong tư tưởng Phật giáo qua cuốn Phật pháp khái luận.

Cuốn *Phật pháp khái luận* gồm 20 chương, do Pháp sư Ân Thuận người Trung Hoa viết ra bằng Hán ngữ từ bản thảo là các bài giảng của kinh A Hàm giảng yếu khi ngài giảng dạy tại Viện Giáo lý Hán Tạng Bắc Bộ năm 1943, và tại Hạ Đảo năm 1948.

Cuốn sách trình bày một cách hệ thống về một số vấn đề lý luận cơ bản của Phật giáo như: Lý luận trung đạo duyên khởi, về nghiệp lực luân hồi của hữu hình, về tâm lý học Phật giáo, về mối quan hệ mật thiết giữa Phật giáo và nhân sinh v.v. Trên cơ sở lý luận của kinh A Hàm và bộ Trung quán luận của ngài Long Thọ, và bám vào nguyên tắc *tứ y* (y pháp bất y nhân, y nghĩa bất y ngữ, y trí bất y thức, y liễu nghĩa kinh bất y bất liễu nghĩa kinh) để tìm tòi suy nghĩ nên tác giả đã đưa ra được nhiều kiến giải sâu sắc, mới mẻ, độc đáo và hợp lý về Phật pháp.



Pháp sư Ân Thuận là một hành giả uyên thâm về Phật pháp. Ngài đã noi theo con đường của đức Phật trong cách tùy cơ thuyết pháp, không chấp pháp nhưng không xa rời pháp. Tác giả nói về các vấn đề cương yếu của Phật học với cách diễn đạt trong sáng, dễ hiểu bằng ngôn từ đại chúng có thể phù hợp với mọi căn cơ, mọi trình độ, có thể giúp người học Phật từ

sơ cơ đên thượng căn đều có thể dễ dàng tiếp cận là lĩnh hội những vấn đề cơ bản về Phật giáo.

Cuốn sách mở đầu bằng việc tổng thuật về Tam bảo, nhưng lại lấy việc bàn về “pháp” và mục đích chính. Vì vậy, bàn về “Phật” thì định nghĩa là “người đầu tiên giác ngộ pháp”; bàn về “Tăng” thì định nghĩa là “người phụng hành pháp”. Phương thức trình bày lấy “duyên khởi pháp” làm trung tâm để thống nhất Tam bảo ấy rõ ràng là hoàn toàn khác với phương thức của các bộ phái Phật giáo lấy “Tăng già làm trung tâm”, hoặc Đại thừa Phật giáo lấy “đức Phật làm trung tâm”.

Trong cuốn sách này, có những chương (như chương 8: Phật pháp tâm lý quán) trình bày về tính chất của “ý căn” từ bản nghĩa của “kinh A Hàm” mà trình bày về các nghĩa dẫn thân của các bộ phái, có thể giúp cho chúng ta nắm vững kinh mạch biến chuyển của tư tưởng Phật giáo. Điều đó, đối với người mới học Phật có thể là khó và tương đối cao. Nhưng về đại thể, nó chứa đựng nội dung chủ yếu và cơ bản của Phật pháp, thích hợp với những người mới nhập môn. Cuốn sách có thể giúp họ nắm vững toàn thể tư tưởng căn bản của Phật pháp. Bên cạnh đó, với những kiến giải sâu sắc và độc đáo lại rất có ích cho những người đã tu học lâu năm và có trình độ uyên thâm muốn tăng trưởng trên con đường tu học.

Với giá trị của cuốn sách như trên, *Phật pháp khái luận* đã được giới tu hành và nghiên cứu Phật học Việt Nam quan tâm, đánh giá cao, được Hòa thượng Thích Trí Độ (người đồng biên tập cuốn *Từ điển Phật học*, nguyên Hội trưởng Hội Phật giáo thống nhất Việt Nam), Hòa thượng Thích Đức Nhuận (vị Pháp chủ đầu tiên của Giáo hội Phật giáo Việt Nam, bác sĩ Tâm Minh Lê Đình Thám (người có công lớn trong phong trào chấn hưng Phật giáo và sáng lập ra tổ chức Gia đình Phật tử Việt Nam) và các vị khác trong ban lãnh đạo trường Tu học Phật pháp trung ương Hội Phật giáo thống nhất Việt Nam dùng làm tài liệu cơ sở để soạn giáo trình giảng dạy của nhà trường.

Với hạnh nguyện mang giáo lý Phật để phổ cập làm lợi lạc chúng sinh và tiếp thu lý tưởng “Phật giáo thế gian” của tác giả - Pháp sư Ân Thuận, hai vị sư Thích Thanh Ninh và Thích Phúc Tuệ đã biên dịch cuốn *Phật pháp khái luận* ra Việt ngữ để mang giáo pháp Phật và tư tưởng của Pháp sư Ân Thuận đến gần với độc giả Việt Nam. Sách do Nhà xuất bản Văn hóa – Thông tin xuất bản tháng 4/2011.

Xin trân trọng giới thiệu cùng độc giả./.

Biên dịch : Thích Phúc Tuệ
Thích Thanh Ninh

Phật Pháp Khái Luận

Trong quá trình phiên dịch và biên tập bộ sách này, chúng tôi đã sử dụng bản dịch trong giáo trình giảng dạy, tại trường Tu học Phật Pháp trung ương năm 1969 - 1970 của pháp sư Thích Trí Độ nguyên Hội trưởng Hội Phật giáo Thống nhất Việt Nam để tham khảo.

*Nhà xuất bản Văn Hóa - Thông tin
Hà nội, tháng 05 năm 2011*

Đề tựa xuất bản

Cuốn Phật Pháp khái luận gồm 20 chương này do Pháp sư ấn Thuận tập hợp những bài giảng về kinh A Hàm tại viện giáo lý Hán Tạng Bắc Bồi năm 1943, và tại Hạ Đảo năm 1948 rồi sắp xếp chỉnh lý lại mà thành.

Cuốn sách đã trình bày một cách có hệ thống về một số vấn đề lý luận cơ bản của Phật giáo như: Lý luận trung đạo duyên khởi, về nghiệp lực luân hồi của hữu tình, về giới định tuệ, về chính giác giải thoát, về tâm lý học Phật giáo, và mối quan hệ mật thiết giữa Phật giáo và nhân sinh v.v. trên cơ sở lý luận của kinh A Hàm và bộ Trung quán luận của ngài Long Thọ, lại bám chắc vào nguyên tắc “Tứ ý” (y pháp bất y nhân, y nghĩa bất y ngữ y liễu nghĩa bất y bất liễu nghĩa, y trí bất y thức) để tìm tòi suy nghĩ, nên có nhiều kiến giải sâu sắc, mới mẻ, độc đáo, và hợp lý về Phật pháp.

Chính vì vậy cuốn sách đã được giới tu hành và nghiên cứu Phật học Việt Nam quan tâm, đánh giá cao, đã được Hòa Thượng Thích Trí Độ, Hòa thượng Thích Đức Nhuận, bác sĩ Lê Đình Thám và các vị khác trong ban lãnh đạo trường Tu học Phật pháp trung ương Hội phật giáo thống nhất Việt nam dùng làm tài liệu cơ sở để biên soạn giáo trình giảng dạy của nhà trường từ những năm 1969 - 1970

Hiện nay việc nghiên cứu về triết học Đông phương nói chung và về triết học Phật giáo nói riêng đang được nhiều khoa, nhiều bộ môn ở các trường đại học, trường lý luận và nhiều việc nghiên cứu quan tâm, nhưng tài liệu tham khảo còn quá ít ỏi.

Để phục vụ nhu cầu nghiên cứu giảng dạy đó, bước đầu, chúng tôi cho ấn hành cuốn sách Phật Pháp khái luận này với tính chất là một tài liệu tham khảo cần thiết và bổ ích.

Phật giáo là một tôn giáo, một khoa học với hệ thống lý luận cao siêu, sâu sắc, vì vậy việc dịch thuật không tránh khỏi những sai sót, rất mong các bậc thiện trí thức xa gần hỷ xả lượng thứ và nhiệt thành chỉ giáo.

Lời Giới thiệu

Phật Pháp là gì? Phật Pháp chính là những giáo pháp chỉ dạy con đường đưa đến giác ngộ và hết khổ do đắng giác ngộ là đức Phật tìm ra và truyền dạy cho chúng sinh.

Phật Pháp nhìn mọi sự vật đúng như thực tính của nó là duyên sinh vô ngã, vô thường : □ cái này có, nên cái kia có, cái này sinh nên cái kia sinh, cái này không nên cái kia không, cái này diệt, nên cái kia diệt
□ □ Cái này có nên cái kia có, cái này không nên cái kia không□, đó là nhìn về mặt không gian của sự vật . □ cái này sinh nên cái kia sinh, cái này diệt nên cái kia diệt□. Đó là nhìn về mặt thời gian của sự vật. Như vậy muôn pháp về không gian có không hay về thời gian sinh diệt đều do tương quan mà hiện hữu, chứ không thể có một pháp nào độc lập tồn tại. Nếu nhìn mọi sự vật trong tương quan là nhìn đúng, nhìn đúng là chính kiến. Và khi đã có chính kiến thì mới có hành động đúng đắn, đúng đắn mới vượt thoát khỏi sự đau khổ, chứng được Niết bàn an lạc. Ngược lại, nếu nhìn sự vật tồn tại tách rời riêng rẽ tâm vật, trong ngoài, trên dưới, trước sau, lớn nhỏ, đồng dị v.v ... đó là lối nhìn nhị nguyên sai lầm. Và khi nhìn sai lầm thì có hành động sai lầm . Hành động sai lầm là hành động gây đau khổ. Đau khổ cho mình, và đau khổ cho người

Chính trên cơ bản đó, đức Phật đã triển khai ra nhiều cách giảng giải để phù hợp với mọi căn cơ trình độ , phổ cập sự lợi lạc đến cho chúng sinh .

Pháp sư Án Thuận người Trung Hoa, là vị rất uyên thâm Phật Pháp, đã noi theo con đường của đức Phật trong cách tùy cơ thuyết pháp , mà viết ra tập Phật Pháp khái luận này bằng tiếng Hán gồm nhiều vấn đề có thể giúp cho người đọc tìm hiểu khái quát những vấn đề cơ bản về Phật Giáo .

Tôi hân hạnh được đọc bản dịch ra tiếng Việt tập sách này, tin tưởng nó sẽ đem lại bổ ích cho những ai có thiện chí muốn tìm hiểu đạo Phật một cách đúng đắn, nên xin giới thiệu đến quý vị .

Chùa Quán Sứ 05 - 04- 1992

Thích Thiện Siêu

Mục lục

Lời tựa xuất bản

Lời giới thiệu

Lời tựa

Chương mở đầu

**Chương một. Pháp với người giác ngộ đầu tiên
và người phụng hành.**

I. Pháp

1. Văn nghĩa Pháp
2. ý cảnh Pháp
3. Y quy Pháp

**II. Người giác ngộ đầu tiên về Phật pháp
đức Phật**

1. Giác ngộ về sự khổ, về niềm vui, giác ngộ
Trung đạo
2. Tức nhân thành Phật
3. Tự giác và giác tha

III. Người phụng hành Phật Pháp Tăng

1. Mục đích của việc xây dựng tăng đoàn
2. Sáu phép hòa kính
3. Sự hòa và lý hòa

Chương hai. Giáo Pháp

Giáo pháp năng thuyền

1. Năng thuyền và sở thuyền

II . Vài nét về giáo điển

1. Việc biên tập Thánh điển
2. Ngữ văn của giáo điển

Chương ba . Hữu tình - Phật pháp lấy loài người

Làm gốc

I . Phật Pháp bắt đầu từ loài hữu tình

1. Định nghĩa hữu tình
2. Hữu tình là gốc rễ của vấn đề

II. Đừng phụ nhân thân này

1. Địa vị của người trong giới hữu tình
2. Sự thù thắng của loài người

Chương bốn . Hữu tình và thân tâm hữu tình

I. Phân tích hữu tình

1. Tam xứ quán
2. uẩn quán
3. Xứ quán
4. Giới quán

II. Quan hệ giữa hữu tình với thân tâm

1. Sự thần hóa hữu tình
2. Luận điểm hữu tình vô thường tương tục

Phật pháp Khái luận

Chương năm . Sự tiếp nối và sinh mới của hữu tình

I . Sự tiếp nối của hữu tình

- 1.Mọi loài hữu tình đều nhờ ăn mà tồn tại

II.Sự ra đời của hữu tình

1. Tứ sinh
2. Nguồn gốc sinh mệnh và hóa sinh

Chương sáu . Cái căn bản về luân hồi sinh tử của hữu tình

I.Phân tích cái căn bản của sinh tử

1. Vô minh và ái
2. Ngã kiến và thức

II. Hình thái hoạt động của tình ái

1. Luyến ái cái cũ và chạy theo cái mới
2. Chạy theo vật chất và yếm li thế gian

Chương bảy . Về nghiệp lực luân hồi của hữu tình

I. Việc phát hiện và giá trị hành nghiệp

1. Nghiệp và hành
2. Giá trị của thuyết nghiệp cảm

II. nghiệp và sự luân hồi y vào nghiệp mà có

1. Bản chất của nghiệp
2. Từ kiếp trước đến kiếp sau

Chương tám Tâm lý quán của Phật Pháp

I. Tâm ý thức

Phật pháp Khái luận

1. ý là trung tâm của hữu tình

2. Nương vào ý mà sinh ra thức

3. Tâm và sự tổng hợp tâm, ý, thức

II. Tâm và tâm sở

- 1.Quá trình nhận thức
- 2.Thiện tâm sở và ác tâm sở

Chương chín . Thế gian của chúng ta

I.Tình hình chung của thế gian

- 1.Thế gian
2. Núi Tu di và bốn châu
3. Thiên, ma, Phạm, và tam giới

II. Quá khứ và vị lai của thế giới nhân loại

- 1.Việc thành lập thế giới
2. Diễn tiến của xã hội loài người
3. Thế giới vị lai

Chương mười. Ngã luận nhàn thuyết nhàn

I. Phật pháp lấy nhân duyên

Làm nền tảng để lập nghĩa

- 1.Toát yếu
2. Không nhân, Tà nhân và chính nhân

II. Phân loại nhân duyên

1. Ba tầng nhân quả
2. Hai quy luật lớn

Chương mười một. Duyên khởi Pháp

I. Định nghĩa và nội dung của duyên khởi

1. Định nghĩa duyên khởi

II. Duyên khởi lưu chuyển và hoàn diệt

1. Duyên khởi lưu chuyển
2. Duyên khởi hoàn diệt

Chương mười hai Sư thông nhất ba lý tính lớn

I. Ba Pháp ấn

1. Toát yếu
2. Tính chân thực của ba pháp ấn
3. Tính thực tiễn của ba pháp ấn

II. Ba pháp ấn và một pháp ấn

- 1.Từ trong vô ngã mà quán triệt hết thảy
- 2.Ba pháp ấn tức một pháp ấn

Chương mười ba . Bàn chung về trung đạo

I. Đức hạnh của nhân loại

1. Từ thần đến người
2. Từ số ít người đến số nhiều người
3. Từ loài người đến hết thảy hữu tình

II. Đức hạnh chính giác

1. Y vào pháp mà tu hành
2. Sinh hoạt chính giác

Chương mười bốn. Yếu tố tâm trong đức hạnh và nguyên tắc thực thi

I. yếu tố tâm lý với đức hạnh

- 1.ý hướng đạo đức
2. Nỗ lực đạo đức
3. Sự thuần khiết của đạo đức

II. Đức hạnh và nguyên tắc thực thi

1. Từ bình thường đến sâu xa và rộng lớn
2. ý nghĩa đích thực của đức hạnh

Chương mười lăm. Tín đồ trong Phật pháp

I. Điều kiện tất yếu của tín đồ

1. Quy y tam bảo
2. Nhận giữ năm giới

II. Sự phân loại tín đồ

1. Hàng tại gia và hàng xuất gia
- 2.Thanh văn và Bích chi Phật
3. Bồ tát

Chương mười sáu. Đức hành của hàng tín đồ tại gia

I. Đức hành thế gian nói chung

1. Đức hành của người và trời
2. Sinh hoạt kinh tế bình thường
- 3.Đời sống xã hội hợp lý
4. Đời sống chính trị đức hóa

II. Đức hạnh thù thắng của tín đồ Đạo Phật

1. Ngũ pháp đầy đủ
2. Lục niệm
3. Những nhân vật mẫu mực của hàng tín đồ tại gia

Chương mười bảy. Đức hạnh của hàng tín đồ xuất gia

I. Tín đồ xuất gia và đời sống Tăng già

1. Xuất gia và nhập tăng
2. Vài nét về sinh hoạt tăng đoàn

II. Đức hạnh giải thoát chân chính

- 1.Bát chính đạo

- 2.Tính tất nhiên và tính hoàn chỉnh của đạo
- 3. Sự lựa chọn của đạo

Chương thứ mười tám. Khảo sát giới định tuệ

I. Giới

- 1. Sám hối và trì giới.
- 2.Trì giới và từ bi

II. Định

- 1. Lí dục và định
- 2. Định và thân thông

III. Tuệ

- 1. Văn tư tu và tuệ
- 2. Tuệ và giác chứng

Chương mười chín. Đức hạnh của bậc Bồ tát

I. Khái quát về Bồ tát hành

- 1.Không và từ bi
- 2. Từ Thanh văn đến Bồ tát

II. Từ trong hạnh lợi tha mà thành Phật

- 1. Tam tâm
- 2. Nương theo tam tâm tu lục độ
- 3. Nương theo lục độ viên mãn tam tâm

Chương hai mươi. Chính giác và giải thoát

I. sự giải thoát của Thanh văn

- 1.Thứ tự chứng quả
- 2. Giải thoát sinh tử

- 3.Niết bàn

II. Chính giác của đức Phật

- 1. Ưu việt đặc thắng của chính giác và giải thoát
- 2. Tính tương đối và tính tuyệt đối của đức Phật.

Bài bạt bản tiếng Việt của cuốn □ Phật pháp khái luận□

Lời tựa

Mùa xuân năm thứ 33⁽¹⁾ tôi giảng “A Hàm giảng yếu” ở Viện Giáo lý Hán Tạng Bắc Bội, chỉ có 13 bài. Bản thảo các bài giảng lần lượt được đăng trên tờ “Hải Triều âm”. Vì lời văn bình dị dễ hiểu, đã được nhiều độc giả hoan nghênh. Nhưng đó chỉ là một bản thảo chưa trọng vịen. Mùa xuân năm nay tôi giảng dạy ở Hạ Đảo, mới đem 13 bài giảng cũ chỉnh lý bổ xung, lược bỏ bài đầu “phân tích kinh A Hàm”, phần còn lại soạn lại thành 9 chương, tức chương 3 đến chương 12 sách này. Trong đó chương 7 là viết lại bài giảng cũ “giá trị của hành vi và sinh mệnh” ở trên lại viết thêm lời nói đầu và hai chương 1,2 bàn về Tam bảo - căn bản của Phật Pháp. Lại viết thêm 8 chương, từ chương 13 đến chương 20 nói rõ hành chứng nông sâu khác nhau của người học Phật.

Về Phật Pháp, qua Trung Quán luận của Thánh Long Thọ, tôi tìm hiểu sâu sắc: như thực tướng của Phật Pháp không có cái gọi là Đại Tiếu, Đại thừa và Tiểu thừa chỉ có thể qua hành nguyễn mà phân biệt. Trung đạo duyên khởi là chính kiến duy nhất rốt ráo của Phật Pháp, cho nên kinh A Hàm là thánh điển chung của cả tam thừa. đương nhiên, kinh nghĩa của A Hàm không thể giải thích theo những người thiền chấp - Những người Tiểu thừa phủ nhận Đại thừa hoặc những người Đại thừa xa rời tiểu thừa. Theo quan điểm

Phật pháp nhất vị, và quan điểm khác nhau của Đại Tiếu thừa mà quan sát, thì cũng thể hiểu được lòng từ bi và tính tích cực, lợi tha của bồ tát hạnh. Hiểu sâu sắc rằng do tính thích ứng thời đại của Phật Pháp sơ kì là không thể biểu đạt đầy đủ chân đế của đức Thích tôn. Đại thừa ứng vận mà phát triển mạnh, tuy mang lại phương tiện thích ứng mới, “dùng phương tiện khác, giúp sáng tỏ đệ nhất nghĩa” nhưng tinh thần chân chính của Đại thừa là có thể “Chính trực bỏ phương tiện chỉ nói đạo vô thương”, quả là có chỗ mạnh độc đáo của nó! Việc lưu hành Phật Pháp ở nhân gian không thể không có phương tiện thích ứng, nhưng không thể máy móc dừng lại ở thời cổ đại. Thật ra, tôn giáo ở Ấn Độ vào thời đại đức Thích tôn, có hai loại lớn Sa môn và Bà la môn. Tùy cơ thiết giáo, pháp thanh văn cổ đại chủ yếu là thích ứng với khổ hạnh, căn tính sa môn yếm thế. Pháp Bồ tát chủ yếu là thích ứng với lạc hạnh, căn tính Bà la môn thờ thần. Điều đó ở Ấn Độ cổ đại, quả đã là một phương tiện lớn. Nhưng ngày nay thời thế đổi thay, ở Trung Quốc ngày nay, bao nhiêu diệu phương tiện vô thượng đã không còn có tác dụng của phương tiện lớn nữa, trái lại đã trở thành vật chướng ngại cho Phật pháp. Vì vậy cho nên, muốn hoằng dương Phật pháp không thể câu nệ ở phương tiện cũ, mà phải làm cho Phật pháp khai triển trong sự thích ứng mới có thể làm cho ánh sáng của Phật soi rọi vào nhân gian hắc ám đời nay. Tôi giảng kinh A Hàm trên lập trường như vậy, không thể nói là Tiểu thừa, cũng không thể coi là nguyên thủy. Nhấn mạnh ở quyết Pháp

(1) Tức năm thứ 33 Trung Hoa Dân Quốc -1943 - ND

có từ xưa, hi vọng có thể xuyên thấu cả hai bên, để cho Phật pháp ở trong chính đạo nhân sinh này, dần dần có thể giành được phương tiện thích ứng mới mà phát huy mạnh mẽ hơn! Để tránh sự hiểu lầm vốn có coi kinh A Hàm là của Tiểu thừa, cho nên tôi đổi tên sách thành Phật Pháp khái luận.

Phật pháp là tôn giáo điều hành lý trí, lấy đtoc hành của thân tâm làm chính mà đạt đến độ sâu xa và rốt ráo. Xưa nay đều gọi là Phật Pháp, gần đây mới gọi là Phật học. Phật pháp lưu hành ở nhân gian là có thể trình bày một cách mạch lạc, có hệ thống, khiến cho nó được học thuật hóa. Nhưng bản chất của phật pháp, quyết không phải chỉ là khái niệm trừu tượng, quyết không thể lấy thuyết minh làm mục đích.“Chính giải” Phật Pháp cũng quyết không thể tách rời “tín” và “giới” mà có thể thành tựu được “Pháp” là vấn đề cản bản của Phật pháp, tín giới hành chứng không ngoài sự thực hành khuynh hướng về Pháp, thể hiện ở Pháp của người học Phật. Vì vậy chuyên luận luận này tuy là luận giải thuyết minh, có thể nói là “Phật pháp nhi học”, nhưng vẫn gọi là Phật Pháp khái luận, giữ lấy lập trường cản bản đó của Phật Pháp.

Tôi mong đợi độc giả đọc nó theo quan niệm như vậy. Bản thảo cũ đã gác lại bốn năm năm, nay nhờ nhân duyên giảng dạy ở Hạ Đảo mới viết tiếp cho xong có thể in ấn lưu hành được. Tất cả những điều đó là nhờ sự giúp đỡ của bạn học là Pháp sư Diệu Khâm. Nhân đây xin gửi lời cảm tạ.

Viết tựa,Ngày 21 tháng 8 năm Dân Quốc thứ 38 (1948)

Chương mở đầu

“Phật pháp” là từ hợp thành của Phật và Pháp. Phật là tên gọi tắt theo tiếng Phạn, Phật đà có nghĩa là người giác ngộ. Pháp là định nghĩa từ Phạn Đạt ma, định nghĩa chính xác là quỹ tri tri tức là qui luật. Từ kết hợp của Phật và Pháp được giải thích là pháp của Phật. Pháp vốn không phải Phật làm ra cũng không phải người nào khác làm ra; vốn dĩ nó như vậy mà được gọi là “Pháp tính pháp nhĩ”,(Pháp tính vốn là pháp vậy). Nó có tính bản nhiên, tính ổn định và tính phổ biến mà được gọi là “Pháp tính, pháp trụ, pháp giới”. Cái qui luật vĩnh hằng phổ biến này vì sao lại được gọi là Phật pháp? Đó là vì nó đã được đức Phật Thích ca Mâu ni ở ẩn độ phát hiện đầu tiên, sau đó mới lưu hành trong nhân gian; “Phật là gốc của pháp, pháp từ Phật mà ra”, cho nên được coi là Phật Pháp.

Theo ý nghĩa dẫn thân của câu “Pháp của Phật” thì có hai cách giải thích: một là chư Phật thường pháp: pháp vốn dĩ là như thế; Phật là tên gọi tôn kính của người giác ngộ đầu tiên về thực tướng thế gian. Ai giác ngộ đầu tiên cái qui luật vĩnh hằng phổ biến ấy thì người đó được gọi là Phật. Bất luận là Phật quá khứ, hiện tại hay vị lai, trước sau đức Phật nào cũng cùng một đạo. Pháp của đức Phật Thích Ca và pháp của hết thảy chư Phật đều là bình đẳng. Hai là, “Nhập vào Pháp tướng Phật thì gọi là Phật Pháp”: Pháp là vĩnh hằng phổ biến, vì được đức Phật phát hiện ra đầu tiên mà được

gọi là Phật Pháp. Đệ tử Phật y theo giáo pháp mà đức Phật đã giác chứng mà tu hành và truyền bá thì cũng giác chứng được điều mà đức Phật đã giác chứng và truyền bá điều mà đức Phật đã truyền bá. Trong quá trình truyền bá Phật pháp họ phải giải thích, lựa chọn, làm sáng tỏ pháp của Phật, làm cho Phật Pháp sâu sắc quảng đại, và biểu đạt ra được đầy đủ. Điều mà đệ tử Phật giác ngộ được, nói ra được, đương nhiên cũng là Phật Pháp. Hai điểm này là cách giải thích thích hợp của Phật Pháp. Nhưng chư Phật thường pháp mà chúng ta biết, suy cho cùng là do đức Phật Thích Ca Mâu ni sáng lập ra lấy bản giáo của đức Thích tôn làm nguồn gốc. Nhưng điều mà các đệ tử Phật đã hoằng dương có phải là Phật Pháp hay không, đó chính là ở chỗ xem nó có khép hợp được với bản chất giáo lý của đức Thích tôn hay không. Vì vậy nên quán triệt nghiêm khắc quan điểm là lựa chọn giữa chư Phật thường pháp được lưu hành với luận điểm của đệ tử Phật.

Ngoài ra, “mọi thiện ngữ vi diệu ở thế gian cũng đều là Phật pháp”. Đức Thích tôn nói: “Pháp mà ta nói như hạt bụi dính trên móng vuốt; pháp mà ta chưa nói ra thì như mặt đất rộng vậy” (kinh thăng nghiệp ba). Từ đó có thể thấy rằng những thiện pháp có ích cho thân tâm, cho quốc gia, có nhiều điều đức Thích tôn chưa hề nói ra. Pháp mà đức Thích tôn đã giác chứng và truyền bá, tuy đã đề cập đến một phạm vi rất rộng lớn, nhưng chủ yếu là tôn giáo đức hạnh của Pháp tướng rốt ráo. Phật Pháp là chân thực, chính xác, là không hề mâu thuẫn mà là dung quán với mọi sự lí chân thực chính xác. Mọi sự lí chân thực và chính xác khác, thực ra cũng

như những điều mà Phật pháp căn bản đã chứa đựng và truyền bá. Vì vậy mới nói: “mọi thiện ngữ vi diệu ở thế gian đều là Phật pháp” Tăng nhất A hàm kinh. Từ đó có thể thấy các vị sa môn chấp trước vào văn tự (trước văn sa môn) rồi những điều kinh nói là không dám nói (Đại tì bà sa luận). Thực ra Chính là do họ chưa thật hiểu Phật Pháp! Trong sự lưu hành Phật Pháp, việc dung nghiệp những thiện Pháp không trái với bản giáo của đức Thích tôn làm cho Phật pháp phong phú lên, thích ứng với hoàn cảnh thời gian không gian khác nhau. Đó chính là tinh thần nền cốt của Phật pháp.

Pháp của Phật là căn bản, chư Phật thường pháp và Phật pháp nhập Pháp tướng Phật là dung quán, là thân nhập, thông suốt cả chiêu dọc và chiêu ngang. Phật pháp lưu hành ở nhân gian hàng nghìn năm nay, là sự khép hợp của ba điều này mà thành.

Chương một

Pháp với người giác ngộ đầu tiên và người phụng hành

I. Pháp

1. Văn nghĩa Pháp. Nói về việc Phật Pháp lưu hành ở nhân gian, đức Phật và Tăng già so với Pháp thì càng cụ thể hơn, thiết thực hơn. Song Phật là người đầu tiên giác ngộ pháp, Tăng già là đại chúng phụng hành pháp. Đây là những người thực chứng pháp, tách khỏi pháp thì không thể tồn tại được. Vì vậy pháp là trọng tâm của Phật pháp. Vậy pháp là gì? Trong Thánh điển, chữ pháp có phạm vi sử dụng rất rộng rãi. Nếu chỉnh lý và qui nạp những nội dung khác nhau, thì có thể chia làm ba loại: Văn nghĩa pháp, ý cảnh pháp và Y qui pháp.

Đức Thích tôn thuyết pháp nhiều về lời nói, câu chữ, còn văn tự ghi chép thì mãi sau mới phát triển và được sử dụng. Lời nói và chữ viết này có thể hợp làm một loại. Vì lời và chữ, tuy khác nhau về âm thanh và hình sắc, nhưng cùng là ký hiệu giải thích nghĩa của pháp, có thể truyền đạt tư tưởng và tình cảm của loài người (trong đó có bộ phận chúng sinh) như ngón tay chỉ mặt trăng, tuy không thể trực tiếp diễn đạt pháp thể, nhưng có thể gián tiếp biểu thị nó, giúp chúng ta nhờ ngón tay mà thấy được mặt trăng. Vì lời nói, chữ viết có thể diễn đạt được Phật pháp, cho nên cũng có thể gọi lời nói chữ viết là pháp, nhưng đây chỉ hạn chế ở việc diễn giải Phật pháp. Như thời đức Phật mới diệt độ,

cuộc kết tập năm trăm người ở thành Vương Xá được gọi là “Tập pháp tạng”. Tuy nhiên Pháp do lời nói chữ viết có thể giải thích được ấy có hai loại rộng và hẹp: Một là, tất cả những lời nói chữ viết giải thích Phật pháp đều có thể gọi là Pháp. Đây là nói chung. Hai là, vì Phật pháp có hai loại Giáo thụ (giảng và dạy) và Giáo giới (răn dạy) cho nên. Trong quá trình truyền bá giáo hóa, Phật pháp tự nhiên diễn biến thành hai loại là pháp và tì-nại-da (giới luật). Đến khi kết tập, những người kết tập đã kết tập thành pháp tạng và tì-nại-da tạng. Pháp tạng, đồng thời tồn tại với Tì-nại-da tạng này chỉ giới hạn ở kinh tạng.

2. ý cảnh pháp. “Thành duy thức luận” nói: “Pháp là quỹ trì”. ý nghĩa của “quỹ trì” là quỹ sinh tha giải, nhậm trì tự tính. Như vậy có nghĩa là : phàm (sự vật) có những tướng riêng biệt, có thể dẫn đến một nhận thức nhất định thì gọi là pháp. Đây là pháp bao gồm phạm vi nhận biết của tâm thức. Trong “ý cảnh pháp” này cũng có hai loại : một là “biệt pháp xứ”. Phật cho rằng lục căn dẫn tới lục thức, nên tạo thành cảnh. Cảnh nhận biết thức cũng chia làm sáu loại. Trong đó năm thức đầu nhận biết phân biệt được là sắc, thanh, hương, vị, xúc. Điều ý thức biết rõ được là thụ, tưởng, hành, gọi là Pháp. Thụ là thuộc cảm tình, tưởng là thuộc nhận thức, hành là thuộc ý chí. Ba thức này gọi là tâm ý thức trong nhận thức từ bên trong, là phương thức hoạt động nội tâm. Ở đây chỉ có ý thức là có khả năng phân biệt được rõ ràng, tức ý thức phân biệt rõ chõ không giống nhau cho nên gọi là Biệt pháp. Hai là “Nhất thiết pháp” ý thức không chỉ biết rõ được biệt pháp: thụ, tưởng, hành,

mà mọi thứ mà các giác quan như mắt, tai biết được thì đều là những cái mà ý thức có thể nhận biết được. Mọi sự vật sở tri này ngay cả cái chủ thể năng tri cũng có thể trở thành mọi thứ sở tri, đều là cái mà ý thức nhận biết được, đều là quy phạm khiến người ta nhận hiểu được sự vật, vẫn giữ lấy tự tính, cho nên tất cả đều là pháp, và gọi chung là “Nhất thiết pháp”.

3. Y quy pháp . Pháp là cái mà người học Phật y quy. Không tách rời văn nghĩa pháp, mà cũng không câu nệ ở văn nghĩa pháp, vì đây là dấu vết của Phật pháp, là cái cặn bã của người xưa. Cũng không thể rời vào ý cảnh pháp, vì đây là tất cả, của tất cả, thiện ác, tà chính đều là pháp, không thể làm sáng tỏ được chân nghĩa của Phật pháp là ở đâu. Cái mà người học Phật y qui, có thể chia làm ba loại: Một là “Chân đế pháp”; hai là “Trung đạo pháp”; ba là “Giải thoát pháp”. Cái vừa là căn bản và là trung tâm, trong đó là đức hành của trung đạo, là điều thiện. Đức Thế tôn nói : “Chính kiến là pháp, cho đến chính định cũng là pháp”. (Tạp A hàm q.28,k.782). Chính kiến, chính chí, chính ngữ, chính nghiệp, chính mệnh, chính cần, chính niệm, chính định bát chính đạo là nội dung chủ yếu của Trung đạo pháp. Khi đức Thế tôn bắt đầu chuyển pháp luân, câu nói đầu tiên là: “Thứ nhất, tâm bám vào dục cảnh không thể rời, đây không phải là cái nguyên nhân giúp cho sự giải thoát. Thứ hai, không chính tư duy, tự làm khổ thân mình để cầu ra khỏi vòng khổ ái cũng vĩnh viễn không được giải thoát. Rời bỏ cả hai phía ấy tức là Trung đạo”. (Kinh Trung hàm thích trung thiền thất tôn). Trung đạo này tức là Bát chính đạo. Đến khi

đức Thế tôn sắp nhập diệt, ngài lại nói với A nan: “Dựa vào mình, dựa vào Pháp, và đừng dựa vào chỗ nào khác” (Kinh trùm hàm du hành). ý Ngài nói: các đệ tử hãy nên tự mình dựa theo Pháp mà tu hành. Kinh ấy nói tiếp: Dựa vào Tứ niêm xứ mà tu hành, Tứ niêm xứ chính là nội dung chính niệm, trong Bát chính đạo. Từ đó có thể thấy pháp là đức hành của Trung đạo. Pháp đã là thiện hành đạo đức, thì bất thiện là phi pháp. Câu nói của đức Thế tôn trong “Phật dụ kinh” rằng: “Pháp còn nên bỏ, huống hồ là phi pháp” chính là ý ấy. Trung đạo tức đức hành của chính đạo. Vì sao gọi là pháp? Định nghĩa Pháp là “quy trì”. Quy là qui luật, “trí” là bất biến, bất thất (không thay đổi, không sai mất). Qui luật bất biến tức là thường đạo. Bát chính đạo không những hợp với thường đạo của đạo đức, mà cũng tức là “đạo của người tiên nhân xưa”, có tính vĩnh cửu, tính phổ biến, là thường đạo của đức hành hướng thượng Kinh, hướng đến giải thoát. Điều này có thể nhìn xa hơn: trong Kinh Phệ đà của văn minh cổ đại Ấn Độ, từ “Lợi-dà” là chỉ chung mọi qui luật. Về sau, tư tưởng qui luật đã phân hóa, phàm là những tập tục lương thiện, những hành vi đạo đức, những qui luật cụ thể hoặc trừu tượng đều đổi tên thành Đạt ma (Pháp). Còn từ Lợi đà thì được chuyên dùng chỉ nghi thức sự tuồng. Trước sau thời Phật, đạo Bà la môn soạn ra: Pháp kinh lại có rất nhiều “Pháp luận ” có tính tổng hợp, đều bàn đến nghĩa vụ của tú tính (chỉ 4 đẳng cấp xã hội Ấn Độ cổ đại gồm giới tu hành, quý tộc, thương nhân, nông dân và nô bộc - ND) đến pháp luật của xã hội, đến những qui định của đời sống ngày thường. Từ “Đạt ma” trong cách nhìn của

người ấn độ, ngoài cái nghĩa là chân lí ra, vốn còn chú trọng đến những hành vi hợp lý. Như việc Luân vương dùng chính pháp để giáo hóa đời nói trong truyền thuyết cũng tức là nền chính trị đức hóa. Pháp mà đức Thế tôn nói, nội dung đương nhiên càng tinh xác hơn, càng sâu rộng hơn, nhưng tinh thần căn bản vẫn là ở chỗ đức hành của Trung đạo. Đức hành của Trung đạo là nghĩa thứ nhất của Đạt ma.

Hành Trung đạo là thực tiễn mà thân tâm mình thực hành, là hành động chân chính hướng thượng. Trong thiện hành hướng thượng ấy có tri kiến chính xác, có mục đích đạt được. Chính hành hướng thượng giải thoát ấy, đạt tới việc thực hiện sự cứu cánh vô thượng; mục đích rõ ráo của việc thực hiện này là giải thoát, cũng gọi là Pháp. Kinh gọi là Pháp vô thượng, Pháp rốt ráo, cũng gọi là Pháp thắng nghĩa. Như Câu xá luận (q.1) nói: “Thắng nghĩa pháp, đó là “Niết bàn”. Đây là giải thoát pháp chứng ngộ được, như từ trong nhà lửa đi ra, được hưởng cái mát mẻ trong lành của tự nhiên, cho nên nói “như ngôi ngoài trời”. Niềm vui pháp lạc mà đức Thế tôn được hưởng khi mới thành Phật chính là thí dụ điển hình cho việc chứng ngộ giải thoát pháp. Nói đến tri kiến chính xác, đó không chỉ là ở chỗ nhận biết chính xác hiện tượng, đạt tới bờ bên kia mà còn là biết được con đường trung gian từ bên này đến bên kia. Đây không chỉ là nhận thức mà thôi, mà còn biết nó xác thực như vậy, biết đó là chân lí bất biến. Nói giản đơn, đây tức là “chân đế pháp”: “Khổ chân thực là khổ, Tập chân thực là tập, Diệt chân thực là diệt, Đạo chân thực là đạo”. Từ đế -Tam đế v.v.. .này cũng gọi là

Pháp: “không thấy có ta, chỉ thấy có pháp”, đối với pháp không sờ (u Pháp vô úy). Trí tuệ có thể thấy được chân đế gọi là “Đắc tịnh pháp nhẫn”. Việc “sơ chuyên pháp luân” của đức Thế tôn là khai thị bốn chân đế pháp. Trong ba loại y qui pháp này, thì chính trí giải thoát, Trung đạo, cùng với thế gian biến động khổ đau là chân thực; Trung đạo là thiện hành; giải thoát chứng ngộ là tịnh diệu. Chân thực, thiện hành, tịnh diệu quán triệt trong đức hành của Trung đạo. Đứng đầu trong bát chính đao là chính kiến, chính kiến có thể giác liễu được chân đế pháp. Tri là xúc giác của hành, là một đầu của hành, chỉ trong chính hành, tri mới có thể sâu sắc, đầy đủ. Rời khỏi chính hành trung đạo, không có chính tri, cho nên chính kiến chân đế của Phật pháp gần với triết học, nhưng khác với triết học của thế gian. Đồng thời, đứng cuối trong bát chính đao là chính định, là tịch nhiên bất động mà thể chứng được giải thoát. Sự thể chứng giải thoát của chính định là từ trong đức hành Trung đạo mà ra, cho nên gần với kinh nghiệm thần bí của tôn giáo, mà khác với định cảnh, huyền cảnh của những người thần giáo. Cũng chính vì vậy, hành giả Trung đạo có lý trí cao cả, có tự do giải thoát vô thượng, tuy nói là cái thiện của đạo đức, nhưng cũng khác đạo đức thế gian. Trung đạo đã thống nhất chân đế với giải thoát, làm sáng rõ diện mạo toàn bộ Đạt ma (pháp) chính giác của đức Thích tôn.

Y quy pháp

CHÍNH KIẾN	CHÍNH CHÍ	CHÍNH NGHIỆP	CHÍNH NGỮ	TRUNG ĐẠO	CHÍNH MỆNH	CHÍNH CẨN	CHÍNH NIỆM	CHÍNH ĐỊNH
---------------	--------------	-----------------	--------------	--------------	---------------	--------------	---------------	---------------

II. Người giác ngộ đầu tiên về Phật Pháp Đức Phật

I. Giác ngộ về sự khổ, về niềm vui, giác ngộ Trung đạo. Người giác ngộ đầu tiên về Phật pháp, đức Phật Thích ca Mâu ni, là hoàng tử nước Ca tì la miền trung Ấn Độ. Thời niên thiếu, ngài đã hưởng ngũ dục nhân gian. Mùa xuân năm 29 tuổi, ngài bỗng nhiên chẳng đoái hoài gì xã tắc và gia đình, vượt thành xuất gia. Từ đó sống cuộc đời nghiêm túc đạm bạc cho mãi đến 80 tuổi. Đức Thích tôn sở dĩ xuất gia, theo “Kinh Nhu nhuyễn” “Trung A hàm” thì: Đức Thích tôn ra dã ngoại du ngoạn, nhân thấy những nông phu ngoài đồng, biết rõ tình hình làm ruộng, bất giác cảm khái vô hạn. Ngài không nỡ nhìn cảnh đói khát vất vả của nông dân nghèo, lại không thể không tiếp tục làm việc; không nỡ thấy chúng sinh tàn sát lẫn nhau; không nỡ nhìn cảnh khổ đau của sự già, sự chết. Cái cảm giác “nỗi khổ lớn của thế gian” ấy Ngài đã kinh nghiệm sâu sắc. Ngài gắn nỗi khổ của mình với nỗi khổ của chúng

sinh, sự đau khổ của chúng sinh là nỗi đau khổ của chính mình. Với tình cảm như vậy, đức Thích tôn không thỏa mãn với tôn giáo truyền thống đạo Bà la môn và chính trị. Thương mình và thương người, thế là Ngài không nỡ hưởng phúc lạc của vương cung, quyết chí lìa bỏ tất cả để xuất gia, đi tìm con đường lớn giải thoát cho mình và cho chúng sinh khỏi sự khổ. Xuất gia là kham chịu phá bỏ sự tập nhiễm của chế độ chiếm hữu tư dục gia đình. Phải lìa bỏ cái khó mà lìa bỏ được, khó chịu đựng mà chịu đựng được, tự giải phóng mình thành một con người mới của thế giới. Chúng sinh ngu muội đến thế; nhân gian ác thế, ngũ trọc đèn tối đến thế, nhân loại nỗi chìm trong biển đời bị những trần tục thế gian trói buộc, từ lâu đã theo sóng mà trôi xuôi, không thể tự cứu. Thế thì có thể từ trong nhân gian tối đèn ràng buộc, trong cái xã hội truyền thống mà giải phóng ra, với cõi lòng nóng và con mắt lạnh mà nhìn thấu nhân gian. Rèn luyện mình, tự chủ được mình, đứng vững được, hình thành một sức mạnh vì đời vì người. Vì vậy đức Thích tôn nói: “vì nhà, quên một người; vì làng quên một nhà; vì nước quên một làng, vì thân quên thế gian” (Tăng hàm lực phẩm). Sự “vì thân quên đời” này không phải là trốn tránh hiện thực mà là quên cái thế gian sở hữu của ta, có thể tự phá bỏ ta. Không nhìn thế gian từ lập trường tự ngã thì mới có thể lý giải được thế gian, cứu vớt được thế gian. Việc đức Thích tôn sau khi thành Phật đã đi giáo hóa nhân gian, thành tâm thành ý giáo hóa nhân loại thì có thể thấy được cái chân ý của đức Thích tôn khi xuất gia vậy.

Trong quá trình xuất gia tu học, đức Thích tôn lại

được giác ngộ mới. Tôn giáo mới đang lưu hành ở Ấn Độ thời bấy giờ vốn chủ yếu là định lạc và khổ hạnh. Về thiền định, đức Thích tôn đã từng tu học Vô sở hữu định và Phi tưởng phi phi tưởng định. Nhưng ngài đều cảm thấy vẫn chưa triệt để, không thể từ đó mà chính giác thực tướng nhân sinh, vì thế ngài đã vào rừng tu khổ hạnh, làm bạn với những người tu khổ hạnh. Qua 6 năm tu khổ hạnh, cuối cùng ngài cảm thấy đây cũng không phải là chính đạo. Về việc khắc chế tình dục, thì khổ hạnh dường như là có ý nghĩa đúng đắn, nhưng khắc kỉ quá độ thì có lợi ích gì cho nhân loại và cho bản thân? Như vậy là Ngài đã phủ định cả định lạc và khổ hạnh. Bằng trí tuệ sắc bén, bằng duyên khởi quán Trung đạo, Ngài đã hoàn thành được chính giác viên mãn. Chính giác của đức Thích tôn là từ bản thân mình và người khác mà suy ra thế gian, giác ngộ triệt để Trung đạo tự tha, tâm vật. Trong sự soi rọi sâu sắc xuyên suốt của trí tuệ, quán triệt lòng từ bi đồng cảm.

2. Tức nhân thành Phật. Đức Thích tôn là bậc thánh nhân gian. Đây vốn là một sự thật lịch sử. Nhưng đức Thích tôn đã đem lại một hàm ý sâu sắc rằng: “Chư Phật Thế tôn đều từ nhân gian mà ra. Không phải nhờ trời mà có” (Tăng hàm đẳng kiến phẩm). Đó là nói: Phật là bậc chính giác của nhân gian, không ở trên trời. Trên trời không có người giác ngộ, chỉ có Thần, Phạm thiên, Thượng đế các Chúa trời và sứ giả của Chúa trời. Đức Thích tôn là người, không phải là Thượng đế trên trời, cũng không mạo xưng là con hay là sứ giả của Thượng đế để thuyết giáo cho loài

người. Vì vậy Phật pháp là giáo hóa của bậc giác ngộ ở nhân gian, cũng không giống như kinh điển khác của những người thần giáo: Phệ đà, Tân ước, Cựu ước, kinh Co ran v.v.. coi đó là sự khai thị của Thần. Luận đề “Phật từ nhân gian mà ra” này, chưa đựng cái ý vô thần luận. Trên trời, theo cách nhìn của người Ấn Độ và những người thần giáo, là tinh khiết, sáng sủa, vui sướng; còn nhân gian đầy rẫy những tội ác, đen tối và đau khổ. Nhưng đức Thích tôn đã phủ nhận điều đó qua luận điểm “Phật từ nhân gian mà ra”, “nhân thân là quý nhất”. Chính giác của lí trí, tự do của giải thoát là ở nhân gian chứ không phải ở trên trời. Vì vậy nói: “So với trên trời, nhân gian là chỗ tốt hơn” (Tăng hàm đẳng kiến phẩm), nhân gian trái lại đã trở thành lạc thô mà thiên thần ngưỡng vọng. Nhân sinh, không chỉ phải là để theo đuổi lạc thú ngũ dục bên ngoài, cũng không phải là để hưởng thụ cái định lạc thần bí trong nội tâm, mà phải coi trọng nhân gian, vì sự giải thoát chính giác mà cố gắng thực hiện đức hành của lý trí. Tâm thức của loài người từ lâu đã bị những người Thần giáo dẫn tới một thiên quốc mù mịt. Đến đức Thích tôn, người mới kêu gọi họ trở về với nhân gian. Theo truyền thuyết, Phạm thiên của Ấn Độ người sáng tạo ra thế giới, vì bất lực trong việc cứu vớt nhân gian, đã khẩn thiết xin Phật thuyết pháp cho nhân loại. Các thần của Ấn Độ đều xưng là đệ tử đức Thích tôn và cầu xin đức Thích tôn chỉ giáo. Các Thiên đế đều muốn chính giác và giải thoát, điều đó chứng minh rằng họ còn là ngu muội và không có tự do. Vì vậy “bậc trí giả không phải là trời”, và họ phải qui y Phật đà là bậc “lưỡng túc tôn” (Người

tôn quý nhất trong loài người và Trời - ND). Đức Thích tôn từ nhân gian mà ra, cho nên là “tức nhân thành Phật” (là người mà trở thành Phật), là nhờ tịnh hóa nhân tính mà đạt đến giải thoát chính giác. Đức Thích tôn là người, cũng sinh, lão, bệnh, tử, cũng ăn uống, đi lại, mắt thấy tai nghe như mọi người. Cái thân do cha mẹ sinh ra này là “sinh thân” của Ngài. Đồng thời đức Thích tôn có Phật tính vượt hơn người thường, nhờ duyên khởi pháp chính giác mà giải thoát, đó là “Pháp thân” của Ngài. Đức Thích tôn là người mà Phật, là Phật mà người. Nhân loại, từ trong kinh nghiệm, không thỏa mãn với hiện thực mà vẫn coi trọng hiện thực, muốn siêu thoát mà không có cách nào siêu thoát được. Người coi trọng hiện thực, thường thiếu lý tưởng cao cả, thậm chí cho rằng ngoài thực lợi ra, tất cả chỉ là trò chơi vô nghĩa. Còn người hướng tới siêu thoát lại xa lánh hiện thực hoặc là trốn chạy, hoặc là trông mong ở vị lai, ở phương khác. Sự siêu thoát cao cả và hiện thực tầm thường, không thể hòa hợp làm một. Đó là nỗi đau của nhân gian. Đến khi đức Thích tôn từ người trở thành Phật mới hợp nhất được hai mặt đó. Vì Phật tính là nhân tính tịnh hóa rốt ráo, cho nên người người đều có thể từ người trở thành Phật, và đi đến kết luận là “hết thấy chúng sinh đều có thể thành tựu Phật đạo”.

3. Tự giác và giác tha. Chính giác của đức Phật không chỉ là sự giác ngộ của lí trí, mà như mặt trăng vằng vặc trên bầu trời quang đãng mên mông, soi sáng mọi nơi, tràn đầy ánh sáng hoan hỉ mát mẻ. Nay xin nói về tự giác và giác tha. Phật đà là người tự giác, điều này không giống với “ngộ bất do tha”(giác ngộ

không phải từ người khác) của các đệ tử Thanh văn, mà là sự tự giác “tự giác thùy nãi su”(muốn tự giác biết lấy ai làm thầy). Phật pháp do đức Thích tôn sáng lập mà lưu truyền ở nhân gian. Ngài là người giác ngộ đầu tiên Phật pháp, cho nên gọi là Phật đà. Đệ tử Thanh văn thời Phật, tuy cũng có thể chính giác giải thoát, cũng được gọi là Phật. Sở dĩ chúng ta nói đức Thích tôn là người giác ngộ đầu tiên, vì vậy phải coi trọng tính giác ngộ đầu tiên của Ngài. Đức Thích tôn vốn là người, mà lại được suy tôn là Phật đà. Đó là vì ở nơi dưới gốc cây bồ đề, đức Thích tôn lần đầu tiên đã giác ngộ pháp tướng duyên khởi, rồi bỏ mọi lý luận, mà đạt được giải thoát vô thượng. Phật đà sở dĩ là Phật đà là ở chỗ giác ngộ Pháp tính duyên khởi. Đây là Pháp thân của Phật đà. Đức Thích tôn chứng giác pháp thân duyên khởi mà thành Phật, nếu đệ tử mà chính giác duyên khởi pháp, thì cũng có thể chứng được pháp thân. Nhưng vì nghe được lời dạy của Phật mà giác ngộ, cho nên gọi “Thanh văn”. Tu đà hoàn là để gọi bậc mới đắc được pháp thân đầu tiên. A la hán là để gọi bậc đắc pháp thân sau cùng(La thập đáp Tuệ Viễn thư). Đệ tử Phật có thể đắc được pháp thân là thực sự và có thể thấy được vì sao Phật đà là Phật đà. Vì vậy đức Thích tôn nói : “Thấy duyên khởi tức là thấy pháp, thấy pháp tức là thấy Phật”. Tu bồ đề Tôn giả quán sát sâu sắc pháp không, đức Thích tôn cũng cho phép ngài “thấy trước thân ta”. Vì đức Thích tôn giác ngộ pháp mà thành Phật, cho nên mới có cái nghĩa sâu sắc thấy pháp tức là thấy Phật. Tiến lên nữa, tức là “Pháp thân thường tại”. Đức Thích tôn nói” Các đệ tử ta luôn luôn thực hành thì

pháp thân thường tại mà không bị diệt mất "(kinh Di giáo). Pháp thân có thường tại hay không, là do thực tiễn của các đệ tử Phật quyết định. Người nào thực hành cần cù chuyên nhất thì người đó sẽ xuất hiện giác pháp tính. Người nào có thể thấy Phật đà sở dĩ là Phật đà, thì pháp thân cũng sẽ vì vậy mà được thực hiện ở nhân gian. Phật Pháp không ngừng lưu hành, hành giả nào không ngừng được tu hành thì pháp thân mới luôn luôn tồn tại ở nhân gian mà không bị diệt mất. Luận đề "Pháp thân thường tại" sâu sắc, chính xác và có sức mạnh đến nhường nào!.

Đức Thích tôn không nỡ để thế gian tối tăm mãi như thế. Ngài không quên cái tâm nguyên lúc mới xuất gia, và đã bắt tay vào công việc hoằng pháp. Nhưng sự tự giác viên mãn của đức Thích tôn, do sự hạn chế của thời đại, nên không thể phát huy triệt để và tường tận, chỉ có thể xây dựng được "phương tiện giáo" thích ứng với từng căn cơ thời đại. Phương tiện giáo đã thu nhận một phần tinh thần thời đại tinh thần yếm thế, khiến cho đạo rốt ráo của đức Thích tôn bị hạn chế, nhưng không phải là không có chút chân thực nào. Trong phương tiện giáo này, đạo chân thực uẩn súc đã được phát huy mạnh mẽ trong quá trình lưu hành Phật pháp. Đức Thích tôn là người giác ngộ trước tiên, các đệ tử là người giác ngộ sau. Người giác ngộ trước giác ngộ người giác ngộ sau, lớp lớp nối tiếp nhau không ngừng duy trì Đại pháp giác ngộ cho đời nay. Làm thế nào để đạt mục đích đó ? Chỉ có một cách duy nhất là tổ chức tập đoàn các tăng già là đoàn thể của những người giác ngộ. Tì nại da nói: "Sở dĩ đức Thích tôn y theo pháp lập

ra tăng đoàn, làm cho Phật tử có một đoàn thể đúng như pháp, là nhằm làm cho Phật pháp thường trụ mãi mãi, không như các cổ thánh xưa, người mất thì pháp cũng diệt theo. Trên thực tế, việc trụ trì Phật pháp, phổ cập Phật pháp cần phải do đại chúng hòa lạc thanh tịnh gánh vác. Việc sáng lập tăng đoàn hòa lạc này là điều mà tuệ mệnh Phật đà gửi gắm hy vọng. Trong sự tự giác chính pháp, đức Phật đã tồn tại trong sự thể hiện của pháp. Trong sự giác tha thế gian, đức Phật tồn tại trong quần chúng giác ngộ. Ngài nói: "Bố thí tì khưu tăng rồi sẽ cúng dàng ta, và cúng dàng mọi người" (Trung hàm Cù Đàm Di kinh). Luận đề "Phật ở trong chúng tăng" này, cho thấy tăng đoàn là sự khai triển, sự diên tục của tuệ mệnh Phật đà. Tì nại da nói: Có tăng đoàn hòa lạc đúng như pháp, thì thế gian này sẽ có Phật pháp. Điều này cho thấy "Tăng còn thì Phật còn", và "tăng còn thì pháp còn". Điểm này không những chứng tỏ đức Thích tôn coi trọng đại chúng, mà càng chứng tỏ rằng việc giải thoát Phật pháp không phải là sự lẩn tránh của cá nhân. Trái lại, nó phải diễn ra trong tập đoàn. Ngay cả những hành giả Đầu đà tự xưng là "Bích chi Phật" Những người lẩn tránh và khổ hạnh cũng không được sống đơn độc, mà cứ nửa tháng phải họp lại một lần. Tinh thần chân chính của đức Phật về nhân gian đâu có giống như cách nhìn của những kẻ yếm thế! .

Phật - đà (Người giác ngộ đầu tiên)

III. Người phụng hành Phật Pháp Tăng

1.Mục đích của việc xây dựng Tăng đoàn. Việc giáo hóa của đức Thích tôn lan rộng ở hai bên bờ sông Hằng được nhiều người tín thụ phụng hành, trong đó có những người theo đức Phật xuất gia. Lúc đầu đức Thích tôn đề ra cho các đệ tử xuất gia nguyên tắc "cùng nếm trải vị pháp"(Pháp vị đồng thụ),"cùng hưởng thụ tài lợi"(Tài lợi đồng hưởng). Khi chúng tăng xuất gia nhiều lần, thì đức Phật bắt đầu định ra giới luật, làm cho họ hòa hợp với nhau, gọi là Tăng già. Sở dĩ đức Thích tôn y theo pháp tổ chức tăng đoàn, không chỉ là vì chúng tăng xuất gia ngay lúc ấy mà mục đích càng quan trọng hơn là để sau này chính pháp được trụ mãi. Thường đạo (cái đạo vĩnh hằng bất biến) mà đức Thích tôn đầu tiên giác ngộ không chỉ người thường, mà cả Phi thiên, ma, Phạm thiên vị thần của ấn độ giáo cũng không thể lay chuyển được. Vì nó hi hữu nan đắc như vậy, cho nên sự yêu quý giữ gìn nó cũng hết sức cần thiết. Do đó, khi phát hiện được lối lâm của tăng chúng xuất gia, đức Phật đã tiến hành việc tổ cho tăng chúng. ý nghĩa thứ nhất của việc thành lập tăng đoàn là để giữ vững (trụ trì) Phật Pháp. Phật Pháp tuy chỉ là cái gốc, rất giản yếu, nhưng mà rất trọn vẹn. Trong khi truyền bá Phật pháp, có thể phát triển, có thể phát huy, và có thể coi là phương tiện thích ứng, nhưng không thể tu chỉnh, bổ sung. Cho nên việc đệ tử Phật hoằng dương Phật pháp,

cho đó là "trụ trì", thì phải đặc biệt chú ý việc giữ gìn bản chất của Phật pháp. Về việc trụ trì Phật pháp, tuy trong nhiều kinh đã cẩn dặn các vương công, tể tướng, cẩn dặn cả ma trâu, thần rắn, thực ra ngoài việc dặn dò ngài Anan không được quên ra, đức Thích tôn còn đem trách nhiệm làm chính pháp được trụ mãi phó thác cho cả tăng đoàn. Sự tồn tại của tăng đoàn hòa hợp, chính là sự tồn tại của Phật pháp.

Sở dĩ đức Thích tôn định ra luật, y vào Pháp để tổ chức tăng đoàn là có mười nhân duyên: 'Thu nghiệp tăng; Ra sức thu nghiệp tăng; Làm cho tăng an lạc; Uốn nắn người không biết thiện; người biết xấu hổ được trụ trì yên ổn; Người không tin có thể tin; Người đã tin càng tin hơn; Được lậu tận trong hiện pháp; Các lậu chưa nảy sinh làm cho không nảy sinh. Làm cho chính pháp trụ mãi'(Ma ha tăng kỲ luật q.1). Mười điều này là động cơ và mục đích chế định giới luật của đức Thích tôn, mà mục đích cuối cùng là làm cho chính pháp được trụ mãi. Nói theo quan điểm chính pháp trụ mãi, thì đệ tử Phật phải có tập đoàn, có tổ chức thì mới có thể làm cho chính pháp trụ mãi ở nhân gian được. Việc tổ chức tăng đoàn này, đức Thích tôn đã đặt trên cơ sở của việc chế định giới luật. Kỷ luật chặt chẽ đã trở thành lực hướng tâm để nghiệp thụ chúng tăng. "Nhiếp tăng" và "Cực nghiệp tăng" là sự hòa hợp tăng đoàn. Chúng tăng hòa hợp, có luật để tuân thủ, thì mới có thể làm cho ai yên phận nấy, không đến nỗi phá hủy giới luật, rối loạn kỷ cương một cách hữu ý hay vô tình, gây hỗn loạn trong tăng đoàn. Mọi người hòa hợp với nhau mà hành đạo thì tự nhiên có thể "làm cho tăng

chúng an lạc". Đã có một tăng đoàn hòa lạc quản lý bằng giới luật, thì những kẻ phạm giới không biết xấu hổ, sẽ không thể không bị xử lí dưới uy lực của đại chúng. Không tuân theo giới luật thì không thể sống ăn bám ở trong Phật giáo. Những người có liêm sỉ và thật lòng vì đạo thì dưới sự bảo đảm của giới luật cũng có thể yên tâm hành pháp, hộ pháp, không vì sự người rối rắm mà thoái tâm. Uốn nắn những người không biết xấu hổ như vậy, thì "những người biết xấu hổ sẽ được trụ trì yên ổn". Đạt tới mức là thành viên lành mạnh, giới luật nghiêm minh, thì mới gọi là thanh tịnh được. Hòa hợp, an lạc, thanh tịnh là ba mĩ đức lớn của tăng đoàn có giới luật. Muốn Phật pháp trụ mãi ở thế gian, thì không thể đứng riêng lẻ xa rời xã hội. Về việc nhận thức Phật pháp trong xã hội, người nghiên cứu phân tích theo lí trí thì ít, mà số người nhìn hành vi của Phật tử mà quyết định thì nhiều. Do đó, nếu không có tăng đoàn hòa lạc thanh tịnh thì rất khó mà được người đời đồng tình thông cảm. Người đời hiểu lầm hoặc bất mãn với Phật pháp mà các đệ tử Phật là đại biểu thì bản thân việc tồn tại của Phật pháp sẽ trở thành vấn đề. Do đó, bản thân Phật giáo phải có tăng đoàn hòa lạc, thanh tịnh thì mới có thể thực hiện được Phật pháp, đạt được điều "làm cho người chưa tin phải tin"; "người có chính tín càng đồng đảo". Việc tập hợp tăng đoàn không phải là để hợp ý xã hội, nhằm tồn tại ở nhân gian, mà là làm cho mọi người thâm tâm thanh tịnh mà được giải thoát, được tự do. Trong tăng đoàn hoàn thiện, người người đều dễ dàng trở nên lành mạnh, đúng như pháp, đạt được mức độ tịnh hóa từ nội tâm, không chỉ hiện tại

không phiền não mà sau này cũng sẽ không nảy sinh phiền não. Để cuối cùng "đắc được lậu tận trong hiện pháp", ấy là Tận trí : Chư lậu chưa nảy sinh thì không sinh nữa, ấy là vô sinh trớ. Thế là việc tịnh hóa thân tâm hoàn thành mà được giải thoát. Tăng đoàn hòa lạc thanh tịnh, có thể thích ứng với hoàn cảnh mà được xã hội tín ngưỡng, có thể tịnh hóa thân tâm mà được cá nhân giải thoát; không coi nhẹ xã hội, không coi nhẹ bản thân, thực hiện tự do trong tập đoàn và Phật pháp cũng đạt được mục đích "trụ mãi". Đức Thích tôn dùng giới luật để nghiệp thụ chúng tăng, phó thác cho họ trách nhiệm giữ vững (trụ trì) Phật pháp. Tăng đoàn là yếu tố duy nhất làm cho Phật pháp trụ mãi. Vì vậy Tăng đã cùng với Phật, với pháp (đạt ma) hợp thành Tam bảo như ba chân vạc.

2. Sáu phép hòa kính. Muốn chính pháp trụ mãi, thì phải có người thực chứng giải thoát, phải có đông đảo người tín ngưỡng, điều đó phải có tăng đoàn hòa lạc thanh tịnh mới có thể thực hiện được. Sự đoàn kết, lành mạnh của tăng đoàn lấy sự hòa hợp làm cơ sở. Dựa vào giới luật mà duy trì và hòa hợp tăng; đức Thích tôn đã từng nhắc đến cương lĩnh của tăng đoàn, tức là "Lục hòa kính"(kinh Trường hàm du hành). Trong Lục hòa, "Kiến hòa đồng giải", "Giới hòa đồng hành", "Lợi hòa đồng quân" là bản chất của hòa hợp."ý hòa đồng duyệt","Thân hòa đồng trụ""Ngũ hòa vô tranh" là biểu hiện của hòa hợp. Giới luật nói theo nghĩa rộng là tất cả trong Phật giáo. Đoàn thể, cá nhân đều phải sống theo qui định của giới luật. Nội dung của luật trị rất rộng rãi, có tinh thần giống như "lẽ trị"

của Trung Quốc cổ đại. Luật bao hàm mọi mặt của thực tế đời sống, nhưng đức Thích tôn đặc biệt coi trọng tư tưởng và kinh tế, làm cho nó cùng tồn tại với giới luật. Điều này chỉ ra rằng vấn đề căn bản của việc hòa hợp đại chúng, ngoài giới luật ra, phải chú trọng đến sự thống nhất tư tưởng, sự đồng đều trong đai ngộ kinh tế. Tư tưởng, giới luật, kinh tế, cả ba mặt đó xây dựng trên nguyên tắc giống nhau thì mới có tăng đoàn hòa lạc, thanh tịnh. Giới luật có quan hệ với đại chúng và cá nhân, cố nhiên phải đòi hỏi những ai tham gia tăng đoàn đều phải có nghĩa vụ phục tùng và tuân thủ nghiêm túc. Nhưng nếu có tầng lớp đặc quyền, đặc biệt là người chấp pháp và người thủ pháp không tuân thủ giới luật, thì tất nhiên sẽ ảnh hưởng đến sự đoàn kết trong tăng chúng “Giới hòa đồng hành” là tinh thần của luật trị: ngay cả đức Thích tôn cũng không thể vi phạm giới luật, huống gì là người khác. Chúng ta trong đoàn thể phải được bồi dưỡng thích đáng về vật chất và tinh thần. Nhưng nói chung người ta đòi hỏi mình phải được đai ngộ về vật chất vượt hơn người khác; về tư tưởng lại thỏa mãn với ý kiến của mình. “ái”(sự luyến ái về vật dục) và “Kiến”(sự cố chấp về tư tưởng) đó nếu không được điều hòa thích đáng, tiết chế thích đáng, ở mức độ vừa phải thì sẽ tạo ra sự mất công bằng về kinh tế và sự chia rẽ về tư tưởng. Trong cùng một tập đoàn, nếu như để cho sự bất công về kinh tế và sự phức tạp về tư tưởng tăng lên thì tăng đoàn sẽ rời và tình trạng tan rã. Thời đức Thích tôn mà đã chú ý đến sự đồng nhất về tư tưởng, sự cân bằng về kinh tế rồi, thì không thể không nói đó là một kiến giải siêu phàm xuất chúng ! Đức

Thích tôn nói: " Vì nguyên nhân tham dục trói buộc mà vua chúa cãi lẩn nhau, cư sĩ Bà la môn tranh lẩn nhau ... Vì kiến dục trói buộc mà người xuất gia tranh lẩn nhau". Tập A hàm q.20,k.546 . Đây là mới chỉ nói về từng mặt, trong Tăng đoàn Phật giáo, kinh tế và tư tưởng đều quan trọng như nhau. Đức Thích tôn không thiên về vật chất chất cũng không lệch về tinh thần, đâu đâu cũng thể hiện một tư tưởng nhất quán. Tăng đoàn xây dựng trên nguyên tắc kiến hòa, giới hòa, lợi hòa thì mới có sự đoàn kết bình đẳng, hài hòa, dân chủ, tự do, mới hợp với ý của đức Thích tôn, mới có thể gánh vác được trách nhiệm trụ trì Phật pháp. Khi đã có tam hòa nói trên bản chất của hòa hợp, thì trong tăng đoàn mới biểu hiện ra ba hòa sau. ở đó về tinh thần là đồng chí đồng đạo, về hành động là có kỷ luật và hợp tác; về ngôn ngữ văn tự là chân thực, chính xác, tràn đầy hữu nghị hài hòa. Tăng đoàn như vậy, mới là tăng đoàn lý tưởng của đức Thích tôn.

3. Sự hòa và lý hòa. Hòa hợp tăng là sự hòa hợp duyên khởi. Nhưng sự hòa hợp duyên khởi đó có sự khác biệt tương đối. Vì vậy đệ tử Phật mới phân chia thành đệ tử tại gia và đệ tử xuất gia. Trong đệ tử tại gia, nam gọi là ưu bà tắc (cận sự nam), nữ gọi là ưu bà di (cận sự nữ). Đây là những người thân cận Tam bảo. Những tín đồ tại gia của Phật giáo, gần gũi Phật giáo, y theo Phật pháp mà hành động, cho nên gọi là “cận sự”. Những tín đồ xuất gia cũng có nam có nữ. Nam lại chia làm hai cấp : Sa di và Tì khưu sa di cần sách, là những

người trẻ tuổi và chưa hoàn toàn thực hành theo giới luật, có thể nói là ở khoa dự bị tì khưu - khất sĩ, giữa hai cấp bậc này có thức xoa ma na ni chính học nữ. Đó là do tình hình riêng mà quy định hai năm giáo huấn. Trong đó, sa di là lệ thuộc vào Tì khưu, sa di ni và thức xoa ma na ni là lệ thuộc vào tì khưu ni. Về “Nhị bộ tăng” nam nữ này, tuy nam nữ tổ chức riêng, nhưng về tư tưởng và tinh thần, thì tì khưu tăng là trung tâm trụ trì Phật pháp. Tổng hợp bảy loại đệ tử này sẽ thành ra một chính thể những bậc tín đồ Phật giáo.

Bạch y (hàng tại gia)	Tăng già (hàng xuất gia)
----------------------------	-------------------------------

Thất chúng đệ tử (7 hàng đệ tử Phật)

Để thích ứng với hoàn cảnh đương thời, Đức Thích tôn trong hàng đệ tử xuất gia có thành lập tăng đoàn thê, mà chỉ là những người tín ngưỡng phụng hành Phật pháp mà thôi. Vì vậy, về hình thức thì có tăng già xuất gia, có đệ tử bạch y tại gia. Nhưng về mặt thực hành Trung đạo, giác ngộ chính pháp mà giải thoát, thì là “lý hòa đồng chứng”, đệ tử tại gia và đệ tử xuất gia đều là bình đẳng. Bạch y mà có thể “lý hòa đồng chứng” thì cũng có thể gọi là tăng già, hơn nữa còn có thể gọi là tăng chân thực nữa, và còn đáng ca ngợi hơn là tăng già chỉ có hình thức mà thôi. Sự hòa và lí hòa vốn là đối đai nhau mà không tách rời nhau. Nhưng trong quá trình lưu hành Phật pháp, một bộ phận những người xuất gia trẻ tuổi, cùng với những đệ tử bạch y coi trọng

tăng - già lí hòa đồng chứng, coi nhẹ tác dụng của tăng đoàn lục hòa, coi nhẹ việc phát huy sức mạnh của tập đoàn, và trách nhiệm nặng nề là phải làm cho chính pháp được trụ mãi, do đó mà coi nhẹ quy chế nghiêm mật của tăng già. Người bạch y không có tập đoàn có tổ chức, mà tăng chúng trẻ tuổi thì vàng thau lẩn lộn, không thể hòa lạc thanh tịnh được. Kết quả là, những vị tăng chân thực có lý tưởng dân dãn trở nên giả dối. Xứng là Phật giáo nhập thế mà lại xa rời đại chúng, trở thành một thứ Phật giáo cá nhân. Lại còn một bộ phận những vị Thượng tọa tuổi tác bậc trên lại chỉ coi trọng Tăng già về hình thức sự tu dưỡng mà quên mất rằng giới của đức Thích tôn là nguyên tắc bất biến, chỉ bất biến về căn bản, còn những điều chi tiết ngon ngàng thì phải linh hoạt thích ứng với từng thời điểm, với từng địa phương, trái lại, nếu suy diễn tô vẽ (cho đó là để thích ứng), làm cho giới luật trở nên phiền toái, trở thành những giáo điều vụn vặt, chi li thì sự cách biệt tăng tục cũng vì thế mà hình thành. Theo lập trường cốt lõi của tăng già, như vậy là cực đoan, là chưa nắm được sự thống nhất, nhất quán giữa nguyên tắc và quy định, giữa sự hòa và lý hòa, chưa tiếp nhận trọn vẹn tinh thần giới luật của đức Thích tôn vậy .

Chương hai

Giáo Pháp

I. Giáo pháp năng thuyên

1. Năng thuyên và sở thuyên. Sự tổng hợp dung hòa của Tam bảo sẽ giúp sự hoàn chỉnh kiệt toàn của

Phật pháp. Về việc Phật pháp lưu hành ở nhân gian, thì pháp là điều mà đức Thích tôn nói. Tăng là những người y theo ý chỉ của đức Thích tôn mà hòa hợp và do đức Thích tôn thống nhiếp. Phật giáo tổng hợp dung hòa Tam bảo, chính là sự lưu hành đại dụng tam nghiệp của đức Thích tôn. Đức Thích tôn y vào pháp (đạt-ma) mà mình đã giác ngộ, tiến hành giáo hóa một cách đúng đắn, thích ứng với thời đại, địa phương, với tính cách, trí năng và hứng thú của đối tượng cụ thể. Nhờ vậy, Phật pháp mới trở thành của thế gian. Sự giáo hóa của đức Thích tôn không chỉ là bằng lời nói (ngữ giáo), mà còn là bằng sự gương mẫu của bản thân (thân giáo). Đời sống cá nhân của đức Thích tôn, mọi hành vi đối nhân xử thế, từ cái dương mày nháy mắt, tất thảy đều tương ứng với thực tướng, tất thảy đều được trí tuệ hướng dẫn. Việc giáo hóa bằng hành động mẫu mực của bản thân mà sự dạy bảo bằng lời nói, tất cả đều là để hiểu bầy pháp (đạt ma). Do đó, sự dạy bảo bằng hành động và lời nói gương mẫu của bản thân ấy chính là điều mà đức Thích tôn đã sử dụng để hiển bầy pháp. Vì vậy "thân giáo" và "ngữ giáo" ấy thực ra phải được lý giải một cách tổng hợp. Sự giáo hóa của đức Thích tôn được lưu hành đã tạo ra Phật giáo nhân gian duyên khởi hòa hợp. Phật giáo duyên khởi là tương ứng tương thành, là tổng hợp dung hòa thành một thể thống nhất. Nhưng vì các chủng tính sở chuyên của sự tướng, mà Phật pháp năng chuyên cũng tự nhiên phân chia thành các loại hòa hợp và bất ngại. Có thể tạm chia thành hai loại: một là, "Năng chuyên" lấy sự giáo hóa bằng lời nói làm chính; "Sở chuyên" lấy sự tu dưỡng thân tâm

của cá nhân làm trọng tâm, để khai thị để chân thực của sự lý. Sự giáo hóa bằng lời này, từ sự thụ trì truyền khẩu của đệ tử thì gọi là giáo thụ, cũng gọi là đạt ma (nghĩa hép). Trong Thánh điển do đời sau biên tập, đó chính là kinh A hàm truyền từ đời này qua đời khác. Hai là, "Năng chuyên" qua sự dạy bảo bằng lời nói của đức Thích tôn, bằng hành động mô phạm bản thân. "Sở chuyên" thì lấy hành vi sinh hoạt của quần chúng làm trọng tâm, khai thị những giới điều đạo đức, và cả những pháp chế để hòa hợp đại chúng và thích ứng với xã hội. Ở đây ngoài pháp thành văn "Ba la đề mộc xoa" ra, mọi pháp chế, lễ nghi đều thực hiện trong tăng đoàn, gọi là giáo giới, cũng gọi là Tì nại da luật. Hai dòng đại giáo pháp và Tì nại da này, phải đứng trên lập trường tổng hợp dung hòa, khảo sát đoàn thể và cá nhân, hoàn cảnh và nội tâm, sự hành và lí hành, pháp chế và nghĩa lí mà lí giải tính tổng hợp dung hòa, tương ứng tương thành giữa chúng với nhau. Chỉ có như vậy mới có thể hiểu rõ một cách hoàn hảo toàn thể Phật giáo.

Phật giáo là của nhân gian, Thân giáo, Ngữ giáo năng chuyên; Pháp, Tì nại da sở chuyên, không chỉ là đại dụng tam nghiệp của đức Thích tôn, mà còn tồn tại thực tế ở cá nhân, tăng già, và xã hội. Vì vậy, trong việc truyền bá Phật pháp nhân gian, không nên bỏ qua hoạt động của đệ tử Phật. Những tín đồ tại gia, xuất gia thấy Phật nghe pháp, được sự nhào nặn của Phật pháp, trong lời nói và việc làm phải biểu hiện là một con người mới đã Phật giáo hóa. Trong đó, tín đồ xuất gia thành thể hiện Phật pháp trong sự hòa lạc, thanh

tinh của tăng đoàn. Uy lực của tăng già góp phần thúc đẩy tiến trình Phật giáo. Tín đồ tại gia thì biểu hiện Phật pháp trong xã hội, tạo ra tác dụng rõ rệt (hiển hóa) hoặc ngầm ngầm (mặc hóa). Nhất là những đệ tử lớn giáo hóa một phương, hoặc bàn luận với nhau về đạo, hoặc tuyên truyền cho xã hội, “như đèn rọi chiếu, sáng rạng vô tận”. Sự truyền bá như vậy, tuy chịu sự hạn chế và thay đổi của thời gian, không gian và con người, nhưng đức Thích tôn và các môn đệ của Ngài “sinh từ miệng Phật, hóa sinh từ pháp”, có tính trực tiếp cao độ; từ pháp (đạt ma) mà có được sự tự chứng hóa tha của đức Thích tôn; nhân sự hóa tha của Phật mà có sự nội hành ngoại hoằng (thực hành ở bên trong, hoằng hóa ra bên ngoài) của tăng già. Tam bảo trụ thế thời đại đức Thích tôn là gốc nguồn của Phật giáo. Sự phát triển liên tục của Phật giáo đời sau đều là từ gốc nguồn đó mà ra.

2. Thuyên biếu. Giáo pháp có thể "thuyên" (thiện, bày tỏ) tức là thân giáo, ngữ giáo của Phật và đệ tử Phật, cũng tức là "thân biếu" và "ngữ biếu" diễn đạt Phật pháp. Thân biếu là hành động của bản thân; Ngữ biếu là sự co duỗi của âm vận. Đấy không chỉ là sự dương mày, nháy mắt, giơ tay cúi đầu của hình sắc, chúng không thể tồn tại ngoài căn thân, mà sự trầm bổng của âm vận lời nói cũng phải dựa vào yết hầu, môi, lưỡi, răng, má, . . mới phát ra được. Do đó thân biếu và ngữ biếu là dựa vào căn thân của loài hữu tình mà có. Nhưng lại không chỉ là hoạt động của căn thân, mà là khi nhân duyên của căn thân, cảnh giới, ý thức hòa hợp, do yêu cầu biểu hiện của ý cảnh mà phát động căn thân đưa đến sự biến đổi của hình sắc và âm

thanh. Thân biếu, ngữ biếu như vậy là phù hiệu của ý cảnh, là cái biểu chuyên (bày tỏ giải thích) ý cảnh, có tác dụng duyên khởi hướng đến đối tượng. Do y vào căn thân của thân biếu mà hiển hiện ra, qua nhãn thức mà hiểu được, nói nó là sắc pháp, cũng tức là vật chất. Đây là sắc pháp duyên khởi, không thể tồn tại ngoài tâm thức và cảnh giới, có người chấp “thân biếu sắc” mà quên rằng nó gắn liền không thể tách rời với ý thức và cảnh giới. Có người coi trọng “ý cảnh chuyên biếu”, nói đó là sắc tướng do thức biến hiện ra, không phải là sắc pháp chân thực. Có người thấy ngữ biếu có thể diễn đạt “tự tướng” cụ thể, “cộng tướng” phổ biến, lại hiểu lầm rằng ngôn ngữ là thực tại. Không hiểu được chuyên biếu duyên khởi dựa vào nhau mà tồn tại. Vậy không lạ là có người thiên về sắc pháp của hữu tình, hoặc là thiên về ý thức và cảnh giới.

Cả hai thứ thân và ngữ tuy cùng giải thích (thuyên biếu) Phật Pháp như nhau, nhưng thân biếu phần lớn là biểu thị tình cảm nội tâm. Về phương diện sự lí tri thức, sự khai thị giải thích của ngôn ngữ rõ ràng chặt chẽ hơn thân biếu nhiều. Vả lại, những lời dạy ghi nhớ đối tượng, cứ thế mà nói ra, thường là không sai nguyên ý, thậm chí không thay đổi cách nói vốn có. Vì vậy, việc truyền thụ bằng ngôn ngữ trở thành công cụ chủ yếu của việc giáo hóa. Việc truyền tụng ngôn ngữ, lâu dần khó tránh khỏi sai thất. Nhưng người Ấn Độ đã hình thành được trí nhớ đặc biệt, họ thường có thể đọc thuộc lòng hàng triệu chữ. Các kinh điển cổ của Phật giáo, đến khi ghi chép thành văn, về đại thể vẫn gần giống như khi kết tập nguyên thủy. Việc diễn đạt bằng âm

thanh, ngoài ngôn ngữ ra, còn có âm nhạc và những bài kệ ca tụng. Phật pháp căn bản, thuần phác và chất thực, là "phi nhạc" luận tương đối, không được dùng thi tụng để diễn đạt lời Phật (Pa li tiểu phẩm); những trò múa hát vui cười trong đại chúng, đức Thích tôn cũng không coi đó là nghệ nghiệp bình thường (Tập A hàm q.32,k.907); đệ tử xuất gia của Phật, cũng không được tới xem nghe. Nhưng trong đệ tử Phật, có người "có thể sáng tác kệ tụng để ca ngợi công đức Như Lai, như Tì khưu Bằng kỵ xá chẳng hạn, (Tăng hàm, Đệ tử phẩm). "Có vị Tì khưu tên là Bat đề, là vị thứ nhất về Phạn-bối (thơ ca ca ngợi công đức Phật - ND)(Thập tụng luật q.37). Thơ ca Phạn bối tán thán công đức của Tam bảo được đức Thích tôn cho phép, nhưng chỉ cấm say đắm trong âm vận tiết tấu mà thôi. Thân biểu và ngữ biểu, cái hay là ở chỗ diễn đạt ý nghĩa bình dị thân thiết, chỉ tiếc là thiếu tính cố định. Tâm lực của nhân loại là lợi dụng sự vật bên ngoài thân hình, làm cho nó thích hợp với ý mình, diễn đạt gián tiếp tư tưởng và tình cảm của mình, như kiến trúc, điêu khắc, đồ họa, văn tự v.v.. Trong đó văn tự là ký hiệu tư tưởng ngôn ngữ, có cái tinh xác chặt chẽ của ngôn ngữ tư tưởng; lại có sở trường đặc biệt của tính ổn định (khuyết điểm cũng nằm ở đây). Trong sự phát triển văn hóa của nhân loại, văn tự đó đóng góp một phần rất lớn. Thời đại đức Thích tôn, tuy đã có chữ viết để ghi chép, cũng tương truyền những câu chuyện sao chép kinh văn, nhưng ít nhất thì thời đó cũng chưa dùng chữ viết để giải thích Phật pháp, chưa phải là công cụ chủ yếu để truyền bá hoằng dương Phật Pháp. Văn tự nói đến trong Phật

pháp, vẫn là tiếng nói, chưa phải là chữ viết. Những thứ giải thích gián tiếp này vẫn lấy sắc, thanh làm chính. Nó có thể diễn đạt tình cảm và tư tưởng, và phải qua sự nhào nặn của ý thức nhân loại, nếu không thì không được gọi là "biểu thuyên", cũng không thể trở thành "giáo" được.

Dưới con mắt của người y vào chính giác, thì thực tướng của mọi sự, mọi vật, tất cả đều bày rõ ra ở trước chúng ta, chỉ có điều là chúng ta không thể nhận thức được. Cách dạy bằng lời nói đã được bậc tiên giác dùng để diễn đạt giác cảnh, là công cụ dẫn dắt người khác nhận thức thực tướng của vũ trụ và nhân sinh. Phải thế hội Phật pháp trong tất cả, chứ không thể chỉ sống trong câu chữ trống rỗng được.

II. Vài nét về giáo điển

I. Việc biên tập Thánh điển.

Phật pháp thời đại đức Thích tôn có hai loại là Pháp và Tì nại da, Pháp thì liên tục truyền tụng, còn luật thì cứ nửa tháng lại tụng một lần, tức là "Ba la đề mộc xoa giới kinh". Kinh này để tiện cho việc trì tụng, chuyên dùng thể đoán văn lưu hành, đương thời gọi là "Tu đa la"(Khế kinh). Nếu nói về nội dung khác, tức là pháp và luật. Phật pháp Tu đa la tương ứng, không vượt Tì nại da, không trái pháp tướng lúc đầu là như vậy. Mùa hạ năm đầu sau khi đức Thích tôn nhập diệt, Tôn giả Ma ha Ca Diếp đã đề xuất việc triệu tập hội nghị kết tập Thánh điển ở hang Thất Diệp thuộc thành Vương xá. Phương thức kết tập là chọn các vị thánh giả tinh

thông pháp luật tụng đọc Kinh, luật, rồi qua sự thẩm định của tập thể mà biên tập Thánh điển nguyên thủy. Căn cứ vào nội dung của Phật pháp mà chia thành kinh và luật. Kinh nói nghĩa lí, Luật nói giới hạnh, gần với Tập A hàm “Giới kinh” và “Tập bạt cù” hiện nay. Một trăm năm sau khi đức Phật nhập diệt, vì giữa Đông phương hệ và Tây phương hệ của Phật giáo có sự bất đồng ý kiến về giới hạnh, người ta lại triệu tập hội nghị kết tập lần thứ hai ở thành Tì xá li. Kết quả là phân chia thành Đại chúng hệ Đông phương, và Thượng tọa hệ Tây phương. Trước sau lần kết tập thứ hai, giáo điển cũng đã từng được biên tập lại. Về Kinh điển thì lấy “kinh Tập A hàm” tương ứng với Tu đa la làm gốc, thêm vào những di ngôn cảnh hành của đức Phật và đệ tử, việc biên tập càng thông tục hơn. Theo thể văn dài ngắn, chia thành “Trung bộ” và “trường bộ”; lại y theo Tăng nhất pháp mà biên tập thành “Tăng nhất bộ”. Ba bộ này lại thêm vào những lời dạy tương ứng vốn có, gọi chung là Tứ A hàm kinh (bốn kinh A hàm) như “Du già sư địa luận” q.85 nói: “Tức là tương ứng giáo này, cộng thêm những lời thuyết thêm mà thành Trung, Trường, Tăng nhất”. Các vị luật sư Thượng tọa bộ đó theo nội dung của “Tập-bạt-cù” mà phân loại, biên tập thành “Thất pháp”, “Bát pháp” hoặc “Tiểu phẩm”, “đại phẩm”, phân vụn vặt còn lại, gọi là “Tập sự”. Việc cải tổ, phát triển giới luật về đại thể là cùng dùng một phương thức với Khế kinh. Mọi sự giải thích phân biệt đương thời cũng được biên tập đưa vào Thánh điển mới. Kinh luật như vậy là thánh điển tin cậy chung của Phật giáo, là luận điểm mà các sự suy tư triết lý dựa vào

để thành lập; có loại chưa có, nhưng trong tài liệu các sư truyền thụ, có thể có “A tì đàm” của Xá lị phật, “Côn lặc” của Ma ha Ca chiên diên, nhưng nội dung đó không còn hoàn toàn nhất trí với nhau nữa. Đến thời A thứ ca vương, kinh và luật dần dần trở thành kinh điển cố định, bắt đầu được ghi chép bằng văn tự. Đó là giáo điển thời kỳ đầu của Phật giáo.

Sự phát triển sâu rộng của Phật giáo dẫn đến sự phân liệt các học phái. Đông phương hệ là Đại chúng bộ, Tây phương hệ là Thượng tọa bộ vào thời vua A thứ ca. Trong Thượng tọa hệ; Phân biệt thuyết hệ đã giành được quyền lãnh đạo Phật giáo. Phát triển về phía Đông Nam Ấn độ, có quan hệ rất sâu với Đại chúng hệ. Còn Tì khưu thuộc tộc Độc tử vùng Câu đàm di thì thành lập Độc hệ, từ Ma du la phát triển lên hướng bắc thành lập Thuyết nhất thiết hữu hệ. Bốn phái lớn này là đại cương của học phái Phật giáo. Độc tử Thuyết nhất thiết hữu hệ đề cao A tì đàm của Xá lị phật, nhất là Thuyết nhất thiết hữu hệ. Nhất thiết hữu hệ hình thành sau khi đức Phật nhập diệt ba trăm năm, đã soạn nhiều bộ luận như “Phát trí luận”, “Cam lồ vị luận”. Thời vua Ca nhị sắc ca và sau đó đã làm bộ “Đại tì bà sa luận” “Tập tâm luận” v.v.. hoàn thành lý luận chặt chẽ của hệ này. Đại chúng hệ và Phân biệt thuyết hệ ở phương Đông, tuy cũng có những bộ luận, nhưng họ đã thừa kế tác phong biên tập của Tứ A hàm, và dựa vào thuyết cũ mà thêm vào những thành phần mới. Trước hết ngoài Tứ A hàm kinh ra, họ lập riêng bộ thứ năm gọi là “Tập tạng”. Tập tạng này “văn nghĩa không chỉ có một, nhiều hơn cả Tam tạng, nên gọi là Tập tạng

(Phân biệt công đức luận). Những câu chuyện về cuộc đời của các Bồ tát; những truyện kí và kỳ tích của đức Phật và các đệ tử đều được thu thập vào trong đó. Đó là kinh "Tăng nhất A Hàm" mà Đại chúng hệ đặc biệt đề cao."Kinh trưởng A Hàm" mà Phân biệt thuyết hệ coi trọng, đều đã cho thấy tư tưởng Đại thừa. Vì vậy trong Tạp tạng mà họ biên tập có chứa đựng cả tư tưởng đại thừa, rõ cuộc kinh đại thừa "không tương ứng" đó được biên tập ra. Kinh điển tiêu biểu của Đại thừa thời kỳ đầu là "Nhập pháp giới phẩm" của "Kinh Hoa Nghiêm" "Tiểu phẩm" của "kinh bát nhã","Đà la ni tự tại vương phẩm" của "kinh Đại Tập","Phổ Minh Bồ tát hội" của "Kinh bảo Tích", còn có cả "Chư pháp vô hành", "trì thế" "Tư ích kinh" nữa v.v...

Kinh đại thừa và Luận tiểu thừa là những giáo điển ra đời do sự phân hóa của các học phái cùng đều nghiêm và coi trọng về lí trí. Việc xây dựng giáo điển thời kỳ thứ hai này tức là sự phân tông Đại thừa và Tiểu thừa. Phật giáo đại thừa chú trọng sự hòa nhập, trực giác, nặng về tán thán ngưỡng vọng hành quả của Phật-dà; Phật giáo Tiểu thừa chú trọng sự tinh mẫn, tư biện, nặng về sự lí sinh tử. Luận Tiểu thừa phần lớn bắt nguồn từ ngôn giáo của đức Thích tôn; Kinh Đại thừa thì lại từ cuộc đời hành trạng của đức Thích tôn mà khám phá tinh thần của Phật đà. Kinh đại thừa nghệ thuật hóa, luận Tiểu thừa khoa học hóa. Kinh đại thừa giữ được tinh thần thực tiễn truyền thống của Phật giáo, có sức cảm hóa mạnh. Luận Tiểu thừa thì không tránh được sự khô khan mà vụn vặt, nhưng nó bảo tồn được tên tác giả, thể tài không giống với kinh luật, điều đó so

với sự dung nhiệm thế tục của kinh Đại thừa, đề là "Phật nói", làm cho gốc kinh và nghĩa giải không tách rời nhau, cũng có chỗ mạnh riêng của nó. Hai loại này (kinh Đại thừa và luận Tiểu thừa - ND) một lấy Phật đạo làm trung tâm, một lấy Thanh văn đạo làm trung tâm, một coi trọng sự tịch diệt của duyên khởi, một coi trọng sự sinh diệt của duyên khởi. Xét từ bản giáo của đức Thích tôn, th có thể thấy mỗi bên đều đạt được một thể của Phật Pháp. Đây là giáo điển thời kỳ thứ hai.

Trong quá trình phát triển không ngừng của Phật giáo, Phật giáo Đại thừa lớn mạnh, phổ biến ra toàn Án Độ. Sự giao lưu tư tưởng Phật giáo, nghiêm về sự hòa nhập chiết trung. Nhưng sự khác biệt về hình thức văn thể của kinh và của luận vẫn cứ tồn tại. Đầu tiên, học giả phương Nam là Long Thụ đứng trên lập trường Duyên khởi pháp tính không, đi sâu vào "Kinh A hàm" và "A tì đàm" cổ điển, soạn ra "Trung quán luận" v.v. phát huy thuyết Duyên khởi tính không. Khẳng định rằng nhất thiết pháp không là bản nghĩa của "Kinh A hàm", cũng tức là cái thâm nghĩa duyên khởi pháp của đức Thích tôn. Trên lập trường "tam thừa cộng không", quán thông cả Đại thừa và Tiểu thừa. Muộn hơn một chút, học giả phương Bắc là Di Lặc đứng trên lập trường duyên khởi pháp tướng hữu cũng rất đề cao "kinh A hàm". Học thuyết của ông được đệ tử là Vô Trước biên tập thành "Du-dà sư địa luận". Từ trong tư tưởng của Thuyết nhất thiết hữu hệ ông đã tiếp thu một cách tiến bộ về cái không của Đại thừa (Đại thừa không) và tổng hợp hòa nhập nó. Các ngài Long Thụ,

Di-Lặc đều từng chịu ảnh hưởng của Phật giáo Bắc phương, cho nên đều biên tập thành luận điển. Những học giả thừa kế di phong của kinh Đại thừa về "không tương ứng" lúc bấy giờ, về tư tưởng đã chuyển sang duy tâm luận chân thường bất không, bản thể luận siêu hình, lại truyền bá bao nhiêu kinh điển, như "Thắng man kinh", "Kim Quang minh kinh", "Lăng già kinh", "Niết bàn kinh" v.v. Các đệ tử của Vô Trước trong tư trào học thuật chân thường duy tâm ấy đã biên soạn ra nhiều bộ luận về duy thức, ít nhiều khác biệt với kinh nghĩa duy tâm, do đó người xưa phân ra thành duy tâm và duy thức hoặc chân tâm và vọng tâm. Những Thánh điển Phật giáo thời kỳ thứ ba này là tác phẩm của thời đại Phan văn phục hưng triều vua Khíp Đa (Long Thụ là trước thời vương triều Khíp đà). Phật giáo Nam Bắc đều có điểm mạnh riêng, do đó rộng lớn và tinh nghiêm. Có điều là khế kinh chân thường duy tâm đã dung nghiệp với phương tiện thế tục càng nhiều hơn, cũng gần gũi với đạo Bà la môn hơn rồi sau đó, sẽ diễn biến thành Mật giáo vu thuật hóa.

2. Ngữ văn của giáo điển.

Sự phân hóa của các học phái Phật giáo là có quan hệ với văn hóa khu vực. Những tín đồ ở các vùng khác nhau sử dụng ngữ ngôn văn tự khác nhau. Dưới sự ảnh hưởng của văn hóa khu vực mà đã hình thành những học phái khác nhau. Sự giáo hóa của đức Thích tôn cũng thích ứng với những dân tộc khác nhau, với các đẳng cấp khác nhau nên dùng nhiều ngôn ngữ khác nhau. Đức Thích tôn đã tiếp thu nền giáo dục kiểu A

rian. Ngài đến vùng Câu la trên thượng lưu sông Hằng để hoằng hóa, rất có thể là ngài dùng tiếng Ari an. Nhưng Phật giáo là tôn giáo mới ra đời của Đông phương, tộc Thích Ca từ Đông phương tới là tộc bạn bè với các dân tộc đông ngạn sông Hằng, phần lớn dùng tiếng phổ biến ở phương đông gần với tiếng Pa li, như các tín đồ Phật giáo Xây lan nói: Phật dùng phương ngữ Ma Kiệt đà, tức là tiếng Pa li lưu truyền ở các nước Phật giáo ở vùng biển Nam. Theo sự khảo cứu gần đây, thì điều đó không thể tin được. Còn như tiếng A-ri-an, tiếng Phạn người A-ri-an thuộc các dân tộc ẩn áu, ngôn ngữ nguyên thủy của họ tiếng Phệ-dà, theo thời gian, không gian, do sống chung với người không phải A-ri-an, nên đã có nhiều thay đổi. Trước sau thời Phật, các học giả đạo Bà la môn, theo ngữ pháp Phệ đà, đã chỉnh lý ra văn tự A ri an tiêu chuẩn, gọi là tiếng a ri-an. Đây là sự công tinh chế bằng sức người mà thành. Tiếng A ri an đang trong quá trình chỉnh lý để hoàn thành này, khó mà tin rằng đức Thích tôn đã dùng nó để thuyết pháp. Các vị Tì khưu thuộc tộc A-ri-an, quả là muôn nhất luật A-ri-an hóa ngôn ngữ của Phật pháp, nhưng đã bị đức Thích tôn cự tuyệt. "tiểu phẩm"(V) của Pa-li Luật nói: Có hai anh em Bà-la-môn xuất gia, vốn quen dùng Thiện ngữ (tiếng A-ri-an) đã bạch đức Thế tôn rằng: nay các vị Tì-khưu này khác tên, khác họ, khác giống, khác tộc mà đến xuất gia, đều đã dùng ngôn ngữ通俗 làm ô uế tổn hại đến thuyết của Phật, hãy cho phép chúng con dùng Xiển đà (tiếng A-ri-an hợp với vận luật) để diễn đạt học thuyết của Phật. Đức Phật mắng rằng: không nên dùng Xiển đà để

diễn đạt học thuyết Phật, hãy để người ta học tập học thuyết Phật bằng ngôn ngữ quen dùng của từng nước. “Ngũ phần luật” q.26 và “Tứ phần luật” q.52 cũng có ghi chép như vậy. Nhất luật A-ri-an ngữ hóa, rõ ràng là điều mà đức Phật đã phản đối. Tuy đọc kinh Phật theo ngôn ngữ quen dùng của mỗi nước, thì các tín đồ tộc A-ri-an cũng có thể dùng ngôn ngữ của chính mình để tụng đọc Kinh pháp. Tóm lại, giới Phật giáo thời đức Thích tôn không phải là nhất luật chỉ dùng một thứ ngôn ngữ. Như úc nhĩ người nước A bàn đê đến gặp đức Phật đã dùng tiếng A bàn đê để tụng "Nghĩa phẩm". Đức Thích tôn khen rằng: "Không tăng không bớt, không làm hỏng kinh pháp, âm thanh trong trẻo, chương cú thứ tự rõ ràng, rành mạch dễ hiểu (Tứ phần luật, q.39). Nước A bàn đê là khu vực ngài Ma-ha Ca-chiên-diên giáo hóa. Ngài dùng tiếng A bàn đê "thầm đọc kinh pháp". Thời đức Thích tôn đã là như vậy rồi.

Lần kết tập thứ nhất ở thành Vương Xá và lần kết tập thứ hai ở Tí xá li, địa điểm đều thuộc phương đông, nhưng Thánh điển thành văn đã kết tập có người cho là dùng thứ ngôn ngữ lưu hành phổ biến phương đông. Thời vua A thứ ca, những thánh điển bằng tiếng Pa-li truyền đến Xây lan là từ ngữ hệ này mà ra. Nhưng ngôn ngữ dùng trong cuộc kết tập đã không thể thống nhất được ngôn ngữ của Phật giáo, vẫn là tùy người nước nào dùng ngôn ngữ quen dùng của nước đó mà tụng đọc lời Phật. Thời vua A thứ ca, “Đại chúng Phật giáo tan vỡ, chia thành bốn loại” (Bộ chấp dị luận) theo sự giải thích của điều Phục Thiên: thời đó đệ tử Phật tụng giới bằng bốn thứ ngôn ngữ, cho nên chia thành bốn

phái: Nhất thiết hữu bộ dùng tiếng A-ri-an, Đại chúng bộ dùng Tục ngữ, Chính lượng bộ tức học phái thịnh hành của độc tử hệ dùng Tạp ngữ, Thượng tọa bộ dùng quí ngữ. Do ngôn ngữ khác nhau đã dẫn đến các học phái khác nhau, trong đó đã nảy sinh Phật giáo đại thừa. Người sáng lập Phật giáo Đại thừa không phải là dùng tiếng A-ri-an thuần nhất, mà là một thứ tục ngữ - phỏng theo tiếng A-ri-an gọi là tiếng A-bố-lan-ca. Các học giả dùng tiếng A-ri-an thuần nhất không coi nó là tiếng A-ri-an. Tiếng A-bố-lan-ca có văn pháp khác nhiều so với tiếng A-ri-an, cũng có pha trộn sự biến vĩ hình thái của ngữ pháp tiếng Phệ đà và tiếng Pa li. Loại ngôn ngữ này vốn là ngôn ngữ mà Đại chúng hệ sử dụng. Sách “Đại sự” của Thuyết xuất thế bộ thuộc đại chúng hệ phát hiện được ở Nêpan, tức là thể văn xuôi của loại ngôn ngữ này. Phần kệ tụng các kinh điển Đại thừa như “Kinh Pháp hoa”, “Kinh Bi hoa”, “Thập địa phẩm” “Nhập pháp giới phẩm” của “Kinh Hoa Nghiêm” phát hiện được ở Nêpan cũng viết bằng thứ ngôn ngữ này. Ở Tây Tạng tương truyền rằng: học phái án-đạt-la thuộc Đại chúng hệ ấn độ dùng tiếng địa phương ghi chép kinh văn, trong đó có kinh Đại thừa, có lẽ chính là bằng thứ văn tự này. Như phần văn xuôi các kinh điển Đại thừa như “Pháp Hoa”, “Hoa Nghiêm”, “Bi hoa” đều là tiếng thông tục, nhưng có xen tiếng A-ri-an; phần tiếng A-ri-an, có thể là phần bổ sung. Trong kinh Đại thừa tương truyền vốn có một thứ văn tự có 42 chữ cái, chữ đầu là chữ “A”, chữ cuối là chữ “Đồ” không giống với tiếng A-ri-an thể văn Ma-đa. “Nhập Pháp giới phẩm” của “kinh Hoa nghiêm” nói:

Thầy thuốc Di-già của nước Đạt-la-tì-đồ (không phải người A-ri-an Nam ấn) truyền dạy loại văn tự này. Phẩm Ma-ha-diễn của kinh Bát nhã, Phẩm Đà-la-ni Tự tại vương của kinh Đại tập đều có nói tới loại tự mẫu này. Đây là ngôn ngữ lưu hành ở phương Nam mà Phật giáo phương đông hệ đã dùng để phát triển xuống phía Nam. Tiếng A-bàn-địa mà úc-nhĩ đã dùng đọc thầm nói đến trên đây có lẽ là thứ ngôn ngữ này. Tương truyền ngài Ma-ha Ca-chiên-diên đến Ma-ha Bạt-dà phía nam A-bàn-địa lập ra Đa văn phân biệt bộ, bộ Côn-lặc luận của ngài Ma-ha Ca-chiên diên thì do đại chúng hệ dùng. Ngài Long Thụ còn nói là nó được thịnh hành ở vùng Nam Thiên Trúc. Đàm Vô Đức bộ trong Phân biệt thuyết hệ cũng phát triển đến A-bàn-đề tức A-ba-lan-đa-ca. Tứ phân luật q.11 của Đàm Vô Đức bộ nói: "Chữ nghĩa, hai người cùng đọc, không trước không sau, A-la-ba-già-na". A-la-ba-già-na, tức là năm chữ đầu của 42 chữ cái. Từ đấy có thể thấy Phân biệt thuyết hệ phát triển đến đại lục phương Nam, cũng dùng thứ ngôn ngữ này. Từ đó biết rằng, ngôn ngữ mà Phật giáo sử dụng vốn là không nhất trí. Dưới triều vua Ma-kiệt-dà, Phật giáo Thanh văn lấy tiếng Pali làm chính. Đại chúng hệ và Phân biệt thuyết hệ thuộc Thượng tọa phát triển đến phương Nam, sử dụng tiếng A-bố-lan-ca phổ biến ở phương Nam, gần với tiếng A-ri-an hơn tiếng Pa-li, thực ra vẫn là một thứ phương ngữ. Kinh Đại thừa không tương ứng thời kỳ đầu vốn được thai nghén từ "Tạp tang" của Đại chúng Phân biệt thuyết hệ "Nghĩa phẩm" mà úc-nhĩ tụng cũng thuộc Tạp Tang, cũng dùng tiếng A-bố-lan-ca. Đây là Phật

giáo thịnh hành dưới vương triều án-đạt-la, lấy đạo Bồ-tát làm chính. Thuyết nhất thiết hữu hệ dùng tiếng A ri an. Ngôn ngữ mà độc tử hệ sử dụng thì chưa rõ. Trước sau vương triều Khíp đa, đạo Bà la môn phục hưng, tiếng A ri an phổ biến ở phương Tây được sử dụng rộng rãi ở các miền. Chân thường duy tâm và kinh quí bí mật, tác phẩm các luận sư đời sau mới hoàn toàn sử dụng tiếng A-ri-an thuần túy. Đây là việc sáu bảy thế kỷ sau khi đức Phật nhập diệt. Các học giả âu Mỹ y vào tình hình hiện nay, phân chia Phật giáo thành Tiểu thừa truyền xuống phương Nam bằng tiếng Pa li, Đại thừa truyền lên phương Bắc bằng tiếng Phạn. Theo lịch sử Phật giáo ấn Độ, thì Phật giáo Đại thừa thực ra là nảy sinh ra từ tiếng thông tục địa phương ở miền Nam ấn Độ.

Phật giáo thuộc ba ngữ hệ lớn đại biểu cho ba thời đại đều là Phật giáo bản địa ấn Độ. Phật giáo phát triển lan truyền đi các vùng thì văn tự chuyển dịch càng nhiều. Đến ngày nay, hoàn chỉnh và có tác dụng lớn cũng có ba hệ lớn: một là, hệ chữ Pa li lưu hành ở Xây Lan, Miến Điện, Thái lan, đây là hệ phái truyền từ Phân biệt thuyết hệ thuộc Thượng tọa, gọi là Thánh điển Đồng điệp bộ, thuộc về Tam tang Thanh văn. Hai là hệ chữ Tạng lưu hành ở các vùng Khang, Tạng, Thanh, Mông, Trung Quốc, thế kỷ 12 mới bắt đầu phiên dịch, đứng vào thời đại Phật giáo tiếng A-ri-an hậu kì ở ấn Độ, cho nên thiên về Đại thừa, đặc biệt là kinh quí Mật giáo. Thanh văn tang sơ kì dịch ít nhất; só đó dịch, cũng thuộc ngữ hệ A ri an. Ba là, hệ Hán văn lưu hành ở nội địa Trung Quốc, Triều Tiên, Nhật

Bản, trải qua chín trăm năm phiên dịch từ cuối Đông Hán đến đầu Bắc Tống, đã thành Đại Tạng gồm năm nghìn quyển. Đầu tiên là do từ Tây Vực giới thiệu đến, cho nên kinh điển dịch ra thời kỳ đầu có quan hệ mật thiết với Phật giáo Tây Vực. Thuộc về Thanh văn tạng, tuy chưa có Tam tạng hoàn chỉnh của một phái nào, nhưng các học phái đều có dịch một phần. Tổng hợp lại, nhiều hơn nội dung Tam tạng Pa li, về mặt so sánh học phái, nó cũng có giá trị của nó. Kinh Đại thừa thời kỳ thứ hai được truyền dịch đầy đủ nhất, chín phần mươi là dịch phẩm vào các đời Hán, Ngụy, Lương, Tấn. Từ Nam Bắc triều về sau, kinh điển Phật giáo hậu kì tiếng A-ri-an cũng được truyền dịch nhiều. So với hệ Tạng văn, Luận Đại thừa lịch sau thế kỷ 12, thiếu nhiều kinh quí Mật giáo. Trong ba hệ văn tự lớn của Phật giáo hiện còn, thì hệ chữ Pa-li đại biểu cho sơ kỳ, hệ chữ Tạng đại biểu cho hậu kỳ, hệ chữ Hán mang nét đặc sắc của trung kỳ.

Chương ba

Hữu tình Phật pháp lấy loài người làm gốc

I. Phật pháp bắt đầu từ loài hữu tình

1. Định nghĩa hữu tình.

Mọi tôn giáo và triết học đều có lập trường căn bản của mình; nếu nhận thức được lập trường đó thì sẽ không khó khăn để nhận ra cốt lõi tư tưởng của nó. Phật pháp coi loài hữu tình là trung tâm, là căn bản. Nếu không quan tâm đến loài hữu tình mà bàn về vũ trụ hay xã hội, vật chất hay tinh thần, thì đều không

nắm được thực chất của Phật pháp.

Tiếng Phạn “tát-dóá” được dịch là Hữu tình. Tình, người xưa giải thích là tình yêu hoặc ý thức. Loài có tình yêu hoặc ý thức, tức là có hoạt động tinh thần, gần với khái niệm động vật mà thế tục thường nói: Tát dóá là một danh từ có từ xưa ở Ấn Độ, như Tam đức tự tính của Số luận sư : Tát dóá, Lạt xà, Đáp ma đã có từ Tát dóá này. Tam đức của Số luận, tương tự như âm dương của Trung Quốc, có thể giải thích từ nhiều mặt. Như nói về tâm lí, Tát dóá là tình; nói về động tĩnh, Tát dóá là động, nói về minh ám (sáng tối), Tát dóá là quang minh. Do vậy có thể thấy tát dóá là tượng trưng cho tình cảm, hoạt động, quang minh. Qua đó có thể thấy Hữu tình là loài có hoạt động tinh thần, lấy nhiệt tình sôi động mà tạo ra dòng sinh mệnh. Kinh Bát nhã nói Tát dóá là loài có “đại tâm” “Khoái tâm”, “dũng tâm”, “như kim cương tâm”, cũng tức là loài có sức cố gắng mạnh mẽ, kiên quyết không ngừng. Nhỏ như con kiến con mối, to như con người, cho đến mọi loài hữu tình khác luôn luôn ở trong dòng sông sinh mệnh sôi nổi lấy tình làm gốc. Loài hữu tình lấy cái tình yêu hoặc ý thức đó làm gốc, do sự xung động phi lý tính và sự yêu mến lưu luyến hoàn cảnh và bản thân, nên không dễ dàng mà giải thoát khỏi sự trói buộc để thực hiện sự tự do tự tại.

2. Hữu tình là gốc rễ của vấn đề. Mọi học thuật ở thế gian giáo dục, kinh tế, chính trị, pháp luật và các khoa học như về âm thanh, ánh sáng điện, hóa tất cả là đều có quan hệ với loài hữu tình, tất cả vì hữu tình mà

xuất hiện ở thế gian, vì hữu tình mà tồn tại. Tách khỏi hữu tình, tất cả sẽ không còn gì để mà nói. Vì thế vấn đề của thế gian tuy là nhiều, nhưng căn bản vẫn là vì bản thân loài hữu tình. Cũng vì lẽ đó, đức Thích tôn đã một mình dũng cảm đi sâu vào tự thể hữu tình mà quán sát, từ đó vạch ra những điều huyền ảo bí mật của nhân sinh.

Hữu tình - Nhân sinh là đầy rẫy những khổ đau thiếu sót. Vì muốn thoát khổ được vui, mà nảy sinh các loại hoạt động, các thứ văn hóa mong giải trừ nó, hoặc cải thiện nó. Sự khổ là rất nhiều, Phật pháp qui nạp thành bảy nỗi khổ (thất khổ). Theo hoàn cảnh, có thể chia thành ba loại:

- *Nỗi khổ đối với thân tâm* : sinh khổ, lão khổ, bệnh khổ, tử khổ.
- *Nỗi khổ đối với xã hội*: nỗi khổ yêu mến mà phải xa cách.
- *Nỗi khổ oán giận mà phải gân gùi*.
- *Nỗi khổ đối với tự nhiên*: nỗi khổ mong cầu mà không được.

Sinh, lão, bệnh, tử là nỗi khổ do sự diễn biến từ thân tâm hữu tình mà phát sinh. Để tránh khỏi nỗi khổ này, thế gian có các sự nghiệp khoa học như y dược, vệ sinh, thể dục dưỡng sinh v.v. Bốn nỗi khổ sinh lão bệnh tử là việc lớn của nhân sinh, là một thực tế mà không ai tránh khỏi. Yêu mà phải xa cách, oán ghét mà phải gân gùi là nỗi khổ do sự chia li hòa hợp của hữu tình với hữu tình mà có. Con người là thuộc về xã hội, tất nhiên phải có quan hệ với người khác. Nếu là quyền thuộc,

bạn bè thân thiết mà phải sinh ly tử biệt, tất nhiên là khổ. Nếu là thù địch oán cừu mà phải chung sống với nhau, tất nhiên cũng khổ đây là những thực tế của thế gian. Chính trị, pháp luật vì vậy phải lập ra. Nỗi khổ khi mong muốn điều gì mà không được là do sự được mất về vật欲 của hữu tình mà có. Sống ở thế gian, những nhu cầu về ăn mặc, ở, đi lại mà không được đáp ứng tất nhiên là khổ, khi đã có chúng thì cũng thường khó mà dễ dàng thỏa mãn. Đó là nỗi khổ khi cầu mà chẳng được. □*Nghĩa phẩm*□ nói : "Người theo đuổi chư欲, thường nảy ra hi vọng. Mong được mà không được, đau đớn như trúng tên. Đây là giải thích về nỗi khổ cầu mà không được. Có chỗ còn nói cụ thể hơn, như "trung A hàm", "Khổ ấm kinh" nói: Tùy theo nghề nghiệp mà mưu tìm sự sống hoặc làm ruộng nương... hoặc theo việc nước. Làm công việc ấy là đều mưu tìm tiền tài, nếu không được thì sẽ lo buồn sầu muộn ... Kẻ được tiền tài sẽ tham tiếc cất giấu kín đáo... nhớ khi mất sẽ đau buồn sầu muộn... Vì lòng dục, mà mẹ con tranh cãi nhau, cha con, anh em, họ hàng tranh cãi loanh quanh... Vì lòng dục, mà vua tranh với vua, dân tranh với dân, nước tranh với nước; và vì sự tranh giành đó mà động đụng đến gãy gộc giáo gươm, giết hại hai nhau bằng đâm kích, ném đá, gậy đánh, dao chặt.. Để giải quyết vấn đề này, thế gian đề xướng việc tăng gia sản xuất, cách tân chế độ kinh tế v.v.

Nhưng mọi lý thuyết về chế độ, kỹ thuật của thế gian, tuy có thể giải quyết được một phần, nhưng rốt cục không thể nào giải quyết triệt để được. Nếu như thế giới có một nền hòa bình hợp lí, thì những nhu cầu về

đời sống có thể giải quyết được một phần. Nhưng cá tính của hữu tình khác nhau, phẩm cách, hứng thú, tri thức v.v.. cũng khác nhau, cho nên nỗi khổ mến yêu mà phải li biệt, oán ghét mà phải chung sống khó mà giải quyết được. Nỗi khổ sinh, lão, bệnh tử càng không thể nói gì đến việc giải quyết. Người bình thường chỉ có thể cúi đầu cam chịu hoặc giả vờ coi như không thành vấn đề. Phương pháp thoát khổ tìm vui của thế gian thường là vấn đề từ lâu chưa giải quyết, mà vấn đề mới lại nảy sinh, cứ là dựng được phía đông thì phía tây đổ!. Đó là vì chỉ giải quyết cành ngọn mà không giải quyết gốc rễ. Truy tìm đến gốc rễ, đức Thích tôn tổng kết bảy nỗi khổ là : "Nói tóm lại là nỗi khổ do ngũ uẩn cháy rực". Như vậy tức là nói, sự nảy sinh mọi nỗi khổ của hữu tình, chính là ở bản thân loài hữu tình (ngũ uẩn là năm thứ tạo thành của hữu tình). Có ngũ uẩn, mà ngũ uẩn lại bốc cháy như lửa, vì thế cho nên là bể khổ vô biên. Muốn diệt trừ mọi nỗi khổ, phải giải thoát hợp lý bản thân hữu tình - sự hòa hợp của ngũ uẩn đó. Vì vậy Phật pháp cho rằng phát triển sản xuất, cải cách chính trị tuy cũng là cần thiết, nhưng chỉ có sự phản tĩnh, quán sát của tự thân hữu tình thì mới có thể dựa lại sự giải thoát triệt để gốc rễ được.

Cần phải nói thêm rằng, hữu tình, để giải trừ đau khổ, đã không ngừng vận dụng tư tưởng. Tư tưởng vốn là dễ giải quyết những vấn đề của nhân loại. Trong vô số các loại tư tưởng, Triết học là con đường tư tưởng căn bản rõ ráo. Nhưng triết học của thế gian có người xuất phát từ lập trường tồn tại khách quan. Sự tồn tại khách quan, đối với họ là không có gì nghi ngờ. Như

những nhà Thuận thế luận ấn độ cho rằng, thế giới, kể cả tinh thần, tất cả đều là do tứ đại: đất, nước, lửa, gió (Địa, thủy, hỏa, phong) hợp thành, gần như thuyết Ngũ hành của Trung Quốc. Họ đều bỏ qua bản thân, chỉ tìm nắm thực tế từ ngoại giới. Kết quả của khuynh hướng này, nếu không rơi vào duy vật luận thì cũng rơi vào chủ nghĩa thực tại khách quan thần bí. Một số người khác lại coi trọng nội tâm, coi đó là cội nguồn của tất cả. Họ coi trọng nhận thức, muốn nắm bắt chân lý qua việc giải quyết vấn đề nhận thức. Khuynh hướng này sẽ rơi vào duy tâm luận và nhận thức luận. Theo Phật pháp, phải lìa bỏ cả hai phái đó mà nói Trung đạo, xuất phát từ sự nhận thức của hữu tình, đạt đến sự tồn tại đối với hữu tình. Tự thể hữu tình là vật thể do nhân duyên hợp thành của vật chất và tinh thần. Hoạt động của ngoại giới và nội tâm, tất cả đều phải được cầm nắm từ trong sự tồn tại của hữu tình. Lấy hữu tình làm gốc thì mới có thể xác định được sự tồn tại và ý nghĩa của hoạt động ngoại giới và nội tâm.

Hữu tình là sự hòa hợp vật chất và tinh thần, cho nên Phật pháp không thiên về vật chất, cũng không thiên về tinh thần, không thể xuất phát từ siêu hình hoặc nhận thức luận, mà phải lấy hữu tình có kinh nghiệm hiện thực làm gốc. Phật pháp cho rằng, tất cả đều vì hữu tình mà tồn tại, trước hết nên vì sự nhận thức triệt để đối với hữu tình mà quan sát nó từ đâu đến? đi về đâu? hữu tình rốt cuộc là cái gì? Đặc tính và hình thái hoạt động của nó như thế nào? Không

những nhận thức hữu tình là gì, mà còn phải qua sự nhận thức mà biết nên xây dựng một nhân sinh quan đúng đắn như thế nào.

Truy tìm ý nghĩa nhân sinh đạt đến một độ sâu sắc tức là tôn giáo. Tôn giáo của thế giới đều loại đều kiểu, ý nghĩa cũng khác nhau xa. Nhưng có một điểm chung, đó là nhân loại đau khổ vì tự nhiên (*ngoại lai*), vì xã hội và tầng tầng áp chế của thân tâm mình. Nhưng lại không thể không dựa vào nó, yêu mến nó, cảm thấy mình yếu đuối quá, nhỏ bé quá, nhưng lại tự tin tự tôn muốn vượt lên nó, chế phục nó. Trong hoạt động như vậy, hữu tình đã từ cảm giác ỷ lại, cảm giác muốn vượt lên, lộ dần ý hướng của mình, trở thành kẻ qui y lí tưởng. Từ xưa đến nay, tôn giáo đều rất quan trọng đối với nhân sinh. Nhưng tôn giáo nói chung, bất luận là tôn giáo tự nhiên, tôn giáo xã hội hay tôn giáo tự ngã đều thiêng về cảm giác ỷ lại. Sự thống nhất ảo tưởng giữa ý hướng của mình đã khách quan hóa và người ỷ lại trở thành vị thần tại ngoại. Vì thế, có người nói tôn giáo tất nhiên là hữu thần. Họ thường cho rằng người là tố chất từ thân phân xuất ra, đó tức là tự ngã, là tâm hoặc linh hồn của chúng ta. Như đạo Cơ đốc nói: cái mà trời ban cho là tính. Nhờ cái tính linh đó mà người có thể tiếp cận hoặc là hợp nhất với thần. Họ lại nói: thiếu sót và tội ác của người là không có cách gì bồi cứu được, chỉ có dựa vào thần, thành kính tín ngưỡng nhận sự ban thưởng của thần thì mới có hi vọng. Cho nên tôn giáo nói chung, ngoài hữu tình ra, coi vị thần tinh thần

của tự nhiên ảo tưởng là chỗ dựa của mình, dựa vào vị thần đó mà vượt qua những khổ đau hiện thực. Những tôn giáo như vậy là ảo tưởng, là dựa vào sức mạnh bên ngoài. Phật giáo không như vậy, là tôn giáo mà lại là vô thần. Đức Phật nói: mọi loài hữu tình đều do tư tưởng hành vi của loài hữu tình mà quyết định. Phật giáo qui y hướng thượng, hướng đến rốt ráo, tức là dựa vào tư tưởng và hành vi hợp với qui luật phép tắc của chính bản thân hữu tình, qua sự lí nhân quả khế hợp với nhất thiết pháp mà tịnh hóa mình, viên mãn mình.

Vì vậy qui y Pháp tức là coi chân tướng của sự lí nhân quả làm chỗ y qui. Qui y Phật, qui y Tăng, Phật và Tăng là người giác ngộ đã khế hợp chân lí Pháp mà viên thành mình; qui y tức là ngưỡng vọng người đó giác ngộ, đã khế hợp chân lí của nhân loại pháp, mà viên thành mình. Qui y tức là ngưỡng vọng người giác ngộ, chứ không phải là ỷ lại vào vị thần tại ngoại. Phật pháp là tự lực từ tín ngưỡng, trí tuệ, hành vi của mình mà đạt đến sự viên thành mình. Chỗ khác nhau giữa Phật pháp với các tôn giáo khác là ở chỗ Phật pháp phủ định vị thần tại ngoại, coi trọng sự tịnh hóa tự lực. Vì vậy không thể không bắt đầu từ hữu tình.

II. Đừng phụ thân này

1. Địa vị của người trong giới hữu tình . Phật pháp chia mọi loài hữu tình có tác dụng tinh thần thành năm thứ: Thiên (trời), nhân (người), súc sinh, ngã quỉ, địa ngục. Năm loại này đều tồn tại ở thế gian, có bậc cao, bậc thấp. Trong thế gian mà chúng ta ở có người, có

súc sinh và cũng có quỉ. Súc sinh như chim bay trên trời, cá rồng dưới nước, thú chạy trên mặt đất, có loại không chân, loại hai chân, bốn chân, nhiều chân; có nhất thê, có lưỡng thê, tam thê. Cũng còn gọi là bàng sinh tức là tên chung gọi mọi cầm thú, sâu bọ. Quỉ, tuy người thường khó mà nhìn thấy, nhưng cũng ở thế gian này, người ta tin chắc có quỉ, là do nầm mơ thấy những người thân quen đã chết hoặc là do những người ốm nhìn thấy, nghe thấy...hoặc là do những hiện tượng thần bí lên đồng cầu thần. Trong đó chủ yếu nhất là thấy những người chết cô khổ, đói khát, như "Kinh dịch" nói "du hồn vi biển" (những linh hồn bơ vơ gây biến). Quỉ có loại không có cửa, có ít cửa, có nhiều cửa như những vị thần được thờ cúng, những quỉ đói khát khổ sở thường gọi là ngã quỉ (quỉ đói). Truyền thuyết nói rằng: chỉ có những kẻ sống trong ngã quỉ mới được hưởng sự tế tự của con cháu. Đấy là một loài hữu tình, khác với tư tưởng "người chết thành quỉ" của Trung Quốc. Cao hơn người một bậc là Trời (thiên). Trời cũng có bậc cao bậc thấp. Trời bậc thấp là những bậc được hưởng đại phúc báo trong quỉ và súc sinh. Như Tì lâu bác xoa trong Tứ vương thiên, là Long vương, là súc sinh. Tì sa môn là Dạ xoa, là quỉ. Đế Thích thiên ở trên Tứ vương thiên mới có thân người. Nhưng bảo vệ Đế Thích thì vẫn là quỉ, súc sinh. Thấp hơn nhân gian một bậc là địa ngục. Mọi tôn giáo đều cùng thừa nhận là có địa ngục. Kinh Phật nói chủ yếu là Bát nhiệt địa ngục (*tám địa ngục nóng*). Đạo Cơ đốc cũng nói trong địa ngục chỉ có lửa. Kinh Phật và Kinh Cựu ước đều ghi chuyện "hiện thân vào địa ngục": đất nứt ra, người bị

lửa từ địa ngục trào ra trùm kín, rơi vào lòng đất. Địa ngục ở dưới đất, tức là ruột quả đất, ruột quả đất quả thật nóng như lửa. Kinh lại nói đến Bát hàn địa ngục (*tám địa ngục lạnh*), có thể là liên quan đến Nam cực Bắc cực. Tóm lại là khổ hơn nhân gian, có người và cũng có quỉ, có súc sinh bị đọa vào đó. Sự phân bố hữu tình cao thấp trong Ngũ thú như sau:

Theo hình vẽ, người ở vào giữa trong Ngũ thú, phía trên có thiên đường vui sướng, phía dưới có địa ngục cực khổ, hai bên là súc sinh và ngã quỉ. Tuy cũng ở nhân gian nhưng kém xa người. Trong ngũ thú, mỗi thú có một loài hữu tình, mà là trung tâm của ngũ thú, là cái nút có thể từ đó mà lên trời hoặc xuống địa ngục. Quan niệm hữu tình lấy người làm gốc này hết sức khác với quan niệm quỉ là gốc của Trung Quốc.

2 . Sự thù thắng của loài người. Thông thường người ta cho rằng trong Ngũ thú thì trời là sướng nhất, địa ngục là khổ nhất. Đấy là quan niệm truyền thống của tôn giáo nói chung. Sự rơi xuống địa ngục, cầu được lên thiên đường, đó là mong muốn chung của mọi người. Chỗ độc đáo của Phật pháp là cho rằng con người là hơn cả. Đó là vì trong mọi loài hữu tình, địa ngục khổ sở vì nóng, rét, hàn như chỉ có khổ mà không có sướng; súc sinh chịu nỗi khổ bị tàn sát, ngã quỉ khổ vì đói khát, cũng là khổ nhiều hơn sướng. Sự hưởng thụ trên trời tuy là cao hơn loài người, nhưng chỉ là dung tục, tự tư ; sự dục lạc vật chất, sự say đắm định lạc tinh thần ấy, kết quả sẽ là sa đọa. Vì vậy, coi người là tốt nhất. Kinh thường nói "nhân thân nan đắc"(được

làm thân người là rất khó) “Đảng kiến phẩm” trong “Kinh Tăng hàm” nói: một “vị trời” nào đó khi ngũ suy tưởng hiện-lúc sắp chết, có “vị trời” khuyên rằng: người nên cầu sinh vào nơi nhân gian tốt đẹp. Nhân gian có gì để trời phải thèm muốn ? Kinh nói tiếp: “Chư Phật Thế tôn đều xuất hiện từ nhân gian, rốt cục không thành Phật ở trên trời”. Đấy tức là nói: chư Phật đều thành Phật ở nhân gian, cho nên người là cõi tốt đẹp của trời đáng để cho các thiên thần ngưỡng mộ.

Thành Phật là chứng ngộ chân lí, thực hiện tự do.

Phật đà thuyết Pháp, tức là nêu cao ánh sáng chân lí và tự do đó. Chân lí và tự do là cái không có ở trên trời, ở đó chỉ có vật dục và niềm vui thiền định (định lạc). Các vị trời là những kẻ tôn thờ chủ nghĩa hưởng lạc, không thể cảnh giác khó khăn đau khổ của nhân gian, không thể phấn đấu để vươn lên, do đó chỉ có sa đọa, không thể có chân lý và tự do được. Đức Thích tôn từng nói: “Ta cũng là người” (Tăng hàm Tứ ý đoạn phẩm). Từ đấy có thể thấy, giác ngộ chân lý mà giải thoát thành Phật, không phải là quý thần hoặc thiên sứ gì cả, mà là do người tu hành thành tựu. Chỉ có sinh ra ở nhân gian mới được bẩm thụ Phật pháp, giác ngộ chân lí mà được tự tại chính giác. Đấy là ý nghĩa sâu sắc của “kinh A Hàm”. Chúng ta nếu không chỉ để theo đuổi ngũ dục, mà có lí tưởng cao hơn, nâng cao đạo đức, phát triển trí tuệ, hoàn thành tự do, thì chỉ có ở nhân gian mới làm được mà thôi. Vì vậy mới nói: “Nhân thân nan đắc”.

Đức Phật vì sao phải xuất hiện ở nhân gian? Nhân gian có thù thắng gì? Có thể chia thành bốn điểm đê

trình bày: thứ nhất là về hoàn cảnh. Trên trời thì quá sướng; Ba đường súc sinh, ngã quỉ, địa ngục lại quá khổ. Quá sướng dễ sa đọa, quá khổ cũng khó có sức mà theo đuổi chân lí và tự do. Nhân gian cũng có tình trạng gần với hai phía nói trên: nếu đời sống sung túc được hưởng tài sản giàu có, do sự hưởng thụ vật chất quá đáng, xa xỉ túng dục quá độ, thì thường là tự dìm đắm mình, khó mà tránh khỏi sa đọa. Trái lại, nếu nghèo khổ quá, do sự quẫn bức của đời sống áo cơm mà làm các việc ác như chém giết, trộm cắp, ít có cơ hội học hỏi theo đuổi học vấn chân lí và tự do. Ở cõi nhân gian khổ sướng điều hòa còn có hiện tượng như vậy, huống gì ở thiên đường cực lạc hay ở địa ngục cực khổ! Kinh nói rằng, Trời Đế Thích đã phải xuống nhân gian để bẩm thụ Phật pháp, nhưng khi hưởng thụ ngũ dục, thì ngài đã quên sạch. Sướng quá, khổ quá đều khó mà thụ hành Phật pháp, chỉ có ở nhân gian có phần sướng có phần khổ, biết khổ mà chán khổ, có thời gian suy ngẫm nghiên cứu mới thực sự là đạo thường chứng ngộ chân lí, thực hiện tự do. Thứ hai là hổ thẹn: “Tâm quí phẩm” trong “Tăng nhất A hàm” nói: “Vì thế gian có hai phép ấy..., nên khác với lục súc”. Đây là chỗ khác nhau giữa người và súc vật. Con người có lòng biết hổ thẹn. Hổ thẹn là tự thấy mình không đủ, có lòng cố gắng vươn lên cho tốt hơn, dựa vào sự tôn trọng chân lí Pháp, mà tôn trọng mình, tôn trọng luật pháp thế gian, đi theo hướng “Chống lại bạo ác, tôn trọng hiền thiện”. Đó là tấm lòng hướng về đạo đức, là động lực có thể dập tắt phiền não và việc ác, là một trong những đặc sắc làm cho con người thực sự là Người. Thứ

ba là trí tuệ: Ba nẻo ác (*súc sinh, ngã quỉ, địa ngục*) đều không có trí tuệ, đều hành động theo bản năng. Người thì biết dựa vào kí ức của kinh nghiệm mà nảy nở trí tuệ để lựa chọn cân nhắc, tìm cách giải quyết vấn đề. Không chỉ có trí tuệ thế tục, có thể cải thiện hoàn cảnh, thân tâm một cách tương đối, mà còn có trí tuệ cao hơn, tìm tòi những bí mật của nhân sinh, đạt đến sự giải thoát triệt để. Hoàn cảnh nhân gian có khổ có sướng, có thể qua kinh nghiệm mà phát huy trí tuệ cao cả. Như một hòn đá có thể mài đao kiếm trở thành sắc bén. Thứ tư là sức chịu đựng. Thế giới này của chúng ta gọi là thế giới Sa bà, Sa bà có nghĩa là có thể chịu đựng. Người ở thế gian này có thể chịu đựng những khó khăn gian khổ cực kỳ to tát, vì một mục đích nào đó, cả đến hi sinh tính mạng cũng không tiếc, kiên quyết đạt cho được mục đích mới thôi. Điều này cũng có thể dùng vào việc làm ác, nhưng nếu được Phật pháp hướng dẫn, thì có thể dùng vào việc thiện tự lợi lợi tha, tức là việc khó làm mà được, điều khó chịu đựng mà chịu đựng được, đạt đến mức viên mãn chí thiện. Bốn điểm này, điểm thứ nhất là nói về hoàn cảnh của con người, ba điểm sau là nói về đặc tính của con người. "Bà-sa luận" giải thích người có ba nghĩa là "chỉ tức ý", "nhẫn" và "mật-nô-sa" (ý), "Khởi thế kinh" nói ba điều còn hơn cả trời là "dũng mãnh""ức niệm", "phạm hạnh" cũng giống như ba điểm nói ở đây.

Hồ thẹn - Chỉ tức ý - Phạm hạnh thắng

Trí tuệ - Mật-nô-sa - Ức niệm thắng

Chịu đựng - Nhẫn - Dũng mãnh thắng.

Như vậy, chư Phật đều từ nhân gian mà thành Phật, khai diễn giáo hóa, làm cho loài người cùng được thành chính giác. Phật pháp không thuộc tam đồ, cũng không thuộc chư thiên, chỉ có loài người mới là kẻ trụ trì Phật pháp, là người tu học Phật pháp. Loài người ưu thắng như vậy khó khăn lắm mới được sinh ở nhân gian, lại được gặp Phật pháp, vậy nên phải phát huy hết sức sở trường đặc biệt của con người, đi theo con đường mà đức Phật đã khai thị. Trước khi chưa hoàn thành giải thoát chính giác, thì phải giữ lấy cái nhân thân ưu việt này. Nếu không giữ được, vì tội ác mà rơi vào tam đồ, hoặc bị Thần giáo định lạc mê hoặc vào nhầm Thiên thú Trường thọ thiêng là một trong tám nạn. Như vậy là phụ mất nhân thân, "khác nào vào núi báu mà trở về tay không"!.

Chương Bốn

Hữu tình và thân tâm hữu tình

I. Phân tích hữu tình

I. Tam xứ quán .

Phật pháp lấy hữu tình làm gốc. Vậy thì phải nhận thức hữu tình là gì. Phật thường dùng "*tam xứ quán*" để quan sát hữu tình, phân biệt chân tướng của hữu tình. Nhưng phân biệt quan sát hữu tình phải khảo sát từ trong sự lưu chuyển tiếp nối nhau của hữu tình và sự dựa vào nhau của thân tâm hữu tình, chứ không thể phân tích một cách máy móc, tĩnh tại, cô lập. Hữu tình là một thể hữu cơ hoạt động, nếu khảo sát tĩnh tại, cô lập thì dễ phạm sai lầm, hiểu lầm thậm chí quan sát của

đức Phật. Nói đến tam xứ quán, tức là Ngũ uẩn quán, Lục xứ quán, Lục giới quán. Quan sát phân biệt uẩn - xứ - giới là phân biệt từ những lập trường khác nhau, để nhìn thấy các mặt khác nhau của hữu tình. Uẩn quán là phân tích kỹ về mặt tâm lí; Xứ quán phân tích kỹ về mặt sinh lý; Giới quán là phân tích kĩ về mặt vật lí. Từ những lập trường khác nhau mà quan sát tự thể hữu tình, tức là mở ra ba hướng quan sát ấy: ba hướng ấy không phải hoàn toàn khác hẳn nhau. Sắc uẩn, địa thủy hỏa phong trong Lục giới có thể thông với giới tự nhiên phi chấp thụ. Lục xứ tuy chuyên để phân tích thân tâm hữu tình, nhưng từ lục xứ mà nhận biết duyên cảnh, tức là từ đây mà nói đến tất cả nội tâm ngoại giới. Việc quan sát luận điểm coi hữu tình là trung tâm này đều nói đến tâm và sắc, tức là chứng minh rằng hữu tình là vật tồn tại gồm sắc tâm bình đẳng hòa hợp tương ứng, không thể thiên về vật chất hoặc tinh thần.

2. Uẩn quán. Uẩn có nghĩa là tích tụ, tức là cùng loại thì tụ hợp với nhau. Như Tạp A hàm(q.2,k. 55) nói: "Tất cả chư sắc, quá khứ, vị lai, hiện tại; to nhỏ, đẹp xấu, xa gần, mọi thứ đó gọi chung là "sắc ấm"- ấm là cách dịch khác của Uẩn. Phật dùng tuệ nhãn quan sát hữu tình, qui nạp uẩn tố của hữu tình làm ngũ tụ, cũng là Ngũ uẩn: Sắc, Thụ, Tưởng, Hành, Thức. Cả Ngũ uẩn này theo năng thức, sở thức của ý thức mà phân ra. Trong sở thức tri có sông núi đại địa v.v... của ngoại giới, có thân thể của mình, tức là sắc uẩn. Định nghĩa của sắc là "biến ngại", như Tạp A hàm (q.2, k.46) nói: "Có thể vuông (ngại) có thể chia ra thì gọi là "sắc". Có thể tích mà chiếm một khoảng không gian, cho nên sờ

thấy vuông; do xúc đối và biến dị, cho nên có thể phân tích được, điều này giống như khái niệm về vật chất mà người đời nay thường nói. Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, sắc, thanh, hương, vị, xúc v.v...đều thuộc loại này. Ngoài sắc uẩn hình chất ra, hoạt động tinh thần nội tại cũng là cái sở thức của ý thức, có thể chia ba loại: một là Thụ uẩn. Thụ được định nghĩa là "lĩnh nạp", tức là lĩnh lược cảnh giới mà thụ nạp vào tâm, là tác dụng tinh tú của hữu tình. Nếu cảnh giới lĩnh lược hợp với thân tâm của mình thì sẽ tạo ra sự vui mừng; nếu không hợp ý thì sẽ cảm thấy đau khổ hoặc lo buồn. Hai là Tưởng uẩn. Tưởng được định nghĩa là "*thủ tưởng*", tức là tác dụng của nhận thức. Khi nhận thức cảnh giới, tâm sẽ nghiệp thủ cảnh tướng mà hiện thành cảnh tượng ở trong tâm. Do tác dụng biểu tượng này mà tạo thành khái niệm, từ đó mà xác định các tên gọi. Ba là hành uẩn. Hành được định nghĩa là "tạo tác", chủ yếu là tâm sở "tu", tức là tác dụng của ý chí. Đối cảnh mà nẩy nở nội tâm qua sự suy xét, quyết đoán của tâm tư, dẫn đến hành vi động tác, lời nói. Phân tích hoạt động tâm lí của nội tâm có ba uẩn đó, tương tự như khái niệm tình cảm, tri thức, ý chí của tâm lí học phổ thông vậy. Nhưng ba loại này tất nhiên tương ứng với nhau, nếu từ mặt tác dụng mà phân loại một cách tương đối, thì không thể vạch vời một cách máy móc được. Vì sao ba uẩn đó lại thuộc về sở thức tri ? Ba loại này là hình thái hoạt động của nội tâm khởi lên ở trước cảnh, tuy là năng thức nhưng cũng là sở giác thức, khi quan sát phản tinh mới phát hiện được cái tâm thái khác biệt tương đối này. Nếu nói thẳng từ năng thức thì tức là Thức uẩn. Thức là hiểu rõ

phân biệt, theo sự năng tri mà đặt tên. Hữu tình mà người thường và những người thần giáo đã thần bí hóa, qua sự quan sát bằng tuệ nhẫn của Phật, chỉ là cái năng tri, sở tri của ý thức, chỉ là sự tổng hòa của vật chất và tinh thần. Rời khỏi hoạt động dựa vào nhau và cùng tồn tại của năng sở, tâm vật thì không thể thủ đắc được thực thể của hữu tình.

Việc xác lập thuyết Ngũ uẩn là do “Tứ thức trụ” mà ra. Phật thường nói, hữu tình do tứ thức trụ, tứ thức trụ tức là ý thức của hữu tình, nảy sinh lòng tham trước về sắc trụ, hoặc tham trước khởi lên từ mặt tình cảm, từ nhận thức, từ ý chí, mà chấp ngã, chấp ngã sở, cho nên bị trói buộc mà lưu chuyển trong vòng sinh tử. Nếu rời bỏ không tham trước bốn thứ ấy nữa, thì tức là “thức không trụ đông tây nam bắc, tứ duy thượng hạ, thì sẽ trừ được dục, thấy được Pháp và đắc Niết-bàn (Tạp A hàm, q.3;k.64). Tổng hợp cái năng trụ sở trụ của Tứ thức trụ ấy tức là Ngũ uẩn. Đấy tức là tất cả của hữu tình.

3. Xứ quán. Xứ có nghĩa là của sinh trưởng, theo tác dụng tạo ra nhận thức mà đặt tên. Tác dụng nhận thức của hữu tình không thể tồn tại đơn độc mà phải dựa vào nhân duyên. Nhân tố có sức mạnh dẫn đến nhận thức Tăng thượng duyên, tức là thể hòa hợp của căn thân hữu tình: nhẫn căn, nhĩ căn, tị căn, thiệt căn; thân căn, ý căn. Sự hòa hợp của 6 căn này là tự thể của hữu tình; vì là nhân tố có sức mạnh sinh ra nhận thức cho nên gọi

là Xứ. Lục xứ là quan năng nằm giữa ranh giới của đối tượng sở thức và nội tâm năng thức. Có mắt mới thấy được sắc - sắc này là sở kiến của mắt, khác với sắc của sắc uẩn; có tai mới nghe được âm thanh. .. Có lục căn, cho nên cảnh giới đối đãi với căn cũng chia thành lục cảnh: sắc, thanh, hương, vị xúc, pháp, là sở duyên duyên sinh ra thức. Có sở tri và năng tri, mà cả hai cái đó đều lấy lục xứ làm trung tâm; nếu không có lục xứ thì năng thức và sở thức mất liên lạc với nhau, cũng tức là không thể thành tựu nhận thức được. Từ lục xứ mà dẫn đến lục thức, mới có thể phân biệt cảnh giới. Lục xứ là cội nguồn quan trọng của nhận thức, do đó theo lục xứ mà phân chia thức thành nhẫn thức, nhĩ thức, tị thức, thiệt thức, thân thức, ý thức. Từ lục căn môn, cho nên có lục trần - ngoại lục trần, lục thức. Tác dụng tâm lí này sinh tiếp theo đó cũng phân thành lục xúc, lục thụ, lục tưởng, lục tư, lục ái v.v... Những điều này đều từ con đường khác nhau của nhận thức - căn môn mà phân biệt. Pháp môn lục xứ này, như Tạp A Hàm (q.8, k.214) nói: "Hai nhân duyên sinh ra thức. Đó là hai nhân duyên nào ? Đó là nhẫn - sắc, nhĩ - thanh; tị - hương; thiệt- vị; thân xúc, ý - pháp... Nhân duyên nhẫn sắc sinh ra nhẫn thức... ba pháp đó hòa hợp tiếp xúc; xúc rồi thụ, thụ rồi tư, tư rồi tưởng (tiếp xúc rồi cảm nhận, cảm nhận rồi suy nghĩ, suy nghĩ rồi tưởng tượng). Nǎm xứ trước trong lục xứ là cơ cấu sinh lí, là sắc pháp. Sắc này, trong kinh gọi là "sắc thanh tịnh", là sắc cực kỳ vi diệu trong vật chất mà mắt thường không thể nhìn thấy được, gần như khái niệm thần kinh thị giác nói ngày nay. ý xứ là ngọn nguồn của tinh thần. Theo

ngũ xứ mà phát ra ngũ thức đầu, có thể thấy ngũ trân; theo ý thức, theo ý xứ sinh ý thức, có thể biết thụ, tưởng, hành Biết pháp xứ, cũng có thể biết khắp cả quá khứ, vị lai, giả thực v.v.. nhất thiết pháp. Hoạt động nhận thức của ta bắt nguồn từ lục xứ là tất cả của hữu tình, cho nên đức Phật thường nói pháp môn lục xứ. Nếu như hợp lục xứ này với lục cảnh như sắc, thanh v.v.. thì gọi là thập nhị xứ, điều mà các vị luận sư đời sau rất coi trọng. Nhưng thời Phật coi trọng ở nội lục xứ, như luật nói: "Không được quá 5 câu 6 câu (Bất đắc quá ngũ ngũ lục ngữ) là một thí dụ. Trong Tập A Hành và kinh đại thừa thường thấy thành ngữ "Ấm giới lục nhập" "Nhập" là cách dịch khác của "Xứ". Xứ quán của đức Phật vốn xuất phát từ lập trường lấy hữu tình là trung tâm, tiến lên một bước là nói rõ nội tâm và ngoại cảnh.

4. Giới quán: Giới tức là lục giới: địa, thủy, hỏa, phong, không, thức. Giới có nghĩa là "đặc tính", xưa dịch là "trì" tức "cùng tồn tại với nhau mà không mất" (tự tương bất thất). Do những điểm chung của đặc tính, cho nên "giới" lại được giải thích là "thông tính" (tính chung) như nước có đặc tính của nước, lửa có đặc tính của lửa, nên phân ra giới nước (thủy giới), giới lửa (hỏa giới). Thú nước này với nước kia có đặc tính giống nhau, cho nên giới nước tức là tên riêng của loài nước. Lục giới này, vô luận là thông tính hay đặc tính đều là nhân tố tạo ra tự thể của hữu tình, mọi loài hữu tình đều không thể thiếu được, vì vậy "giới" lại được giải thích là "nhân tính" (tính nhân tố). Tứ giới: địa, thủy, hỏa, phong là bốn đặc tính của vật chất. Tập A hàm (q.3,

k.61) nói: "Mọi loài sắc, đều do tứ đại và tứ đại tạo ra". Hết thảy vật chất không ngoài tứ đại giới và ngũ căn, ngũ trân do tứ đại tạo ra. Thuyết tứ đại thịnh hành ở Ấn Độ từ rất sớm. ở Hy Lạp cũng có. Đức Phật đã coi tứ đại là đặc tính của vật chất, nay cần thiết phải giải thích chúng. Địa, thủy, hỏa, phong tồn tại hết sức phổ biến ở thế gian, lại có tác dụng cực lớn, cho nên cũng gọi là Tứ đại. Loài người coi trọng tứ đại phổ biến này, từ đó đi tìm tính năng đặc thù của tứ đại, hiểu được các tính năng này là bắt cứ vật chất nào cũng không thể thiếu được, cho nên gọi là "năng tạo". Tứ đại có khả năng tạo tác từ sự phân tích suy luận mà có được này là sắc - thứ vật chất nói chung không thể thiếu được cho nên nói là "tứ đại bất li" (bốn đại không tách rời nhau). Địa (đất) là kiên tính (tính bền) của vật chất, tác dụng là nhậm trì (trì giữ). Thủ (nước) là thấp tính (tính ướt) của vật chất, tác dụng là nhiếp tụ (nhóm họp). Hỏa (lửa) là noãn tính (tính ấm nóng) của vật chất, tác dụng là thực biến (làm chín). Phong (gió) là động tính (tính động) của vật chất, tác dụng là khinh động (lay động). Động đến một vật bất kỳ, không vật nào là không có bốn tính năng lớn đó, không có tức là không phải vật chất. Địa và phong đối nhau, thủy và hỏa đối nhau. Địa có tác dụng nhậm trì (trì giữ) vì nó có đặc tính kiên định. Như cái bàn có thể đặt sách vở, đồ vật trên đó, vì thể tích của cái bàn trong sự hòa hợp nhân duyên, có tính ổn định tương đối (có mức độ, vượt quá mức độ đó thì sẽ biến động), có thể duy trì một hình thái cố định. Trái với tính kiên định là tính khinh động. Nếu vật chất mà không có tính năng khinh động thì nước không có khả

năng biến động. Đất có tính tĩnh. Gió có tính động, đó là hai đặc tính lớn của vật chất. Nước có tác dụng nghiệp tụ (nhóm họp) như tro đất rời rạc, nước có thể hợp thành cục thành viên. Vật chất hợp thành một hình thái nào đó, cũng phải có tính năng ngưng tụ đó. Nhiếp dẫn, ngưng tụ tức là thủy giới. Tác dụng của lửa là làm chín (thực biến), như thân người có ấm nóng mới có thể tiêu hóa thức ăn; sự thay đổi của mọi vật cố định đều do lực làm chín, làm cho nó hòa tan hoặc phân hóa. Nước là ngưng tụ, có công năng hướng tâm; lửa là phân hóa, có công năng li tâm. Đây là hai tính nữa của vật chất. Từ đại dại vào nhau cùng tồn tại mà không thể rời nhau, điều đó có thể nhận thấy trong quá trình ổn định, biến động, ngưng hợp, phân hóa của nó. Do ngưng hợp mà thành kiên định, do phân hóa mà thành động loạn; biến động rồi lại ngưng hợp, kiên định rồi lại phân hóa; mọi vật chất đều ở trong quá trình không ngừng như vậy. Đó là đặc tính phổ biến của vật chất, là nhân tố vật chất trở thành vật chất. Còn không giới có đặc tính trái với tú đại. Vật chất tất yếu đi đến hủy hoại ấy là không; khe hở giữa hữu và hữu cũng là không. Hư không có tính vô ngại mắt thấy được, thân sờ được. Phàm là sự tồn tại của vật chất tú đại đều là do sự tồn tại của không. Do tính vô ngại của không, cho nên mọi sắc pháp mới có thể chiếm chỗ và tách rời hay kết hợp ở trong đó. Có hư không át có tú đại. Dựa vào ngũ đại địa, thủy, hỏa, phong, không sẽ trở thành khí thế gian của vô tình. Nếu lại có thêm đặc tính hiểu biết (giác liễu), như nói "tú đại vi không, thức trụ kỳ trung" (tú đại vây cái không, thức ở trong đó)(Thành thức luận

dẫn kinh) tức sẽ thành ra hữu tình.

II. Quan hệ giữa hữu tình với thân tâm

I. Sự thân hóa hữu tình.

Nói theo Phật pháp, sự sinh tử lưu chuyển của hữu tình, những khổ đau loạn lạc của thế gian, căn bản là do sự tác quái của "ngã kiến". Ngã kiến tức là mọi người cố ý hoặc vô tình trực giác được cái tự ngã ở thân tâm của mình. Lấy cái cảm giác tự ngã mãnh liệt làm trung tâm, từ đó mà nảy sinh mọi tư tưởng và hành vi điên đảo. Cái ngã này, ở Ấn Độ thời Thích tôn có nhiều tên gọi khác nhau, có nhiều sự suy tưởng khác nhau, trở thành luận đề hạt nhân của văn hóa Ấn Độ. Đức Thích tôn đã từ đó mà rót ráo giác ngộ và trở thành bậc chính giác vô thượng.

Hữu tình là một trong những tên gọi của "ngã"; ngoài ra cũng có các tên : "sở thủ thú", "mệnh giả", "sĩ phu" v.v.. Kinh Bát nhã đã liệt kê 16 tên gọi. Hữu tình tức là giống có tình thức. Ta (ngã) tức chúa tể người quyết định tự tại. Sở thủ thú, tức là người không ngừng chịu sinh tử. Mệnh giả, tức là người tuổi thọ kéo dài. Sĩ phu, tức là người làm việc. Tất cả những thứ đó đều được đặt tên theo những hiện tượng khác nhau của hữu tình, vốn là những sự thực ở thế gian, những người thân bí và dung tục đều không thể chính kiến chân tướng của hữu tình, cho nên đã thân hóa nói. Như Tạp A hàm (q.11, k.272) nói: "Trong ba loại kiến giải, có một loại kiến giải nói như sau: mệnh tức là thân. Lại có một loại kiến giải nói rằng: mệnh khác thân khác.

Lại có loại kiến giải nói: “ sắc Thụ, tưởng, hành , thức là ngã. Không có hai không khác, tồn tại mãi không thay đổi”. Thân, tức là thân thể và tác dụng tâm lí dựa vào thân thể mà phát sinh; mệnh, tức là tự thể sinh mệnh. Trong đó thuyết thứ ba tức là đạo Bà-la-môn truyền thống Ấn Độ. Họ coi tự thể sinh mệnh là “ngã”. Cái ngã này là có thật, là tri thức, là diệu lạc, là thường tại, là bản thể của mỗi một hữu tình. Cái “ngã” này là xác thịt sắc, về sau phát triển đến mức coi cái chân ngã là tri thức, là diệu lạc.

Nói theo Phật pháp: điều này không ngoài quan niệm coi sắc là ngã, cho đến coi thức cũng là ngã. Nhưng đạo Bà-la-môn cho rằng cái sắc này là chân ngã, là không hai không khác với chân ngã, là chân thường bất biến. Thời đức Thích tôn những tôn giáo mới thịnh hành ở Ấn Độ phương Đông, và những học phái hình thành trong khí vận mới này như Tăng-khư-da, Vệ-thế, Ni-kiên tử đều xây dựng nhị nguyên luận . Cho rằng tự thể sinh mệnh khác với thế giới vật chất. Đây là thuyết thứ hai cho rằng mệnh khác, thân khác : "cái mệnh" của thuyết mệnh khác, thân khác và cái ngã coi sắc là ngã chân thường tức là tự thể sinh mệnh mà các tín đồ thân giáo tưởng tượng, là chủ thể lưu chuyển sinh tử, tức là cái linh mà người ta tưởng tượng ra. Đương thời có một số vị Thuận thế luận giả đã một phần đoạn kiến, tuy vô tình hay hữu ý đã bị quan điểm tự ngã nô dịch, tất cả coi tự ngã là trung tâm, hòng làm chúa tể tất cả. Nhưng họ lại cho rằng ngã là thân, thân thể là vô thường, là có thể hủy hoại, cho nên ngã cũng chết là hết, không có cái gì gọi là hậu thế cả. Ba kiến giải này,

trong đời sống hiện thực, đối với tự thể hữu tình mà trực giác là có cái ngã: có điều là suy luận về quan hệ giữa ngã và tự thân này như thế nào, thì quan điểm ít nhiều có khác nhau. Phật pháp lấy hữu tình làm gốc, thích ứng với trào lưu tư tưởng mà ra đời. Quan điểm chân chính của đức Thích tôn là qua sự quan sát sâu sắc uẩn, xứ, giới mà phủ định những dị kiến ấy, lập ra luận điểm hữu tình vô ngã, tịnh hóa loài hữu tình lấy tình làm gốc, khiến con người trở thành giác ngộ lấy trí tuệ làm gốc .

2. Luận điểm hữu tình vô thường tương tục. Giáo thuyết của đức Thích tôn căn bản phản đối lập trường nhị nguyên. Hữu tình chỉ là cái tên mượn để chỉ sự hòa hợp thân tâm, quyết không có cái ngã hoặc cái mệnh tách rời khỏi thân tâm. Như Tập A hàm (q.3, k.63) nói “Nếu Sa-môn, Bà-la-môn cho là có cái ngã, nhưng tất cả đều là do ngũ thụ ấm (ngũ thủ uẩn) mà thành ngã”. Lại nói q.13,k.306: nhẫn,sắc (ý,pháp v.v...) duyên sinh nhẫn thức, ba thứ hòa hợp mà sinh ra vật có thể tiếp xúc, xúc sinh ra thụ, tưởng, tư. Bốn cái này không có sắc ấm; nhẫn, sắc (ấm), những pháp này gọi là người.” Lại như nói: “Sĩ phu lục giới”. Từ đấy có thể thấy hữu tình hoặc là ngã đều dựa vào ngũ uẩn, lục xứ, lục giới mà có, không có cái thực ngã nào tách khỏi uẩn, giới, xứ cả. Đức Thích tôn quan sát tam xứ, không những nhận thấy cái ngã mà tách rời uẩn, xứ, giới là không có, và cả thuyết về chân ngã của đạo Bà-la-môn cũng được coi là sản phẩm của sự suy nghĩ ngược. Họ cho rằng sắc tức là ngã, và thức cũng là ngã, mà ngã là thường trú, diệu lạc. Đức Thích tôn thì lại nói: "sắc vô thường,

vô thường tức là khổ, khổ tức là phi ngã, phi ngã giả cũng là phi ngã sở ; quan điểm như vậy gọi là quan điểm chân chính (Tập A hàm, q.1,k.9). Lại nói "duyên nhẫn sắc sinh ra nhẫn thức, tam sự hòa hợp xúc, xúc sinh ra thụ, tưởng, tư. Các pháp này là phi ngã, phi thường" (Tập A Hàm,q.11,k.273). Lại nói "Lục giới địa, thủy v.v... mọi thứ đó không phải của ngã, ngã cũng không phải là của mọi thứ đó, cũng không phải là của thân. Quan điểm trí tuệ như vậy, mới gọi là biết như thật" (Trung hàm phân biệt lục giới kinh). Khi xây dựng quan điểm chân chính uẩn, giới, xứ đối với hữu tình. Đức Phật đã xác nhận tất cả là vô thường, là khổ, là không phải thường trụ, không phải diệu lạc, cái chân ngã của đạo Bà la môn đã bị phủ định về căn bản. Phật pháp đã phủ định nhất nguyên luận về cái ngã thân bí, và nhị nguyên luận về cái ngã siêu vật chất, tức là coi hữu tình là sự hòa hợp tương tục của thân tâm. Nhưng lại không rơi vào đoạn kiến của những người Thuận thế, từ trong sự tương tục niệm vô thường, trong sự không có tự thể tồn tại đơn độc mà quấn quýt dựa vào nhau, vô ngã , vô ngã sở, mà khẳng định hữu tình chỉ là sự tồn tại của cái tên mượn. Không tách rời uẩn, xứ, giới không xa rời uẩn, xứ, giới, mà lập nên sự trói buộc và giải thoát sinh tử, cho nên nói: "Tuy là không, nhưng cũng phải là đoạn, tuy là có nhưng cũng phải là thường, nghiệp quả báo không sai, đó là lời Phật". (Trung luận quán nghiệp phẩm). Hữu tình là cái tên mượn (giả danh), không có tính bất biến tuyệt đối, tính độc tôn - thắng nghĩa vô ngã, mà nó có tính ổn định tương đối, tính cá thể cái giả ngã thế tục, đó là cái

nghĩa tinh tế theo quan điểm uẩn, xứ, giới của đức Phật.

Chương năm

Sự tiếp nối và sinh mới của hữu tình

I. Sự tiếp nối của hữu tình

1. Mọi loài hữu tình đều nhờ ăn mà tồn tại :
Quan sát hữu tình, không thể chỉ phân tích theo chiều ngang, nó còn tồn tại đòi đòi kiếp kiếp không ngừng nghỉ trong suốt chiều dài thời gian, vì vậy cần phải quan sát nó theo chiều dọc. Như một ngọn đèn, nếu kịp thời liên tục cho thêm dầu thêm bắc thì nó sẽ tiếp tục tỏa sáng, thành một ngọn đèn sáng mãi mãi. Nếu không thế, nó sẽ bị tắt. Hữu tình là dòng sinh mệnh của sự hòa hợp uẩn, xứ, giới. Không phải chỉ có một kỳ này, chết rồi là hết. Khi nhân duyên hòa hợp nó sẽ nối tiếp tồn tại mãi không có giới hạn. Sự nối tiếp vô thời hạn của nó cũng cần thêm dầu sự bồi dưỡng nhân duyên. Do đó, sự li tán của nhân duyên sẽ mở ra pháp môn tịch nhiên vô sinh.

Sự tiếp nối của hữu tình, cũng như ngọn đèn, phải không ngừng tiếp thêm động lực. Đó là cái gì ? Trong một kì sinh mệnh, thì đó là "tứ thực". (Tập A hàm q.15, k.371) nói: "có tứ thực nuôi dưỡng chúng sinh, làm cho nó có thể tồn tại ở đời, nghiệp thụ và trưởng dưỡng. Tứ thực là những gì ? Đó là, thứ nhất là Thô đoàn thực; thứ hai là Tế xúc thực; thứ ba là ý tứ thực, thứ tư là

Thức thực. Thực có nghĩa là giúp cho hữu tình duy trì sự sống và tiếp tục lớn lên. Phàm những gì có thể giúp ích cho sự tăng trưởng đều có thể gọi là thực. Vì vậy “Thực” mà Kinh A hàm nói không chỉ có “tứ thực”, có hàm nghĩa gần với “nhân duyên”. Có điều đức Phật nhấn mạnh những cái có tác dụng giúp ích cho hữu tình sống và tăng trưởng mạnh nhất, khái quát “Tứ thực”, được các luật sư đời sau ca ngợi và dẫn dụ. Đức Phật đã từng nói Thập cù pháp (pháp 10 câu), câu thứ nhất là “tất cả các loài hữu tình đều nhờ ăn mà trụ thế”. Như vậy có nghĩa là, mọi loài hữu tình muốn tiếp tục duy trì sự sống đều phải nhờ ăn. Luận đề này có ý nghĩa quan trọng nhầm vào ngoại đạo. Những người tu khổ hạnh thời bấy giờ muốn giải thoát sinh tử mà không có phương pháp thích đáng, chỉ một mực cam chịu khắc khổ, thậm chí mỗi ngày ăn một hạt vừng, một hạt lúa mạch, có người chỉ uống nước, có người chỉ nuốt hơi gắng gượng sống một cách hết sức khổ sở, để mong thoát khỏi sự trói buộc của vật dụng mà đạt đến được sự tự do của tâm linh. Đức Thích tôn khi tu khổ hạnh cũng đã từng chịu sự khổ như vậy. Khi hiểu ra tu tập khổ hạnh chỉ là uống công vô ích, Ngài đã nhận sữa hươu của một cô gái mục đồng cúng dàng để tu dưỡng thân tâm, cuối cùng mới có thể hoàn thành sự giải thoát chính giác dưới gốc cây bồ đề. Những người tu khổ hạnh chế nhạo đức Thích tôn nhận uống sữa hươu, hoài nghi chính giác của đức Thích tôn. Vì vậy đức Thích tôn đã đặc biệt nhấn mạnh mọi hữu tình đều phải nhờ “Tứ thực” mà trụ thế. Điều này không những khẳng định tính chất quan trọng của việc ăn uống, mà còn chỉ rõ động lực của việc kéo dài sinh tử ở đâu và như thế nào mới có thể giải thoát được.

2 - Tứ thực (bốn loại thức ăn). Bốn loại thức ăn, gồm có: một là Thô đoàn thực, còn gọi là Đoàn thực, tức là cơm ăn nước uống thường ngày. Đô ăn là thức ăn vật chất, có thể chia thành nhiều bữa và từng miếng để nhai nuốt nên gọi là *đoàn thực*. Và phải giúp ích cho thân tâm tăng trưởng thì mới hợp với định nghĩa của “thực”. Vì vậy ăn uống các thức độc, không ích gì mà còn có hại cho thân tâm. Phật pháp không gọi là thực. Sự tiếp nối một ki sinh mệnh của hữu tình phải có đoàn thực, đặc biệt là ở cõi nhân gian thuộc Dục giới này. Không có đoàn thực thì dù có sự tư ích của các món ăn khác cũng khó mà sinh tồn được. Như nhập định quá lâu, do thiếu đoàn thực, khi xuất định sẽ không chịu đựng được mà phải chết. Qua đó có thể thấy đoàn thực quan trọng như thế nào đối với con người. Về việc tu trì định tuệ, nếu thiếu dinh dưỡng, thân tâm quá suy yếu, thì định tuệ cũng không thể thành tựu được. Người tu khổ hạnh không nhận thức được tính chất quan trọng của đoàn thực thích hợp với sự sinh tồn và tu dưỡng, cho nên rất lấy làm lạ về việc đức Thích tôn lại nhận bát sữa của nàng mục nữ để ăn mà thành tựu chính giác. Nên biết rằng đoàn thực không chỉ trực tiếp giúp ích cho việc bổ dưỡng cơ thể, vì chỉ có một cơ thể khỏe mạnh thì mới tạo ra được một tinh thần khỏe mạnh. Vì vậy việc đó cũng gián tiếp bồi bổ tinh thần.

Hai là xúc thực: xúc là sự tiếp xúc của lục căn với

lục trần làm nảy sinh ra lục thức, giúp nhận thức cảnh giới lục trần. Cái cảm giác vừa ý khi cẩn - cảnh - thức hòa hợp tạo ra gọi là *Khả ý xúc*; cảm giác không vừa ý gọi là *Bất khả ý xúc*. Từ khả ý xúc, bất khả ý xúc nảy sinh ra niềm vui nỗi khổ ... Xúc thực nói ở đây chủ yếu là *Khả ý xúc*. "Xúc" vừa ý làm nảy sinh sự vui sướng, tức là có thể giúp ích cho sức sống, làm cho thân tâm khỏe mạnh. Vì vậy xúc thực cũng là nhân tố quan trọng để duy trì sự tiếp nối của hữu tình. "Nhân phùng hỉ sự tinh thần sảng" (*người ta gặp điều vui thì tinh thần sảng khoái*). Có một số bệnh khó chữa, thế mà khi gặp hoàn cảnh thích hợp, trong lòng thư thái thì tự nhiên khỏi bệnh. Trái lại, thất vọng, lo buồn hoặc là ngoại cảnh không hợp (bất khả ý xúc) thì có thể tiêu tụy, phát ốm, thậm chí dẫn tới cái chết. Y học hiện đại cũng cho rằng lạc quan là điều kiện không thể thiếu để thân thể khỏe mạnh. Lại như người tu định, nhờ nội xúc vui mừng khi nhập định mà sau khi xuất định lòng dạ nhẹ nhàng thanh thản, tuy ăn uống giảm, ngủ nghỉ ít nhưng thân thể vẫn khỏe mạnh bình thường. Lại như xoa bóp có thể tăng cường thể lực. Đây cũng là tác dụng của xúc thực. Trung A hàm (Già-di-ni kinh) nói: "Thân xác thô là hạt giống của tú đại, do cha mẹ sinh ra, ăn mặc lớn lên, nằm ngồi, xoa bóp, tắm gội, chịu đựng ...". Sự nằm ngồi, xoa bóp, tắm gội, chịu đựng này đã nói rõ công dụng tư dưỡng đối với hữu tình. Ngay cả bất khả ý xúc như sự nhọc mệt do vận động thân thể, cũng có thể coi là thực. Vì vậy Tạp A hàm (q.15, k. 273) nói: "Người đoạn tri hướng xúc thực, ba lần là đoạn").

Ba là ý tú thực: ý tú là ý muốn nguyện vọng tức là ý muốn mà tâm tư tương ứng. ý muốn có tác dụng lớn mạnh đối với sự tiếp nối sinh mệnh hữu tình. Các nhà tâm lí học nói: "Người ta nếu không còn chút hi vọng nào thì không thể sống được nữa". Niềm hi vọng nuôi dưỡng tâm tư, làm cho người ta phấn chấn, tiếp tục sống và hoạt động. Như người sắp chết, vì mong muốn được gặp người thân lần cuối cùng mà có thể sống thêm được một thời gian nữa. Vì vậy ý muốn cũng trở thành ra món ăn của hữu tình.

Bốn là Thức thực: Thức là chỉ "*hữu thủ thức*"; tức là thức chấp thủ thân tâm, tương ứng với niềm ái. Thức có sức mạnh duy trì sự kéo dài của sinh mệnh, góp cho thân tâm phát triển: *Thức duyên danh sắc*" là một giáo nghĩa quan trọng trong Phật pháp, như Trường A hàm, Đại duyên phương tiện kinh đã nói. Trong kinh, đức Phật nói với ngài A-nan: "Người ta khi vừa mới thác thai đã có Hữu thủ thức. Khi cha mẹ hòa hợp, Hữu thủ thức thu nhiếp xích đới, bạch đới (tinh cha huyết mẹ) thành ra sinh mệnh của thể hữu cơ rồi lớn lên. Nếu Thức không nhập thai mẹ thì có danh sắc không? Thưa rằng: không. "Danh sắc" là chỉ tự thể thân tâm hữu tình. Tự thể này, nhờ sự chấp thủ tư ái của Thức mới có thể thành thai nhi dần dần tăng trưởng, mới xuất thai, mới lớn lên thành người được. Cho nên Kinh nói: "Thức không chấp thủ thì danh sắc có thể tăng trưởng được không? Đáp rằng: không. Sự chấp thủ này của Thức cho mãi đến giây phút cuối cùng trước khi chết vẫn không tạm rời. Một khi tác dụng chấp thủ này ngừng lại thì sinh mệnh lập tức cáo chung, thân xác sẽ

trở thành xác chết. Vì vậy đức Phật nói: "Này ông Anan, ta nhờ cái duyên ấy mà biết danh sắc là do thức, duyên vào thức mới có danh sắc". Sức mạnh của Hữu thể thức giúp cho sự kéo dài mệnh sống của hữu tình quan trọng đến mức nào!

Tứ thực bốn loại thức ăn để tồn tại là do đức Phật quan sát sâu sắc tinh tế mới chỉ ra được, đều là những sự thực rõ ràng của thế gian. Tứ thực không chỉ liên quan đến sự diên tục của một ki sinh mệnh hiện tại, mà ngay cả sự diên tục sinh mệnh vị lai cũng nhờ ý tư thực và Thức thực mà tái tạo. Nhân loại luôn luôn hi vọng sinh tồn, mong muốn tiếp nối sinh mệnh mãi mãi. ý muốn đó hoặc là cực kỳ vi tế thuộc về tiềm thức, không hẳn thường xuyên biểu hiện ra ngoài, nhưng thực ra hết sức mạnh mẽ, mãnh liệt. Mãi đến khi chết, sinh mạng không còn cách nào duy trì được nữa, nhưng vẫn cứ nuối tiếc, muốn tồn tại trong vị lai. Thuyết kiếp sau, thuyết sống mãi trên Thiên đường của các tôn giáo là dựa trên điều mong muốn chung đó của nhân loại. Do đó thuyết "hậu hữu ái"(mong muốn có kiếp sống về sau) nảy sinh. Hữu tình sinh tử nối tiếp nhau là do ý nguyện tương ứng với cái Hậu hữu ái này mà tái tạo. Vì vậy nói: Ngũ thụ ấm là bản hành tạo tác, gốc nguồn là ở ý nguyện Tập A hàm, q.10,k.260. Đồng thời, Hữu thủ thức là thức tương ứng với thủ, trước khi rời ái dục, nó không ngừng chấp thủ. Xả bỏ thân tâm này, nó lại lập tức chấp thủ ngay thân tâm khác. Đây tức là sự chấp thủ của thức khi nhập thai, lấy xích đới, bạch đới làm tự thể. Như con vượn leo cây, bỏ cành này nó níu ngay cành khác. Sự chấp trì của hữu thủ thức này là "vơ của

người khác làm của mình", tức là ái trước tự thể này, hòa nhập tự thể này, coi đó là của mình, thành ra cá thể thân tâm thống nhất mà linh hoạt. Sự hòa hợp nối tiếp nhau của thân tâm đối với hữu tình có tác dụng đặc biệt. Khoa học hiện đại đã nói đến ba loại món ăn trước (*túc đoàn thực, xúc thực, ý tư thực*), như là điều kiện để duy trì một ki sinh mệnh, nhưng đối với việc ý tư thực giúp ích cho vị lai và sự chấp thủ của thức thực thì chưa nói được nhiều.

Dục vọng sinh tồn của nhân loại - tứ thực, lấy sự sinh tồn của cá thể làm trung tâm. Dục vọng sinh tồn sâu sắc và vĩnh cửu tức là "hậu hữu ái". Cái "hậu hữu ái" này còn đòi hỏi phát triển sự sinh tồn vĩnh viễn, tức là ý muốn phát triển chủng tộc. Nhỏ từ gia đình, lớn đến quốc gia dân tộc, con người đều muốn nhà mình, dân tộc mình sinh sôi nảy nở, trường tồn mãi mãi. Không chỉ loài người muốn như vậy, nhỏ như kiến, mối cũng muốn như vậy. Ước muốn kéo dài sự sinh tồn của chủng tộc của mình đó biểu hiện ở chỗ quan hệ quấn quýt giữa hữu tình với hữu tình. Phật pháp lấy người làm gốc, nhưng không chỉ bàn về loài người mà rộng khắp đến cả mọi loài hữu tình. Những loài hữu tình bậc thấp, có loài không hẳn có quan hệ cha mẹ con cái cùng tồn tại, cho nên tuy vẫn có sự phát triển diên tục của chủng tộc, nhưng đều là sự sinh sôi nảy nở bản năng, thường không có ý thức chủng tộc rõ rệt. Nhân loại thì không như vậy. Giai đoạn thơ ấu rất dài, phải trông nhờ ở sự chăm sóc nuôi nấng của cha mẹ, nhu cầu sinh tồn rất phức tạp, phải dựa vào sự bảo vệ và hỗ trợ của đồng loại, cho nên sự mong muốn duy trì chủng

tộc rất mãnh liệt. Động lực duy trì sinh mệnh chung tộc đó là nhờ ở “ ý tứ thực ”.

II. Sự ra đời của hữu tình

1. Tú sinh: Hữu tình sống rồi chết, chết rồi sống nối tiếp mãi không dứt. Một khi sinh mệnh "vốn có" kết thúc thì chuyển sang một sinh mệnh khác sự ra đời của "hậu hữu" phân biệt từ mặt hình thái ra đời và lớn lên của hữu tình, thì có thể chia làm bốn loại, tức Thai sinh, Noãn sinh, thấp sinh, Hóa sinh gọi chung là tú sinh. Thai sinh như người, trâu bò, dê ngựa... Noãn sinh như gà, vịt, chim, họ loài bò sát v.v... Thấp sinh như chồ ảm thấp, ô nhiễm vi khuẩn vi trùng sinh ra v.v... Hóa sinh như sâu thành bướm sâu thích ve sầu v.v.. có nhân ấn phân biệt tú sinh là phân biệt theo hình thái từ khi mới ra đời đến khi trưởng thành. Như thai sinh, tự thể đầu tiên phải bảo tồn trong thai mẹ, khi thân thể hình thành đầy đủ mới ra khỏi thai mẹ. Sau khi ra đời, có một giai đoạn thơ ấu khá dài không thể sống độc lập ngay được, phải nhờ vào sự bú mớm chăm sóc của mẹ đẻ. Đặc biệt là loài người rất cần phải có sự nuôi nấng dạy dỗ của cha mẹ và sự trưởng thành mới dần dần biết nói năng, có tri thức và kỹ năng. Noãn sinh không thế, khi rời cơ thể mẹ, thân hình chưa hoàn toàn hình thành, chỉ vỏn vẹn là một quả trứng. Phải qua một quá trình bảo dưỡng, ấp trứng (ngày nay có thể dùng sức người) thì cơ thể sinh mệnh mới thoát ra khỏi vỏ trứng. Có loài cũng cần phải nuôi nấng, dạy dỗ, nhưng giai đoạn này

không dài, phần lớn có thể tự động sinh tồn và trưởng thành. Thấp sinh lại khác, sau khi mẹ đẻ trứng rồi thì bỏ mặc, hoặc là để ra trứng rồi thì mẹ chết, giữa con giống và mẹ không còn quan hệ. Sau một thời gian nhất định, sinh mệnh mới ra khỏi trứng, hoặc là lột xác lần này lần khác và tự mưu cầu sinh tồn. Từ khi các loài hữu tình ra đời cho đến khi trưởng thành, loài thai sinh có quan hệ chặt chẽ nhất với mẹ, giai đoạn thơ ấu cũng dài nhất; loài noãn sinh tiếp theo sau. Loài thấp sinh, trừ việc đẻ trứng ra, mẹ và con có thể nói là không còn quan hệ gì lắm, là loài mà quan hệ mẹ con lỏng lẻo, giai đoạn thơ ấu cũng ngắn nhất. Sự phân biệt thai sinh, noãn sinh, thấp sinh là dựa theo ý nghĩa như thế. Hóa sinh, ngoài loài côn trùng hóa thành bướm ra còn loài hữu tình nữa không cần đến ngoại duyên cha mẹ mà là dựa vào ước vọng sinh tồn hoặc vào nghiệp lực của chính mình mà đột nhiên ra đời. Nói về quá trình sinh trưởng, thai sinh phức tạp hơn noãn sinh, noãn sinh phức tạp hơn thấp sinh, thấp sinh phức tạp hơn hóa sinh. Nói về nhân duyên sinh ra, thai sinh và noãn sinh phải dựa vào trợ duyên hòa hợp được cái, thấp sinh thì tự thân phân liệt thành sinh mệnh mới; hóa sinh càng không cần dựa vào nhục thể ấy mà theo nghiệp mà sinh ra. Nói theo thứ tự thai, noãn, thấp, hóa thì hóa sinh đáng lẽ là loài hữu tình bậc thấp nhất. Nhưng theo truyền thuyết xưa nay thì lại là bậc còn bao gồm khắp cả tam thú: quỉ, súc sinh, người.

2. Nguồn gốc sinh mệnh và hóa sinh. Theo ghi chép của Phật điển, chứng minh chủ yếu của hóa sinh là "con người đầu tiên" xuất hiện trên thế giới này. Con

người đầu tiên ấy đã nhờ hóa sinh mà có. Điều này có quan hệ quan trọng với vấn đề nguồn gốc sinh mệnh, nguồn gốc giống mới. Sinh mệnh hoặc giống mới từ đâu đến? Đây là một vấn đề nan giải xưa nay, nan giải đối với cả khoa học hiện đại. Như thường nói, có trứng trước, hay có gà trước? Nếu nói có trứng trước thì nếu không có gà thì làm sao có trứng? Không thông! Nếu nói có gà trước, thì không có trứng cũng không thể nở ra gà, cũng không thể thông được. Và vì vậy có người tưởng tượng ra rằng sinh mệnh hoặc giống mới là do Thần Da hòa hoa hoặc Phạm thiên v.v... Thần là có trước hết, mà cũng là sau cùng, muôn thứ đều do thần sáng tạo ra. Như vậy thì không cần hỏi là trứng có trước hay gà có trước. Tất cả đều là do thần sáng tạo ra, vấn đề nguồn gốc của mọi sinh mệnh thế là đều đó được giải quyết. Tư tưởng thần sáng tạo muôn loài quả là có quan hệ với vấn đề nguồn gốc sinh mệnh, vì không giải quyết được nên qui nó cho sự sáng tạo của thần. Nhưng như vậy là phải lấy việc thừa nhận trước rằng có vị thần ấy làm tiền đề. Các vị thần sáng tạo mờ mịt hoang đường kia là không thể chứng nghiệm được, cho nên thuyết do thần sáng tạo ra không thể là lí do có thể tin được. Các nhà khoa học hiện đại xuất phát từ quan điểm duy vật đã suy từ người đến động vật và đẩy ngược về trước nữa, nói rằng do thực vật tiến hóa mà thành. Như vậy, từ thực vật đẩy ngược lên mãi đến vật vô sinh, như thế mới xây dựng được trình tự tiến hóa từ vô sinh đến sinh vật, từ thực vật đến động vật, cho đến con người. Nhưng vô sinh vật không có ý thức tự giác, làm sao có thể tiến hóa thành động vật rồi

thành người có ý thức tự giác rõ ràng? Vì sao ngày nay không thấy có thực vật gì tiến hóa thành động vật, không thấy vượn người tiến hóa thành người? Và thế là có học giả chủ trương thuyết "sáng tạo" (sáng hóa) cho rằng trong sự tiếp nối thường xuyên, có sự sáng tạo đột biến, nảy sinh một sinh mệnh mới đặc biệt, không thường có. Và thế là Thế giới có sinh mệnh, có giống mới xuất hiện. Như trước hết có một giống đại loại như con gà, trong sự tiếp nối thường xuyên, bỗng sáng hóa, đẻ ra trứng của giống gà mới. Không thừa nhận sáng hóa, thì sự xuất hiện giống loài mới là không thể có, vấn đề nguồn gốc sinh mệnh sẽ không thể giải quyết đầy đủ. Thời đức Phật, không có một tì khưu nào hoặc một người nào là do hóa sinh cả. Nói sự hóa sinh nhân loại là nói con người đầu tiên xuất hiện trên thế gian này. Phật pháp tuy không cho rằng tâm linh là phái sinh từ vật chất, cũng không cho rằng sinh mệnh là sản phẩm mới của thế giới này, tâm và sắc thân là dựa vào nhau mà tồn tại, từ vô thủy. Nhưng theo tình hình của tiểu thế giới này thì khi thế giới mới hình thành là chưa có hữu tình, mà về sau mới xuất hiện hữu tình. Con người xuất hiện đầu tiên ấy là người hóa sinh. Vì vậy, hóa sinh là có hai loại: một là hữu tình bậc thấp hơn cả hữu tình thấp sinh; hai là các loại hữu tình xuất hiện trước hết trong ngũ thú. Nói theo ý nghĩa này, ba loại trước là bình thường, là thường xuyên còn hóa sinh là sáng tạo đặc biệt.

Chương sáu

Cái căn bản về luân hồi sinh tử của hữu tình

1. Vô minh và ái. Hữu tình là thể hòa hợp của uẩn, xứ và giới, được duy trì tồn tại là nhờ sự nuôi dưỡng của tú thực. Trong dòng sinh tử hòa hợp, tiếp nối nhau ấy, hữu tình không sao thoát khỏi đau khổ bách. Có thể nói hữu tình tức là khổ. Thế thì chung qui hữu tình vì sao mà khổ, cái nút của nỗi khổ ấy là ở đâu? Ở đây có hai việc, như nói: "Sinh tử từ vô thủy, do vô minh bao trùm, ái kết trói buộc, luân hồi suốt đêm trường, không biết bờ bến của đau khổ là ở đâu" (Tập A hàm, q.10, k.266) Vô minh và ái là cái nhân không phân chia trước sau, không phân biệt nặng nhẹ của sự luân hồi sinh tử của hữu tình. Nếu hai điều này(vô minh và ái) là nguyên nhân của sinh tử, thì giải thoát sẽ là tâm giải thoát và tuệ giải thoát. Nhưng nói về đặc điểm của mê và ngộ, thì mê tình lấy tình ái làm căn bản trói buộc, giác ngộ lấy trí tuệ - minh làm căn bản giải thoát. Về điều này có thể nói rõ bằng thí dụ: như mắt bị bịt bằng vải, ở trong mê cung không có cách nào thoát ra. Nói về sự trở ngại không tự do thì mê cung là trở lực gân nhất. Nếu muốn ra khỏi mê cung thì phải gỡ vải bịt mắt. Như vậy do ngu si - vô minh, bị ái nhiễm trói

buộc, ái nhiễm là sợi dây trói buộc chính; nếu muốn được giải thoát thì phải có chính giác mới được. Trí tuệ là căn bản của giải thoát. Từ mê ngộ mà sáng tỏ được tính chất quan trọng của hai cái đó. Vì vậy, mê là hữu tình tình ái; ngộ là người giác ngộ. Nhưng hai cái gốc sinh tử nói đây, không phải là sinh tử như nhau, mà từ những căn nguyên khác nhau mà ra. Phật Pháp là duyên khởi luận, cái gì cũng là kết quả của các nhân duyên nương tựa vào nhau mà thành, sinh tử là do hai cái đó (chỉ vô minh và tham ái) hòa hợp mà có. Cho nên kinh nói: "Vô minh là cha, tham ái là mẹ", thành ra kết quả chung là mệnh khổ của hữu tình. Hai cái này (vô minh và tham ái) có đặc điểm riêng của nó. Các bậc Cổ đức hoặc có người cho rằng vô minh là cái căn bản ở ranh giới trước sinh tử, tham ái là căn bản ở ranh giới sau sinh tử. Hoặc có người cho rằng vô minh gây ra nghiệp, ái thì giúp nhuận sinh, tất cả đều là thiên về đặc điểm của mặt này hay mặt kia.

2. Ngã kiến và thức. Trong kinh lại có nơi coi Tát ca da kiến tức Thân kiến, Ngã kiến là căn bản của sinh tử. Ngã kiến là một trong những nội dung của vô minh. Vô minh tức là không sáng suốt, nhưng không chỉ dừng ở chỗ không sáng suốt, mà còn hàm ý, là do trí tuệ mờ tối gây ra nữa. Vô minh thuộc về hiểu biết (tri), là sự hiểu biết trái ngược với sự hiểu biết chân chính (chính trí). Sự hiểu không chân chính, tức là tà kiến, ngã kiến v.v... Tập A hàm(q.12,k.298) giải thích vô minh rằng: "Không biết ranh giới trước, không biết ranh giới sau, không biết ranh giới trước sau; không biết ở trong, không biết ở ngoài, không biết trong ngoài; không biết

nghiệp, không biết báo, không biết nghiệp báo; không biết Phật, không biết pháp, không biết tăng, không biết khổ, không biết tập, không biết diệt, không biết đạo; không biết nhân, không biết pháp là do nhân tạo ra; không biết thiện hay bất thiện, có tội hay vô tội, tập hay bất tập, như liệt hay thăng, nhiễm ô hay thanh tịnh; phân biệt duyên khởi tất thảy đều không biết". Đây là từ duyên khởi của hữu tình mà bàn đến hết thảy mọi thứ vô tri. Nhưng cái căn bản nhất trong vô tri là không thể lí giải được pháp tính duyên khởi tính vô thường, tính vô ngã, tính tịch diệt. Nói về không biết vô thường thì tức là thường kiến, đoạn kiến. Nói về không biết vô ngã thì tức là ngã kiến, ngã sở kiến. Nói về không biết tịch diệt thì tức là hữu kiến, vô kiến. Trong đó, ngã kiến là đặc trưng vô minh mờ mịt của tự thể hữu tình. Hãy nói về nhân loại: nhận thức về tự ngã chứa đựng những sai lầm to tát. Hữu tình sinh diệt trong từng niệm từng niệm, từ nhỏ đến già, thế mà lại cứ thấy là mình không có thay đổi gì cả. Ngay cả khi ý thức được sự thay đổi, cũng tựa hồ như chỉ là hình thức chứ không phải là nội tại. Hữu tình là quần quýt dựa vào nhau, thế mà lại thường thấy mình tồn tại đơn độc, không liên quan gì với tự nhiên, xã hội. Hữu tình chỉ là cái giả ngã (cái ta giả tạm) hòa hợp nối tiếp nhau, mà lại cứ thấy rằng mình là thực sự tồn tại. Do đó mà khi nói về lý luận thì sẽ nảy sinh đủ loại đủ kiểu ngã kiến, như tam kiến nói ở trên tức là do "phân biệt" mà nảy sinh. Phật pháp lấy hữu tình làm gốc, vì vậy vô minh có khắp ở tất cả, và gây ra sự mê muội. Học giả Đại thừa tuy lấy trí tuệ chân chính quan sát rộng rãi nhất thiết pháp là vô ngã,

nhất thiết pháp là không, mà giải thoát sinh tử nhưng vẫn phải quay lại quan sát tự thân, từ trong việc rời bỏ ngã, ngã sở kiến mà hoàn thành giải thoát.

Lại còn có quan điểm coi thức là gốc của sinh tử. Thức này là "hữu thủ thức", là thức chấp thủ thân tâm hữu tình làm tự thể, "thủ" tức là sự mở rộng cái "ái". Từ đế là giáo nghĩa căn bản của Phật, nói Tập đế của cái nhân khổ sinh tử là ái Ngài Xá lì phát nói với ngài Ma ha Câu hi la : "Không phải con trâu đen buộc con trâu trắng, cũng không phải con trâu trắng buộc con trâu đen, vậy mà ở trong đó có cái như cái ách cái ương đè nặng trói buộc, ấy là sự trói buộc kia.... Như vậy không phải nhân buộc sắc, không phải sắc buộc nhân, cho đến không phải ý trói pháp, không phải pháp trói ý, cái dục tham trong đó là cái trói buộc vậy" (Tập A hàm, q.9,k. 250). Điều này chỉ ra rằng, cái trói buộc mình lục xứ và hoàn cảnh, tức là do cái ái; "dục tham" là một trong những nội dung của ái. Ái là gốc rễ của sự trói buộc, cũng là nguyên nhân chính của nỗi đau khổ bức bách, không tự tại của cuộc sống hiện nay và vị lai. Như ngũ uẩn là tụ khổ của thân tâm, kinh nói "*nỗi khổ ngũ uẩn cháy to*", cái khổ ngũ uẩn cháy to đó không chỉ là ngũ uẩn, mà còn là "*ngũ thủ uẩn*". Cho nên thâm tâm vốn không phải là cái trói buộc, vốn không phải vì sinh tử mà thành ra đau khổ, vấn đề là ở chỗ "ái". ý nghĩa của ái rất sâu sắc, dính chặt như keo sơn mà không dễ dàng thoát ra được. Tuy với các loại đối tượng khác nhau mà có các hình thái của ái nhiễm, nhưng chủ yếu là nhiễm trước đối với mình - tự thể thân tâm của mình. ái lai không chỉ dính buộc mà còn là cháy bỏng, bức thiết,

sôi nổi, vì vậy gọi là "khát ái", "dục ái" v.v... Nói về nhiễm ái tự thể, tức là nói căn nguyên của ý muốn sinh tồn; có cái đó, cho nên gọi là hữu tình. Có tình ái hoặc ý thức, tức là tình ái đó. Từ đó mà nấm giữ, theo đuổi, tức gọi là "thủ". "Hữu thủ thức" như vậy, về mặt chấp thủ danh sắc tự thể thì đó là gốc sinh tử, cũng giống với việc nói rõ cái "ái" là trói buộc vậy.

II. Hình thái hoạt động của tình ái

1. Luyến ái cái cũ và chạy theo cái mới . Sự trói buộc khiến không được tự tại của hữu tình là do cái đặc tính tình ái. Nếu tĩnh tâm quan sát để ý thì không khó khăn gì thể nghiệm ra điều đó. ái trước của hữu tình, tất nhiên biểu hiện trong thời gian. Mọi sự tồn tại, át thể hiện thành thời gian tướng; thời gian có hai đầu trước sau, y vào hai đầu trước sau đó mà xác lập hiện tại. Kinh nói : "Không đoái hoài chư hành quá khứ, không vui thích với chư hành vị lai, thì không nhiễm trước chư hành hiện tại" (Tạp A hàm,q.29,k. 805). Hữu tình do đặc tính tình ái, cho nên tiếc luyến không rời quá khứ, luôn luôn chấp trước. Sự luyến tiếc quá khứ này không phải chỉ là nhớ nhung nói chung mà luyến tiếc không nỡ rời, khó mà buông ra được. Đối với vị lai thì lại khác, tức là cứ luôn luôn lúc nào cũng theo đuổi phía trước, cứ thấy vị lai sao mà tốt thế; cứ là luôn luôn không thỏa mãn với cái đã có, mà đòi hỏi cái mới, hơn nữa lại ham muốn tìm câu đến vô cùng. Một mặt lại theo đuổi mãnh liệt cái mới trong tương lai. Hai điều đó là một mâu thuẫn lớn. Không thừa nhận quá khứ,

không thể mở ra vị lai; muốn mở ra vị lai, lại tất yếu phải vượt qua quá khứ. Hữu tình luôn luôn là ở trong quá trình tiến lên trong sự luyến tiếc không rời cái cũ, và muốn vọt nhanh theo đuổi cái mới. Quá khứ vốn có nhiều cái không đáng luyến tiếc, nhưng mỗi lần muốn quên đi lại cứ luyến tiếc những vê vang vui sướng cũ, cứ cảm thấy quá khứ thật đáng luyến tiếc. Tiên đồ phia trước tuy không chắc là sáng sủa, mà sự sáng sủa ấy cũng không thể tránh khỏi số phận sẽ mất đi, nhưng lại cảm thấy rất có hy vọng. Đây là khuynh hướng tất yếu của hữu tình, không ai có thể phủ nhận được. Cái hiện tại nằm giữa quá khứ và vị lai này, muốn xa lìa nhiễm trước không rời nhưng lại ôm chặt lấy không buông. Quá khứ đã huyễn diệt rồi, vị lai còn trong mộng, hiện tại sẽ qua đi trong chớp mắt như vậy. ái nhiễm không rời, rốt cuộc cái gì là mình ? Cái gì thuộc về mình ? Đó tình ái quyến luyến với hiện thực biến đổi vô thường, đoái cái này chấp cái kia, tạo ra mâu thuẫn lớn. Như đối với xã hội hiện nay, có người thiên về tiến thủ, có người thiên về bảo thủ. Người thiên về tiến thủ, không vừa lòng với cái vốn có, nung nướng vọng tiền đồ sáng sủa. Người thiên về bảo thủ cho rằng sự tiến bộ của xã hội phải giữ lại những thành tựu cũ, tiến lên trong trạng tự ổn định. Sự thay đổi tiến lên hỗn loạn không nhất định là sáng sủa. Cả hai phía đều có sở kiến riêng nhưng do thiên về một phía , cho nên nảy sinh hiện tượng xung đột mà tranh luận mãi không thôi về kinh tế hoặc chính trị. Kỳ thực, những mâu thuẫn xung đột này có thể nói là đặc tính của tình ái, là khổ não khốn đốn do hữu tình không thích nghi được với sự thực biến đổi vô thường,

luyến tiếc quá khứ hoặc theo đuổi vị lai mà nảy sinh. Chẳng qua, tình ái biểu hiện trong hoạt động của thời gian, tuy luyến tiếc quá khứ, theo đuổi vị lai, nhiễm trước hiện tại. Nhưng do khuynh hướng tất nhiên của thời gian, ít nhiều thiên về sự tìm muôn vô hạn ở vị lai. Trong hoạt động của dòng xoáy tam thế (*ba đời quá khứ, hiện tại vị lai*), "ái" cứ một mạch lao về phía trước, cho nên trong kinh có lúc đặc biệt nặng về từ hiện tại đến vị lai, như "tú ái" đã nói.

2.Chạy theo vật chất và yém li thế gian. Hoạt động của tình ái, còn tất nhiên là sự sống động của tự ngã trong hoàn cảnh. Có người nói: mọi tình ái của nhân loại đều lấy tình ái giới tính giữa nam và nữ làm căn bản. Yêu con cái, cha mẹ, yêu bạn bè v.v... Chẳng qua chỉ là một dạng khác của tình yêu giới tính. Nhưng theo Phật Pháp thì không hẳn là như vậy. Hữu tình có thể không có tính dục, như hữu tình ở trên cõi Dục giới không có tính dục; như một loại động vật hạ đẳng cũng chỉ dựa vào sự phân liệt tự thể mà sinh sôi nảy nở. Vì vậy bàn đến gốc rễ tình ái thì chính là tình yêu tự thể (tự thể ái). Tự thể ái tức là tình yêu một cách tự giác hoặc không tự giác cái tự thể hữu tình sắc tâm hòa hợp, tức là sự ham muốn sinh tồn tiềm ẩn. Tự thể ái còn có tên là Ngã ái, không chỉ loài người như vậy mà ngay cả những loài hữu tình hạ đẳng nhất cũng như vậy. Đã có cái ngã, ngã là "chúa tể", tức là người tự do chi phối, cho nên hoạt động của ngã ái lại tất nhiên là ái trước cảnh giới, tức là "ngã sở ái". Sự tham trước, ham muốn cái có liên quan đến tự ngã, tùy thuộc ở tự ngã. Ngã sở ái, hoặc cũng gọi là "cảnh giới ái". Cảnh giới ái và tự

thể ái, nói một cách chặt chẽ, thì là có cái này át có cái kia phân biệt làm hai một cách tương đối (ngã với ngã sở cũng như vậy) là cùng dựa vào nhau mà cùng tồn tại. Hữu tình tồn tại trong thời gian, vì vậy mà thấy được ái nhiễm ba đời quá khứ, hiện tại, vị lai. Tự thể ái và cảnh giới ái, có thể nói đó là sự tồn tại trong không gian của hữu tình. Hữu tình ái trước tự thể, nhưng tự thể là có hoàn cảnh tương đối, vì vậy nó lấy tự ngã ái làm trung tâm, và không ngừng mở rộng ra ngoài. Như ngọn đèn lấy ngọn lửa trên đèn làm trung tâm mà tỏa ánh sáng ra ngoài, làm cho mọi ngoại vật được trùm trong ánh sáng. Hữu tình ái trước tự thể, và thế là ái trước cả hoàn cảnh có liên quan đến nó. Như trong gia đình, khi vui vì cho rằng đó là gia đình của ta, thì thân thể của ta, áo quần đồ đạc của ta, sự nghiệp của ta, bè bạn của ta, quốc gia của ta, danh dự của ta, ý kiến của ta v.v... cũng đều ái trước, cũng tức là cảnh giới ái có ngã tức là có ngã sở, đây vốn là hiện thực mà nhân duyên nương vào mà nảy sinh mà tồn tại. Do sự ái trước của tình ái, mà muốn tự chủ, muốn chi phối người khác, muốn làm cho mọi cái liên quan đến ta đều phụ thuộc vào ta. Nhưng tự do của ta phải thực hiện trong sự mở rộng vô hạn của ngã sở; không biết rằng càng nhiều cái liên quan đến ta thì sự kiềm chế mà ta nhận chịu sẽ càng nhiều. Muốn chiếm hữu ngoại giới để hoàn thành tự ngã, kết quả lại thành ra nô lệ của ngoại giới. Hoặc giả vì đau đớn mà cảm thấy sự trói buộc của ngã sở, muốn rời bỏ ngã sở để được tự tại. Đâu biết rằng không có ngã sở, thì ngã cũng sẽ trở thành một ảo tưởng không có tí chút nội dung gì. Từ đâu mà có được tự do ? Xuất

phát từ ái nhiễm, thì không thể hiểu được vật và ngã, tự và tha, tính duyên khởi của tâm cảnh, không thể khé hợp được với sự tướng duyên khởi, thiên về tự ngã hoặc thiên về ngoại cảnh, tạo thành sự yếm li thế gian thần bí cực đoan và sự chạy theo vật chất dung tục. Nhưng trong hai cái này, tự thể ái càng mạnh hơn. Trong tình hình nào đó, có thể vứt bỏ mọi cái bên ngoài, chỉ cố sức theo đuổi sự tồn tại của tự ngã. Có câu chuyện kể rằng, có một thương nhân ra biển tìm của báu, gặp gió bão, thuyền đắm của báu cũng mất, chỉ còn trơ lại một mình anh ta. Mọi người tiếc thay cho anh ta, anh ta thì lại mừng rỡ nói: "May còn cái quý nhất chưa mất, đó là người chưa chết đuối". Đây là một biểu hiện mãnh liệt của tự ngã ái. Hơn nữa, trong một tình hình nào đó, chỉ cần sinh mệnh còn giữ được, chân tay tai mắt đều có thể hy sinh. Ngay cả khi nói "sát thân thành nhân" (hy sinh thân mình để thành tựu được điều nhân) "xả thân thủ nghĩa" (xả thân mình để giữ được điều nghĩa), cũng tức là cảm thấy những thứ đó (nhân và nghĩa) có ý nghĩa hơn tự ngã.

Cái Tự thể ái và Cảnh giới ái này, nói về hiện tại và vị lai tức là tứ ái: ái, Hậu hữu ái, Tham hỉ câu hành ái, Bỉ bỉ hỉ lạc ái. Hai cái trước là Tự thể ái, hai cái sau là Cảnh giới ái Thứ nhất là cái Tự thể ái nhiễm trước có ở hiện tại. Thứ hai là cái Tự thể ái khát vọng tồn tại mãi trong vị lai. Thứ ba là Cảnh giới ái đó có được trong hiện tại. Thứ tư là Cảnh giới ái muốn có được trong vị lai. Tự ái này tức là Tự thể ái và Cảnh giới ái biểu hiện trong hình thức hiện tại và vị lai.

3. Tồn tại và phủ định. Bình thường thì cho rằng ái trước chỉ là luyến tiếc cái chiếm hữu. Thực ra thì ý nghĩ của ái rất sâu, không chỉ có thế. Kinh thường nói đến tam ái: Dục ái, Hữu ái và Vô hữu ái. "Dục" tức là ngũ dục sắc dục, thanh dục, hương dục, vị dục, xúc dục. Tham ái và theo đuổi ngũ trần này là dục ái. Tham trước cảnh giới vật chất tốt đẹp như ăn uống đòi ngon miệng, đòi hỏi có hình thức đẹp, cho đến tính dục nam nữ cũng là một trong dục ái. Đây là thuộc cảnh giới ái "Hữu" tức là tồn tại, Phật Pháp lấy hữu tình làm gốc, cho nên thường gọi sự tồn tại của hữu tình là "hữu". Như Tam hữu: Dục hữu, Sắc hữu và Vô sắc hữu. Tứ hữu: Sinh hữu, BẢN hữu, Tử hữu, Trung hữu. Hữu ái, tức là sinh lòng yêu đối với tự thể hữu tính, tức tự thể ái. Vô hữu ái, cái "vô hữu" này hết sức khó hiểu. Vì vậy gần đây có người giải thích là phồn vinh dục. Đây vẫn là dựa vào sự giải thích cổ đại, tức là cái ái phủ định tự ngã. Phàm là sự tồn tại duyên khởi thì hẳn có tính mâu thuẫn tương đối của nó. Tình ái cũng không ngoại lệ. Đối với ngũ dục tham ái, lâu rồi lại sinh ra chán ghét, đối với sự tồn tại của thân tâm mình, có khi cảm thấy đáng yêu và yêu đến cuồng nhiệt, cũng có lúc lại cảm thấy đáng ghét. Như các ngoại đạo nói chung ở Ấn Độ phần lớn đều như vậy, cảm thấy cuộc sống đầy khổ đau phiền não, khó mà điều trị được thân tâm, do đó mà họ muốn thoát khỏi nó. Lão Tử của Trung Quốc cũng có ý kiến: "Ta có một mối lo lớn là ta có thân". Đây vẫn là biến tướng của ái, vẫn lấy ái làm động lực. Quan điểm xuất thế như vậy vẫn là tự mình trói buộc mình mà không thể có được sự giải thoát triệt để. Ba ái

này, trong kinh cũng gọi là Tam cầu : Dục cầu, hữu cầu và pham cầu , tức là tu viễn li hạnh, là ái cầu mong phủ định tồn tại.

Có người nói: Phật pháp là phủ định sinh mệnh, là phản nhân sinh. Nói như vậy đúng, mà cũng không đúng. Như một nhà triết học Tây phương đã nói : “Mục đích của đạo đức là ở chỗ không có đạo đức”. Sự không có đạo đức này không phải là giết người, đốt nhà,hay những hành vi độc ác nào khác, mà là nói : Mục đích cuối cùng của đạo đức là làm cho người ta đạt đến mức vượt lên trên đạo đức thông thường. Phật pháp đã nói sinh tử, nói vô sinh cũng là như vậy. Nhân sinh nói chung có đặc tính là ái nhiễm, là không hoàn thiện . Hữu tình lấy tình làm gốc, chứa đựng những đau khổ không thể tránh được, có những chỗ thiếu sót không sao cứu chữa được, cho nên phải thấu hiểu nó, siêu thoát nó. Sự quán sát hữu tình vô ngã, vô ngã sở của Phật pháp, không những xa rời hữu ái, mà cũng xa rời cả vô hữu ái. Vì vậy, Phật pháp nói vô sinh không phải tự sát. Không phải tiêu diệt nhân sinh, mà là tẩy rửa triệt để cái nhân sinh lấy ái nhiễm làm gốc, cải tạo thành cái nhân sinh không có thiếu sót lấy chính trí làm gốc. Như vậy, vô sinh không phải là không có cuộc sống này, càng không phải không có sự vô sinh này . Như năm câu giải thích về là vô sinh là vô sinh tức là sinh v.v. của ngài Long Thụ đều thật là tuyệt vời. Như Phật và các bậc A La hán v.v là những bậc vô sinh đã thực hiện được điều là đã vượt lên trên tình ái mà đắc được tự do giải thoát .

Chương bảy

Về nghiệp lực luân hồi của hữu tình

I. Việc phát hiện và giá trị hành nghiệp

1. Nghiệp và hành. Việc loài hữu tình luân hồi sinh tử có quan hệ mật thiết với nghiệp. Nghiệp tiếng Phạn là Yết ma(Karma) vốn có nghĩa là hành độ, làm việc. Như việc xử lý về tăng sự trong tăng đoàn đều gọi là yết ma. Nhưng từ khi có áo thư (Upanisad) thì từ yết ma đã có ý nghĩa sâu sắc hơn, được coi là động lực tạo ra sự luân hồi sinh tử của hữu tình. Như sách “ Bố lì cáp đức áo nghĩa thư ”(4,4,2-5) nói: “người y vào dục thành, nhờ dục mà có ý hướng, nhờ ý hướng mà có nghiệp, nhờ nghiệp mà có quả”. Nhưng trong Phật điển, trong bản dịch chữ Hán “Tập A Hàm” thỉnh thoảng cũng bàn đến nghiệp. Như nói: “ Chư nghiệp, ái, vô minh, nhờ tích tập mà thành thế ám (q.3,k.307). “có nghiệp báo mà không có sự tạo tác, ám này diệt rồi, ám khác nối tiếp”(q.13,k.335). Nhưng bản tiếng Pa li thì không có. Thuyết về nghiệp là nội dung đương nhiên của Phật pháp , nhưng thời đức Phật hầu như chưa có địa vị quan trọng. Điều này phải đến “ Trung A Hàm”, “ Tăng nhất A Hàm ” và “ Trường A Hàm” mới được phát huy mạnh mẽ .

Thuyết về "nghiệp" của Ấn Độ xưa, vô luận là nhất

nguyên luận truyền thống hay nhị nguyên luận mới ra đời đều kết hợp với "ngã". Hoặc cho rằng nghiệp là huyền hiện của tự ngã tự tác, hoặc cho rằng nghiệp là động tác ở bên ngoài ngã - tha tác, tất cả đều tin rằng do nghiệp mà mở ra một hoàn cảnh mới - thân tâm, thế giới, cái "ngã" bị giam hãm trong đó. Chính giác của đức Thích tôn căn bản là phủ định cái "ngã" này, vì vậy không phải là tự tác, cũng không phải là tha tác, mà là duyên khởi trung đạo nói rõ sự luân hồi sinh tử. Thư Tạp A hàm (q.12,k.300) nói: Tự tác tự giác (thụ) tức là rơi vào thường kiến; tha tác tha giác là rơi vào đoạn kiến. Nghĩa thuyết pháp thuyết đều xa lìa hai phía này, theo trung đạo mà thuyết pháp, nói rằng cái này có, nên cái kia có cái này sinh, nên cái kia sinh... Tôn giả Phù-di và Luận pháp ngoại đạo cũng phủ định tự tác, tha tác, cộng tác, vô nhân tác, mà nói rằng: "Đức Thế tôn nói: khổ hay vui đều từ duyên khởi mà nảy sinh" (Tập A hàm,q.14,k.343) điều đó có thể thấy, giáo thuyết của đức Thích tôn trên thực tế là lấy duyên khởi để giải thích sự luân hồi sinh tử. Tức là từ sự dựa vào nhau giữa thân tâm và hoàn cảnh - tự nhiên, xã hội, thân tâm, từ sự hoạt động nối tiếp nhau có thứ tự mà thuyết minh. Về sau, sự phát huy thuyết nghiệp lực từ sự giải thích của chi duyên khởi mà ít nhiều bị thông tục hóa.

Quan điểm duyên khởi chân chính là tất cả là mọi hoạt động quấn quýt dựa vào nhau, sinh diệt nối tiếp nhau, cũng có thể nói đó là sự "đại dụng lưu hành". Tất cả mọi hoạt động vô hạn, và hình thái của quá trình hoạt động không ngừng, là sự biến đổi không ngừng trong sự phát sinh, an trụ, biến dị, tiêu diệt, được gọi

chung là hành. Vì vậy nói: "chư hành vô thường". Mọi hành này không có tính bất biến , tính chúa tể , cho nên nói : " Nhãm (tương đương chư hành thế gian) là không (không ở đây có nghĩa như biến đổi, vô thường).

Pháp thường hằng bất biến là không, ngã,(ngã) sở là không. Vì sao vậy ? Đó là tự tính như vậy mà thôi (Tạp A hàm q.9, k.232). Thật ra hành và hữu vi , nghiệp, tác(lực tác dụng)v.v . vốn là cùng nghĩa. Hành là nói đang hoạt động . Hữu vi là cái tạo thành do hoạt động . Nghiệp là hoạt động thể hiện ra ở sự tướng . Tác là lực tác dụng của hoạt động. Trong đó, hành và hữu vi là thuật ngữ quan trọng của Phật pháp, nhất là hành . Hành là tất cả của thế gian . Phật pháp lấy hữu tình làm gốc, do đó chư hành ở thế gian không ngoài hoạt động mà tình ái là cốt lõi. Như hành uẩn trong ngũ uẩn tức là lấy tâm tư là chính. Kinh cũng nói : "Ngũ thụ ấm là sở tác của bản hành, có nguồn gốc ở sở nguyện"(Tạp A Hàm q.10,k. 260). Hành chi trong duyên khởi chi cũng giải thích là "Thân hành , ý hành , ngũ hành" tức là hoạt động của thân ngũ ý lấy tư tâm sở làm trung tâm. Các chư hành quấn quýt dựa lẫn nhau, sinh diệt nối tiếp nhau, đó là do hành chi, hành uẩn lấy tư tâm sở (di cu) làm trung tâm, đó là hoạt động lực giúp cho ngũ uẩn biểu hiện ra . Do đây là sự hoạt động dựa vào nhau nối tiếp nhau , từ đó có thể gợi mở ý nghĩa sâu sắc của vấn đề vô thường, vô ngã. Các học giả đời sau thường coi nhẹ tính duyên khởi của hành nghiệp, suy nghĩ trên quan điểm tĩnh chỉ, cô lập, cho nên thuyết nghiệp báo bị thông tục hóa thường rơi vào tình trạng dung tục nồng cạn .

2. Giá trị của thuyết nghiệp cảm. Nghiệp là phát kiến mới từ sau áo nghĩa thư (Upanisad) đã từng có ảnh hưởng mạnh mẽ, cho mãi đến ngày nay. Lúc đầu, nghiệp kết hợp với ngã. Đến đức Thích tôn, với quan điểm duyên khởi vô ngã, nó đã hoàn thành việc tịnh hóa, phù hợp với tình lí. Điều này thật khó hiểu đối với những người chịu ảnh hưởng của văn hóa Da tô và Hồi giáo do đó cần phải đề cập đến.

a. *Tự lực sáng tạo chứ không phả tha lực.* Loài người trong hoàn cảnh tự nhiên xã hội thân tâm, thường cảm thấy bị một sức mạnh nào đó hạn chế hoặc chi phối, bản thân không thể thay đổi hoặc khắc phục được, do đó họ tưởng tượng có một sức mạnh lớn thao túng ở trong đó, ấy là thân lực, là thiên mệnh v.v. Nhưng nhân loại không thể chịu đựng được sự ngược đãi không thương xót như vậy, và họ nảy ra lòng tin mở rộng hiện thực, cải tạo tương lai, cảm thấy điều đó có thể xoay chuyển được, có thể nhờ vào sự nỗ lực của thân tâm mình hợp với sự lí nhân quả mà làm được việc đó. Việc đó đã xác tín giá trị hành vi của bản thân mình đạt đến mức phủ định tha lực thần quyền, là sự giải thích cụ thể “nhân định thắng thiên”, loài người trong hoàn cảnh, tuy rằng xưa nay vẫn nhờ sự cố gắng của mình mà có tất cả, nhưng đối với những điều khó thay đổi như hiện tượng tự nhiên, tình trạng xã hội, thói quen của thân tâm, lúc đầu họ cho đó là do thân lực, ma lực chi phối, cảm thấy nếu mình thành kính tin tưởng và phục tùng vào các vị thần, vào ma (*ma là có tính đối đãi với thân*) thì có thể cải thiện được. Vì thế có người dùng pháp thuật phù chú để sai khiến. Tiến

thêm bước nữa, họ cảm thấy sức mạnh của sự tế tự và phù chú, sức mạnh của sự thành kính của thân tâm mình, khiến thần và ma không thể làm khác được. Từ đó, thuyết nghiệp lực tự ngã ra đời. Đức Phật đã giải phóng nghiệp lực khỏi sự cúng tế và phù chú thần bí, làm cho hành vi hợp lý của con người trở thành sức mạnh cải thiện quá khứ, mở ra tương lai.

b. *Cơ hội đồng đều, không đặc thù.* Những người thần giáo dựa vào đẳng cấp của thần mà tạo ra đẳng cấp xã hội một cách nhân vi tạo tác, nào là dân của Thượng đế, nào là Bà la môn, Sát đế lị, Phệ xá (vesa) là những tộc tái sinh, nhấn mạnh tính đẳng cấp của xã hội đương thời. Phật pháp xuất phát từ lập trường nghiệp lực đã triệt để phản đối quan niệm đó, cho rằng mọi sự khác nhau của nhân loại đều là do nghiệp quyết định. Nghiệp là cái không ngừng biến thiên, do hành vi thiện hay ác của kiếp này mà đến kiếp sau đẳng cấp ưu thắng có thể bị rơi rụng, đẳng cấp thấp hèn có thể vươn lên cao sang. Cho nên đạo Phật không phủ định thực tế hiện tiền, nhưng cũng không thần thánh hóa tình hình hiện tiền, coi là không thể cứu vãn được.

c. *Tiền đồ sáng sửa chữa không phải tuyệt vọng.* Tương lai của nhân loại là sáng sửa, đầy hi vọng, nhưng những người thần giáo để kết hợp với ưu thế thống trị, mưu tìm sự thống trị vĩnh cửu đã nảy ra ý đồ phân biệt những con cháu của thần và không phải con cháu của thần. Con cháu của thần thì được tái sinh, không phải con cháu của thần, như đẳng cấp Thủ đà thấp nhất trong bốn đẳng cấp của Ấn Độ thì không có quyền lợi

tín phụng thần giáo và không được tái sinh. Với họ, tất cả là hết sạch, vĩnh viễn suy bại, tiêu vong. Ngay cả Cơ đốc giáo, họ không có sự hạn chế này. Nhưng do sự tàn khốc của thần, họ tuyên bố một người chết, hoặc là vĩnh viễn được sinh vào Thiên đường, hoặc là vĩnh viễn đọa trong hỏa ngục. Họ không biết rằng, người ta rơi vào cảnh khổ, hoặc là do thế lực ác của xã hội, hoặc là do sai lầm của bản thân. Đó vốn là điều rất phổ biến. Những người trót nhầm đường mà gây ra tội ác lớn, dù là không thể tự mình bứt ra được, thì cũng vẫn có hi vọng ở kiếp sống mới trong tương lai. Ngay cả khi chết đi rồi, cháu con cũng không chịu để cho cha ông chìm đắm mãi. Vì vậy, việc phán quyết về tương lai của những người thần giáo quả thật là vô tình và tàn khốc, trái với hi vọng chung của nhân loại. Thuyết nghiệp lực của Phật pháp, cho rằng tất cả là kết quả của hành vi của hữu tình. Hoàn cảnh xấu xa tồi tệ do sai lầm của quá khứ gây ra, thì hãy nên bằng sự cố gắng hợp lí của thân tâm hiện tại để thay đổi. Ngay cả trong trường hợp bất lực trong kiếp này, thì vận mệnh bi thảm của tương lai cũng vẫn chưa phải là kết cục cuối cùng, mà chỉ là một đoạn của cả một quá trình. Mọi loài hữu tình đều cùng ở trên đường hướng tới sự viên mãn rốt ráo. Vô luận là bị luân hồi rơi vào địa ngục, ngã quỷ, hay súc sinh, mà không biết lối thoát ra, nhưng cuối cùng vẫn có thể hoàn thành sự giải thoát bằng sự cải thiện thân tâm mình. Vì vậy, thuyết nghiệp cảm ba đời (*quá khứ, hiện tại, vị lai*) đem đến cho con người ánh sáng mãi mãi không bao giờ thất vọng.

d.Thiện ác đều có quả báo, không thể hoài nghi. Hành

vi hiện sinh và cảnh ngộ không hẳn là nhất trí. Điều đó làm cho một số người hoài nghi luật đạo đức - làm thiện được phúc, làm ác chịu họa. Thế nhưng, những thiện hạnh hướng thượng của nhân loại rốt cục vẫn phải tuân theo. Điều này không thể không tìm một sự trả lời khẳng định đối với giá trị của những hành vi cố gắng hướng thượng của con người. Hoặc là kí thác họa phúc cho con cháu hoặc sự trị loạn của xã hội; hoặc là sự thanh thản hay đau khổ của tâm hồn. Có điều Cổ Tẩu để ra Thuấn, Nghiêu sinh ra Đan Chu quan hệ giữa cha và con rõ ràng không như luật nhân quả đã quy định. Và người không có con cái, chẳng hóa ra không liên quan gì đến quy luật nhân quả trên sao? Xã hội tiến bộ hay thụt lùi, quả thật là có quan hệ với hành vi của chúng ta. Nhưng nếu coi đó là qui tụ duy nhất của giá trị hành vi thì không xác đáng. Hơn nữa, Trái đất có thể hủy diệt, xã hội con người trên Trái đất này cũng sẽ tắt thay qua đi, việc làm thiện của ta liệu còn bao nhiêu ý nghĩa ? Nếu như việc làm thiện chỉ mang lại sự thanh thản, việc làm ác đưa đến sự khổ đau cho lương tâm thôi, thì điều đó quá ư hư ảo! Như người ác coi việc làm ác là vui thì chẳng phải là có thể làm ác lầm hay sao? Vì vậy việc khẳng định giá trị của điều con người phải làm việc thiện, không được làm việc ác, không thể chỉ bằng vào những điều này. Đặc biệt là khi làm việc thiện mà cảnh ngộ bất hạnh, chỉ an ủi bằng con cháu, xã hội, lương tâm, thì khó mà làm thỏa mãn những đòi hỏi bình thường. Như vậy, chỉ có thuyết nghiệp cảm ba đời là có thể giải thích được sự không nhất trí giữa hành vi và cảnh ngộ. "*Thiện ác cuối cùng đều có báo,*

khác chăng chỉ là sớm hay muộn mà thôi" (*Thiện ác đáo đâu chung hữu báo. Chỉ tranh lai tảo dữ lai trì*). Hãy cố gắng hết sức mình để vươn lên, không nên vì cảnh ngộ trước mắt mà để cho quyết tâm làm điều thiện bị lung lay. Thuyết nghiệp cảm khảng định giá trị của hành vi hợp tình hợp lý biết bao!

II. Nghiệp và sự luân hồi y vào nghiệp mà có

1.Bản chất của nghiệp. Hoạt động thân tâm nương tựa vào nhau và tương tục là một thực tế của hữu tình. Sự hoạt động của hữu tình là không ngừng. Mọi hoạt động là đều do tâm tư, lấy tình ái làm gốc mà phát ra, tức là hành nghiệp. Kinh Tạp A hàm nhiều lần nói rằng: "Do vô minh che lấp, ái dục trói buộc, mà có thức thân này" (như q.12.,k.294). Chữ ái trong "ái kết buộc", trong chi duyên khởi tức là "hành" như nói "Vô minh duyên hành, hành duyên thức". Vì vậy "ái" là nói về sự nhiễm trước ngã và ngã sở; "tư" là nói ý chí hành động phản ứng với hoàn cảnh; hành và nghiệp là nói hoạt động của thân khẩu ý. Đây vốn là hoạt động cùng nương tựa vào nhau mà đẩy lên, chỉ vì đặc tính khác nhau mà gọi khác nhau mà thôi.

Hành và nghiệp chỉ hành động của thân tâm từ tâm tư mà phát ra. Mà nghiệp lại là tác dụng do xu thế của hoạt động đó mà dẫn đến. Điều này có người giải thích là "Phản ứng của kinh nghiệm", có người gọi là "Dấu vết của đời sống ". Tóm lại, cái lực tác dụng do hoạt động của thân tâm để lại gọi là nghiệp. Vì vậy, xưa nói nghiệp có "biểu nghiệp" và "vô biểu nghiệp", hoặc nói "nghiệp" và "nghiệp tập". Về quá trình phát triển của

nghiệp, thì do tiếp xúc với hiện cảnh, hoặc do tưởng trước niệm sau, tâm tư suy xét, quyết định mà phát ra hành vi của thân ngữ. Khi thân ngữ hoạt động, thì lập tức tạo ra nghiệp lực. Từ đấy có thể thấy nghiệp là do nội tâm và thân ngữ thúc đẩy lẫn nhau mà kết hợp thành. Vì vậy, có người cho rằng nghiệp là sắc, nhưng không có chất ngại. Có người lại cho rằng nghiệp là tâm, nhưng không có tri giác. Vậy là không thể coi nghiệp là vật chất hoặc tinh thần có tính cá thể, phụ thuộc vào một bộ phận nào đó của thân tâm. Nó không rời sắc tâm của hữu tình, nhưng không phải là tiềm năng sắc tâm của hữu tình. Xưa nay, có người vì thấy ý thức là cốt lõi của hữu tình, cho nên nói nghiệp là y vào thức. Có người vì thấy nghiệp phát ra từ thân tâm, có thể dẫn dắt thân tâm, cho nên nói nghiệp là y vào lực xứ. Nhưng ý thức và lực xứ là nói về các uẩn tố cá biệt khác nhau của hữu tình, chứ không phải là nói về sự hòa hợp tương tục của hữu tình. Vì vậy nên nói như một số học giả đã nói: nghiệp là y vào hữu tình và tồn tại.

2. Loại biệt của nghiệp. Về nghiệp, xưa nay có nhiều cách giải thích, nay nói qua ba loại:

a. *Định nghiệp, bất định*. Cường nghiệp cố ý gây ra, nhất định phải chịu một sự quả báo nào đó, gọi là định nghiệp. Như "Trung A Hàm"; "Tư kinh" nói: "Nếu có nghiệp do cố ý gây ra, ta nói kẻ ấy hẳn phải chịu quả báo... Nếu không cố ý gây ra, ta nói kẻ này không hẳn chịu quả báo". Thực ra, hẳn phải hay không hẳn vẫn là tự ta. Như "Trung A hàm", "Diêm đụ kinh" nói: "dù là

ác nghiệp nặng, nếu có đủ thời gian sám hối sống lâu, có thể tu nhân, tu giới, tu tâm, tu tuệ, thì nghiệp nặng báo nhẹ mà thành ra bất định nghiệp. Điều này cũng ví như một lượng muối lớn mà ném xuống dòng sông lớn thì nước sông sẽ không mặn. Trái lại, nếu cố ý làm ác mà không có đủ thời gian sám hối, không tu thân, tu tâm, tu giới, tu tuệ thì nhất định phải chịu quả báo. Cũng ví như một lượng muối ít thôi nhưng bỏ vào một chậu nước thì nước vẫn rất mặn. Vì vậy, không nên vì ác nghiệp đã có mà lo lắng, hãy hết sức bằng cách tu tập các thiện nghiệp mà chưa ác nghiệp. Chỉ ai không biết sám hối, không biết tu thiện nghiệp thì mới chắc chắn dứt khoát gây thành định nghiệp, không thể tránh được.

b. *Cộng nghiệp, bất cộng nghiệp*. Theo nguyên tắc mình làm mình chịu, thì những việc do mình gây ra, đương nhiên bản thân mình phải chịu trách nhiệm. Nhưng con người sống trong xã hội, có mình có người cùng tồn tại thì một lời nói, một việc làm đều trực tiếp hoặc gián tiếp có liên quan đến người khác. Hành nghiệp có lợi hoặc có hại cho người khác, sẽ ảnh hưởng đến mình, và ảnh hưởng đến người khác. Chỉ ảnh hưởng đến bản thân là Bất cộng nghiệp, ảnh hưởng đến người khác là Cộng nghiệp. Bất cộng nghiệp của cá nhân thì là “đồng loại tương nghiệp”; “dị loại tương cự”; (cùng loại thì thu nghiệp lẫn nhau, khác loại thì chống cự lẩn nhau), nghiệp dụng sẽ không ngừng tăng lên hoặc giảm đi. Cộng nghiệp của đại chúng càng là tương nghiệp, tương cự, sẽ tạo ra một quan hệ phức tạp giữa mình với người. Do sự thúc đẩy lẩn nhau, tạo ra xu thế

chung của xã hội, như thường nói “*cộng nghiệp sở cảm*”. Theo nguyên tắc cùng làm cùng chịu, cộng nghiệp của đại chúng phải do mọi người cùng cố gắng thay đổi, thánh nhân cũng phải bất lực không thể xoay chuyển được.

c. *Dẫn nghiệp và mẫn nghiệp*. Như sinh ra làm người, thì người với người là bình đẳng. Tuổi thọ, cấu tạo của cơ thể, nhận thức của giác quan, sự hưởng thụ đối với tự nhiên... của mọi người về đại thể là giống nhau. Nói về nghiệp quả do dẫn nghiệp tạo ra, bản chất chủ yếu của con người là bình đẳng. Chỗ khác biệt giữa người nọ với người kia như tướng mạo khác nhau, quyền thuộc khác nhau, giàu nghèo khác nhau, tri thức tài năng khác nhau v.v... là do mẫn nghiệp quá khứ và nghiệp hiện sinh (*cuộc sống hiện tại*) tạo ra. Sự khác biệt này không những không hoàn toàn là do nghiệp quá khứ qui định, phần nhiều hơn là cộng nghiệp của chúng sinh và hiện nghiệp của bản thân mình tạo ra. Nói về quả báo do dẫn nghiệp tạo ra, như sinh ra làm người, kiếp này không có khả năng thay đổi. Nếu do cộng nghiệp và nghiệp hiện sinh mà như vậy, thì có khả năng lớn sẽ cải thiện được. Về nghiệp bất thiện, thì phải thay đổi bằng cách tinh tiến thực hành thiện nghiệp. Về nghiệp thiện, hãy làm cho nó tăng trưởng, làm cho nó phát triển hoàn thiện hơn. Phật pháp coi trọng nghiệp cảm, nhưng không rơi vào thuyết định mệnh, rất coi trọng sự tinh tiến tu tập trong đời hiện tại, đặc biệt là sự nỗ lực của chính mình vậy.

3.Từ kiếp trước đến kiếp sau. Trong hoạt động không

ngừng của thân tâm, vô số nghiệp lực sẽ tăng lên hay mất đi. Do tính chất khác nhau, những nghiệp lực này chia thành từng hệ. Trong mỗi hệ lại chia thành từng loại. Như quả báo ngũ thú năm nẻo thì có nhân nghiệp, thiên nghiệp, địa ngục nghiệp, súc sinh nghiệp, ngã quỉ nghiệp. Trong mỗi thú, nghiệp lại có nhiều sai biệt. Các loại nghiệp lực này thu nhiếp nhau, chống lại nhau, khắc chế nhau, dung hòa nhau tạo thành tiềm năng cực kỳ phức tạp trong nội tại hữu tình. Thân tâm hiện nay do một hệ loại nghiệp lực nào đó của quá khứ qui định. Những loại khác vẫn tồn tại, nay lại thêm những nghiệp mới. Tuy đồng thời có nhiều loại nghiệp, nhưng do nghiệp lực cảm đắc được ở kiếp này mà qui định những đặc tính của kiếp này. Như sinh ra ở kiếp người thì chịu sự quy định của đặc tính kiếp người, chỉ có thể hoạt động trong giới hạn của “đời sống con người”. Nghiệp khác có thể hoạt động trong bóng tối, có ảnh hưởng hạn chế nhất định đến kiếp này, nhưng không thể thay đổi đặc tính của kiếp này. Loại nghiệp qui định một kiếp, do nhân duyên hòa hợp mà triển khai hoạt động của kiếp mới, và ngay lập tức chịu sự hạn chế của tự thân, đặc biệt là không thể không lân lân suy yếu đến lúc hết nghiệp mà tử vong cái chết bình thường. Năng lực của nghiệp loại qui định một ki sinh tồn tức là “mệnh căn”. Đến kiếp này đi vào giai đoạn tử vong, trong những nghiệp lực do kiếp trước và kiếp này tạo ra, do sự huân tập thúc đẩy của “hậu hữu ái”, sẽ có một hệ loại nghiệp khác chiếm ưu thế, tạo ra một sự phát triển mới, hòa hợp với thân tâm mới, thành ra một vật hữu tình mới. Sự sinh tử nối tiếp nhau của hữu tình là

sự tiếp nối không bao giờ ngừng, hết kiếp này đến kiếp kiếp khác. Vì vậy, nghiệp cảm luận duyên khởi của Phật giáo không có thần ngã chủ thể của luân hồi, không có nghiệp lực ở bên ngoài thân tâm, mà chỉ theo quy luật nhân quả mà cảm thụ quả theo nghiệp. Về biểu hiện bên ngoài, thì là từ hệ thân tâm này chuyển đến hệ thân tâm khác. Về nội tại tiềm ẩn, thì là từ hệ nghiệp này chuyển đến hệ nghiệp khác. Như đợt sóng này tiếp nối đợt sóng khác của dòng nước, như ngọn đèn này nối tiếp ngọn đèn kia. Sự luân hồi sinh tử chư hành vô thường này quyết không có một thuyết luân hồi nào của ngoại đạo có thể so sánh được.

Do một lần băng hoại của thân tâm, căn thân tách rời tinh thức mà không có tái sinh khởi. Nói chung phần lớn không nhớ được những sự từng trải của kiếp trước, làm cho không hiểu từ đâu mà sinh ra, chết rồi không biết đi đâu. Vì vậy thuyết nghiệp cảm tam thế thường khó tin đối với những người bình thường. Tuy thế, không nhớ được không có nghĩa không có. Như các dân tộc Mông Cổ và Trung á, phần lớn họ không nhớ gì về tình hình chính trị của dân tộc họ thời cổ đại và trung cổ. Nhưng theo sử sách nước ta, quả là họ đã có một quá khứ. Sự tiếp tục tồn tại của dân tộc còn có thể vì một lần sa sút mà quên sạch, huống gì một lần băng hoại của một thân tâm? Huống gì khi chết người ta lâm vào trạng thái hôn mê tuyệt vọng? Huống gì là một kiếp mới do một hệ nghiệp khác tạo ra?

Chương tám

Tâm lý quán của Phật pháp

I. Tâm ý thức

1. ý là trung tâm của hữu tình. Hữu tình tức là có tình thức, cho nên thức là đặc trưng của hữu tình. Phật giáo đã cố gắng rất xứng đáng trong việc nghiên cứu trình bày tâm thức, phát huy đến mức hết sức tinh tường chặt chẽ. Kinh đó dùng nhiều danh từ để nói về thức, lại tổng quát thành “tâm, ý, thức” (Tập A hàm, q.2,k.35). Đức Phật tuy đã đề cập về tâm, ý, thức, nhưng lại chưa cho một định nghĩa chặt chẽ. Thánh điển có lúc nói tâm, có lúc nói ý, có lúc lại nói thức. Vì vậy các vị luận sư xưa nay đều cho rằng ba thứ đó là đồng nhất, nhưng theo hàm nghĩa riêng của chúng, thì có thể phân biệt một cách tương đối.

Trước nói về ý; ý tiếng Phạn là "Mạt na"(không hẳn giải thích là thức thứ bảy), có nghĩa là “suy tính”; “suy nghĩ”(tư hướng). ý có hai hàm nghĩa là:

a. ý là trung tâm giao cảm của thân tâm. Tự thể thân tâm hữu tình là sự tổng hòa của lục căn, ngoài năm sắc căn trên (gồm nhãm, nhĩ , tị , thiệt, thân) còn có ý căn. Quan hệ giữa ý căn với ngũ căn như “Trung A hàm”

“Đại Câu hi la kinh ” nói: “ý là chỗ nương tựa của cái kia (Ngũ căn)”. Ngũ căn là sắc thanh tịnh do túrđại tạo thành, là vật chất, thuộc về sinh lý. ý căn là tinh thần, thuộc về tâm lí. ý là chỗ dựa của ngũ căn, cũng tức là cơ cấu sinh lí của vật chất hẵn phải dựa vào tâm lí mà tồn tại, mà phát huy tác dụng. Một khi tâm lí ngừng hoạt động, ngũ căn sinh lí lập tức bị hủy hoại. Vì vậy ngũ căn và ý căn là nương tựa vào nhau cùng tồn tại, tạo thành hai mặt của tự thể hữu tình. Xét về mặt tiếp xúc với thế giới vật chất, không có ngũ căn thì không thể thể hiện sự tồn tại của ý căn; xét về mặt tạo ra tác dụng tinh thần nếu không có ý căn thì ngũ căn sẽ không có tác dụng thủ cảnh sinh thức.

ý căn là chỗ dựa của hoạt động thân căn - hàm chứa từ căn mắt, tai, mũi, lưỡi. Thân căn cũng là chỗ dựa để phát sinh và tồn tại của ý căn. Hai cái này dựa vào nhau như bó lau. Trong ngũ căn, thân căn có phạm vi lớn hơn từ căn, có mắt, tai v.v. thì hẵn có thân căn. Từ đây có thể thấy đặc trưng của ý, tức là hòa hợp với thân căn. Những loài hữu tình bậc thấp không có từ căn mắt, tai v.v... nhưng nhất định có thân căn, nếu không thì không còn là hữu tình nữa. Tự thể của hữu tình là lục căn. “Lục căn” có người dịch là “lục tình”, đó là vì từ “tình” - tình thức, tình ái mà nảy sinh ra, có thể sinh ra tình mà lại tương ứng với tình. Thân tâm dựa vào nhau mà tồn tại. Quan niệm về hữu tình như trên là hiển bày trong sự giao cảm của ngũ căn với ý căn. Có người nói: Tác dụng tâm lí là phái sinh từ phía kết cấu sinh lí của vật chất. Như vậy là xóa mờ ý căn, thiên nặng về vật chất. Có người nói: Tâm là rời căn thân mà tồn tại, sắc

căn là sản phẩm của tâm.

Như vậy lại là coi nhẹ sắc căn, thiên về tâm lí. Hữu tình luận của Phật Pháp cho rằng ý căn và ngũ sắc căn nương tựa vào nhau mà tồn tại. Nếu chỉ có ngũ căn thì chỉ có thể tiếp xúc với ngoại cảnh, mà không thể phát sinh tác dụng nhận thức, ý căn không rời hoạt động của ngũ căn, cho nên muốn tách khỏi ngũ căn mà tìm riêng ý căn là không thể nào làm được.

Quan hệ giữa ý căn và ngũ căn có thể thông qua tác dụng thủ cảnh mà biết được. Như nhãn căn, giống như một chiếc máy ảnh có thể chụp ảnh ngoại cảnh làm tư liệu, hiện làm tâm tướng mà sinh ra nhãn thức. ý căn cũng là căn, vì vậy nó cũng có thể thủ nhiếp cảnh giới. "Trung A hàm, Đại câu hi la kinh" nói: "ngũ căn, hành khác, cảnh giới khác, tất cả đều tự thủ lấy cảnh giới... ý cũng thủ lấy cảnh giới như chúng". ý căn không nhưng có cảnh giới riêng biệt của nó "biệt pháp xứ", mà còn có thể nhận lấy cảnh giới mà ngũ căn đã thủ lấy. Ngũ căn như người thu thập tin tức, ý căn là người sưu tập tư liệu bên ngoài (ngoại cáo) của bộ biên tập. ý căn có thể thủ lấy cảnh giới mà ngũ căn đã thủ lấy, lại là chỗ dựa để ngũ căn phát huy tác dụng. Sự giao cảm lẫn nhau giữa ngũ căn với ý căn đã chứng tỏ ý căn là trung tâm hòa hợp của thân tâm.

b. ý là cội nguồn của tác dụng nhận thức. Căn có nghĩa là sinh, như cây nhờ rễ mà nảy sinh cành lá. Lục căn có thể phát sinh ra thức, cho nên gọi là căn. Thường nói: dựa vào nhãn căn mà sinh ra nhãn thức... dựa vào ý căn mà sinh ý thức. Đó là sự giải thích một

cách đại lược. Nếu nói chặt chẽ hơn, thì ý căn không những sinh ý thức mà còn có thể sinh ngũ thức trước, tức nhãn thức, nhĩ thức, vị thức, thiệt thức, thân thức. Vì vậy phàm những căn nguyên sinh lí có thể sinh ra nhận thức đều gọi là ý căn, và mọi thức từ đó sinh ra đều có thể gọi chung là ý thức. ý là cội nguồn của tác dụng nhận thức, nghiên cứu cội nguồn phát sinh ra thức này, Phật giáo có hai phái giải thích khác nhau nhưng cũng có tính tổng hợp. Một phái chủ trương "quá khứ ý" tức là "vô gián diệt ý". Cho rằng niệm thức trước (sáu thức) diệt thì sinh ra niệm thức sau. Thức diệt trước là chỗ dựa của thức sinh sau, thức diệt trước đó gọi là ý. Một phái chủ trương "hiện tại ý", đồng thời với sự phát sinh của lục thức là đã có sự tồn tại của ý căn rồi, là chỗ dựa của lục thức. Như khi sóng nước dâng trào là đồng thời dựa vào nước biển . Hiện tại ý đồng thời này tức là ý căn. Vì vậy, một đặc trưng khác của ý tức là ngọn nguồn của hoạt động nhận thức. Nếu y vào giáo nghĩa căn bản mà bàn thì ý căn phải là tồn tại đồng thời với lục thức, như trong thập bát giới có lục thức giới, đồng thời còn có ý giới.

2. Nương vào ý mà sinh ra thức. Thức có nghĩa là hiểu biết, phân biệt (liều biệt), nặng về mặt nhận thức đối với cảnh giới, có thể hiểu biết phân biệt cho nên gọi là thức. Căn sở y có sáu, và cảnh sở thủ cũng có sáu. Vì vậy thức cũng chia làm sáu loại. "Trung A hàm", "Trà đê kinh" nói: Như lửa là đồng nhất, nhưng cỏ cháy thì gọi là lửa cỏ, gỗ cháy thì gọi là lửa gỗ. Thức cũng vậy, y vào lục căn, duyên vào lục cảnh, theo đó mà thành ra lục thức. Về vấn đề thức là một hay là nhiều, xưa nay

tranh luận rất nhiều. Nói theo quan điểm duyên khởi, thì thức có các loại sai biệt tương đối, mà không phải là nhiều loại thức tuyệt đối. Nhưng thức là dựa vào căn, duyên vào cảnh mà nảy sinh, cho nên khi bàn về nó có thể thiên về sự sai biệt.

Vào thời hậu kỳ Phật giáo đã phát triển các thuyết bảy thức (thất thức), tám thức (bát thức), chín thức (cửu thức). Đức Phật phân biệt thức loại vốn là lấy lục căn làm căn cứ chủ yếu, chỉ có lục căn, đâu có bảy thức, tám thức. Những thức thứ bảy (đệ thất thức), thức thứ tám (đệ bát thức) mà các học giả Đại thừa nêu ra, chẳng qua chỉ là chia nhỏ ý thức mà thôi. Một vị ý thức sư cổ đại (xem Nhiếp đại thừa luận), đã lấy ý thức làm gốc để nói rõ các thứ, cho rằng khi ý thức hướng ra ngoài mà nhận biết ngũ trần thì tức là ngũ thức trên (tức nhãn, thức, nhĩ, thức v.v...) vẫn thường nói; ý thức lại hướng vào trong mà chấp thủ căn thân; thì thức hướng nội chấp thủ căn thân này tức là A đà na thức vẫn thường nói. Các ý thức lấy ý thức này làm gốc, tức là ý thức sinh ra từ ý, không chỉ là ý thức trong lục thức.

Từ lập trường lấy hữu tình làm gốc, hữu tình là sự tồn tại của lục xứ hòa hợp, ý xứ là ngọn nguồn của thân tâm giao cảm, và của hoạt động nhận thức. Sự giao cảm giữa ý căn với thân căn tức là sự thống nhất của thân tâm hữu tình. Đức Phật nói: "Nương vào ý mà sinh ra thức" tức là lấy cái ý nương vào căn thân mà tồn tại làm nguồn gốc. Những loài hữu tình bậc thấp có thể không có mắt, tai, mũi, lưỡi, nhưng thân căn thì phải

có. Thân căn là sắc thanh tịnh do tứ đại tạo ra, do địa đại tăng hơn mà thành cơ thể định hình; thủy đại tăng hơn mà thành cơ thể có dịch chất tuần hoàn; hỏa đại tăng hơn mà thành cơ thể có tiêu hóa; phong đại tăng hơn mà thành cơ thể có vận động. Sự nhận biết do ý tương ứng với thân căn mà nảy sinh ra, hoặc tiếp xúc với ngoại cảnh mà từ ý nảy sinh ra thân thức; hoặc chấp thủ thân căn, chấp thủ tự thể thân tâm, đó là từ ý sinh ra ý thức (vi tế). Hai cái này, bất luận là vi tế mờ nhạt như thế nào, vi tế mờ nhạt đến mức khó mà hiểu nổi nhưng là cái mà mọi loài hữu tình đều có. Cái ý thức (vi tế) này là hữu thủ thức "danh sắc duyên thức, thức duyên danh sắc", tức là niềm thức tương ứng với ngã kiến, ngã ái ngã mạn cực kỳ vi tế. Như loài người, sự nhận biết do ý căn tương ứng với thân căn mà nảy sinh, mà ngoại duyên là ngũ thức xác thực. Như nội xúc thức nảy sinh từ căn thân trong khi nhập định, và cái tế ý thức nội thủ căn thân, chấp thủ tự thể này cũng là cực kỳ vi tế mờ nhạt. Ngoài ra còn có loại ý thức xác thực cao độ, nhận hình ảnh khúcxạ của ngoại duyên ngũ thức, nhận sự tích tập của (tổ) ý thức nội thủ nhận hình thái hoạt động của ý thức tiền niệm mà phát ra thành ý thức xác thực nói chung. Coi trọng giáo nghĩa "nương vào ý mà sinh thức" của đức Phật, đứng trên lập trường "lục xứ hòa hợp", từ sự giao cảm giữa căn thân và ý thức, mà thuyết minh về ý thức và thân thức vi tế mà mọi loài hữu tình cùng đều có, cho tới ý thức xác thực mà chỉ riêng người mới có.

3. Tâm và sự tổng hợp ý thức. Chữ tâm trong tiếng Phạn có bốn chữ khác nhau, nhưng Trung Quốc đều

dịch thành cùng một chữ tâm. Điều cần nói ở đây là chữ "chất đa" (Citta). Chất-đa có nghĩa là "vô số" (chủng chủng), nhưng không chỉ là vô số mà là từ vô số mà tồn tại mà lớn lên, vì vậy câu "vô số tích tập giúp lớn lên" (chủng chủng đích tập tư trưởng) xưa nay giải thích là "tập". Nhận thức của lục thức nhẫn, nhĩ, tị, thiệt, thân, ý là thu lấy từ bên ngoài, đồng thời lưu lại những ấn tượng đã nhận thức được vào bên trong, tức thành ra "tâm". Thức càng phan duyên được nhiều thì ấn tượng được lưu giữ ở bên trong cũng càng nhiều, cho nên mới nói là "vô số giúp lớn lên" (chủng chủng tư trưởng). Từ đấy có thể thấy hàm nghĩa đặc thù của tâm, đó là thể thống nhất của giới tinh thần. Cái tâm có tính thống nhất này còn có thể được chứng minh từ nhiều mặt. Như "Tập A hàm" q.10,k.267 nói: "Từ trong đêm dài tâm bị nhiễm tham dục sân khuế ngu si". Đó tức là nói liên tục tâm bị tam độc nhiễm ô. Lại như nói: "Tâm tâm sở", nương vào tâm mà có các loại tâm sở, cũng tức là coi tâm có tính thống nhất. Lại như nói "tâm viễn độc hành", độc ở đây có nghĩa là độc nhất, vì vậy tâm ở đây có nghĩa là sự tích tập của vô số, lại có nghĩa là sự thống nhất của vô số. Như vậy, theo những cách giải thích trên, quan hệ giữa tâm - ý - thức như sau:

Thức

Thức, là nói nhận thức cảnh giới - nội cảnh, ngoại cảnh. Thức từ đâu đến, từ sự giao cảm của thân tâm, từ ý xú, ngọn nguồn tâm lí mà đến. Thức này sinh rồi lại như thế nào? Thức sinh ra trong giây lát rồi mất ngay, để lại hình ảnh trong nội tâm. Tâm là sự tích tập và thống

nhất của vô số. Tâm và ý là hai loại đặc tính của nội tâm: Một là do lục thức làm nảy sinh ra, hai là theo lục thức mà sinh ra, tuôn ra rồi lại cuốn vào. Thức phần lớn là nói về nhận thức đối với cảnh giới, ý phần lớn là nói suy nghĩ đối với cǎn thân, tâm phần lớn là nói về tâm sở (các trạng thái của tâm - ND).

Các nhà tâm lí học và các nhà nhận thức luận nói chung, khi bàn đến nguồn gốc của nhận thức, có người nói: tâm như tờ giấy trắng, không có gì cả, mọi tác dụng nhận thức đều do những kinh nghiệm trong cuộc sống mà dần dần hình thành và lớn lên. Nếu không tiếp xúc với ngoại cảnh thì tâm sẽ không có gì cả. Tất cả đều từ những điều từng trải mà ra. Đây tức là phái kinh nghiệm. Có người thì nói: mọi chức năng của tác dụng nhận thức là cùng đến với cuộc sống. Như các chức năng nhận thức: tưởng tượng, suy nghĩ, phán đoán v.v... đều là vốn sǎn có, do sự tiếp xúc với ngoại cảnh mà phát sinh ra. Đây tức là phái lí tính. Theo Phật pháp, đó là thuyết tân huân và thuyết bản hữu. Quan điểm của hai phái đều có phần đúng nhưng chưa hoàn thiện. Theo Phật pháp, hữu tình là thể của thân tâm cùng nương vào nhau và cùng tồn tại; hoạt động tâm lí là từ vô thủy đến nay, là từ ngoài vào trong - từ thức đến tâm; lại từ trong ra ngoài - từ ý đến thức, không ngừng giao lưu như vậy. Từ vô thủy đến nay, hữu tình đã có cái tâm ấy, cái ý ấy, cái thức ấy. Không hiểu ra tính huyền hoặc của thời gian, mà cứ suy đoán là vốn có hay mới có, thực ra là không cần thiết.

II. Tâm và tâm sở

1. Quá trình nhận thức. Tâm và tâm sở là nói về hiểu biết chung (thống giác) của tâm và tất cả mọi nội dung tâm lí phức tạp. Tâm sở là "tâm sở hữu pháp" (các pháp sở hữu của tâm), do tâm sinh ra, lẻ thuộc vào tâm và là sở hữu của tâm. Tâm và tâm sở này, về mặt y căn duyên cảnh mà nảy sinh thức, thường chia thành *lục thức tự* mà thuyết minh riêng về nội dung phức tạp và trình tự phát triển của nó. Trong những tâm sở mà *lục thức tự* sở hữu, phổ biến nhất là năm loại: Tác ý, xúc, thụ, tưởng, tư. Tác ý và xúc là yếu tố quan trọng trong quá trình nhận thức. Tác ý, như "*Trung A hàm* *Tương tích dụ kinh*" nói: "nếu nhẫn xứ bên trong không bị hỏng, thì ánh sáng sẽ chiếu rọi, do đó mà có niệm, nhẫn thức mới được nảy sinh". Cái "niệm" này, "*Tập tâm luận*" dịch là "ức" (nhớ), "*Trí độ luận*" dịch là "ức niệm" (niệm nhớ); Huyền Trang thì dịch là "tác ý" (nảy ra ý). Nói thô thiển, tác ý này tức là chú ý. Nói sâu sắc là khi căn cảnh hòa hợp thì tâm sẽ phản ứng mà nảy sinh tác dụng, do tâm động thì mới phát ra nhận thức phân biệt. Sự kinh động, phản ứng này của tâm tức là tác ý. Cổ dịch là ức niệm, là vì nội tâm kinh động là khi căn thủ cảnh tướng trong tâm có quan niệm quen thuộc khởi lên ấn hợp với cảnh tướng. Từ đó cảnh lại nảy sinh

phản ứng mà khởi lên ức niệm, ấn hợp với cảnh tướng. Lúc đó mới thành nhận thức. "*Nhập A tì đạt ma luận*" cũng nói: cũng là nhớ lấy cảnh đã từng thụ nhận". Các nhà Duy thức nói: "*Kinh khởi tâm chủng*" cũng tức là cách giải thích khác về nghĩa đó. Cửu tâm luận của các nhà Thượng tọa thì cho rằng, trước khi nhìn "thấy" cảnh giới của căn thức, có cái "năng dẫn phát" (*Tạng dịch* là "tác động"), tức cũng giống như tác dụng của tác ý niệm.

Bàn đến "xúc", những câu kinh thường thấy như trong Tập A hàm q.13,k.306 nói: "Nhẫn, sắc duyên sinh ra nhẫn thức, tam sự đó hòa hợp với xúc, xúc sinh ra thụ, tưởng, tư". Đây là sự chứng minh hai thứ: căn và cảnh hòa hợp sinh ra thức, và ba thứ căn, cảnh, thức hòa hợp mà thành xúc. Căn, cảnh hòa hợp mà sinh ra thức, tức là từ căn và cảnh sở đối mà nảy sinh ra cái thức hiểu biết. Khi thức này nảy sinh, nó y căn duyên cảnh mà thành ra sự hòa hợp tam sự. Thức hòa hợp thì gọi là xúc cảm giác mà trở thành nhận thức. Xúc này, Kinh bộ sư giải thích tức là thức, tức là thức khi tiếp xúc với cảnh, như Tập A hàm q.13,k.307 nói: "Hai loại duyên nhẫn và sắc, sinh ra tâm pháp ở tâm. Thức, xúc kịp đều sinh, thụ, tưởng là có bốn". Hữu bộ cho thức và xúc là hai, lại là đồng thời tương ứng; vì vậy xúc do tam hòa (chỉ hòa hợp căn, cảnh và thức) sinh ra và lại là tâm sở của cả ba thứ hòa hợp đó.

Thức đối đai với căn cảnh vốn không có hai, nhưng do căn thủ cảnh mà gây tác động nội tâm. Tâm phản ứng duyên với cảnh mà thành ra nhận thức. Đây là quá

trình nhận thức từ ngoài vào trong, và từ trong ra ngoài, tựa hồ như có hai tâm là tâm nội tại và tâm duyên cảnh. Tác ý và tâm, thức và xúc, là như vậy. Quá trình nhận thức này, vốn là cực kì nhanh chóng và khó mà phân biệt trước sau, cũng khó mà phân chia trong ngoài, đó chẳng qua chỉ là để tiện cho việc trình bày mà phân chia ra như vậy. Nếu không, dễ hiểu lắm rằng nội tâm là tồn tại vĩnh hằng ở bên ngoài căn cảnh.

Thụ, tưởng, tư cùng với thức, xúc đều cùng sinh ra. Kinh từng nói đến thụ, tưởng v.v.. y vào xúc, duyên vào xúc mà sinh ra. Vì nếu không phải do thức tiếp xúc với cảnh mà sinh ra nhận thức, thì mọi thứ cảm tình, tư tưởng, tác dụng ý chí đều không có cách nào biểu đạt ra được. Thức là nhận thức của hữu tình này sinh do sự tiếp xúc với cảnh. Cảnh giới được nhận thức hẳn phải liên quan với mình, và sinh ra những tình cảm khác nhau. Nhận thức át phải có nghiệp thủ cảnh vật mà thành ra tác dụng biểu tượng, hoặc tiến lên có suy tưởng, tưởng tượng, nhận thức ngoại cảnh, thì tất phải dẫn đến việc này sinh tác dụng đối phó với ngoại cảnh tư. Vì vậy trong Phật pháp, bất luận là tri thức cảm tính của ngũ thức, hay tri thức lí tính của ý thức đều sẽ dẫn đến thụ, tưởng, tư.

Xưa nay, có người chủ trương tâm và tâm sở cùng này sinh, tức là đồng thời có hoạt động tâm lí cực phức tạp. Có người chủ trương tâm thức của chúng ta là độc nhất, trong tình hình cực kỳ nhanh chóng, lần lượt này sinh ra các tâm sở khác nhau. Về vấn đề này, nên xuất phát từ lập trường duyên khởi quán mà lựa chọn. Tác

dụng nhận thức là dựa vào nhau cùng tồn tại. Nếu phân tích nó theo quan điểm hòa hợp thì sẽ phát hiện tâm tự quả là hết sức phức tạp mà tương ứng. Nhưng nhận thức lại là nối tiếp nhau này sinh, nếu phân biệt nội dung của nhận thức theo quan điểm động, thì sẽ biết nhận thức lại quả là một dòng tâm lưu trước sau khác nhau. Quá trình nhận thức từ thức xúc đến thụ, từ thụ đến tưởng, từ tưởng đến hành, tựa hồ như trái ngược với quan điểm thức xúc cùng sinh với thụ, tưởng, tư. Nhưng trong số các học giả cho rằng chúng đồng thời tương ứng thì cũng đã có sự giải thích này về sự phát triển trước sau của nhận thức.

A hàm kinh	Thức xúc	Thụ	Tưởng	Hành
Du già luận	Suất nhĩ	Tầm cầu	Quyết định	Nhiễm tịnh
Nhiếp đại thừa luận	Kiến	Đảng tầm cầu	Đảng quán triệt, an lập	Thế dụng
Giải thoát đạo luận	Kiến	Thụ	Phân biệt	Linh khởi tốc hành

Thụ là Sự thụ nhận tình cảm, cũng tức là sự tìm tòi trong khoảng từ khi chấp thụ cho đến khi chưa có thể phân biệt rõ ràng. Quyết định tức là xác định nó là cái gì, triết để hiểu rõ và xác lập được tên gọi riêng. Điều này nhất trí với tâm sở tưởng. Nhiễm tịnh tức là tâm hành thiện ác, cũng giống như thế dụng v.v. Như vậy, dù cho có sự tranh luận giữa bên cho rằng này sinh đồng thời và bên cho rằng này sinh trước sau, nhưng trong quá trình phát triển của nhận thức, thức xúc và thụ, tưởng, tư rõ ràng có thể coi là này sinh trước sau

thay thế nhau mà thành trọng tâm của một tâm tự.

2. Thiện tâm sở và ác tâm sở. Về sự phân tích tâm, tâm sở của Phật pháp, muốn tịnh hóa tự tâm, thì phải hiểu rõ nội dung và quá trình nhận thức, là thiện hay ác thì mới có thể đối trị mà tịnh hóa nó. Quán tâm của Phật pháp là tâm lí học ứng dụng. Đây là điều người học không thể coi nhẹ. Thức xúc trực giác cảnh giới gồm có vừa ý và không vừa ý; vì vậy dẫn đến sự đau khổ hoặc vui mừng của tự tâm - thụ; vô số loại phân biệt tưởng; dẫn đến nảy ý nghĩ về động tác và lời nói của thân tư. Thức, thụ, tưởng, hành của ngũ uẩn thực ra là quá trình từ nhận thức đến hành vi. Hành uẩn trong ngũ uẩn lấy tu tâm sở làm chính. Ngoài thụ, tưởng ra, coi mọi tâm sở thiện ác đều là nội dung của hành uẩn, tuy là có sau, nhưng quả thực là kết luận đương nhiên.

Thiện tâm sở và ác tâm sở là rất phức tạp, có thể theo những hàm nghĩa khác nhau mà lập những tên gọi khác nhau. Trong đó chủ yếu là *ba thiện căn* và *ba bất thiện căn*. Căn tức là đặc tính căn bản của thiện và ác, các tâm sở thiện ác khác đều từ đó mà ra. Ba bất thiện căn tức là tham, sân, si. Tham là sự nhiễm trước của tự thể hữu tình với hoàn cảnh; Si - vô minh là sự mờ mịt nguối đối với mọi sự lí hữu tình vô tình; Sân là thái độ thù địch không khoan dung đối với người khác, là sự không quan tâm đối với người khác. Sách "Tùy tướng luận" của ngài Chân Đế dịch nói: "Như Tăng kỳ bộ nói...phiền não tức là những loại phiền não như tùy miên v.v... Tùy miên phiền não tức là ba bất thiện căn,

từ ba bất thiện căn mà sinh ra các loại bất thiện tham, sân v.v. Từ đây có thể thấy các chứng tham, sân, si Biểu hiện rõ rệt nói chung là từ những nhiễm căn vi tế tiêm ẩn - ba bất thiện căn mà sinh ra. Ba bất thiện căn tức là tùy miên. Nhưng các học giả Thượng tọa hệ coi ba bất thiện căn là những bất thiện nghiêm trọng của cõi Dục giới, từ đó lập riêng ba vô ký căn hoặc bốn vô ký căn. Kỳ thực, vô ký căn không được nói đến trong kinh. Vô minh của bốn vô kí căn là sự mông muội vi tế tiêm ẩn, từ những tính năng khác nhau mà phân biệt ra: ngã kiến tức là thuộc si, ngã ái là thuộc tham, ngã mạn - tự thị, lãng mạ người khác là thuộc sân. Trong sự nhận biết mông muội ẩn vi có cái ngã kiến, ngã ái, ngã mạn này, trở thành bản chất cực kỳ sâu sắc, vi tế của cái thức của hữu tình. Đây thực ra là nội dung của ba bất thiện căn, chỉ có điều là giải thích khác nhau mà thôi. Bất thiện căn này là nguồn gốc của mọi bất thiện tâm sở; sự mông muội ẩn vi tuy không phải là ác tâm nghiêm trọng, nhưng dù sao cũng là không thanh tịnh. Thiện căn trái ngược với cái đó, tức là không tham, không sân, không si, nó cũng rất vi tế, khó mà nhận biết một cách rõ ràng. Tức là trong bất thiện tâm của hữu tình nói chung, thiện căn cũng tiêm ẩn kín đáo trong đáy sâu của tâm. Như Kinh nói: "Như Bồ đắc già la (Pudgala, tức con người, hay chúng sinh) ấy, thiện pháp đắm chìm ác pháp xuất hiện, có thiện căn cùng đi theo không dứt (Thuận chính lí luận, q.18 dẫn kinh). Theo ba thiện căn này mà lưu hành hiển hiện, tức vô tham, vô sân, vô si tương ứng với tâm nói chung. Nếu mở rộng phát huy đến chỗ cực kỳ cao minh, thì vô si

tức là bát nhã, vô sân tức là đại (từ) bi, vô tham tức tam-muội. Tam muội tức là định tâm; định học hoặc xứng tâm học, mà kinh nói "*rời bỏ tham, cho nên tâm được giải thoát*". Vô tham là tâm tính sáng trong mà không bị nhiễm trước, giải thoát tự tại, mới là tuyệt đỉnh của đại định.

Chương chín Thế gian của chúng ta I. Tình hình chung của thế gian

1.Thế gian: Đã có hữu tình, ắt có thế gian của hữu tình, như nói "*Ta và thế gian*". Hàm nghĩa của hữu tình và thế gian có thể giải thích rộng hẹp khác nhau. Một là, “thế”(đời) có nghĩa là lưu chuyển biến thiên, phàm có sự tồn tại của thời gian, tức là rơi vào thế gian. Thế gian là tất cả, của tất cả, hữu tình cũng là của thế gian. Hai là, hữu tình giả danh là ta, chỗ ta nương tựa y trụ gọi là thế gian. Thân tâm sở y gọi là thế gian ngũ uẩn, thế giới mà ta y trụ, gọi là khí thế gian. Ba là về hữu tình, tự thể hữu tình gồm có ngũ uẩn, giới tự nhiên phi chấp thủ ở ngoài thân gọi là thế gian. Bốn là khí thế gian là do "*tăng thương lực của nghiệp hữu tình*" hình thành ra, là hình thái tất nhiên của sự tồn tại của hữu tình, như có sắc tức có không. Cho nên, tuy phân biệt mà nói có hữu tình và thế gian, mà thực ra là thế gian của hữu tình, vẫn là từ hữu tình mà nói rõ thế gian.

Phật pháp đối với thế gian có mấy nhận thức căn bản: Một là, thế gian vô số: Đức Phật không nồng cạn hẹp hòi như những người thần giáo, chỉ coi một khu

vực nhỏ bé là thiên hạ, cho rằng thần là sáng tạo ra trời đất này. Đức Phật trong sự thể nghiệm thời gian không gian vô hạn mà biết rằng thế giới là nhiều đến mức không thể nào tính xuể. Điều này xưa kia thường bị chê cười là huyễn tưởng. Nhờ những thành tựu khoa học hiện đại mà chúng ta đã chứng thực được cái luận đê thế giới là vô số này. Thế giới mà chúng ta sống đây tinh cầu quả là hết sức nhiều. Nhờ có kính viễn vọng ngày càng hiện đại mà vũ trụ được phát hiện mở rộng không ngừng. Hai là, thế giới ở trong một quá trình hình thành hủy hoại không ngừng: thế giới không phải là vĩnh hằng bất biến, mỗi một thế giới đều đang ở trong quá trình hình thành, an trụ, hủy hoại không ngừng nghỉ. Hình thành rồi lại hủy hoại, hủy hoại rồi lại hình thành, thế giới là một quá trình thành hoại vô thủy vô chung. Thế giới hiện tại, có cái đang hình thành, có cái đang an trụ, có cái đang hủy hoại, có cái đã hủy hoại hoàn toàn không còn sót lại gì cả không. Bất cứ lúc nào, thế giới đều đang ở trong sự cái này thành cái kia hoại, cái này có cái kia không, như những hạt mưa trong cơn mưa lớn sinh nhanh diệt nhanh. Thế giới là không thể tính được bằng số lượng. Ba là, thế giới là thế giới của hữu tình mà lại là không nhất định là có: nếu thế giới đã hình thành mà an trụ, hoặc an trụ rồi sẽ bị hủy hoại, thế giới đó là thế giới của hữu tình. Nếu thế giới mới bắt đầu nhưng tụ mà chưa hoàn thành, phá hoại đến mức độ sắp hủy diệt, thì thế giới đó không có hữu tình. Các nhà khoa học hiện đại, do những thói quen xấu của thần giáo từ trăm nghìn năm nay, cho rằng tinh cầu nhiều như vậy, nhưng đều không thích

hợp cho sự phát sinh sinh vật và loài người . Chỉ có quả đất này mới thích hợp với sinh vật, và đã tiến hóa đến mức xuất hiện loài người. Quả đất có loài người, có thể nói là kì tích trong vũ trụ chăng ? Đây đâu phải là kì tích? Chẳng qua chỉ là sự biến hình của thân tích! Bất luận là khoa học hay những người thân giáo cho rằng Thượng Đế chỉ sáng tạo thế giới này, cũng vậy, tất cả đều là hoang đường không thể tin được, đều từ trong cái ngã mạn mà nảy sinh ra ! Có vô số vô lượng thế giới, mà chỉ có một thế giới có sinh vật và nhân loại mà thế giới đó lại vừa khéo là thế giới này của chúng ta, ta có thể tin được không? Bốn là, thế giới tịnh hay uế là do nghiệp cảm trong thế giới vô số vô lượng này, hình thái không như nhau, uế ác và trang nghiêm cũng khác nhau xa. Trái đất mà ta sống được gọi là thế giới ngũ trọc, thuộc về uế độ. Thế giới trang nghiêm thanh tịnh không những tồn tại hiện thực trong vô số thế giới, mà ngay thế giới này của chúng ta cũng có thể trở thành trang nghiêm. Thế giới tiến bộ đến thanh tịnh hoặc thoái bộ thành uế ác là do cộng nghiệp của hữu tình quyết định, là sở cảm của nghiệp lực quá khứ và cũng là sở thành của nghiệp hành hiện sinh. Người thường nhầm lẫn rằng thế giới và hữu tình là chỉ riêng trái đất mới có, bởi là vì khi thế giới mới hình thành, chưa có hữu tình mà suy đoán rằng vật chất tồn tại trước tinh thần, tức là có thế giới trước khi có hữu tình. Đức Phật thề nghiêm được sự vô thủy vô chung, vô trung vô biên của thời gian và không gian, thề nghiêm được sự cùng dựa vào nhau mà tồn tại của tâm sắc, cho nên thấu suốt được thế gian là thế gian của hữu tình, hữu tình dựa vào

thế gian mà tồn tại. Thế là đã phủ định thuyết sáng tạo của thần giáo, thuyết phát triển của số luận, thuyết tổ chức của Thắng luận, xây dựng nên thế giới quan duyên khởi.

2. Núi Tu Di và bốn châu. Thế giới mà chúng ta sống, có thể nói từ chỗ nhỏ. Xưa nay nói: núi Tu Di ở giữa biển lớn là trung tâm của thế giới. Bốn mặt của núi có bốn châu (tứ châu) là Nam Diêm-phù-đê, Đông Tì-đê-ha, Tây Cù-đà-ni và Bắc Câu-la châu. Bốn châu ở trong biển nước mặn. Ngoài đó có bảy lớp núi, bảy lớp biển vây bọc trùng trùng, ngoài cùng có núi Thiết Vi là bờ (*ngang*) của một thế giới Núi Tu Di ở giữa biển lớn, hết sức cao so với mặt biển. Trong núi, bốn phía có Tứ nhạc là chỗ ở của Tứ đại vương chúng thiên. Mặt trời và mặt trăng xoay quanh sườn núi. Đỉnh núi Tu Di do Đế Thích thiên và ba mươi hai phụ thần (bốn phương mỗi phương có tám vị phụ thần) cùng cai trị, vì vậy gọi là Đao lị ba mươi ba cõi thiền. Thế giới như vậy khác với thế giới ta biết bây giờ.

Nói về trái đất mà chúng ta ở, nói chung thường giải thích là Nam Diêm phù đê trong bốn châu. Diêm phù đê là tên người ấn độ, vốn là tên riêng của ấn độ. Phật pháp truyền đến Trung Quốc, thế là Diêm phù đê mở rộng đến Trung Quốc. Đến thời cận đại, phạm vi của thế giới này mở rộng. Quan hệ giữa trái đất và Diêm phù đê rốt cuộc là thế nào ? Nếu lấy khoa học nói Pháp pháp thì núi Tu Di là Bắc cực, bốn châu là cái đại lục trên địa cầu Diêm phù đê giới hạn ở châu Á. Nói theo chân hiện thực thì núi Tu Di là một Thái dương hệ,

bốn hành tinh Thủy, Kim, Địa, Hỏa tức là bốn đại châu, bốn hành tinh Mộc, Thổ, Thiên vương, Hải vương và Tứ Đại vương chúng thiêng, mặt trời là Đao-lị-thiêng. Như vậy Diêm phù đê mở rộng thành tên gọi khác của Trái đất.

Đức Phật là nhà tôn giáo đạo đức, lí trí. Ngài có công việc chính của mình. Quan niệm về an lập thế giới trong Phật pháp, đại để là dẫn theo truyền thuyết thời bấy giờ. Nếu tranh biện về những điều đó, thì không những không thông với truyền thuyết được, mà còn làm trái với tinh thần căn bản của đức Phật. Như trên đã nói, nói về tình hình thế giới được tổ chức một cách hoàn bị là công việc sau này. Vì bản dịch tiếng Hán của Trường A hàm, Thế kí kinh, nói nhiều về những điều này mà bản tiếng Pa li không có. “Lập thế Atì đàm luận” nói gần giống như thế là thuộc về luận điểm nói đó là của “Phật bà già bà và A la hán” (Luận, q.1). Có thể thấy đức Thích tôn từng dẫn thuật một phần những truyền thuyết thế tục, người đời sau bổ sung tân rộng, sắp xếp cho hoàn thành. Khảo những điều trích dẫn đức Thích tôn, chúng ta tin rằng thuyết về núi Tu Di và bốn châu cổ đại đại thể là gần với sự thật. Tu Di tiếng Phạn là Tu di lư, hợp với tiếng Phạn Hy ma lay a, đây quả là quả núi cao duy nhất của thế giới, Diêm phù đê ở phía nam núi là lấy theo tên sông Diêm phù đê. Đây tức là thượng lưu sông Hằng lưu vực sông Diêm phù đê. Tì đê ha vốn là một vương triều hùng mạnh ở phương Đông trước vương triều Ma-kiệt-dà, ở hạ lưu sông Hằng, ở phía bắc Pa-tan (Ba-đặc-na) ngày nay. Cù-đà-ni, dịch là Ngưu hóa (hàng trâu bò).

Đó là khu vực du mục “Tất cả việc mua bán đổi chác hoặc là bằng cừu bò hoặc là bằng ngọc Ma-ni”. Khoi thế kinh, q.7 phù hợp với tình hình miền Tây bắc Ấn Độ, Câu-la, tức phúc địa (vùng đất phúc) vốn là vùng đất thánh đạo Bà la môn, nằm giữa sông Tát đặc lị chi và sông Diêm phù đê phía bắc Diêm phù đê, được người Ấn Độ tôn trọng ngưỡng mộ. Trước đức Thích tôn, ở Ấn Độ đã có truyền thuyết về bốn châu. Thời đó, lấy núi Tu Di là nơi thần thánh ở làm trung tâm, thượng lưu sông Hằng ở phía nam núi là Nam châu, về phía đông là Đông châu, về phía tây là Tây châu, còn Câu la xưa nay được tôn sùng thì đã suy sụp, cho nên truyền thuyết nói là bên kia núi. Người Ấn Độ gọi đất nước mình là Nam Diêm phù đê, có thể thấy là Câu la đã suy sụp mà phát triển đến truyền thuyết về thời đại thượng lưu sông Hằng. Thời đó vương triều Tì đê la ở phương Đông còn chưa phải là vùng chinh phục của người A-ri-an Ấn Độ. Truyền thuyết bốn châu là có liên hệ với thuyết Luân vương thống nhất bốn châu. Đây là lời dự đoán tin cậy và mưu đồ của người A-ri-an vươn đến vùng thượng lưu sông Hằng, bắt đầu thống nhất toàn Ấn Độ. Địa đồ này chẳng phải là rất gần với thực tế hay sao?

Khi phát nguyên truyền thuyết này, núi Tu Di tuy được coi là nơi ở của Thần Thánh, nhưng bốn châu chưa hẳn ở trong biển. Truyền thuyết nói: Phật lên cõi trời Đao lị thiêng nơi cao nhất của núi Tu Di để thuyết pháp cho mẹ, khi giáng xuống thì ở Tăng già thi, tức là vùng Sanklsa trong khu Fanukhabad ngày nay. Truyền thuyết nói A tu la đánh nhau với Đế Thích, thua chạy trốn vào trong lỗ ngó sen ở hồ nước bên thành Xá Vệ.

Thành Xá Vệ thuộc vùng Saher Mahet ngày nay. Từ đó có thể thấy núi Tu Di tức núi Hy ma lay a, chân núi phía nam Nam Diêm phù đê, tức giải đất từ Tăng già thi đến Xá Vệ. Thuyết bốn châu thời đó chưa bao gồm cao nguyên Đê can. Đó là thế giới gần với thực tế. Khi người ấn độ mở rộng tầm mắt tới toàn lục địa ấn Độ thì phát hiện ra biển, thế là có người nói bốn châu ở trong biển cả, Nam Diêm phù đê là gồm toàn bộ lãnh thổ ấn độ, mà núi Tu Di trong thực tế, đã phân chia làm hai với núi Tuyết trong thực tế. Tóm lại, khảo sát theo sách cổ, đức Phật tuy đã dẫn truyền thuyết thế tục và núi Tu Di và bốn châu, nhưng cách xa thực tế không bao nhiêu. Tôi cho rằng Phật pháp khoa học và hiện thực, phải từ trong truyền thuyết mà khảo sát về truyền thuyết thời kỳ đầu. Phải từ trên lập trường không trái với thế tục hiện đại mà tiếp thu hoặc phủ định nó, quyết không thể phụ họa một cách khiên cưỡng.

3. Thiên, Ma, Phạm, và tam giới. Lại nói rộng hơn; Kinh thường nói đến Thiên, Ma, Phạm. "Thiên" là Lục dục Thiên (sáu cõi trời thuộc cõi Dục giới) gồm: Tứ vương thiên, Dao-lị thiên, Dạ-ma thiên, Đầu suất thiên, Tha Hóa thiên và Tha Hóa Tự Tại thiên. Tuy có sự khác biệt về địa cư không cư, nhưng đều có khí thế giới chung, có hình thái xã hội quân thần phụ tử. Tha hóa tự tại thiên có "Ma" cung, phía trên đến "Phạm" thiên của cõi Sắc giới. Đây đại thể là truyền thuyết vốn có của ấn độ. Dục thiên là không tách rời dục vọng, là không thoát được nỗi khổ sinh tử, chưa siêu thoát khỏi địa hạt thống trị của ma. Nếu có thể phá ma đắc được giải thoát, thì sẽ quy về với "*Đại Phạm thiên*" đạt đến

chỗ bất tử. Đại Phạm thiên có thân cách được gọi là chúa tể của một thế giới. Thứ bậc Thiên, Ma, Phạm là hợp với giáo thuyết đạo Bà la môn truyền thống. Phật pháp tuy dấn dụng truyền thuyết, nhưng không lấy việc trở về với Phạm thiên mà đạo Bà la môn nói làm cứu cánh, mà cho rằng đó vẫn ở trong vòng sinh tử. Vì vậy, theo thứ tự *Tứ thiền định quả* mà phân chia Phạm thiên thành Sơ thiền tam thiền, Nhị thiền tam thiền, Tam thiền tam thiền và Tứ thiền tam thiền, lại còn Vô tưởng thiền của ngoại đạo, và Ngũ Bất hoàn thiền là nơi mà những Thánh giả Phật giáo ở. Mười tám cõi trời này là Sắc giới, cao nhất là Sắc cứu cánh thiền. Đây đều là thế giới cá nhân, khí thế giới sở trụ xuất hiện cùng với sự ra đời của hữu tình, hủy diệt cùng với sự diệt vong của hữu tình. Tứ thiền là thiền định thường tu thời đức Phật, cho nên mọi loại công đức thiền định đều ở trong Đệ tứ thiền. Lại y vào định quả của Duy thức quán, mà lập ra Tứ Vô sắc giới tức là trước hết quán vật cảnh không, gọi là Không vô biên xứ; thứ đến quán duy hữu thức, gọi là Thức vô biên xứ; loại quán thức bất khả đắc, gọi là Vô sở hữu xứ. Ba cái này giống như việc chứng thực tam tính của Duy thức học. Tiến thêm một bước nữa, đến vô sở hữu tính cũng xa lìa, đạt đến Phi hữu tưởng phi vô tưởng xứ, có thể nói là chứng ngộ chủ quan tuyệt đối, giống như chứng Duy thức tính. Cõi Vô sắc giới này không những là của cá nhân, hơn nữa có người nói là không có vật chất. Loại từ Dục đến Sắc, đến Vô sắc, từ xã hội đến cá nhân, đến tinh thần này được những người tu tập thiền định nói chung của ấn độ thời bấy giờ những nhà Yôga(Du-già) công nhận về

đại thể, Phật pháp thì không thừa nhận rằng điều đó có thể giải thoát được, phủ nhận việc nó có thể đạt được chân lí, được tự do, do đó phải có bậc nhân gian thành Phật, để khai thị chân nghĩa của thế gian hữu tình.

Từ Tứ châu đến Phạm thiên, gọi là một Tiểu thế giới. Một nghìn tiểu thế giới như vậy, phía trên có Nhị thiền thống nghiệp, gọi là Tiểu thiền thế giới. Một nghìn Tiểu thiền thế giới là một Trung thiền thế giới, phía trên có Tam thiền thiền hống nghiệp. Một nghìn Trung thiền thế giới gọi là Đại thiền thế giới. Tổ hợp tầng tầng lớp lớp của ba nghìn Đại thiền thế giới như vậy gọi là Sa-bà thế giới, tức là toàn bộ hệ thế giới này của chúng ta. Những hệ thế giới giống như vậy là vô lượng vô biên.

II. Quá khứ và vị lai của thế giới nhân loại

1. việc thành lập thế giới. Kinh "Trung A H Amanda", "Trường A h Amanda"; "Tăng nhất A h Amanda" đều nói đến nguồn gốc và diễn tiến của thế giới với những nét đại đồng tiểu dị. Trong đó gồm hai phần: một là lịch sử hình thành thế giới, một là lịch sử diễn tiến xã hội. Tuy là biểu hiện trong hình thức truyền thuyết, nhưng là quan điểm cơ bản của Phật pháp về sự diễn tiến của nhân loại thế giới, đáng để cho chúng ta nghiên cứu.

Khi thế giới bắt đầu ngưng tụ, trước hết trong "không luân" phát sinh "phong luân", từ "phong luân" phát sinh "thủy luân", cuối cùng kết thành \square kim luân". Không, phong, thủy, kim, đều gọi là luân, điều đó cho thấy việc thành lập thế giới này là sự vận động hình tròn và xoay chuyển. Không luân là một không gian

riêng biệt, chứa đầy những nhân tố vật chất tạo thành thế giới tứ đại, nhưng chưa hình thành. Từ không luân đến phong luân, tức là vật chất và không gian đối đài phân hóa, tức là trong không gian riêng biệt có hình thái vật chất lưu chuyển rất nhanh xuất hiện. Vật chất xoay chuyển hoạt động trong không gian là thể khí, nên mới gọi là phong luân, nói phong luân là dựa vào không luân. Phong luân - thể khí xoay chuyển lâu dần thì phát sinh thủy luân. Đây tức là thể khí ngưng thành thể lỏng, thể khí và thể lỏng phân hóa. Thể lỏng vận động trong sự bao vây của khí quyển, cho nên nói thủy luân dựa vào phong luân. Thể lỏng vận động không ngừng, dần dần ngưng đọng thành thể rắn - Kinh nói gió thổi nước mà kết thành bọt, tức là kim luân. Lúc đó, hơi nước tỏa ra chung quanh kim luân, cho nên mới nói kim luân dựa vào thủy luân. Do vận động, mặt đất có chỗ lồi, chỗ lõm nên hình thành ra biển, nước mưa làm chìm ngập phần lớn mặt đất "Khởi thế kinh" q.9 nói: "Gió lớn A-na-tì-la thổi xói mòn mặt đất, dần dần khoét sâu xuống, và nước lớn tụ đọng trong đó, tích tụ mãi, vì nhân duyên đó mà thế gian có biển lớn". Có thể thấy ở biển ở trên mặt đất, núi là kim luân dựa vào thủy luân, thì không thể giải thích là mặt đất ở trong biển. Quá trình hình thành thế giới này - Trái đất, là từ thể khí đến thể lỏng, từ thể lỏng đến thể rắn, và bốn phía đất hiện nay có nước - hơi nước, bốn phía nước có gió - không khí không có hơi nước, chung quanh gió có không, một thế giới hình bánh xe nhiều vòng lồng vào nhau như vậy, không có mấy mâu thuẫn nghiêm trọng với sự giải thích hiện đại.

2. Diễn tiến của xã hội loài người. Loài người của thế giới này, tương truyền là từ cõi trời Quang âm thiên giáng xuống, tượng trưng cho sự vui mừng và ánh sáng(quang minh) của con người. Khi đó, loài người như trẻ con, tràn ngập vui sướng và sự hướng vọng về ánh sáng, vô lo, vô nghĩ, không biết không hay. Đã không biết cái gì tức là vấn đề kinh tế, cũng không có cái gọi là trai gái gia đình. Các nhà xã hội học nói trong xã hội nguyên thủy mông muội, tất cả là bình đẳng và kinh Phật nói về nhân gian than tối sơ là khớp với nhau. Thức ăn con người ăn lúc đó gọi là địa phì . Ở đâu thì ăn những sản vật ở vùng đó, dần dần làm cho màu da khác nhau, bấy giờ những người thông minh thể lực xuất chúng dần dần trở nên kiêu ngạo. Sự phân biệt chủng tộc của người ấn độ lúc đầu là từ màu da. Cho đến ngày nay họ vẫn cho rằng người da màu không được ưu tú bằng họ! Do màu da khác nhau, tự nhiên cảm thấy sự khác nhau giữa loại người này và loại người kia, thế là loài người phân hóa theo chủng tộc. Mỗi nơi một hoàn cảnh, người ta không tùy tiện ăn những vật ăn trên mặt đất nữa, biết ăn gạo té tự nhiên của cây lúa的大. Người ta cũng dần dần phát hiện sự khác nhau giữa trai và gái, khác giới tính theo nhau, cảm thấy có cái gì không nhã. Để che đậy sự cấu hợp của hai giới tính, người ta kết nối quan hệ nam nữ mật thiết và bắt đầu có sự tổ hợp gia đình, xây cất nhà ở thô sơ. Như vậy các quan hệ vợ chồng, cha con, anh em v.v. đều được xây dựng trên nền tảng gia đình. Lúc đầu, vấn đề ăn cũng dễ giải quyết, gạo té tự nhiên ở đâu cũng có. Nhưng khi có gia đình rồi, nhân khẩu tăng

lên, lòng tư hữu cũng dần dần mạnh lên, người ta tranh giành nhau lúa gạo hoang dại, giành giật nhau để tích trữ . Từ lúc, lúa gạo hoang dại không còn nữa, người ta không thể không trồng trọt, cày cấy để lấy cái ăn, xã hội hái lượm bắt đầu chuyển sang xã hội nông nghiệp. Tiếp đó vấn đề kinh tế ngày càng nghiêm trọng, có người cày cấy vất vả mà không có ăn, có kẻ rỗi chân, rỗi tay mà no nê phè phỡn. Mọi người cảm thấy cuộc sống công cộng không có pháp luật kỷ cương, không yên ổn, thế là họ suy tôn những điền chủ - tiếng Phạn là Sát-đế lì (Ksatriya) tức là quốc vương đứng ra phân phối. Điều này gần với truyền thuyết về chế độ quân điền của Trung Quốc cổ đại. Có tổ chức nhà nước rồi, có quyền lực chế tài rồi, sự tranh giành cướp giật ít nhiều giảm đi. Người chủ nhà nước là do đại chúng công cử, gọi là “Chúng hứa Bình đẳng vương”. Nhưng từ khi, quốc gia - lúc chỉ là chế độ bộ lạc hình thành, thì xã hội cũng bắt đầu phân chia đẳng cấp cao thấp, bậc trên là vương tộc đẳng cấp Sát Đế lì, bậc dưới là thứ dân, thứ dân có nghĩa vụ nộp thuế, cũng tức là có người thống trị và người bị trị. Ai có nhà nay, ai lo việc nay, tuy có quyền lực quốc gia, mà thế gian vẫn không thái bình. Người làm việc có thể sinh tồn, nhưng do thiên tai nhân họa, mùa màng không có gì bảo đảm chắc chắn, tích trữ rồi cũng vẫn có nguy cơ mất mát. Lòng tham dục tư lợi của con người chỉ có tăng mà không có giảm, có người làm những việc vượt ra ngoài kỷ cương - trộm cắp, giết tróc tà dâm, vong ngữ, tội ác cứ lan tràn. Có người cảm thấy đau khổ và thất vọng, có tư tưởng yếm thế, xuất gia tu hành. Do tổ chức chính

trí không tốt, tội ác tư lợi của con người cứ tăng lên, tầng lớp tôn giáo đặc thù ra đời. Nhưng những người chán đời này cảm thấy xuất gia tu hành buồn tẻ quá, lại quay về nhà lấy vợ sinh con, đó là ngọn nguồn của đạo Bà la môn. Đây là những nhà tôn giáo chuyên nghiệp của thần giáo, không phải là người xuất gia, cũng không phải là những người tại gia bình thường. Họ chuyên nắm việc cúng tế, đi cầu cúng cho người khác, và sống bằng công việc đó. Phật giáo tuy cho rằng thế gian là khổ, chấp nhận cuộc sống xuất gia, nhưng căn bản phản đối Bà la môn lấy việc cúng lễ kiết ăn làm cuộc sống thế tục. Thời đó vì công việc xã hội nặng nề, nghề nghiệp phân hóa, dân tộc tự do làm ruộng, đi buôn trở thành đẳng cấp Phệ-xá(Vesa). Những người không có ruộng đất, làm thủ công kiếm sống trở thành đẳng cấp Thủ-đà (Sùdra). Những đẳng cấp này, Phật pháp cho rằng, chỉ là sự phân hóa nghề nghiệp của cùng một loài người cổ đại. Đến đây sẽ nói đến tộc Thích-ca và đức Thích tôn ra đời.

3. Thế giới vị lai. Thế giới này của chúng ta thường gọi là Nam Diêm phù đê, là cõi đời ngũ trọc ác thế, đau khổ, hoạn nạn quá nhiều, Bắc Câu-lu-châu thì bình đẳng và tự do giống như xã hội loài người buổi sơ khai của thế giới này. Người ta ngày thơ hồn nhiên, không có tổ chức gia đình, về ăn uống gái trai thì sống cuộc sống vô ngã, ngã sở, không hề thủ giữ, không có sự khác biệt màu da chủng tộc. Không có kẻ thợ người yếu, hết tuổi thì chết (sinh lên cõi trời), cũng không có lo buồn khóc lóc, gân với truyền thuyết "nghìn năm yếm thế, mất được lên trời". Đây đáng lẽ phải là cực kì phúc lạc,

thế mà Phật pháp lại coi là một trong tám nạn (bát nạn), không có gì lí tưởng. Bởi vì đó chỉ là sự hưởng thụ dục lạc đơn thuần, thiếu cuộc sống tinh thần cao cả, Phật pháp không thể lưu hành trong khu vực như vậy. Không bằng khu vực này của chúng ta, khổ nạn nhiều mà có thể được học Phật pháp, có điều là sự thiếu thốn và bất công trong đời sống vật chất cũng là không lí tưởng. Vì vậy phải trên cơ sở xã hội hòa bình, sản vật phồn vinh, lại có trí tuệ và từ bi, chân lí và tự do, có Phật pháp lưu hành thì mới là cõi tịnh độ mà tín đồ Phật giáo ngưỡng vọng. Theo Kinh nói: Thế gian ô trọc này, trải mấy lần tao loạn, đến khi đức Phật Di Lặc giáng sinh thì mới thực hiện được cõi tịnh độ ngay tại nhân gian. Tịnh độ thời đức Phật Di Lặc sẽ là tương lai của thế giới này, cũng là lạc thổ mà chúng ta ngưỡng mộ. Vì vậy mọi người phát nguyện được thân cận đức Di Lặc, hi vọng được gặp Tam hội Long Hoa sẽ tới.

Chương mười Ngã luận nhân thuyết nhân

I. Phật pháp lấy nhân duyên làm nền tảng để lập nghĩa

I. Toát yếu: Phật pháp lấy loài hữu tình làm trung tâm rồi dùng Nhân duyên luận để bàn về Tự Tha, Tâm cảnh và vật ngã. Đó là đặc sắc của Phật pháp. Như kinh Tập A Hàm nói: Ta bàn nhân nói nhân, (...) có nhân có duyên thành thế gian, có nhân có duyên thế gian thành; có nhân có duyên diệt thế gian, có nhân có duyên thế gian diệt (q.2,k.53). Đức Phật chưa từng

thuyết minh một cách tය mỉ về Nhân và Duyên. Tuy nhiên, đứng về phương diện sai biệt tương đối mà nói thì Nhân là nói về đặc tính, Duyên là nói về lực dụng; Nhân chỉ cái chủ yếu, Duyên chỉ cái phổ thông. Nhân duyên có thể định nghĩa một cách tổng quát như thế này: sự sinh khởi của mỗi pháp phải có đủ một số điều kiện nào đó, phàm những điều kiện có khả năng sinh khởi một pháp nào, thì các điều kiện ấy được gọi là nhân duyên của pháp ấy. Không những chỉ sự sinh khởi, mà ngay cả sự phủ định của một pháp nào đó, khi nó diệt, cũng chẳng phải là ngẫu nhiên mà là có đủ những điều kiện chướng ngại hoặc phá hoại, và những điều kiện ấy cũng có thể được gọi là Nhân duyên. Cái mà Phật pháp gọi là "tập" - sinh và diệt, đều nương tựa vào nhân duyên. Đây chính là sự thuyết minh thế gian là gì, tại sao sinh khởi và rồi hoại diệt như thế nào. Đời người có những nỗi thống khổ và khó khăn, cần phải tìm ra nguyên nhân của sự thống khổ và khó khăn ấy, nếu biết rõ được nguyên nhân thì sự thống khổ sẽ tiêu diệt. Tuy nhiên nếu không có phương pháp đối trị thống khổ thì sẽ không tiêu diệt được thống khổ, như có bệnh phải tìm thuốc, nhưng trước hết phải chẩn bệnh để tìm ra nguyên nhân của chứng bệnh, rồi sau mới tìm phương thuốc chữa trị thì bệnh mới khỏi được. Bởi vậy, học Phật trước hết phải tìm hiểu Thuyết nhân duyên. Xưa kia, lần đầu tiên chuyển Pháp luân, đức Thích tôn trình bày bốn đế (Tứ diệu đế) nói rõ về nhân quả nhiễm và tịnh.

Có nhân duyên thế gian thành Khổ.... Như bệnh

Khổ tập Nguyên nhân của bệnh

Có nhân duyên thế gian diệt Khổ tập diệt như khỏi bệnh

Khổ diệt đạo ... như thuốc

2. Không nhân, Tà nhân và Chính nhân

Sự khai triển của văn hóa nhân loại xưa nay đều do sự tìm cầu nhân duyên. Chẳng hạn như cảm thấy giá lạnh mới có nhu cầu tìm sự ấm nóng, như vậy biết tại sao lạnh và làm thế nào để hết lạnh mà phát hiện phương pháp tìm lấy sự nóng ấm. Tất cả tri thức đều do sự xét. Quả biết Nhân mà có được. Nhưng lý nhân duyên rất là sâu xa vi diệu và thường thì người ta hay lầm lẫn. Khi đức Thích tôn chưa ra đời: tại ấn độ đã có nhiều loại ngoại đạo, và những ngoại đạo đó cũng có giảng về nhân duyên. Song, nếu dùng nhãn quang của Phật mà nhìn, thì nhân duyên mà họ giảng đều không chính xác, và Phật pháp gọi là "Tà nhân" hoặc là "Phi nhân kế nhân" (*Chẳng phải nhân mà cho là nhân*). Lại có hạng người vì không hiểu mối quan hệ nhân quả của sự sinh diệt trong thế gian, nên cho hết thảy hiện tượng trong thế gian đều là ngẫu nhiên chứ chẳng có nhân có duyên gì cả. Tuy nhiên, loại vô nhân luận này không có bao nhiêu, nhưng loại "*Tà nhân luận*", chẳng phải nhân mà cho là nhân thì có rất nhiều mà lại khó cải hóa. Đối với loại "*Tà nhân luận*" này, Phật pháp cực lực bài bác, ở đây lược cử hai loại như sau:

a) **Túc tác luận** . Cũng có thể gọi là Định mệnh luận. Thuyết này cũng nói do nghiệp cực ở quá khứ mà

chiêu cảm quả báo ở hiện tại. Thế nhưng, những người chủ trương Túc mệnh luận cho rằng tất cả trong thế gian đều do nghiệp lực đời trước chiêu cảm, còn đối với giá trị của các hành vi cũng tức là các nhân duyên ở đời này thì họ hoàn toàn phủ nhận. Nói cách khác, họ cho rằng tất cả đều đã được qui định ở kiếp trước, chứ những nỗ lực ở kiếp này là không có giá trị gì cả. Phật pháp tuy cũng nói do các hành vi tốt xấu ở kiếp trước mà ảnh hưởng đến quả báo khổ vui ở kiếp này, nhưng cũng coi trọng sức nhân duyên ở kiếp này. Như đứa bé mới sinh ra, thân thể khỏe mạnh, sau vì ăn uống bừa bãi đến nỗi sinh bệnh mà chết, vậy cũng cho đó là do kiếp trước đã định sẵn như thế sao?

Nếu cho tất cả đều do tiền định, thì kẻ cướp vô cớ đến lấy hết của cải đi cũng là do tiền định cả? ! Nhân duyên luận của Phật pháp triệt để phản đối chủ trương tiền định mà phủ nhận mọi nỗ lực ở hiện tại. Sự sai khác giữa Phật pháp và Túc mệnh luận là ở chỗ Phật pháp coi trọng những nỗ lực ở đời hiện tại.

b)Tôn hữu luận. Thuyết này chủ trương tất cả cảnh ngộ của con người đều là do ý chí của Thần, nghĩa là không phải do sức người mà là do sức mạnh của Thượng đế hoặc Phạm thiên sáng tạo và an bài tất cả. Phật pháp không thừa nhận thuyết này, là vì trong thế gian có cái tốt mà cũng có cái xấu, nếu hoàn toàn cho là Thần ý mà phủ nhận sức người thì đó là điều lầm lõi! Tự mình không cố gắng, chỉ cầu xin và trông chờ Thần thánh ban cho điều sở nguyện thì không thể nào đạt được mục đích. Phật pháp phủ nhận một vị chúa tể

quyết định tất cả mọi vận mệnh. Sự tốt xấu của đời người không phải từ bên ngoài đến mà do chính mình và mọi người chung quanh quyết định.

Trong dòng lưu biến lâu dài của Phật pháp, hai loại tư tưởng kể trên cũng đã ít nhiều trà trộn trong Phật pháp, chúng ta cần phải nhận chân cho rõ ràng mới được. Ngoài hai loại Tà nhân luận kể trên đây, cũng có thuyết bàn về nhân duyên, cũng chú trọng ở điểm mình làm mình chịu, nhưng vẫn có sai lầm. Chẳng hạn những người khổ hạnh ngoại đạo ở ẩn độ cho rằng ở đời hiện tại càng chịu khổ sở bao nhiêu thì trong đời vị lai càng được sung sướng bấy nhiêu. Kỳ thực, sự chịu đựng khổ sở ấy chỉ là oan uổng, bởi vì giữa sự tự hành hạ mình cho khổ sở ê chề và mục đích mà mình nhắm tới, không có một chút quan hệ nhân quả nào, đây cũng lại chẳng phải nhân mà cho là nhân. Điều này cho thấy một số người có vẻ như cũng bàn về nhân duyên đấy nhưng kỳ thực thì đều là tà nhân. Với người mắc bệnh thì người chủ trương Túc mệnh luận bảo rằng đó chẳng qua là do số mệnh đã định như vậy. Còn như Tôn hữu luận thì lại nói đó là do Thần trùng phạt, chỉ có cách cầu xin Thượng đế tha cho thì mới khỏi bệnh. Cũng có người tuy bảo thân thể mất sự điều hòa mà bị bệnh và có cách chữa trị, nhưng lại không biết rõ nguyên nhân chứng bệnh, không hiểu được tính, không biết dùng phương pháp chính đáng để trị liệu mà cho uống thuốc nhảm nhí, hoặc vẽ bùa niệm chú, và cho như thế là bệnh sẽ khỏi. Đức Phật bảo hết thảy mọi hiện tượng đều có tính nhân quả, cần phải tìm cho ra cái mối quan hệ nhân quả chính xác, chứ không

thể nói một cách mơ hồ được. Phạm vi của nhân quả trong Phật pháp rất rộng, nó bao hàm tất cả mọi hiện tượng. Nhưng cái mà Phật pháp coi trọng là luật nhân quả của tư tưởng và hành vi, chỉ bảo cho người ta nên làm như thế nào và phải làm sao cho tốt. Việc nhỏ thì bản thân mình được yên vui, việc lớn thì khiến cho cả thế giới đều được yên vui, đều được giải thoát một cách rốt ráo.

II. Phân loại nhân duyên

I.Ba tầng nhân quả. Phương pháp chủ yếu của Phật pháp là quan sát hiện tượng để tìm ra cái nhân của nó. Hiện tượng như thế nào thì hiểu như thế, tất sẽ có được cái nhân như thế. Tất cả ý nghĩa sâu xa và việc làm lớn lao trong Phật pháp đều do quan sát về nhân duyên mà phát hiện. Thời đức Phật còn tại thế, Ngài nói về nhân duyên rất rộng, nhưng cũng cực kỳ giản yếu. Các nhà học Phật đời sau, căn cứ vào sự chỉ đạo của đức Phật, dồn hết tâm lực vào việc nghiên cứu, do đó mà ý nghĩa sâu xa của nhân duyên được khai phát một cách rõ ràng. Ở đây có thể chia làm ba tầng:

a. Quả từ nhân mà sinh. Một sự vật hiện thực tồn tại, quyết không phải tự nó như thế mà phải từ nơi nhân mà sinh, đối với nhân thì gọi là quả. Trong một điều kiện hòa hợp nhất định nào đó thì mới có "Pháp" sinh khởi, đây là quan niệm cơ bản của Phật pháp, và cũng dựa vào đó để đối trị những thuyết Vô nhân hoặc Tà nhân luận. Chẳng hạn thấy một cái cây thì tất biết các mối quan hệ như hạt giống, phân bón, nước, ánh sáng

v.v... thì cái cây ấy mới có thể lớn lên rồi khai hoa kết quả, chứ quyết không phải từ cái không mà sinh, cũng không phải từ loài thảo mộc kim thạch khác mà sinh. Không từ Vô nhân sinh, không từ Tà nhân sinh: đó tức là Nhân duyên sinh. Nhân duyên rất là phức tạp, trong đó có cái chủ yếu, hoặc là thứ yếu, nhưng phải do nhiều nhân duyên hòa hợp thì mới sinh sản một hiện tượng nào đó. Phật pháp dựa vào lập trường nhân duyên luận, nên vô nhân luận chủ trương ngẫu nhiên không thể đứng vững được.

b. Sự nhờ lý mà thành. Tầng này so với tầng trước sâu hơn một chút. Hết thấy sự tương hiện thực cố nhiên là nhân quả, nhưng trong nhân quả lại có lý tính sâu xa và phổ biến hơn nữa. Tại sao từ cái nhân tất sinh ra cái quả. Đây là một lý tất nhiên. Hết thấy trong thế gian đều do cái lý tắc (quy luật) tất nhiên ấy mà được thành lập. Phật pháp gọi cái lý tắc tất nhiên ấy là pháp. Trong kinh nói: "Dù Phật ra đời hay chưa ra đời, pháp ấy thường trụ, pháp trụ pháp giới".(Tập A hàm q.12,k.296). Đó là lý tắc bản nhiên, tất nhiên và phổ biến, là hiện tượng nhân quả không thể trái ngược khác đi được. Xin nêu lên một thí dụ rõ ràng: "Sống duyên chết", tức có sống tất nhiên phải có chết, đó là nguyên lý bản nhiên, tất nhiên và phổ biến. Có sống thì có chết, đây không có nghĩa sinh ra là chết ngay, có loài sống đến tám vạn đại kiếp, có loài sinh ra buổi sáng đến chiều đã chết, có người sống lâu, có người chết yếu, nhưng dù thọ hay yếu, không ai tránh khỏi cái quy luật có sống tất có chết. Tại sao nhất định phải? Là vì có sinh ra. Đã sinh ra thì không thể không chết. Mọi loài

tuy lúc sống lúc chết có khác nhau, thời gian lâu mau khác nhau, không gian khác nhau, nhưng phàm đã có sinh thì đều quy kết ở cái chết. Đây là quy luật chung cho tất cả mọi loài, mọi thời gian và không gian. Nếu không có cái quy luật tất nhiên ấy thì có thể người này chết mà người kia không chết, người trước chết mà người sau không chết; nếu không có cách nào xác định cái lẽ tất nhiên của các việc chưa đến thì không thể kiến lập được mối quan hệ nhân quả tất nhiên. Hết thấy sự tương nhân quả sở dĩ tất nhiên như thế là vì chúng đều có tính tất nhiên. Có thể nói, tất cả sự tương đều theo quy luật tất nhiên ấy mà sinh diệt, mà thành hoại. Cái quy luật tất nhiên mà mọi sự tương dựa vào để được thành lập ấy, cũng tức là nhân duyên.

c. *Có dựa vào không mà được thành lập*. Tầng này lại cao hơn tầng trước một chút. Quy luật tất nhiên của hiện tượng quả từ nhân sinh và sự do lý mà thành, đều là tồn tại, tức là cái "có". Phàm cái tồn tại đều nhờ vào cái "không" mà được thành lập. Điều đó có nghĩa là: bất luận là sự vật tồn tại, hoặc là quy luật luật đều phải nương vào cái bản tính phủ định thực tại mà được thành lập. Nói cách khác: nếu không là phi tồn tại thì không thể trở thành tồn tại. Hãy lấy một thí dụ rất nồng cạn: như dựng một căn phòng, căn phòng ấy tức là tồn tại. Nhưng sự tồn tại của căn phòng là do nhiều nhân duyên hòa hợp mà tạo thành, như gỗ, gạch, ngói, thợ nề, thợ mộc...v.v..., đó là quả từ nhân sinh. Căn phòng phải có cái nguyên tắc cơ bản để trở thành căn phòng, nếu trái

với nguyên lý phòng ốc thì không thể là căn phòng, đây là sự nhờ lý mà thành. Căn phòng phải dựa vào không gian mà được xây cất, nếu chỗ đó có sẵn một căn phòng rồi thì không thể tại cùng một không gian mà dựng thêm một căn phòng nữa. Đây tức là cái có nương vào không mà được thành lập. Lại phàm là cái có thì lúc đầu tất là không có, nên mới có thể từ các duyên hòa hợp mà hiện khởi thành cái có ; có rồi, rốt cuộc lại trở về không. Căn phòng trước kia vốn không mà nay có, trong cái quá trình có rồi lại không ấy, thì ngay khi căn phòng đang tồn tại cũng chỉ là giả tạm của sự tương tục hòa hợp, không lìa sự phủ định tồn tại - tức không. Nếu lìa thì là phi tồn tại, căn phòng có tự thể chân thực của nó và cái đó chẳng phải là hiện tượng từ nhân duyên sinh, chẳng phải là cái từ không mà có và có rồi lại không đó sao? Cứ như thế, từ hiện tượng nhân quả, từng bước tiến lên mà quan sát đến chỗ sâu xa thì sẽ thấy nhân duyên luận một cách triệt để nhất, rốt ráo nhất

2. Hai quy luật lớn. Nhân duyên luận trong Phật pháp tuy có ba tầng như đã trình bày ở trên, nhưng chủ yếu là tầng thứ hai, tức "sự nhờ lý mà thành", y vào đó mà thành sự thực, y vào đó mà hiểu bảy chân tính. Như ở đoạn trên đó nói "Có nhân có duyên thành thế gian, có nhân có duyên thế gian diệt", tức biểu thị hai phương diện, thuyết minh về nhân duyên tập thành thế gian, thì Phật pháp gọi là "Duyên khởi chi tính"; thuyết minh về nhân duyên diệt thế gian, thì gọi là "Thánh đạo chi tính". Trong các kinh thường dùng từ: "Pháp tính, Pháp trụ, Pháp giới an trụ" để hình dung "Duyên khởi

chi tính". Duyên khởi chi tính tức mười hai hữu chi, chủ yếu là phép tắc thuyết minh nhân quả tương sinh của thế gian tạp nhiễm. Còn "Thánh đạo chi tính" tức là Tám chính đạo. Nếu muốn đạt được pháp thanh tịnh để siêu việt thế gian tạp nhiễm thì cần phải tu Thánh đạo làm nhân duyên thì mới có thể thực hiện được. Trong kinh thường dùng từ ngữ "Cổ tiên nhân đạo" (Tập A hàm,q.12,k.287) để nói về Thánh đạo này, tức là nếu muốn đạt đến giải pháp thanh tịnh, thì bất luận là quá khứ hay vị lai, Đại thừa hay Tiểu thừa, đều phải đi qua con đường Tám chính đạo, phải lấy đó làm khuôn phép để thực hành. Trong Nhân duyên luận, Duyên khởi chi tính và Thánh đạo chi tính là trọng yếu nhất, có thể nói là hai quy luật lớn trong Phật pháp. Đại chúng hệ và Phân biệt thuyết hệ trong Phật giáo đều bảo Duyên khởi chi tính và Thánh đạo chi tính là vô vi, là vì hai quy luật lớn ấy đều có tính tất nhiên và tính phổ biến. Chủ trương này tuy vẫn còn có điểm cần được nghiên cứu, nhưng việc coi trong hai quy luật lớn ấy không phải chỉ nói trên bình diện sự tướng sai biệt, có thể cho đó là chỗ độc đáo. Duyên khởi chi tính là tạp nhiễm, là thế gian, Thánh đạo chi tính là thanh tịnh, là xuất thế gian. Nhân duyên bao quát tất cả trong Phật pháp. Hiện thực giới của loài hữu tình là tạp nhiễm. Quy luật nhân duyên tạp nhiễm này trong kinh, đặc biệt gọi là Duyên khởi (đức Thích tôn nói về duyên khởi không bao gồm Thanh tịnh pháp); dựa vào quy luật ấy mà sinh khởi thì đương nhiên là nhân quả tạp nhiễm, là thế gian, là khổ não. Cũng y vào quy luật nhân duyên thanh tịnh - Thánh đạo chi tính, thì đương

nhiên sinh khởi nhân quả thanh tịnh, xuất thế, an vui. Phật pháp chẳng bàn suông về nhân quả, mà nắm bắt cái tính tất nhiên của nhân quả ngay trong các sự tướng hiện thực tạp nhiễm. Cái quy luật tất nhiên ấy, Phật pháp cũng không thể làm cho nó biến đổi được, thành Phật cũng chỉ là giác ngộ được cái quy luật tất nhiên ấy, rồi nương vào pháp nhân duyên thanh tịnh mà thực hành để hoàn thành. Cho nên đức Phật nói hai quy luật lớn ấy, tức đối với nhân gian hiện thực và hướng thượng tịnh hóa, nêu lên một loại quy luật tất nhiên, khiến người ta chú tâm thực hiện mà bỏ nhiễm theo quy định. Nếu ai có khả năng xác nhận cái quy luật tất nhiên ấy thì tức đã đạt được "Pháp trụ trí"; nếu tiến lên bước nữa mà thực chứng được thì trong kinh gọi là "Thấy pháp" (Kiến pháp).

(Sơ đồ trang 155)

Chương mười một Duyên khởi pháp

I. Định nghĩa và nội dung của duyên khởi

1. Định nghĩa duyên khởi. Nhân duyên có tạp nhiễm và thanh tịnh, nhân duyên tạp nhiễm tức là Duyên khởi pháp. Sự định nghĩa về Duyên khởi pháp là "Cái này có nên cái kia có, cái này sinh nên cái kia sinh", thuyết minh cái quy luật đối đai nương nhau mà tồn tại. Còn nội dung của nó là: "Vô minh duyên hành, hành duyên thức, thức duyên danh sắc, danh sắc duyên lục xứ, lục xứ duyên xúc, xúc duyên thụ, thụ duyên ái,

ái duyên thủ, thủ duyên hữu, hữu duyên sinh, sinh duyên lão tử”. Nói một cách tổng kết là : Thuần đại khổ tụ tập (tòan là các nỗi khổ lớn tụ họp lại). Trong các kinh, chỗ nào cũng nói thế. Trong Trung quán, Du già, Duyên khởi pháp hoặc Y tha khởi pháp, được coi là chung cả nhiệm và tịnh, đây là lý luận cực kỳ trọng yếu trong Phật pháp mà chúng ta cần đặc biệt lưu tâm.

Như đã định nghĩa duyên khởi ở trên là “Cái này có nên cái kia có, cái này sinh nên cái kia sinh”, có thể hiểu một cách đơn giản là “duyên cái này nên cái kia sinh khởi”. Bất cứ sự vật nào tồn tại, tất phải có nguyên nhân “cái này” ..và “cái kia” là phiếm chỉ hai pháp nhân quả, còn chữ “nên” được dùng để nói lên mối quan hệ giữa khoảng nhân và quả mà thành hệ nhân quả. Cái này là nhân duyên, có cái kia là kết quả sinh ra. Vì thế, định nghĩa duyên khởi một cách đơn giản là duyên cái này nên cái kia sinh khởi. Trong định nghĩa “Cái này nên cái kia” ấy, không có một cái gì là tuyệt đối cả, hết thảy phải có mối quan hệ đối đãi mới tồn tại được. Đây là kết luận của đức Phật sau khi đã quan sát vũ trụ và nhân sinh mà đạt được. Cũng do đó mà biết được rằng, không một cái gì là ngẫu nhiên, hoặc là do Thần tạo cả. Duyên khởi quan của Phật cực kỳ sâu rộng, nên Ngài nói: “Chỗ rất sâu xa ấy là duyên khởi” (Tạp A hàm, q.12,k.293). Như ba câu đã được nêu lên ở đoạn trên: Quả từ nhân sinh. Sự nhờ lý thành “có” nương vào “không” mà được thành lập, đều là nói theo duyên khởi. Trước hết, đức Phật quan sát sự thực của vũ trụ nhân sinh, rồi tiến thêm một bậc nữa mà tư biện về lý tính và dùng trực quan thể ngộ để thông đạt

pháp duyên khởi một cách triệt để. Pháp duyên khởi không chỉ là sự tướng nhân quả chủ yếu phát kiến cái tính tất nhiên trong quá trình nhân quả, mà còn là cái trật tự tất nhiên để giác ngộ nhân quả. Phật bảo Pháp duyên khởi này “chẳng phải tự Phật làm ra, cũng chẳng phải do người nào khác làm ra” mà từ xưa cái chân tướng nó đã vốn như thế. Người phàm phu thấy tất cả sự vật trong thế gian như một cái búi bòng bong, rối rắm phức tạp, không có mối manh, nhưng đức Phật thì thấy trong cái đám phồn tạp ấy, có một phép tắc tất nhiên quán thông tất cả. Khi quan sát đến sự sống chết vụ hạn và liên tục của các loài hữu tình, thì biết tất cả hữu tình, không một loài nào ra khỏi quá trình tất nhiên ấy. Cho nên, ở ngay trong hết thảy hiện tượng mà đạt được quy luật tất nhiên, đó tức là pháp duyên khởi. Thấy được pháp duyên khởi ấy một cách rõ ràng triệt để thì có khả năng quyết định một cách xác thực cái tính tất nhiên của nhân quả mà không một tà thuyết nào có thể lay chuyển được.

2.Nội dung của duyên khởi. Sự sống chết lưu chuyển của loài hữu tình được phát triển trong quá trình mười hai chi. Mười hai chi này có thể được tóm tắt làm ba mục:

a) Năm chi : ái, thủ, hữu, sinh, lão tử là duyên khởi quan nghiêm về mặt “theo vật lưu chuyển”. Loài hữu tình đều sẽ “già chết”, già chết do sinh mà có, đã sinh ra thì không thể không chết. Do đó, sinh chưa hẳn đã là mừng, mà chết chưa hẳn đã là buồn. Điều không ai có thể tưởng tượng được là con người sẽ sống mãi không

chết, vĩnh viễn bất diệt. Nhưng tại sao loài hữu tình lại sinh ra? Đó là do "Hữu". Hữu chỉ cái sức nghiệp ở quá khứ đó quy định cái thể tồn tại, ba hữu hoặc giả năm hữu. Đã có nghiệp chiêu cảm có thể tồn tại thì không thể không sinh khởi, cũng như hạt giống đã gặp các duyên như đất, nước, ánh nắng thì không thể không nảy mầm. Tại sao có "Hữu"? Nguyên nhân là vì "Thủ" Dục thủ, Kiến thủ, Giới cấm thủ, Ngã ngữ thủ. Thủ là nắm giữ tìm cầu, do noi tâm nắm giữ tự ngã cho nên người tại gia nắm giữ năm món dục lạc, còn người xuất gia thì nắm giữ các thứ kiến giải sai lầm và các giới cấm hoàn toàn vụ nghĩa. Con người sở dĩ đuổi bắt nắm giữ còn là vì "ái" (yêu thích), đây là đặc tính của loài hữu tình, đắm đuối tự thể và cảnh giới, đắm đuối quá khứ và vị lai. Vì yêu thích tất cả nên đuổi bắt nắm giữ. Do đó dẫn đến nghiệp quả, không thể không sinh, không thể không chết. Năm chi từ "ái" đến "Lão tử", đó nói rõ ý nghĩa chủ yếu của Khổ và Tập.

b) Năm chi: Thức, Danh sắc, Lục xứ, Xúc, Thủ là trong duyên khởi quan theo vật lưu chuyển, tiến lên để tìm cầu nhân duyên của nó mà đạt đến duyên khởi "Xúc cảnh sinh tâm.. Sự ái nhiễm của loài hữu tình không phải không có nguyên nhân mà do sự lãnh "Thủ" các mối tình buồn vui lo mừng đưa đến ái nhiễm. ái nhiễm không chỉ là những tình cảm đáng yêu như mừng, vui mà là tất cả những tình cảm khi xung động thì không thể không yêu thích, không thể không tức giận, đắm đuối khó buông bỏ. Tình cảm lãnh thụ là do thủ cảnh và phát thức, cả ba hòa hợp mà sinh khởi "xúc". Không có "xúc" phản ứng đối tượng thì không sinh lãnh thụ.

"Xúc" trong mười hai chi là chỉ cái xúc tương ứng với vô minh và, như vậy, không thể không có "Lục xứ". Lục xứ tức là tự thể của loài hữu tình và lục xứ, lại từ "Danh sắc" mà có. Danh sắc là lúc thai nhi mới ngừng tụ, là giai đoạn chưa có đủ sáu căn. Danh sắc phải có "Thức" nắm giữ mới không bị tổn hoại để thêm lớn; rồi đến lượt "Thức" cũng lại phải nương nhờ vào "danh sắc" mới có thể phát sinh tác dụng. Do đó mà không những chỉ Thức duyên Danh sắc, mà danh sắc cũng duyên Thức để đạt đến duyên khởi sắc tâm giao cảm và nương nhau mà tồn tại. Như Tạp A Hàm q.12, k.288 nói: "Ví như ba cây lau dựng trên mặt đất, phải dựa vào nhau mới đứng vững được. Nếu lấy đi một cây thì hai cây kia cũng đổ ; nếu lấy đi hai cây thì một cây còn lại cũng không đứng được , như vậy cả ba cây đều dựa lấn nhau mà không đứng vững được.Thức duyên Danh sắc cũng lại như thế , nương tựa vào nhau mà được sinh trưởng".

c) Từ Thức đến thụ: là giải rõ cái quá trình hoạt động của thân tâm hiện thực, chứ không phải thuyết minh cái căn nguyên của sự sinh tử lưu chuyển . Vì thế tiến lên bậc nữa mà nói Vô minh duyên hành , Hành duyên thức. Cái tình thức trong một kỳ sinh mệnh ấy "Thân có thức", tức là sự phát triển của loài hữu tình có thức, tức là sinh. Cho nên, "Hành" của thức dựa vào hành, tức là ái cùng với tư đưa đến thân hành, ngữ hành và ý hành, cũng hết như "Hữu" là do "ái thủ" dẫn khởi. "Vô minh" cũng là phiền não ái tương ứng với Vô minh xúc. Do sự mờ tối của vô minh, sự đắm đuối của ái mà thức thân sinh tử tiếp nối không dứt, không ngừng trôi

đat trong bể khổ sinh tử. Khổ nhân, khổ quả, tất cả đều chìm ngập trong khổ não mà thành ra cái "Thuần đại khổ thụ", đó là chân tướng của loài hữu tình !

II. Duyên khởi lưu chuyển và hoàn diệt

I. Duyên khởi lưu chuyển.

Y vào duyên khởi mà thành sự sinh tử liên tục, đức Phật nói đó là duyên khởi và duyên sinh. Khi Phật nói duyên khởi và duyên sinh thì đều có nghĩa là “cái này có nén cái kia có, cái này sinh nên cái kia sinh”, là “vô minh duyên hành”, v.v... Hai tên gọi khác nhau ấy trước nay đã trở thành vấn đề nan giải. Vì nội dung duyên khởi và duyên sinh đó giống nhau thì tại sao lại có hai tên gọi khác nhau ? Là vì ý tú của hai tên gọi ấy có ít nhiều khác nhau: duyên khởi là động từ, còn duyên sinh là thụ động từ quá khứ cách, tức là bị sinh mà đã sinh. Bởi thế, duyên khởi có thể được hiểu là “Duyên năng khởi”, duyên sinh có thể được hiểu là “Duyên đã bị sinh”. Cả hai rõ ràng là có quan hệ nhân quả, nhưng không đơn thuần là nhân quả sự tướng. Mà khi Phật nói duyên khởi, còn hình dung thêm về “Pháp tính, Pháp trụ, Pháp giới thường trú” nữa. Vì thế, duyên khởi là nhân quả của quy luật tất nhiên, mà duyên sinh là những sự tướng cụ thể trong nhân quả. Tất cả những cái hiện thực mà người ta biết được là Pháp duyên sinh: Cái quy luật nhân quả tất nhiên phải có trong Pháp duyên sinh ấy mới là pháp duyên khởi. Duyên khởi và duyên sinh tức là lý và sự, duyên sinh là nói rõ quả từ nhân sinh. Đối với duyên sinh mà nói, duyên khởi,

thuyết minh cái quy luật tất nhiên khiến cho nhân quả tương sinh trong các sự tướng duyên sinh có trật tự không hỗn loạn, tức là duyên sinh phải nương vào duyên khởi mà thành.

Từ duyên khởi mà duyên sinh, đứng về mặt lưu chuyển môn mà nói, thì có hai ý tú quan trọng cần phải biết rõ:

a) Vô minh duyên hành dẫn sinh duyên lão tử, tựa hồ như có thời gian trước, nhưng đây không phải trước sau theo đường thẳng mà là trước sau theo kiểu xoáy tròn ốc, trước sau như cái vòng không có đầu mối. Trong các kinh nói về mười hai chi, chủ yếu là thuyết minh ba cái: Hoặc, Nghiệp và Khổ. Hoặc là phiền não. Nghiệp là ba nghiệp thân, khẩu, ý. Do hoặc nghiệp mà dẫn sinh khổ quả, y vào khổ quả mà lại khởi phiền não, lại tạo nghiệp, lại chiêu cảm khổ quả, cứ như thế ba cái Hoặc Nghiệp Khổ xoáy vòng quanh, không có đầu mối. Cho nên nói sinh tử là vô thủy, hữu tình cứ một mạch chạy vòng quanh trong cái quỹ đạo Hoặc, Nghiệp, khổ đó. Con người trôi dạt một cách liên tục, có nhân quả trước sau nối nhau, nhưng tìm không ra cái đầu mối và cái chung cục. Cũng như chiếc đồng hồ, một giờ hai giờ, rõ ràng là có tính trước sau mà từ một đến mươi hai, rồi lại từ mươi hai đến một, cũng không biết bắt đầu từ đâu. Đức Phật đã từ trong cái vòng nhân quả tương tục ấy mà thấy biết rõ được cái tính xoay vòng quanh của nhân quả, cho nên bảo sống chết không có đầu mối. Như vậy, nhân quả tất nhiên có trước sau, nhưng lại không có thủy chung. Lại như hiểu

mười hai chi theo thức đường thẳng, thì trước nhân này lại có nhân khác, sau quả nọ lại có quả kia, cho nên không thể tìm ra đầu mối và chung cục. Đức Phật nói "sinh tử vô thủy" đã quyết sạch các tà thuyết thần thoại sáng tạo và nhất nguyên tiến hóa.

b) Y duyên khởi mà có duyên sinh. Phật pháp từ trong sự hòa hợp và quan hệ giữa cái này và cái kia và trong sự diễn biến trước sau hưng tục mà thể hội. Đây là nhân quả quan có tính cách tổ chức và lưu động. Cái trình tự nhân quả tất nhiên trong sự hòa hợp tương tục ấy, so với cái mà người ta thường nói : "Từ dưa sinh dưa, từ đậu sinh đậu" có hơi khác nhau. Phật đã không nói vô minh duyên sinh vô minh, mà nói vô minh duyên hành. Như sự cấu tạo của con người rất là phức tạp. Về mặt sinh lý thì có mắt, tai v.v.. khác nhau; về mặt tâm lý thì có tham, sân, si v.v.... Người là do các duyên hòa hợp mà thành từ trong sự hòa hợp tương tục ấy mà quan sát mỗi quan hệ nhân quả tất nhiên, cho nên nói là mười hai chi. Chẳng hạn như do tinh cha huyết mẹ hòa hợp mà sinh khởi sự hoạt động của tinh thức, do thức có thể nắm giữ danh sắc, danh sắc có khả năng sinh trưởng, dần dần, phát triển đến lục xứ thì hoàn thành. Đã có lục xứ tất có lục xúc, có điều ở trong bào thai thì tướng xúc vẫn chưa rõ ràng lắm, đợi đến khi sinh ra rồi tiếp xúc với năm trán ngoại giới thì lúc đó thức xúc mới rõ ràng. Do đó, người xưa nói về duyên khởi nhân quả là đúng về phương diện " ước vị", nghĩa là nói về các giai đoạn hòa hợp tương tục. Các nhà xã hội học hiện đại đem sự diễn biến của hàng nghìn năm lịch sử chia thành bao nhiêu thời đại. Tuy vậy, thời đại

công nghiệp cũng vẫn có trống trọt. Cũng thế, trong xã hội nông nghiệp, không thể nói là không có sinh hoạt đánh cá và săn bắn. Mười hai chi duyên khởi cũng vậy. Giai đoạn danh sắc cũng có thức, trong lục xứ cũng có danh sách, mỗi một giai đoạn đều có thể (không nhất định) có giai đoạn khác. Chẳng qua là từ trung tâm của một giai đoạn, đặc sắc không giống nhau, mà chia làm nhiều hay ít giai đoạn. Ở đây là dựa vào sự phát triển trong sự hòa hợp tương tục của đời người mà nói rõ những giai đoạn khác nhau, vì Phật pháp vốn lấy con người làm nền tảng mà thành lập. Có hiểu rõ được điểm ấy thì nhân quả quan của Phật pháp mới khế hợp với vô thường, vô ngã, nếu không thì dễ bị rơi vào cái tự tính nhân quả dung tục.

2. Duyên khởi hoàn diệt. Đi tìm nguyên nhân của các pháp mà thấy được cái tính duyên khởi cái này cái kia đối đãi nương tựa nhau, và cái tính tất nhiên của trình tự trước sau. Từ chỗ suy nhận biết quả mà đạt đến mối quan hệ tất nhiên có nhân có quả, nhân sinh quả sinh. Nhưng Phật pháp vốn đi tìm cái nguyên nhân thống khổ ở đời để mà bày phương pháp diệt trừ nó. Vì thế, môn lưu chuyển nói sự tồn tại của ắt là do nơi sự tồn tại của Giáp. Còn ở đây, môn hoàn diệt thì nói ngược lại, không có Giáp thì không có ắt. Điều này, như trong kinh nói: " Cái này không, nên cái kia không, cái này diệt, nên cái kia diệt, vô minh diệt thì hành diệt ... Thuần đại khổ tự diệt ". Nguyên lý hoàn diệt này cũng vẫn là duyên khởi, tức " Không có cái này, nên cái kia không khởi". Cho nên, mặt tương sinh của Duyên khởi luận là nói rõ hiện tượng sinh tử lưu

chuyển, còn mặt hoàn diệt thì hiển bầy cái chân tướng Niết-bàn. Niết - bàn được thành lập trên sự thủ tiêu những nỗi thống khổ của sống chết, đó là từ nhân quả hiện thực mà hiển bày. Niết - bàn, như vậy, khác hẳn với cái thế giới lý tưởng của các tôn giáo khác, chỉ hoàn toàn dựa trên tưởng tượng, chứ không thuyết minh được sự lý một cách rõ ràng..!

Y vào duyên khởi mà hiện khởi các sự tướng duyên sinh. Đồng thời, cũng lại y vào duyên khởi mà hiển bày Niết bàn.

Niết bàn, tức là chân tính của các pháp, cũng tức là pháp tính. Trong kinh thường tổng hợp cả hai mà gọi là Hữu vi pháp và Vô vi pháp. Theo định nghĩa trong A hàm thì hữu vi pháp là pháp lưu chuyển có sinh có diệt: sự vắng lặng, chẳng sinh chẳng trụ, chẳng diệt của pháp lưu chuyển ấy được gọi là pháp vô vi. Bởi thế, vô vi là lìa ái dục, lìa tạp nhiễm mà đạt đến cảnh giới vắng lặng bất động, tức là Niết bàn mà các đệ tử của Phật hướng tới Niết bàn bất sinh bất diệt được thành lập trên pháp duyên khởi. Hết như nước biển dạy sóng, bản tính của nước là yên lặng, nhưng nước nổi sang là vì gió động. Nếu gió ngừng động thì nước biển lại trở về trạng thái yên lặng. Những đợt sóng liên tục không ngừng như pháp lưu chuyển; còn gió lặng nước yên thì như tính vắng lặng của Niết bàn. Các pháp hữu vi sinh diệt của duyên khởi vốn là từ nhiều mối quan hệ mà sinh khởi. Đã từ sự hòa hợp của các quan hệ nhân duyên mà sinh khởi, thì các pháp quyết không phải cứ mãi mãi như thế. Nếu dứt trừ mọi nhân duyên như vô minh, ái

v.v.. thì tính vắng lặng của các pháp có thể hiển hiện ngay. Cho nên, sự an lập Niết bàn là dựa trên cơ sở duyên khởi. Điều này trong các kinh Đại thừa gọi là “các pháp rốt ráo là không”. Các pháp cuối cùng trở về không mà Kinh A hàm bảo là “Chung quy ư diệt”. Về không hay về diệt thì cũng thế chẳng có gì khác nhau . Như sự tương tục bất diệt của các làn sóng , chẳng phải tính của sóng bất diệt mà mỗi mỗi làn sóng vốn sẽ diệt . Nếu các nhân duyên động loạn được dứt trừ thì các làn sóng sẽ yên lặng mà khôi phục lại cái bản tính của nước. Sóng hướng tới yên tĩnh, đó là khả năng mà cũng là tất nhiên, do đó đức Phật y vào duyên khởi mà nói Niết bàn cũng là lẽ tất nhiên. Niết-bàn là mục đích của người học Phật, tức là cái cảnh giới triệt để thoát ly các pháp tạp nhiễm mà mọi người không dễ gì hiểu được. Niết bàn trong Phật pháp không phải là cái gì có tính hình nhì thượng, tính thần bí, mà là căn cứ trên kinh nghiệm; xuất phát từ kinh nghiệm, trải qua sự tư biện của lý tính mới có thể trực giác thể nghiệm được. Niết-bàn quan được lập luận trên cơ sở duyên khởi này phải được thể hội một cách sâu sắc và triệt để, nếu không thì sẽ xa rời hiện thực mà thuần rơi vào tưởng tượng.

Chương mười hai Sự thống nhất ba lý tính lớn

I. Ba pháp ấn

1.Tóát yếu. Ba pháp ấn là giáo nghĩa trọng yếu của Phật pháp. Nếu muốn phán đoán Phật pháp có rốt ráo

hay không thì phải tìm hiểu ba pháp ấn này. Nếu cái gì trái với ba pháp ấn này thì dù cái đó chính đức Phật nói ra chẳng nữa, cũng không phải là pháp liễu nghĩa. Ngược lại, nếu cái gì phù hợp với ba pháp ấn vào pháp tướng của Phật, thì dù chẳng do Phật nói đi nữa, cũng có thể cho là Phật pháp. Pháp là cái lý tính phổ biến tất nhiên, còn ấn là y vào lý tính ấy mà chứng thực là rốt ráo chính xác; dựa vào ba pháp để ấn chứng đó là Phật pháp, cho nên gọi là Pháp ấn. Ba pháp ấn đó là: “Các hành vô thường”, “Các pháp vô ngã” “Niết bàn vắng lặng”. Cũng có nơi còn thêm một câu “Các thụ đều khổ” vào sau câu “Các hành vô thường”, mà làm thành bốn pháp ấn. Nhưng, theo chân tướng của sự và lý mà nói thì trong : “Các hành vô thường” đã bao hàm nghĩa khổ rồi , cho nên chỉ nói ba pháp ấn là đủ. Ba pháp ấn là cùng một pháp duyên khởi mà thể ngộ có ba tính chứ đối với ba pháp ấn có một mối liên quan rất sâu xa mà người ta, dù tiệm nhập hay đốn nhập, không thể chia cắt một cách máy móc được . Đức Phật thường hỏi các vị Tì khưu như thế này: các tì khưu ! Năm uẩn có là vô thường không ? Đáp : Bạch thế tôn ! là vô thường. Vô thường có khổ không? Đáp : Bạch thế tôn ! là khổ . Nếu vô thường , khổ là pháp biến dịch , thì là ta , là của ta không ? Đáp : Bạch Thế tôn ! chẳng phải ta và của ta. Phật bèn bảo các tì khưu : Này các tì khưu! cứ như thế mà quan sát vô thường, vô ngã thì sẽ được giải pháp. Căn cứ theo đoạn văn vấn đáp trên đây thì biết ba pháp ấn là tương quan và quán thông . Niết bàn vắng lặng trong ba pháp ấn tức là giải, cũng tức là không. Đức Phật đã từng nói:“Các hành là không, thường

không, pháp bất biến dịch không, ngã sở không, pháp tính tự nó như thế ”. Bản tính của hết thảy pháp hữu vi là rỗng lặng, vì rỗng lặng, vì rỗng lặng nên vô thường, vô ngã, bởi thế, có thể thực hiện Niết bàn. Đây là từ nghĩa không của duyên khởi mà hiển bày, cho nên trong kinh thường nói “ không tương ứng với duyên khởi” hiểu được lý tính tất nhiên của nó quy về rỗng lặng. Đó là phương pháp và mục đích của đức Phật khi tuyên thuyết lý duyên khởi .

2. Tính chân thực của ba pháp ấn.

Đức Phật nói ba pháp ấn là nói từ nơi tự thân của loài hữu tình. Hữu tình là vô thường, vô ngã rỗng lặng. Các tôn giáo truyền thống của ấn độ chủ trương trong cái thân do năm uẩn cấu thành có cái ta thường trụ. Đức Phật thì cho hữu tình là hữu tình của duyên khởi, mà nói theo duyên khởi thì là vô thường, vô ngã . Vô thường tức là biến hóa không ngừng, nói cách khác đã sinh tất phải diệt. Thông thường người ta cho hoàn cảnh thuận lợi vừa ý là niềm khoái lạc hoặc giữ cho tâm cảnh bình thản, không khổ, không vui là niềm yên ổn . Nhưng theo trí tuệ quán chiếu của Phật thì nó vẫn là khổ. Cái khổ ấy không phải là cái khổ u sầu mà là nghĩa vô thường . Tất cả sự khoái lạc yên ổn đều biến hóa không ngừng. Sự xứng ý vừa lòng, bình an thanh thản đều không phải là vĩnh viễn như thế, mà đến một lúc nào đó rồi cũng hoại diệt. Bất luận sự cảm thụ nào rồi cũng tiến theo hướng đó. Có sinh tất có tử, có trẻ khỏe tất có già yếu, Có thịnh phải có suy. Do đó, “vô thường nên khổ” là một sự phê phán quyết định người

Bà-la-môn cho thường ngã là diệu lạc. Nhưng Phật chỉ bảo tất cả đều trong quá trình biến hóa vô thường thì có cái gì là cứu cánh viên mãn diệu lạc? Vì thế nói vô thường nên khổ, Phật cho khổ là vì vô ngã, bởi lẽ ngã là nghĩa chủ tể, vậy nếu thật là ngã thì phải có khả năng tự do tự tại, làm chủ tất cả và chi phối tất cả. Nhưng hữu tình dựa vào các pháp uẩn, xứ, giới mà được cấu tạo, là biến hóa vô thường, mà vô thường tức là khổ, khổ tức là mất tự tại, tự do, như vậy làm sao gọi là ta được? Theo Phật pháp thì chính vì hữu tình điên đảo chấp ngã nên mới khởi hoặc tạo nghiệp, rồi lưu chuyển không ngừng, mà chấp ngã là căn nguyên của sự lưu chuyển động loạn. Nếu hiểu được vô ngã thì không có cái nhân động loạn, không khởi hoặc nghiệp và ngay khi đó, thấy rõ được thực, tướng của các pháp một cách chân chính, tất thấy đều là Niết bàn vắng lặng. Đức Phật căn cứ vào hữu tình mà nói ba pháp ấn, như nói về thế gian của hữu tình tồn tại, thì hoặc là Ngũ uẩn sở y, hoặc là Khí giới sở trụ, hết thảy cũng là vô thường. Thế gian đích thực là vô thường, nhưng nếu nói "vô thường nên khổ, khổ nên vô ngã" thì có điểm không thích hợp. Nếu bảo cục phần này là vô thường thì đương nhiên là đúng; nhưng nếu bảo nó là khổ, là vô ngã thì không ổn. Cục phần là vô tình, căn bản không biết cảm thụ, tức không biết khổ hay không khổ. Đã không có khổ, không khổ, hoặc tự do, chẳng tự do thì cũng không biết chấp ngã. Mà đó không là ngã thì cũng chẳng cần phải nói đến vô ngã. Bởi thế, vô thường nên khổ, khổ nên vô ngã là nói về hữu tình. Nếu mở rộng phạm vi ba pháp ấn mà ứng dụng cho tất cả,

thì như đại thừa đã nói "vô thường nên (vô ngã) không". Không hàm ý là không có tự tính, bản tính của hết thảy các pháp là như thế, từ các duyên mà sinh không có tự tính, tức không có tính thường trú, tính độc tồn, tính thực hữu, tính rỗng lặng của hết thảy các pháp là bình đẳng. Cái tính ấy trong kinh cũng có là pháp vô ngã. Cái ngã của pháp vô ngã ấy với cái ngã của hữu tình chấp ngã có hơi khác nhau. Định nghĩa cái ngã của pháp vô ngã là thực tại, thường trú, độc tồn thì giống nhau, còn cái tự ngã mà hữu tình chấp trước, theo định nghĩa trên, thì khác nhau. Đứng về phương diện thực tại, thường tại độc tồn mà nói, thì hữu tình là vô ngã không, các pháp cũng là vô ngã không. Bản tính rỗng lặng cũng tức là Niết bàn. Như vậy, ba pháp ấn "các hành vô thường, các pháp vô ngã, Niết bàn vắng lặng biến thông hết thảy, là chân lý của hữu tình và thế gian.

3. Tính thực tiễn của ba pháp ấn. Đức Phật nói về ba Pháp ấn rất là uyển chuyển, cùng một mệnh đề mà giải thuyết theo hai phương diện, đã là chân tướng của sự vật lý tính phổ biến, mà cũng lại là quá trình thực tiễn nữa. Ý nghĩa sâu xa của ba pháp ấn vốn giống nhau, mỗi pháp ấn có thể bày tỏ nội dung chính giác, tức mỗi giác ấn có khả năng lia chấp chứng chân. Nương vào vô thường mà ngộ nhập, tức là Vô nguyên giải thoát môn. Do vô ngã mà ngộ nhập tức là Không giải thoát môn. Do Niết-bàn tịch diệt mà ngộ nhập, tức là Vô tướng giải thoát môn. Bởi căn tính của hữu tình có khác nhau nên hoặc nói cái này, hoặc nói cái kia, hoặc nói hai ấn, hoặc nói ba ấn. Nếu nói đầy đủ ba pháp ấn trong quá trình tu hành của Thanh văn theo thứ

tự, thì trước hết là quán vô thường, từ vô thường quán vô ngữ, từ vô ngã mà đến Niết-bàn, như trong kinh thường nói: chán bõ, lìa dục, giải thoát, đó là y theo thứ tự tu hành ba pháp ấn. Quán các hành vô thường thì thấy thế gian là khổ mà mong xuất ly. Chán các nỗi khổ thì có thể thông đạt lý vô ngã, không chấp ngã, ngã sở thì thoát lìa tất cả, cái dục, lìa dục tức là lìa hết thảy phiền não, vì thế mà được Niết bàn giải thoát. Như vậy có thể thấy giáo nghĩa ba pháp ấn đã đem tất cả chân tướng của các pháp và lịch trình tu hành chủ quan và khách quan, sự thực và giá trị, tổng hợp và thống nhất là một. Đó là giáo pháp duy nhất hiếm có của đức Phật ! Trong Luận Đại trí độ, ngài Long Thụ đã nói: “ Vô thường là không môn, không là vô sinh môn”. Đây cũng phù hợp với thứ tự của ba pháp ấn, không tức vô ngã, vô sinh tức tên gọi khác của Niết bàn.

II. Ba pháp ấn và một pháp ấn

1. Từ trong vô ngã mà quán triệt hết thảy. Đâu đê của chương này là sự thống nhất ba lý tính lớn. Liệu có thống nhất được không. Có học giả cho rằng, trong ba pháp ấn thì các hành vô thường và Niết bàn vắng lặng tương phản nhau.

Bởi vì, phàm đã là vô thường tức là các pháp hữu vi, mà hữu vi là sinh, trụ, di, diệt. Còn Niết bàn là pháp vô vi, vô vi là bất sinh, bất diệt. Vậy làm thế nào để thống nhất sinh diệt và không sinh diệt ? Xưa nay, vấn đề này đã khiến một vài học phái lúng túng, mâu thuẫn. Những người coi trọng vô thường thì đặt Niết bàn ở ngoài vô thường; còn những người coi trọng Niết bàn

thường trụ thì xem nhẹ vô thường. Như vậy là tính hoàn chỉnh và tính thống nhất của Phật pháp bị tổn hại. Thực ra, ba pháp ấn là nhất quán, là tương thông; có thể thống nhất ba pháp ấn. Nhưng, trong đó, đặt nặng ở chữ pháp vô ngã ấn. Các pháp, thông cả hữu vi và vô vi từ lập trường lý giải hữu vi vô vi đều là tính vô ngã, thì có thể thống nhất thường và vô thường. Tính vô ngã của các pháp có thể được thuyết minh bằng pháp duyên khởi. Vì pháp duyên khởi vốn thông cả hai phương diện:

Một là: nhân quả tương sinh lưu chuyển, tức là vô thường.

Hai là: nhân quả vắng lặng hoàn diệt, tức là Niết-bàn.

Bởi thế, duyên khởi quán triệt cả hai; duyên khởi là tính vô ngã, mà vô ngã cũng có thể quán thông cả hai. Sự tương sinh và hoàn diệt của các pháp có thể được giải thích như thế này: khi nhân duyên hòa hợp thì tất cả pháp sinh; khi nhân duyên li tán thì tất cả pháp diệt. Mới nhìn thì tựa hồ như có một thực thể trong sự sinh diệt, nhưng kỳ thực, không có tính sinh diệt thật. Giả sử có một thực thể như thế, thì nó quyết chẳng sinh mà cũng chẳng diệt. Cho nên biết tất cả các pháp tương sinh hoàn diệt đều là vô tự tính không, bẩn lai là vô ngã...

Cái tư tưởng thống nhất ba pháp ấn ở không vô ngã, vô cùng sâu xa, chỉ có các đệ tử Phật như ngài Xá-lí-phát mới có thể thông suốt một cách đầy đủ. Trong hàng ngũ đệ tử Phật, Ca-chiên-diên là bậc "Luận nghị

đệ nhất". Phật đã nói cho ngài nghe về pháp Trung đạo: người đời y theo hai cái thấy mà roi vào bên có, bên không. Phật nói pháp duyên khởi trung đạo, tức không roi vào hai bên. Thông thường khi người ta thấy pháp sinh thì khởi cái thấy có; khi thấy pháp diệt thì khởi cái thấy không. Như người thường nhìn một bông hoa, cho là hoa có thật, đến khi hoa rụng thì lại cho là chẳng có gì cả. Đứa bé từ bụng mẹ sinh ra thì cho là thực có tự thể hữu tình, đến khi chết rồi thì lại cho là chẳng có gì hết. Tất cả người thế gian đều thấy thực có thực không một cách thiên lệch như thế. Nhưng Phật nói pháp duyên khởi khác hẳn như thế. Khi thấy pháp sinh khởi, thì biết "cái này có nên cái kia có, cái này sinh nên cái kia sinh". Danh, tướng, nhân, quả của pháp ấy đều có thể bảo là có, vì thế chẳng nên khởi cái thấy không. Khi thấy pháp diệt thì biết là "cái này không nên cái kia không, cái này diệt nên cái kia diệt", do đó mà không khởi cái không có. Lìa được hai cái thấy có và không tức là đã an trụ nơi Trung đạo. Nếu chẳng hiểu duyên khởi vốn không, thì rất dễ cho Phật pháp là quý biếu. Tại sao người thường đối với các pháp sinh diệt thì khởi cái thấy có không, còn đệ tử Phật, cũng nhìn sự sinh diệt ấy, lại không khởi cái thấy có, không? là vì, trong con mắt người thường thì tất cả đều là chân thực, chẳng không, cho nên thấy có sinh, có diệt mà roi vào cái thấy có thấy không. Còn những người học Phật thì thấu suốt hết thấy pháp vốn là không vô ngã, cũng thura nhận tất cả hiện tượng có sinh có diệt có nhân quả, thể dụng, có hiện khởi và hoàn diệt. Nhưng không có hiện tượng nào là thực tại, thường trú, và độc tồn cả, sự sinh

diệt ấy chỉ như huyền, như hóa mà thôi. Vì nắm chắc điểm đó nên không roi vào có và không mà an trú nơi Trung đạo.

Sự quán triệt về vô thường và thường được kiến lập trên nền tảng của duyên khởi không vô ngã. Hết thấy pháp đều là duyên khởi, không có tính chân thực. Bởi thế, khi pháp sinh, không khởi cái thấy có khi pháp diệt, không khởi cái thấy không, sinh diệt đều là duyên khởi vốn không. Pháp duyên khởi quy về diệt, mà diệt là không, không phải vì nhân duyên ly tán mới là diệt, là không, mà ngay khi các pháp sinh khởi, đang tồn tại. Nhưng vì không có tự tính nên sự sinh khởi và tồn tại ấy chỉ như huyền như hóa, là không, là vắng lặng mà thôi. Từ vô ngã mà thâm nhập lý vốn không, vốn vắng lặng, bản tính chẳng sinh chẳng diệt, tức là từ trong duyên khởi sinh diệt vô thường mà nhận ra lý ấy. Sinh diệt vô thường tức là không vô ngã, không vô ngã tức là chẳng sinh chẳng diệt; chẳng sinh chẳng diệt tức là sinh diệt vô thường. Như vậy, bản tính không - vô ngã, của pháp duyên khởi quán triệt ba pháp ấn. Một số học giả hiểu lầm cho rằng Niết-bàn là phải trừ diệt một cái gì đó, cũng như sóng trong biển phải ngưng thì mới gọi là biển yên lặng được. Bởi thế, thường và vô thường, sinh diệt và không sinh diệt đối lập nhau, không thống nhất được. Về sự lưu chuyển và hoàn diệt của pháp duyên khởi cũng thế. Nhưng, nếu hiểu theo ý nghĩa sâu xa của duyên khởi vô ngã, thì sự sinh khởi của pháp là huyền khởi, hoàn diệt là huyền diệt, sinh diệt vô thường mà xưa nay vốn vắng lặng 64 cho nên, sự chứng đắc Niết-bàn của đệ tử Phật chẳng

qua là hiển bây cái thực tướng của các pháp là trở về cái xưa nay vốn như thế. Ba pháp ấn chẳng phải cách biệt đối lập, mà là nhất trí quán thông.

3. Ba pháp ấn tức một pháp ấn. Thông thường nói: Tiểu thừa ba pháp ấn, Đại thừa một thực tướng ấn. Điều này tựa hồ như đúng mà cũng lại không đúng, kinh A hàm và các học giả Thanh văn đa số nói về ba pháp ấn; Kinh Đại thừa và các học giả Đại thừa phần nhiều nói về một pháp ấn. Ba ấn và một ấn này có vẻ như Đại thừa và Tiểu thừa tuyệt nhiên bất đồng. Kỳ thực, đây chẳng qua chỉ là nói nhiều mà thôi. Phật pháp vốn không có lớn nhỏ. Chân lý của Phật pháp chẳng phải chia hai như thế, và cũng không nên chia ra như thế. Vô thường, vô ngã, tịch diệt, đứng về phương diện tướng của pháp duyên khởi mà nói thì có thể là sai khác. Đứng về mặt thời gian mà quán cái tính diên tục của các pháp, thì thấy nó biến dị sinh diệt tùng niêm, tùng niêm, gọi là vô thường. Đứng về mặt không gian mà quán sự hỗ tương y tồn của các pháp, thì thấy pháp này pháp kia liên quan mật thiết với nhau mà không có tự thể, gọi là vô ngã. Từ sự quán sát vô thường, vô ngã, lìa tất cả lý luận, thấu triệt pháp tính vắng lặng, được tự tại giải thoát, gọi là Niết-bàn. Kinh Tạp A hàm (q.10,k.270) nói: "Vô thường tướng có thể kiến lập vô ngã tướng. Các thánh đệ tử trụ nơi vô ngã tướng, tâm lìa ngã mạn, thuận được Niết-bàn", đây là chứng minh y nói ba pháp ấn mà dần dần tiến vào Niết-bàn. Nhưng, nếu thật đã được trí vô ngã, thật đã thể chứng Niết-bàn thì từ trong trí vô ngã mà chứng không tịch, tất nhiên đã thông suốt ba pháp ấn ngoài nội

dung của cùng một pháp tính. Do ở bản tính không, cho nên tùy duyên sinh diệt mà hiện thành tướng vô thường. Nếu thực có cái chẳng không, thì cái đã sinh tức chẳng thể diệt, diệt rồi tức chẳng thể sinh, không có biến dì, tức chẳng thành là vô thường. Cái tướng sinh diệt vô thường nếu đứng về mặt pháp tính mà nói, thì vô thường tức là không có cái tính thường, và sự tướng thì có cái quy luật khả biến. Cái này cái kia nương nhau mà thành, tất cả do các duyên hòa hợp mà giả có, chứ không thật có cái thể tự tồn. Do đó, nói theo pháp tính, vô ngã tức là không có tính ngã, tính vô ngã, mà các hiện tượng chỉ nương tựa nhau mà tồn tại. Như vậy, hữu tình sống chết tương tục, hòa hợp, nếu được trí vô ngã, tức sẽ giải thoát mà chúng được Niết-bàn. Sự chẳng sinh chẳng diệt của Niết-bàn, về mặt sự tướng, là y nơi quá trình tiêu tan của "cái này không, nên cái kia không; cái này diệt nên cái kia diệt" mà được thành lập. Nói theo pháp tính thì đó là bản tính của các pháp, xưa nay nó vốn như thế, mỗi một pháp vốn tự nó là Niết-bàn. Niết-bàn không có tính sinh, nên có thể thực hiện Niết-bàn vắng lặng. Tính vô thường, tính vô ngã, tính vô sinh là cũng một tính không. Hiểu được tôn chỉ Phật pháp thì ba pháp ấn tức là ba cửa giải thoát, đụng đến đâu cũng có thể đi thẳng vào chính giác của đức Phật. Vì ba pháp ấn là cùng một tính không, nên chân lý tuyệt không có hai mối. Nếu chấp vô ngã, vô thường rồi sa vào vòng đoạn kiến, thì làm sao gọi được là pháp ấn?

Đức Phật vì cẩn tính phổ thông, đại để từ vô thường, vô ngã lần lượt dẫn tới Niết-bàn. Nhưng vì các bậc lợi

căn như Ca-chiên-diên chẳng hạn, thì hiển bầy ngay lý Trung đạo chứ không sa đà ở hai bên. Các đệ tử Thanh văn phần nhiều theo cửa thứ đệ phổ thông, cho nên, trong Thanh văn thừa, ba pháp ấn được nói đến nhiều. Còn Đại thừa vốn là một số ít bậc lợi căn, đã ngộ được Vô sinh pháp nhẫn là cảnh giới mà các đệ tử Thanh văn cho là đã rốt ráo, nhưng bậc Đại thừa thì chưa cho là rốt ráo mà còn phải có bi nguyện lợi tha. Xuất phát từ sự thấu suốt lý vô sinh mà thấy rõ tính nhất quán của ba pháp ấn, duy chỉ là cùng một tính không, rồi mở rộng chân không, nói hết thấy đều không mới là cứu cánh liễu nghĩa. Các học giả truyền thống cố chấp ở danh tướng, chỉ tin ba pháp ấn mà không tin một pháp ấn; ngược lại cũng có một số học giả Đại thừa quên tổ, tự cho một pháp ấn cao siêu hơn ba pháp án. Duy có Trung quán học của Long Thụ là có thể quán triệt cả ba ấn và một ấn. Như Trí luận (q.22) nói: "Hữu vi pháp là vô thường, vì từng niệm sinh diệt, đều thuộc nhân duyên, không có tự tại, vì không có tự tại nên là vô ngã, vô thường, vô ngã, vô tướng nên tâm không chấp trước, không tướng không trước nên là Niết-bàn vắng lặng". Lại nói: "quán sắc niệm niệm vô thường, tức biết là không...không tức là không sinh không diệt. Không sinh không diệt và sinh diệt, kỳ thực chỉ là một, chỉ do nói rộng hay nói lược mà thôi". Đây thật là bộ luận nổi tiếng đã tìm thảng đến tâm can của Phật pháp!

Chương mười ba

Bàn chung về trung đạo

I. Đức hạnh của nhân loại

1. Từ Thần đến người. Phật pháp không nhằm mục đích thuyết minh thế gian, mà nhằm mục đích giải phóng tự kỉ và tịnh hóa thế gian. Phật pháp là tôn giáo lí trí, đức hạnh, biết và làm nhất quán, muốn từ trong kinh nghiệm cuộc sống mà thực hiện. Bảo Phật pháp là nền triết học cao nhất không bằng nói Phật pháp là nền đạo đức hoàn thiện, nền đạo đức giáo hóa sâu, giáo hóa rộng. Từ trong trí chính giác, đức Thích tôn đã mở bày Duyên khởi chi tính, lại mở bày Thánh đạo chi tính, Thánh đạo là đạo đức hướng thượng, là con đường tất yếu phải trải qua để hướng tới chính giác, cho nên gọi là "Trung đạo", "Chính đạo" "Cổ tiên nhân đạo". Đây là con đường chính duy nhất - Tám chính đạo, mà đức Phật đã chỉ bày cho nhân loại. Nếu thuyết minh một cách cụ thể thì chính đạo này cực sâu, cực rộng, ở đây chỉ nói qua về hai đặc sắc lớn của nó mà thôi.

Thân giáo coi nguồn gốc của đức hạnh là từ nơi Thần. Người được coi là có đức hạnh thì là do người ấy đã thờ phụng Thần và được Thần đãi ngộ như thế nào; nếu xa rời Thần thì không biết căn cứ vào đâu để đánh giá đức hạnh. Bởi vậy, trong Thần giáo, không những đức hạnh của người đã biến thành nô dịch cho Thần, mà cả đến những hành vi tôn giáo mê vọng cuồng tín cũng được coi là đức hạnh, có giá trị. Trung đạo của đức Thích tôn tương phản với Thần giáo, từ người với

người - hành vi hợp lý giữa mình và người, đi sâu đến nội tâm, mở rộng đến hết thảy hữu tình, đến vô biên thế giới. Từ lập trường nhân bản, khiến cho đức hạnh được giải phóng khỏi ý chí của Thần. Kinh Trung A hàm, Kinh Già-di-ni, nói: "Phạm chí (người Bà-la-môn) tự cao, thờ bao nhiêu trời, nếu chúng sinh mệnh chung, người ấy có thể khiến cho sinh lên trời". Đức Phật cho sự cầu thần và thần quyền có thầy tế như thế chẳng khác nào người ta ném đá xuống nước, rồi đứng trên bờ cầu xin, hy vọng hòn đá sẽ nổi lên! Thực thì sự khổ vui của chúng ta do những hành nghiệp thiện ác của chúng ta quyết định, chứ không phải thầy tế cầu xin Thiên thần mà có thể cải biến được. Cho nên nói: "thờ mặt trời, mặt trăng, nước, lửa để cầu xin những vị thần ấy cho sinh lên cõi trời Phạm thiên. Không bao giờ có việc ấy" (Trường Hầm Tam minh kinh). Sự cúng tế Thần trong thần giáo đặc biệt dùng máu để cúng tế, đức Thích tôn cũng phản đối việc đó: "Những đại hội tà giáo, bao nhiêu trâu dê bị giết để tế Thần! Những kẻ nô bộc thì bị đánh đập, kêu khóc thảm thiết... Những đại hội như thế, ta không khen ngợi" (Tập A hàm q.4, k.89)." Bố thí cúng dàng như thế chỉ sinh thêm tội" (q.4,k.93). Sự giết hại các con vật, sự ngược đãi những kẻ nô dịch để tế thần là một việc làm cực ác mà lại cho là việc bố thí! Vì thế, người đương thời đều bảo "Sa-môn Cù-dàm lên án tất cả phép tế tự". Đối với các sách Phệ-đà, đặc biệt là những thần chú, những mê tín như xem bói, xem tướng số, chiêm tinh v.v... Trong A thát bà phệ đà, thì Trường hầm Phạm động kinh nói: "Sa-môn Cù-dàm không làm các việc như thế". Những việc

như trên đều là sản vật vô tri, phàm những người đã thấy rõ chân lý (kiến đế) mà còn đi hỏi thầy bói về sự lành dữ thì không bao giờ có việc đó... Gặp nỗi cực khổ trong cuộc sống, hoặc trước cái chết mà đi đến người nào đó (ngoại đạo) để cầu xin một câu thần chú, hai câu thần chú, ba câu, bốn câu, nhiều câu, trăm nghìn câu chú để được hết khổ và thoát chết thì không bao giờ có được điều đó" (Trung Hầm Đa giới kinh). Nói đến triệt để về các việc trên thì như Tập A hàm (q.40, k.1118) nói: "Những người học phép ảo thuật sẽ đọa địa ngục". Tóm lại, do Thần giáo mà đưa đến các hành vi mê tín cầu đảo, tế tự, chú thuật v.v... thì trong Phật pháp hoàn toàn bị phủ nhận. Không những các hành vi mê tín trong Thần giáo bị phủ nhận mà chúng còn được cải tạo một cách khéo léo. Chẳng hạn Bà la môn giáo, khi tế tự, dùng ba thứ lửa, thì đức Phật cũng nói ba thứ lửa, nhưng ba thứ lửa ấy là: phụng dưỡng cha mẹ gọi là căn bản hỏa (lửa gốc), nuôi nấng vợ con, cấp dưỡng họ hàng thân thuộc gọi là Cù gia hỏa (lửa trong nhà), cúng dàng Sa-môn, Bà-la-môn gọi là phúc diền hỏa (lửa ruộng phúc) (Tập A hàm q.4,k.93). Tín đồ thần giáo lễ lạy sáu phương, Phật cũng nói lễ lạy sáu phương. Nhưng sáu phương theo Phật là các nghĩa vụ hợp tình hợp lý của cha mẹ và các con cái, thầy và trò, vợ với chồng, bạn bè với họ hàng, chủ nhà với người giúp việc, các tu sĩ và tín đồ, đối xử với nhau (Trung A hàm Thiện sinh kinh). Đức Thích Tôn đã thanh lọc đức tôn giáo trong Thần giáo, khiến người ta được giải phóng khỏi sự mê hoặc của Thần giáo mà xác lập chỗ đứng của con người đó là đặc sắc Trung đạo của Phật

pháp.

2. Từ số ít người đến số nhiều người. Nhân loại vốn là bình đẳng, nhưng vì sự phân chia chức nghiệp khác nhau mà thành có các tầng lớp bất đồng, do sự thịnh suy của các chủng tộc mà tạo thành dân tự do và dân nô lệ, đó là tình hình chung của xã hội cổ đại. Tôn giáo thời kỳ đầu và chủng tộc kết hợp với nhau thành ra tôn giáo dân tộc. Bởi thế, do sự thịnh suy của các chủng tộc, tôn giáo của kẻ yếu bị bài xích, còn với kẻ mạnh thì tôn giáo trở thành một độc quyền. Như Bà la môn giáo là tôn giáo của Bà la môn, Sát đế lị, Phệ xa, còn Thủ đà la thì không có quyền lợi theo tôn giáo để được tái sinh. Chế độ bốn giai cấp của Ấn Độ không những chỉ là thế tục, mà cũng được ứng dụng với cả tôn giáo nữa. Đức Phật thì cho "bốn giai cấp đều bình đẳng, không có sai khác". Bất luận là noi theo phương diện nào: tài lực, luật pháp, chính trị, đạo đức (Tạp A hàm q.20,k.548), theo nghiệp chịu báo và tu đạo giải thoát (Trung Hâm Đạt la bà lưu kinh), bốn giai cấp hoàn toàn là bình đẳng, là cơ hội đồng đều. Bốn giai cấp chẳng qua là phân chia theo chức nghiệp, nhưng người ta lại xem chúng là những đặc quyền, đặc lợi. Bà-la-môn dựa vào thần quyền mà nói bốn giai cấp. Đức phật chủ trương bốn giai cấp đều bình đẳng tức là đã phủ nhận cái căn bản của sự hơn kém giữa các chủng tộc. Trong các tôn giáo, Phật pháp là tôn giáo của tất cả mọi người. Bởi thế, những người thuộc bốn giai cấp "Xuất gia học đạo, không kể đến giai cấp nào, mà chỉ gọi là Sa-môn Thích-ca đệ tử" (Tăng hàm khổ lạc phẩm). Tôn giả Ưu-ba-li, xuất thân từ một chủng

tộc hạ tiện, là bậc Thượng tọa trì luật đệ nhất. Điều đó cho thấy cái tinh thần nhân loại bình đẳng của Phật pháp.

Về tín ngưỡng, đức hạnh, trí tuệ, giữa nam và nữ, trong Phật pháp, không có một chút sai biệt nào. Như trong tín chúng tại gia, người nam là ưu-bà-tắc, người nữ là ưu-bà-di. Chúng xuất gia thì nam là Sa-di, Tì-khưu, nữ là Sa-di-ni, Tì-khưu-ni. Nam và nữ có thể cùng tu đạo giải thoát như nhau. Trong quan niệm bình đẳng ấy, hình tướng nam nữ không có chút quan hệ nào. Như Tạp A hàm (q.45,k.1199) Tô-ma-ni nói: "Tâm đã vào chính định còn kể chi nữ hình!". Đương thời, số nữ chúng có đại tuệ, đại lực không phải ít. Song, đức Thích tôn chế giới nghiệp tăng là thủ tục Tất-đàn (Trí luận q.1) không thể tránh khỏi cái tình hình hạn chế của xã hội trọng nam khinh nữ của đương thời. Cho nên, đối với sự xuất gia của phái nữ, đức Thích tôn rất là do dự, vì thế đã phải đặt ra kinh pháp (Bát kinh pháp) cho phái nữ xuất gia (Trung Hâm Cù-đàm-di kinh). Nữ chúng tuy tự lập thành đoàn thể, nhưng phải phụ thuộc vào nam chúng. Đáp ứng lời thỉnh cầu của A-nan, đức Thích tôn đã cho phép nữ chúng xuất gia, điều này cho thấy sự thận trọng của Phật lúc ban đầu, tức nghĩ cách nào cho nữ chúng xuất gia để thích ứng với xã hội, mà không gây chướng ngại cho sự hoằng dương Phật pháp. Nhưng, đây chỉ là hình thức, còn về tinh thần thì, như trên đã nói, nam nữ đều bình đẳng.

Tóm lại, Phật pháp là Phật pháp của toàn nhân loại, bất luận là già trẻ, gái trai, sang hèn trí ngu, đều được

Phật pháp nghiệp thụ.

3. Từ loài người đến hết thảy hữu tình. Phật pháp không những chỉ độ cho loài người mà nhằm cứu độ hết thảy hữu tình, cho nên người học Phật phải mở rộng lòng, lấy việc tế độ hết thảy chúng sinh làm sự nghiệp. Đây là chỗ rộng lớn của Phật pháp, như lòng từ bi của Bồ tát đã phát động thì ngay cả thân mệnh cũng không tiếc (Bản sinh đàm). Song, khi Phật còn tại thế thì người tu học Phật pháp và những người được cứu độ chủ yếu là nhân loại. Như căn cứ trên luật đạo đức mình người cùng sống hòa vui, tội sát sinh đối với người, vật và côn trùng có sai khác; và công đức bố thí cho loài vật, người phàm phu và Thánh nhân cũng có khác. Nếu bỏ qua cái tinh thần lấy loài người làm gốc trong việc phổ độ hết thảy hữu tình, rồi chỉ chuyên tâm vào phóng sinh tôm cá, chim cua, mà không đếm xỉa đến những người nghèo cùng khổ nạn thì tức đã đi ngược lại tinh thần của Phật pháp.

II. Đức hạnh chính giác

1. Y vào pháp mà tu hành. Sự tu hành Trung đạo trong Phật pháp là giáo hóa sâu và rộng về đức hạnh của nhân loại. Trung đạo siêu việt tất cả đức hạnh của thế gian vì nó y nơi chính pháp và khế hợp với chính pháp. Trung đạo là đạo thường của đức hạnh, tùy thuận với lẽ thường của thế gian cho nên trong kinh nói: "Pháp tùy pháp hành". Tu hành Trung đạo một cách thực tiễn thì có thể thấu suốt được thể tính của pháp mà trong kinh gọi là "Tri pháp nhập pháp". Cái lý trí bình

đẳng thấu suốt chính pháp thì gọi là "Pháp thân". Đức hạnh y vào pháp mà thấy pháp, như vậy, chân lý và đức hạnh có liên quan với nhau. Dựa vào chân lý mà phát khởi đức hạnh, y vào đức hạnh mà thể ngộ chân lý, chân lý và đức hạnh thống nhất, đạt đến lý và trí, trí và hành đều đầy đủ. Đó là mục đích cao cả của Phật pháp.

Đứng về phương diện pháp tính rỗng lặng, hoặc các pháp ấn "chư hành vô thường, chư pháp vô ngã, Niết-bàn tịch tĩnh" mà nói, thì không đâu là không có chân lý, tức các pháp vốn như thế. Nhưng hữu tình vì "vô minh che lấp, tham ái buộc ràng", bị trói chặt trong cái tự ngã tư dục hẹp hòi, cho nên hành vi và tri thức không những không thấy được cái pháp tính bản nhiên ấy mà trái lại, còn làm chướng ngại nó. Như người lạc hướng, không những không phân biệt được đông và tây, mà còn chấp chặt lấy đông và tây. Cũng thế, hữu tình chấp chặt lấy năm uẩn, nên năm thủ uẩn bốc thành nỗi khổ lớn. Không biết là vô thường mà chấp thường, chấp đoạn cũng là khổ. Đối với tự nhiên, xã hội, thân tâm, đến đâu cũng bị nỗi khổ bức bách tràn lan. Tất cả hoạt động lấy vô minh, ngã ái làm gốc ấy đã cấu thành đặc tính nội tại của hữu tình, khiến chìm ngập trong bể sống chết. Nếu không giải thoát được cái mê tình ấy thì sẽ cứ mãi mãi sống trong vòng mâu thuẫn và khổ não. Sự thực hành Trung đạo trong Phật pháp tức là xoay chuyển cuộc sống vô minh thành cuộc sống chính giác, chuyển cuộc sống khốn quẫn thành cuộc sống tự tại. Muốn thực hiện được điều đó, phải lấy việc thực chứng Trung đạo làm mục đích, lấy hành vi tư tưởng tùy thuận Trung đạo làm phương pháp và lấy việc xa lìa vô

minh hướng tối chính giác làm động cơ. Do đó, nếu chỉ chú trọng về mặt phân biệt sự tướng thì không đủ, mà phải "y vào trí chứ không y vào thức". Nếu chỉ bàn suông các pháp là bình đẳng, mà không biết hành vi có pháp và phi pháp thuận với pháp và không thuận với pháp, cũng là sai. Cho nên nói "nếu tin mà không có cơ sở, chỉ tưởng nhớ và nắm giữ một cái không, thì đó là dấn không". Đức Thích tôn chỉ dạy việc tu hành không ngoài y vào pháp mà tu hành, tu hành đến thế chúng được pháp.

Do căn tính bất đồng nên sự y theo pháp mà tu hành, không nhất định là đạt đến mục đích thấy pháp ngay trong đời này. Tuy nhiên, đối với sự thể ngộ pháp, quyết không phải thực hiện sau khi chết, hoặc thực hiện ở đời sau hoặc ở một thế giới nào khác. Đệ tử Phật nương theo pháp mà tu học không đợi đến vị lai, một phương nào khác, mà cần chứng nghiệm ngay tại đây và bây giờ. Nếu ngay trong đời này không thể ngộ được đạo giải thoát, mà ký thác hy vọng ở vị lai, tại một phương khác xa vời, thì cũng như ảo tưởng không thể nghiệm được một cách chân thực. Bởi vậy, sự tu hành Trung đạo trong Phật pháp rất coi trọng sự "tự biết tự tỉnh tự chứng". Có người cho tì-khưu xuất gia là mong cầu hạnh phúc ở kiếp sau. Một vị tì-khưu nọ trả lời: "không! xuất gia là bỏ niềm vui phi thời, được niềm vui trước mắt" (Tạp A hàm, q.38, k.1098). Niềm vui trước mắt tức là niềm vui giải thoát tự biến tự chứng. Sự thể nghiệm được pháp không phải xa vời, không phải khó khăn, mà như đức Phật đã nói: "Người ấy buổi sáng làm như thế, buổi chiều tất thăng tiến; buổi chiều làm

như thế buổi sáng tất thăng tiến" (Trung Hàm niêm xứ kinh). Điều đó dễ đạt đến, nhưng vấn đề là người tu học có chịu theo sự chỉ dạy của Phật mà thực hành hay không. Về việc thực chứng pháp, đức Phật đã nói tóm tắt như sau: "Pháp luật hiện tiền của đức Thế tôn xa lìa các nhiệt não, chẳng phải do thời thông suốt mà ngay ở hiện tiền, do tự giác ngộ". (Tạp A hàm, q.20,k.550), Chẳng phải do thời thông suốt, tức là "chẳng đợi thời", đây không có sự hạn chế về thời gian, bất cứ lúc nào cũng có thể mở tỏ. Có nghĩa là hiện pháp hoặc dịch là "thấy ngay tại đây" (Tạp A hàm, q.8, k. 215), nếu tinh tiến tu hành thì có thể thực chứng ngay pháp ấy. Phật pháp đối với sự thực tri thực chứng coi trọng như thế tức là biểu thị người học Phật đã đầy đủ lý trí, đức hạnh, chứ không phải tín ngưỡng tôn giáo thuần túy tha lực. Đây là then chốt của việc phủ định đời sống vô minh mà chuyển hóa thành đời sống chính giác. Điều này, giữa Phàm và Thánh, Đại thừa và Tiểu thừa không sai khác mấy, chẳng qua có chút ít khác nhau về phương diện và cứu cánh thực hiện mà thôi.

2. Sinh hoạt chính giác. Tu hành Trung đạo tức là Tám chính đạo, là tám điều mục tu hành chân chính. Về Trung đạo, đức Thích tôn đã nói rõ như sau: "Tìm cầu những khoái lạc thấp hèn là phàm phu, đó là một bên. Tự hành hạ thân mình đến khổ cực một cách vô nghĩa cũng không phải là thánh hạnh, đó là hai bên...lia cả hai bên đó thì có Trung đạo" (Trung Hàm Câu-lâu-sáu vô tránh kinh). Có người cho Trung đạo trong Phật pháp là không để rơi vào cực đoan hành lạc, cũng không rơi vào cực đoan khổ hạnh, giữa khoảng khổ lạc

ấy giữ thái độ chiết trung. Đây là sự hiểu lầm! nên biết là thông thường con người nếu không buông thả hành lạc thì lại khắc kỉ khổ hạnh. Tuy đây là hai cực đoan tương phản, nhưng đều do vô minh là gốc. Dục lạc buông thả là thường tình. Khi biết được sự hành lạc là một chứng bệnh tệ hại thì sẽ quay sang khắc kỉ khổ hạnh. Thông thường khuynh hướng con người không ngoài hai cực đoan ấy và cứ di chuyển trong cái quá trình giữa hai cực đó. Bất luận là buông thả hành lạc hoặc là khắc kỉ khổ hạnh đều bắt nguồn từ tình ái, không thể đạt đến hòa vui và tự do. Vì thế đức Thích tôn phủ định hai cực đoan mà mở ra con đường Trung đạo triệt để rốt ráo, lấy chính kiến chỉ đường cho con người. Tự ngã và thế gian, duy chỉ có trí - chính kiến làm nền đạo, mới có thể cải thiện một cách triệt để và hoàn toàn. Trung đạo không khổ không vui chẳng phải là chiết trung mà là "dùng trí hòa tình", "dùng trí dẫn đạo", thuận theo pháp mà có khả năng nhận được pháp một cách thực tiễn.

Trí tuệ là nhẫn mục của Trung đạo, thuận theo pháp mà thấy được pháp tức là đã tiến vào cảnh giới chính giác và giải thoát, tức đã thành bậc thánh. Đến đây, có thể nói người ta đã nắm chắc và thực hiện được Phật pháp. Tu hành theo pháp và thấy pháp tức là đã giải thoát được cái khó bức bách và trói buộc con người, là đã khám phá ra cuộc sống vô minh mà thực hiện cuộc sống chính giác. Cho nên, đã đạt đến đây thì có người bảo là đã hoàn thành được tất cả, cũng có người bảo đó là cuộc sống chính giác, và bắt đầu từ đó sống trong thế gian mà không tham đắm thế gian", làm các việc lợi

tha để hoàn thành cái đại giác của Phật.

Chương mười bốn

Yếu tố tâm trong đức hạnh và nguyên tắc thực thi

I. Yếu tố tâm lý với đức hạnh

1. ý hướng đạo đức. Đức hạnh Trung đạo xuất phát từ thiện tâm mà biểu hiện một cách hợp lý những hành vi có lợi ích cho mình cho người. Lại dùng những việc làm thiện một cách hợp lý để tịnh hóa nội tâm, khiến nội tâm hướng tới sự hoàn thiện - vô lậu. Vì thế, khi bàn về đức hạnh thì phải từ hai phương diện nội tâm và sự thực hành để phân biệt. Hoạt động nội tâm của hữu tình vốn vô cùng phức tạp, nhưng lại không hề có tính tự thể. Sự phân tích những nhân tố nội tâm chẳng qua chỉ là trình bày về những đặc tính tương đối của nó mà thôi. Về nhân tố tâm lý của đạo đức thì như đã nói sơ lược về "vô tham", "vô sân", "vô si", là nguồn gốc đạo đức. Nay lại bàn về ý hướng đạo đức, nỗ lực đạo đức và sự thuần khiết của đạo đức. Có thể nói, hổ và thiện là ý hướng đạo đức. Thông thường, con người bị hám trong tội ác, mà sức thiện cản thì quá yếu ớt, duy chỉ có tâm hổ thiện biết quý trọng điều thiện, sợ hãi điều ác là còn có thể khiến con người thắng được tội ác, làm cho cẩn lành phát khởi và ngày càng thêm lớn, đức Phật nói: "hổ thiện khiến cho con người khác với cầm thú". Điều đó cho thấy hổ thiện là đặc điểm của con người, cái làm cho con người xứng đáng là con người. Vậy hổ thiện là gì? Trong cuộc tương quan cộng tồn của con

người, tự mình phải biết "tôn sùng sự hiền thiện, lèn án sự bạo ác"; phải hiểu nên như thế này, mà không nên như thế kia. Nói cách khác; tức con người tự biết hướng tới ánh sáng, tránh xa bóng tối. Đạo đức tự giác hướng thượng ấy thường cùng với các ác hạnh "vô tàm" "vô quý" (không hổ thẹn) xung đột. Nhưng dù có bị áp đảo đến đâu đi nữa thì đạo đức tự giác hổ thẹn vẫn có cơ hội hiện tiền. Tức là cái mà thông thường được gọi là "lương tâm phát hiện". Chẳng hạn người ta thường nói: "lòng thấy quặn đau", "hỏi lòng mà tự thẹn". Cần phải phát triển cái ý hướng đạo đức tự giác ấy để nó trở thành đức hạnh có sức chi phối mọi hành vi. Tuy nhiên, nó thường bị những hành vi xấu ác không hổ thẹn che lấp, là vì hữu tình lấy vô minh làm gốc, trí lực thì kém cỏi, lại không chính xác, nên lương tâm lựa chọn và sự phán đoán hành vi đạo đức lìa ác hướng thiện không hẳn nhất định là hoàn thiện, mà cũng còn thường là sai lầm. Điều này, vì vậy, như Phật đã nói: "Tâm hổ thẹn phải nương vào chính mình, nương vào chính pháp và y vào thế gian làm trợ duyên mà hoàn thành".

a) *Nương vào chính mình.* Con người phải biết tự tôn trọng, đức Phật bảo hết thảy hữu tình đều có phần giải thoát, hết thảy hữu tình đều có tính Phật; ai cũng có khả năng tránh ác làm thiện, tại sao ta lại không? Mọi người nên cố gắng bồi đắp đức hạnh làm cho thân chính, tâm chính, lợi mình lợi người, để viên thành thánh tính cao cả. Cho nên nói: "người kia là trượng phu, ta cũng phải là trượng phu, chứ không chịu thua kém". Mặc cảm tự ti, ủy mị đồi bại, bất luận là nguyên nhân như thế nào, đều là thiếu tâm hướng thượng, đứng

về phương diện hành vi tự giác mà nói, thì đó không phải là đạo đức. Tất cả các hành động tội ác làm tổn hại người khác, phần nhiều đều do lòng tự ti mặc cảm và thiếu tâm hướng thượng. Nếu biết được sự tôn nghiêm của nhân cách con người thì có thể khiến cho tâm hổ thẹn sống động mà hướng thiện lìa ác.

b) *Nương vào pháp:* hành vi đạo đức tuy do thời đại và hoàn cảnh mà có khác nhau, nhưng quyết chẳng phải chỉ thuận là chủ quan, mà tất phải có tính hợp pháp tắc khác thì đức hạnh mới thuận với pháp, tức hành vi chân lý. Nhờ hiểu được chân lý, thuận theo chân lý (tin theo lời dạy của các bậc hiền thánh cũng thuộc loại này), mà có thể hướng tới chính đạo nên thực hành. Nương vào pháp mà tu hành để chứng nhập pháp là ý nghĩa tối cao của sự y pháp. Do tôn trọng chân lý, thuận theo chân lý mà tâm hổ thẹn hướng thiện sẽ phát sinh. Đối với sự lựa chọn thiện ác, nên làm, nên tránh cũng tất nhiên phù hợp.

c) *Y vào thế gian:* con người sinh ra và tồn tại trong thế gian, cái ý muốn chung của thế gian, tuy không nhất định hoàn toàn hợp với chân lý, nhưng sự nhận định của kẻ trí trong thế gian là nên làm gì và không nên làm gì, trong một hoàn cảnh thời đại nào đó, cũng có tính thỏa đáng của nó. Vì thế, tâm hổ thẹn lìa ác hướng thiện không thể bỏ qua vấn đề sống trong thế gian mà thuận theo thế gian. Đức Phật đã nói: "ta không cùng tranh với thế gian (người trí)". Do tôn trọng dư luận xã hội, tránh sự chê cười của người đời mà tâm hổ thẹn lại càng chính xác. Theo sự trình bày ở

trên, thì đạo đức được bắt nguồn từ đạo đức bản năng của nhân loại, và muốn phát triển nó đến mức hoàn thành thì phải trọng nhân cách, trọng chân lý và trọng xã hội đạo đức; Sở dĩ được cho là đạo đức là phải như thế, nếu không, không thể gọi là đạo đức, tức là phải dựa vào ba điểm kể trên (y tự kỷ, y pháp, y thế gian) mà quyết định. Đồng thời cũng phải giải thoát tự ngã và tịnh hóa thế gian thì mới có thể thực hiện pháp một cách hoàn toàn viên mãn, tức hoàn thành đức hạnh.

2. Nỗ lực đạo đức. Đức hạnh thực tiễn, do lòng tư dục của con người; do áp lực của hoàn cảnh; do thiếu khả năng tri thức, nên nếu muốn thực hiện đức hạnh một cách đầy đủ thực không phải là việc dễ dàng, nếu không cố gắng đúng mức. Sự cố gắng thực hành Đức hạnh ấy trong kinh gọi là tinh tiến và không buông thả. Tinh tiến là sự siêng năng đi tới, không buông thả là khắc phục tính lười biếng. Tinh tiến là phá trừ sự chướng ngại ở phía trước, không buông thả là cởi bỏ sự trói buộc phía sau. Trong kinh nói: "tinh tiến là có thể lực, có siêng năng, có sức mạnh, có bền chắc, không bỏ điều kiện. Điều đó cũng như kẻ dũng sĩ mặc áo giáp tiến tới, đối diện với kẻ địch không sợ hãi, thắng nhỏ không kiêu, chưa đi đến mục đích thắng lợi hoàn toàn thì chưa nghỉ". Nhưng tinh tiến là Trung đạo, như đức Phật đã bảo ức Nhĩ: "Tinh tiến thái quá thì tăng thêm bứt dứt, tinh tiến chậm chạp thì sinh lười biếng. Cho nên người phải tu tập và nghiệp thụ bình đẳng, không đắm trước không buông thả, không chấp tướng" (Tập A hàm, q.9, k.254). Cố gắng tiến tới một cách thung dung, tức bước những bước dài về phía trước. Còn không

buông thả thì cũng như ngày nay người ta nói là cảnh giác, cho nên nói: "Thường tự cảnh giác không buông thả! (Tập hàm, q.47,k.1252). Cảnh giác đối với tất cả tâm tình và hoàn cảnh bất lợi cho mình, đặc biệt là tính lười biếng được dưỡng thành bởi sự thuận lợi và thỏa lòng. Phải luôn luôn cảnh giác chính mình, không dám buông thả, tức không ngừng hướng thượng. Kinh thường nói nếu không tinh tiến và không buông thả thì không thể tiến tu tất cả thiện hạnh. Nhân tố tâm lý ấy, đối với việc tiến tu đức hạnh, có một giá trị vô cùng trọng yếu.

3. Sự thuần khiết của đạo đức. Lòng tin nơi Tam bảo Phật, pháp, tăng đối với đức hạnh đặc biệt có một ý nghĩa trọng yếu. Phật pháp nói chữ "tin" cùng với tín ngưỡng tôn giáo phổ thông có hơi khác nhau. Tin là gì? "Tâm tịnh là tính", tức là sự trong sạch nội tâm không có chủ quan và tư kiến, duy chỉ một tấm lòng thuần khiết sáng sạch. Có được tấm lòng trong sạch như thế thì đối với Phật, chân lý và đại chúng phung hành chân lý mới có thể rộng lòng dung nạp, từ "tín thuận", "tín nhẫn", "tín cầu" đến "chứng tín". Tín thuận là đối với Tam bảo đồng tình một cách thuần khiết. Lòng thanh tịnh vô tư, có thể hiểu được sự lý cho nên đức Phật nói: "pháp của ta rất sâu xa mầu nhiệm, nếu không có lòng tin thì không thể nào hiểu được "(Trí luận, q.1, dẫn kinh). Ngay sự lý ở thế gian, nếu còn mang chủ kiến thiếu tâm đồng tình, cũng còn khó hiểu được, huống hồ là Phật pháp sâu rộng? Học Phật pháp, phải có lòng tin trong sạch làm cơ sở, nhưng lòng tin ở đây không phải là tín ngưỡng mù quáng. Nương vào đó mà tiến lên tìm

cầu sự lý giải sâu xa, đạt đến chính kiến một cách minh xác, tức gọi là tin nhẫn, cũng gọi là tín khả. Do sự thấy được chân thực, lòng tin được thiết tha mà phát khởi thực hiện mục tiêu tìm cầu, tức gọi là tín cầu. Đến khi thể chứng được chân lý, chứng thực được điều minh tin không phải hư dối, đạt đến cảnh giới tự tin không ngờ, tức gọi là chứng tín, cũng gọi là chứng tịnh. Chứng tín là hợp nhất tịnh tâm và chứng trí: Lòng tin như tấm gương trong sáng, trí như tấm gương chiếu vật. Đệ tử Phật đối với Phật pháp cố gắng không ngừng, căn bản là lòng tin trong sạch không tỳ vết. Lòng tin như thế mà hiện hữu thì khiến hết thấy trong nội tâm đều quy về thanh tịnh, cho nên ví dụ là "như nước rửa ngọc, nước sạch ngọc sạch". Lòng thuần khiết như thế là nền tảng để tu học chính pháp, tất cả đức hạnh đều nương vào đó mà phát triển, vì thế nên nói: "Lòng tin là nguồn đạo, là mẹ của các công đức". Lấy đó làm thiện, có thể thấy đức hạnh trong Phật pháp, đối với chân lý quan trọng biết chừng nào! Những nhân tố tâm lý đức hạnh còn nhiều, nhưng tám pháp được thuật ở trên là trọng yếu hơn cả.

II. Đức hạnh và nguyên tắc thực thi

1. Từ bình thường đến sâu xa và rộng lớn. Đức hạnh không phải chỉ là trong tâm mà còn thấy trên sự thực. Đưa đức hạnh bản năng của người ta đến chỗ được thực hiện mới thành là hành vi thiêng. Đứng trên lập trường toàn thể của Phật pháp mà hiểu, thì đức hạnh trong Phật pháp lấy sự hòa vui, phúc lợi và trong sạch của đời người làm lý tưởng, làm tiêu chuẩn. Sự sống

căn bản nhất, nếu xa rời sự thực đó thì tất cả đều không có cơ sở để nói. Nhưng không phải chỉ có sự sống là cần, mà cũng cần một cuộc sống hòa vui, phúc lợi và trong sạch. Nếu cuộc sống hỗn tạp nhơ nhớp như thỏa mãn các tư dục, dối trá, lừa gạt, áp bức, chiếm đoạt v.v... thì khó có hòa vui và hạnh phúc, sẽ trái với yêu cầu hô tương cộng tồn của nhân loại. Dù đời có đầy mâu thuẫn, khổ đau, tội ác mấy đi nữa, dù sự hòa vui, phúc lợi và trong sạch có khó thực hiện mấy đi nữa, thì cuộc sống ấy, cuối cùng, vẫn hợp lý, hợp tình và là bộ phận của sự thực trong cuộc sống của loài người. Đức hạnh tự giác của con người; vô ý thức hay có ý thức, là lấy sự hòa vui trong sạch của đời người làm lý tưởng, lấy hành vi của thâm tâm phù hợp tiêu chuẩn ấy làm lẽ thiện; và trong mối quan hệ giữa mình và người khác, sẽ cố gắng không ngừng để khiến cho lý tưởng ấy mỗi ngày thêm tiến đến chỗ thực hiện hoàn toàn.

Song, sự hòa vui trong sạch của mình và người phải được nhìn trên quan điểm không hạn chế thời gian, không gian, như vậy tầm nhìn của mọi người sẽ được mở rộng ra nhiều. Hữu tình trong thế gian, như người và súc vật cấp thấp hay cấp cao, vốn nhiều vô hạn. Hữu tình nương vào khí thế gian mà sống còn, mà khí thế gian thì không phải chỉ là quả địa cầu nhỏ bé này, mà còn vô số tinh cầu, lớn có, nhỏ có, đầy rẫy trong khoảng không gian vô hạn kia. Hữu tình từ vô thủy đến giờ, sống sống chết chết liên tục không dứt, đã trải qua thời gian vô hạn. Hữu tình và tất cả hữu tình trong hết thấy thế gian, từ quá khứ đến hiện tại đều đã qua các mối quan hệ hô tương cộng tồn; và trong tương lai vô

hạn cũng vẫn phải có mối quan hệ đó. Cho nên, sự thực hiện lý tưởng của người đời là hòa vui trong sạch - tiêu chuẩn đạo đức, không phải chỉ giới hạn trong một thế gian, một thời đại. Đức Phật xuất hiện trong nhân gian, vì loài người mà nói pháp người, vẫn là lấy loài người làm gốc, lại kéo dài đến vô hạn thời gian và mở rộng đến vô hạn không gian, để dệt thành những mối quan hệ giữa mình và người đắp đổi nương nhau, triển chuyển sai biệt.

Cuộc sống hòa vui trong sạch của mình và người không phải chỉ chú trọng đến những việc làm ở bê ngoài. Nội tâm có thể thúc đẩy chúng ta hướng tới các hành vi hợp lý mà cũng có thể thúc đẩy tới hành vi bất hợp lý, bởi thế, nội tâm có trong sạch hay không, có xuất phát từ thiện ý hay không, đối với cuộc sống hòa vui trong sạch của chúng ta có mối quan hệ rất mật thiết. Như vậy, đức hạnh của người ta lại cần hướng nội để làm cho tâm trong sạch, khiến tâm đạo đức tăng trưởng đến chỗ hoàn thành. "Tu tập định tuệ" để làm cho tâm mình trong sạch, "lìa hoặc chứng chân" để đạt đến sự thấu ngộ pháp, đó là đức hạnh được cải hóa sâu sắc. Do nơi tâm mình trong sạch, có thể từ trong mối quan hệ giữa mình và người được giải thoát tự tại, lại có thể thực hiện được lý tưởng của cuộc sống là hòa vui trong sạch ngay ở thế gian. Bởi thế nói: "tâm trong sạch thì chúng sinh (hữu tình) trong sạch". Đức hạnh trong Phật pháp không những chỉ quan hệ giữa mình và người, mà còn từ nơi tâm mình trong sạch, mở rộng đến khí thế gian, làm cho khí thế gian càng được trong sạch, khiến cho trong sự sống chung, tất cả được tốt

đẹp và có trật tự, tràn đầy ý sống và hòa vui. Bởi vậy mà nói: "Tâm trong sạch thì đất nước trong sạch". Đức hạnh trong Phật pháp lấy mình, người làm gốc, rồi trong thi làm cho tâm mình trong sạch, tức là từ nơi đức hạnh thông thường mà hóa sâu, hóa rộng để tiến tới hoàn thiện. Nói một cách đại thể thì: đức hạnh của người, trời là phổ thông, đức hạnh của Thanh văn là tiến sâu thêm nữa mà làm cho tâm mình trong sạch; đến đức hạnh của Bồ tát thì lại mở rộng hơn nữa mà khiến cho đất nước và thế giới đều trong sạch đẹp đẽ.

2. Ý nghĩa đích thực của đức hạnh. Đức hạnh trong Phật pháp không những chỉ là sự thâm hóa (giáo dục một cách sâu xa) mà còn là sự thâm hóa phủ định thế gian mà hướng tới siêu thoát; đó mới là trung tâm của đức hạnh trong Phật pháp. Tìm hiểu giáo pháp của đức Phật, thế gian được gọi khác đi là "sự suy ngập đổ vỡ" (Tạp A hàm, q.92, k.231); hữu tình là phước hợp thể (uẩn tụ) lấy vô minh làm gốc, sống chết, chết sống đắp đổi; thế gian là vô thường, khổ, vô ngã, bất tịnh. Người học Phật "nên xa lìa, lìa dục; y vào diệt, hướng tới xả bỏ" (Tạp A hàm, q.27, k.726). Xác định thế gian là vô thường, là khổ não, siêng tu giới định tuệ, tức đối với hiện thực, tìm cách siêu thoát. Siêu thoát hiện thực quyết không như người ta thường hiểu lầm là bi quan, chán đời, phủ nhận cuộc sống. Nói theo thông thường thì: đời người là vô thường, nhưng cũng có sự tương tục; là khổ, nhưng sắc, thanh v.v..., cũng có cái vui (Tạp A hàm q.3, K.81); là không sạch, nhưng cũng có cái tướng sạch; là vô ngã, nhưng cũng có cái giả ngã tương đối. Theo nhân sự mà bàn nhân sự, thì Phật pháp quyết

không phủ nhận cuộc đời mà khẳng định cuộc đời; lấy sự hòa vui của cuộc sống làm tiêu chuẩn đạo đức để xác định giá trị của hành vi, khiến con người cố gắng tránh ác làm thiện. Đến như đức hạnh sâu xa hơn, thì cái quan niệm thế gian là vô thường, khổ não mà tu giới định tuệ, hướng tới sự giải thoát vô sinh, cũng có cái ý nghĩa sâu kín của nó. Như Tạp A hàm (q.17,k.473) nói: "vì ta thấy hết thấy các hành là vô thường, tất cả các hành là pháp biến đổi, nên bảo hết thấy sự cảm thụ đều là khổ". Lại (k. 474) nói: "Vì các hành dần dần vắng lặng, vì các hành dần dần ngưng bặt, nên hết thấy mọi cảm thụ đều là khổ". Đây là đứng trên lập trường các pháp vắng lặng mà quan sát sự trôi lặn của sống chết vô hạn, nên đã đi đến kết luận tất nhiên như thế. Sống rồi chết, chết rồi lại sinh. Tất cả sự cảm thụ khổ đau, mà chẳng những khổ đau, đến ngay các cảm thụ phúc lạc, định lạc, cũng chỉ trong nháy mắt, trong sự ảo diệt vô thường, đã tan biến như mây khói một cách không hay biết. Hữu tình - sự tồn tại lưu chuyển, chung cùng, cứ mãi trong cái vòng sống chết chọt buồn, chọt vui, chọt tiến, chọt lui. Cái vòng sống chết vô hạn ấy bao hàm tất cả hoạt động, tất cả cảnh ngộ từ lúc sinh đến lúc chết, từ lúc chết đến lúc sinh. Cái sống chết ấy thực tại chỉ là sự tổng hòa của các nỗi "sống già ốm chết, lo buồn khổ não" mà thôi. Nếu không giải phóng được sự sống chết ấy một cách triệt để, thì chung quy chỉ là khổ nhọc mà vô ích, đức hạnh thâm hóa tức giải thoát sống chết một cách thực tiễn. đức hạnh giải thoát sống chết tức triệt để giải thoát vô minh làm gốc, cuộc sống trung tâm của tự ngã khiến

trở thành là cuộc sống chính giác. Vì hiện thực phổ thông là sinh tử, cho nên gọi chính giác siêu thoát là vô sinh. Hiện thực phổ thông là thế gian, cho nên gọi siêu thoát là xuất thế gian. Vô sinh và xuất thế gian tức là cái chính giác làm cho hiện thực phổ thông trở nên trong sạch. Vô sinh và xuất thế gian phải được thực hiện ngay trong sinh tử và thế gian, từ phàm tính đến thánh giác. Đức hạnh thâm hóa, từ đức hạnh phổ thông của người ta mà tiến tu để thâm nhập vô sinh; lại từ lập trường vô sinh xuất thế gian mà mở rộng đến đại hạnh làm cho mình và người cùng lợi lạc.

Nhin bề ngoài thì đức hạnh thâm hóa có vẻ nhu phủ định cuộc sống hiện thực thông thường, nhưng thực thì nó hoàn thành và sung mãn cuộc sống.

Chương mười lăm Tín đồ trong Phật pháp

I. Điều kiện tất yếu của tín đồ

1. Quy y tam bảo. Tu hành Trung đạo của Phật pháp, bất luận là cạn hay sâu, đều phải lấy qui giới làm nền tảng. Có quy y, thụ giới mới thành là tín đồ của Phật pháp đệ tử của Phật. Từ lúc quy y Phật Pháp là đã được trực tiếp hoặc gián tiếp bắt đầu cuộc hành trình bỏ tà về chính, bỏ mê hướng tới ngộ và hướng thượng đổi mới.

Khi đức Phật bắt đầu giáo hóa thì dạy người quy y Tam bảo. Quy y hàm ý là nương tựa để cứu giúp. Như người rơi xuống nước đang chối với giữa dòng thì chọt thấy chiếc thuyền cứu sống, tức thì leo lên thuyền rồi

nhờ đó mà được cứu sống. Qui y Tam bảo, tức hữu tình đang trong bể lớn sống chết, tin tưởng Phật pháp tảng tam bảo, nương tựa vào Tam bảo mà được độ thoát. Tam quy y là ở trong, nhưng cần có hình thức quy y, vì thế, người học Phật phải tự nói: "Bắt đầu từ hôm nay, tôi quy y Phật, quy y Pháp, quy y Tăng" (Tập A hàm, q.1,k.30), Phật là người giác ngộ và sáng lập Phật pháp, tức là người lãnh đạo đã sáng lập ra Phật giáo; Pháp là đạo thường do tu hành mà chứng được; Tăng là những người phụng hành Phật pháp một cách như thực. Nếu nói một cách thông tục, thì Phật là lanh tụ, Pháp là chủ nghĩa, và Tăng là tập đoàn. Quy y Tam bảo là tham gia vào cuộc vận động tôn giáo để giác ngộ và cứu giúp loài người, hoặc làm tín đồ tại gia thông thường, hoặc làm tín đồ xuất gia đặc biệt thực hành và giáo hóa Phật pháp. Trong kinh thường nói: "Phật như thầy thuốc, Pháp như phương thuốc, Tăng như người khám bệnh". Để giải trừ các bệnh già, bệnh chết, bệnh tham, sân, si v.v... của thế gian, mà nếu không quy y Tam bảo thì không thể thực hiện được việc đó. Quy y Tam bảo tức đã xác định đối tượng tín ngưỡng của chúng ta, trong các tôn giáo thông thường ở thế gian, đặc biệt chỉ tôn sùng Phật pháp, phủ nhận tất cả thần giáo, thừa nhận chỉ có Phật pháp mới có thể giải thoát cho chính mình, mới cứu được hữu tình. Vì thế, trong văn quy y nói: "Đã quy y Phật thì vĩnh viễn không quy y thiên ma ngoại đạo". Quy y là thuần nhất, không thể lẫn lộn. Quy y là bỏ tà về chính, bỏ mê hướng tối ngộ, không thể nói một cách dễ dàng như Phạm Phật đồng hóa, Tam giáo đồng nguyên, như một số người chủ trương.

Quy y Tam bảo không thể tách rời trụ trì Tam bảo, nhưng đứng về phương diện tâm quy y mà nói, thì nên nắm vững ý nghĩa thâm sâu của sự quy y Tam bảo. Thông thường thì tôn giáo nào cũng có quy y, nhưng Phật pháp thì có chỗ độc đáo riêng. Căn bản trong Tam bảo là Pháp, Phật và Tăng là những người giác ngộ sáng lập và phụng hành Pháp, đối với đệ tử Phật là khuôn mẫu, là thầy, là đối tượng để đệ tử Phật chiêm ngưỡng. Tu học Phật pháp tức là thực hiện sự chính giác giải thoát. Bởi thế, qui y Phật và Tăng khác với quy y Thượng đế, Phạm thiên, và cũng không giống như quy y sứ giả của thánh thần. Vì quy y Phật và Tăng không phải "nhờ vào lòng tin mà được cứu" mà chỉ nhờ ở sự dạy bảo và dẫn dường để tự tăng tiến phúc đức và trí tuệ của chính mình, khiến mình đi theo con đường chân chính để hướng thượng, hướng tới giải thoát. Còn nói về Pháp thì Pháp là chân lý của vũ trụ và nhân sinh, là quy luật của đạo đức, là cảnh giới lý tưởng của đệ tử Phật, mà cũng là cái cảnh giới có thể được thể hiện một cách thiết thực, là nơi nương tựa rốt ráo của đệ tử Phật. Người mới học quy y Tam bảo, tuy nương tựa vào Tam bảo ở bên ngoài để hướng dẫn và an ủi mình, nhưng nếu muốn đạt đến sự thể ngộ pháp, đến chính giác như Phật, thì nên hiểu rõ rằng: pháp là tính duyên khởi tràn khắp tất cả, thấu suốt trong ngoài, vốn không sai khác và không đâu là không có. Quy y pháp tức là hướng tới cái bản thể của chính mình xưa nay vốn như thế. Còn Phật và Tăng tuy là ở bên ngoài, nhưng thực tại là cái khuôn phép lý tưởng của chính mình. Bởi thế, quy y Phật và Tăng cũng tức là hướng tới khách quan hóa cái

lý tưởng của chính mình. Đứng về đối tượng của sự qui y mà nói, thì pháp là chân lý, Phật và Tăng là người thể hiện chân lý. Nhưng, nếu đứng về phương diện tâm mà nói, thì quy y là kính mến cái tự kỉ lý tưởng, tức là con người tự tại bi trí hòa hài mà thực hiện chân lý. Do đó, người học có thể tự giác tự chứng, thực hiện Tam bảo từ nơi thân tâm của chính mình, và chính mình lại trở thành nơi quy y của những người học sau.

2. Nhận giữ năm giới. Quy y Tam bảo không chỉ là tham dự các nghi thức Phật giáo mà còn là xu hướng tín nguyễn trong Phật pháp. Là một đệ tử Phật, bất luận tại gia hay xuất gia, nếu đã tín nguyễn quy y Tam bảo thì phải nhờ sự chỉ bảo của Phật và Tăng rồi y vào pháp mà tu hành. Quy y là xu hướng bỏ tà theo chính, bỏ mê về ngộ, nên phải có hành vi hợp pháp để chứng tỏ mình đã được đức Phật cảm hóa trở thành con người mới. Bởi vậy, quy y rồi thì đã là đệ tử Phật, lại cần phải thụ giới, giữ giới. Giới vốn là tên gọi chung của đức hạnh, như nói một cách tóm tắt là: "Không làm các điều ác, làm tất cả việc thiện, giữ tâm mình trong sạch, đó là lời Phật dạy". Tránh ác, làm thiện, thanh lọc tâm; tất cả điều đó, ngoài việc tự mình làm, còn phải khuyến khích người khác làm, thấy người khác làm mình khen ngợi, thấy người khác làm, mình vui mừng (Tạp A hàm, q.37,k.1059). Giới luật vốn không câu chấp ở minh văn cấm các điều ác, nhưng để tiện cho những người tu học vâng giữ, đức Phật cũng đặc biệt định ra một số pháp quy, là vì các điều giới cấm được thụ trì có khác nhau, như năm giới, mười giới, hai trăm năm mươi giới v.v... mà các đệ tử Phật cũng chia làm hai hàng tại

gia, hai hàng Sa di, hàng Thức xoa ma na ni, hai hàng tỳ khưu mà thành bảy hàng thất chúng. Quy y và giữ giới là đức hạnh tối yếu của người đệ tử Phật.

Phàm là đệ tử tại gia thì nhận giữ năm giới, đó là: không sát sinh, không trộm cắp, không tà dâm, không nói dối, không uống rượu. Những giới trên đây rất phổ thông gần như là đức hạnh thế gian, nhưng lại là căn bản nhất. Nguyên tắc của năm giới là để thực hiện cuộc sống hòa vui của nhân loại. Đức hạnh sống thiện hòa vui trước hết phải thực hiện giữa loài người rồi sau suy đến sự sống các loài hữu tình. Phải trọng cuộc sống cá thể, vì thế "không được giết hại". Sự sống cần có các vật tư sinh như cơm ăn áo mặc và nhà ở v.v.. được gọi là mệnh sống bên ngoài (ngoại mệnh). Nếu các vật tư sinh ấy bị cướp mất, bị chiếm đoạt thì sự sống sẽ bị uy hiếp một cách trực tiếp hoặc gián tiếp, bởi thế "không được trộm cắp". Sự sống của con người là do sự kết hợp giữa vợ chồng mà sản sinh. Vợ chồng có chung sống một cách êm ấm thì mới bảo tồn được sự sống trường cửu của dòng họ. Vì thế để giữ gìn sự thuận hòa giữa vợ chồng, ngoài vợ chồng hợp pháp ra, "không được gian dâm". Nhân loại sống chung với nhau trong bộ tộc, quốc gia và trong thế giới phải dùng ngôn ngữ để truyền đạt tình cảm và trao đổi ý kiến với nhau. Vì để duy trì cuộc sống hòa vui trong bộ tộc, quốc gia và thế giới, nên "không được nói dối". Nói dối bao gồm lừa gạt, thêu dệt, nói hai lưỡi tức đòn xóc hai đầu, gây chia rẽ và nói lời độc ác, tất cả đều là nói dối và bị cấm chỉ để khiến người tin tưởng lẫn nhau mà sống một cách hòa bình. Uống rượu có thể làm cho sự nghiệp bại hoại,

thân thể tổn hại, tâm tính mê loạn đưa đến phiền não, tạo nên các tội ác sát, đao, dâm, vọng. Phật Pháp quý trọng trí tuệ, bởi thế rượu tuy không đe dọa cuộc sống hòa vui một cách nghiêm trọng, nhưng, như đã nói ở trên, nó có khả năng làm cho mê tâm loạn tính, nên cũng triệt để bị cấm: Năm giới kể ở trên tuy vẫn còn là bản vị gia đình, trọng ở hành vi biểu hiện bên ngoài, chưa nói đến tịnh hóa tự tâm, nhưng thực là đức hạnh căn bản của cuộc sống hòa vui và trong sạch của con người. Đức hạnh xuất thế cũng dựa vào đó mà tiến đến chỗ sâu xa hơn.

II. Sự phân loại tín đồ

1. Hàng tại gia và hàng xuất gia. Do căn tính và tập quán khác nhau, nên đệ tử Phật cũng có nhiều loại khác nhau. Như tại gia, xuất gia v.v... Đúng về phương diện qui y và tín phụng Phật Pháp thì tại gia và xuất gia cũng như nhau. Mà đúng về phương diện tu chứng Phật pháp mà nói thì cũng không sai khác gì mấy. Đệ tử tại gia có thể chứng được quả A na hàm quả thứ ba; xuất gia có thể chứng được quả A la hán quả thứ tư. Nếu tại gia muốn được quả thứ tư thì cần phải hiện tướng xuất gia. Người tại gia không lia bỏ được trách vụ ở đời, phải bận bùi về sinh kế, nên không dễ gì đạt đến cảnh giới rốt ráo. Nói thí dụ: "Chim sẻ tuy có sắc làm đẹp thân mình, nhưng không bay cao được bằng chim hồng, chim nhạn". Tuy nhiên, không phải là tuyệt đối không thể, nhưng nếu muốn được quả thứ tư thì chỉ cần xuất gia mà thôi, vì thế mà Bắc đạo phái chủ trương hàng tại gia cũng có khả năng chứng quả A-la-hán. Như vậy,

hàng tại gia và hàng xuất gia có gì phân biệt?

a. Phương thức sinh hoạt khác nhau. Tôn giáo Ấn Độ xưa kia vẫn đã có hai hàng tại gia và xuất gia, gọi là Bà-la-môn, Sa-môn. Người xuất gia rời bỏ gia đình, tài sản và các nghĩa vụ đối với đời, đi xin ăn để sống, chuyên tâm tu hành, khác với hàng tại gia. Khi đức Thích tôn mới nói pháp lúc ban đầu, thính chúng mỗi khi nghe là giác ngộ ngay. Những người ấy hoặc suốt đời quy y Tam bảo làm tại gia ưu-bà-tắc, ưu-bà-di; hoặc tự nguyện xuất gia thì Phật chỉ nói "Thiện lai tì-khưu" (Lại đây! tì-khưu) tức đã gọi là xuất gia thụ giới, hoàn toàn do chí nguyện của tín chúng, tuy không có nghi thức thụ giới, nhưng đã chia thành hai hạng chúng. Cho nên tại gia và xuất gia chỉ có thể phân biệt theo phương thức sinh hoạt khác nhau; về sau, đương nhiên là từ nơi thụ giới khác nhau mà phân biệt.

b. Đảm nhiệm trách vụ khác nhau. Các tì khưu theo Phật xuất gia là tổ chức Tăng đoàn đầu tiên. Thời Phật còn tại thế hàng tại gia chưa được tổ chức, Đức Phật sai các tì-khưu chia nhau đi giáo hóa để phổ biến Phật pháp đến các phương (Ngũ phần luật, 9.16). Khảo về sự xuất gia của đức Phật, thì đó tức là vì không nỡ thấy sự khổ não của hữu tình, còn dùng pháp nghiệp tăng thi túc là vì muốn "thấy pháp trụ lâu dài". Người xuất gia không có vợ con gia nghiệp, sống cuộc sống đạm bạc, vì thế mới có thể rảnh rang để hết tâm lực vào việc hoằng pháp lợi sinh. Hàng xuất gia trọng pháp thí, hàng tại gia trọng tài thí. Đây tuy không nhất định là bản ý chung của những người xuất gia, nhưng chắc chắn là

đức Thích tôn đã giao phó trách nhiệm hoằng pháp lợi sinh cho Tăng xuất gia. Duy chỉ có trên phương thức sinh hoạt và sự đảm nhiệm trách vụ khác nhau là có thể phân biệt được hàng tại gia và hàng xuất gia mà thôi, chứ trên phương diện Tín, giải, Hành, Chứng thì khó mà phân biệt được.

2. Thanh văn và Bích chi Phật. Thanh văn là nghe tiếng Phật pháp mà tu hành, là tên gọi chung của đệ tử Phật, thông cả tại gia, xuất gia. Ngoài ra còn có Bích-chi Phật, tức là bậc "Độc giác" không thầy mà tự mình thông suốt chân lý, như ngài Ma-ha Ca-diếp tức là cẩn tính Bích-chi Phật. Xét về các đệ tử xuất gia được đức Thích tôn giáo hóa thì có hai loại: Nhân gian tì-khưu, A-lan-nhã tì-khưu. Tì-khưu nhân gian không quá khắc khổ, du hòa nhân gian, sống chung cuộc đời hòa vui với đại chúng tập đoàn. Tì-khưu A-lan-nhã thì chuyên tu đầu-dà khổ hạnh, ưa tĩnh và ở một mình tại nơi vắng vẻ (A-lan-nhã), thậm chí không muốn nói pháp cho đại chúng nghe (Tập A hàm, q.41,k.1138,và1139). Ở thời đại đức Phật, cái phong khí chán đời tu khổ hạnh rất thịnh, cho nên, hàng ngũ đệ tử xuất gia của Phật, số tì-khưu A-lan nhã không ít, họ chủ trương tu hành phải như thế. Ca Diếp có cẩn tính Độc giác, là một hành giả đầu đà điển hình "Đầu-dà đệ nhất", rất yểm thế mà cũng rất có lòng tự tôn. Ngài tự tin là "nếu Như Lai (đức Phật) không thành người vô thượng chính giác, thì tôi thành Bích-chi Phật" (Tăng nhất A hàm, Nhất nhập đạo phẩm). Ngài tự cho là không cần có sự giáo hóa của Phật cũng có thể tự giác được, vì thế truyền thuyết cho Bích chi Phật hơn Thanh văn. Hạnh đầu đà là lối tu

phổ thông tại Ấn Độ, Ca-diếp tu theo hạnh ấy đã rất sớm, cho đó là hạnh mà vị Bích chi Phật tất yếu phải tu, như Tăng nhất A hàm kinh (Nhất nhập đạo phẩm) nói: "Bích chi Phật suốt đời tu hạnh A lan nhã.., hạnh đầu-dà". Nhưng, đức Thích tôn đã không tu hạnh đầu đà, các đệ tử Thanh văn cũng không nhất định tu hạnh đầu đà, và lại, còn khuyên Ca Diếp là không cần tu hạnh đầu đà Tập A hàm q.41,k.1141; Tăng nhất A hàm, Mạc úy phẩm và Nhất nhập đạo phẩm. Nhưng Ca Diếp không chịu, nói: "Tôi nay không theo lời dạy của Như lai... Vị Bích chi Phật trọn đời tu hành A lan nhã... hạnh đầu đà, nay tôi không dám bỏ hạnh cũ để tu hạnh khác" (Tăng nhất A hàm, Nhất nhập đạo phẩm); đức Phật cũng chỉ phương tiện an ủy ngài và tán thán công đức của hạnh đầu đà. Tóm lại, đức Thích tôn giáo hóa các đệ tử Thanh văn, đã bị thời cơ hạn chế, không thể nói hết cái hoài bão căn bản của ngài, và các tì khưu A lan nhã tu hạnh đầu đà, vốn là cẩn tính Bích chi, cùng với nền Phật giáo nhân gian của đức Thích tôn, trên phương diện tinh thần, khác nhau rất lớn. Sau khi đức Thích tôn nhập Niết bàn, hệ đầu đà của Ca Diếp áp đảo A nan mà nắm được địa vị lãnh đạo của Phật pháp Thanh văn, do đó, càng ngày càng thêm sâu hơn, mà bị các nhà tu hạnh Bồ tát quở trách là Tiểu thừa.

3. Bồ tát. Thanh văn là đương cơ giáo hóa của đức Phật, nhưng có một số rất ít lại có khả năng khế hợp với chân tinh thần chính giác của đức Phật, và số ít ấy được gọi là các vị Bồ tát, như các ngài Di Lặc, Văn Thủ v.v... Trước thời đức Thích tôn chưa thành đạo, Ngài cũng được gọi là Bồ tát. Bồ tát, dịch nghĩa là "giác hữu

tình", là người mong cầu chính giác một cách mạnh mẽ. Sự tu hành của các vị Bồ tát, như đã thuật trong Bản sinh đàm, hoặc là vua, là tể tướng, hoặc là lái buôn, là nông dân, công nhân, hoặc là nhà học giả, nhà hàng hải v.v... thiên trọng sự nghiệp làm lợi ích cho hữu tình, không tiếc cả thân mình dù có phải hy sinh để hoàn thành sự nghiệp lợi sinh, đúng với tinh thần từ bi trí tuệ, đó là điều không phải các vị đệ tử Thanh văn bình thường có thể kham được. Nếu là Bồ tát xuất gia thì, như Kinh Di Lặc thương sinh đã nói: "Không tu Thiền định, không dứt phiền não". Điều đó nói lên tấm lòng vì người khác hơn là vì chính mình; là trọng cả phúc lẵn tuệ, chứ không chỉ thiên trọng lý trí; là trọng tuệ mà không trọng định, không xa lìa sự nghiệp cứu giúp thế gian mà vẫn tự làm cho tâm mình trong sạch, không chán đời ẩn tuẫn mà vẫn cầu giải thoát. Lúc đức Phật còn tại thế, ngài Anan là người nghe nhiều chính pháp, thị giả đức Phật, ý không muốn chứng A-la-hán vội; ngài Diểu-bà, sau khi đã chứng A-la-hán, nhưng vì muốn rộng tu phúc đức, nên giữ việc Tri tăng (coi việc của chư tăng); rồi ngài Phú-lâu-na thì mạo hiểm đến hóa độ cho một bộ tộc rất hung hỗn ở nơi biên địa v.v.. đều gần với tác phong của Bồ tát. Loại cẩn tính trọng vị tha ấy, trong dòng lưu hành của Phật pháp, đã dần dần được khai thác thành ra Đại thừa, hiển bày cái chân nghĩa chính giác của đức Thích tôn.

Chương mười sáu

Đức hành của hàng tín đồ tại gia

I. Đức hành thế gian nói chung

1. Đức hành của người và trời (nhân thiên hành)

Đức hành xuất thế là tiến hơn đức hành nói chung, đó là lấy đức hành người thường làm cơ sở mà tiến thêm một bước. Phật pháp vì để phổ cập đại chúng, hướng dẫn đến giải thoát mà có nhân thiên hành, dựa trên đức hành chân chính của nhân sinh mà hướng đến giải thoát. Trước khi được giải thoát, đệ tử Phật luôn luôn bị lưu chuyển ở cõi người và cõi trời, mà người thường ngoài Phật pháp, nếu có đức hành hợp lí, chúng có thể sinh ở vào các cõi đó. Vì thế đức hành thế gian chân chính của Phật pháp, đại thể cũng giống với đức hành thế gian. Đức Thích tôn thuyết pháp cho những người mới đến nghe pháp, thường là "Như chư Phật trước hết ngài nói về doan chính pháp, người nghe vui thích. Đó là nói về bối thí, trì giới, sinh thiên pháp" (Trung A hàm giáo hóa bệnh kinh). Chúng ta biết rằng sinh tử là nối tiếp nhau, nghiệp lực thiện ác có thể quyết định tiền đồ của chúng ta. Trước khi được giải thoát phải làm thế nào để kiếp hiện nay và kiếp sau được tiến bộ, an lạc. Đây đương nhiên là vấn đề mà đệ tử Phật rất quan tâm. Phật pháp không chỉ vì "niềm vui rốt ráo" (cứu cánh lạc), mà cũng vì cả "niềm vui hiện tại" (hiện pháp lạc) và niềm vui sau này (hậu pháp lạc) nữa. Làm thế nào để hiện tại và vị lai có thể sống có ý nghĩa hơn, an lạc hơn, là tâm hành nhân thiên "tăng thượng sinh". Đó cũng tức là tu học những đức hành nào đó có thể làm cho hiện thực của nhân sinh càng mĩ mãn, tương lai có thể được

Formatted: Centered

sinh ở trên cõi trời, ở nhân gian. Thời đại đức Thích tôn nhiều người hoặc là muốn được sống cuộc sống mĩ mãn ở nhân gian, hoặc là mong được hưởng giàu có tự do chốn thiên cung. Theo chân nghĩa của Phật pháp, thì trên trời không bằng nhân gian; nhưng tùy theo phương tiện thế tục, đức Phật cũng nói tu hành để được sinh ở trên cõi trời. Nhân thiên pháp của tôn giáo ấn Độ đây rấy những sinh hoạt mê tín: tế lễ, cầu nguyện, phù chú v.v.. còn nhân thiên pháp mà Phật nói thì thuần là đức hành tự tha hòa lạc bố thí và trì giới, và tu thiền định để tịnh hóa tự tâm, chủ yếu là Tứ vô lượng tâm từ bi hỉ xả.

Bố thí không bằng trì giới, trì giới không bằng tu thiền định từ bi. Đó là điều đức Phật nói với trưởng giả Tu-đạt-đa (Tăng nhất A hàm, Đẳng thú tú đế phẩm). Bố thí là đức hạnh lợi tha thực tế, nhưng thường không có động cơ thuần khiết chính đáng. Như có người muốn câu tài mà bố thí, có người sợ xấu hổ với người khác mà bố thí, có người sợ chê trách mà bố thí, có người sợ hãi mà bố thí, có người vì muốn câu vừa ý người khác mà bố thí, có người sợ chết mà bố thí, có người lừa dối khiến người khác vui mừng mà bố thí, có người vì giàu sang mà bố thí, có người tranh hơn mà bố thí, có người đố kị mà bố thí, có người kiêu mạn tự cao mà bố thí, có người vì danh dự mà bố thí, có người giải vận cầu may mà bố thí, có người muốn tập hợp quần chúng mà bố thí, có người khinh rẻ bất kính mà bố thí" (Trí độ luận). Đây đều là những điều mà đức Phật không ca ngợi. Cho dù bố thí với thiện tâm, tịnh tâm, rốt ráo là hi sinh tài vật ngoài thân, thì vẫn không có công đức bằng trì giới. Trì giới là kiềm chế phiền não của mình, làm cho

hành vi của mình hợp với mục tiêu làm cho nhân gian hòa lạc thiện sinh. Nhưng nói chung, trì giới vẫn là thiên năng về hành vi thân ngữ, như tu định từ bi hỉ xả, hàng phục phiền não tự tâm, mở rộng sự thông cảm đồng tình đối với mọi chúng sinh. Sự tịnh hóa, trưởng dưỡng cái tâm đạo đức này càng quý hóa hơn. Cho dù chưa thể giải thoát chính giác, nhưng cũng trở thành phương tiện đi tới giải thoát. Vì vậy đức Thích tôn thường nói: bố thí, trì giới có thể sinh ở cõi người và cõi trời. Muốn sinh từ cõi sắc giới trở lên mà không tu thiền định xả li dục vọng thì không được. Có điều là tu thiền định là thiên về độc thiện, thiên về nội tâm. Nếu tu các thiền định "từ bi", "hân", "yém" v.v.. mà thủ trước, thì sẽ được sinh lên cõi trời (thiên quốc). Theo chính giác Phật pháp, thì vẫn không bằng trì giới mà được sinh ở nhân gian là ổn thỏa hơn.

2. Sinh hoạt kinh tế bình thường. Hàng tín đồ tại gia trước hết nên lo đời sống kinh tế cho được bình thường, vì nó có quan hệ đến bản thân, gia đình xã hội. Đức Thích tôn từng nói với thiếu niên Uất xà ca rằng: "Có tứ pháp, người thế tục tại gia được hiện tại an lạc" (Tập A hàm, q.4.k.91). Bốn phép (tứ pháp) gồm: một là phương tiện đầy đủ: có nghề nghiệp tài giỏi để tự mưu sinh . Nếu không có trí thức kỹ năng, theo đuổi nghề nghiệp chính đáng, thì cuộc sống ăn bám sẽ có thể dẫn đến kết cục bi thảm. "Kinh Thiện sinh" cũng nói: "trước học kỹ thuật, sau cầu tài vật". Nghề nghiệp chính đáng, như "làm ruộng, làm buôn bán, chăn bò cừu kiếm lời, xây nhà cửa để cầu lợi, chế tạo đồ đạc như giường nằm, sáu môn mưu sinh đầy đủ"(Tập A

hàm, q.48, k.1183); "làm ruộng, buôn bán, hoặc theo đuổi việc vua, việc nước, hoặc bằng viết lách tính toán" (Tập A hàm, q. 4, k.91). Mọi nghề nghiệp chính đáng đều có thể kiếm sống. Còn như về tà dâm, sát sinh, uống rượu, hoặc là bói toán, cân đong điêu trá nặng nhẹ, thùng to đấu nhỏ v.v... đều là không chính đáng. Đặc biệt như Phạm chí Đà nhiên "ý thế vua lừa dối các vị Phạm chí, cư sĩ, ý vào thế Phạm chí, cư si để lừa dối úc hiếp vua" (Trung A hàm Phạm chí Đà nhiên kinh). Ông ta đã vì đàn bà, mà mượn sức chính phủ để đè nén dân chúng, lợi dụng lực lượng dân chúng để đè nén chính phủ, qua đó mà tham ô gian trá, bóc lột, kiếm tiền phi pháp, như vậy thì không thể lấy gánh nặng gia đình, hoặc lấy việc tế tự, việc từ thiện v.v.. làm lí do để giảm nhẹ tội. Hai là bảo vệ giữ gìn đầy đủ. Đó là giữ gìn của cải một cách cẩn thận, không để mất mát. Ba là thiện tri thức đầy đủ. Đó là sự kết giao với bạn tốt không thể đi lại với bọn bíp bợm, côn đồ, phóng đãng. Vì đây là một trong những nguyên nhân làm hư hao của cải. Kinh Thiện sinh nói: việc hao tổn của cải chỉ có sáu loại nguyên nhân. Đó là rượu chè, cờ bạc, phóng đãng, hành động không phải lúc, cô đào nhà thổ, bạn bè xấu và lười biếng. Bốn là chính mệnh đầy đủ, tức là tùy thu nhập mà chi tiêu, tránh lãng phí và bùn xỉn. Phí lạm, vô luận dùng vào việc gì cũng không thể đem lại kết quả tốt. Bùn xỉn bị chế nhạo là đồ chó đói. Không biết chi dùng hợp lý cho mình, không biết cung cấp cho quyền thuộc, không biết cúng dàng bố thí làm phúc, chỉ biết một mực dè xén bùn xỉn, thì không những vô ích cho đời sau mà gia đình và xã hội hiện tại cũng

không thể an lạc. Việc đức Thích tôn đề xuất đời sống kinh tế bình thường trong hoàn cảnh xã hội thời bấy giờ, có thể nói là hết sức thích đáng.

3. Đời sống xã hội hợp lí. Trong xã hội có quan hệ giữa người với người thì phải sống hòa lạc trong xã hội để xã hội có thể duy trì trật tự hợp lí, mọi người phải làm tròn nghĩa vụ của mình tùy theo quan hệ giữa người với người. Đức Phật từng nói với người con của trưởng giả Thiện Sinh về phép lễ sáu phương, gần giống như *ngũ luân* của nhà Nho. Người con của trưởng giả Thiện Sinh đi theo tôn giáo truyền thống, lễ bái bốn phương trời đất, Đức Phật đã dạy cho anh ta về luân lí của lễ sáu phương. Đó là lấy mình làm trung tâm, phương Đông là cha mẹ, phương Nam là sư trưởng, phương Tây là vợ, phương Bắc là bạn, phía dưới là nô bộc, phía trên là vị thầy tôn giáo (Đạo sư). Lục phương cùng với mình là quan hệ cha con, thầy trò, vợ chồng, bạn hữu, chủ tớ, tín đồ là vị thầy tôn giáo. Giữa người này với người kia có nghĩa vụ phải làm tròn, không phải là phiến diện. Như kinh Thiện sinh trong "Trường A hàm", "Trung A hàm" đã nói kĩ. Quan hệ vợ chồng trong lục phương đòi hỏi vợ chồng cả hai phía phải chung thủy với nhau. Không có vua tôi anh em, thì có thể bao gồm trong quan hệ thân hữu. Thân hữu, theo nguyên văn có nghĩa là trên dưới, gần giống như quan hệ giữa quan trên với thuộc hạ. Đối với bạn bè thuộc hạ của mình phải thu phục bằng "tứ nghiệp pháp" 1. Bố thí là dùng tài vật hoặc tri thức nâng cao đời sống vật chất, tinh thần của bạn bè, thuộc hạ. 2. ái ngữ là đàm luận với nhau bằng ngôn ngữ dịu dàng vui vẻ. 3. Lợi hành

tức là chú ý đến sự nghiệp phúc lợi của bạn bè thuộc hạ. 4.Đồng sự là đồng cam cộng khổ với bạn bè thuộc hạ, cùng gánh vác nhiệm vụ. *Tứ nghiệp* này là điều kiện phải có của xã hội, nhất là của người lãnh đạo. Vì vậy nói: "Dùng nó để thu nghiệp thế gian, như xe nhờ có người điều khiển xe mới chạy được... Vì có *tứ nghiệp* sự và phép tùy thuận, vì vậy có các bậc đại sĩ công đức trùm cả thế gian" (Tạp A hàm, q.26,k.669). Bồ-tát dùng tứ nghiệp để giáo hóa dắt dẫn hữu tình, gánh vác trách nhiệm của người lãnh đạo nhân loại, cũng chỉ là sự mở rộng, phát huy của đức hành này. Chủ đối với đây tớ, ngoài việc giao cho công việc thích hợp, còn phải cho ăn uống thuốc thang, có lúc còn phải khoản đãi "thịnh soạn", cho nghỉ ngơi đúng lúc, theo thời gian. Điều này trong xã hội cổ đại thật là khoan hòa rộng rãi! Trong lục phương, đặc biệt nhấn mạnh đến quan hệ thầy trò, và quan hệ giữa tín đồ với vị thầy tôn giáo. Điều đó chứng tỏ đức Thích tôn rất coi trọng văn hóa, học thuật.

4. Đời sống chính trị đức hóa. Đức Thích tôn từ bỏ quyền vị của một hoàng tử mà xuất gia, tỏ rõ sự không hài lòng của ngài đối với tình hình chính trị đương thời, đối với những cuộc hỗn chiến xâm phạt lẫn nhau tranh giành quyền bá. Ngài thường nói: "chiến thắng thì tăng thêm thù địch, chiến bại thì nằm ngủ không yên. Thắng bại vứt bỏ hết, nằm hưởng niềm vui tịch tĩnh". Đức Thích tôn là người theo chủ nghĩa phi chiến trong quan hệ quốc tế, ít nói tới tình hình chính trị đương thời, tới các vua chúa đương thời, cũng không khuyên dân chúng thiêng trung với vua. Về vấn đề thịnh suy của quốc gia dân tộc, đức Phật đã từng nói về bảy pháp (thất

pháp) với đại thần Vũ Thế (Trường A hàm Du hành kinh). Nên chính trị cổ đại, quốc kế dân sinh trị hay loạn, sướng hay khổ, thường phụ thuộc rất nhiều vào vị quốc vương cầm quyền có anh minh hay không. Cho nên đức Phật từng nói quốc vương phải có mười đức (thập đức): 1. Liêm thứ khoan dung; 2. Tiếp thụ sự can gián của quần thần; 3. Thường ban ân huệ và cùng vui với dân; 4. Thu của đúng pháp luật; 5. Không tham vợ con người khác; 6. Không uống rượu; 7. Không ham thú vui ca múa; 8. Theo đúng pháp luật mà không thiên tư; 9. Không tranh chấp với quần thần; 10.Thân thể khỏe mạnh. Như "Phẩm kết luận" của "Kinh Tăng nhất A hàm" nói, đây là tu dưỡng đạo đức cá nhân, là cái gốc của đạo đức chung "Bản khởi kinh" của "Trung A hàm" nói: "Người lãnh đạo thế gian phải thuận theo chính, không a dua, cong vạy, dân dắt bằng lẽ nghĩa, như vậy là pháp vương. Hãy thương xót dân chúng, nuôi người bằng nhân ái lợi dưỡng, đã lợi phải đồng đều, như thế dân theo đến". Đây là một lời dạy rất có giá trị! Đạo trị nước quan trọng của quốc vương chủ yếu là công bằng chính trực, phải lấy thân mình nêu gương cho mọi người, nghĩ đến lợi ích của dân chúng; đặc biệt là "lợi phải đồng đều", làm cho trong dân chúng không có sự chênh lệch quá đáng về kinh tế. Như vậy ắt sẽ được dân chúng ủng hộ, do đó mà chính trị sẽ ổn định, phồn vinh.

Kinh Phật truyền tụng về việc vị Luân vương dùng chính pháp trị đời. Người ta thường giải thích đó là nền chính trị lý tưởng của Phật giáo. Thật ra đó là nền chính trị hiện thực của Ấn Độ cổ đại được lưu truyền

trong truyền thuyết, trong dân gian. Tương truyền rằng tiên nhân A tư đà nói: Đức Thích tôn nếu không xuất gia thì chắc chắn sẽ là một vị Luân vương. Theo ghi chép của kinh Phật, từ sau Chúng hứa Bình đẳng vương, thời cổ đại có không ít Luân vương. Như trên đã nói, Luân vương thống nhất bốn châu vốn là dấu vết của việc người ấn Âu bành trướng thế lực chính trị. Nên chính trị Luân vương đã được Phật hóa gần gũi với nền nhân chính, vương chính trong truyền thuyết Trung Quốc (Từ Yển, Tống Tương vẫn còn có tư tưởng này). Trí đời bằng chính pháp là "không dùng dao gậy, chỉ dùng chính pháp giáo hóa mà làm cho xã hội yên vui". Với những nước nhỏ thần phục đến cống bạc vàng, Luân vương nói: "Thôi! Thôi! Chư hiền khanh! Các người chỉ cúng dàng ta thôi. Hãy dùng chính pháp, chớ làm cho cong lệch, đừng để trong xã hội có hành vi phi pháp" (Trường A hàm, Luân vương tu hành kinh). Chính pháp tức là sự giáo hóa bằng ngũ giới, thập thiện. Sự thống nhất của Luân vương không phải là vì tiền của, lãnh thổ, mà là để thi hành nền chính trị *đức hóa*, làm cho nhân loại, thậm chí cả cầm thú cũng được an lạc, thiện sinh.

II. Đức hạnh thù thắng của tín đồ đạo phật

1. Ngũ pháp đầy đủ. Hàng tín đồ Ưu bà tắc và Ưu bà di tu học Phật pháp với tư cách tại gia. Về đời sống gia đình xã hội, tuy đại thể như trên đã nói, nhưng vẫn có sự hành trì riêng. Nhờ vậy mới vượt lên trên đức hạnh nhân gian bình thường mà hướng tới giải thoát. Hạng mục tu hành chủ yếu là năm giới cự túc, (Tập A

hàm,q.33, k.927) gồm: 1. Tín cự túc. Nảy sinh chính tín đối với Như Lai, vì đức Phật là gốc của Pháp, là vị đứng đầu tăng-già, với đức Như Lai phải có một lòng tin chính xác, kiên định. Lòng tin đó là "gắng tránh lạc dục, giữ tâm thanh tịnh làm tính", tức là tin hiểu sâu sắc và nguyện cầu thực hiện việc tịnh tâm. Điều này cũng như chính kiến, chính chí trong Bát chính đạo. 2. Giới cự túc. Tức là giữ đủ cả ngũ giới. Ngũ giới không những là tránh ác, mà quan trọng hơn là hành thiện, như không sát sinh mà lại giúp bảo vệ sinh mệnh. Tín đồ tại gia ngoài ngũ giới ra, còn phải trì thêm bát quan trai giới một ngày một đêm nữa. Đó là: "không nằm ngồi giường đậm cao rộng; không đeo vòng hoa, chuỗi ngọc, xoa hương, đánh phấn, ca múa, đào hát cũng không đến xem", "không ăn uống không đúng thời", về dâm giới cũng không cả làm việc chính dâm vợ chồng. Có người triệt để xa lánh dâm dục nam nữ thì gọi là "ưu bà tắc tịnh hạnh". Bát quan trai giới và tịnh hạnh này là tín đồ tại gia mà học theo một phần giới hạnh xuất gia, sống cuộc đời nghiêm túc hơn để khắc phục tình dục tự tâm. 3. Thí cự túc. Như nói "Tâm rời keo bẩn, trụ ở nơi chẳng phải gia đình, tu giải thoát thí, chăm bố thí, thường bố thí, vui vẻ xả bỏ tài vật, bố thí bình đẳng". "Tâm trụ phi gia" tức là không suy tính gia đình riêng, tài sản riêng. Tín đồ tại gia phải "tâm trụ phi gia" thì mới trở thành tâm xuất li mà hướng tới giải thoát. Cúng dàng cha mẹ, sư trưởng, Tam bảo với tấm lòng tôn kính; bố thí người nghèo, ốm, cô khổ với tấm lòng thương xót và thí xả tài sản riêng để mưu cầu lợi ích công cộng. Như nói: "Nhờ trồng cây làm vườn, để có

bóng che rợp mát, bắc cầu làm thuyền để vượt sông, xây dựng bệnh xá làm phúc, đào giếng cho người khát nước, làm nhà trọ cho khách đường xa, những việc làm công đức như vậy ngày đêm luôn tăng trưởng" (Tập A hàm,q.36, k.997). Hai loại trên đây, giống như *chính ngũ* đến *chính tinh tiến* trong Bát chính đạo. 4. Văn cụ túc. Thí và giới nặng về vun trồng phúc đức. Muốn được chính trị kiến của Phật pháp, tiến lên cần giải thoát chính giáo, thì phải nghe pháp mới được. Điều này bao gồm "đến chùa đến tháp", "chuyên tâm nghe pháp", "nghe rồi có thể hành trì pháp", "quan sát nghĩa lý mâu nhiệm sâu sắc! v.v.. 5. Tuệ cụ túc. Tức là nương theo pháp thực hành đúng như pháp (pháp tùy pháp hành) mà giác ngộ chân đế. Điều này cũng như từ tinh tiến đến chính định trong Bát chính đạo đức Phật khi nói về bốn giới đây đủ (tứ cụ túc) cho ngài Uất xà ca nghe, đã ghép "Văn cụ túc" và trong "Tuệ cụ túc", vì nghe tức là nghe tuệ. Như vậy mới coi là đầy đủ mọi việc của Ưu bà tắc. Lấy lòng tin làm gốc, lấy bố thí, trì giới làm sự thực hành lập thân xã hội; lấy việc nghe pháp trí tuệ làm lí chứng hướng tới giải thoát. Làm Ưu bà tắc, Ưu bà di mà danh phù hợp với thực quả không dễ! Nhưng trong Phật pháp, đây vẫn coi trọng về tự lợi. Nếu có thể tự mình làm như vậy, lại dạy người khác cũng làm như vậy, "có thể an ủi mình và cũng an ủi được người khác", thế mới là "điều hiếm có quí hóa ở thế gian", "uy đức chói sáng trong các hàng tín chúng" (Tập A hàm, q. 33,k.929). Ngoài ngũ pháp, nếu tu tập thiền định, thì hàng tín đồ tại gia phần lớn tu thêm Tứ vô lượng tâm.

2. Lục niệm. Tín đồ tại gia, ngoài ngũ pháp ra, những người tình cảm yếu đuối thường tu tam niệm: niệm Phật, niệm Pháp, niệm Tăng. Có người tu tứ niệm, tức là niệm Tam bảo và giới. Có người lại thêm cả niệm thí, hoặc niệm thiên, cộng là lục niệm. Những điều này đều thấy ở kinh A hàm. Đây chủ yếu là nói tín đồ tại gia, như trưởng giả Ma ha Nam nghe nói đức Phật và tăng chúng sắp đi nơi khác, trong lòng hết sức buồn rầu (Tập A hàm,q.33, k.932, 933). Còn trưởng giả Nan đê (Tập A hàm,q.30,k.857;860) anh em Lê sư đạt đa (Tập A hàm,q.30,k.859, 860) cũng như vậy. Chúa Ha lê ôm nặng(Tập A hàm,q.20,k.554), trưởng giả Tu đạt đa (Tập A hàm, q.37,k.1030),trưởng giả Bát Thành (Tập A hàm, q.20,k.555), trưởng giả Đạt-ma Đề-li (Tập A hàm,q.37, k. 1032) thân cũng mang bệnh nặng. Các khách buồn sợ hãi khi đi qua đồng trống (Tập A hàm,q.35,k.980); các tì-khưu sợ hãi khi ngủ một mình (Tập A hàm,q. 35, k. 981). Đó là vì lí trí của các tín đồ yếu kém, không thể lấy lí trí để chế ngự tình cảm, bị cái bóng tối của sinh tử li biệt và sự thê tịch hoang lương làm bối rối. Vì vậy việc dạy họ niêm tưởng công đức của Tam bảo, niêm công đức trì giới và bố thí của mình, niêm ắt có thể sinh ở cõi trời mà cảm thấy được an ủi. Việc này, trong quá trình lưu hành Phật pháp, trong "lục niệm", nhất là việc "niệm Phật" đã phát triển rất mạnh. Tương truyền đức Phật đã thuyết về vãng sinh Tây phương Cực lạc thế giới cho bà Vi đê hi phu nhân, khi bà Vi đê hi phu nhân gấp cảnh ngộ bi thảm. Vì vậy "Thập trụ Tì bà sa luận" của ngài Long Thụ nói: đây là đức Phật phương tiện thuyết cho những người tình cảm yếu đuối.

Việc đưa vào tưởng niệm mà được an ủi này vốn là chung cho mọi tôn giáo nói chung. Những người thân giáo đều dựa vào sức mạnh lớn siêu nhiên, từ trong tín ngưỡng, cầu nguyện mà được gửi gắm an ủi. Nguyên lý của việc niệm Phật niệm Pháp v.v.. là không khác gì "tha lực" của thần giáo thực ra là "tự lực". Trong Kinh cũng nêu "tha lực" thần giáo để thuyết minh, như nói: "Trời Đế Thích nói với thiên chúng rằng, các ngươi khi chiến đấu với A tu la mà sợ hãi thì nên niệm lá cờ hiệu của ta, gọi là cờ hàng phục. Khi niệm lá cờ đó thì sợ hãi sẽ tiêu tan. Như các thương nhân kia! Khi các người cảm thấy sợ hãi nơi đồng không vắng vẻ thì nên niệm Như Lai,niệm Pháp,niệm Tăng (Tạp A hàm q.35,k.980, xem thêm Tăng nhất A hàm, Cao chàng phẩm). Sự gửi gắm an ủi ở tha lực, đối với những người tình cảm yếu đuối, quả là có tác dụng tương đối. Nhưng nếu cho rằng cách làm này của thần giáo có thể nhờ đó mà được giải thoát, thành tựu chính giác, thì e rằng không phải là bản ý của đức Thích tôn.

3 Những nhân vật mẫu mực của hàng tín đồ tại gia. Nay nêu ra đây mấy vị đệ tử tại gia thời đức Phật để có thể thấy được một cách đại lược về xã hội mà tín đồ Phật giáo sống thời cổ đại. 1. Tu đạt đa là một vị trưởng giả đại phú, tài sản, hàng hóa, và các khoản cho vay đầy khắp cả một giải hai bờ sông Hằng. Sau khi tin Phật, ngoài việc đem vàng ra xây dựng tịnh xá Kỳ Viên thì đều đem tất cả tiền của riêng làm của chung cho các tì khưu, tì khưu ni, ưu bà tắc, ưu bà di (Tạp A hàm, q.37,k.103l). Đem gia sản của mình làm của chung cho tín đồ Phật giáo, lìa bỏ được sự vọng chấp tự tư của

mình là rất quý hóa, đáng ca ngợi. Anh em Lê sư đạt đa đại thần của vua Ba tư nặc cũng vậy: Tất cả tài vật trong nhà, thường đem ra dùng chung cho đức Thế tôn, cùng các tì khưu, tì khưu ni, ưu bà tắc, ưu bà di, chứ không coi là của riêng mình". (Tập A hàm,q.30, k.860) Ngài Tu đạt đa vâng theo chỉ thị của đức Phật, đã nói: "Từ nay trở đi, cửa không đóng, cũng không ngăn cấm tì khưu, tì khưu ni, ưu bà tắc, ưu bà di và những người đi đường thiếu lương thực". Từ đó "Ngài bố thí rộng rãi ở bốn cổng thành, lại bố thí cho những người nghèo thiêng ở giữa chợ lớn, và bố thí vô lượng ở ngay tại nhà" (Tăng nhất A hàm, phẩm Hộ tâm). Nên chỉ ngài Tu đạt đa được người ta gọi là "trưởng giả Cấp cô Độc (bố thí cho những người cô độc). 2. Ngài Nan đề ba la là một người thợ nghèo khổ. Để nuôi sống bố mẹ già mù lòa, nên ngài không xuất gia, nhưng đã sống như người xuất gia. Ngài không đi lại với quả phụ, với các cô gái trẻ, không dùng nô tì, không nuôi voi ngựa và dê bò, không kinh doanh ruộng đất. Ngài thụ trì ngũ giới, bát giới và không tích chứa vàng bạc châu báu, chỉ làm đồ gốm để sinh sống và phụng dưỡng cha mẹ. Làm ruộng thì ít nhiều làm tổn thương đến sinh mệnh, đi buôn thì "vì lợi nhỏ mà lừa dối người", cũng không tránh khỏi bóc lột trong đó; chăn nuôi là gián tiếp sát sinh. Trong Phật pháp không có nô tì, vì vậy ông đã sống bằng nghề thủ công (Trung A hàm,Tân-bà-lăng-kì kinh). Nghề thợ, trong cuộc sống mình làm nuôi sống mình, càng thích hợp với việc tu học Phật pháp. 3. Ngài Ma ha Nam là anh em họ của đức Phật. Sau khi vua Tịnh Phạn qua đời, ngài cai quản quốc chính nước Ca tì la. Ngài rất

chân thành tin Phật pháp. Đức Phật đã ca ngợi ngài là "lòng luôn luôn thương xót mọi loài" (Tăng Nhất A hàm, Thanh tín sĩ phẩm). Khi vua Lưu Li đến tấn công chủng tộc Thích, chém giết bừa bãi, ngài Ma ha Nam không nỡ nhìn mọi người bị giết hại, bèn đi gặp Lưu Li vương và nói: "Nay tôi lặn xuống đáy sông, tùy mau hay lâu cho dòng họ Thích đều được trốn thoát. Nếu tôi nổi lên, thì lúc đó tùy ý bệ hạ chém giết". Nào ngờ khi Ngài nhảy xuống sông tự sát, Ngài đã quấn tóc mình vào rễ cây, làm thân thể không nổi lên được nữa. Điều này đã làm cho vua Lưu Li cảm động, đã ra lệnh ngưng cuộc tàn sát thảm khốc đó (Tăng nhất A hàm, Đẳng Kiến phẩm). Đệ tử Phật đã xả thân cứu người bi tráng xiết bao!.

Chương mười bảy

Đức hạnh của hàng tín đồ xuất gia

I. Tín đồ xuất gia và đời sống tăng già

I. Xuất gia và nhập tăng. Tín đồ xuất gia sống cuộc sống khất sĩ đạm bạc gọi là tì khưu. Tại gia cũng có thể giải thoát, nhưng thời đại đức Thích tôn, xuất gia là tương đối thích hợp hơn. Như nói: ở nhà chật hẹp, là chỗ tràn lao.. xuất gia học đạo, là nơi rộng rãi quảng đại. Ta nay tại gia như bị xiềng xích khóa chặt, không thể suốt đời tu các phạm hạnh. Ta thà bỏ ít tài vật hoặc nhiều tài vật, lìa xa ít thân tộc hoặc nhiều thân tộc, cắt tóc cạo râu, khoác áo cà sa, quyết tâm bỏ nhà, ra đi học đạo(Trung A hàm, kinh Hi-ca-na). Gia đình có gì đáng chán ? Như Kinh nói: do sự tư hữu tài sản, sự trói buộc nam nữ, mới gây ra những rắc rối xã hội tà dâm, trộm

cắp, giết hại, nói dối. Thành lập nhà nước là để tránh sự rối loạn nhân gian, nhưng chế độ nhà nước xưa nay đều xây dựng trên cơ sở chiếm hữu tư dục, cho nên tuy nhà nước ít nhiều hạn chế được xung đột, nhưng vẫn không thể triệt để thực hiện được sự hòa lạc ở nhân gian. Việc mở rộng quyền lực nhà nước, như thường trưng thu thuế quá nhiều, thậm chí cướp đoạt của nhân dân, gây ra những cuộc tàn sát lẫn nhau giữa các dân tộc. Vì vậy ngũ giới tại gia cũng vẫn là dựa trên cơ sở gia đình. Như không tà dâm là không được phi pháp xâm phạm vợ con người khác là theo đúng tập quán pháp luật đương thời. Bất đạo không trộm cướp là không được phi pháp chiếm hữu của công của tư. Đây chẳng qua là thuận theo xã hội đương thời. Nam nữ ràng buộc với nhau, tài sản thuộc về của riêng, để hạn chế tự ngã, duy trì các trật tự không hoàn thiện, không lí tưởng, thực ra chưa phải là đạo đức hoàn thiện. Vì vậy ý nghĩa của việc xuất gia là phủ định giá trị vốn có của xã hội, vứt bỏ chế độ tư hữu tài sản, xả bỏ sự ràng buộc quyền thuộc để đi vào một thế giới mới. Chẳng lạy nhà vua (bất bái vương), "bốn đẳng cấp xuất gia cũng mang họ Thích", tức là không chịu sự hạn chế của dòng họ, của chủng tộc, không thừa nhận vương quyền tối thượng. Như vậy nhà Nho lấy luân lí gia đình làm bản vị phải lấy làm ngạc nhiên kỳ lạ.

Người xuất gia chân thực là để giải thoát khỏi "sinh, lão, bệnh, tử, ưu buồn khổ não". Giải thoát khỏi những cái đó đòi hỏi khắc phục phiền não nội tâm, và cũng đòi hỏi phải thay đổi hoàn cảnh xã hội. Nội tâm thanh tịnh và tự tha hòa lạc vốn là liên quan với nhau. Đức

Thích tôn do sự thúc đẩy của bi tuệ sâu sắc triệt để mà phá vỡ xã hội cũ để xuất gia, thích ứng với cơ nghi đương thời, với tư cách một nhà tôn giáo mà nêu cao và làm sáng tỏ sự giáo hóa triệt để, căn bản. Xuất gia là phủ định tư hữu tự ngã, mưu một cuộc sống lìa bỏ ngã chấp. Dương nhiên cũng có người xuất gia vì những lí do khác: quốc sự, giặc giã, nợ nần, sự bức bách của cuộc sống; có người, thân tuy xuất gia mà vẫn sống trong tâm trạng chiếm hữu kinh tế, ái trước nam nữ, không thể khớp với *chân nghĩa xuất gia*. Phàm những người xuất gia chân chính đều không chịu sự gò bó của chủ nghĩa quốc gia hẹp hòi. Nhưng xuất gia không phải là xa lìa xã hội, mà là xa lìa một xã hội cũ để bước vào một xã hội mới Tăng già.

2. Vài nét về sinh hoạt tăng đoàn. Tham gia tăng đoàn là tuân thủ giới luật mà sống cuộc sống tập đoàn, tham gia đoàn sa môn họ Thích mà sống cuộc sống bình đẳng tự do. Về sinh hoạt tăng đoàn, ở đây cần nêu một điểm là tham gia tăng đoàn phải trải qua nghi thức thụ giới. Nếu nửa chừng không muốn xuất gia nữa, thì có thể công khai bỏ giới và rút ra khỏi tăng đoàn. "Kiến hòa đồng giải" xây dựng trên sự giáo dục đồng đều, người xuất gia có nghĩa vụ nghiêm túc không thể thiếu là phải tu học nhiều năm. Nếu tự lập ra tà thuyết Phật giáo, trước đó thầy bạn đã khuyên can nhiều lần, nếu vẫn cố chấp thì phải dùng lực lượng của đại chúng mà giải quyết. "Giới hòa đồng hành" là đặt nền tảng trên nguyên tắc bình đẳng mọi người đều phải chấp hành. Công việc của đại chúng do hội nghị đại chúng những người có đủ tư cách tăng già giải quyết. Tùy sự việc

nặng nhẹ, mà làm phép "nhất bạch tam yết ma" một lần báo cáo, ba lần đọc thông qua; hoặc "nhất bạch nhất yết ma", tức là đối với những việc nhỏ không có quan hệ đến đại thể thì cũng phải "nhất bạch", tức là một lần nói rõ với mọi người. Hành động cá nhân của người xuất gia hoàn toàn đặt trong xã hội. Chế độ biểu quyết khi bàn việc thường là chế độ nhất trí thông qua, nếu có một người phản đối thì không thành nghị quyết; cũng có chế độ bỏ thăm đền trắng để biểu quyết theo đa số. Nếu vi phạm giới luật tịnh hóa thân tâm, hòa lạc đại chúng thì đều phải sám hối, thừa nhận sai phạm trước mọi người. Nếu phạm lỗi nặng, phải chịu sự trừng phạt của mọi người, buộc phải làm những công việc vất vả cho tăng đoàn, hoặc là tất cả mọi người cùng không chuyện trò, không cung qua lại giao thiệp, buộc người đó trở thành người *cô độc*. Nếu phạm trọng tội không thể sám hối được thì không cho phép ở lại tăng đoàn, như vậy mới giữ được sự thanh tịnh của tăng đoàn. Vì vậy mới nói: "biển lớn Phật pháp, không chứa thây chết". Trong tăng đoàn không có lãnh tụ, không có giáo chủ, mà lấy việc thụ giới trước sau làm thứ tự, răn dạy lẫn nhau, an ủi khuyến khích lẫn nhau, kết thành một tăng đoàn hòa lạc bình đẳng. Tôn kính bậc thượng tọa, coi trọng đại chúng, lấy đức hóa làm chủ, đó là tinh thần của tăng đoàn. "Lợi hòa đồng quân", tín đồ xuất gia sống bằng khất thực, mọi thứ cần cho đời sống như ăn mặc, ở, thuốc thang, (y, thực, trú, dược) tất cả đều từ khất hóa, thập phương bố thí mà có. Những cái đó đều thuộc công hữu đoàn thể, không thể thuộc về tư nhân. Đức Thích tôn cẩn cứ vào tình trạng kinh tế xã hội

đương thời, mà định ra tiêu chuẩn sinh hoạt. Nhưng vì tư dục nhân loại là thâm căn cố đế, không thể không tìm cách điều hòa dần, nên cũng cho phép có "y bát" quá lượng, nhưng phải làm phép "tịnh thí". Tịnh thí là một chế độ, đặc thù, công khai dâng cúng cho mọi người, cho người khác, sau do mọi người giao trả cho người đó quản lý sử dụng. Người xuất gia ở trong tăng đoàn dân chủ, tự do, bình đẳng, sống cuộc sống đạm bạc, không đòi hỏi, biết đủ, du hành giáo hóa, chuyên tâm định tuệ, hướng tới sự giải thoát thanh tịnh. Những điều này, đã nói rõ trong Tỳ nại da luật.

II. Đức hạnh giải thoát chân chính

1. Bát chính đạo. Về chính đạo của chính giác giải thoát, kinh nói nhiều loại, nhưng *Bát chính đạo* là căn bản là con đường mà mọi bậc hiền thánh đều phải nói theo. Về Bát chính đạo, kinh có những trình bày khác nhau:

a. Về mục tiêu tu hành. Phải đặc được chính định mới có thể xa lìa mê hoặc chứng ngộ chân lý, mà muốn được chính định thì trước hết phải tu chính kiến đến chính niệm, vì vậy bảy chi đều là gốc, là trợ duyên của chính định. Tập A hàm (q.28,k.754) nói: "Bảy đạo phân này(chính kiến ... 7 chính niệm)lấy làm cơ nghiệp rồi mới, được cái tâm chính định, ấy gọi là căn bản tam-muội của các bậc hiền thánh đều có đủ" (xem Trung A hàm, kinh thánh đạo).

b. Về tiền đề tu hành. Chính kiến là căn bản của đức hành. Tập A hàm (q.28, k.750) nói: "Các thiện pháp sinh tất cả đều lấy (tuệ) minh làm căn bản... Hiểu

biết chân thực ấy là chính kiến. Chính kiến có thể nảy sinh chính chí.. chính định. Chính kiến tức trí tuệ sáng suốt (minh tuệ), là nghiệp đạo tu hành, như đi đường phải có mắt, đi biển phải có la bàn. Vì vậy nói: "Ngũ căn ấy tín, tiến, niệm, định, tuệ, thì tuệ là đứng đầu, vì nó có tính nghiệp trì" (Tập A hàm, q.26, k.654). Tính chất quan trọng của chính kiến đối với đức hành là vượt qua mức độ bình thường. Vì vậy nói: "Giả sử thế gian có bậc chính kiến tăng thương, thì dù trăm nghìn kiếp, không bao giờ rơi vào ác thú" (Tập A hàm,q.28,k. 788). Đại thừa coi trọng bát nhã (trí tuệ) cũng tức là nhấn mạnh ý nghĩa này. Và đại tuệ, thâm tuệ của Bồ-tát không sợ luân hồi sinh tử mà có thể ở trong sinh tử giáo hóa chúng sinh đó cũng tức là sức mạnh to lớn của chính kiến bát nhã.

c. Lấy chính kiến làm đầu: lấy chính tinh tiến, chính niệm làm trợ duyên mà tiến tu, như tu học chính kiến, chuyên tâm một lòng ở chính kiến, nỗ lực ở chính kiến. Lại từ trong chính kiến hiểu rõ chính trí. Như vậy, chính ngữ, chính nghiệp, chính mệnh cũng vậy. Lấy chính kiến, chính tinh tiến, chính niệm làm trợ duyên "tu học bảy chi trước thì được chính định" (Trung A hàm, chính đạo kinh). Đó là sự coi trọng tinh tiến và chuyên tâm, mà coi nó là có thể trợ giúp mọi chi. Ba thuyết này không có gì mâu thuẫn nhau.

Việc tu học Phật pháp, lấy chính giác giải thoát làm mục tiêu. Để đạt mục tiêu này, trước hết phải có văn tuệ, tư tuệ, tu tuệ. "Chính kiến" trước nhất là văn tuệ, tức là phải nghe chính pháp mới có thể tin hiểu sâu sắc

đúng đắn các vấn đề nhân quả, sự lí, tú để, tam pháp ấn v.v. hiểu rõ Phật pháp, coi Phật pháp là quan điểm của mình. Chính kiến là biết phân biệt tà chính, chân vọng, biết tà là tà chính là chính, vứt bỏ tà ác mà tín thụ thuần chính (kinh Trung A hàm, Thánh đạo). Đó là chính kiến lựa chọn "quyết định chọn lựa, quan sát các pháp" (Tạp A hàm, q.28, k.785). Như chính kiến về nhân quả thiện ác, về sự tiếp nối của sinh tử và giải thoát thì vẫn chỉ là chính kiến thế gian, nó có thể "giúp hướng về con đường thiện" mà không thể xuất thế. Còn như tri kiến chân thực về chân lí tú để là "y vào hạnh viễn li, y vào li dục, y vào diệt, mà hướng tới phóng xả buông bỏ". Đó mới là chính kiến xuất thế hướng tới giải thoát. Chính kiến như vậy không phải là ấn tượng nồng cạn, phải có sự nỗ lực tinh tiến, sự chuyên nhất của chính niệm thì mới thành tựu được. Được chính kiến Phật pháp rồi thì sẽ dẫn đến "chính chí" Huyền Trang dịch là "chính tư duy". Đó là biến chính kiến thành lí tưởng của mình mà phát động tư duy suy xét, quyết định thực hiện. Về mặt lí trí, đó là tư tuệ như tư duy lý trí, suy nghĩ sâu sắc, đạt đến sự ngộ giải sâu sắc hơn. Về mặt tình cảm, đó là qua suy nghĩ mà lập chí thực hiện, vì vậy chính chí là phân biệt, tự quyết, hiểu rõ, suy tính lập ý!. Tư tuệ không chỉ là sự suy nghĩ nội tâm, mà còn là hành vi lập chí thực hiện, làm cho tam nghiệp của mình hợp lí, tương ứng với chính kiến. Vì vậy đồng thời với chính chí thì có giới học thể hiện sự cố gắng thực hành của bản thân. Đó tức là "chính nghiệp", "chính ngữ", "chính mệnh". Chính ngữ tức là không nói xàng bậy, không nói thêu dệt, không nói hai lưỡi,

không nói lời ác, và nói mọi lời ái ngữ, pháp ngữ. Chính nghiệp là không sát sinh, không trộm cướp, không tà dâm, và mọi hành động hợp lí khác. Chính mệnh là đời sống kinh tế hợp lí. Sự tu hành Phật pháp lấy trí tuệ làm gốc quyết không chỉ đơn thuần sự hiểu biết của lí trí. Hiểu Phật pháp mà không thể hiện ra được trong đời sống thực tế là không hợp với thường đạo Phật pháp. Chính tinh tiến là sự cố gắng bỏ ác hướng tới thiện, bỏ ác làm thiện, quán thông tất cả mọi đạo chi (8 chính đạo). Nếu chỉ chuyên bỏ ác làm thiện, thì tức là tổng tướng của giới. Chỉ có lấy chính kiến làm mắt, lấy chính giới do chính chí dẫn dắt làm cơ sở, lấy chính tinh tiến làm cố gắng thì mới có thể qua sự bỏ ác làm thiện, tự tha hòa lạc mà thâm hóa sự giải thoát đến mức tự tâm thanh tịnh. Chính niệm là y vào chính kiến đã được xác nhận, mà chính chí lập ý theo đuổi thực hiện chân lí, luôn luôn giữ gìn niệm niệm không quên. Niệm là phương tiện của định, vì niệm niệm không quên niệm mà được nhất tâm, tức "chính định". Do tự tâm trong lặng, nên sự hiểu biết chân chính như thực mới có thể y vào đó mà xuất hiện. Chính niệm và chính định tức là giai đoạn tu tuệ. Nhờ tu tuệ chính kiến tương ứng với định mà phát sinh trí tuệ vô lậu thì mới có thể thành tựu được chính giác giải thoát. Việc tu hành bát chính đạo, tức sự tăng tiến lần lượt của tam học: giới, định, tuệ, cũng là quá trình trước sau của trí tuệ: văn, tư, tu là con đường chân chính của đạo giải thoát của bậc thánh giả.

2. Tính tất nhiên và tính hoàn chỉnh của đạo. Bát chính đạo là con đường chân chính phải noi theo để

hướng thượng, hướng tới giải thoát, nó có tính tất nhiên của nó. Đức hành trung đạo không thể trái ngược với nó. Tín đồ xuất gia nương vào đó để đi đến giải thoát. Tín đồ tại gia cũng vậy. Chỗ khác nhau là chính mệnh của tín đồ xuất gia là chỉ sự khát thực thanh tịnh đòi hỏi ít, để thỏa mãn kinh tế do thập phương cúng dàng và sống theo tri túc, còn tín đồ tại gia thì dựa vào nghề nghiệp chính thường mà sống. Phương thức sống khác nhau, vì vậy nội dung chính mệnh cũng khác nhau, nhưng cũng là dùng phương pháp hợp lí mà đạt được sự đầy đủ những thứ cần cho sự sống. Những thứ này không thể thủ đắc một cách phi pháp, nhưng cũng không thể không có. Không có hoặc thiếu thốn có thể khiến cho tâm không yên, khó mà tiến tu được. Giải thoát hành của tín đồ Phật giáo, cố nhiên là không dựa vào đó không được; cho dù không có tâm xuất li, thế gian hành nói chung không có tuệ giải thoát thì cũng không trái với Bát chính đạo, Bát chính đạo có hai loại: có loại "Thế tục hữu lậu, hữu thủ, chuyển hướng đến thiện thú", có loại "Thánh xuất thế gian vô lậu, vô thủ, chính tận khổ, chuyển hướng tới Niết bàn (khổ diệt)" (Tạp A hàm, q.28, k.785). Chỗ khác biệt của hai loại này căn bản là ở chính kiến. Chính kiến về nhân quả, thiện ác, luân hồi, giải thoát, lấy đó làm gốc mà lập chí, thực hành. Đây là đức hành chân chính của Trời và người thế tục. Nương vào chính kiến của lí tú để ấy, lại bám chắc vào chính kiến ấy mà chính chí, tu hành, thì có thể hướng tới xuất thế mà thành tựu vô lậu.

Phật pháp lấy Bát chính đạo làm cương lĩnh chung của đức hành. Đây không phải là cô lập, phiến diện, mà

là hoàn chỉnh, có liên quan với nhau và nối nhau phát triển, dựa vào nhau cùng tồn tại, là sự thống nhất giữa tri và hành, chí hướng và công tác, tự tha hòa lạc và thâm tâm thanh tịnh. Đức hành Phật pháp quán triệt trong đức hành chân chính đúng đắn, do tri kiến chỉ đạo hành vi, lại từ hành vi mà hoàn thành tri kiến. Đây là sự thống nhất trị và hành. Dựa vào chính kiến xác lập chính chí chí nguyện hướng tới chí thiện rốt ráo, không có chí hướng thì thực hành sẽ không có mục đích; nhưng cũng không thể chỉ có chí nguyện suông, chỉ có thực tiễn mới có thể hoàn thành chí nguyện. Đây là sự thống nhất giữa chí hướng và công tác. Đối với con người, cuộc sống hợp lí, đời sống kinh tế chính thường, đó là đức hành của hữu tình mà biểu hiện ra ở trong sự hòa lạc tự tha; việc tu dưỡng thân tâm bằng định tuệ là đức hành của hữu tình mà biến đổi sâu sắc giúp thân tâm thanh tịnh. Những điều đó cũng có quan hệ tương hỗ với nhau. Đức Thích tôn tùy cơ thuyết pháp hoặc nói điều này, hoặc nói điều kia, nhưng đức hành hoàn thiện của loài người, đức hành hướng tới giải thoát quyết không thể bỏ qua tính hoàn chỉnh của đức hành này. Nếu không thì, chỉ trọng cái này, tu cái kia sẽ thành ra vụn vặt luẩn quẩn, nhầm lẫn không hợp với con đường chân chính của đức hành.

3. Sự lựa chọn của đạo. "Bát chính đạo hành nhập Niết bàn" là chính đạo duy nhất mà không cho phép có chính đạo nào khác. Vì vậy khi sắp nhập diệt đức Phật đã nói với ông Tu bạt đà là rằng: "Nếu trong chư pháp không có bát chánh đạo thì không có quả sa môn thứ nhất, quả sa môn thứ hai, thứ ba, thứ tư. Vì trong chư

pháp có bát chánh đạo, cho nên có quả sa môn thứ nhất, thứ hai, thứ ba, thứ tư". (Trường A hàm Du hành kinh). Đây là lời khai thị rõ ràng biết bao! Tuy Như Lai nói đến nhiều đức hạnh, nhưng tất cả không ra ngoài bát chánh đạo. Như "tứ niệm xứ" tức là nội dung của chính niệm "Tứ chính đoạn" là nội dung của chính tinh tiến "Tứ thánh chủng" là nội dung của chính mệnh. "Tứ thân túc" là nội dung của chính định khởi thông. Ngũ căn và ngũ lực: Tín (tín giải) tức là tâm thanh tịnh tương ứng với chính kiến, chính chí. Tinh tiến tức chính tinh tiến hàm nghiệp được giới học. Niệm, tức chính niệm, Định tức chính định. Tuệ tức là chính kiến nương vào định mà được giải thoát. Nội dung thứ tự của ngũ căn, ngũ lực và bát chánh đạo đại thể là nhất trí. "Thất giác chi" thiên về thuyết minh định tuệ. Tổng thể đạo chi 8 chính đạo Phật pháp có người nói là ba tăng thượng học (Tạp A hàm, q.29, k.817). Ba tăng thượng học là có tính thứ tự: nương vào giới sinh định, nương vào định mà phát tuệ, nương vào tuệ mà được giải thoát. Bát chánh đạo lấy chính kiến làm đầu, đó là vì chính kiến (tuệ) không chỉ là mục tiêu cuối cùng, mà cũng là cái bản bắt đầu, phổ biến ở mọi chi. Như ngũ căn coi tuệ là cuối, mà tuệ thực ra là ở khắp tất cả, vì vậy nói: "Người thành tựu tuệ căn có thể tu tín căn (tinh tiến, niệm, định cũng như vậy),... Tín căn thành tựu, tức là tuệ căn" (Tạp A hàm, q.26, k. 656). Tuệ học là xuyên suốt từ đầu đến cuối, chính kiến của bát chánh đạo là nghiêng về sự dẫn đầu của nó. Tuệ học của tam học là nghiêng về sự thành tựu cuối cùng của nó. Tham chiếu sự nghiệp trì tuệ căn ngũ căn thì có thể giải thích

thứ tự mới nghe dường như sai biệt, nhưng thực tế là hoàn toàn nhất trí.

Việc nương vào giới mà có định, từ định mà phát tuệ của Phật pháp, thường bị hiều lầm không ít. Định vốn là chung cho cả ngoại đạo. Phàm sự xa rời tham ái vào hiện cảnh mà tâm trụ vào một cảnh sự dốc sức tập trung tinh thần, như thủ khiếu, (bit giữ các cửa của các cơ quan cảm giác như mắt, mũi, tai v.v. - ND), điều tức (điều hòa hơi thở), cầu nguyện, niệm Phật, tụng kinh, trì chú, tất cả đều có thể được định. Nhưng định có tà định, chính định, tịnh định, vị định, không thể bàn cả năm. Tuy đều có thể coi là phương tiện phát định, nhưng chính định phải nhờ sự lí giải chính xác, đức hành chính thường trong trạng thái tâm an lì đắc, thân an tâm an mà phát ra. Như kinh thường nói: "Vì trì giới mà không hối hận, vì không hối hận mà được an vui, vì an vui mà được mừng rỡ, vì mừng rỡ mà được dứt niệm (chỉ), vì chỉ mà được lạc, vì lạc mà được định". Đức Phật nói với ông Uất đê ca: "trước hết phải thanh tịnh sơ nghiệp, rồi sau đó mới tu tập Phạm hạnh. Trước hết phải thanh tịnh giới hạnh, giữ gìn chính kiến, đầy đủ tam nghiệp, sau đó tu tứ niệm xứ" (Tạp A hàm, q. .24,k.624). Ngài Mân Từ Tử nói với tì-khưu Sinh Địa: "Nhờ giới tịnh cho nên được kiến tịnh" (Trung A hàm Thất xa kinh). Một số học giả thường không bắt đầu từ "tịnh kì giới, trực kì kiến" (giữ giới thanh tịnh, giữ gìn chính kiến), nôn nóng cầu thụ dụng, cầu chứng được. Thảo nào cầu việc trì chú trở nên thịnh hành!. Tiếp đến, từ định phát tuệ, cũng không phải là được định thì phát tuệ ngay, định lực của ngoại đạo cực sâu thế mà vẫn bị

luân hồi trong sinh tử. Từ định phát tuệ, phải do trước định có lẽ là do kiếp trước "nghe nhiều huân tập, tư duy đúng như lí", có văn tuệ, tư tuệ làm nền tảng vậy. Có điều là văn tuệ, tư tuệ mà không tập trung chú ý (tán tâm) như ngọn nến lay động trước gió, thì không thể an trụ mà phát ra chân trí khế ngộ với tịch diệt, cho nên phải bám chắc vào chính kiến của văn, tư, và từ trong định mà tu tập. Chỉ quán tương ứng, lâu dần mới có thể từ trong định mà phát ra trí tuệ vô lậu. Không biết chân nghĩa từ định phát tuệ, vừa mới rời mọi sự lựa chọn phân biệt, không nghe (văn), không nghĩ (tư), mà mù quáng dùng các phương pháp điều tâm khác nhau để cầu chứng. Kết quả chỉ là coi huyền cảnh và định cảnh là tự chứng thăng nghĩa mà truyền đi mà thôi.

Chương mười tám Khảo sát giới định tuệ

I. Giới

1. Sám hối và trì giới. Nội dung của Bát chính đạo tức là ba Tăng thượng học: Giới, định, tuệ. Nay xin trình bày một cách đại lược. Từ cuộc sống thường ngày mỏi mệt, mới cảm thấy được tội lỗi của gia đình tư dục chiếm hữu, đau lòng trước cảnh hữu tình tàn sát lẫn nhau, tất cả đều là vô thường và đau khổ. Người phát tâm xuất gia át phải cảnh giác với kiểu nhân sinh như vậy, phải có sự không bằng lòng đối với chính mình trong quá khứ, và nảy sinh cái tâm yểm li đối với sinh tử, tức là có sự sám hối đối với mình, như vậy thì mới

có thể sống trong tăng đoàn xuất gia, có cuộc sống Phật hóa mới mẻ được. Tín đồ tại gia cũng phải có quan điểm "trụ phi gia tưởng" (không vướng bận về vấn đề của cải riêng của gia đình) thì mới có thể thành tựu thiện căn giải thoát hoặc là hiện thân chứng giác. Vì vậy khi thụ giới, cứ hành lễ sám hối chân thành là hết sức quan trọng. Các đệ tử thời kỳ đầu của đức Thích tôn đều có sự cảnh giác và hối hận sâu sắc về cuộc sống của nhân sinh, có động cơ trong sáng và chân thành, không có giới điều gì, thì cũng vẫn có thể hợp với quy luật tự nhiên. Đến khi Phật pháp phổ biến thịnh hành, những người xuất gia có động cơ không thuần đà nhiều lên, vì thế đức Phật mới định ra giới luật. Nhưng dưới mắt người ngoài, hình như giới luật nhiều lên thì phẩm chất tăng lại thấp kém đi. "Thương ca la kinh" của "Trung A hàm" đã nói như thế này: "Vì nhân duyên gì mà sa môn Cù đàm xưa ít giới luật mà các tì khưu vẫn đắc đạo nhiều? Vì nhân duyên gì mà sa môn Cù đàm ngày nay nhiều giới luật mà các tì khưu lại ít người đắc đạo hơn?". Xét ý nghĩa đức Thích tôn dùng pháp để quản lý tăng, thì cần phải khích lệ sự chân thành vì pháp. Dựa vào sự nhào nặn hun đúc của luật chế tăng đoàn, thì cũng có thể làm cho người học dần dần khép vào giới luật. Vì vậy mới nói: "Chính pháp luật của ta phải làm dần học dần, từng bước dạy dần... chế định ra cấm giới cho tì khưu, tì khưu ni, ưu bà tắc, ưu bà di" (Trung A hàm Chiêm-ba kinh). Ngay cả những người xuất gia phát tâm thuần chính, có lúc cũng khởi phiền não, không thể tiết chế được mình mà phạm giới. Đây là chướng ngại lớn đối với việc tu tập

Phật pháp. Điều này cần phải hạn chế bằng giới luật. Người đã phạm giới thì phải buộc sám hối, để có thể trở lại thanh tịnh. Kinh nói: "Có tội phải sám hối, sám hối thì thanh tịnh". Vì một lần phiền não xung động mà gây ra tội lớn, để lại một vết thương sâu sắc, trở thành chướng ngại lớn trên con đường tiến tu đức hạnh, không thể có định, không thể phát tuệ, nếu có đưa đến **định tuệ** thì chỉ là tà định, ác tuệ mà thôi. Chế độ sám hối của Phật pháp là tự bộc lộ tội lỗi của mình trước đại chúng, tiếp thu sự xử phạt do tăng đoàn qui định. Qua sự sám hối đau đớn, chân thành thì sẽ hồi phục được sự thanh tịnh. Như trong lọ có chất độc, thì phải đổ hết chất độc đi, rửa sạch lọ thì lại có thể đựng thức ăn ngon. Như vải lụa không sạch, phải dùng tro, xà phòng... giặt sạch, thì sau đó mới nhuộm màu được. Vì vậy, chỉ có một cách duy nhất là sám hối đúng như pháp thì mới có thể trì luật thanh tịnh, mới làm cho những động cơ không thuần chính trở lại dần dần hợp với luật. Sám hối và trì giới có quan hệ mật thiết với nhau. Vì vậy qui tắc của giới luật không ở cá nhân, mà ở đại chúng, không ở chỗ không phạm trên thực tế thường là không thể không phạm, mà là có chỗ người phạm giới có thể sám hối để được thanh tịnh. Người học Phật nên noi gương cổ thánh, thành khẩn bộc lộ lỗi lầm, không bưng bít che giấu, không dám tái phạm, làm cho thân tâm thanh tịnh, tiếp nhận pháp vi vô thượng.

2. Trì giới và từ bi. Nghĩa rộng của giới luật bao hàm mọi hành vi chân chính (chính hành). Nhưng theo nghĩa hẹp, nghiêng về các thiện hành: không sát sinh,

không trộm cướp, không tà dâm, không nói dối v.v... Bản giới tú trọng căn của người xuất gia nghiêm khắc hơn ngũ giới của người tại gia. Về dâm giới, ngay cả chính dâm vợ chồng cũng cấm. Về vọng ngữ, thì coi nặng ở những đại vọng ngữ như chưa chứng ngộ mà nói là chứng ngộ. Điều này đều có quan hệ với định học. Không sát sinh, trộm cướp, tà dâm, vọng ngữ là giới thiện căn bản. Với tín đồ xuất gia thì phần lớn là nói về mặt cấm chỉ những ác hành tiêu cực. Nhưng tín đồ tại gia trì giới góp phần làm giàu sự đồng tình thông cảm tích cực. Cần biết rằng giới thiện là hợp với phép tắc, cũng là do sự đồng tình thông cảm đó là lòng từ bi hỉ xả biểu bộ qua hành vi. Tập A hàm (q.37, k.1044) ghi lời đức Phật nói với trưởng thôn Tì niu đa la rằng: "Nếu có người muốn giết ta, hắn ta không vui. Ta không vui thì người khác cũng vậy. Vì sao giết nó? Nếu tự xét mình như vậy thì hãy tiếp thu mà không sát sinh, và không thích sát sinh". Tà dâm, trộm cướp cũng như vậy. Đức Thích tôn gọi đây là "pháp tự thông", tức là sự đồng tình thông cảm từ tâm của mình mà hiểu tâm của người, gần như đạo "trung thứ" của nhà Nho. Vì vậy việc thụ trì để không phạm vào căn bản giới thân ngữ không chỉ là luật người khác không được làm, mà cũng là luật mà mình tự thấy không nên làm. Điều này ví như không sát sinh, không làm cho mọi hữu tình chịu nỗi khổ sát sinh, cũng tức là cho mọi hữu tình có cảm giác an toàn. Tiến lên một bước nữa là phải bảo vệ sinh mệnh của hữu tình. Như vậy chẳng phải là sự thực hiện từ bi sao? Tập A hàm (q. 32,k.916) ghi lời đức Phật nói với trưởng thôn Đao sư thị: "Nếu có bụng sát sinh, nên

tự hối tự trách là không đúng, không phải. Nếu không có bụng sát sinh, không giận, không oán, tâm sinh tùy hỉ... Tâm và từ có đủ cả. Cứ như vậy, lấy bi tâm mà đối trị với trộm cướp, lấy hỉ tâm mà đối trị với tà dâm, lấy xả tâm đối trị với vọng ngữ". Đây là lấy *tứ vô lượng tâm* mà đối trị riêng với tứ giới. Đó chẳng qua chỉ là nói riêng từng mặt, chứ thật ra là chúng có liên quan với nhau. Như đức Phật nói với ông Ba la lao già đi ni trong "Ba-la-lao kinh" của Trung A hàm" rằng: "Bản thân dứt được thập ác đạo, và niêm thập thiện đạo rồi, thì sinh vui, sinh vui rồi thì sinh mừng" sinh mừng rồi thì chỉ tức thân, chỉ tức thân rồi; thì tự giác lạc; thân giác lạc rồi thì được nhất tâm. Nghe đệ tử thánh nhiều được nhất tâm rồi thì tâm và từ có đủ không kết, không oán, không giận, không tranh" gồm đủ cả bi, hỉ, xả. Nương vào ngũ giới, bát giới, thập thiện nghiệp mà đến tứ vô lượng tâm. Đó là giáo lý thường thấy trong kinh; nhất là "Tam bảo phẩm" của "Tăng nhất A hàm" coi thí là "thí phúc nghiệp", ngũ giới, tứ vô lượng là "bình đẳng phúc nghiệp", thất giác chi là "tư duy phúc nghiệp". Đó tức là ba phúc nghiệp thí, giới, định, mà Phật gọi giới và tứ vô lượng là bình đẳng phúc nghiệp, thuộc về giới thiện là cực kì có ý nghĩa. Bình đẳng là cái này cái kia đồng nhất. "Bình đẳng từ", "đồng thể bi" mà Đại thừa thường nói tức là sự phát huy thâm nghĩa ấy. Từ bi hỉ xả tương ứng với định tâm mà phát huy lên thì gọi là tứ vô lượng tịnh. Đây vốn là bắt nguồn từ giới. Do giới nghiệp thanh tịnh, thông cảm với nội khổ của chúng sinh, nên dẫn đến pháp "Vô thượng nhân thương" từ bi hỉ xả. Tính tương quan của giới và tứ vô

lượng có thể chứng minh rằng đức hành bỏ ác, làm thiện, tịnh tâm của Phật pháp vốn là bắt nguồn từ sự thông cảm đối với nhân loại hữu tình, mà còn hòa hợp cả với tiêu chuẩn hòa lạc thiện sinh nữa. Giới và từ bi là nặng về thiện căn vô sân. Nhưng điều này chưa được phát huy đầy đủ trong Thanh văn pháp giới hạn ở thời cơ.

II. Định

1. Li dục và định. Nương vào giới mà sinh định phải là trên cơ sở tam nghiệp thanh tịnh, tu được thiền định thanh tịnh (tam muội, du già v.v... đại đồng tiểu dị), là phép du dưỡng mà nội tâm thể nghiệm cái tất yếu. Ở án Độ từ sau áo nghĩa thư (phép tu dưỡng này) đã rất thịnh hành. Khi tham học, đức Thích tôn cũng đã từng học. Phật tuy không thỏa mãn về thiền nói chung, nhưng về mặt đưa đến trí tuệ chân chính (chân tuệ), thì không thể không coi đó là phương tiện; vì vậy trong đức hành Phật pháp vẫn có pháp môn này. Phương pháp tu tập thiền định mặc dù có thể khác nhau, nhưng đại để là điều thân, điều tức, điều tâm, khiến cho tinh thần tập trung mà qui về an tĩnh. Điều này có một thực tế quan trọng là tu tập thân định phải coi điều kiện li dục là trước hết. Nếu tham luyến đời sống hiện thực bình thường thì không thể đắc được định. Nói khác đi là không khinh bỉ coi thường, đời sống hiện thực mà hướng về nội tâm đời sống lí tưởng của thân tâm, thì không được. Chán nhân gian, thích thiên quốc; chán nơi đây, thích phương khác đều có thể đắc được định.

Bản chất của thiền định không ngoài chán cái này thích cái kia, chán trần dục mà thích tâm lạc. Từ li dục mà đắc được thiền định, vì vậy khi bắt đầu tu tập thiền định, trước hết phải "xua đuổi ngũ dục" phải nhận thức được tác hại lớn của sắc, thanh, hương, vị xúc để chán bỏ nó, đặc biệt là tình dục nam nữ. Cõi Dục giới trong tam giới là nặng về ngũ dục và tình dục nam nữ, không lìa bỏ được những vật dục và tình dục nam nữ ấy, thì không thể đắc được định, không thể được sinh ở cõi Sắc giới. Cõi Sắc giới không có những vật dục ấy. Cho nên nếu không thể tiếp tục nương vào định mà phát tuệ, thì việc chán bỏ vật dục, chán bỏ tình dục nam nữ để chuyên tâm tu định cũng chỉ là pháp môn của ngoại đạo mà thôi. Những người xuất gia nói chung ở Ấn Độ đều là như vậy. Đời sống xuất gia của Phật pháp cũng thích ứng với loại căn tính này.

Thiền định tất phải li dục. Vậy dục rốt ráo là gì? Ngũ dục vi diệu chỉ là nhân duyên dẫn dụ phát sinh tinh cảm dục vọng. Nội tâm luôn luôn chịu sự dẫn dụ mê hoặc của hoàn cảnh, cho nên phải xua đuổi ngũ dục, lén án ngũ dục. Dục là lòng tham dục quen nhiều lần thành tính, theo hoàn cảnh mà nhiễm trước. Vì vậy nói: "Dục ơi, ta hiểu bản chất của ngươi. ý muốn là do suy nghĩ mà nảy sinh. Nếu ta không nghĩ đến ngươi thì sẽ không sinh ra ngươi" (Kinh Pháp cú). Tạp A hàm (q.18,k.1286) nói: "Không phải chúng sự thế gian, làm theo như thế thì gọi là dục. Tâm pháp đuổi theo giác tưởng, thì gọi là dục sĩ phu". Việc tu định li dục của Phật pháp là coi trọng ở việc điều phục phiền não nội tâm, chứ không phải là cự tuyệt mọi cái

của thế gian. Nếu không thế, chỉ biết giữ chặt căn mòn, rời xa ngũ dục, thì sẽ bịt kín thông minh như ngoại đạo Ba la na mà thôi (Tập A hàm,q.11,k. 282). Người ta có ngũ căn mắt, tai v.v... không thể không thụ dụng ngũ cảnh: sống ở nhân gian, không thể không ăn mặc... để sống. Vì vậy chủ trương li dục của Phật pháp không phải là cự tuyệt những cái đó mà là tịnh hóa tự tâm mà thụ dụng thích đáng hợp với tình hình xã hội, hợp với nhu cầu thân tâm, không vì tham trước hoàn cảnh mà bị chúng lôi kéo. Vì vậy Tập A hàm (q.21,k.564) nói "Tam đoạn" trong đó có "Dĩ thực đoạn thực", "Lậu tận kinh" trong "Trung A hàm " nói "Thất đoạn", trong đó có "Tòng dụng (đồ ăn thức uống) đoạn". Đặc biệt là sinh hoạt của đức Thích tôn có thể coi là chứng minh xác thiết nhất. Đức Thích tôn không chỉ mặc áo cà sa mà cũng mặc áo thêu kim tuyến quý giá, không chỉ ăn thức ăn thô mà cũng ăn cả mĩ vị; không chỉ ngồi dưới gốc cây mà cũng ở cả lâu son gác tía; không chỉ sống một mình trong rừng mà thường cùng sống với mọi người. Đức Phật sống như vậy mà vẫn được ca ngợi là thiểu dục tri túc, vô sự, tịch tĩnh (Trung A hàm, Tiên mao kinh). Điều đó có thể thấy vấn đề ở nội tâm, ở chỗ không trói buộc vào hoàn cảnh, không chạy theo trần dục. Thế thì tùy duyên mà hưởng thụ với lượng thích hợp, đó cũng là thiểu dục tri túc. Trái lại, nếu tham dục quá lớn thì dù rời xa nhân gian, ăn mặc đạm bạc xoàng xĩnh thì cũng không thể coi là ít dục, li dục (tham khảo Tập A hàm q.13,k.309). Cũng vậy, nếu nói nữ giới là nhơ giới của nam giới, nam giới là nhơ giới của nữ giới, mà nhơ giới thực ra là tình dục nội tâm, cho nên dù có

phạm dâm giới chung không đến nỗi coi là cái gì ghê gớm lắm như các nhà đạo lí học coi trọng trình tiết nhục thể. Có tì khưu vì dâm dục tâm nặng, đã cắt dương vật đi, đức Phật mắng: cái đáng cắt là lòng tham dục thì không cắt, cái không đáng cắt thì cắt mất. Nhưng người ta sinh ra có nam cǎn nữ cǎn, dâm dục không phải là gốc rễ sinh tử. Tín đồ xuất gia của Phật pháp vì sao phải tuyệt đối nghiêm cấm mà không hạn chế tương đối như ăn mặc? Có thể nói rằng, ăn mặc là vô tình, tuy có quan hệ với xã hội, nhưng tương đối để khống chế. Nam nữ có sức trói buộc nhau rất lớn. Trong cơ cấu xã hội mà nam nữ chiếm hữu lẫn nhau, thì đau khổ là khó mà tránh được, nó quả là một nhân duyên cản đường. Trong xã hội đương thời, chế độ xuất gia phải thích ứng với đương thời, vì vậy mà cấm tuyệt tình dục nam nữ. Nếu cõi nhân gian mà như kiểu Bắc cầu lê châu từ đó mà hướng tới xuất thế, thì vấn đề nam nữ có lẽ cũng sẽ được giải quyết như vấn đề ăn mặc mà thôi. Trong Tịnh độ Đại thừa, có Bồ tát tăng mà không có tín đồ xuất gia, tức là hiện thực của xã hội lý tưởng ấy!

Thiền định nói chung cũng có quán tuệ, như "lục hành quán" chán cái này thích cái kia, lại như "Duy tâm quán" của tú vô sắc, "Bất tịnh quán" và "cửu tưởng quán" v.v.. đều có thể tu tập từ trong định, cũng có thể tu tập những pháp môn đó để được định, nhưng không nhất định dẫn đến giải thoát. Phật pháp thường nói nương vào định mà phát tuệ, định sở y không hẳn là cực sâu, ít nhiều tập trung tinh thần là có thể thành tựu được. Vì vậy người không đắc "căn bản định", hoặc chỉ

đắc "vị đáo định", chỉ cần một niệm tương ứng "điện quang dụ định" thì đều có thể đưa đến thắng nghĩa tuệ, xa lìa phiền não mà được giải thoát. Như "Tuệ giải thoát A la hán", tuy không đắc được thiền định, nhưng đã làm được điều thiết thực đối với việc giải thoát khỏi sinh tử. Nếu không thì định tâm càng sâu thì càng say đắm trong nội lạc thâm định, thì càng không tương ứng với Phật pháp. Vì nếu nhờ định mà được sinh một cõi cao nhất hay tốt nhất thì cũng không thể giải thoát, trái lại là một trong "bát nạn". Phật pháp tu định mà không coi trọng định là điều không có gì phải nghi ngờ. Người thiền về thiền định, tâm sẽ yểm li trần cảnh mà say đắm trong nội tâm. Dần dà, đời sống sẽ đi đến chỗ coi thường cuộc sống hiện thực của thế gian, tư tưởng ắt rơi vào duy tâm luận thần ngã. Phật pháp là duyên khởi luận, bắt đầu từ hữu tình có kinh nghiệm hiện thực. Đứng trên lập trường duyên khởi luận tâm sắc dựa vào nhau cũng tồn tại, có tăng chế tự tha hóa lạc. Phật pháp không thiền về độc thiện, về cảnh giới của người duy tâm. Duy tâm luận của Phật pháp thời kì sau đã buộc chặt không thể cởi bỏ được với cái vị sư Du già. Đó là tính phát triển tất nhiên của nó. Thiền định, phải xa lìa vật欲 và tình欲 nam nữ, nhưng không biết rằng định cảnh cũng là tham欲. Trong "Khổ ấm kinh" của "Trung A hàm" khi bàn "ngũ欲" thì chủ yếu là cái欲 chiếm hữu vật chất. Bàn đến "sắc" tức là tình欲 nam nữ chiếm hữu lẫn nhau. Bàn đến "giác" tức là định của tú thiền định đã được thụ nhận tương ứng. Kinh đã lần lượt nói rõ ý vị, cả tác hại và sự xa lìa khỏi nó. Thiền định lấy sự xa lìa vật欲 và tình欲

nam nữ làm chính, nhưng không biết rằng chính thiền định cũng vẫn là sản phẩm của tham dục vô minh. Điều này là một bài học thích đáng cho những học giả chuyên bàn về "thụ dụng".

2. Định và thân thông. Những bậc thánh giả Phật giáo như "Tuệ giải thoát A la hán", tuy đã giải thoát rốt ráo, mà vẫn không có thân thông. Trái lại, những người được căn bản định của ngoại đạo cũng có ngũ thông. Nhờ thiền định mà phát sinh thân thông, đó là điều nói chung được công nhận ở Ấn Độ. Thân cảnh thông, thiên nhãn thông, thiên nhĩ thông, tha tâm thông, túc mệnh thông, đó là ngũ thông là do thiền định đưa đến, là những kinh nghiệm siêu nhiên mà người thường không thể có. Nó thân kì đến mức nào, tạm không bàn. Tóm lại, những thiền sư tinh thần tập trung, thân tâm có thể có những kinh nghiệm siêu thường nào đó. Điều này không thành vấn đề. Đây không phải là nét đặc sắc của Phật pháp, vì nó không thể đặc được chính giác giải thoát, mà là chung cho cả ngoại đạo. Những truyền thuyết thân bí của tôn giáo cổ đại và hiện tượng có người lợi dụng những thân bí đó để kêu gọi nhân dân nổi dậy làm loạn là điều có thật. Cái Phật pháp coi trọng là "lậu tận thông", tức là sự thanh tịnh tự giác phiền não. Đệ tử Phật thâm nhập thiền định thì cũng có ngũ thông ấy, nhưng đức Phật cũng không cho phép họ lợi dụng những thân thông đó để truyền bá Phật pháp, càng không cho phép lợi dụng để mưu cầu danh lợi. Nếu không phải ở trong hoàn cảnh đặc biệt thì không được tùy tiện biểu hiện. Nếu đưa tin giả dối rằng mình có thân thông thì tức là phạm giới đại vọng ngữ của

Phật pháp, sẽ bị buộc phải rời bỏ tăng đoàn. Thần thông đối với xã hội, đối với mình nguy hiểm như thế nào chỉ có đức Thích tôn mới có thể hiểu sâu sắc. Những kẻ lợi dụng thân bí để kêu gọi truyền bá Phật pháp là những kẻ có tội đối với Phật giáo chúng ta.

III. Tuệ

1. Văn tư tu và tuệ. Việc thực chứng trí tuệ vô lậu phải lấy ba trí tuệ hữu lậu: văn, tư, tu làm phương tiện. Nếu không nghe (văn), không nghĩ (tư) thì không thể đưa đến tu tuệ, cũng tức là không thể đắc được trí tuệ vô lậu. Tập A hàm (q.30,k.843) từng nói đến bốn dự lưu chi: Thân cận thiện nam tử, nghe chính pháp, bên trong chính tư duy, pháp thứ pháp hướng. Đây là nhờ theo thầy mà nảy ba tuệ: văn, tư, tu, thì mới có thể giác chứng chân lí, được quả Tu đà hoàn túc dự lưu quả. Đây là trình tự tất nhiên của việc tu hành, không thể vượt cấp được. Nhưng trình tự tu học theo thầy mà nảy sinh tam tuệ có thể phát sinh tệ hại, do đó đức Thích tôn lại nói về Tứ y: "Y pháp bất y nhân (nương vào pháp không nương vào người), y nghĩa bất y ngữ (nương nghĩa không nương lời), y liễu nghĩa bất y bất liễu nghĩa (nương vào nghĩa chân thực rốt ráo, không nương vào nghĩa sự tưởng phong tiện), y trí bất y thức (dựa vào trí tuệ không dựa vào ý thức)" làm cái chuẩn của việc tu học.

(1) Thân cận thiện tri thức mục đích là để nghe Phật pháp. Nhưng tri thức không hẳn là thiện. Tri thức thiện

hay bất thiện rất khó phán đoán. Phật pháp lưu truyền lâu đến thế, khó tránh khỏi việc lẩn lộn dị thuyết hoặc truyền bá sai sót. Vì vậy những phẩm chất đáng tôn quý cũng không thể bảo đảm tính chất đáng tin cậy của việc truyền thụ. Thiện tri thức nên thân cận, nhưng không đủ coi là tiêu chuẩn thật giả của Phật pháp, vì thế chỉ có "y pháp bất y nhân". Về phương pháp "y pháp" mà khảo biện, phẩm "Thanh văn" của kinh Tăng nhất A hàm từng nói đại cương rằng: "Có người nói: ta có thể tụng kinh, trì pháp, phụng hành giới cấm, học rộng nghe nhiều. Dù người kia có nói gì, không nên nghe theo, không hẳn đáng tin. Nên tuân thủ đúng như pháp (giáo pháp) rồi cũng bàn chối tương ứng với khế kinh, tương ứng luật pháp thì thụ trì. Nếu không tương ứng với khế kinh của A tì đàm, thì nên nói rằng: người nên biết, đấy không phải là thuyết của Như Lai!. Phương pháp khảo biện, Phật nói có bốn loại: Một là giáo điển "không tương ứng với khế kinh, luật và A tì đàm... không tương ứng với giới,.. thì biết đấy không phải là Tạng của Như Lai", tức là không thừa nhận nó là Phật pháp. Hai là nếu giáo điển không hợp, nhưng theo sự giải thích đó thì đều là "tương ứng với nghĩa". Lúc đó nên nói: "Đây là nghĩa thuyết, chứ không phải là chính kinh bản. Lúc đó nên theo nghĩa kia, đừng theo kinh bản?". Đây tuy là chối không phải lời Phật nói, nhưng hợp với Phật pháp, thì có thể theo nghĩa lý đó. Ba là nếu không thể xác định "có phải là lời của Như Lai hay không", mà người truyền thuyết lại là "giải vị không giải nghĩa", thế thì nên "lấy giới hành mà hỏi". Nếu hợp với giới hành thì có thể tuân theo. Bốn là nếu hợp với giáo điển

lại hợp với nghĩa lí, "đây đúng là lời Như Lai, nghĩa không rối loạn" thì nên tin, hãy tiếp thu và phụng hành. Đấy là lấy tiêu chuẩn lời Phật có đầy đủ ba tướng mà khảo biện. Đức Thích tôn hoặc chuyên nói giáo điển: "lấy kinh làm thước đo", hoặc chuyên nói Pháp nghĩa: "Tam pháp ấn", hoặc chuyên nói "Ba la đê mộc xoa (giới luật) là ông thầy lớn của các con": nguyên tắc "Y pháp bất y nhân" này là chổ kí thác tuệ mệnh của Phật pháp, là tiêu chuẩn khảo chứng Phật pháp cổ đại. Khi theo thầy tu học, đây là tiêu chuẩn duy nhất đáng tin cậy, chúng ta tu học Phật pháp, không nên để tông phái trói buộc, để lời dạy của thầy hạn chế, để thầy xấu làm hại, phải tích cực phát huy tinh thần "y pháp bất y nhân", phân biệt cho rõ đó là lời Phật hay không phải là Phật, lấy chính kinh mà Phật nói làm gốc, lấy nghĩa thuyết của người học làm tài liệu tham khảo. Có thể thì mới có thể nảy sinh văn tuệ chính xác, đúng đắn.

(2). Phải theo thầy nghe nhiều chính pháp, phải từ trong lời văn mà thể hội thực nghĩa của lời văn. Nếu trọng văn khinh nghĩa, câu nệ câu chữ mà làm hai nghĩa thì là sai lầm. Vì vậy phải "y nghĩa bất y ngữ". Kinh nói: "nghe lời nói về danh sắc mà sinh chán li dục, đạt tới diệt tận tịch tịnh pháp, thì đó gọi là đa văn" Tạp A hàm,q.l, k.26. Đa văn chính pháp không phải chỉ loay hoay chứng giải thoát. Đa văn, quyết không thể là rời câu chữ thánh điển mà bàn suông, nhưng cũng không phải là câu nệ ở câu chữ mà hại nghĩa. Nếu không vậy thì dù nghe nhiều nhớ giỏi, đối với Phật pháp vẫn là một kẻ ngu, nghe nhiều mà chẳng biết gì.

(3). Nghĩa lí cũng tùy, nói về pháp tướng, chân lí, hay xuyên tạc căn tính hữu tình. Đấy tức là liễu nghĩa và bất liễu nghĩa, thuyết thắng nghĩa và thuyết thế tục. Nếu không phân biệt, coi thuyết phương tiện tùy cơ là tiêu chuẩn suy nghĩ thì khó tránh khỏi đảo lộn phải trái. Vì vậy nói: "Y liễu nghĩa bất y bất liễu nghĩa". Có thể thì mới có thể đưa đến tư tuệ chính xác, sâu sắc. Nếu coi tất cả là liễu nghĩa, mọi lời truyền dạy là viên mãn thì sẽ làm cho Phật pháp hỗn loạn lung tung.

(4) Nguyên tắc thứ tư là hướng vào tu tuệ. Nếu nương theo vọng thức phân biệt chấp thủ hình tướng mà tu tập thì vô luận như thế nào cũng không được giải thoát, không thể đưa đến chính trí vô lậu. Vì vậy mới nói: "y trí bất y thức". Phải dựa vào trí tuệ li tướng, vô phân biệt mà tu mới có thể thành chính giác, chỉ dẫn cho đức hành mà hướng đến chính giác giải thoát. Phật pháp lấy chính giác giải thoát làm mục tiêu, mà muốn vậy thì phải dựa vào tam tuệ văn, tư, tu mà đạt đến; văn tuệ lại phải dựa vào thầy hay bạn tốt. Việc tu học tam tuệ này có thứ tự tất nhiên của nó, có tiêu chuẩn cần thiết của nó. Đấy là một lời dạy của đức Thích tôn mà những người tu học Phật pháp phải hết sức coi trọng.

2. Tuệ và giác chứng. Các đệ tử giỏi tại gia và xuất gia đều nương vào bất chính đạo tu hành, chắc chắn có thể chứng ngộ cảnh giới như thực. Đấy là điều thường thấy nói nhiều ở trong kinh. Đến đây công phu tịnh hóa tự tâm mới được thực hiện. Quán tuệ như thế nào mới có thể đưa đến sự giác chứng như thực ? Phương tiện thì rất nhiều, có người nói Tứ niêm xứ quán chân bất

tịnh, quán thụ là khổ, quán thụ vô thường, quán pháp vô ngã, có người nói Tứ đế quán, có người nói Sinh khởi hoàn diệt quán duyên khởi. Nhưng đạt đến chỗ căn bản, đến chỗ tiếp cận thực chứng thì đều là đồng quán thực tướng - ba giải thoát môn: Không, vô tướng, vô nguyên. Đây là quán môn Tam pháp ấn: Nương vào vô thường thành tựu vô nguyên môn, nương vào vô ngã thành tựu không môn, nương vào Niết bàn thành tựu vô tướng môn. Cùng đồng thời đạt tới rồi từ đó mà tri pháp, nhập pháp. Tức không phân hai, không phân biệt (vô nhị vô biệt). Như đã nói trong chương "Sự thống nhất của tam đại lí tính" đã nói ở trên: Pháp tính là không tịch mà là do duyên khởi mà có, từ phía duyên khởi sinh diệt, mà quán chư hành vô thường và chư pháp vô ngã; từ phía duyên khởi hoàn diệt mà quán chư pháp vô ngã và Niết bàn tịch tĩnh. Nói về pháp tính thì đây tức là sinh diệt quán tính không duyên khởi. Sinh diệt tức là tịch diệt. Cho nên tứ đế quán, duyên khởi quán, hoặc thiên về duyên khởi lưu chuyển mà quán bất tịnh khổ vô thường, vô ngã, đều là khế nhập phương tiện pháp tính không. Do thích ứng thời cơ, mà từ tận gốc đối trị sự trói buộc của vật dục, sắc dục, vì vậy mà nói khổ quán, bất tịnh quán. Nếu không dựa vào khổ mà nảy sinh vô lượng tam muội, hoặc là thiên về bất tịnh quán, thì có thể gây ra sai lầm nghiêm trọng. Như vào thời đức Phật còn tại thế đã có vị tì khưu chán ghét thân mình mà tự sát Tạp A hàm, q.13,k.311. Đức Phật vì vậy mà dạy tu An bát và đây đâu có phải là thường đạo quán tuệ Phật pháp.

Pháp là giả danh duyên khởi mà vốn là không tịch,

nhưng nhân, loại từ vô thủy đến nay ngu muội, cứ bên trong thì thấy có ngã tướng, bên ngoài thì chấp thủ cảnh tướng, không biết rằng đó là không, không có tự tính, mà lại cho rằng đúng là như vậy. Do đó trở thành ngã, ngã sở, ngã ái, pháp ái, ngã chấp, pháp chấp, ngã kiến, pháp kiến. Phải qua sự quan sát của trí tuệ mà phủ định những cái đó thì mới có chứng kiến pháp tính, lìa bỏ sự trói buộc của lí luận mà được giải thoát. Điều này đòi hỏi phải không có: Ngã, ngã sở kiến, ngã mạn, kết sử, hệ trước (trói buộc) đối với thức thân này và nhất thiết tướng ngoại cảnh Tạp A Hàm, q.1, k.23, phải "không thấy một pháp nào là có thể khả thủ thì mới không có tội lỗi. Cái ta (Ngã) nếu thủ sắc thì là có tội lỗi... Biết như vậy rồi thì đối với mọi thế gian sẽ không có sở thủ, người không có sở thủ sẽ chứng giác Niết-bàn. Tạp A hàm, q.10, k.272. Phải không trụ vào tú thức trụ, "phan duyên dứt rồi, thức kia sẽ không có chỗ trụ... thì đối với mọi thế gian đều sẽ không có sở thủ, sẽ không bị nhiễm trước. Không có sở thủ, không bị trước rồi, thì sẽ chứng giác Niết-bàn" Tạp A hàm, q. 2, k.34. Do tuệ quán mà khế nhập pháp tính, đó không phải là sự quan sát của cái thức phân biệt chấp thủ cảnh tướng, mà là từ chỗ không có sự phân biệt tự tính mà đạt đến chỗ lìa bỏ một lí luận chấp thủ cảnh tướng. Nếu chỉ khả thủ một tí chút sự tướng thì cũng không thể nhập vào pháp tính được. Vì vậy nếu đức hành trung đạo, nói về mặt lành ác làm thiện, thì phải chọn thiện mà cố giữ. Nhưng về mặt lí tướng chứng giác, nếu cứ chấp thủ thiện hành, cho thiện hành mới đáng tu hành, có cái "năng hành" của ta, thì sẽ trở thành chướng ngại cho

việc chứng giác như thực. Đại thừa gọi đó là "thuận đạo pháp ái". Vì vậy đức Thích tôn thường nói: "Pháp còn nên bỏ, huống hồ là phi pháp". Như đức Phật thường nói về môn địa thủy hỏa phong, "như đối với địa có địa tướng, địa tức là thân (ngã), địa là thân sở, thân là địa sở, kẻ kia cho rằng địa là thân rồi thì tức không biết địa nữa... Đối với nhất thiết, có nhất thiết tướng, nhất thiết tức là thân, nhất thiết là thân sở, thân là nhất thiết sở. Kẻ kia cho rằng thân là nhất thiết sở rồi, thì tức không biết nhất thiết nữa "Trung A hàm tướng kinh". Vì vậy đức Phật mới nói cho ông Bạt ca li nghe về "Chân thực thiền" "Thắng nghĩa không quán rằng: đối với địa tướng có thể phục địa tướng, với thủy, hỏa, phong tướng vô lượng không nhập xứ tướng, thức nhập xứ tướng, vô sở hữu nhập xứ, phi tướng phi phi tướng nhập xứ tướng, đời này đời khác, mặt trời mặt trăng, kiến văn giác thức, như được như cầu, như giác như quán, tất cả phục tướng kia. Này ông Bạt Ca Li! Từ khưu như vị tu thiền ấy, không dựa vào địa, thủy, hỏa, phong, cho đến không dựa vào giác quán mà tu thiền" Tạp A hàm, q.33, k. 926. Đây là thắng nghĩa không quán vô sở trụ, Ngài Ca chiên diên tu tập thiền quán ấy là do sự giáo hóa của đức Phật, là từ Trung đạo duyên khởi giả hữu tính không mà ra. Tạp A hàm, q.12, k.301. Đây là pháp môn bất nhị tuệ chứng pháp tính.

Chương mười chín

Đức hạnh của bậc bồ tát .

I. Khái quát về bồ tát hành

1. Không và từ bi. Hai hàng tại gia và xuất gia nói trên, là nói về hàng đệ tử Thanh văn nói chung thích ứng với đương thời của đức Thích tôn. Bậc Bồ tát trong chương này, tuy không ngoài hai hàng tại và xuất gia, nhưng là nói về những tín đồ Phật giáo y theo tinh thần của đức Thích tôn, phát huy hoài bão của đức Thích tôn. Đạo Bồ tát bắt nguồn từ bản giáo của đức Thích tôn, trải qua ba trăm đến năm trăm năm bồi dưỡng trưởng thành mới phát triển lên, tự gọi là Đại thừa. Đại thừa giáo vì để thích ứng với thời cơ mà có ít nhiều Phạm hóa, nhưng nguyên lý căn bản của nó rất rực rõ xán lạn, có thể từ đó thấu suốt được bản chất cốt túy chân chính của Phật pháp.

Trước hết hãy từ không và từ bi mà nói rõ về đạo Bồ tát. Không là thâm nghĩa vốn có của Kinh A hàm, có quan hệ mật thiết riêng với bậc Bồ tát. Đức Phật từng nói với ngài A nan: "này ông A nan! Ta phần lớn thực hành về cái không! (Trung A hàm Tiểu không kinh). Về điểm này, "Du già luận" q. 90 giải thích là: "Đức Thế tôn xưa khi tu tập hành vị Bồ tát, tu tập nhiều về không trụ, cho nên có thể mau chóng đắc được A nâu đa la tam điểu tam Bồ đề (vô thượng chính đẳng chính giác) chứ không phải như tư duy vô thường khổ trụ. Từ đấy có thể thấy Bồ tát là lấy "tu không" làm chính,

không phải là bắt đầu từ vô thường khổ như hàng Thanh văn. Lời tựa Kinh Tăng nhất A hàm" Cũng nói: "Chư pháp bàn rất sâu về không lý đạo Bồ tát này không nên xả bỏ". Như theo thâm nghĩa của Tam pháp ấn duyên khởi, vô thường tức là không có tính thường (tức tính vĩnh hằng bất biến), vốn là tên khác của "không". Nhưng đệ tử Thanh văn nói chung, khi được dạy rằng vì vô thường cho nên khổ, nên đã nảy sinh lòng yểm thế sâu sắc, muốn rời bỏ thế gian. Các hàng Thanh văn, Bích chi Phật không thể thực hành rộng rãi việc lớn tế độ chúng sinh, không thể hành động phù hợp với tinh thần của đức Thích tôn. Tuy họ cũng chứng giác Niết bàn không tịch, nhưng do tâm yểm li quá sâu, tự cho rằng là đã rốt ráo. Tính thích ứng phương tiện của hàng Thanh văn đã hạn chế việc khai triển đầy đủ nội dung chính giác của đức Thích tôn, Phật từ Bồ tát mà thành tựu. Quán tuệ của Bồ tát bắt đầu từ Pháp tính không duyên khởi, thấy tất cả là trung đạo duyên khởi, vô tự tính không, không sinh không diệt, vốn là tịch tĩnh. Như vậy mới có thể chịu khổ ngay trong sinh tử mà không vội vã tự liễu, từ lập trường nhập thể độ sinh mà hướng tới Phật đạo.

Từ bi có quan hệ với giới luật, không thể nói là hàng Thanh văn không có. Nhưng một trăm năm sau khi đức Phật nhập diệt, nó đã bị bóp méo thành ra thô thiển rồi (Tứ phân luật thất bách kết tập). Hàng Thanh văn không thể cũng là (tức) tục mà chân, không thể từ duyên khởi mà không tịch, cho rằng Tứ lượng tâm như từ, bi... là chỉ có duyên với loài hữu tình, không thể khép nhập với tính vô vi. Không biết rằng Tứ lượng tâm là có

thể trực nhập pháp tính, như trưởng giả Chất đa la nói với Na già đạt đa: vô lượng tam muội và không tam muội, vô tướng tam muội, vô sở hữu tam muội có nghĩa sai biệt, và cũng có nghĩa đồng nhất. Về nghĩa vô tranh thì vô lượng và vô tướng v.v. là cũng có thể không đối với tham, sân, si, thường kiến, ngã, ngã sở kiến Tạp A hàm, q.21,k.567. Về nghĩa không tương ứng với duyên khởi thì vì hữu tình là không có tự tính, là tương y tương duyên tương thành, tự mình không phải là tự thể tồn tại đối lập và mọi loài hữu tình không phải là tuyệt đối đối lập với nhau, nên có thể "không oán không giận không hờn". Hiểu rõ hữu tình không có tính định lượng, cho nên từ bi phổ duyên hữu tình vô duyên từ là có thể khép nhập với không tính. Trong tứ tam muội, thì Tam tam muội tức là Tam giải thoát môn, nương vào tam pháp ấn mà thành quán; vô lượng tam muội tức là nương vào khổ mà thành quán. Quán nỗi đau khổ của mọi hữu tình mà nảy sinh sự đồng tình cứu khổ ban vui tức là "vô lượng tâm giải thoát". Do hàng Thanh văn nghiêm về nhảm chán nỗi khổ tự thân, không nặng về thương xót nỗi khởi hữu tình, thiêng về yếm thế, nên không thể từ trong cuộc đời mà ra khỏi cuộc đời (xuất thế), vì vậy mới coi vô lượng tam muội là thuần thế tục. Thanh văn tịnh hóa tự tâm thiêng về lí trí và ý chí, coi nhẹ tình cảm. Vì vậy ba thiện căn căn bản của đức hành phần nhiều cũng nói "vì xa lìa tham dục cho nên tâm được giải thoát, xa lìa vô minh nên tuệ được giải thoát", đối với sự giải thoát vô lượng tâm xa lìa lòng sân hận thì bỏ qua không bàn. Sự tịnh hóa tự tâm của Thanh văn hành là có thiêng lệch, không thể từ lập

trường tịnh hóa tự tâm mà làm thành thực hữu tình và trang nghiêm quốc độ. Nhưng phải nương theo pháp mà giải thoát tự ngã, không thể nương theo pháp, theo thế gian mà hoàn thành tự ngã. Tất cả điều đó phải chờ đến các vị hành giả đi thẳng vào tâm túy Phật, gấp gáp vị tha, thì mới có thể từ trong cái gốc từ bi mà hoàn thành tất cả những cái mà Thanh văn không hoàn thành được.

Đức hành là phải phát triển một cách cân đối, hài hòa, không thể thiên lệch như Thanh văn hành. Nếu như phê phán hàng Thanh văn là tình cảm yếm li sâu nồng, thì hãy nên coi trọng lòng đại bi không có sân hận. Về việc trị tận gốc bất thiện căn, cũng thừa nhận rằng tham dục là bất thiện, nhưng không đến nỗi nghiêm trọng lắm. Tham dục thì không nhất định là chán ghét hữu tình, làm trở ngại cho hữu tình. Bao nhiêu việc thiện thế gian đã nhờ tham ái mà thành tựu. Chỉ duy có sân khuếch, thiếu sự đồng cảm với hữu tình thì mới là trái với đức hành thiện sinh hòa lạc. Vì vậy mới nói "nhất niệm sân tâm khởi, bát vạn chướng môn khai" (niệm sân tâm khởi, mở tám vạn chướng môn). Trong mọi ác tâm, thì lòng sân khuếch là tệ hại hơn cả. Bồ tát coi trọng từ bi là cũng có tác dụng đối trí với sân tâm. Về lý luận, nên làm cho trí tuệ vô si, tịnh định vô tham, từ bi vô sân phát triển hài hòa cân bằng đến hoàn thiện.

2. Từ Thanh văn đến Bồ tát. Phật pháp là từ nhân sinh tự tư luyến ái cuộc đời nói chung hướng đến nhân sinh vô ngã xuất thế. Ở đây có hai điểm không thể bỏ

qua, tức là từ gia đình hướng đến vô gia đình, từ tự tha hòa lạc hướng đến tịnh hóa tự tâm. Trong đó, ý nghĩa xã hội của việc xuất gia là giải phóng khỏi gia đình chiếm hữu tư dục và quan hệ xã hội dân tộc. Việc xuất gia này, về mặt rời bỏ xã hội cũ thì ít nhiều có khuynh hướng chủ nghĩa tự do cá nhân. Về mặt tham dự vào một tập đoàn xã hội mới thì đây là chủ nghĩa đại đồng siêu dân tộc, siêu quốc gia. Hàng xuất gia Thanh văn, tuy có tăng đoàn hòa lạc tự do, dân chủ, bình đẳng, nhưng hạn chế ở thời cơ, cuộc sống khắt thực độc thân, trong trào lưu yếm thế khổ hạnh của Ấn Độ là thiên về tự do cá nhân lợi kỉ. Ý nghĩa xã hội của phủ định sự chiếm hữu tư dục, nhưng xã hội mới công hữu vô ngã ở thời bấy giờ chưa được những người bình thường chấp nhận, chỉ có thể thực hiện trong tăng đoàn xuất gia, giới luật là cấm người thế tục nghe lóm. Nhưng những học giả thấu hiểu ý nghĩa sâu sắc của Phật pháp thì không thể không khuynh hướng về xã hội hòa lạc lợi tha. Bồ tát phát huy đạo nhập thế lợi sinh là hoàn thành cái ý nghĩa xuất gia ấy, thực hiện sự thống nhất giữa xuất gia và tại gia. Đây là nhập thế, không phải là luyến thế, là phủ định xã hội cũ tư hữu mà đi vào xã hội mới hòa lạc, công cộng: Cũng vậy, sự hòa lạc tự tha của người thường, đạo đức hoặc chính pháp, dựa trên chế độ chiếm hữu tư dục chỉ có thể duy trì một sự hòa lạc không thật sự hoàn thiện. Hàng Thanh văn thấy được căn nguyên tội ác của tư dục tự ngã cho nên mới từ hòa lạc tự tha mà hướng tới đức hành tịnh hóa tự tâm. Nhưng tịnh hóa tự tâm không chỉ là để tự tâm tịnh hóa, vì như vậy là chỉ mới có thể từ hành vi hợp lí li

đục vô chấp mà xúc tiến sự hoàn thành thiện sinh hòa lạc hợp lí hơn. Nhưng bậc Bồ tát lại từ tịnh hóa tự tâm mà quay lại tự tha hòa lạc. Qua tự tha hòa lạc để tịnh hóa tự tâm, qua tịnh hóa tự tâm để tăng thêm tự tha hòa lạc, thực hiện việc trang nghiêm quốc độ. Đây tức là sự thống nhất giữa tịnh hóa tự tâm với hòa lạc nhân quan. Vì vậy đặc điểm của Bồ-tát là vượt qua nhân sinh nói chung mà trở về một nhân sinh mới.

Việc khai triển Bồ tát hành là phát triển từ hai phía: Một là phát triển từ trong hàng xuất gia Thanh văn. Đầu là "bên ngoài hiện thân Thanh văn bên trong giữ hạnh Bồ-tát"; bản thân mình vẫn khắt thực, đậm bạc, xu tịch, nhưng dạy mọi người học đạo Bồ-tát, như chuyển dạy "Kinh Đại phẩm Bát nhã". Về sau nhận thấy Thanh văn hành là không triệt để, nhất luật học Bồ-tát hành đây như xoay Tiểu thừa hướng về Đại thừa của "Kinh Pháp hoa". Hiện tượng Bồ tát xuất gia ít nhiều vẫn còn dư khí Thanh văn. Như vậy gọi là tiệm nhập Đại thừa Bồ tát, trong sự khai triển Bồ tát đó, đó chẳng qua chỉ là một dòng nhánh. Hai là phát triển từ trong những tín đồ hàng Thanh văn tại gia. Tín đồ tại gia ngoài tu hành ngũ pháp ra, phần lớn còn tu lục niệm và tứ vô lượng (vô lượng tam muội có thể nhập chân, cũng là điều mà trưởng giả Chất đa đã nói). Đó đều là nội dung quan trọng của Đại thừa pháp. Mười sáu đại sĩ như các ngài Duy ma Cật, Thiện Tài, Thường Đề, Hiền Hộ v.v. đều từ lập trường tại gia, mà cố gắng giáo hóa tư tưởng Đại thừa. Đây gọi là Bồ tát Đại thừa đốn nhập, là dòng chính của Bồ tát đạo. Trong xã hội mới Tịnh độ có Bồ tát tăng, phần lớn là Thanh văn tăng chưa xuất

gia, Thiên vương Phật thành Phật cũng không hiện tướng xuất gia. Đức Phật Thích Ca ở Ấn Độ xuất gia thực ra chỉ là phương tiện thích ứng với hoàn cảnh tôn giáo đặc thù của Ấn Độ bấy giờ. Chân thân của Phật là hiện tướng tại gia. Như ngài Duy ma Cật thị hiện là có vợ con, mà thường thích Phạm hạnh. Ngài Thường Đề đi cầu pháp ở phương Đông, cũng cùng ngồi một xe với phụ nữ. Đó là trong sự tương ứng bi trí, đạt được sự thống nhất giữa tình dục và lì dục giữa tình và trí. Đệ tử Thanh văn xuất gia, ít việc ít nghiệp, sống cuộc sống tu hành khất thực. Phật pháp là sự giáo hóa cao cả nhằm tịnh hóa nhân gian, sống khắc khổ đạm bạc không phải là mắc nợ xã hội, là có thể đền ơn thí chủ. Nói khác đi, thực sự có thể tu Bồ tát hạnh, chuyên tâm học đạo, sống độc thân, sinh hoạt giáo hóa đương nhiên là có thể được. Nhưng tinh thần chân chính của Bồ tát hạnh thực sự là "lợi tha". Phải từ trong bi hành tự tha hòa lạc mà tịnh hóa tự tâm. Như vậy không thể chỉ có một con đường là thuyết giáo, mà phải tham gia mọi hoạt động xã hội bình thường, tham gia rộng rãi những sự nghiệp có ích cho con người. Như công việc mà trưởng giả Duy ma Cật đã làm. Như Thiện Tài đồng tử theo học các bậc thiện trí thức, có sự nghiệp khác nhau như: quốc vương, quan tòa, đại thần, nhà hàng hải, nhà ngôn ngữ học, nhà giáo dục, nhà toán học, kỹ sư, nhà buôn, thầy thuốc, nhà nghệ thuật, nhà tôn giáo v.v. tất cả đều xuất phát từ đại nguyện, đại trí, đại bi, dựa vào sự nghiệp mà mình làm, dẫn dắt người khác học theo Bồ-tát hành. Tất cả mọi việc vị tha, lợi tha đều là đức hạnh thiện, cũng tất nhiên là giúp tăng tiến mình, có lợi ích

cho mình. Lợi tha tự lợi đã được thống nhất trong Bồ tát hạnh vậy.

II . Từ trong hạnh lợi tha mà thành Phật

1. Tam tâm. Hạnh Bồ tát là rất sâu rộng điều này chỉ có thể nêu đại lược những nét trọng yếu; có thể từ trong việc "y chỉ tam tâm" mà tu lục độ vạn hạnh như Kinh Bát nhã đã nói: tam tâm là nhất thiết trí trí tương ứng tác ý, lấy đại bi làm thượng thủ, vô sở đắc làm phương tiện. Một là "vô sở đắc vi phương tiện". Đó là thiện xảo kĩ xảo của Bồ tát hành. Hành vi thông thường thì đâu đâu cũng bị cái tư dục tự ngã làm liên lụy, làm cho đâu đâu cũng không ngoài tự lợi tự tư. Chỉ có thể ngộ cái không vô sở đắc mới có thể được giải thoát tự do. Thanh văn tuy thể ngộ được cái không tuệ không chấp thủ nhất thiết pháp tướng, nhưng do thiên về không tịch, cho nên tự cho rằng tất cả đã rốt ráo, nên không cố gắng tiến tu tự lợi lợi tha nữa. Như vậy, vô sở đắc lại thành ra chướng ngại. Không tuệ của Bồ-tát tuy là lí trí pháp tăng thượng, nhưng thể ngộ được từ trong các hữu nhất thiết duyên khởi, hơn nữa còn do bi nguyện trên cầu Phật đạo dưới hóa độ hữu tình, góp phần tạo ra, cho nên có thể không làm gì mà vẫn là làm (vô sở vi nhi vi), trở thành phương tiện lớn tự lợi lợi tha. Hai là nhất thiết trí trí tương ứng tác ý là chí hướng của hạnh Bồ tát. "Nhất thiết trí trí" tức là vô thượng giác của Phật, Đại giác của tâm và Phật tương ứng, nói một cách khác, đây là lấy đại giác đại giải thoát do bi trí viên thành làm mục tiêu, xác lập chí hướng theo đuổi

mà niệm niệm không quên, yêu cầu mình cũng phải đại giác như vậy đây là ý chí tăng thượng, ý muốn nói chung là lấy tự ngã làm trung tâm mà đòi hỏi đến vô hạn. Thanh văn hạnh lấy vô tham mà được tâm giải thoát, thiên về tự đắc tự túc, Bồ tát phát tâm Bồ đề là ý chí đã được bi trí dung hòa tịnh hóa. Có nguyện lực lớn ấy đã là bậc Bồ tát dũng cảm theo đuổi đại giác, Ba là "đại bi vô thượng thủ". Phương tiện, chí hướng của Bồ tát hạnh là đều lấy đại bi làm đầu. Đại bi là động cơ của Bồ tát hạnh, là tình cảm tăng thượng của thế gian, để cứu vớt tất cả, nếu không lấy vô số đắc làm phương tiện, nhất thiết trí trí làm mục tiêu thì không được. "Bồ tát chỉ sinh ra từ đại bi, không sinh ra từ cái thiện nào khác". Chưa thể độ mình, vẫn độ người trước, từ đâu Bồ tát đã phát tâm như vậy". Đây là cốt lõi của Bồ tát hạnh, lấy từ bi làm gốc, qua lợi tha mà hoàn thành tự lợi thực ra là tự lợi và lợi tha thúc đẩy lẫn nhau, phát triển đến tự lợi lợi tha viên thành rốt ráo.

2. Nương theo tam tâm tu lục độ. Nương vào tam tâm nói trên mới có thể tu lục độ của Bồ tát. Nhưng đây là nói mọi đức hạnh của Bồ tát không thể tách rời mục tiêu vĩ đại ấy, động cơ thuần chính ấy, cái kĩ xảo thích đáng ấy, chứ không phải là nói viên mãn tam tâm rồi mới tu. Lục độ là đại cương của Bồ tát hành, lời tựa Kinh Tăng nhất A hàm nói: "Bồ tát phát tâm theo Đại thừa, Như Lai nói đủ loại sai biệt như thế, Nhân Tôn nói lục độ vô cực gồm: bố thí, trì giới, nhẫn, tinh tiến, thiền, trí tuệ lực. ó như mặt trăng non (mùng một) đợi đến độ vô cực mà quan sát chư pháp".

Nay trình bày một số đặc điểm của lục độ:

(1) *Thí.* Bồ-tát, khi mới phát tâm bố thí, đem tất cả phong xá cho hữu tình. Không chỉ của cải, mà cả thân thể, trí năng của mình cũng phủ định, không coi là của riêng mình, phải dâng hiến tất cả, vì đó là từ cha mẹ, sư trưởng mà có. Hãy nói về tài vật, không được coi là của mình. Tất cả thuộc về tất cả mình chỉ là người quản lí tạm thời. Trên lập trường thế gian duyên thành, thế gian cộng hữu, phải vì pháp vì người mà sử dụng những của cải ấy. Ngay công đức tu hành, cũng là nhờ sự dạy dỗ của Phật, Bồ tát, nhờ hữu tình giúp đỡ thành tựu, cũng không chấp là của riêng mình, phải nguyện đem cho tất cả. Ngay cả công đức tu hành cũng quy về, hồi hướng cho hữu tình, đều thành Phật, rồi mình sẽ thành Phật sau. "Có một chúng sinh nào chưa thành Phật thì quyết không chứng Niết bàn ở cõi này". Sự nhất thiết thí như vậy, tức là "tịnh thí" của Bồ tát.

(2) *Giới.* Vì sự thiện sinh hòa lạc tự tha mà không được sát, dâm, đạo, vọng. Bồ tát càng phải triệt để hơn. Thanh văn thích ứng với thiên hành coi trọng thiền của ấn độ, thiên về tịnh tâm li dục, đổi lại trật tự thành dâm, đạo, sát, vọng, nghiêm cấm chặt chẽ tình dục nam nữ. Bồ-tát từ sự ngộ giải "Bản lai thanh tịnh", "Bản lai bất sinh", lại từ tịnh hóa tự tâm mà quay trở lại tự tha hòa lạc, sắp xếp lại theo thứ tự: sát, đạo, dâm vọng. Lòng từ bi cứu vớt mọi hữu tình không chỉ giới hạn ở nhân loại như một số học giả tín giải mà mở rộng sự đồng cảm từ bi bất nhẫn đến mọi loại hữu tình, tỏ rõ sự tôn trọng vô hạn đối với thiện sinh. Nhìn từ quan điểm đại trí khế

hợp chân lí, đại bi tùy thuận thế gian, thì giới luật quyết không phải là chữ "không" tiêu cực, chữ "không" xong mọi chuyện, mà phải cân đến nồng sát, nồng đạo, nồng dâm, nồng vọng với tư cách phương tiện từ bi thì mới có thể thực hiện hoàn mĩn (giới luật). Như nếu có kẻ tàn sát nhân loại hữu tình, hữu tình vì vậy mà chịu đau khổ nặng nề. Không giết những kẻ ác như vậy, hữu tình sẽ lâm vào thảm cảnh lớn hơn, kẻ ác sẽ tạo ra những tội ác lớn hơn, tương lai sẽ càng đau khổ hơn. Thế thì thà giết chết kẻ ác đó, thà mình bị đọa xuống địa ngục, không thể để mặc cho kẻ ác hại mình hại người. Như vậy, là phải dùng cái tâm từ bi để giết chết kẻ ác. Đấy là giết số ít để cứu số nhiều, cứu tất cả, đặc biệt đó còn là thương xót kẻ làm ác. Vì thương nó mà giết nó, chỉ mong nó không gây ra tội nghiệp, không bị đọa xuống địa ngục, cho dù vì vậy mà mình phải đọa xuống địa ngục, cũng không chút do dự. Giết kẻ ác đó là đạo đức, là đức hạnh cao hơn, là sự từ bi vô hạn tự nguyện hy sinh. Cũng vậy, bất kể là quốc vương, tể tướng, bình dân, nếu phạm tội cướp bóc tài sản phi pháp thì có thể "phế bỏ quyền làm chủ của người đó", tức là thủ tiêu quyền vị của vương thần và chức vị thôn làng ấy, giành lại tài sản từ trong tay những kẻ lừa bịp, cướp đoạt, xâm chiếm, trộm cướp mà trả về cho người chủ thực sự của những tài sản đó. Việc này đương nhiên phải có phương tiện kỹ xảo. Lật đổ chúng, giành lại của cải từ tay chúng đối với người đó hoặc thiểu số đó cũng là thiện hành. Nếu để cho chúng hưởng thụ sử dụng những tài sản phi pháp thì chỉ là làm nặng thêm tội ác của chúng, cướp đoạt lại chúng tức là cứu chúng.

Trong tâm Bồ tát không có chuyện coi người ác là thù địch, chỉ là thương người có tội hơn người lành. Nhưng như vậy không phải là dung túng việc ác, phải lấy tinh thần "ta không vào địa ngục thì ai vào địa ngục" để giết, và cướp lại của kẻ ác. Với thiểu số hoặc cá nhân hợp lí với đa số thì càng nên, để cứu họ khỏi bị giết hại, cướp đoạt, gian dâm, lừa bịp, nếu không nói dối không được thì vẫn có thể nói dối. Về việc luyến hợp nam nữ, nếu vì việc đó mà có để đưa người đó đi lên con đường ngay chính, giúp người đó bỏ ác theo thiện, thì cũng chẳng ngại gì mà hãy với lòng thương xót mà hảo hợp. Tóm lại, không được sát sinh, trộm cướp, dâm dục, nói dối là giới điều cực kỳ nghiêm ngặt của Phật pháp, thậm chí nói: một thoảng nghĩ trộm cướp là đã phạm đạo giới, một thoảng ý nghĩ dâm là đã phạm dâm giới, nghiêm cấm cả lúc khởi tâm động niệm. Nhưng vì sự cứu vớt từ bi, Bồ tát có thể không tính đến giới luật mà mình đã thụ trì mà sát, đạo, dâm, vọng. Sự phạm giới như vậy tức là sự trì giới hợp lí sự trì giới rốt ráo. Cho nên nói: "Có khi phạm giới mà trở thành Thi la ba la mật (Trì giới rốt ráo) chỉ việc Bồ tát giáo hóa chúng sinh, chẳng tự quán giới".

(3) *Nhẫn*. Thí có thể nghiệp thụ chúng sinh, giới có thể hòa lạc đại chúng, nhưng giữa hữu tình với nhau, khó tránh khỏi những sự cách biệt, hiểu lầm, đố kị. Để quán triệt chí nguyện trên cầu Phật đạo dưới cứu chúng sinh, thì phải có sự nhẫn nại kiên định, chịu đựng được mọi khó khăn gian khổ và bức hại, dù phải hy sinh tinh mệnh cũng không thể làm trái hạnh Bồ tát. Làm được những điều khó chịu đựng, có thể mới hoàn thành được

đức hạnh Bồ tát. Nếu không, sự cố gắng về thí và giới sẽ không đưa đến kết quả mong muốn.

(4) *Tiến*. Điều này đã từng nói sơ qua. Sự tinh tiến của Bồ tát hạnh là vô hạn quảng đại, tu học không chán, giáo hóa không mệt. Phát tâm tu học, cứu vớt hữu tình, trang nghiêm quốc độ, tất cả những cái đó đều là vì tất cả của tất cả, không chỉ vì mục tiêu hạn chế như Thanh văn, chỉ cố gắng cầu tự liễu. Bồ tát sẵn sàng chịu đựng gánh nặng đi đường xa, như ưu-bà di Hữu Xá, chỉ biết cố gắng tiến tu Bồ tát hạnh, chẳng hỏi thành Phật hay không thành Phật.

(5) *Thiền*. Đây là sự tinh định để điều phục tự tâm, không nhất định cứ phải tĩnh tọa. Ngồi chỉ là phương tiện khi mới học. Bồ tát thiền phải tương ứng với bi trí, phải thực hiện ở mọi nơi, phải đạt được mức khi động cũng định, khi tĩnh cũng định như ngài Duy ma Cật đã nói. "Trung A hàm; "Long tượng kinh" cũng nói: nội tâm đạt đến thiền định. Rồng (chỉ Phật) đi đứng đều định, ngồi định nằm cũng định, rằng mọi lúc đều định". Lại như Bồ tát Di Lặc "không tu thiền định, không dứt phiền não", có thể coi là gương mẫu của người mới học Bồ tát hạnh. Vì nếu bi tâm không đủ, công đức không đủ, mà đã vội vàng tu định, thì nếu không rơi vào "vị định" của ngoại đạo, thì cũng rơi vào hang ổ "chứng thực tế" của Thanh văn. Thiền định là một độ trong lục độ nhưng phải trước hết bắt đầu từ bi trí.

(6) *Tuệ*. Nhìn từ mặt sự ngộ nhập duyên khởi tính không của thắng nghĩa tuệ, thì điều này là nhất trí với Thanh văn, nhưng Bồ-tát trước hết phải quảng quán

nhất thiết pháp không rôi mói tập trung vào li ngã, ngã sở kiến. Đồng thời, không chỉ là thắng nghĩa tuệ, mà cũng trọng cả thế tục trí nữa. Vì vậy nói: "bồ tát cầu pháp, còn phải cầu cả ngũ minh". Trong ngũ minh, "thanh minh" là văn tự âm vận học v.v.; "nhân minh" là luận lí học, nhận thức luận; "y phuong minh" là y dược học, vệ sinh học... "Công xảo minh" là khoa học lí luận, khoa học thực dụng, "nội minh" mới là Phật pháp. Nếu không thế thì làm sao có thể giáo hóa hữu tình? Tự lợi lợi tha của Bồ tát, tất cả đều thâu tóm trong lục độ này.

3. Nương theo lục độ viên mãn tam tâm. Bồ tát tu hành lục độ là xuất phát từ tam tâm, qui kết ở tam tâm, lại tiến tu trong quá trình thúc đẩy chuyển di của tam tâm. Nay thử trình bày về thứ tự lịch trình của Bồ tát hạnh:

a. Lập nguyện Bồ đề, động lòng đại bi, thấy được tính không vô sở đắc. Đây tức là sự phát triển của ba thiện căn vô tham, vô sân, vô si. Lúc đầu, với tâm đại bi, thấy chân không mà xác lập đại nguyện Bồ đề đại triệt ngộ, đại giải thoát, tức là phát tâm Bồ đề điều này cũng như từ chính kiến đến chính chí của bát chính đạo, có điều là bát chính đạo trọng ở giải thoát, không nói từ bi.

b. Bám chắc vào nguyện Bồ đề hòa hợp tam tâm, từ bản vị hòa lạc tự tha mà tu thí, giới, nhẫn, tinh tiến, cũng học sơ qua về thiền, tuệ, làm các sự nghiệp lợi tha; điều này ngang với từ chính chí đến chính tinh tiến của bát chính đạo, tức là tu đại bi hạnh,

c. Bám chắc vào tam tâm mà tinh tiến tu hành như vậy rồi đến khi đủ tư lương bi tâm, bi sự thì mới chuyển sang tịnh hóa tự tâm, tu định phát tuệ; điều này ngang với từ chính tinh tiến đến chính định của bát chính đạo. Từ lợi tha đến tự lợi, chúng ngộ không tịch vô sở đắc. Đây là thực chứng bát nhã.

d. Tiếp đó bám chắc vào tam tâm, được thực chứng tuệ dắt dẫn mà quảng tu lục độ, rồi lại từ bản vị tự tha hòa lạc là "thành thực hữu tình, trang nghiêm quốc độ", tức là đại bi hạnh lấy tự lợi thành lợi tha gần giống như sự tùy duyên giáo hóa của Thanh văn tự chứng trở lên. Cuối cùng là tự lợi viên mãn, lợi tha viên mãn, viên thành Đại Bồ đề rốt ráo. Đại Bồ đề Phật đà này là sự viên thành ba thiện căn vô tham, vô sân, vô si; cũng tức là sự hoàn thành đức hạnh nương vào pháp, nương vào thế gian, nương vào tự mình. Thành Phật tức là đức hành mở rộng khắp nhân sinh, tịnh hóa nhân sinh, và viên mãn rốt ráo. Như vậy gọi là cùng với người mà thành Phật (tức nhân thành Phật).

Bồ tát không xuất phát từ tư dục, tư tư, mà từ toàn thể giới hữu tình do chúng duyên cộng thành mà phát tâm tu hành. Đối với đức hành nương vào Pháp, vào thế gian, vào tự mình, vô tham, vô sân, vô si, đúng là có thể khai triển hoàn mãn mà đạt đến hoàn thành. Như vậy, từ mặt Bồ tát nhập thế độ sinh mà nói, thế gian của chúng ta, do xưa nay chưa kiến lập Bồ tát tăng, mà trước sau chỉ chịu sự hạn chế của Thanh văn, hình thành sự cách li với đời. Vì vậy thế giới lí tưởng của Bồ tát Tịnh độ chưa thể xuất hiện ở thế gian này. Có thể

giới hợp lí thì càng dễ dàng tu Bồ tát hạnh, khai triển, tăng tiến đức tính mà thành Phật. Như trong tăng đoàn hòa lạc các tì khưu càng dễ giải thoát hơn. Vì vậy, nếu đúng là bậc Bồ tát có căn tính Đại thừa, hãy phát tâm mạnh mẽ để cho thế giới Di Lặc đến nhanh hơn!

Chương hai mươi

Chính giác và giải thoát

I. Sự giải thoát của Thanh văn

1. Thứ tự chứng quả. Đúng về phương diện căn cơ mà nói thì đệ tử Phật có thiên sai vạn biệt, trình độ khác nhau, nhưng qua sự giáo huấn của thiện tri thức, nhờ sự đào luyện của tăng đoàn, rồi nương vào pháp mà tu hành, thì ai ai cũng có khả năng đạt được chính giác giải thoát. Chính giác Tam bồ đề và giải thoát, Phật và đệ tử Thanh văn giống nhau, nhưng hàng Thanh văn thì trọng giải thoát mà Phật thì trọng nơi chính giác. Hàng Thanh văn tại gia và xuất gia, vì trông sự khổ não trong vô hạn sinh tử, biết rõ căn nguyên sinh tử là vô minh, tham ái, rồi y theo Trung đạo mà tu tri túc có thể hướng tới chính giác mà đạt đến giải thoát khỏi sinh tử. Điều đó tất phải cần sự tinh tiến bền chắc không ngừng và sự cố gắng phi thường mới có thể khoát nhiên đại ngộ, vượt phàm vào Thánh, xoay chuyển cuộc sống vô minh thành cuộc sống chính giác. Sự tiến tu thực chứng của người học đại lược chia làm bốn cấp: 1.Tu đà hoàn, tức là quả Dự lưu. Quả này, lúc đầu, từ nội tâm, chưa thể nghiệm được "biết pháp vào pháp", Tuy chưa rốt ráo, nhưng có thể nói là đã giải thoát khỏi sinh tử. Lúc nào

chặt đứt được gốc sinh tử, thấy suốt pháp tính vắng lặng, như nói: "Đối với pháp này (diệt) dùng trí tuệ chân chính mà thấy một cách như thực, thì ba kết hết đứt,(tức thân kiến, giới cấm thủ và nghi) gọi là quả Tu đà hoàn. Không còn rơi vào ngả ác, tất định hướng tới Tam bồ đề, phải bảy lần sinh vào cõi trời, cõi người nữa rồi sau mới rốt ráo hết khổ" (Tạp A hàm q.3,k.61). Trong các phiền não, ba kết là giây trói buộc sự sống chết trọng yếu nhất: thân kiến, tức Ngã kiến, nhờ trí tuệ mà nhận thấy tính vô ngã, không còn sinh ra tưởng thân ngã trong thân nữa. Như Xiển đà nói: "Không còn thấy ngã, chỉ thấy chính pháp" Tạp A hàm, q.10,k.262. Giới cấm thủ, tức chấp chặt các thứ tà giới, như khổ hạnh, tế tự, chú thuật v.v. cho các thứ đó có khả năng đưa con người đến giải thoát. Bậc thánh không còn sinh ý tưởng về các tà giới ấy nữa, cho nên không có các hành vi tôn giáo bất hợp lý. Nghĩa là đối với Phật pháp tăng sinh tâm do dự, Bậc thánh "mới được Pháp thân" cùng Phật và Tăng tâm tin nhau, mà vẫn còn nghi hoặc không biết là cái gì! nương vào đó mà tiến tu, trải qua; 2.Tư đà hàm. Tức quả Nhất lai; 3. A na hàm. Tức quả Bất hoàn đến quả rốt ráo; 4. Tức quả A la hán. A la hán là người đã giải thoát hẳn sống chết, tức Vô sinh, người đã diệt hết sạch giặc phiền não, tức Sát tặc giết giặc phiền não; là bậc Thánh xứng đáng nhận sự cúng dàng và tôn kính, tức ứng cúng. Như trong kinh đã nói, Tu đà hoàn tuy đã phá trừ phiền não, nhưng vẫn chưa hết "các mạn khác" Tạp A hàm, q.5,k.105, "Mạn" ở đây còn được gọi là "mạn loại". Điều này có nghĩa là tuy không có trí lực vô ngã, cũng không còn khởi lên cái thấy phân biệt về

ngã và ngã sở, nhưng cái quán tính "Nội tự thị ngã" (bên trong cậy mình từ vô thủy đến nay vẫn chưa được sạch hết, nên vẫn còn phải chịu bảy lần hoặc một phen sống chết nữa. Đến đây lại cần phải cố gắng không ngừng mới có thể chặt được cái gốc một cách triệt để mà đạt đến cảnh giới rốt ráo. Sơ quả và Tứ quả mà Thanh văn chứng được rất là phức tạp, không nhất trí. Đại trí tuệ như Xá lị phật; cực ngờ nghênh như Chu lì bàn đà già; tuổi tác cực lớn như Tu bạt đà la một trăm hai mươi tuổi; thiếu niên rất trẻ như Sa di Quân đầu bảy tuổi; như A nan theo Phật đã lâu mà vẫn chưa chứng Ala hán, còn Xá lị phật và nhóm ông Kiều Trần Như chỉ trong mấy ngày đã thành A la hán. Hơn nữa, có người sau khi đã chứng quả Tu đà hoàn, hiện thân tiến tu thêm nữa liền được A la hán. Nhưng cũng có người sau khi đã chứng được Sơ quả hoặc Nhị quả, Tam quả rồi dừng lại đó mà không tiến lên được nữa. Tuy nhiên, sống chết đối với những người như thế đã có hạn lượng và giải thoát rốt ráo không còn là vấn đề nữa. Tình hình chứng quả có khác nhau, đại để là vì căn tính có sắc bén, có cùn lụt khác nhau. Tuy sự chứng quả ai ai cũng có thể đạt được, nhưng nếu tâm có chấp trước, có thiên lệch, thì không thể tu hành Trung đạo một cách đúng đắn, đặc biệt nếu loạn tâm vọng chấp thì vô cùng khó khăn.

2. Giải thoát sinh tử. Sự giải thoát sống chết ở bậc Thánh là tự giác tự chứng "Sinh tử đã hết, phạm hạnh đã lập, việc làm đã xong, không chịu thân sau". Cái trí tự chứng Niết bàn ngay ở hiện tại, đứng về phương diện "thấy pháp" mà nói, thì đó là từ nơi vô thường vô ngã

mà ngộ pháp, pháp trở về vắng lặng, trước mắt không thấy một cái gì có thể nắm bắt được. Sự giác chứng vô trước vô lỵ ấy tức là Niết bàn vô sinh xác chứng sinh từ không có. Nếu lại đứng trên phương diện "lìa phiền não" mà nói thì chẳng những hiện giác tính không, như giữa bầu trời xanh thẳm không có một sợi mây bay, mà ngay cả có dùng trí thế tục thông thường mà quán thì cũng tự giác không một chút phiền não sinh khởi. Điều này có thể được thí nghiệm, như Xá lị phật nói: "Nghĩ như thế này: tâm ta đã lìa dục chưa? Tì khưu nên ở ngay trong cảnh giới ấy nắm giữ tướng trong sạch. Nếu biết tâm mình xa lìa thì có thể tự nghĩ: ở trong nắm dục mà lìa dục giải thoát Tạp A hàm, q.18, k.493. Như vậy, thấy chính xác là phiền não của mình đã hết sạch, sẽ không trở lại hành động theo tư dục tư kiến của tự ngã, tức sẽ không còn cảm cái nghiệp hậu hữu sinh tử nữa, cũng như đèn không thêm dầu thì sẽ tắt. Chứng Niết bàn ngay ở hiện thế, chẳng những xác chứng sự giải thoát sống chết trong vị lai, mà đối với cuộc sống hiện tại cũng thực hiện được tự do giải thoát. Điều đó có được là nhờ ở sự thông suốt lí vô thường, vô ngã, vô sinh chân lý cứu cánh của đời người, biết tất cả xưa nay vốn là vắng lặng, là không, tất cả xưa nay đều vốn như thế và tất nhiên như thế. Như già và chết, tức là cái tính vô thường tất nhiên nó đến, ngay đến Phật cũng không phải là lệ ngoại, như vậy thì có gì là đau thương? Nương vào pháp và giữ gìn tâm có thể được giải thoát tự do trong tất cả cảnh ngộ khổ đau, chẳng có cái gì khiến cho tâm tính bậc Thánh lo âu rối loạn. Xưa nay, các nỗi thống khổ của kiếp người là vô hạn, nhưng tóm

lại thì không ngoài hai thứ: một là "thân khổ", từ nơi thân sinh ra, tức có liên quan đến sinh lý, như đói, rét, oi bức v.v... Hai là "tâm khổ" là từ nơi tâm mà ra, như nỗi buồn sâu về sự đắc thất đối với ngoại vật, cảm thương về nỗi từ biệt sinh li, đặc biệt là đến lúc gần chết, cảm thấy mình sắp đi đến chỗ tuyệt diệt, hối hận về các tội ác mình đã phạm, nuối tiếc tài sản của gia đình mà khởi lên các nỗi khổ. Cả hai cái khổ ấy tuy ảnh hưởng lẫn nhau, nhưng một thì nặng phần sinh lý, một thì nặng phần tâm lý. Thân khổ thì ai cũng cảm như nhau, nhưng tâm khổ thì do người mà có khác. Xá lị phật bảo trưởng giả Câu La rằng: Thân khổ, tâm chẳng khổ Tạp A hàm.q.5, k.107, tức nêu lên cái ý nghĩa của việc tu hành Phật pháp mà được giải thoát. Đệ tử Phật huân tu định tuệ, chỉ để đạt đến cái tâm địa sáng sạch, thấu suốt trí tuệ chân thật, khiến nỗi thống khổ của già chết, dù có đến chăng nữa, cũng không làm cho cái tâm đau khổ được (cái khổ khác suy đầy thì rõ). Định lực mà sâu thì thân khổ có thể giảm nhẹ, hoặc không khổ chút nào. Tâm khổ là từ cái thấy yêu mến tự thể ngã và ngã sở mà phát khởi các mối tình. Bậc Thánh đã được thoát. Nói về phương diện tự tâm trong sạch hóa mà giải thoát, thì đây là pháp xuất thế căn bản nhất, là vấn đề trọng yếu duy nhất. Bởi thế, trong kinh thường nói: "Người hết tham dục bảo tâm đã giải thoát". Xá lị phật nói: "đại sự duy chỉ nói việc điều phục dục tham" Tạp A hàm,q.5,k.108 . Vì dục tham, tức cái thân tâm lấy ái làm gốc, là căn bản của các thống khổ hiện tại mà tham ái, lại là căn bản của sự trôi lăn ở vị lai. Nếu giải thoát khỏi tham dục thì ngay thân này hiện

chứng được sự giải thoát cứu cánh, không còn chịu sống chết trong vị lai nữa. Hiện thời có thể lìa bỏ được cái chấp tự ngã được giải thoát tự tại, thì từ trong hành vi mình người hòa vui mà mưu cuộc sống chính giác và hợp lý.

3. Niết Bàn. Giải thoát khỏi sống chết không có nghĩa là hiện đời này không chết, chẳng phải kiếp sau sống mãi, mà là các nỗi thống khổ của sự sống chết trong vị lai không tái diễn nữa, và trong các nỗi thống khổ hiện tiền được tự tại. Cái đường thể giải thoát ấy tức là Niết-bàn. Về Niết-bàn, từ xưa đã có sự nhận biết Hữu dư Niết-bàn và Vô dư Niết-bàn. Theo Kinh A hàm (bản Hán dịch), thì ý nghĩa phổ biến của Niết-bàn là không trở lại cõi nhân gian này nữa. Như Tạp A Hàm (q. 34, k. 957) nói: "Chúng sinh mệnh chung ở đây theo ý sinh thân mà sinh ở nơi khác. Trong lúc ấy, do ái mà nấm giữ, do ái mà trụ, vì thế nói là hữu dư... Đức Thích tôn đã được Niết-bàn vô dư, thành tựu chính giác". Tăng nhất A hàm (Ngũ giới phẩm) cũng nói: Tì-khưu diệt năm hạ phần kết sử thi liền đắc Bát Niết-bàn, không trở lại thế giới này nữa, là Niết-bàn giới hữu dư... Tì khưu sạch hữu lậu thành vô lậu, ý giải thoát, trí tuệ giải thoát, tự thân chứng ngộ mà tự du hí... đó là Niết-bàn vô dư". Tăng A hàm thiện nhân vãng kinh, đối với trường hợp "Còn chút ít mạn chưa hết mà năm hạ phần kết sử đã dứt", lại chia làm bảy thiện nhân, mà hiện tại rốt ráo không còn phải chịu sống chết nữa, gọi là Niết-bàn vô dư. Theo đó thì có thể thấy Niết-bàn có ý nghĩa là không trở lại thụ sinh ở nhân gian. A na hàm và A la hán Phật cũng là A la hán, đều không còn trở lại nhân

gian, cho nên đều gọi là Niết-bàn. Tuy nhiên A na hàm vẫn còn phiền não và thân sót lại, A la hán mới là vô dư.

Niết-bàn là tự chứng ở hiện sinh, người đã tự giác và giải thoát khỏi sự sống chết ở thế gian, bất luận là cứu cánh ở nhân gian, hoặc cứu cánh "ở nơi kia", giải thoát sống chết một cách rốt ráo, gọi là Bát Niết-bàn. Đã được Niết-bàn, thì ngoài cái gọi là "các nỗi khổ đã diệt hết" thì còn có cái gì để nói nữa? Các bậc cổ đức thì bảo vẫn còn thân tâm, cũng có người nói chỉ còn có tâm chứ không có thân. Mà theo khế kinh nói thì đây là vọng tình lý luận! Tạp A hàm (q.32, k.905) nói: "Như Lai là người đã hết sắc, thụ, tưởng, hành, thức, động, lự, hư cuống, hữu vi, ái, tâm khéo giải thoát, rất sâu rộng lớn, vô lượng, vô biên, vắng lặng Niết-bàn... Như Lai hoặc có hoặc không, hoặc có không, hoặc chẳng có, chẳng không, sống chết về sau, tất cả các điều đó về Như Lai không thể nghĩ bàn được". Lại (q.34, k.962) nói: "Sắc đã dứt đã biết, thụ tưởng hành thức đã dứt đã biết. Dứt từ gốc của chúng, cũng như chặt ngọn cây đa la, không thể mọc lên được nữa, cho đến vị lai, vĩnh viễn không khởi lại được nữa... rất sâu rộng lớn, vô lượng vô số, vĩnh viễn tiêu diệt". "Với hết thảy cảm thụ, hết thảy sinh, hết thảy cái thấy ngã, ngã sở, ngã mạn, kết sử ràng buộc, đoạn diệt. Vắng lặng, trong vắt chân thực. Giải thoát như thế, người sinh thế, chẳng sinh cũng chẳng thế". Đức Thích tôn đối với Niết-bàn, ngoài điểm nói rõ đó là phiền não nghiệp khổ không sinh ra nữa, còn dùng các từ ngữ như "Vô lượng vô số, rất sâu rộng lớn" để hình dung Niết-bàn. Rất sâu rộng lớn và vô

lượng vô số tức là pháp tính rõng lặng mà vốn siêu việt danh tướng số lượng. Như Tạp A hàm (q.34, k. 962) nói: "Pháp luật của Như lai lìa các cành lá, duy chỉ cái không cứng chắc và đứng một mình". Dịch khác đi chút nữa là: "Cù-dàm cũng lại như thế, đã dứt hết thảy phiền não trói buộc, bốn điên đảo tà kiến tất cả đều đã diệt trừ, duy chỉ có chân pháp thân bên chắc còn lại". Cái thân tâm ảo hóa đã vĩnh viễn tiêu diệt, duy là tính không, duy là pháp thân, đó tức là Niết bàn. Sở dĩ cá thể của hữu tình tiếp nối mãi cho nên khổ đau vô hạn, chỉ do cái hành lấy vô minh làm gốc, rồi trong vòng chấp ngã, trụ trước mà hình thành cái sinh mệnh cá thể hòa hợp tiếp nối. Đó là "nǎm uẩn bốc cháy", sống chết không rõ. Nếu phá ngã trừ ái thì liền cắt đứt được sợi dây sống chết, nǎm uẩn trước diệt, nǎm uẩn sau không sinh ra nữa, tức thì còn lại cái pháp tính duy nhất mà không thể bảo nó là cái gì. Như nước biển do lạnh quá mà đông thành băng. Cá thể của khối băng với nước biển không trở ngại lẫn nhau. Rồi đến khi trời nắng băng tan thì chỉ còn một vị nước biển, lúc ấy người ta không thể tưởng tượng là cá tính khối băng ở đâu. Như vậy, nếu tưởng tượng cái thân và tâm nó như thế nào ở trong Niết bàn, hoặc cho là cái tiểu ngã hòa vào trong cái đại ngã, hay tưởng tượng nó là cái cá thể siêu việt không thể nghĩ bàn, thì thực tế chỉ là sự tính toán theo vọng tình mà thôi! Cho nên, từ lập trường hữu tình xu hướng tới Niết bàn thì có thể nói "Cái này diệt, nên cái kia diệt", có thể nói "Như cây đa la đã bị chặt ngọn không còn sinh lại được nữa". Nếu nói về Niết bàn một cách thẳng thắn thì chẳng thể bảo nó là có, mà cũng

không thể nói nó là không; chẳng thể bảo là sinh, cũng không thể bảo là không sinh, vì nó siêu việt danh tướng số lượng, không thể bày đặt được. Bởi thế, Diệm ma ca cho "Đức Thế tôn nói vị vô lậu A la hán, khi thân hoại mệnh chung không còn có gì", bị bác là tà kiến. Thủ hỏi, "Như Lai thấy pháp chân thực như thế, theo đuổi nơi không thể được, không chỗ thi thiết (Tạp A hàm, q.5, k.105), như vậy, có thể tưởng tượng được là không có gì chăng? Kinh bản sự, (q.3) cũng nói rất rõ: "Rốt ráo vắng lặng, rốt ráo trong mát, ẩn chìm không hiện, duy chỉ nương vào cái thể trong sạch không lí luận. Không thể nói có, chẳng thể bảo không, chẳng thể nói cũng có, cũng không; không thể bảo chẳng có, chẳng không; chỉ có thể nói là Niết bàn rốt ráo bất khả thi thiết".

II. Chính giác của đức Phật

1. Ưu việt Đặc thắng của chính giác và giải thoát. Đức Phật là bậc đã chứng được A nâu đa la Tam diểu Tam bồ đề, tức là vô thượng chính biến giác. Tính phổ biến, tính rốt ráo của chính giác vượt trội các đệ tử Thanh văn phổ thông, cho nên, đức Phật đặc biệt trọng về chính giác. Người học Phật cũng không nói là phát tâm xuất li, mà nói là phát tâm bồ đề. Thanh văn là nghe tiếng Phật giáo hóa mà giải thoát, Phật bèn nói :" Trước chưa nghe pháp, có thể tự giác mà biết, biết pháp thân hiện tại, được Tam bồ-đề" (Tạp A hàm, q.26, k.684). Chính giác của đức Phật là tính không tham, không sân, không si được triển khai một cách hoàn mĩ và viên thành một cách rốt ráo, còn chính giác của

các đệ tử Thanh văn thì thiên về vô tham, vô si. Có thể nói, chính giác của Phật và Thanh văn khác nhau về trình độ. Chính giác của Phật là trí tuệ trung tâm, bao hàm không tham, không sân, không si, từ trong nơi tịnh hóa thân tâm vào cuộc sống bình minh người hòa vui mà được rốt ráo giải thoát, rốt ráo tự tại. Nếu đúng về phương diện trí tuệ vô si mà nói, thì tuệ vô lậu chứng pháp tính không với Thanh văn không có gì sai khác, cái cứu cánh không thì chẳng có gì sai biệt cả. Nếu có thể thực hiện đức trí chứng không chân như thì liên chuyển phàm thành Thánh, chuyển mê thành ngộ. Các bậc Thánh ba thừa chẳng phải là thần, mà chỉ là những người tự do đã dùng trí tuệ chứng không tịch mà được lìa dục giải thoát. Nhưng, Thanh văn từ bi không hại người khác, thiên về phương diện tiêu cực, còn Bồ tát thì thiên về mặt tích cực làm việc cứu giúp người khác và tu theo hạnh Bồ tát mà thành Phật. Đức Phật, trong các bậc Thánh ba thừa cùng một giải thoát ấy, đã tỏ rõ nhân cách vĩ đại của ngài. Trí chính giác của Phật không những chỉ khế hợp với tính không của duyên khởi, mà còn có thể thấu suốt sự ảo hữu (có giả) của duyên khởi. Đức hạnh từ bi lợi tha còn có khả năng phát huy, chứ không giống như hạnh vô tránh của Thanh văn chỉ một mặt tiêu cực. Cái trí vô thượng chính biến giác có tính nhân gian của Phật, có thể đứng trên lập trường chân tục vô ngại, bi trí tương ứng để giải thích sự sai biệt với Thanh văn.

Nói đến giải thoát thì Phật và các đệ tử Thanh văn đều như nhau. Như Trung hàm Cù mặc, Mục kiền Liên kinh, nói: " giải thoát Như lai đẳng chính giác và tuệ

giải thoát của A la hán không có gì sai khác, cũng không có hơn kém". Giải thoát như nhau là nói về sự giải thoát không còn cảm nhận thấy phiền não và sinh tử. Còn nếu bàn đến tập khí của phiền não thì giữa Phật và Thanh văn có điểm khác nhau, như Xá lị phát còn có sân tập (tính nóng). Tát lăng già bà ta còn có mạn tập (tính kiêu ngạo), đây là phiền não do đã lâu đờj tập quen thành tính. Tuy nhiên, tâm địa trong sạch không có phiền não thường được biểu lộ qua thân, ngữ, ý một cách vô ý thức hết sức là tự nhiên. Sự giải thoát thanh tịnh của Thanh văn vẫn không thể cải thiện được các dư tập (thói quen còn sót lại) mà đã lâu được tập quen thành tính. Đây tuy không dính líu gì đến sự sống chết, nhưng cuối cùng, nó vẫn là dư tập phiền não, có trở ngại cho sự thanh tịnh rốt ráo. Người xưa nói ví dụ là: Thanh văn vội vã tự giác, đoạn phiền não mà không dứt tập khí, cũng như phạm nhân bị trói chân, bỗng chốc được mở trói, hai chân tay được tự do, nhưng đi lại vẫn còn lóng ngóng bất tiện. Bồ tát tu hành đã ba đại a tăng kì kiếp, lâu rồi dần dần tiêu trừ tập khí, đến khi thành Phật thì phiền não và tập khí, cùng một lúc, đều diệt trừ hết. Cũng như phạm nhân, trong khi chân còn bị cùm, đã nghĩ cách làm cho nó (sự cùm kẹp) mất tác dụng, đến khi được tự do thì hai chân không hề cảm thấy lóng ngóng bất tiện nữa. Sự giải thoát giữa Thanh văn và Bồ tát cũng thế, tuy giống mà chẳng giống, là vì Thanh văn thì vội vã vì mình, còn Bồ tát thì lại trọng ở chỗ vì người khác.

2. Tính tương đối và tính tuyệt đối của Phật.

Đức Phật xuất hiện ở nhân gian, như đức Phật Thích Ca Mâu ni, được thành lập trên sự triển khai của các đức không tham, không sân, không si, thành lập trên sự tôn trọng chân lý, tôn trọng tự kỷ, tôn trọng thế gian, mà đức hạnh có khả năng đưa đến sự hoàn thành một thời đại. Ở đây muốn nói là, trên tính đồng nhất của các bậc thánh chính giác, cũng có tính chân tục vô ngại, tính bi trí tương ứng, đạt đến điểm ấy tức là Phật. Về mặt chính giác trí chứng không tịch, thì không sai biệt là tuyệt đối; ba đức khai triển một cách đồng đều và hoàn thiện. Chính giác của đức Phật, như vậy, đã được hoàn thiện một cách triệt để, để thích ứng với đương thời, đương địa, đương cơ, không một lĩnh vực nào mà không hoàn bị, đức Phật là bậc cứu cánh viên mãn.

Trong việc khai triển của giới pháp Đại thừa, đức Phật đã được quan niệm như một bậc toàn trí, toàn năng và biến tại, tức đức Phật là tuyệt đối vô hạn. Đứng về phương diện Phật nhân gian hiện thực mà nói, thì quan niệm trên đây phải được khảo sát. Đức Phật tuy đã tu hành trải qua nhiều kiếp, có thể tục trí rộng lớn, tháng nghĩa trí tự phát, nhưng về các điểm toàn trí, toàn năng và biến tại thì khó mà chứng minh được đức Phật hiện thực. Trái lại, quyết không phải vì không có các điểm đó mà đức Phật không thể được gọi là Phật. Người đời, tức là sự tồn tại duyên khởi, mà duyên khởi thì có đặc tính tương đối, mà đã là tương đối thì không có một cái gì là biến tại, là toàn trí, toàn năng cả. Quan niệm về đức Phật đã phát triển đến mức độ như trên là vì Phật pháp đã được phổ cập trong dân gian, quan niệm ấy đã được triển khai từ tâm tình của các tín đồ

qui y đức Phật. Từ sau khi đức Thế tôn nhập diệt, với sự diễn biến của thời gian và không gian, ý muốn, của tín đồ, tức tri thức, năng lực, mong cầu sự tồn tại vô hạn, không thể thỏa mãn với đức Phật hiện thực thích ứng với con người thời bấy giờ, bèn tưởng tượng ra một vị Phật toàn tri, toàn năng và biến tại, suy tôn thành một bậc viên mãn, tuyệt đối mà bất cứ trong thời đại nào, hoàn cảnh nào, tín chúng cũng không thể vượt qua được. Đó là lý tưởng, là khách quan hóa của bản chất tự ngã. Các tôn giáo phổ thông, qua ảo tưởng, cho đó là thần ở bên ngoài, còn đệ tử chính kiến của Phật, thì biết đó tức là Phật tự tâm, là tự ngã, tức là khách quan hóa của bản chất ý dục. Chúng ta biết, thành Phật là trí chứng, tức là tính rỗng lặng của ba pháp ấn, đây không có bỉ thử mà có thể đó là tuyệt đối, là triệt để, chân tục vô ngại, bi trí tương ứng. Đạt đến đó tức là Phật tất cả tri thức, năng lượng, tồn tại, duyên khởi sẽ vĩnh viễn là tương đối. Phật nhân gian không có gì là giảm giá trị mà cả chính như thế mới khế hợp chân lý. Tuy nói là tương đối, nhưng bất luận là Phật ra đời ở thời đại nào, địa phương nào, tri thức, năng lực và sự tồn tại của Ngài tất phải thích ứng để đạt đến cảnh giới tốt đẹp. Tính tuyệt đối của Phật được hoàn thành trong tính tương đối ấy!

**Bài bạt bản tiếng Việt của cuốn
Phật Pháp khái luận
do đạo sư ấn Thuận biên soạn và
Hòa thượng Thích Quảng Độ dịch**

Cuốn “*Phật Pháp khái luận*” là do Đạo sư ấn Thuận viết ra từ bản thảo các bài giảng của A Hàm giảng yếu. Sở dĩ coi “A Hàm” cũng là “Phật pháp” là ngoài việc coi trọng giáo lý “trung đạo duyên khởi” là chỗ dựa chung cho cả ba thừa ra, thì còn để tránh sự ngộ nhận bấy nay ở Trung Quốc cho rằng “A Hàm” là “Tiểu thừa” nữa. Ở Ấn Độ bất luận là Phật giáo thuộc bộ phái nào, dù là học phái *Trung Quán* hay *Du già* của Đại thừa, cũng đều lấy “kinh A Hàm” làm thánh điển căn bản, và hết sức coi trọng bộ kinh đó.

Trên nền tảng của sự thể hội về “chư hành vô thường”, tác giả đã không tuyên truyền cho sự “quay về với Phật giáo nguyên thủy”. Bởi vì rằng cho dù đó là thời đại của đức Phật, thì việc truyền bá giáo pháp và xây dựng giới luật cũng không thể tách rời khỏi bối cảnh đương thời, đương địa, đương cơ... Vì vậy tác giả giảng về “kinh A Hàm” không phải là để nhấn mạnh sự kế thừa quá khứ một cách *nhất thành bất biến*, mà là chú trọng ở việc nắm vững bản chất Phật Pháp ở trong đó, và vứt bỏ những phương tiện không thích ứng, không hợp với thời đại, giúp cho Phật pháp có thể “đúng như lý”, “khế hợp với thời cơ” của từng thời đại và phát triển lên một cách tốt nhất.

Mặt khác, tuy tác giả nhất mực đề cao và tán thành Bồ tát nguyện hành, nhưng cũng không rời vào thái độ chỉ “Ca ngợi Đại thừa, chê bai Tiểu thừa” trong truyền thống của Trung Quốc. Bởi vì Ngài hiểu sâu sắc rằng : Đại thừa, Tiểu thừa không thể là phân biệt làm hai một cách rạch ròi được. Đại thừa là trên cơ sở nương vào giáo pháp *Thanh văn* mà từ đó thực hiện lòng từ bi của đức Thích tôn một cách sâu rộng hơn. Hơn nữa Phật giáo Đại thừa trong truyền thống cũng có rất nhiều cái gọi là “dị phương tiện” đã trở thành chướng ngại cho việc truyền bá Phật giáo thuần chính trong thời đại đã có nhiều biến đổi như ngày nay, cho nên cần phải vứt bỏ đi nữa.

Trong cuốn sách này có những chương (như chương 8 : Phật pháp tâm lý quán trình bày về tính chất của “ý căn”) từ bản nghĩa của “kinh A Hàm” mà trình bày

về các nghĩa dẫn thân của các bộ phái, các học phái, có thể giúp cho chúng ta nắm vững kinh mạch biến chuyển của tư tưởng Phật giáo. Điều đó, đối với người sơ học có thể là khó và tương đối cao. Nhưng về đại thể, nó chứa đựng nội dung chủ yếu và cơ bản của Phật pháp, thích hợp với những người sơ học nhập môn, giúp họ từ đó nắm vững toàn thể thành quách của Phật Pháp . Còn như về rất nhiều kiến giải độc đáo ở trong đó, thì nếu không phải những người đã học Phật lâu năm thì không dễ gì mà có thể thấu hiểu được . Vì vậy có thể nói nó vừa thích hợp với những người sơ học , lại vừa giúp ích cho những người đã tu dưỡng lâu năm. Người trình độ nông thì hiểu chõ nông, người trình độ sâu thì hiểu chõ sâu.

Cuốn sách mở đầu là việc tổng thuật về *Tam bảo* , nhưng rõ ràng là lấy việc bàn về “Pháp” làm mục đích chính. Vì vậy bàn về “Phật” thì định nghĩa là “người đầu tiên giác ngộ Pháp” ; bàn về “tăng” thì định nghĩa là người phụng hành pháp. Phương thức trình bày lấy “Duyên khởi pháp” làm trung tâm để thống nhất Tam bảo ấy rõ ràng là hoàn toàn khác hẳn với phương thức của các bộ phái Phật giáo lấy“ Tăng già làm trung tâm” hoặc Đại thừa Phật giáo lấy “đức Phật làm trung tâm”.

Tuy nội dung có nghiêng bàn về “Pháp”, nhưng đối với “ Phật ”, đối với “Tăng”, tác giả cũng có những kiến giải độc đáo. Như khi trình bày về đức Phật (Phật đà) thì coi trọng ở luận điểm “ *Tức nhân thành Phật*” (cùng mọi người thành Phật), mà xa rời các sắc thái

Phạm hóa, Thần hóa của Đại chúng cho đến Đại thừa Phật giáo, cho rằng đức Phật lý tưởng “ điêu gì cũng biết, điêu gì cũng được, ở đâu cũng có” (Vô sở bất tri, vô sở bất năng, vô sở bất tại) là không phù hợp với đức Phật nhân gian hiện thực. Đó chỉ là một loại tác dụng khúc xạ từ bên ngoài, xuất phát từ lòng mong muốn của chúng sinh. Ở đây, tác giả đã nắm vững thực tế “ duyên khởi”, mà cho rằng thế gian duyên khởi là có tính tương đối. Vì vậy về các mặt tri thức, năng lực, tồn tại đều không thể đạt tới mức “ Vô hạn” và “ Tuyệt đối” được. Đó chính là chân lý phù hợp của đức Phật nhân gian, mà vẫn không sai sót. Tính tuyệt đối ấy chỉ được hoàn thành trong tính tương đối vậy.

Còn về tăng già, tác giả cũng nắm vững thực lý “ duyên khởi”, nắm vững tiền đề “lấy pháp thu nhiếp tăng”(dĩ pháp nhiếp tăng) phân tích trong pháp lục hòa kính coi trọng đặc tính tư tưởng hài hòa và kinh tế bình quân coi trọng đặc tính tư tưởng hài hòa và kinh tế bình quân, điều đó đã góp phần phê phán việc coi nhẹ “ sự hòa” trong các bộ phái của những người trẻ tuổi, và việc câu chấp vào những giáo điều tảo mủn,vụn vặt của các thượng tọa cao niên .

Về mặt giáo pháp, cuốn sách đã trình bày một cách hoàn chỉnh mối quan hệ giữa thế gian hữu tình và khí thế gian, về quy luật lưu chuyển và hoàn diệt của thế gian, chỉ ra đức hành trung đạo dẫn tới giải thoát, và những điểm giống nhau và khác nhau giữa Thanh văn và Phật đà, giữa chính giác và giải thoát .

Bàn về “ Hữu tình” thì trình bày về sự thù thắng

của “nhân đạo”, và khác với cách thuyết pháp truyền thống coi “dâm dục” là căn bản của sinh tử, tác giả nương vào nghĩa của “kinh A hàm”, nhấn mạnh căn bản sinh tử là ở “vô minh” kia. Còn về dâm dục thì từ mối quan hệ tương hối nam nữ ấy sẽ dẫn tới những trái buộc về tâm lý và xã hội, mà trở thành nhân duyên gây trở ngại cho đạo, do vậy giới luật của hàng xuất gia là tuyệt đối cấm chỉ. Hơn nữa, ở một bộ phận hữu tình bậc thấp và trồi, người, từ cõi sắc giới trở lên, tuy không còn dâm dục, nhưng chưa thoát li khỏi ba cõi (tam giới). Vì vậy mà biết rằng dâm dục chỉ là biểu hiện thuộc về “Vô minh phần thô” mà thôi. Có người lấy đó mà mượn cớ để phong túng tình dục. Kỳ thực việc phong túng tình dục sẽ tự nhiên gây trở ngại cho đạo, vậy thì làm sao có thể đoạn trừ căn bản sinh tử mà tiến tới giải thoát được? Độc giả hãy khéo linh hội dụng ý của tác giả nghìn vạn lần chớ có rơi vào đại tà kiến là cứ “làm việc dâm dục mà vẫn không gây trở ngại gì cho đạo cả”.

Bàn về “Khí thế gian” thì cho rằng trong kinh điển từ xưa đã có truyền thuyết liên quan tới thiên văn, địa lý rồi, nên bất tất phải phụ hội thêm, chỉ cần hiểu rõ bối cảnh của truyền thuyết là được. Cứu cánh của việc đức Phật thuyết pháp là ở chỗ dẫn dắt chúng sinh xa lìa ái nhiễm mà đắc giải thoát, chứ không phải chỉ chú trọng ở việc truyền bá những tri thức không phải chỉ chú trọng ở việc truyền bá những tri thức về thiên văn, địa lý. Vì vậy hãy từ những tri thức về thiên văn, địa lý, của người ẩn độ cổ đại mà trình bày truyền thuyết. Đó là việc có thể làm được. Nhưng truyền thuyết cũng

không hoàn toàn là mờ mịt, mà có những bộ phận là sự thực, chỉ có điều do năm tháng quá xa xôi mà trở thành mất đi tính chân thực mà thôi. Ở đây, việc tác giả phân tích về vị trí của “núi Tu di và bốn châu” là rất có đặc sắc, rất tiếc là có một độ đã bị hiểu lầm nghiêm trọng, dẫn đến những cơn sóng gió to lớn. (xem thêm bài tự truyện về cuộc đời tác giả - Hoa Vũ Hương Vân, trang 69 -75)

Bàn về quy luật duyên khởi “thé và xuất thé”, thì tác giả không theo cách thuyết pháp “Hai tầng nhân quả trong ba đời” (tam thế lưỡng trùng nhân quả) của truyền thống mà linh hoạt hội thông định nghĩa tương quan của các chi, lại từ tinh thần “trung đạo”, “bình đẳng” khẳng định nam nữ là “đạo khí bình đẳng”. Phê phán cách thuyết pháp trọng nam khinh nữ của truyền thống. Về mặt tu trì, tác giả cũng chỉ ra rằng “tứ vô lượng tâm” không phải chỉ quy định cho thế gian mà thôi, mà có thể nương vào đó để vào thẳng pháp tính.

Những kiến giải độc đáo như trên, có thể thấy được ở rất nhiều chỗ trong cuốn sách. Ở đây tôi chỉ tùy ý mà nêu ra một số thí dụ, nay hãy để cho độc giả từ trong quá trình phân tích kinh nghĩa của tác giả, mà tự đính chính những quan niệm không đúng đã ăn sâu từ bấy lâu nay của mình. Cuốn sách không phê phán trực diện những quan niệm truyền thống, nhưng những độc giả tương đối có năng lực đều biết rằng chính từ trong chỗ không phê phán ấy, mà cuốn sách đã phát huy vai trò phê phán. Chỉ một câu nói trong bài “tự tựa” sau đây là đã có thể nói hết được ý nghĩa đó: “coi trọng những gợi

mở đã có từ trước, hy vọng có thể thấu tỏ hai bên, để cho Phật pháp trên con đường chính đạo nhân sinh, dần dần có được những phương tiện thích ứng mới, mà từ đó phát huy tác dụng lên.”

Cuốn sách đã được sự hưởng ứng to lớn của giới Phật giáo Trung Quốc, lý tưởng “Phật giáo nhân gian” của tác giả đã dẫn dắt trào lưu Phật giáo thời hiện đại, thầy Thích Thanh Ninh đã đề xuất với cư sĩ Lại Kim Quang thông qua tiên sinh Nguyễn Văn Phát để bên Đài Loan viết cho lời hậu bạt này, còn bản dịch ra Việt văn do Hòa Thượng Quảng Độ thực hiện*, để cho những vị đồng đạo Việt Nam không biết Trung văn có cơ hội cùng được thưởng thức pháp vị. Thật là công đức vô lượng! Là đệ tử của tác giả, tôi càng vui khi thấy tác phẩm của sư trưởng được lưu truyền, nhân đây xin trình bày tông chỉ và một số đặc sắc như trên của cuốn sách, để giúp độc giả tham khảo, và mong được các bậc cao niên chỉ giáo.

*Viết tại vườn Thiện Đạo, Đài Loan
Ngày 12 tháng 01 năm 1992
Thích Chiêu Tuệ*

* Thanh Ninh có đính chính lại