

TÌM HIỂU
KINH BỐN MƯƠI HAI CHƯƠNG

TỦ SÁCH ĐẠO PHẬT NGÀY NAY

Chủ nhiệm & biên tập: Thích Nhật Từ

Phó chủ nhiệm: Thích Quảng Tâm

Tủ Sách Đạo Phật Ngày Nay do Thầy Nhật Từ chủ biên bao gồm các Nghi thức tụng niệm thuần Việt và trên 100 đầu sách nghiên cứu và ứng dụng về Phật học, thuộc loại sách gối đầu giường cần thiết cho mọi đối tượng độc giả.

Sách Nói Đạo Phật Ngày Nay đã xuất bản trên 100 CD về Đại tạng kinh Việt Nam và nhiều tác phẩm Phật học dưới dạng MP3. Đây là ấn bản đầu tiên trên thế giới về thể tài này. Tủ Sách đã xuất bản gần 100 CD và VCD tân nhạc, cải lương và tiếng thơ Phật giáo. Ngoài ra còn có hàng ngàn VCD pháp thoại của Thầy Nhật Từ và các vị pháp sư khác về nhiều chủ đề từ gia đình, xã hội đến đạo đức và tâm linh.

Quý tác giả, dịch giả muốn xuất bản sách nghiên cứu và ứng dụng Phật học, quý Phật tử muốn ủng hộ kinh sách Phật giáo, các đại lý cần nhận sách phát hành, xin vui lòng liên hệ:

NHÀ SÁCH ĐẠO PHẬT NGÀY NAY

Chùa Giác Ngộ, 92 Nguyễn Chí Thanh, P.3, Q.10, TP. HCM

ĐT: 0958-430-222; (08) 3839-4121; (08) 3833-5914

www.daophatngaynay.com

www.tusachphathoc.com

TỦ SÁCH ĐẠO PHẬT NGÀY NAY

THÍCH NHẬT TỪ

TÌM HIỂU
KINH BỐN MƯƠI HAI CHƯƠNG

(Tái bản lần thứ 2)

NHÀ XUẤT BẢN THỜI ĐẠI - 2010

MỤC LỤC

| | |
|---|-----|
| Lời giới thiệu | vii |
| Thay lời tựa | ix |
| Tiểu dẫn..... | xi |
| Phần 1: Tổng luận | 1 |
| I. Kinh Bốn Mươi Hai Chương với so sánh luận..... | 3 |
| II. Loại hình Kinh Bốn Mươi Hai Chương | 11 |
| III. Khái quát nội dung tư tưởng kinh Bốn Mươi Hai Chương ... | 16 |
| Phần 2: Lược giải kinh Bốn Mươi Hai Chương | 47 |
| Chương 1: Định nghĩa sa môn và sa môn quả | 49 |
| Chương 2: Đối tượng tu tập | 65 |
| Chương 3: Sa môn hạnh | 81 |
| Chương 4: Thập thiện - thập ác..... | 97 |
| Chương 5: Lỗi lầm và hối quá | 115 |
| Chương 6: Phi báng thiện và ác quả dị thực | 127 |
| Chương 7: Thái độ của Đức Phật trước lời khiển trách..... | 137 |
| Chương 8: Ác giả ác báo..... | 143 |
| Chương 9: Giá trị tri và hành | 149 |
| Chương 10: Phước đức tùy hỷ hạnh bố thí | 157 |
| Chương 11: Đối tượng và phước đức của bố thí..... | 167 |
| Chương 12: 20 điều khó của kiếp người..... | 177 |
| Chương 13: Điều kiện chứng túc mạng minh..... | 205 |
| Chương 14: Định nghĩa thiện và vĩ đại..... | 213 |
| Chương 15: Nhẫn nhục | 219 |

| | |
|--|-----|
| Chương 16: Điều kiện con đường đạt đạo | 231 |
| Chương 17: Ánh sáng người đạt đạo | 239 |
| Chương 18: Cốt tủy của đạo Phật | 247 |
| Chương 19: Nguyên lý vô thường của vạn pháp | 261 |
| Chương 20: Hữu thể con người vô thường, khổ, vô ngã..... | 271 |
| Chương 21: Danh vọng thú vui ít giá trị..... | 285 |
| Chương 22: Tài sắc ngọt ít, đắng nhiều | 293 |
| Chương 23: Ân ái là tù ngục | 299 |
| Chương 24: Ái dục khổ đê nhất | 307 |
| Chương 25: Lửa ái cháy tay | 311 |
| Chương 26: Thiên ma dâng ngọc nữ | 315 |
| Chương 27: Lại nói về điều kiện đạt đạo | 325 |
| Chương 28: Không nên chủ quan | 335 |
| Chương 29: Đoạn trừ tâm ái dục | 343 |
| Chương 30: Tránh dục như tránh lửa..... | 353 |
| Chương 31: Đoạn âm không bằng đoạn tâm | 359 |
| Chương 32: Diệt ái dục, ly sinh tử..... | 367 |
| Chương 33: Tỳ kheo chiến dĩ diệt lậu hoặc | 373 |
| Chương 34: Độc lộ giải thoát..... | 379 |
| Chương 35: Bỏ cầu nhiễm tâm đạt đạo giải thoát..... | 391 |
| Chương 36: Lại nói về cái khó của con người..... | 401 |
| Chương 37: Chứng đạo phải do sự tu tập | 423 |
| Chương 38: Mạng sống con người chỉ trong một hơi thở.... | 435 |
| Chương 39: Chư pháp bình đẳng vô hữu cao hạ | 443 |
| Chương 40: Thân hành đạo tâm hành đạo | 451 |
| Chương 41: Tinh tấn - bỏ tình dục | 461 |
| Chương 42: Phương tiện tri kiến như thị tri kiến..... | 471 |
| Phụ lục | 487 |



Lời giới thiệu

Phật pháp vốn không sinh diệt, không biến đổi, nhưng giáo lý Đức Thế Tôn dạy ta lại vô cùng khế lý, khế cơ. Kinh điển về Phật pháp ngày nay được lưu hành vô số. 84.000 pháp môn là cả một khung trời mở rộng cho các hành giả tìm về tự tâm. Khi Phật giáo truyền vào Trung Hoa, phần đông mọi người rất hoang mang khi phải lựa chọn một “món hàng” tâm linh với quá nhiều mặt hàng tôn giáo bản địa. Hai dịch giả cuốn Kinh Bốn Mươi Hai Chương là Ca Diếp Ma Đằng và Trúc Pháp Lan đã tỏ ra là người hiểu rõ tâm lý quần chúng khi dịch và ấn hành quyển kinh quý này đầu tiên tại Trung Quốc.

Khác với những giáo điều, lý thuyết của phần nhiều các tôn giáo, kinh điển Phật là những bài, những sách dạy về thực hành. Tinh thần thực nghiệm của kinh Phật xuyên suốt từ truyền thống phát triển phương Bắc. Kinh Bốn Mươi Hai Chương dạy chúng ta các pháp hành đưa đến giác ngộ giải thoát một cách cụ thể, rõ ràng qua những lời hướng dẫn thiết thực đầy khoa học và những thí dụ mộc mạc giàu tính nhân bản.

Chúng tôi có duyên may được xem qua một số sách luận giải của chư vị tôn túc về Kinh Bốn Mươi Hai Chương.

Nhưng đây là lần đầu một vị tăng trẻ đã mạnh dạn đem kinh này ra đối chiếu với các môn khoa học. Phương pháp tiếp cận này tỏ rõ ĐĐ. Thích Nhật Từ đã nhận chân được rằng: “Phật pháp siêu việt thời gian” và thích nghi với mọi tiến triển của thời đại. Phật pháp là môn khoa học, bao trùm cả khoa học kỹ thuật và khoa học xã hội. Việc làm của tác giả tuy có vẻ táo bạo, nhưng càng làm rạng tỏ điều này hơn. Ngày nay hơn bao giờ hết, phần đông các nhà nghiên cứu đang nhìn về kho tàng Phật học bằng con mắt thêm thường đầy thích thú.

Bằng phương pháp tiếp cận và đối chiếu với các kinh Nikaya của Nam tông, tác giả tuy đã đi ngược lại quá trình của soạn giả Kinh Bốn Mươi Hai Chương này (nhằm rút gọn một số điều tiêu biểu của Thế Tôn đã dạy) và đã thuyết phục độc giả rằng: Kinh Bốn Mươi Hai Chương, cũng như các kinh Bắc truyền khác đều mang tính chất nguyên thủy. Với lòng tin biết như vậy, các độc giả sẽ dễ khởi lòng tin đối với kinh này hơn. Đây là một việc làm cần được tán thán.

Với tư tưởng này, tuy không phải là “ba y và một bát”, mà bằng khối óc và ngòi bút, tác giả nỗ lực nổi bước các bậc tiền nhân trong việc hoằng dương chánh pháp. Để đáp lại chân tình ấy, chúng tôi kính mong quý độc giả xem quyển sách này như một cầm nang để “sống”. Như thế mới không có phụ sự giáo huấn của Thế Tôn và chư Tổ.

Tháng 04 - 1994

Cẩn đề
VÔ THỨC



Thay Lời Tựa

Quyển “*Tìm Hiểu Kinh Bốn Mười Hai Chương*” là một tiểu luận được tác giả thực hiện thay cho bài thi của môn *Kinh Tứ Thập Nhị Chương* do HT. Thích Thiện Trí dạy trong chương trình Trung Cấp Phật Học tại chùa Vĩnh Nghiêm cách đây 20 năm.

Tác phẩm được phân tích trong mối liên hệ giữa Kinh tạng Đại thừa và kinh điển Pàli. Hơn phân nửa số chương được đức Phật dạy cho người xuất gia về các phương châm hành đạo, chuyển hoá khổ đau, trao dồi tuệ giác để làm cảm nang nhập thế. Số chương còn lại dạy cho cả hai giới Tăng Tục. Mỗi một chương tuy rất ngắn, nhưng ý nghĩa lại rất cô đọng, súc tích và rất sâu sắc.

Cấu trúc của tác phẩm này được phân thành hai phần: Tổng luận và Phân tích. Phần tổng luận nhằm so sánh một cách bao quát giữa *Kinh Bốn Mười Hai Chương* với các phương pháp tư duy triết học, cũng như giá trị và ý nghĩa của kinh. Phần phân tích giới thiệu bao quát nội dung và yếu nghĩa của từng chương. Mỗi chương bắt đầu bằng đoạn kinh nguyên tác được dịch Việt, theo sau là phần lược giải, bao gồm giải thích các thuật ngữ nội dung và phân tích các ứng dụng.

Trong phân tích, tác giả đã trích dẫn phần lớn kinh điển thuộc Trung bộ Pàli, trong sự so sánh đối chiếu với kinh Đại thừa để nhằm minh chứng rằng tư tưởng chủ đạo của hai hệ thống Đại thừa và Pàli vốn dĩ chỉ là một và đều có đủ trong *Kinh Bốn Mươi Chương*.

Do vậy, việc nghiên cứu và hành trì nội dung kinh này như sách gối đầu giường, có thể giúp người hành trì đạt được tinh hoa tỉnh thức và an vui.

Sài Gòn 03/ 01/ 2008

Thay lời Tủ Sách Đạo Phật Ngày Nay

Thích Quảng Tâm



I. KINH BỐN MƯƠI HAI CHƯƠNG VÀ CON ĐƯỜNG PHẬT GIÁO DU NHẬP TRUNG QUỐC

Nói đến *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* là nói đến cái mốc thời gian quan trọng: Phật giáo du nhập vào Trung Quốc. Ngày nay, các nhà học giả Phật giáo, các nhà sử học Tây phương căn cứ vào các công trình khảo cổ có giá trị và các tác phẩm quan trọng như *Hậu Hán Thư*, *Phật Tổ Thống Ký*, *Hoàng Minh tập*, *Chứng Kinh Mục Lục* và các tư liệu liên quan khác, đã chứng minh được rằng Phật giáo du nhập vào Trung Quốc vào hậu bán thế kỷ I (sau T.L), bằng đường thông thương trên bộ. Khởi đầu từ miền Tây Bắc Ấn Độ đến Peshawar dọc theo Bamiyan và Balkh về hướng Đông đến Kasligar xuyên qua Kucha về hướng Đông Bắc rồi đến Khotan về hướng Nam, rẽ sang Đôn Hoàng vào Trung Quốc.

Phái đoàn truyền giáo đầu tiên theo đường thông thương này là hai vị cao tăng người Trung Ấn. Các ngài đi bằng ngựa đem theo nhiều Kinh Luật Luận quan trọng của hai hệ phái Nam tông và Bắc tông. Cuộc hành trình truyền giáo đã mất một thời gian dài đầy cam go thử thách. Vị thứ nhất tên là

Ca Diếp Ma Đăng (Kasyapa Matanga), vị thứ hai tên Trúc Pháp Lan (Gobharana). Niên hiệu Vĩnh Bình thứ 10 (tức năm 67 T.L) phái đoàn truyền giáo được Hán Minh Đế tiếp đón nồng hậu và cho xây dựng chùa Bạch Mã, ngôi chùa đầu tiên tại Trung Quốc làm nơi tàng trữ kinh điển và phiên dịch Đại Tạng. Công trình truyền bá này tuy không mang tầm vóc lớn lao như sau này, nhưng nó mở ra một kỷ nguyên mới cho người dân Trung Quốc, kỷ nguyên bắt đầu hé mở bình minh chân lý Phật giáo tại nước này.

Cũng chính trong thời điểm lịch sử trọng đại trên, *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* (Sutra in 42 chapters) được hai ngài Ca Diếp Ma Đăng và Trúc Pháp Lan phiên dịch đầu tiên ra Trung văn. Do đó, có thể nói, *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* gắn liền với lịch sử Phật giáo truyền bá vào Trung Quốc và đồng thời cũng là thời điểm khơi nguồn cho công trình phiên dịch Đại Tạng Sanskrit và Pali ra quốc ngữ Trung Quốc về sau.

II. Ý NGHĨA KINH BỐN MƯƠI HAI CHƯƠNG

Bản nguyên tác *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* bằng chữ Sanskrit được trích tuyển có chọn lọc và rất đặc sắc từ các bản kinh Bắc tạng, nằm rải rác trong các Kinh Tăng Nhất A Hàm (*Tăng Chi*), Tạp A Hàm (*Tương Ưng*) và Pháp Cú. Nó không phải là một quyển kinh theo nghĩa truyền thống của pháp hội, mà là công trình kết tập công phu của các vị Thánh đệ tử người Ấn (giống trường hợp góp nhặt đa dạng của Kinh Pháp Cú) do hai ngài Ca Diếp Ma Đăng và Trúc Pháp Lan hợp dịch ra Trung văn.

Mỗi một chương kinh văn được trích dịch hoặc lược dịch từ một bài kinh nào đó trong kinh hệ Bắc tạng, đánh theo số thứ tự từ chương 1 đến chương 42 mà không có tựa đề của từng chương. Như vậy, 42 Chương là được trích dịch hoặc lược dịch từ 42 bài kinh khác nhau. Tuy nhiên trong thời gian

biên soạn, người viết đã truy nguyên được xuất xứ của 10 chương: 12, 17, 26, 27, 29, 32, 33, 34, 35, 38. Các chương còn lại đang tiếp tục nỗ lực khảo cứu. Về nội dung, mỗi chương mang một sắc thái giáo dục độc lập, đa dạng nhưng cùng hướng đến một mục tiêu nhất quán là giúp mọi hành giả trau dồi đạo đức nhân bản, đạo đức phạm hạnh, hướng đến hạnh phúc giải thoát. Tuy nhiên, có một số chương mang ít nhiều bản sắc Bắc tông mà trong Nam tông với năm bộ Nikaya hay bốn bộ A Hàm tương đương không có. Ấu đó cũng là dụng ý của trích tập và phiên dịch.

Chính vì thế, học *Kinh Bốn Mười Hai Chương* chúng ta sẽ dễ dàng hình dung ra rằng những kinh văn truyền thống, những giáo nghĩa phát triển đan quyện vào nhau như một mạng lưới chằng chịt, nhằm xiển dương chân lý duy nhất là: Chánh pháp của Đức Phật, gốc, ngọn, nhánh, lá, truyền thống hay phát triển, Nam truyền lẫn Bắc truyền đều có chung một hương vị: Giác ngộ giải thoát. Đây cũng chính là hương vị đặc thù, độc hữu của Phật giáo.

III. CÁC BẢN DỊCH, CHÚ KINH BỐN MƯỜI HAI CHƯƠNG

A. Bảng chữ Hán tại Trung Quốc

1. Tứ Thập Nhị Chương Kinh, Ca Diếp Ma Đằng và Trúc Pháp Lan hợp dịch đời Hậu Hán, (67 T.L) (sơ dịch).

2. Tứ Thập Nhị Chương Kinh, Ngô Chi Khiêm dịch, sau bản sơ dịch vài năm.

3. Tứ Thập Nhị Chương Kinh, Hiếu Minh Hoàng đế, đời Tiền Tấn (351-394, T.L).

4. Tứ Thập Nhị Chương Kinh, Tống Chân Tông Hoàng đế, chú giải (960, T.L).

5. Tứ Thập Nhị Chương Kinh Chú, sa môn Thủ Toại đời

Minh (1368-1661) chú giải, sa môn Liễu Đồng bồ chú.

6. Tứ Thập Nhị Chương Kinh Giải, sa môn Tri Húc (1599-1655) đời Minh chú giải.

7. Tứ Thập Nhị Chương Kinh Chỉ Nam, sa môn Đạo Bái đời Minh soạn.

8. Tứ Thập Nhị Chương Kinh Số Sao 5q, sa môn Tục Pháp thuật.

9. Tứ Thập Nhị Chương Kinh Chú, Thái Hư Đại sư chú giải (1941).

10. Tứ Thập Nhị Chương Kinh Chú, Đinh Phúc Bảo chú giải (1959).

B. BẢNG CHỮ HÁN-VIỆT TẠI VIỆT NAM

1. Tứ Thập Nhị Chương Kinh, Trung tâm Phật giáo Luy Lâu, Giao Châu, thế kỷ I.

2. Tứ Thập Nhị Chương Kinh Khoa Chú, đời Trần (1225-1400).

3. *Kinh Bốn Mươi Hai Chương*, Hội Nam kỳ Nghiên cứu Phật học xuất bản (1939-1945).

4. *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* Giải Thích, HT. Hoàn Quan chú giải (1963).

5. *Kinh Bốn Mươi Hai Chương*, HT. Thanh Cát dịch (1965).

6. *Kinh Bốn Mươi Hai Chương*, Hội Bồ đề Chợ Lớn dịch (1967).

7. *Kinh Bốn Mươi Hai Chương*, Trí Đức Tông Thư xuất bản (1971), Đoàn Trung Còn dịch chú.

8. *Kinh Những điều Phật dạy*, sa môn Thái Không dịch (1978).

9. Một số bản khác như các bản của TT. Minh Thông, HT.

Từ Thông, TT. Pháp Chiếu v.v. ...

IV. NGUYÊN TẮC BIÊN SOẠN

A/ Quyển “*Tìm hiểu Kinh Bốn Mươi Hai Chương*” được biên soạn gồm 2 phần:

- *Phần một*: Tổng luận về *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* bằng cách so sánh với biện chứng pháp, quy nạp pháp, diễn dịch pháp; phân tích loại hình, thể tài và khái quát về nội dung tư tưởng toàn bộ kinh văn.

- *Phần hai*: Dịch nghĩa, lược giải kinh văn theo phương pháp phân tích, so sánh đối chiếu với kinh điển Nam Bắc truyền, để người đọc có thể kiểm chứng, so sánh rõ ràng khi cần đến. Các đầu đề đều do chúng tôi đặt ra ứng với nội dung của các bài kinh.

B/ Tài liệu tham khảo

1. *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* Chú Giải của HT. Hoàn Quan (1963).

2. *Lược sử Kinh Bốn Mươi Hai Chương* của TT. Thiện Nhơn (1989).

C/ Kinh sách minh họa

- *Hòa thượng Trí Tịnh dịch*:

1. Kinh Đại Bảo Tích tập III, VI, 1988
2. Kinh Đại Niết Bàn, 2 tập, PL. 2510
3. Kinh Diệu Pháp Liên Hoa, Hán Việt đối chiếu
4. Kinh Địa Tạng, Hán Việt đối chiếu

- *Hòa thượng Minh Châu dịch*:

5. Trường Bộ Kinh, Pali – Việt đối chiếu

6. Trung Bộ Kinh, 1988
7. Tăng Chi Bộ Kinh, 1988
8. Tương Ưng Bộ Kinh, 1982
9. Tiểu Bộ Kinh, 1982
10. Thắng Pháp Tập Yếu Luận, tái bản 1971
- *Hòa thượng Tịnh Sự dịch:*
11. Bộ Pháp Tụ, 1990
- *Đình Phúc Bảo:*
12. Phật Học Đại Từ Điển, trọn bộ
- *Sám Vân:*
13. Bách Pháp Minh Môn Luận Biểu Giải
- *Mai Hạnh Đức dịch:*
14. Kinh Thủ Lăng Nghiêm
15. Kinh Duy Ma Cật Sở Thuyết
16. Kinh Kim Cang Bát Nhã
17. Kinh Pháp Bảo Đàn

Phần 1

-----oOo-----

TỔNG LUẬN
KINH BỐN MƯƠI HAI CHƯƠNG



I. KINH BỐN MƯƠI HAI CHƯƠNG VỚI SO SÁNH LUẬN

A. Kinh Bốn Mươi Hai Chương và Biện chứng pháp

“Biện chứng”, Anh ngữ gọi là Dialectis, Pháp ngữ gọi là Dialectique, Đức ngữ gọi là Dialektik, và tiếng Nga gọi là Dialektika. Thật ra, “biện chứng” có nguồn gốc từ tiếng Hy Lạp với ý nghĩa nghệ thuật đối thoại, tranh luận, trong đó sự mâu thuẫn giữa các ý kiến của hai bên là trục quay cho cuộc tranh biện được diễn tiến. Dựa vào ý nghĩa này, các triết gia cho rằng biện chứng pháp là khoa học về các quy luật vận động, phát triển của các loại hình xã hội và con người.

Sẽ là một ngộ nhận, nếu ai cho rằng Hegel (1770-1831) là cha đẻ của Biện chứng pháp. Biện chứng pháp đã có từ thời cổ Hy Lạp như Heraclite với câu nói bất hủ: “Người ta không bao giờ có thể tắm hai lần trong một dòng nước, cũng không thể nào sờ mó được một vật gì hai lần trong cùng một trạng thái, vì vật đó tan rồi lại hợp, tới gần rồi lại xa ra và cứ như thế luôn luôn biến đổi” (Solovine, Heraclite déphése, tr. 69). Biện chứng pháp còn được tìm thấy trong Kinh Dịch và rất nhiều trong Phật học. Điều này, chúng ta sẽ được rõ, khi đi vào những luật tắc của biện chứng pháp. Chẳng qua Hegel là người đầu tiên tập đại thành biện chứng pháp cổ kim Âu Á thành những luật tắc như một hệ thống logic phổ biến mà thôi.

1. Bốn luật tắc chính của biện chứng pháp

1/ **Luật vận động**: Là sự biến đổi không ngừng của hiện tượng giới. *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* nói riêng, Phật giáo nói chung gọi luật vận động là vô thường: Từ thể giới con người cho đến tư tưởng cũng vậy, luôn ở trong trạng thái chuyển biến từng sát na, sát na một. Chương 19, đức Phật dạy: “Hãy tuệ quán các thiên thể, tinh cầu, thế giới là vô thường”. Chương 20, đức Phật dạy: “Hợp thể năm uẩn: Sắc

(Tứ đại chủng; tứ đại tính; sắc pháp; vật chất) và thọ, tưởng, hành, thức (tâm ý; tinh thần) cấu tạo nên con người luôn luôn biến đổi, không dừng trụ”. Như vậy luật vận động của biện chứng pháp đã có trong *Kinh Bốn Mười Hai Chương*. Và có thể nói, chỉ với Phật giáo, luật vận động đã được phân tích triển khai một cách hoàn hảo từ 26 thế kỷ trước.

2/ Luật tương quan: Là năng lực tác động qua lại lẫn nhau trong hiện tượng giới. Phật giáo gọi đó là “Duyên khởi pháp” theo nguyên lý “Cái này có, cái kia có. Cái này sinh, cái kia sinh. Cái này không, cái kia không. Cái này diệt, cái kia diệt”. Và *Kinh Bốn Mười Hai Chương* đã cụ thể hóa nguyên lý phổ quát này thành duyên khởi của sinh tử và Niết bàn: “Người vì có ái dục, nên sinh lo, từ lo sinh sợ. Nếu trừ khử ái dục thì có gì phải lo sợ”. (chương 32).

3/ Luật mâu thuẫn: Cũng còn gọi là tam đoạn thức (Anh: triad, Pháp: triade, Đức: triade, Nga: triada), tức là ba giai đoạn phát triển tất yếu của biện chứng pháp: a/ Chánh đề (these), b/ Phản đề (anithese), phủ định nó, c/ Hợp đề (synthese), tổng hợp các yếu tố của a, b phủ định b. Theo Marx, tam đoạn thức còn là: a/ Khẳng định (position), b/ Phủ định (negation), c/ Phủ định của phủ định (negation der negation).

Trong *Kinh Bốn Mười Hai Chương*, chánh đề được nêu ra là thất tình lục dục, tham sân si, phiền não lậu hoặc – những tình tự sa đọa hóa con người trong sinh tử luân hồi, cần được trừ khử bởi phản đề là giới định huệ, tám chánh đạo, và nói chung là thiện pháp... hay Đạo đế. Nhờ phản đề Đạo đế này đoạn diệt các tập đế ở chánh đề dẫn đến tổng hợp đề là giải thoát sinh tử, Niết bàn. Tổng hợp đề theo nghĩa phủ định của phủ định, tức phủ định phản đề, theo *Kinh Bốn Mười Hai Chương* là nguyên lý nhận thức Trung đạo “Tu vô tu tu, chứng vô chứng chứng” (chương 2), một nhận thức chánh

kiến, tuệ giác không chấp trước Đạo thể và sở chứng, giải thoát theo đúng nghĩa: giải thoát Ba la mật.

4/ Luật lượng biến thành chất: Tức là sự biến chuyển từ lượng sang phẩm (từ nước thường sang nước đá hay sang hơi nước). Theo nguyên lý này, những biến đổi về chất phải do sự biến chuyển về lượng tích lũy thành. *Kinh Bốn Mười Hai Chương* đưa ra hai phạm trù tu tập: Thân hành đạo và tâm hành đạo tác động qua lại lẫn nhau. Sự có mặt của thân hành đạo theo đúng nghĩa tích lũy sẽ tạo cơ sở cho tâm hành đạo và ngược lại. Thành tựu biện chứng thân hành đạo, tâm hành đạo này, hành giả sẽ đạt ngộ giải thoát. Lượng ở đây là quá trình hành đạo và chất ở đây là đạo quả giải thoát.

Cả bốn luật tác chính yếu của biện chứng pháp đều có đủ trong *Kinh Bốn Mười Hai Chương* – cũng có nghĩa là có lâu đời trong Phật giáo. Tìm hiểu biện chứng pháp trong *Kinh Bốn Mười Hai Chương* cũng tức là gián tiếp hay khái quát khảo sát biện chứng pháp trong Phật giáo. Điều trọng yếu mà chúng ta phải thừa nhận ở đây là biện chứng pháp Phật giáo là biện chứng tu tập mang tính nhân bản và giải thoát. Nghĩa là thông qua biện chứng pháp Phật giáo, người học Phật sẽ có cái nhìn chánh kiến về nhân sinh, vũ trụ là vô thường, khổ, vô ngã (về mặt hiện tượng) và bất sinh bất diệt... (về mặt bản thể), trên cơ sở đó, trau dồi phạm hạnh, đạo đức, hướng đến viễn ly, giải thoát. Biện chứng như vậy hẳn vượt lên trên những suy lý, triết lý, kiến thức, đi vào màu nhiệm của giải thoát thực tại tu tập, rất cần thiết cho mọi người, nếu muốn thăng hoa cho chính mình trên con đường hoàn thiện nhân cách, siêu nhân cách.

B. Kinh Bốn Mười Hai Chương và Quy nạp pháp

Quy nạp pháp (induction, induction, indukeija) trên đại thể, nó là phương pháp nhận thức đối lập với diễn dịch pháp, nhưng không tuyệt đối hóa, mà thực tế còn bổ sung cho nhau.

Phương pháp nhận thức của quy nạp là quá trình suy lý đi từ những cái riêng đến cái chung, từ những sự vật cá biệt tới nguyên lý phổ biến, trong đó những cái riêng hay những sự vật cá biệt đều có một xác suất kết quả như nhau trong nhiều trường hợp, nhiều thời điểm, nhiều địa điểm khác nhau. Chính sự lặp đi lặp lại nhiều lần như những thuộc tính nhất định, chung nhất về xác suất kết quả của những sự vật cá biệt hay những cái riêng mà chúng ta đi đến đúc kết thành cái chung nhất, thành nguyên lý phổ biến. Những câu nói: “Có khói ắt có lửa”, “Chuồn chuồn bay thấp thì mưa, bay cao thì nắng, bay vừa thì râm”, “Ánh sáng truyền theo đường thẳng”, “Tất cả hành tinh thuộc thái dương hệ đều có quỹ đạo hình bầu dục”... đều là những câu nói theo khuôn pháp quy nạp, hai câu đầu thuộc quy nạp kinh nghiệm dân gian, hai câu sau thuộc quy nạp thực nghiệm khoa học.

Trong Phật giáo những lời giáo huấn đức dục thuộc dạng quy nạp, không phải do đúc kết kinh nghiệm dân gian, cũng không phải do đúc kết từ những kết quả của thực nghiệm khoa học, mà là bằng trí tuệ viên mãn siêu tuyệt do tu tập chứng đắc. Đức Phật nhận thức rõ các sự vật, các pháp từ sự cấu tạo hình thành, biến đổi, hủy hoại cho đến pháp tánh tịch diệt của chúng như thấy rõ một vật cụ thể ở lòng bàn tay Ngài. Vũ trụ, thế giới, con người, xã hội, tâm, tướng... Đức Phật cũng nhận thức chánh kiến về chúng của sự tu tập. Do đó, pháp quy nạp của Phật giáo không có những trường hợp ngoại lệ, những cái sai ngoại lệ, dù là với xác suất không đáng kể. Chẳng hạn, bằng trí tuệ, Đức Phật nhận thấy ái dục thiêu đốt con người và làm băng hoại những gì cao đẹp mà con người có. Ai bị ái dục thiêu đốt, nhất định sẽ bị vị đau khổ của nó ràng buộc, nên Đức Phật tuyên bố “Điều làm cho con người ngu tệ là ái và dục” (chương 3) hay “Ái dục còn nguy hiểm hơn bùn lầy” (chương 41)...

Có một lần, để giáo dục tính quy luật về kết quả của sự đạt đạo giải thoát là phải thật sự được khởi nguồn từ tu tập chánh pháp, chứ không phải là hệ quả của ân sủng hay van xin, lạy lục, Đức Phật khẳng định: “Phật tử dù xa Như Lai hàng ngàn dặm nhưng luôn tác ý, thực hành giới pháp của Như Lai, nhất định chứng đắc đạo quả, những ai tuy thân cận bên Như Lai, thường thấy Như Lai, nhưng không tác ý, thực hành giới pháp của Như Lai, nhất định không thể nào chứng đắc đạo quả” (chương 37). Đó là câu nói theo khoa học quy nạp thật chân xác, đáng để cho tất cả chúng ta suy gẫm.

Nhận thấy rõ sự học rộng nghiên cứu nhiều nhưng thiếu đi chất tố thực hành tu tập, theo kiểu duy lý triết lý suông của các triết gia, học giả, sẽ không đem lại sự an lạc, giải thoát, trái lại chỉ đem lại sự tăng trưởng phiền phức của kiến thức, Đức Phật xác quyết “Những người học rộng nghiên cứu nhiều, không tu đạo thì khó lãnh hội. Những người thủ chí hành đạo thì đạo đó vĩ đại”. (Chương 9).

Các chúng sinh ở loài động vật bàng sinh, ở địa ngục và ngạ quỷ là nhiều đau khổ và thiếu trí tuệ nên Đức Phật dạy: “Ra khỏi ác đạo làm được thân người là khó” (chương 36). Tuy nhiên, làm được thân người với tướng hảo đầy đủ, nam tướng, sống ở trung tâm văn hóa, phải do tác duyên gieo trồng phước đức, nên Đức Phật dạy tiếp: “Làm thân người với sáu căn đầy đủ là khó. Bỏ nữ thân được làm nam thân là khó. Được sống ở nơi văn hóa và đạo đức (Trung quốc) là khó (chương 36). Trong các loại hình văn hóa, văn hóa Phật giáo là loại văn hóa nhân bản, hướng đến đạo đức con người, và đạo đức thánh nhân. Tuy nhiên không phải ai cũng dễ dàng tiếp nhận, thấu hiểu, thực hành và nhận thức rõ ràng, do đó, Đức Phật dạy: “Gặp được Phật pháp là khó... Hưng khởi chánh trí Phật pháp là khó... Phát khởi tâm Bồ đề là khó... Nhận thức vô tu, vô chứng là khó.” (Chương 36).

Ở chương 12 và 20, phạm trù về cái khó của kiếp người được Đức Phật đề cập như: Nghèo khổ bố thí là khó; giàu sang học đạo là khó; bỏ thân mạng chết vì lẽ phải là khó; thấy được chánh pháp là khó; sinh thời Phật, gặp Phật là khó; nhận được các dục là khó; bị nhục không sân là khó; có thể lực không cậy uy là khó; đối cảnh vô tâm là khó; học rộng nghiên cứu nhiều là khó; trừ diệt ngã mạn là khó; không khinh người chưa học là khó; thực hành tâm bình đẳng là khó; chẳng nói thị phi là khó; gặp được thiện tri thức là khó; kiến tánh học đạo là khó; tùy duyên hóa độ là khó; thấy cảnh không động tâm là khó; khéo biết phương tiện là khó...”, cũng đều là những lời dạy thấm nhuần phương pháp quy nạp vừa khoa học, chính xác, vừa hàm ý giáo dục mọi người cùng tu tập, trau dồi.

Vài nét khái quát về quy nạp pháp trong *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* cũng đủ chứng minh cho chúng ta thấy, hệ thống học Phật giáo luôn là những nhận thức chánh kiến đi tiên phong để khai sáng tư tưởng nhân loại. Và ở bất kỳ thời đại nào nền tảng học lý ấy vẫn luôn phù hợp với nhận thức tiến triển của loài người, cung cấp cho loài người những hạt giống, những năng lực tuệ giác có lợi cho tư tưởng nhận thức, có lợi cho hành động và có lợi cho cuộc sống đạo đức.

C. Kinh Bốn Mươi Hai Chương và Diễn dịch pháp (Tam đoạn luận)

Diễn dịch pháp, tiếng Anh gọi là Deductive method, Pháp gọi là Méthode déduction, với ý nghĩa là suy luận. Nhưng suy luận có cơ sở và logic, đi từ mệnh đề gọi là “tiền đề” tới một kết luận là “hậu quả tất yếu” của những tiền đề đó. Do đó chúng ta có thể định nghĩa khái quát: Diễn dịch pháp là khoa học suy luận logic đi từ tổng quát đến đặc thù hay từ nguyên lý đến hậu quả. Các nhà nghiên cứu chuyên môn, gọi khoa học suy luận

logic đi từ tổng quát đến đặc thù là diễn dịch hình thức và khoa học suy luận logic đi từ nguyên lý đến hậu quả là diễn dịch toán học. Cả hai phương pháp diễn dịch này đều có trong Phật giáo, nhưng chưa được hệ thống hóa thành một khoa học độc lập.

Riêng *Kinh Bốn Mươi Hai Chương*, phương pháp diễn dịch nằm rải rác ở các chương. Có trường hợp phải kết hợp đến 2, 3 chương hoặc hơn thế nữa mới đúc kết thành một diễn dịch pháp hoàn chỉnh. Cũng có trường hợp trong một chương thôi cũng là một diễn dịch pháp, nhưng thông thường lại thiếu đi đại tiền đề – yếu tố đầu tiên của diễn dịch pháp gọi là đại tiền đề của tam đoạn luận: đại tiền đề, tiểu tiền đề, kết luận. Nội dung hay ý nghĩa của tiểu tiền đề và kết luận phải nằm trọn vẹn trong đại tiền đề hay ít nhất cũng mang tính chất tương thuộc, thuộc tính của đại tiền đề.

Điểm đặc biệt độc đáo của diễn dịch pháp Phật giáo là khoa học biện chứng không đi từ suy luận mà đi bằng tuệ giác viên mãn của Đức Phật – bậc nhất thiết trí, nhất thiết kiến – đến các nguyên lý vô cùng chính xác mà ai ai cũng có thể xác chứng được.

Thí dụ: Khi nói về nhân quả, chương 6 và chương 8, đã trình bày như diễn dịch pháp để răn dạy đạo đức, luân lý.

Đ.T.Đ: Mọi hành động đều có phản ứng tương xứng (tổng quát, nguyên lý).

T.T.Đ: Kẻ nào đem điều ác đến, thực thi điều ác.

K.L: Kẻ đó sẽ bị điều ác của chính mình trừng phạt (chương 6).

Hay về hình ảnh sự trừng phạt, chương 8 còn diễn tả: Như người phun nước miếng trên không, trở lại rơi vào mặt, như hắt bụi ngược gió, bụi làm dơ thân, và hơn nữa, người thiện không hại được.

Và khi đề cập đến tính quy luật chống đối kẻ hiền lương, đạo đức của những phần tử độc ác, *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* diễn tả:

Đ.T.Đ: Kẻ ác thường chống đối người thiện, hại người thiện (tổng quát, nguyên lý) (chương 8). Hay: “Người ác nghe Đức Phật hành đại từ nên đến chửi mắng Ngài.” (Chương 7).

T.T.Đ: Kẻ nào tật đố, tà kiến, nên có ác tâm với người thiện, điều thiện.

K.L: Tất yếu kẻ đó chống đối người thiện, người đạo đức, Đức Phật...

Rồi khi nói về nguy hại của ái dục, vị ngọt của ái dục, vị đau khổ của ái dục là sinh tử luân hồi, vị xuất ly của nó là giải thoát, Đức Phật dạy:

Đ.T.Đ: Điều làm cho con người ngu tẻ là tham ái và dục lậu (chương 3).

T.T.Đ: sa môn và cư sĩ tại gia cũng là con người.

K.L: Do đó hễ tham trước, tham ái dục lậu thì phải bị sinh tử luân hồi, không thấy được đạo giải thoát (chương 16), mãi mãi là phàm phu (chương 23), hoặc bị lửa sinh tử thiêu đốt (chương 25).

Nói về phước đức của người hảo tâm bố thí và người tùy hỷ với hạnh bố thí của người khác, nội dung chương 10 đề cập đến như một tam đoạn luận hoàn chỉnh.

Đ.T.Đ: Hảo tâm bố thí có phước đức lớn.

T.T.Đ: Anh A, tùy hỷ hạnh bố thí của người hảo tâm.

K.L: Nên anh A cũng được cộng hưởng phước đức đó.

Tương tự, chúng ta có thể phối hợp tam đoạn luận chương 39 như sau:

Đ.T.Đ: Chánh pháp của Đức Phật là chân lý tuyệt đối.

T.T.Đ: Đệ tử Phật là người thực hành chánh pháp của Ngài.

K.L: Cho nên tín giải thọ trì mọi giáo huấn của Ngài bằng tuệ giác sẽ được giải thoát.

Và khi giảng giải về nguyên lý vô thường trong từng sát na của nhân sinh, vũ trụ, Đức Phật dạy:

Đ.T.Đ: Vô thường chi phối hữu tình, vô tình.

T.T.Đ: Con người là hữu tình, thế giới là vô tình.

K.L: Con người, thế giới phải vô thường (chương 19, 20, 38).

Nhìn chung, khoa học diễn dịch có nhiều trong *Kinh Bốn Mươi Hai Chương*. Nhưng điều chúng ta cần lưu ý là diễn dịch pháp Phật giáo chú trọng về nhân sinh quan, vũ trụ quan trên cơ sở những nhận thức chánh kiến, đề hướng đến sự chọn lựa con đường thiện, con đường đạo đức, thực hiện giải thoát. Do đó, có thể nói diễn dịch pháp thực nghiệm tu chứng, vừa linh động, thực tiễn vừa đem lại kết quả lợi ích an vui cho mọi hành giả ngay sau khi thực hành – nghĩa là ở hiện tại này và tại đây. Diễn dịch pháp như vậy, quả thật trở thành một khoa học, một biện đức tu tập hoàn thiện.

II. LOẠI HÌNH KINH BỐN MƯƠI HAI CHƯƠNG

Đề cập đến loại hình *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* chính là đề cập đến các phương pháp, các dạng thức, hay nói theo ngôn ngữ Phật học là các phương tiện thuyết pháp hoằng hóa của Đức Phật. Đại bộ phận, thể loại kinh văn của kinh này là *vô vấn tự thuyết*, mở đầu bằng hai chữ rất thân quen, gần gũi: Phật Ngôn, Việt dịch là Đức Phật dạy rằng ...

Vô vấn tự thuyết, loại hình thuyết pháp này được phổ biến rộng rãi, phong phú trong các kinh hệ Bắc truyền, riêng

kinh hệ Nikaya rất hiếm thấy và ngay cả thuật ngữ này cũng không có trong 9 loại hình kinh hệ Nikaya.

Trong thực tế, vấn đề loại hình vô vấn tự thuyết trong hệ Nikaya vẫn còn gây nhiều tranh luận, trao đổi, chưa có sự nhất trí nào cả. Theo Đại Thừa Nghĩa Chương 1, ba loại hình Thọ ký, Vô vấn tự thuyết và Phương quảng không hề có trong 9 loại hình kinh Nam truyền. Lại cũng có thuyết cho rằng kinh Nam truyền không có ba loại hình Nhân duyên, Thí dụ, Luận nghị, chứ không phải như Đại Thừa Nghĩa Chương đã nói. Thật ra, đứng về mặt ngôn ngữ học, rõ ràng ba loại hình Thọ ký, Vô vấn tự thuyết và Phương quảng chỉ không có trong thuật ngữ kinh Nam truyền, nhưng vẫn có trong thực tế thuyết pháp của Đức Phật dù chỉ là rất ít, chẳng qua chưa được hệ thống thành loại hình thuyết pháp cụ thể mà thôi. Do đó, trên cơ bản, 12 loại hình kinh văn của Bắc truyền vẫn có chứa đựng đủ trong kinh hệ Nam truyền. Vấn đề ở chỗ các bản văn kinh Nam truyền dù đề cập rải rác trong nội dung, nhưng chưa phổ biến bằng thuật ngữ về các loại hình kinh văn Bắc truyền mà thôi.

Trở lại vấn đề *Kinh Bốn Mươi Hai Chương*, có đến 37 chương trên số 42 chương là loại hình vô vấn tự thuyết, 5 chương còn lại thì bắt đầu bằng ngữ thoại vấn đáp, trong đó có đến 4 chương (13, 14, 15 và 34), đương cơ tham vấn là hàng sa môn xuất gia, chỉ có chương 26, đương cơ thời pháp là thiên ma ngoại đạo.

Một cách khái quát hóa, chúng ta chỉ có thể phân tích như thế. Nhưng khi khảo sát kinh văn từng chương, chúng ta sẽ dễ dàng nhận ra, từ hai loại hình kinh văn đối lập này, sẽ biểu hiện dưới năm loại hình khác. Năm loại hình đó là: Thí dụ so sánh, đoản văn, vấn đáp, định nghĩa và liệt kê (ở đây, sự sắp xếp thứ tự các loại hình tùy thuộc vào tỷ lệ số lượng nhiều nhất cho đến ít nhất). Mỗi loại hình vừa nêu đều có sắc thái,

đặc điểm riêng nhưng cùng chung một mục đích nhất quán là nắm căn cơ đối tượng, hướng đạo họ trở về tinh tấn, và kiên định trong lý tưởng, lập trường tu tập chánh pháp giải thoát.

1. Thí dụ và so sánh: Loại hình này chiếm tỷ lệ đặc biệt: 21 trên 42 chương (các chương 7, 8, 11, 16, 17, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 29, 30, 33, 34, 35, 37, 39, 40, 41, 42). Trong các chương này, hình thức thí dụ so sánh như một “đẳng thức hóa” hai mệnh đề đồng nghĩa hoặc hai nguyên lý tương đồng. Bốn từ ngữ so sánh được khai thác triệt để là Như (ví như), Dụ, Dụ Như (cũng như), Thí Như (ví dụ như, chẳng hạn như). Cũng có lúc Đức Phật thí dụ so sánh bằng phương pháp “Tỷ giao phủ định”: Bất như (chương 11). Cũng có trường hợp Đức Phật vận dụng cách “Tỷ giao nghi vấn”: Như hà (chương 34). Trong một vài pháp thoại, Đức Phật so sánh bằng phương pháp tu từ nhấn mạnh “thậm ư”, còn hơn (chương 23) hay “mạc thậm ư”, không có gì hơn (chương 24). Rồi một lần nọ, bậc Đạo sư lại không đẳng thức hóa hai mệnh đề như các trường hợp trước, mà Ngài đối lập hóa để so sánh sự lợi hại, sự khác nhau trời vực của hai hàng đệ tử, một đàng có điểm phức thân cận Đức Phật nhưng không hành pháp, còn một đàng tuy cách xa Đức Phật lại luôn canh cánh thực hành nên quả giác ngộ vẫn kết trái. Trong khi đó, hàng đệ tử kia thì vẫn u minh sinh tử. Cần phải thừa nhận rằng loại hình thí dụ so sánh này đáng chú ý như sự hấp dẫn, thu hút, thuyết phục đương cơ và đáng kể hơn là hiệu lực khai sáng của nó vô cùng to lớn đối với người học hỏi, tu tập.

2. Đoản văn: Sau thí dụ so sánh thì đoản văn cũng là một loại hình nổi bật: 11 trên 42 chương (các chương 3, 5, 6, 9, 16, 18, 19, 24, 25, 28, 32). Đoản văn là những câu Phật ngôn ngắn gọn súc tích, dễ nhớ, tính giáo dục và triết lý ở đó khá nhiều. Đoản văn trong *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* là một loại hình nghệ thuật như vậy, không chỉ mang sắc thái của những câu tư tưởng

danh ngôn mà còn thấm nhuần hương vị đạo đức, thực nghiệm giải thoát. Chính vì thế mà triết lý Phật giáo là triết lý sống, triết lý hành động và dẫn đến kết quả mỹ mãn của sự chứng đắc tâm linh. Triết lý Phật giáo là triết lý thực tiễn xa rời chủ nghĩa hoài nghi, tranh biện, lý luận. Đến với triết lý Phật giáo là đến với lời vàng, trau dồi tính chất nhân bản, để hoàn thiện, hoặc trên con đường hướng đến nhân cách siêu nhân – một con người không còn tham sân si, các pháp bất thiện, các hoặc lậu, và là từ trường của những hội tụ đạo đức, tu tập và giải thoát.

3. Vấn đáp: Vấn đáp là loại hình nghệ thuật thuyết pháp đứng thứ ba trong kinh này. Dù thể loại này chiếm tỷ lệ không nhiều lắm: 9 trên 42 chương (các chương 7, 10, 13, 14, 15, 26, 31, 34, 38) nhưng yếu tố giáo dục không phải là nhỏ. Vấn đáp trong *Kinh Bốn Mươi Hai Chương*, hay là các loại hình đàm đạo, trao đổi trong Phật giáo đều lấy tôn chỉ tâm cầu chân lý, chánh kiến làm chủ yếu. Ở đây, chúng ta thấy mỗi một giai thoại vấn đáp đều trở thành một bài thuyết pháp rất sinh động, lý thú và đa dạng. Có trường hợp cuộc vấn đáp thù tạc giữa Đức Phật và một người bắt đầu bằng một lời nhục mạ phỉ báng; từ bi hoan hỷ, Đức Phật chinh phục đối tượng thù nghịch thành người lương thiện hiền hòa. Loại hình vấn đáp này ta gọi là Mạ Vấn Thuyết (chương 7).

Có trường hợp Đức Phật thuyết pháp là nhằm hướng tâm ta của đương cơ muốn cảm dỗ Ngài, trở về với chánh pháp. Ta gọi đó là loại hình vấn đáp Dụ Hiện Thuyết (chương 26).

Lại có nhiều trường hợp, cuộc vấn đáp đạo lý khởi nguồn từ một lời dạy hoặc một câu hỏi rồi sau lời dạy và câu hỏi đó, mới diễn ra giai thoại vấn đáp. Ta gọi loại hình vấn đáp này là Tiên Vấn Thuyết (các chương 10, 31, 34, 38).

Chỉ có loại hình vấn đáp Hữu Vấn Tự Thuyết, bắt nguồn từ tấm lòng tham cứu, học hỏi chân thành của đương cơ, rồi

sau đó Đức Phật đáp lại pháp từ. Loại hình vấn đáp này xảy ra với đương cơ hoặc là Phật tử hoặc không là Phật tử nhưng hâm mộ Ngài hay là người có trí thức, văn hóa. Do đó, hữu vấn thuyết có hiệu lực đến người hỏi rất nhanh, và hướng người hỏi đến con đường thực nghiệm chánh pháp.

Bốn loại hình vấn đáp này không chỉ là những giai thoại hữu ích, mà còn là giai thoại giáo dục đạo đức nhân bản đặc lực, dẫn đến thực hành, chớ không phải là những câu chuyện huyền đàm, nhằm nhí vô ích.

4. Định nghĩa: Định nghĩa cũng là một loại hình thuyết pháp đáng kể trong *Kinh Bốn Mười Hai Chương*. Tỷ lệ loại hình này là 6 trên 42 chương (các chương 1, 2, 3, 4, 14, 15). Vừa ngắn gọn, súc tích, vừa hấp dẫn, dễ thu hút đối với người học, người nghe. Ngoài ra, nó còn gây ấn tượng mạnh làm cho người học, người nghe dễ thuộc, dễ nhớ.

Loại hình định nghĩa này xoay quanh các vấn đề chính như: Sa môn là gì? Nội dung, hình thức sa môn Thích tử khác với sa môn ngoại đạo như thế nào? Bốn quả Thánh mà sa môn Thích tử chứng đắc do quá trình tu tập là như thế nào? Chương 1 sẽ định nghĩa và giải thích các câu hỏi đó.

Đến chương 2, định nghĩa sa môn được phong phú hóa, đặc sắc hóa ở khía cạnh khác, liên quan đến định nghĩa Đạo, Đạo theo quan niệm Bắc truyền. Cũng từ sắc thái này dẫn đến nét minh họa cho định nghĩa gắn liền với sa môn ở chương 3 – một biện chứng tương quan rất logic.

Đề cập đến vấn đề thiện ác, chương 4 định nghĩa thiện là những hành vi đạo đức, ác là những hành vi phi đạo đức và phân loại ba cơ năng thể hiện các hành vi này là thân, khẩu, ý. Vì thế định nghĩa thiện ác ở chương này thật sự đã đề cập đến đạo đức nhân bản Phật giáo.

Đến chương 14, phạm trừ ý nghĩa thiện được nhắc lại lần nữa, nhưng phong phú và đặc sắc hơn. Kèm theo đó là lời giải thích về khái niệm “vĩ đại” trong Phật giáo.

Và cuối cùng ở chương 15, nhấn nhục được định nghĩa như là một sức mạnh vô song và nhất thiết trí – trí tuệ viên mãn được định nghĩa là loại ánh sáng vi diệu nhất, chói sáng nhất.

5. Liệt kê: Loại hình kinh văn này chiếm tỷ lệ ít nhất trong các loại hình đã nêu: 2 trên 42 chương (chương 12, 36), nhưng lại là loại hình có nội dung được đề cập nhiều nhất bởi các vấn đề khác nhau.

Chương 12, Đức Phật liệt kê ra 20 điều khó làm, khó được và hạnh khó hành, khó đắc của kiếp người. Chính vì thế, loại hình liệt kê này mang tính nhân bản và đề cao nhân bản theo đúng nghĩa và sâu sắc.

Lần đầu tiên trong lịch sử tư tưởng nhận thức, chỉ với Phật giáo, người ta mới nhận chân được thế nào là một nhân bản đích thực, thế nào là một nhân bản giáo dục đạo đức và cũng cần nhấn mạnh rằng phải là loại nhân bản này, chúng ta mới thấy được sự hiện hữu của con người là diễm phúc, và đạo đức con người mới là giá trị tinh thần bổ ích duy nhất.

Đến chương 36, loại hình liệt kê này lại phổ quát ở vấn đề nhân bản với tám phạm trừ khác, nhằm bổ sung, phong phú hóa nhận thức và tri kiến tuệ giác. Chính do vậy, nhân bản Phật giáo mang tính chất rất người, rất đạo đức, rất nhân quả, chứ không hề nhuốm màu thần linh, phàm tục và tà kiến.

III. KHÁI QUÁT NỘI DUNG TƯ TƯỞNG KINH BỐN MƯƠI HAI CHƯƠNG

Khái quát là khoa học tổng hợp, hệ thống nhằm chiết trung những tư tưởng đặc sắc nhất, tiêu biểu nhất trong một tác phẩm nào đó có nhiều nội dung. Do đó, khái quát nội dung

tư tưởng *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* chính là chặt lọc, chọn lựa những giá trị tư tưởng, những giáo lý điển hình trong kinh này, nhằm giúp cho người học có cái nhìn hệ thống phổ quát và dễ nhớ mà thôi.

1. Vấn đề cách ngôn

Cách ngôn là những lời huấn thị chân thành, là vàng ngọc, là thước đo, là cầm nang xử thế và định hướng cho hành động cuộc sống. Mục đích của cách ngôn là giúp cho con người nhận chân được bản thân mình, nâng cao lòng tin vào mình, và nhờ đó để vươn mạnh hơn đến chân lý. Vấn đề đấu tranh với những thói xấu trong con người và phát huy, phát triển những điều thiện, kích thích lòng tâm quý, tinh thần trí dũng để làm con người trở nên mạnh mẽ một cách cao thượng và có khả năng thổi bùng cuộc đời chính mình bằng tinh hoa thiêng liêng của phạm hạnh đạo đức, sẽ là những cách ngôn được giới thiệu trong kinh này.

Có thể nói mỗi một dụ ngôn, một giai thoại, một Phật ngôn trong *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* đều có thể xem như là những cách ngôn tu tập đạo đức nhân bản và trau dồi phạm hạnh, nếu ta không ngại các loại hình diễn tả và sự dài ngắn. Ở đây chúng ta giới hạn vấn đề cách ngôn trong phạm trù: phạm hạnh và nhân quả.

a/ Một mảng lớn cách ngôn trong kinh này đã dành một phần ưu ái cho hàng xuất gia với những giáo huấn về ái dục và phạm hạnh: “Nên biết rằng, những điều làm cho con người ngu tệ là tham ái và dục lậu vậy”. (chương 3).

Tham ái và dục lậu là những tình tự bất thiện, thiên hướng vị kỷ, chiếm đoạt như một sở hữu ngã chấp, và cụ thể là nếu tình tự này hiện hữu trong hành vi của người xuất gia thì đó quả nhiên là điều bất hạnh, vì người tu sĩ Phật giáo muốn giải

phóng ái thủ hữu phải sống đời sống độc thân, bằng ngược lại thì sự triển miên sinh tử sẽ bám víu.

“Bị ràng buộc bởi vợ con, nhà cửa... còn nguy hại hơn lao ngục. Lao ngục còn có ngày được phóng thích. Hệ lụy vợ con thì không một ý niệm xa lìa”. (chương 23).

Chính vì thế, ôm ấp tham ái, dục lậu sẽ bị vị đau khổ của chúng thiêu đốt:

“Người cư mang tham ái, dục lậu chẳng khác nào cầm đuốc đi ngược gió, nhất định bị bỏng tay”. (chương 25).

Lửa sinh tử sẽ thiêu đốt người chấp thủ tham ái và dục lậu. Do đó, thực hiện đời sống giải thoát phải viễn ly các dục lậu:

“Người hành đạo giải thoát như mang cỏ khô, gặp lửa phải tránh. Cũng vậy người xuất gia thấy dục lậu cần phải xa lìa”. (chương 30).

Bản chất của ái dục bao giờ cũng là thuộc tính của luân hồi sinh tử. Vì thế ái dục là triệu chứng nhân duyên của ưu bi khổ não: “Do ái dục sinh ra lo, lo sinh ra sợ hãi”. (chương 32).

Và chặt đứt dây ái là chặt đứt hệ lụy luân hồi.

b/ Ngoài những cách ngôn phạm hạnh, *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* còn có những cách ngôn giáo dục nhân quả thiện ác. Thiện ác, trong thực tế, luôn hiện hữu với hai hiện tượng đối nghịch, thiêu hủy lẫn nhau để tìm chân đứng:

“Kẻ ác nghe ai làm điều lành, tất tìm cách cản trở phá hoại...”. (chương 6)

Nhưng thiện nghiệp là những hành vi đạo đức thuộc chân lý. Do đó, nói chung: Thiện phải thắng, ác phải thua.

“Kẻ nào đem điều ác đến, tự kẻ đó lãnh lấy điều ác”. (chương 6).

Cụ thể hơn, Đức Phật dạy: “Kẻ ác mưu hại người hiền như ngược lên trời phun nước miếng, nước miếng chẳng đến trời, trở lại rơi vào mặt người phun. Hắt bụi ngược gió, bụi không đến người, trái lại bám víu vào mình”. (chương 8).

Từ định đề “thiện tất thắng, ác phải thua”, Đức Phật đã khẳng định một cách ngôn bất hủ:

“Người hiền thì không thể hại được, nếu hãm hại thì tai họa sẽ tiêu diệt lại mình”. (chương 8).

Trên cơ sở này, Đức Phật đi đến định luật phổ biến tất yếu của nhân quả, để giáo dục người ác:

“Hãy xem, vang theo tiếng, bóng theo hình, vang và tiếng, bóng và hình không tách rời khỏi nhau. Vì thế hãy thận trọng, chớ có làm ác”. (chương 7).

Lược nêu tiêu biểu hai loại hình cách ngôn: phạm hạnh giải thoát và nhân quả tu chứng, cũng đủ thấy tính chất siêu việt của cách ngôn Phật giáo là một thẩm mỹ đạo đức. Thực hành theo sẽ được kết quả an lạc, hạnh phúc và góp phần kiến tạo một xã hội hòa bình, hòa hợp vững chắc.

Do đó nếu như hai mươi mấy thế kỷ trước, Tuân Tử (330-272 trước CN), triết gia cổ Trung Quốc đã nói: “Ngàn vàng dễ kiếm, lời tốt khó tìm” thì thấy ngày nay, chúng ta có thể dựa vào cách ngôn Phật giáo mà phát biểu thêm rằng: “Ngàn vàng dễ kiếm, lời tốt khó tìm, nhưng cách ngôn Phật giáo, cách ngôn đạo đức là thậm thâm vi diệu, có khả năng khai sáng tuệ giác và thực hiện giải thoát”.

2. Vấn đề ái dục

Ở phần trên, chúng ta đã tìm hiểu một số cách ngôn về ái dục. Đến đây, chúng ta sẽ khảo sát toàn bộ những lời dạy của Đức Phật liên quan đến ái dục trong kinh này. Ái dục, một

chủ đề được nhắc đi nhắc lại nhiều nhất và chiếm số lượng chương nhiều nhất trong 42 chương.

Ngay phần mở đầu, lời tựa của kinh đã nói lên được giá trị siêu việt của sự đoạn trừ dục lậu:

“Ly dục, tịch tịnh là thù thắng hơn hết”.

Bắt đầu chương 1, nội dung kinh vẫn còn cho biết, người sa môn Thích tử trong quá trình tu tập và trong các giai đoạn chứng đắc tuần tự bốn Thánh quả, điều tiên quyết và tuyệt đối là do đoạn trừ hết dục lậu:

“(…Các vị sa môn, Tu đà hoàn, Tư đà hàm, A na hàm, A la hán) đã chặt đứt dây ái dục như chặt đứt tứ chi, không còn dùng được nữa”.

Chương 2, Đức Phật khai thị, mọi thành tựu đạo quả như nhận chân được bản tâm thanh tịnh, thông suốt chánh pháp, chứng đắc Niết bàn (vô vi pháp), đạt được giải thoát cứu cánh (nội vô sở đắc, phi tu phi chứng) của thầy sa môn phải là xuất gia sống đời sống phạm hạnh viễn ly: “đoạn dục khứ ái”.

Chương 3, Đức Phật giải thích cụ thể hơn: Đoạn dục khứ ái là thế phát làm sa môn, từ bỏ mãi mãi sự nghiệp thế gian, nguyện sống nếp hạnh thiểu dục tri túc, trau dồi đạo đức giải thoát. Bởi vì chính nghề nghiệp thế gian và những tài sản ít giá trị làm cho người đam mê trở nên phàm tục.

Chương 12, Đức Phật cho biết, một trong những điều khó khăn của con người là “nhẫn sắc, nhẫn dục” (điều 6) hay “thấy sắc đẹp mà không tham cầu, đắm trước (điều 7). Nhưng để thực hiện hai điều khó này được viên mãn, chúng ta phải tu tập không vương mắc (đắm trước) trong mọi hành động (đối cảnh vô tâm) (điều 10) và “thấy cảnh không động tâm”. (điều 19).

Chương 13, đề cập đến điều kiện tất yếu để hướng đến đạo giải thoát là phải thanh tịnh hóa nguồn tâm và muốn chứng đắc Túc mạng minh tất phải đoạn trừ hết dục lậu, không đắm nhiễm sắc trần.

Chương 16, Đức Phật so sánh ái dục tồn đọng trong tâm như là chất cáu bần chuyển động trong ao nước trong. Ngang đó, Đức Phật khẳng định, điều kiện để đạt đạo là gột rửa sạch bợn nhơ ái dục. Và sa môn, những người học Phật, học đạo giải thoát phải xả ly ái dục.

Chương 21, Đức Phật giải thích, sự đeo đuổi hư danh bắt nguồn từ sự tham trước tình dục. Hay nói đúng hơn, chạy theo hư danh là hệ quả của ái dục chưa đoạn tận, nó đủ làm cho con người xoay vần trong vòng luân quần, bế tắc.

Chương 22, Đức Phật dạy rằng sự tham trước ái dục, cụ thể là nữ sắc, sẽ vương víu khổ lụy vào thân, như trẻ em thơ dại, liếm mật trên lưỡi dao, tất bị đứt lưỡi.

Chương 23, Đức Phật phân tích sự giam hãm, trói buộc của ái dục nữ sắc, tài sản, vợ con là một thứ khung hình phạt “tù đầy chung thân”. Con người sở dĩ là phạm phu chỉ vì lao mình vào nó như con thiêu thân lao mình vào lửa, và con người sở dĩ thành Thánh nhân là do ý chí và kết quả đoạn tuyệt nó.

Chương 24, Đức Phật lưu ý tác hại nguy kịch một cách vô song của ái dục là nhận chìm con người trong sinh tử miên viễn. Và Ngài còn lưu ý cũng may là chỉ có một thứ nguy hại như ái dục; chứ có thêm cái thứ hai “tương đương” có lẽ sẽ không có ai thành đạo (!).

Chương 25, Đức Phật đưa ra hình ảnh một người cầm đuốc đi ngược gió bị bỏng tay để ví với người đang còn ôm ấp lòng ái dục.

Chương 26, Đức Phật kể lại giai thoại thiên ma ngoại đạo dùng sắc đẹp kiều diễm cám dỗ Ngài, nhưng Ngài đã chiến thắng, quy phục họ trở về chánh pháp.

Chương 27, Đức Phật tái xác định, nếu hành giả không mê hoặc bởi thất tình lục dục, nhất định là hành giả sẽ đạt được Thánh quả giải thoát.

Chương 28, Đức Phật khuyên hàng xuất gia nên hạn chế tiếp chuyện đối tượng khác phái. Vì tiếp chuyện dễ nảy sinh tình ý. Và như vậy là gây đau khổ cho cả hai. Không nên xem thường lời dạy này. Ngài khẳng định rằng: chúng quả rồi mới không bị cám dỗ.

Chương 29, Đức Phật dạy pháp môn cụ thể để vô hiệu hóa sự cám dỗ của sắc dục, bằng cách chánh niệm tỉnh giác trong việc tiếp chuyện; xem tất cả là thân thuộc để không móng tâm nhiễm đắm.

Chương 30, Đức Phật còn dạy rằng, gần ái dục như rom gần lửa, dễ bị lửa sinh tử đốt cháy. Do đó phải xa lánh ái dục.

Chương 31, Đức Phật đưa ra phương pháp hữu hiệu để đoạn trừ ái dục là đoạn trừ sự tác ý, móng tâm liên hệ ái dục, chứ không nên đoạn âm vô ích.

Chương 32, Đức Phật mô tả một chuỗi liên quan, móc xích ái dục, sự lo âu, sợ hãi thành vòng tròn sinh tử luân hồi.

Chương 41, Đức Phật bảo ái dục là bùn lầy sinh tử. Muốn đạt đạo, phải luôn chánh quán về vị đắng của ái dục để xa lìa nó.

Nhìn chung, chủ đề ái dục được Đức Phật đề cập ở 19 chương và mô tả một cách tường tận: từ vị ngọt, vị đau khổ, vị xuất ly khỏi nó, cho đến nói rõ: Đây là khổ dục, đây là nguyên nhân khổ ái dục, đây là sự an tịnh giải thoát ái dục và đây là con đường diệt khổ ái dục.

3. Vấn đề thiện ác

Ở phần đầu, chúng ta đã biết qua vài cách ngôn về thiện ác. Đến phần này chúng ta sẽ tiếp tục đi sâu khảo sát vấn đề thiện ác trong *Kinh Bốn Mươi Hai Chương*.

Định nghĩa một cách khái quát, thiện là những hành vi đạo đức xu hướng tu tập, chứng đắc giải thoát; ác là những hành vi phi đạo đức xu hướng giải đãi, gặt hái đau khổ. Do đó, có thể nói thiện là những gì thuộc đạo đức nhân bản, đạo đức phạm hạnh và ác là những gì liên quan đến sự phá hủy hay đi ngược lại đạo đức nhân bản, đạo đức phạm hạnh.

Kinh này có cả thấy 7 chương đề cập đến vấn đề thiện ác. Nhưng thật ra trong từng chương một của kinh vẫn đều ít nhiều, hoặc gián tiếp, hoặc trực tiếp nói đến vấn đề thiện ác. Ở đây, chúng ta chỉ giới hạn trong 7 chương đề cập trực tiếp mà thôi.

Chương 4, kinh văn mô tả cho chúng ta thấy chỉ có một vấn đề thân nghiệp, khẩu nghiệp và ý nghiệp lại tồn tại hai phạm trù thiện ác, xoay quanh mười biểu nghiệp. Thuộc về thân nghiệp có ba: không sát sinh, không trộm cắp, không tà hạnh là thiện, ngược lại là ác, tức là sát hại sinh linh, cướp đoạt quyền sở hữu phi pháp và quan hệ tình cảm bất chính ngoài luân lý, đạo đức. Thuộc về khẩu nghiệp có bốn: không nói láo, không thêu dệt, không đâm thọc, không ác khẩu là thiện và nếu thể hiện bằng những ngôn ngữ ngược lại như nói sai sự thật hiện bày, nói thêu dệt mê hoặc, nói đồn xóc chia rẽ, nói thô tục ác độc... là ác. Thuộc về ý nghiệp có ba: không tham, không sân, không si; nếu thể hiện của ý là tham lam, tham đắm, sân hận, giận dữ và si mê tà kiến là ác. Mười điều thiện và mười điều ác này, cùng tồn tại trong hữu thể con người, và sự phân định là thiện hay ác còn tùy thuộc vào sự tư duy, tác ý biểu nghiệp, và kết quả của biểu nghiệp.

Đức Phật còn cho biết, phần lớn con người, ít nhất cũng có một lần tác tạo hành động ác. Tác tạo hành động ác còn là thuộc tính của những kẻ bất chấp đạo đức, pháp luật. Tuy nhiên, trong quá trình phát triển để từ một ác nhân trở thành một ác quả, nếu có trợ duyên bằng những xúc tác ác nghiệp khác thì ác nhân sẽ trở quả đau khổ rất nhanh. Cũng vậy, khi đã tạo tác ác nghiệp, người ta cảm thấy giằng xé lương tâm, ăn năn cải đổi hành vi cuộc sống cho lương thiện. Chính những nghiệp thiện mới này đóng vai trò như một luật bù trừ, triệt tiêu hoàn toàn hay vô hiệu hóa nghiệp ác trước. Vì thế, Phật giáo không bao giờ chủ trương định mệnh, định nghiệp mà nhân quả còn lệ thuộc vào điều kiện nhân duyên. Do vậy, ai cũng có thể làm lại cuộc đời mới tươi sáng, nếu biết cải ác làm lành. Ngược lại, người ta cũng có thể làm cho đời sống đạo đức của mình bị hoen ố, nếu không tiếp tục phát huy thiện mà trở nên ác độc. Ngang qua giáo lý này, chúng ta phải thận trọng trong tác tạo, để duy trì phát huy những giá trị đạo đức ngày càng rạng rỡ hơn. Chớ để ác nghiệp xóa mờ đạo đức (chương 5).

Thông thường mà cũng gần như là một quy luật tất yếu của một xã hội còn tồn tại sự đối kháng giữa thiện và ác, giữa đạo đức và phi đạo đức thì những phân tử ác, phi đạo đức luôn tìm cách quấy phá, cản trở người thiện, người đạo đức. Đức Phật dạy chúng ta, đứng trước hiện tượng như vậy không nên đối đầu với ác độc bằng cách trả thù mà cần phải hết sức tế nhị, khôn khéo vận dụng phương tiện ứng cơ, đưa kẻ cừu địch trở thành bạn lành và hướng họ cùng đi trên con đường an vui, hạnh phúc (chương 6).

Bản chất giáo dục Phật giáo là như thế, không có thái độ trả thù, ngược lại, có hành động giáo dục cụ thể đối với kẻ ác để kẻ ác trở nên hiền lương mà thôi. gương hạnh giáo dục tuyệt vời này của Đức Phật được ghi lại trong giai thoại của chương 7 cho chúng ta thấy rõ điều đó. Trong con đầu

sôi lửa bỏng mà kẻ ác đối với Đức Phật, Ngài vẫn tỏ thái độ điềm nhiên đầy từ bi, hoan hỷ. Đợi kẻ ác hả giận, thôi phi báng, Đức Phật từ tốn dạy: “Nay anh mắng ta, ta không nhận thì anh tự rước lấy họa vào thân rồi vậy. Hãy xem vang theo tiếng, bóng theo hình, vang và tiếng, bóng và hình không tách rời khỏi nhau. Vì thế hãy thận trọng, chớ có làm ác”.

Theo Phật giáo, đề cập đến vấn đề thiện ác cũng chính là đề cập đến vấn đề nhân quả báo ứng. Muốn đạt quả cao thượng phải gieo nhân cao thượng. Và quả tội tệ nhất định phải là do phản ứng của nghiệp ác độc. Nhân nào quả nấy. Do đó, làm ác hay hãm hại người hiền lương đạo đức, tức bị phản ứng nghiệp đau khổ trùng trị (chương 8).

Vấn đề gieo nhân thiện để gặt hái quả thiện, Đức Phật dạy chúng ta phải biết lựa chọn đâu là ruộng phước tốt nên gieo và đâu là ruộng chai phước nên tránh. Có như vậy, sự làm thiện mới có hiệu quả và thành tích cao (chương 11).

Và sau cùng, Đức Phật còn nhắc nhở chúng ta rằng cái gọi là thiện, là đạo đức, thực chất phải là những hành vi, hạnh nghiệp xu hướng đạo giải thoát và bênh vực bảo vệ chân lý Phật giáo. Có như thế đời sống của chúng ta và mọi người mới thật sự là xả ly các ác, bất thiện pháp, và thành tựu thiện pháp, Niết bàn, giải thoát. Như vậy, thiện trong Phật giáo còn liên quan đến vấn đề thực nghiệm tâm linh, trau dồi phạm hạnh thiêng liêng cao cả, mang tính chất hoàng pháp vô ngã, vị tha, xua đuổi gian tà, đề cao chính nghĩa.

4. Vấn đề bố thí

Bố thí trong Phật giáo là một hành vi đạo đức, phát xuất từ tấm lòng hảo tâm, tương thân tương trợ, lá lành đùm lá rách. Bố thí, theo nghĩa của từ này là trang trải những sở hữu vật chất, tinh thần, tri kiến đến với mọi người một cách đồng

đều. Ngay cơ bản, bố thí là hành vi nhân bản, chăm lo đến tính nhân bản theo đúng nghĩa. Bố thí là tôn chỉ đặc thù của Phật giáo, hàn gắn mọi người, mọi giới lại với nhau bằng tình thương rộng lớn, không phân biệt. Từ ngữ được dùng tương đương với thuật ngữ bố thí là cúng dường, đọc trạch âm của từ cung dưỡng: cung cấp và dưỡng nuôi. Nhưng theo thói quen dùng từ, bố thí được hiểu là hành vi trao tặng sở hữu vật chất hoặc tinh thần (pháp thí) cho người khác nói chung, trong khi đó, cúng dường chỉ đặc biệt dùng cho đối tượng nhận lãnh cao hơn và đạo đức nhiều hơn. Người Phật tử quen dùng cúng dường Tam Bảo hơn là bố thí Tam Bảo, để biểu thị thái độ cung kính và còn nhằm phân biệt giá trị đạo đức của đối tượng thọ lãnh. Thật ra, từ ngữ cúng dường, hay đọc đúng âm là cung dưỡng, ý nghĩa không sâu sắc, không diễn tả được tấm lòng hảo tâm của người ban tặng sở hữu quyền như từ ngữ bố thí một cách cao thượng, vô tư, bình đẳng.

Trong một ý nghĩa sâu xa, bố thí được xem như một hành động gột rửa những tâm lý bòn xén, xan tham để mài giũa tâm hồn trở nên cao thượng. Người thực hiện bố thí theo tôn chỉ Phật giáo sẽ đạt được hai mục tiêu lợi ích: ban đến niềm vui, an lạc, hạnh phúc cho người khác và trau dồi tinh thần từ bi độ lượng ở chính mình. Người Phật tử bố thí hay vô úy thí, không bao giờ tự phụ mình là người ban ân, và kẻ thọ lãnh là người thọ ân. Trong hành động bố thí, cái ta ngã ái, cái ta chấp ngã không có chân đứng. Bố thí không chỉ được quan niệm như là một pháp môn hướng đến hoàn thiện nhân cách, mà còn là một trong những phương tiện đi đầu một cách hữu hiệu trong công cuộc hoằng pháp độ sinh. Vật chất trang trải trước, tinh thần trang trải sau. Chăm lo đời sống vật chất mới dễ dàng chăm lo đời sống tinh thần. Phật giáo luôn chủ trương như vậy, như trong tứ nhiếp pháp, trong lục độ vạn hạnh, bố thí luôn là hành vi hoằng pháp đi đầu.

Riêng ở kinh này vấn đề bố thí được chú trọng nhiều đến đối tượng thọ lãnh. Tùy theo cấp độ giá trị đạo đức, quá trình tu tập nhiều ít của đối tượng thọ lãnh vật thí, mà phước báo hay giá trị lợi ích của việc hành thí mới có ý nghĩa trọn vẹn.

Bố thí, cúng dường cho những đối tượng không có quá trình tu tập phạm hạnh, tra dồi đạo đức, thực nghiệm giải thoát, thì lợi ích cũng như giá trị ý nghĩa của việc hành thí chẳng đáng là bao. Thậm chí có những trường hợp, chính do nhân bố thí thiếu chánh kiến đối với những đối tượng ác độc, đã gián tiếp đưa họ sa đọa thêm vào bùn lầy tội lỗi mà trước đó vốn họ đã từng làm. Sự chất lọc đối tượng đáng được thọ lãnh tặng vật, thí vật là nhằm đề cao giá trị của sự tu tập và vạch trần hậu quả của sự vụng tu, làm ác (chương 11). Nội dung giáo dục của chương này, rất đáng cho chúng ta suy gẫm trong việc chọn ruộng tốt để gieo giống bố thí, vừa có hiệu lực giá trị, vừa có ý nghĩa thực tiễn.

Cũng liên quan đến vấn đề bố thí, mặc dù không có điều kiện vật chất, điều kiện xã hội... nhưng lại giàu tinh thần hoan hỷ hạnh bố thí hảo tâm của người khác, thì hành vi trợ tán, khích lệ, cổ động, hoan hỷ, tùy hỷ... này cũng được cộng hưởng phước báo với người bố thí. Tùy hỷ hạnh bố thí của người khác, thực chất là bố thí bằng ý nghiệp hay ở một trường hợp nào đó, nó còn là hành vi vô úy thí. Giúp tinh thần, giá trị đạo đức cũng tương đương với tặng phẩm vật chất được thực hiện một cách hảo tâm tự nguyện. Do đó tùy hỷ hạnh bố thí cũng là một hành vi đạo đức, một hành vi bố thí bằng ý niệm chân thành (chương 10).

Trong vấn đề bố thí vật chất, điều quý nhất và đáng học hỏi là những người tuy khó khăn, thiếu thốn về vật chất nhưng lại giàu tình thương, sẵn sàng trang trải cho những người có đời sống chật vật thiếu thốn hơn mình. Đức Phật

luôn tán thán những mẫu người cao thượng như vậy: “Của ít lòng nhiều”, hay “Giá trị của tặng phẩm ở tấm lòng chứ không ở tặng phẩm”, quả là những câu nói rất phù hợp với tinh thần Phật giáo, đúng thật là “Nghèo khó mà thực hành hạnh bố thí là vi diệu khó làm”. (chương 12, điều 1).

Tuy cũng là một khối lượng, một giá trị tặng phẩm nhưng không phải tất cả các tặng phẩm ấy đều có giá trị bố thí ngang nhau, hay đều đem lại lợi ích như nhau, nếu tâm lượng trong lúc hành thí khác nhau. Tâm lượng càng lớn, giá trị ý nghĩa của tặng phẩm càng nhiều. Và ngược lại, sẽ hoàn toàn vô ích hoặc không có lợi ích lớn, nếu tâm lượng bố thí phát xuất từ thái độ mua danh (như một cơ hội khoe tiếng, khoe của hay làm một cách xu hướng, truyền thống không nhận chân được ý nghĩa của việc làm).

Chính vì thế bố thí trong Phật giáo là cơ hội vàng ngọc để hoàn thiện nhân tính, nhân cách, nuôi lớn hạnh từ bi, nhất là xóa mờ những tạp chất xan tham, bõn sển, keo kiệt trong tâm khảm viên mãn thanh tịnh của chính mình để vững tiến trên con đường tu tập đạo Bồ tát, hướng đến giải thoát cứu cánh.

5. Vấn đề tinh tấn

Tinh tấn là những gia công nỗ lực nhằm đạt được những mục tiêu thiện pháp. Tinh tấn là sự kiên trì bền bỉ theo đuổi lý tưởng giác ngộ. Vì thế, tinh tấn là một từ ngữ hàm tàng nhiều ý nghĩa liên quan đến thiện và Thánh đạo.

Thường xuyên nghe pháp, nghiên cứu kinh luận là tinh tấn trau dồi chánh kiến. Ra công thực hành những học giới, hành pháp là tinh tấn tu tập. Trau dồi tứ niệm xứ, tứ chánh cần, tứ như ý túc là tinh tấn. Trau dồi ngũ căn, ngũ lực là tinh tấn. Trau dồi thất giác chi, bát chánh đạo là tinh tấn. Trau dồi tứ vô lượng tâm, tứ nhiếp pháp, tứ biện tài là tinh tấn. Trau dồi ngũ minh, lục độ

vạn hạnh là tinh tấn. Nói chung, sự tinh chuyên, cố gắng nào hướng đến những hương vị đạo đức, vô lậu, xuất ly, giải thoát... đều được xem là những hành vi tinh tấn.

Một điểm tế nhị mà chúng ta cần lưu ý là sự giống nhau và khác nhau giữa tinh tấn và dục. Trên cơ bản, tinh tấn và dục đều có những tác ý, những hành vi kiên trì, bền bỉ nhằm hướng đến một mục tiêu đã định sẵn. Nhưng nếu mục tiêu tinh tấn là sự thâm nhập lợi ích, an vui, tăng trưởng giới đức, phạm hạnh... thì dục sẽ có những mục tiêu ngược lại là sự đam mê, giải đãi, xu hướng cái ác, bất thiện pháp. Tuy nhiên nếu dục được đặt vào mong ước thành tựu đạo quả, chứng đắc giác ngộ, thì dục bấy giờ là động cơ đắc lực của tinh tấn, như dục như ý túc trong tứ như ý túc của Đạo đế giải thoát.

Đối với *Kinh Bốn Mươi Hai Chương*, tinh tấn được đem ra so sánh với các đạo quân tinh nhuệ, chiến đấu dũng cảm không lui sụt nơi biên thù, quyết chiến đến ngày đắc thắng khai hoàn mới thôi. Hơn thế nữa, những dũng sĩ tinh tấn ở đây, Đức Phật muốn ám chỉ cho các đệ tử. Ngài không muốn các đệ tử bỏ cuộc nửa chừng hay quá tự mãn với các thành quả chiến thắng dục lậu, ma quân phiền não ở những trận tập kích đầu, mà phải luôn luôn cảnh giác, phải dũng cảm, phải tinh nhuệ trong chiến đấu với dục lậu, hữu lậu, và vô minh lậu cho đến khi chứng đắc A la hán, Bồ tát và Phật quả (chương 33).

Ở chương 41, Đức Phật còn so sánh người thực hành tinh tấn trong chánh pháp của Như Lai cũng như con trâu cần cù chăm chỉ kéo xe, cày ruộng tuy mệt nhọc nhưng rất đổi kiên trì đến khi hoàn tất công việc phải làm; người học đạo cũng vậy phải cày lên hết những chai sạn phiền não, bất thiện và làm cho đất ruộng Bồ đề màu mỡ. Sự tinh tấn mà chương này gọi là “Trực tâm niệm đạo” quả thật là một quá trình chánh niệm tỉnh giác về đạo Thánh đế. Hay nói đúng hơn là suy

niệm Đạo để để thực hành Đạo để hướng đến Diệt đế.

Ở chương 27, khi Đức Phật và chúng Tỳ kheo nhìn thấy một khúc cây trong dòng nước, Đức Phật liền nắm bắt cơ hội, mượn hình ảnh khúc cây không bị trôi tấp vào bờ, không bị ai vớt lên, không bị mắc cạn, không bị mục nát, và không bị mắc vào vùng nước xoáy và nhờ đó trôi thẳng ra sông lớn rồi nhập vào biển cả, để giáo huấn về hạnh tinh tấn cho chúng Tỳ kheo. Cụ thể, Đức Phật dạy phải bằng mọi cách xa lìa tất cả tình lục dục, viễn ly mãi mãi các tà kiến, tà tư duy, tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng, tà tinh tấn (dục lậu), tà niệm, tà định, và phải tinh tấn vô vi, tức tinh tấn thực hành Niết bàn giải thoát. Như vậy sự chứng đắc đạo quả, thành tựu Bồ đề sẽ chắc chắn là một hệ quả logic tất yếu. Thái độ giáo dục như vậy được xem là thái độ giáo dục thực tiễn, nhân bản, thiện xảo và thậm thâm vi diệu. Cái cây, ngọn cỏ, trời xanh, mây bạc... tất cả những cảnh vật vô tri đều có thể trở thành những bài pháp sống động hữu hiệu đối với Đức Phật – bậc Toàn giác, Thiện thế, Thế gian giải. Có một chương, Đức Phật dùng hình ảnh “Vật trác tức thành khí” hay “Mài sắt nên kim” để khai thị chúng đệ tử phải tinh tấn mài dũa những cấu nhiễm bợn nhơ tâm như tham lam, sân hận, si mê, trạo hối, hôn thù và hoài nghi. Được như vậy, tâm thể thanh tịnh, an nhiên giải thoát tam giới, thoát khỏi mọi sinh y, thực chứng Thánh giới giải thoát, tuệ giải thoát, và tri kiến tuệ giác (chương 35).

Tuy nhiên, Đức Phật cũng lưu ý chúng ta rằng sự thái quá nào cũng có thể dẫn đến phản tác dụng, và tinh tấn thái quá như một khổ hạnh cực đoan sẽ không đem lại lợi ích thiết thực nào cho đạo giải thoát, ngoại trừ sự thối thất tâm Bồ đề như một định luật mà mọi người đều thừa nhận: bạo phát, bạo tàn. Câu chuyện vị sa môn “dục tốc bất đạt” trong việc thọ trì lời di giáo của Phật Ca Diếp, trở nên bi quan, thiếu nỗ lực, và Đức Phật để giải phóng vị ấy ra khỏi cơn khủng

hoảng thác loạn tâm trí này, bằng cách hỏi về nghề chơi đàn của thầy khi còn ở tại gia. Và rồi Đức Phật kết luận, nếu như trong việc khảy đàn, dây đàn quá thẳng: tiếng kêu cụt, chát chúa; dây đàn quá dùn: tiếng kêu hoãn không hay; lên dây vừa phải: tiếng kêu thánh thoát, thì trong việc hành đạo cũng vậy: giải đãi thì sa đọa, nhưng tinh tấn thái quá đến độ khổ hạnh cực đoan cũng chỉ dẫn đến “bán đồ nhi phê”. Chuyên cần đều đặn, vừa sức, hợp thời, hợp cơ. Chính sự tinh tấn trên cơ sở những yếu tố này mới thật là chánh nhân giải thoát (chương 34).

6. Vấn đề nhẫn nhục

Đã từ lâu, người ta cố tình gán ghép, quy kết cho nhẫn nhục trong Phật giáo là sự thể hiện của một tinh thần làm mềm nhũn, bi nhục hóa ý chí con người. Thật ra, đó chỉ là những lời phê phán thiếu khách quan, phản khoa học, được định hình sẵn trong ý đồ xuyên tạc, bôi nhọ một triết thuyết có tầm vóc lớn trong lịch sử tư tưởng, mà họ không thích. Ngay thời Đức Phật còn tại thế, các tôn giáo ngoại đạo cũng từng vu khống một cách gượng ép như vậy, nhưng họ không thành công. Bởi lẽ chân lý là chân lý, dù có bị dán lên một nhãn hiệu gì đó thì chân lý Phật vẫn ngời sáng và càng ngời sáng.

Nhẫn nhục trong *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* cũng một phần nào giúp cho chúng ta có chánh kiến về chủ trương đã bao lần bị xuyên tạc, hiểu lầm này.

Điều khó thứ 6 trong chương 12, ý nghĩa nhẫn nhục, được Đức Phật đề cập rất rộng: Hãy nhẫn nhục (tức đừng đắm nhiễm) sắc đẹp, nội sắc, ngoại sắc, biểu sắc, vô biểu sắc, hình thái sắc, nam sắc, nữ sắc... Hãy nhẫn nhục (tức đừng đắm nhiễm) dục thanh, ái nhiễm thanh, nam thanh, nữ thanh... Hãy nhẫn nhục (tức đừng đắm nhiễm) dục hương, ái nhiễm hương, nam hương, nữ hương... Hãy nhẫn nhục (tức đừng đắm nhiễm) dục vị, ái nhiễm vị, nam vị, nữ vị... Hãy nhẫn nhục (tức đừng đắm

niễm) dục xúc, ái nhiễm xúc, nam xúc, nữ xúc... Tức là không nên đắm nhiễm năm dục hay còn được hiểu là không nên đắm nhiễm tài, sắc, danh, thực, thù, năm dục hạ liệt hóa con người. Rõ ràng, khái niệm nhấn nhục rất bao quát, nội hàm nhiều ý nghĩa về triết học tu tập, trau dồi đạo đức giải thoát.

Chính vì thế, chương 15, khi được hỏi cái gì là sức mạnh vĩ đại nhất, Đức Phật đã khai thị rằng: “Nhấn nhục là sức mạnh vĩ đại, vì không còn mang theo trong tâm thể những dục lậu và cấu uế ác pháp, nhờ đó thân tâm thường an lạc”.

Như vậy, nhấn nhục trong trường hợp này được hiểu đồng nghĩa với trạng thái vô tâm, không động tâm khi mắt tiếp xúc với sắc, tai tiếp xúc với thanh, mũi tiếp xúc với hương, lưỡi tiếp xúc với vị, thân tiếp xúc với xúc giác, ý tiếp xúc với pháp trần. Về tâm, không động tâm khi sáu căn tiếp xúc với sáu trần (không phải hư vô hóa tri giác mà là vô hiệu hóa, hư vô hóa trạng thái chấp trước, chấp ngã, chấp pháp, phá hủy, thiêu đốt được chấp trước) thì sự đạt đạo xảy ra trong tích tắc.

Phật giáo, dù là Phật giáo Nam tông hay Bắc tông đều có sự nhất trí với nhau khi cho rằng nhấn nhục là một cơ năng vô hiệu hóa sự đắm nhiễm sáu trần. Các pháp môn tứ niệm xứ quán: quán thân trên thân, quán thọ trên các cảm thọ, quán tâm trên các tâm, quán pháp trên các pháp, hay chánh niệm tỉnh giác, đều là những chất tố hình thành nền tảng tự tại, thông dong ba cõi mà Bắc tông gọi là vô tâm, không động tâm khi xúc đối các cảnh trần. Kinh Lăng Nghiêm gọi đó là sự chứng đắc “Chân tâm thường trú, thể tính tịnh minh, thanh tịnh bản nhiên, chu biến pháp giới”. Còn Kinh Kim Cang gọi là Vô Sở Trụ với ý nghĩa “Bất ưng trụ sắc sinh tâm, bất ưng trụ hương, vị, xúc, pháp sinh tâm. Ưng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm”. Nhấn nhục với cấp độ giải thoát như vậy, còn được gọi là Ngộ Vô Sanh Nhẫn.

Thế thì sự thể đã quá rõ ràng, nhẫn nhục trong *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* hay nhẫn nhục trong Phật giáo không thể là một thái độ bi quan, yếm thế, hèn nhát, thiếu mất ý chí, mà là một ý chí sắt đá, một tâm thể kiên định, quyết đạt kỳ được mục tiêu vô chấp, giải thoát.

Nhẫn nhục trong Phật giáo, không phải là thái độ thờ ơ trước cảnh nước mất nhà tan, không phải là thái độ vô trách nhiệm trước cảnh bất công, thiếu dân chủ, lại càng không phải là thái độ muốn cho kẻ xâm lăng, kẻ tàn bạo, kẻ ác độc, kẻ bất công, bóc lột muốn làm gì thì làm. Nhẫn nhục của Phật giáo là thái độ dũng cảm theo tinh thần Bi Trí Dũng chống đối xâm lăng, lên án bạo tàn, đánh đuổi bất công... góp phần xây dựng một xã hội hòa bình, lành mạnh, mọi người biết tôn trọng lẫn nhau, để cùng nhau chung hưởng an lạc, hạnh phúc.

Đứng trước cơn lốc phi báng, nhục mạ, bất công, thái độ của Đức Phật cũng như của toàn thể Phật tử không bao giờ chạy trốn, yếu hèn, mà bằng mọi cách với phương tiện thiện xảo và tâm trí rộng lượng, hướng đối phương từ ác độc trở nên lương thiện, từ đối kháng trở thành kết đoàn, từ xa lạ trở lại thân quen trong cái nôi từ bi hỷ xả (chương 8). Chủ trương của Phật giáo là xóa bỏ bất công, tàn bạo. Sát nhất miêu cứu vạn thử, thực hiện Bi Trí Dũng, mang lại công bằng xã hội cũng vốn không có gì chống trái với nguyên lý nhẫn nhục cả.

Do đó, không nên quan niệm nhẫn nhục là thái độ chịu đựng những cảnh bất công một cách mù quáng. Nhẫn nhục Phật giáo không mang ý nghĩa phi nhân bản như vậy, mà nó bao hàm nhiều ý nghĩa triết học trong quá trình tu tập phạm hạnh, thực hiện giải thoát. Nghĩa là để hoàn thiện con người nhân bản và hoàn thiện con người siêu nhân cách (tuệ giác viên mãn) mà thôi.

7. Vấn đề cái khó

“Khó” hiểu nôm na là những chướng duyên, nghịch cảnh, cản phá bước tiến của ta khi ta hướng về mục tiêu nào đó. Cái khó thường đem đến cho con người những cảm giác bức dọc khó chịu. Đôi lúc nó làm yếu ớt ý chí, thối thất những ai vốn đã không mấy giữ vững lập trường. Nhưng đối với người kiên định, vững vàng thì càng gặp nhiều chướng duyên, nghịch cảnh chừng nào, sự già dặn, trưởng thành trong ý chí và tư tưởng càng lớn, “cái khó ló cái khôn” là vậy.

Đó là cái khó theo quan niệm thông thường.

“Khó” trong Phật giáo (ở đây là *Kinh Bốn Mười Hai Chương*) vượt hẳn những ý nghĩa trên. Cái khó, thật sự còn liên quan đến nhiều khía cạnh của vấn đề nhân bản và nhân bản Phật giáo. Cái khó được quan niệm như một nhân sinh quan chánh kiến, khẳng định giá trị con người và hướng đến một nếp sống tuệ tri cao cấp: Giải thoát.

Kinh Bốn Mười Hai Chương có hai chương đề cập đến quan niệm về cái khó: Chương 12 gồm 20 điều, chương 36 gồm 8 điều, tổng cộng 28 điều. Mỗi điều có một nội dung độc lập, nhưng lại cùng hướng mục đích giáo dục nhân bản duy nhất. Dưới đây, chúng ta chỉ điểm lược đại khái, khi đến phần lược giải nội dung kinh văn, chúng ta sẽ đi sâu hơn.

Trước nhất là điểm lược chương 12:

1. ***Nghèo khổ bố thí là khó***: Lời dạy này lưu ý chúng ta ba điều: a/ Hạnh bố thí không chỉ dành riêng cho người giàu có. b/ Trực tiếp tán thán hạnh bố thí của người nghèo, gián tiếp khích lệ mọi người nên có tinh thần tương trợ vị tha. c/ Sự bố thí không chỉ có giá trị xả bỏ xan tham mà còn trường dưỡng tâm từ rộng lớn.

2. ***Giàu có học đạo là khó***: Nhằm khẳng định sự vun bồi tài

sản vật chất, đam mê năm dục hạ liệt là xa rời đạo. Sự “giàu có” có giá trị phải là giàu có đạo đức, lương tri, trí tuệ, tài sản thánh.

3. **Dám chết vì lẽ phải là khó:** Cuộc sống chỉ có ý nghĩa khi ta sống lương thiện, đạo đức. Vượt qua chướng duyên, duy trì lập trường chân chính đã là khó, nhưng khó hơn là dám hy sinh thân mạng để duy trì đạo pháp.

4. **Gặp được kinh Phật là khó:** Kinh Phật hiểu chung là tam tạng Thánh điển. Chánh pháp, chân lý của Đức Phật, trong đó bao gồm việc biên chép, đọc tụng, thọ trì, giảng giải, truyền bá.

5. **Sinh thời Phật, gặp Phật là khó:** Sinh cùng thời và được thân cận Đức Phật để học hỏi tu tập là khó. Nhưng điều khó này, với chúng ta ngày nay là được gặp Tam Bảo, sống trong chánh pháp của Đức Phật.

6. **Nhẫn được sắc dục là khó:** Có nghĩa là chúng ta hãy chánh niệm tỉnh giác trong bốn oai nghi, không cho sáu căn đắm nhiễm sáu trần. Giữ tâm an tịnh, vô sở trụ trước.

7. **Thấy đẹp không tham cầu là khó:** Xả bỏ những thắm mỹ vật chất, sa đọa hóa con người là một điều cần thiết.

8. **Bị nhục không sân là khó:** Giữ thân, khẩu, ý bình thân trước mọi chướng duyên, nghịch cảnh, rất có lợi cho tu tập.

9. **Có thể lực không cậy uy là khó:** Giáo dục đạo đức khiêm tốn, bình đẳng, dân chủ cho người cầm cân nảy mực và cho mọi người.

10. **Đối cảnh vô tâm là khó:** Chính điều khó làm này tạo nên sự thánh vĩ, siêu tuyệt cho người thực hành được.

11. **Học rộng, nghiên cứu nhiều là khó:** Hãy mở mang trí thức, và hết sức thận trọng trong công tác văn hóa, giáo dục, hoằng pháp lợi sinh.

12. **Diệt trừ ngã mạn là khó:** Đề cao đức tính khiêm cung, giản dị, lên án hạng kiêu căng, tự thị, phách lối.

13. **Không khinh người chưa học là khó:** Đây cũng chính là nội dung mà pháp lục hòa gọi là kiến hòa đồng giải.

14. **Thật hành tâm bình đẳng là khó:** Xóa bỏ giai cấp, sự kỳ thị, phân biệt chủng tộc, màu da, đảng phái, tôn giáo là cần thiết.

15. **Chẳng nói thị phi là khó:** Khuyến mọi người nên thể hiện chánh ngữ, ái ngữ trong giao tiếp và trong cuộc sống.

16. **Gặp được thiện tri thức là khó:** Vì nhờ họ mà chúng ta lớn lên trong nhân cách, đạo đức, trí tuệ.

17. **Kiến tính, học đạo là khó:** Điều này đòi hỏi chúng ta phải gia công trau dồi tu tập, vì đây chính là yếu tố giải thoát.

18. **Tùy duyên hóa độ là khó:** Định đề phản ngược được hiểu là kết quả của giáo dục và độ sinh, tùy thuộc phần lớn vào phương tiện và thao tác sư phạm.

19. **Thấy cảnh không động tâm là khó:** Thực hiện vô hiệu hóa sự nhiễm đắm cảnh trần phiền não là khó, nhưng rất lợi ích.

20. **Khéo biết phương tiện là khó:** Đề cao tính sách lược, chiến lược trong mọi lĩnh vực phát triển con người, xã hội như kinh tế, chính trị, văn hóa, văn học, nghệ thuật... và đây là điều kiện xây dựng một xã hội toàn diện.

Điểm lược nội dung chương 36:

1. **Ra khỏi ác đạo, làm được thân người là khó:** Vừa đề cao nhân bản trọng tâm vừa giáo dục bỏ ác làm lành, tu tập phạm hạnh.

2. **Được làm người nam là khó:** Không có nghĩa trọng

nam khinh nữ. Lời dạy này nhằm khẳng định ưu thế nhất định của người nam so của người nữ trong mọi lĩnh vực xã hội và ngay cả ý chí, tư tưởng, tình cảm trong cuộc sống.

3. **Đầy đủ sáu căn lành lặn là khó:** Muốn được vậy, chúng ta phải vun bồi đạo đức cuộc sống. Tôn trọng sự sống người khác, loài khác, bảo vệ môi sinh, giúp đỡ vô điều kiện những người khó khăn, bệnh hoạn, khuyết tật v.v...

4. **Sinh tại trung tâm văn vật là khó:** Nơi đây có nhiều điều kiện trưởng dưỡng con người về mọi mặt: tri thức, trí tuệ, đạo đức...

5. **Gặp được Phật pháp là khó:** Giá trị và lợi ích của Phật pháp cao hơn trung tâm văn vật thế gian. Phật pháp tu dưỡng chúng ta về tri thức, trí tuệ, đạo đức xuất thế, siêu tuyệt.

6. **Phát khởi chánh tín Phật pháp là khó:** Vì lẽ chánh tín Phật pháp là điều kiện tiên quyết để đạt được tri thức, trí tuệ, đạo đức xuất thế.

7. **Phát tâm Bồ đề là khó:** Khó ở chỗ là nêu quyết tâm chứng đắc Vô thượng Bồ đề, tức Phật quả, giác ngộ viên mãn.

8. **Vô tu vô chứng là khó:** Đạt được thành quả mà thỏa mãn là tâm lý bình thường. Tu chứng mà không chấp mắc mới đích thực là tu chứng đúng nghĩa: Tu vô tu tu, chứng vô chứng chứng.

Như vậy, cũng đủ thấy quan niệm về cái khó theo Phật giáo không chỉ dừng lại ở giáo dục nhân bản, đề cao đạo đức nhân bản, mà thật sự còn hướng nhân loại đến mục đích chứng đắc, giải thoát.

8. Vấn đề vô ngã

Vô ngã không chỉ là phạm trù triết học Phật giáo mà còn liên quan mật thiết với tâm lý học Phật giáo.

Triết học vô ngã của Phật giáo hoàn toàn khác và siêu việt hơn các tôn giáo, triết phái khác. Vô ngã trong Phật giáo nâng cao chánh kiến, tri thức, tuệ giác về con người, về thế giới chung quanh con người. Vô ngã là nguyên lý đánh đổ quan điểm chấp nhận và sùng bái một đấng sáng thế, đấng toàn năng tạo ra con người và sơn hà, vũ trụ. Vô ngã đề cao nhân vị, nhân bản, và chỉ có nguyên lý này mới soi sáng nhận thức của con người về thật tướng các pháp, mang lại tri kiến như thật cho chủ thể nhận thức các pháp.

Đứng trên bình diện tâm lý học để khảo sát vô ngã thì ta phải hiểu rằng vô ngã là đặc cách, là những tính khiêm tốn, nhã nhặn, từ ái, chân thành. Nói theo ngôn ngữ duy thức học, vô ngã là không có, là xa lìa những tính cách ngã si, ngã kiến, ngã mạn, ngã ái trong con người. Những ai trau dồi tính cách vô ngã như vậy, trên cơ bản đã tạo dựng cho chính mình những nhân cách, phẩm chất đạo đức tốt và làm cho mọi người thương mến. Tính cách vô ngã trên còn là đặc tính của mẫu người lý tưởng cho mọi người, cho toàn nhân loại noi gương để học hỏi, trau dồi, rèn luyện phẩm chất.

Ngoài ra, vô ngã được Đức Phật đề cập trong kinh này còn là sự nỗ lực diệt trừ những tình tự ngã mạn, tăng thượng mạn, mạn quá mạn, ty liệt mạn... (điều 12 chương 12), là nhân tính cao thượng, biết thương yêu tôn trọng tất cả mọi người, mọi loài (điều 13, chương 12), là thể hiện tinh thần bình đẳng, không chấp mắc, phân biệt, kỳ thị (điều 14, chương 12), là người đúng đắn, không có thói xấu bươi móc ai, thể hiện ngôn ngữ từ ái, chân thành (điều 15, chương 12), là thái độ cởi mở, độ lượng, không nắm giữ độc quyền tri thức, truyền bá sở học một cách rộng rãi cho mọi người (điều 18, chương 12), là trạng thái an tĩnh của tâm lý, không hề rung động trước những biến cố thăng trầm của cuộc đời (điều 8, chương 12), là sự giản dị, thật thà, kiên trung, lễ độ, không ô

dù, không cửa quyền, quan liêu, hồng hách (điều 9, chương 12), và đặc biệt là không luyến tiếc ngã sở hữu, tài sản vật chất, mặc dù đang lâm cảnh nghèo khó vẫn biết bố thí giúp đỡ người khác (điều 1, chương 12).

Khảo sát từ bình diện triết học, thì vô ngã nhằm diễn tả bản chất vật lý của mọi sự vật hiện tượng là vô thường (vạn động, biến đổi), là tương đối; không phải là một cố thể bất biến. Mọi sự vật luôn trong trạng thái trôi chảy sinh diệt trong từng đơn vị cực nhỏ của thời gian mà Phật học gọi là sát na, hay khoa học hiện đại gọi là vật lý na nô.

Vô ngã, sự kết hợp nhiều yếu tố nhân duyên, duyên sinh rồi duyên diệt, trong đó mỗi yếu tố nhân duyên để hình thành một hợp thể nhân duyên nào đó, luôn biến đổi không dừng, và thực chất nó là thuộc tính của vạn pháp.

Đối với con người, vô ngã là sự kết hợp của hai yếu tố: danh (tinh thần) và sắc (vật chất), hay của hợp thể năm uẩn: sắc (địa đại, thủy đại, hỏa đại, phong đại, không đại), thọ, tưởng, hành, thức (tâm lý). Trong đó, không có yếu tố nào có thể tự hữu, khi nó không có lực hỗ trợ, tương tác nhân duyên với các yếu tố khác theo nguyên lý: “Cái này có, cái kia có, cái này sinh, cái kia sinh; cái này không, cái kia không, cái này diệt, cái kia diệt”. Mạng lưới nhân duyên chằng chịt cho thấy các yếu tố vật chất và tâm lý, không có yếu tố nào là ngã, không có yếu tố nào là định thể bất biến (chương 20). Chính vì thế trong một cuộc khảo sát về vấn đề mạng sống con người tồn tại trong bao lâu, Đức Phật đã khẳng định quan điểm của hai thầy Tỳ kheo cho rằng mạng sống con người tồn tại trong vài ngày (vị đầu), tồn tại trong vài mươi phút (vị sau) là chưa hiểu đạo, chưa hiểu được nguyên lý vô thường trong từng sát na nhanh chóng. Đức Phật đã tán thán câu trả lời của vị thứ ba là hiểu đạo, hiểu nguyên lý vô thường, khi

vị này trả lời mạng sống con người tồn tại trong một hơi thở. Do đó, hợp thể con người vô ngã về mặt vật lý (không gian) và về mặt thời gian nữa (chương 28).

Đối với thế giới, nguyên lý vô ngã cũng diễn ra tương tự. Từ những vật thể lớn như thiên thể, tinh cầu, hành tinh, định tinh, núi sông, đất liền... cho đến các vật thể nhỏ nhiệm như cát, bụi, sóng vật chất, năng lực, ánh sáng đều được cấu tạo bởi vô số nguyên tử, phân tử vật chất và các nguyên tử, phân tử này luôn chuyển động với một tốc độ vô cùng lớn, giữa chúng có khoảng cách không gian khoáng đại so với kích thước của chúng (chương 19). Như vậy, thế giới vật chất là một tập hợp nhân duyên, là một trường duyên sinh tương tác. Chúng không thể là sản phẩm của một ai, mà do nhân duyên sinh rồi do nhân duyên diệt. Sự sinh diệt, diệt sinh tùy thuộc vào nhân duyên và đây cũng là thuộc tính của vật chất.

Do đó, nắm vững nguyên lý vô ngã về con người, về thế giới vật chất, chúng ta sẽ tạo cho mình một nhân sinh quan, một thế giới quan chánh kiến và qua đó khẳng định được vị trí cũng như vai trò nhân bản là quan trọng, là trung tâm điểm trong cuộc sống con người và xã hội. Nghĩa là con người làm chủ vận mạng của mình, có thể cải tạo thiên nhiên, cải tạo cuộc sống như ý muốn.

9. Vấn đề cái tâm

Tâm là khái niệm triết học duy thức Phật giáo. Tâm đề cập trong các bản văn Phật học không phải là cái tâm theo nghĩa duy tâm đối với duy vật. Tâm mà Phật giáo chủ trương xa lìa bản chất đối lập duy lý. Tâm là pháp môn thực tiễn tu tập.

Theo từ ngữ Pali, tâm là Citta, xuất nguyên từ ngữ căn CIT: suy nghĩ, với nghĩa “chủ theo nhận biết đối tượng, nhận biết cảnh xúc đối”. Theo nghĩa này, cái gì có khả năng nhận

thức cảnh, nhận thức pháp, cái ấy là tâm.

Đối với *Kinh Bốn Mười Hai Chương*, khái niệm tâm được xoay quanh vấn đề đạo đức, thiện ác. Đó là vấn đề hết sức nhân bản. Thiện ác, hành vi đạo đức, hoặc phi đạo đức luôn là những năng lực đối kháng, không dung chứa nhau. Cũng như bóng tối và ánh sáng, đêm và ngày, mặt trời và mặt trăng, hễ cái này tồn tại thì cái kia vắng mặt, hễ cái này không hiện hữu thì cái kia có mặt. Cũng vậy, sự trau dồi, tô bồi những thiện pháp cũng chính là mặt trái của sự cải tổ, xóa mờ ác pháp. Các ác pháp, bất thiện pháp một khi đã được gột rửa khỏi tâm thể, thì bản chất thanh tịnh, sáng suốt của tâm sẽ được hiện bày. Các ác, bất thiện pháp còn tên gọi khác là tập đoàn cấu uế của tâm, những tình lự làm tâm thể không phát huy được bản chất ngộ minh sẵn có. Diệt trừ những bợn nhơ này của tâm, thời hào quang trí tuệ, chánh kiến, giải thoát sẽ hiện bày. Và đứng từ góc độ tu chứng, ánh sáng trí tuệ của tâm mới là ánh sáng chói sáng nhất, siêu việt nhất trong các loại ánh sáng (chương 15).

Vấn đề gan đục khơi trong cái tâm, chương 13 đưa ra hình ảnh tấm gương, vừa như giải thích vừa như chứng minh và gồm luôn cả hai về bản tâm thanh tịnh. Gương trong, lau sạch hết bụi ví cho tâm thanh tịnh. Tẩy sạch hết những cấu uế, tâm sẽ chói sáng với thời gian, không gian. Và duy trì những chuỗi thanh tịnh ấy theo hướng tăng tiến, thì vấn đề chứng ngộ đạo giải thoát là chắc chắn, không thể chối cãi.

Một hình ảnh khác cũng được ví dụ với cái tâm là sự gắng công, bền chí “mài sắt thành kim”, “gia công thành kỹ nghệ”. Trên cơ sở có thể làm thành công và thành công tốt đẹp này, Đức Phật khuyên dạy một cách dứt khoát rằng: Người thực hành chánh pháp của Như Lai phải luôn luôn loại trừ tất cả những pháp cấu nhiễm, những bợn nhơ để tâm thể được vắng

lặng tịch diệt. Đó chính là tôn chỉ “giữ tâm thanh tịnh, giữ thân nghiệp, khẩu nghiệp thanh tịnh” mà Phật giáo luôn quan tâm (chương 35).

Đứng từ nhãn quan nhân duyên, dòng suy nghĩ của tâm không chỉ hiện hữu với tự thân nó. Tâm tác ý, nghĩ ngợi là đề chủ đạo, dẫn khởi hành vi. Hành vi không tách rời khỏi sự chủ định của tâm. Hay nói dễ hiểu hơn, hành vi là sự thể hiện những năng lực, ý chí, tư tưởng, nguyện vọng, tình cảm... tiềm tàng trong tâm. Tâm được ví như nhà máy, còn các hành vi được xem như là các thành phẩm từ nhà máy đó sản xuất ra, theo nghĩa tâm là yếu tố đi đầu của hành động. Hay nói đúng hơn, tâm là “năng lực hành động”, và thân nghiệp, khẩu nghiệp là hai cơ năng thể hiện hành vi của năng lực hành động đã được định hình. Chính vì thế, muốn thiêu hủy các ác, bất thiện pháp, các lậu hoặc phiền não, người ta không thể tiêu hủy lực căn mà có thể chấm dứt cội nguồn được. Tiêu hủy lực căn là một nỗ lực không cần thiết cho vấn đề giải thoát mà Phật giáo còn gọi đó là những nỗ lực giới cấm thủ (Bắc tông), hay giới cấm khinh thị (Nam tông). Và chương 31 của kinh này gọi là hành động thiếu sáng suốt: “Đoạn âm không bằng đoạn tâm”.

Cũng nên hiểu thêm rằng đoạn tâm không phải là chấm dứt tư tưởng hay vô tri hóa tư tưởng. Đoạn tâm là chủ trương vô hiệu hóa sự chấp mắc của tư tưởng khi các căn tiếp xúc với các trần mà thôi. Vô hiệu hóa ý thức chấp mắc cũng chính là thực hiện chánh niệm tỉnh giác, là phát huy minh tri, tuệ tri, thắng tri, giải thoát tri – điều kiện cần thiết của sự giác ngộ – mà không một vị chứng đạo nào có thể bỏ qua giai đoạn tiên khởi nhưng cốt lõi này. Đề khởi chánh niệm, tỉnh giác theo nghĩa vừa trình bày, Đức Phật gọi đó là quá trình “tâm hành đạo”. (chương 42).

Tâm hành đạo mới là điều kiện chính thực hiện giải thoát. Vì như đã nói, tâm là yếu tố đi đầu, do đó tâm hành đạo, thì thân nghiệp, khẩu nghiệp cũng hành đạo và hành đạo một cách có hiệu lực. Rồi khi thân, khẩu, ý hành đạo một cách có hiệu lực, thì Niết bàn, sự xa lìa mọi khổ lụy sẽ xuất hiện và ngự trị. Nghĩa là giải thoát bây giờ và tại đây (tại thế gian này).

Như vậy, tâm mà *Kinh Bốn Mười Hai Chương* đề cập là phạm trừ đạo đức học và có sự chọn lựa dứt khoát giữa hai cái thiện và ác, đạo đức và phi đạo đức. Dĩ nhiên là thông qua kinh văn, Đức Phật dạy chúng ta phải chọn lựa dứt khoát cái thiện, cái đạo đức, đồng thời bỏ cái ác, xa rời cái phi đạo đức. Đây cũng chính là bản sắc giáo dục của Phật giáo mang tính nhân bản sâu sắc.

Tóm lại, đề cập đến vấn đề cái tâm trong Phật giáo, chúng ta chỉ cần nói gọn mà vẫn đủ nghĩa: Tâm là hệ quy chiếu của tu tập, thực chứng và của mọi nỗ lực: sống đúng, sống theo, sống hợp với chân lý giải thoát.

10. Vấn đề Đức Phật

Chúng ta chỉ có thể tìm hiểu Đức Phật gián tiếp qua tam tạng kinh điển, Nam truyền lẫn Bắc truyền. Riêng ở kinh này, chúng ta sẽ tìm hiểu Đức Phật gián tiếp qua *Kinh Bốn Mười Hai Chương* này. Vì là gián tiếp, cho nên cũng khó tránh khỏi ảnh hưởng chủ quan của người kết tập và phiên dịch. Nhưng dù sao, thông qua văn kinh, cũng như nội dung ý nghĩa chứa đựng trong từng bài kinh, chúng ta vẫn có được cái nhìn tương đối bao quát về Đức Phật và giáo pháp của Ngài đúng với hình ảnh thực, gương sống thực, lời dạy thực của Đức Phật 26 thế kỷ về trước. Đó là điều mà chúng ta cần lưu ý.

Hình ảnh đầu tiên về Đức Phật mà kinh này ghi nhận là Đức Phật chỉ là một con người xương thịt như bao nhiêu con

người khác, nhưng Ngài là một con người biết vận dụng thể lực và trí lực, tuệ đức và tu đức của mình để trở thành một con người, mà ở đó, cấp bậc giác ngộ đã đạt đến tột đỉnh, xứng với các danh xưng mà thế gian đã gọi tôn Ngài là Thế Gian Giải, Minh Hạnh Túc, Thiên Nhân Sư v.v...

Ở chương 26, hình ảnh Đức Phật lịch sử hiện lên rõ ràng, thân quen, gần gũi. Lúc này là vào thời điểm Đức Phật đang tọa quán dưới cội bồ đề về lý Tứ đế và mười hai nhân duyên trong những ngày gần bùng sáng bình minh chân lý. Đức Phật bị Thiên ma ngoại đạo đến quấy nhiễu bằng cách đem nữ sắc tuyệt thế – Ngọc Nữ đến cám dỗ Ngài, hòng làm lung lạc ý chí tu tập Phật quả. Nhưng Đức Phật đã chiến thắng mọi cám dỗ, đã quy phục cả Thiên ma ngoại đạo và Ngọc Nữ trở về với đạo giải thoát. Nhờ vậy, ngày nay chúng ta mới có Tam Bảo để nương tựa, có chánh pháp để tu hành.

Chương 7, Đức Phật kể lại một giai thoại thường gặp trong cuộc đời hoằng pháp của Ngài là người ngoại đạo biết Ngài hành đại nhân từ nên tìm cách chống đối, phỉ nhục Ngài. Nhưng vì trong đại nhân từ có hiện thân của trí dũng, nên Đức Phật đã quy phục đối phương một cách nhẹ nhàng, sâu sắc. Ngoại đạo mắng chửi Ngài dữ dội. Ngài vẫn giữ thái độ thản nhiên không đáp. Đợi ngoại đạo ngừng mắng, Đức Phật chỉ buông nhẹ câu hỏi thật ý nhị: “Anh mang quà đến tặng người, người ta không nhận thì quà đó thuộc về ai?”. Chỉ với lời phản vấn ngắn gọn, Đức Phật đã gọi cho anh ta hiểu được rằng, anh ta sẽ là người nhận lấy tất cả lời mắng chửi thô tục, chứ không phải là Đức Phật. Từ đó, Đức Phật giáo dục nhân quả, đưa ngoại đạo về con đường thiện pháp.

Ở chương 12, hình ảnh Đức Phật được mô tả là đối tượng hướng thượng con người. Đức Phật là từ trường thu hút mọi người trở về con đường đạo đức. Đức Phật đã trở thành mẫu

người lý tưởng, bậc vĩ nhân trong các vĩ nhân để mọi người nương tựa, noi gương, học hỏi. Vì vậy, thật không dễ gì được sống cùng thời và gần gũi Đức Phật để nghe và thực hành những lời Ngài dạy (điều 4, điều 5 hay điều 5 chương 36).

Tuy nhiên, kinh văn cũng khẳng định rằng Đức Phật chỉ là bậc Đạo sư, chỉ là người hướng đạo tu tập, chứ không thể ban tặng kết quả giải thoát cho chúng ta. Sự giải thoát phải bắt nguồn từ ý muốn tu tập. Không ai có thể giải thoát và tu giúp cho ai. Ý niệm mặc khải, cứu rỗi, ban phước là những khái niệm không hề có trong *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* nói riêng, không có trong Phật giáo, và nói chung không thể có trong cuộc sống. Đây là điểm đề cao tinh thần tự lực tu tập trong Phật giáo và cũng là tinh thần đúng đắn, cần thiết cho mọi người. Do đó thân cận, gần gũi Đức Phật chỉ có thể là duyên nhân chứ không phải là liễu nhân của giải thoát. Liễu nhân giải thoát phải là tự nỗ lực thực hành chánh pháp giải thoát. Và nói sâu sát hơn, gần gũi hay không được gần gũi Đức Phật chưa phải là yếu tố quan trọng hay tiên quyết, mà vấn đề là ở chỗ có biết tận dụng điều kiện tốt để trau dồi tu tập hay không. Không thực sự nỗ lực tu tập, thì gần gũi cũng bằng vô ích. Có tu tập, không được gần gũi vẫn có lợi. Và dĩ nhiên, có gần gũi, có tu tập thì càng có lợi hơn (chương 37).

Cuối cùng, hình ảnh Đức Phật được đề cập trong *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* là hình ảnh bậc Đạo sư gián tiếp giáo dục chúng ta nên có cái nhìn chánh kiến về mọi sự vật hiện tượng, về các pháp trên thế gian này. Không nên xem trọng thể tài, vật chất (điều 1, 2, 3 chương 42). Nên quán vạn pháp tương dung, nhất tức nhất thiết, nhất thiết tức nhất (điều 4 chương 42). Xem Pháp bảo, Phật đạo, phương tiện như hoa đốm, như huyền hóa để tránh sự chấp trước (điều 5, 6, 7, 8 chương 42). Xem thiên định, Niết bàn như những giá trị kiên định, tinh giác chúng sinh (điều 9, 10 chương 42). Xem sự

thịnh suy, nghịch duyên, thuận duyên như một quy luật tất yếu của xã hội (điều 11, 13 chương 42) và xem bình đẳng là chủ trương nhân bản độc đáo, đặc sắc (điều 12 chương 42).

Do đó, hình ảnh Đức Phật trong *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* là hình ảnh người giác ngộ của bậc Đạo sư, của bậc Pháp vương đầy đủ phương tiện thiện xảo trong hoằng pháp, giáo hóa.

Phần 2

-----oOo-----

LƯỢC GIẢI
KINH BỐN MƯƠI HAI CHƯƠNG



Chương 1

ĐỊNH NGHĨA SA MÔN VÀ SA MÔN QUẢ



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Những người từ già gia đình đi xuất gia phải nhận biết tự tâm, rõ suốt bản tính, chứng ngộ pháp vô vi, mới xứng đáng là sa môn (Thích tử). Thường giữ gìn 250 giới, sống đời thanh tịnh, tu tập Tứ thánh đế, để trở thành A la hán.

A la hán là quả vị giải thoát, vị ấy có thể phi hành biến hóa (nếu muốn), thọ mạng bất tận. Sự hiện diện của vị đó ở đâu, ở đó sẽ chấn động bởi uy đức của vị ấy.

A na hàm là Thánh quả kế cận A la hán. Phải tái sinh một lần về cõi trời 19 rồi do tu tập ở đó mà chứng đạo A la hán.

Tư đà hàm là Thánh quả kế cận A na hàm. Phải một lần tái sinh thiên giới và một lần tái sinh nhân giới, rồi do tu tập mà chứng đạo A la hán.

Tu đà hoàn phải bảy lần sinh, bảy lần tử mới chứng đạo A la hán.

Trọng tâm của bốn Thánh quả này đều do đoạn trừ tâm ái dục, cũng như chặt đứt tứ chi, thì tứ chi không thể mọc lại được.

II. SỰ LIÊN HỆ VỚI KINH ĐIỂN NIKAYA VÀ ĐẠI THỪA

Nội dung chính yếu trong chương thứ nhất này bao gồm hai phần: Phần đầu giới thiệu về khái niệm “sa môn” với những pháp quy giới luật cần thiết mà vị đó phải tuân thủ trong suốt cuộc đời tu tập và hành đạo. Phần còn lại giới thiệu khái lược về “bốn quả sa môn” hay còn gọi là bốn quả Thanh văn, bốn thành quả tất yếu mà một vị sa môn Thích tử sẽ đạt được trong đời sống phạm hạnh của mình ngay hiện tại này.

Như chúng ta đều biết, khái niệm sa môn không phải là thuật ngữ đầu tiên của Phật giáo. Ngay từ thời học thuyết

Veda mới hình thành, khái niệm này đã được phổ biến với ý nghĩa chỉ chung cho các tu sĩ hay đạo sĩ. Và như vậy, nói đến sa môn là nói đến những đối tượng muốn thoát ly để tu tập. Nhưng đối với Đức Phật, khái niệm sa môn không chỉ đơn thuần là những tu sĩ chung chung, mà là những tu sĩ có mục đích tu tập và đối tượng chứng đắc (giải thoát). Chính vì thế, thông qua Phật giáo, người sa môn thật sự sống có ý nghĩa. Và trong phạm vi ý nghĩa này, sa môn được dùng để chỉ cho các Tăng sĩ Phật giáo hay nói đủ phải là “sa môn Thích tử”, cũng chính là nội dung mà chương này đề cập.

Trong *Kinh Pháp Cú*, Đức Phật phản ánh khá sinh động về những phần tử chỉ là sa môn ở hình thức qua chiếc áo mà thiếu vắng công năng tu tập ở nội tâm là không xứng đáng một sa môn theo đúng nghĩa: “Ai khoác áo ca sa, tâm chưa rời uế trước. Không tự chế, không thực, không xứng gọi sa môn – Dhp.9”. Hoặc chỉ lạm xí sa môn ở hình thức của chiếc áo và đầu tròn: “Đầu tròn, không sa môn. Nếu phóng túng nói láo. Ai còn đầy dục tham. Sao được gọi sa môn – Dhp.264”. Vượt lên trên những tiêu chuẩn tối thiểu trong sự tu tập như là khử trừ những uế trước, sự phóng dật, sự dối trá, tâm lý dục tham... *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* còn đưa ra một mẫu sa môn Thích tử lý tưởng và toàn bích là “Những người từ già gia đình đi xuất gia phải nhận biết tự tâm, rõ biết bản tính, chứng ngộ pháp vô vi... mới xứng đáng là sa môn”.

Ở đây, yếu tố xác quyết đầu tiên của một sa môn là “từ thân cát ái”, “xuất ly gia đình”. Người sa môn (không thể là một bạch y cư sĩ) phải cắt đứt mọi quan hệ gia đình, là một con người ly khai mọi thân thuộc mà tất cả đều là thân thuộc. Sự ra đi và từ bỏ này không vì tầm cầu những lạc thú tâm thường theo kiểu “ấn dương nương Phật” hay “mượn đạo tạo đời” mà hấn phát xuất từ thái độ muốn thoát ly khỏi “phiền não gia” và “tam giới gia” như đoạn kinh dưới đây miêu tả:

“Không vì mục đích lợi dưỡng, y áo, ta xuất gia từ bỏ gia đình, sống không gia đình. Không vì mục đích cơm ăn, sàng tọa mà ta xuất gia từ bỏ gia đình, sống không gia đình. Nhưng với ý nghĩa như sau: nay ta rơi vào sinh, già, bệnh, chết, sầu, bi, khổ, ưu, não... rơi vào khổ và khổ chi phối, mà ta xuất gia, tu bỏ gia đình, sống không gia đình để đoạn tận tất cả khổ uẩn”.⁽¹⁾ Hay chúng ta có thể hiểu ý nghĩa “từ thân xuất gia” là nhằm mục đích giải thoát, và ít nhất cũng là vì gieo nhân, gặp chánh pháp, tiếp tục tu tập giải thoát ở những kiếp sống kế tiếp.

“Người hào tâm xuất gia, từ già gia đình theo Phật học đạo chỉ vì hai mục đích. Một là để đắc quả ngay đời hiện tại. Hai là để gặp Phật pháp ở tương lai”.⁽²⁾

Hoặc cụ thể và đầy đủ hơn như *Kinh Tương Ưng* dạy:

“Do mục đích đoạn tận tam độc, con đường đưa đến đoạn tận tam độc, phạm hạnh được sống dưới sa môn Gotama... Vì mục đích nhổ sạch các tùy miên, phạm hạnh được sống dưới Thế Tôn... Vì mục đích liễu tri hành lộ, phạm hạnh được sống dưới Thế Tôn... Vì mục đích đoạn tận các lậu hoặc, chứng ngộ được quả giải thoát, phạm hạnh được sống dưới Thế Tôn... Vì mục đích hoàn toàn tịch tịnh, không còn chấp thủ, phạm hạnh được sống dưới Thế Tôn”.⁽³⁾

Nhưng mục tiêu quan trọng mà *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* đưa ra là người sa môn phải: “Nhận biết tự tâm, rõ suốt bản tính, chứng ngộ pháp vô vi”.

Nhận biết nguồn tâm là nhận biết tâm mình là Phật (Tâm, Phật cập chúng sinh, thị tam vô sai biệt – Hiền Dương Thánh

1. *Tăng Chi Bộ* I, 164.

2. *Kinh Đại Biưu Tích*, tập 6, tr. 383.

3. *Tương Ưng Bộ* V, 28-29-30.

Giáo Luận). Rõ biết bản tính là rõ biết sự thanh tịnh của một bản thể chúng sinh, tuy đang sống trong phàm tục nhưng không vì thế mà bị nhớ ứ (Tánh tịnh minh thể, thanh tịnh bản ân, châu biến pháp giới – Kinh Lăng Nghiêm). Ngộ pháp vô vi là chứng đắc vô sanh pháp nhẫn, hay còn được hiểu là chứng ngộ bản thể bất sinh bất diệt của các pháp. Những định nghĩa truyền thống về pháp vô vi mà chúng ta cần ghi nhớ là: “Những pháp nào hữu duyên, do duyên sinh, chính pháp ấy là hữu vi. Những pháp nào vô duyên, không do duyên tạo tác, chính pháp ấy là vô vi”.⁽⁴⁾

Như vậy, trên cơ bản, pháp vô vi là pháp ly khai các đối tính, các duyên sinh, là bất sinh bất diệt, cũng chính là Niết bàn. “Thế nào là pháp vô vi? Vô vi là pháp Niết bàn”.⁽⁵⁾ Từ những nội dung cơ bản này, các trường phái Duy thức học còn triển khai đến sáu pháp vô vi là: Hư không vô vi, trạch diệt vô vi, phi trạch diệt vô vi, bất động vô vi, tướng thọ diệt vô vi và chân như vô vi. Năm loại vô vi đầu đề cập đến pháp tánh vô vi. Riêng chân như vô vi là đề cập đến Pháp tánh, điều mà Bộ Pháp Tụ gọi là Niết bàn, và *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* này gọi là “chứng ngộ pháp vô vi vậy.”

Một khái niệm sa môn với nội dung “từ bỏ gia đình đi xuất gia, phải nhận biết nguồn tâm, rõ biết bản tính, chứng ngộ vô vi” như thế quả là siêu tuyệt, chỉ có Phật giáo mới có được và thực hiện được mà thôi. Khái niệm sa môn mà *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* định nghĩa hoàn toàn nhất quán với nội dung Kinh Trung Bản Khởi là: “Nguồn gốc của các pháp: nhân duyên, không, vô chủ. Dứt tâm đạt bốn nguyện, nên gọi là sa môn”. (quyển thượng).

Đó là khái niệm mới mẻ, nội dung sâu sắc mà Đức Phật

4. *Bộ Pháp Tụ – Dhammasangani*, tr. 284, số 702.

5. Sách đã dẫn, tr. 366, số 907.

đã đem lại cho từ ngữ “sa môn” cô điển nói chung, và Phật giáo nói riêng.

Không chỉ dừng lại ở đó, Đức Phật còn quy định những pháp quy, giới luật để một vị gọi là sa môn Thích tử phải nghiêm trì trong tinh thần hoan hỷ và tự nguyện là “thường giữ gìn 250 giới, sống đời thanh tịnh, tu tập Tứ Thánh Đế để trở thành A la hán”. Rõ ràng, chúng ta thấy giới luật Phật giáo là những khuôn phép, là những pháp quy với công năng đưa hành giả sa môn đạt đến con đường siêu phàm, giải thoát, khác hẳn với những luận điệu cho rằng giới luật là những gì thúc phược, gò bó.

Chính như thế, chúng ta thấy và cũng có thể xác nghiệm rằng giới luật là thêm thang căn bản, là cơ sở vững chắc để một hành giả sa môn tiến tu Thiền định và khai phát tuệ giác.

250 giới là toàn bộ các điều khoản giới luật quy định cho một Tỷ kheo Tăng (gồm 4 Ba la di, 2 Bất định, 13 Tăng tàn, 30 Xả đọa, 90 Đơn đọa, 100 Chúng học, 4 Hướng bi hồi và 7 Diệt tránh). Nhưng đây chỉ là những điều khoản quy định theo Luật Tứ Phần và Căn Bản Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ. Theo Luật Ngũ Phần số giới khoản nhiều hơn 9 giới (8 giới thuộc Chúng học, 1 giới thuộc Đơn đọa) tổng cộng 259 giới. Luật Thập Tụng gồm 257 giới (tức nhiều hơn 7 pháp thuộc Chúng học). Theo Luật Tăng Kỳ thì chỉ có 218 giới (4 Ba la di, 2 Bất định, 13 Tăng tàn, 30 Xả đọa, 92 Đơn đọa, 67 Chúng học, 4 Hướng bi hồi và 7 Diệt tránh, tức nhiều hơn Tứ Phần 2 pháp Đơn đọa và ít hơn 33 pháp Chúng học). Còn Giải Thoát Giới Kinh chỉ có 246 giới (vì pháp Chúng học chỉ có 96 giới). Và theo truyền thống Luật tạng của Phật giáo Nam tông chỉ có 227 giới mà vị sa môn Thích tử cần phải thọ trì.

Ở đây, *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* đề cập đến con số 250 điều giới khoản, có lẽ đã dựa vào Luật Tứ Phần của Phật

giáo Bắc tông và Luật Căn Bản Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ (?). Như vậy có nghĩa là hai ngài dịch giả Ma Đăng, Trúc Pháp Lan đã dịch từ bản văn kinh hệ Bắc truyền về con số 250 giới. Nhưng dù có đứng trên quan điểm của Luật tạng nào thì điều mà nội dung chương thứ nhất của kinh này muốn nói vẫn là “Thầy sa môn hay tu sĩ Phật giáo nói chung, phải luôn luôn sống trong sự hộ trì các tịnh giới để thăng hoa đời sống đạo đức, đời sống phạm hạnh của chính mình”. Hay nói một cách khẳng định “để thành tựu A la hán quả, các tu sĩ Phật giáo phải hành động, sinh hoạt trong quỹ đạo của giới luật” – không có giới luật hay phạm hạnh bị sút mẻ, bẻ vụn, thì không thể nào đạt được Thánh quả.

Sống đời Thanh Tịnh mà kinh vẫn nêu ra là sống trong giới luật phạm hạnh, và sống trong từng tâm niệm quán chiếu chính mình để nỗ lực vươn lên. Như trong Kinh Tăng Chi, Đức Phật đã dạy: “Người xuất gia phải luôn luôn quán sát: Ta nay đi đến tình trạng là người không có giai cấp. Đời sống của ta tùy thuộc vào người khác. Cử chỉ oai nghi của ta cần phải khác tục, thay đổi cho thánh vĩ. Ta có khuyết tật nào về giới đức hạnh không? Các đồng phạm hạnh có trí, có chỉ trích về giới hạnh của ta không? Cần quán sát mọi sở hữu vật khả ái, khả hỷ của ta bị đổi khác, bị biến hoại. Ta là chủ nhân của nghiệp, là thừa tự của nghiệp, là thai tạng của nghiệp, là bà con, là chỗ quy hướng của nghiệp. Phạm làm việc gì ta tác tạo, ta sẽ thừa tự nghiệp ấy. Và luôn quán sát rằng đêm ngày đi qua bên ta, ta đã thành người như thế nào? Ta có chứng được pháp thượng nhân, tri kiến thù thắng, xứng đáng bậc thánh không, để những ngày cuối cùng, ta sẽ không phải hổ thẹn, xấu hổ.”⁽⁶⁾

Ngoài ra, đời sống thanh tịnh (oai nghi, tấn chỉ thanh tịnh)

6. *Tăng Chi Bộ* III, 383.

còn là một nếp sống tiết dục, tri túc, tỉnh giác, chú tâm trong chánh pháp, như đoạn kinh dưới đây mô tả:

“Vì lòng tin xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình, không xảo trá, không hư ngụy, không mất thăng bằng, không cao mạn, không dao động, không lảm lời, không nói phô tạp nhạp. Luôn hộ trì các căn, ăn uống có tiết độ, chú tâm cảnh giác. Không thờ ơ với hạnh sa môn, tôn kính học tập, sống không quá đầy đủ, không uể oải, từ bỏ gánh đọa lạc, đi đầu trong đời sống viễn ly, tinh cần tinh tấn, an trú chánh niệm tỉnh giác, định tĩnh, nhất tâm, có trí huệ.”⁽⁷⁾

Với một nếp sống chân chính cơ bản như vậy, vị sa môn dễ dàng đạt được quả A la hán. Tuy nhiên, vị sa môn để thành tựu bốn quả sa môn phải tu tập bốn Thánh đế.

Bốn Thánh Đế, nguyên tác Hán ngữ ghi là “Tứ chân đạo hạnh”. Nếu để nguyên nguyên tác này, người đọc sẽ khó hiểu và khó biết là Tứ diệu đế. Tu tập, quán sát tứ chân đạo hạnh hay Tứ diệu đế mới đích thực là con đường độc lộ với năng lực đưa hành giả sa môn đạt đến của quả sa môn. Trong Kinh Nikaya, Đức Phật liệt Tứ diệu đế vào một trong ba đề mục cần phải ghi nhớ trọn đời (1/ Nơi thế phát xuất gia, 2/ Tứ diệu đế, 3/ Nơi chứng đạo): “Tỳ kheo phải như thật chánh tri: Đây là khổ, đây là nguyên nhân của khổ, đây là khổ diệt (Niết bàn) và đây là con đường đưa đến khổ diệt.”⁽⁸⁾

Ở một đoạn kinh khác, Đức Phật còn sánh ví người sa môn như thật chánh tri Tứ thánh đế là người có được nhãn quan tuệ giác, sáng chói: “Ví như có người có mắt, thấy các sắc trong đêm tối mù mịt, khi có chớp sáng. Cũng vậy, này các sa môn, ai như thật rõ biết đây là khổ, đây là khổ tập, đây

7. *Tăng Chi Bộ* II, 206.

8. *Tăng Chi Bộ* I, tr. 118.

là khổ diệt và đây là con đường dẫn đến khổ diệt, hạng người này gọi là hạng người với tâm được ví như chớp sáng.”⁹⁾

Nói một cách bao quát thì cát ái từ thân, nhận biết nguồn tâm, rõ biết bản tính, chứng ngộ pháp vô vi, thực hành 250 giới, đời sống thanh tịnh, tu tập Tứ diệu đế... là những điều kiện quyết định, là những yếu tố không thể thiếu trong quá trình sống và tu tập của người sa môn. Hay chúng ta cũng có thể nói phản ngược vấn đề rằng bốn quả sa môn là sự thành tựu tất yếu của các điều kiện vừa nêu trên. Trong Kinh Trường Bộ, khi đề cập về 13 quả báo lợi ích thiết thực của một sa môn, thì chính sự chứng ngộ, giác quán Tứ thánh đế cũng lại là thành quả sau cùng để một hành giả sa môn diệt trừ các lậu hoặc (dục hữu, tà kiến, vô minh) mà chứng ngộ A la hán.¹⁰⁾ Như vậy bốn quả sa môn là gì? Nội dung ra sao?

Đầu tiên là quả A la hán.

Ở đây, nội dung bản văn chương 1 này chỉ nhằm giới thiệu công năng diệu dụng có được của vị A la hán là “có thể phi hành biến hóa (nếu muốn), thọ mạng bất tận, sự hiện diện của vị ấy ở đâu, ở đó sẽ chấn động bởi uy đức của vị ấy”. Tuyệt nhiên không đề cập đến nội dung đoạn trừ các hoặc lậu và đối tượng cần thiết để đoạn trừ. Nếu như chúng ta ôn lại nội dung Kinh Tăng Chi Bộ, hẳn chúng ta sẽ rõ. Ở chương 6 Pháp, có đến ba đoạn nói về các đối tượng hoặc lậu cụ thể mà một A la hán đã đoạn diệt. Như vậy, tổng cộng có đến 18 lậu hoặc mà một vị A la hán đã đoạn tận là:

“Phải đoạn tận sáu pháp này, một sa môn mới có thể chứng A la hán: 1/ Hôn trầm, 2/ Thùy miên, 3/ Trạo cử, 4/ Hối quá,

9. *Tăng Chi Bộ I*, tr. 138.

10. Xem Kinh Sa Môn Quả trong Trường Bộ I, kinh số 2.

5/ Bất tín, 6/ Phóng dật.”⁽¹¹⁾

Sáu lậu hoặc cơ bản khác là:

“1/ Mạn, 2/ Ty mạn, 3/ Quá mạn, 4/ Tăng thượng mạn, 5/ Cổ chấp, 6/ Ty liệt mạn.”⁽¹²⁾

Và sáu lậu hoặc nữa là:

“1/ Không có chánh tín, 2/ Không có xấu hổ, 3/ Không biết sợ hãi, 4/ Biếng nhác, 5/ Ác tuệ, 6/ Thân mạng nhiều ác vọng.”⁽¹³⁾

Ở chương 10 Pháp của *Kinh Tăng Chi* vừa trưng dẫn trên, Đức Phật còn cho biết vị A la hán trên nguyên tắc là đã diệt trừ tận gốc mười phiền não sau đây: “Tham, sân, si, phần nộ, hiềm hận, dèm pha, náo hại, tật đố, xan tham và mạn.”⁽¹⁴⁾ Nói chung, A la hán là vị đã gột rửa sạch các lậu hoặc, phiền não ở đất tâm thanh tịnh, không phạm năm tội ngũ nghịch, đoạn trừ tận gốc tam độc, nguyên nhân của mọi hữu lậu nghiệp và là cơ sở tích tập khổ uẩn:

“Sa môn nào là bậc A la hán, phải đoạn tận các lậu hoặc. Việc nên làm đã làm. Đã đặt gánh nặng sinh tử xuống. Mục đích đã đạt được. Hữu kiết sử đã bị đập tắt. Chân chính giải thoát. Vị ấy không thể có phạm năm ngũ nghịch trọng tội. Không thể vi phạm năm giới tại gia. Không còn tham sân si, không còn sợ hãi... xưa kia, nay và sau này nữa.”⁽¹⁵⁾

Như vậy, công năng diệu dụng phi hành biến hóa, uy đức kinh thiên động địa... mà *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* trình bày, thực chất chỉ là do công năng đoạn tận các lậu hoặc

11. *Tăng Chi Bộ* II, 407.

12. Kinh đã dẫn, tr. 415.

13. Kinh đã dẫn, tr. 418.

14. *Kinh Tăng Chi Bộ* III, tr. 493.

15. Kinh đã dẫn, 203-204.

phiền não mà ra. Và A la hán là như vậy.

A na hàm, quả vị giải thoát này là quả vị tu chứng thứ ba, sau A la hán. A na hàm thường được dịch là Bất Lai, nghĩa là không còn tái sinh nhân giới mà chỉ tái sinh về thiên giới, rồi từ đó tu tập thăng tiến mà chứng đắc A la hán. Kinh Tăng Chi cho biết, điều kiện tối thiểu mà vị A na hàm cần phải tu tập là đoạn trừ năm hạ phần kiết sử: “Tỳ kheo do đoạn tận năm hạ phần kiết sử, được hóa sinh, tại đây chứng Niết bàn, không phải trở lại thế giới này.”⁽¹⁶⁾ Một đoạn kinh khác ở chương 6 Pháp, vị A na hàm phải dứt trừ sáu lậu hoặc phiền não sau: “1/ Không tịnh tín, 2/ Không hổ thẹn việc ác, 3/ Không sợ hãi việc ác, 4/ Không chuyên cần tinh tấn, 5/ Phóng dật, thất niệm, 6/ Không có chánh tri kiến.”⁽¹⁷⁾ Ở một đoạn kinh khác, Đức Phật gọi vị A na hàm sau khi đoạn trừ năm hạ phần kiết sử là hạng “sa môn sen hồng.”⁽¹⁸⁾ Và điều mà Kinh Tăng Chi gọi là “được hóa sinh” chính là Kinh Bốn Mươi Hai Chương này nói “hóa sinh về cõi trời thứ 19” vậy.

Tu đà hàm là quả vị thứ hai, sau quả A na hàm. Tu đà hàm được dịch là Nhất Lai, một lần tái sinh thiên giới, sau khi thân hoại mạng chung. Tiếp tục tái sinh thiên giới, rồi do tu tập mà chứng đắc A la hán. Đối tượng lậu hoặc mà vị Tu đà hàm cần trừ diệt là ba kiết sử và làm giảm nhẹ tham sân si là bậc Nhất Lai, còn đi lại thế giới này một lần nữa, rồi đoạn tận khổ đau.”⁽¹⁹⁾ Và Kinh Tăng Chi I, tr. 461 gọi vị này là loại “sa môn sen trắng”.

Tu đà hoàn là quả vị đầu tiên trong bốn Thánh quả. Tu đà hoàn còn gọi là Dự Lưu hay Nhập Lưu với ý nghĩa là dự

16. *Tăng Chi Bộ* I, tr. 650.

17. *Tăng Chi Bộ* II, tr. 406.

18. *Tăng Chi Bộ* I, tr. 461.

19. *Tăng Chi Bộ* I, tr. 650.

nhập vào Thánh quả. Ngoài ra, còn một dịch nghĩa khác chỉ cho Tu đà hoàn là nghịch lưu với ý nghĩa là đi ngược dòng sinh tử phiền não. Nét đặc điểm cơ bản của vị Tu đà hoàn là tuy mới dự nhập dòng thánh nhưng vị ấy đã bắt thối chuyển trên lộ trình tiến đến giải thoát, và mặc dù vị ấy phải tái sinh đến 7 lần. Giá trị đáng chú ý của vị Tu đà hoàn là không bị tha hóa, biến chất phàm phu, chỉ nhất hướng phạm hạnh thoát tục. Kinh Tăng Chi cho biết, vị Tu đà hoàn đã chấm dứt được ba sự sợ hãi khi chứng đắc bốn dự lưu chi phần: “1/ Địa ngục đối với vị ấy đã đoạn tận. 2/ Loài bàng sinh đối với vị ấy đã đoạn tận. 3/ Ác thú, đọa xứ đối với vị ấy đã đoạn tận. 4/ Cõi nạ quỷ đối với vị ấy đã đoạn tận. Vị ấy là dự lưu, không còn thoái đọa, chắc chắn đạt đến Chánh giác.”⁽²⁰⁾ Lập trường thẳng tiến đến lý tưởng Phật đạo và không bị thối đọa hóa bởi các ác nghiệp, ác thú của vị Tu đà hoàn được Kinh Đại Bát Niết Bàn mô tả rất khẳng định: “Này thiện nam tử, vị Tu đà hoàn dù thác sinh ở quốc độ hung ác, nhưng vẫn không mất danh vị Tu đà hoàn,”⁽²¹⁾ hay “chẳng mất thân ngũ uẩn Tu đà hoàn.”⁽²²⁾

Kinh Tăng Chi còn cho biết sáu đặc tính quyết định của một vị Tu đà hoàn là: “1/ Sự quyết định đối với diệu pháp. 2/ Không còn thối đọa, đau khổ. 3/ Không tạo tác các nghiệp sinh tử. 4/ Thành tựu chánh trí tuệ. 5/ Không cùng chia sẻ với các dị sinh. 6/ Khéo tuệ quán được nguyên nhân sinh khởi của các pháp.”⁽²³⁾ Điều kiện cần thiết để thành tựu quả Tu đà hoàn không gì hơn là đoạn trừ ba kiết sử: “Sa môn do đoạn tận ba kiết sử trở thành bậc dự lưu, không còn rơi vào đọa xứ,

20. *Kinh Tăng Chi Bộ* III, tr. 241.

21. *Tập II*, tr. 232.

22. Kinh đã dẫn.

23. *Tăng Chi Bộ II*, tr. 426.

chắc chắn hướng đến giác ngộ.”⁽²⁴⁾ Kinh này còn gọi vị Tu đà hoàn là hạng “Sa môn bất động.”⁽²⁵⁾

Ngoại trừ vị thứ tư là A la hán (bậc vô sinh), ba quả vị còn lại đều thuộc về có dư nghiệp thọ sinh. “Tu đà hoàn có nghiệp 7 lần thọ sinh. Tư đà hàm có nghiệp thọ sinh 2 lần. A na hàm có nghiệp thọ thân cõi sắc. Cả ba Thánh quả này đều có dư nghiệp thọ sinh.”⁽²⁶⁾

Nhìn chung, kinh điển Nam truyền lẫn Bắc truyền đều nhất trí với nhau về số liệu tái sinh của ba quả vị: Tu đà hoàn 7 lần thọ sinh, Tư đà hàm 2 lần thọ sinh và A na hàm bất lai nhân giới. Điều này cho thấy tính nguyên tắc và công thức của các tầng lớp quả vị tu chứng trong bốn quả sa môn. Tuy nhiên, trong thực tế tu tập, vị hành giả không nhất thiết phải trải qua các tầng lớp mang tính thang bậc như vậy, mà có thể “nhảy vọt”. Khái niệm con số 7 không chỉ là 7 lần sinh tử mà có thể là 7 niệm sinh diệt. Con số 2, số 1 cũng vậy. Nghĩa là vị hành giả có thể chứng đắc quả A la hán bất kỳ lúc nào ngay cõi đời hiện tại ô trược này mà không phải tái sinh đi đâu cả, chứng đệ tam quả, đệ nhị quả, đệ nhất quả sa môn cũng tương tự như trên. Lý giải vấn đề như vậy cũng hoàn toàn phù hợp với nội dung của 13 quả báo thiết thực hiện tại của một sa môn tu tập trọn vẹn sa môn hạnh mà Đức Phật đã giải đáp cho vua A Xà Thế: 1/ Được các giai cấp kính trọng và cúng dường bình đẳng. 2/ Thành tựu tiêu giới, trung giới, đại giới. 3/ Có chánh tín, không còn sợ hãi. 4/ Hộ trì các căn, không để buông lung. 5/ Luôn tự chủ, chánh niệm và tỉnh giác. 6/ Thiểu dục tri túc, đời sống giản dị, thanh thoát. 7/ Giải phóng được 5 triền cái (tham, sân, hôn trầm, thụy miên,

24. *Tăng Chi I*, tr. 650.

25. Kinh đã dẫn, tr. 460.

26. *Kinh Đại Bát Niết Bàn II*, tr. 91.

trạo hối, hoài nghi). 8/ Hỷ và lạc thấm nhuần thân tâm. 9/ Chứng đắc tứ thiền. 10/ Đạt được chánh tri kiến. 11/ Có khả năng thực hiện hóa thân (như nội dung bài *Kinh Bốn Mười Hai Chương* này đã đề cập). 12/ Hiện bày thần thông (thần túc, thiên nhĩ, tha tâm, túc mạng, thiên nhãn). 13/ Giác ngộ Tứ thánh đế, diệt lậu hoặc, chứng ngộ A la hán quả.

Và điều thú vị trong quá trình tu tập để chứng đắc bốn quả sa môn là hành giả phải khử trừ trước tiên tâm ái dục. Bởi vì tác hại dẫn dắt của ái dục vô cùng nghiêm trọng: “Chấp chặt nơi năm dục. Vì si ái mới khổ. Bởi nhân duyên các dục. Đọa lạc ba ác đạo.”⁽²⁷⁾ Hay “Ham dục, khổ vô cùng.”⁽²⁸⁾ Hay “Ái tùy miên chưa nhỏ, khổ này phải sinh hoài.”⁽²⁹⁾ Chính vì tác hại to lớn của ái dục có thể dẫn dắt chúng sinh đọa lạc nơi dòng sinh tử phiền não, không thú hưởng Niết bàn, do đó hành giả sa môn hạnh phải kiên quyết đoạn trừ nó, đoạn trừ là nhổ lên mũi tên sinh tử, thân này là thân cuối cùng.

*“Bạc tới đích không sợ
Ly ái không nhiễm ô
Nhỏ mũi tên sinh tử
Thân này thân cuối cùng.”*⁽³⁰⁾

27. *Kinh Pháp Hoa*, phẩm Phương Tiện, bản Hán Việt của Hòa thượng Trí Tịnh, tr. 77.

28. *Kinh Địa Tạng*, bài tán ở quyển thượng.

29. Dhp. 338.

30. Dhp. 351.

Chương 2

ĐỐI TƯỢNG TU TẬP (BẢO SỞ SA MÔN, ĐỊNH NGHĨA ĐẠO)



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Những người xuất gia làm sa môn phải dứt bỏ ái dục, nhận biết nguồn tâm của mình, quán triệt chánh pháp thâm diệu của Đức Phật chứng ngộ pháp vô vi, trong vô sở đắc, ngoài vô sở cầu, tâm không vương mắc nơi đạo, cũng không còn kết nghiệp, vô niệm, vô tác, phi tu phi chứng, không trải qua các quả vị, mà vẫn cao vĩ. Đó mới thật là Đạo.

II. SỰ LIÊN HỆ VỚI KINH ĐIỂN NIKAYA VÀ ĐẠI THỪA

Trong một ý nghĩa và mục đích chung cánh thì các tu sĩ Phật giáo đều là những đối tượng đang hướng đến con đường xuất ly hệ phược, xu hướng giải thoát, và giải thoát một cách cứu cánh. Con đường thẳng tiến đến mục tiêu đó được thực hiện bằng phương pháp trừ khử ái luyện và dứt bỏ tham dục đối với dục giới, sắc giới và vô sắc giới. Ái luyện và tham dục là sợi dây liên kết một cách biện chứng sự tái sinh của con người trong lục đạo luân hồi. Tuy nhiên, khi đoạn tận ái dục, thực hiện giải thoát, người Tăng sĩ phải có một cái nhìn chánh kiến mọi sự vật trên bình diện chân lý tuyệt đối (chân đế). Điều đó có nghĩa là nhìn sự vật với nhãn quan thập như thị, với cái nhìn vượt lên trên các cặp phạm trù nhị nguyên đối lập, trong đó, phải nói đến cặp phạm trù sinh tử và giải thoát, chứng đắc và vô sở đắc... Vượt lên trên các tư kiến nhị nguyên mới đích thực là mục tiêu hướng đến cuối cùng của mọi Tăng sĩ, mà ở đây, bấy giờ cũng không còn cái gì để gọi là Đạo hay không là Đạo. Đó chính là nội dung chính yếu của bài kinh thứ hai trong *Kinh Bốn Mười Hai Chương* mà chúng ta sẽ bắt đầu khảo sát.

Thật vậy, trọng tâm của các Tăng sĩ Phật giáo là làm sao xứng đáng với danh nghĩa của một sa môn tu hạnh xuất ly sinh tử. Sa môn là hành giả không dung chứa ái dục, đi ngược

lại con đường ái dục tam giới. Như bài trước đã nói, khái niệm sa môn được tìm thấy rất nhiều ở kinh hệ Nikaya. Nó không phải là sản phẩm tư tưởng của Đức Phật, mà trước đó nhiều trăm năm, học thuyết Tam Veda đã đề cập. Nhưng có một điều mà chúng ta cần làm sáng tỏ là nếu như Veda quan niệm sa môn là những tu sĩ nói chung, thì Đức Phật đã đem lại cho nội dung khái niệm này hoàn toàn mới mẻ: “Trực hạnh là sa môn. Diệt hạnh là sa môn. Ứng lý hạnh là sa môn. Chánh hạnh là sa môn.”⁽¹⁾ Như vậy, sa môn theo quan điểm riêng của Đức Phật phải là tu sĩ đã đành, nhưng quan trọng và quyết định là tu sĩ đó phải có hạnh chất trực, phải có sở hành tu tập, thù thắng, phải có tâm nguyện độ tha một cách ứng cơ tiếp vật và nhất là phải có chánh hạnh. Chánh hạnh là hạnh tu chân chính, phù hợp với đạo lý giải thoát. Ta thấy, tu sĩ mà gọi là sa môn theo quan điểm phổ thông thời bấy giờ, bao gồm phần lớn các Bà la môn, các du sĩ bện tóc, các Ni kiền tử, các nhà ẩn tu khổ hạnh cực đoan v.v... tất cả họ chỉ là hội tụ của một quá trình nỗ lực dụng công một cách vô ích. Đức Phật, bậc khai phóng toàn triệt không kế thừa các tiền tư tưởng, mà chỉ phương tiện dùng lại các khái niệm quen thuộc của tiền tư tưởng cho phù hợp với ngôn ngữ thời đại đang thông hành rồi sử dụng nó với một nội dung hoàn toàn mới mẻ, độc lập và sâu sắc. Đó là hiện tượng “bầu cũ rượu mới” trong hệ thống nhận thức luận của Phật giáo. Điều này cho thấy, những luận điệu cho rằng “Đức Phật đã hệ thống, đã kế thừa các tiền học thuyết, đã tạo ra một chủ thuyết Phật giáo toàn bích”, là hoàn toàn không hợp lý, nếu không nói là ngộ nhận.

Sa môn, theo định nghĩa của Đức Phật, không liên quan gì mấy đến hình thức ngoại biểu, đến đầu tròn áo vuông... mà

1. *Tăng Chi Bộ* II, tr. 286.

cốt yếu là ở sự tu tập, ở quá trình tinh tấn nỗ lực đoạn tận ác pháp, phát triển thiện pháp, hoàn thiện nhân cách tu tập. Một Tăng sĩ mà ở đó ứ đây bất tịnh, nội tâm hôi hám, phạm hạnh bị bẻ vụn, sút mẻ... thì người đó chỉ đáng gọi là thử điều tăng (tu sĩ dơi chuột, tu sĩ cơ hội đội lốt) chứ không phải là sa môn. Do đó, giá trị của giới hạnh, đức hạnh, phạm hạnh, đối với sa môn vô cùng hệ trọng. Nó là bước đầu của tiến trình biện chứng giới, định, tuệ, như Kinh Nikaya đã nói: “Đối với sa môn Thích tử, nhu hòa nhẫn nhục là mong muốn, trí tuệ là cận hành, giới hạnh là điếm tựa, vô sở hữu là xu hướng, và Niết bàn là cứu cánh.”⁽²⁾ Cũng chính lời dạy này, ta lại thấy tất cả hành trang cần yếu của một sa môn, theo Đức Phật, là trí tuệ, là giới hạnh, là vô sở hữu, là nhu hòa và trọng yếu, là Niết bàn. Đó là hành trang mục đích, hành trang cứu cánh.

Cái gọi là “cứu cánh là Niết bàn” ở kinh văn vừa nêu cũng chính là điều mà ở *Kinh Bốn Mươi Hai Chương*, Đức Phật dạy: “Nhận biết nguồn tâm của mình”. Quá trình tu tập để nhận biết nguồn tâm, thể nhập Niết bàn, cũng không có gì khác hơn con đường đoạn tận ái và dục. Ái dục là nguyên nhân của Hữu, của sự tái sinh luân chuyển miên viễn mãi trong tam giới. Thế nên, ái dục là nguyên nhân của mọi đau khổ trong tam giới.

“Này các gia chủ, sầu bi khổ não... tất cả đều do ái dục sinh ra,”⁽³⁾ hay “Này các Tỳ kheo, ái dục là khổ sinh khởi.”⁽⁴⁾ Hay ái dục còn là đầu mối của sợi dây xích liên hoàn chín móc xích bất thiện: “Do duyên ái nên tầm cầu. Do duyên tầm cầu nên có được. Do duyên có được nên có quyết định. Do duyên quyết định nên có dục tham. Do duyên dục tham nên đắm trước. Do

2. *Tăng Chi Bộ II*, tr. 356.

3. *Trung Bộ II*, tr. 421.

4. *Tăng Chi II*, tr. 402.

duyên đằm trước nên có chấp trước. Do duyên chấp trước nên có xan tham. Do duyên xan tham nên có thủ hộ, chấp trước, chấp kiến, đấu tranh, kháng tranh, ly gián ngữ, vọng ngữ... rất nhiều các ác, bất thiện pháp khởi lên.”⁽⁵⁾

Xét về học lý Tứ đế, ái dục còn có tên gọi khác là TẬP ĐẾ, nguyên nhân của mọi tái sinh, của sáu bi khổ não. Đặt vào học lý 12 nhân duyên, ái dục cũng lại là nguyên nhân của mọi minh y, của mọi hiện hữu. “Xúc là một cực đoan, xúc tập khởi là cực đoan thứ hai, xúc đoạn diệt là chặng giữa và ái dục là người thợ dệt. Do ái dệt, chúng sinh phải tiếp tục sinh ở Hữu này.”⁽⁶⁾ Thế nên, sự đoạn tận ái dục, dù theo Tứ Đế hay 12 nhân duyên, vẫn là con đường duy nhất thể nhập Niết bàn, nhận biết nguồn tâm của mình: “Đồng nghĩa với Niết bàn, này các Tỳ kheo, là nhiếp tận ái dục, cũng còn gọi là đoạn tận các lậu hoặc.”⁽⁷⁾

Trở lại vấn đề nhận biết nguồn tâm của mình, theo Phật giáo Bắc tông, tâm của mọi chúng sinh bản lai thanh tịnh. Do đó, nhận biết nguồn tâm là trở về với bản thể thanh tịnh tuyệt đối. Ở đó không còn tồn tại cái gọi là giải thoát hay hệ phược: “Niết bàn sinh tử đẳng không hoa - Thiền sư Trương Chuyết.” (Niết bàn sinh tử đều một thể như hoa đóm trên không, vọng có, không thật trên bình diện chân đế). Nếu hiểu tâm là “Tâm như công họa sư, học chủng chủng ngữ âm - Kinh Tâm Địa Quán” thì nhận rõ nguồn tâm là nhận rõ nguồn nhân duyên kiến tạo ngũ uẩn. Nghĩa là thẩm thấu được nguyên lý cấu tạo sinh thành nên một hữu thể con người và rộng ra là hữu thể, hữu kiện của một pháp tánh, pháp tướng là duyên sinh, là không thật thể, là vận động, vô thường, vô

5. *Tăng Chi Bộ III*, tr. 236.

6. *Tăng Chi Bộ II*, tr. 338.

7. *Tương Ưng Bộ V*, tr. 7.

ngã. Nếu hiểu tâm theo Kinh Bát Đại Nhân Giác “tâm thị ác nguyên” thì nhận biết nguồn tâm là nhận biết được sự trực vọng, phan duyên, ác pháp của tâm để mà đoạn trừ nó, thanh tịnh hóa nó. Nhận biết nguồn tâm của mình theo nội dung như trên thì quả là điều cần có đối với một sa môn Thích tử.

ĐẠT PHẬT THÂM LÝ là quán triệt được chánh pháp thâm diệu của Đức Phật, hay còn được hiểu là giác ngộ được tâm ẩn sâu xa huyền diệu của Đức Phật. Tâm ẩn ấy là “trong thì vô sở đắc, ngoài thì vô sở cầu”.

Học thuật kinh điển Bắc truyền đi xa hơn kinh điển Nikaya không những ở vấn đề tu tập mà còn ở quan điểm nhận thức. Nếu như Nikaya chấp nhận A la hán là Thánh quả chứng đạt tối hậu thì Bắc truyền chỉ thừa nhận đó là Hóa Thành⁽⁸⁾, chỉ là nửa chặng đường ban đầu, chưa thật sự là Niết bàn cứu cánh. Hàng Nhị thừa Thanh Văn, Duyên Giác cần phải tu tập các pháp môn tịnh Phật độ, lục độ vạn hạnh, thực hiện 32 ứng thân trong giáo hóa⁽⁹⁾ để cuối cùng chứng đạt Phật quả (Bào sở). Chính vì lý do này, Đức Phật đã tuyên bố: “Ta không có đệ tử Thanh Văn. Nếu có ai tự cho mình đã chứng A la hán, Bích Chi Phật, mà chẳng biết việc Như Lai chỉ giáo hóa cho hàng Bồ Tát. Những hạng người này chẳng phải là đệ tử của Ta, chẳng phải là A la hán, chẳng phải Bích Chi Phật. Nay Xá Lợi Phất, những ai tự cho mình đã chứng A la hán, là thân tối hậu, là cứu cánh Niết bàn, mà không có chí tiến thủ, tầm cầu đạo Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác, nên biết những hạng người này là tăng thượng mạn⁽¹⁰⁾.”

Cái diệu nghĩa vô sở đắc, vô sở cầu, chính là nội dung của các kinh điển Bắc truyền, nhất là kinh hệ Bát Nhã. Sở đắc,

8. Thuật ngữ *Kinh Pháp Hoa*.

9. *Kinh Pháp Hoa*, phẩm Tín Giải, tr.151.

10. *Kinh Pháp Hoa*, phẩm Phương Tiện, tr. 70.

ngay cả Phật vị cũng chỉ là giả lập: “Sở vị Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác, tức phi Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác, thị danh Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác”. Kinh Kim Cương (gọi là quả Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác, kỳ thật chẳng có gì để gọi là Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác, mà gọi là Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác, vậy thôi). Quả vị giác ngộ cuối cùng theo Pháp Hoa là Bảo sở và chính Đức Phật tại pháp hội này đã khẳng định “tất cả chúng sinh đều là Phật sẽ thành.”⁽¹¹⁾

Khái niệm “đã thành” nói lên tánh tịnh minh thể của chân tâm thường trú “ở phàm không bớt, ở thánh không tăng”, nó là bản lai chân diện mục. Chúng sinh mà là chúng sinh là do quên sót nó, như chàng cùng tử quên cha mình là ông đại trưởng giả giàu có. Cũng như anh chàng nghèo nợ quên bằng viên minh châu trong ché áo của mình. Tu tập giác ngộ là trở về với chính nó, thì giác là trở về với bản giác, cho nên có gì đâu mà đắc mà cầu! “Tam thể cầu tâm, tâm bất đắc. Tương tâm mịch vọng, vọng nguyên vô. Vọng nguyên vô xứ tức Bồ đề. Thị tác danh vi chân đắc đạo”. Chân đắc đạo là “vô sở đắc, vô sở cầu” vậy. Kinh Đại Bửu Tích cũng với lập trường chân đế, phủ nhận quá trình chứng đắc cũng đã khai thị như sau:

*“Tất cả các pháp như hư không
An lập trăm ngàn danh nghĩa cũ
Hoặc nói tâm là thiên, giải thoát...
Hoặc gọi căn, lực, hoặc Bồ đề...
Mà căn lực ấy vốn vô sinh
Thiên định, Bồ đề... chẳng thật có
Các pháp tự tính vô sở hữu*

11. Kinh Pháp Hoa, phẩm Phương Tiện, tr. 79-83.

Sẽ ở chỗ nào mà chúng đắc?
 ... Phật nói chúng sinh, bốn vô sinh
 Còn không chúng sinh để có được
 Sao lại sẽ có người đắc quá?”⁽¹²⁾

Bài kệ kế tiếp của kinh này còn giải thích nguyên do nếu thật có sở đắc sở cầu thì lẽ ra chúng sinh phải là một hữu ngã thường tồn, và như thế sẽ không có thật thì mãi mãi sẽ là chúng sinh, chứ không thể giải thoát.

“Quá khứ vô số trăm ngàn Phật
 Không có ai hay độ chúng sinh
 Vì nếu chúng sinh ấy có “thật”
 Cứu cánh không thể được Niết bàn!”⁽¹³⁾

Ở kinh trên, Đức Phật còn khai thị pháp môn tuệ quán để thành tựu vô sở đắc, vô sở cầu, hành giả phải:

“Quán sát như vậy: Không một pháp hiệp, không một pháp tan, không một pháp sinh, không một pháp diệt, chẳng thọ một pháp, chẳng xả một pháp, chẳng tăng một pháp, chẳng giảm một pháp. Tu quán như vậy, thời ở nơi các pháp: vô sở đắc. Vì vô sở đắc nên không có khứ. Vì không khứ nên không lai. Vì không lai nên không có trụ. Đây gọi là vô lai, vô khứ, vô trụ, vô bất trụ vậy.”⁽¹⁴⁾ Chính nhờ có vô sở đắc, vô sở cầu mà hành giả “tâm không vương mắc nơi đạo cũng không còn kết nghiệp” như Bát Nhã Tâm Kinh đã nói: “Do vô sở đắc mà viễn ly điên đảo mộng tưởng, cứu cánh Niết bàn”.

PHÁP VÔ VI, khái niệm này gây ra nhiều mối tranh luận. Có người cho rằng, đó là thuật ngữ của Lão giáo, như: “Vô

12. Đại Bửu Tích, tập 6, tr. 475.

13. Đại Bửu Tích, tập 6, tr. 76.

14. Đại Bửu Tích, tập 6, tr. 409.

vi nhi vô sở bất vi, vô trị nhi thịnh trị”. Thật ra, đây chỉ là sự ngẫu hợp nào đó về danh từ mà thôi. Ý nghĩa khái niệm vô vi của Lão giáo là động từ (tức hữu vi pháp) “đường như không làm mà làm tất cả”. Còn khái niệm vô vi theo Phật giáo là danh từ, dùng chỉ cho pháp không bị tác tạo, nó là Niết bàn. Hay cũng gọi là pháp “bất sinh bất diệt”, chứng ngộ Niết bàn tuyệt đối hoặc nói theo Nam truyền là ngộ vô sanh nhẫn. Học lý Trung Quán Luận của Bồ Tát Long Thọ đặt cơ sở luận lý trên nền tảng này mà triển khai Bát bất trung đạo (Bất sinh, bất diệt, bất thường, bất đoạn; bất nhất, bất dị, bất lai, bất khứ). Tuy nhiên, sự triển khai này cũng không phải là một khai sáng, không vượt ra ngoài nội dung Tâm Kinh Bát Nhã: “Thị chư pháp không tướng, bất sinh, bất diệt, bất cấu, bất tịnh, bất tăng, bất giảm...”. Dù có triển khai dưới dạng thức nào thì điều chúng ta cần ghi nhận là “Niết bàn hay sự chứng ngộ tuyệt đối ly khai các phạm trù nhị nguyên đối đãi”. Chính óc nhị nguyên làm chúng ta xa rời Đạo, mà vốn dĩ Đạo đâu có gì là xa lạ, khó khăn lắm: “Chỉ đạo vô nan, duy hiềm giản trạch”. (Tín Tâm Minh - Tổ Tăng Xán). Óc nhị nguyên là kẻ thù ghê gớm nhất của chánh nhân giải thoát, của nguyên lý vô sở đắc, vô sở cầu. Vì vậy, người hành đạo giác ngộ mà hướng tâm cầu đạo ở bên ngoài được xem là ngoại đạo: “Hướng tâm ngoại cầu danh viết ngoại đạo”. (Đạt Ma - Ngộ Tánh Luận). Chính vì thế mà kinh văn này gọi người giải thoát là người “tâm bất hệ đạo” là vậy.

Kinh Kim Cang nói: “Nhu Lai thuyết pháp như phiệt dụ. Chánh pháp ưng xả, hà huống phi pháp” (Giáo pháp của Như Lai thuyết giải, khai thị như thể chiếc bè vậy. Chánh pháp còn phải xả bỏ, không chấp thủ, thì huống gì là những cái phi chánh pháp). Kinh Viên Giác nói: “Nhất thiết tu đa la giáo như tiêu nguyệt chỉ. Như phục kiến nguyệt tất tri sở tiêu tất cánh phi nguyệt” (Tất cả giáo pháp của Như Lai như là

ngón tay để định hướng mặt trăng). Cũng vậy, chân lý tuyệt đối vốn là cái gì đó “ly ngôn thuyết tướng, ly danh tự tướng, ly tâm duyên tướng, tất cánh bình đẳng, vô hữu cao hạ... cố danh chân như” (Đại Thừa Khởi Tín Luận). Nói chung, khi đạt đạo giải thoát mà còn chấp pháp, còn hệ lụy vào đạo, không phải đích thực là cứu cánh giải thoát, mặc dù đã “hết kết nghiệp”. Vì giải thoát cứu cánh là giải thoát, giải thoát tri kiến, giải thoát mọi giải thoát.

VÔ NIỆM, VÔ TÁC, PHI TU, PHI CHỨNG chính là hệ quả đạt được của hành giả trên lộ trình ngộ vô sanh nhẫn, hay ngộ vô vi pháp, nội vô sở đắc, ngoại vô sở cầu.

Theo định nghĩa của các kinh hệ Bắc truyền, vô niệm không có nghĩa đơn thuần là vắng bật tư niệm, mà vô niệm vừa là tịch chiếu, vừa là chánh niệm. Do đó, vô niệm là chánh niệm, chánh niệm là ly khai các niệm đối lập, thiên chấp, như đoạn kệ dưới đây minh thị:

*“Vô niệm” gọi là thấy các pháp
Tất cả các pháp “không tự niệm”.
Có tâm, có niệm... đều không cả
Nếu người ưa thích quán sát không
Nơi vô niệm ấy, chớ sinh niệm!”⁽¹⁵⁾*

Vô Tác là không tạo tác, không tác giả. Đây cũng là một trong các khái niệm quan trọng để hiển bày thật tướng như thị của các pháp. Đoạn kinh dưới đây cho chúng ta thấy tác hại to lớn đối với những ai không nhận chân được “vô tác” của các pháp:

*“Vườn rừng các thứ hoa đẹp nở
Cung điện châu báu chói sáng nhau...”*

15. Đại Biưu Tích, tập 6, tr. 470.

*Cũng không có ai là tác giả
 Điều từ vọng tâm phân biệt sinh
 Các pháp hư ngụy, phỉnh thế gian
 Phàm phu chấp trước, sinh điên đảo.”⁽¹⁶⁾*

Cũng cần nhắc lại rằng, khái niệm “phi tu phi chứng” mà Đức Phật dạy ở *Kinh Bốn Mười Hai Chương* này không có nghĩa là không cần tu, không cần chứng đắc, hay như quan điểm đoạn kiến của ngoại đạo cho rằng không có công đức tu tập, không có quả báo giải thoát, mà nhằm khẳng định tự tánh các pháp là Tịch Diệt. Tịch diệt, bản thân nó là chính nhân giải thoát, là bản thể chân tâm, không thể là sản phẩm hữu cơ của tu tập, của chứng đắc. Quá trình tu tập, gột rửa chỉ là duyên nhân khơi nguồn bản giác hội diện thi giác. Hay nói đúng hơn, nó là yếu tố trợ duyên cho thi giác trở về bản giác mà bản giác là Vô Sở Đắc. Kinh Pháp Hoa nói: “Các pháp từ xưa nay, vốn là tánh tịch diệt. Phật tử hành đạo rồi. Nhất định sẽ thành Phật”. Cũng như Kinh Đại Bửu Tích nói: “Các pháp tự tánh thường tịch diệt. Nào có tham dục và sân si. Chẳng thấy chỗ sinh tham ly dục. Mới gọi là thật chứng Niết bàn,”⁽¹⁷⁾ đều nhằm khẳng định bản thể bất sinh bất diệt, ly khai các đối tính.

Có một vấn đề cần đặt ra ở đây, đó là khái niệm ĐẠO. Nếu như Lão Tử định nghĩa Đạo là “đạo khả đạo phi thường đạo”, thì *Kinh Bốn Mười Hai Chương* lại đưa ra nội dung toàn kiện, thâm thúy hơn: “Tâm không vướng mắc nơi đạo... chẳng cần trải qua các quả vị, mà vẫn cao tột. Đó mới thật là Đạo”. Đạo ở đây chính là sự thể nhập tuyệt đối, sự giải thoát tất cả mọi chấp mắc và nhất là giải thoát luôn mọi giải thoát,

16. *Đại Bửu Tích*, tập 6, tr. 473.

17. *Đại Bửu Tích*, tập 6, tr. 473.

một sự giải thoát mà không còn đối tượng để giải thoát.

Toàn bộ bản văn của chương thứ 2 kinh này tuy ngắn gọn nhưng không kém phần sâu sắc so với hệ thống Bát Nhã hoặc nguyên lý của các kinh hệ Đại thừa nói chung. Có lẽ chính với những nét đặc sắc vô song như thế mà kinh này được phiên dịch đầu tiên ở Trung Hoa (?).

Bao niên kỷ đã lặng lẽ trôi qua, nếp nhăn thời gian vẫn không sao in lên trán kinh này được, cũng như từ thời Đức Phật, khái niệm về sa môn, mục đích xu hướng, hành trang thực hiện và quả vị đạt đạo cuối cùng của một Tăng sĩ vẫn bất diệt mãi với thời gian, vẫn siêu tuyệt so với các tiền học thuyết, các hiện học thuyết, và các hậu học thuyết nữa. Mặc dù, thời đại xuất hiện kinh có khác, nhưng sở hành của các sa môn Thích tử theo kinh này quy định, cho đến ngày hôm nay cũng không có lý do gì để đi ngoài quỹ đạo chánh pháp ấy được. Sự khác biệt dù dưới góc độ nào, hình thức nào được xem là một sự sai lầm hơn là cải cách. Sa môn mà không đoạn trừ tham ái và dục lậu thì không gọi là sa môn. Sa môn mà không ngộ nhập chánh pháp, không đạt ngộ nguồn tâm thanh tịnh chỉ mới là sa môn một phần nửa, nếu đang hướng đến. Vị sa môn mà còn chấp thủ trong tư tưởng, nhận thức, chấp mắc về sở tu, chấp mắc về sở hành, chấp mắc vào nhị biên chỉ là chấp pháp, không đích thực là sa môn.

Ngày nay, chúng ta đang và sẽ là những sa môn như những vị Thánh đệ tử thời Đức Phật đã là sa môn. Nếu các vị ấy đã đoạn tận các lậu hoặc “việc nên làm đã làm, đã đặt gánh nặng sinh tử xuống, không còn trở lại trạng thái luân hồi này nữa”, thì ít ra chúng ta cũng phải đặt hết tâm nguyện hướng đến con đường ấy, mặc dù biết là còn khoảng cách rất xa. Nếu các vị ấy nỗ lực tinh tấn hành trì pháp mà giác ngộ ngay khi sinh tiền, thì chúng ta ngày nay cũng nên nỗ lực trau

dồi phạm hạnh để cùng được giải thoát ngay hiện tại này. Vì chánh pháp của Đức Phật định nghĩa là “lợi ích, thiết thực hiện tại”.

Giải thoát với ý nghĩa bình dân, phổ thông là sự hoàn thiện nhân cách, hoàn thiện nếp sống đạo đức siêu thế. Đạt được giải thoát với ý nghĩa này cũng là quá đủ với chúng ta ngày hôm nay, mặc dù sự giải thoát như thế chỉ là sơ đẳng! Bao thời đại đã trôi qua, một thực trạng mà không bối cảnh lịch sử nào không chấp nhận là người giải thoát, chúng đạo ngày càng hy hữu. Có lẽ một phần do các Tăng sĩ chúng ta đuổi theo khuynh hướng trở thành các “triết gia Phật tử” hơn là “hành pháp Phật tử”. Thời đại chúng ta, thời đại đã xa thời vàng son của Đức Phật, khuynh hướng nghiên cứu học thuật chiếm nhu cầu nhiều hơn tu tập. Sự tu tập đã trở thành thứ yếu. Nhưng biết làm sao được vì chúng ta sống trong lòng đô thị, sự tiếp xúc và giao lưu trong khi truyền bá chánh pháp là cần thiết. Nó chiếm quá nhiều thời gian tu tập của chúng ta, khác với các vị Thánh đệ tử ngày trước, độc cư viễn ly mà giải thoát.

Dù muốn dù không, chúng ta phải trau dồi học thuật nội minh trên cơ sở văn, tư, tu và phát triển song phương với biện chứng giải thoát tam vô lậu học là giới, định, tuệ. Có được như vậy, cơ may, sự “cát ái từ thân” của chúng ta không đến nỗi “hư nhật không quá” mà không làm thất vọng hoài bão của Đức Phật, hay gần đây với Tổ Quy Sơn: “Phù thế xuất gia giả, phát túc siêu phương, tâm hình dị tục, thiệu long thánh chủng, chấn nhiếp ma quân, dụng báo tứ ân, bạt tế tam hữu” vậy. Đây chính là phương hướng, là kim chỉ nam cho tất cả hàng Phật tử chúng ta ngày hôm nay theo tinh thần nội dung của chương 2 này vậy.

Đại để mà nói, nghiên cứu học hỏi chương này chúng ta rút ra được hai vấn đề. Một là mục đích đạt được của thầy

sa môn theo Đức Phật, là hướng đến một sự giải thoát tuyệt đối, nơi đó không còn những ý niệm giải thoát và không giải thoát. sự giải thoát này là giải thoát ba la mật. Giải thoát trở về với nguyên ủy của bản giác chân tâm thường trú. Lúc ấy, hành giả sa môn được thông dong tự tại, ngao du cùng ba cõi, sáu đường mà chẳng hề bị trở ngại, không hề bị ràng buộc. Hai là phải nắm vững mấu chốt về Đạo. Đạo ly khai tất cả các phạm trù về triết học, các hệ thống luận lý, các mô hình tu chứng. Bản thể của Đạo, tự nó cao tột như ánh sáng của tấm gương không phải do lau sạch bụi mà có. Đạo là đạo. Đạo không do quá trình tu tập, gạn lọc mà có. Tất cả chẳng qua chỉ là các duyên nhân Phật tánh nhằm hiển thị chánh nhân Phật tánh là Đạo mà thôi. Hiểu được như vậy, tâm chúng ta sẽ không còn kết nghiệp phiền não hữu lậu nữa, mà cũng không còn vướng mắc, chấp trước nơi Đạo, giải thoát theo đúng nghĩa. Bởi vì:

*“Sinh khởi tất cả pháp
 Tác giả bất khả đắc
 Các pháp từ duyên sinh
 Tự tánh: không tự tánh.”*⁽¹⁸⁾

18. Đại Bửu Tích, tập 6, tr. 420.

Chương 3

SA MÔN HẠNH



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Cạo bỏ râu tóc làm thầy sa môn, là người thọ lãnh đạo pháp, phải xả bỏ của cải thế gian, hành khất vừa đủ sống, giữa ngày ăn một bữa, dưới gốc cây ngủ một đêm, phải hết sức thận trọng, để không trở lại nếp sống thế tục. Phải biết rằng: những điều khiến con người ngu tệ chính là ÁI và DỤC.

II. LƯỢC GIẢI

Nếu như, thông qua chương 1, chúng ta biết được thế nào là một vị sa môn Thích tử theo Đức Phật, và những gì là mục tiêu hướng đến có thể đạt được của vị ấy; thông qua chương 2, chúng ta hiểu rõ hơn thái độ nhận thức về nội tâm, về pháp môn tu tập, về khái niệm Đạo, theo quan niệm khai phóng của Phật giáo Bắc truyền về một sa môn... thì đến chương 3 này, chúng ta sẽ tìm hiểu chi tiết về đời sống thường nhật của một vị sa môn theo những quy định truyền thống của giới luật Phật giáo. Thông qua đó, chúng ta sẽ hiểu được giá trị thanh cao của đời sống cho chính mình, đồng thời, cũng biết được những giá trị đối nghịch lại sự thanh cao chính là vùng từ trường của tham ái và tham dục.

Mở đầu của chương này là một câu nói đơn sơ, quen thuộc nhưng lại hàm chứa được một nguyên lý tất yếu là “mặc dù cạo bỏ râu tóc không làm thành một tu sĩ theo đúng nghĩa, nhưng hễ là tu sĩ Phật giáo thì người ấy không thể không cạo bỏ râu tóc”. Điều này cho phép chúng ta liên hệ đến một câu nói tương tự là: “Chiếc áo không làm nên tu sĩ, nhưng chiếc áo có thể xác định và làm tăng giá trị cho vị tu sĩ”. Ở đây, Đức Phật quy định rất rõ: “cạo bỏ râu tóc, làm thầy sa môn là người lãnh thọ đạo pháp”. Vấn đề rất rõ ràng, cạo bỏ râu tóc, điều kiện hình thức của một sa môn rất là cần thiết. Chính yếu tố hình thức này hỗ trợ, bổ sung cho nội dung của

vị sa môn là: “lãnh thọ đạo pháp”. Thật vậy, người ta chỉ có thể thể hiện trọn vẹn cung cách, đạo đức của một vị sa môn khi nào người ta tự xác định mình đang ở vị trí của một vị sa môn. Nghĩa là người ta phải thật sự là sa môn trên hình thức trước đã. Hình thức tuy là cái bên ngoài nhưng vẫn có tác dụng hữu hiệu đến nội dung hàm chứa trong đó. Hình thức của một tu sĩ nói chung, không có gì là xấu xa, giả dối, nếu như hình thức đó tồn tại với một nội dung thanh bạch, chân chính. Do đó, để làm một sa môn Thích tử, trước tiên, chúng ta phải cạo bỏ râu tóc.

Cạo bỏ râu tóc cũng là một bước ngoặt xác định thời điểm vị sa môn từ bỏ đời sống thế tục với những trang sức cần thiết để đánh đổi một đời sống mới, đời sống tu sĩ, nơi không dung chứa những hình thức thế gian trước khi trở thành người thọ lãnh đạo pháp.

Thọ lãnh đạo pháp ở đây chính là tích tụ, thọ trì những tài sản thánh, tài sản chánh pháp. Nó khác với tất cả sở hữu tài sản thế gian, cái mà chỉ có giá trị thăng hoa đời sống vật chất, không bồi bổ đến đời sống tinh thần. Thọ lãnh đạo pháp chính là nội dung cần thiết mà thầy sa môn phải vâng giữ. Thông qua đạo pháp mà thầy sa môn tu trì, cảm nhận, chúng ta có thể đánh giá được mức độ tu tiến của vị ấy. Một vị sa môn sẽ trở thành rỗng tuếch, vô ích, nếu như vị ấy không cảm nhận được gì ở tài sản đạo pháp. Cũng vậy, một vị sa môn sẽ như là một điểm hội tụ và phát quang giải thoát, nếu ở vị ấy, mức độ cảm thọ tài sản đạo pháp đã sung mãn. Đạo pháp là nền tảng chính của đời sống sa môn, mà hình thức bên ngoài chỉ là những yếu tố nhằm minh họa nét đặc thù của đạo pháp đó mà thôi.

Phải xả bỏ của cải thế gian. Đúng như thế, và cần phải mạnh dạn không một chút luyến tiếc. Kinh nghiệm cho thấy

những ai ham đua đòi các lạc thể gian, các tài sản thể gian sẽ không thể phát triển song song với lạc xuất thế, tài sản xuất thế. Không xả bỏ được của cải vật chất thể gian như vợ, con, nhà cửa, sở hữu vật v.v... thì khó lòng cảm nhận được đạo pháp. Vì đạo pháp không cùng mẫu số với các thể lạc tầm thường. Chính nơi đây, chúng ta thấy được những phẩm chất đạo đức vừa giản dị, đơn sơ lại vừa thanh thoát, rảnh rang ở vị sa môn Thích tử. Chỉ với đời sống thật giản dị như vậy, vị sa môn mới có đủ thì giờ để trau dồi tâm linh và phát huy đạo đức một cách tích cực.

Hành khát vừa đủ sống. Trên cơ bản, các tu sĩ Phật giáo đều là những khát sĩ (người hành khát, người xin ăn...). Nhưng khác với các người hành khát thể gian là, nếu như người hành khát thể gian vì chén cơm manh áo để sống trôi nổi qua ngày thì ở người sa môn, hành khát là một trong những phương pháp tu tập để diệt trừ mạn tâm và cao tâm, ngoài ra, nó còn mang một ý nghĩa khác là khát cầu chánh pháp của Đức Phật. Ở góc độ gieo duyên hóa độ, hành khát còn là phước điền để các gia chủ tín tâm Tam Bảo gieo trồng cây phước lợi bố thí. Nó là thường thức của ba đời chư Phật. Điều thú vị ở đây là vị sa môn chỉ hành khát vừa đủ sống để hành đạo chứ không phải vì mục đích tư nhuận thân xác. Vừa đủ sống, có nghĩa là người ta cho thứ gì thì ăn thứ đó, cho bao nhiêu ăn bấy nhiêu, không than vãn, kèo nài, van xin, không chú trọng đến vấn đề ăn vận. Đó là lý do chính đáng khi mà Phật giáo Nam tông cho phép chư Tăng ăn “tam tịnh nhục” trong khi hành khát không phân chia, lựa chọn. Cứ điểm cơ bản cho vấn đề này được tìm thấy ở lời dạy của Đức Phật trong Kinh Trung Bộ như sau:

“Ta tuyên bố trong ba trường hợp, thịt không được thọ dụng: thấy, nghe và nghĩ vì mình mà giết. Ta tuyên bố trong ba trường hợp, thịt được thọ dụng đối với Tỷ kheo là không

thấy, không nghe, không nghĩ vì mình mà giết.”⁽¹⁾

Ngày nay, những bàn luận về vấn đề ăn chay hay ăn mặn (tam tịnh nhục) giữa Phật giáo Bắc tông và Phật giáo Nam tông đã lần lần lắng dịu và thậm chí không cần thiết, mặc dù người ta vẫn biết có một đoạn Phật ngôn trong Kinh Lăng Nghiêm đã lớn tiếng quở trách việc ăn tịnh nhục:

“Ananda, sở dĩ ta tạm cho hàng Tỳ kheo ăn tam tịnh nhục. Vì ở những trú xứ sinh sống ấy, đất đai phần nhiều ẩm thấp, lại thêm cát đá, rau quả chẳng sinh sống, nên Ta phương tiện cho ăn. Nhưng tiếc thay, sau khi Ta diệt độ, những người mang danh Phật tử lại ăn thịt chúng sinh!”⁽²⁾

Bởi vì, hai lý do hợp thức dưới đây nảy sinh. Một là vấn đề ăn uống (dù chay hay mặn) chỉ là “mượn thực vực đạo”, chứ không vì mục đích nhuận thân như đã nói, hơn nữa, gọi là mặn với điều kiện “tam tịnh nhục”, những thức ăn dù mặn nhưng bản thân vị hành khát vô tư không mong cầu, không thấy, không nghe, không nghĩ. Hai là, ăn chay chưa phải là yếu tố duy nhất để trở thành thoát tục, mà nó cũng chỉ là một trợ duyên (cho dù là đắc lực) cho việc bồi bổ tâm từ bi mà thôi. Do đó ăn tam tịnh nhục không hề gì, nếu như vị ấy vẫn thường xuyên phát triển tâm từ, tu tập chánh pháp.

Giữa ngày ăn một bữa là quy định truyền thống về giờ giấc và số lần ăn của các vị sa môn thời Đức Phật. Ngày nay chỉ có Phật giáo Nam tông còn duy trì triệt để những quy định này, trong khi đó, Phật giáo Bắc tông khai thêm cho ăn cử sáng, chiều, khi cần thiết (hoặc vì thể lực kém, hoặc vì lao động tay chân nhiều) nhưng khi ăn phải sinh lòng hổ thẹn. Đây cũng là điểm khác nhau về tính truyền thống giữa

1. *Trung Bộ II*, tr. 55.

2. *Kinh Thủ Lăng Nghiêm*, Mai Hạnh Đức dịch, tr. 243.

Nam tông và Bắc tông và còn là những quan điểm đặc thù trong vấn đề thực thi giới luật Phật giáo của hai tông phái. Giữa ngày là chính Ngọ. Ăn một bữa là ăn một lần (ngoại trừ khai dư thực trong những trường hợp cần thiết và có tác pháp yết ma khai dư thực, như trong luật định). Như chúng ta đã biết, có bốn thể cách ăn uống để duy trì sinh mạng và ăn một bữa theo nội dung kinh văn là thuộc về “đoàn thực”. Bốn thể cách ăn uống đó là:

- 1.- Ăn bằng cách nhai, xé như loài động vật.
- 2.- Ăn bằng ngửi mùi hơi như quỷ thần.
- 3.- Ăn bằng niệm tưởng như cõi Tứ thiên.
- 4.- Ăn bằng ý thức như cõi Tứ không thiên.

“Này Ananda, 12 loại chúng sinh trong thế giới này, không thể tự duy trì sự sống nếu không có tứ thực nuôi sống. Do đó, Ta nói, tất cả chúng sinh đều nhờ sự ăn mà tồn tại.”⁽³⁾

Hay như Kinh *Tương Ưng* nói:

“1/ Là đoàn thực, hoặc thô hoặc tế. 2/ Là xúc thực. 3/ Là tư niệm thực. 4/ Là thức thực.

Này các Tỳ kheo, bốn loại đồ ăn này khiến cho các loài sinh vật, các loài chúng sinh được tồn tại hay khiến cho các loại sắp sinh được thọ sinh.”⁽⁴⁾

Điểm quan trọng và cần ghi nhớ ở đây là ngày ăn một bữa: “Trong khi ăn hay đang khi thọ lãnh vật thực, tâm vị sa môn không tham đắm. Chẳng vì thân mạng mà vì chánh pháp. Chẳng vì da thịt mà cốt vì chúng sinh. Để trị bệnh đói mà hành đạo... dầu đang thức ăn ngon cũng không tham

3. *Kinh Lăng Nghiêm*, tr. 276.

4. *Tương Ưng Bộ II*, tr. 13.

đám.”⁽⁵⁾ Ở các kinh Nikaya, Đức Phật còn huấn luyện các Tỷ kheo phương pháp quán thức ăn để trị các chứng bệnh như: cơ khát, thiêu chánh tâm tỉnh giác, và không tiết dục trong ăn uống:

“Này các Tỷ kheo, khi thọ dụng các món ăn, ta phải chánh tâm duy: 1/ Không phải để vui đùa. 2/ Không phải để đam mê. 3/ Không phải vì nhuận thân. 4/ Không phải để tự làm đẹp mình. 5/ Mà để thân khỏi bị thương hại. 6/ Mà để hỗ trợ phạm hạnh. Nhờ vậy, chúng ta diệt được các cảm thọ cũ và không cho khởi lên các cảm thọ mới, và nhờ vậy, chúng ta sẽ không có lỗi lầm, sống được an ổn.”⁽⁶⁾

Chúng ta thấy cách thức ăn uống và mục đích ăn uống của vị sa môn Thích tử không chỉ nuôi thân mạng theo nghĩa bình dân (sống để ăn hay ăn để sống) mà thật sự còn là một pháp môn tu tập thực tiễn và có lợi ích đến phạm hạnh, giải thoát. Tâm niệm ăn uống như vậy quả là đáng trân trọng và thực hiện. Vì nó còn đem lại lợi ích như sau:

“Nếu đối với đoàn thực (xúc thực, niệm thực, thức thực), không có tham, không có hỷ ái thì chỗ ấy thức không được an trú, tăng trưởng. Chỗ nào thức không an trú, không tăng trưởng thì chỗ đó danh sắc không sinh. chỗ nào không có danh sắc sinh, chỗ ấy các hành không tăng trưởng. Chỗ nào hành không có tăng trưởng, chỗ đó hữu không có tái sinh ở tương lai, và như vậy già chết trong tương lai không có mặt. Chỗ nào không có già chết trong tương lai, ta nói, chỗ ấy sẽ dứt sạch sầu bi, khổ não.”⁽⁷⁾

Cũng cần nhấn mạnh ở đây là sở dĩ Đức Phật chế định các

5. *Đại Bát Niết Bàn II*, tr. 49.

6. *Tăng Chi Bộ III*, tr. 25.

7. *Tương Ưng Bộ II*, tr. 118-122.

sa môn Thích tử ăn giữa ngày một bữa là vì tính khoa học của cách ăn này. Đó là vừa mất ít thời gian cho việc tu tập vừa thích hợp với sự hoạt động của hệ tiêu hóa, và còn làm tăng cường thể lực, ít bệnh, ít não:

“Này các Tỳ kheo, Ta ăn, từ bỏ ăn ban đêm, từ bỏ ăn phi thời, Ta cảm thấy ít bệnh, ít não, khinh an, có sức lực và an trú. Này các Tỳ kheo, khi ăn các vị hãy từ bỏ ăn ban đêm, từ bỏ ăn phi thời, các vị sẽ cảm thấy ít bệnh, ít não, khinh an, có sức lực và an trú.”⁽⁸⁾

Rồi ở một đoạn kinh khác, Đức Phật còn cho biết năm nguy hại sẽ ập đến những gia đình nào ăn uống phi thời, dạ thời nói chung và các Tỳ kheo nói riêng:

- “1.- Đối với khách đến thăm, không cúng dường đúng thời.
- 2.- Đối với chư thiên lãnh thọ vật cúng, không cúng dường đúng thời.
- 3.- Đối với các sa môn ăn ngọ, không cúng dường đúng thời.
- 4.- Những người phục vụ, người giúp việc không được thoải mái.
- 5.- Lại nữa, khi ăn phi thời, các món ăn sẽ thiếu, giảm chất bổ dưỡng.”⁽⁹⁾

Vì ăn giữa ngày một bữa có nhiều lợi ích, nên sẽ là một điều không hay nếu như ai đó kích bác cách thức ăn uống này, như Đức Phật đã khẳng định:

“Này Udayi, có một Tỳ kheo ngu si khi nghe Ta nói: “Cấm ăn phi thời”, “Hãy từ bỏ ăn phi thời”, liền nói như sau: Có sá gì sự việc tiểu tiết nhỏ mọn này, sa môn này quạ đặt

8. *Trung Bộ II*, tr. 209.

9. *Tăng Chi Bộ II*, tr. 263.

nặng về cảm đoán, đoán giảm. Chúng không chịu từ bỏ, lại còn gây nên bất mãn, chống đối Ta và chống đối các Tỳ kheo muốn thực hành học giới này. Sự việc này, đối với chúng, trở thành một trói buộc mạnh mẽ, vững chắc, không mục nát, một khúc gỗ lớn.”⁽¹⁰⁾

Dưới gốc cây ngủ một đêm. Mục đích quy định nội dung học giới này, Đức Phật nhằm vào hai vấn đề chính: Một là chặn đứng các tâm lý xam tham, chấp thủ vào các trú xứ. Hai là giảm thiểu sự liên hệ của chư Tăng đối với thế gian. Cả hai vấn đề này đều là những trợ duyên tốt cho một vị sa môn thanh thoát, không vương bận, không hệ lụy thế tục. Trước hết chúng ta hãy nghe Đức Phật giải thích về mục đích thứ nhất trong việc chế định học giới này đến các Tỳ kheo:

“Có 5 nguy hại này, này các Tỳ kheo, nếu sống quá lâu ở một trú xứ: 1/ Đồ dùng nhiều, cất chứa nhiều đồ dùng. 2/ Nhiều dục phẩm, cất chứa nhiều dục phẩm. 3/ Nhiều công việc phải làm, nên không khéo léo trong những công việc phải làm. 4/ Sống lẫn lộn với gia chủ, tùy thuận trong sự liên hệ với gia chủ. 5/ Và khi ra đi, bỏ trú xứ ấy, vị ấy ra đi với sự luyến tiếc.”⁽¹¹⁾

Ngoài ra, Đức Phật còn liệt kê năm thứ tác hại như sau: “1/ Xan tham với trú xứ. 2/ Xan tham với gia đình. 3/ Xan tham đối với vật cúng dường. 4/ Xan tham các công đức. 5/ Xan tham đối với pháp.”⁽¹²⁾

Và chúng ta còn được biết, nếu “không đoạn tận năm loại xan tham này thì không thể nào chứng được quả A la hán.”⁽¹³⁾ Rồi ở một nơi khác, Đức Phật còn cho biết: “Tỳ kheo nào

10. *Trung Bộ II*, tr. 172-173.

11. *Tăng Chi Bộ II*, tr. 260-261.

12. Kinh đã dẫn, tr. 261.

13. Kinh đã dẫn, tr. 276.

thành tựu năm pháp xan tham này rất tương xứng bị rơi vào địa ngục.”⁽¹⁴⁾

Mục đích thứ hai khi Đức Phật quy định học giới này cho các Tỳ kheo là nhằm ngăn chặn mọi sự hệ lụy không tốt cho phạm hạnh Tỳ kheo, khi vị ấy sống quá lâu ở một trú xứ và có những liên hệ nhất định:

“Này các Tỳ kheo, nếu sống lâu ở một trú xứ, sẽ có sự thân mật với gia chủ, và như vậy, vị ấy sẽ cùng vui hoặc cùng buồn với gia chủ. Giữa những người sung sướng thời vị ấy sung sướng. Giữa những người buồn khổ thời vị ấy buồn khổ. Khi có công việc làm khởi lên thời vị ấy tự liên hệ mình với các công việc ấy. Thế là tác thành Hệ Lụy.”⁽¹⁵⁾

Đó chính là nguyên nhân, là lý do Đức Phật quy định sa môn Thích tử “dưới gốc cây, ngủ một đêm” vậy.

Phải hết sức thận trọng để không trở lại nếp sống thế tục.
Chính là lời cảnh sách tha thiết, chân thành vì lợi ích cho sự giải thoát và mục đích xu hướng phạm hạnh của Đức Phật đến chúng Tỳ kheo. Lời cảnh sách này nhằm nhắc đi, nhắc lại những pháp quy dưới luật cần thiết mà một vị Tỳ kheo phải thực thi trong đời sống thường nhật là “cạo bỏ râu tóc, xả bỏ của cải thế gian, giữa ngày ăn một bữa, dưới gốc cây ngủ một đêm, để thọ lãnh đạo pháp”. Ngoài ra, còn hàm ý dạy rằng vị Tỳ kheo phải thể hiện rõ nét sa môn hạnh của mình trong cuộc sống để thực sự xứng đáng, mô phạm hơn và thật sự là một vị xuất gia “thọ lãnh đạo pháp” theo đúng nghĩa.

Lời dạy cuối cùng kết thúc phần kinh văn trong chương 3 này, vừa mang tính chất của một câu châm ngôn, phương ngôn, vừa là cầm nang, kim chỉ nam hành động cho các vị sa

14. Kinh đã dẫn, tr. 146.

15. *Tương Ưng Bộ III*, tr. 12.

môn Thích tử là: “Phải biết rằng, những điều khiến con người ngu tệ, chính là ÁI và DỤC”. Ái và dục ở đây cũng chính cái gọi là “Năm thứ xan tham và những tâm lý hệ lụy” mà ở trên vừa trình bày. Nghĩa là, nếu sa môn nào móng tâm mong cầu hơn những điều mà Đức Phật quy định cho mình: “Ngày ăn một bữa, dưới gốc cây ngủ một đêm” thì ngay tại đấy, vị sa môn đó đã hiện khởi các tâm lý tham ái, tham dục về trú xứ và sự hệ lụy rồi vậy. Có một định nghĩa về DỤC rất xác đáng và phong phú là dục bao hàm luôn cả tâm lý ái luyến:

“Thế nào là dục lậu? Dục lậu là sự mong muốn dục. Tham luyến dục, vui thích dục, ái nhiễm dục, quyến luyến dục.”⁽¹⁶⁾

Ở định nghĩa này, dục bao hàm đến tám phạm trù. Mỗi phạm trù dục đều mang ít nhiều tính chất chấp thủ, đắm mê, những sợi dây thúc phược hóa sự giải thoát khỏi hữu của chúng sinh.

Ở Kinh Tăng Chi, Đức Phật còn đánh đồng khi so sánh dục với tám phạm trù ý nghĩa khác là:

“Sợ hãi là đồng nghĩa với các dục. Đau khổ là đồng nghĩa với các dục. Bệnh tật là đồng nghĩa với các dục. Cục bứu là đồng nghĩa với các dục. Mũi tên là đồng nghĩa với các dục. Trói buộc là đồng nghĩa với các dục. Buồn là đồng nghĩa với các dục. Thai tạng là đồng nghĩa với các dục.”⁽¹⁷⁾

Nói một cách dễ hiểu hơn, dục sẽ dẫn khởi ra sợ hãi, đau khổ, bệnh tật. Dục là mũi tên độc. Dục là cục bứu. Dục là dây trói buộc. Dục là bùn đen. Dục là thai tạng. Hiểu được điều này, thì lời dạy sau đây: “Các pháp bất thiện đều lấy dục làm căn bản,”⁽¹⁸⁾ cũng không có gì là rắc rối, khó hiểu.

16. *Bộ Pháp Tu*, tr. 287-288.

17. *Tăng Chi Bộ III*, tr. 124.

18. *Tăng Chi Bộ III*, tr. 173.

Tại sao vậy? Chúng ta hãy lắng nghe Đức Phật giải thích:

“Vì rằng, này các Tỳ kheo, những ai bị dục tham ái nhiễm, bị dục tham trói buộc sẽ không giải thoát khỏi sự sợ hãi ở hiện tại và tương lai. Do vậy, sợ hãi, đau khổ... là đồng nghĩa với dục.”⁽¹⁹⁾ Thông thường năm phạm trù quen thuộc của dục mà ai cũng biết là: tài, sắc, danh, thực, thùý hay sắc, thanh, hương, vị, xúc. Mỗi một phạm trù dục đều có sự tác dụng sai biệt, nhưng cũng dẫn khởi các bất thiện pháp như vừa nêu. Đó là tính bất thiện của dục:

“Này các Tỳ kheo, dục trên các sắc là khác. Dục trên các thanh là khác. Dục trên các hương là khác. Dục trên các vị là khác. Dục trên các xúc là khác. Đó là năm phạm trù sai biệt của dục.”⁽²⁰⁾

Ở Kinh Itivuttaka, Đức Phật nói rõ về ba đối tượng nên tăng dẫn khởi ra dục lậu là: vật hiện tại, vật sở hữu và vật phi sở hữu:

“Này các Tỳ kheo, có ba căn cứ sinh khởi của dục là: Dục đối với sự vật hiện tại. Sự thích thú đối với vật mình tạo ra. Sự chấp nhận sự vật do người khác tạo ra.”⁽²¹⁾

Cũng ở kinh trên, Đức Phật còn xác quyết, dục là sợi dây biện chứng sự tái sinh của chúng sinh ở HỮU. Dục là đầu mối sinh tử, luân hồi. Và thoát dục là thoát sinh tử, luân hồi.

“Này các Tỳ kheo, những ai bị trói buộc bởi trói buộc của dục sẽ bị trói buộc bởi trói buộc ở Hữu này, vị ấy phải có mặt tiếp tục ở sinh tử này. Những ai chế ngự được sự trói buộc của dục, chế ngự được sự trói buộc của hữu, những vị ấy là

19. Kinh đã dẫn, tr. 124-125.

20. *Tăng Chi Bộ* II, tr. 398.

21. *Phật Thuyết Như Vậy*, tr. 492.

bậc A la hán, đã đoạn tận các lậu hoặc.”⁽²²⁾

Định nghĩa về ÁI, bộ Pháp Tụ vẫn không có sự khác biệt nào với DỤC, Ái được đánh đồng với Dục:

“Thế nào là ái triền? Ái là sự mong muốn dục, tham luyện dục, vui thích dục, ái nhiễm dục, luyện thương dục, nôn nóng dục, ham mê dục, quyến luyện dục.”⁽²³⁾

Kinh Tăng Chi, Đức Phật hình dung, diễn tả ái như là một tấm lưới triền phược chúng sinh trong sinh tử:

“Này các Tỳ kheo, ái lưới triền khiến cho lưu chuyển được trải rộng ra, bám dính vào, chính do ái ấy, thế giới này bị hoại vong, trói buộc, rối loạn như một cuộn chỉ, rối ren như một ổ kén, quện lại như cỏ mũnja và lau sậy babbaja không thể nào ra khỏi khổ xứ, ác thú, đọa xứ, sinh tử.”⁽²⁴⁾

Kinh Tăng Chi còn cho biết các nguyên nhân dẫn khởi ra ái không gì khác hơn là do nhân sàng tòa, y áo, vật thực mà không có chánh niệm và tri túc:

“Do nhân y áo, ái khởi lên nơi Tỳ kheo. Do nhân đồ ăn khát thực, ái khởi lên nơi Tỳ kheo. Do nhân sàng tòa, ái khởi lên nơi Tỳ kheo. Do nhân đây là hữu, là phi hữu, ái khởi lên nơi chúng Tỳ kheo.”⁽²⁵⁾

Và rồi, khi kết luận về sự tác hại của ái, Đức Phật cũng nói như tinh thần của *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* này vậy:

“Người có ái làm bạn
Sẽ luân chuyển dài dài
Khi hiện hữu chỗ này

22. Kinh đã dẫn, tr. 492-493.

23. *Bộ Pháp Tụ*, tr. 291.

24. *Tăng Chi Bộ I*, tr. 616.

25. *Tăng Chi Bộ I*, tr. 358.

*Khi hiện hữu chỗ khác
 Người ấy không dùng được
 Sự luân chuyển tái sinh
 Rõ biết nguy hại này
 Chính ái sinh đau khổ
 Tỳ kheo từ bỏ ái
 Không nắm giữ, chấp thủ
 An trú không thất niệm
 Vị ấy sống xuất gia.”⁽²⁶⁾*

Hay như lời Phật ngôn khẳng định hơn ở Kinh Ái Sinh: “Sự thật là như vậy, này gia chủ, sầu, bi, khổ, ưu, não là do ái sinh ra, hiện hữu từ nơi ái.”⁽²⁷⁾

Hay như bài kệ trong Kinh Đại Bửu Tích:

*“Ái nhiễm nuốt chúng sinh
 Theo tìm những dục lạc
 Được lợi danh, ngã sở
 Do đây bị chấp thủ.”⁽²⁸⁾*

Nhìn chung, dù các kinh nói cách này cách nọ về tác hại nguy kịch của ái, nhưng cũng chỉ nhằm làm sáng tỏ một điều duy nhất là: “Phải nhớ rằng những điều khiến cho con người ngu tệ, chính là ái và dục” mà thôi.

Để có cái nhìn hệ thống về nội dung kinh văn của chương thứ 3 này, chúng ta cần nắm vững hai điều sau:

26. Kinh đã dẫn, tr. 558.

27. Kinh Trung Bộ II, tr. 421.

28. Đại Bửu Tích III, tr. 286.

Một là, vị sa môn trước khi hướng đến con đường xuất ly, giải thoát cần phải thanh lọc thân khẩu ý của chính mình, sống một đời sống bình dị nhưng thoát tục, giản đơn nhưng cao vĩ, từ hình thức trang phục cho đến nội dung tu tập tâm linh.

Và hai là, đã đạt được những kết quả lý tưởng này, vị sa môn phải “bằng mọi cách” trừ khử tâm ái dục hoặc ít nhất cũng đang tiến đến con đường độc lộ giải thoát ấy.

Có như vậy, sự xuất gia hành đạo, sự gia công tu tập, sự công phu hành trì của chúng ta mới có điểm tựa, và sinh sôi, không hoang phí, luống uổng, vô ích.

Chương 4

THẬP THIỆN - THẬP ÁC



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Chúng sinh cho rằng mười hành vi dưới đây là ác và phủ định trái ngược với mười hành vi đó là thiện.

Mười hành vi đó là:

- Thân có ba: Sát sinh, trộm cắp, tà dâm.
- Khẩu có bốn: Vọng ngôn, ỷ ngữ, lưỡng thiệt, ác khẩu.
- Ý có ba: Tham, sân, si.

Mười hành vi trên không phù hợp với Thánh đạo nên gọi là Ác. Hành động phủ định trái ngược với mười ác này gọi là Thiện.

II. LỢC GIẢI

Thiện và bất thiện là những phạm trù triết học, được đề cập hầu hết ở mọi tôn giáo và học thuyết. Nó là hệ thống luân lý học, nếu ta chấp nhận quan điểm thiện và bất thiện là những hành vi đạo đức hay phi đạo đức của con người. Ở Phật giáo, thiện và bất thiện là hai phạm trù liên quan đến giới luật học hay đạo đức học. Nó là cơ sở đánh giá khá chính xác phẩm cách, đạo đức từ suy nghĩ cho đến hành động của từng con người. Và nếu giới hạn thiện và bất thiện trong phạm vi nội dung chương thứ 4 này thì các vấn đề mà chúng ta cần khảo sát đến là:

A.- Thiện và bất thiện: hai thuộc tính đối lập trong một hữu thể thống nhất là con người

Trong con người, những cá tính đối lập, xung khắc để dẫn đến những tư tưởng, hành vi có khi là đạo đức, có khi là phi đạo đức, chính là các tâm lý thiện và bất thiện. Thiện và bất thiện là những hành vi đối lập, nhưng cùng tồn tại song song

trong một hữu thể thống nhất là con người. Theo Duy thức học Phật giáo, Tàng thức hay còn gọi là tiềm thức Alaya là nơi dung chứa, tích tập, huân sinh rồi huân trưởng các hạt giống thiện và bất thiện. Các chủng tử này, tiềm ẩn dưới dạng năng lực tiềm phục. Các năng lực mà khi nó hiện hành đem lại những giá trị đạo đức thì đó là những hạt giống thiện. Các năng lực khi mà nó hiện hành đem lại những giá trị phản đạo đức thì đó là những hạt giống bất thiện. Tùy theo diễn tiến và kết quả của hành vi được biểu hiện, chúng ta sẽ xác định được thể nào là hành vi thiện và thể nào là hành vi bất thiện. Để nói lên tính đối lập nhưng cùng tồn tại song song của hai cá tính thiện và bất thiện nơi con người, ở đây, *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* diễn tả thật ngắn gọn và khá sinh động: “Chúng sinh cho rằng mười hành vi dưới đây là thiện, và phủ định trái ngược mười hành vi trên là ác”. Như vậy chỉ có một vấn đề nhưng nếu ta thể hiện hành vi với những tâm niệm dẫn khởi lợi ích, thì đó là thiện và ngược lại là bất thiện. Thiện và bất thiện lệ thuộc vào cái nhìn và hành động của con người.

B.- Khái niệm về thiện, bất thiện

Thiện, ác theo đạo Phật không chỉ là vấn đề luân lý đạo đức mà còn là vấn đề nhân bản nữa. Phân tích mổ xẻ thiện, ác là nhằm hướng đạo con người đến chân thiện mỹ. Do đó, thiện theo đạo Phật hay cụ thể là với nội dung chương này, không chỉ đơn giản với ý nghĩa là từ thiện qua các công tác xã hội. Mà ta nên hiểu rằng: thiện là những gì nên làm và làm là đem lại lợi ích chính đáng. Ác là những gì không nên làm và phải tránh, nếu làm là đem lại đau khổ.

Định nghĩa cơ bản của Phật giáo Nam tông về thiện là: “Không bệnh hoạn (Arogya), tốt đẹp (Sundara), khôn khéo (Cheka), không lỗi lầm (Anavajja) và có quả an vui

(Sukhavipaka).”(1)

Định nghĩa truyền thống của Phật giáo Bắc tông về thiện là: “Thuận đê nhất nghĩa viết thiện. Bội đê nhất nghĩa viết bất thiện.”(2) Nghĩa là những hành vi tạo tác nào không dẫn đến chân lý tuyệt đối là bất thiện hay còn gọi là ác. Theo Thành Duy Thức Luận Thuật Ký thì “Những hành vi nào đem lại kết quả tốt, lợi ích an vui cho mình và cho người ngay trong hiện tại và tương lai về sau là thiện. Và ngược lại là bất thiện”. Dù định nghĩa của hai tông phái có gia giảm khác nhau, nhưng tựu trung, vẫn toát lên một ý nghĩa nhất quán là thiện là những hành vi mang tính đạo đức, có lợi cho cả hai, người tạo tác và đối tượng bị tạo tác. Đây cũng hoàn toàn phù hợp với định nghĩa của kinh này: “Không phù hợp với Thánh đạo nên gọi là ác. Hành động phù hợp trái ngược với ác này thì gọi là thiện”.

C.- Phạm trừ thiện ác và cơ năng phát khởi nghiệp

Phạm trừ thiện ác theo Phật giáo nói chung và kinh này nói riêng bao gồm mười hành vi, gói ghém trong ba cơ năng phát tạo nghiệp là thân, khẩu và ý. Cơ năng của thân sẽ dẫn khởi, hoặc là sát sinh, trộm cắp, tà dâm, hoặc là không sát sinh, không trộm cắp, không tà dâm. Cơ năng của khẩu dẫn khởi, hoặc là vọng ngôn, ý ngữ, lưỡng thiệt, ác khẩu, hoặc là không vọng ngôn, không ý ngữ, không lưỡng thiệt, không ác khẩu. Và cơ năng của ý là dẫn khởi, hoặc là tâm lý tham lam, sân hận, si mê, hoặc là không tham lam, không sân hận, không si mê. Nhưng cơ năng chính yếu và quyết định sự thi thố các hành vi dù thiện hay ác chính là ý tưởng hay tác ý. Kệ Pháp Cú nói: “Ý dẫn đầu các pháp/ Ý làm chủ, ý tạo/ Nếu với ý nhiễm ô/ Nói lên hay hành động/ Khổ não bước theo

1. *Bộ Pháp Tu*, tr. 24.

2. *Bồ Tát Anh Lạc Kinh*.

sau/ Như xe, chân vật kéo.”⁽³⁾ Hay như Kinh Tăng Chi nói: “Phàm những pháp nào là bất thiện, thuộc thành phần bất thiện, đứng về phía bất thiện, tất cả pháp ấy đều được ý đi trước, ý khởi trước rồi các pháp bất thiện mới theo sau. Phàm những pháp nào là thiện, thuộc về thiện, đứng về phía thiện. Tất cả những pháp ấy đều được ý đi trước, ý khởi trước rồi các pháp thiện mới theo sau.”⁽⁴⁾ Thật vậy, ý tưởng của con người luôn là hành vi đi đầu trong các hành vi được biểu hiện qua thân tác tạo hay ngôn ngữ. Ý là một thứ hành vi năng lực. Thân tạo tác và ngôn ngữ thực thi là những hành vi biểu động. Do đó, tác ý là nghiệp. Vì ý đi đầu nên nếu ý phát khởi với chiều hướng bất thiện thì hành vi biểu động theo sau cũng là bất thiện. Nếu ý dẫn khởi với năng lực thiện thì hành vi biểu động theo sau đó nhất định là thiện:

“Này gia chủ, khi tâm lý không phòng hộ thì thân nghiệp, khẩu nghiệp không phòng hộ. Với ai thân nghiệp, khẩu nghiệp, ý nghiệp không phòng hộ thì thân nghiệp đầy ứ tham dục và rỉ chảy, khẩu nghiệp đầy ứ tham dục và rỉ chảy, ý nghiệp đầy ứ tham dục và rỉ chảy. Với ai tam nghiệp đầy ứ tham dục và rỉ chảy, thân nghiệp hủ bại, khẩu nghiệp hủ bại, ý nghiệp hủ bại. Với ai tam nghiệp hủ bại thì sự sống không được hiền thiện, sự chết không được hiền thiện.”⁽⁵⁾

Như vậy cũng đủ thấy tầm quan trọng của ý nghiệp và quả báo xấu xa, nếu các hành vi được biểu hiện là ác. Ngược lại, quả báo an vui sẽ đến với chúng ta, nếu các hành vi được biểu hiện là thuần thiện.

D.- Khái lược nội dung thập thiện, thập ác

3. Dhp.1.

4. *Tăng Chi Bộ* I, tr. 300.

5. Kinh đã dẫn, tr. 300.

1.- Sát sinh: Là sự sát hại sinh linh, đoạn mất mạng sống của các loại động vật. Nó là một loại hành vi thiêu hủy tâm từ và tăng trưởng tính khí hiếu sát, hiếu chiến. Sát sinh ở mức độ nặng là hủy hoại mạng sống của con người, ở mức độ nhẹ hơn là hủy hoại mạng sống các loại hữu tình khác. Theo Phật giáo, đặc biệt là Phật giáo Bắc tông, sinh mạng là vô giá, dù đó là sinh mạng của con người, của các loài động vật khác, hay thậm chí của thực vật. Giới luật Phật giáo Bắc tông khuyên mọi người nên tôn trọng sự sống của kẻ khác, của loài khác, không vô cớ xâm phạm đến quyền sống của ai, ngoại trừ trường hợp bất khả kháng phải “sát nhất miêu cứu vạn thử” theo tính thần bi, trí, dũng để lợi lạc cho lợi ích chính đáng của đa số.⁽⁶⁾

Kinh thường mô tả sự không sát sinh của người Phật tử là phát xuất từ lòng từ ái và tôn trọng sự bình đẳng về quyền sống: “Vị Thánh đệ tử cho đến trọn đời từ bỏ sát sinh, từ bỏ trượng, đao, kiếm, biết tầm quý, có lòng từ, sống thương xót đến tất cả hạnh phúc chúng sinh và loài hữu tình.”⁽⁷⁾ Ngoài ra, kinh còn khuyên răn: “Tự mình từ bỏ sát sinh, khích lệ người khác từ bỏ sát sinh, hoan hỷ từ bỏ sát sinh và tán thán từ bỏ sát sinh.”⁽⁸⁾ Bởi vì, quả báo của sự sát sinh sẽ đưa chúng sinh vào ba ác đạo và làm giảm thọ: “Này các Tỳ kheo, ai thực hiện sát sinh sẽ bị đọa địa ngục, ngạ quỷ, bàng sinh. Quả dị thực nhẹ của sát sinh là quả báo làm tuổi thọ ngắn ngủi.”⁽⁹⁾ Mặt khác, chính do sự sát sinh, sự sợ hãi sẽ đeo đuổi ta mãi mãi: “Người sát sinh sợ hãi hận thù do sát sinh ngay đời này cũng như tương lai với tâm khổ ưu. Đoạn tuyệt sát sinh, sợ

6. Xem *Đại Bát Niết Bàn* I, tr. 612, 617, 618, 619, 620 và 621.

7. *Tăng Chi Bộ* III, tr. 221.

8. *Tăng Chi* I, tr. 671.

9. *Tăng Chi Bộ* III, tr. 95.

hãi hận thù do sát sinh được nhiếp phục.”⁽¹⁰⁾ Ngoài ra, Đức Phật còn cho biết tỉ mỉ hơn về tác hại của nghiệp sát làm trì hoãn quá trình tu tập giới, định, tuệ:

“Người tu chánh định là cốt để ra khỏi trần lao. Nếu tâm sát hại chẳng trừ thì không tài nào ra khỏi. Dầu có nhiều trí, thiền định hiện tiền mà chẳng dứt tâm sát hại ắt phải đọa lạc vào quỷ thần. Nên biết rằng, những người ăn thịt chúng sinh tựa như là loài la sát, ắt phải chìm đắm biển khổ, không phải là đệ tử Phật. Những chúng sinh gieo nghiệp sát, không làm sao thoát khỏi luân hồi.”⁽¹¹⁾

Người Phật tử không chỉ có từ bỏ nghiệp sát mà còn biết khích lệ người khác từ bỏ sát sinh. Đồng thời, bằng mọi cách bảo hộ, tôn trọng quyền sống kẻ khác, loài khác như bảo vệ môi sinh, phóng sinh. Đó là thiện nghiệp đối nghịch nghiệp sát.

2.- Trộm cắp: Là hình thức tước đoạt quyền sở hữu của người khác một cách phi pháp. Nói rộng ra, những hành vi ăn cắp tài sản nhà nước, của công, hối lộ, trốn thuế, chiếm dụng tài sản bất hợp pháp... đều thuộc về trộm cắp cả. Có những trộm cắp được thực hiện công khai, có những trộm cắp lén lút và thậm chí cũng có những trường hợp người trộm cắp rất tinh tế, khó phát hiện như tham ô, tham nhũng. Nhưng tất cả đều là chiếm dụng quyền sở hữu một cách phi pháp. Trên cơ bản, người trộm cắp đã đánh mất những đức tính hiền lương ở chính mình, làm như ướm tư cách và gieo đau khổ, buồn bực cho kẻ khác. Ngoài ra, trộm cắp còn là những đối tượng hình sự mà luật pháp nhà nước luôn ruồng đuổi, truy lùng và bắt bớ. Kinh nói rất rõ, kẻ trộm cắp luôn có những tâm lý tham lam để tước đoạt tài sản kẻ khác, đôi lúc chúng sử dụng vũ lực để uy hiếp. Do đó, trộm cắp là một hành vi tội phạm:

10. *Tương Ưng Bộ II*, tr. 81.

11. *Kinh Lăng Nghiêm*, q.6, tr. 241.

“Đối với kẻ ăn trộm, đồ lấy được là mong muốn, rùng rậm là cần hành, đao trượng là điểm tựa, tối tăm là xu hướng và không bị lộ là cứu cánh.”⁽¹²⁾

Ở các kinh, Đức Phật luôn khuyên chúng ta phải biết tôn trọng tài vật của kẻ khác, không có ý lấy khi người ta không cho, cũng không gián tiếp hay khích lệ, tiếp tay ai trộm cắp, vì làm như vậy là vô liêm, tội lỗi:

“Tự mình từ bỏ lấy của không cho, khích lệ người khác từ bỏ lấy của không cho, chấp nhận từ bỏ lấy của không cho và tán thán từ bỏ lấy của không cho.”⁽¹³⁾

Chính như vậy, chúng ta thấy giá trị nhân cách của con người là ở sự liêm khiết trong sạch “nghèo cho sạch, rách cho thơm”, chứ không phải là ở sự giàu sang phi pháp. Đức Phật cho biết có hai sự sợ hãi sẽ khởi lên nơi người trộm cắp là luôn lo sợ bị bắt trong hiện tại và trong tương lai:

“Người lấy của không cho sẽ sợ hãi hận thù, bắt bớ trong hiện tại và cũng như tương lai với tâm ưu khổ. Đoạn tuyệt lấy của không cho, sợ hãi ấy sẽ được đoạn tận.”⁽¹⁴⁾

Ở một đoạn khác, Đức Phật còn cho biết kẻ trộm cắp sẽ bị tổn hại tài sản và khi mạng chung sinh ác thú:

“Này các Tỳ kheo, ai thực hiện trộm cắp sẽ bị đọa địa ngục, ngạ quỷ, bàng sinh. Quả dị thực nhẹ nhất của trộm cắp là bị tổn hại tài sản.”⁽¹⁵⁾

Do đó, rất đáng cho chúng ta từ bỏ mãi mãi ác nghiệp lấy của phi pháp.

12. *Tăng Chi Bộ* II, tr. 356.

13. *Tăng Chi Bộ* I, tr. 671.

14. *Tăng Chi Bộ* III, tr. 242.

15. Kinh đã dẫn, tr. 95.

3.- Tà dâm: Cũng còn gọi là tà hạnh hay tà hạnh trong các dục hạ liệt, thấp kém. Đối với người tại gia, tà hạnh là những hành vi lang chạ tình ái hoặc quan hệ tình cảm, tình dục với người chưa hôn thú và ngoài hôn thú. Đối với người xuất gia, tà dâm được hiểu là sự dâm dục, hoặc đam mê các dục hạ liệt. Người tại gia mà tà hạnh thì hạnh phúc gia cang bị phá vỡ, nếp sống luân lý bị tổn thương, và còn bị tấm bia đời nguyên rửa, lên án. Người xuất gia mà sống tà hạnh thì phạm hạnh bị sút mẻ, bề vụn, thánh hạnh bị thương tổn và sa môn hạnh không có cơ hội trở quả giải thoát.

Trong kinh Đức Phật khẳng định: “Người tu hành nói chung mà không đoạn trừ dâm dục, muốn thoát ly tam giới thì không thể nào có được. Nên tâm niệm rằng sự dâm dục như rắn độc, như kẻ thù.”⁽¹⁶⁾

Một đoạn khác, Đức Phật cho biết ân ái dâm dục là đầu mối sinh tử luân hồi, vì thế hàng xuất gia phải dứt hẳn: “Nếu tâm của các chúng sinh còn dâm dục thì khi đó, chúng còn chạy theo dòng sinh tử bất tận... Nếu không đoạn trừ lòng dâm dục mà tu thiền định chẳng khác nào nấu cát mà mong thành cơm, trải qua ngàn kiếp cũng không thể nào thành được.”⁽¹⁷⁾

Cũng ở kinh trên, Đức Phật còn xác quyết rằng sự dâm dục là một ác nghiệp ghê gớm, không bao giờ song hành với Bồ đề. Muốn đạt Bồ đề mà còn dâm dục thì Bồ đề có thành cũng chỉ là sản phẩm dâm dục:

“Nếu lấy thân dâm mà cầu diệu quả của Phật, dẫu được cũng chỉ là gốc dâm. Gốc đã dâm thì phải trôi lăn ác đạo,

16. *Kinh Lăng Nghiêm*, q.8, tr. 277.

17. *Kinh đã dẫn*, q.6, tr. 241.

không thể thoát khỏi. Vậy sao có thể chứng đắc Niết bàn.”⁽¹⁸⁾

Kinh Nikaya thì nhấn mạnh tính tất yếu phải tha hóa sa đọa ác đạo nếu làm người mà tà hạnh trong các dục:

“Này các gia chủ, ai sống đời tà hạnh, sẽ bị đọa địa ngục, nga quỷ, súc sinh. Quả dị thực nhẹ nhất là bị oán thù của kẻ khác.”⁽¹⁹⁾

Vì thế, Đức Phật thường khuyên nhắc chúng ta rằng:

“Này các gia chủ, hãy tự mình từ bỏ tà hạnh, khích lệ người khác từ bỏ tà hạnh, chấp nhận từ bỏ tà hạnh và tán thán từ bỏ tà hạnh trong các dục. Thành tựu bốn pháp này xứng đáng sinh về thiên giới.”⁽²⁰⁾

Do đó, để bảo vệ hạnh phúc gia đình mình, để tôn trọng gia cang kẻ khác, để thành tựu phạm hạnh sa môn, người tại gia hay xuất gia phải nhất quyết đoạn tận tà hạnh và tà hạnh trong các dục hạ liệt.

4.- Vọng ngôn: Là nói những điều trái ngược với thực tế, trái với sự thật, trái với điều mắt thấy tai nghe... với ý đồ lường gạt, dối trá, phỉnh phờ. Thông thường, kinh thường nêu lên tám trường hợp điển hình và gọi các kiểu thức vọng ngữ là “Phi thánh ngôn”: “Thấy nói không thấy, không thấy nói thấy. Nghe nói không nghe, không nghe nói nghe. Biết nói không biết, không biết nói biết. Nghĩ nói không nghĩ, không nghĩ nói nghĩ. Đây là tám Phi thánh ngôn.”⁽²¹⁾

Ở một đoạn kinh khác, vì ý đồ đen tối của kẻ vọng ngôn là man trá dối với người khác, Đức Phật đã kết án những kẻ nói

18. Kinh đã dẫn, tr. 242.

19. *Tăng Chi Bộ* III, tr. 95.

20. *Tăng Chi Bộ* I, tr. 671.

21. *Tăng Chi Bộ* III, tr. 142.

vọng ngôn là những kẻ thốt lời hôi thối: “Do vì mình hay vì người, hay vì vài lợi vật nhỏ đã cố ý mà nói láo. Người như vậy, này các Tỳ kheo, được gọi là người nói như phân.”⁽²²⁾ Và đối với những ai nói vì bênh vực sự thật được Đức Phật gọi là người có “ngôn ngữ như hoa đẹp.”⁽²³⁾ Và rồi một lần thuyết pháp cho ông Cấp Cô Độc, Đức Phật cho biết người nào lia vọng ngôn, sống được thoải mái, không sợ hãi: “Này gia chủ, sợ hãi hận thù do nói láo sẽ dẫn đến tâm ưu, tâm khổ người ấy cảm thọ ngay hiện tại và tương lai. Đối với ai từ bỏ nói láo, sự sợ hãi hận thù như vậy được nhiếp phục.”⁽²⁴⁾

5.- Ý ngữ: Là những lời nói “mật ngọt chết ruồi”, những lời nói “ngữ lý tòng đao” hay “miệng nam mô Phật, bụng đựng bô dao găm”. Đó là những giọng nói thoáng qua như nhân từ, đạo đức thiện chí nhưng thật ra là lời nói với mục đích xã giao để thực hiện những ý đồ đen tối. Ý, theo Hán ngữ là thêu thùa, văn vẻ. Do đó, người nói những ngôn từ ý ngữ đều là trau chuốt lời nói, làm xiêu lòng người để mà lường gạt họ.

Người nói ý ngữ, trên cơ bản, cũng là một hình thức nói vọng ngôn nhưng vọng ngôn ở mức độ xảo trá tinh vi hơn, khó phát hiện hơn. Chỉ khi nào mục đích và ý đồ đã thực hiện được, người ta mới có thể xác nhận chính xác. Vì thế, ý ngữ xem ra nguy hại hơn vọng ngôn nhiều. Nếu như vọng ngôn chỉ nói sai sự thật thì ý ngữ là nói lòn lách, tránh né bằng sở trường của ba tactic để man trá kẻ nhẹ dạ, cả tin. Nó có mục đích và ý đồ hẳn hoi. Về hậu quả của kẻ nói ý ngữ, Đức Phật khẳng định rằng: “Này các Tỳ kheo, ai nói lời ý ngữ sẽ bị quả báo tam ác đạo. Quả dị thực nhẹ nhất của quả báo

22. *Tăng Chi Bộ* I, tr. 142.

23. Kinh đã dẫn.

24. *Tăng Chi Bộ* III, tr. 242.

này là làm người thường bị những lời nguyên rủa”. Ngoài ra, những thái độ tiếp tay, nối giáo gián tiếp cho kẻ nói ý ngữ... cũng bị quả báo tương tự. Do đó, làm người chánh trực, chân chính thì không nên nói ý ngữ mà chỉ là chân thật ngữ, bất cuồng ngữ.

6.- *Lưỡng thiệt*: Không phải là nói hai lưỡi mà là nói lời đòn xóc hai đầu. Khi ở bên đây thì chằm chọc nói xấu bên kia. Nhưng khi sang bên kia lại nói xấu bên đây, cốt làm cho hai bên từ hòa hợp trở nên ly gián, từ mối quan hệ bình thường trở nên gay gắt, mâu thuẫn, xung đột nhau, thậm chí trở thành cừ địch, đối thủ nhau. những kẻ nói lời đòn xóc, thường có những tâm địa hiểm độc tàn nhẫn. Mục đích của người nói lời đòn xóc là nhằm phá vỡ mối quan hệ thân thiện giữa hai đối tượng. Và hậu quả của nó, người ta không thể lường trước được.

Về quả báo của người nói lời đòn xóc, Kinh Địa Tạng dạy rằng: “Những kẻ nào nói lời đâm chọc, gây gỗ thì sẽ bị quả báo cam ngọng, sút môi, hay nhiều lưỡi.”⁽²⁵⁾ Còn theo Kinh Tăng Chi, Đức Phật cho biết rằng, kẻ nói lời đòn xóc tương lai phải sa đọa ba ác đạo và ngay hiện tại bị nhiều đồ vỡ trong tình hữu nghị: “Này các Tỳ kheo, ai nói lời đòn xóc sẽ bị quả báo nơi địa ngục, ngạ quỷ, súc sinh. Quả dị thực nhẹ nhất của quả báo này là làm người với nhiều đồ vỡ trong tình hữu nghị.”⁽²⁶⁾ Do đó, là người đệ tử Phật, chúng ta phải: “Từ bỏ nói lời đòn xóc, khích lệ người khác từ bỏ nói lời đòn xóc, chấp nhận từ bỏ nói lời đòn xóc và tán thán từ bỏ nói lời đòn xóc.”⁽²⁷⁾

7. *Ác khẩu*: Ác khẩu là những lời nói dữ dằn, thâm hiểm, ác độc phát xuất từ tâm niệm sân si. Những lời nguyên rủa,

25. Bản Hán Việt tr. 125.

26. *Tăng Chi* III, tr. 95.

27. *Tăng Chi Bộ* I, tr. 671.

chửi thề, nói tục, châm chích... đều thuộc vào ác khẩu. Vì ác khẩu xuất phát từ sân si nên nó thường đem lại đau khổ, buồn phiền cho kẻ khác. Nó là kẻ thù của từ ái, của ái ngữ. Trong kinh, Đức Phật ví sánh người không nói lời ác khẩu là người nói như mật, rất đáng quý trọng: “Này các Tỳ kheo, có người đoạn tận ác ngữ, từ bỏ lời nói ác ngữ. Lời nói của người ấy không hại, tai ưa nghe, khả ái, đi thẳng đến tâm, lễ độ, được nhiều người ưa thích, quý trọng, kính mến. Những người nói lời như vậy là người nói lời như mật.”⁽²⁸⁾

Về quả báo của lời nói ác khẩu, Đức Phật cho biết: “Những kẻ nào nói lời thô ác sẽ bị quả báo quyền thuộc kinh chống nhau. Còn khinh chê, mắng nhiếc người khác sẽ bị quả báo cầm ngọn hay lở miệng.”⁽²⁹⁾ Kinh Tăng Chi còn cho biết thêm hai quả báo mà kẻ nói lời ác khẩu phải lãnh chịu là hiện tiền thường mục kích, nghe những gì bất như ý, sau khi mạng chung sa đọa ác thú: “Này các Tỳ kheo, ai nói lời ác khẩu sẽ bị quả báo nơi địa ngục, ngạ quỷ, súc sinh. Quả dị thực nhẹ nhất là làm người thường nghe những lời bất như ý.”⁽³⁰⁾

8.- Tham: Tham là một trong những cơ năng tâm lý bất thiện, dẫn khởi các nghiệp bất thiện và để rồi lãnh chịu quả báo bất thiện. Tham là một phạm trù tâm lý rất rộng, bao quát nhiều đối tượng nhiễm đắm. Định nghĩa bao quát về tham là : sự tham luyến, tham đắm, vương vấn, thỏa thích, hoan hỷ, ham muốn, say mê, quyền luyến, ràng buộc, dính líu, nhiễm đắm, khát vọng, ảo vọng, sản sinh, xuất sinh, ái diệt, ái vọng, ái hà, ái thắng, trừ tình, nguyện cầu, tình bạn, dẫn sanh hữu, ái mật lâm, ái xâm lãng, tình thương, lưu luyến, kết buộc, ước muốn, sự mong mỏi, muốn sắc, muốn thính,

28. *Tăng Chi Bộ I*, tr. 142.

29. *Kinh Địa Tạng*, tr. 119.

30. *Tập III*, tr. 95.

muốn hương, muốn vị, muốn xúc, muốn lợi lộc, muốn tài sản, muốn con cái, muốn sống, mộng ước, mơ mộng, tham cầu, thái độ tham muốn, sự tham muốn, mê mẩn, vọng cầu, ái dục, ái hữu, ái phi hữu, ái sắc, ái phi sắc, ái đoạn diệt, bợ lưu, kiết phược, kiết thủ, ngục tù, tùy phiền não, gỏi khổ, bầy ma, tham ái... tham là bất thiện căn⁽³¹⁾. Nói chung, tham là đam mê, chấp thủ tam giới và ngũ dục. Nó là đầu mối mọi khổ đau, mọi phiền miên sinh tử.

Ở các kinh khác, tham còn được định nghĩa như sau: “Tham là một lỗi lầm.”⁽³²⁾ “Tham là một chướng ngại.”⁽³³⁾ Và hậu quả dẫn khởi của tham được Đức Phật giảng dạy như là đầu mối của sự tự hại và hại người khác: “Phàm người tham dục, do nhân tham dục, nghĩ đến tự hại, nghĩ đến hại người khác, nghĩ đến hại cả hai.”⁽³⁴⁾ Chính vì thế, Đức Phật dạy rằng, đoạn trừ tham dục là đoạn trừ toàn bộ đầu não của khổ uẩn: “Ai đoạn trừ được tham, người ấy vượt qua biển khổ khó vượt qua. Vượt trôi buộc, thoát chết, không còn có sinh y. Đoạn tận mọi khổ đau. Không còn phải tái sinh. Sinh tử được đoạn diệt. Bậc không thể so sánh. Ta nói vị như vậy. Đã hóa mù thần chết.”⁽³⁵⁾ Do vậy, mà *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* này gọi tham là một trong những hành vi không phù hợp với Thánh đạo là vậy.

9.- Sân: Cũng như tham, sân là một trong ba tác năng dẫn khởi các nghiệp bất thiện. Mục đích của sân là nhằm tiêu diệt đối tượng, thương tổn đối tượng. Nó phát xuất từ tâm lý hiếu chiến, giận dữ, căm thù, ác độc, thô tục. Định nghĩa rộng của

31. *Bộ Pháp Tu*, tr. 278-279, số 691.

32. *Tương Ưng IV*, tr. 291.

33. *Tương Ưng IV*, tr. 298.

34. *Tương Ưng IV*, tr. 343.

35. *Tương Ưng IV*, tr. 165.

sân là: “Hiềm khích trong sự vô lý, thái độ phẫn nộ, phản kháng, chống đối, giận dữ, giận hờn, nóng nảy, hãm hại, sự hiềm hận, cách hiềm hận, thái độ hiềm hận, sự đối lập, phản đối, hung hăng, lỗ mãng, sự bất bình của tâm.”⁽³⁶⁾ Nguyên nhân dẫn khởi ra sân hận được kinh mô tả như là một sự chấp ngã và nặng về ngã ái. Nó bao gồm những thái độ và suy nghĩ: “1/ Nó đã làm hại ta. 2/ Nó đang làm hại ta. 3/ Nó sẽ làm hại ta. 4/ Nó đã, đang, sẽ làm hại người ta yêu. 5/ Nó đã, đang, sẽ làm hại người ta không yêu.”⁽³⁷⁾ Chính phát xuất từ thái độ ích kỷ, nhỏ nhen, đố kỵ, chỉ muốn yêu chuộng người thân mà không nghĩ đến tha nhân, nên: “Phàm người sân hận do nhân sân hận, nghĩ đến hại mình, hại người, hại cả hai.”⁽³⁸⁾

Kinh còn cho biết, vì bị phẫn nộ chinh phục, chi phối nên người sân hận luôn bị bầy tai hại sau đây đeo đuổi, ám ảnh: “1/ Dung sắc trở nên xấu xí. /2 Ngủ một cách khổ sở. 3/ Không hạnh phúc, đau khổ lâu dài. 4/ Vua quan tịch thu tài sản. 5/ Tư cách, uy tín, thanh danh bị mai một. 6/ Bạn bè, thân thuộc sẽ lánh xa. 7/ Mạng chung mê loạn, đọa ác thú vì tam nghiệp do sân mà tạo bất thiện.”⁽³⁹⁾ Do đó, quả là điều chí lý khi kinh Phật cho rằng: “Sân là một chướng ngại,”⁽⁴⁰⁾ hay “Sân là một tội lỗi đáng trách.”⁽⁴¹⁾

10.- Si: Si là trạng thái tâm lý u mê, tăm tối và không biện biệt được đâu là chính nên theo, đâu là tà nên bỏ. Nó được xem là nguyên nhân của sinh tử luân hồi và tạo nghiệp bất thiện. Định nghĩa truyền thống của Phật giáo Nam tông về Si rất bao quát: “Si không nhận chân Tứ thánh đế, không

36. *Bộ Pháp Tu*, tr. 279-280, số 691.

37. *Tăng Chi III*, tr. 438.

38. *Tương Ưng IV*, tr. 343.

39. *Tăng Chi II*, tr. 517-520.

40. *Tương Ưng IV*, tr. 298.

41. *Tương Ưng IV*, tr. 245.

hiểu được tam thế, không hiểu các pháp duyên tính liên quan tương sinh. Si là không lãnh hội, không liễu ngộ, không thực chứng, không thông suốt, không nhiếp thu, không xét đoán, không phản tỉnh, thiếu trí, khờ khạo, si mê, vô minh... si là then chốt, là căn bản bất thiện.”⁽⁴²⁾

Cũng đồng tính chất với hai căn bản phiền não trước là tham sân, “si luôn nghĩ đến những gì có hại cho mình cho người khác và cho cả hai.”⁽⁴³⁾ Chính vì thế, mà “si rất khó đoạn trừ,”⁽⁴⁴⁾ và đoạn trừ được nó là đoạn trừ nguồn gốc khổ uẩn, thể đạt vô vi, gọi là Niết bàn.”⁽⁴⁵⁾

Nói tóm lại, mười hành vi tạo tác vừa lược nêu, sở dĩ gọi là bất thiện, là vì bản thân của mỗi chúng nó đều đem lại sự đau khổ cho người khác, sự đau khổ cho chính người hành động và làm đau khổ cho cả hai. Và gọi là thiện, là khi mà các hành vi trên được thể hiện với nội dung ngược lại, nghĩa là: Không sát sinh, không trộm cắp, không tà hạnh, không nói vọng ngữ, không nói ý ngữ, không nói đòn xóc, không nói ác ngữ, không tham, không sân và không si.

42. *Bộ Pháp Tu*, tr. 280 số 691).

43. *Tương Ưng IV*, tr. 344.

44. *Đại Biều Tích*, tập 6, tr. 466.

45. *Tương Ưng IV*, tr. 360.

Chương 5

LỖ LÂM VÀ HỐI QUÁ



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Khi người ta phạm phải nhiều lỗi lầm mà không biết ăn năn hối quá, để ngăn trừ lòng quấy thì hiển nhiên, tội lỗi sẽ chụp vô lên thân ngày càng nhiều hơn, như trăm sông tuôn về biển. Khi phạm lỗi lầm mà biết nhìn nhận tội lỗi của mình, để bỏ ác làm lành thời tội lỗi nhờ đó mà tiêu diệt. Cũng như bệnh nhân mà xuất hạn thời biết bệnh tình chóng thuyên giảm vậy.

II. LƯỢC GIẢI

Tìm hiểu, nghiên cứu và học hỏi chánh pháp của Đức Phật, người ta phải thừa nhận rằng: “Pháp, những lời dạy của Đức Phật, là thiết thực hiện tại (sanditthiko), là không có thời gian (akaliko), là đến để mà thấy (ehipaasiko) và được bậc tri giác hiểu. Chính vì thế, người ta đã tôn xưng Ngài với một danh hiệu vừa cao vĩ vừa gần gũi là “nhà đạo đức học nhân bản” hay “nhà tâm lý học đạo đức”. Sự tôn xưng này không phải là không lý do như một sự ngẫu nhiên nào đó, mà thật sự nó bắt nguồn từ những đóng góp to lớn về giáo dục đạo đức, giáo dục tâm lý của chính cuộc đời truyền đạo của Ngài do người ta cảm nhận được rồi tôn vinh. Những đức tính đạo đức, giáo dục tâm lý ở Ngài thường được biểu hiện qua các pháp thoại, dụ ngôn... tuy ngắn gọn nhưng súc tích, sâu sắc. Đoạn kinh văn của chương này sẽ cho chúng ta thấy được phần nào những đức tính ấy.

Để nắm bắt trọn vẹn nội dung kinh văn, chúng ta hãy lưu ý đến những gợi ý sau:

1.- Bắt đầu vào kinh văn, Đức Phật cho thấy những khuyết tật về tính nết, về hành vi, về cách sống của con người như là một quy luật tất yếu, hiếm có ai tránh khỏi lỗi lầm. Lỗi lầm được đề cập như là một thuộc tính cố hữu xấu xa của con

người, mà làm người thì chúng ta cần phải cải thiện nó. Lỗi lầm tự bản thân nó không có gì là xấu xa, đáng trách, chính thái độ vô trách nhiệm về những hành vi xấu ác (biết là xấu ác mà không chịu ăn năn hối cải) mới là đáng trách. Mà đã gọi là hành vi xấu ác thì chúng ta dư biết rằng nó chỉ phát triển theo chiều hướng tăng dần, nghĩa là càng xấu ác thêm. Do đó, chúng ta cần phải thường xuyên theo dõi hành vi tạo tác của mình để kịp thời cải thiện. Cải thiện thì đời sống đạo đức của ta ngày càng tốt đẹp hơn, hoàn hảo hơn. Đó chính là mục đích tối hậu của cuộc sống và cũng chính là mục đích giáo dục của Đức Phật đối với chúng ta qua nội dung bài này.

2.- “Khi người ta phạm phải nhiều lỗi lầm mà không biết ăn năn hối quá để ngăn trừ lòng quấy thì hiển nhiên tội lỗi sẽ chụp lên thân người ấy ngày càng nhiều hơn, như trăm sông tuôn về biển”. Lời dạy này làm chúng ta liên tưởng đến câu Phật ngôn nói về sự phát triển tăng dần của các nghiệp (dù chỉ là nghiệp ác nhỏ) nhưng lâu ngày trở nên nhiều tác hại không thể lường được. Vì thế, chúng ta không nên ý lại như một người bất chấp, tự phụ:

*“Chớ khinh chê điều ác
Cho rằng chưa đến mình
Như nước nhỏ từng giọt
Rồi bình cũng đầy tràn
Người ngu chứa nhiều ác
Do chất chứa dần dần.”⁽¹⁾*

Bài kệ trên còn cho chúng ta thấy, cái gọi là nghiệp ác hay lỗi lầm của con người là do tích tụ mà không biết ngăn đón, phản tỉnh. Trong khi đó, luồng chuyển biến của tâm tưởng ta thường có xu hướng tác ý ác và tác tạo ác: “Khởi

1. Dhp. 121.

tâm động niệm vô phi thị tội – Kinh Địa Tạng”. Một khi các ác nghiệp đã đến thời trở quả, tất nhiên khi ấy, kẻ làm ác mới giạt mình, nhưng muộn rồi: “Khi ác nghiệp chín muồi. Người ác mới thấy ác,”⁽²⁾ hay “Tội ác đến kẻ ngu. Như ngược gió tung bụi.”⁽³⁾

3.- Yếu tố quan trọng trong việc tái tạo lại những giá trị đạo đức đã một thời mất mát ở con người tội lỗi không gì quan trọng hơn là thái độ ăn năn, sửa đổi. Chính thái độ ăn năn, sửa đổi đã phục hồi những gì đã mất và kiến tạo một cuộc đời mới. Trong các kinh, Đức Phật luôn tán thán, khích lệ những con người sau khi phạm lỗi dám tự nhận lỗi để sửa đổi và ngăn đón mãi mãi về sau là những người có trí: “Phạm tội, thấy là phạm tội. Sau khi thấy mình phạm tội, như pháp sám hối, đó là người hiền trí.”⁽⁴⁾ Chính Đức Phật đã tự thuật rằng, trước ngày giác ngộ, Ngài cũng chạy theo dòng sinh tử tạo nghiệp luân hồi, nhưng sau đó, Ngài biết chặn đứng để cứu thoát Ngài ra khỏi mạng lưới triền miên này, là cũng do biết cải hối đường mê:

*“Trước tâm ta buông lung
Chạy theo ái dục lạc
Nay ta chánh chế ngự
Như cầm móc điều voi.”*⁽⁵⁾

Kinh còn cho biết, đứng trước hiện tượng một người phạm tội, thành khẩn sám hối để tự hoàn thiện, Đức Phật luôn cởi mở, hoan hỷ để đối tượng phạm tội có cơ hội ăn năn, làm lại cuộc đời: “Này Bhaddali, nếu nhà ngươi sau khi thấy một lỗi lầm là một lỗi lầm và như pháp phát lộ, ta sẽ sẵn sàng chấp

2. Dhp. 119.

3. Dhp.125.

4. *Tăng Chi I*, tr. 115.

5. Dhp.326.

nhận cho người, vì rằng, này Bhaddali, như vậy là sự lớn mạnh trong giới luật của bậc Thánh. Nghĩa là, bất cứ ai, sau khi thấy lỗi lầm là một lỗi lầm, phát lộ rồi phòng hộ trong tương lai.”⁽⁶⁾ Ở một đoạn kinh khác, Đức Phật còn dạy rằng, mọi tội lỗi sẽ bị tiêu diệt hoặc giảm thiểu, nếu người phạm tội biết ăn năn, hối cải đúng mức: “Này các Tỳ kheo, có người làm điều tội lỗi và biết hối hận, chính ở đây, các pháp bất thiện khởi lên được đoạn diệt không có dư tàn.”⁽⁷⁾

4.- Theo Duy Thức Học, hối tâm sở là trung tính. Người ta không thể quy nó vào thiện hay ác, khi mà chưa xác định được trước đó nó đã tác tạo những gì và bây giờ nó ăn năn, hối cải những gì. Duy Thức Tam Thập Tụng liệt nó vào một trong bốn pháp bất định. Còn Bộ Pháp Tụ thì diễn tả nó như là một năng lực “phản lực” các hành vi trước đó. “Việc không đáng, nghĩ là đáng. Việc đáng nghĩ là không đáng. Việc không tội nghĩ là tội. Việc tội nghĩ là không tội. Sự nào như vậy là hối hận, sự ăn năn của tâm.”⁽⁸⁾ Do đó, sự hối cải, ăn năn chỉ thật sự có lợi ích hay được thuần thiện, khi nó ăn năn về những lỗi lầm trong quá khứ. Và còn đối với những hành vi thiện ích đã làm thì cần phải giữ vững lập trường, như Đức Phật đã dạy, có thể, mới được lợi ích:

*“Ác hạnh không nên làm
Làm xong chịu khổ lụy
Thiện hạnh ắt nên làm
Làm xong, không ăn năn.”⁽⁹⁾*

Không ăn năn về hành vi thiện chính là lập trường đạo đức, chân chính. Ăn năn về những hành vi bất thiện chính

6. *Trung Bộ II*, tr. 159.

7. *Tăng Chi II*, tr. 174.

8. *Bộ Pháp Tụ*, tr. 304, số 752.

9. *Dhp.* 314.

là cách mạng hành vi. Theo nguyên lý này, chúng ta có thể chứng minh được rằng sự ăn năn là một năng lực tương phản sẽ triệt thoái những nguồn năng lực trước đó như một lực bù trừ hay triệt tiêu. Khi lực triệt tiêu hay bù trừ do ăn năn, hối quá này đã thành tựu thì nhất định, các ác nghiệp trước đây sẽ được hóa giải hoàn toàn. Như vậy, “Tội tùng tâm tạo, tội tùng tâm sám. Tâm sám tịnh thời, tội diệt vong” quả thật là xác đáng.

5.- “Khi phạm phải lỗi lầm mà biết nhìn nhận lỗi lầm của mình để bỏ ác làm lành thời tội lỗi nhờ đó mà tiêu diệt. Cũng như bệnh nhân mà xuất hạn thời biết bệnh tình chóng thuyên giảm vậy”. Đoạn văn này nhằm thuyết minh rõ trọng lực của một lực ăn năn về những lỗi lầm sẽ hóa giải hoàn toàn mọi ác nghiệp.

6.- Trong một sát na, tâm hoặc nắm bắt cảnh thiện, hoặc là nắm bắt cảnh ác. Và do đó:

*“Ai chậm làm việc lành
Ý ưa thích việc ác
Hãy gấp làm điều lành
Để xóa mờ tâm ác.”⁽¹⁰⁾*

Như vậy, chúng tỏ rằng người ta có thể làm lại cuộc đời và làm lại một cách hoàn thiện, nếu người ta luôn duy trì các thiện nghiệp để chặn đứng, triệt tiêu các tiền ác nghiệp:

*“Ai dùng các hạnh lành
Làm xóa mờ nghiệp ác
Chói sáng cuộc đời này
Như trăng thoát mây che.”⁽¹¹⁾*

10. Dhp.116.

11. Dhp.173.

Điều này hoàn toàn phù hợp với nguyên lý: “Không có cái gọi là định nghiệp, nhưng chỉ là sự chuyển biến từ xấu ra tốt, hoặc xấu hơn và ngược lại”. Đồng thời còn phù hợp với lời dạy:

*“Tự mình điều ác làm
 Tự mình làm nhiễm ô
 Tự mình bỏ điều ác
 Tự mình làm thanh tịnh
 Thanh tịnh hay nhiễm ô
 Đều do tự chính mình
 Không ai thanh tịnh ai.”⁽¹²⁾*

Đó chính là nội dung, là mục đích giáo dục của bài kinh này, vừa mang bản sắc đạo đức nhân bản, vừa đượm nhuần tâm lý giáo dục của Đức Phật nhằm kiến tạo một thế giới lý tưởng mà trong đó, không ai là không hướng đến cái chân, cái thiện, xóa mờ những cái tệ, cái ác trong quá khứ, để mọi người tự thăng hoa, tự làm đẹp cuộc sống của mình và người khác.

7.- Thông qua nội dung chính của kinh văn cộng với các vấn đề gợi ý trên, chúng ta có thể đúc kết cho chính mình những bài học “tư tưởng” để cùng chiêm nghiệm và thực hiện:

- 1) Người ăn năn là người biết tầm quý.
- 2) Bắt đầu ăn năn là bắt đầu cuộc sống mới.
- 3) Những bậc vĩ nhân về đạo đức luôn là người biết ăn năn về những khinh suất của mình.
- 4) Lỗi lầm mà không ăn năn là kẻ tà kiến ngoan cố đến mức trầm trọng.
- 5) Người không bao giờ tạo ác, người luôn ăn năn những

12. Dhp.109.

lỗi lầm, chỉ hai hạng này mới có triển vọng thành bậc Thánh.

6) Ăn năn chỉ là hồi đầu, cải tạo mới là hoàn thiện.

7) Ăn năn chỉ là hóa thành của nếp sống đẹp mà bảo sở của nó phải là cải tổ, cải thiện.

8) Bạn hãy cho tôi biết bạn ăn năn những gì, tôi sẽ cho bạn biết bạn là người thế nào.

9) Cuộc đời sẽ không đen bạc với những hành động lỗi lầm, nếu ta chịu hồi đầu cải thiện.

10) Làm thiện mà không nuôi tiếc về việc thiện của mình thì việc làm đó mới đích thực là toàn thiện.

11) Ăn năn chưa hẳn là tốt, nếu ăn năn về việc làm thiện.

12) Nếu mọi người đều biết ăn năn và ăn năn những gì cần ăn năn thì xã hội lo gì mà không tươi thắm!

13) Nuôi tiếc về việc làm tốt chỉ là biến loạn tâm thần của những kẻ đại dột.

14) Không nên đắm mình trong nuôi tiếc vì quá khứ không thể giúp gì được cho hiện tại và tương lai.

15) Hãy cẩn thận trong mọi hành vi của thân, ngữ, ý nếu bạn không muốn hối tiếc về hành vi của mình.

16) Đừng chôn vùi trong nuôi tiếc, hãy phấn đấu với từng phút giây hiện tại rồi bạn sẽ thấy tương lai là gì.

17) Phạm lỗi chưa phải là tội lỗi, không ăn năn về lỗi lầm mới thật là tội lỗi.

18) Hãy để tội nhân có thời gian ăn năn hối cải, đừng kết tội dồn dập mà đẩy họ vào bế tắc: quyên sinh trong vũng lầy tội lỗi chưa được khai hóa.

19) Đừng quá quấy rầy kẻ phạm tội, vì họ vẫn còn khả

năng để làm lại cuộc đời.

20) Cuộc đời là bãi rác tội lỗi, ăn năn hướng thiện là cơn gió lốc, cuốn phăng đi tất cả.

21) Tội lỗi là vết hằn ở tâm, ăn năn là thuốc tẩy, tẩy sạch những hằn vết ấy.

22) Chúa chỉ chấp nhận rửa tội một lần. Phật chỉ hứa khả sám hối một nổi.

23) Ăn năn là biểu hiện thái độ cầu thiện.

24) Ai dám tự hào mình là con người thập toàn, do đó, hãy hoan hỷ với những người biết ăn năn, hối cải.

25) Không có gì phải xấu hổ khi bày tỏ lỗi lầm của mình.

26) Lọ nhơ chỗ nào phải tẩy rửa chỗ đó.

27) Hối hận về lỗi lầm là đồng nghĩa với không lỗi lầm.

28) Thảm quán lại chính mình là phương cách tu tập của người hiền triết.

29) Ăn năn là chất liệu cải thiện cuộc đời.

30) Mãnh lực của ăn năn là biến đổi lỗi lầm trong quá khứ thành hành động thiện ích trong hiện tại và tương lai.

31) Xấu hổ hay ý thức phạm tội sẽ trở nên vô nghĩa khi mà ăn năn nói lên được tiếng nói chân thành.

32) Con đường “cuộc sống” luôn có nhiều mảnh đá “lỗi lầm”, nhưng ăn năn là xe ủi lô, sẽ san bằng những chỗ lồi lõm.

33) Không phải sự ăn năn nào cũng đáng tán thán, ngoại trừ ăn năn về một việc làm chưa hoàn thiện.

34) Con người là một hợp thể các yếu tố: lỗi lầm, ăn năn và cải đổi.

35) Chính những hậu quả đau khổ khốc liệt sẽ dạy người ta ăn năn có hiệu quả nhất.

36) Trong một sát na của ăn năn, người tội lỗi sẽ hiện hữu với một con người hoàn thiện.

37) Như vàng nhật chiếu tan sương tuyết, cải thiện lỗi lầm: tội sạch tiêu.

38) Không có lỗi lầm không phải con người, nhưng không biết ăn năn thì không thể trở thành con người hoàn thiện.

39) Tạo ác là một thực tại tội lỗi, làm thiện là một thực thể toàn lương. Ăn năn là chất liệu tạo nên thực thể toàn lương.

40) Một năng lượng ăn năn tương đương với một lực bù trừ để triệt tiêu một năng lượng tội lỗi đã tạo ra trước đó.

Chương 6

PHỈ BÁNG THIỆN VÀ ÁC QUẢ DỊ THỰC



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Người ác nghe ai làm điều thiện thường đến nhiễu loạn. Vì vậy, các anh em hãy xem như không có gì, không nên tỏ thái độ giận dữ, mắng trách lại. Kẻ nào mang ác đến sẽ hứng chịu điều ác đó.

II. LƯỢC GIẢI

Như chúng ta đã biết, thiện ác là một cặp phạm trù mang tính đạo đức. Chúng tương phản nhau, không dung chứa nhau. Một việc làm gọi là thiện, là vì nó đi ngược lại những mục đích xấu xa, tội lỗi. Một việc làm gọi là ác, vì nó chỉ củng cố cho sự lợi ích bất chính của một đối tượng nào đó mà đối tượng này luôn bị dư luận chân chính của xã hội lên án. Do đó, trên cơ bản, thiện và ác mâu thuẫn nhau, đối kháng nhau, để tranh giành vị trí tồn tại. Nhưng vì “vọng tình dị tập, chí đạo nan viễn”, nên trong thực tế, những hiện tượng xấu xa, tội tệ luôn có khuynh hướng chiếm lĩnh và thao túng phần lớn con người hơn là những hiện tượng đạo đức.

1.- Phần đông việc làm thiện là hiện tượng phổ biến tất yếu:

“Người ác nghe ai làm điều thiện thường đến nhiễu loạn”. Sự nhiễu loạn, cản phá điều thiện, người làm thiện của những phần tử xấu trong xã hội được xem như một hiện tượng mang tính quy luật. Bởi vì, kẻ ác luôn muốn mình chiếm vị trí độc tôn. Để thực hiện ước muốn này, nó phải hoạt động chống đối thiện, hủy hoại thiện. Ở các kinh, Đức Phật cho biết, nếu những nhà hoạt động đạo đức, truyền dạy chân lý, thiện hóa nhân tâm được sự đồng tình ủng hộ, tán thán từ các đối tượng tiến bộ, thì ngược lại, họ phải đương đầu, chạm trán và hứng chịu biết bao sự bất hạnh từ những phần tử xấu ác chống đối.

*“Những người hay khuyên dạy
Ngăn người khác làm ác*

*Được người hiền kính yêu
Bị người ác không thích.”⁽¹⁾*

Bản thân Đức Phật có thể nói là điển hình nhất. Trong công cuộc hoằng hóa, chu du khắp xứ Ấn, Đức Phật đã phải hứng chịu tất cả sự chống trả, hiềm hận của những người ngoại đạo. Thậm chí, ngay cả Đề Bà Đạt Đa, vừa là em chú bác, vừa là đồ đệ của Ngài, vì ảo vọng thống trị Tăng đoàn đã bày mưu lập kế ám sát Ngài nhiều lần. Đặc biệt là các ngoại đạo Ni Kiền Tử, vì tật đố trước những thành quả trong công cuộc truyền đạo của Đức Phật, đã tổ chức nhiều cuộc mưu sát và vu khống Đức Phật nhưng vẫn không thành công. Những trở ngại duyên này được Đức Phật tự thuật trong kệ Pháp Cú như sau:

*“Ta như voi giữa trận
Hứng chịu cung tên rơi
Chịu đựng mọi phỉ báng
Ác giới rất nhiều người.”*

Rõ ràng, chúng ta thấy đối tượng chủ yếu chống phá Đức Phật, chống phá đạo đức là những kẻ Ác giới. Trong Kinh Tăng Chi, Đức Phật còn cho biết cụ thể hơn, đối tượng ác giới này là những phần tử độc ác, sân hận, hay sống với những lý tưởng với các đức tin tà kiến của họ:

“Này các Tỳ kheo, có hai hạng người phỉ báng chống đối Như Lai. Người độc ác với tâm đầy sân hận. Hay người sống với lòng tin tà kiến.”⁽²⁾

Nói chung, sự phỉ báng, chống phá thiện của những phần tử ác độc lại gây phản tác dụng làm cho chúng tự đưa chúng

1. Dhp.77.

2. Tăng Chi I, tr. 72.

vào đường cùng ác độc và tội lỗi.

2.- Vượt lên trên thị phi, tán thán và khiển trách, thái độ của Đức Phật trong kinh là thái độ tuyệt vời nhất, dạy chúng ta khi đứng trước những dư luận bất chính, chống phá đạo đức là hãy nên bất chấp để vượt lên trên nó. Chống đối, đương đầu lại với sự chống đối tà vạy (dù là vì mục đích thiện), thông thường, không có lợi cho cả hai, bởi lẽ, “kẻ phản thiện chống đối”, khi bị chống đối lại sẽ càng chống phá thiện nhiều hơn. Hiểu rõ tâm lý phổ biến ấy, trong rất nhiều trường hợp gặp phải sự chống đối, Đức Phật vẫn giữ được thái độ bình thản, không chao động, ngay cả khi được khen cũng vậy: “Nhu tảng đá vững chắc, không lay động trước gió. Cũng vậy, người trí thản nhiên trước sự tán dương hay khiển trách.”⁽³⁾ Do đó, không có gì phải dao động khi bị chỉ trích hay được tán dương.

Người đời đã từng ta thán:

*“Ở sao cho vừa lòng người
Ở rộng người cười, ở hẹp người chê”
“Béo chê béo trực, béo tròn,
Gầy chê xương sống, xương sườn lò ra”.*

Và cái tính chúng sinh đó, Đức Phật càng thấy rõ hơn:

*“Xưa vậy nay cũng vậy
Ngồi im bị người chê
Nói nhiều bị người chê
Nói vừa cũng bị chê
Làm người không bị chê
Khó tìm được ở đời.”⁽⁴⁾*

3. Dhp.81.

4. Dhp.227.

Chính vì phỉ báng hay tán dương đều là những hiện tượng khó tránh khỏi cho nên người học không nên nao núng, chao động khi gặp phải chướng ngại duyên: “Vì vậy, các anh em hãy xem như là không có gì, không nên tỏ thái độ giận dữ hay mắng trách lại”. Ở lời dạy này, ta thấy ngài sáng thuật xử thế lợi ích cho cả hai. Một là người bị chỉ trích vẫn cảm thấy bình thản vì biết cách vô hiệu hóa mọi cuộc tấn công của đối phương. Hai là bản thân kẻ xấu sẽ cảm thấy tro trên, cụt hứng mà phản tỉnh, ăn năn. Thái độ xử trí như vậy có hiệu quả giáo dục cao, rất đáng trân trọng.

Cũng thế, lời dạy trên còn hàm ý giáo dục chúng ta vô hiệu hóa cả những lời tán dương, vì những lời tán dương chưa hẳn có lợi cho ta về mặt tu tập, diệt trừ sự ngạo mạn:

“Khác thay duyên thế lợi

Khác thay đường Niết bàn

Tỳ kheo đệ tử Phật

Hãy như vậy thẳng tri

Chớ ưa thích khen ngợi

Hãy tu hạnh viễn ly.”⁽⁵⁾

Ở các kinh, lập trường trước sau của Đức Phật vẫn là đề cao trí tuệ. Đức Phật không màng đến hư danh, vì nó không có lợi cho giải thoát. Câu kim ngôn này cho ta thấy điều đó: “Ít có giá trị, này các Tỳ kheo, là tăng trưởng danh vọng, tăng trưởng lời khen.”⁽⁶⁾ Chỉ có trí tuệ mới là đáng kể chớ không phải là hư danh. Chính vì thế, mất mát trí tuệ mới là đáng tiếc: “Ít có giá trị, này các Tỳ kheo, là mất mát danh tiếng. Cái này là khốn cùng giữa các mất mát tức là mất mát trí tuệ.”⁽⁷⁾

5. Dhp.75.

6. *Tăng Chi II*, tr. 437.

7. Kinh đã dẫn.

Ở một lần khác, Đức Phật bảo kẻ nào tham muốn danh vọng sẽ bị chỉ trích: “Ưa muốn được tán thán, này các Tỳ kheo, sẽ không được các đồng phạm hạnh ái mộ nhưng chỉ là phê bình, chỉ trích”.

Thế nên, trong công tác thiện ích hay trong công cuộc xây dựng đạo đức, người làm thiện phải có cái nhìn vô hiệu hóa tất cả những lời chê bai lẫn những lời tán tụng. Vì chê bai hay tán dương đều là tâm lý chung của hạng phàm phu, phát xuất từ nhận định chủ quan, thành kiến, không phản ánh chính xác chân tướng của ta, không thể đối trị được với cái bệnh ngã chấp nặng nề của chúng sinh. Do đó, chúng ta không nên để cho chúng tác động được đến ta. Hơn thế nữa, chúng ta cần nhận chân rằng, làm người thì không tránh khỏi thị phi, không ai vừa lòng ai một cách hoàn toàn, cũng không có ai bị chỉ trích mọi mặt.

Dưới lăng kính nhận thức, con người là một hợp thể gồm một mảng sự tán thán và mảng còn lại là sự khiển trách. Nhận chân như vậy, chúng ta hãy mạnh dạn vượt lên trên thị phi của thế tục:

*“Xưa, vị lai và nay
Đâu có sự kiện này
Người hoàn toàn bị chê
Người trọn vẹn được khen.”⁽⁸⁾*

3.- Câu cuối của lời dạy này: “Kẻ nào mang ác đến sẽ hứng chịu điều ác đó”, cho thấy tính chính xác của nhân quả báo ứng và sự nghiêm minh, vô tư của luật nhân quả sẽ trừng phạt thích đáng những kẻ nhiều loạn người làm thiện. Chính đây là cơ sở nền tảng để người làm thiện an tâm hành thiện mà không phản kháng lại những kẻ ác, hay những lời chỉ

trích, dèm pha. Chính bản thân cái xấu của kẻ ác sẽ nguyên rủa, lên án kẻ ác như kẻ thù ghê tởm, mà kinh thường gọi là mất nhân cách hay phi chân nhân:

“Này các Tỳ kheo, mất nhân cách hay phi chân nhân là người đầu không hỏi, nói lên lời cực đoan chỉ trích người khác, còn nói gì nếu được hỏi.”⁽⁹⁾

Rồi một lần khác, Đức Phật còn phân tích tỉ mỉ những tác hại đem đến cho “kẻ ác nghe ai làm điều thiện đến quấy nhiễu, phỉ báng” là ngu si, vụng về, phạm tội và bị mọi người chỉ trích: “Không suy tư, không thăm sát, tán thán người, không xứng đáng được tán thán. Và chỉ trích người xứng đáng được tán thán. Do thành tựu hai pháp này, này các Tỳ kheo, kẻ ngu, vụng về, không phải chân nhân, tự mình xử sự như một vật mất gốc, bị thương tích, phạm tội, bị người trí quả trách và tạo nên nhiều điều vô phước.”⁽¹⁰⁾

Đề cập đến tác hại lâu dài của ác nghiệp “phỉ báng bậc hiền lương”, chống đối đạo đức con người, Đức Phật còn khẳng định, ác nghiệp này sẽ dẫn kẻ ác tái sinh vào tam ác đạo để chịu khổ quả dị thực nhiều đời:

“Không suy xét, không thăm sát, tán thán người không đáng tán thán, chỉ trích người đáng được tán thán, đặt lòng tin vào những chỗ không đáng để tịnh tín... thành tựu các pháp này, kẻ như vậy, tương xứng bị sinh vào các ác đạo.”⁽¹¹⁾

Lời khẳng định này hoàn toàn phù hợp với Kinh Pháp Cú:

“Nay than, đời sau than

Làm ác hai đời than

9. *Tăng Chi I*, tr. 445.

10. Kinh đã dẫn, tr. 103, 351.

11. *Tăng Chi II*, tr. 147.

Nó than “ta làm ác”

Đọa cõi dữ, than hơn.”⁽¹²⁾

Nói tóm lại, toàn văn của chương này tuy ngắn gọn, chưa đầy 50 chữ, mà lại chứa đựng cả một cảm nang hồng hóa và xử thế. Bộ cục lời dạy trên rất rõ ràng, mạch lạc, liên kết từng ý, từng lời với nhau. Đầu tiên, Đức Phật cho biết tính tất yếu như một quy luật về hiện tượng “chống phá lại việc làm thiện” bởi những phần tử thoái hóa, biến chất trong xã hội. Kế đến, Đức Phật khuyên chúng ta không nên có thái độ đối kháng, chống trả lại những phần tử như vậy mà hãy nêu cao lập trường chân chính của mình. Sau cùng, Đức Phật cho biết, nhân quả báo ứng là cán cân công lý, tự nó trừng phạt đích đáng những phần tử phản động thiện. Và chính cán cân nhân quả này mới là bài học hữu hiệu để giáo dục người ta từ bỏ điều ác, làm điều lành.

Nhìn chung nội dung của kinh văn, Đức Phật dạy chúng ta cần phải có thái độ bình thản, không dao động trước những lời tán dương hay khiển trách của những kẻ ác. Hãy vô hiệu hóa sự thị phi để củng cố lập trường đạo đức, không phản kháng, chống trả, mắng chửi kẻ ác, vì điều ác sẽ tự trừng phạt kẻ ác độc.

Chương 7

THÁI ĐỘ CỦA ĐỨC PHẬT TRƯỚC LỜI KHIỂN TRÁCH



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Có người nghe ta giữ đạo, thực hành hạnh từ bi, bèn đến mắng ta. Ta làm thinh không đáp. Đợi anh ta thôi mắng, ta hỏi rằng:

- Anh đem quà biếu người, nếu người không nhận thì quà ấy thuộc về ai?

- Dĩ nhiên thuộc về tôi.

Đức Phật từ tốn nói:

- Cũng vậy, nay anh mắng ta, ta không nhận thì anh tự chuốc lấy họa vào thân anh rồi vậy. Hãy xem, “Vang theo tiếng, bóng theo hình”. Vang và tiếng, bóng và hình không tách rời khỏi nhau. Vì thế, hãy thận trọng, chớ có làm ác!

II. LƯỢC GIẢI

Giai thoại trên đây tuy chưa biết là xuất xứ từ kinh nào, nhưng nó gợi lên cho người đọc những cảm nung đối ứng xử thế vừa thâm trầm, ý nhị vừa giáo dục, sâu sắc.

Nội dung của giai thoại này cũng nhằm nói lên trước nhất là thái độ thản nhiên của Đức Phật trước cơn lốc mắng chửi, phi nhục của những phần tử đối nghịch. Kế đến, nó còn gián tiếp giáo dục chúng ta nên có thái độ ôn hòa, nhã nhặn, không nên đao to búa lớn chửi mắng lại kẻ ác khẩu mà tìm cách ứng phó, giáo dục họ, hướng họ về con đường tốt. Cách xử trí như vậy không chỉ là giản tiện, tuyệt vời mà còn có hiệu quả giáo hóa cải thiện nữa.

Đứng trước những lời phi nhục, tâm lý con người thường phát cáu, sân hận, giận dữ, thậm chí dẫn đến ẩu đả lẫn nhau. Nhưng ở đây, Đức Phật không xử sự phạm tục như vậy, Ngài thản nhiên, không giận trách. Chính thái độ thản nhiên này làm cho kẻ ác ngữ suy nghĩ lại thái độ sẵn sàng, xúc phạm của

họ mà hồi cải, quy phục. Và trong giai thoại này, tuy phần kết thúc không cho biết thêm tí gì về thái độ của anh chàng phi báng, chửi mắng Đức Phật, nhưng chỉ cần thông qua nội dung giai thoại chúng ta cũng có thể kết luận rằng: anh ta sẽ xấu hổ rồi xin lỗi và quy phục.

Tình tiết ngôn ngữ của giai thoại được diễn tiến, phô trải rất hợp lý. Nếu chúng ta hình dung ra hoạt cảnh của cuộc đối thoại này, có lẽ hài hước và sinh động lắm. Một anh chàng xông xả đến sòng sượng, quát mắng thô tháo vào mặt một tu sĩ, mà vị tu sĩ với thái độ hiền hòa không đổi sắc mặt, không phản lời, không phản ứng gì cả. Rồi ngay khi ấy, anh chàng giận dữ bỗng cụt hứng và lặng người ra, khi nhận thấy người đứng trước mình đáng kính phục. Ngôn ngữ đối thoại bấy giờ trở nên bình thường với những câu hỏi đáp ngắn gọn, có ý nghĩa: “Anh đem quà biếu tặng người, nếu người không nhận thì quà ấy thuộc về ai? Dĩ nhiên thuộc về tôi”. Chính ngay câu hỏi đã có câu trả lời. Chính câu trả lời đã thức tỉnh anh chàng ngông cuồng kia hiểu được rằng “hàm huyết phún nhân, tiên ô tỵ khẩu”.

Phương tiện hóa độ của Đức Phật là thiện xảo. Câu nói kế tiếp của Đức Phật quả thật bất ngờ. Nó vạch trần tính hậu quả của những lời ác ngữ xúc phạm những người hiền lương, đạo đức là tự chuốc họa vào thân: “Cũng vậy, nay anh mắng ta, ta không nhận thì anh tự chuốc lấy họa vào thân anh rồi vậy”.

Không ngừng lại đó, Đức Phật còn đưa đối phương vào bình diện nhận thức “nhân quả” để giáo dục đối phương, khiến đối phương từ bỏ ác, làm lành, biến cừu hận thành bạn hữu, biến sân hận thành hài hòa để tất cả cùng nhau hướng đến cuộc sống hòa bình lành mạnh.

“Hãy xem, vang theo tiếng, bóng theo hình. Vang và tiếng, bóng và hình không tách rời nhau. Vì vậy hãy thận trọng, chớ

có làm ác!”

Lời khuyên này từ một trường hợp cá biệt cụ thể đã trở thành lời khuyên cáo chung cho tất cả chúng ta ngày nay là:

“Phàm làm việc gì nên nghĩ đến hậu quả của nó”.

Ngày nay, người Tăng sĩ Phật giáo sống trong hiện cảnh xã hội nhiều tôn giáo, nhiều học thuyết, nhiều triết phái không kém thời Cổ Ấn của Đức Phật. Do đó, sự mâu thuẫn, va chạm là điều khó thể tránh khỏi. Nếu như Đức Phật có thái độ mềm mỏng, ngôn ngữ hài hòa, để quy quy phục đối phương trở về với chánh pháp thì chúng ta hôm nay cũng nên học theo cách xử trí này, rồi vận dụng thích hợp với từng hoàn cảnh, từng trường hợp cụ thể để việc hoằng hóa, đem ánh sáng chánh pháp đến với nhân loại dễ dàng và phổ cập hơn. Sự đối thoại liên tôn giáo, liên học thuyết rất cần đối với chúng ta ngày nay, nhưng chính sự thiện xảo trong cách đối phó mới giúp chúng ta đạt được thành công.

Chương 8

ÁC GIẢ ÁC BÁO



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Kẻ ác mưu hại người hiền chẳng khác nào ngược lên trời phun nước miếng, nước miếng chẳng đến trời mà trở lại rơi vào mặt mình. Hắt bụi ngược gió, bụi không đến người, trái lại bám víu vào mình. Người hiền thì không thể hại được, nếu hãm hại thì tai họa sẽ tiêu diệt lại mình.

II. LƯỢC GIẢI

Chương 6, Đức Phật đề cập đến tính đối kháng, mâu thuẫn về thiên hướng muốn hủy diệt người hiền lương đạo đức của những kẻ ác độc, tội lỗi... như là một hiện tượng tất yếu của xã hội. Bước sang chương 7, Đức Phật kể lại giai thoại thật điển hình giữa một người ngoại đạo ác kiến, ác ngữ với Đức Phật, đó là sự chống đối Đức Phật, chống đối các nhà đạo đức nói chung. Ý tứ giáo dục của hai chương này chỉ là một: không nên lay động trước những lời tán dương hay khiển trách, cũng không phản kháng, không giận trách. Bởi lẽ: Kẻ nào đem ác đến, kẻ đó lãnh điều ác ấy. Đến chương 8 này, từ vấn đề cá biệt, Đức Phật khai thị một dạng thức chung nhất: Ác giả, ác báo. Nó không thiên vị một ai, không ngoại trừ một ai cả. Đặc biệt hơn và sinh động hơn là ngôn ngữ của chương này là ngôn ngữ của một câu cách ngôn, châm ngôn để giáo dục mọi người nên từ bỏ điều ác, thực hiện điều lành. Nhờ đó, đời sống đạo đức của ta ngày càng hoàn thiện hơn.

Điều cần nhớ trong chương này là: gọi là kẻ ác, hay kẻ làm ác (ác nhân) là vì hành vi tạo tác của y, chỉ đem lại một trong hai hậu quả: đem lại đau khổ, bất hạnh cho kẻ khác hay đem lại đau khổ, bất hạnh cho chính tự bản thân mình, và trong nhiều trường hợp đem lại bất hạnh cho cả hai. Các cơ sở khoa học để xác định một kẻ ác được kinh mô tả căn cứ trên thân nghiệp, ý nghiệp và khẩu nghiệp, và ba nghiệp này đều tác ý bất thiện và tạo tác bất thiện: “Thành tựu ba pháp

này, này các Tỳ kheo, người ngu được biết đến: thân làm ác, miệng nói ác và ý nghĩ ác,”⁽¹⁾ hay “Thân làm có tội, miệng làm có tội, ý làm có tội,”⁽²⁾ hay “Thân làm có não hại, miệng làm có não hại, ý làm có não hại.”⁽³⁾

Ngoài ra, Kinh Tăng Chi còn cho biết, kẻ ác luôn có thái độ cố chấp tà kiến, không thừa nhận mình có những hành vi mất đạo đức, không thừa nhận mình có tội lỗi, hoặc bảo thủ hành vi sai trái, không chịu cải thiện: “Phạm tội, không chấp nhận là phạm tội, sau khi thấy là phạm tội, không như pháp sám hối. Thành tựu hai pháp này, người ác được biết đến.”

⁽⁴⁾Căn cứ trên tinh thần Bộ Pháp Tụ, người làm ác hay người ác có năm hình tướng: 1/ Luôn bệnh hoạn. 2/ Không tốt đẹp. 3/ Không thiện xảo. 4/ Hành vi tội lỗi. 5/ Quả không an vui (Bộ Pháp Tụ, tr. 24, số 16). Như vậy, tổng quát mà nói thì kẻ ác là kẻ có những hành vi hiện thời là bất thiện, và đương lai có quả dị thực đau khổ. Ở đây, kinh văn nêu rõ, kẻ ác thường có những hành vi chống trái, hãm hại người thiện, nhưng vì người thiện gieo nhân thiện, phải gặt quả thiện, nên kẻ ác vẫn không sao hại được. Đó là chân lý, đó là sự thật khách quan. Chính nhờ chân lý này, người ta cảm thấy phẫn chấn mà thực hiện điều thiện, cải tạo người ác. Ngoài ra, điều này còn ngụ ý nói lên rằng: “Chân lý luôn tất thắng, chân lý luôn là của người thiện, thuộc về người thiện, và bên vực cho lợi ích chính đáng của người thiện”. Kẻ nào bất chấp chân lý, giày xéo chân lý, chà đạp chân lý, chính kẻ đó phải lãnh lấy những hậu quả trừng phạt đích đáng, khốc liệt. Bởi vì:

“Người hiền thì không thể hãm hại được, nếu hãm hại thì

1. *Tăng Chi I*, tr. 113.

2. *Tăng Chi I*, tr. 115.

3. *Tăng Chi I*, tr. 116.

4. *Tăng Chi I*, tr. 114.

tai họa sẽ tiêu diệt lại mình.”

Hai hình ảnh được Đức Phật minh họa trong kinh văn. Một người phun nước miếng lên trời, bị nước miếng rơi lại trên mặt và một người hắt bụi vào người thì về hướng ngược gió, bụi không tới người kia nhưng lại làm nhơ mình, đều là những hình ảnh giáo dục thật ý nhị, kinh động. Đức Phật không lý luận nhiều nhưng bằng cách dẫn đạo cụ thể, xác đáng vấn đề, người đọc cảm thấy như Đức Phật chỉ dạy và khuyên nhắc cho riêng mình. Đó chính là thiện xảo, là năng lực của pháp “bất cộng mà cộng” vậy.

Nói tóm lại, thái độ của người tu sĩ Phật giáo hay các Phật tử nói chung là phải sống với tinh thần Vô Sở Úy. Vô sở úy với các ác nhân hãm hại. Vô sở úy trước các thế lực chống phá Phật pháp. Vô sở úy đối với tất cả những uy quyền, dọa nạt, hãm hích. Và có sở úy chẳng, là sở úy chánh pháp không được cửu trụ, pháp và luật không được truyền bá, đời sống phạm hạnh, đạo đức bị giảm sút. Chính như vậy, chúng ta thấy người học Phật là người có ý chí tự giác, có ý chí tự cường, có tinh thần gan sắt, có thái độ kiên trì và có hành động dũng cảm trước mọi nguy nan trong sứ mạng hoằng pháp, trong công tác giáo dục.

Chương 9

GIÁ TRỊ TRI VÀ HÀNH (ĐIỀU KIỆN NGỘ ĐẠO)



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Những người học rộng nghiên cứu nhiều, yêu mến đạo thì đạo khó lãnh hội. Những người thủ chí hành đạo thì đạo đó vĩ đại.

II. LƯỢC GIẢI

Nội dung của chương này, Đức Phật đề cập đến hai vấn đề chính. Một là điều kiện cần và đủ, được và mất để lãnh hội đạo. Hai là đại đạo cần phải do thực chứng. Mọi ngôn thuyết suông chỉ làm người học xa rời bản chất giải thoát của đạo mà thôi.

Trước khi đi vào tìm hiểu nội dung, tưởng cũng nên nhắc rằng, khái niệm “đạo” trong chương này cũng chính là định nghĩa về đạo được đề cập ở chương 2: “Vô niệm, vô tác, phi tu, phi chứng, không do trải qua các quả vị mà bản thể nó vẫn cao tột. Đó là Đạo”. Như vậy, khái niệm Đạo trong kinh này, chúng ta có thể hiểu là chánh pháp vô thượng, là Niết bàn diệu tâm, là chân như thật tính v.v... Nói chung, đạo là lý tính tuyệt đối, ly khai các phạm trù, các đối tính như: bất động, bất tĩnh, bất tăng, bất giảm. Xác quyết đạo với nội dung ý nghĩa nguyên thủy của kinh này sẽ giúp chúng ta tìm hiểu chính xác ý thú của nó.

1.- Vị trí của bác học đa văn

Xác định vị trí của bác học đa văn trong chương này cũng chính là xác định vị trí của một học giả, tri giả, thuyết giả trong Phật giáo. Trong Phật giáo, người bác học đa văn, giỏi nội điển, thông ngữ minh cũng không kém phần quan trọng. Vì đạo Phật là đạo của trí tuệ, đề cao trí tuệ, và sống đúng, sống theo sống hợp với trí tuệ. Nhưng giá trị cao hơn, quan trọng hơn và quyết định con đường tu tập của người học Phật lại là thực nghiệm chánh pháp. Thực nghiệm sẽ dẫn đến thể

chứng. Thực chứng mới giải quyết được vấn đề sinh tử luân hồi, cõi ách triền phược phiền não.

Trong một cuộc bàn thảo, đàm đạo giữa tôn giả Sariputta với hai tôn giả Savittha và Maha Kotthita, cả ba tôn giả không có sự nhất trí khi phân định giá trị của tri, hành và chứng. Tôn giả Sariputta cho rằng thực hành (kiến chí) là thù diệu nhất, vì tuệ căn được tăng trưởng. Tôn giả Savittha lại cho tri (tín giải) là thù diệu hơn hết, vì tín căn được tăng trưởng. Còn tôn giả Kotthita chỉ chấp nhận chứng (thân chứng) là siêu tuyệt, vì định căn được tăng trưởng. Nhưng khi hội kiến Đức Phật, Đức Phật trả lời rằng: “Thật không dễ gì trả lời một chiều cho hạng người nào là hy hữu, là thù diệu nhất trong ba hạng. Nhưng nên nhớ rằng, hạng người kiến chí là hạng người đang hướng đến A la hán, còn hạng tín giải là hạng nhất lai hay bất lai.”⁽¹⁾ Ở đây, Đức Phật xác định nếu ở hiện tại thì vị trí của tri, hành, chứng ngang nhau, nhưng ở quả vị thì chúng khác nhau về thời gian.

Kinh Tăng Chi, Đức Phật còn gọi người bác học đa văn về Phật học là người xây dựng được cơ bản: “Những người nào học rộng nghiên cứu nhiều, thông hiểu các tập Kinh Nikaya, thường tham vấn học hỏi, trau dồi pháp nghĩa để khai mở những gì chưa biết và giải quyết mọi nghi vấn. Hạng người như vậy được gọi là người đã xây dựng được cơ bản.”⁽²⁾ Đức Phật còn xác quyết người bác vấn đa văn Phật học là quý hiếm: “Này các Tỳ kheo, số ít là các chúng sinh học rộng hiểu nhiều pháp và luật của Như Lai thuyết. Số nhiều là các chúng sinh không thông hiểu.”⁽³⁾ Trong các kinh Bắc truyền, Đức Phật khai thị rằng một trong các yếu tố chính yếu để

1. *Tăng Chi I*, tr. 133.

2. *Tăng Chi I*, tr. 131.

3. *Tăng Chi I*, tr. 46.

hình thành trí tuệ là đa văn, và đa văn còn là nhân tố ly khai quả dị thực của bát nạn: “Thường ở trước chư Phật. Tham học các pháp môn. Nhờ đó trí tuệ tăng. Chẳng sinh nơi bát nạn.”⁽⁴⁾ Từ đó, Đức Phật khuyên chúng ta nên trau dồi đa văn, trước khi tầm cầu trí tuệ: “Những ai cầu trí tuệ, nên tu tập chánh pháp. Nếu hay học chánh pháp. Thành Phật, việc chẳng khó.”⁽⁵⁾

Ở Kinh Nikaya, Đức Phật tuyên bố tác hại to lớn của một vị có uy danh trong giáo hội lại thiếu đa văn, tăng trưởng ác, tà kiến: “Người này sẽ đem lại bất hạnh cho đa số là bậc kỳ cựu, xuất gia lâu ngày, nhiều người biết đến, nhiều người tôn trọng... vậy mà vị ấy thiếu bác học đa văn, có tà kiến, có tri kiến điên đảo. Cũng vì sự tín nhiệm của vị ấy mà xa rời diệu pháp, chấp nhận phi diệu pháp.”⁽⁶⁾ Ở kinh này, Đức Phật còn dạy thông học thuyết nội minh sẽ dẫn đến thành tựu chánh tri kiến giải thoát: “Này các Tỳ kheo, Thánh đệ tử đa văn giữ gìn những gì đã nghe, chắt chứa những gì đã nghe, những pháp ấy: sơ thiện, trung thiện, hậu thiện, nghĩa văn đầy đủ, đề cao đạo thánh, phạm hạnh hoàn toàn đầy đủ thanh tịnh, những pháp do nghiên cứu nhiều đã nắm giữ, ghi nhớ, đọc tụng nhiều lần, chuyên ý quan sát, khéo thành tựu nên chánh kiến.”⁽⁷⁾ Trong một pháp thoại khác, Đức Phật còn nêu ra năm lợi ích của đa văn, trong đó sự bất thoái trong chánh pháp là chính: “Này các Tỳ kheo, người học rộng nghiên cứu nhiều được năm lợi ích sau: 1/ Biết những gì chưa biết. 2/ Làm trong sạch những gì được biết. 3/ Đoạn trừ các nghi hoặc. 4/ Tạo nên tri kiến chánh trực. 5/ Làm tâm bất thoái.”⁽⁸⁾

4. *Đại Bửu Tích*, tập 6, tr. 20.

5. *Đại Bửu Tích*, tập 6, tr. 21.

6. *Tăng Chi II*, tr. 121.

7. *Tăng Chi II*, tr. 441.

8. *Tăng Chi II*, tr. 250.

Như vậy, chúng ta thấy bản thân của sự học rộng nghiên cứu nhiều hay lão thông nội minh Phật giáo là rất cần thiết và đáng quý trọng. Nhưng tại sao trong bản văn kinh này, Đức Phật lại dạy: “Những người học rộng, yêu mến đạo thì đạo khó lãnh hội”? Như vậy, lời dạy này có mâu thuẫn của câu Phật ngôn: “Biết thỉnh giáo, học hỏi chánh pháp, học hỏi thiện ngôn sẽ tăng trưởng thiện,”⁽⁹⁾ hay không? Chúng ta có thể trả lời rằng không có gì là mâu thuẫn, nếu chúng ta quan niệm đa văn Phật học như một điều thỏa mãn tri thức suông. Hay nói đúng hơn, câu Phật ngôn nhằm xác định tác hại nhất định của tri mà thiếu hành mà thôi.

Đối với người tri mà thiếu hành, Đức Phật phê phán rất nhiều. Có lúc, Đức Phật ví họ như loài chuột đào hang nhưng không ở, uống công vô ích: “Có hạng người thuộc lòng nhiều pháp, giảng thuyết nhiều pháp, nhưng không thực hành Tứ diệu đế. Ta gọi đây là hạng người đào hang nhưng không ở.”⁽¹⁰⁾ Lần khác, Đức Phật bảo đó là người có sấm nhưng không mưa: “Có hạng người nói nhưng không làm, đó là hạng người có sấm không mưa.”⁽¹¹⁾ Và chính thái độ biết để mà biết, không ứng dụng vào thực nghiệm, vào cuộc sống tu tập, dẫn đến nhiều sự vụng về trong hành vi, trong nếp nghĩ, tri hành trái nhau, cuối cùng bị phiền não chinh phục, đau khổ, nên Đức Phật mới bảo là xa với Đạo.

2.- Vị trí của hành pháp

“Ta là Phật đã thành. Các con là Phật sẽ thành. Trong lộ trình giác ngộ, các con hãy tự mình thấp đuốc lên mà đi. Trong đại dương luân hồi, các con hãy tự mình lội vào bờ giải thoát. Các con là hải đảo của chính mình, Đức Như Lai

9. *Tăng Chi II*, tr. 59.

10. *Tăng Chi I*, tr. 483.

11. *Tăng Chi II*, tr. 477.

chỉ là bậc đạo sư trên nguyên tắc”. Lời dạy này ngụ ý nói rằng chỉ có con đường thực hành chánh pháp mới có khả năng đưa con người đến giải thoát. Ở Kinh Pháp Hoa, Đức Phật cũng dạy tương tự: “Tâm Như Lai là tâm đại bi. Hạnh Như Lai là hạnh vô úy, luôn giáo huấn cho chúng sinh trí tuệ giác ngộ. Đức Như Lai là đạo sư của chúng sinh. Các người phải học hỏi, thực hành giáo pháp của Như Lai.”⁽¹²⁾

Thật vậy, Đức Phật chỉ là bậc đạo sư chỉ dạy cho chúng ta con đường, công thức tu tập giác ngộ, nhưng muốn thường thức hương vị giải thoát, hành giả phải tự mình thực nghiệm về tu chứng. Sự công phu tu tập được xem là những thân giáo điển hình nhất. Vì thế, người làm công tác giáo dục hay hoằng pháp lợi sinh cần phải có quá trình tu tập. Không mô phạm trong tu tập, dù có học rộng nghiên cứu nhiều, giảng hay thuyết giỏi vẫn không thu phục nhân tâm để họ thực hành chánh pháp. Sự mô phạm có giá trị gấp trăm lần những lời huấn hồ sưông. Là học giả mà thiếu yếu tố hành giả, Tổ Huệ Năng gọi đó là “Thuyết thông nhưng tâm không thông”. Còn Đức Phật thì gọi là sống phi chánh pháp.

Những ai suốt ngày mài dò 9 bộ kinh để học thuộc lòng pháp. Những ai thuyết pháp cho người khác một cách rộng rãi, phong phú. Những ai tham cứu rộng, lão thông nhiều... nhưng phé bỏ đời sống an tịnh, không nỗ lực, chuyên chú nội tâm an tịnh. Đó là hạng người thông đạt kinh điển, nhưng không sống theo chánh pháp.”⁽¹³⁾

Ở Kinh Đại Bửu Tích, khi xác định giá trị vô song của thực chứng, Đức Phật dạy tôn giả Phú Lô Na rằng: “Này Phú Lô Na, Bồ đề của Như Lai, các ông chỉ mới biết đôi chút qua âm thanh, chương cú. Còn nghĩa thú trong ấy, các

12. *Kinh Pháp Hoa*, phẩm Chúc Lụy, tr. 509.

13. *Tăng Chi II*, tr. 92.

ông chưa biết gì cả. Nghĩa thú ấy sâu xa, không thể dùng ngôn từ mà tuyên bày được. Chỉ những ai thực chứng mới khế ngộ được thôi.”⁽¹⁴⁾ Chính câu nói này làm sáng tỏ nội dung câu: “Những người thủ chí hành đạo thì đạo đó vĩ đại”. Nghĩa là đạo cần phải thân chứng, chứ không do sự bác học đa văn. Vì thế, số người thực chứng chẳng là bao, hy hữu ở đời. “Này các Tỳ kheo, số ít là các chúng sinh sau khi hiểu được ý nghĩa, hiểu được pháp, thực hành đúng theo pháp. Và nhiều hơn, là số người không thực hành.”⁽¹⁵⁾ Ở một đoạn khác, Đức Phật tán thán người thủ chí hành đạo là chói sáng giữa các quần thể: “Này các Tỳ kheo, thông minh được huấn luyện, không sợ hãi, nghiên cứu nhiều, trì pháp, thực hành pháp là chói sáng tăng chúng.”⁽¹⁶⁾ Và đề đề cao giá trị thân chứng, Đức Phật còn cho biết những học giả tham chấp chương cú, không thiên hành, rất có thể điên cuồng vì chữ nghĩa, vì loạn tưởng bốn trường hợp: “1/ Suy nghĩ Phật giới của các Phật. 2/ Thiên giới của các Thiên giả. 3/ Quả dị thực của nghiệp. 4/ Tâm tư thế giới. Bốn điều này, nếu nghĩ đến thời đi đến điên cuồng và thống khổ.”⁽¹⁷⁾

Thông qua các trung dẫn về vị trí của sự học rộng nghiên cứu nhiều và vị trí của thân chứng như trên, chúng ta thấy rõ bản chất của đạo Phật là tích cực, là hợp lý, đề cao “Tri hành hợp nhất”, đề cao trí đức đạo đức, góp phần tích cực trong việc xây dựng xã hội ngày càng hoàn thiện để Thánh hóa và Phật hóa con người.

14. *Đại Bửu Tích*, tập 6, tr. 25.

15. *Tăng Chi I*, tr. 46.

16. *Tăng Chi II*, tr. 356.

17. *Tăng Chi I*, tr. 449.

Chương 10

PHƯỚC ĐỨC TÙY HỖ HẠNH BỐ THÍ



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Thấy người khác thực hành bổ thí mà giúp đỡ hoặc tán thành, hoan hỷ thì được phước rất lớn. Nghe vậy, một thầy Tỳ kheo thưa rằng: Phước ấy có hết chăng?

Đức Phật giải thích: Ví như từ một cây đuốc, hàng trăm ngàn người đến mỗi để nấu ăn hoặc thắp sáng, không vì thế mà cây đuốc bị mất sáng. Phước của người giúp đỡ hoặc tán thành hay hoan hỷ người khác thực hành bổ thí cũng như vậy.

II. LƯỢC GIẢI

Nội dung của pháp thoại này, Đức Phật đặc biệt triển khai về quả phước báo của những người biết tán trợ, khích lệ, hoan hỷ với những người làm công tác bổ thí hoặc từ thiện xã hội. Người tạo điều kiện hoặc làm phấn khởi người khác thực hành bổ thí sẽ được phước báo tương tự như người bổ thí, vì đã biết ủng hộ về mặt tinh thần.

Theo Phật giáo, bổ thí là một trong những phương thức thể hiện nhân tính nhiều nhất. Nó còn là nền tảng thể hiện tinh thần tương thân tương trợ hữu hiệu, và đóng vai trò chủ chốt trong việc hoằng hóa. Trên đời này, không có gì quý hơn mạng sống con người. Cứu mạng sống con người là một việc làm tất yếu của người làm thiện. Tục ngữ Việt Nam có câu:

“Dù xây chín bậc phù đồ

Không bằng làm phước cứu cho một người”.

Nội dung của câu tục ngữ trên phản ánh khá sâu sắc những việc làm từ thiện phát xuất từ tâm lý hám danh, không chăm lo đến đời sống đồng loại. Việc làm ấy là phi thực tế hay nói đúng hơn là vô nghĩa, không có ích lợi. Câu tục ngữ trên còn khẳng định, tất cả mọi việc làm, nếu tách rời nhân bản đều không có giá trị. Trọng tâm cuộc sống là nhân bản và phục vụ nhân bản.

Đạo Phật ưu việt ở điểm đề cao con người và chú trọng nhân bản. Kho tàng giáo lý của Đức Phật sở dĩ phong phú, đa dạng là vì nó nhằm cải thiện đời sống con người và hướng thượng con người. Đạo Phật không dạy chúng ta làm những gì không thật sự vì lợi ích cho con người, mà nhắm vào những vấn đề cấp bách, thiết yếu của con người như cơm ăn áo mặc, tinh thần thanh thoát. Con người đau khổ, đói khát mà không quan tâm giúp đỡ lại đi làm cái gọi là phước thiện như xây chùa, cất tháp... thì còn gì nghịch lý nhân bản cho bằng. Cần phải ý thức rằng, phục vụ con người chính là phục vụ và trau dồi tâm tính cao đẹp nơi mình. Không nên quan niệm rằng, bố thí là cơ hội trở tài, khoe tiếng để mọi người phải mang ơn hay kính nể mình. Bố thí còn được hiểu là một việc làm tương thân, tương trợ vô vị lợi, phát xuất từ lòng chân thành “chia sẻ chén cơm manh áo” cho người khác, với tinh thần tự nguyện, hoan hỷ, như ca dao, tục ngữ Việt Nam ta đã nói:

“Bầu ơi, thương lấy bí cùng

Tuy là khác giống nhưng chung một giàn”.

Theo Phật giáo, người bố thí đúng nghĩa không phân biệt kẻ thân người sơ, không để cho người thọ ân có mặc cảm rằng “họ là người chịu ân còn ta là người ban ân”. Người bố thí phải ân cần tha thiết, ngôn ngữ phải ôn hòa, lễ độ. Chính vì thế người ta mới nói rằng: “Tặng phẩm không quan trọng. Quan trọng là tấm lòng nhân đạo của người tặng và giá trị của tặng phẩm là ở đó”. Hay câu “cách cho hơn của đem cho.”

1.- Bố thí là nhiếp bốn sển

Bước thêm một bước nữa, bố thí không chỉ dừng lại ở giá trị giúp người. Mà còn đi sâu vào lãnh vực tự độ. Ngay một hành vi bố thí, người hành thí phải suy tư hai điều: Một là việc làm bố thí của ta phải thật sự phát xuất từ lòng từ bi, bác ái; hai là việc làm bố thí như là một cơ hội để ta gột rửa tất

cả những bợn như Bồn sên, Xan tham, Keo kiệt ở tâm hồn mình. Trong kinh Đức Phật dạy rằng: “Thực hành hạnh bổ thí để nhiếp trừ tâm bồn sên.”⁽¹⁾

Thật vậy, tâm bồn sên, keo kiệt là một cái gì xấu xa, đê tiện. Nó làm con người trở nên nhỏ nòi, ích kỷ. Từ thái độ tâm lý bồn sên, con người trở nên xa lạ với mọi người chung quanh, và mọi người sẽ xa lánh, khinh bỉ họ.

Người Phật tử hành thí là nhằm nhiếp trừ tâm bồn sên để thăng hoa chính mình trên con đường Bồ Tát đạo. Vì thế, người bổ thí mang tâm hạnh Bồ Tát không lẫn tiếc một thứ sở hữu nào, dù là thân thể mình:

“Bổ thí tâm hạnh Bồ Tát phải suy nghĩ rằng: cần ăn cho ăn, cần uống cho uống, cần giường nệm cho giường nệm. Cần y phục, nón mũ, giày dép v.v... đều cho tất cả, nhẫn đến cắt thịt thân mình mà bố thí. Bố thí như vậy để xả bỏ tâm bồn sên, nguyện lấy Vô thượng Bồ đề.”⁽²⁾

Chính vì tầm quan trọng của việc hành thí như thế, nên bổ thí được đề cập đầu tiên trong sáu pháp môn chính của Bồ Tát (Bổ thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, trí tuệ) và cũng lại đi đầu trong tứ nhiếp pháp của Bồ Tát (bố thí, ái ngữ, lợi hành, đồng sự). Về quan điểm bổ thí, bổ thí là độ tâm bồn sên, chứ không phải là một hành vi ban ơn, thi thố ân huệ gì cả.

2.- Các hình thức bổ thí

Bản văn của kinh này không giới thiệu cụ thể từng dạng thức bổ thí, nhưng ta vẫn hiểu được rằng, bổ thí bao gồm bổ thí tài sản, bổ thí pháp và bổ thí sự vô sở úy. Cả ba dạng thức

1. *Kinh Duy Ma Cát*, Mai Hạnh Phúc dịch, tr. 53.

2. *Kinh Đại Biếu Tích*, tập 3, tr. 19.

bồ thí này đều mang lại cho hành giả bồ thí (và những người trực tiếp hoặc gián tiếp kích lệ bồ thí) nhiều lợi ích như nhau, mặc dù cho không mong cầu phước báo.

- *Về bồ thí tài vật*: Bao gồm hai phạm trù, bồ thí nội tài và bồ thí ngoại tài. Bồ thí nội tài là bồ thí thân thể, xác thịt của mình cho chúng sinh trong những trường hợp thật sự cần thiết. Kết quả của sự bồ thí này phải đem lại lợi ích cho cả hai. Trong kinh điển Bắc tông, các vị Bồ Tát thường thiêu đốt thân thể mình để cúng dường Đức Phật. Kinh Pháp Hoa, Bồ Tát Nhất Thiết Chúng Sinh Hỷ Kiến đốt tay cúng dường Phật để cầu Vô thượng Bồ đề. Tiền thân Đức Phật trải thân dài trên đất sinh lầy để lót đường cho Phật đi ngang qua. Tổ Huệ Khả chặt cánh tay để cầu thiền chỉ... Những việc làm này đều phát xuất từ tinh thần vô ngã đến tột độ và thái độ tha thiết với đạo giải thoát. Bồ thí ngoại tài là bồ thí vật sở hữu của mình. Nó là một hình thức tự nguyện chuyển giao quyền sở hữu của mình cho người khác. Bồ thí ngoại tài là bồ thí vật chất, rất cần thiết trong cuộc sống thiếu thôn vật chất. Đời sống vật chất được ổn định thì đời sống tinh thần cũng nhờ đó được thoải mái đôi phần. Thật vậy, giúp đỡ người trong cơn túng quẫn tức là đã giải phóng họ khỏi khốn cảnh biến loạn tinh thần. Do đó, người Phật tử hơn ai hết phải hoan hỷ nhường cơm xẻ áo cho nhau, để đem chánh pháp Đức Phật đến với họ. Bởi lẽ, không ai theo ta, nghe ta với cái dạ dày lép xẹp (George Eliot) dù lý tưởng ta đi, dù những điều ta nói là chân lý.

- *Về bồ thí pháp*: Cao hơn một bậc nữa, người Phật tử phải biết song hành tài thí với pháp thí. Tài thí là yếu tố dẫn đường thực hiện pháp thí. Tài thí cung cấp về mặt vật chất, pháp thí cung ứng về mặt tinh thần. Song hành nhị thí như vậy, sự bồ thí mới trọn vẹn (tài pháp nhị thí thủy thành công). Thông thường, pháp thí chỉ chung cho những điều

hay lẽ phải, truyền bá nguồn sống chánh pháp, hay truyền dạy nhân sinh quan, thế giới quan của Phật giáo. Ngoài ra, các công việc từ thiện, in kinh ấn tống, thông tin chân lý, giảng đạo, thuyết pháp... đều thuộc về pháp thí. Pháp thí là món ăn tinh thần, là kim chỉ nam định hướng cuộc sống. Người ta có thể sống thiếu ăn, thiếu mặc, nhưng không vì thế mà cuộc sống trở nên vô nghĩa. Chỉ khi nào người ta bế tắc tư tưởng, lúc ấy người ta mới thật sự bi quan, khổ thọ. Vì thế, pháp thí là quan trọng. Trong kinh Đức Phật dạy: “Chư cúng dường trung, pháp cúng dường tối”. (Trong tất cả các hình thức cúng dường, cúng dường pháp là hơn hết.)⁽³⁾ Đức Phật luôn khuyên dạy chúng ta bố thí pháp: “Phải biết pháp cúng dường là thù diệu hơn hết, tối cao tối thượng, không gì sánh bằng. Vì thế, nên dùng pháp cúng dường để cúng dường chúng sinh.”⁽⁴⁾

- *Về bố thí sự vô sở úy*: Vô sở úy là thái độ an nhiên, không sợ hãi trước mọi biến cố của cuộc đời. Người vô sở úy là người an nhàn thoát tục. Nó là một trong các yếu tố quan trọng hình thành hợp thể “đại hùng, đại lực, đại từ bi” ở con người cao vĩ. Đứng về mặt nhân duyên, vô sở úy là hệ quả tất yếu của tài thí và pháp thí. Thực hiện tài thí, pháp thí theo đúng lời Phật dạy, người hành thí sẽ đem lại cho người khác thái độ vô sở úy. Người nghèo về vật chất sẽ không lo ngại về vật chất. Người nghèo về tinh thần sẽ không còn lo ngại về tinh thần. Đứng về mặt giáo dục, vô sở úy thì còn là thân giáo. Chúng ta thấy, trong cơn biến loạn hoảng hốt thì một người an nhiên không sợ sệt, không lo âu sẽ là niềm tin vững chắc, là nguồn sưởi ấm, trấn an tinh thần những người chung quanh đang hoảng hốt. Cũng vậy, một người có một đời sống

3. *Kinh Duy Ma Cát*, phẩm Cúng Dường Pháp, Mai Hạnh Phúc dịch, tr. 147.

4. Kinh đã dẫn, tr. 151.

mẫu mực, phạm hạnh hẳn sẽ là tấm gương chói sáng để mọi người noi theo. Suy rộng ra thì: Người không sát sinh sẽ ban bố cho người khác sự an lạc vì bảo tồn sở hữu vật. Người không tà hạnh sẽ đem lại hạnh phúc cho gia cang người khác và cho chính gia đình mình. Người không nói láo, không nói lời ly gián, không nói lời thô tục... sẽ đem đến cho người khác sự an tĩnh trong mỗi thân tín và giao hữu, giao tế. Người không rượu chè sẽ không đem lại cho người khác sự thương tổn hay phiền phức nào.

Nói chung, bất kỳ một hành vi nào, dù là pháp thí hay tài thí, hễ đem lại sự an vui hạnh phúc cho người khác theo chiều hướng nhân bản đích thực đều được xem là thực hành vô úy thí.

3.- Phước đức tùy hỷ bố thí

Người tùy hỷ việc làm tốt của người khác ở một chừng mức nào đó có thể được xem là ngang hàng với người bố thí. Thông thường người tùy hỷ đem lại nguồn vui, nguồn cảm hứng tinh thần cho người hành thí. Người hành thí cảm thấy mình có một niềm khích lệ lớn, đồng tình lớn mà vững chí, lạc quan trong việc bố thí. Nhờ đó mà việc bố thí phù hợp với tinh thần ba la mật. Chính như vậy, kinh này, Đức Phật dạy:

“Thấy người khác thực hành bố thí mà giúp đỡ, hoặc tán thành, hoan hỷ thì được phước rất lớn”.

Chúng ta vẫn còn nhớ trong Kinh Pháp Hoa, Đức Phật cho biết công đức của người tùy hỷ với hạnh bố thí, nhất là bố thí pháp nói chung, bố thí Kinh Pháp Hoa nói riêng, sẽ được phước đức không thể lường được:

“Này A Dật Đa, ai đem những đồ ưa thích bố thí cho sáu đường chúng sinh, phước đức đó cũng chẳng bằng công đức của người thứ 50 nghe pháp mà tùy hỷ, trăm phần, nghìn

phần, muôn ức phần chẳng bằng một phần, nhằn đến tính đếm không thể tỷ dụ được.”⁽⁵⁾

Lời dạy trong Kinh Pháp Hoa vừa được dẫn hoàn toàn phù hợp với nội dung của kinh này. Nghĩa là, công đức của người tùy hỷ hoặc tán thành hoặc trợ giúp hoặc cộng tác... xem bằng với công đức của chính người bố thí. Có một vấn đề cần nhớ là công đức bố thí hay tùy hỷ sẽ tỷ lệ thuận với nội dung bố thí. Bố thí pháp thì công đức cao hơn bố thí tài sản. Số lượng bố thí nhiều thì công đức bố thí và công đức tùy hỷ cũng nhiều.

Đặc biệt trong kinh này, Đức Phật khẳng định công đức của người bố thí hay tùy hỷ bố thí là bất tận.

Để diễn tả và giải thích ý nghĩa trên, Đức Phật đưa ra hình ảnh: “Từ một cây đuốc, hàng trăm người đến mỗi đuốc để nấu ăn hoặc thắp sáng, không vì thế mà cây đuốc bị mất sáng”. Từ đó, Ngài đúc kết về phước đức tùy hỷ bố thí như sau: “Phước của người giúp đỡ hoặc tán thành, hoan hỷ người khác thực hành bố thí cũng như vậy”. Nghĩa là từ một người bố thí mà những người tùy hỷ, trợ giúp, tán thành sẽ mỗi phước đức bố thí để tạo thành đuốc công đức cho mình.

Hình ảnh nói đuốc, mỗi đuốc công đức này, một lần nữa, lại xuất hiện qua pháp môn Vô Tận Đăng (ngọn đèn sáng bất tận) trong Kinh Duy Ma Cật: “Vô tận đăng. Ví như ngọn đèn mỗi đốt trăm ngàn ngọn đèn, chỗ tối đều sáng, sáng đó vô cùng tận. Cũng vậy, Bồ Tát dẫn dắt trăm ngàn chúng sinh khiến phát tâm Vô thượng Bồ đề, nơi ý đạo của họ cũng sáng mãi vô cùng tận. Tùy theo pháp sở thuyết mà tăng thêm pháp lành. Đó là pháp môn Vô tận đăng.”⁽⁶⁾

5. *Kinh Pháp Hoa*, phẩm Tùy Hỷ Công Đức, tr. 457.

6. *Kinh Duy Ma Cật*, phẩm Bồ Tát, tr. 52.

Nhận định và đánh giá giá trị tư tưởng của chương này, hay nói cụ thể là quan niệm về phước báo của hạnh tùy hỷ trong kinh vẫn có thể xem ngang hàng với phẩm “Tùy Hỷ Công Đức” của Kinh Pháp Hoa hay phẩm “Bồ Tát” trong Kinh Duy Ma Cát, tuy ba đoạn kinh được diễn tả bằng ba cách khác nhau. Do đó, giá trị giáo dục của kinh này hoàn toàn lập cước trên tinh thần Đại thừa và mang sắc thái Đại thừa nhiều hơn là Phật giáo Nam truyền.

Hơn thế nữa, kinh này lại diễn tả giản dị, ngắn gọn mà vẫn đủ hàm súc áo nghĩa như hai phẩm kinh trên, làm cho người đọc dễ học, dễ ghi nhớ. Sự trùng hợp khá lý thú này đủ cho chúng ta tăng cường lập trường bố thí và cúng cố, phát huy hạnh tùy hỷ, trợ tán người khác làm việc thiện. Được như vậy, công tác hoằng hóa, hoàn thiện chính mình và tha nhân sẽ trở thành hiện thực:

*“Một câu nhiệm tâm thân
 Đều giúp đến bờ kia
 Tùy hỷ thấy cùng nghe
 Thường làm chủ với bạn.”⁽⁷⁾*

7. Kinh Pháp Hoa.

Chương 11

ĐỐI TƯỢNG VÀ PHƯỚC ĐỨC CỦA BỔ THÍ



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Cho một người ăn không bằng cho một người thiện ăn. Cho 1.000 người thiện ăn không bằng cho một người thọ trì năm giới ăn. Cho 10.000 người thọ trì năm giới ăn không bằng cho một vị Tu đà hoàn ăn. Cho 1.000.000 vị Tu đà hoàn ăn không bằng cho một vị Tư đà hàm ăn. Cho 10.000.000 vị Tư đà hàm ăn không bằng cho một vị A la hán ăn. Cho 1.000.000.000 vị A la hán ăn không bằng cho một vị Bích Chi Phật ăn. Cho 10.000.000.000 vị Bích Chi Phật ăn không bằng cho tam thế chư Phật ăn. Cúng dường cho 100.000.000.000 tam thế chư Phật không bằng cúng dường cho một vị vô niệm, vô trụ, vô tu, vô chứng ăn vậy.

II. LƯỢC GIẢI

Chương 10, Đức Phật dạy về công đức vô tận của một người tu hạnh tùy hỷ với việc làm thiện ích của bố thí. Đến chương 11 này, cũng liên quan đến vấn đề bố thí, nhưng Đức Phật nhấn mạnh đến khía cạnh quả báo tăng giảm, nhiều ít khác nhau tùy thuộc hoàn toàn vào đối tượng thọ thí. Thông qua đó, giá trị đạo đức của con người, giá trị phạm hạnh của người xuất gia và giá trị tu chứng của các hành giả được đề cao đúng mức. Tùy theo cấp bậc và mức độ trau dồi tu tập, vị ấy sẽ có một giá trị đạo đức tương xứng theo cấp bậc tu tập.

Trước khi đi vào nội dung kinh, chúng ta cũng nên khảo sát qua xuất xứ và nguyên bản kinh này.

Nguyên văn của kinh này được tìm thấy trong Kinh Tăng Chi Bộ III, từ tr. 225-228. Phần kinh văn trong chương này là phần sau. Phần duyên khởi của kinh là vô vấn tự thuyết, Đức Phật hỏi Trưởng giả Cấp Cô Độc có bố thí cho người trong gia đình ông không. Ông trả lời có, nhưng chỉ là những món ăn tồi tệ, làm từ gạo bẻ vụn. Còn những phẩm vật ngon, ông dành cho người ngoài. Nhân đó, Đức Phật dạy rằng: “Bố thí vật quý giá

hay không quý giá, không quan trọng, vấn đề là khi hành thí, người bố thí phải chú tâm, tự tay mình đem cho, bằng lời ôn hòa nhã nhặn. Bố thí như vậy mới có giá trị”. Sau đó, Đức Phật kể lại tiền thân của Ngài làm một Bà la môn đại phú tên Valamo. Trong một hội đại thí, Valamo bố thí cả 84.000 bát vàng đầy bạc, 84.000 bát bạc đầy vàng, 84.000 bát đồng đầy châu báu, 84.000 đại tượng tr. sức vàng, 84.000 cỗ xe trải sa sư tử, cạp, báo, mền vàng, 84.000 con bò, 84.000 thiếu nữ tai đeo báu vật, 84.000 giường nằm bằng nệm sơn dương Kadali, 84.000 thước vải tốt nhất. Rồi Đức Phật khẳng định với Trưởng giả Cấp Cô Độc rằng tài sản bố thí của Valamo tuy nhiều nhưng không bằng phước báo cúng dường cho một người có chánh kiến. Cúng dường cho 100 người có chánh kiến không bằng phước đức cúng dường cho một vị Nhất lai. 100 vị Nhất lai không bằng một vị Bất lai. 100 vị Bất lai không bằng 1 vị A la hán. 100 vị A la hán không bằng 1 vị Bích Chi Phật. 100 Bích Chi Phật không bằng một Đức Như Lai. Xây dựng tịnh xá cho tứ phương Tăng, phước báo hơn cúng dường cho một Như Lai.

So sánh nguyên tác với bản văn của kinh, chúng ta thấy: Nguyên tác của Kinh Tăng Chi chỉ có 7 tầng bậc bố thí, bắt đầu từ tài thí kếp sù và kết thúc ở xây dựng tịnh xá cho tứ phương Tăng. Mỗi tầng bậc tỷ lệ nhất định ở con số 100. Trong khi đó, bản văn *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* và bản dịch của hai ngài Ma Đăng, Trúc Pháp Lan lại có đến 9 tầng bậc. Khởi đầu từ người ác và chấm dứt ở Vô niệm, Vô trụ, Vô tu, Vô chứng. Một quan điểm rất Đại thừa Bắc tông.

Khảo sát nội dung hai bản văn, ta thấy cả hai đều toát lên được giá trị vô song của nếp sống đạo đức nhân bản và siêu thế. Đạo đức nhân bản là đời sống mẫu mực, hiền lương và lý tưởng của con người, nhưng nó có giá trị nhất định là nhân thừa, không thể sánh với giá trị đạo đức siêu thế, vị hành giả đã từng bước tu tập xuất ly tam giới, có vị Nhất lai, Bất lai,

A la hán; có vị tự mình giác ngộ và có vị toàn giác. Tùy theo mức độ giác ngộ mà giá trị đạo đức tăng dần.

Nhiều người ác độc không phạm cách đạo đức không thể sánh tày một người hiền lương. Cho nên bồ thí cho họ không có quả báo lớn như bồ thí cho vị có đạo đức. Bởi lẽ, người ác thọ thí sẽ không làm điều thiện, còn người đạo đức thì làm điều thiện. Làm điều thiện thì từ một thiện mà các thiện tăng trưởng như pháp môn vô tận đấng. Gieo nhân tốt vào mảnh ruộng chai sơ, thiếu sức sống thì nhân tốt đó cũng phát triển một cách èo uột, mòn mỏi rồi chết. Nhân tốt không chưa đủ. Nhân tốt phải gieo trong mảnh ruộng tốt mới trở sinh quả dị thực tốt. Cũng vậy, bồ thí là nghiệp nhân thiện, nhưng đối tượng thọ thí là ác nhân, quả báo sẽ chẳng là bao. Điều này, ngụ ý dạy rằng hảo tâm tùy tiện, thiếu thiện xảo, thiếu sách lược, chiến lược đôi lúc nhân thiện sẽ trở quả bất thiện, nếu kẻ thọ thí đã ác mà còn tạo tác thêm ác. Đức Phật dạy chúng ta vận tâm từ bi bình đẳng, nhưng đứng về phương diện lợi ích có chiều kích rộng lớn, thiết thực, thì người hành thí phải biết gieo trồng đúng đối tượng. Quan điểm này là sợi chỉ đỏ xuyên suốt toàn bộ giáo điển của Đức Phật. Trong Kinh Nikaya, Đức Phật cho biết bồ thí cúng dường cho các vị thành tựu tám Chánh đạo là đã gieo trồng nhân thiện vào ruộng tốt, sẽ trở sinh quả dị thực thiện to lớn có lợi ích lớn:

“Này các Tỳ kheo, thửa ruộng không có lỗi lõm, không có sạn đá, không có đất mặn, có bề sâu, có chỗ nước chảy ra, có chỗ nước chảy vào, có nước chảy, có đê tốt. Do đó, hạt giống được gieo vào có vị ngọt lớn, có địa điểm tăng thịnh. Cũng vậy, này các Tỳ kheo, bồ thí, cúng dường giữa những sa môn, Bà la môn thành tựu thánh đạo tám ngành có quả lớn, có lợi ích lớn, có rục rỡ, có rung cảm lớn.”⁽¹⁾

1. *Tăng Chi III*, tr. 87.

Lời dạy này tương xứng với nguyên tác Kinh Tăng Chi: “Cúng dường bố thí tài sản nhiều vô lượng cho người bình thường ăn không bằng cúng dường bố thí cho một người có chánh kiến”; và cũng đồng với kinh văn của chương này: “Cúng dường cho 100 người ác, quả báo không bằng cúng dường cho một người thiện ăn”.

Ở Kinh Tăng Chi, Đức Phật còn dạy rằng bố thí cúng dường cho một Tỳ kheo, chỉ có quả báo lớn, khi vị Tỳ kheo ấy không có tâm tham đắm vật thực cúng dường mà chỉ thọ dụng để tu tập chánh pháp, thoát ly sân tâm, dục tâm, ái tâm:

“Vị Tỳ kheo thọ dụng phẩm vật cúng dường của tín chủ không tham dính, không say đắm, không chấp trước, thấy được sự nguy hại, thấy được sự xuất ly. Vị ấy khởi lên suy tầm về viễn ly, khởi lên suy tầm về vô sân, vô hận. Nay các Tỳ kheo, như vậy có quả lớn. Vị Tỳ kheo ấy sống không phóng dật.”⁽²⁾

Chúng ta còn được biết “Phóng dật là đường chết. Không phóng dật, đường sống.”⁽³⁾ Cũng nên lưu ý rằng sự khích lệ của Đức Phật đến với người hành thí là hãy nên chọn người đức hạnh mà cúng dường, không có nghĩa là Ngài ngụ ý chúng ta phải cung phụng Ngài, mà Ngài chỉ nhằm xiển minh một sự thật: kẻ ác sẽ gặt quả dị thực xấu và người hiền lương, đạo đức sẽ gặt quả dị thực thiện. Giá trị của kẻ ác, người thiện được định cứ trên hành vi cuộc sống của chính bản thân họ. Có một lần, người ngoại đạo đã vu khống cho Đức Phật rằng chỉ có bố thí cho Như Lai và đệ tử của Như Lai mới có quả lớn. Đức Phật phủ nhận lời đồn đãi này và cho rằng lời ấy hoàn toàn xuyên tạc:

2. *Tăng Chi I*, tr.316.

3. *Dhp*.21.

“Này Vaccha, những người ấy nói không đúng lời của chúng ta, chúng đã xuyên tạc ta với điều không thật. Chúng đã nói láo. Này Vaccha, ai ngăn chặn người khác bố thí sẽ tạo cho mình ba chướng ngại: 1/ Làm người cho không được công đức. 2/ Người nhận không được vật bố thí. 3/ Tự ngã bị tổn thương lại càng tổn thương.”⁽⁴⁾

Tuy nhiên, ngay pháp thoại ấy, Đức Phật vẫn một mực khẳng định giá trị vô song của người giới hạnh tu tập, và cúng dường cho các vị này, phước báo to lớn:

“Này Vaccha, ta tuyên bố rằng, bố thí cho người có giới hạnh được quả lớn. Cho người ác hạnh, không được như vậy. Và người có giới hạnh là người đã đoạn tận năm pháp và thành tựu năm pháp. Đoạn tận năm pháp là: tham, sân, hôn thù, trạo hối, nghi. Thành tựu năm pháp là: giới, định, tuệ, giải thoát, giải thoát tri kiến.”⁽⁵⁾

Trong khi đó, quan điểm phước báo bố thí theo Bà la môn hết sức vô lý, vì nó chỉ bênh vực sống sượng cho giai cấp Bà la môn mà thôi:

“Thưa tôn giả Gotama, ai làm lễ tế đàn, ai có bố thí, muốn có lợi lớn phải bố thí cho các Bà la môn có ba minh. Ba minh của Bà la môn là: truyền thống bảy đời là Bà la môn; giới phúng tụng, trì chú, thông hiểu ba Veda; biện tài thuận thế học và nhân tướng học.”⁽⁶⁾

Như thế đủ thấy rằng quan điểm của Phật giáo là toàn diện, phù hợp với nếp sống luân lý đạo đức, đề cao cái thiện, bênh vực cho lý tưởng thiện, bài xích cái ác, lên án cái ác.

Một điểm khác nhau cơ bản giữa nguyên tác và chương

4. *Tăng Chi I*, tr. 180-181.

5. *Tăng Chi I*, tr. 18.

6. Kinh đã dẫn, tr. 187.

này là: “Cúng dường cho 1.000.000.000.000 tam thể chư Phật không bằng cúng dường cho một vị vô niệm, vô trụ, vô tu, vô chứng” với “Cúng dường cho 100 Đức Như Lai không bằng xây dựng một tịnh xá cho tứ phương Tăng”.

Đây là điểm khác nhau giữa quan điểm Nam truyền và Bắc truyền. Đối với Nam truyền, Tăng bảo đóng vai trò quan trọng, là gạch nối không thể thiếu giữa Pháp bảo với đối tượng tiếp nhận chân lý. Không có Tăng bảo, chánh pháp hay chân lý siêu tuyệt của Đức Phật không được công bố, quảng bá, chúng sinh không được lợi lạc. Xây dựng tịnh xá cho bốn phương Tăng là xây dựng cơ sở cần thiết cho bốn phương Tăng tu tập, hành trì và truyền bá. Chính đó là nơi sản xuất Thánh Tăng, Tăng tài làm triển nở hoa chánh pháp, và chúng sinh nhờ đó tiếp thu được chánh pháp để trau dồi tu tập. Xây dựng tịnh xá cho bốn phương Tăng là xây dựng mầm giác ngộ, tỉnh thức, cái mà Đức Phật hoài bão và di chúc. Do đó, cúng dường cho 100 Đức Như Lai cũng là gieo thiện nhân nhưng không lợi ích trong việc hoằng hóa độ sinh bằng xây dựng tịnh xá cho bốn phương Tăng.

Đối với Bắc truyền, đệ nhất nghĩa để được đề cao hơn hết. Nơi đệ nhất nghĩa chính là thể chân như bất động, ly khai tất cả mọi khái niệm mặc ước, mọi ngôn thuyết giả danh và mọi áp đặt của con người. Người vô niệm, là chánh niệm, chánh niệm là tỉnh thức. Người vô trụ là người không còn ngã chấp, pháp chấp, lìa các chấp. Lìa các chấp là giải thoát cứu cánh. Người vô tu, vô chứng là người sau khi nhận chân bản tâm thanh tịnh, phản bản hoàn nguyên, nên không còn chấp trụ vào đối tượng tu và chứng, một sự tu chứng tuyệt đối. Do vậy, ý nghĩa cúng dường 100.000.000.000 tam thể Như Lai không bằng cúng dường một vị vô niệm, vô trụ, vô tu, vô chứng, là nhằm đề cao giá trị giác ngộ tuyệt đỉnh của hành giả trên đường hướng đến Vô thượng giác.

Đó là vấn đề của tư tưởng luận và nhận thức luận.

Để có cái nhìn bao quát nội dung của chương này, tưởng chỉ nên nhắc ở đây rằng, dù là công tác từ thiện xã hội, chúng ta cũng cần đặt đúng đối tượng. Những đối tượng nào cần ủng hộ, giúp đỡ, và giúp đỡ nào khai sinh thiện pháp mới đầu tư vào. Vì thiện theo Phật giáo không thể nhất thời. Nó phải được xét trên hai phương diện thời gian (hiện tại, vị lai) và lợi ích cho cả hai người bố thí và người thọ thí. Đồng thời, xuyên qua sự chênh lệch về quả báo bố thí cho người thiện, người ác, chúng ta càng thấm thía hơn tính khách quan, khoa học của nhân quả và giá trị đặc biệt của giới hạnh, trí hạnh. chỉ có giới hạnh và trí hạnh mới nâng cao giá trị, phẩm chất, tư cách, đạo đức của con người, mà kẻ ác độc hay người bình thường không thể sánh kịp. Chính như thế, đạo Phật được gọi là Đạo của các người trí giác hiểu, là đạo tôn trọng, đề cao đạo đức và huấn luyện đạo đức theo đúng nguyên ngữ của từ này.

Chương 12

20 ĐIỀU KHÓ CỦA KIẾP NGƯỜI



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Làm người có 20 điều khó:

- 1.- Nghèo khổ bổ thí là khó
- 2.- Giàu sang học đạo là khó
- 3.- Bỏ thân mạng vì lẽ phải là khó
- 4.- Hiểu được kinh Phật là khó
- 5.- Sinh thời Phật, gặp Phật là khó
- 6.- Nhẫn được các dục là khó
- 7.- Thấy đẹp không ham cầu là khó
- 8.- Bị nhục không oán là khó
- 9.- Có thể lực không cậy uy là khó
- 10.- Đối cảnh vô tâm là khó
- 11.- Học rộng, nghiên cứu nhiều là khó
- 12.- Trừ diệt ngã mạn là khó
- 13.- Không khinh người chưa học là khó
- 14.- Thực hành tâm bình đẳng là khó
- 15.- Chẳng nói thị phi là khó
- 16.- Gặp được thiện tri thức là khó
- 17.- Kiến tánh, học đạo là khó
- 18.- Tùy duyên hóa độ là khó
- 19.- Thấy cảnh không động tâm là khó
- 20.- Khéo biết phương tiện là khó

II. LƯỢC GIẢI

Ở chương này, chúng ta tìm hiểu về cái khó theo Phật giáo. 20 cái khó trên chỉ là tập đại thành từ nhiều kinh khác nhau. “Khó” được nêu lên không mang một sắc thái nào của bi quan, chán chường mà chỉ nhằm khẳng định một số quy

luật tất yếu của cuộc sống: Hễ mang thân phận con người thì phải cảm nhận nó và vượt qua nó. Ai vượt qua những chướng duyên, những cái nan hành sẽ trở nên siêu tuyệt và thù diệu. Chính như vậy, sự thành công hoặc thành tựu mới thật sự giá trị.

“Khó” ở đây không có nghĩa là làm không được. Khó được xem như là yếu tố không thể thiếu để tạo nên sự vĩ đại của người vượt khó, thành công. Ở kinh hệ Đại thừa, điển hình là Kinh Đại Bửu Tích, quan niệm về cái khó cũng được đề cập tương tự:

“Dùng tâm đại bi hóa độ chúng sinh giúp họ an trụ Vô thượng Bồ đề, thật là việc khó. Thâm tín Tam Bảo là một việc khó. Thâm tín nhân quả thiện ác là một việc khó. Ngăn chặn sự bộc phát của tam độc là một việc khó. Xa lìa thân quyến, tu hạnh thiếu dục tri túc là một việc khó. Thân mặc cà sa, xuất gia chánh tín, xa lìa lửa dục là một việc khó. Thâm tín các pháp KHÔNG là một điều khó. Đắc nhu thuận nhẫn là một điều khó. Chúng ba giải thoát môn (không, vô tướng, vô nguyện) là một điều khó. Chúng đắc bốn quả sa môn là một việc khó.”⁽¹⁾

Đối với Kinh Pháp Hoa, cái khó chỉ xoay quanh trục chánh pháp hoặc giáo nghĩa Pháp Hoa, nhằm khẳng định vị trí thâm sâu của kinh này:

*“Pháp nhiệm mầu rất sâu
Khó thấy, khó hiểu được.”⁽²⁾*

Hay “Kinh Pháp Hoa này có công năng đưa chúng sinh (hành giả) đạt đến nhất thiết trí; là giáo pháp mà tất cả thế gian đều oán ghét, “khó tin” trước chưa từng nói, nay mới

1. *Đại Bửu Tích*, tập 6, tr. 402.

2. *Kinh Pháp Hoa*, phẩm Phương Tiện, tr. 57.

phô diễn.”⁽³⁾

Một đoạn kinh khác, Đức Phật khẳng định vai trò của Pháp sư Pháp Hoa trong việc hoằng truyền mới thật sự gọi là khó, chứ cái lay trời chuyển đất, ẩn hóa vô song chưa phải là khó:

“Biên chép, thọ trì, tụng đọc, hỏi nghĩa thú Kinh Pháp Hoa mới thật là khó.”⁽⁴⁾

Thậm chí, Đức Phật còn khẳng định sự giải giảng kinh pháp khác làm cho hành giả đạt được A la hán cũng chưa phải là khó. Vì “Pháp Hoa là giáo nghĩa đệ nhất của tất cả chư Phật, lý thú thâm sâu hơn các giáo thuyết khác. Chư Phật đều thuyết vào thời sau cùng.”⁽⁵⁾

Riêng với *Kinh Bốn Mươi Hai Chương* này, khái niệm về cái khó bình dị và cụ thể hơn.

1.- Nghèo khổ bố thí là khó

Cái khó được nêu lên đầu tiên trong chuỗi dài 20 cái khó của kinh vẫn lại là sự bố thí của người nghèo khổ. Người nghèo khổ được định nghĩa là người thiếu thốn về sở hữu tài sản. Về vật chất, họ không đủ cơm ăn áo mặc. Còn bố thí là hình thức chuyển giao quyền sở hữu với tinh thần ban tặng tự nguyện, nó đòi hỏi người cho phải sung mãn, giàu có. Đẳng này, dù thiếu thốn nhưng vẫn biết làm việc bố thí thì còn gì đáng khích lệ cho bằng.

Nhà Nho thường nói: “Bần cùng vô oán nan” (nghèo khó không oán là khó). Câu nói này chưa hàm súc đầy đủ ý nghĩa của cái gọi là khó như lời dạy của Đức Phật. Nghèo khổ mà

3. *Kinh Pháp Hoa*, phẩm An Lạc Hạnh, tr. 387.

4. *Kinh Pháp Hoa*, phẩm Hiện Bửu Tháp, tr. 329.

5. *Kinh Pháp Hoa*, phẩm An Lạc Hạnh, tr. 381.

biết bố thí, vừa bao hàm thái độ không trách oán, không đồ thừa, vừa nói lên được thái độ bao dung, độ lượng và hy sinh. Thật đúng là: “Nghèo của nhưng không nghèo lòng”.

Ngoài ra, ta còn hiểu được rằng người nghèo mà biết bố thí có sự cảm nhận nhân quả khá sâu sắc. Họ nhận được rằng sự nghèo khó, một phần ảnh hưởng nghiệp quá khứ bòn sẻn, keo kiệt, và một phần ảnh hưởng nghiệp hiện tại sinh kế thiếu phương tiện, thiện xảo. Họ gieo bố thí cốt để tạo cơ sở thuận tiện ở tương lai, mà thông qua hành động thiện ích đó, hiện tại họ cảm thấy an lạc. Có lẽ vì nhận thức sâu sắc điều này, tôn giả Tu Bồ Đề chỉ thích đi khất thực hóa duyên ở những xóm làng nghèo khó (?) và ngay cả Trưởng giả Cấp Cô Độc thích bố thí, đến ngày khánh tận còn tiếc nuôi không còn tài sản để tiếp tục hành thiện. Cũng như các vị học gia (đệ tam quả trở lên), sẵn sàng cúng dường tất cả sở hữu vật, mặc cho tận sản (theo bốn Hướng bi hồi trong Tứ Phần Luật).

2.- Giàu sang học đạo là khó

Theo Đức Phật, một trong tám nạn mà chúng sinh kém phước phải hứng chịu là sinh ở vùng biên địa. Đời sống ở những nơi này thường thiếu thốn chật vật, cả về vật chất lẫn tinh thần. Nhưng lạ lùng thay, Đức Phật lại dạy rằng chúng sinh ở Bắc Câu Lô Châu đáng lẽ phải sung sướng, nhưng vì quá đam mê dục lạc siêu nhân, không hướng tâm đến tu tập, sau khi phước hết, lại bị sa đọa, trầm luân miên viễn. Ở các cõi trời Dục giới cũng vậy, các thiên nhân ở thế giới này sống hưởng thụ các thiên lạc, thiên sắc, không còn tâm niệm tu tập, hướng thượng, nên cũng dễ sa đọa. Khi đã sa đọa, họ phải chịu khổ hơn con người. Cũng giống hai trường hợp ở thế giới cõi trời, ở thế giới con người, những kẻ giàu có vật chất ít khi nghĩ đến việc tu tập, trau dồi phạm hạnh, thoát ly. Họ đam mê, bận bịu ở những tài sản vật chất. Chính sự giàu

có về vật sở hữu đã trói buộc họ trong cái vỏ “ngã ái” và “ngã si”. Họ cho vật chất là mục đích tối hậu của cuộc sống. Suốt ngày đua đòi, bon chen theo tài, sắc, danh, thực, thù, hay sắc, thanh, hương, vị xúc, những thứ đam mê mà Đức Phật gọi là ngũ dục hạ liệt, chỉ có giá trị nhất thời. Trong kinh Đức Phật dạy, quả báo của những kẻ giàu sang, chạy theo ngũ dục lạc, sau khi thân hoại mạng chung, sẽ làm voi, ngựa cho nhà vua. Tuy được trang sức lộng lẫy, nhưng lại thiếu trí tuệ, yếu tố cần thiết cho con người và đạo giải thoát. Chính vì thế, giàu sang mà từ bỏ được tất cả để tâm cầu chân lý, học hỏi chánh pháp là một điều không phải ai cũng thực hiện được. Gương của Đức Phật và hoàng thân quốc thích của Ngài, gương của đại vương Ba Tư Nặc, Bình Sa Vương, A Xà Thế, Asoka... rất đáng để cho chúng ta suy gẫm lại vị trí cuộc đời của mình. Các ngài đã vượt qua cái khó, từ bỏ được, thì chúng ta cũng phải làm được đúng như lời dạy của Tổ Quy Sơn: “Bĩ ký trượng phu, ngã diệc nhĩ.”⁽⁶⁾

3.- Bỏ thân mạng vì lẽ phải là khó

Mạng sống con người là quý. Bởi thế cho nên, đã là con người tất nhiên ai cũng tham sống, sợ chết. Tâm lý ấy phổ biến đến nỗi nó trở thành bản năng tự vệ của con người khi đứng trước hiểm nguy, hay khi trực diện với vô thường. Hiểm nguy, vô thường, “những người khách không mời mà tới”, bị con người bằng mọi cách phản kháng quyết liệt để xua đuổi hầu bảo tồn sinh mạng.

Câu chuyện *Thần chết và lão tiều phu* (ngụ ngôn Pháp), đã biện chứng hùng hồn cho tâm lý ấy. Câu chuyện cho thấy rằng tuy cuộc đời chỉ dành cho lão tiều phu những khổ đau bức bách: thân xác thì già nua, kiếm ăn thì vất vả, lo toan thì

6. *Quy Sơn Cảnh Sách*.

hiều mối (vợ con, suu thuế, khách nợ) cùng cực đến nỗi lão đã phải “kêu gọi” thần chết đến “lời đi cho đỡ một đời”. Thế mà khi thần chết hiện ra, lão đã chối phăng ngay lời thỉnh cầu vừa rồi của mình và nói dối là “Nhờ tay ngài đỡ củi lên vai”. Cho nên, câu kết của câu chuyện: “Thế mới hay bụng thế gian. Khổ mà sống còn hơn!” thật là ngắn gọn và hết sức ý nhị, sâu sắc, diễn tả được hết nội tâm phức tạp của con người: sợ những phũ phàng, khổ đau do cuộc đời mang đến, nhưng lại vô cùng tha thiết với cuộc đời khổ đau. Nắm bắt được cái mâu thuẫn nội tâm ấy, Đức Phật đã dạy “Chết vì lẽ phải” là một trong 20 việc khó làm nhất của con người.

Lẽ phải, đứng trên quan điểm Phật giáo mà phân tích thì nó là chân lý về vũ trụ quan, nhân sinh quan và đường lối hành xử thích hợp để cuộc sống con người được giải thoát khổ đau. Chết vì lẽ phải là thực hiện và bảo vệ chân lý trên bước đường hoằng hóa độ sinh.

Đứng về đời, nó có thể là sự hy sinh cao cả vì lẽ tồn vong của Tổ quốc, vì quyền lợi của một dân tộc.

Muốn hiểu hết ý nghĩa lời dạy của Đức Phật trước hết ta cần lược qua những tấm gương hy sinh cao cả vì Đạo, vì đời để xác minh rõ ràng chết vì lẽ phải là khó, nhưng không phải là không thể thực hiện được nếu con người biết nhận chân được lẽ phải. Đời người, cuối cùng rồi cũng phải kết thúc, nhưng nếu được kết thúc vì mục đích lợi tha hướng thượng sẽ mang ý nghĩa cao đẹp vô cùng.

Trong lịch sử Phật giáo, chúng ta hết sức khâm phục tôn giả Phú Lô Na về tấm lòng chí thiết muốn đem ánh đạo vàng tới một vùng ngoại đạo ác độc khiến ngài đã bộc phát những lời đối đáp vượt qua được những vấn nạn của Đức Phật để được phép đến đó thuyết pháp.

Chúng ta cũng khâm phục biết bao đối với các Thánh tử đạo đã xả thân đấu tranh bất bạo động (vốn là đường lối đúng đắn và cao quý hiếm có của đạo Phật từ bi) để bảo vệ màu cờ Phật giáo. Và gần gũi với thể hệ chúng ta nhất là gương hy sinh của cố Hòa thượng Thích Quảng Đức.

Trong lịch sử đất nước ta, câu nói bất hủ của Trần Bình Trọng (một dũng tướng đời nhà Trần): “Ta thà làm quỷ nước Nam còn hơn làm vương đất Bắc: đã đi vào lòng dân tộc vì nó nói lên một tâm hồn bất khuất, một ý chí quật cường, đồng thời là ngọn roi quất mạnh vào mặt bọn phong kiến phương Bắc đã có dã tâm xâm lược đất nước ta và đồng hóa dân tộc ta.

Rồi còn biết bao gương trung dũng, kiên cường bảo vệ Tổ quốc! Nếu bọn phong kiến phương Bắc còn khoe khoang: “Đồng trụ chí kim đài dĩ lục”, thì người dân Giao Chỉ chúng ta lập tức bắt chúng phải phản tỉnh mà nghiền ngẫm nỗi nhục: “Đằng giang tự cổ huyết do hồng”.

Tóm lại, đúng như lời dạy của Đức Phật: “Dám chết vì lẽ phải” là một điều khó làm vì bản tính con người vốn tham sống, sợ chết. Điều này cũng không đáng chê trách, vì mặt khác Đức Phật cũng dạy rằng: “Mạng sống con người là quý”. Cho nên, chúng ta trân trọng nó, bảo vệ nó, nhưng gặp đúng trường hợp đòi hỏi sự hy sinh mạng sống quý báu để phục vụ một lợi ích to tát hơn, một chân lý tuyệt mỹ hơn thì con người cần phải hy sinh cái Ta của mình đi.

Nếu có cái chết nặng tựa Thái Sơn thì cũng phải có cái chết nhẹ như lông hồng. Nếu không có sự uyển chuyển trong nhận thức, trong quan niệm của con người về cái chết thì qua 100 năm Pháp thuộc, làm sao chúng ta có thể tìm ra những tấm gương hy sinh cố thủ thành trì của một Nguyễn Tri Phương, một Hoàng Diệu hay thái độ ung dung ngạo nghễ của một Nguyễn Thái Học khi cùng 13 đồng chí bước

lên đoạn đầu đài! Và còn nhiều, nhiều nữa nếu chúng ta xem qua tất cả những khúc phim lịch sử đấu tranh dựng nước và giữ nước của cả thế giới loài người, chúng ta sẽ thấy đâu đâu cũng vang dội những thiên anh hùng ca bất tận.

Cho nên, chúng ta phải hiểu rằng khi Đức Phật liệt sự hy sinh vì lẽ phải là một điều khó làm, điều đó không thể được giải thích là Đức Phật không muốn chúng ta làm hay suy nghĩ rằng chúng ta không bao giờ có khả năng làm được. Điều đó có nghĩa rằng nếu chúng ta thực hiện được điều khó đó, là chúng ta đã vượt thoát lên trên lòng vị kỷ để hướng tới một tình thương bao la cao quý hơn, chan hòa cho cả một cộng đồng. Từ đó, chúng ta dám xả thân bảo vệ chân lý, lợi ích của tuyệt đại đa số vậy.

4.- Hiểu được kinh Phật là khó

Kinh Phật ở đây chỉ chung cho Tam tạng thánh điển của Phật giáo. Nó thuộc về Pháp bảo, bao gồm Kinh, Luật, Luận và ngay cả những lời thuyết pháp của các pháp sư và các cư sĩ. Hiểu được kinh Phật là khó vì Pháp bảo của Phật thậm thâm vi diệu, có công năng chuyên chở hành giả đạt đến nơi an lạc. Pháp bảo là chân lý, là con đường độc lộ hướng đến giải thoát, và gần hơn là kiện toàn nhân bản, xây dựng hạnh phúc cho con người. Pháp của Đức Phật được Ngài định nghĩa là lợi ích thiết thực hiện tại, cũng là hải đăng, là kim chỉ nam cho cuộc sống chân thiện mỹ. “Hiểu được kinh Phật” còn bao hàm ý nghĩa: có thiện duyên nắm được phương tiện để nghe, để hiểu ý Phật, từ đó có chuyển biến tốt trên bước đường ngộ nhập tri kiến Phật.

Gặp được chánh pháp là bắt gặp được bản đồ chân lý, từ đó sự đạt đạo chân lý chẳng còn là bao. Chính ngay tôn giả Xá Lợi Phất nghe A la hán Mã Thắng (một trong năm anh em Kiều Trần Như) thuyết bài kệ: “Các pháp do duyên sinh. Các

pháp do duyên diệt. Thầy tôi, đại sa môn, thường giảng dạy như vậy” mà ngộ lý nhân duyên, chứng sơ quả. Lục Tổ Huệ Năng nghe câu “Ứng vô sở trụ nhi sinh kỳ tâm” mà tỏ ngộ tâm tông, và tôn giả Bàn Đặc nghiên ngẫm công án “tảo địa” mà chứng A la hán. Rồi đến các vị Độc giác Phật chứng đạo nhờ nghe tiếng pháp tinh trần và các vị A la hán nhờ nghe pháp Tứ đế mà chứng tứ quả. Tất cả đều do thấy kinh, nghe pháp mà thành tựu đạo quả. Tóm lại, hiểu được kinh Phật hẳn là một điều khó, nghĩa là quý báu.

5.- Sinh thời Phật, gặp Phật là khó

Đức Phật là con người giác ngộ, tỉnh thức đến tột độ. Ngài là con người nhân bản và hơn thế, vượt trên nhân bản. Ngài là vĩ nhân trên các vĩ nhân. Ngài là vô thượng sư, vô sư, đạo sư, là siêu tuyệt, cho nên, sinh thời Phật được gặp Phật là một phước duyên to lớn mà ít ai có được phước duyên này.

Kinh Pháp Hoa, Đức Phật cho biết rằng, Phật ra đời là nghìn năm một thuở: “Các Phật rất khó gặp. Nghìn năm mới một lần.”⁽⁷⁾ Hay: “Thế Tôn rất ít có. Khó có thể gặp gỡ. Đủ vô lượng công đức, hay cứu độ chúng sinh.”⁽⁸⁾ Hay: “Đức Phật khó gặp đặng, như hoa Linh thoại, như rùa một mắt gặp bọng cây nổi. Phải do phước đức sâu dày mới gặp được Như Lai.”⁽⁹⁾

Kinh Trung Bộ khẳng định, thấy Phật là vạn nan: “Thấy được bậc Chánh giác. Thật vạn nan, vạn nan. Bậc Chánh giác ra đời, thật thiên nan, vạn nan.”⁽¹⁰⁾

Cũng một cách diễn tả, Kinh Đại Bửu Tích nói: “Trong

7. Phẩm Tựa, tr. 51.

8. Phẩm Hóa Thành Dụ, tr. 225.

9. Phẩm Diệu Trang Nghiêm, tr. 589.

10. Trung Bộ II, tr. 480.

thiên hạ thật là lâu, là lâu mới có một Đức Như Lai ra đời.”⁽¹¹⁾

Hay sự khẳng định chính xác: “Sự xuất hiện của một người là khó gặp, này các Tỳ kheo, là Đức Như Lai.”⁽¹²⁾

Sự phong phú, đa dạng khi diễn tả về sự xuất hiện của Đức Như Lai cũng như gặp Đức Như Lai là hy hữu, cũng chỉ xiển minh một chân lý duy nhất: “Sự xuất hiện của Như Lai đem lại hạnh phúc cho đa số, an lạc cho đa số, vì an lạc, vì hạnh phúc cho chư thiên và loài người.”⁽¹³⁾

Sự thị hiện của các Đức Phật đã hiếm, mà hữu duyên được gặp Phật lại càng hiếm hơn, vì nếu không đủ phước đức nhân duyên như “bà lão ở thành Đông” thì tuy sinh phùng thời mà đến chết vẫn chẳng thấy được Phật.

6.- Nhẫn được sắc dục là khó

Khái niệm nhẫn ở đây hoàn toàn mới mẻ và phong phú. Nhẫn không chỉ giới hạn ở sự chịu đựng những lời nhục mạ như nguyên ngữ Hán. Nhẫn còn có ý nghĩa sâu rộng hơn là không đắm mê, không nhiễm đắm sắc và dục. Như chúng ta đã biết, sức công phá của sắc dục có thể làm băng hoại nhân cách của con người, làm sa đọa con người. Ở đây, nhẫn được sắc dục là chế ngự, thu thúc được lục căn, không để cho lục căn thao túng, mà ngược lại, ta chỉ huy nó theo ý muốn thiện của ta. Không chế được sắc dục, con đường hướng thượng, phạm hạnh sẽ rộng mở và giải thoát sẽ lần khai. Quán triệt và thực hiện được nhẫn sắc dục, một vị Thiền sư đã diễn tả sở chứng của mình: “Văn thanh kiến sắc như thạch thượng tài hoa. Kiến lợi kiến danh như nhẫn trung trước tiết.”⁽¹⁴⁾ (Nghe

11. *Đại Bửu Tích*, tập I, tr. 480.

12. *Tăng Chi I*, tr. 29.

13. *Tăng Chi I*, tr. 28.

14. Phù Dung Thiền sư.

tiếng thấy sắc chỉ như là hoa trồng trên đá (vô hiệu hóa). Thấy lợi thấy danh như mật vàng vương vào mắt).

Vì vậy, nhẫn sắc dục cũng chính là một trong các yếu tố quyết định sự giải thoát mọi chấp mắc. Nó vô hiệu hóa căn trần để thể nhập sự an tĩnh tuyệt đối. Do đó, nhẫn được sắc dục là một việc làm hy hữu.

7.- Thấy đẹp không ham cầu là khó

Đẹp là một trong các yếu tố của thẩm mỹ học. Đẹp theo quan niệm thông thường là những cái hợp nhãn, gây nhiều ấn tượng tốt cho người xem, người đọc. Căn cứ theo quan điểm triết học Phật giáo, đẹp là những giá trị mặc ước, tùy thuộc vào quan điểm của con người, của phong tục tập quán. Có những cái ở đây cho là đẹp nhưng ở một nơi khác thì lại phê chuẩn cho nó một giá trị mặc ước khác. Nhưng nhìn chung, cái đẹp, nó có giá trị nhất định theo giá trị mặc ước của nó. Và căn cứ vào giá trị mặc ước đó thì cái đẹp vẫn là cái quyến rũ, hấp lực con người theo cái nhìn hệ lụy của con người. Nhìn vào một bông hoa đẹp, mặc dù hoa vô tình, nhưng nó vẫn gây ấn tượng đam mê ở người ngắm. Bản thân của cái đẹp hiện hữu không tội lỗi gì cả, nhưng nếu con người nhìn nó với cái nhìn quyến luyến của chất ái thì cái đẹp trở thành sợi dây ràng buộc sự giải thoát con người.

Xúc động trước một cảnh đẹp khả hỷ, khả ái người ngắm nhìn có một cái nhìn tuệ giác, biết nó là vô tính, sự hiện hữu của nó chỉ là một tập hợp duyên tụ tán, chính vì thế bản thân nó là một hữu kiện vô ngã, vô thường. Cái đẹp của nó chỉ tạm thời, mặc ước không phải là một giá trị cố định và miên viễn. Do đó, người nhìn nó thoát ly khỏi cái hệ lụy, đam mê. Nhìn nó với cái nhìn “như thị tri kiến” không mang theo, không gán cho nó một giá trị giả thiết nào cả. Cái nhìn như vậy là cái nhìn quán chiếu Bát nhã, đúng với bản chất của nó. Từ

đó, người xúc đối cảnh hảo ý vẫn giữ thái độ thân nhiên, thanh thoát, không khởi ý tham cầu nó, chiếm hữu nó, không biến nó thành một ngã sở hữu. Mà biết nó hiện hữu như không hiện hữu, đẹp như không đẹp, không ái thủ - giải thoát.

8.- Bị nhục không sân là khó

Nhục là những hành vi lăng mạ người khác. Nó phát xuất từ tâm lý tật đố hoặc từ sự sôi sục của lòng sân hận. Nhục, nếu thể hiện bằng lời, là những lời ác ngữ, nguyên rủa, chửi thề độc địa làm cho người bị lăng mạ đau xót như cắt đứt gan ruột mình. Nếu thể hiện bằng thân tạo tác, đó là sự thiêu hủy hoặc sát thương đối tượng. Nếu thể hiện bằng ý, là sự ngấm ngấm hăm hại. Cả ba đều đem lại cho người khác tâm lý lo âu, sợ sệt.

Đứng trước cảnh bị người khác nhục mạ, người ta thường sân hận, giận dữ, đôi lúc phản kháng, ẩu đả. Chỉ có những ai thấu hiểu được sự đối đầu, đối kháng chỉ là giải pháp nhất thời, không chặn đứng được sự xung đột, khắc chế, mới có thể nhẫn nhịn sự nhục mạ theo tinh thần lời dạy: “Hận thù diệt hận thù, đời này không có được. Không hận, diệt hận thù, là định luật ngàn thu.”⁽¹⁵⁾

Quả thật vậy, xu thế mới của chính trường ngày nay, cũng lần bước tìm giải pháp hòa bình thế giới, xóa bỏ mọi hận thù, chiến tranh bằng những sách lược hoàn toàn phù hợp với lời dạy của Đức Phật. Vũ lực chiến tranh chỉ dẫn đến sự tiêu diệt lẫn nhau, không phải là giải pháp hòa giải tối ưu, “lửa nóng mà đổ thêm dầu” là hồng việc. Nhà Nho cũng nói rằng “nhẫn nhẫn nhẫn, trái chủ oan gia tòng thủ tận” nghĩa là hai bên biết nhường nhịn lẫn nhau thì sự cừ địch sẽ chấm dứt. Cũng nên nhớ rằng ý nghĩa của lời dạy này cũng như kệ Pháp Cú được trưng dẫn ở trên là nhằm đề cao tinh thần hiếu hòa của hai bên đối địch. Nhường

15. Dhp.5.

nhịn và hòa giải là giải pháp hợp lý nhất, tối ưu nhất. Hoàn toàn không có nghĩa dạy người ta bi quan, làm mềm nhũn ý chí quyết khởi của con người. Chính vì giá trị của sự hòa giải, nhẫn nhịn lẫn nhau đem lại an lạc, hạnh phúc cho cả hai, nên Đức Phật dạy: “Bị nhục không oán là khó” là vì lý do này.

9.- Có thể lực không cậy uy là khó

Cái khó được nêu ở đây thật là một châm ngôn thâm thúy, đáng cho những nhà cầm cân nảy mực, những người có quyền thế, có uy lực... suy nghĩ, nghiền ngẫm.

Thông thường, những người có quyền thế hay cậy thế ỷ quyền, ức hiếp kẻ cô thế, đơn độc. Trong văn học, nhất là dòng văn học hiện thực phê phán ở nước ta đã vẽ lại khá sinh động, sâu sắc, và rõ nét thái độ lấn hành động áp bức, bất công của những tên quan lại cường hào bức hiếp dân lành. Đó là hậu quả của chế độ phong kiến với những quan niệm “sức mạnh là quyền hành” và “công lý là vua chúa”. Nhưng góc độ nguy hại nhất của sự cậy quyền ỷ thế lại hiện hữu nhiều nhất ở những chế độ độc tài và những con người độc đoán. Họ không biết lắng nghe tiếng kêu thảm thương của người bị đàn áp một cách bất công và vô tội vạ. Họ sống an nhiên trên sự thảm khốc của người khác. Từ đó, tội lỗi của họ cũng chồng chất cao dần theo thời gian trị vì, cai trị của họ. Những luật vua, phép nước hết sức phi lý, bất công, nhưng đã một thời khiến những người dân trong nước, hay người con trong gia đình, nghĩa là những kẻ “thấp cổ bé miệng” phải cắn răng chịu đựng những con sấm sét có thể giáng xuống bất cứ lúc nào: “Quân sử thần tử, thần bất tử bất trung. Phụ sử tử vong, tử bất vong bất hiếu”. Cho nên, có thể lực mà không ỷ quyền cậy thế, không thị uy, tức tự chính mình đã kiến tạo cho mình nếp sống chánh mạng, chánh nghiệp, không gieo rắc ác nghiệp. Và người như vậy là người hữu ích cho nhân quần xã hội, là người biết hướng thiện, hướng thượng.

Được vậy, quả thật là đáng quý.

10.- Đối cảnh vô tâm là khó

Theo Pháp Tướng Duy Thức học, cảnh là đối pháp của tâm. Cảnh là khách thể bị nhận thức, và tâm là chủ thể nhận thức. Tâm với ý nghĩa là ý thức phân biệt, hiểu biết cảnh là tâm ở đệ nhị sát na, đã có mặt của ý thức. Tâm ở đệ nhất sát na là trực giác (nói theo Freud), là nguyên kiến (nói theo triết học), là hiện lượng (nói theo Duy thức), nó như là một trạng thái yên lặng vô ký, chỉ hiện hữu chưa có phân tích. Đệ nhất sát na tâm này chúng ta gọi là Vô tâm.

Mặt khác chúng ta còn biết, vô tâm là thuật ngữ của Thiền tông Trung Quốc. Các vị Thiền sư đều ao ước sống thể đạt trạng thái vô tâm. Vô tâm không có nghĩa là mất tri giác, mà là một thứ tri giác viên mãn, không thiên kiến, trú chấp. Vì thế, vô tâm là cửa ngõ nhập đạo giải thoát, là cửa thiền: “Tìm trâu nên phỏng dấu. Học đạo quý Vô tâm. Dấu còn, tìm trâu được. Vô tâm, đạo dễ vào”. (Thiền sư Viên Chiếu). Theo Tổ Bồ Đề Đạt Ma, thì vô tâm là trạng thái vô phân biệt của sáu thức khi xúc đối với sáu trần, và như vậy là giải thoát: “Nhãn kiến sắc thời bất nhiễm ư sắc. Nhĩ văn thanh thời bất nhiễm ư thanh. Thị danh vô tâm, diệc danh giải thoát” (Ngộ Tánh Luận). Và chúng ta cũng có thể hiểu vô tâm là vô niệm theo Lục Tổ: “Vô tâm tức vô niệm. Vô niệm, niệm tức chính. Hữu niệm, niệm thành tà” (Pháp Bảo Đàn). Như vậy, vô tâm là yếu tố tất yếu, là cửa ngõ quan trọng để trở về với bản tâm thanh tịnh. Do đó, muốn giải thoát, theo lời dạy này, chúng ta phải thường xuyên sống vô tâm, vô phân biệt.

11.- Học rộng, nghiên cứu nhiều là khó

Trong chương 9 của kinh này, chúng ta đã khảo sát qua vị trí của sự học rộng, nghiên cứu nhiều như là điều không thể

bỏ qua đối với người học đạo. Học rộng, nghiên cứu nhiều là tìm hiểu, lãnh hội, mở xê vấn đề đến nơi đến chốn. Nó thuộc về vấn huệ (trí tuệ có được do tìm hiểu, tham vấn) hay vấn huệ và tư huệ. Một nhà bác học mà thiếu đi hai yếu tố này hẳn không thể là bác học được. Một học sinh, sinh viên muốn đỗ đạt cao phải chăm chỉ mài kinh nấu sử. Cũng vậy, người học đạo giải thoát, tầm cầu chân lý Đức Phật không thể lơ là học thuật nội minh. Và trong công tác hoằng hóa, không thể thiếu kiến thức ngoại điển. Nhà Nho nói: “Học như hòa như đạo, bất học như cỏ như thảo”. Phật giáo nhân gian nói: “Tu không học là tu mù”. Và Kinh Tăng Chi còn dạy: “Số ít là các chúng sinh học rộng và quán sát ý nghĩa các pháp.”⁽¹⁶⁾

Như vậy cũng đủ thấy sự học quý giá và lợi ích đến chừng nào! Chính nhờ sự học rộng nghiên cứu nhiều, người ta nhận chân đâu là chân lý, đâu là phi chân lý. Đâu là chính, đâu là tà. Đâu là con đường nên đi, đâu không nên đi. Học rộng nghiên cứu nhiều nghiêm nhiên trở thành kim chỉ nam hành động trong cuộc sống. Nó còn là tấm bản đồ, là hành trang cần thiết cho mọi lãnh vực trong cuộc sống. Do đó, chúng ta cần phải trau dồi kiến thức, nâng cao tính nhân văn và trí tuệ của mình hầu đem lại những thành công tốt đẹp như mong muốn.

12.- Trừ diệt ngã mạn là khó

Người ngã mạn là người đặt bản ngã của mình lên trên hết. Nó là biểu hiện của tâm hiếu thắng, kiêu ngạo, cống cao, thiếu nhã nhặn, nhún nhường, khiêm cung. Người ngã mạn thường song hành với các tâm lý định kiến, bảo thủ, độc đoán. Ngoài việc làm, quan điểm, cách nhìn... của họ ra, họ cho rằng không có một ai là đúng, là chân lý. Theo Duy Thức học, ngã mạn là một trong bốn tâm sở thuộc tính của Mạt na:

16. *Tăng Chi I*, tr. 46.

chấp ngã thức. Chính vì yếu tố chấp mắc này, trói buộc sai sử chúng ta trong vòng tròn nghiệp nhân ái, thù, hữu, triền miên sinh tử. Trong Kinh Tăng Chi, Đức Phật đưa ra ba dạng thức ngã mạn: “Ngã mạn tuổi trẻ, ngã mạn không bệnh và ngã mạn sự sống.”⁽¹⁷⁾ Ngã mạn tuổi trẻ là thái độ chủ quan, lẩn lướt bảo thủ sai lầm. Ngã mạn không bệnh là kiêu tú (không bệnh dễ sinh kiêu tú - Luận Bảo Vương Tam Muội) là ý cậy thân thể. Ngã mạn sự sống là cậy sống lâu mà làm việc bất thiện về tam nghiệp. Cả ba loại ngã mạn này đều làm cho con người đắm nhiễm, sa đọa vào các ác nghiệp: “Say sưa trong ngã mạn tuổi trẻ, ngã mạn không bệnh, ngã mạn sự sống, kẻ vô văn phạm phu sẽ làm ác về thân, làm ác về lời, và làm ác về ý. Do vậy, sau khi thân hoại mạng chung sa đọa ác thú.”⁽¹⁸⁾

Vì ngã mạn là chấp thủ, là cống cao, là chấp nhất, nên người lia ngã mạn sẽ thoát ly mọi ràng buộc, hệ lụy: “Này các Tỳ kheo, ai đoạn trừ tâm ngã mạn, cắt đứt tận gốc rễ, làm cho không còn hiện hữu lại, người ấy là bậc thánh đã hạ cây cờ xuống, đã đặt gánh nặng xuống, không còn bất cứ một hệ lụy nào.”⁽¹⁹⁾

Do đó, dứt trừ tâm ngã mạn không chỉ là việc khó làm mà còn là việc rất đáng trân trọng.

13.- Không khinh người chưa học là khó

Điều 11, Đức Phật dạy học rộng nghiên cứu nhiều là khó. Điều 12, Đức Phật dạy, cần phải đoạn trừ tâm ngã mạn. Phối hợp hai điều này chúng ta thấy nếu học rộng nghiên cứu nhiều mà có tâm ngã mạn thì sự học rộng nghiên cứu nhiều ấy chỉ bằng vô ích, vì người ấy chỉ là một học giả cao ngạo,

17. *Tăng Chi I*, tr. 163.

18. Kinh đã dẫn.

19. *Tăng Chi II*, tr. 90.

chỉ thích chỉ trích, bình phẩm người khác mà không xây dựng đóng góp gì nhiều cho việc giáo dục. Nếu học rộng nghiên cứu nhiều mà không có tâm ngã mạn thì kiến thức đó sẽ được truyền bá rộng rãi, làm lợi lạc cho nhiều người, xã hội thật sự tiến bộ chỉ cần nhiều mẫu người này. Qua điều thứ 13 này, Đức Phật dạy không khinh người sơ học vị học là một điều khó. Lời dạy này còn hàm ý nói rằng kẻ tài cao thường có nhược điểm “mục hạ vô nhân” và khinh khi người ít học. Một điểm nữa là gián tiếp khuyên chúng ta càng học cao càng khiêm cung thì giá trị của ta càng lớn. Người ta thường nói tri thức mà không đạo đức là nguy hiểm hơn nhiều những kẻ ác độc. Ở câu nói này, chúng ta thấy tác hại ghê gớm của những thứ tri thức ác độc. Và bác học đa văn mà kiêu ngạo khinh thị mọi người cũng thuộc vào loại này.

Xuyên qua lời dạy của Đức Phật “không khinh người chưa học”, ta thấy tính nhân bản mở ra thật rộng lớn. Và lời dạy này cũng tương đồng với hạnh nguyện vô ngã, đề cao Phật tánh bình đẳng của Bồ Tát Thường Bất Khinh trong Kinh Pháp Hoa: “Tôi không dám khinh quý ngài, vì quý ngài đều sẽ thành Phật”. Như vậy, đây cũng là yếu tố Đại thừa của *Kinh Bốn Mười Hai Chương*, phù hợp với hạnh nguyện Bồ Tát.

14.- Thực hành tâm bình đẳng là khó

Chỉ với Phật giáo, người ta mới tìm được chân giá trị của chủ trương bình đẳng. Bình đẳng quan Phật giáo bao gồm nhiều chiều kích, xô lệch mọi thiên kiến kỳ thị lâu đời của những quan niệm hủ tục xa xưa. Giá trị bình đẳng cao nhất trong Phật giáo là Phật tánh, ai cũng có khả năng trở thành con người tuệ giác viên mãn, thù thắng, và nói chung là cả muôn loài, ngoại trừ giống vô tình, vô thức.

Yếu chỉ mọi chúng sinh đều tiềm tàng một năng lực Phật chất đã thực sự khuynh đảo hệ thống các tôn giáo, học thuyết.

Vị trí đạt được cuối cùng của sự toàn thiện là ngang nhau, lúc ấy không có sự thiên lệch nào, dù là thời gian thành tựu.

Bình đẳng quan thứ hai trong Phật giáo là chủ xướng nam nữ bình đẳng. Long Nữ 8 tuổi cũng thành Phật. Tiên nữ của Duy Ma Cật thuyết giảng Đại thừa cho ngài Xá Lợi Phật nghe và cụ thể nhất là mọi người nữ đều được gia nhập Tăng đoàn trở thành các Tỷ kheo ni với những quyền lợi ngang nhau như các Tỷ kheo tăng trong lịch sử Phật giáo xưa và nay.

Bình đẳng quan thứ ba trong Phật giáo vừa gắn liền với lịch sử thế giới là xóa bỏ giai cấp, phủ nhận mọi kỳ thị, phân chia, phân biệt giữa con người với con người và giữa con người với con vật. Theo Phật giáo, mọi con người phải có giá trị ngang nhau khi người ta hoàn thiện đạo đức. Chỉ có đạo đức mới phân định chính xác giá trị nhân phẩm con người. Giai cấp, địa vị, sự sang trọng, quyền uy, thế lực... tất cả những thứ này Đức Phật đều phủ nhận để đề cao bình đẳng.

Chỉ với ba quan điểm bình đẳng này cũng đủ chứng minh sự siêu việt của Phật giáo trong việc đề cao nhân bản và đem lại cho con người sự bình đẳng tuyệt đối. Do đó, thực hành bình đẳng là một điều vô cùng khó, nhất là đối với những người còn nặng ngã mạn, ngã ái, ngã kiến.

15.- Chẳng nói thị phi là khó

Trong ngũ giới của người tại gia, giới vọng ngữ là giới có nội dung cấm người Phật tử nói lời thị phi. Thị phi, đôi lúc ở một vài trường hợp cũng chính là lời đòn xóc (ly gián ngữ). Tác hại của nó là làm tan rã khối đoàn kết hoặc làm yếu đi sức mạnh của hiệp lực.

Nhà Nho thường dạy rằng: “Vô ích ngữ ngôn mạc vong thuyết. Bất can kỷ sự mạc lao tâm” (Chớ nói lời vô ích, chớ can thiệp chuyện người). Chính lời nói này dạy người ta cần

phải thận trọng trong ngôn ngữ giao tiếp, không nên buông lời khêu gợi sự tranh chấp, đối địch lẫn nhau. Và khi đứng trước hiện tượng thị phi hay chính mình lại thị phi dư luận, để vô hiệu hóa nó, họ còn dạy con người phải có thái độ坦然 nhiên vượt lên trên sự luận bất chính, vì thị phi là điều khó tránh khỏi: “Thị phi chung nhật hữu, bất tính tự nhiên vô”. Rồi họ còn khẳng định kẻ nào mang thị phi đến, kẻ đó là thị phi: “Lai thuyết thị phi giả, tiện thị thị phi nhân”. Đối với Phật giáo, thị phi được cấm chỉ ở giới vọng ngữ và giới ly gián ngữ. Người Phật tử chân chính không bao giờ sử dụng ngôn ngữ mang tính bất thiện, không gieo rắc đau khổ đến với một ai, mà chỉ nên mang lại sự thiện ích và toàn mỹ cho mọi người. Như vậy, trên cơ bản, không thị phi là hoàn thiện nhân cách Phật tử, nhân cách con người chính họ. Nó là nền tảng hoàn thiện ngữ nghiệp, tạo ra từ ái ngữ, nhu nhuyễn ngữ, ngôn ngữ hài hòa, lịch thiệp. Vì thế, không nói lời thị phi là một điều khó và cũng là một điều đáng quý trọng.

16.- Gặp được thiện tri thức là khó

Thiện tri thức là những người bạn lành, giúp ta nâng cao tri thức, tiếp cận giáo pháp, chân lý của Đức Phật. Ngoài ra, thiện tri thức còn được hiểu là những pháp môn, giáo lý, kinh điển Pháp bảo của Đức Phật thăng hoa nếp sống đạo đức cho ta.

Sở dĩ Đức Phật dạy rằng gặp thiện tri thức là khó, chính bởi hai lý do: 1/ Thân cận thiện tri thức, chúng ta sẽ tăng trưởng các thiện pháp, tổn giảm ác pháp, như Tổ Quy Sơn dạy: “Thân cận thiện tri thức như vu lộ trung hành, tuy bất thấp y, thời thời hữu nhuận”. Mà thiện pháp là chất liệu cơ bản tạo nên con người đạo đức, con người mô phạm. Và ác pháp là yếu tố sa đọa hóa con người, hạ liệt hóa con người. 2/ Thân cận thiện tri thức, chúng ta sẽ tăng trưởng những gì chưa tăng trưởng, sẽ nghe, sẽ học hỏi những gì chưa biết, sẽ

trưởng thành trong pháp và luật của Như Lai.

Phản luận lại tiền đề trên chúng ta có một định lý đảo, “Thân cận ác tri thức là một điều dễ (vọng tình dị tập). Nhưng ai thân cận sẽ tăng trưởng quả ác, tổn giảm thiện pháp”. Như Tổ Quy Sơn dạy: “Ác tập ác giả, trưởng ác tri kiến” hay “gần mực thì đen, gần lò thì dơ” (tục ngữ Việt Nam) hay: “Nếu bạn luôn sống với người què, hẳn một ngày kia, tự bạn sẽ tập đi khiễng”. (You always live with those who are lame you will yourself to limp – Tục ngữ La Tinh). Hay: “Khi con bồ câu kết hợp với những con quạ, bộ lông nó vẫn giữ nguyên màu trắng nhưng quả tim nó đã bắt đầu đen”. (When a dove begins to associate with crows its feathers remain white but its heart grows black – Tục ngữ Đức).

Cả nguyên luận của Đức Phật và phản luận vừa liệt kê đều ngụ ý dạy rằng chúng ta cần phải nương tựa vào chánh pháp, vào Tam Bảo để thăng hoa đạo đức, thăng hoa giá trị chính mình và xa lìa các ác nhân, ác pháp, ác tà kiến.

17- Kiến tánh, học đạo là khó

Quan niệm về cái khó ở điều 17 này bao gồm hai phạm trù kiến tánh là khó và học đạo - điều kiện kiến tánh – là khó. Kiến tánh chỉ với thuật ngữ này, ta lại thấy, yếu tố Đại thừa Phật giáo, cụ thể là Thiền tông Trung Quốc được đề cập khá sinh động.

Dòng Thiền Bắc tông được truyền từ Tổ Ca Diếp là Sơ Tổ Ấn Độ đến Tổ Huệ Năng cũng là Tổ cuối cùng của dòng Thiền Ấn Hoa tại Trung Hoa đều chủ trương “bất lập văn tự, giáo ngoại biệt truyền, trực chỉ nhân tâm, kiến tánh thành Phật”. Yếu nghĩa của lập trường Thiền tông vốn không phải là kích bác văn tự ngôn ngữ mà là vượt lên trên hệ thống ngôn ngữ mặc ước, nhắm thẳng vào thực tại toàn diện, thực

tại giải thoát chư tướng. Thiền tông vẫn sử dụng ngôn ngữ trong giao tiếp, trong đối thoại thiền, trong thiền bổng, thiền bát nhưng là một thứ ngôn ngữ siêu ngôn ngữ, ngôn ngữ khai ngộ. Ngôn ngữ Thiền tông là ngôn ngữ đánh đổ thành trì chấp mắc và hướng ngoại. Do đó, bất lập văn tự là bất lập cái thứ văn tự chấp mắc chứ không hoàn toàn phủ định nó với ý nghĩa xua đuổi. Bởi lẽ “ngôn thuyết văn tự đều là tướng giải thoát.”⁽²⁰⁾

Mặc dù, trên chủ trương giáo ngoại biệt truyền, bất lập văn tự, nhưng để kiến tánh, Thiền vẫn dùng phương tiện thể nhập. Một trong các cửa ngõ phương tiện đó là Học đạo. Học đạo còn được xem là văn tự Bát nhã, và quán chiếu Bát nhã để đạt đạo thực tướng Bát nhã, là Thiền. Và thực hiện được cửa ngõ, phương tiện này cũng thật là hy hữu.

18.- Tỳ duyên hóa độ là khó

Một trong các công tác hàng đầu của tu sĩ Phật giáo là: “Hoằng pháp vi gia vụ, lợi sinh vi bản hoài”. Người Tăng sĩ đánh đổi sự nghiệp thế tục bằng chánh nghiệp truyền đạo và lý tưởng, đời sống thế tục được thay bằng lý tưởng lợi tha. Nhưng để đạt được mục tiêu giáo dục này, đòi hỏi người truyền bá phải biết vận dụng sách lược một cách nhuần nhuyễn hợp lý hợp tình. Thiếu đi yếu tố quyết định này, sự hoằng pháp có thể dẫn đến thất bại. Ngay đến Đức Phật, khi thuyết pháp, Ngài cũng vận dụng tứ tất đàn. Khi thì đối trị, khi thì vi nhân, khi thì thế giới và khi thì sử dụng đệ nhất nghĩa. Tùy đối tượng, sự đối cơ sẽ được tiếp ứng. Đối cơ có thì khế lý mới hiện bày. Do đó, muốn có khế lý tất phải có khế cơ. Trong kinh, Đức Phật diễn tả sự khế cơ của Ngài như sau: “Người cầu Thanh văn thì thuyết pháp Tứ đế, vượt

20. *Duy Ma Cát*, Mai Hạnh Phúc dịch, phẩm Quán Chúng Sinh, tr. 24.

sinh lão bệnh tử, cứu cánh Niết bàn. Người cầu Độc giác thì thuyết 12 nhân duyên. Người cầu Bồ Tát thì thuyết Sáu ba la mật, để họ chứng đắc Vô thượng Bồ đề, thành tựu nhất thiết chủng trí.”⁽²¹⁾ Ở Kinh Tăng Chi, Đức Phật khẳng định Ngài là bậc đạo sư thiện xảo đúng với danh hiệu Điều Ngự Trượng Phu: “Này tướng quân Siha, Như Lai người tùy cơ thiện xảo, là người an ủi. Như Lai thuyết pháp thiện xảo, thuyết pháp an ủi, Như Lai huấn luyện các đệ tử cũng vậy.”⁽²²⁾

Vì thành tựu các kỹ năng hóa độ, có sự phạm trong hóa độ và giảng dạy, Đức Phật thành công lớn trong việc hoằng bá độ sinh. Các vị Thiền sư, đạo sư, chân tăng sau này cũng nhờ tùy duyên hóa độ mà làm rạng rỡ dòng Thích. Do đó, tùy duyên hóa độ là cần thiết, là khó thực hiện, là quý hiếm, là nền tảng của sự hoằng pháp, giáo dục.

19.- Thấy cảnh không động tâm là khó

Nội dung của điều khó này cũng tương tự với nội dung ở điều khó thứ 10. Nhưng vô tâm ở đây được đề cập với mức độ cao hơn, sâu hơn, khó thực hiện hơn. Vô tâm là bước thứ hai. Không động tâm là bước đầu để đạt đến vô tâm. Không thành tựu được “không động tâm” trước cảnh trần, trước những biến loạn tinh thần... thì không thể đạt được trạng thái vô tâm: giải thoát. Người tu đạo giải thoát phải từng bước huấn luyện tâm, không cho tâm dao động. Mọi tiếp cảnh, xúc đối phải được quan niệm tùy duyên nhưng bất biến, hiện tượng nhưng chân như. Việc đến thì làm, việc đi không lưu luyến. Khi làm cũng chánh niệm tỉnh giác, không trú trước: “Nhận quá hàn đàm, nhận khứ, đàm vô lưu ảnh. Phong lai xuy trúc, phong khứ, trúc bất lưu thanh. Thị cố, sự

21. *Kinh Pháp Hoa*, phẩm Tựa, tr. 41; Thường Bất Khinh, tr. 488.

22. *Tăng Chi III*, tr. 41.

chí nhi tùy tâm khởi. Sự khứ nhi tùy tâm vong.”²³ Đó chính là trạng thái tâm như như bất động, tự tại giải thoát.

Cũng diễn tả về trạng thái tịch tĩnh của tâm vị hành giả, không động chuyển trước cảnh trần, Thiền sư Bàng Long Uẩn viết: “Đản tự vô tâm ư vạn vật. Hà phòng vạn vật thường vi nhiễu. Thiết ngư bất phạm sư tử hồng. Háp tự mộc nhân khán hoa điều. Hoa điều phùng nhân diệc bất kinh. Mộc nhân thể bản tự vô tình. Tâm cảnh như như chỉ giá dạng. Hà lự Bồ đề đạo bất thành”. Như thế cũng đủ thấy rằng không động tâm sẽ dẫn đến vô tâm. Vô tâm là gạch nối Bồ đề Niết bàn, là thể nhập như như bất động, là hiện hữu giải thoát.

Hiểu theo nghĩa khác, không động tâm là đối cảnh trong trạng thái Định, an tĩnh. Mà định là cơ năng phát sinh tuệ giác (nhân định phát tuệ), là nền tảng thành tựu tất cả thiện pháp (chế tâm nhất xứ, vô sự bất biện). Thế nên, thấy cảnh không động tâm là khó, là siêu vĩ.

20.- Khéo biết phương tiện là khó

Quan niệm về cái khó cuối cùng này cũng ít nhiều liên quan đến nội dung điều 18. Điểm giống nhau giữa hai điều là cả hai cùng đề cập đến tính phương tiện, tính dục thảo, tính sách lược trong giáo hóa và giáo dục như là quan trọng hàng đầu. Điểm khác nhau ở hai điều là điều 20 này là điều kiện, là môi giới, là chất xúc tác để thành tựu điều 18. Có phương tiện thì người ta mới có tùy duyên hóa độ. Vận dụng nhuần nhuyễn phương tiện khéo lý khéo cơ thì tùy duyên hóa độ sẽ hoàn bị chu tất. Phương tiện và tùy duyên hóa độ là hai phần liên kết của một vấn đề hoằng pháp hay giáo dục.

Kinh Lohicca của Nikaya, Đức Phật phê phán ba hạng đạo sư, giáo sư vì thiếu phương tiện sư phạm, thiếu những

23. *Thiền Luận*.

thao tác đối cơ, làm cho thánh giả nghe pháp mà vẫn không đạt được lợi lạc.

Hạng thứ nhất, đã không thực chứng vấn đề lại còn truyền đạt vấn đề một cách tối nghĩa, khó hiểu, làm cho thánh chúng hiểu lệch ý, thực hành sai.

Hạng thứ hai, tuy không thực chứng vấn đề, tuy truyền đạt rõ ràng chính xác, nhưng lại vụng về trong thực hành. Sự tri hành bất nhất làm người nghe bất mãn, sống trái diệu pháp.

Hạng thứ ba, tuy có quá trình thực tu thực chứng, nhưng truyền đạt kém, không linh động, làm cho thánh chúng khó nắm bắt, thực hành tùy tiện, kết quả đi lạc lối.

Cả ba hạng đạo sư, giáo sư này đều bị Đức Phật chê trách vì thiếu phương tiện, không thiện xảo trong phương tiện.⁽²⁴⁾

Khi xưa, ngài Xá Lợi Phất giao hai đệ tử hai pháp quán: một người quán sở tức, một người quán bất tịnh. Một thời gian sau, hai đệ tử đều không đạt kết quả nên chán nản và có ý phản đạo. Nhờ gặp Đức Phật, Đức Phật hỏi lai lịch, biết ngài Xá Lợi Phất giao nhầm con nhà nhị tỳ quán hơi thở, con nhà thợ rèn quán bất tịnh. Đức Phật bảo hai người hoán đổi hai phép quán, chỉ một thời gian ngắn là cả hai đều thành công.

Do đó, công tác hoằng bá hay giáo dục vô cùng hệ trọng. Nó có thể dẫn đến ảnh hưởng tốt hoặc xấu cho cả nhiều thế hệ. Truyền đạt một quan điểm lệch lạc, tà kiến, di hại đến hành vi, nếp nghĩ cho nhiều người, đem lại bất hạnh cho nhiều người, như Kinh Tăng Chi, Đức Phật dạy: “Những ai thuyết giảng sai lạc ý nghĩa kinh điển, ý nghĩa chánh pháp, này các Tỳ kheo, những người ấy chịu trách nhiệm về bất hạnh cho đa số, không lợi ích an lạc cho đa số, đem lại đau

24. Xem *Trường Bộ II*, Pali - Việt, tr. 230-232.

khổ cho nhiều người, chất chứa nhiều vô phúc, làm diệu pháp biến mất.”⁽²⁵⁾

Và truyền đạt đúng với chánh pháp, đúng với chân lý thì tác hưởng của nó sẽ ngược lại. Nghĩa là đem lại an lạc hạnh phúc cho đa số. Chính vì vậy, người làm công tác văn hóa, giáo dục nói chung, phải hết sức cẩn trọng và biết lượng sức. Vì khéo biết phương tiện là khó.

Để tổng kết các quan niệm về cái khó ở chương này, chúng ta cần nắm năm điều. Một, khó là giá trị mặc ước, còn được hiểu với nghĩa là hy hữu, là quý hiếm, nghĩa là làm được những điều trên là hy hữu, là quý hiếm. Hai, khó, không có nghĩa là không thực hiện được. Mà khó là vì nó vượt lên trên các khái niệm cũng như những quy định thông thường. Ba, đề cập đến cái khó theo nội dung của kinh văn còn nhằm khẳng định một số nguyên lý mang tính quy luật như điều 1, 2, 3, 4, 8 v.v... Bốn, cái khái niệm khó ở đây vừa mang tính chất nhân văn, nhân bản vừa xiển dương tính nhân văn, nhân bản, vừa đưa ra nguyên đề để nhấn mạnh phản đề. Năm, khó, được nêu lên còn mang đáp đáng, những yếu tố thuật ngữ Đại thừa, Thiền tông Trung Quốc, khác hẳn với quan niệm giáo lý truyền thống của Nam tông như học đạo (điều 1, 10), vô tâm không động tâm (điều 10, 19), kiến tánh (điều 17), phương tiện và tùy duyên hóa độ (điều 18, 20).

25. *Tăng Chi I*, tr. 83-84.

Chương 13

ĐIỀU KIỆN CHỨNG TỨC MẠNG MINH (THỂ NHẬP CHÍ ĐẠO)



I. DỊCH NGHĨA

Một vị sa môn hỏi Đức Phật:

- Nhờ nhân duyên gì biết được túc mạng và thể nhập chí đạo?

Đức Phật dạy:

- Thanh tịnh hóa tâm, giữ vững ý chí tu tập sẽ đạt ngộ Chí đạo, cũng như lau kính, bụi sạch, ánh sáng hiện. Đoạn trừ tham dục và không cầu sẽ biết túc mạng.

II. LƯỢC GIẢI

Trong pháp thoại tuy ngắn nhưng súc tích này có hai vấn đề cần được nêu ra để bàn thảo. Một là vấn đề túc mạng minh và điều kiện cần và đủ để đạt được. Hai là chí đạo và điều kiện cần và đủ để thể nhập. Vấn đề thứ nhất phổ thông cả Nam truyền lẫn Bắc truyền. Vấn đề thứ hai là quan điểm khai phóng của Phật giáo Bắc truyền thuộc phần nội dung, nhưng thuật ngữ là vay mượn (Chí đạo). Chúng ta sẽ lần lượt khảo sát từng vấn đề. Trước hết là vấn đề túc mạng.

Trong pháp thoại Đức Phật dạy: “Đoạn trừ tham dục, không tham cầu, sẽ biết được túc mạng”. Ở đây, vấn đề tham dục được đưa ra mở xẻ đến hai lần. Phải dứt trừ tham dục và thân tâm không còn tham cầu. Đây là điều kiện cần và đủ để biết được túc mạng. Ở các chương 2, 3 và một số chương khác, chúng ta đã tìm hiểu về tham dục. Tham dục được Đức Phật định nghĩa như động cơ tái sinh trong vòng luân chuyển miên viễn. Dứt trừ tham dục là dứt trừ sự tái sinh:

“Người tham dục làm bạn

Sẽ luân chuyển dài dài

Khi hiện hữu chỗ này

Khi hiện hữu chỗ khác

Người ấy không dừng được

*Sự luân chuyển tái sinh
Rõ biết nguy hại này
Chính tham dục sinh khổ
Tỳ kheo dứt tham dục
Không nắm, không thất niệm
Vị ấy thật xuất gia.”⁽¹⁾*

Chính ngay bài kệ này lại xuất hiện một định lý mới là: “Người không nắm giữ, không chấp thủ, không hệ lụy tham dục sẽ an trú không thất niệm và thật là vị xuất gia với nghĩa xuất ly tam giới hay xuất tam giới gia”, và ta còn biết, an trú không thất niệm là yếu tố cơ bản cấu thành túc mạng minh. Chúng ta có thể rút ra đẳng thức chung:

Dứt tham dục = an tĩnh, an trú = túc mạng minh

Trong một cuộc đàm đạo với tôn giả Upavana, tôn giả Xá Lợi Phất (Sariputta) cho biết rằng túc mạng minh là cội nguồn của sự đoạn tận khổ uẩn: “Thưa hiền giả, người phạm phu do không tu tập (không có hành) không có túc mạng minh. Do không có minh, nên không như thật thấy biết nên không chấm dứt đau khổ.”⁽²⁾

Ngoài ra, những tạp chất làm mờ nhạt trí tuệ, làm giảm sút ký ức quá khứ được đề cập ở các kinh cũng lại là tham dục dẫn đầu. Các tạp chất này có tên gọi là “Ngũ triền cái tâm”, năm tạp chất trói buộc tâm, phá hủy túc mạng minh: “Sắt, đồng, thiếc, chì, bạc là năm uế nhiễm của vàng. Cũng vậy, tham dục, sân hận, trạo hối, hôn thù, nghi ngờ, là năm uế nhiễm của tâm, làm tâm không được chói sáng, không định

1. *Tăng Chi I*, tr. 358.

2. *Tăng Chi I*, tr. 554.

tĩnh để đoạn diệt các lậu hoặc.”⁽³⁾

Cũng ở kinh trên, Đức Phật còn cho biết đoạn trừ năm tạp chất này, hành giả đã hiểu biết rõ đời sống của mình và người, chứng đạt pháp thân, thể đạt chánh tri kiến giải thoát: “Tham dục, sân hận, trạo hối, hôn thù, nghi ngờ, là các pháp chướng ngại sự minh mẫn của tâm, bao phủ hào quang của tâm, làm yếu ớt trí tuệ. Nếu đoạn tận chúng, ta sẽ biết được quá khứ của mình, của người, lợi ích mình và người, chứng đắc pháp thân, tri kiến thù thắng, xứng đáng là bậc thánh.”⁽⁴⁾

Ý nghĩa của các đoạn kinh trên hoàn toàn phù hợp với kinh văn của chương này: “Dứt trừ tham dục, không tham cầu sẽ biết được túc mạng”. Biết được túc mạng ở đây là chứng đắc túc mạng minh, một trong tam minh của Phật giáo, là minh đầu tiên sau khi đã chứng đắc bốn cấp bậc thiên.

Khi diễn tả quá trình tu chứng, Đức Phật cũng tự sự rằng: Đầu tiên do ly tham dục chứng sơ thiên, nhưng còn tâm tứ. Dứt sạch luôn tâm tứ, chứng nhị thiên, hoàn toàn an định, định trụ. Do xả niệm lạc trú, chính tâm tinh giác, chứng đắc tam thiên. Cuối cùng, xả tất cả mọi cảm thọ: lạc, ưu, khổ, chứng đắc tứ thiên. Từ quả vị tứ thiên, Đức Phật tiếp tục an trú định tĩnh, không lay chuyển mà chứng túc mạng minh. Như vậy, túc mạng minh là quá trình tu chứng đầu tiên của tam minh, nhưng sau tứ thiên. Chứng túc mạng minh ta sẽ có một ký ức xuyên suốt quá khứ vô cực của mình và muôn loài:

“Sau khi chứng tứ thiên, với tâm định tĩnh, thuần tịnh, không cấu nhiễm, nhu nhuyến, dễ sử dụng, không dao động, ta dẫn tâm, hướng tâm đến “túc mạng minh”. Ta nhớ đến các đời sống quá khứ 1 đời, 2 đời, 3 đời, 4 đời, 5 đời, 10 đời,

3. *Tăng Chi II*, tr. 22.

4. *Tăng Chi II*, tr. 69.

20 đời, 30 đời, 40 đời, 50 đời, 100 đời, 1000 đời, 100.000 đời,... nhiều hoại kiếp, nhiều thành kiếp... Ta nhớ rõ ràng: tại chỗ kia, ta có tên thế này, dòng họ thế này, giai cấp thế này, thọ khổ lạc thế này, tuổi thọ thế này. Sau khi chết, ta sinh ở chỗ khác. Tại chỗ ấy, thân cũng nhớ rõ như trên... Như vậy, ta nhớ đến nhiều đời, nhiều kiếp sống quá khứ với nét đại cương và các chi tiết.”⁽⁵⁾

Cần lưu ý rằng túc mạng minh trong Phật giáo là kết quả của đoạn trừ tham dục. Chứng tứ thiên, tâm an trú định tĩnh. Đó là giải thoát. Khác với các quan điểm túc mạng của các cô đồng bà cốt, ông lên bà xuống.

Vấn đề chí đạo và điều kiện thể nhập, kinh văn Đức Phật dạy: “Thanh tịnh hóa tâm, giữ vững ý chí tu tập”. Nguyên văn câu nói này là “Tịnh tâm, thủ chí khả hội chí đạo”. Tịnh tâm, thủ chí cũng là điều kiện cần và đủ của chí đạo. Hay ta cũng có thể dịch: Thanh tịnh hóa nguồn tâm, giữ vững lập trường tu tập nhất định sẽ tỏ ngộ (hội: hiểu) Chí đạo.

Chí Đạo là thuật ngữ của Đạo giáo, với ý nghĩa chỗ cứu cánh của Đạo giáo là vô vi, cũng như các thuật ngữ: ảnh trí (hoặc trí tri) cứu cánh của hiểu biết; Chí nhân, cứu cánh của đức nhân. Chí Đạo được mượn dùng ở đây không mang ý nghĩa của Đạo giáo mà ý muốn nói là chỗ cao tốt của đạo Phật, đạo giải thoát. Cao tốt của Đạo, hiểu theo quan điểm của Phật giáo Nam truyền là quả A la hán, là Niết bàn vô dư của một vị A la hán mạng chung. Nếu hiểu theo quan điểm của Phật giáo Bắc truyền cụ thể là Kinh Pháp Hoa, thì chỗ cao tốt của đạo không gì khác hơn là Nhất Phật thừa hay là Niết bàn diệu tâm, là thực tướng vô tướng, là bản thể Như Lai tạng, là chân tâm diệu hữu v.v... của các kinh hệ Bắc truyền

5. *Tăng Chi III*, tr. 33.

khác quan niệm nhưng đồng nội dung. Kinh Pháp Hoa nói:

*“Trong mười phương cõi Phật
Chỉ có một Phật thừa
Không hai cũng không ba
Trừ Phật vì phương tiện
Mới tạm lập tam thừa
Để dẫn dắt chúng sinh
Nhưng sự thật chân lý
Chỉ có “một Phật thừa”
Ngoài ra, đều không thật.”⁽⁶⁾
“Chư Phật đời vị lai
Đều nói trăm muôn ức
Vô số các pháp môn
Kỳ thật vì Nhất thừa.”⁽⁷⁾*

Như vậy, trên cơ bản cũng như trong chiều kích cứu cánh, khái niệm Chí đạo kinh văn mượn dùng để vượt xa ý nghĩa ban đầu của Đạo giáo: sâu sắc hơn, mới mẻ hơn, viên mãn hơn.

Trong các kinh, Đức Phật luôn huấn thị chúng đệ tử tinh tấn hành trì thiền định để gạn lọc các tạp chất tâm lý ứ nhiễm, bất thiện, hoặc trau dồi giới đức để thanh tịnh tam nghiệp, trong đó thanh lọc ý nghiệp là quan trọng. Vì ý nghĩa thanh tịnh thì thân nghiệp, khẩu nghiệp được biểu hiện cũng trở nên thanh tịnh. Tam nghiệp thanh tịnh thì con đường độc lộ hướng đến giải thoát sẽ khai mở (Tam nghiệp hằng thanh tịnh. Đồng Phật tuệ viên mãn). Nhưng để đạt đến “chỗ cao tốt của Đạo” như đã nói, chúng ta phải kiên định trong lập

6. *Kinh Pháp Hoa*, phẩm Phương Tiện, tr. 75.

7. Kinh đã dẫn.

trường (thủ chí) hướng đến giải thoát cứu cánh, không ngừng lại ở Hoá thành” (nhị thừa, tam thừa) mà thẳng tiến Bảo sở (Phật quả) như Kinh Pháp Hoa nói:

*“Nhưng dù nói Niết bàn
Nhưng chưa phải là Chân diệt
Các pháp tự xưa nay
Vốn là tướng Tịch diệt.”*⁽⁸⁾

Tịch diệt là Niết bàn cứu cánh, Niết bàn ở Phật quả, chứ không phải A la hán. Tịch diệt đó, Niết bàn đó cũng chính là “chỗ cao tột của Đạo” trong kinh này. Và chỗ cao tột của Đạo cũng là giáo nghĩa “vô niệm, vô tác, phi tu, phi chứng” ở chương thứ 2 vậy.

Ngay pháp thoại này, tuy chỉ là một câu vấn đáp ngắn gọn, đơn sơ, nhưng lại hàm tàng cả một giáo nghĩa của quá trình tu chứng và toát lên được những áo lý rất Đại thừa. Căn cứ vào nội dung của lời đối thoại, chúng ta cũng có thể hoạch định cho chính mình con đường tu tập mãi tiếp, chính xác và hướng đến mục đích phạm hạnh rốt ráo của Phật quả. Đúng thật là lời gọn nhưng ý sâu, giản dị nhưng nan hành, không thể xem thường được.

8. *Kinh Pháp Hoa*, phẩm Phương Tiện, tr. 77.

Chương 14

ĐỊNH NGHĨA THIỆN VÀ VĨ ĐẠI



I. DỊCH NGHĨA

Có vị sa môn hỏi Đức Phật:

- Thế nào là thiện? Cái gì là vĩ đại nhất?

Đức Phật dạy:

- Thực hành Đạo đế, bênh vực chân lý là thiện. Tâm chí tiếp hợp với đạo là vĩ đại nhất.

II. LƯỢC GIẢI

Cũng với thể loại vấn đáp đơn giản, ngắn gọn, kinh văn của chương 14 này lại định nghĩa đến hai thuật ngữ khá quen thuộc, đó là “thiện” và “vĩ đại” một cách súc tích với sắc thái của giáo lý Bắc tông.

Được hỏi thế nào là thiện, Đức Phật trả lời: “Thực hành Đạo đế, bênh vực chân lý là thiện”. Định nghĩa thiện này hoàn toàn lập cước trên nền tảng học lý Đại thừa Phật giáo. Nếu như ở phần lược giải của chương 4, chúng ta đã biết, thiện theo quan điểm truyền thống của Phật giáo Nam tông là không bệnh hoạn, là tốt đẹp, là khôn khéo, là không lỗi lầm, là có quả an vui⁽¹⁾ thì định nghĩa của kinh này súc tích hơn, xác đáng hơn. Thiện gồm hai phạm trù, thực hành Đạo đế và bênh vực chân lý. Đây cũng chính là nét đặc sắc của Kinh Bốn Mươi Hai Chương so với các kinh hệ Nikaya.

Đề cập đến Đạo đế, ta hiểu ngay rằng Đạo đế là chân lý về con đường diệt khổ. Con đường diệt khổ, theo số giải của các luận sư Bắc tông là 37 phẩm trợ đạo pháp, đứng đầu là 8 chánh đạo, kế đến là 7 giác chi, 5 căn, 5 lực, 5 tinh tấn, 4 như ý túc và 4 niệm xứ. Riêng đối với Phật giáo Nam tông, con đường diệt khổ là Bát Chánh Đạo. Vì trong 8 chánh đạo đã

1. *Bộ Pháp Tu*, tr. 24.

bao hàm 37 phẩm trợ đạo pháp.

“Này các Tỳ kheo, tu tập thánh đạo tám ngành làm cho sung mãn, 4 niệm xứ được tu tập đi đến viên mãn, 4 chánh cần, 4 như ý túc, 5 căn, 5 lực và 7 giác chi đều đi đến viên mãn.”⁽²⁾

Trên cơ sở đó, tám chánh đạo được xem là con đường diệt khổ độc nhất cứu cánh, hướng đến xuất ly sinh tử, giải thoát Niết bàn: “Thánh đạo tám ngành, nếu tu tập làm cho sung mãn đưa đến Niết bàn, đưa đến cứu cánh tịch diệt.”⁽³⁾

Ở một đoạn kinh khác, tám chánh đạo còn gọi là Trung Đạo.

“Thế nào là Trung Đạo? Này các Tỳ kheo, do Như Lai giác hiểu, đưa đến an tịnh thắng trí, giác ngộ Niết bàn. Chính là con đường thánh tám ngành.”⁽⁴⁾

Như vậy, khi phân chia chi tiết, chúng ta thấy:

- *Có chánh tri kiến là thiện*: Chánh tri kiến bao gồm thông đạt Tứ diệu đế, thông đạt nhân quả báo ứng, thông đạt bản chất vô thường, vô ngã của các pháp về mặt hiện tượng, còn bản thể là bất sinh, bất diệt...

- *Có chánh tư duy là thiện*: Chánh tư duy là một thứ tư duy ly khai các loại suy luận thuần lý nằm trong nhị biên (có không), tứ cú (có, không, vừa có vừa không, chẳng có chẳng không). Hay nói đúng hơn, nó là một thứ tư duy xuất ly tư duy, và vô tam độc, tam bất thiện căn tư duy (tư duy không mang sắc thái tham, sân, si).

- *Có chánh ngữ là thiện*: Chánh ngữ là từ bỏ lời vọng ngữ, lời ly gián ngữ, lời độc ác, lời phù phiếm. Là nói đúng chân lý, đúng bản chất của vấn đề, không quanh co. Là ái ngữ, nhu

2. *Tương Ứng Bộ Kinh* V, tr. 49.

3. *Tương Ứng Bộ Kinh* V, tr. 11.

4. *Tương Ứng Bộ Kinh* V, tr. 424.

nhuyễn ngữ, chân thật ngữ.

- *Có chánh nghiệp là thiện*: Bao hàm những hành vi luân lý, ôn hòa, từ bi của Phật giáo như không sát sinh, không trộm cắp, không tà hạnh, không vọng ngữ, không uống rượu.

- *Có chánh mạng là thiện*: Chánh mạng là nếp sống đạo đức, phạm hạnh, hiền lương không phương hại đến lợi ích tha nhân, từ bỏ ác, làm điều lành, giữ tâm ý thanh tịnh, không gây tệ trạng cho xã hội...

- *Có chánh tinh tấn là thiện*: Chánh tinh tấn bao gồm bốn phạm trừ tu tập. Điều ác đã làm, quyết không làm nữa. Điều ác chưa làm không bao giờ làm. Điều thiện đã làm ra sức phát huy. Điều thiện chưa làm, tạo điều kiện thực hiện.

- *Có chánh niệm là thiện*: Chánh niệm là vô niệm, là khéo quán tuệ, không tác ý bất thiện, tĩnh lự, tĩnh giác, với mục đích điều phục mọi tham ưu ở đời.

- *Có chánh định là thiện*: Chánh định ly các dục pháp (dục giới, sắc giới, vô sắc giới), lậu pháp (dục, kiến, hữu, vô sinh), tu tập sơ thiền, nhị thiền, tam thiền, tứ thiền.⁽⁵⁾

Đó là phạm trừ thứ nhất của thiện. Phạm trừ còn lại là “bệnh vực chân lý”, chân lý là một khái niệm tương đối trừu tượng. Theo Bắc tông, chân lý là Tứ diệu đế, lục độ vạn hạnh, ngũ minh, và quan trọng là nguyên lý bất sinh, bất diệt của các pháp. Theo Nam tông, chân lý chính là Tứ diệu đế hay đơn giản hơn “các hành là vô thường, các hành là khổ (tương đối), các hành là vô ngã.”⁽⁶⁾ Bệnh vực chân lý là bảo vệ, giữ gìn, bệnh vực những nguyên lý tuệ giác đó, dù có phải trả giá bằng sinh mạng.

5. Theo *Tương Ưng Bộ Kinh* V, tr. 810.

6. Dhp.277-279.

Một vấn đề khác được nêu lên trong pháp thoại, là câu hỏi của một vị sa môn tham vấn Đức Phật về nhận thức quan với điều gọi là “vĩ đại nhất”. Nếu như quan điểm truyền thống của Bà la môn cho rằng vĩ đại nhất là người hội đủ năm đặc tính: 1/ Bà la môn thuần chủng. 2/ Tinh thông ba tập Veda, nhân tướng học, tự nhiên học. 3/ Dung mạo tuấn tú, đẹp trai. 4/ Nếp sống mẫu mực theo Bà la môn. 5/ Thông minh xuất chúng (Trường II, Kinh Sonadanda, tr. 130), thì Đức Phật cho rằng “tâm chí tiếp hiệp với Đạo là vĩ đại nhất”. Nội dung của Đạo như đã lược trình bày ở trên cũng như khái niệm “chí đạo” ở chương 13 và chương 2: “Vô niệm, vô tác, phi tu, phi chứng”. Tiếp hợp với đạo là tiếp hiệp với tám chánh đạo, là tiếp hiệp với nguyên lý “Vô niệm, vô tác, phi tu, phi chứng”. Cái vĩ đại như vậy mới thật sự là vĩ đại nhất. Vì khi tâm chí đã tiếp hiệp các chân lý, tâm hành giả sẽ xu hướng đến thiện pháp, ly bất thiện pháp, xu hướng đến Niết bàn, giải thoát: một sự vĩ đại của các vĩ đại.

Nhìn chung, cả hai định nghĩa về “thiện” và “điều vĩ đại nhất” của Đức Phật trong chương này thật siêu việt. Đồng thời, đây cũng là mốc đánh dấu những nét đặc thù trong nhận thức quan của Phật giáo Bắc tông là khúc chiết, sâu sắc. Thiện không chỉ là những hành vi luân lý đạo đức theo nghĩa thông thường, mà thật sự còn liên quan đến những phạm vi nhân bản và siêu nhân bản Phật giáo, nhân sinh quan và thế giới quan Phật giáo. Thiện còn liên quan đến nhận thức luận, và tam tuệ học giới (chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng), định (chánh ngữ, chánh niệm, chánh định) và tuệ (chánh kiến, chánh tư duy). Cũng như gọi là vĩ đại nhất, chung bởi, tâm hiệp với chí đạo, với đạo để, với nguyên lý siêu lý luận, thực chứng như đã nói.

Do đó, chương này còn xem là chương đặc thù của giáo lý Bắc tông trong Kinh Bốn Mười Hai Chương.

Chương 15

NHÃN NHỤC



I. DỊCH NGHĨA

Một vị sa môn hỏi Đức Phật:

- Cái gì mạnh nhất? Cái gì là chói sáng nhất?

Đức Phật dạy:

- Nhẫn nhục là mạnh nhất, vì không lưu trữ ác, lại được an vui, mạnh khỏe. Người nhẫn nhục không có các điều ác nên được người tôn trọng. Tẩy sạch hết bợn nhơ của tâm, không còn cấu uế là chói sáng của tâm, không có cái gì là không thấy được, không có cái gì là không biết được và không có cái gì là không nghe được. Nhưng, chứng đắc nhất thiết trí mới đích thực là chói sáng nhất.

II. LƯỢC GIẢI

Có hai vấn đề được nêu ra giải thích ở chương này là nhẫn nhục và trí tuệ (minh = chói sáng).

A.- Vấn đề nhẫn nhục

Chúng ta vẫn còn nhớ, khi đề cập đến 20 điều khó làm của con người, có một điều Đức Phật dạy rằng: “Nhẫn được sắc dục là một điều khó”. Ở lời dạy này, nhẫn nhục được hiểu như một thái độ chịu đựng không tham cầu. Nó là một khái niệm chung chung. Trong khi đó, định nghĩa cơ bản của nhẫn nhục chỉ xoay quanh thái độ chịu đựng sự nhục mạ: “Nhẫn thị năng nhẫn chi tâm. Nhục thị sở nhục chi cảnh”. Từ đó chúng ta thấy, khái niệm nhẫn nhục ở kinh văn của chương này có thể hiểu theo nhiều nghĩa nhưng cũng bao hàm luôn hai ý nghĩa đã nêu.

Phần khuyến giới của Luật Tứ Phần, bài kệ của Đức Phật Tỳ Bà Thi dạy rằng: “Nhẫn nhục đệ nhất tạo”. (Nhẫn nhục là pháp môn thù diệu nhất). Kinh Tăng Chi, chương 8 Pháp, khi đề cập đến tám loại sức mạnh của tám đối tượng khác nhau,

thì sức mạnh thứ tám, Đức Phật cũng dạy tương tự nhưng giới hạn vào đối tượng Tăng sĩ: “Sức mạnh của sa môn là nhẫn nhục.”⁽¹⁾ Như vậy ta phải hiểu ý nghĩa của từ ngữ nhẫn nhục như thế nào để được gọi là sức mạnh.

Trong nguyên ủy các văn bản kinh điển, bất luận Nam truyền, Bắc truyền thường dùng hạnh nhẫn nhục để ví với hạnh sa môn. Nhưng trong quá trình truyền thừa, các luận sư chia ra nhiều thứ nhẫn. Nào là âm hưởng nhẫn (nghe chánh pháp, nghe thuyết pháp mà thích thú, chấp nhận). Nào là nhu thuận nhẫn (đặt mình vào khuôn phép tu tập). Nào là vô sanh nhẫn (tuệ tri được nguyên lý bất sinh bất diệt hay chứng quả vô sanh). Nào là nội nhẫn, ngoại nhẫn... và nhiều khái niệm khác nữa. Chính sự phân chia chi tiết này, một mặt phong phú hóa nhiều khía cạnh ý nghĩa của một khái niệm, mặt khác lại làm phiền tạp hóa ý nghĩa một khái niệm mà vốn dĩ nó đơn giản.

Phật giáo khai sáng hành vi con người được thể hiện dưới ba biểu động: ý niệm, ngôn ngữ và thân tạo tác. Và nhẫn nhục cũng có ba dạng ý nghĩa: 1/ Sự chịu đựng ngang trái. 2/ Sự nhường nhịn lẫn nhau (nhẫn nhục = nhường nhịn). 3/ Sự chứng đắc (vô sanh nhẫn, như đã nói). Phối hợp ba ý nghĩa của thuật ngữ nhẫn nhục với ba phạm vi hành động, chúng ta sẽ thấy:

1.- Nếu như sự ngang trái được thể hiện bằng ý niệm hay bằng ngôn ngữ mà chúng ta chịu đựng được với thái độ “thị phi chung nhật hữu, bất thính tự nhiên vô” thì đó là vô hiệu hóa sự ngang trái một cách nhẹ nhàng, êm đẹp, nhẫn nhục này phù hợp tinh thần Phật giáo. Do đó, nhẫn nhục trong trường hợp này là sức mạnh của giáo hóa như gương nhẫn

1. *Tăng Chi* III, tr. 73.

nhục của Đức Phật trong các chương 7, 8 của kinh này.

2.- Ta đặt giả thuyết rằng, nếu sự ngang trái được thể hiện bằng hành động cụ thể, bằng hành vi tạo tác có nguy hại đến sinh mạng, đến sự sống còn của ta, mà ta vẫn nhẫn chịu, không phản kháng theo nghĩa nhu nhược, thụ động mù quáng thì nhẫn nhục đó là phi chánh pháp, nhẫn nhục trong trường hợp này là “sức mạnh của vô minh”. Vì ở đó, ta chỉ thấy sự hiện hữu của yếu mềm, tiêu cực, yếu thế và nguy hại nhất là trực tiếp kích hứng chịu đau khổ ở hiện tại và tương lai nữa.

3.- Nếu nhẫn nhục được hiểu với ý nghĩa là sự nhường nhịn lẫn nhau, chính ở đây, nhẫn nhục mới đúng thực là sức mạnh, sức mạnh của ý chí tự trọng, tự giác và tôn trọng tha nhân, không vô cớ thương hại người khác. Có thể nói nhẫn nhục trong ý nghĩa này chính là giải pháp hòa nhã thật sự giữa hai lực lượng cừ địch, đối thủ, đối kháng, và còn là giải pháp hòa bình miên viễn giữa hai ý thức hệ xung đột, mâu thuẫn, mà khuynh hướng chính trị ngày nay đang ráo riết đề cao và thực hiện. Bởi lẽ “hận thù diệt hận thù, đời này không có được. Không hận thù diệt hận thù, là định luật ngàn thu.”⁽²⁾

4.- Nhẫn nhục nếu được hiểu với nghĩa của nội nhẫn, ngoại nhẫn, nhẫn chịu những thèm khát ái dục nội tâm, những bản loạn phản động của tâm lý bất thiện, đồng thời nhẫn chịu được sự đam mê ngũ dục, lục trần, không phóng túng, đeo đuổi nó... thì nhẫn nhục này mới là sức mạnh. Vì nhẫn như vậy sẽ dẫn đến sự viên ly, chứng đắc giải thoát như điều 10 chương 12, Phật dạy: “Nhẫn được sắc (ngoại trần = ngoại nhẫn), nhẫn được dục (nội trần = nội nhẫn) là một điều khó”.

Qua bốn trường hợp vừa khảo sát, chúng ta có thể đúc kết

2. Dhp.5.

rằng, sự nhẫn nhục nào mà thông qua nó, chúng ta được an lạc và đem lại an lạc cho người khác, an lạc cho cả hai thì nhẫn nhục đó là sức mạnh. Nhẫn nhục mà kết cuộc của nó chỉ đem lại hạnh phúc cho một bên, dù đó là bên thiện hay bên ác... cũng đều là nhẫn nhục phiến diện, phi Phật giáo. Do đó, nhẫn nhục phải được đưa vào từng trường hợp cụ thể và trong hoàn cảnh, sự việc cụ thể. Nếu do nhẫn nhục đó mà có được an lạc, không tiêu cực, không yếm thế thì nhẫn nhục đó mới là sức mạnh. Chính do nhẫn nhục đem lại an lạc thật sự, nên Đức Phật còn cho nó là nền tảng của các pháp môn:

“Nhẫn nhục gốc thập lực

Chư Phật thân thông nguyện

Trí vô ngại đại bi

Đều lấy nhẫn làm gốc

Tứ đế, niệm, chánh cần

Căn, lực, giác đạo phần

Đều lấy nhẫn làm gốc

Người trí nên tu nhẫn

Phật tại ba la mật

Chuyển pháp luân vô thượng

Cũng lấy nhẫn làm gốc.”⁽³⁾

Hay một cách vô hiệu hóa nghịch cảnh vi tế hơn: “Phật nói nhẫn nhục là tối thắng. Vô kiến, vô sanh là nhẫn tính. Thật không chút pháp để phải sân. Do đây gọi là thù thắng nhẫn.”⁽⁴⁾ Cách vô hiệu hóa nghịch cảnh trên đây như đã nói, là sự nhường nhịn lẫn nhau, còn Đức Phật gọi là người đạo hành kham nhẫn thù thắng:

3. *Đại Bửu Tích VI*, tr. 71.

4. *Đại Bửu Tích VI*, tr. 472.

“Này các Tỳ kheo, khéo giáo hóa, có hạng người không nhiẹc mặ́ng, không sận hận lại kẻ sận hận, không biệ̣n tranh, cãi vậ́ lại kẻ biệ̣n tranh, cãi vậ́. Đây gọi là người đạo hành kham nhậ̃n thù thặ́ng.”⁽⁵⁾

Ý nghĩa của đạo hành kham nhậ̃n trên, trong trường hợp khác, nó còn là ngoại nhậ̃n, hay nhậ̃n lục trần nói chung:

“Có người kham nhậ̃n lạnh, nóng, đói, khát, sự xúc chạm của ruồi, muỗi, gió, sức nóng, các loài bò sát, hay chịu đựng được cảm thọ của thân dù không khạ̉ hỷ, khạ̉ ý. Đây cũng là người đạo hành kham nhậ̃n.”⁽⁶⁾

Kinh còn cho biết, những ai không có tâm nhậ̃n, luôn sống với thái độ lẫn hành vi tiêu hủy đối tượng sẽ bị mọi người xa lánh, khinh khi, mặt sát:

“Này các Tỳ kheo, những kẻ phần nộ, nhiều hiem hận. Dầu bị nói chút ít cũng giận dữ, tức tối, sùng nộ, hiện rõ tính phần nộ... Hạng người như vậy, cần phải nhìn với cặp mắt thản nhiên, không nên thân cận, gần gũi, không nên hầu hạ, kính lễ người ấy.”⁽⁷⁾

Một đoạn khác, Đức Phật dạy, kẻ không nhậ̃n nhục hay phần nộ và tích trữ phần nộ không buông bỏ là kẻ tự với lấy noc độc và ôm giữ nó, tự mình thương hại chính mình:

“Này các Tỳ kheo, có hạng người rất mau phần nộ lại phần nộ lâu dài. Đó là người vừa có noc độc và ác độc, tự làm đau khổ mình.”⁽⁸⁾

Chính vì tác hại của không nhậ̃n làm người sận hận bị

5. *Tăng Chi I*, tr. 539.

6. Kinh đã dẫn, tr. 540.

7. Kinh đã dẫn, tr. 141.

8. Kinh đã dẫn, tr. 487.

mọi người xa lánh, và tự bản thân y bị thương tổn nhiều năng lực tinh thần, nên kinh văn của chương này, Đức Phật dạy: “Người nhẫn nhục không lưu trữ ác, lại được an vui, mạnh khỏe. Vì không có điều ác, nên được người tôn trọng”.

B.- Vấn đề trí tuệ chói sáng và nhất thiết trí

Toàn phần trả lời của Đức Phật về câu hỏi “Cái gì là chói sáng nhất?” của một thầy sa môn tuy gãy gọn, nhưng gồm ba phần rõ ràng. Phần đầu, sự chói sáng nhất được hiểu như là sự tẩy sạch mọi bợn nhơ của tâm. Phần kế, liệt kê các lợi ích điển hình do trừ tận gốc mạch cấu uế của tâm, nó gồm một phần tức mạng minh và một phần thiên nhãn thông. Phần còn lại, khẳng định sự thành tựu nhất thiết trí mới chính là “chói sáng nhất” theo đúng nghĩa rộng nhất của từ ngữ này.

1.- Đề cập đến các bợn nhơ của tâm, chúng ta có thể nói bao quát là các lậu hoặc phiền não như tứ lậu hoặc, thập triền, thập phiền não sử (Bộ Pháp Tụ, số 709, 712, 719, 729, 791, 801). Nếu nói giản lược nhưng vẫn đủ nghĩa, thì phải nói là lục cái (tham, sân, hôn thù, trạo hối, hoài nghi và vô minh) (Bộ Pháp Tụ, số 748- 754) và nói đơn giản nhất, chính Vô minh là bợn nhơ, là cấu uế của tâm. Nó là trạng thái mờ ám của tâm:

“Thế nào là vô minh cái? Là sự không hiểu Tứ thánh đế. Không hiểu quá khứ, hiện tại, vị lai. Không hiểu lý duyên sinh của các pháp. Không thông suốt, không tỉnh thức, si mê, mờ ám.”⁽⁹⁾

Ở Kinh Tăng Chi, Đức Phật khẳng định trong vô số các cấu uế của tâm, thì vô minh là cấu uế hơn hết:

“Có một loại cấu uế lớn hơn, nguy hại hơn các cấu uế.

9. *Bộ Pháp Tụ*, tr. 305, số 754.

Này các Tỳ kheo, đó là vô minh.”⁽¹⁰⁾

Hay: “Có một loại cầu uest, hơn các loại cầu uest, đây chính là vô minh, là cầu uest lớn nhất.”⁽¹¹⁾

Chính vì thế, sự xuất hiện của người ứ đây vô minh là bất hạnh cho người xung quanh và cho người khác: “Ta không thấy người nào khác, này các Tỳ kheo, nếu tuân theo đưa đến bất hạnh cho đa số, bất hạnh cho chư thiên và con người.”⁽¹²⁾

Cũng chính bởi sự triền cái của vô minh, tâm không được chói sáng, và chúng sinh còn do đó mà luân chuyển mãi mãi:

“Phàm có ác thú gì. Đòi này hay đòi sau. Tất cả do vô minh. Làm gốc, loài cội rễ.”⁽¹³⁾

Và gọi rửa sạch hơn như vô minh, minh sẽ xuất hiện, sự sinh tử luân hồi cũng được chấm dứt:

“Vớ si, bị si mê. Chúng sinh đi ác thú. Bậc thiên quán chánh trí. Từ bỏ si mê ấy. Từ bỏ không bao giờ. Trở lại đời này nữa.”⁽¹⁴⁾

Hay: “Ly tham thoát vô minh. Hữu lậu được đoạn trừ. Giải thoát khỏi sanh y. Dẹp tan cội xa mã.”⁽¹⁵⁾

Như vậy, muốn tâm chói sáng nhất định chúng ta phải đoạn tận vô minh.

2.- Khi gọi rửa sạch các lậu hoặc, các bợn như cầu uest ở tâm, chúng ta đã làm tâm chói sáng. Tâm chói sáng thì ký ức của ta như tấm gương sạch bụi, mọi cảnh tượng đều hiện rõ

10. *Tăng Chi* I, tr. 51.

11. Kinh đã dẫn.

12. Kinh đã dẫn, tr. 43.

13. *Phật Thuyết Như Vậy*, tr. 440.

14. Kinh đã dẫn, It 6, tr. 418.

15. Kinh đã dẫn, It 49, tr. 455.

nét trong nó. Cũng vậy, tâm chói sáng, mọi hành vi tạo tác, mọi sự mọi vật sẽ hiện rõ (Tâm như minh kính đài - Thần Tú Đại sư, Pháp Bảo Đàn). Lúc đó, ta sẽ quán triệt tam thiên đại thiên như thấy rõ trái Ammala trong bàn tay vậy. Như kinh văn, Đức Phật dạy: “Thành tựu sự chói sáng của tâm, không có cái gì là không thấy được, không có cái gì là không biết được và không có cái gì là không nghe được”. Điều này cũng chính là điều mà Kinh Pháp Hoa gọi là “các công đức của lục căn” vậy.

3.- Vượt lên trên quan niệm phổ thông “Đoạn trừ các bợn nhơ vô minh ở tâm là chói sáng nhất”, Đức Phật còn giới thiệu với chúng ta một quan niệm mới hơn, sâu hơn, rõ ràng hơn: “Nhất thiết trí” là mức độ tuệ giác của hàng nhị thừa, chỉ mới thấu triệt được lý sinh diệt, vô thường, vô ngã của vạn pháp mà giác ngộ giải thoát, khác với Bồ Tát thừa, nhìn sự vật hiện tượng bằng nhãn kiến THẬP NHƯ THỊ⁽¹⁶⁾ hay bằng bản thể tịch diệt: “Chư pháp tùng bản lai, thường tự tịch diệt tướng” hay bằng đệ nhất nghĩa đế: “Thị chư pháp không tướng, bất sinh, bất diệt, bất cấu, bất tịnh, bất tăng, bất giảm,”⁽¹⁷⁾ mà thể nhập Phật tri kiến, tri kiến vô kiến,⁽¹⁸⁾ tri kiến tuệ giác cứu cánh, đúng với bản chất, bản thể của sự vật đã hiện bày.

Nhưng thật ra, trong kinh điển, dù Nam truyền hay Bắc truyền vẫn có sự đồng nhất, khi cho rằng nhất thiết trí chính là Phật trí, là vô thượng trí. Như “Nhu Lai là bậc nhất thiết trí, bậc nhất thiết kiến, bậc tri đạo, bậc khai đạo, bậc thuyết đạo.”⁽¹⁹⁾

16. Kinh Pháp Hoa.

17. Bát Nhã Tâm Kinh.

18. Kinh Lăng Nghiêm.

19. Kinh Pháp Hoa, phẩm Dược Thảo Dụ, tr. 187.

Như vậy, có thể nói sẽ là một điều ngộ nhận nếu ai phân biệt rằng nhất thiết trí là trí nhị thừa, còn nhất thiết chủng trí là Phật trí. Bởi lẽ, nhất thiết trí hay nhất thiết chủng trí cũng chỉ là một theo ý nghĩa của hai từ ngữ này là “Trí tuệ hiểu biết tất cả, không có cái gì là không biết được, không thấy được hay không nghe được”. Mà tuệ tri tất cả, ngoài Đức Phật ra không một ai có thể sánh tày.

Do đó, tùy theo cách nhìn, cách lý giải, người ta phân loại thế nào là còn tùy thuộc. Nhưng dù sao, nhất thiết trí vẫn là Phật trí, vẫn đích thực là chói sáng nhất, như kệ Kinh Pháp Cú đã dạy:

*“Trí tuệ của Đức Phật
Chói sáng cả ngày đêm.”⁽²⁰⁾*

20. Dhp.387.

Chương 16

ĐIỀU KIỆN CON ĐƯỜNG ĐẠT ĐẠO



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Người hoài cố ái dục không thể tuệ tri được đạo đế. Ôm giữ ái dục chẳng khác nào nước đã lắng trong lại lấy tay khuấy lên, người đến xem không thể thấy được ảnh mình. Còn nắm giữ ái dục thì các bợn nhơ của tâm sẽ còn lừng lẫy, nên không thể tuệ tri được Đạo.

Vi thế, làm sa môn, hãy xả bỏ ái dục. Uế nhiễm của ái dục gột sạch thì Đạo mới có thể đạt được.

II. LƯỢC GIẢI

Ái dục được đề cập ở chương này như là một nguyên lý mang tính biện chứng giữa mối tương quan của nó với Đạo đế. Sự hiện hữu, tích tập, lưu trữ nó với bất kỳ dạng thức nào, đều được xem là sự ly khai khỏi Đạo đế hay chối bỏ đạo. Đạo đế, là con đường phạm hạnh, những phương pháp tu tập nhằm hướng đến viễn ly, giải thoát không thể dung chứa, không thể song hành với ái dục. Ái dục là những chất liệu liên kết mọi tái sinh mà đạo là nguyên lý chặt đứt mọi sanh y để trở nên bậc vô sinh tử. Điều này được văn bản của kinh mô tả khá sinh động kèm với hình ảnh minh họa thật xác đáng, rõ ràng. Người học nương cứ vào đây sẽ nắm bắt được mô hình tu tập, giải thoát, mà ở đó, không còn có cái gọi là ái dục. Xuyên qua mô hình này, ở mọi khía cạnh của vấn đề ta vẫn thấy được rằng con đường đến với đạo giải thoát, đạo tuyệt đối theo Phật giáo, tiên quyết nhất là trừ khử tâm ái dục. Và gột rửa mọi bợn nhơ các ái dục lậu, hành giả đạt được tâm trong suốt, tĩnh lặng của một bậc đạo nhân tu chứng mà Thiên thường gọi là “Bạch tịnh đạo nhân” và danh từ Duy Thức học gọi là “Bạch tịnh thức”.

Dục và ái thường có chung một đối tượng nhiễm đắm. Kinh thường diễn tả phạm vi hoạt động của chung luôn giống

nhau, đều bám víu vào tam giới làm nhân chuyển lưu sinh tử.

“Có ba dục, này các Tỳ kheo, là dục dục hữu, dục sắc hữu và dục vô sắc hữu.”⁽¹⁾

“Có ba khát ái, này các Tỳ kheo, là dục ái, hữu ái và hi hữu ái.”⁽²⁾

Cả hai phạm trù hoạt dụng mang tính chấp mắc của ái hoặc dục đều đem đến sự trói buộc trong sanh y. Ở đoạn kinh khác, ái và dục cũng cùng một đối tượng chấp mắc là sáu trần hay sáu dục:

“Có sáu ái thân này là sắc ái, thanh ái, hương ái, vị ái, xúc ái, pháp ái. Có sáu dục nơi đời là sắc dục, thanh dục, hương dục, vị dục, xúc dục và pháp dục.”⁽³⁾

Ái hay dục về sáu trần đều có nghĩa là tham đắm, nhiễm trước, chấp trụ vào vị ngọt của nó, không xuất ly khỏi nó. Cho nên, con đường Đạo để bị bế tắc. Chấm dứt sự đắm nhiễm sáu trần, sáu dục, con đường Đạo để sẽ được khai thông. Ở Kinh Tăng Chi, Đức Phật còn phân tích chi tiết về 18 loại ái dục, và tất cả chúng ta đều do chấp ngã làm căn bản:

“Này các Tỳ kheo, khi nào ý nghĩa TA có mặt thì có 18 ái hành sau đây:

- 1.- Ta có mặt trong đời này.
- 2.- Ta có mặt như vậy.
- 3.- Ta có mặt khác như vậy.
- 4.- Ta không phải thường hằng.
- 5.- Ta thường hằng.

1. *Tăng Chi II*, tr.428.

2. *Tăng Chi II*, tr. 429.

3. *Tương Ưng II*, tr. 3.

- 6.- Ta phải có mặt hay không.
- 7.- Ta phải có mặt trong đời này.
- 8.- Ta phải có mặt như vậy.
- 9.- Ta có mặt khác như vậy.
- 10.- Mong rằng ta có mặt.
- 11.- Mong rằng ta có mặt trong đời này.
- 12.- Mong rằng ta sẽ có mặt như vậy.
- 13.- Mong rằng ta sẽ có mặt khác như vậy.
- 14.- Ta sẽ có mặt.
- 15.- Ta sẽ có mặt trong đời này.
- 16.- Ta sẽ có mặt như vậy.
- 17.- Ta sẽ có mặt khác như vậy.
- 18.- Mong rằng ta phải sẽ có mặt.⁷⁽⁴⁾

Phối hợp 36 ái hành trên (18 ái hành nội tâm và 18 ái hành ngoại cảnh = 36 ái hành). Với ba thời quá khứ, hiện tại, vị lai, mỗi thời đều có 36 ái hành, tổng cộng ba thời là 108 ái hành. 108 ái hành này là lưới triền phược sinh tử, làm con người không tuệ tri được sự xuất ly của Đạo đế:

“Này các Tỳ kheo, đây là ái lưới triền phược, khiến cho lưu chuyển, bám dính vào. Chính do ái triền này, thế giới bị bại vong, trôi buộc, rối loạn như một cuộn chỉ, rối ren như một tổ kén, quện lại như cỏ Munja và lau sậy Babbaja, không thể nào kiến đạo, không thể xuất ly ác thú, đọa xứ, sinh tử.”⁷⁽⁵⁾

Ở kinh khác, Đức Phật dạy rằng: Ái dục cái gì là ưa thích khổ cái đó. Mà khổ đế là quả dị thực xấu đối nghịch toàn phần với Đạo đế, con đường không có ái dục.

4. *Tăng Chi I*, tr. 617.

5. Kinh đã dẫn, tr. 618.

“Này các Tỳ kheo, ai ưa thích mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý là ưa thích khổ. Ai ưa thích khổ, ta nói người đó không thoát khỏi khổ, không tuệ tri được đạo”.

“Này các Tỳ kheo, ai ưa thích cái sắc, cái thanh, cái hương, cái vị, cái xúc, cái pháp người ấy ưa thích khổ. Ai ưa thích khổ, ta nói người ấy không thoát khỏi khổ, không tuệ tri được đạo.”⁽⁶⁾

Cùng kinh trên, phẩm Thế Giới, dục công đức, Đức Phật dạy: Ai ái dục trần là rơi vào bẫy ma, bẫy sinh tử, xa rời bản thể của đạo xuất ly:

“Này các Tỳ kheo, có những sắc (thinh, hương, vị, xúc, pháp cũng tương tự) do mắt nhận thức, khả lạc, khả ý, khả ái, liên hệ đến dục, hấp dẫn. Nếu ai hoan hỷ thích thú sắc ấy, tham luyến an trú. Đây gọi là người đã đi đến trú xứ của ma, đã bị ma chinh phục, trú xứ ma xoay quanh nó, nó bị ma ước làm gì thì làm. Do vậy, xa lìa đạo xuất ly giải thoát.”⁽⁷⁾

Vì bản chất của ái dục là hệ phục, hệ lụy sinh tử luân hồi, do đó, người chặt đứt sức sống ái dục là chặn đứng quán tính sinh tử, thấy được động giải thoát:

“Này các Tỳ kheo, ai đoạn trừ tham ái và dục lậu, đã cắt đứt tận gốc rễ như chặt đứt dây Tala không còn hiện hữu ở tương lai. Ta nói người ấy đã nhổ lên cột trụ, đã mở tung các ổ khóa, bước vào đạo giải thoát.”⁽⁸⁾

Chính vì đoạn trừ ái là bước vào đạo giải thoát, Đức Phật tuyên bố trong các loại dục lạc, chỉ có sự đoạn tận ái dục là siêu lạc, là tối thượng lạc, lạc kiến đạo:

“Dục lạc gì ở đời

6. *Tương Ưng IV*, tr. 13-14.

7. *Kinh đã dẫn*, tr. 100.

8. *Tăng Chi II*, tr. 89.

*Kể cả thiên lạc nữ
Không bằng phân mười sáu
Lạc do ái đoạn diệt.”⁽⁹⁾*

Trước sau vẫn như một, Đức Phật khẳng định sự đoạn tận ái là đoạn tận khổ đế, thành tựu diệt đế:

“Những ai từ bỏ ái, người ấy từ bỏ sanh y. Những ai từ bỏ sanh y, những người ấy từ bỏ đau khổ. Những ai từ bỏ đau khổ, những người ấy từ bỏ sinh, già, chết, sầu, bi, khổ não. Ta nói rằng họ đã thể nhập được đạo.”⁽¹⁰⁾

Như vậy, thật vừa đủ để tất cả chúng ta nói chung, Tăng sĩ nói riêng phải nỗ lực, ra sức đoạn trừ tâm ái dục như lời khuyến giới tha thiết của Đức Phật trong chương này:

“Vì thế làm sa môn, hãy xả bỏ ái dục. Uế nhiễm của ái dục được gột sạch thì đạo mới có thể đạt được”.

Tổng kết lại, nội dung của chương này đề cập đến cảm nang thể nhập đạo giải thoát, đó là con đường “Đoạn dục khứ ái”. Đồng thời nó còn gián tiếp nêu lên lý tưởng tu tập của vị sa môn là đoạn tận ái dục, hướng đến viễn ly, thực hành phạm hạnh, thể hiện nếp sống đạo đức siêu thế, chỉ với như vậy, sự xuất gia của sa môn Thích tử mới không “Hu nhật không quá, hu triêm tín thí” và thật sự là xứng đáng, không uổng công vô ích. Xuyên qua nội dung của chương này, một chân lý hiển nhiên mà tất cả chúng ta phải thừa nhận để tư duy, quán chiếu, tu tập đó là:

“Hễ nơi nào có mặt của ái dục, nơi đó không có mặt đạo giải thoát. Nơi nào có mặt ái dục, nơi đó không có mặt diệt đế, sự giải thoát. Và hễ nơi nào, con người nào gọi là giải thoát là vì ở

9. *Kinh Phật Tự Thuyết*, Udana, tr. 302.

10. *Tương Ưng II*, tr. 130.

đó, ở con người ấy ái dục không còn tích tập, không còn tàng trữ, không còn hoài cố, đã đoạn tận, đã mất sự hiện hữu”.

Một vấn đề nữa cũng cần nêu lên ở đây, ái dục ở chương này nói riêng và trong hệ thống kinh tạng Phật giáo nói chung đều nhằm diễn tả sự bám víu, vướng mắc, tham đắm, nhiệm trước mọi đối tượng, chứ không riêng gì giới hạn ở ái luyện nam nữ. Sự đoạn tận ái dục để hướng đến giải thoát, dĩ nhiên, trước hết là dứt trừ tâm ái luyện nam nữ và kế đến là tâm ái luyện mọi đối tượng (ở đây ý nói các pháp tướng) dù đối tượng đó là chánh pháp, là Pháp bảo, là đạo giải thoát. Vì giải thoát là ly khai mọi chấp thủ. Mà dừng lại ở Pháp bảo, ở giải thoát cũng là chấp thủ mà thôi: “Pháp thượng ưng xả.”⁽¹¹⁾ Chánh pháp hay ý niệm giải thoát cũng phải xả bỏ (sau khi đã chứng ngộ tuyệt đối).

Do đó, các bậc đạo nhân Phật giáo, sở dĩ được giải thoát chứng đắc Thánh quả, là cũng do từ bỏ mọi chấp thủ mà ra:

“Này các Tỳ kheo, do Thủ diệt nên Hữu diệt. Do hữu diệt, nên sinh diệt. Do sinh diệt nên già, chết, ưu bi diệt, chứng đắc giải thoát.”⁽¹²⁾

Hay: “Nếu thủ không khởi lên, thời hữu không khởi lên. Hữu không khởi lên, thời sinh không khởi lên. Sinh không khởi lên, thời già, chết, ưu bi không khởi lên. Sự giải thoát xuất hiện.”⁽¹³⁾

Như vậy, biện chứng giải thoát là biện chứng đoạn ái dục hay cũng còn gọi là biện chứng đoạn trừ tâm chấp thủ, dù bất kỳ đối tượng được chấp thủ nào, tâm ái dục, đối tượng ái dục nào cũng vậy.

11. *Kinh Kim Cang*.

12. *Tương Ưng II*, tr. 17.

13. *Tương Ưng I*, tr. 139.

Chương 17

ÁNH SÁNG NGƯỜI ĐẠT ĐẠO



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Người tuệ tri được Đạo cũng như đem đuốc vào trong nhà tối, bóng tối liền tan, chỉ còn lại ánh sáng. Người học đạo thấy được chân lý, vô minh sẽ bị tiêu diệt, nhưng ánh sáng trí tuệ sẽ ngự trị mãi mãi.

II. LƯỢC GIẢI

Nội dung câu Phật ngôn trên tuy ngắn ngủi, nhưng lại hàm chứa giáo nghĩa cao siêu, mà người học Phật không thể nào bỏ qua được. Đầu tiên, Đức Phật xác định giá trị khai sáng của một hành giả đã đạt ngộ được đạo, khi vị đó ở đây, ở đó sẽ được chói sáng bởi trí tuệ của vị ấy, nghĩa là sẽ đem đến lợi lạc. Phần còn lại, Đức Phật đưa ra tính độc tôn của trí tuệ của một vị gọi là đạt đạo, kiến đạo hay thể nhập đạo. Cách trình bày vấn đề ở đây, rõ ràng là nêu quả trước và nhân sau. Quả là tác dụng khai sáng của một vị tuệ tri được đạo. Nhân là phương tiện tu tập loại trừ vô minh, để hiển thị tri kiến tuệ giác do kiến đạo đem lại. Nêu quả để hiển nhân, âu cũng chính là sở trường hoằng hóa thuyết giảng của Đức Phật mà ngay thời pháp Tứ đế đầu tiên Đức Phật đã vận dụng và thành công tốt đẹp.

A.- Đề cập đến người tuệ tri được đạo, tưởng cũng nên tìm hiểu khái lược về ý nghĩa của từ này

Đạo hiểu theo Hán ngữ bao gồm nhiều nghĩa. Đạo là con đường, với nghĩa chung chung. Đạo là bổn phận hay mối quan hệ hữu cơ giữa người trên với kẻ dưới, và giữa con người với con người như đạo vua tôi, đạo cha con, đạo vợ chồng v.v... Nhưng đạo theo Phật giáo, còn có nghĩa sâu hơn và đầy đủ hơn.

1.- *Hữu lậu đạo*: Chỉ chung cho thiện và ác. Thiện là con đường dẫn đến hạnh phúc, an vui, cân cân của luân lý đạo

đức. Ác là con đường dẫn đến bất hạnh, đọa lạc, yếu tố của phi luân lý đạo đức. Ngay ý nghĩa này, đã bao hàm ý nghĩa đạo là con đường và ý nghĩa đạo là bốn phận hay mối quan hệ. Vì trong mỗi quan hệ như đã nói có thể có mỗi quan hệ thiện và cũng có thể có mỗi quan hệ ác. Dù thiện hay ác, cũng chỉ là hữu lậu đạo mà thôi.

2.- *Vô lậu đạo*: Hiểu nghĩa chung là con đường, là phương pháp giải thoát, vượt ngoài cái thiện ác, vượt ngoài các ý niệm luân lý nhị nguyên. Nó có thể hiểu là chân lý tuyệt đối, chung cánh, như Hoa Nghiêm Đại Số 8 nói: “Thông đến Phật quả là Đạo.”⁽¹⁾ Hay ta còn có thể hiểu Đạo là con đường đạt đến tịch diệt giải thoát, như Luận Câu Xá 25 nói: “Thế nào là Đạo? Đạo là con đường đạt đến Niết bàn. Nghĩa là đi theo con đường này sẽ đến được thành tri Niết bàn”. (Đạo nghĩa vân hà? Vị Niết bàn lộ. Thừa thừa năng vãng Niết bàn thành).

Như vậy, ta có thể xác quyết rằng thuật ngữ Đạo trong kinh văn của chương này phải là con đường Niết bàn, con đường Phật quả hay nói gọn là Đạo đế trong Tứ thánh đế. Do đó, Đạo cũng có thể hiểu là chân lý chánh pháp. Phối hợp với kinh văn cho dễ hiểu, có thể viết là: “Người tuệ tri được chân lý chánh pháp (thay vì đạo hay đạo đế) cũng như đem đuốc vào trong nhà tối, bóng tối liền tan, chỉ còn lại ánh sáng”. Và chúng ta vẫn còn nhớ một bài kệ Pháp Cú đã nói rằng: “Chánh pháp, đường thù thắng. Đường này không đường khác. Đưa đến kiến thanh tịnh. Nếu ai theo đường này. Vô minh sẽ đoạn trừ.”⁽²⁾

So sánh hai lời dạy chúng ta thấy hoàn toàn đồng nhất về nội dung. Chính yếu tố này, cho phép chúng ta khẳng định đây là nét giáo lý truyền thống của *Kinh Bốn Mươi Hai*

1. Thông chí Phật quả cổ danh Đạo.

2. Dhp.274.

Chuong. Và bài kệ Pháp Cú dưới đây góp phần khai sáng vấn đề: “Nếu ai theo chánh pháp. Đau khổ được đoạn tận. Ta dạy đường chánh pháp. Trí còn, gai chướng diệt.”⁽³⁾

Hay một bài kệ khác còn nói lên được người chứng đạt chân lý chánh pháp (đạo, đạo đế) đã làm xong phận sự của mình trên đường tu tập, không những được mọi người cung kính mà còn là người viên mãn giới đức, trí đức: “Trú pháp, chứng chân lý. Tự hoàn thành công việc. Được quần chúng ái kính. Đủ giới đức, chánh kiến.”⁽⁴⁾

Chính ở giá trị độc hữu này, người tuệ tri Đạo có một vị trí rất thù thắng, siêu vĩ giữa nhân loại và chư thiên: “Giữa những loài hai chân, pháp nhãn, người thù thắng.”⁽⁵⁾

Cũng vì thế, người tu tập đạo đế, thực hành chánh pháp, chân lý của Đức Phật sẽ đạt đạo bị ngạn giải thoát, không còn vô minh cấu uế nào: “Ai hành đạo đế. Theo chánh pháp khéo dạy, sẽ đến bờ bên kia. Hết vô minh cấu uế.”⁽⁶⁾

Đó là điều mà kinh văn, Đức Phật gọi là: “Người tuệ tri được đạo, cũng như đem đuốc vào trong nhà tối, bóng tối liền tan, chỉ còn lại ánh sáng” vậy.

B.- ĐỂ QUÁN TRIỆT Ý NGHĨA PHẦN KINH VĂN CÒN LẠI CHÚNG TA CŨNG NÊN ĐIỂM QUA TỪ NGỮ TRÍ TUỆ

Theo các luận sư Bắc tông, hai từ ngữ TRÍ và TUỆ hoàn toàn khác nhau. Trí như một sự giản trạch, phân tích, phân giải. Tuệ là trạng thái sáng suốt không phân biệt. Cũng có vị cho rằng trí là phán đoán, tuệ là giản trạch. Nhưng có vị lại cho rằng tuệ tri về tục đế là trí, tuệ tri về chân đế là tuệ (tri

3. Dhp.275.

4. Dhp.217.

5. Dhp.273.

6. Dhp.86.

tục để viết trí, chiếu chân để viết tuệ). Căn cứ vào Đại Thừa Nghĩa Chương 9 thì: “Trí là quán chiếu, tuệ là tuệ tri. Hai từ này khác nhau. Quán triệt thể để là trí. Quán triệt để nhất nghĩa để là tuệ”. Dù sự giải thích của các luận sư có khác nhau nhưng vẫn toát lên yếu nghĩa trí tuệ thù thắng hơn trí thức. Vì trí thức chỉ đơn thuần là tri (biết để mà biết). Còn trí tuệ là sự hiểu biết thông qua quá trình thực nghiệm, khám phá, thể nhập tu tập (tu thiền, trí tuệ sinh. Không thiền, trí tuệ diệt – Dhp.282). Người có trí tuệ thì không còn tạo nghiệp ác, không bị ác chi phối, nhưng người trí thức thì không được như vậy.

Trong khi đó, theo định nghĩa truyền thống của Phật giáo Nam tông, không có sự khác biệt nào giữa trí và tuệ. Trí tuệ được định nghĩa như là một năng lực tinh thần giác ngộ, minh, sáng suốt và chói diệu: “Thế nào là trí tuệ? Trí tuệ là trí hiểu, hiểu rõ, lựa chọn, cân nhắc, trạch pháp, tham khảo, phân định, thông thái, rành mạch, khôn ngoan, sáng suốt, suy xét, tinh tường, minh mẫn, hồi quang, quán minh, tỉnh giác, tuệ quán, chánh kiến, vô si.”⁽⁷⁾

Chúng ta cũng còn biết, trí tuệ là nấc thang cuối cùng của sáu pháp ba la mật của Bồ Tát. Trí tuệ còn là pháp ba la mật trong các ba la mật, thù thắng hơn ba độ trước⁽⁸⁾. Kinh Nikaya cũng diễn tả tương tự, khi đặt vị trí của trí tuệ trên hết năm lực: “Tin lực, tấn lực, niệm lực, định lực, tuệ lực. Đây các Tỳ kheo, trong năm lực này, cái này là cái tối thượng, cái này là cái tổng nhiếp, cái này là cái thâm tóm, tức là trí tuệ.”⁽⁹⁾

Hay trí tuệ là ánh sáng thù diệu trong các ánh sáng:

“Đây các Tỳ kheo, có bốn loại ánh sáng. Ánh sáng mặt

7. *Bộ Pháp Tu* số 44, tr. 31.

8. *Kinh Pháp Hoa*, phẩm Phân Biệt Công Đức, tr. 431.

9. *Tăng Chi II*, tr. 17.

trăng, ánh sáng mặt trời, ánh sáng của lửa, ánh sáng trí tuệ. Nhưng cái tối thượng nhất trong bốn loại, chính là ánh sáng trí tuệ.”⁽¹⁰⁾

Chính với trí tuệ, chứ không phải trí thức, hành giả tu tập sẽ tuệ tri được chư hành là vô thường. Khổ, vô ngã, nhờ đó, khổ để được nhàm chán, viễn ly, con đường tịch diệt hé mở, ánh sáng sẽ chói lòa:

*“Tất cả hành vô thường...
Tất cả hành khổ đau...
Tất cả hành vô ngã...
Với tuệ tri thấy vậy
Đau khổ được viễn ly
Minh tỏ, đường thanh tịnh.”*⁽¹¹⁾

Vì thế ở bài kệ kế tiếp, Đức Phật tái khẳng định giá trị của trí tuệ là vô song trên lộ trình giác ngộ, giải thoát. Không có trí tuệ thì xa lìa chân lý. Không có trí tuệ thì không thấy được chánh đạo:

*“... Nếu không có trí tuệ
Không sao có chân lý
Không sao thấy chánh đạo.”*⁽¹²⁾

Mà trí tuệ là một cái gì đó không dư tàn vô minh, không dung chứa vô minh, không tích tập vô minh. Có trí tuệ thì vô minh sẽ tiêu diệt, minh hiện. Minh hiện, chân lý thể nhập không còn là điều khổ, như kinh văn Đức Phật dạy:

“Người học đạo thấy được chân lý (đế), vô minh sẽ bị tiêu diệt, nhưng ánh sáng trí tuệ sẽ ngự trị mãi mãi”.

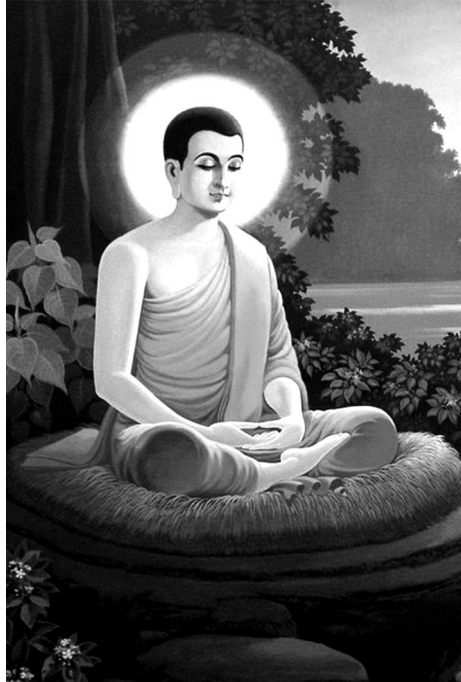
10. *Tăng Chi I*, tr. 523.

11. Dhp.277-279.

12. Dhp.280.

Chương 18

CỐT TỦY CỦA ĐẠO PHẬT



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Pháp của Như Lai niệm vô niệm niệm, ngôn vô ngôn ngôn, hành vô hành hành, tu vô tu tu, chứng vô chứng chứng. Người lãnh hội được thì rất gần. Kẻ không lãnh hội được thì rất xa, dứt đường ngôn ngữ, chẳng bị vật gì ràng buộc. Sai một hào ly, mất trong tích tắc.

II. LƯỢC GIẢI

Chỉ với nội dung chương này, giáo nghĩa Đại thừa mới hoàn toàn phô diễn. Ở đây, Đức Phật giới thiệu cho chúng ta một cách nhìn mới, một quan niệm mới mang tính khai phóng và tuệ giác viên mãn. Cái nhìn như thế, cái quan niệm như thế mới có khả năng thăng hoa nhận thức con người đến nấc thang tuyệt đỉnh: nhìn vạn pháp với cái nhìn viên mãn, toàn diện. Nhưng cũng thật là một điều vô phước, bất hạnh cho những ai không lãnh hội được hay cố tình hiểu một cách phiến diện, cố chấp.

Để có tính từng thứ, vị trí cao thấp của các hệ ý nghĩa trong kinh văn, một việc làm cần thiết nhưng bắt buộc. Quán triệt toàn bộ các hệ ý nghĩa trong kinh hẳn chúng ta có một cách nhìn toàn diện về Phật giáo, hay ít ra, chúng ta cũng nắm bắt được tinh hoa, cốt tủy của đạo Phật.

A.- Hệ ý nghĩa: Niệm vô niệm niệm

Niệm vô niệm niệm, chúng ta có thể hiểu theo hai ý nghĩa khác nhau. 1/ Niệm vô niệm niệm là niệm cái niệm vô niệm. Hay nói sát hơn là duy trì vô niệm. 2/ Niệm vô niệm niệm là niệm mà không còn chủ thể niệm và đối tượng niệm. Tức là thái độ vô sở chấp, vô sở trụ. Cả hai ý nghĩa này đều là yếu chỉ của Thiên tông Bắc tông Phật giáo.

Định nghĩa cơ bản nhất của vô niệm là vô vọng niệm vì vô niệm là tên gọi khác của chánh niệm. Vô vọng niệm là

không khởi niệm phân biệt, thường trú pháp tánh như như. Đạt được vô khởi niệm, thì tịch diệt hiện tiền, như Luận Truyền Tâm Pháp Yếu nói: “Khi mà không còn một niệm khởi lên, chính lúc ấy cảnh như lắng lặng, tâm cũng tịch diệt”. (Vô nhất niệm khởi, tiện thị cảnh vong, tâm tự diệt). Đồng với quan điểm này Kinh Tam Huệ dạy: “Không tác ý, không khởi niệm, muôn sự đều xong”. (Vô ý vô niệm, vạn sự tự tất). Luận Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn còn nói rằng: “Vô niệm là tông chỉ nhập đạo đốn ngộ... Vô niệm là vô tà niệm, còn gọi là chánh niệm. Nhưng thế nào là tà niệm, chánh niệm? Niệm có, niệm không là tà niệm, không niệm có không là chánh niệm. Niệm thiện niệm ác là tà niệm, không niệm thiện ác là chánh niệm. Cũng vậy, niệm khổ lạc, sinh diệt, thủ xả, oán thân, thương ghét v.v... đều gọi là tà niệm. Không niệm nhị nguyên, đối đãi là chánh niệm... chỉ có vô niệm mới là chánh niệm” (quyển thượng). Vô niệm theo định nghĩa trên là sự vượt thoát khỏi các phạm trù tác ý, suy niệm. Nó siêu việt đối tính. Trụ chấp nhị nguyên đều không phải là vô niệm, trái với chánh niệm. Và định nghĩa này cũng chính là định nghĩa truyền thống của kinh hệ Bắc truyền:

“Muốn đoạn trừ hết phiền não phải thực hành chánh niệm vô niệm. Thực hành chánh niệm vô niệm là thực hành bất sinh bất diệt.”⁽¹⁾

Nói dễ hiểu, vô niệm là chánh niệm. Chánh niệm là trạng thái ghi nhớ không có mặt của trước tướng, phân biệt, không rơi vào thiên niệm, tư niệm một chiều, dù đối tượng suy niệm là pháp Không hay pháp tịch diệt:

*“Nếu có suy gẫm nơi pháp không
Phạm phu như vậy trụ tà đạo*

1. *Duy Ma Cát*, phẩm Quán Chúng Sinh, tr. 82.

*Nếu có tư duy pháp tịch diệt
 Tâm này chẳng có vốn vô sinh
 Tâm hành giác quán đều lý luận
 Vô niệm gọi là thấy các pháp
 Tất cả các pháp không tự niệm
 Có tâm có niệm đều không cả
 Nếu người ưa thích quán pháp không
 Nơi vô niệm ấy chớ sinh niệm.”⁽²⁾*

Nơi vô niệm ấy chớ sinh niệm, cũng chính là điều mà kinh vẫn dạy: niệm vô niệm niệm. Niệm cái niệm vô niệm (như vô môn quan: cái cửa không có cửa). Niệm mà không còn chủ thể niệm và đối tượng niệm. Nghĩa là một cái niệm cứu cánh, tuyệt đối, không còn chấp mắc vào năng sở, chủ khách, tâm vật v.v...

B.- Hệ ý nghĩa: Ngôn vô ngôn ngôn

Ngôn ở đây không chỉ là lời nói, nói chung. Mà ý còn chỉ cho lời thuyết pháp, chánh pháp. Ngôn vô ngôn ngôn cũng được hiểu theo hai nghĩa: 1/ Nói lời vô ngôn (như Thiền sư Vô Ngôn Thông ở Việt Nam). 2/ Ngôn vô ngôn ngôn là thuyết pháp mà không còn chủ thể thuyết và đối tượng bị thuyết, tức người nghe. Cả hai nội dung đều minh thị rằng sự thuyết pháp cứu cánh phải ly khai mọi ý niệm chấp pháp, chấp ngã, chấp nhân, chấp chúng sinh, chấp thọ giả (nói theo Kinh Kim Cang). Thuyết pháp với thái độ, với tầm nhìn như vậy mới thật sự là khai phóng, viên mãn và toàn bích.

Như chúng ta đã biết, mặc dù Đức Phật đã từng tuyên bố: “Như Lai... là bậc tri đạo, bậc khai đạo, bậc thuyết đạo.”⁽³⁾

2. *Đại Bửu Tích* VI, tr. 470.

3. *Kinh Pháp Hoa*, phẩm Dược Thảo Dụ, tr. 187.

Hay: “Thế Tôn là bậc đạo sư, bậc pháp sư, bậc thuyết giả, bậc tuyên thuyết giả, bậc pháp vương, pháp chủ.”⁽⁴⁾ Hay: “N hư Lai... là bậc tuyên thuyết con đường trước kia chưa được đem lại, chưa được tuyên thuyết, là bậc tri đạo, bậc ngộ đạo, bậc thuyết đạo thuần thực.”⁽⁵⁾ Nhưng càng về cuối cuộc đời, nơi các pháp hội Đại thừa, Đức Phật cũng từng tuyên bố: “Tứ thập cửu niên lai, ngã vị tăng thuyết nhất tự.”⁽⁶⁾ Hay: “Thủy tùng Bồ đề thọ, chung chí Bạt Đề hà. Ư thử nhị trung gian, vị tăng thuyết nhất tự.”⁽⁷⁾ Như vậy, có phải Đức Phật nói lời tự ngữ tương vi hay là nhằm ngụ ý dạy một giáo nghĩa gì thâm thúy? Chúng ta hãy nghe Đức Phật giải thích:

“Này Tu Bồ Đề, chớ có nói rằng Như Lai có thuyết pháp. Nếu ai nói Như Lai có thuyết pháp là phỉ báng Như Lai, chẳng hiểu lời của Như Lai. Này Tu Bồ Đề, nói thuyết pháp là pháp vô khả thuyết, như vậy gọi là thuyết pháp.”⁽⁸⁾

Để làm sáng tỏ lời dạy này, Luận Đốn Ngộ Nhập Đạo Yêu Môn giải thích: “Thể tánh Bát nhã vốn thanh tịnh. Không có một cái gì để chứng đắc, nên nói là pháp vô khả thuyết. Nhưng ngay thể tánh không tịch của Bát Nhã lại chứa đủ hằng sa diệu dụng, nghĩa là không có cái gì không tuệ tri, nên nói là thuyết pháp.”⁽⁹⁾ Ở Kinh Bát Nhã, với lời giải thích của chính Đức Phật thì sở dĩ Ngài phủ nhận quá trình thuyết pháp của Ngài trong suốt 49 năm⁽¹⁰⁾ hoằng hóa, là vì nhằm chặn đứng sự chấp pháp của chúng sinh. Mà theo Đại thừa Phật giáo, chấp pháp vẫn không phải là giải thoát cứu cánh:

4. *Tương Ưng IV*, tr. 103.

5. *Tương Ưng IV*, tr. 79.

6. *Kinh Lăng Già*.

7. Kinh đã dẫn.

8. *Kinh Kim Cang*, Mai Phúc Như dịch, phần 21, tr. 35.

9. *Phật học đại từ điển*, Đinh Phúc Bảo, quyển hạ, tr. 2166.

10. Hay 45 năm theo Trường Bộ Kinh.

“Chẳng có pháp nhất định để cho Như Lai thuyết. Vì pháp Như Lai đều không thể chấp thật không thể chấp là pháp, là phi pháp hay là phi phi pháp v.v...”⁽¹¹⁾

Và ở kinh khác, Đức Phật còn giải thích thêm rằng, chánh pháp của Ngài chỉ là phương tiện để thể nhập chân lý tuyệt đối. Tự bản thân chánh pháp, chỉ là con đường, là bản đồ, là công cụ hiển lộ chân lý chứ không phải là chân lý. Người nghe pháp, hành pháp nương vào bóng trăng đáy nước mà hiện ra trăng trên không⁽¹²⁾ là nương vào chánh pháp để thực tu, thực chứng chân lý, chứ không phải để chấp mắc nó:

“Giáo pháp của Như Lai chỉ là ngón tay để chỉ mặt trăng. Khi thấy được trăng, nên biết rằng, tay không phải là trăng. Chấp vào ngón tay thì mất cả tay lẫn trăng.”⁽¹³⁾

Hay: “Vì thế không nên chấp pháp hay phi pháp. Do nghĩa thú này nên Như Lai thường nói lời thuyết pháp của ta cũng như chiếc bè để qua sông. Khi đến bờ, phải bỏ bè. Chánh pháp còn phải bỏ, huống là phi chánh pháp.”⁽¹⁴⁾ Phối hợp các ý nghĩa này, ta có thể hiểu “ngôn vô ngôn ngôn” là thuyết pháp giảng đạo nhưng không câu chấp, không bảo thủ chân lý pháp của mình, vì chân lý là của chung, không có ai là tác giả. Nó không thể là sản phẩm của một ai. Chánh pháp là chân lý, là nguyên lý tất yếu, như thị như thị (pháp nhĩ như thị - Kinh Pháp Hoa). Thuyết pháp như vậy là thuyết pháp ly tứ cú, tuyệt bách phi, thuyết pháp ba la mật.

C.- Hệ ý nghĩa: Hành vô hành hành, Tu vô tu tu

Thực ra khái niệm tu và hành có chung một ý nghĩa.

11. *Kinh Kim Cang*, phần 7, tr. 11.

12. Y đệ nhị nguyệt kiến đệ nhất nguyệt - *Kinh Lăng Nghiêm*.

13. *Kinh Viên Giác*.

14. *Kinh Kim Cang*, phần 6, tr. 10.

Nhưng hành thường đi đôi với từ thực hành hay hành pháp (theo Nikaya); còn tu thì đi đôi với tu tập, tu hành (theo Bắc tông). Do đó ở đây, chúng tôi liệt hai nội dung này vào một hệ ý nghĩa. Và khi giải thích, chỉ giải thích chung. Hành vô hành hành là: hành pháp vô hành (không chấp mình hành pháp) hay hành mà không còn chủ thể hành và đối tượng hành. Tu vô tu tu là tu pháp tu vô tu (tu mà không chấp mình tu) hay tu mà không còn chủ thể tu và đối tượng tu. Cả hai hệ thuật ngữ đều nói lên rằng, tu tập, hành pháp rốt ráo thì không còn chấp pháp, giải thoát pháp chấp. Đối với Đức Phật, hành giả tu tập rốt ráo không chấp trụ pháp vị, hay đối tượng tu tập, dù đối tượng pháp tu là thiên vị:

“Thế nào là trời buộc, thế nào là giải thoát? Tham đắm thiên vị là trời buộc của Bồ Tát. Không đắm trước thiên vị là phương tiện giải thoát của Bồ Tát.”⁽¹⁵⁾

Ta vẫn biết, một trong hai đối tượng tu tập của Bồ Tát là độ sinh (đối tượng tu còn lại là đoạn trừ lậu hoặc), nhưng “tu mà không còn đối tượng tu” là độ thoát chúng sinh mà không bảo thủ mình là người độ thoát, vì thật ra, bản thân chúng sinh có chánh nhân Phật tánh, chẳng qua, ta là duyên nhân Phật tánh khơi mở thủy giác trở về bản giác mà thôi:

“Trong vô số kiếp tu hành các hạnh. Độ thoát vô lượng số chúng sinh. Nhưng tại tính chúng sinh vô sở đắc. Thật không chúng sinh để được độ.”⁽¹⁶⁾

Vì thế, độ sinh mà chấp trước mình là đạo sư là rơi vào chấp bốn tướng:

“Ta phải diệt độ vô lượng chúng sinh. Nhưng khi diệt độ tất cả chúng sinh rồi mà thật ra chẳng có chúng sinh nào

15. *Duy Ma Cát*, phẩm Văn Thù Sư Lợi Thăm Bệnh, tr. 65.

16. *Đại Biếu Tích* VI, tr. 474.

được ta diệt độ. Bởi vì, này Tu Bồ Đề, nếu Bồ Tát có ngã tướng, nhân tướng, chúng sinh tướng, thọ giả tướng thì chưa phải Bồ Tát.”⁽¹⁷⁾

Đối tượng tu tập còn lại của Bồ Tát là diệt trừ các lậu hoặc (ngã chấp, pháp chấp, vô sinh hoặc, trần sa hoặc) và các pháp môn, con đường diệt trừ. Nhưng trong sự tu tập tuyệt đối không còn chấp thủ, dù là chấp thủ cái gì, thì phiền não là Bồ đề, tam độc là giải thoát:

“Xá Lợi Phất hỏi, chẳng cần lìa tham sân si mà giải thoát được sao? Tiên nữ đáp, Phật vì kẻ tăng thượng mạn mới nói lìa tam độc là giải thoát. Đối với người không tăng thượng mạn, Phật dạy tính tam độc là giải thoát vậy.”⁽¹⁸⁾

Hay: “Tam độc tức Phật đạo. Tự tính không sai biệt. Nơi tam độc không nhiễm. Tất cả các Phật đạo. Phải cần nơi phiền não. Biết tánh vô sai biệt. Là nhập môn tổng trì.”⁽¹⁹⁾

Hay: “Này thiện nam tử, tất cả kiết sử vô minh phiền não đều là Phật tánh, vì là nhân của Phật tánh.”⁽²⁰⁾

Hiểu được các nghĩa này, chúng ta cũng không gì phải ngạc nhiên khi Tổ Huệ Năng bảo: “Bồ đề bản vô thọ. Minh kính diệc phi đài. Bản lai vô nhất vật. Hà xứ nhạ trần ai.”⁽²¹⁾ Và chính nhờ kiến giải này, Huệ Năng được pháp ấn làm Lục Tổ. Đứng trên lập trường chân đế này, đạo đế, các pháp môn tu tập chỉ là phương tiện, không phải cứu cánh. Do đó:

“12 nhân duyên chẳng sinh, chẳng diệt, chẳng thường, chẳng đoạn, chẳng một chẳng hai, chẳng đến, chẳng đi,

17. *Kinh Kim Cang*, phần 17, tr. 28.

18. *Kinh Duy Ma Cát*, phẩm Quán Chúng Sinh, tr. 85.

19. *Đại Bửu Tích* III, tr. 251.

20. *Đại Bát Niết Bàn* II, tr. 402.

21. *Pháp Bảo Đàn*.

chẳng nhân, chẳng quả.”⁽²²⁾

Hay bao quát hơn, đầy đủ hơn, hệ thống đạo đức là phương tiện: “Vô lão tử diệt vô lão tử tận (vô 12 nhân duyên), vô khổ tập diệt đạo (vô tứ đế, gồm 37 trợ đạo), vô trí diệt vô đắc (vô lục độ).”⁽²³⁾

Ý nghĩa tu vô tu tu, hành vô hành hành là như thế, ly khai mọi ý niệm chấp mắc về pháp môn, về đạo đức, dứt bỏ thái độ bảo thủ về đối tượng diệt độ. Một sự tu tập, hành pháp giải thoát cứu cánh, giải thoát đúng nghĩa của nó.

D.- Hệ ý nghĩa: Chứng vô chứng chứng

Cũng như các hệ ý nghĩa trên, chứng vô chứng chứng là chứng pháp vô chứng (không chấp thủ quả vị) hay chứng mà không còn chủ thể chứng đắc và pháp được chứng đắc (năng chứng sở chứng song song). Luận lý này rất là Đại thừa, rất là Thiền tông. Chỉ với quan niệm khai phóng như thế, hành giả sau khi tu chứng mới thật sự là đạo nhân giải thoát, thậm chí giải thoát mọi tri kiến về giải thoát (giải thoát tri kiến). Điều này Thiền gọi là “Sau khi chứng đạo, tôi thấy núi sông vẫn là núi sông mà thôi”.

Chứng vô chứng chứng, phủ nhận sự chấp mắc về quá trình tu chứng, đề cao giá trị nguyên ủy là vô sở đắc. Chính vô sở đắc mới đích thực là Bồ đề, Niết bàn vi diệu: “Dĩ vô sở đắc cố, viễn ly điên đảo mộng tưởng cứu kính Niết bàn.”⁽²⁴⁾ Cũng trên lập trường này, Kinh Niết Bàn 17 nói: “Người vô sở đắc là trí tuệ. Người hữu sở đắc gọi là vô minh” (Vô sở đắc giả tắc danh vi huệ, hữu sở đắc giả danh vi vô minh).

Quan điểm này, Kinh Lăng Nghiêm cũng nói tương tự:

22. Đại Bát Niết Bàn II, tr. 164.

23. Bát Nhã Tâm Kinh.

24. Bát Nhã Tâm Kinh.

“Tri kiến lập tri, tức vô minh bản. Tri kiến vô kiến, tư tức Niết bàn”. Niết bàn giải thoát thật sự là khi người ta giải thoát mà không vướng mắc trong ý niệm về giải thoát. Kinh Niết bàn còn nói: “Người có sở đắc gọi là sinh tử luân hồi. Bồ Tát đã đoạn trừ tất cả sinh tử (biến dịch sinh tử, phần đoạn sinh tử) cho nên Bồ Tát được gọi là vô sở đắc.”⁽²⁵⁾ Ngay cả Đức Phật, sở dĩ trở thành bậc tuệ giác viên mãn là do chứng mà không thủ chứng, đắc mà vô sở đắc:

“Đúng thế, này Tu Bồ đề, ta ở nơi pháp Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác, thật chẳng đắc một chút pháp gì cả. Nhờ vậy mà chứng đắc Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác.”⁽²⁶⁾

Chính vì thế mà Như Lai tuyên bố rằng: “Pháp của Như Lai chứng đắc là vô thật vô hư.”⁽²⁷⁾ Không thật là đắc mà vô sở đắc. Không hư là mặc dù nhìn nhận vô sở đắc nhưng lại đắc chánh giác. Lý luận này hoàn toàn tương đồng với Kinh Duy Ma Cật:

“Thiên nữ hỏi Xá Lợi Phất, ngài đắc A la hán ư? Đáp, vì vô sở đắc mà đắc. Thiên nữ nói, chư Phật và Bồ Tát cũng như vậy, vì vô sở đắc mà đắc.”⁽²⁸⁾

Vì thế, kinh này khuyên chúng ta, trên đường tu tập Phật đạo phải có cái nhìn tuệ giác sau đây:

“Hãy xả bỏ tri kiến chấp mắc phân biệt giác ngộ. Bởi vì, giác ngộ không thể dùng thân đắc, tâm đắc. Kỳ thực tịch diệt là giác ngộ, vì pháp tánh tịch diệt. Chẳng sở đắc là giác ngộ, vì pháp tánh tịch diệt. Chẳng sở đắc là giác ngộ. Đoạn dứt tri kiến là Bồ đề, vì xả bỏ các kiến chấp.”⁽²⁹⁾

25. *Phật học đại từ điển*, quyển hạ, tr. 2161.

26. *Kinh Kim Cang*, phần 22, tr. 36.

27. *Kinh Kim Cang*, phần 14, tr. 23.

28. *Kinh Duy Ma Cật*, phẩm Quán Chúng Sinh, tr. 90.

29. Kinh đã dẫn, phẩm Bồ Tát, tr. 45.

Chính vì vậy, ai nhìn nhận chấp thủ mình có chứng đắc, có pháp để chứng đắc là tăng thượng mạn.

“Trong Phật pháp, ai cho mình có chứng đắc là tăng thượng mạn.”⁽³⁰⁾

Lời dạy này cũng phù hợp với các quan điểm kinh hệ Bắc tông: “Này Ưu Ba Ly, nếu ai có suy nghĩ rằng... tôi có sở đắc, sở chứng là tăng thượng mạn, tôi có giải thoát Niết bàn là tăng thượng mạn...”⁽³¹⁾

Hay một đoạn Phật ngôn, nói quả quyết, khẳng định hơn:

“Tất cả các pháp như hư không. An lập trăm ngàn danh nghĩa cũ. Hoặc gọi tên là thiên, giải thoát. Hoặc gọi căn, lực, hoặc Bồ đề. Mà các pháp ấy bản vô sinh. Thiên định, Bồ đề cũng chẳng thật. Các pháp tự tính vô sở đắc. sẽ ở chỗ nào mà nói chứng. Nói rằng được chứng là không được.”⁽³²⁾

Và Long Thọ Bồ Tát, trong tác phẩm Luận Trí Độ của mình cũng nói tương tự: “Trong thật tướng của các pháp, cái gọi là “tướng quyết định” là không thể có. Như vậy, gọi là vô sở đắc.”⁽³³⁾ Và từ điển trên còn trích dẫn một lời Sớ để giải thích rằng: “Có sở đắc là do tâm còn chấp tướng (chấp pháp). Chỉ có vô sở đắc là trí tuệ vô phân biệt.”⁽³⁴⁾

Nhìn chung, dù các kinh luận có giải thích như thế nào đi nữa, thì điều mà chúng ta cần hiểu trong lời dạy của Đức Phật “chứng vô chứng chứng” là chứng đắc nhưng không chấp thủ pháp chứng đắc của mình, và không cho mình là người năng chứng. Nhờ thái độ vô chấp này, hành giả sẽ trừ

30. Kinh đã dẫn, tr. 85.

31. *Đại Bửu Tích* VI, tr. 468.

32. Kinh đã dẫn, tr. 475.

33. *Phật học đại từ điển*, quyển hạ, tr. 2161.

34. Sách đã dẫn.

khử mạn tâm, tăng thượng mạn tâm, để thăng tiến trên các quả vị ngày càng cao hơn, rốt ráo hơn. Nó là một định đề nhằm giáo dục chúng ta hãy bỏ Hóa Thành mà đạt đạo Bảo Sở. Khi đến bảo sở rồi, cũng không cho mình chứng đắc Vô thượng. Được vậy, sự chứng đắc đã siêu việt, rốt ráo.

Cả bốn hệ ý nghĩa như đã lược giải thích trên là quan điểm hoàn toàn mới của Phật giáo Bắc tông, nó thoát ly khỏi quan điểm kinh tạng truyền thống của Nikaya. Vì thế, cần lưu ý rằng các hệ luận “niệm vô niệm niệm, ngôn vô ngôn ngôn, hành vô hành hành, tu vô tu tu và chứng vô chứng chứng” không có ý bác bỏ quá trình tu tập, nhưng lại nhằm đề cao giá trị của quá trình tu tập mà không có mặt của ý thức chấp ngã chấp pháp. Những thứ chấp phạm phu hóa con người. Ở đây giáo nghĩa này là quá trình thứ hai sau quá trình chứng đắc HÓA THÀNH. Nó nhằm thăng hoa nhận thức quan của hàng nhị thừa trên đường bồ hóa thành để đến Bồ Tát thừa, Phật quả. Hay nói đúng hơn, nó là giáo nghĩa tu tập cần thiết của bậc Thánh đã chứng quả. Nhưng rất tiếc, nhiều kẻ lợi dụng vào nguyên lý siêu tuyệt này với mục đích bao che, biện hộ cho hành tệ lậu của mình. Vì thâm hiểu được điều này, Đức Phật đã giảng dạy:

“Người lãnh hội được thì rất gần. Kẻ không lãnh hội được thì rất xa. Dứt đường ngôn ngữ, chẳng bị vật gì ràng buộc. Sai một hào ly, mất trong tích tắc” hay sao?

Do đó, người hành đạo tu tập, sau khi quán thông được tinh hoa, cốt tủy của Phật giáo, cứ thăng tiến mà bước. Không nên câu nệ vào dư luận, không lợi ích cho đường tu tiến của mình. Hạt nào rơi rụng thì cứ để rơi rụng, đừng luyến tiếc, vì chỗ chỉ đạo chỉ dung chứa những cành hạt chắc mà thôi.

Chương 19

NGUYÊN LÝ VÔ THƯỜNG CỦA VẠN PHÁP



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Hãy tuệ quán thân thể, tinh cầu là chẳng thường. Hãy tuệ quán thế giới là chẳng thường. Nhưng hãy quán linh giác là Bồ đề. Tuệ quán như thế, nhất định mau chóng chứng đạo.

II. LƯỢC GIẢI

Vấn đề được nêu ở đây là phải tuệ tri quán sát được nguyên lý vô thường của vạn pháp. Chính ngay nguyên lý vô thường này, hành giả phá vỡ cái vô minh, nhận ra được sự chân thường của pháp tánh, đó là linh giác, là Bồ đề thường trú. Một pháp môn tu tập, mà ngay nó chứa đựng hai đối tính, hai nguyên lý vô thường và chân thường, sẽ giúp cho người học cảm nhận được ngay nơi phiền não cũng chính là Bồ đề, điều Lục Tổ Huệ Năng gọi là “Phật pháp tại thế gian, bất ly thế gian giác. Ly thế mịch Bồ đề, cấp tợ cầu thổ giác” (Kinh Pháp Bảo Đàn). Nguyên lý được nêu lên như thế là thực tại của cuộc sống tu tập, giác ngộ, chứ không thể là bi quan, yếm thế như nhiều người đã ngộ nhận, hay cố tình bóp méo để xuyên tạc.

1.- Thế nào là vô thường?

Để hiểu chính xác nội dung triết học của bài kinh này, chúng ta nên tìm hiểu khái niệm vô thường trong Phật giáo.

Vô thường theo Phật giáo được hiểu là một biện chứng pháp nói lên được tính chất của mọi sự vật hiện tượng là vận động, biến đổi. Vô thường, không nên hiểu một cách hạn chế là sự thay đổi vị trí trong không gian, mà cần phải hiểu theo nghĩa chung nhất của nó là vận động hay biến đổi. Hành (vô thường, vận động) trong năm uẩn luận của Phật minh thị rằng: sắc (vật chất, vật chất tính), thọ (cảm giác), tưởng (tri giác cũ, mới) và thức (suy nghĩ, ý thức) đều trong trạng thái

vận động, biến chuyển và ngay cả Hành cũng vậy. Nghĩa là chính sự vận động cũng vận động. Như vậy, ta có thể bổ sung câu phát biểu của Āng-ghen bằng một câu Phật ngôn rất cô điển, nhưng đầy đủ súc tích, dễ hiểu là: Chư hành vô thường (các trạng thái vận động là vô thường. Vận động bao giờ cũng là vận động của vật chất và ý thức. Ý thức, vật chất là vận động, là vô thường. Vô thường là vận động).

Trở lại vấn đề trong kinh văn, chúng ta tiếp tục đặt một câu hỏi, sao kinh văn không nói là vô thường mà lại nói là “phi thường – chẳng phải thường, chẳng phải đồng nhất”?

Theo Hán ngữ, ba chữ phi, bất, vô đều là phủ định từ với ý nghĩa là không, chẳng. Nhưng theo Thiền học Phật giáo, ba khái niệm này hơi khác nhau đôi chút. Vô được hiểu tương đồng với bất. Nhưng theo thói quen dùng từ, có trường hợp dùng vô mà không dùng bất hoặc ngược lại. Ví dụ như nói vô sanh nhãn mà không nói là bất sanh nhãn. Hay bát bát trung đạo của Long Thọ là bất sinh, bất diệt, bất cấu, bất tịnh, bất nhất, bất dị, bất lai, bất khứ, mà không nói là vô sinh, vô diệt, vô cấu, vô tịnh, vô nhất, vô dị, vô lai, vô khứ. Còn phi được sử dụng như một công cụ pháp chấp, vượt lên trên ý nghĩa của phủ định từ. Vì phủ định từ là rơi vào cú thứ hai trong tứ cú (hữu, vô, diệt hữu, diệt vô, bất hữu bất vô) mà phi thì ly tứ cú, tuyệt bách phi. Do đó, phi thường là phá chấp thường với ý nghĩa: Nếu ai cho rằng vật chất và ý thức là thường, là cố định, là không vận động, là đồng nhất, là sai. Nó hay và sâu sắc hơn ý nghĩa thuật ngữ vô thường, thuộc tính vận động của vạn pháp. Rất tiếc, phi, trong ngôn ngữ Việt Nam không có nghĩa tương đương.

2.- Tuệ quán thiên thể, tinh cầu chẳng thường

Thiên thể (thiên) và tinh cầu (địa) là những phạm trù vật chất ở chiều kích lớn (đại). Ta có thể hiểu một cách bao quát

từ ngữ thiên địa trong kinh văn là chỉ cho các hành tinh, các thiên thể, các dải thiên hà, ngân hà v.v... Chúng có đến hai hình thái vận động (vô thường): vận động cơ học, sự di chuyển vị trí trong không gian và vận động vật lý. Sự vận động các nguyên tử, phân tử cấu tạo nên nó (tự thân vận động).

Theo Phật giáo, không có một thiên thể nào đứng im (dù là tự thân vận động) theo nghĩa của một “định tinh”, trong phạm vi tuyệt đối của nó. Vận động vô thường là quy luật tất yếu phổ biến của các thiên thể, mà địa cầu chúng ta đang ở là một. Đối với một thiên thể, một tinh cầu, chu kỳ biến thiên của chúng là quá trình hình thành, hiện hữu, biến dạng và tiêu hủy mà thuật ngữ Phật giáo gọi là sinh trụ dị diệt hay thành trụ hoại không. Trong mỗi quá trình biến thiên của bốn quá trình trên, người ta khó có thể xác định số niên kỷ của nó:

“Này các Tỳ kheo, có bốn vô lượng của kiếp này: Khi kiếp chuyển thành, khi kiếp hoạt động, khi kiếp chuyển hoại, khi kiếp ngưng hoạt động, mỗi kiếp như vậy, thật không dễ gì ước tính có bao nhiêu năm như vậy, có nhiều trăm năm, nhiều ngàn năm, nhiều trăm ngàn năm như vậy v.v...⁽¹⁾ Nhưng nhìn chung, điều mà Phật giáo khai sáng cho nhận thức nhân loại là thiên thể, tinh cầu là sắc chất, vật thể, nên chúng nhất định phải luôn luôn vận động, biến chuyển. Sự chuyển biến được diễn tả cực kỳ nhanh chóng và khó nhận thấy: “Hằng chuyển như bọc lưu.”⁽²⁾ Hằng là liên tục, không gián đoạn, sát na trước tiếp nối sát na sau, cứ như thế tạo thành một chuỗi biến thiên vô cùng tận. Chính tính liên tục không gián đoạn này làm cho tính “chuyển” phải biến đổi, thay hình đổi dạng, thay cũ đổi mới. Hai tính cố hữu này của vật chất làm

1. *Tăng Chi I*, tr. 527.

2. *Duy Thức Tam Thập tụng*.

vật chất từ mới trở nên cũ rồi hư hoại, và từ hư hoại, hình thành, cấu tạo nên một vật thể mới. Bản tính vật thể là như vậy, không có cái gì gọi là tính thường nhất bất biến hay cố định bất động ở vật chất, dù đó là vật chất, dù đó là vật thể nhỏ hay ngã thể vi tế: “Này các Tỳ kheo, cho đến một vật thể nhỏ cũng không thường còn, thường hằng, thường trú, không chịu sự biến hoại.”⁽³⁾

Thì hướng hồ là các tinh tú, các thiên thể. Và nguyên lý “sắc là vận động, vô thường” “các hành là vận động, vô thường,”⁽⁴⁾ ở trong tiêu đề này cũng chính là điều mà Kinh Bát Đại Nhân Giác gọi là: “Thế gian vô thường, quốc độ nguy thùy. Tứ đại khổ, không, ngũ ấm vô ngã. Sinh diệt biến dị, hư nguy vô chủ”. Nghĩa là, nguyên lý này có một giá trị nhất quán trong các kinh.

3.- Hãy quán thế giới là chẳng thường

Thế giới, Bắc Phạm gọi là Loka. Thế là dòng vận hành trôi chảy của thời gian quá khứ, hiện tại, vị lai. Do đó, thế thuộc về thời gian (thế, danh thời gian - quyển Thập Địa Nghĩa Ký). Giới là quốc độ, tinh cầu ở bốn hướng Đông Tây Nam Bắc, tức là nơi nương tựa sự sống của con người và các loài động thực vật. Theo *Phật học đại từ điển* của Đinh Phúc Bảo, thế giới còn gọi là thế gian. Với từ ngữ này, gian được hiểu là sự gián cách. Dù là thế giới hay thế gian, thì vẫn hàm ý nói về nơi y cứ sự sống của loài hữu tình và sự hiện hữu của loài hữu tình xuyên qua mốc thời gian. Như vậy, quán thế giới vô thường là quán thời gian vô thường và quốc độ vô thường.

Vì thời gian là dòng trôi chảy nên thời gian là một thực tại vận động, chuyển biến, vô thường. Trong từng khoảnh khắc,

3. *Tương Ưng* III, tr. 172.

4. *Tương Ưng* III, tr. 135.

thời gian trôi đi và trôi đi mãi mãi. Quá khứ là mốc mặc ước những gì đã trôi qua. Tương lai là mốc mặc ước cho những gì sắp xảy đến. Và hiện tại là một trạng thái không dừng trụ. Cả ba mốc thời gian đều trôi chảy bất tuyệt. Chính vì có sự trôi chảy của thời gian, mỗi vật trở thành một cái khác và trở thành cái khác mãi mãi. Heraclite (500B.C) nhà triết học nổi tiếng đã phát biểu rằng: “Không thể tắm hai lần trong cùng một dòng nước”. Câu nói này hoàn toàn trùng hợp với lời Đức Phật: “Có ba thời gian: quá khứ, hiện tại và vị lai. Cả ba đều trôi đi, không dừng nghỉ, để đánh dấu sự không dừng nghỉ của sự vật.”⁽⁵⁾ Hay: “Quá khứ thì đã diệt. Vị lai thì chưa đến. Hiện tại thì chẳng trụ.”⁽⁶⁾ Hay gần gũi nhất là với câu: “Thế gian vô thường, quốc độ nguy thúy.”⁽⁷⁾ Và hơn thế nữa, ngay tại sát na gọi là hiện tại, nhưng dung chứa ngay nó cái quá khứ. Nghĩa là, ngay cái hình thành của sự vật đã có cái biến hoại, rồi tan mất: “Nay người tức thì cũng sinh, cũng già, cũng diệt.”⁽⁸⁾

Như vậy sự vô thường, vận động, chuyển biến của thời gian gắn liền với sự vô thường, vận động, chuyển biến của vật thể, ở đây nhấn mạnh loài hữu tình. Vật thể biến thiên không tách rời khỏi thời gian chuyển động. Thời gian biến thiên cũng không tách rời khỏi vật thể chuyển động. Vật thể biến thiên là biến thiên trên trục thời gian. Thời gian là đường biểu diễn ghi mốc biến thiên ấy. Do đó, nói đến sự vô thường của thế giới là nói đến dòng chuyển động của thời gian và vật thể, mà thông qua sự quán sát này, ta liễu tri được nguyên lý mới là vạn pháp vô ngã.

5. *Phật Thuyết Như Vậy*, tr. 459.

6. *Duy Ma Cát*, phẩm Bồ Tát, tr. 43.

7. *Đệ nhất giác ngộ*.

8. *Duy Ma Cát*, phẩm Bồ Tát, tr. 43.

4.- Quán linh giác là Bồ đề

Nếu như tuệ quán sự vô thường, vận động, biến thiên của vạn pháp là đứng trên bình diện hiện tượng học để phát minh quy luật phổ quát tương đối thì tuệ quán linh giác là Bồ đề, hoàn toàn đối lập lại pháp quán trên. Ở đây, đi từ bình diện bản thể học để lý giải vạn pháp, nhằm hiển thị quy luật phổ biến tuyệt đối.

Quán linh giác là Bồ đề, tức là huấn luyện một cái nhìn từ cái vô thường biến dị để thể nhập cái chân thường bất biến, đó là tính giác, trí Bát nhã. Tính Bồ đề hay Phật tánh, Phật chất, là những năng lực tuệ giác viên mãn, tiềm tàng trong mỗi con người và mỗi loài. Phật tánh đó, nói theo thiên, ở thánh không tăng, ở phàm không giảm. Thể vốn màu nhiệm, tròn đầy, không nhờ tu đắc. Kinh Pháp Hoa nói rằng: “Tất cả chúng sinh là Phật sẽ thành.” Và Kinh Đại Bát Niết Bàn giải thích: “Và tất cả chúng sinh dù sinh tử luân hồi nhưng chẳng thiếu mất Phật tánh, nên nói tất cả chúng sinh vốn có Phật tánh, là Phật đã thành.”⁽⁹⁾ Như vậy, quán linh giác là Bồ đề, tức là quán cái chân thường trong vô thường, cái bất biến trong cái chuyển biến vậy.

5.- Mục đích của pháp quán vô thường

Vì vô thường là một nguyên lý phổ biến tất yếu, xảy ra ở mọi nơi, mọi đối tượng, bao hàm từ vật chất đến tinh thần, từ vật thể lớn nhất cho đến các hạt nhỏ nhất, cho nên, mục đích của pháp quán vô thường là nhằm hiển thị chánh kiến. Vô thường là quy luật. Từ đó, chúng ta có cái nhìn chính xác về mọi sự vật hiện tượng trên cõi đời này. Không đam mê vị đắng, vị ngọt của nó. Chỉ quán triệt nó để thưởng thức vị xuất ly của nó mà thôi. Do đó, tu pháp vô thường là để diệt trừ các

9. Phẩm Sư Tử Hống Bồ Tát, tr. 324.

thái độ chán chường, yếm thế, bi quan, đề cao chân giá trị của nhận thức đánh giá sự vật. Như Kinh Duy Ma Cát, cư sĩ Duy Ma Cát khẳng định: “Nói nguyên lý vô thường là nhằm lia sự nhàm chán.”⁽¹⁰⁾

Ngoài ra, Đức Phật còn cho biết, người tuệ tri được chư hành vô thường, vận động, chuyển biến là người thành tựu tri kiến thù thắng. Hay nói ngược lại, người có tri kiến thù thắng không thể chấp nhận các hành là thường còn: “Sự kiện này không thể xảy ra, này các Tỳ kheo, một người thành tựu chánh kiến có thể chấp nhận các hành là thường còn.”⁽¹¹⁾

Người có cái nhìn như thị về nguyên lý vô thường của vạn pháp, không chỉ trang bị cho mình nhãn quan chánh kiến mà thật sự còn hướng đến chứng đắc quả nhu thuận nhãn và nhờ đó chứng bốn quả sa môn:

“Này các Tỳ kheo, ai thấy bất cứ hành nào là vô thường, sẽ thành tựu được nhãn nhục tùy thuận... Thành tựu nhãn nhục tùy thuận, sẽ nhập vào chánh tín quyết định. Nhập vào chánh tín quyết định sẽ chứng ngộ quả Dự lưu, quả Nhất lai, quả Bất lai hay quả A la hán.”⁽¹²⁾

Ở một góc độ khác, người tuệ quán nguyên lý vô thường rất xứng đáng được cung kính cúng dường, vì vị ấy đã thể nhập được tâm thắng giải, tuệ giải thoát: “Này các Tỳ kheo, những ai sống tùy quán vô thường liên tục trong tất cả thời, không có gián đoạn, với tâm thắng giải, với tuệ thể nhập, vị ấy với sự diệt tận lậu hoặc ngay trong hiện tại, chứng đạt giải thoát. Hạng người như vậy đáng được cung kính, là phước điền vô lượng.”⁽¹³⁾

10. Phạm Văn Thù Sư Lợi Thăm Bệnh thứ 5, tr. 60-61.

11. *Tăng Chi I*, tr. 36.

12. *Tăng Chi II*, tr. 426-427.

13. *Tăng Chi II*, tr. 563.

Và lợi ích cuối cùng của hành giả tuệ quán nguyên lý vô thường là đoạn tận các lậu hoặc, chứng Niết bàn cứu cánh:

“Ai tùy quán vô thường là biên hoại, là trống không, là vô ngã, vị ấy hướng tâm khỏi các pháp ấy rồi dẫn đến bất tử. Đây là tịch tĩnh, thù thắng, tức là sự chỉ tức các hành, sự từ bỏ các sinh y, sự diệt tận khát ái, ly tham, đoạn diệt, Niết bàn. Vị ấy trú ở đây đạt được sự diệt tận các lậu hoặc. Nếu không diệt tận các lậu hoặc, với pháp hỷ ấy, vị ấy đoạn năm hạ phần kiết sử, là vị hóa sinh, tại đây chứng được Niết bàn, không còn trở lui sinh tử nữa.”⁽¹⁴⁾

14. *Tăng Chi* IV, tr. 259-260.

Chương 20

HỮU THỂ CON NGƯỜI VÔ THƯỜNG, KHỔ, VÔ NGÃ



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Hãy quán sát bốn hợp thể cấu tạo nên thân thể con người, không có một hợp thể nào tự nó là một ngã thể. Ngã thể không thật có, nên hợp thể con người như huyễn mà thôi.

II. LƯỢC GIẢI

Phật giáo khai sáng rằng con người là một hợp thể nhân duyên gồm nhiều thành phần, cấu tạo bởi vật chất và tinh thần. Vật chất gồm bốn hợp thể: địa, thủy, hỏa, phong. Tinh thần cũng gồm bốn hợp thể: thọ, tưởng, hành, thức. Cả hai thành phần vật chất và tinh thần, không có cái nào là một hữu kiện bất biến theo nghĩa một cố thể hữu ngã. Mà tất cả là một hợp thể, nhiều thành phần cấu thành. Đó cũng chính là nội dung, là tinh thần của phần kinh văn chương này. Để có một cái nhìn quán triệt, chúng ta lần lượt khảo sát những vấn đề sau:

1.- Tính chất của tứ đại tính trong con người

Căn bản thân xác của con người chỉ là một tập hợp vật chất được cấu tạo bởi các nguyên tử, phân tử rất nhỏ nhiệm, giữa chúng có khoảng cách rất lớn so với kích thước tự thân của các nguyên tử, phân tử. Các nguyên tử cấu tạo nên thân xác con người này luôn ở trong trạng thái chuyển động, biến đổi, rồi sinh, trụ, dị, diệt. Nhưng thực chất các nguyên tử, phân tử của thân xác con người không có bản chất thực thể, mà chỉ là năng lực. Năng lực ấy chính là tứ đại tính.

a/ *Địa tính*: Địa tính là tính chất cứng⁽¹⁾ trong thân thể con người như xương thịt, đầu, mình, tứ chi. Nó là một năng lực tạo nên hình hài vóc dáng con người. Chính công năng này làm cho chúng ta có cảm giác rằng thân thể chúng ta có thật

1. *Đại Bát Niết Bàn II*, tr. 283.

chất, nhưng kỳ thật, thân thể chỉ là tập hợp của vô số tế bào sinh sinh diệt diệt trong từng sát na, không phải là cố thể.

b/ *Thủy tính*: Thủy tính là chất dịch thủy, chất lỏng⁽²⁾ trong cơ thể con người như máu huyết, mồ hôi, nước bài tiết, nước miếng, nước mắt. Nó là một năng lực lưu nhuận. Khi thì tập hợp, khi thì phân tích, nhằm giữ các yếu tố chất ngại. Không có nó, con người sẽ khô cằn và chết. Nó luôn luôn lưu, vận chuyển khắp cơ thể để dung hòa lượng nước cần thiết cho sự sống của cơ thể chúng ta.

c/ *Hỏa tính*: Hỏa tính là tính chất nóng, hơi ấm⁽³⁾ trong cơ thể con người. Nó là một dạng năng lực với công năng viêm nhiệt. Nghĩa là bảo hòa nhiệt độ trong cơ thể, duy trì độ ấm, làm cơ thể thích ứng kịp thời với thời tiết, khí hậu chung quanh ta. Nó là mẫu chốt xác định sự sống của cơ thể. Ở người chết, hỏa tính hoàn toàn nguội lạnh.

d/ *Phong tính*: Phong tính là tính phiêu động trong cơ thể con người. Nó làm khai thông các quá trình trao đổi chất, sự vận hành hơi thở, khí huyết trong cơ thể, đều do công năng phiêu động này, thân thể con người chỉ là một khối tế bào chết, ứ đọng. Nhờ có nó, các tế bào chết rồi sống, tạo ra sự phát triển của sự sống.

Tứ đại tính này nương tựa vào nhau, bổ sung cho nhau để duy trì thân mạng nhưng cũng có lúc chúng chống trái nhau (Tứ đại phò tri, thường tương vi bội – Quy Sơn Cảnh Sách). Điều mà Phật giáo muốn gợi gắm khi phân tích tính nhân duyên của tứ đại tính trong cơ thể con người là tất cả chúng không phải là một ngã thể độc lập, cố định.

“Vị như cọng, cánh, tua, gương, hạnh, nhụy hợp lại là hoa

2. *Đại Bát Niết Bàn II*, tr. 283.

3. *Đại Bát Niết Bàn II*, tr. 283.

sen. Là những thứ này thời không có hoa sen riêng biệt. Cái gọi là ngã thể của chúng sinh cũng như vậy. Không có cái gọi là ngã. Ngã thể mà chúng sinh gọi, thật ra chỉ là hợp thể tứ đại tính, nhân duyên, vô thường. Ngoài tứ đại tính không có ngã nào tồn tại, hiện hữu riêng biệt.”⁽⁴⁾

Ở đoạn kinh khác, Đức Phật tái khẳng định tính vô ngã của một hữu thể con người như một chân lý, nơi tập hợp của 36 vật như uế, bất tịnh: “Trong tứ đại tính, không có đại nào là ngã. Tính địa đại không phải là ngã. Tính thủy, tính hỏa, tính phong cũng chẳng phải ngã. Tất cả trong thân này đều không có ngã. Chỉ do nhân duyên hòa hợp mà hiện hữu cùng với những tác dụng... Thân này của ta do 36 vật hội hiệp, hôi như bất tịnh, nơi nào mà có ngã bao giờ.”⁽⁵⁾

Khái niệm về ngã là một hữu thể, độc lập, bất biến, hoàn toàn không có trong Phật giáo.

2.- Bản chất hữu thể con người

Đề cập đến hữu thể con người, kinh điển Phật giáo phân tích mở xẻ trên ba lãnh vực: vô thường, khổ, vô ngã. Hữu thể con người là một hợp thể năm uẩn. Do đó, năm uẩn là vô thường, khổ, vô ngã: “Cái gì thuộc về sắc chất, cái gì thuộc về thọ, cái gì thuộc về tưởng, về hành, về thức. Các pháp ấy là vô thường (vận động) là khổ (trương đối) là bệnh hoạn (khổ đau) là mục nát, là mũi tên, là va chạm, là biến hoại, là trống không, là vô ngã.”⁽⁶⁾

Tính chất vô thường, khổ, không, vô ngã như là một thuộc tính của con người, nó hiện hữu từ khi con người được khai sinh và nó tùy hành với con người đến lúc con người trở về với cát bụi. Hễ có con người là có nó, và hễ có nó là có con

4. Đại Bát Niết Bàn II, tr. 327.

5. Đại Bát Niết Bàn I, tr. 452-453.

6. Tăng Chi II, tr. 259.

người, sở dĩ gọi là con người cũng vì nó là thuộc tính: “Này các Tỳ kheo, con người là năm uẩn, năm uẩn là vô thường, là khổ, là vô ngã, là hữu vi, là kẻ giết người.”⁽⁷⁾

Trong quá trình hiện hữu, sinh tồn, phát triển, và hoại diệt, con người hiện hữu chỉ là năm thủ uẩn hiện hữu. Ở sự hiện hữu như vậy, là tập khởi của đau khổ, già chết.

“Này các Tỳ kheo, cái gọi là con người chỉ là năm thủ uẩn sinh, trú, khởi, hiện hữu. Cái ấy là khổ sinh, bệnh tật trú, già chết hiện hữu.”⁽⁸⁾

Chính do hữu thể con người hiện diện bằng tính vô thường, khổ, vô ngã của năm uẩn nhân duyên, cho nên Đức Phật gọi con người là một cây chuối không có lõi, mong manh, tạm bợ, giả dối:

*“Sắc ví như đồng bọt
Thọ ví bong bóng nước
Tưởng ví rắng mặt trời
Hành ví với cây chuối
Thức ví với ảo thuật
Đáng Như Lai Thế Tôn
Đã thuyết giảng như vậy
Nếu như vậy chuyên chú
Như chân lý quán sát
Hiện rõ tính rỗng không
Cái thân liên tục này
Tìm không thấy lõi cây.”*⁽⁹⁾

7. *Tương Ưng* III, tr. 136.

8. *Tương Ưng* III, tr. 38.

9. *Tương Ưng* III, tr. 170-171.

Có một lần, để thuyết minh bản chất vô thường, khổ, vô ngã của năm thủ uẩn, Đức Phật không ngần ngại cúi xuống, nhặt lấy một miếng phân bò rồi nói với chúng Tỳ kheo rằng:

“Này các Tỳ kheo, cho đến một ngã thể nhỏ như thể này cũng không thường còn, không thường trú, luôn biến hoại, hưởng chi là hữu thể con người.”⁽¹⁰⁾

Do đó, theo Đức Phật, người có cái nhìn chánh kiến, tuệ giác thâm thấu được bản chất của sự vật, của hợp thể con người không bao giờ chấp nhận một cái gì là ngã thể bất biến, mà chỉ là nhân duyên tương tác. Chính nhân duyên hợp thành và cũng chính nhân duyên tan rã nó. Nhân duyên hình thành sinh, trụ, dị, diệt của các pháp. Nhân duyên tác tạo thành, trụ, hoại, không của các thiên thể, tinh cầu và nhân duyên là chủ nhân của quá trình sinh, lão, bệnh, tử ở con người.

“Đây là sắc. Đây là sắc tập khởi. Đây là sắc đoạn diệt. Đây là con đường đưa đến sắc đoạn diệt. Thọ, tưởng, hành, thức cũng lại như vậy. Như vậy do cái này có, cái kia có. Do cái này sinh, cái kia sinh. Do cái này không có mặt, cái kia không có mặt. Do cái này diệt, cái kia diệt.”⁽¹¹⁾

Vì năm uẩn tạo nên hợp thể con người là nhân duyên sinh, là vô thường, khổ, vô ngã nên ngay sự hiện hữu của nó, người ta nhận ra được tính bất toàn, tính vô thực chất, giả huyền rồi. Do đó, bất kỳ ai “Mong rằng có sắc trong tương lai, có thọ trong tương lai, có tưởng, có hành trong tương lai, có thức trong tương lai. Này các Tỳ kheo, đó là những hư vọng hão huyền.”⁽¹²⁾

Thái độ của Đức Phật luôn là thái độ phản ánh sự thật,

10. *Tương Ưng* III, tr. 172.

11. *Tương Ưng* II, tr. 33.

12. *Tương Ưng* III, tr. 13.

quảng bá sự thật. Ngài dạy chúng ta, ngay sự mục kích năm uẩn, nên nhận chân được bản chất duyên hợp, vô chủ của nó: “Tỳ kheo giữ giới cần phải như lý tác ý năm thủ uẩn là vô thường, là khổ, bệnh hoạn, bất hạnh, hủy hoại, vô ngã.”⁽¹³⁾

Đó là cái nhìn chánh kiến, vừa nhận rõ được bản chất vừa ly khai được sự chấp thường và năm thủ uẩn, hợp thể tạo nên con người, trong Phật giáo nói chung, bản văn kinh này nói riêng.

3.- Ngũ uẩn vô ngã, như huyễn

Đề cập đến con người, không thể bỏ qua hợp thể năm uẩn nhân duyên. Đề cập đến ngũ uẩn, không thể không bàn tới tính vô thường, khổ, vô ngã. Vô ngã và như huyễn, tuy hai mà một, nói lên bản chất không kiên thật hay giả hữu của năm uẩn. Thông qua nhận thức quan cơ bản nhưng lại là nền tảng này, người ta có thể đánh giá được đây là người chánh kiến hay tà kiến, người toàn diện hay phiến diện. Điển hình là Đức Phật, bậc Thế Tôn của chư Thiên và loài người, sở dĩ có danh hiệu này là do tuệ tri được bản chất đó của năm uẩn: “Đối với năm uẩn, cái gọi là dục, là tham, là khát ái, những gì thuộc chấp thủ, tâm chấp trước. Như Lai đã đoạn tận chúng như chặt đứt gốc rễ cây không cho tái sinh. Nhờ vậy, Như Lai được gọi là du hành không gia đình, bậc Thế Tôn.”⁽¹⁴⁾

Cái vô thường, khổ, vô ngã như huyễn của năm uẩn được Đức Phật mô tả rất gợi hình, chính xác, linh động. Nó như là một công án, một thoại đầu, một pháp môn tu tập: không, vô tướng, vô nguyện: “Thân này không bền chắc, khác nào như bọt nước, như cây chuối, như cọng lau. Thân này vô thường niệm niệm không dừng, như làn chớp, nước dộc, ảo thuật, ngọn lửa, lặn vể trên nước. Thân này dễ hư rã như cây

13. *Tương Ưng* III, tr. 201.

14. *Tương Ưng* III, tr. 11.

mọc bên bờ sông lở. Có ai là người trí mà lại ưa thích thân này. Đem hết nước biển đựng trong dấu chân trâu còn không khó bằng kể cho đủ sự vô thường, như nhóp của thân này... Thế nên phải nhàm chán thân này như khắc nhỏ đàm dãi. Vì những nhân duyên ấy, các vị thường phải tu pháp không, vô tướng, vô nguyện.”⁽¹⁵⁾

Và cái ngày lịch sử khi hay tin Đức Phật Niết bàn, tứ chúng đệ tử thiểu nãi, đau xót nhưng Đức Phật vẫn thản nhiên. Hơn thế nữa Ngài còn tận dụng phương tiện để thuyết minh tính vô thường, khổ, vô ngã, như huyền lần chót cho chúng đệ tử:

“Các thầy Tỳ kheo nên nhớ rằng, mọi hiện tượng trên thế gian này đều chuyển biến vô thường. Có hợp phải có tan. Có sống phải có chết. Không có gì để các thầy phải ôm lòng quyến luyến. Bản chất thế gian là như vậy, các thầy hãy tinh cần, tinh tấn sớm xu hướng giải thoát. Sự ra đi của Như Lai như rút bỏ căn bệnh dữ, tức là hợp thể năm uẩn, vật mang tính vô thường, vô ngã, như huyền, tạm gọi là thân. Thế nên, nó luôn chịu sự chi phối khốc liệt của sinh lão bệnh tử. Người có tuệ giác sẽ không hệ lụy nó.”⁽¹⁶⁾

Và trong khi những giọt nước mắt lăn nhỏ trên đôi má già nua của cư sĩ Thuần Đà, Đức Phật vẫn kiên định khai thị chân lý bất di bất dịch này:

“Chớ nên khóc than tiêu tụy, ông phải hiểu rằng thân này như cây chuối, như ánh nắng, như bọt nước, như huyền hóa, như làn chớp, như hình vẽ trên nước, như bức dệt đã hết khổ... phải quán sát các hành pháp như món ăn lẫn chất độc, pháp hữu vi nhiều tai hại.”⁽¹⁷⁾

15. *Đại Bát Niết Bàn I*, tr. 24-25.

16. *Kinh Di Giáo*.

17. *Đại Bát Niết Bàn I*, tr. 61.

Ở Kinh Duy Ma Cật, Duy Ma Cật còn ví sự huyền hóa, vô ngã của thân, của hợp thể năm uẩn như là lông rùa, sừng thỏ, những pháp chỉ có giá trị mặc ước, giả danh, không thật thể, không hiện hữu của một ngã tính: “Bồ Tát quán thân này như trắng dưới nước, như tượng trong gương, như dương diệm, như tiếng vang, như mây giữa trời cho đến không thể tưởng tượng nổi: lông rùa, sừng thỏ.”⁽¹⁸⁾

Sự diễn tả tính vô ngã, như huyền của hợp thể năm uẩn ở các kinh rất đa dạng, phong phú nhưng đều cùng một mục đích giáo dục duy nhất là giúp cho người học Phật nhận thức rằng: “Các hợp thể cấu tạo nên thân thể con người, không có một hợp thể nào tự nó là một ngã thể. Ngã thể không có nên hợp thể con người như huyền mà thôi”. Mà như huyền thì chúng ta không nên đam mê nó, hệ lụy nó.

4.- Phương pháp và mục đích tu tập

Mục đích phân tích tính vô thường, khổ, vô ngã, như huyền của năm uẩn con người là nhằm cho con người thức tri nó như một quy luật phổ biến gắn liền với bản chất như thị của năm uẩn. Hoàn toàn không có nghĩa mỗ xê nó để bị quan hóa nhận thức tư tưởng của con người. Do đó, mục đích của Phật giáo phân tích quán vô ngã, là đem lại cái nhìn chánh kiến cho con người trên cơ sở đó, thăng hoa nhận thức quan của con người giúp con người vượt lên trên vị dục, vị ngọt của năm uẩn mà hướng đến vị xuất ly của nó, tức là quán chiếu, tu tập và giải thoát. Mục đích như vậy là mục đích hết sức nhân bản và đáng được đề cao. Nhưng để thực hiện được điều này, đòi hỏi chúng ta phải có phương pháp tu tập cụ thể.

a/ Lợi ích đầu tiên mà kinh gọi là giải thoát khỏi khổ uẩn là do tùy quán và nhận chân được bản chất của năm thủ uẩn:

18. *Kinh Duy Ma Cật*, phẩm 7, tr. 79.

“Ai sống tùy quán trong năm uẩn, vị ấy sẽ liễu tri thật chất của năm uẩn. Do liễu tri, vị ấy giải thoát khỏi năm uẩn. Giải thoát năm uẩn là giải thoát khỏi sinh già bệnh chết ưu bi khổ não. Ta nói vị ấy thoát khỏi đau khổ.”⁽¹⁹⁾

b/ Chúng ta có thể bắt đầu tu tập pháp quán vô ngã như huyễn bằng cách liên quán biện chứng tam pháp ấn: vô thường, khổ, vô ngã. Từ mỗi biện chứng, ta đều phải tuệ tri được, không có cái gọi là ngã, ngã sở hữu: “Ngũ uẩn, này các Tỳ kheo, là vô thường. Cái gì vô thường là khổ. Cái gì khổ là vô ngã. Cái gì vô ngã phải như thật quán với chánh trí tuệ cái này không phải tôi, cái này không phải sở hữu của tôi.”⁽²⁰⁾ Từ đó, nhận chân rõ tất cả các yếu tố cấu tạo nên từng uẩn một trong năm uẩn cũng như vậy.

“Ngũ uẩn là vô thường, khổ, vô ngã. Cái gì là nhân là duyên cho năm uẩn sinh khởi cái ấy cũng vô thường, khổ, vô ngã. Năm uẩn hình thành từ cái vô thường, khổ, vô ngã thì làm sao nó thường, không khổ, ngã được.”⁽²¹⁾ Nghĩa là phải quán sát tuệ tri tận bản chất gốc rễ của nó.

c/ Để thành tựu như lý chánh kiến về năm uẩn quán, về tứ đại tính quán, chúng ta có thể quán tính “phi tướng, vô tướng” của năm uẩn. Nghĩa là không chấp năm uẩn là tự nhiên sinh, là do thần ý sinh, không chấp tướng ngã, nhân, chúng sinh, thọ giả: “Bạch Thế Tôn, sắc ám chẳng phải tự, chẳng phải tha, chẳng phải nhân, chúng sinh, thọ giả. Thọ, tưởng, hành, thức cũng như vậy. Tôi quán như thế mà chứng chánh pháp nhãn.”⁽²²⁾

d/ Người tu quán vô ngã như huyễn cần có cái nhìn sâu

19. *Tương Ưng III*, tr. 50.

20. *Tương Ưng III*, tr. 26.

21. *Tương Ưng III*, tr. 28.

22. *Đại Bát Niết Bàn II*, tr. 524.

sắc, vi tế. Nghĩa là không chấp thủ, luyện ái, đắm mê năm uẩn dù là quá khứ, hiện tại hay vị lai. Nhờ có cái nhìn như vậy mà không hệ lụy, giải thoát. “Năm uẩn là vô thường, khổ, vô ngã, trong quá khứ, vị lai nói gì là hiện tại. Thấy vậy, vị thánh đệ tử nghiên cứu nhiều đối với năm uẩn quá khứ không nuôi tiếc, đối với năm uẩn vị lai không hoan hỷ, đối với năm uẩn hiện tại hướng đến yếm ly, đoạn diệt.”⁽²³⁾

e/ Hay cũng có thể quán tính chất của các sắc, của các cảm thọ, của các tưởng, của các hành, của các thức ở trong ba thời, từ thô đến tế đều là phi ngã, phi ngã sở: “Này các Tỳ kheo, phàm sắc gì (bốn uẩn kia tương tự) quá khứ, vị lai, hiện tại hoặc thô, hay tế, hoặc nội, hoặc ngoại, hoặc liệt, hoặc thấp, hoặc xa hay gần... tất cả phải như thật quán với chánh trí tuệ rằng cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải tự ngã tôi.”⁽²⁴⁾

g/ Cần phải có cái nhìn rằng năm uẩn sẽ đem lại đau khổ cho người hệ lụy. Do đó phải quán tính hiểm nguy của nó. Do quán tính hiểm nguy mà chúng ta nhàm chán, viển ly nó. Nhờ vậy được giải thoát: “Này các Tỳ kheo, nếu không thấy được tính hiểm nguy của năm uẩn thì các loài hữu tình không có yếm ly đối với sắc.”⁽²⁵⁾

Pháp quán tính hiểm nguy của năm uẩn để đoạn trừ dục lậu còn được cụ thể hóa qua hình ảnh than đố: “Ngũ uẩn, này các Tỳ kheo, là than đố. Hãy nhàm chán nó. Do nhàm chán nên giải thoát. Ngay cái quán vô thường, người ta đoạn trừ được lòng dục.”⁽²⁶⁾ Hoặc “Do tu tập vô thường tưởng tất cả dục tham, sắc tham, hữu tham và vô minh được đoạn tận. Tất

23. *Tương Ưng* III, tr. 23-25.

24. *Tăng Chi* I, tr. 329.

25. *Tương Ưng* III, tr. 36.

26. *Tương Ưng* III, tr. 213.

cả ngã mạn được tận trừ.”⁽²⁷⁾

h/ Ngoài ra, hành giả cũng có thể quán sự hý luận của các quan niệm chấp ngã trong ba thời: “Này các Tỳ kheo, các người cần phải học tập, tôi là, là một hý luận. Cái này là tôi, là một hý luận. Hý luận, này các Tỳ kheo, là tham, là mọt nhọt, là mũi tên, là ngã mạn.”⁽²⁸⁾

i/ Qua Kinh Đại Bát Niết Bàn, Đức Phật còn dạy rằng muốn chứng đắc Niết bàn, phải quán vô ngã, vô thường, để diệt trừ tâm ngã mạn. Như vậy, vô ngã như huyền quán có công năng diệt trừ mạn tâm: “Bạch Thế Tôn, không có lý do gì khen cây chuối là cứng chắc. Cũng vậy, không có gì khen ngã, nhân, chúng sinh, thọ giả, dưỡng dục, tri kiến, tác giả, là chân thật được... Bản chất các pháp là vô ngã, vô ngã sở. Tu như đây thời trừ được ngã mạn. Rồi ngã mạn thời chứng Niết bàn. Bạch Thế Tôn, không bao giờ có dấu chân chim bay nơi hư không. Người tu tập quán vô ngã, không còn các kiến chấp.”⁽²⁹⁾

k/ Kinh Tăng Chi còn cho biết, người quán vô ngã như huyền đúng mức, không chỉ ly dục, ly ác pháp mà còn chứng đắc sơ thiên, cộng trú với chư thiên: “Này các Tỳ kheo, có người ly dục, ly ác pháp, chứng sơ thiên là do khi nhìn thấy các pháp thuộc về sắc, thuộc thọ, tưởng, hành, thức, vị ấy tùy quán là vô thường, khổ, là bệnh, là một ung nhọt, là mũi tên, là bất hạnh, là hoại diệt, là rỗng không, là vô ngã. Nhờ vậy, sau khi thân hoại mạng chung, vị ấy cộng trú với chư thiên ở Tịnh Cư Thiên.”⁽³⁰⁾

l/ Kinh Duy Ma Cát, cư sĩ Duy Ma Cát còn nhấn mạnh, tất

27. *Tương Ưng III*, tr. 185.

28. *Tương Ưng IV*, tr. 208.

29. *Đại Bát Niết Bàn I*, tr. 77-78.

30. *Tăng Chi I*, tr. 508.

cả mọi chấp thủ đều đặt nền tảng ở chấp ngã và ngã sở. Giải thoát được chấp thủ là viễn ly, là xa lìa nhị nguyên kiến, đạt được bình đẳng quan: “Thế nào là viễn ly? Lìa ngã và ngã sở. Ngã và ngã sở là nhị pháp, lìa nhị pháp là không chấp nội ngoại, thô tế v.v... đạt được bình đẳng.”⁽³¹⁾

Trên đây là mười pháp quán vô ngã cụ thể, nhưng cũng chỉ trình bày ngắn gọn. Các phương pháp tu tập vô ngã như huyễn và lợi ích đem lại từ pháp quán này còn rất nhiều trong kinh cả Nam truyền lẫn Bắc truyền, ở đây không tiện trung dẫn hết. Điều mà chúng ta cần lưu ý ở phép quán này là thẩm sát vô thường như là một cơ sở kiến tạo chánh kiến về nhân sinh quan, vũ trụ quan trong Phật giáo. Nó giúp cho hành giả có nhận thức chánh kiến về con người và vũ trụ với những thuộc tính như là bản chất, là vô thường (vận động), khô (trương đối), vô ngã (không đồng nhất, không cố thể). Hành giả sau một thời gian quán chiếu với trí tuệ, sẽ giải thoát mọi tâm lý hệ lụy chấp thủ, tâm được tự tại giải thoát. Pháp quán như vậy là cần thiết cho mọi người, mọi đối tượng. Nếu người ta muốn thăng hoa nhận thức cũng như mức độ tu tập cho chính mình và quán như vậy sẽ mang lại nhiều lợi ích không nhỏ, làm nhân cho tiến trình giác ngộ, giải thoát.

31. *Kinh Duy Ma Cát*, phẩm 5, tr. 62.

Chương 21

DANH VỌNG: THÚ VUI ÍT GIÁ TRỊ



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Người chạy theo dục vọng thế tình để khát khao hư danh, đến khi thỏa mãn được hư danh thì thân này cũng già suy rồi. Đam mê danh vọng dung tục mà không trau dồi đạo giải thoát chỉ uổng phí công, nhọc thân xác. Cũng như đốt hương, tuy cũng nghe được mùi hương nhưng khi thừng thốc rồi thì hương không còn nữa, mà lửa hại thân vẫn lê bước theo sau mãi.

II. LƯỢC GIẢI

Ở chương này, Đức Phật đặt chúng ta trước hai ngã đường khác nhau và cần phải có một thái độ dứt khoát: chọn lựa. Một con đường cầu cạnh hư danh để thỏa mãn thú vui tính dục. Một con đường tầm cầu giải thoát, hướng được mục đích hạnh phúc an vui. Phải quả quyết chọn lựa cho chính mình con đường nên đi và khi đi phải đem lại nguồn vui giải thoát. Đó là thái độ sáng suốt, cần có đối với tất cả chúng ta.

1.- Cầu cạnh hư danh, là thuộc tính của người tham dục

Với những dòng chữ mở đầu cho toàn nội dung kinh văn, Đức Phật chỉ cho chúng ta thấy tính phổ biến tất yếu về sự cầu cạnh hư danh, đeo đuổi ảo vọng là thuộc tính cố hữu của người trần đầy tham dục. Tham dục, thái độ rong ruổi theo những lạc thú hưởng đến sa đọa hóa con người. Thông thường, tham dục như một hấp lực trời buộc, sự đam mê dục vọng của con người như một thanh nam châm hút dính những hạt sắt. Nó là những thứ ước muốn ít giá trị, dung tục, tầm thường.

“Ít có giá trị, này các Tỳ kheo, là những tăng trưởng này, tức là tăng trưởng danh vọng. Cái này là tối thượng giữa các tăng trưởng, đó là trí tuệ. Do vậy hãy học tập như sau, tôi sẽ

làm tăng trưởng sự tăng trưởng trí tuệ.”⁽¹⁾

Đó, ta cũng thấy, thái độ Đức Phật bao giờ cũng là thái độ dứt khoát giữa thiện và bất thiện. Thiện ở đây là trí tuệ. Bất thiện là tăng trưởng danh vọng. Sự chọn lựa mà Đức Phật dạy chúng ta là sự lựa chọn chính đáng và có lợi. Cũng là tăng trưởng, nhưng tăng trưởng dục vọng hư danh chỉ đưa chúng ta đến duyên thế lợi, còn tăng trưởng trí tuệ sẽ dẫn chúng ta được sáng suốt, tỉnh thức. Xem thế, đủ biết người trí phải lựa chọn dạng tăng trưởng nào: “Khác thay duyên thế lợi. Khác thay đường Niết bàn. Tỳ kheo, đệ tử Phật. Hãy như vậy thắng tri. Chớ ưa thích danh vọng. Hãy tu hạnh viễn ly.”⁽²⁾

2.- Chạy theo danh vọng là cố tật của con người

Mặc dù ai cũng có thể biết rằng danh vọng là một trong những thú vui năm dục (tài, sắc, danh, thực, thù) và cũng còn là một trong tám ngọn gió thế lợi (khen, chê, lợi, hại, lạc, khổ, danh, không danh) nhưng phạm tình ít ai tránh khỏi sự đeo đuổi đó, được Đức Phật diễn tả như một cố tật của con người:

“Có hai hy vọng, này các Tỳ kheo, khó được từ bỏ. Hy vọng danh xưng và hy vọng lợi dưỡng.”⁽³⁾

Có thể nói, danh xưng và lợi dưỡng luôn đi đôi với nhau. Người cầu danh xưng cốt là để thọ hưởng lợi dưỡng từ danh xưng có được. Danh xưng có ảnh hưởng lớn thì lợi dưỡng cũng nhiều. Và chính vì thế, sự cao ngạo, cửa quyền, hống hách, ô dù, quan liêu, tham vọng, tham những cũng tăng trưởng đáng sợ:

“Ưa danh không tương xứng. Lấn lướt người đạo đức. Ưa quyền lợi khanh tước. Muốn mọi người kính lễ. Mong tất cả

1. *Tăng Chi I*, tr. 22.

2. *Dhp.*75.

3. *Tăng Chi I*, tr. 100.

mọi người. Nghĩ rằng chính ta làm. Trong mọi việc lớn nhỏ. Phải theo mệnh lệnh ta. Người ngu si như vậy. Dục và mạn tăng trưởng.”⁽⁴⁾

Chúng ta đã biết danh vọng là một thứ hương thơm ít giá trị. Chỉ có đạo đức, sự chân thật, mới là một thứ hương thơm thuần diệu tỏa khắp mọi nơi, không bị trở ngại bởi không gian và thời gian: “Hương các loại hoa thơm, không bay ngược chiều gió. Nhưng hương người đức hạnh, ngược gió khắp tung bay. Chỉ có người chân thiện, tỏa khắp mọi phương trời.”⁽⁵⁾ Do đó, nếu có phải phải vứt bỏ hay bị mất mát danh vọng cũng không có gì là đáng tiếc, đáng tiếc chẳng là sự mất mát trí đức, tuệ đức.

“Ít có giá trị, này các Tỳ kheo, là những mất mát này, tức là mất hết danh tiếng. Cái này là khôn cùng giữa các mất mát, tức là mất mát trí tuệ.”⁽⁶⁾

3.- Thân bất tông tâm trong cuộc chạy đua danh vọng

Danh vọng hão huyền là một mục đích đeo đuổi, nhưng khi đạt được nó, đôi lúc người ta phải mất cả cuộc đời. Có những cuộc chạy đua người ta quên cả năm tháng để với tới trái danh, khi với được thì thân tàn ma dại. Thân thể của con người mỗi phút giây nó tiến đến sự già nua, bệnh tật, nhưng tham vọng danh dự thì vô cùng, cũng chính bởi lòng tham không đáy. Đó là một sự thật mà kẻ tham vọng phải chua xót đau lòng. Thật vậy, kinh điển tả: “Mạng sống con người mong manh. Nhóm bất tịnh đổ vỡ, chết chãm dứt mạng sống.”⁽⁷⁾

Cái già và chết, luôn thôi thúc con người đến mạng chung:

4. Dhp.73, 74.

5. Dhp.54.

6. *Tăng Chi I*, tr. 22.

7. Dhp. 148

“Cũng vậy, già và chết, lừa người được mạng chung.”⁽⁸⁾ Đến lúc đó, thân con người chỉ là xác thân vô dụng, không kẻ đoái hoài: “Không bao lâu thân này, sẽ nằm dài trên đất. Bị vứt bỏ vô thức, như khúc cây vô dụng.”⁽⁹⁾ Sự già và chết này là cuộc chạy đua danh vọng: “Người chạy theo dục vọng thể tình để khao khát hư danh. Đến khi thỏa mãn được hư danh thì thân này đã già suy rồi”.

4.- Hậu quả của sự đam mê danh vọng

Kinh văn của chương này, Đức Phật vạch ra hai hậu quả cơ bản của sự đam mê danh vọng là “uổng phí công và nhọc thân xác”, dù cho danh vọng được thỏa mãn cũng vậy. Sở dĩ, Đức Phật bảo “uổng phí công” là vì cuộc chạy đua danh vọng nào cũng tốn ít nhiều thời gian. Và gọi là “nhọc thân xác” là vì để đạt danh vọng người ta phải đánh đổi bằng thể lực. Nhưng cả hai đều là tăng trưởng duyên thế lợi.

Ở các kinh khác, Đức Phật còn cho biết kẻ chạy theo dục vọng, hư danh, sẽ bị mọi người xa lánh, ruồng bỏ, không cung kính, tán thán: “Này các Tỳ kheo, những ai ưa muốn lợi dưỡng, ưa muốn danh vọng, ưa muốn được cung kính, ưa muốn được tán thán, không tâm quý, ái dục và tà kiến, thành tựu 7 pháp này, những vị ấy sẽ không được mọi người ái mộ, không được khả ý, không được kính trọng, không được bắt chước tu tập theo.”⁽¹⁰⁾ Và một bài kệ như một câu châm ngôn, Đức Phật đã cho biết, bỏ tham cầu danh vọng, khi danh vọng đến nó sẽ đem lại đau khổ bất hạnh cho kẻ ấy: “Tự nó chịu bất hạnh, khi DANH được kẻ ngu. Vận mạng bị tổn hại, đầu nó nát tan.”⁽¹¹⁾

8. Dhp.135

9. Dhp.41

10. *Tăng Chi II*, tr. 437.

11. Dhp.72.

Chính vì thế, lời khuyên của Đức Phật đến với chúng ta là: “Chớ sống đời phóng dật; thiền định, đạt được an lạc lớn.”⁽¹²⁾ Và chính thái độ dứt khoát, chọn lựa hoặc là đeo đuổi hư danh, hoặc là từ bỏ, mà người ta có thể xác định được mức độ nhận thức cuộc sống cũng như giá trị tu tập của con người: “Với kẻ phàm phu không nghe pháp sinh ra lợi dưỡng danh vọng, đắm mê hệ lụy vào đấy. Với vị Thánh đệ tử nghe pháp, khi lợi dưỡng danh vọng khởi lên, vị ấy suy tư như sau, lợi dưỡng danh vọng này là vô thường, khổ, biến hoại. Vị ấy như thật chánh tri rõ biết, nên không thuận ứng với lợi dưỡng danh vọng khởi lên.”⁽¹³⁾

Do đó là đệ tử Phật, chúng ta không nên vì những thú vui qua đường, những thú vui chỉ có giá trị thỏa mãn nhất thời, những thú vui hạ liệt, thấp kém mà đánh mất thời gian trau dồi tu tập phạm hạnh. Hãy mạnh dạn vứt bỏ nó như vứt bỏ những cây gai ở chân. Bởi vì: “Người biết từ bỏ những thú vui vật vãnh sẽ kiến tạo cho mình những hạnh phúc có tầm vóc lớn,”⁽¹⁴⁾ theo nghĩa an lạc, giải thoát của từ này.

5.- Vài tư tưởng gợi ý qua kinh văn của chương này

- Danh vọng thế tình chỉ là bóng câu qua cửa sổ.
- Hãy xem những cái bong bóng nước, lấp lánh nhiều màu sắc, nhưng thoáng đó rồi mất đó.
- Chạy theo hư danh lợi dưỡng tuy nhiều đắm mê nhưng không giá trị thật sự.
- Giá trị của con người không ở cái uy danh mà là đạo đức.
- Thùng rỗng hay kêu to, kẻ tham danh hay phô trương

12. Dhp.27.

13. *Tăng Chi* III, tr. 17-18.

14. Dhp.290.

lần lượt.

- Một xã hội muốn tiến xa, trước hết phải loại bỏ những phần tử háo danh nhưng vô thực chất.

Xã hội trì trệ, đạo đức xuống cấp, giáo hội không đi lên được cũng bởi kẻ lãnh đạo chỉ có hư danh không có năng lực.

Chương 22

TÀI SẮC: NGỌT ÍT, ĐẮNG NHIỀU



I. DỊCH NGHĨA

Tài sắc hệ lụy người. Người không xả bỏ được tài sắc chẳng khác nào trên lưỡi dao có dính chút mật, không đủ một bữa ăn ngon, thế mà, trẻ em không biết, tham ngọt liếm vào, tất sẽ bị tai họa đứt lưỡi.

II. LƯỢC GIẢI

Tài, sắc, danh, thực, thù là ngũ dục hạ liệt sa đọa hóa con người, và chương này, Đức Phật đề cập đến tài, sắc (còn thực và thù đã được đề cập ở chương 3 rồi, nên chương này sẽ không đề cập nữa) và đề cập chúng như một từ ngữ đôi, không tách biệt tài riêng sắc riêng.

Theo quan điểm của nhà Nho, tiền tài được xem như không có giá trị, trái lại đạo đức được đề cao trên hết: “Tiền tài như phân thỏ, nhân nghĩa tựa thiên kim”. Họ quan niệm tiền tài như đất, như phân, còn nhân, nghĩa, lễ, trí, tín tức ngũ thường, giá trị đến ngàn vàng. Đối với Đức Phật, chúng ta không thấy Ngài nhận xét gì về tiền tài, mà dưới cái nhìn sâu xa của Ngài, chúng là một thứ làm trụ lạc con người nếu con người sử dụng chúng với mục tiêu sa đọa. Trong giới luật của hàng xuất gia, Đức Phật cấm tuyệt không cho hàng xuất gia cầm giữ tiền bạc của báu, vì ôm giữ tiền bạc, tinh thần chúng ta có thể bị chi phối, lo ra, mà không lo trau dồi phạm hạnh. Đối với hàng Phật tử tại gia, Đức Phật vẫn khích lệ dưới nhiều hình thức để cho mọi người có một nếp sống chánh mạng, chánh nghiệp. Nghĩa là tiền tệ kiếm sống phải hợp pháp, chứ không do trộm cắp, lừa lọc, man trá. Như vậy cũng có nghĩa là Ngài không miệt thị, cấm kỵ tiền tài, mà chỉ cấm kỵ tiền tài phi nghĩa. Như vậy, tại sao ở đây Đức Phật lại dạy rằng tiền tài hệ lụy con người? Chúng ta có thể giải thích như sau: 1/ Đối tượng giáo dục chính yếu ở đây có thể là hàng xuất gia. Và điều lệ hoàn toàn phù hợp với những

điều khoản truyền thống Ngài quy định (giới thứ 10 của Sa di và giới ... trong 90 đơn đọa của Tỳ kheo). 2/ Cũng có thể là giáo dục chung cho cả hai đối tượng xuất gia và tại gia. Xuất gia như đã nói. Còn tại gia, thì chúng ta phải hiểu rằng ở đây ý của Đức Phật muốn nhấn mạnh: sự giàu sang làm người ta khó học đạo như ở điều 2 chương 12, Đức Phật đã dạy: “Giàu sang mà học đạo là một điều vô cùng khó”. Do đó, Đức Phật nói tiền tài hệ lụy con người là hệ lụy với nghĩa này. Tức là sự giàu có làm con người chỉ mãi đắm mê thú vui vật chất tầm thường của thế tục, mà không biết tìm những nguồn vui tinh thần như nghe và học hỏi chánh pháp của Đức Phật.

Một phần quan trọng khác mà Đức Phật muốn nêu rõ ở đây là tác hại của sắc dục. Chính sắc dục mới là nhân tố hệ lụy con người. Trong các kinh, Đức Phật mô tả ái dục là nguyên nhân tập khởi mọi đau khổ, vì tính chấp thủ (chấp pháp) của nó:

“Này các Tỳ kheo, ái là khổ tập khởi.”⁽¹⁾

Một đoạn kinh khác, Đức Phật còn cho biết sắc dục là đầu mối của dây chuyền bất thiện: “Do duyên sắc dục nên tìm cầu. Do duyên tìm cầu nên có tham dục. Do tham dục nên có đắm trước. Do đắm trước nên có xan tham. Do xan tham nên có bảo thủ, chấp trước đấu tranh, nói lời ly gián ngữ, vọng ngữ, rất nhiều các ác, bất thiện pháp khởi lên từ đây.”⁽²⁾

Cả hai đoạn kinh vừa nêu trên đều xoáy vào trọng tâm tác hại của sắc dục hạ liệt gây đau khổ con người. Và ngay cả các kệ Pháp Cú, Đức Phật cũng khẳng định như vậy:

“Ai sống đời này, bị sắc dục buộc ràng, sâu khổ sẽ tăng

1. *Tăng Chi II*, tr. 402.

2. *Tăng Chi III*, tr. 236.

trưởng, như cỏ bị gặp mưa.”⁽³⁾ Như chúng ta biết, nếu cỏ bị gặp mưa nó sẽ phát triển, trưởng thành nhanh chóng thì ai bị hệ lụy sắc dục cũng vậy, sẽ phát triển, tăng trưởng nhanh chóng trong các bất thiện pháp. Do đó, muốn chặn đứng mọi nguyên nhân đau khổ, nhất thiết và trước tiên phải chặt dây ái dục:

“Nhu cây bị chặt đốn, gốc chưa hại vẫn bền, ái tùy miên chưa nhỏ, khổ này vẫn sinh hoài.”⁽⁴⁾

Dây ái dục chưa chặt đứt mà muốn an lạc, thì dầu có muốn vẫn phải bị luân hồi:

“Người đời thích sắc dục, ưa thích các hỷ lạc. Tuy mong cầu an lạc, chúng vẫn phải sinh già.”⁽⁵⁾

Đó là một sự thật. Chất ngọt của ái dục thì ít, chất đau khổ của nó thì nhiều. Biết vậy mà còn nhảy vào sắc dục, Đức Phật cho đó là hành vi của những kẻ chưa trưởng thành nhân cách, chưa trưởng thành trí tuệ, mặc dù tuổi đã lớn. Và họa đau khổ ràng buộc vào thân là một điều hiển nhiên không thể tránh khỏi.

“Người không xả bỏ được tài sắc, chẳng khác nào trên lưỡi dao có dính chút mật không đủ một bữa ăn ngon, thế mà trẻ em không biết, tham ngọt liếm vào tất sẽ bị tai họa đứt lưỡi”. Như vậy, cũng có nghĩa là ngay chất ngọt của sắc dục, chất đau khổ đã hiện hành kề bên, như hình với bóng không tách rời nhau trong sự hình thành và tồn tại.

3. Dhp.335.

4. Dhp.33.

5. Dhp.341.

Chương 23

ÂN ÁI LÀ TÙ NGỤC



I. DỊCH NGHĨA

Người bị ràng buộc bởi vợ con nhà cửa còn nguy hại hơn ở lao ngục. Lao ngục còn có ngày được thả, tha. Hệ lụy vợ con, thì không một ý niệm xa lìa. Một khi tâm luyện ái về sắc đẹp rồi, thì đâu còn sợ đến gian nguy. Dầu có phải chịu họa dưới miệng hùm, cũng đành cam chịu. Nhào vào sắc dục, tự đắm mình trong bùn nhơ ấy, nên gọi là phạm phu. Vượt khỏi cửa ái này, đáng là bậc xuất trần La hán.

II. LƯỢC GIẢI

Lời lẽ của Đức Phật ở chương này thật là thâm trầm sâu sắc. Đó là phát xuất từ sự nhận chân sâu xa, từ ngôn ngữ của giáo dục và từ thái độ trước cuộc sống. Một quy luật mà Đức Phật dạy chúng ta cần phải sáng suốt nhìn nhận là sắc dục, vợ con, tài sản, là những yếu tố ràng buộc con người trong vỏ ốc của tình thương cá biệt, vị kỷ. Nó làm se thắt hoàn toàn chất liệu từ bi, một tình thương rộng lớn, bình đẳng không phân thân sơ, không thiên hướng phục vụ cho riêng ai, mà cho tất cả với tinh thần tuệ giác, tự nguyện. Tình thương như thế trái hẳn hoàn toàn với bản chất của tình thương ái luyến, đam mê. Vì ái luyến đam mê mang sắc thái hệ lụy và trục lợi. Có một lần vua Ba Tư Nặc (Pasenadi) hỏi hoàng hậu Mallika rằng, trên đời này ái khanh yêu ai nhất (ý nhà vua muốn nói là yêu mình nhất). Mallika trả lời là yêu tự ngã của nàng nhất. Và nàng còn cho biết, cũng không có một ai yêu đại vương bằng chính tự ngã của đại vương Pasenadi. Nghe nói vậy, vua rất thất vọng, đến hỏi Đức Phật, và Đức Phật cũng giải thích như hoàng hậu Mallika.⁽¹⁾

Ở đây, chúng ta thấy, chính tình yêu trai gái, tình yêu vợ chồng đã giới hạn trong tình yêu vị kỷ. Ta yêu người khác vì

1. *Kinh Phật Tự Thuyết*, Ud 46, tr. 341-342.

muốn người khác trở thành sở hữu của mình, như vậy, chính là ta yêu cái tự ngã của ta, yêu vì phục vụ cho tự ngã của ta, chứ không phải là do một động lực gì khác. Do đó, tình yêu vợ chồng, hôn nhân, gia đình, con cái là một thứ tình yêu phạm tình, thế nhân, mà người xuất gia phải thoát ly hẳn. Nhà Nho thường nói: “Con là nợ, vợ là dây oan”, câu nói này tuy cũng phản ánh sự ràng buộc của vợ con đối với người chồng, người cha, nhưng lại có cái nhìn kỹ thị của phong kiến. Theo Phật giáo, vợ con không phải là yếu tố ràng buộc người Phật tử tại gia trên mọi lãnh vực cuộc sống. Nhưng chỉ với người Phật tử xuất gia, sự lập gia thất mới là sự ràng buộc. Vì như vậy, sự nghiệp hoằng truyền Phật pháp ở vị ấy sẽ bị hạn chế, có thể mất đi tính nhiệt tình phụng vụ. Tình yêu của người xuất gia có thể nói như một thi sĩ nào đó: “Ai bảo rằng tu chả biết yêu? Tu nhân ái cảm hơn người nhiều. Bằng “bi trí dũng” yêu nhân loại. Chuyển cuộc trần gian hết dập dìu.”⁽²⁾ Ở trường hợp này, người tu sĩ yêu bằng chất liệu Bi, Trí, Dũng để nâng đỡ, dìu dắt mọi người cùng tiến tới con đường giác ngộ. Yêu đó, thật sự là một hạnh nguyện độ sinh khế cơ, khế lý, khác với sự hệ lụy tình ái vợ con.

Trong các kinh Nikaya, Đức Phật diễn tả sự luyện ái nam nữ, vợ con chỉ là tự ràng buộc trong hệ lụy đau khổ. Nó cũng giống như hình ảnh của một con bê chưa bỏ được sữa mẹ:

*“Khi nào chưa cắt được
Ái dục giữa gái trai
Tâm ý vẫn buộc ràng
Như bò con bú mẹ”.*⁽³⁾

Và đương nhiên, sống trong đam mê sắc dục vợ con,

2. Thích Duy Tân, *Báo Giác Ngộ*, số 348 tr. 6.

3. Dhp.284.

người ấy chỉ đạt đến mức độ sống tối đa là làm người lương thiện, đạo đức, chứ không được giải thoát khỏi tam giới. Do đó, khi thân hoại mạng chung, người ấy vẫn trôi theo dòng tái sinh của kiếp người:

*“Người tâm ý đắm say
Con cái và súc vật
Từ thân bắt người ấy
Như lạt trôi làng ngủ”*.⁽⁴⁾

Từ cái nhìn của bậc xuất ly tam giới, huấn luyện các đệ tử xuất gia theo con đường phạm hạnh, viễn ly để phục vụ trọn vẹn, Đức Phật khẳng định với hàng xuất gia rằng:

*“Ai có các con trai
Sầu muộn với con trai
Người chủ các con bò
Sầu muộn với con bò
Sầu muộn của con người
Chính do sự sanh y
Ai không có sanh y
Không thể có sầu muộn”*.⁽⁵⁾

Ở lời dạy trên, cũng như kinh văn của chương này, chúng ta không được phép lý giải ở bình diện giáo dục nhân bản, mà là giáo dục siêu nhân bản, điều kiện trở thành thánh nhân, bậc giải thoát, không một người thân, nhưng tất cả là thân thích. Không con cái nhưng tất cả là đệ tử, đệ tử tinh thần. Chính vì thế mà Kinh Duy Ma Cật nói rằng: “Pháp hỷ chính là vợ. Tâm thành thật là trai. Tâm từ bi là gái. Không tịch

4. Dhp.287.

5. Kinh Tập, kệ 34, tr. 7.

là nhà cửa,”⁽⁶⁾ của Bồ Tát, và nói chung là của các Tăng sĩ Phật giáo. Vì vậy, điều kiện tiên quyết và cần thiết đối với người xuất gia là phải độc thân như Đức Phật đã giải thích và khuyên dạy ở câu kệ dưới đây:

*“Ai nhớ nghĩ chớ mong
 Đối với vợ và con
 Người ấy bị buộc ràng
 Như cành tre rậm rạp
 Còn các ngọn tre cao
 Nào có gì buộc ràng
 Hãy sống riêng một mình
 Như té ngu một sừng”.*⁽⁷⁾

Ở Kinh Ái Sinh, Đức Phật quy tất cả mọi sầu bi, đau khổ trên thế gian này đều có nguồn gốc từ ái. Chính từ ái, sự yêu thương khi xa lìa nó, người ta đau khổ, khóc lóc. Con khóc cha mẹ, chồng khóc vợ, vợ khóc chồng, một người khóc tiễn biệt mãi mãi người thân... đều do thương yêu người quá cố. Nhưng nên nhận chân rằng: “Sự thật là như vậy, sầu, bi, khổ, ưu não đều do ái sinh ra, hiện hữu với ái.”⁽⁸⁾ Rồi ở Kinh Phật Tự Thuyết, khi thiếu phụ Migara ôm trong lòng đứa con trai vừa mất nhờ Phật cứu sống nó, Đức Phật không cứu nó, lại cứu Migara khỏi vòng ân ái, mà nhận chân sự sống chết là một quy luật: “Này gia chủ, cái chết luôn hiện hữu và đó là thân phận của con người. Những ai có 100 người thân yêu, những người ấy có 100 sự đau khổ. Những ai có 90 người thân yêu, những người ấy có 90 sự đau khổ. Chỉ đến có 1 người thân yêu thì có 1 sự đau khổ. Chỉ với ai không có

6. Phẩm Phật Đạo, tr. 96.

7. Kinh Tập, kệ 38, tr. 7.

8. Trung Bộ II, tr. 421.

người thân yêu thì người ấy mới không có sự đau khổ. Ta nói rằng họ là người không có sầu, không có tham đắm, ưu não.”⁽⁹⁾

Từ hai đoạn kinh khác, chúng ta nhận thấy, sự hệ lụy ân ái chỉ gắn liền con người trong yêu thương và đau khổ, điều mà người xuất gia phải từ bỏ dứt khoát ngay buổi ban đầu vào đạo. Sở dĩ Đức Phật phải nhắc đi nhắc lại tác hại của sắc dục, ân ái thế gian nhiều lần, ở nhiều trường độ khác nhau, là do Ngài muốn làm nổi bật tính chất cát ái từ thân của một tu sĩ Phật giáo là vô cùng hệ trọng và cần thiết. Từ sự cát ái này, người tu sĩ sẽ tập hợp được điều kiện tất yếu để trở thành một vị xuất gia theo đúng nghĩa là xuất phiền não gia và xuất tam giới gia (tự mình xuất cấu uế, nên gọi là xuất gia – Dhp.388), cũng tức là chứng đắc A la hán: “Nhu trắng sạch không uế, sáng trong và tịch lặng. Hữu ái được đoạn tận. Danh gọi A la hán.”⁽¹⁰⁾ Điều này cũng chính là nội dung chính của kinh văn:

“Nhào vào sắc dục, tự đắm mình trong bùn như ấy, nên gọi là phạm phu. Vượt khỏi cửa ái này, đúng là bậc xuất trần La hán”.

9. Ud 91, tr. 393-394.

10. Dhp.413.

Chương 24

ÁI DỤC KHỔ ĐỆ NHẤT (CŨNG MAY CHỈ CÓ MỘT)



I. DỊCH NGHĨA

Trong các ái dục, sắc dục là nguy hại hơn hết. Cũng may là chỉ có một. Nếu mà có cái thứ hai, có lẽ thiên hạ không ai hành đạo được.

II. LƯỢC GIẢI

Mặc dù ở nội dung của kinh văn, Đức Phật chỉ chú trọng, nhấn mạnh sự nguy hại của sắc dục trong phạm vi của người hành đạo. Người hành đạo là người tu hạnh viễn ly giải thoát, mà ái là sợi dây cột trói con người ở tái sinh. Nhưng trên tinh thần mà nói, thì lời dạy này còn bao quát cho mọi giới và mọi lãnh vực, hễ đam mê rượu chè, sắc đẹp, nhất định người ta sẽ thất bại trong sự nghiệp.

Trong Kinh Tăng Chi, Đức Phật ví sánh sắc dục như là độ nước cần thiết để cho hạt giống thóc sinh trưởng ở mảnh ruộng nghiệp. Nước là yếu tố quan trọng để mầm sinh. Ái cũng vậy, là điều tiên quyết của Hữu: “Này Ananda, nghiệp là thửa ruộng, thức là hạt giống và ái là sự nhuận ướt. Chúng sinh bị vô minh che lấp, bị sắc dục trói buộc, nên thức được an lập trong giới thấp kém. Như vậy sẽ có sự tái sinh. Nghĩa là “hữu” có mặt.”⁽¹⁾ Vướng mắc vào ái là vướng mắc vào sinh tử miên viễn, trong đó đam mê sắc dục là cụ thể và nguy hại hơn hết.

Chính sắc dục đã làm đắm lụy biết bao anh tài thế phiệt, sắc dục không phải là sóng nước, mà lại là sóng tình: “Vũ phi kiềm tỏa năng lưu khách. Sắc bất ba đào dị nịch nhân”.

Từ một Napoleon nước Pháp, một Trụ Vương thời phong kiến Trung Quốc, cũng đều bị sắc dục mà tan tành sự nghiệp. Câu nói của một triết gia Tây phương: “Nếu không có đàn bà

1. *Tăng Chi I*, tr. 256-257.

thì tất cả đàn ông đã ngồi đồng bàn với bậc thánh” hay của Porê: “Người đàn bà là thiên đường của cặp mắt và là địa ngục của tâm hồn”, há không làm cho phái nam nhi suy giảm, cảnh tỉnh hay sao! Mùi vị của sắc dục, có chăng, chỉ là khó chịu: “Sắc dục là liều thuốc đắng”. Sung sướng, khổ đau chỉ là hai mặt của một vấn đề: “Ái tình như đỉnh núi cao: leo lên, người ta ca hát, xuống dốc bên sườn, người ta than khóc”. (An-đơ-rê Thơ-ria).

Hệ lụy của sắc dục quá rõ ràng làm cho chính Napoleon, vị anh hùng đã một thời làm bá chủ châu Âu, cũng là người làm điều đúng bao trái tim phụ nữ, phải nhận định nó là đầu mối của sự nguy hiểm: “Đàn bà là linh hồn của mọi mưu cơ”.

Cuối cùng, nói như Cô-hin: “Đam mê nữ sắc là ký kết với đau khổ” vì sự đam mê này không đem lại hạnh phúc như người ta tưởng, mà phần nhiều đem lại tai họa không nhỏ. Những bậc vĩ nhân, đạo nhân, A la hán... sở dĩ được nhân loại tôn xưng như vậy là do các vị ấy biết sống ngoài sự trói buộc của sắc dục, nghĩa là sống phạm hạnh, giải thoát.

Chương 25

LỬA ÁI CHÁY TAY



I. DỊCH NGHĨA

Người vương vít ái dục, như cầm đuốc đi ngược gió, dĩ nhiên bị bỏng tay.

II. LƯỢC GIẢI

Ái dục ở chương này được Đức Phật nói như một câu danh ngôn, phương ngôn cho cuộc sống cho tất cả Tăng sĩ chúng ta. Hình ảnh mà Đức Phật ví dụ ái dục và tác hại của nó là cây đuốc có lửa nhưng đi theo hướng nghịch gió. Tất nhiên, lửa của ngọn đuốc sẽ không cháy bốc lên bên trên mà là sẽ tạt về hướng tay người cầm. Do đó, người cầm đuốc phải bị bỏng tay. Ngay khi ấy, có thể tác dụng soi sáng của đuốc không còn nữa, vì người ta sẽ không can đảm để cầm tiếp. Cũng vậy, người đam mê ái dục luôn luôn muốn thỏa mãn các dục hạ liệt, nhưng chưa chắc đã thưởng thức được hương vị của nó thì họa hệ lụy, nhiễm đấm đã đến kề bên rồi. Ngay vị ngọt nhất thời của ái đã hiện hữu vị đau khổ lâu dài. Vì thế, người xuất gia, chúng ta không nên tham đắm ái dục. Có được như vậy, con đường phạm hạnh, phạm trú của chúng ta mới được thành tựu viên mãn.

Vài điều tâm niệm cần nhớ:

- 1.- Ái nhiễm, nhân sinh thế gian và hình thành sáu đạo.
- 2.- Ái dục, quả bom tàn phá đạo Bồ đề.
- 3.- Còn sống hệ lụy ái dục, còn là phàm phu.
- 4.- Ái dục dẫn dắt chúng sinh vào ra sáu nẻo ngang qua ngưỡng cửa Bồ đề.
- 5.- Nhip sống của chúng sinh trong tam giới là ái nhiễm.
- 6.- Ái dục là nơi sinh ra ta, cũng là nơi chôn ta.
- 7.- Đầu mỗi mọi tranh chấp, thác loạn trên thế giới, không

gì hơn ái.

8.- Hệ lụy ái tình là giết chết cuộc đời.

9.- Từ bi mà không trí tuệ, thực chất chỉ là ái nhiễm.

10.- Dưới cái nhìn của bậc thánh, không có sự trói buộc nào bằng sự trói buộc của tâm ái.

11.- Để diệt trừ ái nhiễm, vô ngã quán, bất tịnh quán phải thường xuyên tu tập.

12.- Diệt trừ tận gốc của tham ái là đồng nghĩa giải thoát mọi hệ lụy.

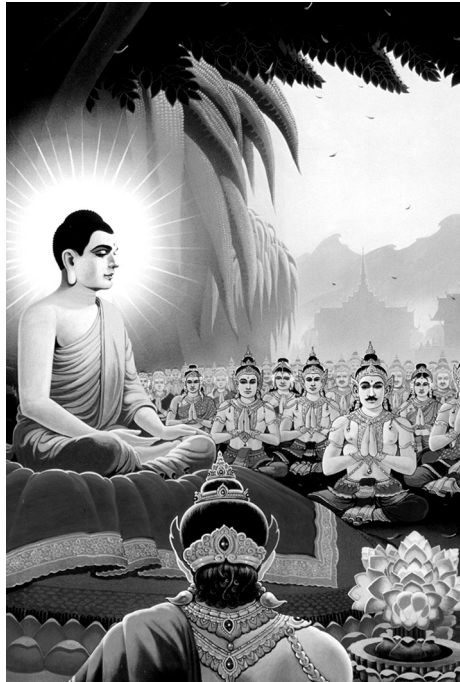
13.- Mấy trăm giới của một Tỳ kheo, mục đích duy nhất là duy trì phạm hạnh, đoạn ái khử dục.

14.- Đoạn tận tâm ái dục là người tối thắng trong loài người.

Xá chi bọt nước đầu khơi. Xá chi làn chớp chân trời xa
xã. Tỉnh lòng, thanh tịnh hóa tâm. Lo chi biển ái sóng dầm
đam mê.

Chương 26

THIÊN MA DÂNG NGỌC NỮ



I. DỊCH NGHĨA

Thiên thần dâng Ngọc nữ cho Đức Phật, toan mưu phá tâm đạo của Ngài. Đức Phật bảo rằng:

“Cái dẫy da chứa nhiều bất tịnh, anh đem đến đây làm gì? Hãy mang đi đi. Ta không cần đến”.

Hại không được, thiên thần trở sinh lòng cung kính, tham vấn Phật pháp. Đức Phật chỉ bày ý đạo, nhờ đó ông chứng quả Tu đà hoàn.

II. LƯỢC GIẢI

Tìm hiểu nội dung chương này, chúng ta nên chú ý bốn điểm sau đây:

1/ Đầu tiên chúng ta phải xác quyết rằng bối cảnh của giai thoại này xảy ra sau khi Đức Phật thành đạo, và có thể trong những tuần lễ đầu tiên, dưới cây Bồ đề đại thọ, khi Đức Phật đang chần chừ trong trạng thái nửa muốn hóa độ chúng sinh vì chúng sinh đau khổ và nửa muốn vô dư Niết bàn vì sợ chúng sinh không kham thọ nội giáo pháp quá cao sâu mà Ngài vừa chứng ngộ. Câu nói: “Đức Phật chỉ bày ý đạo, nhờ đó ông chứng quả Tu đà hoàn” cho phép chúng ta khẳng định điều này. Bởi lẽ người giác ngộ viên mãn mới khai ngộ đối tượng chứng quả (dù chỉ là sơ quả).

2/ Thiên thần: Theo Đinh Phúc Bảo, thiên thần là dịch nghĩa của từ Phạm Thiên (Revata), Phạm Thiên là tên gọi chung cho Đế Thích và tất cả thiên chúng⁽¹⁾. Nhưng theo kinh điển thì Thích Đề Hoàn Nhân và thiên chúng của ông rất mực ủng hộ Phật pháp. Kinh Pháp Hoa nói, khi Đức Phật khởi ý định nhập Niết bàn, không thuyết pháp độ sinh, thì chính ông là người đầu tiên khởi thỉnh Đức Phật chuyển pháp luân

1. *Phật học đại từ điển*, tr. 471.

và sau đó là mười phương chư Phật: “Xưa ta ngồi đạo tràng, xem cây cùng kinh hành, trong 21 ngày. Ta nghĩ như vậy. Trí tuệ của ta đặng, vi diệu bậc đệ nhất. Chúng sinh các căn chậm, làm sao mà độ đặng. Bấy giờ các Phạm Thiên, cùng các trời Đế Thích, bốn Thiên vương hộ đời và trời Đại Tự Tại cùng các thiên chúng khác, trăm ngàn ức quyến thuộc, chấp tay cung kính lễ, thỉnh ta chuyển pháp luân...”⁽²⁾

Do đó, thiên thân ở đây, phải là thiên ma ngoại đạo (loại thiên ma luôn cản phá Phật đạo)⁽³⁾ hay thiên ma Ba Tuần. Cũng theo từ điển trên, thiên ma Ba Tuần còn gọi là Thiên ma hay Thiên tử ma, tức là Ma vương của cõi trời thứ sáu có rất nhiều quyến thuộc, là những đối tượng luôn quấy phá, làm trở ngại Phật đạo.

Theo bản chú giải của TT. Hoàn Quan, chúng ta dễ hiểu hơn: “Thiên ma ở dục giới, thuộc cõi trời thứ sáu (tức Tha Hóa Tự Tại Thiên) tìm cách quấy nhiễu Phật. Cõi trời này, sự thọ dụng về ngũ dục rất là vi tế thắng diệu. Vị Thiên chủ tên là Ba Tuần cũng là vị trụ trì năm thứ dục của dục giới. Tất cả chúng sinh ở dục giới muốn cầu được ngũ dục tối thượng đều phải cung phụng vị này. Nhưng Phật đạo lại xuất ly dục giới, nên bị chúng Thiên ma này ghét. Vì thế, chúng đem Ngọc nữ hiến cho Phật”.

3/ Chúng ta thấy thái độ của Đức Phật luôn là thái độ sáng suốt. Ngài không hề bị những cám dỗ tầm thường như là sắc đẹp “mỹ nhân kế”. Do đó, là đệ tử Ngài, tiếp nối con đường hoằng hóa của Ngài, chúng ta cần có thái độ sáng suốt nhìn thẳng vào bản chất của mọi sự cám dỗ, khinh bỉ nó, vượt lên trên nó, để chu toàn sứ mạng sứ giả Như Lai trong mọi bối cảnh và mọi thời đại. Không chiến thắng mọi cám dỗ, chúng

2. *Phẩm Phương Tiện*, tr. 87.

3. *Phật học đại từ điển*, tr. 477.

ta sẽ thất bại trên đường hoằng hóa và ngay trong cả đời thường tu tập. Nghĩa là chúng ta “Bán đồ nhi phế”, trở lại đời sống thế tục, vốn như một ngục tù chật chội.

4/ Sự đổ ky, quấy nhiễu, hãm hại của những phần tử xấu đối với người thiện, hoạt động đạo đức, có thể coi như là một điều không thể tránh khỏi. Là kẻ xấu nên họ luôn luôn tìm hại người thiện dưới mọi hình thức. Nhưng để quy phục những phần tử như vậy, chúng ta phải có thái độ và cách xử sự thật sáng suốt, cứng rắn. Sáng suốt và cứng rắn ở đây không phải là đối kháng mà là vận dụng phương tiện uyển chuyển, chuyển hóa tâm người. Ở đây, Đức Phật phủ nhận sự bất thiện của thiên ma, nhưng không phần nộ mà chỉ phản vấn để thức tỉnh thiên ma: “Cái đây da chứa nhiều bất tịnh, anh đem đến đây làm gì?”. Không phải là xua đuổi, mà là khuyên rất nhỏ nhẹ, ý nhị, nhưng đầy tính thuyết phục: “Hãy mang đi đi, ta không cần đến”. Chính nhờ như thế mà thù thành bạn, thiên ma thành người giác ngộ (chúng quả Tu đà hoàn).

Do đó, vấn đề này rất cần để chúng ta lưu tâm, chiêm nghiệm vận dụng trong phạm vi truyền đạo của mình. Từ bốn điểm này chúng ta đúc kết thành hai bài học:

1/ Đam mê sắc đẹp hay chạy theo nhiều cảm dỗ của nữ sắc, tất không làm nên đại sự, đại nghiệp.

2/ Nóng nảy, không khéo lý, khéo cơ, tất không hóa độ được ai, nhất là những đối tượng cự thù.

Xét về nguyên tác, kinh này được tìm thấy trong Kinh Tập (Suttanipata) (Sn,163) từ kệ 835-847, tr. 125-127, bản dịch của Hòa thượng Minh Châu, với tựa đề là Kinh Magandiya.

Magandiya là tác giả hiền kế “dâng Ngọc nữ”. Bản nguyên tác không mô tả rõ vị này là ai, mà chỉ ghi lại cuộc đối thoại bằng thi kệ giữa Đức Phật, bậc tự tại vô nhiễm, với y mà thôi.

Nội dung cuộc đối thoại (bằng thi kệ) chỉ xoay quanh vấn đề sự bất tịnh của nữ sắc, sự chấp thủ và sự giải thoát, thắng tiến phạm hạnh là từ bỏ sự chấp thủ. Đức Phật giải thích tường tận ba điều đó cho Magandiya, tuy nhiên bản nguyên tác cũng không cho biết gì về sự chứng đắc như bản dịch của hai ngài Ma Đăng và Trúc Pháp Lan. Sau đây là nguyên văn Kinh Magandiya:

Thế Tôn:

*“Sau khi thấy khát ái
Bất lạc và tham đắm
Không thể có ưa muốn
Đối với sự dâm dục
Sao, với bao đầy tràn
Nước tiểu, phân ứ này
Ta không có ước muốn
Với thân động chạm đó.”*

Magandiya:

*“Nếu Ngài không ước muốn
Ngọc báu như thế này
Nữ nhân được mong cầu
Bởi rất nhiều đế vương
Hãy nói như thế nào
Là tri kiến của Ngài
Giới cấm và sinh mạng
Cùng sự hữu phát sinh.”*

Thế Tôn:

*“Thế Tôn liền trả lời
Cho Magandiya*

Với ta không có nói
“Ta nói như thế này”
Sau khi quan sát kỹ
Sự chấp thủ trong pháp
Trong tất cả tri kiến
Ta không có chấp trước
Ta thấy sự cất chứa
Tịch tịnh trong nội tâm.”

Magandiya:

“Các lý thuyết quyết định
Ngài nói vị ẩn sĩ
Không nắm giữ thuyết nào
Còn về ý nghĩa này
Của hai chữ nội tịnh
Thế nào bậc hiền trí
Hiểu biết hai chữ ấy?”

Thế Tôn:

“Sao Bà la môn ấy.”
Lại nói: “Đây sự thật.”
“Đây chính là nói láo
Để gây tranh luận
Với si không hề có
Bằng nhau, không bằng nhau
Do đâu nó có thể
Mắc vào tranh luận được
Đoạn tận mọi nhà cửa
Sống làm kẻ không nhà

Ẩn sĩ không thân thiết
Với một ai ở làng
Trống không các đục vọng
Không xem trọng sự gì
Không nói chuyện tranh luận
Với một ai ở đời
Vị ấy sống viễn ly
Mọi sự việc ở đời
Bạc long tượng không chấp
Và không nói đến chúng
Như hoa sen có gai
Sinh ra ở trong nước
Không bị nước và bùn
Mắc dính và thấm ướt
Như vậy bậc ẩn sĩ
Nói an tịnh, không tham
Không bị đục và đời
Mắc dính và thấm ướt
Bậc trí không do kiến
Cũng không do thọ tướng
Đi đến sự kiêu mạn
Không có tham dự vào
Không để cho hành động
Cho truyền thống dắt dẫn
Không để bị chi phối
Trong trú xứ của ý
Người không ưa thích tướng

*Không có bị trói buộc
Vị được tuệ giải thoát
Không có sự si mê
Và không ai chấp thủ
Tư tưởng và tri kiến
Người ấy sống xung đột
Với mọi người ở đời.”*

Chương 27

LẠI NÓI VỀ ĐIỀU KIỆN ĐẠT ĐẠO



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Người hành đạo giải thoát như khúc cây ở mặt nước, trôi theo dòng, chẳng tấp vào hai bên bờ, chẳng bị người vớt, chẳng bị chìm trong vùng nước xoáy cũng chẳng bị mục nát, ta tuyên bố rằng khúc cây ấy chảy xuôi đến biển được. Nay các Tỳ kheo, cũng vậy, người hành đạo giải thoát, nếu không bị mê hoặc bởi thất tình lục dục, không bị trói buộc bởi các tà, tinh tấn tu tập vô vi, ta bảo chúng rằng vị ấy sẽ chứng được đạo.

II. LƯỢC GIẢI

Vấn đề người hành đạo giải thoát, làm thế nào để đạt được chí đạo, có thể nói như là mục đích chính của kinh này, được đề cập khá phổ biến, đi từ khái quát nhất đến đầy đủ nhất. Nếu như ở chương 13, sự thanh tịnh hóa tâm, giữ vững ý chí tu tập là hai điều kiện cần và đủ để thể nhập chí đạo, ở chương 16, điều kiện duy nhất để đạt được đạo là đoạn trừ hoàn toàn ái dục, thì ở chương này, hành giả muốn chứng đắc đạo giải thoát phải hội đủ bốn điều kiện: dứt bỏ thất tình, dứt bỏ lục dục, không còn các tà và tinh tấn tu tập vô vi. Các điều kiện cần yếu này được Đức Phật dùng hình ảnh ví dụ vô cùng xác đáng, linh động và dễ hiểu: Một khúc cây được đặt ở dòng nước, theo dòng nước chảy, nó sẽ thẳng tuôn ra biển cả nếu như nó không bị tạt tấp hai bên bờ, không bị ai vớt, không trôi vào vùng nước xoáy và không bị mục nát. Bốn điều kiện để một khúc cây trôi ra được biển ở đây chính là nhằm minh họa, biểu chứng bốn điều kiện để một hành giả đạt được chí đạo, âu cũng là một nghệ thuật giảng dạy bằng hình ảnh ví dụ, so sánh sát hợp vừa khế lý, vừa khế cơ của Đức Phật đối với chúng hội nghe Ngài thuyết pháp. Đó cũng là điều chúng ta cần lưu ý và học hỏi.

1.- Dứt bỏ thất tình

Theo *Phật học đại từ điển* của Đinh Phúc Bảo thì thất tình

không phải từ ngữ dân gian mà thật sự là thuật ngữ và pháp số của Phật giáo. Thất tình là: hỷ, nộ, ái, cụ, ái, ó, dục.

- **Hỷ** trong trường hợp này là thái độ tùy hỷ, đồng tình, bao che, tán thán, khen ngợi với những ý niệm, hành vi, chủ trương, quan điểm xấu ác của kẻ khác, kinh thường nói là “kiến ác tác tùy hỷ”, thấy làm ác sinh lòng vui theo. Nó là thái độ a dua, là sự gián tiếp tòng phạm theo những hành vi bất thiện, cố ý, có chủ mưu của người khác nói chung. Tác hại và hậu quả cũng như mức độ phạm tội của kẻ a dua so với người chính phạm (đương sự phạm pháp) được xem như là gần ngang hàng với nhau. Bởi lẽ một kẻ trực tiếp và một kẻ gián tiếp. Chính cái gián tiếp làm trợ duyên, tiền đề, chất kích thích, xúc tác cho cái chánh nhân trực tiếp tác tạo bất thiện. Và xét về nội tâm thì thái độ lẫn tâm lý của kẻ a dua, gián tiếp cũng biểu lộ tâm ý bất thiện với cường độ cũng không phải là nhỏ. Nghĩa là, kẻ a dua rất muốn làm ác nhưng chưa có đủ điều kiện, vì thế họ đồng tình với kẻ ác, người làm ác. Và khi ý nghĩ đã bất thiện thì đó là một nghiệp bất thiện, bất thiện ở nội tâm (tác ý là nghiệp), điều mà Đức Phật đã cảm đoán đầu tiên. Chính ý nghĩ ác quyết định mọi hành động ác: “Ý dẫn đầu các pháp, ý làm chủ, ý tạo. Nếu với ý nhiễm ô, nói lên hay hành động, khổ não bước theo sau, như xe chân vật kéo”.⁽¹⁾

- **Nộ** là sự phẫn nộ, giận dữ, sân hận. Nó biểu thị một thái độ muốn thiêu hủy, đả thương đối tượng thù nghịch. Nộ ở mức độ thấp là bực tức, căm phẫn, ôm giữ sự tức tối trong lòng và luôn làm một cái gì đó không đồng tình với đối phương. Chính sự phẫn nộ dưới bất kỳ góc độ nào, cũng là sự thiêu đốt tâm từ ái ở con người toàn diện của chính mình. Nó biến chúng ta thành con người đầy dẫy sự nóng nảy, bộp chộp

1. Dhp.2.

và mắt thẳng bằng, tạo nhiều nên mâu thuẫn trong mỗi đoàn kết hòa hiệp chân tình với người khác. Nhất là làm con người trở nên thiên cận, vụng về và bị suy yếu tinh thần bổ úy.

- **Ai** là thái độ than vãn, kêu rêu, bi quan, bi lụy trong cuộc sống. Nó là chất tố làm yếu mềm, nhụt chí con người. Chính thái độ bi quan làm con người se thắt ý chí, nghị lực, không muốn phấn đấu vươn lên hơn là ở bản thân nghịch cảnh. Nghịch cảnh, thật ra chỉ là các chướng ngại duyên trui mài, rèn luyện tính kiên định, sự già dặn cho con người. Nhưng đối với người bi quan, nó là yếu tố nguy hại đưa con người từ thụ động, yếu mềm sang hết những bế tắc này đến bế tắc khác. Do đó, nó là thái độ không nên có đối với tất cả chúng ta, nhất là khi chúng ta đặt mình trong con đường hướng đến giải thoát nhưng đầy chông gai, cần nhiều sáng suốt, ý chí và nghị lực.

- **Cụ** là sự sợ hãi, sợ sệt. Nhưng sợ sệt ở đây không phải là sự sợ hãi bất thiện, sợ hãi tham sân si, sợ hãi các pháp lậu, mà sợ hãi cái thiện, đạo lý chánh pháp. Nghĩa là không tiếp thu được chân lý giải thoát. Cụ ở mức độ thông thường là sợ sệt cái chết mà không nhận chân ra được bản chất quy luật về thân phận con người: có sống phải có chết. Sống và chết là không thể tách rời ở một hữu thể hữu tình, khi hữu tình đó bắt đầu có sự hiện hữu. Sợ hãi cái chết đến, sợ hãi các thiện pháp đều làm cho con người xa rời với bản chất đạo, xa lìa sự thanh tịnh giải thoát.

- **Ái**, nếu như từ bi là chất liệu yêu thương ở tầm mức rộng lớn phát xuất từ tâm lượng vị tha vô ngã, nghĩ đến điều lợi ích thiết thực cho con người thì trái lại, ái là chất liệu yêu thương mang tính cá nhân, vị kỷ, một sự chấp ngã, ngã si, ngã ái. Nói khác, đức ái biến con người trở nên hẹp hòi, ích kỷ, tật đố, ganh tỵ, thù hận, đối địch, giết chết tâm lượng Bồ

Tát. Ái ở mức độ rộng hơn là sự chấp thủ, có sở trụ trước một sự bám víu chủng tử tái sinh, đầu mối của mọi luân hồi, triền miên đau khổ. Bỏ đi chất yêu thương tự ngã, gột rửa sự chấp thủ nói chung, chỉ với như vậy, hành giả sẽ gần gũi đạo, tâm tự tại, an lạc, siêu thoát.

- **Ô** là thái độ thù ghét, thù hận. Nó có tên khác là tật đố, ganh tỵ với việc làm lương thiện, đạo đức của người khác. Xét về tính chất, ô và hỷ tương đồng với nhau. Một đảng thì không đồng tình với thiện, và một đảng thì đồng tình với ác. Không đồng tình với thiện là ác. Đồng tình với ác là bất thiện. Nói dễ hiểu hơn, cả hai chỉ là một: sa đọa hóa con người.

- **Dục** là sự mong muốn, dĩ nhiên là mong muốn, hy vọng, kỳ vọng không chính đáng, đi ngược lại bản chất các điều thiện. Chính dục là môi giới, chất xúc tác hữu hiệu nhất để từ một ý nghĩ bất thiện trở thành một hành động bất thiện cụ thể. Dục là động cơ hình thành hành động, triển khai hành động, biểu đạt hành động, nhưng là hành động đem lại bất hạnh đau khổ cho người khác, cho chính mình hay cho cả hai. Nó là điều tối kỵ nhất đối với người học đạo giải thoát, và con người nhân bản nói chung.

2.- Dứt bỏ lục dục

Theo *Phật học đại từ điển* của Đinh Phúc Bảo, lục dục cũng là một thuật ngữ về pháp số của Phật giáo. Lục dục là:

- **Sắc dục**: Là sự tham trước nam sắc, nữ sắc, ngoại sắc, màu sắc.

- **Hình mạo dục**: Là sự tham trước về ngoại hình, ngoại biểu, hình dung.

- **Oai nghi tư thái dục**: Là sự đắm trước cái dáng đi, cái đứng, cái nằm, cái duyên dáng, yêu kiều, yểu điệu...

- **Ngôn ngữ âm thanh dục**: Là sự đắm trước cái giọng nói, tiếng cười, lời ca, vịnh, hát, những âm thanh, âm nhạc, ngôn ngữ dễ chịu...

- **Tế hoạt dục**: Là sự đắm trước làn da trơn láng, mịn màng, êm mát dễ chịu trong tiếp xúc nam nữ.

- **Nhân tướng dục**: Tức là đắm mê ngoại hình, thân tướng đẹp đẽ của người nam, người nữ... (tr. 650 và 2028).

Theo lý giải của Phật giáo Nam tông, thì sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp cũng chính là lục dục. Cả hai quan điểm đều nói lên được tính tác hại nguy kịch của nó đối với người hành đạo là cản trở Bồ đề. Vì thế, Kinh Tạp A Hàm nói: “Tất cả mọi bất hạnh, đau khổ của chúng sinh đều lấy dục làm căn bản” hay “Dục sinh các phiền não, dục là nền tảng khổ”.⁽²⁾

3.- Không bị trói buộc bởi các tà

Phạm trù của tà rất rộng, với ý nghĩa là bất chính, phi hiện thực, phi chân lý. Chẳng hạn như bát tà: tà kiến, tà tư duy, tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng, tà niệm, tà tinh tấn, tà định.

- **Tà kiến** là biên kiến, thường kiến, đoạn kiến, nhị nguyên kiến, hý luận, kiến triền, cố chấp. Là chấp ngã, nhân, chúng sinh, thọ giả. Là không hiểu thập như thị của các pháp, là không thấy nhân quả, tứ đế v.v...

- **Tà tư duy** là những tác ý bất thiện, thuộc về bất thiện, là sự nghĩ ngợi, hướng tâm đến bất thiện...

- **Tà ngữ** là sử dụng ngôn ngữ bất chính, gây bất hạnh đến kẻ khác như vọng ngữ, ác khẩu, ly gián ngữ, lường thiệt ngữ...

- **Tà nghiệp** là tác khởi các hành bất thiện về thân (sát sinh, trộm cắp, tà hạnh), bất thiện về lời (như tà ngữ), bất

2. Tăng Nhất A Hàm.

thiện về ý (tham sân si) là sự hợp tác, sự thiên hướng, sự vi phạm về bất thiện pháp.

- **Tà mạng** là nuôi sống bằng các nghề nghiệp bất chính, bất lương, có lợi cho bản thân trên cơ sở gây đau khổ cho kẻ khác như tham nhũng, hối lộ, man trá, lường gạt. Hay nói đúng hơn, nuôi sống bản thân bằng sức lực và khối óc một cách không hợp pháp.

- **Tà tinh tấn** là đeo đuổi, chạy theo các mục đích bất thiện, không từ bỏ nếp sống phi pháp. Không bỏ ác, không theo thiện. Mà là cố ác, theo bất thiện.

- **Tà niệm** là sự ghi nhớ, sự tùy niệm, trạng thái ký ức, những ghi nhận về bất thiện, thuộc về bất thiện. Tà niệm được xây dựng trên cơ sở ác, thiên hướng về mục đích ác.

- **Tà định** là những phương pháp tu tập thiên phi chánh pháp. Mục đích cứu cánh của các định này nằm trong phạm vi tam giới, không hướng đến giải thoát.

Đó là vài nội dung cơ bản về các tà. Nhưng nói chung, các tà là các bất thiện pháp, không xu hướng đến mục đích viễn ly, Niết bàn, an lạc, giải thoát, mà chỉ là ngược lại.

4.- Tinh tấn tu tập vô vi

Vô vi tiếng Phạn là Asaniskrta, được hiểu với nghĩa là pháp không bị tác tạo, không phải là sản phẩm của tác tạo, tức là Niết bàn, pháp tánh, thật tướng, pháp giới tánh. Quyền Thám Huyền Ký 4 chép rằng: “Pháp nào được hình thành từ nhân duyên, pháp đó là hữu vi. Pháp không bị tạo tác, là chân lý vô tánh là pháp vô vi”. Hoa Nghiêm Đại Sớ 16 chép: “Pháp hữu vi là pháp tạo tác nên vô thường. Không bị tạo tác là pháp vô vi. Vô vi là tịch diệt chân thường”.

Kinh Vô Lượng Thọ, quyền thượng viết: “Vô vi là con

đường Niết bàn.”⁽³⁾ Theo Kinh Tương Ưng thì vô vi tuy là pháp Niết bàn nhưng phải là sự tịch diệt hoàn toàn tam độc: “Này các Tỳ kheo, sự diệt tận tham sân si đây gọi là vô vi.”⁽⁴⁾

Như vậy, tinh tấn tu tập vô vi là tinh tấn đoạn trừ tam độc. Cũng có nghĩa là hãy nỗ lực tinh cần hướng đến giải thoát, hướng đến bờ bên kia:

“Này các Tỳ kheo, sự đoạn tận tham, sự đoạn tận sân, sự đoạn tận si, đây gọi là bờ bên kia.”⁽⁵⁾

Xét về nguyên tác, xuất xứ chương này được tìm thấy ở Kinh Tương Ưng Bộ. Và không có sự khác biệt nào quan trọng giữa hai bản văn. Bản văn của nguyên tác dài hơn và rõ ràng hơn bản văn lược dịch của hai ngài Ma Đăng, Trúc Pháp Lan. Tường cũng nên trưng dẫn ra đây, để chúng ta có thể tự đối chiếu:

“Một hôm, Thế Tôn du hành cùng chúng Tỳ kheo dọc theo bờ sông Hằng, trông thấy một khúc gỗ lớn trôi theo dòng, Ngài chỉ cho các Tỳ kheo thấy và dạy: “Này các Tỳ kheo, nếu khúc gỗ ấy không đâm vào bờ này, không đâm vào bờ kia, không chìm giữa dòng, không lọt vào xoáy nước, không mắc cạn trên cồn nổi, không bị người hay phi nhân nhặt lấy, không bị mục ở bên trong, thì nó sẽ xuôi vào biển cả, vì dòng sông này hướng về biển cả, nhập vào biển cả.

Cũng vậy, này các Tỳ kheo, nếu các con không đâm vào bờ này (chỉ sáu nội xứ: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý), không đâm vào bờ kia (chỉ sáu ngoại xứ: sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp) không chìm giữa dòng (dụ lưỡi biếng), không lọt vào

3. *Phật học đại từ điển*, tr. 2181.

4. *Tương Ưng IV*, tr. 360.

5. *Tương Ưng IV*, tr. 368.

xoáy nước (dụ tham dục), không mắc cạn trên cồn nổi (dụ kiêu mạn), không bị người nhặt lấy (dụ cho vị Tỳ kheo sống quá ràng buộc với thế tục), không bị phi nhân nhặt lấy (dụ cho vị Tỳ kheo ham phước báu cõi trời), không mục nát bên trong (dụ cho vị Tỳ kheo trong bản ngoài sạch, không chân thật tu hành), thì các con sẽ xuôi dòng Niết bàn, sẽ nhập vào Niết bàn. Bởi vì pháp Như Lai giảng dạy là xu hướng về Niết bàn, thể nhập vào Niết bàn”.⁽⁶⁾

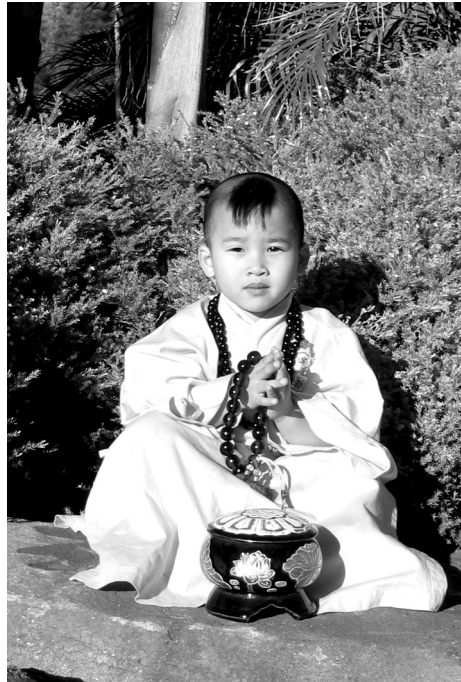
Nói tóm lại, cả bốn yếu tố: Từ bỏ thất tình, từ bỏ lục dục, giải phóng các tà và tinh tấn tu tập vô vi (Niết bàn) đóng vai trò quan trọng, quyết định sự chứng đắc, thử nghiệm thành tựu đạo giải thoát. Hay nói đúng hơn, muốn được giải thoát, hành giả phải đồng tu bốn yếu tố trên, như kinh này Đức Phật đã dạy:

“Này các Tỳ kheo, cũng vậy, người hành đạo giải thoát, nếu không bị mê hoặc bởi thất tình, lục dục, không bị trói buộc bởi các tà, tinh tấn tu tập vô vi, ta bảo chúng rằng, vị ấy sẽ chứng được đạo”.

6. *Nội san Phật pháp*, Xuân Tân Dậu 1981, số 6-7-8, tr. 136-137.

Chương 28

KHÔNG NÊN CHỦ QUAN (KHI CHƯA PHẢI LÀ A LA HÁN)



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Nay các Tỳ kheo, chớ quá tự tin, ý lại. Ý các thầy chưa thể tin được, phải dè dặt, chớ gần gũi với sắc đẹp, gần sắc đẹp thì họa sinh. Khi chứng được A la hán mới có thể tự tin.

II. LƯỢC GIẢI

Cũng là đề cập đến phạm hạnh của Tỳ kheo, nhưng ở chương này Đức Phật nhấn mạnh đến điều kiện giữ gìn phạm hạnh thông qua giới hạn của đức tin tự tín chủ quan và đức tin viên mãn của A la hán.

Đức tin tự tín được nêu lên ở đây như một thái độ chủ quan duy ý chí, ý vào chính mình một cách quá đà, không biết lượng sức, để rồi từ đó tự đẩy mình vào ngõ cụt của phạm hạnh bề vụn, tỳ vết. Nếu như sự tự tín trong phạm trù lục tín (tín tự, tín tha, tín nhân, tín quả, tín sự, tín lý) là yếu tố cấu thành nhận thức quan đúng đắn đối với nhân quả sự lý và còn là yếu tố tăng cường ý chí nghị lực trên đường tu tập giải thoát... thì cái gọi là tự tín ở đây (chương này) là tự tin vào một khả năng vượt thoát hệ lụy của sắc dục mà khả năng đó mình chưa có được. Khi chúng ta diện kiến, tiếp xúc với sắc đẹp của người khác phái, tâm ý chúng ta vẫn còn ít nhiều chao động, rung cảm, dù ở tần số thấp, vẫn là dấu hiệu của sa đọa phạm hạnh, do đó, chưa có thể quá tự tin mà đắm trước nơi lây sinh tử ấy.

Phạm hạnh là giới hạnh đã gạn đục khơi trong, trắng như tuyết, lắng như nước hồ thu. Nó là thành quả của tu tập độ cư, viễn ly vọng tình, thế nhiễm. Vì vậy, phạm hạnh bị xem là bề vụn, sứt mẻ khi mà người tu sĩ tiếp đối với sắc đẹp hay những gì thuộc về sắc đẹp mà còn khởi tâm móng nhiễm, đắm mê, quuyến luyến...

Kinh Tăng Chi, một trong năm bộ Nikaya đề cập nhiều nhất về luật học, có dạy rằng người khác giới tính sẽ trói buộc lẫn nhau dưới tám trường hợp (trường hợp nam nhân thì ngược lại):

- Trói buộc nam nhân với nhan sắc
- Trói buộc nam nhân với tiếng cười
- Trói buộc nam nhân với lời nói
- Trói buộc nam nhân với tiếng ca
- Trói buộc nam nhân với nước mắt
- Trói buộc nam nhân với áo quần
- Trói buộc nam nhân với quà tặng
- Trói buộc nam nhân với xúc chạm

Từ mỗi hình thức trên, người nữ trói buộc đối tượng của mình như cực âm hút cực dương và ngược lại. Và khi hai bên đã hút với nhau, ái luyến nhau, gần gũi nhau, thì vấn đề sẽ không đơn giản như thế, nó sẽ dẫn đến nhiều hậu quả mà người ta không thể lường trước được. Bởi vì:

“Đối với nữ nhân, đàn ông là mong muốn, trang điểm là cận hành, điểm tựa là con cái, không có địch thủ là xu hướng, tỵ tại là cứu cánh”.⁽¹⁾

Ở một đoạn kinh khác, Đức Phật còn cho biết dưới nhiều góc độ khác nhau, nhiều hình thức khác nhau, người nữ sẽ chinh phục tâm người nam một cách hữu hiệu mãnh liệt. Nhưng chinh phục hơn hết là cảm xúc:

“Này các Tỳ kheo, ta không thấy một tiếng nào, một hương nào, một vị nào, một xúc nào, lại khả ái như vậy, đẹp đẽ như vậy, mê ly như vậy, trói buộc như vậy, say sưa như

1. *Tăng Chi II*, tr. 356.

vậy, chướng ngại như vậy, tức là cảm xúc của người nữ. Nay các Tỳ kheo, ai ái luyến, tham luyến, tham đắm, say mê cảm xúc của nữ nhân, chúng sẽ bị âu sầu lâu dài, bị rơi vào uy lực của nữ xúc. Nữ nhân, khi đang đi sẽ đứng lại để chinh phục tâm đàn ông. Khi đứng, khi ngồi, khi nằm, khi cười, khi nói, khi hát, khi khóc, khi bất tỉnh, khi chết... sẽ đứng lại để chinh phục tâm người đàn ông”.⁽²⁾

Chính vì thế mà Đức Phật dạy tất cả tu sĩ chúng ta: “Chớ quá tự tin ý lại. Chúng ta chưa thể tự tin mình được. Phải dè dặt, chớ gàn gỏi sắc đẹp, gàn sắc đẹp thì họa sinh”. Phát xuất từ động cơ khuyến nhắc này, Đức Phật còn nhấn mạnh, không sợ gàn đao kiếm, không sợ chết bởi đao kiếm, mà thật sự là sợ nữ nhân, sợ chết dưới đao kiếm sắc đẹp của người nữ, vì chết như vậy sẽ đem lại đau khổ nhiều lần, nhiều đời.

“Hãy nói chuyện với người

Có kiếm ở trong tay

Nói chuyện với ác quỷ

Hay ngồi thật gàn kề

Nhưng chớ có một mình

Nói chuyện với nữ nhân

Thất niệm chúng trời lại

Với nhìn, với nụ cười

Với xiêm áo hở hang

Với lời nói ngọt lịm

Người ấy vẫn không thỏa

Bất tỉnh bị mạng chung”.⁽³⁾

Một lần nọ, để chúng Tỳ kheo ý thức được tai họa nguy

2. *Tăng Chi II*, tr. 74.

3. *Tăng Chi II*, tr. 74.

kịch của nữ sắc khi vị Tỳ kheo phải tiếp xúc, Đức Phật đưa tay chỉ vào ngọn lửa đang cháy đỏ rồi dạy: “Việc này là tốt hơn, là ôm ấp, ngồi gần, nằm gần nhóm lửa lớn đang bốc cháy hơn là ôm ấp, ngồi gần, nằm gần tay chân mềm mại non trẻ của người con gái Sát đế lợi, Bà la môn hay người con gái của gia chủ”.⁽⁴⁾ Và Đức Phật giáo giới tiếp: “Ta tuyên bố rằng với người ác giới theo ác pháp, sở hành bất tịnh, đáng nghi ngờ, những hành vi che đậy, không phải sa môn nhưng tự nhận sa môn, nội tâm hôi hám, ứ đầy tham dục, tính tình bất tịnh. Nay các Tỳ kheo, vị ấy có thể đi đến chết, hay khổ gần như chết. Sau khi thân hoại mạng chung sinh vào cõi dữ, đọa xứ, địa ngục”.⁽⁵⁾ Cũng chính vì thân cận, gần gũi, ái luyến người nữ phát sinh ra nhiều tệ nạn, rắc rối, đau khổ cho người tu sĩ hướng đến viễn ly, Đức Phật dạy người nữ là cây gai của phạm hạnh giải thoát. Tháo gỡ cây gai này là A la hán.

“Với người sống phạm hạnh, thân cận người nữ là cây gai. Hãy sống không phải là cây gai, ly cây gai. Nay các Tỳ kheo, không có cây gai là A la hán, ly cây gai là A la hán”.⁽⁶⁾

Lời dạy trên đây cũng chính là điều mà kinh này gọi là: “Khi chứng được A la hán mới có thể tự tin”. Vì vậy, trong các kinh Đức Phật luôn khuyên chúng Tỳ kheo không nên lui tới trú xứ người nữ để tránh sinh tâm ái luyến và tránh sự dèm pha, thị phi không tốt.

“Thành tựu pháp này, Tỳ kheo mất tin tưởng bị nghi ngờ là ác Tỳ kheo, cho dù vị ấy đã đạt được bất động: 1/ Thường đến chỗ dâm nữ. 2/ Thường đến nhà đàn bà góa. 3/ Đến nhà cô gái già. 4/ Thường đến nhà các hoạn quan. 5/ Thường đến

4. *Tăng Chi II*, tr. 547.

5. Kinh đã dẫn.

6. *Tăng Chi III*, tr. 422.

trú xứ Tỳ kheo ni.”⁽⁷⁾

Và hơn thế nữa, tránh xa, phòng ngừa kỹ như vậy, không chỉ có tác dụng tốt về danh phẩm đạo đức mà thực chất còn có lợi về phạm hạnh biện chứng: Giới, định, huệ, giải thoát, giải thoát tri kiến, như đoạn kinh dưới đây minh thị:

“Này các Tỳ kheo, khi thánh giới được giác ngộ, thể nhập thánh định, thánh trí, thánh giải thoát cũng được giác ngộ, thể nhập. Khi những pháp này được thể nhập thì sợi dây hữu ái sẽ được cắt đứt, sợi dây đưa đến sinh hữu được đoạn tận và không còn tái sinh.”⁽⁸⁾

Như vậy, mục đích Đức Phật răn dạy chúng Tỳ kheo không quá tự tin chủ quan, không nên gàn gỏi nữ sắc là nhằm khuyến giới, trau dồi phạm hạnh, con đường xuất ly mọi hệ phược tam giới, hướng đến giải thoát. Bởi vì gàn gỏi nữ sắc sinh ái. Có ái, phạm hạnh bị bể vụn. Phạm hạnh bể vụn thì chánh định, chánh tri kiến... đi đến hủy diệt. Nghĩa là có ác giới là mất tất cả tài sản thánh:

“Này các Tỳ kheo, gàn gỏi nữ sắc, ác giới sinh. Với người có ác giới, chánh định nhân đây bị phá hoại. Khi chánh định không có mặt, như thị tri kiến nhân đây bị phá hoại. Khi như thị tri kiến không có mặt, nhàm chán ly tham nhân đây bị phá hoại. Khi nhàm chán ly tham không có mặt, thì giải thoát tri kiến cũng nhân vậy bị phá hoại.”⁽⁹⁾

Do đó, chỉ khi nào chúng đắc quả A la hán hay đang trên con đường hướng đến A la hán, người tu sĩ chúng ta mới có quyền tự tin nơi mình và có thể tự tại phát biểu rằng: Giờ đây tôi mới thật sự giải thoát mọi ái triền hệ phược.

7. *Tăng Chi II*, tr. 134.

8. *Tăng Chi II*, tr. 527.

9. *Tăng Chi II*, tr. 25.

Chương 29

ĐOẠN TRỪ TÂM ÁI DỤC DUY TRÌ PHẠM HẠNH



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: “Này các Tỳ kheo, phải dè dặt chớ ngó nhìn nữ sắc cũng như không nên tiếp chuyện với họ. Nếu có phải nói chuyện thì hãy chánh tâm suy nghĩ: “Ta là một vị sa môn sống trong cuộc đời bất tịnh, phải như hoa sen, sinh trưởng từ bùn nhưng không bị bùn làm nhơ uế. Các thầy phải có cái nhìn viễn ly. Xem người già cả như mẹ, người lớn hơn như chị, người nhỏ hơn như em, nhỏ hơn nữa như con cháu. Phải nhìn nữ sắc dưới khía cạnh “độ thoát họ” mới tiêu diệt được các ác niệm.

II. LƯỢC GIẢI

Ái dục là nguyên nhân chính của sinh tử luân hồi.

Ái dục là quả bom tàn phá đạo Bồ đề giải thoát.

Diệt trừ được ái dục là chặn đứng sự luân hồi, mở cửa giải thoát.

Cũng vì thế, người tu theo đạo giải thoát phải đoạn trừ tâm hệ lụy ái dục, từ bỏ ái dục và đoạn trừ ái dục. Ái dục, có thể nói là sự đam mê hệ lụy, nó không loại trừ đối tượng nào, dù đó là tuổi tác, tông tộc. Do đó, muốn đoạn trừ nó, đòi hỏi chúng ta phải vận dụng phương pháp thích hợp nhất cho từng trường hợp cụ thể. Và phương pháp cụ thể đó được Đức Phật đề cập ở chương này, đó là luôn đề khởi chánh niệm trong giao tế với người khác phải nói chung. Vì từ giao tế, tình cảm dễ sinh. Tình cảm đã phát sinh sẽ dễ dẫn đến đời sống phi phạm hạnh. Như vậy có chánh niệm trong giao tế, tiếp xúc với người khác phải, được xem như là phương pháp tối ưu để đoạn tận tâm ái dục, ái luyến.

1.- Xét về xuất xứ nguyên gốc, thì chương này được viết gọn lại từ Kinh Bharadvaja (S.iv.110) trong Tương Ưng Bộ Kinh tập 4 tr. 119 và 122, và có thay đổi một vài chi tiết cần

thiết để kinh văn gãy gọn, súc tích, dễ gây ấn tượng, dễ nhớ hơn. Và cũng đã bỏ bớt phần nguyên nhân nói kinh và phần khuyến giới tu tập.

Trong phần nguyên nhân nói kinh, không phải Đức Phật dạy chúng Tỳ kheo theo lối vô vấn tự thuyết, mà là do vua Udana hỏi tôn giả Pindola Bharadvaja về cách các Tỳ kheo trẻ tuổi làm thế nào để bảo vệ phạm hạnh viên mãn: “Thưa tôn giả, do nhân gì, duyên gì, những Tỳ kheo trẻ tuổi, ngay lúc là thanh xuân, tóc đen nhánh, lại không tham nhiễm dục vọng, thực hành phạm hạnh hoàn toàn thanh tịnh cho đến trọn đời và sống toàn thời gian một cách hoàn mãn”. Lúc ấy, tôn giả Pindola Bharadvaja mới trả lời bằng cách nhắc lại lời dạy của Đức Phật đến chúng Tỳ kheo: “Thưa đại vương, Thế Tôn đã dạy các vị ấy như sau, hãy đến này các Tỳ kheo (thiện lai Tỳ kheo), đối với người nữ đáng mẹ hãy trú tâm là người mẹ. Đối với người nữ tuổi đáng chị hãy trú tâm là người chị. Đối với người nữ tuổi đáng em hãy trú tâm là người em. Đối với người nữ chỉ là con gái hãy trú tâm là con gái (con cháu). Thưa đại vương, đây là nhân, là duyên các Tỳ kheo trẻ tuổi, đang tuổi thanh xuân lại không tham nhiễm dục vọng, thực hành phạm hạnh hoàn toàn thanh tịnh cho đến trọn đời và sống toàn thời gian một cách hoàn mãn”.

Trong nguyên tác, tôn giả Bharadvaja còn kể thêm ba phương pháp để chế ngự tâm tham ái: Quán bất tịnh ở người nữ, không nắm tướng chung tướng riêng của người nữ và khéo phòng hộ tam nghiệp.

Về quán bất tịnh, cách quán như sau: “Hãy quán sát thân này, từ bàn chân trở lên, trên từ đánh tóc trở xuống, bao bọc bởi da và chứa đầy bất tịnh sai biệt. Trong thân này, đây là tóc, lông, răng, móng, da, thịt, gân, xương, tủy, thận, tim, gan, hoành cách mô, lá lách, phổi ruột, bao tử, phân, mật, đờm, máu, mồ, mồ hôi, mồ,

nước mắt, mỡ da, nước miếng, máu mủ, nước ở khớp xương, nước tiểu. Đây là nhân, đây là duyên...

- Về hộ trì các căn, nội dung như sau: “Hãy sống hộ trì các căn. Sau khi mắt thấy sắc, tai nghe tiếng, mũi ngửi hương, lưỡi nếm vị, thân cảm xúc, chớ có nắm giữ tướng chung, chớ có nắm giữ tướng riêng. Những nguyên nhân gì vì ý căn không được chế ngự khiến tham ái ưu bi, các bất thiện pháp khởi lên hãy thực hành nguyên nhân chế ngự các căn ấy. Đây là nhân, đây là duyên”.

- Về phòng hộ tam nghiệp, nguyên tác chỉ rõ: “Với thân được phòng hộ, với lời nói được phòng hộ, với tâm được phòng hộ, với niệm được an trú, với các căn được chế ngự, trong khi ấy, tham pháp sẽ không chinh phục”.

Ở đây, kinh văn của chương này đã được hai dịch giả Ma Đăng, Trúc Pháp Lan lược bớt, chỉ chừa lại phương pháp trừ khử dục tâm, ái luyến tâm đầu tiên, tức là chánh niệm đối với người khác phái, để có cái nhìn viển ly, giải thoát, tuy ngắn gọn, nhưng cũng không làm mất đi tính đa dạng phong phú trong phương pháp tu tập.

2.- Cách dứt trừ tâm ái nhiễm

Phương pháp đoạn trừ tâm ái nhiễm được nêu lên ở đây là hạn chế tối đa sự quan sát, dòm ngó, để ý về nữ sắc. Vì chính từ quan sát, dòm ngó, để ý, chúng ta sẽ dẫn tâm thiên hướng về đam mê nữ dục. Và như vậy là bất hạnh, đau khổ. Do đó, không dòm ngó nữ sắc là phương pháp đầu tiên để ngăn chặn tâm ái nhiễm. Nhưng trong thực tế, người tu sĩ không thể tách rời các hình thái sinh hoạt với xã hội, cũng phải gia nhập vào các dạng thức sinh hoạt, vì thế việc nhìn thấy nữ sắc là không thể tránh khỏi. Nhưng khi nhìn thấy, hoặc sinh hoạt chung một môi trường, sự tiếp xúc, giao lưu, đối thoại muốn

không bị chất ái nhiễm chi phối, người tu sĩ phải tự hạn chế tối đa theo điều kiện có được. Và khi phải trực diện đối thoại, người tu sĩ phải nhiếp tâm chánh niệm, không tác ý liên hệ ái dục. Nhưng cũng có lẽ với phương án sau cùng này được xem là hợp lý nhất và có hiệu quả chặn đứng và dứt trừ tâm ái nhiễm. Bởi vì, chính tác ý về ái dục là nhân tố quyết định sự hệ lụy ái dục, như đoạn kinh văn dưới đây xác định:

“Một người nữ tác ý nơi nữ căn, nữ hành, nữ y phục, nữ loại, nữ dục, nữ thanh, nữ trang sức. Người ấy tham đắm trong ấy. Cũng vậy, do tham đắm, tác ý đến nam căn ở ngoài, nam hành, nam y phục, nam loại, nam dục, nam thanh, nam trang sức... do tham đắm thích thú trong ấy, nữ nhân ước muốn có sự hệ lụy ở ngoài. Do hệ lụy khởi lên lạc. Nữ nhân do ước muốn hỷ lạc ấy, do thích thú trong nữ tính của mình mà dẫn đến hệ lụy với các người đàn ông. Như vậy, nữ nhân không thoát khỏi nữ tính của mình”.⁽¹⁾

Cũng chính vì sự tác ý tà vạy đến nữ căn, nữ hành, nữ y phục, nữ dục, nữ thanh, nữ trang sức (và người nữ thì ngược lại) mà ái dục đã phát sinh và phá hủy luôn cả hàng rào tuổi tác, luân lý đạo đức: con cái quan hệ tình dục với cha mẹ, hoặc tuổi đáng con cháu lại quan hệ tình dục với người đáng tuổi cha mẹ. Điều này thông qua báo chí, thông tin đại chúng, chúng ta biết khá đầy đủ. Ngay cả thời Đức Phật còn tại thế, trong hàng ngũ Tăng già, có một lần hai mẹ con là Tỳ kheo ni và Tỳ kheo tăng đã đi đến thông dâm loạn luân với nhau vì tác ý tà vạy.

“Một thời Đức Thế Tôn ở Savatthi tại Tetavana, lúc bấy giờ cả hai mẹ con cùng an cư vào mùa mưa, nhân danh Tỳ kheo ni và Tỳ kheo tăng, họ thường xuyên muốn thấy mặt nhau. Mẹ thường xuyên muốn thấy mặt con. Con cũng

1. *Tăng Chi II*, tr.484.

thường xuyên muốn thấy mặt mẹ. Vì luôn thấy mặt nhau nên có sự liên hệ. Do liên hệ nên thân mật. Do thân mật nên sa ngã. Do sa ngã, nên buông bỏ sự học tập, làm lộ liễu sự yếu đuối, chúng rơi vào thông dâm với nhau”.⁽²⁾

Và rồi câu chuyện ấy đến tai Đức Phật. Đức Phật nhân đó dạy rằng: “Này các Tỳ kheo, kẻ ngu si mới nghĩ rằng, mẹ không thông dâm, không tham đắm con, con không thông dâm, không tham đắm mẹ. Ta không thấy một sắc nào lại khả ái như vậy, lại đẹp đẽ như vậy, lại mê ly trói buộc như vậy, say sưa chướng ngại như vậy, tức là sắc đẹp của nữ nhân. Nhưng ai ái luyến, tham nhiễm, tham đắm, mê say sắc đẹp của nữ nhân, chúng sẽ ưu sầu lâu dài và rơi vào uy lực của nữ sắc.”⁽³⁾ Do đó, có thể nói cách dứt trừ tâm ái nhiễm, ái dục mà kinh này đưa ra thật là khoa học và hữu hiệu, nó chặn đứng ái nhiễm từ gốc rễ, từ lúc ái nhiễm chưa phát sinh, lại còn đề cao giá trị nhân cách của chính mình.

Ngoài ra, có những trường hợp, người tu sĩ tuy không đi quá đà trong giao tế với người khác phái như phạm Ba la di hay Tăng tàn, nhưng lại thích thú được người khác phái hầu hạ thoa bóp... cũng được xem là làm cho phạm hạnh có tỳ vết và không trọn vẹn, như đoạn kinh văn dưới đây, Đức Phật đã dạy:

“Có sa môn, Bà la môn tự xem mình sống phạm hạnh một cách chân chính tuy không có hành dâm với nữ nhân nhưng hưởng thụ được nữ nhân thoa bóp, tắm, xúc dầu. Vị ấy thích thú, ước muốn, bị kích thích bởi nữ nhân. Đây gọi là phạm hạnh bị bề vụn, bị khuyết phạm, bị nhiễm ô, bị điếm chấm. Đây gọi là hành phạm hạnh không thanh tịnh, bị liên hệ, hệ lụy với dâm dục, không giải thoát khỏi sinh, già, bệnh, chết, ưu bi, khổ não.

2. *Tăng Chi II*, tr. 74.

3. Kinh đã dẫn.

Lại nữa, có sa môn, Bà la môn tự xem mình sống phạm hạnh một cách chân chính, tuy không hành dâm với nữ nhân, không có hưởng thụ nữ nhân xoa bóp, tắm, xúc dầu nhưng cười giỡn chơi đùa, vui chơi với nữ nhân, lầy mắt nhìn mắt, tròng mắt theo nữ nhân, lắng nghe tiếng cười, tiếng khóc, tiếng hát của nữ nhân, hoặc ký ức, tưởng tượng về chúng. Tất cả làm người ấy bị ước muốn bất thiện kích thích. Đây gọi là phạm hạnh có tỳ vết, ta nói rằng không thoát khỏi khổ.”⁽⁴⁾ Sở dĩ, Đức Phật cho rằng những điều trên là phi phạm hạnh là vì nó sẽ là nhíp nổi sự phá hủy phạm hạnh ở tương lai, và làm Tỳ kheo rơi vào nếp sống phạm tục.

Trong kinh, Đức Phật còn đặt Tỳ kheo trong chiến trường diệt trừ tâm ái dục, duy trì phạm hạnh giải thoát. Nếu như trong quân sự có năm loại chiến sĩ yếu đuối thấy bụi mù tung khói, thấy cờ xí dựng lên, nghe tiếng la hét, khi bị thương đã chùn chân, rùn chí không can đảm xông pha chiến trận thì Tỳ kheo khi tiếp đối với nữ nhân cũng vậy:

“1/ Tỳ kheo khi thấy bụi mù đã run chân trong đời sống phạm hạnh, biểu lộ sự yếu đuối trong học tập, từ bỏ học pháp, trở lại đời sống thế tục. Bụi mù được hiểu với nghĩa “khi nghe ở một nơi nọ có một phụ nữ, thiếu nữ xinh đẹp, khả ái làm đẹp lòng người với gương mặt hấp dẫn như hoa sen.”

2/ Tỳ kheo khi thấy cờ xí dựng lên... đã trở lui đời sống thế tục. Cờ xí ở đây được hiểu với nghĩa khi tình cờ giáp mặt, mục kích người phụ nữ, thiếu nữ đẹp đẽ... như hoa sen.

3/ Tỳ kheo khi nghe tiếng la hét... đã trở lui đời sống thế tục. Tiếng la hét ở đây được hiểu với nghĩa, nhân có phụ nữ, thiếu nữ cười giỡn, trêu ghẹo, nói mon trốn, nói cười lớn tiếng với Tỳ kheo.

4. *Tăng Chi II*, tr. 482.

4/ Tỳ kheo khi bị thương trong chiến trường... đã trở lui đời sống thế tục. Bị thương được hiểu với nghĩa, khi nữ nhân ngồi cạnh bên vuốt ve mon trốn ở những khuôn viên sầm khuất vắng người.

5/ Tỳ kheo chiến thắng... chiến thắng được hiểu với nghĩa Tỳ kheo không bị cảm dỗ, chi phối. Mạnh dạn tháo gỡ ân ái và ra đi những nơi nào mình muốn không để bị hệ lụy ân ái."⁽⁵⁾

Bốn loại Tỳ kheo chiến sĩ đầu sở dĩ dẫn đến phạm hạnh tỳ vết là do không có chánh tâm về nữ sắc, tác ý liên hệ đến nữ sắc theo hướng hệ lụy, nên dẫn đến phá hủy phạm hạnh. Hạng Tỳ kheo thứ năm được gọi là người chiến thắng, bảo vệ phạm hạnh trong sáng là do dám vứt bỏ mọi tác ý bất thiện về nữ nhân, biết tìm cho mình nơi thích hợp để bảo toàn phạm hạnh. Hạng Tỳ kheo này là mục đích hướng đến của tất cả tu sĩ chúng ta.

Nói tóm lại, để duy trì phạm hạnh sạch như băng tuyết, người tu sĩ phải biết quan sát, đề khởi chánh tâm. Hạn chế sự dòm ngó, đề ý, liên hệ giao tiếp, ngôn đàm với người khác phái. Và khi phải liên hệ, giao tiếp, ngôn đàm, thì phải chánh niệm tỉnh thức. Phải có cái nhìn bất tịnh quán về nữ nhân để không gớm mặt trái của sắc dục. Phải có ý chí giữ gìn sáu căn, không nắm tướng chung tướng riêng của nữ nhân để khởi tác ý liên hệ đến dục nhiễm. Phải có cái nhìn nam nữ như nhau, không phân biệt nữ tính nam tính để xóa bỏ tâm ái luyến. Phải có cái nhìn thân thuộc như cha mẹ, anh chị em, con cháu để diệt trừ tâm dục nhiễm. Và phải có cái nhìn độ thoát, đặt mình trong vị trí đạo sư, không thể tầm thường, ngang hàng như tình bạn hay tình yêu trai gái. Được như vậy, phạm hạnh sẽ thanh tịnh, hoàn bị và hẳn nhiên nhờ đó mà viễn ly giải thoát.

5. *Tăng Chi II*, tr. 94-98.

Chương 30

TRÁNH DỤC NHƯ TRÁNH LỬA



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Người hành đạo giải thoát như mang củ khô, gặp lửa thì phải tránh. Cũng vậy, đạo nhân gặp dục tất phải tránh xa.

II. LƯỢC GIẢI

Ý nghĩa chính yếu mà kinh văn chương này khắc họa là hình ảnh người hành đạo giải thoát được mệnh danh là đạo nhân, cần phải xa lìa những gì là dục, thuộc về dục. Dục và đạo giải thoát không thể cùng hiện hữu ở con người đạo nhân. Đạo nhân muốn giải thoát thì giải thoát đó phải là giải thoát dục. Giải thoát và dục không thể song hành với nhau.

Dục, Phạn ngữ là Rajas với ý nghĩa là tham cầu, vọng cầu những mục tiêu thuộc trần tục. Chính vì dục là những ước vọng mang sắc thái trần tục, bất thiện đã làm con người xa hẳn với bản chất của đạo giải thoát, nơi chỉ dung chứa những thiện dục, lợi ích dục, hỷ lạc dục, và giải thoát dục, cũng còn gọi là thiện tinh tấn hay chánh tinh tấn.

Luận Duy Thức 5 định nghĩa dục như là một chất dính, làm dính tâm với các mục tiêu đam mê bất thiện:

“Bản chất của dục là đam mê những đối cảnh nó ưa thích và tập quán, sự nghiệp của nó là bám víu, đeo đuổi đối cảnh ưa thích ấy”. Quyển Bách Pháp Minh Môn Luận Biểu Giải có giải thích rộng ba phạm vi đối cảnh ưa thích (sở nhạo cảnh) như sau:

1/ **Cảnh hân hoan** (khả hân cảnh): Niềm nở trước những cảnh trạng thấy nghe, cảm giác, tri giác.

2/ **Cảnh mong cầu** (sở cầu cảnh) lại chia ra làm hai: a/ **Cảnh hân hoan**: những gì chưa được thời mong cầu cho được, đã được thì mong cầu cho còn mãi, không sợ thất phân

ly. b/ *Cảnh nhàm chán*: những gì đã có, mong mỗi được thoát ly, xa lìa, những cái chưa có thì mong mỗi đừng bao giờ có.

3/ *Cảnh hân quán* (hân quán cảnh): Tác ý về cảnh muốn quan aát, tức là muốn các cảnh thấy, nghe, cảm giác, tri giác... (tr. 33, 34, bản chữ Hán).

Nhìn chung, ba phạm vi của đối cảnh ưa thích các dục đều mang tính chất nhiễm đắm bất thiện, nó thuộc về ô dục, ác dục, những nguyện vọng không chính đáng, không phù hợp của chân lý giải thoát. Chính vì thế mà Đại Thừa Nghĩa Chương 2 nói rằng: “Dục là ái nhiễm trần cảnh” (ái nhiễm trần cảnh danh vi dục). Và Kinh Viên Giác dạy rằng ái dục là chất tố tạo nên sinh mạng của chúng sinh trong tam giới thông qua tứ chủng sinh: “Tất cả chủng tính của chúng sinh trong thế giới như sinh từ trứng, sinh từ thai tạng, sinh từ âm thấp và sinh từ biến hóa, hóa thân... đều do chất dục làm hình thành sinh mạng”.

Còn Luận Trí Độ kết án dục là trọng tội, vì ràng buộc chân tâm của con người: “Dục tuy không nào hại chúng sinh như đao búa nhưng lại ràng buộc tâm tính con người. Nó là đại tội. Vì thế, trong luật giới, cấm chỉ dục đầu tiên”.⁽¹⁾

Bộ Pháp Tụ định nghĩa dục là một chất keo hàn dính hai yếu tố ái và thủ lại với nhau để tạo thành Hữu, kiếp sống kế tiếp trong tam giới lục đạo: “Dục là sự mong muốn, tham luyến, vui thích, ái nhiễm, luyến thương, nôn nóng, hôn mê, quyến luyến, làm nhân cho sinh tử ở Hữu”. (tr. 287-288, số 709).

Chính vì dục sẽ mang lại sợ hãi trong hiện tại, sợ hãi trong tương lai, không được tự tại, giải thoát, nên Đức Phật gọi dục bằng hàng loạt những tên gọi như sau: “Này các Tỳ kheo, sợ hãi là đồng nghĩa với dục. Đau khổ là đồng nghĩa với dục.

1. *Phật học đại từ điển*, tr. 1985.

Bệnh là đồng nghĩa với dục. Cục bứu là đồng nghĩa với dục. Mũi tên là đồng nghĩa với dục. Trói buộc là đồng nghĩa với dục. Bùn nhơ là đồng nghĩa với dục. Thai tạng là đồng nghĩa với dục”.⁽²⁾ Và bài kệ trùng tụng kế tiếp, Đức Phật khẳng định, ai thoát khỏi mạng lưới dục trần, vị ấy thoát khỏi cảnh sinh già:

*“Sợ hãi, khổ và bệnh
Cục bứu và mũi tên
Trói buộc và bùn lầy
Cả chúng và thai tạng
Được gọi là dục trần
Chỗ phạm phu ái nhiễm
Rơi vào trong sinh tử
Tỳ kheo sống nhiệt tình
Tỉnh giác, không phóng dật
Vượt đường hiểm nạn này
Con đường khó vượt qua
Niết bàn, là sinh tử.”⁽³⁾*

Do đó, mục tiêu chính của hành giả tu Phật đạo, đạo giác ngộ giải thoát phải chóng vánh xa lìa các dục bất thiện, dục ái trần. Sự xa lìa các dục chính là mốc quyết định mức độ tu tập của hành giả. Hành giả sẽ trở thành đạo nhân thoát tục siêu phạm, khi ở con người hành giả, máu dục đã khô, xương thịt dục đã tan rã, chỉ còn lại tinh anh của giải thoát. Và ngược lại hành giả sẽ chẳng là đạo nhân, nhưng chỉ là dục nhân, nhiễm đắm nhân, khi ở đó chỉ hội tụ các dục hạ liệt. Chính như vậy, người tu sĩ Phật giáo phải xa lánh dục cũng

2. *Tăng Chi II*, tr. 124.

3. Kinh đã dẫn, tr. 125.

như cỏ khô xa lánh lửa. Nếu cỏ gặp lửa phát hỏa hoạn thì tu sĩ vương dục sẽ phát sinh lửa sinh tử triền miên. Dứt bỏ dục lậu, hướng đến giải thoát là con đường duy nhất, tất yếu, cần phải đi đối với mọi Tăng sĩ chúng ta.

Chương 31

ĐOẠN ÂM KHÔNG BẰNG ĐOẠN TÂM



I. DỊCH NGHĨA

Có một người sợ không chặn đứng được lòng dâm, định đoạn âm, Đức Phật bèn dạy rằng:

- Đoạn âm không bằng đoạn tâm. Tâm như ông vua. Vua bãi triều thì thần quan đều giải tán. Cũng vậy, tâm tà không đoạn thì đoạn âm có ích lợi gì?

Nói xong, Đức Phật tiếp bằng một bài kệ:

*“Dục sinh từ tâm ý
Ý sinh từ tư tưởng
Ý, tưởng, vốn tịch tĩnh
Phi sắc cũng phi hành.”*

II. LƯỢC GIẢI

Nội dung của kinh văn trình bày hai phương pháp khác nhau về cách đoạn trừ lòng dâm dục. Một phương pháp bắt đầu từ ngọn ngành, đó là đoạn âm, cũng chính là lối lựa chọn thông thường của nhiều người, nhưng không đem lại kết quả mỹ mãn. Và một phương pháp truy nguyên từ gốc rễ, chặn đứng dục tâm bằng phương thức chế ngự ỏn cố, thích hợp. Đây chính là giải pháp duy nhất, tối ưu để chặn đứng mầm mống hay sức mạnh của lòng dâm dục.

1/ Trước tiên chúng ta cũng nên xác định vị trí của tư tưởng trong các dạng thức hành vi của con người. Theo Phật giáo, cuộc sống là chuỗi dài các hành động. Hành động bao gồm ba lãnh vực: hành vi ngôn ngữ, hành vi thân tạo tác và hành vi ý tưởng. Trong đó hành vi ý tưởng là quan trọng, là cố vấn, là đạo diễn cho hai hành vi ngôn ngữ và thân tạo tác. Con người là một hợp thể hai thành phần vật chất và tinh thần, tinh thần là quyết định. Nó như là một nhà máy, thông qua đó các sản phẩm hành vi ngôn ngữ và thân tạo tác được

ra đời. Nếu tâm ý ta tư duy về thiện, tác ý về thiện, liên hệ về thiện thì hành vi ngôn ngữ sẽ là từ ái, nhã nhặn, chân thật và hành vi thân tạo tác sẽ không giết chóc, không chiếm đoạt sở hữu kẻ khác, không quan hệ tình cảm bất chính, không đam mê rượu chè, hút xách... Ngược lại, nếu động cơ tâm lý của ta mang tính chất xấu xa, bất thiện thì các hành vi ngôn ngữ và thân tạo tác sẽ không theo chiều hướng thiện được. Kinh Pháp Cú dạy:

*“Ý dẫn đầu các pháp
 Ý làm chủ, ý tạo tác
 Nếu với ý nhiễm ô
 Nói lên hay hành động
 Khổ não bước theo sau
 Như xe chân vật kéo.”⁽¹⁾*

Trên cơ sở này, chúng ta thấy dâm dục phát xuất từ những ý niệm, tác ý dâm dục rồi mới thể hiện bằng thân dâm dục. Ý dâm dục luôn là yếu tố đi đầu đối với hành vi thân dâm dục. Do đó, muốn chặn đứng dâm dục, ta phải chặn đứng dâm tâm, chớ không phải do đoạn âm. Vì thật ra “ÂM” chỉ là công cụ thực hiện thỏa mãn lòng dâm dục, nó không phải là nơi phát sinh. Chặt đứt nó mà không chặt đứt dâm tâm, đôi lúc tác hại của nó còn mãnh liệt hơn trước nữa (suối gặp vật cản càng chảy xiết). Vì thế, Đức Phật dạy: “Đoạn âm không bằng đoạn tâm”.

Hình ảnh của ông vua mà Đức Phật dùng so sánh với tâm quả thật là xác đáng, dễ hiểu. “Tâm như ông vua, vua bãi triều thì thần quan đều giải tán”. Nhằm ngụ ý dạy rằng chặt đứt vua tâm tà thì các hành vi quân tà sẽ bị tiêu diệt, ắt ngọn

1. Dhp.1.

ngành bất thiện phải tùy diệt. Cũng vậy, tâm tà không đoạn thì đoạn âm ích gì!

2/ Ngoài ý nghĩa dứt trừ dục lậu phải dứt trừ dục tâm, nội dung kinh vẫn còn hàm ý giáo dục sự nỗ lực, tự giác ngộ, tự thẹn của hành giả khi nhận ra mình còn ứ đầy dục lậu. Hình ảnh con người như vậy đáng khích lệ, tán thán, mặc dù cách thức trừ dục lậu của người ấy còn thiếu cặn, giá trị nhất thời. Trong cuộc sống đời thường của các tu sĩ, đôi lúc cũng có vị lúng túng trước cơn tình ái bủa vây, bèn thối thác bằng cách đoạn âm, lòng những mong một giải pháp ổn thỏa, chặn đứng sự phát triển tình ái từ đối tượng theo đuổi mình, và kinh nghiệm cho thấy những vị ấy có chiều dài nỗ lực khép mình trong nếp sống tu hành, nhưng vẫn chưa đoạn được dục tâm. Nhưng dù sao chăng nữa, là tu sĩ Phật giáo, mọi hành giả phải bằng mọi cách diệt trừ dục tâm. Chỉ có điều kiện duy nhất có thể chấm dứt sinh tử là đoạn tận dâm tâm: “Nếu tâm của mỗi loài chúng sinh không còn dâm dục, thì không còn chạy theo dòng sinh tử tương tục”.⁽²⁾

Kinh còn xác quyết tâm thanh tịnh, không bợn dục, chính là nhân tố quyết định hiệu quả tu tập thiền định của hành giả. Không đoạn dâm dục thì không thành tựu được thiền định.

“Người tu chánh định cốt để xuất ly trần lao. Nếu tâm dục trú thì không cách nào ra khỏi, dầu có tu thiền định hiện tiền, nếu không đoạn dâm tâm, ắt phải lọt vào ma đạo”.⁽³⁾

Kinh còn khẳng định, đoạn dâm tâm để tu thiền định là giáo giới truyền thống của ba đời chư Phật:

“Người tu tam ma địa, điều tiên quyết là phải đoạn trừ tâm

2. *Thủ Lăng Nghiêm*, quyển 4, tr. 241.

3. Kinh đã dẫn.

dâm dục. Đó là tuyên ngôn xưa nay của các Đức Phật.”⁽⁴⁾

Chính vì thế, tu thiền mà không đoạn dâm tâm là một việc làm hết sức mâu thuẫn, mông muội, không thể đem lại kết quả giải thoát, hay chứng đắc thiền vị gì cả:

“Này A Nan, nếu không dứt dâm dục mà tu thiền định chẳng khác nào nấu cát mà muốn thành cơm, dù nấu ngàn kiếp, cát cũng không trở thành cơm được.”⁽⁵⁾

Do đó, Niết bàn, giải thoát không thể dung chứa dâm dục. Hành đạo giải thoát mà không đoạn tâm dâm dục, thì giả sử có chứng đắc cũng chỉ là chứng đắc quả dâm mà thôi:

“Nếu lấy tâm dâm mà cầu diệu quả chư Phật, dầu được cũng chỉ là gốc dâm mà thôi. Gốc đã dâm thì phải trôi lăn trong ác đạo, không thể thoát khỏi. Vậy làm sao mà chứng đắc Niết bàn.”

Thế nên chư Phật, Bồ Tát, Thánh Tăng đều có cái nhìn nhất quán: Dâm dục là lửa sinh tử thiêu đốt Bồ đề Niết bàn, phải nhờn góm nó, viển ly nó:

“Mười phương Như Lai xem sự hành dâm là lửa dục. Bồ Tát xem dục như lửa phải tránh.”⁽⁶⁾

Chính thái độ nhờn góm, viển ly ái dục như bị quên lãng đến độ mất sức sống, không diệt mà diệt.

3/ Bài kệ mà Đức Phật nêu lên, vừa tóm kết được nguyên nhân phát sinh dục lậu là tâm tà (Tâm thị ác nguyên – Bát Đại Nhân Giác) mà cũng vừa nêu lên tính tịch diệt của tâm theo nghĩa “tội vong, tâm tịnh, lưỡng câu không”. Nghĩa là tội tính vốn không, không có chủ thể tác giả tạo tác tội. Tội

4. Kinh đã dẫn.

5. Kinh đã dẫn, tr. 242.

6. Kinh đã dẫn, tr. 296.

chỉ là một hiện tượng tội lỗi, không cố định, có thể tu tập hoán cải nó trở thành tốt đẹp. Đó là cơ sở giáo nghĩa sinh từ tức Niết bàn, tam độc tức Bồ đề, nhân gian thị tịnh độ” mà học lý Đại thừa thường đề cập.

Đưa ra nguyên lý tâm tịnh, chẳng phải sắc, chẳng phải hành, cốt là nhằm minh thị chân tâm chúng ta không bị một thứ bợn nhơ nào làm bản đục, dù là ái dục, dâm dục. Nhận chân như vậy chúng ta sẽ có thái độ trân quý và bảo vệ chân tâm. Nhờ vậy, dần dần thoát ly, đạt đến cứu cánh, mà mọi phương tiện đạt đến đều vô nghĩa, không có giá trị tuyệt đối. Đoạn âm mà không đoạn tâm là chặt ngọn chừa rễ. Đoạn tâm là chặt gốc. Nhưng phải nhận chân bản chất “tịch diệt tướng” của tâm là để không khởi tạo hành vi dâm dục thô ác, bất thiện mới đích thực là cách dứt trừ dâm dục hay nhất, có hiệ quả cao nhất, vì biết chặn đứng từ khởi nguồn đầu tiên, nguyên nhân của mọi nguyên nhân - Bội trần hiệp giác.

Chương 32

DIỆT ÁI DỤC, LY SINH TỬ



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Người từ ái dục sinh lo, từ lo sinh sợ. Xa lìa ái dục, chẳng có gì để lo, chẳng có gì để sợ!

II. LƯỢC GIẢI

1/ Xuất xứ của bài kinh này được tìm thấy trong Kinh Pháp Cú kệ số 212-216. Mỗi bài kệ trong năm kệ đều có nội dung tương tự: ái, ái luyến, hỷ ái, tham ái và dục ái: “Do ái sinh sầu ưu. Do ái sinh sợ hãi. Ai thoát khỏi tham ái. Không sầu, đâu sợ hãi.”⁽¹⁾ “Ái luyến sinh sầu ưu. Ái luyến sinh sợ hãi. Ai giải thoát ái luyến. Không sầu, đâu sợ hãi.”⁽²⁾ “Tham ái sinh sầu ưu. Tham ái sinh sợ hãi. Ai thoát khỏi tham ái. Không sầu, đâu sợ hãi.”⁽³⁾ “Dục ái sinh sầu ưu. Dục ái sinh sợ hãi. Ai giải thoát dục ái. Không sầu, đâu sợ hãi.”⁽⁴⁾ Cả năm bài kệ đều khẳng định dục ái ở mọi mức độ nhiễm đấm của nó, đều dẫn khởi “sự sầu ưu” rồi “sợ hãi”. Sầu ưu là mức độ ban đầu của tác hại ái dục, mức độ sau là sợ hãi: sợ hãi ác nghiệp, quả dị thực hiện bày. Và cả năm bài đều nhấn mạnh tổ chức giải thoát ái dục là giải thoát mọi ưu sầu. Ưu sầu hết thì không còn gì là sợ hãi “không sầu, đâu sợ hãi”.

2/ Lời dạy của Đức Phật trong Kinh Pháp Cú được kinh văn 42 chương đúc kết thành một bài tổng hợp, còn nhằm khuyến giới, giáo dục hàng phạm hạnh tu sĩ hãy duy trì trọn vẹn phạm hạnh, đừng bị bề vụn, sút mẻ, tỳ vết... vì phá vỡ phạm hạnh là chiêu vời sợ hãi, không thoát khỏi sinh tử. Do đó, để thực hiện mục đích ly tham, người tu sĩ phải xa lìa dục, chinh phục, chế ngự nó:

1. Dhp.212.

2. Dhp.214.

3. Dhp.215.

4. Dhp.216.

*“Người bị dục buộc ràng
Vùng vẫy và hoảng sợ
Như thỏ bị sa lưới
Do vậy vị Tỳ kheo
Mong cầu mình ly tham
Nên nhiếp phục ái dục.”⁽⁵⁾*

Song đối với các hành giả chuyên tâm định tĩnh, tu tập, trau dồi thiền định, Đức Phật cũng khuyến khích họ từ bỏ mãi mãi sự đắm say các dục hạ liệt, ví sánh nó như hòn sắt nóng cháy đỏ, ai đam mê tất phải bị chúng thiêu đốt.

“Tỳ kheo hãy tu thiền. Chớ buông lung phóng dật. Tâm chớ đắm say dục. Phóng dật, nuốt sắt nóng. Bị đốt chớ than khổ.”⁽⁶⁾

Giáo giới của Đức Phật đối với hàng phạm hạnh Tỳ kheo luôn là khuyên bỏ ái dục. Nếu như ái dục là mạng lưới trời buộc con người trong vòng sợ hãi thì hẳn rằng sống trong vòng ái triền phược, người ấy phải thọ khổ triền miên: “Người bị ái buộc ràng. Vùng vẫy và hoảng sợ. Như thỏ bị sa lưới. Chúng sinh, ái trời buộc. Chịu khổ đau dài dài.”⁽⁷⁾

3/ Thâm ý giáo dục của kinh văn còn nhằm xác quyết giá trị giải thoát, tu chứng của hành giả đã đoạn tận được dục lậu, phiền não. Sự đoạn tận ái dục chính là sự thành tựu quả Bồ đề, thanh tịnh, giải phóng mọi đau khổ:

“Ly ái, không nhiễm ô. Nhỏ mũi tên sinh tử”.

Hay: “Ái diệt thắng mọi khổ”.

Hay: “Ái diệt tự giải thoát”.

Hay: “Ái lìa, không chấp thủ”.

5. Dhp.343.

6. Dhp.371.

7. Dhp.342.

Ở một bài kệ, Đức Phật xác quyết điều kiện trở thành bậc Bộc lưu (tức sơ quả) không gì hơn là đoạn tận ái dục: “Tỳ kheo vượt năm ái, xung danh vượt bộc lưu”. Xa hơn nữa, Đức Phật còn dạy, con thuyền hướng đến Niết bàn phải là con thuyền đã tát cạn nước ái dục trong mạn thuyền: “Tỳ kheo tát thuyền này. Trừ tham diệt ái dục. Thuyền không, đi nhẹ đi mau. Tất chứng đạt Niết bàn”.

Khi định phẩm, phân vị giá trị đạo đức, nhân cách của một vị Bà la môn, theo quan điểm mới của Đức Phật (khác với quan niệm truyền thống của Veda) là vị ấy phải đoạn tận sức sống ái dục như nước không còn bám víu được trên lá sen, hay hạt cải không đứng được trên đầu cây kim nhọn:

“Nhu nước trên lá sen. Nhu hạt cải đầu kim. Người không nhiễm ái dục. Ta gọi Bà la môn.”⁽⁸⁾

Trong Kinh Pháp Cú, không chỉ có phẩm Hỷ ái (kệ 109-220), phẩm Tham ái (kệ 383-359) đề cập đến ái dục, mà ngay cả phẩm Bà la môn (kệ 383-423) cũng đề cập đến nhiều khía cạnh khác nhau của ái dục. Sự xác quyết của Đức Phật về một Bà la môn theo quan điểm mới, trước sau vẫn là đoạn tận ái dục. Bà la môn mà đoạn tận được ái dục quả là một thành quả lớn lao, có giá trị: “Đối với Bà la môn. Đây không lợi ích nhỏ. Khi ý không ái dục. Tâm hại được chặn đứng. Chỉ khi ấy khổ diệt”.

Hình ảnh của Bà la môn còn được Đức Phật sánh với trăng tròn sáng, không cấu uế mây mù, khi ở nội tâm vị ấy đã hoàn toàn thanh tịnh, tịch tĩnh. Nghĩa là đã đoạn tận hữu ái:

“Nhu trăng sạch không uế. Sáng trong và tịnh lặng. Hữu ái được đoạn tận. Ta gọi Bà la môn”.

Một vị Bà la môn sau khi đoạn tận ái dục, sẽ giải phóng mọi lưới triền như nghi triền phược, chấp thủ, triền phược, vô sanh triền phược, luân hồi, đau khổ, trong tâm trí chỉ còn lại sự tịch tĩnh, tỉnh giác:

“Vượt đường hiểm nguy này. Nhiếp phục nẻo luân hồi. Đến bờ kia, thiền định. Không dục ái, không nghi. Không chấp trước, tịch tĩnh. Ta gọi Bà la môn”.

Và một vị tăng sĩ, từ bỏ đời sống thế tục, sống đời tu sĩ, chỉ được gọi là Xuất gia, Sa môn khi vị ấy có quá trình tu tập, đoạn tận ái dục:

“Ai ở đời đoạn dục. Bỏ nhà sống xuất gia. Dục hữu được đoạn tận. Ta gọi Bà la môn”.

Bậc sa môn trên cơ bản như vậy, còn được gọi là bậc vô vi, theo ý nghĩa, không còn tạo tác hữu lậu nghiệp, sinh tử nghiệp... là cũng do tinh tấn đoạn trừ ái dục, đạt đến chánh tri kiến tuệ giác:

“Đời này Bà la môn. Hãy tinh tấn đoạn dòng. Từ bỏ ái dục lạc. Biết được hành đoạn diệt. Người là bậc vô vi”.

4/ Nhìn chung, nội dung kinh văn phản ánh khá sinh động tác hại của ái dục. Chính ái dục buộc trói con người trong cái lo âu, sợ hãi, lo sợ mất cái mình yêu thích, lo sợ cái ngã, ngã sở, ngã ái bị đánh mất và cũng chính vì vọng ái dục có vị đắng của đau khổ, sinh tử như yêu thích và bị phân ly, xa lìa là đau khổ (ái biệt ly khổ), do đó, sống ngoài vòng ái dục là sống ngoài vòng đau khổ, không còn ái dục là không còn đau khổ, như trong kinh văn, Đức Phật đã dạy:

“Xa lìa ái dục, chẳng có gì để lo, chẳng có gì để sợ!” vậy.

Chương 33

TỶ KHEO CHIẾN SĨ DIỆT LẬU HOẶC



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Người hành đạo giải thoát như một chiến sĩ chiến đấu với muôn người. Nhưng có kẻ thì mới mặc giáp ra đến ải đã khiếp nhược, có kẻ nửa đường thì lui về, có kẻ đánh quyết liệt đến chết và quyết thắng trở về. Bạc sa môn hành đạo cũng như chiến sĩ đắc thắng khái hoàn, nghĩa là kiên trì tâm ý, tinh tấn, dũng mãnh, không sợ tiền cảnh quyết diệt chúng ma, thành tựu đạo quả mới thôi.

II. LƯỢC GIẢI

1/ Điều chúng ta ghi nhận đầu tiên là rất có thể nội dung kinh văn chương này được hai dịch giả Ma Đăng và Trúc Pháp Lan lược trích từ Kinh “Người Chiến Sĩ” (số 75 – A.III, 89) trong phẩm Chiến Sĩ thứ 8 của Tăng Chi II, tr. 94-99, khi Đức Phật ví hạng Tỳ kheo với năm loại chiến sĩ:

a/ Hạng chiến sĩ chỉ thấy “bụi mù dấy lên” đã chùn chân, không còn can đảm tham gia chiến trận. Cũng vậy, có hạng Tỳ kheo chỉ nghe nói về thiếu nữ, phụ nữ đẹp, duyên dáng đã chùn chân rùn chí, không còn can đảm, không tiếp tục đời sống phạm hạnh.

b/ Hạng chiến sĩ chịu đựng được bụi mù, nhưng khi thấy cờ xí dộng lên, chùn chân, mất can đảm không tham gia chiến trận. Cũng vậy, có những hạng Tỳ kheo bất động trước những gì nghe được về thiếu nữ, phụ nữ đẹp, duyên dáng, nhưng khi mục kích diện kiến lại chao lòng, chùn chân, không còn can đảm, trở lui đời sống thế tục.

c/ Hạng chiến sĩ chịu đựng được bụi mù, chịu đựng được cờ xí dấy lên, nhưng khi nghe tiếng la hét lại chùn chân mất can đảm, không dám xáp trận. Cũng vậy, có hạng Tỳ kheo khi có nữ sắc đến cười duyên cợt nhã đưa tình liền chùn chân, không còn can đảm, trở lui đời sống thế tục.

d/ Hạng chiến sĩ chịu đựng được bụi mù, chịu đựng được cờ xí dấy lên, chịu đựng được tiếng la hét, nhưng khi lâm trận xấp chiến bị thương liền thất tâm. Cũng vậy, có hạng Tỳ kheo ở nơi vắng vẻ, có nữ sắc đến ngồi nằm cạnh bên, vuốt ve môn trốn, tuy không từ bỏ học tập, không hoàn tục, nhưng đã hành dâm với nữ sắc ấy.

e/ Hạng chiến sĩ chịu đựng được bụi mù, chịu đựng được cờ xí dấy lên, chịu đựng được tiếng la hét, chịu đựng được xấp chiến lâm trận dù thương tật, cuối cùng dành được chiến thắng trong chiến trận. Cũng vậy, có hạng Tỳ kheo ở nơi vắng vẻ, có nữ sắc đến ngồi nằm cạnh bên, vuốt ve môn trốn, nhưng vị ấy sáng suốt không bị cám dỗ, mạnh dạn gỡ thoát và ra đi nơi nào mình muốn rồi kiết giả để niệm trước mặt, đoạn tận thứ lớp tham, sân, si, trạo hối, hôn thù, chứng đạt sơ thiên đến tứ thiên, tâm tịnh tĩnh rõ biết “Đây là khổ, đây là khổ tập, đây là khổ diệt, đây là con đường đưa đến khổ diệt”, và như thật rõ biết “Đây là lậu hoặc, đây là lậu hoặc tập khởi, tâm là lậu hoặc đoạn diệt, đây là con đường đưa đến lậu hoặc đoạn diệt”. Vị ấy rõ biết sinh đã tận, phạm hạnh đã thành, việc nên làm đã làm, không còn trở lại trạng thái sinh tử này nữa.

Ở đây kinh vẫn được hai dịch giả Ma Đăng và Trúc Pháp Lan rút ngắn chủng loại chiến sĩ Tỳ kheo từ năm còn bốn và có thay đổi ít nhiều nội dung, nhưng vẫn toát lên tinh thần chiến đấu ma quân nội tâm, ngoại cảnh của các chiến sĩ Tỳ kheo. Cái hay của dịch giả ở chỗ đúc kết lại nội dung thật ngắn gọn, dễ nhớ, mà không làm mất tinh thần ý nghĩa chuyên chở trong nguyên tác, âu cũng là bài học kinh nghiệm cho công việc phiên dịch tạng ngoại ngữ sang tạng quốc ngữ của chúng ta, vừa thuần Việt hóa, thoát văn, vừa chuyên chở đủ tinh thần nội dung của nguyên tác.

2/ Điều quan trọng khác mà chúng ta cũng cần ghi nhớ là tỷ lệ chiến sĩ đắc thắng khả hoàn trong nguyên tác là 1/5, và trong kinh vẫn là một phần tư (1/4) cũng nói lên được cái gian lao, khó khăn vô vàn trên con đường tu tập phạm hạnh, hướng đến giải thoát. Và thật vậy, thành quả giải thoát của hành giả là ở sự nỗ lực, tinh tấn, xem thường các thú vui thế tục, buông bỏ tất cả để đạt được giải thoát. Nó đòi hỏi ở con người hành giả cái giá rất đắt: phải duy trì phạm hạnh ở từng phút giây và ở mọi nơi, xem thường nữ sắc, nữ dục... Đây cũng chính là nguyên lý của mọi thành công. Thành công là kết quả của nỗ lực, kiên quyết, như chính khách Phan Bội Châu nói: “Nếu phải đường đời bằng phẳng hết, anh hùng hào kiệt có hơn ai” hay “Dục thành sự nghiệp, tinh thần cánh yếu đạo”⁽¹⁾ và Phật giáo thì nói “Trên đường đạo không gì bằng tinh tấn, không gì bằng trí tuệ của đời ta. Sống điều linh trong kiếp sống Ta bà, chỉ tinh tấn là vượt qua tất cả”. Điều này gián tiếp khích lệ chúng ta nỗ lực, phấn đấu nhiều hơn nữa trong đời sống phạm hạnh để với đến thành quả giải thoát.

3/ Vấn đề giải thoát là ở chỗ kiên trì tâm ý, tinh tấn, dũng mãnh, thông rõ tiền cảnh (năm dục và sáu trần) quyết diệt chúng ma (nội ma, ngoại ma) chứ không phải hình thức chiếc áo, cái đầu hay van xin, cầu nguyện.

4/ Để có cái nhìn rộng hơn về hạnh chiến sĩ của Tỳ kheo chúng ta nên tham khảo thêm Tăng Chi II, tr. 99-106, Tăng Chi I, tr. 457-462 và 564-565...

1. Hồ Chí Minh.

Chương 34

ĐỘC LỘ GIẢI THOÁT (TINH TẤN TRUNG ĐẠO)



I. DỊCH NGHĨA

Có một sa môn, đêm tụng Kinh Di Giáo của Phật Ca Diếp, giọng của thầy thiếu nãy, bị quan như muốn thối thất, Đức Phật bèn hỏi: Khi còn tại gia, thầy làm nghề gì?

- Thích khảy đàn cầm.
- Lên dây đàn dùn quá thì sao?
- Khảy không kêu.
- Lên dây đàn căng quá thì sao?
- Âm thanh cụt ngắn, chát chúa.
- Lên dây đàn đúng mức thì sao?
- Âm thanh hài hòa, êm dịu.

Đức Phật bèn dạy: Sa môn học đạo giải thoát cũng như vậy, tâm điều tiết hài hòa mới có thể đạt được đạo. Đối với đạo mà bạo phát, bạo phát thì thân thể mệt, thân thể mệt thì ý phiền não, ý phiền não sẽ dẫn đến thối thất, thối thất đạo hạnh thì tội gia tăng. Do đó, chỉ nên giữ trạng thái trung đạo, thanh tịnh an lạc thì đạo sẽ không thối thất.

II. LƯỢC GIẢI

1/ Điều gây ấn tượng đầu tiên trong dụ ngôn này là bối cảnh của dụ ngôn xảy ra vào ban đêm, cái ban đêm đầy bóng tối cô tịch lặng lẽ, dễ gợi sầu, gợi nhớ. Ngày xưa, đời sống Tăng già thời Đức Phật luôn khép mình trong sự trau dồi tu tập. Sáng, sau giờ thiền định, chư Tăng trì bát khất thực theo từng đoàn. Sau giờ ngộ trai, quanh bên Phật để nghe thuyết pháp. Giữa trưa, chỉ tịnh ngắm. Sau đó tĩnh tọa tham thiền, quán tưởng đề mục cho đến chiều tối. Canh đầu, từ 6 giờ cho đến 10 giờ đêm, chư Tăng tự ôn lời dạy của Đức Phật về các chi pháp, bằng cách xướng đọc, lặp đi lặp lại nhiều lần. Canh

giữa, từ 10 giờ đến 12 giờ khuya trở lại tham thiền, sau đó chỉ tịnh vài ba tiếng. Canh cuối, từ 3 giờ đến 6 giờ sáng, tiếp tục thiền định hoặc kinh hành, quán tứ niệm xứ... Như vậy, canh đầu của đêm từ 6 giờ đến 10 giờ, chư Tăng xướng tụng lời Phật dạy để ghi tâm khắc cốt mà thực hành. Do đó, vị sa môn được nêu trong kinh vẫn có thể xướng tụng vào khoảng giờ này, nhưng ở đây là xướng tụng Kinh Di Giáo của Đức Phật Ca Diếp, do Đức Phật Thích Ca nói lại.

2/ Một vấn đề cũng cần nêu ra nghi vấn là nội dung Kinh Di Giáo của Phật Ca Diếp dạy về những gì lại tác động đến nội tâm vị sa môn xướng tụng, muốn thối thất Bồ đề như vậy? Trong các kinh Nikaya lần Bắc truyền đều không thấy đề cập đến Kinh Di Giáo này. Do đó, đây là vấn đề rất đáng tìm hiểu, thảo luận.

Căn cứ vào Luật Tứ Phần, phần lược nêu 7 bài kệ giáo giới của 7 Đức Phật, thì nội dung bài kệ của Đức Phật Ca Diếp như sau: “Không làm các nghiệp ác. Tuân thủ các hạnh lành. Giữ tâm ý thanh tịnh. Là lời chư Phật dạy”, bài kệ này cũng được tìm thấy trong Kinh Pháp Cú, kệ 183. Nội dung giáo dục của nó rất căn bản, nhưng cũng rất khó hành trì trọn vẹn: Từ bỏ các điều ác, thành tựu các điều lành, tâm ý thanh tịnh. Như vậy, rất có thể vị sa môn xướng đọc bài kệ này mà sinh tâm thối thất vì cảm thấy Phật đạo nan hành dài lâu (?).

Căn cứ Kinh Pháp Hoa, thì công thức thuyết pháp độ sinh của 7 Đức Phật hoàn toàn giống nhau (Kinh Pháp Hoa, phẩm Hóa Thành Dụ, các tr. 237, 245, 251...). Do đó, rất có thể Kinh Di Giáo của Đức Phật Ca Diếp có nội dung hoàn toàn giống với nội dung Kinh Di Giáo của Đức Phật Thích Ca. Giả thuyết này nếu được chấp nhận thì nội dung Kinh Di Giáo của Đức Phật Ca Diếp có thể xảy ra theo các trường hợp: a/ Như Kinh Di Giáo. b/ Như phần Di giáo trong Kinh

Đại Viên Tịch Niết Bàn, Trường Bộ III, Kinh 16. c/ Như phần Di Giáo trong Kinh Đại Bát Niết Bàn (Bắc tông). d/ Hoặc có thể bao gồm cả ba phần. Tổng hợp khái quát, ta có thể nói, nội dung ấy chứa đựng lời giáo huấn về tinh tấn tu tập, tự mình xây dựng hòn đảo cho chính mình, tự mình hãy thấp đuốc lên mà đi, nương tựa chính mình, nương tựa chánh pháp, con đường hướng đến giải thoát, nhưng đầy nỗ lực tinh tấn và bền bỉ lâu dài. Chính vì thế, vị sa môn nghĩ về tương lai xa xăm vô định, lại ngoài tầm tay của mình mà sinh tâm bi quan, thiếu não, thối thất.

3/ Hình ảnh cây đàn đề cập trong kinh văn, với cách thức sử dụng nó thích hợp: không dòn, không căng, tạo ra âm thanh tuyệt hảo, gợi cho chúng ta những suy nghĩ về con đường tu tập của chính mình. Sự trễ nải, biếng lười, phóng dật (dòn quá) sẽ không đem lại cho ta một kết quả khả quan nào: “Phóng dật là đường chết. Phóng dật như chết rồi”.⁽¹⁾ Tuy nhiên, sự thái quá trong tu tập (căng quá) cũng không đem lại kết quả giải thoát (giới cấm thủ, khổ hạnh ép xác...). Người hành đạo giải thoát muốn thành tựu đạo quả phải thực hành trung đạo, xa lìa hai cực đoan ép xác và thọ hưởng: “Có hai cực đoan người xuất gia không được hành. Một là say đắm dục lạc đối với các dục hạ liệt, phàm phu không phải thánh hạnh, không liên hệ đến mục đích tu tập. Hai là tự hành hạ tự thân khổ đau, không phải thánh hạnh, không hướng đến mục đích giải thoát. Từ bỏ hai cực đoan này là con đường Trung đạo”.⁽²⁾

Chỉ có trung đạo, tinh tấn trong tinh thần trung đạo sẽ đưa chúng ta hướng đến mục đích giải thoát, xứng đáng thánh hạnh: “Không phóng dật, không chết. Không phóng

1. Dhp.21.

2. *Tương Ưng* IV, tr. 332.

dật, đường sống”.⁽³⁾ Hay cụ thể, rõ ràng hơn: “Người hằng tu trung đạo, thường kiên trì tinh tấn. Bậc trí hường Niết bàn, sự an tịnh vô thượng”.⁽⁴⁾ Hoặc giản dị, gần gũi hơn: “Vui thích trong tinh tấn. Tỳ kheo sợ phóng dật. Không thể bị thối đọa. Nhất định gần Niết bàn”.⁽⁵⁾

4/ Tinh tấn trong Phật giáo được xem như là độc lộ giải thoát. Kinh mô tả sự tinh tấn hướng hành giả đến mục tiêu mong muốn. Chẳng hạn như ngôi vị Đệ Thích cũng từ tinh tấn mà có được: “Đệ Thích không phóng dật. Đạt ngôi vị Thiên tử”.⁽⁶⁾ Hay sự an lạc, tỉnh giác, tịch tĩnh trong thiền định mà hành giả cảm nhận cũng là để trau dồi tinh tấn không phóng dật: “Không phóng dật, thiền định. Đạt được an lạc lớn”.⁽⁷⁾

Sự tinh tấn còn được xem như là cơ sở vững chắc nhất để hành giả nương tựa mà thoát ly sóng sinh tử. Có tinh tấn là có hòn đảo vững chãi ở biển khơi, sóng không thể ngập tràn: “Nỗ lực không phóng dật. Tự điều khéo chế ngự. Bậc trí xây hòn đảo. Nước lụt khó ngập tràn”.⁽⁸⁾ Kinh còn khẳng định, nguyên nhân của mọi nghèo nàn về trí tuệ, về đạo hạnh, về thánh tài sản, về tồn thất Bồ đề... đều do luống bỏ tinh tấn. Do đó, tinh tấn là nhân tố quyết định sự chứng đạt đạo quả: “Chúng sinh thường nghèo cùng. Đều do nơi giải đãi. Quyết lòng siêng tinh tấn. Nhờ đó được Bồ đề”.⁽⁹⁾ Hay đáng tự tin, không còn gì phải nghi ngờ: “Tinh tấn rất khả năng, lợi ích Bồ đề. Người luôn tinh tấn. Bồ đề được khó chi”.⁽¹⁰⁾

3. Dhp.21.

4. Dhp.23.

5. Dhp.32.

6. Dhp.30.

7. Dhp.27.

8. Dhp.25.

9. *Đại Bửu Tích VI*, tr. 15.

10. *Đại Bửu Tích VI*, tr. 55.

Chính do tinh tấn có công năng vô song đến thế, nên Đức Phật tha thiết kêu gọi chúng ta hãy nỗ lực tinh tấn, trau dồi tinh tấn để đạt những gì chưa đạt, tăng trưởng những gì đã đạt: “Khổ thay, này các Tỳ kheo, là người sống biếng nhác, dính đầy các ác bất thiện, mục đích lớn bị suy giảm. An lạc thay, này các Tỳ kheo, là người sống tinh cần, tinh tấn, viễn ly các ác, các bất thiện pháp, mục đích lớn được viên mãn. Này các Tỳ kheo, không phải với cái hạ liệt có thể đạt được cái cao thượng, phải là cái cao thượng mới đạt được cái cao thượng. Do vậy, này các Tỳ kheo, hãy tinh tấn để chúng đạt những gì chưa chứng đạt, để chúng đắc những gì chưa chứng đắc, để chúng ngộ những gì chưa chứng ngộ”.

5/ Có một bài học thâm thúy, quan trọng mà chúng ta cần ghi nhớ và vận dụng vào cuộc sống thường nhật, vào công tác giáo dục, hoằng hóa là ở đây, Đức Phật khai ngộ vị sa môn rất khế lý khế cơ, đưa vị ấy từ vị trí thối thất đạo tâm, muốn trở về đời sống thế tục, trở nên vững tin vào lập trường tu tập, tinh tấn trau dồi phạm hạnh, hướng đến giải thoát. Khế cơ ở đây là nắm vững căn cơ đối tượng cùng những ý nghĩ, nguyện vọng của vị sa môn. Khế lý ở đây là xa lìa thái độ giáo dục áp đặt chủ quan, mà bắt đầu từ công việc, nghề nghiệp của đối tượng. Đức Phật không hỏi chuyện người khác, cũng không kể đời tư của Ngài mà hỏi sở trường của đương sự. Nắm bắt máu chốt vị sa môn thiện xảo về đàn, Đức Phật chỉ hỏi về cách lên dây đàn, nhưng thông qua đó, cách tu tập được hiển bày, mượn một vấn đề để lý giải sáng tỏ một vấn đề, giáo dục so sánh khế hợp, tiếp hợp, rất độc đáo. Điểm này có thể nói là đặc sắc, quan trọng của bài kinh. Từ sự khế hợp này, một biện chứng logic thang bậc về tu tập được trải ra: “Đối với đạo không nên bạo phát, bạo phát thì thân thể mệt. Thân thể mệt thì ý phiền não. Ý phiền não sẽ dẫn đến thối thất. Thối thất đạo hạnh thì tội gia tăng”.

Rồi chính biện chứng logic thang bậc này dẫn được mô hình trung đạo: “Người học đạo giải thoát phải điều tiết tâm cho hài hòa...”, “Do đó, chỉ nên giữ trạng thái trung đạo, thanh tịnh, an lạc thì đạo sẽ không thối thất”. Do đó, muốn đạt được hiệu quả cao trong công tác giáo dục, hay sự nghiệp hoằng hóa, chúng ta phải biết kế lý và kế thời nữa.

6/ Tìm về nguyên tác, bài kinh này có xuất xứ từ Kinh Sona, thuộc Tăng Chi II (A.iii, 374, tr. 365-369). Có vài điểm khác biệt nhỏ giữa nguyên tác với kinh văn của chương này. Bản văn nguyên tác không nói rõ nguyên nhân thối thất tâm Bồ đề của thầy Tỳ kheo mà chỉ nói đến những dòng suy nghĩ muốn trở về đời sống thế tục của thầy. Thầy Tỳ kheo đó chính là tôn giả Sona Kolivisa. Nguyên tác còn cho biết thêm, sau lần giáo giới kế cơ ấy, tôn giả Sona phấn chấn và già dặn hơn lên. Trong một thời gian ngắn sau đó, tôn giả đã chứng đắc A la hán, tìm đến Thế Tôn trình bày sở chứng của ngài và ngài đã được Thế Tôn ấn chứng. Sau đây là bản văn tóm lược nội dung nguyên tác:

“Sona là một Tỳ kheo xuất thân từ một gia đình giàu có. Thầy thường trú xứ trong phạm vi khuôn viên rừng Sita, thuộc Rajagrha (Vương Xá). Hôm nọ, trong lúc tĩnh cư trong rừng, thầy có những tư tưởng chán ngán, thối thất, thầy thầm nghĩ:

- Đã là đệ tử xuất gia của Thế Tôn thì tinh cần tinh tấn là chính yếu. Nhưng ta còn chấp thủ, tâm chưa thoát khỏi các lậu hoặc. Chi bằng trở về với đời sống thế tục, hưởng của hồi môn rồi làm các công đức cũng không khó. Vậy ta hãy từ giả đời sống của sa môn, từ bỏ học pháp.

Như một máy bắt sóng, Thế Tôn với trí lực và tha tâm thông biết được điều đó. Lập tức, Ngài biến mất khỏi Linh Thú, hiện ra trước mặt Sona. Thầy chưa kịp kính phục thì Đức Phật đã hỏi trúng ngay ý định của thầy:

- Này Sona, thầy có tư tưởng muốn từ bỏ học pháp, từ giả đời sống sa môn hạnh chứ?

- Bạch Thế Tôn...! Thầy lúng túng, thán phục.

- Này Sona, nếu ta không làm, thì trước khi xuất gia thầy chơi đàn tỳ bà (Vina) rất điều luyện?

- Vâng, bạch Thế Tôn.

- Nếu dây đàn được lên căng quá, thì âm hưởng của đàn có du dương theo ý muốn không? Khá có dễ dàng không?

- Bạch Thế Tôn, âm điệu như bị cụt, tắc nghẽn và dây đàn sẽ dễ bị đứt.

- Nếu dây đàn quá dùn thì sao?

- Bạch Thế Tôn, khá không kêu.

- Này Sona, nếu như các dây đàn đều được lên dây đúng mức, không căng cũng không dùn thì âm điệu sẽ thế nào?

- Bạch Thế Tôn, tuyệt hảo.

Vừa dứt lời, Đức Phật dẫn dụ qua câu chuyện hiện tại:

- Cũng vậy, này Sona, ta muốn nói điều đó với thầy. Mặc dù đời sống sa môn hạnh rất cần tinh tấn. Nhưng nếu cố sức vào tinh cần quá mức, như một cục đơan, sẽ dẫn khởi sự dao động về tư tưởng. Trái lại, nếu buông lơi giải đãi quá mức, như một cục đơan, sẽ dẫn đến sự biếng nhác, thối đạo. Phải nên tránh cả hai. Hãy tu tập tinh tấn một cách nhịp nhàng, bình đẳng, thể nhập với khả năng chịu đựng của các căn, không nên buông lỏng đã đành, nhưng cũng không thể nào ép quá sức.

Nói xong, Thế Tôn biến mất khỏi rừng Sita và hiện ra ở núi Linh Thứu.

Sau lần giáo giới đó, Sona không còn tư tưởng muốn trở về thế tục nữa. Thầy tu tập như lời huấn thị của Đức Phật và chẳng bao lâu phạm hạnh đã thành, việc nên làm đã làm, không còn trở lui trạng thái này nữa. Sona trở thành một vị A la hán. Sau đó, thầy thưa Đức Phật để được trình bày về sáu con đường xuất ly của A la hán như sau:

- o Xu hướng xuất ly : đoạn trừ tam độc
- o Xu hướng viễn ly : đoạn trừ tam độc
- o Xu hướng vô sân : đoạn trừ tam độc
- o Xu hướng ái diệt : đoạn trừ tam độc
- o Xu hướng thủ diệt : đoạn trừ tam độc
- o Xu hướng vô si : đoạn trừ tam độc

Và Đức Phật đã xác nhận cho đó là đúng”.

7/ Để tổng kết nội dung bài này, chúng ta cần ghi nhớ vài điểm chính sau đây:

- Tinh tấn đoạn trừ ác pháp, thành tựu thiện pháp là con đường duy nhất đưa hành giả đạt đến giải thoát.

- Tinh tấn theo nội dung kinh điển Phật giáo là trung đạo, không thái quá, không bất cập, lia mọi cực đoan, làm cho hành giả phân chấn tu tập thêm lên.

- Dục tốc thì bất đạt cũng như bạo phát thì bạo tàn. Tu tập đều đều, không gấp không hoãn, kết quả sẽ đạt được.

- Tinh thần minh mẫn không thể hiện hữu trong một thân thể bại hoại, mỗi mạt. Do đó, phải giữ gìn thể lực trong suốt quá trình tu tập, không nên có thái độ chối bỏ nó. “Cái thân sinh tử này, phải làm được việc lành”.⁽¹¹⁾

11. Dhp.53.

- Hiệu quả của hoằng hóa giáo dục không chỉ ở bản thân của giáo lý, giáo án mà còn hệ trọng ở phương tiện truyền đạt có kế lý kế cơ hay không.

Chương 35

BỎ CẤU NHIỄM TÂM ĐẠT ĐẠO GIẢI THOÁT



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Như người luyện sắt, bỏ mặt cặn bã để làm nên thành phẩm, thành phẩm nhờ vậy tinh hảo. Người học đạo giải thoát cũng vậy, lọc bỏ những cầu nhiễm ở tâm, nhờ vậy tâm hạnh được giải thoát.

II. LƯỢC GIẢI

1/ Có một vấn đề trọng yếu cần đặt ra ở đây là xuất xứ của kinh này như thế nào? Nguyên tác ra sao? Căn cứ vào các dữ kiện của nội dung kinh văn như: luyện sắt, thành phẩm và các cầu ứ của tâm, chúng ta có thể đi đến kết luận: Kinh này lược dịch từ Kinh Các Uế Nhiễm số 23 (A.iii,16) trong phẩm 5 Chi, Kinh Tăng Chi II, 22-24 và Kinh Ngăn Chận số 51 (A.iii,63) phẩm Triền Cái.⁽¹⁾ Nội dung nguyên tác như sau:

a/ “... Sắt, đồng, thiếc, chì và bạc, có năm ứ nhiễm này của vàng. Nay các Tỳ kheo, do ứ nhiễm ấy vàng bị ứ nhiễm, không được nhu nhuyễn, không sáng chói, bị bề vụn và không chân chính chịu sự tác thành. Khi nào vàng được giải thoát khỏi năm ứ nhiễm này... thì các đồ trang sức nào người ta muốn như nhẫn, bông tai, vòng cổ, dây chuyền, xuyên... vàng ấy có thể sử dụng tùy theo ý muốn,” ở đây phần kinh văn, hai dịch giả Ma Đăng và Trúc Pháp Lan đã lược thật gọn: “Người luyện sắt, bỏ mặt cặn bã để làm nên thành phẩm (khí: đồ vật, dụng cụ), thành phẩm nhờ vậy tinh hảo”. Năm cầu ứ của vàng là sắt, đồng, thiếc, chì, bạc được thế bằng “mặt cặn bã”. Còn vàng chỉ nói chung là “người luyện sắt”. Các mỹ phẩm trang sức có từ vàng nguyên chất như nhẫn, bông tai, vòng cổ, dây chuyền, xuyên... được nói gộp là “thành phẩm” (mỹ nghệ).

b/ “Cũng vậy, có năm cầu ứ này của tâm, nay các Tỳ kheo, do các ứ nhiễm đó, tâm bị ứ nhiễm, không dễ sử

1. *Tăng Chi II*, tr. 68-70.

dụng, không chói sáng, bị bề vụn, không được chân chính định tĩnh, diệt các lậu hoặc, đó là tham dục, sân hận, hôn thù, trạo hối nghi ngờ”.

Ở đây kinh văn chỉ nói chung chung là “các uế nhiễm của tâm” mà không nêu cụ thể, có lẽ nhằm giúp cho người học hình dung các uế nhiễm rộng hơn nhiều hơn chứ không đơn thuần là năm pháp ấy, mà là các lậu hoặc, phiền não ở tâm.

2/ Trước hết, chúng ta chấp nhận nội dung của nguyên tác để lý giải nội dung chương này.

Nguyên tác khẳng định các cấu uế của tâm: tham, sân, trạo hối, hôn thù, nghi, là một khối bất thiện, trói buộc tâm vào các nghiệp hữu lậu, bất thiện.

“Này các Tỳ kheo, nói đến một đồng bất thiện, nói một cách chân chính là nói đến năm triền cái”.⁽²⁾ Kinh còn cho biết người bị năm triền cái trói buộc sẽ tổn thất năm điều: “Ai bị năm triền cái bao phủ tâm sẽ bị yếu ớt trí tuệ, không có sức mạnh, không thể biết lợi ích mình và người, không chứng ngộ pháp thượng nhân, không thành tựu tri kiến thù thắng”.⁽³⁾

Ở một đoạn kinh khác, Đức Phật còn cho biết, người đoạn tận năm pháp triền cái, uế nhiễm tâm, sẽ thành tựu năm thông: “Các loại thần thông biến hóa (thần túc thông), thiên nhĩ thanh tịnh, siêu nhân nghe tiếng các loại hữu tình (thiên nhĩ thông), biết được tâm tính của các chúng sinh (tha tâm thông), biết được kiếp sống quá khứ nhiều đời của một và chúng sinh (túc mạng thông), đạt được thiên nhãn siêu nhân, biết hạnh nghiệp của các chúng sinh (thiên nhãn thông).”⁽⁴⁾

3/ Theo Bộ Pháp Tụ, ngoài năm triền cái trên, có thêm

2. *Tăng Chi II*, tr. 70.

3. *Tăng Chi II*, tr. 69.

4. *Tăng Chi II*, tr. 23-24.

một triền cái nữa là Vô minh cái: “Thế nào là sáu triền cái? Dục dục cái, sân độc cái, hôn thù cái, trạo hối cái, hoài nghi cái, vô minh cái.”⁽⁵⁾

- Nội dung của dục dục cái được mô tả như sau: “Dục cái là sự mong muốn, tham luyến vui thích, ái nhiễm, luyến thương, nôn nóng, hôn mê, quyến luyến”.⁽⁶⁾ Dĩ nhiên đối tượng dục cái hay tham cái ở đây là các bất thiện pháp, hữu lậu.

- Nội dung của sân độc cái thì rộng hơn: “Sân độc cái là sinh niệm hiềm khích nghĩ rằng nó làm người lợi đến ta, nó đã, đang, sẽ làm bất lợi đến ta, đến người thân ta, đến người thương ta; nó đã, đang, sẽ làm lợi cho kẻ thù địch ta hoặc sinh hiềm khích trong sự kiện vô lý, pháp nào như vậy là sự hiềm khích của tâm, thái độ phẫn nộ, phản kháng, chống đối, giận dữ, giận hờn, tức giận, nóng nảy, ám hại, sự sân độc, sự hiềm hận, cách hiềm hận, thái độ hiềm hận... Sự đối lập, phản đối, hung dữ, lỗ mãng, sự bất bình của tâm.”⁽⁷⁾ Nghĩa là tạo ra một quang phổ lửa sân ở tâm, bao trùm lòng từ bi, nhân ái.

- Nội dung của trạo hối cái gồm hai phần: trạo và hối.

“Trạo là trạo cử, diêu cử, tức là sự tán loạn của tâm, sự chao động, lãng xăng, không vắng lặng của tâm, sự phóng dật của tâm, sự hỗn loạn của tâm”.

“Hối là hối hận, là sự tiếc nuối về việc đã làm như việc không đáng nghĩ là đáng. Việc đáng nghĩ là không đáng. Việc không tội nghĩ là tội, việc tội nghĩ là không tội. Đó là sự hối hận, cách hối hận, thái độ hối hận, sự ăn năn của tâm.”⁽⁸⁾

- Nội dung của hôn thù cái cũng gồm hai: hôn trầm, thù miên.

5. *Bộ Pháp Tụ*, số 748, tr. 302.

6. Sách đã dẫn.

7. Sách đã dẫn, tr. 302-303.

8. Sách đã dẫn, tr. 304.

“Hôn trầm là sự không bén nhạy của tâm, không thích nghi, sự chần chừ, đình trệ, lười biếng, cách lười biếng thái độ lười biếng, đã dượt, cách đã dượt, thái độ đã dượt của tâm”.

“Thùy miên là sự không bén nhạy của thân, không thích nghi, sự che khuất, đậy khuất, bít ngăn bên trong, hôn mê, bản thân, thiu thiu, buồn ngủ.”⁽⁹⁾

- Nội dung hoài nghi cái được mô tả như sau: Ngờ vực hoài nghi bậc Đạo sư, ngờ vực hoài nghi giáo pháp, ngờ vực hoài nghi chư Tăng, ngờ vực hoài nghi điều đã học, hay ngờ vực hoài nghi quá khứ, vị lai, hoài nghi lý các pháp duyên tính liên quan tương sinh, bất cứ sự kiện nào như vậy là sự do dự, cách do dự, thái độ do dự, dị nghị, không xác định, lưỡng ước, phân vân, ngờ vực, không quyết đoán, vớ vẩn, lẩn quẩn, rối ý, tình trạng lay động của tâm.”⁽¹⁰⁾

- Và nội dung vô minh cái được mô tả: “Là sự không rõ biết đây là khổ, đây là khổ tập, đây là khổ diệt, đây là đạo diệt khổ. Không rõ biết quá khứ, hiện tại, vị lai. Không rõ biết lý các pháp tính liên quan tương sinh. Nói chung là sự không biết, không lãnh hội, không liễu ngộ, không thực chứng, không thông suốt, không tiếp thu, không thấm nhuần, không xét đoán, không phản kháng, không phản tỉnh, thiếu trí, khờ khạo, không tỉnh giác, si mê, ám muội, và là căn bản bất thiện” (Sách đã dẫn, tr. 305).

4/ Theo Kinh Các Câu Uế (A.iv,195) số 15 trong Tăng Chi II, 51 thì câu uế có tám loại, vô minh câu uế vẫn là then chốt: “Này các Tỳ kheo, có tám loại câu uế: 1/ Không đọc tụng là câu uế của thánh điển. 2/ Không thức dậy là câu uế của nhà. 3/ Biếng nhác là câu uế của dung sắc. 4/ Phóng dật

9. Sách đã dẫn, tr. 303.

10. Sách đã dẫn, tr. 304.

là cầu uế của phòng hộ. 5/ Ác hạnh là cầu uế của đàn bà. 6/ Xan tham là cầu uế của bố thí. 7/ Ác pháp, bất thiện là cầu uế của đời này, đời sau. 8/ Nhưng này các Tỳ kheo, vô minh là cầu uế lớn nhất trong các cầu uế”.

Nội dung của các cầu uế này cũng được tìm thấy trong Kinh Pháp Cú, kệ 241-243: “Không tụng làm nhớp kinh. Không đứng dậy, bản nhà. Biếng nhác làm nhơ sắc. Phóng dật uế phòng hộ. Tà hạnh như đàn bà. Xan tham nhờp kẻ thí. Ác pháp là vết như đời này và đời sau. Trong các cầu uế ấy, vô minh, như tối thượng. Đoạn như ấy Tỳ kheo, thành bậc không uế nhiễm”. Và bốn bài kệ trong Kinh Pháp Cú vừa nêu, có thêm hai câu sau (đoạn như ấy Tỳ kheo, thành bậc không uế nhiễm), không có trong phần trùng tụng của Kinh Tăng Chi bên dưới nguyên tác, nhưng rất có ý nghĩa giáo dục tu tập phạm hạnh của các Tỳ kheo, nhất là còn phù hợp với nội dung giáo dục của *Kinh Bốn Mười Hai Chương* này.

5/ Bộ Pháp Tụ, những pháp làm cầu nhiễm tâm còn là thập triền cái và thập sử cái.

a/ Thập triền là ái dục, phần nộ, mạn, kiến, hoài nghi, giới cấm, khinh thị, ái hữu, tật đố, lậu, vô minh.⁽¹¹⁾ Trong đó ái dục triền, phần nộ triền, hoài nghi triền, ái hữu triền và vô minh triền giống nội dung năm triền cái đã nêu (xem (3) của bài này).

- “Mạn triền là kiêu hãnh rằng ta hơn, ta bằng, ta thua. Sự nào như vậy là cách so đo, thái độ so đo, tính cách so đo, kiêu căng, kiêu hãnh, cống cao, tự cao, kỳ vọng của tâm.”⁽¹²⁾

- “Kiến triền là các kiến chấp: Cho đời là thường còn. Cho đời không thường còn. Cho đời là hữu biên. Cho đời là vô biên. Cho thân thể mạng sống là một. Cho thân thể mạng

11. *Bộ Pháp Tụ* số 719-729, tr. 291-293.

12. Sách đã dẫn, số 722, tr. 292.

sống là khác. Cho Như Lai tồn tại sau khi chết. Cho Như Lai không còn, cũng không không còn sau khi chết. Kiến như vậy là thiên kiến, kiến chấp, kiến hý luận, kiến tranh chấp, kiến triền, chấp trước, thiên chấp, khinh thị, tà đạo, tà tính... Ngoại trừ giới cấm khinh thị triền, tất cả đều là kiến triền.”⁽¹³⁾

- “Giới cấm khinh thị triền là cho rằng thanh tịnh nhờ ép xác, thanh tịnh nhờ cực hình, thanh tịnh nhờ khổ hạnh cực đoan. Kiến như vậy là thiên kiến, tà kiến, là dây trói buộc.”⁽¹⁴⁾

- “Tật triền là sự ganh tỵ, cách ganh tỵ, thái độ ganh tỵ, ganh ghét, cách ganh ghét, thái độ ganh ghét đối với lợi lộc, cung kính, tôn trọng, tôn vinh, đánh lễ, cúng dường cho người khác.”⁽¹⁵⁾

- “Lậu triền gồm năm bợn sên: Bợn sên chỗ ở. Bợn sên gia tộc. Bợn sên lợi lộc. Bợn sên danh thơm. Bợn sên pháp. Bao gồm sự bợn sên, cách bợn sên, thái độ bợn sên. Sự keo rít, sự keo kiệt, sự hà tiện, sự hẹp hòi, không tế độ của tâm.”⁽¹⁶⁾

b/ “Thập não sử triền là tham, sân, si, mạn, kiến, hoài nghi, hôn trầm, trạo cử, vô tâm, vô quý.”⁽¹⁷⁾ Trong thập não sử triền này, 7 chi pháp sân, si (vô minh), mạn, kiến, hoài nghi, hôn trầm, trạo cử đã nêu ở trên. Chỉ còn ba chi pháp tham, vô tâm, vô quý.

- “Tham được định nghĩa là tham đắm, tham luyến, vương vấn, thỏa thích, vui thích, hoan hỷ, ham muốn, say mê, quyền luyến, ràng buộc, trói buộc, dính líu, nhiễm đắm, khát vọng, ảo vọng, sản sinh, ái dật, ái vọng, ái hà, khát ái, ái thăng, ái tòa lan,

13. Sách đã dẫn, số 723, tr. 292.

14. Sách đã dẫn, số 725, tr. 293.

15. Sách đã dẫn, số 727, tr. 293.

16. Sách đã dẫn, số 728, tr. 293.

17. Sách đã dẫn, số 791, tr. 319.

trữ tình, nguyện cầu, ái thân, tình thương, lưu luyến, kết buộc, ước muốn, sự mong mỏi, muốn sáu trần, muốn năm dục, muốn lợi lộc, muốn con cái, muốn tài sản, muốn sống, mộng ước, tham cầu, mê mẩn, mong điều tốt, luyến phi pháp, tham vọng, hoài vọng, hoan lạc, ái dục, ái hữu, ái phi hữu, là phiền não, ngục tù, vật dục, cội khổ, bầy ma, là căn bản bất thiện.”⁽¹⁸⁾

- “Vô tà được định nghĩa là không hổ thẹn những điều đáng hổ thẹn. Không hổ thẹn với việc phạm các ác, bất thiện nghiệp.”⁽¹⁹⁾

- Vô quý được định nghĩa là không có sợ hãi với những điều đáng sợ hãi. Không sợ hãi với việc phạm các ác, bất thiện pháp.”⁽²⁰⁾

6/ Theo Duy Thức học Phật giáo Bắc tông, cụ thể là Duy Thức Tam Thập Tụng của Thế Thân và Bách Pháp Minh Môn Luận thì các pháp cầu nhiệm tâm gồm có:

- Sáu căn bản phiền não: tham, sân, si, mạn, nghi, ác kiến. Riêng ác kiến chia ra năm lãnh vực: thân kiến triền (chấp con người là tạo vật của Thượng đế, chấp ngã), biên kiến triền (đoạn kiến, thường kiến, nhị nguyên luận), tà kiến triền (bác vô nhân quả báo ứng, bác nghiệp báo, phủ nhận công đức cha mẹ...), kiến thủ (ngoan cố, bảo thủ, cố chấp, những quan điểm lệch lạc), giới cấm thủ (tức là giới cấm khinh thị).

- 20 tùy phiền não chia làm ba cấp bậc. *Tiểu tùy hoặc*: phẫn, hận, phú não, tật, xan, cuồng, siểm, hại, kiêu. *Đại tùy hoặc*: phóng dật, thất niệm, bất chánh tri, trạo cử, hôn trầm, bất tín, giải đãi, tán loạn. *Trung tùy hoặc*: vô tà, vô quý.⁽²¹⁾

18. Sách đã dẫn, số 792, tr. 319-320.

19. Sách đã dẫn, số 800, tr. 322.

20. Sách đã dẫn, số 801, tr. 322.

21. *Bách Pháp Minh Môn Luận Biểu Giải*, bản Hán, tr. 45.

7/ Nhìn chung, căn cứ vào kinh tạng hay luận tạng thì vấn đề trọng yếu nhất vẫn là tác hại của các pháp triền cái cấu nhiễm tâm tính con người. Nó là môi giới, là chất xúc tác gây ra những phản ứng xáo trộn tâm lý, làm cho tâm lý mất đi chất an tĩnh, tịch tĩnh để theo sóng phiền não. Khi nào các bợn như dục lậu ở tâm đã được gột sạch, thì khi ấy tâm ta trở về trạng thái uyên nguyên, thanh tịnh, thuần thiện. Khi tâm thanh tịnh, và với điều kiện này các hành vi tạo tác của thân, của lời cũng do đó mà trở nên thanh tịnh. Bởi vì ta đã biết, tâm ý là năng lực thúc hành động, là động cơ biểu thị, cấu thành hành động (tâm lực, ý chí lực, thôi miên lực...) theo nghĩa tác ý là nghiệp. Do đó, nếu tâm ta tác ý điều thiện, đạt đến trạng thái an tĩnh tuyệt đối thì nhất định các hành vi biểu hiện phải là thiện nghiệp, thiện hạnh, như Kinh Pháp Cú xác nhận:

*“Ý dẫn đầu các pháp
 Ý làm chủ, ý tạo
 Nếu với ý thanh tịnh
 Nói lên hay hành động
 An lạc bước theo sau
 Như bóng, không rời hình.”⁽²²⁾*

Và đây cũng chính là thâm ý giáo dục của kinh văn chương này:

“Lọc bỏ những cấu uế ở tâm, nhờ vậy tâm, hành được thanh tịnh”.

Mà tâm, hành (tức thân, khẩu, ý: tâm, hành: hành động thân khẩu) thanh tịnh tức là giải thoát (tam nghiệp hằng thanh tịnh, đồng Phật vãng Tây phương).

Chương 36

LẠI NÓI VỀ CÁI KHÓ CỦA CON NGƯỜI



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Ra khỏi ác đạo, làm được thân người là khó. Khi được làm người, bỏ nữ thân thành nam thân là khó. Làm được thân người sáu căn đầy đủ, lành lặn là khó. Đầy đủ sáu căn, sinh nơi trung quốc là khó. Sinh nơi trung quốc, gặp được Phật pháp là khó. Gặp được Phật pháp, hưng khởi tín tâm là khó. Đã có tín tâm, phát tâm Bồ đề là khó. Phát tâm Bồ đề vô tu vô chứng là khó.

II. LƯỢC GIẢI

Trong chương 12 của kinh này, chúng ta đã điếm qua sơ lược 20 phạm trừ ý nghĩa về “cái khó của con người” theo Phật giáo. Để minh họa bổ sung nhằm khai sáng nhận thức của nhân loại về kiếp người. Ở chương này, Đức Phật tiếp tục giới thiệu cho chúng ta biết thêm về tám phạm trừ của cái khó. Nếu như ở chương 12, cái khó được xoay quanh mọi lãnh vực quan hệ đến đời sống của con người như vấn đề bồi bổ tri thức (11, 16, 17), vấn đề khiêm tốn (8,9, 12, 13), vấn đề công bằng xã hội (14, 15), vấn đề tri túc, bố thí (1, 6, 7, 19), vấn đề tùy duyên, hành xả (18, 19, 20), thì trong chương này chỉ xoay quanh vấn đề nhân bản, nhân bản Phật giáo theo đúng nghĩa. Hơn thế nữa, nhân bản ở đây là nhân bản trung tâm (nhân thị tối thắng) nó giúp chúng ta hiểu được giá trị sự sống của các loài chúng sinh, mà con người là quan trọng và ưu việt hơn hết về phương diện trau dồi đạo đức để hướng đến sự hoàn thiện tuyệt đối: giải thoát Phật quả. Sau đây chúng ta lần lượt khảo sát tám phạm trừ cái khó có nội dung nhân bản như đã nói.

1/ Ra khỏi ác đạo, làm được thân người là khó

Ác đạo hay ác thú trong Phật giáo là chỉ cho những chúng sinh sống trong cảnh giới hay các tình cầu có nếp sống vô

cùng thấp kém, sự ác độc bất thiện lại nhiều. Đó là hiện thân của những nếp sống đầy dẫy ác. Thông thường, mà cũng là nội dung truyền thống bất biến của Phật giáo, ác đạo hay ác thú gồm bốn cảnh giới:

a/ **Địa ngục** (Niraya): Theo ngữ nghĩa Nam Phạm, “Ni” là phủ định phân từ (không có). “Aya” hiểu nôm na là an lạc, phi lạc, hạnh phúc. Phối hợp lại, Niraya là cảnh giới mà ở đó không có cái gọi là hạnh phúc, an lạc gì cả.

Theo Đại Thừa Nghĩa Chương 8, địa ngục là cảnh giới không hoan lạc (bất khả lạc) đầy dẫy sự nhầm chán (tăng thượng khả yếm). Theo Pháp Hoa Văn Cú 4, địa ngục còn gọi là không có, nhưng không có là không có an lạc, hạnh phúc (vô hữu, vô hữu hỷ lạc). Theo Câu Xá Luận Sớ, phẩm Thế Gian, địa ngục là cảnh giới mà ở đó nếp sống của chúng sinh vô cùng đau khổ (khổ cụ). Ngay bản chất, người phiên dịch đầu tiên, phiên dịch Naraka hay Niraya là địa ngục với ý nghĩa “ngục tù ở dưới lòng đất” đã là sai và gây nhiều ngộ nhận cho người đời nay (*Phật học đại từ điển*, Đinh Phúc Bảo, 1066). Điều nhận xét này hoàn toàn đúng, vì như của kinh luận vừa nêu trên, Niraya đều chỉ cho cảnh giới mà chúng sinh ở đó có nhiều đau khổ, không hạnh phúc.

b/ **Nga quỷ** (Peta-Yoni). Căn cứ ngữ nguyên Peta (hay Bắc Phạm là Preta) là người quá vãng hay tuyệt đối không có hạnh phúc. Nhưng ở đây là không có hạnh phúc về ẩm thực nuôi thân. Do đó, nga quỷ, quỷ đói không đầy đủ về ăn uống, Hán dịch này tương đối chuẩn xác. Điều cần nên nhớ, Peta không phải là quỷ vô hình, nó là chúng sinh phước lực kém, hình thù kỳ dị, ghê tởm, xấu xa, mà mắt thường của chúng ta không thấy. Nga quỷ không có một cảnh giới riêng biệt nào. Nó có thể sống trong rừng bụi, hay những nơi dơ bẩn. Và ẩm thực của chúng sinh kém phước này luôn tùy thuộc

vào sự cúng quảy, bố thí của con người. Kinh Tăng Chi nói phẩm vật bố thí cho ngựa quý, ngựa quý sẽ hưởng thọ được, nhưng bố thí cho địa ngục, súc sinh thì vô ích⁽¹⁾. Theo Thuận Chánh Lý Luận 31, ba loại cơ bản của ngựa quý là: Vô tài quý (không có tài sản, phẩm thực), thiếu tài quý và trung tài quý. Theo Kinh Milinda Vấn Đạo, ngựa quý gồm bốn loại: sống bằng vật ói mửa của con người (*Vantasika*), luôn chịu sự đói khát bức bách (*Khuppipasino*), đói khát đến độ tiêu tụy (*Nijjhamatanhika*) và sống nhờ vật thực của con người cho (*Paradattupajivino*). Ngoài ra, *Phật học đại từ điển* còn liệt kê nhiều loại khác nữa (2726-2728).

c/ **Súc sinh** (Tiracchannayoni) hay Bắc Phạm là Tiryagyoni. Súc sinh là cựu dịch của hai từ trên. Tân dịch là bàng sinh. Bàng sinh là chúng sinh thân hình khom ngang, không thẳng đứng như con người, trong khi đó, súc sinh chỉ giới hạn trong các thú vật gia súc như trâu, ngựa, gà, vịt, chó, dê... (theo Đại Thừa Nghĩa Chương 8). Do đó, từ bàng sinh dịch sát hơn. Bởi vì theo ngữ nguyên Pali, Tiro là xuyên qua, ngang qua. Acchana là đi. Gộp lại là cảnh giới của loài cầm thú, nghĩa là chúng sinh hay động vật có cấu trúc thân thể ngang. Theo Phật giáo, loài động vật bàng sinh này có bốn dạng thức sinh sôi nảy nở là: sinh bằng trứng, sinh bằng thai, sinh nhờ độ ẩm thấp và hóa sinh, cũng như con người vậy.

d/ **A tu la** (Asura-yoni): A tu la là những chúng sinh về phước báo tương đương với các chúng sinh ở thiên giới, nhưng thân thể rất xấu xí. Đại Thừa Nghĩa Chương 8 gọi chúng sinh này là Liệt Thiên. Các dịch giả Trung Quốc ngày xưa thường dịch là Vô Đaoan với ý nghĩa dung mạo, hình thể xấu xí, dị hợm (dung mạo bi lậu). Cũng có nhiều dịch giả dịch là Phi Thiên với ý nghĩa phước báo gần như thiên nhưng

1. *Tăng Chi* III, tr. 539-544.

hình mạo thì không bằng. Ngoài ra người ta còn dịch là Vô Tửu Thần hay Chiến Đầu Thần. Sở dĩ có danh từ Chiến đầu thần là vì kinh mô tả, chúng sinh A tu la này, nữ giới rất xinh đẹp, kiều diễm, trong khi đó nam giới xấu xí, lùn bé. Chính vì thế, nam giới của họ không chinh phục được nữ giới bằng các chur thiên Đao Lợi mà sinh ra đố kỵ, ghen ghét, chiến đấu với chur thiên Đao Lợi. Nhưng phần đông các trận chiến, thất bại đều thuộc về A tu la⁽²⁾. Kinh còn mô tả, khi chiến bại, A tu la có thể biến hóa, thu nhỏ thân hình lại và bốn đại binh chủng (voi, ngựa, xe, bộ binh) lại có thể ẩn núp trong một củ sen mà không hề chật chội.⁽³⁾

Như vừa trình bày, dù mới chỉ là khái quát nhưng cũng đủ cho chúng ta thấy đủ cả bốn loại chúng sinh trên đều luôn luôn sống trong trạng thái đau khổ và nguy hại là thiếu nhận thức trí tuệ điều kiện thang tiến, tiến đến giải thoát. Do đó, Phật giáo liệt cả bốn loại này vào Ác thú, Ác đạo. Và cũng chính Phật giáo xác nhận, chỉ với con người và duy nhất là con người, bằng khối óc, trí khôn của mình, biết nhận định chính tà, đâu nên đi đâu phải tránh, mới có thể đạt đến sự toàn thiện trong các loại chúng sinh. Chỉ có con người mới có khả năng thành Phật. Vì thế, Kinh Tăng Chi, Đức Phật khẳng định làm được con người là vô cùng khó, và cũng có nghĩa là vô cùng hạnh phúc: “Số ít các loài chúng sinh được tái sinh giữa loài người. Nhưng nhiều hơn là các loài chúng sinh, sinh ngoài loài người.”⁽⁴⁾ Và trong vòng sinh tử triền miên bất tận, các chúng sinh ở các cảnh giới khác như chur thiên, A tu la, địa ngục, ngạ quỷ, súc sinh, khi thân hoại mạng chung rất ít khi được tái sinh vào cõi người.

2. *Phật học đại từ điển*, tr. 1441.

3. *Tương Ưng V*, tr. 451.

4. *Tăng Chi I*, tr. 45.

“Số ít là các chúng sinh, sau khi chết được tái sinh loài người. Nhiều hơn là các chúng sinh, sau khi chết đọa vào địa ngục, ngạ quỷ, súc sinh, A tu la. Số ít là các chúng sinh sau khi chết ở thiên giới, được tái sinh giữa loài người. Nhiều hơn là các chư thiên sau khi chết, sa đọa ba ác đạo”. “Số ít là các chúng sinh trong ba ác đạo sau khi chết được tái sinh giữa loài người. Nhiều hơn là bị tái sinh lẫn quẩn trong ba ác đạo.”⁽⁵⁾

Như vậy thật là hợp lý, khi kinh xác nhận “Khó thay, được làm người,”⁽⁶⁾ cũng như kinh này nói: “Ra khỏi ác đạo, làm được thân người là khó” vậy.

2.- Làm được thân người, bỏ nữ thân thành nam thân là khó

Ở lời dạy này Đức Phật khẳng định, vị trí của người nữ về các mặt tâm lý, trí tuệ, tình cảm có phần yếu kém hơn người nam. Cho nên, dân gian thường gọi nữ giới là phái yếu. cũng nên lưu ý rằng, ở lời dạy này, hoàn toàn không có cái gọi là “trọng nam khinh nữ” theo cái nhìn cực đoan phản khoa học của thời phong kiến. Bởi lẽ, qua Phật giáo, lần đầu tiên trong lịch sử nhân loại, người ta tìm thấy ở đây giá trị bình đẳng giữa nam và nữ thật đúng nghĩa. Người nữ không bị hạ thấp giá trị, đạo đức, nhân cách. Người nữ có quyền tham gia tất cả mọi lãnh vực đời sống, kể cả sự gia nhập vào lãnh vực chính trị, tôn giáo, mà theo quan niệm Bà la môn bấy giờ cũng như còn rất nhiều nơi trên thế giới hiện nay rất kỳ thị và cấm ngặt, nhưng lúc ấy, nữ giới dù là dòng tiện dân Paria, những nữ tỳ cũng được bình đẳng gia nhập Tăng đoàn Phật giáo, và giữ những vị trí quan trọng trong lãnh đạo như Tỳ kheo ni Khema và Uppalavana. Mặc dù thế, Phật giáo vẫn

5. *Tăng Chi I*, tr. 48-49.

6. Dhp.182.

phải thừa nhận rằng, phái nữ đại bộ phận có tính chất yếu đuối.⁽⁷⁾

Kinh còn cho biết, yếu tính cơ bản của nữ giới là không kiềm chế tuyệt đối bản năng tính dục và ái luyến trong nội tâm họ như là nam giới. Người nữ khi lưu luyến cái gì, thường ôm ấp khôn nguôi, khó buông xả được. Tình cảm của người nữ là tình cảm của lửa than, âm thầm dai dẳng, nhưng rất kiên trì, quyết liệt. Chính vì đeo níu ái dục, dục tình, người nữ khó trở thành sự siêu tuyệt đối của Phật vị. Đức Phật đã từng dạy như vậy khi Ngài khẳng định hai dục tính không bao giờ thỏa mãn của người nữ là: giao cấu và sinh con.

“Có hai điều, này các Tỳ kheo, người phụ nữ khi lâm chung, chưa được thỏa mãn, chưa cảm thấy hài lòng, đó là sự giao cấu và sinh con. Hai điều này, người nữ ôm ấp không thỏa mãn, ngay cả lúc lâm chung.”⁽⁸⁾ Và chúng ta vẫn còn nhớ ở các chương trước, Đức Phật xác quyết sự luân hồi sinh tử bắt đầu từ ái dục.

Một đoạn kinh khác, trong cuộc tham vấn đạo của tôn giả A Nâu Lô Đà với Đức Phật và nguyên nhân người nữ khi thân hoại mạng chung, sinh vào đọa xứ, ác thú. Đức Phật trả lời với ba nguyên nhân như sau: “Do đầy đủ ba pháp, này Anuruddha, các nữ nhân khi mạng chung sinh ác thú. Vào buổi sáng, tâm bị ám ảnh bởi cấu uế của xan lẫn. Vào buổi trưa, tâm bị cấu uế của tật đố. Vào buổi chiều, tâm bị cấu uế bởi dục tham.”⁽⁹⁾

Và ở đây, ta lại thấy yếu tính của người nữ gắn liền với xan lẫn, tật đố và dục tham. Nhưng dĩ nhiên, người nam nào

7. *Tăng Chi* III, tr. 112-118, Đức Phật và Phật Pháp, Narada, tr. 314-320.

8. *Tăng Chi* I, tr. 93.

9. *Tăng Chi* I, tr. 325.

vướng vào mạng lưới này tất cũng bị rơi vào đọa xứ, ác thú như người nữ như thường. Bởi lẽ, quả ác báo sẽ không loại trừ một ai, một khi người ấy gieo nhân bất thiện.

Trong bài kinh Con Rắn Đen (A.iii.1, 260) khi phân tích năm nọc độc của con rắn, Đức Phật đã kèm theo năm nguy hại trong nữ nhân. Hay nói đúng hơn, nọc độc của rắn như thế nào, thì nguy hại của nữ nhân thế ấy: “Này các Tỳ kheo, có năm nguy hại trong con rắn cũng như năm nguy hại của nữ nhân là: không thanh tịnh, hôi thối, sợ hãi rụt rè, đáng sợ hãi và làm hại bạn.”⁽¹⁰⁾

Và ta cũng nên nhớ rằng năm yếu tính này của nữ giới được nêu ra ở đây là nhằm vạch ra tâm lý bất hảo còn tồn đọng ở nữ giới, chứ không có nghĩa là kết án họ hay quy kết họ. Điều này Đức Phật không bao giờ làm.

Tiếp theo bài kinh trên, đoạn kinh dưới còn đưa ra năm nguy hại khác của nữ nhân là: “Phần nộ, hiềm hận, nọc độc, lưỡi chia hai và làm hại bạn”. Và Đức Phật còn chú thích thêm, nọc độc của nữ nhân là tham đắm (Tibbarago). Nói hai lưỡi và ngoại tình (Aticarini). Nhưng Đức Phật cũng lưu ý, chỉ là phần lớn, chứ không phải là toàn bộ.

“Nọc độc của nữ nhân như sau: Phần lớn các nữ nhân hay tham đắm. Phần lớn các nữ nhân hay nói hai lưỡi. Phần lớn các nữ nhân hay ngoại tình.”⁽¹¹⁾ Nhưng quan trọng hơn hết trong các yếu tính đã liệt kê, Đức Phật lại còn cho biết năm điều “bất khả thành tựu” của nữ nhân, mặc dù chưa có hệ thống giáo lý của tôn giáo nào đề cao giá trị đạo đức cùng vị trí của người nữ như Phật giáo. Và điều này là hẳn nhiên, không có gì là mâu thuẫn kỳ lạ.

10. *Tăng Chi II*, tr. 264.

11. Kinh đã dẫn, tr. 265.

“Sự kiện này không thể xảy ra, một phụ nữ có thể là Như Lai, Đấng Chánh Giác. Sự kiện này không thể xảy ra, một phụ nữ có thể là Chuyển Luân Thánh Vương. Sự kiện này không thể xảy ra, một phụ nữ có thể là Đế Thích (Sakka). Sự kiện này không thể xảy ra, một phụ nữ có thể là Ma Vương. Sự kiện này không thể xảy ra, một phụ nữ có thể là Phạm Thiên. Nhưng các sự kiện trên có thể xảy ra đối với một người nam.”⁽¹²⁾

Điều này Kinh Pháp Hoa cũng ghi nhận tương tự, khi Bồ Tát Văn Thủ tuyên bố con gái của vua Rồng Ta Kiệt La (Long Nữ) có đầy đủ tâm Bồ đề, và có thể thành Phật, thì không riêng gì tôn giả Xá Lợi Phất phản đối mà Bồ Tát Trí Tích, thị giả của Phật Đa Bửu cũng đồng tình không chấp nhận như vậy:

“Thân người nữ có năm chướng: 1/ Không làm được Phạm Thiên Vương. 2/ Không làm được Đế Thích. 3/ Không làm được Ma Vương. 4/ Không làm được Chuyển Luân Thánh Vương. 5/ Không làm được Phật.”⁽¹³⁾ Mặc dù có chủ trương như vậy, nhưng Kinh Pháp Hoa vượt hơn Kinh Tăng Chi ở chỗ là khéo thấy được điều kiện thành tựu Phật quả của nữ nhân mà xác nhận khả năng thành tựu của họ. Nhưng phải với điều kiện trở thành nam nhân trước khi thành tựu Như Lai: “Đương lúc đó, cả chúng hội Pháp Hoa đều thấy Long Nữ thoát nhiên biến thành nam nhân đầy đủ hạnh Bồ Tát thành Phật ở cõi Vô Cấu.”⁽¹⁴⁾

Như vậy, đúc kết lại, làm được thân người, bỏ thân nữ thành thân nam là khó, khó là ở chỗ bỏ hết mọi cấu uế, dục nhiễm ở tâm để thành tựu Phật quả. Hoàn toàn không có

12. *Tăng Chi I*, tr. 37-38.

13. Phạm Đề Bà Đạt Đa, tr. 341.

14. Kinh đã dẫn, tr. 343.

nghĩa khinh thị, kỳ thị nữ giới. Bởi lẽ Đức Phật đã chẳng từng tuyên bố với mọi loài như sau: “Tất cả chúng sinh đều có khả năng thành Phật. Ta là Phật đã thành, chúng sinh (nữ tính, nam tính) là Phật sẽ thành”, hay một câu nói rất bình đẳng, nhân bản: “Tứ tánh xuất gia, đồng quy Thích thị” hay sao?

3.- Làm người sáu căn đầy đủ, lành lặn là khó

Quan niệm về cái khó này cũng hết sức là nhân bản. Nó bênh vực, phản ánh nguyện vọng trở thành con người trọn vẹn của tất cả mọi người. Lục căn cụ túc còn gọi là lục căn thanh tịnh, nghĩa là:

- Còn đủ hai mắt, mắt thấy sáng suốt, không cận thị, viễn thị, loạn thị... Không chột mắt hay khuyết tật thần kinh nhãn.
- Còn đầy đủ hai tai. Tai nghe rõ các âm thanh, không hư nhĩ căn, không hư màng nhĩ.
- Còn nguyên vẹn mũi, không có các chứng bệnh về mũi, nhận thức mùi tốt.
- Thiệt căn đầy đủ, không ngọng, đót, cà lăm... Nói rõ ràng, phát âm tốt, âm thanh êm dịu, trong trẻo.
- Thân tướng hảo, khỏe mạnh, không bệnh hoạn, không khuyết tật, tứ chi đầy đủ, không có các chứng bệnh ngoài da cũng như nội tạng.
- Ý căn tốt, nghĩa là não bộ hoạt động tốt, không bị các chứng bệnh thần kinh, tâm thần, não trạng sáng suốt.

Và trong thực tế, con số nhân loại bị khuyết tật, bệnh tật, thiếu mắt các căn, các chi, nội bệnh... đã chiếm đến 90%. Hơn thế nữa, có thể nói, không ai là không có bệnh, dù ít dù nhiều. Do đó, làm được thân người lục căn đầy đủ, nguyên vẹn quả là một điều khó.

Lời dạy này, gián tiếp giáo dục chúng ta cần phải gia công rèn luyện thể lực, bảo vệ sức khỏe, thân xác bằng mọi cách. Đồng thời gieo nhân từ bi với các loài động vật khác, không đã thương sát hại chúng, trái lại còn phóng sinh, bố thí. Hai yếu tố quan trọng này, giúp ta hoàn thiện sáu căn.

4.- Đầy đủ sáu căn, sinh nơi trung quốc là khó

Trung Quốc, trong ý nghĩa của lời dạy này không phải là nước Trung Quốc như một số người Trung Quốc đã lạm xưng. Ở đây chỉ có nghĩa là “trung tâm văn vật của một quốc gia, một thành phố quan trọng hay trung tâm văn hóa, văn minh thế giới”. Nơi hội đủ nhiều điều hay lẽ phải, và những tiến bộ tinh thần, đạo đức. Sinh được trong phạm vi trung quốc như vừa nói, quả là một điều cần thiết và vô cùng khó. Chứ còn sinh vào trung tâm quốc gia phát triển vật chất, xem nhẹ sự phát triển của tinh thần, đạo đức, là điều mà Phật giáo không mong muốn cũng như nhân loại hầu hết đều không thích. Vì sống ở đó chỉ sa đọa, tha hóa. Do đó, kinh điển Phật giáo mô tả rất rõ về lời dạy này: “Số ít là các chúng sinh ở trung tâm, các quốc độ trung ương. Nhưng nhiều hơn là các chúng sinh ở nơi biên địa, giữa các loài man rợ, không có nhiều tri thức.”⁽¹⁵⁾

Chính vì thế, Đức Phật xác định vị trí của tri thức, của trí tuệ là vô song, là cần thiết, là chìa khóa cho mọi người: “Số ít là các chúng sinh có trí tuệ, nhanh trí, không câm, không điếc (điều kiện trau dồi tri thức) có khả năng phán đoán, suy xét những lời khéo thuyết, vụng thuyết.”⁽¹⁶⁾

Và ở đây đó trong quá khứ, nhưng vẫn còn vang vọng lời tâm huyết của các bậc tiền bối về sự hiện hữu trong những

15. *Tăng Chi I*, tr. 45.

16. Kinh đã dẫn, tr. 46.

nơi trung tâm văn hóa của một nước, của thế giới và nhất là văn hóa Phật giáo: “Sinh hùng trung quốc, trường ngộ minh sư, chánh tín xuất gia, đồng chơn nhập đạo” là một điều rất cần thiết cho những ai muốn trường dưỡng đạo đức, vững bền chánh nhân giải thoát. Trung quốc với nghĩa này mới đích thực là điều Phật dạy: “Sinh nơi trung quốc là khó”.

Ở khía cạnh giáo dục gián tiếp, lời dạy trên còn là một lời khuyên hữu ích cho tất cả chúng ta hãy hướng đến những trung tâm văn hóa, văn minh, văn vật Phật giáo để trau dồi, thúc liễm nguồn tâm, thăng hoa phạm hạnh, viễn ly, cứu cánh. Được như thế, chúng ta mới thật sự làm lợi ích cho chính mình trên cơ sở bắc cầu làm lợi ích cho tha nhân, cho nhân quần xã hội.

5.- Sinh nơi trung quốc, gặp được Phật pháp là khó

Quả thật là như vậy, chánh pháp của Đức Phật, gương bi, trí, dũng của Ngài, hạnh lợi tha, hoằng hóa, phục vụ vô điều kiện của Ngài đã trang trải khắp quãng đường lịch sử 45 năm (hoặc 49 năm theo Bắc truyền) vị tha, lợi vật, nhưng không phải ai cũng may mắn gặp được chánh pháp, tin thuận chánh pháp, nhất là thực hành chánh pháp. Mặt trời luôn tỏ rạng nhưng ánh sáng của nó không làm sao cho người khuyết tật hai mắt thấy được, cảm nhận được. Cũng vậy, chánh pháp của Đức Phật tuy thù diệu, đặc sắc, có công năng hướng thượng con người, đưa con người từ vị trí phàm tục tiến lên vị trí giác ngộ giải thoát, mà giác ngộ, giải thoát một cách đúng nghĩa, toàn diện, nhưng chánh pháp vẫn vô phương cứu chữa cho những đối cơ chưa khai phá thiện tâm, tín tâm, chưa khai thác mầm tinh thức. Sự đồng điệu hưởng ứng chánh pháp phải thực sự bắt nguồn từ nhận thức chân chính khách quan về chánh pháp là thực tiễn, lợi lạc. Bất cứ một pháp chế giáo quyền nào buộc dính đối tượng vào chánh

pháp là điều mà Phật giáo không bao giờ làm: kiêng kỵ. Phật giáo để cho mọi người tự do lựa chọn, tự do theo đạo, tự do đặt chánh tín và cũng tự do tư tưởng, tự do tín ngưỡng theo đúng nghĩa.

Theo Phật giáo mà không vì công năng giải thoát của Phật giáo, mà chỉ vì tiếng gọi của xu hướng, tháp tùng, không phải thái độ đúng đắn của người đệ tử Đức Phật, mà chỉ là sự cuồng nhiệt trong những tràng vỗ tay giòn giã không mục đích. Chính do thế, sinh trong trung tâm văn vật, được hội ngộ, được sống trong ánh sáng tình thương giải thoát của Phật giáo là một điều vô cùng khó. Nhưng cũng nên lưu ý, khó không phải là Phật giáo không đủ giá trị thuyết phục, khó ở chỗ biết là lợi ích chánh kiến mà vẫn không chịu bỏ cái kiến thức, cái sở học lạc hậu trước đó của mình.

Có thể nói, nơi nào có ánh sáng của Phật giáo soi rọi tới, nơi đó tắt có mầm mống của sự an lạc, giải thoát. Một sự giải thoát hết kiến chấp, tà kiến, biên kiến, đoạn kiến, thường kiến... Để hình thành một nhận thức quan toàn diện, mặc dù thời gian có mau, chậm, sự truyền thừa có khế cơ hoặc chưa khế cơ.

Trên đại thể, dầu sao gặp được chánh pháp dù ở lãnh vực nào, bối cảnh nào, vị trí nào... người ta ít nhiều ghi nhận những nguyên lý siêu thoát của nó đối với các học thuyết và tôn giáo khác. Ít nhất trên một vài lãnh vực như nhân sinh quan, thế giới quan, đạo đức quan... Chính vì thế, một thi sĩ vô danh đã tán thán Đức Phật một cách vô tư, nhưng cũng hết sức chính xác, khi vị thi sĩ này so sánh chánh pháp của Đức Phật với mặt trời, mặt trăng và bão táp như hai thái cực, một đang để lại chân lý mãi mãi cho đời, một đang chỉ để lại ánh sáng, cơn gió trong nửa ngày hay phút chốc:

“Mặt trời đi, mặt trời mang theo ánh nắng. Mặt trăng lặn, mặt trăng làm tối cả vòm trời. Gió lốc qua, gió cuốn phẳng

tất cả. Nơi Đức Phật đi qua, luôn lưu vết: Cầm nang giải thoát cho đời”.

6.- Gặp được Phật pháp, hưng khởi tín tâm là khó

Phật giáo thường huấn thị rằng: “Đức tin là mẹ sinh ra các công đức” (Kinh Hoa Nghiêm). Nhưng đức tin đó phải là chánh tín, và đối tượng để mọi người nương tựa tín tâm phải là chánh pháp. Ở đây lời dạy của Đức Phật: “Gặp được Phật pháp, hưng khởi tín tâm là khó” nhằm hàm ý dạy rằng: gặp được Phật pháp (đối tượng nương tựa chân chính, lợi ích) còn phải biết phát khởi tín tâm đối với Phật pháp để thực hành, đem lại lợi ích cho bản thân mình, gia đình mình, quốc gia mình... Tín tâm với Phật pháp là một điều tối trọng. Nó quyết định xu hướng phát triển tư tưởng, tri thức và đạo đức của ta trên con đường hoàn thiện con người. Chính nó mà con người và xã hội trở nên chân, thiện, mỹ.

Đề cập đến đối tượng đức tin chánh tín, đầu tiên kinh Nikaya nhắm vào trọng tâm Tam Bảo và giới hạnh viên mãn: “Tín lực cần phải thấy ở đâu? Trong bốn dự lưu chi phần, Phật, Pháp, Tăng, giới hạnh viên mãn.”⁽¹⁷⁾ Kế đến, kinh Nikaya nhắm vào các mục tiêu chánh kiến: tín nhân, tín quả, tin có sự sai khác giữa các nghiệp dị thực, tin sự chứng đắc Niết bàn của Như Lai là Vô thượng giác. Ở quan điểm này ta thấy hoàn toàn tương đồng với kinh Bắc truyền: “Tin Bồ đề vô thượng của Như Lai... Tin Như Lai thành tựu 32 tướng hảo, tin nhân quả ba đời, tin thiện nhân gặt hái thiện quả, tin ác nhân chiêu gặt ác quả...”

Kinh Nikaya còn nhấn mạnh tầm quan trọng của đức tin chánh tín vào Tam Bảo và giới hạnh là vô song. Ai không thành tựu bốn dự lưu chi phần này sẽ làm tâm trở nên trống

17. *Tăng Chi II*, tr. 19.

trái, hoang vu, vô ích: “Này các Tỳ kheo, ai nghi ngờ bậc Đạo sư, nghi ngờ chánh pháp, nghi ngờ thánh tăng, nghi ngờ giới hạnh viên mãn... do dự không quyết đoán, thời tâm vị ấy không hướng về nhiệt tâm, chuyên chú, kiên trì, tinh tấn. Và như vậy là tâm hoang vu chưa được đoạn tận.”⁽¹⁸⁾ Và Đức Phật còn dạy thêm, không đoạn tận được tâm hoang vu thì không tăng trưởng trong diệu pháp, nghĩa là không có phần lợi ích giải thoát: “Này các Tỳ kheo, vốn ai tâm hoang vu chưa đoạn tận thì năm triền phược chưa được cắt đứt. Với vị ấy, đêm đến hay ngày đến, chờ đợi là tổn giảm trong thiện pháp, không tăng trưởng trong diệu pháp”.

Nhưng vấn đề còn quan trọng ở chỗ làm thế nào để nhận biết chánh pháp mà khởi phát tín tâm, để đức tin đó thật sự là chánh tín? Điều này Đức Phật dạy chúng ta phải xác cứ trên tám mục tiêu lợi ích. Không nằm trong các mục tiêu đó là phi chánh pháp: “Này Gotami, những pháp nào được nhận thức rõ: “Pháp này đưa đến ly tham, đưa đến ly hệ phược, đưa đến không tích tập sinh tử, đưa đến dục ít, đưa đến biết đủ, đưa đến nhàn tịnh, đưa đến tinh tấn, đưa đến giải thoát”. Thời, này Gotami, hãy thọ trì kiên thật rằng: “Đó là pháp, đó là luật, đó là lời dạy bảo của bậc Đạo sư.”⁽¹⁹⁾

Cơ sở xác tín chánh pháp đã có, chúng ta chỉ cần hướng về chánh pháp, hướng về Tam Bảo mà trau dồi tu tập. Chính như vậy, là nền tảng đức tin chánh tín trong Phật giáo, cũng là đức tin khó phát khởi, nhưng rất quý trọng. Bởi vì: “Có lòng tin, này các Tỳ kheo, có cung kính, có tôn trọng, không từ bỏ, an trú trong diệu pháp.”⁽²⁰⁾

18. *Tăng Chi III*, tr. 316-317.

19. *Tăng Chi III*, tr. 119.

20. *Tăng Chi II*, tr. 15.

7.- Đã có tín tâm, phát tâm Bồ đề là khó

Bồ đề tâm là thuật ngữ chuyên dùng của Phật giáo Bắc truyền. Bồ đề, cữ dịch là chánh đạo, tâm dịch là tuệ giác. Do đó, Bồ đề tâm có thể hiểu theo hai nghĩa: tâm hướng đến chánh đạo, tâm hướng đến tuệ giác là tâm Bồ đề. Ý nghĩa trên nguyên ngữ Hán chỉ là vậy. Nhưng trong các kinh, thường có những định nghĩa khai giá, chú trọng ý nghĩa này hay ý nghĩa khác mà thôi. Kinh Duy Ma Cát giảng định: “Bồ đề tâm là tịnh độ của Bồ Tát” (phẩm Phật Quốc). Kinh Quán Vô Lượng Thọ cho biết, người phát tâm Bồ đề (tâm tuệ giác) nên tất sẽ thâm tín nhân quả: “Phát Bồ đề tâm, thâm tín nhân quả”. Luận Trí Độ định nghĩa Bồ đề tâm là đạo Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác: “Hàng Bồ Tát Phật tâm, hướng về đạo Vô thượng, nhất quyết đạt được Phật quả thì gọi là phát tâm Bồ đề” (quyển 41). Và nghi thức Hồng Danh Bửu Sám cũng định nghĩa Bồ đề tâm tương tự như vậy, nhưng lại quả quyết hơn: “Nay con phát tâm, không cầu cho mình thành tựu phước báo nhân thừa, thiên thừa, ngay cả quả vị nhị thừa (Thanh Văn, Duyên Giác). Chỉ mong thành tựu tối thượng thừa mà phát tâm Bồ đề, nguyện con và tất cả chúng sinh cùng chứng đắc Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác.”⁽²¹⁾

Kinh Phạm Võng, Đức Phật khuyên chúng ta hãy nguyện cho các loài chúng sinh khác đều phát khởi được tâm Bồ đề: “Này các Phật tử, hãy luôn luôn phát khởi tâm đại từ bi, khi thấy ngựa, trâu, bò, heo, dê... các loài động vật, thì tâm niệm, miệng nói: “Các bạn là súc sinh hãy phát tâm Bồ đề mà thoát hóa.”⁽²²⁾

Kinh Đại Bửu Tích, khái niệm Bồ đề tâm được hiểu với nhiều ý nghĩa khác nhau, rất phong phú, nhưng phải được lập

21. *Phật học đại từ điển*, tr. 2111-2112.

22. *Phật học đại từ điển*, tr. 1854.

cước trên năm tướng Bồ đề tâm. Chính năm tướng Bồ đề tâm này làm triển nở hoa trái tâm Bồ đề thật sự.

- Được chư Phật hoặc Bồ Tát, A la hán, Thánh tăng khuyến phát tâm Bồ đề. Đây là tướng sơ phát tâm.

- Nhận chân tâm Bồ đề tạo ra nhiều công đức lớn nên phát tâm Bồ đề. Đây là tướng thứ hai.

- Thấy chúng sinh lạc lõng nguyện làm đạo sư, hướng dẫn họ đến bỉ ngạn. Đây là tướng thứ ba.

- Có hạng người thích 32 tướng hảo của Như Lai mà phát tâm Bồ đề. Đây là tướng thứ tư.

- Hàng Bồ Tát vì chúng sinh mà tu hạnh lục độ ba la mật mà phát tâm Bồ đề. Đây là tướng thứ năm.⁽²³⁾

Kinh Đại Bát Niết Bàn, Đức Phật cũng đưa ra hai trường hợp phát khởi tâm Bồ đề:

- Là do nghe Như Lai là Thiên nhân sư, tối thượng giữa các chúng sinh, thù diệu hơn Thanh Văn, Duyên Giác, có pháp nhãn, hay cứu độ chúng sinh vượt khỏi khổ ải. Vì nguyện cầu được như vậy mà phát tâm Bồ đề.

- Được thầy hiền bạn tốt khuyến dạy mà phát tâm Bồ đề.⁽²⁴⁾

Kinh Đại Bát Niết Bàn cho biết rằng có 13 cơ sở làm người ta thối thất tâm Bồ đề:

- Tâm không chánh tín.
- Tâm không quyết định trạch pháp.
- Tâm hoài nghi chánh pháp.
- Tham tiếc thân mạng, tài sản.

23. *Đại Bửu Tích* III, tr. 18.

24. *Đại Bát Niết Bàn* II, tr. 212.

- Sợ sệt Niết bàn, sợ không độ hết chúng sinh.
- Không kham nhẫn được.
- Tâm không điều nhu.
- Tâm nặng sầu não.
- Chẳng ham thích lạc giải thoát.
- Tâm còn phóng dật.
- Tâm ty liệt mạn, không tự tin khả năng mình.
- Sợ không phá nổi phiền não.
- Không thích pháp môn hướng đến Bồ đề.⁽²⁵⁾

Ngoài ra, Đức Phật còn cho biết thêm sáu cơ sở phá hủy tâm Bồ đề: 1/ Bỏ sển chánh pháp. 2/ Có người thiện tâm đối với chúng sinh. 3/ Thân cận tà sư, ác hữu. 4/ Không có tâm tinh cần tinh tấn. 5/ Quá đỗi tự phụ, kiêu mạn. 6/ Thích kinh doanh nghề nghiệp thế tục.”⁽²⁶⁾

Chính vì tâm Bồ đề là tâm hướng đến chánh pháp, hướng đến tuệ giác viên mãn cho mình và người mà lại có nhiều cơ sở làm nó bị phá hủy nên Đức Phật xác quyết: “Đã có tín tâm, phát tâm Bồ đề là khó” là do các lý do này vậy. Nhưng chúng ta cũng nên hiểu, khó ở đây không có nghĩa là không làm được mà nó đòi hỏi hành giả phải kiên trì, bền bỉ, nhiều nỗ lực, tinh tấn để đạt đến đích cứu cánh tối hậu mà thôi.

8.- Phát tâm Bồ đề, vô tu vô chứng là khó

Như vừa trình bày, phát tâm Bồ đề là phát tâm hướng đến tuệ giác viên mãn, hướng đến Phật đạo tối thượng. Do đó, người phát tâm Bồ đề phải là những người “thường kiên

25. *Đại Bát Niết Bàn II*, tr. 211-212.

26. Kinh đã dẫn, tr. 213.

trì, tinh tấn,²⁷) và chí nguyện bền bỉ, hùng dũng, mới mong thành tựu Phật quả, chúng ta vẫn còn nhớ hạnh phát Bồ đề của Đức Phật vô cùng mãnh liệt. Ngài khổ hạnh trong suốt 6 năm liền mà không hề thối thất: “Vì ta ăn quá ít, tay chân của ta đã trở thành những cọng cỏ hay những đốt cây leo khô héo. Vì ta ăn quá ít, nên bàn tròn của ta trở thành như móng chân con lạc đà. Vì ta ăn quá ít, xương sườn của ta gầy mòn giống như rui một cột nhà sàn hư nát. Vì ta ăn quá ít, nên con người của ta long lành nằm sâu thẳm trong một giếng nước thâm sâu...”²⁸) Sau khi nhận chân phương pháp khổ hạnh ép xác không phải là chánh nhân giải thoát, Đức Phật mạnh dạn từ bỏ, bắt đầu ăn uống bình thường và kiên tâm thiền định suốt 45 ngày liền dưới cây Bồ đề đại thọ và cuối cùng chứng đạt Phật quả. Chúng ta thấy, Đức Phật thành tựu Vô thượng giác với tâm Bồ đề mãnh liệt, ấy thế mà trong Kinh Kim Cang, Ngài lại phủ định quá trình tu chứng của Ngài:

“Này Tu Bồ Đề, Như Lai đối với pháp Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác, thật chẳng có chứng đắc một chút pháp gì cả. Nhờ vậy mà được gọi là Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác”.

Lời dạy này, chúng ta phải hiểu như thế nào để phù hợp với tinh thần nội dung kim ngôn ấy? Trước tiên, ta nên liên hệ với tiêu đề cái khó thứ tám trong chương này: “Phát tâm Bồ đề, vô tu vô chứng là khó”. Và chúng ta nhận thấy câu Phật ngôn này đã mang sắc thái của Kinh Kim Cang. Tu chứng nhưng không tự phụ chấp mắc ở quá trình tu chứng. Ở đây hoàn toàn không có nghĩa khích bác sự tu chứng. Bởi lẽ, Đức Phật đã từng giải thích quá trình phát tâm Bồ đề, thành đạo thể nhập Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác chỉ là một sự thể nhập mà không thể nhập gì cả (vô sở trụ sinh kỳ tâm)

27. Dhp.23.

28. *Trung Bộ I*, tr. 80.

một sự chứng đắc mà không còn đối tượng chứng đắc và đối tượng tiêu diệt (vô tu vô chứng hay tu vô tu tu, chứng vô chứng chứng, chương 2), một sự trở về trung đạo, lia tất cả mọi con đường, mọi đối đãi nhị nguyên của con đường mà sinh tử và Niết bàn là một cặp đường đối đãi. Chúng ta hãy lắng nghe Đức Phật giải thích điều này:

“Này Tu Bồ Đề, pháp ấy bình đẳng (trung đạo) không có cao thấp, ly khai đối tính, nhị nguyên) nên gọi là Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác.”⁽²⁹⁾

Vấn đề phủ định của Đức Phật mang một ý nghĩa vô cùng trọng đại. Ở đây, Đức Phật phủ định tất cả mà không rơi vào sự phủ định trong vòng đối đãi có, không có. Có cũng phủ định, không có cũng phủ định. vừa có vừa không, và chẳng có chẳng không cũng phủ định nốt. Phủ định như vậy là một sự phủ định tuyệt đối, chứng đắc tuyệt đối. Nói chung, Đức Phật phủ định quá trình tu chứng của Ngài là nhằm khai quả vị Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác là do ly tứ cú, ly các trước tướng chấp mắc. Nhận thức quan chánh kiến tuệ giác như vậy rất cần thiết cho mọi hành giả còn loanh quanh ở Hóa Thành mà chưa hướng đến Bảo Sở. Chính vì thế, Đức Phật khẳng định, phát tâm Bồ đề tuy khó mà không khó, chứng đắc mà không hệ lụy sở chứng để đạt đến chứng đắc tuyệt đối mới là khó. Dám bỏ Hóa thành trở về Bảo sở, khi đến bảo sở nhưng vẫn không hệ tượng vào bảo sở mới đích thực là khó. Do đó, vô tu vô chứng không phải là không cần tu hành, không cần chứng đắc, mà là sau khi tu hành chứng đắc, không còn chấp vào sự tu tập chứng đắc của mình, để giải thoát khỏi ngã chấp, pháp chấp, giải thoát tri kiến, giải thoát mọi ý niệm giải thoát, giải thoát viên mãn, tuyệt đối.

29. Kinh Kim Cang, phân đoạn 23.

Để kết thúc quan niệm về cái khó ở chương này, chúng ta chỉ cần nắm bắt những trọng tâm sau đây:

Khó theo Phật giáo dù là nan hành, nhưng ai cũng có thể thực hiện được bằng sự nỗ lực tinh tấn. Và khi thực hiện, hạnh phúc an lạc sẽ đến với người ấy như bóng theo hình, vang theo tiếng. Bóng và hình, vang và tiếng, không tách rời khỏi nhau trong quá trình hình thành và tồn tại. Cũng vậy, trau dồi nhân tu tập, quả chứng đắc sẽ đến.

Cái khó mà Phật giáo đưa ra mang nặng sắc thái nhân bản, giáo dục nhân bản. Để rồi tư nền tảng vững chắc của nhân bản hướng đến siêu nhân bản, tức là phạm hạnh, giải thoát, siêu vĩ. Phạm trừ về cái khó mang tính nhân bản như thế không thể là quan điểm bi quan tiêu cực mà quả là tích cực và cần thiết cho mọi người. Và đó mới thật là nhãn quan chánh kiến.

Nêu ra cái khó về làm thân người, có được nam thân, đầy đủ sáu căn, sống nơi trung tâm văn vật, gặp được Phật pháp, phát khởi chánh tín, phát tâm Bồ đề và nhất là tu hành với tri kiến giải thoát “vô tu, vô chứng” là nhằm nhắc nhở chúng ta hãy ra sức nỗ lực để duy trì, phát huy chánh nhân, duyên nhân có được của chính mình mà vững tiến trên con đường Phật đạo giải thoát, giải thoát ba la mật.

Chương 37

CHỨNG ĐẠO PHẢI DO SỰ TU TẬP (NHƯ LAI CHỈ LÀ NGƯỜI CHỈ ĐƯỜNG)



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Phật tử dù xa Như Lai hàng ngàn dặm nhưng luôn tác ý, thực hành giới pháp của Như Lai, nhất định chứng đắc đạo quả. Những ai tuy thân cận bên Như Lai, thường thấy Như Lai, nhưng không thực hành giới pháp của Như Lai, nhất định không thể nào chứng đắc đạo quả.

II. LƯỢC GIẢI

Điều kiện cần và đủ để một hành giả chứng đắc quả vị phải là con đường tu tập. Vị trí của Đức Phật chỉ là đấng Đạo sư, bậc Pháp Vương, chỉ dạy cho chúng ta con đường giải thoát, chứ không thể ban cho chúng ta quả vị giải thoát. Mặc dù gặp được Đức Phật, gặp được Tam Bảo là khó (chương 12, điều 4, 5; chương 36 điều 5), nhưng nếu đã được thân cận Như Lai mà không biết thực hành giới pháp Đức Phật chỉ dạy bằng vô ích. Đó là nội dung chương này đề cập đến. Để nắm vững nội dung kinh văn, tưởng cũng nên điếm qua ý nghĩa các thuật ngữ trong kinh văn.

1- **Phật tử**: Phật tử là thuật ngữ chuyên dùng của kinh hệ Bắc truyền. Kinh hệ Nam truyền không gọi người thực hành chánh pháp Đức Phật là Phật tử mà là “vị Thánh đệ tử”. Phật tử hay Thánh đệ tử thì ý nghĩa cũng như nhau. Nhưng ở đây, chúng ta chọn thuật ngữ Phật tử để phù hợp với kinh văn.

Theo ngữ nghĩa của thuật ngữ này thì Phật tử không phải là con em máu thịt của Đức Phật mà là con em tinh thần, con em trong sự tu tập chánh pháp. Trong phân loại thì Phật tử gồm hai loại hình: Phật tử xuất gia (Sa di, Sa di ni, Thức xoa ma na ni, Tỳ kheo, Tỳ kheo ni) và Phật tử tại gia (thọ trì năm giới, tám giới và những chuẩn tắc luân lý đạo đức).

Theo ý nghĩa triết học Phật giáo, Phật tử phải là những ai “trụ Như Lai xứ, trì Như Lai sự” là người “thiệu long thánh

chúng, chấn nhiếp ma quân, dụng báo tứ ân, bạt tế tam hữu” hay là người cư mang sự nghiệp “hoằng pháp vi gai vụ, lợi sinh vi bản hoài”, chứ không đơn thuần, hạn cuộc ở cái pháp quy y hay chứng điệp thọ giới.

Kinh Phạm Võng định nghĩa Phật tử rất sâu sắc, người đi theo con đường giác ngộ của Đức Phật đã đi để cùng chứng đạt Phật vị là Phật tử: “Bất kỳ ai thọ trì giới pháp của Như Lai, tức đã từng bước đạt được những thang bậc giác ngộ (Phật vị). Chỉ khi nào đạt được quả vị Đăng Chánh Giác mới chân thật là Phật tử, người giác ngộ không đồng Đức Phật về mặt thời gian”.

Luận Phật Địa I, định nghĩa đơn giản hơn, ai nhờ chân lý chánh pháp, trở về con đường chân chính, người đó là Phật tử, “nhờ năng lực truyền bá của Phật giáo mà khai sinh trong ngôi nhà chánh pháp thì gọi là Phật tử. Hay những ai xuong mình mằm mống giác ngộ ở khắp mọi nơi để ánh sáng chân lý được chói diệu thì người đó là Phật tử”.

Pháp Hoa Văn Cú 9 nói rằng: “Tất cả chúng sinh đều có ba chủng tánh, thể nhập được Phật tánh mới gọi là Phật tử”.

Trong nguyên tác Kinh Pháp Hoa, Phật tử không chỉ luôn là người thực hành chánh pháp mà còn phải là người sau khi chứng ngộ pháp phần nhị thừa còn phần đầu bổ nhị thừa hướng đến nhất Phật thừa, được như vậy mới đích thực là Phật tử theo quan niệm của Đức Phật trong Kinh Pháp Hoa, như chính Xá Lợi Phất đã tự trách: “Nay được nghe pháp (Pháp Hoa) chưa từng có trước chưa hề nghe, dứt lòng nghi hối, thân ý thơ thới rất được an ổn. Chính nay mới biết mình thật là Phật tử, từ miệng Phật sinh ra, từ chánh pháp hóa sinh, chứng đắc những bậc thang giác ngộ.”⁽¹⁾

1. *Kinh Pháp Hoa*, phẩm Thí Dụ, tr. 103.

Kinh Tăng Chi, khi đánh giá một cư sĩ tại gia chỉ cứ định trên năm nguyên tắc chính sau khi đã thọ trì tam quy ngũ giới: 1/ Có chánh tín Tam Bảo. 2/ Có giới đức, trí đức. 3/ Không đoán tương lai với những lễ nghi đặc biệt. 4/ Không tin tưởng điềm lành, nhưng tin tưởng ở hành động. 5/ Không tìm kiếm ngoài tăng chúng người xứng đáng tôn trọng và tại đây phục vụ trước.”⁽²⁾

Một số định nghĩa cơ bản về thuật ngữ Phật tử vừa trình bày sẽ góp phần giúp chúng ta hiểu xác thật lời dạy của Đức Phật ở chương này.

2- **Giới pháp**: Giới pháp là thuật ngữ được ghép bởi giới luật và chánh pháp.

Giới luật trong Phật giáo được xem là những hàng rào đạo đức. Hay nói khác hơn, bản thân của mỗi giới khoản là một hành vi đạo đức. Chính những hành vi được thực thi trong khuôn pháp của giới luật giúp hành giả chóng thành tựu đạo đức nhân bản và đạo đức siêu thế. Giới luật là một biện chứng pháp, là thềm thang đầu của bậc chứng tam tuệ học: giới, định, tuệ. Giới luật tự bản thân nó có những giá trị thù diệu. Nó đem lại cho người thọ trì một hệ quả tất yếu là giải thoát. Do đó, giới được các vị Tổ sư tán thán như là cơ sở nền tảng của mọi thiện pháp, ngay cả thiện pháp của Bồ Tát hạnh: “Giới vi vạn hạnh chi căn nguyên, lục độ chi cơ bản” là cũng do vì tính chất giải thoát của nó.

Trong kinh khi phân định giá trị của các tài sản bị đánh mất, Đức Phật tuyên bố một cách xác quyết “mất giới luật là tổn thất nặng nề nhất cũng như người tổn thất chánh tri kiến” vậy:

“Này các Tỳ kheo, có năm loại hình tổn thất. Tổn thất bà con, tổn thất tài sản, tổn thất bệnh tật, tổn thất giới, tổn thất

2. Tăng Chi II, tr. 24.

trí tuệ. Này các Tỳ kheo, không do tổn thất bà con, tài sản, bệnh tật mà các loài hữu tình sau khi thân hoại mạng chung sinh vào đọa xứ. Nhưng do tổn thất giới hay tổn thất trí tuệ, các loài hữu tình sau khi thân hoại mạng chung sinh vào đọa xứ.”⁽³⁾

Đồng thời, kinh cũng xác nhận, người thọ trì giới luật, có trí tuệ thành tựu những lợi ích an ổn vô thượng, dù là đang ở đâu trên quả đất này:

“Chấp nhận học hỏi các học pháp. Nghiên cứu nhiều khéo thể nhập chánh trí. Truyền đạt hai giới bốn Patimokkha. Rõ biết nguyên nhân, cách chấm dứt sự tranh cãi. Ưa thích chánh pháp, luôn dùng ái ngữ. Tri túc thiểu dục, hộ trì các oai nghi, chứng đắc bốn thiền thuộc tầng thượng tâm. Ngay hiện tại với thắng trí an trú vô lậu tận giải thoát. Này các Tỳ kheo, thành tựu các pháp ấy, dù cư trú tại địa phương nào, vị ấy sống trong an lạc giải thoát.”⁽⁴⁾

Chánh pháp là giáo pháp nói chung, bao gồm nhiều mục tiêu giáo dục, nhưng vẫn xoay quanh hai trục chính là giáo dục nhân bản và giáo dục siêu thế. Có một điều chúng ta cần nhớ là đặc thù của chánh pháp là ở mỗi kinh là mỗi vẻ, đa dạng và phong phú, chúng ta không thể đúc kết hết toàn bộ chánh pháp mà Đức Phật thuyết trong 45 năm hoàng đạo, chúng ta chỉ có thể trích dẫn một vài đặc điểm chính của chánh pháp từ các kinh đã có hệ thống sẵn mà thôi.

Kinh Atula Paharada (A.iv.197) thuộc *Tăng Chi Bộ* III, tr. 53-58, Đức Phật nêu lên tám đặc điểm quan trọng trong giáo pháp của Ngài là:

(1) Ví như biển lớn này tuần tự thuận xuôi, tuần tự thuận hướng, tuần tự sâu dần, không có tính thành linh như một vực

3. *Tăng Chi* II, tr. 154.

4. *Tăng Chi* II, tr. 486.

thăm. Cũng vậy, này Paharada, trong pháp và luật này các học pháp là tuần tự, các quả dị thực là tuần tự, các con đường là tuần tự, không có sự thể nhập chánh trí thành linh.

(2) Ví như biển lớn đứng một chỗ, không có vượt qua bờ. Cũng vậy, này Paharada, khi các học pháp của ta sửa soạn cho các đệ tử của ta, dù cho vì sinh mạng cũng không vượt qua.

(3) Ví như biển lớn không chứa chấp xác chết. Nếu có xác chết, lập tức bị quăng lên bờ hay vớt lên đất liền. Cũng vậy, này Paharada, người nào ác giới theo ác pháp, sở hành bất tịnh, có những hành vi che đậy, không phải sa môn, không sống phạm hạnh, tự nhận là phạm hạnh. Nội tâm hôi hám, chứa đầy tham dục, tính tình bất tịnh, chúng Tăng sẽ không sống chung với vị ấy, lập tức hội họp lại và đuổi người ấy ra khỏi.

(4) Ví như phạm có các con sông lớn nào như sông Hằng, sông Yamaha, sông Aciravati, sông Sarabiku, sông Mahi. Khi chúng chảy đến biển liền bỏ tên gọi của nó để trở thành biển lớn. Cũng vậy, này Paharada, bốn giai cấp, Bà la môn, Sát đế lợi, Phệ xá, Thủ đà la, sau khi từ bỏ gia đình sống trong pháp và luật của Như Lai, tất cả bỏ hết tên họ, vị trí xã hội để trở thành sa môn Thích tử.

(5) Ví như phạm có những dòng nước gì chảy vào biển lớn hay là từ mưa trên không trung rơi xuống, nhưng không vì vậy mà biển có thấy voi đầy. Cũng vậy, này Paharada, dù cho có nhiều Tỳ kheo nhập Niết bàn không có dư y thì Niết bàn ấy cũng không vì vậy mà có voi đầy.

(6) Ví như biển lớn chỉ có một vị là mặn. Cũng vậy, này Paharada, pháp và luật của Như Lai chỉ có một vị là vị giải thoát.

(7) Ví như biển lớn có nhiều châu báu như trân châu, ma ni, lưu ly, xà cừ, ngọc bích, san hô, vàng bạc, ngọc đỏ, mã não. Cũng vậy, này Paharada, pháp và luật này có bảy báu

như: bốn niệm xứ, bốn chánh cần, bốn như ý túc, năm căn, năm lực, bảy giác chi và tám thánh đạo.

(8) Ví như biển lớn là trú xứ các loại chúng sinh lớn như con Timi, Timigala, những loài Atula, loài Naga, loài Candhabba, các loài hữu tình với tự ngã dài 100, 200,... 500 do tuần, cũng vậy, pháp và luật của Như Lai là trú xứ của các chúng sinh Dự lưu, Nhất lai, Bất lai, A la hán.

Kinh Tăng Chi II, Đức Phật chỉ xoáy sâu giá trị của giáo pháp ở mặt tu chứng và công năng giải thoát như sau:

“Này Upali, những pháp nào đưa đến các mục đích: nhất hướng, nhằm chán ly tham, đoạn diệt ác, an tịnh, thắng trí, giác ngộ Niết bàn, thời Upali, cần phải nhất hướng thọ trì: đây là pháp, đây là luật, đây là lời dạy của Thế Tôn”.

Trong Kinh Anuruddha (A.iv,228) thuộc Tăng Chi III, tr. 77-84, Đức Phật cho biết thêm bảy đặc điểm của giáo pháp: 1/ Pháp cho người ít dục. 2/ Pháp cho người tri túc. 3/ Pháp cho người an tịnh. 4/ Pháp cho người tinh cần. 5/ Pháp cho người trú niệm. 6/ Pháp cho người thiền định. 7/ Pháp cho người trí tuệ⁽⁵⁾.

3.- *Như Lai chỉ là người chỉ đường*

Mặc dù Đức Phật là bậc giác ngộ, nhưng Đức Phật không thể vì ân sủng mà ban tặng cho ai đó sự giác ngộ ngoài những công thức để người ấy tự thực hiện. Đức Phật chỉ là người chỉ đường, sau khi tự mình đi hết con đường giác ngộ, chỉ lại con đường đó cho mọi người cùng đi để mọi người cùng đến. Nếu mọi người chịu đi theo, đau khổ sẽ đoạn tận, trí tuệ sẽ hiển bày, mọi chướng ngại sẽ được tháo gỡ, như Kinh Pháp Cú, Đức Phật đã xác quyết:

5. Xem thêm tr. 118 của kinh này.

“Nếu ai theo đường này
Đau khổ được đoạn tận
Ta chỉ dạy con đường
Với trí gai chường diệt
Hãy tự nhiệt tâm hành
Như Lai chỉ thuyết dạy
Tự hành trì thiền định
Thoát trói buộc ác ma.”⁽⁶⁾

Chính lời dạy này cho thấy, tất cả mọi sự trông chờ, hay cầu nguyện van xin mà không thực hành cũng chỉ bằng vô ích. Chúng ta sẽ chẳng đem lại chút gì về kết quả giải thoát cả, nếu chúng ta bỏ rơi công năng hành trì tu tập. Đức Phật nhờ tu tập mà thành đạo, chúng ta cũng phải nhờ tu tập để tự cứu thoát. Đức Phật chỉ là người chỉ đường. Do đó, kết quả giải thoát của chúng ta phải do chính chúng ta nỗ lực thực hiện, chứ không thể nương tựa vào một ai khác. Người giải thoát là người biết nương tựa vào pháp, như nương tựa vào thuyền mà qua sông vậy:

“Những ai hành trì pháp
Theo chánh pháp hành trì
Sẽ đến bờ bên kia
Vượt ma lực khó thoát.”⁽⁷⁾

Chính vì nương vào chánh pháp, thực hành chánh pháp mới được an lạc, giải thoát, cho nên kinh này Đức Phật khẳng định sự chứng đạo không phải nhờ ở cạnh Như Lai, gần gũi Như Lai mà phải là thực hành chánh pháp của Như Lai, mặc dù thân cận Như Lai là tốt: “Phật tử dù xa Như Lai hàng ngàn

6. Dhp.275-276.

7. Dhp.86.

dậm nhưng luôn tác ý ức niệm giới pháp của Như Lai, nhất định chứng được đạo quả. Những ai tuy thân cận Như Lai nhưng không thực hành giới pháp của Như Lai, không thể nào chứng đắc đạo quả”.

Ngay lời dạy này làm chúng ta liên tưởng đến những ý tứ giáo dục tương tự ở kinh Pháp Hoa. Thay vì chứng đắc được đạo, Kinh Pháp Hoa bảo là “thấy được Như Lai”, thấy Như Lai ở đây là thấy đạo Vô thượng.

*“Người trí đọc kinh này
Thời là đã thấy ta
Cũng thấy Phật Đa Bảo
Và các Phật phân thân.”⁽⁸⁾*

Hầu như trong các kinh từ Nikaya đến Bắc truyền, Đức Phật đều xác chứng vị trí của Ngài là người chỉ đường, không phải là đóng vai ban ân sủng giải thoát. Gần gũi Như Lai, biết được lời dạy của Như Lai, mà không đi theo con đường của Như Lai là một điều vô cùng oan uổng. Đức Phật khuyên chúng ta thực hành chánh đạo của Ngài, chứ không thể vì một lý do nào đó mà ban cho chúng ta quả vị, như Ngài đã khẳng định.

“Như Lai, này các Tỳ kheo, là bậc A la hán, Đẳng chánh giác, làm cho khởi lên con đường trước kia chưa được khởi, là bậc đem lại con đường trước kia chưa được đem lại. Là bậc truyền thuyết con đường trước kia chưa được truyền thuyết, là bậc tri đạo, bậc ngộ đạo, bậc thuần thực về đạo. Này các Tỳ kheo, các vị là đệ tử thì hãy là những vị sống theo đạo, tiếp tục thành tựu đạo.”⁽⁹⁾

8. Kinh đã dẫn, phẩm Như Lai Thành Lạc, tr.507.

9. *Tương Ưng* III, tr. 79-80.

Ở một đoạn kinh khác, một lần nữa, Đức Phật xác định vị trí của Ngài là bậc thầy chỉ đường, bậc truyền thuyết con đường, bậc đạo sư, chứ không phải là bậc ban ân sủng giác ngộ, giải thoát. Cái đó phải do chính chúng ta thực hiện:

“Thế Tôn biết những gì cần biết. Thấy những gì cần thấy. Bậc có mắt. Bậc có trí. Bậc pháp giả. Bậc thuyết giả. Bậc truyền thuyết giả. Bậc dẫn đến mục tiêu, bậc chỉ đường bất tử. Bậc pháp chủ. Bậc Như Lai.”⁽¹⁰⁾

Và có thể nói lời di chúc, giáo giới của Ngài bao giờ cũng là: “Hãy tự mình là ngọn đèn cho chính mình. Hãy nương tựa chính mình, chớ nương tựa một cái gì khác. Dùng chánh pháp làm ngọn đèn, dùng chánh pháp làm nơi nương tựa, chớ nương tựa một cái gì khác. Hãy tự mình đốt đuốc lên mà đi. Hãy tự mình làm ốc đảo cho mình. Nay Ananda, những ai hiện nay hay sau khi ta diệt độ thực hành như thế, thời phải biết vị ấy là tối thượng trong hàng Tỳ kheo của ta, nếu những vị ấy tha thiết học hỏi.”⁽¹¹⁾

Để tóm gọn các nghĩa chương này, chúng ta có thể trung dẫn một câu Phật ngôn trong Kinh Pháp Cú thay lời kết:

*“Tất cả chúng sinh đều có khả năng thành Phật
Trong lộ trình giác ngộ, các con hãy thấp đuốc lên mà đi
Trong đại dương luân hồi, các con hãy tự lợi vào bờ giải
thoát*

Các con là hải đảo của chính mình

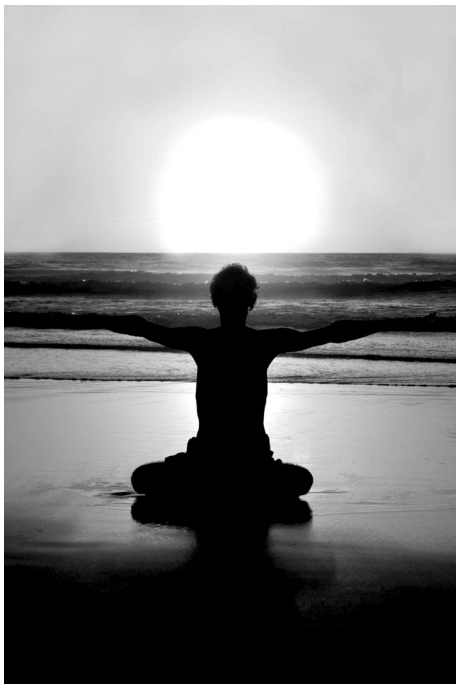
Đức Như Lai chỉ là bậc Đạo sư trên nguyên tắc”.

10. *Tương Ưng III*, tr. 103.

11. *Tương Ưng V*, tr. 170.

Chương 38

MẠNG SỐNG CON NGƯỜI CHỈ TRONG MỘT HƠI THỞ



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật hỏi một vị Tỳ kheo:

- Mạng sống con người tồn tại bao lâu?
- Trong vài ngày.
- Thầy chưa hiểu đạo.

Đức Phật hỏi vị khác:

- Mạng sống con người tồn tại bao lâu?
- Khoảng một bữa ăn.
- Thầy cũng chưa hiểu đạo.

Đức Phật hỏi thêm một vị nữa:

- Mạng sống con người tồn tại bao lâu?
- Trong một hơi thở.
- Hay lắm, thầy đã hiểu đạo.

II. LƯỢC GIẢI

Đối với Đức Phật, bất kỳ một cuộc đối thoại đàm luận nào cũng đều mang ý nghĩa của một bài thuyết pháp, dù gián tiếp hay trực tiếp. Và thông qua đó, chúng ta thấy được sự khế cơ tuyệt hảo của Đức Phật. Mỗi một đối tượng, Đức Phật trình bày pháp cũng tùy theo năng lực tiếp thu của đối tượng đó. Chưa có bao giờ Đức Phật thuyết pháp không ứng cơ cả. Sự ứng cơ tiếp vật, có thể nói là yếu tố trọng yếu hàng đầu trong mục đích cũng như hiệu năng của hoàng truyền chánh pháp đến với người khác, nhất là người ngoại đạo. Ở đây tuy đối tượng chính yếu là một cuộc thẩm sát tri thức về nguyên lý vô thường của hữu thể con người từ Đức Phật đến với ba vị Tỳ kheo. Câu trả lời của hai vị đầu không được Đức Phật đồng ý, không có nghĩa là câu hỏi của Đức Phật thiếu khế

cơ, mà do nhân duyên nắm bắt chánh pháp của hai vị này chưa đến. Vị thứ ba trả lời được Đức Phật tán thán là do nắm vững nguyên lý vô thường. Đây mới chính là sự đối cơ tuyệt hảo. Sự đối cơ này còn là phương tiện nhân duyên để hai vị Tỳ kheo kia chợt tỉnh và rõ đạo. Đó cũng là một sự đối cơ gián tiếp.

Điều chúng ta cần lưu ý ở đây, Đạo không mang nghĩa là chánh pháp hay con đường giác ngộ như ở các chương khác. Đạo ở đây chỉ là “nguyên lý vô thường”. Không hiểu đạo, là không hiểu được nguyên lý vô thường. Hiểu đạo là hiểu nguyên lý vô thường. Vô thường là một chuỗi vận động từ hình thái cho đến tính chất trong từng sát na, sát na một.

Sát na là một đơn vị cực ngắn của thời gian, kinh Phật thường dùng thuật ngữ này để diễn tả sự vô thường biến đổi vô cùng nhanh chóng mà mắt thường chúng ta không nhận ra được. Nếu nói theo thuật ngữ khoa vật lý học hiện đại, thì sát na có thể hiểu là một Nanô.

Nanô là một phần tử của một đại lượng vật lý như thời gian không gian, cũng còn gọi là vật lý na nô.⁽¹⁾ Sát na vô thường là bản chất, là thuộc tính của mọi sự vật hiện tượng, trong đó có con người với mạng sống của nó. Tập hợp chuỗi dài của những sát na vô thường này, chúng ta có được sự vận động vô thường của từng giai đoạn, Phật giáo gọi đó là nhất kỳ vô thường.

Mỗi một vật thể đều diễn biến theo tiến trình bốn giai đoạn, hình thành, hiện hữu, biến hoại và tan rã. Mỗi một giai đoạn như vậy cũng hàm chứa vô số vật lý na nô. Nghĩa là trong sự hình thành cũng có vô số na nô, trong sự hiện hữu

1. Theo Nguyễn Văn Vĩnh, báo *Khoa Học Phổ Thông*, số Xuân Tân Mùi, tr. 4).

cũng có vô số na nô và trong sự tan rã cũng có vô số na nô. Na nô hay sát na lại là thuộc tính cấp hai (theo nghĩa cấp nhân) của nhất kỳ vô thường. Sự sinh, trụ, dị, diệt. Sự thành, trụ, hoại, không. Sự sinh, lão, bệnh, tử, tất cả đều có mặt của các sát na vô thường trong bản thân nó. Do đó, đứng trên phương diện này, câu trả lời của hai vị Tỳ kheo đầu không phải là sai, mà là không hoàn toàn chính xác, chỉ phù hợp với nhất kỳ vô thường. Mạng sống của con người tồn tại trong vài ngày hay trong khoảng một bữa ăn cũng đúng với những trường hợp “mới thấy một người khỏe mạnh, mà sau đó vài hôm hay vài mươi phút họ đã trở thành thiên cổ”. Đúng thật là “Vô thường sát quý, bất dữ nhân kỳ”: Vô thường như là con quỷ giết người, không hẹn ngày giờ trước với một ai (Quy Sơn Cảnh Sách). Nhưng ở đây, sở dĩ Đức Phật khẳng định cả hai thầy đều “Chưa hiểu đạo” là vì muốn các thầy tuệ tri đến bản chất uyên ỷ của con người nói riêng, vạn vật nói chung. Sự biến đổi thân thể trong từng đơn vị cực ngắn của thời gian, thông qua đó sự sống cũng mong manh như vậy. Một hơi thở trút ra mà không hít vào, thì đã trở thành thiên cổ. Đòi hiện tại và đời sau chỉ cách nhau trong sát na nhỏ nhất. Hiểu được như thế mới đích thực nắm vững nguyên lý vô thường của hữu thể con người.

Kinh Araka (A.iv.136) thuộc Tăng Chi II, tr. 554-557, diễn tả sự vô thường của kiếp nhân sinh vô cùng nhanh chóng, tạm bợ mỏng manh như cái gọi là sát an vô thường của nội dung chương này:

“Này Bà la môn, ít oi, bé nhỏ, nhanh chóng, tóm tắt, nhiều khổ đau là đời sống của loài người. Ví như giọt sương trên đầu ngọn cỏ khi mặt trời mọc, mau chóng biến mất. Ví như bong bóng nước trên nước khi trời mưa nặng hạt, mau chóng tan bẻ. Ví như con sông trên núi chảy ra, dòng nước chảy nhanh, lôi cuốn vật này vật khác, không có sát na nào

nó dừng nghỉ, nó phải chảy tới, cuộn cuộn chảy, thôi thúc chảy. Ví như người lực sĩ tụ lại một nhúm nước miếng trên đầu lưỡi rồi nhổ đi không có phí sức...

Sự vô thường trong từng tích tắc của sự sống là như vậy. Do đó, nhân mạng chỉ thật sự tồn tại trên một điểm của thời gian. Nếu nhân duyên sự sống đã hết, thì ngay điểm thời gian đó là kiếp sau. Cảm nhận sâu sắc nguyên lý mang tính quy luật này, Tổ Quy Sơn đã tuyên bố nó để khẳng định mục đích nỗ lực tu tập không để thời gian trôi qua luống uổng.

“Nguyên lý vô thường như sự già nua, bệnh tật, cái chết... không dự báo cho một ai. Sự ra đi chỉ xảy ra một sát na và đời sau đã hình thành ngay trong tích tắc ấy. Nguyên lý vô thường này rất phổ biến, tưởng chừng như những hạt sương mai lóng lánh chẳng mấy chốc đã còn đâu... Sự chuyển biến vô thường nhanh lẹ trong từng đơn vị nhỏ nhiệm của thời gian. Một hơi thở ra mà không hít vào đã trở thành đời khác của sự sống. Do đó, không một lý do gì được xem là hợp lý, khi chúng ta an nhiên để thời gian trôi qua một cách vô ích.”⁽²⁾ Kinh Bắc truyền cũng diễn tả mạng sống con người mong manh, tạm bợ, vô ngã, chỉ hiện hữu trong từng sát na. Và sự hủy hoại sự sống cũng trong sát na đó:

“Thân này không bền chắc, khác nào như bọt nước, cây chuối, cọng lau. Thân này vô thường, niệm niệm không dừng, như làn chớp, nước dốc, ngọn lửa, lăn vữa trên nước...”⁽³⁾

Ở một đoạn khác, Đức Phật còn diễn tả sự sát na sinh diệt của nhân mạng bằng các hình ảnh hết sức gợi tả dễ hình dung, nắm bắt và cũng tương tự như đoạn kinh vừa nêu:

“Thân này như cây chuối, như ánh nắng, như bọt nước,

2. *Quy Sơn Cảnh Sách*.

3. *Đại Bát Niết Bàn I*, tr. 24.

như huyễn, hóa, như thành càn thất bà, như làn chớp, như làn vẽ trên nước...”⁽⁴⁾

Chính như thế chúng ta thấy, nhận chân bản chất hiện tượng sinh diệt vô thường dù là trong nhất kỳ, hay trong từng sát na cũng là những mục tiêu nhận thức và đứng đắn. Nhưng cần thiết hơn hết vẫn là nhận chân trong nhất kỳ vô thường đã có hàm tàng một chuỗi sát na vô thường. Và sát na vô thường là bản chất của vạn pháp. Mạng sống con người cũng chịu sự chi phối khách quan này.

Câu vấn đáp sau cùng giữa Đức Phật với vị Tỳ kheo thứ ba lóc lên những bài học sâu sắc, nhằm ngụ ý giáo dục tu tưởng nhận thức quan một cách chánh kiến:

“Mạng sống con người tồn tại trong bao lâu? Trong một hơi thở. Hay lắm, thầy đã hiểu đạo”.

Lời tán thán và xác quyết sự thông hiểu trọn vẹn nguyên lý sát na vô thường của kiếp sống nhân sinh ở thầy Tỳ kheo thứ ba, còn cho thấy tính khế cơ trong hoằng pháp của Đức Phật. Tán thán một người, trên cơ sở đó, khích lệ mọi người. Hai thầy Tỳ kheo đầu và tất cả chúng ta đều cùng nhận thức như vậy dù chỉ là gián tiếp. Nhìn chung, tuy trong phần chính văn, chúng ta không hề thấy Đức Phật đề cập đến lợi ích của nhận thức chánh kiến và nguyên lý vô thường này. Nhưng thông qua kinh tạng ta cũng nên nêu ra một vài lợi ích cơ bản:

- Kinh Phật Thuyết Như Vậy khẳng định, ai nhận thức chánh kiến nguyên lý sát na vô thường sẽ tự gắn mình trong sự tu tập, thu thúc tự ngã: “Sinh y là vô thường, khổ, biến hoại, trong từng sát na... (do đó) thấy sợ trong sinh y. Hiểu được sống và chết. Sau khi chứng đạt được. Sự an tịnh tối

4. Kinh đã dẫn, tr. 61.

thượng. Tự ngã được tu tập.”⁽⁵⁾

- Kinh Tương Ưng, thời cho biết, hiểu được vô thường từng sát na trong các hành là ly khai khỏi sự hệ lụy vào nó, nghĩa là giải thoát chấp ngã chấp pháp: “Vô thường trong từng sát na, không kiên cố trong từng sát na... là các hành. Cho đến như vậy, thật là vừa đủ để nhàm chán, từ bỏ, giải thoát tất cả hành.”⁽⁶⁾

- Và Kinh Tăng Chi, chỉ nói gãy gọn, tuệ tri bản chất vô thường là người có chánh tri kiến giải thoát.⁽⁷⁾

- Chính như vậy cũng thật là vừa đủ để chúng ta chọn câu trả lời “mạng sống con người tồn tại trong một hơi thở” mà áp dụng nó vào đời sống thực tại thường nhất để có ích cho phạm hạnh giải thoát và tri kiến tuệ giác trên con đường nhận thức tu tập của chúng ta.

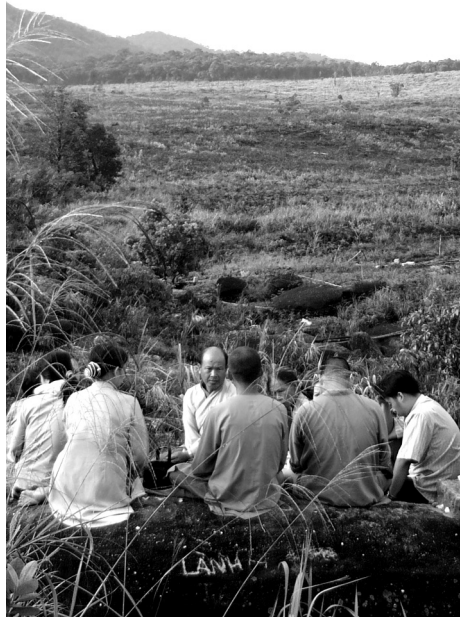
5. It 69, tr. 472.

6. *Tương Ưng* II, tr. 220.

7. *Tăng Chi* I, tr. 36.

Chương 39

CHƯ PHÁP BÌNH ĐẲNG VÔ HỮU CAO HẠ



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Người thực hành chánh pháp của Đức Như Lai thì những lời dạy của Như Lai đều nên tin giải, thọ trì. Cũng như chén mật, ở giữa hay quanh miệng chén đều có vị ngọt. Chánh pháp của Như Lai cũng thế ấy.

II. LƯỢC GIẢI

Trong những ngày tháng đầu tiên kể từ khi Giáo hội Tăng già sơ khai được thành lập có khoảng hơn 60 A la hán, Đức Phật đã xác tín và khích lệ các vị Thánh Tăng này truyền bá chánh pháp tối thượng đến với thế gian. Chánh pháp ấy là toàn thiện, siêu xuất thời gian không gian, đem lại an lạc, hạnh phúc cho đời:

“Hãy ra đi, này các Tỳ kheo, đem lại sự tốt đẹp cho nhiều người. Vì lòng từ bi, hãy đem lại sự tốt đẹp, lợi ích, và hạnh phúc cho chư thiên và nhân loại. Mỗi người hãy đi một ngã. Hỡi các Tỳ kheo, hãy hoằng dương chánh pháp toàn hảo ở đoạn đầu, toàn hảo ở đoạn giữa, toàn hảo ở đoạn cuối cùng, toàn hảo trong cả hai, tinh thần và văn tự. Hãy công bố đời sống thiêng liêng cao thượng, vừa toàn thiện vừa trong sạch. Hãy phát lên ngọn cờ của bậc chân trí. Hãy truyền dạy giáo pháp cao siêu. ahĩ đem lại sự tốt đẹp cho người khác. Được như vậy là các con đã hoàn tất nhiệm vụ. Chính Như Lai cũng đi. Như Lai đi về hướng Uruvela ở Sananigama để hoằng dương giáo pháp.”⁽¹⁾

Bản chất của giáo pháp Như Lai luôn là thiện pháp hướng đến phạm hạnh giải thoát. Bản chất của Phật giáo là vị tha, không nắm lại chân lý. Hoằng dương giáo pháp đến với nhân loại không phân giai cấp, vị trí, tôn giáo là nét đặc thù bậc nhất của Phật giáo. Chánh pháp Phật giáo là toàn thiện cả

1. *Mahavagga*, tr. 19-20.

hai, tinh thần và văn tự. Hoàn thiện ở ba mặt, toàn hảo ở đoạn đầu, toàn hảo ở đoạn giữa, toàn hảo ở đoạn cuối cùng. Mỗi pháp môn Phật giáo đều đượm nhuần giá trị siêu thoát như vậy. Do đó, khó có thể nói pháp môn nào có giá trị cao hơn pháp môn nào và pháp môn nào là thấp hơn pháp môn nào. Bản thân của từng pháp môn tự nó có công năng giúp hành giả đạt đến giác ngộ giải thoát. Giáo pháp Như Lai như là chiếc bè để qua sông.”⁽²⁾ “Là ngón tay để chỉ mặt trăng” (Kinh Viên Giác). Và pháp môn nào cũng có công năng như vậy. Chính vì thế mà Phật giáo gọi các pháp môn là: “Chư pháp bình đẳng, vô hữu cao hạ”.

Theo Phật giáo, bản thân các pháp môn chỉ có công năng giúp hành giả nương vào đó mà giác ngộ, chứ nó không phải là sự giác ngộ. Vì thế, người thực hành chánh pháp của Như Lai phải có thái độ nhận thức sáng suốt, không nên nắm giữ lại chân lý đạt được mà chỉ mượn nó để đạt mục đích. Khi đã đạt mục đích thì phải xả bỏ nó, không luyến tiếc. Có như vậy, giải thoát mới tuyệt đối. Sự tu học chánh pháp “được trăng quên đèn, đặng cá quên nơm” là rất cần thiết. Chính vì thế kinh Phật thường dạy:

“Những pháp chân chính (Dhamma) cũng nên từ bỏ. Càng phải nên từ bỏ hơn nữa, những pháp không chân chính.”⁽³⁾

Và Kinh Kim Cang gọi đó là: “Chư pháp bình đẳng, vô hữu cao hạ. Chánh pháp ung xả, hà huống phi pháp”.

Thật vậy, như đã nói, công năng của pháp môn là thuyền bè của giải thoát. Pháp môn nào cũng hàm tàng bên trong nó công năng khai phóng hành giả khỏi mọi chấp trước, hệ

2. Kinh Kim Cang.

3. *Najjhima Nikaya*, kinh 22. Theo *Đức Phật và Phật Pháp*, tr. 295-296.

phục. liễu ngộ được tám phong cũng đạt đáo bỉ ngạn.⁽⁴⁾ Thực hành thập thiện nghiệp cũng đáo bỉ ngạn.⁽⁵⁾ Và suy ra cho cùng, bốn niệm xứ, bốn chánh cần, bốn như ý túc, năm căn, năm lực, bảy Bồ đề phần, năm minh, sáu độ vạn hạnh, bốn nhiếp pháp, bốn vô lượng tâm v.v... đều có công năng đưa hành giả đến “bờ bên kia”. Thậm chí, ngay cả một chuỗi biện chứng các nguyên lý giáo pháp cũng đều mỗi mỗi có công năng giác ngộ:

“Nhàm chán ly tham có ý nghĩa giải thoát tri kiến, có lợi ích giải thoát tri kiến. Như thật tri kiến có ý nghĩa nhàm chán ly tham, có lợi ích nhàm chán ly tham. Định có ý nghĩa như thật tri kiến, có lợi ích như thật tri kiến. An lạc có ý nghĩa định, có lợi ích định. Khinh an có ý nghĩa an lạc, có lợi ích an lạc. Hỷ có nghĩa khinh an, có lợi ích khinh an. Hân hoan có ý nghĩa hỷ, có lợi ích hỷ. Không hối tiếc có ý nghĩa hân hoan, có lợi ích hân hoan. Các thiện giới có ý nghĩa không hối tiếc, có lợi ích không hối tiếc. Như vậy, này các Tỳ kheo, các pháp môn khiến cho mau tăng thịnh, khiến cho mau viên mãn, đưa từ bờ này sang bờ bên kia.”⁽⁶⁾

Suy cho cùng, từng pháp môn tự nó không quan trọng mà quan trọng là ở chỗ từng cá nhân chúng ta có chịu tin tưởng và nỗ lực thực hành hay không. Sống không niềm tin, sống thiếu nguyện lực, thiếu lý tưởng cao đẹp, có khác gì lao đầu vào đêm đen, nhưng chỉ cần một phút sức tỉnh nhận ra chân lý, tức khắc sẽ “bội trần hiệp giác” (quay đầu là về).

Kinh Pháp Hoa, Đức Phật khẳng định, hệ thống giáo pháp của Ngài, không có pháp môn nào là pháp môn đại, là pháp môn tiểu cả. Thế tánh pháp môn là ngang nhau, đều phát xuất

4. *Tăng Chi III*, tr. 513.

5. *Tăng Chi III*, tr. 528.

6. *Tăng Chi III*, tr. 305.

từ chân thật tướng tịch diệt, không sinh, không diệt, là vô lậu (không còn phiền não), là vô vi (tức đạt Niết bàn):

*“Tất cả các pháp môn
Nguyên lai là Không, Tịch
Chẳng pháp sinh, pháp diệt
Chẳng pháp lớn, pháp nhỏ
Là vô lậu, vô vi.”*⁽⁷⁾

Căn cứ trên nền tảng này, Mã Minh Bồ Tát phát biểu:

“Nhất thiết chư pháp, tùng bản dĩ lai, ly ngôn thuyết tướng, ly danh tự tướng, ly tâm duyên tướng, tất cánh Bình đẳng, Vô hữu cao hạ, duy hữu nhất tâm, cố danh chân như.”⁽⁸⁾

Kinh Đại Bửu Tích, Đức Phật còn mở xẻ tập hợp của giáo pháp chỉ là những giá trị mặc ước như âm thanh, lời nói, ngôn ngữ, văn tự, trên cơ sở đó, Đức Phật dạy không nên sinh tâm phân biệt, chấp trước. Vì chấp trước là tàn dư của vô minh:

*“Tất cả pháp, chỉ Lời và Tiếng
Trong ấy giả đặt ra văn tự
Tiếng... ấy không có Pháp, Phi pháp
Kẻ ngu không biết vọng chấp trước.”*⁽⁹⁾

Ở một đoạn khác, Đức Phật còn hoán ngữ, pháp tánh bình đẳng là vô tánh. Vô tánh là bất khả tư nghị:

*“Nếu biết “pháp tánh” là “vô tánh”.
Đây gọi chân thật bất tư nghị.”*⁽¹⁰⁾

7. Kinh Pháp Hoa, phẩm Tín Giải, tr. 172.

8. Đại Thừa Khởi Tín Luận.

9. Đại Bửu Tích III, tr. 471.

10. Đại Bửu Tích III, tr. 470.

Trước giờ phút thể nhập Niết bàn vô dư, Đức Phật còn di huấn về pháp tánh bình đẳng rộng hơn, phổ quát hơn, bao cấp hơn. Từ hữu thể cho đến vô thể. Từ hữu lậu cho đến vô lậu, trong cái nhìn bản thể, tất cả đều bình đẳng trong tánh như thị:

“Ta dùng thâm thâm trí huệ quán khắp tam giới, lục đạo chúng sinh, ba cõi này bản tính rời lìa, rốt ráo tịch diệt, đồng như hư không, không danh không thức, dứt hẳn các cõi, bản lai bình đẳng. Vì bình đẳng với các pháp, nhàn cư tịnh trụ không có chỗ thi vi, an trú rốt ráo quyết định bất khả đắc... Pháp tướng như thế, rõ biết thì xuất thế, không rõ biết là đầu mối sinh tử.”⁽¹¹⁾

Kinh Đại Bửu Tích, Đức Phật giải thích cho chúng ta biết, sở dĩ Ngài có danh hiệu Đẳng Chánh Giác là do có cái nhìn bình đẳng tuệ giác về các pháp môn:

“Hoặc pháp phàm phu, hoặc pháp thánh nhân, hoặc pháp chư Phật, hoặc pháp hữu học, hoặc pháp vô học, hoặc pháp độc giác, hoặc pháp Bồ Tát đều bình đẳng”.

“Hoặc pháp thế gian, hoặc pháp xuất thế gian, hoặc có tội, hoặc vô tội, hoặc hữu lậu, hoặc vô lậu, hoặc hữu vi, hoặc vô vi... Tất cả pháp như vậy, Đức Như Lai đều có thể bình đẳng chánh giác. Vì thế nên gọi Đức Như Lai là bậc Đẳng Chánh Giác.”⁽¹²⁾

Như vậy, các pháp môn bình đẳng, thì giá trị của chúng là ngang nhau, đều có công năng thăng hoa đời sống đạo đức, đưa hành giả đạt đến giải thoát. Do đó, người học Phật chân chính không nên có thái độ chê bai, công kích các pháp môn khác mà mình không thích. Mỗi pháp môn là một phương

11. *Đại Bát Niết Bàn II*, tr. 579-580.

12. *Đại Bửu Tích III*, tr. 435.

tiện để thể nhập chân lý, 84.000 pháp môn là 84.000 cửa phương tiện để đạt đến chân lý. Pháp môn nào cũng có vị ngọt là vị giải thoát, Niết bàn.⁽¹³⁾ Chính vì vậy, người học Phật luôn tín giải thọ trì tất cả giáo pháp của Đức Phật, thông qua sự ứng cơ, phù hợp căn tánh của mình. Đó là nội dung của chương này mà cũng là một đặc thù trong giáo lý Đức Phật.

“Người thực hành chánh pháp của Như Lai, những lời dạy của Như Lai đều nên tín giải, thọ trì. Cũng như chén mật, ở giữa hay quanh miệng chén đều có vị ngọt. Chánh pháp của Như Lai cũng thế ấy”. Nghĩa là có vị ngọt giải thoát, Niết bàn ở mỗi lời dạy, mỗi pháp môn và ngay trong giáo pháp của Đức Phật.

*“Một câu nhiệm tâm thân
Đều giúp đến bờ kia.”⁽¹⁴⁾*

13. *Kinh Pháp Hoa*, phẩm Dược Thảo Dụ, tr. 189 hay *Tăng Chi III*, tr. 57, đặc điếm 6, số 16.

14. *Bài tán Kinh Pháp Hoa*, quyển 7, tr. 611.

Chương 40

THÂN HÀNH ĐẠO TÂM HÀNH ĐẠO



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Người xuất gia hành đạo giải thoát không thể giống như trâu kéo xe. Bởi vì, thân hành đạo mà tâm đạo không hành thì vô ích. Nhưng nếu, tâm đạo luôn thực hành thì đâu cần hành đạo.

II. LƯỢC GIẢI

Dem hình ảnh con trâu kéo xe để sánh ví với hạnh tu tập của người xuất gia, mặc dù là sánh ví phủ định, ở đây hoàn toàn không ngụ ý hạ liệt hóa con người mà là một nghệ thuật cụ thể hóa một vấn đề hết sức trừu tượng, một sự ứng cơ thiện xảo của Đức Phật.

Con trâu kéo xe là hình ảnh quen thuộc, ai cũng thấy, cũng biết. Nó kéo xe cày ruộng cho người bằng sức lực cơ bắp chứ không bằng sức lực trí tuệ. Nó chỉ có sức lực cơ bắp, người ta bắt làm chi thì làm nấy, hoàn toàn không ý thức không tự nguyện. Dem hình ảnh cụ thể này nhằm khẳng định với hàng tu sĩ Phật giáo rằng việc tu tập không chỉ khởi sự, dừng lại ở tu thân mà thực chất và quan trọng hơn là tu tâm. Phối hợp trọn vẹn hai mặt này, người tu sĩ trở thành một hành giả thiện xảo trong việc huấn luyện, điều phục chính mình trên con đường định hướng viển ly giải thoát.

Theo Bộ Pháp Uẩn Túc Luận thì người tu sĩ Phật giáo có bốn hạng: 1/ Thân xuất gia, tâm không xuất gia. 2/ Thân tại gia, tâm xuất gia. 3/ Thân tâm đều xuất gia. 4/ Thân tâm đều không xuất gia.⁽¹⁾

Trong bốn hạng trên, chúng ta thấy tệ hại nhất là hạng thứ tư, thân tâm đều không xuất gia, mãi mê ngũ dục hạ liệt, sống tại gia với nếp sống sa đọa. Nhưng đáng trách hơn vì tính

1. *Phật học đại từ điển*, tr. 885.

nguy hại của nó có thể gián tiếp làm khuynh đảo Phật giáo là hạng thứ nhất, thân xuất gia, tâm không xuất gia. Hình thức đầu tròn áo vuông mà tâm đạo hoàn toàn phạm phu tục tử rất dễ gây mất tín tâm nơi người Phật tử và còn là đầu mối cho mọi sự phỉ báng từ người ngoại đạo. Hạng thứ hai, hàng cư sĩ thuần thiện đứng nghĩa. Hạng thứ ba là hạng tu sĩ lý tưởng của Phật giáo. Và cũng là mẫu người cần thiết cho phạm hạnh giải thoát. Kinh Tăng Chi (A.ii,137) thuộc Tăng Chi I, tr. 519-520 cũng phân loại bốn hạng người sa môn tương tự như Luận Pháp Uẩn Túc. Cũng có thể tác giả bộ luận này đã căn cứ hoàn toàn trên Kinh Tăng Chi cũng chưa biết chừng. Chúng ta cũng nên khảo sát nội dung bốn hạng sa môn của Kinh Tăng Chi.

1/ *“Thế nào là thân viễn ly, tâm không viễn ly? Ở đây, có hạng Tỳ kheo sống tại núi non, khóm rừng, các trú xứ xa vắng, nhưng tâm vị ấy còn tác ý đến dục tâm, sân tâm, hại tâm”.*

Xuyên qua đây, chúng ta thấy tâm viễn ly là tâm tác ý đến sân tâm, dục tâm và hại tâm. Nghĩa là tâm địa hoàn toàn sạch hết các tàn dư của tâm sân hận, dục lậu và không từ bi.

2/ *“Thế nào là thân không viễn ly, tâm viễn ly? Ở đây, có hạng người không sống tại núi non, khóm rừng, các trú xứ xa vắng, vẫn ở tại nhà, nhưng tâm vị ấy luôn tác ý đến tầm viễn ly, tầm vô sân, tầm bất hại.”*

Mẫu người cư sĩ tại gia như vậy, thực chất tâm hạnh Tương Ứng với tâm hạnh của người xuất gia. Nghĩa là vẫn được xuất ly, giải thoát, chứng đạo.

3/ *“Thế nào là thân viễn ly, tâm viễn ly? Ở đây có hạng Tỳ kheo sống tại các trú xứ xa vắng, núi non, khóm rừng, từ bỏ gia đình, sống không gia đình. Tại đây, vị ấy nghĩ đến tầm xuất ly, tầm không sân, tầm vô hại”.*

Hạng người này rất cần thiết cho mọi người, mẫu mực cho mọi người, cả tại gia lẫn xuất gia. Đối với hàng cư sĩ tại gia, thời vị ấy làm cho mọi người hưng khởi tín tâm đối với Tam Bảo, làm gương mô phạm tu tập. Đối với hàng xuất gia, vị ấy vẫn là tấm gương phạm hạnh chói sáng, khích lệ các đồng phạm hạnh có hiệu lực. Làm cho đội ngũ Tăng già có thực chất và xương minh Phật giáo nhanh chóng.

4/ *“Thế nào là thân không viễn ly, tâm không viễn ly? Ở đây, người không sống tại các trú xứ xa vắng, núi non, khóm rừng, vẫn sống nếp sống tại gia và tâm còn đầy dẫy dục tâm, sân tâm, hại tâm”.*

Hạng người này là hạng người gây nhiều nhiễu loạn, bất hạnh cho gia đình, làng xóm, xã hội, là hạng người thiếu nhân phẩm đạo đức, đầy dẫy tham sân si, đầy dẫy mười bất thiện nghiệp, đầy dẫy những hữu lậu phiền não.

Thẩm sát lại nguyên văn, chúng ta thấy kinh văn quá nhấn mạnh đến phần tu tập nội tâm của tu sĩ Phật giáo, vì phần này là quan trọng hàng đầu, nhưng lại quá phủ nhận giá trị thân tu tập. Trong thực tế thì thân tu tập và tâm tu tập đều có những giá trị lợi ích giải thoát nhất định của nó. Chúng ta hãy nghe một đoạn kinh, Đức Phật nói về lợi ích nhất định của thân tu tập: “Ở đây, này các Tỳ kheo, có Tỳ kheo an trú từ thân nghiệp đối với đồng phạm hạnh, ở trước mặt và sau lưng. An trú khẩu nghiệp, ý nghiệp đối với đồng phạm hạnh trước mặt và sau lưng. Phạm hạnh thân của vị ấy là, đối với các giới không bị bê vụn, không bị sút mẻ, không bị nhiễm ô, đem lại giải thoát: “Được người trí tán thán, không bị chấp thủ, đưa đến thiên định. Vị ấy sống thành tựu các giới như vậy đối với đồng phạm hạnh trước mặt và sau lưng. Và đối với tri kiến này, thuộc bậc thánh, đưa đến xuất ly, được người thực hành

chân chính đưa đến khổ đau đoạn diệt.”⁽²⁾

Nghĩa thân tu tập theo đúng tiêu chuẩn vừa nêu vẫn là chánh nhân giải thoát các lậu hoặc phiền não, xuất ly hệ phược.

Ở đoạn kinh khác, Đức Phật tán thán và ghi nhận sự giải thoát khỏi khổ uẩn của một vị tu tập thân hành đạo. Vì thân hành đạo là đưa thân khẩu ý vào bốn thiện nghiệp và trên cơ sở đó, phát triển các thiện nghiệp khác là phạm hạnh giải thoát:

“Ở đây, này các Tỳ kheo, có Tỳ kheo muốn sống không bận bịu thế sự, muốn sống dễ dàng, khéo tri túc với những nhu yếu ở đời, ăn uống ít, không chuyên lo về bao tử, ít ngủ nghỉ, chuyên chú trong tinh thức, nghiên cứu nhiều, thọ trì nhiều, tích lũy điều đã nghe. Các pháp nào sơ thiện, trung thiện, hậu thiện, có nghĩa, có văn, tán thán phạm hạnh hoàn toàn viên mãn thanh tịnh, các pháp ấy, vị ấy đã nghiên cứu nhiều, đã nắm giữ, đã ghi nhớ đọc nhiều lần, chuyên ý quan sát, khéo thành tựu chánh kiến, quan sát tâm như đã được giải thoát.”⁽³⁾

Như vậy, cũng có nghĩa, thân tu tập là chứng tử của sự giải thoát. Hay nói đúng hơn, thân không tu tập thì tâm cũng không thể tu tập theo đúng nghĩa. Bởi lẽ, thân là hành động được biểu hiện của các năng lực ý nghiệp, ý nghiệp thuộc về tâm. Thân tu tập, tác tạo hành vi thiện ích thì cơ năng phát sinh ra nó phải là năng lực của nghiệp thiện ích. Và ngược lại, như Kinh Pháp Cú, Đức Phật đã khẳng định:

*“Tâm dẫn đầu các pháp
Tâm làm chủ, tâm tạo
Nếu với tâm thanh tịnh*

2. *Tăng Chi II*, tr. 139.

3. *Tăng Chi II*, tr. 127.

Nói lên hay hành động

An lạc bước theo sau

Như ảnh không rời hình.”⁽⁴⁾

Quan điểm này cũng chính là quan điểm của Kinh Đại Bát Niết Bàn. Kinh Đại Bát Niết Bàn nói về phạm trừ tu thân rất rộng, và tu thân được xem là cơ sở nền tảng của sự tu tâm hay quả an lạc giải thoát. Các phạm trừ tu thân ấy sẽ được liệt kê dưới đây:

- Nhiếp phục năm căn, không để năm căn phóng dật theo năm trần là tu thân: “Nếu chẳng thể điều nhiếp được năm căn thời gọi là chẳng có tu thân”.

- Tu thân là biện chứng thang bậc của giới uẩn thanh tịnh: “Người không có tu thân thời không thành tựu giới thể thanh tịnh”.

- Tu thân sẽ quán triệt được hợp thể năm uẩn của con người là vô thường, vô ngã, vận động, chuyển biến, tương đối, từ đó ly khai được ngã chấp, thân kiến chấp: “Người không có tu thân thời không thể quán thân, quán sắc, quán sắc tướng, chẳng biết được thân số, chẳng biết thân này từ đây đến kia, nội hàm không phải thân mà chấp là thân, không phải sắc mà tưởng là sắc. Do đây mà tham đắm thân, sắc, tướng”... “Lại người không có tu thân thời không thể quán sát thấu đáo thân này là vô thường, vô trụ, mỏng manh, niệm niệm hoại diệt, là cảnh giới của ma năm ám”.

- Người tu thân không chỉ giải phóng khỏi ngã chấp mà còn thoát ly khỏi ngã sở hữu chấp: “Người không có tu thân thời tham đắm thân ta và thân sở hữu của ta, cho rằng ngã,

ngã sở thường hằng không biến đổi.”⁽⁵⁾

Như thế, chúng ta cũng đủ thấy tầm quan trọng của việc thân hành đạo là quan trọng, cần thiết biết dường nào! Tu thân khai phóng nhận thức, hướng đến tri kiến tuệ giác không chấp mắc. Tu thân rất cần thiết cho mọi người, mọi hành giả, nó là thêm thang nền tảng cho tòa nhà giải thoát. Tuy nhiên, trong kinh văn của chương này có khuynh hướng muốn hành giả chú trọng cả hai mặt tu thân và tu tâm, cho nên có một đoạn nói gần như là phủ nhận giá trị đơn độc của việc tu thân thiếu tu tâm, và chỉ khi nào hành giả tu tập cả hai thì công đức sẽ chóng viên mãn và kết quả giải thoát sẽ chóng đạt được:

“Thân hành đạo mà tâm không hành đạo thì như là không có lợi ích. Nhưng nếu, tâm đạo luôn thực hành thì đâu cần hành đạo”. Bởi lẽ, tâm hành đạo làm gì có nếu thân hành đạo không được hình thành ngay sau đó.

Đề cập đến giá trị lợi ích của tâm tu tập, Kinh Đại Bát Niết Bàn, đi từ đơn giản đến phức tạp:

- Đầu tiên, tu tâm có nghĩa là điều phục tâm tư ý nghĩ, đưa nó vào khuôn phép đạo đức: “Chẳng điều phục tâm, chẳng thiện hóa tâm thời là không có tu tâm”.

- Người tu tâm còn là người tu về thiên định, chỉ và quán. Đình chỉ các bất thiện căn tham sân si và quán sát tam pháp ấn: khổ, vô thường, vô ngã: “Người không có tu tâm thời không có tu quán ba thứ tướng”.

- Tu tâm là chế tâm, an trú tâm trong định bằng phương pháp tứ niệm xứ quán: “Người không có tu tâm thời tâm bị tán loạn, không chuyên nhất ở cảnh đối xúc, không thành tựu

5. Kinh Đại Bát Niết Bàn II, tr. 306-307.

bốn niệm xứ”.

- Tu tâm là cơ sở thành tựu thiền ba la mật, thiền định sâu kín rốt ráo: “Người không có tu tâm thì không thể đầy đủ thiền ba la mật”.

- Nói chung, tu tâm là nhiếp phục các tâm ý bất thiện, hướng đến chân thiện, hạnh phúc: “Người không có tu tâm thì không nhiếp phục được ác nghiệp”... “Người chẳng có tu tâm thì tạo nghiệp tham sân si và phải đọa địa ngục.”⁽⁶⁾

Như vậy, trên đại thể, thân tu tập hay tâm tu tập cũng đều là những cơ năng đem lại an lạc hạnh phúc. Chúng ta không nên có cái nhìn quá khích khi cho rằng thân tu tập chỉ bao gồm những phạm trừ hình thức, lý thuyết và tâm tu tập là mang sắc thái nội dung, thực tiễn. Thật ra, như những đoạn kinh được trưng dẫn, thân tu tập không mang sắc thái hình thức như đầu tròn, áo vuông, tọa thiền, đọc tụng v.v... vì danh tiếng, mà là những pháp môn tu tập về thân như tứ niệm xứ, chánh quán về thân để rõ bản chất vô thường, khổ, vô ngã của nó. Và tu tập thân hành đạo cũng có những giá trị lợi ích về mặt xuất thế như tâm hành đạo. Tâm hành đạo và thân hành đạo, cả hai đều hướng đến chánh tri kiến tuệ giác. Nhưng một đàng là tuệ giác những diễn biến nội tâm, để điều phục mà an trú thiền định và một đàng là tuệ quán về thân với những diễn biến của hợp thể năm uẩn là nhân duyên, sinh diệt, vô thường, tan biến nhanh chóng để giải thoát khỏi chấp ngã và ngã sở, ngã si, ngã kiến, ngã mạn, ngã ái v.v...

Do đó, để tránh sự ngộ nhận hay hiểu cận đáng tiếc, chúng ta nên lưu ý đến hai phạm trừ thân hành đạo và tâm hành đạo ở chương này, không nên đánh đồng chúng với những lý giải quá bình dân, cảm tính.

6. Đại Bát Niết Bàn II, tr. 306-307.

Chương 41

TINH TẤN - BỎ TÌNH DỤC (GIẢI THOÁT)



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Người hành đạo giải thoát như con trâu chở nặng đi trong bùn lầy, dù mệt nhọc cũng không dám ngo nhìn hai bên, khi ra khỏi bùn lầy mới được thanh thản. Cũng vậy, người xuất gia nên tuệ quán tình dục còn nguy hiểm hơn bùn lầy, hãy trực tâm chánh niệm đạo giải thoát, mới có thể tránh khỏi đau khổ.

II. LƯỢC GIẢI

Cũng là hình ảnh con trâu, nhưng hoàn toàn khác với nội dung ở chương 40. Nếu như ở chương trước, con trâu, một loại hình lao động cơ bắp thiếu trí tuệ không thể so sánh với hạnh người xuất gia trau dồi hai mặt tu tập thân và tu tập tâm, phát triển ba mặt giới, định, tuệ, thì trái lại, chương này con trâu chở nặng đi trong bùn lầy không dám ngo hai bên rất phù hợp với hạnh xuất gia không được rong ruổi, tầm cầu thất tình lục dục khi chưa vượt khỏi tam giới. Một hình ảnh mà hai vấn đề khác nhau nhưng lại cùng hướng đến một mục đích duy nhất là giáo dục phạm hạnh cho người xuất gia hướng đến con đường xuất ly giải thoát. Đó là phương tiện, nghệ thuật ứng cơ thiện xảo trong hóa độ của Đức Phật, mà các nhà giáo dục so sánh hay giáo dục tỷ dụ, một nhu cầu vô cùng cần thiết đối với hàng tu sĩ hay những ai làm công tác hoằng pháp, giáo dục.

1.- Hình ảnh con trâu là hình ảnh của người tinh tấn

Có thể nói, tinh tấn là điều kiện tiên quyết, là chìa khóa vạn năng, là cảm nang ý chí hướng đến thành công và thành công một cách mỹ mãn. Tinh tấn, là sự gia công nỗ lực để đạt được mục đích hướng thượng. Khác với dục là ý muốn mãnh liệt để thực thi điều bất thiện, tinh tấn hướng hành giả đến sự an lạc, giải thoát. Do đó, hành đạo giải thoát mà không có

ting cần tinh tấn, thời không bao giờ đạt được đạo quả.

Nội dung các phạm trừ tinh tấn được đề cập trong Phật giáo rất rộng và luôn hướng về mục đích hoàn thiện hóa con người, đạo đức hóa con người. Nó luôn là một sự gia công đoạn trừ các ác pháp, song song thực hành, trau dồi các thiện pháp, bỏ cái xấu, chọn lựa cái tốt, một thái độ nhân bản cương quyết.

“Này các Tỳ kheo, hãy nỗ lực với mục đích khiến cho các ác, bất thiện pháp từ trước chưa sinh, thời không cho sinh khởi lên. Các ác, bất thiện pháp đã sinh được trừ diệt. Các thiện pháp từ trước chưa sinh, nay làm cho sinh khởi. Các thiện pháp đã sinh, cố gắng duy trì, làm cho tăng trưởng, quảng đại, được tu tập, được viên mãn.”⁽¹⁾

Ở một đoạn kinh khác, Đức Phật còn phân dạng bốn phạm trừ khác của tinh tấn, thông qua đó, ác pháp bị đoạn tận, thiện pháp được tăng trưởng và phạm hạnh được lớn mạnh: “Này các Tỳ kheo, có bốn loại hình tinh cần. Tinh cần chế ngự. Tinh cần đoạn tận. Tinh cần tu tập. Tinh cần hộ trì.”⁽²⁾

Và Đức Phật giải thích kỹ càng từng phạm trừ một:

a/ **Tinh cần chế ngự**: Là nỗ lực phòng hộ sáu căn, không để sáu căn phóng dật theo sáu trần mà sinh sáu thức nhiễm đấm: “Này các Tỳ kheo, với mắt thấy sắc, với tai nghe tiếng, với mũi ngửi hương, với lưỡi nếm vị, với thân cảm xúc, với ý nhận thức pháp... mỗi mỗi đều không nắm giữ tướng riêng, tướng chung. Những nguyên nhân nào khiến sáu căn không được chế ngự, khởi lên tham ái, các bất thiện pháp, thời nỗ lực chế ngự các nguyên nhân ấy.”⁽³⁾

1. *Tăng Chi I*, tr. 365.

2. Kinh đã dẫn.

3. Kinh đã dẫn, tr. 365-366.

b/ **Tinh cần đoạn tận**: Là nỗ lực phấn đấu từ bỏ mãi mãi các bất thiện pháp, duy trì phát huy các thiện pháp: “Này các Tỳ kheo, hãy nỗ lực không cho các dục tâm, sân tâm, hại tâm, các ác bất thiện pháp khởi lên. Hãy từ bỏ, tẩy sạch, chấm dứt, khiến không cho hiện hữu lại”.

c/ **Tinh cần tu tập**: Là nỗ lực, phấn đấu tu tập các giác chi, để hướng đến thiền định, xả ly: “Này các Tỳ kheo, hãy nỗ lực tu tập niệm giác chi, trách pháp giác chi, tinh tấn giác chi, hỷ giác chi, khinh an giác chi, định giác chi, xả giác chi... để y chỉ viễn ly, y chỉ ly tham, y chỉ đoạn diệt ác, đưa đến xả ly”.

d/ **Tinh cần hộ trì**: Là nỗ lực phấn đấu hộ trì các định tướng đã phát sinh trong tu tập thiền định: “Này các Tỳ kheo, hãy hộ trì các định tướng hiền thiện đã sinh: tướng hộ xương, tướng trùng ăn, tướng bầm xanh, tướng đầy ú, tướng nứt nẻ, tướng phòng trưởng...”.

Vì mục đích tinh tấn của Phật giáo gắn liền với hành vi thiện ích, do, cho nên, nó thật là những việc nan hành. Một lần nọ, khi đề cập đến sự khác nhau trong hai cái tinh cần khó làm giữa hàng xuất gia và hàng cư sĩ, Đức Phật phân tích:

“Có hai loại hình tinh cần khó thực hành ở đời: sự tinh cần của các gia chủ ở nhà với mục đích bố thí các vật dụng như y, đồ ăn, sàng tọa, dược liệu. Và sự tinh cần của người xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình với mục đích từ bỏ các sanh y.”⁽⁴⁾

Nhưng khi phân tích về giá trị lợi ích, Đức Phật nhất hướng đề cao loại hình tinh cần của người xuất gia, vì nó hướng đến mục đích giải thoát.

“Trong hai loại hình tinh cần này, tối thắng là tinh cần với

4. *Tăng Chi I*, tr. 61.

mục đích từ bỏ tất cả sanh y. Do vậy, hãy tu tập như sau: ta cố gắng tinh cần để từ bỏ tất cả sanh y”.

Thái độ của Đức Phật hay thái độ của Phật giáo bao giờ cũng dứt khoát, mạnh dạn trên con đường từ bỏ ác, hướng thiện đạo đức. Do đó, theo Đức Phật, không phát huy thêm nữa các hành vi đạo đức, trong chiều kích tiến hóa tu tập, được xem như là “tồn giảm”.

“Này các Tỳ kheo, ta không tán thán đứng một chỗ trong các thiện pháp, còn nói gì đến tồn giảm.”⁽⁵⁾

Và Đức Phật giải thích tiếp:

“Này các Tỳ kheo, những ai đang cố gắng để đạt được lòng tin, giới đức, nghiên cứu nhiều, bố thí, biện tài, trí tuệ... Các pháp ấy đối với ai đứng lại một chỗ không tăng trưởng. Này các Tỳ kheo, ta gọi như vậy là “tồn giảm” trong các thiện pháp.”⁽⁶⁾

Đức Phật còn cho biết đến những nguyên nhân sâu xa làm cho một hành giả không phát huy thiện pháp, mà chỉ dừng lại một chỗ, là do phát xuất từ những tâm lý cầu an hết sức phiến diện, nông cạn:

“Có việc ta sẽ phải làm. Nhưng nếu ta làm, thời thân sẽ mỏi mệt, vậy ta hãy nằm xuống.

Có việc ta đã làm...nằm xuống.

Có con đường chính ta sẽ phải đi...nằm xuống.

Ta đã đi con đường ...nằm xuống.

Ta đi khát thực trong làng hay thị trấn, không nhận được phẩm vật. Nay thân mệt mỏi, không thể chịu đựng, vậy ta

5. *Tăng Chi* III, tr. 389.

6. Kinh đã dẫn.

hãy nằm xuống.

Ta đi khát thực ... nhận được phẩm vật đầy đủ như ý muốn.
Nay thân ta nặng nề... nằm xuống.

Nay bệnh nhẹ khỏi lên nơi ta, có lý do để ta nằm xuống.

Ta đau bệnh mới khỏi, còn yếu... nằm xuống.”⁽⁷⁾

Chính vì những tác ý giải đãi, người hành đạo giải thoát “không có cố gắng để đạt những gì chưa đạt, để chứng đắc những gì chưa chứng đắc” (Kinh đã dẫn). Do đó, không phóng dật là nền tảng đạt được Niết bàn, giải thoát, như kệ Pháp Cú dưới đây xác nhận:

“Vui thích không phóng dật

Không thể bị thối đọa

Tỳ kheo sợ phóng dật

Nhất định gần Niết bàn.”⁽⁸⁾

2.- Phạm hạnh là trừ khử thất tình, lục dục

Sự cực khổ, mệt nhọc của con trâu chở nặng đi trong bùn lầy mà không dám ngó hai bên của kinh văn làm chúng ta liên tưởng đến lời bộc bạch của Bồ Tát Địa Tạng với Đức Phật: “Nếu gặp những việc thiện, phần nhiều thối thất tâm tốt ban đầu. Còn khi gặp duyên sự bạo ác lại lần lần thêm lớn. Những hạng người trên đó như kẻ mang đá nặng đi trong bùn lầy, càng nặng thêm lần, càng khôn đốn thêm lần, chân đạp lún lút sâu.”⁽⁹⁾

Thật vậy, bùn lầy thất tình lục dục sẽ nhận chìm dần dần những ai đắm nhiễm nó, lội đi trong nó. Chính vì thế mà

7. *Tăng Chi* III, tr. 160-168.

8. Dhp.32.

9. *Kinh Địa Tạng*, phẩm 7, tr. 183.

Đức Phật dạy: “Hãy tuệ quán tình dục còn nguy hiểm hơn bùn lầy. Hãy trực tâm chánh niệm đạo giải thoát, mới có thể tránh khỏi đau khổ”. Và như vậy có thể xem đó là đời sống phạm hạnh an trú.

Đức Phật thường đề cập đến các chi phần phạm hạnh, khứ trừ thất tình lục dục là giản dị trong ăn vận:

“Này các Tỳ kheo, y phấn tảo, thực phẩm khát thực, gốc cây, nước đá, là những thứ không quan trọng để tìm được không có phạm lỗi so với các y tốt, thức ăn ngon, sàng tòa quý và dục phẩm đắt. Nhưng ta tuyên bố rằng, đây là những chi phần của sa môn hạnh, phạm hạnh.”⁽¹⁰⁾

Phạm hạnh là nếp sống tuy giản dị nhưng thiêng liêng, cao cả. Nó nói lên được tính chất thoát tục của hành giả phạm hạnh. Trong các kinh, Đức Phật đề cập nhiều đến các cơ sở đề duy trì phạm hạnh được trọn vẹn, đó là:

“1/ Có chánh tín đối với thiện pháp. 2/ Có lòng hổ thẹn các bất thiện pháp. 3/ Có lòng sợ hãi các ác pháp. 4/ Luôn luôn tinh tấn với các thiện pháp. 5/ Có trí tuệ đối với thiện pháp. Nhờ có năm pháp này, dẫu với đau khổ, ưu tư, nước mắt giàn giụa, thì Tỳ kheo, Tỳ kheo ni vẫn sống đời sống phạm hạnh hoàn toàn thanh tịnh.”⁽¹¹⁾

Và cũng có rất nhiều đoạn kinh, Đức Phật cho biết rõ những nguyên nhân làm người xuất gia, tu đạo giải thoát bị tổn thất phạm hạnh, mất phạm hạnh. Những nguyên nhân này là do:

“1/ Ưa sự nghiệp. 2/ Ưa đàm luận. 3/ Ưa ngủ nghỉ. 4/ Ưa đông đảo. 5/ Không quán sát tâm như đã giải thoát. Năm

10. *Tăng Chi I*, tr. 379.

11. *Tăng Chi II*, tr. 12.

pháp này khiến Tỳ kheo hữu học thôi chuyển.”⁽¹²⁾

Người phạm hạnh phải là người có tu tập thân, tu tập tâm, tu tập giới, tu tập tuệ. Không tu tập bốn phạm trừ này, sẽ làm cho phạm hạnh không an trú lâu dài, chánh pháp không được cửu trụ: “Do thân không tu tập, giới không tu tập, tâm không tu tập, tuệ không tu tập, chúng sẽ truyền đại giới cho những người khác, nhưng chúng không có thể huấn luyện người khác trong tăng thượng giới, tăng thượng tâm, tăng thượng tuệ. Các người ấy sẽ trở thành các người thân không tu tập, giới không tu tập, tâm không tu tập, tuệ không tu tập. Như vậy, này các Tỳ kheo, do pháp ô nhiễm nên luật bị ô nhiễm, do luật ô nhiễm nên pháp bị ô nhiễm.”⁽¹³⁾

Do vậy, người phạm hạnh hay chánh hạnh luôn được Đức Phật tán thán, ca ngợi, dù người đó là xuất gia hay cư sĩ cũng vậy.

Chánh hạnh của cư sĩ là một vợ một chồng và giữ gìn thanh tịnh tam quy, ngũ giới. Chánh hạnh của xuất gia là xa lìa các dục hạ liệt, xả ly ân ái và thọ trì hoàn thiện các giới khoản. (Sa di 10 giới, Tỳ kheo 250 giới, v.v...)

“Ta tán thán hai loại chánh hạnh, này các Tỳ kheo, ở người gia chủ, hay ở người xuất gia, này các Tỳ kheo, sống theo chánh hạnh, do nhân duyên chánh hạnh, sẽ đem lại chánh lý, thiện pháp.”⁽¹⁴⁾

Hơn thế nữa, phạm hạnh hay chánh hạnh của người Phật giáo hành trì chỉ nhằm vào mục đích duy nhất là đánh tan các màn vô minh, lậu hoặc, hướng đến xuất ly giải thoát. Do đó, phạm hạnh rất cần thiết cho mọi người, nhất là người tu đạo giải thoát:

12. *Tăng Chi* II, tr. 123) (xem thêm *Tăng Chi* II, tr. 123, 124, 182.

13. *Tăng Chi* II, tr. 112.

14. *Tăng Chi* I, tr. 83.

“Phạm hạnh được sống, này các Tỳ kheo, không vì mục đích lừa dối quần chúng. Không vì mục đích môn trốn quần chúng. Không vì mục đích được lợi ích về lợi dưỡng, cung kính, danh vọng. Không vì mục đích tránh dư luận, phê bình. Không với ý nghĩ, mong quần chúng biết ta như vậy. Và này các Tỳ kheo, phạm hạnh được sống với mục đích “chế ngự”, với mục đích được “đoạn tận”, với mục đích “ly tham”, với mục đích “Niết bàn.”⁽¹⁵⁾

Nói tóm lại, nội dung của chương này, Đức Phật dạy chúng ta muốn hướng đến con đường giải thoát, trước tiên phải có hạnh tinh tấn từ bỏ ác, bất thiện pháp, trau dồi, phát huy các thiện pháp, trên cơ sở đó, phát triển tu tập phạm hạnh, viễn ly thất tình lục dục. Hoặc ít ra, chúng ta vẫn là người đang đeo đuổi mục đích cao thượng ấy, bằng cách luôn hướng tâm, tác ý về chánh đạo, luôn quán tính nguy hại, vị đắng đau khổ của tình dục, để nỗ lực trên con đường phạm hạnh, thoát tục. Được như vậy thì con đường giải thoát mới có thể hiện bày, và ở trong nhà lửa tam giới mới có thể được chút an tâm. Bằng chưa đạt được tình trạng của hai trường hợp trên thì ít nhất chúng ta phải có thái độ sợ sệt, thận trọng như “con trâu chở nặng đi trong bùn lầy, dù mệt nhọc cũng không dám ngoi trông hai bên, khi ra khỏi bùn lầy mới được thanh thản...” để giải thoát mọi sanh y, khổ uẩn, hướng đến xuất ly, Niết bàn.

“Chớ sống đời phóng dật

Chớ say mê dục tình

Tinh tấn và phạm hạnh

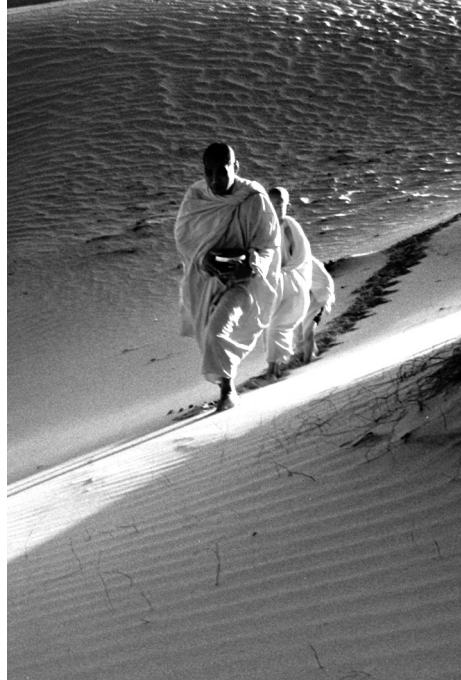
Đạt được an lạc lớn.”⁽¹⁶⁾

15. Tăng Chi I, tr. 377-378.

16. Dhp.27.

Chương 42

PHƯƠNG TIỆN TRI KIẾN NHƯ THỊ TRI KIẾN



I. DỊCH NGHĨA

Đức Phật dạy rằng: Ta xem vị vương hầu như bụi qua kẽ hở, xem những vàng ngọc quý báu như ngói gạch. Xem y phục lụa là như đồ giẻ rách. Xem đại thiên thế giới như một hạt cải. Xem nước ao A Nậu như dầu thoa chân.

Ta xem các thứ phương tiện như những thứ báu hóa hiện. Xem pháp vô thượng thừa như mộng thấy vàng bạc. Xem Phật đạo như hoa đốm trước mắt. Xem thiên định như núi Tu Di. Xem Niết bàn như ngày đêm đều thức. Xem thuận nghịch như sáu con rồng múa. Xem bình đẳng pháp như nhất chân địa. Xem sự hưng hóa như cây cỏ bốn mùa.

II. LƯỢC GIẢI

Nội dung chương cuối cùng này, bao gồm 13 phạm trù nhận thức trong triết học Phật giáo. Năm phạm trù đầu liên quan đến một vài khía cạnh nhân sinh quan và thế giới quan Phật giáo. Tám phạm trù còn lại đề cập đến bản thể luận của các pháp, trên cơ sở đó, hướng dẫn chúng ta từ bình diện tri kiến phương tiện, tri kiến tu tập để đạt đến tri kiến như thị, tri kiến toàn bích siêu việt, phản ánh đúng bản chất các pháp. Và đó là mục đích giáo dục của Phật giáo.

Vì nội dung kinh vẫn gồm đến 13 phạm trù, mà năm phạm trù đầu như có cùng một mẫu số chung, một hệ ý nghĩa: có cái nhìn phương tiện về các pháp để tu tập, và tám phạm trù còn lại cũng cùng một mẫu số chung, một hệ ý nghĩa, đi từ phương tiện đến cứu cánh. Do đó, khi lược giải, chúng ta cũng nên phân thành hai nhóm độc lập, để phần nội dung kinh văn dễ hiểu hơn.

A.- Như chúng ta đều biết “Tất cả chúng sinh đều có Phật tánh” đó là nhận định đúng đắn của Đức Phật qua trí tuệ siêu việt mà Ngài đã có được khi giác ngộ thành bậc Vô thượng

Chánh đẳng Chánh giác. Đó cũng không phải là lời nói đầy đưa hay dụ dỗ chúng sinh hầu lôi cuốn con người đi theo bước chân giải thoát của Ngài, nhưng trên thực tế, khả năng thành Phật đó gần như không thể thực hiện, như hoa Linh thoại ngàn năm mới nở một lần, như con rùa mù trăm năm một lần ngoi lên mặt nước mà gặp được khúc cây bọng để chui vào.

Mặc dù thuật ngữ Phật giáo cũng có khá nhiều để hỗ trợ cho ý kiến lạc quan tin tưởng vào khả năng thành Phật đó, nào “hồi đầu thị ngạn”, “bồi trần hiệp giác”, nào “mê là chúng sinh, giác ngộ là Phật”... nhưng từ mê sang ngộ là cả một con đường sạn đạo, là cả một cuộc hành trình hầu như không có hồi kết thúc.

Sở dĩ như vậy, trước hết là vì hầu hết chúng sinh đều quá chấp ngã, rồi từ chấp ngã đi tới hệ lụy với những gì phục vụ cho cuộc sống của con người: tài, sắc, danh, thực, thù... Chỉ có Đức Phật với trí tuệ Bát nhã của một bậc đại giác ngộ, với ý chí dũng cảm dám từ bỏ tất cả cuộc sống vàng son nhưng lượ, mới có thể mạnh dạn nói với chúng sinh rằng: “Ta xem vị vương hầu như bụi qua kẽ hở, xem vàng ngọc quý báu như ngói gạch. Xem y phục lụa là như đồ giẻ rách. Xem đại thiên thế giới như một hột cải. Xem nước ao A Nậu như dầu thoa chân”.

Để hiểu rõ ý nghĩa lời dạy của Đức Thế Tôn hầu từ đó thấy được rằng, với Phật trí, Ngài đã quán được các pháp thế gian như thế nào, chúng ta hãy đi sâu phân tích từng thứ mà đối với con người rất quan trọng, to tát, quý báu, mà đối với Đức Phật tất cả lại trở nên tầm thường, nhỏ bé, hạ liệt.

1.- Ta xem vị vương hầu như bụi qua kẽ hở

Quay về với chế độ phong kiến, ta biết rằng vương hầu là địa vị cao nhất, trên cả năm tước: công, hầu, bá, tử, nam.

Còn đối với hàng dân dã, vương hầu, tượng trưng cho “thiên tử” thay trời để ban phúc hay giáng họa cho người dân, là địa vị mà để bảo vệ nó, có khi người dân đã đổi cả cuộc đời an nhàn sung sướng bằng cuộc đời “nằm gai nếm mật” như Việt Vương Câu Tiễn, có khi người ta tranh giành nhau bằng những thủ đoạn ác độc nhất, kinh tởm nhất như câu chuyện “linh miêu tráo chúa” (hỏa thiêu Bích Vân Cung), có khi để củng cố nó mà tay bạo chúa Tần Thủy Hoàng đã đốt sách chôn học trò, đã dày đọa biết bao người dân vô tội phải dầm sương dãi nắng, đói khổ ốm đau, xa lìa người thân, để đáp cho xong Vạn Lý Trường Thành.

Đạt được chức vương hầu là hứa hẹn một cuộc sống phù hoa vương giả, nắm mọi quyền sinh sát. Thế thì tại sao Đức Phật lại dạy rằng Ngài xem vị vương hầu như bụi qua kẽ hở? Ta biết rằng khắp mọi nơi trong không gian đều có những hạt bụi nhỏ li ti mà bình thường chúng ta không thấy, nhưng nếu nhìn qua kẽ hở, ta quan sát được sự vận hành của những hạt bụi này và chỉ có lúc đó ta mới nhận ra được sự có mặt của chúng trong không gian. Như vậy, ta thấy rằng bản thân của những hạt bụi này là có nhưng không đáng kể vì chúng quá bé nhỏ và chúng chỉ vận hành được khi có sự thay đổi áp suất trong không khí. Như vậy, đem cái tước vị tội đỉnh của cõi thế gian mà ví với những vật thể li ti bé bỏng tưởng chừng như không có mặt trong không gian này, Đức Phật đã cho chúng ta thấy rõ cái giá trị “không chút giá trị nào” của danh vọng, nghĩa là trong pháp thế gian, Đức Phật xem cái vinh hoa phú quý như vương hầu cũng chỉ bằng cái bé bỏng dật dờ của những hạt bụi qua kẽ hở. Nếu ai cũng quan niệm được như Đức Phật thì làm gì có cảnh A Xà Thế giết vua cha Tần Bà Sa La để đoạt ngai vàng, làm gì có cảnh Đường Thái Tông giết anh là Kiến Thành để mưu phản, làm gì có cảnh nôi da xáo thịt của thời kỳ Trịnh Nguyễn phân tranh...

2.- Xem những vàng ngọc quý báu như ngói gạch

Đã có con người thì có sự sống, mà muốn bảo vệ mạng sống, con người phải phục vụ nó. Muốn phục vụ cho nó phải có nhiều yếu tố trong đó nhu cầu vật chất giữ vai trò quan yếu. Nhưng làm sao để có những vật chất phục vụ đời sống như thức ăn, đồ mặc...?

Chúng ta biết rằng của cải vật chất là do công sức chung của tất cả mọi người trong xã hội làm ra và để điều hòa của cải vật chất này, con người quy ước với nhau dùng vàng ngọc, tiền bạc để định giá trị mà trao đổi. Như vậy, tự nhiên vàng ngọc giữ vai trò quý báu vô cùng đối với con người và cái ưu thế của nó đã được con người thừa nhận qua những câu ca dao, tục ngữ: “Đồng tiền liền khúc ruột” hay “Có tiền mua tiên cũng được”, hoặc:

“Vai đeo túi bạc kè kè

Nói quấy nói quá người nghe rằm rằm”.

Vàng ngọc có giá trị thay bạc đổi ngói, thỏa mãn tất cả nhiều ước vọng nông cuồng là thế, mà Đức Phật lại chỉ xem chúng như ngói gạch, tức là những thứ tuy có thể góp phần che mưa đỡ nắng cho con người nhưng cái giá trị thì vẫn tầm thường vì dưới tác dụng của thời gian, ngói gạch sẽ không mãi mãi tồn tại như một thứ đồ vật phục vụ đời sống con người, mà cũng cũng phải chịu sự chi phối của định luật vô thường, sẽ tàn hoại để trở về với cát bụi mà thôi!

Như vậy, trong pháp thế gian thì tiền tài cũng chỉ là giả tưởng. Đức Phật chỉ cho như vậy để chúng ta không còn sinh tâm ái trước mà khổ lụy vì nó, để nó biến thành chủ nhân ông sai sử lại ta, gây biết bao tình trạng bi đát trong xã hội: nào chém giết, nào kiện tụng, nào tranh giành nhau vì mãnh lực của vàng bạc ngọc ngà.

3.- Xem y phục lụa là như đồ giẻ rách

Song song với vấn đề ăn uống, vấn đề mặc cũng đóng một vai trò quan trọng trong đời sống con người. Ngoài sự đòi hỏi nhất định để chứng tỏ một nếp sống văn minh của con người khi đã vượt qua thời kỳ “ăn lông ở lỗ”, y phục còn giữ một công dụng quan trọng và thiết thực là giữ thân nhiệt cho con người, chống trả lại với thời tiết nóng lạnh, giữ cho da thịt con người khỏi bị tiêm nhiễm khi tiếp xúc với những môi trường có độc tố.

Đối với con người từ hạng bình dân trở xuống, có được quần áo vải cũng đã là quý, nhưng từ hàng trung lưu, thượng lưu cho đến hàng quý tộc thì hẳn nói đến vấn đề ăn mặc là phải nghĩ đến y phục lụa là, tức là những sản phẩm đòi hỏi một sự công phu thiện xảo hơn nhiều của người phục vụ và phải đáp ứng được nhu cầu làm tăng vẻ đẹp, phải mượt mà, sang trọng, cho người sử dụng. Như thế lẽ ra đối với pháp thế gian, nó phải được xem như một thứ của báu, vậy mà trí Phật chỉ thấy nó ngang với đồ giẻ rách, tức là thứ vải cũ chỉ còn có công dụng lau chùi các vật tầm thường thôi.

Nếu ai cũng hiểu được như vậy thì làm gì còn có người chạy theo y phục lụa là mà phải khổ lụy, thậm chí còn có cả kẻ cuồng si như U Vương vì mê tiếng cười của Bao Tự mà đã cho xé hàng ngàn tấm lụa để mua một trận cười, và từ đó đi đến mất nước chỉ trong gang tấc.

4.- Xem đại thiên thế giới như một hộp cải

Theo thích nghĩa trong Kinh Pháp Hoa, chúng ta biết rằng đại thiên thế giới là số thế giới của cõi Ta Bà, thuộc quyền giáo hóa của Đức Phật Thích Ca.

Để có thế giới này, phải có ba lần nhân ngàn (1000x1000x1000) của một tiểu thế giới (tức thái dương hệ)

1 tiểu thế giới x 1000 = 1 tiểu thiên thế giới

(1 tiểu thế giới x 1000) x 1000 = 1 trung thiên thế giới

(1 tiểu thế giới x 1000) x 1000 x 1000 = 1 đại thiên thế giới

Chỉ ở trên phạm vi quả địa cầu này thôi, mà chúng ta đã thấy tất cả cái to tát không lồ của nó: từ cái dễ nhìn dễ thấy nhất là năm châu, bốn biển, cho đến những cái khó thấy khó đếm nhất và chỉ có thể biết bằng ước lượng như: số người, số nhà cửa, núi, đồi, rừng, suối, số thú vật, đồ vật... thì đối với cả một đại thiên thế giới chúng ta chỉ có thể kết luận về mức độ khổng lồ của nó là “bất khả ước lượng” hoặc chỉ có thể dùng hình ảnh thường được dẫn trong kinh Phật để so sánh là “nhiều như số cát sông Hằng”.

Đem cái bao la vĩ đại ấy mà ví như một hạt cải, một thứ vô cùng bé nhỏ và dễ hủy hoại, ta thấy rõ trí Phật đã đi đến chỗ xóa bỏ ranh giới của sự phân biệt để hiểu được rằng “tất cả chỉ là một” và “nhất, tức nhất thiết”. Lớn, nhỏ đối với mọi sự vật trong thế gian này chỉ là giả tượng mà thôi.

5.- Xem nước ao A Nậu như dầu thoa chân

Theo giảng nghĩa ở *Kinh Bốn Mươi Hai Chương*, ta biết rằng ao A Nậu là một cái ao lớn thuộc xứ Ấn Độ, cũng là nguồn của nhiều dòng nước, thuộc trung tâm Nam Thiệm Bộ, ở về phía Nam của Hương Sơn và phía Bắc của Tuyết Sơn, chu vi đến 800 dặm (chừng 460.800m). Theo *Tây Vực Ký* thì hai bên bờ ao này toàn bằng vàng, bạc, lưu ly, pha lê... dưới đáy toàn là cát vàng, mặt nước như gương. Như vậy, nói đến nước ao A Nậu là muốn nói đến một thứ nước rất hiếm có, rất quý báu vì hầu như tất cả các ao hồ ở thế gian này đều là những chỗ trũng đất bùn lầy, nước tù hãm quanh năm suốt tháng không lưu chuyển, vận hành.

Một thứ nước quý hiếm như thế mà Đức Phật lại thấy nó

không khác gì thứ dầu chỉ có công dụng thoa chân ngựa cho khỏi bị độc xà làm hại, vì Ấn Độ là xứ có nhiều độc xà sinh sôi, nảy nở.

Vậy thì đây, một lần nữa, Đức Phật lại dạy cho chúng ta một bài học: đừng để tâm phân biệt, ái trước, tham luyến đối với bất cứ một thứ gì ở cõi thế gian này, cho dù đó là vật to tát hay nhỏ bé, cho dù nó có giá trị quý báu hay tầm thường, vì tất cả chỉ là giả tướng mà thôi.

Nhìn chung, năm phạm trù nhận thức này vừa thể hiện cái nhìn phương tiện, cái nhìn tùy duyên bất trước tướng để hướng tới cái nhìn như thị, cái nhìn chánh kiến giải thoát.

B.- Nền tảng hệ thống học Phật giáo được xem như là một “mạng lưới phương tiện chằng chịt”. Mỗi một pháp môn đan kết, bện chặt vào nhau như những mắt lưới rộng lớn. Nhưng phương tiện dù thế nào chăng nữa, cũng chỉ là nhíp câu đật đến mục đích, bản thân nó không phải là mục đích. Tuy thế, để thành tựu mục đích, hành giả Phật giáo không thể bỏ qua phương tiện, dù phương tiện chỉ là những thang bậc ban đầu trong lộ trình giác ngộ Vô thượng Bồ đề, nhưng chính nó là yếu tố quan trọng quyết định. Bỏ phương tiện không đạt được mục đích, cũng như mục đích chỉ thật sự là cứu cánh, khi các phương tiện đã làm tròn chức năng xúc tác của nó. Và có thể nói tam tạng thánh điển của Đức Phật đều là “những pháp môn phương tiện, tự bản thân nó, khi đạt đến cứu cánh cũng không còn lưu lại ý niệm gì về ý thức cứu cánh”. Đó là công trình mà *Kinh Bốn Mươi Hai Chương*, bản dịch của Ma Đăng, Trúc Pháp Lan đã cố gắng với nhiều thiện chí nhất để chứng minh chân lý đó. Đặc biệt hơn, chương thứ 42 của bản kinh lại thể hiện rõ nét nhất. Ở đây, chúng ta chỉ có thể phân tích một cách khái quát, giản lược, để có một cái nhìn chung về chân lý của Phật giáo: tu tập (phương tiện) là để đạt

đến giải thoát (mục đích) nhưng giải thoát mà không ý niệm trước tưởng về giải thoát (cứu cánh), cụ thể là trong trích đoạn của chương cuối cùng này mới là giải thoát đúng nghĩa.

1.- Ta xem pháp môn phương tiện như những thứ báu hóa hiện

Như đã nói, giáo lý Phật giáo, tự nó là những phương tiện không phải là cứu cánh. Tuy nhiên, phương tiện lại là những yếu tố, những duyên nhân khai triển chánh pháp đến với chúng sinh một cách hữu hiệu. Trong Kinh Pháp Hoa, bằng trí tuệ viên mãn của bậc Đại Giác, Đức Phật vận dụng tam thừa để dẫn đạo chúng sinh, nhưng cuối cùng chỉ quy về Nhất thừa. Bày tam hiệp nhất là công thức hoằng pháp của ba đời chư Phật. Lập Hóa thành để đến Bảo sở, Nhất Phật thừa là cứu cánh tuyệt đối, nơi quê hương xứ sở của bản lai chân diện mục. Chính vì thế, lập phương tiện rồi phủ định phương tiện để đạt đến cứu cánh tuyệt đối là ngón tay chỉ trăng, là chiếc bè qua sông, do đó, dù rất quý nhưng không phải là mục đích chung cánh. Vì vậy “phương tiện chỉ là những thứ báu hóa hiện” chứ không phải là “báu thật”.

2.- Xem pháp Vô thượng thừa như mộng thấy vàng lụa

Pháp Vô thượng thừa, là pháp Niết bàn, là chân như Phật tánh, là bản tính tịch minh, là bản thể Như Lai tạng v.v... và còn nhiều thuật ngữ khác để diễn tả về nó nữa. Ở đây, điều Đức Phật muốn nhấn mạnh “pháp Vô thượng thừa, hay Nhất Phật thừa” cũng không nên xem là “thành quả cố chấp”. Mê là chúng sinh, giác ngộ là Phật. Chân lý rất hiển nhiên. Do đó, khi giác ngộ tuyệt đối, thì lúc bấy giờ ta cũng chẳng cần bảo là giác giả hay phi giác giả. Kinh Thủ Lăng Nghiêm, Đức Phật dạy, đã là chơn Văn Thù thì không còn gọi “là Văn Thù hay không là Văn Thù” nữa. Cũng vậy, “đạt ngộ Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác, chẳng phải là đạt ngộ Vô thượng Chánh

đăng Chánh giác, gọi là Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác vậy thôi.”⁽¹⁾ Phủ định ở đây là sự khẳng định mức độ giác ngộ tuyệt đối, giác ngộ mà không còn đối tượng giác ngộ và pháp giác ngộ “tu vô tu tu, chứng vô chứng chứng” (chương 2). Như vậy, không xem pháp vô thượng thừa như “mộng” thấy vàng lụa thì còn là thấy cái gì? Cũng nên lưu ý, mộng thấy vàng lụa không có nghĩa là phi chân thật đạt giác ngộ, mà là phủ định chứng đắc để đạt chứng đắc tuyệt đối.

3.- Xem Phật đạo như hoa đốm trước mắt

Như chúng ta đều biết, hoa đốm là một pháp “hữu danh vô thực thể”. Cũng như lông rùa sừng thỏ vậy. Hoa đốm chỉ xuất hiện ở những người bị bệnh “hoa mắt” hay loạn thị. Những điểm sáng chói lòa, ẩn hiện ở trong không trung khi mắt trong trạng thái không bình thường, đó là hoa đốm, nhìn như là hoa, mà thật không phải là hoa, mà là hoa mắt. Xem Phật đạo như hoa đốm (hư không hoa) cũng là một thái độ nhận thức như thị về bản chất chánh pháp, không có mặt của chấp mắc. Bởi lẽ, thật ra, chân lý tuyệt đối không phải là sản phẩm của một riêng ai, không ai là chủ thể tác tạo ra nó. Nó “bản nhiên thanh tịnh, chu biến pháp giới, tùy chúng sinh tâm, ứng sở tri lượng, tuần nghiệp phát hiện.”⁽²⁾

4.- Xem thiền định như núi Tu Di

Núi Tu Di là một quả núi lớn nằm trong phạm vi của thế giới Ta bà. Ngày nay người ta vẫn chưa xác được cụ thể vị trí xác thật của nó. Tuy nhiên, nội dung kinh văn mượn hình ảnh to lớn, vĩ đại, kiên cố của núi Tu Di để so sánh, diễn tả trạng thái đặc thù của thiền định. Thiền định theo Phật giáo Nam tông là pháp môn Chỉ và Quán. Theo Bắc tông, Thiền

1. Kinh Kim Cang.

2. Kinh Lăng Nghiêm.

định bao gồm Samatha, Tam ma Bạt đề. Danh xưng khác nhau, nhưng ý diễn tả vẫn đồng nhất. Để đạt được thiền định kiên cố, kinh Phật dạy trước tiên gột rửa năm pháp cấu uế tâm là: tham lam, sân hận, trạo hối, hôn thù và hoài nghi. Cũng còn gọi là năm triền cái. Diệt trừ tận gốc rễ năm triền cái, lúc ấy định xuất hiện. Nhưng theo Biện chứng Tam tuệ học, thì thiền định là biện chứng nhân duyên của giới phạm hạnh (nhân giới sinh định). Ở đây, ta vẫn tìm thấy sự đồng nhất giữa hai cách lý giải trên là diệt năm triền cái chính là giới. Giới chính là diệt năm triền cái. Và điều quan trọng mà Đức Phật dạy thiền định là ốc đảo, là núi Tu Di của hành giả tu đạo giải thoát.

5.- Xem Niết bàn như ngày đêm đều thức

Niết bàn là trạng thái giác ngộ của một hành giả thực hành chánh pháp của Đức Phật. Có rất nhiều cách lý giải về thuật ngữ này. Nam tông cho rằng “sự tận diệt tham sân si là Niết bàn” hay “pháp nào vô duyên, pháp đó là Niết bàn.”⁽³⁾ Trong khi đó, Bắc tông cho rằng sự tận diệt tham sân si chỉ đạt đến A la hán - hóa thành - Niết bàn còn dư y (trần sa hoặc và vô minh hoặc). Diệt tham sân si mới chỉ diệt kiến tư hoặc, chưa phải chân Niết bàn, mà Pháp Hoa gọi chân Niết bàn và Vô dư Niết bàn, Niết bàn Nhất Phật thừa (mặc dù theo Nam truyền Hữu dư Niết bàn là thánh nhân còn sống và Vô dư Niết bàn là thánh nhân diệt độ). Nhưng điều Đức Phật muốn dạy ở đây chính là tác dụng “tỉnh giác” của hành giả đạt được nó. Có Niết bàn, dù hữu dư hay vô dư, dù theo Nam truyền hay Bắc truyền, nền tảng chính vẫn là sự sáng suốt, sự minh triết, sự tỉnh thức... trong mọi thời gian, mọi không gian.

3. Bộ Pháp Tụ, số 702.

6.- Xem thuận nghịch như sáu con rồng múa

Thuận cảnh và nghịch cảnh hay tán thán và khiển trách là những điều không thể tránh khỏi với bất kỳ một ai trên thế gian này, nhất là những người chân chính, đạo đức, vĩ đại. Suốt chiều dài lịch sử Phật giáo, kể từ khi Đức Phật thành lập giáo hội Tăng già đầu tiên cho đến ngày nay, Phật giáo đã trải qua biết bao khúc ngoặt thăng trầm, chìm nổi. Những thuận cảnh là đèn đài hưng thịnh Phật giáo, nhưng những nghịch duyên, một đàng cản trở đà tiến hóa Phật giáo, và một đàng lại trui luyện sức chịu đựng bền bỉ của Phật giáo trong sứ mạng hoằng hóa. Vượt lên trên, người Phật giáo có cái nhìn thản nhiên, tự tại trước mọi hoàn cảnh, như những vầng mây trên bầu trời tùy duyên tự tán. Cũng vậy, người Phật giáo luôn vận dụng công thức tùy duyên bất biến, bất biến tùy duyên, mà không thấy một tí gì là trở ngại hay không trở ngại. Hình ảnh con rồng uốn hiện uyển chuyển nhằm minh họa cho hạnh phương tiện quyền xảo trong Phật giáo. Quan trọng hơn hết, Đức Phật không nói 3, 4, 5 hay 7, 8, 9 mà chỉ nói 6 con rồng làm chúng ta không thể không liên tưởng đến Lục Độ Ba La Mật. Và đây mới chính là phương tiện kiên cố của Phật giáo khi đứng trước thuận duyên hay nghịch cảnh.

7.- Xem bình đẳng như nhất chân địa

Nhất chân địa, không chỉ có nghĩa đơn thuần là mảnh đất nhất chân, mảnh đất nhất nguyên, dù là tuyệt đối. Ở đây, nó còn được hiểu là quốc độ, cõi nước, thế giới nhất chân theo nghĩa nhất chân pháp giới, ở đó không còn sự khác biệt, đối lập giữa thiện ác, sinh tử Niết bàn... Bình đẳng, có thể nói, đó là chủ trương vừa khơi nguồn cho nhận thức tư tưởng nhân loại, vừa là nguyên lý vô tiền khoáng hậu trong mặt trận dả phá, tiêu diệt chủ nghĩa nhị nguyên, phân biệt chủng tộc, màu da, đẳng phái, ý thức hệ. Bình đẳng trong Phật giáo là

tiếng chuông cảnh tỉnh những kẻ đang ngủ vùi trong ý thức phân biệt, kỳ thị, chia rẽ. Bình đẳng, chỉ với cái nhìn bao dung này mới đủ năng lực hàn gắn mọi sự khác biệt trở thành đồng nhất với nhau. Biến cừu hận thành thân tình. Biến các sắc tộc, màu da thành một hợp thể nhiều màu sắc. Biến các ý thức hệ, các tôn giáo, các triết phái tuy khác nhau trong phương tiện cũng như mục đích... nhưng cùng chung ngòi lại với nhau, nhằm vào một mục tiêu duy nhất là xây tạo cơm no áo ấm, hạnh phúc hòa bình và quan trọng là có một thể trí sáng suốt, siêu tuyệt. Do đó, “bình đẳng như nhất chân địa” là bình đẳng trên mọi loại hình của xã hội và cuộc sống mà Phật giáo đã cống hiến cho lợi ích chung cho toàn nhân loại và nhân loại cần thực hiện.

8.- Xem sự hưng hóa như cây cỏ bốn mùa

Hình ảnh cây cỏ bốn mùa gọi cho chúng ta nhớ đến quy luật tuần hoàn của cuộc sống, dưới sự chi phối của chu kỳ thời gian. Mùa Xuân, cây cỏ tươi tốt. Mùa Hạ, cây cỏ khô cằn. Mùa Thu, cỏ cây xơ xác. Và mùa Đông là mùa lạnh lẽo nhưng cũng là mùa bắt đầu sự sống mới. Chu kỳ tuần hoàn của cây cỏ trong bốn mùa để nói lên sự thịnh suy của bánh xe chánh pháp lăn chuyển trong cuộc đời là một quy luật tất yếu. Sau mỗi biến cố thịnh suy, Phật giáo không vì thế mà có tăng giảm. Giá trị Phật giáo, vốn nó tự đầy đủ chân giá trị và tự bảo đảm được chân giá trị của nó. Không ai phá hủy được nó. Nhưng nó có thể tùy thuộc vào hoàn cảnh xã hội mà thịnh suy tùy duyên. Chính điều này không cho phép chúng ta bi quan trong sứ mạng thiêng liêng “trụ Như Lai xứ, hành Như Lai sự” đến với mọi người trong mọi hoàn cảnh, thời đại.

Nhìn chung, qua tám điểm tuệ giác của Đức Phật vừa lược nêu, chúng ta thấy tất cả đều xoay quanh trục “phương

tiện, tùy duyên bất biến”. Các pháp môn, con đường độc lộ hướng đến giải thoát là phương tiện. Pháp vô thượng thừa chỉ là vàng trong mộng. Phật đạo chỉ là hoa đóm trong không trung. Thuận duyên nghịch duyên như sáu con rồng múa. Và sự hưng hóa như cây cỏ bốn mùa. Năm quan niệm này đều thấm nhuần sắc thái phương tiện trong mục đích đạt đến cứu cánh, mà không còn ý thức bảo thủ về cứu cánh, sự cứu cánh theo đúng nghĩa tuyệt đối.

Ba quan điểm còn lại, thiên định như núi Tu Di, Niết bàn như ngày đêm đều thức và pháp bình đẳng là nhất chân địa nhằm khẳng định phương pháp tu tập cũng như tông chỉ đặc thù của Phật giáo so với các triết phái, tôn giáo là siêu tuyệt.

Tông chỉ Phật giáo luôn mở bày phương tiện tùy duyên, nhưng rất chú trọng về mặt hành pháp. Chỉ với hành pháp, hành giả Phật giáo mới đạt được những mục tiêu giải thoát mong muốn. Điều này dạy chúng ta không vì một lý do gì viện cớ tùy duyên rồi “biến mất”. Mà phải là bất biến trong tùy duyên. Vận dụng thiện xảo hai thao tác hoằng hóa này, người hoằng truyền chánh pháp của Đức Phật sẽ thành tựu mỹ mãn.

Và hơn ai hết, những tu sĩ Phật giáo phải là những chiến sĩ mặc giáp tinh tấn, trang bị vũ khí trí dũng, với mục tiêu từ bi, phải can đảm xông xáo trong mọi chiến trường chống bất công, đòi quyền bình đẳng xã hội cho mọi người, trong đó có quyền tự do tôn giáo, tự do tu tập chánh pháp và hướng dẫn mọi người cùng như vậy. Trong thực tiễn, đây mới chính là phương tiện, là mục đích, là cứu cánh của Phật giáo trong lòng dân tộc, và xa là thế giới mà thông qua tám quan điểm tuệ giác của Đức Phật chúng ta đúc kết được và có thể áp dụng trong hiện trạng xã hội hôm nay.

PHỤ LỤC

BẢN DỊCH TIẾNG ANH CỦA UPASAKA CHU CH'AN CƯ SĨ TRÚC THIỀN (JOHN BLOFELD)

THE SUTRA OF FOURTY-TWO SECTIONS SPOKEN BY THE BUDDHA

Jointly translated in the Later Han Dynasty by the monks Kasyapa Matanga and Gobharana from Central India.

When the World-Honoured had become Enlightened, he reflected thus: “To abandon desire and rest in perfect quietude is the greatest of victories. To remain in a state of complete abstraction is to overcome the ways of all the evil ones: In the Royan Deer Park, he expounded the Doctrine of Four Noble Truths converting Kaundinya and four others, and thus manifesting the fruit of the way. There were frequently monks who voiced their doubts and asked the Buddha to resolve them, so the World-Honoured taught and commanded them, until, one by one, they became Enlightened and, bringing their hands together in respectful agreement, prepared to follow the sacred commands.

1/ The Buddha said: “Those who taking leave of their families and adopting the homeless life, know the nature of their minds and reach to what is fundamental, thus breaking away (from the phenomenal and attaining to) the unphenom-

enal, are called Sramana. They constantly observe the two hundred and fifty precepts, entering into and abiding in perfect quietude. By Working their way through the four stages of progress, they become Arhans, who possess the powers of levitation and transformation, as well as the ability to prolong their lives for many aeons and to reside or move about anywhere in heavens or earth. Below them come the Anagamins who, at the end of a long life, ascend in spirit to the nineteen heavens and become Arhans. Then come the Sakridagamins who must ascend one step and be reborn once more before becoming Arhans. There are also the Srota-apanas who cannot become Arhans until they have passed through nine rounds of birth and death. One who has put an end to his longing and desires is like a man who, having no further use for his limbs (Lit. having cut off his limbs), never uses them again”.

2/ The Sramana who, having left home, puts an end to his desires and drives away his longings, knowing the source of his own mind, penetrates to the profound principles of Buddhahood. He awakes to the non-phenomenal, clinging to nothing within and seeking for nothing from without. His mind is not shackled with dogmas, nor is he enmeshed by karma. Pondering nothing and doing nothing, praising nothing and manifesting nothing, without passing through all the successive stages, he (never the less) reaches the loftiest of all, this is what is meant by “The Way”.

3/ The Buddha said: “He who has shorn his locks and beard to become a Sramana and has accepted the Doctrine of the Way, abandons everything of worldly value and is satisfied by the food he obtains by begging, eating but once a day. If there is a tree under which to rest, he desires nothing else. Longings and desires are what make men stu-

pid and darken their minds.

4/ The Buddha said: “There are ten things by which being do good and ten by which they do evil. What are they. Three are performed with the body, four with the mouth and three with the mind. The evils performed with the body are killing, stealing, and unchaste deeds, those with the mouth are duplicity, slandering lying and idle talk, those with the mind are covetousness, anger and foolishness. These ten are not in keeping with the holy. Way and are called the ten evil practice. Putting a stop to all of them is called performing the ten virtuous practices”.

5/ The Buddha said: “If a man has all kinds of faults and does not regret them, in the space of a single heartbeat retribution will suddenly fall upon him and, as water returning to the sea, will gradually become deeper and wider. (But), if a man has faults and, becoming aware of them, changers for better, retribution will melt away into nothingness of its on accord, as the danger of fever gradually abates once perspiration has set in.

6/ The Buddha said: “If an evil man, on hearing of what is good, comes and creates a disturbance, you should hold your peace. You must not angrily upbraid him, then he who has come to curse you will merely harm himself”.

7/ The Buddha said: “There was one who heard that I uphold the Way and practice great benevolence and compassion. On this account, he came to scold me, but I remained silent and did not retort. When he had finished scolding me. I said: “Sir, if you treat another with courtesy and he does not accept it, does not the courtesy rebound to you. He replied that it does and I continued: Now you have just cursed me and I did not accept your cursed me, so the evil which you yourself did has now returned and fallen upon you. For a

sound accords with the noise that produced it and the reflection accords with the form. In the end there will be no escape, so take care lest you do what is evil”

8/ The Buddha said: “An evil man may wish to injure the Virtuous Ones and, raising his head, spit towards heaven, but the spittle, far from reaching heaven, will return and descend upon himself. An unruly wind may raise the dust, but the dust does not go elsewhere, it remains to contaminate the wind. Virtue cannot be destroyed, while evil inevitably destroys itself”.

9/ The Buddha said: “Listen avidly to and cherish the Way. The Way will certainly be hard to reach. Maintain your desire to accept it humbly, for the Way is mighty indeed”.

10/ The Buddha said: “Observe those who bestow (knowledge of) the Way. To help them is a great joy and many blessings can thus be obtained: “A Sramana asked: “Is there any limit to such blessings?”. The Buddha replied: “They are like the fire of a torch from which hundreds and thousands of people light their own torches. The (resulting) light eats up the darkness and that torch is the origin of it all. Such is the nature of those blessings”.

11/ The Buddha said: “To bestow food on a hundred bad men is not equal to bestowing food on one good one. Bestowing food on a thousand good men is not equal to bestowing food on one who observes the five precepts. Bestowing food on ten thousands who observes the five precepts, is not equal to bestowing food on one Srota-apana. Bestowing food on a million Srota-apana is not equal to bestowing food on one Sakrdagamin. Bestowing food on ten million is not equal to bestowing food on one Anagamin. Bestowing food on a hundred million Anagamin is not equal to bestowing food on one

Arhan. Bestowing food on a thousand million Arhans is not equal to bestowing food on one Pratyeka Buddha. Bestowing food on ten thousands million Pratyeka Buddha is not equal to bestowing food on one of the Buddhas of the Triple World. Bestowing food on a hundred thousand million Buddhas of the Triple World is not equal to bestowing food on one who ponders nothing, does nothing, practices nothing and manifests nothing”.

12/ The Buddha said: “There are twenty things which are hard for human being.

It is hard to practice charity when one is poor.

It is hard to study the Way when occupying a position of great authority.

It is hard to surrender life at the approach of inevitable death.

It is hard to get an opportunity of reading the sutras.

It is hard to be born directly into Buddhist surroundings.

It is hard to bear lust and desire (without yielding to them)

It is hard to see something attractive without desiring it.

It is hard to bear insult without making an angry reply.

It is hard to have power and not to pay regard reply to it.

It is hard to come into contact with things and yet remain unaflected by them.

It is hard to study widely and investigate everything thoroughly.

It is hard to overcome selfishness and sloth.

It is hard to avoid making light of not having studied (the Way) enough.

It is hard to keep the mind evenly balanced.

It is hard to refrain from defining things as being something or not being something.

It is hard to come into contact with clear perception (of the Way)

It is hard to perceive one's own nature and (though such perception) to study the Way.

It is hard to help others towards Enlightenment according to their various needs.

It is hard to see the end (of the Way) without being moved.

It is hard to discard successfully (the shackles that bind us to the wheel of life and death) as opportunities present Themselves”.

13/ A Sramana asked the Buddha: “By what method can we attain the knowledge of how to put a stop life (in the phenomenal sphere) and come in contact with the Way”. The Buddha answered: “By purifying the mind and preserving the will (to struggle onwards) you can come in contact with the Way just as, when a mirror is wiped, the dust falls off and the brightness remains. By eliminating desires and seeking for nothing (else), you should be able to put a stop to life (in the phenomenal sphere).

14/ A Sramana asked the Buddha: “What is goodness and what is greatness”. The Buddha replied: “To follow the Way and hold to what is true is good. When the will is in conformity with the Way, that is greatness”.

15/ A Sramana asked the Buddha: “What is great power and what is the acme of brilliance”. The Buddha answered: “To be able to bear insult (without retort) implies great power. He that does not cherish cause for resentment, but remains calm and firm equally (under all circumstances) and who bears all things without indulging in abuse will certainly be honoured by men. The acme of brilliance is reached when

the mind is utterly purged of impurities and nothing false or foul remains (to besmirch) its purity. When there is nothing, from before the formation of heaven and earth until now or in any of the ten quarters of the universe which you have not seen, heard and understood, when you have attained to a knowledge of everything, that may be called brilliance”.

16/ Men who cherish longings and desires are those who have not perceived the Way. Just as, if clear water be stirred up with the hand, none of those looking into it will perceive their reflections, so men in whose minds filth has been stirred up by longings and desires will not perceive the Way You Sramana must abandon longings and desires. When the filth of longing and desires has been entirely cleared away, then only will you be able to perceive the Way.

17/ The Buddha said: “With those who have perceived the Way, it is thus. Just as, when one enters a dark house with a torch, the darkness is dissipated and only light remains, so, by studying the Way and perceiving the truth, ignorance is dissipated and insight remains for ever”.

18/ The Buddha said: “My Doctrine implies thinking of that which is beyond thought, performing that which is beyond performance, sparking of that which is beyond words and practicing that which is beyond practice. Those who can come up to this, progress, while the stupid regress. The way which can be expressed in words stops short, there is nothing which can be grasped. If you are wrong by so much as the thousandth part of a hair, you will lose (the Way) in a flash”.

19/ The Buddha said: “Regard heaven and earth and consider their impermanence. Regard the word and consider its impermanence. Regard spiritual awakening as Bodhi. This sort of knowledge leads to speedy Enlightenment”.

20/ The Buddha said: “You should ponder on the fact that, though each of the four elements of which the body is made up has a name, they none of them (constitute any part of) the real self. In fact, the self is non-existent, like a mirage”.

21/ The Buddha said: “There are people who following the dictates of their feelings and desires, seek to make a name for themselves, but, by the time that name resounds, they are already dead. Those who hunger for an name that shall long be remembered in the world and who do not study the way strive vainly and struggle for empty forms. Just as burning incense, though others perceive its pleasant smell, is itself being burnt up, so (desires) bring the danger of fire which can burn up your bodies in their train.

22/ The Buddha said: “Wealth and beauty, to a man who will not relinquish them, are like a knife covered with honey which, even before he has had the pleasure of eating the honey, cuts the tongue of the child that licks it.

23/ The Buddha said: “People who are tied to their wives, children and homes are worse off than prisoners. A prisoners will be released sooner or later, but wives and children have no thought of betaking themselves off. Why fear to rid yourselves immediately of the longing for physical beauty (otherwise), you are tamely submitting to the jaws of a tiger and deliberately allowing yourselves to drown in the quicksand into which you have fallen thus meriting the name of “simple fellows”. If you can reach the point (of abandoning such things), you will rise from the dust and become Arhans”.

24/ The Buddha said: “Of all longings and desires, there is none stronger than sex. Sex as a desire has no equal. Rely on the universal Oneness. No one under heaven is able to

become a follower of the Way if he accepts dualism.

25/ The Buddha said: “Those who (permit themselves) longings and desires are like a man who walks in the teeth of the wind carrying a torch. Inevitably, his hands will be burnt.

26/ The gods bestowed the jade girl upon me, hoping to shake my determination. I said: “O akin bag, full of every kind of filth. For what have you come here. Go, I do not need you. Then the gods prayed me profound reverence and, as they asked me to expound the way, I enlightened them and they became Srota-apanas as a result”.

27/ The Buddha said: “Those who follow the Way are like a piece of wood in the water, which floats along, touching neither bank, and which is neither picked up by men, intercepted by the gods, hindered by floating scum, nor rots upon the way. I am prepared to undertake that such a piece of wood will certainly reach the sea. If those who study the Way are not misled by their feelings and desires, not disturbed by any sort of depravity and, if they earnestly advance towards the unphenomenal, I am prepared to undertake that they will certainly attain to the way.

28/ The Buddha said: “Be careful not to depend on your own intelligence, it is not to be trusted. Take care not to come in contacts with physical attractions, such contacts result in calamities. Only when you have reached the stage of Arhan can you depend on your own intelligence.

29/ The Buddha said: “Take care to avoid looking on the beauty of women and do not converse with them. If you do (have occasion to) converse with them, control the thoughts which run through your minds. When I was like the lotus which remains unsullied by the mud (from which it grows).

Think of old women as of your mother, of those older than yourselves as of your elder sisters, of those younger than yourselves as of your sisters, and of very young ones as your daughters. Dwell on thoughts of enlightenment and banish all evil ones”.

30/ The Buddha said: “Those who follow the Way are like straw which must be preserved from fire. A follower of the Way who experiences desire must put a distance between himself and (the object of his) desire”.

31/ The Buddha said: There was one who indulged his sexual passions unceasingly but who wished, of his own accord, to put an end to his evil actions. I said him: “To put an a stop to these evil actions will not be so good as to put a stop to (the root of the evil) in your mind. The mind is like Kung Ts’ao. If Kung Ts’ao desists, his followers will stop also. If mineral depravities continuous, what is the use of putting an end to evil actions”. I then repeated this verse for him: “Desire springs from your thoughts. Thought springs from discernment (of matter). When the two minds are both stilled, there is neither from nor action. I added that this verse was first spoken by Kasyapa Buddha.

32/ The Buddha said: “The sorrows of men come from their longings and desires. Fear comes from these sorrows. If freedom from desire is attained, what (cause for) prief and fear will remain.

33/ The Buddha said: “Those who follow the Way are like one who has to fight ten thousand and who, putting on his armour, steps cut of the gate. His thoughts may be timorous and his resolution weak, or he may (even) get-half-way to the battle ground and then turn round and flee. Again, he may join battle and be slain. On the other hand, he may gain the

victory and return. The Sramana who studies the Way must have a resolute mind and zealously build up his courage, fearing nothing that lies before him and destroying all the demons (of temptation that stand in his way), that he may obtain the fruit (of diligently studying) the Way”.

34/ One night, a Sramana was intoning “The Sutra of the Teachings Bequeathed by Kasyapa Buddha”. The sound of his voice was mournful, for he thought repentantly of his back-sillings, born of desire. The Buddha asked him: “What did you do before you became a monk”. “I used to like playing the lute”, he replied. “What happened” said the Buddha, “when you loosened the strings”. They made no sound”. “And when you pulled them taut”. “The sound were brief”. “And you how was it when they were neither taut nor loose”. “The all the sound were normal” replied the Sramana. To this the Buddha said: “It is the same with a Sramana studying the Way. If his mind properly adjusted, he can attain to it, but if he forces himself towards it, his mind will become weary and, on account of the weariness of his mind, his thoughts will become irritable. With such irritable thoughts will become irritable. With such irritable thoughts, his actions will retrogress and, with such retrogression, evil will enter his mind. But if he studies quietly and happily, he will not lose the Way”.

35/ The Buddha said: “If a man smelts iron until all impurities have been eliminated (before proceeding to) make implements with it, the implements will be of fine quality. If one who studies the Way first purges his heart of all fool influences, his actions will then become pure”.

36/ The Buddha said: “It is hard for one to leave the grass-er for of incarnation and be born a human being.

It is a hard for such a one to escape being a woman and be born a man.

It is a hard for such a one to be born with all his organs in perfect condition.

It is a hard for such a one to be born in central country.

It is a hard for such a one to directly into Buddhist surroundings.

It is a hard for such a one to come in contact with the Way.

It is a hard for such a one to cultivate faith in his mind.

It is a hard for such a one to attain to the Bodhi-heart.

It is a hard for such a one to attain to (the state where) nothing is practiced and nothing manifested”.

37/The Buddha said: “A disciple living thousands of miles a ways from me will, if he constantly cherishes and ponders on my precepts attain the fruit (of studying) the Way: but one who is in immediate contact with me, though he sees me constantly, will ultimately fail to do so if he does not follow my precepts”.

38/ The Buddha said: “How long is the span of a man’s life?”. “It is but a few days” was the answer. The Buddha said: “You have not understood”. And asked another Sramana who replies: “It is (like) the time taken to eat (a single meal). To this the Buddha replied in the same way and asked a third: “How long is the span of a man’s life?”. “It is (like) the time taken by a (single) breath”. Was the reply “Excellent” said the Buddha, “You understand the Way”.

39/ The Buddha said: “Those who study the Way of the Buddha should believe and follow all that is said by the Buddha. Just as, when you eat honey (you find that), every drop of it is sweet so is it with many words”.

40/ The Buddha said: “A Sramana studying the Way should not be as an ox turning the millstone which, though it performs the necessary actions with its body, does not concentrate on them with its mind. If the Way is followed in the mind, of what use are actions”.

41/ The Buddha said: “Those who follow the Way like an ox bearing a heavy load and walking through deep mud. If feels so weary that it does not dare to look to left or right and, only on emerging from the mud, can it revive itself by resting. A Sramana should regard feelings and desires more seriously than (the ox regards) the mud. Only by controlling his mind and thinking of the Way can he avoid sorrow”.

42/ The Buddha said: “I look upon the state of kings and princes as upon the dust which blows through a crack. I look upon ornaments of gold and jewels as upon rubble. I look upon garments of the finest silk as upon small nut. I look upon the Anavatapta as upon oil for smearing the feet (on the other hand). I look upon expedient methods (leading to the truth) as upon spending heaps of jewels. I look upon the supreme vehicle as upon a dream of a bundant wealth. I look upon the Buddha’s way as upon all the splendours which confront the eye. I look upon dhyana meditation as upon the pillar of Mount Sumeru. I look upon Nirvana as upon waking at daybreak from a night’s sleep. I look upon heresy erected as upon six dragons dancing. I look upon the universal, impartial attitude (of the Buddha) as upon the Absolute Reality. I look upon conversion (to the Way) as upon the changes undergone by a tree (due to the action of the) four seasons.