

Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam
Phật Học Khái Luận
HT.Chơn Thiện In Lần Thứ Hai - 1997



Nguồn

<http://thuvienhoasen.org>

Chuyển sang ebook 21-7-2009

Người thực hiện : Nam Thiên – namthien@gmail.com

[Link Audio Tai Website http://www.phatphaponline.org](http://www.phatphaponline.org)

Mục Lục

Chương Một

Lược sử Đức Phật

Đức Phật trong Nam Tạng và Bắc Tạng

Đức tướng và đức tánh của Thế Tôn

Tuệ Giác của Thế Tôn

Phật - Niết-bàn - Thành Đạo

Các Tinh Thần Giáo Dục của Thế Tôn và sự Liên Hệ giữa Ngài với các hàng Đệ Tử, Chư Thiên, Ác Ma và Ngoại Đạo.

Chương Hai

Duyên Khởi và Vô Ngã

Duyên Khởi và Vô Ngã

Ngũ uẩn và Vô ngã

Tứ Thánh Đế

Tứ Thánh Đế

Nhân Quả

Nghiệp và Nghiệp báo

Luân hồi (Samsara)

Sáu Giới - Mười Hai Xứ - Mười Tám Giới

Giới học

Bát thánh đạo

Thất giác chi

Ngũ căn và Ngũ lực

Tứ ý túc

Tứ Chánh Cần

Tứ Niệm Xứ

Tứ Niệm Xứ

Chánh và Tà Pháp - Thiện và Bất Thiện - Thuyết Pháp và Nghe Pháp - Sống theo

Pháp và Hành theo Pháp

CHƯƠNG BA TĂNG BẢO

Đời sống của chư tăng

Đời sống của chư tăng
Liên hệ giữa Chư Tăng và Cư Sĩ
Liên hệ giữa Chư Tăng và Cư Sĩ
Quả vị Sa-môn
Ngũ Minh

Chương Một **Chương Một - Phật Bảo** **Tiết I**

Lược sử Đức Phật

Nhận Xét Về Sử Liệu.

Có rất nhiều sử liệu ghi lại khác nhau về ngày, tháng, năm liên hệ đến các sự kiện lịch sử đức Phật. Các nhà học giả Phật giáo và các nhà nghiên cứu Phật học đã nêu nhiều lý do về sự sai biệt đó. Chẳng hạn, Lương Khải Siêu trong tập "Phật học Nghiên cứu Thập bát thiên" cho rằng: "Vì người Ấn Độ xem thường lịch sử, vả lại, quan niệm thời gian của họ rất mơ hồ, nên những sách vở Ấn ngữ đối với niên đại sanh diệt của đức Phật không một sách nào chép rõ ràng, minh xác" (1). Về điều này, không hẳn là người Ấn không có quan niệm rõ ràng về thời gian, hay không có quan niệm lịch sử rõ ràng. Lịch sử cho thấy người Ấn có quan niệm lịch sử sớm nhất, đặc biệt là ở Phật giáo. Chúng ta có thể nhìn thấy nhiều sử liệu qua năm Nikàyas và bốn A-hàm (Agamas), qua bia ký của vua A-dục (Asoka), trong Thiện Kiến Luật, Tỳ-bà-sa, A-tỳ-đạt-ma v.v...

Người viết nghĩ rằng sự sai khác về các niên đại lịch sử đức Phật có thể là do các lý do đơn giản sau đây:

- Lịch ghi của các nước thời xưa khác nhau, và các lịch ghi ấy lại khác hẳn với Tây lịch mà thế giới hôm nay đang dùng, nó cũng khác hẳn với âm lịch của Trung Hoa.

- Thời đức Phật tại thế, gồm cả kỳ kiết tập đầu tiên, các vị tu sĩ thiếu điều kiện ghi chép, chỉ trùng tuyên. Khi trùng tuyên, các vị đệ tử thường nhớ rõ nội dung giáo lý giải thoát mà khó nhớ đúng ngày, tháng của các sự kiện lịch sử, hoặc không chú ý ghi lại các ngày, tháng ấy... Cũng có thể các sử liệu ghi

lại đúng các ngày, tháng lịch sử, nhưng trải qua các thay đổi, chiến tranh, các thế kỷ truyền thừa v.v... các sử liệu ấy bị thất lạc, hoặc bị ghi chép sai lầm.

- Có khi do sự tranh chấp ảnh hưởng giữa các học phái mà ngày, tháng, năm ra đời của đấng Giáo chủ hay của hệ tư tưởng bị sửa lại khác đi, như trường hợp cạnh tranh ảnh hưởng Phật, Lão, Khổng ở Trung Hoa.

- Cũng có thể có các tài liệu giả do ngoại đạo đánh tráo vào các tài liệu lịch sử của Phật giáo để phục vụ ý đồ của ngoại giáo.

- Cũng có thể do các lý do xã hội, chính trị của các thời đại, tài liệu bị ghi lại lệch đi, hoặc do sự ghi chép chủ quan và bị giới hạn của người biên khảo.

- Cũng có thể sử liệu được ghi lại và được điều chỉnh theo quan niệm của bộ phái.

Qua một số lý do vừa nêu, chúng ta không phải quá bận tâm đến sự chính xác của một số sự kiện lịch sử và các ngày, tháng, lịch sử của đức Phật. Điều đáng ghi nhận nhất là hầu hết các sử liệu, gồm bia ký của vua A-dục, đều xác nhận đức Phật là một nhân vật lịch sử, chứ không phải là một nhân vật thần thoại, dù được nhìn dưới cái nhìn của Bắc tạng hay Nam tạng.

Ở đây, người viết lược sử đức Thế Tôn dựa trên kinh tạng Nikàya, kinh tạng A-hàm (Agama), bia ký của vua A-dục, tài liệu của kỳ đại hội Tổng Hội Phật giáo Thế giới họp lần II tại Tokyo năm 1952, với sự tham khảo thêm tài liệu Phật giáo của Edward J. Thomas (tác giả cuốn "The Life of Buddha as Legend and History", "Buddhist Thought", "Early Buddhist Scriptures") và của Kimura Taiken (tác giả của bộ "Lịch sử Tư tưởng Nguyên Thủy, Tiểu thừa và Đại thừa").

Bồ Tát Trước Khi Nhập Thai.

Nam tạng và Bắc tạng nhìn khác nhau về đức Phật, Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ cũng nhìn khác nhau về Ngài.

Bắc tạng cho rằng đức Phật đã thành Phật từ lâu, kiếp nà chỉ là thị hiện. Nam tạng thì cho rằng kiếp này của Thế Tôn là kiếp cuối cùng thành Phật; kiếp trước đây, Ngài là Bồ Tát ở cung trời Đâu-suất (Tusita) -- cõi trời thứ tư trong sáu cõi trời Dục giới (Tứ thiên vương, Tam thập tam, Dạ-ma, Đâu-suất. Hóa lạc và Tha hóa tự tại). Cõi này có bốn ngàn tuổi thọ, tương đương

với năm trăm bảy mươi sáu triệu năm của con người trên trái đất (theo kinh Đại Bồn, Trường Bộ kinh III; kinh Hi Hữu Vị Tăng Hữu Pháp, Trung Bộ III; Vị Tăng Hữu Pháp, Trung A-hàm, số 32 đại I, 469c; và Kinh Tập, Tiểu Bộ kinh).

Quan niệm của Bắc tạng thì tương tự với quan niệm tôn giáo của phần lớn các tôn giáo khác, thường có khuynh hướng siêu thực, Thánh hóa vị Giáo chủ.

Thượng tọa bộ thì nhìn đức Phật một cách hiện thực hơn, đi sát với các sự kiện lịch sử. Nhưng cả hai Nam và Bắc tạng, đều xác nhận: trước khi thành Phật, Thế Tôn được gọi là một Bồ Tát ở Đâu-suất.

Cách nay chín mươi một kiếp (1 kiếp "kappa, kalpa": bằng đời sống của một thế giới, bằng một ngày đêm của cõi trời Phạm thiên, bằng bốn ngàn ba trăm hai mươi triệu năm ở trái đất: theo Tự điển Sanskrit của Amarasimhakosa), Thế Tôn Tỳ-bà-thi (Vipassi) ra đời. Cách nay ba mươi một kiếp, Thế Tôn Thi-khí (Sikhi), Tỳ-xá-phù (Vessasbhù), Câu-luru-tôn (Kakusandha), Câu-na-hàm (Konagamana) và Thế tôn Ca-diếp (Kassapa) đã ra đời. (Theo kinh Đại Bồn và Vị Tăng Hữu Pháp, như vừa trích dẫn ở trên).

Ở Đâu-suất, Thế Tôn luôn luôn an trú trong chánh niệm tỉnh giác. Một lần, một số chư Thiên ở Đâu-suất và chư Thiên ở các cõi Sắc giới, "các vị Trời trước đây đã được Thế Tôn Tỳ-bà-thi giáo hóa - thuật lại cho Bồ Tát nghe về các sự kiện chư Thế Tôn trước đây đã ra đời và thỉnh cầu Bồ Tát xuống trần để hóa độ chúng sinh". Nay là thời điểm của đức Thế Tôn.

Bồ Tát Vào Thai Mẹ.

(Theo kinh Hi Hữu Vị Tăng Hữu Pháp; Vị Tăng Hữu Pháp...)

Khi hết tuổi thọ ở Đâu-suất, Bồ tát chánh niệm tỉnh giác đi vào thai mẹ, Hoàng hậu Ma-da (Mâyadevi) ở kinh thành Ca-tỳ-la-vệ (Kapilavatthu, Skt. Kapilavastu).

Bấy giờ một hào quang kỳ diệu, trắng xa hào quang chư Thiên, trắng xa ánh sáng mặt trời, soi sáng khắp các cõi, khắp đến những nơi tối tăm mà ánh sáng mặt trời không thể soi thấu, mười nghìn thế giới rung động, chấn động mạnh Bồ tát ở trong thai mẹ như ở trong chiếc hộp kim cương trong sáng, có bốn Thiên tử canh gác bốn góc trời, không để cho loài Người hay khác loài Người xúc phạm đến thai nhi và Hoàng hậu.

Trong lúc mang thai, người mẹ hưởng đầy đủ năm dục công đức (sắc, thanh, hương, vị, xúc) và thấy rõ thai nhi như thấy rõ viên ngọc ở trong lòng bàn tay, với đầy đủ các bộ phận của cơ thể, rất hoàn mỹ. Thời gian mang thai là mười tháng. Trong thời gian này, tâm người mẹ thường hoan hỷ, không khởi lên dục ý với bất cứ người khác phái nào.

Ngày Đản Sanh.

(Theo kinh Đại Bản; Vị Tăng Hữu Pháp...)

Theo truyền thuyết Phật giáo, mẹ của Bồ tát đứng mà sanh. Hoàng hậu Ma-da sanh Hoàng tử nơi cội hoa Vô-Uu, khi đang thưởng hoa ở vườn Ngự Lâm-tỳ-ni (Lumbini). Khi ra khỏi lòng mẹ, Thái tử oai nghiêm như một Pháp sư đang bước xuống Pháp tòa, sáng chói như một viên hồng ngọc, thanh tịnh, không dính một chút dơ nào từ lòng người mẹ, chân Thái tử không chạm đất, có bốn Thiên tử đỡ (rồi chuyển qua tay con người), đặt Thái tử trước Hoàng hậu và thưa: "Hoàng hậu hãy hoan hỷ. Hoàng hậu vừa sanh một vĩ nhân". Từ hư không có một dòng nước ấm và một dòng nước mát tắm gội cho Thái tử và Hoàng hậu. Thái tử đứng vững chân, mặt hướng về phương Bắc, bước đi bảy bước (đây là bảy bước đi truyền thống của chư Phật), có long trắng che, nhìn khắp mọi phương, rồi cất tiếng nói với giọng êm ả như tiếng chim Ca-lăng-tần-già (sống ở Hi-mã), vừa trầm hùng như tiếng Ngưu vương, rằng: "Ta là bậc Tối thượng ở đời. Ta là bậc Tôn kính ở đời. Nay là đời sống cuối cùng, không còn sanh lại nữa".

Truyền thống kinh Bắc tạng và A-hàm (Kinh Đại Bản Duyên) cho rằng Thái tử sanh ra từ hông bên hữu của Hoàng hậu, bước đi hay bước, tay chỉ trời, tay chỉ đất mà nói rằng: "Trên trời và dưới đất chỉ có Ta là hơn cả".

Bảy giờ, một hào quang kỳ diệu... chiếu khắp mười nghìn thế giới, các thế giới đều chấn động, rung động.

Đại hội Phật giáo Thế giới họp kỳ II tại Tokyo (Nhật Bản), 1952, ghi ngày Phật đản sinh là ngày trăng tròn tháng Vesakha của Ấn Độ, năm 624 trước Tây lịch. Ngày, tháng, năm này dựa vào truyền thống của Phật giáo Tích Lan. Theo đó, Phật lịch tính từ năm đức Phật nhập Niết bàn, năm 544 trước Tây lịch.

Theo Edward J. Thomas trong cuốn "The life of Buddha as Legend and History", ấn hành ở London năm 1956, thì ngày Đản sanh vào năm 563

trước Tây Lịch. Cách tính này dựa vào bia ký của triều đại các vua xứ Ma-kiệt-đà, vua A-dục và Chandagupta, liên hệ đến sự kiện lịch sử của đức Phật.

Theo tài liệu của Lương Khải Siêu, trong tập "Phật học Nghiên cứu Thập bát thiên", dẫn chứng từ "Thiện Kiến Luật" thì Phật nhập Niết Bàn vào năm thứ 35 vua Kinh Vương nhà Châu, hay là nhằm đời Ai Công năm thứ 7 nước Lỗ, tức trước Tây Lịch 485 năm; liền sau khi Phật nhập Niết bàn, Tôn giả Ưu-ba-ly (Upali) kết tập Luật tạng, lập nên bộ Thiện Kiến Luật. Mỗi năm, vào ngày Tụ tứ, bộ luật được dâng hương cúng dường và ghi vào phía sau một điểm (chấm). Bộ luật này được truyền thừa liên tục. Ngài Tăng-già-bạt-đà-la (Sanghabhadra) đem bộ Luật sang Trung quốc vào đời Tề, năm 489 Tây lịch và dịch ra Hán văn tại chùa Trúc Lâm, Quảng Châu. Ngày Tụ tứ năm ấy ghi đến điểm thứ 967 (Dựa vào đây để xác định năm Phật nhập Niết bàn).

Thân Thế Hoàng Tử.

(Theo Kinh Đại Bản; Kinh Tập - Sutta Nipatta; bia ký của vua A-Dục; và tài liệu Edward J. Thomas).

Thái tử tên là Tất đạt đa (Siddhattha, Skt. Siddhar-tha), thân phụ là vua Tịnh Phạn (Suddhodana) và thân mẫu là Hoàng hậu Ma-da (Màya), dòng dõi Thích Ca (Sakya, Skt. Sākya), giai cấp Sát-đế-lợi (Khattiya, Skt. Kāstriya), ở kinh đô Ca-tỳ-la-vệ (Kapilavatthu, Skt. Kapilavastu) thuộc xứ Nepal Therai, Đông Bắc Ấn Độ.

Di mẫu của Thái tử là Ma-ha-ba-xà-ba-đề (Mahāpajapati) em ruột của Hoàng hậu Ma-da, con gái của vua Anjana, dòng họ Koliya.

Bảy ngày sau khi đản sanh, hoàng hậu Ma-da thác sinh về cung trời Đâu-suất. Bà Ma-ha-ba-xà-ba-đề nuôi dưỡng Hoàng tử để về sau kế vị vua Tịnh Phạn.

Tướng Mạo Của Hoàng Tử

(Kinh Đại Bản, Kinh Tập, Tiểu Bộ Kinh).

Liên sau ngày Đản sanh, vua Tịnh Phạn cho mời các Bà-la-môn đến xem tướng Thái tử. Các Bà-la-môn tâu rằng: "Thái tử có đủ ba mươi hai tướng tốt, là một bậc vĩ nhân. Ai có đủ ba mươi hai tướng quý sẽ sẽ là một Chuyển luân Thánh vương nếu sống tại gia; sẽ là một A-la-hán, Chánh Đẳng Giác nếu xuất gia". Riêng Đạo sĩ A-tư-đà (Asita) người tu ở núi Hi-mã, vốn đã

được nghe lời chư Thiên Tam thập tam bàn tán về Thái tử rằng Người sẽ là bậc Chánh Đẳng Giác, quả quyết nói rằng "Thái tử nhất định sẽ xuất gia, nhất định sẽ thành Phật và chuyên bánh xe Pháp".

Ba mươi hai tướng quý của Thái tử gồm có:

1. Lòng bàn chân bằng phẳng.
2. Gót chân thon.
3. Ngón tay, ngón chân thon dài.
4. Tay, chân mềm mại.
4. Chân có màn da lưới.
6. Mắt cá tròn như con sò.
7. Óng chân như chân con dê rừng.
8. Tay dài đến đầu gối.
9. Tướng mã âm tàng.
10. Da trơn mượt, bụi không thể nào dính.
11. Mỗi lỗ chân lông có một lông mọc.
12. Màu da như đồng, màu sắc như vàng.
13. Lông mọc xoáy tròn về phía bên phải, màu xanh đậm như thuốc bôi mắt.
14. Thân hình cao thẳng.
15. Bảy chỗ tròn đầy.
16. Nửa mình trước thân sư tử.
17. Không có lõm khuyết giữa hai vai.
18. Thân cân đối như cây bàng (Nigrodha), bề cao của thân bằng bề dài của hai sải tay dang rộng.
19. Nửa thân trên vuông tròn.
20. Vị giác hết sức bén nhạy.
21. Quai hàm sư tử.
22. Có bốn mươi răng.
23. Răng không khuyết hờ.
24. Răng trơn láng.
25. Răng đều đặn.
26. Lưỡi rộng và dài.
27. Giọng nói êm ả như tiếng chim Ca-lăng-tần-già
28. Đôi mắt màu xanh đậm.
29. Có lông mi như con bò cái.
30. Có một sợi lông trắng mịn giữa hai lông mày.
31. Hai lòng bàn chân có hai hình bánh xe với một ngàn tám xe.
32. Có nhục kế trên đầu.

Một số tài liệu khác còn kể thêm tám mươi vẻ đẹp phụ nữa.

Đời Sống Và Giáo Dục Của Thái Tử

(Theo các Kinh Đại Bản, Trường Bộ Kinh III; Kinh Thánh Cầu, Trung Bộ Kinh I; Đại Kinh Saccaka, Trung Bộ Kinh I; Nidànakatthà, Tiểu Bộ Kinh; Kinh La-ma, A-hàm; Đại I 775C).

Thuở nhỏ, Thái tử được vua Tịnh Phạn và Di mẫu cung chiều, chăm sóc và giáo dục rất hoàn mỹ, được mọi người yêu vì. Các danh sĩ Tỳ-sa-mật-đa-la (Visvàmistra) dạy Thái tử về văn; San-đề-đề-bà (Ksantidiva) dạy về võ kể từ năm bảy tuổi. Không bao lâu sau Thái tử tinh thông văn võ.

Ngoài tài năng lỗi lạc, Thái tử được các bậc thầy và mọi người quý kính về đức hạnh và tinh người.

Trong một buổi lễ Xuống ruộng (hạ điền) do nhà vua chủ trì, giữa lúc các thị nữ mãi mê xem lễ, Thái tử, bấy giờ còn nhỏ, một mình ngồi kiết già dưới cội cây Gioi (Rose-apple) và chứng nhập Sơ thiền. Khi vua cha trở lại thấy dáng dấp trầm tư, tĩnh mặc của Thái tử đầy đạo khí, đã phải kinh ngạc thốt lên: "Ôi, con thân yêu! Đây là lần thứ hai cha nghiêng mình trước con" (Lần thứ nhất vào lúc Đản sanh).

Lớn lên, Thái tử Tất-đạt-đa luôn luôn lộ vẻ trầm tư về cuộc sống. Vua Tịnh Phạn lo lắng, cho xây cất ba tòa nhà hợp với ba mùa khí hậu, và truyền cho Thái tử hưởng thọ sung mãn năm thứ dục lạc. Nhưng hạnh phúc trần gian không làm khuây khoả được ưu tư của người xuất thế, Thái tử vẫn mỗi ngày xích lại gần với quyết định xuất gia. Nhà vua lại vội cưới Công chúa nước láng giềng Da-du-đà-la (Yasodhàra), một trang tuyệt sắc, cho Thái tử với hy vọng hương sắc tình yêu của nàng sẽ buộc chân Thái tử.

Có những lần ra khỏi bốn cửa thành, dạo chơi vườn Ngự, chứng kiến các cảnh sanh, già, bệnh, chết, lòng Thái tử trở nên u buồn, dao động đến cực độ.

Một hôm, nói chuyện với một Đạo sĩ sống đời ly dục, Thái tử thấy thoáng hiện đằng sau mẫu người thanh thoát này một con đường giải thoát.

Bấy giờ, Thái tử vừa hai mươi chín tuổi, bà Da-du-đà-la vừa mới mang thai (có tài liệu chép bấy giờ bà đã sanh Ràhula). Thái tử nhất quyết từ bỏ cung vàng vào rừng xanh tìm đạo.

Quãng Đường Tu Hành Của Thái Tử.

(Theo Kinh Thánh Cầu, Trung Bộ Kinh I; Đại Kinh Saccaka; Kinh La-Ma; Đại I. 775C; Kinh Sư Tử Hồng, Đại I, Trung Bộ I; Kinh Khô Ấm, A-hàm, Đại I. 584-C; bia ký của vua A-dục; và tài liệu Kimura Taiken).

Nhìn thấy rõ tướng vô thường và khổ đau đang bủa xuống quanh cuộc sống, đêm rằm tháng hai âm lịch, Thái tử lên ngựa Kiên-trắc (Kanthaka) cùng với người hầu cận trung thành Xa-nặc (Chandaka) vượt hoàng thành vào Hy-mã để lại đằng sau cuộc sống thương yêu và vương vị.

Dưới chân núi Tuyết, Thái tử lại một lần nữa từ giã Xa-nặc thân thương và Kiên-trắc trân quý (Sử chép, về sau Kiên-trắc bỏ ăn mà chết). Đằng trước Ngài là rừng xanh, đằng sau Ngài là sanh tử.

Thái tử tìm đến học đạo với A-đa-la Già-đa-na (Alàra Kàlāma), một đạo sĩ đã chứng đắc Vô sở hữu xứ định. Không bao lâu, Ngài chứng đắc những gì mà Alàra đã chứng đắc. Biết rằng đây không phải là đích giải thoát, Ngài từ giã Alàra đến học đạo với Ưu-đà Già-la-ma Tử (Uddaka Rāmaputta), vị đạo sĩ đã chứng đắc Phi tướng phi phi tướng xứ định. Chỉ trong một thời gian ngắn, Ngài chứng đắc những gì mà Uddaka đã chứng đắc. Lại biết rằng đây vẫn còn ở trong vòng sanh tử, Ngài lại ra đi, chẳng còn ai để theo học đạo nữa. Ngài cùng với năm anh em Tôn giả Kiền-trần-như (Kodanna) tu khổ hạnh sáu năm. Ngài trở thành đạo sĩ đệ nhất khổ hạnh, đệ nhất bàn uest, đệ nhất yếm ly, và đệ nhất độc cư Thiên định. Cho đến khi thân chỉ còn da bọc xương, Ngài nhận ra rằng đây chỉ là một ngõ đường tu lầm lẫn; rồi một mình một bóng ra đi.

Trong thời gian khổ hạnh, có ba tư tưởng đặc biệt chưa từng có trước đây đã khởi lên trong tâm Ngài.

- Như với một khúc cây xanh, đầy nhựa sống, để trong nước thì sẽ không nhúm lên lửa được. Cũng vậy, với lòng đầy dục vọng, tham ái, người tu sẽ không chứng được Chánh Đẳng Giác.

- Như với khúc cây xanh ấy, sau khi vớt ra khỏi nước, sẽ không nhúm lên được lửa. Cũng vậy, với lòng đầy tham ái, nhiệt não, người tu sẽ không đi đến chứng ngộ Vô thượng Bồ Đề?

- Như với khúc cây khô, được lấy ra khỏi nước, và được để trên một chỗ đất khô, với đồ làm lửa, người ta có thể nhúm lên được lửa. Cũng vậy, với lòng xả ly dục ái, tham ái, người tu có thể chứng đắc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác (2).

Ngài bắt đầu dồn hết nỗ lực vào việc tu tập Thiền định, dùng tâm chế ngự tâm. Nỗ lực tu tập quá mức, thân Ngài bị đau đớn và tâm Ngài dao động. Ngài tập nín thở đến thời gian lâu nhất có thể nín được, lại càng nghe đau đớn bất an. Nỗ lực nín thở thêm nhiều lần nữa, Ngài vẫn không thấy được ánh sáng giải thoát. Bỗng nhiên, trong một thoáng, Ngài nhớ lại kinh nghiệm vào Sơ thiên trong dịp lễ Xuống ruộng (Hạ điền), lòng đầy hân hoan, Ngài tin rằng đây là ngõ vào Chánh giác.

Ngài đi đến nước Ma-kiệt-đà (Magadha) tụ lạc Ưu-lâu-tần-loa (Uruvelà), nơi có một khóm rừng xinh đẹp, có con sông trong trẻo, êm ả chảy gần, có làng mạc rất dễ khát thực. Ngài dừng chân và chọn đây làm cứ điểm tìm đạo sau cùng.

Ngài giữ chánh niệm, tỉnh giác hành Thiền, ly dục và lần lượt vào Tứ sắc định, hướng tâm đến Tam minh, Ngài thấy rõ lý Duyên khởi, khéo tác ý thuận chiều, biết rằng:

*Do cái này có mặt, cái kia có mặt;
Do cái này sanh, cái kia sanh;
Do vô minh có hành, do hành có thức v.v...*

Ngài thấy rõ nguyên nhân của khổ đau: chính sự tập khởi của Mười hai nhân duyên là tập khởi của toàn bộ khổ uẩn. Ở canh một này, Ngài chứng Túc mệnh thông (Túc mệnh minh) thấy rõ vô lượng kiếp quá khứ của mình (Tự thân).

Sang canh hai, Ngài chứng Thiên nhãn thông (Thiên nhãn minh), thấy rõ vô lượng kiếp quá khứ của chúng sanh, với các nghiệp nhân và nghiệp quả, và thấy rõ con đường thọ nghiệp của chúng sanh.

Qua canh ba, Ngài tác ý nghịch chiều Duyên khởi:

*Do cái này không có, cái kia không có;
Do cái này diệt, cái kia diệt;
Do vô minh diệt nên hành diệt v.v...*

Ngài như thật thấy khổ đau, nguyên nhân của khổ đau, sự đoạn tận khổ đau và con đường đưa đến đoạn tận khổ đau. Ở canh này, Ngài chứng Lộ tận thông (Lộ tận minh), biết rằng đây ra đời sống cuối cùng, không còn tái sanh nữa - Ở đầu canh một, khi vào Thiền định lạc là khi Ngài đã chứng rớt ráo Thiên nhĩ thông, Tha tâm thông và Thần túc thông. Như thế ở canh ba, Ngài chứng đủ Lục thông.

Đến canh năm, Ngài tác ý thuận và nghịch chiều. Duyên khởi, thấy rõ:

Do cái này có, cái kia có;

Do cái này sanh, cái kia sanh;

Do cái này không có, cái kia không có;

Do cái này diệt, cái kia diệt.

Đúng lúc sao mai mọc, Ngài chứng đắc Vô thượng Chánh Đẳng Giác. Ngài là vị A-la-hán Chánh Đẳng Giác đầu tiên trong hiện kiếp. Về sau, Ngài được xưng tán là Thế Tôn, đầy đủ mười danh hiệu: Như Lai, ứng Cúng, Chánh Biến Tri, Minh Hạnh túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhân Sư, Phật, Thế Tôn.

Con Đường Giáo Hóa.

Đức Thế Tôn phân vân trước con đường giáo hóa: Giáo lý giải thoát thì tế nhị, thâm sâu, ly dục, vô ngã, đi ngược với tập quán ham muốn và suy tư chấp ngã của con người, làm sao để con người chấp nhận giáo lý ấy?

Giữa lúc ấy, Phạm thiên Sahampati xuất hiện thỉnh cầu Thế Tôn cứu thế, chuyển bánh xe Pháp vì hạnh phúc cho chư Thiên và loài Người. Rồi hình ảnh hồ sen trước mặt, có những cọng sen vươn ra khỏi mặt nước, có những cọng lung chùng, có những cọng ở sâu trong lòng nước v.v... gợi lên trong Thế Tôn hình ảnh căn cơ bất đồng của con người: Có những căn cơ thấp như những cánh sen ở đáy hồ, những căn cơ trung bình như những cánh sen ở lung chùng nước, cũng có những căn cơ cao có thể tiếp nhận giáo lý giải thoát của Ngài, như những cánh sen đã nhô ra khỏi mặt nước có thể tiếp thu ánh sáng mặt trời. Thế Tôn liền quyết định lên đường chuyển vận bánh xe Pháp.

Ngài dùng tuệ nhãn quán sát ai sẽ là người có cơ duyên được độ trước. Ngài nghĩ đến hai vị thầy cũ, Alàra và Uddaka. Hai người đã thác sanh. Tiếp đến Ngài nghĩ đến năm người bạn cùng tu khổ hạnh, thấy họ đang trú ở vườn Nai (Lộc Uyển), ở Banares (Bàranàsi). Ngài liền đi bộ đến đấy. Tại đây, bài pháp đầu tiên về Tứ đế được giảng gọi là "Sơ Chuyển Pháp Luân". Nghe xong, Tôn giả Kiều-trần-như (Kodanna) chứng đắc Tu-đà-hoàn. Thế Tôn thu nhận năm Tôn giả làm các đệ tử đầu tiên.

*** Lần đầu tiên, Ngôi Tam Bảo được hình thành, khởi đầu của Giáo hội Phật giáo.**

Thế Tôn giảng tiếp Vô ngã, rằng Năm uân là vô thường, nếu ai thoát khỏi tham ái, thì sẽ ra khỏi tái sinh, được giải thoát. Năm Tôn giả: Kiều-trần-như (Kodanna) Bà-phạ (Vappa), Bà-đề (Bhaddhiya), Ma-ha-nam (Mahànàma) và Thuyết Thị (Assaji) lần lượt chứng đắc A-la-hán.

Thế Tôn tiếp độ Da-xá (Yasa) ở Benares với bốn người khác nữa, tất cả đều đắc A-la-hán. Thế là, tại Benares, Giáo hội được hình thành gồm mười một vị A-la-hán (kể cả Thế Tôn).

Sau khi dạy mười vị A-la-hán đầu tiên mỗi vị đi về một phương để hoằng hóa, Thế Tôn tiếp tục đi đến Ưu-lâu-tần-loa (Uruvela) thuyết pháp độ ba anh em Ca-diếp (Kassapa) và ngót một ngàn đệ tử của ba Ngài. Ở đây, vua Tần-bà-sa-la (Bimbisàra) yết kiên Thế Tôn. Sau khi nghe Thế Tôn thuyết giảng, nhà vua hiểu pháp, liền cung thỉnh Thế Tôn cùng một ngàn vị A-la-hán thọ trai, rồi dâng cúng Thế Tôn và chư Tăng tịnh xá Trúc Lâm (Veluvana), một khuôn viên rộng lớn gần thành Vương Xá. Bấy giờ là tháng Vesakha, giữa tháng tư và tháng năm dương lịch, đầu mùa kiết hạ. ***Giáo hội của Thế Tôn an cư mùa mưa đầu tiên ở đây***. Hai tháng tiếp theo mùa an cư, Thế Tôn và chư Tăng trú ở Vương Xá. Chính trong thời gian này, một đạo sĩ tu khổ hạnh có ngót năm trăm đệ tử, trong đó có tôn giả Xá-Lợi-Phất (Sàriputta) và Mục-Kiền-Liên (Moggallàna), được Thế Tôn hóa độ. Từ đây, thường có một ngàn hai trăm năm mươi vị Tỳ-kheo tháp tùng Thế Tôn.

Tôn giả Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên vốn là hai người bạn chí thân. Trên đường tìm đạo giải thoát, trước khi gặp Thế Tôn, Tôn giả Xá-lợi-phất đã chứng đắc Tu-đà-hoàn quả khi lần đầu tiên nghe Tôn giả Thuyết thị nói tóm tắt giáo lý Duyên khởi. Sau đó, trước Thế Tôn, hai Tôn giả đều chứng đắc A-la-hán.

Tôn giả Xá-lợi-phất là bậc trí tuệ bậc nhất của Giáo hội, Tôn giả Mục-kiền-liên là bậc thần thông đệ nhất. Do lẽ đó, Thế Tôn chọn Tôn giả Xá-lợi-phất làm trưởng tử, bậc Tướng quân Chánh pháp và chọn Tôn giả Mục-kiền-liên là đại đệ tử thứ hai. Từ đây, hai Tôn giả thường thay mặt Thế Tôn để hướng dẫn Tăng chúng. Đây là thời điểm đánh dấu sự phát triển mạnh của Giáo hội Phật giáo dưới sự lãnh đạo của Thế Tôn.

Giữa mùa đông năm ấy, Thế Tôn trở về Ma-kiệt-đà, Vua Tịnh Phạn hay tin, liền gởi một sứ thần và phái đoàn gồm một ngàn người đến thỉnh mời Thế Tôn về thăm hoàng triều. Cả phái đoàn đều xuất gia. Nhà vua lại phái một phái đoàn gồm một ngàn người khác đi thỉnh mời. Tất cả lại đều xuất gia,

không trở về triều. Lần thứ ba nhà vua cử Ka-luu-đà-di (Kāludāyī), con một đại thân, là bạn cùng tuổi thời trai trẻ của Thái tử Tất-đạt-đa, Ka-luu-đà-di cũng xuất gia. Tất cả hai ngàn người của hai đoàn sứ giả và Ka-luu-đà-di đều chứng đắc A-la-hán. Liên sau đó, Ka-luu-đà-di bạch lên Thế Tôn lời thỉnh cầu của vua Tịnh Phạn. Thế Tôn nhận lời, rồi cùng một ngàn hai trăm năm mươi vị Tỳ-kheo lên đường hóa độ Hoàng tộc.

Bấy giờ, Nan-đà (Nanda), em trai của Thế Tôn, và La-hầu-la (Rāhula) con của Thế Tôn đều xuất gia. Vua Tịnh Phạn đắc Tu-đà-hoàn, di mẫu Ma-ha-ba-xà-ba-đề đắc Tu-đà-hoàn (về sau di mẫu cùng bà Da-du-đà-la xuất gia và đắc A-la-hán); vua Tịnh Phạn ở tại vị và đắc A-la-hán vào lúc xả báo thân, đúng theo truyền thống của Phật-đà ghi ở Kinh Đại Bản. Các hoàng thân Bà-đề (Bhaddiya), A-nậu-lâu-đà (Anuruddha), A-nan (Ananda), Bà-già (Bhagu), Bạc-câu-la (Kimbila), Đề-bà-đạt-đa (Devadatta) cùng người thợ hớt tóc của các hoàng thân, Ưu-ba-ly (Upālī), cũng xin xuất gia. Bà-đề từ đầu đắc liền Tam minh, A-nậu-lâu-đà đắc Thiên nhãn và Túc mệnh minh, A-nan đắc Tu-đà-hoàn. Ưu-ba-ly về sau đắc A-la-hán, Đề-bà-đạt-đa đắc Tứ thiên sắc giới.

Tiếp tục cuộc hành trình hoằng hóa, Thế Tôn đến Xá-vệ (Sāvathī) độ cư sĩ Cấp Cô Độc (Anāthapīṇḍika), nhận ngôi vườn và Tịnh xá Kỳ Hoàn (Jetavana) do cư sĩ này dâng cúng, và độ nữ cư sĩ Lộc Mẫu (Visākhā). Hai người cư sĩ này hộ pháp rất đắc lực, hàng ngày đến vấn an sức khỏe đức Thế Tôn và lo tứ sự cúng dường (y áo, thức ăn, thuốc men và sàng tọa) cho chư Tăng.

Năm thứ năm sau ngày Thế Tôn thành đạo, bà Ma-ba-xà-ba-đề được Thế Tôn nhận lời, qua lời khẩn khoản thỉnh cầu của Tôn giả A-nan, cho xuất gia kèm theo điều kiện "**Bát Kinh Pháp**". ***Giáo hội Ni ra đời từ đây.***

Từ đây, khi Giáo hội Tăng và Ni thành lập với số Tăng-Ni khá đông, nhiều qui luật tu hành bắt đầu được thiết lập.

Theo tài liệu của Edward J. Thomas, Chương X, trong cuốn "The Life of Buddha as Legend and History", thì một số vấn đề giới luật bắt đầu tượng hình vào năm thứ sáu sau ngày Thế Tôn chuyển bánh xe Pháp, và thành hình rõ từ năm thứ mười sau ngày thành đạo. Theo Luật tạng thì giới luật hẳn nhiên được đặt ra từ năm thứ mười ba, do Tôn giả Ưu-bà-ly đặc trách (vấn đề này sẽ được bàn đến ở phần Giới học, chương Pháp Bảo).

Trong giáo hội Tăng và Ni, Thế Tôn đã tùy duyên hóa độ đủ mọi giai cấp trong xã hội, không phân biệt giàu nghèo, nam nữ, sang hèn, người có trình độ văn hóa cao, thấp, địa vị v.v.:

- Tôn giả Xá lợi Phất và Mục-kiền-liên đại biểu thành phần học giả, trí thức.
- Tôn giả A-nậu-lâu-đà, A-nan... đại biểu cho thành phần hoàng tộc, vua chúa.
- Tôn giả Ưu-ba-ly đại biểu giai cấp công nhân.
- Tôn giả Angulimàla là một tướng cướp.
- Nữ tôn giả Patacàrà là người bình dân, đã loạn trí vì đau khổ cùng độ (mất hết cha mẹ, em, chồng và con).
- Một cô gái giai cấp cùng đinh.
- Ni cô Addhakasi vốn là kỹ nữ, v.v... (Trưởng lão Ni kệ).

Thế Tôn tiếp tục giáo hóa độ sanh cho đến tám mươi tuổi mới vào Niết bàn vô dư y. Kinh chép, hàng đệ tử nổi bật của Ngài gồm có:

*** Về chư Tăng:** (Tăng Chi Bộ Kinh I, Phẩm Tỏi Thắng).

- Tôn giả Kiều-trần-Như là vị xuất gia đầu tiên.
- Tôn giả Xá-lợi-phất: Trí tuệ đệ nhất.
- Tôn giả Mục-kiền-liên: Thần thông đệ nhất.
- Tôn giả Ca-diếp: Đầu đà đệ nhất.
- Tôn giả Ưu-ba-ly: Trì giới đệ nhất.
- Tôn giả A-nậu-lâu-đà: Thiên nhãn đệ nhất.
- Tôn giả Bà-đề (Bhaddiya): Âm thanh vi diệu đệ nhất.
- Tôn giả Phú-lâu-na (Punna Mantàniputta): Thuyết pháp đệ nhất.
- Tôn giả Ca-chiên-diên (Mahà Kaccana): Thuyết giảng rộng rãi đệ nhất.
- Tôn giả Bà-đề (Bhaddiya): Quý tộc đệ nhất.
- Tôn giả Pindola Bhàradỳaja: Nói pháp với tiếng rống sư tử đệ nhất.
- Tôn giả La-hầu-la: Ưa thích học tập đệ nhất.
- Tôn giả Tu-bồ-đề (Subhùti): Thanh tịnh và vô tránh đệ nhất, được cúng dường đệ nhất.
- Tôn giả Ràdha: Biện tài đệ nhất.
- Tôn giả Kiếp-tân-na (Mahà Kappina): Giáo giới đệ nhất.
- Tôn giả Revata: Độc cư Thiền định đệ nhất.

*** Về chư Ni:**

- Nữ tôn giả Ma-ha-ba-xà-ba-đề: Trưởng lão Ni đệ nhất (tu đầu tiên).
- Khema: Trí tuệ đệ nhất.
- Uppalavannà: Thần thông đệ nhất.
- Dhammadinnà: Thuyết pháp đệ nhất.

- Nandà: Tu thiền đệ nhất.
- Bakulà: Thiên nhãn đệ nhất.
- Bhaddakaccàna: đại thắng trí đệ nhất.
- Kisagotami: Đệ nhất mang thô y.
- Sigalàkamàtà: Tín giải đệ nhất.
- Sonà: Tinh cần đệ nhất.

*** Về Nam cư sĩ:**

- Cư sĩ Tapassubhalli: quy y đầu tiên.
- Cấp Cô độc: Bồ thí đệ nhất.
- Citta: Thuyết pháp đệ nhất.
- Hatthaka Alavaka: Nhiếp phục hội chúng đệ nhất.
- Hatthigàmacca Uggata: Hộ trì chư Tăng đệ nhất.
- Ambattha: Tịnh tín đệ nhất.
- Nakulapità: Thân mật đệ nhất.
- ...

*** Về Nữ cư sĩ:**

- Sujàta (Tu-xà-đề): Quy y đầu tiên.
- Visàkhà: Bồ thí đệ nhất.
- Khujjutara: Đa văn đệ nhất.
- Uttara: Tu thiền đệ nhất.
- Suppiyà: Săn sóc bệnh nhân đệ nhất.
- Kàtiyàni: Tịnh tín đệ nhất.
- Nakulamàtà: Thân mật đệ nhất.
- ...

Những Ngày Cuối Cùng.

(Theo kinh Đại Bát Niết bàn. Trường Bộ Kinh III).

Năm tám mươi tuổi, trở nên già yếu, Thế Tôn quyết định nhập Niết Bàn Vô dư y, sau ba lần Ma vương (Màra) thỉnh cầu, và sau ba lần Thế Tôn gợi ý cho Tôn giả A-nan thỉnh cầu Thế Tôn trú thế mà Tôn giả không nhận ra ý của Ngài.

Ba tháng cuối cùng, Thế Tôn cùng Tôn giả A-nan đi bộ từ thành Vương Xá đến Beluva.

Trên đường đi, trong thời gian này, Thế Tôn đã ngăn được một chiến sắp xảy ra giữa xứ Ma-kiệt-đà của vua A-xà-thế (Ajatasattu) và xứ Bạt-kỳ (Vajji).

Thế Tôn tiếp tục độ những ai đáng được độ. Du sĩ ngoại đạo Subbaddha là người sau cùng được Thế Tôn cho xuất gia, thọ đại giới. Không bao lâu sau đó, Subbaddha đắc A-la-hán. Đây là vị A-la-hán sau cùng trước khi Thế Tôn nhập diệt.

Một cư sĩ khác, Cư sĩ Thuần-đà (Cunda), người thợ sắt, được Thế Tôn thuyết pháp khích lệ, đã dâng cúng Thế Tôn chiếc áo kim sắc (vàng chói) và cúng dường bữa ăn sau cùng. Trong bữa ăn này, ngoài món ăn thượng vị còn có thứ mộc nhĩ (Sùkara-madde). Dùng xong, Thế Tôn bị bệnh l� huyết, đau đớn, nhưng Thế Tôn dùng định lực nhiếp phục khỏi bệnh cùng Tôn giả A-nan tiếp tục cuộc hành trình đến Kusinàra. Thế Tôn dạy Cunda "Đó là một loại nấm độc; chỉ trừ Như Lai ăn xong mới không bị chết, hãy đem chôn phần thức ăn còn lại". Thế Tôn lại dặn dò Tôn giả A-nan hãy đánh tan mọi hồi hận có thể xảy ra trong lòng Cunda về bữa cơm cúng dường ấy, và đánh tan dư luận bàn tán hiểu lầm về lòng thành cúng dường của Cunda - (Theo kinh Đại Bát Niết-Bàn, Trường Bộ III).

Những Lời Dạy Cuối Cùng.

- "Này A-nan, Pháp và Luật mà Ta đã giảng dạy và trình bày, sau khi Ta diệt độ, chính Pháp và Luật ấy sẽ là bậc Đạo sư của các Ông" (Ibid. tr. 154).

- "Này A-nan, sau khi Ta diệt độ, có thể huỷ bỏ những học giới nhỏ nhất" (Ibid. tr. 154).

- "Này các Tỳ-kheo (Bấy giờ có mặt năm trăm vị Tỳ-kheo đều là Thánh hữu học), vô học, nếu có Tỳ-kheo nào nghi ngờ về Phật, Pháp và chúng Tăng, Đạo hay phương pháp, thời hãy hỏi đi, về sau chớ có hối tiếc...".

Thế Tôn hỏi ba lần, nhưng tất cả đều im lặng, biểu lộ sự không còn có nghi ngờ.

- "Này các Tỳ-kheo, nay Như Lai khuyên các Ông; Các pháp hữu vi là vô thường, hãy tinh tấn, chớ có phóng dật" (Ibid. tr. 156).

Chính đây là lời dạy sau rốt trong những lời dạy sau cùng của Như Lai.

Thế Tôn Nhập Vô Dư Y Niết-Bàn.

Thế Tôn dạy Tôn giả A-nan cùng đi đến rừng Ta-la (Sàlā) của dòng họ Mallā ở Kusinàra. Ta-la tự nhiên trở hoa trái mùa đầy cành. Thế Tôn dạy

dọn chỗ nằm, đầu hướng về phía Bắc, giữa hai cây Ta-la song đôi. Thế Tôn nằm nghiêng về hông bên phải, hai chân để lên nhau. Sau khi dạy xong những lời dạy cuối cùng. Thế Tôn nhập định sơ Thiền rồi xuất sơ Thiền, nhị Thiền rồi xuất nhị Thiền... Phi tướng phi phi tướng rồi xuất Phi tướng phi phi tướng, nhập Diệt thọ tướng rồi xuất Diệt thọ tướng định, nhập Phi tướng phi phi tướng rồi xuất phi tướng phi phi tướng... nhập sơ Thiền, xuất sơ Thiền, cho đến nhập tứ Thiền, xuất tứ Thiền, Thế Tôn lập tức diệt độ.

Sau khi Thế Tôn nhập diệt, chư Thiên và loài Người, những ai chưa tận trừ trừ tham ái thì khóc than, áo não; những ai đã tận trừ tham ái thì vững trú trong chánh niệm rằng: "Các hành là vô thường, làm sao có thể khác được?"

Lễ Hỏa Thiêu Xá Lợi Và Dựng Tháp Tôn Thờ Xá Lợi.

Dân chúng Mallà ở Kusinàrà liên tục đánh lễ, cung kính cúng dường kim thân Thế Tôn với các điệu múa, điệu nhạc, hương và hoa, rồi lập những dàn hỏa thiêu tại đền Makuta Bandhana.

Kim thân của Thế Tôn được học 500 lớp vải (cứ một lớp vải tinh, một lớp vải thô), đặt vào một hòm đầu bằng sắt, hòm này lại được bọc kín bởi một hòm sắt khác. Dàn hỏa thiêu làm bằng loại gỗ hương thơm.

Dàn hỏa thiêu không thể bắt lửa cho đến khi Tôn giả Đại Ca-diếp kịp về đánh lễ dưới chân Thế Tôn. (Khi được tin Thế Tôn thị tịch thì Tôn giả Đại Ca-diếp đang ở giữa chặng đường từ Pàvā đến Kusinàrà).

Khi thiêu xong, không có thân hay tro còn lại, mà chỉ có Xá lợi. Một dòng nước từ hư không và một dòng nước từ cây ta-la rưới tắt dàn hỏa. Dân Mallà thì rưới tắt với các thứ nước thơm.

Dân Mallà tôn tri Xá-lợi trong giảng đường, suốt bảy ngày cung kính đánh lễ, dâng vũ, nhạc, hương hoa cúng dường.

Xá Lợi được phân chia làm tám phần cho:

1. Vua nước Maggadha.
2. Dòng họ Licchavi ở Vesàni (Dòng Sát-đế-lợi).
3. Dòng Thích-ca ở Ca-tỳ-la-vê.
4. Dòng người Puli ở Allakappa (Dòng Sát-đế-lợi).
5. Những người Koli ở Ràmagàma (Dòng Sát-đế-lợi).
6. Những người Mallà ở Kusinàrà.

7. Những người Mallà ở Pàvà.

8. Bà-la-môn Vethadipaka.

Mười ngôi tháp được dựng lên để tôn thờ Xá-lợi:

- Tám tháp tôn thờ tám phần Xá-lợi.

- Một tháp thờ cái bình dùng để phân chia Xá-lợi.

- Một tháp tôn thờ tro Xá-lợi.

Sự Khác Biệt Giữa Tư Tưởng Ấn Độ Và Phật Giáo Dưới Thời Thế Tôn.

Tư tưởng Ấn Độ trước thời đức Phật và trong thời đức Phật:

Các nhà nghiên cứu về tư tưởng Ấn Độ thường có nhiều nhận định khác nhau. Phát biểu về sự liên hệ giữa Vệ-đà và Phật giáo cũng thế. Phải là một công trình nghiên cứu thật công phu mới có thể có sự phân biệt rõ ràng và có giá trị về những điểm dị đồng giữa tư tưởng Ấn Độ và Phật giáo.

Trong phần trình bày ngắn gọn này, chúng tôi chủ trương trung dẫn vài nhận định tiêu biểu và thêm vào ý kiến của riêng mình dựa vào năm Nikàya và bốn Agàma.

Theo Radhakrishnan và Moore, trong cuốn "Indian Philosophy", Triết lý Ấn Độ chia ra làm năm giai đoạn:

* Giai đoạn I: Từ 2500 TTL đến 600 TTL là giai đoạn của tư tưởng Vệ-đà.

* Giai đoạn II: Từ 600 TTL đến 200 TL là giai đoạn tư tưởng Anh hùng ca.

* Giai đoạn III: Là giai đoạn của những thế kỷ đầu Tây Lịch, giai đoạn của Kinh (Sutra). Giai đoạn này gồm các phái Triết học:

- Nyàna hay Thực tại luận lý (Logical Realism).

- Vaisheshika hay Thắng luận, hay Đa nguyên thực tại luận.

- Sàmkhya hay số luận, hay Tiến hóa nhị nguyên luận (Evolutionary Dualism).

- Yoga hay Thiền định.

- Pùrva Mimamsa: những công trình diễn dịch đầu tiên về Vệ-đà liên hệ đến Giới, và Uttara Mimamsa hay những khảo cứu về sau về Vệ-đà liên hệ đến tri kiến, cũng gọi là Vệ-đàn-đà (Vedanta), đích của Vệ-đà.

* Giai đoạn IV: là giai đoạn học thuật, giai đoạn của các bản luận viết để giải thích các Kinh đã ra đời.

* Giai đoạn V: Tư tưởng Ấn Độ đương thời.

Giai đoạn Vệ-đà là giai đoạn tư tưởng của văn hóa và văn minh Aryans, từ Trung Á truyền qua. Đây là giai đoạn triết học tựu thành ở Upanishads. Có bốn loại Vệ-đà: Xung tụng cái Biết (Rig-Veda), Vệ-đà về Tế tự (Yajur-Veda); Vệ-đà về Thần chú, Ca vịnh (Samma-Veda), và Vệ-đà do Đạo sĩ Atharva truyền lại, có tính cách tham bác và triển khai ý nghĩa của ba bộ kia (Atharva-Veda).

Tư tưởng chủ yếu của người Ấn trong thời Vệ-đà này là: Chân lý do Thượng Đế mặc khải cho loài Người ở đầu mỗi chu kỳ vũ trụ (mỗi chu kỳ: 4320 triệu năm trên trái đất. Rig-Veda đề cập đến rất nhiều vị thần như thần Mặt trời (Sùrya), thần Lửa (Aggi), thần Bầu trời (Dyaus), thần Bão tố (Maruts), thần Gió (Vayu hay Vata), thần Nước (Apas), thần Bình minh (Usas), thần Đất (Prthivi), v.v... Nhưng theo Radhakrishnan và Moore (Ibid, tr. 5) khi dân Ấn thờ vị thần nào thì vị thần ấy trở nên vị Thần chúa tể (đáng sáng tạo và hủy diệt vũ trụ.) Vì thế, Vệ-đà vừa mang ý nghĩa đa thần, vừa mang ý nghĩa nhất thần, có thể được gọi là Ưu đẳng thần (Henotheism hay Kathenotheism).

Đến thời kỳ thứ hai của tư tưởng Ấn Độ, Phật giáo xuất hiện cùng với Kỳ-na giáo (Jainism), Saivism và Vaisnavism.

Phật giáo xuất hiện có nghĩa là Phật giáo mang một nội dung khác với nội dung tư tưởng Ấn Độ bấy giờ và trước đó.

P.D. Mehta, trong cuốn "Early Indian Religious Thought", nhà xuất bản Lusac và Company Limited xuất bản ở London năm 1956, viết rằng: "Tôn giáo được đức Phật đề xuất thì rất độc đáo, nó khác biệt một cách sừng sốt với tất cả các tôn giáo lớn khác. Chánh pháp, mà không phải là một con người thần thánh hay tuyệt đối, là suối nguồn. Mục đích là vô ngã, sự chấm dứt khổ đau, và sự chứng ngộ bất tử, Niết-bàn...".

(But Religion as pronounced by the Buddha is so original that it is startlingly different from all the other great religions. The Dhamma, and not a Divine Person or Absolute, is the fountain head. The goal is selflessness, the cessation from being a source of suffering and evil, and the realization of the Deathlessness of Nirvāna...) (p. 186-187).

Geogre Grimm, một học giả người Đức, là một Phật tử, trong phần phụ lục "The Doctrine of the Buddha as the Flower of Indian Thought" của cuốn "The Doctrine of the Buddha" (Bản dịch ra Anh ngữ của Tỳ-kheo Silàcàra) viết: "Giáo lý của đức Phật cũng gọi là giáo lý của Vô ngã, tương phản với giáo lý Ngã của Vệ-đàn-đa" (...*"The Doctrine of the Buddha is also called*

the doctrine of not-I, anattà-vàda, as contrasted with the I-doctrine, the Attà-vàda, of the Vedanta") - (p. 370).

Có rất nhiều kinh ở Nikàya và Agama trình bày sự khác biệt rõ ràng giữa các học thuyết Ấn Độ và Phật giáo. Chúng tôi, người viết, ghi nhận đây là quan điểm riêng của Thượng tọa bộ và Nhứt thiết hữu bộ.

Kinh Phạm Võng (Brahmajàla Suttam) trình bày có sáu mươi hai luận chấp của các học thuyết Ấn Độ bấy giờ khác biệt hẳn với Phật giáo. Trong đó có mười tám luận chấp về quá khứ (gồm bốn thường trú luận, bốn bán thường bán vô thường luận, bốn hữu biên vô biên luận, bốn nguy biện, và hai vô nhân luận), ba mươi chín luận chấp về tương lai (gồm mười sáu luận chấp có tướng sau khi chết, tám luận chấp vô tướng sau khi chết, tám luận chấp không phải có tướng không phải không có tướng sau khi chết, và bảy đoạn diệt luận) và năm luận chấp về hiện tại Niết bàn luận (Hán tạng tương đương: kinh Phạm Động, A-hàm).

Phẩm Tương ưng Không Thuyết (Avyākata), Tương Ưng Bộ Kinh IV, trình bày các luận chấp, các quan điểm sở dĩ có mặt là do sự có mặt của ái thủ, ái hữu, ái ái, là do có chấp thủ ngã (Sắc, Thọ, Tưởng, Hành và Thức). Đây là điểm khác biệt rõ ràng giữa các học thuyết Ấn Độ dưới thời Thế Tôn với Phật giáo. Một đảng chủ trương các thuyết liên hệ đến Ngã, một đảng chủ trương hết thảy các pháp là Vô ngã. Một số các học giả bấy giờ cho rằng tư tưởng Vệ-đà và Phật giáo gặp gỡ nhau ở thuyết Nghiệp báo (Kamma, Skt. Karma), Luân hồi (Samsàra) và Giải thoát. Người viết nghĩ rằng đây chỉ là sự giống nhau ở tên gọi (danh từ), nhưng nội dung thì chứa đựng những gì khác hẳn nhau. Chủ trương về nghiệp báo, luân hồi, nhân quả, giải thoát của Phật giáo sẽ được trình bày ở Chương Pháp Bảo.

Kinh Phạm Động (Hán tạng, Trường A-hàm, quyển 14) trình bày tương tự về sáu mươi hai luận chấp trên và có kết luận ngay trong phẩm kinh này rằng "Ngoại đạo do chấp thủ ngũ uẩn mà khởi xướng sáu mươi hai luận chấp ấy".

Lập trường của Nikàya và Agama có thể được xem như là lập trường trung thành với Phật giáo khởi nguyên (nguyên thủy) nhất. Ở đây hiện rõ điểm khác biệt rất là nền tảng giữa Phật giáo và các tư tưởng Ấn Độ đương thời và trước đó.

Đi vào hiện tượng xã hội của sự phân biệt giai cấp Ấn Độ, điểm khác biệt so với Phật giáo lại càng dễ thấy hơn. Hiện tượng phân chia giai cấp ấy có từ ngàn năm trước đến thời Thế Tôn và kéo dài cho đến cận đại và hiện đại.

Bốn giai cấp của xã hội Ấn (Gồm Bà-la-môn, Sát đế lợi, Phệ-xá và Thủ-đà) có nguồn gốc từ kinh Rig-Veda, bản kinh xưa nhất của Ấn giáo. Rig-Veda, chương X, 90, 11 ghi rằng: "Miệng Ngài thành tu sĩ Bà-la-môn (Brahmana), hai tay Ngài được tạo thành chiến sĩ (Kshatriya), hai bắp chân Ngài thành thương nhân (Vaishya), hai bàn chân Ngài thành tôi tớ (Shudra)".

Các người giai cấp khác nhau không được cưới hỏi nhau, không được ăn chung bàn, không được cùng hành lễ. Giai cấp cùng đing Thủ-đà-la đặc biệt bị hành hạ và khinh miệt.

Trong khi đó, Phật giáo chủ trương bình đẳng giai cấp, bình đẳng giữa con người có máu cùng đỏ, nước mắt cùng mặn. Quan điểm này được trình bày trong nhiều kinh của Nikàya và Agama. Chính vì điểm khác biệt này mà có một số Bà-la-môn giáo cho đến nay, xem Phật giáo như là thù nghịch, cho rằng chính đức Thế Tôn đã làm đảo ngược truyền thống Ấn Độ.

Chủ trương bình đẳng bốn giai cấp Ấn là chủ trương mang đầy tính cách mạng tư tưởng và cách mạng xã hội. Chủ trương đó của Thế Tôn, cùng với quan điểm về giáo lý giải thoát của Ngài, nói lên vị trí độc đáo của Phật giáo trong lịch sử Ấn, cũng như trong lịch sử nhân loại. Cho dù các bộ phái Phật giáo có nhìn một số nét khác biệt nhau về Thế Tôn, điều đó cũng không làm thay đổi giá trị độc đáo đó./.

Ghi chú:

(1) Bản dịch của Nguyên Hồng, Phật học viện Nha Trang, 1957.

(2) Đại kinh Saccaka (Mahàsaccakasuttam), Trung Bộ I.

**Chương Một - Phật Bảo
Tiết II**

Đức Phật trong Nam Tạng và Bắc Tạng

Nam và Bắc Tạng có một số điểm nhìn khác nhau về Thế Tôn. Chính điểm nhìn khác nhau này mở lối cho sự phát triển của Phật giáo về sau và làm phong phú thêm kho tàng văn học Phật giáo.

Nguyên thủy, Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ ghi nhận rằng, Thế Tôn và các Thánh đệ tử A-la-hán đều giải thoát khỏi sanh tử, nhưng vẫn có một số điểm phân biệt giữa Ngài và các Thánh đệ tử ấy. Ngài là Giáo chủ duy nhất, là một Thế Tôn duy nhất trong hiện kiếp, còn các đệ tử của Ngài chỉ có thể chứng A-la-hán, thực hiện con đường giải thoát. Nguyên thủy và Thượng tọa bộ ghi sự biểu hiện của Thế Tôn như một nhân vật lịch sử, rất người. Kiếp này là kiếp sau cùng Ngài thành Phật với sự nỗ lực khám phá của riêng Ngài. Ngài sống một cuộc sống rất gần gũi con người và đầy tình người, ngoại trừ lòng từ bi vô hạn và trí tuệ ngời sáng vô biên của Ngài.

Hình ảnh Thế Tôn trong Nikàya và Agama là hình ảnh của một khát sĩ đi chân không trong suốt bốn mươi lăm năm giáo hóa, rất dung dị. Có lần Ngài đi hoằng hóa một mình và trú mưa một đêm trong chòi lá của người thợ làm đồ gốm. Tại đây, Ngài đã chuyện trò thân mật với một thanh niên cũng vào trú mưa, du sĩ Pukkusati, đã nói pháp, khích lệ giúp chàng chứng đắc quả Bất Lai ngay tại chỗ (Trung bộ Kinh III, Kinh Giới Phân Biệt).

Một lần khác, ngài cũng lâm bệnh nặng như các đệ tử của Ngài. Bảy giờ Ngài yêu cầu Tôn giả Cunda nói lại pháp Thất Giác Chi cho Ngài nghe, pháp hỷ sanh khởi và Ngài lành bệnh ngay (Tăng Chi Bộ Kinh IV và Tương Ưng IV).

Những lúc không có thị giả theo, Ngài tự mình nhặt lá khô làm thảo tọa đề ngò. Lúc trọng tuổi, có nhiều khi nhức mỏi thân thể, Ngài ngưng nói giữa thời thuyết pháp và nhờ Tôn giả Xá-lợi-phất nói tiếp. Đoạn, Ngài ngã lưng xuống nghỉ tại chỗ

Có nhiều lần Ngài ngồi trong tư thế nhập định uy nghi đến nỗi vua trời Đê Thích không dám đến yết kiến Ngài để thọ Pháp. Nhưng chính lúc bấy giờ, một thanh niên Càn-thác-bà đã ôm đàn tỳ bà ngồi gảy tại một gốc cây gần Ngài và hát lên tiếng hát của tình yêu. Ngài đã bật cười, trò chuyện với thanh niên và hỏi chàng do đâu mà chàng có những lời lẽ nói kết được tình yêu và chân lý (Trường Bộ Kinh III, Phẩm Đê Thích Sơ Vấn).

Ngài đã tự mình đi đến nói chuyện với những nông dân và chí hướng sống tốt đẹp cho họ.

Ngài không chỉ giảng dạy giáo lý giải thoát mà còn rất quan tâm đến đời sống gia đình, xã hội của các cư sĩ và hạnh phúc tương đối của họ. Ngài đã dạy thanh niên Singalà về sáu mối tương hệ xã hội: tương hệ giữa cha mẹ và con cái, thầy và trò, vợ và chồng, chủ và thợ (người giúp việc), cá nhân với bà con láng giềng, tu sĩ và cư sĩ (Trường Bộ Kinh 31).

Ngài đã dạy cư sĩ Koliya Dìghajànu (Tăng Chi Bộ Kinh, tập IV), người muốn sống với vợ con, trang điểm và tiền của, thế nào để sống có hạnh phúc gia đình, bằng những lời lẽ rất là thực tiễn như là phải giỏi nghề, siêng năng, giỏi điều hành công việc, biết chi thu hợp lý, biết đầu tư, điều hòa sức khoẻ và tâm lý, làm bạn với người thiện. Về hạnh phúc tương lai, Ngài dạy về Tín, Thí, Giới và Tuệ.

Ngài cũng dạy vua chúa, cấp lãnh đạo về biện pháp cải thiện kinh tế xã hội, bảy điều kiện làm cho một xã hội cường thịnh và mười pháp để trở thành một nhà lãnh đạo nhân dân tốt (Tăng Chi IV, Chương 7 và 10 Pháp). Ngài đã tự thân ba lần cản ngăn một cuộc chiến xảy ra giữa hai dân tộc Sakyas và Koliyas (Tăng Chi IV, Chương Bảy Pháp).

Ngài đã giáo dục đem lại lợi ích vì hạnh phúc của chư Thiên và loài người. Ngài luôn luôn trung thành với "Giáo hóa thần thông" (bằng thân giáo và khẩu giáo) và tránh vận dụng đến "Thần túc thông" hay "Tha tâm thông".

Chỉ có Tiểu Bộ Kinh đề cập đến những trường hợp Ngài sử dụng đến thần thông và nói đến các tiền thân Bồ Tát của Ngài. Có lẽ đây là cái mầm của Bồ-tát đạo trong Bắc tạng về sau.

Thái độ giáo lý thực tiễn và đầy tính Người, một lần khác, được biểu hiện qua một mẫu chuyện kể ở Nikàya và Agama, rất phổ biến trong giới Phật tử: Một lần, một tu sĩ ngoại đạo biểu diễn thần thông đi nổi trên mặt nước và thách Thế Tôn làm như thế. Thế Tôn ôn tồn hỏi: "Ông tu luyện bao lâu mới có thể vượt qua sông với thần thông ấy" - "Mất ba mươi năm", Tu sĩ ngoại đạo trả lời. - "Ta chỉ mất có ba xu đi dò là qua được bên kia bờ," Thế Tôn nói.

Ở Đại chúng bộ, hình ảnh của Thế Tôn lại được Thánh hóa, siêu nhân hóa từ khi nhập thai cho đến khi thị tịch. Ngài đã là vị Phật ở cung trời Đâu-suất, còn tất cả nhữn gì xảy ra ở trần thế chỉ là "thị hiện". Vì vậy mà mọi chuyện ở Ngài đều mang nghĩa tuyệt đối, thanh tịnh, vô lậu. Cho đến những lời nói thông thường của Ngài cũng là những lời Pháp có diệu lực khiến các cảnh giới khác nhau đều có thể nghe và hiểu được theo cách của mình. Điều này,

Kimura Taiken có bàn đến cuốn "Đại Thừa Tư Tưởng Luận" (Bản dịch của Thượng tọa Thích Quảng Độ, Tu thư Vạn Hạnh, 1969, Sài Gòn). Như thế, Đức Thế Tôn trong Nguyên Thủy và Thượng tọa bộ được trình bày như là "ứng thân", trong Đại chúng bộ được trình bày như là vừa "Pháp thân" vừa "Báo thân".

Bắc tạng, như ở Hoa Nghiêm, Pháp Hoa, v.v... Đức Thế Tôn xuất hiện giữa vùng hào quang kỳ diệu, giữa thân thông biến hóa vô cùng.

Bắc tạng không cho rằng chỉ có một đức Thế Tôn trong hiện kiếp, mà bằng nỗ lực của riêng mình, mọi đệ tử của Ngài có thể thành Phật trong hiện tại. Đức Phật không phải mới thành Phật, mà đã thành Phật từ vô lượng kiếp trước, lâu xa lắm. Ở trên đời này, Ngài chỉ thị hiện Đản sanh và Niết-bàn. Ngài không chỉ thuyết pháp ở vùng Trung Ấn, mà còn thuyết Pháp ở các cung trời, cõi Phật. Thính chúng của Ngài gồm cả mười phương chư Bồ-tát.

Dù hình ảnh Thế Tôn xuất hiện khác nhau dưới ngòi bút của các nhà Bắc truyền và Nam truyền, điểm gặp gỡ quan trọng nhất giữa các bộ phái Phật giáo và giữa các thời kỳ phát triển Phật giáo là: ***Thế Tôn ra đời chỉ vì hạnh phúc cho chư Thiên, loài Người và mọi loài chúng sanh, chỉ dạy con đường ra khỏi sanh tử, khổ đau, cứu cánh Niết bàn, giải thoát.*** Ngài thuyết pháp giáo hóa ở đời trong bốn mươi lăm năm và giảng dạy những giáo lý nền tảng: Duyên khởi, Vô ngã, Tứ đế, Bát Thánh đạo, Ngũ uẩn, Nhân quả và giáo lý của Ngài luôn được xây dựng trên Giới, Định, và Tuệ./.

Chương Một - Phật Bảo Tiết III

Đức tướng và đức tánh của Thế Tôn

Kinh điển truyền thống của hầu hết các bộ phái Phật giáo đều ghi đức Thế Tôn có đủ ba mươi hai tướng quý của một bậc Đại nhân và tám mươi vẻ đẹp phụ. Đây là "Báo thân" của Thế Tôn do công đức tu tập nhiều kiếp về trước.

Bắc tạng còn "vẽ" thêm hào quang kỳ diệu xung quanh thân tướng trang nghiêm của Ngài.

Về đức tánh, kinh Phạm Võng (Nikàya) và kinh Phạm Động (Agama) nói đến Giới, Định và Tuệ của Thế Tôn. Thông thường, phạm phu và ngoại đạo

ca ngợi Như Lai về Giới Đức: "Ngài là bậc giới đức thanh tịnh, không sát sinh, không lấy của không cho, không tà hạnh, không nói dối, v.v.... không du hí, không bói toán, không bùa chú, không buôn bán, không làm môi giới v.v..." Thế Tôn cho đó là những điều nhỏ nhặt. Chỉ có người trí mới biết ca tụng Thế Tôn về Định đức và Tuệ đức, như Thế Tôn chứng đắc Cửu định, Lục thông, Tam minh, hoàn toàn giải thoát và chỉ dạy rõ con đường đi đến giải thoát mà ngoại đạo không thể chứng ngộ và giới thiệu. Chỉ có sự ca tụng của Thế Tôn mới là sự ca tụng chân chánh (sẽ bàn thêm ở Tuệ giác của Thế Tôn).

Thấy như thật tự thân của khổ đau, nguyên nhân của khổ đau, thấy như thật khổ đau đoạn diệt và con đường đưa đến đoạn diệt khổ đau, đó là trí tuệ của Như Lai. Nhờ có Tuệ giác ấy, hành giả ly tham; từ ly tham có giải thoát; từ giải thoát một trí tuệ sinh khởi, biết rằng: "Sanh đã tận, Phạm hạnh đã thành, đây là đời sống cuối cùng, không còn trở lui lại cuộc đời này nữa". Trí tuệ này được gọi là Tri kiến giải thoát, hay Tuệ giải thoát. Điềm giải thoát này được đề cập đến hầu như giống nhau ở Nikàya, Agama và Bắc tạng qua năm danh từ: Giới, Định, Tuệ, Giải thoát và Giải thoát tri kiến./.

Chương Một - Phật Bảo Tiết IV

Tuệ Giác của Thế Tôn

Như vừa đề cập ở tiết III, sự tán thán Thế Tôn một cách chân chính là tán thán Tuệ Đức của Ngài. Để sự tán thán ấy có ý nghĩa, người Phật tử cần hiểu rõ về Tuệ giác của Thế Tôn, hay trí tuệ của Thế Tôn là gì? Ở đâu? Chính sự có mặt của Tuệ giác là sự phân biệt rõ ràng giữa những gì gọi là Phật giáo với ngoại đạo. Ngoài Tuệ giác ấy, Phật giáo không còn là Phật giáo, Tam Minh hay Lục Thông là sự phân biệt đầu tiên giữa Phật giáo và ngoại đạo mà người viết đề cập đến.

Tam Minh (Tevijjà) là: "**Túc mệnh minh**" (Thấy rõ vô lượng kiếp của tự thân với tất cả nghiệp nhân và nghiệp quả); "**Thiên nhãn minh**" (Thấy rõ vô lượng kiếp quá khứ của chúng sanh, thấy rõ sự sinh tử của chúng sanh với tất cả nghiệp nhân và nghiệp quả) và "**Lậu tận minh**" (đoạn hết lậu hoặc, chứng vô lậu Tâm giải thoát và Tuệ giải thoát) (Kinh Tam Minh, Trung Bộ II, Trung A-hàm số 157).

Kinh Bà-sa-cù-đa Tam Minh (Tevijjā-Vacchagottasuttam, Trung Bộ Kinh; Hán tạng: Kinh Tam Minh số 26) chép: "... Nếu nói rằng Sa-môn Gotama là bậc Nhất Thiết Trí, Nhất Thiết Kiến, Ngài tự cho là có trí kiến hoàn toàn, khi Ta đi, khi Ta đứng, khi Ta ngủ, và khi Ta thức, tri kiến luôn luôn tồn tại và liên tục. Như thế là nói một điều không thực về Ta. Nếu nói rằng Sa-môn Gotama là bậc có ba Minh (với ý nghĩa rằng khi nào Thế Tôn muốn thì Túc mệnh minh và Thiên nhãn minh mới khởi lên). Như thế mới không nói điều không thật về Ta".

Chính với Thiên nhãn minh (hay cả ba Minh), Thế Tôn thấy và tuyên bố rằng: "Không có một người tại gia nào không đoạn trừ kiết sử, sau khi thân hoại, có thể diệt tận, khổ đau. Không phải một trăm, hai trăm, ba trăm, bốn trăm, năm trăm; nhưng nhiều hơn như thế là những người tại gia không đoạn trừ kiết sử có thể sanh Thiên".

Nhưng đối với hành tà mạn ngoại đạo thì Thế Tôn dạy: "Không có một vị tà mạn ngoại đạo nào, sau khi thân hoại, có thể diệt tận, khổ đau, và dầu cho Ta nhớ đến chín mươi một kiếp, Ta không thấy một vị tà mạn ngoại đạo nào được sanh Thiên, trừ một vị, vị này thuyết về nghiệp và thuyết về tác dụng của nghiệp".

--"Sự việc là như vậy, này Vaccha, thời ngoại đạo giới này là trống không, cho đến vấn đề sanh Thiên".

Kinh Bà-sa-cù-đa Tam Minh; Kinh Bà-sa-cù-đa Hỏa Dụ (Trung Bộ Kinh III); Kinh Xuất Gia (Đại II, 246b, Đại II 446a, Hán tạng) xác nhận rằng, nếu muốn thì các đệ tử của Thế Tôn có thể chứng Tam minh (hay Lục thông) ngay trong hiện tại.

Điểm đặc sắc thứ hai nổi bật của Thế Tôn giữa các ngoại đạo là nói lên vị trí độc tôn của Ngài với mười Như Lai lực:

- Như Lai như thật, biết xứ phi xứ.
- Như Lai như thật, biết các quả báo tùy thuộc sở do, sở nhân của các hành nghiệp quá khứ, vị lai và hiện tại.
- Như Lai như thật, biết con đường đưa đến các sanh thú.
- Như Lai như thật, biết mọi thế giới với mọi sai biệt của chúng.
- Như Lai như thật biết sự hiểu biết sai biệt của các loài hữu tình.
- Như Lai như thật biết các tâm tánh sai biệt của tất cả chúng sanh.
- Như Lai như thật biết các tạp nhiễm, thanh tịnh, xuất khởi của các Thiên chúng về Thiên, về giải thoát và về định.

- Như Lai chứng Túc mệnh minh.
- Như Lai chứng Thiên nhân minh.
- Như Lai chứng Lưu tận minh.

Chính do mười Như Lai lực này mà Thế Tôn cất tiếng rống sư tử giữa các hội chúng và chuyển xe Pháp (Tăng Chi Bộ kinh V, Phẩm Mười Pháp).

Truyền thống Bắc và Nam tọng đều tán dương Thế Tôn về mười "Như Lai lực" và mười "hiệu Như Lai". Ở mười hiệu Như Lai, Thế Tôn hiện rõ là bậc Vô thượng về đức, tuệ và giáo hóa. (Như Lai, ứng Cúng, Chánh Biến Trí, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhân Sư, Phật, Thế Tôn).

Từ đây, chúng ta đã có thể thấy được: Tuệ giác vô thượng của Thế Tôn, một tuệ giác không thể tìm thấy trong bất cứ một hệ thống tôn giáo, tư tưởng ngoại đạo nào, trong quá khứ, hiện tại cũng như tương lai.

Ở quả chứng Tam minh, đây là quả chứng của Tuệ giải thoát thuộc Thiền quán (Vipassana). Nói rõ hơn, Ấn Giáo có tư duy về tiểu ngã và đại ngã, nhưng không có nhìn bằng con mắt "duyên sinh", nghĩa là không có Thiền quán. Đặc điểm của Thiền quán Phật giáo là phân tích các pháp qua mười hai nhân duyên (qua Duyên khởi). Tại đây, có hai điểm giáo lý giải thoát đặc biệt của Phật giáo không tìm thấy ở ngoại đạo.

1. Giáo lý Duyên khởi:

Giáo lý này do Thế Tôn tự thân khám phá. Từ đó, Thế Tôn đắc Vô Thượng Chánh đẳng Chánh giác.

Qua Duyên khởi, Thế Tôn dạy toàn bộ khổ uẩn là do Mười hai nhân duyên sinh khởi (Tập khởi) và toàn bộ khổ uẩn diệt là do Mười hai nhân duyên diệt. Nói khác đi; gốc của sanh tử, khổ đau chính là vô minh, hay ái hoặc thủ... Sự khám phá này không có trong bất cứ một hệ thống giáo lý ngoại đạo nào.

2. Từ "Duyên sinh":

Thế Tôn tuyên bố: "Hết thảy các Pháp là vô ngã", "Hết thảy các hành là vô thường và khổ đau" (Dhp, 277, 278, 279). Đây gọi là "Ba Pháp ấn".

Nhìn thấy các pháp (hữu vi và vô vi) đều vô ngã (anatta) là cái nhìn độc đáo nhất trong lịch sử của tôn giáo và triết học, gây sững sốt cả thế giới.

Chính gốc của mọi khổ đau, mọi tranh chấp, mọi tù ngục là sự chấp trước ngã, là ý niệm sai lầm về ngã. Cái nhìn vô ngã của trí tuệ vô ngã của Thế Tôn quả nhiên là cái nhìn giải phóng khổ đau, tù ngục... Chính ở đây, chúng ta nhận ra Tuệ giác của Thế Tôn.

Chỉ khi nào loại trừ hết vô minh, ái, thủ thì cái nguyên nhân đưa đến sinh tử (các lậu hoặc) mới bị chặt đứt, và bấy giờ mới đắc "Lậu tận minh", một quả vị hoàn toàn không thể có ở ngoại đạo.

Từ điểm khác biệt nền tảng này, phát sinh rất nhiều điểm khác biệt nổi bật khác, nói lên sắc thái độc đáo gọi là Phật giáo. Đây là con đường trí tuệ của nhận thức vô ngã, của thực tại vô ngã, mà không phải là của Hữu thần, Nhất thần, Đa thần, hay Phiếm thần, cũng không phải là sản phẩm của giáo lý "mặc khải" từ một đẳng tối cao nào. Đây là con đường hoàn toàn của trách nhiệm tự thân, của tự độ, tự giác, mà không phải của sự ban ân cầu nguyện, thưởng phạt, bùa chú hay hành xác nào. Đây là con đường vắng mặt chủ trương "Duy Tâm", "Duy linh", "Duy vật", "Duy thần" v.v..., và là con đường của Duyên sinh vô ngã. Nếu phải miễn cưỡng gọi nó là Duy thức, Duy linh, Duy vật v.v... thì phải hiểu rằng Thức, Linh, Vật v.v... ấy là vô ngã, khác hẳn với chủ trương của ngoại đạo. Đây là con đường cho rằng gốc của sanh tử, khổ đau và ái, thủ, vô minh, mà không phải là gì khác của thế giới bên ngoài. Ở đây không chủ trương rằng cuộc đời này là hoàn toàn mộng ảo, phi thực, cần phải từ bỏ để đi tìm cõi chân thực ở bên kia thế giới, mà chỉ chủ trương loại bỏ ái, thủ, vô minh. Tất cả đều là phi thực, nếu vương mắc ái, thủ, vô minh... Tất cả đều là chân thực, nếu xa rời hẳn ái, thủ, vô minh.

Nói tóm, con đường Tuệ giác vô ngã của Thế Tôn là con đường "Trung đạo" của hai mặt: nhận thức và hành động.

Từ nghĩa "Trung đạo" ấy, Thế Tôn vạch mở lối đi "Bát Thánh Đạo", con đường đi vào giải thoát, rốt ráo dứt sạch sinh tử, khổ đau.

Đây là điểm giáo lý độc đáo khác của Phật giáo mà không thể tìm thấy trong bất cứ hệ thống giáo lý nào khác. Con đường này xây dựng trên căn bản của Giới (gồm Chánh ngữ, Chánh nghiệp và Chánh mạng), Định (gồm Chánh Tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định) và Tuệ (Gồm Chánh Kiến và Chánh Tư duy) do từ chính Tuệ giác của Thế Tôn.

Tự mình chứng nhập chân lý mà trước đó chưa từng có người chứng (trừ chư Phật quá khứ) là một sự kiện biểu hiện Tuệ giác vô thượng, nhưng tự

mình mở đường cho hàng đệ tử chứng nhập chân lý cũng là một sự kiện của Tuệ giác vô thượng.

Từ đây, chúng ta sẽ hiểu rõ rằng từ Tuệ Giác vô thượng, Thế Tôn thiết lập giáo lý giải thoát của Ngài, nên từ giáo lý ấy, ta có thể tìm thấy Tuệ giác vô thượng kia. Đó là những gì có mặt trong Giới, Định, Tuệ, Giải thoát, và Giải thoát tri kiến.

Giới, được xây dựng trên cơ sở của chánh trí và từ bi, nhằm mục đích đem lại an lạc, hạnh phúc cho mọi loài trong hiện tại và tương lai. Căn bản của Giới là Giới bốn Patimokha (Skt. Pratimoksa), Hán dịch là Ba-la-đề-mộc-xoa (hay Biệt giải thoát, hoặc Xứ giải thoát). Đây là sự giải thoát do nhiếp phục các hành động của thân, lời và ý, là kết quả của Tuệ giác của Thế Tôn.

Về Định, hay Thiên định, có thể nói Ba mươi bảy phẩm trợ đạo (Đạo đế) như là giáo lý của Định, là con đường đưa đến loại trừ hết khổ đau. Con đường này được thiết lập trên căn bản của Giới (Tương Ưng Bộ Kinh, IV), như các loài động vật di chuyển trên nền tảng đất.

Các giáo lý về Tuệ như Duyên khởi, Vô ngã, Năm uẩn, Nhân quả, v.v... thì nhắm đến ly tham, đoạn trừ các lậu hoặc.

Toàn bộ giáo lý đạo Phật thực sự đều đưa đến ly tham, ly sân, ly si, giải thoát và tri kiến giải thoát. Tất cả đó phải là sản phẩm của Tuệ giác vô thượng, của một sự chứng nhập Pháp giới tắng vô thượng. Trí tuệ ấy Thế Tôn đạt được ở thời điểm gọi là Thành Đạo, thành Phật hay đắc Niết-bàn.

Chúng ta hãy tiếp tục tìm hiểu ý nghĩa của Thành Đạo, thành Phật, Niết-bàn trong các tiết mục tiếp theo./.

Chương Một - Phật Bảo Tiết V

Phật - Niết-bàn - Thành Đạo

Danh từ Phật thường để chỉ đức Thế Tôn, chư Phật quá khứ và vị lai.

Đức Thế Tôn được gọi là Phật sau khi Ngài thành đạo dưới cội cây Bồ-đề, chứng Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác.

- Phẩm "Song song" (Phần Chánh giác, Tương Ưng IV) định nghĩa Phật rằng: "Cho đến khi nào, này các Tỷ-kheo, đối với 6 nội xứ (6 căn), Ta đã như thật liễu tri vị ngọt là vị ngọt, nguy hại là nguy hại, và xuất ly là xuất ly, thì khi ấy, đối với thế giới gồm có Thiên giới, Ma giới, Phạm thiên giới, đối với quần chúng gồm Sa-môn, Bà-la-môn, chư thiên và loài người, Ta xác chứng: Ta đã chứng Vô Thượng Chánh Đẳng Giác".

- Tương Ưng Bộ Kinh IV, phẩm "An ổn khỏi các khổ ách" định nghĩa:

"Này các Tỷ-kheo, có những sắc do mắt (... tai, mũi, lưỡi, ...) nhận biết khả lạc, khả hỷ, khả ý, khả ái, liên hệ đến dục, hấp dẫn. Những sắc ấy đã được Như Lai đoạn tận, cắt đứt từ gốc rễ, làm cho như cây ta-la, không thể tái sanh, không thể sanh khởi trong tương lai. Do vậy, Như Lai được gọi là vị đã được an ổn khỏi các khổ ách".

- Tương Ưng Bộ Kinh I, phẩm "Cây Lau" định nghĩa Thế Tôn như là vị đã đoạn trừ hoàn toàn chấp thủ, vượt qua được bực lưu (dòng sinh tử, dòng tham ái):

"Không đứng lại, không bước tới. Ta vượt qua bực lưu" (Vị Thiên giải thích: Không bước tới, không đứng lại là vượt chấp trước ở đời. Thế Tôn chấp nhận).

- Tương Ưng Bộ Kinh III, phẩm "Tham Luyến", phần "Chánh Đẳng giác" định nghĩa:

"Như Lai, này các Tỷ-kheo, là bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác, do yếm ly sắc (thọ, tưởng, hành, thức), ly tham, đoạn diệt, được gọi là bậc giải thoát, không có chấp thủ, Chánh Đẳng giác".

Cùng trong phẩm kinh này, Thế Tôn phân biệt sự khác biệt giữa Thế Tôn và các đệ tử A-la-hán như vậy:

"Như Lai, này các Tỷ-kheo, là bậc A-la-hán Chánh Đẳng Giác, làm cho khởi lên con đường trước kia chưa khởi, là bậc đem lại con đường trước kia chưa được đem lại, là bậc truyền thuyết con đường trước kia chưa được tuyên thuyết, bậc trí đạo, bậc ngộ đạo, bậc thuần thực về đạo. Còn các vị đệ tử là những vị sống theo đạo, tiếp tục thành tựu đạo".

- Tiểu Bộ Kinh, kinh "Phật Thuyết Như Vậy" có một số định nghĩa về Phật, Như Lai một cách đặc biệt:

"Này các Tỳ-kheo, từ đêm Như Lai chứng ngộ Vô Thượng Chánh Đẳng Giác đến đêm Ngài nhập Vô dư y Niết-bàn, trong thời gian ấy, điều gì Ngài nói, tuyên bố đều là thật, tất cả là như vậy, không có khác được. Do vậy được gọi là Như Lai".

"Này các Tỳ-kheo, Như Lai nói gì làm vậy, làm gì nói vậy. Vì rằng nói gì làm vậy, làm gì nói vậy nên được gọi là Như Lai".

"Trong toàn thế giới... Như Lai là bậc chiến thắng, không bị chiến bại, bậc toàn trí, toàn kiến, đại tự tại, do vậy được gọi là Như Lai" (1).

Kinh điển vẫn thường gọi Thế Tôn là bậc A-la-hán, Chánh Đẳng giác. Như vậy, Thế Tôn cũng là một vị A-la-hán, nhưng ở cương vị của một vị giáo chủ, Đạo sư. Các bậc A-la-hán, đệ tử của Ngài là những vị đi theo con đường giải thoát mà Ngài vạch mở. Ở mặt giải thoát, tận trừ vô minh, ái thủ, lậu hoặc thì giữa Thế Tôn và các A-la-hán không khác.

Danh hiệu "Ứng Cúng" trong mười hiệu Như Lai, có nghĩa là một A-la-hán. Ở đây, ta không nên cho rằng A-la-hán là quả vị thấp hơn quả vị Phật ở mặt giải thoát.

Kinh ghi lại rằng: "Hai Tôn giả Xá-lợi-phất và Mục-kiền-Liên có khả năng lãnh đạo Giáo chúng. Thế Tôn xác nhận, như chính Thế Tôn". Có quan điểm cho rằng A-la-hán là "Thanh văn tiểu quả". Đây chỉ là sự ngộ nhận về nội dung chứng đắc của A-la-hán. Phật và A-la-hán đều thuộc cảnh giới vô phân biệt, nếu ở đó còn có mặt của cái nhìn cao thấp, hơn kém, thì đây là điều không thể quan niệm được. Đã đến lúc chúng ta cần chấm dứt sự đánh giá quá thấp về nội dung chứng đắc của các Sa-môn quả.

Truyền thống của Phật giáo Việt Nam, qua thời kinh Sám hồng danh, rõ là đã xem sự chứng đắc giải thoát của Phật và A-la-hán không khác:

"Con nay không cầu phước báo của Người, Trời, Thanh văn, Duyên giác, cho đến phước báo Bồ-tát, mà chỉ phát tâm cầu quả Phật". Liên đó niệm đến mười hiệu Như Lai "Nam-mô Như Lai, ứng cúng...".

Bây giờ chúng ta đi vào định nghĩa Phật, Như Lai của Bắc tạng.

Các nhà học giả Phật giáo thường xem Bát-nhã như là tinh yếu của giáo lý Bắc tạng. Các Tông Hoa Nghiêm, Niết-bàn, Pháp Hoa cũng chỉ chứa đựng giáo nghĩa đó; mỗi tông chỉ khác nhau ở quan điểm thể hiện và truyền bá

giáo lý ở mặt rộng, mà không khác ở chiều sâu. Bát-nhã Tâm Kinh được xem là bài Kinh cô đọng giáo lý tinh yếu đó, mà câu "Quán tự tại Bồ-tát, hành thâm Bát-nhã Ba-la-mật-đa thời, chiếu kiến ngũ uẩn giai không, độ nhất thiết khổ ách" gói trọn được nội dung của Bát-nhã. Nội dung ấy là bằng Thiền Quán thấy rõ năm uẩn là vô ngã (không) thì vượt qua được mọi khổ ách. Trở về định nghĩa Như Lai của Thượng tọa bộ như vừa trình bày, thì nội dung quả vị Như Lai giống như nội dung được trình bày ở Bắc tạng, nội dung giải thoát đó không khác với nội dung giải thoát của một A-la-hán.

Kinh Kim Cương định nghĩa về Như Lai rằng: "Vô sở tùng lai diệt vô sở khứ" hoặc "Như Lai tức nhất thiết pháp như nghĩa" hoặc "Nhất thiết pháp giai thị Phật pháp" hoặc "Nhược Bồ-tát thông đạt vô ngã pháp giả, Như Lai thuyết danh chơn thị Bồ-tát".

Như Lai ở đây được hiểu như là thực tướng, thực nghĩa của các Pháp, hay là một vị thể nhập vào thực tướng ấy. Thực tướng ấy thì vô ngã tướng, rời hết thấy các tướng (ngã, nhân, chúng sanh, thọ giả), rời hết các tướng bị chấp thủ, hay rời khỏi mọi chấp thủ.

Như vậy, Chánh pháp dù được trình bày ở Bắc tạng hay Nam tạng, luôn luôn rời khỏi ái, thủ, vô minh. Như Lai là bậc loại hết hoàn toàn chấp thủ. Đây chính là điểm giáo lý truyền thống của Phật giáo.

Từ đây, chúng ta có thể đi đến kết luận rằng: ***Nam tạng không phải là cỗ xe nhỏ (Tiểu thừa), Bắc tạng không phải là giáo lý phi truyền thống Phật giáo.***

Từ sự tìm hiểu nội dung chứng ngộ giải thoát của Phật và A-la-hán được trình bày qua các tông phái Phật giáo trên, đã đến lúc Phật tử chúng ta cần chấm dứt ngay nhận định cho rằng "Tứ đế" là pháp nhỏ của Thanh văn, "Thập nhị Nhân Duyên" là pháp nhỏ của Duyên giác, cần chấm dứt ngay sự phân biệt Đại, Tiểu thừa. Sự phân biệt đó đi ngược với giáo lý truyền thống của Thế Tôn. Có chấm dứt được sự phân biệt đó, Phật giáo mới có thể vận dụng một cách đầy sáng tạo và hữu hiệu tinh thần khế cơ và khế lý đầy thiện xảo của các Tông phái Phật giáo vào công cuộc hoằng dương Chánh pháp trong hiện tại và mai sau.

Bắc tạng có chủ trương khác với Nam tạng, cho rằng quá khứ, trước Đức Thích Tôn, đã có vô số chư Phật mà không phải chỉ là sáu Thế Tôn; hiện kiếp không phải chỉ có một mình đức Thích Tôn, mà các đệ tử của Ngài

cũng có thể thành Phật. Đây là điểm khác biệt mang màu sắc bộ phái, sẽ được bàn thêm ở chương Pháp Bảo.

Dù Thế Tôn được định nghĩa dưới hình thức nào, nội dung vẫn được giữ nguyên ý nghĩa: Thế Tôn là bậc đã giác ngộ hoàn toàn, thấy rõ thực tướng của hết thảy các pháp, đã an ổn thoát khỏi mọi khổ ách sanh tử.

Chúng ta cũng có thể hiểu Thế Tôn như là một đấng Toàn giác, hay Thực tại Như thực, như Bắc và Nam tạng ghi nhận: "Thấy Duyên khởi là thấy Pháp, thấy Pháp là thấy Phật" (2).

Chứng ngộ quả vị Phật là chứng ngộ Niết-bàn.

Bây giờ chúng ta đi vào ý nghĩa của Niết-bàn. Qua các định nghĩa gián tiếp về Như Lai, thì Niết-bàn mà Thế Tôn chứng ngộ, chứng nhập là kết quả của sự đoạn diệt Mười hai nhân duyên, hay đoạn diệt khổ.

Do đó, Niết-bàn có thể gián tiếp được định nghĩa như là "Khô diệt", "Ái diệt", "Thủ diệt", "Vô minh diệt", hay bằng các tên gọi tương đương khác như "Vô vi", "Vượt qua bực lưu", "Qua bờ bên kia". "Loại hết sanh y" v.v.... mà chúng ta có ngót ba mươi từ tương đương với Niết-bàn, ở Nikàya và A-hàm.

Trong Kinh Tập (Suttanipattà), Tiểu Bộ Kinh, chương "Con đường đến bờ bên kia", thanh niên Upasiva đã hỏi Thế Tôn về phép để qua bờ bên kia, Thế Tôn dạy:

*"Ngày đêm Ông nhận thấy,
Đoạn dục, ly nghi ngờ,
Ái diệt là Niết-bàn". -- (Sn. 205).*

Thanh niên Udaya hỏi: "Do đoạn diệt gì được gọi là Niết-bàn?", Thế Tôn dạy:

*"Do đoạn diệt khát ái,
Được gọi là Niết-bàn". -- (Sn. 214).*

Thanh niên Kappa đặt câu hỏi tương tự, Thế Tôn trả lời:

*"Không sở hữu, chấp trước,
Ta nói Người, Niết-bàn,
Già chết được đoạn tận".*

Kinh Tượng Tích Dụ thuật lại lời Thế Tôn dạy rằng:

"Sự tham dục, chấp trước, tham đắm trong Năm thủ uẩn tức Khổ tập; sự nhiếp phục từ bỏ tham dục tức Khổ diệt" (Khổ diệt tức Niết-bàn) (3).

Niết-bàn như thế là rời khỏi mọi chấp thủ. Vì rời chấp thủ, nên rời khỏi mọi tướng trạng, mọi ý niệm; vì ly niệm nên Niết-bàn không thể được diễn đạt bằng ngôn ngữ khái niệm. Do đó, mọi câu hỏi và mọi câu trả lời trực tiếp về Niết-bàn đều không được chấp nhận.

Trong Kinh Bà-sa-cù-đa Hòa Du (4). Vacchagotta đã đặt mười câu hỏi siêu hình và đã được Thế Tôn dạy rằng các câu hỏi ấy không phù hợp, bởi vì Thế Tôn (hay Niết-bàn) đã giải thoát khỏi sắc, thọ, tướng, hành, thức; trong khi các câu hỏi ấy chỉ có thể liên hệ đến sắc, thọ, tướng, hành, thức.

Nói cách khác, không thể nói Niết-bàn là gì, mà cũng không thể nói Niết-bàn không là gì. Chỉ có thể tạm thời đề cập đến Niết-bàn bằng thái độ phủ định, gián tiếp bằng các định nghĩa được trích dẫn ở trên, hoặc bằng các từ tương đương, không thực sự cắt nghĩa gì cả như từ "Tuyệt đối", "Bất tử", "Vô sinh" v.v...

Từ đây, chúng ta cần phải rất cẩn trọng và tỉnh giác một khi nói đến Niết-bàn. Nó không phải là một xứ sở, nó không liên hệ đến thời gian. Bởi thế, thật là dễ ngộ nhận khi nói "Đức Phật nhập Niết-bàn" hay "Nhập Vô dư Niết-bàn". Nguy hiểm là ở chữ Nhập. Nghĩa là chữ nhập ở đây là không có chủ thể và đối tượng của nhập thì mới gọi là "nhập".

Nhưng nếu diễn đạt như thế này thì người nghe do thiếu tỉnh giác có thể cho rằng Niết-bàn chỉ là trống không. Để tránh khỏi ngộ nhận đáng tiếc ấy, các nhà biên khảo thường trưng dẫn câu chuyện nổi tiếng về "Con rùa và con cá". Nếu rùa không thể nói cho cá nghe về những gì ở trên đất cạn, thì cũng thế, ngôn ngữ khái niệm của con người không thể nói lên được những gì của Niết-bàn. Đối với cá, trái đất không phải là không có; cũng thế, đối với chúng ta, những phạm phu, Niết-bàn không phải là trống không. Làm sao có thể nói lên được Niết-bàn khi chính Niết-bàn là sự đoạn diệt vọng tưởng?

Ở Kinh "Phật Thuyết Như vậy" (Ivivuttaka), Tiểu Bộ Kinh, Thế Tôn dạy:

"Này các Tỷ-kheo, có cái không sanh, không hiện hữu, không tác thành, không làm ra. Này các Tỷ-kheo, nếu không có cái không sanh, không hiện hữu, không tác thành, không làm ra, thì ở đây không thể trình bày được sự xuất ly khỏi sanh, khỏi hiện hữu, khỏi tác thành, khỏi làm ra. Do vì, này các Tỷ-kheo, có cái không sanh, không hiện hữu, không tác thành, không làm ra,

nên có thể trình bày được sự xuất ly khỏi sanh, khỏi hiện hữu, khỏi tác thành, khỏi làm ra (5).

Đi vào các ý nghĩa Niết-bàn của Bắc tạng, chúng ta sẽ lý thú làm quen với lối diễn đạt đây biểu tượng và thi vị.

Bát nhã cho rằng cứu cánh Niết-bàn là vượt qua hết mọi khổ ách. Khổ ách là do chấp thủ nhân ngã và pháp ngã. Nếu nhờ trí tuệ thấu rõ Năm uẩn là vô ngã thì sẽ cắt lìa chấp thủ và đi ra hết mọi khổ ách. Như thế, vượt qua khổ ách, hay đắc Niết-bàn, chính là sự chứng ngộ, chứng nhập đương thể vô ngã của các pháp. Đương thể ấy thì vô sinh (hay không sanh không diệt). Cho nên đắc Niết-bàn có nghĩa là đắc cái vô sanh. Mà đã là vô sanh thì vô đắc. Do đó, đắc Niết-bàn là không thấy có người đắc và pháp đắc. Khi hoàn toàn vô đắc thì gọi là Niết-bàn hay đắc Niết-bàn.

Tất cả chấp thủ là nội dung ngăn ngại việc chứng đắc Niết-bàn. Cho nên, nội dung của chứng đắc ấy là nội dung của đoạn diệt chấp thủ, đoạn diệt vọng tưởng. Tại đây, Niết-bàn có thể được trình bày gián tiếp như là sự hàng phục vọng tưởng.

Cũng từ Kinh Kim Cương, Thế Tôn dạy Tôn giả Tu-bồ-đề rằng: "Tại đức Phật Nhiên Đăng, Ta thật không có đắc A-nậu-đa-la-tam-miệu-tam-bồ-đề. Do vì không có đắc A-nậu-đa-la-miệu-tam-bồ-đề nên đức Phật Nhiên Đăng đã thọ ký cho Ta sau này thành Phật, hiệu là Thích ca Mâu ni."

Đây là lối diễn đạt nội dung chứng đắc Niết-bàn của Thế Tôn. Niết-bàn là nội dung của vô đắc ấy. Đó là nội dung của sự thể nhập vào thực tại vô ngã của các pháp.

Nói lên chỗ chứng đắc ấy của Thế Tôn, Kinh Lăng Già lại phát biểu một cách đầy sáng tạo và lý thú rằng:

*"Vô hữu Niết-bàn Phật
Vô hữu Phật Niết-bàn".*

(Không có đức Phật chứng Niết-bàn,
và cũng không có Niết-bàn của Phật chứng).

Nỗ lực phủ nhận sự kiện chứng Niết-bàn và phủ nhận Niết-bàn của Phật chứng là nỗ lực diễn đạt về Niết-bàn như thật, và đồng thời tránh ngộ nhận do suy tư đầy ngã tưởng của người đọc có thể dấy sinh.

Tổ Thế Thân, trong "Duy Thức Tam Thập tụng", gọi quả Niết-bàn là quả "chuyển y" và trình bày nội dung của chứng đắc Niết-bàn qua bài kệ hai mươi chín rằng:

*"Vô đắc bất tư nghị
Thị xuất thế gian trí
Xả nhị thô trọng cố
Tiện chứng đắc chuyển y".*

Thế là đắc Niết-bàn là đắc "Vô đắc", khi hành giả lìa xa mọi chấp thủ thế và đối tượng (nhân ngã và pháp ngã).

Trở lại Kim Cương, có hai bước trình bày giáo lý Kim Cương. Bước đầu nói về Không (không tánh, hay Vô ngã tánh), trình bày phần thô thiển của Vô ngã như thế là phủ nhận tất cả tướng. Nhưng bước thứ nhì thì trình bày phần thâm áo của Bát-nhã, xem Niết-bàn như là tất cả pháp.

*"Như Lai tức chư pháp như nghĩa,
Nhứt thiết chư pháp giải thị Phật Pháp".*

Ở mặt tương đối mà nói, thì phân biệt có Phật là chủ thể chứng ngộ, Niết-bàn là đối tượng chứng ngộ. Nhưng ở mặt tuyệt đối mà nhìn, thì Phật, Niết-bàn và sự chứng đắc Niết-bàn chỉ là một, không khác.

Quan điểm này rõ ràng không rời xa truyền thống của Giáo lý nguyên thủy Phật giáo. Hiểu như vậy, chúng ta mới khỏi sai lầm khi trình bày Phật, Niết-bàn và Thành đạo.

Tại đây, bùng sáng lên rằng các tông phái Phật giáo đều trình bày Niết-bàn theo cách trình bày gián tiếp, dẹp hết chấp thủ, vọng tưởng thì Niết-bàn hiển lộ.

Con đường đi đến Niết-bàn ở Nikàya và A-hàm là đoạn trừ ái, thủ, vô minh, hay đoạn trừ mười kiết sử (thân kiến, nghi, giới cấm thủ, dục, sân, hữu ái, vô hữu ái, mạn, trạo cử và vô minh).

Đó chỉ rỗng là công phu chuyển đổi vọng tâm (tâm lý vọng) mà không đặt vấn đề đến các pháp, hiện tượng giới này. Phải chăng đây là ý nghĩa mà Thế Tôn dạy trong Nikàya và A-hàm: "Khi Ta thanh tịnh, Ta thấy thế giới thanh tịnh". (Đây là quan điểm khác hẳn ngoại đạo) (6).

Đi thêm một bước diễn đạt tích cực nữa về Niết-bàn, lập trường chung của Bắc tạng cho rằng:

- Sinh tử tức Niết-bàn; và
- Phiền não tức Bồ-đề (Niết-bàn).

Ở Duy thức, ý nghĩa "Sinh tử tức Niết-bàn" là ý nghĩa của "Tam vô tánh", khi chấp thủ hoàn toàn bị đoạn diệt, khi tâm thức được chuyển thành bốn trí.

Các Thiền sư Trung Hoa thì gọi đó bằng một ngôn ngữ riêng: "Khi tu rồi, núi vẫn là núi". Cho nên, khi nói Niết-bàn không thể diễn đạt bằng ngôn ngữ khái niệm, thì điều này cần được hiểu là không phải chính ngôn ngữ bất lực, mà là do sự có mặt của ái, thủ của con người xuyên qua ngôn ngữ ấy. Một khi chấp thủ diệt thì ngôn ngữ cũng chính là thật pháp, Niết-bàn. Có lẽ đây là ý nghĩa mà Bắc tạng cho rằng mọi sự biểu hiện của đấng Giác ngộ đều là biểu hiện của Phật Pháp, Thật Pháp.

Kinh Pháp Hoa, bản dịch hai mươi tám phẩm của Tổ Cưu-ma-la-thập, chỉ bày "Tri kiến Phật". Tri kiến ấy là tri kiến thấy như thật pháp. Thấy như thật pháp là thấy Vô ngã pháp. Đắc tri kiến ấy là đắc Niết-bàn, nói khác đi, tri kiến ấy là Niết-bàn.

Pháp Hoa chỉ trình bày "Phật tri kiến" một cách gián tiếp, rất là biểu tượng. Do đó, qua suốt hai mươi tám phẩm kinh ta không thấy nói rõ Phật tri kiến là gì. Nhưng bằng trí tuệ, ta có thể đón nhận Phật tri kiến qua các hình ảnh biểu tượng, như hình ảnh từ đầu Kinh: "Thế Tôn nhập vô lượng nghĩa xứ định, rồi xuất vô lượng nghĩa xứ định, mới tuyên thuyết Pháp Hoa".

Hình ảnh đó nói lên rằng, chân lý Pháp Hoa có mặt trong sự an trú tâm trong Vô ngã pháp của hành giả (Vô lượng nghĩa, có nghĩa là thoát ly ý nghĩa; thoát ly ý nghĩa là thoát ly niệm; thoát ly niệm là rời khỏi mọi tướng chấp thủ). Như thế, Niết-bàn chính là thực tại Vô ngã. Hay, Niết-bàn chính là thực tại này với sự vắng mặt hoàn toàn của chấp thủ. Đây là ý nghĩa của "Thập Như Thị" trong kinh Pháp Hoa.

Về Hoa Nghiêm, nhiều nhà học giả Phật giáo, như Junjiro Takakusu hay Kimura Taiken, cho rằng Hoa Nghiêm là sự phát triển của giáo lý "Duyên sinh" của Phật giáo nguyên thủy.

Pháp giới trùng trùng duyên khởi của Hoa Nghiêm được nhìn qua "Đại Lâu Các Trang Nghiêm Tạng". (Vairochana Vyūha alankara garba) và được diễn đạt rằng:

"Đại lâu các này là trú xứ của những ai đã hiểu ý nghĩa Không, Vô tướng và Vô nguyện (Vô dục), của những ai đã hiểu rằng hết thảy các pháp đều là

vô phân biệt, rằng pháp giới vốn là vô sai biệt, rằng chúng sanh giới vốn là bất khả đắc, rằng hết thảy các pháp vốn vô sanh" (7)

Như thế, Pháp giới của Hoa Nghiêm chính là Pháp giới của Nikàya và A-hàm được xóa tan ái, thủ. Ở đây, Niết-bàn như là chính pháp giới được đoạn tận ái, thủ.

Trên đây, một số nét đại lược về Niết-bàn được bàn đến như là cứu cánh giải thoát. Bắc tạng và Nam tạng còn đề cập đến hai loại Niết-bàn: Hữu dư y và Vô dư y Niết-bàn. Thượng tọa bộ và A-hàm (Nhứt thiết hữu bộ) còn bàn rộng đến Niết-bàn hữu học và Niết-bàn vô học.

Kinh "Phật Thuyết Như Vậy", Tiểu Bộ Kinh, giải thích hai loại Niết-bàn:

"Này các Tỷ-kheo, có hai loại Niết-bàn giới... Thế nào là Niết-bàn giới của dư y? Ở đây, Tỷ-kheo là bậc A-la-hán, các lậu đã tận, Phạm hạnh đã thành, việc nên làm đã làm, đã đặt gánh nặng xuống, đã đạt được mục đích, hữu kiết sử đã diệt, đã giải thoát nhờ chánh trí. Trong vị ấy có năm căn còn tồn tại, ngang qua các căn ấy, vị ấy hưởng thọ khả ý, bất khả ý, vì rằng tự ngã không có thương hại cảm giác lạc, khổ. Với vị ấy, tham diệt, sân diệt, si diệt. Đây gọi là Niết-bàn giới có dư y.

Này các Tỷ-kheo, thế nào là Niết-bàn vô dư y? Ở đây, Tỷ-kheo là bậc A-la-hán... (như trên) ... Ở đây, đối với vị ấy, mọi cảm thọ đều không có hoan hỷ, ưa thích sẽ lắng dịu. Này các Tỷ-kheo, đây gọi là Niết-bàn không có dư y" (Tr. 144).

Sự khác biệt của Hữu dư y và Vô dư y Niết-bàn được trình bày như trên chỉ là sự khác biệt giữa hai vị A-la-hán đã đoạn tận lậu hoặc, nhưng vị Hữu dư y thì còn các cảm thọ khổ, lạc xảy đến qua thân năm uẩn, còn ở vị kia thì các cảm thọ đều được lắng dịu.

Thông thường, Hữu dư y Niết-bàn được hiểu như là Niết-bàn tại thế của Thế Tôn; Vô dư y Niết-bàn là Niết-bàn của Thế Tôn sau khi Ngài nhập diệt.

Tăng Chi Bộ Kinh IV, phẩm Bảy Pháp, có đề cập đến các loại Niết-bàn của bậc Thánh Bất Lai.

Niết-bàn của một A-la-hán gọi là Vô thủ trước Niết-bàn. Niết-bàn của Thánh Bất Lai gồm:

- Trung gian Niết-bàn (Antaràparinibbayi).
- Tồn hại Niết-bàn (Upahaccaparinibbayi).
- Vô hành Niết-bàn (Asankhàraparinibbayi)
- Hữu hành Niết-bàn (Sankhàraparinibbayi), và
- Thượng lưu Niết-bàn (Uddhamsoto).

Theo phân kinh này, Trung gian Niết-bàn là nhập Niết-bàn sau khi Thánh Bất Lai xả báo thân. Hạng này gồm có ba:

- a. Hạng đầu: Nhập Niết-bàn liền sau khi xả báo thân.
- b. Hạng hai: Nhập Niết-bàn liền sau khi thác sanh về Tịnh Cư Thiên.
- c. Hạng ba: Nhập Niết-bàn sau khi thác sanh về Tịnh Cư Thiên, sau một thời gian ngắn ở đó.

Tồn hại Niết-bàn là nhập Niết-bàn sau khi thác sanh về Tịnh Cư Thiên một thời gian lâu hơn.

Vô hành Niết-bàn là nhập Niết-bàn ở Tịnh Cư thiên (sau một thời gian lâu hơn nữa ở đó).

Hữu hành Niết-bàn là nhập Niết-bàn ở Tịnh Cư thiên, có khi vào lúc gần mãn tuổi thọ tại đó.

Thượng Lưu Niết-bàn là quả thấp nhất trong các quả Bất Lai vừa kể, nhập Niết-bàn sau khi thác sanh đến Sắc Cứu Cánh thiên (Có đi qua cõi sắc giới gọi là "Ngũ Bất Hoàn thiên").

Dù là Niết-bàn của Thánh Bất Lai, hay Niết-bàn hữu học, thì sự kiện chứng nhập Niết-bàn chỉ xảy ra khi vị Thánh đoạn tận vô minh, lậu hoặc. Như thế, Niết-bàn chỉ có một.

Sự kiện chứng ngộ Niết-bàn được gọi là Thành đạo.

Bây giờ chúng ta đi vào ý nghĩa Thành đạo và rút ra những bài học tu tập giải thoát qua sự kiện Thành đạo của Thế Tôn.

Thời điểm Thành đạo là cuối canh năm, lúc sao mai mới mọc, khi Thế Tôn chứng nhập toàn triệt pháp giới Duyên khởi. Chư Phật quá khứ và vị lai cũng chứng nhập pháp giới Duyên khởi, được gọi là Thành đạo hay đắc Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác.

Sau khi từ bỏ con đường của sáu năm khổ hạnh và từ bỏ con đường Thiên định của ngoại đạo, Thế Tôn nhập định theo hướng mới gọi là Thiên định Phật giáo và đi đến chứng đắc vô thượng.

1/- Ý nghĩa thứ nhất của Thành đạo nói lên rằng con đường đi đến giải thoát là Trung đạo: Trung đạo của tu tập và Trung đạo của giác ngộ.

- Tránh xa hai cực đoan, khổ hạnh ép xác và thụ hưởng dục lạc, là ý nghĩa của Trung đạo Tu tập.

- Pháp giới Duyên sinh tánh là ý nghĩa của Trung đạo giác ngộ.

2/- Ý nghĩa thứ hai là, bằng nỗ lực của tự thân, với sự tu tập đúng pháp, con người có thể giác ngộ ngay tại đời này.

3/- Ý nghĩa thứ ba, nội dung của Thành đạo là đoạn trừ vô minh, ái, thủ (đoạn diệt Mười hai nhân duyên), hay đoạn trừ Mười kiết sử. Đó là một quá trình chuyển đổi tâm lý và nhận thức. Vũ trụ mà các nhà khoa học gọi là vũ trụ khách quan, thực sự là thực tại dưới cái nhìn giác ngộ; vũ trụ ấy không phải là tự thân là hư vọng, khổ đau. Giải thoát ở đây là giải thoát tham ái, chấp thủ, mà không cần thiết phải chạy trốn khỏi cuộc đời, thế giới. Tự thân thế giới không thể được gọi là thực hay hư, bởi vì thực, hư là những gì của Mười hai nhân duyên sanh khởi (hữu vi) mà không phải là Mười hai nhân duyên đoạn diệt (vô vi).

4/- Ý nghĩa thứ tư, có sự kiện Thành đạo có nghĩa là vô minh, ái, thủ... không thực có, hay không có tự ngã. Tự ngã chỉ là sản phẩm của vô minh, không thuộc thực tại.

5/- Ý nghĩa thứ năm, đức Phật thành đạo có nghĩa là các pháp được nhìn dưới cái nhìn vô chấp thủ, được thấy thoát ly các tướng hay Vô ngã tướng. Nếu Vô ngã ở đây được hiểu theo nghĩa khẳng định, nghĩa là có cái tướng Vô ngã đối lập với ngã, thì đó không phải nghĩa "Trung đạo" của Thật pháp, bởi vì nó thuộc ý niệm. Nói một cách thật ôn. ***Thật pháp không liên hệ gì đến ngã hay vô ngã của một người chưa đoạn tận tham ái, chấp thủ.*** Thật pháp chỉ biểu lộ đối với những ai đã giải thoát hết lậu hoặc.

6/- Ý nghĩa thứ sáu, Thành đạo là trở về Thật pháp, trở về "Vô sinh", "Tịch diệt", đi ra mọi nghĩa đối đãi của thường, đoạn, khứ, lai, hữu, vô, sinh và diệt. Ý nghĩa của "trở về" này không thể được gọi là "đắc", không thể được gọi là "chứng", không thể được gọi là "trú". Bằng ngôn ngữ tương đối chỉ tạm thời gọi là "Vô đắc". Thật nghĩa của sự trở về ấy là không có trở về đâu cả, không có đâu cả, gọi là "Như Lai", nó không phải là kết quả của bất cứ một công phu tu tập nào, nó như là núi Hy-mã, công phu tu tập chỉ là con đường đưa đến; công phu ví như tiếng gõ cửa đánh thức mình ra khỏi giấc

ngủ, tiếng gõ cửa thì không phải là mình. Tu tập chỉ là công việc của gió làm tan mây ái, thủ đang che mờ trăng Thật pháp. Gió và mây thì không phải là trăng.

7/- Ý nghĩa thứ bảy, sự kiện Thành đạo của Thế Tôn mở ra cho nhân loại một con đường thoát khổ, một niềm tin thoát khổ. Sự kiện này xuất hiện như là chính Thế Tôn thọ ký cho tất cả sẽ trở thành Phật trong vị lai.

* * *

Nếu trung thành với giáo lý vô chấp thủ của Phật giáo, đừng để mình rơi vào khái niệm của ngôn từ, thì chúng ta sẽ nhận ra rằng, Phật, Niết-bàn và Thành đạo dù được diễn tả dưới nhiều hình thức khác nhau của Bắc tạng và Nam tạng, đều ngợi chiếu ánh sáng giải thoát của Phật Pháp, của cái mà ta chỉ gọi bằng một danh từ gọn ghẽ là Phật giáo.

Con đường đi về đó là con đường loại trừ ái, thủ, hay gọi là đoạn trừ lậu hoặc (dục lậu, hữu lậu và vô minh lậu) đi qua Giới, Định, Tuệ, Giải thoát và Giải thoát tri kiến.

Thế giới của Phật, Niết-bàn và Thành đạo không thể được xác nhận *là* thế giới ta đang thấy, không thể được xác nhận *không phải là* thế giới ta đang thấy, hoặc *vừa là vừa không là*, hay *không là không không là* thế giới ta đang thấy. Bởi vì nó là thế giới của người đã trừ hết lậu hoặc mà không phải của chúng ta, những người đang mang nặng lậu hoặc. Nó là thế giới của chứng nhập giải thoát./.

Ghi chú:

(1) Hán tạng: tập Đại II, 224c, Trung 137, Đại I 645b.

(2) Tượng Tích Dự Đại Kinh, Trung Bộ I - M 28, Tương Ưng III, tr. 144. Tiểu Bộ I, tr 489 - bản in sau năm 1975 và trước Đại Tạng Kinh Việt Nam.

(3) Mahāhatthipadopamasuttam, Trung Bộ I - Hán tạng: Tượng Tích Dự Đại Kinh, Đại I, 464b.

(4) Vicchagottaggisuttam, Trung Bộ II - Hán tạng: Kinh Kiến, Đại II, 245b

(5) Itivuttaka, Tiểu Bộ Kinh I, bản dịch của HT. Thích Minh Châu, 1982, tr. 443.

* Các trích dẫn về kinh Nikàya, Việt ngữ, đều thuộc bản dịch của HT Minh Châu.

(6) Kinh Pàlika - Kinh Ba-lê, Trường Bộ Kinh 24, Digha- Nikàya Vol. III PTS. London. 1992, p. 34.

(7) Thiên Luận, Suzuki, cuốn hạ, tr. 173, bản dịch của Tuệ Sỹ.

Chương Một - Phật Bảo Tiết VI

Các Tinh Thần Giáo Dục của Thế Tôn và sự Liên Hệ giữa Ngài với các hàng Đệ Tử, Chư Thiên, Ác Ma và Ngoại Đạo.

Viết về Thế Tôn, các nhà nghiên cứu Phật học thường đề cập đến Ngài như một đấng Giáo chủ đã tìm ra con đường giải thoát và chỉ rõ con đường ấy cho nhân loại, hoặc đề cập đến Ngài như một nhà đại tư tưởng, một nhà cách mạng xã hội, v.v... Nhưng có rất hiếm những luận văn, công trình đề cập đến Ngài như một nhà giáo dục tư tưởng, và giáo lý của Ngài như là một hệ thống tư tưởng giáo dục toàn diện và tiên tiến.

Trong tiết này, chúng ta tìm hiểu Thế Tôn qua lăng kính giáo dục.

Như chúng ta đã biết, giáo dục là nền văn hóa và văn minh của loài người. Phật giáo, qua hơn hai mươi lăm thế kỷ ảnh hưởng, đã đóng góp nhiều vào văn hóa nhân loại, nếu không muốn nói Phật giáo có thể làm nên cái gọi là văn hóa Phật giáo cho nhân loại. Sự kiện đóng góp này đủ soi tỏ Phật giáo như là một hệ thống giáo dục. Chúng ta hãy tìm hiểu cụ thể:

Giáo dục, hiểu theo nghĩa rộng rãi, như là con đường hai chiều của dạy và học của con người kể từ lúc sinh ra cho đến khi chết, và có mặt ở ba môi trường sinh hoạt: gia đình, học đường và xã hội.

Thuyết Nghiệp của nhà Phật xem sự hình thành của thân Ngũ uẩn này như là kết quả của các hành động trong quá khứ. Từ đây "Nghiệp mới" được hình thành qua các hành động cố ý của thân, khẩu, ý. Chủ trương của Phật giáo là giải thoát nghiệp: chuyển đổi từ nghiệp ác qua nghiệp thiện, và từ nghiệp thiện đến giải thoát. Thế có nghĩa: Phật giáo là con đường giáo dục con người

đủ hai mặt nhận thức và hành động, từ khi sinh ra cho đến khi chết, ở khắp các môi trường sống.

Đây là điểm gặp gỡ thứ nhất về ý nghĩa quãng đường giáo dục và môi trường giáo dục giữa Phật giáo và giáo dục, thế mà mãi cho đến hậu bán thế kỷ hai mươi giáo dục mới bắt gặp Phật giáo.

Niềm Tin Giáo Dục

Nói đến giáo dục là nói đến niềm tin căn bản của nó, cái niềm tin mở hướng phát triển muôn thuở. Giáo dục tin rằng trong con người có một khả năng gần như vô tận, có thể tiếp thu nhiều kiến thức, và có thể điều chỉnh mọi lệch lạc của tâm lý, vật lý, sinh lý và tư duy của tự thân. Đây là lý do mà học đường đã mở dạy rất nhiều môn học cho mọi người, gồm cả những người chậm trí.

Nguồn khả năng ấy, Phật giáo gọi là khả năng giác ngộ mà mọi người đều có thể vận dụng qua nỗ lực của tự thân. Đạo đế, trong Tứ đế của Phật giáo, là con đường vận dụng khả năng ấy. Có thể nói đây là cái thấy biết và là niềm tin vô ngã được mở ra từ lời dạy của Thế Tôn "Nhất thiết pháp vô ngã" (Sabbe dhammā anattā - Dhp. 279).

Do nhận thức là vô ngã, và các pháp là vô ngã nên mới có thể thực hiện sự chuyển hóa nhận thức và chuyển hóa các pháp, và mới có các công trình sáng tạo.

Nếu các pháp, gồm nhận thức, là hữu ngã, thì không bao giờ có thể có nguồn sáng tạo xuất hiện, và không bao giờ công cuộc giáo dục có thể được thực hiện. Giáo lý vô ngã của Phật giáo, như thế, quả đã dựng nên niềm tin căn bản của giáo dục, hay nói cách khác, niềm tin của giáo dục Phật giáo. Đây là điểm gặp gỡ thứ hai.

Mục Tiêu Giáo Dục

Một đường hướng giáo dục tốt luôn luôn nhắm đến hai mục tiêu: đào tạo con người xã hội và con người chính nó. Con người xã hội đáp ứng các nhu cầu xã hội như: kinh tế, văn hóa, giáo dục, quốc phòng, chính trị. Con người chính nó là con người toàn diện của vật lý, tâm lý, sinh lý, ý chí, tình cảm và trí tuệ đang trôi chảy. Một hệ thống giáo dục thiếu một trong hai mục tiêu ấy là một nền giáo dục không hoàn chỉnh.

Thế Tôn đã giáo dục con người đầy đủ các mặt ấy. Về mặt xã hội, Kinh Singalà (Trường Bộ Kinh số 31; Hán tạng: Kinh Thiện Sinh, Trường A-hàm) nói lên việc xây dựng sáu mối tương giao tốt của xã hội: Tương giao giữa cha mẹ và con cái; giữa thầy và trò; vợ và chồng; cá nhân và bà con, láng giềng, bạn bè; chủ và thợ; tu sĩ và cư sĩ.

Kinh Tăng Chi, Chương Bảy Pháp, đề cập đến bảy điều làm cho một quốc gia cường thịnh, Pháp Cú Sớ nói đến một chính phủ tốt cần thực hiện tốt mười điều gọi là "Thập vương tử pháp" (Pháp Cú Sớ và Jataka).

Kinh Chuyển Luân Thánh Vương Sư Tử Hống, Trường Bộ Kinh III - số 26, cho rằng nghèo đói là nguyên nhân chính của trộm cắp, hung ác, thù hận, bạo động và vô luân. Để cải thiện tình trạng xã hội ấy, cần phải cải thiện kinh tế bằng cách cung cấp hạt giống và phương tiện canh tác cho nông dân, cung cấp vốn đầu tư cho thương gia, và trả lương thích đáng cho công nhân. Bây giờ, Thế Tôn dạy, các lễ tế đàn cần được thay thế bằng các cuộc đại chẩn thí cho nhân dân.

Về mặt cá nhân, Thế Tôn dạy đến hạnh phúc của đời sống gia đình. Mỗi cá nhân cần thực hiện đủ: (1)

- Giỏi tay nghề, siêng năng, biết điều hành công việc.
- Biết quân bình chi, thu (giữ cho số thu lớn hơn số chi).
- Biết làm ra của cải hợp pháp bằng sức lao động của mình.
- Biết đầu tư.
- Biết làm bạn với thiện (Có giới, Tín và Tuệ).
- Biết quân bình sức khoẻ và tâm lý.
- Biết lo cho đời sau: tu Tín, Thí, Giới và Tuệ.
- Biết sống trong hiện tại, làm chủ suy tư, không tiếc nuối quá khứ, không mộng tưởng tương lai....

Với nội dung giáo dục đó, chỉ có nhà trường hiện đại của cuối thế kỷ hai mươi, với một hệ thống giáo dục hoàn mỹ gồm đủ giáo dục tâm lý, sinh lý và mỹ thuật, mới bắt gặp tinh thần và nội dung giáo dục đó của Phật giáo.

Tinh Thần Trách Nhiệm Cá Nhân

Trước tiên là tinh thần trách nhiệm cá nhân. Thế Tôn không dạy con người phải lệ thuộc Ngài, phải phó thác đời mình cho bất cứ một quyền năng nào cả. Ngài dạy "Người phải làm công việc của người, vì Như Lai chỉ dạy con đường" (Dhp XX 4). "Người là nơi nương tựa của chính người, không ai

khác có thể là nơi nương tựa". (Dhp. X II 4). "Ý dẫn đầu các pháp, ý là chủ, ý tạo..." (Dhp. I, 1).

Nói về nghiệp, Tăng Chi và Trung Bộ Kinh chỉ rõ: "Người là tác nhân, chủ nhân của nghiệp, là kẻ thừa tự của nghiệp" (2).

Nếu không có tinh thần trách nhiệm cá nhân thì nhân quả của Phật giáo không có gì để bàn đến nữa, Phật giáo không còn có lý do để có mặt ở đời. Nếu không có tinh thần trách nhiệm cá nhân thì học đường cũng không thể thiết lập giáo dục, và luật pháp xã hội sẽ không có chỗ thi hành, cuộc đời sẽ đại loại.

Tinh thần giáo dục trách nhiệm cá nhân luôn luôn phải được thực hiện tốt trong một hệ thống giáo dục hoàn bị.

Tinh thần giáo dục này bắt gặp tinh thần giáo dục của Phật giáo từ hơn hai mươi lăm thế kỷ qua.

Giáo Dục Cá Nhân

Phương thức giáo dục hữu hiệu và hợp lý nhất của học đường hiện đại là phương thức giáo dục cá nhân mà không phải là giáo dục tập thể. Bởi mỗi học viên có các điều kiện tâm, sinh, vật lý, tình cảm, trí tuệ và điều kiện sống khác nhau, nên cần được đón nhận các điều kiện và phương thức giáo dục khác nhau.

Tinh thần giáo dục cá nhân này phản ảnh tinh thần giáo dục "Khế cơ" của Phật giáo. Đức Thế Tôn đã thực sự áp dụng nguyên tắc khế cơ từ buổi đầu giáo hóa. Hình ảnh hồ sen có những cọng sen chưa ra khỏi bùn, có những cọng sen vừa ra khỏi bùn, có những cọng sen ở lưng chừng nước, cũng có những cọng sen vươn ra khỏi mặt nước, tiếp thu được ánh sáng mặt trời và tỏa ngát hương. Cũng thế, con người có những căn trí bất đồng, có người chóng hiểu, có người chậm hiểu, có người nặng về tham, có người nặng về sân, có người nặng về si, có người thích tịnh, có người thích hiểu động v.v... Nhưng tất cả, qua quá trình giáo dục, lần lượt sẽ như cánh sen vươn ra khỏi nước để trực tiếp tiếp thu giáo lý giải thoát. Thế là Thế Tôn không ngần ngại lên đường giảng dạy, giáo hóa tùy theo căn cơ, khích lệ khiến cho mọi người đều được lợi ích, an lạc và giải thoát. Thuật ngữ Phật giáo thường nói có đến 84.000 pháp môn tu, thích ứng với 84.000 căn cơ khác nhau của con người.

Về sau, trong thời kỳ phát triển của Phật giáo Bắc tông, tinh thần "Khế cơ" lại được xiển dương qua các giáo lý "Ngũ thừa", "Tam thừa", "Nhị thừa" và "Nhất thừa" của Kinh Pháp Hoa.

Thế Tôn đã vận dụng rất thiện xảo tinh thần "Khế cơ" vào cả mặt ngôn ngữ diễn đạt, cung cách diễn đạt và tâm lý thích ứng đối với đối tượng nghe Pháp, mà chúng ta gặp rất nhiều qua kinh điển của các bộ phái Phật giáo.

Khi đến với nông dân, Thế Tôn dùng ngôn ngữ và hình ảnh nhà nông; đến với chúng Sát-đế-lợi, Bà-la-môn, Thế Tôn biểu hiện cung cách và ngôn ngữ của chính họ.

Ngoài việc nói Pháp đúng đối tượng nghe, Thế Tôn còn nói Pháp đúng thời và đúng chỗ, khiến cho tác dụng của thời Pháp được tăng thêm hiệu quả. Ý nghĩa này cũng được gồm vào tinh thần "Khế cơ" ấy.

Giới luật cũng được Thế Tôn thiết lập trên nguyên tắc Khế cơ: Tăng, Ni, Nam, Nữ cư sĩ có giới luật riêng.

Các đối tượng tu tập Thiền chỉ và Thiền quán cũng được dạy khác nhau đối với các căn cơ khác nhau (Phần dẫn chứng sẽ được trình bày ở chương Pháp Bảo).

Để thấy rõ tác dụng của tinh thần Khế cơ này, chúng ta có thể trưng dẫn ví dụ đơn giản sau đây:

Cơm là thức ăn dinh dưỡng cho mọi người (đây là ý nghĩa "Khế lý"). Nhưng lượng cơm phải dùng khác nhau giữa người lớn và trẻ em, giữa lúc khoẻ với lúc bệnh (đây là ý nghĩa "Khế cơ"). Cơm đến với mình lúc no khác với lúc đói. Đây cũng thuộc ý nghĩa "Khế cơ".

Giáo dục hiện đại đã vận dụng nguyên tắc "Khế cơ" vào việc dạy học, vào việc chọn môn học, ngành học, nghề nghiệp cho học viên với một kỹ thuật tốt gọi là kỹ thuật giáo dục. Kỹ thuật giáo dục đi kèm theo với tâm lý giáo dục là điểm nổi bật tân kỳ, tiên bộ của giáo dục hiện đại. Điểm giáo dục Khế Cơ này của Phật giáo phải chờ đến hậu bán thế kỷ hai mươi, con người mới vận dụng vào học đường, mới bắt gặp nó.

Tinh Thần Thực Tiễn, Thực Tại

Một tinh thần giáo dục đặc sắc khác mà Thế Tôn truyền dạy là tinh thần "Thiết thực hiện tại", hay tinh thần thực tiễn, thực tại.

Phẩm "Cây Lau" dạy: (3)

*"Không than việc đã qua,
Không mong việc sắp tới,
Sống ngay với hiện tại,
Do vậy, sắc thù diệu,*

*Do mong việc sắp tới,
Do than việc đã qua.
Nên kẻ ngu héo mòn,
Như lau xanh lìa cành".*

Kinh "A-nan Nhất Dạ Hiền" ghi : (4)

*"Quá khứ không truy tìm,
Tương lai không ước vọng,
Quá khứ đã đoạn tận,
Tương lai lại chưa đến,
Chỉ có pháp hiện tại,
Tuệ quán chính là đây...".*

Với kiếp sống của con người thì chỉ hiện tại là có thực (tương đối). Sống có nghĩa là sống với hiện tại, sống vào hiện tại; hay nói cách khác, chỉ có hiện tại là sống. Sống ngay với hiện tại là tinh thần thiết thực. Than thở tiếc nuối quá khứ, hay mơ ước tương lai chẳng những để mình rơi vào chỗ phi thực, còn để mình vướng mắc vào rối loạn tâm lý, khổ đau và đánh mất hiện tại đang là, cái hiện tại sống động, mới mẻ, đầy sáng tạo, đầy nghĩa sống, và có thể hiện tại là vĩnh cửu nếu mình biết nhiếp phục (xóa tan ý niệm về thời gian).

Nếu không biết chấp nhận hiện tại như nó đang là, để vận dụng hiệu quả khả năng và trí tuệ của mình đi đến an lạc, hạnh phúc và giải thoát, thì, như Thế Tôn đã dạy, dung sắc của mình sẽ khô héo nhanh chóng như lau xanh lìa cành. Hạnh phúc và đời mình cũng khô héo như thế.

Nếu đi vào tâm lý giáo dục hiện đại, nhất là ngành tâm lý trị liệu (Psychotherapy), chúng ta sẽ bắt gặp liền kết quả này, phần lớn các rối loạn, sâu muộn của tuổi trẻ (hay của con người, nói chung) đều do tư duy của con người gây ra, nhất là những tư duy về những quá khứ không thiết thực, về những tương lai hảo huyền. Có những kết quả thống kê của giáo dục kết

luận rằng: Có thể 90% cuộc sống mình bị đánh mất bởi các tư duy và mộng tưởng sai lầm ấy.

Thật là dễ hiểu! Những sự kiện bất như ý xảy đến với mình, gây phiền muộn cho mình thì ít, mà tư duy của mình về các sự kiện ấy quấy rầy, phiền hà mình thì nhiều. Và lại, nghĩ nhiều về quá khứ và tương lai không thiết thực chỉ đánh mất thời gian và năng lượng, cái thời gian và năng lượng đáng lẽ được dùng vào các việc đem lại an vui cho mình và người.

Như thế, hiện tại và tại đây như là hòn đảo an toàn mà Thế Tôn đã chỉ cho con người nương tựa để khỏi bị rơi chìm vào trong đại dương phiền muộn của vọng tưởng, và để từ đó có thể đi vào nghĩa sống, hạnh phúc mà nghìn năm con người đi tìm kiếm.

Sau khi trở về với hiện tại, con người phải biết làm chủ tư duy và dục vọng (Tôn giả Ca-chiên-diên cắt nghĩa kinh Nhất Dạ Hiền Giả): Muốn hay không muốn những gì, tư duy hay không tư duy những gì để được lợi ích thiết thực.

Trong kinh Cùla-Màlunkya-putta (5), Màlunkya-putta đặt ra mười câu hỏi siêu hình để hỏi Thế Tôn (Thế giới thường hay vô thường? Như Lai có tồn tại sau khi chết? v.v...) Thế Tôn đã im lặng không trả lời. Ngài nói cho Màlunkya-putta nghe câu chuyện một người bị mũi tên độc. Vấn đề cấp thiết là giải phẫu giải độc ngay, chứ không phải là vấn đề tìm cho ra ngọn ngành mũi tên và người bắn mũi tên trước khi chịu giải phẫu. Cũng thế, vấn đề cấp thiết của con người là nhổ mũi tên "khổ đau" chứ không phải đi tìm những câu trả lời cho các vấn đề siêu hình không thiết thực.

Một lần ở Kosambi (Tương Ưng Bộ Kinh V), Thế Tôn dạy các Tỷ-kheo: "Những gì Như Lai biết ví như rừng lá Simsapa, còn những gì mà Như Lai giảng dạy thì ít như nắm lá trong tay, nhưng đây là những phương thức trừ khổ". Đây là tính chất thực tiễn, thực tế, rất thiết thực hiện tại của những lời giảng dạy của Thế Tôn.

Ở các kinh khác, ý nghĩa thiết thực hiện tại còn được Thế Tôn cắt nghĩa: Quán sát tự thân, tự tâm để thấy rõ tham, sân, si để đoạn trừ là thiết thực hiện tại.

Giảng dạy về hạnh phúc đời sống gia đình, như đã trình bày ở phần trước, là tính chất rất thực tế của tinh thần giáo dục của Thế Tôn, Thế Tôn đã không hề chỉ cho hàng đệ tử đi vào cầu nguyện hay tế lễ trên đường tìm kiếm hạnh

phúc. Ngài dạy: Tế đàn có ý nghĩa là tế đàn bố thí, giúp đỡ tha nhân và tế đàn có ý nghĩa nhất là sự tu tập giải thoát của chính tự thân. (6)

Tinh thần thực tiễn, thực tế là một tinh thần giáo dục nổi bật của tâm lý giáo dục hiện đại. Qua tinh thần thực tiễn ấy, Phật giáo nổi bật lên sắc thái rất là "giáo dục".

Tinh Thần Phê Phán

Một tinh thần nổi bật khác rất "đại học", rất "khoa học", đã làm kinh ngạc các nhà nghiên cứu tôn giáo, là tinh thần phê phán căn cứ vào thể nghiệm của chính tự thân giữa cuộc sống trôi chảy này. Khi khuyên bảo những người Kàlama đang hoang mang nghi ngờ trước lời tuyên bố của ngoại đạo chỉ cho giáo lý của mình là đúng, là số một, Thế Tôn dạy: "Này các Kàlama, đừng để bị dẫn dắt bởi những báo cáo, hay bởi truyền thống hay bởi tin đồn. Đừng để bị dẫn dắt bởi thẩm quyền kinh điển, hay bởi lý luận suông, hay bởi suy lý, hay bởi sự xét đoán bề ngoài, hay bởi vì thích thú trong những lý luận, hay bởi những điều 'tuồng như' có thể xảy ra, hay bởi ý nghĩ 'Đây là bậc Đạo sư của chúng ta'. Nhưng này các Kàlama, khi nào các Ông tự mình biết chắc chắn rằng những việc ấy là thiện là tốt, hãy chấp nhận và theo chúng". (7)

Thế Tôn dạy các đệ tử xem xét ngay cả Thế Tôn đã thấy rõ chân giá trị của Ngài.

Tinh thần phê phán đó luôn luôn gắn liền với thực tế, thực tại, rất khách quan, rất hiểu biết không để cho nhận thức của con người chịu nô lệ dưới bất cứ một sức mạnh, quyền năng nào. Hiện nay, tinh thần phê phán làm chuẩn cho các tinh thần đại học.

Tinh Thần Hướng Dẫn

Như đã trưng dẫn, Thế Tôn xác nhận Thế Tôn chỉ là người chỉ đường, còn mình phải làm lấy công việc của chính mình. Kinh Venaka Moggallàna (Trung Bộ III) Kinh Đại Niết-bàn (Trường bộ II; Hán tạng: Bát Niết bàn) chép: Vào thời điểm sắp từ giã cuộc đời, Thế Tôn từ chối vai trò lãnh đạo Tăng chúng khi Tôn giả A-nan xin Thế Tôn cho lời di giáo của bậc lãnh đạo, và Tôn giả bản khoản rằng sau khi Thế Tôn nhập diệt, Tăng chúng sẽ không có ai lãnh đạo. Thế Tôn dạy: "Nương tựa Pháp, Pháp lãnh đạo". Pháp ở đây phải được hiểu là con đường đưa đến an lạc, hạnh phúc, giải thoát. Trọn bốn

mười lăm năm giáo hóa, Thế Tôn luôn luôn là người chỉ đường mà không bao giờ ra lệnh hoặc bắt ép ai tuân phục Ngài.

Tinh thần hướng dẫn của Tâm lý giáo dục hiện đại, ngành giáo dục chỉ đạo, là tinh thần căn bản của giáo dục mới, nhân bản. Theo đó, một nhà giáo tốt phải là một hướng dẫn viên tâm lý.

Như thế, chính Thế Tôn đã mở đường cho một nền giáo dục tiên tiến từ hơn hai mươi năm thế kỷ trước, qua tinh thần giáo dục hướng dẫn rất người, rất nhân bản trong thái độ hiểu biết.

Bác tạng nhìn Thế Tôn như một vị vua thầy thuốc, xem bệnh chúng sanh và cho thuốc. Đây cũng chỉ là tinh thần chỉ đường. Ở Nikàya và A-hàm, Thế Tôn đề cao phương pháp giáo hóa thân thông, qua thân giáo và khẩu giáo, bằng quan sát và phân tích thực tế. Mục đích việc giảng dạy của Ngài là giúp người nghe tự mình nhận ra con đường và tự mình thực hiện con đường.

Tinh Thần Khích Lệ

Tinh thần giáo dục "hướng dẫn" vốn đã là một tinh thần giáo dục đặc sắc lại được Thế Tôn vận dụng khéo léo song song với sự khích lệ tâm lý, sự khích lệ mà con người cần như là dưỡng khí.

Nikàya và A-hàm thường ghi lại: "Thế Tôn đã thuyết pháp và đã khích lệ, làm cho mọi người đều được lợi ích. Cho đến các bậc Thánh hữu học vẫn còn cần được Thế Tôn khích lệ".

Các phẩm "Dược Thảo Dụ", "Thọ Ký", "Phổ Hiền" của Pháp Hoa cũng làm sống lại tinh thần khích lệ ấy của Thế Tôn.

Đến giờ phút cuối cùng của cuộc sống này, Thế Tôn còn không quên khích lệ chư Tăng: "Các pháp hữu vi là vô thường, hãy tinh tấn lên, chớ có phóng dật", và khích lệ vị thị giả thân quý của Ngài: "Này A-nan, chớ có sầu muộn, không bao lâu nữa Ông sẽ chứng đắc những gì chưa chứng đắc". (Kinh Đại Bát Niết Bàn, Trường Bộ I, 1991).

Từ chuyên môn của ngành Tâm lý giáo dục hiện đại gọi sự khích lệ ấy là "Encouragement" và nhắc nhở các nhà giáo, các nhà tâm lý trị liệu, đừng bao giờ quên rằng: Học trò của mình và thân chủ của mình đang cần sự khích lệ.

Thật là lạ lùng, cách đây hơn hai mươi lăm thế kỷ Thế Tôn đã vận dụng thiện xảo sự khích lệ tâm lý trên đường giáo hóa của Ngài.

Tinh Thần Tự Tín, Tự Chủ

Khích lệ là chuẩn bị để xây dựng tinh thần tự tín và tự chủ của hàng đệ tử.

Bên cạnh sự trình bày giáo lý thật minh bạch về khổ, khổ tập, khổ tập diệt, và khổ tập diệt đạo, Thế Tôn xác nhận rằng bằng nỗ lực riêng của mình, con người có thể thực hiện được giải thoát ngay trong đời này. Chỉ cho con người trở về nương tựa chính mình là dạy con người trở về với tự tín.

Lòng tự tín không thể thiếu được đối với người tu tập giải thoát. Nó cũng không thể thiếu đối với người đời. Không tin người khác thì mình có thể sống được, nhưng không tin ở mình thì thật là khó sống, hoặc giả nếu có thể sống thì cũng đã đánh mất nghĩa sống.

Trong lộ trình tu tập chuyển đổi tâm lý, Thế Tôn dạy tín là khởi đầu cho hỷ, lạc, khinh an... Thánh Tu-đà-hoàn được định nghĩa như là có lòng tin bất thối ở con đường tu tập giải thoát của mình.

Sự kiện Thế Tôn đã ra đời và tu tập cho đến lúc thành đạo là sự kiện thiết lập tự tín của con người đang ở giữa vùng sinh tử mờ mịt, bao la.

Ngoài những lời dạy khích lệ trực tiếp các đệ tử, Thế Tôn còn vận dụng các hình thức gián tiếp như các trường hợp Ngài tuyên bố chứng đắc trí của một số đệ tử nhỏ tuổi (Sa-di). Điển hình là trường hợp đệ tử của Tôn giả Xá-lợi-phất và đệ tử của Tôn giả A-nậu-lâu-đà (Trưởng lão Tăng kệ), qua một số đệ tử nhập đạo khi tuổi đã già, một số các ngoại đạo đầu Phật, một số trường hợp các Ni như Tôn ni Patàcàra, người đã chịu khổ đau ê chề trong cuộc sống đến độ tuyệt vọng (Trưởng Lão Ni Kệ) v.v...

Việc chọn Tôn giả Xá-lợi-phất làm "Tướng Quân Chánh Pháp", Tôn giả Mục Kiền Liên làm vị "Đệ tử thứ hai" của Thế Tôn (hai Tôn giả này tu sau một ngàn đệ tử khác và tuổi đời nhỏ hơn nhiều vị khác) và Tôn giả Upàli (người thợ hớt tóc) chủ trì về Luật, cũng nói lên một ý nghĩa khích lệ nào đó nữa, ngoài thực chất giá trị của các Tôn giả này. Đây là niềm tin và sự khích lệ mà Thế Tôn dành cho Tăng chúng rằng: Giác ngộ không hẳn liên hệ đến thời gian tu hành, tuổi đời hay giai cấp xã hội. Ai cũng có thể đắc Tuệ giác tối thượng, tùy theo nỗ lực tu tập của mình.

Trường hợp Thế Tôn độ Tôn giả Nan-đà (Nanda) là một trường hợp điển hình khác nói lên tác dụng tâm lý khích lệ của Thế Tôn.

Tôn giả Nan-đà vốn mê nhan sắc của người vợ mới cưới (chưa hợp cận) nên không tu hành được. Thế Tôn phương tiện vận dụng thần thông đưa Nan-đà xuống hỏa ngục. Tại đó quỷ ngục chỉ Nan-đà thấy chảo dầu sôi và bảo rằng: "Chảo dầu này đang chờ Tôn giả Nan-đà, người đang lười biếng tu tập". Doạn, Thế Tôn đưa Nan-đà lên viếng "Tam thập tam thiên". Tại đây, các Tiên nữ diễm lệ hứa chờ Tôn giả Nan-đà cùng chung sống, nếu Tôn giả siêng năng tu hành. Trở về trái đất Tôn giả Nan-đà không còn nhớ vợ nữa, chỉ nghĩ đến các tiên nữ và nỗ lực tu tập, sau đó, đắc luôn Thánh quả.

Tùy theo tâm lý mà Thế Tôn đã khích lệ, Trưởng lão Tăng Kê ghi một trường hợp nổi bật màu sắc khích lệ khác, trường hợp bà mẹ của Tôn giả Xá-lợi-phất.

Sinh thời, khi Tôn giả đã là trưởng tử của Như Lai, bà vẫn thường rầy la Tôn giả là đại, bỏ giàu sang mà đi xin ăn vất vả. Dù biết mẹ theo ngoại đạo, thờ Phạm thiên nhưng Tôn giả không độ được mẹ bằng thân giáo và khẩu giáo, và không tìm thấy có phương cách nào hơn là chịu đựng sự la rầy của mẹ, mỗi lúc Tôn giả gặp bà. Cho đến ngày sắp nhập Niết Bàn, Tôn giả trở về nhà thăm mẹ và thị hiện đi chày. Các vua Trời Dục giới lần lượt đến xin làm thị giả hầu Tôn giả trong giờ phút cuối cùng. Cả đến vua Trời Phạm Thiên cũng đến xin hầu hạ, Tôn giả từ chối tất cả. Sau khi các vua Trời ra đi, bà mẹ mới hỏi Tôn giả về các vua Trời ấy. Tôn giả nói: "Ông vua Trời đến sau cùng là vua Trời Phạm Thiên, vị mà mẹ tôn thờ". Bà mẹ mừng rỡ trong kinh ngạc, nhận ra rằng con mình chắc được đạo lớn. Lòng bà chi xiết hân hoan... Biết là thời điểm độ mẹ đã đến, Tôn giả thu nhiếp thân tâm thanh tịnh và nói Pháp cho mẹ nghe. Bà liền đắc ngay quả Tu-đà-hoàn, nhờ được phần khích lệ trước đó, Tôn giả liền nhập Niết Bàn ngay tại chỗ ấy.

Trong điều kiện tâm lý hân hoan, hỷ, lạc, giáo lý giải thoát rất dễ được người nghe thể nhập.

Do vậy, các kinh Bắc tạng, theo truyền thống ấy thường hết sức ca ngợi, tán thán, khích lệ người thọ trì, đọc tụng, biên chép và giải nói kinh điển. Đây là hình thức xây dựng tự tín cho hành giả trong bước đầu vào giải thoát.

Kinh Kim Cương và Kinh Pháp Hoa có thể điển hình cho tinh thần khích lệ tự tín ấy. Một Kinh Kim Cương ngắn mà có đến mười bốn lần Thế Tôn tán thán công đức của người thọ trì, đọc tụng, giải nói...

Qua lãnh vực giáo dục ở học đường, tự tín là một đức tánh mà giáo dục có trách nhiệm xây dựng cho con người. Bởi thiếu tự tín thì sẽ thiếu tự chủ, sinh ý lại, không vận dụng hiệu quả khả năng của tự thân để giải quyết và xây dựng cá nhân.

Thiếu tự tín thì tâm lý giáo dục không thể vận dụng các kỹ thuật giáo dục để giúp cho tuổi trẻ giải quyết các vấn đề của họ, và cũng không vận dụng được khả năng sáng tạo. Khi mà các vấn đề tâm lý của cá nhân tuổi trẻ không được giải quyết hữu hiệu, thì việc dạy và học cũng không mất nhiều hiệu quả.

Đi vào vấn đề quốc gia xã hội, một dân tộc hùng cường không thể là kết quả xây dựng của những thế hệ trẻ thiếu tự tín và nhiều sâu muộn.

Chỉ nhìn đơn giản như thế, ta cũng nhận ra được tính cách quan trọng của tinh thần giáo dục khích lệ và tự tín. Các tinh thần đó đã được Thế Tôn giáo dục các hàng đệ tử của Ngài cách đây hai mươi lăm thế kỷ.

Tinh Thần Độc Lập, Trừ Nô Lệ

Phật giáo dạy con người đi vào giải thoát, có nghĩa là đi ra khỏi mọi trói buộc, mọi ách nô lệ. Nô lệ lớn nhất của hiện tượng giới là nô lệ chính dục vọng của mình. Gốc của dục vọng chính là vô minh. Đó là con đường Bát chánh dẫn đến vô tham, vô sân, vô si, thoát ly khỏi mọi khổ ách. Thực hiện con đường này là thực hiện từng bước tự tri, tự chủ, hay làm chủ. Một nền giáo dục như thế hẳn sẽ đào tạo nên những mẫu người làm chủ; sống lợi ích cho bản thân và xã hội, vì hạnh phúc của cá nhân và xã hội, đập vỡ mọi ách trói buộc bên trong và bên ngoài.

Giáo dục tinh thần độc lập, tự chủ cho tuổi trẻ là một mục tiêu xã hội mà học đường cần thực hiện nghiêm túc. Tinh thần giáo dục đó của Phật giáo, do đó, phù hợp với các nền giáo dục và văn hóa của các quốc gia.

Khai triển tinh thần giáo dục vô tham, vô sân si, và vô si rộng thêm nữa, chúng ta lại bắt gặp một tinh thần tích cực khác của Phật giáo đóng góp ý nghĩa vào công cuộc xây dựng xã hội tốt đẹp.

Tiếp thu tinh thần vô tham, thì tuổi trẻ sẽ tự mình đập dất hiện tượng tham nhũng của xã hội, hay ít nhất không tạo điều kiện thuận lợi cho tham nhũng phát sinh. Nhân danh đời sống tâm linh, tham nhũng dễ bị loại trừ hơn là những nhân danh giáo dục khác.

Vô sân thì sẽ dập tắt được một số hiện tượng nổi loạn, tranh chấp, gây lộn trong xã hội.

Vô si sẽ giúp mở rộng đường vào trí tuệ và sáng tạo những nhân tố của văn hoa tốt, và của văn minh nhân loại.

Thật là đáng tiếc nếu một đường hướng giáo dục của Phật giáo tốt đẹp và tích cực như thế không được vận dụng hữu hiệu vào học đường mới hiện nay.

Trên đây không phải chỉ là một số tinh thần giáo dục Phật giáo được rút tĩa một cách rời rạc, mà là nằm trong một cái nhìn nhất quán, có tính toàn diện và toàn vẹn.

Giáo Dục Con Người Toàn Diện

Một nền giáo dục chỉ dạy những kiến thức chuyên môn để một chiều đáp ứng các mục tiêu xã hội thì không phải là giáo dục toàn diện.

Một nền giáo dục chỉ cung cấp kiến thức, rèn luyện sức khoẻ và một số vấn đề luân lý, đạo đức, đầy ước lệ cũng không phải là toàn diện.

Một nền giáo dục trao truyền kiến thức, thể dục, đức dục, mỹ dục, sinh lý và lao động cũng chưa nói lên được ý nghĩa toàn diện. Vấn đề đường hướng giáo dục này trở nên toàn diện hay không là do đó có cái nhìn nhất quán và toàn diện về con người hay không.

Đặt vấn đề như thế là đặt vấn đề về mẫu người giáo dục. Con người là gì cần được xác định trước khi quyết định nội dung phải dạy con người những gì và dạy như thế nào.

Các đường hướng giáo dục tiên tiến vẫn thường bất ổn trong việc xây dựng mẫu người này.

Phật giáo đặc biệt nổi bật ở trí tuệ, nhìn thấy con người và sự vật như thật, nên hy vọng sẽ đề bạt được một mẫu người khả dĩ lý tưởng.

Thế giới này do Duyên sinh. Con người cũng do Duyên sinh. Thế giới và con người có cùng chung tánh Duyên sinh ấy nên cùng có mặt trong một tương quan bất nhị. Cá nhân, gia đình và xã hội đều ở trong sự tương quan bất nhị đó.

Thế Tôn định nghĩa cái gọi là con người chỉ là tập hợp của Năm uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành và thức). Năm uẩn ấy cũng chính là thế giới, theo lời dạy của Thế Tôn (Tương Ưng Bộ Kinh IV, phẩm Migajàla và nhiều Kinh khác). Giáo dục con người là giáo dục toàn diện Năm uẩn ấy.

Về sắc uẩn, chỉ rõ về con người và thế giới vật lý, sự sinh thành, tồn tại và hoại diệt của nó. Tương tự đối với bốn uẩn còn lại. Năm uẩn ấy trống không, không có tự ngã, chúng là hiện hữu của tương duyên nên vô thường và khổ đau. Tuy nhiên, theo trí tuệ Phật giáo, Năm uẩn không phải là gốc khổ đau. Trọng điểm của giáo dục là chỉ rõ lòng tham ái, chấp thủ, là gốc của khổ đau mà không phải là thế giới vật lý thường xuyên trôi chảy, và đồng thời chỉ rõ gốc của an lạc, hạnh phúc thực sự là trí tuệ hay trí tuệ giải thoát. Từ đây, nhà giáo dục Phật giáo cần xác định một số nội dung của giáo dục: ***Trí tuệ (wisdom) chứ không phải là kiến thức (knowledge)***. Kiến thức chỉ là sản phẩm của tư duy ngã tính, một phần tố của con người, mà không phải là con người toàn diện. Nó không nói lên thực tại vô ngã và hạnh phúc chân thật vô ngã. Chỉ có khi trí tuệ (chánh kiến và chánh tư duy) có mặt thì con người toàn diện mới có mặt. Giáo dục toàn diện là giáo dục vừa cung cấp kiến thức vừa tạo điều kiện cho trí tuệ ấy sinh khởi.

Tiêu chuẩn giá trị là hạnh phúc chứ không phải là luân lý.

Nếu chúng ta không thể phủ nhận mục tiêu của cuộc sống là hạnh phúc, thì tiêu chuẩn giá trị của cuộc sống phải là hạnh phúc, chứ không phải là các nguyên tắc đạo đức hay kỷ luật đầy ước lệ của học đường cũ. Trong học đường mới, con người toàn diện chỉ chấp nhận và giữ lại những điểm đạo lý, kỷ luật nào phù hợp với hướng đi về hạnh phúc ấy.

Ví dụ nói dối là xấu, theo nguyên tắc luân lý. Nhưng nói dối để cứu khổ thì khác. Học đường trong trường hợp này, phải chọn lựa lợi ích và hạnh phúc của xứ sở và con người hơn là nói thật gây tai hại.

Vấn đề giáo dục mỹ thuật, tình cảm và sinh lý.

Các môn học về nhạc, họa, mỹ thuật v.v... tình cảm và sinh lý cần được đưa vào học đường để dạy cho học sinh theo từng lứa tuổi thích hợp. Các môn ấy phải được đánh giá cần thiết như là các môn khoa học xã hội khác.

Một hệ thống giáo dục mà không nhận ra tầm quan trọng của giáo dục thẩm mỹ, tình cảm và sinh lý thì còn lệch lạc, không toàn diện. Vấn đề chủ yếu

của giáo dục là giúp tuổi trẻ biết nhìn và biết sống như thế nào để đem lại hạnh phúc cho mình và cho xã hội.

Vấn đề con người với văn hóa truyền thống.

Văn hóa, truyền thống là sản phẩm của con người. Vì vậy, cần đặt con người và hạnh phúc của con người trước văn hóa và truyền thống. Đặt con người sau văn hóa, truyền thống là đặt cái cày trước con trâu. Thế Tôn đã dạy: "Đừng để bị dẫn dắt bởi truyền thống...". Giáo dục mới và toàn diện chỉ duy trì những truyền thống tốt đẹp, những gì văn hóa cũ thích hợp với đường hướng giáo dục này. Chính vai trò của nền giáo dục toàn diện là xây dựng một nền văn hóa mới toàn diện.

(xem tiếp đoạn kế)

Giáo Dục Đánh Thức

Thế Tôn chỉ là người chỉ đường, con người có thể thực hiện giải thoát bằng nỗ lực riêng của mình. Như thế, giáo dục Phật giáo là đường hướng giáo dục đánh thức. Đạo để là con đường giúp con người đánh thức Tuệ giải thoát vốn có sẵn trong mình. Dạy Đạo có nghĩa là trao truyền phương pháp, soi sáng tư duy để khơi dậy nguồn sáng trong mỗi con người, chỉ đường để vạch mở những gì đang che mờ tâm thức.

Một nền giáo dục như thế hoàn toàn không đặt nặng ký ức, tín điều, cũng không đặt nặng kiến thức, bởi mục đích nhằm đến là giúp người học đi ra khỏi sầu, bi, khổ, ưu não đang đè nặng tâm tư họ, mặt khác giúp họ thích ứng với hướng phát triển của xã hội.

Học đường tiên tiến ngày nay đào tạo con người đáp ứng hai mục tiêu: con người chính nó và con người xã hội. Nhưng chiều hướng phát triển có thể nhấn mạnh con người chính nó để có thể tận gốc giải quyết các khủng hoảng tâm lý và xã hội.

Chúng ta có thể chủ quan cho rằng: Giáo dục Phật giáo có thể ổn định hướng phát triển cho một nền giáo dục nhân bản và toàn diện. Với tinh thần khoa học và kỹ thuật giáo dục tiên tiến, và với tinh thần chỉ đạo giáo dục của Phật giáo, học đường có thể hiện tốt hai mục tiêu chính của giáo dục ấy.

Giáo Dục Thiên Định

Giáo dục Thiền định là sắc thái giáo dục đặc biệt của Phật giáo, chưa được thực sự vận dụng vào trong bất cứ một hệ thống giáo dục hiện đại nào.

Phương pháp giáo dục Thiền định rất giản dị, rất người, nhưng đưa đến những kết quả lớn, kết quả tốt về mặt giáo dục tâm lý, tình cảm, hoàn bị tinh thần giáo dục tự trị tự chủ, tự tin, trách nhiệm cá nhân; đồng thời mở rộng hướng sáng tạo, nhân tố của văn hóa và văn minh.

Về tình cảm, Thiền định đưa con người vào phần khởi, hân hoan, hỷ lạc, an tịnh, buông xả và tình thương v.v..

Về tâm lý, Thiền định là quá trình chuyển đổi tâm lý, từ tâm lý thụ động sang tích cực; từ tham, sân, si qua vô tham, vô sân, vô si; từ thất niệm qua tỉnh giác v.v...

Về cảm thọ, Thiền định đưa vào các cảm thọ lạc, hạnh phúc và khắc phục các cảm thọ khổ của thân và tâm. Trong cảm thọ này của Thiền định, hành giả hầu như bắt gặp cái đối tượng gọi là "hạnh phúc" mà con người đang mãi tìm kiếm (sẽ nói thêm ở Chương Pháp Bảo).

Thiền định còn giáo dục tốt kỷ ức, khả năng tập trung. Kết quả này sẽ giúp tuổi trẻ tiếp thu kiến thức tốt.

Các điểm tâm lý tự chủ, độc lập, cảnh tỉnh và khả năng tập trung là các điều kiện tốt chuẩn bị cho các nguồn sáng tạo bùng vỡ. Tự thân các cảnh giới Thiền đã là kết quả sáng tạo của Tâm. Trạng thái tâm lý ổn định, an toàn của Thiền, không bị vướng mắc nặng vào tư duy, đúng là trạng thái tâm lý của người sáng tạo ở thời điểm sáng tạo, như các nhà giáo dục khảo sát về sáng tạo đã tìm thấy.

Mặt khác, Thiền định giúp tuổi trẻ loại bỏ các tâm lý mệt mỏi, thụ động, chán nản, sầu muộn, dao động.

Đây là đối tượng giáo dục mà ngành tâm lý giáo dục cần thực hiện để hỗ trợ cho việc dạy và học có kết quả tốt.

Ngày nay, Nhật Bản đã vận dụng Thiền vào họa, nhạc, thi ca, trà đạo và nhu đạo (Judo), Thiền như là sắc thái của văn hóa Nhật trong cận đại và hiện đại.

Ở Việt Nam, Thiền đã ảnh hưởng sâu đậm vào văn hóa trong suốt bốn trăm năm dưới triều đại nhà Lý và nhà Trần, đã tạo nên một giai đoạn lịch sử

vàng son: mạnh về quốc phòng, sáng về văn hóa và đoàn kết chặt chẽ lực lượng dân tộc, Triều Lý thì Bắc đánh Tống, Nam bình Chiêm; triều Trần thì ba lần đánh tan quân Nguyên, đạo quân đã đánh bại cả châu Âu. Lịch sử Việt Nam đã ghi lại thành công lịch sử của giai đoạn này như là kết quả chịu ảnh hưởng của Thiền định Phật giáo.

Trong tập bia ký của vua A-dục (Asoka), "Les Inscriptions d'Asoka" (Jules Bloch, Paris, Société d'édition "Les Belles Letters", 1950), vua A-dục đã để lại cho thế hệ ta một sự ngạc nhiên kỳ thú: Vua là một nhà chinh phục lừng danh lại gác kiếm và dùng Chánh pháp (Phật giáo) để giáo dục nhân dân. Giáo lý mà nhà vua giảng dạy cho dân Ấn bấy giờ là Thiền Định. Nguyên văn bia ký ghi: "Tiến bộ của luật pháp trong loài người chỉ có hai phần, do các luật lệ và do Thiền định. Nhưng các luật lệ thì có ích lợi ít, Thiền định thì có lợi ích nhiều hơn". (*Ce progrès de la loi parmi les hommes a été obtenu de deux facons seulement, par les règles de la loi et par la méditation. Mais sur ce point, les règles sont peu de chose, la méditation compte d' avantage - p. 171*).

Nhà vua cho rằng Thiền định còn hữu hiệu hơn là giới luật và luật pháp.

Đạo đế mà Thế Tôn dạy, nội dung là con đường thực hiện Thiền định để đi vào Tâm và Tuệ giải thoát.

Lời di huấn sau cùng của Thế Tôn là: "Đây là gốc cây, đây là căn nhà trồng, hãy nỗ lực Thiền định, chớ để hối tiếc về sau".

Giáo dục Thiền định như thế có dấu hiệu sẽ là nhân tố tốt cho một nền giáo dục nhân bản và toàn diện.

Tinh Thần Giáo Dục Trung Đạo

Ý nghĩa Trung đạo của hành động là lánh xa hai cực đoan: hưởng thụ lạc dục lạc và khổ hạnh ép xác, lười biếng và nỗ lực quá mức.

Khi dạy về tinh tấn, Thế Tôn cho rằng tinh tấn như là một đức tính chủ yếu để hoàn thành các đức tính khác. Tuy nhiên, phải hành động đúng nghĩa Trung đạo.

Tinh tấn quá mức, tâm lý sẽ rơi vào trạo cử; tinh tấn không đúng mức (yếu) thì tâm lý sẽ rơi vào hôn trầm thụ động. Thế Tôn đã để lại bài học lịch sử của kinh nghiệm tự thân của Ngài về tinh thần giáo dục Trung đạo ấy: sau

khi từ bỏ sáu năm ép xác khổ hạnh, Thế Tôn đi vào con đường trầm tư của Thiền định và đã đi vào giải thoát toàn triệt.

Giáo lý chỉ đạo sống thể hiện Trung đạo là Bát Thánh đạo: thấy đúng, suy nghĩ đúng, lời nói đúng, sinh hoạt đúng, hành động đúng, nhớ nghĩ đúng, nỗ lực đúng, và năng lực tập trung đúng. Đây là giáo lý chỉ đường vào mục tiêu sau cùng của giáo dục, hạnh phúc và giải thoát ngay tại đây và bây giờ.

Giáo dục Thiền định xuất hiện như là chỉ dẫn con đường sống thể hiện hòa điệu giữa tim và óc, giữa cá nhân và tập thể, giữa con người và thiên nhiên v.v...

Hạnh phúc của lứa đôi, theo kết quả khảo sát của ngành tâm lý giáo dục, chỉ đến trong sự hòa điệu của hai người về các mặt vật lý, tâm lý, sinh lý, tình cảm và tư duy.

Kinh nghiệm sống cho thấy một bản đại hòa tấu tuyệt diệu là kết quả của một thể hiện hòa điệu của các âm thanh khác nhau của nhiều nhạc cụ khác nhau. Cuộc sống hòa điệu cũng thế, sẽ tiết ra ý nghĩa phong phú của sự sống đầy tính người và tình người.

Tại đây chúng ta chưa đi vào ý nghĩa Trung đạo như là giải thoát mọi phạm trù ý niệm, Trung đạo như là thực tại như thực.

Tinh Thần Không Chấp Thủ

Tinh thần "Vô chấp thủ" rất quen thuộc với hầu hết mọi Phật tử Nam tông và Bắc tông. Ai cũng hiểu rằng do chấp thủ mà tham ái sinh, sân hận sinh, khổ sinh. Ngay cả sự chấp thủ giáo lý giải thoát cũng chỉ đem lại ràng buộc khổ đau.

Thế Tôn đã dạy "Giáo lý Ta như là chiếc bè để qua sông chứ không phải để ôm giữ" (Nikàya và A-hàm). Kinh Kim Cương cũng dạy cùng ý nghĩa ấy: "Giáo lý như phiệt dụ giả. Chánh pháp thượng ung xả, hà huống phi pháp".

Các nơi khác của Giáo lý Bắc tạng thường nói: "Nhất thiết Tu-đa-la giáo như tiêu nguyệt chỉ" (Hết thấy kinh điển như ngón tay chỉ mặt trăng).

Thành kiến, cố chấp là biểu hiện của chấp thủ. Chúng ngăn cản cảm thông, tiến bộ và giải thoát.

Hạnh phúc tuyệt đối hay Niết-bàn, theo lời dạy của Thế Tôn, là loại bỏ hoàn toàn chấp thủ. Hạnh phúc tương đối của con người trong hiện tại và tương lai là tùy thuộc vào mức độ loại bỏ chấp thủ ấy, như những gì chứa đựng trong pháp bố thí. Tinh thần vô chấp ấy chẳng những đem lại an lạc cho cá nhân mà còn đem lại an lạc cho tha nhân, tập thể.

Nhờ ảnh hưởng tinh thần giáo dục vô chấp này mà đời Lý Trần đã thực hiện được sự đoàn kết keo sơn của dân tộc, thống nhất Tam giáo. Nhờ vô chấp mà Trần Quang Khải đã sánh vai với Trần Hưng Đạo, bỏ mối thù nhà hẹp hòi, để lo việc nước. Ở đâu có vô chấp, ở đó có cảm thông, đoàn kết và thương yêu.

Đây cũng là một tinh thần giáo dục nhân bản được vận dụng vào mục tiêu đoàn kết dân tộc.

Tinh Thần Tùy Duyên Bất Biến

Đây là tinh thần xử sự, hành động uyển chuyển thích nghi với hoàn cảnh sống tùy thời, tùy chỗ, tùy người (tùy duyên), miễn là sự uyển chuyển linh động ấy mang lại điều tốt đẹp cho cả mình và người (bất biến). Nói khác đi, hình thức và phương tiện hành động có thể uyển chuyển, nhưng dụng ý và kết quả của hành động phải là thiện, đúng pháp. Thái độ sống này luôn luôn không rời khỏi lòng từ, lòng nhân và luôn luôn được soi sáng bởi trí tuệ hay chánh kiến... Nắm được tinh thần hành động này là nắm được cái trục quay của sự sống. Chiếc áo không quan trọng mà quan trọng là ở tấm lòng. Cái tâm của con người giữ lòng mình hợp Đạo là ý nghĩa của bất biến, linh động hòa mình vào cuộc sống là ý nghĩa của tùy duyên.

Đi vào lãnh vực giáo dục và xã hội, cái gọi là Việt Nam hay Việt tính là tinh thần, thái độ sống, thái độ nhận thức mà không phải kiểu áo, màu áo, kiểu tóc v.v... Tinh thần độc lập bất khuất là thuộc Việt tính, tinh thần uyển chuyển sống để tồn tại và phát triển là thuộc Việt tính (có thể gọi là tinh thần dung hóa).

Người Việt Nam có thể tiếp thu các nền văn minh phương Tây, nhưng nội dung cần được Việt hóa (chuyển thành cái của Việt Nam), nhưng không để đánh mất Việt tính. Đây là ý nghĩa của tùy duyên bất biến.

Ở hành động, tinh thần tùy duyên phá vỡ tính câu nệ cố chấp, và tinh thần này được đảm bảo giá trị nhờ động cơ của tâm lý hành động và nhờ chủ đích mà hành động nhằm đến.

Tinh thần giáo dục hành động tùy duyên bất biến là tinh thần rất tích cực, giúp con người của thời đại có nhiều biến đổi nhanh chóng, có điều kiện rộng rãi để hành động thích nghi với những nhân duyên mới, khai thông nhiều bế tắc do chủ nghĩa đem lại.

Thuật ngữ Phật giáo có nghĩa tương đương với tinh thần tùy duyên là "Phương tiện thiện xảo" mà Thế Tôn đã vận dụng để dẫn dắt các đệ tử đi dần vào giải thoát. Tinh thần phương tiện lại được làm sống lại ở Kinh Pháp Hoa qua phẩm "Phương Tiện".

Tinh thần giáo dục tùy duyên sẽ giúp học đường soi sáng, chỉ lối hành động tốt cho tuổi trẻ.

Tinh Thần Lục Hòa và Tứ Nhiếp

Chỉ đạo đời sống tập thể, Thế Tôn giảng dạy nguyên tắc Lục Hòa, Kinh Xá Di Thân chỉ rõ nguyên tắc sống chung của chư Tăng gồm có sáu điểm: (8)

1. **Thân hòa đồng trú:** có sự hòa hợp, hợp lý về chỗ ăn, chỗ ở, khéo an trú thân nghiệp.
2. **Khẩu hòa vô tránh:** lời nói hòa hợp, không tranh cãi, khéo an trú khẩu nghiệp.
3. **Giới hòa đồng tu:** cùng nhau giữ gìn một giới luật chung, an trú giới, giữ thanh tịnh giới.
4. **Lợi hòa đồng quân:** cùng san sẻ các lợi dưỡng.
5. **Ý hòa đồng duyệt:** an trú ý nghiệp, hòa hợp thống nhất.
6. **Kiến hòa đồng giải:** cùng với các vị đồng tu nuôi dưỡng những tri kiến thánh thiện đưa đến xuất ly khổ.

Thế Tôn dạy giả A-nan: sáu pháp hòa này sẽ đưa đến đoàn tụ, không tranh luận, hòa hợp, đồng nhất và đưa đến cho con người an lạc và hạnh phúc lâu dài.

Nếu ứng dụng nguyên tắc: "Lục hòa" vào sinh hoạt nhóm hay tập thể, chúng ta thấy rất thích ứng với các nguyên tắc tâm lý mà các nhà giáo dục tâm lý hiện đại giáo dục cho các sinh hoạt tập thể.

Bài học thứ nhất là, nếu học đường áp dụng nghĩa "hòa" của "Thân hòa" vào đồng phục cho học sinh thì sẽ giúp cho tuổi trẻ đoàn kết, thân mật nhau, đến gần nhau hơn, không phân rẽ thành nhiều nhóm do ăn mặc xấu, đẹp, sang, hèn khác nhau. Tuổi trẻ cần được giáo dục tinh thần hòa hợp, đoàn kết ngay từ bây giờ.

Bài học thứ hai, trong sinh hoạt tập thể, trong giờ bàn bạc, thảo luận, tuổi trẻ cần được giáo dục nguyên tắc "Khẩu hòa", biết cách phát biểu ý kiến của mình nhưng đồng thời cũng phải biết tôn trọng ý kiến của các bạn khác, không được nặng lời chỉ trích, đả kích v.v...

Thái độ chỉ trích, đả kích chỉ đem lại không khí nặng nề, bất hòa cho sinh hoạt tập thể, và làm trở ngại nội dung của đề tài thảo luận. Trái lại, trong không khí hòa hợp, tương kính của thảo luận, mọi người sẽ đón nhận được cảm giác an ổn, hạnh phúc của sinh hoạt tập thể.

Bài học thứ ba, học đường cần dạy tinh thần "Kiến hòa". Sự khác biệt về màu áo cũng đủ khiến tuổi trẻ tách rời thành nhiều nhóm nhỏ, hướng chỉ là sự khác biệt về tư tưởng hay tín ngưỡng. Tư tưởng hay tín ngưỡng là màu áo của tâm hồn tuổi trẻ. Học đường cần nhận rõ vai trò giáo dục của mình là gieo thêm ý thức đoàn kết dân tộc cho tuổi trẻ, cần phải tế nhị tạo ra một nhận thức xem như là một loại triết lý giáo dục, làm thế nào để các em, trong điều kiện khác biệt về tư tưởng, tín ngưỡng có thể đến gần nhau, thân mật, hòa hợp, đoàn kết. Đây là ý nghĩa "kiến hòa đồng giải".

Bài học thứ tư là bài học về nguyên tắc "Lợi hòa". Các em học sinh cần được hưởng ứng đồng đều các quyền lợi vật chất, học hành, thi cử nếu có ở học đường. Sự khác biệt về quyền lợi chỉ là việc đi ngược với tinh thần giáo dục hòa hợp và đoàn kết.

Bài học thứ năm về "Giới hòa". Các em học sinh đều đặt mình trong một kỷ luật chung của học đường, cùng nỗ lực tôn trọng kỷ luật, bảo vệ kỷ luật học đường để việc học và dạy có hiệu quả tốt. Trong điều kiện sống giống nhau đó, các em dễ gần nhau, dễ hòa hợp và đoàn kết.

Bài học thứ sáu là về "Ý hòa". Học đường cần dạy tuổi trẻ thành thật với nhau, chấp nhận nhau, kính trọng nhau, cùng nhau xây dựng tinh thần hòa hợp, đoàn kết. Có thành ý xây dựng, học tập như thế thì mục tiêu giáo dục của học đường mới thực sự thành tựu.

Có một bài học quan trọng hơn nữa của "Lục hòa" là khi nói đến Hòa là xác nhận sự bất đồng. Học đường vừa tôn trọng cá nhân, cá tính của từng người, nhưng vừa giáo dục thế nào để cá tính phát triển tốt trong không khí hòa hợp ấy. Hòa mà không Đồng thì đánh mất hết mọi ý nghĩa giáo dục. Do đó, học đường một mặt giáo dục tuổi trẻ biết kính trọng suy tư, tình cảm, tư tưởng v.v... của kẻ khác, một mặt biết hòa hợp trong tập thể những cá tính khác biệt ấy.

Về mặt lãnh đạo tập thể, Thế Tôn dạy nguyên tắc "Tứ nhiếp" (Trong Tăng Chi IV, phẩm Gia Chủ Hatthaka) là nguyên tắc mà cư sĩ Hatthaka đã ứng dụng thành công tốt đẹp trong việc lãnh đạo một chúng cư sĩ năm trăm người.

Tùy theo trình độ, cá tính và nhu cầu của mỗi cá nhân mà biện pháp tâm lý để nhiếp hòa, thu phục được thể hiện khác nhau.

-- Đối với những ai cần sự giúp đỡ về vật chất, kiến thức, an ủi, kinh nghiệm sống, kinh nghiệm tu học, thì Hatthaka áp dụng nguyên tắc "**Bố Thí**". Do có sự giúp đỡ mà sự cảm thông, cảm mến có mặt. Do có sự hiểu biết, cảm mến, Hatthaka thu phục được những cá nhân này và giảng dạy cho họ có kết quả.

-- Đối với những ai tâm lý thích "**Ái ngữ**", thích nghe những lời nó dịu dàng, hòa ái dễ nghe, thành thực, khôn khéo... thì Hatthaka dùng "Ái ngữ" để cảm hóa, nhiếp phục họ. Thông thường, mọi người đều thích ái ngữ và khó chịu với những lời lẽ nặng nề, thiếu tế nhị v.v... Người lãnh đạo muốn thành công phải biết vận dụng "Ái ngữ".

-- Với những ai cần "**Lợi hành**", cần khích lệ, cần giúp đỡ trong công việc, thì Hatthaka đáp ứng họ. Do lợi hành đưa đến cảm mến và chịu sự lãnh đạo.

-- Với những tâm lý nào cần phải cùng làm việc, cùng ăn, cùng ở v.v.. cần có thời gian gần gũi, thì Hatthaka áp dụng nguyên tắc "**Đồng sự**". Có giống với người, có cùng làm, cùng lo chung công việc mới có điều kiện để chia sẻ, cảm thông. Từ đây, tình cảm tốt, tương giao tốt nảy sinh. Có đồng sự thì dễ nghe nhau nói và dễ nói cho nhau nghe. Do đó, người lãnh đạo mới gây được lãnh đạo của mình.

- Với những ai cần phối hợp các nguyên tắc trên để nhiếp hòa, thì người lãnh đạo tùy duyên mà vận dụng.

Nhà tâm lý giáo dục hiện đại trong nghệ thuật vận dụng tâm lý để đạt mục tiêu giáo dục cũng không làm gì khác hơn bốn nguyên tắc ấy.

Tinh Thần Giáo Dục, Giảng Dạy Nêu Thí Dụ Cụ Thể

Nhà giáo giỏi là nhà giáo khéo giảng, khéo làm cho học trò chóng hiểu được những gì mình dạy. Một nội dung giảng dạy tốt nếu không được truyền đạt bằng một kỹ thuật truyền đạt tốt thì chưa thật tốt.

Lối truyền đạt tư tưởng tốt là lối truyền đạt sáng sủa, rõ ràng và cụ thể cho dù nội dung truyền đạt trừu tượng.

Thế Tôn, trong phương pháp giảng dạy của Ngài, vừa ứng dụng nguyên tắc "Khế cơ", "Khế lý", "Khế thời", vừa "Khích lệ"... lại vừa vận dụng các thí dụ với các hình ảnh cụ thể, quen thuộc với người nghe, để soi sáng cho người nghe để hiểu điều Ngài muốn nói.

Thật là phong phú với rất nhiều hình ảnh ví dụ trong kinh điển Nam tạng và Bắc tạng Phật giáo.

Hình ảnh ví dụ thời danh, hầu như quen thuộc với hầu hết các người học Phật, là hình ảnh Thế Tôn ví dụ giáo lý Phật giáo như chiếc bè (Kim Cương, A-hàm và Nikàya) để qua sông mà không phải để mang trên vai. Hoặc là ví dụ giáo lý như ngón tay chỉ mặt trăng, hay giáo lý như bản đồ chỉ đường.

Nói đến hương vị, sắc thái đặc biệt của nội dung giáo lý Phật giáo, Thế Tôn dạy: "Nhu biển chỉ có một vị: Vị mặn của muối; cũng thế, giáo lý của Ta chỉ có một vị: vị giải thoát".

Các tên Kinh của Nam và Bắc tạng cũng nổi bật lên hình ảnh ví dụ. Như Kinh Phạm Võng (ví dụ như cái lưới), Kinh Bánh Mật (chiếc bánh mật), Kinh Xà Dụ (ví dụ như con rắn), Kinh Gò Mối (ví dụ gò mối), Kinh Khúc Gỗ (ví dụ như khúc gỗ trôi sông về biển)... Kinh Kim Cương (ví dụ so sánh với kim cương), Kinh Pháp Hoa, Hoa Nghiêm, Địa Tạng v.v...

Thế Tôn đã sử dụng phương pháp giảng dạy rất sống động, cụ thể, dễ hiểu, hấp dẫn, thu hút sự chú ý của người khác và có tác dụng đánh mạnh vào tâm thức của người nghe. Kèm theo với phương pháp này, Thế Tôn còn giảng những đề tài có duyên sự và bối cảnh sống động của nó (tương tự như lối giảng dạy ngày nay theo sự sắp xếp của chương trình, thời khóa biểu, nên

người ta thường hay dựng lên bối cảnh tác dụng giảng dạy càng hữu hiệu hơn nữa).

Ta hãy lấy một ví dụ điển hình:

Ở Kosambi, bên bờ sông Gangà (Hằng Hà), khi thấy một khúc gỗ lênh bênh trên mặt nước, Thế Tôn liền gọi các Tỷ-kheo lại, chỉ khúc gỗ và giảng dạy về con đường giải thoát. Ngài dạy: "Nếu khúc gỗ không hư nát trong ruột, không tấp vào hai bên bờ, không bị vướng vào nước xoáy, không bị loài người hay các loài khác nhặt, thì nhất định khúc gỗ ấy trôi thẳng về biển. Cũng thế, người tu sĩ nếu không như khúc gỗ hư ruột (chỉ tà kiến của người tu, hay chỉ các ngoại đạo), nếu không tấp vào hai bờ (có nghĩa là không vướng mắc vào các căn, các trần), nếu không mắc vào nước xoáy (nếu không ngã mạn), nếu không bị người ta nhặt (nếu không bị ràng buộc nhiều với người đời, cư sĩ), nếu không bị phi nhơn, chư Thiên nhặt (chỉ người tu cầu sanh Thiên để hưởng các phước lạc), thì nhất định người tu sĩ ấy sẽ như khúc gỗ, trôi thẳng về biển, sẽ vào biển Thánh, thành tựu Phạm hạnh, chứng ngộ giải thoát Niết-bàn". Trong khi Thế Tôn giảng như thế, một người chăn bò tên là Nanda đứng cạnh đấy nghe lén. Nanda hiểu rõ ngay con đường tu tập, liền xin Thế Tôn xuất gia và bạch: "Con nguyện sẽ là người tu hành như khúc gỗ không mục nát trôi xuôi về biển. Xin Thế Tôn cho con thọ Đại giới". Thế Tôn hoan hỷ nhận lời. Quả thực, chỉ sau có một thời gian ngắn, Nanda liền chứng đắc A-la-hán (Kinh Tương ng Bộ IV, Phẩm Rắn Độc, ví dụ về khúc gỗ).

Trong các Kinh, những đoạn mở đầu bằng chữ "Ví dụ" và bắt đầu phần kết thúc của đoạn bằng chữ "Cũng thế" là những đoạn Thế Tôn so sánh, ví dụ.

Ở đây, chỉ trưng dẫn một số ví dụ trong Kinh Pháp Cú và Kinh Pháp Hoa làm điển hình:

*Như mái nhà vụng lợp,
Mưa có thể thấm vào;
Cũng vậy, tâm không tu,
Tham dục dễ xâm nhập -- (Pháp Cú câu 13).*

*Như mái nhà khéo lợp,
Mưa không thể thấm vào;
Cũng vậy, tâm khéo tu,
Tham dục không xâm nhập. -- (Pháp Cú câu 14)*

Có khi hình ảnh ví dụ vừa cụ thể lại vừa thi vị, không đơn điệu, không gây cảm giác chán nản ở người nghe.

Ai sống ở đời này,

Ái dục được hàng phục,

Sầu rơi khỏi người ấy,

Như nước rơi lá sen. -- (Pháp Cú câu 336).

Những lời dạy của Thế Tôn có khi rất cụ thể, rất ngắn gọn, rất giản dị, nhưng vẫn nói lên ý nghĩa thâm sâu và chứa đựng cả nội dung giáo lý Phật giáo:

Cỏ làm hại ruộng vườn,

Tham làm hại người đời,

Bố thí, người lìa tham,

Do vậy được quả lớn -- (Pháp Cú câu 356).

Có những khi Thế Tôn dạy vừa cụ thể, rõ ràng, thi vị, lại vừa rất triết lý. Biển của người đời là một trong vùng nước rộng, còn biển trong giáo lý của Ngài thì:

"Này các Tỷ-kheo, mắt là biển của người... Tai, mũi, lưỡi, thân và ý là biển của người... Ai vượt qua được các biển ấy với nước xoáy, với sóng lớn, với cá mập, La-sát... thì đến bờ biển (Niết-bàn)" (Tương Ưng Bộ Kinh IV, phẩm Biển).

Khi muốn làm nổi bật cái nguy hiểm của sinh tử, Thế Tôn dạy: "Tất cả, này các Tỷ-kheo, đều bị bốc cháy. Mắt bị bốc cháy; mũi, tai, lưỡi, thân và ý đều bị bốc cháy. Bị bốc cháy bởi cái gì? Bởi lửa tham, lửa sân, lửa si, lửa sanh, già, bệnh, chết, sầu, bi, khổ, ưu, não". (Tương Ưng Bộ Kinh IV, phẩm Bốc cháy).

Giữa khi các đệ tử bị ràng buộc bởi cái "có" của mình vào cuộc đời thì lời dạy của Thế Tôn xuất hiện như một tiếng sấm khiến tâm thức vùng dậy trong cơn bàng hoàng của chấp thủ:

"Này A-nan, tất cả các thế giới này là trống không. Sắc, thọ, tưởng, hành, thức là trống không (vì chúng vô ngã)" (Tương Ưng IV, phẩm Channa, mục Trống Không, và các Kinh khác).

Kinh Pháp Hoa thì nêu lên những hình ảnh đầy biểu tượng, đầy ý vị những rất cụ thể và nói lên được diệu pháp của Thế Tôn:

- Phẩm Thí Dụ, tam giới như ngôi nhà lửa đang bốc cháy nói lên lời giảng dạy phương tiện, quyền biến của Thế Tôn, đồng thời giới thiệu giáo lý Nhất thừa.

- Hình ảnh "Cùng tử" thật là sống động, làm nổi bật thân phận của người nghe, người tu, khiến họ nhận ra căn cơ thấp kém của mình và thức tỉnh để đi vào Diệu Pháp.

- Phẩm Dược Thảo Dụ, ví đức Thế Tôn nói pháp như cơn mưa, cây lớn thấm nước nhiều, cây nhỏ hút nước ít, nhưng tất cả đều thấm nhuần nước.

Các hình ảnh sống động trên đây tuy khác nhau, nhưng tất cả đều phục vụ nội dung nói lên diệu lý của Kinh.

Phương pháp giảng dạy bằng nhiều thí dụ của Thế Tôn là một phương pháp rất khoa học và rất tâm lý, khiến cho việc giảng dạy đem lại nhiều kết quả tốt, có thể là phương pháp mẫu mực, chỉ đạo cho học đường mới. Thế Tôn đã xuất hiện như một nhà giáo dục rất nhân bản và lý tưởng qua các tinh thần và phương thức giáo dục được trình bày ở trên.

Còn nhiều bài học về giáo dục khác nữa của Thế Tôn mà chúng ta sẽ đề cập thêm ở phần tiếp theo: Liên hệ giữa Thế Tôn và các hàng đệ tử, ngoại đạo, ác ma và chư Thiên.

Liên Hệ Giữa Thế Tôn và Các Hàng Đệ Tử Của Ngài

- Hình ảnh tổng quát của Thế Tôn từ khi Thành đạo.

Ngay sau khi Thành đạo, Thế Tôn có đủ mười Như Lai lực và bốn Vô sở úy (Trung Bộ I Tr. 71-B), tuy nhiên, Thế Tôn đã suy nghĩ một cách đầy khiêm tốn rằng: "Thật là khó khăn sống không cung kính, không vâng lời. Vậy ta hãy cung kính, đánh lễ và sống y chỉ vào một Sa-môn hay một Bà-la-môn... Nhưng Ta không thấy một nơi nào trong thế giới chư Thiên và loài Người có một Sa-môn hay Bà-la-môn nào có giới, định, tuệ, giải thoát và tri kiến giải thoát đầy đủ hơn Ta mà Ta có thể cung kính, đánh lễ, và sống y chỉ... rồi Ta suy nghĩ, với Pháp mà Ta y chỉ vào Pháp ấy" (9).

Trên đường Thế Tôn đi đến Lộc Uyển để chuyển bánh xe pháp, du sĩ ngoại đạo Upaka đã hỏi về bậc Đạo sư của Ngài và Ngài đã trả lời:

*"Ta không có Đạo sư!
Bậc như Ta không có.
Giữa thế giới Nhân, Thiên
Không có ai bằng Ta..." (10)*

Upaka nghi ngờ về cao mạn của lời nói Thế Tôn nên bỏ đi. Đây không phải là lời tự đề cao hay tự hãnh diện về mình (Vì Thế Tôn đã đoạn tận mười kiết sử) mà là lời tuyên bố sự thật về địa vị tối thượng của Thế Tôn.

Suốt bốn mươi lăm năm giáo hóa, Thế Tôn đi chân không với một bình bát và ba y như các Tỷ-kheo đệ tử của Ngài. Hằng ngày Thế Tôn đi khát thực, ngồi Thiền và thuyết pháp; buổi sáng sớm thường thuyết pháp cho các vị Thiên, buổi chiều tối thường thuyết pháp cho các hàng đệ tử. Ngài thường đi hoàng hóa một mình, hoặc có chúng Tỷ-kheo đi theo. Khi nghỉ ngơi tại một gốc cây, Thế Tôn tự đi nhặt lá khô lót thảo tọa (một tấm cỏ đan) để ngồi, hoặc có một đệ tử nhặt hộ; cho đến khi trọng tuổi Ngài mới có thị giả.

Thế Tôn thọ trai với chúng Tỷ-kheo bất cứ nơi nào có thí chủ thỉnh mời. Sau mỗi lần thọ trai, Thế Tôn nói lên một bài pháp ngắn để tùy hỷ hay chúc lành.

Trong các mùa an cư, Thế Tôn cùng chúng Tỷ-kheo (có giới hạn) nghỉ ở các Tịnh xá do cư sĩ Cấp Cô Độc, nữ cư sĩ Visàka hay vua Tần-bà-sa-la xây cất cúng dường. Tại đây, đã có các Phật tử cúng dường suốt mùa kiết hạ (mùa mưa ở Ấn Độ)

Thế Tôn hằng ngày ngồi Thiền và giảng dạy Phật pháp. Thế Tôn nói pháp cho những ai muốn nghe và muốn đặt vấn đề. Có lần, một du sĩ ngoại đạo đã đi theo Ngài trên đường vào làng khát thực và cầu mong Ngài trả lời một số câu hỏi. Sau ba lần thỉnh cầu, Thế Tôn đã dừng lại thuyết giảng cho du sĩ ngoại đạo ấy. Ngài thuyết pháp không phân biệt giai cấp, giới tính, tuổi tác... Ngài đã từng nhận lời thọ trai cùng chúng Tỷ-kheo ở tư thất của một kỹ nữ.

Một lần khác, Ngài đã dạy các Tỷ-kheo hãy để cho nàng Patacarà, một người loạn trí vì đau khổ, không có một mảnh vải che thân, đến gặp Ngài. Bây giờ các Tỷ-kheo ngăn nàng lại. Khi vừa thấy Thế Tôn, nàng liền tỉnh táo và lấy một mảnh y do các Tỷ-kheo ném đến để che thân và sụp lạy, khóc dưới chân Thế Tôn, cho đến khi nhận được những lời dạy vàng ngọc (11).

Ngài tiếp chuyện và giảng dạy cho các vua chúa, đại thần và nhận lời thỉnh mời thọ trai của họ.

Ngài mặc nhiên vấn đáp với các ác ma và ngoại đạo. Có nhiều trường hợp vì lợi ích độ sanh, Thế Tôn kín đáo sử dụng thần thông xuất hiện trước các hội chúng Sát-đế-lợi, Sa-môn, Bà-la-môn, chư Thiên v.v... trong hình ảnh, cung cách và ngôn ngữ giống họ; nói chuyện và khích lệ họ, khiến họ được an lạc, lợi ích. Khi Ngài rời họ ra đi (biến mất) thì các hội chúng ấy không biết Ngài là ai, từ đâu lại. (Tiểu Bộ Kinh: "Phật thuyết Như vậy").

Có lần Ngài lâm bệnh nặng như một số đệ tử của Ngài. Lúc trọng tuổi, Ngài thỉnh thoảng bị rêm mình, đau lưng, đôi khi phải ngưng ngay giữa thời thuyết pháp và nhờ Tôn giả Xá-lợi-phất nói tiếp. Lúc già, Ngài như mọi người, lưng hơi còng, da nhăn, các căn đều bị biến đổi. Trước khi thị tịch, trong bữa cơm cuối cùng do người thợ sắt Thuần-đà dâng cúng, Ngài dùng phải một loại nấm rừng kịch độc, bị đi chảy. Ngài phải dùng định lực của Như Lai để nhiếp phục cơn bệnh. Đang cơn khát, Thế Tôn dạy Tôn giả Anan lấy nước lã từ dòng sông bên cạnh cho Thế Tôn dùng (Kinh Niết-bàn).

Thế Tôn vì lợi ích của chư Thiên và loài Người, dạy đủ các căn cơ, trình độ; với một số đối tượng, Ngài dạy tu phước đức để sanh Thiên; với một số, Ngài dạy hạnh phúc thiết thực ở đời: như hạnh phúc của đời sống gia đình, với vợ con và trang điểm, như những điều cần thiết của một số cô dâu về nhà chồng, như thế nào là người vợ tốt, người chồng tốt, như thế nào là một nhà lãnh đạo tốt, người thợ tốt, người học trò tốt, người láng giềng tốt, v.v...

Ngài dạy con người tự mình tu tập mà không phải cầu nguyện hay tế lễ.

Thế Tôn là ai mà Ngài có kinh nghiệm thiết thực để giáo hóa đủ các hội chúng: Chư Thiên, Càn-thát-bà, loài Người v.v... ? Tăng Chi Bộ Kinh IIA, tr. 51 (Bản dịch của HT. Thích Minh Châu, 1980) ghi lại lời xác nhận của Thế Tôn về Ngài rằng: "Đối với những người chưa đoạn tận lậu hoặc, Ta có thể là chư Thiên với các lậu hoặc đã đoạn tận..., Ta có thể là Càn-thát-bà với các lậu hoặc đã đoạn tận..., Ta có thể là Dạ-xoa với các lậu hoặc đã đoạn tận..., Ta có thể là người với các lậu hoặc đã đoạn tận... Ví như bông sen xanh, bông sen hồng hay bông sen trắng sanh ra trong nước, lớn lên trong nước, vươn ra khỏi nước, đứng thẳng, không bị nước thấm ướt. Cũng vậy, sanh ra trong đời, lớn lên trong đời, Ta sống chinh phục đời, không bị đời thấm ướt, này Bà-la-môn, Ta là Phật, hãy ghi nhớ như vậy".

Có một điểm biểu hiện bên ngoài nữa của Thế Tôn khác biệt với người đời là: Ngài được sanh khi bà mẹ đứng, được sanh ra dưới gốc cây, tu tập dưới gốc cây, thành đạo dưới gốc cây, chuyển bánh xe pháp dưới gốc cây, và

nhập Niết-bàn cũng dưới gốc cây. Thiên nhiên như gắn liền với Ngài qua các mốc điểm lịch sử của đời Ngài.

Đã có cái nhìn rõ hơn về Ngài qua những sinh hoạt trong cuộc sống, giờ đây chúng ta đi vào tìm hiểu mối tương hệ giữa Thế Tôn với các đệ tử của Ngài và các đối tượng nghe Pháp.

- Thế Tôn và Tôn Giả Xá-Lợi-Phất

Sau khi được Thế Tôn độ, Tôn giả Xá-lợi-phất đắc A-la-hán quả bốn tuần lễ sau, khi cùng trú với Thế Tôn ở độg Sukarakhata ở Vương Xá (Ràjagaha) (Trường Lão Tăng Kệ).

Tôn giả Xá-lợi-phất đã được Thế Tôn xác nhận trước Tăng chúng là vị đệ tử trí tuệ đệ nhất của Ngài (12).

Một lần Thế Tôn dạy: "Tỷ kheo nếu hy cầu một cách chơn chánh, sẽ hy cầu như sau: 'Mong rằng ta sẽ như Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên'. Đây là cán cân, này các Tỷ kheo, đây là đồ đo lường đối với các đệ tử Tỷ-kheo của Ta, tức là Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên" (Tăng Chi I, tr. 102).

Tôn giả Xá-lợi-phất thường có mặt bên cạnh Thế Tôn trong nhiều thời pháp của Thế Tôn, Tôn giả thường cùng với Tôn giả Mục-kiền-liên giảng dạy, hướng dẫn trực tiếp chúng Tỷ-kheo, tân Tỷ-kheo, thay mặt Thế Tôn.

Đây là một lời khen điển hình của Thế Tôn dành cho Tôn giả: "Ai là người không ngu si, không ác tâm, không si ám, không loạn tâm lại có thể không hoan hỷ đối với Xá-lợi-phất? Này A-nan, Xá-lợi-phất là bậc hiền triết, là bậc đại tuệ, là bậc quảng tuệ, là bậc hỷ tuệ, là bậc tiệp tuệ, là bậc lợi tuệ, là bậc quyết trách tuệ. Này A-nan, Xá-lợi-phất là bậc tri túc, là bậc thiếu dục, là bậc viễn ly, là bậc bất cộng trí. Này A-nan, Xá-lợi-phất là bậc hiện tại, nghe lời trung ngôn, cáo tội trung thực, chỉ trích ác pháp" (13).

Một hôm Tôn giả Xá-lợi-phất đến hầu Thế Tôn và hỏi Thế Tôn về ý nghĩa Đại nhân. Thế Tôn dạy: "Với tâm giải thoát, này Xá-lợi-phất, Ta gọi là Đại nhân. Không có tâm giải thoát, Ta không gọi là Đại nhân". Có những lúc tương tự, Tôn giả có vấn đề trong việc giáo hóa, thường đến xin lời dạy của Thế Tôn; có khi có vấn đề cần giảng dạy, Thế Tôn lại gọi Tôn giả đến. Trước Thế Tôn, Tôn giả luôn luôn là một đệ tử rất khiêm tốn. Một lần ở Nàlanda, Tôn giả đã tán thán Thế Tôn với tất cả trí tuệ và lòng tôn kính: "Nhu vậy là lòng tịnh tín của con đối với Thế Tôn. Không thể đã có, không

thể sẽ có, không thể hiện có một Sa-môn hay Bà-la-môn nào khác có thể vĩ đại hơn, thắng trí hơn Thế Tôn về Chánh giác" (Tương Ưng V, phẩm Nàlanda Thứ Hai). Sau khi Tôn giả nhập Niết bàn không lâu, Thế Tôn nhìn chung quanh chúng Tỷ-kheo im lặng và nói lên lời cảm thán này: "Này các Tỷ-kheo, chúng này của Ta được xem như trống không. Nay Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên đã mệnh chung, này các Tỷ-kheo, chúng của Ta thành trống không. Phương hướng nào Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên trú, phương hướng đó không còn ước vọng gì."(Tương Ưng V, phẩm Nàlanda Thứ Hai).

- Thế Tôn và Tôn Giả Mục-Kiền-Liên

Bảy ngày sau khi xuất gia, tại Magakka, sau khi nhờ Thế Tôn khích lệ, Tôn giả Mục-kiền-liên nhiếp phục được hôn trầm thụy miên. Liên đó, khi nghe Thế Tôn dạy về Giới, Tôn giả đắc A-la-hán, Tôn giả được Thế Tôn tuyên bố là bậc có thần thông đệ nhất và được chọn làm đệ tử lớn thứ hai của Thế Tôn.

Tại thành Vương Xá, khi Tôn giả lâm bệnh nặng, đau đớn kịch liệt, Thế Tôn đến thăm, nói pháp Thất giác chi. Nghe xong, Tôn giả thoát khỏi bệnh. Ảnh hưởng của Tôn giả Mục-kiền-liên trong Giáo hội tương tự như ảnh hưởng của Tôn giả Xá-lợi-phất, thường được Thế Tôn ca ngợi. Sự mệnh chung của Tôn giả đã để lại một chỗ trống lớn trong Giáo hội, theo ghi nhận của Thế Tôn.

- Thế Tôn và Tôn Giả Đại Ca-Điếp (Maha-Kassapa)

Tôn giả Ca-diếp là người được Thế Tôn nhiếp hóa trước Tôn giả Xá-lợi-phất và Tôn giả Mục-kiền-liên, được Thế Tôn tuyên bố trước Thánh chúng là "Đầu-đà đệ nhất". Sau khi xuất gia, Tôn giả hành đầu-đà, chỉ tám ngày sau liền đắc quả A-la-hán (14).

Lúc Tôn giả bị đau nặng kịch liệt ở hang động Pippali, Thế Tôn, vào một buổi chiều, sau khi xuất Thiền, đến thăm Tôn giả và đã nói về Thất giác chi. Nghe xong, Tôn giả liền khỏi bệnh (15).

Lúc Tôn giả về già, một hôm đến hầu Thế Tôn, Thế Tôn dạy: "Này Kassapa, Ông nay đã già rồi, y phẩn tảo, vải thô của Ông đã cũ nát, đáng được quăng bỏ. Vậy này Kassapa, hãy mang những áo do các gia chủ cúng, thọ dụng các món ăn được mời và hãy ở gần bên ta" (16).

Tôn giả đã bạch: Đây là hạnh sống ở rừng, hạnh mang ba y, hạnh thiêu dục tri túc, hạnh tinh tấn, viễn ly của Tôn giả, vì lợi ích của tự thân và vì lòng từ mẫn làm gương cho chúng sanh sắp đến. Thế Tôn tùy hỷ.

Tôn giả Ca-diếp là vị ít khi thuyết pháp, giáo giới cho chư Tỷ-kheo. Các vị Tỷ kheo, Tăng và Ni trẻ không nhận ra chân giá trị của Tôn giả nên một lần Thế Tôn đã tán thán Tôn giả giữa đại chúng Tỷ-kheo rằng: "Tùy theo ý muốn, Thế Tôn ra vào các cảnh Thiên, chứng các thần thông và các minh. Cũng thế, tùy theo ý muốn, Tôn giả Ca-diếp vào ra các cảnh Thiên, chứng các thần thông và các minh" (Tương Ưng II, phẩm Kassapa).

Một hôm, Tôn giả thuật cho Tôn giả A-nan nghe về liên hệ thầy trò mật thiết giữa Thế Tôn và Tôn giả: Khi Thế Tôn ngồi nghỉ ở một gốc cây, Tôn giả dâng cúng Thế Tôn một y Tăng già-lê do tự tay Tôn giả cắt may (bấy giờ là ngày xuất gia thứ tám) liền sau khi Tôn giả được hạnh phúc và an lạc lâu dài, Thế Tôn đã từ mẫn đón nhận và trao tám y cũ bằng vải thô phần tảo đáng được quăng bỏ của Thế Tôn cho Tôn giả. Tôn giả tiếp: "Nếu có ai nói về Ta một cách chơn chánh, thì ta là con ruột Thế Tôn, sanh ra từ miệng, do Pháp sanh, do Pháp hóa sanh, thừa tự Chánh pháp, và đã nhận được tám y phần tảo làm bằng vải gai thô đáng được quăng bỏ từ Thế Tôn" (Tương Ưng II, phẩm Kassapa).

- Thế Tôn và Tôn Giả Upàli

(Trường Lão Tăng Kệ và Tăng Chi IIIB, phẩm Upàli).

Tôn giả Upàli (Ưu-bà-ly) vốn là người thợ hót tóc cho các hoàng thân của dòng họ Thích Ca. Noi gương xuất gia của các Tôn giả A-nậu-lâu-đà... Tôn giả xuất gia và xin Thế Tôn được tu ở rừng. Thế Tôn dạy: "Nếu Ông sống trong rừng, ông chỉ phát triển được một vấn đề. Nhưng nếu ông sống với chúng ta, Ông sẽ trở thành thuần thục cả kinh học và Thiền quán". Ngài vâng theo lời dạy của Thế Tôn, tu Thiền quán, và sau một thời gian ngắn chứng quả A-la-hán.

Thế Tôn giảng dạy cho Tôn giả về Luật. Về sau, Tôn giả được Thế Tôn tuyên bố là vị đệ nhất trì luật của Giáo hội. Tôn giả được Thế Tôn giao việc xử lý và tuyên luật.

(xem tiếp đoạn kệ)

- Thế Tôn và Tôn Giả A-Nan (Ananda)

Tôn giả A-nan là người hoàng tộc, xuất gia khi Thế Tôn về thăm vua Tịnh Phạn và hoàng tộc.

Tôn giả là một trong mười vị đại đệ tử của Thế Tôn. Trong hai mươi năm đầu, Thế Tôn không có thị giả riêng. Năm năm mươi sáu tuổi, Thế Tôn nghĩ cần thị giả, Thánh chúng đề cử Tôn giả A-nan. Tôn giả hoan hỷ làm thị giả Thế Tôn với điều kiện Thế Tôn từ chối bốn việc và chấp nhận bốn việc:

- Từ chối, không cho Tôn giả y, đồ ăn, phòng ở riêng và mời ăn
- Nếu Tôn giả được mời thọ trai, Thế Tôn cho phép đi; nếu có người từ xa đến xin yết kiến Thế Tôn, Thế Tôn bằng lòng cho gặp khi A-nan giới thiệu; Thế Tôn cho A-nan yết kiến khi A-nan gặp điều khó xử; Thế Tôn giảng lại những giáo lý Ngài dạy những khi A-nan vắng mặt.

Thế Tôn chấp nhận lời yêu cầu của Tôn giả (Trưởng Lão Tăng Kệ).

Công việc thị giả của Tôn giả A-nan gồm: đem nước, đem tắm xia răng, rửa chân, quét phòng, đi theo Thế Tôn; ban ngày ở cạnh Thế Tôn để bạch Thế Tôn những điều cần làm; ban đêm, cầm đèn và gậy đi quanh phòng Thế Tôn; sẵn sàng khi Thế Tôn gọi. Tại Jetavana, Thế Tôn xác nhận Tôn giả là vị Tỷ-kheo đệ nhất về năm phương diện: đa văn, cảnh giác, sức khoẻ đi bộ, kiên trì và hầu hạ chu đáo. Tôn giả chỉ đắc A-la-hán sau khi Thế Tôn nhập diệt vào đêm trước ngày kiết tập đầu tiên (Trưởng Lão Tăng Kệ).

Tôn giả A-nan được đề cập đến trong rất nhiều kinh Nikàya và A-hàm, là bậc khéo nói, có cử chỉ rất tốt đẹp trong xã giao, là thị giả rất trung thành, rất tận tụy, học rộng bậc nhất và có trí nhớ bậc nhất. Kinh Đại-Bát-Niết-Bàn đã ghi lại rằng Tôn giả rất đau xót mỗi lần Thế Tôn bị mệt hay bị bệnh. Tôn giả đã khóc vật vã khi Thế Tôn nhập diệt.

Trước khi thị tịch, Thế Tôn đã hết lời ca ngợi, tán thán và khích lệ Tôn giả. Thế Tôn nhấn mạnh, Tôn giả A-nan thắng hơn thị giả của chư Phật quá khứ ở một điểm là: A-nan biết ý Thế Tôn muốn gì để đáp ứng trước khi Thế Tôn dạy, còn thị giả của chư Phật quá khứ thì chỉ biết ý khi chư Phật đã dạy mà thôi.

- Thế Tôn và Các Tôn Giả A-Nậu-Lâu-Đà, Ca-Chiên-Diên, Phú-Lâu-Na v.v...

Các Tôn giả đại đệ tử này đều được đề cập đến trong nhiều kinh và đều được Thế Tôn tán thán về hạnh tối thắng và đại tuệ. Các Tôn giả đều hết lòng tôn kính và hầu hạ Thế Tôn trong các Phật sự của Giáo hội: truyền bá Chánh pháp và hướng dẫn các vị tân Tỷ-kheo.

Thỉnh thoảng Thế Tôn một mình ghé lại chỗ tu hành của các Tôn giả để hỏi thăm sức khoẻ. Một lần đến thăm Tôn giả A-nậu-lâu-đà (Anuruddha), Tôn giả Nan-đề (Nandida), Tôn giả Kim-tỳ-la (Kimpila), Ngài dung dị đến độ người giữ vườn không biết Ngài là Thế Tôn, ngăn cản Ngài đi vào vườn, cho đến khi các Tôn giả biết, ra cung thỉnh Thế Tôn. Lời thăm hỏi của Thế Tôn mở đầu là: "Này các Tỷ-kheo, các Ông có được an lành không? Sống được yên vui không? Đi khát thực có mệt không?" (17)

Khi biết tin các Tôn giả đau ốm, Thế Tôn đến viếng thăm khích lệ và thuyết pháp để các Tôn giả sinh khởi hỷ lạc mà thoát cơn bệnh nặng (18).

Tôn giả A-nậu-lâu-đà là vị chủ trì lo việc hỏa táng, thiêu Xá lợi lúc Thế Tôn nhập diệt.

- Thế Tôn và Các Tân Tỷ Kheo

Một số các tân Tỷ-kheo do Thế Tôn thu nhận, một số do các vị đại đệ tử thu nhận. Hầu hết các tân Tỷ-kheo về sau đều do hai Tôn giả Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên trực tiếp hướng dẫn. Bên cạnh các đại đệ tử, các tân Tỷ-kheo vẫn thường được nghe Thế Tôn thuyết pháp và khích lệ. Thế Tôn rất quan tâm đến việc giảng dạy và khích lệ các tân Tỷ-kheo, dù đã có các đại đệ tử của Ngài hướng dẫn.

Kinh Tương Ưng IV, phẩm Bệnh ghi rằng: Khi Thế Tôn nghe bạch có Tỷ-kheo mới tu bị bệnh nặng, Thế Tôn liền đi đến thăm. Khi thấy Thế Tôn đến, Tỷ-kheo bị bệnh nặng gượng dậy trên giường nhưng Thế Tôn liền nói: "Thôi chớ có gượng dậy, Thế Tôn đã có chỗ ngồi ở đây rồi". Rồi Thế Tôn thăm hỏi bệnh tình, an ủi và nói pháp khích lệ. Vị tân Tỷ-kheo này liền đắc Tu-đà-hoàn ngay trên giường bệnh.

Thế Tôn đến thăm nhiều tân Tỷ-kheo bị bệnh như thế.

- Thế Tôn đối với Nữ Tôn Giả Ma-Ha-Ba-Xà-Ba-Đề.

Nữ Tôn giả Ma-ha-Ba-xà-ba-đề vốn là mẹ nuôi của Thế Tôn, về sau, nữ Tôn giả cùng với năm trăm Thích-ca nữ xin xuất gia. Thế Tôn xét theo sự khả

cầu của Tôn giả A-nan, chấp thuận cho xuất gia với điều kiện chấp nhận Bát Kinh Pháp.

Đức Phật thuyết pháp cho nữ Tôn giả nghe. Sau một thời gian tinh cần tu tập, nữ Tôn giả đắc A-la-hán. Năm trăm Tỷ-kheo-ni thì đắc sáu Thánh trí, sau khi nghe Tôn giả Nandaka giáo giới (do Thế Tôn cử). Thế Tôn đã tuyên bố Tôn giả là người có kinh nghiệm đệ nhất của Ni chúng, sống được hạnh phúc giải thoát, Niết-bàn.

Trong lời tuyên bố chứng ngộ của tự thân, nữ Tôn giả đã hết lòng cung kính và tán thán hạnh đức của Thế Tôn (Trưởng Lão Ni Kệ).

- Thế Tôn đối với Các Nữ Tôn Giả Khác

Thế Tôn đã tuyên bố và tán dương hạnh bậc nhất của một số nữ Tôn giả (như đã trình bày ở phần trước). Một số nữ xuất gia, Thế Tôn thu nhận, hoặc các đại đệ tử của Thế Tôn giới thiệu và chuyển qua Ni chúng, dưới sự hướng dẫn của Tôn giả Ma-ha Ba-xà-ba-đề. Một số lớn do chính các nữ Tôn giả tế độ.

Các nữ Tôn giả có hạnh bậc nhất đều là các vị có đại tuệ, đã đắc quả A-la-hán.

- Trường hợp Vimalà và Ambapàli là hai kỹ nữ về sau đắc A-la-hán (Trưởng Lão Ni Kệ).

- Trường hợp Kisàgotamì là một cô gái nhà nghèo, có gia đình và bị khinh thường, sức khỏe kém. Khi nàng có con thì được gia đình chồng kính trọng. Đứa con vừa biết chạy thì chết. Nàng đau khổ ôm xác con đến tịnh xá Thế Tôn xin thuốc cải tử hoàn sinh. Thế Tôn thấy căn cơ nàng đã đến thời điểm nhập đạo liền dạy: "Hãy đi đến nhà nào không có người chết (chưa từng có người chết) xin về đây một hột cải, Thế Tôn sẽ giúp cho nàng". Sau đó, nàng tỉnh ngộ, biết là Thế Tôn dạy khéo nàng, nên nàng đem con vào nghĩa địa, rồi xin Thế Tôn xuất gia. Thế Tôn dạy:

*Tâm ai bị đắm say,
Con cái và súc vật,
Tử thân bắt người ấy,
Như lạt trôi làng ngủ. -- (Dhp 287).*

Nàng liền đắc Pháp nhãn ngay tại chỗ (Trưởng Lão Ni Kệ).

- Nữ Tôn giả Khemà, thuộc hoàng tộc ở Ma-kiệt-đà, có nhan sắc tuyệt trần, là hoàng hậu của vua Tần-bà-sa-la. Khi Thế Tôn ở tại Trúc Lâm, nàng cùng các người hầu cận đến hầu Thế Tôn. Thế Tôn hóa hiện một tiên nữ đẹp hơn cả nàng, đứng hầu quạt Thế Tôn. Trước mắt nàng, tiên nữ bỗng trở nên già sụm rồi ngã xuống đất, khiến nàng thức tỉnh, tiêu tan tất cả kiêu mạn về nhan sắc của mình. Bây giờ Thế Tôn dạy:

*"Người đắm say các dục,
Như nhện sa lưới dệt,
Bỏ mọi khổ không màng,
Tự lao mình xuống dòng,
Người trí cắt trừ nó". -- (Dhp. 347).*

Nàng chứng đắc A-la-hán ngay tại chỗ rồi mới xuất gia.

- Nữ Tôn giả Dhammadinnà là vợ của một người có địa vị trong xã hội, ông Visàkhà. Khi Visàkhà nghe Thế Tôn dạy, liền đắc A-na-hàm và xuất gia. Nàng cũng xin xuất gia nhập thất, không bao lâu liền đắc A-la-hán, quả vị cao hơn cả Visàkhà (người chồng cũ). Nữ Tôn giả là vị Ni thuyết pháp giỏi nhất (Trường Lão Ni Kệ, và Trung Bộ I).

- Nữ Tôn giả Patàcàrā vốn con nhà giàu, về sau lập gia đình với chàng trai giúp việc và trốn nhà ra đi. Đến lúc sinh được hai con (trong một điều kiện rất khổ) thì chồng bị rắn cắn chết, một đứa con bị điều tha, một đứa con bị nước cuốn trôi, cha mẹ và các em bị chết trong cùng một đêm bão tố. Quá đau khổ, nàng bị điên. Trên đường điên loạn, nàng gặp Thế Tôn và hồi tỉnh. Thế Tôn thuyết pháp tế độ nàng. Về sau nàng đắc A-la-hán quả và thuyết pháp độ được năm trăm vị Ni khác cũng đắc quả (Trường Lão Ni Kệ).

Trên đây chỉ là một số trường hợp điển hình. Thế Tôn cho phép thành lập đoàn thể nữ giới đầu tiên trong lịch sử nhân loại. Xác nhận nữ giới đồng đẳng với nam giới về mặt chứng đắc giải thoát, có khả năng đắc A-la-hán quả, đoạn tận vô minh. Đây là tiếng nói của nhân bản, dân chủ, bình đẳng nhất và sớm nhất trần gian, giải phóng nữ giới ra khỏi vòng ràng buộc và tối tăm của cuộc sống, bị đè nặng bởi các văn hóa chậm tiến.

- Thế Tôn đối với Các Nữ Cư Sĩ và Nam Cư Sĩ

Hàng đệ tử của Thế Tôn gồm có bốn chúng: Tỷ-kheo, Tỷ-kheo-ni, nam cư sĩ và nữ cư sĩ.

Thế Tôn bằng tinh thần khéo cơ, bằng thiện xảo phương tiện, đã giáo hóa rất nhiều nam và nữ cư sĩ đủ các giai cấp, các thành phần xã hội và các lứa tuổi. Hàng đệ tử tại gia có đủ các hạnh. Thế Tôn đã tán thán các hạnh bậc nhất của các cư sĩ (như đã trình bày ở phần trước). Ở đây, chỉ giới thiệu một số trường hợp điển hình và một số giáo lý điển hình dành cho các cư sĩ tại gia.

1. Trường hợp Singala (Thiện Sinh) (Trường Bộ Kinh, 31), Thế Tôn dạy chàng thanh niên đánh lễ sáu phương trong luật của bậc Thánh (Phật giáo) là đánh lễ sáu mối tương quan của con người: cha mẹ - con cái; thầy trò; vợ - chồng; chủ - thợ; cá nhân - bè bạn, bà con, láng giềng; và tu sĩ - cư sĩ.

Đối tượng của đánh lễ phải là đối tượng thiêng liêng nên sáu mối tương hệ trên được Thế Tôn dạy là sáu mối tương hệ thiêng liêng, cao quý của con người. Đối tượng đánh lễ này vừa rất thiết thực, vừa rất nhân bản, bởi vì nội dung của đánh lễ chính là thể hiện những gì mà con người phải làm để thiết lập tương giao tốt, có ý nghĩa, đem lại an vui, hạnh phúc cho mình và cho người:

* Bổn phận của cha mẹ đối với con cái là giáo dục tốt con cái, hướng dẫn con cái vào đường thiện, giúp con cái đi đến hôn nhân tốt.

* Bổn phận của con cái đối với cha mẹ là săn sóc cha mẹ lúc tuổi già, giữ danh dự và truyền thống gia đình, giúp các việc khi cha mẹ cần, giữ gìn tài sản của cha mẹ.

* Bổn phận của thầy giáo là dạy giỏi, hướng dẫn học sinh chọn bạn và chọn nghề, dạy nghề để học trò có việc làm khi học xong. Đây chính là trách nhiệm của học đường ngày nay, với tinh thần dạy chuyên môn và dạy nghề là tinh thần giáo dục hiện đại nhất và thiết thực nhất.

* Bổn phận học trò thì kính trọng, vâng lời thầy, học hỏi và giúp đỡ khi thầy cần.

* Liên hệ vợ chồng: Vợ chồng phải thương yêu và kính trọng nhau; người vợ phải vừa là vợ, vừa là người yêu, vừa là bạn, và có khi là chị hay em (hoặc mẹ); người chồng phải vừa là chồng, vừa là người yêu, vừa là bạn, và có khi là anh, em (hoặc là cha), người chồng thường săn sóc các nhu cầu, hay sắm quà tặng cho vợ; người vợ phải quán xuyến các việc trong nhà, cả hai phải trung thành với nhau.

Thật là lạ lùng! Cách đây hơn hai ngàn năm trăm năm mà Thế Tôn lại quan niệm về hôn nhân và tình yêu của tuổi trẻ rất là đặc biệt, tiên tiến. Ngày nay con người vẫn còn bối rối giữa ý nghĩa của hôn nhân và tình yêu. Có người quan niệm hôn nhân khác hẳn với tình yêu, người vợ khác hẳn với người tình. Tách rời hôn nhân khỏi tình yêu là quan niệm thiếu thực tế, chỉ làm cho tuổi trẻ thêm bối rối. Thế Tôn đã giáo dục tình cảm một cách thiện xảo: Tương quan giữa vợ chồng chính là tương quan của tình yêu, vừa là tình bạn, vừa là vợ chồng, và có khi cả hai người còn đòi hỏi thứ tình cảm được săn sóc, nuông chiều nữa, đó là thứ tình cảm mà người vợ phải giữ vai trò của người chị, người mẹ hoặc người em gái của chồng, và người chồng phải giữ vai trò người anh trai, em trai hay người cha của vợ. Tương hệ này đầy tình người, hạnh phúc và rất là xây dựng, thiết thực!

Rõ ràng đây là một chỉ hướng giáo dục "lý tưởng" về tình cảm, tâm lý, hôn nhân và tình yêu!

Trong Tăng Chi IV, Tương Ưng I, và Trường Bộ Kinh II (như đã được trích dẫn ở phần đầu của giáo dục cá nhân của Phật giáo, chương I, tiết VI), Thế Tôn dạy rõ cách sống như thế nào để có hạnh phúc của đời sống gia đình trong hiện tại. Trong đó, Thế Tôn dạy đến đời sống kinh tế của gia đình trong hiện tại, đời sống quân bình sức khỏe, tình cảm, suy tư, tâm lý. Quả là một tinh thần hướng dẫn giáo dục đầy thực tế!

2. Có một lần, Thế Tôn giáo dục nàng Sujàtà, dâu của cư sĩ Cấp Cô Độc (Anàthapindika), người không vâng lời cha mẹ chồng, hay to tiếng, lớn tiếng trong gia đình. Thế Tôn kể cho nàng nghe có bảy hạng người vợ: Vợ như người sát nhân, vợ như người ăn trộm, vợ như người chủ nhân, vợ như người mẹ, vợ như người chị, vợ như người bạn, và vợ như người nữ tỳ. Sau khi nói rõ nội dung, thái độ sống của mỗi hạng người vợ, Thế Tôn kết luận: Vợ như bạn, như mẹ, như chị, như nữ tỳ thì có đức hạnh và sau khi chết sẽ được sanh Thiên; còn ba hạng vợ kia thì sau khi chết sẽ sanh vào địa ngục. Tiếp theo Thế Tôn hỏi Sujàtà, "Trong bảy hạng người vợ ấy, con thuộc hạng người nào?" Sujàtà tỉnh ngộ và bạch: "Bạch Thế Tôn, kể từ hôm nay, đối với chồng con, con sẽ là người vợ nữ tỳ".

Đây là thái độ giáo hóa của Thế Tôn, quan tâm đến an lạc hạnh phúc người đời. Đây lại là tinh thần giáo dục rất nhân bản và tiên tiến: Thế Tôn chỉ trình bày bảy hạng người vợ, rồi để cho nàng Sujàtà tự suy xét và chọn lựa (Tăng Chi IV, chương Bảy Pháp).

3. Ở nơi khác, cư sĩ Uggaha thỉnh Thế Tôn thọ trai. Sau khi Thế Tôn độ trai xong, cư sĩ bạch xin Thế Tôn dạy cho người con gái của ông ta sắp về nhà chồng, nàng phải làm gì để sống tốt đẹp, hạnh phúc (Tăng Chi IIA, tr. 262-263, 1981).

4. Về quan niệm giai cấp xã hội, Thế Tôn dạy cho các cư sĩ về bình đẳng giai cấp. Về hạnh phúc tương lai, Thế Tôn dạy cho cư sĩ về tín, thí, giới và tuệ. Về các cư sĩ có thực tu, thực học, có thể lãnh đạo chúng cư sĩ, như cư sĩ Hatthaka, Thế Tôn dạy thêm về "Bốn nhiếp pháp" (Bố thí nhiếp, ái ngữ nhiếp, lợi hành nhiếp và đồng sự nhiếp).

5. Về hai cư sĩ hộ Tăng đặc lực là Cấp Cô Độc và nàng Visàkhà, Thế Tôn đã dạy đạo giải thoát. Sinh thời, hai cư sĩ này đã chứng "Pháp nhãn" (Thánh quả Nhập lưu).

Thế Tôn với Các Vua Chúa

* Vua Tần-bà-sa-la (Bimbisàra) là vị vua đầu tiên yết kiến Thế Tôn tại Ưu-lâu-tần-loa (Uruvela) - khi Giáo hội vừa mới có một ngàn vị đệ tử - nghe pháp, hiểu pháp, dâng cúng Thế Tôn tịnh xá Trúc Lâm (Veluvana), và cung thỉnh Thế Tôn cùng chư Tỷ-kheo thọ trai.

Nhà vua có hoàng hậu nhan sắc tuyệt trần, đã xuất gia do thấy rõ vô thường, và đã trở thành một A-la-hán; ấy là nữ Tôn giả Khemà, là vị trí tuệ bậc nhất của Ni chúng.

* Vua Ba-tư-nặc (Pasenadi) nước Kiền-tát-la (Kosala) được Thế Tôn xác nhận là thiện hữu, thiện giao du (Tương Ứng I, phẩm thứ hai, Tương Ứng Kosala).

Một hôm, vua Ba-tư-nặc đến hầu thăm Thế Tôn và đặt một số câu hỏi: "Tôn giả Gotama có tự cho mình đã chứng Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác không?"

- Thưa Đại Vương: "Tôi đã chứng Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác".

- Thưa Tôn giả Gotama, có những vị Sa-môn, Bà-la-môn là các vị hội chủ, giáo trưởng có danh vọng, khai mở các giáo phái, được quần chúng tôn sùng, như: ngài Purana Kassapa, Makkhali Gosàla, Nigantha Nàtaputta,

Sanjaya Belatthiputta, Kukudha Kaccàyana, Ajita Kosakambala (đây là Lục sư ngoại đạo). Khi con hỏi các vị ấy: "Có tự xem là đã chứng Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác không?" thì các vị ấy đã trả lời: "Không". Vậy làm sao Tôn giả Gotama, trẻ tuổi, sanh sau đẽ muộn, và chỉ mới xuất gia, lại tự cho mình như vậy?"

- "Thưa Đại vương, có bốn loại không nên khinh thường, hay không nên miệt thị vì chúng là trẻ. Thưa Đại vương, Sát-đế-lợi trẻ..., con rắn trẻ..., ngọn lửa trẻ..., và Tỷ-kheo trẻ.." (Tương Ưng I, Tương Ưng Kosala).

Bấy giờ vua Ba-tư-nặc tán thán Thế Tôn và xin quy y Phật, quy y Pháp, quy y chúng Tăng, xin trọn đời quy ngưỡng.

* Vua A-xà-thế (Ajàtasattu) là vị vua đã giết cha để chiếm ngôi, đã cùng với Đề-bà-đạt-đa (Devadatta) chia rẽ giáo hội của Thế Tôn, tách rời năm trăm vị Tỷ-kheo để thành lập Giáo hội riêng. Sau đó, Tôn giả Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên đã giáo hóa được năm trăm vị Tỷ-kheo ấy quy hướng Thế Tôn. Vua A-xà-thế biết lỗi mình và cũng quy y với Thế Tôn. Tại một thời thuyết pháp, Thế Tôn đã dạy một số Tỷ-kheo rằng: "Nếu không phạm tội giết cha, thì ngay tại đây A-xà-thế đã đắc Tu-đà-hoàn quả". (Kinh Sa-môn Quả, Trường Bộ I).

Theo Kinh Sa-môn Quả (Sàmanna - Phalasuttam), vua A-xà-thế đã phát biểu nhận xét của nhà vua về Giáo hội của các Giáo phái đương thời, và đã hết lòng tán dương Giáo hội của Thế Tôn với kết quả rất thiết thực hiện tại của hạnh Sa-môn.

Trước hiện tượng xã hội, có nhiều áp bức, bất công của một số lãnh thổ thuộc Ấn Độ đương thời, Thế Tôn đã dạy mười điều mà một nhà vua và triều thần cần thực hiện để đem lại hạnh phúc cho nhân dân:

1. Vua độ lượng, bác ái, bố thí, không khát ái, không tham lam tiền của, tài sản.
2. Giữ giới: không sát sinh, không bóc lột, không trộm cắp, không tà dâm, không nói dối, không say sưa.
3. Hy sinh tất cả cho lợi ích dân chúng. Vị ấy (vua) sẵn sàng từ bỏ mọi tiện nghi cá nhân, danh tiếng và ngay cả sự sống.
4. Thành thật và liêm khiết.

5. Hiền từ và hòa ái.
6. Khắc khổ trong nếp sống.
7. Không được sân hận, không được tư thù.
8. Nhẫn nhục trước mọi khó khăn, chỉ trích, mà không để mất bình tĩnh.
9. Bất hại: không hại người, đề cao hòa bình, ngăn chặn chiến tranh và những bạo động phá hoại sự sống.
10. Không chống lại ý muốn của nhân dân, thuận ý dân (Kinh Dhammapadattthaka và Bốn Sinh - Jākata).

Tăng Chi Bộ Kinh (IV-A, tr. 13, Bản dịch của HT. Thích Minh Châu) ghi bảy điều dạy của Thế Tôn làm cho một xã hội cường thịnh:

1. Hoà hợp trong dân chúng.
2. Dân chúng đoàn kết.
3. Pháp luật công minh và có truyền thống dân tộc.
4. Dân chúng sống đạo đức và biết kính trọng người lớn tuổi.
5. Xã hội an ninh, không có các hiện tượng hà hiếp bắt cóc, cưỡng ép các thiếu nữ, phụ nữ.
6. Có tín ngưỡng và tôn trọng truyền thống tín ngưỡng.
7. Kính trọng và ủng hộ chư Tăng.

Trong Kinh "Chuyển Luân Thánh Vương Sur Tử Hồng" (Trường Bộ Kinh III, số 26), Thế Tôn xác nhận nguyên nhân của các hiện tượng tội ác trong xã hội như trộm cắp, vô luân, nói dối, bạo động, thù hằn hung ác là do nghèo đói.

Kinh Kùtadanta (Trường Bộ Kinh III), Thế Tôn giải thích các hình phạt không hữu hiệu, không lợi ích và không thành công bằng sự cải thiện kinh tế. Để cải thiện kinh tế, Thế Tôn dạy:

1. Cung cấp các thứ hạt giống và phương tiện canh tác cho các nhà nông.

2. Cung cấp vốn cho những người kinh doanh đầu tư, trả lương thích đáng cho công nhân.

3. Đại bố thí cho nhân dân thay thế các lễ tế đàn.

Khi mà dân chúng thu hoạch đủ lợi tức, sẽ vừa lòng, sẽ không sợ hãi hay lo lắng, và kết quả sẽ là xứ sở được thanh bình, ra khỏi tội ác.

Thế Tôn cũng đã gián tiếp trả lời một số câu hỏi mà sứ thần của vua A-xà-thế đặt ra để thăm dò ý kiến Thế Tôn về việc có nên tiến quân đánh nước Vajji (Bạt-kỳ) hay không. Kết quả là lời dạy của Thế Tôn đã ngăn chặn được cuộc chiến tranh ấy (vua A-xà-thế thuộc dòng Câu-lợi-Kobiyas, còn Vajji thì thuộc dòng Thích-ca-Sàkyas).

Các quan đại thần của các nước lân cận xứ Vajji vẫn thường đến viếng thăm Thế Tôn, hỏi đạo và quy y. Một số con trai và con gái của các quan đại thần đã trở nên các đệ tử xuất gia của Thế Tôn và đã chứng Thánh quả (xem Trương Lão Tăng và Ni Kệ).

Thế Tôn với Các Ngoại Đạo Bà-La-Môn

Đức Phật giác ngộ như một vầng thái dương sáng chói làm lu mờ hết thảy những vùng trăng sao của ngoại đạo. Vì thế, một số giáo chủ ngoại đạo và các tín đồ ngoại đạo thì quy ý Thế Tôn, một số thì trở nên thù hận.

Chúng ta sẽ dần đi vào hai mối tương hệ đó giữa ngoại đạo và Thế Tôn.

Về mặt chống đối, đại để ngoại đạo đã thực hiện nhiều hình thức: vu khống, tuyên truyền xuyên tạc để làm giảm ảnh hưởng của Thế Tôn và đoàn thể Tăng-già, thách đố thi thố thần thông, tranh luận và vấn nạn, cho người nằm vùng trong tổ chức của Giáo hội để tìm hiểu sự thật của Thế Tôn, v.v...

1. Tiểu Bộ Kinh, Kinh Phật Tự Thuyết (Udàna) 43, chép rằng: "Bảy giờ Thế Tôn trú ở Xá-vê (Sàvatthi), tại Tịnh xá Kỳ Hoàn (Jetavana), khu vườn của ông Cấp Cô Độc, được nhiều người cung kính, tôn trọng, đánh lễ, cúng dường.. Các du sĩ ngoại đạo ganh ghét bèn bày mưu độc cho nữ du sĩ Sundari thường lui tới Kỳ Hoàn, rồi cho người giết Sundari và chôn vào một cái mương tại Jetavana (Kỳ Hoàn). Sau đó đến báo cáo với vua Ba-ta-nặc (Pasenadi) rằng: "Nữ du sĩ Sundari bị mất tích sau nhiều lần lui tới Kỳ

Hoàn". Nhà vua cho phép các du sĩ tới tìm kiếm ở Kỳ Hoàn. Thế là họ đào xác Sundari lên, đặt trên một cái giường, rồi đi khắp các ngã ba, ngã tư đường phố Xá-vệ (Savatthi) cho công chúng xem và tuyên truyền rằng: "Các người hãy xem công việc làm của các Thích tử vô liêm sĩ, ác pháp, ác giới ...".

2. Bốn sanh (Jàtaka), lại kể chuyện một ngoại đạo bày mưu cho một nữ tín đồ lui tới nghe Thế Tôn giảng. Sau mỗi buổi giảng, nàng cứ lảng vảng gần tịnh xá của Thế Tôn giữa khi mọi người ra về. Sau đó độn bụng giả có thai và đòi Thế Tôn giải quyết cái thai ấy. Thế Tôn yên lặng. Vua trời Đế Thích hiện thân thông làm đổ bể sự man trá ấy trước công chúng. Nàng hổ thẹn bụng mặt chạy. Vừa chạy ra khỏi đạo tràng thì đất tự nhiên nứt ra và chôn sống nàng (tr. 337, bản dịch của HT. Thích Minh Châu).

Những âm mưu xấu xa lộ liễu như thế của ngoại đạo khiến trí thức đương thời chán ngán, càng hướng về Thế Tôn nhiều hơn; việc truyền đạo của Thế Tôn càng kết quả nhanh chóng hơn.

3. Tiểu Bộ Kinh, Kinh "Phật Tự Thuyết" số 61, chép: "Khi Thế Tôn đi bộ giữa dân chúng Kiền-tát-la (Kosala) với đại chúng Tỷ-kheo thì một nhóm thanh niên Bà-la-môn đến gần Thế Tôn và vô cớ lăng mạ Ngài. Thế Tôn yên lặng, và ngay tại chỗ ấy Ngài chỉ nói lên lời cảm hứng:

*"Lời nói của kẻ trí,
Khi bối rối luống cuống,
Cái gì dẫn dắt họ,
Họ đâu có biết rõ". -- (Tr. 358).*

4. Ở Kinh "Thanh Tịnh" (Trường Bộ IV), ngoại đạo chỉ trích Thế Tôn đã đưa các đệ tử vào đam mê và các hỷ lạc thấp hèn (ly tham, tịch tĩnh).

5. Ngoại đạo chỉ trích rằng: "Thế Tôn chỉ có trí tuệ siêu việt về quá khứ, mà không có trí tuệ siêu việt về tương lai". Thế Tôn đã giải thích: "Về quá khứ, Như Lai nhớ xa như ý muốn, về vị lai, Như Lai do trí tuệ sanh, biết rằng đây là đời sống cuối cùng, không còn đời sống nào khác nữa".

6. Một số ngoại đạo lại chỉ trích rằng: "Các Thích tử sống không giữ lập trường". Thế Tôn giải thích: "Các đệ tử của Ngài luôn luôn hướng đến một mục tiêu tối hậu là giải thoát, Niết-bàn".

7. Kinh "Ma-kiền-đà" (Trung Bộ II), du sĩ ngoại đạo Màngandiya (Ma-kiền-đà) cho rằng: "Thế Tôn là một người phá hoại sự sống". Thế Tôn đã hỏi Ma-

kiến-đà: "Có phải vì Thế Tôn đã dạy nhiếp phục mắt, mũi, tai lưỡi, thân và ý mà Ma-kiến-đà cho rằng Thế Tôn phá hoại sự sống không?" Ma-kiến-đà đáp: "Phải". Rồi Thế Tôn đánh tan ngộ nhận đó.

8. Lại nữa, một hôm ngoại đạo Bà-la-môn Bhaddiya đến bạch Thế Tôn rằng: "Tôi nghe dư luận cho rằng Thế Tôn là một nhà huyền thuật lôi cuốn các đệ tử ngoại đạo. Không biết sự thật có huyền thuật như thế nào?" (19). Thế Tôn dạy Bhaddiya: "Chớ có tin vì nghe theo báo cáo, chớ có tin vì theo truyền thống, chớ có tin vì nghe theo tin đồn, chớ có tin vì rằng kinh Tạng truyền tụng, chớ có tin vì nhân lý luận, chớ có tin vì nhân định lý,... chớ có tin vì Sa-môn là bậc Đạo sư của mình. Nhưng này Bhaddiya, khi nào Ông tự mình biết rõ như sau: Các pháp này là bất thiện v.v..." Sau khi Thế Tôn giải thích rộng rãi câu nói trên, Bhaddiya sinh lòng ngưỡng mộ Thế Tôn và xin làm đệ tử của Thế Tôn. Thế Tôn bèn hỏi Bhaddiya có phải Thế Tôn dùng huyền thuật quyến rũ Bhaddiya không? Bhaddiya bạch: "Thưa không, bạch Thế Tôn, nhưng nếu gọi đó là huyền thuật, thì thật là hiền thiện huyền thuật ấy. Con mong rằng các bà con huyết thống của con gặp được "huyền thuật" dù đồ này. Như vậy; các bà con huyết thống của con sẽ được an lạc, hạnh phúc lâu dài...".

9. Lại nữa, một hôm nữ Bà-la-môn Bhannanjani tán thán Thế Tôn, Bà-la-môn Bhàradvāja, một học giả ngoại đạo, tức tối mắng: "Con muội ti tiện kia lại buông lời tán thán lão Sa-môn trọc đầu ấy. Ta sẽ luận phá Đạo sư của người".

Bhàradvāja đi đến Thế Tôn, bực tức hỏi:

"Giết vật gì được lạc?

Giết vật gì không sâu?

Có chẳng một pháp gì,

Ngài tán đồng giết hại,

Tôn giả Gotama?"

Thế Tôn hoan hỷ đáp:

"Giết phần nộ được lạc,

Giết phần nộ không sâu:

Pháp ấy bậc Hiền Thánh

tán đồng sự giết hại,

giết pháp ấy không sâu,

Này Bà-la-môn kia". -- (Tương Ứng Bộ Kinh I, tr. 179).

Bhàradvāja khởi lòng ngưỡng mộ, xin xuất gia với Thế Tôn, sau đó không lâu đắc A-la-hán.

Bấy giờ Bà-la-môn Akkosaka nghe tin Bhàradvāja xuất gia với Thế Tôn, lòng phẫn nộ, đi đến Thế Tôn và mắng nhiếc Ngài. Thế Tôn ôn tồn hỏi: "Này Akkosaka, nếu có người đem quà biếu Bà-la-môn mà Bà-la-môn không nhận thì người ấy làm thế nào nhỉ?" "- Người ấy đem về ạ" "- Cũng vậy, này Akkosaka, những gì mà Ông đem đến cho Ta". Akkosaka xin xuất gia với Thế Tôn, nỗ lực tu tập và chứng đắc A-la-hán sau một thời gian.

10. Lại nữa, Kàsi-Bhàradvāja, một nông dân theo Bà-la-môn ngoại đạo hỏi Thế Tôn: "Này Sa-môn, sao Sa-môn không cày ruộng mà sống?".

Thế Tôn nói: "Ta có cày: Lòng tin là giống; đầu-đà là mưa, trí tuệ là cái cày, tâm quý là cán cày, tinh tấn là sức mạnh để cày, đưa Ta đến nơi an ổn khỏi ách nạn" (20).

Rồi Bà-la-môn Kàsi-Bhàradvāja dâng Thế Tôn một bát cháo sữa và thưa: "Thưa Tôn giả Gotama, hãy dùng cháo sữa, Tôn giả là người đi cày! Tôn giả Gotama đi cày quả bất tử!" Sau đó Kàsi-Bhàradvāja xin xuất gia với Thế Tôn, về sau cũng đắc A-la-hán quả.

11. Một trường hợp khác, Bà-la-môn Pokkharasàti, rất danh tiếng ở Ukattha, sai Ambattha, một đệ tử bậc nhất, rất thông minh, tinh thông ba tập Vệ-đà, được xem ngang hàng với bậc thầy, đến yết kiến Thế Tôn để xem hư thực thế nào về danh tiếng được đồn đãi của Ngài. Thái độ tiếp xúc với Thế Tôn của Ambattha rất ngạo nghễ. Ambattha thì chủ trương phân biệt giai cấp, Thế Tôn thì quan niệm bình đẳng giữa các giai cấp. Sau lần gặp gỡ này, Ambattha tuyên bố: "Thế Tôn quả thực là bậc Như Lai, ứng Cúng.... đúng như tin đồn rằng, Thế Tôn có đủ ba mươi hai tướng tốt của một Đại nhân". (Trường Bộ Kinh I, Kinh A-ma-trú).

12. Một Bà-la-môn khác, Sonadanda, người dòng dõi Bà-la-môn rất giàu có, rất thông thái, đẹp trai, khả ái, có tướng tốt của một Đại nhân, được vua Tần-bà-sa-la và quần chúng kính trọng, ngưỡng mộ v.v... Ông này ngộ ý tới yết kiến Thế Tôn, nhưng các đệ tử của Sonadanda cho rằng: "Thế Tôn yết kiến Sonadanda mới phải". Sonadanda là người có tài luận thuyết lại ăn nói trang nhã cao thượng, đã chứng minh cho các đệ tử biết các đức tướng và đức tính của Thế Tôn vượt xa Sonadanda, thật là xứng đáng để Sonadanda yết kiến Thế Tôn.

Sonadanda đã kể đến hai mươi một ưu điểm của Thế Tôn. Tương chúng ta cũng cần biết qua người ngoại đạo lòng danh thời bấy giờ đã hình dung như thế nào về Thế Tôn trước khi diện kiến Ngài. Hai mươi một ưu điểm của Thế Tôn, theo Sonadanda là:

- 1/- Đức Gotama từ bỏ hoàng tộc và ngai vàng xuất gia.
 - 2/- Từ bỏ rất nhiều vàng bạc, châu báu.
 - 3/- Ngài quyết tâm ra đi giữa tiếng khóc than và đầy nước mắt của song thân (Phụ vương và Hoàng hậu).
 - 4/- Đức Gotama đẹp trai, khả ái, trang nhã, tuấn tú, cao thượng, làm đẹp lòng người.
 - 5/- Đầy đủ giới đức, thiện đức.
 - 6/- Xứng đáng là bậc Tôn sư của hàng Tôn sư.
 - 7/- Đã đoạn tuyệt tham ái và xao động của tâm.
 - 8/- Xuất gia từ chủng tộc cao quý: Sát-đế-lợi.
 - 9/- Đức Gotama chủ trương về Nghiệp.
 - 10/- Vô số dân chúng đã vượt suối băng ngàn đến học đạo với Sa-môn Gotama.
 - 11/- Hàng ngàn Thiên, Nhân quy y Thế Tôn.
 - 12/- Là bậc Thế Tôn, A-la-hán, Chánh đẳng Chánh giác, v.v...
 - 13/- Có đủ ba mươi hai tướng quý của một bậc Đại nhân.
 - 14/- Lời chào đón của Thế Tôn thân thiện, tao nhã, trang trọng, chân thực, lời nói có dẫn chứng.
 - 15/- Được bốn chúng tôn sùng, ngưỡng vọng.
 - 16/- Tại nơi nào Thế Tôn ở thì các loài Phi nhân không làm hại loài Người.
 - 17/- Là Giáo tổ được tôn là tối thượng trong các Giáo tổ.
 - 18/- Danh tiếng của các Bà-la-môn thì dựa trên những căn cứ không đâu, còn danh tiếng của Thế Tôn dựa trên trí tuệ vô thượng của Ngài.
 - 19/- Vua Tần-bà-sa-la cùng cả Hoàng tộc và triều thần đều quy y và trọng vọng Thế Tôn.
 - 20/- Vua Ba-tư-nặc cùng Hoàng tộc và triều thần đều quy y và ngưỡng vọng Thế Tôn.
 - 21/- Bà-la-môn Pokkharasàdi là một Giáo chủ, ngoại đạo thời danh, đã cùng với gia đình, vợ con, thị giả, thân cận quy y, kính nể và ngưỡng vọng Thế Tôn.
- Rồi Sonadanda cùng đại chúng Bà-la-môn đến yết kiến Thế Tôn. Sau khi được Thế Tôn thuyết pháp, khích lệ Sonadanda tán thán Thế Tôn: "Thật là kỳ diệu! Thế Tôn như người đã dựng đứng những gì bị quăng ngã xuống... Con xin trọn đời quy ngưỡng Thế Tôn" (21).

13. Loã thể Kassapa một lần hỏi Thế Tôn: "Có phải Ngài chỉ trích khổ hạnh, tuyệt đối phi báng, mạt sát khổ hạnh?" Thế Tôn đáp: "Lời nói đó không đúng với lời của Thế Tôn" Thế Tôn cắt nghĩa rằng có những khổ hạnh đi xuống địa ngục, ác thú; có những khổ hạnh đi lên các cõi Trời, thiện thú. Nhưng chắc chắn không có khổ hạnh nào bằng con đường tu Giới, Định, Tuệ của Thế Tôn và các đệ tử của Ngài. Bấy giờ Thế Tôn đề nghị với Kassapa: "Này Kassapa, có một số Bà-la-môn, Sa-môn bác học, biện tài... Ta đến các vị ấy và nói: "Hãy để yên những quan điểm bất đồng. Các vị có trí hãy đàm luận trao đổi các điểm đồng ý...." Này Kassapa, sự tình này xảy ra: một phần lớn các vị tán thán chúng ta rằng: "Các Tôn giả, Sư trưởng kia chỉ xả ly một phần các pháp ô nhiễm, không xứng đáng bậc Thánh, còn Tôn giả Gotama thì xả ly hoàn toàn...".

Thế Tôn giới thiệu con đường Giới, Định, Tuệ cho Kassapa. Loã thể Kassapa đã xúc động tán thán: "Bạch Đại đức Gotama, ai có thể sau khi nghe Thế Tôn thuyết giảng lại không hoan lạc với niềm hoan hỷ lớn nhất ... Bạch Thế Tôn, con xin xuất gia với Thế Tôn". (Sđđ, tr. 176 - 177).

14. Ngoại đạo sư Ni-kiền Tử (Niganthaputta Saccaka) (Trung Bộ Kinh I, Kinh Saccaka, tr. 229) là người ưa luận chiến, có tài biện luận thiện xảo, được số đông kính trọng, thường tự đắc, tuyên bố khoác lác trước Hội chúng của ông ta ở Tỳ-xá-li (Vesàli) rằng: "Ta không thấy có một Sa-môn hay Bà-la-môn nào, dù là Giáo chủ, là A-la-hán, Chánh Đẳng Giác... khi đối thoại với ta lại không run sợ, không khiếp sợ, không toát mồ hôi nách. Dù là cột trụ vô tình, khi đối thoại với ta cũng run sợ...." Ông tiếp: "Sa-môn Gotama nếu đối thoại với ta, thì sẽ như một lực sĩ nắm chặt lông dài của con cừu, kéo tới, kéo lui, vằn quanh; cũng thế, ta dùng lời nói kéo tới, kéo lui, vằn quanh Sa-môn Gotama".

Rồi một hôm Saccaka Niganthaputta đi cùng với năm trăm người Licchavi trí thức để mong đánh bại Thế Tôn tại Trùng Các giảng đường. Câu hỏi đầu tiên của Saccaka là: "Tôn giả Gotama huấn luyện đệ tử như thế nào? Những bộ môn nào Sa-môn Gotama giảng dạy cho đệ tử?". Thế Tôn trình bày năm uẩn là vô ngã... còn Saccaka chủ trương Năm uẩn là có tự ngã, thuộc tự ngã của ta. Khi Thế Tôn chứng minh lập luận của Saccaka là không hợp lý, không có căn cứ, thì Saccaka hoảng sợ, toát mồ hôi, nhưng giữ im lặng, không trả lời các câu hỏi hợp lý của Thế Tôn. Thế Tôn bèn nhắc cho Saccaka biết rằng, theo truyền thống, khi Thế Tôn hỏi một câu hỏi hợp lý đến lần thứ ba mà người đối thoại không chịu trả lời thì thần Dạ-xoa (Yakka) sẽ đánh một chùy Kim cang làm đầu vỡ thành bảy mảnh; rồi Thế

Tôn đặt lại câu hỏi đến lần thứ hai. Bấy giờ chỉ có một mình Saccaka thấy Thần Dạ-xoa đã nghiêm nghị với chày Kim cang đứng ở trước mặt, Saccaka run sợ, hoảng sợ, chỉ biết nương tựa vào sự che chở của Thế Tôn, liền bạch: "Thế Tôn hãy hỏi, tôi sẽ trả lời".

Kiêu khí của Saccaka trước năm trăm người Licchavi tan thành mây khói, đã phải thốt lên lời xung tán Thế Tôn, tuy tính kiêu ngạo của ông ta đang muốn chìm sâu trong lòng sự khâm phục của ông ta đối với Thế Tôn: "Ôi! Thưa Tôn giả Gotama, chúng tôi thật là lỗ mãng, chúng tôi thật là khinh xuất, đã dám dùng lời luận chiến với Thế Tôn. Rất có thể có sự an toàn cho một người chiến đấu với con voi điên, nhưng không thể có sự an toàn cho một người chiến đấu chống Tôn giả Gotama. Rất có thể có sự an toàn cho một người chiến đấu chống đám lửa hùng... chống con rắn độc hung hãn, nhưng không thể có sự an toàn cho một người chiến đấu chống Tôn giả Gotama".

15. Bà-la-môn ngoại đạo Brahmayù (Trung Bộ Kinh II, Kinh Ma-kiền-đê) là người bảy giờ sáng thọ một trăm hai mươi tuổi thông suốt Vệ-đà, thông suốt chú thuật, thông thái ngôn ngữ cùng Thuận thế luận và Đại nhân tướng, đã pháỉ thanh niên Uttara, một đệ tử xuất chúng, cũng tinh thông ba tập Vệ-đà, gia nhập Giáo hội của Thế Tôn, sống gần Thế Tôn suốt bảy tháng để xem Thế Tôn có thật sự như lời đồn tán thán về Ngài.

Sau bảy tháng không rời khỏi Thế Tôn (bám sát Thế Tôn), Uttara đã báo cáo cho Brahmayù biết rằng: "Thế Tôn chẳng những tốt đẹp như tiếng đồn tốt đẹp về Ngài, mà Ngài còn nhiều đức tánh hơn thế nữa".

Brahmayù đã cùng với Hội chúng của ông ta đi đến yết kiến Thế Tôn. Thấy rõ đúng sự thật về Ngài, Brahmayù đáp y, đầu mặt sát đất đánh lễ Thế Tôn, ưu ái cung kính lấy tay xoa lên bàn chân Thế Tôn và tự xưng tên mình: "Bạch Tôn giả Gotama, con là Bà-la-môn Brahmayù". Hội chúng của Brahmayù rất kinh dị thốt: "Ôi thật là vi diệu, thật là kỳ diệu! Đại thần lực của Sa-môn Gotama đã khiến cho Bà-la-môn Brahmayù với đầy danh vọng, đầy tiếng tăm, hạ mình tội đa như vậy!".

Brahmayù tiếp tục được nghe Thế Tôn thuyết pháp về bốn Thánh đế và sự xuất ly các pháp. Bảy ngày sau đó, Brahmayù đắc A-na-hàm và mệnh chung.

16. Bà-la-môn Canki Bhàradvāja (Trung Bộ Kinh II, Kinh Canki) là Bà-la-môn nổi tiếng bậc nhất tại nước Kiền-tát-la (Kosala) bấy giờ, đã cùng với năm trăm Bà-la-môn danh tiếng khác hội họp bàn cách đánh bại chủ trương

bình đẳng giai cấp của Thế Tôn và nêu cao chủ trương phân biệt có bốn giai cấp của họ.

Tất cả năm trăm người của họ cùng Canki đi đến yết kiến Thế Tôn. Họ đặt rất nhiều câu hỏi trong đó có các vấn đề: hộ trì chân lý, hành trì chân lý, chứng ngộ chân lý (Thanh niên Bhàradvāja là người được Canki ái mộ) đứng ra đặt các câu hỏi. Thế Tôn cắt nghĩa: "Này Bhàradvāja, nếu có người chấp nhận một quan điểm và nói: "Đây là sự chấp nhận quan điểm của tôi. Nhưng người ấy không chủ trương chỉ đây là sự thật, ngoài ra là sai lầm. Như thế này là ý nghĩa hộ trì chân lý". Sau khi giám sát một vị Tỷ-kheo thuyết pháp thâm sâu, tịch tịnh... vượt ngoài luận lý suông... và biết rõ vị ấy thuyết pháp không do tham ái, không do sân hận, không do si mê. Sau khi quan sát đi đến thân cận giao thiệp, rồi lắng nghe... rồi thọ trì... rồi tìm hiểu... rồi hoan hỷ chấp nhận... rồi sinh ước muốn tinh cần thực hiện. Nhờ tinh cần, vị ấy chứng ngộ chân lý cao cả nhất, cho đến mức độ này, này Canki, là ý nghĩa giác ngộ chân lý... nhưng chưa phải là chứng đạt chân lý. Này Bhàradvāja, nhờ tu tập, luyện tập nhiều lần chân lý mới được chứng đạt. Như thế này là ý nghĩa chứng đạt chân lý". (Trung Bộ II, tr. 174 A-B. Bản dịch của HT. Thích Minh Châu).

Nghe xong, Bhàradvāja thay đổi quan điểm và nói lên lời ca ngợi Thế Tôn: "...Thật sự Tôn giả Gotama đã làm cho con khởi lên lòng kính trọng, ái kính các Sa-môn (đệ tử của Thế Tôn). Thật là vi diệu! Mong Tôn giả nhận con làm đệ tử cư sĩ, từ đây cho đến mệnh chung, con trọn đời quy ngưỡng". (Sđd, tr. 171).

Thế là mọi chiến dịch chống Thế Tôn của các Giáo phái ngoại đạo đều thất bại, chỉ làm tăng uy tín của Giáo hội Phật giáo, khiến các giới trí thức chán nản ngoại đạo và quy hướng Thế Tôn.

Qua các hình thức chống đối ấy, ta có thể hình dung ra các khó khăn trên đường hoàng đạo của Thế Tôn. Sự kiện các phái ngoại đạo hoảng hốt tìm chỗ đứng về ảnh hưởng cho chính mình bằng việc tìm mọi cách để hại uy tín của đức Phật đã nói lên giá trị cao cả của giáo lý giải thoát.

Sự kiện các ngoại đạo quy hướng Thế Tôn nói lên sự trống rỗng, mất nền tảng của giáo lý của họ, và đồng thời nói lên giá trị ưu việt về thái độ giảng dạy và nội dung giảng dạy của Thế Tôn.

(xem tiếp đoạn kế)

Thế Tôn và Ác Ma

Ác ma là tiêu biểu cho các hạng độc ác ở đời, nghiêng nặng về các ác hành. Họ cũng có một ít thần thuật, pháp thuật, thường xuất hiện ở đời và gieo khổ đau cho đời. Họ thường quấy phá đời sống tu hành của các Sa-môn. Tuy thế, Thế Tôn vẫn tùy duyên mà thuyết pháp cảm hóa họ.

Có rất nhiều phẩm kinh và đoạn kinh liên hệ đến Ác ma. Ở đây, chỉ giới thiệu một số trường hợp tiêu biểu:

1. Khi Thế Tôn trú tại Gaya, Tamkitamanca, địa phương của Dạ-xoa Sùciloma và Khara. Họ đến cọ xát vào Thế Tôn, Thế Tôn tránh né, họ bảo: "Có phải Sa-môn sợ ta?" Thế Tôn dạy: "Này Hiền giả, Ta không sợ người, nhưng xúc phạm người là ác". - "Này Sa-môn, ta sẽ hỏi Ông, nếu Ông không trả lời, ta sẽ làm cho tâm Ông điên loạn, hay bóp nát quả tim của Ông, hay tóm chân của Ông ném qua bên kia bờ sông Hằng". Thế Tôn nói: "Này Hiền giả, Ta không thấy có một ai trong thế giới... lại có thể làm cho Ta điên loạn... Tuy thế, Ông cứ hỏi Ta như ý Ông muốn" Sùciloma hỏi:

*"Từ những nguyên nhân nào,
Tham và sân khởi lên?
Không ưa thích, ưa thích,
Sợ hãi từ đâu sanh?
Từ đâu được sanh khởi,
Các suy tầm của ý,
Như đứa trẻ độc ác,
Thả cho con quạ bay?"*

Thế Tôn đáp:

*"Từ những nguyên nhân này
Tham sân được khởi lên
Không ưa thích, ưa thích,
Sợ hãi từ đâu sanh?
Từ đây được sanh khởi,
Các suy tầm của ý,
Như đứa trẻ độc ác,
Thả cho con quạ bay".*

và:

*"Hãy nghe này Dạ-xoa!
Những ai mà rõ biết
Từ đâu khiến sanh khởi,
Họ tẩy sạch nhân ấy,
Họ vượt qua dòng nước,
Chảy mạnh khó vượt này,
Trước chưa được vượt qua,
Không còn có tái sanh?" (22)*

Ác ma thường đến với Thế Tôn với thái độ hung hãn và đầy sân si. Hóa độ họ, Thế Tôn đã vận dụng một thái độ thích ứng: vừa mềm dẻo nhượng bộ vừa cứng rắn, chứng tỏ cho họ biết sự bất lực của họ trước Thế Tôn.

2. Một trường hợp xử sự khác của Thế Tôn đối với Dạ-xoa Alavaka:

Khi Dạ-xoa Alavaka xuất hiện và ra lệnh cho Thế Tôn đi ra, đi vào nhiều lần như là trò chơi trên cột của nó, Thế Tôn từ bi làm theo mệnh lệnh của nó. Đến lượt thứ tư, khi nó ra lệnh ấy, Thế Tôn bảo: "Này Hiền giả, Ta không đi, Ông cần gì hãy làm".

Alavaka lên giọng càn rỡ của loài Ác ma: "Ta sẽ hỏi Ông, nếu Ông không trả lời, ta sẽ làm cho tâm Ông điên loạn, ta sẽ bóp nát trái tim Ông..." - "Này Hiền giả, Ta không thấy một ai trong thế giới có thể làm tâm Ta điên loạn... Tuy vậy, Ông cứ hỏi như ý muốn".

Alavaka hỏi:

*"Ở đời tài sản gì
Là tối thắng của người?
Cái gì khéo thực hành
Đem lại chơn an lạc?
Cái gì trong các vị
Là vị ngọt tối thượng?
Nếp sống như thế nào
Là nếp sống hơn cả?"*

Thế Tôn đáp:

*"Ở đời này lòng tin
Là tài sản tối thắng.
Chánh pháp khéo tu tập
Đem lại chơn an lạc.
Sự thật là vị ngọt.*

*Hơn hết trong các vị.
Nếp sống với trí tuệ
Là nếp sống hơn cả". (23)*

3. Một lần khi Thế Tôn trú ở thành Vương Xá (Rājagahā), trên núi Linh Thứu (Gijjhakūṭa), Dạ-xoa tên là Sakkadi đến nói với Thế Tôn rằng:

*"Thật không tốt lành gì,
Một Sa-môn như Ngài,
Đã đoạn mọi phiền trược,
Đã sống chơn giải thoát,
Lại tiếp tục giảng dạy,
Những kẻ khác tu học."*

Các Dạ-xoa thường không muốn Thế Tôn trú thế vì Ngài đem ánh sáng đến cho đời, chỉ đường cho con người ra khỏi các trói buộc của Ác ma.

Thế Tôn đã dạy các Ác ma rằng, Ngài trú thế độ sinh vì lòng từ mẫn (Tương Ứng I, phẩm Tương Ứng Ác ma).

4. Tại Tỳ-xá-ly (Vesālī), khi Thế Tôn nghỉ trưa tại đền Cápàla, Ác ma đi đến ba lần thỉnh cầu Thế Tôn nhập diệt (trước đó Thế Tôn đã ba lần gợi ý cho Tôn giả A-nan thỉnh cầu, nhưng Tôn giả đã không kịp giác tỉnh để thỉnh cầu).

Thế Tôn bác bỏ hai lần, đến lần thứ ba Thế Tôn nhận lời: "Này Ác ma, hãy an tâm, không bao lâu Như Lai sẽ diệt độ. Sau ba tháng kể từ hôm nay, Như Lai sẽ diệt độ" (Kinh Đại Bát-Niết-bàn, Trường Bộ Kinh III, tr. 115).

Ác ma là thế, không bao giờ họ muốn đạo Phật được truyền bá, không bao giờ họ muốn các Thánh nhân ra đời, chỉ bởi vì họ là ác.

Tuy nhiên, một số các Ác ma vẫn có khả năng đi về giác ngộ. Một số Ác ma dưới thời Thế Tôn đã thực hành Phật pháp và có hành động hộ trì pháp. Điển hình như trường hợp sau đây:

Khi ở tại Thắng Lâm, vườn của ông Cấp Cô Độc, thành Xá-Vệ, Thế Tôn đang thuyết pháp cho chúng Tỳ-kheo về một vấn đề liên hệ đến Niết-bàn, bấy giờ một nữ Dạ-xoa bỗng con nín như vậy:

*"Hãy gìn giữ im lặng, này Uttarika!
Hãy gìn giữ im lặng, này Pulappasu!
Đề mẹ được nghe pháp,
Đạo sư tối thượng - Phật."*

*Thế Tôn giảng Niết-bàn
Thoát ly mọi triền phược
Mẹ đối với pháp ấy
Thật cực kỳ ái lạc" (24)*

Lần đầu tiên khi ông Cấp Cô Độc đến yết kiến Thế Tôn, lúc trời chưa sáng, ngang qua nghĩa địa Sivatthikà, được các phi nhân mở cửa. Bấy giờ trời tối sầm lại, Cấp Cô Độc hoảng sợ muốn đi lui, Dạ-xoa Sívaka ẵm mình nói lên lời khích lệ này:

*"Trăm voi và trăm ngựa
Trăm xe do ngựa kéo,
Cả trăm nghìn thiếu nữ,
Được trang sức bông tai
Không bằng phần mười sáu
Một bước đi tới này.
Cư sĩ hãy tiến tới!
Cư sĩ hãy tiến tới!
Tiến tới tốt đẹp hơn,
Có có lùi, lùi bước!"*

Những sự kiện liên hệ giữa Thế Tôn và Ác ma, phần lớn xảy ra khi Thế Tôn trú tại trú xứ thuộc Ác ma quản lý. Chúng ta không còn nghi ngờ rằng trong những đối tượng Thế Tôn giáo hóa có chúng Ác ma.

Liên hệ giữa Thế Tôn và Chư Thiên.

Chư Thiên là một trong các đối tượng được Thế Tôn giáo hóa. Các bản kinh thường ghi "Thế Tôn ra đời vì hạnh phúc cho chư Thiên và loài Người".

Rất nhiều phẩm kinh của Nikàya và A-hàm đề cập đến việc chư Thiên thỉnh giáo Thế Tôn. Các kinh Bắc tạng cũng thường ghi có chư Thiên trong các thánh chúng câu hội. Qua Nikàya và A-hàm, chư Thiên thường đến hầu Thế Tôn và nghe pháp vào sáng sớm, trước lúc trời hừng sáng. Một số trường hợp khác, Thế Tôn đến giáo hóa ở các cung trời (các đại đệ tử của Ngài cũng thế), một số trường hợp chư Thiên đến mách Thế Tôn một số Phật sự cần làm hay một số tin tức Phật sự.

Chư Thiên ở Dục giới, Sắc giới và Vô sắc giới có những vị là những Thánh Nhất Lai (ở Dục giới), những Thánh Bất Lai (ở Sắc giới), có những vị có

chánh kiến về Phật pháp, về con đường giải thoát. Sau đây là một số trường hợp tiêu biểu về mối liên hệ giáo hóa của Thế Tôn đối với chư Thiên.

1. Ngay sau khi Thế Tôn thành đạo, giữa lúc Thế Tôn đang lưỡng lự chuyển bánh xe pháp thì Phạm thiên Sahampati thường xuất hiện trước Thế Tôn, đấp thương y, cung kính đánh lễ và thỉnh cầu Thế Tôn trú thế, chuyển bánh xe pháp vì lợi ích cho chúng sinh (Tương Ứng I, phẩm Chư Thiên).

Khi Thế Tôn khởi lên ý nghĩ: "Ta cần phải sống y chỉ, cung kính và tôn trọng pháp mà Ta đã được Chánh đẳng Chánh giác" (Tương Ứng I, phẩm Chư Thiên) thì Phạm thiên Sahampati cũng xuất hiện trước Thế Tôn cung kính bạch Thế Tôn rằng, chư Phật quá khứ cũng thế, sống y chỉ, cung kính và tôn trọng Chánh pháp.

2. Một số chư Thiên, khi đêm đã gần mãn, đến hầu Thế Tôn và bạch Thế Tôn về những trường hợp của họ, trước đây ở cõi người đã sống thiếu cung kính chư Tăng, hoặc vì họ là chư Tăng nhưng không sống trọn tinh thần Lục hòa nên sanh về chư Thiên, mà là những chư Thiên thấp kém (Tăng Chi Bộ Kinh III-A, tr. 360).

3. Khi Phạm thiên Paka khởi lên tà kiến: "Đây là thường hằng không sanh, không già, không chết" thì Thế Tôn liền rời khỏi Thắng Lâm ở Xá-vệ và xuất hiện trước Phạm thiên Paka, chỉ dạy cho Paka con đường giải thoát (Tương Ứng I, phẩm Chư Thiên).

4. Một lần khác, một Phạm thiên cho rằng không có một Sa-môn, Bà-la-môn nào đến được Phạm thiên giới. Thế Tôn biết được, liền rời khỏi Xá-vệ, hiện ra ở Phạm thiên giới, ngồi kiết-già giữa hư không, trên đầu Phạm thiên ấy, toàn thân phun lửa. Các Tôn giả Mục-kiền-liên (Moggallàna), Đại Ca-diếp (Mahākassapa), Đại Kiếp-tân-na (Mahā Kappina), A-na-luật, A-nậu-lâu-đà (Anurud-dha) với Thiên nhân thanh tịnh, biết Thế Tôn đang ở Phạm thiên giới, liền rời khỏi Xá-vệ, xuất hiện ở Phạm thiên giới, ngồi kiết-già giữa hư không, phía dưới Thế Tôn, toàn thân phun lửa.

Sự xuất hiện này của Thế Tôn giúp Phạm thiên ấy rời khỏi tà kiến kia (Tương Ứng I, phẩm Chư Thiên).

Có một lần khác, Phạm thiên Sahampati đến hầu và bạch Thế Tôn về Tỷ-kheo Sokalikā do Tỷ-kheo này có ý nghĩ xấu, nói xấu, sai sự thật về Tôn giả Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên, sau khi vừa chết đã đọa xuống địa ngục Sen hồng (Tương Ứng I, phẩm Chư Thiên).

Qua Kinh Đê-Thích Sở Vấn (Sakka Panhasuttanta), Hán tạng: Trường A-hàm, số 14, kinh "Thích Đề Hoàn Nhân Vấn", vua Trời Tam Thập Tam Sakka (Đê-thích), cùng Thiên chúng, một hôm đến thành Vương Xá (Rājagaha) xứ Ma-kiệt-đà (Magadha), khi Thế Tôn đang trú ở đó để thỉnh vấn Thế Tôn. Sau thời pháp này, Thiên chủ và 80.000 Thiên chúng đã đăc Pháp nhãn (Tu-đà-hoàn quả).

Chúng ta hãy đi vào nội dung cuộc giảng dạy qua vấn đáp của Thế Tôn dành cho Thiên chủ Sakka.

* **Câu hỏi 1:** "Bạch Thế Tôn, do kiết sử gì, các loài Thiên, Nhơn, A-tu-la, Rồng, Rắn, Càn-thát-bà và tất cả những loài khác ao ước không hận thù, không ác ý, sống với nhau không hận thù với đả thương, với thù nghịch...?" (Tr. 276).

Thế Tôn dạy: "Do tật đố và xan tham...".

* **Câu hỏi 2:** "Bạch Thế Tôn, do duyên gì có tật đố và xan tham có mặt?"

- "Này Sakka, do ưa, ghét, làm nhân duyên, do ưa, ghét có mặt nên tật đố và xan tham có mặt".

* **Câu hỏi 3:** "Bạch Thế Tôn, do duyên gì có ưa, ghét có mặt?"

- "Do dục có mặt nên ưa, ghét có mặt".

* **Câu hỏi 4:** "Bạch Thế Tôn, do duyên gì có mặt khiến dục có mặt?"

- "Do tâm có mặt nên dục có mặt v.v...."

* **Câu hỏi 5:** "Bạch Thế Tôn, do duyên gì có mặt khiến tâm có mặt?"

- Do vọng tưởng có mặt nên tâm có mặt.

* **Câu hỏi 6:** "Bạch Thế Tôn, phải chứng đạt như thế nào, phải thành tựu bằng con đường nào để đưa đến sự đoạn diệt các loại vọng tưởng?"

Bấy giờ, Thế Tôn dạy Thiên chủ Sakka rằng có hai loại hỷ, hai loại ưu, hai loại xả: một loại đưa đến sự phát triển các thiện pháp, cần được gìn giữ; một loại đưa đến bất thiện pháp, cần được tránh xa. Và vị Tỷ-kheo (người tu

hành) cần phải hiểu như vậy, cần phải thành tựu như vậy thì sẽ đi đến chỗ đoạn trừ hết các vọng tưởng.

Thiên chủ Sakka tiếp tục đặt thêm một số câu hỏi về sở hành và đã được Thế Tôn dạy rõ.

Về chư Thiên, một hôm Thế Tôn dạy cho chư Tỷ-kheo biết về năm tướng xuất hiện của một vị Thiên trước khi mệnh chung, và lời cầu chúc của chư Thiên trước khi một vị Thiên mệnh chung là:

- Năm tướng chết của chư Thiên gồm: các vòng hoa héo úa, áo mặc bị uế nhiễm, mồ hôi sinh ra từ nách, thân sắc trở nên xấu, vị Thiên ấy không hoan hỷ tại chỗ ngồi chư Thiên.

- Khi biết một vị Thiên sắp chết, chư Thiên đến tiễn biệt với ba lời cầu chúc: "Từ đây, Hiền giả hãy đi đến cõi lành, ở đó hãy nhận được điều tốt đẹp đáng nhận! Sau khi nhận được, hãy an trú!".

Cõi lành mà chư Thiên cầu chúc, theo phẩm Kinh, là cõi Người. Điều tốt đẹp đáng nhận là Phật pháp. Sau khi đón nhận Phật pháp, tin Pháp, hãy kiên trì tu tập gọi là khéo an trú của lời chúc (25).

Tại đây, có một điều đáng được chúng ta suy nghĩ là khuynh hướng của con người thường mong thác sanh về các cõi Trời, ngay cả lời cầu chúc nhau trước khi chết. Nhưng chính ở cõi Trời, chư Thiên lại mong cầu được thác sanh về làm người, gặp Phật pháp và tu tập theo Phật pháp.

Lời cầu chúc thường mang ý nghĩa của ước mơ lớn nhất, tốt nhất, như hiện nay các Phật tử cầu chúc vãng sanh Tịnh độ. Không biết chúng ta có được thích thú khi đi đến kết luận rằng: Nhân gian là Tịnh độ của chư Thiên, hay nhân gian cũng là một cõi Tịnh độ.

Nikàya và A-hàm ghi chép, hình ảnh của Thế Tôn xuất hiện trước chư Thiên với vùng hào quang thần túc, và vôùi thần sắc vô lượng trang nghiêm để nhiếp hóa. Nếu có sự kiện Thế Tôn giáo hóa đủ các hội chúng Sa-môn, Bà-la-môn, Càn-thát-bà, Sát-đế-lợi, chư Thiên v.v... ngay trong đời sống tại thế của Thế Tôn, thì theo tinh thần giáo dục khế cơ, khế lý và Tứ nhiếp mà Thế Tôn đã vận dụng (mà thật ra bất cứ một nhà giáo dục lý tưởng nào cũng cần phải vận dụng như thế), Thế Tôn phải thị hiện hình thức và ngôn ngữ in hệt hình thức và ngôn ngữ của hội chúng mà Thế Tôn giáo hóa. Điều này cho chúng ta thấy rằng: Thế Tôn hiện tướng rất là giản dị, rất là người, để giáo

hóa con người, mặt khác, ắt hẳn Thế Tôn thị hiện với thân tướng đầy thần thông với hào quang sáng chói để giáo hóa các hàng chư Thiên, A-tu-la, Càn-thát-bà, và các Dạ-xoa, những loài hữu tình vốn có nhiều uy lực của thần thông và thân sắc hào quang. Thế là hình ảnh tổng hợp về Ngài được cả Bắc tạng và Nam tạng minh họa.

Quan niệm Thế Tôn chỉ khoác hình ảnh rất "Người" hay rất "Trời" chỉ là quan niệm hẹp hòi, thiếu sót. Và lại, cứ với tinh thần chủ trương, hay quan điểm, thì chúng ta chỉ nuôi sống chấp thủ, rời xa giáo lý của Thế Tôn và sẽ không nói lên được hình ảnh trung thực về Thế Tôn.

Thế Tôn và Càn-thát-bà, Loài Rồng, Kim Xí Điểu

- Càn-thát-bà (Gandhabha) là một loại chư Thiên, nhưng là những vị Thiên trú hương của rễ cây, lõi cây, giác cây, vỏ cây, trú hương của hoa, trú hương của vị, và trú hương của hương (26).

Chúng sinh ở các cõi nếu sống hành mười thiện nghiệp, hành các hạnh bồ thí và với mong ước sanh về các loại Thiên Càn-thát-bà, thì sau khi mệnh chung sẽ sanh về cõi Càn-thát-bà (27).

- Loài Rồng (Nàga: có nơi dịch là loài rắn) có các loài khác nhau: noãn sanh, thai sanh, thấp sanh, và hóa sanh. Loài Rồng hóa sanh là hơn cả trong bốn loài. Bốn loài Rồng này, nếu tu các hạnh lành về thân, khẩu, ý và với ước mong từ bỏ thân Rồng, thì sau khi mệnh chung có thể sanh vào thiện thú, Thiên giới, cõi đời này (28).

- Kim xí điểu là loài chim, cũng có bốn loại khác nhau; noãn sanh, thai sanh, thấp sanh và hóa sanh. Hóa sanh là thuộc đẳng cấp cao nhất.

Các loài Càn-thát-bà, Rồng và Kim xí điểu cũng thường họp mặt cùng với loài Người và chư Thiên để chiêm ngưỡng tôn nhan Thế Tôn và nghe Thế Tôn thuyết pháp. Các kinh Nikàya, A-hàm và Bắc tạng đều có ghi chép sự kiện họp mặt này.

Kinh Đại Hội (Mahàsamaya) - Hán tạng: Đại Hội Kinh, Trường A-hàm số 19 - ghi rõ, trong một thời pháp của Thế Tôn tại Đại Lâm (Mahàvana), thành Ca-tỳ-la-vệ (Kapilavatthu) có mặt chư Thiên Sắc giới, chư Thiên Dục giới,

Càn-thát-bà (Gandhabha), Cru-bàn-trà (Kumbhanda), loài Rồng, Kim xí điểu, Nhon và Phi nhon hợp mặt.

Chúa tể của Càn-thát-bà là Trì Quốc Thiên vương (Dhatarattha), trị vì ở phương Đông. Chúa tể của Cru-bàn-trà là Tăng Trưởng Thiên Vương (Virùlha), trị vì ở phương Nam. Chúa tể của loài Rồng là Quản Mục Thiên vương (Virùpakkha), cai quản phương Tây. Loài Kim xí điểu là Suppanna và Citrà, có uy lực hơn loài Rồng.

Tất cả các loài này đều hợp mặt quy y Phật và nghe Thế Tôn nói kệ, thuyết pháp.

Khi chúng hợp mặt cùng với chư Thiên và loài Người, Thế Tôn có báo trước cho chúng Tỷ-kheo hay. Chỉ có những Tỷ-kheo nào có pháp nhãn thanh tịnh mới thấy sự có mặt của chúng.

* * *

Như thế, trong hiện kiếp, trên cuộc đời này, Thế Tôn đã thuyết pháp giáo hóa cho hầu hết các loài chúng sinh, vì lợi ích, an lạc và giải thoát của chúng sinh.

Cho đến nay, Nikàya và A-hàm đã cho chúng ta một cái nhìn tương đối đầy đủ về đối tượng giáo hóa.

Có những thời thuyết pháp, Thế Tôn chỉ nói cho một người, có trường hợp cho một nhóm nhỏ, có trường hợp cho cả bốn chúng đệ tử của Ngài và các ngoại đạo; nhưng cũng có những thời pháp chỉ dành cho các loài Phi nhon, chư Thiên, hoặc gồm chung nhiều loại. Hình ảnh này tiêu biểu cho những thành phẩm thánh chúng, hết như được trình bày ở phần mở đầu các kinh Bắc tạng về nội dung giảng dạy, Thế Tôn vẫn tập trung vào các điểm chính của giáo lý: từ bỏ điều ác, làm các việc thiện và giữ lòng thanh tịnh, loại bỏ hết các cấu bần của tâm. Phương pháp căn bản của giảng dạy vẫn là "Thân giáo" và "Khẩu giáo".

Thành phần thánh chúng, nội dung giảng dạy và phương pháp giảng dạy của Thế Tôn là thuộc truyền thống giáo hóa của chư A-la-hán Chánh Đẳng Giác của các đời quá khứ, của hiện tại và của tương lai. Con đường này gọi là Chánh pháp, vẫn mãi mãi tồn tại, có mặt như thế, dù chư Thế Tôn có xuất hiện ở đời hay không. Chư Thế Tôn là những đấng phát hiện con đường và giới thiệu con đường. Nó là sự thật của muôn thuở, và được gọi là đạo Phật.

Đây là một nội dung của niềm tin, lẽ sống và hướng đi giải thoát (hay con đường hạnh phúc của chân lý) của các giới Phật tử tại gia và xuất gia.

Nội dung Chánh pháp này sẽ được trình bày ở Chương Hai, "Pháp Bảo"./.

Ghi chú:

(1) Tăng Chi IV-B, bd HT Minh Châu, tr. 220; Tương Ứng I, bd HT Minh Châu, tr. 1; Trung Bộ III, Nhất Dạ Hiền giả.

(2) Dhp 1 & 2; Tăng Chi I, phẩm Bốn Pháp, phẩm Đọa Xứ; Tăng Chi II, 1988 tr. 77; Trung Bộ III, Kinh Đại Nghiệp Phân Biệt.

(3) Tương Ứng I; Hán tạng tập 36, 3 Đại 3, 260c; Biệt tập 8: 1, Đại 2

(4) Trung Bộ III, Kinh A-nan Nhất Dạ Hiền; Hán tạng: A-nan-đa Thuyết Kinh, Trung A-hàm, số 167, Đại 1, 699c.

(5) Trung Bộ II; Hán tạng Tiểu Du Kinh, Đại 1, 804a, Đại 1, 917.

(6) Tăng Chi IV, tr. 39; Tăng Chi II, Phẩm Bốn Pháp.

(7) Anguttara Nikàya, Colombo. 1929 tr. 115; Tăng Chi I, 1980, tr. 216-217, bd HT Minh Châu, Kinh Tư Sát, Trung Bộ I.

(8) Sàmagàmasuttam, Trung bộ III; Hán tạng, Kinh Tịnh Bất Động Đạo, Trung 75; Đại 1, 542b.

(9) Tương Ứng I, chương Tương Ứng Phạm Thiên, phần Cung Kính, 1982, tr. 171.

(10) Trung Bộ I, Kinh Thánh Cầu; Hán tạng: Kinh La-ma, Đại I, 775c.

(11) Trung Bộ III, Kinh Giới Phân Biệt; Hán tạng: Kinh Phân Biệt Luật, Giới, Đại I 690b.

(12) Tăng Chi I, Bd HT Thích Minh Châu, 1980, tr. 30.

(13) Tương Ứng I, Bd HT Thích Minh Châu, phẩm kinh "Các Ngoại Đạo".

(14) Tăng Chi I, tr. 30; Trưởng Lão Tăng Kệ .

- (15) Tương Ứng V, phẩm Bệnh.
- (16) Tương Ứng II, Tương Ứng Kassapa.
- (17) Trung Bộ III, Kinh Tùy Phiền Nảo; Hán tạng: Trường Thọ Vương Bản, Trung A-hàm, số 72 Đại I, 5320.
- (18) Tương Ứng V, phẩm Bệnh.
- (19) Tăng Chi Bộ, II-A, bd HT Minh Châu, tr, 250.
- (20) Kinh Bhàradvàja, Người cày ruộng. Kinh Tập, số 12, Tiểu Bộ Kinh.
- (21) Trường Bộ I, bd HT Minh Châu, tr. 114-115.
- (22) Tiểu Bộ Kinh, Kinh Tập, số 47.
- (23) Tiểu Bộ Kinh, Kinh Tập, số 51.
- (24) Tương Ứng I, phẩm Dạ-xoa
- (25) Tiểu Bộ Kinh, Kinh Phật Thuyết Như Vậy, 1982, tr. 478-479.
- (26) Tương Ứng III, phẩm Càn-thát-bà, bd HT Minh Châu, 1982, tr. 269.
- (27) Ibid., tr. 270.
- (28) Ibid., tr. 262-263.

Chương Hai
Chương Hai - Pháp Bảo
Tiết I

Duyên Khởi và Vô Ngã

Pháp Bảo

Thông thường, Pháp được đề cập đến như là Kinh, Luật và Luận. Ở đây, Pháp chỉ được đề cập đến trong giới hạn những lời dạy của Thế Tôn được

kiết tập qua các Kinh điển Bắc tạng và Nam tạng. Đó là con đường giải thoát của Giới, Định, Tuệ. Nói đủ là Giới, Định, Tuệ, Giải thoát và Giải thoát tri kiến.

Giới, được hiểu một cách giản dị là bước đầu tu tập đưa vào Định. Định là bước tu tập thứ hai dẫn đến Tuệ. Tuệ là bước đi giải thoát sau cùng. Thực ra, ở mặt giải thoát, khó mà phân định giới hạn giữa Giới, Định và Tuệ, và khó mà phân ly Giới, Định, Tuệ. Trong Giới và Định vốn có Tuệ, trong Giới và Tuệ vốn có Định, và trong Định và Tuệ giải thoát vốn có sự viên mãn của Giới. Cũng khó mà xác định cấp độ giải thoát cao thấp giữa Giới, Định, Tuệ khi mà một vị trì Giới thì đắc A-na-hàm quả, trong khi một vị tu Định và Tuệ thì chỉ chứng đắc Tu-đà-hoàn quả. Nhưng chỉ khi nào Giới, Định, Tuệ được hành đến Ba-la-mật thì bấy giờ được gọi chung một quả vị là Vô Thượng Chánh Đẳng Giác (theo Kinh Kim Cang Bát-nhã).

Tuy nhiên, ở mặt hình thức trình bày, chúng ta có thể phương tiện phân loại giáo lý thành từng nhóm, nghiêng nặng về Tuệ, hoặc nổi bật sắc thái Định, hoặc nhấn mạnh về Giới. Theo tinh thần đó, các giáo lý Duyên khởi, Niết-bàn được xếp vào nhóm Tuệ; Ba mươi bảy phẩm trợ đạo của Đạo đế được xếp vào nhóm Định, Giới bốn Patimokkha (Ba-la-đề-mộc-xoa) và các giáo lý về hộ trì các căn thì thuộc về Giới.

Chương Pháp Bảo này sẽ được trình bày theo thứ tự Tuệ, Giới và Định như thứ tự của Tuệ uẩn, Giới uẩn và Định uẩn được Thế Tôn trình bày trong Bát Thánh đạo.

Về giáo lý phát triển Tuệ, Duyên khởi là giáo lý mà từ đó Thế Tôn giác ngộ Vô Thượng Chánh Đẳng Giác dưới cội Bồ-đề; Tứ đế là giáo lý mà Thế Tôn thuyết giảng lần đầu (Sơ chuyển Pháp luân tại Lộc Uyển) cho năm huynh đệ Tôn giả Kiều-trần-như; Vô ngã là thời Pháp thứ hai cũng được giảng tại Lộc Uyển cho năm huynh đệ của Tôn giả Kiều-trần-như sau khi nghe Tứ đế mà chưa đoạn trừ hết lậu hoặc. Các giáo lý này sẽ được lần lượt trình bày trước tiên, như là giáo lý cơ bản nhất./.

Duyên Khởi và Vô Ngã (Paticcasamuppàda và Anattà)

Duyên khởi là giáo lý mà từ đó Thế Tôn giác ngộ Vô Thượng Bồ-đề. Từ đây, Thế Tôn được Trời, Người tôn xưng với mười hiệu Như Lai. Không có

một sử liệu nào, cũng không có một bản Kinh nào nói khác đi về nội dung chứng ngộ đó của Thế Tôn.

Kinh Tương Ứng Nhân Duyên (Tương Ứng Bộ Kinh II; Tập 12, 16, Đại 2, 85a), Kinh Phật Tự Thuyết (Udana - Tiểu Bộ Kinh I, Bản dịch của HT. Minh Châu 1982), Kinh Đại Bản (Trường Bộ Kinh III) và Kinh Đại Duyên (Trường Bộ Kinh III) là các Kinh bàn rõ về giáo lý Duyên khởi.

Theo Kinh Tương Ứng Nhân Duyên (Tương Ứng Bộ Kinh II), Thế Tôn Tỳ-bà-thi (Vipassi), sáu Thế Tôn tiếp theo Thế Tôn Tỳ-bà-thi trong quá khứ, Thế Tôn Thích-ca-mâu-ni và cả chư Thế Tôn trong vị lai đều chứng ngộ Vô Thượng Bồ-đề từ giáo lý Duyên khởi.

Tại sao giác ngộ Duyên khởi là giác ngộ tối thượng? - Nếu không muốn nói là "Pháp nhĩ như thị" (Pháp vốn như vậy) thì câu trả lời giản dị nhất là Duyên khởi nói lên thực tính của các pháp. Thực tính ấy là Duyên sinh tính hay Vô ngã tính. Trung Bộ Kinh I, số 28; Tương Ứng III, tr. 144 và Tiểu Bộ I, tr. 48 chép lời Thế Tôn: "Ai thấy Duyên khởi là thấy Pháp. Ai thấy Pháp là thấy Phật (Ta)". Thấy Phật quả là sự giác ngộ tối thượng.

Nếu đi vào phân tích giáo lý, thì từ giáo lý Duyên khởi ta thấy rõ vô ngã tính của các pháp. Vô ngã là giáo lý độc đáo nhất của Phật giáo, độc đáo nhất của lịch sử Tôn giáo và tư tưởng của nhân loại, làm nền tảng chủ yếu cho các giáo lý Bắc tạng và Nam tạng.

Giữa khi sáu mươi hai học thuyết Ấn Độ chấp ngã và ngã sở, giữa khi nhân loại chấp thủ ngã và ngã sở, bị chìm sâu vào vòng sinh tử khổ đau, thì tiếng nói Duyên sinh Vô ngã phải là tiếng nói của giác ngộ, giải thoát khổ đau.

Duyên khởi là gì? Thế Tôn định nghĩa: "Do vô minh, có hành sinh; do hành, có thức sinh; do thức, có danh sắc sinh; do danh sắc, có lục nhập sinh; do lục nhập, có xúc sinh; do xúc, có thọ sinh; do thọ, có ái sinh; do ái, có thủ sinh; do thủ, có hữu sinh; do hữu, có sinh sinh; do sinh, có lão tử, sầu, bi, khổ, ưu, não sinh, hay toàn bộ Khổ uẩn sinh. Đây gọi là Duyên khởi (hay Duyên sinh)". (Tương Ứng Bộ Kinh II, tr. 1-2).

"Do đoạn diệt tham ái, vô minh một cách hoàn toàn, hành diệt; do hành diệt nên thức diệt; v.v.... lão tử, sầu, bi, khổ, ưu, não diệt. Như vậy là toàn bộ Khổ uẩn đoạn diệt. Đây các Tỷ-kheo, như vậy là đoạn diệt" (Ibid. tr. 1-2).

Khi Mười hai nhân duyên sinh khởi thì đồng nghĩa với toàn bộ Khổ uẩn khởi. Khi Mười hai nhân duyên diệt hay gọi là Mười hai nhân duyên đoạn diệt thì đồng nghĩa với toàn bộ Khổ uẩn đoạn diệt. Tất cả đó gọi là Duyên khởi, là sự thật về sự có mặt của các pháp, đã được Thế Tôn xác nhận: "Pháp Duyên khởi ấy, dù có Như Lai xuất hiện hay không xuất hiện, an trú là giới tánh ấy, pháp quyết định tánh ấy, y duyên tánh ấy. Như Lai hoàn toàn chứng ngộ, chứng đạt định lý ấy. Sau khi hoàn toàn chứng ngộ, chứng đạt, Như Lai tuyên bố, tuyên thuyết, khai triển, khai thị, phân biệt, minh hiển, minh thị". Ngài dạy: "Duyên vô minh, này các Tỷ-kheo, có các hành, v.v.... Như vậy, này các Tỷ-kheo, ở đây là như tánh, bất hư vọng tánh, bất dị như tánh, y duyên tánh ấy. Này các Tỷ-kheo, đây gọi là Duyên khởi". (Ibid., tr.31).

Về bốn danh từ nói về lý Duyên khởi ở trên, được Tập Sớ giải thích như sau: lý Duyên sinh này trú như vậy, không có một sanh, già, chết, v.v.... nào không có duyên sinh (Paccaya). Do duyên nên có các pháp khởi lên, tồn tại, do vậy nên gọi là Pháp trú tánh ấy (Dhammatthitata). Các duyên ra lệnh hay an trú các pháp, do vậy được gọi là pháp quyết định tánh. Các duyên của sanh già v.v.... là các duyên đặc biệt gọi là y duyên tánh. Thế nào là duyên sinh pháp (hay pháp do duyên sinh)?

- "Gọi là duyên sinh pháp là các pháp được tác thành, hữu vi, biến hoại, tan rã, đoạn diệt, vô thường". (Ibid, tr. 31).

Trong kinh Phật Tự Thuyết (Tiểu Bộ I, tr. 291), nguyên lý Duyên khởi đã được Thế Tôn tóm tắt:

Do cái này có mặt nên cái kia có mặt.

Do cái này không có mặt nên cái kia không có mặt.

Do cái này sinh nên cái kia sinh.

Do cái này diệt nên cái kia diệt.

Trong kinh Đại Duyên (Trường Bộ III), khi Tôn giả A-nan ca ngợi giáo lý Duyên khởi thâm thúy, thì Thế Tôn lại nhấn mạnh hơn: "Này Ananda, chính vì không giác ngộ, không thâm hiểu giáo pháp Duyên khởi này mà chúng sanh hiện tại bị rối loạn như một tổ kén, rối ren như một ống chỉ, giống như cỏ munja và lau sậy babaja, không thể nào ra khỏi khổ xứ, ác thú, đọa xứ, sinh tử". (tr. 56).

Để hiểu rõ Duyên khởi hơn, chúng ta cần đi vào ý nghĩa của từng chi phần trong Mười hai nhân duyên, và đi vào một số vấn đề được đặt ra với Duyên khởi.

- Lão tử (Jaràmarana): "Cái gì thuộc các loài chúng sinh bị già, yếu, suy nhược, rụng răng, tóc bạc, da nhăn, tuổi thọ lớn, các căn chín muồi thì gọi là già. Cái gì thuộc các loài chúng sinh bị từ bỏ, hủy hoại, tiêu mất, các uẩn tàn lụn, thân thể vứt bỏ, tử vong thì gọi là chết". (Ibid, tr. 3).

- Sinh (Jàti): "Cái gì thuộc các loài chúng sinh bị sanh, xuất sinh, giáng sinh, đản sinh, xuất hiện các uẩn, thành tựu các xứ thì gọi là sinh" (Tương Ứng II, tr. 3).

- Hữu (Bhava): "Dục hữu, sắc hữu và vô sắc hữu, gọi là hữu". (Tương Ứng II, tr. 3).

- Thủ (Upàdàna): "Có bốn thủ: dục thủ, kiến thủ, giới cấm thủ và ngã luận thủ. (Ibid, tr. 3).

- Ái (Tanhà): "Sắc ái, thanh ái, hương ái, vị ái, xúc ái, pháp ái - hay: dục ái, sắc ái và vô sắc ái". (Ibid, tr. 3).

- Thọ (Vedana): "Có sáu thọ: thọ do nhãn xúc sinh, thọ do ..., và thọ do ý xúc sinh". (Ibid, tr. 3).

- Xúc (Phassa): "Có sáu xúc: nhãn xúc, nhĩ xúc, tỷ xúc, thiệt xúc, thân xúc và ý xúc". (Ibid, tr. 3).

- Sáu xứ (Chabbithàna): "Gồm sáu nội xứ (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân và ý căn) và sáu ngoại xứ (sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp)". (Ibid, tr. 4).

- Danh sắc (Nàma-rùpa): "Danh gồm xúc, tác ý, thọ, tưởng và tư (có nơi trình bày Danh gồm có thọ, tưởng, hành và thức uẩn). Sắc là tứ đại và các pháp do tứ đại sanh". (Ibid, tr. 4).

- Thức (Vinnàna): "Nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức và ý thức". (Ibid, tr. 4).

- Hành (Sankhàra): "Gồm có thân hành, khẩu hành và ý hành".

- Vô minh (Avijjà): "Không hiểu rõ Tứ đế gọi là vô minh (Tương Ứng II, tr. 4). Có thể phát biểu cách khác rằng, không hiểu Duyên khởi, Vô ngã là vô minh".

Khi Thế Tôn giảng về Duyên khởi, Tôn giả Moliya Phagguna hỏi, "Bạch Thế Tôn, ai cảm xúc? Ai thọ? Ai khát ái? Ai chấp thủ?" (Tương Ưng II, tr. 15-16). Thế Tôn dạy: "Như Lai chỉ dạy xúc, thọ, ái, thủ..., chớ không dạy người nào xúc, thọ,...., nên các câu hỏi đó không phù hợp với định lý Duyên khởi. Câu hỏi phù hợp lý Duyên khởi phải là: Do duyên gì xúc sinh, thọ sinh? v.v...." (Tương Ưng II, tr. 16).

Ngoại đạo lỏa thể Kassapa (Tương Ưng II, tr. 22) và ngoại đạo du sĩ Timbakura (Tương Ưng II, tr. 26) đặt vấn đề với Thế Tôn rằng: "Có phải khổ do mình làm ra, hay do người khác làm ra? Hay do mình và người khác làm ra? Hoặc khổ do tự nhiên sinh?" Thế Tôn đã dạy nghĩa Trung đạo: "Khổ do Duyên sinh (khổ do xúc sinh)."

Tương tự, đối với mười một chi nhân duyên còn lại đều do duyên mà sinh. Hễ cái gì do duyên sinh thì là hữu vi, vô thường, đoạn diệt, biến hoại, không thật.

Một hôm, Thế Tôn cắt nghĩa với Tôn giả Kaccayana (Tương Ưng II, tr. 20) rằng, ai không chấp thủ, vị ấy không có nghĩ đây là tự ngã của tôi, và khi khổ sinh thì xem là sinh, khi khổ diệt thì xem là diệt, mà không xem có tôi khổ, hay tôi hết khổ.

Từ mười hai chi phân nhân duyên của Duyên khởi như vừa được trình bày, chúng ta có thể đi đến một số kết luận:

1. Tất cả các pháp hữu vi đều do duyên sinh. Sự có mặt của một pháp thực ra chỉ là sự có mặt của Nhơn duyên sinh ra nó; sự hoại diệt của một pháp cũng chỉ là sự hoại diệt Nhơn duyên sinh ra nó. Các pháp không có thật sinh hay thật diệt.

Tiếp tục lập luận như thế với tất cả các duyên, không dừng lại một nơi nào cả, ta sẽ thấy không có một bóng hình hữu ngã nào xuất hiện trong pháp giới Duyên khởi này cả. Nói một cách ngắn gọn, tất cả do duyên sinh nên vô ngã.

Duyên khởi nói lên sự thật vô ngã và phủ nhận tự ngã, nên phủ nhận mọi câu hỏi và mọi câu trả lời về bản chất của các pháp, về nguyên nhân đầu tiên của vũ trụ.

2. Mỗi một chi phần trong mười hai chi phần nhân duyên là sự có mặt của mười một chi phần kia. Sự đoạn diệt hoàn toàn một chi phần cũng có nghĩa là sự đoạn diệt cả 12 chi phần nhân duyên. Vô minh, hành, thức, v.v... không

thể có mặt một mình, vì thế khi ái diệt hoặc thủ diệt hoặc thức diệt.... thì vô minh phải hoàn toàn diệt.

3. Khi ái, thủ, hay vô minh tồn tại hay tập khởi, thì toàn bộ khổ uẩn tập khởi. Con đường tập khởi này là sinh tử, gọi là tà đạo.

Khi tham ái, chấp thủ, hay vô minh đoạn diệt, thì toàn bộ khổ uẩn đoạn diệt. Con đường đoạn diệt này là chánh đạo.

4. Duyên khởi, trong thực tại, là một hiện tượng trùng trùng. Một sự vật có mặt có nghĩa là tất cả như duyên trùng trùng ấy có mặt, tất cả pháp giới có mặt. Nói khác đi, không thể có một ngã tướng nào có mặt ngoại trừ pháp giới Duyên khởi.

Một pháp tập khởi chính là pháp giới tập khởi. Đây là ý nghĩa của "Một là tất cả, tất cả là một". Một ở đây, chính là tất cả, chính là pháp giới.

Tất cả chính là một và chính là pháp giới. Một là tất cả ấy đồng nghĩa với Duyên sinh và Vô ngã.

Vì duyên sinh, vô ngã, vốn không sinh, không diệt, nên tự nó không có ý nghĩa thường hay vô thường, có hay không có, khứ hay lai, v.v..... nó thoát ly mọi tướng trạng.

5. Cái gọi là Duy tâm, Duy vật, Duy thức, Duy linh, v.v... không có ý nghĩa khác biệt nhau nào cả, nếu chúng được nhìn là do duyên sinh, là vô ngã.

Với Duyên khởi, do đó, tất cả các chủ thuyết đều không phù hợp nếu chúng được xây dựng trên căn bản ngã tính; tất cả sẽ phù hợp nếu chúng được xây dựng trên căn bản vô ngã tính.

Các vấn đề siêu hình (metaphysic) bàn về nguồn gốc, tự thể của các hiện hữu đều được xem là hý luận đối với giáo lý Duyên khởi.

6. Đối tượng nghe giáo lý Duyên khởi là con Người. Đối tượng này bị vướng mắc vào vô minh, ái, thủ, nên vì lợi ích giải thoát, Thế Tôn đã trình bày Duyên khởi dưới dạng thức mười hai chi phần nhân duyên.

Chi phần lục nhập (6 căn và 6 trần) nói lên rõ ràng đối tượng nghe phải là con người (các loài bàng sanh không đủ lục nhập; một số các loài Trời cũng

thế, có nơi tử thức và thiết thức không có hoạt động nên không liên hệ đến hương trần và vị trần).

Với sự có mặt của tham ái hay chấp thủ, các chi phần nhân duyên của Duyên khởi được nhìn thấy là hữu vi (vô thường, đoạn diệt); với những ai ngay trên đời này mà ái diệt, thủ diệt thì các pháp là phi khổ đau, là trung đạo, là vô vi, như chính Thế Tôn xác định quan điểm của Thế Tôn: "Khi Tôi thanh tịnh, Tôi thấy thế giới thanh tịnh". Bài kệ mở đầu Trung Luận của Tổ Long Thọ cũng nói lên ý nghĩa ấy:

*"Bất sanh diệt bất diệt,
Bất thường diệt bất đoạn,
Bất nhất diệt bất dị,
Bất khứ diệt bất lai,
Năng thuyết thị nhân duyên,
Thiện diệt chư hý luận". -- (Chương I, Trung Luận).*

Ở đây cho thấy thực tại là Duyên khởi, Vô ngã. Đây chính là thật pháp, như pháp, là thật tánh, bất hư vọng tánh, như chủ trương của Hoa Nghiêm qua giáo lý "Pháp giới trùng trùng Duyên khởi". Không có một sự cao thấp nào giữa Duyên khởi được Thế Tôn chứng ngộ trình bày dưới mười hai chi phần nhân duyên (Tương Ứng Bộ Kinh II) và Duyên khởi của Hoa Nghiêm cả.

Nói về thực tại như thật, Thế Tôn dạy: "Này các Tỷ-kheo, có xứ này, tại đây không có đất, không có nước, không có lửa, không có gió, không có Hư không vô biên xứ, không có Thức vô biên xứ, không có Vô sở hữu xứ, không có Phi tưởng phi phi tưởng xứ; không có đời này, không có đời sau, không có cả hai mặt trăng, mặt trời. Do vậy, này các Tỷ-kheo, Ta tuyên bố không có đến, không có đi, không có trú, không có diệt, không có sinh, không có an trú, không có chuyển vận, không có sở duyên, đây là sự đoạn diệt khổ đau". Và: "Này các Tỷ-kheo, có sự không sinh, không hiện hữu, không bị làm, không hữu vi. Này các Tỷ-kheo, nếu không có cái không sinh, không hiện hữu, không bị làm, không hữu vi, thời ở đây không thể trình bày sự xuất ly khỏi sinh, khỏi hiện hữu, khỏi bị làm, khỏi hữu vi. Vì rằng, này các Tỷ-kheo, có cái không sanh, không hiện hữu, không bị làm không hữu vi, nên có sự trình bày xuất ly khỏi sinh, khỏi hiện hữu, khỏi bị làm, khỏi hữu vi". (Tiểu Bộ Kinh I, Kinh Phạt Tự Thuyết, tr. 382).

Sự kiện Thế Tôn giác ngộ nói lên rằng vô vi cũng chính là cuộc đời này. Một buổi sáng thanh tịnh, Tôn giả Tu-bồ-đề (Subhuti) đã khéo nhận ra việc mở bày tâm Kim Cang của Thế Tôn qua việc đáp y, trì bát, vào Xá-vệ thành

khất thực, v.v..... (Kinh Kim Cương, phần mở đầu) và đã dâng lời tán thán Thế Tôn: "Thiện hộ niệm, thiện phó chúc chư Bồ-tát".

Câu kệ Pháp Cú số 279 viết: "Hết thấy các pháp là vô ngã" (Sabbe dhammā anattā). Thế có nghĩa là hữu vi và vô vi đều vô ngã, hay hữu vi cũng chính là vô vi ở mặt tự thể, hay ở mặt chân nghĩa của Duyên khởi. Đây là ý nghĩa mà Kinh Kim Cang bảo: "Nhứt thiết pháp giai thị Phật pháp"; Hoa Nghiêm nói: "Nhứt thiết chư Pháp vô phi Phật pháp" và các tư tưởng Bắc tạng thường đề cập: "Phiền não tức Bồ-đề", hay "Sinh tử tức Niết-bàn", hoặc "Thiết lập nhân gian Tịnh độ".

Tại đây, chúng ta có thể ôn định kết luận rằng Duyên khởi là giáo lý nền tảng nhất của Phật giáo. Dù Duyên khởi được nhìn dưới quan điểm bộ phái nào, dù được trình bày dưới định thức tổng quát "Cái này có, cái kia có...." hay dưới mười hai chi phần nhân duyên, nó vẫn chuyên chở đầy đủ ý nghĩa thậm thâm nhất. Cho rằng Duyên khởi là giáo lý thuộc Duyên giác thừa hay Tiểu thừa chỉ là một thiên chấp hay là một ngộ nhận đáng tiếc.

7. Không thể xem Duyên khởi, Vô ngã như là giáo lý được Thế Tôn phương tiện thuyết để đối trị chấp ngã, cái nhân khổ đau. Thực sự, khổ đau là do vô minh, không hiểu rõ tính Duyên khởi, Vô ngã của các pháp. Đoạn tận khổ đau đồng nghĩa với giác ngộ Duyên sinh, Vô ngã ấy.

8. Bàn đến Duyên sinh, nhà học giả Nhật Bản Kimura Taiken trong cuốn "Đại Thừa Phật Giáo Tư Tưởng Luận" (bản dịch của TT. Thích Quảng Độ, Tu thư Vạn Hạnh, 1969) nhận định:

"Vấn đề Duyên sinh tuy có thể diễn tả theo nhiều cách, song điểm phát xuất của nó vẫn không ngoài Tâm, nếu lià Tâm ra thì lý Duyên sinh sẽ vô căn cứ. Bởi thế, nói một cách rỏ ràng thì Tâm là nguồn gốc của Duyên sinh quan. Cho nên, cái gọi là pháp, là Duyên sinh rỏ cuộc cũng không ngoài cái Tâm tướng biến hiện của ta. Đó là điểm căn bản độc nhất của Phật giáo, Tiểu thừa cũng như Đại thừa. Điều phục lấy Tâm đã trở nên một phương châm tu dưỡng quyết định trong Phật giáo. Do đó, khi nói đến Duyên khởi, tất nhiên ta phải đề cập đến Tâm, vì giữa hai điểm ấy có một mối quan hệ rất mật thiết và nếu ta muốn hiểu rõ dụng ý căn bản của Phật giáo, ta không thể quên điểm hệ trọng đó". (tr. 28).

Công trình nghiên cứu tư tưởng Phật học qua các bộ phái của Kimura Taiken là một công trình giá trị, nhưng qua đoạn phát biểu này về Duyên

sinh của tác giả, chúng ta cảm nhận ngay có cái gì bất ổn trong đó, nghe hơi thiếu về Duyên sinh.

Tác giả xem Tâm là gốc của Duyên sinh, trong khi thực tế chính Tâm là do Duyên sinh, là Duyên sinh. Ngay cả từ nguồn gốc, tự thân nó đã là không phù hợp với Duyên sinh. Tâm trong Phật giáo (hay đây là thọ, tướng, hành và thức uẩn) là vô thường, biến diệt, nó còn phi thật hơn cả vật chất (sắc uẩn), Tâm này cũng là Duyên sinh, Vô ngã.

Tu, điều phục Tâm, là đi đến giải thoát và tri kiến giải thoát: ở đây, thì phi tâm phi vật, nó là Chân như, Vô ngã.

9. Cái thắc mắc lớn nhất về giáo lý Duyên Sinh, Vô ngã của người học Phật vẫn là: khó mà quan niệm được một pháp giới hoàn toàn Vô ngã. Làm sao mà có thể tồn tại, nếu là Vô ngã? Ai sinh tử, luân hồi? Ai tu? Ai chứng?..... như chính thắc mắc của Moliya Phagguna, Kassapa và Timbura (như đã đề cập), như âu lo của Kimura Taiken (phải có tâm là gốc thì Duyên khởi mới đứng vững) và như chính Tôn giả A-nan, trong Thủ Lăng Nghiêm, đã sững sờ khi nghe Thế Tôn dạy chân tâm là Vô ngã.

Gốc của các thắc mắc ấy là tập khí tham ái, chấp thủ của chúng sinh do nhiều kiếp chấp ngã trôi lăn trong sinh tử.

Theo Phật giáo, gốc của sinh tử là vô minh. Vô minh là nhận lầm thực tại vốn không có "ngã" thành có "ngã". Sinh tử chính là sự nhận lầm có cái "ngã" ấy. Thực sự, không có "ngã" trong sinh tử, luân hồi.

Tu là lộ trình đi ra khỏi sinh tử, luân hồi; có nghĩa là đi ra khỏi sự trói buộc đầy sương mù của sự chấp có ngã, là đoạn trừ cái chấp ngã ấy. Đoạn trừ cái chấp ngã là đoạn trừ hết thủy vọng tướng.

Chứng, hay chứng ngộ, là đoạn trừ hoàn toàn chấp thủ ngã tướng, chấp có ngã, để chứng đắc thực tại không có tự ngã.

Vì thế, các câu hỏi: Ai tu? Ai chứng? v.v.... là những câu hỏi đầy vọng niệm, trái với lý Duyên khởi như Thế Tôn đã dạy.

10. Thực tại Vô ngã thì không trống rỗng. Chỉ có thế giới ngã tướng là trống rỗng. Không phải vì ngã tướng mà thế giới tồn tại, mà thực sự nhờ Vô ngã, thế giới mới sinh khởi và tồn tại. Chúng ta thử đi vào quán sát một số hiện tượng sau đây:

- Vì carbon (C) và sắt (Fe) là vô tự tính nên mới có hợp chất của gang và thép. Vì hydro và oxy, v.v... là vô tự tính nên mới có tổng hợp của nước, mới có các phản ứng hóa học.

- Vì hư không là Vô ngã tính nên mới vừa tối, vừa sáng, có nắng, có mưa, có bốn mùa vận hành. Nếu hư không có ngã tính thì chỉ có hoặc tối, hoặc sáng, v.v.....

- Nếu con người có ngã tính thì sẽ hoặc dốt, hoặc thông, hoặc khỏe, hoặc bệnh, mà không thể chuyển đổi từ dốt sang thông, từ bệnh sang vô bệnh, từ buồn sang vui, từ thất vọng qua hy vọng, từ ghét hận thành yêu thương....

- Vì các hiện tượng xã hội là Vô ngã tính nên mới có thể cải tạo, chấn hưng.

- Vì sự vật và nhận thức là Vô ngã tính nên mới có sáng tạo, gốc của văn hóa và văn minh.

- Vì Vô ngã nên mới có hiện tượng thần túc thông: cả nghìn chư Thiên có thân không lơ trú ở đầu mũi kim mà không vướng nhau.

- Vì Vô ngã nên các pháp dung nhiếp nhau, mới có lý sự và sự sự vô ngại, v.v.....

Nói tóm, vì Vô ngã tính mà các tính được thành lập.

11. Khi thấy rõ Vô ngã tính của các pháp thì tham ái và chấp thủ sẽ tan dần đến hủy diệt, khổ não sẽ tiêu đi, và giải thoát đến. Bấy giờ thực tại Duyên sinh trở về chính nó. Nó là như thế, mãi mãi như thế. Kinh Pháp Hoa gọi đây là "Thế gian tướng thường trú". Nó không bị nhân quả hay bị duyên sinh. Nhân quả và duyên sinh là chính nó. Đây là tánh "Không" của Bát-nhã, tánh "Như thị" của Pháp Hoa, và là tánh "Diệu hữu" của Hoa Nghiêm, Niết-bàn.

12. Dù Duyên khởi được hiểu theo bất cứ quan điểm của bộ phái nào, Niết-bàn (hay giải thoát toàn triệt) cũng đồng nghĩa với ái diệt, thức diệt hay vô minh diệt. Đây là quả vị giải thoát sau cùng, gọi là A-nậu-đa-la Tam-miệu-tam-bồ-đề (Anuttara Sammasambodhi). Có lẽ đây là lý do mà Thế Tôn trình bày Duyên khởi dưới dạng thức mười hai chi phần nhân duyên. Và đây cũng là ý nghĩa mà người biên soạn tập sách này chọn mười hai nhân duyên là dạng thức ổn định của Duyên khởi để khảo sát, để tránh khỏi những bối rối có thể có, khi đi vào một số chủ trương Duyên khởi khác nhau qua các thời kỳ phát triển Phật giáo.

Bây giờ chúng ta thử tìm hiểu Duyên khởi biểu hiện qua một số kinh điển Bắc tạng tiêu biểu.

I. Duy Thức và Duyên Khởi

Trong "Bát Thức Quy Củ" do Pháp sư Huyền Trang sáng tác, giải nghĩa về từ "Duy thức", Pháp sư có viết: "Duy thức nghĩa là chỉ có Thức, không có sự vật nào ngoài Thức mà có được. Do tất cả sự vật đều phải nhờ cái duyên của Thức mới thành sự vật nên gọi là Duy thức duyên khởi, do tất cả sự vật đều phải nhờ cái duyên của Thức mới có tướng, có danh nên gọi là Duy thức biến hiện. Lại bản tính của Thức là pháp giới tính, pháp giới tính duyên khởi ra tất cả sự vật thì cũng là Thức tính duyên khởi ra tất cả sự vật.

Xét như vậy thì biết là do lấy một tâm niệm làm trung tâm chi phối các sự vật trong pháp giới nên gọi là Duy thức. Ngược lại, nếu lấy một hạt bụi hay một quả núi làm trung tâm chi phối các sự vật trong pháp giới tính thì cũng có thể gọi là Duy hạt bụi hay Duy quả núi...." (1)

Thức ở đây rõ là một trong mười hai chi phần nhân duyên của Duyên khởi. Nó là Duyên khởi pháp, Duyên sinh pháp hay Vô ngã pháp.

Bài tụng mười bảy trong ba mươi bài tụng Duy thức của pháp sư Thế Thân viết:

*"Thị chư Thức chuyển biến
Phân biệt sở phân biệt,
Do thủ, bỉ giai vô
Cố nhất thể Duy thức".*

Nghĩa là:

*Các thức ấy chuyển biến
Thành phân biệt và sở phân biệt (chủ thể và đối tượng)
Vì hai thứ ấy đều không (vô ngã)
Nên hết thảy đều là Duy thức.*

Nói tất cả là Duy thức là nói tất cả là Duyên sinh Vô ngã ấy.

Bài kệ 25 nói: "Nhứt thiết pháp vô tánh". Bài kệ 28 nói rời khỏi chấp thủ tướng (chấp chủ thể và đối tượng) mới thật trú Duy thức.

Nhược thời vô sở duyên

Nhĩ thời trú Duy thức.

Trí đô vô sở đắc

Ly nhị thủ tướng cố.

Nghĩa là:

Nếu không có cái để làm duyên

Bấy giờ trú vào Duy thức.

Trí đều không sở đắc

Rời hai tướng chấp vậy.

(Chấp chủ thể và đối tượng)

Tại đây, chúng ta có một kết luận rõ ràng: Duy thức thật tánh là Duyên sinh
tánh hay Vô ngã tánh.

II. Lăng Già và Duyên Khởi

Giáo lý tinh yếu của Lăng Già đã được chứa đựng trong sáu bài kệ mở đầu của kinh này.

Bài 1:

Thế gian ly sinh diệt

Do như hư không hoa.

Trí bất đắc hữu vô

Nhi hưng đại bi tâm.

Nghĩa là:

Thế gian rời sinh diệt

Cũng như hoa đốm giữa hư không.

Trí chẳng đắc hữu, vô

Mà hưng khởi tâm đại bi.

Bài 2:

Nhứt thiết pháp như huyễn

Viễn ly u tâm thức.

Trí bất đắc hữu vô

Nhi hưng đại bi tâm.

Nghĩa là:

Hết thấy các pháp như ảo huyễn

Xa rời với tâm thức.

*Trí chẳng đắc hữu, vô
Mà hưng khởi tâm đại bi.*

Bài 3:

*Viễn ly u đoạn thường
Thế gian hằng như mộng.
Trí bất đắc hữu vô
Nhi hưng đại bi tâm.*

Nghĩa là:

*Rời khỏi đoạn và thường
Thế gian thường như mộng
Trí chẳng đắc hữu, vô
Mà hưng khởi tâm đại bi.*

Bài 4:

*Tri nhơn, pháp vô ngã
Phiền não cập nhĩ diệm (sở trí chướng)
Thường thanh tịnh vô tướng
Nhi hưng đại bi tâm*

Nghĩa là:

*Biết người, pháp đều vô ngã
Phiền não cùng những sở trí chướng
Vẫn thường thanh tịnh, vô tướng
Mà hưng khởi tâm đại bi.*

Bài 5:

*Nhứt thiết vô Niết-bàn,
Vô hữu Niết-bàn Phật,
Vô hữu Phật Niết-bàn.
Viễn ly giác, sở giác
Nhược hữu, nhược vô hữu.
Thị nhị tất câu ly.*

Nghĩa là:

*Thấy thấy không có Niết-bàn
Không có Phật Niết-bàn
Không có Niết-bàn của Phật
Xa rời giác, sở giác (chủ thể, đối tượng)
Dù hữu, dù vô hữu
Hai thứ ấy đều xa rời.*

Bài 6:

*"Mâu-ni tịch tịnh quán
Thị tắc viễn ly sanh*

*Thị danh vi bất thủ
Kim thế, hậu thế tịnh".*

Nghĩa là:

Quán tịch tịnh Mâu-ni

Làm cho viễn ly sanh khởi.

Quán ấy gọi là bất thủ (không nắm chấp)

Đời này, đời sau đều tịnh.

Thực pháp như thế là vô tánh, vô sanh, vô thường, vô đoạn, phi hữu, phi vô, phi tâm, phi thức, rời hết mọi ngã tướng. Đây là tánh Duyên sinh, Vô ngã.

Trong chương Kiến Lập Niết-bàn (Lãng-già), Thế Tôn dạy, "Ta nói vọng tưởng thức diệt là Niết-bàn". Vọng tưởng thức ấy là vọng niệm phân biệt do chấp thủ tướng sinh và là vọng tâm tham ái. Con đường giải thoát rõ là con đường đoạn diệt thức, hay đoạn diệt ái, thủ của mười hai chi phần nhân duyên.

III. Bát-Nhã và Duyên Khởi

Các nhà nghiên cứu Phật học thường cho rằng Bát-nhã là yếu lý của Đại thừa, là nền tảng của các kinh Bắc tạng. Nó là "Chân không Diệu hữu" mà không phải chỉ là "Chân không" như một số ý kiến phân biệt.

Bát-nhã Tâm Kinh chép: "Thấy năm uẩn là không (Vô ngã) thì liền thoát ly hết khổ ách" (Chiếu kiến ngũ uẩn giai không độ nhất thế khổ ách). Ngũ uẩn ấy là con người và pháp giới. Thấy pháp giới vô ngã thì sẽ lìa xa mọi chấp thủ mà đoạn tận khổ đau. Đây là nội dung của Bát-nhã Tâm Kinh, cũng là nội dung kinh Kim Cương và của tạng Bát-nhã.

Kim Cương chỉ bày trí Bát-nhã rời hẳn tất cả ngã tướng. Chấp thủ các ngã tướng là gốc của vọng tưởng phân biệt, của vô minh; nên rời hẳn các ngã tướng là đoạn diệt vô minh. Ý nghĩa này là hết với những gì được trình bày ở Duyên khởi.

Phương cách để thể nhập Không tánh (Kim Cang tánh hay Bát-nhã tánh, hoặc Không tướng, cũng thế) là quán sát các pháp hữu vi là mong manh, vô thường, để từ đó tâm ly tham, giải thoát sinh. Trong giải thoát này, một tuệ giác giải thoát khởi lên, biết rằng mình giải thoát, gọi là "giải thoát tri kiến". Đây là trí tuệ Bát-nhã mà nội dung chỉ là ái diệt, thủ diệt hay vô minh diệt của
Duyên
khởi.

IV. Hoa Nghiêm và Duyên Khởi

Như được đề cập ở phần đầu của Duyên khởi này, Pháp giới trùng trùng duyên khởi của Hoa nghiêm cũng chỉ là Duyên khởi được trình bày qua mười hai chi nhân duyên.

Về toà "Đại lâu các Trang Nghiêm tạng" (Vairochana Vyūha Alankara-garbha) mà đức Di-lặc hóa hiện ở kinh Hoa Nghiêm, Tôn giả Thiện Tài đã phát biểu: "Đại lâu các này là trú xứ của những ai đã hiểu ý nghĩa Không, Vô tướng và Vô nguyện (Vô dục), của những ai đã hiểu rằng hết thấy các pháp là vô phân biệt, rằng pháp giới vốn là vô sai biệt, rằng chúng sanh giới vốn là bất khả đắc, rằng hết thấy các pháp vốn là vô sinh. Đây là trú xứ, nơi thường thích ở đối với những ai biết rằng hết thấy các pháp đều không tự tánh, những ai không phân biệt pháp theo bất cứ loại tướng nào..." (2).

Đoạn trên đã nói lên rõ ràng những gì mà Duyên khởi đã nói. "Đại lâu các" chính là pháp giới Duyên khởi này vậy.

V. Pháp Hoa và Duyên Khởi

Chân lý Pháp Hoa, hay tri kiến Phật, là nội dung được trình bày qua 28 phẩm kinh. Thiên Thai tông phân chia nội dung ấy làm hai phần: Tích môn, phần 14 phẩm đầu, là con đường giáo hóa của đức Thích Tôn biểu hiện trên cuộc đời này; và Bản môn gồm 14 phẩm sau, chỉ cái gốc của sự biểu hiện trên. Tuy nhiên, chúng ta có thể tìm thấy tinh lý của Pháp Hoa ngay từ phẩm Tựa.

Mở đầu, kinh Pháp Hoa trình bày Thế Tôn nhập "Vô lượng nghĩa xứ định" rồi xuất "Vô lượng nghĩa xứ định" mới tuyên thuyết Pháp Hoa. Vô lượng nghĩa thì thoát ly ý nghĩa, thoát ly niệm. Thoát ly niệm là rời tất cả tướng. Nói cách khác, thật tướng của các pháp là vô ngã tướng. Đây là những gì đã được nói từ Duyên khởi.

Trong ba điều kiện để tuyên thuyết Pháp Hoa ("nhập Như Lai thất, trước Như Lai y, và toạ Như Lai tòa") của một Pháp sư, Pháp Hoa định nghĩa an trú vào chỗ "Nhất thiết pháp không" là "Ngôi tòa Như Lai". Không ấy là Vô

tự tính, hay Vô ngã tính; nó chính là Duyên sinh tính của các pháp. Cùng một ý nghĩa này, phẩm Phương tiện chép:

*"Chư Phật Lương Túc tôn
Tri Pháp thường Vô tánh
Phật chủng tòng Duyên khởi
Thị cố thuyết nhất thừa...."*

Nghĩa là:

*Chư vị Phật, chư vị Trí, Hạnh (Bi)
Biết pháp luôn vẫn Vô tánh
Quả Phật do từ duyên mà khởi
Cho nên bảo là Nhất thừa.*

Giác ngộ tối thượng của chư Thế Tôn là giác ngộ thực tánh Vô tánh của các pháp, và giác ngộ sự thật rằng "Quả Phật" cũng từ duyên mà phát khởi.

VI. Viên Giác, Niết-Bàn, v.v... và Duyên Khởi

Thực nghĩa của các Pháp chỉ có một nên các kinh không thể thuyết có hai. Thực nghĩa đó là Duyên sinh hay Vô ngã.

Các kinh chỉ khác nhau ở các trình bày thực nghĩa và cách thể hiện thực nghĩa đó ở đời. Cái gọi là "Đại thừa" chỉ là sự thể hiện Phật pháp rộng rãi hơn mà không phải là sâu xa hơn những gì gọi là "Tiểu thừa".

Hãy tự mình đi vào thực nghĩa của các kinh Bắc tạng chúng ta sẽ thấy rõ.

*

* *

Ngang đây lại có một vấn đề khác nảy sinh: Duyên khởi và các kinh Đại thừa đều trình bày hết thấy pháp tướng là Vô ngã tướng, thì do duyên gì mà ý niệm về Ngã có mặt? Chấp thủ có mặt?

Câu trả lời đúng với lý Duyên khởi là do duyên ái có thủ, do duyên thọ có ái, do duyên xúc có thọ....

Tạm thời chúng ta có thể thấy tham ái và chấp thủ có gốc từ tư duy. Dĩ nhiên, nếu tiếp tục tìm hiểu thì tư duy (hay hành và thức) lại có gốc là vô

minh v.v... Ta hãy khảo sát tư duy, yếu tố đang chi phối tư tưởng, tình cảm và hành động của chúng ta.

Ba nguyên lý căn bản của tư duy, suy lý mà Aristote, nhà đại triết gia Hy Lạp đã đặt ra, dù ta có chấp nhận hay phủ nhận chúng, suy tư của chúng ta không thể thoát khỏi chúng. Ba nguyên lý đó là: (3).

- Nguyên lý đồng nhất: Một vật ta gọi là A thì phải luôn luôn là A. Ký hiệu của nguyên lý này là: $A = A$.

- Nguyên lý phi mâu thuẫn: Một vật chỉ được gọi là A, hoặc B, mà không được khi thì A, khi thì B.

- Nguyên lý triệt tam: Một vật ta gọi hoặc A, hoặc B mà không thể vừa là A và B.

Ba nguyên lý đó bảo rằng, một hiện hữu A thì luôn luôn phải là A, trong khi đó, thực tại thì trôi chảy (vô thường) nghĩa A thì khác A (hay A phủ nhận A). Điều này nói lên rõ ràng suy tư khác, với thực tại như thực, nếu không muốn nói là không dính dấp đến thực tại như thực. Chính suy tư đã gán một ngã tính (nature) cho thực tại vốn Vô ngã. Nói khác đi, thế giới ngã tính là thế giới của suy tư, còn thế giới Vô ngã là thực tại chính nó. Chính vì thế mà "Bát Thánh đạo" (hay Đạo đế) được dẫn đầu bằng hai chi phần chánh kiến và chánh tư duy (thấy đúng và tư duy đúng với Duyên sinh tính, Vô ngã tính của các pháp). Đây là con đường loại bỏ các tà tư duy, các vọng niệm, hay các tư duy đầy ngã tính ấy.

*

**

Những cách giải thích khác nhau về mười hai chi phần nhân duyên

Các nhà nghiên cứu Phật học thường có nhiều cách cắt nghĩa khác nhau qua 12 chi phần nhân duyên. Tại sao?

- Bởi vì Duyên sinh tính là pháp tính của mọi hiện hữu, nên tính Duyên sinh ấy có thể biểu hiện qua ba dòng thời gian (quá khứ, hiện tại, tương lai), qua chỉ một dòng hiện tại, hoặc qua chỉ một sát-na, hay qua bất cứ một hiện hữu nào, chẳng hạn là qua thân ngũ uẩn. Đây là lý do của các cách cắt nghĩa khác nhau ấy về mười hai chi nhân duyên, tùy theo góc cạnh nhìn của người khảo sát.

- Có nhà nghiên cứu ghép hai chi phần vô minh và hành thuộc về đời sống quá khứ, tám chi phần tiếp theo thuộc đời sống hiện tại, hai chi phần sau cùng thuộc đời sống vị lai. Đối với hiện tại, vô minh và hành là nhân, tám chi phần hiện tại là quả, đối với vị lai, tám chi phần hiện tại là nhân, hai chi phần vị lai là quả.

Đây là nhìn Duyên khởi biểu hiện qua ba đời.

- Có nhà nghiên cứu giải thích rằng: Do vô minh và hành là nghiệp vụ tạo tác trong quá khứ mà tạo ra nghiệp thức đi đầu thai (vào thai mẹ). Tiếp theo, giai đoạn tượng thai là giai đoạn hình thành danh sắc (nếu không có thức thì quyết định danh sắc không thể hình thành. Ngay cả khi hình thành, nếu thức diệt, thì danh sắc cũng diệt). Giai đoạn thai nhi đầy đủ các căn gọi là giai đoạn lục nhập. Giai đoạn trẻ bú nướm là giai đoạn của xúc. Giai đoạn của trẻ từ 3 đến 5 tuổi là giai đoạn của thọ (trẻ biết cảm thọ, đòi hỏi). Năm giai đoạn trên (từ thức đến thọ) là sự biểu hiện của nghiệp quá khứ, trẻ chưa tác ý thiện, ác, để tạo nên nghiệp hiện tại. Từ 6 tuổi trở đi, trẻ cảm nghiệm vui, buồn, khổ, lạc, ưa, ghét, v.v... là giai đoạn hình thành ái, thủ, hữu. Trẻ tạo nghiệp ở giai đoạn ái, hữu này để dẫn đến một đời sống mới ở tương lai (sinh và lão tử).

- Cũng có nhà nghiên cứu nhìn 12 nhân duyên biểu hiện ngay trong hành động và cảm nghiệm hiện tại. Do vô minh, nhận lầm các pháp Vô ngã thành có ngã tướng; từ phân biệt có ngã tướng dẫn đến các hành (hành động của thân, khẩu, ý); do các hành, thức được nuôi dưỡng. Do thức có mặt, danh sắc được hình thành; do danh sắc có mặt, lục nhập có mặt; do có lục nhập mà xúc sinh; do từ xúc, các cảm thọ khổ, lạc.... sinh. Do cảm thọ, ưa, ghét, sinh; do tham ái các đối tượng khả ý, chấp thủ đối tượng sinh; do chấp thủ các đối tượng; có mặt (hữu) sinh. Sự có mặt các đối tượng gọi là sinh; sự thay đổi và biến mất các đối tượng gọi là lão tử. Do lòng tham ái muốn nắm giữ các đối tượng khả ý giữa khi chúng đi đến hoại diệt mà sầu, bi, khổ, ưu, não sinh....

- Cũng có nhà nghiên cứu nhìn 12 nhân duyên cùng có mặt trong từng hiện hữu, trong từng sát-na hiện hữu.

Các pháp dù lớn như pháp giới, hay nhỏ như hạt bụi, có mặt là mười hai chi phần nhân duyên có mặt trong từng sát-na. Không phải mười hai chi phần ấy tuần tự sinh khởi theo thứ tự thời gian hay không gian nào. Lối nhìn này rất sống động và rất là thiện xảo.

Sau các giải thích khác nhau về mười hai chi phần nhân duyên, chúng ta đi vào tìm hiểu các chủ trương khác nhau về Duyên khởi, như là Nghiệp cảm Duyên khởi, Tứ đại Duyên khởi, Lục đại Duyên khởi, Chân như Duyên khởi, A-lại-da (Alaya) Duyên khởi và Pháp giới Duyên khởi.

I. Nghiệp Cảm Duyên khởi

Chúng sinh trong luân hồi thì bị chi phối bởi luật nhân quả. Yếu tố chính quyết định diễn trình của nhân quả là Nghiệp cảm.

Mười hai chi phần nhân duyên vẽ nên vòng tròn sinh hóa (Mà không phải là đường thẳng sinh hóa), trong ý nghĩa rằng, không có điểm sinh hóa khởi đầu mà sự sinh hóa liên tục, triền miên của sinh tử khổ đau. Theo đây, các hành động của ái, thủ và hữu của đời trước tạo nên cái gọi là vô minh và hành dẫn đến đời sống hiện tại và chi phối đời sống hiện tại. Các hành động của ái, thủ, hữu trong hiện tại thì tạo nên cái gọi là vô minh và hành dẫn đến đời sống vị lai.

Khi chết là chết cái thân xác, còn cái năng lực tâm lý của nghiệp vẫn tồn tại, tiếp tục quay chuyển. Năng lực tiềm tàng này gọi là Nghiệp cảm.

Nghiệp gồm có biệt nghiệp và cộng nghiệp: Biệt nghiệp tạo nên cá thể; cộng nghiệp thì tạo nên thế giới, vũ trụ. Biệt và cộng cùng có mặt (sẽ được khảo sát thêm ở phần Nghiệp, Nhân quả và Luân hồi).

II. Tứ Đại và Lục Đại Duyên Khởi

Tứ đại là bốn yếu tố: đất, nước, gió, lửa; những yếu tố tổ hợp thành con người và vũ trụ vật lý. Các yếu tố tổ hợp nói đủ là sáu: đất, nước, gió, lửa, không gian và thức.

Về sự hình thành chúng hữu tình, đặc biệt là con người, Phật giáo (gồm hầu hết các bộ phái) cho rằng, do nhân duyên sinh, và luôn luôn gồm đủ hai phần vật lý và tâm lý.

Chi phần danh sắc trong mười hai nhân duyên là gồm có hai phần tổ tâm lý và vật lý ấy. Thuyết Ngũ uẩn cũng thế. Do đó, danh từ Tứ đại chỉ là nói tóm tắt của Lục đại, hoàn toàn khác hẳn với chủ trương duy vật luận của ngoại đạo (một trong sáu mươi hai tà thuyết của Ấn Độ đương thời).

Về Lục đại Duyên khởi, có các kinh đề cập đến như kinh "Phân biệt Sáu Giới" (M.140), kinh Hán tạng tương đương là "Phân biệt Lục Giới Kinh" (Trung A-hàm 42). Thuyết Lục đại Duyên khởi là của Chân ngôn tông, thật sự có gốc từ sự phân tích con người qua sáu giới này (như nhận xét của Kimura Taiken, trong "Nguyên thủy Phật giáo Tư tưởng Luận").

Tứ đại Duyên khởi thì có gốc phân tích từ Kinh "Đại-câu-hi-la" (Trung A-hàm 7) và vài nơi khác trong Nikàya. Đây chính là trường hợp trình bày tóm tắt của Lục đại.

III. A-Lại-Da Duyên Khởi

Đây là thuyết Duyên khởi của trường phái Duy thức Pháp tướng tông trong buổi đầu thành lập trường phái này.

A-lại-da còn được gọi là Tàng thức hay Dị thức (hoặc Nhất thể chủng thức). Đây là kho tàng tích chứa của tâm, ý, thức tích chứa các hạt giống (chủng tử) để biểu hiện (hiện hành) thành thế giới, con người và các hoạt động của con người; sau khi biểu hiện, lại được huân thành chủng tử. Mỗi một kiếp sống là kết quả hiện hành của một nhóm chủng tử, với sự kết hợp của các chủng tử mới. Các chủng tử và hiện hành liên tục vẽ thành vòng tròn sinh tử. Kết quả này được gọi là A-lại-da Duyên khởi.

Thuyết A-lại-da Duyên khởi này tiến xa hơn thuyết Nghiệp cảm Duyên khởi ở điểm nó giải thích căn nguyên của Nghiệp.

(xem tiếp đoạn kế)

Duyên Khởi và Vô Ngã

(tiếp theo)

IV. Chân Như Duyên Khởi hay Như Lai Tạng Duyên Khởi

Nỗ lực của A-lại-da Duyên khởi là giải tích căn nguyên của Nghiệp. Nhưng, A-lại-da chỉ là kho chứa các chủng tử sinh diệt, nên nó thuộc về sinh diệt. Nó chưa có khả năng giải thích căn nguyên của cuộc sinh tử, hay nói khác đi, nó không thể giải thích căn nguyên của chính nó. Do đó, về sau, trường phái Duy thức giải thích rộng rằng A-lại-da thức gồm có hai phần: Phần nhiễm gọi là A-lại-da thức (hay thức thứ tám), và phần tịnh gọi là Bạch tịnh

thức (hay là thức thứ chín) để nói lên tính chuyển hóa của Duy thức, chuyển từ Nghiệp (nhiễm) qua Giải thoát nghiệp (tịnh).

Để ổn định hơn trong việc cắt nghĩa gốc của sinh tử, Duy thức tiến xa thêm một bước nữa trong việc thành lập nên thuyết Như Lai tạng Duyên khởi, hay Chân như Duyên khởi. Như Lai tạng hay Chân như là thể tánh như tánh của các pháp. Như tánh này thoát ly hết thảy mọi ý niệm, tướng trạng. Chỉ có thể tánh như tánh này thực sự ổn định là gốc của các pháp, còn những gì thuộc sinh tử thì không thể là gốc của sinh tử, như chính A-lại-da thức không thể là gốc của Nghiệp.

Kinh Bắc tạng đề cập nhiều đến Như Lai tạng Duyên khởi là kinh Lăng-già Tâm Ấn; luận đề cập nhiều đến Chân như Duyên khởi là Đại Thừa Khởi Tín Luận.

Các Luận sư Duy thức có khuynh hướng chỉ đề cập đến những gì có thể đề cập trong tương hệ nhân quả nên không đả động đến Như Lai tạng (hay Chân như), đối tượng khảo sát ở ngoài khả năng diễn đạt. Nhưng các nhà Pháp tánh học thì khác. Pháp tánh học không xem Chân như như là nhân và hiện tượng là quả, mà trình bày Chân như có hai mặt: mặt tĩnh là tự thân chân như, và mặt động là biểu hiện của chân như. Chính tại quan điểm này, Chân như Duyên khởi được thành lập và có khả năng cắt nghĩa căn nguyên của A-lại-da thức.

Về thuyết Chân như Duyên khởi này, người học Phật thường thắc mắc rằng tại sao từ Chân như lại có thể sinh khởi hiện tượng, cái mà tự thân không cùng loại với Chân như?

Thực ra thì thắc mắc này không phù hợp với nội dung của thuyết Chân như Duyên khởi. Chấp nhận thắc mắc ấy (hay câu hỏi ấy) hợp lý, là chấp nhận rằng Chân như có ngã tính và hiện tượng có ngã tính trái ngược. Đây là điều không thể có, bởi hết thảy các pháp vốn vô ngã tính. Thực sự Chân như chính là pháp giới, và pháp giới chính là Chân như.

V. Pháp Giới Duyên Khởi

Hoa Nghiêm tông không chú ý giải thích điểm khởi nguyên của vũ trụ, pháp giới, mà chỉ trình bày cái thực thể toàn thể của pháp giới khi thành lập thuyết Pháp giới Duyên khởi. Tuy nhiên, trong sự trình bày cái thực thể toàn thể ấy, Hoa Nghiêm đã nói lên quan điểm của mình về điểm khởi nguyên.

Vạn pháp trong vũ trụ, theo Hoa Nghiêm, thì cùng khởi, đồng thời có mặt: Một tương quan với tất cả; tất cả tương quan với một. Tất cả hòa điệu trong một pháp giới tròn đầy biểu hiện qua bốn mặt:

- Thế giới của sự: là thế giới hiện thực của các dữ kiện.
- Thế giới của lý: là thế giới của các định luật, các luật tắc của các pháp.
- Thế giới của lý sự vô ngại: là thế giới của tương giao hòa điệu của lý và sự: trong sự có lý.
- Thế giới của sự sự vô ngại: là thế giới của tương giao, hòa điệu của các thực kiện hiện hữu. Các thực kiện dung nhau, nhiếp nhau, hỗ trợ nhau, phụ thuộc nhau. Chúng có đồng nhất tính duyên sinh.

Các thuyết Duyên khởi ở trên đều hàm chứa giáo nghĩa Duyên khởi được Thế Tôn trình bày qua mười hai nhân duyên. Tất cả đều nói lên mọi hiện hữu là Vô ngã, ngũ uẩn là Vô ngã. Chính giáo nghĩa này đánh tan ngộ nhận các pháp có ngã tính để phá trừ ái, thủ, phá trừ cội nguồn của sinh tử, đau khổ.

*

* *

Bây giờ chúng ta đi vào phần trình bày khác nhau về số lượng các chi phần nhân duyên, về nội dung khác nhau của các thuyết nhân duyên ấy.

Ngay trong 5 bộ kinh của Nikàya đã có sự trình bày khác nhau về số lượng chi phần này. Kinh Đại Duyên (Trường Bộ Kinh III) trình bày Duyên khởi qua 9 chi phần (thiếu vô minh, hành, lục nhập) thay vì mười hai chi phần như ở Tương Ứng Bộ Kinh II. Trường hợp kinh Đại Duyên có thể là trường hợp kiết tập thiếu sót; cũng có thể là trường hợp trình bày thu gọn (bởi ba chi phần vô minh, hành, lục nhập đã hàm chứa trong các chi phần thức, danh sắc và xúc). Đại Tỳ-bà-sa luận, cuốn 24 theo Kimura Taiken trong Phật giáo Nguyên thủy Tư tưởng luận, giới thiệu Duyên khởi được trình bày dưới các số lượng chi phần khác nhau như sau:

- Một Duyên khởi: hết thảy các pháp hữu vi.
- Hai Duyên khởi: nhân và quả.

- Ba Duyên khởi: hoặc, nghiệp và sự (Tam thế).
- Bốn Duyên khởi: vô minh, hành, sinh, lão tử.
- Năm Duyên khởi: ái, thủ, hữu, sinh, lão tử.
- Sáu Duyên khởi: nhân và quả của ba đời.
- Bảy Duyên khởi: vô minh, hành, thức, danh sắc, lục xứ, xúc, thọ.
- Tám Duyên khởi thức: thức, danh sắc, lục xứ, xúc, thọ, ái, thủ, hữu.
- Chín Duyên khởi: thức, danh sắc, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sinh, lão tử (Kinh Đại Duyên, Trường Bộ III).
- Mười Duyên khởi: (Ở Kinh Thành Dụ, A-hàm; và Kinh Đại Bản, Trường Bộ Kinh III): thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sinh, lão tử.
- Mười một Duyên khởi: (thiếu chi phần vô minh).

Phật Âm (Buddhaghosa) trong Thanh Tịnh Đạo Luận (Visuddhimagga, XVII, p. 523) cho rằng, Thế Tôn trình bày Duyên khởi dưới bốn dạng thức:

- Đủ mười hai chi nhân duyên (thuận chiều từ vô minh đến lão tử).
- Đủ mười hai chi nhân duyên (ngược chiều từ lão tử tới vô minh)
- Từ chi phần thọ đến lão tử.
- Từ thủ - ái - thọ - xúc - lục nhập - danh sắc - hành - vô minh.

Dù được trình bày dưới số lượng chi phần nào, Duyên khởi vẫn không đi ra ngoài định thức:

*"Do cái này có nên cái kia có,
Do cái này sinh nên cái kia sinh.
Do cái này không có nên cái kia không có,
Do cái này diệt nên cái kia diệt"*.

Định thức này vừa là nội dung của các thuyết nhân duyên trong nhiều kinh, luận khác nhau như Lục nhân luận, Tứ duyên luận, Thập duyên luận, Nhị thập tứ duyên luận.

*** Lục Nhân Luận:**

Thuộc Hữu bộ, do Ca-đa-diễn ni-tử (tác giả của Phát Trí Luận) thành lập, gồm có năng tác nhân, câu hữu nhân, đồng loại nhân, dị thực nhân, tương ứng nhân và biến hành nhân (xem Câu-xá Luận, quyển 6).

1. Năng tác nhân: Trừ tự thể ra, hết thấy các pháp đều gọi là năng tác.
2. Câu hữu nhân: Là điều kiện hỗ tương để thành lập một sự kiện, ví dụ, chủ thể và khách thể nương nhau mà thành lập. Trong sự thành lập này, chủ thể là nguyên nhân của khách thể, khách thể là nguyên nhân của chủ thể.
3. Đồng loại nhân: Khi nhân và quả cùng một tính chất thì nhân đó được gọi là đồng loại nhân.
4. Tương ứng nhân: Chỉ giới hạn ở lĩnh vực tâm lý. Khi một tâm niệm sinh khởi thì có những tác dụng tâm lý theo tâm mà phát khởi. Những tác dụng tâm lý này trở nên những hoạt động tâm lý cụ thể, do đây chúng được đặt tên là "Tương ứng nhân". Thực ra, tự thể của "Tương ứng nhân" chỉ là "Câu hữu nhân", nhưng câu hữu nhân phổ biến cả đến lãnh vực vật chất, còn tương ứng nhân chỉ ở lĩnh vực tâm lý mà thôi.
5. Biến hành nhân: Chỉ cái căn bản phiền não làm nguyên nhân cho tất cả mọi phiền não khác. Đó là biến hành hoặc, gồm có 11 thứ: Khổ đế có 7 (tham, sân, si, mạn, thân kiến, biên kiến, giới cấm thủ) và Tập đế có 4 (vô minh, nghi, tà kiến, kiến thủ).
6. Dị thực nhân: Do nghiệp tập sai biệt khiến quả có cái tướng trạng biểu hiện bất đồng với nhân, nên gọi là dị thực.

* **Tứ Duyên Luận:**

Tứ duyên luận được tìm thấy ở kinh Phân biệt Duyên khởi, Sơ thắng, Pháp môn (cuốn hạ) thuộc Bắc tạng. Theo Kinh này, các điều kiện thành lập nên vạn hữu gồm có bốn: nhân duyên, thứ đệ duyên (hay đẳng vô gián duyên), sở duyên duyên (hay cảnh giới duyên) và tăng thượng duyên.

1. Nhân duyên: Chỉ những nguyên nhân, điều kiện thành lập hiện tượng. Theo A-tỳ-đạt-ma Pháp Yêu Luận, nhân duyên chỉ có tham, sân, si, xả, từ bi và trí tuệ, những hoạt động tâm lý, nền tảng của sự sinh khởi các hiện tượng. Duy Thức Luận thì xem nhân duyên là chủng tử của A-lại-da thức biểu hiện ra vạn hữu.

2. Thứ đệ duyên (đẳng vô gián duyên): Chỉ sự quan hệ liên tục tồn tại của các pháp. Theo tâm lý học của đạo Phật, các tâm niệm sinh diệt liên tục không ngừng, khi tâm niệm trước diệt thì dẫn khởi cái duyên cho tâm niệm sau, đây là đẳng vô gián duyên. Thể của tâm và tâm sở của niệm trước là một, thì thể của tâm, tâm sở của niệm sau cũng là một; giữa niệm trước và niệm sau không có một yếu tố thứ ba xen vào, vì thế nên gọi là đẳng vô gián duyên.

3. Sở duyên duyên (cảnh giới duyên): Chỉ tất cả những đối tượng của tâm. Tâm sinh khởi hẳn phải nương vào cảnh, nên cảnh giới duyên là một duyên trọng yếu trong bốn duyên.

4. Tăng thượng duyên: Chỉ động cơ chính yếu chi phối mọi hành vi của ta. Đây là động lực tinh thần mạnh mẽ của dục, tinh tấn, tâm, tư duy (tứ như ý túc).

Do vì bốn duyên trên làm nên hiện hữu của các pháp nên mỗi pháp có đủ bốn duyên ấy. Tùy theo khía cạnh nhìn mà pháp ấy là nhân duyên, là thứ đệ duyên, là sở duyên duyên, hay là tăng thượng duyên.

* **Thập Duyên Luận:** (theo Xá-lợi-phát A-tỳ-đàm Luận):

Thuyết Tứ duyên trên là hình thức thu gọn của thuyết Thập duyên này. Mười duyên gồm có:

1. Nhân duyên (như cắt nghĩa ở trên).
2. Vô gián duyên (như đẳng vô gián duyên ở trên).
3. Cảnh giới duyên (hay sở duyên duyên, tương tự ở trên).
4. Y duyên: Y là nương tựa, ví như nương vào miệng mà có khẩu nghiệp, nương vào mắt và sắc mà có nhãn thức, v.v.. vì thế gọi là y duyên.
5. Nghiệp duyên: Chỉ tổng quát mọi hoạt động tạo nên nghiệp.
6. Báo duyên: Chỉ cái tác nghiệp đưa đến sự chiêu cảm quả báo thiện, ác.
7. Khởi duyên: Yếu tố khiến mình và người khởi nghiệp thiện, ác, hay khởi ý, thức, tưởng, tư, giác cho đến tứ đại.

8. Vị duyên: Tương tự với câu hữu nhân trong lục nhân ở trên.
9. Tương tục duyên: Sự tiếp nối không ngừng của các pháp, của nghiệp.
10. Tăng thượng duyên: Tương tự duyên thứ tư của thuyết Tứ duyên ở trên.

* **Nhị Thập Tứ Duyên Luận:**

Theo tài liệu khảo cứu của Kimura Taiken, thuyết 24 duyên này có từ thế kỷ thứ bốn trước Tây lịch, vào thời đại vua A-dục (Asoka), gồm có:

Nhân duyên, cảnh giới duyên, tăng thượng duyên, vô gián duyên, đẳng vô gián duyên, câu sanh duyên, hộ vi duyên, y duyên, cận duyên, tiền sinh duyên, hậu sinh duyên, tương tục duyên, nghiệp duyên, báo duyên, thực duyên, tăng duyên, thiên duyên, đạo duyên, tương ứng duyên, bất tương ứng duyên, hữu duyên, phi hữu duyên, ly duyên, phi ly duyên.

Ngoài các thuyết nhân duyên vừa trình bày, các bộ phái còn có các chủ trương tương tự hay có phần sai biệt, như "Bát môn Duyên khởi", "Cửu duyên", "Tứ duyên ngũ quả", v.v.. Nội dung của các thuyết nhân duyên đều chỉ trình bày rõ pháp tánh vô tánh để đánh đổ "Vô nhân luận" và "Ngẫu nhiên luận" của ngoại đạo.

Duyên Khởi và Ngũ Uẩn

Mười hai nhân duyên hòa hợp sinh tất cả pháp. Con người là một pháp, nên cũng là kết quả hòa hợp của mười hai nhân duyên. Ngũ uẩn là con người, do đó có một sự tương quan, tương đồng giữa mười hai nhân duyên và Ngũ uẩn:

- Vô minh và hành thì tương đương với hành uẩn. Hành trong mười hai nhân duyên chính là hành uẩn.
- Thức của Ngũ uẩn chính là thức của 12 chi phần nhân duyên.
- Danh sắc chính là Ngũ uẩn.
- Lục nhập tương đương với sắc uẩn.
- Thọ của mười hai chi nhân duyên chính là thọ uẩn.

- Ái, thủ, hữu: tương đương với hành uẩn.

- Sinh, lão tử; sự hình thành, hoại diệt của Ngũ uẩn.

Thế Tôn lại trình bày Duyên khởi dưới dạng thức nhân duyên cho phù hợp chặt chẽ với đối tượng nghe pháp - con người - nên hẳn nhiên có một sự tương đương rõ rệt giữa 12 chi phần nhân duyên và Ngũ uẩn.

Thường khi thuyết giảng về Vô ngã, Thế Tôn chỉ phân tích từ mười hai nhân duyên, hoặc từ Ngũ uẩn. Con người do Ngũ uẩn sinh là do duyên sinh; mỗi uẩn có mặt thì do bốn uẩn kia tạo thành, nên mỗi uẩn cũng do duyên sinh. Đây là điểm nhất quán trong giáo lý của Thế Tôn.

Duyên Khởi và Tứ Đế

Thế Tôn đã định nghĩa mười hai nhân duyên khởi là khổ tập khởi. Như thế ái, thủ, thức, vô minh khởi là khổ có mặt. Chính ái, thủ, thức, vô minh là nhân của khổ. Với con người, với chúng sinh, Thế Tôn dạy gọn, ái là gốc của khổ. Thực ra, khi nói ái là nói đủ sự có mặt của mười hai chi phần nhân duyên. Nhưng con người mang nặng duyên ái nên Thế Tôn nhấn mạnh ở chi phần ái này, xem nó là Tập đế.

Khi giảng Tứ đế, Thế Tôn dạy Ngũ uẩn là khổ đau. Mà Ngũ uẩn chính là mười hai chi phần nhân duyên của chúng hữu tình, nên 12 chi phần nhân duyên có mặt là khổ đau có mặt, hay nói khác đi, nhân duyên sinh khởi đồng nghĩa với khổ.

Thế Tôn cũng định nghĩa mười hai nhân duyên đoạn diệt là toàn bộ khổ uẩn đoạn diệt. Do đó, ái diệt, thủ diệt, thức diệt, hay vô minh diệt có nghĩa là Niết-bàn hay Diệt đế trong Tứ đế.

Khi dạy con đường đoạn diệt ái, thủ và vô minh, Thế Tôn thường dạy Bát Thánh đạo, đại biểu cho ba mươi bảy phẩm trợ đạo, như vậy là tương đương với Đạo đế trong Tứ đế.

Vật Tứ đế là giáo lý được Thế Tôn dạy riêng ra như giáo lý Duyên khởi nhưng nội dung của Tứ đế vốn đã được bao hàm trong Duyên khởi qua mười hai chi phần nhân duyên. Ở đây, chúng ta lại thấy rõ nét nhất quán của giáo lý Phật giáo.

Duyên Khởi và Nhân Quả.

Khi trình bày mười hai chi nhân duyên, Thế Tôn trình bày chặt chẽ qua tương hệ nhân quả, như đã được trình bày ở phần cắt nghĩa mười hai chi phần nhân duyên khác nhau giữa các bộ phái (phần trước).

Khổ như là kết quả, mà mười hai chi phần nhân duyên (hay ngũ uẩn) tập khởi như là nhân. Nói các khác, vô minh, thức, ái, thủ như là nhân của khổ; hoặc lão tử là nhân của khổ; và ái diệt, thủ diệt, vô minh diệt, thức diệt... lão tử diệt là quả; con đường tu tập đoạn trừ ái, thủ, v.v. là nhân.

Tất cả các chi phần ấy đều duyên sinh. Thế có nghĩa: nhân là vô ngã, và quả là vô ngã. Chính vì nhân, quả đều vô ngã, ta mới có thể tu tập để thoát ly sinh tử và sự thật vấn đề Đạo để mới được đặt ra.

Cần phải rọi ánh sáng Duyên khởi vô ngã vào Nhân quả, chúng ta mới tránh khỏi ngộ nhận khi khảo sát giáo lý này. Tại đây, một kết luận quan trọng có thể được rút rằng: các giáo lý Phật giáo như một chuỗi ngọc mà Duyên khởi thì như một sợi chỉ báu xuyên suốt và kết lại chuỗi hạt ngọc này.

Duyên Khởi và Tam Pháp Ấn.

Pháp ấn là sắc thái đặc biệt của Phật giáo. Bất cứ một giáo lý nào của Phật giáo cũng nổi bật sắc thái của Pháp ấn. Ba sắc thái đặc biệt của Phật giáo gọi là Ba Pháp ấn, đó là Khổ, Vô thường và Vô ngã.

Chính từ giáo lý Duyên khởi (hay 12 nhân duyên) biểu hiện Khổ, Vô thường và Vô ngã ấy. Các pháp do duyên sinh, không tự có, nên vô ngã. Vì do các điều kiện sinh nên biến dịch, vô thường theo sự biến dịch của các duyên. Vì vô thường, biến dịch, đoạn diệt nên đem lại khổ đau đối với chúng hữu tình (những chúng sinh đầy chấp thủ và tham ái).

Ba Pháp ấn là pháp được các bộ phái Phật giáo thuộc Bắc tạng và Nam tạng xem như là nét đặc biệt nền tảng của giáo lý. Chính vì thế mà Duyên khởi là giáo lý nền tảng của Phật giáo, rõ nét đến độ mà người Phật tử chúng ta không còn băn khoăn gì nữa.

Lối Vào Giải Thoát từ Duyên Khởi.

Qua định thức Duyên khởi, hay qua sự biểu hiện của mười hai nhân duyên, người có trí tuệ nhận ra ngay thế giới ngã tướng là hoàn toàn trống rỗng. Thấy cái huyễn sinh, huyễn diệt của ngã tướng thì lý tham có thể sinh khởi. Từ lý tham, lý thủ, giải thoát đến, và trí tuệ biết rằng đã giải thoát sinh tử (tri kiến giải thoát).

Con tàu vào giải thoát rớt ráo có thể di chuyển trên lộ trình này: Vô minh - Hành - Thức - Danh sắc - Lục nhập - Xúc - Thọ - Ái - Thủ - Hữu - Sinh - Khổ - Tín - Hỷ - Hân hoan - Khinh an - Định - Tri kiến như thật - Yếm lý - Lý tham - Giải thoát - Tri kiến giải thoát. (Tương Ứng II, tr.37).

Hoặc chúng ta có thể đoạn diệt ái, thủ bằng cách hành Tứ Niệm xứ hoặc Bát Thánh đạo (như Thế Tôn đã dạy trong nhiều kinh), hoặc đoạn diệt vô minh theo một quá trình thân cận bậc Chân nhân để nghe diệu pháp đến đoạn tận năm triền cái, như dưới đây:

- Do thân cận bậc Chân nhân nên nghe được diệu pháp;
- Nhờ nghe diệu pháp nên khởi tín tâm;
- Nhờ có tín tâm nên như lý tác ý;
- Nhờ có như lý tác ý nên được chánh niệm, tỉnh giác;
- Nhờ có chánh niệm, tỉnh giác mà các căn được chế ngự.
- Nhờ các căn được chế ngự nên có thân, khẩu, ý thiện hành;
- Nhờ có thân, khẩu, ý thiện hành mà năm triền cái bị đoạn diệt.

Năm triền cái là thức ăn nuôi dưỡng vô minh, khi năm triền cái diệt thì vô minh sẽ không có nhân duyên để tồn tại. (Lời Thế Tôn dạy ở Tương Ứng Bộ Kinh, phẩm Tương Ứng Nhân Duyên).

Ứng Dụng Tinh Thần của Giáo Lý Duyên Khởi.

1. Lãnh vực nhận thức:

Duyên khởi nói lên tính tương đối và tương quan của hiện tượng giới, gồm tính tương đối của nhận thức. Nhận thức bao giờ cũng nhận thức một đối tượng; điều này có nghĩa là đối tượng không xuất hiện như đối tượng đang là, mà bị bóp méo bởi nhận thức, bởi các chủ thể mà tự thân vốn do điều kiện sinh. Do đó, nhận thức không phải là thực tại. Tư duy cũng thế, trừ chánh tư duy là nhân tố đang hướng chúng ta về giải thoát.

Thật là dễ hiểu! Chúng ta sống là sống với thực tại, mà không phải là nghĩ về thực tại, cũng như yêu thương (hay yêu đương) thì khác nói về tình yêu. Bởi thế, nhận thức cần được xem là chỉ có giá trị tương đối trên nghĩa sống thực và trên đường vào sự thật.

2. Lãnh vực giá trị:

Nhận thức đánh giá cuộc sống, lập nên bảng giá trị của đời sống. Vì thế, các giá trị có ý nghĩa tương đối như chính nhận thức.

Chân giá trị, hay chân nghĩa của cuộc sống phải là sự vật như thật hay hạnh phúc chân thật của con người. Đây là giá trị tiêu chuẩn cho mọi giá trị khác.

Ý nghĩa tương đối của giá trị không cho phép chúng ta liệt kê giá trị của cuộc sống, bởi vì tùy theo nhân duyên, tùy theo điểm nhìn mà sự vật xuất hiện dưới nhiều giá trị khác nhau. Chẳng hạn, cơm là thức ăn nuôi dưỡng con người, nhưng nó trở thành thứ giết người nếu được ăn bởi người đau thương hàn. Tương tự, thuốc bổ sẽ thành độc dược nếu dùng quá liều lượng an toàn.

Do vì cái biểu hiện bên ngoài của hành động không nói lên được thực chất giá trị của hành động (chẳng hạn hành động không nói lên được động cơ thúc đẩy nó, cũng không nói lên được mục đích mà hành động nhắm đến), nên chúng ta không thể xếp loại thiện, ác cho các hành động của con người, mà chỉ đề ra được một số tiêu chuẩn thiện, ác, căn cứ vào kết quả của hành động (chẳng hạn, cái gì đem lại lợi vừa mình vừa lợi người, đem lại giải thoát hay giảm trừ khổ đau là thiện; ngược lại là ác, v.v.)

Lại cũng vì do sự vật vốn duyên sinh nên mang ý nghĩa bất định tính. Một sự vật xuất hiện dưới nhiều giá trị khác nhau đối với những người khác

nhau, đối với những bối cảnh khác nhau, và đối với chúng sinh khác nhau. Giáo lý Phật giáo cũng thế. Tứ đế hay Duyên khởi không mang ý nghĩa Tiểu thừa hay Đại thừa, Nhơn thừa hay Thiên thừa... mà Tiểu hay Đại thừa... là do người hành trì thực hiện, là nội dung thực hiện.

Giá trị tối thượng thì thoát ly ý nghĩa giá trị, vì nó vượt ra ngoài vòng đối đãi của tốt xấu, thiện ác, được mất, hạnh phúc, khổ đau. Nó là vô minh diệt, ái diệt, thủ diệt, thức diệt, hay Niết-bàn.

3. Lĩnh vực giáo dục:

Con người là sự kết hợp của Ngũ uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành và thức uẩn). Giáo dục con người là giáo dục phát triển toàn diện con người Ngũ uẩn đó. Năm uẩn vốn cùng có mặt, một uẩn không thể có mặt ngoài bốn uẩn kia. Do đó, một đường hướng giáo dục tốt phải giáo dục đủ các mặt: trí dục, đức dục, thể dục, sinh lý, tình cảm, mỹ dục và gồm cả lao động (như đã được đề cập ở chương Phật Bảo, tiết Giáo dục của Thế Tôn). Không thể xem nhẹ phần vật lý, sinh lý hay tình cảm, cũng không được xem nhẹ phần lao động, bởi vì các yếu tố ấy đều có liên hệ "duyên khởi" mật thiết với trí dục, đức dục và vấn đề phát triển con người toàn diện.

Một liên hệ "duyên khởi" khác là liên hệ giữa con người và xã hội, con người với văn hóa và truyền thống. Con người với xã hội, văn hóa và truyền thống là một tương quan bất ly. Không được xem con người đứng độc lập với xã hội, văn hóa và truyền thống; nhưng cũng không được đặt xã hội, văn hóa và truyền thống trước con người và hạnh phúc của con người.

Ngoài ra, một nền giáo dục theo tinh thần duyên khởi cần thể hiện sự hòa điệu giữa các sinh hoạt lớn của quốc gia (kinh tế, quốc phòng, ngoại giao, xã hội và giáo dục), và giữa các quốc gia trong cộng đồng quốc tế.

Qua các phần trình bày về Duyên khởi ở trên, chúng ta có thể thêm một lần nữa nhấn mạnh một số điểm cần chú ý này:

- Duyên khởi là giáo lý nền tảng của các bộ phái Phật giáo, Bắc tạng và Nam tạng.

- Trong việc tìm hiểu các giáo lý căn bản của Phật giáo, Duyên khởi luôn luôn cần được vận dụng để soi sáng các vấn đề.

- Duyên khởi là giáo lý chỉ có trong đạo Phật. Đây là phần giáo lý làm nổi bật nét khác biệt giữa Phật giáo và Ấn giáo, giữa Phật giáo và các triết thuyết, tôn giáo khác.

- Khi 12 nhân duyên đoạn diệt hay pháp hữu vi đoạn diệt thì pháp vô vi xuất hiện. Con đường đưa đến đoạn diệt pháp hữu vi là con đường tu tập để đoạn diệt ái, thủ, thức hay vô minh. Thực tại vô vi có mặt đối với ai mà ái diệt, thủ diệt... nó là thực tại của sự thể nhập mà không phải của nhận thức.

- Thế giới với hình, danh, sắc, tướng mà chúng ta đang thấy là thế giới duyên sinh qua sáu căn, sáu trần, và sáu thức. Khi sáu căn, sáu trần, sáu thức diệt thì thực tại như thực sẽ xuất hiện như nó là. Ví dụ, với con mắt như một kính hội tụ này thì hình ảnh và khoảng cách các vật xuất hiện như thế này, nhưng nếu con mắt mình mà cấu tạo như một lăng kính... thì sự vật đã xuất hiện một cách khác, v.v...

Nhưng, với một người (có đủ sáu căn và sáu thức) mà giác ngộ ngay trên cuộc đời này thì thế giới sẽ xuất hiện với hình, danh, sắc, tướng như trước một con người phàm phu không? Ví dụ, với trái núi, con sông của người phàm phu, Thánh giác ngộ có còn thấy là núi, là sông không? - Câu trả lời, theo Duyên khởi, đối với bậc Thánh giác ngộ hoàn toàn, thì hẳn là núi vẫn là núi, sông vẫn là sông nhưng núi, sông này được nhìn dưới cái nhìn đã đoạn tận lậu hoặc, đoạn tận chấp thủ.

Như chúng ta biết, bậc Thánh khác với phàm phu là do đoạn tận 10 kiết sử: thân kiến, nghi, giới cấm thủ, dục, sân, hữu ái, vô hữu ái, mạn, trạo cử, vô minh. Bậc Thánh là vị tự giải thoát mình khỏi sự ràng buộc của 10 kiết sử mà không cần phải thay đổi gì hiện tượng giới. Khi nhìn các pháp, bậc Thánh nhìn với pháp nhãn, thấy Duyên khởi ngay nơi các pháp mà không bị đánh lừa bởi ngã tướng không thật.

Kinh Tiểu Không (Trung Bộ Kinh III, Nikàya) trình bày rằng: Thế Tôn (hay bất cứ ai đạt đến giải thoát cứu cánh) có thể trú trong bất cứ đối tượng nào, trong bất cứ loại tướng nào; khi trú trong các đối tượng này thì đối với Thế Tôn lúc ấy, đối tượng này là thực - "Cái gì bây giờ không có mặt thì xem như cái ấy không có" - Với đối tượng này, Thế Tôn biết: "Cái kia có, cái này có". Như thế gọi là trú Không tánh (sunyata). Ở đây cho chúng ta câu trả lời cho câu hỏi thực tại như thực sẽ xuất hiện thế nào.

- Duyên khởi được trình bày ở Bắc tạng hay ở Nam tạng chỉ là một, thực sự không có cao thấp khác nhau. Có thể nhận định này giúp người học Phật xóa

tan được thái độ chỉ trích bộ phái, và hé mở cho thấy tính nhất quán và nghĩa "nhất thừa" của giáo lý Phật giáo xuyên qua các bộ phái, điều chỉnh được cái nhìn đầy màu sắc thiên chấp, bộ phái.

- Vì thực tính của các pháp là Duyên khởi tính nên không thể hỏi thực tính ấy là gì, bởi "là gì" là không phải Duyên khởi, không phù hợp với Duyên khởi.

- Vì là Duyên khởi tính nên các giáo lý Phật giáo trở thành bất định tính: Tùy theo khả năng nhận thức và tu tập mà tính của pháp biểu hiện khác nhau. Chẳng hạn, nỗ lực tinh cần không phải luôn luôn mang tính giải thoát; nếu nỗ lực yếu thì hành giả tu thiền có thể rơi vào tính thụ động hoặc hôn trầm, nếu nỗ lực quá mức thì sẽ rơi vào tính năng động hay trạo cử; lại nữa, ý nghĩa nỗ lực vừa phải cũng khác nhau đối với các hành giả khác nhau, và đối với các giai đoạn tu tập khác nhau.

- Khi thấy một pháp mà thấy Duyên khởi tính của nó là thấy thật pháp; nhưng nếu thấy cái tướng riêng của nó và ái, thủ sinh là thấy giả tướng của pháp. Do đó, mà toàn thể pháp giới này là thực tại như thật, nếu chúng ta biết nhìn Duyên khởi tính của nó; ngược lại, pháp giới là như huyễn. Tại đây, hiển lộ ý nghĩa phiền não tức Bồ-đề, sinh tử tức Niết-bàn, hay "hồi đầu thị ngạn".

- Sau cùng, Duyên khởi đã phơi bày toàn thể thực tại, toàn thể pháp giới là Vô ngã, nếu còn có thắc mắc nào về Vô ngã tính này thì đấy là điều bí mật nằm về phía chúng ta. Bí mật của cuộc đời xuất hiện cùng với ái và thủ của mình. Đốt cháy hết ái, thủ, nếu chúng ta có quyết tâm như thế, thì pháp giới không còn gì là bí mật nữa./.

Tài Liệu Tham Khảo

- Tương Ưng Bộ Kinh II, III, IV.
- Kinh Đại-Duyên (Trường Bộ III).
- Tăng Chi Bộ Kinh V.
- Kinh Hữu Minh Tiểu Kinh (Trung Bộ I).
- Kinh Thanh Tịnh (Trung Bộ III).
- Kinh Tiểu Không (Trung Bộ III).
- Các Tông phái đạo Phật.
- Lịch sử Tư tưởng Tiểu thừa, Nguyên Thủy và Đại thừa Luận của Kimura Taiken.
- Kinh Kim Cương.

- Kinh Pháp Hoa.
- Kinh Lăng-Già.
- Duy thức Tam Thập Tụng.
- Hoa Nghiêm (bản dịch của HT Trí Tịnh).
- Thiền Luận của Suzuki.

Ghi chú:

(1) Bản dịch của Lê Đình Thám, Tu thư Viện Phật học Vạn Ha/nh sưu tập, 1982, tr.2.

(2) Thiền Luận, D.T. Suzuki, bd. Tuệ Sỹ, cuốn Hạ, tr.173.

(3) Spaulding, The New Relationalism, New York, Henry Holt and Company, 1918, pp 106-107.

Chương Hai - Pháp Bảo Tiết II

Ngũ uẩn và Vô ngã

Ngũ uẩn là giáo lý rất phổ biến, Thế Tôn thường giảng giáo lý Vô ngã đi kèm theo với sự phân tích Duyên sinh hay phân tích Ngũ uẩn. Giáo lý này, lần thứ nhất được đề cập đến ở thời pháp thứ hai, ngay sau bài Sơ chuyển pháp luân, tại vườn Lộc Uyển để tiếp độ nhóm năm huynh đệ Tôn giả Kiều-trần-như.

Chúng ta phải thấy rằng, sự phân tích con người như là tập hợp của Năm uẩn là một sự phân tích rất đặc biệt và rất là vững chắc đến nỗi các nhà bác học ngoại đạo dù không chấp nhận nó cũng không thể bác bỏ nó. Chúng ta hãy tìm hiểu những lời dạy của Thế Tôn về Năm uẩn ấy.

Kinh Tương Ưng Bộ III (bản dịch của HT. Thích Minh Châu) chép: "Này các Tỷ-kheo, khi nào Ta chưa thật liễu tri Năm thủ uẩn này theo bốn chuyển, cho đến khi ấy, này các Tỷ-kheo, đối với thế giới chư Thiên, Ma, Phạm thiên, cùng với quần chúng Sa-môn, Bà-la-môn, chư Thiên và loài Người, Ta không xác chứng Ta đã chứng Vô Thượng Chánh Đẳng Giác. Nhưng này các Tỷ-kheo, khi nào Ta đã liễu tri Năm thủ uẩn này theo bốn chuyển, cho đến khi ấy, này các Tỷ-kheo, đối với thế giới chư Thiên, Ma, Phạm Thiên,

cùng với quần chúng Sa-môn, Bà-la-môn, chư Thiên và loài Người, Ta xác chứng Ta đã chứng Vô Thượng Chánh đẳng Chánh giác". (tr. 71).

Ở đoạn kinh tiếp theo, Thế Tôn đã giải thích Năm uẩn theo bốn chuyên. Liễu tri sắc (thọ, tướng, hành, thức), liễu tri sắc (thọ, tướng, hành, thức) tập khởi, liễu tri sắc (thọ, tướng, hành, thức) đoạn diệt gọi là thắng tri Năm uẩn theo bốn chuyên.

Hiểu rõ **Sắc uẩn** là hiểu rằng sắc gồm có bốn yếu tố: đất, nước, gió, lửa, và các sắc do bốn yếu tố ấy làm nên (tứ tượng được gồm vào đây). Sắc này do thức ăn nuôi dưỡng. Khi thức ăn tập khởi thì sắc tập khởi; khi thức ăn đoạn diệt thì sắc đoạn diệt. Bát Thánh đạo dẫn đến yếm ly, ly tham, giải thoát và tri kiến giải thoát là con đường tu tập đưa đến đoạn diệt sắc.

Về **Thọ uẩn**, gồm có thọ do nhãn xúc sanh, thọ do nhĩ xúc sanh, thọ do tỉ xúc sanh, thọ do thiệt xúc sanh, và thọ do ý xúc sanh. Do có xúc sanh khởi nên thọ sinh khởi; do xúc đoạn diệt nên thọ đoạn diệt. Con đường đưa đến thọ đoạn diệt là Bát Thánh đạo dẫn đến yếm ly, ly tham, giải thoát và tri kiến giải thoát.

Về **Tướng uẩn**, có sắc tướng, thanh tướng, hương tướng, vị tướng, xúc tướng và pháp tướng. Do xúc tập khởi nên Tướng tập khởi, do xúc đoạn diệt nên Tướng đoạn diệt. Con đường dẫn đến Tướng đoạn diệt là Bát Thánh đạo đưa đến yếm ly, ly tham, giải thoát và tri kiến giải thoát.

Về **Hành uẩn**, có sáu tư (hay hành): sắc tư, thanh tư, hương tư, vị tư, xúc tư và pháp tư. Đây gọi là Hành uẩn. Do xúc khởi nên tư khởi, do xúc diệt nên tư diệt. Bát Thánh đạo là con đường đưa đến tư (hành) đoạn diệt, dẫn đến yếm ly, ly tham, giải thoát và tri kiến giải thoát.

Về **Thức uẩn**, gồm có nhãn thức, nhĩ thức, tỉ thức, thiệt thức, thân thức, và ý thức. Do danh sắc (hoặc hành) tập khởi nên thức tập khởi; do danh sắc đoạn diệt nên thức đoạn diệt. Con đường đưa đến thức đoạn diệt là Bát Thánh đạo dẫn đến yếm ly, ly tham, giải thoát và tri kiến giải thoát.

Kinh Phân Biệt Sáu Giới (Trung Bộ Kinh III, số 140), Kinh Lục Giới Phân Biệt (Trung A-hàm, số 42) và nhiều kinh khác của A-hàm, Nikàya cắt nghĩa địa đại gồm có nội địa đại (thân người của mình) và ngoại địa đại (tha nhân và thể giới vật lý); tương tự đối với thủy, hỏa, phong đại. Như thế, sắc uẩn cũng được định nghĩa gồm có nội sắc (thân mình) và ngoại sắc (tha nhân và thể giới vật lý); thọ uẩn gồm có nội thọ (cảm thọ về các Thiên lạc) và ngoại

thọ (gồm có các cảm thọ về sắc, thanh, hương, vị, xúc). Những cảm nhận về hỷ, lạc, xả, ưu, khổ thuộc thọ uẩn. Những khả năng kinh nghiệm về sắc, thanh, hương, vị xúc, pháp và những khả năng hồi tưởng, ký ức thì thuộc về tưởng uẩn. Khả năng ghi nhận sự có mặt của các pháp qua tai, mắt, mũi, lưỡi, thân và ý thì thuộc về thức uẩn. Khả năng tư duy, nghĩ thiện, nghĩ ác, v.v... thuộc hành uẩn.

Trong Kinh Tương Ứng Bộ III, Thế Tôn dạy: "Không liễu tri Năm uẩn thì không thể đoạn tận khổ đau. Do vậy cần phải liễu tri Năm uẩn: 'Sự đoạn tận tham, sự đoạn tận sân, sự đoạn tận si được gọi là liễu tri'". (tr. 32).

Cũng trong Kinh Tương Ứng Bộ III (Hán tạng, Đại 2, 17-a; Tập 3.1 Sanh diệt, Đại 2, 156; Tập 3.2 Bất thừa, Đại 2, 156) khi đề cập đến Thiền định, Thế Tôn tuyên bố: "Này các Tỷ-kheo, hãy tu tập Thiền định. Vị Tỷ-kheo tu tập Thiền định thì hiểu biết một cách như thật. Hiểu biết gì một cách như thật? - Sắc tập khởi và sắc đoạn diệt, thọ tập khởi và thọ đoạn diệt, tưởng tập khởi và tưởng đoạn diệt, hành tập khởi và hành đoạn diệt, thức tập khởi và thức đoạn diệt". (tr.16).

Tương tự giáo lý Duyên khởi, Thế Tôn định nghĩa Năm uẩn tập khởi có nghĩa là toàn bộ khổ uẩn tập khởi, và Năm uẩn đoạn diệt có nghĩa là toàn bộ khổ uẩn đoạn diệt. Ở đây, Thế Tôn trình bày Năm uẩn kết hợp chặt chẽ với 12 nhân duyên:

"... Do vị ấy hoan hỷ, hoan nghênh, đắm trước rồi an trú sắc, hỷ đối với sắc khởi lên. Do duyên thủ đối với sắc, hữu khởi lên. Do duyên hữu, sanh khởi lên. Do duyên sanh, già chết, sầu, bi, khổ, ưu, não khởi lên. (Tương tự đối với thọ, tưởng, hành và thức). Như vậy là sự tập khởi của toàn bộ khổ uẩn" (Tương Ứng III, tr.17).

Và, "Do không hoan hỷ, không hoan nghênh, không đắm trước sắc, hỷ đối với sắc đoạn diệt; ... thủ đoạn diệt;... hữu đoạn diệt;... lão tử, sầu, bi, khổ, ưu, não đoạn diệt. (Tương tự đối với thọ ... và thức). Như vậy là sự đoạn diệt của toàn bộ khổ uẩn". (tr.17).

Một lần khác đề cập đến Năm uẩn, Thế Tôn đã nói lên lời cảm hứng này:

*" Năm uẩn là gánh nặng
Kẻ gánh nặng là người;
Cầm lấy gánh nặng lên
Chính là khổ ở đời.*

*Còn đặt gánh nặng xuống
Tức là lạc ở đời.
Đặt gánh nặng xuống rồi,
Không mang thêm gánh khác.
Nếu nhỏ khát ái lên,
Tận cùng đến gốc rễ
Không còn đói và khát,
Đã giải thoát, tịnh lạc". -- (Sđd, tr. 26).*

Thế Tôn đã giải thích rằng nắm giữ tham ái là cầm gánh nặng lên, đoạn diệt tham ái là đặt gánh nặng xuống. Như vậy khổ đau không phải do chính Năm uẩn, cũng không do vì Năm uẩn vô thường, mà là do chính lòng khát ái Năm uẩn: "Năm uẩn là khổ đau. Chính khát ái (dục ái, hữu ái và vô hữu ái) là cội gốc của khổ đau". (Sđd, tr. 39).

Phân Biệt Năm Uẩn và Năm Thủ Uẩn - Vị Trí của Năm Uẩn trong Giáo Lý Phật Giáo.

Năm uẩn còn được gọi là Năm thủ uẩn. Thế Tôn, một lần ở thành Xá-vê (Savatthi), đã cắt nghĩa phân biệt giữa từ "Năm uẩn" và từ "Năm thủ uẩn" rằng:

- "Này các Tỷ-kheo, phàm có sắc gì quá khứ, vị lai, hiện tại, thuộc nội hay ngoại, thô hay tế, liệt hay thắng, xa hay gần, đây gọi là sắc uẩn" (Tương Ưng III, tr. 58).

(Tương tự đối với thọ, tưởng, hành và thức).

- "Này các Tỷ-kheo, phàm có sắc gì quá khứ, vị lai, hiện tại... được chấp thủ gọi là sắc thủ uẩn". (Ibid., tr.58).

(Tương tự đối với thọ thủ uẩn..., thức thủ uẩn).

Qua sự cắt nghĩa Năm thủ uẩn trên, một Tỷ-kheo hạch hỏi Thế Tôn: "Bạch Thế Tôn, chấp thủ ấy là Năm thủ uẩn ấy hay chấp thủ ở ngoài Năm thủ uẩn?" (Ibid., tr.120).

- "Này Tỷ-kheo, chấp thủ ấy không là Năm thủ uẩn ấy, và chấp thủ cũng không ngoài Năm thủ uẩn. Nhưng chỗ nào có tham và dục, chỗ ấy có chấp thủ". (Ibid., tr.120).

- "Như thế nào, bạch Thế Tôn, là có thân kiến?" (Ibid., tr.121).

- "Ở đây, này Tỷ-kheo, kẻ phạm phu... quán sắc như là tự ngã; hay quán tự ngã như là có sắc, hay quán sắc ở trong tự ngã; hay quán tự ngã ở trong sắc (tương tự đối với thọ, tưởng, hành và thức). Như vậy, này các Tỷ-kheo, là có thân kiến" (Ibid, tr.122).

- "Bạch Thế Tôn, do biết như thế nào, do thấy như thế nào đối với thân có thức này và đối với tất cả tướng ở ngoài không có quan điểm: Ngã kiến, ngã sở kiến, mạn tùy miên?" (Ibid., tr. 123).

- "Này Tỷ-kheo, phạm sắc gì thuộc quá khứ, vị lai, hiện tại..., tất cả sắc (tương tự đối thọ, tưởng, hành và thức) Tỷ-kheo như thật thấy với chánh trí tuệ như sau: **"Đây không phải là tôi! Đây không phải là của tôi! Đây không phải là tự ngã của tôi!"** Này Tỷ-kheo, do biết như vậy, thấy như vậy, đối với thân có thức này và đối với tất cả tướng ở ngoài, không có quan điểm: ngã kiến, ngã sở kiến, mạn tùy miên". (Ibid, tr.123).

Một hôm, Tôn giả A-nan (Ananda) lập lại lời dạy của Tôn giả Mạn-từ Tử (Punna Mantaniputta) trước một số các vị Tỷ-kheo rằng: "Này Hiền giả Ananda, do chấp thủ mà khởi lên tư tưởng "tôi là". Do chấp thủ gì?" - "Do chấp thủ sắc... thọ... tưởng... hành...thức, khởi lên tư tưởng "tôi là". (Ibid., tr.125).

Đây là một số lời dạy về chấp thủ liên hệ với Năm uẩn.

Thế Tôn đã trình bày Năm uẩn liên kết chặt chẽ với duyên sinh, với ái và thủ. Ngài cũng đã trình bày liên kết mật thiết Năm uẩn với Tứ đế; Năm uẩn tập khởi là khổ tập khởi, gốc của khổ tập khởi này là tham ái và chấp thủ. Năm uẩn đoạn diệt hay ái diệt, là khổ diệt, và con đường đưa đến khổ diệt là Bát Thánh đạo.

Chính điểm nhất quán này trong giáo lý Phật giáo đã làm nổi bật điểm trọng tâm của giáo lý, như đã được Thế Tôn nhiều lần nhấn mạnh rằng, Thế Tôn chỉ giảng dạy về Khổ và Con đường đoạn diệt khổ. Đây là điểm mà những người học Phật và những người thuyết giảng cần hết sức để tâm khi học hỏi giáo lý hay thuyết giảng giáo lý.

Một lần, một số Tỷ-kheo xin phép Thế Tôn đi hành đạo ở một quốc độ phương xa, Thế Tôn dạy các Tỷ-kheo ấy đến xin phép Tôn giả Xá-lợi-phất.

Bởi vì quốc độ mà các Tỷ-kheo này sẽ đến là nơi có mặt nhiều học giả, nhiều nhà tri thức, nhiều bậc hiền trí, nên Tôn giả Xá-lợi-phất đã sửa soạn

cho các Tỷ-kheo ấy một số hành trang Phật Pháp trước khi lên đường, dưới hình thức đặt một số câu hỏi trắc nghiệm về sự hiểu biết Phật Pháp của các vị ấy (xem Tương Ưng III, tr. 8, 9).

*** Câu hỏi 1:**

"Này chư Hiền giả! Các bậc hiền trí có thể hỏi: "Bậc Đạo Sư của các Tôn giả nói gì? Tuyên bố gì?" thì các Hiền giả phải trả lời thế nào để không xuyên tạc lời dạy của Thế Tôn?"

Tôn giả Xá-lợi-phất dạy tiếp: "Được hỏi vậy, các Hiền giả phải trả lời: "Bậc Đạo Sư của chúng tôi nói đến sự điều phục dục và tham".

*** Câu hỏi 2:**

"Điều phục dục và tham đối với cái gì?"

- "Điều phục dục và tham đối với sắc, thọ, tưởng, hành và thức".

*** Câu hỏi 3:**

"Nhưng do thấy những nguy hiểm gì, bậc Đạo Sư của các Tôn giả nói đến sự điều phục dục và tham đối với Năm uẩn?"

- "Đối với Năm uẩn, ai chưa viễn ly tham, dục, nhiệt tình, khát ái, thì khi sắc, thọ, tưởng, hành, thức biến hoại, đổi khác, sẽ khởi lên sầu, bi, khổ, ưu, não. Này chư Hiền giả, do thấy sự nguy hiểm này đối với sắc, thọ, tưởng, hành, thức, bậc Đạo Sư của chúng tôi nói lên sự điều phục dục và tham".

*** Câu hỏi 4:**

"Nhưng do thấy những lợi ích gì, bậc Đạo Sư của các Tôn giả nói đến sự điều phục dục và tham đối với sắc, thọ, tưởng, hành, thức?"

- "Đối với sắc, thọ, tưởng, hành và thức, ai đã viễn ly tham, dục, nhiệt tình, khát ái, thì khi sắc, thọ, tưởng, hành, thức biến hoại, sẽ không khởi lên sầu, bi, khổ, ưu, não. Do thấy sự lợi ích này, bậc Đạo Sư của chúng tôi nói đến sự điều phục dục và tham đối với sắc, thọ, tưởng, hành và thức".

Cho đến khi nào những người Phật tử không thấy rõ được gốc của sinh tử, khổ đau và lòng dục, tham đối với Năm thu uẩn, thì cho đến khi ấy có thể

nói rằng họ chưa hiểu Phật pháp. Và cho đến khi nào những người Phật tử chưa tu tập để đoạn trừ dục và tham đối với Năm thủ uẩn, thì cho đến khi ấy, chắc chắn, họ chưa cảm nhận được hương vị giải thoát của giáo lý đạo Phật.

Cũng thế, cho đến khi nào người tu sĩ Phật giáo chưa nói đến sự nguy hiểm của dục, tham đối với Năm thủ uẩn, thì cho đến khi ấy, người tu sĩ ấy chưa thuyết giảng đạo Phật.

Và, cho đến khi nào, người tu sĩ chưa giới thiệu con đường đưa đến đoạn tận dục, tham đối với Năm thủ uẩn, thì cho đến khi ấy, vị tu sĩ ấy chưa giới thiệu đạo Phật một cách đầy đủ và thiết thực.

Vị Ngọt, Sự Nguy Hiểm, và Sự Xuất Ly của Năm Uẩn.

Khi còn là Bồ-tát, trước lúc chứng Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác, Thế Tôn tự hỏi: "Cái gì là vị ngọt? Cái gì là sự nguy hiểm? Và cái gì là sự xuất ly của sắc?" (Tương tự đối với thọ, tưởng, hành và thức).

Bấy giờ Thế Tôn tự nghĩ:

"Do duyên sắc, lạc hỷ sanh. Cái ấy là vị ngọt của sắc. Vô thường, đau khổ, biến hoại của sắc là sự nguy hiểm của sắc. Sự nhiếp phục dục, tham, đoạn tận dục, tham đối với sắc là sự xuất ly của sắc" (Tương Ứng Bộ Kinh III, tr. 34).

(Tương tự đối với thọ, tưởng, hành và thức).

Thế Tôn đã dạy tiếp, cho đến khi nào Thế Tôn chưa biết rõ vị ngọt, sự nguy hiểm và sự xuất ly của sắc, thọ, tưởng, hành và thức thì Thế Tôn chưa tuyên bố Thế Tôn đã chứng Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác. (Theo Tương Ứng Bộ Kinh III, tr. 34 - 35).

Sự hiểu rõ vị ngọt, sự nguy hiểm và sự xuất ly của Năm uẩn ở trên không phải là sự thông hiểu bằng tri thức thuần túy, mà phải bằng trí tuệ thể nhập.

Hầu hết chúng ta đều có thể nhận ra dễ dàng vị ngọt của sắc, thọ, tưởng, hành và thức bằng cách sống với nó, hoặc bằng trí tuệ quán sát cuộc sống chung quanh mình. Nhưng chúng ta biết còn rất ít về sự nguy hiểm của Năm uẩn, lại càng biết rất ít về sự xuất ly khỏi Năm uẩn. Cần phải có nhiều công phu tu tập, phải Thiền quán sâu xa, thâm trầm về tính Vô ngã, Vô thường,

Hoại diệt và Khổ đau của các pháp, ta mới thấy rõ khía cạnh nguy hiểm của chúng.

Từ chỗ thấy rõ nguy hiểm ấy, chúng ta mới khởi niệm tinh cần để yếm ly, ly tham. Sau khi đoạn tận dục, tham, ta mới thấy rõ sự xuất ly khỏi Năm uẩn.

Sự Liên Hệ giữa Duyên Sinh và Năm Thủ Uẩn.

Một Tỷ-kheo hỏi: "Bạch Thế Tôn, do nhân gì, do duyên gì, được gọi là sắc uẩn?... thọ uẩn?... tưởng uẩn?... hành uẩn?... thức uẩn?..." (Tương Ưng III, tr. 121).

- "Do nhân bốn đại, này Tỷ-kheo, do duyên bốn đại được gọi là sắc uẩn. Do nhân xúc, do duyên xúc được gọi là tưởng uẩn. Do nhân xúc, do duyên xúc được gọi là thọ uẩn. Do nhân xúc, do duyên xúc được gọi là hành uẩn. Do nhân danh sắc, do duyên sanh sắc được gọi là thức uẩn". (Sđd, tr.121).

Năm uẩn do duyên sinh nên Năm uẩn là Vô ngã, Vô thường và đem lại Khổ đau. Thế Tôn dạy:

"Này các Tỷ-kheo... sắc đã được cái Vô ngã làm cho sanh khởi, từ đâu là ngã được? Sắc đã được cái Vô thường làm cho sanh khởi, từ đâu là thường được? Sắc đã được cái Khổ làm cho sanh khởi, từ đâu có thể lạc được?".(Tương tự đối với thọ, tưởng, hành và thức). -- (Sđd, tr. 28 và 29).

Trước đây có quan điểm cho rằng Nam tạng chủ trương "Ngã không, Pháp hữu", nhưng thật ra đây chỉ là một ngộ nhận. Nikàya xác định rất rõ rằng con người do Năm uẩn sinh khởi là Vô ngã và cả đến sắc uẩn cũng Vô ngã, thọ uẩn là Vô ngã, tưởng uẩn là Vô ngã, hành uẩn là Vô ngã. Đây là "Ngã không, Pháp không".

Mỗi uẩn tự nó là duyên sinh, nương vào bốn uẩn kia mà có mặt, không thể có mặt tách rời khỏi chúng.

Kinh Đại Duyên (Trường Bộ III) trình bày: Nếu thức vắng mặt, thì cái thân danh-sắc (Năm uẩn) không thể hình thành hay tồn tại. Nếu không có mặt nghiệp thức thì bào thai không thể hình thành. Ngay cả khi bào thai hình thành, hay ngay cả khi trẻ đã ra đời, nếu thức không có mặt thì thai nhi sẽ chết hay đứa trẻ sẽ chết.

Tương Ưng III (tr. 64) lại ghi:

"Này các Tỷ-kheo, ai nói như sau: "Ngoài sắc, ngoài thọ, ngoài tưởng, ngoài các hành, tôi sẽ chỉ rõ sự đến hay đi, sự diệt hay sanh, sự tăng trưởng, sự tăng thịnh hay sự lớn mạnh của thức"; sự việc như vậy không xảy ra".

Như vậy, sự tồn tại của một uẩn là sự tồn tại của Năm uẩn. Khi tham ái được đoạn tận, có nghĩa là hành uẩn diệt thì Năm uẩn diệt hay khổ diệt. Đây là Niết-bàn. Khi thức diệt thì Năm uẩn cũng bị tận diệt, gọi là khổ diệt hay Niết-bàn. Hệt như Phẩm Kiến Lập Niết-bàn của Kinh Lăng-già nói: "Vọng tưởng thức diệt tức là Niết - bàn", hoặc như Kim Cương Bát-nhã nói: "Thủ diệt, là đặc A-nậu-đa-la-tam-miệu-tam-bồ-đề (Thủ diệt tức là ái diệt, tức là thức diệt)" mà ta sẽ bàn đến ở phần tiếp.

Năm Thủ Uẩn và Bắc Tạng

- Bài Kinh "Bát-nhã Tâm Kinh" là phần tóm tắt của Bát-nhã, giáo lý mà các nhà học giả Phật giáo xem là nền tảng của Bắc tạng. Trọng tâm của Bát-nhã Tâm Kinh nằm ở câu đầu: "Quán tự tại Bồ-tát hành thâm Bát-nhã Ba-la-mật-đa thời, chiếu kiến ngũ uẩn giai không, độ nhưt thế khổ ách".

Bát-nhã chú trọng đến vấn đề thoát khổ. Con người sẽ thoát khổ, theo Bát-nhã, khi thực hành trí tuệ Bát-nhã sâu xa soi rọi rõ Năm uẩn là Vô ngã (Không). Thấy Năm uẩn là Vô ngã là thấy hết thấy các pháp là Vô ngã: khổ là Vô ngã, và người cảm thọ khổ là Vô ngã, bởi cả hai đều là duyên sinh. Như thế rõ ràng, không thực có khổ, cũng không thực có cái gọi là con người thọ khổ, thì hẳn là không còn có một thứ khổ ách nào ràng buộc cả. Mặt khác, thấy rõ Năm uẩn là Vô ngã thì không còn chấp thủ Năm uẩn là mình, là của mình, hay là tự ngã của mình. Chấp thủ diệt thì ái diệt, khổ diệt. Đây là ngõ vào giải thoát. Nội dung của nhận thức và tu tập của giáo lý Bắc tạng xuyên qua Bát-nhã như thế là hệt như nội dung của giáo lý Năm uẩn được kết tập ở Nam tạng (nói rõ là ở Nikàya).

Tại đây chúng ta có thể kết luận: giáo lý Năm thủ uẩn là giáo lý rất nền tảng của các bộ phái Phật giáo, Bắc tạng cũng như Nam tạng.

- Chương Kiến Lập Niết-bàn ở kinh "Lăng-già" nói rõ, khi ý thức diệt thì thức Mạt-na (thứ 7) cũng diệt, tất cả vọng thức đều diệt. Vọng thức diệt là Niết-bàn.

Ý thức được đề cập ở Lăng-già này chính là thức uẩn trong Năm thủ uẩn. Khi Thức diệt thì Năm thủ uẩn diệt. Năm thủ uẩn diệt là khổ diệt. Và khổ diệt chính là Niết-bàn.

Phần giáo lý này của Lăng-già không nói gì khác hơn giáo lý Năm thủ uẩn của Tương Ứng Bộ Kinh III (Nikàya) cả.

Năm Thủ Uẩn và Những Câu Hỏi Siêu Hình

Một thời, vua Ba-tư-nặc (Pasenadi) đến yết kiến Tỷ-kheo-ni Khemà tại Teranavatthu, giữa Xá-vệ (Sàvatthi) và Sàketa, và đặt bốn câu hỏi về Như Lai:

1. Như Lai có tồn tại sau khi chết?
2. Như Lai không tồn tại sau khi chết?
3. Như Lai có tồn tại và không tồn tại sau khi chết?
4. Như Lai không tồn tại và không không tồn tại sau khi chết?

Nữ Tôn giả Khemà trả lời: "Thế Tôn không trả lời cho bốn câu hỏi trên".

Vua Pasenadi liền hỏi tiếp: "Vậy do nhân gì, do duyên gì, Thế Tôn không trả lời bốn câu hỏi ấy?"

Nội dung câu trả lời của Tôn ni Khemà cho câu hỏi này là: Bởi vì Thế Tôn đã đoạn tận gốc rễ sắc, thọ, tưởng, hành và thức, làm cho như cây ta-la bị chặt đứt không thể tái sinh trong tương lai. Như Lai là thâm sâu vô lượng, đã giải thoát ước lượng của sắc, của thọ, của tưởng, của hành và của thức, nên không thể định nghĩa Như Lai ngang qua sắc, hay ngang qua thọ hoặc tưởng, hành, thức. Do đó, không thể chấp nhận sự kiện cho rằng: Như Lai có tồn tại sau khi chết. Tương tự, không thể chấp nhận sự kiện Như Lai không tồn tại sau khi chết v.v...

Rồi vua Pasenadi đến hầu Thế Tôn và đặt lại bốn câu hỏi trên, và được Thế Tôn trả lời y hệt nội dung mà nữ Tôn giả Khemà đã trả lời. (Tương Ứng IV, phẩm Tương Ứng Không Thuyết).

Trong một dịp đàm đạo, Tôn giả Đại Kiều-thi-ca (Mahà Kotthika) đặt lại bốn câu hỏi trên với Tôn giả Xá-lợi-phất (Sàriputta). Tôn giả Xá-lợi-phất đã trả lời là Thế Tôn không trả lời bốn câu hỏi ấy, do vì nếu trả lời mỗi một trong bốn câu hỏi ấy là rơi vào chấp trước sắc, thọ, tưởng, hành và thức. Do nhân đó, do duyên đó mà Thế Tôn không trả lời. (Tương Ứng IV, phẩm Tương Ứng Không Thuyết).

Rồi một chiều khác, Tôn giả Xá-lợi-phất đặt lại bốn câu hỏi trên với Tôn giả Kiều-thi-ca (Mahà Kotthika) đã được Tôn giả Kiều-thi-ca (Mahà Kotthika) trả lời rằng Thế Tôn không trả lời, và đã được giải thích vì lý do rằng:

- Chỉ với ai chưa đoạn trừ tham dục, tham ái đối với sắc, thọ, tưởng, hành và thức mới có quan điểm Như Lai có tồn tại sau khi chết, hoặc Như Lai không tồn tại sau khi chết, v.v...

- Chỉ với ai còn ái lạc Hữu, ái lạc Thủ, ái lạc Ái thì mới có những quan điểm "Như Lai còn tồn tại sau khi chết", v.v... (Sđđ, 386-387).

Một đạo, du sĩ ngoại đạo Bà-sa-cù-đa (Vacchagotta) đặt mười câu hỏi siêu hình với Thế Tôn: Thế giới là thường? Vô thường? Là hữu biên? Là vô biên? Sinh mạng và thân thể là một hay là khác? Vừa là một vừa là khác? Như Lai có tồn tại sau khi chết? Như Lai không tồn tại sau khi chết? Như Lai có tồn tại và không tồn tại sau khi chết? Như Lai không tồn tại và không không tồn tại sau khi chết?

Thế Tôn đã không trả lời mười câu hỏi này và cắt nghĩa rằng: "Vì Như Lai quán sắc không phải là tự ngã, hay tự ngã không phải có sắc, hay quán sắc không ở trong tự ngã, hay tự ngã không ở trong sắc (Tương tự, đối với thọ, tưởng, hành và thức) (Sđđ, tr.392).

Mười câu hỏi trên là sản phẩm của tư duy nhị nguyên đầy ngã tính. Trả lời mười câu hỏi trên là chấp nhận thế giới là thường hoặc là vô thường, v.v... như vậy là rơi vào chấp thủ: chấp thường hoặc là chấp đoạn, hoặc chấp Năm thủ uẩn. Như Lai thì chủ trương trung đạo, đoạn tận ái, thủ. Do đó, Như Lai không trả lời.

Năm Thủ Uẩn và Sáu Mươi Hai Học Thuyết Ngoại Đạo ở Aán Độ.

Qua mười câu hỏi siêu hình ở trên đại biểu cho nhiều câu hỏi siêu hình khác, chúng ta thấy rằng các chủ trương, chủ thuyết ngoài Phật giáo đều rơi vào chấp thủ, tham ái sắc, thọ, tưởng, hành và thức, hay gọi là rơi vào tà kiến như Thế Tôn dạy ở Kinh Tương Ứng III (Bản dịch Hòa thượng Thích Minh Châu, Viện Phật Học Vạn Hạnh 1982) rằng:

"Này các Tỷ-kheo, do có sắc, có chấp thủ sắc, do thiên chấp sắc, nên khởi lên tà kiến" (Sđđ, tr. 22C)

(Tương tự đối với thọ, tưởng, hành và thức).

Sau sáu mươi hai học thuyết ngoại đạo được trình bày ở Kinh Phạm Võng (Trường Bộ Kinh I) hay Kinh Phạm Động (Trường A-hàm) đều gọi là tà thuyết hay tà kiến (gồm mười tám luận chấp về quá khứ, năm luận chấp về

hiện tại Niết-bàn luận và ba mươi chín luận chấp về tương lai). Thế Tôn đánh giá sáu mươi hai tà thuyết ấy rằng:

"... Những Sa-môn, Bà-la-môn luận bàn về quá khứ tối sơ và tương lai, y cứ vào quá khứ tối sơ và tương lai, đề xướng nhiều sở kiến sai khác với sáu mươi hai luận chấp. Tất cả những vị này có những cảm thọ (những chủ trương trên) do sự xúc chạm, xúc tiếp qua sáu xúc xứ. Do duyên với những cảm thọ mà tham ái phát khởi; do duyên tham ái, thọ phát khởi; do duyên thọ, hữu phát khởi; do duyên hữu, sanh phát khởi; do duyên sanh, lão, tử, sầu bi, khô, ưu não, phát khởi. Nay các Tỷ-kheo, khi vị Tỷ-kheo như thật biết sự tập khởi, sự diệt trừ, vị ngọt và sự nguy hiểm của sáu xúc xứ, vị ấy sẽ có một sự hiểu biết vượt ra ngoài những điều trên". (Trường Bộ Kinh I, tr. 45).

Như thế, sáu mươi hai học thuyết ở Ấn Độ, hay tất cả những chủ thuyết ở đời, chỉ là kết quả của sự tham ái, chấp thủ Năm thủ uẩn; kết quả ấy bị trói buộc với sự tập khởi của Năm uẩn.

Định Nghĩa Vô Minh và Minh theo Năm Thủ Uẩn

Như đã được định nghĩa ở chi phần vô minh, Vô minh là không hiểu Tứ Thánh đế, không hiểu rõ lý Duyên khởi.

Ngoài định nghĩa trên, Thế Tôn còn định nghĩa Vô minh gắn liền với Năm thủ uẩn:

"Ở đây, này các Tỷ-kheo, kẻ vô văn phạm phu không biết rõ sắc tập khởi, không biết rõ sắc đoạn diệt, không biết rõ con đường đưa đến sắc đoạn diệt; không biết rõ thọ...; tưởng...; hành...; thức...; không biết rõ con đường đưa đến thức đoạn diệt. Nay Tỷ-kheo, đây gọi là vô minh". (Tương Ưng III, tr. 194).

Ngược lại, bậc đa văn Thánh đệ tử biết rõ sắc tập khởi..., v.v...; gọi là Minh.

Năm Thủ Uẩn: Con Người Toàn Diện...

Ở mặt tương đối của hiện tượng giới, con người được hiểu như là tổng hợp thể của Năm thủ uẩn. Thiếu một trong Năm uẩn thì không thể hiểu là con người. Sắc uẩn thuộc phần vật lý; thọ, tưởng, hành và thức thuộc phần tâm lý. Theo giáo lý này, vật lý và tâm lý không thể rời nhau mà có được.

Con người toàn diện, theo nghĩa của giáo dục, thì gồm có cơ thể vật lý, tri thức, tình cảm, tình yêu, ý chí và trực giác. Không thể chấp nhận một con người chỉ có mặt tư duy, khối óc; cũng không thể chấp nhận một con người chỉ có mặt tình cảm, trái tim. Con người toàn diện là con người đang trôi chảy trong hiện tại với các hiện tượng tâm lý, vật lý, sinh lý, tri thức... (hay nói gọn là con người vật lý và tâm lý). Một nền giáo dục tốt là một nền giáo dục phát triển một cách toàn diện con người toàn diện ấy. Hiểu như vậy là hiểu đúng với sự hình thành và tồn tại của Năm uẩn.

Một người chưa có quyết tâm đoạn diệt ái, thù, thì việc tạo điều kiện để phát triển tốt đẹp và điều hòa. Năm uẩn là điều cần thiết để đem lại hạnh phúc tương đối trong hiện tại. Nếu cơ thể vật lý bệnh hoạn thì con người toàn thể sẽ bệnh hoạn; nếu tình cảm mà thất vọng, chán nản, v.v... thì sự duy trì hay phát triển con người toàn thể sẽ bị ảnh hưởng xấu. Nói tóm, các hiện tượng tâm lý, sinh lý và vật lý có ảnh hưởng tương quan rất mật thiết với nhau và với con người toàn diện.

Người tu tập giải thoát chỉ có một điểm duy nhất khác với người bình thường là hướng sự phát triển tâm lý về mặt giải thoát của vô tham, vô sân và vô si.

Ngoài việc giới thiệu con người toàn diện của ý nghĩa tương đối, giáo lý Năm uẩn còn giới thiệu cho con người một nhận thức quý giá khác (điều mà ta gọi là chánh kiến, chánh tư duy, hay trí tuệ) là: vấn đề khổ đau và hạnh phúc giải thoát là cái gì khác hơn những gì mà chúng ta đang có (ví dụ như là con người Năm uẩn đang là). Chúng ta không làm chủ con người Năm uẩn, nhưng với trí tuệ, chúng ta có thể làm chủ việc đón nhận khổ đau hay hạnh phúc.

Chẳng hạn, được sinh ra với cái mũi tẹt, khổ đau của chúng ta không phải vì cái mũi tẹt, xấu, mà thực sự là vì lòng khát ái và chấp thủ - do muốn có một chiếc mũi cao và đẹp, do chấp đắm vào sắc tướng.

Hoặc giả, lời mắng nhiếc của người khác không phải là cái làm cho ta khó chịu, mà cái khó chịu là do chúng ta ưa thích những âm thanh, lời lẽ ngọt ngào và chấp trước vào âm thanh, sắc tướng và tự ngã.

Con đường đi ra khỏi những phiền não, khổ đau do thân Năm uẩn của mình và cuộc đời đem lại do vậy là con đường chế ngự lòng khát ái, chấp thủ vào các hình, danh, sắc, tướng.

Việc chế ngự khát ái là điều chúng ta có thể chủ động, có thể thực hiện được ngay trong hiện tại với chính trí tuệ của mình.

Nếu sự thật của khổ đau và hạnh phúc chính là khát ái hay loại trừ khát ái về con người, cuộc đời thì quả thực giáo lý Năm uẩn đã mở ra cho con người một phương trời tự do, giải thoát trước mắt. Đây mới thật sự là giáo lý rất thiết thực hiện tại, đúng nghĩa là nhân bản đích thực.

Trầm Tư về Con Người Năm Uẩn.

Sống, chúng ta cứ mãi đinh ninh rằng thân Năm uẩn này là ta, là của ta. Thân vật lý này là ta, là của ta. Hiểu biết, tri thức này là ta, là của ta. Tình cảm yêu thương, tri giác (cảm thọ) này là ta, là của ta. Ý chí và tài năng này là ta, là của ta. Yêu mình là yêu thân thể, tri thức, tư tưởng, tình cảm, ý chí... ấy của mình, là nắm giữ và làm đẹp chúng, là nỗ lực tìm kiếm hạnh phúc ngang qua chúng. Xa hơn nữa, còn mơ ước trong tương lai, đời này và đời sau nữa, chúng sẽ đẹp đẽ hoàn mỹ hơn để cho chính mình đẹp đẽ, hoàn mỹ và hạnh phúc hơn. Sống hình như chỉ là công việc nắm giữ, làm đẹp chúng và tiếp tục mơ ước cho chúng trở nên tốt đẹp hơn. Chính trong hướng sống này, chúng ta phải đối đầu với bao nhiêu trở lực, gây ra biết bao nhiêu khổ đau.

* Trở lực thứ nhất là thân thể, sức khỏe, tình cảm, tri thức và ý chí ấy tự thân chúng biến đổi trong từng phút, từng giây. Tất cả những biến đổi này ở ngoài sự làm chủ của mình, do đó gây ra những sầu muộn, khổ đau. Càng yêu thương, nắm giữ chúng bao nhiêu, chúng ta càng chịu đau đớn bấy nhiêu.

* Trở lực thứ hai, từ khi chúng ta nhận ra mình có mặt giữa cuộc đời này, nhận ra mình là nam hay nữ, đẹp hay xấu, thông minh hay mê muội, v.v... thì đồng thời chúng ta cũng nhận ra rằng những gì của thân Năm uẩn của chúng ta đang là, là những gì do nghiệp chướng của đời quá khứ tạo ra, mà không phải do ý muốn của mình trong hiện tại. Nếu tai, mắt, mũi, mặt, da, tóc, chiều cao, năng khiếu, v.v... của mình ngược với mong muốn, thì đây là nỗi khổ thâm trầm dần vật mình suốt đời. Đôi mắt lé, chiếc mũi khềnh, âm thanh "the thé" hay "khàn khàn" hình như làm héo úa đi hạnh phúc và nghĩa sống của mình, hình như hạnh phúc và nghĩa sống của mình cũng "lé", cũng "the thé", "khàn khàn" hay "khềnh" đi vậy. Kiến thức, dòng dõi của mình cũng ám ảnh mình tương tự; hạnh phúc và nghĩa sống của mình hình như cũng tầm thường như chính dòng dõi hay kiến thức của mình. Ngay cả khi ta

có được một thân sắc đẹp, một trí tuệ (theo nghĩa thông thường) mình miễn thì chúng ta lại phải đối đầu với trở lực thứ nhất và đối đầu với cái kết quả khổ đau ở đời mà chính thi hào Ôn Như Hầu, Đoàn Thị Điểm và Nguyễn Du đã nhận thức rằng:

*"... Oán chi những khách tiêu phòng
Mà xui phận bạc nằm trong má đào". (Cung Oán Ngâm Khúc).*

*"Trăm năm trong cõi người ta,
Chữ tài chữ mệnh khéo là ghét nhau.
Trải qua một cuộc bể dâu,
Những điều trông thấy mà đau đớn lòng.
Lạ gì bỉ sắc tư phong
Trời kia quen thói má hồng đánh ghen". (Đoạn Trường Tân Thanh).*

*"Thuở trời đất nổi cơn gió bụi
Khách má hồng nhiều nổi truân chuyên". (Chinh Phụ Ngâm Khúc).*

* Trở lực thứ ba, một làn gió độc có thể làm tê bại cơ thể mình, hay có thể chấm dứt mạng sống mình. Một tai nạn xe cộ cũng thế; thở ra mà vì một trục trặc nào đó không thở vào, hay thở vào mà không thở ra nữa, thì mạng sống cũng kết thúc, và kết thúc luôn cả những mơ ước, sự nghiệp và hạnh phúc của mình. Sự nghiệp và hạnh phúc thiêng liêng của mình xuất hiện mong manh như hơi thở, treo ở đầu hơi thở. Khổ đau biết bao! Nhưng, sống làm sao chúng ta không nhận ra điều mong manh này?

Có thể vì một rủi ro nào đó, vào một lúc nào đó, thân này bị cụt mất một tay, một chân, hay chột đi một mắt, thì hẳn chúng ta sẽ thấy hình như mình và hạnh phúc, nghĩa sống của mình bị chột mất hay cụt tay vậy.

Cũng có thể, qua một cơn bệnh, thông minh và hiểu biết của mình bỗng thành "tàn phế", bấy giờ mình còn nói chi đến nghĩa sống và hạnh phúc nữa?

* Trở lực thứ tư, mọi người đều phải chết. Mình cũng sẽ đi đến cái chết sớm hay muộn (thực sự chúng ta đang tiến gần cái chết) giữa khi mơ ước của mình muốn mình tồn tại mãi mãi. Mâu thuẫn này gây nên khổ đau.

Ngay khi đang sống yên lành trong hiện tại thì tư duy của mình đặt ra những câu hỏi: Thế thì mình là ai? Mình sẽ kết thúc mọi thứ theo cái chết của thân sắc này sao? Sống là cái gì? Hạnh phúc là cái gì? v.v.. Những câu hỏi đặt ra trong tư thế xác định chính mình là thân Năm uẩn này, sẽ mãi mãi là những

gì dần vặt, ray rứt mình mà nghìn thu vẫn không có được câu trả lời thỏa đáng. Đây là một mối khổ đau, tuyệt vọng.

* Trở lực thứ năm, khi người đời chê bai, khinh khi cái thân xác này, cái hiểu biết này, v.v... thì mình cảm nhận như chính mình bị chê khinh, khiến mình khổ sở, tức bực. Hiện tượng bị chê khinh thì lại thường xảy ra ở đời, đe dọa hạnh phúc của mình, do chính sự tự đồng hóa mình với Năm uẩn.

Thân bị đau vì một quả đấm trong chừng ít phút, nhưng lòng vì nghe nỗi đau kéo dài đến hàng tháng, hàng năm, và có thể đến trọn đời. Quả đấm tình cảm cũng đem lại khổ đau như thế. Chính tư duy lệch lạc về quả đấm khiến mình nghe đau đớn nhiều hơn.

* Trở lực thứ sáu, cả đến nhà cửa, vật sở hữu và các người thân của mình bị hư hỏng, hoại diệt cũng có thể gây ra những buồn nản, khổ đau tương tự. Có người trở thành điên, mất trí trước sự khánh kiệt hay mất mát lớn về tài sản, hoặc trước sự vĩnh biệt, biệt ly của người thân.

* Trở lực thứ bảy, có khi chúng ta lại đồng hóa mình với sự thành bại của công việc làm. Một người có thể vì thi hỏng hoặc vì thất bại trong công việc kinh doanh mà đi đến tự hủy hoại cuộc sống.

-oOo-

Tất cả những khổ đau vừa nêu trên có mặt là do vì sự có mặt của ý niệm "tôi là": tôi là sắc, là thọ, là tưởng, là hành, là thức. Tất cả những khổ đau ấy có mặt cũng có thể phát biểu là do lòng tham ái có mặt: ái sắc, ái thọ, ái tưởng, ái hành, ái thức. Bất cứ lúc nào, bất cứ ở đâu, mà ái có mặt thì có mặt ý niệm "tôi là". Bất cứ lúc nào và ở đâu mà ý niệm "tôi là" có mặt thì ái có mặt, ở đâu mà ý niệm "tôi là" hay ái có mặt thì ở đấy có mặt của niềm đau, của sinh tử thiên thu vĩnh kiếp của con người.

Con đường đi ra khỏi niềm đau thiên thu ấy hẳn là con đường đi ra khỏi ái, hay đi ra khỏi ý niệm "tôi là".

Nhưng cái niềm băn khoăn lớn nhất, và đây cũng là niềm đau ray rứt, là làm sao chúng ta có thể quan niệm được sống là gì, hạnh phúc là gì khi không còn có mặt cái ý niệm "tôi là", khi không còn có mặt lòng tham ái yêu thương của mình đối với những gì mình đang có và đang là?

Có phải xóa sạch đi lòng tham ái, hay ý niệm "tôi là" để rồi đi vào chỗ rỗng không, tiêu diệt mất hết mọi ý nghĩa, ý vị của cuộc sống?

Chính tại đây, chính tại niềm băn khoăn và nghi vấn này là ngõ rẽ của sinh tử và giải thoát. Ở đây, cần lấy lại một chút bình tĩnh và thanh thản của trầm tư để đặt lại hướng sống cho cuộc đời. Chúng ta phải nhận thức thật rõ ràng, chỉ có tư duy lệch lạc của ngã tính mới đưa tất cả vào chỗ rỗng không; chỉ có tham ái và ý niệm "tôi là" mới thật sự rỗng không. Cần phải rời gáp khỏi tư duy ấy để đi vào cuộc sống, vào thực tại, và hãy thử một lần xóa đi ý niệm "tôi là" và lòng tham ái thì chúng ta sẽ nhận ra ngay chúng ta không đi vào chỗ rỗng không, mà là đi vào cảm nhận hạnh phúc. Bây giờ thực tại vẫn còn nguyên ở đây mà chỉ vắng mặt khổ đau, hay "tôi khổ đau".

Tất cả bí mật của cuộc sống, tất cả những gì ngăn cách ta với hạnh phúc và chân lý đang nằm gọn ở trong ta, đang nằm ở ngay trong sự nắm giữ lòng tham ái hay ý niệm "tôi là" ấy.

Tu Tập Giải Thoát với Năm Uẩn

Con đường tu tập giải thoát luôn luôn có nền tảng là sự tu tập Bát Thánh đạo.

- Thường xuyên thấy rõ sắc, thọ, tưởng, hành và thức là Vô ngã, Vô thường. Vì Năm uẩn vô thường nên chúng dẫn đến khổ đau. Năm uẩn là vô thường, khổ đau nên caàn nhìn nó không phải là mình, không phải là của mình, không phải là tự ngã của mình. Đây là chánh kiến về Vô ngã.
- Tư niệm, tư duy về Năm uẩn gắn liền với Vô ngã, Vô thường và Khổ, gọi là chánh tư duy về Năm uẩn.
- Nhớ nghĩ Năm uẩn là Vô ngã, Vô thường, đem lại khổ đau, là chánh niệm.
- nỗ lực để trú niệm trên sự thật Vô ngã, Vô thường, Khổ đau ấy của Năm uẩn là chánh niệm.
- Do công phu tu tập trên mà đi vào Thiền định, luôn luôn giác tỉnh Năm uẩn là Vô ngã, Vô thường, là Khổ đau, không phải là mình, không phải là của mình, không phải là tự ngã của mình, là chánh định.

Nhờ thấy rõ tính Vô ngã, Vô thường và Khổ đau của Năm uẩn mà sinh lòng nhàm chán, ly tham. Do ly tham mà có giải thoát. Trong sự giải thoát này, một trí tuệ phát sinh biết rằng đã giải thoát gọi là Tri kiến giải thoát.

Tại đây công việc tu tập giải thoát kết thúc, không còn có gì để làm, để tu nữa.

Các Nghi Vấn về Giáo Lý Năm Thủ Uẩn.

Mang sẵn trong mình thói quen chấp ngã, người học đạo và hành đạo thường có những nghi vấn về giáo lý Vô ngã. Những câu hỏi căn bản nhất về giáo lý Năm thủ uẩn tương tự với những câu hỏi về giáo lý Duyên khởi: Nếu là Vô ngã thì ai tu? Ai chứng? Ai thọ quả? Ai luân hồi? v.v...

Những câu hỏi ấy luôn luôn là sản phẩm của tư duy nhị nguyên, nhuộm màu ngã tính. Chúng là tiếng nói của bên này vùng sinh tử, thứ tiếng nói mà tự thân không thể nói lên được những gì của bên kia bờ giải thoát. Hỏi là muốn hỏi về sự thực, nhưng sự thực thì không bao giờ có mặt trong câu hỏi. Vì vậy nên các câu hỏi bao giờ cũng sai lầm một cách nào đó. Vấn đề của giáo lý Phật giáo là không phải trả lời những câu hỏi, mà là chỉ rõ chỗ sai lầm của câu hỏi để chuyển thành những câu hỏi thích hợp (đúng). Từ đó, câu trả lời thích hợp xuất hiện.

"Ai" hay "Ngã" là của tư duy. Thực tại như thật thì không có "Ai", không có "Ngã".

Một số người nghiên cứu Phật học cho rằng nếu Năm uẩn không phải của Ta (self), thì thật ngã hay chân ngã phải ở ngoài thế giới hiện tượng này. Quan niệm này nêu ra hai điểm:

1. Có chân ngã hay cái ngã tuyệt đối, và
 2. Chân ngã hay ngã tuyệt đối ở ngoài thế giới Duyên sinh.
- Về điểm thứ nhất, thực tại như thật ở ngoài mọi ý niệm của ngã tính, nên nó thoát ly hết thảy khái niệm về vọng ngã hoặc chân ngã. Vì thế, chủ trương có chân ngã cũng chỉ là hậu quả của một sự chấp thủ tướng.
 - Về điểm thứ hai, xác nhận sự thật có mặt ở ngoài hiện tượng giới chỉ là xác nhận sự thật như có ngã tướng. Đây cũng chỉ là hậu quả của chấp thủ.

Lại nữa, nếu sự thật không có mặt ở hiện tượng giới thì quyết định không thể thực hiện được giải thoát ngay trên đời. Nhưng sự kiện giải thoát có mặt ở

đòi nên quyết định sự thật không hẳn ở ngoài hiện tượng giới. Hệt như sóng không phải nước, nhưng không phải vì thế mà "nội dung" của sóng không phải là nước. Sóng vốn chính là nước, nếu rời khỏi cái nhìn ngã tướng - cái nhìn đã làm hiện ra tướng "sóng". Cũng thế, Năm thủ uẩn có mặt của ý nghĩa sóng, nhưng "nội dung" của cái gọi là Năm thủ uẩn không hẳn là ở ngoài thực tại. Vì thế, chúng ta không thể cho rằng thực tại chính là Năm thủ uẩn, cũng thể cho rằng thực tại ở ngoài Năm thủ uẩn. Chủ trương thực tại ở trong hay ngoài đều rơi vào chấp thủ.

Vấn đề nền tảng của Phật giáo không phải là để hỏi và trả lời những câu hỏi trên, mà là nói lên cái khổ và con đường diệt khổ. Khổ là do ái, thủ; đoạn trừ ái, thủ là khổ diệt.

Đến đây, nếu lòng của người học Phật còn chưa ổn, muốn đặt ra nhiều câu hỏi khác nữa, thì nên nhớ lời trao của Tuệ Trung Thượng Sĩ: "Đạo bắt tại vấn, vấn bắt tại đạo", rồi bắt tay ngay vào công việc nhiếp phục khổ đau, lên đường tảo trừ tham ái, vô minh. Trọng tâm của công việc nhiếp phục khổ đau này đã được Thế Tôn dạy trong thời pháp: "Sơ Chuyển Pháp Luân": Tứ Thánh đế, sẽ được trình bày ở Tiết III, Chương Pháp Bảo này./.

Chương Hai - Pháp Bảo Tiết III

Tứ Thánh Đế

A. Tổng Quát về Tứ Thánh Đế

Sau ngày giác ngộ Vô Thượng Bồ-đề, khi quyết định lên đường giáo hóa, Thế Tôn rời khỏi cột Bồ-đề ở Ưu-lâu-tần-loa (Uruvelà), đi đến Ba-la-nại (Bàrànasi), chỗ chư Tiên Đạo Xứ (Isipatana), ở vườn Nai (Migadaya) để khởi đầu thuyết pháp độ năm người bạn cũ cùng tu khổ hạnh (năm anh em Tôn giả Kiều-trần-như - Kodanna).

Kinh Đế Phân Biệt Tâm Kinh (Saccavibhangacittasuttam), Trung Bộ Kinh III; Hán tạng: Kinh Phân Biệt Thánh đế, Trung A-hàm số 31; kinh Tiểu Bộ, Trưởng Lão Tăng Kệ - Annakodanna; Kinh Tương Ứng V, Phẩm Chuyển Pháp Luân, trình bày, Thế Tôn thuyết Tứ Thánh đế và chỉ rõ con đường tu tập Trung đạo là tránh xa sự đắm say các dục và sự tự hành khổ. Tại đây,

Thế Tôn khai thị, tuyên thuyết, thi thiết, kiến lập, phân biệt và hiển lộ rộng rãi Tứ Thánh đế mà Thế Tôn gọi là "Vô thượng Pháp luân" (Đế Phân Biệt Tâm Kinh).

Thực ra, trong thời pháp này, ngoài năm anh em Tôn giả Kiều-trần-như, còn có hàng vạn chư Thiên đến nghe pháp.

Khi Thế Tôn vừa tuyên bố: "... Cho đến khi nào, này các Tỷ-kheo, trong Bốn Thánh đế này, tri kiến như thật đã được khéo thanh tịnh ở nơi Ta, cho đến khi ấy, này các Tỷ-kheo, trong thế giới này, với Thiên giới, Ma giới, Phạm Thiên giới, với quần chúng Sa-môn, Bà-la-môn, chư Thiên và loài Người, Ta mới chứng tri: "Đã chứng đắc Vô Thượng Chánh Đẳng Giác..." (Tương Ứng Bộ Kinh V, tr. 426), thì chư Thiên ở cõi đất, Tứ Thiên Vương Thiên cho đến Phạm Thiên giới đều cao tiếng nói: "Nay Vô thượng Pháp luân này... được Thế Tôn chuyển vận, một Pháp luân chưa từng được ai chuyển vận..." (Sđđ, tr. 427).

"Trong khoảnh khắc này, mười nghìn thế giới chuyển động, rung động, chuyển động mạnh. Và một hào quang vô lượng, quảng đại phát chiếu ra ở đời, vượt quá uy lực chư Thiên". (Sđđ, tr. 427).

Ngay sau thời pháp này, Thế Tôn tuyên bố: "Đã giác hiểu là Kodanna". Từ đó Tôn giả Kiều-trần-như mới có tên là A-nhã Kiều-trần-như (Anna Kodanna: Kiều Trần Như đã giác hiểu), và cùng với hàng vạn Phạm Thiên chứng đắc Tu-đà-hoàn quả (Trưởng Lão Tăng Kê, Anna-Kodanna).

Thế nào là Tứ Thánh đế? "Đó là Khổ Thánh đế, Khổ tập Thánh đế, Khổ diệt Thánh đế và Khổ diệt đạo Thánh đế."

Thế nào là Khổ Thánh đế? "Sanh là Khổ, già là khổ, bệnh là khổ, chết là khổ, sầu bi là khổ, ưu não là khổ, oán gặp nhau là khổ, ái biệt ly là khổ, cầu không được là khổ. Tóm lại Năm thủ uẩn là khổ". (Tương Ứng V, phẩm Chuyển Pháp Luân, tr.424).

Các phần kiết tập ở Trung Bộ Kinh thì định nghĩa Khổ đế khác hơn: "Sanh là khổ, già là khổ, bệnh là khổ, chết là khổ, sầu, bi, khổ, ưu, não là khổ, cầu không được là khổ. Tóm lại Năm thủ uẩn là khổ". (Trung Bộ III, Đế Phân Biệt Tâm Kinh, tr. 470).

Thế nào là Khổ tập Thánh đế? "Chính là ái này đưa đến tái sanh, cấu hữu với hỷ và tham, tìm cầu hỷ lạc chỗ này chỗ kia; tức là dục ái, hữu ái, vô hữu ái". (Tương Ưng V, tr. 425; Trung Bộ III, Đế Phân Biệt Tâm Kinh).

Thế nào là Khổ diệt Thánh đế? "Chính sự đoạn diệt, ly tham không có dư tàn khát ái ấy, sự quăng bỏ, từ bỏ, giải thoát, không có chấp trước". (Sđd, tr. 425).

Thế nào là Khổ Diệt Đạo Thánh đế? "Chính là Bát Thánh đạo; tức là chánh kiến... chánh định". (Ibid., tr. 425).

Thế Tôn đã cắt nghĩa tri kiến như thật về Bốn Thánh đế là rõ biết Bốn Thánh đế qua "ba chuyển" và mười hai hành tướng. Ba chuyển là: thấy rõ nỗi khổ đau và chỉ cho chúng sinh thấy rõ khổ đau gọi là "thị chuyển"; hiểu rõ nỗi khổ đau và khích lệ chúng sinh nhận rõ nỗi khổ đau gọi là "khuyến chuyển"; đã chứng ngộ, dứt trừ hết khổ đau gọi là "chứng chuyển". Mỗi Đế có ba chuyển, nên bốn Đế gồm thành mười hai hành tướng. Thế Tôn dạy:

"Đây là Thánh đế về khổ, này các Tỷ-kheo, đối với các pháp từ trước Ta chưa từng được nghe, nhãn sanh, trí sanh, tuệ sanh, minh sanh, quang sanh (thị chuyển). Đây là Thánh đế về khổ cần phải liễu tri (khuyến chuyển)... nhãn sanh, trí sanh... Đây là Thánh đế về khổ đã được liễu tri (chứng chuyển) đối với các pháp từ trước Ta chưa từng nghe, nhãn sanh ... minh sanh, quang sanh." (Sđd, tr. 425).

(Tương tự đối với Tập, Diệt, Đạo Thánh đế).

Bát Thánh đạo ấy là con đường tu tập Thiên Định. Thế Tôn đã xác quyết con đường đưa đến giải thoát không phải do hành khổ, nhưng nhờ đến hỷ và lạc:

"Vô thí, này các Tỷ-kheo, là sự luân hồi, khởi điểm không thể nêu rõ, đối với những đau khổ do bị thương đâm, kiếm chém, búa chặt, dẫu vậy chẳng nữa, này các Tỷ-kheo, Ta cũng không tuyên bố rằng nhờ khổ và ưu, Bốn Thánh đế được chứng ngộ. Nhưng này, các Tỷ-kheo, Ta tuyên bố nhờ lạc và hỷ, Bốn Thánh đế được chứng ngộ". (Sđd, tr. 446).

Tôn giả Xá-lợi-phất (Sàriputta) đã đưa ra nhận xét sau đây về Tứ Thánh đế:

"Chư Hiền giả, ví như tất cả dấu chân của mọi loài động vật đều bị nhiếp trong dấu chân voi, vì dấu chân này là lớn nhất trong tất cả dấu chân về mặt

to lớn. Cũng vậy, chư Hiền giả, tất cả các thiện pháp đều tập trung trong Tứ Thánh đế". (Trung Bộ I, Kinh Tượng Tích Dụ Đại Kinh, tr.184).

Như thế, Tứ Thánh đế là giáo lý rất là nền tảng, tối trọng yếu của Phật giáo, của con đường đi vào giải thoát. Trên con đường này, hành giả đi những bước an tịnh, hỷ và lạc, cho đến đích giải thoát, đạt tri kiến giải thoát, mà không phải đi với vẻ đầy ưu tư, sầu muộn hay bi quan, yếm thế.

Thế Tôn đã thuyết giảng Tứ đế; giáo lý này các đệ tử của Ngài cũng đã thuyết giảng trong suốt bốn mươi lăm năm Ngài tại thế. Cho đến nay, giáo lý này vẫn là giáo lý nền tảng của các bộ phái Phật giáo, không một nhà nghiên cứu Phật học nào có thể phủ nhận điều này.

Nói là Bốn Thánh đế, nhưng thực ra chỉ có một sự thật muôn thuở: ai thấy rõ Khổ đế thì người ấy đồng thời cũng thấy suốt Tứ đế đúng như Thế Tôn dạy:

"Này các Tỷ-kheo, ai thấy Khổ, người ấy cũng thấy Khổ tập, cũng thấy Khổ diệt, cũng thấy Con đường đưa đến Khổ diệt. Ai thấy Khổ tập, người ấy cũng thấy Khổ, cũng thấy Khổ diệt, cũng thấy Con đường đưa đến Khổ diệt. Ai thấy Khổ diệt, người ấy cũng thấy Khổ, cũng thấy Khổ tập, cũng thấy Con đường đưa đến Khổ diệt. Ai thấy Con đường đưa đến Khổ diệt, người ấy cũng thấy Khổ, cũng thấy Khổ tập, cũng thấy Khổ diệt". (Sđd, tr. 441).

Thấy rõ Tứ Thánh đế có nghĩa là có Chánh tri kiến về Tứ Thánh đế. Đây là dấu hiệu báo trước sự giác ngộ như thật Tứ Thánh đế. Thế Tôn dạy: "Này các Tỷ-kheo, đây là điềm đi trước, đây là tướng báo trước mặt trời sắp mọc, tức là rạng đông. Cũng vậy, này các Tỷ-kheo, đây là điềm đi trước, đây là tướng báo trước sự giác ngộ như thật Tứ Thánh đế, tức là Chánh tri kiến". (Tương Ưng V, tr. 447).

Người học Phật phải ý thức sâu xa rằng Tứ Thánh đế chẳng những là giáo lý nền tảng, mà là nền tảng nhất của các giáo lý nền tảng về mặt tôn chỉ. Một hôm, tại rừng Simsapà ở Kosambi, Thế Tôn đã xác nhận những gì mà Ngài biết rõ thì nhiều như lá trong toàn khu rừng Simsapa, nhưng những gì mà Ngài giảng dạy cho các đệ tử chỉ ít như nắm lá ở trên tay. Vì sao? - Thế Tôn dạy rằng, những gì mà Ngài không đem ra giảng dạy là những gì không phải là căn bản cho phạm hạnh, không đưa đến ly tham, giải thoát, giác ngộ, Niết-bàn. Những gì mà Thế Tôn giảng dạy là Khổ, Khổ tập, Khổ diệt, Khổ diệt đạo, bởi vì chúng liên hệ mật thiết đến mục đích giải thoát, là căn bản Phạm hạnh, đưa đến ly tham, giác ngộ, Niết-bàn (Sđd, tr.442).

Vì tầm mức quan trọng đó, Thế Tôn đã dạy giáo lý ấy nhiều lần, nhiều cách và bằng nhiều vận dụng giảng dạy. Ngài dạy: "Ở đây có vô lượng chữ, vô lượng câu, vô lượng thi thiết". (Sđd, tr. 433).

Chúng ta lần lượt khảo sát từng phần của Tứ Thánh đế này.

B. Nội Dung Tứ Thánh Đế

*** Khổ Thánh Đế (Dukkha):**

Theo lời Thế Tôn dạy, cuộc đời, và cả cuộc sanh tử, chỉ là khổ đau.

Trước hết, qua lời tuyên bố ấy, một số người vội kết án đạo Phật là tiêu cực, bi quan, yếm thế.

Chúng ta cần xác định rõ ở đây rằng, đây là lời tuyên bố sau khi cảm nghiệm và quan sát kỹ cuộc đời. Nó là một nhận thức. Chỉ có thể phê phán nhận thức ấy đúng hay sai, phù hợp hay không phù hợp với cuộc sống, mà không phải là lạc quan hay bi quan, tích cực hay tiêu cực. Lạc quan hay bi quan là thuộc thái độ sống, mà không phải là nhận thức, đánh giá cuộc sống.

Ngay cả với thái độ sống của Phật giáo thì cũng không liên hệ gì đến thái độ lạc quan hay bi quan, yếm thế; Phật giáo chủ trương Trung đạo ở cả hai lãnh vực nhận thức và hành động (sống). Chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định là thái độ sống biểu hiện bên ngoài, thuộc Trung đạo mà không nghiêng về lạc quan hay bi quan.

Đi vào ý nghĩa của Tứ Thánh đế chúng ta càng thấy rõ thái độ sống như thật, an tịnh, hỷ lạc và đầy giải thoát của Phật giáo.

Gọi là Thánh đế bởi vì giáo lý này đưa đến thoát khổ. Gọi là Thánh đế bởi vì nó là như thật: "Bốn Thánh đế, này các Tỷ-kheo, là như thật, không ly như thật, không khác như thật. Do vậy được gọi là Thánh đế". (Tương Ưng V, tr. 439).

Giờ ta thử tìm xem có sự khác biệt nào giữa nghĩa khổ đau của người đời và nghĩa khổ đau (Dukkha) của Phật giáo trước khi đi vào phân tích từng sự kiện khổ đau. Nhìn thấy cảnh vô thường, khổ đau ở đời. Ôn Như Hầu thi cảm:

*"Trẻ tạo hóa đành hanh quá ngán,
Chết đuối người trên cạn mà chơi.
Lò cừ nung nấu sự đời,
Bức tranh vân cẩu vẽ người tang thương".
(Cung Oán Ngâm Khúc, câu số 73 - 76)*

hoặc:

*"Tiêu điều nhân sự đã xong,
Sơn hà cũng huyễn, côn trùng cũng hư". (Ibid., câu 95 - 96).*

hay:

*"Phong trần đến cả sơn khê,
Tang thương đến cả hoa kia cỏ này.
Tuông huyễn hóa khéo bày ra đây,
Kiếp phù sinh trông thấy mà đau". (Ibid., câu 99 - 102).*

Các thi hào lớn ở nước ta thường có những xúc cảm tương tự, cụ Nguyễn Du đã than:

*"Trăm năm trong cõi người ta,
Chữ tài chữ mệnh khéo là ghét nhau.
Trải qua một cuộc bể dâu,*

Những điều trông thấy mà đau đớn lòng". (Kim Vân Kiều, câu 1-4).

Người đời có thấy vô thường là khổ, nhưng lại chấp chặt vào lòng khát ái và tự ngã nên càng đau thì lại càng than thở, càng than thở thì lại càng nghe đau. Thi ca vẫn để lại lời than thở khổ đau ấy.

Phật giáo thì cũng nhìn thấy đời vô thường và khổ đau. Do vô thường mà khổ đau. Do mọi chuyện đời vì duyên sinh mà vô thường; do lòng khát ái muốn nắm giữ cuộc sống không ngừng trôi chảy mà khổ đau. Khổ đau thật sự, theo Phật giáo, không phải vì vô thường, mà là vì lòng tham ái, và chấp thủ. Tôi sinh ra chỉ cao một thước rưỡi, cái khổ đau của tôi không phải vì một thước rưỡi chiều cao, mà là vì tôi muốn mình cao hơn một thước rưỡi, vì tôi nghĩ rằng một thước rưỡi là xấu, v.v..

Cái nghĩa khổ khác biệt giữa Phật giáo và người đời là ở chỗ, trong khi Phật giáo thấy khổ đau là do tham ái, thì người đời sống nắm chắc tham ái. Chính những điểm nhìn khác biệt này biến sự thật của khổ đau thành sự thật của bậc Thánh gọi là Khổ Thánh đế.

Sanh là khổ: Kinh chép: "Mỗi loài chúng sanh, trong từng giới loại, sự xuất sản, xuất sanh, xuất thành, tái sanh, sự xuất hiện các uẩn, sự hoạch đắc các căn gọi là sinh" (Trung Bộ III, Đế Phân Biệt Tâm Kinh, tr. 471).

Với con người, sanh có nghĩa là từ khi kết thai cho đến khi ra đời. Sự kết thai khởi đầu đã khó khăn. Phải có đủ ba điều kiện thai nhi mới hình thành: nghiệp thức (hay hương âm), tinh khí của cha mẹ kết hợp, và phải trong thời bà mẹ có thể thụ thai (Kinh Đại Duyên, Trường Bộ Kinh III). Chỉ có một cặp tinh trùng được sinh thành giữa hơn mấy triệu tinh trùng khác, là một khó khăn nữa. Chín tháng trong lòng mẹ, với thai nhi là cả một thời gian dài dằng dặc và hãi hùng. Khi thì nghe nóng như ở giữa sa mạc nắng cháy, khi thì nghe như ở giữa tuyết lạnh. Thức ăn và những biến chuyển vật lý, tâm lý của người mẹ đều có ảnh hưởng mạnh vào thai nhi. Thai nhi được hình thành và được tăng trưởng ngoài sự mong muốn của mình. Đây là một điều khổ lớn.

Nghiệp thức vào thai là kết quả của ái, thủ, vô minh, khiến quên đi hết những gì của đời sống quá khứ của mình. Đây là một điều khổ lớn khác.

Lúc sinh, do vì sức ép và do sự thay đổi môi trường sống, trẻ phải chịu nhiều đau đớn - Bà mẹ thì hẳn là đau đớn rồi.

Ra đời chưa phải là hết hiện tượng sinh, còn tiếp tục sinh qua từng sát-na. Tất cả đều diễn biến ngoài sự can thiệp của mình, là một điều khổ tâm. Thi nhân thường chỉ cái khổ đau của trẻ biểu lộ qua tiếng khóc chào đời, đồng thời tiếng khóc này cũng báo hiệu sắp đi vào một quá trình sinh tử mới:

- *"Thoạt sinh ra thì òa khóc chóc,
Trần có vui sao chẳng cười khi..?"* (Nguyễn Công Trứ).

- *"Thảo nào khi mới chôn nhau,
Đã mang tiếng khóc ban đầu mà ra".* (Ôn Như Hầu)

Già là khổ: "Sự niên lão, sự hư hoại, trạng thái rụng rãnh, tóc bạc, da nhăn, tuổi thọ rút ngắn, các căn biến loạn. Như vậy gọi là già". (Đế Phân Biệt Tâm Kinh, Trung Bộ III, tr. 471).

Dù đang tuổi trẻ, ta cũng dễ nhận ra già là khổ.

Ở đời không ai muốn già, chờ già, nhứt là nữ giới. Phép lịch sự phương Tây, không có hỏi tuổi tác của các phụ nữ, bởi làm thế là nhắc nhở họ trở về với hình ảnh buồn bã: đang già hay sắp già.

Ai mà lại không muốn mình trẻ mãi? Càng mong trẻ thì lại càng thấy khổ vì già. Già là một sự kiện kinh hoàng! Nó như là hoàng hôn đến, vùi dập bao nhiêu mộng ước của cuộc đời.

Nếu trẻ là đẹp, đầy nhựa sống, dễ chịu bao nhiêu, thì già lại ngược hẳn bấy nhiêu, với lưng còm, má hóp, da nhăn, mắt mờ, tai điếc..

Già thì cướp đi sức khỏe, cướp đi các thứ hạnh phúc của ăn, mặc, ngủ... Nó như con ngựa bất kham trên đường đời ngàn dặm. Ở già có mặt của nhiều đau nhức, mỗi một; ở đó, cái chết đang đến gần, cái mà mọi người đều sợ hãi.

Bệnh là khổ: Hầu như mọi người đều có dịp nếm cái vị đắng của bệnh tật, nhưng thấy sâu xa cái khổ đau của bệnh thì hiếm.

Chỉ một chiếc răng đau đủ làm cho ta khổ sở lắm. Một cơn gió độc làm xây xẩm mặt mày, quay mòng đầu óc, dù chỉ trong một chốc, cũng đủ cho mình thấy mình không làm chủ cái thân, tâm này; mạng sống mỏng manh này có thể tắt ngấm bất cứ lúc nào cùng với sự nghiệp mà mình khổ công xây dựng ở đời. Đây là khổ.

Có biết bao nhiêu chứng bệnh khác có thể xâm nhập cơ thể, gan, ruột, bao tử, mắt, mũi, v.v... bất cứ lúc nào. Cái ám ảnh của cơn vô thường bệnh hoạn cũng đủ làm cho mình khổ, hoảng nữa. Cứ một lần thử đi vào bệnh viện, thì thấy rõ hiện tượng của bệnh là khổ. Con người hầu như hoàn toàn bị động trước thân bệnh. Đây mới thực sự là niềm đau lớn nhất.

Chết là khổ: Mọi người đều phải chết sớm hay muộn. Sự cảm nhận khổ đau về cái chết thì có vẻ hơi mơ hồ, bởi vì khi có cảm nhận thì chưa chết, mà khi chết thì không còn cảm nhận.

Tuy nhiên, cái điều mà ta có thể nhận ra là khi có những người thân chết, cái cảnh xúc động, bi thương, tang tóc, khổ đau hiện rõ. Khổ cho người sống nhiều hơn. Người sắp chết mà biết mình sắp chết thì tâm lý cũng đầy dao động bi thương tương tự. Ở đây, ta thấy rõ, chết thì không mấy khổ đau, nhưng ám ảnh của cái chết gây nên nhiều khổ đau hơn.

Càng muốn sống, ham sống thì lại càng sợ chết. Càng sợ chết thì tâm lý sống càng dao động và có thể đẩy khởi nhiều bất thiện tâm, nếu không biết tu tập giải thoát.

Có người không biết những gì sẽ xảy đến với mình sau cái chết mà đâm lo; có người cho rằng chết là hết rồi sinh phóng dật, sống vội vàng làm mất hết cái an tịnh và thanh thản của cuộc sống. Chết, do đó, trở thành cơn ác mộng của cuộc sống.

Chết có thể xảy đến bất cứ lúc nào vì bất cứ lý do nào, do đó mà ma lực ám ảnh của nó lại càng lớn hơn, kéo dài suốt cuộc sống. Đây là khổ đau về cái chết.

Sầu, bi, khổ, ưu, não là khổ. Tự thân của chúng rõ là khổ đau. Do gặp tai nạn, do cảm thọ khổ đau mà sinh sầu, nên sầu là khổ. Do gặp tai nạn, do cảm thọ khổ đau mà sinh bi thương, bi ai, than khóc, than vãn; nên bi là khổ. Sự không thoả mái về thân, đau đớn về thân là khổ; nên khổ này cũng là nghĩa khổ đau (Dukkha). Sự không thoả mái về tâm, sự đau khổ do tâm cảm nhận gọi là ưu, ưu chính là khổ. Do gặp tai nạn, do đau khổ mà lòng sinh bi não, ưu não, thất vọng, tuyệt vọng, gọi là não, do đó não là khổ.

Mong muốn không được là khổ (cầu bất đắc khổ). Sống thì ai cũng bị sanh, bị già, bị bệnh, bị chết, nhưng lòng thì luôn luôn mong cầu đừng bị khổ vì sinh, đừng bị bệnh, đừng bị già hoặc bị già chi phối, đừng bị chết hay bị chết chi phối. Mong ước những điều mà không thể thành tựu được như vậy là thất vọng, là tuyệt vọng, là ưu sầu, do đó là khổ đau (Dukkha). Sống còn có những mong ước thiết tha khác nữa: mong có bạn tốt, có lợi, có danh, có tình đẹp, v.v... Không phải mong ước nào cũng được thực hiện. Mong ước không trở thành hiện thực là khổ. Cái lý do của nỗi khổ này là do con người không thực sự làm chủ chính mình, không thực sự làm chủ hoàn cảnh sống của tha nhân.

Sống thì mong ước, mà mong ước thì khổ. Đây là cuộc đời!

Triển khai ý nghĩa "cầu bất đắc khổ" này, ta có "ái biệt ly khổ" và "oán tăng hội khổ". Yêu thương mà các đối tượng thương yêu bị xa lìa, ly biệt thì sẽ thất vọng, sầu não và khổ đau (Dukkha). Những gì mình ghét bỏ mà phải ôm ấp nắm giữ, gặp mặt thì sẽ làm cho mình thất vọng, khó chịu, phiền bức, đây là khổ (Dukkha).

Năm uẩn là khổ : như đã được trình bày ở tiết Năm uẩn. Năm uẩn vốn do duyên sinh nên Vô ngã, Vô thường. Vì vô thường, biến hoại đi ngược với tham ái và chấp thủ của con người nên khổ đau.

Vì vô minh, con người chấp thân sắc uẩn, chấp cảm thọ, tư duy hiểu biết... là của mình, là mình, là tự ngã của mình nên khi chúng thay đổi, biến dịch, thì nghe mình khổ đau.

Sống với thân Năm uẩn như sống trong ngôi nhà đang bốc cháy. Lửa tham, lửa sân và lửa si đang bốc cháy ở mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý; đang bốc cháy ở sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp. Nghĩa là cả thế giới đang bốc cháy. Chấp nhận Năm uẩn là mình thì sẽ bị thiêu cháy. Đây, Năm uẩn là khổ.

Cái khổ đau kể trên có thể biểu hiện qua ba hành tướng:

- Khổ khổ (Dukkha-dukkha): chỉ các khổ đau thông thường, thuộc khổ thọ.
- Hoại khổ (Viparigàma-dukkha): do thay đổi đột ngột mà khổ, thuộc lạc thọ.
- Hành khổ (Sankhàra-dukkha): các pháp do duyên sinh nên vô thường biến hoại trong từng sát na mà khổ đau, thuộc xả thọ.

(Theo Visuddhimagga - Thanh Tịnh Đạo), Hội Pàli Texts ở London ấn hành, tr. 499).

* **Khổ Tập Thánh Đế (Samudaya)**

Tất cả những khổ đau kể trên cùng có nguyên nhân chính của chúng là khát ái (Tanhà).

Như đã được lập luận nhiều lần ở các phần giáo lý trước, Năm uẩn là khổ đau vì Năm uẩn vô thường, chính vô thường là ý nghĩa của khổ đau. Ở đâu có vô thường, ở đó có khổ đau. Từ địa ngục cho đến cõi trời Phi-tướng-phi-phi-tướng đều Vô thường, nên đều nằm trong nghĩa khổ đau (Dukkha).

Thực ra, không phải vì Vô thường mà khổ đau. Do con người ái sắc, ái thọ, ái tưởng, ái hành, ái thức, nên khi sắc thọ, tướng, hành, thức ấy bị biến đổi, bị hoại diệt mới sinh sầu, bi, khổ, ưu, não. Khổ đau chính là lòng khát ái. Ngay cả khi có mặt cái gọi là khổ đau, nếu con người không chấp thủ sắc là mình..., thọ là mình..., tướng là mình..., hành là mình..., thức là mình, là của mình, là tự ngã của mình, thì sẽ không thấy có ai khổ đau hay mình khổ đau. Chỉ khi có chấp thủ thì mới thực sự có khổ đau, có mình khổ đau. Ở đâu có

dục, tham thì ở đây có chấp thủ, như Thế Tôn đã dạy. Nói tóm lại, gốc của khổ đau chính là lòng tham ái.

Tham ái không có nghĩa là nguyên nhân đầu tiên của khổ đau, theo Phật giáo (hay theo giáo lý Duyên khởi). Bởi vì, chính ái do thọ sinh, thọ thì do xúc sinh, v.v... thức do hành sinh, hành do vô minh sinh,... ái chỉ là cái nhân chính yếu và gần nhất của khổ đau.

Nói nhân của khổ đau là lòng khát ái, có nghĩa: nhân của khổ đau là do mười hai nhân duyên tập khởi, hay Năm thủ uẩn tập khởi. Bởi vì theo Duyên khởi, ái có mặt là mười hai nhân duyên có mặt, Ái có mặt (hay hành uẩn có mặt, vì ái thuộc hành uẩn) là Năm thủ uẩn có mặt. Khổ tập Thánh đế, do đó, có thể nói rằng chính là mười hai nhân duyên hay chính là Năm thủ uẩn.

Nói khát ái là đã hàm ngụ nói đến sân và si. Sân chỉ là bề trái của khát ái (tham), và si là bản chất của khát ái. Khi nói ta thích tướng đẹp, có nghĩa là ghét bỏ tướng xấu, ghét bỏ hay chối bỏ tướng xấu là biểu hiện của sân. Thế nên, ta cũng có thể phát biểu rằng Khổ tập Thánh đế là tham, sân và si.

Khuynh hướng của con người là tìm kiếm và ham thích những sắc đẹp, những âm thanh hay, những mùi hương thơm lạ, những vị ngon ngọt, những xúc chạm êm ái, và tránh xa các sắc, thanh, hương, vị và xúc trái ngược. Lòng tham ái càng mạnh thì chấp thủ ngã càng mạnh, là nghiệp lực dẫn tới tái sinh đời này, đời khác. Những ham muốn năm trần ấy được gọi là dục ái. Khi năm trần thay đổi thì khởi lên sầu, bi, khổ, ưu, não. Ngay cả khi con người đang nắm giữ năm trần đẹp ấy, thì nỗi lo sợ năm trần biến đổi, biến hoại cũng đủ gây khổ đau ray rứt lòng người. Cả những khi lòng tham ái có mặt đang chờ đợi đón nhận năm trần đẹp, cũng gây nên những dao động, xao xuyên, âu lo. Đây là tất cả ý nghĩa: dục ái là Khổ tập Thánh đế. Bị vướng mắc vào dục ái, con người khó thoát ly khỏi Dục giới.

Một khuynh hướng sống khác mà người ta gọi là bản năng sinh tồn, là khát vọng được tồn tại. Do muốn tồn tại nên lòng sinh sợ hãi sự chuyển sinh hay hoại diệt. Cứ nhìn một người đang phấn đấu với cái chết thì sẽ thấy bản năng sinh tồn hay khát vọng sinh tồn ấy. Đây gọi là hữu ái.

Hữu ái có ba đối tượng: Dục giới, Sắc giới, và Vô sắc giới. Có người mong mình có mặt trong Dục giới, tái sinh trong Dục giới. Có người lại nhằm chán các dục lạc từ sắc, thanh, hương, vị và xúc; họ nhằm chán cõi Dục và khởi lên mong ước về cõi Sắc. Có người lại nhằm chán cả đến các sắc tướng,

mong tồn tại ở trong thế giới không có sắc tướng, họ được sinh về cõi Vô sắc.

Còn khát vọng tồn tại là còn khát ái, là còn sinh tử, còn chịu cảnh vô thường và khổ đau. Do đó, Hữu ái là Khổ tập Thánh đế.

Có nhiều người nhầm chán cả cuộc sống sinh diệt, mong muốn không còn sống lâu hơn nữa, không còn thác sinh nữa. Đây là biểu hiện Vô hữu ái. Bởi vì không ham sống, thì bây giờ họ có thể còn nuôi dưỡng cái lòng ham ở chỗ không sinh diệt và vẫn còn cái tập khí ham muốn. Ở đây, tùy thuộc theo nghiệp lực của họ mà thác sinh về cảnh giới thích ứng sau khi chết. Cảnh giới thoát ly sinh diệt thực sự là Niết-bàn. Niết-bàn là dập tắt hẳn lòng khát ái, chấp thủ. Nếu ái diệt, nếu tập khí của tham ái đã hoàn toàn đoạn diệt, thì Niết-bàn có mặt ngay tại cõi đời này. Nhưng nếu tập khí tham ái chưa hoàn toàn đoạn diệt, thì khát vọng Vô hữu không chưa đủ. Chính sự có mặt của khát vọng này là một thứ lửa nung nấu khổ đau.

Vô hữu ái, do đó, vẫn là nhân của khổ, là Khổ tập Thánh đế.

(xem tiếp đoạn kế)

Tứ Thánh Đế

(tiếp theo)

*** Khổ Diệt Thánh Đế (Nirodha)**

Nếu Khổ tập Thánh đế là tham ái thì Khổ diệt Thánh đế là tham ái diệt, là khổ diệt hay Niết-bàn.

Niết-bàn như đã được trình bày ở chương Phật Bảo, được đề cập ở Duyên khởi và ngũ uẩn trong chương Pháp Bảo này, là cảnh giới giải thoát, thoát ly ngôn ngữ khái niệm, thoát ly mọi tướng trạng diễn đạt, thoát ly năm thủ uẩn, nên không phải là vấn đề của khảo sát. Các kinh điển Phật giáo chỉ có thể định nghĩa Niết-bàn, hay phương tiện chỉ bày Niết-bàn bằng các từ ngữ rất phủ định như Niết-bàn là ái diệt, Khổ diệt, tham sân si diệt, thức diệt, hành diệt, vô minh diệt, v.v...

Ở đây, chỉ nỗ lực trình bày sự bất lực trong việc diễn tả Niết-bàn, và chỉ rõ một số ngộ nhận về Niết-bàn trong khả năng có thể.

Câu chuyện thời danh về con rùa kể chuyện đất liền cho loài cá nghe cho chúng ta khái niệm rằng, ngôn ngữ chuyên chở ngã tính của con người hoàn toàn bất lực trong việc diễn đạt Niết-bàn. Càng nỗ lực diễn đạt càng tạo thêm ngộ nhận.

Một điều mà chúng ta có thể đề cập là Niết-bàn thoát ly ý niệm nên ở ngoài thời gian và không gian, nên hẳn nhiên Niết-bàn không phải là một nơi chốn, không phải sớm, muộn, lâu dài, ngắn ngủi, v.v... không có vận chuyển, không phải là kết quả hay hậu quả của bất cứ gì, không phải là tương đối hay tuyệt đối, không phải thường hay vô thường. Chỉ có thể nói Niết-bàn là thực tại như thật, nhận biết được bằng thể nhập do ái diệt hay khổ diệt. Con đường dẫn đến Niết-bàn là con đường đoạn trừ khổ đau mà ta sẽ khảo sát tiếp.

Dù không diễn tả được, nhưng quyết định Niết-bàn có thực; nó là thực tại như thật. Không thể xem Niết-bàn chính là cuộc đời này. Ở nơi nào có mặt tuệ giác Vô ngã hoàn toàn, ở đó có Niết-bàn, như Thế Tôn dạy: "Cái nào có bản chất của sinh thì cũng có bản chất của diệt; Năm uẩn, do đó, có đủ mầm mống của sinh và mầm mống của diệt, có đủ khát ái, tuệ giải thoát và có đủ Bốn Thánh đế".

Có một điểm mà chúng ta cần phải nhận thức rõ ràng là, ái diệt là Niết-bàn, nhưng công phu tu tập để đoạn diệt ái không phải là nhân của Niết-bàn, mà là dẫn đến Niết-bàn. Ví như con đường đưa đến Tịnh xá Trúc Lâm không phải là Tịnh xá Trúc Lâm. Điều này không khó hiểu, bởi vì thực tánh của con người có sẵn, tu chỉ là việc làm cho tan hết mây mù đang che khuất trăng Thật Tánh, mà không phải là làm ra trăng Thật Tánh. Tất cả những tư duy, nói năng, diễn đạt và tu tập của con người chỉ là những việc nói chuyện với mây, đối thoại với gió, giới hạn ở vùng mây mù. Chúng ta không thể đi xa hơn nữa để đặt ra những câu hỏi và trả lời về trăng như thật.

Tại đây ta có thể kết luận Khổ diệt Thánh đế là khát ái diệt, hay thủ diệt, hay thức diệt, hay hành diệt, vô minh diệt... hoặc sầu, bi, khổ, ưu, não diệt. Một trong các chi phần ấy hoàn toàn đoạn diệt là Niết-bàn. Điều mà chúng ta sẽ đề cập đến nhiều là con đường tu tập đưa đến Niết-bàn, hay gọi là Khổ diệt Đạo Thánh đế.

*** Khổ Diệt Đạo Thánh Đế (Magga).**

Hầu hết các kinh nói nhiều đến Bát Thánh Đạo như là con đường đưa đến đoạn diệt khổ đau. Đây là chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định.

Chánh tinh tấn là nội dung của Tứ chánh cần; chánh niệm là nội dung của Tứ niệm xứ; và chánh định là Từ thiền Sắc giới định (theo Đế Phân Biệt Tâm Kinh, Trung Bộ Kinh III; hay Phân Biệt Thánh đế, Trung A-hàm, số 31). Nhiều kinh khác của Nikàya và A-hàm lại đề cập đến ba mươi bảy phẩm trợ đạo (bốn niệm xứ, bốn chánh cần, bốn như y túc, năm căn, năm lực, bảy giác chi và tám Thánh đạo) như là Đạo đế, mà Bát Thánh đạo là giáo lý tiêu biểu. Phần đi sâu vào ba mươi bảy phẩm trợ đạo sẽ được bàn đến ở phần giáo lý Thiền định.

Tất cả giáo lý tu tập đều được xây dựng trên căn bản của Giới, Định, và Tuệ. Giới như là nền tảng từ đó Định và Tuệ được xây dựng. Nếu thiếu căn bản Giới thì Định và Tuệ không vận dụng được, ví như đất là nền tảng, nếu thiếu nó thì các sinh vật không di chuyển được.

Giới, đây là lãnh vực giữ gìn ba nghiệp thân, khẩu, ý thanh tịnh, rời khỏi tham lam, sân hận và ác hại, ngõ hầu tạo điều kiện tốt đi vào các tâm lý ly tham, ly sân, ly hại, ly si của Định, và Tuệ.

Các chi phần chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng là thuộc giới này.

Thiền định là lãnh vực đối mặt với tâm lý động để loại bỏ các triêu ái dục, sân, nghi, trạo cử và hôn trầm, và đi sâu vào tâm lý hỷ, lạc, xả và nhất tâm. Các chi phần chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định thuộc Định uẩn này.

Tuệ uẩn, gồm có hai chi phần chánh kiến và chánh tư duy, là hiểu biết đúng sự thật Tứ Thánh đế, Ngũ uẩn và Duyên khởi, hiểu biết mục đích của tu tập giải thoát là viễn ly tham, viễn ly sân (hay là từ, bi, bất hại tâm) và viễn ly si (viễn ly tà kiến); và thường tư duy về viễn ly tham, sân, si ấy, về Tứ Thánh đế, Ngũ uẩn và Duyên khởi ấy.

Đạo đế lần lượt được thảo luận kỹ ở phần trình bày ba mươi bảy phẩm trợ đạo.

C. Tứ Thánh Đế vừa là Giáo Lý, vừa có Yù Nghĩa là Phương Pháp.

Thông thường Tứ Thánh Đế được hiểu là giáo lý như các giáo lý Duyên khởi, Năm thủ uẩn v.v. Thực ra Tứ Thánh đế còn được Thế Tôn trình bày như là phương pháp nhận thức, sống và tu tập.

Khổ Thánh đế là kết quả khổ đau biểu hiện của nghiệp nhân quá khứ. Nghiệp nhân đó là tham ái, chấp thủ hay vô minh. Khổ diệt Thánh đế là kết quả đoạn trừ khổ đau do nghiệp nhân là công phu tu tập ba mươi bảy phẩm trợ đạo. Nghiệp nhân này là Khổ diệt đạo Thánh đế.

Như thế, Tứ Thánh Đế được trình bày theo tương quan nhân quả. Bất cứ pháp hữu vi nào, hay khổ đau nào có mặt cũng có nguyên nhân của nó, người tu tập nhận rõ nguyên nhân chính của khổ đau đó thì tất nhiên sẽ cùng lúc thấy rõ sự biến mất của nó và con đường (hay phương pháp) để loại bỏ nó.

Một người bỗng nhiên tức giận, đây là biểu hiện của khổ đế. Muốn đi ra khỏi cơn sân ấy, người ấy phải bình tĩnh tìm hiểu xem do nguyên nhân, lý do nào mà mình nổi sân. Ví dụ, do bị một người khác vô cớ nguyên rủa. Sở dĩ sân hận là do chấp vào âm thanh gọi là lời nguyên rủa kia, và chấp rằng mình có tự ngã (ông A, bà B) và tự ngã này gây tổn thương bởi các âm thanh nguyên rủa ấy. Đây là Tập đế.

Một khi đã thấy rõ Tập đế và có quyết định loại bỏ sân hận kia, thì đương sự chỉ thay đổi cách suy tư của mình; nhìn các âm thanh kia chỉ là hơi gió thoảng, hoặc giả chỉ là các từ rời rạc vô nghĩa; tại sao mình lại tự kết luận đó là lời nguyên rủa? Tại sao mình lại không thể chấp nhận các âm thanh ấy như chỉ là âm thanh hay như tiếng thông reo, gió thoảng? Suy tư như vậy thì có thể dập tắt được chấp thủ kia, do đó dập tắt được cơn sân hận. Chấp thủ kia diệt là ý nghĩa của Diệt đế. Các lập luận để đi đến sự dập tắt ấy là Đạo đế.

Tại đây, Tứ đế xuất hiện như là một phương pháp phân tích các hiện tượng tâm lý xấu để vượt qua chúng. Tương tự, có thể phân tích các hiện tượng tâm lý tốt để duy trì hay phát triển.

Một dẫn chứng khác, có một hiện tượng xã hội xảy ra: trộm cướp và tham nhũng. Đây là Khổ đế, hay ý nghĩa của Khổ đế.

- Tìm hiểu ra lý do của hiện tượng xã hội này là do đói kém sinh. Đây là Tập đế, hay ý nghĩa của Tập đế.

- Hiện tượng xã hội này chấm dứt khi đói kém chấm dứt. Đây là ý nghĩa của Diệt đói.

- Con đường để đi ra khỏi đói kém là cải thiện kinh tế của xã hội (trả lương cao, giúp vốn cho dân đầu tư, cấp giống mạ và phương tiện canh tác, v.v..) Đây là ý nghĩa của Đạo đế.

Ở lãnh vực khoa học, Tứ đế vẫn là phương pháp nhận thức và thực hiện. Nước được hình thành (H_2O) là ý nghĩa Khô đế. Sở dĩ được hình thành là do sự kết hợp của Hydro và Oxy, đây là ý nghĩa của Tập đế. Muốn lượng nước này không hiện hữu thì chỉ cần phân tán Hydro và Oxy ấy, cần thực hiện một cuộc phân tích nước (hay gọi là điện giải), đây là ý nghĩa của Đạo đế.

Ở lãnh vực y học cũng thế. Bệnh phát sinh là ý nghĩa của Khô đế. Nguyên nhân sinh ra bệnh là ý nghĩa của Tập đế. Loại trừ nguyên nhân ấy là bệnh lành (bằng cách cho thuốc đối trị) là ý nghĩa của Diệt đói. Dùng thuốc hay chế thuốc để dùng đối trị là ý nghĩa của Đạo đế.

Trên đây chỉ là một số dẫn chứng điển hình. Nguyên tắc Tứ đế có thể ứng dụng để nhận thức và giải quyết rất nhiều vấn đề của cuộc sống mà chúng ta sẽ tìm hiểu ở phần trình bày tiếp theo đây.

D. Ứng Dụng Nguyên Tắc Tứ Đế vào Đời Sống Xã Hội.

Tìm hiểu nỗi buồn vô cớ:

Trong cuộc sống, có khi chúng ta cảm thấy buồn buồn mà không biết lý do. Nỗi buồn này thường được gọi là nỗi buồn vô cớ.

Thực ra nỗi buồn nào cũng có nguyên cớ của nó. Có thể buồn vì cơ thể mệt mỏi, có thể buồn vì có một mong ước nào đó không đạt được, có thể buồn vì một thất vọng về người thân, cũng có thể buồn vì thời tiết u ám ở bên ngoài, v.v... Lắng lòng một chút để thử xem nỗi buồn của ta đến từ lý do nào.

Buồn là Khô đế; lý do của buồn là Tập đế.

Nếu vì lý do cơ thể uể oải, mệt mỏi, thì chỉ cần vận động cơ thể tích cực sẽ xua đi được mệt mỏi và sẽ loại bỏ được cảm giác buồn; hoặc giả phải cần một giấc ngủ ngon để lấy lại sức khỏe thì cảm giác buồn cũng sẽ đi xa.

Nếu vì lý do tâm lý hay tình cảm thì phải đổi cách suy nghĩ về động cơ tâm lý hay tình cảm đã gây nên nỗi buồn ấy thế nào để mình có thể tự thuyết phục mình, khích lệ mình phấn khởi. Tâm lý phấn khởi xuất hiện thì nỗi buồn cũng bay xa.

Dùng tâm lý hân hoan hay phấn khởi để khắc chế buồn, đây là Diệt đế. Phương cách để chế ngự nỗi buồn là Đạo đế.

Giải quyết bất hòa trong đời sống gia đình, xã hội.

Trong đời sống gia đình của cặp vợ chồng trẻ có thể xảy ra những vụ cãi lầy, giận dỗi, bất hòa. Đây là Khổ đế.

Tìm hiểu nguyên nhân của vụ giận lầy, bất hòa là tìm hiểu Tập đế. Giải quyết được vụ bất hòa là Diệt đế. Phương cách giải quyết là Đạo đế.

Không phải lúc nào xảy ra bất hòa cũng dễ dàng tìm ra lý do của nó. Có khi vì tự ái, đôi bên không chịu thổ lộ cái lý do mình giận lầy. Trường hợp này người trong cuộc sẽ không tìm ra cách để giải quyết. Nếu để tình trạng giận lầy kéo dài thì sẽ gây ra thêm nhiều bất ổn trong tương giao. Ở đây, nguyên nhân của sự không thổ lộ là tự ái. Để tránh khỏi cái tình trạng tự ái ấy, gia đình nên quy ước với nhau lập ra một cuốn sổ "hòa hợp" dành để ghi vào đây những gì mà hai người cảm thấy không thể giáp mặt nói cho nhau nghe. Qua cuốn sổ này, đôi bên có thể tìm thấy ánh sáng của cảm thông; nhờ đó, giải quyết êm đẹp mọi bất hòa. Cảm thông ấy là ý nghĩa của Diệt đế, phương cách giải quyết qua cuốn sổ kia là ý nghĩa của Đạo đế.

Tương tự, cuốn sổ "hòa hợp" hay "cảm thông" trên có thể được sử dụng để duy trì hay phát triển mối tương giao tốt của lứa đôi.

Trường hợp bất hòa xảy ra giữa các người bà con hoặc láng giềng, bạn bè, có thể vận dụng "đệ tam nhân" thay thế cuốn sổ. Vấn đề phát triển hay duy trì mối tương giao tốt giữa những người này cũng cần được vận dụng thông qua "đệ tam nhân".

Trên căn bản của nguyên tắc Tứ đế này có thể vận dụng để giải quyết các vấn đề rộng lớn hơn ở bình diện quốc gia hay quốc tế.

Giải quyết nỗi sợ hãi đám đông

Sợ hãi đám đông, bối rối khi xuất hiện trước đám đông, hay lúc nói chuyện trước đám đông, là Khổ đế.

Bạn có một lần sợ hãi khi nói chuyện với quần chúng bạn mới nhận ra nỗi đau khổ, ưu não như thế nào. Tâm lý người sợ hãi đám đông là thường muốn rút lui an phận, tiêu cực. Đây không phải là tâm lý lành mạnh, nếu không muốn nói là bệnh hoạn. Càng lánh mặt đám đông bao nhiêu thì nỗi sợ hãi đám đông lại càng gia tăng bấy nhiêu. Mơ ước thiết tha của người sợ hãi là vượt qua nỗi sợ hãi ấy, nhưng tâm lý của họ thì bảo họ lánh mặt sợ hãi. Làm thế nào để khắc phục sợ hãi?

Chúng ta không thể giải quyết vấn đề bằng lối vượt ra ngoài nguyên tắc Tứ đế. Cách nhìn và thái độ giải quyết theo Phật giáo là bằng mọi cách chúng ta phải đối mặt với sợ hãi. Bạn hãy nhìn kỹ sợ hãi để bình tĩnh tìm xem đâu là những nguyên nhân đưa đến sợ hãi. Vì cái nhìn của đám đông đe dọa chẳng? Vì sợ đám đông thấy những nhược điểm của mình chẳng? Vì không quen diễn đạt? v.v... Đây là ý nghĩa của Tập đế.

Làm vô hiệu hóa các ảnh hưởng tác động vào tâm lý vừa kể là ý nghĩa của Diệt đế. Bằng cách nào để xóa hết các ảnh hưởng trên, là ý nghĩa của Đạo đế. Tại đây, chúng ta sẽ nhận ra rằng cần phải làm quen với đám đông cần tập diễn đạt, cần bỏ túc kiến thức, v.v... Nguyên tắc chính của Tứ đế là, nếu nỗi sợ hãi khởi lên từ đám đông, thì cũng phải từ đám đông nỗi sợ hãi này được chế phục.

Giải quyết các sợ hãi khác: sợ ma, sợ rắn, cóc, thần lằn...

Tương tự như nỗi sợ hãi đám đông, nếu có người sợ ma, sợ rắn, sợ cóc, thần lằn, v.v... người ấy cần tìm hiểu nguyên nhân của sợ hãi ấy.

Với sợ ma, người ấy cần phải xuất hiện ban đêm ở các nơi gây nên sợ hãi. Tại đây người ấy mới thấy rõ cách nhiếp phục nó.

Với sợ cóc, thần lằn, v.v... người ấy cần nhìn kỹ vào tâm lý của mình tìm xem do mình bị ám ảnh như thế nào về cóc, thần lằn v.v... khiến mình sợ hãi, từ đây người ấy mới thấy được lối đi ra khỏi sợ hãi.

Các lo sợ của tuổi thành niên.

Tuổi trẻ đến độ lập gia đình thường có những lo âu, có khi sợ hãi nữa. Họ có những ham muốn cuộc sống lứa đôi, nhưng đồng thời họ cũng có nhiều bối

rối lo lắng về con đường trước mặt. Người con gái có những bối rối, âu lo khi đi về nhà chồng, bối rối trước những bồn phận và tương giao mới. Người con trai cũng bối rối không kém trước bồn phận và tương giao ấy. Đây là một loại phiền não, khổ đau làm mất đi hạnh phúc của tuổi trẻ. Phương cách duy nhất để loại bỏ phiền não này là đối mặt giải quyết vấn đề. Tìm xem những gì đưa đến những âu lo, bối rối ấy để từ đó thấy được lối ra, rồi nỗ lực để đi ra.

Cuộc sống từ nhỏ đến lúc trưởng thành có biết bao nhiêu lo lắng, sầu ưu. Đã đành gốc rễ sâu xa của khổ vẫn là ái, thủ, nhưng để đối trị hữu hiệu từng loại phiền não, khổ đau khi ta đang sống đời sống xã hội, và để đối trị cấp thời, ta cần có những biện pháp giải quyết thích nghi khác nhau. Tứ đế bấy giờ trở thành nguyên tắc chỉ đạo cho công cuộc giải quyết ấy.

Thê Tôn đã giảng dạy rộng rãi Tứ đế ứng dụng để loại trừ khổ đau cho những trường hợp cá biệt rất thực tế.

Kinh "Nhứt Thiết Lộ Hoặc" (Trung Bộ Kinh I) trình bày có bảy phương thức đối trị phiền não, lậu hoặc, tiêu biểu nhất là ứng dụng đúng giáo lý Tứ đế.

Nếu ta bị phiền não, khổ đau do các suy nghĩ lệch lạc, không đúng, không lành đem lại, thì ta phải áp dụng chánh tư duy và chánh tri kiến để loại trừ. Chánh kiến và Chánh tư duy áp dụng hữu hiệu nhất ở trường hợp này.

Chánh kiến và chánh tư duy còn giúp ta tìm ra được thái độ, phương cách ứng xử trước những khổ đau, trở ngại:

- Nếu ta bị khổ vì nóng, lạnh... thì ta hẳn phải tìm cho có áo ấm, áo mát, hay chỗ ở thích nghi. Nếu ta bị khổ sở vì nạn trâu dữ, ngựa dữ, chó dữ... hay sợ hãi vì hổ sâu vực thẳm, thì bấy giờ biện pháp đối phó hữu hiệu là tránh mặt chúng, xa lánh chúng. Đối với các tâm niệm sân hận, ham muốn, tổn hại... thì ta phải cấp thời bám sát chúng để trừ khử, ta phải phủ nhận, chối bỏ, không cho các tâm niệm ấy khởi lên. Trường hợp này ta không áp dụng biện pháp tránh né được.

Sau cùng, đối với các kiết sử, muốn đối trị, ta phải tu tập Thất giác chi. Trong trường hợp này, ta không thể ứng dụng các biện pháp vừa kể trên.

E. Tinh Thần Thiết Thực của Tứ Thánh Đế.

Khổ Thánh đế được nêu lên trước nhất trong Tứ Thánh đế. Phật giáo như thế khởi hành từ thực tại khổ đau của cuộc đời, nhìn cuộc đời như là cuộc đời đang là; từ đây, đi tìm nguyên nhân của khổ đau có mặt ngay trong chính cuộc đời. Năm uẩn là khổ đau và nguyên nhân của khổ đau cũng ở ngay trong Năm uẩn; cũng từ Năm uẩn mà khổ đau diệt và tìm ra con đường đưa đến khổ đau diệt ở đó. Như Thế Tôn đã dạy: "Trong chính cái thân có ý thức dài một tầm này, Ta tuyên bố thế giới, sự sinh khởi của thế giới, sự chấm dứt của thế giới và con đường đưa đến sự chấm dứt của thế giới". (Tăng Chi Bộ Kinh)

Phật giáo không liệt kê những khổ đau tưởng tượng, không đưa ra những nguyên nhân phi thực, cũng không đề ra con đường giải quyết khổ đau bằng hành khổ, bằng cầu xin... không thực tiễn. Phật giáo chủ trương giải thoát có mặt trên đời này, có thể được thực hiện bằng chính nỗ lực đoạn trừ tham ái của con người. Điểm này nói lên tính chất rất là nhân bản, rất là nhập thế và rất là thiết thực hiện tại. Con người là gốc của khổ đau và của sự giải thoát của chính mình.

Ví dụ về nắm lá Simpapà của Thế Tôn phô diễn rất rõ cái tính chất tối thiết thực và cần yếu ấy của giáo lý Tứ Thánh đế này.

F. Tứ Thánh Đế Hàm Chứa Toàn Bộ Giáo Lý Phật Giáo.

Thế Tôn đã thuyết giảng Duyên khởi lồng vào nội dung Tứ đế. Đối với Năm thủ uẩn cũng thế.

Thế Tôn đã lập lại rất nhiều lần trong các Kinh của Nikàya và A-hàm rằng: "Ta chỉ nói khổ và con đường diệt khổ". Điều này mang ý nghĩa toàn bộ giáo lý đều được quy vào, thu vào Tứ Thánh đế. Thế nên, có lần Tôn giả Xá-lợi-phất đã tuyên bố: "Tất cả các thiện pháp đều được bao hàm trong Tứ Thánh đế".

Các Kinh điển Bắc tạng không đi ra ngoài kết luận trên. Khi Kinh bàn đến chứng ngộ chân tâm, chỉ bày chân cảnh hay Niết-bàn, thì luôn luôn đề cập đến sự đoạn trừ chấp thủ, đoạn diệt tham ái, tức là bàn về Diệt đế hoặc vừa Diệt đế vừa Đạo đế (chẳng hạn nói rời hết thảy các tướng chấp thủ là ý nghĩa

Diệt đế, hành Lục Ba-la-mật là ý nghĩa của Đạo đế). Bàn kỹ một đế trong Bốn đế là hiển bày được toàn thể Bốn đế, như Thế Tôn đã dạy.

Giáo lý Phật giáo, như đã được trình bày, xây dựng trên nền tảng Giới, Định, Tuệ, là phần giáo lý thuộc Đạo đế, do đó mà toàn thể giáo lý không đi ra khỏi giới vực của Tứ đế. Nói cách khác, toàn bộ giáo lý Phật giáo được thu nhiếp vào trong Tứ Thánh đế, như các dấu chân của các động vật được thu nhiếp vào trong dấu chân voi.

G. Chứng Ngộ Tứ Thánh Đế.

Có nhiều người trên đường tìm hiểu các Tôn giáo, không hiểu rõ Phật giáo, khi thấy Phật giáo nói về Khổ Thánh đế thì vội vã kết án Phật giáo là bi quan, tiêu cực và yếm thế.

Như đã lập luận ở phần đầu của giáo lý Tứ Thánh đế này, cái thái độ sống bi quan hay tiêu cực, yếm thế không liên hệ gì đến phần nhận thức cũng như hành động của Phật giáo.

Nhận thức về cuộc đời của Phật giáo là một nhận thức rất khách quan và rất như thật, thái độ sống hay tu tập của Phật giáo là thái độ "trung đạo", lìa xa các thái cực hành khổ hay phóng túng trong dục lạc, lạc quan hay bi quan. Nếu cho rằng lạc quan là sống với tâm đầy trí tuệ và lòng tin giải thoát thì Phật giáo là tôn giáo lạc quan.

Hãy nghe một lời dạy của Thế Tôn về sự chứng ngộ Tứ Thánh đế, ta sẽ thấy Phật giáo đến với con người tươi mát như thế nào: "Này các Tỷ-kheo, ví như một người sống thọ một trăm năm, có người đến nói với người ấy: 'Này bạn, vào buổi sáng, bạn sẽ đâm một trăm cây thương, vào một buổi chiều, bạn sẽ đâm một trăm cây thương... Sau một trăm năm, bạn sẽ giác ngộ Bốn Thánh đế trước kia chưa được giác ngộ'. Này các Tỷ-kheo, một người hiểu biết nghĩa lý có thể chấp nhận chăng?... Này các Tỷ-kheo, Ta không tuyên bố rằng nhờ khổ và ưu, Bốn Thánh đế được chứng ngộ. Nhưng này các Tỷ-kheo, Ta tuyên bố nhờ lạc và hỷ, Bốn Thánh đế được chứng ngộ". (Tương Ưng V, tr. 445-446)

Như chúng ta biết, con đường đi về giải thoát của Phật giáo là 37 phẩm trợ đạo đặt nền tảng trên Giới, Định và Tuệ. Người Phật tử đi trên một lộ trình đầy sự an tĩnh do giữ Giới, đầy hạnh phúc của lạc hỷ của Thiền định, và đầy

giải thoát, sáng suốt và lòng tin của Trí tuệ. Con đường đi đầy hương hoa như thế được đặt ngay giữa lòng đời thì làm sao có thể gọi là bi quan, yếm thế được?

Kinh Tiểu Khổ Uẩn (Trung Bộ Kinh I) ghi rằng, ngoại đạo Ni-kiền-tử (Nigantha) chủ trương hành khổ thân xác để giải thoát nghiệp, họ cho rằng: "Hạnh phúc không thể đến từ hạnh phúc, mà phải đến từ khổ đau". Thế Tôn thì dạy do hộ trì thân, khẩu, ý thanh tịnh mà nghiệp tiêu, do đắc các định mà có được các cảm thọ hạnh phúc, cho đến giải thoát tri kiến là hạnh phúc tuyệt đối.

Cần phải "*liễu tri Khổ đế, đoạn tận Tập đế, chứng ngộ Diệt đế, và tu tập Đạo đế*" (Tương Ưng V, tr. 440) thì mới hiểu biết như thật Phật giáo, mới có thể đi ra khỏi mọi ngộ nhận về Phật giáo.

Người Phật tử phải hiểu rõ mọi khổ đau ở đời, hiểu rõ nguyên nhân của khổ đau, hiểu rõ sự khổ đau đoạn tận và con đường đưa đến đoạn tận khổ đau. Hiểu rõ không có nghĩa là đã chứng ngộ Tứ đế (hay chứng ngộ Diệt đế - Niết-bàn). Tại đây còn nhiều việc phải làm, phải tu tập Bát Thánh đạo, nỗ lực đoạn trừ Tập đế (hay đoạn trừ tham ái, chấp thủ). Khi ái, thủ, vô minh hoàn toàn bị dập tắt, bấy giờ Diệt đế mới được chứng ngộ, hay Tứ đế mới được hoàn toàn chứng ngộ. Quả vị chứng ngộ tại đây, với các đệ tử của Thế Tôn là A-la-hán, với Thế Tôn là Vô Thượng Chánh Đẳng Giác, Phật, Thế Tôn.

H. Tứ Thánh Đế và Bốn Hoằng Thệ Nguyện của Phật Tử Việt Nam.

Hòa thượng Thích Thiện Siêu, trong một buổi thuyết giảng tại Huế (1983) đã đưa ra nhận xét rằng: Dựa vào Tứ đế này mà có bốn hoằng thệ nguyện, phần kết thúc mỗi thời Kinh, lễ của Phật tử Việt Nam.

- "Chúng sanh vô biên thệ nguyện độ" là dựa vào Khổ Thánh đế mà phát nguyện.
- "Phiền não vô tận thệ nguyện đoạn" là dựa vào Khổ Tập Thánh đế mà phát nguyện.
- "Pháp môn vô lượng thệ nguyện học" là dựa vào Khổ Diệt Đạo Thánh đế mà phát nguyện.

- "Phật đạo vô thượng thế nguyện thành" là dựa vào Khổ Diệt Thánh đế mà phát nguyện.

Truyền thống của Phật giáo Việt Nam mãi mãi vẫn nằm trong truyền thống Phật giáo dưới sự lãnh đạo của Thế Tôn: Tứ Thánh đế là giáo lý nền tảng và là phương pháp chỉ đạo./.

Chương Hai - Pháp Bảo Tiết IV

Nhân Quả

Nhận Xét Tổng Quát

- Các hiện tượng tâm lý và vật lý chuyển biến liên tục. Phật giáo gọi sự chuyển biến không dừng nghỉ đó là "vô thường". Nho giáo gọi là "dịch biến". Héraclite, một triết gia Hy Lạp thời cổ đại, thì nói lên hình ảnh cuộc đời trôi chảy "Chúng ta không thể bước xuống hai lần nơi cùng một dòng nước".

- Hiện tượng giới luôn luôn trôi chảy theo một quy luật gọi là nhân quả. Ví như mưa là kết quả, mây là nguyên nhân; mây là kết quả, hơi nước là nguyên nhân, v.v... Vấn đề tìm hiểu của chúng ta là về sự có mặt của con người. Theo Phật giáo, con người hiện tại vẫn là kết quả của nguyên nhân quá khứ. Sự tương quan nhân quả ấy xảy ra thế nào?

- Trong vấn đề Nhân quả của con người, có một vấn đề khác được đặt ra, đó là Nghiệp (Karma, Kamma). Nghiệp là **hành động tác ý**, một hành động không có tác ý thì chỉ là hành động, mà không gọi là Nghiệp.

- Ở con người, yếu tố tâm lý và ý chí tác động mạnh trên điều kiện sống, trên sự biểu hiện của nghiệp quả. Yếu tố này được điều động bởi tà kiến, hay bởi chánh tri kiến, do đó việc khảo sát nhân quả trở nên phức tạp hơn.

- Nhân và quả trong giáo lý Phật giáo đều là pháp duyên sinh, chúng vô ngã; chúng luôn luôn cần được nhìn dưới ánh sáng của Duyên khởi.

- Nói đến nhân quả là nói đến tương quan; nói đến nghiệp là nói đến thiện và ác. Phật giáo không dừng lại ở điềm "Không làm các việc ác, chỉ làm các

việc lành", mà còn đi xa hơn nữa đến chỗ "Tâm ý thanh tịnh, giải thoát", nghĩa là thoát ly sự trói buộc của nhân quả. Thiện, ác chỉ là vấn đề luân lý của đạo Phật, giải thoát sinh tử khổ đau mới là mục đích của Phật giáo.

- Tham ái (tanhà) là động cơ chính của Nghiệp, của nhân quả. *Như thế, giới hạn của việc khảo sát nhân quả là ở vùng có tham ái và tập khí của tham ái.* Không có gì để nói đến nhân quả ở vùng hoàn toàn đoạn diệt tham ái.

- Chủ trương của Phật giáo là khích lệ con người vận dụng tuệ giác và ý chí của mình để đoạn diệt Nghiệp, để thoát ly hoàn toàn vòng ràng buộc của nhân quả. Các hành động thoát ly nghiệp là các hành động vô tham, vô sân, vô si, hay gọi là các **hành động duy tác** (Kriyà hay Kiriya) của bậc Thánh.

Dựa vào một số nhận xét tiêu biểu trên, ta đi vào khảo sát nhân quả của Phật giáo để tránh rơi vào các ngộ nhận đáng tiếc của ngoại đạo.

Ý Nghĩa Nhân Quả của Phật Giáo

Nhân là nguyên nhân, quả là kết quả.

Trong thế giới tương quan của hiện tượng, mỗi hiện hữu đều có nguyên nhân của nó. Nguyên nhân của sự có mặt của các hiện hữu gọi là quả.

Tương quan nhân quả của các hiện hữu trong hiện tượng giới là tương quan vòng tròn (hay xoắn ốc). Mỗi hiện tượng vừa là kết quả vừa là nguyên nhân. Tương quan nhân quả này chính là tương quan Duyên sinh đã được trình bày ở giáo lý Duyên khởi. Mỗi hiện hữu có một nguyên nhân chính (trực tiếp) và các nguyên nhân phụ (nguyên nhân xa hơn). Nguyên nhân chính gọi là nhân, nguyên nhân phụ gọi là duyên. Nhân quả, do đó, nói đủ là **nhân-duyên-quả**. Từ nhân đến quả còn có các yếu tố duyên ảnh hưởng.

Trong tương quan nhân quả này, một nhân không thể đưa đến quả, hay một quả không thể chỉ có một nhân; và nhân, quả thường ở trong một đẳng loại, không có sự lẫn lộn đẳng loại. Ví dụ, con gà thì chỉ đẻ ra trứng gà, mà không thể có sự kiện con gà đẻ ra trứng vịt. Hoặc giả, trứng gà chỉ nở ra con gà và không nở ra con vịt.

Từ nhân đi đến quả có các yếu tố duyên xen vào, nên quả tuy cùng đẳng loại với nhân nhưng vẫn khác với nhân. Cũng không như thiết một nhân đòi hỏi đưa đến quả. Tùy thuộc vào sự can thiệp mạnh hay yếu của các duyên ở trung gian, thuận chiều hay nghịch chiều phát triển của nhân mà quả có thể

hình thành sớm, muộn hay không thể hình thành. Khi quả hình thành, thì việc đón nhận tùy thuộc vào điều kiện tâm lý của người đón nhận. Với người không chấp thủ thì quả dị thực mất hết ảnh hưởng tác động, nó có cũng như không.

Nhân quả chỉ được đề cập khi có mặt tương quan. Tương quan chỉ có mặt khi có ý niệm phân biệt. Ở nơi nào có mặt của xả niệm, của niệm vô phân biệt, hay ở thực tại như thật, thì nhân quả không được đề cập đến, không thuộc phần được khảo sát ở đây.

Phân Loại Nhân Quả

Thời gian từ nhân đến quả khác nhau ở các loại nhân khác nhau và ở các người tạo nghiệp khác nhau. Tùy theo cách nhìn, các nhà nghiên cứu Phật học sắp đặt sự phân loại khác nhau.

Phân loại 1:

Có loại nhân mà thời gian từ nhân đến quả rất nhanh, gọi là *nhân quả đồng thời*. Như ăn thì liền no, sân vừa khởi thì liền có phiền não. Một cú đấm vừa phát ra thì liền có một cú đấm trả lại, v.v...

Có loại có một khoảng thời gian ở giữa nhân và quả; một loại gọi là *hiện báo*, nghĩa là nghiệp nhân trong đời này đưa đến quả báo trong đời này; một loại gọi là *sinh báo*, tạo nhân ở đời này nhưng đến đời sau mới nhận quả; một loại gọi là *hậu báo*, tạo nhân ở đời này nhưng đến các đời sau mới thọ báo.

Nhân quả ba thời này thường được xếp vào loại nhân quả xác định (gọi là *định nghiệp*). Cũng có một số trường hợp ảnh hưởng trung gian của các duyên rất mạnh đưa nghiệp quả đến chỗ khác, khó xác định thời gian và chủng loại. Loại nghiệp quả này gọi là loại *bất định nghiệp*. Ba thời nhân quả giúp cho chúng ta cắt nghĩa rõ ràng sự khác biệt giữa người này và người khác, cắt nghĩa rõ trường hợp ở ác mà được may mắn, ở lành mà chẳng may...

Tuy nhiên, không phải vì thế mà sự phân loại trên có thể gói gọn mọi trường hợp nhân quả. Có trường hợp do yếu tố tâm lý và tuệ giác can thiệp mạnh vào quá trình biểu hiện của nghiệp quả, nghiệp quả có thể không đến, hoặc đến với đẳng loại khác hẳn với nghiệp nhân. Như trường hợp làm mười ác nghiệp mà đời sau được sanh thiên, làm mười thiện nghiệp mà đời sau lại

đọa địa ngục, do có sự can thiệp của "*cận tử nghiệp*" (lúc chết có chánh kiến hay tà kiến..) (Kinh Đại Nghiệp Phân Biệt, Trung Bộ III).

Có trường hợp làm việc ác nhỏ mà kiếp sau có thể rơi vào địa ngục; ngược lại, có người phạm điều ác lớn hơn mà chỉ chịu quả báo rất nhẹ trong hiện tại, hoặc quả báo gần như không đáng kể trong hiện tại, còn nói chi đến đời sau (Phẩm Hạt Muối, Tăng Chi I). Như một nắm muối thả vào một tô nước thì mặn, nhưng nếu thả vào hồ nước Đa Nhím thì ảnh hưởng được xem như không có. Cũng thế, việc ác xảy đến với người không tu tập cả thân và tâm thì quả báo nặng, cùng việc ác ấy, nếu xảy đến với người có tu tập Giới, Định, Tuệ, có từ tâm vô lượng thì không có hậu quả, hay hậu quả không đáng kể.

Trong đời sống thực tế, ta cũng thường nghe người bình dân phát biểu tương tự: "Nhà giàu đứt tay, ăn mày đổ ruột". Cái đứt tay nhẹ nhẹ đối với người giàu sang nghe đau như kẻ ăn mày đổ ruột; cái đứt tay đối với kẻ ăn mày thì được xem như chẳng có nghĩa gì.

Phân loại 2:

Một hình thức phân loại nhân quả khác nói lên sự biểu hiện của nghiệp quả ở hai lãnh vực: thể giới vật lý và cảnh giới tâm lý. Nhân quả biểu hiện ở mặt vật lý gọi là nhân quả ngoại giới, nhân quả biểu hiện ở mặt tâm lý gọi là nhân quả nội tâm.

Như trường hợp một người tu hành chân chính bị vu oan mà phải vào tù. Xác thân của vị ấy bị cầm tù, còn tâm thì không. Nhờ công phu tu tập, vị ấy có khả năng làm chủ tâm lý mình và không cảm thấy tù túng, khổ đau.

Một người có thể sinh ra có thân tướng xấu xí, khó nhìn, nhưng lại có trí thông sáng và có tâm tu tập tốt. Và ngược lại, có người được sinh ra, được phước báo cả hai mặt thân và tâm. Có người lại sinh ra với quả báo xấu ở cả hai mặt thân, tâm...

Một Số Loại Nhân có Quả Tương ứng Nhất Định

(Theo Kinh Địa Tạng và Nikàya)

Hầu hết các Phật tử đều biết nếu tạo nghiệp sát sinh, trộm cắp, tà hạnh, phá kiến thì đời sau sẽ rơi vào địa ngục, nếu phạm tội "ngũ nghịch" (như giết

cha, mẹ, A-la-hán, làm thân Phật chảy máu, và phá hòa hợp Tăng) thì cũng sẽ rơi vào địa ngục.

- Nếu đa dâm, sẽ thác sinh làm chim sẻ, bò câu, uyên ương...
- Nếu đa si (quá si mê), sẽ thác làm lợn, dê...
- Nếu đa kiêu mạn, phóng dật, sẽ thác sinh làm hồ, lang...
- Hay trêu ghẹo, đòi sau sinh vào khi, vượn...
- Đòi này sống keo bần, lắm ganh ghét thì đòi sau sinh vào loài chó...
- Giới cấm thủ (giữ tà giới) sẽ thác sinh vào súc sinh hay địa ngục.
- Tham lam, đoạt tài sản người thì rơi vào ngạ quỷ.
- Nếu biết tu tập, giữ gìn năm giới cấm, biết bố thí rộng rãi sẽ được tái sinh làm người.
- Nếu biết tu mười thiện nghiệp, biết bố thí rộng rãi sẽ được sanh về các cung Trời.

Các trường hợp tạo các nghiệp nhân kể trên còn tùy thuộc vào "cận tử nghiệp" mới có quyết định rõ ràng cảnh giới đầu thai.

Những ai là các đệ tử của Thế Tôn có chánh tri kiến, tu theo Giới, Định, Tuệ, nếu được thác sinh về các cõi Trời, thì sau khi mệnh chung, ở đây, sẽ được sanh lên cõi Trời cao hơn và dẫn về Niết-bàn, hoặc nhập Niết-bàn ngay tại cõi ấy. Những ai không có chánh tri kiến, không tu theo Giới, Định, Tuệ, khi ở cõi Trời ấy mệnh chung thì rất dễ rơi vào địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh, rất ít khi được sanh xuống cõi Trời thấp hơn hay sanh vào loài Người. (Xem Tăng Chi I, Phẩm Đọa Xứ).

Sự Có Mặt Lẫn Lộn Giữa Các Thiện Nhân, Àc Nhân và Thiện Quả, Àc Quả.

Đời sống của con người không phải chỉ thuần khổ, thuần lạc, hay thuần phi khổ phi lạc, mà xen kẽ cả ba loại cảm thọ trên. Cũng vậy, các hành động của con người thường vẫn lẫn lộn giữa thiện ác và phi thiện ác, các quả báo vì thế cũng xen kẽ các nghiệp quả đã tạo tác.

Có người có phước báo giàu sang mà lại thiếu nhan sắc và trí tuệ. Có người có trí tuệ lại thiếu nhan sắc và giàu sang... Có người có tài trí thì lại đa truân, có kẻ ít tài trí lại bình an... Có người đa tham, có kẻ đa sân... Có người lắm rủi ro, có kẻ nhiều may mắn.. Có giai đoạn của cuộc đời thì khó khăn, có giai đoạn lại hanh thông... Có người nhiều lợi dưỡng thì lại thiếu danh tiếng...

Tất cả những gì đang xảy đến với con người trong hiện tại, không phải hoàn toàn do nghiệp nhân của các đời quá khứ. Một số hậu quả do nghiệp nhân trong hiện tại gọi là nghiệp mới.

Thế Tôn dạy: "Mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý là nghiệp cũ. Các hành động của thân, khẩu, ý trong hiện tại là nghiệp mới". (Tương Ưng IV, Phẩm Mới và Cũ, tr. 141)

Ở đây, chúng ta có thể rút ra được nhiều kết luận cần thiết. Tất cả cái gọi là các nghiệp tạo ra trong quá khứ đã nằm gọn trong chiếc thân ngũ uẩn này, nghĩa là trong sáu căn, sáu trần và sáu thức. Tất cả các nghiệp quả cũng nằm gọn trong sáu căn, sáu trần và sáu thức. Do xúc của căn, trần và thức mà cảm thọ khổ, lạc, phi khổ phi lạc phát sinh. Con người có thể chọn lựa các xúc mình muốn. Trường hợp không chọn lựa được, hay chọn lựa không như ý về đối tượng xúc, thì bây giờ con người vẫn làm chủ được tư duy, được tâm lý để ngăn ngừa ái thủ. Làm chủ tâm lý, ngăn ngừa ái thủ là không chịu hậu quả của quả báo nội tâm, và không tạo thêm nghiệp nhân khổ mới để dẫn đến quả báo khổ trong tương lai. Đây là chỗ khởi hành của con người để đi vào hạnh phúc và giải thoát qua giáo lý nhân quả của Phật giáo.

Khổ đau và hạnh phúc như thế, theo Phật giáo, không phải là chuyện ngẫu nhiên từ trên trời rơi xuống, hay từ lòng đất vọt ra; cũng không phải do sự thưởng phạt của bất cứ một quyền lực nào. Hạnh phúc và khổ đau cũng là do duyên sinh, điều mà ngay trong hiện tại con người có thể hiểu được và có thể tạo dựng cho chính mình. Qua nghĩa Duyên sinh đó, nếu con người giác ngộ Vô ngã tính của chính nhân quả và của chính Năm uẩn, nghĩa là có khổ, lạc, nhưng không có ai khổ, ai lạc, thì lập tức có thể đi ngay vào giải thoát, đi ra liền khỏi vòng ràng buộc của các nghiệp quả.

Nghiệp quả của các chúng sinh khác cũng thế, ở ngay trong thân tướng của chúng sinh và cảnh giới của chúng sinh thác thai. Điều tối trọng và tối diệu là làm sao giác ngộ rằng không có mặt một ngã tướng nào trong mọi cảnh

giới ấy. Giác ngộ được điều đó thì cảnh giới sinh tử sẽ sụp đổ sớm hay muộn.

Con người có may mắn và hạnh phúc lớn nhất là có nhân duyên để biết về Vô ngã pháp, nhưng vẫn còn một điều bí mật nằm ở điều quyết định rời xa ái, thủ, nằm ở chính mình. Mọi chuyện không có gì là bí mật, kể cả nhân quả, nếu con người đoạn tuyệt tham ái. Nhưng cho đến khi nào con người còn nằm mơ màng trong giấc mơ ái, thủ thì cho đến khi ấy sương mù tiếp tục buông xuống che mờ khắp thực tại nhân quả này.

Cho đến khi nào chúng ta còn xem mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý này là mình, là tự ngã của mình thì nghiệp cũ còn có mặt ở đó, ở khắp thế giới hiện tượng này. Cho đến khi nào ta ổn định không xem mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý này là mình thì bây giờ nghiệp quả không còn liên hệ gì với mình nữa, mà cả nghiệp mới cũng không tạo tác thêm.

Tại đây chúng ta có thể kết luận nghiệp (cũ và mới) từ mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý này khởi lên nếu có mặt ái, thủ; và nghiệp cũng từ mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý diệt đi, nếu không có tham ái và chấp thủ.

Chính nghiệp tạo ra nghiệp nhân và đưa đến nghiệp quả. Khi nghiệp bị đoạn diệt, thì nghiệp nhân và nghiệp quả cũng đoạn diệt. Bây giờ vấn đề nhân quả đề cập ở trên không còn được đặt ra.

Nhân Quả: Vấn Đề Đạo Đức, Luân Lý của Phật Giáo.

Nhân quả, như vừa được trình bày, thuộc pháp hữu-vi, thuộc phạm trù sinh diệt mà không phải thuộc pháp vô-vi, giải thoát.

Giáo lý nhân quả dạy con người lánh xa các nghiệp ác và làm các nghiệp lành. Giáo lý này tự thân ít nhấn mạnh vào giải thoát, nên mang ý nghĩa đạo đức, luân lý của đạo Phật nhiều hơn.

Với những người chưa phát tâm làm các điều thiện tích cực, thì cái khuynh hướng tránh xa khổ đau của con người khiến họ tránh xa các ác nghiệp, nếu họ tin nhân quả. Điều này cũng đóng góp vào công cuộc loại trừ các hiện tượng xã hội xấu, tiêu cực.

Nhân quả nghiêm chỉnh đặt ra vấn đề trách nhiệm cá nhân của con người, bởi con người là chủ nhân của nghiệp, vừa là kẻ thừa tự của nghiệp, như Thế Tôn đã dạy.

Không có trách nhiệm cá nhân thì nhân quả không được thành lập. Cũng vậy, không có trách nhiệm cá nhân thì luật pháp xã hội cũng không được thành lập, hay nếu được thành lập thì cũng không có cơ sở để thi hành. Đời không có luật pháp thì sẽ đại loạn.

Ở lãnh vực giáo dục cũng thế, con người trưởng thành được định nghĩa như là con người có trách nhiệm cao đối với tự thân và xã hội.

Giáo lý nhân quả, do đó, một mặt vừa chỉ rõ con đường sinh tử của con người để tránh, vừa khích lệ con người hành thiện, mặt khác dạy con người ý thức trách nhiệm, sống không ỷ lại, không chạy trốn, không đổ lỗi, không cầu xin. Đây là tinh thần giáo dục rất lành mạnh và tích cực trong việc giáo dục một con người tốt ở cả hai mặt cá nhân và xã hội.

Trên cơ sở nhân quả này, nghĩa là trên căn bản thiện, quan niệm đạo đức, luân lý của Phật giáo xuất hiện. Thiện của Phật giáo được hiểu như là những gì đem lại lợi ích cho mình và người trong hiện tại và tương lai, theo hướng ly tham, ly sân, ly si, không ganh ghét, không đố kỵ, không gây tổn hại. Trên căn bản thiện này, các yêu cầu xã hội như công bằng, nhân đạo, chí công vô tư, liêm, chánh, kiệm cần được phát triển tốt đẹp. Các hiện tượng tham nhũng, trộm, cắp, v.v... sẽ bị dập tắt.

Con người chịu trách nhiệm đời sống tâm thức của mình nên tự nguyện lánh xa mọi điều xấu, chứ không phải vì sợ hình phạt, chỉ trích, hoặc vì khen thưởng... Cơ sở triết lý ly tham, ly sân, ly si, ly ác, ly hại ở trên vững chắc hơn cơ sở hình phạt của pháp luật, bởi vì con người khôn ngoan có thể chạy trốn (hay qua mặt) pháp luật và dư luật, nhưng người ta không thể chạy trốn lương tâm và nghiệp quả của mình.

Khía cạnh tích cực của thiện là ban bố lợi ích và an vui cho tha nhân, tập thể qua ngõ đường tài thí và pháp thí. Tại đây, chúng ta có thêm một bài học kinh nghiệm về hạnh phúc: ngoài hạnh phúc của thủ, còn có hạnh phúc của xả cao hơn. Sống vì hạnh phúc của tha nhân và tập thể là một lối sống hạnh phúc cao thượng, rất hạnh phúc cho chính mình.

Nền đạo đức, luân lý Phật giáo như thế không xây dựng các tín điều, không xây dựng trên các tư duy thuần lý, cũng không "ra lệnh", mà được xây dựng trên giá trị tiêu chuẩn của an lạc, hạnh phúc và giải thoát của con người, rất người. Nếu luân lý này không ra lệnh, không trừng phạt mà trả con người về chính nó để tự chịu trách nhiệm về hai mặt nhận thức và hành động.

Một nền luân lý như vậy là đầy màu sắc tích cực, đầy trí tuệ, đầy tính người và rất là nhân bản.

Ý Nghĩa Tương Đối Trong Việc Tìm Hiểu Luật Nhân Quả.

Người ta chỉ có thể hiểu rõ nhân quả khi nào người ta hiểu rõ quả dị thực của nghiệp. Nhưng về quả dị thực thì Thế Tôn đã dạy là con người không thể tư duy được, nếu nỗ lực tư duy về nó thì có thể đi đến điên loạn.

Tăng Chi Bộ Kinh I, Phẩm Bốn Pháp chép:

"Có bốn phạm trù không thể tư duy: Phật giới, Thế giới tâm, Thiên định của người tu Thiên, và quả dị thực của nghiệp".

Do đó, chúng ta không thể chờ đợi bất cứ một khảo luận nào về nhân quả có thể trình bày rõ ràng, hợp lý, giải quyết được mọi nghi vấn. Thực sự, nhân quả cũng tương đối như tính tương đối của các pháp hữu vi, chịu biến hoại, vô thường đoạn diệt. Cho đến khi một người đoạn trừ hết lậu hoặc thì chân nghĩa của nhân quả sẽ xuất hiện một lần với chân tướng của các pháp.

Phạm Vi của Nhân Quả.

Như đã được đề cập, thế giới hiện tượng là thế giới của tương quan nên nó là sự biểu hiện của các quá trình nhân quả. Ở đâu mà có mặt ái, thủ thì ở đấy có mặt của nghiệp, có mặt của nhân quả. Ở đâu không có ái, thủ thì ở đấy không có mặt sự tạo tác nghiệp mới, ở đâu không có mặt của nghiệp hay chỉ còn ảnh hưởng của nghiệp cũ để lại, thì ở đó nhân quả chỉ còn ảnh hưởng ở ngoại giới, hoặc không còn có mặt nữa.

Ở quả vị Tu-đà-hoàn (Sơ quả Thánh), nghiệp mới không được tiếp tục tạo tác, chỉ còn lại dục, sân và ngã mạn phần kiết sử. Ở quả vị A-na-hàm, chỉ còn năm thượng phần kiết sử. Ở quả vị A-la-hán, hết thủy lậu hoặc đã được đoạn tận, nghiệp hoàn toàn được đoạn tận, có thể chỉ còn vài ảnh hưởng của nghiệp nhân quả khứ rơi rớt trên tấm thân sắc uẩn.

Tóm lại, nhân quả có vị trí rất trọng yếu trong việc giải thích các sự khác biệt của con người, rất trọng yếu trong việc thiết lập nền tảng đạo đức của Phật giáo và chỉ có mặt trong thế giới của ý niệm, của các ngã tướng.

Tại đây, có một ý nghĩa được dùng đặc biệt của từ ngữ nhân quả mà chúng ta cần phải xác định.

Khi nói: Nhân giải thoát thì quả giải thoát, như thế, chữ nhân và quả ở đây chỉ là lối mượn từ để diễn đạt, chữ nhân ấy không phải là nghiệp nhân, và quả ấy cũng không phải là nghiệp quả. Nghiệp như đã định nghĩa từ đầu là hành động có tác ý (thiện, ác, phi thiện - phi ác), còn giải thoát là giải thoát nghiệp. Các hành động vô ký của một bậc Thánh giải thoát hoàn toàn các lậu hoặc ngay trên cõi đời này, là các hành động duy tác (kriyà) mà không phải là nghiệp (kamma, karma).

Thỉnh thoảng, chúng ta gặp một vài đoạn kinh ghi lời dạy của Thế Tôn rằng: "Vô tham, vô sân, vô si, vô thủ trước là nhân, mà giải thoát là quả...", lối dùng từ nhân và quả ở đây cũng thế, chỉ là mượn từ để diễn đạt. Vả lại, lời dạy trên còn mang một ý nghĩa khác nữa là, cứ tu tập khởi niệm, trú niệm vô tham, vô sân, vô si, thì dần dần tập khí của nghiệp cũ sẽ tiêu, và sự giải thoát tâm thức hoàn toàn sẽ thực sự đến. Nói là giải thoát đến cũng chỉ là cách nói; thực ra, tự thân của tâm vô tham, vô sân, vô si đã là giải thoát rồi.

Đây là lãnh vực giới hạn của nhân quả và nghiệp của Phật giáo trong phần khảo sát này.

Nhìn Lại Một Số Lời Phát Biểu về Nhân Quả của Phật Giáo.

Có tài liệu nói về nhân quả của Phật giáo chép rằng:

*"Dục tri tiền thế nhân, kim sanh thọ giải thị,
Dục tri lai thế quả, kim sanh tác giả thị".*

(Muốn biết nhân đời trước, thì nhìn vào kết quả thọ báo hiện tại; muốn biết kết quả thọ báo của đời sau, thì nhìn vào những tạo tác của hiện tại).

Nhận định trên nói lên rất giới hạn ý nghĩa của nhân quả Phật giáo, người học Phật cần phải thận trọng, đừng xem lời nói ấy như là một định thức mẫu mực. Nó chỉ trình bày đúng một phần biểu hiện của nhân quả mà thôi. Bởi vì:

- Nghiệp nhân chưa hẳn đưa đến quả dị thực.
- Những gì thọ báo trong hiện tại, nói chính xác là chỉ có thân Năm uẩn, là kết quả của nghiệp cũ trong quá khứ; các cảm thọ, tri kiến khác còn do nghiệp mới trong hiện tại tạo ra. Tương tự như thế, đối với một đời sống khác của tương lai. Nhận định nói trên đã đánh mất cái tác dụng của các nghiệp nhân tức thời trong hiện tại, những nghiệp nhân này gây ảnh hưởng

tôi quan trọng, chúng có thể chấm dứt được cả dòng sinh tử. Chính khi dạy về nhân quả, Thế Tôn chú trọng nhiều nhất cho việc tạo ra nghiệp mới trong hiện tại, chú trọng ở điểm đoạn diệt nghiệp hơn là tạo tác nghiệp thiện. Đây là mục đích giải quyết của đời sống Phạm hạnh.

Một lần ngoại đạo phát biểu: "Người này làm nghiệp như thế nào, thì người ấy cảm thọ quả như vậy". Đức Thế Tôn đã bác bỏ quan điểm đó, Ngài dạy: "*Người này làm nghiệp được cảm thọ như thế nào, như thế nào, thì người ấy cảm thọ quả dị thực như vậy, như vậy*". (Tăng Chi I, tr. 284).

Trong tài liệu văn học Việt Nam có một số quan điểm phê bình văn học cho rằng cụ Nguyễn Du trong Đoạn Trường Tân Thanh chịu ảnh hưởng sâu sắc của Phật giáo, và lẫn lộn nhân quả với các thuyết Thiên mệnh và Tiên định.

Trong thời gian Kiều luân lạc, cụ Nguyễn Du viết:

*"Cho hay muôn sự tại trời
Trời kia đã bắt làm người có thân.
Bắt phong trần phải phong trần,
Cho thanh cao mới được phần thanh cao"*.

Khi Kiều vừa hết kiếp đoạn trường, thì cụ viết:

*"Có trời mà cũng có ta,
Tu là cội phúc, tình là dây oan"*.

Cho đến đây, Kiều mới bình tĩnh hơn để nhận định cuộc đời. "Trời" ấy là ý nghĩa của nghiệp cũ, "ta" ấy là ý nghĩa của nghiệp mới. Chỉ có hai câu thơ sau mới liên hệ gần với giáo lý nhân quả của Phật giáo.

Phải phát biểu là nhân quả của Phật giáo hoàn toàn không phải là thuyết Thiên mệnh, Số mệnh hay Tiên định. Nó không phải là một quyết định thuyết (déterminisme).

Lại có một quan điểm không phải Phật giáo truyền thống cho rằng, ngoài nghiệp thiện ác, còn có nghiệp vô ký, kết quả của hành động vô ký (vô ký mà không phải là duy tác). Quan điểm này không được Nikāya, Đại Tỳ-bà-sa và Duy Thức Pháp Tướng tông chấp nhận. Như đã định nghĩa từ đầu, nghiệp là hành động có tác ý. Nhân quả luôn luôn liên hệ đến nghiệp. Chính do vì có nghiệp cảm mới có động cơ chính vẽ thành tiến trình của nhân quả.

-oOo-

Qua các phần được trình bày ở trên, chúng ta thấy rằng không thể nào có được một công thức nhứt định nào về nhân quả. Không thể nào lập được một bảng liệt kê đối chiếu giữa các loại nhân và quả, bởi vì nhân và quả đều là Duyên sinh, mang ý nghĩa bất định như các pháp hữu vi khác. Phương trời hiện tại và tương lai của quả dị thực luôn luôn mở rộng, nó cũng có thể được chấm dứt với sự chấm dứt sinh tử của một bậc A-la-hán, bậc đã trừ hết lậu hoặc. Phương trời quả dị thực ấy mở rộng, bởi vì nó tùy thuộc vào việc vận dụng khả năng giải thoát hầu như vô tận trong hiện tại của con người.

Đối với bất cứ một pháp hữu vi nào, chúng ta chỉ có thể hiểu rõ ngọn nguồn của nó khi chúng ta đã đoạn tận tham ái, chấp thủ hay vô minh./.

Chương Hai - Pháp Bảo Tiết V

Nghiệp và Nghiệp báo

Tổng Quát về Nghiệp

Như đã được bàn ở tiết Nhân Quả, nghiệp là động cơ về nên tiến trình nhân quả, luân hồi của con người. Nay chúng ta tìm hiểu thêm giáo lý về nghiệp của Phật giáo.

Chữ Nghiệp dịch từ chữ Karma (Sanskrit) hay Kamma (Pàli), có nghĩa là ***hành động có tác ý*** (volitional action) của thân, khẩu, và ý. Các hành động không có tác ý thì chỉ là hành động mà không được gọi là nghiệp. Tác ý ấy chính là hoạt động của hành uẩn hay tư tâm sở (cetànà). Tác ý thì hoặc thiện, hoặc ác, hoặc phi thiện phi ác.

Như thế, nói đến nghiệp là nói đến nghiệp thiện, nghiệp ác trong vòng sinh diệt của hiện tượng. Đây chính là nghiệp hữu lậu. Trong các Kinh, thỉnh thoảng có đề cập đến nghiệp vô lậu, nhưng, tương tự như nhân quả, ở đây phải hiểu là mượn từ để diễn đạt. Thực ra, vô lậu thì ở ngoài vòng nghiệp, theo định nghĩa về nghiệp ở trên.

Một trong năm điều mà Thế Tôn dạy các đệ tử của Ngài, tại gia hay xuất gia, phải thường xuyên quan sát là nghiệp:

"Ta là chủ nhân của nghiệp, là kẻ thừa tự của nghiệp, nghiệp là thai tạng, nghiệp là quyến thuộc, nghiệp là điểm tựa. Phàm nghiệp nào sẽ làm, thiện hay ác, ta sẽ thừa tự nghiệp ấy". (Tăng Chi II, tr. 77)

Do vì nghĩ đến khổ đau mà con người phải cảm thọ như là hậu quả của chính các hành động ác của thân, khẩu, ý của con người, nên Thế Tôn dạy rõ giáo lý về nghiệp để khích lệ con người đi vào các thiện nghiệp ngõ hầu cảm nhận được hạnh phúc lâu dài của Trời. Cá nhân cũng được hạnh phúc và cõi đời cũng được hạnh phúc hơn ngay trong hiện tại và cả tương lai. Từ thiện nghiệp, con người dễ đi vào giải thoát hơn.

*"Ý dẫn đầu các pháp,
Ý làm chủ, ý tạo,
Nếu với ý ô nhiễm
Nói năng hay hành động,
Khổ não bước theo sau
Như chiếc xe theo chân con vật kéo". (Dhp. 1).*

*"...
Nếu với ý thanh tịnh (thiện)
Nói năng hay hành động
An lạc bước theo sau,
Như bóng không rời hình". (Dhp. 2)*

Qua các lời dạy trên của Thế Tôn, chúng ta có cảm nhận ngay rằng, chính do vì có nghiệp quả mà nghiệp nhân được bàn đến.

Tìm hiểu về nghiệp, thực ra là công việc tìm hiểu về nghiệp báo hay quả dị thực của nghiệp.

Về quả dị thực của nghiệp, hay gọi là nghiệp quả, chúng ta đã nói đến ở phần nhân quả. Ở đây, tưởng cũng cần nhấn mạnh một số điểm đưa đến sự hiện hành của quả dị thực:

- Điểm thứ nhất, do ý làm chủ tạo tác ra nghiệp nên cường độ tác ý mạnh yếu có ảnh hưởng lớn đến sự hiện hành và thời điểm hiện hành của nghiệp quả.
- Trong thời gian đi đến nghiệp quả, các nghiệp mới có ảnh hưởng lớn đến quả hiện hành của các nghiệp cũ.
- Tâm lý của người thọ báo quyết định cảm thọ khổ, lạc nhiều hơn là chính quả báo dị thực.

- Cận tử nghiệp (các hành động của ý thức trước lúc chết) có ảnh hưởng quyết định sanh thú hơn là các loại nghiệp khác.

- Thông thường, ác nghiệp dẫn đến ác quả, ác thú; thiện nghiệp dẫn đến thiện quả, thiện thú tương ứng.

Tuy nhiên, như Thế Tôn đã dạy, khó mà tư duy được về quả dị thực của nghiệp. Lẽ giản dị là vì tất cả nghiệp nhân, nghiệp quả đều là Duyên sinh nên mang nghĩa bất định.

Phái Túc Mệnh Luận (thuộc Nam tông) thì chủ trương túc nghiệp, có nghĩa là không thể chuyển nghiệp, nghiệp cũ quyết định quả báo hiện tại. Chủ trương này nghe không phù hợp với tính chất Duyên sinh, bất định của các pháp. Nếu nghiệp không thể chuyển được thì làm sao có sự kiện giải thoát ngay trong hiện tại? Thực ra, con người tạo tác nhiều nghiệp ở quá khứ khác nhau dẫn đến các kết quả định, bất định khác nhau. Điểm căn bản của giáo lý nghiệp của Phật giáo cần phải nắm vững là các quả báo ngoại giới có loại chuyển được, có loại không chuyển được; trong cả hai loại này, người thọ quả báo luôn luôn có điều kiện tâm lý độc lập để nhận chịu ảnh hưởng hay không. Chính vì vậy mà Phật giáo đã chỉ dạy con đường tu tập huấn luyện và chuyển đổi tâm lý để đi đến giải thoát. Giải thoát có nghĩa là giải thoát nghiệp, không để bị chi phối bởi nghiệp nhân hay nghiệp quả. Giáo lý Duyên Khởi của Phật giáo đã xác định rất rõ ràng là có khổ, ái... nhưng không có ai khổ, ái... hay chỉ có nghiệp quả mà không có người thọ quả. Thế mới là lối vào giải thoát.

Thực sự, không có một loại nghiệp nào được gọi là định nghiệp cả, nếu mức độ giác tỉnh của ta đủ mạnh để đoạn tận các lậu hoặc. Khi giải thoát đã có thể thực hiện ngay trên cõi đời này thì hẳn nhiên đi đến kết luận rằng tất cả nghiệp đều có thể được chuyển hóa.

Nghiệp do chính con người tạo tác (hay do ý tạo tác) thì cũng do chính con người đoạn trừ (hay do ý đoạn trừ). Nó là cái gì rất chủ quan của tâm lý, được coi như không liên hệ gì đến các quyền năng bên ngoài, nên con người chủ động trong việc phát khởi, duy trì hay dứt bỏ nó.

Nghiệp thiện, ác không phải do hành động thuộc loại thiện, ác làm nên, mà là do ý chấp thủ tướng thiện, ác. Khi ý (hay tâm) rời khỏi chấp thủ, tham ái thì bấy giờ nghiệp không có như duyên để thành lập hay tồn tại. Bấy giờ các hành động biểu hiện của thân, khẩu, ý được gọi là hành động duy tác (kriyà).

Các Loại Nghiệp.

Có hơn sáu mươi danh từ nói về nghiệp. Ở đây chỉ trình bày một số nghiệp căn bản.

- Nhiều phẩm Kinh gọi các nghiệp thiện là *bạch nghiệp* (hay nghiệp trắng), gọi nghiệp ác là *hắc nghiệp* (nghiệp đen), gọi các hành động duy tác của các bậc Thánh là *phi hắc, phi bạch* (nghiệp không trắng, không đen).

- Các nghiệp nhất định sẽ đưa đến kết quả gọi là *định nghiệp*, nghiệp không dẫn đến kết quả, hay kết quả xuất hiện ở một thời điểm rất xa không định được gọi là *bất định nghiệp*.

- Nghiệp cảm thọ riêng của từng cá nhân gọi là *biệt nghiệp*, thiện ác của thân, khẩu, ý cũng có mười gọi là *thập ác nghiệp*.

- Bát Thánh đạo, Thập Thánh đạo gọi là *Bát Thánh nghiệp, Thập Thánh nghiệp*. Và ngược lại, các nghiệp không có sanh y gọi là *duy tác nghiệp*, các nghiệp có sanh y gọi là *tác nghiệp*.

- Khi tâm con người nhận chịu quả báo, thì loại nghiệp này được gọi là *thọ nghiệp*, ngược lại, gọi là *phi thọ nghiệp*.

- Các nghiệp đưa đến quả báo trong hiện tại gọi là *hiện pháp thọ nghiệp*; các nghiệp đưa đến quả báo trong đời sống kế tiếp gọi là *sinh thọ nghiệp*; các nghiệp dẫn đến kết quả ở các đời sau gọi là *hậu thọ nghiệp*.

- Các duy tác nghiệp đều thuộc *vô lậu nghiệp*, nghĩa là nghiệp không có sanh y. Các nghiệp khác còn lại, ngoài vô lậu nghiệp, là *hữu lậu nghiệp*.

- Khi quả báo đến ở thời điểm khác với thời điểm tạo tác thì nghiệp này được gọi là *dị thời nhi thực nghiệp*; khi kết quả đổi khác với loại nhân tạo tác (biến chất) thì gọi là *dị loại nhi thực*. Khi kết quả đổi khác một phần (biến tướng) thì gọi là *biến dị nhi thực nghiệp*.

- Khi nghiệp có quả báo ở thời gian gần thì gọi là *thực nghiệp*, khi nghiệp có quả báo ở thời gian xa, thì gọi là *phi thực nghiệp*.

- Khi nghiệp đưa đến chịu báo ít thì gọi là *thiểu thọ nghiệp*; khi nghiệp đưa đến chịu báo nhiều thì gọi là *đa thọ nghiệp*.

- Nghiệp quyết định nơi thác sinh thì gọi là *dẫn nghiệp*; dẫn nghiệp có khi được cắt nghĩa là nghiệp rõ rệt trong cuộc sống.

- Chúng sanh tuy sinh cùng một cảnh giới, nhưng vận mệnh có nhiều loại, đây là *mãn nghiệp*, có khi gọi mãn nghiệp là các nghiệp còn lại ngoài dẫn nghiệp.

- Nghiệp nhân để được tái sinh về cõi Người gọi là *Nhơn nghiệp*. Tương tự, ta có *Thiên nghiệp*, *Địa ngục nghiệp*, *Nga quỷ nghiệp* và *Súc sinh nghiệp*.

Thăng Pháp Tập Yếu Luận (Tỳ-đàm) thì phân loại nghiệp có bốn; bốn loại theo công tác, bốn loại theo sức mạnh dẫn đến quả báo.

1. Phân loại theo công tác:

- *Sanh nghiệp* (Janakakamma) là nghiệp chi phối sự sanh trưởng cho đời sau (như sinh ra Năm uẩn). Chết chỉ là hiện tượng tạm thời, kết liễu tạm thời. Chính sát-na sau cùng định đoạt nơi thọ sanh.

- *Trì nghiệp* (Upathavakakamma) là nghiệp đi theo sanh nghiệp và duy trì, nâng đỡ nghiệp này cho đến khi mệnh chung.

- *Chướng nghiệp* (Upapitakakamma) là nghiệp làm yếu ớt, chậm trễ hay dừng lại sự kết thành của sanh nghiệp, trái với trì nghiệp.

- *Đoạn nghiệp* (Upaghatakakamma) là nghiệp tiêu diệt năng lực của sinh nghiệp, như một mũi tên đang bay bị một sức mạnh cản lại khiến rơi xuống. Sức mạnh ấy gọi là đoạn nghiệp.

2. Phân loại theo sức mạnh:

- *Cực trọng nghiệp* (Garukakamma) như tội ngũ nghịch giết cha, mẹ, A-la-hán, phá hòa hợp Tăng và làm thân Phật chảy máu. Nghiệp này còn gọi là vô gián nghiệp.

- *Cận tử nghiệp* (Ásannakamma) là nghiệp tạo ra hay nhớ nghĩ lúc lâm chung. Nghiệp này rất quan trọng vì nó chi phối đến việc thác sinh.

- *Tập quán nghiệp* là chính những hành động trở thành tập quán tác thành cá tính con người. Tập quán nghiệp tốt có thể giúp con người hoan hỷ khi chết, và ngược lại.

- *Tích lũy nghiệp* là các nghiệp còn lại, ngoài ba nghiệp trên được gọi là tích lũy nghiệp. Nghiệp này như chỗ chứa đựng các nghiệp của một chúng sanh.

3. Phân loại khác:

Hiện báo, sanh báo, hậu báo nghiệp và vô hiệu nghiệp. Vô hiệu nghiệp (Ahosikamma) là nghiệp mà quả báo không thành tựu ở đời này hay đời sau.

Loại Nghiệp Nào Dẫn Đi Đầu Thai?

Trong một cuộc đời có nhiều nghiệp thiện, ác lẫn lộn, vậy thì khi kết thúc đời sống, loại nghiệp nào dẫn đi đầu thai?

Thông thường, tập quán nghiệp nào mạnh nhất thì sẽ sống dậy mãnh liệt nhất trước lúc chết, do đó có nhân tố mạnh quyết định nơi đầu thai. Tuy nhiên, cận tử nghiệp là nghiệp vừa được tạo tác ra trước lúc chết (thiện hoặc bất thiện) là yếu tố quyết định cảnh giới thác thai, như đã được đề cập.

Khi có sự kiện cận tử nghiệp quyết định cảnh giới đầu thai, thì hẳn nhiên rằng những tâm niệm (hay ý lực) sau cùng giữ vai trò quyết định. Điều này cũng nói lên rằng với một người có tu tập tâm, thường hành chánh niệm, tỉnh giác sẽ giữ được phần chủ động trong việc đi thác thai. Nếu sự tỉnh giác sau cùng, trước lúc chết này đủ mạnh đoạn trừ tham ái (dục ái, hữu ái, và vô hữu ái) thì có thể giải thoát nghiệp ngay tại chỗ, không còn đi đầu thai nữa.

Nghiệp tạo ra trong suốt đời này, như vậy, chỉ được xem là có mặt khi chúng ta còn chấp thủ ngã, còn tự đồng hóa mình với nó; một khi tâm niệm mình giác tỉnh, làm chủ, không tự đồng hóa mình với nghiệp, không thấy có tự ngã, không thấy mình có trong nghiệp hay nghiệp có trong mình... thì sự có mặt của nghiệp được xem như không có. Như thế cho đến sát-na sau cùng của cuộc đời, đương sự và những ai chứng Túc mệnh thông mới biết được cảnh giới đi đầu thai, nghiệp nào của mình dẫn mình đi đầu thai.

Về tự thân, nếu tâm trước lúc chết đầy dục ái mà có gìn giữ năm giới thì có thể sanh về cõi Người; nếu tâm dục ái mà hành thập thiện thì sẽ được sanh về Dục giới thiên; nếu tâm đầy dục ái mà không tu thập thiện, không có Thiên định, không giữ ngũ giới, thì sẽ sinh về một trong ba nơi: địa ngục, ngạ quỷ, hay súc sanh; nếu tâm nhằm chán ngũ trần (sắc, thanh, hương, vị, xúc) mà có tu tập giới, định, vào được một trong bốn Thiên, thì sẽ được sanh

về cõi trời Sắc giới với cảnh giới tương ứng; nếu tâm nhằm chán Sắc giới có tu tập tứ sắc định thì sẽ được sanh về Vô sắc giới; nếu tâm sanh nhằm chán sinh tử, muốn được thoát ly sinh tử, thì do vì lòng còn vướng vô sắc ái nên sẽ tùy theo nghiệp trước lúc chết mà thác sinh về cảnh giới tương ứng ở cõi Vô sắc. Như thế, rõ ràng chúng ta có điều kiện tâm lý để chọn lựa cảnh giới thác sinh ngay trong đời sống hiện tại, nếu chúng ta biết sửa soạn tâm lý tương ứng với cảnh giới muốn thác sinh.

Thác sinh là nghiệp thức thác sinh, cái mà ta gọi là nghiệp lực, là vô minh, là tham ái hay chấp thủ. Khi tham ái diệt thì thức diệt, vô minh diệt, chúng ta không có gì để nói đến nghiệp hay vấn đề thác sinh nữa.

Nghiệp vốn có nguồn gốc từ sự nhận lầm các pháp có ngã tướng, từ đó ái thủ mới sinh. Con đường giải thoát nghiệp là con đường đi ra khỏi sự nhận lầm ấy để giác tỉnh rằng các pháp là Vô ngã tướng. Thực tại Vô ngã thì không có đến, không có đi, không có sinh, không có diệt, không có nghiệp. Trở về lại định nghĩa của Nghiệp (Kamma) từ đầu, mọi vấn đề về nghiệp đều phát sinh, từ chỗ tác ý (volition). Nếu ta nhiếp ý thanh tịnh, giác tỉnh đi ra khỏi thiện, ác thì tất cả là thực tại như thực của không sinh, không diệt, không đến, không đi ấy. Đây chính là trọng điểm của giáo lý về Nghiệp của Phật giáo, và là trọng điểm của vấn đề tìm hiểu ý nghĩa giáo lý ấy vậy./.

Chương Hai - Pháp Bảo Tiết VI

Luân hồi (Samsara)

Tiếp theo nhân quả và nghiệp báo, Luân hồi thường được đề cập đến. Luân hồi có là do có nghiệp báo, có nhân quả.

Luân hồi là từ dịch của từ Pàli "Samsàra" (hay Skt, Samsàra) có nghĩa là sự chuyển sinh, sự tái sinh, sự đi đến. Thường, từ nói đủ là bánh xe sinh tử, hay bánh xe chuyển sinh (Samsàracakka), diễn đạt đường sinh tử không có đầu, không có đuôi, quay mãi như bánh xe quay tròn không tìm thấy điểm khởi đầu. Đây là ý nghĩa của từ luân hồi (luân: bánh xe, hồi: quay tròn).

Sinh tử, luân hồi có là do con người mê mờ không thấy rõ thật pháp Vô ngã pháp mà sinh ra chấp thủ ngã, pháp và tham ái. Do chấp thủ, tham ái mà tạo ra các nghiệp thiện, ác khiến đi vào sinh tử, không thấy lối ra. Lối đi vào

sinh tử của chúng sinh trải qua thời gian không kể xiết vẽ thành vòng luân hồi quay mãi. Như lời Thế Tôn dạy được ghi lại ở bài kệ số 60 trong kinh Pháp Cú :

*"Đêm dài đối với kẻ thức,
Đường dài đối với kẻ mệt,
Luân hồi dài đối với kẻ ngu,
Không biết rõ chọn diệu pháp".*

Trong Kinh Đại Duyên (Trường Bộ Kinh III), Thế Tôn dạy rõ chọn diệu pháp ấy là Duyên khởi:

"Này A-nan, chính vì không giác ngộ, không thâm hiểu giáo pháp Duyên khởi này mà chúng sinh hiện tại bị rối loạn như một ổ kén, rối ren như một ống chỉ..., không thể nào ra khỏi khổ xứ, ác thú, đọa xứ, sinh tử". (tr. 56).

Như thế, nói đến Luân hồi chính là nói đến vòng quay của mười hai chi phần nhân duyên của Duyên khởi trải qua ba đời quá khứ, hiện tại và tương lai. Cho đến khi nào mười hai nhân duyên đoạn diệt, cho đến khi ấy vòng quay của Luân hồi mới chấm dứt. Nói cụ thể hơn, cho đến khi nào vô minh hết, tham ái hết hay chấp thủ không còn, cho đến khi ấy chúng ta mới đi ra khỏi vòng quay của Luân hồi; nhưng cho đến khi nào vô minh, chấp thủ hay tham ái còn, thì vòng luân hồi tiếp tục quay vô cùng tận.

Chúng ta có thể hình dung con đường Luân hồi như những đường rầy xe lửa nhiều chiều chạy qua lại, lên xuống, vòng quanh từ các cõi địa ngục, ngạ quỷ, súc sinh cho đến Người, A-tu-la, năm cảnh trời Dục giới, bốn cảnh trời Sắc giới và bốn cảnh trời Vô sắc, mà nghiệp lực hay nghiệp thức của chúng sanh thì như những con tàu; và nhiên liệu, động cơ quay chuyển con tàu chính là tham ái, chấp thủ. Tùy theo nghiệp lực của chúng tạo ra trong đời sống hiện tại, và tùy theo cận tử nghiệp của chúng ta, con tàu sinh tử của chúng ta sẽ chuyển bánh, sau khi chết, đi từ ga cuộc đời này đến ga tiếp theo tương ứng với nghiệp ấy. Nếu ngay trong đời sống hiện tại, tất cả nhiên liệu tham ái và chấp thủ đã được công phu tu tập của ta đốt cháy sạch, thì con tàu sinh tử của ta sẽ thôi không còn chuyển bánh. Điều này không có nghĩa là con tàu vẫn ở lại ga đời này, mà có nghĩa là tất cả nhà ga sinh tử không còn liên hệ gì đến con người giải thoát nữa. Ở đây, sinh tử chính là tham ái, chấp thủ, cũng chính là con tàu và các nhà ga. Cái gọi là Luân hồi thực ra đây chính là sự quay chuyển của vô minh. Khi vô minh được đoạn tận, thì tất cả con tàu, đường sắt và các nhà ga đều được đốt cháy sạch. Tất cả những thứ ấy bị đốt sạch, nhưng không phải vì thế mà trở thành rỗng không, mà là để

lộ thực tại toàn bích, giải thoát không còn lại một dấu vết nào của sinh tử. Bây giờ con người giải thoát, hay thật ngã chính là thực tại.

Hiếu Luân hồi, do đó, chính là nội dung của hiếu biết Nhân quả, Nghiệp báo, Tứ đế hay Duyên khởi.

Ở đây, chỉ có một vấn đề chúng ta cần tìm hiểu là cái gì đi luân hồi? Với con người Năm uẩn, thì cái gì đi luân hồi?

Theo Nikàya và A-hàm, như chúng ta đã thấy ở phần trình bày về nghiệp báo, nghiệp thức đi đầu thai. Khi chết là chết cái thân sắc uẩn, bốn uẩn còn lại, được xem như thu vào thức uẩn, tạo thành một sức mạnh, gọi là nghiệp lực tiếp tục quay chuyển, chuyển sinh. Nghiệp thức này (còn được gọi là hương âm) hợp với danh-sắc mới tạo thành thân mới. Tại đây, có nhiều quan điểm chủ trương có thân trung âm, thân trung gian ở giữa thân của đời này và thân của đời sau như các nhà ngoại đạo của Số luận, như Đông sơn bộ, Chính Lượng bộ và Hữu bộ (thuộc Nam Tạng). Kinh bộ (Nikàya) và A-hàm, Đại chúng bộ, Phân biệt luận... thì chủ trương không có thân trung hữu.

Thê Hữu cho rằng thân trung hữu kéo dài một thời gian tối đa bảy ngày. Thiết-ma-đạt-đa thì cho thời gian của thân trung hữu có thể kéo dài đến bốn mươi chín ngày. Có lẽ do chịu ảnh hưởng thuyết này mà một số Phật tử Việt Nam ngày nay có tập quán cúng thất thất trai tuần.

Kinh bộ (Nikàya) và A-hàm thì cho rằng từ tử tâm chuyển qua kiết sanh tâm (patisandhi) đi vào thân mới chỉ trong vòng từ một đến hai sát-na, nên không cần có thân trung hữu.

Nikàya và A-hàm gọi nghiệp thức đi đầu thai là hương âm (gandhaba) và không cắt nghĩa hương âm là tầm hương, có thức ăn là mùi thơm, trong khi đó quan điểm kia thì cho thức ăn của thân trung hữu là hương thơm và gán cho nó cái tên tầm hương (đi tìm hương thơm).

Nikàya ghi rõ con người chết là do sắc thân đoạn diệt, do thọ mạng hết, hoặc do nghiệp ở đời hết, nhưng cũng có trường hợp chết ở ngoài ba trường hợp trên gọi là chết "bất đắc kỳ".

Chúng tôi nghĩ rằng quan điểm chết đi đầu thai liền thì phù hợp với truyền thống Phật giáo nguyên thủy, qua Nikàya và A-hàm, hơn là quan điểm trung âm thân, dù là trường hợp chết "bất đắc kỳ".

Nhiều nơi trong các Kinh, gồm Kinh Đại Niết-bàn (Trường Bộ Kinh III), ngay khi có một Phật tử hay một tu sĩ qua đời, Tôn giả A-nan thường hay bạch hỏi Thế Tôn về sanh thú của các vị ấy và Thế Tôn trả lời rõ cảnh giới đầu thai của các vị ấy. Có lần, Thế Tôn đã quở nhẹ Tôn giả A-nan tại sao cứ làm phiền Thế Tôn với những câu hỏi như thế. Ý của Thế Tôn không muốn đề cập nhiều đến chuyện đầu thai ấy, thành thử ngày nay chúng ta không cần thiết đòi hỏi phải đi sâu vào vấn đề đầu thai ấy.

Tình trạng gọi là thân trung gian, nếu có, ta có thể hiểu đây cũng là một thân luân hồi thuộc một cảnh giới, chỉ khác các cảnh giới khác về thời gian tồn tại ngắn hay dài mà thôi. Khi đã có thân thì đây là thân rồi.

Có lần (Trương Ứng và Tiểu Bộ) Tôn giả Mục-kiền-liên (Moggallāna) chỉ cho một Tỷ-kheo trẻ tuổi biết rằng giữa hư không này Tôn giả thấy (bằng thiên nhãn) có nhiều cảnh giới đầu thai với các thân khác nhau và chịu các quả báo khác nhau. Vị Tỷ-kheo bạch hỏi Thế Tôn tại sao không nghe Thế Tôn dạy về các cảnh giới đó? Thế Tôn đã dạy là các cảnh giới đó có nhưng ngại vì khó tin, và lại không liên hệ mật thiết với mục đích phạm hạnh nên Thế Tôn không dạy. Thế là, cảnh cảnh giới con người đã có những thân sắc khác với sắc chất, đây là cảnh giới khác rồi hà tất phải lập thêm thân trung ấm.

Hẳn là ở đây không nỗ lực để chứng minh Luân hồi có, vì nó vốn có rồi, như đã được đề cập ở phần Nhân quả và Nghiệp báo.

Qua các mẫu chuyện Bốn sanh (Tiểu Bộ Kinh) nói về các tiền thân của đức Phật, ta có thể hình dung ra cuộc Luân hồi dài, mênh mông như thế nào. Tại đây chúng ta có thể rút ra được thêm một kết luận rằng chúng sinh đi vào Luân hồi bằng hai động cơ chính: hoặc do nghiệp lực bị cuốn hút vào Luân hồi một cách bị động, hoặc do nguyện lực - như trường hợp chư Bồ-tát đi vào sinh tử một cách chủ động vì lòng đại bi thương chúng sinh, đi vào để mà giáo hóa. Trường hợp đi vào do nghiệp lực thì gọi là bị Luân hồi; nhưng trường hợp đi vào do nguyện lực độ sinh thì khác, gọi là giải thoát Luân hồi cho chúng sinh và cho tự thân.

Luân hồi cũng như mọi pháp khác, nó là do Duyên sinh nên Vô ngã. Không thể có một pháp như thực gọi là Luân hồi, mà chỉ có thể nói tự thân của Luân hồi cũng chính là như thực khi vô minh không còn ngăn che nữa. Nếu Luân hồi có tự ngã thì sẽ không bao giờ có sự kiện giải thoát Luân hồi cả.

Nhưng sự kiện giải thoát Luân hồi thì có thực, nên Luân hồi phải là không có tự ngã.

Giáo lý Phật giáo chỉ cho thấy có Luân hồi. Nhưng trọng điểm của giáo lý này là giải thoát Luân hồi. Thế nên, rốt ráo mà nói Luân hồi chỉ có mặt ở vô minh mà không có mặt trong thực tại như thực. Nó có mà cũng như không có. Chúng ta đừng hoài công đi tìm thực chất của Luân hồi (hay nguồn gốc của Luân hồi), bởi vì theo Phật giáo, tất cả cái gì thuộc pháp hữu vi, thuộc sinh tử, Luân hồi đều là hư vọng, không có gốc. Vọng thì thực sự không có gốc.

Luân hồi, đây chỉ là từ ngữ chỉ hiện tượng lên xuống, qua lại hay sinh diệt của chúng sinh. Nó không phải là một giáo lý như Nhân quả hay Nghiệp báo, nên chúng ta khỏi đi sâu vào vấn đề tìm hiểu nó. Chỉ vì vấn đề Luân hồi đã một lần đặt ra thì chúng ta cũng phải đề cập đến./.

Chương Hai - Pháp Bảo Tiết VII

Sáu Giới - Mười Hai Xứ - Mười Tám Giới

Sáu giới là sáu yếu tố làm nên con người và thế giới. Đây là những yếu tố: đất, nước, gió, lửa, không gian và thức.

Mười hai xứ thì gồm có sáu xứ ở trong: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý căn, và sáu xứ ở ngoài: sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp. Đây là thế giới của tướng trạng.

Mười tám giới là hình thức triển khai của sáu giới, gồm có sáu căn, sáu trần và sáu thức (nhãn thức, nhĩ, tỉ, thiệt, thân và ý thức).

Kinh Giới Phân Biệt (Trung Bộ Kinh III), Kinh Phân Biệt Giới (Trung A-hàm, số 162) và Kinh Phân Biệt Lục Xứ (Trung A-hàm, số 163) trình bày rõ về sáu giới và mười hai xứ.

Thực sự mười hai xứ và mười tám giới được bao hàm trong sáu giới. Thế Tôn đã trình bày sáu giới theo phương pháp phân tích, chỉ rõ sáu giới chính là con người và thế giới. Đây cũng là mười hai xứ và mười tám giới. Con

người luôn luôn được nhìn gắn chặt với thế giới. Nói khác đi, con người và thế giới cũng chính là sáu giới, mười hai xứ hay mười tám giới ấy, chúng không phải hai, không khác. Chúng đều có cùng pháp tính Duyên khởi tính. Bằng phương pháp phân tích này, người nghe có thể giác ngộ rằng ngã và pháp đều Vô ngã để rời khỏi chấp thủ tướng, nguyên nhân của sinh tử, khổ đau. Thế Tôn đã dạy nhìn sáu giới, mười hai xứ hay mười tám giới: ***không phải là ta, không phải là của ta, không phải là tự ngã của ta***, để từ đây sinh tâm từ bỏ, yếm ly.

Những tư duy "tôi là các căn, các trần hay các thức", những ý niệm "tôi là", "tôi đã là", "tôi sẽ là" đều là vọng tưởng rơi vào ngã mạn, không phù hợp với giáo lý giải thoát của Thế Tôn.

Như đã được trình bày ở Duyên khởi và Năm uẩn, chi phần "sáu xứ", chi phần "xúc", chi phần "thức" (hay thức uẩn) tự nó là Duyên sinh, nên Vô ngã. Tại đây, A-hàm và Nikàya đều có một cái nhìn giống nhau. Chúng ta không thể hiểu lầm cho rằng A-hàm, hay Nikàya chủ trương các giới, các xứ là thực hữu hay hằng hữu.

Cái mà giáo lý Phật giáo gọi là thế giới, hay con người, chỉ là sự tổ hợp của các căn, các trần và các thức. Tự thân của căn, trần, thức đã là Duyên sinh, Vô ngã, nên thế giới và con người đều Vô ngã.

Chính giáo lý về sáu giới, mười hai xứ, mười tám giới đặt trọng tâm ở điểm Vô ngã này, mục đích là để soi sáng cho người nghe thấy rõ nhân Vô ngã, pháp Vô ngã để trừ bỏ mọi chấp trước, vọng tưởng.

Thế Tôn đã dạy Kinh Sáu Giới cho một tu sĩ trẻ tuổi là Phất-ca-la-sa-lợi (Pukkusàti) tại một chái nhà lá của thợ làm đồ gốm trong một đêm trú mưa để khai ngộ người tu sĩ trẻ tuổi này. Nghe xong, Phất-ca-la-sa-lợi đắc A-na-hàm quả ngay (tại chỗ).

Chúng ta cũng bàn đến Sáu giới này trong phần các chủ trương về Duyên khởi như Tứ đại hay Lục đại Duyên khởi. Tưởng ở đây chúng ta không phải đi sâu vào nội dung của từng giới (địa, thủy, hỏa, phong, không và thức)./.

Chương Hai - Pháp Bảo Tiết VIII

Giới học

Giới học là một trong ba học: Giới, Định, Tuệ. Ba học còn được gọi là ba vô lậu học. Gọi là vô lậu học là vì ba học này đưa đến đoạn trừ các lậu hoặc, đưa đến giải thoát mà không phải đưa đến các phước báo sanh thiên.

Ý Nghĩa Của Giới

Thông thường, Giới được hiểu là ngăn ngừa điều quấy, dứt dừng điều ác ("phòng phi chỉ ác"), hoặc ngưng điều ác và làm điều thiện ("chỉ ác, tác thiện").

Trong Bát Chánh đạo, Giới là giới uân gồm có chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng. Ở đây chỉ sự ngăn ngừa các hành động lỗi lầm của thân và khẩu. Khi các hành động lỗi lầm không được làm thì tránh được nhiều sự tổn hại cho những người khác. Đây đã nói lên ý nghĩa "tác thiện" của giới.

Chữ Giới trong Giới bốn Ba-la-đề-mộc-xoa (Sk: Pràtimoksa, Pàli: Patimokkha) có nghĩa là Biệt giải thoát hay Xứ xứ giải thoát, Tùy thuận giải thoát. Biệt giải thoát là giải thoát từng phần; giữ giới nhiều thì giải thoát nhiều, giữ giới ít thì giải thoát ít. Tùy thuận giải thoát là giải thoát tùy thuộc vào quả hữu vi hay vô vi của người hành.

Từ điển của Rhys Davids cắt nghĩa Giới (Silà) có gốc từ ngữ căn Sil. Ngữ căn Sil có hai nghĩa: Upadhàranà (luân lý, đạo đức của Phật giáo, cách cư xử, tư cách đạo đức) và Samàdhi (Định).

Từ Patimokkha thì có nghĩa là, theo cách phân tích từ ngữ, trói buộc các hành động, giữ gìn, thúc liễm các hành động của thân và khẩu không để cho rơi vào đường ác, sai lầm, tổn hại mình và người. Ví như buộc mồm trâu để ngăn nó ăn lúa mạ.

Giới trong nghĩa của ngày trai giới (Pàli: Uposatha, Sk. Upavasatha, Hán dịch là Bồ-sa-tha), có nghĩa là tịnh trú, trưởng dưỡng, trưởng tịnh và thiện túc.

Tăng Chi (III - A) định nghĩa ngày trai giới là ngày thực hành hạnh sống của vị A-la-hán (chỉ giữ tám giới).

Trong ba mươi bảy phẩm trợ đạo, Thế Tôn dạy: Giới là nền tảng của bốn Niệm xứ, bốn Chánh cần, bốn Như ý túc, Năm Căn, Năm Lực, Bảy Bồ-đề

phần và Tám Thánh đạo phần. Ví như đất là nền tảng, không có nó thì các loài động vật không thể di chuyển, cũng thế, không có Giới thì ba mươi bảy phẩm trợ đạo không thể được tu tập viên mãn.

Qua các định nghĩa trên, Giới giúp cho hành giả đạt được hai mục tiêu: không làm các điều ác (*chư ác mạc tác*), làm các việc lành (*chúng thiện phụng hành*). Mục tiêu thứ ba của Phật giáo là giữ tâm ý thanh tịnh, loại bỏ hết các lậu hoặc (*tự tịnh kỳ ý*) và cũng là mục tiêu cứu cánh, cần phải nhờ đến việc thực hành định uẩn và tuệ uẩn.

Thời Gian Và Lý Do Thiết Lập Giới

Theo tài liệu sử của Edward J. Thomas trong cuốn "Đời sống của đức Phật" (The Life of Buddha), Giáo hội Ni được thành lập từ năm thứ năm sau ngày Thế Tôn thành Đạo. Do đó, qua năm thứ sáu một số giới luật đã bắt đầu hình thành, và hình thành tương đối rõ là vào năm thứ mười sau ngày thành Đạo. Luật tạng thì ghi mãi đến năm thứ mười ba sau ngày thành Đạo giới luật mới hẳn nhiên được hình thành, do Tôn giả Ưu-ba-ly (Upali) đặc trách. Bảy giờ Giới bốn Ba-la-đề-mộc-xoa (Patimokkha) ra đời.

Vì sao Giới bốn không được thiết lập ngay từ năm đầu của Giáo hội? -- Theo truyền thống, chư Thế Tôn chỉ thiết lập các giới điều, khi nào thấy cần thiết, khi nào đầy đủ nhân duyên. Khi có một hiện tượng vi phạm gây nên một ảnh hưởng không tốt cho sinh hoạt của Tăng chúng thì Thế Tôn mới kiết giới, thành lập thêm một giới điều để ngăn ngừa hiện tượng xấu ấy xảy ra về sau. Giới bốn cũng thế, trong những năm đầu, chư Tỷ-kheo sinh hoạt thanh tịnh trong khuôn khổ của Chánh pháp nên Thế Tôn không đề cập đến Giới bốn, mà chỉ trình bày Giới dưới những hình thức đơn giản và tổng quát nhất là hình thức hộ trì các căn, hoặc dưới hình thức chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng của Bát Thánh đạo. Mãi đến năm thứ mười ba sau ngày thành Đạo, bấy giờ có nhiều hiện tượng sinh hoạt đi ra ngoài đời sống phạm hạnh, Thế Tôn mới thành lập giới bốn Ba-la-đề-mộc-xoa.

Một hôm, Tôn giả Upali bạch Thế Tôn: "Bạch Thế Tôn, do những mục đích nào các học pháp được thiết lập cho các đệ tử của Như Lai và Giới bốn Patimokkha được tuyên đọc?"

Thế Tôn dạy, do mười mục đích mà các học pháp được thiết lập và Giới bốn Patimokkha được tuyên đọc:

- Để Tăng chúng được cực thịnh,
- Để Tăng chúng được an ổn,
- Để chặn đứng các người cứng đầu,
- Để các thiện Tỷ-kheo được sống an ổn,
- Để chế ngự các lậu hoặc ngay trong hiện tại,
- Để chặn đứng các lậu hoặc trong tương lai,
- Để đem lại tịnh tín cho những người không tin,
- Để làm tịnh tín tăng trưởng cho những người có lòng tin,
- Để diệu pháp được tồn tại,
- Để luật được chấp nhận. (Tăng Chi bộ Kinh 3B, tr. 73).

Qua mười mục đích trên, Giới bốn chỉ giới hạn ở hai phần "chỉ ác" và "tác thiện" trong ba phần - chỉ ác, tác thiện và tự tịnh kỳ ý - mà Phật giáo nhắm đến.

Như thế, Giới qua Nikàya, chỉ gồm vào các giới của tại gia và xuất gia. Đây là nội dung của Nhiếp luật nghi giới hay gọi là Biệt giải thoát giới.

Nội Dung Các Loại Giới

Có nhiều hình thức phân loại Giới. Cách phân loại thứ nhất, giới mang ý nghĩa rộng rãi của "Đại thừa". Ở đây giới có ba loại:

- Loại một gọi là Nhiếp luật nghi giới, gồm có các giới của tại gia và xuất gia: ngũ giới, bát quan trai giới, thập thiện giới và cụ túc giới.
- Loại hai gọi là Nhiếp thiện pháp giới, lấy việc thực hành tất cả việc thiện làm giới.
- Loại ba gọi là Nhiều ích hữu tình giới, lấy việc làm lợi ích cho tất cả chúng sanh làm giới.

Cách phân loại thứ hai cũng mang ý nghĩa rất rộng rãi của Đại thừa, gồm có:

- Biệt giải thoát giới, đây là nội dung của Nhiếp luật nghi giới.
- Định cộng giới, là giải thoát do định sinh, lấy định làm giới. Do tu Thiên định mà thâm tâm thanh tịnh, giới thể được cụ túc.
- Đạo cộng giới, là giải thoát do tuệ sinh, lấy tuệ làm giới. Do tu vô lậu nghiệp mà được trí vô lậu, giới thể được viên mãn.

Qua sự phân loại giới trên, nhiếp thiện pháp giới và nhiều ích hữu tình giới là thuộc Đại thừa giới; biệt giải thoát giới và định cộng giới thì được gọi là hữu lậu giới; đạo cộng giới được gọi là vô lậu giới.

Luận Câu Xá thì gọi biệt giải thoát luật nghi (hay biệt giải thoát giới) là Dục giới triền giới; gọi định sanh luật nghi (hay định cộng giới) là Sắc giới triền giới; và gọi đạo sanh luật nghi (hay đạo cộng giới) là Vô lậu giới.

Trong giới hạn của phần giới được trình bày ở đây, chúng ta không đi vào các chi tiết của giới, cũng không đi vào các giới luật xuất gia, mà chỉ trình bày những nét cơ bản của Giới học.

Tính Chất Và Nền Tảng Của Giới

Cứ theo từng giới cấm một, cũng như toàn thể Giới bổn, đặc biệt là mười giới căn bản chung cho cả tại gia và xuất gia liên hệ đến thân, khẩu và ý, chúng ta có thể tìm ra tính chất của giới và nền tảng trên đó Giới được thiết lập.

Ở đây, đơn cử giới bất sát (không được sát sanh). Căn bản của giới này là không giết người, thứ đến là không giết hại các loài chúng sanh khác. Về phần người giữ giới, khi giữ gìn giới này thì ngăn trừ được sân tâm, nuôi dưỡng được từ tâm, khiến cho tâm được an tịnh, an lạc ngay trong hiện tại; từ đây, người giữ giới không tạo các nghiệp ác để phải chịu thọ quả khổ đau trong tương lai. Về phần các người khác và chúng sanh khác, khi giới bất sát được giữ gìn thì đời sống của họ được thêm phần bảo đảm an toàn, an ổn, khỏi phải gánh chịu các hậu quả do lòng sân hận, ác hại của người khác gây ra trong hiện tại.

Đối với giới "bất dâm", "bất đạo", người giữ giới ngăn được lòng tham và không tạo thêm ác nghiệp gây ra khổ đau trong hiện tại và tương lai; tha nhân và các loài chúng sanh khác thì tránh được các tổn hại và sống an ổn.

Kết quả việc giữ giới như thế tựu trung tính chất của nó là đem lại an vui cho mình và cho người, điều hòa được sinh hoạt của tập thể, tạo nên lòng tin cho kẻ khác. Đem lại lợi ích an lạc và giải thoát cho tự thân người giữ giới, đây là trí tuệ; đem lại lợi ích an lạc cho tha nhân và các loài khác, đây là từ bi. Trí tuệ và từ bi là nền tảng trên đó Giới được thiết lập.

Hướng đi của giới là đem lại lợi ích, an lạc cho mình và người, nên giới giúp đỡ người tu tập thấy nhẹ nhàng thân và tâm, an lạc trong từng bước đi. Giới

đúng nghĩa của nó, không có ý nghĩa nào trói buộc hay tù túng cả. Ngoài một số hành động, nếu làm, hẳn nhiên phá đổ hạnh thanh tịnh nên tuyệt đối bị cấm chỉ, các sinh hoạt còn lại của người tu tập giải thoát đều được tùy duyên mà châm chước, khai mở. Ngay cả trong các trường hợp bị cấm chỉ, nếu vì "nghịch duyên" mà bị rơi vào (như là các "các tai nạn" liên hệ giới xảy đến), ngoài sự tác ý của hành giả, thì sẽ không phạm, nếu người bị nạn không khởi lên tham tâm hay sân tâm tùy thuận theo sự kiện đang xảy ra (ví dụ bị cưỡng hiếp, nếu không khởi lên lạc tâm thì không phạm).

Về các giới trọng thì tính chất khai mở của chúng còn có phần hạn chế, nhưng với các giới nhẹ thì tánh chất của chúng rất là cởi mở, linh động, phóng khoáng.

Luật tạng ghi rằng một lần các Phật tử và ngoại đạo chê trách các vị Tỷ-kheo đứng mà tiểu tiện, cho rằng cung cách đó là thô tháo, thiếu lịch nhã. Khi sự việc này được trình lên Thế Tôn, Thế Tôn bèn dạy: "Vậy thì từ nay các Tỷ-kheo, ngồi mà tiểu tiện". Nhưng ở một quốc độ khác, khi chư Tỷ-kheo ngồi tiểu tiện thì lại bị chê rằng các đệ tử của Thế Tôn toàn là nữ giới. Khi sự việc này trình lên Thế Tôn, Thế Tôn lại dạy: "Nếu vậy, thì đứng mà tiểu vậy". Thế có nghĩa là tùy theo quốc độ, tùy theo văn hóa mà thích ứng. Đây là một trường hợp điển hình nói lên tính chất linh động và cởi mở của Giới.

Như vậy giới trong giáo lý Phật giáo, không mang tính cố chấp, cứng nhắc như là giới điều (dogma), mà mang nghĩa tự nguyện, thiết thực đem lại lợi ích cho mình và người, nhằm nuôi dưỡng và phát triển tín tâm của mình và người.

Giới của Phật giáo một mặt ngăn ngừa các lậu hoặc trong hiện tại và tương lai, một mặt biểu hiện một nếp sống văn minh, lịch nhã, phù hợp với nền văn hóa và văn minh của loài Người.

Vị Trí Của Giới Trong Hệ Thống Giáo Lý Phật Giáo

Trường Bộ Kinh và Trường A-hàm đề cập đến Giới nhiều hơn là các bộ Kinh còn lại. Điển hình là Kinh Phạm Võng (của Nikàya) và Kinh Phạm Động (của Trường A-hàm) xác định rõ vị trí của Giới trong hệ thống giáo lý Phật giáo. Trong hai kinh này, Thế Tôn xác nhận chỉ có các kẻ phàm phu mới ca ngợi, tán thán Như Lai về Giới đức. Lời ca ngợi, tán thán Như Lai như thật chân chánh là ca ngợi, tán thán về Tuệ đức: Như Lai đã chứng tri, giác ngộ và tuyên thuyết các pháp sâu kín, khó thấy, khó chứng, tịch tịnh,

mỹ diệu, vượt khỏi tầm luận lý suông, rất tế nhị, chỉ có các bậc trí tuệ mới nhận hiểu.

Qua lời xác nhận ấy của Thế Tôn, ta thấy Giới chỉ mới là bước đi căn bản của Phật giáo. Thực sự nói rõ hơn, Giới chỉ là bước đầu của năm bước đi: Giới, Định, Tuệ, Giải thoát và Giải thoát tri kiến (tri kiến biết rằng đã giải thoát).

Giới là bước đi đầu, nhưng là bước đi nền tảng. Nếu hành giả rơi vào giới cầm thú (giữ giới sai lạc của ngoại đạo), hồng từ bước đi đầu này, thì không thể nào thực hiện được bốn bước đi kế tiếp.

Đây là ý nghĩa của từ ngữ Giới trong Nikàya và A-hàm.

Qua đến Bắc tạng (Đại thừa) thì từ Giới mang ý nghĩa rộng rãi bao la hơn nhiều: Giới bao gồm cả Định và Tuệ. Biệt giải thoát giới (hay Nhiếp luật nghi giới) và Định cộng giới là thuộc Hữu lậu giới, Đạo cộng giới thuộc về Tuệ giải thoát hay Vô lậu giới.

Đại Tạng Bát-nhã thì xếp Giới vào trong một sáu chi phần tu tập của Bồ-tát gọi là "Lục Ba-la-mật". Giới Ba-la-mật thì đã đồng nghĩa với đoạn trừ hết chấp thủ tướng, hay đồng nghĩa với đoạn trừ hết lậu hoặc, đây là Tuệ giải thoát.

Tuy có cái nhìn khác nhau trong sự phân loại và trình bày về Giới học của Nam tạng và Bắc tạng, nhưng nếu chúng ta nhìn kỹ vào nội dung thì thấy rõ không có sự mâu thuẫn thực sự nào cả. Nam tạng thì trình bày giới hạn Giới ở mức độ như đã được trình bày, qua giới hạn đó thì Nam tạng bàn đến phần Định và Tuệ. Sự phân ranh giới hạn này có tính cách hình thức và quy ước hơn là nội dung tâm thức của người hành trì giới. Ở Bắc tạng, thì Định và Tuệ có thể cùng được tu chung với Giới; ở người hành trì Giới, đạt đến giới Ba-la-mật hẳn là đòi hỏi người hành trì Giới phải có đầy đủ Định và Tuệ. Thiếu Định và Tuệ thì hành giả không thể nào đạt được kết quả hành giới mà ly hết thấy các tướng chấp thủ.

Thực sự, cả Nam tạng và Bắc tạng đều xác nhận không thể tách rời riêng rẽ Giới, Định, Tuệ. Nhìn vào tám chi phần trong Bát Thánh đạo thì thấy hiển nhiên điều đó. Giới (hay chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng) không thể gọi là Chánh giới, nếu không có mặt của Tuệ (chánh kiến và chánh tư duy). Thực hiện Giới cũng chính là thực hiện Tuệ, thực hiện Tuệ cũng chính là thực hiện viên mãn Giới.

Hiểu Ý Nghĩa Đúng Đắn Của Giới Và Phạm Giới

Vấn đề phạm giới đưa đến kết quả nặng, nhẹ khác nhau giữa những người tu tập có tâm lý giải thoát khác nhau, dù họ phạm cùng một lỗi. Hậu quả họ đón nhận cũng khác nhau trong hiện tại và tương lai.

Phẩm Hạt Muối (Tăng Chi Bộ Kinh I) ghi sự cắt nghĩa rõ ràng của Thế Tôn về trường hợp này. Một người dân đen đánh trộm một con dê của một nhà giàu, có thể lực có thể bị đánh đập đổ máu ngay tại chỗ và bị tù tội. Nhưng một đại quan của triều đình bắt trộm một con dê của nhà giàu, có thể lực ấy thì không bị đánh đập, cũng không bị tù tội. Ví như một nắm muối thả vào một hồ nước lớn hay con sông lớn thì độ mặn không đáng kể, nhưng nếu để nắm muối ấy vào một ghè nước thì độ mặn lại đáng kể. Cũng thế, cùng phạm một tội, với người tâm tư bủn xỉn, không tu tập Giới, Định, Tuệ thì kết quả có thể đi vào địa ngục; nhưng với người có tu tập Giới, Định, Tuệ, có từ tâm rộng rãi thì xem như kết quả không có (triệt tiêu).

Kinh Đại Nghiệp Phân Biệt (Trung Bộ Kinh III) trình bày, một người có chánh kiến và chánh tín trước lúc chết có thể sanh Thiên giới dù trong đời sống đã tạo nên mười ác nghiệp; trái lại một người có tà kiến và đầy nghi tâm trước khi chết có thể đi vào địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh, dù sanh tiền thường tạo mười thiện nghiệp. Sự có mặt của chánh kiến của phàm phu đã có ảnh hưởng lớn như thế trong việc thác sinh, huống nữa là sự có mặt của Tuệ giác.

Thường về mặt giới tướng, sự phạm tội được buộc tội nếu hội đủ ba điều kiện:

- Sửa soạn để phạm.
- Hành động cụ thể về sự vi phạm.
- Cố ý.

Trong ba điều kiện để buộc tội ấy, hai điều kiện là thuộc phần tác ý của tâm. Thành thử vấn đề của giới đặt ra một cách rõ ràng là để giúp cho con người giữ gìn tâm thức được trong sạch, thanh tịnh, lương thiện. Phạm giới có nghĩa là xác định tâm thức bị hoen ố. Như thế, vấn đề giữ giới thực ra là vấn đề giữ cho ý thức thanh tịnh, căn bản là theo dõi ý và chế ngự ý. Với ai mà tu giữ ý thức được thanh tịnh, giác tỉnh thì hẳn nhiên người ấy có giới thể được tròn đầy.

Giới dù cho có thiết lập nên nhiều giới điều, căn bản vẫn là có gốc ở ý thức. Giữ niệm được thanh tịnh thì giới thanh tịnh. Có thể phát biểu rằng chỉ có

một giới căn bản là ý giới: rời xa các ác pháp, bất thiện pháp, rời xa tham ái, sân hận và chấp thủ.

Giới có công năng rõ ràng, qua phần trình bày ở trên, là đem lại an lạc và hạnh phúc lâu dài cho mình và cho người trong hiện tại và tương lai. Giữ giới là giữ gìn nguồn an lạc hạnh phúc ấy; phạm giới là gây tổn hại đến nguồn an lạc, hạnh phúc ấy.

Giới, như thế không phải dành riêng cho hàng xuất gia hay chỉ dành riêng cho hàng Phật tử tại gia, cũng không phải chỉ dành riêng cho những người lớn tuổi mà là chung cho tất cả mọi người trong mọi lứa tuổi, cho những ai muốn sống đem lại an lạc, hạnh phúc cho mình và người trong hiện tại và trong cả tương lai.

Nếu hạnh phúc là đối tượng mà nhân loại mãi đi tìm, thì hẳn đúng giới là những gì mà nhân loại cần nắm giữ trên đường đi đến hạnh phúc ấy. Đã đến lúc con người cần loại bỏ hết thảy ngộ nhận về giới của giáo lý Phật giáo để tiến lại gần hơn với giới và nắm giữ giới thân ái như nắm giữ chính hạnh phúc của mình./.

Chương Hai - Pháp Bảo Tiết IX

Bát thánh đạo

Bát Thánh Đạo còn được gọi là con đường Thánh gồm có tám chi: chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định. Con đường này đưa hành giả và suối Thánh, chảy về Niết-bàn nên được gọi là Thánh đạo.

Bát Thánh đạo là giáo lý căn bản của Đạo đế (trong Tứ đế) gồm ba mươi bảy phẩm trợ đạo. Đây là con đường độc nhất đi vào giải thoát hết thảy các lậu hoặc. Hành giả có thể đi vào giải thoát bằng ngũ Bấy Giác chi, Bốn Niệm xứ... nhưng tất cả những ngũ đường ấy đều được bao hàm trong Bát Thánh đạo. Hành giả cũng có thể tuyên bố đi vào giải thoát bằng pháp môn Tịnh độ, Mật,... nhưng xét kỹ thì hành giả vẫn phải vận dụng các chi phần của Bát Thánh đạo. Nếu tâm của hành giả hành các pháp môn ngoại đạo, ở ngoài sự vận dụng tám chi phần Bát Thánh đạo, thì quyết định hành giả không thể

chứng đắc các quả vị của Sa-môn, đi vào giải thoát toàn vẹn, như lời dạy của Thế Tôn ở Sư Tử Hống Tiểu Kinh (Trung Bộ Kinh I).

Nội Dung Của Bát Thánh Đạo

Chánh Tri Kiến:

Có nhiều định nghĩa về chánh tri kiến rải rác khắp các kinh của A-hàm và Nikàya. Hiểu rõ Tứ Thánh đế là chánh tri kiến. Thấy rõ Duyên khởi là chánh tri kiến. Thấy các pháp là Vô ngã là chánh tri kiến. Ở đây giới thiệu thêm một số định nghĩa tiêu biểu nữa:

- "Khi một vị Thánh đệ tử biết được bất thiện và biết được căn bản của bất thiện, biết được thiện và căn bản của thiện, này chư Hiền, khi ấy vị Thánh đệ tử có chánh kiến, có tri kiến chánh trực, có lòng tin pháp tuyệt đối và thành tựu diệu pháp này". (Kinh Chánh Tri Kiến, Trung Bộ I, tr. 47).

Thiện pháp được đề cập ở trên là mười thiện nghiệp; căn bản của thiện pháp ấy là vô tham, vô sân, vô si.

Bất thiện pháp là mười ác nghiệp; căn bản của bất thiện pháp này là tham, sân, si.

- "Biết tập khởi của thức ăn, biết đoạn diệt của thức ăn và con đường đưa đến đoạn diệt của thức ăn, này chư Hiền, khi ấy vị Thánh đệ tử có chánh kiến, có tri kiến chánh trực, có lòng tin pháp tuyệt đối và thành tựu diệu pháp này". (Sđd., tr. 47A).

- "Khi nào vị Thánh đệ tử biết già chết, tập khởi của già chết, đoạn diệt của già chết và con đường đưa đến đoạn diệt già chết, này chư Hiền, khi ấy vị Thánh đệ tử có chánh kiến..." (Sđd., tr. 49).

Tương tự với phát biểu về già chết, ta có các định nghĩa về chánh kiến liên hệ đến mười một chi phần còn lại của Duyên khởi.

Chánh kiến còn được định nghĩa rằng:

- Biết được chánh kiến là chánh kiến, tà kiến là tà kiến.
- Biết được chánh ngữ và tà ngữ.
- Biết được chánh nghiệp và tà nghiệp.
- Biết được chánh mạng và mạng.

- Biết được chánh tinh tấn và tà tinh tấn.
- Biết được chánh niệm và tà niệm.
- Biết được chánh định và tà định.

(Kinh Đại Tứ Thập, Trung Bộ III, tr. 206 - 208 bản dịch của HT. Minh Châu).

Có hai loại chánh kiến: chánh kiến hữu lậu có sanh y, và chánh kiến vô lậu, siêu thế, không có sanh y.

Thấy có bố thí, có cúng dường, có lễ hy sinh, có quả báo có các nghiệp thiện ác, có đời này, có đời khác, có mẹ, có cha, có các loại hóa sinh, ở đời có các bậc Sa-môn, Bà-la-môn, như vậy là chánh kiến hữu lậu. Ngược lại là tà kiến. (Theo Kinh Đại Tứ Thập, Trung Bộ III, Sđd., tr. 207; Hán tạng tương đương; Kinh Trị Ý, Đại 1, 919).

Phàm cái gì thuộc tuệ căn, tuệ lực, trạch pháp giác chi, chánh kiến, đạo chi của một vị thành thực Thánh đạo A-la-hán, có vô lậu tâm, chánh kiến như vậy là chánh kiến vô lậu, siêu thế. (Sđd., tr. 207).

Chánh Tư Duy:

Tương tự các định nghĩa về chánh kiến, ta có định nghĩa về chánh tư duy như sau:

- Tư duy về Tứ Thánh đế, Bát Thánh đạo, về Duyên khởi, Vô ngã là chánh tư duy. Tư duy trên căn bản Duyên khởi, Vô ngã, Tứ đế là chánh tư duy.

Chánh tư duy cũng có hai thứ: Chánh tư duy hữu lậu và chánh tư duy vô lậu. Chánh tư duy hữu lậu thì rơi vào phước báo, đưa đến quả sanh y (có nhân để tái sanh), gồm có tư duy để xuất ly (xuất ly tư duy), tư duy để vô sân (vô sân tư duy) và tư duy để vô hại (vô hại tư duy). Tư duy để rơi vào tham ái, sân hận và tác hại gọi là tà tư duy.

Phàm cái gì thuộc tư duy, tầm cầu tư duy, một ngữ hành nào do hoàn toàn chú tâm, chuyên tâm của một vị thành thực trong Thánh đạo, có vô lậu tâm, có Thánh tâm, chánh tư duy như vậy là chánh tư duy vô lậu, siêu thế (Sđd., tr. 208).

Chánh Ngữ:

- Chánh ngữ hữu lậu thì buộc phước báo có sanh y, gồm các lời nói viển ly vọng ngữ, viển ly ác khẩu, viển ly lưỡng thiệt (nói hai lưỡi), viển ly ý ngữ (... các lời phù phiếm). Ngược lại là tà ngữ.

- Cái gì thuộc từ bỏ, từ khước bốn ngữ ác hành trên, thuộc bậc Thánh, thuần thực trong Thánh đạo (A-la-hán), có vô lậu tâm, như vậy là chánh ngữ vô lậu (Sđd., tr. 208).

Chánh Nghiệp:

- Chánh nghiệp hữu lậu thuộc phước báo có sanh y, gồm từ bỏ sát sanh, từ bỏ lấy của không cho, từ bỏ tà hạnh trong các dục. Ngược lại là tà nghiệp.

- Cái gì thuộc từ bỏ, từ đoạn, từ khước ba thân ác hành của một bậc Thánh thuần thực trong Thánh đạo (A-la-hán), có vô lậu tâm gọi là chánh nghiệp vô lậu (Sđd., 209).

Chánh Mạng:

- Chánh mạng hữu lậu thuộc phước báo có sanh y, gồm từ bỏ tà mạng, từ bỏ nuôi sống với tà mạng, sống với chánh mạng.

Ngược lại, sống lừa đảo, gian trá lấy lợi câu lợi là tà mạng.

- Cái gì thuộc từ bỏ, từ đoạn, từ khước tà mạng của bậc Thánh thuần thực trong Thánh đạo, có vô lậu tâm (A-la-hán) gọi là chánh mạng vô lậu (Sđd., tr. 210).

Chánh Tinh Tấn:

- Tinh tấn nỗ lực đoạn trừ tà kiến, tà tư duy, tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng, tà niệm, tà định để thành tựu chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh niệm và chánh định, gọi là chánh tinh tấn; chánh tinh tấn cũng có hai phần: hữu lậu và vô lậu (Sđd., tr. 210).

Chánh Niệm:

Các niệm tương đoạn trừ tà kiến, tà ngữ, tà mạng, tà nghiệp, đạt được nhờ trú chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp gọi là chánh niệm. Ngược lại là tà niệm. Chánh niệm cũng có hai phần hữu lậu và vô lậu. (Sđd., tr. 210).

Chánh Định:

Thế Tôn định nghĩa: "Thế nào là Thánh chánh định với các cận duyên và tư trợ? Chính là chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm. Nay các Tỷ-kheo, phàm có nhứt tâm nào được tư trợ với bảy chi phần này, như vậy, gọi là Thánh chánh định cùng với các cận duyên và tư trợ". (Sđd., tr. 205).

"Do có chánh kiến, chánh tư duy khởi lên; do có chánh tư duy, chánh ngữ khởi lên; do có chánh ngữ, chánh nghiệp khởi lên; do có chánh nghiệp, chánh mạng khởi lên; do có chánh mạng, chánh tinh tấn khởi lên; do có chánh tinh tấn, chánh niệm khởi lên; do có chánh niệm, chánh định khởi lên; do có chánh định, chánh trí khởi lên; do có chánh trí, chánh giải thoát khởi lên. Như vậy, nay các Tỷ-kheo, đạo lộ của vị hữu học gồm có tám chi phần, và đạo lộ của vị A-la-hán gồm có mười chi phần". (Sđd., tr. 211).

Như thế, định nào có mặt chánh kiến gọi là chánh định, định nào không có mặt chánh kiến thì gọi là tà định. Với bậc hữu học thì chánh định được gọi là chánh định hữu học, với bậc vô học gọi là chánh định vô học.

Kinh Đại Tứ Thập (Trung Bộ III) và Kinh Chánh Tri Kiến (Trung Bộ I) xác định chánh kiến là chi phần chủ yếu của Bát Thánh Đạo của Đạo đế, hay của con đường giải thoát khổ đau. Có chánh tri kiến thì mới có mặt của chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định. Không có chánh kiến thì chỉ có mặt tà tư duy, tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng, tà tinh tấn, tà niệm và tà định.

Chánh tinh tấn và chánh niệm luôn luôn được vận dụng để thành tựu các chi phần còn lại, do đó, ba chi phần chánh kiến, chánh tinh tấn và chánh niệm luôn luôn cùng có mặt trong việc tu tập để thành tựu các chi phần kia. Các chi phần kia thành tựu là để đi đến thành tựu chánh kiến của hữu học và vô học.

Bát Thánh Đạo Và Các Phẩm Trợ Đạo

Đạo đế có khi được Thế Tôn đề cập đến như là ba mươi bảy phẩm trợ đạo, có khi được Thế Tôn đề cập đến như là Bát Thánh đạo. Điều này cho chúng ta thấy Bát Thánh đạo cũng chính là ba mươi bảy phẩm trợ đạo. Chánh niệm trong Bát Thánh đạo chính là nội dung của tứ Niệm xứ; Chánh tinh tấn là nội dung của tứ Chánh cần; chánh nghiệp cũng chính là niệm căn, niệm lực của Ngũ căn, Ngũ lực, là niệm giác chi của bảy Giác chi; chánh tư duy là trạch

pháp giác chi; chánh kiến là tuệ căn, tuệ lực; chánh định là hỷ, khinh an, định, xả giác chi. Tứ như ý túc (dục định, tinh tấn định, tâm định và tư duy định) chính là tinh tấn, chánh niệm, chánh định và chánh tư duy.

Tại đây, ta có thể mạnh dạn đi đến kết luận rằng:

- Con đường tu tập giải thoát của Phật giáo không đi ngoài ba mươi bảy phẩm trợ đạo.
- Con đường tu tập ba mươi bảy phẩm trợ đạo để đoạn tận ái, thu, vô minh, không đi ra ngoài Bát Thánh đạo.
- Con đường tu tập Bát Thánh đạo lại quy vào chi phần chánh tri kiến.

Ở đây hiện rõ nét đạo Phật là đạo của trí tuệ, của giác ngộ. Đây là đích đến của một bậc Đại nhân như kinh "Bát Đại Nhân Giác" nói đến "Duy tuệ thị nghiệp".

Sự có mặt của trí tuệ thì đẩy lùi tất cả những gì của thế giới vọng tưởng, vô minh, đẩy lùi sinh tử và làm hiển hiện Niết-bàn.

Bát Thánh đạo xuất hiện thì Bát tà đạo biến mất. Bát Thánh đạo, do đó, là nhân duyên của sự đoạn diệt thế giới vọng tưởng của tà kiến, tà tư duy, tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng, tà tinh tấn, tà niệm và tà định.

Nếu thu gọn con đường tu tập giải thoát của ba mươi bảy phẩm trợ đạo thì chúng ta có thể trình bày Bát Thánh đạo dưới hình thức thu gọn hơn nữa là Giới uẩn, Định uẩn và Tuệ uẩn. Chánh kiến và chánh tư duy thuộc Tuệ uẩn; chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng thuộc Giới uẩn; và chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định thuộc Định uẩn. Cho nên, chúng ta có thể phát biểu con đường giải thoát là con đường trí tuệ (chánh kiến), con đường của Giới, Định, Tuệ hay là con đường Bát Thánh đạo.

Tu Tập Bát Thánh Đạo

Tu tập chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng là tu tập mười thiện nghiệp của thân, khẩu, ý (không nói dối, không nói hai lưỡi, không nói lời độc ác, thô ác, không nói lời phù phiếm, không sát sanh, không trộm cắp, không tà hạnh, sinh sống chơn chánh, chế ngự tham, sân, si, là thực hành Giới bổn). Đây là tu tập Giới.

Tu tập chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định là tu tập Tứ niệm xứ và Tứ chánh cần, là hành Thiền định (Thiền chỉ và Thiền quán).

Luôn luôn an trú chánh niệm trên các suy tưởng về vô dục, vô sân, vô si, vô hại là tu tập chánh tư duy.

Tu tập chánh kiến là làm thế nào để phát khởi chánh kiến. Để phát khởi chánh kiến, hành giả cần đến năm duyên hỗ trợ: giới, văn, thảo luận, Thiền chỉ (Samatha) và Thiền quán (Vipassana) (theo kinh Hữu Minh Đại Kinh, Trung Bộ I, Sđd., tr. 294).

Có thể phát biểu ngắn gọn hơn rằng, để chánh kiến xuất hiện, hành giả cần đến hai duyên hỗ trợ là như lý tác ý và tiếng nói của người khác (Sđd., tr. 294).

Như lý tác ý là khởi niệm đúng pháp, là tác ý trên ba pháp ấn (Khô, Vô thường và Vô ngã). Tiếng nói của người khác là công việc xem kinh sách, nghe thuyết giảng và thảo luận.

Tại đây, chúng ta đã có thể rút ra một kết luận rõ ràng về những gì phải làm của một người tu tập giải thoát. Hành giả chỉ có hai việc phải làm, như Thế Tôn đã dạy: **học hỏi Phật Pháp và tu tập Thiền định**. Đây là ngõ đường chúng ta đến với đạo Phật, đi vào đạo Phật.

Làm khác đi hai việc phải làm ấy thì chúng ta sẽ rơi vào một trong hai chỗ: hoặc là sai lầm, hoặc là đi lòng vòng (quanh co).

Giáo lý Phật giáo luôn luôn có tính "nhất quán", nhằm đưa đến mục đích sau cùng của đời sống Phạm hạnh là đoạn tận ái, thủ, vô minh, giải thoát hết thảy các lậu hoặc. Vì vậy, trọng điểm của công việc tu tập Bát Thánh đạo, hay của hầu hết các kinh điển Nam tạng và Bắc tạng, vẫn luôn luôn được đặt vào việc đoạn trừ tham ái hay đoạn trừ chấp thủ.

Tu tập một chi phần có nghĩa là tu tập tám chi phần. Khi tu tập chánh niệm (hay niệm lực) thì hành giả phải có sự quan sát, tư duy đúng (đây là chánh tư duy), phải biết đúng đường về giải thoát (đây là chánh kiến), phải nỗ lực để loại bỏ, xa lìa tà kiến (đây là chánh tinh tấn) và phải an trú tâm niệm như thế (đây là chánh niệm).

Tương tự đối với việc tu tập các chi phần kia của Bát Thánh đạo.

Hành giả khởi đầu bằng bước đi chánh kiến, đi từng bước đi chánh kiến cho đến lúc giải thoát, để rồi sau cùng hành giả chú tâm hoàn toàn ổn định trong chánh kiến vô lậu. Đây là tri kiến giải thoát.

Thế là mỗi bước đi của hành giả mang ý nghĩa vừa đầu tiên, vừa cuối cùng. Sự khác nhau của bước đi phàm phu, hữu học và vô học là sự khác nhau về sự có mặt của các lậu hoặc hay vắng mặt các lậu hoặc. Có thể nói ý nghĩa của từng bước đi giải thoát (ly tham, ly thủ) là đến trong từng bước đi. Đến trong từng bước đi thì có nghĩa là không đi. Không đi thì không đến. Đến là đến như thế, và đi là đi như thế gọi là Như Lai hoặc Như Khứ. Đây là ý nghĩa tích cực của "Vô sở từng lai diệt vô sở khứ". Vẫn có mặt vô lai, vô khứ trong khứ, lai.

Học tập Bát Thánh đạo như thế là một quá trình khởi đầu từ gần gũi bậc tu hành có chánh kiến (hay gần Phật pháp), đến nghe Diệu pháp và tu tập Diệu pháp. Quá trình này được nói gọn là *Văn, Tư và Tu.*

Kinh tham khảo căn bản:

1. Kinh Đại Tứ Thập, Trung Bộ III.
2. Kinh Chánh Tri Kiến, Trung Bộ I.
3. Kinh Đại Điền Tôn, Trường Bộ III.
4. Tiểu kinh Hữu Minh và Đại kinh Hữu Minh, Trung Bộ I.
5. Kinh Chánh Kiến (Hán tạng, Đại 1, 797-b)
6. Kinh Thánh Đạo (Hán tạng, Đại 1, 735-b).

Chương Hai - Pháp Bảo Tiết X

Thất giác chi

Thất giác chi là: Niệm giác chi, Trạch pháp giác chi, Tinh tấn giác chi, Hỷ giác chi, Khinh an giác chi, Định giác chi và Xả giác chi.

Gọi là giác chi vì nó đưa người tu tập đến giác ngộ.

Tương Ứng Bộ Kinh tập V (Sđd., 1982, tr. 64) giải thích về các giác chi như sau:

- Cái gì là chánh niệm đối với nội pháp và ngoại pháp, cái ấy gọi là Niệm giác chi.
- Cái gì là quan sát, là quyết trạch, tư sát với trí tuệ, đối với các nội pháp và ngoại pháp, cái ấy là Trạch pháp giác chi.
- Cái gì là thân tinh tấn, là tâm tinh tấn, cái ấy là Tinh tấn giác chi.
- Cái gì là hỷ có tâm, có tứ và hỷ không có tâm, không có tứ, cái ấy là Hỷ giác chi.
- Cái gì là thân khinh an và tâm khinh an, cái ấy gọi là Khinh an giác chi.
- Cái gì là định có tâm, có tứ và định không tâm, không tứ, cái ấy là Định giác chi.
- Cái gì là xả đối với nội pháp, xả đối với ngoại pháp, cái ấy là Xả giác chi.

Tu Tập Thất Giác Chi

* "Nhu lý tác ý" là thức ăn của **Niệm giác chi**, làm cho Niệm giác chi chưa sanh được sanh khởi, Niệm giác chi đã sanh được viên mãn. (Tương Ưng V, Sđd., tr. 83*84).

* "Nhu lý tác ý" trên các pháp thiện, bất thiện, liệt, thắng... là thức ăn cho **Trạch pháp giác chi**, làm cho Trạch pháp giác chi chưa sanh được khởi, Trạch pháp giác chi đã sanh được viên mãn. (Sđd., tr. 65).

* "Nhu lý tác ý" trên đồng mãnh giới, tinh cần giới (Nikkhammadhātu), làm cho sung mãn, là làm cho **Tinh tấn giác chi** chưa sanh được sanh khởi, đã sanh được viên mãn. (Sđd., tr. 67).

* "Nhu lý tác ý" trên những pháp làm trú xứ cho **Hỷ giác chi**, làm cho viên mãn. Đây là thức ăn khiến cho Hỷ giác chi chưa sanh được sanh khởi, đã sanh được viên mãn. (Sđd., tr. 68).

* "Nhu lý tác ý" làm cho thân khinh an được sung mãn: đây là thức ăn khiến cho **Khinh an giác chi** chưa sanh được sanh khởi, đã sanh đi đến viên mãn. (Sđd., tr. 68).

* Nếu "Nhu lý tác ý" về tịnh chỉ tướng, bất loạn tướng, làm cho sung mãn. Đây là thức ăn làm cho **Định giác chi** chưa sanh được sanh khởi, Định giác chi đã sanh đi đến viên mãn. (Sdd., tr. 68).

* Có các pháp là trú xứ cho **Xả giác chi**. Chính ở đây, nếu Nhu lý tác ý làm cho sung mãn, thì ở đây là món ăn khiến cho Xả giác chi chưa sanh được sanh khởi, giác chi đã sanh được tu tập đi đến viên mãn. (Sdd., tr. 68).

Bảy giác chi trên luôn luôn cần được tu tập, y cứ vào giới, an trú trên giới, nghĩa là tu tập Bảy giác chi theo với viễn ly, ly tham và từ bỏ. (Theo Tương Ưng V, Sdd., 64).

Điều mà hành giả cần biết là Thất giác chi được tu tập theo thứ lớp, cũng có thể tu tập độc lập từng chi phần.

Do thân và tâm sống viễn ly, Niệm giác chi tu tập để đi đến thành tựu. Hành giả trú chánh niệm như vậy, với trí tuệ tư sát, quyết trạch, thành tựu được quán sát pháp ấy. Tại đây, Trạch pháp giác chi bắt đầu phát sinh trong vị ấy. Trong khi tu tập Trạch pháp giác chi, trong khi với trí tuệ quyết trạch, tư sát pháp ấy, thì tinh tấn bắt đầu phát khởi. Trong khi hành giả tinh cần tu tập tinh tấn giác chi hướng đến viên mãn thì Hỷ giác chi bắt đầu phát khởi. Trong khi tu tập Hỷ giác chi, Hỷ giác chi đi đến viên mãn thì hành giả có thân khinh an và tâm khinh an, Khinh an giác chi phát khởi. Trong khi tu tập Khinh an giác chi đi đến viên mãn, thì hành giả có lạc, có lạc tâm sinh, tâm trở nên định tĩnh, Định giác chi bắt đầu phát khởi. Trong khi tu tập Định giác chi đi đến viên mãn, hành giả khéo trú xả nhìn sự vật, Xả giác chi bắt đầu phát khởi. Nhờ tu tập Xả, xả giác chi đi đến viên mãn. (Theo Tương Ưng V, Sdd., tr. 69-70).

Một lần Tôn giả Upavàna bảo: "Vị Tỷ-kheo chỉ bắt đầu Niệm giác chi biết được tâm mình khéo giải thoát, thùy miên hôn trầm được khéo nhổ sạch, trạo hối trong mình được khéo điều phục, tinh tấn bắt đầu khởi, lấy giác chi ấy làm đối tượng, vị Tỷ-kheo dụng tâm tác ý, giác chi ấy không thối thất". (Sdd., tr. 69-70)

Tương tự như thế đối với Trạch pháp, Tinh tấn, Hỷ, Khinh an, Định và Xả giác chi.

Về sự tu tập riêng từng giác chi, Thế Tôn dạy:

"Ở đây, đối với vị Tỷ-kheo tu tập Niệm giác chi liên hệ đến viễn ly, ly tham, đoạn diệt, hướng đến từ bỏ, quảng đại, vô lượng, không sân, khát ái được đoạn tận. Do khát ái được đoạn tận nên nghiệp được đoạn tận. Do nghiệp đoạn tận nên khổ được đoạn tận". (Tương Ưng V. Sđd., 68, 69-70).

Tương tự đối với sáu giác chi còn lại.

Con đường tu tập Thất giác chi luôn luôn được vận dụng không rời khỏi tác ý viễn ly, ly tham, từ bỏ, đoạn diệt tham ái để chứng Diệt đế. Trọng tâm của giải thoát là đoạn tận khát ái. Khát ái được đoạn tận thì chấp thủ được đoạn tận, vô minh được đoạn tận.

Chánh niệm luôn luôn là cơ sở tu tập cho Tứ niệm xứ, Tứ như ý túc, Ngũ căn, Ngũ lực, Thất giác chi và Bát Chánh đạo, bởi vì chánh niệm dẫn đến chánh định, là cơ sở tựu thành công việc đoạn trừ ái, thủ. Trên cơ sở định này, trí tuệ mới được vận dụng hữu hiệu để dập tắt khát ái. Định như vậy là một thành tựu cần thiết của quá trình tu tập để đoạn tận khổ đau. Vậy nên, bản chất của con đường tu tập giải thoát của Phật giáo, mà thường gọi là Đạo đế, là Thiền định.

Điểm đặc biệt của pháp môn tu tập Thất giác chi liên hệ đến ly tham, từ bỏ... là chỉ cần tu tập một giác chi cũng có thể đi đến kết quả thấy biết như thật, giải thoát lậu hoặc khổ đau.

"Tu tập một giác chi đã có thể thành tựu mục đích của đời sống phạm hạnh, hưởng nữa là tu tập cả Thất giác chi". (Theo Tương Ưng V, Sđd., tr. 68, 69-70).

Tuy nhiên, trong quá trình tu tập, tâm lý của hành giả luôn luôn được chuyển đổi, thường xuất hiện dưới hình thái tích cực, tiêu cực khác nhau, nên việc đề khởi tu tập Thất giác chi cần được hành giả vận dụng thiện xảo. Nguyên tắc của tu tập để chuyển đổi tâm lý là nguyên tắc đối trị. Nguyên tắc đối trị này là chỉ thực hiện hữu hiệu đúng vào lúc mà tâm lý cần được đối trị tương ứng với pháp môn đối trị.

Chẳng hạn đối trị hôn trầm thì vận dụng tâm tầm sở tư duy; quan sát đối trị với sân triền cái thì quán từ bi... Ở Thất giác chi, khi tu tập, nếu tâm lý hành giả rơi vào trạng thái mê mõi thụ động thì Hỷ giác chi, Trạch pháp giác chi, Tinh tấn giác chi cần được vận dụng; bấy giờ nếu tu tập Xả, Khinh an và Định giác chi thì sẽ không thích hợp, tâm của hành giả khó mà phát khởi được. Trái lại, khi tâm lý hành giả dao động thì việc tu tập Xả, khinh an, và

Định giác chi là đúng lúc, thích ứng; bấy giờ, nếu tu tập Trạch pháp, Tinh tấn và Hỷ giác chi thì lại không thích hợp.

Chỉ có Niệm giác chi là giác chi đặc biệt mà hành giả có thể vận dụng tu tập trong bất cứ điều kiện tâm lý nào. Điểm tu tập này vừa nói lên rằng Niệm giác chi (hoặc Tứ niệm xứ) là pháp môn tu tập phù hợp với mọi căn cơ trong mọi thời. Tại đây, chúng ta có thể rút ra được một bài học có ý nghĩa là có thể chọn pháp môn tu tập Niệm giác chi hay Tứ niệm xứ như là pháp môn tu tập thích hợp với quần chúng đủ mọi trình độ, căn cơ, mà không sợ có xảy ra các phản tác dụng của tâm lý tu tập. Có thể gọi đây là pháp môn tu tập hiền thiện nhất. Mật tông, Tịnh độ tông và Thiên Công án không phải là pháp môn thích hợp với mọi căn cơ. *Chỉ có Thiên của Tứ niệm xứ và Niệm giác chi này mới thật sự là thích ứng với mọi căn cơ.*

Nếu pháp môn tu tập trái với căn cơ thì có thể không đem lại kết quả, có khi còn gây thêm tác hại nữa. Thế Tôn đã ví trường hợp tâm lý thụ động mà tu tập Xả, Khinh an và Định giác chi như là nhen lên một ngọn lửa bằng củ uớt, củi uớt ở giữa mưa gió; và ví trường hợp tâm lý dao động mà tu tập Hỷ, Tinh tấn và Trạch pháp giác chi, như là dập tắt một ngọn lửa đang bốc cháy bằng cách ném thêm vào củi khô, củi uớt và thổi hơi vào. (Theo Tương Ưng V, Sđd., 90-91)

Vật lý cũng như tâm lý, có những luật tắc riêng của nó. Hành giả cần để tâm theo dõi chúng để áp dụng pháp môn tu tập thích ứng, thiện xảo thì việc giải thoát mới hy vọng có thể thành tựu ngay trên cuộc đời này.

Một điểm đặc biệt nữa của Thất giác chi là pháp môn này có thể tu tập cùng với Tứ vô lượng tâm (từ, bi, hỷ, xả). Khi tu tập mỗi giác chi liên hệ với tan rã, đoạn diệt, từ bỏ, hành giả có thể trú tướng bất tịnh hay tịnh trong tất cả các pháp (dù pháp ấy là tịnh hay bất tịnh), hoặc trú xả, chánh niệm tỉnh giác đối với tất cả pháp. Nếu tu tập Thất giác chi cùng với Từ tâm, thì hành giả sẽ đạt được từ tâm giải thoát, trú vào đệ Tứ Thiên sắc giới là cao nhất (đây thuộc về tâm giải thoát, khác với tuệ giải thoát). Nếu tu tập Thất giác chi cùng với Bi tâm, thì hành giả trú vào Không vô biên xứ là cao nhất (đây chỉ nói đến tâm giải thoát). Nếu tu tập Thất giác chi cùng với Hỷ tâm, thì hành giả sẽ đạt tới Thức vô biên xứ là cao nhất (đây chỉ đề cập tâm giải thoát). Nếu tu tập Thất giác chi cùng với Xả tâm thì hành giả sẽ đạt tới Vô sở hữu xứ là cao nhất (đây chỉ đề cập tâm giải thoát). (Theo Tương Ưng V, Sđd., tr. 123-125).

Thế là, nếu tu tập Thất giác chi cùng với Tứ vô lượng tâm sẽ chắc chắn không rơi vào Phi tướng phi phi tướng xứ thiên.

Kinh Trung Bộ I nói rằng, khi hành giả ở Vô sở hữu xứ thiên muốn băng qua Phi tướng hi phi tướng xứ để đến Diệt thọ tướng định thì nên hành Tứ vô lượng tâm. Tại đây có một phần khác biệt với sự trình bày ở Tương Ứng V ở trên, nhưng điểm nhất quán quan trọng là nếu tu Tứ vô lượng tâm thì quyết định không rơi vào Phi tướng phi phi tướng. Chúng ta cũng có thể nhận định rằng các cảnh giới Thiền này là thuộc phần tâm giải thoát, nếu tại các cảnh giới này hành giả vận dụng Thiền quán để trực tiếp đoạn trừ các kiết sử, lậu hoặc, thì có thể vào thẳng Diệt thọ tướng định và đắc Chánh trí, Giải thoát.

Ngoài kết quả trên, tu tập Thất giác chi được sung mãn thì sẽ được bảy kết quả, bảy lợi ích:

1. Ngay trong hiện tại có thể lập tức thành tựu Chánh trí.
2. Nếu không thể, thì khi lâm chung thành tựu được Chánh trí.
3. Nếu không được như thế, thì khi lâm chung đoạn tận được năm hạ phần kiết sử và chứng đắc Trung gian Bát-niết-bàn (Antaràparinibbàyi).
4. Nếu không được như thế thì khi lâm chung, sau khi đoạn tận năm hạ phần kiết sử, chứng được Tôn hại Niết-bàn (Upahaccaparinibbàyi).
5. Nếu không như thế thì khi lâm chung, sau khi đoạn tận được năm hạ phần kiết sử, sẽ chứng Vô hành Niết-bàn (asankhàraparinibbàyi).
6. Nếu không như thế thì khi lâm chung, sau khi đoạn tận được năm hạ phần kiết sử, sẽ chứng Hữu hành Niết-bàn (Sankhàraparinibbàyi).
7. Nếu không như thế, thì khi lâm chung, sau khi đoạn tận năm hạ phần kiết sử, hành giả sẽ là bậc Thượng lưu (Uddhasoto), đạt được Sắc cứu cánh thiên. (Theo Tương Ứng V, Sdd., tr. 71-72).

Một Nét Đặc Biệt Nổi Bật Của Thất Giác Chi.

(Kinh Tương Ứng Bộ V, tiểu mục về bệnh, tr. 82-83, bd. Thích Minh Châu, ghi rõ một số trường hợp Thất giác chi đã giúp các bậc Thánh vô lậu vượt qua được các cơn trọng bệnh, trong khi các pháp môn khác thì không).

Tôn giả Đại Ca-diếp (Mahà Kassapa) mắc trọng bệnh, đau đớn kịch liệt, khó có thể kham nhẫn. Thế Tôn đến thăm và nói tóm lược Thất giác chi, nghe xong Tôn giả liền lành hẳn bệnh.

Một hôm Thế Tôn lâm trọng bệnh, khi Tôn giả Đại Thuần-đà (Mahà Cunda) đến hầu Thế Tôn, Thế Tôn bảo Tôn giả nói về Thất giác chi cho Thế Tôn

nghe. Tôn giả liền bắt đầu: "Một lần con đã nghe Thế Tôn dạy về Thất giác chi...". Nghe xong, Thế Tôn liền ra khỏi con trống bệnh.

Kinh Tương Ưng không giải thích tại sao Thất giác chi lại có tác dụng trị lành bệnh một cách thần diệu như thế. Kinh cũng không nói rõ là tác dụng trị bệnh ấy có thể xảy đến với bậc Thánh hữu học hay xảy đến với bậc Tùy pháp hành, Tùy tín hành.

Nếu các tâm lý hỷ, xả, khinh an, định hay tinh tấn lực giúp cho bậc Thánh đi ra khỏi bệnh thì tại sao ở Tứ niệm xứ, Ngũ căn, Ngũ lực... không được đề cập đến đặc tính trị bệnh này? Có lẽ bậc Thánh vô học khi nghe Thất giác chi thì thân sắc sẽ phát khởi cảm giác khinh an đặc biệt khiến có thể đẩy lùi con bệnh chẳng?

Con đường tu tập Thất giác chi là con đường bằng bậc hạnh phúc giải thoát của hỷ, khinh an, lạc, định. Một bước chân đi vào giải thoát của hành giả là một bước đi thanh thoát của khinh an, lạc và hỷ ấy. Hành giả đã biến tất cả những vô thường, khổ đau của cuộc đời đã biến tất cả những vô thường, khổ đau của cuộc đời thành chất liệu giải thoát qua tịnh tướng, bất tịnh tướng để ly tham, ly sân và qua chánh niệm trú tâm vào từ, bi, hỷ và xả. Hành giả đã biến những khó khăn, gai góc thành chất liệu làm phát khởi tinh tấn lực; đã biến những rối ren, sương mù của cuộc sống thành chất liệu làm phát khởi Trạch pháp giác chi; đã biến những nghịch cảnh, nghịch lý, vô thường thành chất liệu làm phát khởi Xả, Định, Khinh an giác chi.

Nói tóm, Thất giác chi nếu được khéo tu tập thì sẽ chuyển biến được khổ đau sinh tử thành giải thoát, Niết-bàn ngay trong hiện tại, thiết lập các đạo tràng tu tập Thất giác chi ở giữa cuộc đời đầy mê vọng, khổ đau này hết như là thiết lập các nhà máy than trắng để cho tỏa đầy ánh sáng giác ngộ và giải thoát. Tất cả những gì thuộc công việc chuyển hóa đều có mặt trong chúng ta. Tất cả đang chờ đợi sự giác tỉnh và quyết tâm của hành giả ngay từ hiện tại, trên đời này./.

Chương Hai - Pháp Bảo Tiết XI

Ngũ căn và Ngũ lực

- Năm căn là: Tín căn, Tấn căn, Niệm căn, Định căn và Tuệ căn.

"Vị Thánh đệ tử có lòng tin, đặt lòng tin ở sự giác ngộ của Như Lai: "Đây là Thế Tôn, Như Lai, ng Cúng, Chánh Biến Tri, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhân Sư, Phật". (Tương Ưng V, Sđd. tr.211). Đây là **Tín căn**.

- "Dựa vào Tứ chánh cần, thu nhận tinh tấn gì, này các Tỷ-kheo, đây gọi là **Tấn căn**".

- "Dựa vào Tứ niệm xứ, thu nhận niệm nào, này các Tỷ-kheo, đây gọi là **Niệm căn**". (Sđd. tr. 211)

- "Vị Thánh đệ tử sau khi từ bỏ pháp sở duyên, được định, được nhất tâm. Đây gọi là **Định căn**". (Sđd. tr. 211) Định căn tương đương với Tứ sắc định.

- "Vị Thánh đệ tử có trí tuệ, thành tựu trí tuệ về sanh diệt của các pháp, với trí tuệ, các bậc Thánh thể nhập các pháp, đưa đến đoạn tận khổ đau". (Sđd. tr. 211) Đây gọi là **Tuệ căn**, tương đương với tri kiến về Tứ đế.

Tu Tập Ngũ Căn

Đức Thế Tôn dạy:

- "Cần phải quán Tín căn trong bốn Dự lưu phần (tín của bậc Thánh Tu-đà-hoàn)".

- "Cần phải quán Tấn căn trong Tứ chánh cần".

- "Cần phải quán Niệm căn trong Tứ niệm xứ".

- "Cần phải quán Định căn trong Bốn sắc Thiền".

- "Cần phải quán Tuệ căn trong Tứ Thánh đế". (Sđd. tr. 207)

Như vậy, tu tập Năm căn là đã tu tập Tứ niệm xứ, Tứ chánh cần, đã hành sâu Thiền định, đã có tuệ giác, có thể liễu ngộ khổ và diệt. Hay nói cách khác, tu tập Tứ niệm xứ, Tứ chánh cần, hành sâu Thiền định chính là tu tập Ngũ căn.

Tại đây, lại một lần nữa nói lên điểm nhất quán trong các giáo lý tu tập của Thế Tôn: Tất cả đều xây dựng trên Giới uẩn, Định uẩn và Tuệ uẩn; tất cả đều nhắm đến đoạn tận tham ái, đoạn tận khổ đau.

Với sự tu tập Ngũ căn, như vừa trình bày, hành giả sẽ đi đến kết quả như sau:

- "Với sự toàn diện, này các Tỷ-kheo, với sự viên mãn Năm căn này, là bậc A-la-hán. Yếu nhẹ hơn là bậc Bất lai. Yếu nhẹ hơn là bậc Nhất lai. Yếu nhẹ hơn là bậc Thất lai (Nhập lưu). Yếu nhẹ hơn là bậc Tùy pháp hành. Yếu nhẹ hơn nữa là bậc Tùy tín hành". (Sđd. tr. 212)

- "Sanh y lấy ái làm nhân, lấy ái làm tập khởi, lấy ái làm tái sinh, lấy ái làm hiện hữu. Do ái không có mặt, sanh y không hiện hữu. Vị ấy biết sanh y, sanh y tập khởi, sanh y đoạn diệt. Do thực hành như vậy, vị ấy được gọi là bậc Tùy pháp hành".

Tùy tín hành là vị học hỏi rồi sau mới vào con đường thực hành của Tùy pháp hành.

- "Đối với ai, này các Tỷ-kheo, năm căn này toàn bộ và toàn diện không có, thì Ta nói rằng người ấy là người đứng phía ngoài, là thuộc thành phần phàm phu". (Sđd. tr. 215)

- "Cho đến khi nào, này các Tỷ-kheo, Ta không như thật biết rõ sự tập khởi, sự chấm dứt, vị ngọt, sự nguy hiểm và sự xuất ly của năm căn này, cho đến khi ấy, Ta không có biết rõ về ý nghĩa về sự chứng ngộ Vô Thượng Chánh Đẳng Giác đối với thế giới như Thiên giới, Ma giới, Phạm thiên giới, cùng với chúng Sa-môn, Bà-la-môn, chư Thiên và loài Người". (Sđd. tr. 216)

- "Khi nào vị đệ tử biết rõ sự tập khởi, sự đoạn diệt, vị ngọt, sự nguy hiểm và sự xuất ly của năm căn này, khi ấy, này các Tỷ-kheo, vị Thánh đệ tử ấy được gọi là bậc Thánh Dự lưu". (Sđd. tr. 148)

- "Khi nào vị đệ tử biết rõ sự tập khởi (-nt-), giải thoát không có chấp thủ, khi ấy vị Thánh đệ tử ấy được gọi là A-la-hán". (Sđd. tr. 218)

Qua các xác nhận trên của Thế Tôn, Thế Tôn được hiểu như là một bậc A-la-hán tu tập hoàn toàn viên mãn Ngũ căn.

Điểm đặc biệt của pháp môn Ngũ căn là pháp môn này có thể tu tập dung thông với Tứ niệm xứ và Tứ chánh cần, có thể đi thẳng vào mục tiêu đoạn diệt khổ, đặc Niết-bàn ngay trong hiện tại.

Tại đây, cũng như ở Bát Thánh đạo và Thất giác chi, nói lên thật rõ ràng Đạo đế (hay 37 phẩm trợ đạo) là pháp tu dẫn đến kết quả chứng ngộ quả vị tối thượng. Tứ Thánh đế là pháp tối thượng mà không phải là pháp Thanh văn, Tiểu thừa như một số nhà nghiên cứu quan niệm.

Sức mạnh của Ngũ căn được gọi là Ngũ lực. Đó là: Tín lực, Tấn lực, Niệm lực, Định lực và Tuệ lực.

Hiểu rõ Ngũ căn ở trên là hiểu rõ Ngũ lực.

Đề cập đến Ngũ lực, Thế Tôn dạy:

"Ví như, này các Tỷ-kheo, sông Hằng thiên về phương Đông, hướng về phương Đông, xuôi về phương Đông, cũng vậy, này các Tỷ-kheo, vị Tỷ-kheo tu tập Ngũ lực, làm cho sung mãn Ngũ lực, thiên về Niết-bàn, hướng về Niết-bàn, xuôi về Niết-bàn (Sđd. tr. 195)

"Vị Tỷ-kheo tu tập Tín lực liên hệ đến viễn ly, ly tham, đoạn diệt, hướng đến từ bỏ (tương tự đối với tấn, niệm, định và tuệ lực).

"Đề thắng tri, liễu tri, đoạn diệt, đoạn tận năm thượng phần kiết sử này, năm lực này cần phải tu tập". (Sđd. tr. 196)

Như thế, Ngũ căn và Ngũ lực là pháp môn mà một bậc Thánh Bất lai cần phải tu tập viên mãn để đoạn tận nhứt thiết hoặc, hoặc tận vô minh. Tuệ căn và Tuệ lực luôn luôn cần đến sự hỗ trợ của Định Căn và Định lực. Đây là ý nghĩa Định uẩn hỗ trợ cho sự thành tựu viên mãn của Tuệ uẩn./.

Chương Hai - Pháp Bảo Tiết XII

Tứ ý túc

Tứ như ý là dịch âm từ chữ Iddhi (Pàli). Thế Tôn dạy: "Ở đây vị Tỷ-kheo thực hiện nhiều loại thần thông, một thân hiện ra nhiều thân, đi trên không..., đi trên nước, độn thổ..., với tay sờ mặt trăng, mặt trời..., có thể tự thân bay đến cõi Phạm Thiên, này các Tỷ-kheo, đây gọi là Như ý". (Tuương Ứng, V, Sđd. tr. 289)

- "Con đường nào, đạo lộ nào đưa đến chúng được Như ý, này các Tỷ-kheo, đây gọi là Như ý túc". (Sđd. tr. 289)

Tứ như ý túc là dục định, tinh tấn định, tâm định và tư duy định.

Nếu hành giả nương vào dục mà được định, được nhất tâm thì gọi là *dục định*. Nếu hành giả nương vào tinh tấn được định, được nhất tâm thì gọi là *tinh tấn định*. Nếu hành giả nương vào tư duy được định, được nhất tâm, đây gọi là *tâm định*, cũng gọi là *tư duy định*. (Sđd. tr. 209-210)

Tu tập Tứ như ý túc

"Tu tập Như ý túc cùng với dục định, tinh cần hành; tu tập Như ý túc cùng với tinh tấn định, tinh cần hành; tu tập Như ý túc cùng với tâm định, tinh cần hành; tu tập Như ý túc cùng với tư duy định, tinh cần hành; đây gọi là tu tập Như ý túc". (Sđd. tr. 280)

"Ở đây, này các Tỷ-kheo, có người tu tập Như ý túc cùng với dục định, tinh cần hành, với ý nghĩ: như vậy, ý muốn ta sẽ không quá thụ động và không quá hăng say, không co rút phía trong, sẽ không phân tán phía ngoài, an trú với trước sau đồng đẳng, dưới thế nào thì trên như vậy, trên thế nào thì dưới như vậy, ban ngày thế nào thì ban đêm như vậy, ban đêm thế nào thì ban ngày như vậy". (Sđd. tr. 276)

Dục (lòng ham muốn) thụ động là dục đi đôi với biếng nhác; dục quá hăng say là dục tương ứng với trạo cử. Dục co rút vào phía trong là dục tương ứng với hôn trầm, thụy miên; dục phân tán ở phía ngoài là dục tương ứng với năm dục công đức ở ngoài (ngũ dục lạc).

Tương trước, sau đồng đẳng là tương trước sau khéo tác ý, khéo thọ trì, khéo thể nhập với trí tuệ.

Dưới, trên... quán từ lòng bàn chân đến tóc đều bất tịnh.

Đêm, ngày... cùng hành một hành tướng, nhân tướng.

Tương tự đối với tinh tấn định, tâm định và tư duy định.

Về Tứ như ý túc, tu tập như trên sẽ dẫn đến một số kết quả đặc biệt:

- "... Vị Tỷ-kheo chứng được nhiều loại thần thông: một thân hiện ra nhiều thân...". (Sđd. tr. 277)
- "Có thể chứng thiên nhĩ thông, tha tâm thông, thiên nhãn thông, túc mệnh thông và lậu tận thông". (Sđd. tr. 277)
- "Do tu tập làm sung mãn Tứ như ý túc này, tu tập nhiều lần, thật lão luyện, thật chắc chắn, thật bền vững, thiện xảo, thời nếu muốn, người ấy có thể sống đến một kiếp, hay phần kiếp còn lại". (Sđd. tr. 272)
- "Do tu tập sung mãn Tứ như ý túc này, Như Lai được gọi là bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác". (Sđd. tr. 271)
- "Có Tứ như ý túc, này các Tỷ-kheo, được tu tập, được làm cho sung mãn, trở thành những Thánh lãnh đạo, dẫn dắt những ai thực hiện đi đến chơn chánh đoạn diệt khổ đau". (Sđd. tr. 269)

Một số nhận định về Tứ như ý túc

- Điểm đặc biệt thứ nhất của pháp môn Tứ như ý túc là các bậc Thánh tu tập nhuần nhuyễn pháp môn này thường trở thành các bậc Thánh lãnh đạo. Có lẽ sau khi đoạn tận lậu hoặc, nếu điều luyện Tứ như ý túc thì sẽ thêm nhiều khả năng giáo hóa, như trường hợp Tôn giả Mục-kiền-liên là vị đệ nhất chứng ngộ Tứ như ý túc, Tôn giả trở thành vị đại đệ tử thứ hai của Thế Tôn. Về mặt thần thông này thì chỉ có Tôn giả Mục-kiền-liên là bằng Thế Tôn (tương tự, về mặt tuệ giải thoát thì có Tôn giả Xá-lợi-phất bằng Thế Tôn). Chư Thế Tôn đều thiện xảo, điều luyện Tứ như ý túc.
- Điểm đặc biệt thứ hai của Tứ như ý túc là vị Thánh đệ tử điều luyện pháp môn này có thể kéo dài mạng sống đến một tiểu kiếp hay phần tiểu kiếp còn lại. Kinh Đại Niết-bàn ghi Thế Tôn đã gợi ý ba lần về điểm này để Tôn giả A-nan thỉnh Phật trú thế nhưng Tôn giả không rõ ý Thế Tôn.
- Điểm đặc biệt thứ ba của Tứ như ý túc là trong khi giáo lý Phật giáo chủ trương đoạn trừ lòng dục (nơi nào có lòng dục thì nơi đó lòng dục cần được đoạn trừ) nhưng ở Tứ như ý túc thì dục định được tu tập.

Một lần (ở Tương ng V), Bà-la-môn Unnàtha đã thắc mắc vấn đề dục định, sợ rằng không phù hợp với mục tiêu của Phạm hạnh. Tôn giả A-nan đã giải thích cho Unnàtha rằng:

"Do trước có lòng dục thúc đẩy Ông đến đây..."

Do trước có tinh tấn thúc đẩy Ông đến đây..."

Do trước có tâm thúc đẩy Ông đến đây..."

Do trước có tư duy thúc đẩy Ông đến đây..."

Sau khi đến đây rồi, dục, tinh tấn, tâm tư duy của Ông được tịnh chỉ, cũng vậy, vị A-la-hán thì lòng dục, tinh tấn, tâm, tư duy được tịnh chỉ".

Kinh Tạng Nikàya ít đề cập đến Tứ như ý túc, thường chỉ đề cập đến thần túc thông. Phẩm Tứ Pháp của Tăng Chi Bộ Kinh không đề cập đến Tứ như ý túc. Chỉ có Tương Ưng Bộ Kinh V là đề cập rõ đủ Ba mươi bảy phẩm trợ đạo. Qua phần đề cập này, Bát Thánh đạo là đạo lộ đưa đến tu tập Tứ như ý túc. Cho nên phần tu tập của pháp môn này vẫn bao gồm đủ Giới, Định và Tuệ uẩn. Bốn chi phần Như ý thực sự là dẫn đến định. Tại đây, tuệ giác được vận dụng để đoạn trừ lậu hoặc. Khi chánh trí xuất hiện thì dục định, tinh tấn định, tâm định và tư duy định được ngưng chỉ, lặn mất. Tứ như ý túc cần được hiểu như là sức mạnh tu tập giải thoát, là tất cả nỗ lực để chứng ngộ Niết-bàn.

Ở mặt ngôn ngữ, danh từ, dục như ý túc nghe gần như bất ổn. Trong khi hành giả phải ly dục, ly ái mới vào Sơ Thiên, thì ở Tứ như ý túc lại do dục mà đưa đến Định. Đi vào nội dung cụ thể của ly dục và dục định, chúng ta sẽ thấy không có mâu thuẫn nào giữa hai cách diễn đạt ấy... Ly dục ở đây là rời khỏi lòng ham muốn ngũ trần (sắc, thanh, hương, vị và xúc), là những gì ngăn che Thiên định; dục định là lòng mong muốn, là nhiệt tình, là khát khao loại bỏ mọi thứ ngăn che Thiên định, mọi lòng dục về các trần để đi vào Thiên định. Dục đưa đến Định là khát khao giải thoát được soi sáng bởi chánh kiến và chánh tư duy. Cần phải đi vào tu tập mới nhận rõ điểm này. Thí như tiếng gõ bồng của thầy giáo, cô giáo, tuy cũng là một loại âm thanh gây động, nhưng nó có tác dụng làm im hẳn đi những ồn ào của học sinh và để lại sự yên tĩnh của lớp học. Tiếng gõ bồng khởi lên để dập tắt tiếng ồn của học sinh, khi tiếng ồn này im bật, thì tiếng gõ bồng cũng lặn theo.

Tóm lại, Tứ như ý túc cũng là một ngõ vào Thiên định, nó thuộc Đạo đế, nâng gót của hành giả đi vào giải thoát và tri kiến giải thoát./.

Chương Hai - Pháp Bảo Tiết XIII

Tứ Chánh Cần

Tứ chánh cần là bốn sự nỗ lực, tinh cần: tinh cần ngăn không để sanh khởi các ác pháp chưa sanh, đoạn tận các ác pháp đã sanh, tinh cần làm phát khởi các thiện pháp chưa sanh, và làm tăng trưởng các thiện pháp đã sanh.

Thiện pháp ở đây được hiểu là các pháp đưa đến giải thoát khổ đau, như mười thiện nghiệp, như vô tham, vô sân và vô si.

Tứ chánh cần ấy chính là chi phần chánh tinh tấn trong Bát Thánh đạo, là tinh tấn giác chi trong Thất giác chi, là Tấn căn và Tấn lực. Như đã được nói đến ở Bát Thánh đạo, chánh tinh tấn hay Tứ chánh cần luôn luôn đi chung với chánh kiến trong việc tu tập thành tựu các chi phần, giác phần khác. Tứ chánh cần chính là sức mạnh của tu tập giải thoát. Nó là đức tính cần yếu nhất để tựu thành mọi hạnh lành, mọi đức tính khác.

Thế Tôn dạy, như sông Hằng chảy xuôi về phương Đông, Tứ chánh cần được tu tập sung mãn xuôi về Niết-bàn (Tương Ưng V, tr. 257). Sự tu tập Tứ chánh cần cũng dựa trên căn bản giới như Bát Thánh đạo, v.v... (Tương Ưng V, tr. 259).

Như thế, từ đây cho đến lúc đoạn tận mười kiết sử, Tứ chánh cần luôn luôn cần được tu tập vận dụng:

"Chính để thắng tri, đoạn diệt, đoạn tận năm thượng phần kiết sử, Tứ chánh cần, cần phải tu tập". (Tương Ưng V, tr. 261).

Như lời Thế Tôn dạy ở trên, Tứ chánh cần được tu tập trên căn bản giới và đi cùng với chánh niệm, chánh kiến, nên tu tập hoàn mãn giới, định và tuệ, giải thoát và giải thoát tri kiến, hay gọi là đoạn tận mười kiết sử, chứng đắc A-la-hán quả.

Như làm việc cần phải có sức lực, như đi phải có hai chân, hành giả trên đường về giải thoát luôn luôn tu tập Tứ chánh cần để hoàn bị mọi thiện pháp./.

Chương Hai - Pháp Bảo Tiết XIV

Tứ Niệm Xứ

Trong ba mươi bảy phẩm trợ đạo. Tứ niệm xứ được xếp ở đầu bảng. Ở phần giáo lý thuộc Thiền định này, Bát Thánh đạo lại được giới thiệu đầu. Sự xếp đặt này dựa vào ý nghĩa nền tảng của Bát Thánh đạo trong Đạo Thánh đế, như Thế Tôn dạy:

"... Khéo tu tập Bát Thánh đạo, làm sung mãn Bát Thánh đạo, thời Tứ niệm xứ được tu tập đi đến viên mãn, Tứ như ý túc..., Ngũ căn..., Ngũ lực..., Thất giác chi..., được tu tập đi đến viên mãn". (Tương Ưng V, Sđd. tr. 49-50)

Người viết lại muốn trình bày Tứ niệm xứ sau rốt của phần giáo lý Thiền định để có một cái nhìn tổng quan và rõ ràng về pháp môn này, pháp môn thường dễ bị ngộ nhận, như có nhà nghiên cứu Phật học đã phát biểu rằng phần giáo lý của Phật giáo bị hiểu lầm nhiều nhất chính là Thiền định (Walpola Rahula, trong "What The Buddha Taught", Chương VII).

Qua phần giáo lý vừa trình bày, có thể nói Đạo đế là con đường Thiền định dẫn đến giác ngộ tối thượng. Cho nên, xem Thiền định như là một tông phái của Phật giáo là một ngộ nhận đáng tiếc. Xa hơn nữa, xem Thiền định như là một pháp môn chỉ đáp ứng thích hợp với một số căn cơ gọi là lợi căn là một ngộ nhận đáng tiếc khác.

Lời phát biểu chính xác phải là: ***Thiền định chính là Phật giáo và Phật giáo chính là Thiền định***. Chúng ta sẽ tuần tự khảo sát giáo lý Thiền định hay Tứ niệm xứ này.

Các kinh Nhập Túc Xuất Túc Niệm (Ānāpānasatisuttam), Trung Bộ III - Hán tạng: Trì Ý Kinh, Đại I, 919, Kinh Thân Hành Niệm; Niệm Thân Kinh (Kāyaga-tāsatisuttam) , Trung Bộ III - Trung A-hàm số 81, Đại I, 554c; Kinh Niệm Xứ (Satipathānasuttam), Trung Bộ I - Hán tạng: Niệm Xứ Kinh, Đại I, 582b, Trung A-hàm số 98; Kinh Song Tầm (Dvedhāvitakka-suttam), Trung Bộ I - Hán tạng: Niệm Kinh, Đại I, 589d, Trung A-hàm số 102; Kinh An Trú Lâm (Vitakkasanthāba suttam), Trung Bộ I - Hán tạng: Kinh Tăng Thượng Tâm, Đại I, 158a, Trung A-hàm số 101, là các kinh căn bản đề cập đến Tứ niệm xứ.

Những Lời Dạy Tiêu Biểu Của Thế Tôn Về Tứ Niệm Xứ

Khi Thế Tôn vừa mới giác ngộ vô thượng, tư tưởng này khởi lên nơi Thế Tôn:

"... Đây là con đường độc nhất khiến chúng sanh được thanh tịnh, giúp vượt qua sầu, bi, chướng ngại khổ ưu, chứng đạt chánh lý, chứng ngộ Niết-bàn: Tức là Tứ niệm xứ" (Trung Bộ I; Tương Ưng V).

Các lời dạy khác của Thế Tôn về Tứ niệm xứ tiêu biểu nhất là:

- "Để đoạn trừ ba lậu hoặc (dục lậu, hữu lậu và vô minh lậu), Tứ niệm xứ cần được tu tập". (Sđd. tr. 200)

- "Này các Tỷ-kheo, các Ông sống hãy hộ trì giới bổn... Rồi y cứ trên giới, an trú trên giới, hãy tu tập Tứ niệm xứ". (Sđd. tr. 197)

- "Này các Tỷ-kheo, khi nào các Ông được giới khéo thanh tịnh và chánh tri kiến, các Ông hãy y cứ trên giới, tu tập Tứ niệm xứ theo ba cách: nhiệt tâm, chánh niệm tỉnh giác, nhiếp phục tham ưu ở đời". (Sđd. tr. 148)

- "Định niệm hơi thở vô, hơi thở ra là Thánh trú, là Phạm trú, là Như Lai trú". (Sđd. tr. 334-335)

- "Thế Tôn trong mùa mưa đã an trú vào định niệm hơi thở vô, hơi thở ra. Các Tỷ-kheo hữu học tu tập niệm hơi thở vô, hơi thở ra để đoạn tận lậu hoặc, các bậc A-la-hán làm cho sung mãn niệm hơi thở vô, hơi thở ra để được hiện tại lạc trú". (Tương Ưng V, tr. 334-335).

Nội Dung Tứ Niệm Xứ

Tứ niệm xứ là: thân niệm xứ, thọ niệm xứ, tâm niệm xứ và pháp niệm xứ.

Thế Tôn dạy:

"Thế nào là Tứ niệm xứ? Này các Tỷ-kheo, ở đây vị Tỷ-kheo sống quán thân nơi thân, tinh cần, tỉnh giác, chánh niệm để chế ngự tham ưu ở đời; sống quán thọ nơi các thọ, tinh cần, tỉnh giác, chánh niệm để chế ngự tham ưu ở đời; sống quán tâm nơi tâm, tinh cần, tỉnh giác, chánh niệm để chế ngự tham ưu ở đời; sống quán pháp nơi pháp, tinh cần, tỉnh giác, chánh niệm để chế ngự tham ưu ở đời". (Trung Bộ I, tr. 57).

Thế Nào Là Quán Thân ở Nơi Thân?

Có nhiều hình thức biểu hiện của sự tu tập quán thân nơi thân.

- Hình thức thứ nhất: Ngồi kiết-già, lưng thẳng, để niệm trước mặt, và theo dõi hơi thở vào, hơi thở ra, vào dài ngắn thì biết là dài ngắn, giữ niệm tỉnh giác, hành giả tập biết cảm giác toàn thân khi thở vô, thở ra ("Cảm giác toàn thân, tôi sẽ thở vô... vì ấy tập") và tập nhiếp cho thân an tịnh khi theo dõi hơi thở vào, ra và giữ niệm tỉnh giác, hay quán tánh sanh khởi, tánh đoạn diệt trên thân, giữ tâm không chấp thủ, an trú chánh niệm.

Như vậy là một hình thức quán thân nơi thân. (Theo Sđd., tr. 57)

- Hình thức thứ hai: Khi hành giả đi, đứng, nằm ngồi, làm việc, hành giả biết mình đang đi, đứng..., đang làm việc và giữ chánh niệm tỉnh giác, không chấp trước bất cứ vật gì ở trên đời.

- Hoặc hành giả quán sát thân mình từ lòng bàn chân lên đến tóc (gồm có ba mươi hai thứ sai biệt), biết thân chỉ là một chiếc túi bất tịnh đựng đủ ba mươi hai thứ bất tịnh, nhưng vẫn giữ chánh niệm tỉnh giác, không nương tựa, chấp trước một vật gì ở đời. Hoặc hành giả quán tánh sanh diệt trên thân và giữ chánh niệm tỉnh giác. (Trung Bộ I, Sđd., tr. 58).

- Hoặc quán thân này do bốn đại (địa, thủy, hỏa, phong) sanh, chỉ là do bốn đại cấu hợp thành, hoặc quán tánh sanh diệt nơi thân, và giữ chánh niệm tỉnh giác, không chấp thủ, nhiếp phục tham ưu.

- Hình thức thứ ba: Quán sát bất tịnh nơi thân hoặc quán thi thể ở nghĩa địa với các tướng sinh, thối, dòi, vữa v.v... hoặc quán tánh sanh diệt nơi thân và giữ chánh niệm tỉnh giác, nhiếp phục tham ưu, không nương tựa, chấp trước một vật gì ở đời.

Như vậy là tu tập quán thân nơi thân. (Theo Sđd., tr. 58).

Thế Nào Là Quán Thọ ở Nơi Thọ?

Khi ở nơi thân và tâm khởi lên cảm thọ lạc, khổ, hỷ, ưu, xả hay bất khổ bất lạc thì hành giả biết là có cảm thọ khởi lên như vậy. Biết rằng đó là cảm thọ thuộc vật chất hay không thuộc vật chất, là cảm thọ ở trong hay ở ngoài, và giữ chánh niệm tỉnh giác, quán tánh sanh diệt của các thọ mà không khởi niệm chấp trước nương tựa bất cứ một vật gì trên đời.

Như vậy là sống quán thọ nơi các thọ. (Theo Trung Bộ I, Sđd., tr. 59).

Thế Nào Là Quán Tâm ở Nơi Tâm?

Hành giả theo dõi tâm mình, biết rằng tâm có tham khi tham tâm khởi lên, biết rằng tâm có sân khi tâm sân khởi, biết rằng tâm có si, v.v... hay là tâm không có tham, không có sân, không có si, biết rằng tâm đang quảng đại hay hẹp hòi, biết rằng tâm có định hay không, hành giả quán sanh diệt của tâm và giữ chánh niệm tỉnh giác, không chấp thủ một vật gì ở đời.

Như vậy là quán tâm ở nơi tâm. (Sđd., tr. 59).

Thế Nào Là Quán Pháp ở Nơi Các Pháp?

Hành giả theo dõi năm triền cái để thấy rõ tâm mình đang vương mắc ở triền cái nào. Hoặc quán tánh sanh diệt của các triền cái. Hoặc quán pháp ở nơi Ngũ uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành, thức), quán Ngũ uẩn tập khởi, Ngũ uẩn đoạn diệt với chánh niệm, tỉnh giác, nhiếp phục tham ưu, không chấp thủ.

Hoặc quán pháp trên Lục căn, Lục trần, do duyên hợp của căn trần kiết sử (tham, sân) khởi, hành giả biết các kiết sử khởi lên trong mình và giữ chánh niệm tỉnh giác.

Hoặc quán pháp trên Thất giác chi, xem trong thân mình hiện đang có giác chi nào (hoặc đã sanh, hoặc chưa sanh...) và giữ chánh niệm, tỉnh giác.

Hoặc quán pháp trên Tứ Thánh đế: đây là Khổ, đây là Khổ tập, đây là Khổ diệt, đây là Khổ diệt đạo, quán tánh sanh diệt của các pháp và giữ chánh niệm tỉnh giác, không chấp trước bất cứ vật gì ở đời. Như thế là tu tập quán pháp ở nơi các pháp.

Hoặc Tứ niệm xứ có thể trình bày bằng cách tu tập theo dõi hơi thở vào, hơi thở ra với mười sáu đề mục:

Thân niệm xứ:

1. Hơi thở vào dài, tôi rõ biết hơi thở vào dài,
Hơi thở ra dài, tôi rõ biết hơi thở ra dài.
2. Hơi thở vào ngắn, tôi biết rõ hơi thở vào ngắn,
Hơi thở ra ngắn, tôi biết rõ hơi thở ra ngắn.
3. Cảm giác thân hành, tôi sẽ thở vô,
Cảm giác thân hành, tôi sẽ thở ra.

4. An tịnh thân hành, tôi sẽ thờ vô.
An tịnh thân hành, tôi sẽ thờ ra.

Thọ niệm xứ:

5. Cảm giác hỷ thọ, tôi sẽ thờ vô / ra,
6. Cảm giác lạc thọ, tôi sẽ thờ vô / ra,
7. Cảm giác tâm hành, tôi sẽ thờ vô / ra,
8. An tịnh tâm hành, tôi sẽ thờ vô / ra.

Tâm niệm xứ:

9. Cảm giác về tâm, tôi sẽ thờ vô / ra,
10. Với tâm hân hoan, tôi sẽ thờ vô / ra,
11. Với tâm định tĩnh, tôi sẽ thờ vô / ra,
12. Với tâm giải thoát, tôi sẽ thờ vô / ra,

Pháp niệm xứ:

13. Quán vô thường, tôi sẽ thờ vô / ra,
14. Quán tan rã, tôi sẽ thờ vô / ra,
15. Quán hoại diệt, tôi sẽ thờ vô / ra,
16. Quán từ bỏ, tôi sẽ thờ vô / ra.

Tu Tập Tứ Niệm Xứ

Phần nói về nội dung của Tứ niệm xứ đã hàm chứa những chỉ dẫn cơ bản nhất cho hành giả tu tập Thiền định. Phần này đi sâu vào thực hiện, nên sẽ trình bày cụ thể hơn về những bước đi tu tập Thiền định mà hành giả cần biết và hành.

Điều đơn giản thứ nhất là thế ngồi kiết-già và sự điều hòa thân. Ngồi kiết-già là ngồi xếp chéo chân theo thế hoa sen (có thể đặt chân phải lên chân trái trước, hay ngược lại). Theo kinh nghiệm truyền thừa của việc tu tập Thiền, thế để tay tốt nhất là đặt bàn tay phải trên bàn tay trái, hai bàn tay đặt lên lòng bàn chân (nói vậy thôi, chứ nếu bạn đặt bàn tay trái trên bàn tay phải

cũng được, trường hợp với người cụt tay, không có một trong hai bàn tay thì vẫn hành Thiền được và vẫn có kết quả như thường). Giữ lưng thẳng đứng, đây là điều cần phải thực hiện. Miệng khép kín, mắt thì khép nhẹ (có thể mở mắt, nhưng trong trường hợp này ta rất dễ rơi vào tán loạn). Ta tập ngồi như thế này và theo dõi hơi thở vào, ra cho đến khi nào ta ngồi được chừng 60 phút đến 90 phút mà nghe thân nhiệt điều hòa, thân không đau, không mệt mỏi, thì bấy giờ có thể gọi bước tu tập thân điều hòa tạm ổn (cần nhớ rằng khi ngồi, hai đầu gối của ta phải sát nền ngồi, ta có thể dùng gối lót bàn tọa).

Điều đơn giản thứ hai là điều hòa hơi thở. Ta vừa thở vào, ra vừa theo dõi hơi thở ấy. Tập thế nào để hơi thở vào, ra rất là nhẹ nhàng, không động thành tiếng và không ngắt (thở bằng mũi mà không phải bằng bụng, và hít vào cho đến ngực hay sâu hơn một ít). Khi nào hơi thở vào, ra nhẹ nhàng như có như không trong suốt khoảng thời gian ngồi đề cập ở trên (chừng sáu mươi phút đến chín mươi phút) thì bấy giờ hơi thở tạm gọi là được điều hòa - khi nào hành giả nhập Tứ Thiền thì hơi thở mới thực sự điều hòa (hơi thở ngưng).

Điều đơn giản thứ ba là đề niệm trước mặt. Đề niệm trước mặt là không để cho tâm, ý mình chạy tán loạn theo các đối tượng (ở trong cũng như ở ngoài tâm) một cách vô định, nghĩa là chỉ để tâm dừng lại ở một vùng trước mặt mình. Vùng để tâm ấy là hơi thở vào ra, hoặc là ấn đường (ở giữa hai chân mày), hoặc là nhân trung (ở dưới chót mũi), hoặc ở đầu chót mũi, hoặc ở đơn điền, hoặc ở trong lòng bàn tay của hành giả, hoặc một vùng diện tích nhỏ trước mặt trong tầm nhìn của mắt xuyên qua đầu chót mũi.

Làm được thành thạo ba điều giản đơn trên là ta mới chỉ đủ điều kiện thực hiện được điều mà Thế Tôn dạy ở trong các Kinh là: "Vị Tỷ-kheo đi đến khu rừng, đi đến gốc cây, hay đi đến căn nhà trống, và ngồi kiết già, lưng thẳng và an trú chánh niệm trước mặt".

(Ngày xưa, chư vị Tỷ-kheo hành đạo ở trong các cánh rừng nhỏ của Ấn Độ nên mới đi đến gốc cây, khu rừng, căn nhà trống. Ngày nay chúng ta có thể đi vào Thiền đường, hoặc phòng Thiền ở tư thất, hoặc ngay cả ở phòng nghỉ. Chúng ta không cần phải bận tâm đến giờ khắc ngồi Thiền phải là Tý, Ngọ, Mẹo, Dậu... hay mặt hướng về phương Bắc, Đông, Tây, v.v...).

Tiếp theo, bước tu tập này mới thực sự là trọng điểm: đây là bước điều hòa tâm. Từ đây, hành giả hẳn nhiên đi vào tu tập Tứ niệm xứ.

*** Về Thân Niệm Xứ:**

Theo dõi hơi thở vào, ra là tập niệm lực và tập buộc tâm vào một đối tượng, việc theo dõi này tương đối khá đơn giản. Nghe thân hành (đường hơi thở và cả toàn thân) thì đòi hỏi sự theo dõi chăm chú hơn, một sự ngưng tâm mạnh hơn. Công việc này cần phải tập công phu hơn sự theo dõi hơi thở chút đỉnh... Nhưng tập nhiếp tâm và thân để thân hành an tịnh, để tất cả yếu tố động của thân (hơi thở động, thân nhiệt nóng...) được nhiếp tịnh thì đòi hỏi nỗ lực nhiều hơn. Nếu thân và hơi thở đã điều hòa thì hẳn nhiên thân hành dễ an tịnh. Nói là an tịnh thân hành, nhưng khi tập thì tâm cần phải được thu nhiếp lại, thân hành mới an tịnh, nếu tâm trạo cử, dao động, hơi thở sẽ tức, thân dễ nóng lên và như thế thân hành khó an tịnh. Do đó, ở đề mục cảm giác thân hành và an tịnh thân hành có ghi thêm ba chữ "vị ấy tập".

Điều quan trọng nhất khi thực tập thân hành niệm ấy là hành giả cần vận dụng tâm tu tập cho có kết quả ba điểm trọng yếu này: ***"Tinh cần, chánh niệm tỉnh giác, và chế ngự tham ưu ở đời"***.

Tinh cần sẽ xua đi khỏi tâm thức những tâm lý mệt mỏi, thụ động, xua tan một phần hôn trầm. Chánh niệm tỉnh giác là giữ tâm lý không rơi vào tham, không rơi vào sân, mà cũng không rơi vào vô ký, tâm an trú trong sự thức tỉnh rằng các pháp là Vô ngã, Vô thường và Khổ đau. Nhờ giác tỉnh Vô ngã mà tâm hành giả ngăn được các tham ưu đã sanh, khiến chúng ngưng khởi, ngăn được các tham ưu chưa sanh sẽ không sanh. Nhờ giác tỉnh các pháp hữu vi là Vô thường và đau khổ mà tâm sanh nhàm chán, ly tham, nhờ đó mà các tham tâm và ưu tâm biến mất. Đây là tâm lý loại trừ Năm triền cái để đi vào Thiền định, và đi sâu vào Thiền định. Cái gọi là Thiền định (hay định) là chánh niệm tỉnh giác ấy, mà không phải là các công phu ngồi hay thở. Chính từ sự khác biệt cạn, sâu của mức độ giác tỉnh, ly tham mà xác định vị trí của hành giả là phàm phu, hữu học hay vô học.

Do điểm quan trọng của hành Thiền là ở chỗ nhiệt tâm, tinh cần, chánh niệm tỉnh giác, và nhiếp phục tham ưu ở đời, mà không phải là do thể ngồi hay cách thở, nên hành giả có thể hành Thiền trong khi đi, đứng, nằm, ngồi, ăn cơm, làm việc, v.v... miễn rằng hành giả giữ được chánh niệm tỉnh giác.

Có những lúc tâm ý chìm xuống, khó phát khởi tinh tấn, hành giả cần nhìn sâu vào vô thường của thân, tâm mình và của cuộc sống, nhớ kỹ đời người chỉ sống qua hơi thở, mong manh như hơi thở thì tự khắc tâm tinh tấn tu tập phát khởi.

Có những lúc tâm lý lại dao động, tham tâm dấy khởi, dấy lên nhiều mơ ước cho tự thân thì bấy giờ hành giả cần quán các bất tịnh của tự thân, của tha nhân và của cuộc sống tham tâm sẽ chìm lãng, ly dục tâm hưng khởi.

Có những lúc tâm thức nặng nề, những ưu tư về tự thân trở nên dao động, bất an, bấy giờ hành giả quán ba mươi hai thứ của thân (từ lòng bàn chân lên đến tóc), quán thật kỹ, nhìn nhiều lần như thế cho đến một lúc hành giả bỗng dung nhận ra cái ý nghĩa buồn cười của cái gọi là "tự ngã". Hành giả sẽ bừng sáng luôn về cái vô nghĩa của những ưu tư cùng với những giấc mộng xây dựng cho tự ngã hay xây dựng xung quanh tự ngã. Tại đây, hành giả sẽ cảm thọ một cái gì hân hoan, nhẹ nhàng, thanh thản của tâm lý vừa gỡ ra khỏi một số vướng mắc.

Bình thường, hành giả cũng có thể quán ba mươi hai vật bất tịnh của thân ấy, hoặc quán Năm uẩn, hoặc Bốn đại (hay Sáu đại), những yếu tố giả hợp nên cái gọi là tự ngã. Hành giả tư duy trên cơ sở Mười hai nhân duyên để thấy rõ cái gọi là thân và tâm của mình chỉ là giả tướng, chúng thực sự không phải là mình, không phải là của mình và không phải là tự ngã của mình. Do thấy như vậy mà rời khỏi các chấp trước vào sự vật, ly tham, ly sân; nhờ ly tham mà giải thoát đến. Ở vị trí phàm phu thì nhờ ly dục mà vào sơ Thiên; ở bốn Thiên Sắc giới, nhờ ly tham, ly thủ mà đắc Thánh quả. Ở vị trí hữu học nhờ ly tham, ly thủ mà lìa vô minh, tận trừ các lậu hoặc. Hành giả nên nghiêng nặng về quán Nhân duyên, Vô ngã, Vô thường nơi thân Bốn đại, Năm uẩn, Mười hai xứ mà không nên đi sâu vào quán bất tịnh, bởi lẽ tâm lý của người quán bất tịnh, do không quán thiện xảo, có thể rơi vào chán nản, mệt mỏi mà gây ra nguy hiểm.

Một điều hành giả cần nhận thức thật rõ trước khi đi sâu vào Thiên quán, hay đi sâu vào tu tập Thân niệm xứ, là lời dạy của Thế Tôn không bao giờ trống rỗng, luôn luôn trong đó có chuyên chở thực tại. Đừng có vì thấy hình thức trình bày các đề mục của Tứ niệm xứ đơn giản mà ngỡ vực hiệu quả của pháp môn tu tập này. Hành giả hãy thực tập đúng lời Kinh dạy, thực tập nhiều lần cho nhuần nhuyễn để chứng nghiệm các cảnh giới Thiên và giải thoát theo công phu tu tập của mình.

Hành giả đừng bao giờ chờ đợi những sản phẩm tương tượng của tư duy, những ảo giác của tu tập, ngoại trừ tâm lý ly tham, ly sân và ly si. Hành giả cũng đừng mong đợi quá nhiều ở một vị Sư hướng dẫn các phương pháp đối trị các vọng tưởng, các ảo giác, bởi vì tự thân của pháp môn Tứ niệm xứ đã là biện pháp đối trị đủ mọi thứ tâm bệnh rồi. Hành giả chỉ giữ quyết tâm thực

hành nghiêm túc Tứ niệm xứ, hay niệm hơi thở vào, hơi thở ra, thì sớm hay muộn Thiền định và giải thoát quyết định sẽ đến với hành giả.

Việc thực hành chỉ nghiêm túc khi nào hành giả có cái nhìn ổn định về tự thân và cuộc đời. Đây là chánh kiến thấy rằng ham muốn sắc, thanh, hương, vị, xúc, ham muốn hiện hữu hay vô hữu là lửa phiền não đốt cháy hạnh phúc an lạc của mình. Thấy rõ như vậy hành giả mới xả bỏ ham muốn và mới an trú được trong chánh niệm tỉnh giác. Chừng nào hành giả còn yêu ham muốn ấy, còn ưa thích nó, thì chừng ấy lậu hoặc còn chảy mạnh trong dòng tâm của hành giả và ngăn cản mọi thành tựu Thiền định của hành giả. Chỉ có một ham muốn mà hành giả có thể nắm giữ, đó là ham muốn đốt cháy hết các ham muốn kể trên.

Phần lớn các rối loạn của Thiền định như là trạo cử, hôn trầm, các sợ hãi làm dao động tâm lý đều bắt nguồn từ lòng ham muốn các trần và các cảm thọ. Cho đến khi nào hành giả thấy lòng ham muốn các trần (và các cảm thọ) buông xuống như một bức màn rũ xuống, thì cho đến khi ấy hành giả đầy hy vọng chờ đợi các Thiền tâm. Nhưng cho đến khi nào lòng ham muốn ấy còn được nuôi dưỡng, thì cho đến khi ấy hành giả dù có nỗ lực thế nào cũng chỉ chờ đợi Thiền định đến trong vô vọng.

*** Về Thọ Niệm Xứ:**

Tương tự công phu tu tập Thân niệm xứ, hành giả theo dõi các cảm thọ lạc, khổ, phi khổ phi lạc khởi lên trong tự thân, nó khởi lên như thế nào thì ghi nhận như thế ấy và không để cho tâm lý dao động vì tham khởi, sân khởi hay si khởi. Biết và phân tích các cảm thọ theo cái nhìn duyên sinh để giác tỉnh đi ra khỏi các tham ái và chấp thủ.

Cảm thọ khởi lên là do các nhân duyên sinh (do xúc mà có thọ), và diệt đi cũng do duyên diệt. Nó là không thật. Nó sinh diệt ở ngoài sự kiểm soát của hành giả nên không thể xem nó là của hành giả, là chính hành giả hay là tự ngã của hành giả. Giác tỉnh như vậy thì các tham ái và chấp thủ lắng dịu dần cho đến tắt hẳn.

*** Về Tâm Niệm Xứ:**

Mức độ lắng tâm của hành giả theo dõi các tâm hành thì sâu hơn là mức độ lắng tâm theo dõi các thân hành. Mức độ lắng lòng để theo dõi các tâm niệm có tham, sân, si hay không có tham, sân, si lại tế nhị hơn và trầm lắng hơn.

Ở đây, trí tuệ (chánh kiến và chánh tư duy) làm việc nhiều hơn và do đó phát triển mạnh hơn.

Giác tỉnh trước các diễn biến của tâm lý bên trong chính là công việc hành xả, loại trừ các chấp thủ trước về các sự vật ở bên trong cũng như ở bên ngoài. Càng giác tỉnh, không chấp trước thì tâm càng đi sâu vào định và tuệ. Ngược lại, càng nắm giữ, hay phản ứng trước các sự kiện sinh diệt của tâm lý thì lại càng làm cho tâm dao động, rời khỏi định xả, nhất tâm. Ngay cả khi tâm lý trú trong các Thiền cảnh (định), hành giả cũng chỉ ghi nhận là tâm thuộc định, và giác tỉnh ngay rằng đây là pháp hữu vi, do duyên tu tập mà sinh, và rời khỏi các chấp trước vào các Thiền cảnh ấy. Tâm giác tỉnh này nổi bật sắc thái tuệ giác và giải thoát.

*** Về Pháp Niệm Xứ:**

Hành giả phân tích, quán sát Năm triền cái đang sinh diệt ở trong mình: chúng do duyên sinh và do duyên diệt. Do nhân duyên nào mà các triền cái sinh thì cũng do nhân duyên ấy mà đoạn diệt các triền cái. Hoặc quán thân Năm uẩn này: Năm uẩn tập khởi, Năm uẩn đoạn diệt và con đường đưa đến Năm uẩn đoạn diệt. Thấy Năm uẩn là giả tướng, không phải là của ta, không phải là ta, không phải là tự ngã của ta để lìa chấp thủ ngã và pháp. Đây là thấy trong Thiền quán, theo dõi các quá trình tâm và vật lý, mà không phải thấy từ sự phân tích của tư duy.

Vì Năm uẩn là Vô ngã, nên khi lạc thọ, khổ thọ đến, liền thấy Vô ngã tính, duyên sinh tính của nó mà không chấp thủ khổ, lạc, không đắm lạc và không ưu về khổ.

Tương tự, nhìn sâu Sáu xúc xứ hay Mười hai xứ để thấy rằng Sáu nội xứ và Sáu ngoại xứ không phải là kiết sử, chúng không trói buộc hành giả, mà chỉ có tham hay sân là kiết sử. Mắt và sắc không phải là kiết sử, nhưng khi mắt tiếp xúc với sắc trần thì tham ái khởi lên, tham ái mới là cái trói buộc hành giả trong khổ đau sinh tử. Hành giả liền giác tỉnh đi ra khỏi tham ái, hoặc phải tác quán tưởng bất tịnh nơi sắc và mắt, hoặc phải thấy giả tướng của sắc và mắt để khởi lên giác tỉnh.

Hoặc quán pháp qua Thất giác chi, xem trong tâm hành giả hiện đang có hay chưa có giác chi nào. Giác chi nào đã có thì tiếp tục làm cho sung mãn, nhuần nhuyễn; giác chi nào chưa có thì tu tập, làm cho phát khởi. Căn bản là hành giả vẫn giữ chánh niệm tỉnh giác. Từ chánh niệm tỉnh giác mà các giác chi kia phát khởi và khi các giác chi phát khởi, hành giả vẫn trú chánh niệm

tỉnh giác. Thành thử, khi các Thiền tâm (hỷ, khinh an, xả, định) xuất hiện thì tuệ giác có mặt ở đó như là "linh hồn" của các Thiền tâm, và như là chính chánh niệm tỉnh giác đó (tuệ giác chính là nội dung của chánh niệm tỉnh giác).

Hoặc quán pháp qua Tứ Thánh đế, hành giả thấy rõ Khổ, thấy rõ Khổ tập, Khổ diệt và Khổ diệt đạo, thấy rõ tánh sinh và diệt của các pháp, trong khi quán như vậy, hành giả giữ chánh niệm, tỉnh giác.

* * *

Đến đây, hành giả đã thấy rõ, trên suốt lộ trình tu tập của Đạo đế hay là trên con đường Thiền định, chánh niệm tỉnh giác là yếu tố tâm thức trọng yếu nhất; nó có mặt từ bước đi đầu tiên cho đến bước đi cuối cùng.

Về việc tu tập mười sáu đề mục của niệm hơi thở vào hơi thở ra thì có nhiều cấp độ, từ khởi đầu cho đến cao điểm.

Cấp độ một:

Hành giả chỉ nói thầm mười sáu đề mục ấy và theo dõi hơi thở vào ra, thế nào để cho câu nói thầm nhịp nhàng theo đoạn đường của hơi thở ra vào ấy. Dĩ nhiên hành giả phải ngồi đúng theo thế kiết-già. Hành giả có thể nói thầm mỗi đề mục hai, ba hay nhiều hơn ba lần, tùy theo thời gian hành giả ngồi trong mỗi thời tu tập. Một thời gia sau (có thể là một tuần, hai tuần, một tháng hay hai tháng) cho đến khi hành giả tập thành thạo như thế và cảm thấy vừa đủ, không muốn tập tiếp như thế nữa, thì hành giả bước qua tập cấp độ hai.

Cấp độ hai:

Hành giả không phải nói thầm mười sáu đề mục nữa, mà theo dõi thân và tâm theo nội dung của mười sáu đề mục ấy, vừa theo dõi hơi thở vào ra. Trong suốt thời gian ngồi tịnh này, hành giả luôn luôn cố giữ niệm ở trong mười sáu đề mục, đừng để niệm chạy lạc ra ngoài, cũng đừng để mình rơi vào hôn trầm, thụy miên hoặc vô ký. Làm như vậy thì hành giả vừa nỗ lực để loại bỏ hôn trầm, thụy miên, vừa loại bỏ trạo cử và vừa ngăn không để cho các dục niệm, sân niệm, vọng niệm khởi lên. Làm như vậy là hành giả tập lắng dần tâm, kiểm soát tâm và làm chủ tâm. Hành giả tập cho đến độ tương đối thuần thực, cho đến khi vừa thuần thực, vừa không muốn đi xa thêm về lối tập này nữa thì hành giả bước qua thực tập cấp độ ba.

Cấp độ ba:

Ở cấp độ này, hành giả cần đạt đến độ hơi thở tương đối điều hòa đã, rồi mới đi vào. Hành giả vẫn tiếp tục theo dõi hơi thở, xem hơi thở như là đối tượng chính để buộc tâm, vừa theo dõi thân hành, biết rõ đường hơi thở vào ra và cảm giác của toàn thân, chỉ biết rõ và giữ chánh niệm tinh giác. Ở đề mục thứ tư (an tịnh thân hành), hành giả có thể thực tập dừng lại ở đó với thời gian lâu hơn thời gian của đề mục số một, hai và ba. Tại đây hành giả khởi tâm tinh cần, nỗ lực để nhiếp an thân hành. Từ đề mục số năm (cảm giác hỷ thọ...) cho đến đề mục số mười hai (với tâm giải thoát...) hành giả cũng hành nhiếp tâm tương tự thế nào để hướng đến nội dung của các đề mục này. Với đề mục số mười ba, mười bốn, mười lăm, và mười sáu, trong cấp độ ba này, hành giả chỉ khởi tưởng mà thôi, chưa vội khởi quán. Nếu hành giả cảm thấy muốn nhiếp tâm nhiều hơn là theo dõi hơi thở, thì hành giả có thể chỉ thỉnh thoảng theo dõi hơi thở vào ra để điều hòa hơi thở mà thôi. Điểm thực hành quan trọng ở đây vẫn là giữ chánh niệm tinh giác, nhiệt tâm tinh cần và nhiếp phục tham ưu.

Tất cả nỗ lực theo dõi hơi thở và nhiếp tâm ở cả ba cấp độ này (một, hai và ba) đều là nỗ lực tu tập niệm lực, hành Thiên chỉ.

Cấp độ bốn:

Hành giả tập buộc niệm vào đối tượng tu sâu hơn, tập khởi niệm (hay làm cho mạnh) nhiệt tâm tinh cần bằng nhiều cách, chẳng hạn nghĩ đến vô thường của thân, tâm mình và của mọi hiện tượng của cuộc sống để khởi niệm tinh cần, nhiệt tâm. Sự nhiệt tâm tu, và sức mạnh tinh cần, tinh cần lực mạnh sẽ giúp hành giả đối trị hôn trầm và trạo cử (đặc biệt là đối trị hôn trầm) hữu hiệu hơn. Bây giờ là lúc hành giả đang tu tập định lực hành Thiên chỉ.

Cấp độ năm:

Hành giả vẫn tiếp tục hành trì ở cấp độ bốn, ở khoảng thời gian đầu của thời ngồi Thiền (chừng ba mươi phút đầu hay bốn mươi phút đầu). Tiếp theo hành giả tập hành Thiên quán để trực tiếp đối trị Năm triền cái (trạo cử, hôn trầm, dục, sân và nghi). Phân tác quán như thế nào để đối trị Năm triền cái này sẽ được trình bày riêng ở phần tiếp theo, trong tiết này.

Cấp độ sáu:

Hành giả thực tập cho nhuần nhuyễn về khởi quán và trú quán trong nghĩa vô thường tan rã, hoại diệt, và từ bỏ (đề mục mười ba, mười bốn, mười lăm và mười sáu). Đây là bước đầu tập Thiền quán. Ở cấp độ sáu này, hành giả tập xen kẽ Thiền chỉ và Thiền quán, tùy theo tâm lý thích ứng của hành giả từng thời, ngồi Thiền thích hợp với chỉ hay quán. Hễ tâm nghiêng về trạo cử thì hành Thiền chỉ, hễ tâm rơi vào thụ động thì hành Thiền quán. Điểm chủ yếu ở đây không phải là chỉ hay quán, mà là đối trị hữu hiệu hôn trầm và trạo cử, giữ tâm quân bình ở chánh niệm tỉnh giác.

* * *

Trong sáu cấp độ này, hành giả cần nhận thức thật rõ các điểm dưới đây:

1. Tuy là phương tiện trình bày làm sáu cấp độ trên, nhưng trên thực tế không thể đánh giá cấp độ nào là tu tập vào Thiền chỉ và Thiền quán sâu hơn các cấp độ kia. Vào sâu Thiền chỉ và Thiền quán là căn cứ vào hiệu quả mà hành giả đạt được ở tinh cần lực, ở mức độ chánh niệm tỉnh giác và ở mức độ nhiếp phục các tham ưu ở đời. Sau khi thực hành đến cấp độ sáu, hành giả có thể trở lại hành từng cấp độ, từ cấp độ một đến cấp độ năm (hoặc gồm cả cấp độ sáu), nhưng bấy giờ hành giả hành với kinh nghiệm mới, với tư thế của tâm thức mình với mức độ chánh niệm tỉnh giác sâu hơn, bền hơn, vững hơn, và dĩ nhiên hành giả sẽ đạt được kết quả mới, khả quan hơn công phu tu tập trước.

2. Nếu tâm lý, căn cơ của hành giả ít thích hợp, hay khó thích hợp với Thiền quán, thì hành giả chỉ cần hành chuyên cấp độ một hoặc cấp độ hai mà thôi. Điểm trọng yếu ở đây vẫn là ở nhiệt tâm tinh cần, chánh niệm tỉnh giác, và nhiếp phục tham ưu ở đời.

3. Về các cảm thọ hỷ, cảm thọ lạc, hân hoan tâm khởi lên không phải do hành giả phải làm gì khác để cho chúng khởi lên, cũng không phải hành giả phải thờ như thế nào và ngồi tịnh trong thời gian bao lâu đó để chúng khởi lên, cũng không phải hành ở cấp độ nào đó chúng mới khởi lên, mà chúng khởi lên là khởi lên từ niệm lực, từ chánh niệm tỉnh giác của hành giả. Quan trọng là tu tập xây dựng niệm lực này. Hành giả cần biết kiên nhẫn chờ đợi bắt đầu từ khi nhận ra con đường mình đang thực tập Tứ niệm xứ này là đúng, tin tưởng vào pháp môn này và có thể quyết tâm tu tập pháp môn này. Chỉ cần hành nhiều lần cho thật nhuần nhuyễn, và chờ đợi.

4. Hành giả hành Thiền quán, khi chưa đắc định chỉ có tác dụng là để quân bình tâm lý, để đối trị với các tâm lý thụ động và để đối trị dục tâm, sân tâm

và si tâm ở cấp độ thô thiển. Nếu hành giả nặng về Quán thì dễ rơi vào trạo cử; nếu nặng về Chỉ thì dễ rơi vào hôn trầm. Hẳn là trong lúc Thiền quán, tâm thức của hành giả có thể khởi tín, hỷ, hân hoan và cả lạc, nhưng thường thì hành giả khó trú lâu trong hỷ và lạc này, nghĩa là vẫn khó đắc định cho đến khi Năm triển cái thực sự bị đẩy lui hẳn.

Khi hành giả đã đắc định rồi, tối thiểu là Sơ thiền, thì hành giả có thể hành quán như mình muốn. Bây giờ, hành giả dễ nhận ra mình phải làm gì khi ngồi Thiền. Thế Tôn dạy, cho đến Tứ thiền thì việc hành Thiền quán mới thực sự hữu hiệu trong việc đoạn trừ các lậu hoặc. Ngoài các căn cơ đặc biệt có trí tuệ bén, các căn cơ khác chỉ nên hành Thiền quán có giới hạn để đi vào Nhị thiền, Tam thiền và Tứ thiền. Dù hành chỉ hay hành quán thì cơ sở trú tâm của hành giả vẫn là chánh niệm tỉnh giác.

5. Pháp môn Tứ niệm xứ hay niệm hơi thở vào, hơi thở ra là pháp môn tu tập trên căn bản niệm lực nên phù hợp với mọi căn cơ trong mọi thời, hành giả đừng khởi nghi tâm. Mọi căn cơ đều có thể hành niệm hơi thở vào, hơi thở ra theo mười sáu đề mục trên, trên căn bản nhiệt tâm tinh cần, chánh niệm tỉnh giác, và nhiếp phục tham ưu ở đời, và đều có thể đi vào định sớm hay muộn.

6. Hành giả cần biết rõ ràng khi cảm giác hỷ thọ chưa khởi lên thì cần tu tập nhiếp phục các triển cái để hỷ thọ khởi lên, nhưng khi các triển cái lắng xuống thì bấy giờ hỷ tâm trở thành yếu tố động gây nên trạo cử. Hành giả cần nhiếp tâm chánh niệm tỉnh giác để một mặt ngăn trạo cử, một mặt nhiếp niệm để đi vào lạc thọ. Khi hỷ thọ chìm lắng để lại lạc thọ một mình thì bấy giờ lạc thọ trở nên động và đưa tâm vào trạo cử (ở cấp độ nhẹ hơn), bấy giờ hành giả cần chánh niệm tiếp tục nhiếp tâm an tịnh và trú xả.

Tâm hân hoan cũng thế, thoát đầu thì cần có tâm hân hoan để dễ vào định, nhưng sau khi hân hoan khởi thì tâm lý ấy trở nên động ở một cấp độ khác, bấy giờ cần phải nhiếp tâm tịnh chi. Khi trú tâm ở tịnh chi lâu thì có thể đi vào tâm lý của hôn trầm thụ động (ở cấp độ nhẹ khác), bấy giờ hành giả cần giác tỉnh đi ra, và trú niệm ở xả, giải thoát.

Chúng ta có thể hình dung các điều vừa trình bày ở điểm nhận thức thứ sáu này bằng ví dụ mà trước đây đã đề cập:

Thầy giáo (hay cô giáo) dùng tiếng gõ bảng để làm cho các tiếng ồn ào của học sinh trong lớp lặng im, bởi vì đó là hiệu lệnh của thầy cô giáo bảo im. Nhưng khi học sinh đã im lặng, các tiếng nói chuyện ồn ào đã dứt, thì bấy

giờ tiếng gõ bảng lại gây ồn ào nếu thầy giáo, cô giáo tiếp tục gõ bảng. Tác dụng của tiếng gõ bảng là để làm im lặng các tiếng ồn khác trong lớp. Khi tiếng ồn đã lặng, thì tiếng gõ bảng cũng cần dừng lại.

Cũng thế, khi làm cho tâm hôn hoan khởi (hay hỷ tâm, lạc tâm khởi) là để loại bỏ các tâm lý thụ động, hôn trầm, sân hận. Khi các tâm lý thụ động, hôn trầm, sân hận lắng rồi thì hành giả cần nhiếp niệm ngay vào chánh niệm tỉnh giác để đối trị tham ái.

Các đề mục từ số năm đến số mười hai nói lên cho chúng ta ý nghĩa đó. Hành như vậy là hành Thiền một cách thiện xảo, sẽ có kết quả tốt.

7. Các vọng tâm, động tâm và cả hôn trầm thụ miên, ngoài những gì đã tạo ra trước khi tu, được sinh khởi do các nhân duyên, các nhân duyên này là tất cả những gì ở đằng trước hành giả (cả trong và ngoài thân tâm), chúng hoàn toàn mới mẻ, sẽ kết hợp với nhau để làm dậy lên những vọng niệm. Do đó hành giả cần hành Thiền chỉ, Thiền quán và chánh niệm tỉnh giác cho nhuần nhuyễn, cần hành nhiều lần để chế ngự hữu hiệu các vọng tâm ấy. Thường tỉnh giác đi ra (hay làm chủ) mọi cảm thọ, mọi dục niệm. Ở đây Giới bổn sẽ giúp hành giả ngăn chặn được nhiều vọng tâm và phiền não mới chưa sinh.

Khi mà các tâm lý trói buộc cũ chìm lặn, khi mà các tâm lý mới không có điều kiện để dậy khởi, thì hành giả dễ đi sâu vào định. Tại đây hiện rõ địa bàn hoạt động của hành giả là đương niệm. Đương niệm luôn luôn cần được chế ngự bởi chánh niệm tỉnh giác, bởi tác ý như thật. Công việc theo dõi và làm chủ đương niệm là công việc chánh của người tu Thiền định, nó cần được thực hiện trong mọi oai nghi và trong mọi thời. Nhận rõ điều này, hành giả sẽ thông suốt được mọi cấp độ và hình thức tu tập.

8. Khi hành giả tu tập đến mức độ thường giác tỉnh, đoạn trừ hoàn toàn lòng khát ái và chấp thủ thì mọi vọng niệm không có lý do để tồn tại hay để sinh khởi. Bấy giờ hành giả đã làm trọn hết những gì cần phải làm, từ đây trở về sau không có gì để làm nữa, hành giả được gọi là bậc vô học, đã đoạn tận lậu hoặc, giải thoát xong ngay trong hiện tại.

Đến đây, chúng ta thấy rõ rằng tuy nói là hành Thiền định nhưng trên thực tế chúng ta kết hợp nhuần nhuyễn giới, định và tuệ trong công phu tu tập này.

Để công phu tu tập ấy có kết quả tốt, chúng ta cần hiểu rõ các phương thức trừ Ngũ cái và phương thức chọn đối tượng tu tập Thiền quán.

Phương Thức Đối Trị Ngũ Cái

Ngũ cái là năm thứ ngăn che tâm hành giả, cản trở hành giả đi vào Thiền định. Đó là trạo cử, hôn trầm, dục, sân và nghi.

- Về trạo cử:

Khi hành giả không thể dừng tâm vào một đối tượng đã chọn, các niệm tưởng cứ chạy dài từ đối tượng này qua đối tượng khác, thì đó là trạng thái tâm lý trạo cử. Mỗi khi rơi vào trạo cử, hành giả cần phải có những việc cần phải làm để đối trị:

- Cần dừng lại tư duy, đem niệm về theo dõi hơi thở vào, hơi thở ra cho đến khi tâm lý an tịnh vừa đủ.

- Hoặc đem niệm về trú trên một điểm thích hợp như để niệm ở đơn điền, ở lòng bàn tay v.v... để niệm trước một hình ảnh Thế Tôn, hình ảnh Tổ sư, v.v... cho đến lúc lòng lắng tĩnh vừa đủ (hình ảnh hiện ra trong tâm tưởng).

- Hoặc giữ niệm trú ở giác tỉnh, chánh niệm.

Trạo cử có nhiều mức độ thô, tế khác nhau. Cách đối trị trạo cử vừa trình bày là để đối trị các trạo cử thô. Trạo cử tế là các trạo cử của các bậc hữu học, là lòng lo lắng, dao động vì mong đoạn trừ các kiết sự còn lại. Đối với các trạo cử tế nhị này, Thế Tôn dạy cần hành Thất giác chi nhiều lượt cho nhuần nhuyễn để đối trị.

- Về hôn trầm, thụy miên:

Trạng thái tâm lý mê mê, buồn ngủ, hay ngủ khi ngồi Thiền gọi là hôn trầm thụy miên. Để đối trị với hôn trầm thụy miên, hành giả cần áp dụng một số biện pháp:

- Với trạng thái mê ngủ, hành giả cần ngưng lại sự theo dõi hơi thở hay tư duy, và để tâm trên đỉnh đầu một chốc cho đến khi tỉnh ngủ hẳn. Đây là biện pháp thông thường đối với cơn hôn trầm nhẹ.

- Một số biện pháp đối trị hôn trầm tiếp theo đây là những biện pháp Thế Tôn dạy Tôn giả Mục-kiền-liên, tám ngày trước khi Tôn giả đắc A-la-hán quả (Tăng Chi IV, tr. 67-68);

1. Khi trú có tướng và thụy miên xâm nhập thì chớ có tác ý đến tướng ấy, chớ có tướng nhiều đến tướng ấy. Do làm như vậy thụy miên được loại bỏ.
2. Nếu làm như vậy mà thụy miên không được đoạn diệt, thì tư duy quán các pháp như đã được nghe, đã được học thuộc lòng, thụy miên sẽ tan đi.
3. Nếu làm như vậy mà không có kết quả, thì đọc tụng pháp như đã được nghe, được học thuộc lòng, thụy miên sẽ mất.
4. Nếu làm như vậy mà không dứt được thụy miên, thì hãy kéo hai lỗ tai và lấy tay xoa bóp tay chân, thụy miên sẽ bị đoạn trừ.
5. Nếu làm như vậy mà không tiêu diệt được thụy miên, thì hãy rời khỏi tư thế ngồi Thiền, đứng dậy lấy nước chùi mắt, nhìn về phía chân trời và nhìn lên các vì sao lấp lánh, thụy miên sẽ tiêu tan.
6. Nếu làm như vậy mà không có kết quả, thì hãy tác ý tưởng ánh sáng và trú tâm vào tướng ban ngày. Như vậy, với tâm mở rộng, không hạn chế, tu tập cho tâm được chói sáng, thụy miên sẽ được đoạn trừ.
7. Nếu làm như vậy mà không loại trừ được thụy miên, thì hãy để tâm trên chỗ kinh hành, các tướng trước mặt và sau lưng với các căn hướng nội, ý không hướng ngoại, thụy miên sẽ bị loại trừ.
8. Làm cho đến như vậy mà nếu không loại trừ được thụy miên, thì hãy nằm theo dáng nằm con sư tử, nghiêng về phía hông bên phải, hai chân gác lên nhau, chánh niệm tỉnh giác tác ý tưởng thức dậy, và tướng thức dậy thật mau, đừng chú tâm đến các lạc của nằm ngủ, thụy miên sẽ đi đến chỗ bị đoạn trừ.

- Về dục triền cái:

Dục triền cái ở đây nhấn mạnh đến lòng dục về các sắc, thanh, hương, vị và xúc. Để đối trị dục này, hành giả làm một trong ba (hay cả ba) việc sau đây:

- Thường quán Vô thường và Vô ngã trong các pháp (Năm uẩn), do giác tỉnh Vô thường mà ly dục. Nếu nhận ra rằng tự thân mình có thể chết bất cứ lúc nào, vì bất cứ lý do nào, có thể mắc trọng bệnh vì bất cứ lý do nào, bất cứ lúc nào; tình đời, tình người mong manh vô thường, v.v... thì lòng dục sẽ dịu vơi đi hoặc có thể được buông xả.

- Hoặc quán cái nguy hiểm của đối tượng dục, nó có thể đem lại những khổ đau nhức nhối trong hiện tại và tương lai; từ Thiền quán này tâm có thể rời xa ngũ dục lạc, có khi ly tham hoàn toàn.

- Hoặc nghĩ đến cái hạnh phúc thanh thoát của Thiền định, do muốn đi vào Thiền định mà buông xả dục ái.

- Về sân triền cái:

Đây là sự nóng giận, sân hận mà hành giả cần làm lắng dịu lại, hay dập tắt đi.

- Để đối trị sân, cần thực hành từ bi quán; khi tâm từ bi sinh thì sân diệt.

- Hoặc quán những khổ đau trong bệnh viện và ở ngoài đời, từ tâm cũng xuất hiện; từ tâm này sẽ dập tắt sân tâm.

- Hoặc quán những nguy hiểm của sân tâm, những hậu quả do sân tâm đem lại như: sẽ bị đọa vào súc sanh, sẽ tái sanh với dung sắc xấu xí, sẽ bị các hoạn họa trong hiện tại, thân tướng hiện tại sẽ xấu đi, v.v... thì sân cũng có thể bị đoạn trừ, hoặc lắng dịu.

- Hoặc tư duy thế nào để hỷ tâm sinh, hoan sinh thì sân cũng bị diệt (hỷ tâm và từ tâm là tâm lý đối ngược với sân tâm).

- Về nghi triền cái:

Nghi tâm thường gây ra các tâm lý bất ổn, thiếu quyết định, loạn động. Có nhiều vấn đề của nghi mà hành giả cần ổn định trước khi tu tập Thiền định.

Pháp môn Tứ niệm xứ, đặc biệt là pháp niệm hơi thở vào, hơi thở ra (với Tứ niệm xứ thì chỉ tránh quán bất tịnh) là pháp môn hiền thiện mà Thế Tôn đã dạy. Pháp môn này không dẫn hành giả đến điên loạn. Hành giả tu tập có nghĩa là tập điều hòa thân, điều hòa hơi thở, điều hòa tâm, giữ chánh niệm tỉnh giác, và chỉ hành với nỗ lực vừa phải, thì với tất cả công việc đó xét ra không có tác động tai hại đến hệ thống thần kinh gì cả, ngược lại còn tạo điều kiện tốt cho toàn bộ thân thể làm việc. Hành giả cần dứt khoát rằng Thiền định này không bao giờ gây ra tình trạng điên loạn hay rối loạn.

Có người cho rằng Thiền định là pháp môn tu tập chỉ dành cho căn cơ đặc biệt, nghĩa là không phải dành cho mình, rồi không khởi quyết tâm tu tập.

Thực ra, Thiền định thích hợp với mọi căn cơ, không trừ một ai. Có bốn mươi đối tượng tu Thiền dành cho sáu hạng căn cơ của nhân loại, theo sự trình bày của Nikàya, A-hàm và Bát-nhã. Điều này nói rõ là Thiền định thích hợp với mọi người.

Có người nghi ngờ Thiền chỉ là giáo lý của một bộ phái Phật giáo, chưa hẳn nó là giáo lý chính truyền. Ta phải ổn định nhận thức rằng, Thiền là con đường độc nhất đi đến giải thoát như Thế Tôn dạy. Đạo đế là con đường tu tập qua Thiền định như đã được trình bày ở Tứ Thánh đế.

Hoặc giả, có người thấy Tứ niệm xứ hay niệm hơi thở vào, hơi thở ra giản dị quá mà đâm ra nghi ngờ khả năng dắt dẫn đến định và giải thoát của pháp môn này. Thực tế, Thiền định không đòi hỏi ta làm thêm điều gì ngoài ***niệt tâm tinh cần, chánh niệm tỉnh giác, và nhiếp phục tham ưu ở đời***. Qua ba yêu cầu đó, theo dõi hơi thở vào, hơi thở ra đã là công việc quá nhiều, bởi Thiền định chỉ đề nghị chúng ta biết buông xả những tạp niệm, ác niệm, những tâm lý thụ động, tháo động, những thứ có quá nhiều và quá thừa ở trong thân tâm chúng ta. Thực hiện sự buông xả ấy là thực hiện Thiền định.

Sau khi được định Sơ thiền, Nhị thiền, Tam thiền, ta còn tiếp tục từ giả chúng để trú tâm vào Tứ thiền. Ở Tứ thiền, hành giả còn phải giác tỉnh để tiếp tục buông xả tận gốc các tham tâm, sân tâm và si tâm nữa. Vấn đề không phải là thêm mà là bớt việc. Chỉ cần một niệm lực từ sự tu tập giản dị ấy phát sinh thì các sức mạnh tâm lý khác như tư duy, tinh tấn, hỷ, lạc, định... sẽ từ niệm lực ấy dấy khởi. Bí mật và khó khăn của việc hành Thiền định và cũng là bí mật của cuộc đời và của giải thoát, là chính lòng dục của ta. Nếu nhận thức rõ cái nguy hiểm tối thượng của lòng dục, ta nhất tâm buông xả nó, thì đối với Thiền định ta sẽ không còn có bao nhiêu công việc để làm nữa, ta sẽ nhận ra ngay con đường tu tập giản dị ấy là kỳ diệu và độc nhất.

Sau lòng dục ấy, trở ngại còn lại sau cùng, chính là mỗi nghi ngờ trên của ta. Mỗi nghi ngờ ấy là sản phẩm của tư duy quá phức tạp và thiếu cơ sở thực tại của ta. Nếu ta quan niệm phải có những khó khăn trong tu tập Thiền định mới hợp lý, thì việc buông bỏ lòng dục kia, và sự chế ngự tư duy kia chính là những khó khăn nhất mà ta đang mong chờ. Đây là hai thứ gây nên vạn nỗi rối loạn, khổ đau cho con người. Tại đây ta cần minh định rõ ràng với tự thân rằng, Thiền định là loại bỏ dục vọng và mọi tà tư duy, mà không bao giờ với dục vọng và với tà tư duy ấy ta có thể nỗ lực đi đến Thiền định cả.

Nếu ổn định được tất cả các nghi ngờ có thể có ở trên, thì ta có thể bắt đầu đi vào tu tập Thiền với lòng đầy thanh thản, tin tưởng và đầy hân hoan, ta sẽ có nhiều hy vọng hơn bao giờ cả trong việc mở bung cánh cửa đi vào các cảnh giới Thiền.

Nếu ta không có nhận thức như vậy và đi vào tu tập như vậy thì tất cả công phu tu tập Thiền định của ta chỉ còn lại hơi thở, những ảo giác và những mong chờ vô vọng.

(Xin xem tiếp đoạn kế)

Chương Hai - Pháp Bảo Tiết XIV

Tứ Niệm Xứ

(tiếp theo)

Đối trị các ảo giác, ảo tưởng...

Trong thời gian đầu tu tập Thiền định, hành giả do công phu hành chưa điều hòa được thân, hơi thở và tâm, thường phát sinh nhiều hiện tượng ảo giác, ảo tưởng như: cảm thấy ngứa ngáy, nghe có kiến bò trong mình, trên mặt, tưởng thân mình đang bị nghiêng (sự thật thì không), cảm giác có vòng ánh sáng, người lâng nhẹ muốn bay nổi lên, nghe ran ở ngực, thái dương, v.v...

Hành giả đừng bấn khoăn đi tìm biện pháp đối trị từng loại các ảo giác này. Cứ mặc nhiên theo dõi hơi thở đều đặn, tập cho hơi thở điều hòa và thân ngồi nhuyễn, hai đầu gối sát xuống sàn tọa, chỉ ghi nhận có các hiện tượng ấy xảy ra mà không lo, không sợ, không rộn ràng, không hân hoan; nhìn các hiện tượng khơi lên như nhìn hơi thở vào ra. Niếp niệm vào hơi thở và cố đi ra khỏi các tưởng mà khi trú niệm vào tưởng này thì xảy ra các ảo giác ấy. Sau một thời gian tu tập ổn định thân, hơi thở và tâm khá hơn thì các hiện tượng ấy tự tiêu. Hành giả phải ý thức rõ ràng Thiền không liên hệ gì đến các thứ ảo giác ấy. Khi mà hành giả tập được khá tốt về ba phương diện nhiệt tâm tính cần, chánh niệm tỉnh giác và rời khỏi các tham ưu, thì hành giả lập tức chấm dứt được các ảo giác, ảo tưởng, loạn tưởng ấy.

Có nhiều lúc hành giả nhận thấy nước miếng ra nhiều ở trong miệng và thường bị ho ướt, trường hợp này cũng đừng bấn tâm, chỉ vì trạo cử bắt đầu

phát khởi khi hành giả đang nhiếp niệm. Hãy tinh cần nhiếp niệm an tịnh trở lại đối tượng đang theo dõi thì hiện tượng này sẽ lặn đi; tập nhiếp như vậy nhiều lần thì hiện tượng ho ướn này cũng mất đi.

Các hiện tượng ảo giác trong khi tu tập xảy đến khác nhau ở từng người, cũng có một số hiện tượng giống nhau. Tất cả các hiện tượng ấy đều có chung một phương cách đối trị hoàn toàn hữu hiệu, đó chính là pháp môn niệm hơi thở vào hơi thở ra ấy. Thế Tôn đã dạy pháp môn này để đối trị với mọi thứ vọng niệm của hành giả, giúp hành giả đi vào chánh niệm tỉnh giác và nhiếp phục tham ưu. Đừng nghi ngờ gì nữa! Hành giả hãy tiếp tục nhiệt tâm tu tập cho nhuần nhuyễn hơn, mặt khác, quên đi các thứ ảo giác, thì hành giả sẽ đi ra khỏi các hiện tượng ảo giác và các lệch lạc trong tu tập không khó.

Một cách tổng quát, dù là trong lúc ngồi Thiền, dù là trong mộng hay dù là trong khi làm việc, lúc thức, hành giả hãy tu tập nhiếp niệm tỉnh giác trước mọi chuyện xảy đến, và cả sau khi mọi chuyện xảy đến. Lúc nào tâm lý của ta có mặt các Thiền chi (tầm, tứ, hỷ, lạc và nhất tâm) thì ta đang ở Sơ thiền; lúc nào có mặt hỷ, lạc, nhất tâm là ta trú Nhị thiền; lúc nào có mặt lạc và nhất tâm là trú Tam thiền; lúc nào có mặt xả và nhất tâm là trú Tứ thiền. Tâm không có mặt các Thiền chi ấy là ta chưa vào định (các Thiền Vô sắc đều có mặt xa và nhất tâm).

Đối Tượng Tu Tập Thiền Quán

Theo truyền thống tu tập của Nikàya và A-hàm, có bốn mươi đối tượng tu tập Thiền quán:

- Mười đối tượng liên hệ đến các vật có tướng trạng như: đất, nước, gió, lửa, vật có màu xanh, vàng, đỏ, trắng, ánh sáng và không gian.
- Mười đối tượng về xác chết như: sinh, biến sắc, rã, chảy nước, bị cắt đứt đoạn, bị xé nát, bị bung rời từng mảnh, không còn nguyên hình thể, dầm máu, bị dòi rúc rĩa, thi hài chỉ còn xương.
- Mười đối tượng suy niệm như: Phật, Pháp, Tăng, bồ thí, giới, chư Thiên, Niết-bàn, chết, thân, hơi thở vào ra.
- Bốn Thiền Vô sắc: Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ, và Phi tướng phi phi tướng xứ.

- Bốn vô lượng tâm: Từ, bi, hỷ, xả.
- Một đối tượng về tướng (sannà): Tướng về khía cạnh nguy hiểm của bốn loại thức ăn: đoàn thực, tư niệm thực, thức thực và Thiền duyệt thực.
- Một đối tượng thuộc phân tích luận giải: Phân tích tứ đại, lục đại.

Bốn mươi đối tượng tu trên đây dành cho sáu loại căn cơ khác nhau. Mỗi loại căn cơ thích hợp với một số đối tượng riêng biệt. Sáu căn cơ khác biệt của người tu là:

- Tham ái (ràga carita) - Si (moha carita) - sân (dosa carita).
- Nặng về đức tin (saddhà carita).
- Nặng về biện giải (buddhi carita).
- Nặng tính phóng đãng (vitakka carita).

Mỗi căn tánh có thể kéo dài suốt một đời người, cũng có thể kéo dài trong một giai đoạn. Do theo dõi, quán sát tự thân, hành giả biết mình thuộc loại căn tánh nào, và do đó chọn được đối tượng tu tập hữu hiệu. Nguyên tắc chọn đối tượng quán tưởng là nguyên tắc đối trị: nếu tánh thuộc sân thì đối tượng quán là từ; nếu tánh tham sắc thì đối tượng quán là bất tịnh tướng; nếu tánh thuộc si, tà kiến thì đối tượng quán là quán Mười hai nhân duyên, v.v...

*** Về mười đối tượng tu đầu (địa, thủy, hỏa, phong...):** căn bản của pháp quán mười đối tượng này là giữ tâm an trú trên đối tượng, không để cho vọng tưởng khởi động, không để buông lung trí tuệ. Ví dụ như đối với yếu tố đất, hành giả quán sát những gì trong cơ thể mình thuộc địa đại, và những gì ở thế giới bên ngoài thuộc địa đại, biết rằng tất cả những gì thuộc địa đại đều không phải là mình, không phải của mình, không phải là tự ngã.

Sau khi nhìn như thật yếu tố đất như thế, hành giả khởi niệm nhàm chán, không chấp thủ nó, không đắm trước nó.

Tương tự đối với chín đối tượng kia.

Nhìn các đối tượng trên như thế, có nghĩa là không bao giờ hành giả nghĩ "tôi là", "tôi đã là", hay "tôi sẽ là" (địa, thủy, hỏa, phong, không, thức, v.v...). Không nghĩ như thế là đi ra khỏi các vọng tưởng, chấp thủ ngã. Đây

là những gì mà kinh Kim Cang nói "Ứng vô sở trú nhi sanh kỳ tâm", phương cách để hàng phục vọng tưởng.

*** Về Quán Các Tướng Bất Tịnh:**

Việc quán tử thi cần đối mặt với các xác chết ở nghĩa địa, như thời xưa ở Ấn Độ, thì mới có kết quả tốt. Ngày nay đối tượng quán ấy không còn phổ biến. Hành giả chỉ thỉnh thoảng tưởng đến các tử thi để làm lắng xuống lòng tham ái sắc hầu để đi vào Thiền định. Đừng thường xuyên quán bất tịnh; trường hợp quán thường xuyên này có thể bị phản tác dụng, tâm lý hành giả có thể trở nên chán nản, tuyệt vọng làm trở ngại sự phát triển nỗ lực ly tham.

*** Về Các Đối Tượng Suy Niệm (ức niệm):**

- *Phật*: Niệm về thập hiệu Như Lai. Niệm về tự tánh giác ngộ.
- *Pháp*: Niệm về giáo pháp Như Lai khéo thuyết giảng đưa người qua biển khổ. Niệm về tự tánh sáng suốt.
- *Tăng*: Niệm về phẩm hạnh của các bậc Thánh hữu học và vô học. Niệm về tự tánh thanh tịnh.
- *Giới*: Suy nghĩ về phẩm hạnh của mình, về sự kiểm soát sáu căn.
- *Thí*: Niệm về tánh khoan hồng, bao dung của tự thân.
- *Thiên*: Niệm về những đức tính đem lại kết quả sinh Thiên.
- *Niết-bàn*: Suy niệm về sự chấm dứt khổ đau, về tham, sân, si diệt.
- *Chết*: Nghĩ đến cái chết, rằng có thể đến với mình bất cứ lúc nào, để thấy vô thường mà tấn tu. Nghĩ đến cái chết để lòng bình tĩnh trước cuộc vô thường của đời sống.
- *Thân*: Tương tự như niệm về thân đã được trình bày ở Tứ niệm xứ.
- *Niệm hơi thở vào hơi thở ra*: Như đã được trình bày.
- *Bốn Thiền Vô sắc*: Chỉ đi vào bốn đối tượng vô sắc khi nào hành giả đã vào Tứ thiền Sắc giới. Nhờ có tâm nhu nhuyễn của Tứ thiền thì việc dẫn tâm vào bốn Vô sắc mới hiệu quả.

- *Tứ vô lượng tâm*: Chỉ có hai kinh ở Nikàya (Trung Bộ Kinh) đề cập đến việc tu Thiền quán Tứ vô lượng tâm để vượt từ Vô sở hữu xứ định bằng qua Phi tướng phi phi tướng, đi thẳng vào Diệt thọ tướng định. Tương Ứng Bộ Kinh V thì ghép việc tu tập Tứ vô lượng tâm với việc tu tập Thất giác chi.

- *Tưởng*: Tưởng đến các nguy hiểm, nguy hại của bốn loại thức ăn (đàn thực, tứ niệm thực, thức thực và Thiền duyệt thực) để ly tham.

- *Phân tích luận giải*: Phân tích Năm uẩn, Phân tích Sáu giới, Phân tích Mười hai nhân duyên... để thấy rõ giả tướng mà buông xả sự chấp trước thế giới sinh diệt...

Đối với các đối tượng tu Thiền quán kể trên, có người chủ trương rằng chỉ hành Thiền quán sau khi đắc Tứ thiền Sắc giới; cũng có người cho rằng trước khi vào Tứ thiền, chỉ nên hành Thiền chi. Quan niệm như thế là giới hạn, hẹp hòi và có phần lệch lạc.

Từ Tứ thiền thì pháp Quán có tác dụng lớn hơn, nhờ Thiền định ấy mà tuệ giác của hành giả có thể sinh khởi đủ để đốt cháy các lậu hoặc tham, sân và vô minh. Nhưng thực ra, trước khi vào Sơ thiền, hành giả vẫn nên hành Thiền quán để đối trị dục, tham; từ Sơ thiền đến Tam thiền, Thiền quán giúp hành giả giác tỉnh mạnh để đi ra khỏi Sơ, Nhị và Tam thiền để vào Tứ thiền. Ở Vô sở hữu xứ, Thiền quán Tứ vô lượng tâm giúp hành giả vượt qua khỏi Phi tướng phi phi tướng, đi thẳng vào Diệt thọ tướng định.

Điểm khó nhất trong tu tập Thiền quán là chọn đối tượng tu thích hợp với căn cơ của hành giả, và đề khởi Thiền quán đúng lúc để vận dụng thiện xảo cùng với Thiền chi.

Những Sự Hỗ Trợ Cho Việc Ngồi Thiền, Hành Thiền

Để cho việc ngồi Thiền, hành Thiền có kết quả tốt, hành giả cần lưu ý đến một số công việc phải làm để hỗ trợ cho việc hành Thiền chi và Thiền quán:

- Hành giả nên xếp đặt cuộc sống thế nào để giữ mình trong một nếp sống điều hòa, điều độ ăn uống, làm việc, nghỉ ngơi và tu tập. Nếp sống này giữ hành giả trong một tâm lý quân bình, thuận lợi cho việc tu tập phát triển tâm.

- Các việc lễ sám, các niệm khởi sám giúp đưa tâm lý hành giả trở về chỗ an tịnh, xóa đi nhiều dao động của thân và tâm. Khi tâm an tịnh, ít dao động, ít bị ngăn che thì hành giả dễ dàng đi vào các canh giới Thiền hơn.

- Kham nhẫn là đức tính giúp hành giả nhiếp niệm về an tịnh dễ dàng, loại bỏ được nhiều sân tâm, đóng góp hữu ích cho việc tựu thành công phu Thiền định, xả niệm.

- Khiêm tốn là một đức tính khác để loại bỏ các chấp ngã, kiêu mạn, giúp hành giả dễ đi vào chánh niệm tỉnh giác, loại bỏ được nhiều yếu tố gây ra trạo cử, vô minh.

- Làm các công việc vừa kể là đã xả bỏ một phần lớn các động tâm, ác tâm, sân tâm và hại tâm.

Khi vào ngòai Thiền, hành giả tiếp tục xả dần các vọng động của thân và tâm. Động lặng có nghĩa là tịnh sinh, định sinh. Ví như bóng tối tan, có nghĩa là ánh sáng hiện. Không thể có công phu nào để làm sinh định cả. Tất cả công phu chỉ là việc làm lặng vọng động, làm chìm vọng động, tan vọng động.

Về thân, hành giả ngòai kiết-già với lưng thẳng đứng, để niệm trên một đối tượng trước mặt và giữ thân thể nào ở trong tư thế nghỉ ngơi, các cơ hoàn toàn được buông thả. Nếu các cơ căng thì thân nhiệt sẽ nóng lên làm mất sự an tịnh của thân hành, gây động hơi thở và động niệm.

Về tâm, chú chánh niệm tỉnh giác vốn đã là công phu xả các vọng niệm. Hành giả tiếp tục hành xả tích cực các sân tâm, dục tâm theo các phương thức đã trình bày ở phần trước.

Ngoài các thời ngòai Thiền, hành giả thực hành về tướng Vô ngã, Vô thường và Khổ đau của các pháp, đặc biệt là Vô thường. Hành giả hãy đặt niềm tin mãnh liệt vào đối tượng Thiền quán này. Đây là đối tượng siêu tuyệt nhất của Thiền quán. Thế Tôn dạy: ***"Thấy rõ Ba pháp ấn này (có nghĩa là thấy duyên sinh) là thấy pháp; thấy pháp là thấy Phật"***.

Các kinh Nikàya, A-hàm và các kinh Đại thừa (Bắc tạng) thường nhấn mạnh đến Ba pháp ấn này. Điển hình là kinh Kim Cương. Sau khi chỉ rõ thật nghĩa Bát-nhã của các pháp, kinh đã kết thúc bằng bài kệ dạy hành giả quán sát cái tướng Vô thường, không thật của các pháp như là phương pháp hành trì để thể nhập thật lý Bát-nhã ấy. Kệ dạy:

*"Nhứt thiết hữu vi pháp
Như mộng huyễn, bào ảnh,
Như lộ, diệc như điển,
Ứng tác như thị quán"*.

(Hết thấy các pháp hữu vi, là như mộng huyễn, đấy là nghĩa không thật. Như bọt nước, như sương mai, như ánh chớp, đấy là nghĩa Vô thường).

Nhờ thấy rõ tướng Vô thường, tướng Khổ đau, hành giả ly tham. Từ ly tham giải thoát phát khởi, và tuệ giải thoát sinh. Chính tuệ giác giải thoát này thấy rõ thật tướng Bát-nhã. Hành giả không thể đi theo ngõ đường nào khác. Không thể vào thật tướng mà không từ bỏ tham ái, chấp thủ và vô minh.

Thấy trực tiếp Vô thường, hay thắng tri Vô thường không phải là việc dễ dàng. Nếu sinh vào địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh thì vì si mê nặng nề mà không thấy được, và vì quá khổ đau mà không tu được. Nếu sinh về các cung trời, thì vì quá sung sướng mà khó hành tinh tấn, nhẫn nhục; vì thọ mạng quá dài và ít bị đổi thay nên khó thấy Vô thường. Vì thế, khi Thế Tôn nói "Vô thường" thì chư Thiên nghe mà rung động tâm thức. Kinh Tương Ưng II đã diễn đạt tuệ giác chứng ngộ Vô thường của Thế Tôn như là một đại thần lực, đại uy lực của Thế Tôn làm chấn động chư Thiên. Được làm người chưa hẳn dễ giác ngộ Vô thường, vì tham ái và sân hận thường che khuất tâm tánh. Cả đến khi nghe nói đến Vô thường, nghe giảng giải Vô thường, con người chưa dễ gì khởi tín tâm, mà còn sinh lăm nghi ngờ về hiệu quả đưa đến giải thoát của nó: người ta tưởng tượng ra chân lý, hoặc là hoàn toàn ở ngoài cuộc đời, hoặc chân lý phải được đạt đến bằng sự chịu đựng hành khổ của một nghìn thứ khổ đau, v.v...

Được sanh làm người đã vô cùng khó, mà được gặp Phật pháp lại càng khó khăn hơn. Gặp Pháp mà hiểu đúng nghĩa Vô ngã, Vô thường, Khổ đau còn khó hơn nữa. Hiểu được nghĩa ấy của Pháp để phát khởi lòng tin mà tu tập đúng Pháp thì quả thật vô vàn khó khăn. Đây là chưa nói đến việc chứng ngộ Pháp. Nếu hành giả quan niệm đi đến chân lý là khó khăn thì đây là nghĩa khó khăn cần được hiểu đúng đắn: khó khăn cần vượt qua, và không phải là không thể vượt qua.

Tư duy về "Vô thường" ấy là hành Thiền quán trong đời sống hàng ngày. Đây là hành Thiền định trong bốn oai nghi.

Nếu ngoài thời gian ngồi Thiền mà hành giả không hành Thiền quán Vô thường ấy thì kết quả hành Thiền sẽ đến muộn.

Ngay sau khi Thế Tôn thị tịch, Tôn giả Anurudha, người đứng ra lo việc hỏa thiêu Xá-lợi, đã nói lên lời cảm thán này, đáng cho chúng ta trầm tư:

*"Không phải thở ra vào,
Chính tâm trú chánh định,
Không tham ái tịch tịnh
Tu sĩ hướng diệt độ..." (Kinh Đại Niết-bàn).*
(Bấy giờ Tôn giả đã đắc Tam minh).

Con đường hành Thiền định chính thống là pháp tu Tứ niệm xứ, hay niệm hơi thở vào hơi thở ra. Mỗi bước đi tu tập là mỗi bước đi ra khỏi một số phiền não, và đi vào các thoải mái của thân và của tâm. Hành giả đi từng bước đi tin tưởng vào hạnh phúc, để lại sau lưng những thất vọng, mộng mị và bóng tối của cuộc đời. Đây là con đường đi vào chân lý tự do và hạnh phúc, niềm khát vọng muôn thuở của con người. Lịch sử của nhân loại là lịch sử đi tìm kiếm chân lý, tự do và hạnh phúc đó. Nhưng nhân loại hầu như vẫn mãi ở trên con đường, và mơ màng trong sự tìm kiếm của chính mình. Ôn Như Hầu, nhà thơ của thế kỷ 18 của thi đàn Việt Nam, đã cảm thán:

"Mờ mờ nhân ảnh như người đi đêm" (Cung Oán Ngâm Khúc).

Còn sự tìm kiếm là còn lý do để phát triển và tồn tại của các tư tưởng hệ. Chừng nào nhân loại tỉnh ngộ, quay về với Tứ niệm xứ, chừng đó nhân loại sẽ ngưng ngay vai trò của triết lý, khép lại cánh cửa tư tưởng hệ. Tại đây, nếu giả định rằng con người chấp nhận Thiền định là con đường dẫn đến hạnh phúc và chân lý, thì sẽ liền xóa đi mọi cuộc bút chiến, mọi tranh chấp tư tưởng, mọi cuộc chiến đẫm máu và mọi sự phung phí quá nhiều tài sản và nhân mạng, và sẽ mở ra được một phương trời mới đầy sáng sủa, đầy nhân tính và đầy an lạc cho đời.

Tứ niệm xứ là niềm tin lớn nhất của thế kỷ hai mươi và của những thế kỷ tiếp theo, trong việc xây dựng con người và xã hội rất người.

Thiền Chỉ Và Thiền Quán

Trong Thiền định Phật giáo có hai hình thức mà hành giả vận dụng khi tu tập Thiền gọi là Thiền chỉ và Thiền quán.

"Thiền chỉ" dịch từ chữ **Samatha** (Pàli), và "Thiền quán" dịch từ chữ **Vipassana** (Pàli).

Nếu ta dừng suy nghĩ hay tư duy, để tâm theo dõi hơi thở vào ra, hay để tâm dừng trú trên một đối tượng, với chánh niệm tỉnh giác, thì đây gọi là Thiền chỉ.

Nếu ta theo dõi một đối tượng và phân tích hay tư duy trên đối tượng ấy, dù đối tượng ấy là hơi thở hay Năm triền cái, Năm uẩn, Mười hai giới, Bốn đại, Thất giác chi hay Tứ Thánh đế, thì đây là ta đang hành Thiền quán. Đặc biệt là ta cần để tư duy hoạt động trên cơ sở sự thật Duyên khởi (hay Duyên sinh, hoặc Khô, Vô thường - Vô ngã). Nếu ta tư duy mênh mang, không phân tích sự vật theo Duyên sinh, thì đây chỉ là tư duy mà không phải là Thiền quán. Thiền quán luôn luôn bao hàm ý nghĩa của Chánh tư duy.

Có nhiều người chủ trương rỗng tu Thiền chỉ hay rỗng tu Thiền quán. Chủ trương như vậy là đi vào hai thái cực, có tính cố chấp, và không đem lại kết quả thật tốt cho việc tu tập Thiền định.

Trong Ba mươi bảy phẩm trợ đạo, Tứ niệm xứ, Tứ Như ý túc, Ngũ căn, Ngũ lực, Thất giác chi và Bát Thánh đạo đều có đủ cả Thiền chỉ và Thiền quán.

Về Tứ niệm xứ: niệm thân, niệm thọ, niệm tâm và niệm pháp - đặc biệt là về niệm - đều có công phu Chỉ và Quán. Nói thật đúng về Tứ niệm xứ thì phải nói rằng đây là pháp môn rất quân bình về Chỉ và Quán.

Theo dõi các đối tượng và trú tâm trên các đối tượng là thuộc Thiền chỉ. Quán tánh sanh diệt của thân, thọ, tâm và pháp là thuộc về Thiền quán.

(Ở đây, "Quán" có nghĩa là "Nhìn", nhìn thấy rõ tướng Duyên khởi của các hiện hữu, nhìn có tác ý phân tích hiện hữu theo sự thật Duyên khởi, hay là phân tích các hiện hữu theo sự thật Duyên khởi.)

Về Tứ như ý túc, tâm định là thuộc Thiền chỉ, tư duy định là thuộc Thiền quán.

Niệm trong Ngũ căn, Ngũ lực và Niệm trong Thất giác chi chính là Tứ niệm xứ, do đó có đủ Chỉ và Quán. Chánh tư duy của Bát Thánh đạo là thuộc Thiền quán.

Chánh niệm chính là Tứ niệm xứ, có đủ Chỉ và Quán.

Thông thường, Chỉ thì thuộc tĩnh, Quán thuộc động. Pháp tu tập Thiền định của Phật giáo là một quá trình chuyển đổi tâm lý dựa trên nguyên tắc đối trị. Mỗi khi tâm lý thụ động, hôn trầm thì hành giả cần vận dụng tâm và tứ tâm sở, hay vận dụng Thiền quán để đối trị. Khi tâm lý quá năng động hay trạo cử, thì hành giả vận dụng Thiền chỉ để đối trị. Việc đối trị giữ ở mức "trung đạo", vừa phải. Nếu Thiền quán quá mức thì ngay sau khi dẹp hôn trầm xong, hành giả sẽ rơi vào trạo cử; nếu Thiền chỉ quá mức thì ngay sau khi

đổi trị trạo cử xong, hành giả sẽ rơi vào hôn trầm. Biết tỉnh giác tu tập Chỉ và Quán song chiếu, đúng thời và đúng độ là thiện xảo.

Bắt đầu vào ngồi Thiền, nếu hành giả thấy tâm lý nghiêng về năng động thì nên hành Thiền chỉ trước, nếu tâm lý nghiêng về thụ động thì hành Thiền quán trước. Nếu tâm lý quân bình thì có thể đề khởi Chỉ hoặc Quán. Lúc nào hành giả nghi ngờ, không thấy rõ tâm mình nặng về động hay tĩnh, thì cứ hành niệm hơi thở vào, hơi thở ra.

Khi dạy về tu tập Thất giác chi, Thế Tôn dạy tu Trạch pháp giác chi, Tinh tấn giác chi và Hỷ giác chi khi tâm lý thụ động; tu Khinh an giác chi, Định giác chi và Xả giác chi khi tâm lý năng động. Niệm giác chi thì tu tập thích ứng với mọi trạng thái tâm lý của hành giả.

Khi hành giả vào được Tứ thiền, bấy giờ việc hành Thiền quán được vận dụng thường xuyên không phải để đổi trị tâm lý thụ động, mà là để trừ tham ái và chấp thủ, trừ các kiết sử, lậu hoặc.

Khi lậu hoặc đã được hoàn toàn đoạn trừ, thì việc hành trì Thiền không phải là để đổi trị các tâm lý năng động hay trạo cử, mà là để được hiện tại lạc trú, để được thân khỏe và mắt khỏe.

Cũng có một số căn tính của hành giả thích hợp với Thiền chỉ hơn là Thiền quán, một số thích hợp với Thiền quán hơn Thiền chỉ. Trong trường hợp này, hành giả sẽ nặng về Chỉ, hoặc Quán. Tuy nhiên, cả hai Chỉ và Quán luôn luôn cần được phối hợp trong việc tu tập Thiền định để dễ đi sâu vào Thiền định hơn. Giản dị nhất, hành giả chỉ cần nhớ rằng, Quán đề khởi lúc tĩnh, và Chỉ đề khởi lúc động. Chỉ có chánh niệm tỉnh giác loại bỏ tham ưu là cần có mặt thường xuyên.

Thiền Cảnh và Thiền Tâm.

Nỗ lực đầu tiên của người tu tập Thiền định là chuyển đổi Năm triền cái thành Năm Thiền tâm (tâm, tứ, hỷ, lạc, và nhất tâm - xả).

Khi trạo cử mất thì lạc sinh, và ngược lại. Khi dục lặn thì xả và nhất tâm sinh, và ngược lại. Khi sân妒 thì hỷ sinh và ngược lại. Khi nghi triền cái mất thì Tứ tâm sở khởi và ngược lại. Tâm, tứ, hỷ, lạc và nhất tâm là năm Thiền tâm (hay Thiền chi) của Sơ thiền. Khi hành giả nhiếp tâm và tứ chỉ còn lại hỷ, lạc, và nhất tâm, thì liền vào cảnh giới của Nhị thiền. Khi hỷ Thiền chi được nhiếp thì hành giả vào Tam thiền với sự có mặt của lạc, và

nhất tâm. Từ bỏ lạc, hành giả chỉ còn lại Thiền xả và nhất tâm thì bấy giờ hành giả vào cảnh giới Tứ thiền.

Thiền chi xả và nhất tâm tiếp tục làm cơ sở để tu tập Tứ không định (bốn Thiền của Vô sắc giới). Tại đây nếu hành giả vận dụng tâm nhuần nhuyễn của Tứ thiền vào tưởng: "Không gian là vô biên", thì sẽ đắc Không vô biên xứ; nếu tiếp tục rời khỏi tưởng không gian vô biên mà vào tưởng "Thức là vô biên" thì hành giả sẽ vào Thức vô biên xứ; nếu tiếp tục rời khỏi tưởng thức là vô biên và trú niệm vào tưởng "Không có gì cả" (hay không có gì để có), thì hành giả sẽ đắc Vô sở hữu xứ; nếu rời Vô sở hữu xứ tưởng, trú niệm vào tưởng "Không có tưởng cũng không phải không có tưởng" thì hành giả sẽ đắc Phi tướng phi phi tướng xứ.

Nếu tại Phi tướng phi phi tướng xứ, hành giả đủ tỉnh giác thấy rõ nguy hiểm của cõi Thiền này mà nhiếp niệm đi ra khỏi Phi tướng phi phi tướng, thì hành giả sẽ vào được Diệt thọ tưởng định. Đây là cảnh giới Thiền định cao nhất. Tại đây, các lậu hoặc tham, sân, si được hoàn toàn đoạn trừ, và chánh trí giải thoát phát khởi biết rằng đã giải thoát.

Đặc biệt Nikàya và A-hàm thường chỉ dạy hành giả tu tập đến Tứ thiền Sắc giới và từ đó tu tập Thiền quán để đoạn tận lậu hoặc. Thịnh thoảng trong hai tạng Kinh này đề cập việc lần tránh vào Phi tướng phi phi tướng xứ định, bởi vì, ở cảnh giới Thiền này, ý thức hoạt động yếu ớt nên việc giác tỉnh và vận dụng Thiền quán khó thực hiện. Tương tự như thế đối với cảnh giới Vô tướng của Tứ thiền, hành giả cần thường xuyên cảnh giác để tránh rơi vào hai cảnh giới Thiền ấy. Tại Vô sở hữu xứ định, Nikàya và A-hàm dạy hành Tứ vô lượng tâm (từ, bi, hỷ, xả) để băng ngang qua Phi tướng phi phi tướng mà vào Diệt thọ tưởng định.

Khi hành giả chưa tận trừ các lậu hoặc thì việc trú tâm vào các cảnh Thiền sắc giới và Vô sắc giới của hành giả biểu hiện khác nhau. Nhưng, sau khi đã đoạn trừ hết lậu hoặc thì với xả niệm và nhất tâm, dù trú ở cảnh giới Thiền nào, hành giả đều là thật trú vào Không tánh. (Kinh Tiểu Không, Trung Bộ Kinh III).

Việc vào một cảnh giới Thiền, an trú trong cảnh giới Thiền ấy và đi ra khỏi cảnh giới Thiền ấy biểu hiện công phu thiện xảo khác nhau giữa các hành giả. Có người thiện xảo vào Thiền mà không thiện xảo trú và ra Thiền; có người thiện xảo trú Thiền mà không thiện xảo vào và ra Thiền; có người thiện xảo cả ba việc vào, trú và ra. Tất cả đòi hỏi công phu thực tập Thiền

định mà không thể có sẵn ở Giới hay Tuệ. (Theo Tương Ưng III, Tương Ưng Thiên),

Cũng vì có sự kiện thiện xảo về Thiên định và thiện xảo về trí tuệ đoạn trừ các lậu hoặc khác nhau, nên hàng đệ tử của Thế Tôn chứng đắc nhiều cấp độ khác nhau: có những vị có tâm giải thoát mạnh mà nhẹ về tuệ giải thoát; có những vị mạnh về tuệ giải thoát mà nhẹ về tâm giải thoát.

Với những vị đệ tử tu tập nhuần nhuyễn về định thì có tâm giải thoát cao và chứng đắc được Thiên nhĩ thông, Tha tâm thông và Thần túc thông. Đây là kết quả của Thiên chí. Với những vị nương vào các định đã chứng đắc tu tập nhuần nhuyễn Thiên quán thì sẽ đưa đến chứng đắc Túc mệnh thông, Thiên nhãn thông và Lậu tận thông. Ba thông này còn được gọi là Ba minh.

Cũng có nhiều vị đệ tử do nhờ có công phu tu tập Thiên định từ các kiếp trước, nay chỉ tu Thiên quán mà đoạn trừ hết các lậu hoặc và đắc A-la-hán quả. Quả vị A-la-hán này gọi là *A-la-hán khô* (hay Khô đầu A-la-hán). Các vị này thì nhẹ về định. Tuy nhiên, nếu cần, các vị chỉ cần nhiếp tâm trong thời gian ngắn thì sẽ dễ dàng chứng đắc các cảnh giới Thiên muốn chứng đắc.

* * *

Con Đường Thiên Định Mà Thế Tôn Đi Qua

(Tăng Chi III-A, 411-419).

Trước khi giác ngộ, Thế Tôn nhận thấy con đường xuất ly là an tịnh, nhưng lại không cảm thấy phấn khởi. Khi Thế Tôn suy nghĩ đến cùng về sự nguy hiểm của các dục thì sự hứng khởi của tâm xuất ly khởi sinh, và tâm của Thế Tôn thấy "Đây là an tịnh". Sau đó Thế Tôn an trú Sơ thiền. Trong khi trú Sơ thiền thì các tướng đi đôi với dục vẫn có mặt; bấy giờ các tướng này trở thành bệnh hoạn, nó cũng gây ra đau khổ.

Thế Tôn liền ngưng tâm và tứ, và chứng Nhị thiền; nhưng Thế Tôn lại không thấy hứng khởi và giải thoát. Sau đó, Thế Tôn suy nghĩ đến cùng về sự nguy hiểm của tâm và tứ thì Thế Tôn liền thấy hứng khởi, giải thoát, biết "Đây là an tịnh". Nhưng khi trú Nhị thiền thì các tướng cùng đi với tâm, tứ vẫn có mặt; bấy giờ chính các tướng này là bệnh.

Thế Tôn liền rời khỏi hỷ và chứng đắc Tam thiên. Thoạt đầu Thế Tôn không cảm thấy hứng khởi và giải thoát của Tam thiên, Ngài liền suy tư đến cùng sự nguy hiểm của hỷ thì Thế Tôn liền cảm thấy hứng khởi, an tịnh và giải thoát, biết rằng "Đây là an tịnh". Sau một thời gian trú Tam thiên, các tướng đi đôi với hỷ vẫn xuất hiện; bấy giờ chính các tướng này là bệnh.

Thế Tôn liền từ bỏ hỷ, từ bỏ lạc và chứng đắc Thiên thứ tư. Buổi đầu trú ở Thiên này, Thế Tôn không cảm thấy hứng khởi, an trú hay giải thoát. Sau đó, Thế Tôn tư duy đến sung mãn về sự nguy hiểm của lạc thì Ngài cảm thấy hứng khởi, an tịnh và giải thoát của xả niệm trú (Tứ thiên), biết rằng "Đây là an tịnh". Trong khi an trú Tứ thiên, xả lạc, xả khổ, thì các tướng đi đôi với xả lạc vẫn hiện hành; bấy giờ đối với Ngài, các tướng này là bệnh.

Rồi Thế Tôn đi ra khỏi các Sắc tướng, chấm dứt hoàn toàn các Sắc tướng, không tác ý đến các tướng sai biệt. Bấy giờ Thế Tôn chứng đắc "Không vô biên xứ định". Vào lúc đầu của sự chứng đắc Thiên cảnh này, Thế Tôn không cảm thấy hứng khởi, và không có giải thoát đối với Thiên này, Thế Tôn liền suy nghĩ đến nguy hiểm của các Sắc, thấy nguy hiểm này đến cùng độ thì Thế Tôn liền cảm thấy hứng khởi, an tịnh và giải thoát đối với Không vô biên xứ, biết rằng "Đây là an tịnh". Sau một thời gian an trú trong Không vô biên xứ định, các tướng cùng đi với các Sắc vẫn còn hiện hữu. Thế Tôn thấy đây là chứng bệnh, như là khổ đau phát khởi ở người đang sung sướng.

Thế Tôn lại từ bỏ hoàn toàn Không vô biên xứ định và chứng đắc "Thức vô biên xứ định" (Thức là vô biên). Vào lúc ban đầu của sự chứng đắc này, Thế Tôn không cảm thấy hứng khởi, không cảm thấy an tịnh và giải thoát đối với Thức vô biên xứ. Ngài bèn tư duy đến sự nguy hiểm của Không vô biên xứ định, thấy được sự sung mãn về sự nguy hiểm này, Ngài liền thấy hứng khởi, an tịnh và giải thoát đối với Thức vô biên xứ định. Sau một thời gian trú trong Thức vô biên xứ định, các tướng về Không vô biên xứ vẫn hiện hành, đây là chứng bệnh đối với Ngài, như là nỗi khổ đau khởi lên giữa lúc đang sung sướng.

Thế Tôn lại từ bỏ hoàn toàn Thức vô biên xứ định và đạt được "Vô sở hữu xứ định" (biết rằng không có gì cả). Vào lúc ban đầu của sự chứng đắc thiên này, Ngài không cảm thấy phân khởi, an tịnh và giải thoát, Ngài bèn tư duy đến sự nguy hiểm của Thức vô biên xứ định cho đến khi thấy sung mãn sự nguy hiểm của cảnh giới Thiên đó, Ngài mới cảm thấy hứng khởi, an tịnh và giải thoát đối với Vô sở hữu xứ. Sau một thời gian an trú trong Thiên Vô sở hữu xứ này, các tướng về Thức vô biên xứ vẫn hiện hành như là hiện hành

của khổ đau đối với người đang sung sướng. Với Ngài, đây là một chứng bệnh cần được loại bỏ.

Thế Tôn lại ra đi, ra đi nữa. Ngài từ bỏ hoàn toàn, chấm dứt hoàn toàn tướng Vô sở hữu, và chứng đắc "Phi tướng phi phi tướng xứ định". Dù biết rằng "Đây là an tịnh", nhưng lúc đầu Ngài vẫn không thấy hứng khởi, không an tịnh hay không giải thoát đối với Thiền này. Ngài chuyển qua tư duy về sự nguy hiểm của Vô sở hữu cho đến khi thấy sung mãn sự nguy hiểm này thì sự cảm nhận hứng khởi, an tịnh và giải thoát đối với "Phi tướng phi phi tướng định" đến với Ngài. Sau một thời gian trú Phi tướng phi phi tướng, các tướng có mặt của Vô sở hữu lại khởi lên như là khổ đau khởi lên với người đang sung sướng. Đối với Ngài, đây là một chứng bệnh cần được đoạn trừ.

Rồi Thế Tôn lại ra đi nữa, từ bỏ hoàn toàn Phi tướng phi phi tướng định và chứng đắc "Diệt thọ tướng định". Dù có biết rằng "Đây là an tịnh", trong buổi đầu chứng đắc Thiền này, Thế Tôn vẫn không có hứng khởi, an trú và giải thoát đối với Thiền ấy. Ngài bèn suy nghĩ đến nguy hiểm của Phi tướng phi phi tướng xứ định, cho đến khi thấy rõ sự sung mãn của sự nguy hiểm ấy, Ngài thường thức được lợi ích của Diệt thọ tướng định với tâm hứng khởi, an trú và giải thoát. Thế Tôn thấy "Đây là an tịnh, thật an tịnh". Sau một thời gian an trú ở Diệt thọ tướng định, với trí tuệ Thế Tôn thấy rằng, tất cả các lậu hoặc đều đi đến tận diệt.

Sau khi thuận thứ và nghịch thứ chứng đắc, an trú và xuất khởi nhuần nhuyễn chín cảnh giới Thiền trên, Thế Tôn mới tuyên bố Ngài đã chứng đắc "Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác".

Trên đây là lộ trình tu chứng chín cảnh giới định của Thế Tôn. Đây là lộ trình liên tục ra đi, liên tục từ bỏ những gì chứng đắc, liên tục giác tỉnh, biết rằng các Thiền định (từ Sơ thiền đến Phi tướng phi phi tướng định) là các pháp do nhân duyên sinh, là hữu vi, là vô thường, là khổ đau, liên tục khởi lên ưu tâm tìm vào giải thoát chân thực. Ưu tâm ở đây lại là cần thiết để không bị dính mắc, đắm trước vào các Thiền cảnh, là sức mạnh của sự từ bỏ hết thảy các pháp bị tác thành. Ưu tâm ở đây chính là sự có mặt của tuệ giác, của khả năng thấy sự vật như thật.

Chúng ta có thể rút ra từ kinh nghiệm của Thế Tôn một bài học vô vàn quý giá rằng: nếu hành giả luôn luôn giữ chánh niệm tỉnh giác trên ý nghĩa như thật của các pháp hữu vi: Vô ngã, Vô thường, Khổ đau thì hành giả sẽ vượt

nhanh qua được các cảnh giới Thiền định, dễ dàng xuất khởi khỏi các Thiền cảnh để hướng về "Diệt thọ tướng định", nơi mà các lậu hoặc sẽ hoàn toàn được đoạn trừ, các cảm thọ lạc, khổ và các tướng đi đến các cảm thọ lạc, khổ sẽ hoàn toàn được tịnh chỉ. Chúng ta cũng có thể rút ra một bài học kỳ diệu khác rằng: tinh hoa của việc tu tập Thiền nằm ở chỗ an trú trong chánh niệm về Khô, Vô thường, Vô ngã của các pháp để xả ly tham ái và chấp thủ. Sự giải thoát khổ đau có mặt ngay trong sự xả ly đó.

Sự từ bỏ đến ngay sau khi thấy rõ sự nguy hiểm của những gì đang ràng buộc chúng ta, đang trói buộc tâm thức chúng ta; sự chứng đắc một cảnh giới Thiền định cao hơn lại đến ngay sau sự từ bỏ cảnh giới đang là; sự an trú cảnh giới chứng đắc là kết quả của sự thấy sâu sắc cái nguy hiểm của cảnh giới vừa đi ra. Cứ thế, lộ trình tu tập giải thoát là sự trải qua của những quá trình thấy rõ khía cạnh vô thường, nguy hiểm và khổ đau của các pháp, và sự từ bỏ những gì được làm ra, được tác thành. Hành giả không mệt mỏi, đi những bước đi đầy giác tỉnh, hứng khởi, an tịnh và giải thoát. Con đường phải đi này là con đường Thiền định chính thống của Phật giáo. Khác đi là đường đi của ngoại đạo.

Từ bỏ, hay buông xả trong Thiền định của Phật giáo đồng nghĩa với sự an trú trong chánh niệm tỉnh giác và đồng nghĩa với an tịnh, giải thoát của Thiền định. Nói khác đi, buông xả là buông xả tham ái và chấp trước mọi pháp được tác thành, được làm ra.

Nếu có ai chủ trương giữ tâm Không (hay Không tâm) khi tu tập Thiền định của đạo Phật, thì phải hiểu tâm Không chính là chánh niệm tỉnh giác rời xa mọi tham ái, chấp trước ở đời. ***Hành giả hành Thiền định Phật giáo thì không có mơ màng chờ đợi gì ở cách thở hay thế ngồi hoặc bất cứ một kỹ thuật tu tập nào, ngoại trừ việc hàng phục chính vọng tâm của mình.*** Chúng ta phải trở về con đường Thiền định của Thế Tôn. Chân lý và con đường về chân lý chỉ được sáng ở dưới cội Bồ-đề, mà không phải là những nơi nào khác. Tại đó, chân lý sẽ rực sáng một lần và sẽ rực sáng mãi mãi. Đây là nơi quy hướng của những ai tự nhận mình là Phật tử, dù đang ở phương hướng nào trên trái đất. Tại đây, rực sáng hào quang của Duyên khởi và Tứ niệm xứ, và hào quang đó vẫn còn tỏa sáng ở mốc điểm phân ranh giữa sanh tử và giải thoát, giữa con đường chánh và con đường tà.

Hướng về Duyên khởi và Tứ niệm xứ là thấp sáng giáo lý của Thế Tôn giữa cuộc đời này. Chúng ta hãy lắng nghe lời dạy sau đây của Thế Tôn về non duyên của diệu pháp không được tồn tại lâu dài, hay được tồn tại lâu dài:

"Này Bà-la-môn, do Bốn niệm xứ không được tu tập, không được làm cho sung mãn sau khi Như Lai nhập diệt, nên diệu pháp không tồn tại lâu dài. Do Bốn niệm xứ được tu tập, được làm cho sung mãn, này Bà-la-môn, sau khi Như Lai nhập diệt, diệu pháp được tồn tại lâu dài". (Tương Ưng V, tr. 183).

Cho đến đây, chúng ta có một kết luận rõ ràng là vấn đề chủ yếu của một giáo hội Tăng-già hưng thịnh và Phật giáo hưng thịnh hay tồn tại, chính là vấn đề học hỏi Phật pháp và tu tập Giới, Định, Tuệ của các Phật tử xuất gia cũng như tại gia. Các vấn đề khác chỉ là thứ yếu. Thời đại của một xã hội Phật giáo hưng thịnh như dưới thời vua A-dục (Asoka) phải là thời đại mà quần chúng Phật tử học hỏi nhiều về giáo lý và thực hành giáo lý, đặc biệt là Thiền định (Tứ niệm xứ).

Cho đến khi nào mà các Thiền viện được phát triển Thiền định mạnh hơn các lãnh vực gọi là "tín ngưỡng" của Phật giáo, thì cho đến khi ấy, chúng ta mới có niềm tin lạc quan rằng Phật giáo hưng thịnh, hay đang đi vào hưng thịnh.

Phải chăng cần chuyển công phu thực hành Tứ niệm xứ thành buổi công phu sáng hay chiều của hàng xuất gia, và thành công phu thay thời công phu Tịnh độ của hàng Phật tử tại gia để diệu pháp tồn tại lâu dài hơn ở đời?

Đó là câu hỏi mà người Phật tử cần trầm tư ở cuối phần tìm hiểu giáo lý Tứ niệm xứ./.

Chương Hai - Pháp Bảo Tiết XV

Chánh và Tà Pháp - Thiện và Bất Thiện - Thuyết Pháp và Nghe Pháp - Sống theo Pháp và Hành theo Pháp

Qua phân trình bày các giáo lý về Giới, về Định và về Tuệ, chúng ta đã nắm được ý nghĩa thế nào là Chánh pháp. Thế nào là tà pháp. Thế nào là thiện. Thế nào là bất thiện. Tại đây chúng ta đi vào những định nghĩa trực tiếp của Thế Tôn về các tiểu mục như trên.

- "Này các Tỷ-kheo, thế nào là phi Thánh pháp? - Tà kiến, tà tư duy, tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng, tà tinh tấn, tà niệm, tà định, tà giải thoát, tà tri kiến giải thoát gọi là phi Thánh pháp". (Tăng Chi III-B, tr. 228).

Ngược lại mười phi Thánh pháp kể trên gọi là Thánh pháp.

- "Sát sanh, lấy của không cho, tà hạnh trong các dục, nói láo, nói hai lưỡi, nói lời độc ác, nói lời phù phiếm, tham, sân, tà kiến. Này các Tỷ-kheo, đây gọi là phi pháp và phi mục đích". (Sđd., tr. 236)

Ngược lại với các điều ấy gọi là pháp và mục đích.

Về thiện pháp và bất thiện pháp thì như chúng ta đã rõ, cái gì làm sinh khởi tham, sân, tà kiến cho mình và cho người thì gọi là bất thiện. Cái gì làm sinh khởi vô tham, vô sân, và chánh kiến gọi là thiện. Hay nói cách khác, các pháp nào liên hệ với tham, sân và tà kiến thì gọi là bất thiện pháp. Pháp nào liên hệ với vô tham, vô sân, và chánh kiến thì gọi là thiện pháp.

Tại đây, chúng ta sẽ rõ hơn về ý nghĩa thiện và bất thiện qua một số định nghĩa khác nhau của Thế Tôn:

- "... Những pháp nào thuộc phần thiện, tất cả những pháp ấy lấy không phóng dật làm căn bản, lấy không phóng dật làm chỗ quy tụ; không phóng dật được gọi là tối thượng đối với những pháp ấy". (Tương Ưng V, 1982, tr. 95).

- "... Phạm pháp nào thuộc về phần thiện, tất cả những pháp ấy lấy như lý tác ý làm căn bản, lấy như lý tác ý làm chỗ quy tụ; như lý tác ý được gọi là tối thượng đối với những pháp ấy". (Sđd., tr. 95).

Ngược lại, các bất thiện pháp thì liên hệ căn bản đến phóng dật và phi như lý tác ý.

Nếu hành giả tinh cần và đề chánh kiến tác ý trên Khổ, Vô thường và Vô ngã thì các bất thiện pháp sẽ dần dần bị đoạn diệt.

Về ý nghĩa của thuyết pháp, nghe pháp và hành pháp thì Tôn giả Xá-lợi-phất dạy:

- "... Những ai thuyết Pháp để đoạn tận tham, những ai thuyết Pháp để đoạn tận sân, những ai thuyết Pháp để đoạn tận si, những vị ấy là những vị thuyết Pháp ở đời". (Tương Ưng IV, 1982, tr. 257).

- "Những ai thực hành đoạn tận tham, thực hành đoạn tận sân, thực hành đoạn tận si, những vị ấy là những vị khéo thực hành ở đời". (Sđd., tr. 257).

Như thế, trọng điểm của việc học hỏi Phật pháp, hiểu Phật pháp, hành Phật pháp và nói Pháp chính là việc đoạn trừ tham, sân, si.

Trọng điểm của việc giải thoát là tu tập để đoạn tận tham, sân, si nên một lần Thế Tôn đã xác định như thế nào là sống theo Pháp rằng:

- "Ở đây, vị Tỷ-kheo học thông suốt Pháp tức là Khế kinh (Sutta), ng tụng (Gayyam), Ký thuyết (Veyyākaranam), Phúng tụng (Gātham), Vô vấn tự thuyết (Udanam), Như thị thuyết (Ittivuttaka), Bản sanh (Jātaka), Vị tăng hữu pháp (Abbhutādhammam), Trí giải hay Phương quảng (Vedalla). Vị ấy dùng trọn cả ngày để học thuộc lòng Pháp, bỏ phé sống độc cư an tịnh, không nỗ lực chuyên chú vào nội tâm an chỉ. Nay các Tỷ-kheo, đây gọi là vị Tỷ-kheo thông đạt nhiều kinh điển, nhưng không sống theo Pháp". (Tăng Chi II-B, 1982, tr. 118).

- "Lại nữa, này Tỷ-kheo, Tỷ-kheo thuyết cho các người khác một cách rộng rãi pháp như đã được nghe, như đã được học thông suốt... Vị ấy dùng trọn cả ngày để trình bày Pháp cho các người khác, bỏ phé sống độc cư an tịnh, không nỗ lực chuyên chú vào nội tâm an chỉ. Nay các Tỷ-kheo, đây gọi là Tỷ-kheo thuyết trình nhiều, nhưng không sống theo Pháp". (Sđd., tr. 118).

- Lại nữa, này Tỷ-kheo, Tỷ-kheo đọc tụng một cách rộng rãi Pháp như đã được nghe, như đã học thuộc lòng. Vị ấy dùng trọn cả ngày để tụng đọc, bỏ phé sống độc cư, an tịnh, không nỗ lực chuyên chú vào nội tâm an chỉ. Nay các Tỷ-kheo, đây gọi là Tỷ-kheo đọc tụng nhiều, nhưng không sống theo Pháp". (Sđd., tr. 119).

- "Lại nữa, này các Tỷ-kheo, Tỷ-kheo... dùng trọn cả ngày suy tầm nhiều về Pháp, bỏ phé sống độc cư an tịnh, không nỗ lực chuyên chú vào nội tâm an chỉ. Nay các Tỷ-kheo, đây gọi là Tỷ-kheo suy tầm nhiều, nhưng không phải sống theo Pháp". (Sđd., tr. 119).

Tiếp theo đoạn kinh trên, Thế Tôn dạy đại để rằng, nếu làm các công việc trên một phần của ngày và để một phần của ngày vào công việc sống độc cư,

chuyên tâm tịnh chỉ, thì như vậy có nghĩa là sống theo Pháp. Đoạn Thế Tôn kết thúc bằng lời giáo giới này:

- "Này các Tỷ-kheo, đây là những gốc cây, đây là những căn nhà trống. Này các Tỷ-kheo, hãy tu Thiền, chớ có phóng dật. Chớ để về sau phải hối tiếc. Đây là lời giáo giới của Ta dành cho các Ông". (Sđd., tr. 119).

Cuối cùng, vấn đề giải thoát, vấn đề sống với Chánh pháp vẫn là việc hành Thiền định để đoạn tận các lậu hoặc.

Về những người nghe Pháp, Thế Tôn đã phân loại có ba hạng:

- Một hạng người, ngay tại chỗ ngồi nghe, đã không để tâm tác ý đến bài kinh thuyết giảng.

- Một hạng người khác, sau khi rời khỏi chỗ nghe thì tâm không còn tác ý đến bài giảng.

- Hạng thứ ba thì có chú tâm tác ý và nắm giữ được ý nghĩa của bài giảng trong lúc giảng và cả sau lúc giảng. Chỉ có hạng nghe Pháp thứ ba này là người nghe Pháp tốt nhất với trí tuệ rộng lớn. (Theo Tăng Chi I, 1980, tr. 145-146).

Ích lợi lớn nhất của việc nghe Pháp chính là để hiểu Pháp. Ích lợi lớn nhất của việc hiểu Pháp là hỷ tâm và tín tâm sinh để vận dụng vào việc tu tập Pháp. Ích lợi lớn nhất của việc tu tập chính là sự giải thoát tham, sân, si. Khi tham, sân, si đã bị tận diệt thì nhu cầu nghe Pháp và hành Thiền vẫn còn có để được hiện tại lạc trú.

Nói tóm lại, những gì thuộc giải thoát, an lạc, hướng về giải thoát, an lạc thì gọi là chánh, là thiện. Tất cả công việc nói Pháp, nghe Pháp, hành Pháp đều nhằm vào mục tiêu giải thoát sau cùng ấy./.

CHƯƠNG BA TĂNG BẢO

Chương Ba - Tăng Bảo

Tiết I

Đời sống của chư tăng

Tăng hay Tăng-Già là dịch âm từ chữ Sangha (của Pàli, Sanskrit), có nghĩa là một nhóm người, một hội chúng sinh hoạt trong cùng một mục đích, một quy luật chung. Về sau, khi đoàn thể đệ tử của Thế Tôn ra đời, danh từ Tăng-già thường dùng để chỉ hội chúng xuất gia của Thế Tôn, gồm Tỷ-kheo, Tỷ-kheo-ni, Thức-xoa-ma-na, Sa-di, và Sa-di-ni -- có khi chỉ gọi bốn chúng xuất gia: Tỷ-kheo, Tỷ-kheo-ni, Sa-di và Sa-di-ni. Do đó, Tăng hay Tăng già còn được gọi là Tăng Bảo, ngôi báu thứ ba trong ba ngôi báu Phật, Pháp, Tăng.

Chỉ có Tỷ-kheo và Tỷ-kheo-ni là thọ Cụ túc giới, đầy đủ giới của người xuất gia, đúng danh xưng là Tăng-già, còn ba chúng xuất gia còn lại thì ở vào giai đoạn sửa soạn, tu tập các phần căn bản để thực sự trở thành thành viên của Tăng-già.

Được gọi là Tăng-già khi nào một hội chúng tu sĩ Phật giáo có ít nhất là bốn vị. Dưới bốn vị thì không thành nghĩa Tăng. Tùy theo hình thức nhóm họp, sinh hoạt của chư Tăng, các nhóm tập họp chư Tăng có số lượng và tên gọi khác nhau. Chẳng hạn, hội chúng Tỷ-kheo thì giữ hai trăm năm mươi giới cụ túc, hội chúng Tỷ-kheo-ni giữ ba trăm năm giới cụ túc. Nhóm đi hoằng hóa ở phương xa gọi là "Chiêu đề Tăng", nhóm ở lại một nơi (Tăng xá, chùa) để học hỏi tu tập gọi là "Thường trụ Tăng". Có những sinh hoạt chỉ cần có mặt bốn hay năm tu sĩ, có những sinh hoạt giới hạn trong sự có mặt của mười tu sĩ, cũng có những sinh hoạt giới hạn trong sự có mặt của hai mươi tu sĩ hay nhiều hơn. Chúng ta sẽ đi vào từng sinh hoạt cụ thể của các nhóm Tăng-già này trong các phần trình bày tiếp theo.

Quá Trình Thành Lập Giáo Hội Tăng Già Dưới Sự Lãnh Đạo Của Thế Tôn

Ngay sau ngày thành Đạo ở Ưu-lâu-tần-loa (Uruvelà), Thế Tôn đi đến vườn Lộc Uyển (Migadàya), chỗ "Chư Thiên đọa xứ" (Isipatana), tại Ba-la-nại (Bàranàsi), thuyết pháp độ năm pháp hữu cùng tu, nhóm của Tôn giả Kiền-trần-như (Kondanna). Sau thời pháp đầu tiên giảng về Tứ Thánh đế, Thế Tôn chấp nhận cho năm Tôn giả ấy xuất gia. Bấy giờ chỉ có Tôn giả Kiền-trần-như đắc quả Tu-đà-hoàn, bốn vị còn lại cảm thấy hân hoan trong Pháp nhưng chưa đắc pháp nhân thanh tịnh vô trần ly cấu.

Tại vườn Lộc Uyển, ngay sau thời chuyên Pháp luân này, giáo hội Tăng-già đầu tiên ra đời gồm có Thế Tôn và năm vị đệ tử. Ngôi Tam Bảo cũng được

hình thành từ đây: Thế Tôn và Phật Bảo; Tứ Thánh đế và Pháp Bảo và năm vị đệ tử đầu tiên ấy là Tăng Bảo.

Thế Tôn tiếp tục thuyết giảng vô ngã qua sự phân tích Năm uẩn, bốn ngày tiếp theo ngày Sơ Chuyển Pháp luân thì năm anh em cùng tu của Tôn giả Kiều-trần-như đều đắc A-la-hán quả. Thế là, Giáo hội Tăng già đầu tiên gồm có sáu vị A-la-hán đầu tiên, mà Thế Tôn là bậc lãnh đạo.

Ở Ba-la-nại, Thế Tôn tiếp tục thuyết pháp độ Tôn giả Da-xá (Yasa) cùng bốn người của Tôn giả này là Vimala (Tỳ-ma-la - Vô cầu), Subàhu (Tu-bà-hầu), Punnaji (Phu-lan-na-ca) và Gavampati (Già-bà-đạt-đế); tất cả đều đắc A-la-hán quả. Đến đây, tại Ba-la-nại, đoàn thể Tăng-già gồm tất cả mười một vị A-la-hán (gồm Thế Tôn).

Trước khi tiếp tục lên đường trở lại Ưu-lâu-tần-loa để độ vua Tần-bà-sa-la (Bimbissàra), theo lời hứa với nhà vua lúc Thế Tôn đang trên đường tầm đạo, Thế Tôn dạy mười vị A-la-hán kia đi về mười phương hướng khác nhau, không được hai người cùng đi về một hướng, để hoằng hóa. Tại đây, ý nghĩa nhóm "Chiêu đề Tăng" xuất hiện đầu tiên.

Tại Ưu-lâu-tần-loa (Urvellà), Thế Tôn độ Tôn giả Ca-diếp (Kassapa) và ngót một ngàn đệ tử của Tôn giả; tất cả đều đắc A-la-hán quả. Cũng tại đây, vua Tần-bà-sa-la (Bimbissàra) nghe Pháp và quy y với Thế Tôn. Nhà vua dâng cúng Thế Tôn tịnh xá Trúc Lâm (Veluvana) để Thế Tôn và một ngàn đệ tử chư Tăng an trú trong mùa mưa. Nhà vua hộ trì bốn sự cúng dường (cơm nước, y phục, sàng tọa và thuốc trị bệnh). Đây là tịnh xá đầu tiên của Giáo hội Tăng-già được thiết lập, và hội chúng chư Tăng thường trú xuất hiện.

Bảy giờ là tháng Vesakhà của Ấn Độ (nhằm giữa tháng 4 và tháng 5 Dương lịch), bắt đầu mùa mưa, Thế Tôn quyết định an cư mùa mưa đầu tiên tại tịnh xá Trúc Lâm này, mở đầu truyền thống an cư về sau (nay chúng ta gọi là kiết hạ).

Hai tháng sau mùa an cư đầu tiên, Thế Tôn đến Vương xá (Rājagaha) độ Tôn giả Xá-lợi-phất (Sāriputta), Mục-kiền-liên (Moggallāna) và ngót hai trăm năm mươi môn đệ của ngoại đạo sư Sanjaya; tất cả đều đắc A-la-hán quả. Tại thành Vương Xá này, kể từ đây, luôn luôn có một ngàn hai trăm năm mươi đệ tử A-la-hán theo sau Thế Tôn trên đường hoằng hóa.

Tôn giả Xá-lợi-phất đắc Tu-đà-hoàn quả khi nghe Tôn giả Thuyết Thị (có nơi dịch là Mã Thắng - Assaji) nói tóm tắt về Duyên khởi, trước khi đến yết kiến Thế Tôn. Tôn giả ở bên cạnh Thế Tôn nghe Pháp và tu tập đến bốn tuần lễ sau mới đắc A-la-hán quả thuần thực, đắc đại tuệ, thể nhập nhuần nhuyễn pháp giới tánh. Về mặt tuệ giải thoát này, Tôn giả được Thế Tôn tán thán và xác nhận ngang bằng với Thế Tôn; Tôn giả có thể trả lời, phân tích rõ ràng tất cả các câu hỏi về pháp giới. Thế Tôn đã tuyên bố trước Thánh chúng về sự chứng đắc này và tuyên bố chọn Tôn giả Xá-lợi-phất làm Trưởng tử, bậc Tướng quân của Chánh pháp.

Tôn giả Mục-kiền-liên đắc Tu-đà-hoàn quả khi nghe Tôn giả Xá-lợi-phất giới thiệu phần tóm tắt của Duyên khởi trước khi đến hầu Thế Tôn. Sau khi được Thế Tôn tế độ, Tôn giả đến ngồi tu tại làng Kallavàlla ở Ma-kiệt-đà (Màgadha). Tuần đầu ngồi Thiền, Tôn giả bị rơi vào hôn trầm; Tôn giả tiếp tục nỗ lực Thiền quán, tám ngày sau đó thì đắc Đại A-la-hán, nhuần nhuyễn lục thông, với thần túc thông là tối thắng. Thế là chỉ mười lăm ngày tu tập, Tôn giả đã chứng đắc các quả vị tối thượng. Ngày Tôn giả Xá-lợi-phất đắc quả tối thượng thì Tôn giả Mục-kiền-liên trở về yết kiến Thế Tôn trước hội chúng Tỷ-kheo và được Thế Tôn tán thán về sự chứng đắc của Tôn giả với thần túc thông ngang bằng Thế Tôn. Thế Tôn đã tuyên bố chọn Tôn giả Mục-kiền-liên là đệ tử thứ nhì của Thế Tôn trước Thánh chúng.

Sau đó, một số vị trong Tăng chúng bàn tán về quyết định trên của Thế Tôn và Tôn giả Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên, thắc mắc: Tại sao Trưởng tử lại không phải là một trong năm Tôn giả Kiều-trần-như? Tại sao không phải là Da-xá (Yasa)? Hay là bốn người bạn của Tôn giả Da-xá? Hay không phải Tôn giả Ca-diếp? Tại sao Tôn giả Mục-kiền-liên đắc A-la-hán quả trước Tôn giả Xá-lợi-phất lại làm đệ tử thứ hai? v.v... Thế Tôn bèn họp Tăng chúng và giải thích lý do. Thế Tôn dạy rằng, hai Tôn giả Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên đã chứng đắc cao nhất và có nguyện vọng làm Trưởng tử Thế Tôn từ nhiều đời trước. Thế Tôn đã chọn lựa thể theo sự chứng đắc và nguyện vọng của hai Tôn giả ấy. Còn Tôn giả Kiều-trần-như trước đây chỉ có nguyện vọng trở thành đệ tử đầu tiên của Thế Tôn và đắc A-la-hán quả đầu tiên; nay nguyện vọng đó của Tôn giả đã thành tựu (Theo lời chú giải trong Etavagga, phần chú giải của Tăng Chi Bộ Kinh - Anguttara Nikàya).

Về trường hợp giữa hai Tôn giả Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên thì tuy không thấy rõ lời giải thích trực tiếp trong các kinh, nhưng chúng ta cũng có thể hiểu đây là nhân duyên (hay nguyện vọng tiền kiếp của hai Tôn giả) -- theo Kinh Đại Bôn, Trường Bộ Kinh III, và cụ thể là do quả chứng giải thoát của

Tôn giả Xá-lợi-phất là nhuần nhuyễn nhất trong hàng Thánh đệ tử Vô học của Thế Tôn mà không căn cứ vào tuổi đời, tuổi đạo hay sự đắc quả trước, sau (như đã được đề cập ở chương Phật Bảo). Như chúng ta cũng thấy trong các định nghĩa về Trưởng lão, Sa-môn, Ba-la-môn trong các kinh và trong Pháp Cú, cái gọi là Trưởng lão, Sa-môn và Bà-la-môn là ở chỗ chứng đắc, giải thoát, chứ không phải ở tuổi tác. Chính trên cơ sở giá trị này mà Thế Tôn chọn lựa hai vị đại đệ tử.

Đến mùa đông năm sau, Thế Tôn cùng một ngàn hai trăm năm mươi vị đệ tử A-la-hán đi đến Ma-kiệt-đà. Vua Tịnh Phạn đã ba lần thỉnh mời Thế Tôn về thăm Hoàng cung (hai lần đầu, mỗi lần một phái đoàn gồm một ngàn người, lần thứ hai do Tôn giả Ka-lưu-đà-di đến thỉnh). Tất cả đều xuất gia và đắc A-la-hán quả sau đó. Bây giờ Tôn giả Ka-lưu-đà-di (Kàludàyi) mới trình lên Thế Tôn lời thỉnh mời của đức vua Tịnh Phạn. Thế Tôn nhận lời. Trong chuyến viếng thăm này, Thế Tôn độ các Hoàng thân (như đã được trình bày ở chương I). Tôn giả Ưu-ba-ly (Upàli), thợ hớt tóc của các Hoàng thân, được độ trong dịp này và được Thế Tôn lưu ở bên cạnh Thế Tôn. Thế Tôn thân hành dạy Luật tạng cho Tôn giả.

Năm năm sau ngày thành Đạo, Thế Tôn cho phép thành lập Ni chúng theo lời thỉnh cầu của Di mẫu Ma-ha-ba-xà-ba-đề, đồng thời Thế Tôn chế Bát kinh pháp tức tám điều cung kính đối với chư Tăng mà chư Ni phải tuân giữ. Từ đây, Ni chúng được thành lập.

Do sự phát triển Giáo hội Tăng-già nhanh chóng và mạnh mẽ, Thế Tôn bắt đầu thiết lập nên một số luật tắc kể từ năm thứ sáu. Cho đến năm thứ mười ba, Luật tạng bắt đầu hình thành, do Tôn giả Ưu-ba-ni đặc trách.

Các vị tân Tỷ-kheo hoặc được Thế Tôn tế độ hoặc được các đệ tử A-la-hán của Thế Tôn tế độ. Tất cả sinh hoạt thành nhiều nhóm ở nhiều tịnh xá và khu rừng, làng mạc khác nhau, nhưng tất cả đều giữ gìn chung một Giới bản.

Các Tỷ-kheo-ni hoặc được Thế Tôn tế độ, hoặc được các Trưởng lão Tăng tế độ, hoặc được các Trưởng lão Ni tế độ, đều chịu sự hướng dẫn lãnh đạo của các Trưởng lão Ni khác. Tất cả Ni chúng tu tập chung một Giới bản dành riêng cho Ni và ở trong các trú xứ riêng.

Giới bản Ba-la-đề-mộc-xoa (Sk: Praktimoksa; Pàli: Patimokkha).

Về ý nghĩa, lý do thành lập Giới bản, nội dung tổng quát của Giới bản, và tính chất về nền tảng của Giới bản đã được bàn đến ở tiết VIII (Giới học). Ở

đây cũng không trình bày chi tiết từng giới điều mà chỉ lược qua một số nét chính.

Giới bốn của Tỷ-kheo, cho đến nay, gồm có hai trăm năm mươi giới và chia thành bảy tụ: Ba-la-di, Tăng-già-bà-thi-sa; Bất định; Ni-tát-kỳ-ba-dật-đề; Ba-la-đề-đề-xá-ni; Chúng học và Diệt tránh.

Về Ba-la-di, có bốn pháp; dâm, trộm, sát sinh và nói dối. Phạm một trong bốn giới này thì vị Tỷ-kheo đánh mất bản chất của người Tỷ-kheo, không còn được chấp nhận ở trong hàng ngũ Tỷ-kheo.

Về Tăng-già-bà-thi-sa, có mười ba pháp (không liệt kê ở đây). Phạm một trong mười ba giới này, vị Tỷ-kheo có thể làm pháp sám hối, nhưng phải biệt trú trong một thời gian, không được sinh hoạt chung với chúng Tăng (thời gian biệt trú kéo dài bằng thời gian từ khi phạm cho đến khi phát lồ). Sau thời gian biệt trú thì được cư trú chung với chúng Tăng trong sáu ngày đêm, tỏ ra ân hận việc mình đã phạm để chúng Tăng hoan hỷ. Sau đó phải đánh lễ thỉnh cầu cho đủ số hai mươi đại Tăng (thanh tịnh) để làm lễ sám hối xuất tội.

Về pháp Bất định có hai. Khi phạm hai pháp bất định này thì phải chờ chúng Tăng xét xử chính xác là vị Tỷ-kheo ấy thực sự phạm tội nào, với sự y theo lời xác nhận tội của một vị nữ cư sĩ thành tín. Nếu là tội Tăng-già-bà-thi-sa thì xử trị như trên, nếu là Ba-dật-đề thì sẽ xử lý theo như phần dưới đây.

Về Ni-tát-kỳ-ba-dật-đề, có ba mươi pháp. Pháp này còn được gọi là xả đọa, có nghĩa là nếu không xả các y bát, vật dụng thừa cho chúng Tăng thì phạm. Sau khi phạm, phải xả xong mới sám hối. Nếu không thực hành như thế thì có thể đọa địa ngục.

Về Ba-dật-đề, có chín mươi pháp. Nếu phạm thì chỉ cần sám hối trước chúng Tăng.

Về pháp Chúng học, có một trăm pháp. Đây là những điều nặng về cung cách, oai nghi của vị Tỷ-kheo. Chỉ là những khinh pháp.

Về Diệt tránh, có bảy pháp. Đây là bảy phương pháp để dập tắt các vụ tranh chấp trong chúng Tăng.

Về giới bốn Tỳ-kheo-ni, có điểm khác với Giới bốn của Tỳ-kheo. Chẳng hạn, Ba-la-di của Tỳ-kheo chỉ có bốn, nhưng Tỳ-kheo-ni nhiều hơn, có đến tám giới; Tăng-già-bà-thi-sa có đến mười bảy giới; về hai loại Ba-dật-đề của Tỳ-kheo chỉ có một trăm hai mươi giới, của Tỳ-kheo-ni có đến hai trăm lẻ tám giới; về Ba-la-đề-đề-xá-ni của Tỳ-kheo chỉ có bốn giới, của Tỳ-kheo-ni có đến tám giới; riêng về Đột-kiết-la của Tỳ-kheo có tất cả một trăm lẻ chín giới, thì Tỳ-kheo-ni chỉ có một trăm lẻ bảy giới (bớt hai giới bất định). Do đó Giới bốn của Tỳ-kheo-ni lên đến ba trăm năm mươi giới.

Về giới bốn Tỳ-kheo, Tăng Chi Bộ Kinh I, tr. 267 (bản dịch của Hòa thượng Minh Châu, 1980) ghi rõ bản giới bốn của chư Tăng tụng đọc mỗi nửa tháng một lần chỉ gồm có một trăm năm mươi học giới mà không liệt kê danh sách các học giới ấy. Có lẽ không có một trăm chúng học là những pháp được thêm về sau. Ví dụ, điển hình pháp chúng học từ số sáu mươi đến tám mươi lăm là đề cập liên hệ đến tháp Phật. Lúc Phật còn tại thế thì chưa có tháp, vì thế chúng ta biết rằng các giới ấy được thiết lập về sau.

Về Giới bốn Tỳ-kheo-ni, trường hợp các pháp chúng học cũng tương tự. Dựa theo kinh tạng, có thể xác định rằng ngay thời Thế Tôn tại thế, đã thiết lập hai bản Giới bốn Tăng và Ni khác nhau. Trong đề mục Ni giáo giới (Tăng Chi III-A, tr. 252-253; bản dịch của Hòa thượng Thích Minh Châu, 1981), ghi rõ: "... Đối với vị giáo giới, hai Giới bốn Pàtimokkha được khéo trao truyền lại một cách rộng rãi...".

Bên cạnh Giới bốn này, Tỳ-kheo-ni còn lãnh thọ thêm "**Bát kính pháp**", trọn đời cung kính, tôn trọng, không được vượt qua. Nội dung của tám điều cần tôn kính ấy là:

1. Dù cho thọ đại giới một trăm năm, một Tỳ-kheo-ni đối với vị Tỳ-kheo thọ giới trong một ngày, cũng phải đánh lễ, đứng dậy, chấp tay, xử sự đúng pháp.
2. Tỳ-kheo-ni không có thể an cư tại chỗ không có Tỳ-kheo.
3. Nửa tháng một lần, Tỳ-kheo-ni cần phải thỉnh chúng Tỳ-kheo đến để thuyết giới.
4. Sau khi an cư mùa mưa xong, Tỳ-kheo-ni cần làm lễ "Tự tứ" trước hai Tăng chúng.
5. Tỳ-kheo-ni phạm trọng tội phải làm pháp ý hỷ cho đến nửa tháng.

6. Sau thời gian hành các pháp Sa-di-ni hai năm, phải xin thọ cụ túc giới trước hai Tăng chúng.

7. Không vì bất cứ lý do gì, Tỷ-kheo-ni có thể chỉ trích một Tỷ-kheo.

8. Chỉ có sự giáo giới phê bình giữa các Tỷ-kheo về các Tỷ-kheo-ni, mà không có sự giáo giới phê bình giữa các Tỷ-kheo-ni về các Tỷ-kheo (Tăng Chi III-A, tr. 250).

Thế Tôn đã giải thích lý do tại sao Ngài ban hành "Bát kinh Pháp" này rằng:

"Này A-nan, ví như một người vì nghĩ đến tương lai, xây dựng bờ đê cho một hồ nước lớn để nước không thể chảy qua; cũng vậy này A-nan, vì nghĩ đến tương lai, Ta mới ban hành "*Bát kinh pháp*" này cho các Tỷ-kheo-ni cho đến trọn đời, không được vượt qua" (Tăng Chi III-A, tr. 252).

Thế Tôn cũng đã nói cho Tôn giả A-nan biết rằng nếu Tăng-già không có mặt Ni chúng thì Phạm hạnh sẽ tồn tại lâu dài, diệu pháp sẽ tồn tại đến một ngàn năm. Nhưng, nếu có Ni chúng thì Phạm hạnh sẽ không được tồn tại lâu dài, nay diệu pháp sẽ tồn tại năm trăm năm (Theo Tăng Chi III-A, tr. 251).

Giải thích về lý do diệu pháp bị rút ngắn thời gian tồn tại, Thế Tôn đã ví một gia đình có nhiều phụ nữ và ít đàn ông thì dễ bị đạo tặc đánh trộm. Trường hợp Giáo hội Tăng-già xuất hiện Ni chúng thì cũng như thế.

Vì các lý do đó mà Thế Tôn ban hành "Bát kinh pháp", chứ không phải vì lý do phân biệt nam, nữ, kỳ thị phái tính.

Nhưng về mặt trí tuệ và giải thoát, thì Thế Tôn xác nhận trong Chánh pháp do Thế Tôn giảng dạy, nữ giới xuất gia vẫn chứng đắc bốn quả vị Sa-môn (từ Tu-đà-hoàn cho đến A-la-hán quả) như chư Tăng (Tăng Chi III-A, tr. 249).

Tại đây, chúng ta hiểu được ý nghĩa Thế Tôn thành lập Giới bốn không ngoài những lý do đã được trình bày ở Tiết VIII. Căn bản nhất mà nói, đây là vì lòng từ bi thương tưởng cuộc đời, muốn cho diệu pháp được tồn tại lâu dài.

Những điều kiện của một vị Trì luật lý tưởng và Giáo giới lý tưởng.

Một vị Tỷ-kheo hay Tỷ-kheo-ni là vị Trì luật lý tưởng nếu vị ấy có hội đủ các điều kiện sau:

- "Biết vi phạm, biết không vi phạm; biết phạm nhẹ, nặng; có giới luật, sống chế ngự với sự chế ngự của Giới bốn; đầy đủ oai nghi chánh hạnh, biết sợ hãi trong những lỗi nhỏ nhặt; chấp nhận và học tập trong các học pháp; có được dễ dàng tăng thượng pháp và hiện tại lạc trú; do đoạn trừ lậu hoặc, tự mình ngay trong hiện tại với thắng trí chứng đạt, chứng nhập vô lậu tâm giải thoát, tuệ giải thoát". (Tăng Chi III-A, tr. 138).

- "... (tương tự như trên...; thêm vào: cả hai Giới bốn được khéo truyền lại một cách rộng rãi...)" (Sđd., tr. 138).

Một vị giáo giới đúng nghĩa là vị Tỷ-kheo có các điều kiện sau:

"... Vị Tỷ-kheo có giới đức, sống chế ngự với sự chế ngự của Giới bốn, đủ oai nghi chánh hạnh... Nghe nhiều, hiểu nhiều..., nghĩa, lý, văn cụ túc..., khéo thể nhập chánh kiến; thông rõ hai Giới bốn; giọng nói dễ nghe; lời tao nhã; giải thích nghĩa, lý xác minh, có khả năng thuyết giảng..., được phần lớn các Tỷ-kheo-ni ái mộ... được hai mươi tuổi an cư hay hơn hai mươi tuổi an cư." (Theo Tăng Chi III-A, tr. 253).

Một Chúng Tỷ-Kheo Hưng Thịnh Và Một Chúng Tỷ-Kheo Thối Đọa.

Một chúng Tỷ-kheo hưng thịnh khi nào chúng Tỷ-kheo ấy thể hiện được bảy điều:

1. Chúng Tỷ-kheo thường hay tụ họp, và tụ họp đông đảo.
2. Tụ họp trong niệm đoàn kết, giải tán trong niệm đoàn kết và làm việc Tăng trong niệm đoàn kết.
3. Không ban hành những luật lệ không được ban hành, không hủy bỏ các luật lệ đã được ban hành, sống đúng các học giới.
4. Chúng Tỷ-kheo tôn trọng, đánh lễ, cúng dường các vị Tỷ-kheo Thượng toạ.
5. Chúng Tỷ-kheo không bị chi phối bởi các tham ái.
6. Chúng Tỷ-kheo thích sống chỗ nhàn tịnh.

7. An trú chánh niệm khiến các bạn đồng tu cảm mến. (Sđd., tr. 28).

Có thể có bảy điều khác để một chúng Tỷ-kheo hưng thịnh:

1. Không ưa thích làm thế sự, không hoan hỷ làm thế sự.
2. Không ưa thích phiếm luận.
3. Không ưa thích ngủ nghỉ.
4. Không ưa thích quần tụ.
5. Không có các dục vọng, không bị chi phối bởi các dục.
6. Không kết bạn với các dục vọng, không thân thích với các dục.
7. Không dừng lại nửa chừng giữa quả vị thấp kém và những quả vị thù thắng. (Sđd., tr. 29-30)

Có thể có bảy điều khác để một chúng Tỷ-kheo hưng thịnh:

1. Có tín tâm.
2. Có tâm.
3. Có quý.
4. Có nghe nhiều.
5. Có tinh tấn.
6. Có chánh niệm.
7. Có trí tuệ. (Sđd., tr. 30).

Có thể có bảy điều khác khiến chúng Tỷ-kheo hưng thịnh:

1. Tu tập vô thường tưởng.
2. Tu tập vô ngã tưởng.
3. Tu tập bất tịnh tưởng.
4. Tu tập nguy hại tưởng.

5. Tu tập đoạn diệt tướng.
6. Tu tập tan rã tướng.
7. Tu tập diệt tướng. (Sđd., tr. 31).

Một chúng Tỷ-kheo tu tập Thất giác chi cũng sẽ đi đến hưng thịnh (Sđd., tr. 31).

Ngược lại các điều trên thì chúng Tỷ-kheo đi đến suy tàn.

Có rất nhiều pháp Thế Tôn dạy, nếu thực hành, chúng Tỷ-kheo sẽ cường thịnh. Hầu như các pháp tu của Ba mươi bảy phẩm trợ đạo và Giới bốn nếu được giữ gìn tu tập thì mỗi Tỷ-kheo sẽ rời xa các bất thiện tâm, sẽ hoàn bị các thiện tâm và làm cho Tăng chúng hưng thịnh. Pháp là một trong những chỗ y chỉ vững chắc có tính truyền thống. Sau đây là những chỗ nương tựa căn bản của chư vị Tỷ-kheo, Tỷ-kheo-ni mà Thế Tôn dạy:

"Lành thay, lành thay, này Sàriputta! Này Sàriputta, Tỷ-kheo cung kính, tôn trọng, sống nương tựa Đạo sư, có thể từ bỏ bất thiện, tu tập thiện. Này Sàriputta, Tỷ-kheo cung kính, tôn trọng, sống nương tựa Pháp... Chúng Tăng... học pháp... Định ... Không phóng dật... Này Sàriputta, Tỷ-kheo cung kính, tôn trọng, sống nương tựa, tiếp đón thân tình, có thể từ bỏ bất thiện, tu tập thiện". (Sđd., tr. 120).

Thành Phần Chư Tăng Và Giáo Phẩm.

Giáo Pháp của Thế Tôn dành cho những ai muốn tu. Điều này được lập lại nhiều lần trong các kinh và nói lên rằng con người ở mọi giai cấp, trình độ, tuổi tác, đều có thể xuất gia tu hành; không có một sự phân biệt, kỳ thị nào xảy ra trong Giáo hội Tăng-già dưới sự lãnh đạo của Thế Tôn.

Các Hoàng thân, vua chúa đều được chấp nhận vào hàng ngũ Tăng-già như trường hợp bà Ma-ha-ba-xà-ba-đề, vương phi Da-du-đà-la, các hoàng thân A-nan, A-nậu-lâu-đà, Bạt-đề, Đề-bà-đạt-đa... các cung nữ, các quan...; như trường hợp hoàng hậu Khemà (vợ vua Tần-bà-sa-la). Tất cả đều chứng quả vị A-la-hán.

Các thứ dân thì có rất nhiều, điển hình là Tôn giả Ưu-ba-ly, vốn là thợ hót tóc của các Hoàng thân, đã đắc A-la-hán quả và đã chủ trì Luật tạng của Giáo hội; Tôn ni Pàtacarà (người không khổ) điên cuồng vì đau khổ, sau khi

đến với Thế Tôn và Tăng chúng, đã đắc A-la-hán quả, trở thành một vị thuyết pháp giỏi có tác dụng lớn, độ được hơn năm trăm tôn Ni khác đắc A-la-hán.

Các kỹ nữ như Vimalà và Ambapali (xem Trưởng Lão Ni Kệ) đều được Thế Tôn cho xuất gia và đều chứng đắc quả vị tối thượng.

Kẻ đã một thời làm tướng cướp như trường hợp Tôn giả Angulimalà (Vô Nã) - hay người đeo vòng hoa kết bằng các ngón tay - cũng được Thế Tôn tế độ và đã trở thành một A-la-hán không bao lâu sau.

Già như Subbadha, một tu sĩ ngoại đạo, cũng được Thế Tôn tế độ sau cùng trước ngày Ngài thị tịch. Nhiều ngoại đạo sư khác đã được Thế Tôn chấp nhận cho xuất gia ngay từ sau ngày Ngài thành Đạo.

Riêng về hàng ngoại đạo, thông lệ trước khi chính thức xuất gia phải trải qua một thời gian bốn tháng sống biệt chúng. Tuy nhiên, Thế Tôn linh động giải quyết theo từng trường hợp có thể cho nhập đạo liền tại chỗ. Tất cả đều chứng đắc Vô lậu quả.

Các vị có gia đình rồi vẫn được chấp nhận cho xuất gia, như trường hợp ông Visakha, bà Dhammadinna và nhiều trường hợp khác nói lên ở Trưởng Lão Tăng Kệ và Trưởng Lão Ni Kệ. Tôn giả ấy đều chứng đắc A-la-hán.

Các trẻ em cũng được cho vào hàng ngũ Tăng-già, như trường hợp thị giả của Tôn giả Anurudha, thị giả của Tôn giả Xá-lợi-phất, v.v... thường thì ít tuổi, họ là những Sa-di tập sự; nhưng không hẳn thế, nếu các Sa-di chứng đắc A-la-hán, Thế Tôn đặc miễn tuổi cho thọ Cụ túc giới liền, như trường hợp thị giả của Tôn giả Xá-lợi-phất.

Tập thể Tăng-già là một tập thể mở rộng, được thành lập và sinh hoạt trên căn bản tinh thần bình đẳng, dân chủ và không kỳ thị màu da, giai cấp hay phái tính. Đây là tập thể cấp tiến nhất và ra đời sớm nhất trong lịch sử nhân loại.

Tại hàng ngũ Tăng-già, tất cả được đối xử bình đẳng về mọi mặt; giới luật, học pháp, tu tập giải thoát và các quyền lợi vật chất (ăn, mặc, ở và thuốc men).

Về sự phân biệt thứ tự, có tính cách biểu hiện sự hiểu biết và tôn kính thì có hai điểm:

- Điểm thứ nhất, căn cứ vào tuổi an cư kiết hạ để phân biệt chỗ ngồi trước sau, khi nghe đọc Giới bản.

- Điểm thứ hai, căn cứ vào quả vị chứng đắc. Điểm phân biệt này mới là yếu tố quyết định chỗ ngồi sai biệt giữa Tăng chúng. Đáng tôn kính là những ai đã chứng đắc sâu xa các quả vị giải thoát, dù còn trẻ tuổi.

Chỉ có hai danh xưng để phân biệt giữa các vị Tỷ-kheo và Tỷ-kheo-ni trong Tăng chúng: danh xưng "**Tôn giả**" (Bhante) dành cho các bậc Trưởng lão đã chứng đắc giải thoát; khi một vị Tỷ-kheo ít tuổi đạo thừa chuyên với một Tỷ-kheo lâu năm (thường thì đều có chứng đắc) thì luôn luôn bạch "Thưa Tôn giả". Ngược lại, vị Tỷ-kheo trưởng lão gọi Tỷ-kheo nhỏ tuổi bằng "**Thưa Hiền giả**". Các Tỷ-kheo đồng hàng nhỏ tuổi thì gọi nhau bằng "**Hiền giả**"; các vị Trưởng lão chỉ xưng hô với nhau bằng từ "**Tôn giả**". Ngoài sự phân biệt căn bản trên, chư Tăng, Ni thường gọi là vị Đại Trưởng lão đáng tôn kính nhất trong Giáo hội bằng "**Đại Trưởng lão**" hay "**Đại Tôn giả**" (Thera: Trưởng lão, Mahàthera: Đại Trưởng lão).

Từ xưng hô "Hiền giả" có thể được xem tương đương từ "Đại đức" ngày nay; từ "Tôn giả" thì tương đương với "Thượng tọa"; từ "Đại Trưởng lão" thì tương đương với "Hòa thượng".

Hình thức tổ chức và xưng hô như thế của Tăng-già, đã nói lên một cái nhìn giá trị đặc biệt, nổi bật nét rất là nhân bản và rất là trí tuệ.

Nếp sống của chư Tăng.

Gọi là Tỷ-kheo đối với những vị nào xuất gia có tuổi đời từ hai mươi tuổi trở lên và được thọ Cụ túc giới (Ni thì phải có hai mươi hai tuổi đời), các vị dưới hai mươi tuổi thì phải hành đạo trong một thời gian cho đến tuổi hai mươi. Trong thời gian này, các vị này chỉ thọ Sa-di giới (cho Tăng) và Sa-di-ni, Thức-xoa-ma-na giới (cho Ni). Các vị Sa-di thường y chỉ, nương tựa vào các bậc Trưởng lão hay Thượng tọa, hoặc làm thị giả riêng cho quý vị Trưởng lão, Thượng tọa, và chịu trực tiếp sự hướng dẫn, giáo dục của quý vị này. Trong trường hợp chứng đắc A-la-hán quả, dù chỉ dưới mười tuổi, các Sa-di được Thế Tôn cho thọ Cụ túc giới và tuyên bố giữa Tăng chúng để chư Tăng biết mà cung kính đối xử.

Các vị Tỷ-kheo mới thọ giới Cụ túc hay mới nhập đạo, thường chịu sự hướng dẫn, giáo dục trực tiếp của hai Tôn giả Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên, đặc biệt là Tôn giả Xá-lợi-phất. Thế Tôn dạy Tôn giả Xá-lợi-phất hướng dẫn

chư Tăng cho đến quả vị Tu-đà-hoàn, và Tôn giả Mục-kiền-liên hướng dẫn từ quả vị Tu-đà-hoàn cho đến A-la-hán.

Tất cả chư Tăng trong đoàn thể Giáo hội sinh hoạt giữ cùng chung một Giới bốn, mỗi nửa tháng tụng một lần vào ngày 15 và 30 Âm lịch (theo lịch Tàu). Trong những năm đầu, Thế Tôn thân hành tụng Giới bốn cho đến khi trong Chúng có người phạm trọng giới. Đây là truyền thống của chư Thế Tôn. Từ khi có Tỷ-kheo phạm trọng giới, Thế Tôn giao lại việc tụng đọc Giới bốn cho Tôn giả Ưu-ba-ly. Tôn giả Ưu-ba-ly thường phụ trách việc tụng đọc Giới bốn từ đó cho đến mãi về sau. (Xem Tăng Chi III-A, tr. 135).

Hằng năm, chư Tăng, Ni an cư vào mùa mưa. Tất cả trở về sống chung trong các tịnh xá lớn và các trú xứ nhỏ hơn. Trong thời gian này, chư Tăng không đi khát thực, đã có thiện nam, tín nữ, đến tại trú xứ "**để bát**" và lo tứ sự cúng dường. Cứ đến ngày Bô-tát (Uposatha), tụng đọc Giới bốn, thì tất cả đều quy tụ về quanh Thế Tôn. Chư Ni thì có đại diện đến xin lãnh giới ở chư Tăng và trở về trú xứ riêng của Ni để tụng đọc Giới bốn Ni.

Vào ngày Tụ tứ, ngày kết thúc của mỗi mùa an cư, Thế Tôn và chư Tăng làm lễ Tụ tứ. Lễ này được cử hành rất trang nghiêm, nhưng rất đơn giản, được tổ chức ngay giữa trời, hay trong một khu rừng.

Trong ba tháng an cư mùa mưa, chư Tăng chuyên học hỏi Phật pháp và hành trì Thiền định dưới sự hướng dẫn của Thế Tôn và chư vị Trưởng lão.

Ngoài ba tháng an cư, chư Tăng đi vào một sinh hoạt mới, được mở rộng. Chư Tăng được tung ra khắp các phương hướng, đi đến các trú xứ khác nhau, trong các quốc độ, vừa khát thực để độ nhật, vừa thuyết pháp độ sinh, và vừa nỗ lực tinh cần tiếp tục hành Thiền để đoạn trừ các lậu hoặc.

Thông thường, chư Tăng ở các trú xứ chung quanh Thế Tôn thì có một số sinh hoạt nhất định trong mỗi ngày. Sáng thì đi khát thực khắp các nẻo đường, thứ tự từng nhà, không phân biệt; khát thực xong, các vị trở về trú xứ riêng hay đến dưới gốc cây trong các khu rừng để độ ngọc (ăn trưa). Sau bữa ăn, các vị rửa bát, xếp gọn các y, ngồi nghỉ trong chốc lát, liền lại đến một gốc cây hay căn nhà trống, ngồi kiết-già lưng thẳng, đề niệm trước mặt và hành Tứ niệm xứ hay niệm hơi thở vào, hơi thở ra.

Vào xế chiều (sau khi chỉ tịnh, chư Tăng hoàn toàn không ngủ trưa), Thế Tôn hay Tôn giả Xá-lợi-phất thuyết pháp. Thịnh thoảng có các thời pháp do các Tôn giả khác phụ trách. Thời gian có thể kéo dài. Sau thời pháp, chư

Tăng nghỉ ngơi bằng cách đi bách bộ, luôn luôn giữ mình trong phương châm "Nói năng như Chánh pháp và im lặng như Chánh pháp". Điều này có nghĩa là hoặc bàn luận Phật pháp (nói năng), hoặc ngồi Thiền định (im lặng).

Suốt năm canh của một đêm, chư Tăng ngồi Thiền và đi bách bộ vào canh một; ngủ nghỉ canh hai; ngồi Thiền và bách bộ vào canh ba; ngủ nghỉ canh tư; và lại ngồi Thiền và bách bộ ở canh năm. Chư Tỷ-kheo luôn luôn giữ mình trong nếp sinh hoạt đều đặn. Mọi việc tương hệ, sinh hoạt nhỏ khác thì căn cứ vào Giới bản để xử lý.

Phần y phục, chỗ nghỉ (sàng tọa) và thuốc men thì đã có cư sĩ Cấp Cô Độc, nữ cư sĩ Lộc Mẫu (Visakhà) cùng với các thiện nam, tín nữ khác lo.

Thường ngày, vẫn thường có các thí chủ, trai chủ đến cung thỉnh Thế Tôn và chư Tăng đi thọ trai. Chư Tỷ-kheo được phép thọ biệt thỉnh, nghĩa là được mời dùng cơm riêng ở các tư gia. Sau mỗi bữa cơm trưa cúng dường, Thế Tôn hay một đại Tôn giả thường ban một thời pháp ngắn như là một thời kinh tùy hỷ và chúc lành.

Thế Tôn cũng đi khất thực và cũng thọ trai theo thể thức biệt thỉnh, tùy theo nguyện vọng của các thí chủ, trai chủ.

Việc nhận lời thọ trai không phân biệt sang hèn, có uy quyền hay không của các trai chủ: trai chủ nào thỉnh trước thì được Thế Tôn nhận lời trước, như trường hợp một kỹ nữ, cô gái vườn xoài, thỉnh được Thế Tôn và Tăng chúng, trong khi các hoàng tử đến muộn hơn nên không được Thế Tôn nhận lời thọ trai trong cùng ngày. Sau lời tác bạch cầu thỉnh thọ trai của trai chủ, Thế Tôn thường yên lặng nhận lời, nếu chưa có người thỉnh trước. Đây là thái độ có tính truyền thống của chư Thế Tôn: yên lặng là tỏ sự đồng ý.

Trong chín tháng sau mùa mưa, chư Tăng được phép đọc cư Thiền định trong các khu rừng.

Việc nói Pháp của chư Tôn giả hoàn toàn thuần túy giáo lý giải thoát, và được trình bày một cách rất xác thực, cụ thể, minh bạch và đúng pháp. Chư Tăng không được phép biểu dương các Thần túc thông (các phép màu), Thiên nhĩ thông hay Tha tâm thông. Chư Tăng vận dụng thân giáo và khẩu giáo. Phần ý giáo chính là công việc giảng dạy và học tập thường kỳ của chư Tăng và cư sĩ. Thế Tôn luôn luôn nhấn mạnh đến Giáo hóa thần thông. Ngài nhằm chán và ghê tởm các pháp thuật, thần thông.

Chuyện kể, một lần ngoại đạo sư biểu diễn thần thông đi lướt nổi trên mặt sông Hằng, từ bờ này qua bờ kia, và thách thức Thế Tôn làm như vậy. Thế Tôn ôn tồn hỏi ngoại đạo sư do tu tập bao lâu mà được kết quả thần thông ấy. Ngoại đạo sư ấy đáp là ba mươi năm. Thế Tôn mỉm cười nói: "Ta chỉ cần có ba xu là qua được bên kia sông Hằng" (nghĩa là đi đò).

Câu chuyện nói lên rõ thái độ sống rất thực, rất tự nhiên và rất người của Thế Tôn, vừa nó rõ thái độ coi nhẹ các thần thông của Thế Tôn.

Thế Tôn xây dựng việc tu tập và việc nói Pháp của chư Tăng trên căn bản Giới bổn, Thiền định và Trí tuệ, tuyệt đối không đi ra ngoài các sinh hoạt đó. Về các nghi thức tế lễ, Thế Tôn dạy giới đàn tế lễ tốt là cúng hoa trái; tốt hơn nữa là bố thí; tốt hơn nữa là trì giới; tốt hơn nữa là hành Thiền định; và tốt hơn nữa là hành Trí tuệ để đoạn trừ các lậu hoặc. Thế Tôn hoàn toàn không khích lệ chư Tăng sống dựa vào mong cầu, cầu nguyện hay vọng ngoại mà chỉ có chú tâm tinh giác, chánh niệm tu tập. Mỗi lần, Thế Tôn hỏi một số Tỷ-kheo đang theo Thế Tôn đi dọc bờ sông Hằng rằng: "Nếu có một đám dầu nổi trên mặt nước, và có các lễ sư thông thạo trong việc cúng lễ cầu nguyện ngồi ở trên bờ, các lễ sư cầu nguyện cho đám dầu chìm xuống, có được không?" - "Bạch Thế Tôn, không", chư Tăng đáp. "Nếu có một viên đá chìm xuống lòng sông, các lễ sư ấy cầu nguyện cho viên đá nổi lên được không?" - "Bạch Thế Tôn, không", chư Tăng đáp. Thế Tôn dạy: "Đúng vậy", và tiếp tục cuộc hành trình.

Câu chuyện này nói lên rõ ràng không phải là việc tế lễ đoạn trừ các nghiệp, các lậu hoặc; mà là việc tu tập để đoạn trừ các nghiệp, các lậu hoặc.

Trên mọi nẻo đường khát thực và hoằng hóa, Thế Tôn và chư Tăng luôn luôn đi chân không và đi bộ với bình bát trên tay. Giản dị chỉ có thế, chư vị không dùng xe cộ và các thần thông. Hình ảnh nổi bật nhất là cho đến khi nghe Thế Tôn vừa nhập diệt ở Kusinàra, bấy giờ Tôn giả Mahà Kassapa (Đại Ca-diếp) đang trên đường về từ Pàva đến Kusinàra, Tôn giả tiếp tục đi bộ về, tuyệt đối tôn trọng hành trì lời dạy của Thế Tôn, không sử dụng thần thông ngay cả thời điểm tối quan trọng này.

Hẳn nhiên, Thế Tôn vẫn rất tế nhị và rất kín đáo, dùng thần thông xuất hiện trước các Hội chúng để giáo hóa. Bấy giờ Thế Tôn dùng thần thông để đóng vai trò hết một người trong hội chúng, nhưng tuyệt nhiên nội dung giáo hóa vẫn là Giới, Định, Tuệ qua thân giáo và khẩu giáo.

Lịch sử ghi lại, chỉ có Tôn giả Mục-kiền-liên là có dùng thần thông, thi thố để hàng phục một số các ngoại đạo sư mạnh động và kiêu mạn. Trường hợp này Thế Tôn có quở trách. Tuy vậy, chúng ta cũng nhận ra được bối cảnh truyền đạo, hành đạo quá khó khăn và phức tạp thời đó đòi hỏi sự có mặt của Tôn giả Mục-kiền-liên với sự sử dụng các đại thần thông của Tôn giả.

Cho đến đây, chúng ta thấy nếp sống của chư Tăng thật là giản dị, rất gần gũi với thiên nhiên; cho đến cuối đời vẫn nhẹ nhàng và giản dị.

Điển hình là chính Thế Tôn, là bậc Thiên Nhân Sư, vô thượng ở đời, Ngài vẫn dung dị trong tấm y vàng; có những lúc chỉ mặc y phấn tảo, đi chân không, dùng tấm lót ngồi (tọa cụ) đan bằng cỏ khô; có những lúc Ngài trú mưa qua một đêm trong chái nhà lá của thợ làm đồ gốm một mình. Ngài sinh ra dưới cội cây, xuất gia tu tập dưới cội cây, thành đạo dưới cội cây và nhập Niết-bàn cũng dưới cội cây, chỉ đơn giản nằm nghiêng trên chiếc võng dây treo giữa hai cây tala. Cuộc sống ấy dung dị nhưng thơ mộng biết bao! Đẹp đẽ biết bao! Xúc cảm biết bao! Chính những hình ảnh, những nét vẽ dung dị đó là những hào quang tối thượng và kỳ diệu nhất để cho đời chiêm ngưỡng. Ôi! Thật là tuyệt diệu! Đây là suối nguồn cảm hứng cho những bức danh họa, cho những vần thơ kỳ ảo, cho những bản nhạc tuyệt vời và là cho cuộc đời những ý sống dạt dào.

Xúc cảm về nếp sống đó của chư Tăng, đời sau đã có sáng tác bốn câu kệ mô tả:

*"Nhứt bát thiên gia phạn,
Cô thân vạn lý du.
Kỳ vị sanh tử sự,
Thuyết pháp độ xuân thu".*

Tạm dịch:

*"Một bát cơm ngàn nhà,
Một thân vạn dặm xa,
Chỉ vì chuyện sanh tử,
Nói Pháp độ người qua".*

Trong tập "Thiền Đạo Tu Tập", bản dịch của Như Hạnh, đã thi hóa bốn câu kệ trên như sau:

*"Một bát cơm ngàn nhà,
Thân chơi muôn dặm xa,
Mắt xanh xem trần thế,
Mây trắng hỏi đường qua".*

"Cô thân" trong bài kệ không nên hiểu là chỉ một mình theo nghĩa thông thường, mà phải hiểu là một mình theo nghĩa Thế Tôn dạy ở Tương Ứng Bộ Kinh III, tr. 11-12, rằng: "Thế nào là kẻ du hành một mình?" - "Đấy là người ly hoàn toàn tham ái và chấp thủ". Nếu còn tham ái, chấp thủ thì gọi là du hành hai mình hay du hành có gia đình.

(Xin xem tiếp đoạn kệ)

Đời sống của chư tăng

(tiếp theo)

Bốn thứ cần thiết của chư Tăng (Ni):

Tài sản của một vị Tỷ-kheo gồm có ba y (y lót hay áo lót ở trong, một tấm vải vắt trên nửa mình và tấm y quấn tròn quanh mình) và một bình bát. Chỉ có thế, ngoài y bát, chư Tăng còn cần đến một bữa ăn trưa mỗi ngày (gọi là thực phẩm) mà không tích lũy, một chỗ nằm khiêm tốn gọi là sàng tọa (có thể chỉ một tấm ván hay một chiếc giường tre hay giường dây thấp và hẹp) và một ít thuốc men tùy thân phòng để chữa bệnh khi đau ốm. Tất cả các thứ cần thiết này đều chờ đợi lòng tốt của các thí chủ cúng dường. Chư Tăng không cố động hay vận động cúng dường, cũng không cất chứa sẵn; hoàn toàn sống không có tài sản. Về phần phục vụ bốn thứ cần thiết ấy, Thế Tôn đã dạy các Phật tử tại gia (gọi là cận sự nam và cận sự nữ) lo liệu, xem như là một trong các bốn phận hộ pháp của mình.

Sự nghiệp tu hành của một Tỷ-kheo chỉ có Giới, Định và Tuệ bên cạnh bốn vật dụng cần thiết ấy.

Chư Tăng mặc thì không cầu đẹp, ăn thì không cầu ngon, ngủ thì không cầu đủ. Ngày nay nếp sống ấy còn được duy trì trong châm ngôn của nhà chùa là "Tam thường bất túc" (ba điều thường sống là ăn, mặc, ngủ không cần đủ; chỉ vừa phải). Nếp sống ấy, một mặt vừa để tiết chế dục vọng, biểu hiện bên ngoài cái vẻ kham khổ, nhưng một mặt nói lên một nghệ thuật sống cao: mặc thiếu (hay vừa đủ) thì sẽ thấy rõ hạnh phúc của mặc, ăn ít sẽ thấy rõ hạnh phúc của ăn; và ngủ ít sẽ cảm nhận hạnh phúc của ngủ sâu sắc hơn. Đời sống vật chất của chư Tăng có vẻ thiếu thốn, nhưng chính vì thế mà nuôi sống tâm hồn rất sung mãn. Các vị trọn hưởng các hạnh phúc của cuộc

sống và hạnh phúc của Thiền định một cách rất nhẹ nhàng và thanh thoát. Làm sao chúng ta có thể diễn đạt được nguồn sống ấy, nếu chính chúng ta không là một tu sĩ và không là một tu sĩ thể hiện đúng nếp sống ấy?

Bạn thử tưởng tượng nếu một người có đến hơn ba mươi chiếc áo (chemise hay áo dài), người ấy sẽ có ít nhiều lúng túng trước khi chọn một màu áo để mặc hàng ngày hay mặc trong các dịp hội hè, lễ lược, thì người ấy sẽ cảm thấy mất đi nhiều cảm thú về ăn mặc. Nếu một người có thật nhiều món ăn thượng vị (ngon, quý và bổ), thì người ấy hẳn không còn, hay mất đi nhiều cảm giác thích thú của ăn. Nếu một người có thật nhiều thì giờ để ngủ và ngủ thật nhiều, thì giấc ngủ của người ấy trở nên vô vị, lãng phí. Sự dư thừa về ăn, mặc và ngủ lắm khi đánh mất đi nhiều hạnh phúc của sự sống.

Há nếp sống của chư Tăng đề cập ở trên không để lại cho người đời một kinh nghiệm hữu ích về nghệ thuật sống sao? Đây là chưa nói đến nghệ thuật huấn luyện tâm lý để lúc nào quý vị cũng có thể nhìn đời với đôi mắt trong sáng, lúc nào cũng đón nhận tại trần thế cảm thọ như tại nước Cực lạc.

Quả thực, chúng ta không còn một thắc mắc nào cả về chuyện một hệ thống giáo lý giải thoát kỳ diệu như thế, được lồng vào trong một nếp sống kỳ diệu như thế, đầy nghệ thuật, nhẹ nhàng, thanh thoát và lợi tha như thế.

Xuất gia - Thọ cụ túc giới - Bố-tát và tự tứ

Vào thời Thế Tôn, khi một người dân thông thường, một người quý tộc, một Phật tử tại gia hay một người ngoại đạo hiểu được giáo lý giải thoát và nói lên lời cầu xin xuất gia trước Thế Tôn một cách thành khẩn, sẽ được Thế Tôn chấp nhận liền. Vậy là tức thì người ấy trở thành một tu sĩ. Có người được Thế Tôn cho thọ Cụ túc giới liền; có người phải hành Sa-di giới một thời gian; có người ngoại đạo phải ở riêng biệt với chúng Tăng bốn tháng, tùy theo nhân duyên, căn cơ của từng người.

Đối với các vị đại đệ tử của Thế Tôn thì việc trở thành Tỷ-kheo thật là giản dị: Thế Tôn chỉ gọi "Đến đây, này Tỷ-kheo" thì vị ấy lập tức là Tỷ-kheo. Về sau, khi chấp nhận một người xuất gia, Thế Tôn thường trao qua cho Tôn giả Xá-lợi-phất và Tôn giả Ưu-ba-ly xử lý. Kinh không thuật rõ các thủ tục xuất gia mà các Tôn giả Xá-lợi-phất và Ưu-ba-ly đã làm. Có lẽ vì sự kiện xuất gia thuộc phần Luật tạng. Trường hợp hoàng tôn La-hầu-la (Rahula) xuất gia, thì Tôn giả Xá-lợi-phất làm Hoà thượng, Tôn giả Mục-kiền-liên làm Yết-ma và Tôn giả Ưu-ba-ly làm Giáo thọ.

Sau khi thọ giới, Sa-di La-hầu-la y chỉ vào Tôn giả Xá-lợi-phất, về sau chư Tăng y chỉ và nương tựa vào hai Tôn giả Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên. Có rất nhiều trường hợp, các vị xuất gia khỏi phải thọ Sa-di giới, mà được thọ liền Cụ túc giới. Điều này dễ hiểu, bởi vì các vị thời ấy có căn cơ tu tập gần như đã thuần thục, chín muồi, khác với xã hội tu hành ngày nay, chỉ cần tuổi đời từ hai mươi.

Lễ truyền thọ Sa-di giới thường có bốn vị Tỷ-kheo Thượng tọa (hay Trưởng lão). Lễ truyền thọ Cụ túc giới thường đòi hỏi đủ mười vị gọi là Tam sư (Hòa thượng Đàn đầu, Hòa thượng Yết-ma và Hòa thượng Giáo thọ) và Thất chứng (tất cả bảy vị). Ở đây, không đi sâu vào Luật tạng để trình bày những chi tiết.

Về điều kiện của một vị Tỷ-kheo có khả năng trao truyền giới Cụ túc, Thế Tôn dạy:

"Ở đây, này Ưu-ba-ly, Tỷ-kheo có giới, sống được chế ngự với sự chế ngự của Giới bốn Pàtimokkha, đầy đủ uy nghi chánh hạnh, thấy sợ hãi trong các lỗi nhỏ nhặt, chấp nhận và học tập trong các học pháp. Vị ấy là người nghe nhiều, nắm rõ điều đã được nghe, cất giữ điều đã được nghe, khéo thông hiểu, khéo quyết định theo Kinh, theo chi tiết. Vị ấy có khả năng nuôi dưỡng người bệnh hay khiến người khác nuôi dưỡng; có khả năng làm chấm dứt bất mãn; có khả năng đoạn trừ đúng pháp các ác pháp khởi lên; có khả năng phân biệt, chỉ trích tà kiến khởi lên; có khả năng khích lệ trong Tăng thượng giới; có khả năng khích lệ trong Tăng thượng tuệ" (Tăng Chi III-B, tr. 75).

Về một Tỷ-kheo có khả năng trao truyền y chỉ hay nuôi dưỡng một Sa-di, Thế Tôn dạy:

"Ở đây, này Ưu-ba-ly... (tương tự như trên)" (Tăng Chi III-B, tr. 75).

Như thế, một Tỷ-kheo có khả năng trao truyền Cụ túc giới cũng là vị có khả năng trao truyền y chỉ cho Sa-di và nuôi dưỡng Sa-di. Và ngược lại.

Bốn chúng xuất gia kể trên, ngoài những sinh hoạt họp mặt để nghe pháp, để học tập, để dự các buổi cúng dường trai Tăng còn được Thế Tôn quy định họp mặt mỗi nửa tháng một lần vào ngày mười lăm và ba mươi Âm lịch (bach nguyệt và hắc nguyệt) để nghe tụng đọc Giới bốn. Các Phật tử tại gia cũng được nghe đọc Giới bốn riêng của mình là "Bát quan trai giới". Ngày tụng đọc Giới bốn được gọi là ngày Bó-tát (Uposatha) hay còn gọi là ngày trai giới.

Bố-tát hay Bố-sa-tha là dịch âm của từ Uposatha (Pàli) hay Upavasatha (Sanskrit), có nghĩa là tịnh trú, hay trưởng tịnh, bởi vì việc nghe đọc Giới bốn sẽ giúp cho chúng Tăng nuôi dưỡng giới đức thanh tịnh.

Trong thời Bố-tát, không một Tỷ-kheo nào được phép không Bố-tát. Nếu ở nơi không hội đủ chúng Tăng (từ bốn vị trở lên) thì sẽ hành Bố-tát theo thể thức "Đối thú Bố-tát" cho ba vị; nếu chỉ có một mình thì hành lễ Bố-tát theo thể thức cho mình, tự mình âm thầm nói: "Hôm nay là ngày Bố-tát của chúng Tăng, tôi là Tỷ-kheo.... thanh tịnh" (3 lần).

Thời Bố-tát diễn ra vào sáng sớm của ngày hắc nguyệt và bạch nguyệt, trước lúc trời sáng. Trong những năm đầu thì Thế Tôn tụng đọc Giới bốn. Đến khi trong Tăng chúng có người không được thanh tịnh thì Thế Tôn trao việc đọc Giới bốn cho chư Tỷ-kheo, Thế Tôn dạy: "Này các Tỷ-kheo, không có một sự kiện, không có cơ hội rằng Như Lai có thể đọc Giới bốn trong một hội chúng không thanh tịnh". (Tăng Chi III-A, tr. 195; Trung A-hàm, số 37).

Nhưng, ngay cả khi việc đọc Giới bốn trao về cho các Tỷ-kheo, thì việc tụng đọc Giới bốn Ba-la-đề-mộc-xoa (Pàtimokkha) vẫn có thể bị ngưng lại vì mười lý do:

"Khi có một người phạm Ba-la-di (Pàràjika) ngồi trong hội chúng ấy; khi thảo luận về người phạm Ba-la-di tội chưa chấm dứt; khi có người chưa thọ Cụ túc giới ngồi trong hội chúng ấy; khi thảo luận về người chưa thọ Cụ túc giới chưa chấm dứt; khi một người từ bỏ học pháp ngồi trong hội chúng; khi cuộc thảo luận về người từ bỏ học pháp chưa chấm dứt; khi một người thiếu năm căn ngồi trong hội chúng; khi cuộc thảo luận về người thiếu năm căn chưa chấm dứt; khi có người 'ô nhục Tỷ-kheo-ni' còn ngồi trong chúng ấy; khi cuộc thảo luận về người ô nhục Tỷ-kheo-ni chưa chấm dứt" (Tăng Chi III-B, tr. 73).

Trường hợp một vị Tỷ-kheo bị tẩn xuất, cần được một hội đồng xét xử, gồm nhiều vị Tỷ-kheo hội đủ điều kiện tốt, như trường hợp để truyền thọ Cụ túc giới hay nuôi dưỡng Sa-di.

Sau mỗi mùa an cư, Thế Tôn và chư Tăng thường họp mặt tại một nơi và tiến hành một thủ tục kết thúc mùa an cư gọi là Tụ tứ.

Ở xứ ta, lễ Tụ tứ thường cử hành vào sáng mười lăm hay mười sáu tháng bảy Âm lịch cho thủ tục tiền an cư (nếu ngày vào hạ là 15 hay 16 tháng 4

Âm lịch); lễ Tụ tứ cử hành vào sáng mười bảy hay mười tám tháng bảy Âm lịch cho thủ tục hậu an cư (nếu ngày vào hạ là sau ngày 16 tháng 4 Âm lịch).

Sau đây là khung cảnh và diễn tiến của một nghi thức Tụ tứ dưới thời Thế Tôn:

Nhân ngày trăng tròn của Bô-tát và Tụ tứ, Thế Tôn ra ngồi ở ngoài trời (khoảng trống); chư vị Tỷ-kheo im lặng ngồi vây quanh Ngài. Thế Tôn nhìn quanh chúng Tỷ-kheo và mở lời: "Này các Tỷ-kheo, này các Tỷ-kheo, nay Ta mời các Tỷ-kheo nói lên, các Tỷ-kheo có điều gì chỉ trích Ta hay không, về thân hay về lời nói" (Tương Ưng I, tr. 237). Bảy giờ chúng Tỷ-kheo gồm năm trăm vị A-la-hán.

... Tôn giả Xá-lợi-phất (Trưởng chúng) đắp thương y chắp tay vái chào Thế Tôn: "Bạch Thế Tôn, chúng con không có chỉ trích gì Thế Tôn về thân hay về lời nói. Bạch Thế Tôn, con đường chưa sanh khởi, Thế Tôn làm cho sanh khởi; con đường chưa được rõ biết, Thế Tôn làm cho rõ biết; con đường chưa được thuyết giảng, Thế Tôn đã thuyết giảng. Thế Tôn biết đạo, hiểu đạo, thiện xảo về đạo; và bạch Thế Tôn, các đệ tử nay là những người sống hành đạo, và sẽ thành tựu đạo về sau. Và bạch Thế Tôn, con xin mời Thế Tôn nói lên, có điều gì chỉ trích con hay không, về thân hay về lời nói?" (Sđd, tr. 238).

Thế Tôn đáp:

"Này Xá-lợi-phất, Ta không có gì chỉ trích Ông về thân hay về lời nói. Này Xá-lợi-phất Ông là bậc đại trí..., quảng trí..., tốc trí..., tiệp trí..., nhuệ trí... nhập trí. Này Xá-lợi-phất, ví như Trưởng tử con vua Chuyển luân vương, chân chánh vận chuyên bánh xe đã được vua cha vận chuyên. Cũng vậy, này Xá-lợi-phất, Ông chân chánh vận chuyên Pháp luân vô thượng đã được Ta vận chuyên" (Sđd, tr. 238).

Tôn giả Xá-lợi-phất bạch tiếp:

"Bạch Thế Tôn, Thế Tôn không có gì chỉ trích con về thân hay về lời nói, vậy bạch Thế Tôn, đối với khoảng năm trăm Tỷ-kheo này, Thế Tôn có gì chỉ trích hay không, về thân hay về lời nói?" (Sđd, tr. 238).

Thế Tôn dạy:

"Này Xá-lợi-phất, đối với năm trăm Tỷ-kheo này, Ta không có gì chỉ trích về thân hay về lời nói. Này Xá-lợi-phất, trong khoảng năm trăm Tỷ-kheo này, sáu mươi Tỷ-kheo là bậc Tam minh, sáu mươi Tỷ-kheo là bậc chứng được Sáu thẳng trí, sáu mươi Tỷ-kheo là bậc Câu phần giải thoát, và các vị còn lại là bậc Tuệ giải thoát". (Sđd, tr. 238).

Rồi tiếp theo, Tôn giả Vangisa đáp thượng y tác bạch xin phép Thế Tôn trình bày một vấn đề, và được Thế Tôn cho phép. Vấn đề mà Tôn giả Vangisa trình bày là đọc lên một bài kệ (đại khái tương tự những vần thơ cảm hứng) tán thán buổi lễ Tụ tứ với sự có mặt của tất cả những vị đã đoạn tận khát ái, dòng dõi mặt trời. Và buổi lễ được kết thúc.

Như thế, các lễ xuất gia, thọ Cụ túc giới, Bồ-tát và Tụ tứ là đã có từ năm đầu, sau ngày Thế Tôn thành đạo. Truyền thống ấy, căn bản vẫn còn giữ đến ngày nay, tuy hình thức biểu hiện ngày nay có vẻ nặng phần hình thức hơn.

Giáo Giới - Buộc Tội - Hành Xử Đúng Pháp

Khi đã có Giáo hội Ni ra đời thì việc giáo giới (hay giảng dạy Phật pháp và việc tu tập) cho chư Ni do một vị đại diện chư Tăng đảm trách được đặt ra. Vị ấy phải là vị có hiểu biết về giáo lý như thế nào, có kinh nghiệm tu tập như thế nào về trì giới và Thiên định, có giới đức như thế nào để có thể đem lại lợi ích cho Ni chúng? Vì thế, một hôm Tôn giả A-nan đã bạch hỏi Thế Tôn về tư cách của một vị Tăng được chọn để giáo giới Ni, và đã được Thế Tôn dạy:

"Ở đây, này A-nan, Tỷ-kheo có giới đức, sống chế ngự với sự chế ngự của Giới bốn Ba-la-đề-mộc-xoa, đầy đủ oai nghi chánh hạnh, thấy sợ hãi trong những lỗi nhỏ nhất, chấp nhận và học tập trong các học pháp. Vị ấy nghe nhiều, nắm vững ý nghĩa những điều đã được nghe, nhớ kỹ các điều đã được nghe; những pháp ấy sơ, trung, hậu thiện, nghĩa lý, văn cú đầy đủ; đề cao đời sống Phạm hạnh, hoàn toàn đầy đủ và thanh tịnh; ... khéo thể nhập chánh kiến. Vị ấy đối với hai bản Giới bốn, được khéo trao truyền rộng rãi, khéo phân tích, khéo thông hiểu... Vị ấy có một giọng nói dễ nghe, phát âm tốt, tao nhã, không bập bẹ, giải thích nghĩa lý minh xác. Vị ấy có khả năng thuyết giảng pháp thoại cho chúng Tỷ-kheo,... khích lệ, làm cho hoan hỷ, phấn khởi, được phần đông các Tỷ-kheo-ni ái mộ, thích ý. Trước khi y chỉ Thế Tôn đề xuất gia, vị ấy không có phạm trọng tội nào, được hai mươi tuổi an cư hay hơn hai mươi tuổi an cư" (Tăng Chi III-A, tr. 252).

Thế có nghĩa là vị đi giáo giới Ni cần hội đủ một số điều kiện căn bản này:

- Có giới đức thanh tịnh.
- Thông rõ Kinh và Luật (luật Tăng và luật Ni).
- Có trình độ văn hóa khá để có thể trình bày lưu loát các vấn đề Phật pháp, với cú pháp sáng sủa, rõ ràng.
- Có khả năng thuyết giảng và có âm thanh nhẹ nhàng, ngôn từ tao nhã, cung cách nghiêm chỉnh và từ ái.
- Tuổi hạ từ hai mươi trở lên, nghĩa là tuổi đời ít nhất là bốn mươi. (Đây là điều kiện tuổi của một vị Thượng tọa, theo tổ chức của Giáo hội Phật giáo Tăng-già Việt Nam từ 1964).

Việc buộc tội và hành xử tội trong trường hợp một Tỷ-kheo, Tỷ-kheo-ni vi phạm tội nặng phải biểu hiện đúng tinh thần của giới bốn Ba-la-đề-mộc-xoa (như đã được trình bày ở Tiết VIII - Giới học) có nghĩa là xây dựng cho cá nhân và tập thể Tăng-già. Thành thử một vị Tỷ-kheo đứng ra buộc tội cũng cần hội đủ một số điều kiện như sau:

- Thân hành thanh tịnh, khẩu hành thanh tịnh;
- Có từ tâm, không buộc tội với tâm sân hận đối với vị Tỷ-kheo phạm tội;
- Là vị có nghe nhiều, hiểu nhiều và hành trì nhiều về Phật pháp.
- Rành rẽ hai bản Giới bốn Ba-la-đề-mộc-xoa thì việc buộc tội mới đưa đến kết quả xây dựng tốt. (Tăng Chi III-A, tr. 81-82).

Các điều kiện nêu trên về tư cách của một vị Tỷ-kheo đứng ra buộc tội nổi bật nét từ tâm, xây dựng và hữu hiệu của việc làm.

Trong khi một vị Tỷ-kheo bị làm phép tìm tội Yết-ma thì bị hạn chế nhiều trong sinh hoạt chung với chư Tăng; vị ấy bị cấm chỉ một số công việc như:

- Không được truyền Cụ túc giới;
- Không được cho Sa-di y chỉ, hay hầu hạ;
- Không được nói chuyện với Tỷ-kheo;
- Không được giáo giới Tỷ-kheo-ni;

- Không được hưởng các quyết định của Tăng chúng.
- Không được đặt trong một vị trí đặc biệt nào; và không được phép trở lại vị trí cũ, do bất cứ lý do nào. (Tăng Chi III-A, tr. 317).

Vấn Đề Hòa Hợp Tăng

Khi Tôn giả Ưu-ba-ly đặt ra vấn đề thế nào là Tăng hòa hợp và xin Thế Tôn chỉ dạy, Thế Tôn đã tuyên bố:

"Ở đây, này Ưu-ba-ly, các Tỷ-kheo thuyết phi pháp là phi pháp; thuyết phi luật là phi luật, thuyết luật là luật; thuyết điều Như Lai không nói là điều Như Lai không nói; thuyết điều Như Lai có nói là điều Như Lai có nói; thuyết điều Như Lai thường không làm là điều Như Lai thường không làm; thuyết điều Như Lai thường làm là điều Như Lai thường làm; thuyết điều Như Lai không chế đặt là điều Như Lai không chế đặt; thuyết điều Như Lai có chế đặt là điều Như Lai có chế đặt".

"Với mười sự này, chư Tỷ-kheo không phá hoại, không chia rẽ, không hành Bất cộng Yết-ma, không tuyên đọc Giới bổn Ba-la-đề-mộc-xoa khác biệt. Cho đến như vậy, này Ưu-ba-ly, là Tăng chúng được hòa hợp" (Tăng Chi III-B, tr. 77).

Ngược lại với một trong mười sự việc trên là ý nghĩa của phá hòa hợp Tăng.

Quan trọng là ở điểm, dù vì bất cứ lý do nào, dù là do chủ trương hay nhận thức bất đồng về Pháp và Giới luật của Thế Tôn, hoặc dù là do các ý đồ khác nhau (danh, lợi, chính trị...) ở ngoài phạm vi tu hành mà gây ra hiện tượng chia rẽ, lũng đoạn Tăng chúng, đều là ý nghĩa của phá hòa hợp Tăng cả.

Tội phá hòa hợp Tăng là một trong năm tội trạng (ngũ nghịch tội) tương lai sẽ bị đọa địa ngục.

Để tạo điều kiện sinh hoạt hoà hợp của chư Tăng, Thế Tôn đã dạy sáu nguyên tắc sống hòa hợp gọi là "Lục hòa".

1) Nguyên tắc thứ nhất gọi là "**Thân hòa đồng trú**", có nghĩa là chư vị Tỷ-kheo thân hành từ ái, trước mặt và sau lưng đối với các Tỷ-kheo cùng tu để tạo nên tương kính, tương ái, đưa đến hòa hợp, nhất trí, không tranh luận.

2) -3) Nguyên tắc thứ hai và ba gọi là "**Khẩu hòa vô tránh**" và "**Ý hòa đồng duyệt**", có nghĩa là lời nói từ ái, ý nghĩ từ ái đối với các vị Tỷ-kheo cùng tu, trước mặt và sau lưng, để tạo thành tương ái, tương kính, hòa hợp, nhất trí và không tranh luận.

4) Nguyên tắc thứ tư là "**Lợi hòa đồng quân**", có nghĩa là đối với các lợi dưỡng nhận được đúng pháp, gồm cả các thức ăn nhận từ bình bát, các Tỷ-kheo nên san sẻ với các vị Tỷ-kheo cùng tu, có giới đức, để tạo thành tương ái, tương kính đi đến hòa hợp, nhất trí, không tranh cãi.

5) Nguyên tắc thứ năm gọi là "**Giới hòa đồng tu**", có nghĩa là các vị Tỷ-kheo giữ gìn các giới luật của cùng Giới bốn Ba-la-đề-mộc-xoa, không để bị ô nhiễm, sứt mẻ đối với các Tỷ-kheo cùng tu, cả trước mặt lẫn sau lưng, để tạo thành tương ái, tương kính, hòa hợp, nhất trí và không tranh cãi.

6) Nguyên tắc thứ sáu gọi là "**Kiến hòa đồng giải**", có nghĩa là các vị Tỷ-kheo nhiệt tâm nỗ lực để thành tựu các tri kiến của bậc Thánh, có khả năng đưa đến diệt tận khổ đau; Tỷ-kheo sống như vậy đối với các Tỷ-kheo khác, cả trước mặt lẫn sau lưng (nghĩa là dù các Tỷ-kheo khác thấy hay không thấy) để tạo thành tương ái, tương kính đưa đến hòa hợp, nhất trí, không tranh cãi.

Sáu nguyên tắc sống hòa hợp trên, nếu được chúng Tỷ-kheo thực hiện thì sẽ đưa đến một cuộc sống an ổn, tịnh lạc giữa chúng Tăng, và đưa đến sự tăng thịnh của chúng Tăng, đem lại nhiều phước lạc cho loài Người và chư Thiên. (Kinh Hoàng Lô Viên, số 157; Tăng Chi II-B, tr. 340-341; Kinh Kosambi, Trung Bộ I).

Nguyên tắc "Lục hòa" này không những chỉ áp dụng có kết quả tốt đẹp ở trong Tăng chúng mà còn có thể áp dụng tốt đẹp cho bất cứ một sinh hoạt tập thể nào. Nguyên tắc ấy vừa đầy tình thương, đầy nhân tính, đầy công bằng hợp lý và nổi bật hẳn nét rất tâm lý (như đã được đề cập ở phần thái độ giáo dục của Thế Tôn), có thể được áp dụng rất là hữu hiệu trong các nhóm tu tập của nam, nữ cư sĩ.

Ngoài pháp "Lục hòa" đem lại sự tương ái, tương kính, hòa hợp, nhất trí trong Tăng chúng, Thế Tôn còn chế ra bảy pháp (hay bảy điều luật) khác để dập tắt các cuộc tranh luận, mỗi khi có cuộc tranh luận xảy ra. Bảy điều luật ấy là: luật về sự hiện diện gọi là "Hiện tiền tì-ni", luật về ức niệm gọi là "c niệm tì-ni"; luật về không si mê gọi là "Bất si tì-ni"; luật về sự thú nhận gọi là "Tự ngôn trị"; luật về đa số gọi là "Đa nhưn mịch tội"; luật về tìm tội

tướng gọi là "Tội xứ sở"; và luật về sự trải cỏ ra gọi là "Nhu thảo phú địa" (Tăng Chi III-A, tr. 140; Kinh Xá-di Thôn, Trung Bộ III).

Về luật Hiện tiền (Sammukhavinaya), khi xảy ra một tranh chấp nào thì đòi hỏi sự có mặt cả nguyên cáo lẫn bị cáo, mà không được phép xử vắng mặt. Nếu dẫn chứng Kinh hay Luật thì cần đem cuốn Kinh hay Luật cần dẫn chứng ấy trước chúng Tăng. Đây gọi là "Hiện tiền tì-ni".

Về luật c niệm (Sativinaya), trường hợp một người bị các người khác cho là phạm giới, nhưng đương sự không nhớ rõ mình có vi phạm hay không, bấy giờ sinh ra tranh cãi. Trong trường hợp này, chúng Tăng nên làm pháp bạch tứ Yết-ma (một lần tuyên bố và ba lần hỏi lại) để cho đương sự nhớ kỹ lại có vi phạm hay không. Nếu đương sự nhớ ra có vi phạm thì sám hối theo luật định; nếu không thì cho thông qua. Sau khi cho thông qua rồi thì không một vị Tỳ-kheo nào được gọi lại sự việc ấy nữa. Nếu vị nào gọi lại chuyện mà Tăng chúng đã cho thông qua thì sẽ phạm Ba-dật-đê.

Về luật Bất si tì-ni (Amulhavinaya), trường hợp có một Tỳ-kheo bị cuồng tâm phạm nhiều điều lỗi do mất ý thức, khi lành bệnh, tỉnh táo thì một số Tỳ-kheo khác trong Tăng chúng không chấp nhận cho cùng sinh hoạt bình thường trong Tăng chúng. Trường hợp này có sự tranh cãi xảy ra, Tăng cần có Yết-ma về Bất si (Bạch tứ Yết-ma) xác nhận vị Tỳ-kheo bị bệnh kia đã lành bệnh hẳn, không còn cuồng loạn, để được chấp nhận vào Tăng chúng. Từ sau lần Yết-ma này, nếu vị Tăng kia phạm lỗi thì mới bị xử lý theo luật định.

Về luật Tự ngôn trị (Patinnatakaranam), nếu có một Tỳ-kheo phạm lỗi mà chưa chịu thú nhận, thì nên tìm cách khuyên nhủ, phân tích thế nào để Tỳ-kheo ấy tự mình nhận lỗi, sám hối mà Tăng chúng không được dùng bất cứ một áp lực nào khác.

Về luật Đa nhơn mịch tội (Yebhuyyasika), trường hợp một vị Tỳ-kheo phạm tội mà không chịu nhận tội, cứ lý luận, trình bày các vấn đề "vòng vo tam quốc" giữa Tăng chúng gây nên phản ứng tranh cãi, vị thì cho là phạm, vị thì cho là không phạm. Trường hợp này phải dùng biểu quyết bỏ thăm kín hoặc biểu quyết công khai để kết luận theo đa số tương đối.

Về luật Tội xứ sở (Tassapapiyasikà), trường hợp vị Tỳ-kheo phạm tội mà không chịu nhận tội, cứ nói vòng vo khiến khởi lên cuộc tranh luận về phạm, không phạm, nặng, nhẹ v.v... Trường hợp này thì chư Tăng phải làm pháp

Yết-ma; nếu vị ấy thấy phạm thì sám hối, nếu vị ấy không thấy phạm thì Tăng chúng cần hoan hỷ cho thông qua.

Như nếu vị Tỷ-kheo bị phạm tội nặng mà nói dối là chỉ phạm tội nhẹ, khi làm pháp Yết-ma (Bạch tứ Yết-ma) xác định rõ ràng tội nặng thì vị Tỷ-kheo phạm tội ấy trọn đời phải chịu ràng buộc tám điều: không được độ người xuất gia, không được truyền Cụ túc giới, không được cho Sa-di y chỉ, không được giáo giới Tỷ-kheo-ni, không được nhờ các Tỷ-kheo khác giúp việc, không được làm sứ giả cho Tăng chúng, không được thuyết pháp và Luật cho Tỷ-kheo, và không được theo thứ tự thọ thỉnh. Cho đến khi nào vị ấy tự mình thú tội thì chư Tăng sẽ làm pháp giải tội cho vị Tỷ-kheo ấy thoát khỏi tám điều ràng buộc trên.

Về luật Như thảo phủ địa (Tinnavatthàrika), có nghĩa là như cỏ che khuất đất. Trường hợp Tăng chúng chia rẽ thành hai nhóm hay nhiều nhóm chỉ trích lời của nhau và bênh vực nhóm của mình. Cuộc tranh cãi trở thành loạn đả, không thể đi đến một kết luận nào. Trong trường hợp này tất cả được xem ai cũng có lỗi, tất cả đều làm lễ sám hối để đem lại hòa khí cho Tăng chúng, không còn chỉ trích hay tranh cãi nữa. Như thế là giống với hình ảnh trái cỏ ra để phủ kín các đất dơ. Pháp này gọi là "Như thảo phủ địa".

Các trường hợp tranh cãi của Tăng chúng đều rơi vào trong bảy trường hợp kể trên và đã có sẵn bảy biện pháp như vừa trình bày để chấm dứt các cuộc tranh cãi ấy. Chưa chấm dứt các cuộc tranh cãi là chưa dập tắt các mầm mống đưa đến chia rẽ, rạn nứt, đổ vỡ của hàng ngũ chư Tăng. Chấm dứt sớm các mầm mống đưa đến suy sụp, đổ vỡ trong Tăng chúng là củng cố xây dựng một Tăng chúng hưng thịnh để duy trì diệu pháp đem lại nhiều an lạc, hạnh phúc cho chư Thiên và loài Người.

Pháp Yết-ma (Kamma hay Karma):

Yết-ma là từ dịch âm chữ Karma (Sanskrit) hay Kamma (Pàli), có nghĩa là làm, công việc làm. Đây là phương pháp tuyên cáo trong khi tiến hành các việc thọ giới, tranh luận... của chư Tăng. Danh từ Yết-ma nói đủ là Tăng-già Yết-ma (Sangha-kammam hay Sanghakammam). Việc thực hiện Yết-ma chỉ xảy ra trong một nhóm chư Tăng có ít nhất là bốn vị thì pháp Yết-ma mới thành nghĩa. Số lượng chư Tăng đòi hỏi tối thiểu cho công việc Bô-tát là bốn vị, cho công việc hành Tụ tứ là năm vị, cho việc truyền thọ Cụ túc giới là mười vị, và cho việc hành xử tội Tăng-già-bà-thi-sa (Tăng tàn) là hai mươi vị. Số lượng và hình thức này đã có từ thời Thế Tôn tại thế mà chúng ta có

thể đọc thấy trong các kinh của A-hàm và Nikàya. Nếu số lượng chư Tăng nhiều hơn số lượng tối thiểu được ấn định ở trên thì cũng được chấp nhận, pháp Yết-ma được thành nghĩa.

Khi pháp Yết-ma đã được làm xong, có nghĩa là Tăng chúng đã hoàn toàn (100%) nhất trí quyết định vấn đề đã được đưa ra thì tuyệt đối không một vị Tỷ-kheo nào được phép phủ nhận hay phản đối. Nếu vị nào còn bàn tán vào, ra về kết quả của pháp Yết-ma trên thì sẽ bị xử tội theo luật định.

Pháp Yết-ma chỉ thực hiện riêng biệt giữa Tăng, Ni: không được làm tập hợp Tăng và Ni.

Bên cạnh các pháp Yết-ma đúng nghĩa trên, chư Tăng trong một số trường hợp đặc biệt chỉ có từ một tới ba người thì vẫn làm Yết-ma mang tính chất hình thức của Yết-ma. Như trường hợp một người tự mình nói và làm theo thể thức Yết-ma, nhưng không có người thứ hai đến nghe để làm chứng, trường hợp này gọi là tâm niệm Yết-ma (tâm niệm Bố-tát và tâm niệm Tự tứ).

Trường hợp việc làm trên xảy ra giữa sự có mặt của hai hay ba Tỷ-kheo thì gọi là đôi thủ Yết-ma.

Pháp Yết-ma đúng nghĩa có ba loại: đơn bạch, bạch nhị và bạch tứ.

Đối với những công việc xảy ra có tính thường xuyên không mang một tầm ý nghĩa đặc biệt quan trọng, thì chỉ tuyên cáo cho chư Tăng biết một lượt, không cần gạn hỏi; đây gọi là đơn bạch Yết-ma. Với công việc có tầm mức khá quan trọng thì sau khi tuyên cáo vấn đề giữa chúng Tăng cần phải hỏi lại một lần nữa để tránh sự bất đồng ý kiến về sau, đây gọi là bạch nhị Yết-ma. Với công việc có tầm quan trọng đặc biệt, thì sau khi tuyên cáo, cần gạn hỏi lại ba lần nữa. Sau khi toàn thể Tăng chúng có mặt đáp "thành" (hay chấp thuận) thì pháp Yết-ma mới thành. Đây gọi là bạch tứ Yết-ma.

Về tầm mức quan trọng của các Tăng sự để thực hiện đơn bạch, bạch nhị hay bạch tứ, có một số đối tượng để làm Yết-ma đã được quy định làm điển hình. Về đơn bạch có bốn mươi bốn việc; về bạch nhị có bảy mươi tám việc; về bạch tứ có ba mươi chín việc (theo Yết-ma Chi Nam). Tuy nhiên, tùy theo điều kiện xã hội, văn hóa và đoàn thể chư Tăng đang sinh hoạt mà tầm mức quan trọng của các pháp Yết-ma vừa kể có thể được định giá lại, và một số sự việc chưa được liệt kê, có thể thêm vào, nếu chư Tăng xét thấy cần.

Chính sự việc xét về sự thay đổi giá trị của các tâm mức quan trọng này, bản thân nó cũng cần được làm pháp Yết-ma để quyết định.

Nguyên tắc của việc tiến hành Yết-ma khác nhau ở các đối tượng Yết-ma khác nhau, như Yết-ma của Bồ-tát khác với Yết-ma của truyền thọ Cụ túc giới, v.v... (Ở đây không đi sâu vào chi tiết).

Nghĩa là thành tựu của mỗi pháp Yết-ma đòi hỏi đủ bốn nhân tố: nhân tố người, nhân tố Tăng chúng, nhân tố giới trường, và sau hết là nhân tố tiến trình Yết-ma.

Về nhân tố người, ví dụ về Bồ-tát thì đòi hỏi số lượng Tỷ-kheo ít nhất là năm vị Tỷ-kheo. Có mặt đủ ít nhất là năm vị thì gọi là nhân tố Tăng thành tựu.

Về nhân tố giới trường, là tiêu giới trường hay đại giới trường đã được làm pháp Yết-ma để ấn định đúng pháp. Khi pháp Yết-ma được tiến hành đúng vị trí giới trường ấn định thì gọi là nhân tố giới trường thành tựu.

Về nhân tố tiến trình Yết-ma, khi các thủ tục, các giai đoạn Yết-ma được tiến hành đúng thì gọi là nhân tố tiến trình Yết-ma thành tựu.

Nếu một pháp Yết-ma được tiến hành, được thể hiện không đúng loại của nó (đơn bạch, bạch nhị hay bạch tứ) và không đúng tiến trình của nó thì được gọi là Yết-ma không thành tựu. Trường hợp này còn được gọi là phi pháp.

Nếu một pháp Yết-ma được tiến hành không đủ túc số nhân sự thì gọi là phi tỷ-ni.

Trên đây chỉ là một số nét chính về pháp Yết-ma. Các phần chi tiết khác cần được tham khảo ở sách Yết-ma Chỉ Nam./.

-oOo-

Chương Ba - Tăng Bảo Tiết II

Liên hệ giữa Chư Tăng và Cư Sĩ

Giáo hội Phật giáo hiểu đúng là gồm có năm chúng xuất gia (Tỳ-kheo, Tỳ-kheo-ni, Sa-di, Thức-xoa-ma-na và Sa-di-ni) và hai chúng cư sĩ tại gia (cận sự nam và cận sự nữ).

Chúng xuất gia thì ròng học Phật pháp, thực hành Thiền định và hướng dẫn tu tập, nói pháp cho chúng tại gia. Chúng tại gia thì hằng ngày gần gũi chúng xuất gia để học hỏi giáo lý giải thoát và lo ủng hộ chúng xuất gia bốn thứ cần thiết hằng ngày cho đời sống: y phục, ngọa cụ, thực phẩm và y dược.

Cả hai chúng xuất gia và tại gia đều là đệ tử của Thế Tôn. Cả hai đều nương tựa Thế Tôn và đều ở trên đường về giải thoát. Chỉ có một điều khác biệt giữa hai chúng đệ tử này là chúng xuất gia thì có đủ điều kiện đi sâu vào giải thoát, còn ở chúng tại gia thì bên cạnh việc tu tập giải thoát còn mang nặng gánh gia đình và xã hội. Vì thế, Thế Tôn đã thiết lập giới luật riêng thích hợp với hai chúng đệ tử này. Giáo lý giải thoát như Duyên khởi, Tứ Đế v.v. được Thế Tôn dạy chung cho cả hai chúng. Riêng chúng tại gia, Thế Tôn dạy riêng pháp bố thí trước khi đi vào học hỏi và tu tập Ba mươi bảy phẩm trợ đạo và một số giáo lý thực tiễn khác, như làm thế nào để sống có hạnh phúc trong hiện tại và tương lai với đời sống gia đình.

Nguyên tắc giáo dục của Thế Tôn là tùy theo điều kiện sống, điều kiện nhận thức và nhân duyên giải thoát của từng cá nhân mà dạy pháp môn thích hợp. Theo nếp giáo dục ấy, chư Tăng cũng nói pháp, giảng giải giáo lý cho hàng tại gia.

Một hôm, cư sĩ thôn trưởng Asibandhakaputta bạch hỏi Thế Tôn: "Bach Thế Tôn, vì sao đối với một số người, Thế Tôn thuyết pháp một cách hoàn toàn trọn vẹn, đối với một số người, Thế Tôn thuyết pháp không hoàn toàn trọn vẹn?" (Tương Ưng IV, tr. 35).

Thế Tôn đã trả lời cho câu hỏi của thôn trưởng bằng một ví dụ về ba thửa ruộng: một thửa ruộng tốt, một thửa ruộng trung bình, và một thửa ruộng xấu với đất độc, cứng và có chất muối, phèn. Với ba thửa ruộng ấy thì người nông dân sẽ gieo trồng thửa ruộng tốt trước tiên; rồi đến lượt gieo trồng thửa ruộng bậc trung; sau hết là thửa ruộng xấu. Cũng thế, Thế Tôn ví thửa ruộng tốt với hàng xuất gia, thửa ruộng bậc trung với cư sĩ, và thửa ruộng xấu với hàng ngoại đạo. Cả ba thửa ruộng lần lượt sẽ được gieo trồng theo thứ tự ưu tiên với đầy đủ sự chăm sóc và kỹ thuật gieo trồng. Cũng thế, cả ba hạng người kể trên đều được Thế Tôn thứ tự giáo hóa với đầy đủ thiện pháp với

đầy đủ giáo lý giải thoát, vì cả ba đều cần nương tựa Thế Tôn như là ánh sáng, như là nơi ẩn trú, nơi che chở.

Về đám ruộng thứ ba, Thế Tôn dạy dù nó có xấu nhưng ít nhất cũng dùng nó để cung cấp thức ăn cho trâu bò.

Rồi Thế Tôn lại ví ba hạng người trên với ba cái bình đựng nước: một cái tốt hoàn toàn; cái thứ hai không bị nứt rạn nhưng bị thấm nước ra ngoài; cái thứ ba vừa bị nứt rạn vừa bị thấm nước. Nếu phải chứa nước thì người ta phải chứa đầy cái bình thứ nhất trước, rồi đến lượt cái thứ hai và thứ ba, để có nước mà sử dụng.

Cũng thế, Thế Tôn phải giáo hóa hàng đệ tử xuất gia trước.

Như thế, ngoài Giới bốn Ba-la-đề-mộc-xoa được áp dụng ở đoàn thể chư Tăng, các cư sĩ có thể nghe, hiểu và thực hành những giáo pháp mà Thế Tôn đã dạy cho chư Tăng, ngoài giáo lý bố thí và sống đời sống gia đình hạnh phúc được dành riêng cho cư sĩ.

Các cư sĩ có thể nghe thuyết giảng từ Thế Tôn hay từ chư Tăng, chư Ni. Theo Nikàya, cư sĩ có thể đắc quả Thánh từ Tu-đà-hoàn (sơ quả) cho đến A-la-hán (tứ quả). Lại có chỗ, như Trung Bộ Kinh bảo rằng nếu ở tại gia thì nam cư sĩ chỉ đắc quả cao nhất là A-na-hàm, nữ cư sĩ đắc quả cao nhất là Tư-đà-hàm. Nhưng cũng ở Nikàya, Tiểu Bộ Kinh thuật trường hợp hoàng hậu Khema, vợ của vua Tần-bà-sa-la đắc đến quả A-la-hán trước khi xuất gia. Lại nữa, theo Kinh Đại Bản (Trường Bộ Kinh), vua Tịnh Phạn đắc A-la-hán ngay khi xả báo thân.

Thường thì cư sĩ sau khi đắc quả A-na-hàm liền xuất gia để tiếp tục chứng đắc A-la-hán. Quả vị A-la-hán, theo truyền thống, luôn luôn phải ở hàng ngũ của chư Tăng và chư Ni xuất gia thọ Cụ túc giới.

Cư sĩ được phép cúng dường trai tăng cho Tăng chúng, Ni chúng; hoặc giới hạn một số chư Tăng và chư Ni xuất; cũng được phép biệt thỉnh chư Tăng, Ni thụ trai ở tư gia.

Mỗi kỳ Bố-tát, các cư sĩ được phép nghe Bát quan trai giới. Sau khi nghe giới, có thể nghe thuyết giảng kinh trước khi trở về nhà riêng để tự mình hành "Bát quan trai giới" trong vòng một ngày một đêm. Đây là sống một ngày xuất gia.

Có hai trường hợp mà chư Tăng kiết giới ngăn chư Tăng đến nhà một cư sĩ. Trường hợp một cư sĩ rất hảo tâm cúng dường, nhưng vì quá nghèo, nên chư Tăng họp mặt làm phép Yết-ma không đến nhà cư sĩ đó. Lý do duy nhất là vì thương tưởng đến cư sĩ đó. Nhưng, nếu có điều kiện thừa các vật cúng dường, thì chư Tăng có thể đem biếu tặng cư sĩ nghèo này, tạo điều kiện cho cư sĩ học hỏi và hành đạo.

Trường hợp thứ hai, một cư sĩ ác giới, gây nhiều tai tiếng cho chư Tăng, thì chư Tăng làm phép Yết-ma không chấp nhận cư sĩ ấy là Phật tử, không tiếp và không đến nhà cư sĩ ấy.

Tại gia đình, một Phật tử tại gia (dù nam hay nữ, lớn hay nhỏ, không phân biệt giai cấp và trình độ) có thể tự mình thực hành những lời Thế Tôn dạy, tùy theo nguyện vọng và khả năng của mình. Phật tử tại gia có thể hành ngũ giới, thập giới, bát quan trai giới, hành bố thí và Thiền định. Ngoài ra, để sống đời sống gia đình được hạnh phúc, người cư sĩ còn thực hiện thêm một số lời dạy khác của Thế Tôn.

Bây giờ, chúng ta đi vào tìm hiểu các pháp hành trì của người Phật tử tại gia qua sử chỉ dạy, hướng dẫn của chư Tăng, chư Ni.

Các Kinh đề cập đến sự tu tập của cư sĩ thì có rất nhiều, đại để chúng ta có thể dựa vào một số Kinh căn bản của A-hàm và Nikàya, như kinh Singala (Trường Bộ IV, số 31), Kinh Thiện Sinh hay Thi-ca-la-việt (Trường A-hàm số 16), kinh Ưu-bà-tắc (Trung A-hàm, số 135; Trung A-hàm số 128); (Tăng Chi Bộ II và III; Kinh Trì Trai; Trung A-hàm số 202) và (Thiên Ba, Kinh Trung A-hàm, số 37).

Ngũ giới: (Kinh Singala và Kinh Thiện Sinh)

Năm giới mà cho đến nay vẫn là giới căn bản của mỗi Phật tử tại gia, thường được chư Tăng truyền thọ trong lễ Quy y Tam Bảo là:

1. Không được sát sinh (với người cư sĩ thì chỉ giữ phần chính là không được giết người; nếu giữ không giết loài vật nữa thì càng tốt).
2. Không được lấy những gì mà người khác không cho. Nói gọn lại là không được trộm cắp.
3. Không được tà hạnh trong các dục. Nói gọn là không được tà dâm. Nói rõ là liên hệ tình dục chỉ giới hạn giữa vợ chồng theo quy định luân lý xã hội.

4. Không được nói dối, không được nói lời đâm thọc, không được nói lời độc ác, không được nói lời phù phiếm làm mê hoặc người.

5. Không được uống rượu hay các chất có men say.

Trong hai Kinh Singàla và Thiện Sinh thì chỉ đề cập đến bốn giới đầu, nhưng các Kinh khác thì có đề cập thêm giới thứ năm, giới thứ năm ở trên cũng là giới thứ năm của "Bát quan trai giới".

Thế Tôn đã cắt nghĩa cho Singàla (Thiện Sinh) rằng có bốn động cơ thúc đẩy người ta gia phạm năm giới cấm trên; người Phật tử thì giữ năm giới ấy không để vi phạm dù vì lý do nào:

- Động cơ thứ nhất gây ra phạm giới là tham dục; động cơ thứ hai là sân hận; động cơ thứ ba là si mê; động cơ thứ tư là sợ hãi.

Người Phật tử giữ năm giới trên thanh tịnh thì tránh được nhiều phiền muộn, khổ đau gây ra trong hiện tại và khởi rơi vào địa ngục; giữ vững tư cách của con người.

Ngoài lợi ích cho tự thân người giữ giới, việc gìn giữ năm giới cấm trên còn đem lại an lạc và nhiều lợi ích cho tha nhân. Tha nhân nhờ việc giữ giới của mình mà tránh khỏi bị hại sinh mệnh, tránh khỏi bị mất trộm, mất cắp, tránh khỏi những đổ vỡ tình cảm của gia đình do đệ tam nhân gây ra, tránh khỏi bị lừa đảo và tránh khỏi các hậu quả không lường được do người say rượu gây ra.

Giữ được giới thứ nhất là người Phật tử nuôi dưỡng tình người và nuôi dưỡng lòng từ bi. Tình thương và từ bi được nuôi dưỡng có nghĩa là xua tan dần đi sân hận, ganh ghét. Giới này vừa đem lại an lạc cho người hành trì và cho xã hội, vừa làm trong sáng tâm hồn, tình cảm con người.

Giữ giới thứ hai, người giữ giới khỏi rơi vào vòng tù tội, khỏi bị người đời khinh chê, trong khi đó, những người khác không bị sầu muộn vì mất của cải, xã hội được an ổn hơn.

Giữ giới thứ ba, người giữ giới không lo sợ đổ vỡ tình cảm của gia đình tự thân, không lo sợ bị tình địch hãm hại và không bị người khác khinh chê; trong lúc đó các gia đình khác cũng được sống trong bình yên, không bị xáo trộn do các vụ đổ vỡ tình cảm gây ra. Xã hội được thêm phần ổn định ở mặt xã hội.

Giữ giới thứ tư, người giữ giới được người khác tin cậy, không bị nghi ngờ lòng thành thực, không bị khinh chê, và giữ được tính tình ngay thẳng, trung trực. Trong khi ấy, tha nhân tránh được các hậu quả không lường trước được do việc nói dối, nói lừa đảo gây ra.

Giữ được giới thứ năm, người giữ giới nuôi dưỡng được tánh tình trầm lặng, ổn định, phát triển được tư duy và tránh được các hậu quả tai hại do sự thác loạn, đập phá do cơn say gây ra cho tự thân, gia đình và tha nhân. Giữ được giới này, tư cách của người giữ giới trở nên đứng đắn, nghiêm chỉnh, biết xấu hổ về các điều làm sai quấy của mình.

Nếu các Phật tử tại gia hành trì năm giới cấm trên, thì đã có thể đóng góp khá nhiều vào một đời sống an ổn và hạnh phúc cho tự thân, cho gia đình và xã hội.

Tương lai, theo kết quả của nghiệp, có thể sanh lại làm Người.

Thập Thiện giới:

Được Thế Tôn dạy rất nhiều qua các Kinh, dưới hình thức hộ trì ba nghiệp thân, khẩu, ý. Mười giới này dành chung cả hàng xuất gia và tại gia. Tuy nhiên, với hàng tại gia thì mức độ hành trì được giới hạn nhẹ hơn cho thích hợp với căn cơ và điều kiện sống của mình. Nhưng, nếu cư sĩ nào có điều kiện để hành trì sâu thập thiện giới này thì kết quả đem lại cho đời hiện tại và cho cả đời sau tốt đẹp hơn và giải thoát hơn.

1. Có ba giới về thân là bất sát, bất đạo và bất dâm. Ba giới này tương tự ba giới đầu của ngũ giới.
2. Có bốn giới về miệng là không được nói dối, không được nói hai lưỡi, không được nói lời độc ác, và không được nói lời phù phiếm, mộng mị. Bốn giới này tương tự với giới thứ tư của ngũ giới.
3. Có ba loại về ý là không được tham lam, không được sân hận, và không được tà kiến.

Thường thì các giới chỉ tập trung vào thân và khẩu, vào sự tương. Ở đây có thêm ba giới về ý. Tham, sân và si được đề cập trong ba giới cuối không đòi hỏi người giữ giới phải hoàn toàn đoạn trừ, mà chỉ cần đoạn trừ ở phần thô.

Với người xuất gia thì thập thiện giới có nghĩa là giữ gìn ba nghiệp thân, khẩu, ý cho thanh tịnh và đi đến đoạn trừ hoàn toàn tham, sân, si.

Đặc biệt Kinh Phân Biệt Đại Nghiệp (Trung A-hàm, số 174; Đại 1, 176-b) và Kinh Đại Nghiệp Phân Biệt (Trung Bộ Kinh, số 86) nêu lên một điểm rất đặc biệt rằng Thế Tôn dùng thiên nhãn thấy rõ có một số chúng sanh tuy đời này phần lớn hành mười điều ác nghiệp, nhưng nhờ thiện nhân đời trước, cuối cuộc đời khởi lên các cảm thọ lạc và phát khởi tín tâm vào Tam Bảo, có chánh kiến về các pháp, và trước khi mệnh chung vẫn giữ lòng tin và chánh kiến ấy thì được sanh về thiên giới; trong khi đó, một số chúng sanh tuy phần lớn ở đời này hành mười thiện nghiệp, nhưng vì nghiệp bất thiện quá khứ khởi lên cảm thọ khổ vào cuối cuộc đời, và trước khi chết không có chánh kiến và chánh tín vào ngôi Tam Bảo, nên phải đọa vào ba đường dữ (địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh).

Bên cạnh việc hành mười nghiệp thiện, người Phật tử cần có chánh kiến và cận tử nghiệp tốt (có chánh kiến và chánh tín). Chánh kiến, chánh niệm lúc mệnh chung là yếu tố quyết định cảnh giới thác sinh cõi trời. Tà kiến, tà niệm lúc mệnh chung là nhân tố chính quyết định đi xuống ba đường dữ.

Bát quan trai giới: (*Phẩm Ngày Trai Giới, Tăng Chi III Đ, 1981, tr. 232-234; Kinh Trì Trai, Trung A-hàm, số 202*).

Ngày trai giới (Uposatha) là ngày mà một Phật tử tại gia tu tập hạnh xuất gia thanh tịnh theo hạnh của một bậc A-la-hán. Có tám giới để giữ gìn, hành trì trong ngày trai giới gọi là Bát quan trai giới. "Do vì coi tám chi phần (hay tám giới) này như thuộc bậc A-la-hán, ngang bằng, không khác nên gọi là trai". (Trung A-hàm, Kinh Trì Trai).

Thế Tôn dạy nếu một ngày một đêm tu tập Bát quan trai giới này thì sẽ có kết quả lớn, lợi ích rất lớn. Thế nào là có kết quả lớn, lợi ích lớn?

Thế Tôn giải thích:

"... Ở đây, có nam hay nữ Phật tử nào, sau khi thực hành, thành tựu tám chi phần, sau khi thân hoại mạng chung được sanh cộng trú với chư Thiên ở cõi trời Tha Hóa Tự Tại, vô cùng hạnh phúc" (Tăng Chi III-A, tr. 236).

Cõi trời Tha Hóa Tự Tại có tuổi thọ là mười sáu ngàn năm. Mỗi năm của cõi trời này có mười hai tháng; mỗi tháng có 30 ngày. Mỗi ngày đêm của cõi trời này tính bằng một ngày sáu trăm năm của cõi người. Thọ mạng của chư

Thiên Tha Hóa Tự Tại tính ra thời gian của con người là:
(1.600x30x12x16.000) = 3.216 triệu năm hay 9,2 tỷ năm (xem Tăng Chi và Trung A-hàm).

Thế nào là Bát quan trai giới?

- Giới thứ nhất: "Cho đến trọn đời, các vị A-la-hán đoạn tận sát sanh, từ bỏ sát sanh, bỏ trượng, bỏ kiếm, biết tầm quý, có lòng từ, sống thương xót đến hạnh phúc của tất cả chúng sanh và loài hữu tình. Hôm nay, đêm này và ngày này, tôi cũng đoạn tận sát sanh, từ bỏ sát sanh, bỏ trượng, bỏ kiếm, biết tầm quý, có lòng từ, sống thương xót đến hạnh phúc của tất cả chúng sanh và loài hữu tình".

- Giới thứ hai: "... Hôm nay, đêm này và ngày này, tôi cũng đoạn tận lấy của không cho, từ bỏ lấy của không cho, chỉ mong những vật đã cho, tự sống thanh tịnh không có trộm cắp".

- Giới thứ ba: "... Hôm nay, đêm này và ngày này, tôi cũng đã đoạn tận phi Phạm hạnh, hành Phạm hạnh, sống từ bỏ dâm dục hèn hạ".

- Giới thứ tư: "... Hôm nay, đêm này và ngày này, tôi cũng đoạn tận nói láo, chỉ nói những lời chân thật y chỉ nơi sự thật, chắc chắn đáng tin cậy, không lường gạt đời".

- Giới thứ năm: "... Hôm nay, đêm này và ngày này, tôi cũng đoạn tận đắm say rượu men, rượu nấu, từ bỏ đắm say rượu men, rượu nấu".

- Giới thứ sáu: "... Hôm nay, đêm này và ngày này, tôi cũng dùng mỗi ngày một bữa, không ăn ban đêm, từ bỏ không ăn ban đêm, không ăn phi thời".

- Giới thứ bảy: "... Hôm nay, đêm này và ngày này, tôi cũng từ bỏ không đi xem múa hát, nhạc, diễn kịch, không trang sức bằng vòng hoa, hương liệu, dầu thoa và các thời trang".

- Giới thứ tám: "... Hôm nay, đêm này và ngày này, tôi cũng đoạn tận không dùng giường cao, giường lớn, từ bỏ không dùng giường cao, giường lớn".

Đây là tám giới được giữ gìn trong ngày trai giới. Hạnh phúc của một người có quyền lãnh đạo cả mười sáu quốc độ (một diện tích rộng lớn ở Trung Ấn) với đầy đủ châu báu, uy quyền được xem còn là nhỏ nhoi so với hạnh phúc

của cõi Dục giới thiên thứ nhất (Tứ Thiên Vương thiên) hưởng nữa là so với cõi thứ sáu của Dục Giới thiên (Tha Hóa Tự Tại thiên).

Bát quan trai giới như thế là pháp tu rất truyền thống của người Phật tử tại gia, đã được kết tập rõ ràng trong A-hàm và trong Nikàya, hai tạng kinh được xem là gần nguyên thủy nhất.

Tu Bát quan trai giới vừa gây được nhân giải thoát xuất thế, vừa thể hiện được tinh thần đạo ở trong đời, lại vừa là một ngày sống quân bình tâm lý, một ngày sống đầy giác tỉnh mở hướng đi lên cho tâm hồn, cần được thực hiện thành ngày tu truyền thống. Ngày Bát quan trai, như được ghi ở Tăng Chi Bộ Kinh I, được Thế Tôn ấn định vào sáu ngày trong mỗi tháng: 1, 8, 23, 14, 15 và ngày 30 Âm lịch. Đặc biệt của sáu ngày này là: vào ngày 8 và 23 thì thường có các đại thần của Tứ Thiên Vương thiên hạ trần; ngày 14 và 30 thì các thiên tử của Tứ Thiên Vương thiên hạ trần; ngày 1 và 15 thì chính Tứ Thiên Vương thiên hạ trần để quan sát sự biểu hiện thiện ác của người đời. Sự hưng vong của Tứ Thiên Vương thiên có liên quan mật thiết tới cõi Người: Nếu người đời tu thiện nhiều thì cõi Trời ấy hưng thịnh; nếu cõi Người đi vào ác hạnh thì cõi Trời kia đi vào suy vong. Do lẽ đó mà Tứ Thiên Vương thiên đặc biệt quan tâm nhìn xuống cuộc đời trần thế.

Tương giao xã hội: *(Kinh Singàla, Trường Bộ Kinh IV; Kinh Thiện Sinh, Trường A-hàm, số 16; và Trung A-hàm, số 135, đã đề cập sơ lược ở chương Phật Bảo).*

Đức Thế Tôn, bên cạnh việc giảng dạy con người giải thoát khổ đau, sinh tử. Ngài rất quan tâm đến hạnh phúc của người đời, những người sống ở gia đình, có nhiều trách nhiệm gia đình và xã hội.

Thế Tôn, trong Kinh Singàla và Kinh Thiện Sinh, nhìn mối tương hệ của con người là tương hệ thiêng liêng, đáng tôn kính. Ngài xem mối tương hệ này là tương hệ Phạm thiên. Có sáu mối tương hệ đáng tôn kính, đáng đánh lễ của người đời.

Trong khi chàng thanh niên Singàla đánh lễ sáu phương trời, thì Thế Tôn dạy chàng nên quay về đánh lễ sáu phương trong giáo pháp của bậc Thánh, của Thế Tôn. Đây chính là sáu mối liên hệ ở đời.

1. Tương hệ giữa cha mẹ và con cái:

Phương Đông là cha mẹ. Cha mẹ là thiêng liêng, cao cả, đáng tôn kính đánh lễ của con cái. Ý nghĩa của đánh lễ là nhấn mạnh bổn phận của con cái đối với cha mẹ. Thế Tôn rất thiết thực, đưa Singàla trở về thực tế với những bổn phận đối với cha mẹ mà không phải là hình thức lễ bái. Khi cha mẹ còn sống, người con phải biết vâng lời, làm vui lòng cha mẹ; phải biết hầu hạ giúp đỡ cha mẹ một số công việc khi cha mẹ cần đến; phụng dưỡng cha mẹ khi tuổi già, phải biết giữ gìn gia phong, tiếng tăm, danh dự của gia đình, phải biết bảo vệ tài sản của cha mẹ để lại; phải biết giới thiệu đạo giải thoát đến với cha mẹ; nếu có thể, phải lo tang lễ cho cha mẹ hẳn hoi.

Đáp lại, cha mẹ có bổn phận nuôi dưỡng và giáo dục con cái tốt; lo cho con học chữ và học nghề; giúp đỡ con gần bạn lành và xa bạn xấu; đưa con vào điều thiện và xa điều ác; lo việc cưới gã con vào các gia đình tốt; chia tài sản cho con cái đúng lúc.

2. Tương hệ giữa thầy giáo và học trò:

Phương Nam chính là thầy giáo. Tương hệ giữa thầy và trò là một tương hệ cao cả, đẹp đẽ, đáng tôn kính.

Học trò cần kính trọng và vâng lời thầy; cần học hành chăm chỉ và thực hiện tốt các điều thầy chỉ dạy; giúp đỡ và phục vụ cho thầy giáo trong những khi thầy giáo cần sự giúp đỡ.

Đáp lại, thầy giáo có bổn phận phải dạy tốt, cung cấp kiến thức chuyên môn tốt; giúp học trò thấy rõ bổn phận và hướng đi của tự thân trong xã hội; giúp học trò chọn nghề nghiệp thích hợp và tạo điều kiện cho học trò có cơ sở làm ăn khi rời khỏi nhà trường.

Thật là thực tiễn khi Thế Tôn dạy thầy giáo hướng nghiệp cho học trò và kiểm việc (nhiệm sở) cho học trò sau khi học xong!.

3. Tương hệ giữa chồng và vợ:

Phương Tây là chỉ mối quan hệ giữa vợ chồng. Mối tương hệ này là thiêng liêng, đáng được tôn kính đánh lễ. Ý nghĩa thực sự của đánh lễ chính là công việc xây dựng mối tương hệ tốt và hạnh phúc giữa hai người.

Người chồng cần phải yêu thương, kính trọng và trung thành đối với người vợ, săn sóc chu đáo đời sống kinh tế của người vợ với sự cung cấp đầy đủ

các tiện nghi vật chất; nuôi dưỡng tình cảm, thường tặng quần áo, đồ trang sức.

Qua lời dạy này, chúng ta thấy rõ mối quan tâm của Thế Tôn như thế nào đến hạnh phúc lứa đôi. Thương yêu chưa đủ, hạnh phúc còn đòi hỏi các nhu cầu thực tiễn hơn thế nữa. Thông thường thì khi đã là vợ chồng, có người thường thiếu sự cảnh giác trong thái độ đối xử với nhau; đây là một thiếu sót. Kính trọng là một thái độ cần thiết trong tương giao của vợ chồng; thái độ này nói lên sự kính trọng đầy tính người, vừa làm cho tình yêu rục rờ thêm trong đón nhận an lạc và hạnh phúc. Thái độ kính trọng cần được thực hiện từ đáy lòng và bền chặt; do vì kính trọng nên không được gây tổn thương đến danh dự, giá trị của nhau bằng bất cứ việc làm nào; yêu người khác là gây một tổn thương lớn cho người bạn đời, do đó đòi hỏi phải trung thành với nhau.

Hạnh phúc giữa hai người còn thực tế liên hệ đến đời sống vật chất, kinh tế gia đình; người vợ cần được người chồng bảo đảm các tiện nghi sống. Khi lòng yêu thương và kinh tế gia đình ổn định, mối tình cảm, tương hệ cũng cần được nuôi dưỡng liên tục; thỉnh thoảng sắm quà tặng cho người vợ, đây là cách tỏ bày tình thương yêu, quý mến và lòng trung thành của người chồng. Đi đâu xa về mà người chồng có quà dành cho người vợ thì người vợ sẽ yên tâm rằng người chồng luôn luôn nghĩ đến mình và không để lòng yêu thương người khác. Thế là tương giao đã thấm thiết trở nên càng thấm thiết.

Áo mặc và đồ trang sức là món quà rất phù hợp với mong chờ của phái nữ. Quà loại này vừa nói lên tính thực tế trong việc sử dụng nó, vừa nói lên tính tâm lý làm phát khởi niềm hoan hỷ và thiện cảm nơi người nhận.

Đáp lại, người vợ phải thương yêu, kính trọng và trung thành với chồng. Đây là đòi hỏi tất yếu.

Trong khi người chồng bận rộn với công việc xã hội, thì bốn phận người vợ là quản lý giỏi các công việc và của cải làm ra của gia đình, khéo điều hành và khéo đối xử; niềm nở đón tiếp những người ở gia đình chồng với sự kính trọng; vui vẻ với láng giềng. Người vợ không được ỷ lại vào sự săn sóc yêu thương của chồng; lại không được ngoại tình, không được sai khiến chồng như bà chủ, không được phung phí tài sản. Nếu người vợ ngoại tình, sai khiến chồng và phung phí tài sản thì sau khi chết sẽ đọa địa ngục (Tăng Chi III, phẩm Bảy Pháp). Người vợ cư xử với chồng trong tư cách của người vợ, người yêu, người bạn, và có khi như là vai trò của người mẹ, người chị hay

người em gái của chồng. Với các thái độ cư xử này, sau khi chết, người vợ sẽ được hưởng phước báo sanh thiên.

Qua những lời dạy trên của Thế Tôn (Trường Bộ IV, và Tăng Chi III), vợ chồng cư xử với nhau hiện rõ trong ba vai trò: người chồng (hay vợ), người yêu và là người bạn. Vai trò của người chồng (hay vợ) như là vai trò của bản phận; vai trò của người yêu là vai trò tình cảm đặc biệt của đôi vợ chồng; vai trò người bạn là vai trò nói lên tính bền bỉ và chia sẻ của tương hệ của vợ chồng. Ba vai trò đó cần được thường xuyên vận dụng hợp thời và hợp chỗ. Khi một người bị bệnh, thì người kia đóng vai trò săn sóc của người cha (hay mẹ), của anh, em (hay chị, em). Trong các công việc gia đình, xã hội thì cần sự bàn bạc, hợp tác, chia sẻ; bấy giờ cặp vợ chồng xuất hiện như là hai người bạn. Lúc yêu thương, đây là vai trò của người yêu. Vai trò này cần được duy trì cho đến trọn đời, chứ không phải trong buổi đầu gặp gỡ.

Về hạnh phúc gia đình trong đời sống hiện tại, Thế Tôn dạy cả hai người cần thực hiện bốn điều:

1. Làm việc giỏi, siêng năng, quản lý giỏi, giàu nghị lực.
2. Bảo vệ tất cả của cải đã được làm ra một cách hợp pháp.
3. Tiêu dùng đúng việc, đúng mức: không phung phí, cũng không keo rít.
4. Giao du với bạn bè có tính khoan dung, cởi mở, có tín, thí, giới và tuệ.

Hoặc thực hiện bốn điều này:

1. Tháo vác, làm ra nhiều của cải.
2. Quân bình chi thu. Thu phải trội hơn chi. Lợi tức làm ra cần được sử dụng 1/4 cho việc chi tiêu hàng ngày, 1/4 cho bất thường chi, và 2/4 dùng vào vốn để đầu tư.
3. Quân bình sức khỏe và tâm lý. Cần làm việc, ăn uống và nghỉ ngơi có tiết độ. Không nên buồn nản, cũng không nên để mình quá vui, quá bận rộn.
4. Giao du với bạn có tín, thí, giới và tuệ.

Về hạnh phúc gia đình cho mai sau (cho kiếp sau), Thế Tôn dạy cần thực hiện bốn điều:

1. Tín: Có lòng tin vào ngôi Tam Bảo. Tin rằng Thế Tôn là bậc giác ngộ hoàn toàn. Tin rằng Pháp đã được Thế Tôn khéo thuyết giảng có khả năng đoạn trừ tham, sân, si, tất cả khổ đau. Tin rằng chúng Tăng là đoàn thể hoà hợp, sống cao thượng trong Giới bổn Ba-la-đề-mộc-xoa, đáng được tôn kính, cúng dường và học hỏi.

2. Thí: Cần có lòng khoan dung và thương người, giúp đỡ các người khác với các của cải mình có; thường cứu giúp người nghèo và cúng dường chư Tăng.

3. Giới: Cuộc sống cần có giới hạnh; giữ gìn năm giới cấm một cách nghiêm chỉnh.

4. Tuệ: Hiểu biết khổ đau, con đường đi ra khỏi khổ đau, và có chí cầu tu tập để giải thoát khổ đau.

Thực hiện được các lời dạy trên thì người Phật tử sẽ tìm thấy hạnh phúc tương đối trong hiện tại và trong các đời sau. (Theo Tăng Chi II, phẩm Bốn pháp).

Người Phật tử xây dựng một nếp sống như vậy thì rất thiết thực và vừa với cấp độ giá trị của con người, có thể tìm thấy hạnh phúc rất là người và vừa có thể hướng về giải thoát cao hơn.

4. Tương hệ bạn bè:

Phương Bắc chỉ bạn bè. Mỗi tương hệ này cũng cao cả, cần được tôn kính. Con người cần đối xử nhân từ với nhau, nói năng từ ái, hòa nhã; phải sống hòa hợp mà không gây gổ, cãi vã; giúp ích cho nhau trong những khi cần, và không bỏ nhau khi khó.

Tương giao như thế là môi tương giao đầy tình người. Bạn bè cũng là một như cầu sống của con người. Hẳn sống ai cũng cần có bạn, và bạn phải là bạn tốt để đem lại an vui cho nhau. Tình bạn được xây dựng tốt cũng là một thứ hạnh phúc của tương giao.

5. Tương hệ giữa chủ và người cộng sự:

Phương Dưới chỉ liên hệ giữa chủ và người cộng sự. Mỗi liên hệ này cũng cao quý, thiêng liêng. Người chủ nhà (hay chủ cơ sở) có nhiều bổn phận đối với các cộng sự: giao công việc vừa khả năng và sức khỏe; trả tiền thù lao

thích đáng; cung cấp các thuốc men trị bệnh; và thỉnh thoảng an ủi, khích lệ và tưởng thưởng hay tặng quà.

Đáp lại, người cộng sự cần phải làm việc cần mẫn, giỏi dẫn, lương thiện, thành thực và không xảo trá. Liên hệ này cũng thể hiện đầy tình người, đầy tình tương thân tương ái, tạo nên một không khí tương giao của cuộc sống rất nhẹ nhàng và an lạc. Ai cũng có thể đón nhận một cảm giác rằng sống là để hạnh phúc, xây dựng mà không phải là để làm việc, để khổ đau cho dù có phải làm việc trọn ngày.

6. Tương giao giữa các tu sĩ và cư sĩ:

Phương Trên là chỉ các tu sĩ và mối tương giao giữa các tu sĩ và cư sĩ. Đây là liên hệ thiêng liêng, là liên hệ Phạm thiên, đáng tôn kính.

Các Phật tử thì sẵn sàng ủng hộ các tu sĩ các nhu cầu vật chất tối thiểu (y áo, thuốc men, giường chiếu và thực phẩm) và biểu lộ chân thành lòng thương yêu, kính trọng. Các tu sĩ thường bị ràng buộc bởi giới luật nên không nói rõ các Phật tử các nhu cầu trên. Các Phật tử cần rõ điều này, đến gần các tu sĩ để biết các vị đang cần gì để hộ trì. Hộ trì tu sĩ có nghĩa là hộ trì Chánh pháp, mong muốn Chánh pháp được tồn tại lâu dài giữa đời. Chánh pháp tồn tại lâu dài thì cuộc đời được thêm phần an lạc. Hộ trì tu sĩ như thế có nghĩa là đóng góp vào việc xây dựng an lạc cho cuộc đời, cho chính tự thân người hộ trì.

Đáp lại, người tu sĩ vốn là vô sản, trọn ngày chỉ học Phật Pháp, khát thực và hành Thiền định, chỉ có trao cho người cư sĩ tấm lòng từ mẫn, lân mẫn, các hiểu biết về các pháp, và giới thiệu các cư sĩ con đường chân chính đoạn khổ, xây dựng hạnh phúc ở đời. Tương hệ này là đầy tình đạo và tình người.

Vị tu sĩ chỉ trao truyền kiến thức và kinh nghiệm tu tập cho các Phật tử, cung cấp các kiến thức, trao truyền năm giới, mười giới, bát quan trai giới, và khích lệ các Phật tử giác tỉnh vô thường mà phát khởi tinh tấn tu tập.

Thiếu lòng từ mẫn, thiếu kinh nghiệm của học hỏi và tu tập Phật pháp thì dù có đầy đủ ý thức trách nhiệm đối với cư sĩ, các tu sĩ cũng không đóng được vai trò của mình, cũng không giữ được thiên chức thiêng liêng cao cả của mình. Nhận sự hộ trì của các tu sĩ là nhận lãnh trách nhiệm giáo dục của mình, là chấp nhận mối tương giao rất hợp lý, đầy tình người và tình đạo, như Thế Tôn đã dạy về mối tương hệ ấy.

Mối tương hệ đó như là sự trao đổi hai chiều các nhu cầu của mỗi phía một cách công bằng và có tính cách tự nguyện mà không ràng buộc nhau, không gây thiệt thòi cho phía nào. Người tu sĩ không phải chỉ giảng dạy Phật pháp và con đường tu tập, mà còn đảm trách thêm việc giáo dục hướng dẫn về kinh tế, quản lý gia đình và các tâm lý cá nhân, xã hội, những gì trực tiếp ảnh hưởng đến hạnh phúc cá nhân, gia đình và xã hội.

Tóm lại, nhu cầu người cư sĩ chờ đợi ở tu sĩ là nhu cầu giáo dục (theo nghĩa rộng), và nhu cầu người tu sĩ chờ đợi ở cư sĩ là nhu cầu kinh tế. Hai nhu cầu ấy bổ sung cho nhau trong một hòa điệu của sự hưng thịnh của Phật giáo và sự an lạc, hạnh phúc, phồn vinh của cuộc đời.

Sáu mối tương quan trên còn có ý nghĩa rằng sống là tương quan tương duyên, rằng con người là con người của tương giao xã hội, và xã hội là xã hội của các cá nhân con người. Đây là mối tương hệ không thể cắt xén: không thể sống mà chỉ biết có cá nhân, cũng không thể sống mà cá nhân bị đánh mất hoàn toàn. Về giải thoát, thì phải là vấn đề cá nhân; nhưng về hạnh phúc tương đối ở đời thì phải là hạnh phúc của tương giao. Lo cho hạnh phúc tương giao là vấn đề lo cho hạnh phúc của tập thể, toàn thể. Khi dạy về hạnh phúc cá nhân, chính Thế Tôn lại nói đến hạnh phúc của gia đình và tập thể.

Thiết lập tương giao tốt giữa con người, đây là một nghệ thuật sống. Nghệ thuật này được xây dựng trên các yếu tính: kính trọng nhau, chấp nhận nhau, thành thực với nhau, và thương yêu giúp đỡ lẫn nhau vì hạnh phúc chung.

Nếu trước đây Thế Tôn đã cặn kẽ dạy chàng thanh niên Singala hướng về tôn kính, xây dựng sáu mối tương giao kia, thì ngày nay người tu sĩ cũng cần hỗ trợ cho các Phật tử tại gia công việc tương tự. Để thể hiện tốt vai trò hướng dẫn, chỉ đạo của mình, vị Tỷ-kheo cũng cần có kiến thức về tâm lý, về kinh tế, xã hội. Đời sống vị Tỷ-kheo, qua mối tương giao này, không chỉ giới hạn trong khuôn viên nhà chùa, mà cần phải đi vào sự quan tâm đến hạnh phúc của người đời với thái độ dần thân tích cực hơn.

Kinh nghiệm lịch sử, đặc biệt là lịch sử Việt Nam, cho thấy thời đại nào mà có nhiều tu sĩ Phật giáo chân chính hành đạo với kiến thức uyên bác, dần thân giúp đỡ xã hội thì Phật giáo hưng thịnh và dân tộc cũng hưng thịnh, như đời Lý, Trần; thời đại nào các vị Sư thu mình về trong khuôn viên nhà chùa, trong tinh thần lánh thế, hay đi xa con đường thực hành Giới, Định, Tuệ thì thời đại ấy Phật giáo suy vong, hay đi vào suy vong, và dân tộc cũng không

hùng cường, như cuối đời Lý, cuối đời Trần và qua triều Lê, Nguyễn. Giới môn Ba-la-đề-mộc-xoa cần được hiểu một cách sáng tỏ là làm dậy sức sống giải thoát trong mỗi người, đem lại an lạc cho mình và người, chứ không phải để buộc chân người cứu thế, độ đời.

Người tu sĩ và người cư sĩ đều cùng lúc có hai môn phận chính yếu: một môn phận đi vào giải thoát và một môn phận xây dựng hạnh phúc cho đời. Xây dựng được mối tương giao thứ sáu tốt đẹp là làm tròn hai môn phận đó. Và ngược lại.

Sáu mối tương hệ trên có thể được học đường ngày nay đem vào nền giáo dục nhân bản, giáo dục con người rất người bên cạnh các kiến thức chuyên môn.

(Xin xem tiếp đoạn kế)

Liên hệ giữa Chư Tăng và Cư Sĩ

(tiếp theo)

Tín Và Hạnh Của Người Phật Tử Tại Gia.

Bằng thân giáo và khẩu giáo, và có thể cả ý giáo, vị Tỷ-kheo xây dựng niềm tin đạo và niềm tin sống cho các Phật tử tại gia.

Đời sống tu hành thanh tịnh, tinh cần của vị Tỷ-kheo đã là một bài học và là niềm tin của các Phật tử có nhân duyên thân cận.

Bằng giảng dạy, vị Tỷ-kheo chỉ rõ cho Phật tử biết thế nào là một Phật tử có lòng tin chân chánh? Tin như thế nào? Tin những gì?

Tin của Phật giáo không phải là tín điều (creed), cũng không phải là đức tin (faith) như một số đông tôn giáo khác chủ trương. Tin của người Phật tử là đồng nghĩa với thấy, biết, hiểu rõ Phật giáo.

Trước khi đặt niềm tin vào giáo lý, người Phật tử tìm hiểu, thắc mắc, nghi vấn về giáo lý, sau đó đi đến chỗ thấy sáng tỏ các lời dạy của Thế Tôn, và tìm thấy thoải mái tâm hồn, an lạc và giải thoát khi thể hiện giáo lý ấy vào đời sống. Thường, lòng tin Pháp của người Phật tử phát khởi ngay sau niềm hân hoan hiểu Pháp, hoặc niềm hân hoan phát khởi từ niềm tin ấy.

Người Phật tử chỉ tin vào những gì đem lại an lạc, hạnh phúc cho mình và cho người trong hiện tại và trong cả tương lai. Qua ý nghĩa này, Phật tử đặt niềm tin vững chắc vào ngôi Tam Bảo. Tin rằng Thế Tôn đã chứng đắc Vô Thượng Bồ-đề; tin rằng Phật pháp đã được Thế Tôn thuyết giảng rất thiện xảo đưa con người đến ly tham, ly thủ; tin rằng chư Tăng là những vị đi trên con đường giải thoát, đang sống trong sáu pháp hòa kính, là những bậc có thể chỉ đường giải thoát cho đời; tin rằng mỗi người có sẵn trong tự thân khả năng giác ngộ, đoạn trừ tham, sân, si; tin rằng con người có thể ly tham ái và chấp thủ, loại bỏ các lậu hoặc ngay trong hiện tại; và tin rằng con người có thể tự mình, bằng nỗ lực của mình, thể hiện sự hòa điệu trong tự thân và hòa điệu trong đời sống xã hội.

Như một người lên đỉnh núi cao, đôi mắt nhìn thấy nơi mình sẽ đi đến và định rõ được phương hướng đi. Sau khi xuống núi, đôi mắt tuy điếm đến không hiện rõ trước mắt, nhưng người ra đi biết chắc rằng hướng nào dẫn đến đích, và có thể phát biểu: "Tôi tin rằng hướng này dẫn đến đích muốn đến". Tin là thế.

Niềm tin của người Phật tử thường đem lại niềm hân hoan và phấn khởi. Trên lộ trình giải thoát, một lần Thế Tôn đã dạy: Sau khi thể nghiệm đau khổ, tín phát khởi; tín phát khởi đưa đến hân hoan, hỷ, khinh an, lạc, định, tri kiến như thật, ly tham và giải thoát. Bây giờ tín xuất hiện như là lẽ sống.

Tin Tam Bảo, người Phật tử giữ được mình trong chánh tín, rời xa các tà kiến của ngoại đạo. Sự có mặt của chánh kiến là yếu tố quyết định hướng sống đúng, an lạc và giải thoát cho người Phật tử trong hiện tại và tương lai.

Sau đây là lời dạy tiêu biểu nhất của Thế Tôn về lòng tin của người Phật tử: "Chớ có tin chỉ vì nghe báo cáo, chớ có tin chỉ vì theo truyền thống; chớ có tin chỉ vì nghe tin đồn; chớ có tin chỉ vì được Kinh tạng truyền tụng; chớ có tin chỉ vì nhân lý luận; chớ có tin chỉ vì nhân định lý; chớ có tin sau khi suy tư về những dữ kiện, điều kiện; chớ có tin sau khi thâm lự hay chấp nhận một vài lý thuyết; chớ có tin chỉ vì thấy thích hợp; chớ có tin chỉ vì Sa-môn là bậc Đạo sư của mình. Nhưng này các Kàlàmà, khi nào tự mình biết như sau: "Các pháp này là thiện; các pháp này được người có trí tán thán; các pháp này nếu được thực hiện, được chấp nhận thì đưa đến hạnh phúc, an lạc", thòi này các Kàlàmà, hãy chứng đạt và an trú" (Tăng Chi I, tr. 216-217).

Bổ thí:

Bên cạnh việc tu tập năm giới hay mười giới, bát quan trai giới của một Phật tử tại gia, người Phật tử có thêm một hạnh lành cần tu tập: Bồ thí.

Thế Tôn thường dạy bồ thí cho các cư sĩ và ngoại đạo trước khi giảng dạy Tứ đế cho họ. Bồ thí chỉ là phương thức xả bỏ các tâm keo rít, tham ái của tự thân người bồ thí, vừa nuôi dưỡng các từ tâm, tâm bao dung, vừa được tạo công đức có thể sanh về cõi trời sau khi mệnh chung. Mặt khác, bồ thí đem lại nhiều lợi ích cho người nhận của bồ thí, giúp họ thoát khỏi cảnh lầm than của túng quẫn, nghèo đói hay mê muội. Như thế pháp bồ thí là pháp hành đem lại an vui cho đời, cho xã hội, cần được xiển dương rộng rãi. Xuyên qua pháp bồ thí này, người Phật tử có thể lần lượt thực hiện được hai bước đầu giải thoát, hay thực hiện được trọn cả ba bước giải thoát như được trình bày ở bài kệ tóm tắt giáo lý Phật giáo "*Chư ác mạc tác, chúng thiện phụng hành, tự tịnh kỳ ý*" tùy theo khả năng vận dụng tu tập. Chúng ta sẽ lần lượt đi vào tìm hiểu ý nghĩa của pháp bồ thí này.

"Này các Tỷ-kheo, có hai loại bồ thí: bồ thí tài vật và bồ thí pháp.. Tồi thắng trong hai loại bồ thí này, này các Tỷ-kheo, tức là pháp thí" (Tăng Chi I, tr. 105).

Bồ thí tài vật gồm thức ăn, áo mặc, chỗ ngủ, chỗ ở, thuốc men, chăn, chiếu và có thể gồm cả tiền của.

Bồ thí pháp là giảng dạy, chỉ rõ khổ đau, nguyên nhân của khổ đau, khổ đau diệt và con đường đi ra khỏi khổ đau; chỉ rõ các ác pháp cần phải tránh, các thiện pháp cần phải tu; chỉ rõ con đường sống dẫn đến hạnh phúc trong hiện tại và tương lai trên cuộc đời này và trong các đời sau. Bồ thí pháp còn được hiểu là trao truyền các kiến thức cho kẻ khác, trao niềm hy, lạc và vô úy cho kẻ khác, bởi tự thân của giáo lý có khả năng đem lại hy, lạc và sự không sợ hãi cho người đời.

Người bồ thí được hưởng năm lợi ích, theo lời dạy của Thế Tôn: "Này các Tỷ-kheo, có năm lợi ích này của bồ thí: được nhiều người ái mộ, ưa thích, được bậc Thiên nhân, Chân nhân thân cận; tiếng đồn tốt đẹp được truyền đi; không có sai lệch pháp của người gia chủ; khi thân hoại mạng chung, được sanh lên cõi lành, Thiên giới" (Tăng Chi II-B, tr. 66).

Người bồ thí ngoài năm lợi ích trên, còn được nhiều lợi ích khác nữa mà Thế Tôn đã phân tích qua các Kinh. Chẳng hạn, lòng hoan hỷ trước khi cho, lòng hoan hỷ tịnh tín trong khi cho, và lòng hoan hỷ còn kéo dài sau khi cho (Tăng Chi II-B, tr. 382).

Với bố thí thức ăn, người nhận thức ăn có năm điều lợi: nuôi thọ mạng, nuôi dung sắc, được an lạc, được sức khỏe, được có trí (biện tài). Như thế, người cho cũng sẽ nhận được năm lợi ích tương tự được xem như là kết quả bố thí ấy (Tăng Chi III-B, tr. 67).

Giá trị thực sự của việc bố thí nằm ở cái tâm bố thí của người cho. Kết quả của bố thí, do đó không thể căn cứ vào vật bố thí, giai cấp, địa vị người bố thí hoặc người nhận bố thí (phàm, Thánh..) để xác định.

Thế Tôn dạy có hai hạng người bố thí: một hạng bố thí có kết quả lớn, lợi ích lớn, một hạng cũng bố thí với của bố thí như vậy, nhưng không có kết quả lớn, lợi ích lớn:

- "Này Sàriputta, có hạng người bố thí với tâm mong cầu, bố thí với tâm trói buộc, bố thí với tâm mong cầu được chất chứa, bố thí với ý nghĩ: "Ta sẽ hưởng thọ cái này trong đời sau". Vị ấy bố thí như vậy, khi thân hoại mệnh chung được sanh lên cùng sống với chư Thiên ở Tứ Thiên Vương (Dục giới Thiên). Và vị ấy khi nghiệp dứt, thần lực ấy, danh tiếng ấy, uy quyền ấy cũng dứt, vị ấy trở lại trạng thái này" (Tăng Chi III-A, tr. 61).

- "Này Sàriputta, ở đây ai bố thí không với tâm mong cầu, không với tâm trói buộc, không với tâm chất chứa, không với ý nghĩa: "Ta hưởng được cái này ở đời sau", không với ý nghĩ: "Lành hay sự bố thí", ... Nhưng vị ấy bố thí để trang nghiêm tâm, để trang bị tâm. Do vị ấy bố thí như vậy, sau khi thân hoại mệnh chung, được sanh cùng trú xứ với chư Thiên ở Phạm Chúng thiên (Sắc giới). Và khi vị ấy nghiệp dứt, thần lực ấy, danh tiếng ấy, uy quyền ấy dứt, vị ấy trở thành vị Bất lai, không trở lui trạng thái này nữa" (Tăng Chi III-A, tr. 63).

Cúng dường các bậc Thánh, cúng dường chúng Tăng là một hình thức bố thí. Thế Tôn đã đánh giá bố thí cao hơn là các nghi lễ, cúng kiến, tế đàn (như đã được đề cập). Ngài thường khuyến khích các Phật tử tại gia bố thí bằng cách phân tích cho thấy rõ ràng những gì bố thí là những gì không mất, được đem ra khỏi ngôi nhà đang bốc cháy; những gì cất giữ là những gì bị thiêu sạch trong ngôi nhà cháy. Căn nhà cháy chính là đời sống này, và ngọn lửa biểu tượng cho tham, sân, si, sanh, già, chết, sầu, bi, khổ, ưu, não (Tương Ưng I, Phẩm Thiêu Cháy, tr. 36).

Điều này nói lên sự quan tâm sâu xa của Thế Tôn đối với hạnh phúc của nhân loại.

Phật tử Việt Nam lại thể hiện đúng tinh thần của lời dạy trên của Thế Tôn, qua châm ngôn rất là quen thuộc của hiện đại: "Phụng sự chúng sinh là cúng dường chư Phật". Lo cho hạnh phúc của người đời đúng là lẽ vật rất ý nghĩa của cúng dường Thế Tôn.

Người bình dân Việt Nam cũng quan niệm: "Dù xây chín bậc phù đồ, không bằng làm phúc cứu cho một người".

Cứu nhân độ thế là việc làm có ý nghĩa thiết thực và cần thiết hơn là xây chùa. Thực ra, cứu dân hộ đời là công việc xây dựng ngôi chùa trong quần chúng, trong lòng dân tộc, một ngôi chùa tỏa sáng trí tuệ và từ bi và khó bị thời gian tàn phá.

Người tu sĩ Phật giáo Việt Nam cần giáo dục, gây ý thức cho quần chúng Phật tử Việt Nam nghiêng nặng về thực hành bố thí hơn là đi vào nghi lễ cúng kiến, nghiêng nặng vào việc cứu đời hơn là việc xây những ngôi chùa không nằm trong yêu cầu của sự phát triển Giáo hội và của thời đại.

Bố thí, trong tinh thần giáo lý Bắc tạng, có thể được thực hành ở cấp độ sâu hơn, gọi là bố thí độ hay bố thí Ba-la-mật.

Bố thí Ba-la-mật là bố thí mà không trú tướng, hay gọi là bố thí rời khỏi sự vướng mắc vào các ngã tướng. Nếu rời hẳn các ngã tướng ấy thì liền tận trừ chấp thủ, chứng đắc Vô ngã hay Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác. Thế là người Phật tử có thể tu tập hạnh bố thí mà vẫn có thể đoạn trừ ái, thủ để đi vào hạnh phúc tuyệt đối của sự giải thoát hết thủy lậu hoặc.

Kinh Kim Cương rõ ràng đề cao bố thí Ba-la-mật, cho dù vẫn muốn trình bày lục Ba-la-mật. Hành bố thí như thế này là vừa giải thoát tự thân vừa cứu đời khỏi khổ đau. Tinh thần của Phật giáo Nam tạng và Bắc tạng, nếu hiểu đúng đắn, luôn luôn không rời khỏi hành động thực tiễn giải thoát cuộc đời ra khỏi khổ đau (đủ mọi thứ khổ đau của thân và tâm). Đây là sự thật.

Trì giới: (Đã được trình bày ở năm giới, tám giới và mười giới).

Tuệ: Chánh kiến về các pháp là Tuệ. Chánh kiến về các pháp là thấy duyên sinh tính của các pháp, thấy rõ nghĩa Tứ đế, và khởi niệm mong cầu giải thoát.

Vị Tỷ-kheo có bổn phận giáo dục các Phật tử tại gia thế nào để các Phật tử ấy có chánh kiến. Để đạt yêu cầu đó vị Tỷ-kheo cần khích lệ các Phật tử học

pháp, nghe pháp, tư duy về pháp và hành pháp. Như thế, các Phật tử cần có điều kiện gần gũi các vị chân tu, các vị Tỷ-kheo có học, có hạnh để học tập. Phần của vị Tỷ-kheo, cần giới thiệu rõ ràng chánh kiến (trong Bát Thánh đạo) và những nhân duyên để làm phát khởi chánh kiến. Cần cắt nghĩa rõ ràng để người cư sĩ nhận rõ các lợi ích thiết thực do chánh kiến đem lại, như nhờ có chánh kiến mới có thể hành chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh niệm, chánh tinh tấn, chánh tư duy và chánh định; nhờ có chánh kiến mà khỏi đọa; nhờ có chánh kiến mà sau khi sanh về cõi Trời và chấm dứt mạng sống tại đó, sẽ đi lên và sẽ được trở thành vị Bất lai; nhờ có chánh kiến mà có niềm tin vững chắc, hỷ, lạc và rời xa dần mọi sợ hãi trong đời sống hiện tại. Đây là những gì mà người Phật tử tại gia cần học và người tu sĩ cần truyền đạt.

Ngày nay, người tu sĩ Việt Nam cần phải hiểu rõ hoàn cảnh lịch sử của dân tộc Việt Nam, lịch sử truyền bá và đóng góp của Phật giáo Việt Nam để thấy rõ những gì tự thân mình phải hoàn bị, và những gì mình nên truyền đạt cho các Phật tử tại gia Việt Nam.

Lịch sử phát triển của Phật giáo đời Lý, Trần vẫn là bài học lớn nhất để các tu sĩ Phật giáo Việt Nam ngày nay suy nghĩ về những yếu tố nào đã làm hưng thịnh Phật giáo và hưng thịnh dân tộc và những Phật tử tại gia Việt Nam cần gì.

Có những yếu tố lịch sử và những yếu tố tâm lý mà các vị tu sĩ cần nắm vững. Xã hội Việt Nam thường phải phấn đấu suốt dòng lịch sử để tồn tại trước nhiều cuộc tấn công xâm lấn từ bên ngoài. Yếu tố quyết định thắng lợi trong cuộc tự vệ để tồn tại là yếu tố đoàn kết keo sơn của dân tộc để phát huy sức mạnh của dân tộc. Yếu tố quyết định thắng lợi thứ hai là nuôi dưỡng truyền thống tự cường, tự lực và bất khuất. Yếu tố thứ ba là yếu tố trí tuệ. Chính ba yếu tố đòi hỏi của lịch sử Việt Nam này hoàn toàn được giáo lý Thiền định Phật giáo (hay Tứ niệm xứ) đáp ứng thích đáng như đã được trình bày ở tinh thần giáo dục Thiền định (chương Phật Bảo).

Giáo lý Thiền định lại là giáo lý tu tập chính thống nhất của Phật giáo. Tại sao các vị tu sĩ Việt Nam lại không giới thiệu rộng rãi con đường Thiền định này cho quần chúng Việt Nam? Muốn thực hiện nghiêm chỉnh công việc truyền đạt giáo lý Thiền định, các vị tu sĩ trước hết là phải tự mình dần thân đi sâu vào tu tập Thiền định, song song với việc giữ gìn tinh thần căn bản của Giới bốn Ba-la-đề-mộc-xoa và việc phát triển học thuật.

Do tinh thần làm chủ, vô chấp và không sợ hãi của Thiền định mà chúng ta có thể phát triển được dũng lực và cả trí tuệ (gồm cả ý nghĩa thông sáng để vận dụng vào các việc đời) mà không chịu cúi đầu trước bất cứ một bạo lực nào.

Do tinh thần thể nghiệm và rất thiết thực của Thiền định mà các Phật tử phát triển được tinh thần tích cực xây dựng cuộc đời và xây dựng xứ sở.

Năm Thiền chi của bước đầu tiên đi vào Thiền định (Sơ thiền) là Tầm (Vitakka), Tứ (Vicàra), Hỷ (Piti), Lạc (Sukha) và Xả - Nhất tâm (Upekkha-Ekaggata), xuất hiện để thay thế Năm triền cái (trạo hối, hôn trầm, dục, sân và nghi). Tất cả những nhân tố tham những, tiêu cực và chiến tranh đều được gom trọn trong Năm triền cái đó: sân hận, tà kiến (nghi) và tham ái (dục) là nhân tố của chiến tranh; dục là nhân tố của tham những; hôn trầm (hay các tâm lý tiêu cực) là nhân tố của các thái độ sống tiêu cực. Như thế, chính pháp môn Thiền định này được phổ biến thì cùng lúc có thể làm sống dậy hạnh phúc và sức mạnh của tự thân và của dân tộc, lại cùng lúc có thể nói lên tiếng nói xây dựng hòa bình cho thế giới trung thực nhất. Chính vô sân, vô tham là yếu tố căn bản xây dựng và bảo vệ hòa bình mà không phải là các thứ bom đạn và các thủ đoạn đánh lừa.

Về tâm lý, thông thường con người có những tâm lý mệt mỏi, chán nản trước đường đời và đường đạo, do đó luôn cần được khích lệ, nuôi dưỡng niềm tin và phát khởi nỗ lực. Để đóng được vai trò hướng dẫn của mình, quý vị tu sĩ trước tiên phải là gương mẫu về đức tự tin, tin Pháp kiên cố, và tinh cần tu tập.

Để thích ứng với hoàn cảnh lịch sử Việt Nam, quý vị tu sĩ Phật giáo Việt Nam phải làm những điều tương tự chư Tăng đã thực hiện ở Ấn Độ dưới thời Thế Tôn, thế nào để vừa nói lên tiếng nói trung thực của đạo giải thoát, vừa linh động thích nghi với dòng văn hóa địa phương. Với tinh thần cốt lõi là "tùy duyên, bất biết", quý vị tu sĩ có thể hình dung ra ngay các yêu cầu chính của con đường mình phải đi: tu tập tự thân trên tinh thần căn bản của Giới bổn, hành Tứ niệm xứ và tích cực đóng góp vào các công cuộc xây dựng văn hóa, giáo dục và xã hội trong điều kiện có thể của mình.

Đây là ý nghĩa của Tuệ dành cho sự tu tập của các Phật tử tại gia và dành cho vai trò chỉ hướng của các tu sĩ.

Tứ Nhiếp pháp: (Phẩm Gia Chủ, Tăng Chi IV): Đã được trình bày ở chương Phật Bảo.

Lục Hòa Kinh: (Kinh Xá Di Thân, Trung Bộ III, Kinh Tịnh Bất Động, Trung II, số 75, Đại, 542b): Đã được trình bày ở chương Phật Bảo.

Qua phẩm Gia Chủ, chương Tám Pháp, Tăng Chi IV, Thế Tôn đã dạy Tứ nhiếp pháp cho cư sĩ Hatthaka (chứng đắc A-na-hàm) nhiếp chúng năm trăm cư sĩ. Điều này chứng tỏ, dưới sự lãnh đạo của Thế Tôn, cư sĩ đã được tổ chức thành đoàn thể. Thế Tôn và chư Tôn giả chỉ giảng dạy giáo lý và truyền giới luật cho các cư sĩ, còn việc tổ chức và lãnh đạo cư sĩ thì do chính các cư sĩ có trình độ tu tập, trình độ văn hóa lãnh đạo và đảm trách. Cư sĩ lãnh đạo vẫn nói pháp cho các cư sĩ khác nghe; việc nói pháp này được biểu hiện dưới hình thức thảo luận và trao đổi như là bạn, và có khi vẫn mang tính chất thuyết giảng của chư Tăng. Vị cư sĩ lãnh đạo vẫn thường hướng dẫn đoàn cư sĩ đến nghe pháp từ Thế Tôn và chư Tôn giả. Cũng có trường hợp vị Tăng thuyết pháp có hiểu biết và quả vị chứng đắc còn thấp hơn cả người cư sĩ lãnh đạo ấy.

Khi đã quy tụ thành đoàn thể, thì nguyên tắc "Lục hòa" lại cần được ứng dụng để duy trì và phát triển mạnh mẽ đoàn thể này.

Trong bảng liệt kê các nam và nữ cư sĩ đệ nhất, ghi rõ có nam cư sĩ Citta thuyết pháp đệ nhất, Cấp Cô Độc và Visakhà là bồ thí đệ nhất; Hatthaka là người nhiếp phục hội chúng đệ nhất; Nakulapita (nam) và Nakulamata (nữ) là hai người thân mật đệ nhất; nữ cư sĩ Suppiya là người săn sóc bệnh nhân đệ nhất, v.v... Qua bảng liệt kê đó, chúng ta có thể hình dung ra một số nét chính sinh hoạt của đoàn thể cư sĩ.

Trước tiên là nam và nữ cư sĩ đã được tổ chức thành đoàn thể (có thể tổ chức chung hay riêng, tùy điều kiện) để hộ trì chư Tăng, học hỏi Phật pháp và hành các Phật sự khác như bố thí, săn sóc bệnh nhân (công tác y tế) và có thể có vài hình thức đi vào quần chúng nữa được biểu hiện qua "Lợi hành" của Tứ nhiếp pháp. Có rất nhiều cư sĩ có khả năng thuyết pháp nên Thế Tôn đã tuyên bố về người thuyết pháp giỏi nhất.

Thứ đến, hẳn là bên cạnh Giáo hội Tăng-già, cư sĩ đóng một vai trò truyền bá đạo Phật rất mạnh và rất có hiệu quả. Tứ nhiếp pháp là để phục vụ mục tiêu đưa mọi người đến với Phật giáo.

Tăng-già chỉ cần giữ vai trò truyền sức sống, niềm tin và kinh nghiệm giải thoát cho hàng cư sĩ lãnh đạo, ngoài việc thuyết giảng có giới hạn hằng ngày. Tưởng chúng ta cũng nên suy nghĩ sâu xa về Giáo hội Phật giáo dưới sự lãnh đạo của Thế Tôn với hai đoàn thể xuất gia và tại gia sinh hoạt rất

tích cực và hòa điệu, để nhìn lại Giáo hội Phật giáo đương thời với một bối cảnh lịch sử, văn hóa mới, hầu mở ra một hướng đi chung thế nào để Phật giáo phồn thịnh và xã hội được thêm nhiều an lạc và hạnh phúc.

Nhìn lại lịch sử phát triển của Phật giáo Việt Nam, trong các thời hưng thịnh của Phật giáo như dưới triều đại Lý, Trần, cho dù chư Tăng là linh hồn của Giáo hội thì công cuộc phát huy Phật giáo vẫn ở trong tay đoàn thể cư sĩ. Chính các vua, quan nhà Trần, nhà Lý như Lý Công Uẩn, Lý Thường Kiệt, Ý Lan Thái Phi, Trần Quốc Tảng, vua Trần Thái Tông, Trần Nhân Tông v.v... làm hưng thịnh Phật giáo. Ở Ấn Độ thì chính vua A-dục (Asoka) đã làm hưng khởi Phật giáo với công cuộc Kiết tập kinh điển và truyền bá sâu rộng Phật giáo trong và ngoài nước.

Ở nước ta, nếu nghĩ đến một đại hội Kiết tập kinh điển bằng Việt ngữ thì nhân tố chính vẫn là cư sĩ. Cư sĩ đóng góp hoàn toàn các khoản chi phí, đóng góp các nhân sự có khả năng về mặt học thuật, về tổ chức, ấn loát v.v... Cho đến địa bàn hoạt động truyền bá Phật pháp sâu và rộng, vai trò đảm trách vẫn là cư sĩ. Vậy thì, vấn đề chấn hưng Phật giáo trước mắt cần phải có một đoàn ngũ cư sĩ đầy khả năng và đạo tâm để hộ trì. Cư sĩ chỉ có một giới hạn là không khoác y vàng, không khát thực và không trao truyền giới luật cho ai. Phải có một đoàn thể cư sĩ mạnh mẽ trước đã về cả hai mặt tâm và tuệ.

Từ đó, cần nghĩ lại và nếu cần thì thiết lập lại mối tương hệ đầy ý nghĩa và hữu hiệu trong việc truyền bá Phật giáo giữa Tăng sĩ và cư sĩ. Tại đây, vai trò và việc xây dựng hàng xuất gia cũng cần được đặt ra, tuy vẫn xây dựng trên nền tảng Pháp với Giới bốn Ba-la-đề-mộc-xoa. Chư Tăng mãi mãi là ngôi báu giữ địa vị Chúng Trung Tôn, là niềm tin, là nơi quy hướng của toàn thể Phật tử tại gia. Điều ưu tư của thời đại là làm thế nào để Tăng-già phát triển rực sáng xứng đáng là ngôi báu, xứng đáng ở vị trí lãnh đạo tinh thần của đoàn thể cư sĩ đang phát triển mạnh cả hai mặt chất và lượng. Khi mà cả hai đoàn thể Tăng-già và cư sĩ đóng đúng vai trò của mình trong một nền văn hóa thì Chánh pháp lại được thiết lập trên cõi đời này.

Chánh Pháp và Cuộc Đời

Thông thường, người ta cho rằng Phật giáo chỉ là giáo lý liên hệ đến giải thoát mà không thể vận dụng hữu hiệu vào việc xây dựng và tổ chức một xã hội mới. Điều này thật là lầm lẫn.

Như đã được trình bày ở chương Phật Bảo và sáu mối tương quan xã hội (chương Tăng Bảo), Phật giáo thực sự chuyên chở một nội dung giáo dục rất

tốt, rất tiên tiến và phong phú. Điều này chứng tỏ Phật giáo có khả năng soi sáng (hay chỉ hướng) cho một nền giáo dục nhân bản và tiên tiến. Giáo dục thì lại làm nên văn hóa, nhân tố xây dựng và phát triển một xã hội mới. Như thế tại sao Phật giáo lại không thể được vận dụng để xây dựng và tổ chức một xã hội mới?

Kinh Chuyển Luân Thánh Vương Tu Hành (Trường A-hàm, số 6) và Kinh Chuyển Luân Thánh Vương (Trường Bộ Kinh IV) cho thấy rằng nhà vua dùng Chánh pháp trị dân và tạo nên một thời đại hòa bình, an lạc, hùng cường và thịnh vượng cho xứ sở. Chúng ta hãy tìm hiểu thế nào là Chuyển Luân Thánh Vương? Và thế nào là dùng Chánh pháp để trị dân?

Một vị Chuyển Luân Thánh Vương xuất hiện thì có bảy món báu xuất hiện: Thiên bảo luân báu, voi báu, ngựa báu, thần châu báu, ngọc nữ báu, cư sĩ báu, chủ binh báu. Khi mà xe vàng báu lặn mất thì là lúc kết thúc mạng sống của nhà vua. Nhà vua sanh thời dùng Chánh pháp dạy dân mà không dùng trượng, không dùng kiếm, không dùng hình phạt. Toàn thể nhân dân đều học hỏi Chánh pháp, giữ gìn nghiêm chỉnh năm giới không sát, không trộm cắp, không tà dâm, không nói dối, và không uống rượu. Khi lớn tuổi, nhà vua nhường ngôi cho thái tử, căn dặn thái tử dùng Chánh pháp trị dân, rồi xuất gia tu hành giải thoát.

Thái tử hỏi: "Tâu Đại vương, thế nào là Thánh vương Chánh pháp?" Nhà vua đáp: "... y cứ vào Pháp, kính trọng Pháp, cung kính Pháp, đánh lễ cúng dường Pháp, tự con trở thành Pháp tràng, Pháp kỳ, trở thành người bảo vệ hợp pháp cho nhân dân, cho quân đội, cho Sát-đế-lợi, cho Bà-la-môn, cho Gia chủ, cho các loài thú và chim chóc. Chớ làm gì phi pháp trong nước... đem tiền của cho dân nghèo... tìm đến các Sa-môn tu hành thanh tịnh và hỏi han các việc tu hành, như thế nào là thiện, là bất thiện, là ác, là phạm... Đem Chánh pháp dạy các tiểu vương, vương tử, đại thần... nhân dân..." (Nikàya và A-hàm đều ghi tương tự).

Khi nhà vua không làm đúng những gì nhà vua cần phải làm, đấy là khi mà nhân dân bắt đầu đi vào dối trá, trộm cắp, tà hạnh... và đói kém, giặc giã khởi lên.

Như thế, Chánh pháp đã đi vào các thể chế, định chế xã hội và gần như trọn vẹn đi vào văn hóa. Bây giờ, toàn dân vẫn sống đời sống gia đình như đã sống và đang sống; quân đội vẫn được tổ chức hùng mạnh; kinh tế vẫn được phát triển phồn vinh...

Chừng nào mà các nhà lãnh đạo và nhân dân phần lớn giữ giới và hành Thiền (mở đầu hai Kinh trên có đề cập đến việc tu tập Tứ niệm xứ là việc trở về chính mình và nương tựa chính mình) thì tiến gần thời "Thánh Vương Chánh Pháp"; chừng nào các nhà lãnh đạo và nhân dân không còn giữ giới nữa, mà dùng hình phạt và đao kiếm thay vào, thì bấy giờ là sống xa Thánh Vương Chánh Pháp và xã hội đi dần vào phân hóa, đối kém và chiến tranh.

Từ hậu bán thế kỷ hai mươi này có thể thể nghiệm lại thời kỳ Thánh Vương Chánh Pháp kia, nếu toàn dân ý thức và mong đợi như thế. Đối với nhân dân, ý thức và mong đợi ấy có thể là kết quả của một đường hướng giáo dục./.

Chương Ba - Tăng Bảo Tiết III

Quả vị Sa-môn

Một hôm vua A-xà-thế (Ajātasattu) đến yết kiến Thế Tôn và hỏi về kết quả thiết thực của hạnh Sa-môn (hạnh xuất gia) và đã được Thế Tôn dạy đại để có những kết quả sau đây:

1. Dù là kẻ nô bộc của nhà vua xuất gia thì nhà vua cũng không gọi về mà còn cung kính đánh lễ và cúng dường -- nhà vua phát biểu.
2. Dù là nông dân xuất gia, nhà vua cũng không bảo trở lại đời sống nông dân, nhà vua còn cung kính đánh lễ và cúng dường -- nhà vua phát biểu.
3. Dù là các thứ dân khác xuất gia, cũng thế, nhà vua sẽ cung kính đánh lễ và cúng dường -- nhà vua phát biểu.
4. Do trú trên giới nên không dao động, không sợ hãi, được hoan hỷ, sung sướng ngay trong hiện tại.
5. Do sống biết đủ, từ bỏ sân hận, tham ái nên cảm thấy hoan hỷ, sung sướng ngay trong hiện tại.
6. Do đoạn trừ Năm triền cái mà tâm hoan hỷ, sung sướng.

7. Do tu Thiền định, dần dần từ bỏ tầm, tứ, hỷ, lạc, để chứng đắc Tứ Thiền (xả niệm, lạc trú) được sung sướng, an lạc ngay trong hiện tại.

8. Do từ bỏ sắc giới, chứng được các Thiền vô sắc, nên được sung sướng, an lạc.

9. Do từ bỏ các Vô sắc để vào Diệt thọ tướng định, chánh trí sinh khởi. Đây là kết quả thiết thực, rất thiết thực của hạnh Sa-môn.

10. Từ Diệt thọ tướng định, các lậu hoặc được đoạn trừ, giải thoát và tri kiến giải thoát sinh. Đây là kết quả thiết thực nhất trong tất cả kết quả thiết thực của hạnh Sa-môn (theo kinh Sa-môn Quả, Trường Bộ I; Trường A-hàm, số 26).

Do nhiếp phục Năm triền cái, tu sĩ chứng Sơ Thiền. Có thể từ Sơ Thiền, Tỷ-kheo đoạn trừ thân kiến và chứng đắc Tu-đà-hoàn quả. Thông thường thì từ Tứ Thiền, tu sĩ quán vô ngã, vô thường của các pháp và có thể chứng đắc từ Sơ quả Thánh (Tu-đà-hoàn) đến Tứ quả Thánh (A-la-hán).

Lộ trình tu tập của vị Tỷ-kheo là lần lượt đoạn trừ mười kiết sử. Nếu đoạn trừ được ba kiết sử đầu (thân kiến, nghi và giới cấm thủ) thì chứng đắc quả Thất lai (Tu-đà-hoàn, Nhập lưu), nếu làm muội lược thêm dục và sân kiết sử, thì chứng đắc quả Nhất lai (Tu-đà-hàm). Nếu hoàn toàn đoạn trừ Năm hạ phần kiết sử (thân kiến, nghi, giới cấm thủ, dục và sân) thì chứng đắc quả Bất lai (A-na-hàm). Nếu đoạn trừ hết Năm thượng phần kiết sử (hữu ái, vô hữu ái, mạn, trạo cử và vô minh) thì chứng quả A-la-hán. Đây là quả vị Sa-môn cao nhất, hoàn toàn giải thoát sanh tử, khổ đau.

Bốn quả vị Sa-môn này chỉ có ở Phật giáo mà không thể có ở bất cứ một tôn giáo nào khác. Chỉ có bốn quả vị ấy là chân chính của bậc Thánh: quả Tu-đà-hoàn còn được gọi là quả Nhập lưu (bước vào dòng Thánh), quyết định đi thẳng vào giải thoát đó; từ quả vị Nhập lưu đến Bất lai là Thánh Hữu học, có nghĩa là còn có phần phải tu tập; quả vị A-la-hán gọi là Thánh Vô học hay vô lậu, là quả vị đã đoạn tận tham ái, chấp thủ và vô minh, hoàn toàn thoát ly sinh tử (theo Kinh Đại Sư Tử Hống, Trung Bộ I và Sư Tử Hống Kinh, Trung A-hàm, số 24).

Có quan điểm cho rằng bốn quả vị trên chỉ là quả vị nhỏ, thuộc quả Thanh văn. Nhưng thực sự đi vào nội dung chứng ngộ thì không phải thế. Quả vị A-la-hán, với sự tận trừ mười kiết sử đã là quả vị chứng ngộ sau cùng của một đệ tử của Thế Tôn. Kinh Kim Cương cũng chỉ định nghĩa: chấp thủ ngã,

pháp diệt là đặc A-nậu-đa-la-tam-miệu-tam-bồ-đề; Kinh Lăng-già thì định nghĩa Thức diệt là Niết bàn; do đó, ở mặt Tuệ giải thoát, quả A-la-hán đã đoạn tận thức, thủ, ái, vô minh... nên phải là quả vị chứng ngộ sau cùng, dù tại quả vị này khả năng thể nhập Pháp thân có khác nhau giữa A-la-hán Thanh văn, A-la-hán Bích-chi, Bồ-tát và A-la-hán Chánh Đẳng Giác.

Mười quả vị tu chứng của Bồ-tát được trình bày ở Thập Địa Kinh (Hoa Nghiêm tông, "Các Tông Phái Đạo Phật", của Junjiro Takakusu; bản dịch của Tuệ Sỹ 1973, Tu thư Đại học Vạn Hạnh) cũng đến qua ngõ đường Thiên định (hay Giới, Định, Tuệ):

- Sơ địa hay Hoan hỷ địa chỉ là quả vị kiến đạo, thấy rõ ngã không và pháp không.
- Nhị địa hay Ly cấu địa là quả vị viên mãn về Giới (giới thanh tịnh),
- Tam địa hay Phát quang địa thì hoàn bị nhẫn nhục.
- Tứ địa hay Diệt huệ thì hoàn bị tinh tấn.
- Ngũ địa hay là Nan thắng địa là quả vị viên mãn Thiên định.
- Lục địa hay Hiện tiền địa thì hoàn bị về Tuệ.
- Thất địa, hay Viễn hành địa thì đoạn trừ thân kiến và tu tập đại bi.
- Bát địa, hay Bất động địa, trừ vô ngã tưởng, lìa xa ngã và pháp.
- Cửu địa, hay Thiện huệ địa thì thành tựu mười lực, biết rõ căn cơ chúng sinh đáng được độ hay chưa đáng được độ.
- Thập địa hay Pháp vân địa, thì có thể thuyết giảng cho tất cả thế giới. Đây thực sự là quả vị Phật, Thế Tôn.

Hình thức trình bày quả chứng Thập địa có khác với hình thức trình bày ở Tứ quả Sa-môn. Tuy nhiên, xét theo nội dung của chứng đắc thì quả vị A-la-hán được xem tương đương với ba quả vị sau cùng của Thập địa. Trường hợp Tôn giả Xá-lợi-phất đã được Thế Tôn xác nhận có thể thay Thế Tôn để chuyên vận bánh xe pháp, có nghĩa là có thể thuyết pháp cho bất cứ ai muốn nghe.

Nếu xét về mặt lục độ Ba-la-mật, như được trình bày ở Bát-nhã, thì vị A-la-hán cũng đầy đủ sáu Ba-la-mật vậy. Thuyết pháp mà vô trú tướng, đây là bố thí Ba-la-mật. Trì giới mà vô trú tướng, như vị A-la-hán vẫn an trú trong giới mà vẫn lìa khỏi hết mọi chấp thủ, đây là trì giới Ba-la-mật. Nhẫn trú ở Không tánh mà vẫn thuyết pháp giáo hóa quần sinh của A-la-hán, đó là Nhẫn nhục Ba-la-mật. Vị A-la-hán đã viên mãn hạnh tinh tấn, lìa hết mọi chấp thủ tướng, đó là Tinh tấn Ba-la-mật. Vị A-la-hán đắc Chánh trí, đoạn trừ hết lậu hoặc, đã đạt đỉnh cao của Thiên định mà vừa lìa hết chấp thủ, vô minh, đây là Thiên định Ba-la-mật và Trí tuệ Ba-la-mật.

Nếu đừng để mình vướng mắc vào ý nghĩa của ngôn từ thì chúng ta có thể dễ dàng đi ra khỏi ngộ nhận cho rằng A-la-hán là Thanh văn quả nhỏ. Thực sự A-la-hán đã là quả giải thoát tối hậu của thân giải thoát.

Điểm nhận thức sau rốt mà chúng ta phải ôn định là: một khi vị A-la-hán đã đoạn hết vô minh, chấp thủ, thì không còn bất cứ một đối tượng nào bị chấp thủ nữa; một khi mà vị A-la-hán đã đoạn hết vô minh, lậu hoặc, thì không còn một tập khí sinh tử nào còn rơi rớt lại. Chỉ có trường hợp vị Khô đầu A-la-hán và A-la-hán vừa mới chứng Đạo thì thật sự chưa hoàn toàn dứt hết tập khí sinh tử; phải cần một thời gian ngắn nữa để vị A-la-hán này hành Định và Tuệ nhuần nhuyễn, khi còn mang thân Năm uẩn này, cho đến lúc thực sự đắc A-la-hán quả./.

Chương Ba - Tăng Bảo Tiết IV

Ngũ Minh

Ngũ minh là Thanh minh, Công xảo minh, Y phương minh, Nhân minh và Nội minh.

Giáo lý về Ngũ minh này khá quen thuộc với tu sĩ và Phật tử tại gia Việt Nam. Chúng ta không thấy Ngũ minh được đề cập trực tiếp ở các Nikàya và A-hàm. Tuy nhiên, Tam tạng của Phật giáo ở Hán tạng lại ghi rõ và đề cập đến nhiều, bởi lẽ Ngũ minh được phát huy từ khu vực Phật giáo ở Bắc Ấn. Bồ-tát Trì Địa Kinh, cuốn 3 và Tây Vực Ký, cuốn 2, của Đường Huyền Trang có giảng rõ. Xuyên qua các Nikàya và A-hàm chúng ta cũng có thể rọi thấy Ngũ minh được biểu hiện qua các đại đệ tử của Thế Tôn.

Thanh minh, là khả năng thông thạo về ngôn ngữ, văn từ. Công xảo minh là khả năng thông thạo về nghề nghiệp, toán học, khoa học, văn chương, triết lý thuộc ngoại điển. Y phương minh là khả năng hiểu biết về y lý, thuốc men, trị bệnh. Nhân minh là khả năng thông thạo về chánh, tà, đúng, sai... là khả năng luận lý, lý giải. Nội minh là kiến thức thông rõ (gồm cả kinh nghiệm tu tập) ba tạng Kinh điển của Phật giáo.

Một vị tu sĩ có đủ năm khả năng trên là một vị tu sĩ rất hoạt dụng, sẽ đem lại nhiều lợi ích cho đời, và sẽ truyền đạo sâu rộng vào quần chúng.

Hẳn là có rất ít tu sĩ thiện xảo đủ Ngũ minh. Vì vậy, toàn thể chư Tăng có thể bổ túc cho nhau. Thông thường phần lớn các tu sĩ được đào tạo từ nhỏ trong nhà chùa thì yếu về Công xảo minh và Y phương minh; về mặt này nếu muốn biểu hiện sức sống tích cực độ đời của Phật giáo, quý vị tu sĩ cần được huấn luyện.

Qua giáo lý Ngũ minh, chúng ta đã có thể hình dung ra được một tu sĩ đi vào cuộc đời cần trang bị cho mình những gì; chúng ta cũng có thể thấy được sự đóng góp tích cực của Phật giáo đến hạnh phúc thiết thực của người đời. Đồng thời, chúng ta cũng thấy nổi bật nét tâm lý xã hội là Phật giáo áp dụng gắn liền với việc thuyết giảng đạo Phật qua Y phương minh và Công xảo minh. Dĩ nhiên, ở đây vị tu sĩ hẳn là cần vận dụng "Tứ nhiếp pháp" trên đường hoằng hóa. Chính Tứ nhiếp pháp là nghệ thuật cảm hóa người đời, sau đó qua thân giáo và khẩu giáo, vị tu sĩ giới thiệu giáo lý giải thoát.

Giáo dục để đào tạo Ngũ minh cho quý vị tu sĩ là một hệ thống giáo dục tốt đẹp của Phật giáo trong bất cứ thời đại nào, ở bất cứ nền văn hóa nào.

Vào thời Thế Tôn tại thế, một số các đại đệ tử của Thế Tôn xuất thân vốn là học giả của Ba-la-môn, hoặc bác học ở đời, nên khi được Thế Tôn tế độ thì sẽ dễ dàng có đầy đủ Ngũ minh. Nhờ đó mà các Tôn giả này đã đóng góp rất nhiều và hữu hiệu trong việc hoằng đạo, điển hình là hai Tôn giả Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên. Ở Việt Nam, các Thiền sư xuất thân từ các nhà Nho lỗi lạc cũng đã đóng góp rất nhiều trong việc chấn hưng Phật giáo như Pháp sư Huyền Quang và nhiều Thiền sư khác đời Lý, Trần...

Tại đây, chúng ta hãy nghe Thế Tôn dạy như thế nào là một vị trưởng lão được chư Tăng ái mộ, ưa thích, tôn trọng, noi gương.

"Đạt được nghĩa vô ngại pháp, pháp vô ngại giải, từ vô ngại giải, đối với các sự việc, các vị đồng Phạm hạnh cần phải làm, hoặc lớn hoặc nhỏ, vị ấy thiện

xảo, không có biếng nhác, thành tựu trí phương tiện, ở đây vừa đủ để làm, để khiến người làm. (Tăng Chi II-B, 1981, tr.148).

Đạt được nghĩa vô ngại và pháp vô ngại giải là Nội minh; "Từ" vô ngại giải là Thanh minh; biện tài vô ngại giải là Nhân minh; thành tựu trí phương tiện ở trên có thể hàm chứa ý nghĩa Công xảo minh và có lẽ cả Y phương minh.

Thế là, mẫu người tu sĩ có đầy đủ Ngũ minh là mẫu người lý tưởng nhất trong việc truyền bá Phật giáo, thuyết pháp độ sinh và cả về phần tự tu tập.

Phật giáo ngày nay và mai sau không phải băn khoăn đi tìm mẫu người giáo dục để đào tạo Tăng tài nữa, mà chỉ suy nghĩ đến con đường thể hiện, thực hiện đến một mức độ tốt nhất mà thời đại có thể.

Hẳn là sinh hoạt tu và học của tu sĩ Phật giáo không phải là một sinh hoạt khép kín, mà được mở rộng. Các trung tâm Phật giáo phải là các trung tâm văn hóa của đời và đạo, không bao giờ có mặt của bất cứ một ý nghĩa tiêu cực, yếm thế hay mê tín, thần bí nào trong sinh hoạt của đoàn thể chư Tăng cả. Tập thể chư Tăng là một tập thể có sinh hoạt rất nhân bản, lợi tha và đậm sắc màu văn hóa, giáo dục, xã hội và dân tộc. Yếu tố dân tộc và văn hóa dân tộc, theo tinh thần hành động của Tứ nhiếp pháp, hẳn là có mặt trong sinh hoạt của đoàn thể này.

Một nhà giáo dục nhân bản của học đường ngày nay đòi hỏi có đủ khả năng hướng dẫn tâm lý, hướng nghiệp bên cạnh khả năng trao truyền kiến thức chuyên môn (dạy học). Trong phân hướng dẫn tâm lý, các khái đạo viên hay hướng dẫn viên (counsellors) vẫn thường lúng túng trước vấn đề tôn giáo, tín ngưỡng của học viên hay thân chủ. Ở đây, tu sĩ Phật giáo với đầy đủ Ngũ minh, quả thực là một hướng dẫn viên (hay khái đạo viên) lý tưởng, hay tương đối lý tưởng. Với người tu sĩ, thì học viên (hay thân chủ) lại đặt nhiều tin cậy hơn là đối với các người hướng dẫn khác, và dễ dàng phơi bày những chuyện uẩn khúc tâm lý của mình, hầu giúp người hướng dẫn thấy rõ vấn đề để hướng dẫn hữu hiệu.

Thực hiện được vai trò của tu sĩ là nói lên một cách cụ thể rằng đạo Phật không lìa đời, không tách khỏi cuộc đời: đạo và đời là một; đạo vốn là đời được giải thoát khỏi các phiền não. Cứu khổ, giải thoát khổ cùng lúc cho mình và cho đời há không phải là bản nguyện của Thế Tôn ra đời đó sao?

HẾT

