TÌM HIỂU
GIÁO LÝ PHẬT GIÁO
NGUYÊN THỦY

TT Thích Hạnh Bình

Nhà xuất bản Phương Đông 2008

---o0o---

Nguồn

http://www.hoavouu.com

Chuyển sang ebook 19-07-2015

Người thực hiện :

Nguyễn Ngọc Thảo - thao_ksd@yahoo.com.vn

Tuyết Nhung - tuyetnhungbc1617@yahoo.com.vn

Dũng Trần - dungxtr2004@gmail.com

Nam Thiên - namthien@gmail.com

Link Audio Tại Website http://www.phapthihoi.org

Mục Lục

LỜI NÓI ĐẦU
PHẦN 1 - QUAN ĐIỂM TU TẬP TRONG PHẬT GIÁO NGUYÊN THỦY
I. DẪN LUẬN
II. ĐỨC PHẬT CHỈ LÀ VỊ ĐẠO SƯ
III. NIỀM TIN VÀ SỰ HIỂU BIẾT
IV. Ý NGHĨA SỰ "THẤY" VÀ "BIẾT"
V. NGUỒN GỐC KHỔ ĐAU CỦA CON NGƯỜI
VI. Ý NGHĨA CHỮ TU TẬP
VII. BẢY PHƯƠNG PHÁP ĐOẠN TRỪ PHIỀN NÃO
VIII. KẾT LUẬN
PHẦN 2 - QUAN ĐIỂM NGHIỆP TRONG PHẬT GIÁO NGUYÊN THỦY

I. DẪN LUẬN
II. TINH THẦN VÀ MỤC ĐÍCH GIÁO DỤC CỦA ĐỨC PHẬT
III. THẾ NÀO LÀ NGHIỆP ?
IV. KẾT LUẬN
PHẦN 3 - PHƯƠNG PHÁP TU TẬP TRONG A TỲ ĐẠT MA
I. DẪN LUẬN
II. TỪ A HÀM PHÁT TRIỂN THÀNH A TỲ ĐẠT MA
III. Ý NGHĨA CỦA VIỆC TU TẬP
IV. GIÁC NGỘ GIẢI THOÁT LÀ MỤC ĐÍCH CỦA NGƯỜI XUẤT GIA
V. NGUYÊN TẮC THỌ DỤNG PHẨM VẬT CÚNG DƯỜNG
VI. TU TẬP - QUÁN TỨ NIỆM XỨ
VII. KẾT LUẬN
SÁCH THAM KHẢO

---o0o---

LỜI NÓI ĐẦU

***M**ặc dù thời gian học tập và giảng dạy tại Đài Loan của tôi rất bận rộn, nhưng tôi cũng dành một ít thời gian dịch và viết một số bài viết thuần túy nghiên cứu Phật học, với nhã ý giới thiệu đến giới Phật tử người Việt một số tư liệu mới và cần thiết trong việc tìm hiểu đạo Phật.*

Trong thời gian tôi giảng dạy Phật học ở Đài Loan, cũng như một vài lớp Phật học dành cho người Việt, tôi có một cảm nhận chung rằng, hầu như tất cả học viên chỉ biết Phật học qua tư tưởng Phật giáo Đại thừa. Đối với hệ tư tưởng Phật giáo Nguyên thủy và Bộ phái dường như rất mới lạ. Trong suốt quá trình học Phật cho tôi một kinh nghiệm nho nhỏ rằng, nếu chúng ta không nắm được tư tưởng Phật học Nguyên thủy (Kinh A hàm hay Nikàya) thì rất khó hiểu được tư tưởng Phật giáo Bộ phái; và cũng thế, nếu như chúng ta không nắm vững những vấn đề thảo luận cốt lõi trong A-tỳ-đàm thì tư tưởng Phật giáo Đại thừa rất khó hiểu được một cách có hệ thống. Đây là lý do tại sao tôi giới thiệu đến quí độc giả tư tưởng Kinh A-hàm và Nikàya, là hai nguồn tư liệu có thể nói được xuất hiện sớm nhất và quan trọng nhất trong Phật giáo.

Tác phẩm **Tìm hiểu đạo Phật Nguyên thủy** *bao gồm những bài viết và dịch của tôi trong thời gian gần đây. Trong đó, bài viết của tôi thảo luận hai chuyên đề:* "Quan điểm tu tập trong Phật giáo Nguyên thủy" *và* "Quan điểm Nghiệp trong Phật giáo Nguyên thủy". *Với nội dung trình bày những vấn đề như:* Tu tập, niềm tin, trí tuệ, phiền não, nghiệp và nhân quả... *Đây là những*

vấn đề cơ bản mà người Phật tử cần nắm bắt, cũng là những vấn đề mà Phật tử thường hỏi đi hỏi lại. Phương pháp trình bày và cách lý giải trong tác phẩm này, tôi hoàn toàn dựa vào kinh điển, nếu độc giả có điểm nào hoài nghi có thể tra cứu trong kinh điển đã được trích dẫn.

Phần còn lại, là hai bài viết của Hòa thượng Ấn Thuận do tôi chuyển dịch sang Việt ngữ với tựa đề: "Lập trường và phương pháp nghiên cứu Phật học"*, với nội dung Hòa thượng nói lên kinh nghiệm và quan điểm của mình trong quá trình nghiên cứu tìm hiểu đạo Phật, trong đó cho chúng ta những kinh nghiệm đáng quí trong việc học Phật. Và bài thứ hai với tựa đề:* "Vị trí thánh điển Hoa văn đối với Phật giáo trên thế giới"*. Bài này Hòa thượng nói lên tầm quan trọng nguồn tư liệu bằng chữ Hán trong công tác tìm hiểu và nghiên cứu lịch sử tư tưởng Phật giáo Ấn Độ. Trong đó tác giả làm một công tác so sánh giữa nguồn tư liệu Pàli văn và Tạng văn rất có giá trị. Qua hai bài viết này, không nhiều thì ít gợi ý cho độc giả một cái nhìn mới về đạo Phật. Tôi tin rằng nó giúp cho quí vị rất nhiều trong việc tìm hiểu Phật học, cũng là câu trả lời thích đáng mà chúng ta băn khoăn do dự từ trước đến nay. Lý do mà tôi đưa hai bài viết vào tác phẩm này với nhã ý gợi ý người đọc có thêm kiến thức khái quát về những nguồn tư liệu Phật giáo khác nhau, trong đó nguồn tư liệu Hán tạng phong phú hơn cả. Đồng thời, cho chúng ta biết về tình trạng Phật giáo Trung Quốc trong thời của Hòa thượng. Trước tình trạng đó, Hoà thượng đã nỗ lực làm gì để cống hiến cho Phật pháp.*

Hòa thượng Ấn Thuận không những chỉ là bậc cao tăng ở Taiwan, mà còn là một học giả nổi tiếng chuyên nghiên cứu Phật học. Ngài đã trước tác trên dưới 40 tác phẩm thuần về Phật học. Sách của ngài được giới học giả đánh giá cao, và được liệt kê vào sách tham khảo cho ngành nghiên cứu Phật học của các trường đại học ở đây.

Có thể nói, đây là tác phẩm đầu tay bằng tiếng Việt của tôi, nói lên tinh thần học tập và nhiệt tâm nghiên cứu Phật học của tác giả trong thời gian qua. Tôi xem đây như là món quà tinh thần của mình gởi đến tất cả Phật tử và độc giả. Rất mong góp một phần rất nhỏ và có ích lợi trong việc tìm hiểu Phật pháp của độc giả.

Nơi đây, tôi rất mong đón nhận lời chỉ giáo của tất cả thiện hữu tri thức.

Tác giả kính đề

---o0o---

PHẦN 1 - QUAN ĐIỂM TU TẬP TRONG PHẬT GIÁO NGUYÊN THỦY

I. DẪN LUẬN

Mục đích giáo dục của đức Phật là làm thế nào để đoạn trừ, hay tối thiểu làm giảm bớt những khổ đau của con người, đưa con người đến một đời sống an lạc và hạnh phúc[1] đạo Phật gọi đó là giải thoát giác ngộ. Từ mục đích cao cả này, sau khi đức Phật thành đạo dưới cội cây Bồ đề, ngài đã đem toàn bộ thời gian còn lại (45 hay 49 năm) của đời ngài, vì chúng sinh nói pháp, tất cả những lời giảng dạy đó không ngoài nội dung chứng ngộ của đức Phật. Nhưng trên thực tế, căn cơ và trình độ của mọi người trong xã hội không đồng, người thông minh, kẻ ám độn, không thể dùng một pháp nói cho mọi người cùng nghe cùng hiểu, do đó lời ngài giảng dạy cũng mang ý nghĩa cao thấp khác nhau[2], nhưng cho dù như thế nào đi nữa, mục đích cuối cùng vẫn là hướng dẫn mọi người đến giác ngộ. Đó là lập trường và phương pháp giáo dục của đức Phật.

Sau khi đức Phật nhập diệt vào khoảng hơn 100 năm[3] nội bộ Tăng đoàn Phật giáo phát sinh sự bất đồng ý kiến. Sinh hoạt của Tăng đoàn y cứ vào giới luật. Không đồng về giới luật, hoặc giả không đồng về học thuyết là lý do dẫn đến sự phân chia. Do giới luật không đồng mà hình thành học thuyết, hoặc do học thuyết không đồng mà hình thành giới luật, hai trường hợp này đều có khả năng xảy ra[4]. Nguyên nhân đưa đến sự bất đồng ý kiến này, chúng ta cần tìm hiểu đến yếu tố khu vực hoạt động của Phật giáo. Khi đức Phật còn tại thế, khu vực mà đức Phật và Tăng đoàn hoạt động chỉ giới hạn ở lưu vực sông Hằng, vả lại đời sống của Tăng đoàn chủ yếu sống trong rừng núi, lấy việc khất thực làm phương tiện nuôi thân mạng, lấy 3 y để che thân và cái tọa cụ[5] để ngủ nghỉ. Nhưng sau khi đức Phật nhập diệt, sinh hoạt của Tăng đoàn không còn nếp sống đơn giản như thế, nhất là đến thời Vua A Dục (Asoka), Phật giáo đã được nhà vua truyền bá khắp Ấn Độ, chùa tháp xuất hiện, đời sống Tăng đoàn có cuộc sống định cư, không còn sống trong rừng núi. Sự mở rộng địa bàn hoạt động của Phật giáo thật khó bảo tồn tư tưởng trong sáng của đức Phật; tinh thần hoà nhập để hoằng dương Phật pháp chắc chắn không thể không chịu ảnh hưởng kinh tế, chính trị, tư tưởng, văn hóa, tín ngưỡng... của từng địa phương khác nhau. Đó là nguyên nhân dẫn đến bất đồng ý kiến về giới luật. Kết quả của sự bất hoà này dẫn đến tự thân nội bộ Phật giáo phân thành hai phái lớn là Thượng tọa bộ và Đại

chúng bộ. Từ hai phái chính nàydần dần hình thành tối thiểu là 18 hoặc 20 bộ phái[6]. Đây được gọi là thời kỳ Bộ phái Phật giáo, rất tiếc khá nhiều nguồn tư liệu của thời đại này bị thất truyền, hiện nay chỉ còn 7 bộ luận của của bộ phái Đồng Diệp được lưu trữ trong kinh tạng Nam truyền Pàli, và 7 bộ luận và bộ luận Đại Tỳ-bà-sa của bộ phái Thuyết Nhất thiết hữu (Sàrvastvadin) bằng dịch bản Hán trong bộ Đại chánh tân tu Đại tạng kinh. Ngoài hai nguồn tư liệu của hai bộ phái này, các Kinh, Luận của các bộ phái khác hầu như thất truyền, chỉ được lưu trữ một số ít trong Hán tạng.

Qua hai nguồn tư liệu này, nhất là 7 bộ luận của phái Hữu bộ, có thể đại diện cho tư tưởng của thời kỳ Bộ phái Phật giáo, đã hưng thịnh một thời. Đồng thời, nó là cứ điểm để phát sinh và hình thành tư tưởng Phật giáo Đại thừa. Theo các nhà học giả nghiên cứu cho rằng, sau khi đức Phật nhập diệt vào khoảng 500 năm, Phật giáo Ấn Độ đã chuyển sang một giai đoạn mới, tư tưởng bộ phái Phật giáo dần dần suy yếu, tư tưởng Đại thừa - Bát nhã hưng khởi. Đây được gọi là thời kỳ Phật giáo Đại thừa. Những Thánh điển đại diện cho thời kỳ này có thể nói như là Kinh Bát Nhã, Pháp Hoa, Hoa Nghiêm, Duy Ma, Bảo Tích... Qua đó chúng ta thấy, tư tưởng và lập trường của những bộ phái khác nhau, hẳn nhiên dẫn đến pháp môn tu tập của từng bộ phái cũng không giống nhau. Điều đó không có nghĩa pháp môn này đúng, pháp môn khác sai, nó chỉ mang ý nghĩa phương tiện, dẫn dắt mọi chúng sinh cùng đến thế giới giác ngộ, như nước trăm sông đều chảy về biển cả.

Bài viết này, người viết không có tham vọng trình bày tất cả những phương pháp tu tập của từng tông phái trong đạo Phật, chỉ giới thiệu một phương pháp tu tập trong Phật giáo Nguyên thủy, với nội dung và ý nghĩa giải thích mối quan hệ giữa vật lý và tâm lý và bằng cách nào để hiểu được và đoạn trừ những khổ đau trong đời sống thường ngày của chúng ta. Nguồn tư liệu mà người viết sử dụng ở đây chính là kinh A hàm và Nikàya, cụ thể là kinh *"Tất Cả Lậu Hoặc"*[7] (Sabbasavasuttam) số 2, trong kinh Trung Bộ (Majjhima Nikàya), bản dịch Việt ngữ của HT. Thích Minh Châu, do Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam ấn hành. Tương đồng với kinh này theo nguồn tư liệu của Bắc truyền là kinh *"Lậu Tận"*[8] thuộc kinh Trung A Hàm do Viện Cao đẳng Phật học Hải Đức Nha Trang dịch, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam ấn hành năm 1992. Ngoài 2 bản kinh này, người viết sẽ trích dẫn một số kinh khác có liên quan đến đề tài thảo luận, với mục đích mong làm sáng tỏ vấn đề được trình bày.

Nội dung chính của hai bản kinh này, đức Phật đứng trên lập trường "Con người giác ngộ" và đối tượng cụ thể mà ngài nói chuyện cũng chính là "Con người", do vậy, những điều mà ngài trình bày là những vấn đề thuộc về "đời sống của con người". Những vấn đề đó rất thực tế, có mối quan hệ mật thiết đến sự giải phóng những khổ đau của con người. Ngài căn cứ vào những hoạt động của tâm lý và vật lý của con người, phân tích nguồn gốc khổ đau của con người. Kết quả sự phân tích ngài liệt kê gồm 7 nguyên nhân, đại khái chia thành hai phương diện vật chất và tinh thần. Những yếu tố khổ đau nào thuộc về vật chất, muốn giải quyết nó, phải do vật chất mới đoạn trừ, như nhu cầu sống của con người cần có cơm ăn, áo mặc, nhà cửa, thuốc men... Sự thiếu thốn của những thứ này, là yếu tố phát sinh trạng thái đau khổ xuất phát từ sự thiếu thốn vật chất, những loại khổ đau này con người không thể lấy tinh thần để giải quyết, như bụng đói, ăn cơm là no ngay; bụng đói không thể nghĩ "biết đủ" mà bụng no được. Đó là lý do tại sao đức Phật trình bày, con người muốn đoạn trừ những loại khổ đau này, cần phải giải quyết chúng bằng vật chất, không phải là tinh thần, tất nhiên là với tinh thần biết đủ; ngược lại, những trạng thái khổ đau thuộc về tinh thần, tức là thiếu sự hiểu biết. Trong trường hợp này, đức Phật dạy, con người muốn loại trừ những trạng thái khổ đau này, phải do sự hiểu biết mới có thể đoạn trừ, ví như việc thi cử của học sinh, thí sinh phải chuẩn bị đầy đủ kiến thức môn mà mình thi, thì nỗi khổ về thi sẽ không xuất hiện, những nỗi khổ về thi cử không thể lấy vật chất giải quyết được. Đây là quan điểm tu tập trong Phật giáo Nguyên thủy. Quan điểm này có giúp ích được gì cho đời sống hằng ngày của chúng ta hay không, tất cả đều tùy thuộc vào sự hiểu biết và sự nhận định của từng người. Trước khi giới thiệu về bài kinh này, chúng ta cần tìm hiểu quan điểm của đức Phật đối với việc tu tập như thế nào.

---o0o---

II. ĐỨC PHẬT CHỈ LÀ VỊ ĐẠO SƯ

Cho đến nay, đạo Phật được mọi người biết đến dưới hình thức là một "tôn giáo". Trên thực tế, từ tôn giáo hàm chứa ý nghĩa "thần bí", tức thừa nhận và đề cao quyền năng của đấng giáo chủ. Nhìn từ góc độ này, đạo Phật không phải là một tôn giáo, vì đức Phật phủ nhận oai quyền tối thượng của đấng sáng tạo tôn giáo hay bất cứ đấng thần linh nào khác, cho dù vị đó được mệnh danh là *Phật* hay *Thượng đế*, và ngay cả chính ngài. Chúng ta có thể nói đạo Phật là một tôn giáo có hệ thống giáo dục trong sáng, với phương châm tạo điều kiện giúp đỡ cho con người tự mình thấy được chân

lý, để đạt đến đời sống bình an và hạnh phúc ngay trong đời này và cả mai sau. Đức Phật là người sáng lập đạo Phật, nhưng ngài tự phủ nhận phương diện thần quyền của chính mình. Việc dẫn dắt chúng sanh vào con đường giải thoát giác ngộ, Ngài đã tự ví mình như một vị *Đạo sư*[9],là người đưa lối chỉ đường, để chúng sanh nương vào đó đến bờ giác ngộ, không phải là người có đầy đủ quyền năng ban phước giáng họa cho bất cứ ai. Cũng tương tự với ý nghĩa này, trong một bài kinh khác, đức Phật đã tự ví mình như là một vị *Lương y*[10]. Thế nào gọi là một vị lương y? Đức Phật mô tả 4 đặc tánh của một vị lương y như sau:

1- *Xác định có bịnh*

2- *Biết rõ nguyên nhân của bịnh*

3- *Biết cách chữa trị căn bịnh*

4- *Trị xong không còn tái diễn*.

Đây là 4 đặc tánh của một vị lương y, hay nói cách khác, đây là bổn phận trách nhiệm của vị bác sĩ. Thế nhưng, có một điều chúng ta cần hiểu rằng, bác sĩcó tài giỏi như thế nào đi nữa, chẩn đoán chính xác như thế nào đi nữa, nhưng bịnh nhân không muốn chữa trị, hoặc không làm theo lời khuyên của bác sĩ, thì vị bác sĩ cũng đành bó tay trước căn bịnh. Cũng vậy, đức Phật tự ví mình như vị lương y, mang một ý nghĩa như thế, ngài xác định vai trò và trách nhiệm của ngài trong việc cứu độ chúng sanh ra khỏi biển khổ của sanh tử, với tư cách chỉ là vị 'Đạo sư' hay 'Lương y' mà thôi; ngài phủ nhận thái độ nương cậy thần quyền của chúng sanh, để mọi người tự quyết định cuộc sống sướng hay khổ của chính mình. Bổn phận và trách nhiệm của đức Phật chỉ cho mọi người biết rõ cuộc sống vốn là khổ đau, nguyên nhân mang lại sự khổ; đồng thời ngài cũng chỉ cho chúng ta biết rằng, ngoài cuộc sống khổ đó có một cuộc sống an lạc và hạnh phúc, và con đường đưa đến cảnh giới an lạc và hạnh phúc này, đó là bổn phận và trách nhiệm của ngài. Còn bổn phận và trách nhiệm của chúng sanh là gì? Là việc *học pháp* và *hành pháp*. Có nghĩa là chúng sinh muốn đoạn trừ những khổ đau ấy, để sống một cuộc sống an lạc và hạnh phúc, phải biết rõ giáo lý của ngài, tự mình thực hành đúng theo phương pháp mà đức Phật giảng dạy, để tự mình đoạn trừ những phiền não trong tâm của mình, không phải chúng ta ngồi đó chờ đợi, hoặc cầu xin ngài ban bố cho một phép lạ, đoạn trừ những khổ đau phiền não của chúng sanh. Đó là lý do tại sao đức Phật dạy:

"*Này A nan ! Hãy tự mình làm hòn đảo cho chính mình, và tự nương tựa chính mình. Hãy lấy pháp*[11] *làm hòn đảo, làm nơi nương tựa, đừng lấy nơi nào khác làm nơi nương tựa, làm hòn đảo, đừng nương tựa nơi nào khác"*[12] .

Lời dạy này, cho chúng ta một ý nghĩa rất rõ ràng về vai trò của đức Phật trong việc hoá độ chúng sanh. Đức Phật chỉ là người chỉ cho chúng ta con đường đi đến giác ngộ, là người đưa ra nguyên tắc sống để mọi người nương vào đó tu tập đạt được hạnh phúc và an lạc, đó là vai trò và trách nhiệm của đức Phật. Việc chúng ta có thành đạt sự giải thoát này hay không, đều tùy thuộc vào sự nỗ lực học pháp và hành pháp của mỗi cá nhân, mỗi chúng sanh. Thực hành hay không thực hành giáo pháp của Phật là bổn phận và trách nhiệm của mỗi người, không phải là trách nhiệm của Phật. Đây là tinh thần tự do và bình đẳng trong đạo Phật, là điểm đặc trưng của đạo Phật Nguyên thủy, nó không những chỉ đề cao bổn phận và trách nhiệm của từng cá nhân mà còn nói lên tinh thần tựï do tư tưởng, tôn trọng quyền tự do chọn lựa của mỗi người, đức Phật không bao giờ bắt buộc bất cứ ai phải tin theo, làm theo những điều ngài dạy[13] [13]. Do vậy, vấn đề giải thoát và giác ngộ thuộc về bổn phận cá nhân của mỗi chúng sinh, không phải là trách nhiệm của đức Phật. Đó là tinh thần tự do của đạo Phật được thế giới ngày nay đề cao và tôn trọng.

Qua đoạn kinh này, nó gợi ý cho chúng ta một ý nghĩa thật sâu sắc, vị trí của đức Phật chỉ là một vị *Đạo sư* hay là một vị *Lương y*. Trách nhiệm của bậc Đạo sư chỉ cho chúng ta con đường nào là con đường đi đến giải thoát và con đường nào là con đường dẫn đến khổ đau; trách nhiệm của một vị lương y là chẩn đoán đúng căn bịnh và chỉ cho phương thuốc để chữa lành căn bịnh, những công việc đó đức Phật đã hoàn thành trách nhiệm của mình. Vấn đề còn lại là do chúng ta, có nghĩa là nếu chúng ta tự cho rằng mình là kẻ lạc lối, thì chính bản thân mình phải y theo lời chỉ dẫn của bậc Đạo sư để thoát khỏi con đường nguy hiểm đó; nếu chúng ta cho rằng mình là kẻ đang có bịnh, thì việc cần phải làm của chúng ta là y theo lời chỉ dẫn của vị lương y để trị lành căn bịnh của chính mình. Lời chỉ dẫn của vị đạo sư hay vị lương y, biểu dụ cho lời giảng dạy của đức Phật, chúng ta muốn biết đức Phật đã chỉ dạy những gì, chúng ta cần phải học Phật pháp, chứ không phải dừng lại ở niềm tin mù quáng.

---o0o---

III. NIỀM TIN VÀ SỰ HIỂU BIẾT

Trong hầu hết các kinh điển của kinh A Hàm hay Nikàya, đức Phật luôn luôn nhấn mạnh vai trò trí tuệ trong trong việc đoạn trừ khổ đau của con người, nó như thanh bảo kiếm của kẻ kiếm sĩ, sẵn sàng hạ sát tất cả địch thủ; thiếu nó như người nông phu thiếu dụng cụ, phương tiện kỹ thuật làm nông, thửa ruộng dù có phì nhiêu bao nhiêu, lúa gạo hay hoa màu không thể có được năng suất tốt. Cũng vậy, người xuất gia muốn đoạn trừ phiền não, thiếu vai trò trí tuệ, vô minh không lấy gì để đoạn trừ, giác ngộ khó mà thành đạt. Có thể nói vai trò trí tuệ chiếm một vị trí quan trọng trọng trong sự nghiệp tu tập và độ sinh. Do vậy, lời giáo huấn đầu tiên trong kinh *"Tất Cả Lậu Hoặc"* này, đức Phật dạy:

"Này các Tỷ-kheo ! Ta giảng sự diệt tận các lậu hoặc cho người biết cho người thấy, không phải cho người không biết, cho người không thấy."[14]

Ở đây, khái niệm **biết**và **thấy**chỉ cho sự hiểu biết của con người, có nghĩa là phải biết phân biệt và thấy rõ việc làm đúng và sai, thiện hay bất thiện. Việc làm đúng và thiện đức Phật khuyên Tỷ-kheo nên phát triển và tu tập, việc làm nào không đúng thuộc pháp bất thiện, đức Phật khuyên cần phải từ bỏ. Việc làm đúng là việc làm phù hợp với chân lý, là nguyên tắc sống của con người. Ví như nhu cầu sống của con người cần phải có 4 loại thức ăn[15] để nuôi dưỡng và duy trì sự sống. Trong đó, *đoàn thực* là những loại thức ăn hay uống để nuôi dưỡng cơ thể, cần phải có không thể thiếu, khi còn mang xác thân ngũ uẩn này. Nếu như con người thiếu thốn những loại vật chất này, tự nhiên xuất hiện những khổ đau. Thế thì chúng ta không thể nói bụng đói khát nước, niệm Phật sẽ hết đói và khát, vì đói khát là nỗi khổ đau xuất phát từ sự túng thiếu về vật chất, muốn chấm dứt nỗi khổ này, phải có cơm ăn nước uống mới hết khổ. Thế nhưng, có một số tôn giáo chủ trương, con người muốn chấm dứt khổ đau, cần phải thực hành "khổ hạnh", là sự hành hạ thân xác, trong đó có cả hình thức nhịn ăn uống, cụ thể là giáo phái Kỳ-na giáo. Ngay cả trong đạo Phật cũng có một số người cường điệu hóa việc tu tập khổ hạnh. Kinh nghiệm của đức Phật cho thấy, tu tập khổ hạnh và lối sống hưởng lạc đều không có ích lợi gì cho sự phát triển tâm linh, thành đạt giải thoát giác ngộ. Dựa vào những kinh nghiệm thực tế cho thấy, một thân thể mập phì hay một cơ thể ốm yếu không thể có tinh thần minh mẫn. Do vậy, đạo Phật chủ trương một lối sống với tinh thần "thiểu dục tri túc", là cách sống ưu tú nhất cho đời sống Phạm hạnh. Như vậy, sự hiểu biết (trí tuệ) chính là vai trò quyết định cho sự giải thoát khổ đau của con người

Một điểm nữa cần phải làm sáng tỏ ở đây là khái niệm "thiện" và "bất thiện". Thế nào gọi là "thiện" và "bất thiện"? Theo kinh điển của Nikàya, khái niệm này được đức Phật định nghĩa như sau:

"*Những việc nào làm lợi mình lợi người, lợi cho cả hai là việc làm thiện; những việc làm nào không làm lợi cho mình, không làm lợi cho người, không làm lợi cho cả hai là việc làm bất thiện*"[16].

Ở đây, khái niệm "lợi" mang ý nghĩa chỉ cho sự lợi ích về mặt tâm linh, lợi ích cho sự giác ngộ chân lý, nó không mang ý nghĩa lợi ích về vật chất, vì đức Phật cho rằng, nguồn gốc sâu xa khổ đau của con người là vô minh hay vô tri[17]. Ý nghĩa vô minh này, được đức Phật mô tả bằng một từ chuyên môn là "căn bản phiền não", tức là lòng tham lam, sân hận và ngu si. Chúng là ba động cơ, là nguyên nhân để cho tất cả phiền não xuất hiện, cho nên chúng được gọi là "căn bản". Nhưng xét cho cùng, 3 căn bản phiền não này, vô minh là quan trọng hơn cả, là gốc của tham và sân, vì động cơ thúc đẩy lòng tham lam và sân hận chính là vô minh, nếu trí tuệ được thắp sáng thì lòng tham lam và sân hận không thể thể hiện ra bên ngoài. Như vậy, tham và sân là cái được biểu hiện bên ngoài của vô minh, là cái bóng của vô minh hay nói cách khác, vô minh là cái chỉ đạo cho tham và sân thực hiện, diệt trừ vô minh cũng chính là diệt trừ tham và sân. Như vậy, diệt trừ khổ đau, nếu chỉ diệt trừ tham và sân mà không chú ý diệt trừ vô minh, việc làm ấy đồng nghĩa: "Nhổ cỏ không nhổ tận gốc". Cách làm như vậy, trên mặt hình thức dường như cỏ đã được nhổ sạch, nhưng trên thực tế gốc của cỏ vẫn chưa nhổ, chắc chắn nó sẽ mọc lại sau đó.

Cũng vậy, trong lúc chúng ta đến chùa tu tập, học hỏi Phật Pháp, lòng tham và sân không có cơ hội thể hiện. Nhưng thời gian tu tập qua đi, chúng ta về nhà sinh hoạt, tiếp cận với thực tế cuộc sống, tham và sân liền trở lại, nguyên nhân của sự xuất hiện lòng tham và sân này chính là sự thiếu vắng vai trò trí tuệ. Do vậy, diệt trừ 3 căn bản phiền não hay còn gọi là 3 độc, chính là diệt trừ sự "ngu si" hay "vô minh". Khi vô minh bị tiêu diệt, trí tuệ lập tức xuất hiện, lòng tham lam và sân hận do vậy cũng được đoạn trừ. Như khi ánh đèn thắp sáng, tất cả bóng tối đều phải biến mất.

Một điểm khác, chúng ta cần tìm hiểu ở đây là mối quan hệ giữa *niềm tin* và sự *hiểu biết* đã được đức Phật đề cập trong kinh điển Phật giáo, chúng quan hệ với nhau như thế nào. Đứng về mặt khái niệm của từ mà xét, chúng ta thấy *niềm tin* và sự *hiểu biết* là hai khái niệm mang ý nghĩa hoàn toàn khác nhau, nếu không muốn nói chúng mâu thuẫn lẫn nhau. Xét cho cùng,

niềm tin hay đức tin hàm chứa ý nghĩa mù mờ về đối tượng mà chúng ta đặt niềm tin, vì bản chất của niềm tin xuất phát từ *tình cảm* của con người, không phải lý trí, trong khi đó sự hiểu biết xuất phát từ *lý trí,* không phải tình cảm. Ở đây, chúng ta có thể vay mượn ví dụ của Walpola Rahula[18] để làm sáng tỏ về hai khái niệm này, "*Tôi tin rằng trong tay bạn có viên ngọc*" không đồng nghĩa với câu "*Tôi thấy và biết trong tay bạn có viên ngọc*". Câu đầu mang ý nghĩa không rõ ràng, không xác định được đối tượng, cần phải dựa vào "niềm tin" hay sự "phán đoán" để biểu lộ thái độ của mình, thế nhưng ở câu hai không thể dựa vào niềm tin mà hoàn toàn sự "thấy" và "biết", đòi hỏi sự xác định vấn đề một cách rõ ràng. Từ ý nghĩa của hai từ ngữ khác nhau như vậy, chúng ta có thể đi đến xác định "niềm tin" thuộc tình cảm, "hiểu biết" thuộc lãnh vực "lý trí", hai khái niệm mang ý nghĩa tương phản lẫn nhau. Thế thì, tại sao đức Phật lại khuyên chúng ta nên tin Phật, tin Pháp, tin Tăng và tin Giới[19], đồng thời trong kinh "Tất Cả Lậu Hoặc"[20], đức Phật lại nói: "*Giáo pháp của Phật dành cho người thấy và biết, không phải cho người không thấy không biết*". Để lý giải vấn đề này, chúng ta cần phải tìm hiểu đến hai lãnh vực: Thứ nhất là đối tượng mà đức Phật giảng dạy; thứ hai là đức Phật đề cập đến niềm tin là đề cập đến tiến trình của một người phàm phu đến giác ngộ. Đối tượng mà đức Phật đề cập và nhấn mạnh "niềm tin" thường là những người cư sĩ tại gia, hay những vị tân Tỷ-kheo mới vừa xuất gia học Phật, chưa thông hiểu được giáo pháp của Ngài, cần có niềm tin để làm nền tảng cho việc học tập và thực hành Phật pháp, nếu không có niềm tin này các công đức không từ đâu mà có được (Tín là mẹ đẻ của các công đức). Ví như, người học cần tin tưởng vào khả năng và sự hiểu biết của người thầy, sau đó nỗ lực học tập kiến thức chuyên môn từ nơi lòng tin mà có. Nếu như cứ hoài nghi về khả năng của người thầy, dẫn đến thái độ không chịu học tập, do vậy kiến thức chuyên môn mà người ấy muốn học không từ đâu mà có. Thứ hai là, khi đức Phật đề cập "niềm tin" bao giờ Ngài cũng đề cập đến tiến trình tu tập là: 1- Tín, 2- Tấn, 3- Niệm, 4- Định và 5- Tuệ, là một quá trình phát triển tâm linh của đạo Phật. Nói một cách khác, nó là quá trình tu tập của hành giả, từ con người phàm phu đầy rẫy vô minh phiền não dẫn đến giải thoát giác ngộ. Chúng ta thấy tiến trình này, "tín" là giai đoạn đầu tiên và "tuệ" là giai đoạn cuối cùng, từ *tín* đến *tuệ* còn phải trải qua 3 giai đoạn *tấn*, *niệm* và *định* theo trật tự của nó. Tại sao phải xắp xếp theo một trật tự như vậy? Sự xắp xếp này mang ý nghĩa rất đặc biệt, căn cứ theo quá trình từ thấp đến cao, từ cạn đến sâu, vì niềm tin (ở đây chỉ cho sự tin Phật pháp) là điều kiện cơ bản để thúc đẩy sự "tinh tấn", nếu không có niềm tin, thật khó cho một người sơ cơ, không hiểu Phật pháp, nỗ lực tu học. *Tinh tấn* là sự nỗ lực tu học Phật pháp, là điều kiện để cho thân không chạy theo ngoại trần, là những đối tượng

không làm ích lợi cho sự giác ngộ giải thoát, và tâm luôn luôn nhớ nghĩ (niệm) đến Phật pháp. *Niệm* là tâm luôn luôn nghĩ nhớ đến Phật pháp, là điều kiện cơ bản để cho tâm được định tĩnh thâu nhiếp tâm tư lại một đối tượng, tức thiền định. *Định* là tập trung tư tưởng vào một đối tượng, đem hết tâm ý quán chiếu một vấn đề nào đó, là nền tảng cho trí tuệ phát sinh, vì đức Phật cho rằng một trong những nguyên nhân đưa đến sự khổ đau cho con người là tâm tán loạn, nghĩ một việc chưa xong, không thấu đáo lại suy nghĩ sang chuyện khác, việc gì suy nghĩ không chín chắn mà hành động là nguyên nhân dẫn đến khổ đau. *Tuệ* là sự thấy và biết đúng như sự thật, chúng ta có thể lấy ánh sáng để dụ cho trí tuệ, cái gì được thấy và biết rõ ràng thì cái ấy không mang lại khổ đau cho con người. Như vậy, tiến trình giác ngộ của người phàm phu không thể thiếu giai đoạn ban đầu là "niềm tin", không có niềm tin, sự tinh tấn, niệm, định và tuệ không có cơ sở để xuất hiện. Nhưng ở đây, chúng ta cần hiểu rằng, mục đích của niềm tin là để dẫn đến *tấn, niệm, định* và cuối cùng là *tuệ*, không thể dừng lại ở niềm tin, giới thiệu niềm tin ngoài tiến trình này. Do vậy, chúng ta không thể nói mục đích giáo dục của đức Phật khuyên con người đến đạo Phật là để tin, mà phải nói rằng, mục đích của con người đến với Ngài là để tìm cầu sự giải thoát và giác ngộ, vì theo đức Phật, giải thoát và giác ngộ chỉ đến với chúng ta khi nào chúng ta có trí tuệ[21]. Do đó, khi chúng ta đề cập đến vai trò chữ "tín" trong đạo Phật, không thể tách rời tiến trình này mà giải thích, đơn độc giải thích chữ "tín", nó sẽ đồng nghĩa với ý nghĩa đức tin của các tôn giáo khác.

Như vậy, mối quan hệ giữa "niềm tin" và sự "hiểu biết" trong đạo Phật có mối quan hệ chặt chẽ, nó cho chúng ta ý nghĩa thật rõ ràng, không có niềm tin trí tuệ không thể dựa vào đâu mà hình thành, ngược lại, niềm tin mà tách rời trí tuệ, niềm tin ấy trở thành mê tín, không đúng nghĩa chữ tin trong đạo Phật, vì niềm tin ấy không giải quyết được vấn đề sanh tử luân hồi của chúng sinh, nó không thể giúp cho con người thành đạt giải thoát giác ngộ.

Tóm lại, trong kinh này, đức Phật nói: *"Ta giảng sự diệt tận các lậu hoặc cho người biết và thấy, không phải cho người không biết, cho người không thấy*", mang ý nghĩa nhấn mạnh vai trò hiểu biết của con người, vì đối tượng mà đức Phật nói kinh này là những vị Tỷ-kheo, là những vị xuất gia đã thấm nhuần Phật pháp, không phải là những vị tại gia cư sĩ, trình độ Phật pháp còn yếu kém, cho nên đức Phật không chú trọng đến niềm tin mà đức Phật đề cao vai trò của sự thấy và biết. Thấy và biết ở đây, mang ý nghĩa thấy được chân lý hay nắm bắt nguyên tắc sống, tức là những lời giáo huấn của đức Phật[22], không còn giới hạn ở niềm tin như người cư sĩ tại gia[23]. Mặt khác, giáo pháp mà đức Phật tuyên thuyết rất sâu xa vi diệu, nó là những

nguyên tắc để sống; con người muốn sống đúng theo nguyên tắc này, điều kiện trước tiên là sự nhận thức đúng về nó, không phải thuộc lãnh vực của niềm tin, như vậy là đòi hỏi sự thấy và biết của con người.

---o0o---

IV. Ý NGHĨA SỰ "THẤY" VÀ "BIẾT"

Ý nghĩa chữ "thấy" và "biết" được đức Phật nói trong kinh này, nó không mang ý nghĩa bình thường mà chúng ta thường dùng hằng ngày. Khái niệm "thấy" và "biết" ở đây tương đồng ý nghĩa của từ "Như thật tuệ tri"[24] được đức Phật thường dùng trong thánh điển Nikàya hay trong A-hàm, có nghĩa là cái thấy và biết đúng như sự thật, không phải là sự tưởng tượng hay sự ảo tưởng của con người. Trong kinh "*Tất Cả Lậu Hoặc"*, được đức Phật giải thích, mô tả về khái niệm này bằng từ "*Như lý tác ý*". Nó hàm chứa ý nghĩa khá sâu sắc, căn cứ vào đạo lý của một sự kiện để nhận thức về nó. Hay nói một cách khác, chúng ta muốn tìm hiểu nghiên cứu một vấn đề gì, những dữ kiện mà chúng ta suy nghĩ cần gắn liền với sự kiện phát sinh và bối cảnh lịch sử của nó, nếu ta tách rời bối cảnh lịch sử của nó mà tìm hiểu là sự hiểu biết thuộc về thiên kiến, không đúng với thực tại. Ví dụ, cùng là một giống ớt, nhưng ta trồng ở vùng đất này thì ớt rất cay, nhưng trồng vùng đất khác thì giống ớt ấy không cay. Một người nghiên cứu nghiêm túc về trường hợp này, cần lưu ý đến tính đặc thù của mỗi vùng đất, khí hậu..., không đơn giản chỉ tìm hiểu giống ớt, vội vã đi đến kết luận, tuyên bố như thế này hay thế kia. Ý nghĩa lời giáo huấn này rất khoa học, phù hợp với phương pháp nghiên cứu khoa học ngày nay. Có thể nói đây là kim chỉ nam cho giới nghiên cứu, nhất là những vị làm công tác nghiên cứu Phật học, cần lưu ý đến quá trình hình thành và phát triển của mọi hiện tượng, cái sau phủ nhận cái trước, cái trước làm tiền đề cho cái sau xuất hiện và cứ thế. Xã hội không ngừng phát triển, nhận thức của con người cũng theo đó đổi thay. Do vậy, tư tưởng triết học không thể đứng yên, nó luôn luôn đổi thay theo quy luật diễn biến của xã hội. Vì thế trên thực tế nghiên cứu cho thấy, sự xuất hiện tư tưởng của đức Phật bắt nguồn từ bối cảnh tư tưởng rối ren, một chế độ không công bằng của xã hội Ấn Độ đương thời mà hình thành. Nói một cách khác, sự bất hợp lý của tư tưởng "Phạm ngã đồng nhất" của Upanisad, một chế độ phân chia đẳng cấp của Bà-la-môn và những chủ trương sa đoạ vô đạo đức của 6 phái ngoại đạo, là cơ sở để hình thành tư tưởng của đức Phật, là yếu tố để hình thành tư tưởng của Phật giáo Nguyên thủy; sau đó phát triển đến Bộ phái Phật giáo, rồi đến giai đoạn Sơ kỳ Đại thừa Phật giáo, giai đoạn Trung kỳ Đại thừa Phật giáo, Hậu kỳ Đại thừa Phật giáo, Mật

giáo[25]... Và cho đến Phật giáo ngày nay cũng có tư tưởng mới so với tư tưởng của những giai đoạn trước. Đó là quá trình hình thành và phát triển của đạo Phật, do vậy người làm công tác nghiên cứu Phật học không thể tách rời bối cảnh lịch sử để phân tách tư tưởng của nó. Nếu không làm như vậy, chúng ta thật khó để lý giải và phân tích những điểm dị đồng trong nguồn tư liệu Phật học và bao giờ cũng thấy sự mâu thuẫn trong nguồn tư liệu Phật giáo.

Một điểm khác nữa, chúng ta cần làm sáng tỏ ở đây là, chức năng của "***như lý tác ý"*** có ích lợi gì cho việc tu tập của chúng ta không? Đức Phật đưa ra phương pháp "như lý tác ý" với mục đích là để đoạn trừ khổ đau và phiền muộn. Có thể nói, nó là vấn đề trọng tâm của việc tu tập, là con đường trực tiếp đoạn tận khổ đau. Như trong kinh "*Tất Cả Lậu Hoặc*"[26], đức Phật giải thích:

"Này các Tỷ-kheo! Do không như lý tác ý, các lậu hoặc chưa sanh được sinh khởi, các lậu hoặc đã sanh được tăng trưởng. Này các Tỷ-kheo! Do như lý tác ý, các lậu hoặc chưa sanh không sanh khởi, các lậu hoặc đã sanh được trừ diệt".

Đoạn kinh trên đây là lời giải thích tóm tắt của đức Phật về chức năng của câu "như lý tác ý". Để làm sáng tỏ vấn đề, chúng ta căn cứ vào đoạn kinh vừa dẫn trên tiến hành phân tích ý nghĩa của nó. Câu: "*Không như lý tác ý"* nói lên thái độ nhận thức của con người, khi đánh giá vấn đề gì, không căn cứ vào bản chất thực tại của nó, mà nhận thức một cách tùy tiện, ảo tưởng, duy ý chí. Nhận thức như vậy là không đúng, hoàn toàn xa rời thực tại, rất chủ quan, là nguyên nhân của khổ đau. Đây là cách nhận thức của người phàm phu, không phải bậc Thánh. Ngược lại, câu "*Như lý tác ý*" là thái độ nhận thức "*như thật như chân*", có nghĩa là con người muốn đánh giá hay nhận thức một vấn đề gì, đều căn cứ vào bản chất của sự vật mà nhận thức, không chủ quan, không thành kiến, thực tại như thế nào thì suy nghĩ và đánh giá như thế ấy. Cách nhận thức như vậy là cách nhận thức của Bậc giác ngộ, nó không mang lại khổ đau. Để hình dung hai ý niệm này, chúng ta có thể vay mượn câu chuyện "sợi dây" để mô tả về hai trường hợp nhận thức này. Vào ban đêm có hai người bộ hành, một người thấy sợi dây lầm tưởng nó là con rắn, do vì lầm tưởng cho nên tâm lý người ấy phát sanh sự sợ hãi; người thứ hai, cũng thấy sợi dây này, nhưng người ấy thấy rõ đây là sợi dây, không phải là con rắn, do vì biết rõ ràng như vậy, nên tâm lý của người đó không sanh khởi sự sợ hãi. Ở đây, cái thấy của người thứ nhất gọi là *không như lý tác y*ù hay *không như thật tuệ tri*; cái thấy của người thứ hai

được gọi là *như lý tác ý* hay *như thật tuệ tri*. Một ví dụ khác. Ví như có hai người ở Sài Gòn muốn làm nghề kinh doanh buôn bán quần áo. Một hôm hai người này đến thành phố Đà Lạt, là nơi có khí hậu lạnh ở Việt Nam, cả hai người thấy ở đây người ta buôn bán quần áo lạnh rất có lời. Với kiến thức như vậy, khi về Sài Gòn, một người bắt chước mở một tiệm buôn bán đồ lạnh. Kết quả việc buôn bán là ế ẩm, thua lỗ, không thành đạt như ý muốn, dẫn đến lo âu buồn khổ trong sự nghiệp kinh doanh của mình. Ngược lại, người thứ hai, dựa vào kiến thức này, quan sát giữa hai thành phố, biết được sự khác nhau về khí hậu của hai nơi, đồng thời cũng biết thị hiếu và nhu cầu con người của từng địa phương cũng khác nhau. Sau khi khảo sát thực tế, người ấy trở về Sài Gòn, chọn một địa điểm hợp lý, mở tiệm bán quần áo thích hợp với khí hậu ở đây, giá cả lại vừa phải... Do vậy, cửa tiệm càng ngày càng phát đạt, người ấy vui vẻ với nghề nghiệp của mình. Qua ví dụ này, chúng ta thấy nỗi khổ đau của người thứ nhất xuất phát từ suy nghĩ chủ quan, ảo tưởng và tùy tiện, không dựa vào thực tế. Cách suy nghĩ này, được đức Phật mô tả trong kinh là "*không như lý tác ý*" hay "*không như thật tuệ tri*", do vậy dẫn đến hành động sai lầm, là nguyên nhân mang lại khổ đau cho người ấy, như trường hợp của Tỷ-kheo Arittha[27] và Diệm-ma-ca[28] là một điển hình cụ thể. Ngược lại, niềm vui vẻ trong công việc của người thứ hai là cách suy tư của người này thực tế, phù hợp với sự thật. Cách suy tư này được đức Phật gọi là "*như lý tác ý*" hay "*như thật tuệ tri*". Suy tư đúng dẫn đến hành động đúng, hành động đúng là yếu tố đưa đến cuộc sống vui vẻ và hạnh phúc. Đây chính là sự sai khác giữa con người phàm phu và Bậc giác ngộ.

Người không như lý tác ý là kẻ phàm phu, là chúng sanh, người như lý tác ý là Bậc giác ngộ, là Phật. Như vậy, chúng sanh và Phật chỉ khác nhau chính là sự nhận thức đúng và nhận thức sai.

Dựa vào nguyên tắc ngày, chúng ta có thể suy ra, sở dĩ cuộc sống của con người luôn luôn xuất hiện khổ đau và phiền muộn, vì từng việc làm trong cuộc sống, chúng ta suy nghĩ về nó không chín chắn, dẫn đến cách giải quyết không hợp lý, do vậy từng nỗi buồn, từng nỗi khổ cứ tiếp nhau đến với chúng ta, như đại dương từng đợt sóng từng đợt sóng vỗ vào bờ. Muốn chấm dứt những trạng thái khổ đau này, không thể lẩn trốn ở trong nhà thờ hay trong tự viện, trong rừng hay bất cứ nơi đâu, cũng không phải chúng ta xa lánh bạn bè, bà con hay xã hội, mà cần phải bắt nguồn từ sự nhận thức đúng đắn, tức *chánh kiến*. Người có chánh kiến dù ở đâu cũng cảm thấy vui vẻ và hạnh phúc, cho nên đức Phật nói, "*Đến với đạo Phật là đến để thấy và biết*".

Mỗi một việc làm hằng ngày của chúng ta đều xuất phát từ nhận thức đúng và làm đúng, thì ngay trong cuộc sống này, chúng ta giảm đi một nỗi khổ, tăng thêm một niềm vui. Một ngày chúng ta nhận thức đúng, hành động đúng là một ngày chúng ta sống trong an vui và hạnh phúc; và cứ thế một tháng, một năm cho đến một đời, chúng ta suy nghĩ đúng, hành động đúng là một ngày, một tháng, một năm cho đến một đời chúng ta sống trong hạnh phúc và an vui.

Xuất phát từ ý nghĩa này, gợi cho chúng ta một phương pháp tìm hiểu nghiên cứu Phật pháp. Trên thực tế, cho đến hiện nay, số lượng Tam tạng kinh điển của Phật pháp vô cùng, quan điểm của mỗi bộ Kinh, Luật, Luận lại không giống nhau. Như vậy, chúng ta làm thế nào nắm bắt toàn bộ tư tưởng Tam tạng kinh điển một cách có hệ thống. Theo tôi, nếu như chúng ta không dùng phương pháp "như lý tác ý", tức là tìm hiểu Phật pháp qua quá trình diễn biến của nó, cái trước và cái sau quan hệ như thế nào, và cái gì là "cái mới" phát sinh, thì khó mà hiểu được Phật pháp có hệ thống. Do vậy, khi đọc kinh điển của đạo Phật, chúng ta nên tìm hiểu bối cảnh và nhân duyên của mỗi một bộ Kinh, Luật và Luận. Chúng ta tìm được nhân duyên và bối cảnh xuất hiện của nó, có nghĩa là chúng ta đã nắm bắt, hiểu được tư tưởng của nó. Vì những vấn đề được đức Phật hay các vị luận sư trình bày trong đó, mang một ý nghĩa cá biệt và cụ thể, do vậy, người nghiên cứu muốn hiểu ý nghĩa của nó một cách đầy đủ, cần phải trả nó về bối cảnh nguyên thủy của nó, nếu không làm như vậy sẽ rơi vào sự nhận thức sai lầm, trường hợp này được đức Phật gọi là "không như lý tác ý". Tại sao chúng ta phải làm như vậy, một lý do khá chính đáng là Tam tạng kinh điển của đạo Phật được kết tập, biên chép và luận bàn theo quan điểm của từng Bộ phái khác nhau[29], thời gian và không gian xuất hiện của chúng cũng không giống nhau. Sự khác biệt đó, đã dẫn đến việc thảo luận từng vấn đề mang tính Bộ phái và từng hoàn cảnh ý thức của xã hội khác nhau.

Đây là ý nghĩa sâu xa của câu "như lý tác ý" trong kinh này, cũng là phương pháp tu tập trong Phật giáo nguyên thủy.

---o0o---

V. NGUỒN GỐC KHỔ ĐAU CỦA CON NGƯỜI

Theo đạo Phật, nguồn gốc khổ đau của con người là do vô minh vô tri. Vô tri về cái gì? Đó là sự vô tri về con người và thế giới mà con người đang sống. Con người và thế giới con người đang sống đó được đức Phật mô tả

bằng ***5 uẩn*** (panca-skandha), ***12 xứ*** (dvàdasa-àyatana) và ***18 giới*** (astàdasa-dhàtu). Ý nghĩa của phạm trù 5 uẩn (Sắc, thọ, tưởng, hành, thức) mà đức Phật mô tả về thật tướng của con người là "vô ngã", vì bản chất của nó là "duyên khởi"; phạm trù 12 xứ là đức Phật đề cập đến mối quan hệ giữa con người với thế giới bên ngoài qua các quan năng khác nhau, tức 6 căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý) tiếp xúc với 6 trần (sắc, thinh, hương, vị, xúc, và pháp); Ý nghĩa về phạm trù 18 giới (bao gồm: 12 xứ và thêm nhãn thức giới, nhĩ thức giới, tỷ thức giới, thân thức giới và ý thức giới) là đức Phật trình bày mối quan hệ giữa sắc pháp và tâm pháp, hay nói một cách khác là quá trình hình thành "pháp giới" là đối tượng nhận thức của tâm. Muốn hiểu rõ về những phạm trù triết học này xin đọc "Phẩm uẩn", "Phẩm xứ" và "Phẩm giới" trong tác phẩm "Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm Luận"[30]. Như vậy, ***5 uẩn 12 xứ*** (dvàdasa-àyatana) và ***18 giới*** (astàdasa-dhàtu) là đối tượng thảo luận trong Phật giáo nguyên thủy, đó là những đề tài thảo luận về con người và mối quan hệ giữa con người với thế giới mà con người đang sống. Với phạm vi giới hạn của bài viết này, người viết không giải thích chi tiết ý nghĩa của những phạm trù này, chỉ căn cứ vào **Kinh ví dụ con rắn** (Alaggadupamasuttam)[31] đức Phật đã tường thuật nguồn gốc nỗi khổ của con người như sau, gồm hai yếu tố là: Cái không thực có ở ngoài[32] gây đau khổ phiền muộn và cái không thực có ở bên trong[33] gây lo âu phiền muộn. (panca-skandha),

a. *Cái không thực có ở ngoài, gây phiền muộn*

Trong kinh này đức Phật mô tả về cái không thực có ở ngoài gây lo âu phiền muộn như sau:

"*Ở đây, này các Tỷ-kheo! Có người nghĩ như sau: Cái gì chắc chắn là của tôi, nay chắc chắn không là của tôi, cái gì chắc chắn đã là của tôi, nay chắc chắn tôi không được cái ấy. Do vậy, nó sanh lo âu phiền muộn... Như vậy là có cái không thật có ở ngoài gây lo âu phiền muộn".*

Ở đây, cái "không thực có bên ngoài" là con người, những vật sở hữu của chúng ta. Như cha mẹ, vợ chồng, con cái, nhà cửa, ruộng vườn, tiền tài, danh vọng... đó là những cái thuộc sở hữu của chúng ta, tất cả chúng đều ở ngoài thân chúng ta, không phải là cái ở trong thân của chúng ta. Đặc tính của những vật sở hữu này là vô thường, chuyển biến, từ đẹp chuyển sang xấu, từ trẻ trung đưa đến già nua, từ đẹp đẽ biến thành xấu xa, từ sống đến chết, từ có đến không... bản chất của nó là như vậy, cho nên trong kinh gọi là "không thật có". Bản chất của chúng là thế, nhưng ý thức chúng ta lại không

chấp nhận trạng thái thay đổi đó, luôn luôn có thái độ muốn giữ gìn, nắm bắt những gì tốt đẹp, và xua đuổi, chạy trốn những gì mà chúng ta không thích, nhưng trên thực tế tâm lý thích hay không thích của con người không làm thay đổi thực tại. Như vậy, cái mà chúng ta ưa thích nhưng nó không đến là khổ, cái mà chúng ta không thích mà nó cứ hiện hữu trước mắt cũng là khổ. Nguyên nhân của những nỗi khổ này là do thái độ cố chấp, không chấp nhận thực tại cuộc sống là vô thường. Ví như khi chúng ta già đi, tâm lý sợ già là thái độ không chấp nhận sự già ấy; người thân của chúng ta bị bịnh hay qua đời là sự kiện tự nhiên của cuộc sống, nhưng chúng ta nuối tiếc khóc lóc và khổ đau, là biểu hiện thái độ không chấp nhận sự biến đổi đó... Đó là nguyên nhân khổ đau, là ý nghĩa của câu "cái không thật có bên ngoài gây lo âu phiền muộn".

b. *Cái không thực có bên trong gây phiền muộn*

Đức Phật dạy:

"Ở đây, này các Tỷ-kheo! Có người nghĩ như sau: "Đây là thế giới, đây là tự ngã, sau khi chết tôi sẽ thường hằng, thường còn, thường trú, không biến chuyển, ta sẽ an trú mãi mãi như thế này", nhưng khi người ấy nghe Thế Tôn thuyết giảng: Thế giới và tự ngã là do duyên khởi, cái gì do duyên khởi hợp thành, cái ấy vô tự tánh, không có thật ngã. Do vậy, nó sanh lo âu phiền muộn. Như vậy, đây được gọi là cái không thật có bên trong, gây lo âu phiền muộn".

Ở đây, câu "không thật có bên trong" là chỉ cho những quan điểm về con người và thế giới, tức thuộc về lãnh vực tinh thần. Ví dụ chúng ta cho rằng, thế giới là thường hằng, nhưng nghe đức Phật nói, thế giới là vô thường; vì có thái độ cố chấp, muốn bảo vệ lập trường quan điểm của mình, nên tâm người ấy sanh giận hờn và khổ đau... Một ví dụ khác dễ hiểu hơn, ví như anh A nghĩ rằng cô B chắc chắn thương yêu mình, nhưng trên thực chất cô ấy không thương cho nên tâm của anh A sanh khổ. Đó là những cái không thật có mà tự mình tưởng tượng xây dựng lên, không đúng với thực tế cho nên sanh khổ.

Tóm lại, hai đoạn văn trên đây, đức Phật tường thuật về nguồn gốc khổ đau của con người được xuất phát từ hai nơi bên trong và bên ngoài, cả hai loại khổ này đều xuất hiện từ sự nhận thức sai lầm về con người và vũ trụ, vì con người và thế giới vốn do duyên khởi hình thành, cái gì do duyên khởi hình thành, cái ấy chắc chắn sẽ bị hủy diệt khi các nhân duyên không còn

nữa, ngay cả những quan niệm sống của con người cũng bị thay đổi. Đó là chân lý của cuộc sống, cho dù con người có thừa nhận hay không thừa nhận, chân lý vẫn là chân lý. Xuất phát từ thực tế như vậy, trong kinh "Đa giới" (Bahudhatuka-suttam)[34], đức Phật đã nói lên ý nghĩa này như sau:

"*Phàm có những sợ hãi gì sanh khởi, này các Tỷ-kheo, tất cả sợ hãi ấy, chỉ sanh khởi cho người ngu, không phải cho người hiền trí. Phàm có những thất vọng gì sanh khởi, này các Tỷ-kheo, tất cả thất vọng ấy, chỉ sanh khởi cho người ngu, không phải cho người hiền trí. Phàm có những hoạn nạn gì sanh khởi, này các Tỷ-kheo, tất cả hoạn nạn ấy, chỉ sanh khởi cho người ngu, không phải cho người hiền trí*."

Qua thực tế kinh nghiệm của cuộc sống cho thấy, những thất vọng khổ đau trong cuộc sống hằng ngày của chúng ta, đều xuất phát từ sự hiểu biết không chân chính, thiếu sáng suốt, không phải do ai tạo ra, cũng không phải do một đấng siêu hình nào có quyền năng làm điều đó. Do vậy, chúng ta không nên trách cứ bất cứ ai, mà nên tự trách chính mình, tự thân mình là người tạo ra sự đau khổ ấy.

Tóm lại, nguồn gốc của khổ đau là "vô minh", do trạng thái vô minh này mà lòng tham lam và sự sân hận mới có cơ hội xuất hiện. Như vậy tham và sân là bóng dáng của vô minh.

---o0o---

VI. Ý NGHĨA CHỮ TU TẬP

Ý nghĩa của từ tu tập trong Phật pháp là sửa đổi những hành vi sai trái của con người thành hành vi đúng đắn, nhưng cái gì chỉ đạo cho hành vi ấy? Thật ra, tất cả những hành vi thuộc về thân và miệng, chỉ là công cụ sai khiến của "ý thức". Như vậy, trước khi con người muốn sửa đổi những hành vi sai trái cần phải sửa đổi những nhận thức sai lầm đó, vì ý thức là cái chỉ đạo hành động, không thể chỉ sửa đổi hành động mà không sửa đổi ý thức. Đó là lý do tại sao trong quan điểm nghiệp của đức Phật rất chú trọng đến "ý nghiệp", khác với Kỳ-na giáo chú trọng đến thân nghiệp. Do vậy, ý nghĩa chữ tu tập trong Phật giáo có nghĩa là *thay đổi sự nhận thức sai lầm thành nhận thức đúng*. Sự nhận thức đúng chính nó là thanh bảo kiếm để chặt đứt tất cả những khổ đau phiền não của con người. Nhưng làm thế nào để có sự nhận thức đúng? Theo kinh "Tất Cả Lậu Hoặc" (Sabbasava-suttam), đức Phật đã nhấn mạnh vai trò *không như lý tác ý*và *như lý tác ý* như đã được giải thích ở trên.

Trở lại vấn đề đang thảo luận, theo đức Phật, nguồn gốc khổ đau của con người là vô minh, nhưng trên thực tế, phiền não được biểu hiện dưới nhiều hình thức khác nhau, do đó đức Phật căn cứ điểm xuất hiện không đồng của nó, ngài đã đưa ra bảy phương pháp đoạn trừ khác nhau. Như kinh "Tất Cả Lậu Hoặc", đức Phật liệt kê như sau:

1- Có những lậu hoặc phải do *tri kiến* đoạn trừ

2- Có những lậu hoặc phải do *phòng hộ* đoạn trừ

3- Có những lậu hoặc phải do *thọ dụng* đoạn trừ

4- Có những lậu hoặc phải do *kham nhẫn* đoạn trừ

5- Có những lậu hoặc phải do *tránh né* đoạn trừ

6- Có những lậu hoặc phải do *trừ diệt* đoạn trừ

7- Có những lậu hoặc phải do *tu tập* đoạn trừ.

Qua lời đức Phật vừa nêu trên, từ tu tập trong đạo Phật nguyên thủy mang ý nghĩa sửa đổi ý thức sai lầm, là sự phòng hộ, là thọ dụng, kham nhẫn, tránh né, trừ diệt và tu tập, không giới hạn ở bất cứ hình thức cố định nào. Cái gì làm giảm bớt sự đau khổ và phiền não của con người, cái ấy được đức Phật gọi là một pháp môn tu tập trong Phật giáo.

---o0o---

VII. BẢY PHƯƠNG PHÁP ĐOẠN TRỪ PHIỀN NÃO

Mặc dù nguồn gốc khổ đau của con người là do vô tri (vô minh), nhưng vô tri được thể hiện qua nhiều hình thức khác nhau. Sự khác nhau của mỗi hình thức nói lên tính đặc thù của nó, do vậy, muốn giải quyết một vấn đề cần phải căn cứ tính đặc thù này để đưa ra biện pháp giải quyết. Từ ý nghĩa này, đức Phật căn cứ điểm xuất phát của từng loại phiền não, Ngài đưa ra phương pháp giải quyết một cách cụ thể cho từng loại. Theo đức Phật, cuộc sống của con người có bảy điểm xuất phát phiền não khác nhau, do vậy Ngài đưa ra phương pháp giải quyết.

a. *Phiền não do tri kiến đoạn trừ:*

Theo sự phân tích của đức Phật, loại phiền não thứ nhất là do thiếu tri kiến, tức thiếu sự hiểu biết mà gây nên phiền não. Như trong kinh "Tất Cả Lậu Hoặc"[35] đức Phật mô tả như sau:

"Này các Tỷ-kheo ! Ở đây, có những kẻ vô văn phàm phu[36] ít nghe, không thấy các bậc Thánh, không thuần thục pháp các bậc Thánh, không tu tập pháp các bậc Thánh... không tuệ tri (hiểu rõ) các pháp cần phải tác ý và các pháp không cần phải tác ý.... Này các Tỷ-kheo ! Thế nào là ***những pháp không cần phải tác ý mà vị ấy tác ý*** *? Là các pháp mà vị ấy tác ý, các dục lậu... hữu lậu... và vô minh lậu chưa sanh khiến sanh khởi, đã sanh càng tăng trưởng. Đây là những pháp không cần phải tác ý mà vị ấy tác ý. Này các Tỷ-kheo ! Thế nào là* ***các pháp cần phải tác ý mà vị ấy tác ý****? Là tác ý những pháp những dục lậu... hữu lậu... và vô minh lậu chưa sanh không sanh khởi, đã sanh được trừ diệt".*

Ý nghĩa đoạn kinh vừa dẫn trên, trọng tâm đức Phật thảo luận vấn đề là: Lấy gì làm cơ sở để tác ý và đối tượng tác ý là gì? Vấn đề thứ nhất, được đức Phật chỉ dạy, là lấy sự hiểu biết tức tri kiến để làm cơ sở cho việc tác ý. Tri kiến ở đây được ám chỉ cho lời giảng dạy của đức Phật hay lời nói của những người có trí, là những chân lý của cuộc sống mà đức Phật cũng như các bậc trí đã kinh nghiệm, đúc kết từ cuộc sống của con người. Vấn đề thứ hai là đối tượng tác ý. Đối tượng mà đức Phật khuyên chúng ta cần phải tác ý là những gì mang lại thiết thực lợi lạc và bình an cho sự sống chúng ta, ngược lại những gì mang lại cho con người những khổ đau và phiền muộn, đó là những pháp thuộc về dục lậu[37], hữu lậu[38] và vô minh lậu[39]. Nói một cách khác, những pháp không thực tế, xa vời, viển vông, không mang lại hạnh phúc, những pháp này, đức Phật khuyên chúng ta nên từ bỏ, không nên tác ý, vì khi tác ý về chúng chỉ tăng thêm sự khổ đau cho con người mà thôi. Để mô tả về ý này, đức Phật đưa một vài điển hình về những vấn đề không cần phải tác ý như sau: "*Ta có mặt hay không có mặt trong thời quá khứ ? Có mặt như thế nào? Ta có mặt hay không có mặt trong thời vị lai? Và có mặt như thế nào?...*". Đây là những vấn đề thuộc siêu hình, theo truyền thống Phật giáo Nguyên thủy, đức Phật từ chối không trả lời những vấn đề này, vì chúng không có liên hệ đến mục đích của đời sống phạm hạnh, không đưa đến chấm dứt khổ đau, không có ích lợi gì cho sự giải thoát giác ngộ. Như trong kinh 'Tiễn Dụ'[40], đức Phật dạy:

"Cũng vậy, thế giới thường hay vô thường; thế giới hữu biên hay vô biên; sinh mạng là thân hay sinh mạng khác thân; Như Lai tuyệt diệt hay Như Lai không tuyệt diệt... Ta không xác quyết nói những điều này. Vì sao?

Vì những điều này không tương ưng với cứu cánh, không tương ưng với pháp, không phải căn bản phạm hạnh, không khai mở trí, không đưa đến giác ngộ, không đưa đến Niết-bàn" [41]

Theo đức Phật, vấn đề ta có mặt hay không có mặt trong quá khứ, sau khi chấm dứt cuộc sống này, ta có tồn tại hay không tồn tại, và tồn tại như thế nào trong tương lai... thì cuộc sống này của con người vẫn tồn tại những khổ đau. Việc cần phải làm trước tiên của chúng ta là giải quyết những vấn đề khổ đau trong cuộc sống hiện tại. Do vậy, những nghi vấn thuộc về siêu hình là không thực tế, không phải là đối tượng tác ý cho một người phàm phu đang hiện hữu những khổ đau. Đây là ý nghĩa của câu: "Không tác ý những vấn đề không cần phải tác ý" đã được đức Phật giảng dạy.

Tóm lại, chúng ta thấy, thái độ quyết định "Không tác ý những vấn đề không cần phải tác ý" hay "Tác ý những vấn đề cần phải tác ý" thuộc lãnh vực "tri kiến" không phải "niềm tin". Do vậy, những loại khổ đau thuộc về thiếu tri kiến, muốn diệt trừ chúng phải do tri kiến đoạn trừ. Ví dụ, một thí sinh bước vào phòng thi, hay người nhân viên làm công tác chuyên môn; thí sinh phải thuộc lòng bài vở và hiểu biết những gì mà mình phải thi; người nhân viên phải có kiến thức chuyên môn trong lãnh vực làm việc của mình. Thuộc lòng bài vở của thí sinh hay có kiến thức chuyên môn của người nhân viên thuộc về "tri kiến", là điều kiện không làm cho họ sợ hãi và lo âu, nếu không có điều kiện này là nguyên nhân của khổ đau. Đó là ý nghĩa của câu: Có những loại phiền não phải do tri kiến được đoạn trừ.

b. *Phiền não do phòng hộ đoạn trừ:*

Loại phiền não thứ 2 là thiếu sự phòng hộ, tức không cẩn thận, thiếu thái độ giữ gìn mà phát sinh phiền não. Cũng trong kinh "Tất Cả Lậu Hoặc", đức Phật dạy:

"*Này các Tỷ-kheo! Nếu Tỷ-kheo sống không phòng hộ với sự phòng hộ của mắt... tai... mũi... lưỡi... thân và ý, các lậu hoặc tàn hại nhiệt não có thể khởi lên. Nếu Tỷ-kheo sống phòng hộ với sự phòng hộ của mắt... tai... mũi... lưỡi... thân và ý, các lậu hoặc tàn hại nhiệt não không thể khởi lên... Này các Tỷ-kheo! Các lậu hoặc này phải do phòng hộ đoạn trừ*".

Nội dung của đoạn kinh văn vừa dẫn trên, đức Phật khuyên các vị Tỷ-kheo cần phải có thái độ cẩn thận giữ gìn đối với 6 nội căn: Mắt, Tai, Mũi, Lưỡi, Thân, Ý. Tại sao đức Phật khuyên chúng ta nên giữ gìn chúng, lời khuyên ấy có dư thừa không vì không ai lại không giữ gìn 6 căn của mình?

Ở đây, khái niệm giữ gìn 6 căn mà đức Phật đề cập, mang tính đặc thù, không mang ý nghĩa bình thường như chúng ta hiểu. Giữ gìn con mắt không mang ý nghĩa đừng để bụi bặm rơi vào mắt, cũng không phải là cấm các Tỷ-kheo không nên nhìn sắc, tai không được nghe tiếng, mũi không được ngửi mùi hương, lưỡi không được nếm vị ngon ngọt, thân không được xúc chạm, ý không được nhận thức các pháp. Ý nghĩa từ "giữ gìn" ở đây là cần phải có thái độ cẩn trọng khi 6 nội căn tiếp xúc với 6 ngoại trần là: 1- sắc, 2- thinh, 3- hương, 4- vị, 5- xúc, 6- pháp, đừng để cho 6 ngoại trần lôi kéo, sai sử, vì 6 căn là cửa ngõ cho tất cả phiền não xuất hiện. Ví như, khi con mắt thấy sắc đẹp, tâm liền sanh tham ái đối với sắc ấy, như vậy là bị sắc ấy trói buộc và lôi kéo, người ấy sẽ không làm chủ được mình, tâm dễ sanh tán loạn, thiền định không từ đâu mà có, trí tuệ không do đâu mà sanh, là pháp chướng ngại cho sự giải thoát. Do vậy, đức Phật khuyên các vị Tỷ-kheo cần phải giữ gìn sáu nội căn, là sự giữ gìn đừng để cho tâm tham ái khởi lên. Nói đúng hơn, khi Tỷ-kheo tiếp xúc những gì đưa đến sự giải thoát thì nên tiếp xúc, cái gì làm chướng ngại Niết-bàn giải thoát thì không nên tiếp xúc. Cũng giống như vậy, tai nghe tiếng, mũi ngửi mùi hương, lưỡi nếm vị ngon ngọt, thân cảm xúc cứng mềm, ý nhận thức các pháp cũng mang ý nghĩa như thế. Đây là lời giải thích tổng quát của đức Phật, vì ý nghĩa của 6 nội căn và 6 ngoại trần, còn gọi là 12 xứ, bao gồm tất cả pháp ở thế gian. Trong thế gian không có một pháp nào ngoài 12 phạm trù này, như vậy đức Phật nói 12 xứ, ám chỉ cho tất cả pháp.

Xuất phát từ ý nghĩa này, chúng ta có thể phát triển, cụ thể hóa vấn đề để dễ hiểu hơn. Khái niệm "giữ gìn" ở đây, có thể được hiểu, nó bao gồm cả những gì mà cuộc sống của con người cần sử dụng đến, như cái nhà là nơi cần thiết cho con người ở, chúng ta cần phải giữ gìn chăm sóc nó. Không thể nói: cái nhà là vật chất, cái ấy bị vô thường chi phối, do vậy ai muốn làm gì thì làm, nó hư dột hay người khác đập phá như thế nào cũng mặc kệ. Hay nói: chúng ta có bịnh tật không chịu chữa trị, vì thân thể là vô thường, hiểu như vậy là hiểu không đúng với tinh thần giảng dạy của đức Phật. Thật ra, đức Phật nói vô thường, mục đích của lời giảng dạy này chỉ ra bản chất của sự vật, sự biến đổi của sự vật là tự nhiên, con người không nên vì sự vật biến đổi mà sanh buồn khổ, cái gì thuộc qui luật tự nhiên mà chấp trước là đau khổ. Ví như sanh lão bịnh tử là quy luật tự nhiên của con người, khi con người sanh ra, lớn lên, già đi, bịnh hoạn và chết là tự nhiên, không nên vì sự thay đổi này mà sanh khổ. Điều này không đồng nghĩa với thái độ mặc kệ, thân thể bịnh hoạn không uống thuốc, nhà hư không sửa, phòng dơ không quét dọn. Đây là ý nghĩa chữ "vô thường" mà đức Phật muốn nói đến.

Tóm lại, ý nghĩa chữ phòng hộ được đức Phật đề cập trong kinh này là sự phòng hộ sáu căn, sự phòng hộ của mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý căn, vì sáu căn này là 6 cửa ngõ để cho tất cả phiền não đến và đi. Nói một cách khác, những nguyên nhân gì làm cho thân tâm của chúng ta đau khổ, tất cả chúng phải được phòng hộ một cách cẩn thận.

c. *Phiền não do thọ dụng đoạn trừ:*

Loại phiền não thứ ba là thiếu sự "thọ dụng", tức là sự túng thiếu về vật chất. Theo đức Phật, ngoài nỗi khổ về mặt tâm lý, con người còn có những nỗi khổ về mặt vật chất, như túng thiếu về cơm ăn, áo mặc, nhà cửa, vật liệu trị bịnh ... Muốn diệt trừ những nỗi khổ này, cần phải bằng vật chất để diệt trừ, tất nhiên là với tinh thần "thiểu dục tri túc". Như trong kinh "Tất Cả Lậu Hoặc", đức Phật mô tả như sau:

"Này các Tỷ-kheo! Ở đây, Tỷ-kheo như lý giác sát, thọ dụng y phục, chỉ để ngăn ngừa lạnh nóng, ngăn ngừa sự xúc chạm của ruồi muỗi, các loài bò sát, che đậy sự trần truồng...; thọ dụng các vật thực không phải để vui đùa hay đam mê... mà chỉ để bảo dưỡng thân thể, tránh bịnh tật, giúp đỡ cho đời sống phạm hạnh...; thọ dụng sàng tọa (là những vật dụng để ngủ nghỉ)... để giúp cho đời sống độc cư...; thọ dụng dược phẩm trị bịnh để ngăn ngừa bịnh hoạn ... Này các Tỷ-kheo! Nếu vị ấy không thọ dụng như vậy, các lậu hoặc tàn hại, nhiệt não có thể phát sanh ... Này các Tỷ-kheo, các lậu hoặc này phải do thọ dụng đoạn trừ."

Qua nội dung đức Phật vừa trình bày trên, 4 nhu cầu sống tối thiểu cho một vị Tỷ-kheo sống trong thời đại của đức Phật là: 1. Y phục, 2.Vật thực, 3. Sàng tọa là những vật dụng ngủ nghỉ, 4. Dược liệu (thuốc men để chữa bịnh tật). Đây là 4 loại cần dùng cho một vị Tỷ-kheo sống đời sống phạm hạnh, vô gia cư trong rừng núi, là những nhu cầu sống tối thiểu, không thể thiếu hơn nữa cho một vị Tỷ-kheo. Nếu một vị Tỷ-kheo sống trong rừng núi mà thiếu thốn những nhu cầu này, hẳn nhiên xuất hiện những phiền muộn âu lo, ảnh hưởng không tốt, có thể dẫn đến sự chết cho Tỷ-kheo sống đời sống Phạm hạnh. Do vậy, đức Phật nói : "*Nếu vị ấy không thọ dụng như vậy, các lậu hoặc tàn hại, nhiệt não có thể phát sinh*". Tất nhiên, với tinh thần "thiểu dục tri túc" là tinh thần mong cầu không thái quá, biết đủ vừa phải, đủ để nuôi thân, mục đích là để thực hành Phạm hạnh. Tinh thần thiểu dục tri túc của đức Phật không phải căn cứ vào hình thức vật chất bên ngoài mà căn cứ vào sự suy nghĩ trong tâm của con người, dựa vào mục đích sống và hoàn cảnh sống của vị ấy. Ví dụ, mức độ thiểu dục tri túc của một vị vua khác với

mức độ thiểu dục tri túc của một người dân nghèo trong xã hội, có nghĩa là không thể căn cứ vào hình thức vật chất bên ngoài bắt nhà vua cùng với người dân nghèo giống nhau về hình thức. Cũng vậy, khi một xã hội biến đổi, thời gian và không gian khác nhau, mức độ nhu cầu của Tăng già cũng khác nhau, do vậy chúng ta không nên lấy 4 điều kiện này làm tiêu chuẩn, áp dụng chung cho mọi thời đại, cho mọi đoàn thể Tăng già không cùng chung một xã hội. Chúng ta nên hiểu tinh thần và mục đích giáo dục của đức Phật là làm thế nào để cho vị Tỷ-kheo có thể thành đạt giải thoát giác ngộ ngay trong cuộc sống này. Với mục tiêu này, bất cứ cái gì làm chướng ngại con đường giải thoát, đức Phật đều khuyên vị Tỷ-kheo nên tránh xa chúng. Do vậy, chúng ta nên học hỏi tinh thần giảng dạy của đức Phật hơn là học tập với thái độ rập khuôn, mang tính hình thức. Có thể nói những qui định cụ thể chỉ có giá trị đối với những người không hiểu rõ tinh thần giáo dục của đức Phật, nó có thể sẽ bị phá vỡ về mặt hình thức đối với những người đã hiểu rõ tinh thần giáo dục của ngài, khi hình thức đó không còn phù hợp với thực tế. 4 nhu cầu sống này là những nhu cầu sống cho một vị Tỷ-kheo, sống vô gia cư trong rừng núi, ở vào thời đại đức Phật. Mục đích và đời sống của Tăng già trong thời đức Phật và mục đích và đời sống Tăng già của xã hội ngày nay cùng chung mục đích là đều mong cầu giải thoát giác ngộ, nhưng khác nhau về hình thức sinh hoạt, do vì điều kiện sống của từng thời đại khác nhau, nhu cầu xã hội cũng khác nhau. Do vậy, chúng ta nên tuân thủ tinh thần giáo dục của đức Phật, không nên gìn giữ hình thức.

Qua nguồn tư liệu của kinh A hàm hay thánh điển Nikàya, chúng ta thấy, cả hai nguồn tư liệu này, đức Phật đều khuyên các vị Tỷ-kheo sống trong rừng núi, nơi thanh vắng, độc cư thiền định là bổn phận và trách nhiệm của vị Tỷ-kheo, đức Phật rất ít khi bảo các Tỷ-kheo vào thôn xóm, thành thị để hoằng dương Phật pháp, tụng kinh cầu nguyện làm đám sám cho những người tại gia yêu cầu. Chúng ta có thể nói, sự sinh hoạt của Tăng già ở thời đại đức Phật cho đến sau khi ngài nhập diệt vào khoảng 100 năm[42] là một Tăng đoàn tu tập phạm hạnh, không phải là một sinh hoạt như một Tôn giáo. Nhưng, sinh hoạt của tăng đoàn từ vua A Dục (Asoka) trở về sau, hình thức sinh hoạt như là một sinh hoạt của một tôn giáo. Từ thời đại này trở về sau, Phật giáo khá chú trọng công tác hoằng dương Phật pháp, làm lợi lạc chúng sinh. Đây là điểm đặc thù của hai giai đoạn Phật giáo của hai thời đại. Do vậy, nhu cầu sinh hoạt của Tăng già cũng khác nhau. Đây là điểm chúng ta cần lưu ý.

Tóm lại, bốn nhu cầu sống cho vị Tỷ-kheo là: 1. Y phục, 2.Vật thực, 3. Sàng tọa là những vật dụng ngủ nghỉ, 4. Dược liệu (thuốc men để chữa bịnh

tật) là những điều kiện sống không thể thiếu cho vị Tỷ-kheo sống trong rừng núi. Nếu thiếu một trong 4 nhu cầu này, phiền não sẽ xuất hiện. Qua lời dạy của đức Phật, chúng ta thấy, cách giáo dục của đức Phật rất thực tế và khoa học, không phủ nhận nhu cầu sống thực tế của con người như là cơm ăn, áo mặc, nhà ở... là những nhu cầu sống cần thiết của con người, cho dù là người xuất gia hay người tại gia túng thiếu vật chất vẫn sanh phiền não; những loại phiền não này, muốn đoạn trừ chúng phải bằng vật chất, không thuộc về tinh thần. Đây là tư tưởng đặc biệt trong kinh tạng A hàm và Nikàya, biểu trưng cho tư tưởng đức Phật trong Phật giáo Nguyên thủy.

d. *Phiền não do kham nhẫn đoạn trừ:*

Theo sự phân tích của đức Phật, loại phiền não thứ 4 là thiếu sự kham nhẫn mà phát sinh phiền não. Trong kinh "Tất Cả Lậu Hoặc"[43], đức Phật diễn tả về những loại phiền não này như sau:

" *Này các Tỷ-kheo ! Có Tỷ-kheo như lý giác sát, kham nhẫn lạnh nóng, đói khát, sự xúc chạm của ruồi muỗi, sức nóng của mặt trời... kham nhẫn với lời mạ lỵ, phỉ báng... Này các Tỷ-kheo ! Nếu vị ấy không kham nhẫn như vậy, các lậu hoặc tàn hại và nhiệt não có thể khởi lên...Này các Tỷ-kheo ! Các lậu hoặc này phải do kham nhẫn đoạn trừ*".

Kham nhẫn là sự chịu đựng hay lòng nhẫn nại. Ở đây, đức Phật đề cập đến sự kham nhẫn là kham nhẫn sự lạnh nóng, đói khát, ruồi muỗi, chửi mắng nhục mạ của kẻ khác... . Có thể phân chúng thành hai loại kham nhẫn: Tự nhiên và sự quan hệ xã hội. Những loại kham nhẫn xuất phát từ đói khát, thời tiết nóng lạnh, mưa bão, ruồi muỗi... thuộc về tự nhiên, không ai có thể tránh khỏi, cho dù là người xuất gia hay tại gia, là quan hay dân, mọi người cùng chung sống trong một không gian, trời nóng thì tất cả mọi người cùng nóng, trời lạnh thì tất cả mọi người cùng lạnh, không loại trừ bất cứ một ai, nhất là đời sống của những vị Tỷ-kheo, sống đời sống vô gia cư, trong rừng núi, thật khó tránh khỏi khí hậu khắc nghiệt của thời tiết Ấn Độ. Trước hoàn cảnh như vậy, chỉ có lòng kham nhẫn mới có thể làm giảm bớt sự đau khổ về mặt tâm lý của con người; thứ hai là sự kham nhẫn thuộc về mối quan hệ giữa con người với con người, con người với xã hội. Kinh nghiệm cuộc sống cho thấy, mối quan hệ con người với con người, giữa người với xã hội rất phức tạp, thật khó tránh sự phật lòng nhau; cùng một vấn đề, nhưng với người này là tốt, người kia là xấu, thậm chí vợ chồng, mẹ con, anh em... là những người ruột thịt, nhưng cũng rất khó tránh sự bất hoà, huống gì tập thể người trong xã hội, nhất là một xã hội có giai cấp, không bình đẳng như xã

hội Ấn Độ, giai cấp của người chủ, của người giàu mắng chửi nhục mạ đối với giai cấp nô lệ, đối với họ là chuyện bình thường. Trong trường hợp này, chỉ có thái độ kham nhẫn mới có thể làm giảm bớt sự buồn phiền về mặt tâm lý mà thôi. Đây là ý nghĩa lời khuyên về sự kham nhẫn của đức Phật.

Tóm lại, những hiện tượng khắc nghiệt của thiên nhiên không thể khắc chế được, hay sự bất bình giữa con người với con người, con người với xã hội là điều không thể tránh khỏi, cần phải kham nhẫn mới có thể giảm bớt những khổ đau về mặt tâm lý trước cuộc sống.

e. *Phiền não do tránh né đoạn trừ:*

Loại phiền não thứ năm xuất phát từ việc thiếu thái độ cẩn thận của việc tránh né, bởi muốn diệt trừ những loại phiền não này phải dùng phương pháp tránh né để đoạn trừ. Trình bày ý nghĩa này, cũng trong kinh này, đức Phật dạy:

" Thế nào là các lậu hoặc phải do tránh né được đoạn trừ? Này các Tỷ-kheo! Ở đây, Tỷ-kheo như lý giác sát, tránh né voi dữ, ngựa dữ, rắn, gai góc, hố sâu, vực núi, ao nước... những trú xứ không nên lai vãng, những bạn bè độc ác... Này các Tỷ-kheo, nếu Tỷ-kheo không tránh né, các lậu hoặc tàn hại nhiệt não có thể khởi lên..." [44]

Nội dung và ý nghĩa đoạn kinh vừa nêu trên, đức Phật khuyên các vị Tỷ-kheo, cần phải tránh né đối với những sự nguy hiểm có thể xảy ra cho các vị Tỷ-kheo và ngay cả cho mọi người. Những loại nguy hiểm này không thể dùng phương pháp khác để đoạn trừ, như tụng kinh, niệm Phật hay lòng kham nhẫn bao dung mà cần phải dùng phương pháp tránh né để đoạn trừ. Ví dụ, khi ta gặp một người điên có tính hung bạo, không thể dùng lý lẽ phân tích đúng sai, cũng không thể lấy lý thuyết nhân quả để giáo hóa cho họ, trong trường hợp này biện pháp tối ưu là sự tránh né; khi ta gặp con chó dữ, một vùng chiến tranh, thái độ khôn ngoan nhất, phương pháp hữu hiệu nhất là chúng ta nên tránh xa những nơi nguy hiểm ấy, không thể dùng lý luận hay bất cứ một phương pháp nào khác để tránh xa sự nguy hiểm này.

Qua lời dạy này, chúng ta thấy, lời dạy của đức Phật rất thực tế và khoa học, không hềmang tính thần bí hay cao siêu mà con người không thể hiểu được, không thực hiện được. Phương pháp giải quyết của đức Phật là căn cứ nguyên nhân của sự phát sinh phiền não mà đưa ra một phương pháp cụ thể để giải quyết. Đó là tinh thần giáo dục và phương pháp giáo dục của đức Phật trong kinh điển Nguyên thủy.

F. *Phiền não do phiền não đoạn trừ:*

Loại phiền não thứ 6 là do không trừ diệt. Ý nghĩa này được đức Phật trình bày trong kinh Tất Cả Lậu Hoặc[45] như sau:

"Thế nào là các lậu hoặc phải do trừ diệt được đoạn trừ? Này các Tỷ-kheo! Ở đây Tỷ-kheo như lý giác sát không chấp nhận dục niệm... sân hận... hại niệm... các ác bất thiện pháp khởi lên, cần từ bỏ, diệt tận chúng. Này các Tỷ-kheo, nếu vị ấy không trừ diệt như vậy, các lậu hoặc tàn hại nhiệt não có thể khởi lên..."

Ở đây, ý nghĩa của "trừ diệt", là đức Phật khuyên các Tỷ-kheo cần phải diệt tận gốc rễ của lòng tham lam, sân hận, si mê và tất cả các pháp ác bất thiện, vì chúng là nguyên nhân khởi sinh khổ đau cho đời sống con người. Những loại phiền não này thuộc về tâm lý không phải vật lý, muốn diệt trừ chúng phải diệt trừ từ tâm lý, bằng cách thắp sáng ngọn đèn trí tuệ. Đó là phương pháp diệt trừ những nguyên nhân sinh ra phiền não, và khi nào chúng được diệt trừ, con người mới chấm dứt loại khổ đau này.

g. *Phiền não do tu tập đoạn trừ:*

Loại phiền não thứ bảy là những loại phiền não do không tu tập mà phát sinh. Như trong kinh "Tất Cả Lậu Hoặc"[46], đức Phật trình bày:

" Này các Tỷ-kheo! Thế nào là các lậu hoặc phải do tu tập được đoạn trừ? Này các Tỷ-kheo! Ở đây, Tỷ-kheo như lý giác sát tu tập niệm giác chi... trạch pháp giác chi... tinh tấn giác chi... hỷ giác chi... khinh an giác chi... định giácchi... xả giác chi, y viễn ly, y ly tham, y đoạn diệt, hướng đến từ bỏ. Này các Tỷ-kheo! nếu vị ấy không tu tập như vậy, các lậu hoặc tàn hại nhiệt não có thể khởi lên".

Ở đây, đức Phật khuyên các vị Tỷ-kheo nên tu tập bảy giác chi, đó là: 1- Niệm giác chi, 2- Trạch pháp giác chi, 3- Tinh tấn giác chi, 4- Hỷ giác chi, 5- Khinh an giác chi, 6- Định giác chi và 7- Xả giác chi. Nhờ tu tập bảy giác chi này mà Tỷ-kheo sanh tâm yếm ly đối với sáu trần (sắc, thinh, hương, vị, xúc và pháp), vì vị ấy thấy rõ thực tướng của sáu trần là duyên sinh, là vô thường, cho nên không đắm trước vào sáu pháp ấy, nhờ vào thái độ yếm ly của tâm mà vị ấy không sanh khởi lòng tham lam và từ bỏ chúng.

1- Niệm giác chi: Là luôn luôn tỉnh thức nghĩ nhớ đến đối tượng Phật pháp.

2- Trạch pháp giác chi: Là sự sáng suốt trong việc lựa chọn. Thái độ lựa chọn này có hai ý nghĩa: thứ nhất là lựa chọn pháp môn tu tập, thích hợp với căn cơ trình độ của mình; thứ hai là trong thời đức Phật có nhiều hệ thống triết học, có nhiều tôn giáo chủ trương tu tập khác nhau, mỗi tôn giáo đều cho rằng giáo pháp của mình là đúng, còn của người khác là sai. Trong trường hợp này, một người muốn thành đạt mục đích chân thật cứu cánh giác ngộ, vị ấy phải có tinh thần minh mẫn, trí óc sáng suốt, phân biệt giữa chính và tà, sau đó lựa chọn pháp tu thích hợp cho mình, và có khả năng hướng đến mục đích giải thoát Niết bàn, đó là lý do tại sao đức Phật khuyên một người tu Phật phải có thái độ lựa chọn.

3- Tinh tấn giác chi: Sau khi lựa chọn pháp môn tu tập xong, nỗ lực hành trì pháp môn ấy.

4- Hỷ giác chi: Là thái độ vui vẻ hoan hỷ trong việc thực hành giáo pháp của đức Phật, trạng thái hỷ này chỉ xuất hiện sau trạch pháp và tinh tấn giác chi.

5- Khinh an giác chi: Là trạng thái nhẹ nhàng của thân thể, thoải mái về tinh thần.

6- Định giác chi: Là sự tỉnh thức trong việc tu tập thiền định.

7- Xả giác chi: Là sự xả bỏ chấp trước, nó xuất phát từ vô minh, xả bỏ những thành kiến hay định kiến. Trạng thái xả này được xuất phát từ trí tuệ, được chỉ đạo bởi trí tuệ, không phải xuất phát từ vô tri, vì Tỷ-kheo sau khi tu tập thiền định, trí tuệ nhờ đó được sinh khởi, có lẽ đó là lý do tại sao trong tiến trình tu tập bảy giác chi, Xả giác chi được xếp cuối cùng. Như vậy chữ "Xả" ở đây, nó luôn luôn được gắn liền với tiến trình này, có nghĩa là phải hoàn thành 6 chi trước, sau đó Xả giác chi mới xuất hiện, không thể có trường hợp không hoặc chưa tu tập sáu giác chi đầu mà chỉ tu tập Xả giác chi. Nếu điên đảo tu tập như vậy, ý nghĩa của thái độ xả này, đồng nghĩa với thái độ xả của kẻ vô trí, vì nó không lấy trí tuệ làm nền tảng, chỉ đạo cho từ bi hỷ xả.

Như vậy, bảy giác chi này là một tiến trình tu tập của một người từ phàm phu đến bậc Thánh, vị ấy cần phải trải qua và thực hành từng giai đoạn, để đoạn trừ khổ đau, thành đạt mục tiêu giác ngộ giải thoát. Đây là ý nghĩa của sự tu tập trong Phật giáo Nguyên thủy.

---o0o---

VIII. KẾT LUẬN

Có thể nói, kinh *Tất Cả Lậu Hoặc* trong *Trung Bộ*, tương đương với kinh *Lậu Tận* trong *Trung A Hàm*, là bài kinh tiêu biểu cho quan điểm tu tập của đức Phật trong Phật giáo Nguyên thủy. Ý nghĩa và nội dung chính của kinh này, đức Phật đề cao vai trò trí tuệ và xác định giáo pháp của ngài dành cho người thấy, người biết, không phải cho người không thấy không biết, và chỉ có người thấy và biết mới có khả năng hiểu được lời dạy của ngài. Sự hiểu biết đó là nền tảng để hành giả tiến hành tu tập đoạn tận vô minh và phiền não, là nguồn gốc khổ đau của con người. Sự hiểu biết đó, được đức Phật mô tả là "như lý tác ý" hay "như thật tuệ tri", là sự thấy và biết đúng với sự vật hiện tượng, không phải là sự hiểu biết của óc tưởng tượng, duy ý chí. Có thể nói, "Như lý tác ý" là kim chỉ nam cho những người làm công tác nghiên cứu khoa học, căn cứ vào quá trình diễn biến của sự vật tiến hành nghiên cứu, hệ thống đánh giá và phê bình.

Một điểm đặc biệt của kinh này, đức Phật trình bày bảy phương pháp khác nhau để đoạn trừ bảy hiện tượng phiền não khác nhau, vì chúng xuất phát không cùng một điểm. Đó là: 1- có những loại phiền não xuất phát từ thiếu tri kiến, muốn đoạn trừ chúng, phải do tri kiến đoạn trừ; 2- có những loại phiền não xuất phát từ thiếu sự phòng hộ, muốn đoạn trừ chúng, phải do phòng hộ đoạn trừ; 3- có những loại phiền não xuất phát từ thiếu sự thọ dụng, muốn đoạn trừ chúng, phải do thọ dụng đoạn trừ; 4- có những loại phiền não xuất phát từ thiếu sự kham nhẫn, muốn đoạn trừ chúng, phải do sự kham nhẫn đoạn trừ; 5- có những loại phiền não xuất phát từ thiếu sự tránh né, muốn đoạn trừ chúng, phải do sự tránh né đoạn trừ; 6- có những loại phiền não xuất phát từ thiếu sự trừ diệt, muốn đoạn trừ chúng, phải do sự trừ diệt đoạn trừ; 7- có những loại phiền não xuất phát từ thiếu sự tu tập, muốn đoạn trừ chúng, phải do sự tu tập đoạn trừ.

Qua bảy phương pháp khác nhau đoạn trừ phiền não này, cho chúng ta nhận thức rằng, quan điểm tu tập của đức Phật trong Phật giáo nguyên thủy rất thực tế và rất khoa học, không trừu tượng mơ hồ, không mang màu sắc tín ngưỡng, không chứa đựng ý nghĩa thần bí, đặc biệt là với phương pháp luận rất sắc bén và logic. Bất cứ ai, dù ở vị trí nào trong xã hội cũng dễ dàng chấp nhận nội dung lời giảng dạy mang tính khả thi và có khả năng dẫn đến giải thoát. Đồng thời, nó nói lên tinh thần tu tập của đức Phật nguyên thủy không giới hạn dưới bất cứ hình thức nào, cái gì có khả năng làm giảm bớt hay tiêu diệt những phiền não khổ đau của con người, cái ấy được xem là phương pháp tu tập trong đạo Phật, ngược lại bất cứ hình thức nào, dù mệnh

danh là gì đi nữa nhưng không làm giảm bớt khổ đau và phiền não thì cái ấy cũng không được xem là phương pháp tu tập trong Phật giáo.

Lời cuối cùng, người viết hy vọng rằng, với tinh thần giảng dạy của đức Phật trong kinh này, giúp cho con người có cuộc sống thật vui và đầy hiểu biết, đóng góp cho xã hội trong công cuộc xây dựng một xã hội trật tự và đạo đức, tiến bộ và văn minh.

---o0o---

PHẦN 2 - QUAN ĐIỂM NGHIỆP TRONG PHẬT GIÁO NGUYÊN THỦY

I. DẪN LUẬN

Nghiệp (Karma) là một đề tài nghiên cứu lớn của các nhà triết học và tôn giáo Ấn Độ, Phật giáo cũng không ngoại lệ. Nó luôn luôn là đề tài thảo luận sôi nổi của con người, con người từ đâu sinh ra và sẽ đi về đâu sau cuộc sống này, là câu hỏi muôn thuở và õmãi mãi về sau. Để lý giải vấn đề này, các nhà triết học, các nhà tôn giáo đã không ngừng nỗ lực để đi tìm câu trả lời, nhưng kết quả lời giải không cùng chung một đáp số, nguyên nhân là mỗi tôn giáo, mỗi triết học đứng từ nhiều góc độ khác nhau trong xã hội, điều đó đã dẫn đến những quan điểm khác nhau cùng một đề tài thảo luận. Thế thì, câu hỏi: Trong những cách lý giải ấy, lời giải đáp nào hợp lý, và lời giải đáp nào không hợp lý, ai là người đủ tư cách để thẩm định vấn đề này? Chắc chắn sẽ không có lời giải đáp, nhưng mỗi người trong chúng ta có đầy đủ tư cách để xem xét và lựa chọn chúng, trên nguyên tắc biết tôn trọng sự thật, có nghĩa là cái gì thật sự mang lại bình an và lợi ích cho chính bản thân mình và xã hội, thì cái ấy được gọi là cái đúng, và nó phải được tôn trọng và biểu dương, cho dù cái ấy núp dưới hình thức hay danh hiệu nào. Ngược lại, cái gì không đúng với sự thật, không ích lợi gì cho mình và cho xã hội thì cái ấy, không phải là cái chúng ta bận tâm suy nghĩ[47].

Đạo Phật xuất hiện ở Ấn Độ là một đất nước vốn được vây phủ bởi truyền thống văn hóa Bà-la-môn, mang nặng màu sắc tín ngưỡng và thần thoại, thế nhưng tư tưởng và nhân cách của đức Phật lại đi ngược lại truyền thống văn hóa ấy, phủ nhận những tập tục tế tự vô ích, những tín ngưỡng phi lý, đề cao vai trò trí tuệ và trách nhiệm cá nhân. Đức Phật tự xác định mình sinh ra và lớn lên là một "con người", và cũng chỉ có con người mới có thể thành Phật. Cho đến nay, đạo Phật gần như đã có mặt khắp trên thế giới. Giáo lý mà đức Phật nói ra được những đệ tử của ngài không ngừng truyền

bá và phát triển. Sự truyền bá giáo lý đức Phật là một nhu cầu thực tế và cần thiết cho sự lớn mạnh của Phật giáo trong thời đại vua A Dục. Tuy nhiên, mặt trái của vấn đề, chúng ta cũng nên thừa nhận một điều rằng, qua chặng đường hoằng dương Phật pháp của đạo Phật, lời dạy trong sáng của Ngài không thể tránh khỏi chịu ảnh hưởng bởi các hệ tư tưởng từ bên ngoài, ngay cả những tập tục tín ngưỡng mê tín của dân gian cũng được xâm nhập vào trong Phật giáo, đây là điểm người học Phật cần lưu ý. Một điểm khác nữa, sau khi đức Phật nhập diệt vào khoảng 100 năm, thời gian và không gian đổi thay, khu vực hoạt động của Phật giáo cũng được nới rộng, không chỉ giới hạn ở vùng lưu vực sông Hằng, mà được phát triển đến các vùng Tây Bắc Ấn, làtrung tâm (kuru) hoạt động của Bà-la-môn giáo, cũng như phía Nam và Đông Ấn Độ, đồng thời phương thức sinh hoạt Phật giáo cũng có sự đổi khác. Trước đó sinh hoạt Phật giáo chỉ là một đoàn thể Tăng già, không có tự viện, không có chùa tháp, với đời sống vô gia cư trong rừng núi, nương vào cái bình bát khất thực nuôi thân, với 3 y để che thân, và một cái đồ lọc nước (chỉ là một miếng vải) để ngăn ngừa bịnh tật, đó là điều kiện sống cần thiết cho đời sống Phạm hạnh, trong núi rừng. Nhưng Phật giáo đến thời kỳ vua A Dục, sinh hoạt của Tăng già phần lớn không sinh sống trong rừng núi, mà sinh sống trong tự viện chùa tháp, là một đời sống định cư. Do vì hai điều kiện sống khác nhau đã dẫn đến sự bất đồng ý kiến về giới luật[48] trong Phật giáo, đây là điểm bất đồng ý kiến về giới luật, là một trong những lý do đưa đến sự bất hòa phân phái trong nội bộ Phật giáo. Một lý do khác nữa, đứng về mặt tư tưởng, chúng ta thấy, thời kỳ Tạp A Hàm và Trung A Hàm, đức Phật luôn luôn giữ thái độ trầm mặc, tuyệt đối không trả lời những vấn đề thuộc về siêu hình[49], nhưng đến thời kỳ Trường A Hàm thì những vấn đề siêu hình này đã được công khai giải thích[50]. Phải chăng Phật giáo đến giai đoạn này, vì nhu cầu con người của thời đại, vì mục đích hoằng dương Phật pháp, giới thiệu Phật pháp đến với mọi tầng lớp trong xã hội, từ tri thức đến bình dân, từ Phật tử đến ngoại đạo. Muốn làm được điều này, giới Phật giáo phải dùng phương tiện giải đáp những vấn đề này, khi có yêu cầu. Đây là điểm chúng ta cần phải lưu ý, tiến hành nghiên cứu, làm sáng tỏ vấn đề. Đây là một vài ví dụ điển hình, để chúng ta có khái niệm khái quát về quá trình diễn biến và phát triển tư tưởng của Phật giáo. Kết quả của sự bất đồng ý kiến này, đầu tiên Phật giáo phân chia thành hai trường phái lớn là Thượng toạ bộ và Đại chúng bộ. Thượng tọa bộ thuộc phái bảo thủ, không muốn canh tân sửa đổi những gì đã được đức Phật giảng dạy, tuyệt đối tuân thủ; Đại chúng bộ thuộc phái canh tân, muốn sửa đổi những gì không còn thích nghi với xã hội. Từ hai phái chính này dần dần hình thành 18 bộ phái, nếu tính luôn hai phái chính thành 20 bộ phái. Sự xuất hiện của phái Hữu bộ (Sarvastivadin) là một trong 18 phái, là cơ sở cho tư tưởng Bát Nhã ra đời,

bắt đầu cho hệ tư tưởng Đại thừa Phật giáo, và không ngừng ở đây, Phật giáo còn tiếp tục phát triển đến thời kỳ duyên khởi tánh không trong Trung Luận của Long Thọ, Duy Thức, Như Lai Tạng, Mật giáo... Đây là quá trình phát triển tư tưởng của Phật giáo, nó diễn biến theo một qui trình trật tự của lịch sử tư tưởng của xã hội. Mỗi giai đoạn lịch sử có những yêu cầu xã hội khác nhau, thảo luận vấn đề cũng khác nhau, từ đơn giản đến phức tạp, từ đơn sơ đến tế nhị... Cũng vậy, tư tưởng Phật học cũng không ngừng phát triển, từ nguyên thủy đến Bộ phái, từ Bộ phái đến Đại thừa Phật giáo, mỗi giai đoạn có những tư tưởng quan điểm khác nhau

Do vậy, quan điểm về "Nghiệp" (S.Karma, P: Kamma) được lý giải phân tích của từng giai đoạn Phật giáo có tính kế thừa và phát triển riêng của từng Bộ phái. Nhưng cho dù lý giải như thế nào đi nữa, điểm chung nhất của các phái đề cập đến *nghiệp* là sự giải thích mối quan hệ giữa nhân và quả, đề cao tinh thần trách nhiệm cá nhân và bình đẳng trong mối quan hệ nhân và quả, nêu cao tinh thần độc lập, đó là những điều kiện cơ bản để cá nhân thoát khỏi sự nô lệ ý thức, vươn tới đời sống hạnh phúc, là nhân tố để xây dựng đời sống có đạo đức và trật tự xã hội, vì người ý thức về nghiệp lực là người có tinh thần trách nhiệm đối với cá nhân và tập thể, là yếu tố cơ bản để ngăn chặn những hành vi phi pháp. Như vậy học thuyết *nghiệp* của Phật giáo có yếu tố tích cực để xây dựng một nếp sống có đạo đức, giúp con người có cuộc sống bình an, xây dựng một gia đình hạnh phúc và một xã hội thịnh vượng trong ổn định và trật tự.

Bài phát biểu này, người viết giới hạn phạm vi thảo luận với đề tài: "***Quan điểm về Nghiệp trong Phật giáo Nguyên thủy"***. Có nghĩa là ở đây, người viết sẽ không thảo luận đến quan điểm *nghiệp* của Phật giáo Bộ phái hay Phật giáo Đại thừa, chỉ y cứ vào Kinh A Hàm hoặc Nikàya để thảo luận quan điểm *nghiệp* trong Phật giáo Nguyên thủy, cụ thể là **Kinh Tiểu Nghiệp Phân Biệt**[51], (theo nguồn tư liệu của Pàli), tương đồng với **Kinh Oanh Vũ**[52] (theo nguồn tư liệu Hán tạng) **và Kinh Đại Nghiệp Phân Biệt**[53] (Pàli), tương đương **Kinh Đại Nghiệp Phân Biệt**[54] trong Hán tạng.

Trước khi tìm hiểu học thuyết *nghiệp* trong Phật giáo Nguyên thủy, chúng ta cần xác định tinh thần và mục đích giáo dục của đức Phật, nó sẽ là định hướng cho sự hình thành toàn bộ giáo lý của ngài, *nghiệp* cũng được xây dựng trên tinh thần đó. Kế đến, chúng ta tìm hiểu ý nghĩa về *nghiệp* trong Phật giáo Nguyên thủy qua những kinh vừa nêu trên. Sau đó chúng ta cần tìm hiểu ý nghĩa của từ "phi ngã" và "vô ngã" mà người Hoa sử dụng, trong hai khái niệm này, từ nào mang ý nghĩa phù hợp với tư tưởng của đức

Phật trong lúc ngài phản bác tư tưởng Àtman. Đồng thời chúng ta cũng cần phân định sự dị biệt về quan điểm nghiệp giữa Kỳ na giáo và Phật giáo; và cuối cùng là tìm hiểu giá trị của học thuyết *nghiệp* đối với cuộc sống của con người. Đây là toàn bộ nội dung thảo luận trong nghiên cứu này.

Trong bài viết này, tài liệu được sử dụng chính là kinh A Hàm (Àgama) thuộc Hán tạng của Bắc truyền và kinh điển Nikàya thuộc Nam truyền.

---o0o---

II. TINH THẦN VÀ MỤC ĐÍCH GIÁO DỤC CỦA ĐỨC PHẬT

Đức Phật là một nhân vật có thật trong lịch sử Ấn Độ, Ngài sinh ra và lớn lên trong một bối cảnh xã hội thật rối loạn, tình hình chính trị của đất nước Ca Tỳ La Vệ lúc bấy giờ, là lãnh thổ mà phụ vương của ngài thống trị, đang nằm trong tình trạng bị xâm lược của nước láng giềng Bạt Kỳ đang có chính sách bành trướng, thôn tính các nước yếu lân cận[55]. Về mặt tư tưởng xã hội, lại càng bi đát hơn, tư tưởng truyền thống của giai cấp Bà-la-môn không thể tiếp tục giữ vai trò lãnh đạo văn hóa và tôn giáo cho xã hội Ấn, cũng không còn sức hấp dẫn cho giới trí thức, đồng thời cũng không thích hợp cho một xã hội có nền kinh tế đang trên đà phát triển của giai cấp bị trị[56]. Sự phân chia xã hội Ấn thành bốn đẳng cấp[57], và học thuyết *Phạm ngã hợp nhất thể*[58] của Bà-la-môn là tiền đề thảo luận và tranh cãi của giới trí thức đương thời, nó là tiền đề và là điều kiện tất yếu để hình thành các trường phái tự do tư tưởng, đại diện là sáu phái triết học (Phật giáo gọi là Lục phái ngoại đạo), đã được đức Phật tường thuật về quan điểm và chủ trương của 6 phái này trong kinh A Hàm[59]. Sáu phái triết học bao gồm: 1- Trường phái phủ nhận giá trị đạo đức, nhân vật đai diện là Pùrana Kassapa; 2- Phái định mệnh, nhân vật đại diện là Makkhali Gosàla; 3- Phái đoạn diệt, nhân vật đại diện là Ajita Kesakambala; 4- Phái cực vi, nhân vật đại diện là Pakudha Kaccàyana; 5- Phái Kỳ na giáo, nhân vật đại diện là Nigantha Nàtaputta; 6- Phái hoài nghi, nhân vật đại diện là Sanjaya Belatthiputta (sat sàstarà). Quan điểm và chủ trương của đức Phật Thích Ca cũng là người chống lại tư tưởng truyền thống Bà-la-môn, cho nên ngài cũng thuộc vào phái phi tư tưởng truyền thống. Nhưng đức Phật cũng không chấp nhận quan điểm và chủ trương của 6 phái triết học này.

Ở đây, chúng ta cần lưu ý, Kỳ na giáo là phái được đức Phật đề cập khá nhiều trong kinh tạng A Hàm và Nikàya. Theo Lữ Trưng cho rằng, tư tưởng của phái này là kế thừa tư tưởng của Bà-la-môn. Một trong những học thuyết

chính của phái này là "Nghiệp" bao gồm: thân nghiệp khẩu nghiệp và ý nghiệp, nhưng họ rất xem trọng "thân nghiệp", vì họ cho rằng, con người muốn diệt trừ phiền não, để được giải thoát giác ngộ, cần phải tu khổ hạnh, bằng cách ép xác, như nằm trên gai, ăn một ngày một hạt mè...(sẽ được trình bày ở phần dưới đây). Họ là những người thường đến vấn nạn đức Phật về những vấn đề siêu hình, như sau khi Như Lai nhập diệt còn hay mất?Thân và mạng là một hay hai? Lý do chính yếu mà họ thường đến đức Phật vấn nạn, vì họ chủ trương có một cái ngã thường hằng bất biến. Ngược lại, đức Phật căn cứ học thuyết "Duyên khởi" đưa đến quan điểm cho rằng, con người là "vô ngã", điều đó vô tình hay cố ý đức Phật đã chống lại học thuyết "hữu ngã" (àtman) của họ. Đồng thời, đứng trên phương diện giáo dục, đức Phật lại đề xuất thuyết "nghiệp báo". Như vậy, về mặt logic, hình thức bản thân của hai học thuyết "vô ngã" và "nghiệp báo" của đức Phật tự sanh mâu thuẫn lẫn nhau. Đây là điểm căn cứ để cho họ công kích Phật giáo. Họ lập luận rằng, nếu không có "ngã" (àtman) thường hằng bất biến, thì ai là người tạo nghiệp (tác nhân), ai là người thọ nhận hậu quả? Câu hỏi này đức Phật đã luôn luôn giữ thái độ im lặng không trả lời[60], trong thời kỳ A hàm, với lý do là những vấn đề này không liên hệ gì đến giải thoát khổ đau. Thái độ im lặng không trả lời của đức Phật về những vấn đề này, sau khi đức Phật nhập diệt, nó chính là chủ đề trọng tâm cho các trường phái triết học Phật giáo ra đời. Như Độc tử bộ đã công khai chủ trương "Có *ngã và có pháp*"; Hữu bộ phủ nhận "có ngã" thừa nhận "có pháp"; Sơ kỳ Đại thừa chủ trương "Nhứt thiết pháp giai không" và cho đến Long Thọ chủ trương "Duyên khởi tánh không". Xuyên suốt quá trình thảo luận từ các Bộ phái cho đến Đại thừa Phật giáo chung quanh vấn đề 'hữu ngã' hay 'vô ngã', thân và mạng một hay hai, là bằng chứng cụ thể.

Dù gì đi nữa, đứng về mặt logic hình thức mà nói, hai học thuyết "*vô ngã"*và "*nghiệp báo"*của Phật giáo mang tính mâu thuẫn. Nó là điểm căn cứ cho giới nghiên cứu Phật học đi đến kết luận sai lầm, cho rằng tự thân lý thuyết Phật giáo tồn tại sự mâu thuẫn. Đó là vấn đề chúng ta cần phải làm sáng tỏ, để tránh khỏi sự ngộ nhận trong Phật giáo. Vấn đề này sẽ được thảo luận dưới đây.

Trở lại vấn đề tinh thần và mục đích giáo dục của đức Phật. Chúng ta thấy, mặt dù đức Phật phản bác lý thuyết *àtman* của Bà-la-môn cho rằng có một cái gọi là ngã vĩnh hằng, nhưng đối với những tư tưởng tự do, chủ trương phóng túng hưởng dục, phi đạo đức của phái phủ nhận giá trị đạo đức, có chủ trương đoạn diệt... thậm chí ngay cả chủ trương tu khổ hạnh của

Kỳ na giáo, đức Phật cũng không đồng tình. Thế thì, lập trường và phương hướng giáo dục của ngài nhằm vào mục đích gì?

Để trả lời câu hỏi này, đức Phật đã nói lên quan điểm và xác định mục đích giáo dục của ngài như sau:

"*Này các Tỳ kheo! Xưa cũng như nay, ta chỉ nói lên sự khổ và sự diệt khổ...*"[61]

hay:

"Thế gian có ba điều không vui, không ưa thích, không muốn nghĩ nhớ, đó là: già, bịnh và chết... Thế gian nếu không có ba điều này, Như Lai không xuất hiện ở thế gian, thế gian cũng không có Như Lai nói pháp, giáo giới..."[62].

Có thể nói, đây là lập trường và mục đích giáo dục của đức Phật. Giáo lý của đạo Phật là giáo lý phân tích về con người và những vấn đề liên quan đến cuộc sống của con người. Đạo Phật cho rằng, con người bao gồm hai yếu tố chính là vật chất và tinh thần, sinh già bịnh và chết là hiện tượng tự nhiên của cơ thể, là thật thể của cuộc sống. Già bịnh và chết là tình trạng suy thoái tự nhiên của cơ thể, dù là ai đi nữa cũng không thể tránh khỏi, đức Phật Thích Ca Mâu Ni cũng phải trải qua tướng trạng này[63], đó là quy luật tự nhiên của cơ thể. Đời người khi đến lứa tuổi già yếu, muốn làm điều gì cũng làm không được, đi lại bất tiện, ăn không ngon, ngủ không yên giấc...đây là nỗi khổ khi tuổi về già. Bịnh là tướng trạng suy thoái, tứ đại không điều hòa của cơ thể, thân thể đau nhức mệt mỏi... là một trong những nỗi khổ của con người. Chết là sự chấm dứt của một đời người, con người không một ai ưa thích sự già cả, bịnh hoạn và chết, nhưng không một ai trong chúng ta tránh khỏi 4 tướng trạng này, đó là nỗi khổ của cơ thể vật chất.

Ngoài nỗi khổ tự nhiên về thân thể, con người còn có một nỗi khổ lớn hơn, đó là nỗi khổ về tâm lý. Theo đức Phật, nguồn gốc phát sinh nỗi khổ về tâm lý của con người là do vô tri. Vô tri về cái gì? Đó là vô tri về "ngã" và "ngã sở". Cái gọi là *ngã* tức là cái nhìn không đúng về con người, Phật giáo gọi là thái độ chấp trước về *ngã,* cho rằng con người có cái *ngã* thường hằng bất biến, không thay đổi. Nhưng theo sự phân tích của đức Phật, con người là do năm yếu tố: sắc (rùpa), thọ (vedana), tưởng (samjna), hành (samskara) và thức (vijnana) kết hợp mà thành. Trong đó, không có một yếu tố nào mang tính vĩnh hằng. Thức (vijnana) được hình thành đều phải tùy thuộc vào bốn yếu tố khác, nó không thể tồn tại độc lập; sắc (rùpa), thọ (vedana),

tưởng (samjna), hành (samskara) cũng được phân tích như thế. Do vậy, cái gọi là *ngã*, trên thực tế, bản chất của nó là duyên sinh (pratìtya-samutpàda), cái gì do duyên sinh thì cái ấy không thể gọi là *ngã* (àtman). Con người vốn không có thật ngã, tự tưởng tượng có thật ngã, rồi vin vào đó cố chấp thật có *ngã*, đó chính là nguồn gốc phát sinh khổ đau, cũng là cái vô tri về ngã; "Ngã sở" là cái nhìn ảo tượng không thật về những vật chung quanh mình, tức sự chấp nhặt về những vật mà chúng ta đang có, như là vợ tôi, người yêu tôi, nhà tôi, xe tôi, vật sở hữu của tôi. v.v..., cho rằng tất cả những thứ ấy thuộc quyền sở hữu của mình, không ai có thể xâm phạm được, nhưng trên thực tế, chúng ta hoàn toàn không làm chủ được bất cứ cái gì mà chúng ta đang có, nó luôn luôn thay đổi theo luật duyên khởi. Ví như, anh A đang có một người thương, trong ý thức anh ta nghĩ rằng: đây là người thương của tôi và chắc chắn chúng tôi sẽ yêu thương nhau mãi, thế nhưng, vì lý do nào đó, cô ta không còn yêu thương anh ấy nữa, thế là một nỗi khổ không cùng đến với anh ta, vì anh không chấp nhận một thực tại diễn biến như thế, cố níu kéo muốn sự kiện bên ngoài giống như mình suy nghĩ, nhưng không giống, cho nên đau khổ. Một ví dụ khác, chúng ta có một số tiền lớn, cất nó trong tủ sắt, hoặc gởi ngân hàng hay cho người khác vay kiếm lời... trong ý thức chúng ta nghĩ rằng đây là số tiền của tôi, không ai có thể chiếm đoạt được, thế nhưng một ngày nào đó, vì nhân duyên không lành, két tiền bị kẻ trộm ăn cắp, ngân hàng bị phá sản, tiền cho vay bị người ta giựt. Lúc ấy, bạn nghĩ như thế nào về tài sản ấy? Và tâm lý của bạn như thế nào? Phải chăng là một trạng thái tâm lý khổ đau, vì bị mất tiền của.

Xét cho cùng, nỗi khổ mất tình và mất tiền là hai nỗi khổ có cùng chung một nguồn gốc là không chấp nhận một thực tại diễn biến. Thực tại đang diễn dịch thay đổi, nhưng ý thức của chúng ta không tùy theo sự vật thay đổi là nguyên nhân phát sinh đau khổ. Một nhận thức như vậy, trong kinh A Hàm đức Phật gọi là "*không như thật tuệ tri*" hay "*Không như lý tác ý*"[64] trong kinh Kim Cang gọi là "*điên đảo mộng tưởng*", đó là một trong những nỗi khổ về mặt tâm lý. Nếu như thế thì những cái mà chúng ta đang có, chúng ta không nên xem chúng là cái của tôi, mặc chúng tự do biến đổi sao? Thân bịnh không cần uống thuốc, nhà hư không cần sửa chữa... sao? Như thế phải chăng đạo Phật đã cổ vũ khích lệ tinh thần vô trách nhiệm sao? Người viết xin trả lời rằng, đạo Phật không chủ trương như thế, đạo Phật luôn luôn khuyên mọi người, cần có tinh thần bổn phận và trách nhiệm, không những chỉ có trách nhiệm cá nhân mà cũng cần có trách nhiệm tập thể mà ta đang sống, tức xã hội, vì hoàn thành trách nhiệm cá nhân là điều kiện tất yếu để xã hội hoàn thiện, một xã hội hoàn thiện là yếu tố cơ bản để con

người có nếp sống bình an và hạnh phúc, đời sống cá nhân và tập thể có mối quan hệ chằng chịt không thể tách rời.

Ở đây, đức Phật trình bày giáo lý "*vô ngã*" và "*vô ngã sở*" nhằm mục đích chỉ rõ thật tướng của các pháp, giúp cho con người có sự nhận thức đúng đắn về con người cũng như mọi vật chung quanh mình, vốn là "*vô ngã*" và "*vô ngã sở*" vì thật tướng của các pháp là duyên sinh, để phá vỡ những thành kiến, những cố chấp sai lầm của con người mà thôi, nó là nguyên nhân sinh ra mọi khổ đau. Nhưng muốn thấy tính "*vô ngã*" và "*vô ngã sở*" cần phải có trí tuệ. Trí tuệ là cái *thấy đúng như sự thật* (như thật tuệ tri), hay cái gọi là "Như lý tác ý"[65] không phải là một cái thấy qua sự tưởng tượng mơ hồ. Thế nào là cái *thấy đúng như sự thật*? Là sự nhìn thấy giữa sự vật và ý thức là một không sai khác, như chúng ta thấy lửa, chúng ta biết lửa là nóng, cho nên chúng ta không thọc tay vào lửa để bị phỏng tay. Ý thức biết lửa là nóng và thực tại lửa cũng nóng, như vậy gọi là cái biết đúng như sự thật. Cái gì gọi là cái thấy qua sự tưởng tượng? Là cái thấy giữa ý thức và thực tại của sự vật không giống nhau. Ví như về đêm, trên con đường làng quê không có điện đường, người bộ hành thấy một sợi dây, lầm tưởng là con rắn, khi ý thức lầm tưởng sợi dây là con rắn, thì tâm lý sợ hãi sinh khởi. Trên ý thức nghĩ là con rắn, thực tại là sợi dây không phải là con rắn, như thế giữa nhận thức và thực tại là hai cái không giống nhau, đức Phật gọi đó là cái thấy qua sự tưởng tượng. Từ ý nghĩa này, chúng ta có thể trả lời vấn đề vừa nêu trên rất dễ dàng. Hiện thật chúng ta là con người đang sống trên cuộc đời này, những nhu cầu cần thiết cho sự sinh tồn của con người, như nhà ở, cơm ăn, áo mặc... là những nhu cầu cần phải có khi con người còn đang sống, do vậy, con người sử dụng chúng là hành động tự nhiên, không có lỗi lầm gì, vì nó là phương tiện để sống, như vậy thái độ giữ gìn bảo hộ cũng là bổn phận và trách nhiệm cần có, chúng ta không thể suy nghĩ rằng, những vật này là duyên sinh vô ngã tính, chúng ta không nên sử dụng và mặc chúng tự do thay đổi. Nhưng khi chúng thay đổi theo luật tự nhiên, ngoài khả năng của con người mà chúng ta vẫn cố duy trì, đó là thái độ cố chấp xuất phát từ vô minh, không phải trí tuệ. Như mọi sự vật vận hành theo qui luật sanh trụ dị diệt, thế nhưng một khi sự vật vận hành theo qui luật này, ý thức con người lại không chấp nhận, đó là thái độ cố chấp.

Như vậy, thái độ mặc kệ và cái vận hành theo luật tự nhiên là hai thái độ khác nhau, một bên phát xuất từ sự hiểu biết và một bên phát xuất từ vô minh, cũng vậy tinh thần gìn giữ có trách nhiệm và thái độ cố chấp là hai lãnh vực không giống nhau.

Tinh thần có trách nhiệm là tinh thần xuất phát từ trí tuệ, ngược lại thái độ cố chấp xuất phát từ vô minh. Cái gì xuất phát từ trí tuệ, cái ấy được đức Phật đề cao, nó mang lại hạnh phúc và an lạc; cái gì xuất phát từ vô minh, cái ấy mang lại khổ đau, cái ấy được đức Phật khuyên từ bỏ. Do vậy, đức Phật khuyên mọi người cần có nhận thức đúng đắn về con người là "*vô ngã*" và "*vô ngã sở*", vì thực tại vốn là như vậy, không thể đổi khác, nhằm mục đích giúp con người nhìn thấy chân thật cuộc sống, tránh xa khổ đau. Đây là ý nghĩa sâu xa của câu: "Xưa cũng như nay, ta chỉ nói lên sự khổ và sự diệt khổ...". Đó là mục đích giáo dục của đức Phật.

Qua đó chúng ta thấy, con người là đối tượng cho sự thuyết giáo của đức Phật, đồng thời lập trường và mục đích giáo dục của ngài là diệt trừ những khổ đau của con người. Theo đức Phật, nguồn gốc sâu xa của khổ đau chính là vô minh, vô minh là cha đẻ của sự nghèo nàn, của tất cả những thất bại trong cuộc sống. Như vậy, con người muốn được hạnh phúc không gì khác hơn là làm sống dậy chức năng của trí tuệ, nó là thanh đao bén nhất để đoạn trừ phiền não, là yếu tố cơ bản để xây dựng cuộc sống hạnh phúc cho đời này và đời sau.

---o0o---

III. THẾ NÀO LÀ NGHIỆP ?

A Hàm (àgama) là kinh tạng Bắc truyền, bao gồm: 1- Trường A Hàm, 2- Trung A Hàm,3- Tạp A Hàm, 4- Tăng nhứt A Hàm, ngoài ra còn có 5- Tạp tạng, tương đương với Nam truyền Pàli tạng gồm có: 1- Trường Bộ kinh, 2- Trung Bộ kinh, 3- Tương Ưng Bộ kinh, 4- Tăng Chi Bộ kinh, 5- Tiểu Bộ kinh. Đây là năm bộ kinh của phái Đồng Diệp bộ (Tàmra-sàtìya). Phần lớn giới học thuật cho rằng, kinh tạng A Hàm và Nikàya là kinh tạng được kết tập thành văn tự vào thời đại vua A Dục, tức vào khoảng hơn 100 năm sau khi đức Phật nhập diệt, là những bài kinh được kết tập thành văn tự sớm nhất trong thánh điển Phật giáo. Đây là nguồn tư liệu đáng được tin cậy để chúng ta tìm hiểu tư tưởng, lịch sử cũng như đời sống sinh hoạt của đức Phật và tăng đoàn của đạo Phật Nguyên thủy.

Trong bài viết về *Nghiệp* này, người viết chủ yếu căn cứ hai kinh kinh *Tiểu Nghiệp Phân Biệ*t (Cula kamma vibhanga suttam) số 135 và kinh *Đại Nghiệp Phân Biệt* (Maha kamma vibhanga suttam) số 136 trong **Trung Bộ kinh** (Majjhima Nikàya). Hai kinh này tương đồng với trong Hán tạng là kinh *Oanh Vũ* số 170 và kinh *Phân Biệt Đại Nghiệp* số 171 trong **Kinh**

Trung A hàm. Theo một số học giả cho rằng, **kinh Trung Bộ** (Pàli tạng) là kinh của Bộ phái Đồng Diệp (Tàmra-sàtìya); **Kinh Trung A hàm** (Hán tạng) là kinh của Bộ phái Thuyết nhứt thiết hữu (Sarvastivada). Tuy nguồn gốc xuất phát của kinh khác nhau, nhưng xét về nội dung của hai nguồn tư liệu này gần như giống nhau hoàn toàn, chỉ riêng *kinh Oanh Vũ* so với kinh *Tiểu Nghiệp Phân Biệt* thì có khác nhau đôi chút. *Kinh Oanh v*ũ của bản Hán thêm câu chuyện tiền thân con chó trắng là cha của Oanh vũ Ma Nạp Đề Tử, còn kinh *Tiểu Nghiệp Phân Biệt* của bản Pàli thì không có đoạn này, phần còn lại hoàn toàn giống nhau. Sự khác biệt này không làm thay đổi nội dung chính của kinh, có lẽ bản Hán thêm phần này chỉ vì mục đích cường điệu hóa vấn đề nhân quả, nhằm mục đích tăng lòng tin cho hàng Phật tử tại gia mà thôi.

Qua hai kinh *Kinh Tiểu Nghiệp Phân Biệt* và *Kinh Đại Nghiệp Phân Biệt* của hai nguồn tư liệu, chúng ta cần lưu ý, hình thức cấu trúc và nội dung của hai bài kinh này không giống với những kinh khác. Về mặt hình thức chúng ta thấy, hai kinh này đều mang từ phân biệt (vibhanga) là hình thức của Luận (abhidharma), nó không phải là hình thức kinh (sutra). Có lẽ đây là hình thức luận đầu tiên của Phật giáo, khi Luận tạng chưa độc lập tách rời khỏi kinh. Đây là điểm chúng ta cần lưu ý, khi đề cập đến Luận tạng.

Một điểm cần chú ý khác nữa là, đối tượng mà đức Phật trong nói hai bài kinh này cũng không giống nhau; đối tượng mà đức Phật nói *Kinh Tiểu Nghiệp Phân Biệt* hay *Kinh Oanh Vũ* là thanh niên Subha todeyyaputta, là một vị cư sĩ tại gia; còn đối tượng mà đức Phật giảng *Kinh Đại Nghiệp Phân Biệt* là tôn giả A nan (Ànanda) và các vị Tỳ kheo, là những người xuất gia. Sự khác nhau về đối tượng có rất có ảnh hưởng đến nội dung của kinh, đây không phải là trường hợp duy nhất mà chúng ta thường gặp trong A Hàm. Ví dụ, chúng ta thường thấy đức Phật thuyết giảng cho giới cư sĩ thường chỉ trình bày những vấn đề như năm giới, Bố thí, Bốn niềm tin bất động... nhưng đối Tỷ-kheo hoặc những bậc tri thức, đức Phật giảng về Năm uẩn, 12 xứ, 18 giới, Duyên khởi, Tứ đế... là những đề tài chuyên môn, mang tính triết học, Do vậy, người tại gia cư sĩ trong thời này khó lãnh hội. Đó là lý do tại sao đức Phật nói cùng một đề tài về "Nghiệp" nhưng phải phân làm hai kinh, nói cho hai đối tượng khác nhau.

Đối tượng mà đức Phật nói kinh *Tiểu Nghiệp Phân Biệt* hay kinh *Oanh Vũ* là người tại gia cư sĩ, do vậy, nội dung của kinh này, đức Phật chỉ trình bày mối quan hệ nhân quả mang tính hình thức bên ngoài, là những hiện tượng mà trong cuộc sống chúng ta thường gặp. Như sự giàu và nghèo, địa

vị và không có địa vị, sống lâu và chết yểu... là những hiện tượng của vật lý, không phải lãnh vực của tâm lý.

Nhưng đối tượng mà đức Phật nói *Kinh Đại Nghiệp Phân Biệt* là người xuất gia, là những người uyên thâm Phật học, cho nên đức Phật trình bày mối quan hệ nhân quả hay nghiệp thiên về mặt tâm lý, không phải vật lý mang tính triết học, và đặc biệt ngài chú trọng vai trò chánh kiến - trí tuệ. Lý do mà đức Phật đưa ra quan điểm này, vì Ngài cho rằng, niềm vui và hạnh phúc của con người, không mấy lệ thuộc vào sống lâu hay ngắn ngủi, giàu hay nghèo, có địa vị hay không có địa vị... mà nó tùy thuộc vào sự hiểu biết hay trí tuệ của con người. Vì thế giới mà chúng ta đang sống, có biết bao nhiêu người giàu có, nhưng thử hỏi, họ sống có hạnh phúc hay không? có những người làm ông to chức bự, nhưng có bao nhiêu người được hạnh phúc? Thế thì người nghèo, không có chức tước... có hạnh phúc sao? Cũng không hẳn như thế. Theo đức Phật, chỉ có người có trí tuệ, sống trong sự hiểu biết mới thật sự có hạnh phúc. Do vậy, trong kinh này đức Phật nhấn mạnh vai trò chánh kiến, là vấn đề trọng tâm về quan điểm *nghiệp* trong Phật giáo. Đó là sự khác biệt quan điểm giữa hai kinh. Nội dung của hai bài kinh này sẽ được trình bày và phân tích dưới đây. Trước nhất là kinh *Tiểu Nghiệp Phân Biệt.*

1. Nội dung và ý nghĩa kinh "Tiểu Nghiệp Phân Biệt"

Lý do đức Phật nói *"Kinh Tiểu Nghiệp Phân Biệt*" là thanh niên Subha todeyyaputta hỏi Phật: "Do nhân duyên gì cùng là loài người với nhau, nhưng có sự sai khác nhau về cuộc sống. Có người được người khác yêu mến, có người không được người khác mến thương; người được sống lâu, người lại chết yểu; người khoẻ mạnh, người bị nhiều bệnh hoạn; người đẹp kẻ xấu; người có chức quyền, người không chức quyền; người giàu kẻ nghèo; người thông minh, kẻ ngu muội?

Đức Phật trả lời: "*Các loài hữu tình là chủ nhân của nghiệp, là thừa tự của nghiệp; nghiệp là thai tạng. Nghiệp là quyến thuộc, nghiệp là điểm tựa. Nghiệp phân chia các loài hữu tình có liệt có ưu*"[66] .

Đại ý câu trả lời này, đức Phật giải thích sự khác biệt nhau về cuộc sống của con người chính là sự khác biệt về *nghiệp. Nghiệp* chính là chủ nhân phân chia sự sống của con người có sự sai khác. Như vậy, *nghiệp là gì*? *Nghiệp* tiếng Phạn là karma, có nghĩa là hành động, hành vi, hay sự tạo tác. Ở đây, hành vi tạo tác có hai trường hợp, tạo tác có ý thức và tạo tác vô

ý thức. Theo Phật giáo, tạo tác không có ý thức không thể gọi là nghiệp, chỉ có hành vi tạo tác có ý thức mới thành nghiệp. Như trong '*Kinh Tư*'[67] đức Phật dạy:

"Nếu kẻ nào cố ý tạo nghiệp, ta nói rằng kẻ ấy phải thọ quả báo, hoặc thọ ngay trong đời hiện tại, hoặc phải thọ vào đời sau. Nếu tạo nghiệp mà không cố ý, ta nói rằng người ấy chắc chắn không phải thọ quả báo".

Nội dung đoạn kinh vừa dẫn trên, đức Phật định nghĩa, thế nào là hành động được gọi là nghiệp và thế nào là hành động phi nghiệp. Ở đây đức Phật định nghĩa, hành động có ý thức được gọi là nghiệp; hành động không có ý thức không thể gọi là nghiệp. Hành động có ý thức là hành động phải chịu quả báo, hành động không có ý thức không phải trả quả báo. Như vậy, cái quyết định thành nghiệp hay không, không phải là hành vi mà chính là ý thức, vì ý thức giữ vai trò chỉ đạo hành động. Xuất phát từ ý nghĩa này, tu tập cũng có nghĩa là sửa sai ý thức, không phải hành động, vì hành động là cái được chỉ đạo bởi ý thức.

Nghiệp cũng có hai ý nghĩa, nghiệp thiện và nghiệp ác. Nghiệp thiện là nghiệp được chỉ đạo bởi tâm không tham không sân và không si; Nghiệp ác là nghiệp được chỉ đạo bởi tâm có tham có sân và có si. Nói một cách dễ hiểu là hành động nào mang một ý thức tốt đẹp, thì hành động ấy sẽ mang lại một kết quả tốt đẹp và ngược lại. Ví như chúng ta muốn trở thành một vị bác sĩ tài giỏi, điều kiện tất yếu là chúng ta phải nỗ lực học tập, thâu thập kinh nghiệm trong ngành y khoa, nếu làm đúng như vậy thì chúng ta sẽ trở thành một vị bác sĩ tài giỏi. Đó là kết quả của một hành động có ý thức đúng đắn, được chỉ đạo bởi trí. Ngược lại, có người cũng muốn làm bác sĩ, nhưng không nỗ lực học tập, không rút kinh nghiệm, thì người đó sẽ không thành bác sĩ hoặc trở thành một vị bác sĩ không giỏi. Đó là kết quả của một hành động thiếu ý thức, được chỉ đạo bởi vô minh.

Sự khác biệt nhau về con người không phải là số phận, là định mệnh[68], chính là do hành nghiệp của chúng ta. Đây là ý nghĩa chân chính mà đức Phật muốn trả lời cho vị thanh niên Subha todeyyaputta. Thế nhưng vị thanh niên này với trình độ Phật học quá non kém, không hiểu ý nghĩa sâu xa về mối quan hệ giữa nhân và quả dưới góc độ tâm lý, do đó ngài không thể trình bày giáo lý sâu xa mà ngài đã chứng được, chỉ y cứ vào sự hiểu biết của vị thanh niên này, trình bày những gì với trí óc non kém của họ có thể hiểu được. Sau khi quán sát biết như vậy, đức Phật khéo léo dùng phương tiện, với suy nghĩ, làm thế nào để ngăn chặn những hành vi bất thiện từ ông

ta và xã hội, đem lại sự lợi ích, cho nên ngài căn cứ những hiện tượng thông thường của cuộc sống, giải thích mối quan hệ nhân quả mang tính vật lý, nhằm giúp cho những người này từ bỏ và tránh xa những hành vi phi đạo đức, giúp cho họ có cuộc sống an vui, làm nền tảng cho sự công bằng và trật tự xã hội mà các nhà triết học trước đây đã phá hủy, hay xây dựng một hệ thống đạo đức chỉ nhằm phục vụ lợi ích cho giai cấp Bà-la-môn, là giai cấp thống trị tối cao của xã hội Ấn. Đó là lý do tại sao đức Phật nói bài kinh này. Dưới đây là sự phân tích sự khác biệt giữa con người với con người trong cùng một xã hội, cho vị thanh niên này.

a. *Sự khác biệt giữa người sống lâu và người chết yểu*

Sau khi đức Phật trình quan điểm về *nghiệp* của mình, nhưng vị thanh niên Subhatodeyyaputta vẫn không hiểu ý nghĩa sâu xa về *nghiệp* của đức Phật, cho nên ngài căn cứ vào trình độ, khả năng hiểu biết của vị thanh niên này, giải thích lý do tại sao giữa con người với nhau lại có người sống lâu có người chết yểu. Như Ngài giải thích trong kinh *Tiểu Nghiệp Phân Biệt*[69] như sau:

"Ở đây, này Thanh niên! Có người đàn ông hay đàn bà sát sanh, tàn nhẫn, tay lấm máu, tâm chuyên sát hại đả thương, tâm không từ bi đối với các loại chúng sanh. Do nghiệp ấy... sau khi thân hoại mạng chung, sanh vào cõi ác..., nếu sanh làm người... người ấy phải đoản mạng..."

Nội dung và ý nghĩa đoạn kinh vừa dẫn trên, đức Phật giải thích, lý do con người có cuộc sống ngắn ngủi và nhiều bịnh tật: Vì người ấy sống với tâm độc ác, không có lòng từ bi, tàn nhẫn sát hại mạng sống của chúng sinh... Đây là nguyên nhân khiến cho mạng sống của họ ngắn ngủi, nhiều tật bệnh, hoặc sau khi mạng chung, người ấy phải sanh vào cõi dữ, ác thú hay địa ngục.

Ngược lại, người sống được trường thọ và ít bệnh tật**:** Vì người ấy sống với tâm từ bi, thương yêu mọi loài chúng sinh, không sanh tâm sát hại, cho nên người ấy hiện đời có cuộc sống lâu dài, ít bệnh. Sau khi người ấy mạng chung, sinh vào cõi Người hay cõi Trời. Như đức Phật giải thích trong kinh này.

"Ở đây, này Thanh niên ! Có người đàn ông hay đàn bà từ bỏ sát sanh, tránh xa sát sanh, bỏ trượng bỏ kiếm, biết tàm quí, có lòng từ, sống thương xót đến hạnh phúc tất cả chúng sanh và loài hữu tình. Do nghiệp ấy,... sau

khi thân hoại mạng chung, sanh vào thiện thú, thiên giới..., nếu sanh làm người... người ấy sống trường thọ...”[70].

Tóm lại, nguyên nhân đưa đến đời sống ngắn ngủi là sát sanh, không có lòng từ bi. Ngược lại, nguyên nhân đưa đến đời sống trường thọ là không sát sanh, có lòng thương đối với mọi loài chúng sanh.

b. *Sự khác biệt giữa người đẹp kẻ xấu*

Cũng trong bài kinh này, đức Phật giải thích nguyên nhân lý do tại sao cùng là con người trong xã hội, nhưng có sự khác nhau về người đẹp và kẻ xấu. Như đức Phật giải thích:

“Ở đây, này Thanh niên! Có người đàn ông hay đàn bà tánh hay phẫn nộ, nhiều phật ý... Do nghiệp ấy,... sau khi thân hoại mạng chung, sanh vào cõi ác..., nếu sanh làm người... người ấy có nhan sắc xấu xa...”

“Ở đây, này Thanh niên ! Có người đàn ông hay đàn bà tánh hay phẫn nộ, nhiều phật ý... Do nghiệp ấy,... sau khi thân hoại mạng chung, sanh vào thiện thú, thiên giới..., nếu sanh làm người... người ấy có nhan sắc đẹp đẽ”[71].

Đức Phật giải thích, nếu chúng sanh nào sống trong sự phẫn nộ, sân hận, bất mãn... đó là nguyên nhân đưa đến có một thân thể không xinh đẹp, không dễ thương. Ngược lại, nếu người nào sống trong sự bình tĩnh, không phẫn nộ, không sân hận, đó là nguyên nhân khiến cho người ấy có thân hình đẹp đẽ, dễ thương.

c. *Sự khác biệt giữa người có địa vị và kẻ không có địa vị*

Cũng trong kinh này, đức Phật giải thích lý do tại sao có sự khác biệt giữa người có quyền thế và không có quyền thế như sau:

“Ở đây, này Thanh niên! Có người đàn ông hay đàn bà tánh hay tật đố đối với người khác... Do nghiệp ấy,... sau khi thân hoại mạng chung, sanh vào cõi ác...,nếu sanh làm người... người ấy không có quyền thế...”.

“Ở đây, này Thanh niên! Có người đàn ông hay đàn bà, tánh không tật đố đối với người khác... Do nghiệp ấy,... sau khi thân hoại mạng chung, sanh vào cõi lành..., nếu sanh làm người... người ấy có quyền thế...”[72]

Nguyên nhân người không có quyền thế trong xã hội, vì người ấy sống với lòng tật đố, tị hiềm, nghi kỵ không tôn trọng người khác, đó là lý do khiến cho người ấy sống trong xã hội không có quyền thế. Ngược lại, người nào sống với lòng khoan dung, cảm thông, tôn trọng kẻ khác, do vậy người ấy sống có quyền thế trong xã hội.

d. *Sự khác biệt giữa người giàu và kẻ nghèo*

Đức Phật giải thích lý do tại sao, trong xã hội có người giàu có, nhưng cũng có người nghèo khổ như sau:

"Ở đây, này Thanh niên! Có người đàn ông hay đàn bà không biết bố thí cúng dường cho Sa-môn, Bà-la-môn... Do nghiệp ấy,... sau khi thân hoại mạng chung, sanh vào cõi ác..., nếu sanh làm người... người ấy có tài sản nhỏ..."

"Ở đây, này Thanh niên ! Có người đàn ông hay đàn bà biết bố thí cúng dường cho Sa-môn, Bà-la-môn... Do nghiệp ấy,... sau khi thân hoại mạng chung, được sanh vào cõi lành..., nếu sanh làm người... người ấy có tài sản lớn...".

Ở đây, đức Phật giải thích, lý do người có cuộc sống nghèo khổ trong xã hội, vì người ấy sống với tâm keo kiệt, bỏn sẻn, không biết bố thí cúng dường cho những Sa-môn, Bà-la-môn, vì nhân duyên ấy, người đó có đời sống nghèo khổ, bần cùng. Ngược lại, người nào sống với tâm rộng rãi, biết bố thí cúng dường Sa-môn, Bà-la-môn, đó là nguyên nhân khiến cho họ có cuộc sống giàu có, sung túc về vật chất....

Bốn trường hợp vừa nêu trên là bốn trường hợp điển hình, được đức Phật trình bày trong kinh *Tiểu Nghiệp Phân Biệt*". Đối tượng mà ngài nói kinh này là thanh niên Subha todeyyaputta, hay nói đúng hơn lời ngài dạy dành cho tất cả những ai có quan điểm cho rằng, sự giàu sang, sống lâu, có địa vị, thân hình tốt đẹp là hạnh phúc, là niềm vui sướng của con người, không rõ được vai trò trí tuệ quyết định sự hạnh phúc cho con người. Đối với hạng người này, có lẽ không còn biện pháp nào nữa, phương pháp tối ưu là căn cứ vào những hiện tượng thông thường trong đời sống hằng ngày mà họ thấy hiểu được, dựa vào ước mơ hạnh phúc mà họ nghĩ, phân tích những hiện tượng dị biệt trong cuộc sống qua mối quan hệ nhân quả, nhằm mục đích ngăn chặn những hành vi phi đạo đức, sự thiếu trật tự và hỗn loạn xã hội, đó lý do tại sao đức Phật thuyết giảng nội dung và ý nghĩa bài kinh này, mặc dù sự lý giải này, xét về mặt luận lý học (logic) không mấy thuyết phục,

nhưng trên thực tế, có kết quả rất tốt đẹp. Sự giải thích này sẽ là động cơ khuyến khích mọi người trong xã hội nỗ lực làm việc tốt, việc lành, là chất kích thích để mọi người sống trong đạo đức và công bằng, với ước mơ đời sống kế tiếp được sinh làm người làm tiên có cuộc sống tốt đẹp hơn, giàu có hơn, vui sướng hơn. Với sự giải thích có hiệu quả to lớn và thực tế này, đạo Phật đã không những cống hiến rất lớn cho xã hội Ấn một biện pháp hữu hiệu, trong việc ngăn chặn làn sóng tư tưởng của những trường phái triết học đương thời, với chủ trương hưởng thụ dục lạc và sa đọa, làm băng hoại nếp sống đạo đức và trật tự xã hội đương thời. Không chỉ có thế, nó còn là biện pháp có hiệu quả nhất, trong việc xây dựng một xã hội lành mạnh cho thế giới ngày nay và tương lai, nhất là xã hội Việt Nam hiện nay, người dân đang có khuynh hướng hưởng thụ vật chất, học đòi cách sống của người phương Tây, quên đi truyền thống đạo đức, thuần phong mỹ tục, bản sắc văn hóa của dân tộc. Đây là điều chúng ta cần suy nghĩ, có biện pháp thích đáng để ngăn chặn trào lưu không mấy tốt đẹp này.

Một điểm nữa, chúng ta cần thảo luận ở đây là, câu trả lời đức Phật của vị thanh niên Subha todeyyaputta:

"*...Các loài hữu tình là chủ nhân của nghiệp... nghiệp phân chia các loài hữu tình có liệt có ưu*".[73]

Đại ý đoạn kinh này, đức Phật muốn chỉ dạy cho vị thanh niên này hiểu rằng, con người là *chủ nhân của tất cả hành nghiệp.* Cuộc sống mà chúng ta đang sống, đều do chính chúng ta tạo ra, không có một thế lực của Thượng đế hay Phạm thiên, ngay cả đức Phật cũng không có quyền năng gì quyết định cuộc sống chúng ta. Ngài chỉ cho chúng ta biết, con người vốn có khả năng hiểu biết, sự hiểu biết đó là chủ nhân quyết định cuộc sống hạnh phúc hay khổ đau cho đời sống hiện tại và ngày mai của chính mình, đó là ý nghĩa của câu *"nghiệp phân chia các loài hữu tình có liệt có ưu"*. Ngài không muốn con người là kẻ nô lệ, là món đồ chơi của thần thánh, con người không thể thành khối vô tri giác, để phải nhờ cậy vào các đấng thiêng liêng quyết định cuộc sống của con người. Ai có thể hiểu hơn con người bằng con người hiểu về con người? Ngài muốn thanh niên Subha todeyyaputta và tất cả người dân Ấn hãy dũng cảm vùng dậy, để thoát khỏi chế độ đẳng cấp của giai cấp thống trị Bà-la-môn, đồng thời phá vỡ và thoát ly hệ thống tín ngưỡng phi nhân bản của xã hội đương thời. Thế nhưng, điều mà ngài hiểu không phải ai cũng có thể hiểu được dễ dàng, những gì mà ngài muốn nói cũng không nói với ai được. Có lẽ đó là một trong những nguyên nhân, sau khi ngài giác ngộ lại có suy nghĩ muốn nhập Niết bàn, không muốn nói

pháp, vì tất cả những gì ngài chứng ngộ được, nó đều ngược lại tư tưởng truyền thống, niềm tin và sự hiểu biết của nhân dân Ấn. Hơn nữa, giai cấp Sát đế lợi tuy là giai cấp lãnh đạo xã hội, nhưng chính thật là Bà-la-môn. Điều mà Ngài chứng ngộ ngược lại với cách suy tư và hành động của giai cấp Bà-la-môn, nếu mà Ngài tuyên thuyết ý kiến của mình tất nhiên là nhiều phiền phức, có lẽ đó là lý do chính đáng đức Phật không muốn nói pháp, mà cần phải suy tư tìm phương cách nào tốt nhất để trình bày điều chứng ngộ của Ngài.

Nói tóm lại, mục đích giáo dục của đức Phật không ngoài mục đích khuyến khích con người làm việc lành, tránh xa điều ác. Nhưng sự hiểu biết của con người trong xã hội không giống nhau, do vậy bằng nhiều hình thức khác nhau, đức Phật hướng dẫn mọi người đạt được cuộc sống hạnh phúc và an lạc. Đó là lý do đức Phật nói lên nội dung và ý nghĩa kinh này.

Thế thì ý nghĩa sâu xa chính đáng về *nghiệp* theo đức Phật quan niệm như thế nào? Để trả lời cho câu hỏi này, chúng ta có thể căn cứ "*Kinh Đại Nghiệp Phân Biệt*" (Maha kamma vibhanga sutta)[74] để tìm hiểu quan điểm *nghiệp* của đức Phật. Nội dung và ý nghĩa của kinh này sẽ được trình bày dưới đây:

2. Nội dung và ý nghĩa kinh Đại Nghiệp Phân Biệt

a. *Phần Duyên khởi*

Đối tượng mà đức Phật nói "*Kinh Đại Nghiệp Phân Biệt*" (Maha kamma vibhanga sutta) là tôn giả Ananda và các vị Tỳ kheo. Nguyên nhân là du sĩ ngoại đạo Potaliputta đến chỗ tôn giả Samiddhi hỏi những vấn đề có liên quan đến chủ trương của đức Thế Tôn. Vấn đề thứ nhất và thứ hai, có phải đức Thế Tôn chủ trương rằng:

"Hư vọng là thân nghiệp, hư vọng là khẩu nghiệp, chỉ có ý nghiệp là chân thật?"

" Có một thiền chứng (samapatti), do thành tựu thiền chứng này, sẽ không có cảm giác gì?"

- Tôn giả Samaddhi trả lời:

" *Chớ có nói vậy. Này hiền giả Potaliputta, chớ có phỉ báng Thế tôn, phỉ báng Thế Tôn là không tốt, Thế Tôn không nói như vậy".*

- Vấn đề thứ ba Potaliputta hỏi:

"Khi một người có dụng ý làm thân nghiệp, khẩu nghiệp, ý nghiệp thời người ấy có cảm giác gì?"[75].

Tôn giả Samaddhi trả lời:

"Này hiền giả Potaliputta, khi một người có dụng ý làm thân nghiệp, khẩu nghiệp, ý nghiệp thời người ấy cảm giác khổ đau."

Đây là ba vấn đề có liên quan đến nghiệp được nêu lên bởi du sĩ Potaliputta, và nó cũng được Tôn giả Samaddhi trả lời vắn tắt như vừa nêu trên. Câu chuyện giữa du sĩ Potaliputta và Tôn giả Samaddhi được trình lên đức Phật. Trong 3 vấn đề này, vấn đề thứ 3 đức Phật xác nhận Tôn giả Samaddhi trả lời không đúng, vì không hiểu ý của đối phương muốn hỏi. Nó sẽ là trọng tâm được đức Thế tôn thảo luận trong kinh này.

b. *Phần nội dung*

Nội dung bài kinh này, chúng ta có thể chia làm bốn phần. Phần thứ nhất, đức Phật giải thích về các cảm thọ; Phần thứ hai, đức Phật phân tích bốn hạng người ở đời: 1- Người làm ác gặp quả xấu, 2- Người làm ác gặp quả lành, 3- Người làm lành gặp quả lành, 4- Người làm lành gặp quả xấu; Phần thứ ba, đức Phật trình bày, có những bậc đạo sư vô trí căn cứ vào bốn hiện tượng này, đưa ra những quan điểm và chủ trương sai lệch, rất nguy hiểm cho xã hội; Phần thứ tư, lời phê bình và nhận định của đức Phật đối với những quan điểm của ngoại đạo, và cách lý giải của đức Phật đối với bốn hiện tượng này. Trong phần này, đức Phật phân tích sự sai khác giữa người với người qua mối quan hệ nhân quả thuộc độ tâm lý, không phải vật lý, đặc biệt ngài rất chú trọng đến vai trò của *chánh kiến* và thời điểm *hiện tại*, đó là điểm căn cứ để đánh giá kết quả của một hành động, nó thuộc về thiện hay ác, tốt hay xấu. Nó chính là yếu tố cơ bản để con người có được cuộc sống hạnh phúc.

Vì ước mơ của con người muốn có cuộc sống giàu sang, có địa vị xã hội, thân hình tốt đẹp v.v... xét cho cùng, không ngoài mục đích là con người muốn truy tìm hạnh phúc. Nhưng ở đây, chúng ta thử đặt vấn đề, phải chăng hạnh phúc ở trong sự giàu sang, địa vị, thân tướng tốt đẹp, cuộc sống lâu dài? Theo đức Phật, hạnh phúc không nhất định ở trong đó, hạnh phúc chỉ có được khi con người có chánh kiến, tức trí tuệ, như vậy khi nào có trí tuệ khi ấy có hạnh phúc, đó là lý do tại sao đức Phật đề cao vai trò chánh kiến và

thời điểm hiện tại. Từ chánh kiến ở đây không mang một ý nghĩa cố định nào, ngay cả những kinh điển của đức Phật được lưu lại, vì chánh kiến là cái thấy cái biết như thật, cái thấy như thật là cái thấy đương thể, tương tức, không phải bằng ký ức hay kinh nghiệm, tách rời đối tượng nhận thức, tách rời đối tượng mà nhận thức là sự nhận thức duy ý chí, không thực tế, thuộc về tư duy trừu tượng hay ảo tưởng. đây chính là ý nghĩa câu: "Như lý tác ý và không như lý tác ý" trong kinh Tất Cả Lậu Hoặc"[76] .

c. ***Đức Phật giải thích về Cảm Thọ***

Như trong phần trên vừa nêu, Tôn giả Samaddhi vội vã trả lời một chiều câu hỏi về cảm thọ của du sĩ Potaliputta là không đúng, vì sao? Vì khi một người có dụng ý làm thân nghiệp, khẩu nghiệp, ý nghiệp thời người ấy không nhất thiết chỉ cảm thọ cảm giác khổ đau. Như trong kinh, đức Phật giải thích:

"*Này hiền giả Potaliputta, nếu một ai có dụng ý làm thân nghiệp, khẩu nghiệp, ý nghiệp, có khả năng đưa đến lạc thọ, người ấy sẽ cảm giác lạc thọ;... có khả năng đưa đến khổ thọ, người ấy sẽ cảm giác khổ thọ;... có khả năng đưa đến bất khổ bất lạc thọ, người ấy sẽ cảm giác bất khổ bất lạc thọ*"[77]

Nội dung và ý nghĩa đoạn văn vừa dẫn trên, đức Phật phân tích Nghiệp gồm có 3 nghiệp: thân nghiệp, khẩu nghiệp và ý nghiệp. Trong 3 nghiệp này ý nghiệp giữ vai trò rất quan trọng, mang tính quyết định hành vi đó thuộc loại nghiệp nào. Hành vi nào được thúc đẩy chỉ đạo bởi tâm xấu xa, nó được gọi là "ác nghiệp", kết quả của nó là đau khổ, ở đây đức Phật gọi là "khổ thọ"; Hành vi nào được chỉ đạo bởi tâm tốt tâm thiện, nó được gọi là "thiện nghiệp", như vậy, kết quả của hành vi này là vui sướng, ở đây đức Phật gọi là "lạc thọ"; Hành vi nào được thúc đẩy bởi vô tâm, nó được gọi là "vô ký nghiệp", tức trạng thái không khổ cũng không vui, ở đây gọi là "bất khổ bất lạc thọ".

Như vậy, cái mà chúng ta gọi là nghiệp đó bao gồm thiện nghiệp, ác nghiệp và vô ký nghiệp, không phải chỉ có ác nghiệp như chúng ta tưởng. Nghiệp thiện là nguyên nhân đưa đến an vui và hạnh phúc, nghiệp ác là nguyên nhân của đau khổ. Trong Phật giáo gọi tu tập cũng có nghĩa là đem ác nghiệp sửa thành thiện nghiệp.

d. Bốn hạng người

Thực tế trong cuộc sống, chúng ta thường trông thấy có bốn hạng người: Thứ nhất là người làm ác gặp quả xấu; Thứ hai, người làm ác nhưng gặp quả lành; Thứ ba, người làm lành gặp quả lành; Thứ tư, người làm lành gặp quả xấu. Trong bốn trường hợp này, trường hợp thứ hai và trường hợp thứ bốn là hai trường hợp bất bình thường, không đúng theo luật nhân quả. Thế thì lý thuyết nhân quả của Phật giáo lý giải như thế nào về bốn hiện tượng này? Do vì trên thực tế ở đời có bốn hiện tượng này, cho nên trong xã hội Ấn Độ cũng đã xuất hiện một số nhà triết học chủ trương không có nhân duyên, không nhân quả nghiệp báo... Để mô tả về ý này, trong "Kinh Đại Nghiệp Phân Biệt"[78], đức Phật tường thuật 4 hạng người ở đời như dưới đây:

- *Người làm ác gặp quả xấu*

Có hạng người sống với sự sát sanh, lấy của không cho, tà hạnh trong các dục, nói láo, tham dục, có lòng sân hận, có tà kiến. Sau khi thân hoại mạng chung, người ấy sanh vào cõi dữ, ác thú, đọa xứ, địa ngục.

- *Người làm ác gặp quả lành*

Có hạng người sống với sự sát sanh, lấy của không cho, tà hạnh trong các dục, nói láo, tham dục, có lòng sân hận, có tà kiến. Nhưng người này sau khi thân hoại mạng chung, người ấy sanh vào thiện thú thiên giới, cõi đời này.

- *Người làm lành gặp quả lành*

Có hạng người sống với sự từ bỏ sát sanh, từ bỏ lấy của không cho, từ bỏ tà hạnh trong các dục, không nói láo, không tham dục, không có lòng sân hận, có chánh kiến. Sau khi thân hoại mạng chung, người ấy sanh vào thiện thú thiên giới, cõi đời này.

- *Người làm lành gặp quả ác*

Có hạng người sống với sự từ bỏ sát sanh, từ bỏ lấy của không cho, từ bỏ tà hạnh trong các dục, không nói láo, không tham dục, không có lòng sân hận, có chánh kiến. Sau khi thân hoại mạng chung, người ấy sanh vào vào cõi dữ, ác thú, đọa xứ, địa ngục.

Bốn trường hợp vừa nêu trên là bốn hiện tượng có thật trong cuộc sống của con người. Trong đó, trường hợp thứ nhất và ba là hai trường hợp có mối quan hệ giữa nhân và quả rất hợp lý, làm ác phải gánh chịu quả báo xấu,

làm lành được thọ nhận quả lành là điều tất nhiên. Nhưng trường hợp thứ hai và thứ tư , nếu chúng ta căn cứ luật nhân quả nghiệp lực trong Phật giáo để phán xét vấn đề, thì mối quan hệ về nhân quả không hợp lý, không công bằng, vì tại sao người làm ác, có tà kiến mà người ấy lại được sanh vào cõi lành. Ngược lại, người làm việc thiện có chánh kiến, nhưng sau khi mạng chung lại đọa vào cõi dữ, ác thú, thế thì vấn đề nhân quả nghiệp báo trong đạo Phật có giá trị gì trong cuộc sống? Đây là những vấn đề mà trong cuộc sống hằng ngày chúng ta thường gặp, chính nó đã tạo thành những hoài nghi về qui luật nhân quả nghiệp báo. Đồng thời cũng chính vì những hiện tượng không công bằng này, là yếu tố sản sanh các nhà triết học mang chủ nghĩa hoài nghi, hoặc chủ trương vô nhân vô duyên hay đoạn diệt. Dưới đây, là phần trình bày quan điểm và chủ trương của những vị Sa-môn, Bà-la-môn khi thấy bốn hạng người ở đời, như đã được giải thích trong kinh này.

e. ***Quan điểm của những Sa-môn, Bà-la-môn đối với bốn hạng người.***

Bốn trường hợp vừa được trình bày ở trên là bốn hiện tượng mà chúng ta thường gặp trong cuộc sống. Nhưng nhận thức như thế nào về nó, đúng hay sai, chúng đều tùy thuộc vào khả năng hiểu biết của mình. Ví dụ, ta thấy sợi dây tưởng là con rắn, đây cũng là cái thấy, nhưng cái thấy này rất nguy hiểm, tạo thành phiền não đau khổ cho con người. Cũng vậy, người vô trí thấy những hiện tượng này, nhưng không nhìn thấy nguyên nhân sâu xa của nó, vội vàng nhận định như thế này hay thế kia, thậm chí cố chấp cho rằng, chỉ có ở đây là đúng, ngoài ra đều sai lầm. Trong trường hợp này, lời khuyên của ngài đối với chúng ta, không nên có thái độ chủ quan, khi đánh giá bất cứ vấn đề, cần có thái độ thận trọng và khách quan, điều đó giúp cho chúng ta có cái nhìn chân chính. Cái nhìn chân chính là điều kiện mang lại cuộc sống an lạc hạnh phúc. Dưới đây là cái nhìn của những người vô trí và lời phê bình của đức Phật.

Trường hợp thứ nhất:

** Quan điểm và chủ trương của Sa-môn, Bà-la-môn*

Có những Sa-môn, Bà-la-môn nhờ vào sự tu tập thiền định của mình thấy trong cuộc sống thật sự có những người sát sanh hại vật, lấy của không cho, sống tà hạnh, nói láo... Sau khi mạng chung, người ấy sanh vào đọa xứ, ác thú. Do thấy như vậy, Sa-môn, Bà-la-môn ấy đi đến kết luận: “Chắc chắn những ai sát sanh, lấy của không cho... có tà kiến, sau khi mạng chung, tất cả

những người ấy đều phải đoạ vào địa ngục. Những ai biết như vậy là biết chân chánh, những ai biết khác đi là hư vọng, sai lầm".

** Lời phê bình của đức Phật*

Đối với trường hợp thứ nhất này, đức Phật chấp nhận những quan điểm của những vị Sa-môn, Bà-la-môn như sau:

- Chắc chắn có ác nghiệp và quả báo ác nghiệp.

- Thấy có người sát sanh... có tà kiến, sau khi mạng chung, người ấy sanh vào cõi dữ ác thú, đoạ xứ.

Nhưng Ngài không chấp nhận những quan điểm như sau:

- Tất cả những ai sát sanh... có tà kiến, sau khi mạng chung, tất cả người ấy sẽ bị đoạ vào địa ngục.

- Những ai biết như vậy là chơn chánh, biết khác đi là tà kiến.

- Chỉ ở đây mới sự thật, ngoài ra đều hư vọng.

Ở đây, chúng ta thấy đức Phật chỉ chấp nhận 2 điều và không chấp nhận 3 điều. Vì sao? Vì trên thực tế, có người làm ác, có tà kiến, nhưng người ấy vẫn được sanh vào cõi lành. Do vậy, không thể tự cho ý kiến của mình là đúng, ý kiến của người khác là sai, không thể cho tất cả mọi sự kiện đều giống như nhau.

Trường hợp thứ hai:

** Quan điểm và chủ trương của Sa-môn, Bà-la-môn*

Có những Sa-môn, Bà-la-môn nương nhờ vào thiền định thấy trong cuộc sống có những người sát sanh hại vật, lấy của không cho, sống tà hạnh, nói láo... Sau khi mạng chung, người ấy sanh vào cõi lành, thiên giới. Do thấy như vậy, Sa-môn, Bà-la-môn ấy đi đến kết luận: "Chắc chắn những ai sát sanh, lấy của không cho... có tà kiến, sau khi mạng chung, tất cả những người ấy đều phải sanh vào thiện thú thiên giới. Những ai biết như vậy là biết chân chánh, những ai biết khác đi là tà kiến hư vọng, sai lầm".

** Lời phê bình của đức Phật*

Đối với trường hợp thứ hai này, đức Phật chỉ chấp nhận những quan điểm của những vị Sa-môn, Bà-la-môn như sau:

- *Thấy có người sát sanh... có tà kiến, sau khi mạng chung, người ấy sanh vào cõi thiện thú thiên giới.*

Nhưng Ngài không chấp nhận những quan điểm như sau:

- *Chắc chắn không có ác nghiệp và quả báo ác hạnh.*

- *Tất cả những ai sát sanh... có tà kiến, sau khi mạng chung, tất cả người ấy sẽ được sanh vào thiện thú thiên giới.*

- *Những ai biết như vậy là chơn chánh, biết khác đi là tà kiến.*

- *Chỉ ở đây mới sự thật, ngoài ra đều hư vọng.*

Ở trường hợp thứ hai này, chúng ta thấy đức Phật chỉ chấp nhận một điểm và không chấp nhận bốnđiểm như vừa nêu trên. Vì sao? Vì trên thực tế, có người làm ác, có tà kiến, sau khi mạng chung, người ấy sanh vào cõi dữ. Do vậy, không thể tự cho ý kiến của mình là đúng, ý kiến của người khác là sai, cũng không thể cho tất cả mọi sự kiện đều giống như nhau.

Trường hợp thứ ba:

** Quan điểm và chủ trương của Sa-môn Bà-la-môn*

Có những Sa-môn, Bà-la-môn nhờ vào thiền định thấy trong cuộc sống có những người sống không sát sanh không hại vật, không lấy của không cho, sống chánh hạnh, nói lời chân thật... Sau khi mạng chung, người ấy sanh vào cõi lành, thiên giới. Do thấy như vậy, Sa-môn, Bà-la-môn ấy đi đến kết luận: "Những ai sống không sát sanh... nói lời chân thật, sau khi mạng chung tất cả những người ấy, đều sanh vào thiện thú thiên giới. Những ai biết như vậy là biết chân chánh, ngoài ra đều hư vọng, sai lầm"

** Lời phê bình của đức Phật*

Đối với trường hợp thứ ba này, đức Phật chỉ chấp nhận những quan điểm của những vị Sa-môn Bà-la-môn như sau:

- *Chắc chắn có thiện nghiệp và có quả báo thiện hạnh.*

- Thấy có người từ bỏ sát sanh... có chánh kiến, sau khi mạng chung, người ấy sanh vào cõi thiện thú thiên giới.

Nhưng Ngài không chấp nhận những quan điểm như sau:

- Tất cả những ai từ bỏ sát sanh... có chánh kiến, sau khi mạng chung, tất cả người ấy sẽ được sanh vào thiện thú thiên giới.

- Những ai biết như vậy là chơn chánh, biết khác đi là tà kiến.

- Chỉ ở đây mới sự thật, ngoài ra đều hư vọng.

Ở trường hợp thứ ba này, chúng ta thấy đức Phật chấp nhận hai điểm và không chấp nhận ba điểm như vừa nêu trên. Vì sao? Vì trên thực tế, có người làm lành, có chánh kiến, sau khi mạng chung, người ấy sanh vào cõi dữ. Do vậy, không thể tự cho ý kiến của mình là đúng, ý kiến của người khác là sai, không thể cho tất cả mọi sự kiện đều giống như nhau.

Trường hợp thứ tư:

** Quan điểm và chủ trương của Sa-môn Bà-la-môn*

Có những Sa-môn, Bà-la-môn nhờ thiền định thấy trong cuộc sống có những người sống không sát sanh không hại vật, không lấy của không cho, sống chánh hạnh, nói lời chân thật... Sau khi mạng chung, người ấy sanh vào cõidữ ác thú đoạ xứ. Do thấy như vậy, Sa-môn, Bà-la-môn ấy đi đến kết luận: "Những ai sống không sát sanh... nói lời chân thật, sau khi mạng chung tất cả những người ấy, đều sanh vào ác thú, đoạ xứ, địa ngục. Những ai biết như vậy là biết chân chánh, ngoài ra đều tà kiến hư vọng, sai lầm" .

** Lời phê bình của đức Phật*

Đối với trường hợp thứ tư này, đức Phật chỉ chấp nhận những quan điểm của những vị Sa-môn Bà-la-môn như sau:

- Thấy có người từ bỏ sát sanh... có chánh kiến, sau khi mạng chung, người ấy sanh vào cõi dữ, ác thú, đoạ xứ, địa ngục.

Nhưng Ngài không chấp nhận những quan điểm như sau:

- Chắc chắn không có thiện nghiệp và không có quả báo thiện hạnh.

- Tất cả những ai từ bỏ sát sanh... có chánh kiến, sau khi mạng chung, tất cả người ấy sẽ bị sanh vào địa ngục.

- Những ai biết như vậy là chơn chánh, biết khác đi là tà kiến.

- Chỉ ở đây mới sự thật, ngoài ra đều hư vọng.

Ở trường hợp thứ tư này, chúng ta thấy đức Phật chấp nhận chỉ 1 điểm và không chấp nhận 4 điểm như vừa nêu trên. Vì sao? Vì trên thực tế, có người làm lành, có chánh kiến, sau khi mạng chung, người ấy sanh vào cõi lành. Do vậy, không thể tự cho ý kiến của mình là đúng, ý kiến của người khác là sai, không thể cho tất cả mọi sự kiện đều giống như nhau.

Trên đây là lời phê bình của đức Phật đối với các trường phái triết học đương thời của Ấn Độ, khi họ nhìn thấy những hiện tượng bất công hay chế độ bất bình đẳng trong xã hội. Giai cấp Bà-la-môn hay Sát đế lợi làm nhiều điều phi đạo đức, sống trên sự đau khổ, mồ hôi và nước mắt của kẻ bị thống trị, nhưng cuộc sống của họ vẫn sung sướng lại được xã hội tôn sùng, còn giai cấp Thủ đà la phải làm tôi tớ bằng hết sức mình để phục vụ cho hai giai cấp trên, nhưng vẫn bị xã hội ngược đãi, khinh miệt.

Thật ra, sự bất bình đẳng này không chỉ giới hạn ở xã hội Ấn của ngày xưa mà ở ngày nay và ở đâu cũng có. Nhưng không phải vì sự bất bình đẳng này mà phủ nhận mối quan hệ nhân và quả, không có kết quả của việc làm thiện hay ác... vì những chủ trương như vậy sẽ không ích lợi gì cho đời sống cá nhân lẫn tập thể. Chúng ta thử làm cuộc điều tra về những tệ đoan xã hội, kết quả sẽ cho chúng ta thấy, người cố ý làm những hành vi phi pháp luật, phi đạo đức là những người không tin nhân quả nghiệp báo, không phải là những người tin nhân quả và có đạo đức. Do vậy, chúng ta cần lưu ý vấn đề này, để ngăn chặn kịp thời những hành vi phi đạo đức.

Thái độ chủ quan và thành kiến là nguyên nhân sinh ra mọi hận thù, là yếu tố vô hình và tất yếu dẫn đến sự nghèo khổ cho đời sống cá nhân, là nguyên nhân của mọi xấu xa và khổ đau. Sự xuất hiện của bất cứ hiện tượng nào, bao giờ nó cũng có nguyên nhân tất yếu của nó, không có một vấn đề gì xuất hiện mà không có nguyên nhân. Yếu tố dẫn đến sự xuất hiện của một sự kiện đôi khi rất phức tạp, nhất là những hiện tượng thuộc về tâm lý, nói như thế không có nghĩa là sự xuất hiện của sự vật không có nguyên nhân. Yếu tố dẫn đến sự xuất hiện của sự vật đôi khi chúng ta thấy dường như giống nhau, nhưng trên thực tếchúng không giống nhau, sự khác nhau đó chính là yếu tố tất yếu dẫn đến kết quả không giống nhau của vấn đề. Như vậy, chúng ta

không nên căn cứ vào sự hiểu biết giới hạn của mình mà đưa ra quyết định sai lầm, đánh đồng mọi vấn đề, điều đó có tác hại không ít cho cá nhân và xã hội. Ví như, hạt thóc hạt sạn trong cơm là cái mà không ai ưa thích, nhưng chúng ta không vì ghét hạt thóc hạt sạn mà chúng ta lại từ chối không ăn cơm. Người trí khi thấy hạt thóc hạt sạn trong cơm, lấy chúng quăng đi rồi ăn cơm, nhưng kẻ ngu vì ghét sạn thóc lại từ chối ngay cả việc ăn cơm. Cũng vậy, có người thấy có người làm ác, có tà kiến, nhưng cuộc sống của họ vẫn được sung sướng, hay sau khi người ấy chết được sinh vào cõi lành. Nhưng không vì vậy mà đưa ra chủ trương, không có nhân duyên, không có quả báo thiện ác, làm ác hay làm thiện đều có kết quả giống nhau. Nói một cách khác, khi chúng ta muốn tìm hiểu một vấn đề gì, cần có thái độ khách quan và quan sát tường tận, không nên vội vã cho rằng, chỉ có mình là đúng, người khác là sai. Đó là ý nghĩa mà đức Phật đưa ra bốn vấn đề trên để thảo luận.

Thế thì lý do nào đã dẫn đến sự bất hợp lý theo học thuyết nhân quả của trường hợp thứ hai và thứ tư? Để trả lời câu hỏi này, cũng trong kinh này, đức Phật đã giải thích bốn trường hợp trên một cách tường tận. Ở đây, ngài đặc biệt chú trọng hai điểm là *chánh kiến và thời gian hiện tại*. Đó là hai điểm mà chúng ta cần chú ý.

3. *Đức Phật giải thích về sự sai khác của 4 hạng người*

- *Lý do người làm ác sanh vào cõi dữ*

Đối với trường hợp thứ nhất, là người sát sanh... nói lời không thật, sau khi mạng chung sanh vào cõi dữ, ác thú, đọa xứ. Trường hợp này, đức Phật giải thích: vì trong lúc sống người đã làm các việc ác, có tà kiến, nhưng trong lúc *lâm chung* (là giờ phút hiện tại) vẫn giữ *tâm tà kiến*, tức không tin những lời dạy của Phật, là những chân lý của cuộc sống. Đó là lý do tại sao người ấy phải *sinh vào cõi dữ*, ác thú, đọa xứ, địa ngục.

- *Lý do người làm ác sanh vào cõi lành*

Đối với trường hợp thứ hai, đức Phật giải thích: Trong lúc sống, tuy người ấy làm những việc ác, có tà kiến, nhưng trong *khi mạng chung*, do sinh tâm hối hận về những việc làm ác trong quá khứ, lại *có chánh kiến,* tin tưởng những lời Phật dạy. Do vậy, người ấy không sinh vào cõi dữ, ngược lại *sinh vào cõi lành.*

- *Lý do người làm lành sanh vào cõi lành*

Đối với trường hợp thứ ba, đức Phật giải thích: Do vì cuộc sống của người ấy làm các việc lành, có chánh kiến. Trong *lúc mạng chung,* tâm người ấy *có chánh kiến.* Do vậy, sau khi mạng chung, người ấy *sinh vào cõi lành.*

- *Lý do người làm lành sanh vào cõi dữ*

Đối với trường hợp thứ tư, đức Phật giải thích: Trong khi sống, tuy người ấy *làm những việc lành, có chánh kiến,* nhưng trong *lúc lâm chung,* vì lý do nào đó, người ấy không tin tưởng nhân quả, *có tà kiến.* Do vậy, người ấy phải *sinh vào cõi dữ*, ác thú, đọa xứ, địa ngục.

Qua cách giải thích của đức Phật, chúng ta thấy sự sai biệt nhau về cuộc sống con người trong hiện tại hay một đời sống khác chính là *nghiệp. Nghiệp* phân chia các loài hữu tình có liệt có ưu. *Nghiệp* được đức Phật phân chia làm ba loại là thân nghiệp, khẩu nghiệp và ý nghiệp. Thân nghiệp là những hành động tạo tác thuộc về thân; khẩu nghiệp là những lời nói được tác thành từ miệng; ý nghiệp là những hành nghiệp được hình thành bởi ý thức. Thật ra, sự biểu hiện bên ngoài của thân nghiệp và khẩu nghiệp là kết quả của ý nghiệp, nói một cách khác ý nghiệp là năng tạo, thân nghiệp và khẩu nghiệp là sở tạo, là cái được tạo ra bởi ý nghiệp. Do vậy, trong ba nghiệp này, đạo Phật đặc biệt chú trọng ý nghiệp, vì nó là chủ nhân của tất cả mọi hành động của con người. Xuất phát từ ý nghĩa này, cho nên trong "Kinh Trung A Hàm", đức Phật dạy:

"*Nếu kẻ nào cố ý tạo nghiệp, ta nói rằng kẻ ấy phải thọ quả báo, hoặc thọ ngay trong đời hiện tại, hoặc thọ vào đời sau. Nếu tạo nghiệp mà không cố ý, ta nói rằng người ấy chắc chắn không phải thọ quả báo*"[79].

Đây chính là điểm khác biệt giữa quan điểm *nghiệp* của Phật giáo và Kỳ na giáo. Sự khác biệt này chúng ta sẽ thảo luận trong phần kế tiếp.

Từ ý nghĩa về *nghiệp* như vậy, chúng ta có thể lý giải lý do tại sao đức Phật giải thích về bốn trường hợp sai biệt trên, đều căn cứ vào tâm thức của con người có "chánh kiến" hay "tà kiến". Nếu trong lúc lâm chung, có chánh kiến thì cho dù trong quá khứ có làm ác, có tà kiến đi nữa, thì vẫn được sanh vào cõi lành. Ngược lại, nếu trong lúc lâm chung có tà kiến, cho dù người ấy trong quá khứ có làm thiện, có chánh kiến vẫn phải đọa lạc vào cõi ác thú. Có người hỏi: Nếu giải thích như thế thì luật nhân quả trong Phật giáo không công bằng, lý do là trước đây người ấy đã làm việc ác, như giết hại nhiều sinh mạng của chúng sinh, nói láo... theo sự công bằng của luật nhân quả, thì

lẽ ra phải hoàn trả tất cả những nghiệp ác mà người ấy đã tạo ra, trước khi sinh vào cõi lành hay thành Phật, nhưng tại sao cả chuỗi thời gian dài trong quá khứ tạo các nghiệp ác, nhưng chỉ trong giây phút lâm chung có chánh kiến lại được sinh vào cõi lành, phải chăng là sự thiếu công bằng? Để giải đáp vấn đề này, chúng ta cần lưu ý đến hai khía cạnh khác nhau về luật nhân quả: Nhân quả theo nghĩa vật lý và nhân quả theo nghĩa tâm lý. Nhân quả theo nghĩa vật lý là luật nhân quả vận hành mang ý nghĩa vật chất, mang tính hình thức không phải là tinh thần, như hạt đậu rơi vào lòng đất, sau một thời gian hạt đậu nẩy mầm và trưởng thành cây đậu. Ở đây hạt đậu là nhân, cây đậu là kết quả trưởng thành của hạt đậu, nhưng hạt đậu và cây đậu không ý thức về sự trưởng thành của mình, tức không có ý thức về vui hay buồn. Do vậy, chúng ta gọi mối quan hệ nhân quả này là mối quan hệ nhân quả mang tính vật lý. Mối quan hệ nhân quả theo nghĩa tâm lý là mối quan hệ nhân quả của tâm thức của con người, tức là sự phân tích về nguồn gốc, nguyên nhân phát sinh mọi khổ đau và hạnh phúc của con người. Ví như, vì lòng tham lam, sân hận và si mê đã dắt dẫn con người làm những việc phi pháp, kết quả của việc làm này là nỗi khổ về tù tội. Ở đây, lòng tham, sân và si là nhân, khổ đau là kết quả của hành động tham sân si này. Ngược lại, người nào với sự thắp sáng với trí tuệ (chánh kiến), vẫn sống trong cuộc đời này, nhưng không bị lòng tham sân si chi phối, người ấy sống trong hạnh phúc và an lạc. Trí tuệ là nhân, hạnh phúc an lạc là quả, đây là ý nghĩa của mối quan hệ nhân quả theo nghĩa tâm lý. Nghiệp được đức Phật giải thích là trình bày mối quan hệ giữa nhân và quả theo nghĩa tâm lý, nói một cách khác là đức Phật giải thích mối quan hệ nhân quả của khổ đau hay hạnh phúc, nói như thế không có nghĩa là tâm lý tồn tại ngoài vật lý, vì ngoài thân ngũ uẩn này không có cái gọi là khổ đau hay hạnh phúc, nhưng hạnh phúc không phải hoàn toàn tùy thuộc vào vật chất.

Trên đây, người viết đã trình bày mục đích ra đời và giáo dục của đức Phật là chỉ rõ sự khổ và phương pháp diệt trừ nỗi khổ của con người. Như vậy, giáo lý của đức Phật là giáo lý phân tích lý giải nguồn gốc phát sinh những khổ đau của con người, chỉ rõ phương pháp đoạn trừ những khổ đau ấy, để hướng tới đời sống an lạc và hạnh phúc. Đó là nội dung lời giảng dạy của đức Phật. Do vậy, giáo lý nhân quả nghiệp báo của đạo Phật được hình thành cũng không ngoài ý nghĩa này.

Trở lại thảo luận phân tích câu hỏi vừa nêu, chúng ta thấy người đưa ra vấn nạn đứng trên lập trường muốn tìm hiểu về mối quan hệ nhân quả mang tính vật lý, không thuộc lãnh vực tâm lý, đó không phải là vấn đề cốt lõi mà đức Phật thảo luận, vì bản thân đức Phật cũng không thể nào giải quyết

những vấn đề thiếu thốn về vật chất của con người. Mối quan hệ nhân quả theo vật lý là mối quan hệ tự nhiên không tùy thuộc vào ý thức con người, giả sử có đi chăng nữa cũng chỉ mang tính trợ duyên không mang tính quyết định. Ví dụ, đặc tính sinh trụ dị diệt của mọi sự vật là một qui luật, không ai có thể thay đổi nó ngay cả đức Phật. Kéo dài sự tồn tại của mỗi một sự vật là điều con người có thể làm được, nhưng không thể làm cho sự tồn tại vĩnh hằng, yếu tố kéo dài tuổi thọ của sự vật mang tính trợ duyên không phải là yếu tố quyết định.

Vấn đề mà đức Phật chỉ dạy là quá trình hoạt động của tâm lý ngang qua thân thể này. Thân thể mà chúng ta đang sống gồm hai phần là vật chất (sắc) và tinh thần (thọ, tưởng, hành, thức). Hiện tượngï sinh lão bịnh tử của thân là những hiện tượng tự nhiên, người giác ngộ hay không giác ngộ cũng không thể trốn chạy quy luật này. Sự khác biệt nhau giữa người giác ngộ và kẻ phàm phu là sự khác biệt về đời sống tinh thần, tức là sự hiểu biết hay không hiểu biết. Hiểu biết là giác ngộ, không hiểu biết là phàm phu. Do vậy, vấn đề cốt lõi của cuộc sống là sống hạnh phúc. Theo đạo Phật quan niệm, cuộc sống an lạc và hạnh phúc không tùy thuộc vào không gian hay thời gian, không tùy thuộc giàu sang hay nghèo hèn, cũng không tùy thuộc vào địa vị xã hội... không thể nói chỉ có ở đây mới có hạnh phúc, ở chỗ kia không có hạnh phúc; không thể nói chỉ có thời gian này mới có hạnh phúc, thời gian khác không có hạnh phúc; không thể nói chỉ có người giàu mới có hạnh phúc, người nghèo không có hạnh phúc; cũng không thể nói chỉ có người có địa vị mới có hạnh phúc, người không có địa vị không có hạnh phúc... Sự hạnh phúc hay khổ đau tùy thuộc vào người ấy hiện hữu trí tuệ hay vô minh. Trí tuệ là yếu tố cơ bản để có hạnh phúc; vô minh là yếu tố quyết định để mang lấy sự khổ đau. Đó là ý nghĩa của câu: "*Tâm tịnh Phật độ tịnh"* trong pháp môn tu tập của phái Tịnh độ.

Để làm sáng tỏ vấn đề, ở đây, chúng ta có thể mượn một ví dụ cụ thể để lý giải sự hoài nghi của người vấn nạn. Như có người từ trước đến nay không biết lái xe, người ấy mỗi khi lái xe xảy ra tai nạn, tạo thành phiền não, nhưng hôm nay người ấy đã học cách lái xe, sử dụng nó một cách thành thạo. Thế thì chúng ta thử hỏi, từ khi người ấy biết lái xe có còn cái khổ về cách sử dụng xe nữa không? Người ấy có đáng được hưởng niềm hạnh phúc về sự lái xe tốt của mình không? Và nếu như vậy, luật nhân quả có công bằng không? Câu trả lời tất nhiên là luật nhân quả rất công bằng. Cũng vậy, một người cho dù trong quá khứ với một nhận thức sai lầm, có tà kiến, làm những việc ác, nhưng kể từ hôm nay người ấy đã nhận thức những việc làm trước đây là sai lầm, chấp nhận sửa đổi và không tiếp tục làm những việc sai

lầm nữa, kể từ giờ phút ấy, người ấy không còn sự đau khổ nữa, và lẽ tất nhiên người ấy phải được hưởng đời sống an lạc ngay hiện tại và tương lai. Đây cũng chính là ý nghĩa của danh hiệu Phật A Di Đà là "Vô lượng quang" và "Vô lượng thọ" được định nghĩa trong kinh *A Di Đà* mà mỗi người Phật tử Đại thừa thường tụng. "Vô lượng quang" là trí tuệ của Phật vô cùng, không bị bất cứ một loại vô minh nào có thể che khuất; "Vô lượng thọ" là niềm an lạc và hạnh phúc của Phật không có giới hạn bởi không gian và thời gian, vì ánh sáng trí tuệ luôn luôn thắp sáng, do vậy không một vật gì không thấy rõ ràng, không một yếu tố khổ đau nào Phật không trông thấy, khi đã thấy nhân của khổ đau Phật không dại khờ gì làm việc ấy để chuốc lấy khổ đau, điều đó đồng nghĩa với "vô lương thọ". Đây là luật nhân quả về tâm lý được đức Phật trình bày rất công bằng và hợp lý, không có gì đáng cho chúng ta hoài nghi. Nhưng chúng ta thường có thói quen, chỉ nhìn thấy những hiện tượng bên ngoài, không nhìn thấy nguyên nhân sâu xa bên trong, vội vàng đánh giá qua những hình thức ấy, nhưng trên thực tế những hình thức bên ngoài không thể biểu hiện toàn vẹn yếu tố xuất hiện của sự vật, tạo thành nhận thức sai lầm. Như kinh nghiệm trong cuộc sống cho ta thấy, có nhiều người rất giàu có, tiền của dư thừa, thoạt nhìn bề ngoài của họ, chúng ta cứ tưởng rằng, cuộc sống của họ rất hạnh phúc, nhưng trên thực tế họ có thể là những người rất đau khổ, vì nhiều nguyên nhân, có thể hạnh phúc gia đình bị tan vỡ, hay con cái rơi vào con đường nghiện ngập...v.v... Cũng thế, đôi khi chúng thấy có những người thể hiện hành vi bên ngoài rất đạo đức, nhưng tâm của họ độc ác vô cùng, cũng có những người thể hiện hành vi rất thô kệch, nhưng lòng của họ rất tốt. Một hành vi với tâm độc ác và vô minh, hạnh phúc và an lạc không thể có trong ấy, một hành vi với tâm từ bi và trí tuệ bao giờ cũng hiện hữu hạnh phúc và an lạc[80]. Do vậy, chúng ta không thể căn cứ những hành vi bên ngoài để đánh giá người ấy có hạnh phúc hay không có hạnh phúc. Đó là lý do tại sao đức Phật đưa ra bốn trường hợp có mối quan hệ nhân quả khác nhau. Trong đó hai trường hợp thứ hai và tư, xét về mặt logic hình thức, mối quan hệ nhân quả không công bằng, nhưng xét về mặt sâu xa trong mối quan hệ nhân quả của tâm lý thì giữa nhân và quả rất hợp lý.

4. Sự dị biệt giữa quan điểm nghiệp của Kỳ Na giáo và Phật giáo

Trước khi đạo Phật xuất hiện, truyền thống tôn giáo ở Ấn Độ đã có quan điểm về *nghiệp,* cụ thể là Kỳ na giáo. Thế thì quan điểm *nghiệp* của Phật giáo và Kỳ na giáo khác nhau như thế nào? Đây là điểm mà chúng ta cần tìm hiểu, để tránh khỏi sự hiểu lầm giữa hai tôn giáo khác nhau. Kỳ na giáo là một trong sáu phái triết học Ấn Độ (Lục sư ngoại đạo), trong kinh

đức Phật thường gọi phái này là phái Ni kiền tử (Nigantha-nata-putta), về sau phát triển thành Kỳ na giáo, là một tôn giáo rất thịnh hành trong thời đức Phật còn tại thế. Kỳ na giáo cho rằng, lý do con người không được giải thoát vì sự trói buộc của *nghiệp*, con người muốn được giải thoát giác ngộ, cần phải diệt trừ *nghiệp* bằng cách tu tập khổ hạnh. Trên thực tế, tư tưởng này vốn là sự kế thừa tư tưởng về *nghiệp* của Bà-la-môn. Ni kiền tử xuất thân thuộc giai cấp Sát đế lợi, mẹ là một vị công chúa, em họ là vương phi, do vậy học thuyết của phái này mang ý nghĩa duy trì quyền lợi của giai cấp thống trị[81]. Quan điểm của Kỳ na giáo và Phật giáo là hai quan điểm không giống nhau, nếu không muốn nói là hai quan điểm mang tính xung đột lẫn nhau. Trước hết chúng ta tìm hiểu quan điểm *nghiệp* của phái Kỳ na giáo.

Trong kinh *Trung Bộ* (Majjhima Nikàya), *Tiểu kinh Khổ Uẩn* (Cula dukkha kkhandha suttam)[82] phái Ni kiền tử đã trình bày quan điểm của mình như sau:

"Nếu xưa kia ngươi có làm ác nghiệp, hãy làm cho nghiệp ấy tiêu mòn bằng khổ hạnh khốc liệt này... Như vậy, chính nhờ sự thiêu đốt, sự chấm dứt các nghiệp trong quá khứ, sự không làm các nghiệp mới, do vậy không có sự tiếp tục trong tương lai...".

Đây là quan điểm tu tập của phái Kỳ na giáo. Họ cho rằng, sự tu tập khổ hạnh là phương pháp để tiêu diệt những ác nghiệp mà con người đã tạo ra trong quá khứ. Chính nhờ tu tập khổ hạnh, con người mới có thể thiêu đốt các nghiệp ác, là điều kiện cơ bản để con người đạt được hạnh phúc, vươn tới cảnh giới giải thoát giác ngộ. Họ cho rằng, hạnh phúc không thể đạt được hạnh phúc, chỉ có khổ đau mới đạt được hạnh phúc, như họ nói:

"Hạnh phúc không thể thành tựu nhờ hạnh phúc, hạnh phúc phải thành tựu nhờ đau khổ. Hiền giả Gotama, nếu hạnh phúc có thể thành tựu nhờ hạnh phúc thời vua Magadha Seniya Bimbisara (Tần Bà Ta La) có thể đạt được hạnh phúc, và vua Magadha Seniya Bimbisara sống hạnh phúc hơn Tôn giả Gotama"[83] .

Qua hai đoạn kinh trên, chúng ta thấy, phương pháp tu tập của phái Kỳ na giáo là tu tập khổ hạnh, lý do mà họ đưa ra quan điểm này, vì chỉ có tu tập khổ hạnh mới có thể làm tiêu mòn những nghiệp ác trong quá khứ, là điều kiện duy nhất để đạt được giải thoát giác ngộ, đó là lý do tại sao họ đưa ra lập luận: Hạnh phúc không thể thành tựu nhờ hạnh phúc, hạnh phúc chỉ có thể thành tựu nhờ đau khổ. Vì nếu hạnh phúc có thể thành tựu nhờ hạnh

phúc thời vua Magadha Seniya Bimbisara (Tần Bà Ta La) có thể đạt được hạnh phúc.

Đức Phật không chủ trương hạnh phúc đạt được nhờ tu tập khổ hạnh, hay hạnh phúc nhờ hạnh phúc, là sự hưởng thọ những vật dục ở thế gian. Đức Phật cho rằng, con người chỉ có thể đạt được hạnh phúc và giải thoát, khi người đó thành tựu giới, thành tựu thiền định và thành tựu trí tuệ. Giới là điều kiện cơ bản để hành giả có thể chế ngự những tham muốn thấp hèn ở thế gian; Thiền định là phương pháp huấn luyện nhiếp phục tâm buông lung của con người, vì tâm buông lung không định tĩnh là điều kiện phát sinh phiền não; Trí tuệ là kết quả của sự thành tựu giới và thiền định, là khả năng phân biệt giữa pháp bất thiện và thiện. Pháp bất thiện là pháp tạo ra sự đau khổ cho con người, làm chướng ngại con đường giải thoát, pháp thiện là pháp giúp cho con người thành đạt giải thoát, nhờ vai trò trí tuệ, hành giả không thực hành pháp bất thiện, thực hành pháp thiện, nhờ vậy người ấy được giải thoát giác ngộ. Xuất phát từ quan niệm như vậy, cho nên đức Phật không chấp nhận phương pháp tu tập khổ hạnh, nhưng ngài cũng không chấp nhận đời sống hưởng thọ dục vọng, vì khổ hạnh và hưởng thụ dục vọng chỉ mang lại khổ đau, không giúp ích gì cho việc thực hiện con đường giải thoát[84]. Đây là quan điểm khác nhau về phương pháp tu tập giữa đức Phật và phái Kỳ na giáo, nhưng lý do nào dẫn đến phương pháp tu tập khác?

Để trả lời câu hỏi này, chúng ta căn cứ "*Kinh Ưu Bà Ly*"[85] tường thuật câu chuyện giữa đức Phật và những người của phái Kỳ na giáo, trình bày quan điểm sự khác nhau về *nghiệp* như sau:

- Thế Tôn hỏi: Theo chủ trương của phái Ni kiền tử, có bao nhiêu sự trừng phạt (nghiệp) để không hành ác nghiệp, không tạo ác nghiệp?

- Ni kiền tử đáp: Thưa Cù Đàm, theo Tôn sư của tôi giảng dạy, có ba sự trừng phạt để không hành ác nghiệp, không tạo ác nghiệp. Đó là sự trừng phạt bằng thân, bằng miệng và bằng ý.

- Thế Tôn hỏi tiếp: Có sự khác biệt gì giữa thân phạt, khẩu phạt và ý phạt?

- Ni kiền tử đáp: Thưa Cù Đàm, theo chúng tôi ba phạt này không giống nhau.

- Thế Tôn hỏi tiếp: Trong ba phạt này, phạt nào được xem là quan trọng?

- Ni kiền tử đáp: Thưa Cù Đàm, theo Tôn sư của chúng tôi cho rằng, thân phạt được xem là quan trọng, ý phạt được xem là nhẹ nhất.

Sau khi trình bày xong về quan điểm của mình, phái Ni kiền tử hỏi đức Phật.

- Sa-môn Cù Đàm chủ trương có bao nhiêu trừng phạt để không hành ác nghiệp, không tạo tác ác nghiệp?

- Này Ni kiền tử, ta không giảng về "phạt" để không hành ác nghiệp, không tạo ác nghiệp. Ta chỉ giảng về "nghiệp" để không hành ác nghiệp, không tạo ác nghiệp.

- Ni kiền tử hỏi: Theo Sa-môn Cù Đàm chủ trương có bao nhiêu nghiệp?

- Thế Tôn đáp: Ta chủ trương có ba nghiệp để không hành ác nghiệp, không tạo ác nghiệp. Đó là thân nghiệp, khẩu nghiệp và ý nghiệp.

- Ni kiền tử hỏi: Có sự khác biệt gì giữa ba nghiệp này?

- Thế Tôn đáp: Ba nghiệp này khác nhau.

- Ni kiền tử hỏi: Theo Sa-môn Cù Đàm, trong ba nghiệp này, nghiệp nào được xem là quan trọng?

- Thế Tôn đáp: Trong ba nghiệp này, ý nghiệp được xem là nghiệp quan trọng nhất.

Cuộc đối thoại vừa dẫn trên giữa phái Ni kiền tử và đức Phật, là cuộc đối thoại nói lên quan điểm khác biệt về *nghiệp.* Ở đây, chúng ta thấy, phái Ni kiền tử diễn tả về hành vi tạo tác ác hạnh, phái này không dùng chữ *"nghiệp*" mà dùng chữ *"trừng phạt*", vì chủ trương của Kỳ na giáo lấy việc tu tập khổ hạnh để tiêu diệt những ác hạnh về thân, khẩu và ý, lý do dùng từ này có lẽ là muốn nhấn mạnh về việc tu khổ hạnh. Ngược lại cũng mô tả về hành vi tạo ác hạnh này, đức Phật không dùng chữ *"trừng phạt*" mà dùng từ "*nghiệp*". Thật ra, hai khái niệm này, tuy khác nhau về cách dùng từ, nhưng cùng giống nhau về ý nghĩa.

Một điểm quan trọng mà chúng ta cần lưu ý ở đây là: Phái Kỳ na giáo cho rằng, trong ba nghiệp, thân nghiệp là nghiệp quan trọng nhất, nhưng đức

Phật lại cho rằng, trong ba nghiệp, ý nghiệp là nghiệp quan trọng. Kỳ na giáo chủ trương thân nghiệp là nghiệp quan trọng, cho nên phái này lấy việc tu tập khổ hạnh làm phương pháp tu tập để làm tiêu mòn những ác nghiệp trong quá khứ, là điều kiện để được giải thoát giác ngộ. Ngược lại, đức Phật lại chủ trương trong ba nghiệp, ý nghiệp là nghiệp quan trọng, vì ngài cho rằng, ý nghiệp là chủ nhân của tất cả hành động, một hành động không có ý thức không thể thành *nghiệp*. Nói một cách khác, tất cả những hành vi sai lầm trong cuộc sống của chúng ta đều do ý thức chỉ đạo, do vậy, con người muốn sửa sai những hành động của mình, trước tiên phải thay đổi nhận thức sai lầm từ bên trong. Sự sửa đổi sai lầm của nhận thức là điều kiện cơ bản để chúng ta thành tựu con đường giác ngộ. Như vậy, sự hành hạ về thể xác, không thay đổi nhận thức sai lầm là sự hành hạ vô ích, không giúp được gì cho sự giác ngộ và giải thoát khổ đau. Đây là quan điểm khác nhau về *nghiệp* giữa Phật giáo và Kỳ na giáo.

5. Nghiệp và vô ngã

Có một số người cho rằng, học thuyết "*nghiệp*" và học thuyết "*vô ngã*" trong Phật giáo mang ý nghĩa mâu thuẫn. Lý do mà họ đưa ra quan điểm này, vì học thuyết *nghiệp* của Phật giáo mang ý nghĩa lý giải mối quan hệ giữa nhân và quả. Người làm ác ắt hẳn thọ nhận hậu quả xấu, người hành thiện chắc chắn hưởng quả báo lành. Thế nhưng, học thuyết *vô ngã* mang ý nghĩa bài xích có một chủ thể thường hằng bất biến, đó là *ngã* (àtman). Nếu cho rằng không có ngã thường hằng, ai là kẻ tác nhân và ai là kẻ đi thọ nhận hậu quả của hành động. Do vậy, họ đưa đến kết luận: Học thuyết *nghiệp* và *vô ngã* của đạo Phật mang tính mâu thuẫn lẫn nhau. Đứng về mặt luận lý học, lập luận như vậy là lập luận hợp lý, nhưng xét về mặt nhân cách và tư tưởng của đức Phật, thì lẽ nào đức Phật là một người tự xưng là bậc giác ngộ hoàn toàn, đầy đủ trí tuệ, thấy và biết như thật, lại không thấy điểm mâu thuẫn này sao? Phải đợi đến những người hậu thế mới phát hiện điểm mâu thuẫn này? Nếu như chúng ta cho rằng lời dạy của ngài là sự nhất quán về ý nghĩa, thì vấn đề này chúng ta giải thích như thế nào?

Để lý giải vấn đề này, người viết căn cứ vào hai điểm để thảo luận vấn đề: 1. Ngôn ngữ học, 2.Tư tưởng. Trước nhất chúng ta thử tìm hiểu ý nghĩa của từ.

Từ "*Vô ngã*" là từ được dịch từ Phạn văn là nir-àtman, Pàli văn gọi là anattan**.** *Nir* có nghĩa vô hay phi, diệt; từ *àtman* có nghĩa là tự ngã, linh hồn, sinh mạng, bản thể. Khái niệm về "*ngã*" chúng ta thấy được xuất hiện rất

sớm trong thánh điển Veda và trong "Áo nghĩa thư" khái niệm này về sau phát triển thành từ **jiva** trong Kỳ na giáo[86], **purusa** trong phái Số luận, **pudgala** trong Độc tử bộ, là một trong 18 bộ phái của Phật giáo. Như vậy, **nir** và **àtman** ghép hai từ này lại thành **nir-àtman** hay **anattan,** mang ý nghĩa phủ nhận sự hiện hữu của một thực thể, hay tính không độc lập của ngã tự ngã, nó được người Hoa dịch là **"Vô ngã"** hay **"Phi ngã".** Theo "Hán Hòa đại từ điển" định nghĩa từ **nir-àtman** là vô ngã, phi ngã, vô hữu ngã. Từ mà người Hoa và người Việt thường dùng là "*vô ngã*". Nhưng ở đây, chúng ta cần chú ý đến ý nghĩa của từ "vô" và "phi" hoàn toàn khác nhau. Ý nghĩa của chữ "vô" là "không" diễn tả về một sự kiện hoàn toàn không có. Như mu rùa không có lông, thỏ không có sừng; Từ "phi" mang ý nghĩa "không phải là" diễn đạt về thực tại không làm chủ, ví dụ câu hỏi: cây viết này của ai? Nếu như không làm chủ về cây viết ấy, câu trả lời phải là "cây viết này không phải là của tôi". "Không phải là" không có nghĩa là "không có", có cây viết, nhưng không thuộc về của tôi, hay tôi không làm chủ cây viết ấy. Đây là ý nghĩa khác biệt của hai từ "phi" và "vô" trong tiếng Trung quốc. Như vậy, theo chữ Tàu chúng ta thấy hai chữ này chữ nào đồng nghĩa với từ nir-àtman? Phù hợp với ý nghĩa mà đức Phật mô tả về đặc tính duyên khởi (pratìtya-samutpàda) của ngã?

Trước khi xác định dùng từ nào trong hai từ này, chúng ta thử tìm hiểu ý nghĩa về sự mô tả của đức Phật về con người trong phạm trù Ngũ uẩn (panca-skandha), tức là sắc uẩn (rùpa-skandha), thọ uẩn (vedana-skandha), tưởng uẩn (samjna-skandha), hành uẩn (samskàra-skandha) và thức uẩn (vijnàna-skandha). Để làm rõ về ý nghĩa này, chúng ta căn cứ *"Tiểu kinh Saccaka*"[87] trong *Trung Bộ kinh*, đức Phật và vị ngoại đạo Niganthaputta Saccaka đã thảo luận như sau:

Theo kinh này ghi lại rằng, Niganthaputta Saccaka là người biện tài vô ngại, được số đông người kính nể. Ông đã tìm đến đức Phật với mục đích tranh luận về đề tài "*vô ngã*", vì ông nghe đức Phật dạy đệ tử: " Sắc, thọ, tưởng, hành, thức là vô thường, vô ngã". Cuộc đối thoại giữa đức Phật và Saccaka như sau:

Niganthaputta Saccaka đã dùng một ví dụ cật vấn đức Phật.

- Ông hỏi: Tất cả những loài thảo mộc đều y cứ vào đất để trưởng thành, đất là nơi sinh ra tất cả cây cỏ. Cũng vậy, các việc thiện và bất thiện đều y cứ vào sắc thọ tưởng hành thức (ngũ uẩn) mà sinh, nếu như Gotama

cho rằng, ngũ uẩn này là vô thường vô ngã thì cái gì sinh ra tất cả thiện ác này?

Trước khi trả lời câu hỏi này, đức Phật xác định vấn đề chính yếu của Saccaka.

- Ngài hỏi: Như vậy có phải ý ông nói rằng: "Sắc, thọ, tưởng, hành, thức là tự ngã của ta" không?

Saccaka trả lời:

- Đúng vậy!

Đức Phật hỏi:

- Vị vua Pasenadi nước Kosala có quyền hành gì đối với đất nước mà nhà vua đang cai trị không?

Saccaka trả lời:

- Tất nhiên có quyền hành quyết định những vấn đề trong lãnh thổ của vua.

Đức Phật hỏi:

- Thế thì ông nói " Sắc, thọ, tưởng, hành, thức là tự ngã của ta" thì ông có quyền hành gì đối với sắc, thọ, tưởng, hành, thức này?

Saccaka im lặng không trả lời.

- Như vậy, này Saccaka! Sắc, thọ, tưởng, hành, thức là thường hay vô thường?

- Vô thường.

- Cái gì vô thường, cái ấy khổ hay lạc ?

- Khổ.

- Cái gì vô thường, khổ, biến hoại, có hợp lý chăng khi xem cái ấy là của tôi, là tôi, là tự ngã của tôi chăng?

- Không, thưa tôn giả Gotama.

Trên đây là cuộc đối thoại giữa đức Phật và vị ngoại đạo Niganthaputta Saccaka. Qua nội dung của cuộc đối thoại này, nó cho chúng ta định nghĩa về "ngã" rất cụ thể. Đức Phật gọi cái mà *Áo Nghĩa Thư* (Upanisad) gọi là "ngã" (àtman) là cái được cấu thành bởi sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Trong đó không có khái niệm nào mang ý nghĩa chủ thể, là cái ngã thường hằng bất biến, vì sự tồn tại của nó luôn luôn ở trong trạng thái bị động của luật Duyên khởi, đó là ý nghĩa mà đức Phật đưa đến kết luận: sắc, thọ, tưởng, hành, thức không là của tôi, là tôi, là tự ngã của tôi. "Không phải là" không có nghĩa là không có, sự hiện hữa thân ngũ uẩn này là sự hiện hữu của tính duyên khởi. Sự hiện hữu như vậy đức Phật gọi là giả có, là cái có nhưng không thật, cái có không thật này phù hợp với từ *"phi ngã*" của người Trung Hoa dùng. Từ ý nghĩa này, chúng ta có thể đi đến kết luận, từ mà đức Phật dùng để mô tả về tính duyên khởi của con người chính là từ "*phi ngã*" đúng hơn là *"vô ngã*". Vì đức Phật chỉ phủ nhận quan điểm về cái *ngã thường hằng bất biến* của Áo nghĩa thư, nhưng ngài không cho rằng là *không có ngã*. Đây là điểm mà chúng ta cần lưu ý.

Thế thì vấn nạn của những người cho rằng, học thuyết "*nghiệp báo*" và *"vô ngã"* trong Phật giáo vốn tồn tại sự mâu thuẫn không được chấp nhận, chúng ta có đủ cơ sở để lý giải tư tưởng của hai học thuyết này vốn nhất quán, không mâu thuẫn, chẳng qua bị hiểu nhầm về mặt từ ngữ mà thôi. Để tránh trình trạng ngộ nhận này, theo đề nghị của tôi nên dùng từ "*phi ngã*" thay vì dùng từ *"vô ngã*".

Học thuyết *nghiệp* trong Phật giáo là sự giải thích mối quan hệ nhân quả, đặc biệt chú trọng mối quan hệ nhân quả về mặt hoạt động tâm lý. Do vậy, hành vi nào chỉ đạo bởi ý thức ngu dốt là nguyên nhân để mang lại kết quả xấu, hành vi nào được chỉ đạo bởi ý thức sáng suốt, là yếu tố dẫn đến kết quả tốt đẹp. Như vậy, kết quả của một hành động tốt hay xấu không phải là động tác mang tính cơ bắp, chính là sự tham gia của ý thức. Ý thức là chủ nhân của mọi hành động. Sự thay đổi ý thức xấu (bất hợp lý) thành ý thức tốt (hợp lý) của con người là một quá trình huấn luyện tâm thức. Quá trình huấn luyện tâm thức là quá trình điều hòa giữa nội giới và ngoại giới, hay nói đúng hơn là sự điều hợp giữa "ý thức giới"(chủ thể nhận thức) và "pháp giới"(đối tượng nhận thức); Ý thức giới (cũng gọi là thức uẩn) không thể tồn tại độc lập ngoài sắc, thọ, tưởng và hành; pháp giới là thế giới khái niệm, ảnh tượng của thế giới ngoại tại là sắc, thinh hương vị và xúc. Như vậy, sự hình thành chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức là sự tập hợp của các

duyên, vì cuộc sống luôn là một dòng chảy, không đứng yên, do vậy một nhận thức đúng, ý thức cũng phải tùy theo sự vật biến thiên mà nhận thức để phù hợp với thực tại. Nhận thức như vậy, đức Phật gọi là: "Như thật tuệ tri". Mặt khác, tâm thức luôn luôn biến đổi, sự biến đổi này tương đồng với ý nghĩa *"phi ngã*". *Nghiệp* và *phi ngã* là hai khái niệm khác nhau, nhưng thống nhất về mặt ý nghĩa. Như vậy câu hỏi: Ai là kẻ tác nhân? Ai là người thọ quả? Câu trả lời chính xác là: "...*Có nghiệp báo mà không có tác giả. Ấm này diệt ấm khác tương tục..."*[88]. Đây là ý nghĩa của mối quan hệ giữa *nhân quả nghiệp báo* và *phi ngã* trong đạo Phật.

6. Nghiệp là nền tảng của đạo đức

Học thuyết Nghiệp của đạo Phật không giống những học thuyết nghiệp của những Tôn giáo khác. Học thuyết nghiệp của Phật giáo được xây dựng trên nguyên tắc Duyên khởi, là chân lý của cuộc đời, vì nó không có một sự vật trong thế gian, cũng như không có một tư duy, tư tưởng nào của con người được thành lập ngoài nguyên tắc chung này. Đó là lý do tại sao trong "Kinh Tạp A Hàm", đức Phật dạy:

" *Pháp duyên khởi không phải là pháp do ta tự tạo ra, cũng không phải do người khác tạo ra. Như Lai có xuất hiện ở đời hay Như Lai không xuất hiện ở đời, thế gian vẫn vận hành theo nguyên tắc duyên khởi này...*"[89].

Đây là lời đức Phật xác định giá trị của pháp duyên khởi, nó là quy luật tự nhiên của vũ trụ, dù đức Phật có nói hay không nói thì quy luật này vẫn tồn tại và mọi vật vận hành theo quy luật này, đức Phật chỉ là người đầu tiên khám phá qui luật này mà thôi. Có thể nói, không những chỉ có giáo lý Duyên khởi mà hầu như toàn bộ giáo lý của ngài đều mang đặc tính như thế[90], nếu chúng ta nghiên cứu một cách nghiêm túc sẽ thấy điều đó. Chẳng qua, công tác truyền bá giáo lý của ngài đến với tất cả mọi tầng lớp nhân dân trong mỗi xã hội, mỗi thời đại khác nhau, do vậy lời dạy trong sáng của ngài dần dần cũng bị đồng hóa những tín ngưỡng, những phong tục tập quán của dân gian, đây là điểm mà chúng ta cần lưu ý. Đạo Phật tuy tồn tại dưới hình thức tôn giáo, nhưng đạo Phật Nguyên thủy vốn không chấp nhận một niềm tin mù quáng, phủ nhận quyền năng của bất cứ ai, cho dù đó là đức Phật hay Thượng đế. Đức Phật luôn luôn đề cao vai trò và trách nhiệm cá nhân, sự thành đạt hạnh phúc hay đọa lạc trong khổ đau đều do con người lựa chọn và quyết định[91], ngài xác nhận rằng, ngài chỉ là vị đạo sư[92] hay là vị lương y[93] mà thôi. Có thể nói lời đức Phật nói ra là sự kết tinh của quá trình suy tư và kinh nghiệm của cuộc sống con người, là những quy luật hay nguyên tắc

sống. Điều đó có một ý nghĩa sâu sắc là lời ngài dạy có mối quan hệ mật thiết với cuộc sống hằng ngày của chúng ta, nó không phải là những lý thuyết suông vô tác dụng, ngược lại rất thực tế. Do vậy, những ai cần có một cuộc sống bình an và hạnh phúc cho bản thân và xã hội không thể tách rời quan điểm của đạo Phật, cho dù người đó đứng dưới góc độ nào trong xã hội.

a- Học thuyết nghiệp là định hướng xây dựng đời sống hạnh phúc cho con người

Người có ý thức về *nghiệp* là người có ý thức về đạo đức, người có ý thức về đạo đức là người biết tôn trọng cuộc sống, người biết tôn trọng cuộc sống là người biết lựa chọn cuộc sống hạnh phúc.

Là con người, ai cũng tham sống sợ chết, muốn sống một cuộc sống có hạnh phúc. Thế nhưng, làm thế nào để vươn tới cuộc sống hạnh phúc? Có thể nói, nó đều tùy thuộc vào khả năng của sự hiểu biết và cách hành xử của con người, có nghĩa là con người có thấu triệt được kết quả của những hành vi mà con người đã làm đang làm hay sẽ làm hay không. Sự hiểu biết đó là điều kiện tất yếu để quyết định cuộc sống hiện tại hay tương lai của chúng ta có được hạnh phúc hay không. Tất nhiên, đạo Phật không phủ nhận hạnh phúc của thế gian, như hạnh phúc trong sự cờ bạc, rượu chè hay trong những thú vui khác.v.v... vì trong cờ bạc, rượu chè... có những thú vui riêng của nó, cho nên con người mới đam mê về nó. Nhưng ở đây, vấn đề mà đạo Phật đề cập đến hạnh phúc không phải là những loại hạnh phúc này, chính là sự hạnh phúc chân thật và lâu dài, hạnh phúc đó không làm ảnh hưởng đến hạnh phúc của người khác, hay trong hạnh phúc không có bóng dáng và sự rình rập của khổ đau và sợ hãi. Phật giáo gọi nó là hạnh phúc chân thật. Như vậy, hạnh phúc chân thật này bắt nguồn từ đâu? Tất nhiên câu trả lời ở đây là sự ý thức về *nghiệp*, ý thức về *nghiệp* là ý thức về nhân quả, là sự phân biệt, lựa chọn giữa cái đúng và cái sai, hay nói một cách chính xác là hành vi có chánh kiến. Hành vi có chánh kiến là yếu tố dẫn đến hạnh phúc chân thật. Ví như, một người muốn có một đời sống tương lai không rơi vào trường hợp nghèo khổ. Điều kiện tất yếu của người đó là ngay từ bây giờ người ấy phải nỗ lực trong việc học tập nghề nghiệp chuyên môn, thâu thập kinh nghiệm. Với tay nghề tinh xảo, vốn kiến thức chuyên môn và phong phú, nó sẽ là yếu tố quyết định công việc tốt cho người ấy trong tương lai. Quá trình học tập, thâu thập kinh nghiệm và công việc làm tốt là mối quan hệ tất yếu giữa nhân và quả. Niềm vui của công việc làm tốt không ảnh hưởng đến hạnh phúc người khác, đó là ý thức đúng về *nghiệp*. Một ví dụ khác, một kẻ đam mê cờ

bạc rượu chè thường tìm cầu niềm vui trong lúc cờ bạc hay rượu chè, nhưng sự thua lỗ về tiền bạc, những hành vi bất thiện xảy ra sau khi uống rượu là những kết quả không lành, nó không những làm khổ cho mình mà còn làm khổ cho người khác, đó là hành vi thiếu ý thức về *nhân quả nghiệp báo.* Niềm vui của cờ bạc rượu chè chỉ tồn tại trong giây phút thật ngắn ngủi, nhưng nỗi khổ cho mình và cho người khác thì vô cùng, nếu ta đem hai niềm vui này so sánh, người trí không ai lại chọn niềm vui ngắn ngủi, từ chối niềm vui lâu dài, lao đầu vào khổ đau, nhưng khốn nỗi con người chỉ thấy được cái lợi trước mắt, không thấy cái lợi lâu dài. Hành vi cờ bạc rượu chè là hành vi làm khổ cho mình cho người, là mối quan hệ nhân quả bình đẳng và tất yếu. Nỗi khổ là điều không ai thích nhưng nó vẫn đến với con người, vì con người thiếu chánh kiến, không thấy được luật nhân quả nghiệp báo của đạo Phật. Một người hiểu rõ học thuyết *nghiệp* trong Phật giáo, là người thấy rõ mối quan hệ nhân quả, người thấy rõ nhân quả là người không làm các việc bất thiện, vì hành vi bất thiện là nguyên nhân dẫn đến khổ đau. Do vậy, con người muốn có hạnh phúc lâu dài cần thấu rõ và áp dụng học thuyết nhân quả ngay trong cuộc sống, nó là nền tảng của đạo đức đưa con người đến thế giới chân thật hạnh phúc.

b- Học thuyết nghiệp là nền tảng xây dựng một xã hội lành mạnh và đạo đức

Ở đây, chúng ta có thể mượn câu: "Tu thân, tề gia, trị quốc, bình thiên hạ"[94] của nhà Nho để nói lên mối quan hệ giữa học thuyết *nghiệp* đối với việc xây dựng một đời sống trật tự xã hội của đạo Phật.

Sự tồn tại một cộng đồng xã hội không thể tách rời sự tồn tại của từng thành viên trong xã hội ấy. Như vậy, muốn có một xã hội trật tự không thể tách rời đời sống có đạo đức của từng cá nhân trong xã hội ấy. Mỗi thành viên có nếp sống tốt, biết thi hành bổn phận và trách nhiệm của mình đối với gia đình và xã hội là yếu tố cơ bản để hình thành một xã hội lý tưởng. Thế nhưng bản chất con người vốn sẵn có lòng tham lam, sân hận và si mê, nó là động cơ gây ra mọi rối loạn xã hội. Thế thì làm thế nào để ngăn chận những hành vi bất hợp pháp xảy ra? Theo người viết, vấn đề giáo dục được xem là yếu tố quan trọng để giải quyết vấn đề. Giáo dục gồm có nhiều hình thức khác nhau, ở đây chúng ta tạm phân chia thành hai hệ thống giáo dục: Hệ thống giáo dục của quốc gia và hệ thống giáo dục của tôn giáo. Trong phạm vi bài viết này, tôi không đề cập đến hệ thống giáo dục quốc gia, chỉ đề cập đến vai trò giáo dục của tôn giáo, cụ thể là Phật giáo.

Có thể nói, luật pháp xã hội chỉ là biện pháp ngăn chặn những hành vi phi pháp khi nó đã được biểu hiện một cách cụ thể bằng hành động, nhưng luật pháp không thể xử lý hành vi chưa thể hiện hành động cụ thể. Nói một các khác, luật pháp không thể ngăn chặn xử lý những suy nghĩ bất chính từ trong tâm thức của con người. Thế thì động cơ của hành vi bất chính đó xuất phát từ đâu? Theo Phật giáo hành vi được thể hiệnbằng hành động bên ngoài là kết quả của sự suy tư từ bên trong tâm thức. Như vậy, ý thức là chủ nhân của hành động, hành động chỉ là tay sai của ý thức. Điều đó, nó gợi ý cho chúng ta thấy rằng, luật pháp chỉ xử lý giải quyết vấn đề từ hậu quả, không phải từ nguyên nhân, như thế là giải quyếtcái ngọn không phải là cái gốc.

Thế thì làm thế nào để con ngườicó thể phát hiện và khống chế những suy tư bất chính ấy? Tôi cho rằng, luật pháp không thể làm được việc này, vì làm thế nào để biết tâm tư kẻ khác là thiện hay ác, do đó không có cơ sở để kết tội người khác như thế này hay thế kia, trừ trường hợp duy nhất là đã được thể hiện hành động cụ thể. Công tác giáo dục của tôn giáo giữ vai trò then chốt trong việc ngăn chặn những suy tư bất chính từ con người. Tại sao tôn giáo lại làm được điều này? Căn cứ từ ước mơ của con người. Nói một cách cụ thể và rõ ràng hơn là, bất cứ ai sinh ra cuộc đời này đều có một ước mơ chung là, cuộc sống này được vui sướng, và cuộc sống của kiếp sau cũng được sung sướng hạnh phúc và giàu có. Xuất phát từ những ước mơ này, mỗi tôn giáo đều có cách lý giải riêng, xây dựng một thế giới vui sướng riêng. Như Thiên Chúa gọi là cõi Thiên đường, Phật giáo gọi là cõi Niết bàn, Tịnh độ gọi là cõi Cực lạc. Dẫu rằng cách định nghĩa của mỗi tôn giáo có khác nhau, nhưng đều có ý nghĩa chung là cõi hoàn toàn vui sướng, không có khổ đau và có cuộc sống vĩnh hằng. Nó là thật hay hư, là chân hay giả, ngoài phạm vi thảo luận của chúng ta, có tin hay là không tin cũng đều tùy thuộc vào sự hiểu biết và niềm tin của mọi người. Dù gì đi nữa, nó là thế giới đẹp và lý tưởng được đại đa số con người trên quả địa cầu ước mơ và có ước muốn sanh về cõi đó, sau kiếp sống này.

Thế nhưng, thế giới Thiên đường hay cõi Cực lạc đó không phải ai cũng muốn đến được, ai muốn sanh về thế giới đó phải là người thiện người tốt, đó là điều kiện cớ bản mang tính chất chung. Điều kiện cụ thể, mỗi tôn giáo đều có những qui định riêng, nhưng cho dù như thế nào đi nữa, điều kiện cơ bản vẫn là, răn dạy con người không làm các hành vi bất thiện, thực hiện các hạnh lành. Vấn đề thế giới Thiên đường hay Cực lạc có hay không có, đó là vấn đề của tôn giáo, thuộc về lãnh vực tình cảm niềm tin của con người, không phải là lãnh vực thuộc lý trí. Nếu đứng từ vấn đề giáo dục xã

hội mà nhìn, niềm tin đó có hay là không, nó vẫn không có tác hại gì đến xã hội, ngược lại nó có những yếu tố tích cực một cách trực tiếp giáo dục con người có đạo đức, gián tiếp xây dựng xã hội có trật tự và lành mạnh. Đó là thực tế từ xã hội tôn giáo. Tất nhiên vẫn có yếu tố xấu từ lòng mê tín, như việc khủng bố là điển hình, không đó là thành phần đơn là rất nhỏ trong xã hội tôn giáo. Không nên nhìn mặt trái của vấn đề, đánh giá sai lệch chức năng tích cực của tôn giáo.

Phật giáo tồn tại và sinh hoạt dưới hình thức là một tôn giáo. Về mặt hình thức, Phật giáo không thể không có về những mặt như lễ nghi tín ngưỡng ngay cả mặt thần thánh, đó là phương tiện giáo dục, vì đáp ứng nhu cầu của con người và xã hội, nhưng về mặt tư tưởng, Phật giáo đề cao vai trò tuệ giác, lấy giác ngộ và giải thoát là mục tiêu giáo dục Phật giáo. Như chúng ta thấy, trong Kinh A hàm định nghĩa trạng thái của Niết bàn là sự chấm dứt lòng tham lam, sân hận và si mê. Làm thế nào để có trạng thái này, hành giả phải thực hành giới luật, tu tập thiền định và phát huy trí tuệ. Giới luật là những nguyên tắc sống cộng đồng, trong đó bao gồm những qui định đạo đức của xã hội; Thiền định là sự tập trung tư tưởng, vì một trong những lý do khiến phiền não phát sinh là thiếu chú tâm cảnh giác. Trí tuệ là kết quả của việc thực hành giới và định, là cái thấy và biết đúng như sự thật. Có nghĩa là mgười có trí tuệ là người nhìn thấy mối quan hệ giữa nhân và quả. Nhân nào dẫn đến khổ đau người ấy không làm, nhân nào dẫn đến an lạc hạnh phúc cho mình cho người người ấy thực hiện. Nói biết nhân quả cũng có nghĩa là nói đến người biết hiểu rõ vai trò của nghiệp lực. Như vậy, giáo lý Phật giáo nói chung hay giáo lý *Nghiệp* nói riêng, là giáo lý làm nền tảng giúp cho con người có cuộc sống an lạc. Đồng thời nó cũng là giáo lý cơ bản giúp cho xã hội sống trong trật tự và đạo đức. Do vậy, việc phát huy tinh thần giáo dục Phật giáo là một nhu cầu cần thiết cho xã hội, nó là vũ khí sắc bén để loại trừ suy nghĩ bất chính từ trong tâm thức của con người, là người bạn đồng hành của chính sách quốc gia trong công tác phòng chống nạn tệ đoan xã hội.

---o0o---

IV. KẾT LUẬN

Nghiệp (kamma) là một trong những giáo lý căn bản của Phật giáo. Nói đến nghiệp là nói đến đạo lý mối quan hệ giữa nhân và quả. Thông thường chúng ta hiểu và lý giải về đạo lý nhân quả trong đạo Phật mang tính vật lý hơn là góc độ tác dụng của tâm lý. Ví dụ, vì kiếp trước không bố

thí cúng dường cho nên kiếp này bị nghèo khổ; hoặc vì kiếp trước không cúng hoa hương cho Phật cho nên kiếp này có thân hình xấu xí. Tại sao? không có lời giải thích. Cách giải thích nhân quả nghiệp báo đó là cách giải thích thiếu cơ sở luận chứng, đứng từ mặt hình thức phân tích, mối quan hệ giữa nhân và quả không chặt chẽ. Theo tinh thần Phật giáo, học thuyết Nghiệp hay thuyết nhân quả được đức Phật sử dụng, thường đề cập đến góc độ tâm lý nhiều hơn là vật lý. Nói đến nhân quả nghiệp báo là nói qui luật công bằng và phân minh. Với người có tâm nóng giận thì người ấy sẽ chịu hậu quả khổ đau về sự nóng giận đó; Người có lòng si mê cho nên người ấy sẽ chịu sự đau khổ về tâm si đó. Cái nhân của nó là sân, là si, cho nên có cái quả là khổ. Sân và si là trạng thái của tâm lý không phải vật lý, khổ cũng là trạng thái tâm lý, như vậy là mối quan hệ hợp lý và rất rõ ràng. Trong "Kinh Tiểu Nghiệp Phân Biệt" có đề cập đến loại nhân quả nghiệp báo theo kiểu nhìn từ hình thức bên ngoài, nhưng đó là cách giáo dục cho người có trình độ Phật học còn kém, cho nên đức Phật phải sử dụng phương tiện này, để khích lệ cho quần chúng làm việc phước việc thiện . Đó là lý do tại sao đức Phật phải nói "Kinh Đại Nghiệp Phân Biệt" nhằm mục đích nói lên quan điểm chính của Ngài về nghiệp đó là mối quan hệ nhân quả của tâm lý, không phải là những hình thức bề ngoài, vì người giàu người đẹp chưa chắc gì người đó có hạnh phúc; Người nghèo người xấu cũng chưa chắc gì họ đã khổ. Theo đạo Phật, nguyên nhân của hạnh phúc hay khổ đau khổ chính là có trí tuệ hay không có trí tuệ. Đây là quan điểm cơ bản của đạo Phật.

Nghiệp không phải là học thuyết riêng của Phật giáo, nó là học thuyết có trước Phật giáo, cụ thể là Kỳ Na giáo cũng có học thuyết Nghiệp. Nhưng quan điểm Nghiệp của Phật giáo và Kỳ Na giáo không giống nhau về mặt chủ trương giống nhau về danh xưng. Phật giáo chủ trương có ba nghiệp là thân khẩu và ý, Kỳ Na giáo cũng chủ trương như vậy. Nhưng sự khác nhau giữa hai tôn giáo là: Kỳ Na giáo rất chú trọng Thân nghiệp, xem Thân nghiệp như là động cơ chính của mọi tội lỗi, cho nên phái này chủ trương diệt nghiệp bằng cách tu khổ hạnh, có nghĩa là đày đọa thân xác này để giải trừ nghiệp chướng. Nhưng Phật giáo thì không chủ trương như vậy, trong ba nghiệp đặc biệt Phật giáo rất chú trọng đến Ý nghiệp, cho rằng Ý nghiệp là nguồn gốc của mọi hành vi thiện ác, muốn diệt trừ hành vi bất thiện, trước tiên phải sửa đổi nhận thức sai lầm. Do vậy, phương pháp tu tập trong Phật giáo là chuyển hóa nghiệp lực hay sửa đổi tâm tư bất thiện.

Nói đến Nghiệp là nói đến mối quan hệ nhân quả. Nói đến nhân quả là nói đến mối quan hệ logic giữa người tạo nhân và người thọ quả phải là một

người, không thể nói ông A tạo nhân, ông B lại là người chịu quả. Nếu như vậy thì thuyết nhân quả và vô ngã trong Phật giáo có sự mâu thuẫn, vì nếu vô ngã thì ai là người tạo nhân và ai là người thọ nhận hậu quả? Vấn đề ở đây cần phải tìm hiểu khái niệm "vô ngã" vốn đức Phật đã mô tả. Vô ngã tiếng Phạn là anatmam người Hoa dịch là phi ngã, vô ngã, có nghĩa là không có chủ thể. Khái niệm "Vô ngã" được hiểu là không có ngã, phủ nhận ngã tính, nhưng khái niệm "Phi ngã" là khái niệm mô tả "không thuộc của tôi" có nghĩa là tôi không làm chủ được cái gì cả. Từ những định nghĩa này cho thấy, chúng ta hiểu khái niệm anatmam như là vô ngã là sai với tinh thần đức Phật, vì đức Phật xác định rằng, có 5 yếu tố sắc thọ tưởng hành và thức kết thành cái gọi là ngã, trong đó cái nào là nguyên nhân chủ yếu? không, tất cả đều như nhau, do đó cái gọi là ngã đó chỉ là giả danh, nó không làm chủ được thân này, ngay cả bịnh đau già cả cũng không làm chủ được, thì làm sao gọi là ngã. Như vậy giữa khái niệm anatmam nên dịch là "Phi ngã" thì đúng hơn. Thế thì giữa khái niệm nghiệp và khái niệm phi ngã không có gì là mâu thuẫn.

Học thuyết Nghiệp báo của đạo Phật là học thuyết xây dựng đời sống có có hạnh phúc và an lạc cho con người, nó cũng là học thuyết xây dựng một xã hội lành mạnh và đạo đức.

Mùa hè năm 2002

---o0o---

PHẦN 3 - PHƯƠNG PHÁP TU TẬP TRONG A TỲ ĐẠT MA

I. DẪN LUẬN

Sau khi Thế tôn nhập diệt, khoảng thế kỷ thứ III trước Tây lịch, vào triều đại Khổng Tước, Phật giáo được Vua A Dục (Asoka) tín nhiệm và hoằng dương, Phật giáo đã trở thành quốc giáo. Từ đó Phật giáo mở đầu cho sự chuyển biến về hình thức sinh hoạt lẫn nội dung tư tưởng. Về mặt hình thức, Phật giáo trước thời A Dục chỉ là một đoàn thể xuất gia, sống trong rừng sâu, chuyên tu tập, thực nghiệm tâm linh, chưa có những sinh hoạt mang tính tôn giáo, với đời sống vô gia cư, vô tài sản, lấy việc khất thực làm phương tiện nuôi sinh mạng, đến thời A Dục Phật giáo đã chuyển thành cuộc sống định cư, mở đầu cho việc hoạt động Tôn giáo, mang màu sắc tín ngưỡng. Trong công tác hoằng dương Phật pháp nhà vua đã xây dựng 84.000 ngôi Tháp, thờ cúng Xá Lợi Phật. Vì có nhu cầu xây dựng, cho nên có nhu cầu tài chánh, người có kỷ năng, người bảo quản...là điều tất yếu.

Vì lòng hoài niệm và kính phục của hàng đệ tử đối với đức Phật, cho nên Xá Lợi Phật đã trở thành đối tượng tôn thờ cho mọi tín đồ Phật giáo. Về mặt tư tưởng, do nhu cầu sinh hoạt của Tăng già đổi thay, đã dẫn đến ý kiến bất đồng về một số giới điều, đây là một trong những lý do chính yếu cho việc phân hóa Phật giáo, và cuối cùng Phật giáo tại Ấn Độ hình thành 18 hoặc 20 bộ phái. Điều đó cho chúng tathấy rằng, giáo lý Phật giáo là một thật thể sống, là một quá trình phát triển tư tưởng từ khởi đầu cho đến ngày nay, tùy theo mọi thời gian và mọi không gian yêu cầu khác nhau, những nhà Phật học phân tích lý giải theo nhu cầu của từng xã hội ấy, tất nhiên sự lý giải này phải được căn cứ từ những lời dạy của đức Phật.

Hôm nay, chúng ta là những người của cuối thế kỷ 20 sắp bước sang thế kỷ 21, là thời đại có nền giáo dục cả, khoa học kỹ thuật tiên tiến, phương tiện thông tin hiện đại, không thể che dấu gì dưới ánh sáng của khoa học, do vậy, những sinh hoạt mang tính mê tín thần quyền trong tôn giáo, ngay cả Phật giáo, không thể tồn tại hoặc khó có thể phát triển trong xã hội văn minh ấy. Là những người truyền giáo, nhất là những người con Phật, chúng ta cần trang bị lời dạy trong sáng, thực tế và khoa học mà đức Phật đã huấn thị từ ngàn xưa, đồng thời phải có một phương pháp giáo dục hữu hiệu và thích nghi cho con người ở xã hội ngày mới. Đối với vấn đề này người viết nghĩ rằng, muốn thực hiện công tác đó, việc làm trọng tâm vẫn là công tác giáo dục, tức là thúc đẩy phong trào nghiên cứu, đào tạo một thế hệ lãnh đạo trẻ, không những chỉ có đạo hạnh mà còn có kiến thức Phật học uyên thâm để đáp ứng những nhu cầu của xã hội mới.

Thông qua công tác giáo dục và nghiên cứu này, chúng ta mới có thể gạt bỏ những tỵ hiềm nhỏ nhen, những hiểu biết nông cạn, đồng thời nó cũng cho chúng ta một cái nhìn toàn diện, không mâu thuẫn trong Phật pháp, giữa người với con người, giữa cá nhân với tập thể.

Một số người cho rằng, A Tỳ Đạt Ma (Abhidharma) là bộ Luận chỉ giải thích suông về vũ trụ và nhân sinh, mà không đề cập đến lộ trình tu chứng. Theo người viết một nhận định như thế là sai lầm, vì căn cứ "Pháp Uẩn Túc Luận" trong "A Tỳ Đạt Ma Luận", từ phẩm thứ nhất là "Học Xứ" đến phẩm thứ mười lăm là "Giác Chi"[95]. Toàn bộ 15 phẩm này giới thiệu, giải thích lộ trình tu tập của A Tỳ Đạt Ma. Đồng thời, nếu cho rằng, Kinh Tạng Pàli hay A Hàm là hai Tạng kinh được kết tập thành văn sớm nhất trong Phật giáo, với nội dung trình bày lộ trình tu tập, thì A Tỳ Đạt Ma chỉ là bộ luận chuyên sớ giải, hệ thống hóa tư tưởng A Hàm, nhất là hai bộ Tạp và Trung A Hàm. Do vậy, về mặt tu tập, A Tỳ Đạt Ma thừa kế giải thích tư tưởng A

Hàm, cho nên luận này lấy "Tứ Niệm Xứ, Thiền Định" làm phương tiện cho hành giả tu tập dễ. Phương pháp tu tập này được gọi là "Tiệm Ngộ", khác với Đại thừa-Bát Nhã chủ trương "Đốn Ngộ". Đây chính là điểm dị biệt về phương pháp tu tập giữa Thượng Tọa Bộ (Theravadha) và Đại Chúng Bộ (Màhayana).

Để lý giải những vấn đề trên, người viết trước tiên làm cuộc so sánh, đối chiếu giữa thánh điển "A Hàm" và "Pháp Uẩn Túc Luận" trong A Tỳ Đạt Ma, thứ đến giới thiệu lộ trình tu chứng trong luận này. Đây là hai điểm chính, người viết sẽ trình bày trong bài viết này.

---o0o---

II. TỪ A HÀM PHÁT TRIỂN THÀNH A TỲ ĐẠT MA

1. Vị trí "Kinh A Hàm" trong thánh điển Phật giáo

Truyền thuyết cho rằng, sau khi Thế tôn nhập diệt, vào mùa An cư của năm thứ nhất, tại thành Vương xá (Ràjagrha). Các vị thánh đệ tử tiến hành kết tập thánh điển lần thứ nhất. Lần kết tập này, do ngài Đại Ca Diếp (Màhakassapa) chủ tọa, cùng 500 vị Tỳ Kheo khác tham gia, đại hội đề cử Ngài Ưu Ba Ly (Upàli) tụng Luật Tạng, và Ngài A Nan (Ananda) tụng Kinh tạng[96]. Quan điểm này, căn cứ hiện lưu truyền những Kinh Luật của mọi Bộ phái, không những khác nhau về phương pháp kết cấu mà ngay cả nội dung cũng có nhiều điểm bất đồng. Điều nan giải ở đây, mọi Bộ phái điều tự cho rằng, những kinh và luật đang lưu hành của Tông phái mình là những Kinh Luật được kết tập lần thứ nhất. Thế thì những kinh luật gì của Bộ phái nào được kết tập lần thứ nhất? Nghiên cứu sự biên tập Thánh điển của Phật giáo nguyên thủy, người viết cho rằng, đối với những Thánh điển được xem là kết tập ở lần thứ nhất này, cần làm một cuộc khảo sát về mặt lịch sử, từ đó chúng ta mới có đủ yếu tố đoán định sự hình thành trước hay sau của Thánh điển.

Liên quan đến vấn đề này, trong tác phẩm "*Nguyên thủy Phật giáo Thánh điển Chi tập thành*", Hòa thượng Ấn Thuận viết:

"*Sau khi Đức Phật nhập diệt, mãi cho đến thời gian mà Phật giáo chưa có sự đối lập giữa các Bộ phái, gọi thời kỳ này là Phật giáo nguyên thủy. Đối với việc nghiên cứu Phật pháp, "Phật giáo nguyên thủy" là chủ đề trọng yếu nhất. Thánh điển được kết tập trong thời kỳ Phật giáo nguyên thủy, đại khái được phân làm hai bộ phận: 1. Kinh (Tu-đa-la) là 4 bộ A Hàm. 2. Luật*

(Tỳ nại da), là những bộ phận trọng yếu trong Luật tạng. Những kinh và luật mà các Bộ phái thừa nhận, là những Kinh Luật được kết tập trong thời đạiPhật giáo nguyên thủy, nó đại biểu cho "Phật giáo nguyên thủy"[97].

Ngoài ra, cũng trong tác phẩm này, Hòa thượng Ấn Thuận còn trích đoạn những thành quả nghiên cứu của những học giả Âu Mỹ và Nhật Bản, tuy những học giả này có sự bất đồng về quan điểm và phương pháp nghiên cứu, nhưng kết luận chung đều cho rằng 4 Bộ A Hàm của Bắc truyền hoặc 5 Bộ Nikàya là những văn hiến kết tập thành văn sớm nhất trong thánh điển Phật giáo.

2. Nguồn gốc tư tưởng A Tỳ Đạt Ma

A Tỳ Đạt Ma (S. Abhidharma, P Abhidhamma), cựu dịch là A Tỳ Đàm, hoặc gọi là Tỳ Đàm, nghĩa là đại pháp, vô tỷ pháp, đối pháp v.v.. Trong sự phát triển của Phật pháp, A Tỳ Đạt Ma được gọi là Luận Tạng, một trong ba Tạng của Phật Giáo. Sở dĩ được xếp vào Luận Tạng, vì nội dung của A Tỳ Đạt Ma là giải thích, hệ thống hóa những lời đức Phật dạy được ghi chép trong A Hàm.

Sau khi đức Phật nhập diệt, nhiệm vụ của Tăng già, ngoài việc tự thân tu tập, tìm cầu giải thoát, còn có nhiệm vụ hoằng dương Phật pháp. Do vậy, sau khi kết tập Thánh điển Pàli hoặc "Kinh Tạng A hàm" xong, Tăng già tiếp tục công tác chỉnh lý, luận cứu, hệ thống hóa những lời đức Phật dạy, đây là lý do hình thành A Tỳ Đạt Ma Luận. Những nhân vật tiến hành công tác lý giải biên soạn này, gọi là Luận sư, như ngài Xá Lợi Phất (Sàriputra) Đại Mục Kiền Liên (Mahàmaudglyàyana), Đại Câu Si La (Mahàkausthila), Đại Ca Chiên Diên (Mahàkàtyàyana), Phú Lâu Na (Punamaitra Yanìputra), A Nan(Ànanda)...[98].

Nội dung A Tỳ Đạt Ma Luận là giải thích những gì mà đức Phật chứng ngộ được ghi chép trong A Hàm, từ sự tự chứng ngộ này, sau đó Ngài phát nguyện hóa độ chúng sinh. Trong 45 hoặc 49 năm Thế tôn thuyết Pháp độ sinh, những gì mà được Ngài tuyên thuyết, về sau được gọi là nguồn gốc của tất cả Pháp. Điểm chủ yếu trong lời dạy của Ngài là vấn đề tu tập và giải thoát. Để đạt đến mục đích này, đầu tiên đức Phật phân tích những vấn đề như: Ngũ Uẩn, Thập Nhị Xứ, Thập Bát Giới nhằm giới thiệu cho mọi người hiểu rằng, thật tướng của vũ trụ nhân sinh là khổ, không, vô thường, và vô ngã. Để thoát lynhững thống khổ phiền não này, bằng con đường tu tập, tức là những phương pháp huấn luyện thân và tâm như : Tứ niệm xứ, Tứ

chánh cần, Tứ như ý túc, Ngũ căn, ngũ lực, Thất giác chi, Bát chánh đạonhững giáo lý này được ghi chép trong "Tạp A Hàm" hay "Tương Ưng" là bộ Kinh xuất hiện sớm nhất trong văn hiến Phật giáo. Tạp A Hàm là những bài Kinh rất ngắn gọn, dễ ghi nhớ, đầy đủ ý nghĩa, giống như đề cương của một bài luận văn, nó là những bài kinh ngắn gọn, dễ ghi nhớ, phù hợp cho thời đạimà đức Phật cũng như những hàng đệ tử của Ngài chưa dùng chữ viết để lưu truyền, phải dùng đến bộ nhớ con người, do vậy, chúng ta có thể đoán định Tạp A Hàm hay kinh Tương Ưng là bộ kinh có khả năng kết tập thứ nhất, tuy rằng kết tập lần thứ nhất này, chỉ là hình thức tụng đọc chưa biên chép thành văn tự, nhưng nội dung kiết tập đã được xác định những cương yếu mà Thế Tôn đã giảng dạy lúc còn tại thế. Những bài kinh mang tính cương yếu này, tiếng Phạn gọi là Màtrka, Trung Văn dịch là Bổn mẫu. Về sau, các Luận Sư của A Tỳ Đạt Ma đã vận dụng Tạp A Hàm tiếp tục biên tập, giải thích và hệ thốnghóa thành A Tỳ Đạt Ma (Abhidharma).

Liên quan đến vấn đề này, trong tác phẩm Ấn Độ Phật học tư tưởng "khái luận", học giả Lữ Trưng người Trung Quốc phát biểu:

"*Trong Luận Du Già Sư Địa, quyển thứ 14, còn lưu giữ Bổn mẫu (Màtrka) trong Kinh Tạp A Hàm. Chúng ta có thể lấy nó cùng với Tạp A Hàm Kinh tiến hành biên soạn, đoán định bản Hán dịch "Tạp A Hàm" tức là "Tương Ưng A Hàm" của căn bản Thiết nhứt thiết hữu bộ*"[99].

Trong lời phát biểu trên, có hai điểm cần chú ý. Thứ nhất là từ "Bổn mẫu" trong A Hàm Kinh. Từ Bổn mẫu mà Lữ Trưng dùng, được dịch nghĩa chữ Màtrka (phạn văn), dịch âm là Ma Lặc Ca, Ma Ly Ca, Mục Đắc Ca v.v? Chữ Bổn mẫu, từ này dịch nghĩa từ Màt, có nghĩa là Căn bản từ đây mà phát sinh". Căn cứ ngài Ấn Thuận giải thích, ý nghĩa cổ xưa của từ Màtrka có hai loại: 1. Thuộc về Luật, như Tỳ Ni Mẫu Kinh, Tỳ Ni Tụng trong Thập Tụng Luật. Những bộ luật này, trong đó liệt kê một số quy chế của Tăng già mang tính cương yếu như vấn đề Thọ giới, Tự tứ, Bồ tát, An cư v.v.. 2. Thuộc về Pháp (Dharma), xuất phát từ Thiết Nhứt Thiết Hữu Bộ, trong đó liệt kê cương yếu của Kinh (Sutra), như Tứ niệm xứ, Tứ chánh cần, Tứ thần túc, Ngũ căn, Ngũ lực, Thất bồ đề phần, Bát chánh đạo[100] v.v . Thứ hai, Tạp A Hàm là bản Kinh căn bản của Thiết Nhứt Thiết Hữu Bộ. Để minh chứng điểm này, người viết đem hai văn bản "A Tỳ Đạt Ma" và "Tạp A Hàm" so sánh đối chiếu, phát hiện chúng có nội dung giống nhau. Thông thường phương pháp luận giải của các luận sư A Tỳ Đạt Ma, đem mỗi một Phẩm trong A Tỳ Đạt Ma được phân tối thiểu hai phần trở lên. Phần thứ nhất

là Khế Kinh (Sùtra), phần này được Lữ Trưng gọi là Bổn mẫu (Màtrka) tức là trích dẫn một đoạn kinh trong "Kinh Tạp A hàm", làm điểm tựa, đề mục chính cho việc sớ giải. Phần thứ hai là "Kinh Phân Biệt" (Vibhanga) là phần sớ giải, bình luận của các luận sư, lẽ dĩ nhiên các luận sư căn cứ vào Khế kinh (Sùtra) giải thích theo kiến giải của từng luận sư. Phần thứ ba và thứ tư là những phần phân biệt của phân biệt, tức là phần tiếp tục giải thích của phần chú giải chưa được rõ ràng.

Để thuận tiện cho việc tra cứu, người viết xin trích dẫn "Phẩm Niệm Trú" trong "Pháp Uẩn Túc Luận" để người đọc thấy rõ phương pháp luận giải của Abhidharma, đồng thời, qua đó nó cho chúng ta thấy rằng, A Tỳ Đạt Ma vốn là một bộ luận chuyên luận giải "Kinh Tạp A hàm"

"*Một thời, đức Bạt Già Phạm ở thành Thất La Phiệt, rừng Thệ Đa, vườn ông Cấp cô Độc. Lúc bấy giờ, Thế Tôn dạy các vị Tỳ kheo rằng: "Nay ta vì các ông lược nói về pháp tu tập Tứ niệm trú, nghĩa là Tỳ kheo đối với nội thân cần có chánh cần, chánh tri và chánh niệm quan sát thân này, nhờ quán như vậy, vị ấy từ bỏ tham lam và ưu phiền của thế gian. Đối với ngoài thân (thân thể của người khác), cũng cần có chánh cần, chánh tri, chánh niệm quán chiếu thân thể của người, nhờ quán như vậy mà vị ấy đoạn trừ được những than lam và ưu phiền ở đời. Đối với nội thân, ngoài thân, và nội ngoại thân cũng cần có chánh cần, chánh tri, chánh niệm quán chiếu nội thân, ngoại thân và nội ngoại thân, nhờ quán chiến như vậy mà vị ấy trừ được tham lam ưu phiền ở đời. Đối với Thọ, Tâm, Pháp cũng quán như vậy (Đây là phần Khế Kinh, tức là đoạn này được trích từ kinh Tạp A hàm). Đối với quá khứ, vị lai Tỳ kheo cũng nên tu tập pháp môn Tứ niệm trụ như vậy. Thế nào gọi là Tỳ kheo đối với nội thân quan sát một cách chân chánh? (từ đoạn này trở về sau được gọi là kinh Phân biệt -Vibhanga*)".

Đoạn Kinh vừa nêu trên từ "Một thời Thọ, Tâm, Pháp cũng lại như vậy" là phần Khế kinh (Sùtra) còn từ "Thế nào gọi là Tỳ kheo đối với nội thân hết" là phần Kinh phân biệt (Vibhanga), tức là phần luận giải. Chúng ta có thể đem đoạn Kinh này so sánh với bài Kinh thứ 6 của phần "Niệm xứ tương ưng" trong "Tạp A Hàm Kinh Luận Hội Biên"[101]. (đoạn kinh này sẽ được trích dẫn sau).

Qua sự so sánh cho thấy, nội dung của hai đoạn Kinh văn trên hoàn toàn giống nhau, nhưng có một vài điểm khác biệt nho nhỏ. Thứ nhất, địa điểm mà đức Phật nói Kinh giữa hai bản không giống nhau; Thứ hai, "Phẩm niệm Trú" trong "A Tỳ Đạt Ma Pháp Uẩn Túc Luận" lại thêm hai thời quá

khứ và vị lai của pháp tu tập Tứ niệm trú. Từ hai điểm dị biệt này, người viết suy đoán: Thứ nhất, phải chăng địa điểm mà bộ phái Thiết Nhứt Thiết Hữu hoạt động là thành Thất La Phiệt, khác với địa điểm mà đức Phật nói Kinh Tạp A Hàm là nước Xá Vệ. Điểm thứ hai là hình thành hai thời quá khứ và vị lai trong Luận A Tỳ Đạt Ma là để hình thành, luận chứng cho quan điểm "Tam thế thật hữu, pháp thể hằng tồn" của các luận sư thuộc bộ phái Thiết Nhứt Thiết Hữu. Qua hai đoạn Kinh vừa so sánh được nêu trên, minh chứng Tạp A Hàm là nguồn gốc, là điểm tựa của Luận A Tỳ Đạt Ma (Abhidharma).

Tóm lại, đoạn kinh mà các nhà luận giải của A Tỳ Đạt Ma vận dụng, đem so sánh đối chiếu với kinh Tạp A hàm có thể nói nội dung hoàn toàn giống nhau, chỉ có một vài điểm dị biệt giữa hai bản Kinh, như đã được nêu trên. Qua đó, minh chứng rằng, quan điểm của từng bộ phái không đồng nhất, đồng thời có thể là mỗi Bộ phái hoạt động mỗi khu vực khác nhau, cho nên trong Kinh văn địa điểm đức Phật nói Kinh không đồng nhất, tuy là nội dung của bài pháp hoàn toàn giống nhau.

Ngoài ra, người viết còn phát hiện nội dung của “Phẩm Đa Giới” trong “Pháp Uẩn Túc Luận” rất giống với “Kinh Đa Giới” trong “Kinh Trung A hàm”[102]. Sự giống nhau này, phải chăng “phẩm Đa Giới” trong “Pháp Uẩn Túc Luận” là luận giải, chú thích “Kinh Đa Giới” trong “Kinh Trung A hàm”. Từ sự trùng hợp này, người viết cho rằng, Kinh Trung A hàm cũng là một bộ Kinh thuộc phái Thuyết Nhứt Thiết Hữu. Đồng thời, chúng ta lấy "Chúng tập Kinh" của “Trường A hàm” so với “Tập Dị Môn Luận”, chúng ta thấy hai bản này có nội dung không phù hợp, điều đó chứng minh rằng, “Kinh Trường A Hàm” không thuộc Bộ phái Thiết Nhứt Thiết Hữu.

---o0o---

III. Ý NGHĨA CỦA VIỆC TU TẬP

Tu là gì? Có nhiều cách định nghĩa, theo tôi định nghĩa khái niệm này rất đơn giản, không lừa dối người lừa đối mình là tu. Lừa dối có hai nghĩa, lừa dối để được lợi về vật chất và lừa dối về tư tưởng. Lừa dối vật chất người bị hại còn đỡ hơn bị lừa dối về tư tưởng. Không lừa dối người kết quả của việc tu học Phật pháp, nhưng tu cao hơn tốt hơn là người không lừa dối người khác. Không biết Phật pháp mà đi dạy Phật pháp cho người là vừa dối mình dối người, như vậy là không biết tu.

Hiện nay trong Phật giáo có không ít người nhận thức về việc tu việc học rất tùy tiện, thiếu tinh thần giáo dục dẫn đến tình trạng người muốn tu học Phật pháp không biết phải tu như thế nào và phải học từ đâu? Người học Phật không biết đâu là chánh pháp và đâu là tà pháp, đâu là thiện đâu là bất thiện, cuối cùng người học Phật không đủ sức quyết định những vấn đề thực tại trong đời sống hằng ngày, sống như cây chùm gởi, nhờ cây nầy rồi lại nhờ cậy khác. Phật pháp dạy người như thế sao?

Trong Phật giáo có không ít người đề cao sự "không biết chữ, không học" của Lục Tổ Huệ Năng, nhưng lại không lý giải vấn đề tại sao Phật giáo Trung Quốc thời đó, lại xuất hiện hai luồng tư tưởng trái nghịch nhau giữa Huệ Năng và Thần Tú[103]? ý nghĩa của nó như thế nào? Cách đề cao đó vô hình chung, người nghe cảm nhận như là tu không cần học. Nếu như đó là sự thật thì xã hội của Phật giáo là những người mù chữ? Xin hỏi học có tội gì với giác ngộ và giải thoát cho dù đó là việc học của thế gian? chỉ sợ rằng học kiểu nửa vời, không đến nơi đến chốn, cái học đó mới nguy hại, không phải học là có hại cho việc tu việc giải thoát như chúng ta đã từng ngộ nhận. Nếu như cho rằng, Huệ Năng là người không biết chữ mà giác ngộ thành Phật thì trong Phật giáo có bao nhiêu người như Huệ Năng?.Theo tôi, dù gì đi nữa cách đề cao như thế mà không phân tích ý nghĩa rõ ràng, lời dạy đó không có lợi mà còn có hại cho người nghe. Nếu như ai cũng không học không hiểu Phật pháp thì Phật pháp sẽ đi về đâu và tồn tại như thế nào? Điều đó chúng ta nhìn vào thật tế của Phật giáo sẽ rõ, nếu chúng ta tôn trọng và thừa nhận sự thật. Trong khi đó, Phật khuyên người tu hành cần phải văn tư và tu. Văn là phải học tập lời Phật dạy, tư là phải tư duy nghiền ngẫm lời Phật dạy, và tu là thực hành đúng theo lời Phật dạy. Thế thì chúng ta không có lý do lại khuyên người khác không nên học, dù đó là việc học thế gian, chỉ có điều trong các môn học đó, môn học nào có liên hệ trực tiếp đến việc tu việc giác ngộ và giải thoát. Đó là lý do tại sao trong "Kinh Hoa Nghiêm" xuất hiện nhân vật Thiện Tài đồng tử đi cầu đạo.

Tu mà không biết gì thì làm sao mà tu? tu càn tu bậy thật nguy hiểm. Vô lý chúng ta lại lấy cuộc đời của chính mình đùa giỡn sao? Nếu mình muốn đùa với chính mình thì được, nhưng không nên lấy đời sống của kẻ khác đùa giỡn. Liên quan đến vấn đề này, tôi xin đơn cử hai hệ thống kinh điển cả Tiểu thừa lẫn Đại thừa, trong đó không kinh điển nào lại khuyên người khác tu không cần học, không cần hiểu. Trước nhất là "Kinh Tất Cả Lậu Hoặc" (Sabbasavasuttam) trong "Kinh Trung Bộ" tập 1, đức Phật xác định quan điểm và mục đích giáo dục của Ngài như sau:

"*Này các Tỳ kheo, ta giảng sự diệt tận các lậu hoặc cho người thấy, người biết, không phải cho người không thấy không biết*"[104].

Đồng thời "Kinh Pháp Hoa" của Phật giáo Đại thừa, đức Phật cũng xác định quan điểm và mục đích ra đời của Ngài như sau:

"Khai thị ngộ nhập Phật chi tri kiến". Có nghĩa là sự xuất hiện của Ngài ở đời nhằm mục đích giáo dục: Khai thị chỉ dạy cho chúng sinh thấy và chứng được tri kiến Phật".

Qua lời dạy của hai hệ kinh điển cho chúng ta thấy, cả hai đều nhấn mạnh đến vai trò hiểu biết. Điều đó xác định rằng chỉ có hiểu biết hay tri kiến mới có thể thành Phật, vì Phật là người đã giác ngộ. Nếu như Phật là bậc giác ngộ sáng suốt thì vô lý chúng ta không học Phật, không hiểu Phật, không tu theo Phật mà được giác ngộ giải thoát sao? Giác ngộ hay Tri kiến này từ đâu có? phải chăng cứ quét chùa, nấu cơm mà được? Nếu như vậy thì tại sao các bà mẹ Việt Nam không thành Phật? Vấn đề ở đây không phải là vấn đề nấu cơm hay không phải nấu cơm, vấn đề chính là giác ngộ chân lý. Thế thì cái chân lý đó làm sao giác ngộ? đó là vấn đề mà chúng ta cần bàn Theo tôi, trrước khi đi vào thảo luận, cần phải xác định vị trí của chúng ta như thế nào, là người đã giác hay chưa giác ngộ, nếu đã giác ngộ thì ở đây không cần bàn nữa, chúng ta chỉ bàn thảo khi chúng ta chưa giác ngộ. Căn cứ từ góc độ của người chưa giác ngộ đi tìm giác ngộ, thì việc đầu tiên chúng ta phải học rồi sau đó phải tu. Có nghĩa là trước khi tu chúng ta phải học. Tu mà không học Phật pháp thì làm sao biết tu, nếu có tu đi chăng nữa cũng chỉ là người dò kim đáy biển, việc thành tựu giác ngộ và giải thoát rất khó. Muốn thành đạt giác ngộ và giải thoát không học tập Phật pháp là những kinh điển để lại, ngang qua đó chúng ta mới hiểu được chân lý đó là gì và nó ở đâu? không thể bỏ qua kinh điển mà đi tìm chân lý? Cũng giống như mình muốn biết sử dụng computer thì mình phải ngang qua sách vở hoặc người thầy có chuyên môn lãnh vực này để học tập, không thể đi làm ruộng mà muốn hiểu computer. Như vậy, tìm hiểu học tập Phật pháp là bước đầu tiên của tiến trình giác ngộ và giải thoát, bước đầu tiên này không thực hiện thì không có các bước sau đó, đây là nguyên tắc.

Nếu như mục đích ra giáo dục đức Phật là giác ngộ và giải thoát, thì đối tượng mà Phật giảng dạy là "con người", nếu như không vì mục đích và đối tượng này thì không phải là nền giáo dục chân chính của Phật giáo. Nhìn chung, những hoạt động của Phật giáo hiện nay, thiên về mặt hoạt động tín

ngưỡng, mang ý nghĩa thần bí, có thể nói nó không còn phù hợp với xã hội ngày nay, nhất là những xã hội phương Tây, những loại hoạt động này, nó không phải là phương pháp tu tập tốt nhất cho con người, nó chỉ là sự xoa dịu, trấn an nỗi bất an của con người mà thôi, vì theo Phật giáo cho rằng, nguồn gốc khổ đau của con người là do "vô minh", chính do vô minh mà con người không nhìn thấy thật tướng của các pháp là giả danh không thật có, cho nên con người sanh lòng khát ái, do khát ái cho nên dẫn đến khổ đau. Như vậy, khi nào vô minh còn hiện hữu, thì khi ấy vẫn còn đau khổ. Do đó, những sinh hoạt thuộc loại mê tín thần bí không những không giúp ích cho con người mà còn đi ngược lại những nguyên tắc cơ bản giáo dục trong Phật giáo. Chính vì điểm này, trong lộ trình tu tập đức Phật khuyên mọi người cần có "chánh kiến", là chi rất quan trọng được xếp hàng đầu trong Bát chánh đạo. Chánh kiến là sự thấy đúng, nhờ nó mà con người mới quan sát, lựa chọn những vấn đề đúng sai, phải quấy xảy ra chung quanh cuộc sống chúng ta.

Thái độ lựa chọn này, trong Phật giáo gọi là "Trạch pháp" là một trong bảy Giác chi, nếu như người ta sống mà không có sự hiểu biết, và thiếu thái độ lựa chọn, người ấy chắc chắn sẽ gặp những bất hạnh trong cuộc sống. Ví như, có người mời chúng ta thử vận đỏ đen, hay dùng ma túy. Trong trường hợp này, nếu chúng ta không có chánh kiến, là cái thấy như thật về sự nguy hiểm sử dụng ma túy, và thiếu hẳn vai trò Trạch pháp là thái độ lựa chọn, tránh xa sự nguy hiểm này, thì chúng ta khó tránh khỏi cái khổ của việc cờ bạc và hút chích. Từ quan điểm này, chúng ta cũng có thể phân tích một số vấn đề hoài nghi của một số người cho rằng, tại sao có người làm thiện, tu nhân tích đức mà người ấy lại gặp phải những điều bất hạnh? Người viết cho rằng, luật nhân quả rất bình đẳng, không thiên vị bất cứ ai. Tuy nhiên vấn đề nêu trên, chúng ta không thể đơn điệu giải thích một cách máy móc, mà cần xem xét nguồn gốc của hành động ấy có liên quan đến "trí tuệ" là cái quyết định khổ đau hay hạnh phúc. Vì theo Phật giáo chủ trương rằng, hành vi nào có bóng dáng của vô minh, thì hành vi ấy vẫn phải gánh lấy sự khổ đau. Do đó, cái thiện, cái tốt trong Phật giáo, cái đó phải gắng liền với trí tuệ, nếu tách rời trí tuệ, việc ấy không thể xem là thiện.

Như vậy, theo lập trường Phật giáo, những hành động nào liên hệ với vô minh thì hành động ấy không thể xem là thiện. Ví như, có một em bé, xin tiền bố mẹ để mua vũ khí giết người. Trong trường hợp này, nếu như bố mẹ của em không suy xét, gạn hỏi em xin tiền để làm gì, vì lòng thương con, bố mẹ của em đáp lời yêu cầu của em. Thử hỏi hành động này có phù hợp chăng? bố mẹ của em có nhận được kết quả tốt đẹp nào từ lòng thương

ấy không? hay chỉ mang hậu quả khổ đau? Cũng vậy, trong cuộc sống hằng ngày, chúng ta có biết bao việc làm tương tợ như thế, nhưng chúng ta cứ tưởng là thiện là tốt, nhưng đâu ngờ cái nhân sâu xa bên trong là bất thiện, không dính dáng gì đến việc tu tập giải thoát, thế thì làm thế nào gặt được quả lành? Vì chính lẽ ấy, đạo Phật khuyên chúng ta cần phải có chánh kiến trong cuộc sống, cần có thái độ lựa chọn giữa thiện và ác, giữa hạnh phúc và khổ đau, để hướng tới cuộc sống giác ngộ và giải thoát. Như vậy, những hành động mà chúng ta cho là thiện là tốt ấy, lẽ ra phải được hưởng quả lành, thế nhưng kết quả không như ý muốn, vì những hành động ấy vắng bóng của chánh kiến, hay nói cách khác là thiếu trí tuệ, cho nên sự lựa chọn rơi vào sai lầm, dẫn đến kết quả khổ đau.

Đứng về phương diện tu tập cũng thế, chánh kiến là cái phân định giữa chánh pháp và tà pháp, giữa cái ngụy trang và sự chân thật. Trạch pháp là cái giúp cho hành giả lựa chọn pháp môn tu tập thích hợp, đồng thời Pháp môn ấy có khả năng dẫn đến giác ngộ và giải thoát.

Trong Phật giáo có vô lượng pháp môn tu tập, đáp ứng cho mọi căn cơ và trình độ, nhưng trên cơ bản pháp môn nào cũng lấy tiến trình "giới định tuệ" làm cơ bản. Giới là những qui định cần thiết cho người tu tập trong Phật pháp, bao gồm những yếu tố, là những điều kiện cho sự phát triển tâm linh[105], bảo vệ sự hòa hợp của Tăng già, bảo vệ sức khỏe, và bảo vệ môi sinh, môi trường v.v.. Định là những phương pháp giúp cho tâm được yên tịnh, khiến không bị tán loạn, làm nền tảng cho trí tuệ sinh trưởng. Tuệ là sự thấy và biết đúng, như thật, không phải là sự tưởng tượng, Tuệ có chức năng chặt đứt vô minh, đoạn trừ tất cả phiền não.

Liên quan đến lộ trình tu tập này, dưới đây người viết giới thiệu lộ trình tu chứng trong Abhidharma. Nhằm minh chứng Abhidharma là những bộ luận cũng rất chú trọng phương diện tu tập, Mục đích của Abhidharma là giải thích lời Phật dạy cho rõ hơn. Đó là lý do tại sao các nhà luận sư cho rằng, Abhidharma là "Giải thoát tri kiến" trong Ngũ Phần Pháp Thân[106].

---o0o---

IV. GIÁC NGỘ GIẢI THOÁT LÀ MỤC ĐÍCH CỦA NGƯỜI XUẤT GIA

Trong thời kỳ A Hàm hoặc Nikaya (trừ Kinh Tiểu Bộ), rất chú trọng đến vai trò xuất gia. Nếu người nào muốn thành đạt giác ngộ và giải thoát, tức thánh quả A la hán, người ấy phải từ bỏ gia đình, sống không gia

đình. Lý do tại sao? Theo tôi, có nhiều nguyên nhân, trong đó có hai nguyên nhân chính:1. Người tại gia quá bận rộn việc gia đình, 2. Đương thời, đức Phật và Tăng đoàn đều sống trong rừng núi, không cận kề quần chúng, không có phương tiện hoằng pháp như sách vở, băng từ…cho nên người cư sĩ khó có cơ hội lãnh hội Phật pháp. Thế nhưng, đến thời kỳ A Tỳ Đàm, vai trò người xuất gia không còn quan trọng nữa, vấn đề tu tập giải thoát không còn ràng buộc vào hình tướng có xuất gia hay là không xuất gia, quan trọng là ở trong tâm có tu tập hay không tu tập. Liên quan đến quan điểm này, "Phẩm Tịnh Lự" trong "Pháp Uẩn Túc Luận"[107] các luận sư A tỳ đàm đã phân tích như sau:

1. Thân xuất gia nhưng tâm không xuất gia

Trong luận này, đề cập đến hạng người thứ nhất trong bốn hạng người xuất gia là:

"*Có một loại người đối với những dục cảnh, thân người ấy tuy đã xa lìa những dục cảnh, nhưng tâm vẫn còn đắm trước. Như có người cạo bỏ râu tóc, mặc áo cà sa, chánh tín xuất gia. Người này, tuy thân tướng là xuất gia, nhưng tâm vẫn còn tham luyến nhớ nghĩ về những dục cảnh mà người ấy đã được cảm thọ trước đây. Những người này, gọi là thân xuất gia mà tâm chưa xuất gia*".

Hạng người thứ nhất này, thân thể tuy là hình tướng của người xuất gia, đã cạo bỏ râu tóc, mặc áo cà sa, nhưng tâm tánh của người ấy chưa xuất gia, vì còn tham ái ngũ dục, tìm cầu lợi dưỡng. Hạng người này, nếu đứng trên tinh thần xuất gia tu học trong Phật giáo, hạng người này không phải là hạng người xuất gia chân chính, đó là hạng người lợi dụng Phật pháp, không những có hại cho bản thân mình mà còn làm hại cho Phật pháp. Thật ra hạng người này, không phải cho đến xã hội ngày hôm nay mới có, ngay trong thời đại của đức Phật cũng đã xuất hiện[108]. Có lẽ chính là lý do tại sao đức Phật đã giảng "Kinh Thừa Tự Pháp" (Dhammadayadasutta) trong "Kinh Trung Bộ". Nếu trong Phật pháp hạng người này quá nhiều thì đó là nguyên nhân làm Phật pháp suy đồi[109]

2. Tâm xuất gia nhưng thân chưa xuất gia

Cũng vậy, "Phẩm Tịnh Lự" trong "Pháp Uẩn Túc Luận" đề cập đến hạng người thứ hai như sau:

"*Có một hạng người, đối các những dục cảnh, tâm tuy đã xa lìa mà thân vẫn chưa xa lìa. Như có người, tuy có vợ con, ruộng vườn, nhà cửa, trang sức châu báu, xoa ướp hương thơm, ăn uống những thứ thượng diệu, có người hầu hạ v.v.. nhưng người ấy đối với các dục cảnh, tâm không sanh nhiễm trước, tham ái. Người ấy, thân tuy là tại gia nhưng tâm đã xuất gia, người này gọi là tâm xuất gia mà thân chưa xuất gia*".

Hạng người thứ hai này, là người cư sĩ tại gia, sống với gia đình, có vợ con, nhà cửa ruộng vườn, cũng ăn uống các thức ăn ngon vật lạ…nhưng tâm của người ấy, không đắm trước, không bị nhiễm trước ái luyến những thứ ấy. Đối với hạng người này, về mặt hình tướng bên ngoài tuy chưa xuất gia, nhưng tâm đã xuất gia, an lạc và giải thoát.

Có thể nói đây là điểm đặc thù trong quá trình phát triển Phật giáo, nhưng chúng ta cũng đã đề cập, trong các bộ Kinh A Hàm và Nikaya, đức Phật luôn luôn nhấn mạnh, đề cao vai trò người xuất gia, không một người tại gia nào có thể chứng quả A la hán, chỉ chứng được A na hàm là cao nhất. Đến thời kỳ "Kinh Tiểu Bộ" hay "Bổn Sanh" "Bổn Sự" đã manh nha tư tưởng đề cao vai trò người cư sĩ, đến Luận Tạng đã công khai đề cao vai trò người tại gia cư sĩ. Người cư sĩ không cần phải xuất gia, vẫn sống ở gia đình, nhưng vẫn được giác ngộ giải thoát. Có thể nói đây là quá trình phát triển của Phật giáo, để dần dần hình thành nhân vật Duy Ma Cật của Phật giáo Đại thừa, hoàn toàn mang hình thức là người cư sĩ, nhưng tư cách và quả vị còn cao hơn cả Xá Lợi Phất và Mục Kiền Liên.

3. Thân và tâm đều xuất gia

Hạng người thứ ba trong bốn hạng người xuất gia, được Luận này mô tả như sau:

"*Có hạng người đối với những dục cảnh. Như có người, cạo bỏ râu tóc, mặc áo cà sa, chánh tín xuất gia. Người ấy đối với những dục cảnh tâm không tưởng nhớ luyến ái những dục cảnh trước đây đã thọ dụng, tâm vị ấy thường ăn năn sám hối những lỗi lầm, sống trong chánh niệm. Người ấy được gọi là thân và tâm điều xuất gia*".

Thân xuất gia mà tâm cũng xuất gia là hạng người tiêu chuẩn gương mẫu trong Phật giáo. Trên thực tế, về vấn đề độ sinh, nếu với tư cách là người xuất gia thì vấn đề giáo hóa chúng sinh sẽ thuận tiện hơn, tất nhiên với thân tướng người cư sĩ tuy Phật pháp rất giỏi, nhưng việc giáo hóa chúng

sinh vẫn còn nhiều trở ngại, cho nên hạng người thân xuất gia mà tâm cũng xuất gia là hoàn thiện nhất.

4. Thân và tâm không xuất gia

Hạng người xuất gia thứ tư là:

"*Có một hạng người, đối với các dục cảnh. Như người có vợ con, ruộng vườn, nhà cửa, châu báu, trang sức vàng ngọc, xoa ướp hương thơm, ăn uống thượng diệu, có người hầu hạ v.v đối với các dục cảnh, người ấy sanh tâm tham luyến. Người này được gọi là thân và tâm không xuất gia*".

Hạng người thứ tư này, đức Phật muốn ám chỉ người thế tục, không hiểu và tu theo Phật Pháp. Đứng từ góc độ Phật pháp mà nói, tất nhiên, hạng người thứ tư này là hạng người đáng chê trách nhất

Theo quan điểm Phật giáo, đức Phật chỉ đề cao khen ngợi hạng người thứ ba là "Thân xuất gia và tâm xuất gia" và hạng người thứ hai là "Tâm xuất gia mà thân chưa xuất gia". Vì hai hạng người này, tâm của họ đã thật sự không còn tham ái đối với ngũ dục, do vì không còn tham luyến đối với ngũ dục, cho nên tất cả những sầu, bi, khổ, não không còn nữa, như vậy là tâm của vị đã được giác ngộ và giải thoát. Hai hạng người này là đệ tử chân chính của đức Phật, một đại diện cho người xuất gia và một đại diệncho người tại gia, là hai hạng người đến với đức Phật với mục đích mong cầu giải thoát, không phải vì lợi dưỡng hay địa vị. Qua nội dung và ý nghĩa của hạng người thứ hai cho thấy, giác ngộ và giải thoát không tùy thuộc vào những hình thức bên ngoài. Hình thức bên ngoài chỉ có giá trị, khi bên trong của nó chứa đựng bản chất chân thật của nó, nếu bản chất của nó không còn thì đó là sự ngụy trang giả dối. Như trường hợp thứ nhất chẳng hạng, nó rất nguy hiểm cho Phật pháp. Đây là điểm mà người làm thầy, làm người lãnh đạo Phật giáo cần phải suy nghĩ. Hai hạng người còn lại là hạng người thứ nhất và thứ tư là hạng người đáng chê trách, vì cuộc sống của họ không hướng đến mục đích tối thượng là sự giải thoát. Hạng người thứ nhất tuy thân đã xuất gia nhưng tâm vẫn còn tham đắm năm thứ dục lạc là: 1. tiền tài, 2. sắc đẹp, 3. địa vị, 4. ăn uống, 5. ngủ nghỉ. Vì theo Phật giáo năm thứ này là những thứ làm chướng ngại con đường giác ngộ giải thoát, do đó Phật khuyên mọi người nhất là người xuất gia cần tránh xa ngũ dục. Do vậy, đối với hạng người tuy đã cạo bỏ râu tóc, mặc áo ca sa xuất gia, nhưng tâm vẫn chưa rời ngũ dục, người ấy tự mình không thành đạt mục đích của người xuất gia, còn ảnh hưởng không tốt cho Phật pháp, như người vào rừng

để tìm lõi cây, sau khi vào rừng, người ấy đã bỏ qua giác cây lõi cây, chỉ mang về cành lá mà thôi. Sự thật, hạng người thứ nhất này, ở xã hội ngày xưa cũng như nay vẫn tồn tại trong hàng ngũ Tăng già, đó là sự thật, khó tránh khỏi, nhưng làm thế nào để hạn chếnhững hạng người này không phải chỉ có bổn phận của người xuất gia mà còn cả người Phật tử tại gia, vì tiền tài vật chất là nhân tố để hình thành hạng người này, do đó người Phật tử cũng phải có bổn phận và trách nhiệm.

---o0o---

V. NGUYÊN TẮC THỌ DỤNG PHẨM VẬT CÚNG DƯỜNG

Liên quan đến vấn đề người xuất gia thọ nhận phẩm vật cúng dường, "phẩm Thánh Chủng" trong "Pháp Uẩn Túc Luận"[110] được luận này đưa ra nguyên tắc thọ dụng như sau:

"*Những vị Đa văn Thánh đệ tử của ta, khi thọ nhận y phục, tâm sanh khởi niềm hoan hỷ trong sự biết đủ, tán thán hạnh biết đủ, không khởi tâm tham cầu, khiến thế gian chê cười. Tỳ kheo nào không nhận được sự cúng dường, tâm vị ấy cũng không sanh khởi sự than van và sầu muộn, không chất chứa sự hoảng hốt mong cầu. Khi thọ dụng, Tỳ kheo chơn chánh thấy rõ sự nguy hiểm của sự hưởng thọ vật chất. Nhờ vậy, Tỳ kheo khởi tâm xa lánh. Đối với Tỳ kheo, do vì tâm hoan hỷ với sự biết đủ khi thọ dụngy phục, cho nên không sanh khởi phiền muộn, ngược lại tự sách tấn, an trú trong chánh niệm. Những vị Tỳ kheo thọ dụng y phục như thế được gọi là "Tỳ kheo an trú trong thành chủng. Đối với việc thọ dụngẩm thực, ngọa cụ v.v... cũng giống như đã tường thuật trên đây*".

Chủ trương của đức Phật không giống như chủ trương sống đời sống khổ hạnh ép xác của Kỳ Na giáo. Ngài cho rằng, đời sống trụy lạc hưởng thọ dục vọng không có ích gì cho thân thể cũng như phát triển tâm linh, là đời sống an lạc và hạnh phúc, nhưng Ngài cũng không chấp nhận cuộc sống khổ hạnh. Khổ hạnh và ép xác cũng không mang lại giác ngộ và giải thoát. Cho rằng, với tấm thân quí báu này là phương tiện tốt nhất cho con người tu tập để thành đạt sự giác ngộ và giải thoát. Từ quan niệm này, đức Phật đề xuất một nguyên tắc sống cho vị Tỳ kheo là "Thiểu dục và tri túc" (bớt lòng tham dục và biết đủ), đồng thời qui định một cách cụ thể những vật dụng cần thiết cho các Tỳ kheo lúc bấy giờ là Y áo, ẩm thực, dụng cụ ngủ nghỉ và dược phẩm là những nhu cầu cần thiết cho những Tỳ kheo, là những người xuất gia sống không gia đình, không tài sản,

cuộc sống hoàn toàn nương nhờ vào sự cúng dường từ những người tại gia. Tuy y phục, ẩm thực, dụng cụ ngủ nghỉ và dược liệu là những nhu cầu cần thiết cho vị Tỳ kheo, nhưng cũng không phải vì thế mà thọ dụng bừa bãi thái quá, thọ dụng chúng không với tâm biết đủ, biết hổ thẹn, với lòng tham thọ dụng một cách quá đáng. Mô tả về ý nghĩa này, "Kinh Cầu Pháp" trong "Kinh Trung A Hàm", đức Phật khuyên các vị Tỳ kheo rằng:

"*Này các Tỳ kheo! Các Tỳ kheo nên thật hành hạnh cầu Pháp, chớ nên thật hành hạnh mong cầu tài vật…Nếu các Thầy thực hành cầu ẩm thực, không thực hành cầu pháp, thì không những các thầy tự xấu xa mà ta cũng không được danh dự…*"[111].

Mục đích của người xuất gia là giải thoát, con đường dẫn đến sự giải thoát, không thể nào tách rời nguyên tắc cơ bản Học và Tu. Cái học như là người đi đường có bản đồ trong tay, việc tu như người đi đường, nương vào sự chỉ dẫn trong bản đồ để đi đến mục đích mà người ấy đã chọn. Cũng vậy, việc tu tập của chúng ta cũng thế, tu và học như bóng với hình, không thể phân đôi, thiếu học thì lấy gì mà tu, thiếu tu thì học thành vô dụng. Có một số người quan niệm rằng, tu không liên quan gì đến học, càng học càng loạn tâm, không có ích gì cho việc tu. Theo tôi, một quan niệm như thế là sai lầm, vì khái niệm "tu" là sửa đổi, có nghĩa là đem những tập quán không tốt đẹp, sửa thành tốt đẹp. Thử hỏi người sửa đổi này, lấy gì để phân biệt cái này là không tốt, cái kia là tốt, cái này là thiện cái kia là bất thiện, việc này dẫn đến hạnh phúc, việc kia dẫn đến khổ đau? nếu như người ấy không từ sự học tập thu thập kinh nghiệm qua lời dạy đức Phật, chư Tổ, những bậc thiện tri thức, và qua những kinh nghiệm hằng ngàycủa chúng ta, thì người ấy không có cơ sở để phân biệt sự đúng sai này. Nếu như nhiệm vụ của người xuất gia là "Thượng cầu Phật đạo, hạ hóa quần sanh". Muốn hoàn thiện nhiệm vụ này, việc làm trước tiên vẫn là học tập Phật pháp, sau đó mới đủ khả năng hóa độ chúng sanh. Chính vì ý nghĩa này mà đức Phật khuyên những vị Tỳ kheo lấy Tam Vô Lậu học làm vũ khí để chặt đứt vô minh phiền não, lấy từ bi và trí tuệ này làm phương tiện độ sanh. Không thể nói lái xe mà chỉ có người lái mà không có xe, không thể nói ăn cơm mà chỉ có người ăn mà không có cơm, cũng vậy không thể nói độ sinh mà không có lòng từ bi và sự hiểu biết. Thiếu hai yếu tố này như người lái xe mà không bằng lái, sự nguy hiểm của nó ắt hẳn không lường. Do vậy, đức Phật khuyên chúng ta "hãy là những người thừa tự pháp, chớ nên là người thừa tự tài vật".

---o0o---

VI. TU TẬP - QUÁN TỨ NIỆM XỨ

Tứ niệm xứ là một trong 37 phẩm trợ đạo[112], là pháp môn tu tập căn bản của các Tỳ kheo trong thời kỳ đức Phật còn tại thế, bất cứ một vị Tỳ kheo nào cũng biết pháp môn này, cũng giống như tu sĩ theo Phật giáo Đại thừa ở Việt Nam đều thuộc lòng bản "Kinh Di Đà". Căn cứ "Tạp A Hàm Kinh Luận Hội Biên" có đến có đến 54 Kinh, nhưng nội dung của kinh rất đơn giản, chỉ đề cập đến quán thân quán thọ quán tâm và quán pháp, đến thời kỳ "Trung A Hàm" thì chúng ta thấy "Kinh Niệm Xứ" đã giải thích một cách rõ ràng và đầy đủ, không phải đợi đến A Tỳ Đàm. Nhưng ở đây, vì mục đích giới thiệu đến sự phát triển của A Tỳ Đàm, nên người viết căn cứ vào Luận tạng để giới thiệu độc giả, các luận sư đã căn cứ "Kinh Tạp A Hàm" để biên tập thành Luận tạng. Ví dụ, "Phẩm Niệm Trú" trong "Pháp Uẩn Túc Luận" là sự phát triển của "Kinh Niệm Xứ" trong "Kinh Tạp A Hàm". Vì để thuận tiện cho đọc giả tham khảo và so sánh, người viết trích dịch Kinh và Luận như dưới đây:

Nội dung "Phẩm Niệm Trú" trong "Pháp Uẩn Túc Luận"

"*Một thời, đức Bạt Già Phạm trú tại thành Thất La Phiệt, rừng Thệ Đa, vườn ông Cấp Cô Độc. Bấy giờ, Thế tôn bảo các Tỳ kheo rằng. Nay ta vì chư Tỳ kheo, lược nói Pháp môn tu tập Tứ niệm trú. Nghĩa là Tỳ kheo, đối với nội thân, an trú nơi thân và quan sát một cách cần mẫn với chánh tri và chánh niệm. Nhờ quán sát như vậy, Tỳ kheo đoạn trừ được những tham ưu ở thế gian. Đối với ngoài thân, an trú nơi thân và quan sát một cách cần mẫn với chánh trí và chánh niệm, nhờ quán sát như vậy, Tỳ kheo đoạn trừ những tham ưu ở đời. Đối với nội thân, ngoài thân , nội ngoại thân, vị ấy an trú và quán sát một cách cần mẫn, với chánh trí và chánh niệm, nhờ quán sát như vậy, Tỳ kheo đoạn trừ được những tham ưu ở đời. Đối với Thọ, Tâm và Pháp cũng được quan sát như vậy*" .

Dưới đây là nội dung "kinh Tứ niệm xứ" trong "Kinh Tạp A hàm"

"*Như vậy tôi nghe: một thời, đức Phật ở tại nước Xá Vệ, vườn ông Cấp Cô Độc. Bấy giờ, Thế Tôn bảo các vị Tỳ kheo rằng: Ta nay vì các ông, nói pháp môn Tứ niệm xứ, hãy lắng nghe và suy nghĩ kỹ. Cái gì gọi là Tứ niệm xứ? Nghĩa là đối với nội thân an trú trong chánh niệm và quán sát một cách cần mẫn với chánh tri và chánh niệm, nhờ quán như vậy, Tỳ kheo đoạn trừ những tham ưu ở đời; Đối với ngoài thân, trong và ngoài thân quan sát một cách cần mẫn với chánh tri và chánh niệm, nhờ quán sát như vậy, Tỳ*

kheo đoạn trừ được những tham ưu ở đời. Đối với Thọ, Tâm và Pháp cũng quán sát như vậy. Đây gọi là Tỳ kheo tu tập Tứ niệm xứ. Sau khi nghe Thế Tôn thuyết giảng xong, các vị Tỳ kheo hoan hỷ phụng hành"[113].

Hai đoạn Kinh văn vừa nêu trên, có xuất xứ khác nhau là từ "Kinh Tạp A hàm" và "A Tỳ Đạt Ma Pháp Uẩn Túc Luận". Thế nhưng, chúng ta so sánh nội dung và ý nghĩa của hai đoạn này gần như giống nhau hoàn toàn, chỉ một vài điểm sai khác là địa điểm đức Phật nói Kinh.

Sau đó các luận sư A tỳ đàm căn cứ vào nội dung của Kinh là *quán thân, quán thọ, quán tâm và quán pháp*, tiếp tục phân tích giải thích như dưới đây.

1. Quán Thân

Theo "Pháp Uẩn Túc Luận" phân tích trong pháp quán thân gồm hai phương diện là quán bất tịnh và quán 6 đại.

a. Quán thân bất tịnh

"*Tỳ kheo đối với nội thân quan sát tư duy từ đầu đến chân, tất cả đều là bất tịnh, ô uế. Nghĩa là tự thân và tha thân chỉ là những loại tóc, lông, móng, răng, da, thịt, xương, cốt đại tiện, tiểu tiện. Tỳ kheo, khi quán sát thân là bất tịnh như vậy, tâm vị ấy khởi lên những suy nghĩ gì về thân, vị ấy phân tích chi ly, thấy biết rõ ràng. Tỳ kheo nhờ tu tập pháp môn này mà đoạn trừ tham lam và ưu phiền. Đối với ngoài thân, trong và ngoài thân cũng được quán chiếu như vừa tường thuật ở trên.*"

Quán bất tịnh là quán thân thể mình và thân thể người khác là vật bất tịnh, bao gồm những vật nhơ nhớp không đáng cho chúng ta ái trước tham đắm. Tại sao đức Phật lại dạy ta pháp quán này? Theo tôi, một trong những lý do chính đáng nhất là, con người chúng ta đã quá đắm trước thân mình và ngay cả thân người. Đối với thân mình, khi thân thể già đi, hoặc bị bịnh hoạn và ngay cả khi chúng ta qua đời, chúng ta không chấp nhận sự thật diễn biến đó. Sự thật là sự diễn biến mà tâm chúng ta lại không chấp nhận, do vậy khổ sinh. Đối với thân người khác cũng thế. Người mà mình thương mình mến mà người ấy già đi, bịnh đi, xấu đi nhất là người ấy qua đời là nỗi đau khổ nhất của đời người. Tại sao qui luật của cuộc sống là vô thường là biến hoại, nhưng khi nó vận hành theo qui luật tự nhiên của nó, chúng ta lại không chấp nhận? Có phải chăng nỗi khổ đó thật vô lý? Đó là lý do đức Phật khuyên chúng ta quán bất tịnh. Quán thân bất tịnh là

quán mặt trái của thân thể, để chúng ta thấy sự thật cuộc thân người là gì, nếu chúng ta thấy được sự thật của thân thể, thì sự biến hoại của thân sẽ không làm cho chúng ta khổ đau.

b. Quán thân do sáu đại hợp thành

"*Có những Tỳ kheo đối với nội thân (tự thân) quán chiếu tư duy phân biệt các giới. Đối với nội thân, ngoại thân, nội ngoại thân đều do các loại đất, nước, gió, lửa, không và thức tập hợp tạo thành. Tỳ kheo khi tư duy như vậy, tâm vị ấy khởi lên tâm niệm gì đối với các giới này đều thấy biết một cách rõ ràng. Tỳ kheo khi tu tập pháp quán này, trừ diệt được hai pháp tham lam và ưu phiền ở đời. Đối với ngoại thân, nội ngoại thân cũng được quán chiếu như trên*".

Nếu chúng ta quán thân là bất tịnh vẫn không thấy được thật tướng của thân, thì chúng ta tiếp tục quán thân là sự kết hợp của 6 đại, bao gồm đất nước gió lửa không và thức. Thông thường trong A hàm thường đề cập đến tứ đại, nhưng ở luận này thì đề cập đến 6 đại, tức thêm không và thức, là những yếu tố cơ bản trong con người. Nói một cách khác con người là do 6 yếu tố này kết hợp lại mà thành. Bất cứ cái gì tự thân nó làm chủ không được mà phải vay mượn những yếu tố khác để kết hợp, điều đó có nghĩa bản thân của nó chứa đựng sự tan rã. Như vậy thân này là vô thường, cái gì là vô thường thì cái ấy chuyển biến, có từ hình dạng này sang hình dạng khác, có thể từ đẹp sang xấu…Bản chất của thân thể là vô thường là chuyển biến, tại sao chúng ta cố chấp, nó phải như thế này hay phải như thế kia mà sinh khổ? Sự cố chấp như vậy có hợp lý chăng? Đó là lý do tại sao đức Phật khuyên chúng ta quán thân này là 6 đại.

2. Quán thọ

"*Tỳ kheo đối với những cảm thọ của tự thân, khi cảm thọ những lạc thọ, vị ấy như thật tuệ tri: tôi đang cảm thọ những lạc thọ ấy; khi cảm thọ những khổ thọ nào, vị ấy cũng như thật tuệ tri: tôi đang cảm thọ những khổ thọ ấy; khi cảm thọ những cảm thọ không khổ không vui, vị ấy cũng như thật tuệ tri: tôi đang cảm thọ những cảm thọ không khổ không vui ấy. Khi các cảm thọ được quán sát tư duy như vậy, khi tâm khởi lên những suy tư gì về những cảm thọ này, vị ấy tuệ tri một cách rất rõ ràng và có chọn lựa. Khi Tỳ kheo tu tập pháp quán thọ này, đoạn trừ được hai pháp tham lam và ưu phiền. Đối với ngoại thọ, nội ngoại thọ cũng được quan sát như trên*."

Quán thọ là quán các cảm thọ thuộc về khổ thọ, lạc thọ và bất khổ bất lạc thọ. Các cảm thọ xuất hiện khi 6 căn tiếp xúc với sáu trần. Ví dụ, khi mắt thấy sắc, nếu sắc ấy là sắc đẹp thì hỷ thọ sanh; nếu sắc đó là sắc xấu thì khổ thọ sanh, nếu sắc ấy không đẹp cũng không xấu thì bất khổ bất lạc thọ sanh. Sắc đẹp thì sanh lạc thọ, sắc xấu thì sanh khổ thọ. Tại sao? Xét cho cùng vì khi thấy sắc đẹp liền sanh tâm ái, vì là sắc mà mình thích, cho nên muốn chiếm đoạt sắc đó thuộc về mình. Nếu chiếm được thì khổ cũng vẫn sinh, vì bản thân của sắc là vô thường; Nếu sắc ấy chiếm không được thì khổ vô cùng, có lẽ ai cũng biết, không cần phải bàn ở đây. Đó là trường hợp của lạc thọ. Còn khổ thọ như thế nào? Nếu như chúng ta thấy một sắc xấu (như là người mà mình ghét) thì trạng thái buồn khổ xuất hiện, vì cái mà mình không thích mà nó cứ xuất hiện trước mắt mình, như vậy là khổ sanh. Riêng về bất khổ bất lạc thọ có trường hợp, thứ nhất là nếu cảm giác này được xây dựng trên cơ sở trí tuệ thì trạng thái bất khổ bất lạc thọ này rất tốt, nhưng nếu nó xuất phát từ trạng thái vô minh thì cảm thọ này không tốt. Ví dụ, kẻ mất trí thấy mọi vật đều không có tâm phân biệt, tức không có cảm giác khổ hay vui, trạng thái không có cảm giác này thuộc về vô minh, không phải là trí tuệ. Nhưng nếu là kẻ trí cũng thấy các vật đẹp xấu, nhưng không phải vì đẹp mà sinh lòng đắm trước, vì xấu mà sinh lòng giận hờn, tức là trạng thái bất khổ bất lạc thọ. Đây là sự khác biệt giữa người trí và kẻ ngu si. Đó là lý do tại sao đức Phật khuyên chúng tanên quán các cảm thọ, dù có cảm thọ nào đi nữa cũng không rơi vào trạng thái chấp trước. Đây là ý nghĩa của pháp quán thọ.

3. Quán tâm

"Tỳ kheo đối với nội tâm quan sát tư duy các tướng trạng của nội tâm. Khi tâm có tham, vị ấy như thật tuệ tri: nội tâm có tham, tâm xa lìa tham lam, cũng như thật tuệ tri: nội tâm xa lìa tham lam. Nội tâm có sân hận, vị ấy như thật tuệ tri: nội tâm có sân hận. Nội tâm không sân hận, cũng như thật tuệ tri: nội tâm không có sân hận. Nội tâm có ngu si, như thật tuệ tri: nội tâm có ngu si, nội tâm không có ngu si, cũng như thật tuệ tri: nội tâm không có ngu si Tâm của Tỳ kheo được tư duy quan sát như vậy, khi khởi lên những gì đối với tâm này. Vị ấy quan sát một cách rõ ràng và có chọn lựa. Khi Tỳ kheo tu tập pháp quán tâm này, đoạn trừ được 2 pháp tham lam và ưu phiền. Đối với ngoại tâm, nội ngoại tâm cũng được quán sát như trên".

Quán tâm là quán các trạng thái của tâm. Nếu tâm có sự tham lam sân hận hay si mê, hành giả cũng cần tường tận rõ biết trong tâm mình có như

vậy. Mục đích quán là để theo dõi biết rõ tâm nào là tâm ác bất thiện và tâm nào là tâm thiện tâm lành. Nếu là tâm thiện là tâm cần phát triển, nếu là tâm bất thiện, cần phải trừ diệt. Đây là ý nghĩa của pháp quán tâm.

4. Quán pháp

"Cái gì tuần tự quán nội pháp? Nếu quán đầy đủ chánh cần, chánh tri và chánh niệm, hành giả sẽ trừ được các tham ưu ở đời. Nội pháp là tưởng uẩn và hành uẩn, nếu liên tục quán các tướng, không bị đình chỉ thì đây là quán nội pháp theo tuần tự. Nghĩa là Tỳ kheo đối với Năm triền cái quan sát tư duy các tướng trạng của nó. Nếu như nội tâm có tham dục triều cái, vị ấy như thật tuệ tri: trong tôi có tham dụctriền cái, trong tôi không có tham dục triều cái, vị ấy cũng như thật tuệ tri: trong tôi không có tham dục triền cái. Đồng thời, vị ấy cũng như thật tuệ tri những tham dục triền cái chưa sanh khiến nó sanh (?), đã sanh khiến nó được đoạn trừ, đã đoạn khiến cho nó không tái sinh. Tỳ kheo tư duy quán sát như vậy, những gì khởi lên đối với tham dục cái này, tâm vị ấy biết rất rõ ràng. Tỳ kheo tu tập pháp quán này, đoạn trừ 2 pháp tham lam và ưu phiền. Đối với sân hận, hôn trầm thụy miên, trạo cử và nghi ngờ, Tỳ kheo cũng được quán sát như vậy".

"*Tỳ kheo đối với nội thân có Niệm giác chi, vị ấy như thật tuệ tri: nội thân có niệm giác chi, nội thân không có niệm giác chi, Tỳ kheo cũng như thật tuệ tri: nội thân không có niệm giác chi, đồng thời, Tỳ kheo cũng như thật tuệ tri những niệm giác chi nào chưa sanh khiến cho nó sanh, đã sanh thì an trúvướng chắc, không xao lãng, khiến cho nó mọi ngày một kiên cố tăng tiến. Tỳ kheo tư duy như vậy, những gì khởi lên đối với niệm giác chi này, đều được vị ấy hiểu biết rõ ràng. Tỳ kheo tu tập pháp quán này, vị ấy đoạn trừ được 2 pháp tham dục và ưu phiền. Đối với 6 giác chi còn lại cũng được quan sát như vậy*".

Theo "Pháp Uẩn Túc Luận" pháp trong pháp Tứ Niệm Xứ được định nghĩa là nội pháp không phải ngoại pháp. Ngoại pháp là những đối tượng của 5 căn là sắc thinh hương vị xúc. Nội pháp là tưởng uẩn và hành uẩn trong 5 uẩn, là những ảnh tượng của 5 trần, pháp này là "pháp xứ" trong 12 xứ, là đối tượng nhận thức của ý thức. Đây là điểm đặc thù trong luận này. Như vậy quán pháp là quán những pháp ở bên trong. Pháp bên trong đó là quán sát tất cả thiện pháp và bất thiện pháp. Nếu trong tâm có pháp bất thiện thì nên biết rằng pháp đó là pháp bất thiện, cần phải trừ diệt chúng. Nếu trong tâm có thiện Pháp cần biết rằng đó là thiện pháp, pháp đó cần duy trì và làm cho tăng trưởng. Ở đây liệt kê các pháp một các điển hình là

5 triền cái và 7 giác chi. Tất nhiên còn nhiều pháp nữa, sự liệt kê này chỉ là sự điển hình.

Tóm lại, nội dung tu tập Tứ niệm trú được phân làm 4 loại: 1. Quán thân, 2. Quán thọ, 3. Quán tâm, 4. Quán pháp. Trong pháp "Quán thân" lại chia hai đề mục nhỏ, "Quán thân bất tịnh" và "Quán thân do 6 đại hòa hợp tạo thành"; Quán thọ tức là quán sát những cảm thọ lạc thọ khổ thọ hay bất khổ bất lạc thọ; Quán tâm là quán sát về những trạng thái diễn biến của tâm, như tâm sân hận hay không sân hận…; Quán Pháp bao gồm quán Năm triền cái, Sáu căn, Bảy giác chi v.v. Nói cách khác, quán Tứ niệm trú là quán Ngũ Uẩn, 12 xứ hay 18 giới Quán Thân tức là quán sắc uẩn trong 5 uẩn, quán 10 sắc trong 12 xứ, quán 15 sắc trong 18 giới; quán thọ là quán thọ uẩn trong 5 uẩn, quán các cảm thọ khi 6 căn tiếp xúcvới 6 trần; Quán tâm là quán tức uẩn trong 5 uẩn, quán ý xứ trong 12 xứ; Quán pháp là quán thọ tưởng uẩn và hành uẩn của 5 uẩn, quán pháp xứ trong 12 xứ, quán pháp giới trong 18 giới.

Thực hành phương pháp Tứ niệm trú này, có những kết quả như sau: Thứ nhất, người tu tập pháp môn này có trí nhớ tốt, ít quên; Thứ hai, thân thể khỏe mạnh; trừ một số các bịnh thuộc về tâm lý; Thứ ba, tâm thường sáng suốt, biết rõ những điểm tốt và xấu của mình; ít phiền não; Thứ tư, thân và tâm trường an trú trong chánh niệm; Thứ 5, cuộc sống rất an vui, không phiền não.

---o0o---

VII. KẾT LUẬN

Giáo lý mà đức Phật chứng ngộ dưới cội cây Bồ đề là Duyên khởi, vô thường và vô ngã. Từ chân lý này mà đức Phật phát hiện cuộc sống của con người vốn là khổ, nguyên nhân của nỗi khổ này là vô minh hay khát ái Thế nhưng nếu như con người vẫn có cuộc sống an lạc và hạnh phúc, với điều kiện con người phải có trí tuệ. Như vậy là Pháp Tứ diệu đế hình thành. Cũng từ đó đức Phật 37 phẩm trợ đạo là những phương pháp để cho con người đoạn trừ khổ đau, thành đạt cuộc sống an lạc. Đây có thể nói là toàn bộ nội dung chính giáo lý của đức Phật. Căn cứ những pháp căn bản này tùy theo từng trường hợp, từng mỗi hoàn cảnh cụ thể của chúng sinh mà đức Phật có những lời khuyên khác nhau.

Sau khi đức Phật nhập diệt các đệ tử của Ngài ghi nhớ và biên tập những lời giảng dạy của Ngài được gọi là Agama (A hàm) hay Nikaya.

Theo tôi bản kinh chữ viết đầu tiên đó là bản "Kinh Tương Ưng" tương đương với nguồn tư liệu Bắc truyền là "Kinh Tạp A hàm". Từ đó dần dần biên tập thành "Trung A hàm", "Trường A hàm" "Tăng Nhất A hàm". Nếu tính theo Phật giáo Nam truyền thì từ "Kinh Tương Ưng" hình thành "Trung Bộ" "Trường Bộ" "Tăng Chi", và "Tiểu Bộ". Phật giáo Phát triển đến giai đoạn này cảm thấy, nếu tiếp tục phát triển theo hình thức này, người về sau không biết đâu là lời Phật dạy, đâu là ý kiến của người hậu thế. Từ đó độc lập tách thành Luận tạng, tức là Abhidhamma, Hán dịch là A tỳ Đạt Ma hay A tỳ đàm, là những bản luận sớ giải kinh. Trong đó "Pháp Uẩn Túc Luận" là bộ luận của phái Thuyết Nhứt Thiết Hữu Bộ, chuyên sớ giải về "Kinh Tạp A hàm" mà chúng ta vừa tìm hiểu và so sánh ở trên.

Qua sự so sánh chúng ta thấy nội dung và ý nghĩa giữa Kinh và luận đại bộ phận giống nhau. Tất nhiên có một vài điểm khác biệt, hay nói đúng hơn là ở luận tạng có sự phát triển rõ rệt. ví dụ trong kinh giải thích "quán pháp" trong Tứ niệm xứ vẫn chưa được rõ ràng, là pháp ngoại giới hay nội giới, nhưng đến luận thì đã phân tích rõ ràng, quán pháp không phải là quán ngoại pháp mà quán nội pháp. Một ví dụ khác, trong A hàm đặc biệt chú trọng vai trò người xuất gia, nhưng đến luận tạng thì không còn chú trọng vai trò xuất gia, người tại gia sống ở gia đình cũng được giác ngộ và giải thoát. Đây là điển đặc thù của luận tạng.

Qua ý nghĩa và nội dung của "Phẩm niệm trú" trong "Pháp Uẩn Túc Luận" cho thấy. trong Phật pháp hay nói đúng hơn là A tỳ đàm, định nghĩa khái niệm tu tập trong Phật giáo rất rõ ràng, không mông lung trừu tượng. Tu tập là sửa đổi những sai lầm từ thân và từ tâm của hành giả, biết phân biệt rõ ràng giữa sai và đúng, giữa thiện và bất thiện. Phạm phải điều gì sai lầm phải đối mặt và thừa nhận, không che giấu bưng bít, sau đó lấy cái đúng tức là chánh pháp để sửa đổi lỗi lầm Đồng thời, những hành vi tâm niệm tốt thiện nào của thân của tâm cũng phải quán sát biết như vậy, sau khi biết nếu nó là hành vi tốt, là tâm thiện thì tiếp tục phát triển. Như vậy, Khái niệm tu trong A tỳ đàm là sửa đổi sự sai lầm, không phải là những việc làm mang tính mơ hồ.

Nội dung bài viết này tác giả căn cứ từ trong kinh và trong luận như đã được trích dẫn, trong đó cũng có vài nhận định riêng của tác giả. Rất mong bài viết này, là những tư liệu, mang tính tham khảo hữu ích cho độc giả.

---o0o---

SÁCH THAM KHẢO

- "Kinh Tạp A hàm"

- "Kinh Trung A hàm"

- HT. Minh Châu dịch, "Trung Bộ Kinh", Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam ấn hành.

- "Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm Luận" (Hán văn)

- "A Tỳ Đạt Ma Pháp Uẩn Túc Luận". (Hán văn)

- Thăng Gia Khẩu Thai.. biên soạn. Dương hội văn dịch, Ấn Độ Phật Giáo Sử Khái Luận", NXB Hạ Đán đại học, 1993. (Hán văn)

- HT.Ấn Thuận, "Nguyên Thủy Phật Giáo Thánh Điển Chi Tập Thành" NXB Chánh Văn, Trung Hoa dân quốc năm 83 (Hán văn).

- HT.Ấn Thuận, "Thuyết Nhứt Thiết Hữu Bộ Vi Chủ Luận Thư Dữ Luận Sư Chi Nghiên Cứu", NXB Chánh Văn, dân quốc năm 81 . (Hán văn).

- Lữ Trưng, "Ấn Độ Phật Học Tư Tưởng Khái Luận", NXB Thiên Hoa (Hán văn).

- HT. Ấn Thuận biên soạn, "Tạp A Hàm Kinh Luận Hội Biên", NXB Chánh Văn (Hán văn).

---o0o---

Hết

---

[1] Kinh "Ví Dụ Con Rắn" trong kinh Trung Bộ, đức Phật dạy: "Này chư Tỷ-kheo! Xưa cũng như nay, ta chỉ nói lên sự thật về khổ và sự diệt khổ..."; trong kinh "Tạp A-hàm", kinh số 760, đức Phật cũng dạy rằng: "Thế gian có 3 điều không vui, không ưa thích, không nghĩ nhớ, đó là già, bịnh và chết, thế gian không có 3 điều này thì Như lai không xuất hiện ở thế gian, thế gian cũng chẳng có Như lai nói pháp, nói giới...".

[2] Xin tham khảo kinh "Tạp A Hàm", kinh số 212, đức Phật dạy: "Ta không vì tất cả Tỳ-kheo nói hạnh phóng dật, cũng không phải không vì tất cả Tỳ-kheo nói hạnh không phóng dật...".

[3] Theo nguồn tư liệu Bắc truyền (Hán tạng) - "Dị Bộ Tôn Luân luận" cho rằng, sau khi đức Phật nhập diệt vào khoảng 100 năm, nội bộ Tăng đoàn Phật giáo phát sinh sự bất đồng ý kiến về 5 việc của Đại Thiên (Deva), bắt đầu phân chia thành hai phái: Thương tọa bộ và Đại chúng bộ. Nhưng theo nguồn tư liệu của Phật giáo Nam truyền – "Luận Sự" (Kathàvatthu) cho rằng, sau khi đức Phật nhập diệt khoảng 218 năm, mới phát sinh sự phân chia Tăng đoàn. Tranh chấp vấn đề cũng không đồng nhất

[4] Lữ Trưng, "Ấn Độ Phật giáo tư tưởng khái luận", tr.28, Taipei, NXB Thiên Hoa, Dân quốc năm 82

[5] Là một tấm vải được qui định kích thước, để cho Tỷ-kheo sử dụng khi ngồi thiền hoặc ngủ nghỉ.

[6] Thế Hữu (Vasumitra) tạo, "Dị Bộ Tôn Luân luận" (ĐCT 49).

[7] HT. Thích Minh Châu dịch, kinh Trung Bộ tập 1, trang 19-29, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam ấn hành, 1992

[8] Viện Cao đẳng Phật học Hải Đức Nha Trang dịch, kinh Trung A Hàm tập 1, trang 91-98. Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam ấn hành, 1992

[9] Xem kinh "Tạp A Hàm", Kinh số 271, (ĐCT2.p.71).

[10] Xem kinh "Tạp A Hàm", Kinh số 389, (ĐCT2.p.105).

[11] Chỉ cho giáo pháp đức Phật. Giáo pháp của Phật là chân lý của cuộc sống, do vậy, chữ "pháp" ở đây mang ý nghĩa là những nguyên tắc sống để được hạnh phúc và an lạc

[12] Xem kinh "Tạp A Hàm", Kinh số 638 và 639, (ĐCT2.p.176-177).

[13] Kinh "Trung A Hàm"tập 4, Viện Cao đẳng Phật học Hải Đức Nha Trang dịch, kinh "Tiễn Dụ", Viện NCPHVN ấn hành, 1992

[14] Kinh Trung Bộ tập I, sđd, tr. 19-20.

[15] 4 thức ăn: (1). Đoàn thực là những thức ăn hay uống để nuôi dưỡng thể xác; (2). Xúc thực là sự tiếp xúc giữa 5 căn và 5 trần; (3). Thức thực là món ăn thuộc về tinh thần; (4). Tư niệm thực là ý chí muốn sống.

[16] Rất nhiều kinh trong "Kinh Trung Bộ".

[17] Kinh Tương Ưng tập V, "Đạo Tương Ưng", HT. Minh Châu dịch, Viện NCPHVN ấn hành, trang 9-10. Đức Phật dạy: "Vô minh là nguồn gốc của phiền não, đưa đến thành tựu các pháp bất thiện".

[18] Walpola Rahula, "What The Buddha Taught".

[19] Xem kinh "Tạp A Hàm", kinh số 830-849, sđd

[20] "Kinh Trung Bộ" Tập I, sđd

[21] Kinh Tương Ưng tập III, "Uẩn Tương Ưng. Phẩm Hoa", HT. Thích Minh Châu dịch, Viện NCPHVN ấn hành, trang 272-273.

[22] HT. Thích Minh Châu dịch, kinh Tương Ưng tập I, Phẩm "Hoan hỷ", Viện NCPHVN ấn hành, trang 27, đức Phật nói: "Pháp này thuộc hiện tại, không bị thời gian chi phối, đến để thấy, có khả năng hướng thượng, chỉ người trí mới chứng hiểu"; Kinh Tương Ưng tập III, "Uẩn tương ưng" trang 249, đức Phật nói: "Cái gì người trí nói có, ta cũng nói có, những gì người trí nói không, ta cũng nói không."

[23] Đức Phật giảng 4 niềm tin bất động: Tin Phật, tin Pháp, tin Tăng và tin Giới, phần nhiều giảng cho người cư sĩ tại gia. Lý do vì trong thời đức Phật còn tại thế, đức Phật và Tăng đoàn sống trong rừng núi, không phải sống trong thôn xóm hay thành thị, hơn nữa, trong thời ấy không có phương tiện truyền bá giáo pháp như ngày nay, bao gồm những loại: truyền thanh, truyền hình, băng từ, kinh sách... Do vậy, người tại gia rất khó có cơ hội học hỏi Phật pháp. Đức Phật khuyên người tại gia cần có 4 niềm tin bất động, mục đích làm điều kiện để cho Phật pháp tăng trưởng. Đồng thời là điều kiện cơ bản để ngăn chặn những tệ đoan xã hội.

[24] Xin tham khảo kinh Tạp A Hàm, kinh số 334, hay Kinh Trung Bộ, kinh "Đa Giới"; kinh Trung A Hàm, kinh "Phân Biệt Sáu Giới", sđd.

[25] Lữ Trưng, "Ấn Độ Phật học tư tưởng khái luận", chương một. NXB Thiên Hoa, Đài Bắc

[26] Kinh Trung Bộ" tập 1,sđd, trang 19-20

[27] HT.Thích Minh Châu dịch, kinh Trung Bộ tập 2, kinh "Ví Dụ Con Rắn", Trường Cao cấp Phật học Việt Nam II ấn hành,1986

[28] Xem kinh Tạp A Hàm, kinh số 104. (ĐCT2).

[29] Thế Hữu tạo,"Dị Bộ Tôn Luân luận"(ĐCT 49).

[30] "Xá Lơi Phất A Tỳ Đàm luận", "Phẩm nhập", (ĐCT 28).

[31] HT.Thích Minh Châu dịch, kinh Trung Bộ tập 2, kinh "Ví Dụ Con Rắn", Trường CCPHVN II ấn hành,1986

[32] Chỉ cho sắc, thinh, hương, vị, xúc là những pháp thuộc ở bên ngoài

[33] Chỉ cho những quan điểm, những kiến chấp sai lầm

[34] Kinh Trung Bộ tập 3, kinh "Đa Giới", sđd.

[35] Kinh Trung Bộ, sđd, trang 20-21.

[36] Chỉ cho những người không hiểu rõ Phật pháp, chưa chứng ngộ chân lý

[37] Là những khổ đau phiền não do tham dục mà sinh

[38] Là những loại phiền não do chấp thường mà có

[39] Là những loại phiền não, do ngu si mà sinh.

[40] Viện Cao đẳng Phật học Hải đức Nha Trang dịch, kinh Trung A Hàm tập 4, kinh "Tiễn Dụ", Viện NCPHVN ấn hành, 1992, trang 747.

[41] Là sự chấm dứt lòng tham lam, sân hận và ngu si.

[42] Xin tham khảo: Thế Hữu "Dị Bộ Tôn Luân luận", ĐT 49

[43] "Kinh Trung Bộ" tập 1, trang 27.

[44] "Kinh Trung Bộ" tập 1, trang 27.

[45] "Kinh Trung Bộ" tập 1, trang 27-28

[46] Kinh Trung Bộ" tập 1, trang 28.

[47] HT. Minh Châu dịch, "Kinh Trung Bộ" tập 1, "Kinh Tất Cả Lậu Hoặc", Viện NCPHVN ấnh hành, 1992.

[48] Trừ "Ma Ha Tăng Kỳ luật" của Đại chúng bộ không đồng ý, ngoài ra, tất cả những bộ luật khác thuộc Thượng toạ bộ đều cho rằng, "Mười việc là phi pháp".

[49] Viện CĐHĐNT dịch, "Kinh Trung A Hàm" tập 4, "Kinh Tiễn Dụ", trang 737-747, Viện NCPHVN ấn hành, 1992.

[50] Viện CĐPH HĐNT dịch, "Kinh Trường A Hàm" tập 2, "Kinh Thế Ký", trang 263-518, Viện NCPHVN ấn hành, 1991

[51] HT. Minh Châu dịch, "Kinh Trung Bộ" tập 3,viện NCPHVN ấn hành, 1992

[52] Viện CĐPHHĐNT dịch, "Kinh Trung A Hàm" tập 3, Viện NCPHVN ấn hành, 1992

[53] Như chú thích 53

[54] Như chú thích 54

[55] Lữ Trưng, "Ấn Độ Phật học tư tưởng khái luận" trang 11, Đài Bắc, NXB Thiên Hoa, 1993

[56] Như chú thích 57

[57] "Kinh Tạp A Hàm" kinh số 548; 592; 1146.

[58] F. Max Mulier dịch "The Upanisads" (The Sacred Books of The East. Vol.15) trang 85, Delhi 1995

[59] Tham khảo:“Kinh Tạp A Hàm” kinh số:154, 155, 156, 157, 158, 159, 162, 163, 164, 165, 559; “Kinh Trường A Hàm” gồm 2 kinh: “Kinh Phạm Động” và “Kinh Sa-môn Quả”, tương đương kinh tạng Pàli là “Kinh Phạm Võng” và “Kinh Sa-môn Quả” trong “Kinh Trường Bộ”.

[60] VCĐPHHĐNT dịch,“Kinh Trung A Hàm” tập 4, “Kinh Tiễn Dụ”, trang 737-747, VNCPHVN ấn hành, 1992

[61] HT.Minh Châu dịch, “Kinh Ví Dụ Con Rắn” trong “Kinh Trung Bộ”, (Trường CCPHVN ấn hành,1986)

[62] “Kinh Tap A Hàm” kinh số 760, (ĐCT2, tờ 199b-200a.)

[63] HT. Minh Châu dịch, “Tương Ưng I”. “Phẩm Quần Tiên” trang 64-68 và 245.VNCPHVN ấn hành. Kinh này mô tả khi đức Thế Tôn bị một miếng mẻ đá đâm, thân thể của ngài đau nhức vô cùng

[64] HT. Minh Châu dịch, “Kinh Trung Bộ” tập 1, trang 20. Đức Phật dạy: Này các Tỷ-kheo! Do không như lý tác ý, các lậu hoặc chưa sanh được sanh khởi, và các lậu hoặc đã sanh được trừ diệt.

[65] “Kinh Trung Bộ” tập 1, trang 20. Đức Phật dạy: Này các Tỷ-kheo! Do như lý tác ý, các lậu hoặc chưa sanh không sanh khởi, các lậu hoặc đã sanh được trừ diệt

[66] HT. Minh Châu dịch, “Kinh Trung Bộ” tập III, “Kinh Tiểu Nghiệp Phân Biệt”, trang 474, VNCPHVN ấn hành, 1992

[67] Viện CĐPHHĐNT dịch, “Kinh Trung A Hàm” tập 4, trang 137, Viện NCPHVN ấn hành, 1992

[68] “Kinh Trung A Hàm” tập 4, “Kinh Độ”, trang 117, VNCPHVN ấn hành, 1992.

[69] “Kinh Trung Bộ” III, trang 475.

[70] “Kinh Trung Bộ” III, trang 475-476.

[71] Như trên, trang 747.

[72] Như trên, trang 477-478

[73] "Kinh Trung Bộ" III, trang 474

[74] "Kinh Trung Bộ" III, trang 483-498

[75] 4 niềm tin bất động bao gồm: Tin Phật, tin Pháp, tin Tăng và tin Giới

[76] HT. Minh Châu dịch, "Kinh Trung Bộ" I, trang 20, VNCPHVN ấn hành, 1992

[77] "Kinh Trung Bộ" III, trang 487

[78] "Kinh Trung Bộ" III, trang 488.

[79] HT.Minh Châu dịch,"Kinh Trung A Hàm" 'Kinh Tư', trang 137, VNCPHVN ấn hành, 1992

[80] HT. Minh Châu dịch "Kinh Trung Bộ" III, "Kinh Đa Giới", đức Phật dạy: "Phàm có sợ hãi gì sanh khởi, này các Tỷ-kheo, tất cả những sợ hãi ấy chỉ sanh khởi ở người ngu không phải cho người hiền trí (pandita). Phàm những thất vọng gì sanh khởi, này các Tỷ-kheo, tất cả những thất vọng ấy chỉ sanh khởi ở người ngu không phải cho người hiền trí.Phàm những hoạn nạn gì sanh khởi, này các Tỷ-kheo,tất cả những hoạn nạn ấy chỉ sanh khởi ở người ngu không phải cho người hiền trí ".

[81] Lữ Trưng, "Ấn Độ Phật học tư tưởng khái luận" (Đài Bắc, NXB Thiên Hoa, 1993, trang.13)

[82] HT. Minh Châu dịch"Kinh Trung Bộ, "Tiểu kinh Khổ Uẩn" (TCCPHVN ấn hành,1986, trang.156.)

[83] Như trên (P.157).

[84] Xin tham khảo, "Kinh Tạp A hàm" kinh số 912,262 hay "Kinh Trung Bộ" số 75

[85] "Kinh Trung A Hàm" "Kinh Ưu Ba Ly" số 133. (ĐCT 1, p.828a-b.)

[86] Trần Tuấn Oai ,"Vô ngã và Luân hồi", NXB Viên Quang, 1997, trang 2.

[87] HT. Minh Châu dịch "Trung Bộ kinh", "Tiểu kinh Saccaka", (TCCPHVN ấn hành, 1986,pp.352-365).

[88] "Kinh Tạp A Hàm", kinh số 335, ĐT 2, trang.92c

[89] "Kinh Tạp A Hàm", kinh số 299, (ĐT 2, p.85b).

[90] HT. Minh Châu dịch "Kinh Tương Ưng" tập I, "Phẩm Vườn Hoan Hỷ" trang 27, VNCPHVN ấn hành. Trong kinh này đức Phật nói: "Pháp này thuộc hiện tại, không bị thời gian chi phối, đến để thấy, có khả năng hướng thượng, chỉ người trí mới chứng hiểu"

[91] Xem "Kinh Tạp A Hàm", (kinh số 36,638,639). Phật dạy: "Này Anada! Hãy tự mình làm hòn đảo, và tự nương tựa chính mình. Lấy pháp làm hòn đảo, làm nơi nương tựa, đừng lấy chỗ nào khác làm nơi nương tựa, làm hòn đảo, đừng nương tựa nơi nào khác"

[92] Xem "Kinh Tạp A Hàm", kinh số 271.

[93] Xem "Kinh Tạp A Hàm", kinh số 552,389

[94] Phùng Hữu Lan, " Trung Quốc triết học giản sử" NXB Lãm Đăng, 1993.

[95] Đại tạng 26, "A Tỳ Đạt Ma Pháp Uẩn Túc Luận", trang 453-491

[96] Tham khảo, Thăng Gia Khẩu Thai biên soạn. Dương hội văn dịch, "Ấn Độ Phật Giáo Sử Khái Luận", NXB Hạ Đán đại học, 1993, trang 25

[97] Tham khảo, Thăng Gia Khẩu Thai biên soạn. Dương hội văn dịch, "Ấn Độ Phật Giáo Sử Khái Luận", NXB Hạ Đán đại học, 1993, trang 25

[98] HT.Ấn Thuận, "Thiết Nhứt Thiết Hữu Bộ Vi Chủ Luận Thư Dữ Luận Sư Chi Nghiên Cứu", NXB Chánh Văn, dân quốc năm 81, trang 56.

[99] Lữ Trưng, "Ấn Độ Phật học Tư tưởng Khái luận", NXB Thiên Hoa, tr 57

[100] HT.Ấn Thuận, , "Thuyết Nhứt Thiết Hữu Bộ Vi Chủ Luận Thư Dữ Luận Sư Chi Nghiên Cứu", NXB chánh văn, trang 25

[101] HT. Ấn Thuận biên soạn, "Tạp A Hàm Kinh Luận Hội Biên", NXB Chánh Văn trang 239.

[102] Đại Tạng 1, "Trung A hàm", trang 723-724

[103] Lữ Trưng, "Trung Quốc Phật học Tư Tưởng Khái Luận" ,Taipei, NXB Thiên Hoa

[104] HT. Minh Châu dịch, "Kinh Trung Bộ" tập 1, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam ấn hành, 1992, trang 19~20

[105] "Kinh Tạp A Hàm" 'Kinh Số 826' ("Này các Tỳ kheo, thế nào là học giới theo phước lợi? Là Đại sư vì các Thanh văn chế giới để nhiếp thủ Tăng, tích cực nhiếp thủ Tăng, khiến người không tin, được tin; người đã tin, tăng trưởng lòng tin; điều phục người ác; người tàm quý được sống an vui; phòng hộ hữu lậu hiện tại; chính thức đối trị được đời vị lai; khiến cho phạm hạnh tồn tại lâu dài. Như Đại sư đã vì Thanh văn chế giới để nhiếp thủ Tăng… cho đến khiến cho phạm hạnh tồn tại lâu dài. Học giới như vậy như vậy, hành trì giới kiên cố, giới hằng tại, giới thường hành, giữ gìn học giới. Đó gọi là Tỳ kheo nhờ giới mà được phước lợi).

[106] Giới, Định, Tuệ, Giải thoát, Giải thoát tri kiến.

[107] Đại Tạng 26, phẩm Tịnh Lự, trang 482

[108] Tham khảo "Kinh Tạp A Hàm" 'Kinh số 347' với nội dung tường thuật có một người ngoại đạo tên là Tu Thâm đến Phật pháp xuất gia, vì mục đích ganh tị, tìm cầu sự cúng dường. Đồng thời 'Kinh số 828" với nội dung: "Thí như con lừa đi theo đàn bò, tự nghĩ rằng: 'Ta phát ra tiếng bò.' Nhưng hình dáng của nó không giống bò, màu sắc cũng không giống, âm thanh phát ra không giống, mà theo đàn bò, rồi tự cho mình là bò, phát ra tiếng bò kêu, mà thật ra khác bò xa!

"Cũng vậy, có một nam tử ngu si vi phạm giới luật, mà còn đi theo đại chúng nói rằng: 'Ta là Tỳ kheo! Ta là Tỳ kheo!' mà không học tập thắng dục về tăng thượng Giới học, tăng thượng Ý học, tăng thượng Tuệ học. Còn theo đại chúng tự cho rằng: 'Ta là Tỳ kheo! Ta là Tỳ kheo!' Nhưng kỳ thật khác xa Tỳ kheo."

[109] HT. Minh Châu dịch, "Kinh Trung Bộ" tập 1, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam ấn hành, trang 31~32: "…Này các Tỳ kheo, nếu các người là những người thừa tự tài vật của ta, không phải là những người thừa tự pháp, thì không những các người trở thành những người mà người ta nói: Cả thầy và trò là những người thừa tự tài vật, không phải là những người thừa tự pháp', mà cả Ta cũng trở thànhngười thừa tự tài vật không phải là người thừa tự pháp'.

[110] Đại Tạng 26, phẩm Thánh Chủng, trang 466b

[111] Viện Cao Đẳng Phật học Hải Đức NT dịch, "Kinh Trung A Hàm" tập 2, Viện NCPHVN ấn hành, trang 467~468. Tương đương 'Kinh Cầu Pháp' trong "Kinh Trung Bộ"

[112] Tham khảo "Kinh Tạp A Hàm" 'Kinh số 57'.

[113] Thích Thiện Siêu dịch, "Kinh Tạp A hàm" tập 2, 'Kinh số 610' Viện Nghiên cứu Phật học Việt Namấn hành, trang 559~560