

Những suy nghĩ về

Lời
Đhat
dạy

QUA KINH TẠNG PÁLI

THÍCH TRUNG ĐỊNH

Những suy nghĩ về

*Đ*ời
Phật
dạy

QUA KINH TẠNG PĀLI

 NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

LỜI GIỚI THIỆU

Hơn một năm qua, Đại đức Thích Trung Định là tác giả cộng tác thường xuyên của các bài viết đăng trên tạp chí *Văn Hóa Phật Giáo*. Thấy là chỗ thân tình của nhiều thành viên trong tòa soạn nhiều năm kể từ khi thầy xuất gia tu học với vị bốn sư là Hòa thượng Thích Quán Chơn tại chùa Từ Ân, Huế. Được bốn sư nâng đỡ, đường tu học của thầy khá êm xuôi: Sớm thọ đại giới, tốt nghiệp Cử nhân Phật học tại Học viện Phật giáo Việt Nam tại Huế, Thạc sĩ tại Đại học Delhi, rồi Tiến sĩ Phật học tại Đại học Gautam Buddha, Ấn Độ.

“Những suy nghĩ về lời Phật dạy qua Kinh tạng Pāli” là tác phẩm mới với mong mỗi được đóng góp vào văn học Phật giáo Việt Nam thời hiện đại. Tác phẩm gồm 30 bài viết, hầu hết đã được đăng trên tạp chí *Văn Hóa Phật Giáo* và được đông đảo độc giả tán thán. Nội dung tác phẩm là những giải thích, nhận định về Đức Phật, Phật pháp, về các phương cách tu tập, về các giáo lý căn bản của thiền định nguyên thủy... Các bài viết ngắn gọn, súc tích, chính xác, rõ ràng. Đặc biệt, toàn

bộ tác phẩm còn toát lên sự cảm xúc chân thành, niềm kính mộ của tác giả đối với Đức Phật, Phật pháp và chư vị Cổ tôn túc.

Một điều tưởng cũng nên nhận định ở đây là Đại đức Thích Trung Định đã căn cứ vào kinh điển Pāli, cụ thể là các bộ Nikāya của Phật giáo Nguyên thủy để trích dẫn và diễn giải. Tôi nghĩ rằng đây là căn bản cần thiết cho những ai nghiên cứu Phật học, nhất là trong việc nghiên cứu văn học Đại thừa. Bởi vì nếu không như thế thì các kiến giải về giáo lý Đại thừa có thể bị lệch lạc và có thể gây hiểu nhầm Phật giáo như là một tôn giáo thần khai... Tác giả đã nêu nhận định chính xác trong Lời nói đầu của tập sách: *“Kinh tạng Pāli là những văn bản cổ xưa nhất về lời dạy của Đức Phật mà chúng ta có được. Đó là những gì gần gũi nhất với các bài giảng của Đức Phật lịch sử. Những lời dạy được tìm trong đó là đầu nguồn của tất cả những dòng chảy tiến hóa của giáo lý thực hành trong đạo Phật, qua nhiều thế kỷ. Vì lý do đó, những bài kinh Pāli tạo thành một di sản chung cho tất cả mọi truyền thống Phật giáo. Phật tử của tất cả các tông phái muốn hiểu được cội rễ của Phật giáo cần phải đặt ưu tiên trong việc nghiên cứu học tập các bản kinh này.”* Quan điểm này không phải là mới lạ vì đã được rất nhiều nhà nghiên cứu Phật học thời cận đại và hiện đại nêu lên, nhưng việc khẳng định một lần nữa cũng rất cần thiết.

Tôi tin rằng với kiến thức Phật học, thiền học và công phu tu tập cộng thêm với khả năng Pāli ngữ, Anh ngữ và Hán ngữ của Đại đức Thích Trung Định có thể đảm bảo cho tính trung thực, chính xác của tác phẩm ***“Những suy nghĩ về lời Phật dạy qua Kinh tạng Pāli.”*** Do đó, tôi xin trân trọng giới thiệu tác phẩm giá trị này cùng chư độc giả.

T/p Hồ Chí Minh, ngày 20 tháng 01 năm 2019.

Trần Tuấn Mẫn

(Tập chí Văn Hóa Phật Giáo)

MỤC LỤC

• LỜI GIỚI THIỆU	5
• LỜI NÓI ĐẦU	11
1. ĐỨC PHẬT BẬC THẦY VĨ ĐẠI.....	17
2. ĐỨC PHẬT - NGƯỜI ĐEM ÁNH SÁNG RỌI SOI CUỘC ĐỜI	33
3. TÌM HIỂU VỀ DÒNG TỘC THÍCH-CÁ	41
4. GIỚI THIỆU VỀ NĂM BỘ NIKĀYA (<i>PAÑCA NIKĀYA</i>).....	55
5. ĐỂ CHÁNH PHÁP AN TRÚ LÂU DÀI	74
6. PHƯƠNG CÁCH TIẾP CẬN GIÁO PHÁP	82
7. TÌM HIỂU PHƯƠNG PHÁP GIÁO DỤC CỦA ĐỨC PHẬT QUA KINH TẠNG PĀLI.....	96
8. PHƯƠNG PHÁP GIẢNG DẠY CỦA ĐỨC PHẬT QUA KINH TẠNG PĀLI ...	110
9. PHƯƠNG PHÁP LUẬN LÝ KHOA HỌC TRONG KINH TẠNG PĀLI.....	130
10. PHẬT GIÁO VÀ SỰ HÒA HỢP TÔN GIÁO.....	146
11. PHƯƠNG PHÁP GIÁO DỤC QUA TAM VÔ LẬU HỌC	163
12. ĐẠO ĐỨC VÀ LỐI SỐNG LÀNH MẠNH	179
13. BIẾT LẮNG NGHE PHÁP.....	189
14. PHÁP THOẠI TỪ KHÚC GỖ TRÔI SÔNG	197
15. TÌM HIỂU KINH GIÁO GIỚI LA-HẦU-LA	204

16. SỰ THỐNG NHẤT TRONG LỜI DẠY CỦA ĐỨC PHẬT GIỮA KINH VÀ LUẬT	212
17. SỨC MẠNH CỦA NIỀM TIN	224
18. VAI TRÒ CỦA TĂNG THÂN	233
19. TÌM HIỂU VỀ GIÁO LÝ DUYÊN KHỞI	239
20. GIÁO LÝ NĂM UẨN	260
21. TỔNG QUAN VỀ TUỆ HỌC	274
22. HẠNH CỦA ĐẤT	286
23. PHẬT GIÁO VÀ ĐẠO ĐỨC SINH HỌC HIỆN ĐẠI	295
24. NGHIÊN CỨU VỀ TẾ BÀO GỐC DƯỚI NHÃN QUAN PHẬT HỌC	305
25. LUẬN LÝ NHÂN MINH TRONG TĂNG CHI BỘ KINH	319
26. TỨ THÁNH QUẢ QUA KINH TẠNG PĀLI.....	328
27. NAM CƯ SĨ PHẬT TỬ ĐỐI VỚI ĐẠO PHÁP TRONG THỜI ĐỨC PHẬT ...	341
28. ĐỜI SỐNG XÃ HỘI QUA LỜI DẠY CỦA ĐỨC PHẬT	356
29. NGUYÊN TẮC XÂY DỰNG NẾP SỐNG HẠNH PHÚC GIA ĐÌNH	372
30. NÚI TU-DI VÀ TỨ CHÂU THIÊN HẠ	381

LỜI NÓI ĐẦU

Đức Phật và lời dạy của Ngài luôn là nguồn cảm hứng vô tận cho những ai tiếp nhận ứng dụng để nghiên cứu, hành trì. Hơn hai ngàn năm qua, biết bao nhiêu học giả, nhà nghiên cứu đã viết về cuộc đời và lời dạy của Ngài nhưng vẫn không nói hết. Bởi theo từng góc độ, thời gian dù ở đâu hay hay thời đại nào thì các khía cạnh về cuộc đời con người đều bàng bạc mô tả trong Kinh tạng. Và một con đường đã được Đức Phật vạch lối để bất cứ ai bước đi theo lộ trình này nhất định sẽ đạt đến sự an lạc và giải thoát đích thực.

Theo truyền thống Phật giáo có hai tạng kinh tồn tại song hành đó là Kinh tạng Nikāya được ghi chép bằng ngôn ngữ Pāli và Kinh tạng A-hàm, Đại thừa được ghi lại bằng ngôn ngữ Sanskrit. Với Kinh tạng Pāli, ngài Bodhi đã có những nhận định: “Kinh tạng Pāli là những văn bản cổ xưa nhất về lời dạy của Đức Phật mà chúng ta có được. Đó là những gì gần gũi nhất với các bài giảng của Đức Phật lịch sử. Những lời dạy được tìm trong đó là đầu nguồn của tất cả những dòng chảy tiến hóa của giáo lý thực hành trong đạo Phật, qua nhiều thế kỷ. Vì lý do đó,

những bài kinh Pāli tạo thành một di sản chung cho tất cả mọi truyền thống Phật giáo. Phật tử của tất cả các tông phái muốn hiểu được cội rễ của Phật giáo cần phải đặt ưu tiên trong việc nghiên cứu học tập các bản kinh này.”

Tôi thật sự may mắn được tiếp cận với nguồn giáo lý truyền thống này từ lâu. Với nguồn tài liệu dồi dào và phong phú, nhất là những học giả viết bằng Anh ngữ đã có những bài nghiên cứu, bình luận sâu sắc, xác thực tuyệt vời đã thu hút tôi phải chọn theo con đường này để nghiên cứu trong các bài viết của mình. Ấn tượng nhất vẫn là dịch giả, tác giả Bhikhu Bodhi - người đã dày công chuyển dịch gần như trọn vẹn 5 bộ Nikāya từ Pāli sang Anh ngữ và có những tác phẩm bình giải, chọn lọc để trích dẫn những lời dạy tinh yếu nhất trong các bản kinh để viết ra những tác phẩm như kiểu cầm nang cầm tay hay bản đồ chỉ dẫn để đưa người đọc đi vào tìm hiểu Kinh tạng Nguyên thủy một cách dễ dàng. Bên cạnh đó, một học giả, một nhà dịch thuật vĩ đại đó là Trưởng lão Hòa thượng Thích Minh Châu, người đã dày công phiên dịch trọn vẹn 5 bộ Nikāya sang Việt ngữ, và bộ kinh này được phổ biến một cách rộng rãi đã làm thay đổi toàn bộ cục diện tư tưởng về một đạo Phật pháp môn, một đạo Phật tín ngưỡng thành một đạo Phật bác học, hàn lâm, đưa vào lối sống thực hành một cách hiệu quả. Ngày nay, phong trào nghiên cứu về Kinh tạng Nikaya đang diễn ra khá rầm rộ. Nhiều học giả trong nước cũng như nước ngoài đều quan tâm sâu sắc đến những lời dạy trong kinh, từ đó đưa ra những hướng nghiên cứu mới, thực

tế góp phần làm dồi dào phong phú thêm cho nền giáo lý Phật giáo.

Tôi thật sự ấn tượng với nhiều lối thuyết giảng của Đức Phật. Có vô số phương cách thuyết giảng của Ngài tùy theo từng đối tượng thính chúng để trình bày. Có khi Đức Phật giảng pháp theo yêu cầu; có khi thuyết pháp để xóa bỏ các nghi vấn, thắc mắc; thỉnh thoảng ngài giảng pháp để an ủi và khuyến khích người khác; và đôi khi Đức Phật thuyết pháp để trị liệu thân, tâm bệnh. Về phương thức thuyết pháp, Ngài đã sử dụng các phương pháp như: Phương pháp giảng dạy dần dần; Phương pháp giảng dạy chi tiết và súc tích; Phương pháp đặt câu hỏi và trả lời; Phương pháp phân tích lý luận; Phương pháp giảng dạy bằng những câu chuyện ngụ ngôn, và một số phương pháp khác. Tất cả những phương pháp giảng dạy như thế cho thấy tính logic, biện chứng và phương pháp sử phạm được sử dụng trong việc tuyên thuyết giáo lý, làm cho hầu hết mọi người với mọi trình độ căn cơ khác nhau đều bị nhiếp phục.

Với cách tiếp cận giáo pháp, Đức Phật nhấn mạnh: Giáo pháp của Như Lai không phải mật truyền. “Này các Tỷ-kheo, ba pháp chói sáng, được hiển lộ, không có che dấu. Thế nào là ba? Vành tròn của mặt trăng, vành tròn của mặt trời, Pháp và Luật được Như Lai tuyên thuyết.” Với Giáo pháp Phật giáo thì hoàn toàn không giáo điều hay niềm tin mù quáng; Có thể thấy nguồn gốc và tận diệt phiền não; Hãy tìm hiểu bậc Đạo sư; và Đi tới để thực chứng chân lý. Với các phương cách tiếp cận giáo pháp

như vậy, rõ ràng Đức Phật đã chỉ cho chúng ta thấy, tin và làm theo khi mình đã hoàn toàn xác tín, chấp nhận bằng niềm tin và lý trí, chứ không mù mờ, hành động theo cảm tính. Như vậy, chúng ta có thể nói rằng: Đức Phật là bậc thầy vĩ đại, minh triết, chưa từng có một vị giáo chủ tôn giáo nào trên thế giới và trong lịch sử loài người làm được những điều như Đức Phật đã làm.

Tuyển tập **“Những suy nghĩ về lời Phật dạy qua Kinh tạng Pāli”** là tập hợp những bài viết ca ngợi về Đức Phật, phân tích giá trị nội dung tư tưởng cũng như các phương pháp giảng dạy của Ngài cho người đọc thấy được sự minh triết, diệu kỳ của Phật giáo như kinh điển ghi lại. Chúng tôi tập trung đi vào phân tích sự thống nhất trong lời dạy của Đức Phật giữa Kinh và Luật; Đạo đức và lối sống lành mạnh; Sức mạnh của niềm tin; Vai trò của Tăng thân; Các phương pháp giảng dạy của Đức Phật, giáo lý Duyên khởi, giáo lý Năm uẩn... cũng lần lượt được giới thiệu một cách tuần tự rõ ràng làm cho người đọc dễ dàng tiếp nhận trong ứng dụng thực hành.

Thông thường khi người mới tiếp cận với Kinh tạng Nikāya cảm giác đọc sẽ dễ gây nhàm chán vì nhiều đoạn văn lặp đi lặp lại. Nếu xem cùng một lúc, nó giống như một khu rừng dày đặc với nhiều loại cây mà ta khó bề chọn lựa, hay như một đại dương mênh mông, đầy biến động hoàn toàn xa lạ; hay như bầu trời đêm với muôn ngàn vì sao lấp lánh mà chúng ta khó định vị được chúng. Do vậy, từng bài viết trong tuyển tập này sẽ phục

vụ như một bản đồ chỉ dẫn người đọc bước đi thật chậm rãi vững chắc và có sức hút làm động lực để đi tiếp trên lộ trình của mình. Có thể nói rằng, đây là những bài viết tâm đắc nhất được tác giả gom nhặt lại trong khi tìm hiểu về Kinh tạng trình bày ra đây để giới thiệu đến với bạn đọc. Phần lớn những bài viết này đã được đăng tải trên tạp chí *Văn hóa Phật giáo* và trên các website Phật giáo thịnh hành hiện tại.

Để hoàn thành tập sách này, trước hết chúng con xin thành kính niệm ân Hòa thượng Bổn sư, thượng Quán hạ Chơn, người đã tác thành giới thân huệ mạng và luôn động viên sách tấn, đồng thời gợi ý, mở lối cho con trên bước đường nghiên cứu, học tập. Thành kính tri ân Thầy Trần Tuấn Mẫn - Phó Tổng Biên tập Thường trực, kiêm Thư ký tòa soạn tạp chí *Văn hóa Phật giáo* đã khuyến khích động viên và trợ giúp trong việc in ấn tuyển tập này. Sau cùng xin cảm ơn tất cả những tác giả, tác phẩm, có những tài liệu liên quan trong việc khảo cứu và trích dẫn trong tuyển tập này.

Những mong tập sách nhỏ này đến tay độc giả như món quà tinh thần, tô điểm thêm cho thực đơn tâm linh trở nên phong phú và đa dạng. Hy vọng được đón nhận một cách trang trọng, góp phần làm đẹp thêm trong tủ sách Phật học của mình.

Trân trọng!

Tỷ-kheo Thích Trung Định

ĐỨC PHẬT BẠC THẦY VĨ ĐẠI

Trong một hệ thống tôn giáo, nhân cách của người sáng lập là vô cùng quan trọng cả về mặt triết học và xã hội học. Đức Phật là hiện thân của chân lý sự thật, do đó ngài là biểu tượng sáng ngời từ tính cách, trí tuệ và đức hạnh trong Phật giáo. Các hàng đệ tử của Phật truy tìm lại nguồn gốc của giáo lý bằng sự tôn kính vô biên đối với bậc thầy, đấng cha lành của nhân thiên để từ đó học tập rèn luyện và nguyện tiếp bước theo con đường của Ngài đã vạch lối, đưa đường đi đến chân trời hạnh phúc giải thoát đích thực. Do vậy, tận trong chiều sâu tâm thức, họ xem Phật như là nhà giáo dục, nhà tâm lý học, bậc thầy vĩ đại của nhân loại, vừa mang hơi hướng của một con người lịch sử nhưng cũng mang đầy tính cách siêu nhiên, thoát tục.

Các truyền thống Phật giáo đều giả định rằng thái tử Tất-đạt-đa trở thành vị Phật là từ một nhà tư tưởng trở thành một con người sở hữu chân lý, sự thật, giác ngộ và giải thoát. Tất nhiên, các Phật tử có lý do để làm như vậy, bởi vì họ được thuyết phục từ niềm tin truyền thống mà

những gì Như Lai (*Tathagata*) đã tuyên bố là không bao giờ thay đổi được^[1] vì tất cả những gì Ngài nói ra đều khế hợp chân lý, thích ứng căn cơ và khế thời.

Một nghiên cứu ngắn gọn về các đặc trưng nhân cách của Đức Phật đã được thực hiện bởi Pande, Warder, Varma. Trong mắt Pande, nhân cách vĩ đại của Đức Phật là biểu hiện từ thực tế mà không có một cá nhân nào có đầy đủ các tố chất cao cả và gây ấn tượng mạnh trong lịch sử văn hóa Ấn Độ như Đức Phật. Theo ông, từ bi và trí tuệ là hiện thân rất cá tính của Ngài.^[2] Warder một học giả Phật học nổi tiếng cho rằng, các đặc trưng tiêu biểu nhất của Đức Phật là phương pháp giảng dạy một cách khéo léo, phương tiện và tùy duyên trong việc chuyển hóa người khác. Ngoài các vấn đề như sự an tĩnh nội tâm, không đa cảm, Đức Phật là hiện thân của chân lý sự thật, thiện định, từ bi, và lòng thương tưởng với khổ đau của chúng sinh. Đức Phật thể hiện các hành vi, lời nói rất khiêm tốn nhưng chặt chẽ và nghiêm túc trong đối thoại.^[3]

Dưới nhãn quan của các nhà khoa học, giáo dục, tâm lý, triết học... Đức Phật là biểu mẫu sáng ngời nhất, minh triết nhất mà họ đã tiếp cận và tìm hiểu. Một nhà văn hào Âu châu nhận định rằng: *‘Không có nơi nào trong thế giới tôn giáo, sùng bái và tín ngưỡng mà chúng ta có thể tìm thấy một vị giáo chủ chói sáng như thế! Trong hàng loạt các vì sao, Ngài là vì tinh tú khổng lồ, vĩ*

đại nhất’. Một số các khoa học gia, triết gia, các nhà văn hóa đã tuyên bố về Ngài: “*Con người vĩ đại nhất chưa từng có. Ánh hào quang của vị Thầy vĩ đại này soi sáng cái thế giới đau khổ và tối tăm, giống như ngọn hải đăng hướng dẫn và soi sáng nhân loại.*”^[4]

Thân tướng đoan nghiêm

Theo các quan sát hiện đại, Đức Phật có ‘*nhiều huy hoàng, hàng trăm huy hoàng.*’^[5] Ngài đã dạy chân lý sự thật về con người và vạn hữu, mà bất kỳ người trí nào trên thế giới cũng đều ghi nhận và cảm mến về Ngài.^[6] Đức Phật có ba mươi hai tướng tốt của một bậc đại nhân.^[7] Đến nỗi một quan thần họa sĩ khi ngắm thân tướng của Ngài cũng thốt lên rằng: ‘*Hình tướng Đức Thế Tôn đẹp lạ lùng, chúng thần sống sờ sờ ngắm nhìn suốt buổi mà không vẽ được nét nào cả.*’ Kinh điển mô tả vẻ đẹp của Đức Phật như sau: ‘*Vị Sa-môn Gotama là đáng yêu, ưa nhìn, quyến rũ, sở hữu vẻ đẹp vĩ đại nhất từ làn da, một màu sắc tuyệt vời, một vóc dáng tuyệt vời, và một thân tướng trang nghiêm...*’. Một người Bà-la-môn Sonadanda miêu tả ngoại hình Ngài là ‘*đẹp trai, ưa nhìn, cùng với một làn da rất đẹp. Ông ta có vẻ ngoài thần thái và oai nghiêm...*’ Trường bộ kinh, bản kinh số 4 mô tả: “*Ngài đẹp đẽ, xinh tươi, dễ nhìn, một hình sắc tốt đẹp nhất, hình thể và nét trang nghiêm của Ngài như Brahma, ngoại hình của Ngài đẹp đẽ.*” Còn Tăng chi bộ kinh, kinh số 36 ghi: “*Ngài đẹp đẽ, gây được niềm tin, với ý thức điềm tĩnh và tâm trí*

thanh tịnh, trầm tĩnh và tự chủ, như một con voi được thuần phục một cách hoàn hảo”. ‘Sa-môn Gotama có một giọng nói đáng yêu, viên âm tròn đầy, cách nói đáng yêu, và miệng Ngài thốt ra những lời nói tao nhã, khác biệt, không lầm bầm, lời nói có ý nghĩa rõ ràng, minh bạch và sáng tỏ.’^[8] ‘Những âm thanh đó phát ra từ miệng của Đức Phật Gotama tôn đáng kính mang tám đặc điểm, đó là: *khác biệt, dễ hiểu, ngọt ngào, âm thanh trong trẻo, lưu loát, rõ ràng và sâu sắc, và có sức thuyết phục lớn.*’ ‘Vị Sa-môn Gotama là biểu mẫu chuẩn mực của giới hạnh, thực hành theo giới hạnh và thiện xảo trong giới hạnh.’^[9] Tuy nhiên, theo Đức Phật, kẻ phạm phu mới tán thán Như Lai qua giới hạnh, còn người trí thì tán thán Như Lai qua trí tuệ và thiền định.

Đức Bổn Sư của chúng ta với 32 tướng tốt, 80 vẻ đẹp thật toàn mỹ và phi phạm, đã khiến cho bất cứ ai, khi vừa gặp Ngài đều sinh lòng quý kính. Kinh Tướng, bản kinh số 30 trong Trường bộ kinh nói rằng: “Này các Tỷ-kheo, những ai có đầy đủ ba mươi hai tướng Đại Trượng phu này, những vị ấy sẽ chọn hai con đường này thôi, không có con đường nào khác. Nếu sống tại gia, sẽ làm vị Chuyển luân Thánh vương, dùng Chánh pháp trị nước, là vị Pháp vương, bình định bốn phương, đem lại an toàn cho quốc độ, đầy đủ bảy món báu. Bảy món báu trở thành vật sở hữu của vị này, tức là xe báu, voi báu, ngựa báu, ngọc báu, nữ báu, Gia chủ báu và thứ bảy là tướng quân báu. Vị

này có đến một ngàn thái tử, những bậc anh hùng, chiến thắng, thân thể đồng kiên, nhiếp phục địch quân. Vị này chinh phục quả đất này cho đến hải biên và trị nước với Chánh pháp, không dùng trượng, không dùng đao. Nếu vị này từ bỏ gia đình xuất gia, sống không gia đình, vị này sẽ thành bậc A-la-hán, Chánh đẳng giác, vén lui màn vô minh che đời.”^[10] Với thân tướng đoan nghiêm này là điều kiện thuận lợi để Ngài tùy duyên giáo hóa chúng sanh. Trong pháp hội của Đức Phật, được nhìn dung mạo, nghe giọng nói trầm hùng như tiếng sóng biển, như tiếng chim Ca-lăng-tần-già, toàn thể đại chúng đều sinh lòng kính tín, tâm hoan hỷ thanh tịnh lạ thường. Thành ra, nhiều người đắc quả vị Hiền Thánh chỉ sau một lần được diện kiến Đức Phật hoặc nghe Ngài thuyết pháp.

Nội tâm thanh tịnh và tràn đầy lòng từ bi

Đức Phật được mô tả là một người tràn đầy lòng thương, thanh bình và tĩnh lặng. Năng lượng từ bi của Ngài là vô lượng vô biên như ánh trăng rằm làm mát dịu trần gian và như ánh thái dương sáng soi trần thế. Ngoài thời gian giáo hóa vì lợi ích cho chúng sanh, Ngài dành trọn thời gian của mình an trú trong thiền định. Do vì luôn an trú trong chánh niệm, tỉnh giác nên Đức Phật được tôn xưng là Bậc Đại giác, đấng Điều ngự trượng phu. Ngài đã nhận ra và hằng sống với tánh giác sẵn đủ ấy nên Ngài là Phật (*Buddha*), còn chúng sanh do quên tánh giác, mãi đuổi theo trần cảnh, tạo nghiệp, nên vẫn

còn lang thang trong sáu nẻo luân hồi. Chư Phật thị hiện nơi đời cũng chỉ có một mục đích duy nhất là chỉ cho chúng ta thấy và trực nhận tánh giác nơi mình, từ đó gột rửa dần tập khí phiền não, để cuối cùng thể nhập Pháp thân. Do đó, Ngài rao giảng con đường đưa đến đời sống thánh thiện, an lạc và giải thoát. Không có công năng đưa đến an lạc giải thoát thì không phải Giáo pháp của Phật. Chắc chắn rằng, năng lực của sự kiểm thúc và sự tỉnh giác là kết quả của một quá trình tự rèn luyện lâu dài.

Một truyền thuyết ghi lại trong Kinh tạng rằng, Đức Phật không hề có một sơ suất hay một lỗi nhỏ nhặt nào trong hành vi, lời nói hay suy nghĩ của mình. Đến nỗi suốt trong bảy năm ác ma đã theo Thế Tôn để tìm kẽ hở về lỗi lầm mà vẫn không tìm ra được. Một lần có giáo phái ngoại đạo muốn đến tham vấn về đạo lý với Đức Phật bởi họ nghe nói Phật là người đã vượt qua mọi ô nhiễm, đạt được sự thanh tịnh hoàn toàn. Họ đã bàn nhau và cử người giám sát Đức Phật liên tục trong bảy ngày để xem Phật có thật sự thanh tịnh như người ta đồn không. Cuối cùng người được cử đi giám sát trở về báo lại rằng: Quả thực Sa-môn Gotama là người hoàn thiện trong lúc ngủ cũng như lúc thức, cho đến những cử động nhỏ bé nhất như khi Ngài bước qua một vũng nước hay Ngài vén chéo áo lên . . . đều đầy thánh thiện (*Trung bộ kinh*). Câu chuyện này cho chúng ta thấy rằng Đức Phật

là bậc thầy, đáng Điều ngự trượng phu, hoàn thiện trọn vẹn về đức hạnh và trí tuệ.

Theo Schumann, một học giả Phật học nổi tiếng, ông cho rằng lòng từ bi là đặc điểm thiết yếu trong tính cách của Đức Phật. “Đức Phật có lòng từ bi vô lượng, tế độ vô biên, và hướng tình thương yêu này đến với tất cả chúng sinh, khuyến khích mọi người học theo hạnh từ bi, không gây đau khổ cho con người và động vật. Bằng cách người Phật tử không hành nghề độc ác như đồ tể, thợ săn, ngư dân, cướp, đao phủ hoặc cai ngục nhà tù. Những nghề này theo Ngài là tà mạng và tà nghiệp, vì họ là người hành nghề trực tiếp gây nên đau khổ cho con người và thú vật. Thậm chí những nghề khác nhưng gây tác hại gián tiếp đến sinh mạng và môi trường như xây dựng các nhà máy gây ô nhiễm môi trường, tàn hại sự sống, chặt phá cây cối, rừng rú, mammals cũng được liệt kê vào nghề tà mạng.”^[11]

Trong một cuộc trò chuyện với *Jivaka*, vị Y sỹ trụ danh của vua *Bimbisara*, Đức Phật xác nhận rằng, Ngài luôn đầy lòng từ bi, cho những ai còn mang nặng lòng tham lam, sân hận, si mê, do đó trong Ngài hoàn toàn vô tham, vô sân và vô si.”^[12] ‘Đức Phật ra đời là vì lòng từ bi, vì lợi ích an lạc cho số đông, vì hạnh phúc an lạc cho chư thiên và loài người.’ Trong Ngài không có bất kỳ sự lo lắng, sợ hãi, hay hối tiếc; Ngài không thấy có bất kỳ tác

hại cho thế giới. Do đó, Ngài không yên ngủ với lòng từ bi đối với tất cả chúng sanh. ^[13]

M.M. Williams cho rằng Đức Phật không phải là đấng Đạo sư mà không thấu hiểu nỗi khổ niềm đau của chúng sinh. Do vậy, Ngài đưa ra cho mọi người con đường thực hành chơn chánh nhằm mục đích đoạn tận tam độc tham, sân và si, đạt đến cứu cánh an lạc giải thoát Niết-bàn đích thực. Mục đích cao cả đó đã thôi thúc Đức Phật hành động vì lòng từ bi mẫn chúng sinh, vì hạnh phúc an lạc cho chúng sinh. ^[14]

Theo V. P. Varma, Đức Phật Gautama thường nghiêm túc và trang nghiêm. Chưa bao giờ thấy kinh điển ghi lại những gì Ngài quá nuông chiều theo cảm xúc; cũng không bao giờ cười phẩn khích hay chảy nước mắt theo cảm giác. ^[15] Khi một vị Bà-la-môn đến hỏi tại sao Ngài không vui và cũng không buồn, Đức Phật trả lời, niềm vui thì đến với những người đang buồn trong lòng; và nỗi buồn có thể đến với những người đang vui sướng, ta không vui cũng không buồn vì các nguyên nhân gây nên vui buồn ta đã đoạn tận. ^[16] Dù bị chỉ trích hay được ca ngợi, Ngài vẫn an nhiên tự tại, không dao động, không bất mãn, không hoan hỷ. Một người ngoại đạo ca ngợi Phật rằng: “Thật kỳ diệu thay! Tôn giả Gotama! Thật hy hữu thay! Tôn giả Gotama! Dầu cho Tôn giả Gotama bị chống đối một cách mỉa mai, dầu cho bị công kích với những lời lẽ buộc tội trong cuộc đối thoại, màu da Tôn

giả vẫn sáng suốt, sắc mặt Tôn giả vẫn hoan hỷ như một A-la-hán Chánh đẳng giác.” (Đại kinh Saccaka)

Bình đẳng và nhân ái

Mặc dù, Ngài là vị Phật được tôn kính, đánh lễ nhưng những hành động việc làm của Ngài rất người, rất nhân bản. Năm năm sau ngày thành đạo, Đức Phật đã trở về Ca-tỳ-la-vệ để thăm phụ hoàng Tịnh Phạn, La-hầu-la, và nàng Da-du-đà-la. Đức Phật cũng đã chấp nhận cho bà Ma-ha Bà-xà-bà-đề xuất gia và thành lập Ni đoàn sau lời thỉnh cầu của Tôn giả A-nan. Trước lúc nhập Niết-bàn Đức Phật cũng đã ân cần dặn dò chư vị Tỷ-kheo hãy lấy giới luật làm thầy, hãy nương tựa chính mình, làm ngọn đèn cho chính mình, chớ nương tựa ai khác. Những hành động đó thể hiện ra như người cha thương yêu con cái, như người thầy ân cần căn dặn học trò trước lúc chia tay. Một giả định rõ ràng về nguyên tắc ứng xử bình đẳng của Đức Phật trong chúng đệ tử, chẳng hạn như Tôn giả A-nan là vị thị giả hầu cận Đức Phật dài nhất, suốt 25 năm tận tụy hầu cận Đức Phật, vị thị giả được Đức Phật khen ngợi, nhưng Ngài cũng đối xử như các môn đệ khác không hơn không kém.

Một ví dụ khác cho thấy tính cách rất người trong Đức Thế Tôn ở lần bày tỏ phản ứng bất mãn của mình trong một số trường hợp. Sự kiện gây tranh cãi giữa các nhà sư tại *Kosambi* và sự bày tỏ thái độ của Ngài cho

chúng ta thấy rõ tính cách này. Câu chuyện được ghi lại trong *Trung bộ kinh* về các Tỷ-kheo ở *Kosambi* sống cạnh tranh, luận tranh, đấu tranh nhau, đả thương nhau bằng những binh khí miệng lưỡi.”^[17] Sự tranh cãi này kéo dài đến nỗi Đức Phật đứng ra hòa giải mà vẫn không chấm dứt. Sau đó Đức Thế Tôn rời *Kosambi* vào rừng sống với voi *Anuruddha* và khỉ *Nandiya* ‘tất cả cùng sống với nhau hài hòa thân thiện.’ Đến khi các vị Tỷ-kheo hối lỗi và chấm dứt tranh cãi, sống theo lục hòa, cộng trụ, Tăng chúng thanh tịnh và hòa hợp trở lại Đức Phật mới trở về.

Câu chuyện thứ hai, cũng được ghi lại trong *Trung bộ kinh*, liên quan đến năm trăm vị tu sĩ trẻ dưới sự hướng dẫn của Tôn giả Xá-lợi-phất (*Sāriputta*) và Tôn giả Mục-kiền-liên (*Moggallāna*). ‘Một thời, có ít nhất năm trăm tu sĩ được Tôn giả Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên đưa đến đánh lễ Phật. Lúc ấy, có tiếng động lớn, tiếng ồn lớn từ 500 vị Tỷ-kheo trẻ đến chào hỏi các Tỷ-kheo nơi ở thường trú. Lúc đó, Đức Phật đáp y, mang bát để chuẩn bị đi khất thực, Ngài hỏi Tôn giả A-nan: ‘Này A-nan, có cái gì ồn ào lớn tiếng, có cái gì gây náo động trong tịnh xá vậy? Sau đó các vị trưởng lão đã trình sự việc lên Đức Thế Tôn, rồi Ngài triệu tập đại chúng lại và quở trách. ‘Các người hãy đi đi, nên đi đến một nơi khác, không nên đến gần Như Lai.’ Các tài liệu thuật lại rằng, sau đó Tôn giả Sakyans thừa bạch với Đức Thế Tôn hãy tha thứ về sự non trẻ của

các vị Tỷ-kheo mới đến. “*Bạch Đức Thế Tôn, họ sẽ bị sút kém, họ sẽ bị chao đảo và ngỡ ngàng như một con bê non không tìm thấy mẹ. Vì vậy, bạch Đức Thế Tôn, hãy cho họ ở lại, hãy cho họ được thân cận Thế Tôn, để họ có thể sống và hành theo pháp và luật này. Nếu không thấy Phật, có thể có sự sút kém đối với họ, có thể có những thăng trầm đối với họ. Bạch Đức Thế Tôn, xin Ngài hãy hoan hỷ, lượng thứ cho họ, để họ được sống và sinh hoạt trong Tăng đoàn dưới sự hướng dẫn của Thế Tôn. Cũng như Tăng đoàn trước đây, được sự hướng dẫn từ Thế Tôn mà giáo đoàn nay đã phát triển, hòa hợp và thanh tịnh như bây giờ.*” Sau đó, Đức Phật đã hoan hỷ đồng ý cho họ ở lại tu tập trong Tăng đoàn của Ngài.

Trong những câu chuyện vừa được trích dẫn trên đây cho chúng ta thấy rõ về cách hành xử rất người của Đức Phật trong vai trò của một bậc thầy. Sở dĩ Ngài hành xử như vậy là vì Đức Phật đã mở rộng lòng thương đến với tất cả mọi loài chúng sinh, mọi giai tầng của xã hội. Các tài liệu từ Kinh tạng *Nikāya*, đặc biệt là bộ sưu tập của *Trường lão Tăng kệ (Theragāthā)*, cho chúng ta thấy rằng Tăng đoàn được Đức Phật thiết lập bao gồm những người của các tầng lớp khác nhau, thậm chí kể cả trẻ em và ngoại đạo. Mặc dù số lượng người tuân thủ thực hành theo lời Phật dạy và chúng đăc các cấp độ Thánh quả là rất nhiều, đại đa số. Tuy nhiên vẫn còn một số ít chưa tuyệt đối tuân thủ lời Phật dạy như nhóm lục quần Tỷ-

kheo...tạo nên sự bất hòa trong Tăng chúng. Thậm chí một số vị cứng đầu chống đối lại Đức Phật. Thế nhưng cuối cùng Đức Phật cũng đã phương tiện dần dần uốn nắn đào tạo để tạo thành một Giáo đoàn Phật giáo phát triển vững mạnh, hòa hợp và thanh tịnh.

Bậc thầy của trời người

Như một bậc thầy vĩ đại, Đức Phật đã phương tiện hướng dẫn chúng đệ tử từng bước đi vào con đường tu tập thực hành đạo giải thoát một cách rất ráo hoàn mãn. Thông qua phương pháp giáo dục dần dần, như bờ biển thoai thoải đi từ nông đến sâu, con đường tu tập cũng như vậy, đi từ sơ cơ đến thâm sâu tột đỉnh để hành giả thực hành không cảm thấy choáng ngợp. Với phương pháp tiếp cận dần dần Ngài đã hướng dẫn cho mọi người đi vào đường đạo một cách trọn vẹn. Ai cũng có thể tiếp cận, áp dụng thực hành pháp để nếm được mùi vị của pháp lạc.

Đức Phật đã dành trọn đời mình cho mục đích giáo hóa độ sinh không ngừng nghỉ. Trên đôi chân trần ấy, Ngài đã vân du khắp các vùng lưu vực sông Hằng để thuyết pháp. Kinh tạng, cũng như Luật tạng ghi lại quá nhiều trường hợp Đức Phật giáo hóa: *Trường lão Tăng* kể thuật lại câu chuyện một ngày nọ, Đức Phật đã hóa độ một người bất hạnh tại một nghĩa trang để rồi sau đó trở thành một vị A-la-hán. Một câu chuyện khác được ghi lại trong Tăng chi bộ kinh, Tôn giả Mục-kiền-liên bị hóm

trăm thụ miên trăm trọng trong một ngôi làng, Đức Phật đã đến và hướng dẫn phương pháp để Tôn giả thoát khỏi tình trạng này. *Trưởng lão Tăng kệ* và *Ni kệ* cho chúng ta một danh sách chư vị Tỷ-kheo và Tỷ-kheo-ni, dưới sự hướng dẫn trực tiếp của Đức Phật, đạt được các cấp độ trong Tứ quả Thanh văn. Và thuần hóa những người khác bằng cách dạy phương pháp giáo dục dần dần để đưa họ vào đạo nhằm kiến tạo sự an lạc hạnh phúc đích thực.

Sự tận tụy cống hiến trọn đời của Đức Phật cho sứ mệnh hoàng dương Chánh pháp, giáo hóa độ sinh là vô cùng, vô tận. Có những lúc thân thể của Ngài đau lưng, hay mệt mỏi, không thể tiếp tục bài giảng của mình, trong trường hợp như vậy, Đức Phật bảo Tôn giả Xá-lợi-phất hoặc Tôn giả A-nan tiếp tục hoàn thành phần còn lại của bài giảng. Lúc đó, Ngài nằm xuống theo thể sư tử ngọa, nghiêng hông bên phải, chánh niệm, rõ ràng có ý thức, và nghe pháp. Ngay cả một vài phút trước khi nhập Niết-bàn, mặc dù đã quá mệt mỏi, nhưng Ngài cũng đã hóa độ cho Tu-bạt-đà-la giác ngộ và chứng đắc Thánh quả, trở thành vị đệ tử cuối cùng của Ngài.

Không chỉ giáo hóa cho chúng xuất gia, hàng Phật tử tại gia, Đức Phật còn giáo hóa cho các vị vua trở thành vị anh quân hộ trì Tam bảo tích cực. Vua Tần-bà-sa-la (*Bimbisara*) trở thành người đệ tử trung kiên của Đức Phật trong suốt ba mươi bảy năm cho đến khi băng hà. Con trai của vua *Bimbisara*, A-xà-thế (*Ajatasattu*) sau

khi ăn năn hối cải vì tội giết vua cha cũng hối đầu quy y Tam bảo trở thành vị vua Phật tử anh minh hết lòng ngưỡng mộ Đức Phật và hộ trì Phật pháp, nhất là trong kỳ kết tập kinh điển lần thứ nhất tại hang Thất Diệp sau khi Đức Phật nhập Niết-bàn ba tháng. Gần nhất là mối quan hệ giữa Đức Phật với vua Ba-tư-nặc (*Pasenadi*)- người được xem như là một đối tác có giá trị trong các cuộc đàm luận về triết lý giữa chính trị và Phật học. Đức Phật không bao giờ ép ai phải theo Ngài mà chưa tin và hiểu. Do vậy, tông chỉ của đạo Phật là đến để hiểu chứ không phải đến để mà tin. Niềm tin chỉ được xác tín khi đã tìm hiểu và lựa chọn kỹ càng. Thành ra, trong lịch sử truyền giáo, đạo Phật chưa bao giờ gây chiến tranh mà luôn mang thông điệp từ bi, bất bạo động và hòa bình cho nhân loại.

Chỉ phác thảo về những đặc điểm bên ngoài của Đức Phật, cũng đủ cho chúng ta phát khởi lòng tôn kính đối với Ngài - Bạc Giáo chủ vĩ đại, Bạc Tôn sư của Trời người, như kinh *Nikāya* viết: *“Một chúng sinh duy nhất, một con người phi thường xuất hiện trong thế gian này, vì lợi ích cho số đông, vì hạnh phúc cho số đông, vì lòng bi mẫn, vì sự tốt đẹp, vì lợi ích và hạnh phúc cho Chư Thiên và loài người!”*. Những người con Phật chúng ta, muốn làm tròn chữ hiếu đối với Đức Bổn Sư, phải nguyện đời đời tinh tấn tu hành theo lời Ngài chỉ dạy để cuối cùng, thành tựu quả vị Phật như Ngài!

Để kết thúc bài viết này, xin mượn lời của một thi nhân Abdul Atahiya ca ngợi Đức Phật như sau: “Nếu bạn muốn thấy người cao quý nhất của loài người, bạn hãy nhìn vị Hoàng đế trong y phục một người ăn xin. Chính là Phật đó. Siêu phàm thánh tính của Ngài thật vĩ đại giữa con người.” (Đức Phật dưới mắt các nhà tri thức). Trong khi Thủ tướng Jawaharlal Nehru khẳng định: “Tôi tin chắc là đường lối tu hành mà Đức Phật đã chỉ ra cho chúng ta là đường lối duy nhất mà nhân loại phải làm theo nếu muốn thoát khỏi tai họa.” Nhà bác học Albert Einstein thì khẳng định: “... Nếu có bất kỳ tôn giáo nào mà có thể thỏa mãn những nhu cầu của khoa học hiện đại thì tôn giáo đó chính là Phật giáo.” Và cuối cùng học giả Svāmī Vivekānanda đúc kết: “Toàn thể nhân loại đã sản sinh ra chỉ một người như thế, với triết lý cao siêu như thế, với lòng từ bi mở rộng như thế. Một triết gia vĩ đại, thuyết giảng triết lý cao siêu bậc nhất, mà vẫn có lòng từ bi sâu thẳm nhất cho những loài vật nhỏ nhoi, và không bao giờ tự nâng mình lên. Đức Phật là Karma Yogi lý tưởng, làm việc hoàn toàn bất vụ lợi, và lịch sử nhân loại đã chứng tỏ rằng Đức Phật là bậc vĩ nhân vĩ đại nhất từng được sanh ra, không thể nào so sánh, sự kết hợp hài hòa nhất giữa khối óc và trái tim đã từng tồn tại.” Và Albert Schweitzer củng cố thêm rằng: “Trên hành tinh này, Đức Phật đã thuyết giảng những sự thật của nền đạo đức nâng cao và có giá trị vĩnh viễn không chỉ ở người Ấn Độ thời mà cũng ở nhân loại. Đức Phật đã là một trong những

thiên tài có đạo đức bậc nhất đã từng được ban tặng vào thế gian này.”

Ghi chú:

^[1] In the Anguttara Nikāya the Buddha says that whatever a Tathāgata utters, speaks and proclaims between the day of his enlightenment and the day on which he passes utterly away, all that is just so and not otherwise. See F. L. Woodward, *The Book of the Gradual Sayings*, Vol.II, p.25.

^[2] See G.C. Pande, *Origins of Buddhism*, p.393.

^[3] See A.K. Warder, *Indian Buddhism*, p.64.

^[4] Xem, *Phật Giáo dưới Mắt các Nhà Trí Thức*

^[5] I.B. Horner, *The Collection of the Middle Length Sayings*, Vol. II, p.53.

^[6] M. Walshe, *The long Discourses of the Buddha*, p.165.

^[7] For details, see I. B. Horner, *The Collection of the Middle Length Sayings*, Vol.II, pp.320-26.

^[8] For details, see I. B. Horner, *The Collection of the Middle Length Sayings*, Vol.II, pp.320-26.

^[9] Sđd, tr. 367.

^[10] *Trường bộ kinh, Kinh Tương Lakkhana Sutta.*

^[11] H.W. Schumann, *The Historical Buddha*, p.203.

^[12] See I. B. Horner, *The Collection of the Middle Length Sayings*, Vol.II, p.34.

^[13] See C.A.F. Rhys Davids, *The Book of the Kindred Sayings*, Vol.I, p.139.

^[14] M.M. Williams, *Buddhism*, p.41.

^[15] V.P. Varma, *Early Buddhism and its Origins*, p.14.

^[16] C.A.F. Rhys Davids, *The Book of the Kindred Sayings*, Vol.I, p.78

^[17] Thích Minh Châu, *Trung bộ kinh, kinh Kosambi*, NXB Tôn giáo, 2016, p. 393.

ĐỨC PHẬT - NGƯỜI ĐEM ÁNH SÁNG RỘI SOI CUỘC ĐỜI

Sự ra đời của Đức Phật được xem là sự kiện hi hữu, trọng đại trong lịch sử nhân loại. Sự kiện này đánh dấu một bước ngoặt quan trọng trong việc thay đổi và phát triển tư tưởng loài người khi Ngài khai sáng nên một con đường tâm linh huyền nhiệm. Sự xuất hiện của Đức Phật như kinh nói là sự xuất hiện của “đại quang, đại minh”. Là sự xuất hiện của ánh sáng trí tuệ với cái nhìn thấu suốt về con người và cõi đời bằng “con mắt lớn”.

Mắt lớn là cái nhìn thấy biết như thật về cuộc đời để từ đó khai mở những con đường giúp nhân loại vượt thoát khổ đau, tự mình vươn lên tìm lấy ánh sáng “đại quang, đại minh”. Mắt lớn để nhìn thấu suốt vạn vật, giúp con người tìm lại viên ngọc quý giá chôn giấu bên trong mình, để từ đó có thể thấy rõ bản thân và cuộc đời bằng cái thấy biết của chư Phật.

Đức Phật xuất hiện ở cõi đời, đem ánh sáng đến với cõi đời, và ánh sáng đó được những đệ tử của Ngài trao

truyền cho nhau từ thế hệ này sang thế hệ khác, vượt qua biên giới quốc độ để soi rọi khắp nơi. Việc đem ánh sáng Giáo pháp của Đức Phật đến với cuộc đời đã trở thành sứ mệnh thiêng liêng và cao cả của những người đệ tử Phật từ bao đời nay. Nhớ niệm về ngày Khánh đản của Đức Phật là nhớ niệm về sự xuất hiện của ánh sáng quang minh Phật pháp trong việc đẩy lùi bóng tối vô minh, khai mở Phật tính cho mọi người. Rằng, từ đây ánh sáng đạo vàng sẽ rọi soi vào trong tâm thức u tối của con người. Vầng thái dương chân lý sẽ xua tan bóng đêm đen che phủ cuộc đời. Trời, người reo vui hoan ca đón nhận ánh sáng giác ngộ từ Đức Phật, bậc thầy của nhân, thiên.

Khi nói về cuộc đời, kinh điển mô tả “Tam giới bất an, do như hỏa trạch”. Ba cõi không an, giống như nhà lửa. Ẩn dụ này cho thấy sự bất toàn, khổ đau, mờ mịt của thế giới. Cuộc đời luôn đầy sự bất toàn, bất như ý. Bởi vì, mọi sự hiện hữu là vô thường, khổ đau và hoại diệt dưới cái nhìn như thật của Phật giáo. Do vì không hiểu, không giác ngộ sự thật về vô thường, khổ, vô ngã nên chúng sinh chìm đắm trong khổ đau, sanh tử.

Mô tả về kiếp nhân sinh như vậy cho chúng ta thấy rõ sự bế tắc,มืด mù, đen tối không có lối thoát của kiếp người. Trong một ưu tư trước khi quyết định vận chuyển bánh xe pháp, Đức Phật suy nghĩ: *“Pháp này do Ta chứng được, thật là sâu kín, khó thấy, khó chứng, tịch tịnh, cao thượng, siêu lý luận, vi diệu, chỉ người trí mới hiểu thấu.*

Còn quần chúng này thì ưa ái dục, khoái ái dục, ham thích ái dục. Đối với quần chúng ưa ái dục, khoái ái dục, ham thích ái dục, thật khó mà thấy được định lý Idapaccàyata Patikkasamuppada (Y tánh Duyên khởi pháp); sự kiện này thật khó thấy; tức là sự tịnh chỉ tất cả hành, sự trừ bỏ tất cả sanh y, ái diệt, ly tham, đoạn diệt, Niết-bàn. Nếu nay Ta thuyết pháp mà các người khác không hiểu Ta, thời như vậy thật khổ não cho Ta, như vậy thật bức mình cho Ta!”¹.

Phần lớn chúng sinh ưa ái dục, khoái ái dục, ham thích ái dục, nên khó thấy được diệu pháp. Sau khi được sự thỉnh mời của Đại Phạm thiên *Sahampati* và quán chiếu sự sinh trưởng của hoa sen trong hồ, Đức Thế Tôn quyết định rao giảng Chánh pháp, không hướng về vô vi thụ động. Ngài đã khai mở chân diệu pháp, vận hành bánh xe Pháp, mở cánh cửa vô sinh bất tử cho hết thảy chúng sinh, và đem ánh sáng nhiệm mầu rọi soi cuộc đời.

Trong bối cảnh khổ đau của thế gian, Đức Phật xuất hiện có một ý nghĩa, có một tầm mức quan trọng đến nhường nào. Khi mà nhân loại chìm đắm trong bóng tối của vô minh, lang thang và bị ràng buộc bởi sự đau khổ của tuổi già, bệnh tật và cái chết, thì Đức Phật xuất hiện như là “Người cầm đuốc của nhân loại” (*ukkādhāro manussānam*), mang lại ánh sáng của trí tuệ.² Sự xuất hiện của Đức Phật trên thế gian là “sự xuất hiện của đại nhân, là sự xuất hiện của đại quang, là sự xuất hiện của đại minh”. Sau khi giác ngộ giải thoát, Ngài thắp lên ánh sáng niềm

tin và trí tuệ cho chúng ta, cho thấy sự thật chúng ta phải thấy và con đường tu tập đưa đến sự giải thoát.

Tăng chi bộ kinh nói rõ điều này: “Sự xuất hiện của một người, này các Tỷ-kheo, là sự xuất hiện của mắt lớn, là sự xuất hiện của đại quang, là sự xuất hiện của đại minh, là sự xuất hiện của sáu vô thượng, là sự chứng ngộ bốn vô ngại giải, là sự thông đạt của nhiều giới, là sự thông đạt của các giới sai biệt, là sự chứng ngộ của minh và giải thoát, là sự chứng ngộ quả Dự lưu, là sự chứng ngộ quả Nhất lai, là sự chứng ngộ quả Bất lai, là chứng ngộ quả A-la-hán. Của một người ấy là ai? Chính là Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh đẳng giác. Sự xuất hiện của một người này, này các Tỷ-kheo, là sự xuất hiện của mắt lớn, là sự xuất hiện của đại quang... là sự chứng ngộ quả A-la-hán”³.

Đức Phật Thích-ca là người tiếp nối ngọn đèn Chánh pháp từ truyền thống mười phương chư Phật ba đời. Ngài xuất hiện trong thế giới ngũ trước ác thế này để dẫn dắt chúng sinh đi ra khỏi khổ đau. Do vì xuất hiện trong cõi đời kiếp trước, kiến trước, chúng sinh trước, mạng trước này nên Đức Phật Gotama tượng trưng cho hạnh tinh tấn và kham nhẫn. Sự xuất hiện của một vị Phật gắn liền với sự vận hành của vũ trụ. Như một ngôi sao băng chống lại bóng tối của bầu trời đêm, trong từng thời kỳ, một vị Phật Chánh đẳng Chánh giác sẽ xuất hiện trong bối cảnh không gian vô biên, thấp sáng bầu trời tâm linh của thế

giới, đem ánh sáng trí tuệ đến cho những ai có khả năng nhìn thấy các sự thật mà Ngài soi rọi⁴.

Theo truyền thống, vị Phật là người tìm ra con đường và giảng dạy con đường ấy đến mọi người. Đó là con đường dẫn đến hạnh phúc an lạc đích thực. Con đường ấy có thể áp dụng cho cả thế gian và xuất thế gian. Đối với thế gian, Ngài chỉ dạy con đường đưa đến hạnh phúc thiện lành, tìm kiếm phước báo hữu lậu. Đó là con đường hiệp thế, giúp chúng sinh gieo trồng gốc rễ thiện lành để kiến tạo hạnh phúc, hòa bình và an ninh trong cuộc sống thế tục. Đối với xuất thế gian, Ngài chỉ dạy con đường đưa đến đoạn tận lậu hoặc, dứt trừ mọi kiết sử, chứng đắc Thánh quả giải thoát, Niết-bàn. Đức Phật vạch rõ và thiết lập các nguyên tắc cần thiết giúp hành giả ứng dụng tu tập theo nếp sống đạo đức và phạm hạnh của thế và xuất thế.

Một bản kinh khác đã nhấn mạnh đến chiều hướng vị tha rộng lớn của quả vị Phật, khi đoạn kinh ca ngợi sự xuất hiện của Đức Phật như: *“Một người, này các Tỷ-kheo, khi xuất hiện ở đời, sự xuất hiện đem lại hạnh phúc cho đa số, an lạc cho đa số, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích, vì hạnh phúc, vì an lạc cho chư thiên và loài người. Một người ấy là ai? Chính là Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh đẳng giác”*⁵.

Chức năng của một vị Phật là thực chứng và công bố Pháp toàn vẹn trong tất cả phạm vi lẫn chiều sâu và điều này liên quan đến một sự hiểu biết toàn diện về các ứng dụng đa dụng của Pháp trong tất cả mọi chiều hướng. Một vị Phật không chỉ thâm nhập vào trạng thái vô vi của hạnh phúc toàn bích nằm ngoài cõi ta-bà, vượt ra khỏi sinh lão tử; Ngài không chỉ tuyên bố con đường đưa đến giác ngộ toàn vẹn và giải thoát tối hậu; mà Ngài cũng còn soi sáng nhiều phương cách để áp dụng Giáo pháp trong các điều kiện phức tạp của đời sống con người, cho những ai vẫn còn đắm chìm trong thế gian⁶.

Một nội dung khác vô cùng quan trọng đó là Đức Phật giới thiệu và giải thích sâu sắc về định lý Duyên khởi. Duyên khởi là định lý phổ quát, Đức Phật chỉ là người khám phá ra nó và tuyên thuyết lại cho mọi người. Định lý này cực kỳ quan trọng, vì nó mô tả toàn bộ mối quan hệ tương duyên tương thuộc giữa các pháp, dựa theo đó đau khổ phát sinh hay chấm dứt. Đức Phật tuyên bố rằng Ngài đã phát hiện ra con đường giác ngộ khi Ngài tìm thấy phương cách để chấm dứt vòng tròn duyên sinh này. Như vậy, thực chứng tận diệt Duyên khởi là chỗ đoạn diệt vô minh và tham ái. Khi hai chi phần này đoạn tận thì toàn bộ sự vận hành của vòng tròn Duyên khởi sụp đổ. Vô minh diệt, minh sinh và ái diệt, Niết-bàn. Đây là điểm then chốt của toàn bộ giáo lý của Đức Phật tuyên thuyết. Tiếng nói của Duyên khởi là tiếng nói của vô ngã. Đây là

tiếng nói của chân lý sự thật. Khi tuyên bố sự thật vô ngã này, Đức Phật rống lên tiếng rống sư tử, làm khiếp sợ các tà thuyết ngoại đạo.

Như vậy, bốn sự thật cao quý, định lý Duyên khởi, giáo lý vô ngã và nhân quả nghiệp báo luân hồi... đều được Đức Phật lần lượt giới thiệu. Con đường đưa đến đoạn tận khổ đau cũng được vạch ra đó là Ba mươi bảy phẩm trợ đạo mà tựu trung là Bát chánh đạo bao gồm trong ba uẩn giới, định và tuệ. Bất cứ ai áp dụng tu tập theo lộ trình ấy sẽ đạt được an lạc giải thoát đích thực. Thành ra, Đức Phật là biểu mẫu sáng ngời nhất, minh triết nhất mà tất cả ai đã tiếp cận và tìm hiểu đều thừa nhận.

Một văn hào Âu châu nhận định rằng: *‘Không có nơi nào trong thế giới tôn giáo, sùng bái và tín ngưỡng mà chúng ta có thể tìm thấy một vị giáo chủ chói sáng như thế! Trong hàng loạt các vì sao, Ngài là vì tinh tú khổng lồ, vĩ đại nhất’*. Một số các khoa học gia, triết gia, các nhà văn hóa đã tuyên bố về Ngài *“Con người vĩ đại nhất chưa từng có. Ánh hào quang của vị Thầy vĩ đại này soi sáng cái thế giới đau khổ và tối tăm, giống như ngọn hải đăng hướng dẫn và soi sáng nhân loại”*. Giáo lý của Đức Phật tỏa sáng rạng rỡ như ánh sáng của mặt trời và mặt trăng.

Không có ai trên thế giới này có sức hút mãnh liệt như Đức Phật. Không một vị lãnh đạo tôn giáo nào có tầm ảnh hưởng như Ngài. Xuyên suốt chiều dài lịch sử

hơn hai ngàn sáu trăm năm, biết bao nhiêu bút mực, sử sách... viết về Ngài và lời Ngài dạy, nhưng vẫn không bao giờ cùng tận. Đức Phật và lời dạy của Ngài vẫn mãi là khuôn vàng thước ngọc dẫn dắt chúng sinh đi ra khỏi khổ đau của kiếp sống nhân sinh; vẫn mãi là nguồn cảm hứng vô tận để viết và xưng tán về Ngài.

Quả thật, Đức Phật như người dựng đứng lên những gì đã bị gãy đổ: *“Thật vi diệu thay, bạch Thế Tôn! Như người dựng đứng lại những gì bị quăng ngã xuống, phơi bày ra những gì bị che kín, chỉ đường cho những người bị lạc hướng, đem đèn sáng vào trong bóng tối để những ai có mắt có thể thấy sắc. Cũng vậy, Chánh pháp đã được Thế Tôn dùng nhiều phương tiện trình bày, giải thích”*⁷⁷.

Ghi chú:

^[1] Kinh Thánh cầu, *Trung bộ kinh*, bài kinh số 26.

^[2] Xem, Tỳ-khưu Bodhi, *Những lời Phật dạy*, (Bình Anson dịch), NXB Thanh Niên, 2016, p.74.

^[3] *Đại tạng kinh Việt Nam Nam truyền, Tăng chi bộ*, tập 1, NXB Tôn Giáo, 2015, p.56.

^[4] Opcit, p.72.

^[5] Xem, *Đại tạng kinh Việt Nam Nam truyền, Tăng chi bộ*, tập 1, NXB Tôn giáo, 2015, p.56.

^[6] Xem, Tỳ-khưu Bodhi, *Những lời Phật dạy*, (Bình Anson dịch), NXB Thanh Niên, 2016, p.154.

^[7] Thích Minh Châu (dịch), *Trung bộ kinh (Majjhima Nikaya), Kinh Potaliya (Potaliya sutta)*, <https://www.budsas.org/uni/u-kinh-trungbo/trungbo54.htm>

TÌM HIỂU VỀ DÒNG TỘC THÍCH-CA

Trong cuộc đời mỗi người ai cũng có một dòng tộc huyết thống, người đời thì có huyết thống gia đình, người xuất gia thì có huyết thống tâm linh. Huyết thống gia đình được kế truyền từ ông bà cha mẹ, và huyết thống tâm linh đó là truyền thống của thầy tổ, huyết thống ba đời chư Phật để lại. Chim có tổ, người có tông, là con cháu tăng huyền mấy sợi tao nôi từng khúc rốn ruột. Con cháu có nhiệm vụ kế thừa nôi giống của tổ tiên ông bà cha mẹ để lại. Có người thì kế nghiệp vẻ vang, làm rạng ngời dòng giống, tông phong; nhưng cũng có người thì phá hoại gia nghiệp, không có khả năng kế thừa gia nghiệp của tổ tông ông bà cha mẹ để lại. Đức Phật Thích-ca là người kế thừa gia phong sáng ngời nhất trong lịch sử nhân loại. Ngài không kế thừa gia nghiệp của hoàng tộc Thích-ca, làm vua để trị vì một đất nước nhỏ bé, mà Ngài đã kế thừa gia nghiệp vẻ vang của mười phương chư Phật, tiếp nối truyền thống tâm linh rạng ngời làm chỗ quay về nương tựa cho chúng sinh vạn loài. Những nếp sống thuần hóa và nhân ái, những kinh nghiệm của đời sống tâm linh đã

được truyền thừa từ chính Đức Phật cho các hàng đệ tử thân cận của Ngài và được lưu truyền cho đến ngày nay, ở khắp mọi nơi, là một minh chứng rõ nét về sự ảnh hưởng của Đức Phật trong thế giới này.

Lịch sử niên đại

Đức Phật Thích-ca là một con người lịch sử, hầu hết các học giả đều ghi nhận rằng Ngài đản sinh vào năm 563 trước Công nguyên và nhập Niết-bàn vào năm 483 BC. Để có được cứ liệu lịch sử chính xác này, chúng ta phải dựa vào ba nguồn dữ liệu chính đó là: Niên Đại Dài (*Long Chronology*), Niên Đại Ngắn (*short chronology*), và Chúng Thánh Điểm Ký (*The Dotted Record*).

Niên đại dài chủ yếu dựa vào các truyền thuyết Phật giáo Nam truyền được ghi lại trong *Dipavamsa* và *Mahavamsa*. Trong sử liệu của *Dipavamsa* ghi rằng: “218 năm sau khi Đức Phật nhập Niết-bàn, vua A-dục đăng quang Hoàng đế.”^[1] *Mahavamsa* cũng ghi tương tự “Sau khi Đức Phật Niết-bàn và trước khi lễ đăng quang của (Asoka) đã có 218 năm, điều này nên được biết).^[2] Do đó năm chính xác Đức Phật nhập Niết-bàn được xác định như sau: Asoka lên ngôi vào năm 268 TCN; Lễ đăng quang diễn ra sau đó ba năm (265 = (3-268 TCN; Sự cai trị của Asoka đã diễn ra (218 = (3 - 268 năm. Như vậy năm Đức Phật nhập diệt diễn ra (265 + 218) = C. 483 TCN.

Niên đại ngắn dựa trên các nhân chứng từ các nguồn tư liệu của Ấn Độ và các bản dịch Trung Quốc và Tây Tạng. Theo cứ liệu lịch sử này, Đức Phật nhập Đại Bát Niết-bàn diễn ra vào năm 368 hoặc 378 TCN.

Theo tài liệu Chúng thánh điển ký, tài liệu này được chứa trong Li Tai San Pao Chi do Fei Chang Fang viết và đã được sử dụng làm trụ cột chính để hỗ trợ cho nguồn Niên đại dài. Theo văn bản này, sau khi Đức Phật nhập diệt, Tôn giả Upāli đã ghi chép vào trong Luật tạng nhân ngày lễ Tụ tứ (*Pavāranā*) 15 tháng 7 hằng năm, tức ngày trăng tròn. Ngài đã đánh một dấu chấm (trên một bản ghi) và đặt nó gần với văn bản Luật tạng (*Vinaya*). Sau đó, truyền thống điểm ký này được lặp lại hằng năm. Từ Tôn giả Upāli truyền lại cho đệ tử là ngài Dāsaka, ngài Dāsaka truyền xuống ngài Sonaka... rồi đến ngài Siggava... và đến ngài Moggaliputta Tisa (Mục-kiền-liên Tử Đế Tu)... và đến ngài Candavajji. Cho đến ngày 15 tháng 7 năm thứ 7 thời vua Hán Minh Đế ‘Yung-Ming’ (489 AD), số điểm ký (dấu chấm trong Luật tạng) đã tính được 975 điểm. Một chấm được tính là một năm. Như vậy, trên cơ sở này, chúng ta có được: Đức Phật nhập Niết-bàn = 489 AD - 975 = 486 TCN. Tuy nhiên, W. Pachow cho biết có ba dấu chấm nữa có thể được thêm vào những sau năm 489 sau Công nguyên, thực tế là 972 chấm chứ không phải 975. Do đó, ngày thực tế của Đức Phật nhập Niết-bàn là: 489 AD - 972 = 483 TCN. Ngài thọ 80 tuổi

tức năm đản sinh $483 \text{ TCN} + 80 = 563 \text{ TCN}$. Như vậy, cứ liệu của Niên đại dài và Chúng thánh điểm ký hoàn toàn giống nhau.

Đức Phật sinh ra tại vườn Lâm Tỳ Ni, thành Ca-tỳ-la-vệ thuộc xứ Nepal, Ấn Độ. Ngài là con của vua Tịnh Phạn và Hoàng hậu Ma-da, thuộc dòng tộc Thích-ca với tên họ đầy đủ là Kiêu-tất-la Thích-ca Tất-đạt-đa. Dòng họ Thích-ca được mô tả trong kinh *A Ma Trú* là một dòng họ cao quý và tinh khiết. Dòng tộc Thích-ca là một gia tộc chính trị, đứng đầu một cộng đồng gia tộc cao quý. Đời sống kinh tế chủ yếu là nông nghiệp nông thôn tự nhiên. Đức Phật sinh ra trong một gia đình hoàng gia cao quý với nhiều tiện nghi vật chất ưu đãi. *Tăng chi bộ kinh* mô tả chi tiết về đời sống của Đức Phật là như một hoàng tử đã được nuôi dưỡng và cưng chiều một cách tinh tế không thể đo lường. Ngài thông thạo về cả văn lẫn võ và tinh thông các kinh điển *Vệ-đà*. Thế nhưng cuộc sống hoàng tộc không làm Ngài say đắm, mà ngày đêm Ngài vẫn ưu tư khắc khoải về nỗi thống khổ của sanh, già, bệnh và chết. Thế rồi Ngài quyết định từ bỏ cung vàng điện ngọc, vợ đẹp con thơ, xuất gia tìm đạo và chứng thành đạo quả Vô thượng Bồ-đề, trở thành vị Phật tiếp nối truyền thống chư Phật ba đời để xiển dương Chánh pháp, cứu độ chúng sanh.

Dòng tộc Thích-ca

Trong Kinh tạng Pāli và Phạn bản đều ghi rằng Ngài có họ Cù-đàm (Cồ-đàm). Danh từ Cù-đàm là tên thường gọi để chỉ cho Đức Phật, tức lấy họ Cù-đàm để gọi theo nghĩa phổ thông. Danh từ này cũng thường xuất hiện trong rất nhiều kinh ghi lại cuộc đối thoại giữa các đạo sĩ Bà-la-môn với Đức Phật. Trong kinh *Trường bộ*, bản kinh số 2, kinh *Sa-môn quả*, Đức Phật có nói rằng tổ tiên của Ngài có họ là Cù-đàm, còn trong Luật tạng Nam truyền, Đức Phật gọi phụ vương của mình là Cù-đàm. Kinh *Tương ưng IV* còn giải thích thêm rằng những người thuộc dòng họ Thích-ca cư trú tại Ca-tỳ-la-vệ có họ là Cù-đàm, trong khi đó nếu họ cư trú tại những vùng khác như *Cātumā*, *Khomadussa*, *Sāmagāma*...thì lại mang họ khác.

Thích-ca Mâu-ni cũng là một danh từ phổ biến khác dùng để chỉ cho Đức Phật. Chữ Thích-ca nghĩa là ‘năng nhơn’, Mâu-ni có nghĩa là ‘tĩnh mặc’. Năng là năng lực, Nhơn là từ bi, nghĩa là nhân từ... Tịch Mặc được hiểu là thanh tịnh. Mâu-ni cũng có nghĩa là bậc thánh nhân, nhà hiền triết, vì thế Thích-ca Mâu-ni có nghĩa là bậc thánh của dòng học Thích-ca.

Nguồn gốc Nguyên thủy của vương tộc *Shakya* bắt nguồn từ *Kosala*, một vương tộc thuộc dòng *Aryan* cai trị vùng đất ở chân dãy *Teraī*. Câu chuyện bắt đầu từ

vua *Okkaka*. Vua *Okkaka* thuộc dòng dõi mặt trời, tông tộc *Ikshanku*. Sau khi người vợ đầu tiên chết, nhà vua cưới một người vợ khác. Theo lệnh của bà mẹ kế, các vương tử: *Ulkamukha*, *Karandu*, *Hastinika*, *Sinisura*, và các công chúa: *Priya*, *Supriya*, *Ananda*, *Vijita*, *Vijitasena* được lệnh nhà vua phải rời khỏi vương quốc *Kosala* vào sống nơi rừng sâu. Những vương tử và công chúa cầm vàng lá ngọc rời khỏi kinh đô *Saketa* tiến về phía dãy *Himalaya*. Trải qua bao vất vả, cực nhọc họ đến một vùng đất là nơi ẩn tu của vị ẩn sĩ *Kapilamuni*. Được ẩn sĩ cứu mang và cho phép, họ đã kiến lập nên một vương quốc và đặt tên là *Kapilavastu* (hoặc *Kapilanagara*) để vinh danh ẩn sĩ *Kapilamuni*.

Thời gian cứ trôi, những hoàng tử và công chúa của xứ *Kosala* đi đây đã đến tuổi lập gia đình. Bởi tập tục kết hôn với người cùng dòng máu là bình thường thời bấy giờ, tám anh em kết hôn với nhau và tạo ra tông tộc *Shakya* (tập tục này ngày nay một số gia đình họ *Shakya* vẫn còn giữ, tức là chỉ kết hôn với người mang họ *Shakya*). Vị công chúa lớn tuổi nhất là *Priya* được bổ nhiệm làm mẫu hậu, còn hoàng tử *Ulkamukha* được bổ nhiệm là quốc vương đầu tiên của vương quốc non trẻ *Kapilavastu*. Một ngày nọ, *Okkaka* - nhà vua xứ *Kosala*, nghe kể về cuộc phiêu lưu của những đứa con của mình. Ông quá kích động và kêu lên rằng: “*Sakya-Vata-bho-Kumara*” (nghĩa là: những đứa trẻ phiêu lưu

đã có kết thúc tốt đẹp). Từ câu nói này, về sau, người ta thường dùng tên *Sakya* (*Shakya*) để chỉ vương quốc hoặc dòng tộc này, còn *Kapilavastu* là kinh đô của vương quốc đó.

Trong kinh A ma trú (*Ambattha*) thuộc *Trường bộ kinh*, Đức Phật kể lại nguồn gốc của dòng họ Thích-ca cho thanh niên Ambattha như sau: “Này Ambattha, nếu theo phụ mẫu hệ của người về quá khứ, thời dòng họ Thích-ca là thầy của người. Và người là con của một nữ tỳ của dòng họ Thích-ca. Này thanh niên Ambattha, tổ tiên của Thích-ca là vua Okkāka. Thuở xưa, này Ambattha, vua Okkāka muốn trao vương vị cho hoàng tử con bà hoàng hậu chính mà vua thương yêu, bèn đuổi ra khỏi nước những người con đầu của mình là *Okkāma*, *Karandu*, *Hatthiniya*, *Sinipura*. Bị tẩn xuất khỏi nước, những hoàng tử này đến sống tại một khu rừng lớn bên một hồ nước, trên sườn núi Hy-mã-lạp sơn. Vì sợ huyết thống của mình bị lẫn lộn với huyết thống khác, các vị hoàng tử này ăn nằm với những người chị của mình. Này Ambattha, một hôm vua Okkāka nói với vị đại thần tùy tùng: ‘Này các khanh, các hoàng tử hiện nay ở đâu?’ – ‘Bạch Đại vương, có một khu rừng lớn, bên một hồ nước trên sườn núi Hy-mã-lạp-sơn. Nay các hoàng tử ở tại chỗ ấy. Các hoàng tử, vì sợ huyết thống của mình lẫn lộn huyết thống khác nên ăn nằm với những người chị của mình’. Này Ambattha, vua Okkāka liền cảm hứng thốt

lời tụng hân hoan: ‘Các hoàng tử thật là những Sakya (cũng như lỗi cây sồi), các hoàng tử thật là những Sakya xuất chúng’. Nay Ambattha, từ đó trở đi, các hoàng tử được gọi là Sakya và vua Okkāka là vua tổ của dòng họ Thích-ca.”^[3]

Như vậy theo phả hệ gần nhất của dòng họ Thích-ca được liệt kê theo sau: Vua Ikshvaku (Okkaka) con của vua Vaivasvata Manu. Ông có 8 em trai tên là: Nabhaga, Narishyanta, Karusha, Prishadhra, Dhrishta, Sharyati, Pramshu, Nabhanedishta và một em gái tên là Ila.

Vua Okkaka lấy Bhatta làm hoàng hậu và sanh ra 4 người con trai tên là: Okkamukha, Karakanda, Hatthinika, Sinipura, và 5 người con gái là Piya, Suppiya, Ananda, Vijita và Vijitasena. Hết đời vua Okkaka truyền lại cho Okkamukha lên làm vua đời kế tiếp. Tiếp tục vua Okkamukha truyền ngôi cho con trai là Sivisamjaya. Vua Sivisamjaya truyền ngôi cho con trai là Sihassara. Vua Sihassara truyền ngôi cho con trai là Jayasena. Vua Jayasena có một người con trai tên là Sihahanu và một người con gái tên là Yashodharā. Vua Sihahanu lấy Kaccānā làm Hoàng hậu và sanh ra năm người con trai tên là: Sudhodana, Dhotodana, Sakkodana, Sukkodana, Amitodana và hai cô con gái tên là Amitā, Pamitā. Vua Sudhodana lấy hai chị em Māyā và Pajāpati làm vợ. Hoàng hậu Māyā sanh Thái tử Siddhattha, và Pajāpati sanh

Nanda. Thái tử Siddhattha cưới Công chúa Da-du-đà-la và sanh ra Rahula.

Các bộ sử Nam truyền và *Tứ phần luật* đều ghi lại rằng thân phụ của Tịnh Phạn Vương có tên là Sihahanu hay Simhahanu (Sư Tử Giáp), trong khi đó *Ngũ phần luật* thì tên của vị vua đó là Ni-hữu-la. Theo *Ngũ phần luật* vua Ni-hữu-la có bốn người con là Tịnh Phạn (Suddhodana), Bạch Phạn (Sukkodana), Hộc Phạn (Dhotodana) và Cam Lồ Phạn (Amitodana). Tịnh Phạn (Suddhodana), có hai người con là Tất-đạt-đa và Nan Đà; Bạch Phạn (Sukkodana) có hai con là A-nan-đà và Điều-đạt, Hộc Phạn (Dhotodana) có hai con là Ma-ha-nam (sau này nối vua dòng họ Thích-ca khi Tịnh Phạn vương qua đời), và A-na-luật; Cam Lồ Phạn (Amitodana) có hai con là Bà-bà và Bạt-đề. Các bộ sử Nam truyền và *Tứ phần luật* chỉ nói đến con của vua Tịnh Phạn chứ không đề cập đến các vị khác.^[4]

Kinh đô của dòng họ Thích-ca là thành Ca-tỳ-la-vệ (P:Kapilavatthu; S: Kapilavastu), một khu vực nằm cạnh sông Bhāgīrathī. Tên của thành phố này ít nhiều có liên quan đến nhà hiền triết tên là Kapila. Kapila chứng được một loại trí tên là Địa Võng (Bhumijāla). Với trí này Kapila có thể biết được địa thế của những khu vực khác nhau và ông khuyên những người con của vua Okkāka nên ở lại tại nơi ông đang tu trì vì trong tương lai vùng đất này sẽ trở thành một nơi trù phú nổi tiếng. Các hoàng

tử đã nghe theo lời của Kapila và họ đặt tên nơi đấy là Ca-tỳ-la. Đôi khi Ca-tỳ-la-vệ cũng được gọi bằng tên khác như: Kapilapura, Kapilāvayapura (*Bộ Đại sự*, Kinh Thần thông du hí) hay Kapilasyavastu (*Phật sử hành tán*).^[5]

Qua những cứ liệu khảo cổ thu thập được về địa danh này của giáo sư Oldenberg, Kapilavastu - vương quốc của những người Shakya, là một tiểu quốc cộng hòa thuộc phạm vi cai quản của một nhà vua lớn hơn ở Ấn Độ, cụ thể là Kosala. Như ta đã thấy từ quá trình hình thành của nó, Kapilavastu đã bầu chọn một người cai trị từ trong các thành viên hoàng gia và sự thần phục Kosala là tất nhiên vì đó là vương quốc tổ tiên của họ.

Danh từ Thích-ca (Sakya) cũng có nghĩa là một người có oai đức và năng lực và đó cũng là tên một bộ tộc từng sống dưới chân núi Hy Mã Lạp Sơn (thuộc thung lũng Terai của nước Nepal ngày nay). Những người Thích-ca luôn tự hào vì họ thuộc dòng dõi mặt trời. Một số bản kinh thuộc văn hệ Pāli như kinh Đế Thích sở vấn, *Tương ứng I*, *Tăng chi II* có nói đến một danh hiệu khác của Đức Phật là *Adiccabandhu* (Nhật Chủng), tức người con của dòng họ Mặt trời. Kinh Tập (*Suttanipāta*) nói rằng đây cũng là tên của bộ tộc (Gotta) đã sản sinh ra Đức Phật. Nguồn tổ tiên mặt trời của dòng họ Thích-ca và sự ra đời của vua Cam Giá được ghi lại trong kinh *Nhật bốn hạnh tập* theo các tư liệu Phật giáo còn lại thì những người Thích-ca có phong tục hôn phối trong dòng tộc.

Truyền thống hôn phối như thế thường xuất hiện trong các xã hội thời xa xưa, nhất là trong những nền văn hóa thời sơ khai. Ở nước ta vào thời Trần cũng theo phong tục này nhằm mục đích bảo vệ vương quyền trong dòng tộc. Phong tục này rất phổ biến trong cộng đồng người Dravidian ở Nam Ấn và những người Rajput ở Bắc Ấn với mục đích là để bảo vệ huyết thống của những người trong cùng dòng tộc. Các bộ *Đảo sử* và *Đại sử* Tích Lan có ghi lại rằng bộ tộc Thích-ca và bộ tộc Koliya có quan hệ hôn phối gần bó nhau.

Thuật ngữ Sakya cũng được phiên dịch nhiều nghĩa khác nhau. Theo Tứ phần luật nó có nghĩa là *Mahasammata* hay Đại Nhơn. Theo nghĩa đen *Mahasammata* có nghĩa là người được hội chúng bầu chọn hay đề cử. Điều này cho thấy rằng việc bầu chọn thời xưa được tiến hành theo thể chế dân chủ. Do đó, nước Ca Tỳ La là một quốc gia theo thể chế cộng hòa đầu tiên trên thế giới. Tức nhà nước xây dựng một thể chế dân chủ, người lãnh đạo phải được bầu chọn một cách kỹ càng. Người được bầu lên đó phải hội đủ những phẩm chất cần thiết và sau này vị ấy sẽ trao quyền cai trị cho một người nào đó xứng đáng. Lịch sử cũng ghi lại những cuộc tỷ thí văn võ giữa các hoàng tử với nhau để chọn ra người xứng đáng làm một việc gì đó. Thông thường thì cuộc tỷ thí cuối cùng là giữa Tất-đạt-đa và Đề Bà Đạt Đa và phần thắng thường nghiêng về Tất-đạt-đa.

Vương tộc Koliya - Bên ngoại thái tử Siddhartha

Nguồn gốc của vương tộc *Koliya* bắt đầu gần như cùng thời điểm và con người với vương tộc *Shakya*. Chúng ta đã biết *Priya* là mẫu hậu đầu tiên của *Kapilavastu*. Bà đã kết hôn với *Rama* - vua của vương quốc *Banaras* (Ba La Nại), sinh hạ 32 người con và tạo lập nên thành phố *Devadaha* ở phía Đông biên giới *Kapilavastu*. Từ đây đã hình thành nên họ tộc *Koliya*. Vương quốc này được biết đến với nhiều tên gọi như: *Devadaha*, *Vyaghrapura*, *Kolinagara*, *Ramagrama*. Mỗi cái tên gắn liền với một sự tích tạo lập nên vương quốc. *Devadaha* (Thành phố Thần thánh) là để tôn vinh các vị thần nơi họ tạo lập nên vương quốc mới.

Do có cùng nguồn gốc nên vương tộc *Shakya* ở *Kapilavastu* và vương tộc *Koliya* ở *Devadaha* đã có những mối quan hệ hôn nhân mật thiết. Nhiều đời giữa hai vương tộc đã kết thành thông gia. Đến thời Đức Phật Thích-ca Mâu-ni, phụ vương Ngài là Tịnh Phạn đã cưới cả hai chị em công chúa *Mayadevi* (Ma-da) và *Prajapati* (Ma-ha Ba-xà-ba-đề), còn chính Thái tử Tất-đạt-đa cũng đã kết hôn với công chúa *Yasodhara* (Da-du-đà-la) xinh đẹp của vương tộc *Koliya*. Việc cai trị ở *Devadaha* cũng theo mô hình của *Kapilavastu*, nhưng *Koliya* có đến hai trung tâm quyền lực - một ở *Devadaha*, một ở *Ramagama*. Chúng ta đều biết rằng sau khi Đức Phật nhập Niết-bàn tại *Kusinaga*, xá-lợi của Ngài được chia làm tám phần cho tám vị quốc

vương. Vương quốc Ramagrama cũng được một phần trong số ấy và đem về lập tháp thờ tại Devadaha.

Năm 1898, Tiến sĩ Hoey căn cứ theo kinh sách đã tìm lại được kinh thành Devadaha. Nó nằm ở chân núi Terai, phía Tây Nepal. Năm 1964, Tiến sĩ S.B Deo xác định được vị trí tháp Ramagrama bên bờ sông Jharai. Nơi đó có một gò đất cao chừng 9m và đường kính chân gò là 21m, với chân móng bằng gạch nung. Các học giả và nhà khảo cổ đã đo đạc và so sánh những khoảng cách đã được nêu trong các tài liệu của các ngài Pháp Hiển và Huyền Trang và công nhận tính chính xác của các nghiên cứu của Tiến sĩ S.B Deo.^[6]

Theo sự biến dịch của vô thường, dòng họ Thích-ca ngày nay hầu như không còn truyền thừa nữa. Mặc dầu thời đại vàng son đã chôn vùi trong quá khứ, nhưng sự xuất hiện của họ trong lịch sử là một điển tích huy hoàng đánh dấu sự xuất hiện của một con người vĩ đại, bậc thầy của nhân thiên, đó là Đức Phật Thích-ca Mâu-ni mang dòng họ Cù-đàm Thích-ca. Có rất nhiều người trong dòng họ Thích-ca xuất gia theo gương Phật như Ananda, Nanda, Anurudha, Rāhula, Mahapajāpati, Tissā, Vipassī, Yasodharā, Mitta, Sundharī Nanda... họ đã trở thành những vị Thánh đắc được đạo quả vô sanh giải thoát. Trong đó gương hạnh của Tôn giả A-nan - vị thị giả hầu cận Đức Phật trong suốt 25 năm luôn được Đức Phật khen ngợi là người có phẩm hạnh tuyệt vời,

rồi sau khi Đức Phật diệt độ, tại đại hội kết tập kinh điển lần thứ nhất tại hang động Thất Diệp, ngài là người trùng tuyên lại Kinh tạng không sót một lời để lưu truyền cho hậu thế. Thánh giả Kiều-đàm-di, vị tổ của Ni giới, người có công khai sáng Ni đoàn mở đường cho phái nữ xuất gia tu học và đạt được quả vị giải thoát trong Giáo pháp của Đức Phật. Chúng ta, những người con Phật thời hậu duệ, luôn khắc cốt ghi tâm những người của dòng họ Thích-ca. Bất cứ ai đã là con Phật, thì nguyện hãy nỗ lực tiếp bước con đường mà Ngài đã vạch lối, cùng trau dồi phẩm hạnh và trí tuệ, để không hổ thẹn với danh nghĩa Sa-môn Thích tử.

Ghi chú

[1] K.T.S Sarao, *Origin and Nature of Ancient Indian Buddhism*, EBL, Delhi, 1989, p.22.

[2] Ibid,

[3] Kinh A Ma Trú, *Trường bộ kinh*.

[4] Nẻo về tâm linh, Kỹ yếu hành hương Phật tích Ấn Độ, 2006, Dòng họ Thích-ca (Đồng Thành), tr.27.

[5] Ibid,

[6] Xem, Ký sự - Phần III: Những nẻo đường của Đức Phật Thích-ca, phóng viên Hương Giang (VTV), <http://www.buddhismtoday.com/viet/phattich/nhungneoduongcuaducPhat3.htm>

GIỚI THIỆU VỀ NĂM BỘ NIKAYA (PAÑCA NIKAYA)

Có thể nói rằng toàn bộ kinh điển thành văn của Phật giáo Nguyên thủy hôm nay là một tập đại thành của nhiều lần trùng tuyên và san định qua nhiều thế hệ truyền thừa với không ít những bản cải nhiều khê. Các tài liệu truyền thống cũng đã cho chúng ta biết rằng, sau ngày Đức Phật nhập diệt, trong nội bộ Phật giáo đã liên tiếp nảy sinh những mâu thuẫn gay gắt về cách hiểu lời Phật dạy mà lúc đó hãy còn trong hình thức khẩu truyền. *“Đó là trong bản chất và truyền thống truyền miệng rằng những sự kiện và tình huống xảy ra phổ biến nên được mô tả lại trong hình thức rập khuôn trong các từ tương tự”*¹. Các cuộc kiết tập kinh điển đã được tổ chức nhằm giải quyết những rắc rối này. Và kết quả thu nhật được sau từng cuộc kiết tập đó đã được ghi chép lại thành kinh điển để truyền thừa về sau.

Lịch sử có ghi lại, rằng trong kỳ kết tập kinh điển lần thứ nhất, Tôn giả A-nan-đa trùng tuyên lại Kinh tạng, và

Tôn giả Ưu-ba-li trùng tuyên Luật tạng. Luận tạng chưa kết tập trong đại hội này. Theo truyền thống, các văn bản Kinh tạng bằng tiếng Pāli đã được ghi nhớ lại trong kỳ kết tập Kinh tạng lần thứ nhất tổ chức tại thành Vương Xá (*Rājagaha*, nay là *Rajgir*) ngay sau khi Đức Phật nhập Đại Bát Niết-bàn. Toàn bộ lời dạy của Đức Phật đã được ghi nhớ một cách rõ ràng bởi các vị Đại đệ tử, những người được gọi là pháp sư tinh thông về Tam tạng kinh điển. Trong giai đoạn đầu, có một truyền thống đọc tụng và học thuộc lòng tạo nên một phong trào học thuộc kinh Phật diễn ra khá phổ biến. Có người học thuộc một bài kinh, có người học được nhiều bài, thậm chí có người thuộc toàn bộ kinh Phật. Trong các số giải để chỉ đặc điểm chuyên môn của các Tỷ-kheo như *dhammakathika* (người chuyên môn về pháp), *suttantika* (người ghi nhớ hay học thuộc lòng một bài kinh), *suttantakini* (nữ nhân học thuộc một bản kinh), *dhammadhara* (người ghi nhớ pháp), *vinayadhara* (người trì luật), *bhānaka* (nhà tụng đọc), *petaki* (người ghi nhớ một trong Tam tạng Kinh, Luật, Luận), *pañcanekāyika* (người khéo nắm bắt năm bộ *nikāya*) chứng tỏ các đệ tử của Đức Phật rất quan tâm ghi nhớ và học thuộc lòng Giáo pháp của Ngài².

Kinh tạng Pāli đã được bảo quản ở dạng đọc tụng thuộc lòng cho đến thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch. Về sau có một sự lo lắng rằng kinh điển có thể biến mất khỏi thế gian này nếu chúng không được ghi lại bằng văn bản. Bởi

truyền thống đọc tụng thuộc lòng khó có thể duy trì trọn vẹn, lâu dài. Tuy nhiên chúng ta cũng nên biết rằng học thuộc lòng là một truyền thống xuất hiện rất sớm tại Ấn Độ. Đây là cách gìn giữ một phần các giá trị văn hóa tinh thần của người Ấn. Do ảnh hưởng từ truyền thống này, kinh Phật cũng được tụng đọc thuộc lòng là lưu truyền từ thế hệ này qua thế hệ khác. Sở dĩ lời Phật dạy được lưu truyền trong suốt một thời gian dài bằng phương thức khẩu truyền mà vẫn bảo đảm tính nguyên bản của nó là vì không chỉ họ học thuộc mà còn nhớ nghĩ, suy tư tìm hiểu và thọ trì áp dụng thực hành Giáo pháp. *Tăng chi bộ kinh* ghi lời Đức Phật nói về năm lý do khiến Giáo pháp của Ngài được an trú lâu dài, không bị hỗn loạn và biến mất: “Ở đây, này các Tỷ-kheo, các Tỷ-kheo cần trọng trong nghe pháp; cần trọng học thuộc lòng pháp; cần trọng thọ trì pháp; cần trọng quan sát ý nghĩa các pháp được thọ trì; cần trọng thực hành pháp và tùy pháp sau khi hiểu ý nghĩa và hiểu pháp”³. Trong năm lý do khiến Giáo pháp không biến mất thì có phương pháp học thuộc lòng pháp.

Sự kỳ vĩ của những bộ nhớ liên quan đến việc bảo tồn một khối lượng lớn của văn bản truyền miệng lâu dài có thể là điều bất thường đối với chúng ta, nhưng nó là khá bình thường với người Ấn Độ cổ đại. Chữ viết chắc chắn đã được biết đến tại Ấn Độ trong thời Đức Phật, nhưng không được sử dụng cho các mục đích như ghi chép kinh điển. Cần phải được ghi nhớ rằng trong quá

trình bốn mươi lăm năm hoàng hóa, Đức Phật thường sử dụng ngôn ngữ bình dân thông dụng để thuyết giảng giáo lý. Do vậy, nhiều người trong số các Tỷ-kheo và Tỷ-kheo-ni đã tụng đọc ghi nhớ thuộc lòng, và thông thạo nghĩa lý các kinh điển⁴. Nó được phát triển xa hơn một trăm năm sau tại kỳ kết tập kinh điển lần hai ở *Vesali*. Nguyên nhân chính trong đó là việc đẩy lên những quan điểm mới về thập sự phi pháp⁵. Tại kỳ kết tập Kinh tạng lần thứ ba dưới sự bảo hộ của vua A-dục (Asoka 264-227 trước Tây lịch), toàn bộ Tam tạng kinh điển phần thiết yếu đã được thực hiện một cách hoàn chỉnh⁶. Tại thời điểm đó, nội dung của Tam tạng đã được sắp xếp bài bản khoa học, thứ tự bài kinh, tiêu đề được đề cập rõ ràng.

Phật tử Tích Lan tin rằng Trưởng lão Mahinda là người đã giới thiệu Phật giáo vào Tích Lan và mang theo các bản văn của Tam tạng kinh điển được thu thập trong kỳ kết tập kinh điển lần ba dưới sự hộ trì của hoàng đế A-dục. Những văn bản này đầu tiên được truyền miệng cho đến thời vua Vatittiāgāmani ở Tích Lan vào thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch đã được viết bằng văn bản và một số bài bình luận. Một vài lần tụng đọc được thực hiện tại Tích Lan cho đến khi toàn bộ giáo lý của Đức Phật được chép thành văn bản dưới triều vua Tích Lan Vattagāmini Abhaya, khoảng cuối thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch. Không có nhiều bằng chứng về việc biên tập những lời Phật dạy bằng chữ viết tại ba kỳ kết tập đầu tổ

chức ở Ấn Độ⁷. Ta cũng nên ghi nhận một chuyển biến căn bản của đạo Phật Tích Lan nảy sinh do hoàn cảnh lịch sử ở đảo quốc này đã tạo tiền đề cho sự phát triển văn học Pāli ở đây. Yêu cầu bảo tồn Chánh pháp trước họa xâm lăng và xã hội hóa các hoạt động của Tăng-già Tích Lan vào thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch⁸. Khoảng cuối thế kỷ thứ hai trước Tây lịch, Tích Lan rơi vào họa xâm lăng bởi người Tamil và liên tiếp chịu nhiều thiên tai đói kém. Trước tình hình quốc gia nguy kịch ấy, các truyền thống sinh hoạt của Phật giáo cũng bị đe dọa. Người ta nói rằng chính trong hoàn cảnh nguy khó ấy, Tam tạng Kinh, Luật, Luận Phật giáo đã được quyết định chép ra thành văn bản “*nhằm duy trì Chánh pháp của bậc Đạo sư*” (*cirattthitattam dhammassa*)⁹. Sự kiện giáo lý của Đức Phật được chép thành văn bản đánh dấu một bước phát triển mới của Tăng-già Tích Lan và mở đường cho các hoạt động văn học ở đây¹⁰.

Theo ý kiến của một số học giả nghiên cứu Phật học, Phật giáo Nguyên thủy tin rằng giới luật và một số văn bản của Kinh tạng được biên soạn ngay sau khi Đức Phật nhập Đại Bát Niết-bàn trong khoảng năm 483 trước Tây lịch và được kết tập lại lần đầu tiên tại hang Thất Diệp, thành Vương Xá sau đó không lâu¹¹. Theo Farquhar, J.N. năm bộ Nikāya của Kinh tạng hoàn tất trước khi xuất hiện của kinh *Na-tiên Tỷ-kheo* (*Milinda Panha*), một tác phẩm ra đời ở thế kỷ thứ nhất sau Tây

lịch, trong đó những đoạn kinh nguyên bản được tìm thấy¹². Trong khi nó là điều hiển nhiên rằng các văn bản Nikāya đã được đề cập trong chỉ dụ Bhābru của vua A-dục, một trong những chỉ dụ nổi tiếng của nhà vua vĩ đại hộ trì Phật pháp ở thế kỷ thứ III trước Tây lịch¹³. Trong đó chúng ta có thể tìm thấy những câu nói của vua A-dục có liên quan đến lời dạy của Đức Phật trong Kinh tạng Nikāyas¹⁴. Điều đó cho thấy rằng vua A-dục đã được tiếp cận và tụng đọc khá nhiều với một số lượng lớn các kinh sách Phật giáo, hay Pháp tạng (Dhammapariyāya) mang những lời dạy của Đức Phật. Tiến sĩ Buhler chỉ ra rằng giả thiết của sự xuất hiện của tên gọi “Pacanekāyika” (Pañcanaikkāyika), cho thấy có sự tồn tại một bộ sưu tập của năm bộ kinh Nikāya. Vì vậy, rõ ràng rằng sự hoàn thiện một số bài kinh trong từng giai đoạn khác nhau, nhưng sự hoàn thiện trọn vẹn bốn bộ kinh Nikāya đã có trong thế kỷ thứ III trước Tây lịch¹⁵. Đây là một giả thuyết, tuy nhiên, từ những cứ liệu trên chúng ta có thể khẳng định rằng Kinh tạng Nikāya được ghi chép trước hậu bán thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch. Hiện tại, bản dịch trọn vẹn được lưu hành rộng rãi nhất là bản dịch tiếng Anh của Pāli Text Society, London xuất bản. Về sau Kinh tạng Nikāya đã được lưu giữ cẩn thận tại Tích Lan, Miến Điện, Thái Lan, ngôn ngữ sử dụng chủ yếu của Kinh tạng Nikāya là ngôn ngữ Pāli.

Sự phân loại về các cuốn kinh

Văn học P ā li bao gồm hai bộ phận chính đó là Tạng (Canonical) và Hậu tạng (Non - Canonical). Tạng gồm ba tạng Kinh, Luật và Luận. Hậu tạng gồm những văn bản được trước tác về sau bởi các vị Tổ sư Phật giáo. Nó có giá trị tương đương với kinh Phật (đúng chân lý, hợp với căn cơ và hợp với mọi thời đại) như kinh *Na-tiên Tỷ-kheo*... và những tác phẩm bình luận về Kinh, Luật và Luận khác. Hậu tạng cũng là một tập đại thành khá đồ sộ, được biên soạn kỹ lưỡng để lưu giữ và truyền thừa.

Kinh tạng Pāli là một bộ sưu tập về toàn bộ lời dạy của Đức Phật được thuyết giảng vào những dịp khác nhau trong suốt 45 năm giáo hóa của Ngài. Một vài bài kinh được thuyết giảng bởi một số những Đại đệ tử của Đức Phật, như Tôn giả Xá-lợi-phất, Đại Mục-kiền-liên, A-nan-đà... và một số câu chuyện khác cũng được bao gồm trong Kinh tạng. Các bài thuyết giảng của Đức Phật được biên soạn lại với nhau trong Kinh tạng (Suttanta Pitaka) được giảng giải cho phù hợp tại những dịp khác nhau, cho những người có căn cơ trình độ khác nhau. Mặc dù những bài thuyết giảng này chủ yếu mang lại lợi ích của các Tỷ-kheo để áp dụng thực hành trong đời sống phạm hạnh và cũng có những bài giảng của Đức Phật dành cho sự tiến bộ đạo đức tâm linh của các nam nữ cư sĩ Phật tử¹⁶.

Nếu phân theo Cửu phần Giáo pháp thì nội dung của Tam tạng được kể thành chín phần như sau:

1. Sutta - Khế kinh (ý nói đến các bài kinh dài, ngắn có nội dung độc lập và thuộc thể văn xuôi).

2. Geyya - Phúng tụng (gồm các bài kinh có cả hai thể văn xuôi và văn vần).

3. Veyyākaraṇa - Ký thuyết (gồm các kinh mang nội dung giải thích các bài kinh khác).

4. Gāthā - Kệ ngôn (gồm các kinh văn được trình bày theo thể kệ ngôn, tức hình thức thơ vịnh).

5. Udāna - Cảm hứng ngữ (bao gồm những Phật ngôn do chính Đức Phật tự cảm hứng nói ra mà không cần có người thưa hỏi).

6. Itavuttaka - Như thị thuyết (bao gồm những pháp thoại ngắn mà ngài Khujjuttara đã thọ trì từ Đức Phật và sau đó trùng tuyên lại bằng cách mở đầu từng bài với câu xác định “*Chính Đức Thế Tôn đã thuyết rằng...*”.

7. Jātaka - Bốn sanh (những câu chuyện tiền thân Đức Phật).

8. Abbhūta dhamma - Vị tăng hữu pháp (bao gồm những bài kệ kinh kể về các sự kiện phi thường trong đời Phật nói riêng và theo giáo lý nói chung).

9. Vedalla - Phương quảng (gồm những pháp thoại trong hình thức vấn đáp).

Kinh tạng Pāli được chia thành năm bộ kinh (Pañca nikāya), bao gồm: 1. *Trường bộ* (Dīgha nikāya), 2. *Trung bộ* (Majjhima nikāya), 3. *Tương ứng bộ* (Saṃyutta nikāya), 4. *Tăng chi bộ* (Anguttara nikāya), 5. *Tiểu bộ kinh* (Khuddaka nikāya).

Trường bộ kinh (Dīgha Nikāya): “*Bộ kinh sưu tập những bài kinh dài của Đức Phật*”. Bộ sưu tập của Kinh tạng được đặt tên là *Trường bộ* vì nó được tạo thành từ ba mươi bốn bài kinh dài của Đức Phật, được chia thành ba phẩm.

Phẩm Giới-Uẩn (Sīlakkhandha Vagga Pāli): 13 bản kinh giảng về các cấp giới luật: tiểu giới dành cho mọi người, trung giới và đại giới dành cho bậc tu hành cao.

Đại-Phẩm (Mahā Vagga Pāli): 10 bản kinh quan trọng nhất về lịch sử (như kinh *Đại Bát Niết-bàn*, kinh *Đại bốn*) và về giáo lý (như kinh *Đại duyên*, kinh *Tứ niệm xứ*).

Phẩm Ba-lê-tử (Pathika Vagga Pāli, Patikaputta, Ba-lê-tử là tên một tu sĩ ngoại đạo): 11 bản kinh bàn về các vấn đề khác nhau như vấn đề vũ trụ thành-hoại, vấn đề bốn phận công dân trong xã hội, vấn đề tu khổ hạnh của ngoại đạo¹⁷. Trong văn hệ A-hàm, bản kinh tương ứng đó là *Trường A-hàm* (Dīrghāgama).

Trung bộ kinh (Majjhima Nikāya): Là tuyển bộ thứ hai trong năm bộ kinh (Nikāya) thuộc Kinh tạng Pāli (sutta - piṭaka). Bộ kinh này được biết đến như là “Bộ sưu tập các bài kinh có chiều dài trung bình”. Nó được chia thành ba tập, mỗi tập bao gồm năm mươi bài kinh (paññasas). Nhưng trong văn bản của Pāli Text Society (P.T.S) phiên bản chính gồm 152 bài kinh, cũng được chia làm 3 tập, mỗi tập bao gồm 50 bài kinh, riêng tập ba gồm 52 bài kinh¹⁸.

Tập đầu tiên gọi là “*Cương yếu của các pháp Căn bản*” (Mūlapaṇṇāsapāli), liên quan với năm mươi bài kinh đầu tiên trong năm thiên (vaggas) 1. Các bộ phận của bài giảng về gốc (Mūlapariyāya), 2. Phần hai gọi là Tiếng rống sư tử (Sihanādavagga), 3. Phần ba không để tên gọi, chúng tôi tự để tên là Các ảnh dụ (Opammavagga), 4. Phần bốn gọi là Phẩm song đôi (Mahāyamakavagga), 5. Phần năm cũng gọi là song đôi nhưng nhỏ hơn (Cūlayamakavagga). Về *Trung bộ kinh* tập 2, (Mūlapaṇṇāsapāli) bao gồm năm mươi bài kinh thứ hai trong năm vaggas: 1. Phần liên hệ các Gia chủ (cư sĩ): từ kinh 51 đến kinh 60 (Gahapativagga); 2. Phần liên hệ các vị Tỷ-kheo: từ kinh 61 đến kinh 70 (Bhikkhuvagga); 3. Phần liên hệ các du sĩ: từ kinh 71 đến kinh 80 (Paribbājakavagga); 4. Phần liên hệ các vua chúa, hoàng thân: từ kinh 81 đến kinh 90 (Rājavagga); 5. Phần liên hệ các Bà-la-môn: từ kinh 91 đến kinh 100. (Brāhmanavagga). Và năm mươi hai bài

kinh cuối cùng được giải quyết trong năm vaggas. 1. Phần một, từ kinh 101 đến kinh 110: Phần Thị trấn các Sakka (Devadahavagga), 2. Phần hai, từ kinh 111 đến kinh 120: Phần B ất đoạn (Anupadavagga), 3. Phần ba, từ kinh 121 đến kinh 130: Phần Không tánh (Suññatavagga), 4. Phần bốn, từ kinh 131 đến kinh 142: Phần Phân tích (Vibhaṅgavagga), 5. Phần năm, từ kinh 143 đến kinh 152: Phần Lục xứ (Saḷāyatanavagga).

Nhiều học giả cho rằng *Trung bộ kinh* là bộ kinh quan trọng nhất, bao gồm tất cả các tinh hoa và các pháp môn căn bản của đạo Phật. Bộ kinh bao gồm các bài giảng quan trọng của Đức Phật về các pháp môn tu hành, tịnh tâm. Ngoài ra, bộ kinh còn giúp chúng ta thấy được các sinh hoạt hằng ngày của Đức Phật và Tăng đoàn trong 45 năm truyền đạo.

Mặc dù nhiều bài kinh trong *Trung bộ kinh* là để giảng dạy cho các tu sĩ, chúng ta cũng thấy có nhiều bài kinh mà Đức Phật giảng dạy cho các thành phần khác trong xã hội, trong nhiều trường hợp và hoàn cảnh khác nhau: từ các bậc vua chúa vương giả, chư thiên, các bậc chân tu khổ hạnh của các giáo phái khác, cho đến những nông dân, thương gia, tướng cướp, học giả, và các nhà hùng biện... Trong đó, chúng ta được dịp tìm hiểu và học tập những pháp môn quan trọng của Ngài như: Tứ diệu đế, Bát chánh đạo, Vô ngã, Niết-bàn, Thập nhị nhân duyên, Nghiệp hành và Tái sinh, Các tầng Thiên-

na, Các pháp quán niệm, Các Bậc giải thoát, Các Thế giới luân hồi...

Bộ kinh không những chỉ kết tập các bài giảng của Đức Phật, mà cũng còn kết tập các bài giảng quan trọng của các vị Đại đệ tử của Ngài vào thời đó. Ngoài các bài kinh giảng của Đức Phật, chúng ta còn thấy chín bài kinh của ngài Xá-lợi-phất (Sariputra), bảy bài kinh của ngài A-nan-đà (Ananda), bốn bài của ngài Đại Ca-chiên-diên (Maha Kaccana), hai bài của ngài Đại Mục-kiền-liên (Maha Moggallana) và một bài pháp thoại của Ni sư Dhammadinna được Đức Phật khen ngợi là bậc Đại Trí tuệ. Tương đương với *Trung bộ kinh*, bên văn hệ A-hàm có bộ *Trung A-hàm* (Madhyamāgama), bộ này cũng đã được dịch sang tiếng Việt, thuộc Đại tạng kinh Việt Nam.

Tương ứng bộ kinh (Saṃyutta Nikāya): Là bộ kinh thứ ba của Kinh tạng Nikāya. Như một nguồn của giáo lý Phật giáo, *Tương ứng bộ kinh* hàm chứa nhiều giáo lý đặc biệt và phong phú. Trong bộ kinh này, những lời dạy chính thống được đề cập chi tiết, như là cơ sở quan trọng trong việc phân loại các bài giảng của Đức Phật. Tương ứng (saṃyutta), có nghĩa đen là ‘tương ứng với nhau’. Từ nguyên của nó được dịch sang tiếng Anh ‘yoked’ có nghĩa là ‘ách’, ‘cặp’ mang ý nghĩa tiền tố “cùng nhau”. Từ này nếu suy diễn ra theo ý nghĩa giáo lý trong kinh mang tính của sự “liên quan chặt chẽ” hoặc “ràng buộc với nhau”. Trong ý nghĩa này, thuật ngữ sarnyojana có

nghĩa là “kiết sử” hay “trói buộc”. Trong đó có mười kiết sử trói buộc chúng sinh trong vòng luân hồi. Nhưng từ samyutta cũng được sử dụng trong một ý nghĩa bình thường hơn, đơn giản hơn, đó là mọi thứ được tham gia hoặc “mang ách” với nhau, như khi người ta nói: “*Giả sử, bạn bè, một con bò đen và một con bò trắng đã mang ách với nhau bằng một dây nịt đơn hoặc đôi bởi cái ách*” (35:232; S IV 163,12-13). Đây là ý nghĩa liên quan đến ý nghĩa của bản kinh *Tương ưng*.

Bộ kinh là một tập hợp các bài kinh dài ngắn không đều, nhưng đa số là các bài kinh ngắn, được sắp xếp và kết nhóm theo từng loại chủ đề, gọi là *Tương ưng* (Samyutta). Có tất cả là 56 *Tương ưng* được bố trí vào 5 tập, gọi là 5 thiên (Vagga):

Thiên Có Kệ (Sagāthāvagga Samyuttapāli): 11 *Tương ưng*; Thiên Nhân Duyên (Nidānavagga Samyuttapāli): 10 *Tương ưng*; Thiên Uẩn (Khandavagga Samyuttapāli): 13 *Tương ưng*; Thiên Sáu Xứ (Salāyatanavagga Samyuttapāli): 10 *Tương ưng*; Thiên Đại Phẩm (Mahāvagga Samyuttapāli): 12 *Tương ưng*. Tổng cộng 2,889 bài kinh. Trong hệ A-hàm thuộc Hán tạng, bộ kinh tương ứng là *Tập A-hàm* (Saṃyuktāgama).

Tăng chi bộ kinh (Anguttara Nikāya): Là bộ kinh thứ tư của năm bộ kinh quan trọng tạo thành Kinh tạng Pāli của Canon. Những bộ sưu tập các văn bản của

Nguyên thủy Phật giáo được đề cao như Phật pháp tạng (*buddhavacana*) hay “lời dạy của Đức Phật”. Bản kinh được sắp xếp theo một trình tự kỹ thuật mang tính sư phạm thường được sử dụng bởi Đức Phật. Cụ thể là việc sử dụng một chương trình theo thứ tự pháp số tăng dần (*Tăng chi*) của lời Phật dạy. Kinh *Tăng chi bộ* là một bộ kinh được sắp xếp theo pháp số, từ một pháp đến mười một pháp, phân thành 11 chương (*nipātas*). Mỗi chương lại chia thành nhiều phẩm (*vaggas*). Chương Một Pháp (*Ekaka Nipāta*) gồm các kinh đề cập đến một pháp. Chương Hai Pháp (*Duka Nipāta*) gồm các kinh có liên quan đến hai pháp... và tuần tự như thế đến Chương Mười Một Pháp (*Ekādasaka Nipāta*) gồm các kinh có đề cập đến 11 pháp. Tổng cộng số kinh được ghi nhận là 2,308 bài kinh. Nhưng con số này không thống nhất vì số kinh phân biệt không được rõ ràng, và có học giả tính theo số đoạn, tổng cộng là 7,557¹⁹.

Kinh Tăng chi bộ của tạng Pāli có bộ chữ Hán tương đương là kinh *Tăng nhất A-hàm* (*Ekottara-Agama*) do ngài Tăng-già Đề-bà (*Saṅghadeva*) dịch từ bộ chữ Sanskrit năm 397 Tây lịch, vào thời nhà Tiền Tần, và đã được quý ngài Hòa thượng Thích Thiện Siêu và Thích Thanh Kiểm dịch sang Việt văn (Đại tạng kinh Việt Nam, số 25, 26, 27).

Trong toàn bộ Kinh tạng, *Tăng chi bộ kinh* cấu thành cuốn sách quan trọng nhất của tâm lý học và đạo đức

Phật giáo. Trong *Tăng chi* có chứa một chương độc đáo mang tên ‘*Etadaggavagga*’, nơi mà Đức Phật liệt kê tên của những vị Đại đệ tử đã đạt được sự nổi bật trong các lĩnh vực nhất định của sự thành tựu tâm linh.

Tiểu bộ kinh (Khudhaka Nikāya): Là bộ kinh thứ năm và là bộ kinh cuối cùng của Kinh tạng Nikāya. Nói đúng ra nó bao gồm mười sáu bài kinh độc lập mà được liệt kê bởi ngài Phật Âm là mười lăm. Nội dung của nó là mô tả theo từng thời điểm khác nhau. Một số bài kinh của *Tiểu bộ* ra đời từ rất sớm, nhưng một số kinh khác thì mới xuất hiện gần với hậu tạng. *Tiểu bộ* được sáng tác hầu hết được viết theo vần câu, mô tả tất cả giáo lý quan trọng qua thơ ca Phật giáo²⁰.

Trong số năm bộ Nikāya, *Tiểu bộ kinh* có chứa số lượng lớn nhất của chuyên luận (như được liệt kê dưới đây) và nhiều nhất các loại pháp. Mặc dù từ ‘*Khuddaka*’ theo nghĩa đen có nghĩa là “nhỏ” hay “tiểu”, nhưng nội dung thực tế của bộ sưu tập này không có nghĩa được coi là nhỏ, kể cả khi nó không được hai bộ phận chính của các tạng, cụ thể là Luật tạng (Vinaya Pitaka) và Luận tạng (Abhidhamma Pitaka) liệt kê trong hệ thống phân loại. Bản chất linh tinh của bộ sưu tập này không chỉ bao gồm những bài thuyết giảng của Đức Phật, những sưu tập ghi chú ngắn gọn về giáo lý quan trọng, mô tả về sự nỗ lực tu tập để thành tựu đời sống tâm linh của chư vị Tỷ-kheo và Trưởng lão Tăng và Trưởng lão Ni bằng thơ. Những câu

chuyện đời thường, lịch sử của Đức Phật... đều được ghi lại theo tiêu đề, chú dẫn rõ ràng.

Tiểu bộ kinh là một hợp tuyển đa diện gồm 15 tập theo thứ tự như sau:

1. Kinh Tiểu tụng (Khuddakapāṭha).
2. Kinh Pháp cú (Dhammapada).
3. Cảm hứng ngũ, Phật tự thuyết (Udāna).
4. Kinh Phật thuyết như vậy (Itivuttaka).
5. Kinh tập (Sutta Nipāta).
6. Chuyện Thiên cung (Vimānavatthu).
7. Chuyện Ngạ quỷ (Petavathu).
8. Trưởng lão Tăng kệ (Theragātha).
9. Trưởng lão Ni kệ (Therīgātha).
10. Bốn sanh hay Chuyện tiền thân Đức Phật (Jātaka).
11. Nghĩa tích (Mahāniddeśa).
12. Vô ngại giải đạo (Cullaniddeśa).
13. Sự nghiệp anh hùng (Patisambhidāmagga).
14. Phật sử (Buddhavaṃsa).
15. Sở hạnh tạng (Cariyāpitaka).

Theo truyền thống Phật giáo Miến Điện, có bốn công trình khác ngoài các văn bản nêu trên, cụ thể là kinh *Na-*

*tiên Tỳ-kheo (Milindapanha), Suttasaṅgaha, Peṭakopadesa, và Netti của Nettipakaraṇa*²¹.

Tóm lại, năm bộ Nikāya được xem là bộ kinh ghi lại gần như nguyên vẹn nhất lời dạy của Đức Phật. Năm bộ Nikāya này cũng cho chúng ta một bức tranh toàn cảnh về đời sống xã hội, chính trị, văn hóa, tôn giáo, phong tục tập quán của Ấn Độ thời Đức Phật. Chẳng những thế, đời sống sinh hoạt của Đức Phật và Tăng đoàn, của nam nữ cư sĩ Phật tử; lời dạy của Đức Phật, các phương thức giảng dạy, các giáo lý từ cơ bản đến chuyên sâu; nhân sinh quan, thế giới quan, các pháp hành, những lý giải thắc mắc, các định hướng tu tập, củng cố niềm tin, tịnh tín tăng trưởng đạo nghiệp cho hàng đệ tử cũng đều được ghi lại. Đặc biệt năm bộ kinh diễn đạt tư tưởng Phật học một cách thiết thực gần gũi với tâm lý con người, những ví dụ dễ hiểu và lý luận giản đơn nhưng rất chặt chẽ. Nhất là những định nghĩa căn bản của thuật ngữ Phật học rất rõ ràng.

Ngày nay, năm bộ kinh này đã được chuyển dịch ra nhiều thứ tiếng trên thế giới. Ở Việt Nam, trọn vẹn năm bộ Nikāya đã được Hòa thượng Thích Minh Châu chuyển dịch và Viện Nghiên cứu Phật học ấn hành nhiều lần. Giá trị ứng dụng lời dạy của Đức Phật trong bản kinh này được đón nhận một cách rộng rãi. Những bài bình giảng, hiệu đính, chú thích, diễn giảng vẫn được các học giả Phật học tiếp tục thực hiện, làm cho tư tưởng của bộ

kinh trở nên sống động, thiết thực hơn bao giờ hết. Giá trị phổ quát của cả năm bộ kinh được thừa nhận, ứng dụng không chỉ cho hành giả tu học, giới học thuật mà còn cho tất cả mọi người.

Ghi chú:

1. Wilhelm Geicer, *Pāli literature and Language*, Published by Oriental book reprint corporation, 1978, p.13.
2. Thích Tâm Minh, *Khảo cứu về văn học Pāli*, Huế, 2005, p.40.
3. Xem, Đại tạng kinh Việt Nam Nam truyền, *Kinh Tăng chi bộ*, Tập 1, Nxb Tôn Giáo, 2015, p.765.
4. See, Maurice Walshe, (trans.), *Dīgha nikāya, The Long Discourses of the Buddha*, Wisdom publications, Boston, 2012, pp.46-7.
5. Gồm những điều sau: 1/ Diêm tịnh: Đồ ăn ướp muối để cách đêm, vẫn ăn được, không trái giới luật. 2/ Chỉ tịnh: Ăn quá Ngọ hai lòng tay, không trái giới luật. 3/ Tụ lạc tịnh: Trước Ngọ tuy ăn rồi nhưng đến làng khác vẫn được phép ăn thêm không trái giới luật. 4/ Trụ xứ tịnh: Ở đâu thì làm lễ bố-tát ngay đấy, không trái giới luật. 5/ Tùy ý tịnh: Quyết nghị đã được đại hội dù ít dù nhiều cho thông qua, đều có giá trị thi hành, không trái giới luật. 6/ Cử trú tịnh: Noi theo tiền lệ, không trái giới luật. 7/ Sinh hòa hợp tịnh: Sữa pha nước ăn sau giờ Ngọ, không trái giới luật. 8/ Thủy tịnh: Rượu mới lên men pha với nước để uống trị bệnh, không trái giới luật. 9/ Bất ích lữ ni sư đàn tịnh: Dùng tọa cụ không viền, kích thước lớn hơn mẫu định, không trái giới luật. 10/ Kim tiền tịnh: Cất giữ vàng bạc, không trái giới luật.
6. Wilhelm Geicer, *Pāli literature and Language*, Published by Oriental book reprint corporation, 1978, p.9.
7. Rhys Davids, *Buddhist India*, p.188.
8. Thích Tâm Minh, *Khảo cứu về văn học Pāli*, Huế, 2005, p.36.
9. Walpola Rahula, *History of Buddhism in Ceylon*, p.158.
10. Opcit, p.37.
11. See, Dipak Kumar Barua, *An analytical study of Four Nikāya*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd, Delhi, 2010, p.3.

12. Farquhar, J.N, *An outline of the religious literature of India*, (Motilal Banarsidass, 1966 ed.), pp.104-105.
13. Cf. *Journal of the Pāli Text Society*, 1896.
14. Rhys Davids, *Mrs.Buddhism* (H.U.L., 1935 ed), p.226 ff.
15. Kern, H. *Manual of Indian Buddhism* (Verlag Von Karl J. Trübner ed.), p. 2. See, Dipak Kumar Barua, *An analytical study of Four Nikāya*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd, Delhi, 2010, p.6.
16. Ko Lay, *Guide to Tipitaka*, & Edited by Editorial Committee, Burma Pitaka Association, 1986, p.16.
17. Ibid, p.16.
18. Bimala Churn Law, *A History of Pāli Literature*, Indica, Delhi, 2000, p.133.
19. Russell Webb (ed), *An Analysis of the Pāli Canon*, Buddhist Publication Society Kandy, Sri Lanka, third BPS edition 2008, p.18.
20. Bimala Churn Law, *A History of Pāli Literature*, Indica Publication, Delhi, 2000, p.204.
21. Ibid, p.204.

ĐỂ CHÁNH PHÁP AN TRÚ LÂU DÀI

Giáo pháp của Đức Phật là kho tàng diệu bảo, là mạch nguồn trí tuệ có công năng gội sạch cấu uế phiền não, đưa đến an lạc giải thoát đích thực. Hương vị giải thoát của Phật pháp luôn tuôn trào, quyện tỏa, thấm đẫm vào tâm thức làm vơi đi nỗi khổ niềm đau cho nhân thế. Chánh pháp là tinh thần uyên nguyên ban sơ của con đường đạo, được Đức Phật giác ngộ, tuyên thuyết, và dẫn lối đưa đường cho hết thảy vạn loại sinh linh thoát kiếp trầm luân khổ đau về với niết-bàn an vui giải thoát. Chánh pháp còn hiện hữu thì chúng sinh bớt lầm than, khổ đau. Chánh pháp còn tồn tại thì tà pháp suy yếu, lụi tàn. Chánh pháp ấy được Như Lai Thế Tôn tuyên thuyết, gióng lên tiếng rống sư tử oai hùng xua đuổi tà pháp, thiết lập chánh đạo quang minh sáng soi cuộc đời. Chánh pháp được thiết lập đã mở ra cánh cửa vô sinh bất tử trong thế giới tử sinh sinh tử triền miên của kiếp người. Chánh pháp là ngọn hải đăng, là ánh sáng tuệ giác đưa người vượt qua bờ mê, về với bến giác. Cho nên tất

cả mọi người con Phật, dù xuất gia hay tại gia, đều mong muốn Chánh pháp cửu trụ trên thế gian này.

Ý thức được giá trị lớn lao của Chánh pháp đối với cuộc đời ngũ trước ác thế, nên từ các vị Thánh đệ tử, cho đến chư vị Tổ sư qua nhiều thế hệ... đều tìm cách bảo tồn, duy trì và xiển dương Chánh pháp. Các sự kiện kết tập kinh điển diễn ra trong lịch sử Phật giáo cũng không ngoài mục đích gạt bỏ tà giáo, những hiểu biết sai lầm, những hành trì lệch lạc... đồng thời bảo tồn giá trị nguyên bản của lời Phật dạy.

Khi vị hành giả tin hiểu sâu lời Phật dạy, thấy rõ giá trị đích thực từ lời Phật dạy và có nhiều pháp lạc khi ứng dụng hành trì thì người ấy luôn mong ước làm sao Giáo pháp được phổ cập đến tất cả mọi người, làm sao để Chánh pháp cửu trụ trên thế gian. Có nhiều phương thức để bảo tồn Chánh pháp; trong đó sự hiểu đúng, hành trì đúng với tinh thần lời Phật dạy là cách thiết thực nhất.

Truyền thống Luật tạng khẳng định *“Giới luật là thọ mạng của Phật pháp; giới luật còn thì Phật pháp còn, giới luật diệt thì Phật pháp diệt”*.

Lời tuyên bố này không chủ đích thể hiện sự khinh trọng giữa Kinh và Luật, mà nhấn mạnh đến sự hành trì. Khi nào người đệ tử Phật còn nỗ lực hành trì theo lời Phật dạy thì Phật pháp còn tồn tại. Tinh thần này thật rõ ràng và xuyên suốt trong mọi truyền thống Phật giáo.

Nên nhớ rằng *sư tử trùng thực sư tử nhục*, chỉ có vi trùng của sư tử mới ăn thịt được sư tử. Cũng vậy, Giáo pháp của Đức Phật tồn tại hay hoại diệt đều do chính người đệ tử Phật, chứ không một thế lực ngoại đạo nào có thể làm hủy hoại Chánh pháp được.

Bàng bạc trong rất nhiều bài kinh, Đức Phật không chỉ ân cần dẫn dò chúng đệ tử mà còn chỉ dạy pháp hành trì đúng nghĩa để Chánh pháp cửu trú. Để Chánh pháp cửu trú không phải chỉ là sự nỗ lực xây dựng chùa to Phật lớn, không phải chỉ là sự tiếp Tăng độ chúng đông đảo... mà là sự hành trì, sự thật tu, thật hành. Đức Phật dạy có năm yếu tố đưa đến Chánh pháp hỗn loạn, không an ổn, biến mất, và có năm nguyên nhân đưa đến diệu pháp an trú, không hỗn loạn, không biến mất:

“Ở đây, này các Tỷ-kheo, các Tỷ-kheo không cần trọng nghe pháp; không cần trọng học thuộc lòng pháp; không cần trọng thọ trì pháp; không cần trọng quan sát ý nghĩa các pháp được thọ trì; không cần trọng thực hành pháp và tùy pháp sau khi hiểu ý nghĩa và hiểu pháp. Năm pháp này, này các Tỷ-kheo, đưa đến diệu pháp hỗn loạn, biến mất.

Năm pháp này, này các Tỷ-kheo, đưa đến diệu pháp an trú, không hỗn loạn, không biến mất. Thế nào là năm? Ở đây, này các Tỷ-kheo, Tỷ-kheo cần trọng nghe pháp; cần trọng học thuộc lòng pháp; cần trọng thọ trì pháp; cần trọng

quan sát ý nghĩa các pháp được thọ trì; cẩn trọng thực hành pháp và tùy pháp sau khi hiểu ý nghĩa và hiểu pháp”¹.

Ở đây có năm yếu tố cần phải cẩn trọng. Cẩn trọng là thái độ cần cầu, quý trọng và cẩn thận. Cẩn trọng nghe pháp là sự chú tâm lắng nghe, nghe trong chánh niệm, tâm không phan duyên hay bị hôn trầm, thụy miên, trạo cử và nghi ngờ chi phối trong khi nghe giảng pháp. Khi có tâm cẩn trọng thì nghe đúng lời Phật dạy, chứ không phải Phật nói một đằng lại nghe một nẻo để rồi tam sao thất bốn. Có nhiều khi tai vẫn nghe mà không ghi nhớ, nghe tai này bỏ qua tai kia, hay bỏ ngoài tai thì nghe cũng như không nghe. Cẩn trọng nghe pháp là văn tuệ, cơ sở đầu tiên để thành tựu tư tuệ và tu tuệ.

Cẩn trọng học thuộc lòng pháp là khả năng ghi nhớ tụng đọc thuộc lòng ba tạng Kinh, Luật và Luận. Ghi nhớ rõ ràng về văn nghĩa cú, không sai sót, không bỏ quên. Có một truyền thống học thuộc lòng trong giai đoạn đầu của Phật giáo. Truyền thống này kéo dài một thời gian khá lâu kể từ khi Đức Phật diệt độ. Phong trào tụng đọc thuộc lòng đóng một vai trò quan trọng trong việc bảo tồn Chánh pháp trước khi kinh Phật được ghi chép thành văn bản. Tôn giả Ananda là bậc Đa văn đệ nhất, có khả năng ghi nhớ trọn vẹn lời Phật dạy không sót một chữ. Ngày nay, truyền thống tụng đọc thuộc lòng này vẫn được duy trì ở một số nước theo Phật giáo Nguyên thủy, trong

đó Miến Điện là quốc gia còn có nhiều vị tinh thông và thuộc lòng trọn vẹn ba tạng.

Cẩn trọng thọ trì pháp là yếu tố then chốt vì nó nhấn mạnh đến pháp hành. Muốn nếm trải được hương vị của đạo giải thoát thì phải thực hành theo lời dạy của Đức Phật. Vì pháp Phật là đến để mà thấy chứ không phải đến để mà tin suông. Thực hành theo Giáo pháp thì giống như dùng lưới nếm hương vị của tô canh, biết hương vị ngon của nó. Còn nếu không thực hành thì như thìa múc tô canh không cảm nhận được sự ngon dở của canh.

Cẩn trọng quan sát ý nghĩa các pháp được thọ trì là phát triển tuệ giác để thấy được diệu nghĩa của pháp.

Trong kinh thường nói *“y kinh giải nghĩa tam thế Phật oan, ly kinh nhất tự tức đồng ma thuyết”*.

Hành giả cần hiểu rõ chân lý và phương tiện. Kinh là phương tiện đưa đến chân lý, kinh Phật như ngón tay chỉ mặt trăng, hay như chiếc thuyền đưa người qua bờ bên kia. Nếu chấp vào kinh thì như cố bám vào ngón tay mà không thấy mặt trăng, hay cố bám vào con thuyền thì không thể qua bờ bên kia được. Nhưng nếu không nương theo ngón tay thì không thể thấy mặt trăng, không nhờ thuyền thì không thể qua bờ bên kia được. Người cẩn trọng quan sát ý nghĩa các pháp được thọ trì là hiểu được phương tiện và cứu cánh, để không rơi vào cố chấp sai lầm.

Cẩn trọng thực hành pháp và tùy pháp sau khi hiểu ý nghĩa và hiểu pháp là yếu tố cuối cùng để áp dụng hành trì đúng với chơn thật nghĩa của diệu pháp. Khi hành trì đúng đắn như vậy thì đạt được kết quả an lạc giải thoát ngay bây giờ và tại đây. Mọi yếu tố trên lộ trình tu tập nằm ở chỗ tuệ căn, yếu tố quan trọng cuối cùng của con đường Tam vô lậu học giới, định, tuệ. Chỉ có tuệ mới phá trừ được vô minh tham ái. Chỉ có tuệ mới đoạn tận được phiền não lậu hoặc, chặt đứt mọi gốc rễ tham ái chấp thủ để đi vào giác ngộ giải thoát.

Cho nên, năm bước cẩn trọng này là năm yếu tố then chốt, tinh túy của lộ trình học đạo và tu đạo. Nếu thiếu năm bước này thì Giáo pháp sẽ hỗn loạn biến mất; nhưng nếu thực hành theo năm bước này sẽ đưa đến diệu pháp an trú, không hỗn loạn, không biến mất.

Trong kinh *Tương ưng bộ*, Đức Phật cũng dạy có năm pháp khiến cho diệu pháp bị hỗn loạn và biến mất, và cũng có năm pháp đưa đến sự an trú, bền vững, không biến mất của diệu pháp:

“Này Kassapa, có năm thói pháp khiến cho diệu pháp bị hỗn loạn và biến mất. Thế nào là năm?”

Ở đây, này Kassapa, các Tỷ-kheo, Tỷ-kheo-ni, nam cư sĩ, nữ cư sĩ sống không tôn kính, không tùy thuận bậc Đạo sư, sống không tôn kính, không tùy thuận Chánh pháp, sống không tôn kính, không tùy thuận chúng Tăng, sống

không tôn kính, không tùy thuận học giới, sống không tôn kính, không tùy thuận đối với Thiên định.

Này Kassapa, chính những thói pháp này đưa đến sự hỗn loạn, sự biến mất của diệu pháp.

Và có năm pháp, này Kassapa, đưa đến sự an trú, bền vững, không biến mất của diệu pháp. Thế nào là năm?

Ở đây, này Kassapa, các Tỷ-kheo, Tỷ-kheo-ni, nam cư sĩ, nữ cư sĩ sống kính trọng, tùy thuận bậc Đạo sư (Đức Phật), sống kính trọng, tùy thuận Chánh pháp, sống kính trọng, tùy thuận chúng Tăng, sống kính trọng, tùy thuận học giới, sống kính trọng tùy thuận Thiên định.

Chính năm pháp này, này Kassapa, đưa đến sự an trú, bền vững, không biến mất của diệu pháp”².

Năm nội dung này tuy có phần sai khác nhưng chủ yếu cũng nhằm vào việc thúc đẩy sự hành trì của chúng đệ tử. Đồng thời nêu lên thông điệp rằng chỉ có pháp hành mới mang lại giải thoát cho tự thân và mới bảo tồn được Chánh pháp. Khi nào người đệ tử Phật sống với tâm cung kính, tôn trọng, thực hành theo thánh giới uẩn, thánh định uẩn và thánh tuệ uẩn; thừa tự pháp, không thừa tự tài vật, thì Chánh pháp luôn được quang minh sáng rạng.

“Này các Tỷ-kheo, thế nào là các pháp do Ta chứng ngộ và giảng dạy, các người phải khéo học hỏi, thực chứng,

tu tập và truyền rộng để cho phạm hạnh được trường tồn, vĩnh cửu, vì hạnh phúc cho chúng sanh, vì an lạc cho chúng sanh, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích, vì hạnh phúc, vì an lạc cho loài Trời và loài Người? Chính là Bốn Niệm xứ, Bốn Chánh cần, Bốn Thần túc, Năm căn, Năm lực, Bảy Bồ-đề phần, Tám Thánh đạo phần. Nay các Tỷ- kheo, chính những pháp này do Ta chứng ngộ và giảng dạy, mà các người phải khéo học hỏi, thực chứng, tu tập và truyền rộng để phạm hạnh được trường tồn, vĩnh cửu, vì hạnh phúc cho chúng sanh, vì lòng thương tưởng của đời, vì lợi ích, vì hạnh phúc, vì an lạc cho loài Trời và loài Người”³.

Đó mới thật là bảo vệ Chánh pháp.

Chú thích:

1. Đại tạng kinh Việt Nam, Nam truyền, *Kinh Tăng chi bộ*, tập 1, Nxb Tôn Giáo, 2015, p.764-65.
2. Đại tạng kinh Việt Nam, Nam truyền, *Kinh Tương ưng bộ*, tập 1, Nxb Tôn Giáo, 2015, p.567.
3. *Trường bộ kinh*, kinh *Đại Bát-Niết-bàn* (Mahāparinibbāna sutta), <https://www.budsas.org/uni/u-kinh-truongbo/truong16.htm>.

PHƯƠNG CÁCH TIẾP CẬN GIÁO PHÁP

Tất cả các tôn giáo ra đời đều vì mục đích phục vụ đời sống tâm linh, tính ngưỡng cho con người. Mỗi tôn giáo đều có một chủ thuyết, thích ứng với từng hạng căn cơ nhất định. Phần lớn các tôn giáo đều chú trọng vào niềm tin, và những giáo điều cũng hướng con người chú trọng vào niềm tin, đặt để niềm tin vào một đấng quyền năng sáng thế. Tin vào một sự mầu nhiệm kỳ diệu có thể chuyển đổi toàn bộ đời sống con người. Họ tin rằng, hạnh phúc và sự cứu rỗi sẽ đến khi chúng ta đặt trọn niềm tinh thuần khiết nhất. Những người đi theo giải pháp này có thể gọi là chủ nghĩa phổ quát tôn giáo. Họ cho rằng, cốt lõi của tất cả truyền thống tâm linh trên cơ bản là giống nhau. Phương thức có thể khác nhau, nhưng cốt lõi bên trong vẫn là như nhau. Từ những suy nghĩ đơn thuần này, nên đã có những đánh đồng diễn ra nhất định khi đề cập đến lĩnh vực tôn giáo.

Khi chúng ta nghiêm túc nhìn nhận lại vấn đề bằng nhận thức trực quan thì có những khác biệt cơ bản. Điểm khác biệt ở đây không nằm ở chỗ mục tiêu giáo hóa mà là phương thức tiếp cận với chân lý thực tại. Có khi người

ta có thể tiếp cận một cách trọn vẹn về thực tại chân lý, nhưng có khi thực tại cũng bị nhìn nhận một cách méo mó. Một bên thì mô tả trọn vẹn được chân lý, và một bên có thể mô tả kiểu như tợ chân lý.

Đức Phật cũng dạy những giáo thuyết mà một người bình thường có thể khó xác nhận trực tiếp bằng kinh nghiệm. Ví dụ những lời dạy về các cõi vũ trụ với nhiều kiếp sống của chúng sinh diễn ra trong thời gian vô biên, không gian vô tận. Một vũ trụ mà trong kiếp sống luân hồi chúng sinh cứ lang thang vào ra trong sanh tử với vô minh và tham ái chi phối. Những lời dạy nói về mười phương chư Phật vận hành bánh xe Pháp. Tất cả các Đức Phật đều trải qua vô lượng kiếp tu tập và thành tựu Ba-la-mật. Khi tiếp cận với giáo pháp như vậy, có thể đòi hỏi con người có thiên hướng nhiều về niềm tin hơn là trực quan kinh nghiệm.

Kinh điển Nguyên thủy cung cấp quá nhiều lời dạy đi vào trong đời sống thực tiễn mà con người dễ dàng đón nhận. Rất nhiều bài kinh được Đức Phật thuyết nhằm vào đối tượng cá nhân hay tập thể cũng đều tập trung vào việc giải quyết các vấn đề trong đời sống thường nhật. Chúng ta nên nhớ rằng, Phật giáo luôn bao gồm cả tính ngưỡng và bác học, luôn có cả kinh nghiệm thường nghiệm và thực tại mẫu nhiệm. Khi tiếp cận như vậy, có thể có người cho rằng những lý giải như vậy mang hơi hướng cổ điển; lại có người thích lý giải giáo lý theo phương thức hiện đại, đổi mới.

Đức Phật luôn cởi mở trong việc lý giải về chân lý. Ngài luôn vận dụng hết các tính năng nói pháp, không xơ cứng, khuôn rập mà luôn thích ứng với con người, có thể cảm nhận được trong cuộc sống hiện tại. Bất luận là ai, hoàn cảnh thế nào, khi tiếp cận với giáo lý đều có thể hiểu và thực hành được. Phật pháp luôn ở trong thế gian, không bao giờ lìa thế gian này. Phật pháp là để giải quyết các vấn đề về nỗi khổ niềm đau cho nhân sinh, có khả năng đưa đường chỉ lối cho chúng sinh đi đến bến bờ an vui, giải thoát. Tuy nhiên, người học Phật nên hiểu rằng, Giáo pháp như ngón tay chỉ mặt trăng, hay như con thuyền qua sông. Thực tại chân lý là mặt trăng và bờ bên kia, chứ không phải là ngón tay hay con thuyền. Khổ nổi là vẫn có người lầm tưởng ngón tay và chiếc thuyền là cứu cánh chân lý, để rồi cứ ôm đồm chấp thủ. Lời dạy chuyển tải chân lý chứ không phải là chân lý. Chân lý bao giờ cũng nằm sau ngôn ngữ khái niệm. Những ai có khả năng vén bức màn đó lên thì thực tại mẫu nhiệm hiện tiền. Người học Phật nên hiểu một cách đúng đắn về giáo pháp. Giáo pháp là để ứng dụng thực hành, chứ không phải để sùng kính, thờ phượng. Trong giáo pháp của Phật không có yếu tố thần bí mật truyền, mà nó mời gọi đến để mà thấy, và có thể thấy nguồn gốc và tận diệt phiền não, khổ đau.

1. Giáo pháp không phải mật truyền: Một trong những đặc điểm nổi bật về giáo lý của Đức Phật là tôn trọng kinh nghiệm trực tiếp. Các bản kinh trong Kinh

tạng Pāli không dạy một giáo thuyết bí mật, cũng không để dành một điều gì giống như một con đường huyền bí dành cho một tầng lớp tín đồ tinh hoa, không truyền bá cho người khác. Lời dạy trong *Tương ứng bộ kinh* cho thấy rõ về vấn đề này.

“Này các Tỷ-kheo, có ba pháp được che dấu khi thực hành, không có hiển lộ. Thế nào là ba? Sở hành của nữ nhân, chú thuật của Bà-la-môn và tà kiến.”

“Này các Tỷ-kheo, ba pháp chói sáng, được hiển lộ, không có che dấu. Thế nào là ba? Vành tròn của mặt trăng, vành tròn của mặt trời, Pháp và Luật được Như Lai tuyên thuyết.” (AN 3:129)

Bí mật trong giáo lý là dấu hiệu của quan điểm sai lầm, tà kiến và suy nghĩ lẫn lộn. Giáo lý của Đức Phật tỏa sáng một cách công khai, rạng rỡ và rục rịch như ánh sáng của mặt trời và mặt trăng. Không bao trùm bởi bí mật là một đặc tính không thể thiếu của một giáo lý dành ưu tiên cho kinh nghiệm trực tiếp, mời gọi các cá nhân đến để kiểm tra các nguyên tắc của giáo lý đó, qua thử thách kinh nghiệm của riêng mình.

Điều này có nghĩa rằng, tất cả mọi người đều có thể tiếp nhận giáo lý của Đức Phật một cách công khai và hoàn toàn bằng kinh nghiệm thực nghiệm của mình mà không cần phải cố gắng nỗ lực theo một cách đặc biệt. Ngược lại, lời dạy của Đức Phật có thể áp dụng để thực hiện trong kiếp sống hiện tại để có thể đạt được những

đều phi thường trong thế giới trần tục này. Trái ngược với các tôn giáo đa thần hay nhất thần, khái thị, Đức Phật không bắt chúng ta phải tuyệt đối đặt niềm tin hoàn toàn mà không suy tư một cách thấu đáo. Ngài dạy giáo lý như bàn tay được mở ra, không có bàn tay nắm lại. Những gì mang lại hữu ích thiết thực cho con người thì Ngài trình bày chi tiết từ đầu đến cuối một cách công khai minh bạch, đến để thấy và hiểu, chứ không phải đến để mà tin.

2. Không giáo điều hay niềm tin mù quáng: Đặc điểm nổi bật của giáo lý Phật giáo đó là, giáo lý không có mang hơi hướng của giáo điều bắt tín đồ tin tưởng một cách mù quáng. Ngài thường dạy, tin Ta mà không hiểu Ta là phỉ báng Ta. Đành rằng niềm tin là cốt lõi căn bản của tất cả mọi tôn giáo. ‘Tín vi đạo nguyên công đức mẫu’, đức tin là mẹ đẻ của mọi sự thành công. Một người đến với tôn giáo mà không có niềm tin thì là mất căn bản, khó có thể đi sâu, đi xa hơn trên con đường tu tập. Tuy nhiên, Đức Phật luôn nhấn mạnh đến vai trò của chánh kiến, tư duy đúng đắn. Bất luận ai cũng đều có những tư duy chơn chánh, phù hợp với trình độ và hoàn cảnh của mình. Mọi con người đều có khả năng nhìn nhận và phân biệt được khi có sự suy tư thấu đáo. Do vậy, hơn bao giờ hết Đức Phật không chấp nhận một người đến với đạo Phật mà chỉ bằng niềm tin đơn thuần. Mà niềm tin phải luôn đi cùng với lý trí soi xét. Lời dạy mang giá trị xác thực được Đức Phật dạy cho *Kālāma* cho chúng ta thấy rõ quan điểm lập trường này.

“Này các Kālāmā, chớ có tin vì nghe báo cáo, chớ có tin vì nghe truyền thuyết; chớ có tin vì theo truyền thống; chớ có tin vì được kinh điển truyền tụng; chớ có tin vì lý luận suy diễn; chớ có tin vì diễn giải tương tự; chớ có tin vì đánh giá hồi hợt những dữ kiện; chớ có tin vì phù hợp với định kiến; chớ có tin vì phát xuất từ nơi có uy quyền, chớ có tin vì vị Sa-môn là bậc Đạo sư của mình. Nhưng này các Kālāmā, khi nào tự mình biết rõ như sau: ‘Các pháp này là bất thiện; Các pháp này là đáng chê; Các pháp này bị các người có trí chỉ trích; Các pháp này nếu thực hiện và chấp nhận đưa đến bất hạnh khổ đau’, thời này Kālāmā, hãy từ bỏ chúng!”^[1]

Chúng ta có thể thấy rõ tinh thần cởi mở trong lời dạy trên của Đức Phật. Ngài luôn sử dụng phương tiện quyền xảo bằng mọi cách để cốt làm sao người tiếp cận phải thấu hiểu và tin theo. Trong Kinh tạng Nguyên thủy cũng như Đại thừa, không có một bản kinh nào mang hơi hướng tín điều, mặc khải. Kinh tạng Pāli thì quá thiết thực với đời sống con người, còn Kinh tạng Phát triển thì đòi hỏi một sự suy tư cao hơn với nhiều ví dụ ẩn dụ để hiển bày chân lý. Nếu không có khả năng tư duy chơn chánh thì đọc kinh điển Đại thừa chúng ta khó thấu hiểu. Mặc dầu trong văn phong của kinh điển Đại thừa mang hơi hướng hiện đại, và lý giải nhiều góc cạnh khác nhau của chân lý thực tại, nhưng hoàn toàn trong đó không hề thấy một dấu hiệu của giáo lý mặc khải, thần quyền.

3. Có thể thấy nguồn gốc và tận diệt phiền não: Căn nguyên của khổ đau đó là vô minh, phiền não. Phật giáo thấy rõ và chỉ ra cho con người thấy sự chi phối của nó, sự nguy hiểm của nó để cần phải đoạn trừ. Trong bài pháp đầu tiên được Đức Phật tuyên thuyết tại vườn Nai cho năm anh em Kiều Trần Như để vận chuyển bánh xe Chánh pháp, Ngài đã chỉ rõ khổ, căn nguyên của khổ, sự diệt khổ và con đường đưa đến sự đoạn tận khổ đau. *“Phàm có khổ gì khởi lên, tất cả khổ ấy đều lấy dục làm căn bản, lấy dục làm sở nhân. Dục là căn bản của đau khổ.”* (SN 42:11)

Khi đã xác nhận được nguyên nhân sâu xa của khổ đau đó là tham dục, lập tức Ngài vạch ra một con đường tu tập chơn chánh, một đạo lộ rõ ràng để đoạn tận tham dục đưa đến giải thoát. Con đường có thể đoạn tận được tất cả các nguyên nhân gây nên đau khổ, đưa đến sự an lạc giải thoát Niết-bàn. “Giáo pháp có thể được đánh giá trực tiếp đến với mỗi quan tâm của chúng ta về sự an lạc hạnh phúc trong hiện tại. Một khi chúng ta thấy rằng việc thực hành các lời dạy của Ngài thực sự mang lại hòa bình, niềm vui và an toàn nội tâm ngay trong đời này, điều này sẽ tạo sự hứng khởi cho sự tin tưởng và tín nhiệm của chúng ta vào toàn thể giáo pháp, bao gồm cả những khía cạnh nằm ngoài khả năng hiện tại của chúng ta để tự xác minh.”^[2]

Có nhiều người cho rằng, trình bày quá nhiều về khổ đau làm cho Phật giáo mang tính bi quan yếm thế.

Nhìn nhận này trở nên phiến diện khi không nhìn nhận trọn vẹn hết các góc cạnh của vấn đề. Có thể thấy nguồn gốc và tận diệt phiến não là sự nhìn nhận một cách toàn diện và đúng đắn. Thông thường người đời thường hay lo sợ và giấu kín. Thấy biết khổ nhưng không chịu tìm hiểu nguyên nhân và không có đường hướng giải quyết. Đạo Phật chỉ ra các sự thật để tìm cách giải quyết nó, chứ không phải áp ủ để cho vết ung nhọt ngày càng thêm sâu nặng. Vô minh phiến não là căn bệnh trầm kha nhất của con người, cũng được Đức Phật vạch mặt chỉ tên để chữa trị căn bệnh trầm kha ấy một cách rốt ráo.

4. *Hãy tìm hiểu bậc Đạo sư:* Thông thường các tôn giáo đều xây dựng hình ảnh đáng Đạo sư mang tính cách huyền thoại, mẫu nhiệm, đặt các tín đồ trên một niềm tin tuyệt đối. Khi khoa học văn minh tiến bộ của nhân loại đang bước tiến lên một tầm mức như hiện nay, thì mọi sự thật đều phải được phơi bày trước ánh sáng của khoa học thực nghiệm. Nhưng vấn đề các nhà sư giả mạo là một trong những vấn đề đã có từ ngàn xưa, không phải chỉ mới bây giờ. Nhiều vị muốn tự xưng là sự truyền thừa này nọ để mị dân thiên hạ. Những hình thức truyền giáo mang tính siêu thực, hứa hẹn hão huyền vào một thế giới xa xăm cũng làm khổ đau không biết bao nhiêu người nhẹ dạ cả tin. Khi một môn đệ tiếp cận với một vị Đạo sư tuyên bố là hoàn toàn giác ngộ và do đó có khả năng giảng dạy con đường giải thoát tối hậu, người môn đệ cần phải có một sổ tiêu chí trong tay để thử nghiệm vị Đạo sư

đó, để xác định vị Đạo sư ấy có thực sự đúng như những gì vị ấy tuyên bố về chính mình, hay những gì người khác ca ngợi về vị ấy. Đây là một điểm khác biệt giữa đạo Phật với các tôn giáo khác. Đức Phật gợi ý các môn đệ nên tìm hiểu về bậc thầy của mình. Ngài chỉ ra các tiêu chí mà môn đệ dựa trên đó để đánh giá, kiểm chứng. Kinh điển Đại thừa, nhất là trong kinh *Pháp hoa* cũng đề cập nội dung tương tự, khi Tôn giả Xá-lợi-phất vẫn còn phân vân do dự về sự việc ma vương biến hiện ra Phật. Dưới con mắt của một bậc đại trí trong Thập đại đệ tử Phật mà đôi khi vẫn khởi lên những nghi ngờ như thế, hà huống những chúng sanh tầm thường. Do đó cần phải có pháp để kiểm chứng. Các môn đệ có thể kiểm chứng về Như Lai qua đức hạnh, trí tuệ và những lời dạy đúng về chân lý mà Ngài tuyên thuyết. Nếu nó hợp với chân lý, hợp với căn cơ chúng sanh và hợp với mọi thời đại; đồng thời lời dạy ấy đem lại sự an lạc giải thoát đích thực cho chúng sanh thì đó là pháp của Phật.

Trong bài kinh Vimamsaka (kinh Tư sát), Đức Phật đưa ra các hướng dẫn mà một vị tu sĩ có thể kiểm tra vị “Tathagata” (Như Lai), nghĩa là Đức Phật, để đánh giá tuyên bố của Ngài là đã hoàn toàn giác ngộ. Một điểm chuẩn của sự giác ngộ hoàn hảo là sự tự do của tâm trí thoát khỏi mọi phiền não. Nếu một tu sĩ có thể không trực tiếp nhìn vào tâm trí của Đức Phật, vị ấy có thể dựa vào bằng chứng gián tiếp để xác định rằng Đức Phật được giải thoát khỏi phiền não. Điều này có nghĩa là, bằng cách

đánh giá những hành động và lời nói của Đức Phật, vị ấy có thể suy ra rằng các trạng thái tâm lý của Đức Phật là hoàn toàn thanh tịnh, không bị ảnh hưởng bởi tham, sân, si. Ngoài việc quan sát suy luận như vậy, Đức Phật khuyến khích vị tu sĩ tiếp cận Ngài và trực tiếp tìm hiểu về các trạng thái tâm ý của Ngài.

Khi các môn đệ có sự tin tưởng vào Đức Phật là một đấng Đạo sư có trình độ, người ấy tiếp tục thực hiện một cuộc thử nghiệm tối hậu. Vị ấy học và thực hành lời dạy của đấng Đạo sư và thâm nhập Pháp qua trực tiếp hiểu biết. Hành động thâm nhập này tương đương với điều kiện tối thiểu của quả vị “Dự lưu” mang đến lòng tin ‘bất thoái chuyển’ lòng tin của một người đi vào dòng thánh, tiến đến giải thoát rốt ráo, không còn quay lui lại nữa.

Nếu đọc riêng lẻ bài Kinh Tư sát có thể tạo ra ấn tượng rằng ta có đức tin sau khi thực chứng lời dạy và bởi vì sự thực chứng tự nó đã có giá trị, vì thế đức tin trở thành không cần thiết. Điểm quan trọng của bài kinh là niềm tin đó trở nên vững chắc, bất lay chuyển như là kết quả của sự thực chứng, không phải niềm tin đi vào con đường tâm linh chỉ có khi hành giả thực chứng.^[3]

Đức Phật dạy: “Này các Tỷ-kheo, vị Tư sát Tỷ-kheo muốn biết rõ tập tánh của người khác, cần phải tìm hiểu về Như Lai trên hai loại pháp - các pháp do mắt, do tai nhận thức- nghĩ rằng: “Những pháp ô nhiễm do mắt, do tai nhận thức, những pháp ấy có hiện khởi ở Như Lai hay

không hiện khởi?”. Sau khi tìm hiểu như vậy, vị Tỷ-kheo được biết như sau: “Những pháp ô nhiễm do mắt, do tai nhận thức, những pháp ấy không hiện khởi ở Như Lai.”

Nếu được hỏi: “Những pháp hoàn toàn thanh tịnh do mắt, do tai nhận thức, những pháp ấy có hiện khởi ở Như Lai hay không hiện khởi?”. Được hỏi như vậy, này các Tỷ-kheo, Như Lai trả lời như sau: “Những pháp hoàn toàn thanh tịnh do mắt, do tai nhận thức, những pháp ấy có hiện khởi ở Như Lai. Ta lấy như vậy làm đạo lộ, làm hành giới, nhưng ta không đồng hóa với các pháp đó.”

“Này các Tỷ-kheo, nếu có người khác hỏi Tỷ-kheo ấy như sau: “Dựa vào luận cú nào, bằng chứng nào mà Tôn giả nói: Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác, Pháp được Thế Tôn khéo thuyết giảng, chúng Tăng thật khéo hành trì.”

“Vị Tỷ-kheo trả lời chơn chánh như sau: Thế Tôn thuyết pháp cho tôi từ thấp đến cao, từ vi diệu này đến vi diệu khác, các pháp hắc bạch cùng với các pháp tương đương. Khi bậc Đạo sư thuyết pháp cho tôi như thế, tôi chứng tri được các điều dạy trong pháp và có kết luận về các điều giảng dạy. Tôi khởi lòng tịnh tín đối với bậc Đạo sư: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác, Pháp được Thế Tôn khéo thuyết giảng, chúng Tăng thật khéo hành trì.”

“Này các Tỷ-kheo, đối với ai có lòng tin đối với Như Lai được an lập, căn cứ, an trú trên những luận cú, những lời nói, những câu nói như vậy, lòng tin ấy được gọi là có luận cú đầy đủ, căn cứ trên chánh kiến, vững chắc không

bị phá hoại bởi một Sa-môn, Bà-la-môn, chư thiên, Mara, Phạm thiên hay bất cứ ai ở đời. Như vậy, này các Tỷ-kheo, là sự tìm hiểu về Như Lai đúng theo pháp và như vậy Như Lai mới được khéo tìm hiểu đúng pháp.”^[4]

5. Đi tới để thực chứng chân lý: Không những giới thiệu giáo pháp cho mọi người đến để mà thấy, biết, Đức Phật còn khuyến tấn hành giả sau khi đến để tìm hiểu về giáo pháp thì nên ứng dụng thực hành để thực chứng chân lý. Khi thực chứng chân lý mới nếm trải được hương vị của nó. Trong bài kinh Canki, *Trung bộ kinh*, Đức Phật đưa ra hai khái niệm đó là “*hộ trì chân lý*” và “*thực chứng chân lý*”. Người hộ trì chân lý có thiên hướng về niềm tin; còn thực chứng chân lý tức vận dụng lý trí để áp dụng hành trì. Một bên được gọi là pháp học và bên kia gọi là pháp hành. Hai đức tính này hỗ trợ cho nhau. Đức Phật tương phản “hộ trì chân lý” với “giác ngộ chân lý”. Tức là sau khi phát khởi niềm tin, vị ấy không dừng lại ở đó mà phải bắt đầu áp dụng thực hành. Trong Phật giáo, pháp hành vô cùng quan trọng. Vì chỉ có pháp hành, vị ấy mới nếm trải được hương vị của sự giải thoát. Giác ngộ chân lý tức thực chứng tự nội, trải nghiệm được niềm vui hỷ lạc và pháp lạc trong chính tự thân. Đây là yếu tố then chốt trong đạo Phật.

Vậy làm sao biết được vị hành giả “giác ngộ được chân lý”. Bản kinh dạy: Tức vị hành giả hoàn toàn đoạn tận tham, sân, si. Thân hành, khẩu hành và ý hành của vị ấy không bị tham sân si chi phối. Sau khi xem xét, vị ấy

khởi lên niềm tin tịnh tín tăng trưởng, liền tiếp cận, đến gần, thân cận giao thiệp; sau khi thân cận giao thiệp liền lắng tai nghe, sau khi nghe pháp vị ấy thọ trì pháp, rồi tìm hiểu ý nghĩa của các pháp được thọ trì; sau khi như vậy, vị ấy hoan hỷ chấp nhận, ước muốn sinh, liền cố gắng, liền cân nhắc, và tinh cần. Trong khi tinh cần, vị ấy tự thân chứng ngộ tối thượng chân lý; và thể nhập chân lý ấy với trí tuệ... Chính nhờ luyện tập, luyện tập, tu tập và hành tập nhiều lần, chân lý mới được chứng đạt.”^[5]

Đức Phật tuyên bố, tất cả mọi người đều có thể chứng ngộ được chân lý, nếu vị ấy nỗ lực đúng cách. Pháp của Phật không đặc ân dành riêng cho một ai, và cũng không đặt để mà tôn thờ sùng bái một cách mù quáng. Giáo pháp ấy cần phải học, đọc, tụng, nghiền ngẫm để thẩm thấu, thâm nhập, để sống theo pháp, hành trì theo pháp nhằm nếm trải hương vị giải thoát ngay tại bây giờ và ở đây. Cho nên trong Phật giáo tu và học đi song hành với nhau. Tu mà không học là tu mù, học mà không tu là đay đưng sách.

Tóm lại, Kinh tạng Pāli chỉ ra cho chúng ta một loạt các phương cách để tiếp cận giáo pháp. Còn nhiều phương cách khác để tiếp cận giáo pháp, chẳng hạn như dựa trên “Lục chủng thành tựu”, “Tam pháp ấn”... nhưng những phương cách căn bản trên cũng đủ thấy sự minh bạch, sáng tỏ trong giáo pháp của Phật. Rõ ràng, đây là các phương cách thiết yếu được Đức Phật giới thiệu nhằm giúp hành giả tự xác minh lại niềm tin và con

đường mà mình đã lựa chọn. Dựa vào các phương cách này, hành giả hoàn toàn loại trừ tất cả các yếu tố mê tín dị đoan, hiểu sai về Đức Phật và lời dạy của Ngài. Quả thật, Đức Phật “*như người đứng đứng lại những gì bị quăng ngã xuống, phơi bày ra những gì bị che kín, chỉ đường cho những người bị lạc hướng, đem đèn sáng vào trong bóng tối để những ai có mắt có thể thấy sắc. Cũng vậy, Chánh pháp đã được Thế Tôn dùng nhiều phương tiện trình bày, giải thích.*”^[6]

Ghi chú:

^[1] Thích Minh Châu (dịch), *Tăng chi bộ kinh*, tập 1, NXB Tôn Giáo, Hà Nội, 2005, tr.338.

^[2] Xem, Tỳ-khưu Bodhi, *Những lời Phật dạy*, (Bình Anson dịch), NXB Thanh Niên, 2016, p.125.

^[3] sdd.

^[4] Xem, *Đại Tạng Kinh Việt Nam Nam Truyền, Kinh Trung Bộ*, tập 1, NXB Tôn Giáo, 2016, tr. 389-392.

^[5] Sdd.

^[6] Thích Minh Châu (dịch), *Trung bộ kinh (Majjhima Nikaya), Kinh Potaliya (Potaliya sutta)*, <https://www.budsas.org/uni/u-kinh-trungbo/trung54.htm>

TÌM HIỂU PHƯƠNG PHÁP GIÁO DỤC CỦA ĐỨC PHẬT QUA KINH TẠNG PÀLI

Kinh tạng Nikāya cho chúng ta một bức tranh sinh động về nghệ thuật thuyết giảng của Đức Phật. Bức tranh đó mô tả chi tiết về những sinh hoạt thường nhật và lời dạy của Ngài mà hàm chứa một triết lý giáo dục vĩ đại. Hầu hết lời dạy của Đức Phật được tìm thấy ở đây đều mang hình thức của các cuộc đối thoại và hội thoại. Thỉnh thoảng cũng có những bài kinh Đức Phật tự nói ra còn được gọi là “*Vô vấn tự thuyết*”. Những bài giảng đó được thuyết giảng tại những địa điểm khác nhau, cho những đối tượng khác nhau, tùy theo căn cơ và trình độ của thính chúng. Nói chung, mỗi bài thuyết pháp đều có nguyên nhân và điều kiện để Đức Phật nói pháp.

Một số bài kinh Đức Phật tuyên thuyết để chấn chỉnh một vài quan điểm sai lầm từ các đệ tử của mình hoặc của người khác. Và cũng có những bài pháp Đức Phật thuyết như để thách thức đối với các tà phái ngoại đạo. Nói chung có rất nhiều lý do để Đức Phật thuyết pháp. Tất cả đều nhằm một mục đích là đưa chúng sanh

xa lìa tà kiến cố chấp, phiền não khổ đau đạt đến chánh kiến, giải thoát, niết-bàn.

Có rất nhiều phương thức được Đức Phật sử dụng trong khi thuyết pháp. Ở đây, chúng tôi trình bày một số phương pháp mà Ngài thường xuyên sử dụng được tìm thấy trong Kinh tạng như sau:

1. Đức Phật giảng pháp theo yêu cầu

Hầu hết các bài thuyết pháp của Đức Phật đều thực hiện theo sự yêu cầu của tứ chúng đệ tử, hoặc của người khác. Nghĩa là Đức Phật luôn sẵn sàng giải thích những vướng mắc cho các hàng đệ tử cũng như người khác khi họ yêu cầu.

Chúng ta có thể tìm thấy trong Kinh tạng *Pāli* rất nhiều câu như: *“Nó là tốt cho các Tỷ-kheo, bạch Đức Thế Tôn, nó là hữu ích cho các Tỷ-kheo, bạch Đức Thế Tôn! Nếu Thế Tôn giải thích vấn đề đó vì lòng bi mẫn”*. Trong những trường hợp như vậy, Đức Phật sẵn sàng giải thích để làm sáng tỏ các quan điểm của mình và để chấm dứt những phán đoán mù mờ của chúng đệ tử.

Đạo Phật luôn khuyến khích mọi người *đến để thấy chứ không phải đến để tin*. Do vậy, Đức Phật luôn đáp ứng những nhu cầu nếu một ai đó cần hỏi đến Ngài về những kiến thức giáo lý: *“Nếu kiến thức của bạn là không đầy đủ, Tôi sẽ hoàn thành nó cho bạn”*¹. Ngài luôn là đấng Đạo sư cởi mở, thân thiện và gần gũi với chúng sinh. Ngài đã giảng giải Chánh pháp không có phân biệt sang,

hèn, thấp, cao: “Đối với các pháp, Như Lai không bao giờ là đấng Đạo sư với bàn tay nắm lại”². Những gì cần thiết để giải quyết vấn đề giải thoát khổ đau sinh tử thì Ngài đã thuyết giảng.

Vài phút trước khi nhập Niết-bàn, Đức Phật yêu cầu các Tỷ-kheo nêu ra những thắc mắc nếu có đối với lời dạy của Ngài. “*Này các Tỷ-kheo, nếu có Tỷ-kheo nào nghi ngờ hay phân vân gì về Đức Phật, Pháp, chúng Tăng, đạo hay phương pháp, thời này các Tỷ-kheo, các người hãy hỏi đi. Sau chớ có hối tiếc*”³. Nhưng không ai trong số 500 Tỷ-kheo có mặt tại đêm Đức Phật nhập Niết-bàn thắc mắc hay nghi ngờ về Giáo pháp của Ngài. Bởi vì Giáo pháp ấy Đức Phật đã dùng nhiều phương tiện giải thích một cách rõ ràng từ sơ thiện, trung thiện, đến hậu thiện, với văn nghĩa đầy đủ, trình bày phạm hạnh hoàn toàn đầy đủ, thanh tịnh.

Những yêu cầu như vậy thỉnh thoảng Đức Phật cũng đưa ra đối với hàng cư sĩ Phật tử. Trong con mắt của người Phật tử tại gia, Đức Phật là bậc giác ngộ hoàn toàn và giải thoát. Ngài không chỉ cụ túc về từ bi và trí tuệ mà còn có khả năng siêu nhiên. Vì vậy, tìm kiếm lời khuyên hoặc quy y với Ngài là một cơ hội may mắn, hạnh phúc suốt đời.

Trong quá trình vân du thuyết pháp, Đức Phật thường gần gũi với người dân thường để tạo cơ hội thuận lợi cho mọi người có những thắc mắc, nghi vấn về đời sống đạo đức đều được Ngài khuyên bảo, chỉ dạy. Trong

một trường hợp khi con gái của *Anga Menidaika* sắp đi lấy chồng, ông đã thỉnh cầu Đức Phật cho những lời khuyên. “Bạch Đức Thế Tôn! Các cô con gái của tôi sắp đi đến nhà chồng. Xin Ngài từ bi cho chúng một vài lời khuyên, để đời sống của chúng được tốt đẹp hơn và hạnh phúc trong hiện tại và tương lai”. Đức Phật đã hướng dẫn như sau: “*Cô dâu mới về nhà chồng có thể gặp những khó khăn, vì thế nàng dâu phải tuân thủ những nguyên tắc sống trong gia đình nhà chồng, phải kính trọng bố mẹ chồng, phục vụ bố mẹ chồng một cách chu đáo như là bố mẹ ruột của mình, phải tôn trọng và kính mến những người thân và bạn hữu bên nhà chồng, như vậy là cô dâu mới đã tạo nên một bầu không khí an vui và hòa hợp trong gia đình chồng. Đồng thời cần phải tìm hiểu những bản tánh của chồng, biết rõ những hành động, tính khí của chồng và cộng sự với chồng ở mọi lúc mọi nơi trong nhà mới của chồng. Phải lịch sự, tử tế và biết những thu nhập của chồng, quản lý chi tiêu một cách hợp lý*”⁴. Lời khuyên vô cùng hợp lý không chỉ cho những cô con gái sắp đi lấy chồng mà còn có thể áp dụng cho mọi thành viên trong một gia đình để thiết lập một đời sống an lạc hạnh phúc giữa đời thường.

Giảng pháp theo yêu cầu là phương pháp mang lại hiệu quả thiết thực. Dựa trên những thắc mắc, ưu tư, Đức Phật giải thích và khuyến khích bằng tình thương và trí tuệ của mình, làm cho đối tượng nghe pháp tiếp thu một cách trực tiếp, trọn vẹn, đem lại lợi ích thật sự ngay trong cuộc sống hiện tại và tương lai.

2. Đức Phật thuyết pháp để xóa bỏ các nghi vấn, thắc mắc

Đôi khi Đức Phật thuyết pháp để làm nhẹ đi trong tâm trí các môn đệ và các truy vấn, nghi ngờ của người khác. Do không hiểu nên sinh tâm nghi ngờ. Mỗi khi các nghi vấn thắc mắc được giải quyết thì vấn đề trở nên sáng tỏ hơn. Có những nghi ngờ đã xảy ra trong tâm trí của nhà sư *Mālunkyaputta* về ý tưởng tại sao Đức Phật không bao giờ làm sáng tỏ nguồn gốc và bản chất của vũ trụ. Ngay lập tức ông đến gặp Đức Phật và yêu cầu Ngài giải thích lý do đó. Thế giới là thường hay vô thường? Thế giới là hữu biên hay vô biên? Như Lai có tồn tại sau khi chết?... Một loạt câu nghi vấn được đặt ra đối với Đức Phật. Trong trường hợp này, Đức Thế Tôn im lặng. Ngài nói cho *Mālunkyaputta* nghe câu chuyện một người bị mũi tên độc bắn trúng. Vấn đề cấp thiết là giải phẫu mũi tên độc ngay, chứ không phải mất công vô ích để tìm cho ra ngọn ngành mũi tên và người bắn mũi tên trước khi chịu giải phẫu. Cũng thế, vấn đề cấp thiết của con người là nhổ mũi tên “*khổ đau*” chứ không phải đi tìm những câu trả lời cho các vấn đề siêu hình không thiết thực.

Trường bộ, kinh *Sa-môn quả* mô tả câu chuyện vua A-xà-thế (*Ajatasattu*) có một thắc mắc lớn trong lòng về quả vị của bậc Sa-môn. Ông đã lần lượt đi hỏi hết Lục sư ngoại đạo đương thời, nhưng vua hoàn toàn thất vọng với câu trả lời chiếu lệ của các bậc thầy hiện tại. Cuối cùng ông đã tìm đến gặp Đức Phật mong lý giải những

thắc mắc ấy, và đã được Ngài giải thích thỏa đáng những nghi vấn trong lòng, khiến vua phát tâm quy y Tam bảo, trở thành vị vua Phật tử có công lao hộ trì Phật pháp lớn lao sau này.

Một dịp người dân thuộc bộ tộc *Kālāmā* thuộc thị trấn *Kesaputta* có quá nhiều thắc mắc, nghi vấn trong đầu vì những luận điểm xuyên tạc nhau giữa các Sa-môn, Bà-la-môn. Vì “... họ chỉ làm sáng tỏ, họ làm chói sáng quan điểm của mình, nhưng họ bài xích quan điểm người khác, khinh miệt, chê bai, xuyên tạc. Đối với họ, bạch Thế Tôn, chúng con có những nghi ngờ, phân vân”⁵.

Đức Phật đã giúp dân *Kālāmā* ra khỏi bối rối bởi những lời khuyên rất nổi tiếng: “Đương nhiên, này các *Kālāmā*, các Ông có những nghi ngờ! Đương nhiên, này các *Kālāmā*, các Ông có những phân vân! Trong những trường hợp đáng nghi ngờ, các Ông đương nhiên khởi lên phân vân. Này các *Kālāmā*, chớ có tin vì nghe báo cáo, chớ có tin vì nghe truyền thuyết; chớ có tin vì theo truyền thống; chớ có tin vì được kinh điển truyền tụng; chớ có tin vì lý luận suy diễn; chớ có tin vì diễn giải tương tự; chớ có tin vì đánh giá hời hợt những dữ kiện; chớ có tin vì phù hợp với định kiến; chớ có tin vì phát xuất từ nơi có uy quyền, chớ có tin vì vị Sa-môn là bậc Đạo sư của mình. Nhưng này các *Kālāmā*, khi nào tự mình biết rõ như sau: ‘Các pháp này là bất thiện; Các pháp này là đáng chê; Các pháp này bị các người có trí chỉ trích; Các pháp này nếu

thực hiện và chấp nhận đưa đến bất hạnh khổ đau’, thời này Kālāmā, hãy từ bỏ chúng!’⁹⁶.

Đức Phật tiếp tục tư vấn cho dân Kālāmā bằng cách chỉ ra rằng tham lam, thù hận và si mê là gốc rễ của tất cả các hành vi tà ác. Do đó, nếu bất cứ hành động nào nhìn thấy được kết nối với một trong ba độc, (tham, sân, si), hành động như vậy là có tội, ta nên từ bỏ chúng. Ngược lại, nếu bất cứ hành động nào được xem là từ bỏ tham, từ bỏ sân và từ bỏ si, hành động đó là tốt, có lợi ích, thì ta nên cố gắng phát triển nó.

Lời giải thích trên thực sự là một phương pháp xác minh tính thực nghiệm hợp lý, khoa học dưới nhãn quan của Phật giáo. Như một vấn đề của thực tế, đạo đức Phật giáo không dựa trên bất kỳ quan niệm thông thường. Nó là một nền luân lý phổ quát vượt ra khỏi các định kiến về niềm tin tôn giáo hay kỳ thị phân biệt. Lời dạy của Đức Phật là một phương tiện đại diện cho sự thật. Nó được tuyên bố cho mọi người đến để thấy và biết, chứ không phải để thờ phượng hay tin tưởng đơn thuần.

3. Giảng pháp để an ủi và khuyến khích người khác

Trong một số bài giảng của mình, Đức Phật tuyên thuyết để làm an ủi và khuyến khích người khác khi họ gặp phải những điều bất như ý, khổ đau xảy ra. Có thể nói dòng chảy của cuộc đời là dòng chảy của nước mắt vô tận. Những nỗi khổ niềm đau luôn thường trực xảy ra đối với con người trên thế giới đầy bất toàn, biến động vô thường này. Chỉ có những người đã đoạn tận lậu hoặc,

giải thoát hoàn toàn mới có thể sống an nhiên tự tại. Còn những chúng sinh thường tình thì cuộc sống này thực sự là bể khổ mà họ chưa thể thoát ra được. Nên những lời khuyên, an ủi sẽ trở nên hữu ích thực sự trong một số trường hợp đặc biệt.

Đức Phật là người biết rõ thế giới, là đấng Thiện thế..., do đó Ngài trở thành nơi nương tựa vững chắc cho những tâm thức đau khổ muốn trở về nương tựa. Vài phút trước khi nhập Niết-bàn, khi biết *Ananda* buồn khóc vì biết sẽ sắp lìa xa Đức Thế Tôn mãi mãi, Đức Phật an ủi: *“Thôi vừa rồi, Ananda, chớ có buồn rầu, chớ có khóc than. Nay Ananda, Ta đã tuyên bố trước với người rằng mọi vật luyến ái, tốt đẹp đều phải sanh biệt, tử biệt và dị biệt. Nay Ananda, làm sao có được sự kiện này: ‘Các pháp sanh, trú, hữu vi, biến hoại đừng có bị tiêu diệt?’ Không thể có sự kiện như thế được. Nay Ananda, đã lâu ngày, người đối với Như Lai, với thân nghiệp đầy lòng từ ái, lợi ích an lạc có một không hai, vô lượng với khẩu nghiệp đầy lòng từ ái, lợi ích an lạc có một không hai, với ý nghiệp đầy lòng từ ái, lợi ích an lạc có một không hai, vô lượng. Nay Ananda, người là người tác thành công đức. Hãy cố gắng tinh tấn lên, người sẽ chứng bậc vô lậu, không bao lâu⁷. Lời an ủi của Đức Phật đã trở thành một động lực lớn lao đối với Ananda. Một thời gian sau khi Đức Phật nhập Niết-bàn, trước đêm diễn ra đại hội kết tập kinh điển lần thứ nhất tại hang động Thất Diệp, Ananda đã chứng được Thánh quả A-la-hán.*

Lời an ủi của Đức Phật trở nên quá hữu ích khi một bà mẹ ôm xác đứa con vừa mới chết với tâm trạng suy sụp tinh thần, đau buồn, thương tiếc kinh khủng. Bà đến gặp Đức Phật và mang theo xác đứa con trai và thỉnh cầu thuốc phục sinh cho nó. Đức Phật đã nói với bà, rằng hãy đi xin một số hạt cải trong một ngôi nhà chưa từng có người nào chết. Bà đã đi từ nhà này đến nhà kia nhưng không thể tìm ra một ngôi nhà nào mà chưa từng có sự chết trải qua. Từ đó, trong tâm bà dần dần phát sinh nội quán tỉnh thức và ý nghĩa của sự chết. Bà nhận ra sự chết là một hiện tượng phổ biến, không ai tránh khỏi. Từ đó, bà bớt đau khổ.

4. Đức Phật thuyết pháp để trị liệu thân, tâm bệnh

Một số bài thuyết giảng của Đức Phật không những nhằm mục đích để trị liệu tâm bệnh mà còn cả thân bệnh. Vấn đề chăm sóc sức khỏe thể chất và tinh thần luôn được Đức Phật chú trọng thuyết giảng. Trong thời Phật tại thế, bệnh tật là một hiện tượng phổ biến trong cuộc đời của chư vị Tỷ-kheo. Có thân thì có bệnh, đó là quy luật tự nhiên. Trong *Trung bộ kinh* chúng ta thấy khá rõ ở bài kinh *Giáo giới Channa* và bài kinh *Giáo giới Cấp Cô Độc* mô tả rõ về tình trạng đau ốm bệnh tật. Các quy định liên tục về quy tắc tu viện liên quan đến chế độ sinh hoạt của các Tỷ-kheo mà chúng ta có thể thấy trong Luật tạng là chứng minh cho điều đó. Đức Phật không xem nhẹ vấn đề chăm sóc sức khỏe thể chất và Ngài cũng luôn nhấn mạnh vào việc chữa trị tâm bệnh. Hai vấn đề này có mối

liên hệ mật thiết với nhau. Theo Ngài, tâm trí không thể tập trung trong trường hợp cơ thể bị xáo trộn bởi những cảm xúc đau đớn, bệnh tật. Ngài đã từng tuyên bố một câu nói đầy minh triết khi quyết định rời bỏ năm anh em Kiều-trần-như tại Khổ Hạnh Lâm rằng “*Không thể có một trí tuệ minh mẫn trong một thể xác tiêu tụy héo mòn*”. Việc chăm sóc sức khỏe là cần thiết, nhưng đừng hưởng thụ thái quá mà gây chướng ngại cho quá trình tu tập thiền định. Trong tứ sự cúng dường mà vị Tỷ-kheo thọ nhận, thì thuốc chữa bệnh là một. Thời Phật tại thế cũng có một vị y sĩ nổi tiếng đó là y sĩ *Jivāka* luôn chăm sóc sức khỏe cho Đức Phật và Tăng đoàn.

Ngoài hiệu quả của thuốc chữa bệnh, Đức Phật thường dạy các vị Tỷ-kheo hãy chăm sóc lẫn nhau để làm dịu cơn đau bằng cách nhắc lại pháp *Thất giác chi*. Đó là niệm, trạch pháp, tinh tấn, hỷ, khinh an, định và xả. Đức Phật đã từng bảo Tôn giả Mahā Cunda nhắc lại pháp này khi Ngài lâm trọng bệnh. Vâng lời, Mahā Cunda nhắc lại pháp Thất giác chi mà Thế Tôn đã chơn chánh thuyết giảng để tu tập làm cho sung mãn. Sau đó Đức Thế Tôn khỏi bệnh⁸. Có một phương pháp để giúp người mang bệnh tật thực tập quán chiếu đó là *pháp Niệm xứ*, tức là quán bất tịnh trên thân, quán ghê tởm đối với món ăn, tưởng không thích thú đối với tất cả thế giới, quán vô thường trong tất cả hành, và nội tâm khéo an trú trong tưởng về chết. Nếu năm pháp này được người bệnh thường xuyên quán chiếu thì “*không bao lâu, do đoạn diệt các lậu hoặc, ngay trong hiện tại, với thắng trí sẽ*

chứng ngộ, chứng đạt và tâm an trú vô lậu tâm giải thoát, tuệ giải thoát”.

Không chỉ thuyết pháp cho người bị bệnh mà Đức Phật còn dạy cho người săn sóc bệnh có đầy đủ kiến thức tốt để giúp cho người bệnh nhanh chóng phục hồi và an ổn, đó là “... làm điều thích đáng; biết vừa phải trong khi chữa trị; có sử dụng thuốc; với người săn sóc bệnh có lợi ích cho mình; như thật biết rõ bệnh hoạn”. Đức Phật còn yêu cầu thiết yếu hơn đối với người săn sóc bệnh phải “... có năng lực pha thuốc; biết cái gì thích đáng, cái gì không thích đáng; đưa cái gì thích đáng, không đưa cái gì không thích đáng, vì lòng từ săn sóc người bệnh, không vì lợi ích vật chất, không cảm thấy ghê tởm khi phải dọn phân, nước tiểu, đồ mửa ra, hay đờm; có năng lực thỉnh thoảng với pháp thoại trình bày, khích lệ, làm cho phấn khởi, làm cho hoan hỷ người bệnh”¹⁰.

Đức Phật còn căn dặn các Tỷ-kheo hãy tận tình chăm sóc cho nhau khi ốm đau. “Những người đồng phạm hạnh với các ông bị đau ốm, các ông không săn sóc cho nhau thì ai săn sóc? Các ông mỗi người đều khác họ, khác nhà, vì niềm tin mà bỏ nhà xuất gia, sống không nhà, đều cùng một họ Sa-môn Thích tử, đồng tu phạm hạnh, nếu không săn sóc lẫn nhau thì ai săn sóc?”.

Trong một số trường hợp, Đức Phật đã trực tiếp đến thăm các Tỷ-kheo bị bệnh và có những lời khuyến tấn khích lệ bệnh nhân. “Này Kasaspa, Ông có kham nhẫn được chăng? Ông có chịu đựng được chăng? Có phải

*khổ thọ giảm thiểu, không có tăng trưởng? Có phải triệu chứng giảm thiểu không có tăng trưởng?”¹¹. Sau đó Đức Phật đã thuyết bài pháp thoại *Thất giác chi*, Tôn giả Mahā Kassapa hoan hỷ tín thọ lời Thế Tôn dạy và khỏi bệnh.*

Trường hợp các Tỷ-kheo quá đau đớn, vô vọng khi bị cơn đau hành hạ có thể làm mất phương hướng tu tập giải thoát, Đức Phật kịp thời có những lời khuyên để động viên tinh thần: *“Bạn có nghi ngờ bất kỳ điều gì không, Tỷ-kheo? Bạn có hối hận bất cứ điều gì không, Tỷ-kheo? Bạn có khiển trách mình gì về đời sống đạo đức?”*. Sau đó, Đức Phật thuyết một bài pháp thoại nhấn mạnh đến đặc tính không thật của các pháp cho đương sự nghe để thấu hiểu về sự yếm ly và kiên định lý tưởng tu tập giải thoát.

Khi Tỷ-kheo Channa mang bệnh nặng, không thể kham nhẫn, không thể chịu đựng phải cần đến con dao để chấm dứt mạng sống để khỏi bị cơn bệnh hành hạ. Tôn giả Xá-lợi-phất đến thăm và khuyên Tỷ-kheo Channa cố gắng kham nhẫn, chịu đựng cơn đau để duy trì mạng sống. Sau đó Tôn giả Xá-lợi-phất nói cho Channa nghe về tự tính vô ngã của thân thể năm uẩn này. Ý thức rõ ràng: *“cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải tự ngã của tôi”* để đoạn trừ đau khổ; ngài nhắc lại lời dạy của Đức Thế Tôn và khuyên Channa phải luôn thường trực tác ý: *“Ai có chấp trước là có dao động. Ai không chấp trước là không dao động. Không có dao động thời có khinh an; có khinh an thời*

không có hy cầu; không có hy cầu thời không có khứ lai; không có khứ lai thời không có sanh tử; không có sanh tử thời không có đời này, không có đời sau, không có giữa hai đời. Như vậy là sự đoạn tận khổ đau”¹².

Thật khó để khẳng định rằng một căn bệnh vật lý nhất định có thể được chữa khỏi bằng năng lượng chỉ đơn thuần là tinh thần. Nhưng chắc chắn rằng các tu sĩ Phật giáo của nhiều thế hệ đã sử dụng phương thuốc này có hiệu quả không chỉ để chữa bệnh thể chất mà còn cho tinh thần. Việc chiêm nghiệm và phân tích về tự tính vô ngã của năm uẩn là một chủ đề lớn của việc chữa bệnh trong Phật giáo. Bởi vì, nếu ai thực tập quán chiếu sâu về tính vô ngã của năm uẩn thì cảm thọ về khổ đau cũng được thuyền giảm.

Còn rất nhiều phương thức thuyết giảng của Đức Phật được tìm thấy trong Kinh tạng, Luật tạng cũng như Luận tạng. Một bài viết ngắn khó có thể trình bày đầy đủ. Tuy nhiên, với những phương pháp được trình bày ở trên cũng đủ để thấy rằng Đức Phật không chỉ là một nhà giáo dục mà Ngài còn là một nhà tâm lý, một triết gia vĩ đại. Nơi Ngài, luôn tròn đầy lòng từ bi và trí tuệ. Từ bi để thương yêu, che chở. Trí tuệ để dẫn dắt chúng sinh đoạn trừ phiền não khổ đau, chứng đạt Thánh trí, giải thoát.

Ghi chú:

^[1] See F.L. Woodward, *The Book of the Gradual Sayings*, Vol.I, Motilal Banarsidass, Delhi, 2005 (reprints), p.168.

^[2] Thích Minh Châu (dịch), *Trường bộ kinh*, tập 1, NXB Tôn Giáo, Hà Nội, 2005, tr.583.

^[3] Sđđ, tr.664.

^[4] E.M. Hare, *The Book of the Gradual Sayings*, Vol.III, pp.29-30.

^[5] Thích Minh Châu (dịch), *Tăng chi bộ kinh*, tập 1, NXB Tôn Giáo, Hà Nội, 2005, tr.338.

^[6] Sđđ, tr.338.

^[7] Thích Minh Châu (dịch), *Trường bộ kinh*, tập 1, NXB Tôn Giáo, Hà Nội, 2005, tr.649.

^[8] Xem, Thích Minh Châu (dịch), *Tương ưng bộ kinh*, Phẩm về bệnh, NXB Tôn Giáo, Hà Nội, tr.127.

^[9] Sđđ, tr.127.

^[10] Sđđ, tr.127.

^[11] Sđđ, tr.125.

^[12] Thích Minh Châu (dịch), *Trung bộ kinh*, tập 3, NXB Tôn Giáo, Hà Nội, 2001, tr.598.

PHƯƠNG PHÁP GIẢNG DẠY CỦA ĐỨC PHẬT QUA KINH TẠNG PĀLI

Đức Phật là đấng Đạo sư, là bậc Thầy của nhân loại, nhưng Ngài cũng là nhà luận lý phân tích, nhà triết học, nhà giáo dục vĩ đại. Kinh tạng *Pāli* cho chúng ta thấy rõ về các phương pháp giảng dạy của Đức Phật một cách chi tiết. Tùy theo từng đối tượng nghe pháp mà Ngài có phương thức truyền đạt khác nhau. Chúng sanh có vô lượng trần lao, phiền não, thì Phật pháp có vô lượng pháp môn tu. Nếu sử dụng đúng phương pháp thì hiệu quả giảng dạy sẽ đạt được kết quả tốt. Tri thức Phật học là nguồn tri thức minh triết, là giáo lý để thực hành, lối sống, do đó phương pháp giảng dạy là vấn đề vô cùng cần thiết để giới thiệu nguồn tri thức minh triết ấy.

Chính vì điều đó nên trước mỗi thời pháp, Đức Phật đã hình thành một ý tưởng hợp lý trong từng buổi giảng. Ngài đã vận dụng hết tất cả mọi tính năng của các phương pháp, để chọn một chủ đề phù hợp nhất, đưa hành giả đến sự liễu ngộ nhanh nhất. Có nhiều phương thức giảng dạy trong giáo lý của Đức Phật, và mỗi hình

thức đều có một chức năng, ý nghĩa riêng. Ở đây, chúng tôi lần lượt giới thiệu một số phương thức giảng dạy của Đức Phật được tìm thấy trong Kinh tạng *Nikāya*.

1. Phương pháp giảng dạy dần dần

Một trong những đặc điểm cơ bản trong giáo lý của Đức Phật là đó là một quá trình học tập dần dần, đào tạo dần dần và cải tiến dần dần. Ngài chỉ ra rằng, hiểu biết sâu xa không đến với con người một cách đột ngột, mà nó phải tuân tự với việc đào tạo dần dần, kiểm soát dần dần và tu tập dần dần.^[1] *“Ví như, này Pahārāda, biển lớn tuân tự thuận xuôi, tuân tự thuận hướng, tuân tự sâu dần, không có thành linh như một vực thẳm. Cũng vậy, này Pahārāda, trong Pháp và Luật này, các học pháp là tuân tự, các quả dị thực là tuân tự, các con đường là tuân tự, không có sự thể nhập chánh trí thành linh.”* Từ quan điểm này, Đức Phật đã đề xuất các giải pháp mà bất cứ ai muốn đi tìm chân lý sự thật, trước tiên nên quán sát toàn diện rằng nó có xứng đáng là con đường thánh thiện để mình gia nhập. Nếu sau khi quán sát toàn diện, vị ấy thấy rằng đó là bậc thầy xứng đáng cung kính, tôn trọng, xứng đáng hầu cận cúng dường, từ đó vị ấy bắt đầu thực hành theo một số bước xem xét như sau: (1) xem xét kiểm tra, (2) có niềm tin, (3) đi đến gần, (4) tiếp cận tỏ sự kính lễ, (5) vị ấy lóng tai, (6) vị ấy nghe pháp, (7) vị ấy thọ trì pháp, (8) vị ấy suy tư ý nghĩa các pháp được thọ trì, (9) các pháp được hoan hỷ chấp nhận, (10) ước muốn sanh khởi, (11) vị ấy

nỗ lực, (12) vị ấy cân nhắc, (13) vị ấy tinh cần phấn đấu chứng được sự thật tối thượng.^[3] Theo Đức Phật, mười ba bước như vậy là hoàn toàn cần thiết cho việc thực hiện sứ mệnh đi tìm chân lý sự thật và mỗi bước có một nhiệm vụ nhất định trong việc đạt đến mục đích khác.^[4]

Phương pháp đào tạo dần dần là phương pháp giáo dục khoa học, ứng dụng phổ biến. Qua phương thức này, con người có thể tiếp cận giáo lý từ sơ cơ đến chuyên sâu. Chúng ta có thể thấy rõ phương pháp này trong Tam vô lậu học Giới, Định, Tuệ. Giới là bước đi căn bản đầu tiên trên lộ trình tu học, Định là bước tiếp theo, và Tuệ để hoàn thiện trọn vẹn lộ trình đó. Kinh *Ganaka Moggallāna*, thuộc *Trung bộ kinh* cho chúng ta thấy quá trình đào tạo dần dần diễn ra trong Tam vô lậu học Giới, Định, Tuệ. Đầu tiên là chế ngự với sự chế ngự trong giới bốn; tiếp theo là an trú chánh niệm, đoạn diệt các dục tham đưa đến chướng và trú vào các tầng thiền; và cuối cùng là tuệ để chứng nghiệm giải thoát và giải thoát tri kiến. Rất nhiều bài kinh khác trong Kinh tạng đều sử dụng phương thức giảng dạy này và cho thấy tính hiệu quả tối ưu của nó trong việc tiếp cận, hướng dẫn và đưa mọi người đến với đạo giải thoát.

2. Phương pháp giảng dạy chi tiết và súc tích

Một hình thức truyền thống khác của Đức Phật truyền đạt Giáo pháp là những bài giảng ngắn gọn và chi

tiết. Thỉnh thoảng, Ngài thuyết giảng Pháp một cách đầy đủ, nhưng đôi khi cũng giảng dạy một cách ngắn gọn. Sự dài hay ngắn trong bài thuyết pháp tùy thuộc vào đối tượng nghe pháp. Đôi khi, Đức Phật chỉ nhắc đến một vấn đề cốt lõi, sau đó một trong những Đại đệ tử của Ngài khai triển thêm. Thông thường là những vị Thánh đệ tử như: Tôn giả Xá-lợi-phất, Mục-kiền-liên hay Tôn giả Đại Ca-diếp và A-nan, Tôn giả Ca-chiên-diên, được Đức Phật dạy triển khai thêm nội dung chi tiết. Một số bài kinh trong Kinh tạng *Nikāya* được giảng dạy trong theo hình thức này. Chẳng hạn như trong trường hợp bài kinh Tổng thuyết và Biệt thuyết (*Uddesavibhangasutta*) thuộc *Trung bộ*, bản kinh 138, đã ghi lại câu chuyện trong một bài thuyết giảng. Đức Phật đã xuất hiện trong đoạn đầu của bài pháp thoại như một người truyền cảm hứng với những lời dạy ngắn gọn: *“Này các Tỷ-kheo, vị Tỷ-kheo cần phải quán sát một cách như thế nào để thức của vị ấy đối với ngoại trần không tán loạn, không tản rộng, tâm không trú trước nội trần, không bị chấp thủ quấy rối. Này các Tỷ-kheo, nếu thức đối với ngoại trần không tán loạn, không tản rộng, tâm không trú trước nội trần, không bị chấp thủ quấy rối, sẽ không có tập khởi, sanh khởi của khổ về sanh, già, chết trong tương lai.”* Đức Thế Tôn thuyết giảng một cách vắn tắt như vậy rồi đi vào tịnh xá. Sau đó, do vì không thấu hiểu triệt để nghĩa lý này, chư vị Tỷ-kheo ấy liền tìm đến Tôn giả Đại Ca-chiên-diên (*Mahakaccana*) để cầu thỉnh diễn giảng nghĩa lý

đoạn kinh trên. Thế rồi, Tôn giả Đại Ca-chiên-diên tuần tự trình bày chi tiết về nghĩa lý lời Thế Tôn dạy cho các vị Tỷ-kheo khác rõ. Thế nào là *thức không tán loạn bởi ngoại trần*? Tức thức không truy cầu, không bị trói buộc, không bị cột chặt, không bị triển phược bởi kiết sử vị của sắc tướng. Tương tự như vậy làm cho thức *Không tán rộng*. Thế nào là *tâm không trú trước nội trần*? Tức tâm không trú trước nơi sự chứng đắc bốn cấp độ thiền định, từ Sơ thiền đến Tứ thiền. Thế nào là không bị chấp thủ quấy rối? Do thức không bị tùy chuyển bởi sự biến hoại trong sắc pháp, nên các pháp quấy rối không khởi lên, xâm nhập tâm và tồn tại. Nhờ sự giải thích chi tiết như vậy, chư vị Tỷ-kheo đã thấu hiểu rõ nghĩa lý. Bài kinh này cho chúng ta thấy một lối thuyết giảng mang tính đặc thù được ghi lại trong Kinh tạng.

Bên cạnh đó, phương pháp giảng dạy súc tích và chi tiết này có thể được hiểu là sự chuẩn bị của mình cho mục tiêu giáo dục lâu dài. Việc truyền bá Giáo pháp vì hạnh phúc an lạc cho loài người là công việc đáng trân trọng của tất cả các nhà sư Phật giáo. Bằng cách đưa ra những điểm chính của một câu hỏi và để cho các đệ tử ưu tú của mình làm rõ chúng. Trên thực tế Đức Phật đã trao cho họ cơ hội để diễn giảng giáo lý, từ đó họ có thể tự tin tuyên bố mình là một trong những người có khả năng đem giáo lý giác ngộ của Đức Phật đến với mọi người.

3. Phương pháp đặt câu hỏi và trả lời

Dựa trên tinh thần bảo vệ sự thật (*saccānura-khana*), khẳng định chân lý và làm sáng tỏ một số vấn đề, đôi khi cuộc đối thoại của Đức Phật được tiến hành dưới hình thức câu hỏi và câu trả lời. Bằng cách này, Đức Phật đã làm cho giáo lý của mình được phổ biến rộng rãi đến với mọi người. Phương pháp đặt câu hỏi và trả lời làm cho hành giả rất dễ tiếp nhận lời dạy một cách thấu triệt. Vì câu hỏi sẽ tác động trực tiếp đến tâm thức người nghe. Từ đó dần dần tháo gỡ những vướng mắc, nghi ngờ, đưa đến đoạn tận phiền não, lậu hoặc.

Thật là tự nhiên khi sự ra đời của Đức Phật và đạo quả Giác ngộ mà Ngài đạt được trong lĩnh vực tư tưởng đã thu hút sự chú ý của giới trí thức đương đại. Canon Pāli thuật lại rằng, có quá nhiều người thuộc dòng tộc Bà-la-môn (*Brahmans*) và những tu sĩ ẩn dật đã cải đạo sau khi đã xem xét kỹ lưỡng các định hướng triết học của Đức Phật. Đối với những vị này, vì phần lớn họ đã có một nền tảng niềm tin tôn giáo truyền thống. Do đó, phương pháp đặt câu hỏi và trả lời để tháo gỡ những vướng mắc trong niềm tin tôn giáo truyền thống ấy. Phương thức giảng dạy này được tìm thấy trong rất nhiều kinh trong Tạng (*canon*) và Hậu tạng (*non-canon*). Trong Hậu tạng chúng ta thấy điển hình như kinh Na Tiên Tỷ-kheo (*Milindapanha*). Hầu như toàn bộ nội dung của bản kinh

này đều được trình bày dưới hình thức câu hỏi và trả lời. Tựa đề của bài kinh cũng cho thấy rõ điều này.

Những trường hợp như vậy xuất hiện khá nhiều trong Kinh tạng, đơn cử là cuộc đàm thoại của Đức Phật với Kāpathika, một thanh niên Bà-la-môn thông minh học giỏi, cùng với dân làng của mình do người Brahman Canki dẫn đầu đến thăm Đức Phật Gotama, khi Ngài đang trên đường đi qua Kosala, dừng lại tại Opasāda. Trong cuộc đối thoại này, thanh niên Bà-la-môn Kāpathika đã thảo luận với Đức Phật về quan điểm của Bà-la-môn liên quan đến chân lý dựa trên truyền thống Vệ-đà. Họ khẳng định rằng, chỉ có những điều được nêu trong thẩm quyền của Vệ-đà là chân lý, còn tất cả những điều khác là giả dối. Đức Phật đã hỏi Kāpathika liệu có ai trong số những người Bà-la-môn, các thầy dạy Bà-la-môn, các tác giả của Vedas, tuyên bố rằng ông ta biết rõ và nhìn thấy: *“Chỉ đây là sự thật, ngoài ra đều là sai lầm.”* Kāpathika đã thẳng thắn trả lời: *“Thưa không, Tôn giả Gotama.”* Rồi Đức Phật đi đến kết luận rằng: tuyên bố của những Bà-la-môn về chân lý là hoàn toàn không có căn cứ. Giống như một chuỗi người mù ôm lưng nhau, người trước không thấy, người giữa cũng không thấy, người cuối cùng cũng không thấy. Cuối cùng, Ngài đã thể hiện quan điểm của riêng mình bằng cách nói rằng, bảo vệ sự thật là không đủ để một người thông minh chắc chắn đi đến kết luận: *“Chúng tôi biết việc này, chúng tôi*

thấy việc này. Chỉ đây là sự thật, ngoài ra đều là sai lầm.” Cuộc đối thoại tiếp tục với những câu hỏi của Kāpathika, và Đức Phật đã tuần tự giải đáp một cách thỏa đáng, dần dần khai ngộ, chứng đạt chân lý, đưa đến tịnh tín hoan hỷ. Sau cùng Kāpathika quy ngưỡng Thế Tôn trở thành cư sĩ Phật tử trọn đời.

Trong các bài thuyết pháp cho các vị Tỷ-kheo, những người đại diện cho mô thức truyền bá lời dạy của Đức Phật trên thế gian này được tìm thấy trong Đại kinh Mãn Nguyệt (*Mahāpunnama sutta*) thuộc *Trung bộ kinh*. Bài kinh này được xây dựng theo hình thức câu hỏi và trả lời liên quan đến một loạt các khái niệm và đề xuất Phật giáo mô tả quan điểm của Đức Phật về con người năm uẩn (*pancakkhandhā*). Các câu hỏi về sắc, thọ, tưởng, hành và thức được đưa ra và câu trả lời của Đức Phật đã lý giải về tự tính vô ngã của năm uẩn. Từ đó, dần dần đưa hành giả đi đến sự liễu ngộ về tự tính vô ngã của con người và thế giới, xả bỏ chấp thủ về ‘cái tôi’, ‘của tôi’ và chứng đắc giác ngộ, Niết-bàn.

Có thể thấy rằng, phương pháp giảng dạy đặt câu hỏi và trả lời đã giúp các vị Tỷ-kheo tháo gỡ rất nhiều sự vướng mắc trong các khái niệm, phạm trù. Và họ cảm thấy sự tín nhiệm cao trong giáo lý, vốn là một loạt các khái niệm và cách tiếp cận bẩm sinh. Trong một hệ thống giáo dục nhấn mạnh đến vai trò của trí tuệ như là phương tiện đầu tiên và cuối cùng để đạt đến chân lý giải thoát

trong Phật giáo, thì tất cả mọi nỗ lực trước hết là để nắm bắt các khái niệm cơ bản và những ý tưởng được thấy trong các lời dạy của Đức Phật. Sau đó, trên cơ sở nhận thức hay chánh kiến (*sammāditīhi*) đưa đến việc hiểu biết thực tế của Pháp cho đến khi có kiến thức giải thoát cuối cùng.

4. Phương pháp phân tích lý luận

Các phương pháp giảng dạy đã làm cho Đức Phật trở nên nổi tiếng là một nhà biện luận đã vượt qua những nhà hùng biện đương thời. Trong các cuộc tranh luận, Đức Phật thường áp dụng phương pháp luận lý phân tích, nhằm làm sáng tỏ vấn đề và thuyết phục đối phương. Đây là phương pháp khoa học thực nghiệm, sử dụng luận lý để chứng minh và khẳng định một vấn đề. Đạo Phật được bảo tồn trong *Pāli Canon* là sản phẩm của trí tuệ, bắt nguồn từ những lời dạy của Ngài dành cho các đệ tử, cũng như những cuộc thảo luận của Phật với những người Bà-la-môn, những vị ẩn sĩ. Phương pháp hợp lý hóa được sử dụng trong tất cả các cuộc hội thoại của Đức Phật rõ ràng là phân tích. Chính Đức Phật đã tuyên bố Ngài là một nhà phân tích chứ không phải là một nhà tín ngưỡng thuần túy bình thường.

Trong một trích đoạn từ bài kinh *Assalāyana*, mô tả Đức Phật tranh luận với một vị học giả Bà-la-môn về lời tuyên bố của các người Bà-la-môn về hệ thống giai cấp.

Bất cứ khi nào đối mặt với tuyên bố của các người Bà-la-môn rằng họ cao thượng hơn, Đức Phật đều tranh luận mạnh mẽ chống lại quan điểm bảo thủ của họ. Ngài cho rằng những tuyên bố ấy là vô căn cứ, không thuyết phục. Bài kinh *Assalāyana*, *Trung bộ* 93, cho thấy sự tranh luận quyết liệt này.

Thanh niên *Assalāyana* bạch Thế Tôn: Thưa Tôn giả Gotama, các vị Bà-la-môn nói như sau: “*Chỉ có Bà-la-môn là giai cấp tối thượng, giai cấp khác là hạ liệt; chỉ có Bà-la-môn là màu da trắng, giai cấp khác là màu da đen; chỉ có Bà-la-môn là thanh tịnh, các giai cấp phi Bà-la-môn không được như vậy. Chỉ có Bà-la-môn mới là con chính thống Phạm thiên, sanh từ miệng Phạm thiên, do Phạm thiên sanh, do Phạm thiên tạo ra, là con cháu thừa tự Phạm thiên.*” Sau lời tuyên bố này, Đức Phật lần lượt đưa ra những luận lý của mình để giải thích, chứng minh rằng lời tuyên bố đó là vô căn cứ. Ngài nói rằng, sự thanh tịnh là kết quả của việc thực hành giới hạnh, không phải do sinh ra mà có. Đức Phật thậm chí tước bỏ tính di truyền của danh từ ‘*Bà-la-môn*’ và đem danh từ đó trở về ý nghĩa ban đầu của một người thánh thiện, xác định một người Bà-la-môn thực sự chính là vị A-la-hán. “*Không biết chỗ sở thủ, “Thiên, Nhân, Càn-thát-bà, Lậu hoặc được đoạn trừ, Bạc Ứng Cúng, La-hán, Kẻ ấy Ta mới gọi, Chánh danh Bà-la-môn.*”

Không còn nghi ngờ gì nữa, phương pháp phân tích lý luận khoa học của Đức Phật trong tất cả những lời dạy của mình đã chinh phục được những tư tưởng bảo thủ từ những người Bà-la-môn. Những người luôn tin tưởng vào lý thuyết về sự ra đời và khẳng định đẳng cấp vị trí tuyệt đối tối cao trong xã hội. Theo Đức Phật, không có lý do nào để người ta có thể nhìn nhận một cách tích cực rằng một vị Bà-la-môn cao hơn những người khác đơn giản bởi vì ông được sinh ra trong một gia đình Bà-la-môn. Bởi vì, không có giai cấp trong dòng nước mắt cùng mặn và dòng máu cùng đỏ.

Tất cả mọi người đều có khả năng trở thành một con người hoàn thiện. Vì vậy, mọi người đều xứng đáng được tôn trọng. Đây là điểm lý thuyết quan trọng trong cuộc tranh luận rằng: giống như một Sát-đế-lợi, một Phệ-xá, một Thủ-đà-la hay một Bà-la-môn nếu trong lời nói, hành động và suy nghĩ vô đạo đức thì họ sẽ chịu một kết quả xấu; nhưng nếu họ sống có đạo đức, thì tất nhiên sẽ được hưởng một cuộc sống hạnh phúc. Đức Phật khẳng định rằng giá trị của một con người nằm ở chỗ phẩm hạnh đạo đức chứ không phải nơi chốn sinh ra.

5. Phương pháp giảng dạy bằng ẩn dụ và ảnh dụ

Phương pháp ví dụ so sánh được tìm thấy rất nhiều trong kinh điển Đại thừa. Thậm chí phương pháp này còn được sử dụng trong một cuốn kinh đặc trưng đó là kinh

Bách dụ. Tính năng của phương pháp này được đưa lên một tầm cao hơn trong các ảnh dụ được sử dụng trong *Pháp hoa kinh*. Chẳng hạn ảnh dụ Ngôi nhà lửa, ảnh dụ về Tháp đa bảo,... Thông qua những ảnh dụ này hành giả có thể tiếp cận được chân lý đằng sau ngôn ngữ ảnh dụ đó. Bởi chân lý sự thật thì không thể mô tả bằng ngôn ngữ khái niệm. Thành ra ngôn ngữ ảnh dụ đưa hành giả thấu hiểu qua một tầng nghĩa cao hơn, sâu hơn trong lộ trình ngộ nhập tri kiến Phật.

Phương pháp ẩn dụ xuất hiện rất nhiều trong Kinh tạng *Nikāya*. Theo bà C.A.F. Rhys Davids, đây là một đặc điểm rất nổi bật trong Kinh tạng, ghi lại khá nhiều phương pháp dụ ngôn và sử dụng ảnh dụ. Việc giảng dạy giáo lý của Đức Phật được kết nối chặt chẽ với các dữ liệu và sự kiện sống động được rút ra từ cuộc sống thực tiễn hằng ngày. “Hoạt động của con người cũng như đời sống tự nhiên là những lĩnh vực cần quan sát. Với những hình ảnh này, nó đã mô tả trọn vẹn đời sống tinh thần, nỗ lực để chuyển hóa, và cung cấp lộ trình để đi đến giải thoát.”^[12] Theo H.W.Schumann, những hình ảnh mà Đức Phật sử dụng để phản ánh thế giới con người một cách sống động được ghi lại trong Kinh tạng. “Hơn tám trăm hình ảnh đã được tính trong Canon Pāli, được vẽ ra từ tất cả các lĩnh vực của cuộc sống đương thời tại Ấn Độ và từ trong môi trường thiên nhiên. Chúng ta thấy rõ các ảnh dụ được khắc họa trong kinh như: thợ kim hoàn

đang làm việc, người thợ khắc ngà voi, người tạo mũi tên và thợ gốm; người bán hàng, cắt cỏ cho bò, người thương gia, tiểu thương gia, được sử dụng trong các dụ ngôn. Đức Phật cũng vẽ những hình ảnh từ thiên nhiên như: sư tử và voi, lòng tham điên dại của con khỉ, sự nhút nhát hào nhoáng của linh dương, sự xảo quyệt của cá sấu... tất cả những điều này được đề cập đến, cũng như thế giới các loài thần lùn, hoa sen, xoài.” Có thể thấy rằng, trong khi phương pháp phân tích sử dụng thuật ngữ để diễn giải, các thuật ngữ này trở nên rất rõ ràng trong Văn học A-tỳ-đàm, một bộ phận văn học mang tính phân tích, luận lý. Mô thức này chỉ có thể thích hợp cho những hành giả *“Thiện xảo trong Pháp”*; trong khi phương pháp giảng dạy minh họa bằng dụ ngôn và so sánh phục vụ cho mục đích quần chúng phổ thông.

Theo G.C. Pande, phương pháp này phù hợp với đặc tính bình thường của phần lớn thánh chúng. Nhưng nó truyền cảm hứng và đặc tính Nguyên thủy trong thông điệp của Đức Phật phù hợp với tình trạng phát triển văn chương trong thời đại của Ngài. Rhys Davids nhận xét: *“Phương pháp giảng dạy bằng những dụ ngôn của Đức Phật có sức thuyết phục lớn, đã gây sự chú ý và thu hút sự hướng tâm của thánh chúng. Một dụ ngôn chắc chắn không phải là một cuộc tranh luận, nhưng tâm trí và thậm chí cả trí tuệ bị ảnh hưởng nhiều bởi một dụ ngôn còn hơn ngàn luận cứ. Đức Phật rất thông thạo trong nghệ thuật*

nói chuyện với việc sử dụng một số dụ ngôn và các môn đệ bị thuyết phục theo Ngài trong vấn đề này.”

Quan sát trên đây của cựu Chủ tịch của Hiệp hội Văn học Pāli là hoàn toàn hợp lý và có tính thuyết phục trong văn học Pāli nói chung, đặc biệt là đặc trưng của Kinh tạng Pāli. Vì sự độc đáo này, các dụ ngôn được sử dụng trong các bài kinh thuộc ngôn ngữ Pāli cho thấy tính sáng tạo ban đầu của nó so với những quy tắc được áp dụng tự động trong kinh Na Tiên Tỳ-kheo (*Milindapanōha*), một trong những tác phẩm thuộc Hậu tạng. Sự phong phú của các dụ ngôn và phép ẩn dụ tìm thấy trong kinh điển cùng với những dịp cụ thể mà chúng được sử dụng chứng minh sự sáng tạo của Đức Phật và các Thánh đệ tử đầu tiên trong lĩnh vực giảng dạy. Theo Richard F. Gombrich, Đức Phật có một thông điệp đơn giản, khẩn cấp để truyền đạt và khéo léo trong việc tìm kiếm các thuật ngữ mới với những điều tương tự để chuyển tải nó. Vì vậy, các bài kinh đầy trí tưởng tượng của ngài, bất cứ khi nào có thể, Đức Phật đã áp dụng kiến thức phổ biến của mình vào các cuộc nói chuyện để nó có thể làm cho người nghe nắm bắt được ý tưởng của mình. Việc sử dụng ngôn ngữ đại chúng, bình dân và khái niệm để truyền đạt tư tưởng tôn giáo là điển hình trong cách giảng dạy của Đức Phật.

Trong *Tăng chi*, bản kinh (*Upakkilesa Sutta*, A 5,23), Đức Phật đưa ra một ví dụ, so sánh năm triền cái giống như năm loại các tạp chất chứa trong vàng. Và

trong *Āvaraṇa sutta* (AN 5,51) so sánh các triển cái giống như năm con đập được xây dựng trên một dòng sông, do vậy chúng sẽ làm chậm hoặc thậm chí ngăn chặn dòng chảy của nó.’ Trong *Mahā Assa, pura sutta* (MN. 39) cảnh báo rằng: “Cũng vậy này các Tỷ-kheo, Tỷ-kheo tự mình, quán năm triển cái chưa xả ly, như món nợ, như bệnh hoạn, như ngục tù, như cảnh nô lệ, như con đường qua sa mạc.”

Mục đích của việc tỷ dụ một số hình ảnh để giúp hành giả dễ dàng nắm bắt khái niệm, từ đó áp dụng thực tập hạnh xả ly, ly tham, đoạn tận, đưa đến tâm giải thoát, tuệ giải thoát. Mặt khác, những ví dụ để thấy được sự nguy hiểm, vị ngọt và xuất ly của các dục, thấy được các pháp là vô thường, khổ đau và vô ngã để thể nhập chân lý của vạn pháp. Đối với điều này, đôi khi Đức Phật khuyên các đệ tử suy gẫm về tính tạm thời, vô ngã tính của năm uẩn (*pancakkhandha*) và của toàn thể thế giới hiện tượng bằng cách xem chúng như một hiện tượng tự nhiên nhất định. Chẳng hạn ví dụ như một cục bọt, một bong bóng trên mặt nước, hay một ảo ảnh để thấy rõ năm uẩn là giả tạm, vô ngã, vô thường. *Tương ưng bộ kinh*, tập III - Thiên Uẩn, phẩm Hoa, Đức Phật dạy: “Sắc ví với đồng bọt, Thọ ví bong bóng nước, Tưởng ví ráng mặt trời, Hành ví với cây chuối, Thức ví với ảo thuật.” (*Quán sắc như tụ mạc, thọ như thủy thượng bào, tưởng như dương thời diệm, chư hành như ba tiêu, quán thức vô ngã.*)

Đặc điểm điển hình của phương pháp giảng dạy của Đức Phật là minh họa học thuyết của mình với rất nhiều hình ảnh. Đó là những sự kiện rút ra từ cuộc sống của con người và thế giới tự nhiên để mọi người có thể nhận ra ý nghĩa đích thực từ lời dạy của Ngài. Từ một Chủ hộ trong khi nghĩ về an ninh nhà mình có thể hiểu được tầm quan trọng của lời dạy của Đức Phật về việc kiểm soát tâm trí, và một vị tu sĩ có thể nhận thức được bản chất tạm thời và biến đổi của các sự vật hiện tượng khi vị ấy thấy dòng sông chảy, hoặc ngọn lá rơi. Theo tài liệu của Trưởng lão Tăng kệ (*Theragatha*) và Trưởng lão Ni kệ (*Therīgatha*) có một số Tăng Ni Phật giáo đã đạt được mục tiêu cuối cùng của quả vị A-la-hán (*Arahanthood*) vì bị kích động bởi những sự kiện ngẫu nhiên từ những lời dụ ngôn của Đức Phật đã đề cập đến. Điều này cho thấy những lời dụ ngôn và những câu chuyện của Đức Phật đã cung cấp rất nhiều chủ đề về thiền định sống động mà tất cả mọi người tùy thuộc vào sự hiểu biết và sự kết hợp của Đức Phật có thể làm tăng khả năng kiểm soát.

6. Phương pháp giảng dạy bằng những câu chuyện ngụ ngôn

Thỉnh thoảng, trong bài thuyết pháp của mình Đức Phật đã khéo léo đưa vào một câu chuyện ngụ ngôn làm cho nội dung bài nói chuyện của Ngài trở nên thú vị hơn. Trong kinh điển Đức Phật dạy các môn đệ của mình bằng một câu chuyện ngụ ngôn về động vật, đôi khi là

lịch sử của những sự kiện xảy ra kỳ lạ, và tất cả các hành động của con người, niềm vui hay nỗi buồn ... vào cuối mỗi sự kiện xuất hiện, là hàm ý giáo dục phù hợp với nền tảng đạo đức.

Câu chuyện ngụ ngôn trong Phật giáo được tìm thấy khá nhiều trong kinh *Bách dụ*. Một trăm câu chuyện ngụ ngôn mang tính giáo dục cao, được phổ biến rộng rãi trong quần chúng. Hàng loạt câu chuyện ngụ ngôn khác xuất hiện trong Kinh tạng *Nikāya*, chẳng hạn như câu chuyện người mù sờ voi. Câu chuyện này nói lên sự mù mờ của chúng sinh đối với chân lý sự thật. Khi nào mà chưa liễu ngộ được sự thật của tất cả các pháp thì chúng sinh vẫn còn như người mù sờ con voi cho rằng các bộ phận trên cơ thể con voi là voi. Câu chuyện rùa và cá. Câu chuyện ngụ ngôn này mô tả đến thế giới chân như Niết-bàn. Khi con người cảm nhận qua thức, mô tả bằng các ngôn ngữ khái niệm thì sẽ không bao giờ biết rõ về thế giới chân như Niết-bàn. Cũng giống như con rùa biết cả thế giới trên khô và dưới nước, còn cá chỉ biết thế giới của nước thì dù rùa cố tìm cách giải thích về thế giới trên cạn bao nhiêu cá vẫn không thể tưởng tượng ra được. Câu chuyện Bốn con rắn. Câu chuyện ngụ ngôn này xuất hiện nhiều yếu tố. Bốn con rắn tượng trưng bốn yếu tố (tứ đại) cấu thành phần vật chất của con người. Năm tên lính là ngũ uẩn. Người bạn thân trở mặt làm thù là cái gọi là ‘bản ngã’ của con người. Sáu cái

nhà bỏ không là lục căn. Sáu tên cướp lòng bắt tên trộm là lục trần. Rắn, lính, bạn, tướng cướp, tất cả mười sáu điều đó là những pháp làm cho chúng sanh phải đắm đuối trong vòng luân hồi. Sự tham dục, sự luyến ái theo đời sống, tà kiến và vô minh là bốn dòng nước lũ. Chiếc bè là Bát Chánh đạo, và ba cù lao là ba đạo quả thánh Tu-đà-hườn, Tư-đà-hàm và A-na-hàm. Khi đắc đạo quả thứ tư - A-la-hán - là bước chân lên bờ bên kia, bờ giải thoát của Niết-bàn.

Chắc chắn, phương pháp giảng dạy sử dụng truyền thuyết này, không xuất hiện nhiều trong kinh điển, mà thường được áp dụng bởi các nhà sư Phật giáo sau này. Theo M. Winternitz^[22], đó là một phương tiện truyền thông có ý nghĩa quan trọng có thể xâm nhập sâu rộng vào các truyền thống văn hóa, tín ngưỡng dân gian cùng với Phật giáo. Không nghi ngờ gì nữa, phương pháp giảng dạy này đã mở đường cho nguồn gốc và sự phát triển của các câu chuyện tiền thân của Đức Phật được ghi lại trong *Jātakas*, phần lớn là những sáng tạo sau này nhưng có thể phục vụ một số mục đích nhằm thực hiện các hoạt động đạo đức tâm linh.

7. Các phương pháp khác

Đức Phật cũng áp dụng các phương pháp truyền dạy đặc biệt cho từng môn đệ. Phương pháp này chú trọng về giáo dục cá nhân. Mục đích của Ngài là làm cho

mọi người ý thức được những khó khăn hiện tại và chỉ ra cho thấy cách để vượt qua. Đức Phật đã kiểm tra và xem xét nội tâm *Rāhula* để nhắc nhở khuyến tấn khi La-hầu-la thiếu tự chủ. *Angulimāla* đã được khuyến khích để phát triển trái tim từ bi của mình và thực hành hạnh nhẫn nhục để vượt qua những hành động xấu trong quá khứ. *Nandā* và *Kimbila* được nhắc nhở và suy gẫm nhiều về sự ô uế và nguy hiểm của thân xác, vì hai hoàng tử cao quý và đẹp trai này thường tự hào về sự xuất hiện của chính mình và tâm hồn luôn chứa đựng những tư tưởng yêu thương. Cũng vậy, Ngài đã khuyên nhủ *Khobar Khemā*, *Sundarī Nandā*, *AbhirūpAnandā* vì đã nhìn thấy thái độ tự hào về vẻ đẹp của họ. Ngay cả đối với người Phật tử, Đức Phật đã đưa ra lời khuyên mang tính cá nhân hoặc khuyên họ trên con đường tu học Chánh pháp để giúp họ vượt qua một số vấn đề trong đời. *Pasenadi*, vua của *Kosala*, đã được khuyên nên sử dụng chế độ ăn uống để có được sức khoẻ và tuổi thọ cao. *Anāthapindika*, một thương gia giàu có của *Kosala*, đã được dạy làm thế nào để giải quyết hợp lý về thu nhập hợp pháp của mình để làm cho anh ta và nhiều người khác có lợi.

Tất cả điều này cho thấy tính thực tiễn và tính phổ quát trong lời dạy của Đức Phật. Nó nhấn mạnh nhiều đến sự cải tiến và giải phóng cá nhân. Từ đó đưa ra những phương pháp phù hợp với trình độ trong lời giảng, phù hợp với căn cơ của mỗi con người.

Ghi chú:

^[1] See I. B. Horner, *The Collection of the Middle Length Sayings*, Vol. II, Motilal Banarsidass, Delhi, p.363 ;154.

^[2] E.M. Hare, *The Book of the Gradual Sayings*, Vol.IV, Motilal Banarsidass, Delhi, 2006, p.138.

^[3] Tỳ-khưu Bodhi, *Những lời Phật dạy*, (Bình Anson dịch), NXB Thanh Niên, 2016, p. 46.

^[4] *Opcit*, pp.363-365.

^[5] *Đại tạng kinh Việt Nam Nam truyền, Kinh Trung bộ*, tập 2, NXB Tôn Giáo, 2016, p.563.

^[6] See I.B.Horner, *The Collection of the Middle Length Sayings*, Vol. II, Motilal Banarsidass, Delhi, pp.66-359.

^[7] *Đại tạng kinh Việt Nam Nam truyền. Kinh Trung bộ*, tập 2, NXB Tôn Giáo, 2016, p.209.

^[8] See I.B.Horner, *The Collection of the Middle Length Sayings*, Vol. II, Motilal Banarsidass, Delhi, p.386.

^[9] *Đại tạng kinh Việt Nam Nam truyền. Kinh Trung bộ*, tập 2, NXB Tôn Giáo, 2016, p.185.

PHƯƠNG PHÁP LUẬN LÝ KHOA HỌC TRONG KINH TẠNG PĀLI

Sự xuất hiện của Phật giáo đánh dấu một sự kiện quan trọng trong lịch sử tư tưởng của Ấn Độ cũng như của nhân loại. Phật giáo không thiên về duy vật, cũng không ngả về duy tâm mà là con đường trung đạo thực hành đưa đến đoạn tận khổ đau. Phật giáo luôn khuyến khích con người tự nỗ lực bản thân, nương tựa vào chính mình chứ nương tựa một ai khác. Do đó, không có yếu tố quyền năng siêu nhiên nào xuất hiện trong giáo lý Phật giáo. Trước sự ra đời của Phật giáo, *Upanisad* ít nhiều có ảnh hưởng về thần học trong nội dung tư tưởng triết lý của họ. Sự ra đời của Phật giáo như thổi thêm một luồng sinh khí tươi mới góp phần vào sự phát triển của nền khoa học và phương pháp luận ở Ấn Độ. Đức Phật đã nhấn mạnh nhiều vào kinh nghiệm thực tiễn, rằng đạo của Ta đến để mà thấy chứ không phải đến để mà tin. Đạo giác ngộ do chính Đức Phật chứng ngộ, tuyên thuyết cho mọi người ứng dụng thực hành để đạt được giác ngộ, giải thoát như Ngài. Đức Phật từ chối chấp nhận bất cứ

điều gì vượt quá kinh nghiệm và những thứ triết lý suông, không bổ ích, không có lợi lạc cho mục tiêu giải thoát.

Theo kinh nghiệm, có hai khía cạnh có thể có được chấp nhận một cách khách quan? Đó là kinh nghiệm thường nghiệm và kinh nghiệm siêu việt. Nói cách khác, đó là thực tế của hai khía cạnh tương đối và tuyệt đối. Kinh nghiệm tương đối có thể nhận biết qua tri giác thường nghiệm từ mắt thấy, tai nghe và có thể mô tả bằng ngôn ngữ khái niệm. Nhưng kinh nghiệm siêu việt hay thực tế tuyệt đối thì không thể truyền đạt bằng ngôn ngữ khái niệm, mà chỉ có thể nghiệm bằng tâm. Kiến thức của một vị Phật là trực giác và tổng hợp, như chính Ngài tự thực hiện (*sayam abhinhd*). Vì chân lý cuối cùng vượt khỏi khái niệm logic (*atakko*). Do đó, Phật giáo luôn bao gồm hai khía cạnh đó là ‘bác học’ và ‘tín ngưỡng’, tức là ‘thực chứng’ và huyền bí mầu nhiệm. Thành ra, trong lời dạy của Đức Phật luôn đầy đủ các yếu tố thực nghiệm kiểm chứng tự thân và phát huy sức mạnh nội tâm cao tột của nó.

Chúng ta hãy xem những lý luận Phật học mô tả trong kinh và lý luận logic biện chứng của nó như thế nào. Từ kinh điển Phật giáo, rõ ràng là việc sử dụng một phương pháp trí tuệ và logic biện chứng đã được biết đến từ lâu. Hai nội dung về logic, *hetu* (điều kiện) và *naya* (phương pháp), là vô cùng quan trọng trong kinh điển Phật giáo và Jaina, nhất là trong Kinh tạng *Nikāya*.

Chẳng hạn trong một đoạn văn của *Trường bộ kinh* mô tả một số vấn đề được cho là “không phải trong phạm vi của ngôn ngữ, khái niệm ‘*takka*’.^[1] Trong đoạn kinh của *Tăng chi bộ*, Đức Phật được xem là đã xem xét truyền thống, lý luận và không ưa bất kỳ tiêu chuẩn nào cho việc đánh giá một học thuyết tôn giáo.^[2] K.N. Jayatilleke tin rằng, trong ngữ cảnh này thuật ngữ ‘*hetu*’ không chỉ có ý nghĩa theo Upanisat là ‘nền tảng’ (*ground*) mà còn là ‘nền tảng nhận thức luận’ (*epistemological pramdna*). *Takkapariyadhatam* (khắc phục bằng lý luận) và *vtmamsdnucariam* (chứng chỉ điều tra) là hai thuật ngữ thường được sử dụng để loại trừ một nhà giảng thuyết hay nhà tư tưởng tôn giáo.^[3] Những đoạn văn này cho thấy một sự hoài nghi của Phật giáo trong lý luận hợp lý và tính hợp lệ của nó như một phương tiện tri thức.^[4]

Phật giáo là một tôn giáo thực nghiệm và hợp lý. Điều này đã khiến cho các Phật tử phải tìm ra một hệ thống logic và biện chứng tâm linh nhằm hiểu được kinh nghiệm thông qua phân tích các đối tượng. Phương pháp lý luận rõ ràng là phân tích. Thông qua phân tích chúng ta có thể tìm thấy rõ ngọn ngành các vấn đề. Bầu không khí của thời đại đòi hỏi các nhà truyền giáo của một học thuyết lớn phải là lý luận và chỉ khi đó vị ấy mới có thể hy vọng gây ảnh hưởng đến thính chúng. Trong một đoạn văn của *Trung bộ kinh* Đức Phật tự tuyên bố rằng, Ngài là một ‘*nhà phân tích*’, chứ không phải là một nhà lãnh đạo

tôn giáo chỉ dạy những giáo điều (*Vibhajjavaddo... aham... ndham... ekamsavaddo*).

Thái độ khoa học và hợp lý của Phật giáo thời kỳ đầu được nhìn nhận rõ nhất trong khái niệm pháp (*dhammatā*) và khái niệm nguyên nhân (*hetu*). Phản đối với các lý thuyết như “*sassatavada*” (vĩnh cửu) và “*adhiccasamuppaddā*” (nguồn gốc ngẫu nhiên) được đưa ra bởi một số nhà tư tưởng đương đại để giải thích bản chất của hiện tượng. Đức Phật tin vào học thuyết hành động tương quan, đề cập đến sự tồn tại của quy luật và trật tự trong tiến trình nhân quả. Trong thuật ngữ Phật giáo, học thuyết phổ quát gọi là *paticcasamuppāda*, có nghĩa là để minh họa cho luật của *idappaccayatā* hoặc sự xuất hiện đầu tiên của sự vật. Một công thức ngắn gọn của giáo lý này được đưa ra như sau: “*Imasmiṃ sati idaṃ hoti, Imassa-uppāda idaṃ upajjati, Imasmiṃ asiti-idaṃ na hoti-Imassa nirodha idaṃ nirujjhati.*” “Do cái này sinh nên cái kia sinh, do cái này diệt nên cái kia diệt; do cái này không nên cái kia không và do cái này có nên cái kia có.”^[5] Trong một mô hình cụ thể của quy luật Duyên khởi, Đức Phật trình bày đầy đủ vòng tròn này bao gồm 12 yếu tố. Công thức này giải thích rõ về sự vận hành của tất cả các pháp. “Do vô minh duyên hành, hành duyên thức, thức duyên danh sắc, danh sắc duyên lục nhập, lục nhập duyên xúc, xúc duyên thọ, thọ duyên ái, ái duyên

thủ, thủ duyên hữu, hữu duyên sanh, sanh duyên già, chết, sầu bi khổ ưu não.”

Gốc rễ của tất cả các khổ đau của con người là vô minh (*avijjā*). Từ đó, những yếu tố khác trong chuỗi 12 chi phần Duyên khởi hiện khởi theo. Mỗi chi phần trong chuỗi này tạo thành một nguyên nhân cho chi phần sau. Nó là rất hợp lý, vì sự đoạn diệt bất kỳ một yếu tố nào trong chuỗi này đều đưa đến sự hủy diệt toàn bộ tiến trình sanh tử, chấm dứt đau khổ.

Các tiên đề “tất cả các hành đều là vô thường” (*sabbam aniccam*) và “tất cả mọi thứ trên thế giới không có bản ngã” (*sabbe dhamma anattā*) đều là những hệ quả của học thuyết về Duyên khởi (*paticcasamuppāda*). Cấu trúc của 12 chi phần Duyên khởi rõ ràng là logic và biện chứng. Không một cấu trúc nào khác hơn, biện chứng hơn cấu trúc này. Theo Phật giáo, các yếu tố chỉ tồn tại trong một khoảnh khắc, chúng luôn vận hành và biến đổi. Cũng vậy, cấu trúc của năm uẩn cấu tạo nên một con người tâm lý và vật lý là quá hoàn hảo. Bài pháp đầu tiên để vận chuyển bánh xe Chánh pháp là Tứ diệu đế với hai tầng nhân quả thế và xuất thế cũng cho thấy tính logic, hợp lý và khoa học đến như thế nào.

Khái niệm vô thường theo quan điểm Phật giáo là chân lý sự thật. Nó là một chi phần trong *Tam pháp ấn*. Rõ ràng, thế giới là vô thường. Các hành là vô thường.

Không có cái gì đứng yên và tồn tại độc lập bất biến. Thế giới đang trong quá trình thay đổi liên tục, không có cái gì giống nhau trong hai giây. Như câu nói của Heraclit: “*Không ai tắm hai lần trên một dòng sông*”. Vì có sự thay đổi trong tất cả các hiện tượng, đó là “vô ngã” (*anatta*) mà không có ngoại lệ. Phương pháp được thông qua để giải thích điều này là hoàn toàn phân tích và vì sự nổi bật của phương pháp này trong việc giải thích các hiện tượng mà kỳ kết tập kinh điển lần ba thừa nhận rằng triết học của Đức Phật là không có gì ngoài *Vibhajjavāda* (phương pháp phân tích). Trong học thuyết vô ngã (*Anatta*), “sự phủ nhận cái mà bây giờ hằng ngày thường miêu tả là “Chủ nghĩa sinh tồn” (*Animism*), cơ chế hành vi tâm lý không phải là ‘tự ngã’ và không có bất kỳ tài sản tự sở hữu nào (*suhha*). Một cá nhân con người là tập hợp của ngũ uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành và thức). Mỗi uẩn đều không có bản chất thật. Nếu nó thực sự có bản chất thì người ta có thể nói “để cho sắc tôi được như vậy, hãy để cho thọ tôi được như vậy, và như vậy đối với các uẩn còn lại.” Từ sự phân tích này, chúng ta hiểu rõ cơ chế vận hành của con người và thế giới. Và chỉ có phương pháp phân tích mới làm sáng tỏ cơ chế vận hành này mà thôi.

Thông thường các nội dung trong kinh điển mang hình thức phân tích, lý luận về các giáo lý. Trong thiên của uẩn, Đức Phật lập luận như thế này để thấy được tự tính vô ngã của các uẩn: “*Sắc, này các Tỷ-kheo, là vô ngã.*

Này các Tỷ-kheo, nếu sắc là ngã, thời sắc không thể đi đến bệnh hoạn và có thể được các sắc như sau: “Mong rằng sắc của tôi là như thế này! Mong rằng sắc của tôi chẳng phải như thế này!”. Và này các Tỷ-kheo, vì sắc là vô ngã. Do vậy sắc đi đến bệnh hoạn, và không thể có được các sắc: “Mong rằng sắc của tôi như thế này! Mong rằng sắc của tôi chẳng phải như thế này! Tương tự như vậy với thọ, tưởng, hành và thức.”^[6]

Cũng trong bài kinh đó, Đức Phật tiếp tục lập luận thêm: “*Bạn nghĩ gì về điều này, này các Tỷ-kheo? Cơ thể này vĩnh viễn hay vô thường? Vô thường, bạch Thế Tôn. Những gì vô thường là khổ hay vui. Vô thường là khổ, bạch Thế Tôn. Nhưng, liệu nó có phù hợp để xem xét cái gì là vô thường, đau đớn, về bản chất để thay đổi, vì đây là tôi, đây là của tôi và đây là tự ngã của tôi? Không, thưa Thế Tôn.*”

Tuy nhiên, sự hợp lý phải đòi hỏi từ nhiều thứ. Lần đầu tiên trong lịch sử tư tưởng Ấn Độ, kinh điển Phật giáo cho thấy một nhận thức rõ ràng về khái niệm, định nghĩa, vốn rất cần thiết trong lĩnh vực nghiên cứu logic. Trong xây dựng hợp lý và thảo luận nó là một điều thiết yếu mang ý nghĩa chính xác của mỗi thuật ngữ được sử dụng nên được đặt ra một cách chính xác. Các tác giả của những bản văn đầu tiên của Phật giáo đã có những nỗ lực chân thành để đưa ra các định nghĩa kiểu từ điển. Trong *Vibhanga* của Luật tạng, đã trang bị đầy đủ với các định nghĩa đó là trong tự nhiên không phải là rất khác

nhau cho từ điển hiện đại. Trong *Vibhanga* của *Pacittiya* thứ bảy mươi chín cho các Tỷ-kheo-ni có hai định nghĩa rất thú vị: “*Puriso nama pattavisativasso. Kumdrako nama appat/avisativasso.*”^[7] Nghĩa là, một *purisa* là một trong những người đã qua tuổi 20. Trong khi một *kumdraka* là một trong những người chưa đến tuổi hai mươi. Nó giống như ở đây đang được đưa ra các định nghĩa của một người ‘lớn’ và một người đang tuổi ‘vị thành niên’. Nó sẽ là thú vị để lưu ý rằng, trong ‘Từ điển thế kỷ hai mươi của Chamber’ (Chamber’s Twentieth Century Dictionary), một trong những ý nghĩa được đưa ra là ‘một người đến tuổi thành niên là 21 tuổi’. Trong khi đưa ra ý nghĩa của ‘vụ mùa’, người ta đã nói rằng, ngũ cốc và đậu được trồng làm thức ăn cho con người sử dụng có thể được gọi là cây trồng. Tương tự như vậy, định nghĩa của ‘vua’ được cho là những người đang cầm quyền đứng đầu trên một lãnh thổ nhất định cùng với các cán bộ quản lý của chính quyền trên danh nghĩa của chúng.

Một đặc điểm quan trọng khác của các văn bản này là xu hướng phân loại các đối tượng và chủ đề đang thảo luận. Xu hướng này nổi bật trong văn học A-tỳ-đàm. Độ phân loại cổ có thể được tìm từ thời Vệ-đà và sự phong phú của nó trong hai Tạng đầu tiên cũng cho thấy sự phổ biến của nó ngay cả trong giai đoạn sớm nhất trong kinh điển. Điều này phải được quan sát không chỉ đối với chủ đề của những ý tưởng trừu tượng; mà còn khi các

đối tượng vật chất được thảo luận. Các loại của chúng đã được liệt kê chi tiết đến mức độ đầy đủ của kiến thức sẵn có về chúng. Việc phân loại tam khổ: khổ khổ, hành khổ và hoại khổ chạm đến tất cả các khía cạnh khổ đau diễn ra trong đời sống của tâm và vật lý của con người. Sự đau khổ do hậu quả từ sáu căn tiếp xúc với sáu trần, khởi lên tham ái. Và khi chúng ta kiểm soát, thoát ly được nó thì an lạc hạnh phúc có mặt. Điều này để nói lên rằng, các diễn biến này là kết quả của các tâm hành, và tham ái (*tanha*), gồm ba khía cạnh, đó là dục ái, hữu ái và vô hữu ái như là nhân tố chính trói buộc chúng sinh trong khổ đau. Khi chúng ta kiểm soát, đoạn trừ được tham ái thì khổ đau được đoạn trừ.

Học thuyết về nghiệp là rất quan trọng trong triết học Phật giáo. Nghiệp phản ánh ấn tượng về hành động từ tam nghiệp do tác ý chỉ đạo tạo nên nghiệp và nghiệp quả. Việc phân loại hành động thường xuyên nhất trong Kinh tạng *Nikāyas* bao gồm: thiện, bất thiện, và vô ký, dẫn đến vui (*sukha*), khổ (*dukkha*) và không vui không khổ tương ứng. Một phân loại khác nhưng không phổ biến bao gồm bốn loại. Đôi khi nó chỉ được phân thành hai loại là thiện và bất thiện nghiệp. Việc tính đếm toàn diện các loại vật chất khác nhau sẽ được nhìn thấy theo cách tương tự. Sự tăng lên của kiến thức về hạt giống và nghiên cứu cẩn thận về sự thay đổi trong phương pháp gieo trồng đã đưa ra sự phân chia các loại thực vật và nông sản thành 5

loại như sau: “Nhân giống từ rễ sanh (*mūlabījam*), hạt giống từ nhánh cây sanh (*khandhavījam*), nhân giống từ đốt cây sanh (*phalubījam*), nhân giống từ chiết cây sanh (*aggavījam*), đượ nhân giống từ hạt giống sanh (*vījavījam*). Trong số các sản phẩm nông nghiệp, nghệ, gừng, tỏi được liệt kê trong lớp (*mūlabījam*), mía đường trong lớp (*phalubījam*), ngũ cốc và lúa mạch dưới thể loại cuối. Hai lớp còn lại trong năm lớp này bao gồm các loại cây và cỏ khác nhau.^[8] Đối với các loại động vật được sinh ra theo các dạng như: noãn sanh, thai sanh, thấp sanh và hóa sanh. Gà, vịt... được sanh từ trứng; trâu, bò, người... được sanh từ bào thai; giun, trùng... được sanh từ nơi ẩm thấp; và hóa sanh là các loại như bướm, tằm. Trong khi đề cập đến các loại thức ăn, kinh điển mô tả có bốn loại: đoàn thực, xúc thực, thức thực và tư niệm thực. Bốn loại thức ăn này bao hàm trong tất cả các loài chúng sinh hữu tình. Đó là nhất thiết chúng sinh giai y ẩm thực. Như vậy, rõ ràng đó là thực tế khoa học thực nghiệm. Dựa trên các thực tế tự nhiên, Đức Phật phân tích chúng để làm sáng tỏ các vấn đề.

Sự phát triển rõ ràng của phương pháp hợp lý được thể hiện trong văn học A-tỳ-đàm. Ở đó nó có tính hệ thống và tịnh tiến. Tài liệu ghi lại trong kỳ kết tập kinh điển lần thứ hai, trong chương thứ 11 của cuốn *Cullavagga*, đề cập đến hai Pitaka đầu tiên tức Luật tạng và Kinh tạng chứ chưa có Luận tạng. Như vậy rõ ràng rằng ngay từ đầu,

văn học A-tỳ-đàm không tồn tại dưới hình thức một văn bản. Văn bản này có lẽ đã xuất hiện nhờ vào sự tiến bộ và tinh tế theo cách diễn đạt từ các học thuyết. Theo ngài Phật Âm (*Buddhaghosa*), nhà bình luận nổi tiếng Phật giáo, tiền tố *abhi* trong thuật ngữ *Abhidhamma* là viết tắt của nghĩa ‘cao hơn’, ‘tuyệt vời hơn’, ‘quan trọng hơn’ trong ý nghĩa của tôn giáo cao hơn. Đó là thắng pháp. Do đó, nó không đề cập đến nội dung của văn bản mà chỉ là phương thức luận lý hợp lý và chi tiết hơn được áp dụng ở đây để trình bày về giáo thuyết. Luận tạng là một văn bản về lập luận học thuật, một kết quả của những thảo luận sâu xa và sâu sắc về nhiều khía cạnh và các vấn đề kỹ thuật khác nhau của trong các bài giảng của Đức Phật.

Abhidhamma Pitaka có thể được tóm tắt như là một nỗ lực để giải quyết một cách triệt để với các chủ đề sau: (a) thuật ngữ và ý nghĩa của chúng, (b) mệnh đề và các mối tương quan của chúng, và (c) các cuộc tranh luận theo cách chính thức hóa.^[9] Dưới (a) đến *Dhammasangani*, *Vibhanga*, và *Puggala-Pannatti*, tức là hai cuốn sách đầu tiên và cuốn sách thứ tư của Luận tạng. Quyển sách đầu tiên của Luận tạng, *Dhammasangani*, trình bày sự phân loại phong phú liên quan đến thân và tâm. Chính tiêu đề của cuốn sách có nghĩa là ‘Việc liệt kê các pháp bằng cách hỏi và trả lời.’ Trong cuốn sách này, chúng ta sẽ tìm thấy một câu hỏi như “*katamc dhamma kusala?*”. Theo sau đó là một câu trả lời chi tiết cho câu hỏi. Câu trả lời

kết thúc bằng cụm từ “*ime dhamma kusala.*” Phong cách này có nguồn gốc sâu xa trong tâm trí của tác giả cuốn sách rằng ngay cả khi câu trả lời chỉ nói về một yếu tố, thì khái niệm kết luận cũng tương tự, nếu nó đề cập đến nhiều hơn một yếu tố. Trong phần đầu tiên bộ phận của cuốn sách, *Cittuppdakanda*, được phân loại khác nhau về ý thức. *Vibhanga* là một bổ sung cho cuốn sách đầu tiên, *Dhammasangani*. Trong khi *Dhammasangani* liệt kê các pháp và chỉ ra rằng có bao nhiêu uẩn, xứ, giới, căn...vv, *Vibhanga* tìm cách dò xét những giới hạn chính xác của mỗi người trong một cách nhằm tạo điều kiện cho sự hiểu biết mối quan hệ lẫn nhau của chúng với các pháp. Một ví dụ được trích dẫn ở đây đề cập đến thọ uẩn (*vedandkkhandha*), một uẩn trong năm uẩn cấu nên con người. “*Bất cứ điều gì có cảm giác là, ‘quá khứ, tương lai, hay hiện tại, nội hay ngoại, thô hay tế, hạ liệt hay cao thượng, xa hay gần, được gọi là thọ uẩn’.*”

Ở đây, quá khứ, tương lai và hiện tại liên quan đến uẩn (*khandha*) đã được thảo luận. Cảm giác của riêng mình được gọi là *ajjhaticca vedana* và của những người khác là *bahiddha vedana*. Sự phân cấp của những cảm giác thô hay tế được rút ra theo các cách sau. Những cảm giác phi đạo đức là những cảm giác thô, đạo đức và phi đạo đức là tinh tế, cảm xúc đạo đức và vô đạo đức cũng có thể được xem là thô, và những cảm xúc phi đạo đức như tinh tế, các cảm giác đau đớn và dễ chịu cũng có

thể được coi là tế và trung tính như tinh tế. Những cảm xúc của một người không đạt được thiền là thô, và của một người đã đạt được nó là tinh tế. Những cảm giác bị ô nhiễm bởi lậu hoặc (*asavas*) là thô, trong khi những cảm giác vô lậu là tế. Các cặp tiếp theo, *hina* và *panita*, được giải thích trong điều kiện giống hệt nhau với sự khác biệt của *olārika* được thay thế bởi *hina* và *sukhuma* bởi *panita*. Đối với ‘xa’ (*dure*) và ‘gần’ (*santike*), cùng một loại cặp cảm thọ (*vedanā*) được đưa ra và trình bày như khoảng cách từ một đến khác.

Puggalapaññatti là một cuốn sách khác thể hiện khuynh hướng phân loại và định nghĩa. Nhưng, không giống như ở trên, nó được dành cho việc nghiên cứu các loại người, chứ không phải để nghiên cứu các pháp. Đối với điều này nó áp dụng đo lường khác nhau. Theo cấu thành của *Tăng chi bộ kinh*, được phân loại theo thứ tự tăng dần từ một đến mười. Chúng tôi trích dẫn ở đây hai ví dụ minh họa việc phân loại các loại người thành các lớp đơn và chung:

a. “Loại người nào được nói đến là người tầm thường?

Người không bị ba kiết sử chi phối và trói buộc? Một người như vậy được cho là một người tầm thường.^[10]

b. Có hai loại người hiếm có trên thế giới?

Một người làm điều tốt và một người biết tầm quý, ăn năn hối cải khi đã làm điều xấu, hai người này hiếm có trong thế giới này.^[11]

Để có một đánh giá về các định nghĩa trong văn học A-tỳ-đàm, chúng ta không thể làm tốt hơn là trích dẫn lời bà Rhys Davids: “Luận tạng định nghĩa, trong khi chúng rõ ràng là một tiến bộ tâm lý đáng chú ý đối với bất cứ điều gì đạt được trong văn học Ấn Độ sớm hơn hoặc đương đại. Có thể không thỏa mãn với truyền thống hợp lý của chúng ta, bao gồm phần lớn các điều khoản đồng nghĩa, hoặc không đồng nghĩa, như chúng ta có thể gọi là các vòng tròn chống chéo nhưng nó tiết lộ cho chúng ta nhiều thông tin hữu ích liên quan đến thuật ngữ được mô tả. Các thuật ngữ mô tả thuật ngữ này và các thuật ngữ mà chúng ta có thể mong đợi tìm ra, nhưng không tìm thấy. Và chúng cho thấy sự nghiêm túc của Socrate, cố gắng làm rõ các khái niệm của họ, để bảo vệ giáo lý của họ khỏi những đổi mới dị giáo, với sự mơ hồ về mặt nào đó có thể mang lại chỗ đứng rõ rệt.”^[12]

Ba cuốn sách trong tạng Luận Nguyên thủy đó là *Dhātukathā*, *Yamaka*, *Paṭṭhāna* liên quan đến mối quan hệ trong một vài loại giáo lý mang tính logic. *Dhātu-kathā* tập trung nghiên cứu về mối liên hệ các pháp như tên gọi của cuốn sách. Nó không chỉ đề cập đến giới (*dhatu*) mà còn cả uẩn và xứ. Ví dụ, đến mức độ nào các pháp được bao gồm trong giới, uẩn và xứ và

đến mức độ nào mà nó không có, hoặc đến mức độ nào các pháp liên quan đến nội dung của những điều này và ở mức độ nào thì không. Tất cả các câu hỏi có thể được đưa ra trong mối liên hệ này và đôi khi chúng trở nên rất phức tạp.

Tóm lại, phương pháp luận lý khoa học có mặt trong cả Kinh tạng, Luật tạng và nhất là trong Luận tạng. Chúng ta có thể thấy rõ các phương thức thuyết giảng của Đức Phật trong Kinh tạng Pāli. Rất nhiều bài kinh cho thấy tính chất luận lý khoa học được đưa ra. Việc giải thích về nhân sinh quan và thế giới quan Phật giáo qua hình thức của Uẩn, Xứ, Giới, Căn, Đế và Nhân duyên cho thấy tính logic và hợp lý khoa học. Tất cả các pháp đều không nằm ngoài ba khoa đó là Uẩn, Xứ và Giới. Việc trình bày các pháp theo mô thức này quả là một phương pháp luận trên tất cả các phương pháp luận khác. Ngoài ra, việc đưa *Lục chủng chứng tín* vào trong các bản kinh cũng cho thấy sự kỹ càng, hợp lý và có tính pháp lý cao trong kinh điển Phật giáo.

Ghi chú:

^[1] *Digha Nikaya* (Nal. Ed.), I, p. 16; also pp. 27, 22, 20. Prof. Rhys Davids translates takka as 'logic', see *Dialogues of the Buddha* (Tr. of the *Digha Nikaya*, S.B.B. Series), I, 2

^[2] *Anguttara Nikaya* (NAI. Ed.), I, 176

^[3] See e.g. *Digha Nikaya* (Nai. Ed.), I, 16; *Majjhima Nikaya* (Nai. Ed.), I, 96; *ibid.*, II, 219.

^[4] See e.g. S. C. Vidyabhusana, *op. cit.*, 59.

^[5] Sec e.g. Majjhima (Nal. Ed.), I, 325 ,323; *Book of the kindred sayings* (tr. of the *Samyutta Nikaya*, P.T.S. Ed.). II, 66.

^[6] Ibid, p. 902.

^[7] *Pacittiya* (Nal. Ed.), 463.

^[8] *Majjhima* (Nai. Ed.), II, 375, HI, 117, etc. *Pacittiya* (Nai. Ed.), 55. cf. I. B. Horner, *The book of the Discipline*, II, 229-227.

^[9] See Mrs. Rhys Davids, *The birth of Indian psychology and its development in Buddhism*, 357-356 ,1936.

^[10] *Puggalapaññatti* (Nal. Ed.), 21.

^[11] Ibid, p.42

^[12] Mrs. Rhys Davids, *The birth of Indian psychology and its development in Buddhism*, p.369.

PHẬT GIÁO VÀ SỰ HÒA HỢP TÔN GIÁO

Có ý kiến cho rằng thế kỷ XXI là thế kỷ của tôn giáo. Trên thực tế hiện nay chúng ta thấy vẫn còn có nhiều vấn đề bức xúc của xã hội, nhiều mâu thuẫn mang tính cộng đồng đã lên đến đỉnh điểm. Con người ngày nay đang sống trong thế giới đầy dẫy của cải vật chất, sung mãn về mọi tiện nghi trong đời sống; nhưng kỳ thực họ vẫn không cảm thấy thỏa mãn với những gì đang có. Con người vẫn thiếu thốn trầm trọng về tâm linh cho cuộc sống nội tại. Khủng hoảng tâm lý, bế tắc tinh thần là những vấn đề nhức nhối và có tính cấp thiết. Đây chính là tiền đề để con người tìm kiếm các giá trị nội tâm và sự quy ngưỡng tôn giáo.

Nhu cầu tâm linh là một nhu cầu hết sức quan trọng trong cuộc sống. Vấn đề này chiếm một phần lớn và ảnh hưởng đến đời sống con người. Vật chất và tinh thần là hai vấn đề không thể thiếu của cuộc đời. Chúng phải luôn song hành để hỗ trợ nhau trong việc thiết lập sự quân bình cuộc sống. Vì vậy, việc tìm kiếm nhu cầu tâm linh đang trở thành cấp thiết hơn bao giờ hết.

Tuy nhiên, vấn đề không đơn giản ở chỗ là mọi người hướng cho mình một tôn giáo để an trú nội tâm, mà chính những bất đồng quan điểm trong ý thức hệ tôn giáo đã gây ra nhiều tranh cãi, mâu thuẫn dẫn đến sự xung đột, khủng bố, chiến tranh. Trong ý nghĩa này, chúng tôi muốn trình bày một vài ý kiến của mình về quan điểm của Phật giáo đối với các tôn giáo khác. Mục đích của bài viết là để giúp gia tăng sự hiểu biết tốt hơn về tôn giáo, về sự khoan dung và ý nghĩa sâu sắc của các tôn giáo khác nhìn từ quan điểm của Phật giáo.

1. Phật giáo là một triết học hay một tôn giáo?

Khi bạn hỏi rằng đạo Phật có phải là một triết học không, một tôn giáo không... thì câu trả lời là: *“Chẳng quan hệ gì lắm những cái tên gọi ấy, bởi vì đạo Phật không phải chỉ là một triết học, hay là một tôn giáo, một khoa học...”*¹.

Đạo Phật không phải chỉ là một siêu hình học, dù đạo Phật có đề cập đến những thắc mắc siêu hình. Ví dụ như việc đề cập đến các thế giới trong vô lượng thế giới. Thế giới chơn không vô vi mẫu nhiệm mà kinh điển Phật giáo ghi lại... Siêu hình chỉ là một phương diện của đạo Phật. Ngoài phương diện ấy, đạo Phật còn có nhiều phương diện khác nữa. Lại có người hỏi đạo Phật có phải là một triết học không? Phải. Có phải là một huyền học không? Phải. Có phải là một luân lý học không? Phải. Đạo Phật

là tất cả. Cái gì cũng có trong đạo Phật. Nhưng nếu chỉ nghiên cứu sâu xa về một mặt mà bảo rằng đạo Phật chỉ là triết học hoặc chỉ là một luân lý hay một tôn giáo, thì người ấy đã nhìn đạo Phật một cách phiến diện.

Có người sẽ bảo rằng, đạo Phật tuy không phải chỉ là một triết học, một luân lý, nhưng có thể gọi là một tôn giáo, bởi vì có hình thức đầy đủ của một tôn giáo. Nhưng có nhiều người thấy đạo Phật không thờ phụng một đấng tạo hóa nào thì lại chủ trương ngược lại, rằng Phật giáo không phải là một tôn giáo mà chỉ là một triết học.

Họ nói: *“Nếu đạo Phật là một tôn giáo (unreligion) thì có gì minh chứng rằng đạo Phật là một chân lý thần khải (une révélation)? Nguyên lý thần truyền nào làm nền tảng cho sự thành lập tôn giáo này?”*.

Câu hỏi đó thường được nêu ra trong giới học giả, nhất là những học giả phương Tây. Nhưng thực ra, chẳng có gì quan hệ gì trong việc đưa ra một định nghĩa cả. Dù ta có gọi đạo Phật là một tôn giáo hay một triết học gì đi nữa thì đạo Phật cũng vẫn là đạo Phật. Đạo Phật không vì thế mà thay đổi đi chút nào về nguyên lý của nó. Khi đã là chân lý thì dù bạn có bóp méo, bạn có làm gì đi nữa thì chân lý vẫn là chân lý.

Định nghĩa này được Hòa thượng Thích Chơn Thiện trả lời trong một chuyến công tác tại Maroc, đã được báo *Văn Hóa Phật Giáo* đăng tải rằng: *“Nếu tôn giáo được*

định nghĩa như một tổ chức tín ngưỡng tôn thờ một đấng sáng thế, thì trong ý nghĩa này Phật giáo không phải là một tôn giáo. Nếu tôn giáo được định nghĩa như là một con đường sống (a way of life) dẫn đến sự thực tối hậu của thế giới con người, thì trong ý nghĩa này Phật giáo thực sự là một tôn giáo”².

Hay nói cách khác, giáo lý Phật giáo nhìn sâu vào đời sống để giải quyết những vấn đề khổ đau của con người. Trên ý nghĩa này, Phật giáo là tôn giáo của các tôn giáo. Sở dĩ chúng tôi khẳng định như vậy, là bởi những đặc điểm ưu việt của Phật giáo như sau:

2. Cái nhìn toàn diện

Trên tinh thần từ bi và trí tuệ, Phật giáo thiết lập một mục tiêu đó là: “*Vì lợi ích chúng sanh, vì an lạc cho chúng sanh, vì hạnh phúc an lạc cho chư thiên và loài người*”.

Cho nên, đối tượng mà Phật giáo nhắm đến là tất cả mọi loài chúng sanh, không phân biệt một ai, bất luận tôn giáo, nam nữ, già trẻ, giàu nghèo, sang hèn... ai cũng có thể đến để tu tập và đạt được an lạc thanh thoi trong Giáo pháp này.

Ý nghĩa sâu sắc của tôn giáo là ở chỗ duy trì và kính trọng tôn giáo của riêng mình nhưng không để mất đi sự kính trọng đối với các tôn giáo khác. Từ đó, chúng ta sẽ thiết lập một sự hiểu biết hỗ tương, hợp tác và khoan dung giữa những nhà tôn giáo với nhau để tất cả cùng đạt

đến sự đoàn kết và lợi lạc. Bởi vì Phật giáo nhận biết rằng sự chia rẽ thù nghịch là kết quả của tâm lý đầy dẫy *tham, sân, si*. Vốn nó là thứ sâu nặng, thâm căn cố đế nằm trong mỗi một chúng sanh. Phật giáo xem đây là ba thứ độc làm nguy hại đến sự an lạc, giải thoát của con người. Chính từ quan niệm cơ bản này mà Phật giáo luôn dung hội và mở ra cho tất cả mọi đối tượng không phân biệt một ai.

Người ta luôn nói về lòng bác ái của tôn giáo và tầm quan trọng của nó, nhưng ít khi chú trọng đến cách tu tập để đạt đến sự khoan dung độ lượng. Chúng ta nên cố gắng loại bỏ cái gọi là phức cảm tự tôn luôn cho mình là hơn người, ngờ vực lẫn nhau, định kiến tôn giáo và các động cơ ích kỷ, để làm tốt đẹp và nâng cao tôn giáo mà mình đang kính trọng. Nếu chúng ta rơi vào tính chấp thủ có tính cá biệt thì khó mà có sự đồng cảm để ngồi lại để nhận diện các vấn đề. Do đó, tìm hiểu tôn giáo để tìm ra một tiếng nói chung, dung hòa giữa mọi quan điểm là điều rất cần thiết.

Tất cả những người có tôn giáo đều phục vụ cho một nguyên lý chung của nhân loại là giải thoát và giác ngộ. Việc truy tìm giác ngộ và giải thoát là việc tìm cầu chân lý. Bất hạnh thay! Chính trong chúng ta có nhiều cách thực tập và niềm tin tôn giáo buồn cười được mô tả tương tự chân lý nhưng thực sự chúng cách xa chân lý. Những nhà tôn giáo chân chính phải có can đảm và lòng tin để xác định những gì là nhận thức sai lầm và cố gắng chỉnh lý

làm cho phù hợp để đáp ứng các yếu tố cần thiết của chân lý. Sẽ thất bại nếu chúng ta cố bám víu vào những điều không phải là chân lý. Chúng ta sẽ sai lầm nếu trong lúc tu tập tánh khoan dung mà lại không tương xứng, không phù hợp với chân lý.

Mục đích của Phật giáo là hướng dẫn mọi người sống đời sống thánh thiện, không bao giờ có tâm hãm hại người khác, trau dồi phẩm chất con người để đạt chân giá trị nhân bản, tỏa sáng lòng từ bi bao la bình đẳng đến tất cả, không có sự phân biệt; tu tập tâm tránh điều ác và thanh tịnh tâm để đạt an lạc và hạnh phúc. Phật giáo nhận ra rằng toàn thể hiện tượng giới đều nằm trong một chuỗi tương tác, cái này hỗ trợ cho cái kia để cùng tồn tại. Sự tồn tại giữa mọi người là một sự hòa điệu có tính bất khả phân. Do vậy, không nên có thái độ thù ghét, loại bỏ nhau. Vì thù ghét và loại bỏ nhau tức là thù ghét và loại bỏ chính mình. Phật giáo nhận thấy được khả năng của con người. Ai cũng sẵn có tánh giác, chỉ vì chưa có cơ duyên để tỏ ngộ ra mà thôi. Cho nên, thay vì loại trừ nhau thì người Phật tử cần phải có thái độ ôm ấp để chuyển hóa.

Đức Phật không bao giờ khuyên ai cải đạo từ tôn giáo này sang tôn giáo khác. Lý tưởng giáo hóa của Ngài là giới thiệu cách sống chơn chánh, thánh thiện. Phật giáo nhắm đến phần tri thức nhiều hơn phần tình cảm và chú trọng đến phẩm cách của hàng tín đồ hơn là sức mạnh về số

lượng. Chúng ta xem Đức Phật đối xử với nhà triệu phú Upāli, một tín đồ của đạo Ni-kiến-tử. Ông này cảm mến Đức Phật và muốn quy y theo Ngài.

Đức Phật khuyên rằng: *“Nầy người cư sĩ, ông hãy suy nghĩ cẩn kỹ. Một người lỗi lạc như ông nên suy tư cẩn thận trước khi làm điều gì”*. Nghe những lời nói đầy lòng bao dung ấy, Trưởng giả Upāli lại càng thêm phần cảm kích sung sướng, *“Bạch Đức Thế Tôn, nếu con đến một vị Đạo sư nào khác và xin đi theo để tu học, các đệ tử của vị ấy kiêu con lên, rồi đi khắp đường phố hò reo, công bố rằng triệu phú gia này đã từ bỏ tôn giáo mình để đi theo Đạo sư kia. Bạch Đức Thế Tôn, Ngài thì trái lại, khuyên con hãy đi về suy nghĩ lại. Con càng thêm thỏa thích với những lời khuyên dạy vàng ngọc ấy”*³.

Mặc dù nhà triệu phú Upāli đã quy y và thành đệ tử của Phật do sự hiểu biết và lòng tự nguyện của ông, Đức Phật vẫn bi mẫn vô biên, khoan dung độ lượng khuyên ông cứ tiếp tục hộ trì bậc Đạo sư cũ. Quả thật, đây là thái độ hết sức rộng lượng, bao dung mà có thể nói chỉ trong Phật giáo mới có thái độ như vậy.

3. Tôn giáo chân chánh

Để trả lời cho câu hỏi cái gì cấu thành một tôn giáo đích thực, Đức Phật đã đưa ra một sự khẳng định vô tư rằng bất kỳ nơi nào pháp *Tứ diệu đế* và *Bát chánh đạo* được tìm thấy và nơi nào có người tu tập chân chánh để

đạt đến sự tiến bộ tâm linh thì nơi đó được xem là tôn giáo đích thực. Ngài đã không nói rằng Phật giáo là tôn giáo chân chánh duy nhất trên thế gian này mà Ngài chỉ cổ vũ con người chấp nhận và tôn kính chân lý đối với bất kỳ nơi nào chân lý thật sự được tìm thấy. Điều này có nghĩa là chúng ta không nên xem thường các lời dạy hợp lý của những tôn giáo khác. Một thái độ như vậy rõ ràng cho thấy rằng Đức Phật không bao giờ có thành kiến đối với các tôn giáo khác. Ngài cũng không độc quyền nắm giữ chân lý. Mà Ngài chỉ là người tìm ra chân lý, qua sự nỗ lực tu tập tư duy thiền định, gạn lọc thân tâm để đạt được quả vị Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác. Ngài muốn chỉ ra một điều duy nhất: chân lý; và tất cả các lời dạy của Ngài là dựa trên Tứ diệu đế: chân lý về khổ, nguyên nhân của nó, sự đoạn diệt khổ và con đường đưa đến sự đoạn diệt khổ⁴.

Lúc nào Đức Phật cũng khuyên các đệ tử của Ngài làm những điều cần nên làm, không chỉ vì lợi ích và hạnh phúc của riêng mình mà còn vì lợi ích và hạnh phúc của những người khác. Là một nhà cải cách xã hội vĩ đại, Đức Phật đã khám phá ra cội gốc sâu xa của khổ đau của con người, chính là *tham sân si* đã cắm sâu trong tâm con người từ vô thủy. Những thứ này ngủ ngầm, sẵn có ở trong tâm chúng ta và trực tiếp chi phối mọi tư duy, hành động của con người. Do đó, chỉ có sự cải thiện đúng đắn nơi tâm con người mới có thể mang đến hiệu quả. Khi nội

tâm vắng mặt các phiền não, lậu hoặc thì tâm trở nên thư thái, an lạc giải thoát. Sự cải thiện thế giới bên ngoài dựa trên thế lực hoặc sức mạnh thì chỉ có thể kéo dài trong một thời gian ngắn, nhưng sự cải cách xuất phát từ chuyển hóa nhận thức bên trong của con người thì lâu bền hơn.

Chúng ta thử lắng nghe những nhà trí thức phát biểu suy nghĩ của mình về Phật giáo như sau:

Giáo sư Rhys Davids nói: *“Dẫu là Phật tử hay không Phật tử, tôi nghiên cứu từng hệ thống tôn giáo lớn trên thế gian và trong tất cả, tôi không tìm thấy trong tôn giáo nào có cái gì cao đẹp và toàn vẹn hơn Bát chánh đạo của Đức Phật. Tôi chỉ còn có một việc làm là thu xếp nếp sống cho phù hợp với con đường ấy”*⁵.

Aldous Huxley viết: *“Một mình trong các tôn giáo lớn trên thế giới, Phật giáo đã vạch ra con đường của mình mà không có sự ngược đãi, áp bức, kiểm duyệt hay điều tra”*⁶.

Lord Russell ghi nhận: *“Trong tất cả các tôn giáo lớn của lịch sử, tôi chọn Phật giáo, đặc biệt trong những hình thức Nguyên thủy; bởi vì ở đây yếu tố ngược đãi là nhỏ bé nhất”*⁷.

Chùng ấy thôi cũng đủ nói lên được vai trò và giá trị của đạo Phật đối với nhân loại như thế nào. Ngày nay, khi khoa học phát triển thì những lời Phật dạy lại càng được sáng tỏ hơn rất nhiều. Giáo lý Phật giáo vẫn

còn sống động trong việc áp dụng vào đời sống của con người. Giáo pháp ấy có thể dùng để trị liệu các căn bệnh tinh thần có tính trầm kha, nhất là vấn đề tâm lý trị liệu, để con người có được sự bình ổn, an lành trong cuộc sống hiện tại.

4. Hòa hợp tôn giáo

Các nguyên lý tôn giáo đều có mục đích phục vụ con người. Nếu có nhóm cá biệt nào của nhân loại mà không áp dụng các đức tính cao quý được dạy bởi tôn giáo như là từ bi, kiên nhẫn, khoan dung và hiểu biết thì sẽ khó cho những người khác chung sống hòa bình. Chất liệu từ bi và bình đẳng rất cần thiết cho con người. Thiếu tình thương, con người sẽ trở nên khô cằn, héo úa; sự sống cũng không còn ý nghĩa gì nữa. Tuy nhiên, vẫn còn nhiều người sống có tính độc lập cá biệt, không thích sự hòa hợp hòa giải, ưa hận thù chiến tranh. Nhưng khổ nỗi các việc làm đó ảnh hưởng đến đời sống rất nhiều người, nhất là đụng đến vấn đề tôn giáo. Những người tu tập theo tôn giáo chân chánh không có lý do nào để đấu tranh, mà luôn thể hiện tính cách hòa bình. Một tôn giáo chân chánh không bao giờ khuyến khích các hình thức bạo động dưới bất kỳ hoàn cảnh nào. Đồng thời không có sự phân biệt chủng tộc khi người ta thực hành phương pháp tu tập. Người Phật tử có thể sống và làm việc với những người khác đạo mà không có bất kỳ thái độ thù địch nào. Người Phật tử

không bao giờ làm máu đổ trong sự phân biệt giữa họ với những tôn giáo khác vì lợi ích của tôn giáo⁸.

Quan điểm này đã được Đức Phật tuyên bố, hay nói cách khác là rống tiếng rống sư tử oai hùng khi Ngài còn tại thế: *“Không có giai cấp trong nước mắt cùng mặn và dòng máu cùng đỏ”*. Người xấu xa tội lỗi, dẫu ở đẳng cấp nào cũng phải tái sinh vào cảnh khổ, còn người hiền lương đạo đức thì sẽ sanh vào nhân cảnh. Người đã gây tội ác thì bất luận ở đẳng cấp nào cũng phải chịu hình phạt. Và Ngài nhấn mạnh, khi xuất gia nhập chúng thì mọi người đều được kính nể tôn trọng bằng nhau, không có bất luận sự phân biệt nào⁹.

Các tôn giáo khác nhau có thể có những niềm tin và những quan điểm khác nhau đối với sự khởi đầu và chấm dứt của sự sống, cũng như sự diễn giải khác nhau về lý tưởng giải thoát tối thượng và con đường tu tập thực nghiệm tâm linh. Nhưng chúng ta không nên bận tâm đối với những vấn đề không đồng nhất tạo ra sự xung đột, mâu thuẫn, hiểu lầm, hận thù và đấu tranh. Có nhiều đức tính chung đủ để các nhà tôn giáo trình bày lý thuyết và thực tập, để con người có thể sống đời sống chân chánh, an lạc và có văn hóa.

Phật giáo khuyến khích sự hợp tác và hiểu biết trong các tôn giáo khác. Chúng ta có thể ngồi lại với nhau để giải quyết các vấn đề. Từ quan điểm này của Phật giáo,

nhân hiệu tôn giáo không phải là điều quan trọng nhất đối với người được xem là có tôn giáo. Nhưng, một người hướng dẫn đời sống tâm linh thánh thiện, vô hại có thể được xem như là có tôn giáo.

Những người vạch lỗi và chỉ trích Phật giáo chỉ có thể làm được điều đó ở mức độ cạn cợt. Họ có thể chỉ trích các pháp môn tu tập truyền thống, các cách thức và lễ nghi nhưng không thể chỉ trích nguyên lý đã được Đức Phật thiết lập. Vì những nguyên lý này là hoàn thiện ở mọi thời. Mọi người có thể tu tập được những nguyên lý này nếu họ muốn.

Theo Đức Phật, con người do tính tự ngã mạnh mẽ nên phân biệt có sai khác. Khi điều này lắng dịu thì mối quan hệ lành mạnh giữa những con người với nhau sẽ phát triển. Hay nói cách khác, con người phải tự mình làm rơi rụng bớt chút ít tự ngã của mình thì vấn đề sẽ dễ chịu hơn nhiều. Bởi vì chính tự ngã của mỗi người sẽ đụng độ nhau làm cho sân hận nổi lên. Mỗi người ai cũng bảo vệ cái tôi của mình thì khó mà có sự hòa hợp, hòa giải. Tìm cầu cách sống hòa bình, an lạc phải bắt đầu từ bên trong, buông xả những thủ chấp này, chứ không phải bên ngoài mà được. Nếu các nhà tôn giáo ngày nay không thể cùng nhau làm việc trong sự hòa hợp, bình đẳng không có sự phân biệt hoặc thái độ thù nghịch đối với người khác thì hòa bình mà chúng ta nói đến sẽ chỉ là trong giấc mơ mà thôi¹⁰.

Khi những nhà tôn giáo chân chánh thật lòng nổi vòng tay lớn, hợp nhất những nỗ lực lại với nhau thì sẽ loại trừ được tất cả những tranh luận, phân biệt giáo lý sai khác, và sẽ cố gắng phổ biến những giá trị tâm linh của những tôn giáo khả kính vì sự an lạc và hạnh phúc cho con người, mà không phân biệt tín ngưỡng hoặc chủng tộc nào. Chúng ta cần nhớ rằng tôn giáo hiện hữu là vì lợi ích của nhân loại, và như vậy không nên lạm dụng quá mức trong bất cứ cách nào chỉ vì lợi ích và vinh quang của cá nhân.

5. Sự hợp nhất

Con người đã bị phân hóa quá nhiều và quá thường xuyên chỉ vì những danh hiệu và những tên gọi. Đáng lẽ nên tìm hiểu ý nghĩa và nội dung đích thực thì ngược lại chúng ta lại nắm giữ và chấp mắc những danh hiệu và tên gọi. Thay vì cố gắng tìm biết một người nào đó thực sự là người như thế nào và người ấy thực sự tin tưởng cái gì thì ngược lại chúng ta đã đánh giá và kỳ thị vì tên gọi hay danh hiệu của người đó. Chúng ta đã muông tượng ra một ý nghĩa chung chung cho một tên gọi hay danh hiệu nào đó rồi cứ yên chí cho rằng người nào có tên gọi hay danh hiệu như thế thì người đó đại để là như vậy.

Những đầu óc hẹp hòi sẽ nghĩ rằng: *“Nếu họ là một người Phật tử Nguyên thủy thì họ sẽ không nghe theo những giáo lý của Đại thừa. Nếu họ là một người Thiên*

Chúa giáo thì họ không nghe theo lời dạy của Phật giáo. Nếu họ có niềm tin tôn giáo thì họ không còn tinh thần khoa học nữa”.

Trong đạo Phật, hai phẩm chất mà chúng ta cần phải làm cho tăng tiến đó là trí tuệ và từ bi. Nếu chấp chặt vào tôn giáo thì chúng ta sẽ cảm thấy bị xúc phạm khi gặp một người ngoại đạo không có niềm tin như mình và từ đó không tin tưởng, không kính thờ những gì mình đang kính thờ. Khi đó ta sẽ sinh ra bực tức và manh động rồi ra sức bảo vệ cho niềm tin của mình và công kích người kia.

Đến giai đoạn này thì chúng ta không còn ra sức tìm hiểu sự thật nữa, mà chỉ có một việc duy nhất trong đầu là bênh vực tôn giáo của mình cho bằng được. Lý do duy nhất vì đó là tôn giáo của chúng ta. Cái gì thuộc về của chúng ta là hơn hết. Một tâm lượng hẹp hòi và sân giận như vậy sẽ tạo nên những vết hằn đen tối ác nghiệp trong tâm thức. Những nghiệp xấu này sẽ che ngăn, khiến cho trí tuệ không thể tăng trưởng hay phát triển cao siêu hơn được nữa.

Mặt khác, tâm sân giận là tâm đối nghịch với lòng từ, lòng mong muốn cho tất cả mọi người đều đạt được hạnh phúc và thoát khỏi mọi khổ đau. Rõ ràng là đầu óc cục bộ đã cản trở, không cho khả năng trí tuệ và lòng từ bi phát triển. Đầu óc cục bộ sẽ không đưa đến sự giác ngộ. Ngược lại nó sẽ đưa chúng ta đi càng ngày càng xa sự giác

ngộ giải thoát và an lạc. Khi có sự suy xét rõ ràng, sẽ có những nhận định đúng đắn rằng, tất cả các tôn giáo đều có chung những điểm chủ yếu sau đây:

(1) Tất cả tôn giáo đều nhận thức rằng chỉ tạo ra sự phồn thịnh về mặt vật chất mà thôi thì không phải là con đường đưa đến an vui.

(2) Có một trạng thái an lạc thuộc tâm linh cao cấp hơn so với những trạng thái khoái lạc có được ngang qua các giác quan (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân) của con người.

(3) Tất cả tôn giáo đều ra sức khuyến khích và giúp đỡ con người hoàn thiện bản thân qua việc tu dưỡng sức kiên nhẫn, lòng thương yêu và tánh tôn trọng mọi người.

(4) Mọi tôn giáo đều muốn con người tăng cường thiện cảm với con người và biểu hiện thiện cảm đó bằng cách phục vụ cho tha nhân.

(5) Để đạt được mục đích này tất cả tôn giáo và tín ngưỡng đều nêu cao những giá trị đạo đức để giúp con người chế ngự hành vi của mình¹¹.

Trong tác phẩm “Lòng từ, sự Sáng suốt và Trí tuệ”, Đức Đạt-lai Lạt-ma đã nói: *“Mục tiêu của tất cả sự tu tập tôn giáo đều giống nhau là thương yêu, chân thành và tôn trọng sự thật. Phong cách sống của tất cả những người có tu tập thật sự là an vui và tự tại. Những lời dạy về đức tính bao dung và tấm lòng từ ái đều giống nhau. Tất cả tôn giáo đều có mục*

đích cơ bản là lợi lạc nhân sinh, tuy là làm theo phương thức riêng, khác biệt nhau nhưng mỗi tôn giáo đều ra sức giáo hóa con người để cho con người trở nên tốt hơn và thánh thiện hơn. Nếu chúng ta quá trọng thị và quá chấp chặt vào nền triết học, tôn giáo, hay học thuyết của riêng chúng ta; rồi tìm cách áp đặt nền triết học, tôn giáo hay học thuyết của riêng chúng ta lên thân phận của tha nhân thì hậu quả sẽ là bất an và rối khổ. Sự sáng suốt, đạo đức và lòng thương yêu là những phẩm chất có giá trị phổ quát, trùm khắp tất cả không gian và thời gian trong vũ trụ".

Theo quan điểm Phật giáo thì sự đa dạng phong phú của triết thuyết là có lợi lạc. Vì sao? Vì không phải ai cũng thấy sự vật một cách giống nhau. Con người ta có trình độ khác nhau, cảm thức khác nhau, tánh khí khác nhau nên nếu có nhiều dạng, nhiều loại tôn giáo khác nhau cùng hiện diện thì thật là lợi lạc. Nhờ vậy người ta có thể chọn lựa tôn giáo nào thích hợp với cá nhân mình nhất mà tin theo và hành trì. Vấn đề cốt yếu là mỗi một người hãy nỗ lực nhiều hơn trong sự hoàn thiện nhân cách đạo đức tiêu chuẩn của con người, hãy thương yêu nhau trong tình đồng loại, và bình ổn tâm để tự kiến tạo cho mình một cuộc sống an lành, thánh thiện.

Ghi chú:

1. Thạc Đức, *Phật giáo là triết học hay là một tôn giáo*, <http://www.daophatngaynay.com/vn/>.
2. Tạp chí Văn Hóa Phật Giáo, số 33, tr.26.

3. Narada Mahà Thera, *Đức Phật và Phật pháp*, Phạm Kim Khánh dịch, Nxb Tôn giáo, tr.297.

4. HT.K. Sri Dhamamnana. *Quan điểm của Phật giáo đối với các tôn giáo khác*, Bản dịch của Thích nữ Giới Hương, <http://www.daophatngaynay.com/vn/>.

5. Nàrada Mahà Thera, *Đức Phật và Phật pháp*, Phạm Kim Khánh dịch, Nxb Tôn Giáo, 2003, tr.282.

6. Sdd, tr.285.

7. Sdd, tr.286.

8. HT.K. Sri Dhamamnana, *Quan điểm của Phật giáo đối với các tôn giáo khác*, Bản dịch của Thích nữ Giới Hương, <http://www.daophatngaynay.com/vn/>.

9. Nàrada Mahà Thera, *Đức Phật và Phật pháp*, Phạm Kim Khánh dịch, Nxb Tôn Giáo, 2003, tr.300.

10. HT.K. Sri Dhamamnana. *Quan điểm của Phật giáo đối với các tôn giáo khác*, Bản dịch của Thích nữ Giới Hương, <http://www.daophatngaynay.com/vn/>.

11. Tỷ-kheo Thích Minh Thành, (dịch), *Sự hài hòa trong tôn giáo đa dạng và lợi lạc*, buddhismtoday@yahoo.com.

PHƯƠNG PHÁP GIÁO DỤC QUA TAM VÔ LẬU HỌC

Trong rất nhiều phương pháp giáo dục của Phật giáo, giáo dục Giới, Định, Tuệ được xem là phương pháp giáo dục hữu hiệu, đúng đắn và trọn vẹn nhất. Đối với cuộc đời thì ba pháp học này sẽ kiện toàn về tư cách đạo đức, kiến thức và kinh nghiệm; còn đối với người xuất gia thì đó là đạo lộ thanh tịnh giải thoát trọn vẹn được bắt đầu từ sự chế ngự với sự chế ngự của giới bốn, bước tiếp là sự phòng hộ các căn môn, tiết chế phòng hộ các dục và các bất thiện pháp, đoạn trừ ngũ triền cái, chứng đắc các cấp độ thiền và thành tựu tuệ giác.

Đức Phật được xem là nhà giáo dục vĩ đại trong lịch sử nhân loại. Tất cả lời dạy của Ngài đều hàm chứa nội dung giáo dục con người theo nhiều cấp độ. Giáo lý của Đức Phật có công năng chuyển mê khai ngộ, đánh thức tiềm năng giác ngộ trong tâm thức, và mở ra kho tàng trí tuệ giải thoát.

Trong bài viết này, chúng tôi sẽ trình bày một lộ trình giáo dục được mô phỏng theo kết cấu của Tam vô lậu học như được đề cập trong nhiều bài kinh thuộc Kinh tạng Pāli, đó là: ‘*Giáo dục dần dần*’, ‘*Giáo dục toàn diện*’ và ‘*Giáo dục đưa đến đoạn tận khổ đau*’.

1. Đào tạo dần dần

Phương pháp tiếp cận giáo dục của Đức Thế Tôn có thể được phân loại thành hai loại: đốn ngộ (*magga ekayano*) và tiệm tu (*anupubbikatha*). Phương pháp đốn ngộ chỉ có thể áp dụng trong việc thực hành Thiền định, trong đó bao gồm các thiền ngữ và thực hiện các bước thiết thực để thực hành, áp dụng chúng thông qua những kinh nghiệm để thể nhập và đạt được các cấp độ trong thiền định. Phương pháp tiệm tu tức nói đến việc tiếp cận qua phương pháp đào tạo dần dần, dẫn đến sự tiến bộ trong đời sống tâm linh, bằng cách thiết lập niềm tin dần dần, giác ngộ dần về Phật đạo. Sự giác ngộ này tùy thuộc vào khả năng trí tuệ của từng cá nhân mà dẫn đến các mức độ thành tựu tâm linh khác nhau[1]. Giáo dục theo phương pháp đốn tu (*ekayano magga*) chỉ có thể áp dụng cho những đối tượng có căn cơ trình độ cao, như thiền ngữ thường hay nói: “*Bất lập văn tự, giáo ngoại biệt truyền, trực chỉ nhân tâm, kiến tánh thành Phật*”[2]. Đó là phương pháp dĩ tâm truyền tâm, rất khó và ít người có thể lãnh hội được.

Đào tạo dần dần được thấy rõ trong kết cấu của Tam vô lậu học Giới, Định và Tuệ. Giới là bước đầu tiên, định là cấp độ kế tiếp và cuối cùng là tuệ. *Trung bộ kinh* 70, kinh *Kitāgiri*, Đức Phật chỉ ra rằng: “*Trí tuệ được hoàn thành nhờ học từ từ, hành từ từ, thực tập từ từ*”[3]. “*Ví như, này Pahārāda, biển lớn tuần tự thuận xuôi, tuần tự thuận hướng, tuần tự sâu dần, không có thành linh như một vực thẳm. Cũng vậy, này Pahārāda, trong Pháp và Luật này, các học pháp là tuần tự, các quả dị thực là tuần tự, các con đường là tuần tự, không có sự thể nhập chánh trí thành linh*”[4]. Từ quan điểm này, Đức Phật đã đề xuất các giải pháp mà bất cứ ai thực sự muốn đi tìm chân lý, trước tiên nên quán sát toàn diện rằng nó có xứng đáng là con đường thánh thiện để mình gia nhập. Nếu sau khi quán sát toàn diện, vị ấy thấy rằng đó là bậc thầy xứng đáng cung kính, tôn trọng, xứng đáng hầu cận cúng dường, từ đó vị ấy bắt đầu thực hành theo một số bước xem xét như sau: 1. *xem xét kiểm tra*; 2. *có niềm tin*; 3. *đi đến gần*; 4. *tiếp cận tỏ sự kính lễ*; 5. *vị ấy lóng tai*; 6. *vị ấy nghe pháp*; 7. *vị ấy thọ trì pháp*; 8. *vị ấy suy tư ý nghĩa các pháp được thọ trì*; 9. *các pháp được chấp thuận*; 10. *ước muốn sanh khởi*; 11. *vị ấy nỗ lực*; 12. *vị ấy cân nhắc*; 13. *vị ấy tinh cần phấn đấu chứng được sự thật tối thượng*.

Theo Đức Phật, mười ba bước như vậy là hoàn toàn cần thiết cho việc thực hiện sứ mệnh đi tìm chân lý và mỗi bước có một nhiệm vụ nhất định trong việc đạt đến

mục tiêu kế tiếp[5]. Như vậy, rõ ràng giáo lý của Đức Phật trình bày trong một hình thức tiếp cận dần từ thấp đến cao.

Đối với người xuất gia, Đức Phật cũng đưa ra phương pháp giáo dục dần dần theo trình tự từ Thánh giới uẩn (*adhi-sīla*), Thánh định uẩn (*adhi-citta*), và Thánh tuệ uẩn (*adhi-panññā*). Tam vô lậu học là con đường tuần tự tăng dần từ nông đến sâu, thấp đến cao. Một trong những công cụ giảng dạy phổ biến nhất của Đức Phật sử dụng để đáp ứng cho các hội chúng với môi trường thuận lợi nhất cho sự thức tỉnh là phương thức đào tạo dần dần, hoặc kỹ thuật tiến bộ, ‘ngôn ngữ tăng dần’ (*anupubbī, katha*). Phương pháp giảng dạy này dẫn đến sự thành tựu về định niệm và pháp nhãn (con mắt pháp)[6]. Ba phần chính của lời dạy về Giới, Định và Tuệ của Đức Phật xuất hiện từ trong những bài kinh sớm của Phật giáo Nguyên thủy và những bài kinh của thuộc Kinh tạng Bát-nhã muộn hơn về sau. Phương pháp đào tạo dần dần là một sự mở rộng gồm ba phần, chúng mở rộng bằng cách cung cấp thực hành chi tiết dẫn đến các kỹ năng cần thiết để hoàn thiện trọn vẹn[7].

Đoạn trích dẫn sau đây từ kinh *Ganaka Moggallāna* cho chúng ta thấy quá trình đào tạo dần dần diễn ra trong Tam vô lậu học Giới, Định, Tuệ. Bà-la-môn hỏi Đức Phật có thể trình bày chăng, thưa Tôn giả Gotama, trong Pháp và Luật này, cũng có một tuần tự

học tập, một tuần tự công trình, một tuần tự đạo lộ, Đức Phật trả lời:

“Có thể trình bày, này Bà-la-môn, trong Pháp và Luật này, có một tuần tự học tập, có một tuần tự công trình, có một tuần tự đạo lộ. ... trước tiên Như Lai huấn luyện người ấy như sau: ‘Hãy đến Tỷ-kheo, hãy giữ giới hạnh, hãy sống chế ngự với sự chế ngự của giới bốn, đầy đủ oai nghi chánh hạnh, thấy sự nguy hiểm trong những lỗi nhỏ nhặt, thọ trì và học tập các học giới’. Sau khi hoàn thiện về giới, Như Lai mới huấn luyện vị ấy thêm như sau: ‘Hãy đến Tỷ-kheo, hãy hộ trì các căn’. Này Bà-la-môn, sau khi Tỷ-kheo hộ trì các căn rồi, Như Lai mới huấn luyện vị ấy thêm như sau: ‘Hãy đến Tỷ-kheo, hãy tiết độ trong ăn uống, chơn chánh giác sát thọ dụng món ăn’... Này Bà-la-môn, sau khi Tỷ-kheo tiết độ trong ăn uống rồi, Như Lai mới huấn luyện vị ấy thêm như sau: ‘Hãy đến Tỷ-kheo, hãy chú tâm tỉnh giác!’... Này, Bà-la-môn, sau khi vị Tỷ-kheo chú tâm tỉnh giác, Như Lai mới huấn luyện vị ấy thêm rằng: ‘Hãy đến Tỷ-kheo, hãy lựa một chỗ thanh vắng, tịch mịch như rừng, để bắt đầu thực tập thiền định an trú chánh niệm trước mặt’. Tiếp tục vị ấy từ bỏ tham ái ở đời, sống với tâm thoát ly tham ái, gột rửa tâm hết tham ái. Từ bỏ sân hận, .. Từ bỏ hôn trầm thụy miên, từ bỏ trạo cử hối tiếc, từ bỏ nghi ngờ, vị ấy sống thoát khỏi nghi ngờ, không phân vân lưỡng lự, gột rửa tâm hết nghi ngờ đối với các thiện pháp.

Khi đoạn trừ năm triền cái ấy, những pháp làm ô nhiễm tâm, làm trí tuệ yếu ớt, vị ấy ly dục, ly bất thiện pháp chúng và trú Thiền thứ nhất, Thiền thứ hai, và Thiền thứ ba. Nay Bà-la-môn, đối với những Tỷ-kheo nào là bậc hữu học, tâm chưa thành tựu, đang sống cần cầu sự vô thượng an tịnh các triền ách, đó là sự giảng dạy của Ta như vậy đối với những vị ấy. Còn đối với những vị Tỷ-kheo là bậc A-la-hán, các lậu đã tận, tu hành thành mãn, các việc nên làm đã làm, đã đặt gánh nặng xuống, đã thành đạt lý tưởng, đã tận trừ hữu kiết sử, chánh trí giải thoát, những pháp ấy đưa đến sự hiện tại lạc trú và chánh niệm tỉnh giác”[8].

Như vậy Giới Định Tuệ được bản kinh giới thiệu tuần tự tăng dần theo cấp độ tu tập từ sơ cơ đến hoàn thiện trọn vẹn đạo quả giải thoát. Theo đó, Giới là nền tảng đầu tiên trong chương trình đào tạo, Định là bước tiếp theo, và cuối cùng Tuệ là để hoàn tất đạo lộ đó. Tiến trình này được thực hiện một cách khoa học và sư phạm. Đó là phương pháp đào tạo cơ bản, phổ thông để áp dụng đồng bộ trong tất cả các trường phái Phật giáo, cũng như áp dụng trong tất cả mọi nền giáo dục. Đào tạo dần dần làm cho người học dễ dàng nắm bắt tiếp thu có hiệu quả tùy theo độ tuổi, trình độ kiến thức cũng như khả năng. Nhờ sự giải thích rõ ràng, ngắn gọn và thấu đáo về việc đào tạo dần dần mà Đức Phật đã giảng dạy cho chư vị đệ

tử và cho bất kỳ ai cũng có thể nắm bắt và thực hành để đạt được kết quả theo sự thực hành đó.

Việc Đức Phật chú trọng vào phương pháp đào tạo dần dần có thể được hiểu từ thực tế rằng những tập khí, lậu hoặc huân tập trong con người làm phát sinh đau khổ trong một thời gian quá dài, thành ra muốn đoạn trừ chúng thì cũng phải đoạn trừ dần dần từng bước theo đúng phương pháp và phải mất một thời gian dài nỗ lực mới hoàn thiện trọn vẹn[9]. Tất cả những điều này cho chúng ta thấy rằng đào tạo dần dần như là một nguồn đáng tin cậy để hỗ trợ trong việc tìm hiểu chính xác những gì Đức Phật đã dạy[10].

Đức Phật đã nhiều lần chỉ rõ sự giác ngộ không thể diễn ra ngay lập tức, đột ngột khi chưa được thực hành, tâm chưa thực sự sẵn sàng mà nó phải được nuôi dưỡng, nỗ lực phấn đấu thực hành trong thời gian dài qua nhiều giai đoạn. Vô số sinh viên trong nhiều thế kỷ đã đầu tư thời gian và năng lượng của họ cho câu hỏi, “Có phải giác ngộ ‘bất ngờ’ hay là ‘dần dần’?”. Những điều này và những đoạn khác của Kinh tạng như đã trình bày ở trên cho chúng ta thấy rõ ràng về quan điểm của Đức Phật rằng: “Cái tâm phát triển dần dần, cho đến khi nó chín muồi là cả một quá trình trước khi tâm tỏ ngộ bừng sáng đạt đến giác ngộ hoàn toàn”[11].

2. Giáo dục toàn diện

Ở đây, chúng ta hãy bắt đầu với khái niệm *toàn diện*. *Toàn diện* nghĩa là không khiếm khuyết, không chênh lệch, mà là sự kiện toàn, đầy đủ, trọn vẹn và cân bằng. Như vậy giáo dục toàn diện là con đường giáo dục phải đáp ứng trọn vẹn những yêu cầu trên.

Chủ trương của hầu hết các hệ thống giáo dục đương thời là đào tạo con người trên ba phương diện: trí dục, đức dục và thể dục nhằm tạo ra một mẫu người toàn diện theo cách nhìn thông thường của thế gian. Và ở một mức độ nào đó ta thấy rằng nếu có một người viên mãn cả ba phương diện này là đã kiện toàn một mẫu người để có thể đáp ứng được các nhu cầu cấp thiết cho cuộc đời. Tuy nhiên, vấn đề sanh, lão, bệnh, tử, phiền não, khổ đau vẫn chưa giải quyết được và hãy còn đó. Một nền giáo dục mà chưa giải quyết được nỗi khổ đau cho nhân loại, chưa mang lại hạnh phúc thiết thực và dài lâu cho chúng sanh thì chưa phải là một nền giáo dục toàn diện.

Theo HT.Thích Chơn Thiện, “*Một nền giáo dục chỉ dạy những kiến thức chuyên môn để một chiều đáp ứng các mục tiêu xã hội thì không phải là giáo dục toàn diện. Một nền giáo dục chỉ cung cấp kiến thức, rèn luyện sức khoẻ và một số vấn đề luân lý, đạo đức, đầy ước lệ cũng không phải là toàn diện. Một nền giáo dục trao truyền kiến thức, thể dục, đức dục, mỹ dục, sinh lý và lao động cũng chưa*

nói lên được ý nghĩa toàn diện. Vấn đề đường hướng giáo dục này trở nên toàn diện hay không là do đó có cái nhìn nhất quán và toàn diện về con người hay không. Đặt vấn đề như thế là đặt vấn đề về mẫu người giáo dục. Con người là gì cần được xác định trước khi quyết định nội dung phải dạy con người những gì và dạy như thế nào. Các đường hướng giáo dục tiên tiến vẫn thường bất ổn trong việc xây dựng mẫu người này. Phật giáo đặc biệt nổi bật ở trí tuệ, nhìn thấy con người và sự vật như thật, nên hy vọng sẽ để đạt được một mẫu người khả dĩ lý tưởng”[12].

Giới Định Tuệ là một hệ thống giáo dục hoàn chỉnh về đạo đức, tâm và tuệ. Ở phần đào tạo dần dần trong tam vô lậu học, nó sẽ tạo nên sự kết nối, bổ sung để đưa đến sự hoàn thiện trọn vẹn. Trong đó, điểm mấu chốt của phương pháp giáo dục này vẫn nằm ở tuệ học. “*Trí tuệ như thế là tối thượng của toàn bộ hệ thống giáo dục Phật giáo, và tất cả những bước căn bản trong hệ thống giáo dục Phật giáo nên ăn khớp với đức tính tối thượng này. Đó là với bước căn bản này thì giáo dục đạt được sự hoàn thiện*”[13].

Trọng điểm của giáo dục là chỉ rõ lòng tham ái, chấp thủ, là gốc của khổ đau mà không phải là thế giới vật lý thường xuyên trôi chảy, và đồng thời chỉ rõ gốc của an lạc, hạnh phúc thực sự là trí tuệ hay trí tuệ giải thoát. Từ đây, nhà giáo dục Phật giáo cần xác định một số nội dung của giáo dục: Trí tuệ (*wisdom*) chứ không phải là kiến

thức (*knowledge*). Kiến thức chỉ là sản phẩm của tư duy ngã tính, một phần tố của con người, mà không phải là con người toàn diện. Nó không nói lên thực tại vô ngã và hạnh phúc chân thật vô ngã. Chỉ khi trí tuệ (chánh kiến và chánh tư duy) có mặt thì con người toàn diện mới có mặt. Giáo dục toàn diện là giáo dục vừa cung cấp kiến thức vừa tạo điều kiện cho trí tuệ ấy sinh khởi. Đó là con đường giáo dục *Giới, Định, Tuệ*.

Kinh *Tiểu kinh Phương quảng* (Cùlavedalla sutta), Trung bộ 44, cho chúng ta thấy sự bao hàm rộng lớn của Tam vô lậu học qua cuộc đối thoại giữa Đức Phật và Hiền giả Visakha như sau: *“Thưa Ni sư, ba uẩn được Thánh đạo Tám ngành thâm nhiếp hay Thánh đạo Tám ngành được ba uẩn thâm nhiếp? Hiền giả Visakha, ba uẩn không bị Thánh đạo Tám ngành thâm nhiếp; Hiền giả Visakha, Thánh đạo Tám ngành bị ba uẩn thâm nhiếp. Hiền giả Visakha, chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng, những pháp này được thâm nhiếp trong giới uẩn. Chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định, những pháp này được thâm nhiếp trong định uẩn. Chánh tri kiến và chánh tư duy, những pháp này được thâm nhiếp trong tuệ uẩn”* [14].

Thánh đạo Tám ngành được xem là Đạo đế trong Tứ diệu đế, là con đường Trung đạo xa rời hai cực đoan, là đạo lộ duy nhất đưa đến đoạn tận khổ đau, chứng nhập Niết-bàn giải thoát. Vậy mà Thánh đạo Tám ngành bị ba uẩn (Giới - Định - Tuệ) thâm nhiếp như lời Thế Tôn vừa

trình bày đủ để thấy sự trọn vẹn, viên dung và rộng lớn của Tam vô lậu học.

Ở đây, vì Bát chánh đạo bị ba uẩn thâm nhiếp trong nó, do đó, vì tính đặc trưng, nó được bao gồm trong ba uẩn như một thành phố của một vương quốc. Vì vậy, tại sao nói rằng Bát chánh đạo gồm trong ba uẩn, nhưng không phải ngược lại? Gethin giải thích: Ba uẩn *Giới, Định, Tuệ* là một mô hình toàn diện của các giai đoạn trong con đường tâm linh. Về mặt nội dung nó bao gồm các giai đoạn đầy đủ, và toàn diện. Trong khi phản ánh bản chất chung của các giai đoạn thực tế của con đường, nó còn đại diện cho một cái gì đó trong một phần của kế hoạch lý tưởng. Trong khi đó, các chi phần của Bát Thánh đạo đều mang một nội dung, ý nghĩa riêng biệt. Nên nó không thể ôm trọn bao quát nội dung đầy đủ của ba uẩn giới, định, tuệ. Tám chi phần của Bát chánh đạo mang tám nội dung riêng biệt, và nó chỉ có thể hỗ tương cho nhau để hoàn thiện nhau trong khi ứng dụng thực hành. Đây là tám chi phần đại diện cho một tập thể của Thánh đạo Tám ngành (nên nhớ là Bát Chánh đạo là Thánh đạo Tám ngành chứ không phải Thánh đạo có tám con đường), được phân chia thành ba uẩn (giới, định, tuệ), vì vậy mà Bát thánh đạo có thể được xem như là chứng cất thiết yếu của các uẩn (*giới, định, tuệ*). Nói cách khác, sự phát triển của giới, định, tuệ trong tất cả các khía cạnh khác nhau đạt đến sự toàn bích trong *chánh kiến, chánh*

tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm, và chánh định. Giới, định, tuệ là ba khía cạnh thiết yếu của thực hành tâm linh trong sự cân bằng hoàn hảo. Chỉ bằng cách này việc xử lý của Bát thánh đạo trong *Tiểu kinh Phương quảng* trở nên dễ hiểu[15].

Lại nữa, như chúng ta biết, thành tựu Tam minh của Phật là do viên mãn về Giới, Định, Tuệ. Thiên nhãn, túc mạng, lậu tận. Thiên nhãn thuộc tuệ, túc mạng thuộc định, lậu tận thuộc giới. Đức Phật là hiện thân của tất cả các đức tính tuyệt vời. Trong Ngài là hiện thân của đạo đức cao nhất (*sīla*), thiền định sâu nhất (*samādhi*) và trí tuệ sáng suốt nhất (*paññā*) - chất lượng vượt trội và chưa từng có trong lịch sử loài người[16]. Như vậy, giáo dục Giới Định Tuệ là con đường giáo dục toàn diện nhất, không có con đường giáo dục nào khác toàn diện hơn con đường này.

3. Giáo dục đưa đến đoạn tận khổ đau

Trong rất nhiều bản kinh thuộc tạng Pāli, Đức Phật nói đến nguyên nhân của khổ đau là do không liễu tri về giáo lý Tứ đế; chính vì không thâm hiểu về Thập nhị nhân duyên mà chúng sinh hiện tại rồi ren như tổ kén, không thể nào ra khỏi ác thú đọa xứ, sanh tử. Như giải thích ở phần trước, tuệ là sự thấu biết như thật về khổ, vô thường, vô ngã. Một nơi khác định nghĩa tuệ là hiểu rõ về

Tứ đế, Thập nhị nhân duyên... nên tuệ là yếu tố duy nhất chặt đứt phiền não lậu hoặc, chấm dứt khổ đau.

Kinh Đại Bát Niết-bàn, Trường bộ 16, khẳng định: do không liễu tri, không thâm nhập về Giới, Định và Tuệ mà chúng sinh phải trôi lăn vào ra trong vòng luân hồi lục đạo chịu nhiều đau khổ. *“Này các Tỷ-kheo, chính vì không giác ngộ, không chứng đạt bốn Pháp mà Ta và các người lâu đời phải trôi lăn trong biển sanh tử. Thế nào là bốn? Này các Tỷ-kheo, chính vì không giác ngộ, không chứng đạt Thánh Giới mà Ta và các người lâu đời phải trôi lăn trong biển sanh tử. Này các Tỷ-kheo, chính vì không giác ngộ, không chứng đạt Thánh Định mà Ta và các người lâu đời phải trôi lăn trong biển sanh tử. Này các Tỷ-kheo, chính vì không giác ngộ, không chứng đạt Thánh Tuệ mà Ta và các người lâu đời phải trôi lăn trong biển sanh tử”* [17].

Và bản kinh cũng khẳng định, khi thánh giới, thánh định và thánh tuệ được giác ngộ, khi đó sự khổ đau sanh tử luân hồi mới được đoạn tận. *“Này các Tỷ-kheo, khi Thánh Giới được giác ngộ, được chứng đạt; khi Thánh Định được giác ngộ, được chứng đạt; khi Thánh Tuệ được giác ngộ, được chứng đạt; khi Thánh Giải thoát được giác ngộ, được chứng đạt, thời tham ái một đời sống tương lai được trừ diệt, những gì đưa đến một đời sống mới được dứt sạch, nay không còn một đời sống nào nữa”* [18].

Nhờ có giới chế ngự được các nguyên nhân gây nên tham ái, nhờ có định và tuệ cắt đứt tận cùng gốc rễ của vô minh và tham ái nên đoạn tận được khổ đau. Như vậy Tam vô lậu học là phương tiện duy nhất đưa đến chấm dứt khổ đau sanh tử luân hồi: “Bởi vì, khi vị Tỷ-kheo dẫn mình vào việc vượt qua sa mạc sinh tử bằng phương tiện ba môn học... như người muốn qua sông dùng bè, vượt biển dùng tàu vậy”.

Như vậy, Tam vô lậu học là một chương trình giáo dục, một hệ thống tu học hoàn chỉnh cho hàng đệ tử Phật. Đây là một hệ thống giáo lý tốt ở điểm khởi đầu, ở chặng giữa và đoạn cuối. Ba phương pháp giáo dục như nêu ở trên cho thấy sự trọn vẹn của một con đường. Chúng như một hạt mưa-hàm chứa trong đó tất cả sông ngòi và biển lớn. Không có nó thì mặt đất sẽ trở thành hoang mạc. Nếu thiếu giới, định, tuệ thì nhân loại hoang tàn trong đau khổ, tranh chấp và triền miên trong sinh tử.

Thành ra *giới định tuệ* là mảnh đất kim cương để hành giả tự đào luyện thân tâm và nuôi lớn lý tưởng phụng sự cuộc đời. Ngang qua thực hành, hành giả có đầy đủ các tố chất để thực hiện quyền lợi và nghĩa vụ của mình trong việc cống hiến và phụng sự nhân sinh. Mảnh đất kim cương này đòi hỏi chúng ta phải khéo léo

sử dụng sao cho phù hợp nhằm phát huy hết các tính năng, mang lại hiệu quả cao trong lộ trình tìm cầu chân lý giải thoát.

Tài liệu tham khảo:

[1] Dr. Ch. Venkata Siva Sai, *Buddhist education - Theory and Practice*, Prashant Publishing House, Delhi, 2014, p.3. [1] Ibid, p.39-40.

[2] For Translation see D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, Rider and Company Ltd, London, 1949, vol.1, p.176.

[3] Bhikkhu Ñānamoli and Bhikhu Bodhi, (trans.), *Majjhima nikāya, The Middle Length Discourses of the Buddha*, Wisdom Publication, Boston, 2009 (4th ed), p.583-84.

[4] E. M. Hare, *The Book of the Gradual Sayings*, Vol. IV, Motilal Banarsidass, Delhi, 2006, p.138.

[5] Ibid, pp.363-365.

[6] Sila Samādhi Paññā Moral virtue, concentration, wisdom [The three trainings in early Buddhism], An introduction by Piya Tan 2007, p. 99. <http://dharmafarer.org/wordpress/wp-content/uploads/2009/12/21.6-Sila-samadhi-panna.pdf>. 11/06/2016.

[7] Right Concentration: A Practical Guide to the Jhanas, http://rc.leighb.com/more/The_Gradual_Training.htm, 19/05/2016.

[8] *Trung Bộ kinh, kinh, 107. Kinh Ganaka Moggallāna (Ganakamoggallāna sutta)*, Bhikkhu Ñānamoli and Bhikhu Bodhi, (trans.), *Majjhima nikāya, The Middle Length Discourses of the Buddha*, Wisdom publication, Boston, 2009 (4th ed).

[9] Wikipedia, the free encyclopedia, https://en.wikipedia.org/wiki/Gradual_training, 18/05/2016.

[10] Polak (2011) p.36 says “This scheme is a very important description of the Buddhist path to liberation, and probably a very ancient one”.

[11] Dhamma 2005, *A Gradual Training*, <http://www.accesstosight.org/ptf/dhamma/>, 19/05/2016.

- [12] Thích Chơn Thiện, *Phật học Khái luận*, Nxb Tôn Giáo, p.97.
- [13] Bhikkhu Bodhi, *Aims of Buddhist Education*, The Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1998, p.2.
- [14] *Trung bộ kinh, tập 1, Tiểu kinh Phương quang*, 44, Nxb Tôn Giáo, 2016, p.369.
- [15] R M. L. Gethin, *The Buddhist Path to Awakening*. [E] Brill, 1992] Oxford: Oneworld Publications, 2001, p.212.
- [16] Ven. Dr. K. Sri Dhammananda, *Great Virtues of the Buddha*, p. 1. <http://www.dhammatalks.net>, 31/05/2016.
- [17] Thích Minh Châu (dịch), *Trường bộ kinh, Kinh Đại Bát Niết-bàn*, Nxb Tôn Giáo, 2016, p.314. [18] Sđđ, tr.315, pp.874-876.

ĐẠO ĐỨC VÀ LỐI SỐNG LÀNH MẠNH

Đạo đức là nền tảng luân lý mà bất kỳ thời đại nào cũng cần phải xây dựng, củng cố và phát triển. Con người nếu không có đạo đức thì không dùng được. Cuộc đời, nếu thiếu nền tảng đạo đức thì xã hội sẽ rối loạn. Luân lý đạo đức là phương châm, lối sống định hướng cho con người và xã hội sống tốt, sống thiện mang đến an bình và hạnh phúc. Đạo đức có tính cách chủ quan, mỗi cộng đồng, mỗi xã hội, mỗi tôn giáo... có thể có những chuẩn mực đạo đức riêng. Đạo đức Phật giáo được thiết lập nhằm mục đích tịnh hóa tam nghiệp, đưa đến đời sống an lạc hạnh phúc thật sự.

Theo đó, đạo đức Phật giáo được thiết lập trên hai cấp độ, thế gian và xuất thế gian. Với đời sống xuất thế, đạo đức Phật giáo căn cứ vào Cú túc nhằm đưa đến sự thành tựu phạm hạnh, đạo quả giác ngộ, với mục đích giải thoát khỏi luân hồi. Với thế gian, đạo đức Phật giáo dựa trên nền tảng của tam quy, ngũ giới và thập thiện, có mục đích xây dựng một xã hội an lạc, hạnh phúc. Dù là thế gian hay xuất thế gian thì đạo đức Phật giáo đều có

căn bản là giới luật. Giới trong Phật giáo được hiểu là tự nhiên, chánh thuận với giải thoát. Giới cũng được hiểu là thói quen hay tập quán, tính cách cao thượng, sự ngay thẳng, quy tắc đạo đức. Giới còn là sự phòng hộ, chế ngự, thu thúc lục căn và tịnh hóa tam nghiệp thân khẩu ý thuận theo tự nhiên.

Kinh tạng Phật giáo giải thích rằng giới hay đạo đức có đặc tính hài hòa trong ba nghiệp thân, khẩu, và ý. Giới mang lại sự hài hòa trong các hành động, mang lại lợi ích riêng cho bản thân, mang lại hạnh phúc cho cá nhân và cộng đồng xã hội. Tất cả những hành động trái với tinh thần giới luật đều gây nên cảm giác tội lỗi, lo âu và hối hận. Ngược lại, người hành trì theo giới sẽ đạt tình trạng bất hối, có được niềm vui của hỷ và lạc. *“Giới là để chế ngự, chế ngự là để khỏi hối hận, không hối hận là để được hân hoan, hân hoan để được hỷ, hỷ để được khinh an, khinh an để được lạc, lạc để được định, định để được chánh kiến, chánh kiến để được vô dục, vô dục để được ly tham, ly tham để giải thoát, giải thoát để có giải thoát tri kiến, giải thoát tri kiến để đi đến vô thủ trước Niết-bàn”*.

Thực hành giới là phương cách hữu ích đưa đến sự cân bằng tâm lý, tình cảm của con người. Hơn nữa, giới còn giúp tạo dựng cuộc sống hài hòa giữa người với người, giữa con người với thiên nhiên và cộng đồng xã hội. Ngược lại, việc hành động bất chấp các nguyên tắc đạo đức - nghĩa là không theo giới - sẽ dẫn đến sự sút

mê trong các mối quan hệ do tính cạnh tranh, khai thác, và xâm lược. Hành động phù hợp với đạo đức thúc đẩy sự hòa hợp giữa người và người, mang lại hòa bình, hợp tác và tôn trọng lẫn nhau. Sự hài hòa đạt được nhờ giới không dừng lại ở mức độ xã hội mà còn dẫn hành động của chúng ta tiến tới sự hài hòa với một định luật cao hơn, luật nhân quả, nghiệp và nghiệp quả. Định luật này sẽ chi phối một cách vô hình đằng sau toàn bộ thế giới của sự tồn tại.

Nhiều học giả trên thế giới đã thừa nhận đạo đức Phật giáo có thể được coi là chuẩn mực đạo đức cho loài người, mang giá trị phổ biến. Đáng chú ý nhất là sự đánh giá của Albert Schweitzer, nhà Ấn Độ học người Đức. Ông viết: *“Đức Phật đã sáng tạo ra một nền đạo đức nội tâm hoàn thiện nhất, và trong lĩnh vực này, Đức Phật đã nói lên những chân lý đạo đức có giá trị bất hủ, nền đạo đức không phải của riêng đất nước Ấn Độ mà của cả loài người nói chung. Đức Phật là một trong những nhà đạo đức học vĩ đại nhất, kỳ tài nhất mà thế giới có được”*.

Sống lành mạnh dựa trên nền tảng đạo đức là lối sống an lành, thanh thoi, bền vững và có chỉ số hạnh phúc cao. Sống lành mạnh là con người luôn hài lòng, an vui với những gì mình đang có. Sống lành mạnh, theo Phật giáo, là phải kiện toàn trên hai mặt về sức khỏe tinh thần và sức khỏe thể chất. Theo kinh *Pháp cú*, sức khỏe được cho là quý giá nhất; biết đủ là giàu sang nhất. Sức khỏe thể

chất đạt được thông qua phúc lợi an sinh xã hội về hành vi của một người trong sự vắng mặt của các hành động bất thiện; sức khỏe tinh thần đạt được thông qua phúc lợi tinh thần, chẳng hạn như tâm hồn thoải mái, hạnh phúc an lạc do giữ giới đưa đến.

Tuy nhiên, do đạo đức ngày càng suy giảm nên lối sống lành mạnh khó thiết lập. Sống lành mạnh trong thế giới đương đại đang bị đe dọa bởi một số lý do như: nghèo đói, mù chữ, phân phối của cải không đồng đều, vi phạm quyền con người, ô nhiễm môi trường, kỳ thị giới tính và chủng tộc, sự phát triển nền văn hóa giải trí thô bạo và không lành mạnh, sự vắng mặt của một nền hòa bình bền vững... Nói cho cùng, tất cả những hiện tượng đó đều dẫn xuất từ các tâm sở bất thiện tham, sân, si mê tác động đến cuộc sống lành mạnh của con người. Muốn xây dựng đời sống hạnh phúc thì cần phải thiết lập nền tảng đạo đức luân lý và thực hành lối sống lành mạnh.

Đạo đức và lối sống lành mạnh tuy hai nhưng là một. Bởi sống theo nếp sống đạo đức thuần thiện là lối sống lành mạnh. Và sống lành mạnh tức là thực hành theo nếp sống đạo đức. Đạo đức và lối sống lành mạnh đưa đến sự an tịnh tâm hồn, phát triển hài hòa giữa thân và tâm, làm cho cuộc sống trở nên chất lượng và ý vị. Đạo đức và lối sống lành mạnh đưa đến sức khỏe về thể chất cũng như tinh thần. Người sống theo nếp sống này ít bệnh, ít náo và có thọ mạng lâu dài. Đức Phật khẳng định rằng sống đúng

theo năm giới thì sống thọ. Y học hiện đại phát hiện rằng tế bào con người rất nhạy cảm với nếp sống đạo đức hay là phi đạo đức. Chính cuộc sống phi đạo đức làm yếu các tế bào bạch huyết cầu, khiến cho những tế bào đó bị yếu đi, không đủ sức bảo vệ cơ thể, vì vậy cơ thể dễ lâm bệnh. Thật vậy, hệ thần kinh bị mất thăng bằng bởi những hành động bất thiện của thân, khẩu, ý trở nên không đủ sức điều khiển sự phát triển lành mạnh của các tế bào khiến phát sinh ra các tế bào ung thư, phát triển vô tổ chức, tạo ra những khối u ác tính. Đồng thời, những tình cảm bất thiện kèm theo sự lo âu, sợ hãi, lương tâm cắn rứt... kích thích các tuyến nội tiết bài tiết vào trong máu đủ các thứ chất độc. Ngược lại, tình cảm và tư tưởng hiền thiện giúp các tuyến nội tiết bài tiết vào trong máu nhiều chất bổ làm cho toàn cơ thể khỏe mạnh, tinh thần sáng khoái.

Trong truyện tiền thân *Đại nhân Hộ pháp* [Maha-Dhamma-Pala-Jataka, truyện số 447, Trần Phương Lan dịch], có kể chuyện chàng thanh niên Dhammapala Kumara (Nam tử Hộ pháp) ngạc nhiên vì thấy con trai thấy giáo mình chết đột ngột khi còn nhỏ tuổi. Khi được hỏi vì sao ngạc nhiên thì anh trả lời là trong gia đình anh, mọi người đều sống thọ và chết già. Thầy giáo muốn kiểm tra lời học trò mình, bèn tìm cách đi thăm gia đình của anh này, vốn ở xa, và báo tin cho cha anh ta rằng anh ta đã chết đột ngột. Người cha cười và nói rằng trong gia đình ông không có người nào chết lúc nhỏ tuổi cả; vì từ bảy đời

nay, gia đình ông sống theo đúng năm giới, và chính nhờ sống theo năm giới mà mọi người trong họ ông từ bảy đời, đều sống thọ và chết lúc tuổi già. Câu chuyện này cho thấy một sự thật tất yếu giữa cuộc đời và niềm tin bất hoại trong việc hành trì Tam quy và Ngũ giới. Vì giới là thuận theo lẽ tự nhiên và chánh thuận với giải thoát nên người hành trì sống khỏe và sống thọ là điều tất yếu.

Hành vi đạo đức có ý nghĩa hết sức quan trọng cho cuộc sống khỏe mạnh, bao gồm thân không làm các việc ác như: sát sanh, trộm cắp, tà dâm; khẩu không nói lời thô dữ, độc ác và nói dối; ý không tham lam, sân hận và si mê. Đồng thời, việc tuân thủ năm giới cấm giúp ngăn chặn hoàn toàn sự phạm pháp liên quan đến năm khía cạnh quan trọng về nhân quyền được ghi lại trong các Công ước Nhân quyền của Liên Hiệp Quốc.

Cụ thể là:

- 1. Mỗi người đều có quyền bảo vệ cuộc sống của mình;*
 - 2. Mỗi người đều có quyền bảo vệ của cải và tài sản;*
 - 3. Mỗi người đều có quyền sống một cuộc sống gia đình bình yên;*
 - 4. Mỗi người đều có quyền được biết thông tin đúng;*
 - 5. Mỗi người đều có quyền duy trì sự an bình của tâm.*
- Các quyền cơ bản vẫn được giữ nguyên bởi việc chấp hành năm giới đạo đức.*

Ngược lại, một lối sống không lành mạnh, phi đạo đức sẽ dẫn đến những kết quả tai hại, gây khổ đau cho mình và cho người. Đức Phật cũng chỉ ra rằng một người bình thường khởi lên lòng tham thì sẽ gây đau khổ cho một người hoặc vài người; nhưng nếu các vị lãnh đạo tham những thì sẽ gây ra những hậu quả tai hại đối với xã hội và thiên nhiên. Kinh *Tăng chi bộ*, chương Bốn pháp, phẩm Nguồn công đức, phần Phi pháp, giải thích: “*Khi nào, này các Tỷ-kheo, các vua phi pháp có mặt, khi ấy, các đại thần phi pháp của vua có mặt. Khi nào các đại thần phi pháp của vua có mặt, khi ấy các Bà-la-môn Gia chủ phi pháp có mặt. Khi nào các Bà-la-môn Gia chủ phi pháp có mặt, khi ấy dân chúng thị thành và dân chúng các làng trở thành phi pháp. Khi nào dân chúng thị thành và ở các làng là phi pháp, ... và ngược lại khi nào, này các Tỷ-kheo, các vua đúng pháp có mặt, thì khi ấy các vị đại thần đúng pháp của vua có mặt. Khi nào các vị đại thần đúng pháp của vua có mặt, khi ấy các Bà-la-môn Gia chủ đúng pháp có mặt. Khi nào các Bà-la-môn Gia chủ đúng pháp có mặt, khi ấy dân chúng thị thành và dân chúng các làng trở thành đúng pháp...*”.

Đoạn kinh cho thấy có mối liên hệ giữa hành vi đạo đức của con người và sự thay đổi xảy ra trong môi trường tự nhiên. Giáo pháp là trật tự tự nhiên. Đi ngược tinh thần Giáo pháp và giới luật tức là phá vỡ trật tự tự nhiên đó. Đoạn kinh này chú ý tới trách nhiệm của những vị

lãnh đạo đất nước trong việc duy trì các tiêu chuẩn đạo đức nhằm bình ổn xã hội. Nếu một vị lãnh đạo khởi tâm tham nhũng, cường quyền thì sẽ gây nên sự bất bình, rối loạn xã hội cũng như môi trường tự nhiên. Ngược lại, nếu một người lãnh đạo sống thanh liêm công chính, thuần thiện thì tự nhiên đạo đức và trật tự xã hội được thiết lập.

Đạo đức và lối sống lành mạnh còn đưa đến sự phát triển bền vững về kinh tế, chính trị, xã hội. Kinh Chuyển luân Thánh vương Sư tử hống - kinh số 26 của *Trường bộ* - cho thấy mối quan hệ giữa đạo đức và các điều kiện kinh tế của người dân. Bản kinh chỉ ra rằng một nguyên nhân chính cho sự suy giảm dần dần đạo đức là cái nghèo, sự chênh lệch về kinh tế, và cảnh cùng cực. Ngược lại, thông qua sự hồi sinh của các tiêu chuẩn đạo đức trong xã hội thì nền tảng đạo đức sẽ được thiết lập, trật tự xã hội và sự thịnh vượng có thể được phục hồi. Kinh *Tăng chi bộ*, chương Ba pháp, phẩm Các Bà-la-môn, chỉ ra nguyên nhân của sự nghèo nàn, tàn hoại là do loài người bị tham ái phi pháp làm cho say đắm và bị ác tham chinh phục, bị tà kiến chi phối. *“Một người cảm thấy phấn khích bởi ham muốn bất chính, vượt qua tham lam bất chính, đau khổ bởi pháp sai lầm... Đó là lý do tại sao hiện nay số người đã bị suy sụp, dân số giảm sút, làng mạc, thị trấn, thành phố và các quận đã biến mất”*.

Tham là căn bệnh trầm kha của hết thảy chúng sinh. Nhưng tham lam bất chính lại là một tai họa lớn cho toàn

thể nhân loại. Các cuộc khủng hoảng về đạo đức, kinh tế... xuất phát từ lòng tham lam bất chính. Khi một người khởi tâm tham bất chính, tất nhiên họ luôn bị sai khiến bởi các tà trí và xảo trí. Họ tìm cách luồn lách, tìm khe hở của pháp luật để thực hiện thỏa mãn lòng tham của mình. Nếu nhiều người có ý đồ thực hiện lòng tham bất chính thì đây là mối hiểm họa gây nên tranh chấp và xung đột.

Qua đây cho chúng ta thấy Đức Phật không chỉ quan tâm đến việc xây dựng nền tảng đạo đức mà còn quan tâm đến đời sống chính trị, xã hội. Bởi khi đã thừa nhận đời sống hạnh phúc tại thế gian thì điều tất yếu đời sống chính trị và kinh tế Ngài cũng phải quan tâm đến. Do vậy, người Phật tử tại gia nên chú ý đến các mảng vấn đề về chính trị, giáo dục và kinh tế... Làm sao các Phật tử tham gia vào lĩnh vực chính trị, để góp tiếng nói của mình trong các hoạch định chính sách, đem lại lợi ích cho mọi người. Tham gia vào công tác giáo dục để truyền thụ, đóng góp những kiến thức hiểu biết bên cạnh nền tảng đạo đức căn bản sẽ tạo nên một môi trường giáo dục toàn diện. Tham gia vào kinh tế để phát triển nền kinh tế bền vững, uy tín và chất lượng dựa trên nền tảng chánh nghiệp, chánh mạng và chánh tinh tấn trong Bát chánh đạo. Nếu làm được như vậy, người Phật tử đóng góp một phần lớn trong việc xây dựng đời sống hạnh phúc an lạc cho cuộc đời một cách thiết thực đúng theo lời Phật dạy.

Đức Phật, nhà đạo đức, nhà giáo dục, nhà tâm lý vĩ đại đã chỉ ra căn nguyên của mọi tranh chấp, xung đột và đưa ra phương pháp để hóa giải hận thù, tranh chấp, và xung đột ấy. Việc thiết lập nền tảng đạo đức để tạo nên lối sống lành mạnh là điều kiện thiết yếu trong việc kiến tạo hạnh phúc an lạc lâu dài cho đời sống của con người. Dựa trên nền tảng đạo đức, con người thiết lập một đời sống an bình, và thịnh vượng. Do vậy, bất kỳ ở đâu, giai đoạn nào thì đạo đức và lối sống lành mạnh cần phải được giữ gìn, phát triển. Khi tất cả mọi người đều ý thức đầy đủ về giá trị của đạo đức thì cuộc đời sẽ trở nên thanh bình, hạnh phúc và an lạc. Giá trị đời sống sẽ được nâng cao, năng lượng thiện lành sẽ lan tỏa khắp mọi nơi.

Tài liệu tham khảo:

1. Albert Schweitzer - *Indian thought and its development*, p.117.
2. Hòa thượng Thích Minh Châu, *Năm giới - Một nếp sống an lạc hạnh phúc*, <http://www.phatgiaohue.vn>.
3. Các kinh Trường bộ, Tăng chi bộ, Tiểu bộ [Chuyện Tiền thân Đức Phật] và Thanh tịnh đạo luận.

BIẾT LẮNG NGHE PHÁP

Pháp là cách thức, là con đường hay phương pháp, đạo lý để khai mở sự mê mờ của tâm thức và có khả năng chuyển hóa khổ đau đến an lạc, giải thoát niết-bàn. Pháp là lời dạy của Đức Phật được ghi chép lại thành Tam tạng kinh điển (*Tipitaka*). Pháp vị là vị giải thoát. Không có công năng đưa đến an lạc giải thoát thì đó không phải là Giáo pháp của Đức Phật. Trong *A-tỳ-đạt-ma tập dị môn túc luận*, Tôn giả Xá-lợi-phất giải thích rõ ràng, với đại ý, Chánh pháp là phương pháp giúp cho hành giả tu tập tăng trưởng thiện pháp, giác ngộ giải thoát; các pháp như Tứ Thánh đế hay Nhân duyên... được gọi là Chánh pháp. Đối với pháp Tứ Thánh đế hay những thánh pháp khác, nếu người nào dùng tâm hoan hỷ nghe, hoan hỷ tư duy, hoan hỷ thọ trì, cho đến hoan hỷ chứng đạt, như vậy mới gọi là lắng nghe Chánh pháp. Do vậy, là người con Phật bất luận lúc nào, nếu có pháp hội thì nên đến để nghe.

Kinh *Niết-bàn* dạy: “Nếu lìa bốn pháp này mà được an lạc thanh tịnh thì điều đó không thể có được.

Những gì là bốn?

1. Thân cận thiện tri thức.

2. Tín tâm nghe pháp.

3. Chánh niệm tư duy.

4. Như thật tu tập”.

*Thân cận thiện tri thức*¹ là gần gũi thân thiết với những người tốt lành. Nghe tiếng đức hạnh gọi là tri, thấy hình dung cung kính gọi là thức. Người sơ cơ muốn thành tựu đạo quả phải thân gần thiện tri thức. Vì nương vào bậc thiện tri thức để được dạy bảo. Gần bạn tốt cầu mong sự giúp đỡ để tăng tiến, được mọi sự trợ duyên mới an tâm học đạo. Vì vậy, thiện tri thức là yếu tố quan trọng để mọi người thành tựu đạo nghiệp. Hơn nữa, khi thân cận với bậc thiện tri thức, mình luôn được điểm phúc là nghe những điều mới mẻ, chưa từng nghe, để trau dồi thêm sự hiểu biết và kinh nghiệm cho bản thân.

Tín tâm nghe pháp là luôn có niềm tin bất hoại đối với diệu lý từ pháp. Tâm không khởi lên sự nghi ngờ hay do dự đối với đạo lý giải thoát của Đức Phật.

Chánh niệm tư duy là khi nghe pháp phải chuyên chú để khéo tư duy về lời dạy đó; tức khéo thực hành như lý tác ý, không khởi lên phi như lý tác ý.

Như thật tu tập là khi đã nghe pháp, đã chánh niệm tư duy thì cứ như pháp mà tu hành. Đây là tiến trình kết

hợp từ tam huệ, gồm Văn huệ, Tư huệ và Tu huệ, để thành tựu trọn vẹn ý nghĩa của sự tu tập thánh đạo giải thoát.

Nghe pháp là cơ hội để tiếp cận và thấu hiểu lời dạy của Đức Phật nhằm áp dụng hành trì tu tập, gạn lọc thân tâm, thăng tiến đạo nghiệp. Đây là cơ hội để hành giả kết duyên, gieo trồng thiện căn đối với Phật pháp. Tuy nhiên, với nhiều pháp hội thì các vị Pháp sư trình bày bài giảng với nhiều nội dung và phương cách khác nhau, nên người nghe pháp rất dễ sanh tâm so sánh hơn thua, hay dở, vô tình biến vấn đề đi nghe pháp trở thành đối tượng để bàn luận mà không thâm nhập được diệu lý từ buổi pháp thoại, làm mất ý nghĩa và lợi ích thiết thực từ việc nghe pháp. Nhằm tránh cho hành giả vướng mắc trong tình trạng này, theo bộ *Du-già*, có năm đối tượng giảng pháp mà người nghe không nên khởi tâm phân biệt, đó là:

Khi nghe pháp thì phải nên nhất tâm lãnh thọ, không nên khởi niệm rằng vị Pháp sư này không hành trì luật nghi; nay ta không nên nghe pháp.

Nếu khởi niệm như vậy gọi là *“Hoại giới bất tác dị ý”*.

Khi nghe pháp nên nhất tâm thâm nhập, không nên phân biệt vị Pháp sư này thuộc họ tộc thấp kém; ta nay không nên nghe pháp. Nếu khởi niệm như vậy gọi là *“Hoại tộc bất tác dị ý”*.

Khi nghe pháp, nên nhất tâm hiểu rõ, không nên cho rằng vị Pháp sư này hình dung xấu xí, nay ta không nên nghe pháp. Nếu khởi ý niệm như vậy thì gọi là “*Hoại sắc bất tác dị ý*”.

Khi nghe pháp, nên nhất tâm tín giải, không nên so sánh vị Pháp sư này dùng từ ngữ không văn hoa chải chuốt; ta nay không nên nghe vị Pháp sư này giảng. Nếu khởi lên niệm tưởng như vậy thì gọi là “*Hoại văn bất tác dị ý*”.

Khi nghe pháp, nên nhất tâm lãnh hội, không nên đổ kỵ vị Pháp sư này có lời nói thô, không có từ tâm, không dịu dàng, ta nay không nên nghe pháp. Nếu nghĩ như vậy thì gọi là “*Hoại mỹ bất tác dị ý*”.

Hành giả khi nghe pháp mà không khởi lên sự phân biệt, suy tưởng những điều như vậy thì sẽ được hưởng nhiều lợi ích. Người nghe pháp muốn được thâm hiểu trọn vẹn ý nghĩa thì nên tác quán năm vấn đề sau:

Khi nghe pháp, phải tưởng niệm đây là Chánh pháp tôn quý, hy hữu, khó gặp nên ta phải trân quý, gọi là “*Tác bảo tưởng*”.

Chúng sanh nghe pháp liền nghĩ pháp như con mắt, khai mở sự hôn ám cho ta, khiến sanh trí huệ, gọi là “*Tác nhân tưởng*”.

Người nghe pháp thấy được Chánh pháp như mặt trời quang rạng, chiếu soi cùng khắp đại địa, gọi là “*Tác minh tướng*”.

Khi nghe pháp, hành giả nghĩ rằng pháp này khiến ta đạt đến niết-bàn và công đức thù thắng của quả Bồ-đề, niệm tưởng như vậy gọi là “*Tác đại quả công đức tướng*”.

Trong khi nghe pháp, hành giả nên biết đối với pháp hiện tại tuy chưa chứng đắc niết-bàn và đạo quả Bồ-đề, mà phải nên như thật tu tập chỉ quán, loại trừ các tội cấu, được sự hoan hỷ lớn, nên gọi là “*Tác vô tội đại thích duyệt tướng*”.

Nghe pháp phải nên suy nghĩ để hiểu, hiểu pháp không phải chỉ để đàm luận, nghiên cứu, mà hiểu rồi thì phải nên áp dụng tu tập để đạt được sự an lạc tự nội, tức là hiểu đạo qua sự thực nghiệm bằng con đường tu đạo và hành đạo. Cho nên, khi đạt đạo là lúc mới thực sự học đạo và hiểu đạo. Vì học đạo và hiểu đạo đúng đắn mới đạt đến được quả vị chứng đạo đích thực.

Giữa cuộc đời với bao phiền muộn, chúng ta luôn bị vô minh và tham ái ràng buộc trong vòng khổ lụy, tâm hồn ta có nhiều bế tắc, oán kết triền miên. Nghe pháp là dịp để chúng ta an định nơi cõi lòng, suy nghiệm về diệu lý nhiệm mầu để gội rửa cấu uế của tâm, cởi bỏ mọi ràng buộc.

Ánh sáng Phật pháp sẽ soi rọi cho chúng ta vững vàng đi qua màn đêm vô minh đen tối, khai dòng tuệ giác để tiến bước trên con đường chánh đạo giải thoát. Cổ nhiên, người nghe pháp phải biết trạch pháp và biết nương vào tứ y, đó là: *Y pháp bất y nhân* (Nương vào pháp chứ không nương tựa vào người nói pháp); *Y nghĩa bất y ngữ* (Nương vào nghĩa lý chứ không phải nương tựa vào ngôn ngữ văn tự); *Y trí bất y thức* (Nương tựa vào trí không nương tựa vào thức. Vì trí là chắc thật, quyết trạch rạch ròi mọi sự việc, còn thức là dễ sai lầm) và *Y liễu nghĩa bất y bất liễu nghĩa* (Liễu nghĩa là sự khế hội hiểu biết đúng đắn; bất liễu nghĩa tức là không khế hội, không biết đúng đắn về pháp).

Có như vậy chúng ta mới không bị phân tâm, và biết định hướng cho mình một pháp tu phù hợp với căn cơ của chính mình. Và điều quan trọng nhất đó là tâm kính pháp trong mình vẫn là bất thối chuyển. Nên luôn hướng tâm quay trở về nương tựa pháp, lấy pháp làm thầy đưa đường chỉ lối cho chúng ta vượt khỏi bể khổ sanh tử luân hồi.

Ngày nay, chúng ta sống cách quá xa thời Đức Phật, nên không thể nghe lời giảng pháp cao quý từ kim khẩu của Phật hay các vị Thánh tăng A-la-hán. Bây giờ, chúng ta chỉ có thể nghe pháp từ những vị Pháp sư có sự hiểu biết và kinh nghiệm trong con đường tu tập. Có khi chúng ta nghe lời pháp từ vị Pháp sư nổi tiếng đạo cao đức trọng,

nhưng cũng có khi chúng ta nghe lời giảng pháp từ vị Pháp sư bình thường hoặc những vị thiện tri thức chỉ bày cho mình. Khi được nghe pháp từ những vị ấy, chúng ta phải có tâm cung kính lắng nghe. Bất luận là vị Pháp sư nào giảng, ta cũng nên cung kính để lắng nghe pháp. Vì họ là người đang trình bày lại diệu lý của pháp để hướng dẫn chúng ta đến bờ an vui giải thoát.

Nếu chúng ta “Lắng nghe Chánh pháp” đúng pháp sẽ sanh trưởng những công đức như sau: Trong kinh *Quảng nghĩa Pháp môn*, quyển thứ nhất, có ghi lại rằng nếu ai lắng nghe Chánh pháp, sẽ có mười pháp sanh khởi, có khả năng thành tựu bát-nhã. Thứ nhất, được thân cận thiện tri thức, thiện tri thức là người hướng dẫn và giúp đỡ cho chúng ta trên con đường học tập Phật pháp; thứ hai, có khả năng trì giới; thứ ba, tâm mong cầu giải thoát; thứ tư, hoan hỷ đón nhận thiện pháp; thứ năm, hoan hỷ cúng dường Pháp sư; thứ sáu, theo thời hỏi pháp; thứ bảy, lắng nghe Chánh pháp; thứ tám, hằng tu tập Chánh pháp; thứ chín, khởi tâm xa lìa ác pháp; thứ mười, suy nghĩ Chánh pháp (suy nghĩ Chánh pháp ở đây được nêu lên là Tứ chánh cần).

Như vậy, nghe pháp vừa là dịp để hiểu pháp và hành pháp, mang lại an lạc giải thoát cho tự thân, lại vừa có được những công đức thù thắng. Trên đời có ba điều khó, đó là: thân người khó được, Phật pháp khó nghe, chúng Tăng khó gặp. Nếu được làm thân người, được nghe diệu

pháp, được gặp chúng Tăng thì người ấy hội đủ nhân duyên thù thắng. Do vậy, cần phải biết trân quý để lắng nghe diệu pháp.

Con người ta khổ không phải vì không có hay thiếu phương tiện sống, mà khổ vì thiếu cách sống và một hướng đi đúng với bản thân. Chúng ta hiểu rõ rằng khi lắng nghe Chánh pháp phải nghe bằng tâm cung kính, tâm thanh tịnh, tâm hỷ lạc, tâm chuyên nhất, không khởi tâm hồ nghi, tâm hủy báng Chánh pháp, đồng thời luôn suy tưởng rằng chúng ta đang bị bệnh sanh tử luân hồi đeo mang, cần phải lắng nghe Chánh pháp, lấy Chánh pháp làm ngọn đèn soi sáng và thực hành pháp để thoát ly khổ đau sanh tử.

Chú thích:

1. Thiện tri thức có ba:

(a). Giáo thọ thiện tri thức: Thuyết giảng truyền trao lời của thánh nhân gọi là giáo, mong cho người thâm hiểu thực hành gọi là thọ. Thấy giáo thọ là người khéo tùy thuận phương tiện, thông đạt các pháp để khai mở mọi chướng ngại sai lầm cho người học trò; nhờ đó, người học trò được soi sáng mở mang, nên được gọi là giáo thọ thiện tri thức.

(b). Đồng hành thiện tri thức: Là người bạn thân thiết luôn giúp đỡ, khuyên nhắc cho ta trong suốt cuộc đời tu tập. Như ngọc thường giữa, dao thường mài, huân tập tâm tánh kiên định, chí khí tự tin, cùng đồng một chí hướng thượng. Như sống trong một nhà, đi trong một thuyền, nên gọi là đồng hành thiện tri thức.

(c). Ngoại hộ thiện tri thức: Là tất cả mọi người, trực tiếp hoặc gián tiếp, xa hay gần đều đồng trợ duyên cho ta về nhiều mặt trong cuộc sống. Hoặc vật chất, hoặc tinh thần, đều nhờ các vị thiện tri thức trợ duyên bên ngoài mà được an ổn, nên gọi là ngoại hộ thiện tri thức.

PHÁP THOẠI TỪ KHÚC GỖ TRÔI SÔNG

Ví dụ về khúc gỗ là đoạn kinh được trích dẫn từ kinh *Tương ưng bộ*. Trong rất nhiều phương pháp giảng dạy, thì phương pháp dùng hình ảnh thí dụ được Đức Phật sử dụng khá thông dụng trong Kinh tạng Pāli. Có thể nói, đây là một phương pháp hữu dụng, gây sự chú ý mạnh nhờ câu chuyện dẫn dụ, từ đó đưa hành giả đi đến sự giác ngộ chân lý nằm đằng sau ngôn ngữ ẩn dụ một cách dễ dàng.

Câu chuyện về khúc gỗ trôi sông cũng giống như bao câu chuyện dẫn dụ khác mà Đức Phật sử dụng được ghi lại trong Kinh tạng. Tuy nhiên ở đây, câu chuyện đưa ra nhiều nội dung thiết thực, các pháp hành được giới thiệu đầy đủ. Một lộ trình tu học được trình bày rõ ràng, mạch lạc. Bất cứ ai tiếp cận câu chuyện này cũng đều tiếp nhận được cho mình một bài học sâu sắc, ứng dụng thiết thực trên con đường tìm cầu chân lý giải thoát, giác ngộ.

Thông thường thì người xuất gia tu hành được ví như cái thớt mài dao, người Phật tử tại gia hằng ngày đều mài dao lên cái thớt ấy. Nếu người xuất gia không biết

kiềm thúc sáu căn, phòng hộ tam nghiệp, phát huy thiền định và trí tuệ thì sẽ giống như cái thớt bị mài, cây dao của Phật tử ngày càng sắc bén, còn cái thớt sẽ bị mòn dần. Người tu hành như đi ngược dòng nước. Dòng nước cuộc đời là ham thích sự ăn ngon, mặc đẹp, tiền tài, danh vọng, địa vị xã hội, lợi dưỡng... Người tu hành thì đi ngược lại dòng nước cuộc đời ấy. Do vậy, nếu đã đi ngược dòng đời mà không tinh tấn, nỗ lực, thì sẽ bị dòng tham dục đời cuốn trôi.

Theo truyền thống Phật giáo, người xuất gia không tạo ra của cải vật chất, chỉ chuyên tâm tu hành, trau dồi giới đức, thiền định và trí tuệ, để thành tựu đạo nghiệp. Tất cả mọi vật dụng nhu cầu cho đời sống đều thọ nhận từ sự cúng dường của các Phật tử. Ngược lại, người Phật tử tại gia do bận rộn công việc gia đình, xã hội, nên không có thời gian để chuyên tâm tu hành, do đó họ có bốn phận cúng dường chư Tăng, Ni để hộ trì Tam bảo, tạo dựng phước duyên, gieo trồng căn lành đối với Phật pháp. Đây là mối quan hệ hỗ tương giữa đạo và đời để xây dựng ngôi nhà Phật pháp ngày thêm vững mạnh.

Trong tứ chúng đệ tử, Đức Phật dành nhiều thời gian và pháp thoại để dạy cho hàng xuất gia, vì người xuất gia phải là người mô phạm và trí tuệ để thay Đức Phật truyền bá Chánh pháp. Thành ra, Đức Phật muốn kiến thiết, xây dựng để hàng giả xuất gia luôn có đầy đủ những phẩm chất làm mô phạm cuộc đời.

Do đó, người xuất gia phải luôn chánh niệm tỉnh giác, ý thức rõ trọng trách của mình, không phóng túng tâm ý, không tham đắm lợi dưỡng, làm sao hành giả xuất gia đừng như cây thốt, mà phải giống như khúc gỗ. Những tảng khúc gỗ trôi sông là đồ bỏ phế, nhưng ở đây có một đạo lý vô cùng ý nghĩa.

Một thời Thế Tôn trú ở Kosambi, trên bờ sông Gangà. Thế Tôn thấy một khúc gỗ lớn trôi theo dòng nước sông Hằng, Ngài liền gọi các Tỷ-kheo:

“Này các Tỷ-kheo, các ông có thấy khúc gỗ to lớn này đang trôi theo dòng nước sông Hằng không?”.

“Thưa có, bạch Thế Tôn”.

“Này các Tỷ-kheo, nếu khúc gỗ không đâm vào bờ bên này, không đâm vào bờ bên kia, không chìm giữa dòng, không mắc cạn trên miếng đất nổi, không bị loài người nhặt lấy, không bị phi nhân nhặt lấy, không bị mắc vào xoáy nước, không bị mục bên trong; như vậy, này các Tỷ-kheo, khúc gỗ ấy sẽ hướng về biển, sẽ xuôi theo biển, sẽ nghiêng nhập vào biển. Vì sao? Vì rằng, này các Tỷ-kheo, dòng sông Hằng hướng về biển, xuôi theo biển, nghiêng trôi về biển. Cũng vậy, này các Tỷ-kheo, nếu các ông không đâm vào bờ bên này, không đâm vào bờ bên kia, không chìm giữa dòng, không mắc cạn trên miếng đất nổi, không bị loài người nhặt lấy, không bị phi nhân nhặt lấy, không bị mắc vào xoáy nước, không bị mục bên trong; như vậy, này

các Tỷ-kheo, các ông sẽ hướng về Niết-bàn, sẽ xuôi theo Niết-bàn, sẽ nghiêng nhập vào Niết-bàn. Vì sao? Vì rằng, này các Tỷ-kheo, chánh kiến hướng về Niết-bàn, xuôi theo Niết-bàn, nghiêng nhập vào Niết-bàn”.

Khi được nghe nói vậy, một Tỷ-kheo bạch Thế Tôn:

“Bạch Thế Tôn, bờ bên này là gì? Bờ bên kia là gì? Thế nào là chìm giữa dòng? Thế nào là mắc cạn trên miếng đất nổi? Thế nào là bị loài người nhặt lấy? Thế nào là bị phi nhân nhặt lấy? Thế nào là bị mắc vào xoáy nước? Thế nào là bị mục nát bên trong?”.

“Bờ bên này, này Tỷ-kheo, là đồng nghĩa với sáu nội xứ này.

Bờ bên kia, này Tỷ-kheo, là đồng nghĩa với sáu ngoại xứ.

Bị chìm giữa dòng, này Tỷ-kheo, là đồng nghĩa với hỷ tham.

Bị mắc cạn trên miếng đất nổi, này Tỷ-kheo, là đồng nghĩa với ngã mạn.

Và này Tỷ-kheo, thế nào là bị người nhặt lấy? Ở đây, Tỷ-kheo sống quá liên hệ với cư sĩ, chung vui, chung buồn, an lạc khi họ an lạc, đau khổ khi họ bị đau khổ, tự trói buộc mình trong các công việc phải làm được khởi lên của họ. Đây gọi là Tỷ-kheo bị loài người nhặt lấy.

Và thế nào, này Tỷ-kheo, là bị phi nhân nhặt lấy? Ở đây, Tỷ-kheo sống Phạm hạnh với ước nguyện được sanh cộng trú với một hạng chư Thiên: ‘Mong rằng với giới luật này, với cấm giới này, với khổ hạnh này, với Phạm hạnh này, ta sẽ trở thành Thiên nhân hay một loài chư Thiên!’ Đây, này Tỷ-kheo, được gọi là bị phi nhân nhặt lấy.

Bị mắc vào xoáy nước, này Tỷ-kheo, là đồng nghĩa với năm dục công đức. Tức bị xoáy vào sắc, thanh, hương, vị, và xúc.

Và này Tỷ-kheo, thế nào là bị mục nát bên trong? Ở đây, này Tỷ-kheo, có người thọ tà giới, theo ác pháp, bất tịnh, có những hành vi đáng nghi ngờ, có những hành động che đậy, không phải Sa-môn nhưng hiện tướng Sa-môn, không phải Phạm hạnh nhưng hiện tướng Phạm hạnh, nội tâm bị hủ bại, đầy dục vọng, là một đồng rác bần. Đây, này Tỷ-kheo, được gọi là bị mục nát bên trong”.

Nghe Đức Thế Tôn dạy như vậy, ai cũng muốn đời tu hành của mình như khúc gỗ, không đâm vào bờ bên này, không đâm vào bờ bên kia, không bị chìm giữa dòng, không bị mắc cạn trên miếng đất nổi, không bị loài người nhặt lấy, không bị phi nhân nhặt lấy, không bị mắc vào xoáy nước, không bị mục nát bên trong.

(HT.Thích Minh Châu, Việt dịch, Tương ưng bộ kinh, thiên Sáu xứ, phẩm Rắn độc)

Xuất gia là lý tưởng cao đẹp, nguyện dẫn thân mình vì lý tưởng thượng cầu Phật đạo, hạ hóa chúng sinh. Xuất gia là ra khỏi ngôi nhà thế tục, không bị ràng buộc bởi cuộc sống vợ con, gia đình (*xuất thế tục gia*), và ra khỏi ngôi nhà phiền não của thế gian (*xuất phiền não gia*), đồng thời cũng đi ra khỏi ngôi nhà tam giới (*xuất tam giới gia*). Người xuất gia từ bỏ huyết thống gia đình để đi vào huyết thống tâm linh của mười phương chư Phật. “*Cát ái từ sở thân, xuất gia hoằng Phật đạo, thệ độ nhất thiết nhân*”. Người xuất gia thấy rõ cuộc đời là vô thường, giả tạm. Nhưng phần lớn người đời do vô minh chi phối nên không thấy, không biết. Chỉ có pháp Phật mới có đủ khả năng đưa đường chỉ lối chúng sinh đi ra khỏi vô minh, phiền não, đưa đến an lạc giải thoát đích thực. Do đó, họ phát nguyện dẫn thân trọn đời theo Phật, gia nhập vào hàng ngũ Tăng bảo, thực hành phạm hạnh để thành tựu giải thoát và đem Giáo pháp của Phật rao giảng cho mọi người.

Tuy nhiên, để trở thành người xuất gia chân chính thì quả muôn vàn khó khăn, với mọi thứ cám dỗ. Các thứ cám dỗ như đoạn kinh vừa trích dẫn đó là gì? Đó là khi sáu căn tiếp xúc sáu trần sinh ra tham đắm, chấp thủ. Do đó, người xuất gia luôn chánh niệm, phòng hộ căn môn, để không bị sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp chi phối. Mỗi nguy hiểm kế tiếp đó là dục hỷ và ngã mạn. Dục hỷ là vị ngọt dẫn đến nguy hiểm trong phạm hạnh, còn

ngã mạn sẽ làm chướng ngại thánh đạo giải thoát. Thứ ba, đó là căn trọng trong mối quan hệ với Phật tử liên quan đến lợi dưỡng, danh tiếng... dẫn đến hành những việc tà mạng, nuôi sống bằng tà mạng, không đúng với Chánh pháp. Và vấn đề cuối cùng đó là luôn kiên định với Bồ-đề tâm, đừng thui chột trong chí nguyện cao đẹp mà phải thực hành tinh tấn hạnh để tiến bộ trên đường đạo. Nếu thực hành được như vậy, hành giả xuất gia sẽ thuận duyên tu hành đạt đến sự an lạc, giải thoát đích thực.

Một ngọn đèn có thể thắp sáng thêm nhiều ngọn đèn khác mà ánh sáng của nó không bị mất đi hay tổn hại. Người xuất gia như ngọn đèn đem ánh sáng trí tuệ rọi soi cuộc đời; và như khúc gỗ trôi sông, không vướng kẹt vào bất cứ điều gì, thuận xuôi trôi về nhập vào biển cả.

TÌM HIỂU KINH GIÁO GIỚI LA-HẦU-LA

Tôn giả La-hầu-la là một trong Thập Đại đệ tử của Đức Phật, vị được mệnh danh là Mật hạnh Đệ nhất. Cuộc đời và hành trạng của ngài thật đáng cho người đời cung kính, quy ngưỡng. Ngài là bậc sở đắc hai thứ cao quý nhất thế gian; đó là kế thừa dòng dõi huyết thống và thánh đạo sở đắc: ở thế gian, ngài thuộc dòng dõi quý tộc, hoàng thân quốc thích; xuất gia, ngài đi trên con đường của các bậc thánh¹.

Tôn giả La-hầu-la là vị Sa-di đầu tiên trong lịch sử Tăng-già Phật giáo. Hình ảnh Sa-di La-hầu-la trong Giáo hội Nguyên thủy cho đến ngàn sau vẫn là hình ảnh tuyệt đẹp của một thiên thần bé nhỏ, xuất gia từ lúc ấu thời, và cuối cùng cũng đã sánh vai với chư Thánh trên lộ trình giác ngộ giải thoát. La-hầu-la không chỉ mở đường cho chính mình, mà còn mở đường cho vô số chú tiểu bé nhỏ khác trên khắp thế giới, trong mọi thời đại, bước vào vòm trời cao rộng siêu thoát của nếp sống Thiền môn.

Tôn giả La-hầu-la được đề cập nhiều trong Kinh tạng, nhưng quan trọng nhất là ba bài kinh được ghi ở

Trung bộ, cụ thể là: bản kinh số 61 có tựa đề *Giáo giới La-hầu-la ở rừng Am-ba-la*, bản kinh số 62 có tựa đề *Đại kinh Giáo giới La-hầu-la*; cả hai bản kinh này thuộc tập I *Trung bộ*; và bản kinh số 147 có tựa đề *Tiểu kinh Giáo giới La-hầu-la* nằm trong tập II *Trung bộ*.

Về hành trạng của ngài La-hầu-la, sách *Thập Đại đệ tử truyện* của Đại sư Tinh Vân do Thích nữ Như Đức dịch cho biết, lúc mới xuất gia, Sa-di La-hầu-la còn quá nhỏ lại có gốc gác vương giả, là con của Đức Phật, nên chưa thể một sớm một chiều mà tu hành được như người lớn. Những lúc vắng người, ngài cũng bày trò nghịch ngợm. Lúc khoảng hơn mười tuổi, khi ở thành Vương Xá, một đôi lần vào dịp có quan đại thần, Trưởng giả hay cư sĩ đến hỏi thăm Đức Thế Tôn hiện ở đâu thì Tôn giả thường tìm cách nói gạt để trêu ghẹo mọi người².

Biết được hành vi của con mình nên Đức Phật đã quan tâm giáo dục vị Sa-di đặc biệt này theo cách riêng. Việc dạy dỗ đó được thể hiện qua ba bản kinh dẫn trên. Ở đây, chúng ta tóm tắt và phân tích sơ lược ba bản kinh này.

a. Về bản kinh *Giáo giới La-hầu-la ở rừng Am-ba-la* (Ambalatthikā Rāhulovādasuttam).

Bấy giờ Thế Tôn ở Rajagaha (thành Vương Xá), Veluvana (rừng Trúc), tại Kalandakanivapa (chỗ nuôi dưỡng những con sóc); trong khi Tôn giả La-hầu-la ở

Ambalatthika (rừng Am-ba-la). Bản kinh cho biết Thế Tôn tự mình đến rừng Am-ba-la để gặp La-hầu-la.

Thấy Thế Tôn từ xa, La-hầu-la vội vàng cung đón rồi lấy nước dâng Ngài rửa chân. Rửa chân xong, Thế Tôn hỏi La-hầu-la phẩm chất của nước trong chậu sau khi Ngài đã rửa chân; tiếp theo, Thế Tôn hắt chậu nước dơ đi, chỉ để một ít nước trong chậu; rồi sau cùng lại lật úp chậu xuống. Qua đó, Thế Tôn dạy cho La-hầu-la biết về tầm quý cũng như về thân khẩu và ý nghiệp. Kinh nêu việc Thế Tôn dùng thí dụ con voi biết bảo vệ vòi khi lâm trận với ý nghĩa là con voi ấy còn biết giữ mạng sống; nếu một con voi sử dụng cả vòi khi lâm trận thì đó là con voi đã quyết thí mạng, nghĩa là không việc gì nó không dám làm; cũng vậy, một kẻ cố ý nói dối thì sẽ không chừa điều ác nào. Cũng trong kinh này, Thế Tôn dùng thí dụ tấm gương để dạy cho La-hầu-la biết tự phản tỉnh. Ở đây, Thế Tôn chú trọng đến việc hướng dẫn Tôn giả La-hầu-la phải biết hành động sao cho đem đến lợi mình, lợi người và lợi cả hai; từ đó dần dần tịnh hóa ba nghiệp thân, khẩu và ý.

b. Về Đại kinh Giáo giới La-hầu-la (Maha Rāhulovādasuttam).

Bấy giờ Thế Tôn ở Savatthi (Xá-vệ), Jetavana (rừng Kỳ-đà), tinh xá Anathapindika (Cấp Cô Độc). Buổi sáng Ngài đi khát thực, có La-hầu-la đi theo.

Biết La-hầu-la ở sau lưng, Thế Tôn bảo Tôn giả cần phải quán sát với chánh trí tuệ rằng tất cả mọi pháp đều không phải là của ta, là ta, là tự ngã của ta. Kinh cho biết Tôn giả La-hầu-la không tiếp tục vào làng khất thực mà lui về rồi lập tức ngồi xuống một gốc cây, kiết già, lưng thẳng, an trú niệm trước mặt. Tôn giả Xá-lợi-phất, vốn là vị được Đức Phật giao nhiệm vụ giám hộ La-hầu-la, thấy vậy, bèn bảo La-hầu-la hãy tu tập sự tu tập Nhập tức xuất tức niệm.

Buổi chiều, sau khi từ thiền định đứng dậy, Tôn giả La-hầu-la đến chỗ Đức Phật xin được dạy thêm về Nhập tức xuất tức niệm. Do đó, Thế Tôn dạy La-hầu-la phải quán sát với chánh trí tuệ về địa giới, thủy giới, hỏa giới, phong giới và hư không giới, cả ở nội thân và ngoại thân, để thấy rằng tất cả không phải là của ta, là ta, là tự ngã của ta. Ngài phân tích hạnh của đất, của nước, của lửa, của gió và của hư không; tiếp đó Ngài khuyên La-hầu-la hãy tu tập theo hạnh của các giới ấy. Ngài hướng dẫn La-hầu-la tu tập Tứ vô lượng tâm: tu tập lòng từ để diệt sân tâm, tu tập lòng bi để diệt hại tâm, tu tập lòng hỷ để diệt bất lạc tâm, tu tập lòng xả để diệt hận tâm... Ngài cũng dạy La-hầu-la quán bất tịnh để diệt tham ái, quán vô thường để diệt ngã mạn.

Sau cùng, Thế Tôn hướng dẫn La-hầu-la tu tập Tứ niệm xứ qua Nhập tức xuất tức niệm liên quan đến thân, thọ, tâm, pháp và từ đó từng bước hướng đến ly tham,

đoạn diệt, từ bỏ. Đức Phật xác nhận với La-hầu-la rằng với việc tu tập niệm hơi thở vào hơi thở ra như vậy, đến khi những hơi thở vô hơi thở ra tối hậu chấm dứt thì hành giả chứng được giác tri.

c. Về Tiểu kinh Giáo giới La-hầu-la (Cūḷa Rāhulovā dasuttam).

Bối cảnh trong kinh này là lúc Thế Tôn ở Savatthi, Jetavana, tinh xá Anathapindika. Ngài khởi niệm thấy cần huấn luyện thêm để La-hầu-la có đủ năng lực đoạn tận các lậu hoặc, vì La-hầu-la đã thuần thục trong 15 pháp đem lại giải thoát [tức là năm căn *tín, tấn, niệm, định, tuệ* đều đã được thanh tịnh theo ba cách]. Do vậy, Ngài cho gọi La-hầu-la đến. Sau đó, vào buổi chiều, Ngài cùng La-hầu-la đi tới Andhavana. Kinh cho biết, khi thấy Thế Tôn dẫn La-hầu-la đến rừng Andha, hàng ngàn vị chư Thiên đi theo và nghĩ rằng La-hầu-la sẽ được Thế Tôn huấn luyện sâu sắc hơn nữa trong việc đoạn tận các lậu hoặc.

Tại rừng Andha, Thế Tôn tuần tự hỏi La-hầu-la về năm sắc, năm căn, năm trần, năm thức là thường hay vô thường; cái gì vô thường thì khổ hay vui; cái gì đã vô thường mang lại đau khổ thì có hợp lý để xem nó là của tôi, là tôi, hay tự ngã của tôi hay không. Trước các câu hỏi đó, La-hầu-la đều trả lời bằng sự phủ định. Thế Tôn kết luận: do thấy biết như vậy, vị đa văn thánh đệ tử yếm ly các căn trần thức, yếm ly xúc thọ tưởng hành. Do yếm

ly, vị ấy ly dục; do ly dục, vị ấy giải thoát. Khi giải thoát, vị ấy biết tâm đã giải thoát; sanh đã tận, phạm hạnh đã thành, các việc nên làm đã làm, không còn trở lui trạng thái này nữa.

Kinh xác định rõ rằng, *“Trong khi sự thuyết giảng này được nói lên, tâm của Tôn giả La-hầu-la được giải thoát khỏi các lậu hoặc, không có chấp thủ. Và đối với hàng ngàn chư Thiên [đi theo] ấy, được khởi lên pháp nhãn ly trần, vô cấu: Phàm cái gì được khởi lên, tất cả đều bị diệt tận”*.

Bản kinh này cho thấy Đức Phật rất quan tâm đến việc thành tựu Thánh quả ở Tôn giả La-hầu-la, và Ngài cũng đã dành cho Tôn giả rất nhiều công sức trong việc huấn luyện Tôn giả thật thuần thực. Đáp lại, Tôn giả La-hầu-la cũng đã xứng đáng với sự tận tụy của Đức Phật; và theo Phật sử, La-hầu-la được coi là vị đầu tiên nhập Niết-bàn khi mới ngoài hai mươi tuổi.

Ngoài ba bản kinh vừa nêu, trong Kinh tạng thành thoảng còn có một số bài kinh cũng thể hiện việc Đức Phật hướng dẫn Tôn giả La-hầu-la tu tập. Có lần đi khát thực với Phật mà vô tình thất niệm bị Đức Phật quở trách, La-hầu-la bỏ buổi khát thực đến ngồi bên vệ đường để thực tập quán niệm. La-hầu-la được coi là người đại diện cho hàng tu sĩ trẻ gia nhập giáo đoàn thực hành nếp sống phạm hạnh. Lý tưởng thì thanh cao nhưng tuổi trẻ sẽ có

những hành động nghịch ngợm. Đây là tâm lý chung của đại đa số tu sĩ trẻ. Thế nhưng, khi được Đức Phật giáo giới, La-hầu-la luôn ý thức một cách sâu sắc; với căn tánh thông minh, lanh lợi, Tôn giả luôn sửa chữa một cách chân thực và đạt được những thành tựu trên con đường tu học. Cuối cùng Tôn giả là một trong Thập Đại đệ tử của Đức Phật với danh hiệu Mật hạnh Đệ nhất. Những lời giáo giới của Đức Phật cho La-hầu-la vẫn còn nguyên giá trị cho hành giả tu học mãi về sau. Đó là cương lĩnh tu tập, hành trang mang theo cho tất cả mọi hành giả bước đi trên lộ trình tìm cầu chân lý giác ngộ.

Tóm lại, các bản kinh liên quan đến việc giáo giới La-hầu-la được ghi lại trong Kinh tạng mang nội dung triết lý giáo dục sâu sắc. Có nhiều phương thức giáo dục trong các bản kinh này. Đó là, giáo dục phản tỉnh, giáo dục luận đàm, giáo dục đánh thức, và giáo dục giới định tuệ. Qua ba bản kinh này, hành giả sẽ tiếp nhận được những pháp hành căn bản, nhằm ứng dụng thực hành đưa đến đoạn tận phiền não, lậu hoặc, chứng đắc giải thoát.

Ghi chú:

[1] Trong Trường lão Tăng kệ, có hai bài kệ như sau của Tôn giả La-hầu-la, sau khi ngài chứng quả A-la-hán:

*“Nhờ ta được đầy đủ
Hai đức tánh tốt đẹp
Được bạn có trí gọi:
“La-hầu-la may mắn”.
Ta là con Đức Phật,*

*Ta lại được pháp nhân
Các lậu hoặc đoạn tận
Không còn có tái sanh
Ba minh ta đạt được
Thấy được giới bất tử”.*

[2] Xem *Kinh Trung bộ II*, Kinh Giáo giới La-hầu-la ở rừng Am-bà-la (Ambalatthikà Ràhulovādasuttam), Nxb Tôn Giáo, 2005, tr. 171-182.

[3] Theo Thích Tinh Vân, *Thập Đại đệ tử truyện*, Thích nữ Như Đức dịch, Nxb Tôn Giáo, 2006, 320.

[4] Xem *Kinh Trung bộ II*, Đại kinh Giáo giới La-hầu-la (Maha Ràhulovādasuttam), Nxb Tôn Giáo, 2005, tr.183-192.

[5] Xem *Kinh Trung bộ III*, Tiểu Kinh Giáo giới La-hầu-la (Cùla Ràhulovādasuttam), Nxb Tôn Giáo-Hà Nội, 2001, tr.623-628.

[6] Túc: Tín, tấn, niệm, định, tuệ, 5 tuệ quán vô thường, khổ, vô ngã, từ bỏ, đoạn tận; và năm pháp: bạn lành, giới, thảo luận, tinh tấn và tuệ.

SỰ THỐNG NHẤT TRONG LỜI DẠY CỦA ĐỨC PHẬT GIỮA KINH VÀ LUẬT

Kinh là lời dạy của Đức Phật, đó là chân lý sự thật, là những gì mà Đức Phật chứng ngộ, khám phá và tuyên thuyết, mang lại sự an lạc giải thoát cho người hành trì. Kinh, theo tiếng Phạn ‘*sutra*’, Pāli ‘*sutta*’, Hán dịch là ‘Tu-đa-la,’ có nghĩa là ‘khế kinh’, tức: “*Thượng khế chư Phật chi lý, Hạ khế chúng sanh chi cơ*” (Trên thì khế hợp với đạo lý của chư Phật, dưới thì khế hợp với căn cơ của chúng sanh).

Chữ “kinh” gồm có bốn nghĩa là: Quán, Nhiếp, Thường và Pháp. Quán (kết nối): Kinh nối kết những nghĩa lý do Đức Phật thuyết giảng lại với nhau - từng chữ từng chữ một nối kết với nhau giống như một tràng hoa; cho nên, “kinh” cũng có nghĩa là “kết thành tràng chuỗi”. Nhiếp (thâu vế): “kinh” cũng giống như nam châm, có thể nhiếp trì, thâu nhiếp những chúng sanh cần được giáo hóa. Thường: những đạo lý trong kinh điển thì vĩnh hằng và không bao giờ biến đổi. Pháp: trong quá khứ,

hiện tại, hoặc vị lai, mọi người đều tu hành theo những đạo lý trong kinh điển [1].

Kinh có đủ Lục chủng thành tựu, đó là: Tín thành tựu, Văn thành tựu, Thời thành tựu, Chủ thành tựu, Xứ thành tựu, và Chúng thành tựu. Theo các nhà só giải, kinh gồm có năm nghĩa: pháp bốn, vi phát hay xuất sanh, tuyền dũng, thẳng mặc, kết man, và hiển thị. Pháp bốn nghĩa là cội nguồn, và cũng là nền tảng của Pháp. Xuất sanh tức tất cả mọi đạo lý đều phát xuất từ kinh điển. Hiển thị nghĩa là trình bày và giải thích các chân lý để mọi người có thể hiểu rõ. Dũng tuyền nghĩa đen là suối phun, ý nói những dòng suối đạo lý từ trong kinh không ngừng tuôn trào. Thẳng mặc là sợi dây mực, nghĩa là kinh điển có thể giúp chúng ta phân biệt chánh với tà, cũng như sợi dây có chấm mực giúp người thợ mộc vẽ đường thẳng được ngay ngắn vậy. Kinh cũng có nghĩa là 'kinh lộ' (con đường), con đường dẫn đến giác ngộ thành Phật. Kinh lại cũng giống như một pho tự điển lớn, bất cứ đạo lý nào cũng có thể được tìm thấy ở trong đó.

Nói tóm lại, kinh là Pháp bảo, là cội nguồn của trí tuệ. Kinh tạng (*Sutta pitaka*), bao gồm các bài kinh (*sutta*), là những bài giảng của Đức Phật và các vị Đại đệ tử của Ngài. Lời dạy đó gồm đủ: khế lý, khế cơ và khế thời.

Luật là quy tắc, quy định, kỷ luật; là những gì mà Đức Phật đã thiết lập, chế định; là các tiêu chuẩn đạo đức căn

bản trong các hành vi ứng xử đúng để áp dụng thực hành đối với người xuất gia cũng như tại gia. Luật tạng được tạo thành từ các nguyên tắc kỷ luật đặt ra cho việc điều chỉnh các hành vi của các đệ tử của Đức Phật. Nó chứa các quy tắc và quy định về việc quản lý của Giáo hội Tăng-già, các quy tắc áp dụng cho các hành vi trong cuộc sống hằng ngày của Tăng. Những quy định về việc tiếp nhận đệ tử gia nhập vào Tăng đoàn; những nghi thức sám hối, giải tội; những quy định về pháp an cư, nhà ở, quần áo, thuốc chữa bệnh, và các thủ tục pháp lý trong trường hợp ly giáo, cũng được bao gồm trong đó. Tất cả những quy định này đều do Đức Phật ban hành trong những dịp khác nhau và kết thành bộ Luật tạng đầy đủ [2].

Kinh và Luật là Pháp bảo vô giá ở thế gian, có công năng dẫn dắt chúng sanh vượt thoát khổ đau, đạt đến an lạc, giải thoát.

Thực tế, trong giai đoạn ban đầu, Đức Phật chưa chế giới luật, do đó những quy định hướng dẫn trong đời sống tu tập theo con đường của Ngài thường được dạy ở trong kinh. Do đó, lúc này Giáo pháp và Giới luật có chức năng tương ứng với nhau. Theo lý thuyết thì Kinh và Luật có sự riêng biệt rõ ràng, nhưng ở người thực hành chúng tạo nên sự hợp nhất trong vấn đề nuôi dưỡng phát triển và đào luyện tâm trí, tính cách như nhau: *“Giáo pháp và giới luật của Đức Phật Gotami có những phẩm chất mà bạn có thể biết. Những phẩm chất này dẫn đến sự an tịnh,*

không có niềm đam mê, tham đắm; để được giải thoát và không bị trói buộc; để buông bỏ, xả ly mà không chấp thủ; để khiêm tốn và không tự cao tự đại; để thỏa mãn và không để bất mãn; đưa đến sự ẩn dật và không vương vãi; để kích thích năng lượng tinh tấn và không lười biếng; để được trút bỏ gánh nặng và không nặng nề chất chứa. Bạn chắc chắn có thể thực hành. Đây là Giáo pháp, đây là Giới luật, đó là những hướng dẫn của Đức Phật” [3].

Khi tiến hành khảo sát về lời dạy của Đức Phật trong Kinh tạng *Nikāya* và Luật tạng, chúng ta thấy một nguyên tắc bất di bất dịch, đó là sự thống nhất trong lời dạy của Đức Phật giữa Kinh và Luật. Trong lời dạy của kinh có chứa yếu tố giới luật và ngược lại. Thậm chí một vài bài kinh Đức Phật chỉ trình bày về các giới điều, nên gọi đó là Giới kinh (*sīlasutta*). Chúng ta có thể thấy toàn bộ các bài kệ trong *Tỳ-ni nhật dụng thiết yếu* của *Luật Sa-di* đều được trích từ kinh *Hoa nghiêm*, hay những bài kinh đầu trong *Trường bộ* đề cập chủ yếu về tiểu giới, trung giới và đại giới. Tuy nhiên, những lời dạy về giới trong Kinh tạng không cụ thể như ở Luật tạng, nhưng sự hình thành của giới cho hàng cư sĩ tại gia và xuất gia cũng đã được đề cập đầy đủ. Một số bài kinh hàm chứa nội dung của giới luật, được tìm thấy dưới đây.

Trong kinh Ví dụ Cái cửa (*Kakacūpama*), Trung bộ 1, kinh số 21, Đức Phật nhớ lại những ngày đầu của Tăng đoàn khi Ngài bắt đầu thiết lập giới luật để ngăn

chặn những hành vi bất thiện từ các môn đệ. Tại một gởi ý của các đệ tử, Ngài đã đưa ra một vài lời khuyên như sau: *“Do vậy, này các Tỷ-kheo, hãy từ bỏ bất thiện, hãy nỗ lực đối với các thiện pháp, như vậy các Người mới thành tựu sự trưởng thành, hưng thịnh, lớn mạnh trong Pháp và Luật này”* [4].

Sự việc được nói đến trong kinh Ví dụ Cái cửa rõ ràng chỉ ra cách thức mà Đức Phật trong giai đoạn ban đầu hướng dẫn chư vị Tỷ-kheo thực hành theo lời Phật dạy để hoàn thiện đời sống phạm hạnh. Đức Phật dường như lúc đầu đã dựa trên sự chân thành và nghiêm túc của chư vị đệ tử, những lời dạy ấy họ luôn áp dụng thành công trong đời sống tu tập. Do đó, những quy định, điều răn như đã được ghi lại trong kinh là vô cùng đơn giản. Nhưng dần dần số người gia nhập Tăng đoàn ngày càng tăng lên nhanh chóng, đời sống sinh hoạt của Tăng trở nên phức tạp hơn, do đó những lời dạy đơn giản như nêu ở trên không còn phù hợp nữa, mà giờ cần phải có những quy định ràng buộc pháp lý được thiết lập, nhằm tránh những vấn đề xảy ra trong tương lai.

Trong giai đoạn ban đầu thành lập Tăng đoàn, việc thọ giới Tỷ-kheo chỉ là sự hợp thức hoá bởi chính Đức Phật, khi Ngài thấy được người đệ tử ấy đã lãnh hội Giáo pháp và phát nguyện xuất gia. Chưa có một giới điều nào, chưa có ý niệm gì về sự ràng buộc của quy chế, những lời dạy trên nhằm hướng dẫn các Tỷ-kheo thực hành đời

sống Phạm hạnh nên gọi là “Giới kinh”. Bởi lẽ Giáo pháp chính là giới. Tính chân lý của Giáo pháp cùng với năng lực vĩ đại của Đức Phật ảnh hưởng trực tiếp lên tâm trí của một người đã tạo nên tác dụng của giới là đình chỉ các điều ác, thực hành các việc thiện. Nhưng ở những bản kinh khác, chúng ta thấy bắt đầu có sự khuyến tấn của Đức Phật đến chư vị Tỷ-kheo phải tuân thủ Giới luật.

Kinh Ước nguyện (*Ākankheyya sutta*), *Trung bộ* 1, bản kinh số 6, bắt đầu với lời khuyên của Đức Phật đối chư vị Tỷ-kheo là phải ghi nhớ và tuân thủ giới luật quy định một cách nghiêm túc: “*Các Tỷ-kheo, hãy sống đầy đủ giới hạnh, đầy đủ giới bốn, sống phòng hộ với sự phòng hộ của giới bốn, đầy đủ uy nghi chánh hạnh, thấy sự nguy hiểm trong các lỗi nhỏ nhất, chơn chánh lãnh thọ và học tập các học giới*” [5].

Như vậy, lúc này chắc hẳn hệ thống giới pháp đã được Đức Phật thiết lập. Trong khi thuyết giảng giáo pháp, Ngài cũng nhắc và khuyên chư vị Tỷ-kheo tuân thủ theo tinh thần giới luật để thành tựu Phạm hạnh.

Trong kinh *Ganakamoggallāna* và kinh Điều ngự địa (*Dantabhumi sutta*), *Trung bộ kinh*, bản kinh 108 và 125, để đối phó với sự phát triển của đời sống tu viện dưới sự hướng dẫn của đấng Đạo sư, nhấn mạnh đến sự phát triển đời sống tâm linh của các Tỷ-kheo là một quá trình đào tạo dần dần và đang thực hiện trong từng giai đoạn

kế tiếp. Những lời đầu tiên mà Đức Phật đề cập đến với các môn đệ của mình, rằng chư vị hãy nỗ lực hướng đến sự hoàn hảo trong các học giới, sự nghiêm trì tịnh giới và kết quả từ pháp hành ấy. “*Này Bà-la-môn, Thế Tôn, bậc Tri giả, Kiến giả, bậc A-la-hán, Chánh đẳng giác đã thi thiết học pháp, đã tuyên bố giới bốn Patimokkha (Ba-la-đề-mộc-xoa) cho các Tỷ-kheo. Trong những ngày Bố-tát (Uposatha) chúng tôi cận trú ở chung một thôn điền, tất cả chúng tôi hội họp với nhau tại một chỗ; sau khi tụ họp, chúng tôi hỏi những gì đã xảy ra cho mỗi một người. Nếu trong khi hỏi nhau như vậy, có Tỷ-kheo phạm tội, phạm giới, chúng tôi bảo vị ấy làm đúng Pháp, đúng lời dạy. Thật vậy, không phải các Tôn giả xử sự chúng tôi, chính pháp xử sự chúng tôi*” [6].

Một điều đáng lưu ý ở đây là giới được tìm thấy trong kinh không mang nặng sắc màu như quy định trong Luật tạng. Đó chỉ đơn giản là những khuyến khích, khích lệ động viên chư đệ tử nỗ lực từ bỏ pháp bất thiện, thực hành thiện hạnh, kiểm soát hành động, lời nói và ý nghĩ theo đúng lời Phật dạy, nhằm phát triển những đức tính thiện lành của vị Tỷ-kheo chân chính.

Kinh Bhaddāli Sutta, *Trung bộ* 2, bản kinh số 65, chỉ ra sức mạnh về số lượng và sự phổ biến của các thành viên, hoặc các nhóm Tỷ-kheo và sự trưởng thành của các thành viên Tăng đoàn trong một thời gian lâu dài về sau sẽ xảy ra một số những nguyên nhân phát sinh lậu

hoặc. Đoạn kinh trích dẫn dưới đây cho thấy càng nhiều giới điều được thiết lập khi càng nhiều lậu hoặc nảy sinh trong đời sống Tăng đoàn. Chứ không phải có nhiều giới luật được chế định thì lậu hoặc càng được thuyền giảm, như lời thừa bạch của *Bhaddāli*: “*Bạch Thế Tôn, do nhân gì, do duyên gì, lúc xưa các học giới tuy ít hơn, nhưng các Tỷ-kheo đã ngộ nhập chánh trí nhiều hơn. Bạch Thế Tôn, lại do nhân gì, do duyên gì, ngày nay các học giới nhiều hơn, nhưng các Tỷ-kheo ngộ nhập chánh trí ít hơn?*” [7].

Đức Phật trả lời sự việc này là do trên thực tế Tăng đoàn ngày càng phát triển nhanh về số lượng, dẫn đến các pháp hữu lậu cũng bắt đầu phát sinh. Thứ nữa là đời sống đạo đức càng ngày càng suy giảm. “*Này Bhaddali, khi các loài hữu tình bị thối thất, khi diệu pháp bị diệt mất, thời các học giới có nhiều hơn và các vị Tỷ-kheo ngộ nhập chánh trí ít hơn. Này Bhaddali, khi nào một số hữu lậu pháp (Asavattaniya dhamma) chưa hiện khởi trong Tăng chúng, khi ấy bậc Đạo sư vẫn không chế định một học giới cho các đệ tử. Và này Bhaddali, ở đây, chỉ khi nào một số hữu lậu pháp hiện khởi trong Tăng chúng, chỉ khi ấy bậc Đạo sư mới chế định học giới cho các đệ tử để đối trị lại các pháp hữu lậu ấy. Này Bhaddali, ở đây, khi nào Tăng chúng chưa lớn mạnh, khi ấy một số hữu lậu pháp chưa hiện khởi trong Tăng chúng. Và này Bhaddali, chỉ khi nào Tăng chúng đã được lớn mạnh, thời ở đây một số hữu lậu pháp hiện khởi trong Tăng chúng, khi ấy bậc*

Đạo sư mới chế định học giới cho các đệ tử để đối trị lại các pháp hữu lậu ấy. Nay Bhaddali, ở đây, khi nào Tăng chúng chưa đạt được quyền lợi tối thượng... chưa đạt được danh xưng tối thượng... chưa đạt được đa văn... chưa đạt được địa vị kỳ cựu, khi ấy một số hữu lậu pháp chưa hiện khởi trong Tăng chúng. Và này Bhaddali, ở đây, chỉ khi nào Tăng chúng đã đạt được địa vị kỳ cựu, thời ở đây một số hữu lậu pháp hiện khởi trong Tăng chúng, khi ấy bậc Đạo sư mới chế định học giới cho các đệ tử để đối trị lại các pháp hữu lậu ấy” [8].

Kinh này cũng cho thấy vai trò và vị trí của Giới luật trong đời sống truyền thống quy củ thiên môn. Trong đó tìm thấy được một hệ thống cơ chế Giới luật mang tính pháp lý cao, nhằm tạo điều kiện áp dụng cho đời sống tu sĩ. Tất cả đều dựa trên tinh thần Giới luật để xử lý các vấn đề trong nội bộ Tăng. Các tội danh khinh trọng được quy định rõ ràng, và cách xử lý cũng được đặt ra. Khi hệ thống Giới luật chưa được Đức Phật chính thức chế định, nếu có một ai vi phạm lỗi lầm gì, thì khó mà thẩm định tội danh để truy tố và trừng phạt theo thẩm quyền. Do đó, bản kinh giới thiệu và đánh dấu sự ra đời của hệ thống giới pháp (*sikkhāpada*) áp dụng vào trong đời sống của Tăng. Khi giới và luật được hoàn thiện, các điều quy định trở thành công cụ hữu hiệu cho việc thực hiện kỷ luật nghiêm túc trong cộng đồng tu sĩ. Đây là việc áp dụng giới luật trong tu viện Phật giáo nhằm

mục đích duy trì kỷ cương và thúc đẩy sự tiến bộ trong đời sống tâm linh của chúng xuất gia đệ tử Phật.

Trong khoảng 13 năm đầu, Đức Phật chưa chế định giới pháp nhưng Tăng đoàn sống rất thanh tịnh, hòa hợp và có sự tiến bộ trong đời sống tâm linh rõ rệt. Giai đoạn này được gọi là giai đoạn *vô sự tăng*. Tại thời điểm đó, Đức Thế Tôn đã đề cập Giới dưới hình thức đơn giản, các hình thức chung nhất, với mục đích để kiểm soát sáu căn, và ba nghiệp tinh khiết với hình thức của một bài kệ, đó là: *“Thiện hộ ư khẩu ngôn, tự tịnh kỳ ý chí, thân mạng tác chư ác, thủ tam nghiệp đạo tịnh, năng đắc như thị hành, thị đại thiên nhân đạo”* [9].

Hoặc trong các hình thức của chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng của Bát chánh đạo. Về sau, khi hệ thống giới luật đã được kiện toàn đầy đủ như được ghi lại trong Luật tạng thì giới luật có một chức năng đặc thù riêng biệt trong việc hướng dẫn chi tiết và cụ thể với mọi hành động của người xuất gia cũng như tại gia. Tuy nhiên, Kinh và Luật vẫn luôn soi sáng, yểm trợ nhau không thể tách rời.

Cũng giống như kinh khi Đức Phật thuyết ra đều có đủ Lục chủng chứng tín, thì Luật tạng cũng vậy, khi thiết lập Đức Phật cũng dựa trên tinh thần tùy phạm tùy chế, chứ không tùy tiện, áp đặt, nhằm tạo niềm tin tuyệt đối của chúng đệ tử đối với Thánh giới uẩn, không chỉ trong

hiện tại mà còn trong tương lai. Luật tạng quy định khi luận tội một ai đó thì phải có đầy đủ bằng chứng đó là kiến, văn và nghi, tức là đầy đủ ba yếu tố, thấy, nghe và nghi ngờ. Điều này nói lên tính pháp lý rất cao của Luật tạng Phật giáo, không thể luận tội bừa bãi để rồi dẫn đến những sai lầm và gây bất hòa trong Tăng chúng.

Do đó, giữa Kinh và Luật luôn có một sự thống nhất tương ứng không thể tách rời nhau. Sự thống nhất giữa Kinh và Luật được Đức Phật nói rõ trong kinh *Đại Bát Niết-bàn* thuộc *Trường bộ kinh*. Lời Phật dạy bao giờ cũng phải phù hợp với Kinh, và tương ứng với Luật. “*Này các Tỷ-kheo, có thể có Tỷ-kheo nói: ‘Này Hiền giả, tôi tự thân nghe từ miệng Thế Tôn, tự thân lãnh thọ, như vậy là Pháp, như vậy là Luật, như vậy là lời dạy của vị Đạo sư’.* Này các Tỷ-kheo, các người không nên tán thán, không nên hủy báng lời nói của Tỷ-kheo ấy. Không tán thán, không hủy báng, mỗi mỗi chữ, mỗi mỗi câu, cần phải được học hỏi kỹ lưỡng và đem so sánh với Kinh, đem đối chiếu với Luật. Khi đem so sánh với Kinh, đối chiếu với Luật, nếu chúng không phù hợp với Kinh, không tương ứng với Luật, thời các người có thể kết luận: ‘*Chắc chắn những lời này không phải là lời Thế Tôn, và Tỷ-kheo ấy đã thọ giáo sai lầm*’. Và này các Tỷ-kheo, các người hãy từ bỏ chúng. Khi đem so sánh với Kinh, đem đối chiếu với Luật, nếu chúng phù hợp với Kinh, tương ứng với Luật, thời các người có thể kết luận: ‘*Chắc chắn những lời này phải là lời dạy của Thế*

Tôn và Tỷ-kheo ấy đã thọ giáo chơn chánh’. Nay các Tỷ-kheo, như vậy là Đại Giáo pháp thứ nhất, các người hãy thọ trì” [10].

Tóm lại, một người đi theo sự hướng dẫn từ kinh, hoàn hảo trong việc tuân thủ giới luật sẽ giúp vị ấy đạt được các mục tiêu cao thượng của đời sống phạm hạnh, xứng đáng là đệ tử của Như Lai, trên tinh thần thượng cầu Phật đạo, hạ hóa chúng sanh.

Ghi chú:

[1] Xem, *Danh từ Phật học*, <http://www.dharmasite.net/bdh30/DanhTuPhatHoc-Kinh.html>.

[2] Bimala Churn Law, *A History of the Pāli Literature*, Delhi: Idica Book, 2000, pp.68-69.

[3] *The Buddhist Monastic Code I, The Patimokkha Rules*, Translated & Explained by Thanissaro Bhikkhu (Geoffrey DeGraff), The Abbot Metta Forest Monastery P.O. Box 1409, Valley Center, CA 92082 U.S.A, 1994, p.11.

[4] *Majhima Nikāya, The Middle Length Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom publication, 2009 (fourth ed), p.219.

[5] Ibid, p.115.

[6] Ibid, p.882.

[7] Ibid, p.548.

[8] Ibid, p.548.

[9] N. V. Banerjee (trans), *The Dhammapāda*, verse 183, p.103

[10] *Dīgha Nikaya, The Long Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom Publications, 2012, p.255.

SỨC MẠNH CỦA NIỀM TIN

Có nhiều thứ trên cuộc đời này nếu chỉ xem xét một vài khía cạnh đơn thuần thì khó để hiểu biết trọn vẹn. Tại sao một số người có thể đạt được rất nhiều thành công vượt bậc trong cuộc sống? Tại sao một số người có thể đạt được những thành quả phi thường... vượt xa những gì được mong đợi? Có phải đó là vì họ tài năng, nhạy bén và có năng lực hơn người? Có phải họ có nhiều điều kiện tốt hơn so với người khác? Sau khi xem xét và chiêm nghiệm kỹ chúng ta đều biết rằng, rõ ràng không phải vậy. Điểm khác biệt của những người thành công hơn so với người bình thường là họ có niềm tin mãnh liệt vào việc mình làm. Niềm tin này đã mang lại sức mạnh giúp họ “*chiến đấu*” kiên cường, và cuối cùng “*chiến thắng*” mọi gian lao thử thách.

Steve Jobs là một doanh nhân, nhà sáng chế người Mỹ, người đã thổi hồn vào những chiếc điện thoại iPhone, máy nghe nhạc iPod, máy tính bảng iPad và máy tính Macbook, đưa chúng trở thành những món hàng công nghệ được săn đón nhất thế giới. Ông có một câu nói

được nhiều người tâm đắc: “Đôi khi cuộc đời sẽ ném gạch vào đầu bạn. Đừng đánh mất niềm tin”. Sức mạnh của niềm tin đã được rất nhiều người cũng như nhiều thế hệ khẳng định. Niềm tin sẽ đưa con người ta từ vực thẳm tối tăm tiến lên phía trước, có thể cứu họ từ gục ngã mà vươn lên đỉnh điểm của vinh quang. Niềm tin mang một sức mạnh siêu nhiên mà con người luôn cần tới nó.

Trong Phật giáo, niềm tin vô cùng quan trọng. Vì “*Tín là căn nguyên của đạo, là mẹ của công đức, nuôi lớn hết thủy thiện pháp, đoạn trừ lưới nghi, đưa vượt qua dòng nước ái dục, khai thị con đường tối thượng dẫn đến Niết-bàn*”¹. Niềm tin có một sức mạnh tiềm tàng vô tận, thôi thúc con người vươn tới mục đích cao xa để thực hiện hoài bão cao đẹp của mình. Tín là chi đầu tiên trong Ngũ căn (*pañcindriya*) và Ngũ lực (*pañcabala*). Tín căn là gốc của niềm tin; tức niềm tin được xác lập một cách kiên định. Tín lực là sức mạnh của niềm tin. Khi niềm tin được xác lập thì có sức mạnh vượt trội. Sức mạnh của niềm tin có thể công phá được tất cả mọi thành trì chướng duyên, phiền não. Và khi mà tín căn được tu tập, làm cho sung mãn thì sẽ biến thành tín lực; tức là tạo nên sức mạnh, hỗ trợ hữu hiệu cho hành giả thực hành thiền định và thiền tuệ.

Trong Ngũ thường của Nho giáo (nhân, lễ, nghĩa, trí, tín), tín có một vai trò quan trọng. Đây là lòng tin tưởng giữa người và người, là giữ trọn lời hứa để tạo lòng tin

với nhau; không được bội ước, thất tín. Người mà không có chữ tín sẽ đánh mất nhân phẩm, tư cách của đạo làm người. Khổng Nho nói: “*Nhân vô tín, bất lập*”; có nghĩa là người không giữ chữ tín thì không đặt để vào đâu được cả; ý nói là không thể đứng được trong thế gian, không thể làm người được nữa. Tín trong ngũ thường, như vậy, là một trong năm yếu tố, điều kiện để hoàn thiện nhân văn, nhân bản theo quan niệm chung của nền minh triết Đông phương.

Người con Phật luôn thiết lập niềm tin trên nền tảng của Tứ bất hoại tín hay còn gọi là Tứ chứng tín. Ấy là tin Phật, tin Pháp, tin Tăng và tin vào Thánh giới. Đó là bốn niềm tin trong sáng, thuần tịnh và không bị hủy hoại đối với người đệ tử Phật trong bất cứ trường hợp nào. Với bốn niềm tin này, người đệ tử Phật có thể đi vào dòng dõi của bậc Thánh, sống an vui trong từng giây phút hiện tại, do sự thấy pháp và chứng nghiệm pháp đem lại.

Tuy nhiên, bên cạnh niềm tin cần phải có trí tuệ. Nếu chỉ tin mà không có trí tuệ soi xét thì đó là niềm tin mù quáng. Do vậy, cần phải có đủ niềm tin và sự hiểu biết (tín và giải) để từ đó chúng ta đi trên lộ trình tu tập luôn được tự tại và ít có sự chướng ngại. Thành ra, tín và giải luôn song hành, hỗ trợ nhau để đi đến sự thành tựu hạnh và chứng. Đây là nấc thang đầu tiên để hướng đến Chánh đạo giải thoát. Nếu không thì chúng ta sẽ rất mù mờ, dẫn

đến sai đường lạc lối. Do vậy, Đức Phật phân định rõ ràng qua bốn hạng căn cơ như sau:

1. Có tín mà không có giải đó là hạng người độn căn mà lại chánh kiến. 2. Có giải mà không có tín là hạng lợi căn mà lại tà kiến. 3. Vừa có tín mà vừa có giải là hạng người vừa lợi căn mà vừa chánh kiến. 4. Không tín không giải đó là hạng vừa độn căn vừa tà kiến².

Niềm tin và trí tuệ luôn đi đôi với nhau, hỗ trợ nhau trên con đường tu tập. Do đó, ngài Long Thọ khẳng định: *“Niềm tin là lối vào biển thánh pháp của Đức Phật, và trí tuệ là con thuyền mà người ta dùng nó để vượt qua biển ấy”*³. Sức mạnh của niềm tin sẽ thúc giục trí tuệ đi vào khám phá diệu nghĩa và nếm trải hương vị của Phật pháp. Như vậy, niềm tin là căn bản để phát sanh thiện pháp, và niềm tin là chánh nhân để hành giả có thể nhập vào biển cả Phật pháp. Cho nên, đối với người tu học không thể không có niềm tin. Mất niềm tin là mất phương hướng tu học và chắc chắn là sẽ thoái đạo. Khi đã kiên định trên tứ bất hoại tín, tức là tin Phật - bậc giác ngộ vẹn toàn; tin Pháp - đạo thoát ly tham dục, đưa đến giải thoát; tin Tăng - đoàn thể xuất gia tu hành cao cả, thay mặt Đức Phật truyền trao Chánh pháp; tin vào thánh giới - nguyên tắc phòng hộ đưa đến biệt giải thoát, và xú xú giải thoát; còn có một yếu tố hết sức quan trọng, đó là tin vào chính mình. Tin vào chính mình là tin vào khả năng, năng lực sức mạnh tiềm tàng trong con người chính mình. Ai cũng

có khả năng, năng lực, và sức mạnh tự nội. Nhưng do thiếu niềm tin nên có khi chúng ta để thui chột các năng lực và sức mạnh tự nội đó. *“Lạc quan là niềm tin dẫn tới thành tựu. Bạn chẳng thể làm được điều gì mà thiếu đi hy vọng và sự tự tin”* (Helen Keller).

Thật vậy, niềm tin có sức mạnh vô cùng kỳ diệu. Nó là một cảm xúc trong ý chí của con người. Nó đi liền với sự hy vọng bùng cháy trong tâm hồn. Niềm tin được ví như một động lực để giúp con người vượt qua những khó khăn thử thách trong cuộc sống. Và để vượt qua chúng thì niềm tin vào bản thân luôn là điều không thể thiếu. Niềm tin vào bản thân là sự ý thức về năng lực, phẩm chất, giá trị của bản thân, đánh giá được vị trí vai trò của mình trong cuộc sống. Niềm tin vào bản thân thực sự rất quan trọng. Bởi nó không đơn thuần là một cảm xúc thông thường. Nó còn là một động lực lớn của con người. Chắc hẳn chúng ta đã từng nghe câu “mất niềm tin là mất tất cả”. Tại sao lại như vậy? Bởi thứ nhất bạn sẽ là người hiểu rõ bạn nhất. Bạn sẽ biết được toàn bộ suy nghĩ, thể mạnh, điểm yếu của chính bản thân bạn. Bạn sẽ là người duy nhất biết rõ bạn cần gì, ước mơ những gì, hy vọng điều gì cho cuộc sống. Nếu bạn mất niềm tin, bạn sẽ chẳng còn quan tâm đến những điều này nữa. Bạn sẽ chẳng còn ý chí, nghị lực để bước tiếp trên con đường mình đã chọn. Mất niềm tin, bạn sẽ chẳng còn biết mục đích sống của mình là gì, vì thế mà trở thành buông thả

bất cần, lúc đó hậu quả sẽ thật khó lường. Không có niềm tin, sống buông thả, bất cứ lúc nào bạn cũng có thể sa ngã rồi đánh mất bản thân mình.

Trên con đường tu tập, niềm tin sẽ định hướng, vạch lối đưa đường cho mình bước tiếp một cách vững chãi. Đức Phật dạy, mỗi người hãy là một hòn đảo cho chính mình, Đức Như Lai chỉ là bậc Đạo sư. *“Khả năng tu tập của mình là nhân tố quyết định thành công. Đừng hy vọng trông chờ ở tha nhân nào khác. Phải phát triển nghị lực sẵn có của chính mình, và sự thật mỗi người đều có khả năng nghị lực đó”*²⁴.

Theo tinh thần của kinh *Pháp hoa*, mỗi người đều có Phật tánh và có khả năng thành Phật, là một vị Phật tương lai. Sự xác tín này đã mở ra cơ hội và hy vọng lớn cho tất cả mọi người. Họ tin rằng mình có khả năng làm Phật, nên họ luôn hành động, suy nghĩ và nói năng đúng đắn, chánh đáng. Nên tất cả mọi việc làm đều là Phật sự, đều mang sự lợi ích cho tất cả mọi người.

Theo *Đại thừa Khởi tín luận*, niềm tin chân chính phải được xác lập từ nơi tâm thức của chính mình, vì chỉ tâm ấy mới có khả năng làm Phật, chứ không phải tìm vào một tâm nào khác. *“Phát khởi lòng tin vào chính cái tâm bình thường ở ngay nơi mình. Từ cái tâm bình thường đó, chúng ta sẽ đi đến đất Phật, như chư Bồ-tát đang đi và sẽ đến như chư Phật đã đến”*²⁵. Bộ luận này cũng khẳng

định rằng tín căn của Đại thừa là chỉ cho Phật tánh đầy đủ trong mỗi chúng sanh. Phật tánh là nhân thì Phật quả mới là Niết-bàn thực sự.

Niềm tin tương lai mình sẽ làm Phật đã thực sự thổi một luồng sinh khí mới mẻ vào tâm thức của tất cả mọi người. Vì rằng mai này mình là người hoàn thiện về phước đức và trí tuệ (phước trí nhị nghiêm), nên trong mọi lúc, mọi nơi, sẽ cố nỗ lực để kiện toàn về nhân cách đạo đức, xa lìa ác pháp, viễn ly các tư tưởng chấp thủ cố hữu để đi đến chân trời giải thoát đích thực. Chân trời ấy là chân trời của vô tham, vô sân, vô si, an lạc tự tại, vô ngã, Niết-bàn. Chính niềm tin này là nhân tố căn bản để thiết lập bất thối chuyển tâm, dù có trải qua vô lượng kiếp thì tâm này cũng không bao giờ thối đọa.

Niềm tin làm Phật ở tương lai không những giúp mọi người ý thức đến giá trị bản chất của sự sống, sự lợi lạc của cộng đồng; trái lại, nhờ niềm tin của ta đã được kiên định, nên nó có hiệu năng tiêu diệt và chuyển hóa những ác nghiệp của ta từ bao đời kiếp. Nhờ có niềm tin, nên ta tinh tấn nỗ lực hành trì theo pháp Phật một cách chí thành, không nghi ngờ, do dự, nên nghiệp nặng chuyển thành nhẹ, quả báo nặng chuyển thành quả báo không đáng kể, không những vậy mà còn có cơ hội hóa giải tam độc tham sân si nơi tự tâm của mình. Do vậy, với niềm tin kiên định, bất hoại, thì không những chuyển hóa được những nghiệp chướng của tâm thức bằng công

năng của giới - định - tuệ; chuyển từ nhiễm sang tịnh, từ những nhận thức sai lầm về một bản ngã cố hữu, về con người, về chúng sinh, mà còn chuyển hóa được tất cả dư báo xấu trong quá khứ cũng như hiện tại đều theo hướng Vô thượng Bồ-đề. *“Người ta không thể giữ giới nếu không có niềm tin. Do giữ giới, người ta sẽ nhập vào trạng thái tâm thức của thiền định và cũng có thể đạt đến trí tuệ”*⁶.

Bằng đức tin này, ta sẽ tinh cần thực hành lục độ một cách vô trú và vô tướng, chuyển hóa những vọng tưởng sai lầm đối với tự thân, đối với con người, đối với chúng sanh, đối với thọ mạng thành chánh trí và có khả năng chuyển hóa Khổ đế thành Diệt đế, hay sinh tử thành Niết-bàn, chứng nhập vô vi pháp thân, có khả năng sinh khởi tuệ giác, biến tri một cách như thực đối với mọi sự hiện hữu và không hiện hữu, rồi hưng khởi lòng từ vô biên, sử dụng vô số phương tiện thiện xảo, dạo khắp mười phương, tưới nước cam lồ, dập tắt mọi ưu não và khơi mở tuệ giác cho hết thấy muôn loài.

Thành ra, niềm tin có một sức mạnh kỳ diệu, có một năng lực mầu nhiệm. Năng lực mầu nhiệm này có thể chuyển hóa, làm thay đổi cuộc đời của bạn. Sức mạnh của niềm tin luôn thúc giục ta tiến tới, vượt qua mọi gian lao trắc trở. Sức mạnh của niềm tin sẽ là sợi chỉ hồng gắn kết con người lại với nhau trong sự thương yêu, tin tưởng. Niềm tin là chất liệu mầu nhiệm để đưa đến diệu quả thù thắng. Nhờ đó, cuộc đời sẽ trở nên ý vị hơn, với

nhiều niềm tin hy vọng tràn trề. Để con người vươn tới xây dựng một tương lai tươi sáng, đẹp đẽ hơn.

Chú thích:

1. Tuệ Sĩ, *Thắng Man giảng luận*, Viện Cao đẳng Phật học Hải Đức Nha Trang, Ban Tu thư Phật học ấn hành, PL. 2545, tr.142.

2. Thích Thiện Siêu, *Lược giải Kinh Pháp hoa*, Nxb Tôn Giáo, Hà Nội, 2003, tr.365.

3. Thích Thanh Từ, *Kinh Diệu pháp Liên hoa (giảng giải)*, Nxb Tôn Giáo, Hà Nội, 2003, tr.42.

4. Thích Từ Thông, *Pháp hoa kinh thâm nghĩa đề cương*, Thao Hối am (lưu hành nội bộ), 1995, tr.234.

5. Cao Hữu Đính, *Đại thừa Khởi tín luận*, Nxb Thừa Thiên Huế, 1996, tr.18.

6. Nikkyo Niwano, *Phật giáo ngày nay - một diễn dịch mới về kinh Pháp hoa*, [Trần Tuấn Mẫn dịch], Viện Nghiên cứu Phật học ấn hành, 1997, tr.176.

VAI TRÒ CỦA TĂNG THÂN

Có một câu nói thường được truyền tụng trong nhân gian rằng “*ăn cơm có canh, tu hành có bạn*” đã trở thành kim chỉ nam cho tất cả mọi hành giả đi tìm sự giải thoát những nỗi đau khổ của kiếp người. Câu nói này là thành quả của một sự đúc rút, kết tinh từ kinh nghiệm thực tế trong nếp sống thiền môn. Trên lộ trình tìm cầu chân lý cần phải có bạn hữu để tương trợ, dẫn dắt nhau đi đến đích cuối cùng.

Một câu nói khác cũng mang nội dung tương tự nhấn mạnh đến vai trò của Tăng-già rằng: “*Tăng ly chúng Tăng tàn, hổ ly sơn hổ bại*.” Vì sao Tăng ly chúng Tăng tàn, hổ ly sơn hổ bại? Vì sao so sánh Tăng với hổ mà không là một con vật khác? Hổ là chúa tể sơn lâm, tất cả mọi con thú khác khi thấy hổ thì đều sợ hãi, khiếp vía. Khi nói đến Tăng là nói đến nhóm bốn người trở lên. Một người không thể thành Tăng. Giống như một cây không thể thành rừng. Chúng ta có thể ví Tăng thân như một khu rừng, trong đó các thành viên là những cây đứng thẳng bên nhau, mỗi cây mang một sắc thái, một chủng loại,

một thứ bậc cao thấp, nhưng tất cả đều cùng đóng góp cho sự rậm rạp, lớn mạnh của khu rừng. *“Một cây làm chẳng nên non, ba cây chụm lại nên hòn núi cao.”* Khi thấy các cây đứng vững bên nhau như vậy, chúng ta có cái cảm giác của sự uy nghiêm, sự hùng vĩ của núi rừng.

Tăng đoàn (hay Tăng thân, Tăng-già, Sangha, Sanghakaya) cũng vậy, khi mọi thành viên của Tăng đoàn sống thanh tịnh, hòa hợp, chánh niệm tỉnh giác, đồng học, đồng tu thì sẽ phát ra một năng lượng hùng tráng của sự vững chãi, thanh thoi. Năng lượng của Tăng thân là một năng lượng có khả năng che chở, và chuyển hóa. Mọi thành viên trong Tăng thân đều có nhiệm vụ đóng góp vào việc phát khởi năng lượng và sức mạnh tự nội. Sự đóng góp đó nhằm mục đích xây dựng Tăng thân vững mạnh. Việc xây dựng sự hài hòa, thanh tịnh trong Tăng thân là công trình rất quý báu của người xuất gia cũng như Phật tử tại gia. Nếu người tu sĩ rời bỏ Tăng thân của mình thì sẽ thất bại trong con đường tu tập, cũng như một con hổ bỏ rừng mà xuống đồng bằng thì thế nào cũng bị người ta vây bắt, làm thịt. Người tu sĩ ở trong chúng có một thể đứng vững như chúa sơn lâm, có tiếng nói hiệu quả như tiếng hổ rống, nhưng nếu người tu sĩ từ bỏ Tăng thân, biệt chúng, thì thân phận của vị này cũng sẽ như một con hổ lìa rừng.

Mối quan hệ trong Tăng thân là mối quan hệ hỗ tương và cần thiết. Người này soi sáng cho người kia và

ngược lại. Người này yểm trợ cho người kia, đồng học, đồng tu, cùng sách tấn nhau để không bị khiếm khuyết, sút mẻ trong giới hạnh. Nhờ mối quan hệ này mà Tăng thân cùng nhau hỗ trợ để đưa đến thành tựu phạm hạnh, đó là mục tiêu và chí nguyện cao cả của người xuất gia học đạo.

Theo tinh thần của Phật giáo, việc hành trì tu tập là tùy thuộc vào sự nỗ lực cá nhân. Đức Phật luôn căn dặn chúng đệ tử, rằng hãy tự mình làm hòn đảo cho chính mình, chớ nương tựa một ai khác, hãy tự mình thắp đuốc lên mà đi. *“Này Ananda, hãy tự mình là ngọn đèn cho chính mình, hãy tự mình nương tựa chính mình, chớ nương tựa một gì khác. Dùng Chánh pháp làm ngọn đèn, dùng Chánh pháp làm chỗ nương tựa, chớ nương tựa một gì khác”*. Tuy nhiên, trong một bài kinh ngắn nằm trong *Tương ưng bộ*, nhấn mạnh đến tầm quan trọng của tình bằng hữu, Đức Phật tuyên bố rằng tình bạn tâm linh không phải chỉ là *“một nửa đời sống tâm linh”* nhưng là toàn thể đời sống đó. Nỗ lực để đạt đến sự toàn thiện trong đời sống tâm linh không phải chỉ là hành trình đơn độc, nhưng xảy ra tùy thuộc vào những liên hệ cá nhân chặt chẽ. Tình thân hữu tâm linh đem một chiều hướng nhân bản không thể tách rời vào việc thực hành Giáo pháp và gắn bó giữa những hành giả Phật giáo trong một cộng đồng đoàn kết hàng dọc giữa thầy và trò và hàng ngang giữa những người bạn cùng đi trên một con đường chung. Mỗi thành

viên trong Tăng thân là một sợi chỉ hồng xuyên suốt, thắt chặt nhau lại trong một mối liên kết, hỗ tương, yểm trợ để cùng nhau thành tựu phạm hạnh.

Nó cũng giống như cấu trúc của tám chi phần trong Bát chánh đạo. Tám chi của con đường không phải là những bước đi được thực hiện theo từng bước tuần tự, chi này theo sau chi kia. Chúng được mô tả theo nghĩa thích hợp, như là các phần tử, không phải là các bước đi. Tối ưu nhất, cả tám chi phần có mặt cùng một lúc, mỗi chi phần có sự đóng góp riêng biệt, giống như tám sợi đan xen của dây cáp quấn vào nhau để tạo nên sức mạnh tối đa. Mối liên hệ trong Tăng thân và tám chi phần của Bát chánh đạo tạo nên sức mạnh hùng vĩ được thấy rõ qua đoạn kinh văn:

“Một thời, Thế Tôn trú giữa các dân chúng Sakka, tại thị trấn của dân chúng Sakka tên là Sakkara. Rồi Tôn giả Ananda đi đến Thế Tôn; sau khi đến, đánh lễ Thế Tôn rồi ngồi xuống một bên. Ngồi một bên, Tôn giả Ananda bạch Thế Tôn:

- Một nửa Phạm hạnh này, bạch Thế Tôn, là thiện bạn hữu (kalyāsamittatā), thiện bạn đồng (kalyānasahāyatā), thiện thân tình (kalyāsam-pavankatā).

- Chớ có nói vậy, này Ananda! Chớ có nói vậy, này Ananda! Toàn bộ Phạm hạnh này, này Ananda, là thiện bạn hữu, thiện bạn đồng, thiện thân tình. Với Tỷ-kheo thiện

bạn hữu, thiện bạn đang, thiện thân tình, này Ananda, thời được chờ đợi Thánh đạo Tám ngành được tu tập, Thánh đạo Tám ngành được làm cho viên mãn.

Và này Ananda, thế nào là Tỷ-kheo thiện bạn hữu, thiện bạn đang, thiện thân tình, tu tập và làm cho viên mãn Thánh đạo Tám ngành? Ở đây, này Ananda, Tỷ-kheo tu tập chánh tri kiến liên hệ đến viễn ly, liên hệ đến ly tham, liên hệ đến đoạn diệt, hướng đến từ bỏ. Tỷ-kheo tu tập chánh tư duy... tu tập chánh ngữ... tu tập chánh nghiệp... tu tập chánh mạng... tu tập chánh tinh tấn... tu tập chánh niệm... tu tập chánh định liên hệ đến viễn ly, liên hệ đến ly tham, liên hệ đến đoạn diệt, hướng đến từ bỏ. Như vậy, này Ananda, là Tỷ-kheo thiện bạn hữu, thiện bạn đang, thiện thân tình, tu tập Thánh đạo Tám ngành, làm cho sung mãn Thánh đạo Tám ngành.

Này Ananda, chính với pháp môn này, các Ông cần phải hiểu thế nào toàn bộ Phạm hạnh này là thiện bạn hữu, thiện bạn đang, thiện thân tình. Do Ta lấy thiện làm bạn hữu, này Ananda, nên các chúng sanh bị sanh được giải thoát khỏi sanh; các chúng sanh bị già được giải thoát khỏi già; các chúng sanh bị chết được giải thoát khỏi chết; các chúng sanh bị sầu, bi, khổ, ưu, não được giải thoát khỏi sầu, bi, khổ, ưu, não. Chính với pháp môn này, này Ananda, các Ông cần phải hiểu thế nào toàn bộ Phạm hạnh này là thiện bạn hữu, thiện bạn đang, thiện thân tình”.

(Hòa thượng Thích Minh Châu dịch Việt, *Tương
ứng bộ - Samyutta Nikāya*, tập V - thiên Đại phẩm,
Tương ứng đạo (a), phẩm Vô minh)

Sức mạnh của Tăng thân là sức mạnh của sự hòa hợp, thanh tịnh. Khi nhìn một Tăng đoàn hòa hợp thanh tịnh như vậy thì sẽ có ảnh hưởng rất lớn đối với người tiếp cận. Vua Ba-tư-nặc là một trong những người đã xác nhận điều đó. Một hôm nhà vua bạch với Phật rằng: *“Bạch Thế Tôn, mỗi khi con nhìn Tăng đoàn của Ngài, thì con có niềm tin nhiều hơn ở nơi Ngài.”*

Câu nói này bao hàm một ý nghĩa rằng, khi con nhìn Phật con đã có niềm tin mãnh liệt, nhưng khi nhìn vào Tăng đoàn thì con lại có nhiều niềm tin hơn ở nơi Ngài. Tại vì Tăng đoàn này do Đức Phật thiết lập, là sản phẩm do Đức Phật xây dựng. Tăng thân của Đức Thế Tôn là đoàn thể sáng ngời, vững chãi, thanh thoi mà chúng ta đáng quay về nương tựa. Cho nên khi quy y Phật thì cũng quy y Pháp và quy y Tăng. Ba pháp quy y này không tách rời nhau, mà là một chỉnh thể thống nhất, quý báu nhất giữa cõi đời. Do đó, vai trò của Tăng thân không chỉ có ảnh hưởng bằng một nửa mà là toàn thể của đời sống phạm hạnh. Pháp hòa hợp Tăng là một trong những trọng tội. Thành ra, mỗi thành viên của Tăng đều ý thức được giá trị cao quý này để nỗ lực xây dựng Tăng thân.

TÌM HIỂU VỀ GIÁO LÝ DUYÊN KHỞI

(Paṭiccasamuppāda)

Sau 49 ngày đêm tham thiền nhập định dưới cội Bồ-đề, Đức Bổn sư Thích-ca Mâu-ni, đã chứng đạt được đạo quả *Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác*. Ngài đã tìm ra con đường trung đạo, không khổ hạnh ép xác nhưng cũng không nuông chiều tham muốn. Cội nguồn của mọi khổ đau đó là do vô minh sanh khởi do đó có ái dục dẫn đến sinh già và chết, sầu bi khổ ưu não. Khi vô minh diệt tức hành diệt... sinh, già, chết và sầu bi khổ ưu não cũng diệt. Đức Phật đã nhận ra rằng tất cả mọi sự tồn tại của hiện tượng đều nằm trong Uẩn, Xứ và Giới... Và tất cả các pháp trong Ba khoa ấy đều nằm trong một chỉnh thể thống nhất dựa trên quy luật được biết đó là Duyên khởi (*paṭiccasamuppāda*).[1]

Duyên khởi là chân lý sự thật

Giáo lý Duyên khởi (*paṭiccasamuppāda*) là chân lý sự thật, đó là chân lý phổ quát của mọi sự vật hiện tượng. Học thuyết này quy định rằng không có gì là một thực

thể tồn tại độc lập, riêng lẻ. Mọi thứ bắt nguồn vào sự phụ thuộc (nhân duyên) vào một số thứ khác. Nguyên lý ấy là: *“Do cái này sinh nên cái kia sinh, do cái này diệt nên cái kia diệt; do cái này không nên cái kia không và do cái này có nên cái kia có.”*(*Imasmim sati idam hoti, Imassa-uppāda idam upajjati, Imasmim asiti- idam na hoti-Imassa nirodha idam nirujjhati.*)[2] Và vì nó là chân lý phổ quát, nên dù Thế Tôn có ra đời hay không ra đời thì chân lý ấy cũng vậy. Đức Phật chỉ là người khám phá ra chân lý này và tuyên thuyết lại. Chính do lời dạy của Thế Tôn: *“Và này các Tỷ-kheo, thế nào là lý Duyên khởi? Do duyên sanh, này các Tỷ-kheo, có già chết khởi lên. Dẫu Như Lai có xuất hiện hay không, an trú là giới tánh ấy, pháp trú tánh ấy, pháp quyết định tánh ấy, y duyên tánh ấy. Như Lai hoàn toàn chứng ngộ, chứng đạt định lý ấy. Sau khi chứng ngộ, chứng đạt, Ngài tuyên bố, tuyên thuyết, tường thuyết, khai hiển, khai thị, phân biệt, minh hiển, minh thị. Ngài nói: “Do duyên sanh, này Tỷ-kheo nên có già chết. Do duyên hữu, này Tỷ-kheo, nên có sanh... Do duyên vô minh, này Tỷ-kheo, nên có các hành. Như vậy này Tỷ-kheo, ở đây là Như tánh, bất hư vọng tánh, bất di tánh, y duyên tánh ấy. Này các Tỷ-kheo, đây gọi là lý Duyên khởi.”*[3]

Ai thấy Duyên khởi là thấy Pháp

Giáo lý Duyên khởi là giáo lý quan trọng và vô cùng thâm sâu trong lời dạy của Đức Phật. Trong Đại kinh

Dụ dẫu chân voi (*Mahāhatthipadopama Sutta*), Trung Bộ kinh, bài kinh số 28, Đức Phật nhấn mạnh: “Ai thấy được lý Duyên khởi, người ấy thấy được Pháp; ai thấy được Pháp, người ấy thấy được lý Duyên khởi”.[4] Tuy nhiên, định lý này thật là sâu sắc và khó hiểu. Do vì không hiểu, không thâm nhập giáo lý Duyên khởi mà chúng sinh rồi ren như cỏ *munja* và lau sậy *babaja*, không thể nào thoát ra khỏi khổ xứ, luân hồi sanh tử.[5] Chúng ta lắng nghe cuộc đối thoại giữa Đức Phật và Tôn giả A-nan trong kinh Đại duyên (*Mahānidāna Sutta*), Trường bộ 15, như sau:

“Hy hữu thay, bạch Thế Tôn! Kỳ diệu thay, bạch Thế Tôn! Bạch Thế Tôn, Giáo pháp Duyên khởi này thâm thúy, thật sự thâm thúy, và Giáo pháp này đối với con hết sức minh bạch rõ ràng.

- Này Ananda, chớ có nói vậy! Này Ananda, chớ có nói vậy! Này Ananda, Giáo pháp Duyên khởi này thâm thúy, thật sự thâm thúy. Này Ananda, chính vì không giác ngộ, không thâm hiểu Giáo pháp này mà chúng sanh hiện tại bị rối loạn như một ổ kén, rồi ren như một ống chỉ, giống như cỏ *munja* và lau sậy *babaja* (*ba-ba-la*) không thể nào ra khỏi khổ xứ, ác thú, đọa xứ, sanh tử.”[6]

Như một kết quả của sự khám phá vĩ đại mà chỉ có Đức Phật mới thấy rõ giáo lý Duyên khởi này, tức là thấy rõ sự sinh khởi và hoại diệt của các pháp là do duyên hay nói cách khác là có nguyên nhân và điều kiện. Theo Ngài, mọi

sự vật hiện tượng trên thế giới đều nằm trong một quy luật tất yếu đó là định lý Duyên khởi (*paṭiccasamuppāda*). “Do cái này có nên cái kia có, do cái này sinh nên cái kia sinh, do cái này diệt nên cái kia diệt”. Công thức này, theo quan điểm của T.W. Rhys Davids, là lần đầu tiên rõ ràng trong lịch sử về nguyên tắc quan hệ nhân quả tự nhiên trong mọi hiện tượng.’[7] ‘Nó cho thấy tính chất điều kiện và bản chất phụ thuộc của dòng chảy không bị gián đoạn của các hiện tượng vật lý và tâm linh của sự tồn tại thường được gọi là tự ngã, con người, hoặc động vật, vv.’[8] Ngài Phật Âm (*Buddhaghosa*) bình luận về từ *samuppāda* trong *paṭiccasamuppāda* rằng, từ này biểu thị sự có mặt của đa số các điều kiện và sự xuất hiện của chúng cùng nhau trong việc mang lại một kết quả: ‘*Samuppanna* có nghĩa là khi phát sinh, nó nảy sinh với nhau, tức là phối hợp, không đơn lẻ hay không có nguyên nhân.’[9] Điều này có nghĩa là khi một trong những liên kết (*nidāna*) trong công thức xuất hiện, toàn bộ hệ thống của Duyên khởi (*paṭiccasamuppāda*) nảy sinh và bắt đầu chuyển động. Điều này cũng được áp dụng trong trường hợp ngược lại, khi một trong những liên kết được loại bỏ thì toàn bộ hệ thống sau đó sụp đổ.

Giáo lý Duyên khởi trong Kinh tạng Nikāya

Giáo lý Duyên khởi được Đức Phật giải thích ở hầu hết trong Kinh tạng *Nikāya*, đặc biệt toàn bộ thiên Nhân duyên của kinh *Tương ưng bộ*, *Nidanāsaṃyutta*

(chương 12) bao gồm Chín mươi ba bài kinh ngắn mô tả về Duyên khởi (*Patīccasamuppāda*). Thuật ngữ *nīdanā* có nghĩa là nguyên nhân hay nguồn gốc, và đôi khi được sử dụng trong một chuỗi các từ đồng nghĩa bao gồm, nguyên nhân (*hetu*), nguồn gốc (*samudaya*), và điều kiện (*paccaya*). Học thuyết Duyên khởi (*Patīccasamuppāda*), thường được dẫn giải như là một chuỗi mười hai yếu tố tham gia vào một chuỗi mười một mệnh đề. Một vị Phật phát hiện ra chuỗi các điều kiện này; sau khi giác ngộ, với sứ mạng là để giải thích cho thế giới. Trong *Tương ưng nhân duyên* từ phẩm Phật-đà cho đến phẩm ‘Đồ ăn’ quy định trình tự của các điều kiện để có một nguyên tắc cố định, một luật ổn định, bản chất của sự vật. Toàn bộ 12 chi phần duyên khởi được trình bày trong hai cách: Thuận (*Anuloma*), từ vô minh cho đến sanh lão tử... và nghịch (*patiloma*) theo chiều ngược lại. Đôi khi giáo lý này có thể được trình bày bắt đầu từ yếu tố đầu tiên là vô minh cho đến yếu tố cuối cùng là lão tử; và ngược lại có thể bắt đầu từ lão tử đến vô minh. Một số bài kinh khác lại có cách trình bày bắt đầu từ một yếu tố ở giữa rồi lần lên yếu tố đầu tiên hay đi xuống yếu tố cuối cùng tùy theo nội dung và ý định muốn nói.[10]

Kinh Đại duyên (*Mahānidāna Sutta*) giải thích khá chi tiết về mười hai chi phần Duyên khởi. Trong bản kinh này nhấn mạnh rằng, việc nghiên cứu về định lý Duyên khởi là vô cùng quan trọng. Tất cả đều đồng ý

về sự sâu sắc của giáo lý trong bài học này: Nó thực sự sâu sắc giáo lý Duyên khởi (*paticcasamuppāda*), bởi nó ảnh hưởng rất lớn đối với tư duy của con người. Đức Phật còn nói thêm rằng sự thất bại và không có khả năng thâm hiểu đầy đủ về ý nghĩa của nó làm cho con người trôi lăn trong luân hồi sanh tử (*saṃsāra*), và càng ngày đọa lạc vào các cõi thấp của ác thú, địa ngục. Vì vậy chúng ta không nên xem nhẹ về giáo lý thâm thâm này. Trong toàn bộ học thuyết Phật giáo hay giáo lý Phật đà thì không có gì có thể quan trọng hơn việc nghiên cứu về lý thuyết nhân duyên này.[11]

Nội dung Mười hai chi phần Duyên khởi

Theo ngài Bodhi, trong Kinh tạng chỉ trình bày về mười hai chi phần Duyên khởi, nhưng không đưa ra bất cứ lời giải thích có hệ thống về nhân duyên như là tiêu chuẩn của một cuốn sách giáo khoa. Như vậy, đối với lời giải thích rõ ràng, chúng ta phải dựa vào các bài bình luận và luận giải thích từ các tông phái Phật giáo Nguyên thủy. Mặc dù có sự khác biệt nhỏ trong các chi tiết, nhưng tất cả đều đồng tình về ý nghĩa chung của công thức cổ xưa này, mà có thể được tóm tắt như sau: Do (1) vô minh (*avijjā*), thiếu sự hiểu biết trực tiếp về Tứ diệu đế, nên con người khởi lên các hành động bất thiện của thân, khẩu, và ý; đó là (2) hành (*sankhāra*), hay nói cách khác, hành chính là nghiệp. Sự hình thành ý chí duy trì ý thức từ đời này sang đời sau và xác định

nơi nó lại phát sinh; theo cách này điều kiện hình thành các tâm hành (3) ý thức (*viññāṇa*). Cùng với ý thức, bắt đầu từ lúc thụ thai, (4) ‘Danh và sắc’ (*nāmarūpa*), sinh vật có thân hình vật chất (*rūpa*) và khả năng nhạy cảm và nhận thức (*nāma*). Thân thể hữu vi được trang bị bởi (5) sáu giác quan (*saḷāyatana*), năm phù trần căn đó là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và một tinh sắc căn đó là ý. Sáu căn làm cơ sở cho (6) xúc (*phassa*) tức là sự tiếp xúc diễn ra giữa căn và trần, và do các điều kiện tiếp xúc nên có (7) thọ (*vedanā*). Đó là sự cảm thọ về khổ, vui và trung tính, do có cảm thọ nên, (8) tham ái (*taṇhā*) phát sanh, và khi tham ái khởi lên, nó sẽ dẫn đến (9) chấp thủ (*upādāna*), gắn bó chặt chẽ với các đối tượng của dục vọng thông qua dục lạc và những tà kiến. Bị kích động bởi những chấp trước của chúng ta, chúng ta lại tham gia vào những hành động mang tính định hướng mang thai (10) một sự hiện hữu mới (*bhava*). Khi chết, tiềm năng cho sự hiện hữu mới được hiện thực trong một kiếp sống mới bắt đầu với (11) sinh (*jāti*) và kết thúc trong (12) sự già cỗi và chết (*jarāmaraṇa*). [12]

Tam Thế Lưỡng Trùng

Theo *Thắng pháp tập yếu luận* (*Abhidhammattha Sangaha*), và *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận* (*Abhidharmakosa*), 12 chi phần Duyên khởi, được phân thành 3 thời: quá khứ, hiện tại, và vị lai (tiền tế, hậu tế và trung tế). Nhiều vị luận sư đã lập ra lý thuyết

gọi là Tam thế lương trùng. Tam thế tức là ba đời: quá khứ, hiện tại, vị lai. Lương trùng là hai tầng nhân quả. Theo đó, hai chi Vô minh và Hành thuộc về quá khứ; năm chi: Thức, Danh Sắc, Lục Nhập, Xúc, Thọ thuộc hiện tại, xem như là quả dị thực của quá khứ. Ái, Thủ, Hữu cũng thuộc hiện tại và làm nhân cho tương lai. Sinh và Già chết thuộc về tương lai, kết quả của những nhân đã gieo trong hiện tại. Từ Sinh đến Già chết, chỉ có hai chi được đề cập ở thời tương lai; tuy nhiên, chúng bao hàm cả năm chi phần trong nhóm quả dị thực hiện tại - từ Thức đến Thọ. Sự kết hợp của năm chi phần này tạo ra cái gọi là đàn ông hay đàn bà, và chính năm chi phần này là cái được sinh ra, già chết và rồi lại tái sinh, cứ tiếp tục mãi mãi không ngừng, do những hành nghiệp từ quá khứ cũng như trong hiện tại.[12] [13] chi phần Duyên khởi được thành 3 nhóm: 1) nhóm phiền não luân gồm: vô minh, ái và thủ; 2) nhóm nghiệp luân gồm: hành và hữu; và 3) nhóm khổ luân là: thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, sinh, và già chết.[14] Theo giải thích của ngài Bồ-đề, các chi có tính chất của sự (nghiệp) đều là quả; năm chi không thuộc về sự đều là nhân, tức có tính chất của phiền não và nghiệp. Bằng cách này, vòng luân hồi xoay không có khởi đầu rõ rệt.[15]

Đây chỉ là phương pháp phân chia các yếu tố trong mười hai chi phần Duyên khởi dựa trên tính chất và

biểu hiện. Tuy nhiên, chúng ta không nên hiểu sai rằng quá khứ, hiện tại và tương lai không có mối liên hệ với nhau. Sự phân chia thành ba thời, quá khứ hiện tại và tương lai chỉ là sự mô tả, vì khi phân chia như vậy, nó cung cấp cho chúng ta một cái nhìn toàn diện hơn về sự vận hành của luật Duyên khởi xuyên suốt trong ba thời. Như nhiều bài kinh trong *Nidanasamyutta*, các nhóm như được phân tích trên chúng không hoàn toàn là có mặt chỉ ở một thời nhất định nào đó, mà nó có sự đan xen trong hoạt động của chúng. Bất cứ khi nào có vô minh, thì tham ái và chấp thủ luôn đi cùng với nó; và bất cứ khi nào có tham ái và chấp thủ, thì vô minh đều đứng đằng sau chúng. Định lý Duyên khởi mô tả sự tái sinh của một chúng sinh có thể xảy ra mà không có sự hiện diện của một bản ngã chân thực duy trì bản sắc của nó như là một thực thể tồn tại xuyên suốt từ đời này sang đời khác. Nếu không có một tự ngã để giữ chuỗi với nhau, những gì kết nối đời này sang đời khác là không có gì khác hơn ngoài nguyên tắc của các điều kiện. Điều kiện diễn ra trong mọi sự tồn tại bắt đầu phát sinh những hiện tượng có điều kiện trong sự tồn tại tiếp theo; chúng phục vụ như là điều kiện cho các hiện tượng khác, và như vậy vô hạn trong tương lai. Toàn bộ quá trình mười hai duyên khởi chỉ kết thúc khi bộ ba ‘vô minh, tham ái và chấp thủ’ được đoạn tận bởi lưỡi gươm của Trí tuệ.[16]

Duyên khởi để thể nhập chánh trí

Duyên khởi không phải là một lý thuyết đơn thuần mà là một bài giảng dựa trên kinh nghiệm trực tiếp, kinh nghiệm ấy phải được thẩm thấu bởi ‘Căn bản trí’ và ‘Tùy trí’. Đó là, vị Thánh đệ tử hiểu biết về 12 chi phần duyên khởi qua mô hình bốn sự thật (Tứ Thánh đế). Đối với mỗi chi phần cần phải liễu tri về chính nó, nguồn gốc của nó, sự chấm dứt, và con đường để chấm dứt sự khổ đau. Và khi hiểu 12 chi phần duyên khởi theo bốn sự thật đó thì vị ấy sẽ đạt được hai loại trí: *Pháp trí* (đây là những kiến thức trực tiếp thâm nhập vào Tứ diệu đế, và chúng đạt Niết-bàn là sự thật của sự chấm dứt khổ đau) và *Tùy trí* (đây là Trí có khả năng suy luận kéo dài từ quá khứ đến tương lai, dựa trên sự phân biệt trước mắt của các mối quan hệ có điều kiện thu thập giữa hai yếu tố.) Đức Phật dạy: “Này các Tỷ-kheo, vì rằng vị Thánh đệ tử được thanh tịnh và thuần tịnh hai loại trí, pháp trí và tùy trí; này các Tỷ-kheo, vì ấy được gọi là Thánh đệ tử đạt tri kiến, (*dithisampanno*), đạt kiến, đã đi đến diệu pháp này, đã thấy diệu pháp này, đã đầy đủ hữu học trí, đã đầy đủ hữu học minh, đã nhập được pháp lưu, là bậc Thánh minh đạt tuệ (*nibbedhi kapanno*), đã đứng gõ vào cửa bất tử.”[17]

Duyên khởi và Trung đạo

Một số bài kinh giải thích về định lý ‘Duyên khởi’ như là một ‘Lời dạy Trung đạo’ (*majjhena tathagato*

dhammam deseti). Đó là một con đường trung đạo vì nó tránh xa hai cực đoan trong nhận thức về con người và thế giới. Hai cực đoan ấy là gì: một là những lý luận siêu hình về sự tồn tại vĩnh viễn (*sassatavada*), khẳng định rằng cốt lõi của bản chất con người là một sự tự hủy diệt và vĩnh cửu, cho dù cá nhân hay phổ quát. Nó cũng khẳng định rằng thế giới được tạo ra và duy trì bởi một thực thể thường, một Thiên Chúa hay một thực tại siêu hình khác. Một cực đoan khác, hư vô chủ nghĩa (*ucchedavada*), cho rằng con người sau khi chết là không còn gì hết, trống rỗng, hư vô. Không có chiều hướng tâm linh về sự tồn tại của con người và do đó không có sự tồn tại cá nhân và đồng loại. Đối với Đức Phật, đó là hai thái cực cần phải vượt qua. Chủ nghĩa vĩnh cửu khuyến khích một sự bướng bỉnh dính mắc vào năm uẩn, vốn thực sự vô thường và vô ngã, không có gì gọi là tôi hay của tôi; Chủ nghĩa hư vô thì gây nguy hại đến nhận thức, làm suy yếu đạo đức và làm cho phẩm hạnh bị tổn thất.[18]

Thanh tịnh đạo giải thích từ Duyên khởi (*paticcasamuppāda*) gồm hai phần biểu thị tính “Trung đạo”. Phần đầu: danh từ *paticca* (phụ thuộc) chỉ rõ sự phối hợp các duyên, vì trong quá trình sanh khởi, sở dĩ các pháp có ra là nhờ các duyên phối hợp, và điều này chứng tỏ chúng không thường hằng. Đây là phủ nhận các thuyết như thường kiến, vô nhân, nhân tướng tượng, tạo hóa sanh, vv...

Phần sau: danh từ sanh chỉ sự sanh khởi các pháp, vì các pháp này sanh khi các duyên của chúng phối hợp. Điều này ngăn chặn thuyết đoạn diệt tức cho rằng chết là hết, hoặc thuyết hư vô (không ích gì khi bố thí, làm lành, vv...) hoặc cho rằng không có đời sau. Vì khi thấy các pháp tiếp tục sanh khởi do duyên các pháp đi trước, thì làm sao còn có thể kiến chấp các thuyết hư vô đoạn diệt?

Cả hai phần: vì bất cứ pháp nào cũng được sinh ra mà không gián đoạn sự tiếp nối nhân quả của các duyên phối hợp, nên toàn thể duyên sinh biểu thị trung đạo, nghĩa là phủ nhận các thuyết cho rằng người hành động là một với người gặt quả, hay là khác với người gặt quả.[19]

Tương ưng bộ kinh, phẩm Đồ ăn, Đức Phật giải thích Duyên khởi là Trung đạo như sau: “Này *Kaccàyana*, thế giới này phần lớn y chỉ vào hai cực đoạn này: có và không có. Này *Kaccàyana*, ai với chánh trí tuệ thấy như chơn thế giới tập khởi, vị ấy không chấp nhận thế giới là không có. Này *Kaccàyana*, ai với chánh trí tuệ thấy như chơn thế giới đoạn diệt, vị ấy không chấp nhận thế giới là có. ‘Tất cả là có’, này *Kaccàyana*, là một cực đoạn. ‘Tất cả là không có’ là cực đoạn thứ hai. Xa lìa hai cực đoạn ấy, này *Kaccàyana*, Như Lai thuyết pháp theo trung đạo: Vô minh duyên hành; hành duyên thức... (như trên)... Như vậy là toàn bộ khổ uẩn này tập khởi. Nhưng do ly tham, đoạn diệt vô minh một cách hoàn toàn, nên các hành diệt. Do các hành diệt nên thức diệt... (như trên)... Như

vậy là toàn bộ khổ uẩn này đoạn diệt.”[20] (*Tương ưng bộ kinh*, Phẩm Đồ ăn)

Như vậy, giáo lý Duyên khởi cung cấp một quan điểm hoàn toàn khác mà vượt qua hai thái cực. Nó cho thấy rằng sự tồn tại của cá nhân con người được thành lập bởi nhiều nhân duyên hòa hợp, tự nhiên không có một sự sắp đặt của một bàn tay siêu hình, thần thánh nào từ khi sơ sinh cho đến trưởng thành và già chết. Giáo lý Duyên khởi cung cấp một lời giải thích thuyết phục về vấn đề đau khổ, chân lý đầu tiên trong Tứ Thánh đế mà một mặt tránh những tình huống khó xử triết học đặt ra giả thuyết về một tự ngã vĩnh viễn, và mặt khác tránh được sự nguy hiểm của tình trạng hỗn loạn về đạo đức mà chủ nghĩa hư vô dẫn đến. Khi nào vô minh và tham ái còn thì quá trình tái sinh tiếp tục; nghiệp quả và khổ đau theo đó cũng tích tụ lớn dần thêm. Khi vô minh và ái dục bị đoạn tận, các cơ chế bên trong của nhân quả nghiệp báo sẽ ngừng hoạt động, và đạt đến sự giải thoát hoàn toàn, chấm dứt đau khổ trong luân hồi sinh tử.[21]

Duyên khởi và sự tương tục thức

Mặc dù công thức mười hai yếu tố là phiên bản quen thuộc nhất của học thuyết Duyên khởi, trong tương ứng nhân duyên (*Nidanasamyutta*) giới thiệu thêm một số ít khái niệm mới nhằm giúp làm sáng tỏ các phiên bản tiêu chuẩn về định ý ấy. *Tương ưng bộ kinh*, phẩm Kalàra - vị

Sát-đế-ly, phần Cetanà: Tư Tâm Sở, nói về các điều kiện cho ‘sự tồn tại của ý thức’ (*viññāṇassa ṭhitiyā*), nói cách khác, làm thế nào ý thức đi vào một kiếp sống mới. Các nguyên nhân được cho là những khuynh hướng cơ bản, cụ thể là, vô minh và ái dục, và ‘những gì một dự định và kế hoạch’, cụ thể là, các tâm hành, ý chí. Một khi ý thức được trở thành, việc sản sinh của một kiếp sống mới bắt đầu; do đó ở đây chúng ta tiến hành xem xét trực tiếp từ ý thức (các yếu tố thứ ba trong 12 chi phần Duyên khởi), để đi đến có một sự tồn tại ‘hữu’ (yếu tố thứ mười trong 12 chi phần Duyên khởi).[22]

“Này các Tỷ-kheo, cái chúng ta tư niệm, tư lường, có thẩm ý, hoặc nếu không có tư niệm, không có tư lường nhưng nếu có thẩm ý (canuseti), cái ấy trở thành sở duyên cho thức an trú. Khi nào sở duyên có mặt thời thức có an trú. Do thức ấy an trú, tăng trưởng, nên trong tương lai, tái hữu sanh khởi. Do sanh khởi tái hữu có mặt trong tương lai, nên già chết, sầu, bi, khổ, ưu, não sanh khởi. Như vậy là sự tập khởi của toàn bộ khổ uẩn này.

Này các Tỷ-kheo, nếu chúng ta không có tư niệm, không có tư lường, không có thẩm ý, thời không có sở duyên cho thức an trú. Khi nào sở duyên không có mặt thời thức không an trú. Do thức ấy không an trú và không tăng trưởng, nên trong tương lai tái hữu không sanh khởi. Do sanh khởi tái hữu không có mặt trong tương lai, nên

sanh, già chết, sầu, bi, ưu, não được đoạn diệt. Như vậy là sự đoạn diệt của toàn bộ khổ uẩn này.”[23]

Một cách tổng quát, khoa Sinh vật học chứng minh rằng một nhân phôi là sự hợp nhất của hai thành tố, tinh trùng của người đàn ông và noãn của người đàn bà. Phật giáo cho rằng ngoài hai thành tố này còn có một thành tố thứ ba nữa là cái thức tái sinh (*patisandhivinnâna*) xuất hiện vào lúc thụ thai: điều ấy có nghĩa rằng khi những điều kiện di truyền được thể hiện trong hoàn cảnh thuận tiện, một hình thức tâm vật lý xâm nhập vào, và giúp cho sự sống tương tục của một hữu thể người, như Đức Phật đã dạy:

‘Này các Tỷ-kheo, nơi nào có ba thành tố ấy hợp lại thì tại nơi đó một mầm sống được gieo.’

Hữu thể tái sinh là lối gọi nhân cách hóa của một loại thức tái sinh, là yếu tố tâm vật lý ở trạng thái năng lực, kết quả của những hành động trong các đời trước (*karma*) và thể hiện ra vào lúc hình thành một đời sống mới. Cái thức tái sinh là cơ bản của một cá nhân, trên đó tâm và thân (*nâmârupa* - danh sắc) phát triển. Nếu không có nó thì sự sống của một hữu thể (chúng sinh) mới không xuất hiện; cũng như cuộc đối thoại sau đây giữa Đức Phật với đệ tử A-nan của Ngài:

- Nay A-nan, nếu cái thức này không giáng nhập vào bụng người mẹ thì tâm và thân có hình thành trong bụng người mẹ không?

- Bạch Thế Tôn, không.

- Nay A-nan, nếu thức ấy, sau khi đã giáng nhập vào bụng người mẹ mà lại bỏ chỗ này đi thì tâm và thức có tạo thành cái này hay cái nọ không?

- Bạch Thế Tôn, không.

- Nay A-nan, còn nếu cái thức này đang ở trong một bé trai hay một bé gái khi mà các em này còn nhỏ, lại biến mất đi thì tâm và thân có tăng trưởng, phát triển và lớn lên không?

- Bạch Thế Tôn, không. (Dn,II,63)

Như thế, cái thức tái sinh này được xem như chủng tử (bija) phối hợp với sức mạnh của hành động (karma-nghiệp lực) và khát ái (tanhâ), nhất là hữu ái (bhavatanha - khao khát được hiện hữu) làm sinh khởi sự sống mới của các chúng sinh:

‘Nay A-nan, hành động là ruộng, thức là hạt giống (chủng tử) và khát ái là sự ẩm ướt. Các chúng sinh bị vô minh kìm giữ, bị khát ái trói buộc, các tâm thức bị tê cứng trong các cảnh giới thấp (dục giới)’ (An,III,76)

Sau khi đã an lập trong bào thai của người mẹ, thức (cái thức tái sinh) phối hợp với hai yếu tố khác: sức sống

và hơi ấm, để đạt được và duy trì các chức năng của sự sống cho đến khi chết.

Thức là một yếu tố quyết định toàn bộ hoạt động trí thức của con người trên mọi khía cạnh, từ cái chức năng lưỡng phân trong suốt sự hiện hữu của nó cho đến cái tiềm thức dài lâu và tinh tế. Nói một cách khác, thức là cái sinh ra sự tự chủ và sự tương tục của các chúng sinh. Trong ý nghĩa này, nó được xem như cái dòng thức (*vinnana-sota*) không gián đoạn trong những đời sống liên tục (Dn,III,105).[24]

Ngài K. Sri Dhammananda Maha Thera giải thích: “Khi một người chết đi, hành uẩn của người ấy sẽ là điều kiện làm phát sinh ý thức, trong trường hợp này có nghĩa là ý thức liên kết lại phát sinh như tia lửa đầu tiên của một cuộc sống mới trong quá trình tái trở thành. Một khi ý thức tái liên kết đã diễn ra, cuộc sống bắt đầu lại một lần nữa. Thức làm điều kiện cho danh sắc và ngược lại danh sắc làm chỗ trú ngụ cho thức, từ đó có một chúng sinh mới được sinh ra.”[25]

Như vậy, giáo lý Duyên khởi giải thích về sự tương tục thức, tức giải thích sự bắt đầu của một kiếp sống mới hiện khởi. Do vậy, thức là một yếu tố quan trọng trong chuỗi tái sinh, tuy nhiên nó cũng phải phụ thuộc vào các yếu tố khác để kết thành.

Theo *Bách khoa toàn thư* của Tích Lan, từ bất cứ một góc độ nghiên cứu nào về các khái niệm của Thập nhị nhân duyên (*Paticcasamuppada*) hay định lý Duyên khởi được thực hiện trong Phật giáo, cùng nhằm mục đích chính là nghiên cứu về sự tồn tại của một chúng sinh trong vòng luân hồi sinh tử và thông qua đó để khám phá về phương pháp tu tập nhằm kết thúc quá trình đó. Chúng tôi hoàn toàn tin vào giá trị đích thực cơ bản của định lý này. Một nghiên cứu chuyên sâu về giáo lý Duyên khởi, một cách tiếp cận sâu sắc về giáo lý này làm cho Phật giáo trở nên một tôn giáo hành động.

Tóm lại, mục đích cuối cùng của lời dạy về Duyên khởi là để cho chúng ta thấy về các nguyên nhân điều kiện để duy trì vòng luân hồi sinh tử khổ đau; và cũng giới thiệu cho chúng ta thấy rõ những gì cần phải được thực hiện để đạt được giải thoát ra khỏi vòng luân hồi sinh tử khổ đau ấy. Để đạt được sự giải thoát hoàn toàn, trước hết hành giả cần liễu tri rõ về mô hình quan hệ nhân quả của chúng, tức là hiểu được cái gì là nhân, cái gì là duyên, nguyên nhân nào đưa đến khổ đau và nguyên nhân nào đưa đến an lạc giải thoát. Tất cả đều phụ thuộc vào định lý của mô hình nhân quả này.[26] Nói cách khác, để chứng tỏ cho nhân loại thấy rằng, tùy thuộc vào vô minh và ảo tưởng, sự hiện hữu và sự đau khổ có mặt, do đó đoạn diệt vô minh và tham ái, chấp thủ thì đoạn diệt được tiến trình khổ đau. Khi con tàu sinh tử

không được cung cấp bởi nhiên liệu là vô minh và tham ái, thì đoàn tàu sẽ không thể vận hành, tức sẽ không còn tái sinh nữa, và do đó sự chấm dứt quá trình tồn tại sẽ được thực hiện và cùng với sự đoạn tận của mọi khổ đau. Như vậy, bằng cách nhấn mạnh vào kiến thức về Duyên khởi (*paticcasamuppāda*), Đức Phật đã cho nhân loại biết rằng sự tự do có thể xảy ra trong thế giới này. Lời dạy của Ngài về định lý Duyên khởi không phải bằng cách xa lìa trốn tránh lại chân lý của cuộc sống mà phải đối mặt với nó, con người nên đặt chân vào thế giới hiện tượng này bằng một cái trí không bị trói buộc bởi những cảm dỗ của thế giới mà phải thoát khỏi chúng.

Ghi chú:

[1] Harcharan Singh Sobti, *Nibbāna in Early Buddhism*, EBL, Delhi, 2011, p.113.

[2] Indra Narain Singh, *Philosophy of Universal Flux in Theravada Buddhism*, Vidyavidhu Prakashan, Delhi, 2002, p.84.

[3] Buddhaghosa & Ñāṇamoli, Visuddhi- Magga, *The Path of Purification*, Buddhist Publication Society, Columbo, 2010, p.534. (*Thanh tịnh đạo*, chương XVII (a), Đất cho Tuệ sanh - Kết luận).

[4] Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikhu Bodhi, (trans.), *Majjhima nikāya, The Middle Length Discourses of the Buddha*, Wisdom publications, Boston, 2009, p.283.

[5] Indra Narain Singh, *Philosophy of Universal Flux in Theravada Buddhism*, Vidyavidhu Prakashan, Delhi, 2002, p.84.

[6] Maurice Walshe (trans.), *Dīgha nikāya, The Long Discourses of the Buddha*, Wisdom publications, Boston, 2012, p.223. (Trường bộ 15, Kinh Đại duyên (Mahānidāna sutta).

[7] See T.W. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, Part.II, Motilal Banarsidass, Delhi, 2007, p.42.

- [8] Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, p.151.
- [9] The Visuddhimagga, (Trans.) Bhikkhu Narjamoli, *The Path of Purification*, Colombo, Ceylon: Published by R. Semage, 1956. p.596.
- [10] Bhikkhu Bodhi, *In the Buddha' Word, An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*, Wisdom publications, Boston, 2005, p.313.
- [11] G. P. Malalasekera, M. A. Ph. D. Founder Editor-in Chief, *Encyclopaedia of Buddhism*, Vol. 7, Published by the Department of Buddhist Affairs, Ministry of Buddhasasana, Sri Lanka, 1962, p.347.
- [12] Bhikkhu Bodhi, *In the Buddha' Word, An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*, Wisdom publications, Boston, 2005, p.313-14.
- [13] Nārada Mahā Thera & Bhadanta Anuruddhācariya, *Abhidhammattha Sangaha, A Manual of Abhidhamma*, Published By the Buddhist Missionary Society, Kuala Lumpur, Malaysia, 1979 (4th ed), p.399.
- [14] See, Lalan Kumar Jha, *The Vimuttimagga Acritical Study*, Vidyaniidhi Prakashan, Delhi, 2008, p.113.
- [15] Bhikkhu Bodhi, *In the Buddha' Word, An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*, Wisdom publications, Boston, 2005, p.313-14.
- [16] Bhikkhu Bodhi, *In the Buddha' Word, An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*, Wisdom publications, Boston, 2005, p.313.
- [17] Bhikhu Bodhi, (trans.), *Samyutta nikāya, The Connected Discourses of the Buddha*, Wisdom publications, Boston, 2000, 572.
- [18] Bhikkhu Bodhi, *In the Buddha' Word, An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*, Wisdom publications, Boston, 2005, p.315.
- [19] Buddhaghosa & Nāṇamoli, *Visuddhi- Magga, The Path of Purification*, Buddhist Publication Society, Columbo, 2010, p.538.
- [20] Bhikhu Bodhi, (trans.), *Samyutta nikāya, The Connected Discourses of the Buddha*, Wisdom publications, Boston, 2000, 544.

[21] Bhikkhu Bodhi, *In the Buddha' Word, An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*, Wisdom publications, Boston, 2005, p.312.

[22] Ibid, p.316.

[23] Bhikhu Bodhi, (trans.), *Samyutta nikāya, The Connected Discourses of the Buddha*, Wisdom publications, Boston, 2000, 544. (*Tương ứng bộ kinh*, Phẩm Kalāra - vị Sát-đế-ly, phần Cetanā: Từ tâm sở)

[24] Xem Thích Thiện Châu, *Sự Sống và Sự Chết trong Phật giáo*.

[25] Venerable K. Sri Dhammananda Maha Thera, *Law of Dependent Origination*, Source: Buddhist Study and Practice Group, <http://www.budsas.org/ebud/whatbudbeliev/106.htm>, 22.06.2016.

[26] Bhikkhu Bodhi, *In the Buddha' Word, An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*, Wisdom publications, Boston, 2005, p.312.

GIÁO LÝ NĂM UẨN

Uẩn, thuật ngữ Pāli là *khandha* (Skt: *skandha*) thường được dịch sang tiếng Anh là ‘*aggregates*’ uẩn. Trước thời Phật, thuật ngữ *khandha* có ý nghĩa hết sức bình thường, đó là một đồng, một bó, một cụm, một khối, một đồng thô trọng (*ghana*)^[1] có vẻ rắn chắc bên ngoài, được phân thành năm ‘nhóm’ (*rāsi*, *tụ*, *đồng*, hay *bó*, một thứ kết tụ các mảnh vụn cộng thêm danh hiệu, một khối được hình thành từ năm phần tử khác biệt nhau). Nó cũng được dịch là Ấm với ý nghĩa che đậy, uẩn với nghĩa nghĩa tập hợp, và cũng dịch là trọng đóm với ý nghĩa gánh nặng. Năm uẩn được gọi như vậy vì chúng là sự cấu thành của năm thành phần tạo nên một tập hợp được gọi là con người đầy đủ hai thành phần danh và sắc (*nama-rupa*). Trong kinh *Tương ưng bộ* (*Samyutta nikāya*), năm uẩn định nghĩa như sau: ‘Bất cứ loại hình thức đó là, cho dù trong quá khứ, tương lai, hay hiện tại, nội hay ngoại, thô hay tế, hạ liệt hay cao thượng, xa hay gần: điều này được gọi là sắc uẩn; bất cứ điều gì có cảm giác là, ‘quá khứ, tương lai, hay hiện tại, nội hay

ngoại, thô hay tế, hạ liệt hay cao thượng, xa hay gần, được gọi là thọ uẩn; và tiếp tục định nghĩa như vậy cho những uẩn kế tiếp.^[2]

Theo Tỷ-kheo Bodhi, việc quán sát về năm uẩn là chủ đề chính trong thiên *Tương ứng về uẩn* (*Khandhasam yutta*), nó hàm chứa một nội dung vô cùng quan trọng trong lời dạy của Đức Phật đối với ít nhất bốn lý do. Thứ nhất, ngũ uẩn là sự tham khảo cuối cùng của Chân lý cao nhất đầu tiên, Khổ thánh đế, và vì cả Bốn chân lý đều xoay quanh đau khổ, nên sự hiểu biết về năm uẩn là điều cần thiết để hiểu một cách trọn vẹn về Tứ diệu đế. Thứ hai, năm uẩn là đối tượng để chấp thủ gọi là ngũ thủ uẩn, như vậy nó liên quan trực tiếp đến nguyên nhân gây đau khổ trong tương lai, đó là tham ái và chấp thủ. Thứ ba, chấp thủ vào ngũ uẩn cần phải được loại bỏ để đạt được giải thoát. Và thứ tư, các loại trí tuệ cần thiết để loại bỏ chấp thủ về ngũ uẩn đó là minh sát tuệ, thấy biết chính xác rõ ràng về bản chất thực sự của các uẩn.^[3] Do vậy, liễu tri về năm uẩn là một nội dung vô cùng quan trọng trong tiến trình tu tập, thành tựu tuệ giác.

1. Nội dung năm uẩn

Năm uẩn bao gồm: sắc, thọ, tưởng, hành và thức. Sắc là sắc chất, bao gồm Bốn đại chủng và sắc do bốn đại chủng tạo thành; hay nói cách khác Sắc uẩn bao gồm sắc năng tạo (*đại chủng 'bhùta'*) và sắc sở tạo (*upàdàya*).

Thọ, là cảm thọ. Cảm thọ khổ, cảm thọ vui và cảm thọ không khổ không vui. Tưởng là sự nhận thức hay sự cảm nhận. Cảm nhận màu xanh, vàng, đỏ, trắng. Hành là sự tạo tác, sự tích tụ. *“Này các Tỷ-kheo, vì chúng tạo tác ra các pháp hữu vi, nên chúng được gọi là các hành.”*^[4] Thức là sự nhận biết. Nó nhận biết chua, nó nhận biết đắng, nó nhận biết hăng, nhận biết nó ngọt, nó nhận biết sắc, nó nhận biết nhẹ, nó nhận biết mặn, nó nhận biết nhạt nhẽo. *‘Vì nó nhận biết, này các Tỷ-kheo, do đó nó được gọi là ý thức.’*^[5]

2. Thứ tự và mối liên hệ giữa các uẩn

Về trình tự của các uẩn: Câu hỏi được đặt ra là tại sao thứ tự đặc biệt này của các uẩn đã được áp dụng: Tại sao sắc uẩn được đặt đầu tiên; thọ thứ hai, tưởng thứ ba, hành thứ tư, và thứ năm là thức?

Trong việc giải thích thứ tự đặc biệt này, ngài Phật Âm (*Buddhaghosa*) cho rằng, rất có lý để sắp xếp như vậy. Đó là tùy theo mức độ nhận diện dễ hay khó để sắp xếp. Vì sắc dễ nhận diện nhất nên sắp xếp uẩn này lên đầu và thức là đối tượng khó nhận diện nên sắp xếp cuối. Ngài cho rằng, con người tin rằng có một linh hồn thường tại trong năm uẩn ấy, do đó họ thất bại trong việc nhận diện như thật về chúng. Đức Phật dạy việc sắp xếp sắc uẩn đầu tiên là vì sắc là cơ sở của căn và trần. Sau đó Ngài dạy về Thọ uẩn (*vedanā*) để cảm thọ sự mong muốn

và không mong muốn; niềm vui hay nỗi buồn. Sau đó, ngài đã dạy về Tuồng uẩn (*Sanna*) để hiểu được các khía cạnh trong lĩnh vực cảm giác vì ‘ta cảm nhận những gì người ta cảm thấy’ (M. III, 293) và sau đó là Hành uẩn (*saṅkhāras*) được liệt kê đó là những tâm hành được kết hợp từ Tuồng. Và cuối cùng Đức Phật dạy thức uẩn bởi vì nó cung cấp sự hỗ trợ và chi phối cảm thọ, tưởng và hành uẩn.

Học giả Yasomitra chấp nhận lời giải thích của ngài Phật Âm đó là dựa trên sự hiển nhiên và vi tế của các uẩn khác nhau, và ông tiếp tục đưa ra ba lý do khác nữa để lý giải về thứ tự của các uẩn. Thứ nhất, theo ông, thứ tự đặc biệt này nhằm giải thích một quá trình trong đó nói lên tâm trí của con người là ô uế. Nam giới và phụ nữ bị thu hút nhau bởi vì hình thể vật chất của họ được cấu tạo bằng sắc chất (*rūpa*). Rồi họ trở nên háo hức tìm được khoái lạc, đó là cảm giác (*vedanā*), từ nhau. Sự háo hức này là do sự kỳ diệu của tưởng (*sañjñā*) và sự kỳ quái này là do dục vọng (*klesa*) là hiệp lực (*saṅkhāras*) mà theo đó tâm (*viññāna*) bị ô uế. Ngài minh họa thứ tự này bằng cách so sánh vấn đề với một con tàu (*bhājana*), cảm giác là thức ăn (*bhojana*), nhận thức là gia vị (*vyañjana*), hành uẩn như một người nấu ăn (*pakṛ*) và tâm trí (thức) là người ăn thịt.^[6]

Tóm lại, chúng ta đã thảo luận về năm uẩn (*khandhas*), riêng biệt, sự phân tích về năm uẩn

riêng biệt như vậy để thấy rõ về tính cách đặc thù của mỗi uẩn. Năm uẩn, thực tế không hoạt động độc lập, theo cách chúng ta mô tả chúng. Mà chúng hoạt động cùng nhau, phụ thuộc lẫn nhau và không thể nào tách rời chúng ra được. Năm uẩn là một chỉnh thể thống nhất, bất khả phân ly như được mô tả một cách hợp lý trong kinh *Na Tiên Tỷ-kheo (Milindapañha)*^[7], nơi mà ngài Na Tiên (*Nāga Sena*) trả lời câu hỏi của vua Milinda và sử dụng hình ảnh của một tô súp. Năm uẩn được ví như một tô súp, chúng ta thể tách các thành phần của súp, tương tự như vậy, ngũ uẩn tạo thành một con người hoàn hảo, chúng cấu thành nhân cách của con người, không thể tách rời nhau.^[8]

Theo giải thích của *Tương ứng bộ kinh (Saṃyutta nikāya)*, bốn uẩn đầu, đó là sắc, thọ, tưởng, hành là nhà của Thức trú ngụ. Thức bị lòng tham đối với sắc, thọ, tưởng, hành trói buộc. (S. III. 9). Và Thức uẩn có thể chỉ tồn tại trong mối quan hệ với bốn uẩn khác, nó không thể tồn tại độc lập với chúng.^[9]

Các trạng thái thể chất và tinh thần-tâm linh được xem như là một sự tương tác liên tục; Chúng không phải là hai phạm trù hoàn toàn riêng biệt. Như Winston King nói: ‘Trong bất kỳ thời điểm nào của kinh nghiệm, thân-tâm thể hiện sự hiệp nhất hữu cơ thân mật. Mặc dù Phật giáo nhận ra một sự phân cực giữa các thành phần tinh thần và thể chất của chúng sinh, nhưng nó không bao giờ

phân chia mà ngược lại nhấn mạnh đến mối quan hệ gần gũi của tất cả các trạng thái tinh thần và thể xác.”^[10] Nói cách khác, sắc và tâm không phải một nhưng cũng không phải khác. Bát-nhã Tâm kinh nói, sắc tức thị không, không tức thị sắc, thọ, tưởng, hành, thức cũng đều như vậy. Đó là giáo lý tương tức tương nhập của Phật giáo.

3. Những vấn đề về năm uẩn

Có những vấn đề về năm uẩn chẳng hạn như nguồn gốc của sự chấp thủ năm uẩn, nguyên nhân và điều kiện của năm uẩn, về thân kiến, vị ngọt, sự nguy hiểm và xuất ly đối với năm uẩn.

Đối với nguồn gốc của sự chấp thủ năm uẩn, Đức Phật giải thích do bắt nguồn từ tham dục nên dẫn đến sự chấp thủ về năm uẩn. “Có năm thủ uẩn này: tức là sắc thủ uẩn, thọ thủ uẩn, tưởng thủ uẩn, hành thủ uẩn, thức thủ uẩn. Nay Tỷ-kheo, năm thủ uẩn này lấy dục làm căn bản.”^[11]

Về sự khác biệt giữa uẩn và thủ uẩn được phân định như sau. Trước hết, *uẩn* được nói lên không phân biệt. Thủ uẩn là nói để phân biệt ra những uẩn bị chấp thủ và còn lậu hoặc. Đức Phật dạy: “*Này các Tỷ-kheo, Ta sẽ dạy các ông năm uẩn và năm thủ uẩn. Hãy nghe kỹ... Này các Tỷ-kheo, gì là năm uẩn? Phàm có sắc gì thuộc quá khứ, vị lai, hiện tại... xa gần, đó là sắc uẩn. Phàm có thọ gì... phàm có tưởng gì... thức gì... xa hay gần, đó là thức uẩn. Gì*

là năm thủ uẩn? Phàm sắc nào, ... xa hay gần, mà có lậu hoặc, bị chấp thủ, đây là sắc thủ uẩn. Phàm thọ nào, tưởng nào, hành thức nào... xa hay gần, mà còn lậu hoặc, bị chấp thủ, đấy gọi là thức thủ uẩn. Đây, này các Tỷ-kheo, gọi là năm uẩn bị chấp thủ, hay năm thủ uẩn.”^[12]

Về nguyên nhân và điều kiện của năm uẩn, Đức Phật giải thích: *“Do nhân bốn đại, này Tỷ-kheo, do duyên bốn đại, được gọi là sắc uẩn. Do nhân xúc, do duyên xúc, được gọi là thọ uẩn. Do nhân xúc, do duyên xúc, được gọi là tưởng uẩn. Do nhân xúc, do duyên xúc, được gọi là hành thức uẩn. Do nhân danh sắc, do duyên danh sắc, được gọi là thức uẩn.”^[13]*

Đối với sự chấp thủ về thân kiến, Đức Phật giải thích: *“Ở đây, này Tỷ-kheo, kẻ vô văn phàm phu không thấy rõ bậc Thánh, không thuần thực pháp các bậc Thánh, không tu tập pháp các bậc Thánh; không thấy rõ các bậc Chân nhân, không thuần thực pháp các bậc Chân nhân, không tu tập pháp các bậc Chân nhân, quán sắc như là tự ngã, hay quán tự ngã như là có sắc, hay quán sắc ở trong tự ngã, hay quán tự ngã ở trong sắc... thọ... tưởng.. hành... quán thức như là tự ngã, hay quán tự ngã như là có thức, hay quán thức ở trong tự ngã, hay quán tự ngã ở trong thức. Như vậy, này Tỷ-kheo, là có thân kiến. Và khi vị ấy không quán sắc như là tự ngã, hay không quán tự ngã như là có sắc, thọ, tưởng, hành thức đều như vậy tức vị ấy không chấp thủ về thân kiến.”^[14]*

Cái gì là vị ngọt, sự nguy hiểm và xuất ly đối với năm uẩn? Đức Phật giải thích, “Này Tỷ-kheo, do duyên sắc, khởi lên lạc hỷ gì, đó là vị ngọt của sắc. Sự vô thường, khổ, chịu sự biến hoại của sắc, đó là sự nguy hiểm của sắc. Sự nhiếp phục dục và tham, sự đoạn tận dục và tham đối với sắc, đó là sự xuất ly của sắc. Do duyên thọ... Do duyên tưởng... Do duyên các hành... Do duyên thức khởi lên lạc hỷ gì, đó là vị ngọt của thức. Sự vô thường, khổ, chịu sự biến hoại của thức, đó là sự nguy hiểm của thức. Sự nhiếp phục dục và tham, sự đoạn tận dục và tham đối với thức, đó là sự xuất ly của thức.”^[15]

4. Năm vị (vô ngã tướng)

Đức Phật dạy, Sắc, này các Tỷ-kheo, là vô ngã. Này các Tỷ-kheo, nếu sắc là ngã, thời sắc không thể đi đến bệnh hoạn và có thể được các sắc như sau: “Mong rằng sắc của tôi là như thế này! Mong rằng sắc của tôi chẳng phải như thế này!” Và này các Tỷ-kheo, vì sắc là vô ngã. Do vậy sắc đi đến bệnh hoạn, và không thể có được các sắc: “Mong rằng sắc của tôi như thế này! Mong rằng sắc của tôi chẳng phải như thế này! Tương tự như vậy với thọ, tưởng, hành và thức.”^[16]

Do vậy đối với tất cả sắc, thọ, tưởng, hành và thức cần phải như thật quán với chánh trí tuệ như sau: “*Cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải tự ngã của tôi.*”

Thấy vậy, này các Tỷ-kheo, bậc Đa văn Thánh đệ tử yếm ly đối với sắc, yếm ly đối với thọ, yếm ly đối với tưởng, yếm ly đối với các hành, yếm ly đối với thức. Do yếm ly, vị ấy ly tham. Do ly tham, vị ấy giải thoát. Trong sự giải thoát, trí khởi lên: “Ta đã được giải thoát”. Vị ấy biết rõ: “Sanh đã tận, Phạm hạnh đã thành, những việc nên làm đã làm, không còn trở lui trạng thái này nữa.”^[17]

5. Vô thường, khổ, vô ngã

Đức Phật dạy, “Năm uẩn là vô thường. Những gì vô thường là khổ. Cái gì khổ là vô ngã. Do đó cần liễu tri rằng: cái này không phải là tôi, không phải của tôi và không phải tự ngã của tôi.”^[18]

6. Bọt nước

Tương ưng bộ kinh, tập III - thiên Uẩn, phẩm Hoa, Đức Phật dạy rằng, “Sắc ví với đồng bọt, Thọ ví bong bóng nước, Tưởng ví ráng mặt trời, Hành ví với cây chuối, Thức ví với ảo thuật.”^[19] (*Quán sắc như tụ mạc, thọ như thủy thượng bào, tưởng như dương thời diệm, chư hành như ba tiêu, quán thức vô ngã.*)

Sao gọi là sắc ví với đồng bọt? Như một cục bọt không có lõi cố định (*sara*), vì vậy hình tướng của cục bọt toi xóp, trống rỗng và chúng không tồn tại lâu dài. Cục bọt là sự kết hợp từ nhiều bọt nước, do đó chúng có nhiều khe hở và nơi trú ngụ của nhiều loài sinh vật, chúng rất dễ tan vỡ, và hoại diệt một cách nhanh chóng.

Đức Phật giải thích: “Ví như, này các Tỷ-kheo, sông Hằng này chảy mang theo đồng bọt nước lớn. Có người có mắt nhìn đồng bọt nước ấy, chuyên chú, như lý quán sát. Do nhìn chuyên chú, như lý quán sát nó, đồng bọt nước ấy hiện rõ ra là trống không, hiện rõ ra là rỗng không, hiện rõ ra là không có lõi cứng. Làm sao, này các Tỷ-kheo, lại có lõi cứng trong đồng bọt nước được? Cũng vậy, này các Tỷ-kheo, phàm có sắc gì thuộc quá khứ, vị lai, hiện tại, hoặc nội hay ngoại, hoặc thô hay tế, hoặc liệt hay thắng, hoặc xa hay gần; vị Tỷ-kheo thấy sắc, chuyên chú, như lý quán sát sắc. Do vị Tỷ-kheo nhìn chuyên chú, như lý quán sát sắc, sắc ấy hiện rõ ra là trống không, hiện rõ ra là rỗng không, hiện rõ ra là không có lõi cứng. Làm sao, này các Tỷ-kheo, lại có lõi cứng trong sắc được?”^[20].

Thế nào gọi là cảm thọ ví bong bóng nước? Một bong bóng nước (*bubbula*) là vô cùng yếu ớt và không thể nắm bắt được, nó sẽ dễ vỡ ra ngay sau khi mới thành hình. Do đó, cảm thọ thoáng hiện lên khi tiếp xúc với đối tượng, chúng không tồn tại cố định, lâu dài. Cũng như một bong bóng nước phát sinh và chấm dứt trong một giọt nước là rất nhanh. Một cảm giác khởi lên bằng 100.000 kotis, tức cảm xúc phát sinh và chấm dứt trong thời gian của một gảy móng tay (một koti = 10 triệu). Như một bong bóng phát sinh trong sự phụ thuộc vào các điều kiện, đó là sự phụ thuộc vào căn, trần và xúc, khi xúc chạm một đối tượng cảm giác sinh khởi.

Sao gọi Tường ví ráng mặt trời? Tường uẩn là giống như ráng nắng trên mặt đường (*maricika*). Ráng nắng hiện lên khi ánh nắng tiếp xúc với mặt đường, làm lóa con mắt khi nhìn thấy chúng. Ráng nắng là không thật, như ảo ảnh, do đó ta không thể nắm bắt chúng được. Vì vậy không có gì phải tham đắm vào tường đẹp, xấu, vui vẻ và trường tồn.

Vì sao ví chư Hành tợ như cây chuối? Như một thân cây chuối (*kadalikkhandha*) là một tập hợp của nhiều lớp vỏ, mỗi lớp cấu thành mỗi đặc trưng riêng của mình, do đó tổng hợp của các tâm hành là một tập hợp của nhiều hiện tượng, đều có đặc điểm riêng của nó.

Và thế nào là quán thức như ảo tưởng? Ý thức giống như một ảo ảnh huyền diệu, theo nghĩa nó là không sáng suốt và không thể nắm bắt. Ý thức thậm chí còn ngắn ngủi và tạm thời hơn một ảo ảnh huyền diệu. Vì nó cho ấn tượng rằng một người đi, đứng, nằm và ngồi, với cùng một tâm trí, nhưng tâm trí thì khác nhau trong mỗi hoạt động này. Ý thức lừa dối mọi người giống như một ảo ảnh huyền diệu.^[21]

Thanh tịnh đạo giải thích chi tiết hơn: ‘Còn về pháp giới, thì thọ uẩn nên xem như mũi tên, như cọc nhọn, tưởng và hành uẩn như bệnh, vì liên hệ với mũi tên thọ uẩn. Hoặc, tưởng của phàm phu như nắm tay trống rỗng, vì nó phát sinh đau khổ do thất vọng (ước muốn bị trái

ngang), hay như con nai rừng đối với người bù nhìn, bởi nó thấy tướng một cách sai lạc. Và hành uẩn như kẻ ném người ta vào hố than hồng, vì chúng ném người vào kiếp sanh, hay như tên cướp bị quân lính theo đuổi, vì chúng bị các khổ sanh tử theo đuổi, hay như hột cây độc, vì nó làm nhân cho sự tiếp nối các uẩn, đem lại đủ thứ tai họa. Và sắc nên xem như bánh xe đao vì nó là dấu hiệu của các hiểm nguy.^{’[22]}

Như vậy chính trong mỗi uẩn cũng không có tự ngã, thì năm uẩn cấu thành một con người với đầy đủ danh và sắc là vô ngã, vô thường và khổ. Một người do tà kiến cố chấp, tâm còn mang nặng ngã tính do vô minh và tham ái chi phối, chấp thân này là ta, là của ta, như vậy người đó mang lấy gánh nặng năm uẩn này lên, chính là khổ ở đời. Nhưng khi người ấy liễu tri, thắng tri được năm uẩn là vô ngã, người ấy không còn bị vô minh và tham ái chi phối ‘tức đã đặt gánh nặng năm uẩn xuống rồi không mang thêm gánh nặng nào nữa, vị ấy được giải thoát tịnh lạc. Do vậy cần liễu tri, thắng tri vị ngọt và sự nguy hiểm và sự xuất ly của năm uẩn là vậy.

Tóm lại, năm uẩn là mảnh đất tốt cho tuệ tăng trưởng, hay nói cách khác, chỉ có trí tuệ mới thấy rõ bản chất như thật về năm uẩn. Nhờ có tuệ mới thắng tri, liễu tri được năm uẩn và năm thủ uẩn. Nhờ có tuệ mới cắt đứt được vô minh và tham ái khởi lên chấp thủ uẩn. Nhờ có tuệ mới thấy năm uẩn là vô thường, khổ, vô ngã. Và

với trí tuệ, hành giải thực tập quán chiếu về năm uẩn như vậy tâm sẽ khởi lên nhàm chán, ly tham, đoạn tận kiết sử, lậu hoặc và đạt được giải thoát, giải thoát tri kiến. Điều này được khẳng định rõ ở Bát-nhã Tâm kinh: “*Khi Bồ-tát Quán Tự Tại thực hành thâm sâu Bát nhã Ba-la-mật đa, thấy được năm uẩn đều không, liền thoát khỏi hết thảy khổ ách.*” ^[23]

Ghi chú:

^[1] Bhikkhu Bodhi, *In the Buddha' Word, An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*, Wisdom publications, Boston, 2005, p.308.

^[2] Bhikhu Bodhi, (trans.), *Samyutta nikāya*, Vol. 3, Wisdom publications, Boston, 2000, p.886.

^[3] Bhikkhu Bodhi, *In the Buddha' Word, An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*, Wisdom publications, Boston, 2005, p.305-06.

^[4] Buddhaghosa & Ñāṇamoli, *Visuddhi- Magga, The Path of Purification*, Buddhist Publication Society, Columbo, 2010, p.468.

^[5] Bhikhu Bodhi, (trans.), *Samyuttara nikāya, The Connected Discourses of the Buddha*, Wisdom publications, Boston, 2000, p.915.

^[6] G.P. Malalasekera, M. A. Ph. D. Founder Editor-in Chief, *Encyclopaedia Of Buddhism*, Published by the Department of Buddhist Affairs, Ministry of Buddhasasana, Sri Lanka, 1962, p.198.

^[7] Rhys Davids, T.W (trs) *Question of King Milinda*, Part I, S.B.E, 1975, p.97.

^[8] Harcharan Singh Sobti, *Nibbāna in Early Buddhism*, EBL, Delhi, 2011, p.110.

^[9] See, G.P. Malalasekera, M. A. Ph. D. Founder Editor-in Chief, *Encyclopaedia Of Buddhism*, Published by the Department of Buddhist Affairs, Ministry of Buddhasasana, Sri Lanka, 1962, p.198.

^[10] King, Winston, *In the Hope of Nibbana-An Essay on Theravada Buddhist Ethics*, LaSalle, IL, Open Court, 1964, p.19.

^[11] Bhikhu Bodhi, (trans.), *Samyutta nikāya, The Connected Discourses of the Buddha*, Wisdom publications, Boston, 2000, p.924.

^[12] F.L. Woodward, *The Book of the Kindred Sayings* (*Samyutta nikāya*), Part 3, Motilal Banarsidass, Delhi, 2005, p.41-42.

^[13] Bhikhu Bodhi, (trans.), *Samyutta nikāya, The Connected Discourses of the Buddha*, Wisdom publications, Boston, 2000, p.925.

^[14] Bhikhu Bodhi, (trans.), *Samyutta nikāya, The Connected Discourses of the Buddha*, Wisdom publications, Boston, 2000, p.926.

^[15] Ibid, p.926.

^[16] Ibid, p.902.

^[17] Bhikhu Bodhi, (trans.), *Samyutta nikāya, The Connected Discourses of the Buddha*, Wisdom publications, Boston, 2000, p.902.

^[18] F.L. Woodward, *The Book of the Kindred Sayings*, (*Samyutta nikāya*), part 3, Motilal Banarsidass, Delhi, 2005, p.21.

^[19] Bhikhu Bodhi, (trans.), *Samyutta nikāya, The Connected Discourses of the Buddha*, Wisdom publications, Boston, 2000, p.952.

^[20] Ibid., p.951.

^[21] See, Bhikhu Bodhi, (trans.), *Samyutta nikāya, The Connected Discourses of the Buddha*, Wisdom publications, Boston, 2000, p.87-1086.

^[22] Buddhaghosa & Ñāṇamoli, *Visuddhi- Magga, The Path of Purification*, Buddhist Publication Society, Columbo, 2010, p.487.

^[23] See, B.L Suzuki, *Mahayāna Buddhism*, London, pp.88-89.

TỔNG QUAN VỀ TUỆ HỌC

Trí tuệ là sự thấu hiểu, là kiến thức liên quan đến tư tưởng đạo đức giúp ta đi sâu vào đặc điểm và biểu hiện của các đạo lộ thông qua sự nỗ lực tinh tấn. Do đó, trí tuệ chiếm vị trí vô cùng quan trọng trong đạo Phật. Vì đạo Phật là đạo trí tuệ. Người ta thường nói rằng trong trí tuệ ‘Phật giáo cung cấp giải pháp riêng của mình về những bí ẩn sâu xa nhất của vũ trụ và muốn theo đó để tìm hiểu quan điểm mới của nó.’

Trí tuệ (*paññā*) được công nhận là một trong các khoa (*paññindriya*) và là một trong những năng lực (*paññābala*) để tu tập đạt được mục tiêu giải thoát của Phật giáo. Đây cũng là bước thứ ba và là bước tiên quyết nhất trong con đường Tam vô lậu học dẫn tới mục tiêu giải thoát. Một người muốn cắt đứt gốc rễ của sanh tử luân hồi thì điều tiên quyết là phải có trí tuệ (*sapañño* hay *paññāva*). Gốc rễ của sanh tử luân hồi là vô minh và tham ái, trong khi trí tuệ có khả năng cắt đứt sự ràng buộc của tham ái và đâm thủng màn vô minh che lấp chơn tánh con người. Do vậy, tất cả những lời dạy

của Đức Phật là để dành cho những người thấy và biết (trí tuệ) chứ không phải cho những người không thấy và không biết. Trí tuệ được xem là nhân tố cần phải được hoàn thiện. Bởi tất cả chúng sinh muốn trở thành những vị Phật giác ngộ và được tất cả các truyền thống Phật giáo thừa nhận thì phải thành tựu trí tuệ Ba-la-mật (*pāramita*) để đạt được Phật quả. Một bộ phận lớn của văn học được gọi là Văn học Bát-nhã (*prajñāparamitasūtra*) được cấu thành trong tiếng Phạn vào những thế kỷ sau công nguyên nhằm mục đích mô tả nhận thức Phật giáo về bản chất thật tại của Bát-nhã Ba-la-mật. Đức Phật tuyên bố rằng giáo lý của ngài không dựa trên truyền thống thánh thiện và có thẩm quyền mặc khải Vệ-đà (*anussava*), nhưng nó chứa đựng cái mà Ngài tự biết và nhìn thấy. Phương thức cụ thể của sự hiểu biết và nhìn nhận ở đây được mô tả như là tuệ. Chúng đệ tử của Phật cũng không được chấp nhận những lời giảng dạy bằng đức tin mà bằng trí tuệ soi xét (*yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbam*). Thành ra, Tuệ học được coi là cần thiết để thực hiện và thành tựu chân lý giải thoát, giác ngộ trong Phật giáo.

Trí tuệ là bước cuối cùng và cao nhất trong Tam vô lậu học (Giới, Định, Tuệ), dẫn đến mục tiêu giải thoát. Sở dĩ, Tuệ là bước cuối cùng cao nhất trong Tam vô lậu học là vì, khi một hành giả thực hành thiền định, đạt đến trạng thái nhất tâm sâu lắng thì luôn có sự xuất hiện của hỷ, lạc và tâm xả. Những cảm giác này có thể thuyết phục các

thiền giả không thận trọng mà vị ấy đã an trú vào trong sự hỷ lạc từ nội tâm và cho đó là cứu cánh cuối cùng. Tuy là đạt đến những trạng thái cao như vậy, tuy nhiên đó chỉ đơn giản là sự cảm nhận từ ý thức, chứ không phải là minh sát tuệ để có thể cắt đứt sự trói buộc của vòng sanh tử luân hồi. Các trạng thái cao của thiền định tạo nên nghiệp thiện, có thể dẫn đến sự tái sinh trong cõi sắc giới hoặc vô sắc giới tùy thuộc vào các cấp độ thiền định mà hành giả đạt được. Nếu không có sự phân biệt sâu sắc của trí tuệ, nghiệp thiện này cuối cùng sẽ hết, do đó chúng sanh sẽ tái sinh trở lại trong tam đồ lục đạo. Đối với con đường thánh đạo giải thoát hoàn toàn đạt đến sự bất sanh bất diệt thì chỉ có trí tuệ mới có khả năng thâm nhập và chứng đạt đến. Do đó, Đức Phật thường ca ngợi trí tuệ như là ánh hào quang, ánh sáng, ánh lửa, ánh chiếu và ánh đèn để soi rọi bóng đêm đen u tối.

Trong Kinh tạng *Nikāya*, trí tuệ được đề cập xuyên suốt và mô tả nó như nút tháo gỡ cuối cùng để đạt đến Niết-bàn giải thoát tối hậu. Trong đó Đức Phật thí dụ trí tuệ với nhiều hình ảnh sinh động tương ứng với những tính năng của nó. Chẳng hạn như trí tuệ là ánh sáng, trí tuệ như con dao. Đó là ánh sáng tối cao vì nó chiếu sáng bản chất thật của sự vật và xua tan bóng tối của sự thiếu hiểu biết. Nó là một con dao cắt thịt sắc bén vì nó cắt đứt sự chằng chịt của các phiền não và do đó mở ra con đường để giải thoát.

Khái niệm về trí tuệ được mô tả chi tiết và rõ ràng trong Kinh tạng *Nikāya*, nó có thể được tóm gọn trong các cụm từ: *sự thấy biết rõ ràng, sáng suốt và tỉnh táo*. Và nó được giải thích từ hai khía cạnh trái ngược nhau: Thứ nhất, điều kiện duyên sinh, trí tuệ (*paññā*) trong *Nikāyas* được nhấn mạnh một cách dứt khoát, đó là phát sinh từ điều kiện cơ bản về các nguyên nhân và các điều kiện. Thứ hai, trí tuệ (*paññā*) không phải là trực giác, mà là một sự hiểu biết cẩn thận và phân biệt rõ ràng qua các giai đoạn nhất định bao gồm các hoạt động khái niệm chính xác. Trí tuệ là hướng tới các lãnh vực hiểu biết cụ thể. Những lãnh vực này được biết đến trong các luận thư của văn học Pāli là ‘đất của tuệ’ (*paññābhūmi*), phải được nghiên cứu kỹ lưỡng và nắm vững thông qua sự hiểu biết khái niệm trước khi nhìn nhận sâu sắc các vấn đề. Niệm vô niệm tức không dựa trên khái niệm mơ hồ mà đi sâu vào bản chất thật của các pháp để nhìn nhận chúng. Để nắm vững đòi hỏi chúng ta phải phân tích, phân biệt và quan sát. Hành giả phải có khả năng tư duy và chiêm nghiệm các sự kiện cơ bản trong đời sống nhằm tích lũy và đưa ra những nhận định chính xác về các sự vật hiện tượng. Do đó, sự nhìn nhận chính xác phải thông qua quá trình quan sát, trải nghiệm chứ không phải mù mờ phỏng đoán.

Để trí tuệ tăng trưởng chúng ta phải học và tìm hiểu về Pháp. Quy trình này tuân tự theo các bước đó là ‘văn tuệ, tư tuệ và tu tuệ’. Văn tuệ là nghe từ người khác, hay

từ sách vở. Tư tuệ là tư duy suy nghĩ về những điều đã học, và tu tuệ là áp dụng thực tập. Trí tuệ đích thực trong Phật giáo có khả năng nhìn vào bản chất thật của các hiện tượng. Trí tuệ sẽ nhìn nhận thấy chúng qua ‘ba đặc điểm’ của vô thường, khổ, và vô ngã.

Tuệ, tiếng Pāli là *paññā*, Skt. *Prajñā*. Nó có nghĩa là sự nhận thức, phân biệt, nhưng sự nhận thức phân biệt này khác với sự nhận thức phân biệt thông thường, bởi nó được bắt đầu từ động từ căn *Jñā* là nhận biết, thấy rõ, thấu hiểu tường tận. Nó được dịch sang tiếng Anh là ‘Trí tuệ’ (*wisdom*), ‘giác ngộ’ (*gnosis*), minh sát tuệ (*insight*), hiểu biết rõ ràng (*understanding*) hoặc ‘kiến thức trực quan’ (*intuitive Knowledge*). Trong tiếng Pāli chế độ nhận thức cụ thể liên quan được phân biệt bởi việc sử dụng các tiền tố *pa* (Skt. *pra*), thể hiện một ý nghĩa nhận thức khác biệt rõ ràng từ đó chúng ta có thể so sánh đối chiếu với các loại nhận thức khác như thức tri (*vinñāṇa*), tưởng tri (*saññā*), tưởng tri (*pariññā*) và liễu tri (*abhiññā*) nơi các tiền tố tương ứng là *vi-sam-pari-* và *abhi*. Phật giáo Nguyên thủy sử dụng cả hai hình thức nội dung Trí tuệ (*paññā*) và Tuệ tri (*pajānati*) xuất hiện thường xuyên trong một loạt các ngữ cảnh. Việc sử dụng nội dung như vậy ngụ ý rằng trí tuệ nhìn nhận sự vật là vô thường, vô ngã, không như nhận thức thông thường cho rằng các pháp là thực hữu. Một người được gọi là người trí tức người ấy có cái nhìn đặc biệt, cái nhìn thấu suốt và hiểu

biết rõ ràng bằng tuệ giác. Ngài Phật Âm (Buddhaghosa) luận sư Phật học nổi tiếng giải thích thuật ngữ này rằng nhận thức được gọi là Trí tuệ trong ý nghĩa nó là hoạt động của nhận thức theo con đường Trí tuệ. *Giải thoát đạo luận (Vimuttimaggā)* nói rằng ‘kiến thức đặc biệt’ kết hợp với ý thức đạo đức (*kusalacitta*) được gọi là Trí tuệ. Trí tuệ là sự hiểu biết. Đó là biết (*jānana*) trong một chế độ đặc biệt khác với tưởng tri (*sañjānana*) và thức tri (*vi jānana*).

Theo từ điển ‘*Pali- English Dictionary*’ của T.W.Rhys Davids & William Stede, trí tuệ là sự thấu hiểu, bao gồm tất cả những gì cao hơn của sự nhận thức. ‘Trí tuệ nhận ra chân lý’ (Dial, II.68), lý do, trí tuệ, hiểu biết, kiến thức, minh sát. Trong khi thuật ngữ Bát-nhã theo định nghĩa ‘*Sanskrit-English Dictionary*’ cũng được dịch là trí tuệ (*wisdom*), sự hiểu biết (*knowledge*), phân biệt hay trí xét đoán (*discrimination*), sự quán sát (*judgment*). *Jñā* có thể được dịch là ‘thức’ (*consciousness*), ‘kiến thức’, hay ‘sự hiểu biết’ (*understanding*). *Pra* là một thiết bị khuếch đại mà có thể được dịch là ‘cao hơn’ (*higher*), ‘lớn hơn’ (*greater*), ‘hoặc ‘cao cấp’ (*supreme*), hay ‘được sinh ra hoặc mọc lên’, tức nói đến cái gì đó tự sinh ra và nhận biết ở một mức độ cao hơn.

Trong thuật ngữ Pāli từ *paññā* có nguồn gốc từ *ñā* (*Skt: jñā*), có nghĩa là ‘biết’, nhờ tiền tố *pa* (*Skt: pra*), mà chỉ đơn thuần là cung cấp cho các gốc có nghĩa là một

sắc thái năng động hơn. Vì vậy, *paññā/prajñā* có nghĩa là biết hoặc hiểu biết, không phải là chiếm hữu, như là một hành động: hành động của biết, hành động của sự hiểu biết, hành động sáng suốt. Trong Pāli, các động từ *prajānāti*, ‘tuệ tri’, truyền đạt ý nghĩa này có hiệu quả hơn danh từ trí tuệ tương ứng. Tuy nhiên, ý nghĩa của trí tuệ là một loại hiểu biết cao hơn những gì xảy ra khi người ta chỉ hiểu biết đơn thuần. Ví dụ, một đoạn văn khó hiểu trong sách giáo khoa kinh tế hoặc những hàm ý của một lập luận pháp lý. Trí tuệ biểu hiện sự hiểu biết nảy sinh qua việc đào luyện tâm linh, làm sáng tỏ bản chất thật sự của sự vật, và đạt đến cực điểm trong sự tịnh hóa và giải phóng tâm trí. Vì lý do này, bất chấp những hạn chế của nó, tôi vẫn tiếp tục sử dụng thuật ngữ ‘trí tuệ’ quen thuộc.

Theo *Sangharakshita*, trí tuệ Bát-nhã có ý nghĩa chính xác và khá đặc biệt. Nó xuất phát từ một ngữ căn *jñā* trong tiếng Phạn có nghĩa là ‘biết’ (*to know*) mà còn được tăng cường với một tiền tố *pra* nhấn mạnh thêm ý nghĩa. Bát-nhã không chỉ là kiến thức; nó là tối cao hoặc thậm chí kiến thức bậc nhất, kiến thức tuyệt hảo, kiến thức trọng tâm. Nhưng kiến thức về những gì? Các đối tượng của tri thức tối cao này là gì? Câu trả lời cho điều này là trong suốt tất cả các nền văn học Phật giáo, trong suốt tất cả các truyền thống Phật giáo và giảng dạy, là khá rõ ràng. Bát-nhã có nghĩa là kiến

thức về thực tại; nó có nghĩa là kiến thức của sự vật như chúng thật sự là, ở độ sâu tối hậu, chiều kích siêu phàm cuối cùng của chúng.

Trí tuệ Bát-nhã còn được giải thích là cái nhìn sâu sắc về bản chất thật sự của sự vật, đó là bản chất của vô thường (*anicca*) đau khổ (*dukkha*), vô ngã (*non-self*) và không tánh (*Sūnyatā*).

Theo đó, Tuệ vô lậu học là: *“Hiểu một cách đúng đắn về khổ thánh đế, tập thánh đế, diệt thánh đế và đạo thánh đế, như vậy gọi là tuệ học vô lậu”*. Kinh Tương ưng V cũng định nghĩa tuệ học vô lậu như là sự quán triệt và thấy biết *“thế nào là khổ, nguồn gốc của khổ, sự diệt khổ và các phương pháp để diệt tận khổ”*.

Kinh Phật tự thuyết thì định nghĩa tuệ học chính là “sự hiểu rõ về giáo lý Nhân duyên hay Duyên khởi”. Sự nhận thức được nguyên lý “do cái này có mặt nên cái kia có mặt. Do cái này không có mặt nên cái kia không có mặt. Do cái này sinh nên cái kia sinh. Do cái này diệt nên cái kia diệt”.

Định nghĩa này cho thấy, trí tuệ không phải là đối tượng quá siêu việt, thần bí, mà nó được bắt nguồn từ những pháp căn bản, chơn chánh mà hiện khởi. Vì vậy, Phật giáo Nguyên thủy thường tránh cách giải thích về khái niệm của trí tuệ mang tính chuyên chế về bản chất luận, dẫn đến vị trí bản thể học, xa rời thực tế. Do đó một

định nghĩa xác đáng hơn từ *Trung bộ kinh* định nghĩa Trí tuệ là tuệ tri: “Như thế nào được gọi là Trí Tuệ? Vì có tuệ tri, vì có tuệ tri, nên được gọi là Trí Tuệ. Có Tuệ tri gì? Có Tuệ tri: đây là khổ, có Tuệ tri: đây là khổ tập, có Tuệ tri: đây là khổ diệt, có Tuệ tri: đây là con đường đi đến khổ diệt. Vì có tuệ tri, có tuệ tri nên được gọi là Trí Tuệ (*Trung bộ*, I43-). Như vậy Trí Tuệ là biết với tri tuệ, biết sự kiện, biết sự kiện tập khởi, biết sự kiện đoạn diệt, biết con đường đưa đến sự kiện đoạn diệt. Mở rộng thêm định nghĩa này là tuệ tri vị ngọt (*assāda*), tuệ tri sự nguy hiểm (*ādinavā*) và tuệ tri sự xuất ly (*Nissarana*) của các pháp, và do vậy nói chung có tất cả bảy lãnh vực cần phải tuệ tri, đối với một pháp, hay đối với bất cứ sự kiện nào, dầu tốt hay xấu cũng vậy. Như lấy dục làm đối tượng, thời phải tuệ tri dục, dục tập khởi, dục đoạn diệt, con đường đưa đến dục đoạn diệt, vị ngọt của dục, sự nguy hiểm của dục và sự xuất ly ra khỏi dục. Biết như vậy mới gọi là tuệ tri.

Một định nghĩa nữa của Trí Tuệ được đề cập đến. “Thế nào là tuệ lực? Ở đây vị Thánh đệ tử có trí tuệ, thành tựu sự trí tuệ về sanh diệt, với sự thể nhập bậc Thánh vào con đường đoạn tận khổ đau”. Danh từ *Pāli* chuyên môn là *Ariyāya nibbedhikāya sammā-dukkha-kkhaya-gāminiya* (D. III, 237). Ở đây chữ *Nibbedhikāya* có hai cách dịch, một là sự thể nhập, đi sâu vào con đường có khả năng đoạn tận khổ đau, tức là có khả năng giải thoát

khỏi đau khổ. Cách dịch thứ hai là có khả năng đâm thủng dục lậu, hữu lậu, vô minh lậu, hay tham, sân, si để cuối cùng đoạn tận khổ đau. Như vậy trí tuệ, ngoài khả năng tuệ tri sự tập khởi và sự đoạn diệt còn có khả năng đâm thủng vô minh để cuối cùng được giải thoát. Một định nghĩa nữa lại càng làm rõ rệt hơn cái công năng diệu dụng của trí tuệ: “*Trí tuệ có nghĩa là thắng tri (abhinnaṭṭha), có nghĩa là liễu tri (parinnaṭṭha), có nghĩa là đoạn tận (pahānaṭṭha).*” Như vậy, trí tuệ có khả năng thắng tri, tức là biết với thiền định, và thiền định đây là bất động thức tư. Lại có khả năng liễu tri với sự hiểu biết rõ ràng trọn vẹn; và cuối cùng có khả năng đoạn tận được các lậu hoặc, dục lậu, hữu lậu, vô minh lậu, đoạn diệt được *tham, sân, si*, chấm dứt khổ đau.

Truyền thống Đại thừa Phật giáo phát triển khái niệm Bát-nhã với các hình thức đa dạng của hình ảnh tôn giáo. Bát-nhã Ba-la-mật đã được tuyên xưng là mẹ của chư Phật ba đời và nhân cách như nữ thần Bát-nhã. Một giải thích rộng lớn hơn nhiều và tưởng tượng sâu sắc hơn là đưa ra các khái niệm về Bát-nhã trong cách hiểu về Phật phổ quát. Học thuyết tam thân Phật (pháp thân, báo thân và ứng hóa thân) và giải trình triết học về học thuyết tánh không Bát-nhã của Phật giáo Đại thừa hoàn thiện về sau như là cách mô tả về trí tuệ một cách hoàn chỉnh nhất. Bồ-tát Văn Thù và Quán Thế Âm đã được xem như là biểu tượng của Trí tuệ Bát-nhã.

Theo quan điểm của Phật giáo Đại thừa, các pháp là không tánh (*sūnyatā*), nghĩa là tất cả các pháp đều không có một thực thể cố định, bất biến hay tồn tại độc lập riêng biệt. Khi chúng ta nhìn thế giới sự vật hoặc con người, với cái nhìn trí tuệ tất cả nó là ảo tưởng, không thật, chúng chỉ là biến tướng biểu hiện ra, không có thực thể cố định độc lập. Duy thức gọi đó là Biến kế sở chấp và Y tha khởi tự tánh. Thật tướng của các pháp là vô tướng, vô ngã, vô nhân, vô chúng sanh và vô thọ giả như kinh *Kim cang* đã trình bày. Chỉ có trí tuệ Bát-nhã mới nhìn thấy rõ thật tướng của vạn pháp. Đó là duyên sinh tính, Duyên khởi tính tương ứng với lời dạy trong Kinh tạng *Nikāya* rằng: “*Ai thấy Duyên khởi là thấy pháp, ai thấy pháp là thấy Như Lai.*”

Tóm lại, thuật ngữ trí tuệ trong Phật giáo là ngôn ngữ thông thường được sử dụng qua mọi thời đại. Tuy nhiên ý nghĩa nhận thức của nó đã được sửa đổi và mở rộng trong Phật giáo để phù hợp với các mục tiêu của nó. Trong kinh điển của Phật giáo, nó được sử dụng theo nghĩa hiểu biết toàn diện về bản chất của tất cả các hiện tượng dẫn đến sự chuyển đổi đạo đức lâu dài của cá nhân. Trí tuệ hoàn toàn khác với giác quan trực giác về sự nhận thức độc lập. Mà trí tuệ là sự soi rọi vào tận cùng bản chất của sự vật hiện tượng như là chân lý cuối cùng và nguồn gốc của tất cả sự tồn tại. Một số cố gắng sau này trong các truyền thống Phật giáo giải thích về ý nghĩa của trí tuệ

như là bản chất thật tại cuối cùng, là siêu tuyệt vượt tầm hý luận, ly tứ cú, tuyệt bách phi... Tuy nhiên, theo Phật giáo Nguyên thủy, trí tuệ chỉ đơn thuần là một cách hiểu biết mọi thứ chứ không phải là một trực giác hợp lý liên quan đến việc nhìn thấy hoặc trải nghiệm cái gì đó độc đáo, siêu hình và siêu nghiệm.

Tài liệu tham khảo:

1. G.P. Malalasekera, M. A. Ph. D. Founder Editor-in Chief, *Encyclopaedia Of Buddhism*, vol. 8, Sri Lanka: Published by the Department of Buddhist Affairs, Ministry of Buddhasasana, 1962, p.290.

2. See, Bhikkhu Bodhi *Āṅguttara nikāya, The Numerical Discourses of the Buddha*, Wisdom publications, Boston, 2012, p.347.

3. Bhikkhu Bodhi, *In the Buddha Words, An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*, Wisdom publications, Boston, 2005, p.301.

4. T.W.Rhys Davids & William Stede, *Pali- English Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2003, p.390.

5. M. Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2002, p.659.

6. Sangharakshita, *Wisdom beyond Words, The Buddhist Vision of Ultimate Reality*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2006, p.11.

7. Bhikkhu Bodhi (trans.), *Saṃyuttara nikāya, The connected Discourses of the Buddha*, Wisdom publications, Boston 2000, p.1851.

8. Bhikkhu Ñāṇmoli and Bhikkhu Bodhi, (trans.), *Majjhima Nikāya, The Middle Length discourses of the Buddha*, Wisdom publications, Boston 2009, (4th ed), p.79.

HẠNH CỦA ĐẤT

Đất, trong thuật ngữ chung là các vật chất nằm trên bề mặt Trái đất, có khả năng hỗ trợ sự sinh trưởng của thực vật và phục vụ như là môi trường sinh sống của các dạng sự sống động vật từ các vi sinh vật tới mọi loài động vật lớn hay nhỏ. Đất vô cùng quan trọng cho mọi loại hình sự sống, vì nó hỗ trợ sự sinh trưởng của thực vật và đến lượt mình thì các loài thực vật lại cung cấp thức ăn và oxy (O_2) cũng như hấp thụ điôxít-cacbon (CO_2). Đất có đủ các dưỡng chất nuôi mầm sự sống. Đất còn là nơi nâng đỡ con người, mọi sự vật tồn tại đều nhờ đất. Đất dung hòa, ôm ấp, bao bọc tất cả mà không hề có một sự than phiền hay oán trách.

Đất, trong tiếng Hán gọi là “*địa*”, là một đại trong tứ đại: địa đại, phong đại, thủy đại và hỏa đại. Địa là đất. Đại là lớn. Ý nói địa đại là sự to lớn bao la của đất. Đất có thể dung chứa tất cả, nên gọi là đại.

Đất đai là một tài nguyên thiên nhiên quý giá của mỗi quốc gia và nó cũng là yếu tố mang tính quyết định sự tồn tại và phát triển của con người và các sinh vật khác

trên Trái đất. “*Đất đai là tài nguyên quốc gia vô cùng quý giá, là tư liệu sản xuất đặc biệt, là thành phần quan trọng hàng đầu của môi trường sống, là địa bàn phân bố các khu dân cư, xây dựng các cơ sở kinh tế, văn hoá xã hội, an ninh quốc phòng*” (Luật Đất đai). Đất có tính cố định, không thể di dời. Đất là tư liệu sản xuất gắn liền với đời sống con người. Đặc biệt, đất đai là một tài sản không hao mòn theo thời gian và giá trị của nó là miên viễn. Nếu không có đất thì không có sự tồn tại của sự sống.

Đất có nhiều dạng, trong đó các dạng đất cơ bản như đất thịt, đất cát, đất sét, đất phù sa, đất đỏ... Mỗi dạng đất cho chúng ta những giá trị khai thác khác nhau và phù hợp với các loại cây trồng cho năng suất cao. Đất giúp người trồng trọt, chăm bón, tạo ra sản phẩm nuôi sống con người. Đất màu mỡ phù sa cho đồng lúa tốt tươi, nặng mùa gặt hái. Đất đỏ là thổ nhưỡng cho các loài cây ăn trái như nhãn, xoài, chôm chôm, sầu riêng, cà-phê, cao su. Đất thịt có thể làm gạch ngói nung, trồng các loại hoa màu như ngô, khoai, sắn, đậu, mè. Đất cát cho nhiều loài rau trái, ươm mầm sức sống cho muôn cây trở chồi đâm ngọn. Mỗi thứ đất đều cho một giá trị kinh tế khác nhau phục vụ con người. Đất còn là nơi dung chứa tất cả các quặng mỏ quý giá. Các thứ trân bảo như vàng, bạc, đá quý đều có ở đất. Đất còn nhiều điều bí ẩn mà con người chưa thể khám phá ra hết. Đất còn mang nặng ân tình, bổ dưỡng hóa thành tâm hồn, chan chứa yêu thương.

Trong lời dạy của Đức Phật, đất luôn là ẩn dụ quan trọng để Ngài sử dụng trong việc dạy dỗ hàng đệ tử học theo hạnh của đất. Bởi đất có nhiều đặc tính mà người tu cần phải học. Trong đó, hạnh nhẫn nhục như sự chịu đựng của đất được xem là đệ nhất đạo. Sự bao dung, ôm ấp bảo bọc của đất trở thành hạnh lành tối thắng. Sự trưởng dưỡng, tự làm mới bản thân của đất trở thành hạnh tinh tấn nỗ lực tu tập để vươn lên trên con đường đạo. Rất nhiều ý nghĩa và giá trị thực tiễn cao quý của đất trở thành phương châm hành trì cho người tu học. Đất như người mẹ hiền chan chứa tình thương, ôm ấp bao dung con người vào lòng để trưởng dưỡng, nuôi nấng. Khi ta sống thì đất nâng đỡ, chở che. Khi ta chết thì đất ôm sâu vào lòng. Tình của đất đậm đà sâu lắng muôn đời không hề lạt phai.

Trong một lần Đức Phật muốn giáo dưỡng La-hầu-la học theo hạnh của đất để điều phục lại tâm ý của mình. Bởi thời tuổi trẻ La-hầu-la còn có những hành vi thất thổ về oai nghi tế hạnh, phóng túng tâm ý, khởi niệm tự tôn. Do vậy, trong những dịp cần thiết Đức Phật lấy hạnh của đất để giáo giới. *“Này Rahula, con hãy học theo hạnh của đất. Dù người ta đổ và rải lên đất những thứ tinh sạch và đẹp đẽ như hoa, nước thơm, sữa thơm, hoặc người ta đổ lên đất những thứ dơ dáy hôi hám như phân, nước tiểu và máu mủ, hoặc người ta khạc nhổ xuống đất thì đất cũng tiếp nhận tất cả những thứ ấy một cách thân nhiên, không*

vui vẻ mừng rỡ mà cũng không chán ghét tủi nhục. Cũng như thế, khi những cảm thọ khoái lạc hoặc buồn khổ phát sinh, con đừng để cho chúng làm nhiễu loạn tâm con và chiếm cứ lòng con”.

Lời dạy này đã mở ra một con đường thênh thang cho một tâm hồn tràn đầy lý tưởng. Khi tâm đủ lớn dung chứa tất cả mọi thứ khó dung thì khi ấy tâm mới trở nên quảng đại. Tâm ấy là Bồ-tát tâm, Tứ vô lượng tâm, có khả năng lớn trong bao dung và thâm nhiếp. Khi tâm không còn phân biệt thị phi, hơn thua, dơ sạch thì người ấy mới có khả năng tự tại như đất. Và khi đón nhận tất cả mọi thứ hơn thua thị phi nhân ngã, lại có khả năng chuyển hóa như đất cho hoa thơm trái ngọt thì hành giả học hạnh như đất sẽ sinh khởi những đức tính cao thượng, dùng những đức tính ấy để nhiếp hóa chúng sinh. Thành ra, khi chúng ta trang bị học hạnh như đất thì dù có vào ra sinh tử, lui tới trong đời sống ngũ trược ác thế mà tâm Bồ-đề vẫn không thoái chuyển, như nhiên thường tại. Lời dạy này không chỉ dành riêng cho Tôn giả La-hầu-la mà dành cho tất cả mọi người áp dụng hành trì. Bởi ai cũng cần học hạnh như đất để kiện toàn đạo nghiệp. Trong tâm thức của mọi người ai cũng có những hạt giống xấu, bất thiện. Và ai cũng có khả năng tu tập để chuyển hóa những hạt giống ấy trở nên thanh cao, thánh thiện. Nhờ đó ta tự rọi soi vào tâm mình để tự điều chỉnh, kiện toàn.

Cho nên, đất muôn đời vẫn là tấm gương cao quý để mỗi người tự rọi soi.

Ngoài hạnh của đất, Đức Phật cũng dạy hành giả học theo hạnh của nước, lửa, và không khí: *“Con hãy học theo hạnh của nước. Khi người ta giặt rửa những thứ dơ bẩn trong nước, nước cũng không vì thế mà cảm thấy tủi nhục, buồn khổ và chán chường. Con lại nên học hạnh của lửa. Lửa đốt cháy mọi thứ, kể cả những thứ dơ bẩn, vậy mà lửa cũng không vì thế mà cảm thấy tủi nhục, buồn khổ và chán chường. Con lại cũng nên học hạnh của không khí. Không khí thổi đi các thứ mùi, mà vẫn không cảm thấy tủi nhục, buồn khổ và chán chường”*.

Một câu chuyện khác về vị Đại đệ tử đệ nhất trí tuệ - Tôn giả Xá-lợi-phất - cũng muốn học theo hạnh của đất. Câu chuyện cảm động về một vị Đại đệ tử của Đức Phật làm bài học cho hậu thế muôn đời. Chuyện kể rằng: Tại tinh xá Kỳ Viên sau ba tháng hạ, Tôn giả Xá-lợi-phất tạm biệt Đức Phật để lên đường đi hóa đạo. Khi ngài ra khỏi cổng tinh xá, một Tỷ-kheo thưa với Đức Phật rằng: Bạch Đức Thế Tôn, Xá-lợi-phất vô cớ nhục mạ con, rồi bỏ đi với lý do đi giáo hóa, thực sự Xá-lợi-phất không đi truyền bá Phật pháp. Nghe câu chuyện xong, Đức Phật cho gọi Tôn giả Xá-lợi-phất trở lại và yêu cầu cho biết sự kiện. Ngài Xá-lợi-phất trình Phật:

“Bạch Đức Thế Tôn! Sau khi theo Đức Thế Tôn học đạo đến nay tuổi gần 80, con chưa bao giờ làm tổn hại sinh mạng kẻ khác, chẳng biết dối trá, chăm lo thăng tiến đạo nghiệp, kể cả 40 năm qua, được vinh dự làm môn đệ của Đức Thế Tôn, dù nhiều lần được Đức Thế Tôn khen ngợi, nhưng con chưa bao giờ tỏ ý kiêu mạn coi thường người khác, từ đó đâu dám nhục mạ người trong giáo đoàn.

Con thiết nghĩ: Đất luôn luôn nhận lãnh hết tất cả những sự dơ uế của thế gian, con tự nguyện làm đất luôn luôn nhẫn nhịn tất cả những điều trái ý, không hạ nhục bất cứ ai. Dòng nước cuốn trôi, rửa sạch tất cả những vết dơ bẩn của trần gian, con tự nguyện rửa sạch trần cấu cho mọi người. Cái chổi quét sạch hết tất cả rác rưởi không hề phân biệt, con tự nguyện làm cái chổi quét sạch bụi trần của chúng sanh. Bấy lâu con chưa hề khinh khi ai, chưa hề có ý niệm phân biệt, cố gắng không để tâm vọng động, thường an trú trong chánh niệm. Bởi thế nếu con còn có lỗi lầm nào, xin các Tỷ-kheo từ mẫu chỉ bảo con xin thành khẩn y pháp sám hối”.

Để thỏa mãn cho tất cả các môn đệ, Phật cho gọi các Tỷ-kheo đương cáo ra đối chứng. Trước giáo đoàn, vị Tỷ-kheo đã nói dối rất hổ thẹn, xin Phật và Xá-lợi-phất rộng lượng khoan dung. Phật bảo trong đời có hai hạng người mạnh nhất đó là người không có tội và người có tội mà biết ăn năn sám hối. Riêng Xá-lợi-phất không những không oán giận mà còn hoan hỷ khoan dung.

Hạnh của đất cũng được Đức Phật đưa ra như là biểu mẫu của tình bạn chân thật, cao quý nhất. Trong một đoạn kinh khác, Đức Phật dạy kết bạn có bốn thứ: Một là kết bạn như hoa, hai là kết bạn như cân, ba là kết bạn như núi, bốn là kết bạn như đất. Sao gọi là kết bạn như hoa? Khi bông hoa còn tươi tốt thì giắt trên đầu, khô héo rồi bỏ đi. Kết bạn cũng thế: hễ thấy giàu sang thì xu phụ theo, thấy nghèo nàn lại bỏ làm lơ. Sao gọi là kết bạn như cân? Khi dễ vật nặng thì đầu gục xuống, vật nhẹ thì đầu vồng lên, có qua lại thì cung kính nhau, không qua lại thì khi dễ nhau. Sao gọi là kết bạn như núi? Hòn núi vàng muôn loài chim thú tụ về, lông cánh được chói màu vàng rực, kết bạn cũng thế, khi sang thì sang với nhau, khi vui thì đồng vui. Như thế gian nói, thấy sang bắt quàng làm họ. Sao gọi là kết bạn như đất? Tất cả mọi vật đều nương dựa nơi đất mà sinh, làm bạn nuôi dưỡng để ủng hộ, ân hậu không bạc.

Trong bốn loại bạn, thì làm bạn như đất là tình bạn chân thật, cao quý nhất. Đây là mối quan hệ bạn bè nương tựa nhau để cùng tiến bộ, là tấm gương bạn bè chân tình và cao quý, một trong những yếu tố tạo nên tinh thần tùy hỷ trong đạo Phật. Khi thấy bạn có những tiến bộ, mình không sanh lòng ganh tỵ; khi thấy bạn gặp cảnh ngộ thiệt thòi, kém sút, mình cũng không sanh tâm khi dễ, rầy ruồng. Đó là đức tính của đất, và nên kết bạn như đất mới bền vững.

Trong truyền thống Đại thừa Phật giáo, có một vị Bồ-tát lớn, gọi là Bồ-tát Địa Tạng. Một vị Bồ-tát lớn có hạnh nguyện rất cao thâm: chừng nào địa ngục chưa trống không thì Ngài vẫn chưa dừng nghỉ công việc hóa độ (*Địa ngục vị không thệ bất thành Phật, chúng sinh độ tận phương chứng Bồ-đề*). Danh hiệu Địa Tạng rất thâm sâu và đầy ý nghĩa. Danh hiệu ấy có nghĩa là trái đất với tính cách vững chãi và dày dặn của nó có khả năng chứa đựng và ôm ấp được tất cả (*Địa ngôn kiên, hậu, quảng hàm tàng*). Tuy biết rằng khổ đau và phiền não không có giới hạn, nhưng hạnh nguyện cứu đời của một vị Bồ-tát cũng không có giới hạn. Chừng nào còn có khổ đau, còn có phiền não, thì vị Bồ-tát còn chưa dừng tay cứu độ. Trái đất của này cần những con người như Bồ-tát Địa Tạng, và mọi người cũng cần học làm theo hạnh nguyện của Ngài. Cuộc đời còn có nhiều khổ đau phiền não, oan trái và thù hận, Bồ-tát Địa Tạng với năng lực lớn sẽ hóa giải tất cả. Ngài cũng có năng lượng vững chãi và bao dung của đất, vì thế nên Ngài có thể ôm ấp và chuyển hóa tất cả.

Có một bản kinh với tên gọi *Tâm địa quán* bao gồm 13 phẩm. Chủ đề của bản kinh là quán tâm như đất. Đây là một lộ trình tu học đi từ địa vị phàm phu lên bậc thánh trí giác ngộ giải thoát. Khi tâm được quán chiếu như hạnh của đất, thực hành như hạnh của đất thì lộ trình giác ngộ sẽ được mở ra. Và khi tâm đã được vững chãi, bao dung như đất thì lý tưởng Bồ-tát được thực hiện trọn

ven. Ngoài ra trong giới pháp Đại thừa còn có *Kinh Phạm
võng Bồ-tát tâm địa giới*. Đây là giới pháp cho hàng Đại
thừa Bồ-tát có tâm lớn như đất. Hạnh của đất trong Kinh
tạng *Nikāya* hay Đại thừa đều mang ý nghĩa như vậy.
Đó là sự thống nhất giữa kinh điển Nam truyền và Bắc
truyền. Mặc dù hình thức triển khai khác nhau nhưng
nội dung và ý nghĩa thì vẫn xuyên suốt.

Tóm lại, chúng ta phải học hạnh của đất như Bồ-tát
Địa Tạng, như Tôn giả Xá-lợi-phất, và Tôn giả La-hầu-
la. Học theo hạnh của đất để những nỗi khổ niềm đau,
tủi nhục, giận hờn, khổ đau buồn chán... được ôm ấp
và chuyển hóa. Học theo hạnh của đất để tâm càng ngày
càng đủ lớn để thâm nhiếp và bao dung. Học hạnh như
đất để hoa trái từ bi và trí tuệ khai mở trong tâm thức
chúng ta, trên quả địa cầu này ngày càng thêm tươi đẹp.

PHẬT GIÁO VÀ ĐẠO ĐỨC SINH HỌC HIỆN ĐẠI

Ngày nay, khi khoa học phát triển, người ta đã tìm thấy sự gắn gũi giữa Phật giáo và khoa học. Nhiều bài viết nghiên cứu về sự tương đồng giữa Phật giáo và khoa học ngày càng nhiều. Khi Phật giáo tiếp tục lan rộng ở các nước phương Tây, sự tiếp cận Phật giáo với khoa học hiện đại ngày càng được nghiên cứu và ứng dụng trong việc lý giải một số vấn đề về nền tảng đạo đức cơ bản. Phật giáo xuất phát từ Ấn Độ, một đất nước thuộc truyền thống văn hóa châu Á. Do vậy, người ta thường tò mò về cách thức truyền thống châu Á cổ đại này sẽ đáp ứng như thế nào đến những tình huống tiến thoái lưỡng nan về đạo đức đang đối mặt với thế giới hiện đại. Đạo đức sinh học Phật giáo là một lĩnh vực nghiên cứu học thuật ở phương Tây không phải là mới mẻ, nhưng trong những năm gần đây cũng đã có sự gia tăng đáng kể ở các nước châu Á. Các trường phái Phật giáo có truyền thống phong phú về tư tưởng đạo đức sinh học. Nhà nghiên cứu đạo đức Phật giáo phải đối mặt bây giờ là phải tạo ra một sự thích ứng đối với vấn đề mới, phù hợp với tinh thần của các

giá trị Phật giáo và phù hợp với truyền thống kinh điển phong phú của nó. Đây không phải là nhiệm vụ dễ dàng vì có rất ít bài kinh và sự nghiên cứu bài bản trong lĩnh vực mới mẻ này. Bởi lẽ, nền văn học tiên phong nhất của Phật giáo đã hơn 2.600 năm nay, và nhiều vấn đề chúng ta phải đối mặt ngày nay là kết quả của sự phát triển kinh tế, xã hội hiện đại mà gần như không thể tưởng tượng được trong thời cổ đại. Trong việc xây dựng cây cầu từ cũ đến mới, có rất nhiều vấn đề khập khiễng và bất đồng có thể xảy ra. Và còn quá sớm để nói đến những giải pháp dứt khoát. Đồng thời, nó trở nên thích hợp để điều tra làm thế nào những vấn đề trong thực tế giữa các Phật tử, những người hoạt động tự nhiên trong một thế giới mà vai trò của tôn giáo ảnh hưởng lớn đến hành vi của họ.

Trong phạm vi bài nghiên cứu nhỏ này, chúng tôi sẽ tiến hành khảo sát về các báo cáo đề xuất liên quan đến các lợi ích của nghiên cứu đạo đức sinh học và các vấn đề liên quan khác từ quan điểm đạo đức Phật giáo.

Đạo đức sinh học (Bioethics)

Đạo đức sinh học là một xu hướng hiện tượng trong thế giới mới của nền văn minh hiện đại. Nó như là một lĩnh vực nghiên cứu nhằm theo dõi một số nguyên nhân và nguyên nhân quan trọng trong các lĩnh vực công nghệ khoa học và những giá trị cơ bản của con người, nhất là vấn đề sức khỏe. Vấn đề này đã trở nên nóng bỏng và

được quan tâm rất lớn đối với các nhà đạo đức học, khoa học và những nhà quản lý có thẩm quyền. Mặc dù nhiều vấn đề về đạo đức sinh học đã được thảo luận từ thời cổ đại. Việc giới thiệu các công nghệ y sinh học hiện đại, đặc biệt là từ những năm 1950, ngành nghiên cứu này đã có những thành tựu đáng kể. Thứ nhất, nó đã khám phá ra khá nhiều điều mới mẻ, trong đó chủ yếu là việc làm sao kéo dài cuộc sống của con người, chẩn đoán trước khi sinh, phá thai, thử nghiệm của con người, các can thiệp di truyền và công nghệ sinh sản, sự tử tế, kiểm soát hành vi và tâm lý học. Định nghĩa về cái chết, quyền bảo vệ động vật, phân bổ các nguồn lực sức khoẻ và những khó khăn trong việc duy trì sức khoẻ môi trường... Thứ hai, có sự quan tâm sâu rộng đối với đạo đức sinh học, bởi nó tạo ra một thách thức về trí tuệ và đạo đức. Thứ ba, sự phát triển nhanh chóng của lĩnh vực đạo đức sinh học đã tạo điều kiện một cách cởi mở đối với các nghiên cứu đa ngành, cho nhiều học giả và các viện hàn lâm ngày nay. Đặc biệt là trong các vấn đề liên quan đến các khía cạnh hành vi con người cá nhân và xã hội.

Đạo đức sinh học là một thuật ngữ hỗn hợp có nguồn gốc từ tiếng Hy Lạp '*bios*', nghĩa là đời sống, (*life*) và *ethike* đạo đức (*ethics*). Nó có thể được định nghĩa là nghiên cứu có hệ thống về hành vi của con người trong lĩnh vực khoa học về sự sống và chăm sóc sức khoẻ. Công việc này được kiểm tra dưới ánh sáng của các giá

trị đạo đức và nguyên tắc chặt chẽ. Sinh đạo đức được G. Hottois định nghĩa như: “*Một toàn thể nghiên cứu, phát biểu và thực hành, thường là đa ngành, nhằm mục đích làm sáng tỏ hoặc giải quyết những vấn đề mang tính chất đạo đức, gây nên bởi những phát triển và áp dụng kỹ thuật khoa học trong sinh học và y học.*”[1] Đạo đức sinh học mở rộng đến các vấn đề liên quan đến giá trị nghiên cứu về sinh học và hành vi. Mặt khác, nó cũng tìm hiểu các vấn đề xã hội, cuộc sống và sức khỏe con người, nhằm làm sáng tỏ mối liên hệ hữu cơ giữa con người với môi trường thiên nhiên, các hệ sinh thái, động và thực vật. Khái niệm về đạo đức sinh học đã cung cấp một nền tảng đạo đức và triết học. Đồng thời làm rõ khái niệm và đồng đánh giá đúng nghĩa về hòa bình, sự hài hòa giữa nhân loại và môi trường sinh học. Nó có thể được xem là một khoa học khái niệm có chiều hướng triết học, đồng thời là một hướng hoạt động thực tiễn. Từ góc độ triết học, đạo đức sinh học liên quan chặt chẽ đến nguyên tắc tôn trọng cuộc sống. Điều quan trọng nhất đối với đạo đức sinh học là ý tưởng triết học rằng bất kỳ cá nhân, bất kỳ hình thức *bios* nào cũng có giá trị tuyệt đối duy nhất. Ý tưởng triết học cơ bản về sự thống nhất nội tại của cuộc sống con người và các sự sống khác đòi hỏi trách nhiệm của con người đối với tất cả các *bios*. Sự phát triển của đạo đức sinh học đòi hỏi phải vượt qua những thái độ biểu hiện cho rằng các sinh vật chỉ những công cụ hữu ích, và thái độ xem nhẹ đối với cuộc sống, phủ nhận sự

khác biệt chủ yếu giữa chúng sinh và vật chất không phải là sinh vật.

Các vấn đề đạo đức sinh học

Đạo đức sinh học đã trở thành một hiện tượng quốc tế thật sự. Đạo đức sinh học có cơ sở và ý nghĩa đối với các yếu tố tôn giáo, chính trị và pháp lý của các nền văn hoá. Là một lĩnh vực nghiên cứu, đạo đức sinh học đã thêm muốn một diễn đàn chính trị quốc tế. Các nhà đạo đức sinh học Tây phương muốn có một tiếng nói chung, phổ quát về sự đúng đắn của luân lý đạo đức chính đáng, bao gồm cả nền tảng của luật pháp và chính sách công, cũng như quyền đạo đức cho các thể chế trong nước và quốc tế để đảm bảo tính đồng nhất của thực tiễn, đảm bảo các quyền cơ bản của con người và thúc đẩy công bằng xã hội. Chuyên môn về đạo đức học được tìm kiếm rộng rãi trong khuôn khổ của chính sách công và các thể chế. Sự đa dạng đạo đức tôn giáo và văn hoá đang tiến sâu trong đời sống con người. Đạo đức sinh học đã đạt được những tiến bộ rõ rệt. Chúng tách biệt với các viễn cảnh y sinh học, đạo đức khu vực, tôn giáo và văn hoá. Nghiên cứu này sẽ cung cấp một cái nhìn tổng quát về trạng thái phản chiếu sinh học trên khắp thế giới ở ngưỡng cửa của thế kỷ 21. Một mặt, họ chứng minh rằng sự quan tâm đến đạo đức sinh học lan tỏa và có sức ảnh hưởng trên toàn cầu. Nó cũng rất hữu ích để xem xét một số trục dọc. Theo đó, sự khác biệt đạo đức trong đạo đức sinh học có

thể được hiển thị. Chúng tôi đã cố gắng để thảo luận về các vấn đề nghiên cứu tế bào gốc trong đạo đức sinh học. Mục đích của chúng tôi là nêu lên tất cả các vấn đề có liên quan đến đạo đức sinh học đang phải đối mặt với thế giới do kết quả của nền công nghệ mới, những quan điểm thế giới khác nhau và sự đóng góp của Phật giáo đến các xã hội khác nhau. Khi thế kỷ 21 mở ra một chân trời mới rộng lớn hơn về các thành tựu khoa học công nghệ, đó là một trong những thách thức lớn nhất mà Phật giáo phải đối mặt. Trong thế giới hiện đại này, việc thiết lập một hệ thống nền tảng đạo đức toàn diện là điều rất cần thiết. Mặc dù, nó vượt quá phạm vi của bất kỳ một nghiên cứu nào để đạt được cả hai mục tiêu này.

Những thập kỷ gần đây đã chứng kiến một sự bùng nổ về sự quan tâm đến tất cả các khía cạnh trong nghiên cứu Phật giáo. Đặc biệt là các đặc tính cơ bản của Phật giáo, liên quan đến ranh giới của các tông phái đã trở thành một xu thế trong nghiên cứu. Gần đây có các dấu hiệu cho thấy rằng, điều này đang bị lãng quên, cần phải được khắc phục và những sáng kiến đã không đến từ các nghiên cứu Phật học, mà đến từ những nghiên cứu so sánh về đạo đức tôn giáo. (Little, D. and Twiss: 1978). Trong khi Reynolds cho rằng, cần có những tạp chí nghiên cứu Phật học và khoa học mang tính định kỳ để tìm hiểu sâu hơn về sự đóng góp của đạo đức Phật giáo cho các ngành khoa học hiện đại. (Reynolds, 1979). Một

số học giả cho rằng phần lớn các nghiên cứu về Phật giáo là dưới hình thức chung chung, và chưa có một nghiên cứu nào có hệ thống nhằm cung cấp cho mọi người một cách cụ thể về đặc tính, cấu trúc chính thức của hệ thống đạo đức Phật giáo làm chuẩn mực để sử dụng trong việc đánh giá các giá trị đạo đức triết học khác. Vấn đề này chúng tôi sẽ giới thiệu một cách cụ thể về quan điểm đạo đức học Phật giáo được trích dẫn trong Kinh tạng để xem xét đối chiếu và ứng dụng rộng rãi trong việc giải quyết các vấn đề đạo đức trong thời hiện đại.

Đạo đức sinh học và Phật học (Bio - Ethics and Buddhism)

Nếu Phật giáo không vượt qua những thách thức của thế giới hiện đại, thì sẽ bị lụi tàn và diệt vong. Phật giáo có thể cung ứng tất cả những thắc mắc và lý giải đến tận cùng về bản chất thật của sự vật hiện tượng trong đó bao gồm cả vấn đề đạo đức sinh học. Khi động lực của hiện đại hoá tập trung, khó có thể duy trì một thái độ dừng đứng và hy vọng những vấn đề của hiện đại sẽ biến mất. Sự phát triển toàn cầu trong khoa học và công nghệ y tế có nghĩa là thế giới hiện đại xâm nhập bất cứ điều gì chúng ta thích hay không. Đức Phật đã dạy về sự tồn tại của một đạo luật luân lý vĩnh cửu (*dhmma sanātano*) và tin rằng qua lý trí, phân tích, suy tư và thiền định, người ta có thể biết được các yêu cầu của luật này trong bất kỳ hoàn cảnh nào.

Đạo đức sinh học là một khía cạnh liên quan trực tiếp đến giáo lý Phật giáo và đã được sử dụng rộng rãi trong nhiều kinh điển Phật giáo. Lời dạy của Đức Phật về bất bạo động (*non-violence*) và không xâm lược (*non-aggression*), không hận thù (*non-anger*) là sự thể hiện những lẽ thật tuyệt vời của đạo đức sinh học. Khái niệm *Brahmavihāras* hay ‘Tứ vô lượng tâm’ bao gồm từ (*maitrī*), bi (*karuṇā*), hỷ (*muditā*) và xả (*upekkhā*) và Lục độ Ba-la-mật: bố thí (*dāna*), trì giới (*sīla*), nhẫn nhục (*kṣanti*), tinh tấn (*vīrya*), thiền định (*samādhi*) và trí tuệ (*paññā*) có thể được diễn giải để tái cấu trúc đạo đức Phật giáo cho thế giới hiện đại. Hơn nữa mô tả về giới (*sīla*) đầu tiên xuất hiện trong văn học Phật giáo là không giết hại sinh vật sống (*panatipāta vermāni*) cũng thể hiện rõ quan điểm của Phật giáo đối với đạo đức sinh học. Trong kinh Sa-môn quả (*Samaññaphala*) của Trường bộ kinh (*Dīgha Nikāya*), có nhắc đến năm loại hạt giống như “hạt giống từ rễ sanh, hạt giống từ nhánh cây sanh, hạt giống từ đốt cây sanh, hạt giống từ chiết cây sanh, hạt giống từ hạt giống sanh, (*mūlabijam, khandhavijam, phalubijam, aggavijam và vijavijam*) và có những hướng dẫn rõ ràng về việc đừng làm hại chúng. “Vị ấy từ bỏ làm hại đến các hạt giống, và các loại cây cỏ.”[3] Tức không làm tổn hại đến bất kỳ sự sống nào, ngay cả những mầm sống mới bắt đầu. Trong kinh Từ bi (*Mettā Sutta*) của Kinh tập (*Suttanipāta*) dạy rằng, những tạo vật thậm chí không có hình dạng của chúng, cũng không được giết hại (*bhūta*

vā sambhevesia vā sabbe sattā bhavantu sukkhitatta). Còn Kinh Pháp cú (*Dhammapada*) cho rằng: ‘Thân người là khó được, việc duy trì đời sống lại càng khó hơn. Bất kỳ loại giết chóc nào cũng gây ra bất thiện nghiệp, và nhận kết quả là bất thiện. Do đó chịu đau khổ và thọ báo trong luân hồi sinh tử.’ Trong kinh Chánh kiến (*Sammāditṭhi*) của *Trung bộ kinh* (*Majjhima Nikāya*), có một mô tả rõ về nghĩa *jāti* ‘sinh’. “Thuộc bất kỳ hữu tình giới nào trong từng mỗi loại hữu tình, sự sanh, hiện khởi, xuất hiện, hiện diện, hiện hành các uẩn, tụ đắc các xứ; Chư Hiền, như vậy gọi là sanh.”[4] Sinh được mô tả thành bốn loại đó là, noãn sanh, thai sanh, thấp sanh và hóa sanh. Noãn sanh là chúng sinh sanh ra từ trứng, như gà vịt, chim chóc..., thai sinh là sinh từ bào thai như người, trâu bò... thấp sanh là các loại côn trùng sanh ra từ nơi ẩm thấp, và hóa sanh là sanh do biến hóa, như ong, bướm, tằm, kén... Trong cùng một kinh điển chúng ta tìm thấy mô tả về cái chết. Cái chết đã được định nghĩa là “Chư Hiền thế nào là chết? Thuộc bất kỳ hữu tình giới nào trong từng mỗi loại hữu tình, sự mệnh một, từ trần, hủy hoại, hoại diệt, tử biệt, mệnh chung, hủy hoại các uẩn, vất bỏ hình hài; chư Hiền, như vậy gọi là chết.”[5] (*cutti cavantā bhedo antardhanan maccu marnam kālaṇḍiriyā khandhānaṁ bhedo kalavarassanākkhepo jivītindriyassupacchado*).

Sinh và chết được kinh điển định nghĩa rõ ràng, đó là tiến trình của quy luật tự nhiên. Mọi hành động của

con người can dự và làm trái ngược vào hai tiến trình này được xem là không chánh đáng và cần nghiêm cấm. Như vậy, có rất nhiều hình thức của sự sống được mô tả trong kinh điển. Bất kỳ hình thức của sự sống nào, theo Phật giáo cũng không được giết hại. Phật giáo luôn đề cao tinh thần tôn trọng và bảo vệ sự sống kể cả động, thực vật. Sự tôn trọng và bảo vệ sự sống này rất hợp với quan niệm của đạo đức sinh học hiện đại.

Như vậy, trên nền tảng đạo đức dựa trên các cấm giới cho thấy đạo đức sinh học hiện đại cũng bao hàm trong các nội dung của đạo Đức Phật giáo. Trong các chú giải chi tiết về các giới điều cho người xuất gia cũng như tại gia có liên quan mật thiết với các nền tảng đạo đức sinh học. Sự sống, bao gồm cả vật hữu tình và vô tình đều được tôn trọng và bảo vệ. Hai yếu tố từ bi và trí tuệ luôn là hạt nhân chính yếu để giải quyết tất cả các vấn đề.

Chú thích:

[1] Hottois g., Parizeau m.h., Les mots de la bioéthique. Un vocabulaire encyclopédique, De Boeck-Université, coll “Sciences Ethiques Sociétés”, 1993

[2] *Trường bộ kinh*, Kinh Tương số 30.

[3] *Trường Bộ*, Kinh Sa-môn quả.

[4] *Trung bộ kinh*, kinh Chánh kiến.

[5] Ibid,

Nguồn: Stem Cell Research and Bioethical Issues: A Buddhist Perception, by, Dr. Arvind Kumar Singh (Director, International Affairs & Assistant Professor), School of Buddhist Studies & Civilization, Gautam Buddha University.

NGHIÊN CỨU VỀ TÊ BÀO GỐC DƯỚI NHÃN QUAN PHẬT HỌC

Phật giáo luôn đáp ứng với tất cả những vấn đề về đạo đức và luân lý cơ bản, trong đó thiết lập một nền tảng vững chắc về đạo đức lối sống cho con người hoàn thiện nhất, cao đẹp nhất có thể. Đức Phật luôn khuyến tấn tất cả chúng đệ tử thực hiện nếp sống đạo đức, xây dựng đời sống đạo đức cao quý nhất để làm mô phạm cho đời. Đó là sống và thực hành theo một đời sống như những gì Đức Phật đã sống, nhìn và hành động như những gì Ngài đã hành động. Mục đích không chỉ đơn giản là đạt được một tầm nhìn trí tuệ về thực tại hay sự chủ đạo của học thuyết mà chủ yếu là cuộc sống đầy đủ và tròn đầy của con người. Tuy nhiên, không một bộ giáo lý đạo đức nào, dù là sâu rộng, có thể xác định trước tất cả các hoàn cảnh trong đó vấn đề đạo đức có thể nảy sinh. Mỗi thời đại đều phải đối mặt với những vấn đề mới, và chẳng có một hướng dẫn cụ thể trong các nguồn kinh điển của Phật giáo, ví dụ như về các vấn đề đạo đức mà chúng ta phải đối mặt ngày nay là kết quả của những tiến bộ khoa

học và công nghệ trong thế kỷ hai mươi mốt này. Tuy nhiên, chiếu theo những gì Đức Phật đã dạy, chúng ta có thể linh động để vận dụng chúng một cách hợp lý nhất có thể, vì tất cả điều không vượt ra ngoài nền tảng luân lý đạo đức nhân bản về sự sống.

Những cuộc tranh luận về nghiên cứu tế bào gốc thường được đóng khung như là giữa khoa học và tôn giáo. Nghiên cứu tế bào gốc là một kỹ thuật mới áp dụng trong các thí nghiệm khoa học liên quan đến điều trị y tế đang tiến triển với tốc độ nhanh trong kỷ nguyên hiện đại. Mặc dù ban đầu, nó nhằm mục đích tái thiết các cơ quan quan trọng của cơ thể, nhưng bây giờ nó có xu hướng nhân bản con người. Có một sự tiến bộ nhanh chóng và đáng ngạc nhiên trong lĩnh vực nhân bản từ khi tạo ra con cừu 'Dolly' - con cừu nhân bản đầu tiên, cách đây hai thập kỷ. Vì vậy, bây giờ chúng ta cần đánh giá tình hình và quyết định xem liệu chúng ta nên tiếp tục nhân bản toàn bộ con người hay không? Nghiên cứu tế bào gốc và nhân bản nên được xem xét với trọng tâm rằng nó gây ra thương tích đối với các loài động vật và thực vật trong các nghiên cứu thực nghiệm trong phòng thí nghiệm. Các vấn đề đạo đức và quan điểm tôn giáo cần được đánh giá để đưa ra quyết định cuối cùng trên diễn đàn khoa học. Mặc dù Do Thái giáo và Hồi giáo ủng hộ việc nghiên cứu nhân bản, nhưng Cơ Đốc giáo hoàn toàn không đồng ý và ngăn cấm việc làm này. Đánh giá

mức độ tham vọng và trí khôn của con người trong việc nghiên cứu tế bào gốc hiện nay vẫn chưa được rõ ràng. Đúng về mặt đạo đức sinh học thì công nghệ nhân bản cũng không được khuyến khích, áp dụng. Các nhà khoa học nhận thấy tiềm năng rất lớn trong việc sử dụng các tế bào gốc ở người để điều trị nhiều bệnh trạng, bao gồm bệnh Parkinson và bệnh Alzheimer, bệnh tiểu đường, chấn thương cột sống và bệnh thoái hoá tim.

Nội dung tư tưởng chủ đạo của Phật giáo là nhấn mạnh vào hai đức tính, đó là: trí tuệ (*prajña*) và từ bi (*karuna*) và truyền thống lâu đời của nó về thực hành y học trong các tu viện, nên rất hoan nghênh triển vọng phát triển các phương pháp chữa bệnh và điều trị giảm bớt đau khổ cho con người. Tuy nhiên, Phật giáo cũng coi trọng nguyên tắc bất bạo động (*ahimsa*), hoặc không gây tổn hại. Do đó Phật giáo lên án mạnh mẽ về bất kỳ thủ tục khoa học nào phá hoại cuộc sống - dù là con người hay động vật.

Khái niệm tế bào gốc

Tế bào gốc là các tế bào trống có tiềm năng phát triển thành bất kỳ loại tế bào nào trong cơ thể: tế bào thần kinh hoặc các tế bào thận. Các nhà khoa học đang cố thu hoạch các tế bào trước khi chúng được phân biệt, sau đó nuôi dưỡng chúng thành những dạng nhất định. Từ quan điểm này, đạo đức Phật giáo chấp nhận và ủng

hộ các kết quả nghiên cứu tế bào gốc để phòng ngừa ban đầu và điều trị các bệnh mãn tính và suy nhược cơ thể như bệnh tiểu đường, bệnh mạch vành, bệnh Alzheimer, Parkinson (bệnh thoái hóa hệ thần kinh), đột quỵ, ung thư ... Ở đây, nghiên cứu tế bào gốc tương đối là một kỷ luật mới áp dụng cho các thí nghiệm khoa học liên quan chủ yếu đến điều trị y tế.[1] Theo Phật giáo, hiến tạng hoặc mô là một hành động đáng khen ngợi. Nhưng đó là vấn đề lương tâm cá nhân. Do đó, theo đạo Phật, hiến mô cơ thể là một hành động đáng trân trọng, phù hợp với đạo đức vô ngã Phật giáo. Vì thông qua thành tựu nghiên cứu khoa học này sẽ giúp điều trị một số bệnh nan y, mang lại niềm vui an lạc cho con người.

Tuy nhiên, có một số rủi ro trong nghiên cứu tế bào gốc, mà các nhà đạo đức Phật giáo cảnh báo vì những lý do sau đây. Thứ nhất, đạo đức Phật giáo dựa trên nền tảng phổ quát, không vì có lợi cho người này mà gây tác hại cho người khác, kể cả động vật và môi trường. Tiến sĩ Ian Wilmut, người đã tạo ra con cừu Dolly năm 1997, cũng phản đối ý tưởng nhân bản con người thông qua nghiên cứu tế bào gốc. Bởi vì trong quá trình này, một số loài động vật nhân bản như chuột và dê sẽ chết sớm. Một kết quả tương tự cũng có thể được dự kiến trong trường hợp nhân bản của con người. Có một sự lo ngại nếu không sử dụng đúng cách, các cơ quan nhân bản vô tính sẽ bị phá hủy, cuối cùng gây thương tích cho chúng sinh.[2] Do đó

sự cố gắng nhân bản vô tính của con người sẽ hoàn toàn ngược lại với tuyên bố liên quan đến sự không tổn thương đến cuộc sống như được mô tả trong Kinh Phạm Võng (*Brahmajāla Sutta*) và Kinh Sa-môn quả (*Sāmañaphala Sutta*) của Trường bộ kinh (*Dīgha Nikāya*): “Trong khi một số Sa-môn, Bà-la-môn dẫu đã dùng các món ăn do tín thí cúng dường, vẫn còn làm hại các hạt giống và cây cối. Như các hạt giống từ rễ sanh, hạt giống từ ngành cây sanh, hạt giống từ đất sanh, hạt giống từ chiết cây sanh và thứ năm là hạt giống từ hạt giống sanh. Còn Sa-môn Gotama thì không làm hại hạt giống hay cây cối nào.”[3]

Một cách tổng quát, khoa sinh vật học chứng minh rằng một nhân phôi là sự hợp nhất của hai thành tố, tinh trùng của người đàn ông và noãn của người đàn bà. Phật giáo cho rằng ngoài hai thành tố này còn có một thành tố thứ ba nữa là cái thức tái sinh (*patisandhivinnāna*) xuất hiện vào lúc thụ thai: điều ấy có nghĩa rằng khi những điều kiện di truyền được thể hiện trong hoàn cảnh thuận tiện, một hình thức tâm vật lý xâm nhập vào, và giúp cho sự sống tương tục của một hữu thể người, như Đức Phật đã dạy: “Này các Tỷ-kheo, nơi nào có ba thành tố ấy hợp lại thì tại nơi đó một mầm sống được gieo.”

Như thế, cái thức tái sinh này được xem như chủng tử (*bija*) phối hợp với sức mạnh của hành động (*karma*-nghiệp lực) và khát ái (*tanhā*), nhất là hữu ái (*bhavatanhā*

- khao khát được hiện hữu) làm sinh khởi sự sống mới của các chúng sinh.

Và một giải thích chi tiết hơn: “Do tin chắc rằng có một nguyên lý sống là cái thức (*vinnâna*), Phật giáo cho rằng một hữu thể người không phải chỉ là một tập hợp của các thành tố vật chất, thừa hưởng từ một cặp nam nữ, mà là một hữu thể (chúng sinh) toàn diện, gồm cả gia tài sống hay bản chất (nghiệp, *karma*) riêng của nó, hiện hữu tiềm tàng trong chính nó vào lúc thụ thai, trong thai bào của người mẹ, và trong thời thơ ấu của nó, vì rõ ràng rằng một đứa bé sơ sinh không phải là một cấu trúc trống rỗng, mà gồm chứa ngay từ đầu một chương trình tiên sơ, có thể thấy được qua thái độ của nó, như là thiên hướng tình cảm, các nhu cầu thiết yếu, sinh lý, giới tính, sự sân hận. Nay Malunkyaputta, một đứa bé sơ sinh thơ dại, nằm ngửa ra đấy, nếu không có dục tính (*kâmâ*), thì tại sao sự ham muốn (*kâmachanda*) những khoái lạc cảm giác (*kâmesu*) lại xuất hiện ở trong nó? Quả thực cái khuynh hướng bám chặt vào những khoái lạc dục tính (*kâmarâgânusaya*) tồn tại tiềm tàng trong nó.”(Mn, I, 433). Theo Phật giáo, một hữu thể trở thành một hữu thể người sau khi đã được nhân hóa bởi cha mẹ và môi trường của con người, là một sự việc rất logic. Con người được sinh ra như vậy sẽ ôm trọn tất cả các mối quan hệ, đó là ân cha, nghĩa mẹ, công đức sinh thành, nuôi dưỡng, giáo dưỡng để trở thành người, do đó người ấy có hiểu

với cha mẹ, có trách nhiệm bốn phận đối với xã hội, biết cảm nhận nỗi khổ, niềm đau và cảm thông chia sẻ với nỗi khổ niềm đau ấy...

Những lời dạy của Phật giáo đã được soạn thảo với những hàm ý sâu rộng trong một từ đơn giản, *giới* (*sīla*), vốn tạo thành nền tảng của nó với hai cột trụ được tăng cường của lòng từ (*mettā*) và ‘tâm bi’ (Ratnakula: 1999). Giới luật Phật giáo trên nền tảng của tâm từ bi tôn trọng sự sống được coi là một di sản đúng đắn, là một tập hợp các quy tắc đạo đức phổ quát bao quát toàn bộ nhân loại. Sự đánh giá sâu sắc của Đức Phật đối với khổ đau trong cuộc đời đã gợi lên cho chúng ta thấy tâm từ (*karuṇā*) và tâm bi (*mettā*) của Ngài cho tất cả chúng sinh. Quan điểm đầu tiên trong Ngũ giới (*pañcasīla*) là không sát sanh tạo thành quy tắc đạo đức tối thiểu đối với tất cả những người con Phật. Do đó, bất cứ sự nỗ lực nhân bản vô nhân đức sẽ hoàn toàn ngược lại với quan niệm về từ bi tôn trọng sự sống như đã đề cập trong *Trường bộ kinh* (*Dīgha Nikāya*) của văn học Pāli (Dīgha Nikāya 1890-1911). Bất cứ mọi hình thức đao trượng, giết hại sinh mạng phải được từ bỏ, thay vào đó con người phải nuôi dưỡng và phát triển tâm từ bi thương yêu mọi loài. Với Phật giáo, bất kỳ hành động việc làm nào được chi phối bởi tâm tham, tâm sân và tâm si cần phải được từ bỏ. Các thiện hành bởi tâm vô tham, vô sân và vô si cần phải được khuyến khích phát huy.

Trong giới bốn Ba-la-đề-mộc-xoa (*Pātimokkha Pāli*) (*Vinaya Piṭaka*: 1956) của Luật tạng đã phân loại sự vi phạm giới thứ nhất như là một hành vi phạm trọng tội (*Pācittiya*). Ở đây, tôi muốn thu hút sự chú ý của các học giả về một thuật ngữ cụ thể trong Phật giáo là *bīja*, có nghĩa là hạt giống, mầm mống, tinh dịch, sinh sản thường được sử dụng theo nghĩa bóng hình. (Gupta, S: 2001) Theo Aṭṭhāsālīni, một từ khác là *bīja-gāma* có nghĩa là các nhóm hạt giống, hạt giống-vương quốc, sự tạo hạt. Có 5 loại hạt giống thường được liệt kê trong văn học Phật giáo như *mūla*, *khandha*, *phala*, *agga*, *bīja* hoặc các loại cây được nhân giống, cành, mối nối, thân, chồi, và hạt giống (Hienberg: 2001). Kinh tạng Pāli còn nhấn mạnh đến sự nghiêm cấm, sự kiêng cử không chỉ phá hủy cuộc sống con người mà còn cả cây cối, động thực vật hay nói cách khác là tất cả chúng sinh (Davis: 07-1906).

Theo quan điểm đạo đức Phật giáo, không gây tổn thương (*ahiṃsā*) cho tất cả các dạng thức sống là điều đáng khen ngợi. *Kinh Tăng chi* khuyến khích việc thực hiện tâm từ bi thương yêu tất cả chúng sinh bao gồm các loại: nhút nhát và liêu lĩnh, ngắn và dài, nhỏ và lớn, loại có tuổi thọ ngắn, loại có tuổi thọ dài, vô hình và hữu hình, gần và xa, chưa sinh và đã sanh (*Aṅguttara Nikāya*: 1900-1885). Kinh Từ bi (*Mettā Sutta*), đưa ra một mô thức của lòng nhân ái, đó là lòng từ bi thương yêu vô bờ bến, nên thực hành tâm từ vô phân biệt (*Sutta*

Nipāta), như lòng từ bi của Đức Phật mô tả trong kinh *Pháp hoa* (*Saddharmapuṇḍarika Sūtra*), giống như một trận mưa pháp, ban phát hạnh phúc cho mọi người, và đưa đến Niết-bàn (Soothill, WE: 1956). Trên thực tế, kinh *Mahāmaṅgala Sutta* (*Dharmarakshita*: năm 1977) của *Kinh Tập* (*Sutta Nipāta*) ‘đặt đời sống trong một vòng tương thân, tương ái (*paṭirūpadesavāsa*) như một phước lành, may mắn có được’ (*maṅgala*).

Học giả Damien, K cho rằng, ‘nghiên cứu tế bào gốc không nên được khuyến khích trong bất kỳ trường hợp nào’ (Damien, K: 1995). Theo quan điểm của Phật giáo, *karuṇā* có nghĩa là từ bi, đó là cảm xúc tuyệt vời thúc đẩy con người luôn sẵn sàng giúp đỡ người khác gặp khó khăn (*Samyutta Nikāya*: 1898-1884). Trong kinh *Vajracheddikā Prajñāpāramitā Sūtra*, Đức Phật nói: ‘Sự thân thiện được đánh dấu bằng cách cung cấp những gì có ích; Lòng trắc ẩn vĩ đại bằng cách bảo vệ nâng đỡ người khác’. Ngài cũng dạy chúng đệ tử của mình nên thể hiện ‘lòng bi mẫn đối với mọi sinh vật’ (*SamyuttaNikāya*: 1898-1884) và ‘không bao giờ phá hủy sinh mạng của bất kỳ sinh vật sống nào, dù nhỏ bé như thể nào’ (Sarao: 2010). Đức Phật đã mạnh mẽ ủng hộ sự thanh tịnh của tâm hồn tràn ngập lòng nhân ái được đánh dấu bằng nguyên tắc ‘*sống và để sống*’ để thúc đẩy lòng khoan dung, từ bi và tình yêu đối với tất cả chúng sanh/vạn vật. Nếu chúng ta thực hành giáo lý của Đức

Phật và thực sự tuân theo nguyên lý của tình yêu và lòng trắc ẩn đối với tất cả chúng sinh bao gồm cả núi rừng và dân cư, điều đó sẽ tạo ra một môi trường cân bằng và hạnh phúc, nghĩa là mỗi người chúng ta phải nỗ lực thực sự nghiêm túc vì lợi ích cho người khác và môi trường tự nhiên (Batchelor, S., & Brown, K: 1994).

Quan điểm của Đức Phật về các vấn đề nghiên cứu tế bào gốc được miêu tả trong Văn học Pāli

Tất cả các vụ giết chết cố ý (*vadhacetanā*), theo đạo đức Phật giáo đều được xem là hành vi vô đạo đức. Cho dù sự giết được thực hiện với mục đích chấm dứt khổ đau cũng không thể chấp nhận về mặt đạo đức, vì đó là một sự vi phạm giới thứ nhất (*pānātipāta*). Nội dung của giới thứ nhất không sát sanh, gồm ba nghĩa hoặc tự mình giết, hoặc bảo người khác giết, hoặc thấy giết mà sanh tâm vui mừng thì đều phạm tội này. Nó bao gồm cả ý nghĩa không gây thương tích cho chúng sinh, từ một loài côn trùng nhỏ bé đến con người. Thái độ của Phật giáo đối với bất bạo động được minh họa rõ ràng như miêu tả trong kinh Pháp cú như sau: “Ai cũng sợ dao gậy, ai cũng sợ chết; hãy lấy lòng mình suy lòng người, chớ giết, chớ bảo giết. Ai cũng sợ dao gậy, ai cũng thích sống; hãy lấy lòng mình suy lòng người, chớ giết, chớ bảo giết.” (*Dhp* 129-130). Không nên giết hay gây ra sự chết chóc đối với tất cả sự sống; không nên xử phạt hay gây ra những hành động xử phạt đối với con người. Hãy nên kiểm chế tâm

mình lại, không nên gây thương tổn đến bất kỳ sinh vật nào, ngay cả con người mạnh mẽ hoặc yếu ớt run rẩy trên thế giới này. (Sn 393)

Đức Phật đã đặt ra quy luật rằng một vị Tỷ-kheo cố ý tước đoạt mạng sống của con người, vị ấy phạm tội Ba-la-di (*pārājika*), bất cộng trú. Theo đạo đức Phật giáo, con người không phải do Thiên Chúa, Thánh thần tạo ra, nhưng nó được tạo ra bằng nghiệp lực hay hành động của chính mình. Do đó không ai có quyền tước đoạt sự sống của người khác. Ngay cả vấn đề tự tử, trợ tử và tất cả các hình thức giết người hoặc gây tổn hại cho chúng sinh... là trái với nguyên tắc đạo đức cơ bản của Phật giáo. Và hành động đó cũng trái với quy luật tự nhiên của đời sống theo năm yếu tố sau:

1) *Utuniyāma*: Luật vô hình vật lý, đó là bốn yếu tố (*dhātu*), tức là đất (*pathavī*), nước (*āpo*), lửa (*tejo*), và gió (*vāyo*), vv, nó cũng được gọi là sắc năng tạo, cấu nên cơ thể con người.

2) *Bijaniyāma*: Luật hữu cơ vật lý hoặc thứ tự của gene và hạt giống, như trong tuyên bố: “Như hạt giống, vì vậy trái cây”. Lý thuyết khoa học về tế bào và gen thuộc luật này, tức các dạng thức sống, phôi hay mầm sống.

3) *Cittaniyāma*: Quy luật tâm linh hay trật tự vận hành của tâm, như các chức năng của ý thức trong tiến trình cảm giác (*vedanā*) và nhận thức (*saññā*).

4) *Kammaniyāma*: Quy luật nghiệp báo liên quan đến tiến trình nhân quả luân lý, hoặc trật tự hành động và hiệu quả của nó.

5) *Dhammaniyāma*: Định luật về mối liên hệ và sự phụ thuộc lẫn nhau của mọi sự vật, tức là mọi thứ xuất hiện, tồn tại và chấm dứt, như tất cả chúng sinh đều trải qua sinh (*jāti*), lão (*jarā*), bệnh (*byādhi*) và tử (*marana*), như là một quy luật tất yếu. Nói một cách đơn giản, đó là quy luật của nguyên lý Duyên khởi (*patticcasamuppāda*), định lý phổ quát nhất, trong thế giới tương duyên giữa vạn vật và con người.

Can dự vào cuộc sống và sử dụng bất kỳ phương tiện nào để can dự vào nó được coi là chống lại quy luật tự nhiên này. Phật giáo tin rằng chừng nào mà một người đang thở và tâm ý vận hành (*citta*) thì người ấy có thể đạt được một số thành tựu tâm linh. Theo đạo đức Phật giáo, việc giết hại những loại động vật dù nhỏ bé cũng không phải là hợp lý về mặt đạo đức. Mọi hành động tức giận, giết chết các loài vật, giết hại vô cớ... cũng được xem là việc làm vô đạo đức và không thể chấp nhận. Sự kiện một loạt các vụ giết động vật ở các nước phương Tây do bệnh lở mồm long móng, vào đầu năm 2001, có thể được coi là ‘điều ác cần thiết’.

Tóm lại, Phật giáo là tôn giáo được tôn kính rộng rãi vì những giá trị đạo đức và lòng nhân từ vô hạn. Tuy

nhiên, vẫn còn thiếu một đề cập có hệ thống tiêu chuẩn về đạo đức trong kinh điển và Luận tạng để áp dụng nhằm giải quyết một số vấn đề trong đạo đức sinh học hiện đại. Điều này làm cho các học giả Phật học khó để tìm kiếm một giải pháp căn cơ cho các vấn đề mới nảy sinh trong thế giới hiện đại mà con người đang gặp phải. Vấn đề này sẽ ngày càng trở nên nổi bật khi cuộc gặp gỡ giữa Phật giáo và khoa học phương Tây hiện đại quan tâm. Song, trên nền tảng của Bát chánh đạo mà tựu trung là giới định và tuệ, Phật giáo có thể đáp ứng hết tất cả các tình huống tiến thoái lưỡng nan về đạo đức đang đối mặt với thế giới hiện đại. Đạo đức sinh học được đề cập rất nhiều trong các nguồn cổ xưa và đã thu hút được ít chú ý trong nhiều trong vài thập kỷ gần đây. Thách thức này sẽ tạo ra một phản ứng đối với những vấn đề mới phù hợp với tinh thần của các giá trị Phật giáo và phù hợp với truyền thống kinh điển phong phú của nó. Đây sẽ là một thử thách lớn bởi vì văn học Phật giáo trên 2.000 năm tuổi và nhiều vấn đề về đạo đức sinh học là kết quả của sự phát triển xã hội, kinh tế và công nghệ hiện đại.

Phật giáo được xem là *‘lối sống tốt đẹp’* hay *‘cuộc sống hoàn hảo’*, nên nghiên cứu tế bào gốc cho bất cứ mục đích nào, bất kể nhu cầu và tính cấp bách của nó, không thể được khuyến khích. Đạo Phật nghiêm chỉnh kiêng cử không chỉ giết hại cuộc sống con người, mà còn với tất cả

chúng sinh. Sự hiểu biết về sinh và chết như định nghĩa ở trên được coi là một quá trình vận hành theo quy luật tự nhiên, và không phải là một sự kiện, do đó vấn đề hỗ trợ phương pháp tiếp cận tổng thể chết não và việc cấy ghép tạng sớm là không phù hợp với quan điểm đạo đức Phật giáo. Mặc dù nghiên cứu tế bào gốc có chọn lọc, có thể được xem xét, nhưng không có giới hạn đối với tham vọng của con người. Vì vậy có rất nhiều khả năng công nghệ nghiên cứu và nhân bản tế bào gốc này có thể bị lạm dụng trong tương lai để gây ra mối đe dọa cho xã hội. Do đó, nghiên cứu tế bào gốc và công nghệ nhân bản cho bất kỳ mục đích nào, bất kể nhu cầu và sự khẩn cấp của nó, không bao giờ được khuyến khích bởi bất kỳ truyền thống Phật giáo nào cả. Mặc dầu, nghiên cứu này là một nghiên cứu khoa học, nhưng mục đích của nó nếu đặt trọng tâm phục vụ cho lòng tham của con người thì Phật giáo hoàn toàn bác bỏ. Mọi sự sống là một sự mầu nhiệm tự nhiên, do đó con người không nên can thiệp vào bất kỳ sự sống nào dù là động vật nhỏ bé nhất.

Ghi chú:

[1] Barua D.K. 2005. Buddhist Ethics with Reference to Stem Cell. Applied Buddhism: Studies in the Gospel of Buddha from Modern Perspectives. Varanasi, India: Banaras Hindu University: 13-19.

[2] Barua D.K. 2005. Buddhist Ethics with Reference to Stem Cell. Applied Buddhism: Studies in the Gospel of Buddha from Modern Perspectives. Varanasi, India: Banaras Hindu University: 13-19.

[3] *Trường bộ kinh*, Kinh Phạm Võng.

LUẬN LÝ NHÂN MINH TRONG TĂNG CHI BỘ KINH

Nhân minh là bộ môn luận lý khoa học trong Phật giáo. Môn học này ở phương Tây thường gọi là logic học hay là Luận lý học. Nhân (*hetu*), là nguyên nhân, lý do, phương tiện, nguồn gốc; là sự kiện đích thực để biện giải cho luận chứng người lập. Nhân chỉ cho ngôn luận của người lập, có khả năng làm phát sinh trí sáng suốt của người nghe, bao hàm trí và nghĩa của người nghe. Minh (*vidya*), là sự hiểu rõ, hay sự tỏ ngộ, sự thấu triệt những nghi vấn, những nghệ thuật về luận lý trên cơ sở nhận thức luận và thực tại kinh nghiệm. Minh cũng là sự thấu giải, thấu suốt tường tận những lý do, hay nguyên nhân đã lập. Nó chỉ cho cái trí sáng suốt của người nghe được phát sinh xuyên qua ngôn luận của người lập; bao hàm cả ngôn và nghĩa của người nghe, cho nên gọi là Nhân minh.¹

Nhân minh luận có từ thời Đức Phật, nhưng đến thời ngài Trần-na (*Dignāga*) và Pháp Xứng (*Dharmakīrti*) là những bậc thầy nổi tiếng và bác lãm về Nhân minh. Đặc biệt ngài Pháp Xứng (*Dharmakīrti*) đã biên soạn bảy tác

phẩm về luận lý học, làm nền tảng cho sự hoàn thiện luận lý học Phật giáo. Thời kỳ của *Dharmakīrti* được xem như là một thời kỳ tỏa sáng nhất trong lịch sử Luận lý học Phật giáo, đánh dấu bước ngoặt phát triển mạnh nhất của Nhân minh luận Phật giáo.

Môn Nhân minh học Phật giáo dạy chúng ta tư duy đúng đắn để có nhận thức đúng đắn, là chìa khóa của mọi thành công ở đời. Ngoài ra, Nhân minh còn dạy chúng ta diễn đạt tư duy đúng đắn đó bằng lời lẽ có sức thuyết phục, sao cho khi những người khác nghe chúng ta nói, đọc bài chúng ta viết... sẽ tán thành quan điểm của chúng ta, để sống và thực hành theo quan điểm đó. Nhân minh vốn dĩ là môn luận lý rất quan trọng trong việc xiển dương tinh hoa và bí tạng giáo điển của Như Lai; nhằm mục đích duy nhất đó là thể nhập chánh lý, tức lý tánh chơn chánh của các pháp, tránh sự hiểu biết sai lầm, lệch lạc.

Nhân minh là một trong Ngũ minh: Nội minh, Thanh minh, Nhân minh, Công xảo minh, Y phương minh. Nội minh là hiểu rõ về tâm tánh, thân mạng và hiểu rõ về giáo nghĩa của tôn giáo mà mình đang theo. Thanh minh là biết rõ về học thuật của ngôn ngữ, danh tự, cú pháp. Nhân minh là biết rõ về phương thức luận lý xuyên qua tri thức luận và thực tại luận trên cơ sở kinh nghiệm thực tiễn. Công xảo minh là nghiên cứu về khoa học, công nghệ, kỹ thuật. Y phương minh là biết về y học, tìm hiểu rõ nguyên nhân của bệnh, phương thức bào chế thuốc và

cách chữa trị bệnh. Tôn giả Akou Lamo Rinpoche trong cuốn *Đức Phật Kim Cương Trì* III nói rằng: “Mọi thứ trong vũ trụ có thể được phân loại thành năm khía cạnh của sáng và tối. Phát triển mọi thứ tốt trong vũ trụ và mang lại lợi ích cho chúng sinh được coi như ‘sáng’. Những thứ gây rối ren và là xấu ác được coi là ‘tối’. Đây là ý nghĩa thực sự của Ngũ minh mà Đức Phật đã nói”.²

Khi nói về luận lý thì Nhân minh luận Phật giáo là một trong những bộ môn luận lý rõ ràng, sắc bén, không sơ hở, làm cho đối tượng phải bị thuyết phục. Luận lý trong nhân minh bao gồm: Tôn, Nhân, Dụ. Tôn có nghĩa là Tôn chỉ, chủ trương hay luận đề có ý nghĩa đúng được tin tưởng và được tôn sùng do luận chủ lập ra. Đối lại với *Tôn sở lập* gọi là *Nhân năng lập*; vì Nhân này có khả năng thành lập được cái nghĩa của Tôn kia. Trong ba chi, Nhân là then chốt tổng quát. Không có Nhân thì Tôn đứng trước không thành, và không có Nhân thì Dụ theo sau cùng không thành. Dụ là ví dụ. Dụ dùng để làm rõ nghĩa cho *Tôn sở lập* và *Nhân năng lập*; nó minh họa nghĩa cho Tôn và Nhân có mặt hay không có mặt. Dụ có Đồng dụ và Dị dụ. Mục đích của dụ giúp cho người nghe dễ hiểu, và dễ nhận ra được *phẩm* hoặc *nghĩa* khó hiểu trong Tôn và Nhân. Đây được gọi là Tam chi tác pháp. Ví dụ: Tôn: Âm thanh là vô thường; Nhân: Vì tánh nó do tạo tác mà có; Đồng dụ: Như cái bình; Dị dụ: Như hư không. Như vậy, Tam chi tác pháp tức là vận dụng những ngôn luận đúng

mà có khả năng thành lập được Tôn Nhân Dụ để khai thị cho người nghe, khiến họ tin, hiểu, và công nhận.³

Thông thường luận lý được tìm thấy trong các bộ luận, hay trong các kinh điển Đại thừa. Tuy nhiên, khi tìm hiểu về Kinh tạng *Nikāya*, mặc dù kinh văn này thường được cho là lặp đi lặp lại, dài dòng, nhưng nhiều nội dung được tìm thấy mang tính luận lý sâu sắc. Cho nên đọc kinh *Nikāya* cần phải kiên trì và có phương pháp. Một khi chúng ta bắt đầu thấu hiểu nghĩa lý từ trong tạng kinh này thì mới thấy được sức hút kỳ diệu, thù thắng của nó. Chúng ta hãy xem những lý luận Phật học mô tả trong kinh và lý luận logic biện chứng của nó như thế nào.

Từ kinh điển Phật giáo, rõ ràng là việc sử dụng một phương pháp trí tuệ và logic đã được biết đến từ lâu. Hai nội dung về logic, *hetu* (điều kiện) và *naya* (phương pháp), là vô cùng quan trọng trong trí tuệ của kinh điển Phật giáo, nhất là trong Kinh tạng *Nikāya*. Chẳng hạn trong một đoạn văn của *Trường bộ kinh* mô tả một số vấn đề được cho là “*không phải trong phạm vi của ngôn ngữ, khái niệm ‘takka’*”.⁴

Trong đoạn kinh của *Tăng chi bộ*, Đức Phật được xem là đã xem xét truyền thống, lý luận và không ưa bất kỳ tiêu chuẩn nào cho việc đánh giá một học thuyết tôn giáo.⁵

Các phương pháp giảng dạy đã làm cho Đức Phật trở nên nổi tiếng là một nhà biện luận đã vượt qua những nhà hùng biện đương thời. Trong các cuộc tranh luận, Đức Phật thường áp dụng phương pháp luận lý phân tích, nhằm làm sáng tỏ vấn đề và thuyết phục đối phương. Đây là phương pháp khoa học thực nghiệm, sử dụng luận lý để chứng minh và khẳng định một vấn đề. Đạo Phật được bảo tồn trong *Pāli Canon* là sản phẩm của trí tuệ, bắt nguồn từ những lời dạy của Ngài dành cho các đệ tử, cũng như những cuộc thảo luận của Phật với những người Bà-la-môn, những vị ẩn sĩ. Phương pháp hợp lý hóa được sử dụng trong tất cả các cuộc hội thoại của Đức Phật rõ ràng là phân tích. Chính Đức Phật đã tuyên bố Ngài là một nhà phân tích chứ không phải là một nhà tín ngưỡng thuần túy bình thường.⁶

Trong một đoạn văn của *Trung bộ kinh*, Đức Phật tự tuyên bố rằng Ngài là một '*Nhà phân tích*', chứ không phải là một nhà lãnh đạo tôn giáo chỉ dạy những giáo điều (*Vibhajjavaddo ... aham ... ndham ... ekamsavaddo*).

Tăng chi bộ kinh (*Anguttara nikāya*), là bộ kinh thứ tư của năm bộ kinh quan trọng tạo thành *Kinh tạng Pāli* của truyền thống Nguyên thủy. Những bộ sưu tập các văn bản của Nguyên thủy Phật giáo được đề cao như Phật pháp tạng (*Buddhavacana*) hay 'Lời dạy của Đức Phật'. Bản kinh được sắp xếp theo một trình tự kỹ thuật mang tính sư phạm thường được sử dụng bởi Đức Phật; cụ thể

là việc sử dụng một chương trình theo thứ tự pháp số tăng dần (Tăng chi) của lời Phật dạy. Kinh *Tăng chi bộ* là một bộ kinh được sắp xếp theo pháp số, từ một pháp đến mười một pháp, phân thành 11 chương (*nipātas*). Mỗi chương lại chia thành nhiều phẩm (*vaggas*). Chương Một Pháp (*Ekaka Nipāta*) gồm các kinh đề cập đến một pháp. Chương Hai Pháp (*Duka Nipāta*) gồm các kinh có liên quan đến hai pháp... và tuần tự như thế đến Chương Mười Một Pháp (*Ekādasaka Nipata*) gồm các kinh có đề cập đến 11 pháp. Tổng cộng số kinh được ghi nhận là 2,308 bài kinh. Nhưng con số này không thống nhất vì số kinh phân biệt không được rõ ràng, và có học giả tính theo số đoạn, tổng cộng là 7.557.⁷

Một phát hiện rất tinh tường về phương thức luận lý liên quan đến Nhân minh trong Phật giáo. Đoạn trích dẫn dưới đây từ kinh *Tăng chi bộ* đề cập đến cách đàm luận hợp đạo lý, đúng như chánh lý, hay không hợp với đạo lý, không đúng như chánh lý.

“Nếu người nào khi được hỏi một câu, không trả lời một cách dứt khoát một câu hỏi cần phải trả lời dứt khoát; không trả lời một cách phân tích một câu hỏi cần phải trả lời một cách phân tích; không trả lời một câu hỏi ngược lại một câu hỏi cần phải trả lời với một câu hỏi ngược lại; không có gạt qua một bên một câu hỏi cần phải gạt qua một bên; một người như vậy không có khả năng để thảo luận.

Nếu người nào trả lời một cách dứt khoát một câu hỏi cần phải trả lời dứt khoát, trả lời phân tích một câu hỏi cần phải trả lời một cách phân tích; trả lời một câu hỏi ngược lại một câu hỏi cần phải trả lời với một câu hỏi ngược lại; gạt qua một bên một câu hỏi cần phải gạt qua một bên; một người như vậy có khả năng để thảo luận.

Nếu một người khi được hỏi một câu hỏi không xác nhận là đúng hay là không đúng, không xác nhận là một giả thuyết, không xác nhận là một quan điểm của một bậc trí, không xác nhận là sở hành thường làm mà người ấy vẫn trả lời; người như vậy không có khả năng thảo luận. Ngược lại là người có khả năng thảo luận.

Nếu một người khi được hỏi một câu hỏi, tránh câu hỏi ấy với một câu hỏi khác, hướng câu chuyện ra ngoài, bày tỏ sự phẫn nộ, sân hận, bất mãn; người như vậy không có khả năng thảo luận. Ngược lại là người có khả năng thảo luận.

Nếu một người khi được hỏi một câu hỏi, lại mắng chửi, đánh đập, nhạo báng, chụp lấy chỗ sơ hở; người như vậy không có khả năng thảo luận. Ngược lại là người có khả năng thảo luận”.⁸

Đoạn kinh trên đây chỉ ra cho chúng ta thấy phương thức luận lý, từ đó biết được người có khả năng hay không có khả năng luận lý hợp với đạo lý, đúng như chánh lý hay không. Bên cạnh đó, chúng ta có thể tìm thấy bốn phương thức trả lời được đề cập đến trong các kinh luận, đó là:

1) *Nhất hướng ký* (nhất định giải đáp): trả lời một cách dứt khoát.

2) *Phân biệt ký* (đáp bằng cách giải nghĩa): trả lời bằng cách phân tích rõ ràng.

3) *Phản vấn ký* (đáp bằng cách trả lời hỏi vặn): trả lời bằng cách hỏi ngược lại người hỏi.

4) *Xả trí ký* (đáp bằng cách dùng trí xử lý tùy tình huống và tùy đối tượng): trả lời bằng cách im lặng, hoặc gạt qua một bên những vấn đề trừu tượng vô ích.⁹

Triết học về luận lý là triết học của thánh thiện và giải thoát. Khoa học của luận lý là khoa học của những khoa học. Đây được gọi là khoa học tranh luận. Nếu tranh luận để đi đến một sự thỏa thuận về một chủ đích nhất định nào đó, thì gọi là sự tranh luận có khoa học, hợp luận lý. Tranh luận có khoa học phải kế cơ và kế lý, nhu nhuyễn trong tương tác, cương nghị trong quyết định. Đức Thế Tôn là bậc Thầy của những bậc thầy trong việc tranh luận. Ngài đã chỉ bày cho chúng ta thế nào là phương thức tranh luận nhu nhuyễn trong tương tác và cương nghị trong quyết định.¹⁰

Mục đích tranh luận trong Phật giáo không phải hơn thua hay thể hiện sở học cao thấp, mà để đi đến sự hiểu biết tường tận về hiện tượng sự vật, thấu tình đạt lý để tỏ ngộ chơn tâm.

Trong đoạn trích dẫn từ kinh *Tăng chi bộ* nêu trên, Đức Phật chỉ rõ cho chúng ta biết hạng người nào đáng để tranh luận, hạng người nào không đáng tranh luận. Biết được như vậy thì sẽ dẫn sự tranh luận đi đến sự hiểu biết, trí tuệ; bằng không thì chỉ là sự tranh luận vô bổ. Những đoạn kinh như vậy xuất hiện khá nhiều trong Kinh tạng *Nikāya*, đặc biệt là trong *Tăng chi bộ kinh*. Có thể đây là nhân căn để về sau các nhà luận lý Phật học phát triển để trở thành một bộ môn luận lý học Phật giáo, góp phần trong việc phá tà, hiển chánh, xiển dương giáo nghĩa Phật-đà. Trong đó Nhân minh luận Phật giáo vốn nổi tiếng trong giới học thuật cũng như luận lý khoa học từ xưa đến nay.

Ghi chú:

1. Xem, Thích Kiên Định, *Khảo sát Lịch sử tư tưởng Nhân minh luận Phật giáo*, Nxb Thuận Hóa, 2009, tr.184.
2. Ngũ Minh, <http://tuyenphap.com/ngu-minh-186>.
3. Opcit, tr.184.
4. Digha Nikaya (Nal. Ed.), I, p.16; also pp.20, 22, 27. Prof. Rhys Davids translates takka as 'logic', see Dialogues of the Buddha (Tr. of the Digha Nikaya, S.B.B. Series), I, 2
5. Anguttara Nikaya (NAI. Ed.), I, 176
6. See I.B. Horner, *The Collection of the Middle Length Sayings*, Vol. II, p.386.
7. Russell Webb (ed), *An Analysis of the Pāli Canon*, Buddhist Publication Society Kandy • Sri Lanka, third BPS edition 2008, p.18.
8. Thích Minh Châu (dịch), *Kinh Tăng chi bộ*, ĐTKVN, 1988, tr.223.
9. Xem, Thích Thiện Siêu, *Lối vào Nhân minh học*, Nxb Tôn Giáo, Hà Nội, 2001, tr.18.
10. Sđđ, tr.255.

TỨ THÁNH QUẢ QUA KINH TẠNG PĀLI

Tứ Thánh quả là bốn cấp độ đạo quả được Phật chỉ ra giúp hành giả đánh giá được sự tu chứng của mình. Người chứng được một trong bốn Thánh quả này được xem là có tư cách của bậc Thánh, có Thánh tính, có giá trị làm Thánh, vượt lên sự tầm thường của con người, nếu ai cung kính cúng dường các vị này sẽ có phước rất lớn tùy theo cấp bậc chứng ngộ của họ. Tiêu chuẩn để đánh giá các quả vị Thánh là dựa vào mức độ tăng trưởng đạo quả qua việc phá trừ các kết sử (*samyojana*). Có mười kiết sử bao gồm Ngũ hạ phần kiết sử ‘*orambhāgiya-samyojana*’ (thân kiến, nghi, giới cấm thủ, dục và sân) chúng trói buộc chúng sinh trong phạm vi dục giới; và Ngũ thượng phần kiết sử ‘*uddhambhāgiya-samyojana*’ (hữu ái, vô hữu ái, mạn, trạo cử và vô minh), chúng trói buộc chúng sinh trong cõi sắc giới và vô sắc giới. Hành giả áp dụng tu tập ngang qua Tam vô lậu học (*giới, định, tuệ*) sẽ dần dần đoạn trừ sạch chúng. Tiến trình tu tập đoạn trừ các kiết sử và chứng đắc các Thánh quả sẽ được tuần tự trình bày như sau.

1. Thánh quả Dự lưu - Tu-đà-hoàn (Sotāpanna)

Thánh quả Dự lưu - Tu-đà-hoàn (*Sotāpanna*) là bậc Thánh đầu tiên trong bốn Thánh quả. Thánh quả này được gọi là đã ‘Mở con mắt của Pháp’ (*dharmacakkhu*), chứng đắc pháp nhãn, tức là nhận ra rằng bất cứ điều gì sinh ra đều sẽ hoại diệt (vô thường). Niềm tin của họ trong Giáo pháp thực sự sẽ là không thể lay chuyển hay gọi là ‘bất hoại tín’. Bậc thánh này cũng được gọi là Thánh quả ‘Thất lai’, tức là còn bảy lần sanh tử nữa mới chứng Thánh quả A-la-hán. Vị ấy đã đoạn trừ ba kiết sử đầu là: thân kiến (*sakkāyadiṭṭhi*), nghi (*vicikicchā*), và giới cấm thủ (*sīlabbataparāmāsa*). Kinh tạng *Nikāya* định nghĩa như sau: “Ở đây Tỷ-kheo đoạn dứt ba kiết sử, thành bậc Dự lưu, không đọa ác thú, chắc chắn đạt quả Bồ-đề.”^[1]

Tăng chi bộ kinh mô tả vị hành giả tu tập dần dần theo giới, định, và tuệ để đoạn trừ các kiết sử, chứng đắc Thánh quả Dự lưu như sau: “Ở đây, này các Tỷ-kheo, Tỷ-kheo đối với các giới luật, hành trì toàn phần, đối với định, hành trì một phần, đối với tuệ, hành trì một phần. Vị ấy không có vi phạm học pháp nhỏ nhất nhỏ nhiệm nào, vị ấy được xem là thanh tịnh. Vì có sao? Ở đây, này các Tỷ-kheo, Ta không tuyên bố chúng làm cho vị ấy không có khả năng. Phạm có những học pháp nào là căn bản Phạm hạnh, tương xứng Phạm hạnh, ở đây, vị ấy kiên trì giới ấy, kiên trú giới ấy, chấp nhận và học tập trong các học pháp.

Vị ấy, do đoạn tận ba kiết sử, là bậc Dự lưu, không còn bị thối đoạ, quyết chắc đạt đến Chánh giác.^[2]

Như vậy Thánh quả Dự lưu (*Stream-winner*): Thực hành trọn vẹn về giới, định hành trì một phần, tuệ, hành trì một phần, đoạn trừ ba kiết sử đầu tiên và chứng đắc sơ quả. Ở đây, bậc Dự lưu chưa thể loại bỏ toàn bộ gốc rễ bất thiện (*akusalamula*) như tham (*loba*), sân (*dosa*) và si (*moha*). Tuy nhiên, vị ấy là một trong những người đã muội lược những gốc rễ bất thiện, đi vào dòng thánh, thành tựu phạm hạnh, đoạn trừ tất cả những ác pháp, đạt được hạnh phúc tốt cùng (*parama sukha*) là Niết-bàn và không còn thối đoạ.

2. Thánh quả Nhất lai - Tư-đà-hàm (*Sakadāgāmi*)

Thánh quả Nhất lai là quả vị Thánh thứ hai trong tứ Thánh quả. Sao gọi là nhất lai? Bởi vì Thánh quả này phải còn trở lại một lần sanh tử nữa mới chấm dứt khổ đau, đạt đến quả vị vô sanh. Những ai đoạn tận ba kiết sử như trong trường hợp của Thánh quả Dự lưu, và làm muội lược hai kiết sử tiếp theo, đó là, Dục (*kāmacchando*) và Sân (*byāpāda*), được gọi là Thánh quả Nhất lai - Tư-đà-hàm (*Sakadāgāmi*). Trường bộ kinh định nghĩa: “Tỷ-kheo đoạn dứt ba kiết sử và làm nhẹ bớt tham, sân, si, thành bậc Nhứt lai, còn phải sanh lại trong đời này một lần nữa trước khi diệt hẳn khổ đau.”^[3]

Với Tam vô lậu học, Thánh quả Nhất lai (*Once-returned*) thực hành trọn vẹn về giới, định hành trì toàn phần, tuệ hành trì một phần, đoạn trừ ba kiết sử đầu tiên và làm muội lược tham, sân, si.

3. Thánh quả Bất lai - A-na-hàm (Anāgami)

Thánh quả Bất lai - A-na-hàm là Thánh quả thứ ba, vị ấy đã đoạn trừ hoàn toàn năm hạ phần kiết sử (*orambhagiya samyojana*), sau khi thân hoại mạng chung sẽ được tái sinh cõi Phạm thiên, và không bao giờ tái sinh trở lại nữa. Đức Phật dạy: “*Vị Tỷ-kheo đã đoạn dứt năm hạ phần kiết sử, thành vị hóa sanh, nhập Niết-bàn tại đây, không còn phải trở lại thế giới này nữa.*”^[4]

Thánh quả bất lai (*Non-returned*): Thực hành trọn vẹn về giới, định hành trì toàn phần, tuệ hành trì một phần, đoạn tận năm hạ phần kiết sử được hóa sanh, tại đây nhập Niết-bàn, không còn phải trở lui đời này nữa.

Như vậy, bậc A-na-hàm chỉ loại bỏ năm hạ phần kiết sử và đặc biệt là tận diệt ham muốn nhục dục (*kāmacchando*) và sân (*byāpāda*), còn ba kiết sử dưới (thân kiến, nghi và giới cấm thủ) đã được loại bỏ từ trước.

4. Thánh quả A-la-hán (Arahant)

Sau khi phá luôn năm kiết sử cuối cùng, tức hữu ái, vô hữu ái, mạn, trạo hối và vô minh, một vị A-na-hàm sẽ chứng A-la-hán, nghĩa là đạo đức đã trở thành tuyệt đối

hoàn hảo. Không một thần thánh thiên tử nào có thể tìm thấy lỗi lầm của một vị A-la-hán được nữa.

Với Tam vô lậu học, Thánh quả A-la-hán (*Arahant*) thực hành trọn vẹn về giới, định hành trì toàn phần, tuệ hành trì toàn phần, đoạn tận 10 kiết sử.

Thanh Tịnh đạo giải thích: “Lý do đắc quả Dự lưu và Nhất lai là Giới, quả Bất hoàn là Định và quả A-la-hán là Tuệ. Vì bậc Dự lưu được gọi là người ‘thành tựu viên mãn các phẩm loại của giới’, bậc Nhất lai cũng vậy, bậc Bất hoàn được gọi là ‘viên mãn định’ và A-la-hán là bậc ‘tuệ viên mãn’.^[5] Giải thoát hoàn toàn khổ đau sinh tử luân hồi là bậc A-la-hán, vị ấy: *“sanh đã tận, phạm hạnh dĩ thành, bất thọ hậu hữu.”* (*Destroyed is birth, the holy life has been lived, what had to be done has been done, there is no more for this state of being.*)^[6]

Nơi đây, đương nhiên một vị A-la-hán cũng đã thành tựu xong bốn mức thiền. Khi công phu tu hành dần tiến bộ, ta có thể làm suy yếu các kiết sử này, để rồi cuối cùng chế ngự và hủy diệt được chúng ở từng giai đoạn thiền định. Sau mỗi giai đoạn, chúng ta đạt đến một tầng cao hơn của sự giác ngộ. Khi chế ngự được ba kiết sử đầu tiên, hành giả đạt được sơ thiền. Làm suy yếu được hai kiết sử kế tiếp, hành giả đạt đến nhị thiền. Tuy nhiên dư phần củA-dục tham và sân vi tế hơn tất cả những gì đã được diệt bỏ. Khi hành giả cuối cùng vượt qua được

các dư phần này, thì đạt đến tam thiên. Năm kiết sử cuối cùng rất vi tế. Khi diệt trừ được chúng, hành giả đạt đến tầng thiên thú tư và là tầng cuối cùng của giác ngộ (*final stage of enlightenment*). Tú thiên và Tú Thánh quả đều hiện diện đầy đủ nơi vị A-la-hán như thế.

Trong *Trung bộ kinh*, Đức Phật định nghĩa về Tú Thánh quả qua việc đoạn trừ các lậu hoặc như sau: “*Này các Tỷ-kheo, trong chúng Tỷ-kheo này, có những Tỷ-kheo là những A-la-hán, các lậu hoặc đã đoạn trừ, Phạm hạnh đã thành, các việc nên làm đã làm, gánh nặng đã đặt xuống, mục đích đã thành đạt, hữu kiết sử đã được đoạn tận, được giải thoát nhờ chánh trí. Này các Tỷ-kheo, trong chúng Tỷ-kheo này, có những Tỷ-kheo đã đoạn trừ năm hạ phần kiết sử, được hóa sanh, từ ở đấy được nhập Niết-bàn, không còn phải trở lại đời này nữa. Này các Tỷ-kheo, trong chúng Tỷ-kheo này, có những Tỷ-kheo đã đoạn trừ ba kiết sử, đã làm cho muội lược tham, sân, si, là bậc Nhất lai, sau khi sanh vào đời này một lần nữa, sẽ đoạn tận khổ đau. Các bậc Tỷ-kheo như vậy, này các Tỷ-kheo, có mặt trong chúng Tỷ-kheo này. Này các Tỷ-kheo, trong chúng Tỷ-kheo, có những Tỷ-kheo đã đoạn trừ ba kiết sử, là bậc Dự lưu, không còn đọa vào ác đạo, chắc chắn sẽ được giác ngộ.*”^[7]

Tất cả của bốn quả vị trên đều có thể xuất nhập trong Thánh quả mà họ đã đạt được một cách dễ dàng. Vị ấy an trụ trong thiên và tận hưởng pháp lạc mà mình

đã chúng đạt, hoàn toàn thoát ly mọi tham ái, chấp thủ, nhận chân được rằng tất cả pháp hữu vi là huyễn mộng, do vậy không còn tham luyến gì trên đời này nữa.^[8] Tứ Thánh quả ấy, Đức Phật gọi là cuộc sống Thánh thiện: *“Và này các Tỷ-kheo, là hoa trái của đời sống thánh thiện? Thánh quả Dự lưu, Thánh quả Nhất lai, Thánh quả Bất lai, và Thánh quả A-la-hán. Chúng được gọi là cuộc sống thánh thiện.”*^[9]

A-la-hán được gọi là bậc Lưu tận: ngoài việc đoạn trừ mười kiết sử như trình bày ở trên, vị A-la-hán cũng đoạn trừ sạch tất cả các lậu hoặc, bao gồm: dục lậu, hữu lậu và vô minh lậu. Lậu hoặc (*āsava*), là những thứ bất tịnh rỉ chảy ra. Nó là yếu tố làm dơ bẩn tâm, trói buộc tâm và nhấn chìm chúng sinh trong vòng luân hồi sinh tử. Lậu hoặc được đoạn trừ hoàn toàn chỉ diễn ra ở một vị chúng ngộ quả vị A-la-hán. Một bậc đạt được trạng thái hoàn toàn giải thoát tất cả mọi lậu hoặc được gọi là A-la-hán, bậc lậu tận. Trong Kinh tạng định nghĩa một vị A-la-hán như sau: *“Thông qua sự đoạn tận tất cả các lậu hoặc (Āsavakkhaya), vị ấy đã đạt đến trạng thái của tâm giải thoát, tuệ giải thoát, chúng đăc lậu tận, tự mình hiểu và nhận ra.”*^[10]

Như vậy, bậc A-la-hán được xác định không phải là một trong những người chỉ loại bỏ các triền cái, nhưng là một người khi đoạn trừ các lậu hoặc đã trở thành bậc Lưu tận (*āsavānaṃkhaya anāsavaṃ*). Theo kinh điển truyền

thống, bậc Thánh quả Dự lưu Thất Lai (*Sotāpatti*) đoạn trừ hoàn toàn kiến lậu; Thánh quả Nhất lai (*Anāgāmi*) đoạn trừ hoàn toàn dục lậu, và Thánh quả A-la-hán đoạn trừ hoàn toàn tất cả các lậu hoặc (bao gồm dục lậu, hữu lậu, kiến lậu và vô minh lậu).^[11]

Thuật ngữ A-la-hán ‘là một sự kết hợp của hai từ cụ thể là, ‘*ari*’ (thù địch) và, ‘*hana*’ (giết hay phá hủy). Theo bản dịch Trung Quốc, A-la-hán có ba nghĩa: nhất phá Tam độc tặc; nhị ứng Nhơn Thiên cúng; Tam lai thế bất sanh. Vị ấy được gọi là ‘tất cả việc cần làm đã làm xong, không còn vương bận bất cứ điều gì nữa, do đó không còn tái sanh trở lại trên thế gian này nữa.’ A-la-hán cũng được gọi là Bậc vô học (*asekha*) khác biệt với các bậc hữu học (*sekha*) vì họ vẫn phải còn tu học để đạt đến ‘vô học’.

A-la-hán được gọi là **Sandhicchedo**, nghĩa đen, người đã phá dỡ nhà, nghĩa là người đã chặt đứt mọi ràng buộc, tức là người đã phá tan căn nhà do tham ái thiết kế và do nghiệp xây dựng. Do vậy, sau khi chúng đắc lậu tận trí dưới cội bồ-đề, Đức Phật đã thốt lên bài kệ pháp với ý nghĩa tương tự: “Xuyên qua nhiều kiếp sống trong vòng luân hồi, Như Lai thăng thang đi, đi mãi. Như Lai đi tìm mãi mà không gặp, Như Lai đi tìm người thợ cất cái nhà này. Lặp đi lặp lại đời sống quả thật là phiền muộn. Nay hỡi người thợ làm nhà, Như Lai đã tìm được người. Từ đây người không còn cất nhà cho Như Lai nữa. Tất cả sườn nhà đều gãy, cây đòn dông của người dựng lên cũng

bị phá tan! Như Lai đã chứng quả vô sanh bất diệt và Như Lai đã tận diệt mọi ái dục” (*Kinh Pháp cú*).

A-la-hán cũng được gọi là ***Hatāvakāso***, nghĩa đen, người bỏ lỡ mọi cơ hội hay những dịp may có thể được lợi v.v... Bởi lẽ các bậc A-la-hán không tạo cơ hội cho sự kéo dài mãi của hệ lụy, nên các Ngài được gọi là người hủy diệt mọi cơ hội. Sau khi đã tẩy trừ mọi tham ái bằng đạo tuệ Siêu thế cao nhất (A-la-hán đạo), và nhờ đó trở thành một Bậc không tin tưởng mù quáng, Bậc thông hiểu vô sanh, Bậc phá hủy ngôi nhà gọi là luân hồi, và Bậc đã giết chết mọi cơ hội; vị ấy xứng đáng là Bậc tối thượng nhân (*Uttamapuriso*), Bậc vô dục (*Vitaraga*), tức là người không còn đi tìm bất cứ cái gì để làm thỏa mãn các giác quan.^[12]

Đức Phật cũng là bậc A-la-hán, nhưng là A-la-hán chánh đẳng giác. Ngài đã đoạn tận mọi lậu hoặc. *Tứ tổng bộ kinh* III, phẩm ‘Tham luyện’, phần ‘Chánh đẳng giác’ định nghĩa: “*Như Lai, này các Tỷ-kheo, là bậc A-la-hán, Chánh đẳng giác, do yếm ly, ly tham, đoạn diệt sắc, được gọi là bậc Giải Thoát, không có chấp thủ, Chánh đẳng giác.*”^[13]

Theo Tỷ-kheo Bồ-đề (*Bhikkhu Bodhi*), Phật giáo Bắc tạng có sự phân biệt lớn giữa quả vị A-la-hán và Phật. Nhưng trong Kinh tạng Pāli, sự khác biệt này là không nhiều. Một mặt, Đức Phật là một vị A-la-hán, như là điều

hiển nhiên từ câu tiêu chuẩn của sự kính trọng với Đức Thế Tôn (*iti pi so bhagavā araham sammā sambuddho ...*); mặt khác, vị A-la-hán là Phật, trong ý nghĩa rằng vị ấy đã đạt tới sự toàn giác, tam miệu tam bồ-đề (*Sambodhi*), bằng cách giác ngộ các chân lý tương tự mà chính Đức Phật đã nhận ra. Có sự khác biệt nhỏ ở đây là giữa thuật ngữ Tam miệu tam bồ-đề (*Sambuddha Samma*) và Thế Tôn Chánh đẳng Chánh giác. Một vị A-la-hán đã đạt được giác ngộ và giải thoát như một người đệ tử (*savaka*) của một vị Phật Hoàn Hảo Giác Ngộ. Và vị Phật là người phát hiện ra con đường giác ngộ ấy rồi chỉ dạy cho hàng đệ tử tuân thủ thực hành theo. Tuy nhiên, để tránh sự phức tạp thêm, chúng ta nên phân biệt về mặt giải thoát chứng đắc và tuệ giác giữa một vị Phật và A-la-hán.

Về mặt giải thoát, tất cả các vị A-la-hán, Chánh đẳng giác trong quá khứ, tất cả vị Thế Tôn này đã diệt trừ Năm Triền cái, những nhiễm tâm khiến cho trí tuệ yếu ớt, đã an trú tâm vào Bốn Niệm xứ, đã chân chánh tu tập Bảy Giác chi, đã chứng được Vô thượng Chánh đẳng giác. Những điều này, tuy nhiên, những khía cạnh của con đường mà Đức Phật đã hoàn thành chung với các đệ tử A-la-hán. Tức đồng đẳng về mặt giải thoát.

Kinh tạng Nikàya đề cập đến sự khác biệt như giữa Như Lai Thế Tôn, các vị A-la-hán, là “*Một bậc Thế Tôn Giác Ngộ*” và “*một Tỷ-kheo giải thoát bởi trí tuệ*”: *Này các Tỷ-kheo, đây là sự sai biệt, sự đặc thù, sự sai khác giữa*

Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh đẳng giác và bậc Tỷ-kheo được giải thoát nhờ trí tuệ.”

Một vị Phật có chức năng phát hiện và giảng giải con đường mà mình đã chứng ngộ. Vị ấy đã chứng ngộ giáo lý thâm thâm vi diệu và giảng dạy sự thâm thâm vi diệu của Giáo pháp cho chúng đệ tử. Túc chư vị đệ tử điều dưới sự hướng dẫn của Phật.^[14]

Thế Tôn phân biệt sự khác biệt giữa Thế Tôn và các đệ tử A-la-hán như vậy: *“Như Lai, này các Tỷ-kheo, là bậc A-la-hán, Chánh đẳng giác, làm cho khởi lên con đường (trước kia) chưa khởi, là bậc đem lại con đường (trước kia) chưa được đem lại, là bậc tuyên thuyết con đường (trước kia) chưa được tuyên thuyết, bậc tri đạo, bậc ngộ đạo, bậc thuần thực về đạo. Còn này, này các Tỷ-kheo, các vị đệ tử là những vị sống theo đạo, tiếp tục thành tựu (đạo).”*^[15]

Tóm lại, theo truyền thống Phật giáo Nguyên thủy, Tứ quả Thanh văn mà đỉnh cao nhất là Thánh quả A-la-hán là quả vị tu chứng cuối cùng và là mục tiêu cuối cùng trên lộ trình tu tập giải thoát. Trong khi đó, truyền thống Phật giáo Bắc tạng cho rằng, Phật quả hay quả vị Phật mới là mục tiêu cuối cùng. Lộ trình tu hành đến Phật quả phải ngang qua con đường thực hành bồ-tát đạo, mà cụ thể là Lục độ Ba-la-mật. Đây là sự khác biệt cơ bản nhất giữa hai truyền thống Nam tạng và Bắc tạng. Mục đích của Phật giáo là đoạn tận khổ đau và chứng đắc Thánh

quả giải thoát. Kinh tạng Pāli đưa ra một biểu đồ cụ thể đó là mười kiết sử và các lậu hoặc được đoạn trừ dần thông qua việc áp dụng Tam vô lậu học giới, định tuệ, giúp cho hành giả nắm bắt vững chắc mục tiêu và pháp hành để đạt đến mục tiêu. Từ đó, việc thẩm định các mức độ Thánh quả là rất rõ ràng, và minh bạch. Hành giả có thể tự mình kiểm nghiệm, xem mình đã đoạn trừ được những kiết sử, lậu hoặc nào, từ đó biết được cấp độ tu trì của mình đến đâu trên lộ trình tu học giải thoát, giác ngộ.

Ghi chú:

^[1] Maurice Walshe (trans.), *Dīgha nikāya, The Long Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, Boston, 2012, p.145.

^[2] E.M. Hare, *The Book of the Gradual Sayings (Aṅguttara Nikāya)*, Vol.1, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2006, pp. 212-211. (Tăng Chi Bộ Kinh, Chương 3 pháp, IX. Phẩm Sa-Môn, Hữu học 2.)

^[3] Maurice Walshe (trans.), *Dīgha nikāya, The Long Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, Boston, 2012, p.145.

^[4] *Ibid*, p.145.

^[5] Thích nữ Trí Hải, *Thanh tịnh đạo*, chương giảng về Giới.

^[6] Bhikkhu Bodhi, (trans.) *Saṃyutta nikāya, The Connected Discourses of the Buddha*, Wisdom publication, Boston, 2000, p.912.

^[7] Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi, (trans.), *Majjhima nikāya, The Middle Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, Boston, 2009, p.942-43.

^[8] See, Bhikkhu Isidatta, *Theravadin Essay*, Vol. 1, United States of America, 2009, p.51.

^[9] Bhikkhu Bodhi, (trans.), *Saṃyutta Nikāya, The Connected Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, Boston, 2000, p.1541.

^[10] Maurice Walshe, (trans.), *Dīgha nikāya, The Long Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, Boston, 2012, p.145-46.

^[11] Cf. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (4th revised edition; Kandy,

Śri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), pp.27-28.

^[12] Acharya Buddhārakkhita, *Mind Overcoming Its Cankers*, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 2004, p.218.

^[13] Bhikkhu Bodhi (trans.), *Saṃyutta nikāya, The Connected Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, Boston, 2000, p.900.

^[14] Bhikkhu Bodhi (ed.), *In the Buddha's words An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*, Wisdom Publications, Boston, 2005, p.382.

^[15] Bhikkhu Bodhi (trans.), *Saṃyutta nikāya, The Connected Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications, Boston, 2000, p.901.

NAM CƯ SĨ PHẬT TỬ ĐỐI VỚI ĐẠO PHÁP TRONG THỜI ĐỨC PHẬT

Hàng Nam cư sĩ Phật tử là một trong tứ chúng đệ tử Phật được hình thành trong những ngày đầu tiên khi Đức Phật truyền bá Chánh pháp. Trưởng giả Câu-lê-da bố của Yaxa là vị Nam cư sĩ Phật tử đầu tiên và ông Thuần Đà (Cunda) người dâng bát cháo nắm trong bữa ăn cuối cùng cho Đức Phật là Nam cư sĩ cuối cùng. Là một bộ phận của chúng Phật tử tại gia, hàng Nam cư sĩ Phật tử đã thể hiện đúng vai trò, trọng trách của mình trong việc hộ trì Tam bảo. Ngay từ những ngày đầu, khi Đức Phật thiết lập Tăng đoàn và dần dần về sau khi Tăng đoàn trở nên đông đảo thì nhu cầu ngoại hộ của hàng cư sĩ Phật tử trở nên vô cùng cần thiết. Sự có mặt đúng lúc, kịp thời của chúng Nam cư sĩ góp phần rất lớn trong sứ mạng hoằng pháp độ sanh của Đức Phật và Tăng đoàn. Phật sự này đã trở thành một nét đẹp truyền thống, và nét đẹp truyền thống này vẫn được tiếp tục phát triển song hành cùng lịch sử truyền bá Phật giáo qua các thời kỳ.

Với chủ trương tùy cơ thuyết pháp, tùy duyên hoá độ cho nên Đức Thế Tôn tùy theo từng đối tượng mà Ngài có những phương pháp hướng dẫn khác nhau. Đối với hàng vua chúa, Ngài dạy cách trị quốc an dân, hộ trì Chánh pháp; đối với dân chúng Ngài dạy pháp bố thí, tu phúc, cách ứng xử trong gia đình ngoài xã hội; còn đối với hàng Phật tử tại gia thuần thành, Ngài chú trọng đến pháp Tam quy, Ngũ giới, Thập thiện để thiết lập đời sống đạo đức, hiền thiện. Nói chung, Đức Thế Tôn đã vận dụng đủ mọi phương tiện thiện xảo để thuyết pháp, dẫn dụ từ cạn tới sâu, từ thấp tới cao, từ phàm đến Thánh. Vì thế, hàng cư sĩ tại gia nói chung và chúng Nam cư sĩ nói riêng, vâng lời Ngài dạy, tham gia hoạt động trên khắp các lĩnh vực, trong đạo cũng như ngoài đời để đem lại lợi ích chung cùng. Trong nhiều vai trò quan trọng của hàng Nam cư sĩ Phật tử, nổi bật nhất đó là: xây dựng tịnh xá, hộ trì Tam bảo và truyền bá Chánh pháp.

Xây dựng tịnh xá

Ngay từ những ngày đầu, Đức Phật cùng Tăng đoàn sống tại dưới rừng cây, không có trú xứ tịnh xá. Thậm chí dưới một gốc cây Đức Phật cũng không cho chư vị Tỷ-kheo ngủ quá ba đêm, nhằm tránh sự luyến ái phát sinh, gây chướng ngại cho sự tu tập. Dần dần theo thời gian, khi Tăng đoàn ngày một đông, việc ăn ở sinh hoạt như những ngày đầu có phần bất tiện. Việc đi lại khát thực vào mùa mưa ở Ấn Độ là một trở ngại rất lớn đối

với Tỷ-kheo và cũng gây dư luận trong dân chúng; lại do quá đông người nên việc tụ họp quanh Đức Phật để nghe Pháp đã trở thành bất tiện. Hơn nữa, Thế Tôn nhận thấy vấn đề An cư bắt buộc vào mùa mưa là cơ hội tốt để các Tỷ-kheo càng tinh tấn tu hành, thúc liễm thân tâm nhằm thể hiện ý thức sống chung (lục hoà) để học hỏi, trao đổi kinh nghiệm tu tập lẫn nhau. Vì thế, các trú xứ được hình thành. Lúc đầu là các Āvasa (trú xứ ở nông thôn) và các *Arama* (trú xứ ở thành thị), chúng chỉ có tính cách tạm thời trong mùa mưa mà thôi. Nhưng càng về sau, nhu cầu sinh hoạt ngày càng cao, nên đòi hỏi phải có nơi chốn cố định, tiện nghi vừa đủ. Vì thế, các tinh xá dần dần xuất hiện, thay thế cho các trú xứ tạm thời.

Do việc xây cất tinh xá vô cùng tốn kém nên phần lớn các vị dâng cúng đều là những Cư sĩ tín tâm trong hàng vua chúa hộ trì Phật pháp hay các Trưởng giả giàu có mới có đủ khả năng tài chính tương xứng với các công trình to lớn như vậy. Các vị thí chủ này đã xây dựng, ủng hộ và giúp đỡ về mọi mặt cho nên các tinh xá ngày càng quy mô và khang trang hơn. Đó là cách ủng hộ chư Tăng, đồng thời theo luật nhân quả, gieo nhân nào thì gặt được quả đó, dâng cúng tinh xá cho chư Tăng thì được tòa nhà đẹp trên cảnh trời.^[1] Theo các sử gia ghi nhận, lúc bấy giờ có hàng chục tinh xá tổ chức theo quy mô lớn, nhưng ở đây chúng tôi chỉ đơn cử ba tinh xá tiêu biểu. Đó là Kỳ- bát tinh xá (*Jivakarama*), Kỳ - hoàn tinh

xá (*Jetanarama*) và Cù-sư-la tinh xá (*Ghositarama*) do các Nam cư sĩ cúng dường.

Kỳ-bạt tinh xá (*Jivakarama*): Tinh xá này do *Jivaka* dâng cúng, được xây cất trong một vườn xoài rộng lớn ở ngoại ô thành *Rajagaha* (Vương Xá). Vốn là con nuôi của hoàng tử *Abhaya*, *Jivaka* được gửi đi học ngành y tại *Takkasila*, trung tâm của học thuật đương thời. Học thành tài, *Jivaka* trở thành một nhà y học rất lừng danh, rất giàu có. *Jivaka* rất kính mộ Đức Phật và từng đến chăm sóc sức khỏe cho Ngài và cũng dạy y thuật cho một số đệ tử của Phật. Đức Phật và Tăng đoàn thường xuyên trú ngụ tại tinh xá này. Ngày nay các nhà khảo cổ đã tìm thấy khu nền đất của tinh xá này, như đoạn văn sau mô tả:

“Đây là một khu vực rộng, trong đó có hai dãy nhà lớn hình bầu dục cách nhau bằng một cái sân rộng. Phía trước lại còn một dãy nhà hình bầu dục lớn nữa. Ngoài ra, còn có những dãy phòng lớn nhỏ ở phía trước và hai bên, xếp theo chiều dọc và chiều ngang. Trước và sau đều có sân rộng. Chung quanh có tường vây bọc. Bên ngoài, ở gần tường, mé trái có hầm chứa đồ gốm. Người ta còn tìm thấy ở đây một số đỉnh sắt, gạch nung, tượng hình thú vật, đồ gốm bằng đất thô. Các bức tường có lẽ được xây bằng gạch đá trộn với bùn, và mái có lẽ được lợp bằng tranh”.^[2]

Kỳ-hoàn tinh xá (Jetavanarama): Tinh xá này gọi đủ tên là Kỳ-thọ Cấp Cô Độc viên, là tinh xá lớn nhất, nổi danh nhất đương thời. Chính nơi này Đức Thế Tôn đã trải qua hai mươi một mùa An cư và những bài Pháp quan trọng cũng đã được thuyết tại đây.

Người cúng *tvatthi*), tên là Cấp Cô Độc (*Anathapindika*). Sau khi yết kiến Phật, nghe Pháp và cung thỉnh Đức Phật cùng chư Tăng về nhập hạ tại *Sāvatthi*, Như Lai chấp nhận lời thỉnh cầu.

Luật tạng (Tiểu phẩm IV. 4) kể rằng: Trưởng giả Cấp Cô Độc về đến *Sāvatthi*, tại đây, nhận thấy chỉ có khu vườn của thái tử Kỳ-đà là lý tưởng nhất, ông liền hỏi mua. Chủ nhân ra điều kiện, giá tiền bán khu vườn bằng số vàng lót mặt đất, ông đồng ý ngay. Và chỉ chỗ có cây là không lót vàng được nên ông hỏi ý kiến chủ nhân, cảm phục trước tấm lòng thành của Trưởng giả, thái tử cũng xin hiến cúng luôn cây cối (từ đó trong kinh thường nhắc đến Kỳ-thọ Cấp Cô Độc viên, tức cây của thái tử Kỳ-đà và vườn của Trưởng giả Cấp Cô Độc).

Tại đây, Trưởng giả cho xây cất một tinh xá đồ sộ, đầy đủ tiện nghi, đủ các loại phòng ốc, các giảng đường để cúng dường Đức Phật và đoàn Tỷ-kheo cư trú. Tại đây, Đức Phật đã trú ngụ rất nhiều trong các mùa an cư. Nhiều bài kinh quan trọng được Đức Phật tuyên thuyết nơi tinh xá này. Vào những ngày cuối cùng, Trưởng giả

Cấp Cô Độc lâm trọng bệnh nằm liệt giường, Đức Thế Tôn đã quán xét thấy rõ căn tánh của ông, liền dạy Tôn giả Xá-lợi-phất và A-nan đến thăm bệnh. Ngài Xá-lợi-phất thay mặt và chuyển lời vắn an của Đức Thế Tôn cho ông. Sau đó thuyết pháp khiến thân ông tuy bệnh nhưng tâm xa lìa trần cấu, chứng được Thánh quả trước khi xả báo thân.

Cù-sư-la tinh xá (Ghositarama): Tinh xá này ở tại Kiều-thương-di (*Kosambi*), do Trưởng giả Ghosita cúng dường. Đây có lẽ là tinh xá được xây cất lớn nhất, kiên cố nhất. Chính nơi đây, Đức Phật đã thuyết giảng nhiều bộ kinh quan trọng và nơi cư trú liên tục trên 1.000 năm của chư Tỷ-kheo, cho đến khi quân Hung nô xâm chiếm Kosambi thì tinh xá này mới bị phá hủy.

Cũng cần nói thêm là Trưởng giả Ghosita cùng hai người bạn là Kukkuta và Pavāriya đều rất ngưỡng mộ Tăng-già. Vì thế, một hôm khi nghe Giáo đoàn của Đức Phật đến Lāvatti, cả ba không ngại đường xá xa xôi cách trở, vội đến Sāvatti (thuộc Kosala), vào yết kiến Đức Phật và nghe pháp. Họ phát khởi tín tâm, quy y Tam bảo. Quay về trú xứ, mỗi người xây một tinh xá lớn để cúng dường Giáo đoàn Phật giáo, đồng thời cũng thường xuyên thỉnh Phật và chư Tỷ-kheo đến Kosambi để giáo hóa.

Điểm qua một vài tinh xá tiêu biểu, chắc chúng ta cũng thấy được sự thâm tín của các vị Nam cư sĩ đối với Đức Phật và chư Tỷ-kheo đương thời như thế nào. Ngày nay, sự thành tín ấy vẫn được truyền thừa, bất luận nơi đâu đạo Phật hiện hữu thì nơi đó chùa tháp được mọc lên rất nhiều. Chính những nơi này, các vị xuất gia tu tập Phật pháp sau đó đem pháp vị giải thoát hướng dẫn cho hàng cư sĩ tại gia tu học. Ngược lại, các vị cư sĩ tại gia cũng làm tròn phận sự ngoại hộ của mình.

Hộ trì Tăng chúng

Sự tương quan giữa cư sĩ và Tăng-già thông qua hình thức trao nhận, tức là hình thức bố thí và thọ nhận. Chư Tỷ-kheo bố thí pháp và nhận phẩm vật cúng dường từ các Cư sĩ. Ngược lại, các Cư sĩ thọ nhận pháp và cúng dường phẩm vật cho chư Tăng.

Điều này, Đức Phật cũng đã nhắc nhở ông Cấp Cô Độc: *“Này Gia chủ, vị Thánh đệ tử hộ trì các Tỷ-kheo bằng cách cúng dường y phục, thực phẩm, sàng tọa và dược phẩm”*.^[3] Và ông cũng được Đức Phật khen là *“người tối thắng”* về hạnh bố thí. Ngoài việc xây cất tinh xá để cúng dường cho Đức Phật và chư Tăng, ông còn là vị thí chủ lớn nhất, tín tâm nhất trong hàng ngũ Cư sĩ đương thời. Hằng ngày, ông cung cấp vật dụng và thực phẩm cho năm trăm Tỷ-kheo, ngoài ra còn cứu giúp cho không biết bao nhiêu những người nghèo khổ, bệnh tật. Hạnh bố thí

của ông lớn đến nỗi cả gia sản đồ sộ của ông gần như cạn kiệt nhưng thể hiện từ tâm không hề ngưng. Thật là tấm gương bố thí xưa nay hiếm có vậy.

Trong kinh *Tương ưng* IV có kể về Cư sĩ Citta: thời Phật, Citta là một Phật tử rất mực thuần thành, ông thường cung thỉnh chư Tăng về nhà để thọ trai, nhân đó, ông cũng thưa hỏi, trao đổi về các vấn đề có liên quan đến Giáo pháp. Được chư Tăng giải đáp thoả đáng, thông suốt, ông rất hoan hỷ, phát tâm cúng dường “*Tứ sự*” cho chư Tăng với lời tác bạch như sau: “*Bạch Thượng toạ... Con sẽ hết sức cố gắng để cúng dường Tôn đức Isidattā với các vật dụng như y, đồ ăn khất thực, sàng tọa, được phẩm trị bệnh*”. ^[4]

Trong hàng vua chúa có rất nhiều vị rất thành tín Tam bảo: vua Tần-bà-sa-la (*Bimbisara*) là một cư sĩ thuần thành của Đức Phật, đặc quả Dự lưu, hết lòng hộ trì Tăng-già, giúp mọi phương tiện để Chánh pháp được mở rộng: vua A Xà Thế (*Ajatasatta*), sau khi bị Đề Bà Đạt Đa (*Devadatta*) xúi giục giết cha và hại Phật, vua tỏ vẻ hối hận ăn năn nên được Phật chấp nhận, giảng pháp cho nghe. Sau khi nghe pháp, vua đã xin quy y Phật và trở thành người Cư sĩ hộ pháp đặc lực cho Tăng-già: danh y Jivaka (Kỳ-bà), con nuôi của hoàng tử Abhaya. Ông là người rất mộ đạo, ngoài tặng phẩm dâng cúng cho Tăng đoàn là tinh xá Jivaka ở Ambavana, ông còn là người thầy thuốc thường đến tinh xá chữa bệnh cho Phật và chúng

Tăng, đồng thời còn chữa giúp cho những người nghèo khổ từ các nơi khác đến. Đó là những hành vi lợi tha đồng thời cũng là pháp tu thiện nghiệp để tạo phúc điền thế gian.

Kinh Tăng chi II kể về Nam cư sĩ Ugga: sau khi nghe pháp, ông ghi nhớ và thực hành theo lời Thế Tôn dạy: “Ai cho vật khả ý, nhận được điều khả ý”. Cho nên ông dâng cúng Thế Tôn với các món ăn thượng vị, các loại vải thượng hạng, các loại ghế, nệm, tấm thảm sang trọng, đắt tiền. Một lần ông dâng cúng Thế Tôn một tấm phản được làm bằng gỗ quý, và thưa rằng:

“Bạch Thế Tôn! Dẫu rằng chúng con được biết: “Những vật ấy không phù hợp với Thế Tôn, nhưng bạch Thế Tôn, tấm phản nằm bằng gỗ chiên đàn này đáng giá hơn một trăm ngàn, mong Thế Tôn hãy nhận lấy vì lòng từ ái, vì lòng từ ái”. “Và Thế Tôn nhận lấy vì lòng từ ái” ^[6]. Thế Tôn tuy hỷ, nói bài kệ khen ngợi rồi ra về. Nhờ phước lành bố thí các vật khả ý như vậy, Gia chủ Ugga sau khi mệnh chung, được sanh làm Thiên tử với dung sắc rất tốt đẹp và khả ý.

Còn rất nhiều vị Nam cư sĩ được Đức Phật ngợi khen là “*người tối thắng*” về các hạnh bố thí, cúng dường, hộ trì Tăng chúng được ghi lại trong kinh điển. Ở đây chỉ đơn cử một vài vị tiêu biểu để thấy được vai trò ngoại hộ của hàng Nam cư sĩ Phật tử đối với đạo pháp. Những

vị này không những hoàn thành tốt vai trò ngoại hộ, tu tập phước điền, mà còn tích cực tham gia vào công việc hoằng pháp lợi sanh.

Truyền bá Chánh pháp

Việc hoằng pháp được khởi đầu từ Đức Phật. Sau khi giác ngộ, Ngài quán thấy chúng sanh chịu vô lượng khổ nên khởi tâm từ, chuyển vận bánh xe pháp đầu tiên tại vườn Lộc Uyển. Và khi Tăng đoàn đã có 60 vị hiểu và thấy rõ như thật về khổ, nguyên nhân của khổ, sự diệt khổ và con đường dẫn đến sự diệt khổ, cũng như giáo nghĩa về Mười hai chi phần Duyên khởi, thì Ngài khuyến khích các vị Tỷ-kheo đem Giáo pháp truyền bá chúng sanh. Từ đây, mưa pháp được thấm nhuần khắp xứ Ấn, xoa dịu bao nỗi khổ niềm đau cho hàng vạn sinh linh.

Theo nguyên tắc của sự vận hành Chánh pháp, khi đã thọ nhận pháp, bốn phận người Cư sĩ phải lo gìn giữ, tu tập và truyền bá. Điều này, rải rác trong các kinh điển Nguyên thủy có đề cập đến các phong trào Phật học sâu rộng trong quần chúng Cư sĩ. Chẳng hạn như Nam cư sĩ Citta - Macchikasandika được Thế Tôn tán thán về vấn đề học pháp, ông lãnh đạo hội chúng cư sĩ gồm vài ngàn người, cùng nhau học tập, thảo luận về Phật pháp. Trước khi mất trên giường bệnh, ông vẫn truyền pháp bằng cách khuyên các bạn bè, thân hữu, các bà con huyết thống nên kính tín Tam bảo và nên bố thí cúng dường

các vị tu hành, ông khuyên họ rằng: “Các người cần phải học như sau: “Chúng tôi sẽ đầy đủ lòng tin bất động đối với Đức Phật, Giáo pháp và chúng Tăng... Tất cả những gì có thể đem cho trong gia tộc, tất cả phải đem cúng dường, phân phát cho những vị trì giới và có thiện tánh”.^[7]

Lại nữa, trong các đệ tử Nam cư sĩ thời Phật, người được Ngài khen tối thắng về nhiếp phục hội chúng bằng Tứ nhiếp pháp (*Sangahavatthu*) là ông Hatthaka Ālavaka. Một hôm, Đức Phật hỏi ông làm sao nhiếp được hội chúng lớn như vậy, Hatthaka trả lời:

“Bạch Thế Tôn, có Bốn nhiếp pháp này được Thế Tôn thuyết giảng. Con thâm nhiếp hội chúng này với những pháp ấy. Bạch Thế Tôn, khi con biết rằng: Người này cần thâm nhiếp bằng bố thí, thời con thâm nhiếp người ấy với bố thí. Khi con biết rằng: Người ấy cần phải thâm nhiếp nhờ ái ngữ, thời con thâm nhiếp người ấy với ái ngữ. Khi con biết: Người ấy cần thâm nhiếp do lợi hành, thời con thâm nhiếp người ấy với lợi hành. Khi con biết: Người này cần phải thâm nhiếp với đồng sự, thời con thâm nhiếp người ấy với đồng sự”.^[8]

Đoạn kinh trên đã đề cao tinh thần học pháp và “tiêu hóa” pháp của vị Cư sĩ Hattha sau khi nghe Thế Tôn thuyết giảng về Bốn nhiếp pháp. Thật ra, đây là phương pháp “đắc nhân tâm” của Phật giáo. Bởi là đệ tử Phật thì ai cũng có hoài bão “thượng cầu hạ hóa”, tự độ độ tha,

nhưng muốn độ tha thì phải có phương tiện. Tứ nhiếp pháp là một phương tiện tối ưu để thu nhiếp nhân tâm, cũng là điều kiện tốt giúp chúng sanh đoàn kết lại với nhau và cùng sinh hoạt dưới ngôi nhà đạo pháp.

Trưởng giả Cấp Cô Độc (Ānathapindika) không chỉ là một người nổi tiếng về hạnh bố thí mà ông cũng là người có tâm tha thiết học pháp và hoằng pháp. Tinh thần ấy luôn “*canh cánh*” theo ông ngay từ khi mới gặp Thế Tôn cho đến cuối cuộc đời: sau khi gặp Phật, ông đã xây dựng tinh xá, thỉnh Ngài về quê hương của mình để hoằng pháp; tranh luận và thắng nhiều ngoại đạo; dùng mọi phương tiện để truyền pháp, thuần hoá gia đình. Chẳng hạn, để gián tiếp giáo dục nàng dâu, ông đã cung thỉnh Đức Phật về nhà thọ trai, nhân đó, ông thưa:

*“Bạch Thế Tôn, con có nàng dâu Sujātā, giàu có, đến đây từ một gia đình giàu có. Nàng không vâng lời mẹ chồng, không vâng lời cha chồng, không vâng lời chồng, không cung kính, không tôn trọng, không lễ bái, không cúng dường Thế Tôn”.*¹⁹¹

Nghe xong, Đức Phật gọi nàng dâu đến, Ngài kể ra bảy hạng vợ (vợ sát nhân, vợ ăn trộm, vợ như chủ nhân, vợ như mẹ, vợ như chị, vợ như người bạn và vợ như nữ tỳ) và giải thích cho nàng nghe ý nghĩa từng hạng. Thế Tôn hỏi nàng thuộc hạng nào trong bảy loại vợ này. Sujātā đáp rằng: “*Bạch Thế Tôn, bắt đầu từ hôm*

nay, Thế Tôn hãy xem con là người vợ đối với chồng như người nữ tỳ ”. ^[10]

Và khi sắp mất trên giường bệnh, ông đã tuôn trào nước mắt vì xúc động sau khi nghe ngài Xá-lợi-phất giảng cho nghe một bài pháp cao siêu mà trước đó ông chưa hề được nghe Thế Tôn thuyết bao giờ. Ông bèn thắc mắc, được ngài Xá-lợi-phất giải thích rằng: Những pháp cao siêu này chỉ dành riêng cho những người đệ tử tiến bộ chứ không cho hàng cư sĩ, bởi vì họ sẽ không thể thấu hiểu. Nhân cơ hội này, trưởng giả Cấp Cô Độc đã thỉnh cầu Đại đức Xá-lợi-phất truyền bá Giáo pháp cao siêu và khó hiểu này đến những người tu tại gia vì sẽ có người lĩnh hội được, lời thỉnh cầu của ông như sau: *“Vây thưa Tôn giả Sariputta, hãy thuyết pháp như vậy cho hàng cư sĩ mặc áo trắng. Thưa Tôn giả Sariputta, có những Thiện gia nam tử sanh ra với cấu uế nhiều, nếu không được nghe pháp, sẽ bị đọa lạc; nhưng họ không thể biết được Chánh pháp”.* ^[11]

Sau khi thuyết pháp cho ông Cấp Cô Độc xong, Ngài Xá-lợi-phất và Ananda ra về, không bao lâu người Cư sĩ này mất, liền được sanh lên cõi trời Tusita (Đâu-suất thiên) với dung sắc vô cùng tốt đẹp.

Tóm lại, hoằng pháp là một sứ mệnh vô cùng quan trọng đối với sự tồn vong của Phật pháp. Sứ mệnh ấy không chỉ dành riêng cho hàng ngũ Tăng-già mà cho tất

cả đệ tử Phật. Trong giới đệ tử Nam cư Sĩ thời Phật có rất nhiều vị mà khả năng hoằng pháp của họ rất lớn, được nêu rãi rác trong các kinh điển Nguyên thủy, nhưng ở đây chỉ giới thiệu vài vị tiêu biểu để hàng Cư sĩ chúng ta ngày nay thấy được tinh thần hoằng pháp của người xưa và cũng tự nhìn lại vai trò của mình đối với sự tồn vong của Đạo pháp.

Vai trò của hàng Nam cư sĩ đối với đạo pháp được thể hiện trong suốt chiều dài lịch sử Phật giáo. Ngày nay vai trò của hàng Nam cư sĩ Phật tử cũng được thể hiện một cách trọn vẹn. Ở Việt Nam, trong thời cận đại, những gương mặt tiêu biểu cho hàng Nam cư sĩ phải nói đến đó là: Cư sĩ Tâm Minh Lê Đình Thám, Cư sĩ Chánh Trí Mai Thọ Truyền, Cư sĩ Võ Đình Cường, Cư sĩ Tống Hồ Cầm và nhiều vị cư sĩ khác nữa, đã cống hiến hết mình cho sự nghiệp chấn hưng Phật giáo, tiếp tục truyền thống hộ trì Tam bảo góp phần mang lại lợi lạc cho mọi người. Hiện nay, khi Giáo hội tổ chức bồi dưỡng hoằng pháp, ngoài chư Tăng, Ni thì Nam Nữ cư sĩ Phật tử cũng tham gia vào đội ngũ Hoằng pháp viên, để thọ nhận sứ mệnh thiêng liêng trong việc hoằng pháp lợi sinh.

Ghi chú:

^[1] Thích Trí Quang, *Độc Pháp cú Nam tông I*, Truyện tích PC 219-220, Nxb Tôn Giáo, 2001, tr.501.

^[2] Thích Chơn Thiện, *Tăng-già thời Đức Phật*, VNCPHVN - 1991, tr.56.

- ^[3] Thích Minh Châu dịch, *Tăng chi I, phẩm Nguồn sanh phúc*, Trường CCPH VN, 1987, tr. 428.
- ^[4] Thích Minh Châu, dịch, *Tương Ưng IV, Chương 7 Tương Ưng Tâm*, VNCPHVN, 1993. tr.451
- ^[5] *Trường A-hàm*, Kinh Du hành, VNCPHVN, 1991, tr. 113
- ^[6] *Tăng chi II*, phẩm Vua Munda, HT.Thích Minh Châu dịch, VNCPHVN, 1988, tr.56.
- ^[7] Thích Minh Châu, dịch, *Tương ưng IV, Tương ưng tâm*, VNCPHVN, 1993, tr.477.
- ^[8] Thích Minh Châu, dịch, *Tăng chi III, phẩm Gia chủ*, Trường CCPHVN, 1988, tr.69-70.
- ^[9] Thích Minh Châu, dịch, *Tăng chi II, phẩm Không tuyên bố*, Trường CCPHVN, 1988, tr.515.
- ^[10] Sđđ, tr.517.
- ^[11] Thích Minh Châu, dịch, *Trung bộ III, Kinh Giáo giới Cấp Cô Độc*, VNCPHVN, 1992, tr.588.

ĐỜI SỐNG XÃ HỘI QUA LỜI DẠY CỦA ĐỨC PHẬT

Có nhiều quan điểm cho rằng đạo Phật chú trọng đến vấn đề liễu thoát sinh tử, xa lìa cuộc sống trần thế. Do vậy, khi mới tiếp xúc với Phật giáo, chắc hẳn chúng ta sẽ lầm tưởng Đức Phật luôn đề cao một cuộc sống thoát ly gia đình, sống độc cư, xa lánh xã hội cuồng nhiệt. Và chúng ta sẽ tự hỏi, nếu cứ sống như vậy, thì liệu đạo Phật đóng góp được gì cho xã hội? Thực tế hoàn toàn không phải như vậy, nếu tìm hiểu kỹ về lời dạy của Đức Phật trong Kinh tạng, chúng ta mới thấy sự quan tâm của Đức Phật đến việc xây dựng đời sống xã hội thật là phong phú và đa dạng. Những vấn đề về kinh tế, chính trị, văn hóa đạo đức được đề cập bằng bạc trong tất cả các kinh, nhất là ở trong *Trường bộ* và *Trung bộ*.

Thật ra, chủ trương thoát ly gia đình của Đức Phật là một lối sống thuận tiện nhất để huấn luyện tâm linh, đào tạo thành một con người sáng suốt và đầy đủ tác phong đạo đức để giáo hóa chúng sanh, cải tạo xã hội. Nhưng đối với một người cư sĩ có gia đình thì rất khó hiến trọn đời mình để phụng sự xã hội, bởi họ còn bận bịu rất nhiều

với gia duyên. Đức Phật thừa nhận có hai cấp độ hạnh phúc đó là hạnh phúc thế gian và hạnh phúc xuất thế. Với hạnh phúc thế gian, Đức Phật dạy các nguyên tắc đạo đức như Tam quy Ngũ giới, Thập thiện giới để áp dụng nhằm kiến tạo hạnh phúc tại thế. Rất nhiều bài kinh trong Kinh tạng Nikāya, Đức Phật dạy các pháp đem lại một đời sống hạnh phúc thế gian. Với người xuất gia, mặc dầu đã thoát ly trần thế nhưng vẫn với mục đích mang lại an lạc và hạnh phúc cho mọi người. Do vậy, Đức Phật không chỉ chú trọng đến hàng ngũ Tăng-già trong công tác xã hội mà Ngài luôn khuyến khích hàng đệ tử tại gia, hàng nam nữ cư sĩ Phật tử nên hòa nhập vào các tổ chức, đoàn thể xã hội bằng Bốn phương pháp nhiếp hóa đó là, bố thí, ái ngữ, lợi hành và đồng sự.

Hơn nữa, nếu nhìn kỹ thì ta thấy tiêu đích của Phật giáo dạy chúng ta giải thoát, giác ngộ thành Phật thông qua sự thực hành Tám con đường chân chánh (Bát chánh đạo), mà nội dung chính của giáo lý này hoàn toàn mang tính xã hội. Tính xã hội ấy được biểu hiện rõ nét nhất thông qua Tăng-già, tập thể sống thanh tịnh và hòa hợp. Nhưng danh từ Tăng-già không phải riêng chỉ cho các vị Tăng, Ni xuất gia mà bao gồm các tập thể đệ tử, tín đồ đạo Phật. Bởi vậy, hơn ai hết, hàng Cư sĩ tại gia phải tích cực tham gia vào các công tác xã hội mới xứng đáng là đệ tử Phật. Có như vậy một đạo Phật không phải yếm ly trần

thế, mà một đạo Phật nhập thế độ đời, sinh động trong từng góc cạnh của cuộc sống.

Phải thừa nhận rằng, xưa nay chúng ta biết rất nhiều đến những lời dạy của Ngài về giải thoát giác ngộ mà rất ít biết đến những quan điểm của Ngài về kinh tế, chính trị, văn hóa, xã hội. Thật ra, “Đức Phật luôn nhìn con người một cách toàn diện. Ngài không bao giờ tách rời đời sống kinh tế, chính trị, văn hóa, xã hội ra khỏi đời sống tâm linh”.^[1] Vấn đề này được Thế Tôn đề cập rất nhiều trong Kinh tạng Nikaya, đặc biệt là với các đệ tử Nam cư sĩ vì thành phần này có nhiều trách nhiệm với xã hội hơn.

1. Đời sống kinh tế

Muốn kiện toàn một xã hội thì không thể nào không có một nền tảng kinh tế vững chắc. Chẳng những ngày nay mà ngày xưa ở xứ Ấn, Đức Phật đã chú trọng đến kinh tế và Ngài luôn nhắc các đệ tử, nhất là những nhà lãnh đạo quốc dân phải đặc biệt quan tâm đến vấn đề này.

Có nhiều quan điểm cho rằng đạo Phật chú trọng đến vấn đề xã bỏ lòng tham, sẽ là yếu tố ngăn chặn, kìm hãm sự phát triển kinh tế. Thực tế Đức Phật chỉ rõ gốc tham nhất là lòng tham vô đáy là nhân căn của khổ. Bởi vì khi lòng tham không được thỏa mãn thì sinh ra đau khổ. Hoặc để thỏa mãn lòng tham thì chúng ta bất chấp tất cả, dẫn đến hành động bất thiện, gây tai họa cho

người. Trong kinh *Cakkavatti sihasala*, Đức Phật đã xác nhận nguồn gốc của các tội ác trong xã hội như trộm cắp, vô luân, bạo động, hận thù v.v... là do nghèo đói.^[2] *Bần cũng sinh đạo tặc*, hay *Bần cùng học đạo nan* đã trở thành châm ngôn cho lẽ sống. Phật giáo dạy con người làm giàu chính đáng bằng chánh mạng và chánh nghiệp sẽ thúc đẩy sự phát triển kinh tế bền vững, và an toàn. Kinh *Kutadanta*, thông qua cuộc đàm thoại với Bà-la-môn *Kutadanta*, Đức Phật cũng đã giới thiệu một phương pháp kinh tế thuần túy cho các vị vua để áp dụng vào việc trị quốc an dân. Trong đó, Ngài giải thích các hình phạt không hiệu quả và không thành công bằng sự cải thiện kinh tế. Đức Phật dạy:

“Những ai trong quốc độ nhà vua nỗ lực về nông nghiệp và mục súc, Tôn vương hãy cấp hạt giống và thực vật; những ai trong quốc độ nhà vua nỗ lực về thương nghiệp, Tôn vương hãy cấp vốn đầu tư; những ai trong quốc độ nhà vua nỗ lực về quan chức, Tôn vương hãy cấp vật thực và lương bổng. Đại bố thí cho nhân dân thay thế các lễ tế đàn. Và dĩ nhiên, khi dân chúng có sự thu nhập sung túc, ổn định về kinh tế thì họ vui lòng, không còn nhiều loạn, lúc đó quốc gia sẽ thanh bình thịnh vượng, không còn tội ác nổi lên.”^[3]

Không phải Đức Phật chỉ quan tâm đến các vị vua chúa trong vấn đề phát triển kinh tế quốc dân mà Ngài còn luôn nhắc nhở những Cư sĩ gia trưởng về tầm quan

trọng của việc cải thiện kinh tế gia đình. Đức Phật không tán đồng với việc tích trữ tài sản một cách tiêu cực và các phương tiện sinh sống không phù hợp với giáo lý như “*buôn bán đao kiếm, buôn bán người, buôn bán thịt, buôn bán rượu, buôn bán thuốc độc*”.^[4]

Không những dạy phương cách làm kinh tế bền vững mà Ngài còn dạy phương pháp quản lý, chi tiêu của cải một cách hợp lý. Thanh niên *Singāla* được Đức Phật dạy chi tiết về cách tích lũy tiền bạc và sự tiêu dùng. Ngài khuyên nên dùng 4/1 lợi tức vào sự tiêu pha hằng ngày, 4/2 lợi tức để đầu tư kinh doanh và 4/1 lợi tức để phòng nguy cấp. Đồng thời Ngài còn cảnh báo những nguyên nhân làm tiêu hao tiền bạc cho *Singāla* như: say sưa rượu chè, rong chơi phố phường, ham mê ca kỹ, mê cờ bạc, giao du với bạn xấu, lười biếng. Và nạn vua quan, nạn giặc cướp, nạn nước, nạn lửa, tự nhiên tiêu hao, cho vay bị giựt, oán gia phá hoại, con hư lãng phí v.v... Nêu những điểm này, một mặt Đức Phật cảnh giác con người phải chú ý đến kinh tế, mặt khác Ngài chỉ rõ sự bất toàn của tiền bạc mà con người không thể trông cậy hoàn toàn vào nó được. Đây là điều mà người Phật tử đáng lưu tâm.

Bởi Đức Phật luôn đặt hạnh phúc con người lên hàng đầu nên thường nhắc đệ tử về sự thoải mái kinh tế

và xem sự ổn định tài chính là rất cần thiết đối với hạnh phúc con người. Trưởng giả Cấp Cô Độc cũng đã được Thế Tôn thuyết giảng cho một bài pháp đề cập đến bốn loại hạnh phúc về tài chánh cho một cư sĩ:

- Sở hữu lạc (*Atthisukha*): sự sung sướng khi có tiền bạc, tài sản đầy đủ.

- Thọ dụng lạc (*Bhogasukha*): sự sung sướng khi thọ dụng, tiêu dùng tài sản ấy một cách rộng rãi cho mình, cho gia đình, bà con bạn bè và trong những việc công đức.

- Vô trái lạc (*Ananasukha*): sự sung sướng khi khỏi phải nợ nần vay mượn.

- Vô tội lạc (*Anavajjasukha*): sự sung sướng khi sống một đời sống trong sạch không tội lỗi.

Ba hạnh phúc đầu thuộc về kinh tế còn hạnh phúc thứ tư thuộc tinh thần. Đức Phật cũng đã khẳng định với cư sĩ Cấp Cô Độc rằng, hạnh phúc về kinh tế chỉ bằng 1/16 so với hạnh phúc tinh thần, phát sinh từ đời sống hướng thiện, ba nghiệp không tạo lỗi lầm. Ngày nay, người ta đo chỉ số hạnh phúc không hoàn toàn dựa trên điều kiện kinh tế, mà dựa trên sự bằng lòng, hài lòng với đời sống an sinh xã hội. Nhiều quốc gia là cường quốc kinh tế như Mỹ, Nhật...nhưng chỉ số hạnh phúc thấp hơn một số nước khác như Phần Lan, Butan...

2. Đời sống chính trị

Không chỉ dạy về việc làm ăn kinh tế bền vững, an toàn, Đức Phật còn dạy cho hàng đệ tử tại gia về đời sống chính trị. Kinh tế bao giờ cũng gắn liền với chính trị, chiến tranh và quốc phòng. Khi một quốc gia có nền chính trị độc lập, tự chủ thì quốc gia đó phát triển bền vững và thịnh trị. Quốc thái thì dân an, thiên hạ thái bình, chúng sinh an lạc. Người đệ tử Phật khi tụng kinh hồi hướng đều có sự phục nguyện như vậy. *Hoàng đồ củng cố, đạo đế hà xung, Phật nhật tăng huy, pháp luân thường chuyển* là câu phục nguyện nằm lòng trong mỗi khóa lễ Phật giáo. Cho nên con người ngoài việc ổn định đời sống kinh tế còn phải xem những hoạt động chính trị của quốc gia là chính sách tối trọng để nâng cao hạnh phúc trong cuộc sống hiện tại.

Trong hàng tín đồ của Phật có rất nhiều quốc vương, đại thần gánh vác trọng trách quốc gia, mỗi khi có sự “*bất đồng chính kiến*” hay khó khăn phát sinh thì họ đến hỏi ý kiến Thế Tôn. Ngài luôn đứng trên lập trường đạo đức, hòa bình mà chỉ dạy những vấn đề chính trị.

Vì hiện trạng xã hội Ấn Độ đương thời có nhiều áp bức, bất công nên đối với người lãnh đạo quốc gia, Ngài không mô tả về hạnh phúc của một quốc độ lý tưởng mà Ngài luôn nhắc họ nên tôn trọng Chánh pháp, hết lòng hộ trì toàn thể dân chúng. Điều này trong kinh Bốn sanh

Đức Phật đã nhắc đến Mười đức, tức mười điều mà nhà vua và quần thần cần thực hiện để đem lại hạnh phúc cho nhân dân:

Quảng đại, từ ái;

Giữ giới đức: không giết hại, không bóc lột, không cướp của, không gian dân, không dối trá, không rượu chè;

Vì hạnh phúc của nhân dân, sẵn sàng hy sinh lợi lạc, danh vọng và cuộc đời mình cho nhân dân;

Liêm chính, thật thà, thể hiện nghiêm túc nhiệm vụ của mình, không dối trá mọi người;

Dịu dàng, hòa ái;

Nghiêm chỉnh, đúng đắn, sống giản dị, không xa hoa, chế ngự mình

Không thù hận, ganh ghét;

Không dùng bạo lực;

Kiên nhẫn, vị tha, thông cảm với người; và

Không khắc nghiệt, phải hòa hợp với nhân dân.

Mười điều vừa nêu ở trên là nguyên tắc vàng trong việc trị quốc an dân. Lại còn một quan điểm chính trị rất thú vị mà Đức Phật đã chỉ bảo cho người Licchavī. Khi muốn thành lập nước cộng hòa *Vajjī* (Bạt - kỳ), họ đã đến hỏi ý kiến Thế Tôn và được Ngài chỉ dạy Bảy pháp để xây dựng quốc gia cường thịnh.

Hòa hợp trong dân chúng;

Pháp luật công minh và có truyền thống dân tộc;

Dân chúng đoàn kết;

Dân chúng sống đạo đức và biết kính trọng người lớn tuổi;

Xã hội an ninh, không có hiện tượng hà hiếp bắt cóc, cưỡng ép các thiếu nữ, phụ nữ;

Có tín ngưỡng và bảo vệ truyền thống tín ngưỡng; và

Kính trọng và ủng hộ chư Tăng.

Đó là bảy nguyên tắc làm cho đất nước hưng thịnh. Nhờ những lời dạy trên mà A-xà-thế không tiến quân đánh chiếm *Vajji*. Và cũng chính lời dạy đó, cho nên không những các quan đại thần của xứ *Vajji* mà các đại thần của các nước lân cận xứ này cũng thường đến viếng thăm, hỏi đạo và quy y Thế Tôn. Như vậy, đối với tín đồ trong hàng lãnh đạo thì Ngài khuyên nên dùng Chánh pháp để trị an quốc gia. Điển hình như nước Bạt - kỳ đã áp dụng những lời dạy của Đức Phật vào việc trị quốc an dân, cho nên tuy là một nước nhỏ nằm bên cạnh các nước lớn nhưng không bị tiêu diệt.

Ngày xưa khi vua Lê Đại Hành hỏi Thiền sư Pháp Thuận về vận nước, làm thế nào để cho vận mệnh quốc gia được dài lâu? Ngài trả lời bằng một bài thơ, đó là bài: Quốc tộ -Việc nước:

*“Quốc tộ như đằng lạc
Nam thiên lý thái bình
Vô vi cư điện các
Xử xử tức đao binh”*

Dịch:

*Vận nước như mây quấn
Trời Nam mở thái bình
Vô vi trên điện các
Xử xử hết đao binh.*

Vận nước như mây quấn nghĩa là ta phải giữ gìn đất nước này như thế quấn của dây mây, một sợi mây tuy có dẻo dai nhưng vẫn dễ đứt, dễ gãy nếu ta biết cách bẻ. Còn nhiều dây mây quấn lại thành bó khó có sức mạnh nào bẻ gãy. Trăm họ hướng về vua với một lòng tôn kính, vua lấy ý nguyện của dân làm ý nguyện của mình, thương dân như thương con ruột của mình, nỗi khổ của dân cũng là nỗi khổ của mình. Tìm cách hoá giải những xung đột nội bộ, giải thích cho những người nội thù rằng: Quốc gia làm trọng, tổ quốc trên hết, quyền lợi của một cá nhân cũng như của một dòng tộc là nhỏ so với sinh mệnh mất còn của một quốc gia. Liên kết nhân tâm lại với nhau như những dây mây riêng lẻ thành một bó mây, thì không có một thế lực nào có thể xô ngã đè bẹp chúng ta. Và như vậy thì đất nước sẽ thái bình, nền độc lập dân tộc sẽ vững bền mãi mãi.

“*Vô vi trên điện các - xứ xứ hết đao binh*”. Rõ ràng, khi nói đến vô vi trên điện các, Thiền sư Pháp Thuận đã muốn đề xuất một mẫu người lý tưởng cho vua Lê Đại Hành trong việc trị vì đất nước, một mẫu người có trí, có đức. Người lãnh đạo phải sở hữu những phẩm chất tài và đức này thì đất nước mới thái bình thịnh trị, nơi nơi mới chấm dứt chiến tranh. Khi một đất nước đã thế, tất nhiên vận nước sẽ dài lâu, và vận mạng của triều đại cũng nhờ thế mà tồn tại với đất nước. Tuy không trả lời trực tiếp cho câu hỏi vận nước ngắn dài của vua Lê Đại Hành, nhưng ý nghĩa của bài thơ thì hết sức hiển nhiên, không cần phải bàn cãi đâu là yếu tố cấu thành nên vận nước. Bài thơ chú trọng đến sự đoàn kết dân tộc, khi dân tộc đoàn kết thành một khối thì không lo việc ngoại bang xâm lăng.

Câu trả lời của Thiền sư Pháp Thuận cũng thể hiện một trực cảm chính trị sắc bén không kém. Thiền sư đã ý thức rất rõ mọi quyền lực phải từ dân mà ra và vận nước cũng thế. Vận nước ngắn dài nằm ở trong tay người dân. Người lãnh đạo biết nắm lấy dân, biết đoàn kết với dân thì vận mệnh của triều đại mình sẽ lâu dài. Ngược lại, thì sẽ nhào đổ một cách nhanh chóng. Quan điểm coi vận nước như một bó mây vừa tượng hình, dễ hiểu, lại vừa chứa đựng những ý nghĩa sâu sắc. Ngày nay, chúng ta thường hay dùng hình ảnh bó đuốc để chỉ cho sự đoàn kết. Tổ tiên ta hơn ngàn năm trước đã dùng hình ảnh cuộn

mây (đăng lạc). Từng con người có thể yếu yếu ớt như từng chiếc đũa, từng sợi mây, nhưng biết kết hợp lại thì sẽ trở thành một sức mạnh vô địch, không gì có thể phá vỡ được.

Như vậy, các vị Thiên sư lỗi lạc khi làm quốc sư cho một triều chính nào thì cũng luôn vận dụng lời Phật dạy về chính trị để phò vua giúp nước. Lịch sử minh chứng, khi một triều đại ủng hộ Phật pháp, vị lãnh đạo có niềm tin Tam bảo thì đất nước đó luôn an bình thịnh trị lâu dài. Những đóng góp của Phật giáo trong việc định hướng chính trị là vô cùng ý nghĩa, góp một phần rất lớn trong việc xây dựng đời sống an hòa, hạnh phúc và phát triển bền vững.

3. Đời sống văn hóa - đạo đức

Văn hóa đạo đức là tiêu chuẩn để đánh giá về các giá trị sống của con người và cộng đồng xã hội. Đức Phật luôn chú trọng đến việc xây dựng và phát huy các truyền thống văn hóa cao đẹp. Khi mọi người biết trân quý, giữ gìn các giá trị văn hóa truyền thống thì đời sống được nâng cao, loại dần các hủ tục lạc hậu. Đạo đức hay luân lý là một chuẩn mực sống do con người đặt ra và được hiểu như là những điều nên làm hay không nên làm cho cá nhân, gia đình, cộng đồng xứ sở. Mặt khác, đạo đức còn được hiểu là mối liên hệ giữa con người với con người trong xã hội. Nhưng mối liên hệ ấy sẽ rất khó duy trì một

khi kinh tế phát triển hay chính thể thay đổi. Cho nên Đức Phật luôn quan tâm đến việc thuần lương hóa đời sống xã hội trên phương diện đạo đức.

Cũng nhờ văn hóa Phật giáo mà xã hội Ấn Độ đương thời được cải thiện rất nhiều, nhân tâm trở nên thuần khiết hơn. Nhưng muốn xã hội thuần lương thì trước tiên phải giáo dục đạo đức gia đình. Vì gia đình là tế bào của xã hội, tế bào gia đình trong sạch thì cơ thể xã hội mới lành mạnh. Vấn đề trọng yếu này thường được Đức Phật trực tiếp hay gián tiếp chỉ dạy cho các cư sĩ tại gia, xuất hiện rất nhiều trong các kinh, nhưng tựu trung ý nghĩa không ngoài những lời dạy của Thế Tôn cho chàng thanh niên rất hiếu đạo, tên là *Singāla*. Kinh Giáo thọ Thi-ca-la-việt, thuộc *Trường bộ II*, Đức Phật dạy cho chàng *Singāla* những luân lý quan trọng về hai mặt tiêu cực và tích cực của đời sống cũng như các mối tương hệ đúng đắn giữa người với người trong gia đình và xã hội.

Phần đầu của kinh, *Singāla* được Phật khai thị về bốn ác hại của đời sống là sát sanh, trộm cắp, tà dâm, nói dối; bốn động cơ dẫn đến hành động xấu là tham dục, sân hận, si mê và sợ hãi; sáu loại tổn hại tài sản là rượu chè, rong chơi, phóng đãng, ham mê ca kỹ, cờ bạc, bạn xấu và lười biếng.

Phần tiếp theo, thông qua việc lễ bái sáu phương, Đức Phật đã thổi vào ý nghĩa giáo dục đạo đức như: lạy

phương Đông là để tỏ lòng hiếu kính cha mẹ; lạy phương Nam là để tỏ lòng tri ân thầy bạn; lạy phương Tây là để tỏ lòng kính yêu nhường nhịn giữa vợ chồng; lạy phương Bắc là để tỏ lòng mến phục, cư xử với bạn bè; lạy phương Dưới là cốt để tỏ lòng thương xót nô lệ; lạy phương Trên là cốt để tỏ lòng ngưỡng mộ Sa-môn, thầy tổ. Rõ ràng với phương pháp giảng dạy như vậy, Đức Phật đã đánh thức chàng thanh niên luôn ý thức đến các bốn phận của mình. Đồng thời nhắc nhở mọi người rằng sự thành tựu của mình luôn nhờ đến các mối quan hệ tổng hòa vừa nêu. Một người nếu thực hiện được các bốn phận đó thì chắc chắn người đó là mẫu người đạo đức lý tưởng. Thực tế phương thức lễ bái sáu phương là truyền thống văn hóa lâu đời của người Ấn, Đức Phật dựa trên các phương thức đó để định danh cho các giá trị thực tế trong cuộc sống, Ngài đã thổi vào đó những chuẩn mực giá trị đạo đức, từ đó nó trở thành biểu mẫu tiêu chuẩn nhằm áp dụng rộng rãi trong quần chúng.

Tóm lại, xây dựng tốt sáu mối tương quan trên tức là đã thiết lập tốt sự “*truyền thông*” giữa con người với con người, và đây cũng là một nghệ thuật sống. Nghệ thuật này được xây dựng trên các yếu tính: trung thực, kính trọng, tin tưởng, chấp nhận nhau, và luôn thương yêu, quan tâm, giúp đỡ lẫn nhau vì hạnh phúc chung.

Sau cùng, bản kinh đề cập đến những đức tính cần có của người Cư sĩ để đạt thành công trong đời: đức độ,

dịu hiền, khiêm tốn, nhu hòa, quả cảm, thông tuệ, tự tại, vị tha, quảng đại, bình đẳng...

Đạo đức Phật giáo áp dụng cho hàng Phật tử tại gia đó là Tam quy và ngũ giới. Một người thực hiện không sát sanh, không lấy của không cho, không tà hạnh, không gian dối, không sử dụng rượu và các chất kích thích là chuẩn mực quy tắc đạo đức giữa cuộc đời. Khi thực hiện một phần hay trọn vẹn các quy tắc đạo đức ấy, tức làm giảm thiểu sự bất an đau khổ cho tự thân và cho tha nhân. Đồng thời thiết lập nền tảng đạo đức căn bản, mang lại hạnh phúc và an bình cho mọi người.

Trường giả Cấp Cô Độc ngoài hạnh bố thí ra, ông còn được Đức Phật ngợi khen về nhiều lĩnh vực, trong đó có việc giáo dục đạo đức gia đình. Cả nhà hai vợ chồng, bảy con trai và bảy con dâu đều rất mực thuần lương, thâm tín Phật Pháp. Thật là gia đình lý tưởng, xưa nay hiếm có vậy.

Ngoài ra, Tứ nhiếp pháp là phương pháp mà Cư sĩ *Hatthaka Ālavaka* áp dụng để nhiếp hóa hội chúng nhiều ngàn người. Thật ra, đây là cách giao tiếp giữa người với người để thâm nhiếp nhân tâm một cách chính đáng, rất hợp với đạo đức xã hội.

Tóm lại, muốn cải thiện xã hội thì phải cải thiện con người, vì mỗi con người là một thành viên của xã hội, con người có đạo đức thì xã hội mới thuần lương. Ở đây, gia

đình được xem như là một xã hội thu nhỏ, trong đó gồm nhiều thành viên thuộc nhiều thế hệ chung sống cho nên không sao tránh khỏi những va chạm đời thường. Vì thế, nhất thiết phải có những chuẩn mực, những quy tắc sống chung hòa bình; nếu như không tuân thủ những chuẩn mực trên, thì gia đình không thể có hạnh phúc, xã hội không thể văn minh tiến bộ được.

Ghi chú:

^[1] Thích Minh Châu, *Hãy tự mình thấp đuốc lên mà đi*, VNCPHVN, 1990, tr.21.

^[2] Thích Minh Châu, dịch, *Trường bộ II*, Kinh Chuyển luân Thánh vương Sư tử hống, VNCPH VN, 1991, tr.353.

^[3] Thích Minh Châu, dịch, *Trường bộ I*, Kinh Kutadanta, VNCPHVN, 1991, tr.242.

^[4] Thích Minh Châu, dịch, *Tăng chi II*, Trường CCPHVN, 1988, tr.214.

NGUYÊN TẮC XÂY DỰNG NẾP SỐNG HẠNH PHÚC GIA ĐÌNH

Gia đình là một tế bào của xã hội. Một gia đình đầm ấm, hạnh phúc, trong đó mọi thành viên trong gia đình đều sống dễ thương, đó là nhân tố để xây dựng một cộng đồng, xã hội dễ thương. Trong một gia đình có các mối quan hệ chính đó là giữa chồng vợ, anh chị em, cha mẹ và con cái. Đối với chồng và vợ thì phải có sự *thủy chung, yêu thương*; cha mẹ, con cái và anh chị em với nhau thì phải có *'hiếu và đễ'*. Khi gia đình được xây dựng và phát triển ổn định, bền vững thì xã hội, quốc gia mới hưng thịnh. Vì thế, vai trò của mọi cá nhân trong việc nỗ lực xây dựng hạnh phúc gia đình vô cùng quan trọng.

Gia đình cư sĩ Phật tử là một bộ phận không thể thiếu trong cộng đồng Phật giáo, là nhân tố quan trọng trong Tứ chúng đệ tử của Đức Phật. Đời sống của gia đình có mối quan hệ mật thiết với sự sinh hoạt, tu tập của Tăng chúng. Gia đình cúng dường Đức Phật và Tăng chúng những nhu cầu vật chất như: thực phẩm, y phục,

tọa cụ, và thuốc men gọi là ‘tứ sự cúng dường’; đáp lại, Đức Phật cho họ cơ hội để tích tập công đức và giảng pháp cho họ để mở mang kiến thức Phật pháp, hướng đến một đời sống đạo đức và an lạc. Trong Kinh tạng Nikāya, ngoài hai thuật ngữ quen thuộc *Upāsakas* (Cận sự nam) và *upāsikas* (Cận sự nữ), còn có một thuật ngữ *gahapatis* (hộ gia đình hay Gia chủ) cũng thường xuyên xuất hiện. Ngoài vấn đề dâng Tứ sự cúng dường các gia đình còn được hướng dẫn để phát tâm quy y Tam bảo, thọ trì năm giới cấm để trở thành người Phật tử tại gia chân chính. Cuộc sống gia đình ràng buộc với nhiều nhiệm vụ xã hội, những lo toan của cuộc sống, vì vậy sự hướng dẫn nếp sống đạo đức tâm linh của Đức Phật đến với họ là vấn đề vô cùng cần thiết.

Trong Kinh tạng Nikāya, rất nhiều bài kinh Đức Phật đề cập đến việc xây dựng nếp sống hạnh phúc gia đình. Trong đó phải nói đến kinh Giáo-thọ Thi-ca-la-việt (*Sigālaka Sutta*) đề cập khá chi tiết về các pháp hành dành cho người Phật tử tại gia nhằm thiết lập nền tảng hạnh phúc trong cuộc sống hiện tại.

Đức Phật thừa nhận rằng đời sống gia đình thật khó để sống theo phạm hạnh hoàn toàn và đầy đủ. Do đó, Ngài chỉ dạy những pháp căn bản, phù hợp với đời sống gia đình, giúp họ có cơ hội thực tập để mang lại an lạc, hạnh phúc trong đời sống như: bố thí, tuân thủ giới luật, biết rõ sự nguy hiểm của những ham muốn nhục dục,

sự phóng túng buông lung dẫn đến đời sống sa đọa... Trong hai bài giảng được ghi lại trong *Kinh tập*, nơi Đức Phật đưa ra những nguyên nhân của sự thành công và thất bại trong đời sống gia đình và xã hội. Đầu tiên là kinh *Parābhavasutta*, đề cập đến mười một nguyên nhân dẫn đến thất bại trong đời sống của họ; thứ hai là kinh *Mahāmangalasutta*, chỉ đến mười một lý do thành công. Trong mọi trường hợp, chúng ta có thể nhìn thấy sự thành công hay thất bại của một người phụ thuộc hoàn toàn vào hành vi và kiến thức của chính họ.

Nếu một người mà: 1) Thường xuyên liên hệ với những kẻ xấu, ít liên hệ với những người tốt; 2) ham mê ngủ, lười biếng, không năng động, thường hay sân hận và ham thích đám đông; 3) giàu nhưng không chăm sóc cha mẹ; 4) không chân thật, lừa dối những người thiện tri thức; 5) sở hữu tài sản nhiều nhưng không chia sẻ bớt cho bất cứ ai; 6) ngã mạn tự cao về thân phận, sự giàu có và khinh khi người khác; 7) tham đắm tận hưởng những thú vui dục lạc, quan hệ lãng nhãng, lãng phí trong chi tiêu; 8) có mối quan hệ bất hợp pháp với vợ của người khác; 9) luôn luôn ghen tị với vợ; 10) ăn uống vô độ và lãng phí; 11) lòng tham vô đáy. Bất cứ ai sống có liên hệ đến 11 vấn đề trên sẽ dẫn đến một kết cục tối tăm và thất bại.

Mười một yếu tố trên thường xảy ra trong đời sống hằng ngày. Có thể có gia đình thường xuyên liên hệ đến

một hoặc vài vấn đề nêu trên hoặc liên hệ đến trọn vẹn tất cả các vấn đề ấy thì đều dẫn đến bại vong.

Trái lại, trong *Mahāmaṅgalasutta* đưa ra mười một lý do thành công hay mười một phước lành trong một gia đình nếu một người sống mà 1) không liên hệ với người xấu, thường xuyên thân cận gần gũi người hiền, bạn tốt; 2) sinh sống trong một nơi thích hợp và luôn biết kiểm soát bản thân; 3) luôn biết học tập, rèn luyện những kỹ năng, kỷ luật tốt từ những người giỏi trao truyền; 4) biết thờ mẹ kính cha, biết săn sóc bảo vệ trẻ em và vợ; 5) biết bố thí, cúng dường, sống có đạo đức, bảo vệ người thân, và những người lương thiện; 6) từ bỏ và tránh xa tội lỗi, kiềm chế say rượu, có niềm tin bền bỉ đối với Chánh pháp; 7) tôn kính và khiêm nhường, biết ơn và nhớ ơn; 8) kiên nhẫn và nói lời dịu dàng từ ái, liên hệ với người trí, đàm đạo đúng thời; 9) biết hổ thẹn sám hối để cho thanh tịnh, nhận ra những chân lý cao quý để hướng đến Niết-bàn giải thoát; 10) tâm không buồn phiền bức tức náo hại, luôn bất động giữa cái xáo trộn của thế giới; 11) đạt được những phước lành cao nhất do thành tựu những điều ở trên. Đó là 11 yếu tố đưa đến thành công trong cuộc sống.

Tiếp tục tư vấn thêm những kiến thức và kỹ năng sống cơ bản để thiết lập an lạc, hạnh phúc cho đời sống hiện tại, Đức Phật dạy *Byagghapajja* có bốn pháp đưa đến hạnh phúc, an lạc hiện tại đó là: “*Đầy đủ tháo vát,*

đầy đủ phòng hộ, làm bạn với thiện, sống thẳng bằng điều hòa.” Đầy đủ tháo vát tức là thiện xảo trong các ngành nghề, không biết mệt, biết suy tư, hiểu phương tiện vừa đủ để tự làm và khuyến khích người khác làm. Đầy đủ phòng hộ tức là những tài sản do tự mình làm ra khéo giữ gìn chúng, biết phòng hộ bảo vệ. Không bị vua mang đi, không bị cướp mang đi, không bị lửa đốt, không bị nước cuốn trôi, không bị các người con thừa tự không khả ái cướp đoạt. Làm bạn với thiện tức là sống có giới đức, có niềm tin, biết bố thí, có trí tuệ. Sống thẳng bằng điều hòa tức là biết tính toán một cách hợp lý trong thu nhập và chi tiêu, không quá phung phí và cũng không quá bôn sên.

Sự cân bằng trong đời sống là điều vô cùng cần thiết. Bởi cuộc đời không bao giờ như ý muốn. Tâm tánh của một con người cũng thường xuyên thay đổi theo điều kiện, hoàn cảnh. Có khi vì một số nhân duyên nào đó đưa đẩy mà tâm kiên định của chúng ta chưa đủ mạnh thì dễ dàng bị chi phối. Nhưng một điều chắc chắn và không thay đổi đó là việc thiện lành, tâm hoan hỷ cởi mở, đầy đủ sự hiểu biết và thương yêu là hạt nhân đưa đến một đời sống hạnh phúc an lạc. Yếu tố nào để giữ cho niềm tin và định hướng ấy luôn có sự kiên định vững vàng? Thuật ngữ nhà Phật gọi đó là Bồ-đề tâm, còn người đời thì gọi đó là lập trường kiên định. Nếu thiếu chất liệu này thì tâm sẽ dễ dàng bị lung lạc, không có chánh tín, dần dần

mình sẽ bị cảnh ma đưa đường, quỷ dẫn lối. Thành ra sự kiên định và yếu tố nỗ lực tinh tấn rất quan trọng để đưa đến sự thành công trong cuộc sống.

Bên cạnh bốn yếu tố đưa đến thành công thì ngược lại cũng có bốn yếu tố đưa đến bại vong. Đức Phật dạy có bốn cửa xuất để tiêu phí tài sản đó là: “1. *Đam mê đàn bà*, 2. *Đam mê rượu chè*, 3. *Đam mê cờ bạc*, 4. *Bạn bè kẻ ác, thân hữu kẻ ác, giao du kẻ ác.*” Và cũng có bốn cửa vào để tài sản được hưng khởi đó là: “1. *Không đắm say đàn bà*, 2. *Không đắm say rượu*, 3. *Không đắm say cờ bạc*, 4. *Bạn bè với thiện, thân hữu với thiện, giao du với thiện.*”^[4] Đó là bốn pháp đưa đến hạnh phúc trong hiện tại. Tiếp tục, Đức Phật dạy bốn pháp đưa đến hạnh phúc trong tương lai đó là: “1. *Đầy đủ lòng tin*, 2. *Đầy đủ giới đức*, 3. *Đầy đủ bố thí*, 4. *Đầy đủ trí tuệ.*” Đầy đủ niềm tin tức là tin tưởng vào sự giác ngộ của Như Lai. Đầy đủ giới đức tức khéo chế ngự các căn và thực hành giới cấm. Đầy đủ bố thí tức là tâm không bị cấu uế, xan tham chi phối. Bố thí rộng rãi với bàn tay rộng mở, vui thích từ bỏ, sẵn sàng đáp ứng khi có yêu cầu, vui thích chia sẻ vật bố thí. Đầy đủ trí tuệ tức là có trí tuệ, thành tựu trí tuệ về sanh diệt, với thánh thể nhập, chơn chánh chấm dứt khổ đau.

Bên cạnh những lời dạy thiết yếu về các phương thức xây dựng hạnh phúc gia đình, Đức Phật còn dạy kỹ về việc thiết lập các mối quan hệ trong gia đình. Vợ đối với chồng phải như thế nào để giữ gìn hạnh phúc, thủy chung

và ngược lại chồng đối với vợ cũng như vậy. Hạnh phúc trong đời sống hôn nhân phải đến từ hai phía. Chồng với vợ phải luôn thương yêu tôn trọng nhau. Thường xuyên tâm sự chia sẻ niềm vui cũng như nỗi buồn. Biết làm mới trong mối quan hệ vợ chồng, đừng để lâu sinh nhàm chán. Mối quan hệ vợ chồng cực kỳ quan trọng trong việc giữ gìn hạnh phúc gia đình. Trong mối quan hệ này nó có đầy đủ các yếu tố như tình yêu chung thủy, trình độ kiến thức, các kỹ năng sống, điều kiện kinh tế, sự tinh tế, nhẫn nại, bình đẳng và tôn trọng lẫn nhau. Vợ và chồng phải ăn khớp nhau trong từng tính cách, có tính bù trừ để tạo nên sự cân bằng. Nếu hỏng một trong các yếu tố trên thì hạnh phúc hôn nhân dễ đổ vỡ. Không những dạy pháp đem đến hạnh phúc trong hiện tại, Đức Phật còn dạy bốn pháp khiến cho cả hai vợ chồng mãi mãi được sống hòa hợp an vui trong mọi đời kiếp. Đó là cùng nhau theo đuổi một chánh kiến (đồng tín), cùng nhau thực hành giới đức (đồng giới), cùng nhau mở tâm hồn chia sẻ (đồng thí), cùng nhau phát triển trí tuệ đưa đến đoạn diệt tham, sân, si, đoạn tận khổ đau (đồng trí tuệ).

Mối quan hệ giữa cha mẹ với con cái, con cái với cha mẹ cũng được dạy kỹ. Đức Phật luôn nhấn mạnh chữ hiếu để nhắc nhở phận làm con cái phải biết hiếu kính phụng dưỡng mẹ cha. Đó là đạo lý, truyền thống tốt đẹp mà bất cứ gia đình nào, hoàn cảnh xã hội nào cũng cần những đạo lý ấy. Ngược lại, cha mẹ ngoài công ơn sanh

thành dưỡng dục thì phải biết dạy dỗ, hướng dẫn con cái. Lo dựng vợ gả chồng đúng thời, hướng dẫn nghề nghiệp buôn bán làm ăn, xây dựng gia nghiệp cho con cháu kế thừa... Dựa trên những nguyên tắc được Đức Phật thiết lập chắc chắn sẽ đưa đến một đời sống hạnh phúc an lạc thực sự giữa đời thường.

Tất nhiên trong đời sống của một gia đình không thể nào không mắc phải những điều bất như ý. Những nguyên tắc trong lời dạy của Đức Phật không khuôn rập xơ cứng mà rất uyển chuyển linh hoạt. Cốt yếu là sự làm chủ tâm, làm chủ cảm xúc. Khi có sự mâu thuẫn xung đột xảy ra thì cần phải tìm cách hóa giải. Sự truyền thông giữa vợ chồng, con cái và cha mẹ là rất cần thiết. Khi có sự truyền thông, biết lắng nghe và thấu hiểu thì mọi vấn đề có thể giải quyết một cách ổn thỏa. Đây cũng là một nguyên tắc vàng trong việc ứng xử và thiết lập các mối quan hệ hài hòa trong đời sống hạnh phúc gia đình.

Tóm lại, những lời dạy trên cho thấy Đức Phật rất quan tâm đến vấn đề hạnh phúc của người Phật tử tại gia. Bởi người Phật tử tại gia là một bộ phận không thể tách rời trong tứ chúng đệ tử Phật. Khi đã thừa nhận có hạnh phúc thế gian và xuất thế gian thì việc xây dựng hạnh phúc thế gian phải có những nguyên tắc nhất định để thiết lập nên niềm hạnh phúc ấy. Những nguyên tắc đạo đức ấy là rất cần thiết không chỉ áp dụng trong việc xây

dựng hạnh phúc cá nhân mà còn góp phần cải thiện xã hội. Bất cứ khi nào có thể, Đức Phật cũng luôn sẵn sàng ban bố những bài pháp thoại để nhắc nhở nhằm thiết lập cuộc sống an lành, hạnh phúc cho mọi gia đình.

NÚI TU-DI VÀ TỨ CHÂU THIÊN HẠ

Rất nhiều người học Phật tò mò hỏi về núi Tu-di, rằng thật sự có ngọn núi này không và có thì nó nằm ở đâu trên thế giới này? Có nhiều lời giải thích rằng, núi Tu-di chỉ là một biểu tượng, tượng trưng cho sự to lớn, vĩ đại. Cũng như trong kinh Phật hay dùng thuật ngữ cát sông Hằng (hằng hà sa số) để chỉ về số nhiều, không tính đếm hết, thì núi Tu-di là biểu tượng chỉ về số lớn, cao to vĩ đại. Số cát sông Hằng tượng trưng cho trần lao phiền não hằng hà sa số thì núi Tu-di được ví như lòng ngã mạn, tự cao tự đại của con người.

Theo vũ trụ quan Phật giáo, vũ trụ không chỉ có một thế giới này mà còn có hằng hà sa số thế giới khác cùng tồn tại. Núi Tu-di và tứ châu thiên hạ được mô tả rõ trong các bản kinh như: Kinh Thế ký, thuộc *Trường a-hàm*; và kinh Tứ châu, của *Trung a-hàm*, và cũng thấy mô tả trong các tạng Luật và Luận, trong đó A-tỳ-đạt-ma Câu-xá-luận của ngài Thế Thân cũng có nói về ngọn núi vĩ đại này.

1. Núi Tu-di (Sineru)

Theo *Bách khoa Toàn thư mở tiếng Việt* (Wikipedia), núi Tu-di, tiếng Phạn là Sumeru, Pāli là Sineru. Đây là một ngọn núi thiêng với năm đỉnh, được đề cập trong vũ trụ học của Ấn Độ giáo, Kỳ-na giáo và Phật giáo,[1] và được xem như là trung tâm của tất cả các vũ trụ thuộc vật lý, siêu hình và tinh thần.

Núi Tu-di là một phần của đại dương vũ trụ, với nhiều tài liệu nói rằng, ‘Mặt trời cùng với các hành tinh bay vòng quanh ngọn núi,’ làm cho việc xác định vị trí của nó, theo phần lớn các học giả, là cực kỳ khó khăn.[2] Một vài nhà nghiên cứu xác định núi Tu-di chính là dãy núi Pamir, ở Tây bắc Kashmir.[3]

Sách *Suryasiddhanta* chép rằng núi Tu-di nằm ở ‘trung tâm trái đất’ (‘bhurva-madhyā’) trong vùng đất Jambunad (Jambudvīp). *Narpatijayacharyā*, một cuốn kinh ở thế kỷ thứ 9, phần lớn dựa trên những văn thư không công bố của Yāmala Tantra, chép rằng ‘Sumeruḥ Prithvī-madhye shrūyate drishyate na tu’ (‘Núi Tu-di được nghe nói là ở trung tâm trái đất, nhưng không thấy ở đó’).[4] Vārāhamihira, trong sách *Pancha-siddhāntikā*, nói rằng núi Tu-di nằm ở Bắc Cực (mặc dù chẳng có ngọn núi nào ở đó cả). Tuy nhiên, *Suryasiddhānta* cho rằng núi Tu-di nằm ở trung tâm trái đất, ở hai cực là Sumeru và Kumeru.[5]

Có nhiều phiên bản về vũ trụ học tồn tại trong kinh điển của đạo Hindu. Một trong số chúng miêu tả núi Tu-di được bao quanh bởi núi Mandrachala ở phía Đông, núi Supasarva ở phía Tây, núi Kumuda ở phía Bắc và núi Kailasha ở phía Nam.[6] Một tài liệu khác nói rằng núi Tu-di được bao quanh bởi bảy dãy núi -Yugandhara, Isadhara, Karavīka, Sudassana, Nemindhara, Vinataka và Assakanna.[7]

Theo kinh Thế kỷ, thuộc *Trường A-hàm*, mô tả về núi Tu-di: “Như trong chỗ mà một mặt trời, mặt trăng vận hành khắp bốn thiên hạ, tỏa ánh sáng chiếu; có một ngàn thế giới như vậy. Trong ngàn thế giới có một ngàn mặt trời, mặt trăng; có một ngàn núi chúa Tu-di; có bốn ngàn thiên hạ, bốn ngàn đại thiên hạ, bốn ngàn biển, bốn ngàn biển lớn, bốn ngàn rồng, bốn ngàn rồng lớn, bốn ngàn chim cánh vàng, bốn ngàn chim cánh vàng lớn, bốn ngàn đường ác, bốn ngàn đường ác lớn, bốn ngàn vị vua, bốn ngàn vị vua lớn, bảy ngàn cây lớn, tám ngàn địa ngục lớn, mười ngàn núi lớn, ngàn Diêm-la vương, ngàn Tứ thiên vương, ngàn trời Dao-lợi, ngàn trời Diệm-ma, ngàn trời Đâu-suất, ngàn trời Hóa tự tại, ngàn trời Tha hóa tự tại, ngàn trời Phạm; đó là tiểu thiên thế giới. Như một tiểu thiên thế giới, ngàn tiểu thiên thế giới như thế là một trung thiên thế giới. Như một trung thiên thế giới, một ngàn trung thiên thế giới như vậy là một tam thiên đại

thiên thể giới. Phạm vi thế giới thành hoại như thế là nơi chúng sanh cư trú, gọi là một cõi Phật.”[8]

Tiếp tục, Đức Phật giải thích: “Cõi đất này dày mười sáu vạn tám ngàn do-tuần, biên giới vô hạn. Đất nung trên nước. Nước sâu ba ngàn ba mươi do-tuần, biên giới vô hạn. Nước ở trên gió; gió dày sáu ngàn bốn mươi do-tuần, biên giới vô hạn. Nước của biển lớn ấy sâu tám vạn bốn ngàn do-tuần, biên giới vô hạn. Núi chúa Tu-di, phần chìm xuống biển là tám vạn bốn ngàn do-tuần; phần trên mặt nước cao tám vạn bốn ngàn do-tuần; chân núi sát đất, phần lớn là phần đất cứng chắc. Núi ấy thẳng đứng, không có lối lõm, sanh các loại cây; cây tỏa ra các mùi hương, thơm khắp núi rừng, là nơi mà phần nhiều các Hiền thánh, các trời đại thần diệu. Móng chân núi toàn là cát vàng ròng. Bốn phía núi có bốn mô đất rắn doi ra, cao bảy trăm do-tuần, nhiều màu đan xen, được tạo thành bởi bảy báu. Bốn mô đất thoai thoải, uốn cong sát mặt biển.”[9]

Đức Phật giải thích thêm về cấu trúc, y báo chánh báo của núi chúa Tu-di. “Núi chúa Tu-di có đường cấp bằng bảy báu; đường cấp ở dưới núi rộng sáu mươi do-tuần; sát hai bên đường có bảy lớp tường báu, bảy lớp lan can, bảy lớp lưới giăng, bảy lớp hàng cây; tường vàng thì cửa bạc, tường bạc thì cửa vàng; tường thủy tinh thì cửa lưu ly, tường lưu ly thì cửa thủy tinh; tường xích châu thì cửa mã não; tường mã não thì cửa xích châu; tường xa cừ

thì cửa các báu. Còn lan can thì cây ngang vàng thì cây dọc bạc, cây ngang bạc thì cây dọc vàng; cây ngang thủy tinh thì cây dọc lưu ly, cây ngang lưu ly thì cây dọc thủy tinh; cây ngang xích châu thì cây dọc mã não, cây ngang mã não thì cây dọc xích châu; cây ngang xa cừ thì cây dọc các báu. Trên lan can ấy, có lưới báu. Ở dưới lưới vàng ấy có treo linh bạc. Dưới lưới bạc, treo linh vàng. Dưới lưới lưu ly treo linh thủy tinh. Dưới lưới thủy tinh treo linh lưu ly. Dưới lưới xích châu treo linh mã não. Dưới lưới mã não treo linh xích châu. Dưới lưới xa cừ treo linh các báu. Còn cây vàng thì rễ vàng, nhánh vàng, lá, hoa, quả bạc. Còn cây bạc thì rễ bạc, cành bạc, lá hoa quả vàng. Còn cây thủy tinh thì rễ, nhánh thủy tinh; hoa, lá, lưu ly. Còn cây lưu ly thì rễ, nhánh lưu ly; hoa, lá thủy tinh. Còn cây xích châu thì rễ, nhánh xích châu; hoa, lá mã não. Còn cây mã não thì rễ nhánh mã não; hoa, lá xích châu. Còn cây xa cừ thì rễ, nhánh xa cừ; hoa lá các báu.” “Trên đỉnh núi Tu-di có cung trời Tam thập tam, có bảy vòng thành, bảy lớp lan can, bảy lớp lưới, bảy lớp hàng cây báu... cho đến vô số các loài chim cùng nhau ca hát, cũng lại như thế.”[10]

Thuật ngữ thường sử dụng cho chuỗi các hành tinh gọi là hệ ngân hà, dải ngân hà, trên thực tế đó chỉ là một đơn vị thể giới mà trong Phật pháp thường gọi. Kinh Phật nói đơn vị thể giới lấy núi Tu-di làm trung tâm, thái dương xoay vòng theo núi Tu-di. Có người nói:

“Núi Tu-di có thể là lỗ đen mà thiên văn đã phát hiện”. Lỗ đen đó ngày nay chúng ta gọi là trung tâm của vũ trụ, trung tâm của hệ ngân hà. Thái dương đích thực đang xoay quanh điểm này. Mặt trời, mặt trăng, các sao nhiều quanh lưng chừng núi Tu-di, chiếu sáng Tứ thiên hạ. Bốn đại châu, mỗi châu đều có hai trung châu và năm trăm tiểu châu, bốn đại châu và tám trung châu đều có người ở, còn hai ngàn tiểu châu thì hoặc có người ở hoặc không có người ở.

Theo *A-tỳ-đạt-ma Câu-xá luận* (Abhidharmakośa-bhāṣyam) của ngài Thế Thân (Vasubandhu), núi Tu-di cao 80.000 do tuần. Kích thước chính xác của một do tuần là không xác định, nhưng một vài tính toán cho rằng nó khoảng 24.000 foot (7.300m), hoặc khoảng 4,5 dặm (7,2km), nhưng những tính toán khác lại cho rằng nó nằm giữa 7–9 dặm (11–14km). Nó còn phần chìm dưới sâu 80.000 do tuần so với bề mặt mặt nước bao quanh. Núi Tu-di thường được sử dụng như là một hình tượng ẩn dụ của kích thước và tính kiên cố trong kinh điển Phật giáo. Núi Tu-di được nói rằng có hình dạng giống như một cái đồng hồ cát, với đỉnh và đáy có diện tích rộng 80.000 do tuần, nhưng hẹp ở phần giữa (ở độ cao 40.000 do tuần) chỉ rộng 20.000 do tuần.[11] Trong quyển sách *“Le Bouddhisme au Cambodge”* Adhémar Leclere nói rằng, núi Tu-di cao đến 84.000 do tuần, bề sâu dưới nước cũng 84.000 do tuần. Và bề ngang trên mặt nước cũng

84.000 do tuần. Trên đỉnh núi Tu-di là cảnh giới của Đức Đế Thích.[12]

Sự hình thành của núi Tu-di theo kinh Thế kỷ, Phẩm Tam tai của *Trường A-hàm* nói: “Vì nhân duyên gì mà có núi Tu-di? Vì có cuồng phong nổi dậy, nên thổi bọt nước này tạo thành núi Tu-di, cao sáu mươi vạn tám ngàn do-tuần, dọc ngang tám vạn bốn ngàn do-tuần và do bốn báu tạo thành: vàng, bạc, thủy tinh, lưu ly.”[13]

II. Tứ châu thiên hạ (Catur-dvipa)

Theo khoa cổ vũ trụ học Phật giáo, và theo vũ trụ quan Ấn Độ xưa, có bốn châu trong thế giới Ta-bà, tứ hướng xung quanh núi Tu-di, trong vũ trụ (trái đất của chúng ta) có 4 châu: Bắc Cu-Lư châu (Uttara-kuru), Tây Ngưu-Hóa châu (Godana), Đông Thắng-Thần châu (Purva-Videha) và Nam Thiệm-Bộ châu (Jambudvipa). Bốn châu đó nằm chung quanh một hòn núi vĩ đại là Tu-di sơn (Menu, Sumeru), có y báo và chánh báo riêng biệt.

1. Bắc Câu-lô châu (Uttara-kuru), cũng phiên âm là Uất-đơn-viết. Vì châu này nằm ở phía Bắc núi Tu-di nên gọi là Bắc Câu-lô châu. Kinh mô tả: “Phía Bắc núi Tu-di có một thiên hạ tên là Uất-đơn-viết. Lãnh thổ vuông vức, ngang rộng một vạn do-tuần; mặt người cũng vuông, giống như hình đất.”[14]

Bắc Câu-lô châu (Uttara kuru, xưa gọi là Bắc Uất-đơn-việt): Câu-lô nghĩa là thẳng xứ, vì đất đai cõi này thù

thắng hơn ba châu nói trên nên được gọi là Bắc Câu-lô châu. Địa hình châu này có hình vuông, giống như cái ao vuông, khuôn mặt người cũng thế.

Trong tứ châu thì Bắc Câu-lô châu là châu giàu có và sung sướng nhất. “Ở đây giàu có, hoan lạc cùng cực, nhân dân đông đúc, họ tuy không có ngã tưởng, không có thọ dụng riêng.” Xứ Uất-đơn-viết, lúa mọc tự nhiên, người dân thường ăn loại thức ăn đó. Ngoài lúa thì còn có biết bao nhiêu loại cây quý báu, khoe đủ màu sắc ở trong lan can. Họ dùng thứ cây áo mà mặc. Nói chung cõi này sung sướng, toàn hưởng thọ dục lạc, nên rất khó tu. Bắc châu: không bị lệ thuộc, không có ngã sở, sống lâu ngàn năm. Quả báo ở Bắc Câu-lô châu rất thù thắng, vui nhiều khổ ít, nhưng không có Phật xuất thế, nên là một trong tám nạn. Trong câu lễ Phật hằng ngày chúng ta thường nghe: “Tam châu cảm ứng, có nghĩa là trong bốn châu thì có ba châu có thể tu hành được, còn Bắc Câu-lô châu do sung sướng nên chúng sanh ở đây ham hưởng thụ không chịu tu hành, nên không cảm ứng đạo giao. Đức Phật kết luận sanh về Bắc Câu-lô châu là một cái nạn, vì ở đấy người chỉ biết đắm say theo vật dụng không phát đạo tâm và thường phải sa đọa.[15]

2. Đông Thắng Thần châu (Purva-Videha), cũng được dịch là Phất-bà-bệ-đà-đế, Pāli: pubbavideha, châu Thắng thần ở phương Đông. Kinh Thế kỷ dạy: “Phía Đông núi Tu-di có một thiên hạ tên là Phất-vu-đãi; lãnh

thổ tròn trịa, ngang rộng chín ngàn do-tuần. Mặt người cũng tròn, giống như hình đất.”[16]

Đông Thắng Thần châu còn gọi là Bồ-la-phước Vĩ-nễ-hạ, Phất-bà-đề, hay Phất-vu-đại, một trong bốn đại châu, châu này ở trong biển Hàm Hải, về phía Đông núi Tu-di, hình bán nguyệt. Đông châu: châu này rất rộng, rất lớn, rất vi diệu. Châu này gọi là lục địa chế ngự ma quỷ, có hình bán nguyệt, dân trên đó cũng có khuôn mặt hình bán nguyệt. Châu này có chu vi là 21.000 do tuần, dân trong cõi này có thân hình tốt đẹp hơn hết, và sống thọ đến 600 tuổi.[17]

Người dân ở châu này có thân hình thù thắng nên gọi là Thắng Thân. Người ở cõi này thích đấu tranh, tranh giành của cải, cạnh tranh buôn bán. Cõi Phất-vu-đại có một đại thọ, tên là Gia-lam-phù, vòng thân bảy do-tuần, cao một trăm do-tuần, cành lá tỏa ra bốn phía năm mươi do-tuần.

3. Tây Ngưu-Hóa châu (Godana), cũng được gọi là Cù-đà-ni, châu này nằm ở phía Tây núi Tu-di. “Phía Tây núi Tu-di có thiên hạ tên là Câu-da-ni, địa hình như nửa mặt trăng, ngang rộng tám ngàn do-tuần; mặt người cũng vậy, giống như hình đất.” Chúng sanh ở đây thích thương trường, buôn bán, nơi đây lấy bò trâu làm vật ngang giá để trao đổi hàng hóa. Ở Cù-đà-ni, giàu có, hoan lạc cùng cực, nhân dân đông đúc.

Tây Ngưu Hóa châu hay Tây Lục Địa, nơi mà trâu bò sinh sản rất đông và được dùng như tiền tệ để trao đổi mua bán nên có tên là như vậy. Lục địa có hình tròn và dân trên đó cũng có gương mặt hình tròn. Châu này có chu vi 27.000 do tuần, dân sống thọ đến 500 tuổi.

4. Nam Thiệm Bộ châu hay Nam Diêm-phù-đề (Jambudvīpa): Nam Thiệm-bộ châu (Jambu dvīpa, xưa gọi là Nam Diêm-phù-đề): Thiệm-bộ (Jambu) vốn là dịch âm của cây bồ-đào. Châu này lấy tên cây này làm tên châu. Đây cũng là tên một châu trong biển nước mặn phía Nam núi Tu-di, cho nên kêu là Nam. Nguyên tên cũ là Nam Diêm-phù-đề, tên mới đổi là Nam Thiệm bộ châu. Diêm-phù tức là Thiệm bộ, đó là tên một giống cây. Đề là nghĩa châu. Trong đất châu ấy, nơi trung tâm, có giống cây Thiệm bộ.

Sở dĩ có tên Diêm-phù-đề bởi vì, Diêm-phù (Jambud) Cây dâm bụt, một loại cây mọc rất nhiều ở cõi Thiên Trúc (Ấn Độ xưa). Dưới tàng cây diêm-phù, Thái tử Sĩ Đạt Ta ngồi tham thiền lần đầu sau khi rời khỏi hoàng thành đi đạo. Cõi Diêm-phù-đề tức Nam Thiệm Bộ châu, cõi chúng ta đang ở, là cõi kém sút hơn ba cõi kia, dân chúng phải làm lụng rất cực khổ mới có ăn nên giáo lý nhà Phật khuyên cần phải ráng tu hành để sớm thoát cõi này. Người dân Nam diêm-phù có tính kham nhẫn, chịu đựng. Đức Phật Thích-ca cũng thường gọi Kham nhẫn Thế Tôn, chư Phật mười phương thế giới ca tụng công

đức của Phật Thích-ca bất khả tư nghi: ‘Đức Phật Thích-ca đã làm được việc khó khăn hiếm có, ấy là có thể ở cõi Ta-bà vào thời xấu ác, với năm vấn đực: thời đại vấn đực, quan niệm vấn đực, phiền não vấn đực, chúng sinh vấn đực, sinh mạng vấn đực, mà thành tựu được Vô thượng Bồ-đề, lại vì chúng sinh nói ra cái pháp hết thảy thế gian rất khó tin này.’”

Nam-thiệm-bộ châu có chiều dài, chiều rộng là 10.000 do tuần, cõi Asura, cõi Tam-thập-tam thiên và cõi Avīci cùng với Đa-khổ địa ngục. Cả ba cõi này có cùng kích thước với Nam-thiệm-bộ châu, nghĩa là dài, và rộng là 10.000 do tuần.[18]

Địa hình châu này như cái thùng xe, khuôn mặt người cũng thế. Kinh Thế ký ghi: “Phía Nam núi Tu-di có thiên hạ tên là Diêm-phù-đề, đất đai phía Nam hẹp, phía Bắc rộng, ngang rộng bảy ngàn do-tuần, mặt người cũng vậy, giống như hình đất. Người dân châu này dũng mãnh nhớ dai, tạo tác các hạnh nghiệp, tu phạm hạnh, có Phật xuất thế, ba việc này thù thắng hơn ba việc kia và chư thiên.

Theo Eitel trong Trung Anh Phật học từ điển, Nam-thiệm-bộ châu bao gồm những vùng quanh hồ Anavatapta và núi Tuyết (tức là cõi chúng ta đang ở, trung tâm châu này có cây diêm-phù. Chính ở cõi này, Đức Phật đã thị hiện, và ở cõi này có nhiều nhà tu hành.

Sự đặc biệt của Nam-thiệm-bộ châu là: Ban đầu cõi Nam-thiệm-bộ châu có chiều dài và rộng 10.000 do tuần, chúng sanh hữu phước và duyên lành đã hết, phước duyên đã cạn, bấy giờ nước ngập lên 4.000 do tuần, phần đất mà nhân loại nương sống chỉ còn 3.000 do tuần kia là núi, cao lớn nhất là núi Hy Mã, có chiều cao là 500 do tuần, dài 3.000 do tuần, kết hợp với 4.000 đỉnh núi, như đỉnh Sudassana, ... có 5 con sông lớn là sông Acitavatī, sông Mahimahā, sông Sarabhū, sông Gaṅgā, sông Yamunā, có 7 hồ lớn là: Anotattā, hồ Kaṇṇamunḍa, hồ Rathakāra, hồ Kuṇāla, hồ Maṇḍākinī, hồ SīhapPāta, hồ Chaddanta. Mỗi hồ đều có chiều dài, rộng và sâu là 50 do tuần. Nếu tính chu vi thì mỗi hồ được 150 do tuần. Trong 7 hồ này, hồ Anotatta nằm giữa 5 ngọn núi là Sudassanakūtīa, núi Cittakūtīa, núi Kāḷakūtīa, núi Gandhamādanakūtīa, núi Kelāsakūtīa. Cả năm ngọn núi này vây quanh hồ Anotatta.[19]

III. Việc di chuyển của mặt trời và mặt trăng quanh núi Tu-di

Theo chú giải về Người và Cõi của Phật giáo Nguyên thủy (Paramatthajotika mahā abhidhammamattha sangahatikā), sự vận hành giữa mặt trời và mặt trăng quanh núi Tu-di và tứ châu thiên hạ như sau:

Mặt Bắc núi Tu-di có ánh sáng được tạo thành do bởi vàng chiếu sáng phương Bắc. Mặt Đông núi Tu-di có ánh

sáng tạo thành bởi bạc chiếu sáng phương Đông. Mặt Tây núi Tu-di có ánh sáng tạo thành bởi thủy tinh chiếu sáng phương Tây. Mặt Nam núi Tu-di có ánh sáng tạo thành bởi lưu ly chiếu sáng phương Nam.

Mặt trời đi ra là bắt đầu tách rời núi Tu-di, hướng đến núi Cakkavāḷa. Đi vào nghĩa là sau khi di chuyển sang qua núi Cakkavāḷa rồi, mặt trời từ từ di chuyển trở về phía núi Sineru.

Việc ra đi của mặt trời, mặt trăng được khởi hành từ nội lộ, tức là lộ tiếp cận với núi Sineru, hướng đến trung lộ nối cùng ngoại lộ tức là lộ tiếp cận với núi Cakkavāḷa và trong mỗi lộ thời gian mất đi hai tháng. Như vậy, ba lộ mất đi sáu tháng.

Việc di chuyển của mặt trời, mặt trăng được xác định như sau:

Theo nội lộ là tháng 7, tháng 8. Theo trung lộ là tháng 9 và tháng 10. Theo ngoại lộ là tháng 11 và tháng 12. Việc ra đi của mặt trời và mặt trăng là như thế.

Còn việc đi vào, bắt đầu khởi hành từ ngoại lộ, từ tháng 1, tháng 2. Đến trung lộ là tháng 3, tháng 4. Đến nội lộ là tháng 5, tháng 6. Nếu gom lại cả đi ra và đi vào thì tròn đủ 1 năm.

Khi mặt trời, mặt trăng di chuyển sang hướng Nam núi Tu-di, xua bóng tối nơi đó, chiếu sáng khắp hướng,

xa đến 9 vạn do tuần cho mỗi hướng, và chiếu khắp cả ba châu.

Khi mặt trời mọc ở Đông-thắng-thần châu, thì ở Bắc-câu-lưu châu là buổi trưa, Tây-ngư-hóa châu là buổi chiều. Nam-thiệm-bộ châu là buổi tối.

Khi mặt trời mọc ở Nam-thiệm-bộ châu, thì Đông-thắng-thần châu là buổi trưa, ở Bắc-câu-lưu châu là buổi chiều, Tây-ngư-hóa châu là vào ban đêm.

Khi mặt trời mọc ở Bắc-câu-lưu châu, ở Tây-ngư-hóa châu là trưa, ở Nam-thiệm-bộ châu là buổi chiều, Đông-thắng-thần châu là buổi tối.

Khi mặt trời mọc ở Tây-ngư-hóa châu, thì Nam-thiệm-bộ châu là buổi trưa, Đông-thắng-thần châu là buổi chiều, Bắc-câu-lưu châu là buổi tối.

Khi Nam-thiệm-bộ châu vào giữa trưa, thì Đông-thắng-thần châu sẽ nhìn thấy mặt trời sắp lặn, chỉ còn lại nửa vòng, và bên Tây-ngư-hóa châu sẽ nhìn thấy mặt trời mọc đã được nửa vòng. Các châu còn lại cũng diễn tiến tương tự như thế, tức là khi một châu nào đó mặt trời đứng bóng, thì có một châu sắp tối và một châu sắp sáng.[20]

Sự sáng và tối bốn châu trong 1 năm

Sự chuyển quay của mặt trời, mặt trăng theo nội lộ, trung lộ và ngoại lộ chung quanh núi Tu-di để chiếu sáng

bốn châu. Ánh sáng mặt trời không thể cùng một lúc chiếu sáng cả 4 châu, các châu sẽ luân phiên nhận ánh sáng theo lộ trình xoay quanh núi Tu-di của mặt trời. Vì rằng: Núi Tu-di nằm giữa các châu và đã che ánh sáng của mặt trời khi mặt trời đi qua sau lưng núi. Do nhân ấy nên làm cho bốn châu không cùng nhận ánh sáng. Tùy theo sự di chuyển của mặt trời, trực diện với châu nào, thì châu ấy được nhận ánh sáng, châu bị núi Tu-di án thì sẽ tối, châu nào nằm trong lộ mà mặt trời hướng đến cũng nhận được ánh sáng. Cả bốn châu luân phiên nhận ánh sáng và chịu tối tùy theo thời. Sự sáng và tối của mỗi châu được hiện bày mỗi ngày như:

Trong vòng 1 năm, nếu có 3 châu cùng nhận ánh sáng, thì có một châu sẽ tối, châu rơi vào bóng tối này có thời gian là năm tháng, tức từ tháng 5 đến tháng 9. Trong khoảng thời gian 5 tháng này, bất luận một châu nào, khi mặt trời sắp đứng bóng, tức là 11 giờ thì châu nằm đối nghịch sẽ chịu tối, châu nằm phía trước là bình minh, châu nằm phía sau là hoàng hôn.

Nếu có hai châu cùng nhận ánh sáng, hai châu kia sẽ tối. Hai châu bị tối này có thời gian là 2 tháng, là tháng 4 và tháng 10. Trong khoảng giữa hai tháng này, nếu châu nào có mặt trời đứng bóng thì châu hướng đối nghịch là ban đêm, châu hướng trước là bình minh, châu ở phía sau là hoàng hôn.

Nếu có một châu nhận ánh sáng thì ba châu kia sẽ tối, nếu tính lượng thời gian thì khoảng 5 tháng, kể từ tháng 11 đến tháng 3. Trong khoảng 5 tháng này, nếu có châu nào mà mặt trời trụ vào lúc 1 giờ, hay 3 giờ trưa châu hướng đối nghịch sẽ là 1 hoặc 2 giờ khuya, châu ở hướng trước là 4 hoặc 5 giờ, châu ở hướng sau là 6 hoặc 7 giờ tối.[21]

IV. Ảnh dụ về núi Tu-di trong kinh điển

Ngoài những bài kinh như nêu ở trên mô tả về núi Tu-di và tứ châu thì còn có một số nơi Đức Phật cũng sử dụng hình ảnh núi Tu-di để minh họa. Câu chuyện kể rằng, thời Phật tại thế, trong hàng đệ tử có nhóm Lục quần Tỷ-kheo thường hay khen chê thức ăn do tín thí cúng dàng. Một hôm, vì muốn cảnh tỉnh sáu vị Tỷ-kheo ấy, nhân lúc họ đang đứng trên bờ sông, Phật dạy Tôn giả A-nan đem y cà-sa của Ngài ra giặt.

Tôn giả A-nan vâng lời mang cà-sa xuống sông. Nhưng kỳ lạ thay, khi bỏ chiếc y xuống nước thì nó không chìm, cứ nổi lên. A-nan tìm đủ mọi cách, thậm chí lấy đá tảng đè lên nhưng cà-sa vẫn không chịu chìm. Thấy lạ, Tôn giả A-nan liền hỏi Phật nguyên do. Phật dạy: “Hãy đi lấy hạt cơm còn dính trong bình bát bỏ lên xem sao”. A-nan liền đi lấy một hạt cơm còn sót lại trong bình bát bỏ lên chiếc y, quả nhiên cà-sa từ từ chìm xuống nước.

Nhóm Lục quần Tỷ-kheo vô cùng ngạc nhiên trước hiện tượng lạ lùng này, liền hỏi Phật nguyên nhân. Phật đáp: “Mỗi hạt cơm của tín thí cúng dàng nặng như núi Tu-di. Do đó, nếu thọ nhận của cúng dàng mà không tu hành đắc đạo thì sẽ mang nợ...”. Từ đó về sau, sáu vị Tỷ-kheo này không còn khen che ngon dở. (Nguyên văn chữ hán đoạn thi kệ này là: Phật quán nhất lạp mễ/Nhược trọng Tu-di sơn/Thực dĩ bất tu đạo/Bì mao đãi giác hoàn.)[22]

Kinh Thế ký, phẩm Tam tai, mô tả về ba kiếp nạn, tam tai lửa, nước và gió thì núi Tu-di cao lớn tưởng chừng bất hoại này cũng bị sụp đổ, hủy hoại, và tan biến. Do đó, Đức Phật khẳng định: “Tất cả hành là vô thường, biến dịch, mục nát hư hoại, không thể tin cậy nương nhờ. Phàm các pháp hữu vi rất đáng nhàm tởm. Hãy nên tìm con đường giải thoát vượt qua thế gian.” Tất cả cái gì có hình tướng thì đều hư vọng giả danh, các pháp hữu vi là vô thường, biến dịch, không có gì cố định trường tồn bất biến.

Ngoài ra, pháp Thập thiện, Tứ thiện, Bát định vận chuyển chúng sanh ra khỏi bốn châu trong Nhơn đạo (Nam thiệm bộ châu, Bắc Câu-lô châu, Đông thắng thần châu, Tây ngưu hoá châu) mà đến các cõi trời gọi là Thiên thừa (deva-yāna).

Như vậy, kinh điển đề cập khá rõ về núi Tu-di và tứ châu thiên hạ. Điều này cho thấy vũ trụ quan Phật giáo rộng lớn vô biên. Theo quan niệm của Phật giáo Đại thừa,

ngoài Đức Phật Thích-ca Mâu-ni ở cõi Ta-bà thì có hằng hà sa số chư Phật ở các cõi khác, có y báo và chánh báo khác nhau. Kinh tạng Pāli mặc dù chỉ tôn thờ một vị Phật Thích-ca Mâu-ni, nhưng cũng đề cập đến chư Phật ba đời, quá khứ hiện tại và vị lai. Do đó, vũ trụ quan Phật giáo dù Nam tạng, hay Bắc tạng đều có đề cập đến các cõi khác nhau. Ngày nay với các ngành khoa học vũ trụ phát triển, con người cũng đã tìm ra nhiều hành tinh khác bên ngoài Trái đất. Các phi hành gia cũng đã đặt chân lên đó để thám hiểm, nghiên cứu và họ đã phát hiện có nhiều hành tinh có sự sống. Thành ra, không phải cái gì chúng ta không thấy, không biết thì không phải là không có. Với con mắt nhục nhãn của chúng ta thì chỉ thấy ở một mức độ bình thường, một khoảng cách vừa phải mới có thể nhận thấy, nhưng với Thiên nhãn và Phật nhãn thì có thể nhìn xa, trông rộng, thấy khắp cõi tam thiên đại thiên thế giới này như trong lòng bàn tay là điều tất yếu.

Ghi Chú:

[1] Gopal, Madan (1990). K.S. Gautam, biên tập. *India through the ages*. Publication Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India. tr.78.

[2] Sachau, Edward C. (2001). *Alberuni's India*. Psychology Press. tr. 271. ISBN 978-0-415-24497-8.

[3] *The Geopolitics of South Asia: From Early Empires to the Nuclear Age*, 2003, p.16

[4] cf. second verse of Koorma-chakra in the book Narpatijayacharyā.

[5] Núi Tu-di, https://vi.wikipedia.org/wiki/N%C3%BAi_Tu-di.

- [6] J.P. Mittal, History of Ancient India: From 7300 BC to 4250 BC, page3.
- [7] http://www.palikanon.com/english/pali_names/s/sineru.htm
- [8] Kinh Thế kỷ, Trường A-hàm, <http://www.budsas.org/uni/u-kinh-ahamtruong/truongaham30-01.htm>.
- [9] Ibid,
- [10] Ibid,
- [11] Núi Tu-di, https://vi.wikipedia.org/wiki/N%C3%BAi_Tu-di
- [12] Đoàn Trung Còn, Giáo pháp nhà Phật, Nhà xuất bản Tôn Giáo, tr.32.
- [13] Ibid, <http://www.budsas.org/uni/u-kinh-ahamtruong/truongaham30-09.htm>.
- [14] Kinh Thế kỷ, Trường A-hàm, <http://www.budsas.org/uni/u-kinh-ahamtruong/truongaham30-01.htm>.
- [15] HT.Thích Thiện Siêu, Giải thoát trong Phật giáo, [Ttps://thuvienhoasen.org/a20891/giai-thoat-trong-phat-giao](https://thuvienhoasen.org/a20891/giai-thoat-trong-phat-giao).
- [16] Kinh Thế kỷ, Trường A-hàm, <http://www.budsas.org/uni/u-kinh-ahamtruong/truongaham30-01.htm>.
- [17] Đoàn Trung Còn, Giáo pháp Nhà Phật, Nhà xuất bản Tôn Giáo, tr.32.
- [18] Chú giải người và côi, paramatthajotika, mahā abhidhammattha sangahaṬikā, Chương IV & V, Dịch giả: BHIKKHU KUSALAPUÑÑO, Tỳ-khuu Thiện Phúc, <http://www.budsas.org/uni/u-nguoicoi/nc04.htm>
- [19] Ibid,
- [20] Ibid,
- [21] <http://www.budsas.org/uni/u-nguoicoi/nc04.htm>
- [22] Xem *Truyện cổ Phật giáo*.

HỘI LUẬT GIA VIỆT NAM
NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC
65 Tràng Thi - Quận Hoàn Kiếm - Hà Nội
Email: nhaxuatbanhongduc65@gmail.com
Điện thoại: 024.39260024 Fax: 024.39260031

*

NHỮNG SUY NGHĨ VỀ LỜI PHẬT DẠY
QUA KINH TẠNG PÁLI

Thích Trung Định

*

Chịu trách nhiệm xuất bản:
Giám đốc BÙI VIỆT BẮC
Chịu trách nhiệm nội dung:
Tổng Biên tập LÝ BÁ TOÀN
Biên tập: *Phan Thị Ngọc Minh*
Trình bày: *Quảng Đức*
Bìa: *Ngọc Minh Design*

Đối tác liên kết: ***Công ty TNHH Dịch vụ Khai Tuệ***

In 2.000 cuốn, khổ 14x20cm, tại Xí nghiệp in Fahasa, 774 Trường Chinh, P.15, Q.Tân Bình, TP.HCM. Số XNĐKXB: 205 - 2019/CXBIPH/06 - 03/HĐ. Số QĐXB của NXB: 358/QĐ-NXBHĐ, cấp ngày 18/2/2019. In xong và nộp lưu chiểu năm 2019. Mã số sách tiêu chuẩn quốc tế (ISBN): 978-604-89-7323-0.