

Nhận định tác phẩm

“Nghiên cứu về năm việc của Đại Thiên”
của tác giả Thích Hạnh Bình.

Mục lục

Lời cần bạch.....	4
Chương I Nhận định.....	7
1. Về phương diện ngữ nghĩa.....	8
a- Lắp ghép từ ngữ.....	8
b- Mập mờ.....	12
c- Cắt xén đoạn kinh văn, làm sai ý nghĩa Phật ngôn.....	17
d- Đầu cua tai nheo.....	18
2. Về tư cách.....	21
a- Thích Hạnh Bình nhà dàn dựng kịch bản.....	21
b- Lừa mị người đọc.....	22
c- Vu khống.....	29
Chương II Kiến thức của Thích Hạnh Bình.....	37
1. Về sử học.....	37
a- Có một hay hai vua Kāḷāsoka (Hắc A Dục)?.....	37
b- Về Luận Bà Sa.....	40
c- Về cuộc thảo luận trong luận Kathāvatthu.....	40
2. Về văn bản học.....	41
a- Về từ aññāṇa (vô tri).....	41
b- Về từ kaṅkhā (hoài nghi).....	43
Chương III Thích Hạnh Bình trích dẫn kinh điển.....	46
1. Trích dẫn kinh Kim Cương.....	46
2. Trích dẫn kinh Đa giới.....	48
3. Trích dẫn kinh Tư.....	51
4. Trích dẫn kinh số 604 trong Tạp A Hàm.....	53
5. Trích dẫn kinh Ba Minh.....	54
6. Trích dẫn kinh số 347 trong Tạp A Hàm và kinh Khúc gỗ.....	62
7. Trích dẫn kinh số 292-299 trong Tạp A Hàm.....	63

Chương IV Năm điều của Đại Thiên	65
1. Vấn đề: Sự ô nhiễm của vị A-la-hán.....	65
2- Vấn đề: Vị A-la-hán còn vô tri (aññāṇa).....	82
3- Vấn đề: A-la-hán còn hoài nghi.	92
4- Vấn đề: A-la-hán còn được chỉ điểm.....	94
Lời kết.....	101
TÀI LIỆU THAM KHẢO.....	102
Kinh Tạng Pāli.....	102
Đại Tạng Kinh	102
Luật Tạng	102
Tài Liệu Khác	102

Lời cần bạch

Đền Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam để thỉnh một số kinh Tạng Pāli do Hòa Thượng Thích Minh Châu dịch, trông thấy quyển “Nghiên cứu về năm điều Đại Thiên”, tác giả Hạnh Bình.

Lật vào bên trong, phía trên là Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam, dưới là tên Thích Hạnh Bình.

Tôi mua về xem, đọc xong tôi vừa buồn vừa cảm thương cho Thích Hạnh Bình.

Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam là một tổ chức Tôn Giáo, có chủ trương đoàn kết mọi hệ-tông phái.

Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam cũng theo chủ trương này, viện huy tập các thành phần trí thức Phật Giáo Việt Nam (bao gồm mọi hệ-tông phái).

Các vị Tôn túc đại học giả đều nhận thức rằng: Giáo lý hệ Nguyên Thủy và giáo lý hệ Tân Tiến, mỗi bên đều có ưu có nhược riêng.

Hòa Thượng Thích Minh Châu, người sáng lập đồng thời là Viện trưởng Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam, Ngài viện chủ văn – đức gồm hai:

- Văn: Hòa Thượng đã dịch gồm như trọn vẹn năm tạng kinh hệ Pāli, đồng thời có trước tác nhiều tác phẩm có giá trị.
- Đức: Ngài sống một cuộc sống đẹp đạo tốt đời, điều này ai cũng thấy rõ, có thể nói Ngài là một trong những bậc mô phạm đương thời.

Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam là nơi quy tụ các Đại học giả đa văn quảng kiến, học rộng biết nhiều.

Chư gia trí thức trong và ngoài nước rất trang trọng Hòa Thượng Viện chủ nói riêng và các nhà Đại học giả của viện nói chung.

Tôi cho rằng: Thích Hạnh Bình cắt ngang hội đồng duyệt xét của viện, tự xin giấy phép để ấn hành tác phẩm của mình, rồi nhân danh Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam. Các vị trong hội đồng duyệt xét chưa xem qua, nếu xem rồi hẳn tác phẩm này sẽ chịu số phận “đóng băng”.

Thầy Thích Hạnh Bình có quyền xin giấy phép để ấn hành tác phẩm của mình, nhưng không nên nhân danh Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam.

Vì rằng: Trong tác phẩm, chúng ta thấy Thích Hạnh Bình tạo ra vết bản cho “nhà nghiên cứu của viện”, thầy tự làm hãy tự chịu, đừng lôi kéo người khác chịu chung số phận như thầy.

Mặt khác, Thích Hạnh Bình còn tạo ra ác cảm cho người đọc đối với Thượng Tọa Bộ, Thầy vu khống cho Thượng Tọa Bộ nhiều điều phi lý.

Thiên ngoại hữu thiên, danh tài trong thiên hạ, bậc Đại học giả trong thế gian có rất nhiều.

Thầy cứ trang điểm, đánh bóng cho Đại Thiên, nhưng đừng “hàm hồ, nhắm nhĩ”, đừng vu khống cho người khác, đừng bôi tro trét trấu vào Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam.

Nói thế không có nghĩa “chúng tôi chối bỏ chân lý”, nếu thật sự là chân lý chúng tôi vẫn chấp nhận lý lẽ của Thích Hạnh Bình. Nhưng chân lý thì không tìm thấy trong tác phẩm này mà phần lớn là những hư ngụy do Thích Hạnh Bình tưởng tượng ra.

Đọc tác phẩm của Thầy, bậc trí giả chỉ mỉm cười, “nhà nghiên cứu của Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam là thế đó”. Đây là điểm đáng buồn.

Thích Hạnh Bình đã tự bước ra khỏi vị trí nhà nghiên cứu, là nhà nghiên cứu thật sự thì:

- a. Ngữ trong sáng rõ ràng, nghĩa phải rạch ròi phân minh.
- b. Trung thực, khách quan, không rơi vào biên kiến hay tư kiến.
- c. Nhà nghiên cứu không thể cố tình vi phạm những lỗi lầm sơ đẳng nhất.

Nhà nghiên cứu có thể có ý kiến riêng nhưng chúng có phải cụ thể rõ ràng, không thể tùy tiện phát biểu vô căn cứ.

Cho dù có dùng lời lẽ gay gắt chằng nữa, tựu trung chỉ tiếp cận với chân lý hay làm chân lý nổi bật lên, chứ không vu khống người đầy ác ý, bậc trí không làm như thế bao giờ.

Ba điểm này, xem ra Thích Hạnh Bình không hề có trong tác phẩm “Nghiên cứu về năm điều của Đại Thiên” mà có ngược lại cả ba.

Là một thành viên của Viện nghiên cứu Phật học, kính Hòa Thượng Viện Trưởng cùng các vị Đại trí giả trong viện, cho phép tôi được đối thoại với Thích

Hạnh Bình, trên tư cách cá nhân với cá nhân và cho dù trong những trang sau, từ ngữ đôi khi có bốn cột, cũng chỉ với mục đích tiếp cận hay làm rõ chân lý.

Tôi vẫn mong Hòa Thượng Viện trưởng cùng các bậc cao đức giả chỉ điểm những sơ sót hay lỗi lầm nếu có của tôi.

Kính chúc Hòa Thượng Viện Trưởng cùng các vị cao trí giả đồng an lạc.

Kính cáo.

Tỳ-khưu Chánh Minh.

Chương I Nhận định

Đọc xong tác phẩm “Nghiên cứu về năm điều của Đại Thiên (NĐCĐT)”, tôi cảm thương cho Thích Hạnh Bình (THB), vì chợt nhớ nội dung câu danh ngôn mà lâu rồi tôi quên tên tác giả:

“Hãy cho tôi biết bạn của anh là ai, tôi sẽ cho anh biết anh là người như thế nào”.

Cụ Nguyễn Du phỏng theo tác phẩm Kim Vân Kiều của Thanh Tâm Tài Nhân, thi hóa thành tác phẩm bất hủ là “Truyện Kiều”, ngay phần đầu cụ mô tả Thúy Kiều thương xót Đạm Tiên, để báo cho đọc giả biết trước cuộc đời Thúy Kiều không khác Đạm Tiên là mấy, phải chịu “*thanh lâu hai lượt, thanh y hai lần*”.

THB đồng cảm với Đại Thiên xem Đại Thiên là thần tượng của mình, có những lúc thầy tự đồng hóa mình là Đại Thiên, có lẽ thầy đang và sẽ như Đại Thiên chăng?

Ngay lời nói đầu, THB tự cho mình đã phát hiện “nhiều tư liệu mới trong Nikāya và A Hàm có liên quan mật thiết đến Đại Thiên” mà các bậc tiền bối Đại Thừa không tìm thấy, chỉ có THB vừa tìm ra (chính vì đọc những dòng này, tôi mới mua về xem thử).

Tuy nhiên, đọc rồi mới biết: “*Tương là đồ thật hóa đồ chơi*”¹, mới thấy rõ THB đã lập luận chệch choạc, lý luận nhố nhăng, phạm phải những lỗi sơ đẳng nhất, đồng thời có ý xuyên tạc Thượng Tọa bộ (Theravāda) với ác ý.

Nói rõ hơn THB như một nhà “ngụy biện” hơn là nhà nghiên cứu Phật học, thầy muốn nổi danh là nhà đại nghiên cứu, nhưng trở thành nhà nghiên cứu... đại.

Nếu như không có danh hiệu “Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam”, đồng thời được biết THB là Giảng sư trường Cao cấp Phật học II, thì tôi cũng chẳng viết tiểu luận này làm gì, xem như tác phẩm của THB chỉ là loại “tà thư” của kẻ múa rối ngoài phố.

¹ Thơ Nguyễn Khuyến, Ông tiến sĩ giấy.

Vì hai lý do nêu trên, nên tôi tiến hành phân tích tác phẩm “Nghiên cứu về năm điều của Đại Thiên” để góp ý với THB.

1. Về phương diện ngữ nghĩa.

Trong tác phẩm của mình, THB thường dùng thủ thuật “lắp ghép từ ngữ”, “mập mờ”, “cắt xén kinh văn” ... để biến đổi ý nghĩa ban đầu thành lệch lạc hoặc sai khác.

a- Lắp ghép từ ngữ.

Trong lời nói đầu của tác phẩm “Nghiên cứu về năm việc của Đại Thiên”, THB tự cho mình đã: “*phát hiện nhiều tư liệu mới trong Nikāya và A hàm có liên quan mật thiết đến 5 việc của ĐạiThiên*” (tr. 1).

Chính Nikāya hay Āgama (A Hàm) là nguồn tư liệu, mà theo đó THB trích dẫn để bênh vực “năm điều của Đại Thiên”.

Vậy “*những tư liệu mới*” trong Nikāya và Āgama là những tư liệu nào? **Ai mang vào?** Thích Hạnh Bình chẳng?

Còn như thầy tự hào “tìm thấy được những điểm sâu kín mà các bậc tiền bối không thấy”, THB nên viết “phát hiện những điểm (hay điều) còn ẩn khuất (hay bị che khuất) ...”, không nên dùng cụm từ “*những tư liệu mới*”.

Ngay cả chữ Āgama (A Hàm), không biết THB có hiểu nghĩa là gì không nhỉ?

THB viết: “*Việc thứ 5 trong 5 việc của Đại Thiên được ghi chép trong các luận của Hữu bộ là ‘Đạo nhân tinh cổ khởi’ có nghĩa là đạo do từ âm thanh mà có. Phải chăng ý nghĩa câu nói này ám chỉ thời kỳ kinh điển của Phật giáo được lưu truyền dưới hình thức Āgama, là hình thức ‘khẩu truyền’ kinh điển Phật giáo chưa biên tập thành văn tự, như ngày hôm nay chúng ta thấy 4 bộ A hàm hay 5 bộ Nikāya? Tại sao Đại Thiên phải đưa ra việc thứ 5 này? Theo tôi, vì khi Đại Thiên 4 việc đầu bị các nhà Thượng tọa bộ gặng hỏi: Quan điểm mà ông đưa ra, được dựa vào kinh điển nào trong Phật giáo? Do vậy, Đại Thiên trả lời là: ‘Đạo nhân tinh cổ khởi’ có nghĩa là kinh điển mà tôi căn cứ chính là Āgama. Tôi cho rằng cách lý giải này, không những phù hợp với niên đại xuất hiện 5 việc của Đại Thiên, mà còn phù hợp tư tưởng về 4 việc của ông, đồng thời việc thứ 5 có liên hệ mật thiết đến sự tranh cãi giữa hai trường phái, và chắc chắn Đại Thiên không thể tránh khỏi câu hỏi này. Do đó những gì được ghi chép trong “Luận Bà Sa” được*

xem như là tự biên tự diễn, và ngay cả những gì được giải thích trong “*Kathāvatthu*” cũng mang tính chất như vậy.” (NĐCĐT, tr.9).

Đoạn văn trên cho tôi ba nhận xét như sau:

1’- “Việc thứ 5 trong 5 việc của Đại Thiên được ghi chép trong các luận của Hữu bộ là ‘Đạo nhân thỉnh cố khởi’...”. Luận Thượng Tọa bộ (luận *Kathāvatthu*) không hề ghi chép quan điểm này, quan điểm này được ghi chép trong Di Bộ Tôn Luận của Hữu bộ, tác giả bộ này là Ngài Vasumitra (Thế Hữu), hay trong luận Bà Sa (đây là công trình của tập thể trong kỳ kết tập kinh điển lần IV).

2’- Khoan bàn đến lập luận của THB, hãy nói về ngữ nghĩa trước, “*hình thức āgama*”, “*hình thức khẩu truyền*” là sao?

Theo Từ điển Phật Học Hán Việt của Phân Viện nghiên cứu Phật học, do Hòa Thượng Kim Cương Tử chủ biên, ấn hành năm 2002, có ghi:

“A Hàm (*āgama*): dịch là *pháp qui*” (sđd, tr. 25).

“A Hàm Bộ (*thuật ngữ*): thuộc về bộ môn của A Hàm. Vốn là tên gọi chung những lời Phật nói” (sđd, tr.26).

Những lời Phật dạy là “A Hàm bộ”, nhưng hình thức A Hàm bộ vẫn không mang ý nghĩa “*hình thức khẩu truyền*”, vẫn mang ý nghĩa “*hình thức pháp qui*”.

Tôi trích dẫn cho Thích Hạnh Bình đọc để mở mang thêm kiến thức, nếu có làm rườm rà các bậc trí xin các Ngài miễn chấp cho.

- Tăng nhất A Hàm kinh (*samyuttagama*), 51 quyển, sưu tập số của pháp môn.
- Trường A Hàm kinh (*dirghagama*), 22 quyển, tập hợp những kinh văn dài.
- Trung A Hàm kinh (*majjhimagama*), 60 quyển, tập hợp các kinh văn không dài không ngắn.
- Tập A Hàm kinh (*anguttaragama*), 50 quyển, hỗn hợp cả ba loại trên ².

Như vậy, *hình thức āgama* là hình thức qui tụ các pháp cùng có hình thức (dài, trung, pháp số...).

² HT. Kim Cương Tử, (2002); Từ điển Phật học Hán Việt, Nxb Tôn Giáo - Hà Nội, tr.26.

Theo sự ghi nhận của Gs. André Bareau thì Đại Chúng Bộ có đủ ba tạng, trong đó tạng Kinh (Suttapitaka), gồm 5 bộ A Hàm, đồng thời ông cũng cho biết: “Ở thế kỷ thứ V sau Tây lịch Pháp Hiển tìm thấy tạng Luật (Vinayapitaka) và tạng Luận (Abhidharmapitaka) của họ ở Pātaliputta”³.

Rõ ràng, āgama là danh từ chỉ cho Kinh tạng, Luật tạng cũng khẩu truyền nhưng không gọi là āgama, ngữ nghĩa rõ ràng như vậy, sao nhà nghiên cứu THB không nắm bắt được nhỉ? Cho dù THB có lý luận: “Tạng Luật được Đại Chúng bộ tách ra sau này, Pháp – Luật được Đức Phật giáo truyền ban đầu gọi chung là A Hàm (āgama)”, thì hình thức Āgama vẫn là “pháp qui”, còn khẩu truyền chỉ là phương tiện chuyển đạt.

THB còn dùng thủ thuật “lá roi là tả làm hoa mắt người”, chữ āgama lúc thì “hình thức āgama”, lúc thì “khái niệm āgama” và cũng cố gắng đề cập đến “khẩu truyền”.

THB lập luận: “Trước hết, khái niệm Āgama mà tôi sử dụng ở đây không phải giới hạn chỉ cho kinh điển A hàm của Bắc truyền mà bao hàm cả kinh tạng Nikāya, vì từ Āgama này mang ý nghĩa, **những gì mà đức Phật giảng dạy trong suốt 45 hay 49 năm, ngay trong thời gian ngài còn tại thế cho đến khi ngài nhập diệt và mãi đến trước khi có cuộc kết tập kinh điển lần thứ III, những lời Phật dạy chỉ dùng ký ức để nhớ và truyền trao cho nhau bằng miệng (khẩu truyền), trong thời kỳ này những lời Phật dạy được gọi là Āgama, tức là trước có sự kiện nhà vua A Dục (Aśoka) mời ngài Mục Liên Đề Tu (Moggaliputta-tissa) chủ trì, cùng với 1000 vị tỷ khưu tiến hành kết tập kinh điển bằng văn tự.” (NĐCĐT, tr. 28)**

Xin hỏi THB: Sau khi cuộc kết tập Kinh điển lần III, những lời Phật dạy được ghi chép bằng văn tự, có được gọi là Āgama không? Nếu phải, thì “khái niệm Āgama” mà ông dựa vào, ông nghe ai nói lại vậy?

Cho dù lời Phật dạy được khẩu truyền hay ghi chép bằng văn tự, tất cả đều gọi là A Hàm bộ, và *khái niệm āgama* vẫn là “khái niệm pháp qui”.

Ngữ nghĩa đã rõ ràng như vậy, THB vẫn bẻ cong được, quả là một thiên tài về ảo thuật chữ nghĩa.

³ André Bareau; Pháp Hiển (d) (2002); Các bộ phái Phật giáo Tiêu thừa, NXB Tôn Giáo – Hà Nội; tr.99.

3'- Lập luận của THB, "**Phải chăng ý nghĩa câu nói này ám chỉ thời kỳ kinh điển của Phật giáo được lưu truyền dưới hình thức Āgama, là hình thức 'khẩu truyền'.**"

Chữ **phải chăng** là nghi vấn cách, tôi cho rằng THB "ném đá dò đường" để đọc giả làm quen với lập luận của mình, thật ra THB đã khẳng định chứ không còn là nghi vấn, vì THB trong nhiều lần nhắc lại ý nghĩa này.

"Đạo nhân tinh cố khởi": "Đạo do từ âm thanh mà có", THB cho rằng "*ám chỉ thời kỳ kinh điển của Phật giáo được lưu truyền dưới hình thức āgama, là hình thức "khẩu truyền"*".

Ý nghĩa mà THB cho rằng "**ám chỉ**" đó có đúng không? Không, ý nghĩa này không như THB nghĩ, mà đó là tư tưởng của Bà-la-môn giáo thuộc phái Mīmāṃsā (Di-man-tác), gọi là "*thanh thường trú luận*"⁴, trong Phật giáo không hề có luận điểm này, rõ ràng nhất là: Bồ-tát Sĩ-đạt-ta đấng quả Phật đâu phải do nhân âm thanh.

Mặt khác, "đạo từ âm thanh mà có" có khả năng là biến thể của luận điểm "Thành đạt tuệ bằng tiếng khổ (dukkhāhāarakathā)"⁵.

Trong luận Kathāvatthu không hề có luận điểm "Đạo từ âm thanh mà có", cũng từ điểm này cho chúng tôi có ý nghĩ: "**phải chăng** "Đạo từ âm thanh mà có" là do Đại Chúng bộ sáng tạo sau này, hoặc do luận Bà Sa đã thêm vào"; vì luận Bà Sa ra đời sau luận Kathāvatthu.

Thủ thuật "ném đá dò đường" còn được THB vận dụng: "*Nếu như chúng ta chấp nhận quan điểm cho rằng, sự xuất hiện mọi quan điểm tư tưởng của con người đều phát xuất từ một bối cảnh lịch sử cụ thể của nó, thì vấn đề xuất hiện tư tưởng của Đại Thiên cũng lại như thế, nó cũng có bối cảnh lịch sử của nó. Thế thì chúng ta thử nêu vấn đề: Lý do nào Đại Thiên đưa ra 5 việc này? Quan điểm của ông dựa trên kinh điển nào trong Phật giáo? Theo tôi, nếu chúng ta làm sáng tỏ 2 câu hỏi này, thì vấn đề tư tưởng về 5 việc của Đại Thiên cũng theo đó được rõ ràng sáng tỏ theo, mặc dù trước mắt chúng ta không có một văn bản nào của chính Đại Thiên viết hay các bộ phái thuộc Đại chúng bộ viết về 5 việc này.*" (NĐCĐT, tr.8).

⁴ Thích Mãn Giác (2002); Tìm hiểu sáu phái triết học Ấn Độ, Nxb Thành phố Hồ Chí Minh, tr.11.

⁵ Luận Kathāvatthu, chương II, luận điểm 6.

Theo đoạn văn trong Luận Bà Sa mà THB đã dịch, thì 5 điều của Đại Thiên xuất phát từ sự “lừa bịp đệ tử” của Đại Thiên bị phát hiện, nếu THB cho là bối cảnh lịch sử cụ thể, thì đó là *lịch sử* “ngụy xưng A-la-Hán của Đại Thiên cùng sự lừa bịp bị lộ tẩy” (tôi sẽ chứng minh ở phần sau).

Có những tư tưởng không xuất phát từ bối cảnh lịch sử cụ thể, nó có thể xuất phát từ một giấc mơ, như Ngô Thừa Ân mô tả vua Đường Thế Tôn nằm mộng thấy mượn tiền của người ăn mày, từ đó có tục đốt giấy tiền vàng mã⁶, dẫn đến quan niệm “âm phủ dương gian đồng nhất lý”.

Hay vua Đường Minh Hoàng mộng du nguyệt điện, rồi tạo ra vũ khúc Nghệ Thường, hoặc vua nước Sở mộng gặp Thần nữ ở Vu sơn, tạo ra điển cổ “mưa Sở mây Tần”, ...

Tư tưởng cũng có thể xuất hiện từ sự tư duy lâu ngày, như luật “vạn vật hấp dẫn” của Newton, thuyết tương đối của Einstein, thuyết Bigbang, ... nên chữ **đều** dùng ở đây không chuẩn.

Lại nữa, THB viết: “*Ví dụ trong “Luận Bà Sa” ghi rằng, các nhà Hữu bộ muốn giải thích lý do tại sao Đại Thiên được nhà vua kính trọng, mời vào cung thuyết pháp, các nhà Hữu bộ lại mô tả Đại Thiên là người thông minh, tinh thông Tam tạng, có khả năng biện tài vô ngại, nhưng khi đề cập đến chủ trương về 5 việc của ông thì các nhà Hữu bộ lại mô tả về ông không phải như thế mà ngược lại, biểu thị một người ngớ ngẩn ngu ngơ làm sao ấy ...*” (NĐCĐT, tr.5), trong Luận Bà Sa chẳng có chỗ nào *ghi rằng* như THB đã viết, khi đã dùng từ *ghi rằng* thì đoạn văn tiếp theo phải là đoạn văn được **ghi chép**. Nếu THB muốn nêu lên nhận xét của mình về đoạn văn ghi trong luận Bà Sa, thì nên viết: *Ví dụ như trong Luận Bà Sa, các nhà Hữu bộ... hoặc là: Ví dụ như trong luận Bà Sa ghi nhận, các nhà Hữu bộ...*

Nhưng có phải Hữu bộ mô tả Đại Thiên khi đưa ra 5 việc, lại là người *ngớ ngẩn ngu ngơ* như THB viết không? Tôi sẽ trở lại điều này trong phần **vu không**.

b- Mập mờ.

THB viết trong lời nói đầu: “*Nếu như Phật giáo nguyên thủy chú trọng sống đời sống độc cư trong rừng núi, tránh xa thị thành thì Đại Thiên là người có công làm công tác tư tưởng để Phật giáo được hòa nhập vào xã hội; nếu như Phật giáo*

⁶ Xem Tây du ký.

*trước đó đặc biệt chú trọng giới luật thì ông là người xem nặng **tinh thần** và **ý nghĩa chân chính của đức Phật**; nếu như Phật giáo sau thời Phật nhập diệt, những đệ tử của ngài vì quá thương mến và sùng kính đức Phật, xem ngài như là bậc toàn năng siêu nhân thì Đại Thiên là người có chủ trương xem đức Phật như là một vị Đạo sư, một vị lương y tài ba, lấy con người làm trung tâm thảo luận của tất cả mọi vấn đề.” (NĐCĐT, tr. I).*

Phật giáo trước đó là kể từ thời nào? Từ thời Đức Phật còn tại thế cho đến thời Đại Thiên? Hay từ khi Đức Phật viên tịch đến thời Đại Thiên?

Nếu THB muốn nói: “Phật giáo sau khi Đức Phật tịch diệt cho đến thời của Đại Thiên”, thì THB nên viết: “Phật giáo sau khi Đức Phật tịch diệt cho đến thời Đại Thiên...” như vậy mới rõ nghĩa hơn.

Còn như, “*Phật giáo trước đó*” là kể từ khi Đức Phật còn tại thế cho đến thời có Đại Thiên, thì xin hỏi THB: Phật giáo trong thời Đức Phật có chú trọng đến giới luật không? Đức Thế Tôn có rầy những vị tỳ-khưu hành xử phi Luật không? Hay chỉ rầy những vị tỳ-khưu hành sai pháp?

Điều Đức Phật chú trọng đến Pháp lãn Giới Luật, chúng ta tìm thấy rất nhiều trong năm Nikāya (Kinh bộ), như “*vị tỳ-khưu trong Pháp – Luật này*”, hoặc, khi có những vị tỳ-khưu bệnh nặng (được ghi nhận trong kinh Tương Ưng), Đức Phật đi đến thăm hỏi, Ngài thường hỏi vị tỳ-khưu bệnh nặng như: “*này Vakkali, ông có gì tự trách mình về giới luật không?*” hay “*này Assaji, ông có điều gì tự trách mình về giới luật không?*”⁷.

Và “sau khi Đức Phật viên tịch, vị tỳ-khưu chú trọng đến giới luật” thì không hợp lý sao? Còn Đại Thiên không chú trọng đến giới luật thì đúng phải không vậy THB?

Người không chú trọng giới luật thì tư cách đạo đức như thế nào? THB có chú trọng đến giới luật không?

“**Tinh thần và ý nghĩa chân chánh của Đức Phật**” là gì? Chỉ là pháp, không là giới luật ư?

Đọc kinh A Hàm, THB có bắt gặp đoạn kinh sau đây không?

⁷ HT. Thích Minh Châu (d), (2003); kinh Tương Ưng III, Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam, tr.218; tr.228.

“Này A-nan, nếu có người nào có ác dục, tà kiến, tà tánh, không thấy được pháp, không giữ gìn giới luật, người ấy đã không tôn kính Tôn sư”⁸.

Đoạn kinh trên cho thấy: “Tinh thần và ý nghĩa chân chánh của Đức Phật chính là Pháp và Giới Luật”.

Đại Chúng bộ vẫn có giới luật, dù rằng tạng Luật của họ ra đời có trễ hơn⁹ nhưng điều này không ảnh hưởng vì trước đó Đại chúng bộ gom cả Pháp và Luật gọi chung là A Hàm bộ, về sau tách Luật ra hẳn một Tạng.

Đồng thời, chưa hẳn Đại Thiên không chú trọng đến giới Luật như lời THB mô tả theo tưởng tượng của mình, chính có giới luật nên không có lời bình về tư cách giới luật của Đại Thiên sau khi ông xuất gia.

Theo tôi được biết, các nhà Đại thừa chân chánh rất chú trọng đến giới luật, Tỳ-khưu giới của Bắc truyền có đến 250 điều, trái lại Tỳ-khưu giới của Nam truyền chỉ có 227 điều.

Tuy các nhà Đại thừa có sáng tạo Bồ-tát giới để không bị gò bó trong Giới luật, nhưng các nhà Đại thừa chân chánh vẫn xem trọng Giới luật, ngoại trừ những nhà đại thừa theo gương Tể Điền hòa thượng: ăn thịt chó, uống rượu hay theo kinh Duy-ma-cật.

Theo Giáo sư Anukul Chandra Baneryee thì: “Họ (Đại Chúng Bộ) sửa đổi giới luật của Luật tạng cho phù hợp với chủ thuyết của họ và đưa thêm vào những giới luật mới”¹⁰.

Và ông cũng ghi nhận: “Theo Huyền Trang thì Luật tạng của Đại Chúng Bộ cũng là Luật tạng được kết tập tại nghị hội của Đại Ca Diếp” (sđd, tr.111) (tức cuộc kết tập Phật ngôn lần I – Nv).

⁸ HT. Thích Thiện Siêu (hiệu đính), (1992); Trung A Hàm IV, kinh Châu Na, Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam. tr.348

⁹ Theo André Bateau, Pháp Jiễn (d), (2003): Các bộ phái Phật giáo Tiểu Thừa, Nxb Tôn giáo - Hà Nội, tr.100, d.1.

¹⁰ 2500 year of Buddhism: Nguyễn Đức Tư – Hữu Song dịch (2002); 2500 năm Phật giáo, Nxb Văn Hóa - Thông Tin, tr.110.

Có khả năng, Luật mà thầy Huyền Trang ghi nhận là của Đại Chúng bộ, là Luật được kết tập lần thứ IV vào thời vua Kanishka II. Vì Huyền Trang sang Ấn Độ vào năm 630 Tây lịch.

“Theo lời của Hiếp Tôn giả (Parva), vua Kanishka II (Ca-ni-sắc-ka) triệu tập và bảo trợ cho cuộc kết tập lần IV (hậu bán thế kỷ I trước Tây lịch).

Cuộc kết tập này có sự tham dự của các hệ phái khác nhau, do Ngài Thế Hữu (Vasumitra) làm chủ tọa, Ngài Mã Minh (Asvaghosa) được mời từ Sāketa đến để soạn thảo Luận thư là Phó chủ tọa, cùng với sự tham dự của 500 tu sĩ của các hệ phái” (sđd, tr.186).

Và Luận Tỳ Bà Sa (abhidharma vibhāsā) được thành lập, gồm 100 ngàn bài tụng vào thời điểm này.

Theo B. Jinananda, trong cuộc kết tập lần IV, Thượng Tọa bộ không tham gia (sđd, tr.59).

Tôi dẫn ra như thế, để THB thấy rằng: “Luận Bà Sa lẫn Di Bộ Tôn luận” ra đời sau Kathāvatthu, THB đừng **nhầm lẫn** đây ác ý, cho rằng 2 tác phẩm này là của Thượng Tọa bộ. Đồng thời để cho THB đừng hàm hồ cho rằng “Luận Bà Sa tự biên tự diễn”, vì soạn thảo luận thư có Ngài Mã Minh tham gia đấy.

Có điều nên ghi nhận là: Cả năm điều của Đại Thiên được ghi chép trong Luận Bà Sa (tôi tóm lược như sau):

- Vị A-la-Hán còn xuất tinh.
- Vị A-la-hán còn vô tri.
- Vị A-la-hán còn hoài nghi.
- Vị A-la-hán còn được người khác chỉ điểm mới biết mình là A-la-hán.
- Đạo xuất hiện nhờ tiếng *khổ*.

Năm luận điểm này, luận Bà Sa cho là của Đại chúng bộ, Ngài Buddhaghosa khi chú giải bộ Kathāvatthu cho là của bộ phái Pubbaseliya (Đông hay Bắc Sơn trú bộ) hoặc của Aparaseliya (Tây Sơn trú bộ) hoặc của cả hai ¹¹.

¹¹ André Baraeu; Pháp hiện (d), Các bộ phái Phật giáo Tiểu thừa. luận điểm số 30 của Đại chúng bộ và cước chú số 74, tr.118.

Riêng luận điểm thứ 5: “Đạo từ âm thanh mà có” nằm ngoài luận Kathāvatthu.

THB viết: “Theo cái nhìn mang tính cá nhân, **tôi** không xem đó như là một văn bản (ám chỉ luận Bà Sa – Nv) chính thức ghi chép về Đại Thiên, **chúng ta** chỉ có thể xem đó là quan điểm hay nói đúng hơn là lời phê bình của phái Hữu Bộ về Đại Thiên mà thôi, trong đó không làm sao tránh khỏi cái nhìn mang tính chủ quan, đứng trên lập trường quan điểm của mình phê phán phái khác. Một điểm quan trọng mà **chúng ta** cần chú ý là sự phân chia Phật giáo thành 2 bộ phái chính là sự bất đồng tư tưởng giữa 2 phái Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ, do vậy **chúng ta** cần thận trọng khi sử dụng nguồn tư liệu của phái Thượng tọa bộ để tìm hiểu về nhân vật Đại Thiên và tư tưởng của ông.” (NĐCĐT, tr.23-24).

Mới vừa cá nhân đó, chưa đầy hai hàng trở thành tập thể, mới vừa “**tôi**” đó lại chuyển thành “**chúng ta**” ngay, THB đáng trí thật (đồng thời cũng là cách “ném đá dò đường”).

Đoạn văn trên “mang tính cá nhân hay tập thể? THB hay nhóm của THB?”. Thật mập mờ.

Nếu như THB không xem đó là văn bản chính thức ghi chép về Đại Thiên thì những gì ghi chép về Đại Thiên như: “*Đại Thiên là người thông minh, tinh thông Tam tạng...*”; “*rất nhiều lần ông cũng được nhà vua cung thỉnh vào cung nói pháp...*” luôn cả 5 việc: “*Dur sở dụ, vô tri, do dự, tha linh nhập, đạo nhân thỉnh cố khởi*” có hay không vậy THB?

Hỏi cho vui thôi, chứ những điều trên THB xem là “có” trong tác phẩm luận Bà Sa.

Có thể, điều mà THB không xem như văn bản chính thức ghi chép về Đại Thiên là tiêu sử trước khi xuất gia của Đại Thiên. Nếu là ý như thế, THB nên viết rõ ràng hơn.

Nhưng vì sao chỉ chấp nhận điều tốt của Đại Thiên, còn điều xấu thì không? Trong khi THB chẳng có văn bản nào khác để bào chữa cho Đại Thiên không phạm ba tội đại nghịch trước khi xuất gia (tục ngữ có câu: “Một người nói ngang ba làng không nói lại”).

Ghi chép trung thực về tiêu sử của ai đó là phê bình người đó sao? Hay đó là tính lịch sử? Một vị quan viết sử ghi chép việc làm của vị vua như: ham mê tửu sắc, nghe lời quan đại thần A (một gian thần) giết oan gia tộc quan đại thần B

(quan trung thần) vào ngày... tháng... năm..., còn phê bình nhà vua ác độc hay không, việc làm ấy đúng hay sai thì không đề cập đến. Vậy quan viết sử có phê bình nhà vua không? Có phải tính lịch sử là khác, còn phê bình là khác không?

Có lẽ THB “có tịch nên nhúc nhích, có tật giật mình”, như kẻ phạm giới nghe Giảng sư giải về giới thì nhột nhạt, cho là vị Giảng sư nói móc, nói xiên xỏ mình ... thấy luận Bà Sa ghi nhận Đại Thiên phạm ba tội đại nghịch trước khi xuất gia thì cho luận Bà Sa phê bình Đại Thiên. Luận Bà Sa có phê bình có chăng là phê bình “5 điều của Đại Thiên” là “5 ác kiến” (trong đó không có điều “đạo nhân tinh cô khởi”).

c- Cắt xén đoạn kinh văn, làm sai ý nghĩa Phật ngôn.

THB tráo trở, “lấy trái làm mặt, lấy mặt làm trái”.

Toàn bộ bài kinh Tiểu khổ uẩn, chẳng những “Đức Phật không hề phủ nhận mình không có Nhứt thiết trí” như THB viết: “*Cơ sở mà ông xây dựng tư tưởng chính là 'Kinh Tu' trong "Kinh Trung A hàm", như đã được đức Phật đã dạy: "Nếu kẻ nào cố ý tạo nghiệp, Ta nói rằng, kẻ ấy phải thọ quả báo..., Nếu tạo nghiệp mà không cố ý, Ta nói rằng người ấy chắc chắn không phải thọ quả báo", và kinh 'Tiểu Kinh Khổ Uẩn' (Cūladukkhakkhandhasutta) trong "Kinh Trung Bộ", với nội dung đức Phật phủ nhận mình là người có 'Nhứt Thiết Trí, Nhứt Thiết Kiến'.*” (NĐCĐT, tr.30). Ngược lại, Ngài tự nhận mình là bậc Chánh Đẳng giác.

“*Này Mahānāma, thuở xưa, Ta còn là Bồ-tát, chưa chứng được Bồ-đề, chưa thành Chánh Đẳng giác...*”.

Trong kinh Ba Minh, theo lời thuật của du sĩ Vacchagota như sau:

– *Bạch Đức Thế Tôn, con nghe như sau: “Sa-môn Gotama là bậc nhứt thiết trí (sabbaññū), nhứt thiết kiến (sabbadassāvī), Ngài tự cho là có tri kiến hoàn toàn: “Khi Ta đi, khi Ta đứng, khi Ta ngủ và khi Ta thức, tri kiến luôn luôn tồn tại liên tục”. Bạch Thế Tôn, những ai nói như sau: “Sa-môn Gotama ... tri kiến luôn luôn tồn tại liên tục”.*

Bạch Thế Tôn, những vị ấy nói về Thế Tôn có đúng với điều đã được nói, những vị ấy không vu khống Đức Thế Tôn...

– “*Này Vaccha, những ai nói như sau: “Sa-môn Gotama là bậc Nhứt thiết trí, Nhứt thiết kiến. Ngài tự cho là có tri kiến hoàn toàn: Khi Ta đi, khi Ta đứng, khi Ta ngủ và khi Ta thức, tri kiến luôn luôn tồn tại liên tục”.*

Thì đây là họ nói về Ta không đúng với điều đã được nói, họ đã vu khống Ta với điều không thực, hư ngụy.

Ý nghĩa đoạn kinh văn này cho thấy “Đức Phật phủ nhận toàn bộ lời vu khống”, không phải phủ nhận nửa vời như THB đã viết. Tôi sẽ trở lại điều này ở chương III trong tập tiểu luận.

Đối với ba tội đại nghịch của Đại Thiên (giết cha, giết mẹ, giết A-la-hán), THB cũng dùng thủ thuật *cắt xén* để “giảm án” cho Đại Thiên. Thay vì dùng **tội đại nghịch**, THB chỉ dùng “tội nghịch” hay “nghịch tội” (NĐCĐT, tr.5, 24, 26, 29, 31, 100, 107, 108, 113, 121), tội nghịch thì nói làm gì, **tội đại nghịch** mới đáng nói chứ. THB ranh ma thật.

d- Đầu cua tai nheo.

THB cho rằng: “Để nói lên quan điểm của mình, tôi tin rằng Đại Thiên đủ thông minh để hiểu rằng, trước Tăng già ông không thể phát biểu một cách tùy tiện mà phải căn cứ một quan điểm nào đó từ trong kinh điển Phật giáo, để phòng hờ khi bị đối phương cật vấn, và điều đó không thể tránh khỏi khi ông trình bày 4 việc đầu, cho nên ông đã phải trả lời cho câu hỏi này bằng câu trả lời ‘Đạo nhân thính cố khởi’, tức ám chỉ cho kinh điển A hàm (Āgama).” (NĐCĐT, tr.14).

Trước tiên, chúng ta cũng thấy THB dùng cách cắt xén, 5 việc cắt đi làm 2 phần, 4 việc và việc thứ 5, dùng việc thứ năm để trả lời (hay lý giải) bốn việc đầu.

Hãy xét ý nghĩa này xem sao? “Đạo từ âm thanh mà có, tức ám chỉ cho kinh điển A Hàm”, chẳng “đầu cua tai nheo” là gì?

Cho dù vị Tỳ-khưu thuộc lòng Tam Tạng kinh điển, nhưng không hành pháp thì có chứng đạo quả không?

Nhân tiện để khỏi phí thời gian của đọc giả, tôi thử thiết lập trình tự cuộc gạn hỏi của Thượng Tọa bộ với Đại Thiên như ý THB nêu ra, thử xem ý kiến của THB ra sao? Vì THB cho rằng: “Do vậy, Đại Thiên trả lời là: ‘Đạo nhân thính cố khởi’ có nghĩa là kinh điển mà tôi căn cứ chính là Āgama. Tôi cho rằng cách lý giải này, không những phù hợp với niên đại xuất hiện 5 việc của Đại Thiên, mà còn phù hợp tư tưởng về 4 việc của ông, đồng thời việc thứ 5 có liên hệ mật thiết đến sự tranh cãi giữa hai trường phái, và chắc chắn Đại Thiên không thể tránh khỏi câu hỏi này. Do đó những gì được ghi chép trong “Luận Bà Sa” được xem như là tự biên tự diễn, và ngay cả những gì được giải thích trong “Kathāvattu” cũng mang tính chất như vậy.” (NĐCĐT, tr.9).

Tôi tin rằng Thượng Tọa bộ rất giỏi lý luận về Phật học, điều này được minh chứng trong luận Kathāvatthu, Thượng Tọa bộ không bao giờ gom cả 4 vấn đề để hỏi cùng một lúc, thậm chí chỉ một điều thôi, Thượng Tọa bộ đã phân tích nhiều chi tiết, nhiều khía cạnh. Nhưng tôi chỉ lập trình tự một cách đơn giản thôi.

Vấn đề 1: Vị A-la-hán còn xuất tinh.

TTB (hỏi): Ông cho rằng Vị A-la-hán còn xuất tinh?

ĐT (đáp): Phải rồi.

TTB: Ông căn cứ vào đâu?

ĐT: Tôi căn cứ vào “Đạo do âm thanh mà có”.

TTB: Cụ thể là kinh nào?

ĐT: ... (im lặng) ...

THB thấy chưa, câu trả lời có kỳ quái không? Nếu Đại Thiên trả lời như ông viết, thì Đại Thiên quả thật ngớ ngẩn. Hợp lý nhất thì Đại Thiên sẽ trả lời: “Tôi căn cứ vào kinh điển Āgama”.

Vấn đề 2: Vị A-la-hán còn vô tri.

THB (hỏi): Ông cho rằng vị A-la-hán còn vô tri?

ĐT (đáp): Phải rồi.

TTB: Ông căn cứ vào đâu?

ĐT: Tôi căn cứ vào kinh điển Āgama.

TTB: Cụ thể là kinh nào?

ĐT: ... (im lặng) ...

Hai vấn đề còn lại cũng tương tự.

THB viết: “Theo tôi, căn cứ vào những gì đã được ghi chép lại trong các luận thuộc phái Thượng tọa bộ, gợi ý cho tôi được hiểu như thế này: Khái niệm ‘nghỉ hoặc’ là thuộc tính của vô tri.” (NĐCĐT, tr.52).

Khái niệm nghi hoặc (vimati) là thuộc tính của vô tri (aññāṇa) sao? Ngữ nghĩa rõ ràng như vậy mà còn trườn uốn được, tài thật.

Vô tri là không biết, còn nghi hoặc là biết (vấn đề nào đó) nhưng phân vân lưỡng lự, không thể khẳng định “đúng hay sai, có hay không”.

Ở trang 52, THB viết: “*Qua 2 khái niệm này, phải chăng Đại Chúng Bộ muốn đề cập khái niệm “nghi hoặc” (vimati) thuộc về trường hợp thứ hai, tức là một trạng thái vô ý thức? Theo tôi, đây mới chính là ý nghĩa mà Đại Thiên muốn đề cập.*”

Đã vô ý thức mà còn nghi hoặc? THB đang tỉnh hay ngủ mê vậy?

Lại nữa: “*Để tìm hiểu tại sao Đại Thiên cho rằng khái niệm ‘vô tri’ khác với ‘vô minh’, chúng ta thử lật ngược dòng lịch sử tư tưởng, trở về tư tưởng ban đầu của hệ thống kinh điển thuộc Phật giáo Nguyên thủy định nghĩa như thế nào về một vị A la hán. Từ đó chúng ta tìm hiểu sự khác biệt nào giữa A la hán và Phật, giữa vô minh và vô tri*” (NĐCĐT, tr.76).

Tiếp theo, THB dẫn chứng kinh điển, rồi đi đến kết luận “*Có nghĩa là quả vị Phật tương đồng với quả vị A la hán, giữa 2 quả vị này không khác nhau*” (NĐCĐT, tr.77). Kế tiếp THB, bám vào mệnh đề phỉ báng Phật mà ông dựng lên: “*đức Phật phủ nhận mình là người có ‘Nhứt Thiết Trí, Nhứt Thiết Kiến’.*” (NĐCĐT, tr.30), lý luận nhô nhặng để bênh vực Đại Thiên, cho rằng: “*khái niệm ‘vô tri’ khác với ‘vô minh’.*” (NĐCĐT, tr.76) và: “*Phải chăng Đại Thiên căn cứ từ ý nghĩa này, ông đưa ra quan niệm A la hán vẫn còn cái gọi là ‘bất nhiễm ô vô tri’, có nghĩa là đức Phật hay một vị A la hán không cần biết đến những vấn đề không liên hệ đến sự giải thoát và giác ngộ, như đã được Đại Thiên xác định A La Hán không còn ‘vô minh’ nhưng vẫn còn ‘vô tri’. Theo tôi, đây chính là quan điểm của Đại Thiên.*” (NĐCĐT, tr.82).

THB này, sao không tìm thẳng trong Nikāya, xem Đức Phật định nghĩa vô tri như thế nào? Có đồng nghĩa với vô minh không? Lội vòng vòng làm gì cho mệt rồi đâm ra sáng, viết bậy bạ làm trò cười cho các bậc trí. Tội nghiệp cho nhà nghiên cứu của Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam, vị Giảng sư của trường Cao cấp Phật học II đồng thời chẳng “đầu cua tai nheo” sao?

THB muốn tìm mỹ phẩm cho Đại Thiên, lội vòng vo ghé vào xưởng đóng tàu, nhật miếng sắt vụn có màu rỉ sét (ám chỉ điều phỉ báng Phật của THB) mang về trang điểm cho Đại Thiên.

Tôi chẳng cần lật ngược dòng lịch sử tư tưởng chi cho mệt, không khéo còn bị cho là “thùng rỗng kêu to”, tôi chỉ cần tra cứu trong kinh Tương Ưng III, phẩm Tương Ưng Vacchagotta là thấy được “định nghĩa về **vô tri** (aññāṇ) của Đức Phật”, tôi sẽ trích dẫn ra trong phần bàn về văn bản học của ông xem như món quà biếu ông, ông không nhận thì tôi mang về, “Phật ngôn” chứ phải đâu là “lời tào lao của ai đó”.

Trong phần này, tôi chỉ bàn về “đầu cua tai nheo”, tức là “tìm hiểu khái niệm vô tri và vô minh” lại đi tìm “định nghĩa về vị A-la-Hán”.

THB thông cảm nhé, hãy nán đợi sẽ có “Đức Phật định nghĩa về **vô tri**” và “**vô tri** đồng nghĩa với **vô minh**” trong phần bàn về văn bản học của ông (ở chương II, trong tiểu luận này).

2. Về tư cách.

a- Thích Hạnh Bình nhà dàn dựng kịch bản.

THB đã cho Đại Thiên “trả lời những câu hỏi” của Thượng tọa bộ trong luận Kathāvatthu (NĐCĐT, tr.43, 58, 88).

Rõ ràng, đây là do THB hư cấu, một sai lầm sơ đẳng nhất của nhà sử học (THB huyênh hoang trang bị kiến thức: sử học, văn bản học, triết học, ngôn ngữ học, ... Xem NĐCĐT, tr.12).

THB cho Đại Thiên là người “*thực hiện chính sách của nhà vua* (tức vua A Dục, người hộ trì cuộc kết tập kinh điển lần III) *đưa Phật giáo vào xã hội, lấy Phật giáo làm tôn giáo chính cho người dân Ấn...*” (NĐCĐT, tr.112).

Để lèo người đọc, THB có dẫn chứng tài liệu tham khảo “A Dục vương, cuộc đời và sự nghiệp” của thầy Thích Tâm Minh, trong tác phẩm ấy có bàn đến việc vua A Dục phát triển Phật giáo, đồng thời phổ cập hóa Phật giáo vào xã hội.

Tiếc thay trong tác phẩm ấy chẳng hề đề cập đến tên Đại Thiên dù chỉ một dòng, nếu có chắc THB mừng như bắt được ngọc quý, tha hồ tán hươu tán vượn (xin chia buồn cùng THB).

Vì sao vậy? Đơn giản, vì Đại Thiên đã chết.

THB hãy tỉnh dậy đi, đừng chiêm bao nữa. Khi có cuộc kết tập kinh điển lần III do Ngài Moggaliputta Tissa làm chủ tọa thì Đại Thiên chết lâu rồi.

THB cho “*Dù gì đi nữa, lòng dũng cảm và tinh thần cải cách dám nghĩ dám làm của Đại Thiên đáng được cho ngày nay chúng ta học tập và ngưỡng vọng. Có thể nói, ông là người tiên phong trong Tăng già lên tiếng chấn chỉnh Phật giáo, sự chấn chỉnh này vô hình chung ông trở thành nhân vật lãnh đạo tinh thần cho Đại chúng bộ, là phái có khuynh hướng cải cách, đưa Phật giáo vào xã hội*” (NĐCĐT, tr.116).

Đại Thiên làm được việc gì? Làm được điều mà THB đang chiêm bao đó hả? Dám nghĩ, dám nói thì có, còn dám làm thì không (hay chưa) thấy.

Chỉ có 5 điều mà theo luận Bà Sa là ác kiến, đó là “chấn chỉnh Phật giáo của Đại Thiên sao?” (THB thổi phồng Đại Thiên rồi).

Để chấn chỉnh Phật giáo, vua A Dục đã làm những gì? So sánh chúng ta sẽ thấy ngay.

Để chấn chỉnh Phật giáo, theo sử liệu Tích Lan (Mahāvamsa) vua A Dục đã trực xuất 60.000 tăng sĩ giả hiệu, mời Ngài Mục-kiền-liên-Đế-tu (Moggaliputta Tissa) chủ tọa cuộc kết tập kinh điển lần III¹².

Ngoài ra, để phổ cập Phật giáo vào xã hội, Đức vua còn cử 9 đoàn truyền giáo đi nhiều nơi để hoằng hóa Phật đạo.

THB còn “phóng tác” nhiều điều nữa, như cho Đại thiên là người lãnh đạo tinh thần của Đại chúng bộ (NĐCĐT, tr.116), hay cho một đoạn kinh văn trong kinh Đa giới là quan điểm của vua A Dục (NĐCĐT, tr.111), ... Vì THB đang chiêm bao nên tôi chỉ đơn cử vài việc như thế thôi, không cần bàn nhiều đến giấc mộng của THB ở nơi đây.

b- Lừa mị người đọc.

THB dùng thủ thuật “*hư hư thật thật*”, sai đúng lẫn lộn, thật giả chen nhau, lấy trước làm sau, lấy sau mang ra trước.

1’- THB nêu ra ba tội đại nghịch cùng 5 điều của Đại Thiên được ghi trong luận Bà Sa của Hữu Bộ.

THB viết: “*Tất cả những sự kiện này được ghi chép trong “Bà Sa” thuộc phái Hữu bộ, là bộ phái kịch liệt phản đối tư tưởng ông, cũng vậy tác phẩm*

¹² Thích Tâm Minh (2004); A Dục vương, cuộc đời và sự nghiệp; Nxb Tôn Giáo, tr.130.

“*Kathāvatthu*” và “*Kathāvatthū. atthakathā*” cũng là 2 tác phẩm của Thượng tọa bộ.” (NĐCĐT, tr.107).

Đoạn văn trên, người đọc có cảm giác Thượng Tọa bộ cũng **kịch liệt phản đối** tư tưởng của Đại Thiên, Thượng Tọa bộ lần Hữu bộ bác bỏ 5 điều của Đại Thiên thì có, còn kịch liệt hay không là ý của THB.

THB lại viết tiếp: “*Thế thì dưới lập trường và quan điểm của các nhà Thượng tọa bộ lẽ nào lại tán đồng hay ca ngợi tư tưởng của phái đối nghịch với mình?*” (NĐCĐT, tr.107) (suy bụng ta ra bụng người, kẻ tiểu nhân thường như thế). Đến đây, mới thấy rõ ác ý của THB.

Đại Chúng bộ có rất nhiều luận điểm, theo sự sưu tập của Gs. André Bareau thì Đại Chúng bộ có tất cả 81 luận điểm. Luận *Kathāvatthu* chỉ bác bỏ có 28 luận điểm¹³, nếu tính thêm 5 điều của Đại Thiên trong luận điểm 30 do Gs. André Baraeu ghi nhận thì có 29 hoặc 33 điều.

Tức là đồng ý với những luận điểm đúng pháp của Đại Chúng bộ (trong những luận điểm mà *Kathāvatthu* không đề cập, có thể có những quan điểm mà Đại Chúng bộ tạo thêm sau lần kết tập thứ III).

Nhân tiện bàn thêm về luận điểm thứ 10 của Đại Chúng bộ: “Đức Phật không ngủ cũng không mộng寐” (sđd, của André Bareau, tr.109), trong Luận *Kathāvatthu* không thấy ghi chép về luận điểm này, có hai khả năng xảy ra:

- Hoặc là Thượng Tọa bộ đồng ý, nên không phản bác luận điểm này.
- Hoặc sau cuộc kết tập lần III, Đại Chúng bộ sáng tạo thêm luận điểm này và Ngài Thế Hữu (Vasumitra) cho ghi chép vào luận Bà Sa.

Sở dĩ Đại Chúng bộ có quan điểm này, vì Đại Chúng bộ cho rằng: “Chư Phật không có năm ngủ, các Ngài chỉ nghỉ ngơi bằng cách nhập thiền và chính vì vậy các Ngài không bao giờ nằm mơ”¹⁴.

Gs. André Bareau có cước chú số 40 (bản dịch của Pháp Hiền):
Vasumitra, l.d.11, tức là trong Luận Bà Sa có ghi luận điểm này của Đại Chúng bộ.

¹³ Xin tham khảo: Minh Tuệ – Tâm An (d) (1988), Những điểm dị biệt: Thành hội PG Thành phố Hồ Chí Minh.

¹⁴ Nguyên tác của Thitaññāna; Đại Đức Giác Nguyên (d), Phật giáo sử (LHNB), tr.172.

Và Gs có ghi nhận lời giải thích của Ngài Khuy Cơ về luận điểm này như sau:

- Trong giấc ngủ, tâm (citta) bị mờ ám và nhất định bị rơi vào tình trạng phân tán. Nơi chư Phật không có một tư tưởng nào không được thu phục (samāpanna) hay tập trung, vì vậy chư Phật không có ngủ.
- Mộng寐 là sản phẩm của cố ý (cetanā) (bản dịch của Pháp Hiển là tác ý – Nv), tưởng (samjnā), tham dục (kāma)... vì chư Phật đã loại bỏ các thứ kể trên nên các Ngài không có mộng寐” (Khuy Cơ II, tr.20 a).

Đến đây chúng ta thấy có khả năng THB vu khống cả Đại Thiên.

THB viết: *“Thật ra, Đại Thiên đưa ra quan điểm A la Hán vẫn còn xuất tinh trong lúc ngủ say, A la Hán vẫn có ‘bất nhiễm ô vô tri’, A la Hán vẫn còn ‘xú phi xú nghi’, A la Hán vẫn bị người khác chỉ điểm là Đại Thiên đứng trên lập trường con người để nhìn về đức Phật và A la Hán. Hay nói một cách khác đức Phật và những bậc A la Hán đều là con người từ con người mà thành Phật, thành A la Hán, không phải là vị thần linh từ thế giới khác hóa hiện.”* (NĐCĐT, tr.9, 10).

Tuy THB viết lấp lửng như thế, nhưng hàm ý THB muốn ám chỉ Đức Phật cũng xuất tinh trong lúc ngủ say ..., nếu như không có ẩn ý này THB nên viết rõ ràng hơn, kéo người đọc sẽ hiểu lầm như tôi vừa trình bày.

Nói thế cho bớt căng thẳng, chứ THB đã cho rằng Đức Phật còn ngủ say, còn bất nhiễm ô vô tri như vị A-la-Hán mà, đây nhé: *“Nơi đây, tôi chỉ nêu một ý kiến nhỏ của mình trong việc lý giải vấn đề này. Nếu như chúng ta chấp nhận quan điểm của ‘Tiểu Kinh Khổ Uẩn’ trong ‘Kinh Trung Bộ’, ở kinh này, đức Phật đã phủ nhận ngài là bậc ‘nhất thiết trí và nhất thiết kiến’, có nghĩa là Ngài không thừa nhận Ngài có khả năng biết tất cả mọi việc, thấy tất cả các việc, vì những việc không liên quan đến vấn đề giải thoát, không cần biết và đồng thời trong khi ngủ tâm Ngài cũng được nghỉ ngơi, do vậy trong lúc ngủ không biết những việc xảy ra trong lúc đó, như chúng ta đã được đề cập ở trên.”* (NĐCĐT, tr.59).

Chẳng biết Đại Thiên có cái nhìn giống như THB không, nếu như quan điểm 10 của Đại Chúng bộ có trong thời của Đại Thiên?

Một điều rõ nhất được ghi nhận là: Đại Thiên chỉ đề cập đến A-la-hán, không đề cập đến Đức Phật, THB đề cập đến cả Đức Phật theo tưởng tượng của mình rồi gán cho Đại Thiên cũng như thế.

Trong mục tài liệu tham khảo, THB có dẫn tác phẩm của Gs. André Bareau, Pháp Hiển dịch. Nếu THB tham khảo kỹ chút nữa thì hay biết mấy, chứ “cuối ngựa xem hoa” thì nhận thức đâu có nhiều và sâu.

2’- THB cho: *“Qua tư tưởng và công cuộc cải cách của ông, chúng ta có thể lý giải lý do tại sao ông được mệnh danh là con người đại diện cho phái Đại chúng bộ (Mahāsāghika) là trường phái với những người mang tư tưởng canh tân cải cách Phật giáo, do vậy, ông được đại đa số tăng chúng của Phật giáo đương thời ủng hộ quan điểm cải cách của ông, bên cạnh đó ông lại được nhà vua hết lòng ủng hộ”* (NĐCĐT, tr.112).

Đoạn văn trên cho chúng ta thấy “kiến thức sử học” của THB yếu quá, hoặc THB biết rõ nhưng cố ý lừa mị độc giả để đánh bóng cho Đại Thiên.

a’- Đức vua mà THB đề cập là vua A Dục, vị hộ trì cuộc kết tập Phật ngôn lần III, ở Pātaliputta (xem đoạn đầu cũng ở tr.112).

Các học giả đều biết rõ, vua A Dục này hết lòng ủng hộ Ngài Moggaliputta Tissa (Mục-kiền-liên-đế-tu) chứ chẳng phải là Đại Thiên.

THB chẳng biết có biết rõ như thế không, mà “mang vòng hoa của Ngài Moggaliputta Tissa gán cho Đại Thiên”.

Và điều mà THB huyênh hoang *“sử dụng phương pháp sử học giải quyết những vấn đề liên quan đến lịch sử”* (NĐCĐT, tr.12) trở nên rỗng tuếch.

THB biết phân tích “có hai Đại Thiên” (NĐCĐT, tr.34), sao không phân tích để biết “có hai vua cùng có tên là A Dục”?

Trong thời của Đại Thiên có vị vua có tên là Kālāsoka (Hắc A Dục) thuộc dòng dõi Licchavī, con vua Nanda, còn vua A Dục trong thời Ngài Moggaliputta Tissa thuộc dòng Mauriya (Không tước), con của vua Bindusāra ¹⁵.

b’- Việc phân phái theo Luận Bà Sa mà THB đã dịch, chỉ xảy ra tại chùa Kỳ Viên.

Chỉ có nhóm Tăng chúng trong chùa Kỳ Viên phân phái, nhóm Tăng chúng đông hơn tự xưng mình là Đại chúng bộ.

¹⁵ Theo Mahāvamsa (Đại vương Thống sử).

Luận Bà Sa không ghi rõ địa điểm chùa Kỳ Viên. Có khả năng gần kinh đô Pātaliputta (Hoa Thị Thành), một tự viện được kiến tạo sau này cũng mang tên Kỳ Viên (tạm gọi Kỳ Viên II) không phải là chùa Kỳ Viên do trưởng giả Cấp-cô-độc (Anāthapiṇḍika) cúng dường ở thành Sāvatti (Xá-vệ) rất xa Pātaliputta. Mà Đại Thiên sống ở Pātaliputta, thường vào hoàng cung giảng pháp.

Như vậy làm gì có “đại đa số Tăng chúng đương thời ủng hộ”, chẳng lẽ Tăng chúng đa số sống tập trung nơi kinh đô Pātaliputta?

Chính THB, trong lời nói đầu đã viết: “*Nếu như Phật giáo Nguyên thủy chú trọng sống đời sống độc cư trong rừng núi, tránh xa thị thành...*” (NĐCĐT, tr.1).

Nếu THB không chấp nhận “*Tăng chúng ủng hộ Đại Thiên chỉ là nhóm nhỏ trong chùa Kỳ Viên mà là đại đa số Tăng chúng*” thì lời nói đầu của THB là hư ngữ, đồng thời Đại Thiên cũng **chẳng có công lao gì** để đưa Phật giáo vào xã hội (vì bây giờ đa số Tăng chúng đã hòa nhập vào xã hội rồi).

Nếu THB chấp nhận “*phần lớn Tăng chúng sống độc cư nơi rừng núi*” thì “*đại đa số Tăng chúng đương thời...*” là hư ngữ. THB tự mâu thuẫn.

Mặt khác, cũng theo Luận Bà Sa mà THB đã dịch thì: “*Phe của các bậc Thượng tọa trưởng lão tuy rằng hạ lạp có nhiều, nhưng số lượng tăng ít, ngược lại phe của Đại Thiên hạ lạp tuy nhỏ, nhưng số lượng tăng chúng lại nhiều...*” (NĐCĐT, tr.23).

Chẳng biết trình độ “ngôn ngữ học” của THB như thế nào, riêng cách dùng từ tiếng Việt thì... **hạ lạp tuy nhỏ**, nhỏ cỡ nào? Bằng hạt đậu hay hạt mè? Ngay cả tiếng Việt THB cũng không nắm bắt được ý nghĩa thì nói gì đến ngoại ngữ, rồi chuyển dịch ngoại ngữ sang Việt ngữ thì làm sao chuẩn?

Hạ lạp ít và hạ lạp nhỏ hai ý nghĩa này khác nhau, tuy có cách thường nói “nhỏ hạ – lớn hạ, cao hạ – thấp hạ” ám chỉ hạ lạp ít, hạ lạp nhiều, nhưng không có cách nói “hạ nhỏ – hạ lớn, hạ thấp – hạ cao”, ít- nhiều chỉ về số lượng, còn nhỏ – lớn chỉ về hình dạng như núi lớn, núi nhỏ...

Đoạn trên THB đã dịch “... *hạ lạp có nhiều*”, đoạn dưới lại dịch “... *hạ lạp tuy nhỏ*”, hèn chi người ta thường nói “kẻ thù của tác giả là dịch giả”.

Bản dịch trên cho thấy phe của Đại Thiên “*hạ lạp tuy ít nhưng số lượng lại nhiều*”.

Hạ Lạp Ít không hẳn là Tỳ-khuru trẻ, những Tỳ-khuru bán thế xuất gia hoặc gần cuối đời mới xuất gia, đó là những tỳ-khuru già mà hạ Lạp Ít.

Thế nhưng, THB viết: “*Đại chúng bộ hầu hết là giới trẻ, là những người mang tư tưởng cấp tiến, phóng khoáng...*” (NĐCĐT, tr.4)

Cấp tiến, phóng khoáng có hay không? Chưa cần bàn vội, chỉ bàn về “*những tỳ khuru hạ Lạp Ít*” trước.

“*Những tỳ khuru hạ Lạp Ít*” phần nhiều Phật pháp không thông, không rành về giới luật, nghe điều gì có vẻ hợp lý thì tin ngay, điển hình như 250 vị tỳ khuru mới xuất gia, nghe Đề-bà-đạt-đa (Devadatta) xin Đức Phật 5 điều với mục đích phân phái đã tin ngay cho đó là “đúng đắn” và đi theo Đề-bà-đạt-đa.

Đa số các tỳ khuru khi tuổi già mới xuất gia, ít chịu khép mình vào giới luật, còn các tỳ khuru trẻ không rành rẽ giới luật cũng thế, có lẽ Đại Thiên lại dễ dãi về giới luật nên họ ủng hộ Đại Thiên theo khuynh hướng cảm tình nhiều hơn. Vì sao Đại Thiên lại dễ dãi về giới luật? Theo ghi chép của Luận Bà Sa, “Đại Thiên phạm ba tội đại nghịch trước khi xuất gia”, sau khi xuất gia Đại Thiên đành phải “dễ dãi”, bắt luật nhiều quá sẽ bị moi “dĩ vãng xấu” của mình.

Còn *cấp tiến và phóng khoáng* là do “*học rộng biết nhiều*”, các Tỳ-khuru có hạ Lạp Ít phần lớn làm gì có trình độ này trong Phật Pháp, vì: Kinh điển được truyền thụ chỉ là “do khẩu truyền” có ghi chép bằng văn tự đâu mà tự nghiên cứu được.

Mặt khác, đa phần dân Ấn cổ có trình độ văn hóa không cao, nhiều khi không biết đọc biết viết, đó là *sự thật lịch sử*. Thế thì làm sao các Ngài có tinh thần cấp tiến hay phóng khoáng như THB đề cao.

Lại nữa, vào thời ấy chưa có Đại thừa giáo, một hệ phái “tân tiến”.

3’- THB viết: “*Thế thì quan điểm của Đại Thiên như thế nào? Bản thân Đại Thiên và các bộ phái trong Đại chúng bộ không lưu lại một tư liệu nào ghi rõ về việc này, (hoặc vì một nguyên nhân nào đó bị thất lạc) thế thì chúng ta lấy gì để làm tư liệu nghiên cứu về tư tưởng của ông?*” (NĐCĐT, tr.6; 99).

Đã không tìm thấy một tư liệu nào của Đại Thiên hay của Đại Chúng bộ, nhưng THB lại viết:

“*Theo tôi, vì khi Đại Thiên 4 việc đầu bị các nhà Thượng tọa bộ gạn hỏi: Quan điểm mà ông đưa ra, được dựa vào kinh điển nào trong Phật giáo? Do vậy,*

Đại Thiên trả lời là: ‘Đạo nhân thanh cố khởi’ có nghĩa là kinh điển mà tôi căn cứ chính là Āgama.’ (NĐCĐT, tr.9).

THB cho là như thế, nhưng ý kiến này có thuyết phục không? Thử xem xét thì biết ngay.

Theo Luận Tỳ-Bà Sa mà THB đã dịch có ghi nhận:

“*Về sau Đại Thiên kết tập 5 việc này thành bài kệ:*

Dư sở dụ, vô tri,

Do dự, tha linh nhập,

Đạo nhân thanh cố khởi,

Thị danh chân Phật giáo.

Về sau, tại chùa Kỳ Viên, các vị Thượng tọa Tỷ kheo dần dần vắng bóng. Vào những đêm ngày rằm, khi bố tát, Đại Thiên thăng tòa thuyết giới, ông tự đọc lên bài kệ này. Bấy giờ, trong chúng gồm có những bậc hữu học, vô học, đa văn, trì giới, tu tập thiền định đều nghe ông đọc bài kệ này, chúng tăng cảm thấy rất kinh ngạc, mắng rằng ‘kẻ ngu mới làm kệ này’, vì trong tam tạng kinh điển của Phật chưa từng nghe câu kệ này.” (NĐCĐT, tr.22).

Chưa thấy “*Thượng Tọa bộ gạn hỏi*”, chỉ thấy “*Đại Thiên bị mắng*” thôi, đồng thời chẳng phải là bốn việc mà là cả năm việc.

Hai dòng kệ tiếp THB dịch: “*Bấy giờ, ngay đêm hôm đó, trong chúng bắt đầu sự tranh cãi cho đến tối...*” (đã đêm hôm mà cho đến tối, nhưng tôi thông qua vì có lẽ do người phụ việc hay chính THB viết nhầm: cho đến sáng thành cho đến tối, lỗi này không quan trọng lắm vì thường gặp trong nhiều tác phẩm do tác giả, dịch giả hay người biên soạn sơ ý).

Và cứ cho *trong cuộc tranh cãi*, chư Tăng phản đối có gạn hỏi Đại Thiên hay nhóm của Đại Thiên, sự gạn hỏi này có thể xảy ra có thể không.

Thế mà THB lại khẳng định: “*Lý do mà tôi giải thích như vậy, vì khi Đại Thiên đưa ra 4 việc này, **chắc chắn** các nhà Thượng tọa bộ cất vấn: Thế thì ông căn cứ vào kinh điển nào mà đưa ra quan điểm này? Câu trả lời của ông **phải là** ‘Đạo nhân thanh cố khởi’.*” (NĐCĐT, tr.124).

Có vẻ như THB đắc Túc mạng mình nhớ lại mình là Đại Thiên một cách rõ ràng như vậy? Tôi không cho như vậy, tôi cho rằng THB đang chiêm bao, như Trang Chu mơ thấy mình hóa bướm.

Không có tư liệu nào của Đại Thiên hay Đại Chúng bộ nói gì về 5 điều này, THB lại dám “*chắc chắn*”, đồng thời khi ấy đã có Thượng Tọa bộ đầu, chưa phân phái mà (có phải nói đến tính lịch sử thì phải đề cập đến thời điểm không, THB?).

Cho dù Tăng chúng có gặng hỏi Đại Thiên chẳng nữa, chắc gì Đại Thiên trả lời như ý THB đã nghĩ? Vậy mà THB cho rằng “*câu trả lời của ông phải là...*”, buồn cười thật.

Sự võ đoán của THB xuất phát từ đâu? Từ sự tưởng tượng phong phú của THB.

Lại nữa, nếu THB cho đoạn văn trên trong luận Tỳ-Bà Sa do Hữu bộ “tự biên tự diễn” (NĐCĐT, tr.9), THB cũng chẳng có tư liệu nào “chứng tỏ đó là do Hữu bộ tự biên tự diễn”, chẳng qua là cảm tính riêng, là suy luận suông của THB.

Riêng THB “tự biên tự diễn” khá nhiều trong tác phẩm này, ở trên là bằng chứng thứ nhất.

Thứ hai: Cho Đại Thiên trả lời Thượng Tọa bộ trong cuộc kết tập kinh điển lần III.

Thứ ba: Cho Đại Thiên thay vua A Dục đem Phật giáo vào xã hội (trong 9 đoàn truyền giáo chẳng có đoàn nào của Đại thiên cả).

Xem ra, THB dàn dựng một sân khấu theo tưởng tượng của riêng mình, tự soạn kịch bản, rồi tự đảm nhận vai Đại Thiên. Thật là nhà hư cấu đại tài.

c- Vu không.

1'- Vu không Thượng Tọa bộ.

THB viết: “*Nếu chúng ta đứng từ góc độ lịch sử tư tưởng của Phật giáo Ấn Độ mà nhìn, thì những tác phẩm mà chúng ta vừa đề cập, tất cả đều là của phái Thượng tọa bộ, là phái trực tiếp phản đối tư tưởng của Đại Thiên hay Đại chúng bộ. Nếu như đó là sự thật thì chúng ta suy nghĩ và đánh giá như thế nào về tính khách quan của những tác phẩm này? Tôi tin rằng, có lẽ không một ai trong chúng ta có sự tin tưởng tuyệt đối với những tác phẩm này, trừ trường hợp là tín đồ của của phái ấy.*” (NĐCĐT, tr.5).

Thật lạ cho THB, chưa cần bàn đến vị trí mà ông đứng ở “gốc độ lịch sử tư tưởng” có hợp lý không, chỉ riêng cái nhìn của THB, tôi không hiểu ông có bị bệnh loạn thị không nhỉ?

Thượng Tọa bộ cùng Đại Chúng bộ tách phái trước tiên, sau đó Nhất thiết Hữu bộ lại tách khỏi Thượng Tọa bộ, thành lập bộ phái riêng, có nhiều quan điểm khác với Thượng Tọa bộ.

Đại chúng bộ và Hữu bộ có chỉ trích nhau, thậm chí có mắng chửi nhau thì can hệ gì đến Thượng Tọa bộ.

Có phải THB đang tỉnh táo đó không? Người ta thường nói đùa với nhau là “đa ngôn loạn ngữ, đa tự (thì) loạn... thần kinh” đấy.

Vì sao THB cho “luận Bà Sa, lẫn Dị Bộ Tôn luận” là của Thượng Tọa bộ, trong khi THB biết rằng: “Chắc chắn là của Hữu Bộ”?

Dễ hiểu thôi, vì hiện tại không còn Nhất thiết Hữu bộ, có phê phán bình luận về Nhất thiết Hữu bộ cũng chẳng ảnh hưởng chi đến Thượng Tọa bộ, cần phải “lắp ghép Thượng Tọa bộ vào” để đọc giả thiếu trí, mê muội tin theo lời THB, sẽ nhìn Thượng Tọa bộ với ác cảm. Đó là ác ý của THB đối với Thượng Tọa bộ.

Nhưng có phải THB tha cho Hữu bộ không? Vua Gia Long quật mồ vua Quang Trung, trút hận thù vào bộ xương, lưu lại vết đen trong lịch sử triều Nguyễn, bài học lịch sử này THB có biết không vậy?

THB vẫn vu khống cho Hữu bộ, mặc dù Hữu bộ hiện thời không còn, vu khống cho Hữu bộ đồng nghĩa “tạo ác cảm cho người đọc đối với Thượng Tọa bộ” (nhất tiền xạ song điếu, rất tuyệt), tôi sẽ trình dẫn sự vu khống của THB đối với Hữu bộ ở mục kế tiếp.

THB viết: *“Thế nhưng, nếu chúng ta căn cứ vào 2 tác phẩm này và ngay cả tác phẩm “Kathāvatthu” của Phật giáo Nam truyền thì Đại Thiên không những chỉ là người ‘cực kỳ hung bạo’ mà còn là người có tà kiến đối với Phật pháp. Đây chính là lý do mà tôi tiến hành nghiên cứu và đánh giá lại tư tưởng của Đại Thiên.”* (NĐCĐT, tr.4).

Chỉ sau đó 2 trang, THB lại viết: *“Riêng về tác phẩm “Kathāvatthu” ghi chép thì cẩn thận hơn, không đề cập đến đời tư trước khi xuất gia của Đại Thiên, chỉ đơn thuần thảo luận 5 việc của Đại Thiên, thế nhưng các biên tập và phương pháp luận của luận này cũng có nhiều nghi vấn, không che đậy được tính chủ*

quan, biên tập luận này theo tinh thần và chủ trương của mình, cắt bỏ quan điểm và cách luận giải của đối phương.” (NĐCĐT, tr. 5-6).

Quả thật THB rất mau quên, nói trước lại quên ngay sau đó, hai trang là thời gian dài để quên, chứ có lúc THB vừa nói là quên ngay, như: “*Theo cái nhìn mang tính cá nhân, tôi không xem đó như là một văn bản chính thức ghi chép về Đại Thiên, chúng ta chỉ có thể xem đó là quan điểm hay nói đúng hơn là lời phê bình của phái Hữu Bộ về Đại Thiên mà thôi, trong đó không làm sao tránh khỏi cái nhìn mang tính chủ quan, đứng trên lập trường quan điểm của mình phê phán phái khác.*” (NĐCĐT, tr.23); (mới vừa cá nhân đó, lại lôi kéo thành tập thể).

Trong Luận Kathāvatthu, ngay cả cái tên Đại Thiên cũng không nhắc đến huống nữa là mô tả Đại Thiên như thế này như thế nọ.

Tôi nghĩ: Các bậc Tôn túc trưởng lão của Thượng Tọa bộ chẳng bận tâm đến “đưa trẻ hồn láo, vô có mắng mình”, riêng tôi tu tập còn kém cõi nên khó chịu trước “kẻ ranh ma, cố ý di họa cho người, sau đó giả vờ xin lỗi, rồi lại tiếp tục “di họa”.

Kê hoạch “di họa Giang Đông” được THB tiếp tục thực hiện:

THB viết “*Sự ủng hộ của nhà vua đối với Đại Thiên tạo thành tâm lý không mấy vui vẻ cho phái Thượng tọa bộ, đó cũng là nguyên nhân tại sao trong hệ thống kinh của Thượng tọa bộ thường lấy ông làm nhân vật tiêu biểu cho sự phê bình chỉ trích.*” (NĐCĐT, tr.113).

Kinh nào vậy, THB? Toàn bộ tác phẩm của THB là 188 trang (không kể lời nói đầu lẫn phần phụ lục), đến trang 113, THB vẫn vu khống cho Thượng Tọa bộ như thế.

Nhưng THB nói huyên thiên mà chẳng cần biết mình nói đúng hay sai, có tự mâu thuẫn không.

Được nhắc đến tên cũng còn may mắn đó THB ơi, vì kinh điển Thượng Tọa bộ có nhắc đến là xem như có mặt, không nhắc đến xem như ở “ngoài luồng”.

Xét ra, Đại Thiên rất may mắn vì được THB suy tôn là “*người tiên phong trong việc cải cách Phật giáo*”, đồng nghĩa như vị tổ khai sơn cho Đại thừa giáo. Đau khổ nhất có lẽ là Đại Chúng bộ, các học giả đều cho Đại Chúng bộ là tiền thân của Đại thừa, nhưng khi Đại thừa phát triển, hưng thịnh thì Đại Chúng bộ bị các nhà Đại thừa xếp vào “một trong những bộ phái Tiểu thừa”.

Vì sao hệ thống Kinh – Luật của Nam truyền không hề nhắc đến tên Đại Thiên, lý do đơn giản là: “*Vào thời Đức Phật chưa có Đại Thiên*”.

Thậm chí, trong tạng Luận, bộ Kathāvatthu cũng chẳng tìm thấy tên Đại Thiên, cũng rất đơn giản, “*vì Đại Thiên chết rồi*”.

Đồng thời Thượng Tọa bộ chỉ phản bác những quan điểm của bộ phái nào mà Thượng Tọa bộ cho là phi lý chứ không đề cập đến cá nhân.

Cuộc kết tập Kinh điển lần III có đến 18 hay 20 tông phái tham dự, Thượng Tọa bộ chỉ nói đến “*quan điểm chung của tập thể, tức là quan điểm của bộ phái*”, không bàn đến quan điểm cá nhân. Chính THB đã thừa nhận điều này (NĐCĐT, tr.4, 37).

Tuy THB ma mãnh dùng cụm từ “**hệ thống kinh**” để dễ “*trườn uồn*”, Kinh điển không có thì có trong các bản sơ giải, các bản sơ giải chẳng là hệ thống kinh sao? Tài tình chưa?

Nhưng nếu hỏi THB: Bản sơ giải nào **thường** lấy Đại Thiên làm nhân vật phê bình, chỉ trích vậy? THB có nêu ra cụ thể được không? Hẳn THB đành cười trừ.

Riêng tôi, tôi cho rằng các vị Tôn đức trong Theravāda không rảnh làm việc này, nên chưa chắc gì THB tìm ra chứng cứ cụ thể.

Lại nữa, đối với Thượng Tọa bộ, Đại Thiên đâu phải là nhân vật quan trọng để thường nhắc đến để phê bình, chỉ trích. Sự kiện sáng tạo 5 điều để phân phái, trước Đại Thiên đã có Devadatta (Đề-bà-đạt-đa) thực hiện rồi, nếu thật sự ý Đại Thiên muốn phân phái thì Đại Thiên chỉ là bản sao của Devadatta mà thôi.

Đại Thiên chỉ là “*nhân vật quan trọng trong mắt THB*”, ngay cả những nhà Đại thừa cũng không “*quan trọng hóa Đại Thiên*” như THB. Đến nỗi THB phải ngậm ngùi: “*Trải qua hơn 2.200 năm lịch sử, Đại Thiên tồn tại với lịch sử Phật giáo thật oan uổng, bị người đời khinh chê, bị Phật giáo Thượng tọa bộ nhìn với cái nhìn không mấy thiện cảm, với cái tên gắn liền với ‘ác tri kiến’ - phá hoại Phật giáo.*” (NĐĐT, tr.108)

Đoạn văn trên, có lẽ THB bị mặc cảm vì tên của Đại Thiên không có trong hệ thống kinh điển của Thượng Tọa bộ, nên cố tình vu khống cho Thượng Tọa bộ.

Thượng Tọa bộ đã không nhắc đến tên thì làm gì có cái nhìn không mấy thiện cảm. À tôi hiểu rồi, không nhắc đến tên Đại Thiên, theo cái hiểu của THB đó

là điều sỉ nhục đối với “nhân vật lịch sử” này (một nhân vật lịch sử như vậy mà không thèm nhắc tên, Thượng Tọa bộ kỳ lạ thật) và “không nhắc tên” đồng nghĩa là “cái nhìn không mấy thiện cảm”, như người ta thường nói “ghét không thèm nhìn mặt” đó mà. Sao mà mặc cảm dữ dội như thế vậy THB? Ông sùng kính, ngưỡng mộ Đại Thiên có ai cản ông đâu, sao ông buộc mọi người cũng phải sùng bái Đại Thiên như ông? Vô lý chưa.

Trong sách kiểm hiệp, những đệ tử của Đại ma đầu, tuy họ có sùng mộ sư phụ mình, cũng không buộc người khác phải sùng mộ sư phụ của y nữa là...

Dẫu cho Thượng Tọa bộ có nhìn Đại Thiên với “cái nhìn không mấy thiện cảm, một cái tên gắn liền với ác tri kiến- phá hoại Phật giáo”, cũng không có gì sai lầm cả, tôi sẽ chứng minh cho ông thấy trong chương III của tập tiểu luận này (phần văn bản học).

Ở tr.89, THB cho rằng: *“Thế nhưng, với quan điểm của phái Thượng tọa bộ không chấp nhận cách lý giải của Đại Thiên, cho rằng nội dung và ý nghĩa của hai từ ‘kaṅkhā và ‘vicikicchā’ là giống nhau, do vậy các nhà Thượng tọa bộ đi đến kết luận rằng, cho dù là sự hoài nghi nào ở địa vị A-la-hán hoàn toàn trong sạch sự hoài nghi hay do dự.”*

THB viết: “Thượng Tọa bộ đi đến kết luận: cho dù **sự hoài nghi nào** ở địa vị A-la-hán hoàn toàn trong sạch...” (tôi ghi nhận là: điều 1).

Và: “Thượng Tọa bộ nhìn “Đức Phật là một con người hoàn toàn siêu việt”, nhưng **phái Đại Thiên** nhìn Đức Phật xuất phát từ góc độ con người ... với thân phận là một con người” (tôi ghi nhận là: điều 2).

Điều (1) này ở đâu ra vậy THB? Thượng Tọa bộ chỉ kết luận “mọi hoài nghi về chân pháp như: Hoài nghi (vicikicchā), hoài nghi triền (vicikicchāsamyojana), hoài nghi cái (vichikicchānīvaraṇa), hoài nghi tùy miên (vicikicchānusaya), hoài nghi phiền não (vicikicchākilesa), hoài nghi về Y tương sinh... Tất cả hoài nghi này, vị A-la-hán không còn.

Còn như hoài nghi thông thường (vicikicchā sammuti) thì Thượng Tọa bộ không đề cập đến, vì thế khi Đông Sơn Trú bộ giải thích: “Vị A-la-hán có thể hoài nghi họ tên của người nam, người nữ...” Thượng Tọa bộ không bàn cãi về vấn đề này, Thượng Tọa bộ chỉ buộc Đông Sơn trú bộ xác định “Vị A-la-hán có còn hoài

nghi về Sơ quả, Nhị quả, Tam quả, Tứ quả không?” Và Đông Sơn trú bộ đã trả lời “không còn”¹⁶. Không như sự bóp méo vấn đề của THB.

Điều (2): “phái Đại Thiên” là phái nào? Có phải THB chỉ cho Đại Chúng bộ không? Nếu vậy thì cứ viết thẳng là Đại Chúng bộ, còn như chỉ cho Đại Thiên thì viết thẳng là Đại Thiên, cú pháp của nhà nghiên cứu THB thật lạ đời.

“Con người hoàn toàn siêu việt”, THB muốn ám chỉ thân xác lẫn nội tâm hay chỉ là nội tâm không thôi?

Nếu là “thân xác siêu việt” thì Thượng Tọa bộ không nhìn Đức Phật là như vậy, chỉ có Đại Chúng bộ quan niệm Đức Phật có thân xác “siêu việt” (quan điểm 1, 2, 6)¹⁷. Riêng về nội tâm thì Thượng Tọa bộ nhìn Đức Phật là “siêu việt”.

À tôi hiểu rồi, nếu cho Đại Chúng bộ nhìn Đức Phật có thân xác từ góc độ con người thì điều này Đại Chúng bộ không hề có, còn nếu cho Đại Thiên nhìn Đức Phật từ góc độ con người thì “Đại Chúng bộ làm hỏng vị lãnh đạo tinh thần của mình như THB đề cao Đại Thiên”, THB đành viết lấp lửng **phái Đại Thiên**.

Ngoài ra, THB còn lấp lửng “Thượng Tọa bộ nhìn Đức Phật là con người siêu việt”, không xác định là thân xác hay nội tâm để khỏi bị vặn hỏi.

Tuy vậy, trong đoạn sau hàm ý THB đã rõ, tức là “phái Đại Thiên” nhìn Đức Phật “tuy đã diệt tận tham, sân, si, nhưng Ngài vẫn sống một cuộc sống con người”, tức là Đức Phật cũng còn hoài nghi thông thường như một con người bình thường.

THB lại phỉ báng Phật, đồng thời chẳng biết “phái Đại Thiên” có quan niệm Đức Phật như THB nghĩ không, vì Đại Thiên chỉ đề cập đến A-la-Hán, còn đề cập đến Đức Phật còn hoài nghi chỉ có THB, rồi THB gán cho “phái Đại Thiên”, hoặc là THB vu khống cho Đại Chúng bộ, hoặc là THB vu khống ngay cả thần tượng của mình là Đại Thiên.

Về từ kaṅkhā, Đức Phật định nghĩa như thế nào, có giống như Đại Thiên định nghĩa không? Tôi sẽ nêu dẫn trong phần văn bản học, chương II của Tiểu luận này.

¹⁶ Kathāvatthu, chương II, luận điểm 3.

¹⁷ Xem André Bareau; Pháp Hiền (d) (2003); Các bộ phái Phật giáo Tiểu Thừa, Nxb Tôn giáo – Hà Nội, tr.104.

2”- Vu không Hữu bộ.

THB viết: “... các nhà Hữu bộ khi giải thích lý do tại sao Đại Thiên được nhà vua kính trọng, mời vào cung thuyết pháp thì cho rằng ông là người thông minh, lanh lợi, tinh thông Tam tạng kinh điển, nhưng khi giải thích lý do tại sao ông chủ trương 5 ác kiến thì ngược lại các nhà Hữu bộ lại mô tả (về)¹⁸ Đại Thiên là một con người ngược lại vụng về ngu si.” (NĐCĐT, tr.25).

Với ý này, THB nêu lên ở trang 5 trước đó, lập lại ở trang 66.

Ở trang 5, THB nêu lên ý này để đọc giả “làm quen”, vì bản dịch Luận Bà Sa nói về Đại Thiên nằm từ trang 19-23.

Đến trang 25 và trang 66 THB lập lại, tạo cho người đọc hiểu nhầm “Hữu bộ tự mâu thuẫn”, để từ đó THB cho rằng “Hữu bộ tự biên tự diễn, nhằm mục đích bêu xấu Đại Thiên” (NĐCĐT, tr.9). THB thật tài tình.

Tôi tóm tắt vài ý chính trong Luận Bà Sa khi đề cập đến Đại Thiên qua bản dịch của THB như sau:

- Đại Thiên trước khi xuất gia phạm ba tội đại nghịch.
- Sau khi xuất gia, là người thông minh, tinh thông Tam tạng, có biện tài, được vua mời vào cung giảng Pháp.
- Nguyên nhân phát sinh 5 việc.
- Cách lý giải của Đại Thiên về 5 việc.
- Sự phân phái.

THB viết: “*Thế thì tại sao có sự mâu thuẫn này, phải chăng các nhà Hữu Bộ đã có ác ý với Đại Thiên, và cố tình bóp méo vấn đề, tự dựng lên một hình ảnh về Đại Thiên không mấy tốt đẹp. Đây là điểm mâu thuẫn mà “Luận Bà Sa” khi mô tả về Đại Thiên.*” (NĐCĐT, tr. 25).

Hữu Bộ có bóp méo vấn đề hay không thì chúng cứ chưa rõ ràng, riêng THB bóp méo vấn đề thì rất rõ.

Hữu bộ không mô tả Đại Thiên “ngớ ngẩn, ngu ngơ”, “vụng về, ngu si”, trái lại Hữu bộ mô tả Đại Thiên rất “thông minh, giỏi (ngụy) biện luận” rất phù hợp với đoạn trên.

¹⁸ Trong tác phẩm của THB có chữ này, tôi đóng ngoặc lại, xem như nên bỏ đi.

Hữu bộ chỉ phê bình “đây là ác kiến” đối với mỗi vấn đề mà Đại Thiên đưa ra.

THB cho rằng: “*Đây là điểm mâu thuẫn mà “Luận Bà Sa” khi mô tả về Đại Thiên.*” (sđd, tr. 25). Có lẽ THB bị bệnh “loạn tưởng” do phân tích quá nhiều.

THB viết: “.... *Đây là nội dung và ý nghĩa mà các nhà Hữu bộ mô tả về Đại Thiên hay nói đúng hơn con người và quan điểm của Đại chúng bộ là như thế.*” (NĐCĐT, tr. 24).

THB vu khống cho Hữu bộ rồi, dù sao Hữu bộ cũng biết rằng “Đại Thiên là người của Đại Chúng bộ, nhưng người của Đại Chúng bộ không phải chỉ là Đại Thiên” và “quan điểm của Đại Chúng bộ không hẳn chỉ có 5 việc của Đại Thiên”.

Nếu toàn bộ Tăng chúng của Đại Chúng bộ đều giống như Đại Thiên, thì sự ủng hộ Đại Thiên từ những người này “chẳng có gì là lạ”.

THB đã bôi nhọ Đại Chúng bộ (con người của Đại Chúng bộ giống như Đại Thiên), đồng thời vu khống cho Hữu bộ (THB phóng lửa đốt nhà người ngược lại cháy nhà mình).

Sự vu khống cho Thượng Tọa bộ lẫn Hữu bộ có rất nhiều, tôi chỉ nêu thêm một vài chứng cứ khác rồi thông qua, như:

THB viết: “*Theo tôi, cách lý giải hợp lý nhất là, khi các nhà Thượng tọa bộ biên tập tác phẩm Kathāvatthu đã cố ý cắt bỏ phần lý giải của ông (tức Đại Thiên-Nv) với ý đồ làm rõ quan điểm của phái Thượng Tọa Bộ, tạo sự bất hợp lý cho phái Đại chúng bộ.*” (NĐCĐT, tr. 46). Đại Thiên đâu còn sống mà THB cho Thượng Tọa bộ cắt bỏ phần lý giải của Đại Thiên.

Hoặc THB cho Luận Bà Sa và Dị Bộ Tôn luận đều là tác phẩm của Thượng tọa bộ, THB viết: “*Thế nhưng, các nhà nghiên cứu trước đây, khi nghiên cứu về Đại thiên và 5 việc của ông, thường chỉ căn cứ vào 2 nguồn tư liệu Nam và Bắc truyền, tức là tác phẩm “Kathāvatthu” hay “Luận Bà Sa” quyển 99, và “Dị Bộ”, điều đó không làm sao tránh khỏi sự ngộ nhận về 5 việc của Đại Thiên, vì các nguồn tư liệu này đều là những bộ luận của phái Thượng tọa bộ, tức là phái phản đối tư tưởng của ông.*” (NĐCĐT, tr. 11).

Chương II Kiến thức của Thích Hạnh Bình

1. Về sử học.

Tuy khoe khoang: “*Phương pháp nghiên cứu của người viết cho chủ đề này, chính là văn bản học, sử dụng phương pháp sử học giải quyết những vấn đề liên quan đến lịch sử; lấy phương pháp phân tích triết học phân tích những vấn đề tư tưởng; lấy ngôn ngữ học so sánh phân tích ý nghĩa giữa dịch bản và nguyên bản.v.v...*” (NĐCĐT, tr. 13). Ngoài ra, còn nhiều phương pháp phân tích khác

THB còn cho rằng: “*Do vậy theo tôi, trước khi chúng ta muốn thảo luận đến tư tưởng của Đại Thiên, chúng ta cần làm sáng tỏ điểm xuất phát của những nguồn tư liệu này, và nắm rõ tư tưởng của từng bộ phái, đồng thời phải trang bị kiến thức sử học, để đánh giá các tư liệu này.*” (ám chỉ Luận Bà-sa hay luận Kathāvatthu – Nv) (NĐCĐT, tr. 11).

Chúng ta thử xem “kiến thức sử học” của THB như thế nào?

THB cho rằng: “*Nhưng sự thật của lịch sử như thế nào, điều đó không tùy thuộc vào vấn đề trước hay sau, Đông hay Tây, lớn hay nhỏ... mà hoàn toàn tùy thuộc vào kiến thức và cách xử lý của nhà nghiên cứu đối với chủ đề nghiên cứu, có nắm bắt được tư liệu hay không và sử lý tư liệu có hợp lý hay không.*” (NĐCĐT, tr. 32). Đúng vậy, nhưng chính sự thật lịch sử xác định vấn đề trước hay sau.

Bài thơ Ngôn hoài của Thiền Sư Không Lộ đời Lý¹⁹. Sau này có người “đạo thơ”, nhờ sự thật sự (của) lịch sử, trả “tác quyền” về cho Ngài Thiền sư Không Lộ.

Nhà nghiên cứu cần phải xác định vấn đề đang bàn, xuất hiện vào thời điểm nào, đó là nương vào sự thật lịch sử. Vậy thì:

a- Có một hay hai vua Kālāsoka (Hắc A Dục)?

THB xác định có hai Đại Thiên, điều này không có gì phải bàn cãi.

Đại Thiên I: Người đưa ra Ngũ sự, tạo ra sự phân phái, Đại Thiên này có mặt sau khi Phật diệt độ khoảng 100 năm, vào thời vua Kālāsoka.

¹⁹ Xem Tạp Chí Văn Hóa Phật Giáo, số 10, tr.67.

Đại Thiên II: Người thuộc bộ phái Chế Đa Sơn (Caitika – Cetiya) xuất hiện sau khi Phật viên tịch 200 năm, cũng vào thời vua Kālāsoka.

Cũng chính trong tác phẩm của mình, THB đã biết “*sự kiện tranh cãi về 5 việc của Đại Thiên (I) xuất hiện vào năm 340 trước Tây lịch*” (NĐCĐT, tr.8).

Đồng thời THB cũng biết vua A Dục lên ngôi vào năm 268 trước Tây lịch (NĐCĐT, tr. 33). Sao THB không suy nghiệm để thấy rằng: “*Chẳng những có 2 Đại Thiên, đồng thời có luôn 2 vua A Dục*”. Mất để đâu vậy THB? Chịu khó nhìn một chút thì đâu có phạm vào lỗi lịch sử sơ đẳng như thế.

Đại Thiên I xuất hiện vào năm 340 trước Tây lịch, bấy giờ đã có một vua A Dục (A Dục I) thường mời Đại Thiên vào cung giảng pháp, hơn 70 năm sau một vị vua khác lên ngôi cũng có tên là A Dục (A Dục II). Rõ ràng như ban ngày, thế mà THB cho A Dục II ủng hộ Đại Thiên và Đại Thiên trả lời Thượng Tọa bộ trong luận Kathāvatthu.

Cần lưu ý: Có hai vua Kālāsoka là: Kālāsoka thuộc dòng Licchavī con vua Nanda và Kālāsoka con vua Bindusāra thuộc dòng Maurya²⁰. Chỉ cần tên 2 vị tiền vương của Kālāsoka cũng cho thấy có 2 vị vua đồng tên Kālāsoka.

Cuộc kết tập Tam Tạng lần III do Moggaliputta Tissa chủ tọa, xuất hiện vào triều đại vua A Dục II, con của vua Bindusāra²¹. Điều này không có gì phải bàn cãi, vấn đề nêu ra là Đại Thiên có sống đến thời vua A Dục II không?

Người Ấn cổ không quan trọng tính lịch sử nên vấn đề xác định niên đại của Đức Phật rất nhiều khê, một số nhà khảo cổ phương Tây cho rằng Bồ-tát Sĩ Đạt Ta sinh ra vào năm 563 trước Tây lịch²², nếu chúng ta chấp nhận con số này thì Đức Thế Tôn diệt độ vào năm 483 trước Tây lịch và chính Gs. André Bareau cũng theo con số này nên cho “5 việc của Đại Thiên xuất hiện vào năm 340 trước Tây lịch”.

²⁰ Xem Đại Vương Thống Sử (Mahāvamsa).

²¹ Thích Tâm Minh (2004), A Dục vương cuộc đời và sự nghiệp, Nxb Tôn giáo, tr.39.

²² HT. Thích Minh Châu (1989), Lịch sử Đức Phật Thích Ca, Trường Cao cấp Phật học II, tr.13, cước chú b. Hoặc: Nguyên tác của H.W. Schumann, bà Trần Phương Lan (d) (2000), Đức Phật lịch sử, Nxb Thành phố Hồ Chí Minh, tr.52.

Đến đây chúng ta có những sai biệt trong các sử liệu, cuộc kết tập kinh điển lần thứ hai xảy ra sau khi Đức Phật tịch diệt 100 năm (con số lấy tròn), theo Gs. B. Jinananda thì “vua Kālāsoka I, hậu thuẫn cho cuộc kết tập lần II này”²³ dĩ nhiên không phải hậu thuẫn cho Đại Thiên mà hậu thuẫn cho các vị Trưởng lão.

Gs.B. Jinananda cũng dẫn ra “theo sách Dipavaṃsa thì các tu sĩ Bạt-kỳ (vajjiputtaka) đã triệu tập cuộc hội nghị khác với 10 ngàn tu sĩ tham dự, gọi là Đại Chúng bộ” và “theo Bắc truyền cuộc kết tập lần II xảy ra vào năm 110 sau khi Đức Phật viên tịch” (sđd), tức là vào năm 373 trước Tây lịch.

Tuy chênh lệch về niên đại nhưng có thể chấp nhận được vì không cách nhau quá xa, chỉ khác về chi tiết phân phái.

Nếu như theo sự ghi nhận của Gs. B. Jinananda là đúng thì 5 việc của Đại Thiên xảy ra sau cuộc kết tập lần II, và sự ra đời của Đại Chúng bộ có khả năng trước năm 340 trước Tây lịch.

Tạm thời chúng ta chấp nhận ý kiến của Gs André Bareau tức là ngũ sự Đại Thiên xuất hiện vào năm 340 trước Tây lịch, khi ấy Đại Thiên tối thiểu phải trên 30 tuổi (vì Đại Thiên có đệ tử như luận Bà Sa ghi nhận).

Vua A Dục II ra đời vào năm 304 trước Tây lịch²⁴, khi ấy Đại Thiên tối thiểu phải trên 66 tuổi. Vua A Dục II trị vì Ấn Độ từ năm 270-232 trước Tây lịch (sđd, tr.20) sau khi lên ngôi. 8 năm sau vua A Dục mới theo Đạo Phật (năm 262 trước Tây lịch), khi ấy Đại Thiên tối thiểu phải hơn 104 tuổi và khi có cuộc kết tập Phật ngôn lần III (vào khoảng 236 sau khi Đức Phật tịch diệt, tức là khoảng 247 trước Tây lịch), hẵn Đại Thiên I đã chết, vì khi ấy tối thiểu Đại Thiên đã 119 tuổi. Tôi nghĩ “Đại Thiên không sống dai như vậy”, nếu có hẵn Đại chúng Bộ ghi chép rồi.

Nhưng THB cho Đại Thiên I trả lời Thượng tọa bộ trong cuộc kết tập kinh điển lần III này (NĐCĐT, tr.42, 50). THB trang bị “kiến thức sử học” ở đâu vậy?

²³ 2500 year of Buddhism; Nguyễn Đức Tư – Hữu Song (d) (2002); 2500 năm Phật giáo, Nxb Văn Hóa – Thông Tin, tr.51.

²⁴ Thích Tâm Minh (2004); A Dục vương cuộc đời và sự nghiệp, Nxb Tôn giáo, tr.45.

THB cho rằng: “... ông (tức Đại Thiên) được nhà vua hết lòng ủng hộ”. Vua A Dục I, không phải là vua A Dục II dòng Mauriya (Khổng tước) mà THB mô tả ở những đoạn văn trên (NĐCĐT, tr.112).

Vua A Dục II lại ủng hộ xác chết ư?

Cũng trong trang 112, THB cho rằng: “Ông (tức Đại Thiên) là người thực hiện chính sách của nhà vua (tức vua A Dục II- Nv) ...”. THB nằm mộng thấy ma Đại Thiên “thực hiện chính sách của nhà vua”.

T hậm chí còn cho “bóng ma” Đại Thiên “lèo lái con thuyền Phật giáo qua khúc quanh lịch sử đầy cam go này” (NĐCĐT, tr. 13).

b- Về Luận Bà Sa.

Luận Bà Sa xuất hiện vào cuộc kết tập lần IV do vua Kanishaka II ủng hộ.

Theo sử liệu Bắc truyền thì cuộc kết tập này do 500 vị A-la-hán của các tông phái hội lại, chủ tọa là Ngài Thế Hữu, Phó chủ tọa là Ngài Mã Minh (Thượng Tọa bộ không tham gia cuộc kết tập này).

THB cho rằng: “*Luận Bà Sa tự biên tự diễn*”. Vậy các vị Trưởng lão của các bộ phái ở đâu? Ngài Mã Minh ở đâu? Chẳng lẽ các Ngài ngồi im lặng, mặc cho Ngài Thế Hữu tự thao tự tác? Vậy cuộc kết tập Phật ngôn còn có ý nghĩa gì?

Ngài Mã Minh là vị Luận sư được mời từ Sāketa đến để soạn thảo luận thư. THB đừng hàm hồ cho rằng “*những gì ghi chép trong Luận Bà Sa được xem như là tự biên tự diễn*” (NĐCĐT, tr.9). Vì nói như thế, THB ám chỉ Ngài Mã Minh “*tự biên tự diễn*”.

c- Về cuộc thảo luận trong luận Kathāvatthu.

THB viết: “*Vì qua nội dung thảo luận của tác phẩm này đã bộc lộ rõ nét của vấn đề, vì không thể chấp nhận một cuộc thảo luận mà chỉ có một bên hỏi và một bên trả lời, cuộc thảo luận như thế là không bình đẳng và khách quan. thế mà cuộc thảo luận ấy lại xảy ra và được ghi chép trong luận “Kathāvatthu” này.*” (NĐCĐT, tr.6).

Tôi nhắc lại cho THB nhớ (vì THB rất mau quên).

Vào cuộc kết tập lần I, Ngài Mahākassapa là chủ tọa, Ngài cũng hỏi Đức Ānanda về Pháp, hỏi Đức Upāli về Luật.

Lần kết tập thứ II, do Ngài Sabbakāmi làm chủ tọa, cũng theo thể thức vấn đáp này²⁵.

Lần kết tập lần III, do Ngài Moggaliputta là chủ tọa, Ngài là người của Thượng Tọa bộ, dĩ nhiên cũng theo mô thức như vậy. Và 18 hay 20 tông phái đến dự cuộc kết tập đều phải chấp thuận mô thức này.

Khi đi vào một hội nghị nào đó, có phải các thành viên phải chấp hành nội qui do Ban Tổ Chức đề ra không vậy, THB?

Kiến thức sử học như “lá chuối rách toi tả” nên THB mới cho là “không công bằng”.

2. Về văn bản học.

a- Về từ aññāṇa (vô tri).

THB cho rằng “khái niệm aññāṇa ở đây không mang ý nghĩa là vô minh”.

Và: “Trong trường hợp này, nếu chúng ta không nắm rõ tư tưởng kinh điển A hàm hoặc kinh Nikāya, đồng thời không nắm rõ tư tưởng của Đại Thiên, chúng ta dễ chấp nhận cách lý giải của ‘Luận Tỳ Bà Sa’ hay ‘Kathāvatthu’.” (NĐCĐT, tr.73).

Tôi trích dẫn để THB xem Đức Phật định nghĩa **vô tri** (aññāṇa) ra sao.

“Rūpe kho, vacca, aññāṇa, rūpasamudaye aññāṇa, rūpanirodhe aññāṇa, rūpanirodhagāminiyā paṭipadāya aññāṇa; evamimāni anekavihitāni diṭṭhigatāni loke uppajjanti – sassato lokoti vā ...pe... neva hoti na na hoti tathāgato param maraṇāti vāti”.

Do vô tri đối với sắc, này Vacca, do vô tri đối với sắc tập khởi, do vô tri đối với sắc đoạn diệt, do vô tri đối với con đường đưa đến sắc đoạn diệt, cho nên có những (tà) kiến sai khác như thế này khởi lên trong đời: “Thế giới là thường còn” ... hay “Như Lai không tồn tại và không không tồn tại sau khi chết”²⁶.

²⁵ Xem Luật Tiểu Phẩm II (Cullavagga II).

²⁶ HT. Thích Minh Châu (d) (1993), kinh Tương Ưng III; Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam, tr.415.

Tương tự với, **vô tri đối với thọ, vô tri đối với tướng, vô tri đối với các hành và vô tri đối với thức.**

Và **vô tri** ở đây là **bất tri (không biết) tứ đế.**

Vô minh (vijjā) đồng nghĩa với **vô tri** (aññāṇaṃ) cũng là **bất tri tứ đế**, như sau:

Ekamantaṃ nisinna kho so bhikkhu bhagavantaṃ etadavoca: “**avijjā**, avijjā’ti bhante vuccati. Katamaṃ nu kho bhante, avijjā; kittāvatā ca avijjāgato hoti?”

*“Ngồi xuống một bên, tỳ-kheo ấy bạch với Thế Tôn: “**Vô minh** (avijjā), vô minh”, bạch Thế Tôn, được nói đến như vậy. Bạch Thế Tôn, thế nào là vô minh? Và cho đến như thế nào, là đi đến vô minh?”*

Yaṃ kho, bhikkh, dukkhe **aññāṇaṃ**, dukkhasamudaye aññāṇaṃ, dukkhanirodhe aññāṇaṃ, dukkhanirodhagāminiyā paṭipadāya aññāṇaṃ – ayaṃ vuccati; ettāvatā ca vijjāgato hoti’ti.

*“Này Tỳ-kheo, chính là **không rõ biết** (aññāṇaṃ) về khổ, không rõ biết về khổ tập, không rõ biết về khổ diệt, không rõ biết về con đường đưa đến khổ diệt, này tỳ-kheo, đây gọi là vô minh. Cho đến như vậy là đi đến vô minh.”*²⁷ (S.v.429).

Một chữ khác đồng nghĩa với aññāṇa (vô tri) là **ajānati** (na jānati), từ này THB có đề cập đến (NĐCĐT, tr.97) nhưng lại kèm thêm chữ “khái niệm” để mê hoặc người đọc:

Jānatohaṃ, bhikkhave, passato āsavānaṃ khayamaṃ vadāmi, no ajānato apassato.

Với người biết, với người thấy, này các Tỳ-kheo. Ta tuyên bố các lậu hoặc được đoạn tận, không phải với người không biết (ajānato), với người không thấy (apassato).

Tiếp theo, Đức Thế Tôn dạy: “Do biết, do thấy Tứ đế nên các lậu hoặc được đoạn tận” (S.v.434) (sđd, tr.631).

Và “các lậu hoặc được đoạn tận” chỉ cho bậc A-la-hán.

²⁷ HT. Thích Minh Châu (d) (1993), kinh Tương Ưng V; Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam, tr.623.

THB đã hiểu ý nghĩa “vô tri đồng nghĩa với vô minh” và định nghĩa về vị A-la-hán chưa? Ông cứ mãi bám vào định nghĩa vô tri của Đại Thiên mà quên đi nghĩa gốc của Đức Phật, ông tu theo Đại Thiên hay tu theo Phật?

Và bây giờ ông đã hiểu vì sao Luận Bà Sa phê bình 5 điều của Đại Thiên là ác kiến chưa? Gọi là ác kiến, vì đó là “ngụy biện kiến”, ngụy biện kiến này lại ám chỉ cho vị A-la-hán.

Theo luận Bà Sa mà THB đã dịch thì: “*Bấy giờ, các vị đệ tử cúi đầu bạch rằng: Các vị A-la-hán (khi chứng quả) tự mình biết mình đã chứng, tại sao chúng con đã chứng quả, nhưng tự mình không hề hay biết?*” (NĐCĐT, tr.21).

Tiếp theo, Đại Thiên giải thích vị A-la-hán còn “bất nhiễm ô vô tri” nên vị A-la-hán “không thể biết mình chứng quả A-la-hán”. Có phải đó là loại “ngụy biện” không THB?

Ngay cả bậc Dự lưu vẫn biết mình đã chứng quả Dự lưu, nói chi bậc A-la-hán. Tôi trích dẫn ra đây, để THB thấy trong văn bản học ghi chép như thế nào.

“...Tasmāt ih’Ānanda dhammādāsaṃ nāma dhammapariyāyaṃ desesāmi yena samannāgato ariyasāvako ākaṅkhamāno attanā va attānaṃ vyākareyya; “Khīṇa nirayo’ mhi khīṇa tiracchanā yoniyo khīṇa petti visayo khīṇāpāyaduggativinipāto, sotāpanno’haṃ asmi avinipātadhammo nivato sambodhi parāyano’ti:

“... *Này Ānanda, vì vậy Ta sẽ giảng Pháp kính (gương chánh pháp) để Thánh đệ tử, sau khi chứng đạt pháp nghĩa này, nếu muốn sẽ tự tuyên bố về mình như sau: “Đối với ta sẽ không còn địa ngục, sẽ không tái sanh cõi bàng sanh, ngã quỷ, ác xứ, ác thú. Ta đã chứng quả Dự lưu nhưt định không đọa ác đạo, sẽ đạt Chánh giác.”* ²⁸

b- Về từ kaṅkhā (hoài nghi).

“Idha bhikkhave, bhikkhu Sattari **kaṅkhati** vicikicchati nādhimuccati na sampasīdati...”

²⁸ HT. Thích Minh Châu (d) (1991); Trường Bộ I, kinh Đại Bát Niết Bàn, Viện nghiên cứu Phật học, tr.573. Hán Tạng tương đương là: Trường A Hàm, kinh Du hành dài; Viện nghiên cứu Phật học ấn hành năm 1991, tr.103 (nhưng có khác về chi tiết – Nv).

“Chư Tử Kheo, ở đây vị Tử Kheo **nghi ngờ**, do dự, không quyết đoán, không có thỏa mãn...”²⁹

Đức Thế Tôn dạy: *Năm tâm hoang vu* (cetokhila: Tâm cứng rắn, tâm cứng cõi – HT. Thích Minh Châu có chú thích: Khila có nghĩa là những gậy nhọn) (sđd, tr.104) là:

- Nghi ngờ về Bạc Đạo Sư.
- Nghi ngờ về Pháp.
- Nghi ngờ về Tăng chúng.
- Nghi ngờ các Học pháp.
- Phẫn nộ đối với các bậc đồng Phạm hạnh.

Xét ở góc độ nào đó thì **kaṅkhā** có tính quyết liệt hơn **vicikicchā** (do dự, phân vân); tuy cùng do dự nhưng **kaṅkhā** cứng rắn hơn so với **vicikicchā**.

Cho dù Đại Thiên có quan niệm hay định nghĩa như thế nào về kaṅkhā, tôi chẳng bận tâm nhiều, vì Đức Phật đã định nghĩa rõ ràng về kaṅkhā rồi. Tôi theo Đức Phật chẳng theo Đại Thiên.

THB cho rằng Luận Bà Sa: “*Nhưng bản thân tác phẩm này không đưa ra một lời giải thích tại sao Đại Thiên đưa ra 5 việc này, đồng thời không giải thích ý nghĩa và tư tưởng 5 việc ấy như thế nào, có lẽ đây chỉ là bài kệ tóm tắt được trích dẫn từ tác phẩm “Luận Bà Sa” Quyển thứ 99, như chúng ta đã được giới thiệu ở phần trên.*” (NĐCĐT, tr.37).

THB ơi là THB! Tự mình dịch đoạn văn trong Luận Bà Sa (từ trang 19-23) mà còn không nhớ hay THB thuê người khác dịch rồi không xem lại nên mới ngỡ ngàng như thế.

Chẳng phải Luận Bà Sa đưa ra nguyên nhân Đại Thiên tạo ra năm việc đày ư, chỉ có khác là điều thứ năm “đạo do tiếng khổ mà hiển lộ”, được thay thế thành “đạo nhân tinh cố khởi”.

Nguyên nhân có 5 điều đó là gì? Đại Thiên xuất tinh, bị đệ tử gặng hỏi. Đại Thiên làm vui lòng đệ tử nên cho người này chứng quả A-la-hán..., vị đệ tử (A-la-

²⁹ HT. Thích Minh Châu (d) (1973); Kinh Trung bộ I, bài kinh “tâm hoang vu”; Đại Học Vạn Hạnh, tr.101.

hán được Đại Thiên phong cho) thắc mắc: Vì sao mình là A-la-hán mà không biết, còn hoài nghi ... (THB đọc lại bản dịch của mình xem nào).

Đại Thiên chủ trương những điều ngược với lời Phật dạy, cho vị A-la-hán còn xuất tinh, còn vô tri, còn hoài nghi, khi chứng quả A-la-hán phải được người khác nói cho biết mới biết mình chứng quả A-la-hán. Những điều trên chẳng phải là ác kiến sao?

Những lời Phật dạy mang tính chân pháp, mang lại lợi ích, còn Đại Thiên chủ trương theo thông thường chẳng mang lợi ích chi cả, trái lại còn làm phẩm vị A-la-hán từ cao quý trở nên thường tình, chẳng là phá hoại Phật giáo đó ư?

Chương III Thích Hạnh Bình trích dẫn kinh điển

Tôi kết tập những bài kinh trong Āgama và Nikāya được THB trích dẫn để bênh vực Đại Thiên, nhân tiện góp ý về những lập luận và ý kiến của THB.

Để tiện cho đọc giả dễ theo dõi, tôi ghi lại vắn tắt nội dung bài kinh cùng ý kiến của THB.

1. Trích dẫn kinh Kim Cương.

Trang 13, phần cước chú số 5, THB ghi: “*Như trong kinh điển Nikāya và A hàm thường mô tả đức Phật là người có 32 tướng tốt 80 vẻ đẹp. Ngược lại trong “Kinh Kim Cương” lại nói rằng: “Nhược dĩ sắc kiến ngã, dĩ âm thanh cầu ngã, thị nhân hành tà đạo, bất năng kiến Như Lai.”. Như vậy, tư tưởng không câu nệ hình thức là tư tưởng của Đại Thiên.*”

Nhận định:

Theo Kimura Taiken, trong Đại Thừa Phật Giáo Tư Tưởng Luận thì kinh Kim Cương là tác phẩm của Ngài Vô Trước (Asanga).

Dĩ nhiên kinh Kim Cương xuất hiện sau Nikāya và Āgama, chỉ có vậy thôi, thế mà THB dám kết luận “tư tưởng không câu nệ hình thức là tư tưởng của Đại Thiên”.

Thật tình không hiểu nổi THB, ông quá sùng bái Đại Thiên đến nỗi hàm hồ như thế.

Đọc tác phẩm “Nghiên cứu về năm điều của Đại Thiên”, THB dựa vào “hình thức nhân loại của vị A-la-hán” để bênh vực “5 điều của Đại Thiên”, thế mà THB bảo “*không câu nệ hình thức là tư tưởng của Đại Thiên*”. THB mau quên thật.

Thầy Thích Chơn Thiện có dịch bài kệ trên và dẫn chứng như sau:

“Nếu thấy ta qua thân sắc ta

Nếu nghe ta qua tiếng nói ta

Người ấy hành sai đạo

(Dấn thân vào các nỗ lực sai lầm)

Sẽ không thấy được ta”.

Thế là lời dạy “không nên nhìn Như Lai qua thân sắc” giống hệt nhau giữa Nikāya và Kim Cương Bát Nhã ³⁰.

Và thầy Thích Chơn Thiện đã dẫn chứng: “Trung bộ kinh I, số 28, Tương ưng bộ kinh II, trang 144 và Tiểu bộ kinh I, trang 48” (bản dịch lần đầu của Hòa Thượng Minh Châu) đều ghi: “*Ai thấy Duyên khởi là thấy pháp, ai thấy pháp là thấy Ta*” (sđd).

Đồng thời thầy Thích Chơn Thiện còn dẫn thêm lời dạy của Đức Thế Tôn đối với Tôn giả Vakkhali:

“... *Này Vakkhali, thấy Ta là thấy pháp, thấy pháp là thấy Ta*” (Tương ưng kinh III, 1982, trang 144).

Thấy chưa THB? Đâu phải là tư tưởng của Đại Thiên.

Tôi tin rằng: Ngài Vô Trước không đại gì theo tư tưởng của Đại Thiên cho giảm giá. Theo lời dạy của Đức Phật mới có giá trị chứ, Phật dạy mới tin, chứ Đại Thiên nói ai tin (ngoại trừ THB và “chúng ta” của THB).

Mặt khác, THB gán lời dạy của Đức Phật là tư tưởng của Đại Thiên thì thật là “kẻ bỏ gốc theo ngọn”, có phải THB cho Đại Thiên là Phật Chánh giác không?

Cũng có thể lắm, vì THB lý luận quanh co cho rằng: “*Những danh xưng khác như là Như Lai, Chánh Đẳng Giác... chỉ là cách tôn xưng khác nhau, không phải quả vị Phật cao hơn quả vị A-la-hán.*” (NĐCĐT, tr.78), đồng thời THB cho rằng “Đại Thiên là bậc A-la-hán”, tức là Đại Thiên tương đồng với Phật Chánh giác.

Trong tư tưởng Đại Thừa giáo còn cho “quả vị A-la-hán còn thấp hơn Bồ-tát, mà Bồ-tát còn được Đức Phật thọ ký để trở thành bậc Chánh Giác” (xem kinh Pháp Hoa). THB là Đại Thừa hay Tiểu Thừa? Chắc chắn không phải Thượng Tọa bộ rồi và THB bác luôn cả quan niệm của Đại thừa về Bồ-tát. (Tuyệt).

Nếu diễn dịch thêm theo cách của THB, dám THB cho Đức Phật còn xuất tinh, vì Đức Phật còn ngủ say và Đại Thiên còn xuất tinh.

Và nếu đúng như thế, thì chỉ có THB theo chân Đại Thiên “dám nghĩ như thế” mà thôi.

³⁰ Thích Chơn Thiện (1999); Tư Tưởng kinh Kim Cương; NXb Tôn Giáo, tr.161.

2. Trích dẫn kinh Đa giới.

Trang 14-15, phần cước chú số 6: “Lý do mà tôi đưa ra quan điểm này, vì trên thực tế trong nguồn tư liệu Nikāya có nhiều kinh đề cập đến 5 tội ngũ nghịch, trong đó 3 tội giết cha, giết mẹ, giết A la hán chính là Đại Thiên. Ví dụ: ‘Kinh Đa Giới’ trong “Kinh Trung Bộ” tập 3 trang 223~224 ghi rằng: “Sự kiện này không thể xảy ra, không thể hiện hữu, khi một người thành tựu chánh kiến, có thể giết sinh mạng của người mẹ...có thể giết sinh mạng của người cha...có thể giết sinh mạng A la hán...”, ngoài ra còn nhiều kinh khác nữa”

Trang 28-29: “Lý do là tôi thấy trong A hàm lẫn kinh điển Nikāya cụ thể là ‘Kinh Đa Giới’ trong “Kinh Trung A Hàm” tương đương với ‘Kinh Đa Giới’ (Bahudhatukasuttam) trong “Kinh Trung Bộ” và “Kinh Tăng Chi Bộ” đã đề cập đến 5 tội nghịch. Trong 5 tội nghịch này, 3 tội đầu là giết cha giết mẹ và giết A la hán là 3 tội của Đại Thiên và 2 tội cuối cùng, làm thân Phật chảy máu và phá hòa hợp tăng là của Đề Bà Đạt Đa (Devadatta). Như vậy, nó gợi ý cho chúng ta hiểu một điều là, sự xuất hiện nhân vật Đại Thiên phải trước khi sự kiện kết tập Kinh điển Phật giáo hay tối thiểu gì cũng phải trước khi kết tập các kinh “Trung A Hàm” hay “Trung Bộ”, nếu như chúng ta cho rằng, “kinh Tương Ứng Bộ” hay “Kinh Tạp A Hàm” là những bản kinh bằng văn tự được xuất hiện sớm nhất trong Phật giáo. Nếu như Đại Thiên xuất hiện trước sự kiện kết tập kinh điển của ngài Mục Liên Đế Tu thì việc Đại Thiên căn cứ từ đâu mà hình thành tư tưởng của mình. Câu trả lời đó là căn cứ từ Āgama. Đây chính là cách lý giải của tôi đối với vấn đề này.”

THB cho rằng: “Trong năm tội đại nghịch, ba tội đầu là giết cha, giết mẹ và giết A-la-hán là ba tội của Đại Thiên, còn hai tội cuối cùng, làm thân Phật chảy máu và phá hòa hợp Tăng là của Đề-bà-đạt-đa (Devadatta)” (NĐCĐT, tr.29).

Nhận định:

THB quá thần tượng Đại Thiên nên phát biểu không suy nghĩ, chẳng biết ông căn cứ vào đâu mà cho như thế?

Nhưng điều lý thú ở đây là: THB cho rằng “3 tội đại nghịch đầu là của Đại Thiên”, bài kinh này trong Āgama của Đại chúng bộ cũng có.

Thế thì, Đại Chúng bộ cũng thừa nhận “vị lãnh đạo tinh thần của bộ phái mình là Đại Thiên phạm ba tội đại nghịch”.

THB chẳng tìm ra chứng cứ nào để phủ nhận ba tội đại nghịch của Đại Thiên, đành phải “tạm thời chấp nhận như vậy: *“Qua sự so sánh phân tích đánh giá và phê bình của các nguồn tư liệu, vừa thảo luận, nó cho chúng ta một nhận thức mới về Đại Thiên, mặc dù vấn đề loạn luân với mẹ, phạm 3 tội nghịch của ông, ở đây chúng ta vẫn chưa tìm ra tư liệu, tạm thời chấp nhận như vậy.”* (NĐCĐT, tr.108).

Chính ngay trang 108, sau khi tạm thời chấp nhận ba tội đại nghịch của Đại Thiên, THB viết tiếp: *“Nhưng tất cả những hành vi này xảy ra trước khi ông xuất gia, điều đó không can dự gì với những việc ông xuất gia và **chứng quả A la hán**, khi ông đã thật sự ăn năn và sám hối.”*

Một Phật tử có trình độ tương đối (dù là Nam hay Bắc truyền) cũng hiểu biết rằng: **“Một người trước đây phạm vào một trong năm tội đại nghịch, kiếp ấy không thể chứng đắc đạo quả, dù chỉ là quả Dự Lưu”**.

Kinh Sa môn quả trong Trường bộ I, hay kinh Trường A Hàm II cũng xác nhận như thế (tôi trích trong Trường A Hàm II):

Vua ra đi chẳng bao lâu, Đức Phật bảo với các tỷ-kheo:

*“Vị vua A-xà-thế này, tội lỗi đã được giảm bớt, không còn nặng như trước. Nếu vua A-xà-thế không giết cha, thì ngay tại chỗ này đã đạt được pháp nhãn thanh tịnh...”*³¹

Tôi không cho rằng THB không biết điều này. (Chẳng lẽ nhà nghiên cứu Phật học mà trình độ kém như thế sao?). Nhưng vì sao THB biết mà còn nói càn nói bướng như vậy?

Bởi vì hơn 100 trang, lỡ “ba hoa” rồi, lỡ “phóng lao” rồi, khi phải “tạm thời chấp nhận ba tội đại nghịch của Đại Thiên”, thì đành phải “theo lao” chứ biết làm sao.

Nếu thú nhận là “tạm thời chấp nhận Đại Thiên chưa chứng quả A-la-hán” thì công trình dàn dựng trước đây trở thành sương khói; vì rằng: Đại Thiên chưa phải là A-la-hán (thậm chí chứng quả Dự lưu còn không có) thì làm sao biết “vị A-

³¹ HT. Thích Thiện Siêu (hiệu đính) (1991); Trường A Hàm II, kinh Samôn quả, Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam, tr.224.

la-hán còn xuất tinh, còn vô tri, còn hoài nghi...”. Cứ nói càn nói bướng cho qua việc.

Dù THB có sợ công trình của mình trở thành sương khói, thì nó vẫn trở thành “như khói như sương”, sợ thần tượng Đại Thiên của mình bị sụp đổ thì vẫn cứ sụp đổ như thường.

Mặt khác, trong Luận Kathāvatthu, Thượng Tọa bộ không hề nhắc đến tên Đại Thiên, ngay cả Ngài Buddhaghosa khi chú giải bộ Kathāvatthu cũng không nói đến tên Đại Thiên, chỉ ghi 4 luận điểm: “A-la-hán còn xuất tinh, còn vô tri, còn hoài nghi, còn được chỉ điểm” là “quan điểm của Đông Sơn trú bộ và Tây Sơn trú bộ”³². Gs. André Bareau cho là của Đại Chúng bộ, tức là chỉ nói đến bộ phái, không nói đến cá nhân.

Như vậy, hà tất phải nêu “ba tội đại nghịch của Đại Thiên” trong Kinh Tạng làm gì, Đại Thiên đâu có quan trọng như thế, trước Đại Thiên vẫn có vua A-xà-thế (Ajātasattu) giết cha, vẫn có ngoại đạo thuê nhóm côn đồ giết chết Ngài Mục-kiền-liên (Moggallāna). Chẳng qua THB “có tịch thì nhúc nhích”.

Cũng trong kinh Đa Giới, THB dẫn ra đoạn kinh văn: “*Sự kiện này không xảy ra, khi cùng một thế giới hai vua Chuyển luân có thể xuất hiện (một lần), không trước không sau. Sự kiện như vậy không thể xảy ra. Và vị ấy biết rõ rằng: Sự kiện này xảy ra, khi trong một thế giới, một vị vua Chuyển luân có thể xuất hiện...*” (NĐCĐT, tr.111).

THB cho rằng: “*Như chúng ta thấy tinh thần thống nhất ấy được thể hiện trong kinh Đa giới*” (NĐCĐT, tr.111).

Sao THB không trích dẫn đoạn kinh văn trước đó, để lập luận “**có một vị Chánh Đẳng Giác** là có tinh thần thống nhất?”.

Tôi trích dẫn đoạn kinh văn trước đó như sau:

“*Sự kiện này không xảy ra, khi cùng một thế giới (lokadhātu), hai A-la-hán Chánh Đẳng Giác có thể xuất hiện (một lần), không trước không sau, sự kiện như vậy không thể xảy ra. Và vị ấy biết rõ rằng: Sự kiện này xảy ra, khi trong một thế giới, một vị A-la-hán Chánh Đẳng Giác có thể xuất hiện...*”

³² Tâm An – Minh Tuệ (d) (1988); Những điểm dị biệt, Thành Hội Phật giáo Thành phố Hồ Chí Minh, tr.145.

Sự kiện xuất hiện một vị vua Chuyển Luân hay một vị Chánh Đẳng Giác có liên quan gì đến tinh thần thống nhất đâu. Chẳng lẽ không có một trong hai vị này thì không có “tinh thần thống nhất” sao?

“Tinh thần thống nhất” là “ý chí, tình cảm... hợp lại thành một khối”. Sự kiện này có xảy ra trong thời Đức Chánh Đẳng Giác không?

Nội dung kinh Đa Giới không đề cập điều THB suy diễn, kinh Đa giới đề cập đến những sự kiện và các “giới phân biệt”, đã có “giới phân biệt” thì làm sao có “thống nhất”; chẳng lẽ thân ác hành và thân thiện hành cùng cho quả như nhau?

Cho dù có Đức Chánh Đẳng Giác xuất hiện cũng chưa chắc có “tinh thần thống nhất”, điển hình như các vị tỳ-khưu ở Kiêu-thương-di (Kosambi), hay tỳ-khưu Subhadda được ghi nhận trong kinh Đại Bát Niết Bàn (Trường bộ kinh III), cũng vì lời nói “phóng túng, không chú trọng đến giới luật” nên mới có cuộc kiết tập Phật ngôn lần I.

3. Trích dẫn kinh Tư.

Trang 30, THB dẫn đoạn kinh văn trong Kinh Tư, Trung A Hàm I:

“Nếu kẻ nào cố ý tạo nghiệp, Ta nói rằng, kẻ ấy phải thọ quả báo... Nếu tạo nghiệp mà không cố ý, Ta nói rằng người ấy chắc chắn không phải thọ quả báo”.

THB cho rằng quan điểm “vị A-la-hán còn xuất tinh” của Đại Thiên dựa vào cơ sở kinh Tư trong Trung A Hàm qua đoạn kinh văn này: *“Cách lý giải này của Đại Thiên không phải là không có cơ sở. Cơ sở mà ông xây dựng tư tưởng chính là 'Kinh Tư' trong 'Kinh Trung A hàm'...”*

Hàm ý của THB là: Xuất tinh có cố ý là tạo nghiệp, xuất tinh không cố ý thì không tạo nghiệp.

Nhận định:

Chẳng biết Đại Thiên có thật sự dựa vào cơ sở này không? Hay là do THB tưởng tượng ra.

Đại Thiên là người Đại Chúng bộ, mà Đại Chúng bộ có quan điểm: *“Tất cả nghiệp đều cho quả”*³³.

³³ Luận Kathāvatthu, chương XII, vấn đề thứ 2.

Ngài Buddhaghosa có giải thích “*quan điểm này của Đại Chúng bộ*”³⁴, Gs. André Bareau cũng ghi nhận quan điểm này là quan điểm 67 của Đại chúng bộ, và Pháp Hiền dịch như sau: “*Mọi hành động đều có sự chín mùi và biến dị (dị thực, vipaka)*”³⁵.

Quả báo ở đây nên hiểu là *ác quả hay thiện quả*, còn **không phải thọ quả báo** ám chỉ nhận *quả không thiện cũng không ác hay quả nhẹ* mà thôi.

“*Này các tỷ-kheo, có nghiệp đen quả đen; này các tỷ-kheo có nghiệp trắng quả trắng; này các tỷ-kheo có nghiệp đen trắng quả đen trắng; này các tỷ-kheo, có nghiệp không đen không trắng có quả không đen không trắng*”³⁶.

Tôi trích dẫn như thế để làm rõ ý nghĩa đoạn kinh văn của Kinh Tur (Tur ở đây chỉ cho cetanā: Sự cố ý, sự quyết ý).

Nhưng vấn đề được tranh luận là: “*Vị A-la-hán có xuất tinh hay không?*”, chứ không phải sự xuất tinh có mang quả báo hay không?

Hai vấn đề này khác biệt nhau, thế mà THB cho rằng Đại Thiên dựa vào cơ sở Kinh Tur để hình thành quan điểm “*vị A-la-hán còn xuất tinh*”, thật là lạ đời, Đại Thiên (hay THB) “*khôn quá tòn đại*” chẳng?

Còn nếu như Đại Thiên (hoặc THB) cho rằng “*vị A-la-hán xuất tinh trong trạng thái ngũ say (vô tri)*”, thì đó là vấn đề khác.

“*Vô tri*” không phải là “*vô ý*”, người vô ý vẫn có khả năng biết, như trường hợp “*ngộ sát*”, “*vô ý cầm nhầm*”, “*vô ý trượt té*”, ...

Trang 37, THB dẫn chứng kinh Tiểu khổ uẩn (Cūladukkhakhandhasutta) trong kinh Trung bộ I. THB viết: “*Để vấn đề càng thêm xác định hơn, theo nguồn tư liệu của Nam truyền cụ thể là ‘Tiểu Kinh Khổ Uẩn’ trong ‘Kinh Trung Bộ’ cho*

³⁴ Nguyên tác: Points of Controver Controversy của Bà Rhys Davids, Tâm An – Minh Tuệ (d) (1988); Những điểm dị biệt, Thành Hội Phật Giáo Thành phố Hồ Chí Minh, tr.304.

³⁵ André Bareau, Pháp Hiền (d) (2003); Các bộ phái Phật giáo Tiểu thừa, Nxb Tôn giáo – Hà Nội, tr.132.

³⁶ HT. Thích Minh Châu (d) (1988); Kinh bộ Tăng chi I (A.ii, 230), Trường cao cấp Phật Học cơ sở II, tr.643.

ta nhận thức rằng: Đức Phật không thừa nhận ngài là bậc nhất thiết trí, nhất thiết kiến”, từ đó ông lý luận để bênh vực 2 quan điểm của Đại thiên:

- Vị A-la-hán còn xuất tinh
- Vị A-la-hán còn vô tri.

(Tôi sẽ trở lại vấn đề này trong tiết mục số 5 trong phần này).

4. Trích dẫn kinh số 604 trong Tạp A Hàm.

Trang 31, THB ghi: *“Hai sự kiện đều giống nhau, nhưng tại sao chúng ta chấp nhận và ca ngợi vua A Dục, nhưng lại không chấp nhận thậm chí còn chế nhạo Đại Thiên? Trước khi vua A Dục đến với Phật giáo, ông là một người cực ác, chính bàn tay ông đã giết 500 cung phi, chỉ vì tỏ thái độ không thích nhà vua, và còn biết bao nhiêu chuyện khác nữa, cho nên được gọi ông là ‘Hắc A Dục’, nhưng sau khi nhà vua quy y theo Phật, ông trở thành người tốt, biết ăn năn hối cải lỗi lầm của mình, biết làm phước thiện, cho nên gọi ông là ‘Bạch A Dục’. Thế thì tại sao chúng ta chấp nhận vua A Dục lại không chấp nhận Đại Thiên?”*

THB trích dẫn kinh số 604 trong Tạp A Hàm II ở phần cước chú số 21. Kinh này mô tả cuộc đời vua A Dục, trước khi theo Phật giáo vua A Dục là một hung vương, sau khi theo Phật giáo vua A Dục là một hiền vương.

THB đã lập luận: “Tại sao chúng ta chấp nhận vua A Dục (trước xấu sau tốt) mà không chấp nhận Đại Thiên (cũng trước xấu sau tốt, nếu như trước đó Đại Thiên phạm vào ba tội đại nghịch).

Và: “Tại sao không y cứ vào tư tưởng của A Hàm hay Nikāya để giải thích 5 việc của Đại Thiên”.

Nhận định:

Hai trường hợp này giống nhau về đại cương, khác nhau về chi tiết. Vua A Dục trở thành một hiền vương thật sự.

Còn Đại Thiên: Không ai phê bình về sở hành của Đại Thiên sau khi ông xuất gia. Phê bình điều xấu của Đại Thiên là phê bình 5 điều mà ông đưa ra, năm điều này trong Phật giáo không có, và đó là ác kiến.

Vua A Dục có đưa ra điều nào ngược với Phật ngôn đâu mà phê phán vua A Dục, còn sở hành thì vua A Dục từ bỏ sự “gây chết chóc, đổ máu, hung bạo...”, chẳng lẽ không tán thán lại chê trách?

Nhờ Phật giáo, vua A Dục chuyển hóa từ hung vương sang hiền vương, THB cho “đó là ý nghĩa giáo dục của Phật giáo”, rất đồng ý.

Nhưng THB cho rằng: “*Điều này mang ý nghĩa xác định rằng, đối tượng giáo dục của đạo Phật là người bất thiện, người chưa giải thoát. Có nghĩa là Phật giáo giúp cho người làm việc bất thiện trở thành người thiện, giúp cho người còn khổ đau được giải thoát. Nếu như đây là ý nghĩa giáo dục của Phật giáo thì vấn đề Đại Thiên trước khi xuất gia là một người làm ác, sau khi xuất gia là một người tốt chứng quả A la hán là hai vấn đề khác nhau, không thể căn cứ việc làm ác của ông trước đó, làm bằng chứng và đến kết luận rằng ông không phải là người chứng quả, hay kết tội ông là người có chủ tà kiến với Phật pháp.*” (NĐCĐT, tr.24).

Nhận định:

Người chưa giải thoát là đúng rồi, nhưng *người bất thiện* thì không chuẩn. Chẳng lẽ người tốt không cần sự giáo dục của Đức Phật ư?

Đối tượng giáo dục của Phật giáo là “*tất cả chúng sinh*”, bất luận là người, chư Thiên, Phạm thiên, A-tu-la, ngạ quỷ hay thú, là chúng sinh xấu lẫn tốt, thiện hay bất thiện.

Thậm chí vị thánh A-la-hán đã giải thoát rồi, khi còn thân ngũ uẩn vẫn được Đức Phật chỉ dạy về những pháp thâm sâu mà vị ấy chưa thấu đáo, kinh Đại Su tử hống trong Trung bộ I là một minh chứng.

Nếu cho đối tượng giáo dục của Phật giáo là người bất thiện, hỏi nhỏ THB nha, ông là người thiện hay bất thiện vậy? Dĩ nhiên ông chưa giải thoát rồi, người thiện cũng chưa giải thoát vậy.

5. Trích dẫn kinh Ba Minh.

Trang 78, kinh Ba Minh Vacchagota, trong Trung bộ II:

“Bạch Thế Tôn, con nghe như sau: ‘Sa môn Gotama là bậc Nhất Thiết Trí, là bậc Nhất Thiết Kiến. Ngài tự cho là có tri kiến hoàn toàn: ‘Khi ta đi, khi ta đứng, khi ta ngủ và khi ta thức, tri kiến luôn luôn tồn tại liên tục.’ ... Bạch Thế Tôn, những vị ấy nói về Thế Tôn có đúng với điều đã được (Thế Tôn) nói, những vị ấy không vu khống với Thế Tôn với những điều không thực... không?’”

Nội dung kinh: Đức Phật bác bỏ lời vu khống Ngài. Và Đức Phật giảng cho du sĩ Vacchagotta về “ba minh”.

Trang 79, THB viết: “Qua đoạn văn vừa nêu trên, một cách minh xác để chứng minh rằng, chính Đức Phật phủ nhận lời đồn đãi cho rằng ngài là bậc Nhứt Thiết Trí, Nhứt Thiết Kiến. Ngài xác nhận những lời đồn đó là lời hư vọng không đúng sự thật. Sự chứng ngộ của ngài không đồng nghĩa cái gì ngài cũng biết, cái gì ngài cũng thấy, càng không thể luôn luôn lúc nào cũng tỉnh thức ngay cả khi ngủ.”

Trang 123, THB viết: “Đại Thiên chỉ là người kế thừa và phát huy tư tưởng: Đức Phật phủ nhận mình là người ‘Nhứt Thiết Trí, Nhứt Thiết Kiến’ trong ‘kinh Ba Minh vacchagota’ trong “Kinh Trung Bộ” để hình thành việc đầu trong 5 việc của mình. Sự phủ nhận này mang ý nghĩa vị A la hán không phải ở mọi lúc mọi nơi và việc gì ngài cũng đều biết cả. Ngài chỉ biết những gì cần biết và không cần biết những gì không liên hệ đến đời sống phạm hạnh. Với tư cách và vị trí là một con người, A la hán cũng cần phải ngủ nghỉ.”

THB cho rằng: “Quả vị A-la-hán cũng chính là quả vị Phật, quả vị Phật cũng chính là quả vị A-la-hán, có nội dung chứng ngộ đồng đều nhau”.

Nhận định:

Trước tiên, THB nhầm lẫn giữa **kinh Tiểu khổ uẩn** và **kinh Ba Minh**. Nội dung kinh Tiểu khổ uẩn không hề có sự kiện “Đức Phật phủ nhận mình có Nhứt thiết trí, Nhứt thiết kiến”, có chăng là ở trong kinh Ba Minh nhưng với ý nghĩa khác, không như THB hiểu.

Toàn bộ bài kinh Tiểu khổ uẩn, chẳng những “**Đức Phật không hề phủ nhận mình không có Nhứt thiết trí**”, ngược lại Ngài tự nhận mình là bậc Chánh Đẳng giác.

“Này Mahānāma, thuở xưa, Ta còn là Bồ-tát, chưa chứng được Bồ-đề, chưa thành Chánh Đẳng giác...” (Kinh Tiểu khổ uẩn).

Rồi Ngài đề cập đến Nigaṇṭha Nātaputta (một trong sáu vị Lục sư ngoại đạo thời Đức Phật), Nigaṇṭha Nātaputta tự xưng “có tri kiến toàn diện như sau: “Dầu ta có đi, có đứng, có ngủ và có thức, tri kiến luôn luôn được tồn tại liên tục ở nơi ta”³⁷.

³⁷ Điều này cũng tìm thấy trong kinh Devadaha, Kinh Trung bộ III.

Đức Thế Tôn bác bỏ sự nguy xung cùng **quan kiến sai lầm** của Nigaṇṭha Nātaputta (Nigaṇṭha Nātaputta chẳng có chứng đạt toàn tri nào cả, còn quan kiến sai lầm tôi sẽ giải thích ở phần sau).

Nhưng tôi thông qua lỗi nhỏ nhặt không đáng kể này. Vì trong **kinh Ba Minh**, du sĩ Vacchagota cũng lập lại điều này, rồi gán cho Đức Thế Tôn, nên Đức Phật phủ bác, cho đó là vu khống Ngài, nên THB nhầm lẫn kinh này qua kinh kia, có thể thôi.

Điều cần nói ở đây là: Để bênh vực và bảo vệ 5 quan điểm của Đại Thiên, THB bám lấy cái “phao”: Sự vô tri và hình thức nhân loại của vị A-la-hán.

Về sự vô tri:

Hoặc là THB **không biết nội dung kinh Ba Minh**, hoặc **biết nhưng cắt xén từ ngữ** (nếu không muốn nói là trộm cắp từ ngữ) **để làm sai lệch ý nghĩa kinh văn**, với mục đích đánh lừa người đọc.

Giống như một đứa bé phải học thuộc lòng câu: “Rắn là một loài bò sát không chân”, nó ngắt thành hai đoạn, đọc là “rắn là một loài bò”, sau khi thuộc nó tiếp tục học “sát không chân”.

Đứa bé còn biết học tiếp, THB thì không, THB mãi bám vào mệnh đề mà ông cho là “tuyệt chiêu”: *“Đức Phật phủ nhận mình có nhưt thiết trí, nhưt thiết kiến”*, cắt bỏ đoạn sau.

Nhưng có phải THB thua cả trẻ thơ chăng? Không, tôi không cho như vậy, nếu cho THB kém hơn đứa bé thì tôi đi nói đạo lý với trẻ con sao? Dù sao THB cũng có học vị hãnh hoi.

Hoặc giống như câu truyện “thầy lang vườn”, có người đau bụng đến xin điều trị, ông dỡ sách thấy câu “phúc thống phục nhân sâm”, ông không dỡ sang trang kế nên không biết có thêm hai chữ “tắc tử”.

Đứa bé thì ngây thơ, thầy lang thì vô tình, riêng THB thì cố ý. Vì kinh văn rành rành trước mắt, chính THB còn dẫn chứng:

“Này Vaccha, những ai nói như sau: Sa môn Gotama là bậc Nhưt Thiết Trí, là bậc Nhất Thiết Kiến. Ngài tự cho là có tri kiến hoàn toàn: ‘Khi ta đi, khi ta đứng, khi ta ngủ và khi ta thức, tri kiến luôn luôn tồn tại liên tục’ thì đây là lời nói về ta không đúng với điều đã được nói, họ đã vu khống ta với điều không thực, hư nguy.” (NĐCĐT, tr.79).

THB cắt bỏ đoạn sau, viết rằng: “...*kinh 'Tiểu Kinh Khổ Uẩn'* (Cūladukkhakkhandhasutta) trong “*Kinh Trung Bộ*”, với nội dung Đức Phật phủ nhận mình là người có ‘Nhứt Thiết Trí, Nhứt Thiết Kiến’.” (NĐCĐT, tr.30).

Trước tiên, chúng ta nên ghi nhận rằng:

- Không có Nhứt thiết trí, Nhứt thiết kiến là một chuyện.
- Không có Nhứt thiết trí, Nhứt thiết kiến trong mọi thời điểm là chuyện khác.

Như người không dùng tiền trong lúc đi đứng, nằm, ngồi thì không thể bảo người đó không có tiền. Còn người không có tiền, cho dù muốn dùng tiền trong thời điểm nào cũng không có.

Và Đức Thế Tôn bác bỏ điều: “Cho rằng Ngài có nhứt thiết trí trong mọi thời điểm” là vu khống Ngài.

Có những trường hợp Ngài chẳng cần dùng đến Nhứt thiết trí, vì vấn đề chẳng có gì quan trọng, ví dụ như “khi Ngài nhập thiền để nghỉ ngơi, thì dùng Nhứt thiết trí làm gì? Hoặc giả khi Ngài đi tắm, vệ sinh... chẳng lẽ cũng dùng Nhứt thiết trí? Nhưng Đức Phật là bậc toàn tri, và “toàn tri” ở đây không như quan niệm của Kỳ Na giáo.

Có khả năng THB không biết ý nghĩa “sự bác bỏ của Đức Phật, đồng thời cũng không biết nhứt thiết trí, nhứt thiết kiến chỉ cho trí nào của Đức Phật”.

Nhứt thiết trí (sabbaññū) là “*hiểu biết tất cả*”.

Nhứt thiết kiến (sabbadassāvī) là “*thấy tất cả*”.

Nhứt thiết trí là tên gọi chỉ cho tác dụng đa năng của Phật trí, ví như chiếc chìa khóa đa năng, có thể mở tất cả mọi ổ khóa, nhưng mỗi lần chỉ mở được một ổ khóa mà thôi.

Kinh Sur tử hồng đại kinh (Mahāsīhanādasuttam) ³⁸ (Hán Tạng tương đương là kinh Thân mao hỷ kiên ³⁹. Đức Thế Tôn giảng cho Đức Xá-lợi-phất (Sāriputta) biết tất cả loại trí của Ngài, đó chính là nhứt thiết trí của Đức Thế Tôn,

³⁸ HT. Thích Minh Châu (d) (1992); kinh Trung bộ I, Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam, tr.170.

³⁹ Đại Tạng kinh số 17, tr.591.

Đức Thế Tôn biết tất cả pháp, chân đế pháp (paramatthadhammā) lẫn chế định pháp (paññattidhamma).

Vị A-la-hán còn có thể lúng túng trước tên người nam, tên người nữ... riêng Đức Thế Tôn thì không, vì **Ngài có bốn vô sở úy**, là trí không hề kinh sợ trước bất cứ vấn đề gì.

Đức Thế Tôn **nhớ lại chính bản thân Ngài đến nhiều thành kiếp, hoại kiếp, cả đại cương lẫn chi tiết.**

Có tám hội chúng, Đức Thế Tôn cũng “nhớ lại đã đi đến hàng trăm hội chúng Sát-đế-ly, hàng trăm hội chúng Bà-la-môn, hàng trăm hội chúng gia chủ, hàng trăm hội chúng Sa-môn, hàng trăm hội chúng Tứ thiên vương, hàng trăm hội chúng Tam thập thiên, hàng trăm hội chúng Māra, hàng trăm hội chúng Phạm thiên”.

Đức Thế Tôn nhớ được bản thân lẫn người khác cả đại cương lẫn chi tiết trong quá khứ, thì tên gọi trong hiện tại của người khác làm gì Ngài không biết.

Và Đức Thế Tôn rất nhiều lần tự nhận Ngài là bậc A-la-hán Chánh Đẳng Giác, như:

Trong Tăng chi bộ kinh, chương pháp ba chi, phẩm XI (Phẩm Chánh Giác), Đức Phật xác nhận rằng:

*“Này các tỷ-kheo, cho đến khi nào Ta như thật giác tri vị ngọt ở đời là vị ngọt, nguy hại là nguy hại, xuất ly là xuất ly, cho đến khi ấy, này các tỷ kheo, ta mới xác nhận ta đã giác liễu vô thượng Chánh Đẳng giác”*⁴⁰.

Trong **kinh Đại khổ uẩn** (trước kinh Tiểu khổ uẩn), Đức Thế Tôn đã dạy chư Tỷ khưu trả lời các du sĩ ngoại đạo, bằng cách đặt ra những câu hỏi: Thế nào là vị ngọt các đục, thế nào là sự nguy hiểm, thế nào là sự xuất ly... Và các du sĩ ngoại đạo không thể trả lời được.

“Vì sao vậy? Này các Tỷ kheo, vì vấn đề này không thuộc khả năng của họ. Này các tỷ kheo, Ta không thấy một ai trong thế giới này với chư thiên, Māra,

⁴⁰ HT. Thích Minh Châu (d) (1996), Kinh Tăng Chi bộ I, Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam, tr.469.

*Phạm thiên và loài người, mà câu trả lời các câu hỏi được chấp nhận, trừ Như Lai, đệ tử Như Lai và những ai được nghe từ hai vị này”*⁴¹.

Nếu THB biết ý nghĩa nhưt thiết trí, đồng thời biết rõ Đức Thế Tôn “bác bỏ luận điệu xuyên tạc Ngài” mà còn phát biểu: “Đức Phật phủ nhận mình có nhưt thiết trí, nhưt thiên kiến”, thì THB **đã phỉ báng** Đức Thế Tôn, THB xem địa ngục như hột tiêu, tội nghiệp cho những ai tin và theo chân THB.

Cho dù vô tình không biết ý nghĩa Nhưt thiết trí, hay sự bác bỏ của Đức Thế Tôn, THB vẫn **phạm vào nghiệp phỉ báng Pháp vì cố ý cắt bỏ ý nghĩa đoạn kinh văn, mà lẽ ra phải nói cho trọn vẹn**.

Có khả năng THB theo gương Địa Tạng vương Bồ-tát tình nguyện vào địa ngục để cứu vớt chúng sinh hay theo Đề-Bà-Đạt-Đa (Devadatta) vào địa ngục A-tỳ để hưởng lạc Tam thiên.

Hoặc vì quá ngưỡng mộ Đại Thiên, nên THB chọn phương án “xuống địa ngục để thăm Đại Thiên”. THB dám nghĩ, dám nói thì hãy tự chịu, đừng lôi kéo người khác đi chung xuống với ông.

Ngay cả Đức Phật hay Pháp, THB còn dám phỉ báng, thì vu khống Thượng Tọa bộ, Hữu bộ chỉ là chuyện nhỏ.

Và điều này được THB lập đi lập lại nhiều lần trong tác phẩm “Nghiên cứu về năm điều của Đại Thiên”, cụ thể ở các trang 58, 59, 98, ...

Ở trang 59, sau khi lập lại điều đã phát biểu, THB viết: “*Nếu như chúng ta chấp nhận quan điểm của Tiểu kinh khổ uẩn ...*”.

Dĩ nhiên phải chấp nhận thôi, nhưng quan điểm của kinh Tiểu khổ uẩn không có cái quan điểm phỉ báng Phật (hay Pháp) như THB viết.

Nhưng vì sao THB **cắt xén để làm sai lệch ý nghĩa** như vậy?

Vì ông quá sùng bái Đại Thiên, xem Đại Thiên là thần tượng của mình, THB viết: “*Lẽ ra ông phải là người được mọi người tôn sùng và hết lời ca tụng sự nghiệp cải cách Phật giáo của ông mới đúng, ...*” (NĐCĐT, tr.107).

⁴¹ HT. Thích Minh Châu (d) (1992); Kinh Trung bộ I, Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam, tr.196.

Hay “*Dù gì đi nữa, lòng dũng cảm và tinh thần cải cách dám nghĩ dám làm của Đại Thiên đáng được cho ngày nay chúng ta học tập và ngưỡng vọng.*” (NĐCĐT, tr.116).

Khi đọc được đoạn kinh văn trên trong kinh Ba Minh, THB mừng như người “tìm thấy ngọc quý”, cho đó là một “tuyệt chiêu độc đáo” có thể điểm huyệt Thượng Tọa bộ, khiến Thượng Tọa bộ phải im lặng.

Viên ngọc quý bị THB đập bể hai nên chẳng còn giá trị chi, giá trị chi tương đương với mảnh sành sứ có vẻ hào nhoáng bên ngoài. Ngón võ mà THB cho là tuyệt chiêu, chỉ là võ Sơn Đông được biểu diễn ở hè phố.

Cũng trong bài kinh Ba Minh, THB cho rằng: “*Như vậy quả vị A la hán cũng chính là quả vị Phật, quả vị Phật và quả vị A la hán có nội dung chứng ngộ đồng nhau*”.

THB còn dẫn chứng bài kinh trong kinh Tương Ứng bộ III (NĐCĐT, tr.76).

“*Như Lai (Tathāgato), này các tỷ kheo, là bậc A-la-hán (Arahant), Chánh Đẳng Giác (Sammāsambuddho) đã yếm ly, ly tham, đoạn diệt sắc, được gọi là bậc giải thoát, không có chấp thủ. Còn các vị tỷ-kheo, này các tỷ-kheo, được giải thoát nhờ trí tuệ, do yếm ly, ly tham, đoạn diệt sắc, được gọi là bậc giải thoát, không có chấp thủ, giải thoát nhờ trí tuệ*”.

Rồi THB cho rằng: “*Có nghĩa là quả vị Phật tương đồng với quả vị A la hán, giữa 2 quả vị này không khác nhau.*” (NĐCĐT, tr.77), để củng cố lập luận của mình.

Đại Thiên cho rằng: “*Vị A-la-Hán còn vô tri*”, THB “vượt trội” cả Đại Thiên, cho rằng: “*Đức Phật cũng còn vô tri, vì Ngài phủ nhận mình có Nhứt thiết trí, nhứt thiết kiến*”?

Chẳng biết THB có cho Đức Phật còn hoài nghi hay Đức Phật còn được người khác chỉ điểm không nhỉ? Cũng dám lắm, vì “hai quả vị này không khác nhau”, và vì THB đã theo chân Đại Thiên “dám nghĩ điều không ai dám nghĩ, dám nói điều không ai dám nói”, hẳn rồi đây THB sẽ dám làm những điều không ai dám làm.

Nội dung **kinh Đại Sur tử hồng** đã nói lên sự khác biệt giữa vị A-la-hán và vị Chánh Đẳng Giác rồi.

Mặt khác, cứ cho là THB dựa vào trạng thái dứt tuyệt tham sân si của vị A-la-hán giống như Đức Phật, rồi cho rằng “hai quả vị này giống nhau”; trên cơ bản nội dung là như vậy, nhưng sự chứng ngộ không đồng nhau, ví như cùng tốt nghiệp Đại học nhưng cao thấp khác nhau, có người vừa đủ điểm, có người hạng khá, hạng giỏi, ...

Có vị A-la-hán vừa chứng quả thì chứng thần thông ngay, như trường hợp Ngài Cūla Panthaka đệ nhất hóa tâm mình hay có vị chứng quả A-la-hán bằng Tứ thiền làm nền, trong khi Ngài chưa từng tu tập để chứng Thiền, điển hình như Ngài Sāriputta (Xá-lợi-phất) hay Ngài Mahā Kassapa (Đại Ca-diếp), vì hai Ngài này thường nhập thiền Diệt (nirodha samāhi), các vị Thánh A-la-hán khác thì không, (theo Luận A-tỳ-đàm, vị Thánh nhập thiền diệt phải có tâm Tứ quả ngũ thiền làm nền tảng).

Ngay cả những bậc A-la-hán cũng khác nhau, có A-la-hán thượng thủ, A-la-hán đại đệ tử, A-la-hán thường, ... hay A-la-hán tuệ phân tích, A-la-hán lục thông, A-la-hán Tam minh, A-la-hán Nhất minh.

Một điều nên ghi nhận: Khi dùng Chánh Đẳng Giác thì kinh văn không cần ghi thêm từ A-la-hán; nhưng khi dùng A-la-hán để chỉ Đức Phật thì phải thêm Chánh Đẳng Giác (như A-la-hán Chánh đẳng Giác), nếu chỉ dùng từ A-la-hán không thôi, thì chỉ cho vị A-la-hán Thánh đệ tử. Điều này chứng tỏ hai quả vị khác nhau.

Vì sao Đức Phật cho “*những ai nói như sau: “Sa-môn Gotama là bậc Nhất thiết trí, Nhất thiết kiến. Ngài tự cho là có tri kiến hoàn toàn: Khi Ta đi, khi Ta đứng, khi Ta ngủ và khi Ta thức, tri kiến luôn luôn tồn tại liên tục”*”, là vu khống Ngài? Vì rằng “tri kiến luôn luôn tồn tại liên tục” là một tà kiến (thường kiến), cho dù là nhất thiết trí thì cũng là hành uẩn, đã là hành uẩn dù thô, tế, trong, ngoài... đều vô thường. Nên Đức Thế Tôn dạy “nói như thế là vu khống Ngài”, là cho rằng “Đức Thế Tôn còn tà kiến”.

Yaṃ kiñci, bhikkhave, rūpaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ ajjhataṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhumāṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā yaṃ dūre santike vā, ayaṃ vuccati rūpakkhandho.

“*Này các tỳ-kheo, phàm có sắc gì quá khứ, vị lai, hiện tại thuộc nội hay ngoại, thô hay tế, liệt hay thắng, xa hay gần, đây gọi là sắc uẩn.*”

Yā kāci vedanā... pe ... yā kāci saññā ... pe... ye keci saṅkhārā
atītānāgatapaccupannā ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikam vā sukhumamā vā ...
pe ... ayam vuccati saṅkhārakkhandho...

*Này các tử-kheo, phạm có thọ gì... phạm có tưởng gì... phạm có hành gì nội
hay ngoại, thô hay tế, ... đây gọi là hành uẩn, ... ”⁴².*

Về hình thức con người của vị A-la-hán, tôi sẽ bàn đến trong chương IV.

6. Trích dẫn kinh số 347 trong Tạp A Hàm và kinh Khúc gỗ.

Trang 37, cước chú số 26, THB dẫn chứng kinh Tạp A Hàm, kinh số 347. Kinh Tương Ứng bộ IV như sau: *“Kinh Tạp A hàm” Kinh số 347. Kinh này tường thuật những người ngoại đạo xuất gia trà trộn trong Tăng đoàn với mục đích phá hoại Phật pháp; “Kinh Tương Ứng” tập IV, Tương ứng sáu xứ, Phẩm Rắn độc, Kinh Khúc gỗ, tr. 296, đức Phật dạy rằng: 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 mục nát bên trong.”*

Nội dung các bài kinh này là: “Có những ngoại giáo xuất gia trà trộn trong Giáo pháp này”.

THB cho rằng: *“Mục đích của sự phát triển Phật giáo là để thích nghi đáp ứng nhu cầu xã hội. Tuy nhiên, bên cạnh sự phát triển đó không làm sao tránh khỏi mặt tiêu cực của nó. Một trong những bản kinh được kết tập sớm nhất trong Phật giáo ghi lại, có khá nhiều trường hợp xuất gia với mục đích không chân chính. Đồng thời, sự thay đổi bối cảnh sinh hoạt của tăng già có ảnh hưởng đến lối suy tư và cách lý giải lời Phật dạy. Phải chăng đó là yếu tố để dẫn đến sự bất đồng chính kiến giữa hai phái Thượng tọa bộ và Đại Chúng bộ về quả vị A la hán?”*.

Vậy có phải hàm ý THB cho rằng: “Ngoại giáo vào tu tập trong Giáo pháp này với mục đích nhiều loạn giáo pháp, làm thay đổi bối cảnh sinh hoạt của Tăng già không? Vậy ai làm nhiều loạn giáo pháp, người đó là ngoại giáo phải không?

Sự phân phái trầm trọng sau khi Đức Phật tịch diệt chia thành 2 hệ Theravāda (Thượng tọa bộ) và Mahāsaṅghika (Đại chúng bộ), theo nguồn tư liệu

⁴² HT. Thích Minh Châu (d) (1993); kinh Tương Ứng bộ III, Nxb Tôn Giáo, tr.93.

Luận Bà Sa của ông đã dịch chính là năm điều của Đại Thiên. Năm điều này xét ra trong kinh điển “khẩu truyền” không có, nó được sáng tạo bởi Đại Thiên.

Còn sự thay đổi bối cảnh sinh hoạt của Tăng già, chẳng có liên hệ nhiều đến sự phân phái, nếu có chỉ là gián tiếp. Ví như người vô tình mang con dao về nhà, tên sát nhân nào đó chụp lấy con dao giết người, người nào đó kết luận “tại anh mang dao về mới có án mạng”, thế có vô lý không? Không có dao, kẻ sát nhân vẫn dùng loại vũ khí khác để giết người.

Cũng vậy, nếu bối cảnh sinh hoạt của Tăng già không thay đổi, ngoại giáo cũng dùng mọi thủ thuật để gây xáo trộn nếp sinh hoạt cũ, để rồi tiến hành phân hóa Phật giáo.

Nhưng ai là người ngoại giáo trà trộn vào Phật giáo với mục đích làm nhiễu loạn Phật pháp? Theo tôi, đó là “những ai sáng tạo quan điểm ngược với Phật ngôn, phù hợp với chủ thuyết ngoại giáo”, có như thế mới tạo sự rối loạn trong đoàn thể Tăng già, dẫn đến phân hóa Phật giáo.

7. Trích dẫn kinh số 292-299 trong Tạp A Hàm.

Trang 43-44, THB viết:

“Nếu như chúng ta chấp nhận dinh dưỡng tạo thành tinh trùng là vấn đề tự nhiên của cơ thể, thì chúng ta cũng nên chấp nhận nguyên tắc duyên khởi (pratīyasamutpāda) của đức Phật như trong kinh A Hàm đức Phật đã dạy:

Thử sanh tức bỉ sanh

Thử diệt tức bỉ diệt.

Chúng ta có thể mượn 2 câu kệ này để giải thích ta hiểu về cơ thể học như là quy luật tự nhiên. Thử sanh tức bỉ sanh, có nghĩa là khi hằng ngày chúng ta ăn uống những chất dinh dưỡng vào cơ thể, nhất là khi cơ thể ở thời kỳ tráng niên và mạnh khỏe lẽ tất nhiên những chất dinh dưỡng này là nhiên liệu để tạo thành tinh dịch cho nam giới, dù ta có tu tập hay không tu tập, dù ta đã chứng quả hay chưa chứng quả, vấn đề tạo thành tinh dịch trong cơ thể cũng không can hệ gì. Như vậy, khi tuổi tác ở vào giai đoạn tráng niên và mạnh khỏe, không bệnh hoạn, ăn uống đầy đủ, các chất dinh dưỡng nuôi cơ thể tạo thành tinh dịch cũng là vấn đề tự nhiên. Tinh dịch là chất thúc đẩy con người đam mê ái dục về xác thịt và nó cũng là dấu hiệu cho một thân thể còn khỏe mạnh, thân thể khỏe mạnh là điều kiện cơ bản cho tinh thần minh mẫn sáng suốt, sự kiện đức Phật sau khi từ bỏ đời sống khổ

hạnh, trên đường đi đến Ni liên thiên, vì kiệt sức ngài đã quỵ bên đường, được người chần cừu cúng dường Ngài bát sữa, thân thể Ngài cảm thấy khỏe mạnh và tinh thần minh mẫn là một ví dụ điển hình. Việc thực hành đạo giác ngộ và giải thoát trong đạo Phật cũng cần có một thân thể khỏe mạnh và tinh thần minh mẫn, như vậy chất dinh dưỡng để nuôi cơ thể trở thành vấn đề cần thiết, tất nhiên không phải là nhu cầu thái quá, đó là lý do tại sao đức Phật từ bỏ đời sống khổ hạnh cũng như đời sống hưởng thụ dục lạc. Nếu như người xuất gia cần có thân thể khỏe mạnh để tu tập thì không thể không ăn uống những chất dinh dưỡng, khi đã ăn uống những chất dinh dưỡng vào cơ thể thì nó là chất tạo thành tinh dịch, như vậy có nghĩa là Cái này sanh thì cái kia sanh. Thế nhưng, luật duyên khởi gợi ý cho chúng ta hiểu rằng cái gì có sanh thì cái ấy chắc chắn phải có diệt, nếu như đây là nguyên tắc đúng thì chúng ta nghĩ như thế nào về vấn đề vị A la hán không còn trạng thái xuất tinh? Nếu như chúng ta cho rằng, vị A la hán không còn xuất tinh, điều đó đồng nghĩa quan điểm: Có sanh nhưng không diệt. Phải chăng tự thân có sự mâu thuẫn”.

Trang 44, cước chú số 32 ghi trích dẫn từ kinh Tạp A Hàm I, kinh số 292-299.

Nội dung: “Đức Phật giảng về lý duyên sinh duyên diệt”.

THB cho rằng “cái gì có sinh tất có diệt”, từ đó ông lý luận để bênh vực quan điểm “vị A-la-hán còn xuất tinh”.

THB lý luận đoạn trước mà quên đoạn sau: “Nếu không sinh thì có diệt không?”. Tôi sẽ đề cập đến điều này trong phần tiêu đề “vị A-la-hán có xuất tinh không?”.

Ngoài ra, còn một số kinh có nội dung trùng lặp với những kinh nêu trên, như ở các trang 46, 85, 123, ... nên tôi dừng phần này ở đây.

Chương IV Năm điều của Đại Thiên

Những lý luận của THB cho thấy THB không hiểu biết gì về **Nhân minh luận**. THB nên tìm đọc “*Lối vào nhân minh học*” của Thầy Thích Mãn Giác, để hiểu cách lý luận và luận lý học Phật giáo.

Nên ghi nhận: Cuộc kết tập Phật ngôn lần III có sự tham dự của 18 (hay 20) tông phái, tất cả đều lấy lời Phật dạy làm nền tảng, đó là Tông (hay Tôn). Thượng Tọa bộ đặc thế vì “*nêu dẫn được Phật ngôn*”.

Các bộ phái vào thời kỳ này vẫn thọ trì Pháp-Luật bằng tiếng Pāli giống nhau, do đó không thể chối bỏ những Phật ngôn.

Gs. P.V. Papat có nhận định như sau: “*Trong kho tàng văn học Phật giáo, bộ Tam tạng (tripitaka) bằng tiếng Pāli là bộ sưu tập ra đời sớm nhất và đầy đủ nhất*”⁴³.

Sau cuộc kết tập lần III, nhằm phản đối Thượng Tọa bộ, các bộ phái dùng tiếng Saṅskrit để ghi chép kinh điển của bộ phái mình, ban đầu chỉ là tiếng Saṅskrit pha tạp, sự hoàn chỉnh bằng tiếng Saṅskrit thuần túy là do các nhà Đại Thừa thực hiện sau này.

Vì Đại Chúng bộ cũng gìn giữ phần nhiều kinh điển cổ truyền, nên các nhà Đại thừa liệt Đại Chúng bộ vào Tiểu thừa.

Đại thừa ly khai hẳn cộng đồng Phật giáo cổ truyền, tự sáng tạo Tam tạng riêng (Bồ tát tạng) để không bị ràng buộc bởi Phật ngôn, tha hồ làm mưa làm gió.

Nên ghi nhận, trước tiên luận Kathāvatthu dựa vào nhân quả, từ quả truy tìm nhân, nhân này phải phù hợp với Tông (Phật ngôn).

1. Vấn đề: Sự ô nhiễm của vị A-la-hán.

Điểm tranh luận: A-la-hán còn xuất tinh.

⁴³ Nguyễn Đức Tư-Hữu Song (d) (2002); 2500 năm Phật giáo, Nxb Văn Hóa - Thông Tin, tr.135.

Theo Ngài Buddhaghosa đây là quan điểm của Pubbaseliya (Đông Sơn Trú Bộ) và của Aparaseliya (Tây Sơn trú bộ). Tôi dùng ký hiệu T (Thượng Tọa bộ) và P (phái đối lập) để đọc giả tiện theo dõi.

Và Tông của Thượng Tọa bộ dẫn chứng trong luận điểm này là đoạn Phật ngôn như sau:

“Ye te bhikkhave bhikkhūputhujjanā sīlasampannā satisampajānā ⁴⁴ niddam okkamanti, tesam asuci na muccati.

Ye pi te bhikkhave bāhirakā ⁴⁵ isayo kāmesu vītarāgā, tesam pi asuci na muccati.

Atthānaṃ etaṃ bhikkhave anavakāso, yaṃ ⁴⁶ arahato asuci mucceyyāti.”

“Đây các Tỳ-khuru, vị Tỳ-khuru còn là phàm phu nhưng đầy đủ giới, đầy đủ niệm-tĩnh giác, rơi vào giấc ngủ, tinh dịch của các vị ấy không bị xuất ra.

Này các Tỳ-khuru, các đạo sĩ ngoài Phật giáo, tâm đã xa lìa tham ái trong các dục, tinh dịch của các vị ấy cũng không xuất ra.

Tinh dịch của vị A-la-hán có thể xuất ra là điều không thực có, không có cơ sở”⁴⁷.

[Đoạn a]

T: Atthi arahato asuci sukkavissatṭhīti?

Vị A-la-hán còn xuất tinh phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

⁴⁴ Satā. M.

⁴⁵ Bāhūraka. M.

⁴⁶ P.and S. omit yaṃ

⁴⁷ Vinaya.i.295 – hoặc: Đại Đức Nguyệt Thiên (d) (2005), Luật Đại phẩm II, chương VIII, Nxb Tôn giáo, tr.337.

T: Atthi arahato rāgo kāmarāgo kāmarāgapariyuṭṭhānaṃ
kāmarāgasamyojanaṃ kāmogho kamayogo kammacchandanīvaraṇanti?

*Vị A-la-hán còn khát ái (rāgo), tham dục (kāmarāgo), tham dục bộc phát
trộn vện (kāmarāgapariyuṭṭhānaṃ), tham dục triền⁴⁸ (kāmarāgasamyojanaṃ),
tham dục bộc⁴⁹ (kāmogho), tham dục kết⁵⁰ (kamayogo), tham dục cái⁵¹
(kammacchandanīvaraṇaṃ) phải không?*

P: Na hevaṃ vattabbe...

Không nên nói như thế...

T: Atthi arahato asuci sukkavissatṭhīti?

Vị A-la-hán còn xuất tinh phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Natthi arahato rāgo.....kammacchandanīvaraṇanti?

Vị A-la-hán không còn khát ái... không còn tham dục cái phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Hañci natthi arahato rāgo.... kammacchandanīvaraṇaṃ, no ca vata re
vattabbe – atthi arahato asuci sukkavissatṭhī’ti.

*Nếu A-la-hán không còn khát ái.... không còn tham dục cái, thì không nên
nói vị A-la-hán còn xuất tinh.*

Chú thích:

⁴⁸ Samyojana: dịch là triền, nghĩa là trói buộc.

⁴⁹ Oghā: dịch là bộc, nghĩa là bị cuốn đi.

⁵⁰ Yoga: dịch là kết, nghĩa là bị thắt chặt lại.

⁵¹ Nīvaraṇa: dịch là cái, nghĩa là bị che lấp, bị chướng ngại.

Trước tiên (T) buộc (P) xác định quan điểm của mình bằng câu hỏi: “Vị A-la-hán còn xuất tinh phải không?”. Và (P) xác định: “Phải”.

Tiếp theo, (T) truy cứu nguyên nhân nào mà (P) cho “vị A-la-hán còn xuất tinh?”, nguyên nhân ấy là: “Do vị A-la-hán còn khát ái, còn tham dục, còn tham dục bộc... còn tham dục cái phải không?” (P) xác định là “Không phải”.

Đến đây, (T) xem (P) có thay đổi quan điểm không khi lập lại câu hỏi “vị A-la-hán còn xuất tinh không?” nhưng (P) vẫn giữ lập trường. Và (T) gút lại: “Vị vị A-la-hán không còn khát ái, không còn tham dục, không còn tham dục bộc, nên sự xuất tinh (nếu có) không phải do nhân này”.

[Đoạn b]

T: Atthi puthujjanassa asuci sukkavissatṭhi, atthi tassa rāgo kāmārāgo kāmārāgapariyuṭṭhānaṃ kāmārāgasamyojanaṃ kāmogho kamayogo kammacchandanīvaraṇanti?

Phàm phu còn xuất tinh, họ còn khát ái, còn tham dục, còn tham dục bộc phát trọn vẹn, còn tham dục triền, còn tham dục bộc, còn tham dục kết, còn tham dục cái phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Atthi arahato asuci sukkavissatṭhi, natthi tassa rāgo ... kāmacchandanīvaraṇanti?

A-la-hán còn xuất tinh, A-la-hán còn khát ái ... còn tham dục cái phải không?

P: Na hevaṃ vattabbe...

Không nên nói như thế...

T: Atthi arahato asuci sukkavissatṭhi, natthi tassa rāgo ... kāmacchandanīvaraṇanti?

A-la-hán còn xuất tinh, nhưng các Ngài không còn khát ái ... không còn tham dục cái phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Atthi puthujjanassa asuci sukkavissatṭhi, natthi tassa rāgo ...
kāmacchandaniṅvaraṇanti?

*Phàm phu còn xuất tinh, nhưng không còn khát ái ... không còn tham dục
cái phải không?*

P: Na hevaṃ vattabbe...

Không nên nói như thế...

Chú thích:

(T) buộc (P) phải xác nhận “vị A-la-hán còn xuất tinh không do nhân còn khát ái...” bằng cách so sánh với phàm phu, và (T) buộc (P) phải xác nhận: “phàm phu xuất tinh là do nhân còn tham ái.... còn tham dục cái”.

Tuy nhiên, đúng ra (P) nên đáp: “Không hẳn như vậy, vì có Phật ngôn: “Vị Tỳ khưu có chánh niệm tỉnh giác... vị đạo sĩ ngoài Phật giáo mà xa lìa tham ái trong các dục, tuy còn tinh dịch nhưng không xuất tinh”. (xem phần dẫn chứng Phật ngôn ở trên).

[Đoạn c]

T: Atthi arahato asuci sukkavissatṭhīti?

A-la-hán còn xuất tinh phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Kenatṭhenāti?

Nên hiểu như thế nào?

P: Handa ⁵² hi mārakāyikā devatā arahato asuci sukkavissatṭhiṃ
upasaṃharantīti.

Nên hiểu là: Thiên ma nhập vào, làm cho vị A-la-hán xuất tinh.

T: Mārakāyikā devatā arahato asuciṃ sukkavissatṭhiṃ upasaṃharantīti?

Thiên ma vào, làm cho A-la-hán xuất tinh phải không?

⁵² Chữ “handa” còn có nghĩa là “theo đây”.

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Atthi mārakāyikānaṃ devatānaṃ asuci sukkavissatṭhīti?

Thiên ma còn xuất tinh phải không?

P: Na hevaṃ vattabbe...

Không nên nói như vậy...

T: Natthi mārakāyikānaṃ devatānaṃ asuci sukkavissatṭhīti?

Thiên ma không có xuất tinh phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Hañci natthi mārakāyikānaṃ devatānaṃ asuci sukkavissatṭhi, no ca vata re vattabbe mārakāyikāyikā devatā arahato asuciṃ sukkavissatṭhiṃ upasaṃharantīti.

Nếu Thiên ma không xuất tinh thì không nên nói “Thiên ma vào làm vị A-la-hán xuất tinh”.

Chú thích:

(T) lập lại luận điểm và (P) vẫn xác định “vị A-la-hán còn xuất tinh”.

(T) hỏi “do nguyên nhân nào?”, (P) trả lời “do Thiên ma nhập vào thân của vị A-la-hán”.

Từ đây, vị A-la-hán xuất tinh (nếu có) do 2 nhân: Thiên ma có tinh nên xuất ra trong thân của vị A-la-hán, hoặc khuấy động thân vị A-la-hán làm vị ấy xuất tinh.

Trước tiên (T) hỏi (P): Thiên ma có xuất tinh không? (P) buộc phải trả lời “Thiên ma không có xuất tinh, vì Thiên ma không có tinh”.

Thế là, vị A-la Hán xuất tinh (nếu có), tinh ấy không phải của Thiên ma mà là của Ngài.

Và chúng ta thấy (P) giải thích lý do mình có quan điểm này, không như THB đã xuyên tạc: “Tại sao Đại chúng bộ chỉ trả lời là ‘có’ hay ‘không có’ mà thôi, ngoài ra chúng ta không thấy lời giải thích nào của phái Đại chúng bộ, lý do

tại sao trả lời ‘có’ và lý do tại sao trả lời là ‘không có’, mặc dù trong cách trả lời đó ẩn chứa lập trường và quan điểm cứng rắn không thay đổi của Đại chúng bộ. Thế thì tự nhiên ở đây chúng ta được quyền nêu lên hoài nghi của mình. Theo tôi, phải chăng các nhà Thượng tọa bộ khi biên tập luận này đã loại bỏ phần luận chứng của đối phương, chỉ ghi lại những gì phù hợp với quan điểm của chính mình không?” (NĐCĐT, tr.6).

THB nên hiểu rằng: “Đây là cách đối thoại của bậc trí, nên không cần phải giải thích nhiều, nếu hỏi hay đáp đúng lý thì người trí chấp nhận ngay, còn ông cho rằng: “...Đại Chúng bộ chỉ trả lời có hay không có mà thôi, ngoài ra chúng ta không thấy lời giải thích nào của Đại Chúng bộ...” thì qua văn bản Luận Kathāvatthu, ông đã thấy Đại Chúng bộ giải thích chưa? Khi (T) hỏi: Tại sao vị A-la-hán xuất tinh? Đại Chúng bộ đã trả lời “do thiên ma nhập”.

[Đoạn d]

T: Mārakāyikā devatā arahato asuciṃ sukkavissatṭhiṃ upasaṃharantīti?

Thiên ma vào, làm xuất tinh nơi vị A-la-hán phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Mārakāyikā devatā attano asuciṃ sukkavissatṭhiṃ upasaṃharanti, tassa asuciṃ sukkavissatṭhiṃ upasaṃharantīti?

Thiên ma tự xuất tinh và vào làm người khác xuất tinh phải không?

P: Na hevam vattabbe....

Không nên nói như thế...

[Đến đây, (P) cảm thấy lập luận của mình bị hỏng, Thiên ma đã không tự xuất tinh được vì không có tinh, người bị ma nhập cũng không thấy có xuất tinh bao giờ.]

T: Mārakāyikā devatā neva attano na aññesaṃ na tassa asuciṃ sukkavissatṭhiṃ upasaṃharantīti?

Thiên ma không tự xuất tinh được, cũng không thể làm cho người khác xuất tinh được phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Hañci mārakāyikā devatā neva attano na aññesaṃ na tassa asuciṃ sukkavissatṭhiṃ upasaṃharanti, no ca vata re vattabbe – mārakāyikā devatā arahato asuciṃ sukkavissatṭhiṃ upasaṃharantī’ti.

Nếu Thiên ma không tự xuất tinh, cũng không thể làm cho người khác xuất tinh được, thì không nên nói “Thiên ma vào làm vị A-la-hán xuất tinh”.

[Đến đây, xem như lập luận “sự xuất tinh của vị A-la-hán do thiên ma” của (P) sụp đổ, nhưng (T) lại truy cứu sang khía cạnh khác: “mục đích nào Thiên ma làm xuất tinh nơi vị A-la-hán?”. Và (T) tiếp tục nêu lên tiêu đề thiên ma.]

T: Mārakāyikā devatā arahato asuciṃ sukkavissatṭhiṃ upasaṃharantīti?

Thiên ma vào, làm xuất tinh nơi vị A-la-hán phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Lomakūpehi upasaṃharantīti?

Xuất tinh ở lỗ chân lông phải không?

P: Na hevaṃ vattabbe...

Không nên nói thế...

[(P) khôn ngoan thoát bẫy do (T) giương ra, vì lỗ chân lông làm gì có tinh để xuất ra.]

T: Mārakāyikā devatā arahato asuciṃ sukkavissatṭhiṃ upasaṃharantīti?

Thiên ma vào, làm xuất tinh nơi vị A-la-hán phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Kim kāraṇāti?

Do nhân nào?

[(T) muốn hỏi (P), do nguyên nhân nào Thiên ma làm xuất tinh nơi vị A-la-hán?]

P: Handa hi vimaṭṭhiṃ gāhayissāmāti.

Để vị ấy sinh hoài nghi.

[THB thấy lời giải thích của (P) chưa?]

T: Atthi arahato vimatīti?

Vị A-la-hán còn hoài nghi phải không?

P: Na hevam vattabbe....

Không nên nói như thế...

T: Atthi arahato vimatīti?

Vị A-la-hán còn hoài nghi phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

Chú thích:

(T) muốn (P) xác nhận “vị A-la-hán không còn hoài nghi”, nhưng (P) cảm thấy bất ổn, nếu xác nhận thì “thiên ma làm xuất tinh nơi A-la-hán (nếu có) để tạo sự hoài nghi cho vị A-la-hán” bị chính mình hủy diệt. Nên (P) thay đổi lập trường, cho rằng “vị A-la-hán còn hoài nghi”.

Mặt khác, “vị A-la-hán còn hoài nghi” là một quan điểm khác của Đông Sơn Trú bộ và Tây Sơn trú bộ (hay của Đại Chúng Bộ).

Tiếp theo, (T) nêu ra 8 vấn đề hoài nghi về chân pháp như: Hoài nghi Phật, hoài nghi Pháp, hoài nghi Tăng, hoài nghi đời quá khứ, hoài nghi đời vị lai, hoài nghi cả quá khứ lẫn vị lai và hoài nghi về lý duyên sinh.

Mỗi vấn đề nêu ra, (P) đều xác nhận “vị A-la-hán không còn”.

Ở tiêu đề này, THB lại hiểu (P) cho rằng “xuất tinh do hoài nghi” (NĐCĐT, tr.52). (P) đâu có ngớ ngẩn như THB hiểu, để rồi dẫn đến lập luận buồn cười: “*khái niệm “nghi hoặc” (vimati) thuộc về trường hợp thứ hai, tức là một trạng thái vô ý thức*”, tôi đã bàn về điều này ở trước rồi (xem chương I), nên miễn lập lại.

Sau khi bác bỏ những lập luận của (P) đưa ra, (T) muốn xác định (P) có từ bỏ quan điểm “vị A-la-hán còn xuất tinh” không, nên (T) lập lại vấn đề, nhưng (P) giữ vững lập trường.

Và (T) gặng hỏi (P): “Sự xuất tinh của A-la-hán là thành quả của cái chi?”, (P) cho rằng là “là thành quả của ăn uống”. Chúng ta hãy xem kinh văn như sau:

[Đoạn e]

T: Atthi arahato asuci sukkavissatṭhīti?

A-la-hán còn xuất tinh phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Atthi arahato asuci sukkavissatṭhi kissa nissandoti?

A-la-hán xuất tinh là thành quả của cái chi?

P: Asitapītakhāyitasāyitassa nissandoti.

Là thành quả của ăn, uống, nhai, ném vật thực.

T: Arahato asuci sukkavissatṭhi asitapītakhāyitasāyitassa nissandoti?

A-la-hán xuất tinh (đó) là thành quả của ăn, uống, nhai, ném vật thực phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Ye keci asanti pivanti khādanti sāyanti, sabbe saṃyeva atthi asuci sukkavissatṭhīti?

Một người còn ăn, uống, nhai, ném, tất cả những người ấy còn xuất tinh phải không?

P: Na hevaṃ vattabbe....

Không nên nói như thế...

T: Ye keci asanti pivanti khādanti sāyanti, sabbe saṃyeva atthi asuci sukkavissatṭhīti?

Một người còn ăn, uống, nhai, ném, tất cả những người ấy còn xuất tinh phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Dārakā asanti pivanti khādanti sāyanti, atthi dārakānaṃ asuci sukkavissatṭhīti?

Trẻ con còn ăn, uống, nhai, nếm; trẻ con còn xuất tinh phải không?

P: Na hevaṃ vattabbe....

Không nên nói như thế...

T: Paṇḍakā asanti pivanti khādanti sāyanti, atthi paṇḍakānaṃ asuci sukkavissatṭhīti?

Hạng phi nam phi nữ⁵³ còn ăn, uống, nhai, nếm; hạng phi nam phi nữ còn xuất tinh phải không?

P: Na hevaṃ vattabbe....

Không nên nói như thế...

T: Devā asanti pivanti khādanti sāyanti, atthi devatānaṃ asuci sukkavissatṭhīti?

Chư thiên còn ăn, uống, nhai, nếm; chư thiên còn xuất tinh phải không?

P: Na hevaṃ vattabbe....

Không nên nói như thế...

T: Arahato asuci sukkavissatṭhī asitapītakhāyitasāyitassa nissandoti?

A-la-hán xuất tinh (đó) là thành quả của ăn, uống, nhai, nếm vật thực phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Atthi tassa āsayoti?

A-la-hán còn thành tựu quả phải không?

⁵³ Là hạng người không có bộ phận sinh dục, thường gọi là “bóng”. Hoặc paṇḍaka chỉ cho hoạn quan (người đàn ông bị thiếu) hay người mất dịch hoàn. – NV.

P: Na hevaṃ vattabbe....

Không nên nói như thế...

T: Arahato uccārapassāvo asitapītakhāyitasāyitassa nissando, atthi tassa āsayoti?

Sự đại tiện của vị A-la-hán là thành quả của ăn, uống, nhai, ném, thì sự thành tựu quả của Ngài vẫn có phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Arahato asuci sukkavissatṭhi asitapītakhāyitasāyitassa nissando, atthi tassa āsayoti?

A-la-hán xuất tinh là thành quả của ăn, uống, nhai, ném, thành tựu quả của Ngài vẫn còn phải không?

P: Na hevaṃ vattabbe....

Không nên nói như thế...

Chú thích:

(T) hỏi: “Vậy vị A-la-hán xuất tinh do nhân nào?” (P) đáp: “Do nhân ăn uống”, tức là sự xuất tinh của vị A-la-hán là kết quả của vật thực.

(T) hỏi: “Những người còn ăn uống, những người ấy còn xuất tinh phải không?” (đây là câu hỏi cần phải phân tích).

(P) nhận định được “có hạng người tuy còn ăn uống nhưng không xuất tinh, có hạng người còn xuất tinh”, nên đáp: “Không nên hỏi như thế”.

Không bỏ lỡ cơ hội, (T) lập lại câu hỏi để buộc (P) xác định lập trường. Đến đây (P) cảm thấy lập luận của mình bất ổn. Vì nếu xác định “những người còn ăn uống, những người ấy không xuất tinh” thì lập luận “vị A-la-hán còn xuất tinh do ăn uống” đã bị bẻ gãy, đồng thời sẽ bị (T) vặn hỏi: “Thế thì, những phàm phu vẫn ăn uống sao lại xuất tinh?”, (P) phải trả lời là “do phàm phu còn khát ái, còn ái dục... mà những điều này vị A-la-hán không còn” và đến đây quan điểm “vị A-la-hán còn xuất tinh bị “phá sản” hoàn toàn.

Nên (P) đành phải xác nhận “phải rồi”, tức là “sự xuất tinh là thành quả của việc ăn uống hay vật thực” để bảo vệ lập luận của mình.

(T) nêu ra một số chúng sinh còn ăn uống như: trẻ thơ, hạng phi nam phi nữ, chư thiên với câu hỏi: “(những hạng chúng sanh ấy) còn xuất tinh phải không?” và (P) buộc phải trả lời là “không”. Đến đây lập luận “sự xuất tinh do nhân ăn uống” xem như hỏng một nửa.

Đoạn này đang bàn về thành quả, nên (T), tiếp tục đưa ra “kết quả” để so sánh.

(T) lập lại tiêu đề: “Sự xuất tinh của vị A-la-hán là thành quả của ăn, uống... phải không?”. Và (P) xác nhận “phải”.

Trước tiên, (T) nêu ra tiêu đề “Vị A-la-hán còn thành tựu quả không?” (cũng là câu hỏi cần phải phân tích: Vị A-la-hán không còn thành tựu quả vị cao hơn, những việc làm của Ngài cũng không cho quả tái sinh, còn những nghiệp quá khứ mà Ngài đã tạo, khi có cơ hội nó vẫn trở quả và Ngài phải nhận lãnh những kết quả ấy...), đứng trước câu hỏi này của (T), (P) vội vàng bác bỏ cho rằng “vị A-la-hán không còn thành tựu quả”.

(T) đưa ra “sự đại tiểu tiện là kết quả của ăn uống phải không?”, điều này quá rõ ràng, nên (P) đành phải chấp nhận.

(T) tiếp tục thực hiện: “Vậy thì sự xuất tinh của vị A-la-hán có phải là kết quả của ăn uống không?”. Trước (P) đã xác nhận “vị A-la-hán không còn thành tựu quả”. Bây giờ xác nhận là “phải” thì (P) tự mâu thuẫn nên trả lời “không”.

Đến đây, xem như lập luận “sự xuất tinh của vị A-la-hán là thành quả của ăn, uống...” của (P) tự phá vỡ.

Nhưng THB có lẽ không hiểu được lý này: Tạo ra tinh dịch từ vật thực là một chuyện, xuất tinh lại là một chuyện khác. “Xuất tinh là kết quả của ăn uống” là điều không thỏa đáng. “Kết quả của ăn uống (ở cõi nhân loại) là sự bài tiết”, đó là điều chính xác không thể phủ nhận được. Còn xuất tinh là kết quả của 3 nhân: “Tinh được sản xuất, tích trữ nơi dịch hoàn và tâm tham dục hay người còn tham dục tùy miên khi có những giấc mơ hoang (đàng)”.

THB nêu ra sự phản biện của đối phương: “*Ví dụ, giả sử đối phương phản biện: Nếu như ông (Thượng tọa bộ) xác định cho rằng người cư sĩ tại gia xuất tinh đều xuất phát từ lòng dục thì người mang chứng bệnh hưọt tinh cũng xuất phát từ lòng dục sao?*” (NĐCĐT, tr.55).

Xin trả lời rằng: Đúng vậy, lòng tham dục là nguyên nhân xa, còn cơ quan không kèm giữ được tinh dịch là nguyên nhân gần. Người bị bệnh huyệt tinh, theo y học là do thủ dâm quá độ đến nỗi cơ quan kèm giữ tinh dịch bị hỏng.

Đối với trẻ thơ hay chư thiên, dịch hoàn không tạo ra tinh; đối với hạng phi nam phi nữ thì không có dịch hoàn nên những chúng sinh này không xuất tinh, dù tham dục của họ vẫn còn (tham dục ở đây ám chỉ “tình dục”).

Cơ quan tạo ra tinh là dịch hoàn, nếu vì một lý do nào đó dịch hoàn không hoạt động thì cũng không tạo ra tinh như: lá lách tạo ra chất insuline, lá lách bị “yếu hay hỏng”, chất insuline không có hoặc không đầy đủ thì người này mắc bệnh tiểu đường.

Đối với phàm nhân, cho dù còn tinh dịch, nhưng do công phu tập luyện tinh vẫn không xuất ra, như các đạo sĩ Lão giáo rèn luyện thuật “bế tinh, luyện khí, hóa thân”.

Mặt khác, theo các nhà y học, sự xuất tinh trong giấc ngủ thường xảy ra vào gần sáng vì khi ấy cơ thể sung mãn, đồng thời có những giấc mơ hoang (đàng) xuất hiện, giấc mơ hoang là quả của tham dục tùy miên, và sự xuất tinh chỉ có trong lúc chập chờn nửa mê nửa tỉnh, còn trong giấc ngủ say thì không. Điển hình là người mê man nhiều ngày vẫn không hề xuất tinh.

Điểm tranh luận: Về hình thức con người của vị A-la-hán.

Để bảo vệ cho Đại Thiên, THB cho rằng vì A-la-hán còn hình thức là con người. THB viết: “*Với tư cách và vị trí là một con người, A-la-hán cũng còn phải ngủ nghỉ. Ngủ nghỉ là trạng thái không kiểm soát của ý thức, như vậy vị A-la-hán trong lúc ngủ **nằm mộng xuất tinh** là sự kiện tự nhiên của cơ thể...*” (NĐCĐT, tr.123).

Hình thức chẳng có gì quan trọng lắm, điều quan trọng là phẩm chất bên trong hình thức ấy. Như hình thức nam hay nữ có liên quan gì đến Đạo quả đâu, lời vị Thánh nữ Somā là minh chứng:

“Itthi bhāvo kim kayirā; cittamhi susamāhite.

Nāṇamhi vattamānamhi; sammā dhammaṃ vipassato.

Yassa nūna siyā evaṃ; itthāhaṃ purisoti vā.

Kiñci vā pana aññasmi; taṃ māro vattu marahaṭṭi’ti”.

“Nữ tánh⁵⁴ chướng ngại gì; khi tâm khéo thiền định.

Khi trí tuệ triển khai; chánh quán pháp vi diệu.

Ai tự mình tìm hỏi; ta, nữ nhân, nam nhân?

Hay ta là ai khác; xứng nói chuyện ác ma.

Ác ma thật cân xứng”⁵⁵ (S.i.129).

Ngay cả vật chất vô tri tuy hình thức giống nhau, nhưng tính chất cũng khác nhau, như cây quất trồng ở Hoài Nam hoặc Hoài Bắc thì chua ngọt khác nhau. Cùng là hình thức đá, nhưng đá quý khác với viên sỏi bên đường, cùng là kim loại nhưng vàng, bạch kim cứng và có giá trị hơn chì, kẽm...

Cùng là con người sao có người ăn “cua đình, ba ba” lại bị dị ứng, người khác thì không?

Ngay cả hình thức con người bé thơ, sao có những thần đồng âm nhạc như Mozart, Beethoven, ... còn những đứa bé khác thì không.

Cũng là hình thức con người sao David Copperfield đi xuyên qua bức tường dày của trường thành Vạn Lý, người khác lại không?

Vì sao các tu sĩ Yogā bị chôn sống cả nửa tháng hay 1 tháng mà không chết? ...

Nếu hỏi THB, hẳn THB phải trả lời “đó là những con người đặc biệt”, thế thì vị A-la-hán chẳng phải là người đặc biệt sao? Sao lấy tính chất phạm nhân mộng xuất tinh rồi cho rằng vị A-la-hán cũng mộng xuất tinh vì Ngài cũng có hình thức như con người, cũng ngủ nghỉ như con người? Nhưng giấc mộng của vị A-la-hán (nếu có) có phải là giấc mơ hoang không? Có phải tham dục tùy miên của Ngài đã bị Ngài thanh lọc hoàn toàn rồi không?

⁵⁴ Itthi bhāva: Chỉ cho hình tướng nữ nhân, luận A-tỳ-đàm gọi là sắc nữ tính (itthībhāvarūpa) – Nv.

⁵⁵ HT. Thích Minh Châu (d) (1993); Tương Ưng I, Viện nghiên cứu Phật học, tr.285.

Chẳng phải cùng là con người, sao có người thông minh kẻ ngu khờ, người xinh đẹp kẻ xấu xí... Và Đức Phật đã giảng cho thanh niên Todeyya biết “đó là do nghiệp phân biệt chúng sinh”⁵⁶.

THB cho rằng “*vị A-la-hán trong lúc ngủ nằm mộng xuất tinh*”, trong Nikāya hay Āgama? Bài kinh nào vậy? Cho dù ông có dẫn chứng theo Đại thừa giáo, Ngài Thế Thân mộng thấy Ngài Vô trước về báo cho Ngài Thế Thân biết “*mình đang ở cõi Đâu suất*” chẳng nữa, cũng chẳng thấy ghi nhận “*Ngài Thế Thân xuất tinh*”.

Giác mộng mà dẫn đến xuất tinh đó là những giấc mộng thiên về tình dục, vị A-la-hán còn ham muốn tình dục sao? THB đã phi báng cả Tam bảo, trước là Phật, sau là Pháp bây giờ đến lượt Tăng.

THB lý luận nhăng nhít theo con người bình thường, cho rằng “*tinh được tạo ra từ thức ăn*” rồi gán cho vị A-la-hán cũng còn ăn uống, nên cơ thể Ngài còn tạo ra tinh, y học cũng chưa khảo sát được thân vị A-la-hán có còn tạo tinh hay không nữa là. Lý luận của THB không thuyết phục lắm. Thôi cứ tạm cho là như thế, vì tôi chưa phải là A-la-hán nên không biết vấn đề ông nêu ra có đúng không, tôi sẽ xét lập luận của ông như dưới đây.

THB dẫn kinh Tạp A Hàm, tập I, kinh số 292-299” (tôi có nêu ra ở trên—chương III), vận dụng lý duyên sinh duyên diệt, “*cái gì có sinh, tất phải có diệt*”, theo Luật duyên khởi thì như vậy, không ai chối cãi đâu, nhưng nếu vị A-la-hán không còn tạo tinh thì lấy cái gì mà diệt?

THB viết: “*Nếu như chúng ta cho rằng, vị A la hán không còn xuất tinh, điều đó đồng nghĩa quan điểm: Có sanh nhưng không diệt. Phải chăng tự thân có sự mâu thuẫn.*” (NĐCĐT, tr.43).

Ngay đoạn tiếp theo, THB lại viết: “*Trên thực tế, sự tiêu hao tinh dịch bằng nhiều hình thức khác nhau, như sự quan hệ tình dục, thể thao, làm việc và thông thường người không lập gia đình thường xuất tinh trong khi ngủ có thể là nằm mộng và cũng có thể là những nguyên nhân khác, các nhà y học cho đây là việc bình thường.*”

⁵⁶ Xem Trung bộ III, kinh Tiểu nghiệp phân biệt.

THB có xem lại bản viết của mình hay không? Cứ gì phải quan hệ tình dục, phải xuất tinh mới không mâu thuẫn với lý “có sinh tất có diệt”, sao ông buộc vị A-la-hán phải xuất tinh mới không mâu thuẫn với lý “có sinh tất có diệt”?

Giả như vị A-la-hán do ăn uống sản sinh tinh dịch, thì tinh dịch này bị tiêu hao do “những nguyên nhân khác” (dĩ nhiên không phải trong giấc ngủ), hoặc “làm việc” (là an trú trong Thiền hoặc giảng pháp, ...) như ông đã nêu, hà tất phải xuất tinh. Và vị A-la-hán không xuất tinh không hề ngược với lý duyên khởi, THB quá phân tích nên trở thành tích... phân.

Lại nữa, THB viết: “*nếu như chúng ta thừa nhận vị A la hán vẫn còn bệnh đau, vì còn thân thể, thì cũng nên chấp nhận vị A la hán vẫn còn xuất tinh trong lúc ngủ, vì A la hán vẫn còn ăn uống*” (NĐCĐT, tr.56). Lập luận sao chệch choạc như thế hử THB? Một sự chấp nhận gượng ép.

Bệnh đau là thọ khổ về thân, nó do quả của vật thực cũng có, do quả của ác nghiệp cũng có, do nhân tinh tấn hành đạo cũng có, do nhân thời tiết cũng có.

Còn thọ lạc về thân cũng có những nguyên nhân như trên, ngoài ra thọ lạc về thân còn là quả của thiền lạc, quả của sự chứng đạt Thánh vị, quả của tham dục.

Thọ lạc về thân khi xuất tinh là quả của tham dục, nên khi Thượng Tọa bộ chất vấn:

T: Arahato asuci sukhavisatṭhi asitapītakhāyitasāyitassa nissandoti?

A-la-hán còn xuất tinh, là quả của ăn, uống, nhai, nếm ật thực phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Atthi tassa āsayo ti?

Ngài còn khoái lạc không?”.

Phái đối lập chối bỏ ngay, đáp rằng:

P: Na hevama vattabbe.

Không nên hỏi như thế.

Bấy nhiêu cũng đủ, tôi không cần phải bàn đến sự “quan co, trườn uốn” của THB ở những đoạn viết kế tiếp trong trang 56-60”.

Trong luận Kathāvatthu, còn ghi chép nhiều khía cạnh của đề này, nhưng tôi thấy đến đây cũng vừa hợp lẽ, nếu đọc giả muốn tìm hiểu thêm xin đọc Kathāvatthu vấn đề này ở chương II, luận điểm 1.

2- Vấn đề: Vị A-la-hán còn vô tri (aññāṇa).

Theo Ngài Buddhaghosa, đây là quan điểm của Đông Sơn trú bộ.

Trong luận điểm này, Thượng Tọa bộ dẫn ra bốn bài kinh, tôi nêu ra 3 bài kinh tiêu biểu như sau:

[Bài kinh 1]

“Jānato ahaṃ, bhikkhave, passato āsavānaṃ khayaṃ vadāmi, no ajānato apassato.

Này các Tỳ-khuru, Như Lai tuyên bố rằng “sự lậu tận chỉ dành cho người đang thấy, người đang biết, không dành cho người không thấy, người không biết.

Kiñca, bhikkhave, jānato kiṃ passato āsavānaṃ khayoti? Iti rūpaṃ, iti rūpassa samudayo, iti rūpassa atthaṅgamo.

Và này các Tỳ-khuru, người thấy và biết như thế nào, các lậu hoặc được đoạn diệt? Đây là sắc, đây là sắc sanh, đây là sắc diệt.

Iti vedanā ...pe... iti saññā ...pe... iti saṅkhārā ...pe...

Đây là thọ.... Đây là tưởng.... Đây là hành....

Iti viññānaṃ, iti viññānaṃssa samudayo iti viññānaṃssa atthaṅgamoti.

Đây là thức, đây là thức sanh, đây là thức diệt.

Evam kho, bhikkhave, jānato evaṃ passato āsavānaṃ khayoti.

Như vậy, này chư Tỳ-khuru, người thấy như thế, biết như thế, các lậu hoặc được đoạn diệt”⁵⁷ (S.ii.29).

Đại ý bài kinh này, Đức Thế Tôn dạy “người thấy rõ, biết rõ sự sinh - diệt của 5 uẩn, người ấy trừ diệt được các lậu hoặc trong tâm”.

[Bài kinh 2]

⁵⁷ Tương Ưng kinh II, chương Tương ưng nhân duyên, phẩm III, kinh Duyên.

“Jānato’ham, bhikkhave, passato āsavānaṃ khayam vadāmi, no ajānato apassato.

Này các Tỳ-khuru, Như Lai tuyên bố rằng “sự lậu tận chỉ dành cho người đang thấy, người đang biết, không dành cho người không thấy, người không biết.

Kiñca, bhikkhave, jānato kiṃ passato āsavānaṃ khayō hoti?

Và này các Tỳ-khuru, người thấy và biết như thế nào, các lậu hoặc được đoạn diệt?

Idaṃ dukkhaṃ ti bhikkhave, jānato passato āsavānaṃ khayō hoti.

Do biết, do thấy “đây là khổ”, này các Tỳ-khuru, các lậu hoặc được đoạn tận.

Ayaṃ dukkhasamudayo’ti jānato passato āsavānaṃ khayō hoti.

Do biết, do thấy “đây là khổ sinh”, này các Tỳ-khuru, các lậu hoặc được đoạn tận.

Ayaṃ dukkhanirodho’ti jānato passato āsavānaṃ khayō hoti,

Do biết, do thấy “đây là khổ diệt”, này các Tỳ-khuru, các lậu hoặc được đoạn tận.

Ayaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā’ti jānato passato āsavānaṃ khayō hoti.

Do biết, do thấy “đây là con đường diệt khổ”, này các Tỳ-khuru, các lậu hoặc được đoạn tận.

Evam kho, bhikkhave, jānato evaṃ passato āsavānaṃ khayō hoti’ti.”

*Như vậy, này chư Tỳ-khuru, người thấy như thế, biết như thế, các lậu hoặc được đoạn diệt.”*⁵⁸ (S.v.434).

Đại ý bài kinh này, Đức Thế Tôn dạy “người thấy rõ, biết rõ Tứ đế, người ấy diệt trừ được các lậu hoặc”.

[Bài kinh 3]

⁵⁸ Kinh Tương ưng V, chương XII: Tương ưng sự thật, phẩm III (Kotigāma), kinh Đoạn tận các lậu hoặc.

“Sabbam kho, bhikkhave, anabhijānaṃ aparijānaṃ avirājayam appajham abhabbo dukkhakkhayāya.

Này các Tỳ khuru, không biết cao tốt (abhijānaṃ), không biết trọn vẹn (parijānaṃ), không ly tham, không từ bỏ tất cả, thời không có thể đoạn tận khổ đau.

Sabbañca kho, bhikkhave, abhijānaṃ parijānaṃ virājayam pajham bhabbo dukkhakkhayāya.

Này các Tỳ khuru, biết cao tốt (abhijānaṃ), biết trọn vẹn (parijānaṃ), ly tham, từ bỏ tất cả, thời có thể đoạn tận khổ đau”⁵⁹ (S.iv.17).

Đại ý bài kinh này, Đức Thế Tôn dạy “cần phải hiểu thấu đáo, đầy đủ và không bám víu vào các xứ, thời có thể diệt tận khổ”.

Ba bài kinh này đã nói lên ý nghĩa: “Vị A-la-hán không còn bất tri về chân pháp (paramatthadhamma)”.

[Đoạn a]

T: Atthi arahato aññāṇanti?

A-la-hán còn bất tri phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Atthi arahato avijjā avijjogho avijjāyogo avijjānusayo avijjāpariyutthānaṃ avijjāsaṃyojanaṃ avijjānīvaraṇanti?

Vị A-la-hán còn vô minh, vô minh bộc (avijjogho), vô minh kết (avijjāyogo), vô minh tùy miên⁶⁰ (avijjānusayo), vô minh bộc phát trọn vẹn (avijjāpariyutthānaṃ), vô minh triền (avijjāsaṃyojanaṃ), vô minh cái (avijjānīvaraṇaṃ) phải không?

⁵⁹ Kinh Tương ưng IV, Chương I: Tương Ưng Sáu Xứ, Phẩm III (Phẩm Tất cả) kinh Liễu tri – Thắng tri (abhiññā pariññā pahānasuttaṃ).

⁶⁰ Anusaya: dịch là tùy miên, nghĩa là ngủ ngầm, khi có cơ hội thích ứng thì sinh lên.

P: Na hevaṃ vattabbe.

Không nên nói như thế.

T: Natthi arahato avijjā avijjogho avijjāyogo ... avijjānīvaraṇanti?

Vị A-la-hán không còn vô minh, vô minh bộc, vô minh kết ... vô minh cái phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Hañci natthi arahato avijjā avijjāyogo avijjānusayo ... avijjānīvaraṇaṃ, no ca vatare vattabbe “atthi arahato aññāṇa’ ti”.

Chú thích:

(T) nêu lên luận điểm: “Có phải A-la-hán còn vô tri không?” và (P) xác nhận “Phải”.

(T) truy cứu nguyên nhân: “Có phải vị A-la-hán còn vô tri vì Ngài còn “vô minh, vô minh bộc ... vô minh cái” không?” và (P) xác nhận: “Vị A-la-hán không còn những điều này”.

(T) hỏi lại để (P) xác nhận và (P) gút lại: “Vị A-la-hán bất tri do nhân còn vô minh, vô minh bộc...vô minh cái, điều này không hề có”.

Một điều nên ghi nhận: Trong văn bản đã cho thấy aññāṇa (vô tri) đồng nghĩa với avijjā (vô minh).

[Đoạn b]

T: Atthi puthujjanassa aññāṇaṃ, atthi tassa avijjā avijjogho ... avijjānīvaraṇanti?

Phàm nhân còn bất tri, nên còn vô minh, vô minh bộc ... vô minh cái phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Atthi arahato aññāṇaṃ, atthi tassa avijjā avijjogho ... avijjānīvaraṇanti?

A-la-hán còn bất tri, nên Ngài còn vô minh, vô minh bộ ... vô minh cái phải không?

P: Na hevaṃ vattabbe.

Không nên nói thế.

T: Atthi arahato aññāṇaṃ, natthi tassa avijjā avijjogho ... avijjānīvaraṇanti?

A-la-hán còn bất tri, Ngài không còn vô minh, vô minh bộc ... vô minh cái phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Atthi puthujjanassa aññāṇaṃ, natthi tassa avijjā avijjogho ... avijjānīvaraṇanti?

Phàm nhân còn bất tri, phàm nhân không còn vô minh, vô minh bộc ... vô minh cái phải không?

P: Na hevaṃ vattabbe.

Không nên nói thế.

Chú thích:

Đây là cách lý luận theo mô thức tứ phần.

(T) so sánh sự bất tri của phàm nhân với sự bất tri (nếu có) của vị A-la-hán với mục đích buộc (P) phải xác nhận: “Sự bất tri của A-la-hán (nếu có) không phải vì Ngài còn vô minh... trái lại “bất tri của phàm nhân” là do còn vô minh...”

THB không biết nhân minh luận nên cho rằng nên cho rằng: “*Mặc dù, phái Thượng tọa bộ đã kết luận như vậy, nhưng quan điểm của phái Đại chúng bộ vẫn không đồng ý hai khái niệm này giống nhau.*” (NĐCĐT, tr.68).

Thượng Tọa bộ nêu lên ý nghĩa aññāṇān (vô tri) và avijjā (vô minh) trên phương diện chân đế (paramattha), điều này Đại Chúng bộ biết nên phải đồng ý.

Đoạn vấn đáp trên, là bằng chứng cho thấy: Thượng Tọa bộ nêu ra sự bất tri của phàm nhân và vị A-la-hán. Đại Chúng bộ đã xác nhận “phàm phu còn vô tri là do còn vô minh...” tức là do nhân vô minh hay si mê còn.

[Đoạn c]

T: Atthi arahato aññāṇanti?

A-la-hán còn bất tri phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Arahā aññāṇapakato pāṇaṃ haṇeyya, adinnaṃ ādiyeyya, musā bhaṇeyya, piṣuṇaṃ bhaṇeyya, pharusāṃ bhaṇeyya, samphaṃ palapeyya, sandhiṃ chindeyya, nillopaṃ hareyya, ekāgāriyaṃ kareyya, paripantho tiṭṭheyya, paradāraṃ gaccheyya, gāmagghātaṃ kareyya, nigamagghātaṃ kareyyāti?

A-la-hán bắt tri nên phải sát sanh, phải trộm cắp, phải nói dối, phải ác ngữ, phải nói lường thiệt, phải cướp cả xóm, phải cướp từng nhà, phải chặn đường vắng, phải đoạt vợ người, phải giết dân quê, phải giết dân thành ư?

P: Na hevaṃ vattabbe.

Không nên nói như thế.

T: Atthi puthujjanassa aññāṇaṃ, puthujjano aññāṇapakato pāṇaṃ haṇeyya, adinnaṃ ādiyeyya, mu sā bhaṇeyya ...pe... gāmagghātaṃ kareyya, nigamagghātaṃ kareyyāti?

Phàm nhân còn bắt tri, do bắt tri mà phàm phu phải sát sanh, phải trộm cắp, phải nói dối ... phải giết dân quê, phải giết dân thành ư?

P: Na hevaṃ vattabbe.

Không nên nói như thế.

T: Atthi arahato aññāṇaṃ, na ca arahā aññāṇapakato pāṇaṃ haṇeyya, adinnaṃ ādiyeyya ...pe... gāmagghātaṃ kareyya, nigamagghātaṃ kareyyāti?

A-la-hán còn bắt tri, (nhưng) không do bắt tri mà Ngài phải sát sanh, phải trộm cắp ... phải giết dân quê, phải giết dân thành phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Atthi puthujjanassa aññāṇaṃ, na ca puthujjano aññāṇapakato pāṇaṃ haṇeyya, adinnaṃ ādiyeyya ...pe... gāmagghātaṃ kareyya, nigamagghātaṃ kareyyāti?

Phàm nhân còn vô tri, (nhưng) không do bắt tri mà phàm nhân phải sát sanh, phải trộm cắp.... phải giết dân quê, phải giết dân thành phải không?

P: Na hevaṃ vattabbe.

Không nên nói như thế.

Chú thích:

Vô minh là gốc mọi tội lỗi, (T) hỏi (P): “Có phải vì vô tri (là nhân) nên vị A-la-hán tạo ra mọi tội lỗi?”. (P) không chấp nhận.

(T) đưa ra phạm nhân và hỏi “phạm nhân còn vô tri (là nhân), nên phạm nhân tạo ra mọi tội lỗi?”. Đây là câu hỏi cần phải phân tích: Các đạo sĩ tu tập thiền tịnh hay các tỳ-khưu tuy còn phạm nhưng nghiêm trì giới luật, các vị ấy không tạo những tội lỗi, do đó (P) trả lời: “Không nên nói như thế”.

Và trong phần này, cho thấy “ác nghiệp là quả của vô minh (vô minh ở đây đồng nghĩa với si - moha), đối với vị A-la-hán không có”.

(T) dẫn chứng theo cách phản chứng: A là kết quả của B, A không có tức là B không có.

Tiếp theo (T) lập lại luận điểm “A-la-hán còn bất tri phải không?”; (P) xác nhận “phải rồi”.

(T) nêu ra 8 cách bất tri: Không biết về Phật (Sattari aññāṇam), không biết về Pháp (dhamme aññāṇam), không biết về Tăng (saṅghe aññāṇam), không biết điều học (sikkhāya aññāṇam), không biết quá khứ (pubbantā aññāṇam), không biết vị lai (aparante aññāṇam), không biết cả quá khứ lẫn vị lai (pubbantāparante aññāṇam), không biết pháp duyên sinh; 8 vấn đề này vị A-la-hán biết hay không biết?

(P) xác nhận “8 điều này vị A-la-hán biết”. Và (T) gút lại: “Nếu vậy, thì không nên nói vị A-la-hán vô tri đối với các vấn đề này”. Tức là ý (T) nói “Ngài cho rằng vị A-la-hán còn vô tri ở điều nào thì chưa rõ lắm nhưng đối với tám vấn đề này, Ngài không được cho: vị A-la-hán còn vô tri”.

Những phần về sau (T) tiếp tục so sánh sự vô tri của phạm nhân về 8 vấn đề này, và (P) xác nhận “phạm nhân còn vô tri đối với 8 vấn đề này”.

Tiếp theo (T) đưa ra các chân pháp như tham, sân, si... đã bị vị A-la-hán tuyệt trừ như cây Tālā (thốt nốt) đứt đọt không còn sinh trở lại trong tương lai có đúng vậy không? (P) thừa nhận là như vậy.

(T) lại trưng dẫn Phật ngôn cho (P) thấy rằng “Đức Phật xác định vị A-la-hán không còn vô tri”.

Đến đây, (P) nêu ra ý nghĩa “vô tri” mà (P) quan niệm như sau:

[Đoạn d]

P: Natthi vattabbaṃ “atthi arahato aññāṇan’ti”?

Không nên nói “vị A-la-hán còn vô tri” phải không?

T: Āmantā.

Phải rồi.

P: Nanu arahā itthipurisānaṃ nāmagottaṃ na jāneyya, maggāmaggaṃ na jāneyya, tiṇakatṭhavanappatīnaṃ nāmaṃ na jāneyyāti?

Vị A-la-hán có thể không biết họ tên người nam, người nữ, có thể không biết đường đi đúng sai, có thể không biết tên cây cỏ, rừng lớn, rừng nhỏ phải không?

T: Āmantā,

Phải rồi.

P: Hañci arahā itthipurisānaṃ nāmagottaṃ na jāneyya, maggāmaggaṃ na jāneyya, tiṇakatṭhavanappatīnaṃ nāmaṃ na jāneyya. Tena vata re vattabbe “atthi arahato aññāṇan’ti.

Nếu vị A-la-hán có thể không biết họ tên người nam, người nữ, có thể không biết đường đi đúng sai, có thể không biết tên cây cỏ, rừng lớn, rừng nhỏ. Chính do đó mới nói rằng “vị A-la-hán còn vô tri”.

T: Arahā itthipurisānaṃ nāmagottaṃ na jāneyya, maggāmaggaṃ na jāneyya, tiṇakatṭhavanappatīnaṃ nāmaṃ na jāneyya, tena vata re vattabbe “atthi arahato aññāṇan’ti?

A-la-hán có thể không biết họ tên người nam, người nữ, có thể không biết đường đi đúng sai, có thể không biết tên cây cỏ, rừng lớn, rừng nhỏ. Chính do đó mới nói rằng “vị A-la-hán còn vô tri” phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Arahā sotāpattiphalaṃ vā sakadāgāmiphalaṃ vā anāgāmiphalaṃ vā arahattaṃ vā na jāneyyāti?

A-la-hán có thể không biết Dự lưu quả, Nhất lai quả, Bất lai quả, A-la-hán quả phải không?

P: Na hevaṃ vattabbe ...pe...

Không nên nói như thế...

Chú thích:

Đoạn kinh văn trên đã rõ: Sở dĩ (P) cho vị A-la-hán còn bất tri chỉ vì Ngài có thể không biết tên họ người nữ, người nam...

Điều đáng lưu ý là: Vì sao (T) buộc (P) phải xác nhận “A-la-hán biết rõ các quả Dự lưu, Nhất Lai, Bất lai và A-la-hán?”.

Vì trong đoạn văn trên (P) nêu ra magga (con đường, đạo). Chữ magga trong khía cạnh nào đó có tính chất như aññāṇa (vô tri), tức là “đang bàn luận về đạo Dự lưu...”, (P) lại bẻ sang ý nghĩa “con đường”, cũng như đang bàn về ý nghĩa “vô tri” theo chân pháp, (P) lại chuyển sang pháp định đặt tên gọi.

(P) cho rằng “vị A-la-hán không biết (tên) con đường”, có thể (P) sẽ suy diễn: “Vị A-la-hán có thể không biết Dự lưu quả...” như “điều vô tri” mà (P) vừa nêu.

Sự không biết tên gọi người nam, nữ... chẳng có tai hại gì, sự không biết về các ác nghiệp (như đã nêu ở trên) rồi tạo ra các ác nghiệp, đó mới là tai hại. Biết tên tuổi người nam hay nữ... cũng chẳng mang lại lợi ích gì lớn, có khi không mang lợi ích chi cả.

Mục đích Đức Phật thuyết pháp là mang lại lợi ích cho chúng sinh, như lời chư Tỳ khru tán thán Ngài:

Evam kho no, bhante, Bhagavati hoti: Anukampako Bhagavā hitesī
anukampaṃ upādāya dhammaṃ desetīti.

Như thế này, bạch Thế Tôn, đối với Thế Tôn chúng con nghĩ như sau: “Vời từ tâm, vì lợi tha và do lòng từ Thế Tôn thuyết pháp”⁶¹.

⁶¹ HT. Thích Minh Châu (d) (1992), Kinh Trung bộ III, kinh Như thế nào; Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam. tr.56.

Một lời nói dù “lời thật, người nghe hoan hỷ, nhưng không mang lại lợi ích”, Đức Thế Tôn cũng không nói.

*“Lời nói nào Như Lai biết là như thật như chân, không tương ứng với mục đích, và lời nói ấy khiến những người khác ưa thích; Như Lai không nói”*⁶².

Mục đích ở đây là sự giải thoát mọi phiền não, đó là lợi ích lớn; do đó Thượng Tọa bộ chẳng cần bàn cãi chi đến “vô tri theo nghĩa của (P) đã hiểu” và các Ngài xem đó là “hý luận”.

Với cái nhìn chân pháp, dù là người nam, người nữ, thú, chư thiên... các Ngài chỉ ghi nhận: Đó là uẩn (khandha), xứ (āyatana), giới (dhātu). Bất tri về uẩn, xứ, giới, đế (sacca) mới dẫn đến đau khổ trong luân hồi.

Bất tri về giới, định, tuệ mới mãi trôi lăn trong sinh tử luân hồi, không thể giải thoát khỏi những phiền não. Đức Thế Tôn thường dạy:

“Iti sīlam iti samādhi iti paññā.

Đây là Giới, đây là Định, đây là Tuệ.

Sīlaparibhāvito samādhi mahapphalo hoti mahānisamsa.

Định cùng tu với Giới sẽ đưa đến quả vị lớn, lợi ích lớn.

Samādhi paribhāvitā paññā mahapphalā hoti mahānisamsā.

Tuệ cùng tu với Định sẽ đưa đến quả vị lớn, lợi ích lớn.

Paññā paribhāvitam cittam sammadeva āsavehi vimuccati seyyathīdam kāmāsavā bhavāsavā ditthāsavā avijjāsavā ti.

*Tâm cùng tu với Tuệ sẽ đưa đến giải thoát hoàn toàn các món lậu hoặc, tức là dục lậu, hữu lậu, (tri kiến lậu) vô minh lậu”*⁶³.

Và:

⁶² HT. Thích Minh Châu (d) (1992), Kinh Trung bộ II, kinh Vương tử Abhaya; Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam. tr.134.

⁶³ HT. Thích Minh Châu (d) (1991), Kinh Trường bộ I, kinh Đại Bát Niết Bàn; Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam. tr.555.

“Catunnaṃ bhikkhave dhammānaṃ ananubodhā appaṭivedhā evaṃ idaṃ dīghaṃ addhānaṃ sandhāvitaṃ saṃsaritaṃ mamañc’eva tumhākañca; katamesaṃ catunnaṃ?”

Này các Tỷ kheo, chính vì không giác ngộ (không biết rõ - ananubodha, Nv), không chứng đạt bốn pháp mà Ta và các người lâu đời phải trôi lăn trong biển sinh tử. Thế nào là bốn?

Ariyassa bhikkhave sīlassa ananubodhā appaṭivedhā evaṃ idaṃ dīghaṃ addhānaṃ sandhāvitaṃ saṃsaritaṃ mamañc’eva tumhākañca.

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 sinh tử.

Ariyassa bhikkhave samādhissa ananubodhā appaṭivedhā evaṃ idaṃ dīghaṃ addhānaṃ sandhāvitaṃ saṃsaritaṃ mamañc’eva tumhākañca.

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 sinh tử.

Ariyassa bhikkhave paññāya ananubodhā appaṭivedhā evaṃ idaṃ dīghaṃ addhānaṃ sandhāvitaṃ saṃsaritaṃ mamañc’eva tumhākañca.

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 sinh tử.

Ariyassa bhikkhave vimuttiyā ananubodhā appaṭivedhā evaṃ idaṃ dīghaṃ addhānaṃ sandhāvitaṃ saṃsaritaṃ mamañc’eva tumhākañca.

Này các Tỷ kheo, chính vì không giác ngộ, không chứng đạt Thánh Giải thoát mà Ta và các người lâu đời phải trôi lăn trong biển sinh tử” (sđd, tr.615).

Rõ ràng **bất tri điều học** (là giới, định, tuệ) mới phải “trôi lăn trong biển sinh tử lâu đời”, còn bất tri thông thường chẳng có tác hại chi cả, hiểu biết những vấn đề thông thường như tên họ người nam, người nữ... cũng chẳng đưa đến giải thoát.

3- Vấn đề: A-la-hán còn hoài nghi.

Vấn đề này tương tự như vấn đề “A-la-hán còn vô tri”. Chỉ thay thế chữ vô tri (aññāṇa) bằng chữ kañkhā (hoài nghi) và avijjā (vô minh) bằng chữ vicikicchā (do dự, hoài nghi).

Tức là kaṅkhā đồng nghĩa với vicikicchā và Đông Sơn trú bộ cho vị A-la-hán còn hoài nghi vì: Ngài còn do dự trước tên tuổi người nam, người nữ... khi có ai hỏi Ngài.

Hoài nghi về chân pháp như: hoài nghi Phật, Pháp, Tăng... mới dẫn đến tai hại, còn hoài nghi thông thường này chẳng tai hại chi cả.

Trong phần này, ngoài bài kinh được nêu dẫn trong luận điểm “vị A-la-hán còn bất tri”, Thượng Tọa bộ còn dẫn chứng thêm bài kinh để xác định vị A-la-hán không còn hoài nghi về chân pháp:

“Yadā have pātubhavanti dhammā,

Ātāpino jhāyato brāhmaṇassa;

Athassa kaṅkhā vapayanti sabbā,

Yato pajānāti sahetudhamman’ti”.

“Thật sự, khi các pháp; có mặt hiện khởi lên

Đối vị Bà-la-môn; nhiệt tâm hành thiền định

Khi ấy, với vị ấy; các nghi hoặc tiêu trừ

Vì quán tri hoàn toàn; pháp cùng với các nhân.” (Ud.1)

“Yadā have pātubhavanti dhammā,

Ātāpino jhāyato brāhmaṇassa;

Athassa kaṅkhā vapayanti sabbā,

Yato khayamaṃ paccayānaṃ avedī’ti”.

“Thật sự, khi các pháp; có mặt hiện khởi lên

Đối vị Bà-la-môn; nhiệt tâm hành thiền định

Khi ấy, với vị ấy; các nghi hoặc tiêu trừ

Vì quán tri hoàn toàn; sự tiêu diệt các duyên.” (Ud.2)

“Yadā have pātubhavanti dhammā,

Ātāpino jhāyato brāhmaṇassa;

Vidhūpayamaṃ tittṭhati mārasenaṃ,

Sūriyova obhākhayamantalikkhan'ti.

“Thật sự, khi các pháp; có mặt hiện khởi lên

Đối với Bà-la-môn; nhiệt tâm hành thiền định

Quét sạch các ma quân; vị ấy đứng, an trú

Như ánh sáng mặt trời; chói sáng khắp hư không.” (Ud.3) ⁶⁴.

4- Vấn đề: A-la-hán còn được chỉ điểm.

Thượng Tọa bộ dẫn chứng bài kinh sau:

“Nāham sahiṣṣāmi pamocanāya, kathamkathim dhotaka kañci loke.

Dhammañca seṭṭham abhijānamāno, evaṃ tuvaṃ oghamimaṃ taresi.”

“Hỡi này Dhotaka, Ta sẽ không đi đến

Giải thoát cho một ai, có nghi ngờ ở đời

Khi pháp được người biết, là tôi thượng tôi thắng

Như vậy người vượt khỏi, giòng nước chảy mạnh này.” (Sn. 1064) ⁶⁵

Ý bài kinh này: “Đức Thế Tôn không thể trực tiếp giải thoát cho bất cứ ai. Người ấy phải tự mình giải thoát”.

Một khi chứng đạt Thánh quả, vị ấy tự mình biết rõ “đã chứng đạt Thánh quả”, không cần ai phải chỉ điểm. Ví như người mù bẩm sinh, nhờ có vị đại lương y chỉ dẫn phương pháp điều trị cùng các vị thuốc chữa trị mắt, người mù bẩm sinh làm theo lời vị đại lương y, khi được sáng mắt nhìn thấy rõ những vật chung quanh, chẳng lẽ phải nhờ người khác chỉ điểm “ông đã sáng mắt”, người mù bẩm sinh mới biết mình đã hết mù sao?

Theo luận Bà Sa ghi nhận thì “Về sau, những đệ tử của ông, đọc các kinh, trong đó ghi rằng, vị A la hán có tuệ nhãn, tự mình giải thoát, tự mình chứng biết.

⁶⁴ HT. THM (d) (1999), Kinh Tiểu bộ I, Phật tự thuyết (udāna); Nxb Thành phố Hồ Chí Minh, tr.115.

⁶⁵ HT. Thích Minh Châu (d) (1982), Kinh Tiểu bộ I, số 204, câu 1064. Tp Hồ Chí Minh, Tu Thư Đại Học Vạn Hạnh, tr.160.

Do đó, thưa với Đại Thiên rằng, Nếu chúng con là những bậc A-la-hán, chúng con tự mình chứng biết. Tại sao phải nhờ đến sự thọ ký của thầy mà chúng con hoàn toàn không hề hay biết tự mình chứng đắc? Đại Thiên trả lời: Có những vị A-la-hán chứng quả, nhưng phải do người khác chỉ điểm mới biết, tự mình không thể biết” (NĐCĐT, tr.21).

Tôi chẳng biết THB dịch có đúng nguyên bản không, vì THB thích “ảo thuật chữ nghĩa” lắm, nhưng cũng cần thảo luận hai từ thọ ký và chỉ điểm.

Thọ ký là một thuật ngữ chỉ cho sự tiên đoán của Đức Phật đối với hạnh nguyện của người nào đó sẽ thành tựu trong tương lai. Còn **chỉ điểm** là chỉ cho người ấy biết rõ điều trong hiện tại.

Nói cách khác, thọ ký chỉ cho vị sẽ thành tựu A-la-hán hoặc Bích Chi Phật, hoặc Chánh giác Phật trong tương lai; còn chỉ điểm là cho vị ấy biết “đã thành tựu A-la-hán” theo như ý nghĩa của Luận Bà Sa đã ghi chép.

Khi có sự chỉ điểm từ người khác là do không biết. Không biết có hai loại: “không biết chân pháp” và “không biết chế định”; Thượng Tọa bộ đề cập đến “không biết chân pháp”. Xin trích dẫn vài đoạn vấn đáp về luận điểm này như sau:

[Đoạn a]

T: Atthi arahato paravitāraṇāti?

A-la-hán còn người khác chỉ dẫn phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Arahā paraneyyo parapattiyo parapaccayo parapaṭibaddhabhū, na jānāti na passati sammūlho asampajānoti?

A-la-hán nhờ người khác (để) hiểu biết, nhờ người khác (để) thành đạt, nương (paccaya) người khác, dựa (paṭibaddhabhū) người khác, không biết, không thấy, si mê, không biết rõ mình, phải không?

P: Na hevaṃ vattabbe ...pe...

Không nên nói như thế.

T: Na nu arahā na paraneyyo na parapattiyo na parapaccayo na parapaṭibaddhabhū, jānāti passati asammūlho sampajānoti?

A-la-hán không nhờ người khác (để) hiểu biết, không nhờ người khác (để) thành đạt, không nương người khác, không dựa người khác, biết, thấy, không si mê, biết rõ mình, phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Hañci arahā na paraneyyo na parapattiyo ... sampajāno, no ca vattare vattabbe “atthi arahato paravitāraṇa’ti.

Nếu vị A-la-hán không nhờ người khác(để) hiểu biết, không nhờ người khác (để) thành đạt...., biết rõ mình, thì không nên nói “A-la-hán nhờ người khác chỉ điểm”.

[Đoạn b]

T: Atthi puthujjanassa paravitāraṇā, so ca paraneyyo parapattiyo parapaccayo paraṇibaddhabhū, na jānāti na passati sammūlho asampajānoti?

Phàm phu còn nhờ người khác chỉ dẫn, và phàm phu nhờ người khác (để) hiểu biết, nhờ người khác (để) thành đạt, nương người khác, dựa người khác, không biết, không thấy, si mê, không biết rõ mình, phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Atthi arahato paravitāraṇā, so ca paraneyyo parapattiyo parapaccayo paraṇibaddhabhū, na jānāti na passati sammūlho asampajānoti?

A-la-hán còn nhờ người khác chỉ dẫn, và Ngài nhờ người khác (để) hiểu biết, nhờ người khác (để) thành đạt, nương người khác, dựa người khác, không biết, không thấy, si mê, không biết rõ mình, phải không?

P: Na hevaṃ vattabbe ...pe...

Không nên nói như thế...

T: Atthi arahato paravitāraṇa, so ca na paraneyyo na parapattiyo na parapaccayo na paraṇibaddhabhū, jānāti passati asammūlho sampajānoti?

A-la-hán còn nhờ người khác chỉ dẫn, và Ngài không nhờ người khác (để) hiểu biết, không nhờ người khác (để) thành đạt, không nương người khác, không dựa người khác, biết, thấy, không si mê, biết rõ mình, phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Atthi puthujjanassa paravitāraṇā, so ca na paraneyyo na parapattiyo parapaccayo na parapaṭibaddhabhū, jānāti passati asammūḷho sampajānoti?

Phàm phu còn nhờ người khác chỉ dẫn, và phàm phu không nhờ người khác (để) hiểu biết, không nhờ người khác (để) thành đạt, không nương người khác, không dựa người khác, biết, thấy, không si mê, biết rõ mình, phải không?

P: Na hevaṃ vattabbe ...pe...

Không nên nói như thế....

Chú thích:

Đoạn vấn đáp a: (T) muốn hỏi “do nhân nào mà vị A-la-hán còn có người chỉ dẫn? Nhân ấy có phải do Ngài không hiểu biết, không thành đạt nên mới nhờ người khác chỉ dẫn để Ngài hiểu biết, nhờ người chỉ dẫn để Ngài thành đạt, Ngài còn nương, còn dựa vào người khác do Ngài không biết, không thấy, còn si mê, không hiểu biết mình?”.

Tất cả những điều nêu trên, (P) xác nhận “Vị A-la-hán không còn”.

Vì sao (P) phải xác nhận như vậy? Vì đó là vị A-la-hán, Ngài đã hiểu biết về chân pháp, đã thành tựu quả vị cao nhất là A-la-hán, Ngài đã tự mình giải thoát trọn vẹn mọi pháp ô nhiễm rồi.

Do đó (T) nhận định: “Không nên nói “vị A-la-hán còn người khác chỉ dẫn” do nguyên nhân có những điều trên”.

Đoạn vấn đáp b: (T) so sánh giữa A-la-hán và phàm phu qua cách lý luận tứ phân, dẫn đến củng cố “xác định” ở đoạn a.

[Đoạn c]

T: Atthi arahato paravitāraṇāti?

A-la-hán còn người khác chỉ dẫn phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Atthi arahato satthari paravitāraṇā, dhamme paravitāraṇā, saṅghe paravitāraṇā, sikkhāya paravitāraṇā, pubbante paravitāraṇā, aparante paravitāraṇā, pubbantāparante paravitāraṇā, idappaccayatā paṭiccasamuppannesu dhammesu paravitāraṇā ti?

A-la-hán còn nhờ người khác chỉ dẫn về Bạc Đạo Sư, nhờ người khác chỉ dẫn pháp, nhờ người khác chỉ dẫn Tăng, nhờ người khác chỉ dẫn điều học, nhờ người khác chỉ dẫn quá khứ, nhờ người khác chỉ dẫn vị lai, nhờ người khác chỉ dẫn quá khứ - vị lai, nhờ người khác chỉ dẫn lý duyên sinh, phải không?

P: Na hevaṃ vattabbe.

Không nên nói như thế.

T: Natthi arahato satthari satthari paravitāraṇā, dhamme paravitāraṇā ...pe... idappaccayatāpaṭiccasamuppannesu dhammesu paravitāraṇā ti?

A-la-hán không nhờ người khác chỉ dẫn Bạc Đạo Sư, không nhờ người khác chỉ dẫn pháp ... không nhờ người khác chỉ dẫn lý duyên sinh, phải không?

P: Āmantā.

Phải rồi.

T: Hañci natthi arahato satthari paravitāraṇā, dhamme paravitāraṇā ...pe... idappaccayatāpaṭiccasamuppannesu dhammesu paravitāraṇā, no ca vata re vattabbe “atthi arahato paravitāraṇā’ti”.

Nếu A-la-hán không nhờ người khác chỉ dẫn Bạc Đạo Sư, không nhờ người khác chỉ dẫn pháp ... không nhờ người khác chỉ dẫn lý duyên sinh, thì không nên nói “A-la-hán nhờ người khác chỉ dẫn.”

Chú thích:

Tương tự như đoạn a, (T) tiếp tục truy cứu: “Do nhân nào mà vị A-la-hán còn nhờ người khác chỉ dẫn? Có phải do Ngài không biết 8 điều: Tam bảo, điều học, quá khứ, hiện tại, quá khứ - hiện tại và lý duyên sinh không?”

(P) xác nhận “Vị A-la-hán biết rõ 8 điều này”. Và (T) kết luận “không nên bảo vị A-la-hán nhờ người khác chỉ dẫn, do vì Ngài không biết 8 điều này”.

Tương tự như vậy đối với các pháp như: Tham, sân, si... Ngài đã biết rõ “đã trừ tuyệt rồi”.

Sau cùng (P) cho rằng “vị A-la-hán còn có người chỉ điểm, vì Ngài không biết tên họ người nam, người nữ...”

Và (T) buộc (P) phải thừa nhận: “Vị A-la-hán không còn nhờ người khác chỉ dẫn Dự lưu quả, Nhất Lai quả, bất lai quả, A-la-hán quả”. (P) phải thừa nhận như vậy.

Trong phần này, THB có nêu lên ý kiến, như khi đệ tử của Đại Thiên hỏi Đại Thiên: “Vì sao mình là A-la-hán mà không tự biết?”. Đại Thiên trả lời: “Có những vị A-la-hán phải do người khác chỉ điểm, tự mình không tự biết. Ví dụ như Ngài Xá-lợi-phất là người có trí tuệ đệ nhất, Ngài Mục-kiền-liên là người có thần thông đệ nhất, nếu như không được Đức Phật thọ ký, thì 2 vị này không thể tự biết” (NĐCĐT, tr.22).

THB nêu lên nghi vấn: “*Nhưng câu chuyện nói về Xá Lợi Phất và Mục Kiền Liên này, nó được xuất xứ từ đâu? Ở kinh luật luận nào là vấn đề không rõ ràng. Theo tôi được biết trong 2 nguồn tư liệu Nam Bắc truyền Āgama đều không thấy đề cập đến câu chuyện này. Thế thì nó xuất xứ từ đâu? Nếu như câu chuyện này xuất hiện trong Kinh điển Đại Thừa Phật Giáo thì chúng ta không cần thảo luận ở đây. Vì sự xuất hiện nhân vật Đại Thiên trong lịch sử Phật Giáo không thể muộn hơn 218 năm sau khi Đức Phật nhập diệt, điều đó có nghĩa rằng, Đại Thiên và 5 việc của ông xuất hiện trước thời kỳ Đại Thừa Phật Giáo xuất hiện, không thể Đại Thiên lấy những việc chưa xảy ra để chứng minh cho quan điểm của mình*” (NĐCĐT, tr.95).

Tiếp theo THB cho rằng: “*Như vậy, câu chuyện này được xuất hiện trong 2 trường hợp, thứ nhất đúng như các nhà Hữu Bộ đã ghi chép trong “Bà Sa” Đại Thiên vì muốn khóa lấp vấn đề sai lầm của mình, khi cho rằng A la hán vẫn còn hiện tượng xuất tinh, cho nên ông đã bịt miệng và trấn an các đệ tử bằng cách “thăng quan tiến chức cho đệ tử” mà Đại Thiên gọi là “thọ ký”. Thứ 2 là phải chăng là dụng ý không tốt của các nhà Hữu Bộ, đã ghi chép như vậy nhằm làm rõ quan điểm bất hợp lý của Đại Thiên. Sự thật như thế nào chúng ta cần phải tiếp tục nghiên cứu. Một điều mà ai cũng thừa nhận là tác phẩm này là nguồn tư liệu của Hữu bộ ghi chép về Đại Thiên, không phải của Đại chúng bộ, chắc chắn trong đó không ít thì nhiều mang tính chủ quan, đứng trên lập trường của mình để phê phán về Đại Thiên.*” (NĐCĐT, tr.95).

Trong hai khả năng mà THB nêu ra, khả năng thứ nhất có xác suất cao hơn, vì:

- Luận Bà Sa được thành lập vào cuộc kết tập lần IV, trong khi ấy có Đại Chúng bộ tham gia.
- Tuy không còn “tín nhiệm” Đại Thiên như những người trong thời của Đại Thiên, nhưng ít ra Đại Chúng bộ cũng phải bảo vệ “vị tổ sư” của bộ phái mình chứ, có lý đâu để cho Hữu bộ “bôi nhọ” Tổ sư mình mà ngồi im lặng. Sở dĩ phải im lặng vì thực tế là như vậy.

Còn THB hỏi “câu chuyện nói về Xá Lợi Phất và Mục Kiền Liên này, nó được xuất xứ từ đâu?” Thì đó, nó xuất phát từ Đại Thiên, dĩ nhiên nguồn tư liệu của Nam truyền và Āgama không có câu chuyện này.

Nhưng vì sao cho Đại Thiên dựng lên? Dễ hiểu thôi, vì bấy giờ Kinh điển đâu có được ghi chép để có cơ sở so sánh, kinh điển chỉ được “khẩu truyền”, Đại Thiên “thoải mái” dựng lên, đệ tử làm sao biết có hay không mà phản đối. Giả dụ như có vị Trưởng lão nào đó cho biết “điều ấy không có”, thì Đại Thiên (là người thông minh, tinh thông Tam tạng) vẫn càn lướt “vị trưởng lão ấy già rồi nên quên, hoặc vị trưởng lão ấy chưa biết giai thoại này...”.

Sau khi Đức Phật viên tịch chưa tròn 40 năm mà câu kệ ngôn:

*“Ai sống cả trăm năm; không thấy pháp sinh diệt,
Tốt hơn sống một ngày; mà thấy pháp sinh diệt”.*

Đã có người “khẩu truyền” cho đệ tử:

*“Ai sống cả trăm năm; không thấy con hạc nước.
Tốt hơn sống một ngày; mà thấy con hạc nước”.*

Ngài Ānanda chỉnh lại, đệ tử về thưa lại với thầy, vị thầy bảo “Ngài Ānanda đã già, nên Ngài quên đó”. THB có biết giai thoại này không?

THB còn nêu ra vài ý kiến trong phần này, tôi xét thấy không cần bàn nhiều về những ý kiến của THB nữa. Có kết quả gì đâu khi tìm hơi ấm trong đồng tro tàn nguội lạnh, có kết quả gì đâu khi tìm “sừng thỏ lông rùa”, có ích lợi gì đâu khi mãi thảo luận về chế định. Nên tôi kết thúc chương này ở đây.

Lời kết

Cổ nhân có nói: Ngưu tầm ngưu mã tầm mã.

Đại Thiên sáng tác năm điều, Hữu bộ cho là ác kiến. Vì 5 điều này phỉ báng A-la-hán, hạ cấp một địa vị tôn quý, đáng kính trọng trở nên thường tình, khiến những ai không hiểu rõ chân pháp tin theo, đi vào ác đạo, dễ rơi vào khổ cảnh.

Thích Hạnh Bình theo gót Đại Thiên, nhưng tỏ ra vượt trội Đại Thiên. Thích Hạnh Bình phỉ báng cả Phật, Pháp lẫn A-la-hán.

Tôi viết tiểu luận này để cảnh tỉnh Thích Hạnh Bình cùng những ai tin theo ông. Nếu tác phẩm của ông là “món ăn tinh thần cho ông” thì ông nên từ bỏ “món ăn này”.

Có thể do tập Tiểu luận này mà tác phẩm “Nghiên cứu về năm việc của Đại Thiên” bán chạy, làm tăng doanh thu của ông. Oái oăm thay.

Xin chào Thích Hạnh Bình.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

Kinh Tạng Pāli

Hòa Thượng Thích Minh Châu dịch:

- Dīgha Nikāya (Trường Bộ Kinh) I.
- Majjhima Nikāya (Trung Bộ Kinh) I, II, III.
- Aṅguttara Nikāya (Tăng Chi bộ) I,
- Saṃyutta Nikāya (Tương Ưng bộ) I, II, III, V.
- Khuddaka Nikāya (Tiểu Bộ Kinh).

Đại Tạng Kinh

HT. Thích Thiện Siêu (hiệu đính).

- Trung A Hàm IV, Viện nghiên cứu Phật học Việt Nam ấn hành năm 1992.
- Trường A Hàm II, Viện nghiên cứu Phật học ấn hành năm 1991.

Luật Tạng

Đại Đức Nguyệt Thiên dịch.

- Luật Đại phẩm II (mahāvagga).
- Luật Tiểu Phẩm II (Cullavagga II).

Tài Liệu Khác

- HT. Kim Cương Tử; Từ điển Phật học Hán Việt.
- HT. Thích Mãn Giác; Tìm hiểu sáu phái triết học Ấn Độ.

- HT. Thích Minh Châu; Lịch sử Đức Phật Thích Ca.
- HT. Thích Chơn Thiện; Tư Tưởng kinh Kim Cương.
- Thích Tâm Minh; A Dục vương, cuộc đời và sự nghiệp; Nxb Tôn Giáo.
- Đại Đức Giác Nguyên (d), Phật giáo sử.
- Minh Tuệ – Tâm An (d); Những điểm dị biệt.
- Bà Trần Phương Lan (d); Đức Phật lịch sử
- André Bareaux; Pháp Hiền (d); Các bộ phái Phật giáo Tiểu thừa.
- Nguyễn Đức Tư – Hữu Song dịch; 2500 năm Phật giáo.

Chú thích của người soạn:

Bản pdf này được người soạn lấy nội dung từ bài Nhận định tác phẩm “Nghiên cứu về năm việc của Đại Thiên – Tác giả Thích Hạnh Bình” của Tỳ Khuru Chánh Minh đăng trên internet tại địa chỉ:

<https://chanhminhkt.wordpress.com/2013/11/18/5vieccuadaithien/>

Dù chưa xin phép và được sự đồng ý của Tỳ Khuru Chánh Minh nhưng nhận thấy đây là một bài luận phê bình rất có ý nghĩa nên tôi mạo muội lấy nội dung trên mạng để làm thành tài liệu này nhằm giúp cho những người sơ cơ mới tìm hiểu Phật giáo không bị lừa đảo, nhầm lẫn bởi một số sách vở viết tùy tiện được phổ biến. Sự thật tôi không có bản sách giấy của tác phẩm “Nghiên cứu về năm việc của Đại Thiên” mà chỉ có bản ebook pdf được đăng tải trên TVHS tại địa chỉ:

<https://thuvienhoasen.org/a34302/nghien-cuu-ve-5-viec-cua-dai-thien>

Vì vậy, tài liệu này đã được sửa lỗi chính tả từ bản gốc và cập nhật các đoạn trích dẫn từ bản ebook của tác phẩm “Nghiên cứu về năm việc của Đại Thiên” hầu giúp quý độc giả dễ theo dõi và đánh giá. Tôi xin cảm ơn về những nhận định của Tỳ Khuru Chánh Minh nhằm bảo vệ lẽ phải và xin được Ngài tha thứ khi chưa xin phép khi làm tài liệu này.

Xin chúc cho mọi người được tăng trưởng trí tuệ, được chánh kiến ở thời mạt pháp.

Nam mô Bốn sư Thích Ca Mâu Ni Phật.