

HỌC PHẬT TAM YẾU

Đại sư Ân Thuận giảng

Thích Pháp Chánh dịch

Tường Quang Tùng Thư

Phật lịch 2564, Tây lịch 2020

I. Ý THÚ CĂN BỒN CỦA SỰ HỌC PHẬT

(1) Sống để làm gì?

Người bình thường chỉ nói học Phật, nhưng tại sao cần phải học Phật? Ý nghĩa căn bản rốt ráo (của sự học Phật) là gì? Vấn đề này cần phải làm cho sáng tỏ. Có thể nói rằng: Sự học Phật không phải là vô ý nghĩa, không có mục đích, mà là mong muốn đạt đến một thành quả cao thượng viên mãn. Học Phật mà có thể lý giải ý thú căn bản thâm sâu của Phật pháp, đến trình độ cảm thấy rằng không thể nào không học Phật, đạt được một tín niệm vững chắc, thì mới có thể chân chánh tiến bước trên đường tu học Phật pháp, mà không ngừng bước bên ngoài cửa đạo Phật, hoặc giả đi lạc vào con đường khác.

Con người tồn tại trên thế gian này, rốt ráo là để làm gì? Có ý nghĩa gì? Điều này cần phải từ bản thân của chúng ta mà quán sát thì mới có thể nắm chắc ý thú của sự học Phật, bởi vì Phật pháp là phương án căn bản để giải quyết vấn đề cho nhân sinh. Cũng có thể nói: “Đây là tiêu điểm chung

mà từ đó tất cả tôn giáo cao cấp được sản sinh.” Thế nhưng, nhân sinh rốt ráo là để làm những sự việc gì? Chỉ có Phật pháp mới có thể giải đáp một cách hoàn mãn.

(A) Dòng sinh tử mênh mang mờ mịt.

Loài người từ lúc bắt đầu sinh ra cho đến lúc chết, trong vài chục năm ngắn ngủi, cả đời ngơ ngáo ngáo, rốt ráo từ nơi nào sinh đến? Sau khi chết đi về đâu? Không ai có thể trả lời được vấn đề này. Cho nên chỉ có thể nói rằng “đến một cách hồ đồ, đi một cách hồ đồ.” Thậm chí, ngay cả vấn đề hôn phối vợ chồng, vô tình trung, cũng hình như là sự ngẫu nhiên kết thành; sự nghiệp một đời, cũng có vẻ như xúc tiến trong một sự hồ đồ, mà thoát tiên cũng chưa chắc có một kế hoạch nhất định, rất ít trường hợp do chính mình chủ ý mà thành tựu. Có một triết học gia Tây phương đối với đời người mênh mang này đã cho một thí dụ như sau: Ở một xứ nào đó có hai ngọn núi cao vút, phía dưới sâu thẳm giữa hai ngọn núi là một dòng sông dài, rất cao bên trên dòng suối là một cái cầu treo nhỏ nối liền hai ngọn núi. Mọi người đều phải đi qua cái cầu này. Nhìn tới phía trước chỉ thấy mây mù che mờ mịt, nhìn lại phía sau cũng chỉ thấy sương khói phủ dày đặc, nhìn xuống phía dưới chỉ thấy mịt mù thăm thẳm. Có người đi được hai ba bước liền bị rơi xuống vực sâu. Có người đi được một nửa, cũng không may bị rớt xuống. Lại có người đi gần đến ngọn núi bên kia, rồi cũng không may, bị rơi xuống vực thẳm. Kẻ bị rơi xuống, rốt ráo cũng không biết mình rơi về đâu. Không

ai biết được. Đây quả là một sự mô tả chính xác nhất về hình ảnh của đời người. Học Phật, tức là đối với ý nghĩa hờ đồ của cuộc đời này, có được một nhận thức rõ ràng thấu đáo. Vấn đề nhân sinh này, thực ra cũng có thể không cần phải tìm tòi nghiên cứu, giống như một chiếc thuyền, từ bờ biển này chạy đến một mục tiêu xa xăm nào đó. Trên biển lớn mênh mông, tựa hồ có thể hờ đồ chạy về phía trước, thế nhưng, chạy loạn xạ không có phương hướng là một sự kiện vô cùng nguy hiểm. Phật pháp là một giải đáp rõ ràng về vấn đề nhân sinh từ nơi nào đến, sau khi chết đi về đâu, và hiện tại phải hành xử thế nào để có thể trong tương lai được chắc chắn bước lên bờ quang minh an lạc.

(B) Một đời bận rộn để được gì?

Đời người bận rộn cả mấy chục năm. Từ nhỏ đã bận rộn, tiếp tục bận rộn cho đến khi già chết, rốt cuộc là bận rộn việc gì? Vấn đề rất có ý nghĩa này cần phải được phản tỉnh. Thế nhưng, không bận rộn cũng không xong. Có nhiều người vô sự (không có vấn đề gì phải lo) cũng muốn bận rộn. Nếu hỏi họ đang bận rộn việc gì, họ cũng không thể trả lời, nhưng chung quy không thể không bận rộn. Đối với những thanh thiếu niên mới lớn, họ không nghĩ như vậy. Họ nghĩ rằng con đường phía trước tràn ngập vô hạn quang minh (những sự hy vọng). Thế nhưng, một khi đến tuổi trung niên, đối với cuộc đời bận rộn, tự nhiên sẽ phát sinh cảm xúc. Tôi (Ấn Thuận) không phải muốn các vị không bận rộn, nhưng chỉ muốn các vị tìm hiểu xem sự bận rộn sẽ

được những gì? Người đời nói: “Đời người giống như con ong hút mật, sau khi hút đủ trăm loại hoa, tận khổ đến già cũng là không.”

Trong cuộc đời bận rộn này, chúng ta cũng đã từng đạt được quan chức, tài phú, địa vị, thế nhưng, không được bao lâu thì cũng đều mất hết, tựa hồ tất cả chỉ là một niềm vui trống rỗng, chẳng hề thành tựu được điều gì. Những người già đối với những sự kiện này, đặc biệt thể nghiệm một cách sâu sắc, giống như con cái khi còn nhỏ, lúc nào cũng lẽ đẽo ở bên cạnh (mình), đến khi họ trưởng thành, thì mỗi người đều phải lo mưu sinh cuộc sống độc lập của họ. Vấn đề này đôi khi dễ dàng khiến cho con người sinh khởi một quan niệm bi quan tiêu cực, ủy mị bỏ phế, thế nhưng, Phật pháp quyết chắc không phải là như vậy.

(C) Chăm chăm làm thiện được lợi ích gì?

Liên quan đến việc khuyên loài người làm thiện, không những Phật giáo như vậy, mà các tôn giáo khác như Thiên chúa giáo, Hồi giáo, v.v..., không tôn giáo nào mà không dạy con người hành thiện dứt ác, cho nên có câu: “E rằng không kịp làm thiện.” Thế nhưng, làm thiện rốt ráo được thành quả tốt đẹp nào? Đạo đức, rốt ráo có giá trị gì? Thông thường nói: “Làm thiện được thiện quả, làm ác bị ác báo.” Đây là định luật nhân gian. Người Trung quốc đối với quan niệm hành thiện, phần lớn kiến lập trong phạm vi gia đình, chẳng hạn như cha mẹ làm thiện làm phúc, con cháu ắt sẽ được hưng long, “nhà nào làm thiện ắt sẽ được an vui.” Sự

thực không phải như vậy, (bởi vì) có cha mẹ lương thiện, nhưng con cháu rất ác; có cha mẹ hung ác, nhưng con cháu trung hiếu. Như thuở xưa, vua Nghiêu bôn tánh nhân từ, nhưng người con là Đan Chu tính tình kiêu ngạo; còn như ông Cổ Tâu là người ngu si hèn hạ, nhưng người con là vua Thuần lại là người đại hiếu, đây là một ví dụ. Ước định cá nhân mà nói, trong xã hội này, người ác thường được đặc thế, còn người thiện, trái lại, thường bị chèn ép, thua thiệt. Ví như học vấn, đạo đức của Khổng tử, chả lẽ không tốt hay sao? Nhưng khi ngài đi châu du liệt quốc, đã từng bị bỏ đói suýt chết, mà trên mặt chính trị cũng không có cơ hội phát huy tài nghệ. Ngược lại, Đạo Chích là một người bạo ác thời bấy giờ lại tung hoành ngang dọc. Nhân đây có thể thấy rằng thiện ác và họa hoạn đâu có định luật nào cố định! Như vậy tại sao phải làm thiện? Điều này chỉ có Phật giáo kiến lập nhân quả ba đời thì mới có thể giải quyết. Cho nên nói: “Điểm xuất phát mà tất cả tôn giáo khuyên người làm thiện đều giống nhau, thế nhưng, kết luận của Phật giáo lại không giống với các tôn giáo khác.” Học Phật chỉ lo chăm chỉ hành thiện, có thể trước mắt sẽ gặp nhiều bất lợi, khó khăn, nhưng tương lai, khi thiện nghiệp thành thực, tự nhiên sẽ đạt được thiện quả mỹ mãn. Nếu được như vậy thì mới gọi là khế hợp với tinh thần của Phật giáo.

(D) Tâm bất an chạy rong ruổi.

Nói ra điều này, thực sự là một sự khổ sở vô cùng. Tâm của chúng ta hầu như hướng ngoại tham cầu, cả ngày rong ruổi

theo sắc thanh, tài lợi, quyền lực. Tại sao lại phải như vậy? Bởi vì tâm ý muốn thỏa mãn. Giống như một người thiếu thốn y thực, hẳn cần phải có được tiền bạc thì mới có thể giải quyết sự sinh hoạt khó khăn. Thế nhưng, sau khi đã được đầy đủ y thực, hẳn vẫn cảm thấy chưa được thỏa mãn; lại tiến thêm một bước, yêu cầu chất liệu y thực tốt đẹp hơn, ra cửa cần phải có xe hơi, ở thì muốn nhà cao cửa rộng. Đợi đến lúc mọi việc đều có trong tay, trong tâm vẫn không cảm thấy thỏa mãn. Tâm con người vĩnh viễn là như vậy, cả ngày truy cầu, không bao giờ cảm thấy thỏa mãn. Giống như một con ngựa đang phi nước đại, chân sau vừa chạm đất, thì chân trước đã đưa lên không, chắc chắn không có việc bốn chân cùng ở trên mặt đất. Tâm con người không đủ, luôn luôn cảm thấy người khác hơn mình. Nhưng sự thực không phải như vậy. Người học vấn, vì muốn truy cầu nhiều học vấn hơn, học cũng không bao giờ thỏa mãn. Làm chủ của một nước, tuy có quyền uy cực lớn, họ cũng vẫn không thỏa mãn, có những nỗi khổ không nói ra được. Con người không thể đạt được thỏa mãn, trong tâm vĩnh viễn không được an lạc. Bình thường nói: “Cần phải an lạc mới được thỏa mãn.” Thật ra, tâm con người xưa nay chưa bao giờ thỏa mãn, làm sao có được an lạc. Những tôn giáo thông thường đưa đến cho con người sự an úy, khiến cho họ thỏa mãn, sự an úy cũng là điểm chung cho tất cả tôn giáo thế gian. Chẳng hạn như tôn giáo Tây phương dạy “người nào tin thì được cứu.” Nếu được cứu, tự nhiên sẽ được thỏa mãn, nên tâm cũng được sự an ninh. Xem con người như một đứa trẻ, “này đứa trẻ, hãy nghe lời ta, không

được khóc, ta sẽ cho người đồ chơi.” Sự thật, vấn đề vẫn chưa được giải quyết, bởi vì sự không thỏa mãn của con người, không phải là do sự ban bố từ bên ngoài mà có thể thỏa mãn. Chỉ có Phật pháp dạy con người trước tiên cần phải làm thế nào để giải quyết vấn đề sinh tử cứu cánh, bận rộn một đời rốt ráo được cái gì, làm thiện được lợi ích gì? Như vậy mới có thể đạt được sự thỏa mãn và an lạc trong tâm. Từ những vấn đề này mà quán sát, thì mới có thể nắm được hạch tâm của Phật pháp và mới có thể chân chánh đạt được sự an lạc.

(2) Ta ở trong vũ trụ.

(A) Thần tạo ta chăng?

Đối với đời người mệnh mang này, nếu như khảo sát đến một vấn đề khác, tức là chúng ta sinh tồn trong khoảng thời gian không gian rộng lớn mệnh mông này, rốt ráo có một địa vị nào? Vũ trụ rộng lớn, trên trời dưới đất, hình hình sắc sắc (rực rỡ muôn màu), biến đổi không cùng, chúng ta sinh đến chết đi, hành thiện tác ác, đều ở trong đây. Thế nhưng, chúng ta sinh tồn trong vũ trụ này, rốt ráo có một địa vị như thế nào? Cần phải lựa chọn thái độ thế nào? Chẳng hạn như một gia trưởng trong một gia đình thì phải có trách nhiệm của một người gia trưởng, một người học sinh cần phải có tư cách của một học sinh. Quan niệm của tôn giáo Tây phương, con người ở trong vũ trụ này đều được sáng tạo. Tất cả vạn sự vạn vật trong vũ trụ, chim bay thú chạy, cho đến cây cỏ lùm rừng, mọi chủng loại hình

dáng đều được sáng tạo bởi thần (thượng đế). Tất cả đều chịu sự quản lý và chi phối bởi thần. Loài người đã thuộc về sở hữu của thần, loài người tức là nô lệ của thần, cho nên họ gọi thần là chúa (chủ), và tự xưng là nô bộc. Cho nên tôi (Ấn Thuận) nói: Nhân sinh quan của Tây phương là văn hóa “quan hệ chủ nô (chủ nhân và nô bộc).” Loài người là nô lệ của thần, tất cả đều chỉ là phục tùng, không phục tùng là có tội. Giả như chủ nhân sai đầy tớ quét nhà trước, nấu cơm sau, nhưng đầy tớ lại nấu cơm trước, quét nhà sau, tuy mọi việc đều hoàn tất tốt đẹp, nhưng điều này không đúng ý chủ nhân, bởi vì đầy tớ làm sai mệnh lệnh của chủ nhân. Trong vũ trụ này, đây là quan hệ hai chiều giữa vị thần sáng tạo và loài người cùng vạn vật bị sáng tạo. Loài người tuy là nô lệ, nhưng lại là loại nô lệ cao cấp. Sau khi thần sáng tạo vạn vật trong vũ trụ, bèn ra lệnh cho loài người chi phối quản lý vạn vật. Cho nên thái độ của loài người, đứng trước mặt thần thì cảm giác đáng thương xót vạn phần, thế nhưng, đối với vạn vật thì lại có uy quyền lớn, đáng được tự hào. Văn hóa tôn giáo của Tây phương, tách rời khỏi thần, hình như tất cả đều vô ý nghĩa. Loại quan niệm này, vào thời kỳ văn minh chưa được khai hóa thì cũng có thể hợp lý, thế nhưng vào thời đại văn minh như hiện nay thì đáng được khảo xét lại!

(B) Trời đất sinh ta chẳng?

Cái nhìn của người Trung quốc đối với địa vị của con người trong vũ trụ so với Tây phương cao minh hơn nhiều. Họ

cho rằng con người là do trời đất sinh ra, hoặc do âm dương sinh ra. Trời thuộc về hình nhi thượng, hoặc tinh thần, đất thuộc về hình nhi hạ, hoặc vật chất. Trời đất sinh ra vạn vật, nhưng chỉ có con người đắc được chánh khí của trời đất, gọi là linh (thiêng) của vạn vật, thậm chí, vĩ đại đến trình độ đứng ngang với trời đất, gọi là “tam tài.” Cho nên con người ở trong trời đất là cao thượng nhất, không giống như quan hệ “chủ nô” của Tây phương. Có phải là người nào cũng đứng ngang hàng với trời đất? Chỉ có “thánh nhân” mới có thể “tán tán sự giáo hóa và dưỡng dục (Hán:hóa dục) của trời đất.” Lại nói: “Thiên địa vô tâm mà biến hóa tác thành, thánh nhân và vạn vật đồng một nỗi ưu tư.” Đây đều là biểu hiện rõ ràng sự vĩ đại của thánh nhân. Trời đất sinh vạn vật là vô tâm, đây là một loại hiện tượng tự nhiên, không giống như thượng đế sinh vạn vật là hữu tâm, muốn sinh thì sinh. Thế nhưng vũ trụ, từ chỗ tốt đẹp mà nhìn thì thấy: hoa nở đẹp, chim hót líu lo, một cọng cỏ một bụi cây đều khả ái; nếu từ chỗ xấu xa mà nhìn thì thấy: trùng lớn ăn trùng nhỏ, cá lớn nuốt cá bé, mây hại tao, tao giết mây, hai bên tàn hại lẫn nhau. Nếu nói thượng đế sinh tạo vạn vật, thì cái tình hình sinh vật tàn hại lẫn nhau này, căn nguyên rốt ráo là từ thần mà ra, nếu vậy, thần quả thật là quá tàn khốc. Cho nên cho rằng thượng đế sinh tạo vạn vật thì không thông. Nho gia cho rằng thiên địa vạn vật là vô tâm. Vạn vật sát hại lẫn nhau, mà cũng là thành tựu cho nhau. Bậc thánh nhân không thể không cảm thấy động tâm, cho nên họ cần phải cùng ưu tư với muôn loài. Trời đất là thuộc về tự nhiên giới, còn thánh nhân là văn hóa đạo đức.

Thánh nhân nhìn thấy thế giới nhân loại đấu tranh lẫn nhau, các ngài bèn chủ trì nhân ái hòa bình; thấy mọi người thiếu thốn tri thức, các ngài bèn dùng giáo dục để dẫn đạo; thấy loài người đánh mất đạo đức, các ngài bèn tôn trọng đạo đức. Đối với tất cả những loại bất hảo trong trời đất, các ngài đều nghĩ tương đến biện pháp khiến cho chúng được hợp lý hóa, đạt đến “chí thiện.” Đây là đường lối mà các bậc thánh tán thán sự hóa dục của trời đất. Loại quan niệm này, so với tôn giáo Tây phương, hợp lý hơn rất nhiều. Do vì Trung quốc quan niệm trời đất sinh, âm dương sinh, cho nên thể hệ của văn hóa Trung quốc là phương thức “phụ tử” (cha con). Gia đình theo chế độ “người cha” làm gia trưởng, trên phương diện chánh trị, đế vương xem nhân dân trong nước là con (con dân), nhân dân trong nước gọi các quan lại địa phương là cha mẹ của dân, không giống như thể hệ chủ nô là xem trọng pháp luật, khắc bạc, ít có ơn nghĩa.

(C) Ta tạo thế giới chằng?

Phật pháp cho rằng tất cả những sự vật trong vũ trụ đều do tự thân mỗi con người tạo thành, gọi là “tự tác tự thọ”, “cộng tác cộng thọ.” Đây là định luật của nghiệp cảm, hoàn toàn trái ngược với thần giáo. Nhân đây, học Phật cần phải chú ý đến hai loại đạo lý: (1) Tất cả sự hỗn loạn và khổ nạn của thế giới này đều là do nghiệp lực của quá khứ hoặc hiện đời tạo thành; nếu muốn thế giới thanh tịnh và trang nghiêm thì cũng chỉ có mỗi người cần phải làm thiện dứt ác thì mới

có hy vọng. Ước định cá nhân mà nói, chúng ta không có tri thức, hoặc giả gia cảnh khó khăn, cho đến bệnh khổ triền miên, đều là do nghiệp lực quá khứ hoặc hiện đời tạo thành, cho nên nếu muốn thế giới được hòa bình, cá nhân được an lạc, thì mỗi người cần phải tận lực hướng thiện. Nếu người do thân tạo ra, tự mình không có lực lượng, tất cả đều phải tuân lời thần quyết định. Phật pháp cho rằng tất cả đều do tự thân nghiệp lực chiêu cảm, cho nên tự mình có một loại sức mạnh có thể cải tạo chính mình, và tiến đến sự cải tạo thế gian. (2) Tin tưởng thuyết nghiệp cảm duyên khởi của Phật pháp, bất luận là thế giới tịnh uế, cá nhân thành bại, đều là do nghiệp lực về trước chiêu cảm, quyết chắc không đổ lỗi cho kẻ khác. Nghiệp lực có thể cải tiến, tức là từ phương diện hướng thiện mà nỗ lực ngay từ bây giờ, thì con đường trước mặt sẽ tràn ngập vô lượng quang minh. Đây là thái độ căn bản của Phật pháp đối với loài người. Chúng ta cần phải làm thiện, là vì muốn cho cá nhân đạt được an lạc, thế giới đạt đến hòa bình. Sự “tán thán sự hóa dục của trời đất” này, mỗi người đều có thể làm được, cho nên Phật pháp mới đề xướng “bình đẳng quan”, mà cũng là đạo lý “ai ai cũng có thể thành Phật.” Thấu rõ điều này thì sẽ hiểu rõ được loài người chiếm lãnh một địa vị quan trọng thế nào trong vũ trụ.

Giáo thuyết về “chính mình tạo thế giới, mọi người tạo thế giới” của Phật pháp, là một nhân sinh quan “tự do tự chủ.” Giữa mọi người với nhau không có quan hệ “chủ nô”, mà cũng không phải thể hệ “cha con.” Người đi trước, giác ngộ

trước là thầy, người giác ngộ sau là trò (đệ tử). Người giác ngộ trước có trách nhiệm tận tụy dẫn đạo người giác ngộ sau, là nghĩa vụ chứ không phải quyền lợi; người giác ngộ sau và người chưa giác ngộ phải có nghĩa vụ tôn kính và phục tùng sự giáo đạo (của người giác ngộ trước). Sự quan hệ giữa thầy và trò đặt nặng trên cả tình cảm và lý trí, mà trên sự việc chung, cả hai hoàn toàn đứng trên địa vị bình đẳng. Dùng Phật pháp để cấu thành quan hệ xã hội, tất nhiên sẽ là thể hệ văn hóa thầy trò, thích hợp với tinh thần tự do dân chủ.

Phật pháp nói về “chính mình sáng tạo thế giới”, khác với sự sáng tạo của thượng đế. Thượng đế muốn có loài người thì liền có loài người, muốn có vạn vật thì liền sinh ra vạn vật. Đây là trong “vô” mà sinh ra “hữu”, là sự sáng tạo đi ngược với luật nhân quả. Trong Phật pháp, sự sáng tạo thế giới là do nghiệp lực từ sự khởi tâm động niệm của mỗi cá nhân mà tạo thành. Nếu có thể “tích công lũy đức”, “tịnh tâm hành thiện”, thì có thể thực hiện thế giới thanh tịnh lý tưởng. Gần đây, có người cho rằng “Đức Phật sáng tạo thế giới, như đức Phật A Di Đà sáng tạo thế giới Tây phương Cực Lạc.” Thật ra, nếu dùng đây để tạo ra một vị thần sáng tạo (mà Phật pháp không có), thì đây là điều đáng buồn cười! Còn nếu dùng đây để hiển thị năng lực của Phật, thì cũng là không hiểu Phật pháp. Y vào nhân quả mà chiêu cảm sự sáng tạo thế giới thì đâu có gì lý kỳ. Phạm phu cũng có thể sáng tạo thế giới! Chẳng qua thế giới được tạo ra chỉ là cảnh giới của địa ngục, ngạ quỷ, súc sinh, loài người và

loài trời mà thôi. Nhân vì loài người có phiền não ác nghiệp, cho nên tạo ra thế giới ô trược, còn chư Phật có đầy đủ vô biên công đức thanh tịnh (phước báo viên mãn), cho nên tạo thành thế giới trang nghiêm thanh tịnh. Đây là định luật nhân quả của Phật pháp. Người học Phật hiểu rõ đạo lý này, trong sự khởi tâm động niệm hàng ngày, tận lực hướng thiện. Chính mình làm như vậy, khuyến khích kẻ khác cũng làm như vậy, thì mới có hy vọng thực hiện được thế giới thanh tịnh (khắp mười phương đã thực hiện rất nhiều rồi).

(3) Học Phật là sự việc hướng thượng của đời người.

Nếu muốn hiểu rõ ý thú căn bản của sự học Phật, trước tiên cần phải nhận thức giá trị của sự tồn tại của loài người chiếm địa vị chủ động trong vũ trụ, rồi sau đó mới có thể quyết định con đường chánh xác mà loài người cần phải tiến bước. Bởi vì sự động loạn và an ninh của thế gian, thống khổ và hạnh phúc của mọi người, đều là do tự lực của nhân loại tạo thành, chứ không phải do bất cứ một lực lượng bên ngoài sai khiến (chủ tể) chúng ta. Loài người có lực lượng chủ động này thì mới có khả năng hướng thượng hướng thiện.

Hướng thượng, tức là nỗ lực hướng về phương hướng tốt, từng bước từng bước tiến về phía trước, để đạt đến đỉnh cao chí thiện, mà đây cũng tức là ý thú của sự học Phật. Những người bình thường, không ai là không muốn hướng thượng hướng thiện, trừ phi đó là một người thất chí, nhân

vì sự nghiệp thất bại, v.v..., khiến cho họ tiêu tan ý chí, không còn nghĩ đến việc phấn đấu, cam phận trở thành một phần tử bại hoại trong xã hội. Thế nhưng, những loại người như vậy rất ráo chỉ là thiểu số, mà hơn nữa, đều có cơ hội cải thiện. Thông thường, mọi người đều cho rằng sự kiện tốt đẹp của loài người là gia đình sinh hoạt mỹ mãn, nhiều con cái, thân thể khỏe mạnh, có tiền bạc, thế lực. Dĩ nhiên, đây cũng là sự kiện tốt đẹp của cuộc đời, thế nhưng, y theo Phật pháp mà nói, đây là quả báo tốt đẹp, nhưng không phải là nguyên nhân cho sự tốt đẹp. Nếu muốn đạt được kết quả tốt đẹp, không thể thỏa mãn với những sự kiện tốt đẹp này, bởi vì những cái này cũng sẽ phải mất đi. Cần phải tích tập nhân tốt đẹp, thì mới có thể bảo trì sự tốt đẹp hiện có, mà hướng đến sự tốt đẹp thêm hơn. Điều này giống như thấy một đóa hoa đẹp, liền nghĩ đến việc hái hoa đem làm của riêng cho mình, mà không nghĩ đến việc trồng hoa, hoặc trồng thêm hoa; tuy là lấy được đóa hoa, nhưng rất cuộc, đây là tội ác, hoặc có thể sẽ bị mất ngay đóa hoa vừa hái.

Có một số người, tuy có thể đạt được tiền tài và địa vị một cách hợp pháp, nhưng đôi khi lợi dụng tiền tài thế lực để làm những việc lợi mình hại người, đây đều là thiếu tinh thần hướng thượng của đời người, mà cũng là sự sai lầm là không có mục tiêu hướng thượng rõ ràng, cho nên đưa đến những kết quả như vậy.

Có người cho rằng: “Tôi không muốn học

Phật, thành Phật, chỉ cần làm một người tốt là đủ rồi.” Điều này không hoàn toàn chính xác. Người xưa nói: “Mong pháp bậc thượng, chỉ đạt được bậc trung; mong pháp bậc trung, chỉ được bậc hạ.” Học Phật trước tiên phải làm người tốt, đây là điều chính xác. Nếu chỉ muốn làm người tốt, tâm vội thỏa mãn, kết quả chỉ được bậc hạ. Cho nên, học Phật không chỉ muốn làm một người tốt, mà còn phải có đầy đủ một loại mục tiêu sùng cao, giả sử một đời không thể thành tựu, trong tương lai vẫn là muốn hoàn thành mục tiêu lý tưởng này thì mới đúng.

Bất kỳ văn hóa cao thượng nào trên thế giới đều có một mục tiêu lý tưởng này, khuyến khích mọi người tu học. Chẳng hạn như Thiên chúa giáo kêu gọi loài người tuân theo ý muốn của thần, học theo gương của Jesus. Tuy họ không công nhận loài người có thể đạt được quyền uy (ngang hàng) với thần và Jesus, nhưng loài người phải học theo tinh thần bác ái và hy sinh của Jesus. Họ nói: “Thể xác của loài người là do đất tạo thành, linh hồn là do thần ban cho. Nhân vì loài người tạo tội ác nên bị đọa lạc, khiến linh hồn tinh khiết trở thành nhiễm ô dơ bẩn, cho nên dạy cho loài người trước tiên phải làm cho tâm ô trược trở thành thanh tịnh, thì mới có thể cầu đạt đến mục tiêu lý tưởng quang minh, nghĩa là sinh về thiên đàng (cõi trời).”

Nhà Nho Trung quốc cũng nói: “Sĩ mong hiền, hiền mong thánh, thánh mong thiên.” Sĩ là người đọc sách hiểu rõ nghĩa lý, mà vẫn còn “thấy người hiền bèn mong được bằng

họ”; hơn nữa, người hiền vẫn còn muốn noi gương thánh nhân. Thế nhưng, thánh nhân vẫn còn có chỗ chưa biết, cho nên lại mong được như thiên (trời). Cho nên tinh thần của nhà Nho chánh thống là không lúc nào mà không sách tiến chính mình dần thân trên con đường lớn (đại đạo) của các bậc hiền thánh. Đạo gia (Lão

Trang) cũng có một số mục tiêu lý tưởng, nghĩa là “Thiên (trời) mô phỏng đạo, đạo mô phỏng tự nhiên.” “Đạo mô phỏng tự nhiên”, tức là y cứ vào pháp tắc tự nhiên của vũ trụ vạn vật, mà không dùng sự tạo tác giả tạo, nhậm tính vô vi, tức là thực hiện mục tiêu hướng thượng của sự làm người. Tất cả những sự việc của người đời, lập thân xử thế, nếu như không y theo pháp tắc tự nhiên để phát triển, thì sẽ lâm vào sự điên đảo thác loạn, càng lúc càng rối rắm, tất cả sự thống khổ sẽ theo đó mà đến. Từ phần trên mà nhìn, nhà Nho là mô phỏng nhân cách cao thượng của các bậc hiền thánh, tiến lên để thông với thiên cách. Còn nhà Đạo (Lão) thì sùng thượng chân lý pháp tắc tự nhiên của vũ trụ. Nói tóm, bọn họ đều có cảnh giới lý tưởng để dẫn đạo loài người hướng thượng.

Người thường cho rằng chỉ cần có thể làm người tốt là được rồi, không cần mục tiêu hướng thượng, cái tâm lý buông xuôi như vậy không thể cường hóa chính mình nỗ lực hướng thượng. Nếu quốc gia và nhân dân đều có xu thế như vậy, ắt sẽ có nguy cơ đọa lạc. Những tôn giáo cao thượng đều có một viên cảnh quang minh phô bày ở trước mắt,

khiến cho mọi người khao khát, ái mộ. Trong giai đoạn chưa đạt đến cảnh giới lý tưởng này, không ngừng cải tạo chính mình, nỗ lực hướng thượng, đây mới là đạt được sự lợi ích chân thật của lòng tin tôn giáo.

Người học Phật cần phải làm thế nào mới có thể hướng thượng? Ở đây, trước tiên phải hiểu rõ ý nghĩa của Ngũ thừa Phật giáo. Ngũ thừa là: nhân thừa, thiên thừa, thanh văn thừa, duyên giác thừa và (Bồ tát) Phật thừa. Nhân thiên thừa là cơ sở, nhưng không phải là trọng tâm của Phật pháp. Bởi vì làm một người tốt là bổn phận (chung) của chúng ta, mà được sinh lên cõi trời cũng không phải là điều kỳ lạ. Tuy cõi trời sung sướng rất nhiều so với cõi người, nhưng vẫn là ở trong ba cõi. Sau khi hưởng thọ hết phước trời, chung cuộc vẫn phải bị đọa lạc, vẫn là phải ở trong cảnh khổ của sinh tử luân hồi. Chân nghĩa của Phật pháp là dạy cho mọi người học pháp xuất thế gian của Thanh văn, Duyên giác, học pháp tự lợi lợi tha của Bồ tát để thành Phật. Nhập thế và xuất thế vô ngại. Nhưng học pháp Thanh văn, Duyên giác chỉ là phương tiện thích ứng, còn mục đích tối cao vô thượng là thành tựu Phật quả, phải từ sự tu học Bồ tát hạnh mà thực hiện. Học Bồ tát hạnh hướng về còn đường thành Phật, nhưng cần phải trải qua thời gian lâu dài và cần phải tích tập vô biên công đức rộng lớn, nhưng khi đã có được mục tiêu cao thượng trước mắt, hỗ trợ sự lớn mạnh của tinh thần tinh tiến mong cầu hướng thượng hướng thiện, hoặc giả, ít nhất cũng có thể khiến cho ý chí không bị thoái thất đọa lạc.

Học Phật, trước tiên cần phải quy y Tam bảo (Phật pháp tăng). Tam bảo là nơi quy y lý tưởng tối cao, hành giả cần phải y vào Tam bảo mà tu học. Trong Tam bảo, pháp là chân lý tuyệt đối của nhân sinh vũ trụ, Phật là bậc đại giác ngộ cứu cánh viên mãn chân lý này, còn tăng là các bậc hiền thánh của Tam thừa, đối với chân lý, tuy chưa giác ngộ cứu cánh, nhưng đã tiên nhập biện pháp, ít nhiều cũng đã thể nghiệm sự tu tập. Cho nên Phật và tăng đều là mô phạm lý tưởng tối cao cho người học Phật. Phật pháp không giống với đạo Thiên chúa, đạo Nho, chỉ tín ngưỡng các vị thiên thần, hoặc hiền thành có tính cách loài người, mà cũng không giống đạo Lão, y vào các pháp tắc tự nhiên vĩnh hằng. Quy y Tam bảo là đồng nhất “nhân” (người) và “pháp”, mà vun trồng lý tưởng để tín ngưỡng. Vì sao chúng ta cần phải cung kính, lễ bái, tán thán, tín ngưỡng, cúng dường Tam bảo? Điều này không chỉ là sự biểu hiện của một loại kiên thành kính tín, mà cũng không phải chỉ là một sự mong cầu công đức (như mọi người thường quan niệm), mà là *sự khát khao đức tính sùng cao và trí tuệ viên mãn của Phật và tăng*. Sự quy y nương tựa tuyệt đối vào chân pháp, để mong ước rằng chúng ta cũng sẽ đạt được sự giác ngộ triệt để đối với chân lý giống như các ngài. Tôi (Ấn Thuận) thường nói: “Đường lối của Khổng Mạnh ở Trung quốc, đối với vấn đề làm người, xử thế, lập công, lập đức, có một sự lợi ích đặc biệt, nhưng lại khiếm khuyết một viên cảnh quang minh sán lạn mỹ diệu, không thể cổ vũ những người bình thường khởi tâm khao khát tiến bước trên con đường dẫn đến tiền đồ quang minh.” Những tôn giáo thông

thường, đối với bất cứ ai, dù là ngu si hoặc già cả, đều có một sức thu hút khiến cho họ nỗ lực hướng thượng hướng thiện. Cho nên những người có thể xem kinh, nghiên cứu Phật pháp, cùng lạy Phật, niệm Phật, v.v..., không nhất định là tin Phật hoặc học Phật một cách chân chánh (đúng nghĩa). Học Phật chân chánh, *điểm chủ yếu là xem Tam bảo là mục tiêu sùng cao lý tưởng*, tự mình không ngừng tu học, cộng thêm sự nhiếp thọ bởi từ bi nguyện lực của chư Phật Bồ tát, khiến cho thân tâm của chúng ta được dung hóa bởi Tam bảo, phước tuệ mỗi ngày một tăng trưởng, mỗi ngày một gần gũi với mục tiêu sùng cao lý tưởng của mình.

(4) Hành giải thiết yếu của sự học Phật.

Trong Phật pháp, từ tín ngưỡng đến chứng ngộ, phải trải qua một quá trình tu học “giải” và “hành.” Giải là hiểu rõ, hành là thực hành. Hành giải của Phật pháp có nhiều vô lượng vô biên. Hiện nay, chỉ nêu ra hai điểm quan trọng để giải thuyết. Trước tiên, đề cập đến phương diện hiểu rõ (lý giải): sinh diệt tương tục và tự tha tăng thượng.

(A) Sinh diệt tương tục.

Sự “sinh diệt tương tục” nêu rõ sinh mệnh của chúng ta là sinh diệt vô thường, diên tục bất đoạn, mà cũng là ý nghĩa của “chư hành vô thường.” Đời người từ lúc thơ ấu cho đến già nua, không lúc nào mà không ở trong sự diễn biến. Tuy biến hóa không ngừng, cái sau không giống cái trước, nhưng lại vĩnh viễn tương tục, vẫn có tính liên tục của cá

thê. Nói rộng ra, sinh mệnh đời này kết thúc, sinh mệnh mới lại kế tiếp đến, chứ không phải chết xong là hết. Cũng giống như tối nay đi ngủ, sau một đêm, sáng mai lại thức dậy. Nếu hiểu rõ đạo lý này, thì mới có thể hiểu được ý nghĩa của nghiệp quả không bị diệt mất. Đối với hiện tại mà nói, ví như muốn biết sự nghiệp tương lai của mỗi người thành công hay thất bại, cứ nhìn xem người ấy có thọ nhận sự giáo dục tốt đẹp của gia đình và học đường hay không. Lại như, nếu như thuở thanh niên mà không chịu nỗ lực học tập thành thạo một loại kỹ năng, không chịu siêng năng làm việc, đến lúc tuổi già thì sự sinh hoạt sẽ có vấn đề. Từ nguyên tắc đơn giản này nói rộng ra, hiển thị sự kiện là nếu đời này không chịu làm người tốt, không chịu tích tập công đức, thì đời sau sẽ chịu quả báo không thể nghĩ tưởng được. Nói cách khác, nếu muốn đời sau tốt đẹp hơn, thông minh hơn, hạnh phúc hơn, thì đời này phải cố gắng làm người tốt. Cái ý nghĩa trước sau tương tục, sinh diệt vô thường này có thể khiến cho chúng ta nỗ lực tiến bước trên con đường hướng thượng hướng thiện.

(B) Tự tha tăng thượng.

Tăng thượng có nghĩa là “có sức mạnh”, “nương tựa vào.” Loài người sinh hoạt trong xã hội, quyết chắc không thể tồn tại độc lập, cần phải “tôi nhờ anh, anh nhờ tôi”, mọi người triển chuyển nương tựa vào nhau. Giống như con cái lúc còn thơ ấu phải nương nhờ vào sự chăm sóc dưỡng dục của cha mẹ, đến khi cha mẹ già yếu thì cũng phải nương

nhờ vào sự phụng dưỡng của con cái. Nói rộng ra, trong xã hội, tất cả nông nghiệp, công nghiệp, thương nghiệp, hành chánh, không có ngành nào là không nương tựa vào nhau mà triển chuyển tiến triển. Y vào Phật pháp mà nói, phạm vi rộng lớn hơn, trong vũ trụ, tất cả chúng sinh đều đã từng có quan hệ mật thiết với chúng ta, hoặc giả, không biết chừng, trong quá khứ đã từng làm cha mẹ anh em của chúng ta. Chỉ nhân vì quan hệ nghiệp cảm, mọi người đều trở thành xa lạ, cho nên không thể nhận biết nhau. Có sự hiểu biết về sự hỗ trợ tăng thượng này, thì mới có thể bồi dưỡng một loại mỹ đức hỗ trợ, thương yêu, tiến đến trình độ mình và người đều có thể cùng sống với nhau trong sự hòa lạc. Nếu không, “mày hại tao, tao hại mày”, khinh khi lừa dối, tàn hại lẫn nhau, mà lại muốn mưu cầu cá nhân hạnh phúc, thế giới hòa bình, thì điều này sẽ vĩnh viễn không bao giờ đạt được. Cho nên, thế giới là do chính mình thúc động. Nếu muốn chuyển đổi ược độ thành tịnh độ, hoàn toàn y vào sự kiện là chúng ta có thể sống hòa lạc với mọi chúng sinh khác hay không mà quyết định.

Liên quan đến phương pháp tu hành, tuy có rất nhiều, chủ yếu không ngoài “tịnh tâm đệ nhất” và “lợi tha hàng đầu.” Học Phật là dùng Phật Bồ tát làm mục tiêu lý tưởng của mình, với mục đích chủ yếu là muốn tăng trưởng phước đức và trí tuệ. Thế nhưng, điều này chính mình cần phải y vào giáo pháp của đức Phật mà thực hành. Nội dung chủ yếu của sự tu hành là phải thanh tịnh tự tâm. Bởi vì chúng ta từ vô thủy đến nay, trong tâm bị rất nhiều phần tử bất thiện

như tham, sân, tà kiến, mạn, nghi, v.v..., làm nhiễu loạn, bị chúng làm chướng ngại, cho nên chúng ta không thể làm cho tự tha được lợi ích (một cách) như pháp, hợp luật. Bởi thế tu hành, trước tiên phải làm cho tâm thanh tịnh. Tịnh hóa nội tâm không phải là bỏ phế tất cả ngoại duyên, việc gì cũng không làm, không tưởng tới, mà phải làm những việc cần làm, phải tưởng (quán) những gì cần phải tưởng, chẳng qua, cần phải dẫn khởi thiện tâm, thì làm càng hợp lý hơn, tưởng càng hợp pháp hơn, có lợi ích cho mình và người thì mới đúng. Điều này giống như trừ khử cỏ dại trong ruộng vườn, không những muốn trừ khử, khiến cho chúng không còn sinh sôi trở lại, mà còn phải trồng trọt những hoa quả có ích, để cung cấp cho mọi người thưởng thức. Bởi thế Phật pháp cho rằng, nếu chỉ đơn tu thiền định, vẫn không thể giải quyết vấn đề sinh tử, mà cần phải định tuệ song tu, đoạn trừ phiền não hữu lậu thì mới có thể đạt được đạo quả. Phật pháp nói: “Tâm tịnh chúng sinh tịnh”, “tâm tịnh cõi nước tịnh”, đây là khái thị người học Phật đều phải bắt đầu từ sự tịnh hóa nội tâm, sau đó khuếch trương đến những cõi nước và chúng sinh khác. Điều này, bất luận là pháp Đại thừa, hoặc pháp Tiểu thừa, đều dùng tịnh tâm là nội dung chủ yếu cho sự học Phật.

Kế tiếp giảng đến “lợi tha hàng đầu.” Y vào nguyên tắc “tự tha tăng thượng” mà nói, cá nhân tách rời khỏi đại chúng, không có cách nào tồn tại. Muốn chính mình đạt được an lạc thì cần phải làm cho mọi người khác được an lạc trước. Như nói đến gia đình, bạn là một phần tử trong gia đình,

nói đến xã hội, bạn là một phần tử trong xã hội. Trong gia đình có hạnh phúc thì bạn mới có hạnh phúc. Mọi người trong xã hội sống hòa lạc thì bạn mới có sự an ninh. Điều này giống như chú trọng vệ sinh, nếu như chỉ chú trọng đến sự sạch sẽ trong nhà, nhưng không chú trọng đến tình trạng vệ sinh chung quanh nhà, thì sự vệ sinh sẽ không được triệt để. Cho nên các hành giả Tiểu thừa, chuyên trọng phương diện tự lợi, chuyên trọng tự tịnh tâm mình, tự thoát sinh tử, theo Đại thừa mà nói, đây chỉ là phương tiện chứ không phải cứu cánh. Bồ tát chú trọng sự việc lợi tha, bất luận tất cả thời gian, tất cả xứ sở, mọi sự việc, mọi lời nói, đều lấy sự lợi tha làm tiền đề. “Tịnh tâm đệ nhất” còn thông với Nhị thừa, “lợi tha là hàng đầu” mới là đặc sắc “bất cộng” của Đại thừa, và mới thích hợp hơn với tinh thần của đức Phật.

Ấn Hải ghi

II. DÒNG SINH MỆNH VÔ TẬN

Thế giới xưa nay vốn không được hoàn mãn, xưa nay vốn đầy đầy những thống khổ, thế nhưng sự khổ nạn của nhân loại hiện nay càng lúc càng nhiều, đây là điều mà mọi người có thể cảm nhận được một cách thâm thía. Mọi người đối xử với nhau, không có tinh thần hòa lạc thông cảm, mà toàn là sân hận, đấu tranh với nhau càng lúc càng dữ dội, loạn đến nỗi sự sinh hoạt của nhân loại không còn một chút hứng thú gì nữa. Nếu muốn tiêu diệt những khổ nạn trên thế gian này, chỉ có cách duy nhất là mọi người đều phụng hành

Phật pháp. Y vào Phật pháp mà điều luyện nhân tâm, cứu tế thế gian, thì đây mới là biện pháp tốt đẹp nhất.

Lý do mà thế giới trở thành bi thảm như hiện nay là vì bị đầu độc bởi hai luồng tư tưởng. Hai luồng tư tưởng này vốn đã có từ xa xưa, nhưng đến gần đây lại trở thành “hoành hành” hơn. Hai luồng tư tưởng nào?

(a) Một là, điểm đặc trưng của nền văn minh cận đại là lòng nhiệt thành đối với tôn giáo đã trở nên giảm thiểu, thậm chí đến trình độ bài xích tôn giáo, hoặc hủy diệt tôn giáo. Điều này do vì trong thời đại hiện nay, tư tưởng và tinh lực của loài người đều có khuynh hướng tập trung vào việc nghiên cứu thế giới vật chất. Đối với tự thân loài người, nhìn thấy hiện tượng tụ tập phân tán của vật chất bèn cho rằng sau khi chết là hết. Cho rằng tự thân đối với tất cả những sự tạo tác trong hiện đời, đều không cần phải gánh vác trách nhiệm. Tinh thần đạo đức bắt đầu xuống dốc. Trong thời đại này, số người chủ trương quan niệm này quả thật là quá nhiều. Y vào Phật pháp mà nói, đây là những kẻ tà kiến, bài bác nhân quả, không tin có đời trước, không tin có đời sau, mà chỉ tin có hiện tại. Bọn họ cho rằng chết rồi là không còn gì, chỉ còn sót lại một mớ vật chất, không cần có trách nhiệm gì với hành vi trong đời này. Đây là một sự kiện trái ngược với tôn giáo. Loại tư tưởng sai lầm này hoàn toàn xuất phát từ quan niệm “tư lợi” của thế gian, và triết học “Duy vật.”

(b) Hai là, ở Tây phương có một số tư tưởng gia cho rằng tất cả sự vật trên thế gian đều thường ở trong trạng thái đấu tranh. Kẻ nào khéo đấu tranh thì sẽ được tồn tại, đạt được thắng lợi. Những tư tưởng do triết học “đấu tranh” gieo rắc, tạo thành tâm lý ám ảnh, cho rằng mọi người đều là thù địch, khản trương, kinh hoàng, tàn khốc, sát hại. Luật “mạnh được yếu thua” của luận điệu tiến hóa tự nhiên này là một loại tư tưởng đại biểu!

Từ lúc hai loại tư tưởng này lưu hành phổ biến, quan niệm của nhân loại bắt đầu có sự biến hóa mạnh mẽ. Một phương diện, cho rằng chết là hết, hoàn toàn không có trách nhiệm với tất cả những gì xảy ra trong hiện đời, một phương diện khác, nghĩ rằng muốn tiếp tục sinh tồn thì không thể không đấu tranh với kẻ khác. Loại tư tưởng duy vật, đấu tranh này đã đem đến tai họa to tát cho nhân loại hiện nay. Nếu muốn triệt để cải chánh loại quan niệm này, cần phải xúc tiến từ hai phương diện: (a) Nhân sinh không phải là duy vật luận, chết không phải là hết, mà chúng ta phải hoàn toàn có trách nhiệm với hành vi của chúng ta hiện đời. (b) Lý tưởng của nhân sinh không phải là sự đấu tranh không ngừng, mà giữa mọi người cần phải có thái độ hợp tác với nhau, kính trọng yêu thương lẫn nhau. Dưỡng thành một phong khí của xã hội là tự mình có trách nhiệm, đối xử hòa lạc với nhau, thì mới có thể giảm bớt sự khổ nạn cho thế gian. Điều này chỉ có Phật pháp mới có thể triệt để đương đầu với hai loại tư tưởng sai lầm này, đem đến sự cải cách tận gốc rễ. Hiện

nay, trước tiên từ lập trường của Phật pháp nêu rõ sự thực về sự diên tục của sinh mệnh.

(1) Hữu tình là căn bản.

Nhân sinh và vũ trụ, nếu nhìn từ phương diện diên tục (tiếp tục kéo dài), phát triển, sinh động, biến đổi không ngừng, sinh tồn liên tục, thì điều này không nhất định chỉ có Phật giáo mới đề cập đến, mà các tôn giáo hoặc triết học cũng thường có cái nhìn tương tự này. Đối với sự sinh tồn liên tục, bọn họ thường nhìn theo lối này: (a) Từ vũ trụ luận mà nhìn, không những loài người và các loài động vật khác như vậy, mà cả hoa lá cỏ cây, núi cao nước chảy, v.v... đều là sự biểu hiện sinh động dòng sinh mệnh lớn của vũ trụ. Tất cả mọi sự vật trong vũ trụ đều trình hiện một sự sinh tồn sống động, cho nên vũ trụ luôn luôn đang ở trong tình trạng phát triển tiến hóa không ngừng. (b) Từ nhân sinh luận mà nhìn thì chú trọng đến xã hội. Từ sự sinh sôi nảy nở của chủng tộc, sự hỗ trợ của nhân loại, nhìn thấy được xã hội sinh tồn liên tục, tràn đầy sức sống. Loại quan điểm này, từ vũ trụ và xã hội, không chắc có thể cải chánh được những độc tố đã được đề cập ở trên. Bởi vì nói đến vũ trụ và xã hội, ít nhiều đã có khuynh hướng khách quan hóa toàn diện, hình thành sự đối lập với chính mình. Nếu như quá chú trọng đến toàn thể mà xem nhẹ cá nhân thì điều này trở thành “phi tôn giáo.”

Tất cả sự vật trên thế gian, nếu như phân loại thông thường, có thể phân thành: khoáng vật, thực vật và động vật; hoặc

có thể phân thành: vật lý, tâm lý và sinh lý. Nếu như chú trọng đến nhân loại, thì có thể trong sự hoạt động tâm lý của loài động vật, phân ra nhân loại là loài có lý trí. Đối với những điều này, Phật pháp nói đến “dòng sinh mệnh vô tận”, là xuất phát từ sự hiện hữu của “hiện tượng tâm lý”, mà hơn nữa, là nói đến mỗi sinh mệnh độc lập. Mỗi đơn vị sinh mệnh đều là dòng sinh mệnh kéo dài vô tận (không ngừng nghỉ), giống như dòng sông lớn chảy mãi không ngừng. Sinh mệnh, xưa nay trong kinh điển Phật giáo vốn không có thuật ngữ này, mà chỉ gọi là “hữu tình” hoặc “mệnh giả” (vật có sinh mệnh). Hữu tình có nghĩa là có tình thức, có tình ái. “Mệnh giả”, tức là cá thể từ nghiệp báo mà đến, có thọ mạng trong một khoảng thời gian. Cho nên Phật pháp nói về “dòng sinh mệnh”, không phải là nói về phương diện sinh lý, mà là nói về loài có hoạt động “tâm lý”, đại khái có hàm nghĩa gần giống như “động vật.” Cho nên, cỏ cây hoa quả, núi sông đất đá, đều không phải là hạch tâm hoặc là đương thể của sinh mệnh. Đồng thời, Phật pháp nói về hữu tình hoặc mệnh giả, không phải chỉ nói riêng về vật lý, sinh lý hoặc tâm lý, mà là hiện tượng sinh mệnh của phức hợp thể (tổng thể của cả ba), cho nên không giống như một số học giả chỉ chú trọng về phương diện tinh thần. Đối với loài người mà nói, tuy có thể nói sinh mệnh là tự thể của từng cá nhân, nhưng thực ra là thông với tất cả loài hữu tình. Phật pháp từ tất cả hữu tình mà quán sát dòng sinh mệnh vô tận của họ. Từ quan điểm này, Phật giáo và triết học của Ấn Độ tương đối tiếp cận với nhau.

(2) Hữu tình là dòng sinh mệnh nối tiếp.

Chúng ta cần phải có một niềm tin vững chắc rằng: Hễ là sinh mệnh (có tình thức), thì sau khi chết, tuyệt đối không phải là một sự hủy diệt hoàn toàn. Tương tự, trước khi sinh ra cũng không phải là hoàn toàn không có gì. Sự kết thúc của một sinh mệnh trước, là sự bắt đầu của một sinh mệnh kế tiếp. Giống như đòn cân, đầu này lên cao thì đầu kia xuống thấp. Dòng sinh mệnh cũng giống như vậy, chảy liên tục không ngừng. Đệ tử Phật phải nên có sự tin hiểu vững chắc đối với quan niệm sinh mệnh liên tục ba đời. Hầu hết các tôn giáo, như đạo Thiên Chúa và đạo Hồi, đều thừa nhận và nói đến sự sinh diệt không ngừng của một sinh mệnh. Bọn họ cho rằng người tin thần (thượng đế), sau khi chết được sinh lên Thiên quốc, kẻ làm ác bị đọa địa ngục, nghĩa là sau khi chết vẫn tồn tại. Thế nhưng bọn họ chỉ chú trọng sự việc đời này chuyển sang đời sau (nhị thế luận), còn Phật giáo và các tôn giáo Ấn Độ thì đề cập cả ba đời (tam thế luận), chú ý đến đời trước. Nhị thế luận không đề cập đến đời trước, có thể là vì đời trước đang ở nơi cư trú của thần (khác biệt với thần, hoặc cùng một thể với thần), không biết vì lý do gì mà lại sinh đến thế gian này, ôm lấy nỗi khổ đau của thế gian, và tựa hồ như toàn bộ hướng về sự đọa lạc (sinh lên cõi trời chỉ là số ít). Đã không có nhân tố quá khứ khác biệt, thì không có cách nào để thuyết minh về sự thống khổ và khoái lạc, thông tuệ và ngu si, yếu mệnh và trường thọ, những hình tướng chúng sinh trăm ngàn khác biệt trong đời này. Nếu như nói đây là ý muốn của

thần, thì điều này không làm thỏa mãn tâm ý của mọi người. Và lại, sự thống khổ nhiều hơn khoái lạc, đọa xuống nhiều hơn thăng lên, như vậy không tránh khỏi sự kiện là thần quá ư tàn khốc! Cho nên chỉ có sinh mệnh quan của tam thế luận mới có thể đầy đủ và chính xác để hoàn thành được lý niệm về dòng sinh mệnh tương tục này!

Sự sinh diệt không ngừng của sự lưu chuyển ba đời, không chỉ là sự sinh, mà bao hàm cả sự “tử” (chết). Sinh rồi lại tử, tử rồi lại sinh, sinh tử tử sinh, kéo dài vô hạn, đây là ý nghĩa mà ở đây muốn nói về dòng sinh tử vô tận. Sinh sinh không ngừng, cũng có nghĩa là tử tử không ngừng. Nhưng người đời mong cầu sự sinh tồn cho nên chỉ chuyên nói “sinh sinh”, đây là từ tâm mong cầu của hữu tình mà kiến lập. Trong sự lưu chuyển của sinh tử ba đời, hoặc giả, có người tưởng tượng có một chủ thể bất biến. Thật ra, chỉ giống như những làn sóng trong biển lớn bị gió thổi, từng đợt từng đợt dâng lên rồi lại sụp xuống, sụp xuống rồi lại dâng lên. Điều này không chỉ riêng có sự trôi sụp của mặt sóng, nếu như tĩnh tâm quán sát, từng giọt nước của biển lớn cũng đều đang ở trong trạng thái dao động không ngừng.

Nói đến vấn đề sinh tử biến hóa không ngừng này, có thể đưa ra ví dụ: (a) Như dòng suối, xuất phát từ khe núi, chảy qua nhiều địa thế khác nhau. Như lúc nước ít, nước từ khe đá chảy ra, từng giọt từng giọt, giống như từng đóa hoa nhỏ, tiếng kêu tí tách. Hoặc là trong giòng nước có nhiều cỏ lá bít lối, khiến cho dòng nước bị ngăn lại không di động.

Còn như đến lúc nước lớn thì nước chảy gập xuống, nếu bị những tảng đá ngăn lại thì tràn qua như những đợt sóng, hoặc trở thành những xoáy nước ào ạt. Còn đến lúc nước quá nhiều thì lại trở thành bao la như đại dương, phẳng lặng không còn một gợn sóng. Hình thái của dòng nước rất khác nhau, đều chỉ là do nguồn nước lớn hay nhỏ, hoặc là trong nước có lẫn lộn những tạp vật khác. Sự lưu chuyển của dòng sinh mệnh trong ba đời cũng tương tự như vậy, có lúc thì rất khoái lạc, có lúc thì rất thống khổ, có lúc thì rất thông minh, có lúc thì rất ngu si, có lúc thì tuổi thọ ngắn ngủi, có lúc thì sống lâu nhiều kiếp. Tất cả những sự khác biệt này đều là do đời trước tích tập những nghiệp nhân khác nhau.

(b) Từ lúc sinh ra cho đến lúc chấm dứt của một sinh mệnh (khoảng trung gian đương nhiên là một sự diên tục), giống như bắn pháo bông, từng phát từng phát, trước sau phóng ra những màu sắc khác nhau. Sự diên tục của sinh mệnh của hữu tình, nhìn có vẻ như có sự gián đoạn ở khoảng giữa (lúc chết tái sinh qua đời sau), nhưng lại không phải là hoàn toàn kết thúc. Đây là từng đợt nghiệp lực của quá khứ ảnh hưởng đến từng đợt nghiệp lực ở vị lai, chứ không phải một lần hoàn thành rồi không biến đổi. Dòng sinh mệnh ba đời, phải nên tin hiểu giống như vậy.

Dòng sinh mệnh tương tục ba đời, không phải vĩnh hằng bất biến, mà là biến hóa không ngừng, từ đời trước đến đời sau. Sinh mệnh hiện tại, hoặc khổ hoặc vui, hoặc ngu hoặc trí, hoặc khỏe mạnh hoặc bệnh hoạn, hoặc làm người hoặc làm súc sinh, các loại khác nhau, không có gì khác lạ, chỉ

là do nghiệp nhân từ đời trước ảnh hưởng (đương nhiên có rất nhiều trường hợp do nhân đời này mà thành tựu). Trong đời quá khứ, tư tưởng hoặc chánh xác hoặc tà vạy, hành vi hoặc hợp pháp hoặc phi pháp, đối với người khác có lợi hoặc có hại, vô hạn hoạt động phức tạp tạo thành nghiệp lực ảnh hưởng đến đời này. Hiện đời không phải là mới từ “hoàn toàn không có gì” mà sinh ra, mà là một sự nối tiếp quá khứ, thọ hưởng quả báo của quá khứ. Tương tự, trong hiện đời, tư tưởng, hành vi, tất cả hoạt động đối với người khác và chính mình đều tạo thành nghiệp lực mới (cùng với nghiệp đời quá khứ còn sót lại), đợi đến lúc sinh mệnh kết thúc, lại bắt đầu khai triển một sinh mệnh mới. Từ một sinh mệnh này đến một sinh mệnh khác, thoạt nhìn thì giống như từng giai đoạn, không có sự tương quan, nhưng thực sự là một quá trình liên tục không bao giờ gián đoạn. Sự kiện nhân quá khứ sinh khởi quả hiện tại, nhân hiện tại (và nhân quá khứ) sinh khởi quả vị lai, cái trước ảnh hưởng cái sau, quốc gia, xã hội, gia đình cũng giống như vậy. Cho nên sinh mệnh quan ba đời tương tục này, có thể nói là phù hợp với sự thực nhất, dễ dàng tin nhận nhất.

Có một số người học Phật, nhưng lại xem thường sự “tương tục ba đời”, hiểu lầm ý nghĩa chân thực của giải thoát, trở thành tiêu cực, đánh mất chủ trương, cho rằng đời người hoàn toàn vô ý nghĩa, cho nên bọn họ không thể nỗ lực “đình chỉ việc ác”, mà cũng không nghĩ đến “tích cực hành thiện.” Điều này, thực sự, là một sự sai lầm vô cùng nghiêm trọng. Trong sự lưu chuyển tương tục ba đời, những kẻ đó

trong tương lai sẽ gặp phải những hậu quả vô cùng bất hạnh.

(3) Sự tồn tại “sắc tâm” nhưng “phi sắc tâm” của hữu tình.

Hữu tình, mệnh giả, phần trên đã nói qua, không phải chỉ là sinh lý, mà là tinh thần và thân xác – thân tâm, hoặc giả, nói đó là sự hoạt động hòa hợp của danh sắc. Y theo Phật pháp mà nói, yếu tố tổ hợp thành hữu tình: (a) Về phần tinh thần là bốn uẩn (thọ, tưởng, hành và thức). (b) Thân xác, tức là sắc uẩn trong năm uẩn. Sắc pháp, ước định phức hợp thể mà nói, có ba mươi sáu vật, tức là: da, thịt, xương, máu, v.v...; ước định những yếu tố đơn thuần mà nói, có cơ cấu sinh lý là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, có cơ cấu vật lý là sắc, thanh, hương, vị, xúc, cùng với những nhân tố vật chất cơ bản là đất, nước, gió, lửa. Về tâm pháp, ước định sự nhận thức chính yếu để phân loại thì có sáu thức: y vào nhãn căn mà nhận rõ “sắc” (màu sắc, hình dạng, tư thái, ...) là nhãn thức; nhĩ thức, tỵ thức, thiệt thức; y vào thân căn mà biết rõ cảm giác (mềm cứng, trơn nhám, ...) là thân thức. Năm thức này cũng gần giống như “kinh nghiệm cảm quan” trong sinh lý học. Thứ sáu là ý thức. Thức này đối với ấn tượng mà năm thức trước nhận biết, đem mỗi thức trước mà phân biệt nhận định lần nữa. Nội dung của ý thức vô cùng rộng lớn: trong, ngoài, quá khứ, vị lai, hiện tại, sự thực, sự giả dối, đều là đối tượng mà ý thức nắm bắt. Sáu thức là sáu hoạt động tâm lý, và là sáu loại hoạt động phức

tạp. Mỗi thức đồng thời có tác dụng tình cảm là thọ, tác dụng nắm bắt đối tượng là tướng, có hoạt động ý chí là hành (tư), và nhiều tâm sở pháp khác. Ngoài ra còn có những hoạt động tinh thần vi tế, trong Phật pháp gọi là “ý thức vi tế”, mà tâm lý học cận đại gọi là hạ ý thức và tiềm ý thức. Đối với người đời, tâm lý phù động, chạy theo ngoại cảnh, thì không thể dễ dàng biết được (những hoạt động tâm lý vi tế này). Chỉ có những bậc chân thực tu hành, tâm địa an định, thì mới có thể quán sát biết được ít nhiều. Hoạt động của tâm lý vi tế cũng rất là phức tạp: (a) Nhận thức về tự ngã: Trong sự hoạt động của thân tâm hòa hợp, do vì sinh mệnh có hình thái tương tự (tương tự như nhất thể), tương tục (giống như thường hằng), và vì sự không tự giác (về sự tương tự tương tục), cho nên đều khởi lên quan niệm về tự ngã, cho rằng tự ngã là chân thực tồn tại, và điều này trở thành quan niệm nội tại nhất của tất cả sự hoạt động. (b) Cá tính khác biệt: Cá tính tuy không phải là tuyệt đối, nhưng trong một cuộc đời, những tính cách, hứng thú, thiên trọng tình cảm, thiên trọng lý trí, v.v..., trước sau (Hán: thủ chung) bảo tồn một loại tính chất thống nhất. (c) Sự bảo tồn kinh nghiệm: Các nhà Duy thức học thiết lập riêng biệt hai loại mạn na thức và a lại gia thức. Mạn na thức tương ứng với “tự ngã kiến”, còn a lại gia thức là kẻ bảo tồn kinh nghiệm. Sự khác biệt của cá tính của mỗi hữu tình có thể thông qua hai thức này mà biết được. Sự phân tích về hữu tình và mệnh giả ở đây, y vào loài người mà nói, đại khái là như vậy.

Từ sự phân tích mà nhìn, hữu tình chẳng qua chỉ là như thế. Có thể có người cảm giác rằng đây là một sự tổ hợp có tính chất cơ giới (máy móc), nhưng trên thực tế, sinh mệnh không phải chỉ là như vậy. Trong sự hòa hợp giữa tinh thần và vật chất, hiện khởi vẻ thống nhất về hình tướng và tác dụng. Hữu tình thống nhất tất cả, bảo tàng (chứa giữ) tất cả những sự kiện về thân tâm. Tuy trong một cuộc đời, thân tâm không ngừng biến hóa, hoặc ngừng nghỉ hoặc liên tục, hoặc ít hoặc nhiều, nhưng thử chung, hữu tình vẫn biểu hiện một sự thống nhất. Cho nên hữu tình không phải chỉ là tâm, cũng không phải chỉ là sắc, tuy không thể tách rời khỏi sắc và tâm, nhưng lại không phải là sắc và tâm. Nếu như tách rời khỏi hoạt động của thân tâm để tìm cầu một chủ thể riêng biệt, thì đây là điều tuyệt đối không thể có được. Thế nhưng trong sự hoạt động hòa hợp của thân và tâm, sinh mệnh – hữu tình không đồng với sắc, mà cũng không đồng với tâm, mà chỉ là một sự tồn tại. Thí dụ như phòng ốc là do các vật liệu như gỗ, gạch, ngói, xi măng, v.v..., tạo thành. Tách rời khỏi những vật liệu này, đương nhiên không thể gọi là phòng ốc. Cần phải kết hợp các thứ vật liệu này với nhau, lại do sự thiết kế và kiến trúc của nhân công, thì mới hiện xuất hình tướng và tác dụng của phòng ốc. Thế nhưng chúng ta không thể cho rằng phòng ốc chỉ là gỗ, gạch, ngói, xi măng, v.v... Hữu tình cũng giống như vậy, trong sự thống nhất của thân và tâm, cùng với sự thống nhất trước sau. Hữu tình không chỉ là sự kết hợp của thân tâm, mà còn phải là sự thống nhất giữa thân và tâm để khiến (cho hữu tình) trở thành một sinh mệnh “nhất thể.”

Phật pháp nói về sinh mệnh – hữu tình, tuy thân tâm đang trong một diễn trình tiến hóa không ngừng, hai bên (thân, tâm) sinh khởi tác dụng nương tựa vào nhau, ảnh hưởng lẫn nhau, nhưng từ vô thủy đến nay, mỗi một hữu tình đều sinh hoạt một cách tương đối độc lập. Mỗi một hữu tình là một hệ thống thân tâm hòa hợp khác biệt. Không chỉ cá tính, năng lực, sinh hoạt có thể khác nhau rất xa, mà hơn nữa, mỗi người khởi vọng kiến về tự ngã, trong sự hoạt động mù quáng, đều có khuynh hướng làm lợi cho mình, tổn hại kẻ khác. Phật pháp nói về dòng sinh mệnh vô tận, là từ mỗi một hữu tình, chứ không phải từ toàn thể vũ trụ hoặc xã hội mà nói.

Các hữu tình y vào sự hòa hợp của thân tâm mà tồn tại, từ lúc sinh ra cho đến chết, có tính chất giai đoạn. Lúc mới sinh ra, thân tâm hỗ tương hợp tác, hỗ tương xúc tiến sự sinh trưởng. Giả sử mỗi phương diện thân thể hoặc tâm thức, có những bệnh thái không chánh thường, thân tâm cũng ảnh hưởng với nhau. Đến lúc già nua, thân tâm càng lúc càng suy lão, thân và tâm không còn hợp tác điều hòa, cuối cùng là tử vong. Thế nhưng, ở giai đoạn sinh mệnh kết thúc, lại chuẩn bị cho một sinh mệnh mới bắt đầu phát triển. Hữu tình, trong cục diện biến đổi này, thì chung đều khởi lên tác dụng hợp tác trong sự thống nhất.

(4) Đòi trước và đòi sau.

Sự lưu chuyển ba đời của sinh mệnh, người đời cảm thấy khó tin nhận, đây quả là một vấn đề nan giải. Nếu như dùng

những sự ghi chép trong kinh sách xưa nay ở trong cũng như ngoài nước để chứng minh sự thực về đời trước và đời sau, thì bọn họ lại cho rằng đó là truyền thuyết khó tin, chưa từng thấy qua. Có người từ trong bộ Nhị Thập Tứ Sử trích lục những sự tích liên quan đến đời trước và đời sau thì lại không được mọi người xem trọng. Sự bí ẩn của sinh mệnh trong dòng lưu chuyển vô tận, vốn có thể y vào thiên định, dẫn phát thần thông lực – thân tâm sinh khởi những kinh nghiệm siêu thường, mới có thể thấy rõ quá khứ và vị lai. Thế nhưng, người đời chưa từng trải qua sự tu tập, không có những loại kinh nghiệm siêu thường này, cho nên cũng không có biện pháp nào miễn cưỡng họ tin nhận. Đối với những người này, ngay cả đức Phật cũng không biết phải làm sao.

Thuở trước, khi có người hoài nghi về ba đời, hỏi đức Phật về đời trước đời sau. Đức Phật bèn vì kẻ ấy nói một thí dụ: Ví như phía bên kia của dãy núi có một tàng cây cao lớn, cành lá xum xuê. Nếu như chịu trèo qua đỉnh núi thì có thể thấy được. Nếu như chỉ nhìn qua một bên, hoặc nhìn xuống chân núi, không chịu y theo con đường đã được chỉ dẫn mà đi tìm, thì làm sao thấy được? Cho nên người đời, đang một mực theo đuổi ngoại cảnh, không nghe lời chỉ dẫn, không chịu tu tập thiên định, không đạt được tịnh tín, chỉ dựa vào sự hiểu biết của các cảm quan mắt thấy tai nghe, phủ định sự lưu chuyển ba đời, sự thực về sinh mệnh, cho đó là mê tín, thì cũng giống như người điếc cho rằng không có âm thanh, mắc phải bệnh nặng mê lầm nên không tin!

Lý do mà người đời không dễ dàng tiếp nhận quan niệm về dòng sinh mệnh ba đời, chủ yếu là quá tin tưởng vào kinh nghiệm (về thực tại) của ngũ quan, có khuynh hướng duy vật. Các nhà Duy vật cho rằng vật chất là nguồn gốc tối sơ, dòng ý thức của sinh mệnh chỉ là do vật chất phát sinh, không thể tách rời khỏi vật chất mà tồn tại. Cho nên sau khi thân xác chết đi, ý thức không còn hiện khởi, bọn họ (duy vật) bèn cho rằng hoàn toàn không còn gì. Nhưng y theo Phật pháp mà nói: Vật chất sinh diệt không ngừng. Cái “diệt” trong sinh diệt, không có nghĩa là trở thành hoàn toàn không còn gì, mà có nghĩa là tồn tại dưới một trạng thái khác. Tất cả hiện tượng vật chất, đều là đang ở trong tiến trình thành hoại. Vật chất, bất luận là tập hợp hoặc phân tán, trong sự chuyển hóa giữa “vật chất” và “năng lượng”, mọi người đều biết rằng vật chất là bất diệt (ý nghĩa của “tồn tại” không có nghĩa là không có hiện tượng sinh diệt). Tâm thức của hữu tình, không phải do vật chất sản sinh, chẳng qua là nương tựa vào vật chất để hiện khởi tác dụng của chúng. Con người chết đi, sau khi các cơ cấu sinh lý bị giải thể, cái tâm thức sinh diệt không ngừng đó, tuy không còn sinh khởi tác dụng, nhưng không có nghĩa là hoàn toàn diệt mất. Khi nhân duyên hội hợp (trở lại), cái tâm thức (bị diệt) trước kia, lại do duyên mà dẫn khởi sự tiếp tục sinh diệt của tâm thức (ở một thân xác mới). Từ định luật “vật chất bất biến”, phê bày kiến giải sai lầm của Duy vật luận, và tin nhận sự “bất diệt” của tâm thức. Diệt nhưng không phải là hoàn toàn không có gì, “diệt”, nhưng làm nhân “năng sinh” cho sự sinh tồn. Như vậy, đối với sự diên tục

không ngừng của sinh mệnh, có thể dựa vào lý luận mà sinh khởi lòng tin vững chắc. Sau khi có tín niệm về sự diên tục của sinh mệnh, tự mình có thể gây dựng một nhân sinh quan sáng sủa, tràn đầy sinh lực, từ đây nỗ lực sáng tạo sinh mệnh mới cho chính mình.

Hễ là “tồn tại” thì không thể tách rời khỏi đặc tính của thời gian. Thời gian giống như đầu của mũi tên, một bên chỉ về phía trước, một bên chỉ về phía sau. Thời gian là tên gọi khác của tính chất “trước sau”, không thể tách rời khỏi quá khứ, hiện tại và vị lai. Bất kỳ sự vật nào đều không thể ra khỏi phạm vi của thời gian tính. Nếu như không có quá khứ mà chỉ có hiện tại, hoặc tuy có hiện tại mà không có vị lai, đây là điều không hợp lý. Vật chất không tách rời khỏi ba đời, sự tồn tại của tâm thức và sinh mệnh, tương tự, cũng quán triệt ba đời. Một vật, lúc chưa có sự hiện khởi (hiện tại), hoặc sau khi hiện khởi liền diệt mất, dù cho không thể quán sát sự tồn tại của nó, nhưng nó vẫn là có (hiện hữu). Không thể từ “không có gì” mà xuất hiện (thành có), mà cũng không từ “có” mà biến thành “hoàn toàn không có gì.” Cho nên, nếu như không tin sinh mệnh và tâm thức tương thông cả ba đời (trước sau), tức là mất đi đặc tính của thời gian, cũng giống như đã phủ định sự tồn tại của chính mình. Thế nhưng, chúng ta không thể phủ nhận sự tồn tại hiện thực của chính mình, thì làm sao có thể không có quá khứ và vị lai?

Nhân quả, trong thế tục đế, đều được mọi người công nhận. Nhân quả mà Phật pháp nói đến, tuy cũng có nhân quả đồng thời, nhưng chủ yếu là nói về loại nhân quả trước sau (cái trước sinh khởi cái sau, cái trước ảnh hưởng cái sau). Như làm một việc gì, nói một lời gì, sẽ đưa đến một sức ảnh hưởng, hoặc lớn hoặc nhỏ, hoặc đúng hoặc sai, đây là nhân quả. Như trong gia đình, những lời nói hoặc việc làm, hoặc chánh đáng, hoặc sai lầm, đều ảnh hưởng trực tiếp đến gia đình, hoặc một người nào đó trong gia đình. Người trong gia đình bị ảnh hưởng bởi lời nói và hành vi, tạo tác một hành động nào đó, lại ảnh hưởng đến xã hội, quốc gia, nhưng điều cốt yếu nhất vẫn là ảnh hưởng chính mình. Thế nhưng, người ở đời lại rất xem thường vấn đề này. Nên biết, mỗi một hành động, không những hướng ngoại ảnh hưởng đến kẻ khác, mà lại còn hướng nội ảnh hưởng đến chính mình. Chẳng hạn, một hành động sai lầm về quân sự, chính trị của một nước, không những ảnh hưởng đến quốc tế, mà cũng ảnh hưởng mạnh mẽ đối với trong chính quốc gia họ. Như vậy, một vấn đề trong gia đình, có thể ảnh hưởng xã hội, ảnh hưởng quốc gia, nhưng lại càng ảnh hưởng mạnh đến chính gia đình đó. Tương tự, lời nói hành động của một cá nhân, đương nhiên sẽ ảnh hưởng đến gia đình, xã hội, quốc gia, nhưng chắc chắn sẽ ảnh hưởng đến tự thân. Tất cả những lời nói hành động thiện ác của chúng ta, đều do sự hoạt động nội tâm mà dẫn khởi hoạt động của thân thể lời nói. Lúc đang ảnh hưởng kẻ khác, thì cũng đồng thời dẫn khởi sự ảnh hưởng đến tự thân tâm, trở thành một tiềm lực, trở thành nhân duyên cho tương lai. Nếu như có

thể tin sâu việc thân tâm của mình sẽ sinh khởi ảnh hưởng đối với chính mình, thì có thể tin hiểu cội nguồn của động lực khai sáng sinh mệnh đời sau. Chúng ta có hành động ý thức, hoặc thiện hoặc ác, tất nhiên ảnh hưởng chính mình, do tự thân nhận thọ hậu quả của chúng, chết rồi không phải là hết, mà những nghiệp lực thiện ác đã tạo từ đời trước vẫn phải là do chính mình gánh chịu. Do đây không thể không thừa nhận sự diên tục của sinh mệnh, từ đời trước đến đời sau. Nếu không, không thể nào an lập trách nhiệm đạo đức.

Đối với sự diên tục của sinh mệnh (niềm tin về sự diên tục từ đời trước đến đời sau), tốt nhất là mọi người nên phản tỉnh một chút: Tự mình hy vọng không có đời sau phải không? Tin rằng mình sau khi chết đi thì không còn gì nữa phải không? Đang lúc nghĩ tưởng đến sự đoạn diệt của chính mình trong tương lai, trong tâm tự nhiên sinh khởi một tâm trạng bức rức về sự trống rỗng và huyễn diệt. Ai ai cũng có sự tham luyện về sự diên tục của sinh mệnh mình, dù cho chúng ta (cho rằng) chết là hết, nhưng nội tâm (hạ ý thức) lại không phải như vậy. Những thanh niên hiện đang khỏe mạnh, đối với vấn đề sống chết không xem là quan trọng. Tự mình sẽ chết! Đây quả thật là vấn đề không thể tưởng tượng (đối với họ). Thế nhưng, một khi cái chết thực sự sắp đến, thì lại hiện xuất sự bi ai tham luyện sinh mệnh. Một người đang mang bệnh nặng, thường hay hỏi những câu như: Mặt trời mọc chưa? Trời vẫn chưa tối phải không? Bọn họ trong những cơn bệnh triền miên, nhận biết được sự uy hiếp của cái chết, đều hy vọng có thể khỏe mạnh

trở lại, hy vọng mạng sống kéo dài thêm một thời gian nữa. Phật pháp nói: Sự luyện ái đối với sinh mệnh của một hữu tình là vượt hơn tất cả. Nếu như sinh mệnh hiện nay kề cận cái chết, thì trong tâm liền cảm thấy vô cùng sợ hãi, sầu não, đặc biệt là những người ác. Đến lúc quả thật không còn có thể sống sót, thì lại hy vọng trong tương lai được tồn tại. Cho nên sự diên tục của hữu tình trong đời vị lai (sau khi chết không phải là hết), đều được cảm nhận bởi tất cả hữu tình. Điều này có sự thực để làm bằng chứng, có sự yêu cầu tâm lý, chẳng qua là bị giải thích một cách sai lạc bởi những nhà Thần ngã luận mà thôi.

Sự triển khai không gián đoạn trong từng mỗi thời kỳ của dòng sinh mệnh, sinh tử chưa cùng tận, liên tục kéo dài vô tận. Phạm phu thì lưu chuyển không cùng, còn các bậc hiền thánh thì tiến hóa không ngừng, mãi cho đến khi thành Phật mới thôi. Như dân gian ở Trung quốc có tục thờ cúng tổ tiên, đây không phải chỉ là con cái kỷ niệm cha mẹ (tổ tiên), mà là phát xuất từ lòng tin ông bà tổ tiên vẫn còn tồn tại. Nếu như chết là hết (không còn gì) thì việc thờ cúng, tưởng nhớ tổ tiên, há chẳng phải là việc dư thừa! Há vẫn còn có thể phổ biến như vậy, tiếp tục lưu truyền dài lâu như vậy hay sao? Cho nên, nếu như có thể phản tỉnh thân tâm, tin chắc sự diên tục của tinh thần và sinh mệnh, quán sát triệt để ý muốn của sự sinh tồn, tin tưởng sinh mệnh quan đối với sự diên tục ba đời. Nếu như tự mình không phải là những kẻ duy vật luận tầm thường, ai mà không tự nhiên thừa nhận (sự diên tục ba đời của sinh mệnh).

(5) Ai là kẻ lưu chuyển.

Đây là điều không thể hiểu rõ dễ dàng. Theo ý kiến thông thường, sự lưu chuyển ba đời của một sinh mệnh, cần phải có một chủ thể bất biến, hoặc gọi là “ngã”, hoặc gọi là “linh hồn”, như vậy mới có thể đi từ đời trước đến đời sau, đi từ hiện tại đến vị lai. Bọn họ cảm nghĩ rằng nếu không có một chủ thể bất biến, từ đời trước đến đời sau, khoảng giữa sẽ có sự gián đoạn. Cho nên trong Phật pháp mới có những học phái thông tục chủ trương “bất khả thuyết ngã”, “chân ngã”, “chân tâm”, v.v... Thế nhưng, y theo ý nghĩa đặc biệt thù thắng của Phật pháp, sự lưu chuyển ba đời được thành lập trên duyên khởi quan “vô thường”, “vô ngã”, khẳng định rằng tất cả vật chất, tinh thần, sinh mệnh đều ở trong trạng thái biến hóa không ngừng, không có một chút gì là bất biến. Trong hoạt động thân tâm vô thường vô ngã, sinh mệnh diên tục (tuy không thường hằng nhưng) không gián đoạn. Bởi vì tất cả những việc đã tạo tác, tuy đã diệt mất vào quá khứ, nhưng không phải là hoàn toàn mất hẳn (không còn gì). Ảnh hưởng lực (nghiệp lực) đối với thân (tâm) quyết chắc là tồn tại. Điều này có nghĩa là: Tất cả những hành vi đã được tạo tác, chuyển hóa thành “động năng”, mà không bị diệt mất. Đợi đến lúc sinh mệnh hiện tại biến hóa hoại diệt rồi, tựa hồ như có sự gián đoạn (giữa đời trước và đời sau), nhưng động năng (nghiệp lực) tồn tại đó lại dẫn phát và khai triển thành sự hoạt động thân tâm mới, một sinh mệnh mới. Đời trước không phải là đời sau, cục diện hoàn toàn khác hẳn. Nếu như từ phương diện thân,

tâm mà nhìn, thì không có sự “bất biến.” Thế nhưng, tiền nhân hậu quả, giữa thân đời trước và thân đời sau lại có một sự quan hệ mật thiết.

Thí dụ trong một quốc gia có nhiều đảng phái (giống như sự hoạt động của một thân thể có những quan hệ nghiệp lực khác nhau), ý kiến chánh trị phần lớn đều khác nhau. Hiện tại do đảng A chấp chánh, y cứ vào ý kiến chánh trị của đảng A mà thi hành chánh sách quốc gia. Còn những đảng phái khác, tuy cũng có ảnh hưởng chánh trị ít hay nhiều, nhưng không thể thực hiện chủ trương của họ. Đợi đến khi mãn một nhiệm kỳ thì các đảng phái khác đều hoạt động mạnh mẽ trở lại. Nếu như đảng B được đắc cử thì đảng A đương nhiên phải thoái vị, thậm chí bị cải tổ lại, hoặc bị giải tán, và lại xuất hiện một chánh phủ mới, tất cả chánh sách đều được cải đổi. Cái trước và cái sau tiếp nối nhau, nhưng nội dung có một sự cải biến to tát. Thế nhưng trong sự biến đổi này, những thành quả của thời đại trước vẫn ảnh hưởng sâu xa đến thời đại sau. Tuy có sự biến đổi lớn lao, nhưng chung quy cũng chỉ là sự diên tục của nền chính trị của một nước. Thuyết “diên tục ba đời” của Phật pháp, chủ trương không có một chủ thể bất biến, tất cả đều là một sự sinh diệt không ngừng. Đây chỉ là do một hệ nghiệp lực nào đó đạt được thế lực lớn, hiện xuất một đơn vị thân tâm hòa hợp, còn những nghiệp lực khác và các nghiệp lực mới sinh khởi, tạm thời chưa thể khởi động tác dụng của chúng. Đợi đến lúc sinh mệnh cũ cáo chung, thì trong hệ thống nghiệp lực phức tạp của sinh mệnh đó lại có một hệ nghiệp

lực chiêu cảm thành một thân tâm mới, một sinh mệnh mới ở đời sau. Bởi vì nghiệp lực thiện ác khác nhau, tạo thành sự thăng tiến hoặc đọa lạc khác nhau. Trong một sinh mệnh quan vô thường vô ngã này, làm gì mà có một sinh mệnh có thực thể?

Lại như một trường học, vị hiệu trưởng cũ đã ra đi, một số giáo viên đã về hưu, một số học sinh tốt nghiệp cũng đã rời bỏ ngôi trường. Thế nhưng, vẫn còn vị hiệu trưởng mới, các giáo viên và học sinh khác của ngôi trường đó. Ngoài ra, danh tiếng của trường, học phong của trường, ít nhiều vẫn còn được tiếp tục duy trì. Ngay cả trong trường hợp ngôi trường được dời đến địa điểm khác, phòng ốc được hoàn toàn xây cất mới mẻ, thế nhưng vẫn là ngôi trường đó, vẫn còn những quan hệ mật thiết với ngôi trường cũ. Những thế hệ cựu học sinh tốt nghiệp ở ngôi trường đó vẫn gọi nó là “ngôi trường cũ.” Cái trước không phải là cái sau, cái sau không phải là cái trước, tất cả đều được cải biến, nhưng chung quy vẫn là một ngôi trường, trở thành một sự diên tục không gián đoạn. Phật pháp nói về lưu chuyển sinh tử, diên tục ba đời, chúng ta cũng phải nên hiểu như những thí dụ vừa nêu trên.

(6) Lưới ánh sáng của sinh mệnh.

Những người đời nhìn vũ trụ và xã hội như một sự “sinh sinh” (sinh rồi lại sinh) không ngừng nghỉ, và đem quan điểm “sự sinh lớn” (Hán: đại sinh) của vũ trụ mà nhìn mỗi cá nhân. Phật pháp thì không thể như vậy. Phật pháp chú

trọng đến mỗi một con người, chú trọng đến sự hoạt động tình cảm và ý thức của từng một hữu tình. Phật pháp khẳng định mỗi một con người, mỗi một hữu tình là một đơn vị sinh mệnh, sinh rồi lại tử, tử rồi lại sinh, một cách không gián đoạn. Nhân đây, có người hiểu lầm cho rằng Phật pháp là đa nguyên luận. Bọn họ không biết rằng, Phật pháp, một mặt khẳng định từ vô thủy đến nay, có sự diên tục của tất cả hữu tình, một mặt khác lại khẳng định là tất cả hữu tình đều không phải là những chủ thể tồn tại độc lập không biến đổi. Cho nên, đây là đơn vị sinh mệnh tương đối, tuy có đầy đủ những hoạt động cá biệt, nhưng sự thực là: thân tâm trong sự biến hóa không ngừng đó, lại không có gì là đây mà không phải là kia. Hữu tình liên quan với nhau, nương tựa vào nhau mà tồn tại, không ai có thể tách rời ra khỏi tất cả hữu tình khác mà có thể tồn tại độc lập. Như vậy làm sao có thể nói Phật pháp là đa nguyên?

Mỗi một hữu tình – sinh mệnh, là vô thường, vô ngã, cho nên trong sự diên tục trước sau, hoạt động tương quan với nhau, giữa hữu tình và hữu tình, xuất hiện những sinh mệnh có hình thái giống nhau. Chẳng hạn như sự kết hợp giữa nam nữ, sinh con đẻ cái, giữa cha mẹ và con cái, trở thành sự sinh sôi nảy nở của sinh mệnh gia tộc (hoặc chủng tộc). Lại từ gia tộc trở thành xã hội, quốc gia, nhân vì sự hợp tác và hỗ trợ giữa các giai tầng, diên tục thành sinh mệnh của quốc gia hòa hợp sinh động. Thế nhưng, đây đều là y vào sinh mệnh diên tục của mỗi cá nhân (ở đây nói về con người) mà thành lập. Lấy sự sinh sinh không ngừng của

mỗi con người làm hạch tâm. Điều này cũng giống như một ngọn đuốc. Giả sử có nhiều ngọn đuốc được tập trung tại một chỗ, phát ra ánh sáng rực rỡ. Nếu như đứng từ xa, có thể nhìn lầm là một ngọn đuốc lớn, mà không biết rằng đó chỉ là nhiều ngọn đuốc nhỏ tập hợp lại, mỗi ngọn phát ra ánh sáng mà trở thành một lưới ánh sáng.

Núi sông đất đá, cỏ cây lùm rùng, đức Phật gọi chúng là vô tình, tức là không có tình thức, không có sinh mệnh. Thế nhưng, do nghiệp lực tăng thượng (của loài người), cho nên những vật vô tình này cũng hiện khởi hình thái của sinh mệnh vô thức (không có ý thức). Nhưng chúng không phải là đương thể của sinh mệnh, mà hữu tình mới là hạch tâm của sinh mệnh. Nghiệp lực tăng thượng chung của hữu tình, ảnh hưởng đến vật vô tình làm cho chúng hiện khởi hình tướng sinh mệnh, đây cũng giống như ánh sáng chiếu rọi khắp nơi thì tất cả mọi vật đều được bao trùm trong ánh sáng đó.

Nếu như không hiểu rõ theo đường hướng này, mà lại từ toàn thể vũ trụ hoặc toàn thể xã hội mà bàn về vấn đề “sinh sinh không cùng”, thì đây là một sự điên đảo đầu đuôi, vô cùng sai lạc! Kết quả là xem trọng bề ngoài mà xem thường bên trong, xem trọng toàn thể mà xem nhẹ cá thể, bị rơi vào lập trường “phi tôn giáo.” Bọn họ tin tưởng vật chất bất diệt, tin tưởng vào giá trị xã hội, nhưng lại xem thường sự bất diệt của sinh mệnh của từng cá thể, xem thường giá trị đạo đức của mỗi cá nhân. Bọn họ nghiêng nặng đến sự cải

tạo những hoàn cảnh bên ngoài, mà lại xem thường sự cải tạo tự ngã. Kết quả, nếu không phải là những kẻ chủ trương “duy vật luận”, thì cũng là người đi cùng đường với bọn họ. Tín đồ Phật giáo chú trọng đến sự “sinh sinh không ngừng” của từng mỗi hữu tình, tin chắc vào giá trị của hành vi của mỗi hữu tình, từ sự “tự mình làm tự mình chịu” (Hán: tự tác tự thọ) đến “cùng nhau làm cùng nhau chịu” (Hán: cộng tác cộng thọ). Từ sự triển chuyển tăng thượng của nhân loại, hỗ trợ để cộng tồn, thực hiện sự tiến bộ của xã hội. Do sự sinh hoạt trong lành, hòa lạc của nhân loại (hữu tình) mà toàn thể vũ trụ đều tràn đầy sức sống hòa hài, linh động.

(7) Sự vui sướng và khổ đau của sinh mệnh.

Sinh mệnh, trong sự lưu chuyển ba đời, là (tập hợp của) vô số mắt lưới nhân quả, mà mỗi hữu tình là một mắt lưới. (Đối với sự) sinh, mọi người ai cũng ưa thích, đều hy vọng sống một cuộc sống thoải mái, thế nhưng, hiện thực nhân gian không phải hoàn toàn giống như lý tưởng, mà trước mắt đầy đầy những sự khó khăn phiền muộn. Nói thật, sinh mệnh của nhân loại vẫn là khổ nhiều vui ít. Y vào Phật pháp mà nói, hữu tình có đặc tính tình ái, vốn không phải là hoàn toàn tốt đẹp (Hán: tận thiện), mà bao hàm một đặc tính mâu thuẫn. Đối với nhân loại, những sự khổ đau, phiền muộn, khủng bố, bi ai, thất vọng đều đến cùng một lúc với sự xuất hiện của sinh mệnh. Dù cho bạn có ca ngợi sinh mệnh, tán thán tương lai huy hoàng của sinh mệnh như thế nào, nhưng

sự thực, vĩnh viễn vẫn không thể tránh khỏi những khiếm khuyết của sinh mệnh. Bất luận chúng ta yêu thương bảo hộ tự thân như thế nào, thì cuối cùng nó cũng sẽ chết. Những cảnh ngộ về nhân sự và vật chất, bất luận là hòa hài, phong phú như thế nào, đều đã bao hàm bên trong những sự không được tự tại. Những sự việc bất như ý, thường là chiếm tẩm, chín phần. Đau khổ nhưng lại yêu thương bảo hộ nó (sinh mệnh), mà thật sự nó cũng chỉ là đối tượng độc nhất (để yêu thương ái hộ). Nhân sinh, sinh mệnh hữu tình, quả thật là mâu thuẫn! Mâu thuẫn!

Những sự kiện vừa đáng yêu, vừa đáng ghét của sinh mệnh hiện thực, điều thứ nhất mà chúng ta cần phải làm là “ngừng ác và hướng thiện”, khiến cho sự diên tục ba đời của tự ngã hướng về con đường tiến bộ phía trước. Tiến thêm một bước, chúng ta cần phải tu học pháp xuất thế (giới, định, tuệ), đối với sinh mệnh không triệt để, đầy dẫy khổ đau này, hãy làm một phen triệt để cải tạo, để giải trừ tất cả những khổ đau. Đem sinh mệnh lưu chuyển ba đời, tịnh hóa để trở thành một sinh mệnh cứu cánh viên mãn.

III. TÂM LÀ CHỦ ĐẠO CỦA TẤT CẢ PHÁP

Hôm nay tôi muốn dùng đề mục này: “Tâm là chủ đạo của tất cả pháp” để thuyết minh trong tất cả sự vật của vũ trụ nhân sinh, tâm (thức) chiếm lĩnh tác dụng lãnh đạo.

Khoa học hiện đại phi thường phát đạt, thậm chí có uy lực chinh phục không gian, thành tựu rất lớn, có thể nói có sự

công hiến lớn lao đối với xã hội của nhân loại. Thế nhưng, những điều mà chúng ta cảm nhận lại hoàn toàn tương phản. Trong tâm mọi người cảm nhận rõ ràng là sự thống khổ của nhân loại đang càng lúc càng gia tăng không ngừng. Tinh thần của mỗi người đều cảm thấy như đang bị uy hiếp, đặc biệt khẩn trương. Cho nên sự phát minh vật chất của khoa học, tuy cũng đem đến ít nhiều sự tốt đẹp, thế nhưng sự tệ hại mà chúng đem đến, thực sự cũng không phải ít.

Y vào Phật pháp mà nói, tất cả pháp đều y vào sự quan hệ của tâm mà tồn tại, đặc biệt là tất cả hoạt động của nhân loại đều lấy tâm là chủ thể, làm lãnh đạo. Nhân đây, nếu như quá xem trọng sự phát triển khoa học vật chất, chế ngự thiên nhiên, nhưng lại quên việc đối với bản thân, quên đi sự chinh phục, cải tạo tự tâm, thì kết quả nhất định sẽ là “sự phát triển thành tựu của khoa học vật chất sẽ là nhân tố tăng gia sự thống khổ.” Nên biết rằng bất luận sự việc gì trên thế gian, chỉ cần khéo biết vận dụng thì không sự việc gì là không tốt. Không những những sự vật mà mọi người đều biết là tốt đều là có lợi ích, mà ngay cả một cọng cỏ độc, một chiếc lá khô mà mọi người xem là vật không có giá trị, cũng đều có sự hữu dụng. Thế nhưng, nếu không khéo vận dụng, thì tất cả mọi vật đều có thể trở thành vật nguy hại cho chúng ta. Tâm, tức là vị chủ đạo của sự vận dụng tất cả vật này. Cho nên nếu chỉ cầu sự phát triển bên ngoài, mà không từ phương diện tâm thức (là chủ thể sự vật) mà cầu sự cải tạo, thì không thể khéo vận dụng ngoại vật. Điều

này, từ cái nhìn của Phật giáo, cho đến từ cái nhìn của các tôn giáo khác, đương nhiên sẽ không có kết quả tốt đẹp. Đây không phải cho rằng không cần sự tiến bộ vật chất, mà chỉ muốn nói rằng tâm thức của chúng ta cần phải khéo léo trong sự vận dụng sự vật. Cho nên chúng ta phải nên gia tăng sự nhận thức đối với tính chất chủ thể, tính chất trọng yếu của tâm trong vũ trụ nhân sinh.

(1) Nói sơ lược về tất cả pháp và tâm.

Hiện nay, trước tiên trình bày đơn giản về ý nghĩa của tất cả pháp và tâm. “Tất cả pháp”, nói đơn giản, tức là tất cả sự lý, tất cả sự vật, cùng với pháp tắc, trật tự của tất cả mọi sự mọi vật. Phạm tất cả những gì là đối tượng nhận thức của chúng ta, khiến cho chúng ta có thể biết được, hiểu được, thì gọi là “tất cả pháp.” Còn cái gì gọi là “tâm?” Trong Phật pháp, “tâm”, còn được gọi là “ý”, hoặc gọi là “thức”, tức là cái tác dụng tinh thần mà chúng ta có thể cảm giác được. Dĩ nhiên là còn có những phần tâm thức chúng ta không dễ dàng nhận thức được, mà những người hiện nay gọi là “tiềm thức” (Hán: tiềm ý thức, hạ ý thức).

Nói đến sự quan hệ của cái tâm này và tất cả các pháp, trong Phật pháp, tựa hồ có nhiều lối giải thích khác nhau. Thật ra đều là nhất quán, chỉ là vì lập trường khác nhau cho nên giải thích khác nhau mà thôi. Giống như chùa Thiên Đạo (ở Đài Bắc, Đài Loan) này, nếu đứng ở phía bên này mà nhìn thì thấy nó như thế này, nếu đứng ở phía bên kia mà nhìn thì thấy nó như thế khác. Như vậy, đồng một cảnh vật,

đứng từ những khía cạnh khác nhau thì đưa đến những cái nhìn khác nhau. Phật pháp đối với sự quan hệ giữa tâm và tất cả pháp cũng giống như vậy, cho nên chúng ta cần phải phân biệt ra để giải thích.

(A) Từ cái nhìn cách biệt của sự “tĩnh chỉ.”

Trước hết, từ quan điểm tĩnh chỉ mà quán sát tổng hợp, phân tích, loại biệt. Trong sự phân loại (từ phương diện tổng hợp), chủ yếu phân biệt làm hai loại là hữu tình và vô tình. Thế nào là hữu tình? Thế nào là vô tình? Các vật lớn như địa cầu, các vì sao, v.v..., nhỏ như một cọng cỏ, một giọt nước, một hạt bụi, v.v..., đều là vật vô tình. Đức Phật thường nói: “Cỏ cây lùm rừng, núi sông đất đá là vô tình. Những vật chất này không có tác dụng tinh thần, cũng không có tác dụng tự giác.” Thế nào là hữu tình? Loài người, cho đến những loài vật nhỏ bé như trùng, kiến, hoặc các loài vật to lớn như cá voi, khủng long, v.v..., nếu có tác dụng tinh thần, có tác dụng tự giác, thì đều gọi là hữu tình. Đây là phương pháp phân loại căn bản nhất của Phật pháp đối với vũ trụ vạn vật.

Người đời thường nói đến hai loại là có sinh mạng và không có sinh mạng, và cho rằng loài cỏ cây là có sinh mạng. Thế nhưng, cỏ cây hoa quả hoàn toàn không có tác dụng tinh thần, cho nên không thể gọi chúng là hữu tình có sinh mạng. Các nhà thần giáo cho rằng loài động vật không có linh hồn, hoàn toàn khác biệt với loài người. Phật giáo không thể chấp nhận một loại quan niệm như vậy. Trên

thực tế, các loài động vật chỉ là có trí năng thấp hơn loài người, nhưng trên một số phương diện khác, so ra còn cao hơn loài người. Cho nên Phật pháp phân làm hai loại hữu tình và vô tình là điều rõ ràng nhất, mà lại bao hàm tất cả mọi loài.

Ngoài ra, trên phương diện phân tích, phương pháp phân loại của Phật giáo rất gần với khoa học. Chẳng hạn, trên phương diện vật chất, phân tích đến trình độ rất vi tế gọi là “cực vi”; trên phương diện tâm thức, phân tích thành các loại “thức”, các loại “tâm sở” (các loại tác dụng của tâm thức). Y vào Phật pháp có các phương pháp phân loại: năm uẩn, sáu giới, sáu xứ đều là biểu thị sự phân biệt giữa hai loại vật chất và tinh thần. Chẳng hạn như năm uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành, và thức), sắc là vật chất, còn thọ, tưởng, hành, thức là tinh thần. Sáu giới (đất, nước, gió, lửa, hư không, và thức), thì năm loại đầu là vật chất, còn thức là tinh thần. Sáu xứ (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, và ý), thì năm loại trước là sinh lý (vật chất), còn ý là tâm lý (tinh thần). Cho nên sự phân loại của Phật giáo, tất cả vạn vật của thế gian đều không ngoài hai loại vật chất và tinh thần.

Tác giả của Tân Duy Thức Luận cho rằng:

“Phật giáo vốn có cái nhìn nhị nguyên.” Thật ra, lối nhận xét này là từ sự hiểu biết thông thường, là cái nhìn từ các phương diện “tĩnh chỉ”, “phân tích”, mà nói. Thế nhưng, Phật pháp còn có cái nhìn từ phương diện “động”, từ phương diện “tương quan.” Cho nên, tuy có hai loại đối

đãi, nhưng chúng có phải là tuyệt đối nhị nguyên khác biệt hay không, đây vẫn còn là vấn đề cần phải thảo luận.

(B) Từ cái nhìn tương quan của sự “cơ động.”

Cái nhìn từ sự tương quan của tất cả cơ động, vật chất và tinh thần, trên phương diện hữu tình, rõ ràng là mỗi bên đều không thể phân ra cách biệt. Trong kinh điển có hai câu rất nổi tiếng: “Thức duyên danh sắc, danh sắc duyên thức.” Thức là tác động chủ quan của tinh thần, danh sắc là vật chất và là sự khách quan hóa của tinh thần, duyên có nghĩa là nương tựa vào.

Thông thường, mọi người đem thân thể (vật chất) và tác dụng tinh thần phân làm hai loại cá thể độc lập, đây là cái nhìn từ phương diện tĩnh chỉ, cơ giới. Trong cái nhìn “tương quan” của Phật pháp, nếu như thân thể của chúng ta không có tác dụng tinh thần thì sẽ trở thành vật chết. Ngược lại, nếu như thân thể băng hoại thì tinh thần cũng không thể nào biểu hiện. Cho nên, tinh thần và vật chất, tâm lý và sinh lý, có một sự nương tựa nhau mà tồn tại, mỗi phần không thể tự tồn tại riêng biệt.

Có thí dụ nói: Trong một gian phòng đang bị lửa cháy, có một người mù và một người què đang ở trong đó. Người mù thì không biết chạy thoát hướng nào, người què tuy biết lối thoát nhưng không đi được. Hai người bèn nghĩ ra biện pháp, người què lợi dụng đôi chân của người mù, còn người mù thì lợi dụng đôi mắt của người què. Người mù bèn công

người què thì hai người có thể chạy thoát khỏi nơi hiểm nạn. Thí dụ này muốn nói rằng: Thân thể không có tinh thần thì không thể hoạt động, tinh thần không có thân thể thì cũng không có tác dụng. Hai bên quan hệ với nhau, thực sự cũng mật thiết như vậy. Cho nên thân và tâm, tinh thần và vật chất, nương tựa nhau để tồn tại, thì mới có thể biểu hiện tất cả những hoạt động của hữu tình.

Phần trên là ước định sự quan hệ đồng thời mà nói, nếu ước định quan hệ trước sau mà nói, thì tinh thần tác dụng cần phải được gia tăng (sự quan trọng). Trong kinh nói: “Ý là dẫn đạo”, “thức duyên danh sắc.” Tất cả pháp, không những có quan hệ với tinh thần, mà hơn nữa, tinh thần còn có tác dụng lãnh đạo. Tức là nói rằng: Tinh thần và vật chất, không những có quan hệ nương nhau tồn tại, và còn dùng tinh thần làm chủ đạo. Mọi người đều cho rằng Phật pháp là “duy tâm luận”, những câu như “tam giới duy tâm”, “vạn pháp duy thức” là những câu khẩu đầu thiền mà mọi người thường ưa nói. Nếu như y vào nghĩa học của Phật pháp, bất luận Đại thừa hoặc Tiểu thừa, không nhất định nói duy tâm hoặc duy thức. Nếu luận về tất cả pháp đều do tâm chuyển biến mà chuyển biến theo, bất luận trực tiếp, hoặc gián tiếp, hoặc rõ ràng, hoặc tiềm ẩn, thì loại “do tâm luận” này đều được các học phái Đại thừa và Tiểu thừa công nhận. Hiện nay, chúng ta y theo “do tâm luận” mà mọi người công nhận để thuyết giảng.

(2) Tâm là nhân tố quan trọng của tất cả pháp.

Khí thể gian, như là núi sông đất đá, cây cỏ lùm rùng; báo thể như là các căn: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý, cùng với các pháp như tâm, tâm sở, v.v..., được gọi chung là tất cả pháp. Tâm và tất cả pháp, rốt ráo có những quan hệ nào? Cần phải nói khẳng định rằng tâm và tất cả pháp có quan hệ mật thiết, và hơn nữa, rất là quan trọng.

Đức Phật nói: “Tất cả pháp đều do nhân duyên sinh.” Hàm nghĩa của “nhân duyên” là nguyên nhân, là điều kiện, hoặc quan hệ. Mọi sự vật trên thế gian, đều phải y vào các loại nhân tố, quan hệ thì mới có thể tồn tại, có thể hiện khởi. Chẳng hạn như một gian phòng cần phải y vào các nhân duyên như gạch, ngói, gỗ, đá, nhân công, v.v..., thì mới có thể hiện khởi. Suy đoán đến tất cả mọi sự vật, quyết chắc là không có sự vật nào lìa nhân duyên mà có thể được thành lập. Nếu cho rằng (có sự vật) không cần phải y vào nhân duyên mà hiện khởi, tự nhiên mà có, tồn tại độc lập, thì Phật pháp quyết sẽ không đồng ý với loại tư tưởng này, bởi vì nếu chúng ta tùy tiện quán sát bất cứ sự vật nào, quyết chắc không lìa nhân duyên mà có thể được thành lập. Phần trên đã nói qua: “Nếu thiếu nhân duyên sinh lý (căn) thì tinh thần không thể hiện khởi tác dụng, còn như thân thể mà không có tâm thức thì cũng biến hoại mà không còn hoạt động.” Lại như nhãn căn thấy hình sắc, cần phải y vào các nhân duyên như nhãn thức, v.v..., thì mới có thể trở thành nhận thức. Cho đến một ngọn cỏ, một hạt cát, một viên gạch đều y vào các nhân duyên khác nhau để được thành lập.

Ngay cả đem vật chất phân tích đến trình độ cực vi, như điện tử, cũng vẫn là “hòa hợp thể” (vật thể hòa hợp), do nhân duyên hợp thành. Loại lý luận này, không phải chỉ có Phật giáo giảng nói một cách triệt để, mà các học giả thế gian cận đại cũng không thể không thừa nhận, ngoại trừ những kẻ mê tín thần giáo thì mới vẫn còn tin là có thần, tự thành, tự hữu, mà không cần có nhân duyên.

Tất cả pháp y vào các nhân duyên khác để tồn tại, ở trong tất cả những nhân duyên khác này, có một nhân duyên đặc biệt quan trọng, một điều kiện không thể thiếu sót, đó là “tâm.” Nói một cách khác, tất cả pháp đều không tách rời sự quan hệ với tâm, nếu thiếu sót nhân tố “tâm”, thì không thể tồn tại được như vậy. Nói đến “tâm” là nhân duyên, ý nghĩa lại không phải đơn thuần, thế nhưng trong việc “y vào tâm mà sinh khởi”, có một điều quan trọng nhất, tức là tất cả đều y vào “thức” mà được an lập. Điều này muốn nói rằng, sự tồn tại của mọi pháp, tồn tại được như thế, là do trải qua tác dụng tâm thức của chúng ta. Nếu tâm thức của chúng ta không như vậy, thì mọi người nhận thức vật đó cũng sẽ không như vậy. Hiện nay đưa ra một thí dụ. Chúng ta y vào sự phân biệt hình sắc là do nhãn (căn) phát ra nhãn thức, sự nhận thức của mọi người đều gần giống nhau. Mọi người đều thấy như nhau, hoa màu đỏ, xanh, vàng, tím, trắng, v.v..., hình dạng lớn nhỏ, v.v..., cho nên mọi người có cảm tưởng rằng đóa hoa đó nhất định phải là như vậy. Giả như có một người nào đó, nhãn căn phát khởi nhãn thức bị biến đổi, hoặc nhãn căn của họ khác với mọi người,

người đó sẽ không thấy những hình sắc mà mọi người nhìn thấy. Ví như mọi người thấy màu đỏ, nhưng người đó lại cho là màu tro, hoặc mọi người thấy hình dạng đóa hoa bình thường, nhưng người đó lại thấy đóa hoa biến dạng, không bình thường. Nếu như vậy, mọi người đều cho rằng người đó là “bất bình thường”, hoặc nói người đó bị “mù màu sắc.” Đối với nhân loại, chúng ta không thể không tôn trọng sự nhận thức chung (thể tục đế). Nếu mọi người nói đó là màu đỏ, thì người (khác thường) đó cũng phải thừa nhận đó là màu đỏ, và phải tự thừa nhận là mình sai. Thế nhưng loài súc sinh lại không đồng (với loài người), như loài trâu không thể thấy màu đỏ mà chỉ có thể thấy màu vàng tro. Giả như có một con trâu thấy có màu đỏ, thì trong sự nhận thức chung của loài trâu, thì con trâu (thấy màu đỏ) đó chỉ có cách là thừa nhận mình có bệnh (bất thường). Như vậy, rốt ráo hoa đó là màu gì? Thật sự, không thể tách rời khỏi sự nhận thức mà quyết định. Lại có một số người, tâm lý sinh khởi biến hóa, trong khi mọi người khác cảm thấy là tốt, là vui sướng, thì kẻ ấy lại cảm thấy chán ghét, hoặc đau khổ. Hoặc giả, mọi người không thấy được, không nghe được, nhưng kẻ ấy lại thấy được, nghe được! Đương nhiên, trong sự nhận thức chung của loài người, kẻ ấy lại là một người bị bệnh “bất thường.” Nhưng sự thật, chưa chắc đã là như vậy. Cho nên những điều mà mọi người nhận thức được, cho rằng chính xác phải là như vậy, trên thực tế, đều chỉ là được thành lập trên một sự nhận thức chung mà thôi. Còn như trong sự nhận thức của những người “khác thường”, hoặc của một loài khác, như súc sinh,

như quý thần, như loài trời, thì những điều mà chúng ta cho rằng “quả đúng như vậy”, sẽ trở thành những điều “không phải như vậy”, khác biệt với sự nhận thức của chúng ta. Cho nên nói “tất cả pháp đều y vào thức mà được an lập.” Nếu như tâm thức sinh khởi sự biến hóa thì ngoại cảnh được nhận thức cũng sẽ trở nên khác biệt. Về điểm này, thế gian cũng có không ít những trường hợp có thể chứng minh. Chẳng hạn như lửa, đối với người thường là nóng, đốt cháy làm thương tổn đến da thịt. Thế nhưng, đối với các phù thủy (hoặc các ngoại đạo) đi trên than nóng đỏ hừng hực lại không có cảm giác đau đớn, và cũng không bị tổn thương. Đây tức là tâm thức biến hóa ảnh hưởng đến sự quan hệ với căn (thân thể) và cảnh (ngoại giới). Cho nên Phật pháp nói: “Chúng ta có cảm tưởng là như vậy, đều là do sự quan hệ dính liền với tâm thức.” Có thể nói rằng tâm thức là nhân chung (trong tất cả nhân duyên), còn sự vật là quả. Tâm và ngoại cảnh có một quan hệ nhân quả không thể tách rời nhau. Cho nên nếu như tâm biến hóa thì ngoại cảnh cũng theo đó mà biến hóa. Ví như một công ty, nhiều người hợp chung cổ phần mà thành lập. Giả như có người cần phải “chia cổ phần” (Anh: stock sharing), nếu lớn thì sẽ ảnh hưởng đến sự tồn tại của công ty, còn nếu nhỏ thì sẽ ảnh hưởng đến sự biến hóa của sự nghiệp (của nhiều người). Tâm là nhân tố cho sự tồn tại của tất cả sự vật cũng giống như vậy. Chúng ta thử nghĩ, trong tất cả các pháp mà chúng ta biết được, có thể nào tìm ra một sự việc không quan hệ với tâm mà có thể tồn tại (như nó hiện đang tồn tại) hay không?

(3) Bằng chứng tâm có thể ảnh hưởng đến báo thể.

(A) Ước định sự ảnh hưởng hiện tại.

Báo thể tức là thân thể của chúng ta. Báo thể hiện nay là do nghiệp lực đời trước chiêu cảm. Sau khi sinh ra, nhận sự dưỡng dục của cha mẹ, sự dinh dưỡng của ẩm thực, dần dần được trưởng thành. Trong cuộc đời này, báo thể của chúng ta, có thể trong phạm vi cục hạn của nghiệp lực, sinh khởi sự biến hóa rất lớn. Trong đây có những thành phần tùy vào sự biến hóa của tâm thức mà biến hóa theo. Chẳng hạn đem tướng mạo để bàn luận, tục ngữ có câu: “Tâm có thể tu (bổ) tướng mạo.” Câu này thực sự cũng có lý.

Hiện nay dùng một câu truyện Tây phương làm bằng chứng: Có một họa sĩ dự định vẽ một bức họa của chúa Jesus. Ông ấy muốn tìm một người tướng mạo trang nghiêm, phúc hậu, cao quý, cương nghị, công chánh, thuần khiết để có thể biểu hiện được những mỹ đức của Jesus. Sau đó, rốt cuộc cũng tìm được một thanh niên tướng mạo vô cùng đoan nghiêm. Người họa sĩ đạt được mục đích, và không cần hỏi, người thanh niên đó cũng được trả một món tiền rất khả quan. Sau đó vài năm, người họa sĩ lại muốn vẽ một bức họa của Satan (ma vương). Tướng mạo của Satan, đương nhiên phải là xấu ác, hung bạo, khiến cho người nhìn phải sinh tâm sợ hãi. Người họa sĩ bèn đến một tử ngục (nhà tù của những người bị án tử hình), tìm một người có tướng mạo như vậy để làm người mẫu. Sau đó người họa sĩ cũng tìm được một tử tù đúng ý. Sau khi thương lượng

giá cả, gã tử tù cũng đồng ý và người họa sĩ đã đạt được mục đích. Thế nhưng, sau đó lại phát hiện rằng người mẫu cho bức họa Satan cũng chính là người mẫu cho bức họa Jesus. Cùng là một người, tại sao tướng mạo lại có thể biến đổi kinh dị như vậy? Té ra nguyên nhân là người mẫu đó sau khi nhận được món tiền trước kia bèn bắt đầu ăn chơi xa xỉ, rượu chè, không việc gì không làm, dần dần bị đọa lạc. Sau khi hết tiền, hắn bèn trở thành một gã lưu manh, trộm cướp, bị bắt giam vào ngục. Sau đó lại vượt ngục, làm ác, lại bị bắt giam, nhiều lần như thế, tâm thái của hắn biến thành hung hăng, hiểm ác, tướng mạo hoàn toàn bị biến đổi. Những sự thật này, Trung quốc cũng có rất nhiều trường hợp. Đây chẳng phải là bằng chứng của sự việc “do tâm thức ảnh hưởng báo thể” hay sao?

Gần đây báo chí có đăng, nói là quý bà quý cô, mỗi ngày đều lo chăm sóc sắc đẹp, hy vọng bảo trì tuổi xuân, hoặc gia tăng mỹ lệ. Các chuyên gia sắc đẹp, ngược lại, lại cảnh cáo họ rằng: “Không nên tức giận, tâm tình phải hòa hài vui vẻ, phải thường nở nụ cười tươi tắn. Điều này so với việc sửa sắc đẹp còn hiệp quả hơn nhiều. Nếu thường hay giận dữ, mỗi khi trợn mắt, nhíu mày, nhăn mặt, hoặc giả, lo lắng sầu khổ, do vì trong tâm biến ác, ảnh hưởng đến sự biểu hiện của khuôn mặt, lâu ngày thì tất cả sự trang điểm dung nhan đều không có hiệu quả.” Đây chẳng phải là bằng chứng rằng tâm thức có thể ảnh hưởng đến báo thể hay sao?

(B) Ước định sự ảnh hưởng tương lai.

Sự kiện tâm có thể ảnh hưởng báo thể trong tương lai tương đối khó hiểu hơn, nhưng từ trí thức hiện có cũng có thể suy luận để biết được ít nhiều. Có một lần, đức Phật và các đệ tử đang ở trong một khu vườn. Có vô số các loài chim, lông cánh đủ loại màu sắc đẹp đẽ. Các đệ tử hỏi đức Phật: “Tại sao lông của các loài chim có các màu sắc khác nhau?” Đức Phật trả lời vắn tắt: “Có các loại tâm khác nhau cho nên có các loại màu sắc khác nhau.” Chúng ta hãy suy ngẫm xem câu trả lời của đức Phật có ý nghĩa gì? Căn cứ vào sự chứng thực của các nhà động vật học: “Các loài chim nhỏ, sinh ra có lông màu đỏ vàng xanh trắng, có năng lực nhận biết các loại màu sắc khác nhau. Còn loài trâu chỉ có thể nhận biết màu vàng tro, cho nên lông của chúng cũng chỉ có màu vàng tro.” Điều này có thể thấy, do vì chúng nhận biết được điều gì, cho nên ảnh hưởng đến báo thể, sinh ra có những màu sắc như vậy. Có nhiều loài côn trùng đều có “màu sắc” bảo hộ. Như sinh sống trong bụi cỏ xanh, thì có màu xanh. Sinh sống trong các mô đất, thì có màu đất. Hơn nữa, lại có “tư thái” bảo hộ. Có một số sinh sống trên cây, thì giống như những que cây. Có một số giống hệt như lá cây. Những sự kiện này lại càng có thể chứng minh cho lý luận này: “Nhân vì sống trong hoàn cảnh như vậy, đối với màu sắc và hình thái chung quanh, có một sự nhận thức thâm thiết, cho nên, để tiện cho ý muốn ẩn náu và bảo hộ tự thân, thân thể bèn sinh khởi sự biến hóa, màu sắc và hình thái nhân đó mà cũng giống như hoàn cảnh chung quanh. Do vì tâm thức có nhiều loại khác biệt, cho nên thân sắc cũng có nhiều loại khác biệt. Đây chẳng phải là đã chứng minh lời Phật

nói hay sao? Những nhà Duy vật luận cho rằng vật chất quyết định tất cả. Thật ra, nếu không trải qua tác dụng kinh nghiệm, không dẫn khởi sự đồng loại với các sự vật khác để tiện cho ý muốn ẩn núp, che chở chính mình, thì dù thế nào cũng không ảnh hưởng đến báo thể mà có sự cải biến. Đức Phật nói: “Có các loại tâm thức khác nhau cho nên có các loại màu sắc khác nhau”, nói lên rằng do sự yêu cầu của tâm thức mà ảnh hưởng đến sự biến hóa của báo thể. Điều này tuy là từ chủng loại của động vật, đời này truyền qua đời khác, trước sau ảnh hưởng nhau mà nói; thế nhưng, tự thể của (tất cả) chúng sinh, từ đời trước đến đời sau, thọ sự ảnh hưởng quyết định của tâm thức, từ sự suy luận vừa nêu trên, cũng có thể tin hiểu được. Báo thể tương lai của chúng ta, thực sự đã thọ nhận sự ảnh hưởng quyết định của tâm thức hiện tại, cho nên báo thể hiện đời của chúng ta là đang nhận thọ sự ảnh hưởng của tâm thức từ đời trước. Đây cũng là điều có thể tin hiểu được.

(4) Tâm là nhân tố quyết định hành vi thiện ác.

Hành vi, là chỉ cho tất cả những hoạt động đối với người khác, hoặc đối với sự việc. Y vào Phật pháp mà nói, bao quát tất cả hoạt động của thân thể, ngữ ngôn (kể cả văn tự), và nội tâm. Động tác của thân thể, ngữ ngôn có thiện, có ác. Lại có một loại không thuộc về thiện hoặc ác, gọi là “vô ký”, chẳng hạn như động tác bung một tách trà thì không thể xếp loại là thiện hay ác. Trên phương diện đối xử với người, hoặc đối xử với vật, có thiện ác khác biệt. Phạm

những việc gì có ích lợi cho người khác, được quốc gia tưởng lệ, được xã hội xung tán thì là thiện, là đạo đức. Ngược lại, nếu có hại cho người khác, tức là ác, là không đạo đức. Hành vi sở dĩ trở thành thiện ác, ắt phải là do nội tâm ảnh hưởng đến nó. Ở quê của tôi (quê của ngài Ân Thuận ở tỉnh Triết Giang), nếu có người gọi một bà già là “lão thái bà” (bà cụ), thì đây là không tôn trọng, là khinh miệt. Thế nhưng tại vùng Tứ Xuyên, Quý Châu, nếu gọi một bà già là “lão thái bà” thì đây lại là một sự tôn kính, khiến cho người nghe cảm thấy vui sướng. Cùng một câu nói, nhân vì sự khinh miệt hoặc tôn trọng khác nhau mà ý nghĩa trở thành hoàn toàn khác biệt. Cùng một câu nói, đôi lúc có thể là thiện, cũng có thể là ác, đều là trải qua ác ý hay thiện ý mà khi phát ra, người nghe có cảm giác xấu hoặc tốt khác nhau. Cho nên thiện và ác, không phải chỉ trên mặt ngữ ngôn (văn tự), bởi vì nếu đem câu nói ra phân tích thành từng chữ (đơn tự), từng âm (đơn âm), thì sẽ thấy nó mất đi ý nghĩa thiện ác. Thế nhưng, dưới sự dẫn phát của thiện ý hoặc ác ý, các chữ đơn được liên kết thành câu được phát biểu thì sẽ trở thành thiện hoặc ác. Động tác của thân thể cũng giống như vậy. Ví như đánh người khác, đương nhiên là không tốt. Thế nhưng, như người mẹ dạy con, bắt buộc dĩ phải đánh nó, thật sự trong tâm người mẹ còn đau khổ hơn đứa con bị đánh. Cho nên trong phạm vi dạy dỗ con cái, không thể nói người mẹ là ác. Lại như trẻ con, tính hay bắt chước người khác. Nghe người khác chửi tục bèn bắt chước chửi tục. Nhưng nó hoàn toàn không có ác ý, nên không thể nói nó là ác. Cho nên pháp luật đối với

những vị thành niên phạm tội, xử phạt cũng tương đối nhẹ, hơn nữa, sự xử phạt có tính chất giáo dục.

Cố ý làm thiện chắc chắn sẽ được thiện báo; cố ý làm việc ác, trong đời này ắt sẽ bị sự chế tài của pháp luật, đời sau lại sẽ bị ác báo. Nếu vô ý làm ác, tuy có lỗi lầm, nhưng bị trừng phạt tương đối nhẹ. Nếu vô tâm làm việc thiện thì giá trị đạo đức sẽ ít ỏi. Cho nên hành vi là do nội tâm dẫn phát, thông thường phải trải qua hai giai đoạn, trước tiên là dự tính, kế đó là quyết định. Sau đó phát sinh thành động tác – động thân, động khẩu (hoặc động bút – viết lách), thì mới có giá trị thiện, hoặc ác. Hành vi thiện ác, chủ yếu là quyết định ở nội tâm, cho nên pháp luật đối với người phạm pháp, cần phải thẩm tra động cơ của họ, là dự mưu hay là ngẫu nhiên (mà phạm tội). Điều này trên đại thể nhất trí với kiến giải của Phật pháp. Hơn nữa, cần phải biết là không những nội tâm có thiện có ác, mà ngay cả bản thân của hành vi cũng có thiện có ác. Bởi vì ngữ ngôn và động tác của thân thể đã hàm chứa nhân duyên của nội tâm, và có thành phần của tâm. Nếu hàm chứa thiện tâm thì trở thành thiện sự, nếu hàm chứa ác tâm thì trở thành ác sự. Do đây có thể thấy rằng hành vi thiện ác đều là do tâm lực tác động, cho nên nếu muốn khuyên giải người khác hướng thiện làm thiện thì cần phải khuyên răn họ cải tạo từ tâm.

(5) Từ thiên định thuyết minh tâm lực sai khiến căn thân.

Thiền định, trong Phật pháp, phái Du già ở Ấn Độ, Đạo giáo ở Trung Quốc, đều có kinh nghiệm về sự tu tập, hoặc sâu hoặc cạn. Chẳng qua, từ khi Thiền tông ở Trung Quốc hưng khởi về sau, dùng sự ngộ nhập làm chủ yếu, ít có người có kinh nghiệm tu tập thiền định thâm sâu. Chính tôi (Ấn Thuận) cũng không có kinh nghiệm, thế nhưng, do tự thân nghe được, thấy được những sự tu tập (thiền định) cũng không phải ít, cho nên cũng có thể biết được một cách sơ lược. Năm ngoái, tôi đến Thái Lan, trong một ngôi chùa của một tông phái lớn, thấy được một vị tăng gốc Tiểu Châu biểu diễn nhập định. Ông ấy ngồi xuống chưa đến một phút là đã nhập định. Dem cánh tay ông ấy nâng lên, thì cánh tay ấy cứ một mực giơ lên (mà không cảm thấy mỏi mệt).

Cử động thân thể của chúng ta, phần lớn do tâm ý dẫn phát mà tuân hành. Thế nhưng, như sự hô hấp của chúng ta thì không thể bảo nó ngừng nghỉ được. Máu huyết lưu thông trong thân thể, nội tạng và gân thịt trong thân thể đều không thể khống chế bằng tâm lực thông thường. Chúng chỉ có thể tuân theo luật tự nhiên. Thế nhưng, trong sự tu thiền định, thì sẽ có năng lực để khống chế chúng. Dùng phương pháp nào? Không ngoài việc tập trung tâm lực, không để cho tâm phân tán đến nơi khác, thì tâm sẽ dần dần được an định. Sau khi tâm định, thì thân tâm của chúng ta sẽ phát sinh những hiện tượng dị thường, hoặc giả, phát sinh những lực lượng siêu thường. Các vị nếu như có tu định, hoặc có

ít nhiều kinh nghiệm, nhất định sẽ có lòng tin vững chắc đối với sự việc nội tâm làm chủ thân căn.

Căn thân, tức là thân thể của chúng ta, bao quát tất cả các cơ quan ở trong (Hán: nội tạng), đều có thể do tâm lực khống chế, điều khiển. Tôi (Ấn Thuận) thường nói một ví dụ: Khi đun một ấm nước, nếu như mở nắp ấm để cho hơi nước tỏa khắp nơi thì sẽ hoàn toàn không có lực lượng, nhưng nếu đậy nắp lại khiến cho hơi nước không bị phân tán, lực lượng được tập trung, thì hơi nước sẽ phát sinh lực lượng lớn, khiến cho nắp ấm bị bung ra. Ứng dụng nguyên lý này có thể khiến cho hơi nước khởi động tàu thủy, hoặc xe lửa. Tương tự, tâm lực của chúng ta yếu ớt, thường bị phân tán dao động. Nếu tán loạn hoặc hôn trầm tương đối nặng, thì ngay cả những lý lẽ thông thường, chúng ta nghe cũng không nhớ, không hiểu. Nếu như có thể dùng định để tập trung tâm lực, không tán loạn, thì sẽ xuất hiện những lực lượng khó mà so sánh.

Lực lượng và quá trình điều khiển thân căn của thiền định cũng giống như tình trạng dùng thuốc gây mê (Hán: ma túy) trong y học. Lúc sắp sửa giải phẫu, dùng thuốc gây mê để khiến cho một phần những bộ phận của thân tâm của người bệnh đình chỉ hoạt động. Đầu tiên là không còn khởi lên sự ức tưởng, kế đến, ký ức của đại não bị gián đoạn. Sau đó không còn biết cảm giác khổ lạc, đó chính là lúc có thể tiến hành sự giải phẫu. Trong giai đoạn tiến hành giải phẫu, có sự hô hấp, có sự chuyển động của tim mạch. Đợi

đến lúc giải phẫu hoàn thành, chất gây mê mất dần lực lượng, cảm giác đau đớn trở lại, sự ghi nhớ cũng trở lại. Giả như trong lúc giải phẫu, bỗng nhiên người bệnh không còn hô hấp, thì đây là sự giải phẫu thất bại, mà sinh mệnh cũng chấm dứt. Quá trình của sự giải phẫu này, so ra cũng tương hợp với sự nhập định. Nếu tu đến Sơ thiên, mắt không còn thấy, tai không còn nghe, nhưng ý thức vẫn còn tương đương hoạt động, vẫn còn tư tưởng ức niệm. Tu đến Nhị thiên, “vô tầm vô tứ”, thì không còn sự ức tưởng (đây là định cảnh vô phân biệt). Tu đến Tứ thiên thì không còn cảm giác thống khổ, cũng không còn cảm giác khoái lạc. Lúc ấy, sự hô hấp của thân thể ngừng lại. Tu đến Không vô biên xứ, nhiệt độ của thân thể hạ thấp và biến thành lạnh giá. Thế nhưng, định tâm lúc đó vẫn còn tồn tại. Đợi đến lúc xuất định, tâm vừa động, thì nhiệt độ gia tăng, bắt đầu hô hấp trở lại. Cảm giác khổ vui, hoạt động của tư tưởng, tất cả đều khôi phục như cũ. Những người tu định thuần thực, đạt đến trình độ “siêu tác ý vị” (không còn tác ý), thì chỉ cần trong một niệm liền có thể nhập định, so với thuốc gây mê còn thù thắng và nhanh chóng hơn nhiều. Thuốc gây mê chỉ là dùng vật lý để ảnh hưởng sinh lý, mỗi khi phân lượng quá nhiều hoặc quá ít, có thể dẫn khởi sự đột nhiên biến hóa của sinh lý, ảnh hưởng sự hô hấp của phổi, khiến cho nhịp tim ngừng đập, làm cho mất mạng. Còn như tu thiên định là dùng tâm lý để ảnh hưởng sinh lý, hô hấp tuy đình chỉ, nhịp tim hoặc nhiệt độ đều không còn, thế nhưng sẽ không bị chết. Hoặc giả có người hoài nghi: “Hô hấp, nhịp tim ngừng nghỉ, toàn thân lạnh giá mà lại có lẽ

nào không chết?” Sự thật cũng không có gì kỳ lạ. Căn cứ trên sự thực nghiệm của khoa học, giả sử đột nhiên đem một người đặt vào trong một nơi cực lạnh, toàn thân bị đóng băng, giống như người chết. Thế nhưng, khi đem trở ra, đặt tại một nơi ấm áp, để cho nhiệt độ dần dần trở lại bình thường, thì vẫn có thể khiến cho người đó sống lại. Có thể thấy rằng sự ngừng nghỉ của hô hấp, của nhịp tim, không nhất định phải là chết, chỉ cần nội tạng không bị hư hoại. Y vào Phật pháp mà nói: “Chỉ cần thức không lìa thân” thì vẫn có thể sống được.

Những sự tích kỳ dị này, từ thiên định phát sinh, còn có nhiều sự tích khác, nhưng trong Phật pháp không được xem là quá quan trọng. Bởi vì bất luận tu đến trình độ cao cách mấy, định cũng không thể giúp cho hành giả thoát ly sinh tử. Thế nhưng, quá trình của sự tu định là có thực. Nếu như y vào định mà tu tập phát sinh chân trí tuệ, thì đây là điều vô cùng quan trọng! Ngoại đạo tu tinh luyện khí cũng không ngoài sự tập trung tâm lực, dẫn khởi sự biến hóa của thân tâm. Từ những bằng chứng vừa nêu trên mà nhìn, chúng ta cần phải tin tưởng vào tâm lực của chính mình, trên thực tế, rất là mạnh mẽ.

(6) Sự ảnh hưởng của tâm đối với sự vật bên ngoài.

Phần trên nói về “chủ tử lực” (sức mạnh sai khiến) của tâm đối với thân căn, tâm phát động sự thiện ác, cùng với tâm có thể ảnh hưởng đến báo thể, v.v..., đều là chú trọng đến tâm và các tổ chức thân tâm của hữu tình. Hiện nay nói đến

sức mạnh ảnh hưởng của tâm đối với sự vật bên ngoài thân. Chẳng hạn như sự kiến trúc của chùa (Thiền Đạo) này, sự thi thiết của những con đường chung quanh chùa, kế hoạch đô thị, đều là y vào tâm lực của con người mà quyết định. Như sự phát minh gần đây về vệ tinh nhân tạo, bom nguyên tử, hỏa tiễn, v.v..., thoạt nhìn thì có vẻ là vật bên ngoài, không liên quan gì đến tâm thức, nhưng nếu nghiên cứu lại thì sẽ thấy tất cả đều do sự đòi hỏi của tâm thức của con người cho nên mới có sự phát minh không ngừng. Nếu truy vấn xem tâm thức con người đang cần thiết những gì, thì không cần nói cũng biết rằng chủ yếu là vì muốn đấu tranh (hơn thua), muốn không chế, muốn cưỡng đoạt, do đây mà tập trung tâm lực, hướng đến những phương diện đó mà thâm nhập (đào sâu), và cứ như thế, phát minh đủ loại. Y vào những sự yêu cầu khác nhau, mà khai triển những loại tri thức khác nhau, dẫn xuất những hoạt động khác nhau, đưa đến những sự thành tựu khác nhau.

Chẳng hạn như trên thị trường phát sinh một vụ án mạng là một thương nhân tự sát vì lý do kinh tế, thì lập tức sẽ có nhiều người đến tìm hiểu. Những ký giả sẽ đến phỏng vấn để đưa tin tức lên mặt báo, cho biết tình hình của sự việc đã phát sinh là đủ, nhưng cơ quan cảnh sát thì vẫn điều tra tại sao tự sát, còn có nhân tố nào khác trong vụ án mạng này. Những nhà kinh tế thì nhìn từ khía cạnh vấn đề kinh tế, những nhà xã hội thì cũng quan tâm đến là làm thế nào để đề phòng sự kiện tương tự phát sinh, còn gia quyến của người chết thì đương nhiên lại có những tâm trạng khác.

Tùy vào sự phản ứng, đòi hỏi khác nhau của tâm thức của mỗi người, mà trong cùng một vấn đề lại phát sinh những công tác khác nhau, dẫn xuất những thành quả khác nhau. Suy luận rộng ra, tất cả những hoạt động văn hóa trên thế gian, những tiến bộ khoa học, v.v..., đều y vào tâm lực mà tiến triển.

Không chỉ như vậy, ngay cả sự khỗ lạc (của một địa phương, của một quốc gia, của một thế giới), hoặc sự trị (thịnh trị) loạn (loạn lạc), an nguy của thế giới, đều là y vào tâm lực mà tạo thành. Giả sử tâm thức của mọi người đều hướng thiện, tôn trọng đạo đức, tuân thủ pháp luật, thì thế giới này sẽ trở thành thế giới hòa lạc, thanh tịnh. Ngược lại, nếu phần lớn làm ác, không tôn trọng đạo đức, không tuân thủ pháp luật, thì thế giới sẽ biến thành xấu ác, bạo tàn. Cho nên kinh Phật nói: “Tâm thanh tịnh ắt là cõi nước sẽ thanh tịnh.” Hiện nay dùng ví dụ nhỏ để suy luận việc lớn. Lúc trước, trong thời kỳ Thanh Đảo chịu sự quản lý của người Đức, thì tình hình vệ sinh vô cùng tốt đẹp. Quản lý vệ sinh, chẳng qua chỉ cần độ mười người. Đến lúc người Nhật chiếm cứ Thanh Đảo, dùng vài chục người quản lý công tác vệ sinh, nhưng lại không như trước. Sau này, người Nhật giao lại cho chánh quyền Trung Quốc, số người quản lý vấn đề vệ sinh càng lúc càng đông, mà kết quả càng lúc càng xuống cấp. Điều này không phải là do tâm lực khác nhau hay sao?

Tâm lực của chúng ta, không những có thể khiến cho thân thể sinh khởi biến hóa, mà đối với hoàn cảnh bên ngoài cũng có thể phát khởi những ảnh hưởng quan trọng, thậm chí khiến cho toàn cả thế giới hoàn toàn biến đổi. Tâm lực có thể chuyển đổi hoàn cảnh, có thể khiến hoàn cảnh chuyển đổi tốt, mà cũng có thể chuyển đổi xấu. Chẳng qua, nếu như chuyển hướng xấu ác khổ não, thì chúng ta cũng khó mà tưởng tượng nổi. Đối với sự hiểu biết thông thường của chúng ta, lực lượng của tâm cần phải thông qua thân thể, tay chân của chúng ta thì mới có thể cải biến hoàn cảnh, thế nhưng, nếu tâm lực đạt đến giai đoạn cao cấp, thì có thể không cần thông qua động tác của tay chân mà vẫn có thể ảnh hưởng đến hoàn cảnh bên ngoài.

(7) Kết luận.

Không phải chỉ có Phật pháp mới xem trọng lực lượng của tâm, mà các tôn giáo khác, nếu xem trọng đạo đức, thì cũng xem trọng tâm lực. Nhân loại đều mong muốn hòa bình, an lạc, thì phải xem trọng lực lượng này của tâm. Nếu như mọi người xem nhẹ (nội tâm), chỉ chú trọng đến sự phát triển hoàn cảnh vật chất bên ngoài, mà không chịu cải biến tự tâm, thì sẽ vĩnh viễn không đạt đến mục đích (hòa bình an lạc). Người xưa có thí dụ nói: Nếu như một cỗ xe ngừng lại không di động, thì nên đánh con trâu? Hay là đánh chiếc xe? Đương nhiên là phải đánh con trâu. Con trâu bị đánh đau thì sẽ chạy. Một khi trâu chạy thì xe cũng sẽ chạy theo. Điều này muốn nói: Mong cầu hoàn cảnh biến đổi, thế giới

hòa bình, trước tiên phải chú trọng đến sự cải thiện nội tâm. Nhân loại hiện nay, có thể nói là càng lúc càng thông minh! Đủ các loại phát minh, sáng tạo, càng lúc càng đa dạng. Những sự việc ngoài ngàn dặm, không những nghe được, mà còn có thể thấy được. Hiện nay đang chinh phục không gian, tiến hành việc chiếm lĩnh mặt trăng. Và cũng có người đã tính đến việc mua bán địa ốc trên mặt trăng rồi! Tâm lực của nhân loại, không thể không nói là cũng đang khai triển rất lớn, nhưng rốt ráo là cho mục đích gì? Mọi người đều biết rằng, mục đích của nhân loại, nếu không là việc chiếm lĩnh ưu thế chiến tranh, tăng cường quyền lực không chế thế giới, thì cũng là vì muốn khai thác tài nguyên. Mọi người đều đang tranh nhau chạy về hướng này, mà quên mất đi sự cải thiện tự tâm. Chẳng lạ gì cục diện hiện nay, thế giới có vẻ càng lúc càng tiến bộ, nhưng thực sự, tình thế càng lúc càng khẩn trương, càng lúc càng đáng sợ.

Tâm của chúng ta, nếu hướng về trí tuệ, hướng về từ bi, hướng về quang minh, hướng về hòa bình, thì có thể lãnh đạo hành vi hướng về con đường thiện mà tiến bước. Bao thế cũng cải thiện, thế giới cũng biến thành thanh tịnh, an lạc. Ngược lại, tâm của mọi người chuyên hướng đến việc chinh phục vật chất, dẫn phát sự tàn khốc, đấu tranh, kết quả là chúng ta chưa từng chinh phục được vật chất, mà ngược lại trở thành nô lệ cho vật chất, bị vật chất sai sử. Giống như đu xích đu, cảm thấy đặc ý cho rằng có thể đưa xích đu lên thật cao, nhưng lại không ngờ rằng mình đang

bị xích đu không chế, nếu không chú ý, có thể bị té xuống đất trọng thương.

Tôi muốn kết luận hai điểm: (1) Chuyên hướng vật chất cầu tiến bộ, cầu thỏa mãn, kết quả bị vật chất làm chủ mình, không thể đạt được hạnh phúc chân thật. (2) Mục đích của Phật pháp là muốn chúng ta phải tịnh hóa nội tâm, dẫn phát hành vi thanh tịnh, ảnh hưởng báo thể, đưa đến sự thanh tịnh của thế giới.

Ngoài Phật pháp ra, các giáo phái Ấn Độ, học thuyết của Nho gia, v.v..., nhất hướng xem trọng tâm lực, chú trọng sự tập trung tâm lực, hàm dưỡng đức tính. Cho nên, biết được sức mạnh chủ tử của tâm, sau đó cải thiện, khuếch triển hợp lý, có thể nói đây là điểm quan trọng của tinh thần Đông phương. Hiện nay giảng sơ lược vấn đề này, hy vọng mọi người sẽ đặt nặng sự cải tiến nội tâm, nhất trí hướng thượng, hướng thiện, hướng từ bi, tiến bước trên con đường chánh. Cải biến sự lệch lạc của sự quá chú trọng đến vật chất bên ngoài của thời đại hiện nay, cứu vãn vận mệnh nguy hại của sự hướng về xấu ác, hướng về ngu si, hướng về tà vạy của sự khuếch trương duy vật.

Tuệ Oánh ghi.

IV. HỌC PHẬT TAM YẾU

(1) Tín nguyện, từ bi và trí tuệ.

Phật pháp vô cùng cao sâu, vô cùng rộng lớn! Quá sâu, quá rộng. Những người bình thường mò mẫm không thấy rõ cửa vào, lối đi. Quả thật không biết bắt đầu tu tập từ chỗ nào. Thế nhưng, Phật pháp không phải là hỗn tạp không có đường hướng, mà tự nó có một tông yếu nhất quán, thứ tự rõ ràng không hỗn loạn. Các bậc thánh xưa nay nói: “Tất cả pháp môn, dù là phương tiện, hoặc là cứu cánh, hoặc là phương tiện trong phương tiện, cứu cánh trong cứu cánh, không có pháp nào là không dẫn đạo hành giả tiến nhập Phật thừa. Hoặc là hồi tà hướng chánh (pháp Ngũ thừa), hoặc là từ sự trói buộc đạt đến giải thoát (pháp Tam thừa), hoặc là hồi Tiểu hướng Đại (pháp Nhất thừa). Những sự kiện này đều là do “đại sự nhân duyên”, tùy thuận căn tánh của chúng sanh mà nói cạn nói sâu, nói ngang nói dọc, cho nên từ lập trường học Phật mà nói, tất cả pháp môn đều có thể là lịch trình tu học của Bồ tát, là chánh đạo Bồ đề để thành Phật.

Do vì thời tiết nhân duyên không đồng (Hán: thời đại tính), không đồng căn tánh, tập quán, thời thượng, v.v..., nên phương pháp tu học thích ứng chúng sinh khó mà tránh khỏi có ngàn muôn sự khác biệt. Thế nhưng, nếu từ các phương pháp bất đồng tiến sâu thực chất, tức sẽ hiểu rõ rằng: Phật pháp quyết chắc không có trăm ngàn sự khác biệt, mà có thể dùng “tam cú nghĩa” để hàm nhiếp tất cả, thống nhiếp để hội quy về “nhất đạo.” Không chỉ “Nhất đại thừa” như vậy, mà Ngũ thừa và Tam thừa cũng đều như vậy. Cho nên hiện nay đặt tên “Học Phật Tam Yếu” tức là

ba con đường tâm yếu cho sự học Phật, hoặc Tam Đại Cương Yếu thống nhiếp tất cả pháp môn học Phật.

Thế nào là “Tam Yếu”? Như Kinh Đại Bát Nhã nói: “Tất cả Nhất thiết trí trí tương ưng tác ý, Đại bi là thượng thủ, Vô sở đắc là phương tiện.” Kinh Đại Bát Nhã chú trọng đến việc giải thích chi tiết sự học hành của Bồ tát. Bồ tát cần phải học tập tất cả pháp môn, nhưng tất cả pháp môn (không ngoài phạm vi tu phước tu tuệ) đều cần phải y vào Tam cú nghĩa này để tu học. Tất cả y vào đây mà tu học, tất cả sự tu học cũng là để thành tựu ba đức này. Cho nên đây mới thực sự là “tâm can” (tim gan) của sự học hành của Bồ tát. Người xưa nói rất hay: “Mất nó (Tam yếu) thì Tám vạn pháp tạng tối tăm như đi trong tối, được nó (Tam yếu) thì Mười hai bộ kinh sáng tỏ như đối diện mặt trời.”

(A) Nhất thiết trí trí, hoặc còn gọi là Vô thượng Bồ đề, tức là Phật quả cứu cánh viên mãn dùng Chánh giác là căn bản. Vô thượng Bồ đề xác thực có đức tướng thù thắng, vô biên đức dụng. Tin vào Vô thượng Bồ đề mà sinh khởi “nguyện nhạo” (ý nguyện ưa thích) Vô thượng Bồ đề, phát tâm cầu chứng đắc Vô thượng Bồ đề. Sự tương ưng tác ý của Nhất thiết trí trí tức là Bồ đề tín nguyện – Một tên gọi khác của Bồ đề tâm.

(B) Đại bi, nói đơn giản là Bi, nói trung trung là Từ bi, nói đầy đủ là Từ bi hỷ xả. Thấy chúng sinh đau khổ mà nghĩ đến việc độ họ ra khỏi sự đau khổ là Bi; thấy chúng sinh không có phước lạc mà nghĩ đến việc thành tựu phước lạc

cho họ gọi là Từ. Tất cả những sự tu học của Bồ tát đều là từ tâm Từ bi mà xuất phát, dùng Từ bi làm tiền đề. “Bồ tát chỉ từ Đại bi mà sinh, không từ các pháp thiện khác mà sinh.” Nếu không có tâm Từ bi, tất cả sự tu tập phước đức trí tuệ đều không được xem là Bồ tát hạnh. Cho nên tâm (Đại) từ bi, thực sự là tâm chủ yếu của Bồ tát hạnh.

(C) Vô sở đắc là trí tuệ Bát nhã, đây tức là chân (thắng nghĩa) Không kiến, không chấp trước vào tất cả tướng. Cái Không tuệ được thai nghén trưởng thành bởi bi nguyện, không phải là một sự “trầm không trệ tịch” (chứng Niết bàn của Tiểu thừa), mà là đại phương tiện thiện xảo. Có được (đại thiện xảo này) thì mới có thể hoàn thành hạnh từ bi, mới có thể thành tựu quả vị Vô thượng Bồ đề. Cho nên ba câu này: “Bồ đề nguyện, Đại bi tâm, và Tánh không tuệ”, là nội dung chân thực của Bồ tát đạo, là công đức chân thật để Bồ tát sở dĩ trở thành Bồ tát.

Từ sự đặc biệt thù thắng của Bồ tát hạnh mà nói, Đại bồ đề nguyện, Đại từ bi tâm, Đại bát nhã tuệ, đều siêu vượt tất cả hàng nhân thiên và Nhị thừa. Thế nhưng, từ sự hàm nhiếp tất cả thiện pháp mà nói, thì trong Nhân thiên hạnh, “mong làm thánh, mong làm thiên (trời)” là sự hâm mộ đối với “chân thiện mỹ.” Trong Nhị thừa hạnh, là lòng ưa muốn Chánh pháp hướng đến Niết bàn (Bồ đề), là tâm xuất ly. Còn Bồ tát hạnh tức là Đại bồ đề nguyện. Lại nữa, Nhân thiên hạnh là “chúng sinh duyên từ”; Nhị thừa hạnh là “pháp duyên từ”, Bồ tát hạnh tức là “vô sở duyên từ.” Lại

nữa, Nhân thiên hạnh là “trí tuệ thể tục”, Nhị thừa hạnh là “trí tuệ thiên chân”, Bồ tát hạnh là “trí tuệ vô phân biệt.” (Vô phân biệt căn bản trí và Vô phân biệt hậu đắc trí). Từ tâm hành khởi lên bởi cảnh giới mà nói, vô cùng khác biệt; nhưng từ tánh chất của tâm hành mà nói, điều này không ra ngoài: tín nguyện, từ bi và trí tuệ. Cho nên ba đạo tông yếu của Bồ tát hạnh siêu thắng tất cả, lại hàm dung tất cả pháp thiện thế gian và xuất thế gian. Tất cả đều hội quy về Bồ tát hạnh.

Pháp thể	Nhân thiên hạnh	Nhị thừa hạnh	Bồ tát hạnh
Tín nguyện	Mong thánh mong thiên	Xuất ly tâm	Bồ đề nguyện
Từ bi	Chúng sinh duyên từ	Pháp duyên từ	Vô sở duyên từ
Trí tuệ	Trí tuệ thể tục	Trí tuệ thiên chân	Trí tuệ Bát nhã

Chúng ta phát tâm học Phật, bắt luận tại gia, xuất gia đều phải từ tâm hạnh Bồ tát mà tu học, học Bồ tát hạnh thì mới thành Phật. Công đức chân thực của Bồ tát hạnh tức là ba đại tâm yếu đã được đề cập đến. Chúng ta phải nên phản tỉnh tự hỏi mình: Chúng ta đã học tập rồi chưa? Chúng ta đã hướng đến ba phương diện này để tu học rồi chưa? Nếu chưa học thì có được kể là Bồ tát Đại thừa hay không? Chúng ta cần phải cảnh sách chính mình, hướng về Bồ tát mà mong được như các ngài!

(2) Nho, Chúa, Phật.

Tông yếu của sự học hành của Bồ tát là Đại thừa tín nguyện, từ bi và trí tuệ. Đây là y cứ trên bốn năng của nhân tâm mà tịnh hóa, thâm hóa, cho nên cũng có nhiều ít sự tương tự với thế gian. Thế nhưng, mọi người thường hay chấp vào một sự kiện mà cho là tất cả (Hán: chấp nhất khái toàn), hoặc được đây mất kia, không thể đầy đủ một cách hoàn mỹ. Điều này có thể từ các tôn giáo như Nho, Chúa, v.v..., mà so sánh quán sát.

Nho giáo, đại biểu cho văn hóa cổ hữu của Trung Quốc, cho rằng bộ ba: “trí, nhân, dũng” là Tam đạt đức, là đức tánh cộng thông cho sự hành đạo (tu thân, tề gia, trị quốc, bình thiên hạ) của nhân loại.

Nói đại khái, “trí” gần với trí tuệ, “nhân” gần với từ bi, “dũng” gần với tín nguyện. Trong Phật pháp nói: “Tín là chỗ nương tựa của dục, dục là chỗ nương tựa của cần (tinh tiến).” Y vào tín tâm chân thiết, ắt sẽ dẫn khởi nguyện dục chân thành, có nguyện dục chân thành, tự nhiên sẽ sinh khởi sự thực hành dũng mãnh tinh tiến. Do tín dẫn đến nguyện, do nguyện dẫn đến dũng tiến, là sự phát triển nhất quán để phát sinh lực lượng. Tinh tiến dũng mãnh, tuy biến khắp tất cả thiện hạnh, nhưng vẫn phải từ sự dẫn phát của tín nguyện. Nho gia quá phần chú trọng đến nhân hạnh tầm thường, thiếu sự tưởng tượng phong phú, cho nên dũng đức cũng không được phát huy toàn diện. Do vì “mong làm hiền”, “mong làm thánh”, do vì “thiên lý”, “lương tâm”, do vì “sợ thiên mệnh”, “sợ thánh nhân”, “sợ lời nói của bậc

đại nhân”, từ những tín nguyện này mà đưa đến “biết liêm sĩ gần với dũng”, khó mà phổ cập đến giai cấp bình dân, mà cũng không thể so với thế lực mạnh mẽ của sự “mong là trời”, “nguyện thành Phật đạo”. Trong Nho văn, dân tộc Trung quốc, dưới sự huân đào (trui luyện) của Lý học (Nho học đời Triệu Tống) phục hưng, càng lúc càng trở nên suy nhược. Không thể từ trong tín nguyện mà sách phát “dũng đức”, thiếu sự kiên nhẫn, cường nghị, lòng tha thiết với sinh tử. Bất luận từ sự phát dương nhân tính, hoặc phục hưng dân tộc (Trung quốc) mà nói, đối với sự kích phát tín nguyện chân thiết nhưng xem trọng dũng đức, đây là điều trước tiên mà các nhà Nho cần phải chú ý.

Đại biểu cho tinh thần cận đại của Tây phương là đạo Thiên chúa (và Tin lành) cũng có Tam yếu là: tín, vọng, ái. Đạo Thiên chúa lấy thần làm căn bản, tín ngưỡng thần. Nhân vì tín ngưỡng thần nên có hy vọng, nhân vì thần ái (thương) nhân loại, nên tự kỷ (bỏ thân tín đồ) cũng ái nhân loại. Tất cả đều dùng thần làm chỗ xuất phát, đương nhiên so với Phật giáo có sự khác biệt rất xa. Thế nhưng, nói tổng quát, tín và vọng cũng giống như tín nguyện; ái gần với từ bi. Chỗ mà đạo Thiên chúa thiếu sót là trí tuệ. Tuy nhiên hiện tại cũng treo chiêu bài là “tín ngưỡng hợp lý”, “tín ngưỡng lý tính”, thế nhưng, trong các tôn giáo, bản chất của đạo Thiên chúa là không chú trọng lý trí. Adam và Eva ăn cắp trái cấm, cái nhìn trở nên sáng suốt, đại biểu cho sự tự giác của nhân loại, sự khai triển của trí thức. Dưới cái nhìn của thần giáo, đây là tội ác, là căn nguyên của sự tử vong. Đạo

Thiên chúa và văn minh chính thống của Tây phương, do vì sự tiến triển trí thức, sự thành tựu huy hoàng của khoa học, đã bắt đầu dao động mạnh mẽ. Khoa học và thần giáo phân ly (Hán: thoát tiết), sản sinh đầy dẫy những tâm tình (Anh: sentiment) tôn giáo, nhưng lại tiến hành những chánh trị bạo hành triệt để phản tôn giáo. Từ đức tính của nhân loại mà nói, từ tiền đồ của Trung quốc và thế giới mà nói, đức tính thiên vị của đạo Thiên chúa, nếu như không được triệt để cải tạo, sẽ khó mà trường tồn trong tâm thức của một nhân loại đang tiến bộ.

Trong Phật giáo, Thanh văn hạnh mà đức Như Lai đã phương tiện giáo hóa, tâm từ bi không tránh khỏi sự bạc nhược. Có những tín hành nhân xem trọng tín (nguyện), có những pháp hành nhân xem trọng trí tuệ, nhưng lại không có bi hành nhân xem trọng (từ) bi. Điều này hoàn toàn tương phản với đạo Thiên chúa. Đạo Thiên chúa xem trọng tín, ái, nhưng lại thiếu trí tuệ; Thanh văn hạnh xem trọng tín, trí, nhưng không đủ từ bi. Đây là điều thiên lệch mà không viên mãn hoàn bị. Đại thừa Bồ tát hạnh là sự đại biểu viên mãn mà lại cứu cánh, dùng ba giáo nghĩa làm tông bản cho sự học hành của Bồ tát, đây là một định luận không còn có thể nghi ngờ. Nhà Nho tuy không đủ thâm sâu rộng lớn, nhưng tinh thần của Tam đạt đức cũng rất giống Bồ tát hạnh. Tịnh độ tông của Phật giáo Đại thừa Trung quốc (ít nhiều phát xuất từ Ấn độ, nhưng thực sự hoàn thành ở Trung quốc), cũng có Tam yếu: tín, nguyện, hạnh. Trình tự của tín, nguyện, hạnh, thật ra là y vào tín mà khởi nguyện,

y vào nguyện mà siêng năng tu tập. Hạnh là siêng tu, không có hàm nhiếp từ bi và trí tuệ. Một số hành giả Tịnh độ, chuyên dùng miệng xưng niệm “Nam mô A Di Đà Phật” làm hạnh, không chịu tu trí tuệ và hạnh từ bi, thì phải đợi rất dài lâu mới trở lại Ta bà. Từ tông yếu Đại thừa mà nhìn, đây là do sự phát huy độc đáo nhưng thiên lệch, bỏ quên tánh chất hoàn chỉnh của chánh đạo Đại thừa. Tịnh độ tông truyền đến Nhật bản, là một quốc gia thần giáo điển hình, vì muốn thích ứng với họ nên đã dung hóa thành Tịnh độ Chân tông, chủ trương nương tựa vào tín nguyện để vãng sanh, ngay cả trì danh cũng không quan trọng. Sự kiện này so với “tin thì được cứu” của đạo Thiên chúa vô cùng tương cận. Thế nhưng, chúng ta cần phải biết, tông yếu của Bồ tát hạnh là sự tổng hòa điệu hoàn chỉnh của tín nguyện, từ bi và trí tuệ.

(3) Nhập môn, đăng đường, nhập thất.

Tam yếu của sự học hành của Bồ tát, không thể xem trọng cái này mà xem nhẹ cái kia. Nhưng lúc bắt đầu học Phật, không ngại từ một môn (hoặc hai môn) mà tiến vào. Có người ưa thích nghiên cứu triết học, tâm lý học, luận lý học, mà tiếp xúc với Phật pháp, nhận thức sự thâm sâu chánh xác của Phật pháp mà phát tâm học Phật, đây là từ cửa trí tuệ mà tiến nhập. Có người ưa thích sự nghiệp phước lợi cho xã hội, ưa làm việc thiện, tiếp cận với nhân sự của Phật giáo, tán ngưỡng sự từ bi của Phật pháp, và nhân đây mà phát tâm học Phật, đây là từ cửa từ bi mà tiến nhập. Có

người tôn sùng, tín ngưỡng công đức bất khả tư nghì của Tam bảo, hoặc do sự cảm ứng của chư Phật Bồ tát, nhân đây mà phát tâm học Phật, đây là từ của tín nguyện mà tiến nhập. Những hành giả sơ học từ nhiều phương diện khác nhau mà đến với Phật pháp, đều là do căn tánh khác nhau của chúng sanh. Nói đại khái, hành giả căn tánh “tham” từ cửa từ bi mà tiến nhập, hành giả căn tánh “sân” từ cửa trí tuệ mà tiến nhập, hành giả căn tánh “si” từ cửa tín nguyện mà tiến nhập.

Thế nhưng, sau khi tiến nhập cửa Phật, tu học Phật pháp, không thể vĩnh viễn đình trệ ở giai đoạn ban đầu này. Nếu như học Phật đã lâu, mười năm, hai mươi năm mà cứ cố chấp một môn như buổi đầu, thì có thể sẽ phát sinh hậu quả không tốt. Như trong pháp Thanh văn, có “tín hành nhân” xem trọng tín, có “pháp hành nhân” xem trọng trí, thì đây cũng chỉ là căn tánh bất đồng, chứ không phải nhất định là có “tín” thì không có “trí”, hoặc có “trí” thì không có “tín.” Kinh Đại Bát Niết Bàn và Luận Đại Tỳ Bà Sa đều nhất trí cho rằng: “Có tín mà không có trí, tăng trưởng ngu si; có trí mà không có tín, tăng trưởng tà kiến.” Nếu như chỉ nương tựa vào tín ngưỡng mà không tìm cầu sự hiểu biết thâm sâu, không tu trí tuệ, đối với đối tượng tín ngưỡng là Tam bảo, hoặc pháp môn đang học, mà lại mơ hồ, thì sẽ không đạt được sự lợi ích chân thật của sự học Phật. Những người theo đường lối tu học như vậy, trong tâm mục của họ, tin Phật và sùng bái quý thần không có gì khác biệt bao nhiêu. Đây chẳng qua là một loại tín ngưỡng ngu si – mê

tín. Hiện nay giới Phật giáo Trung quốc, hầu hết là theo đường hướng này. Còn như có “trí” mà không có “tín”, thì lại càng nguy hiểm! Ngài Long Thọ nói: “Không có cơ sở của tín và giới, mà lại tưởng tượng cố chấp vào không, thì đây là tà không.” Đem tà kiến để giảng nói về không, bài bác nhân quả, đây đều là do tự cho mình là thông minh, đối với công đức thành tựu của Tam bảo không thể sinh khởi lòng tin thanh tịnh. Sự lỗi lầm của mê tín còn ít, còn như tà kiến sẽ khiến cho bị đọa địa ngục. Do đây mà thấy rằng nhất định cần phải song tu “tín” và “trí”, không thể bỏ phe một bên. Lại như trong Đại thừa có Bồ tát tín tăng thượng, Bồ tát bi tăng thượng, nhưng cũng chỉ là tăng thượng mà thôi. Nếu như có trí mà không có bi, hoặc có bi mà không có trí, trên căn bản, đều không trở thành Bồ tát hạnh. Mà ngay cả trong trường hợp “bi trí song tu”, nếu như từ bi công đức chưa đủ, mà lại hấp tấp cầu “trí chứng”, cầu giải thoát, thì nhất định sẽ đọa lạc vào hàng ngũ Tiểu thừa. Nếu như từ bi tâm tha thiết, nhưng trí tuệ không đủ, trong quá trình tu học của Bồ tát, sẽ trở thành Bồ tát bại hoại, thoái lui vào hàng ngũ ngoại đạo. Bởi vì nếu không dùng “vô sở đắc” làm phương tiện, thì Bồ tát hạnh sẽ không thành tựu. Cho nên, mới vào cửa Phật, tuy có thể từ một cửa mà vào, thế nhưng, nếu nghĩ tưởng đến việc “đăng đường nhập thất”, học chánh hạnh của Bồ tát, cần phải cùng học cả ba. Ba pháp môn này hỗ trợ thành, hỗ trợ xúc tiến, dần dần dẫn đạo hành giả tiến nhập các giai vị cao hơn. Đợi đến lúc thâm nhập trình độ thâm áo cứu cánh, ba pháp môn này không còn là khác, mà là nhất vị viên mãn, không lệch

về bên nào, không còn thiếu thôn bất cứ pháp nào. Đây hoặc gọi là Đại bồ đề, hoặc gọi là Đại niết bàn, tức là cứu cánh thành Phật.

Hoặc giả, có người cho rằng: Phật pháp không ngại nhất môn thâm nhập, đâu cần nhất định phải tu ba pháp cùng một lúc? Đây là một sự sai lầm! Nếu như quả thật có thể nhất môn thâm nhập, thì phải hiểu rõ tính tương quan của tất cả công đức, tính hoàn chỉnh của sự tương trợ tương thành. Nhất môn thâm nhập chỉ có nghĩa là từ một môn mà xuất phát, dùng một môn này làm trọng tâm mà thống nhiếp tất cả, chắc chắn không phải là xả bỏ không tu những công đức khác. Chúng ta học Bồ tát hạnh, cầu thành Phật quả, chẳng lẽ chư Phật Bồ tát có tín không có trí, có trí không có bi hay sao? Phật là một tôn xưng của “tất cả công đức viên mãn”, chúng ta học Phật, cũng phải nên dùng sự sùng cao viên mãn của Phật đức là lý tưởng để thăng tiến tu học.

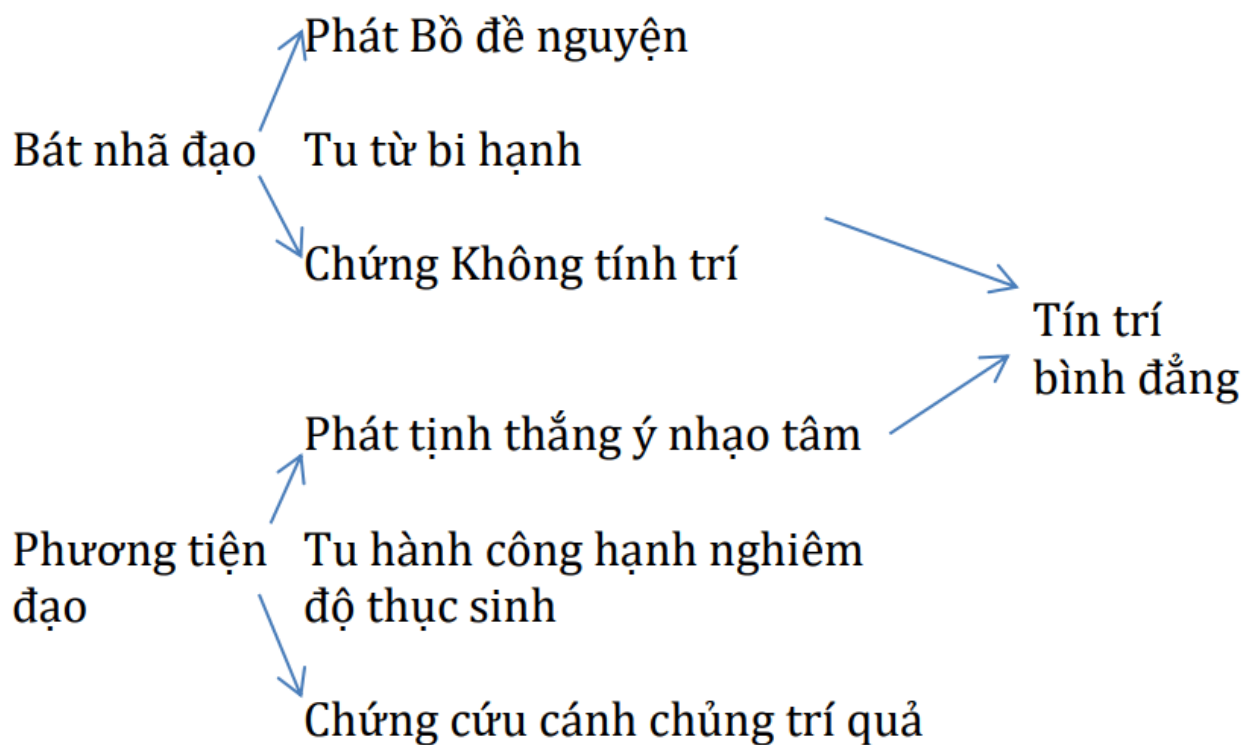
(4) Phát tâm, tu hành, chứng đắc.

Chân phát Bồ đề tâm, chân tu Bồ tát hạnh, đối với con đường trọng yếu của Đại thừa như: tín nguyện, từ bi, trí tuệ, mặc dù có sự thiên trọng, nhưng cũng cần phải đầy đủ. Bởi vì tách rời khỏi tín nguyện của Đại thừa, thì cũng sẽ gần giống như nhân và trí của nhà Nho. Tách rời khỏi từ bi của Đại thừa, thì cũng sẽ giống như “tín”, “trí” của Thanh văn. Tách rời khỏi “trí tuệ” của Đại thừa, thì đại khái cũng gần giống như “tín”, “ái” của đạo Thiên chúa. Chân chánh có thể đạt được chân đế của Đại thừa, trở thành pháp môn vô

thượng của nhân gian, thì chỉ riêng có Bồ tát hạnh của Đại thừa: sự tổng hòa hợp của tín nguyện, từ bi và trí tuệ, từ sự tương trợ tương thành (của ba pháp này) mà đạt đến viên tu viên chứng.

Ba sự kiện này không thể thiên trọng, khiếm khuyết, mà trong quá trình tu học, có một thứ tự tiến tu nhất định, từ sự nhấn mạnh pháp này, mà tiến hướng nhấn mạnh pháp kia, nhất định phải biết thứ tự trước sau. Nếu như chỉ biết khoa trương bàn luận viên dung, tất cả chỉ là nói cho sướng miệng, trên thực tế không thành tựu được điều gì. Lịch trình của Bồ tát đạo, kinh luận bàn đến rất nhiều, đại thể có thể phân làm hai đường: bát nhã đạo và phương tiện đạo. Phạm phu bắt đầu học Bồ tát hạnh, trước tiên cần phải phát Bồ đề tâm. Phát Bồ đề tâm thì mới có thể tiến nhập học trình của Bồ tát, đây là chú trọng đến tín nguyện. Sau khi phát tâm, tiến nhập giai đoạn tu hành. Bồ tát hạnh lấy sự lợi tha làm chủ yếu, tu tập tất cả phước đức trí tuệ, nhất quyết không phải chỉ là cho chính mình. Đây là chú trọng đến từ bi. Đợi đến khi tu lương phước đức trí tuệ đầy đủ, bi và tuệ bình đẳng, thì mới có thể trí chứng pháp tính bình đẳng, đây là chú trọng đến Bát nhã (vô sanh pháp nhẫn). Phần trên là quá trình tiến tu Bồ tát Bát nhã đạo: phát tâm, tu hành, chứng đắc. Chứng nhập Không tính của Bát nhã đạo, trong sự tiến tu của Bồ tát đạo, tức là sự phát tâm của phương tiện đạo. Đây là thắng nghĩa Bồ đề tâm, tín và trí hợp nhất, gọi là “chứng tịnh.” Từ đây về sau, Bồ tát chuyên trọng đến việc độ chúng sanh, trang nghiêm quốc độ, chuyên trọng

đại hạnh từ bi mà không tách rời trí tuệ. Đến lúc viên mãn, chúng đắc cứu cánh Vô thượng Bồ đề — nhất thiết trí trí. Đây cũng có thể gọi là sự chứng đắc của trí. Đây là lịch trình tiến tu của phương tiện đạo: phát tâm, tu hành, trí chứng. Kết hợp hai đạo (Bát nhã, phương tiện), tổng cộng có năm giai vị. Đây là trình tự tiến tu tất nhiên của Bồ tát, đáng cho chúng ta những người học Bồ tát hạnh phải ghi nhớ sâu xa.



Lịch trình nhị đạo ngũ vị này, có thể tổng hợp làm ba: vị đầu tiên là phát tâm, ba vị kế là tu hành (từ bi hành đến trí hành, lại từ trí hành đến bi hành), vị cuối cùng là chứng quả. Thế nhưng, nói một cách đầy đủ, đây là quá trình từ phàm phu đạt đến Phật quả, là sự thâm hóa (càng lúc càng sâu), tịnh hóa không ngừng của ba đức để đạt đến viên mãn.

Phàm phu vốn là “bồn vị ý dục” (tức là ngu si, hư vọng, hữu lậu, tạp nhiễm). Từ địa vị phàm phu phát khởi tín nguyện, xuyên qua từ bi mà nhập thánh trí. Thánh trí cũng là tín nguyện của các bậc thánh (tịnh thẳng ý nhạo), đây là xuyên qua sự tịnh hóa của sự huân tu từ bi hạnh, trí hạnh, đạt đến tín trí hợp nhất, đây là tín nguyện của Bồ tát.

Y vào tín nguyện (thanh tịnh nhưng chưa thuần) của Bồ tát, tiếp tục huân tu từ bi quảng đại, trí tuệ dung thông, viên chứng Nhất thiết trí trí, cũng tức là tín nguyện cứu cánh thuần tịnh. Đây mới là đạt đến sự viên mãn cứu cánh của trí tuệ, từ bi và tín nguyện. Từ địa vị phàm phu, phát tâm học Bồ tát hạnh, vô hạn thâm sâu rộng lớn, nhưng thực sự là chỉ dùng ba pháp này làm tông yếu của sự tu hành.

(5) Niệm Phật, ăn chay, tụng kinh.

Tín nguyện, từ bi, trí tuệ là tông yếu của Bồ tát hạnh. Các loại tu tập vô lượng pháp môn, tức là sự tiến tu của ba tông yếu này. Điều này phi thường sâu rộng, hiện nay đối với hành giả sơ học, nói về phương tiện tu tập sơ khởi. Niệm Phật, ăn chay và tụng kinh, hầu như là sự tu trì chủ yếu của các tín đồ Phật giáo ở Trung quốc, mà thật ra đây cũng là một phương tiện sơ khởi của Bồ tát hạnh.

Ý nghĩa và lực dụng của sự niệm Phật, đương nhiên không phải chỉ có một khía cạnh, thế nhưng chủ yếu là sự kích phát tín nguyện. Tín nguyện của Bồ tát, là phát Bồ đề tâm, tác ý tương ưng với “nhất thiết trí trí.” Phát khởi tín nguyện

Vô thượng Bồ đề không phải là điều dễ dàng. Vô thượng Bồ đề là cảnh giới viên chứng của Phật. Đức Phật là bậc thực chứng Vô thượng Bồ đề, tức là viên chứng Nhất thiết trí trí. Đức Phật có vô biên tướng hảo, vô biên oai lực, có tất cả trí tuệ, từ bi (mà tất cả chúng sinh) không thể sánh bằng. Từ lúc tu hành Bồ tát hạnh đến nay, có bao nhiêu công hạnh, công đức tự lợi lợi tha, không thể nói hết được. Sự sùng kính ngưỡng mộ như vậy, mỗi niệm đều lấy Phật (nhân vì đức Phật nói pháp, nhân vì Phật pháp mà có Tăng, tức là đức Phật nhiếp toàn thể Tam bảo) làm nơi quy y kính ngưỡng, lấy Phật là mô phạm lý tưởng cho chúng ta. Tín ngưỡng công đức của ngài, cảm kích lòng từ bi của ngài, từ đó sách phát tín nguyện mà học Phật, điều này có lực lượng rất lớn. Kinh điển Đại thừa rộng nói về niệm Phật, tán thán phát Bồ đề tâm, đều là nhấn mạnh đến điều này. Niệm Phật là niệm công đức của Phật (trí đức, đoạn đức, ân đức), niệm Phật tướng hảo, niệm Phật thực tướng, niệm thể giới thanh tịnh của Phật. Nếu mở rộng phạm vi, như lễ Phật, tán Phật, cúng dường Phật, sám hối trước đức Phật, tùy hỷ công đức của Phật, khuyến thỉnh đức Phật thuyết pháp và trụ thế, đây đều là ý nghĩa rộng của pháp môn Niệm Phật. Luận Đại Trí Độ nói: “Có Bồ tát dùng tín (nguyện) tinh tiến nhập Phật pháp, ưa thích tích tập công đức của Phật.” Đây là Bồ tát tín tăng thượng trong Đại thừa, vì những hành giả này cho nên khai mở “dị hành đạo” riêng biệt. Thế nhưng, dị hành đạo tức là phương tiện của nan hành đạo (trí, bi), cho nên Luận Thập Trụ Tỷ Bà Sa nói: “Hành giả sơ học, tu niệm Phật, sám hối, khuyến thỉnh,

v.v..., tâm được thanh tịnh, tín tâm tăng trưởng, từ đây có thể tu các pháp thâm sâu trí tuệ, từ bi, v.v...” Luận Đại Thừa Khởi Tín nói: “Chúng sinh mới học pháp này, muốn cầu chánh tín, nhưng tâm khiếp nhược”, do đây dạy họ “chuyên ý niệm Phật”, có thể “nhiếp hộ tín tâm”, không bị thoái thất. Ý nghĩa thứ nhất của niệm Phật là để kích phát tín nguyện, chưa sinh khởi khiến cho sinh khởi, đã sinh khởi khiến cho không mất, tăng trưởng! Niệm Phật là tâm niệm – duyên vào công đức của Phật mà chuyên niệm không ngừng nghỉ, đây là diệu phương tiện để kích phát tín nguyện. Còn như thông thường dùng miệng xưng danh hiệu Phật, thì đây lại là phương tiện của phương tiện.

Ăn chay (Hán: tố thực), cần phải gọi đúng là “không ăn thịt”, đây là truyền thống mỹ đức của Phật giáo Trung quốc. Học Phật, *vốn không bắt buộc là không được ăn thịt*. Như các tín đồ Phật giáo Nam truyền ở Tích lan, v.v..., hoặc tín đồ Phật giáo ở Tây tạng, Nhật bản, v.v..., đều ăn thịt. Một số tín đồ Phật giáo Trung quốc lại cho rằng ăn chay là Tiểu thừa, còn Đại thừa thì không câu nệ (vấn đề ăn thịt). Đây là điều sai lầm từ căn bản. Không ăn thịt là chủ trương đặc biệt của Đại thừa, như trong các kinh

Lăng Già, Đại Bát Niết Bàn, Ương Quật Ma La, v.v... Ý nghĩa và lực dụng của sự ăn chay, đương nhiên có rất nhiều, nhưng điều chủ yếu là trưởng dưỡng từ bi. Như nói: “Ăn thịt là đoạn (dứt) giống Đại bi.” Bồ tát cần phải lợi tế tất cả chúng sinh, cứu khổ tất cả chúng sinh, nhưng hiện nay lại

nhân tâm giết hại họ, ăn thịt họ, thử hỏi tâm từ bi ở chỗ nào? Bồ tát hạnh dùng từ bi làm căn bản, cho nên trong pháp Đại thừa, không ăn thịt là kết luận đương nhiên. Không ăn thịt là tiêu cực, phóng sanh là tích cực – cứu hộ sinh mạng chúng sanh, thật sự là phương tiện hạnh để trưởng dưỡng từ bi.

Tụng kinh, tụng kinh mà không cần hiểu sâu xa (ý nghĩa của kinh), tụng một mạch từ đầu trên xuống dưới, cũng là một phương tiện tu hành. Đây cũng có một loại công dụng khác, chủ yếu là tiền phương tiện dẫn sanh trí tuệ. Tu học trí tuệ (chân Bát nhã là sự hiện chứng). Có ba tuệ là văn tuệ, tư tuệ và tu tuệ. Điều này lại khai mở thành mười chánh hạnh: (1) biên chép, (2) cúng dường kinh điển, (3) lưu truyền, (4) lắng nghe, (5) chuyên đọc, (6) dạy cho người khác, (7) tập tụng, (8) giải thuyết, (9) suy ngẫm, (10) tu tập. Tám hạnh trước đều là văn tuệ và phương tiện của văn tuệ. Như các (trường) tư thực thuở xưa, trước tiên là dạy đọc cho nhuyễn, học thuộc lòng, cũng có thể là phương tiện của văn tuệ (tiến cầu sự hiểu nghĩa).

Tín đồ Phật giáo Trung quốc tu tập pháp môn thông thường: niệm Phật, ăn chay (phóng sanh), tụng kinh, quả đúng là sơ phương tiện của Bồ tát hạnh. Những người tu học thường cho rằng tụng kinh là công đức, ngược lại, khinh thường sự nghiên cứu nghĩa lý, đây tức là đánh mất đi phương tiện của tuệ học. Ăn chay phóng sanh, mặc tình hết sức ăn chay phóng sanh, nhưng đối với bao nhiêu sự

khô bức của nhân gian hiện thực lại ít khi sanh khởi lòng từ bi cứu hộ. Chú trọng đến việc ái hộ chúng sanh, nhưng lại bỏ phế việc cứu hộ nhân loại, điên đảo gốc ngọn, đúng là do không biết ý nghĩa, không thể nuôi dưỡng từ bi. So sánh mà nói, niệm Phật vẫn còn có thể bồi dưỡng tín tâm ít nhiều, nhưng bình thường thì rơi vào mê tín, một số ít lại cầu gấp rút vãng sanh (chết), thực sự, nếu do đây mà có thể sách phát Bồ tát tín nguyện “trên cầu Phật đạo, dưới độ chúng sanh”, dẫn xuất tự lợi lợi tha, đại nguyện tinh tiến vì pháp vì người, quả thật là rất khó! Niệm Phật, ăn chay, tụng kinh là thắng phương tiện của Bồ tát hạnh, thế nhưng, do vì không cầu trí tuệ, từ bi bạc nhược, thiên trọng tín ngưỡng, khiến cho pháp môn phương tiện thiện xảo đều chưa từng đạt đến công dụng tận cùng. Đây quả thật là căn nguyên của sự bi ai, suy lạc của Phật giáo Trung quốc. Đây không thành Bồ tát hạnh (khó mà nhập môn), không thể thực hiện đại dụng của Phật pháp. Còn không đủ để cứu chính mình, còn nói gì đến việc cứu đời?

Học Phật, học Bồ tát hạnh, cần phải từ những diệu phương tiện này, nhìn rõ mục đích. Chúng ta không phải chỉ vì niệm Phật mà niệm Phật, vì ăn chay mà ăn chay, vì tụng kinh mà tụng kinh. Chúng ta vì muốn kích phát tín nguyện mà niệm Phật, vì muốn trưởng dưỡng từ bi mà ăn chay, vì muốn dẫn sinh trí tuệ mà tụng kinh. Đây là phương pháp, còn mục đích là tiến tu tín nguyện, từ bi, trí tuệ. Cho nên nếu chân thực phát tâm học Phật, học tu Bồ tát hạnh, phải từ trong sự niệm Phật mà sách phát đại nguyện tinh tiến, thượng cầu

Phật đạo, hạ hóa chúng sanh. Từ trong sự ăn chay phóng sanh, trồng dưỡng từ bi, thực hiện các loại sự nghiệp phước lợi hữu ích cho nhân thế. Từ sự tụng kinh, tiến thêm một bước nghiên cứu tìm cầu nghĩa lý, dẫn phát trí tuệ. Như vậy thì mới có thể tận dụng lực lượng của sơ phương tiện, đặt định vững chắc cơ sở đầu tiên cho Bồ tát học. Đây chẳng qua chỉ là bước chân đầu tiên, “đường dài ngàn dặm, bắt đầu bằng một bước chân.” Pháp môn sâu rộng vô biên, cần phải từ bước đầu này mà thẳng tiến!

V. TÍN TÂM VÀ SỰ TU HỌC

(1) Sự cần thiết của tín tâm.

Nhân duyên cho sự tu học Phật pháp không phải chỉ có một, có người do lòng tín ngưỡng mà đến, có người do lòng từ bi mà đến, có người vì sự tìm cầu trí tuệ mà đến. Thế nhưng (động cơ) để chân thật bước vào cửa Phật, cần phải suy tôn “tín tâm” là sự cần thiết bậc nhất.

Trong quá trình hoàn chỉnh (tín, giải, hành, chứng) cho sự học Phật, tín tâm cũng là trước tiên, là thứ nhất. Trong Thanh văn thừa có nói: “Tín đưa vào Phật pháp, giới đưa đến giải thoát.” Trong Bồ tát thừa cũng nói: “Tín đưa vào Phật pháp, trí (tuệ) đưa đến giải thoát.” Giữa giới và trí (tuệ), tuy không ngại có sự nghiêng nặng (một bên), thế nhưng sự kiện “tín (tâm) đưa vào Phật pháp” là nhất trí, không thể thiếu sót. Cho nên, nếu chúng ta muốn học Phật, muốn vào Phật pháp để được sự lợi ích chân thật, không

thể không tu tập tín tâm, tăng trưởng tín tâm. Nếu như không thể phát khởi tín tâm thanh tịnh đối với Tam bảo, thì đối với Phật pháp sẽ không có phần, sẽ lên đên bên ngoài cửa Phật pháp.

“Pháp ta rất thâm diệu, không tin làm sao hiểu?” Lúc đức Thích Tôn mới thành đạo, ngài nghĩ đến việc thuyết pháp không dễ dàng, chỉ có những người có đầy đủ tín tâm mới có thể lãnh thọ tu học. Ngài Long Thọ dùng thí dụ nói: “Giống như người đi vào núi báu, nhưng lại không có tay, rốt cuộc không thu lượm được gì. Thấy Phật nghe pháp mà không có tín tâm, rốt cuộc không thu lượm được gì trong Phật pháp.” Điều này có thể thấy rằng vô lượng vô biên công đức của Phật pháp đều từ cội gốc của tín tâm mà đến, cho nên trong kinh nói: “Tín tâm là căn nguyên của đạo, là mẹ của công đức.” Tín tâm quan trọng đến như vậy!

Lúc đức Phật còn tại thế, vì muốn nhiếp hóa một nhóm ngư dân bên bờ sông Hằng, ngài bèn hóa hiện thành một người đi trên mặt nước, từ bên bờ bên kia đi đến. Những người đánh cá lấy làm vô cùng kinh dị, thì người đó nói: “Chẳng qua, ta nghe theo lời dạy của Phật mà thôi. Điều này đâu có gì lạ.” Những người đánh cá bèn sinh khởi lòng tin mãnh liệt, đức Phật sau đó bèn đến giáo hóa bọn họ. Sau khi đức Phật diệt độ năm sáu trăm năm, theo truyền thuyết (Thiên chúa giáo), có một người tên Peter xuất thân từ nghề đánh cá, đang đi trên thuyền giữa biển, gặp cơn bão lớn, bỗng nhiên thấy thầy mình là Jesus đang đi trên mặt biển. Peter

nghe Jesus gọi: “Hãy lại đây”, định nhảy xuống biển để đi đến, thốt nhiên nghĩ đến sóng gió bèn cảm thấy sợ hãi. Jesus trách ông ta: “Không đủ lòng tin.” Câu chuyện này, rõ ràng là một phiên bản (copy) của truyền thuyết trong Phật giáo, nhưng cũng là một biểu thị sức mạnh của tín tâm (lòng tin).

(2) Chánh tín và mê tín.

Bàn đến tín ngưỡng, trước tiên cần phải thảo luận chánh tín và mê tín. Điều này tuy không thể dễ dàng làm sáng tỏ, nhưng không phải không thể biện biệt. Giữa các tôn giáo với nhau, thông thường, tôn giáo này chỉ trích tôn giáo kia là mê tín. Như tín đồ thần giáo của Tây phương, bọn họ có thể cúng tượng Maria, có thể cúng tượng Jesus, có thể quỳ dưới đất kêu gào “Cha trên trời”, khi bệnh hoạn có thể cầu nguyện thánh thần, nhưng đối với sự lễ kính kinh tượng của Phật giáo lại chê trách là mê tín.

Hễ không muốn hiểu rõ đối phương, dùng chủ quan mặt sát đối phương, thật ra chỉ là “mê muội nên không tin” mà thôi. Mê tín và chánh tín không thể từ quan điểm của bọn họ mà đưa đến kết luận.

Mê tín và chánh tín có thể từ hai phương diện mà nói:

(a) Ước định đối tượng của lòng tin mà nói: Nếu là chánh tín thì đối tượng cho sự tin tưởng phải có những đặc tính sau: (chân) thật, (đạo) đức, năng (lực). Như tin Phật, đức

Phật là một hiện hữu chân thật, như đức Phật Thích Ca Mâu Ni xuất hiện ở Ấn Độ. Đức Phật là xác thật có Phật đức, ngài có trí tuệ của bậc Đại Giác (trí đức), có đoạn đức của sự đoạn trừ phiền não, và có ân đức của lòng từ bi vô lượng.

Đức Phật là sự tinh hóa cứu cánh viên thành của nhân tính, xác thật đáng được chúng ta tin tưởng kính trọng. Đức Phật là bậc Đạo Sư của chúng ta, nhân vì đức năng của Phật có thể dẫn dắt chúng ta hướng đến sự tu tập thiện hạnh xuất thế gian, đạt đến cảnh giới đồng đẳng (ngang hàng) với chư Phật. Đức Phật có thực, đức, năng, đáng được kính trọng tin tưởng, cần phải kính trọng tin tưởng, cho nên tin Phật là chánh tín. Còn như vị chủ tế sáng tạo vũ trụ, làm cách nào cũng không thể chứng minh sự hiện hữu thật sự của họ. Nói rằng thần đem âm thực ban bố cho loài người, đương nhiên cũng không có (sự chứng minh sự có thực của) công dụng này. Không thực thể, không công dụng, mà lại nhẹ dạ tin tưởng, đây tức là mê tín. Lại nữa, như đi trong đêm tối, sợ quỷ bèn kêu cha kêu mẹ, sợ quỷ bèn huýt gió, tuy trở nên gan dạ trong giây lát, tuy cũng có công dụng (bớt sợ), thế nhưng, kêu cha kêu mẹ, hoặc huýt gió, chắc chắn không (thật sự) có tác dụng trừ quỷ. Cho nên những tôn giáo thông thường, do sự tín ngưỡng tha lực đưa đến sự an ủi tự ngã, huyền giác tự ngã, và do sự chuyên nhất tinh thành mà dẫn khởi những kinh nghiệm đặc thù, tuy cũng có tác dụng, nhưng nếu tin tưởng cho đó là thần, hoặc thần lực, thì đây vẫn là mê tín. Thế nhưng, tín đồ của thần giáo cũng không nên thất vọng. Mê tín cũng có thể hữu dụng (dĩ nhiên cũng

có tai hại), mê tín không nhất định là xấu, so với không có tín ngưỡng (vô thần) còn khá hơn nhiều.

(b) Ước định tâm tình của người tin mà nói: Nếu như trải qua một sự hiểu rõ chính xác, thấy được sự thật, tin tưởng mạnh mẽ, thì đây gọi là trí tín, chánh tín. Nếu như hùa theo một cách mù quáng, nhân vì cha mẹ, nhân vì bạn bè, tin mà không hiểu, thì đây là mê tín.

Đem hai phương diện này kết hợp lại với nhau, thì sẽ đưa đến bốn trường hợp: (a) Đối tượng của lòng tin quả thật có “thực, đức, năng”, thế nhưng người tin lại tín ngưỡng một cách hồ đồ. Giống như một món thuốc có công dụng trị một loại bệnh nào đó, người uống tuy không biết tánh chất của thuốc, nhưng vì tin tưởng thầy thuốc nên uống thuốc, đây vẫn có thể gọi là chánh tín. Thế nhưng trường hợp như vậy không phải là lý tưởng, vẫn có thể đi lạc đường (chẳng hạn như thầy thuốc không nhất định là đáng tin cậy), cho nên nói: “Có lòng tin mà không có trí tuệ, đây là sự ngu si.” (b) Đối tượng của lòng tin không có thật thể, thật dụng, thế nhưng người tin đã trải qua một sự suy tư khảo luận. Điều này có vẻ như trí tín, thế nhưng do vì sự tư khảo không chánh xác, từ sự nhận xét sai lầm mà dẫn đến tín ngưỡng, không thể không cho rằng đây cũng là mê tín. (c) Đối tượng của lòng tin đích xác là có thật, đức, năng, mà người tin cũng đã trải qua một sự tư khảo, thì đây quả thật là chánh tín. (d) Đối tượng của lòng tin hoàn toàn không có thật, người tin chỉ phụ họa theo một cách mù quáng, thì đây là

mê tín trong sự mê tín. Chúng ta học Phật cần phải dùng sự chánh tín “năng sở tương ưng” làm mục tiêu, nếu không [được như vậy], thì sự tin Tam bảo, tin nhân quả, tin thiện ác, tin ba đời, mặc dù không hiểu rõ một cách chính xác, cũng không mất danh phận là một đệ tử chánh tín của Phật giáo.

(3) Thuận tín và tịnh tín.

Phần trên nói về tín tâm là nói một cách thông thường. Trong kinh Phật nói về “tín” tức là phần lớn nói về “chánh tín” Phật pháp. Cho nên Phật giáo ở miền Tây bắc Ấn Độ, như Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ và Du Già Sư, chuyên môn thảo luận về mặt “thuần thiện” của tín tâm. Thật ra, tín tâm không phải chỉ là “thiện tịnh”, cho nên Đại Chúng Bộ và Phân Biệt Thuyết Hệ ở miền Đông nam Ấn Độ, phân biệt “tín tâm” thành hai loại: (a) “thuận tín”, cũng giống như người thế gian nói về tín ngưỡng, điều này có thiện, có ác, có vô ký. Như bọn đảng viên của đảng Cộng Sản (Trung Quốc) hiện nay, không thể nói chúng là không có tín ngưỡng, nhưng mà là một loại tín ngưỡng tạp nhiễm, tà ác. (b) Chỉ riêng tín tâm của Phật pháp là thiện tịnh.

Tôi (Ấn Thuận) nhớ cư sĩ Lương Thấu Minh đã từng nói: “Đặc trưng của văn hóa Tây phương là tôn giáo, là tín ngưỡng; còn đặc trưng của văn hóa Trung Quốc là luận lý, là lý tính (?)” Thế nhưng, ông ấy chưa từng đề ý đến văn hóa Ấn Độ, đặc biệt là văn hóa Phật giáo, “tôn giáo là triết học, triết học là tôn giáo.” Tín ngưỡng và lý tính tương ưng.

Tín và trí hợp nhất. Đây là đặc trưng của Phật pháp. Y vào Phật pháp mà nói: Tín (lòng tin), đương nhiên là đặt nặng trên tình ý, thế nhưng, đối tượng của tín, là dự tưởng mà lý trí có thể thông đạt. Trí, tuy nhiên là sự hiểu biết (tri), thế nhưng, lại không phải là những tri thức trừu tượng không thực tế, mà các đối tượng biết được bằng trí có một nội dung chân thực, đáng được hâm mộ, cung kính. Trong Phật pháp, tín và trí, mỗi bên đều có những tác dụng độc đáo, tuy học giả có thể nghiêng nặng về một bên, nhưng chắc chắn hai bên không có sự tách rời, mâu thuẫn. Tín tâm tức là lý trí, lý trí tức là tín tâm. Điều này có thể từ trong sự giải thuyết về “tín”, hoàn toàn hiển phát rõ ràng.

“Tín” là gì? Dùng “tâm tịnh” làm thể tánh. Điều này quả thật vô cùng khó hiểu. Cần phải từ nhân duyên phát khởi tín tâm và từ thành quả của sự phát khởi tín tâm mà thuyết minh. “Thâm nhập” là sự nhận khả sâu sắc, tức là sự “tín giải.” Do sự lý giải sâu xa, mạnh mẽ, thì có thể dẫn phát tín tâm, cho nên nói: “Thắng giải là nhân của tín.” “Nhạo dục” là sự mong cầu thực hiện được mục đích, nguyện vọng. Có tín tâm, ắt là phải có nguyện dục (sự mong cầu), cho nên nói: “Nguyện dục là kết quả của tín.” Điều này cũng gần giống như tu tưởng của ông Tôn Dật Tiên là: “Có tư tưởng, sau đó có tín ngưỡng, có tín ngưỡng, sau đó có lực lượng.”

“Tín tâm”, hiển xuất từ lý giải và lòng mong muốn khẩn thiết sâu xa, là từ sự lý giải mà phát xuất, mà cũng là do ý dục kích phát. Tín dùng tâm tịnh làm thể tánh, đây là cảm

tưởng tốt và lòng ngưỡng mộ chân thành và thuần khiết. Đây là lực lượng khiến cho nội tâm quay về sự an định trong sáng và thanh tịnh (Hán: trừng tịnh), cho nên nói “giống như thủy thanh châu” có thể khiến cho nước đục trở thành trong. Một khi tín tâm sinh khởi, tâm địa thuần tịnh và an định, không còn nghi ngờ, đối với Tam bảo lòng tràn đầy sự chân thành sùng kính ngưỡng mộ. Do vì nhìn được sự chân thật, lòng tin tha thiết, đương nhiên sẽ có sự đòi hỏi chính mình dần thân thực hiện sự tu tập Phật pháp. Điều này có thể thấy đức Phật nói tịnh tín là phát xuất từ lý trí, hoàn toàn khác biệt so với sự tín ngưỡng của thần giáo.

Những tín đồ của thần giáo Tây phương, có tín ngưỡng nhưng không trọng lý tính. Trong sinh hoạt tôn giáo, không cần đến lý trí. Còn những nhà khoa học duy vật thì chỉ có lý trí mà không có tín (ngưỡng). Hai bên tạo thành sự đối lập của tư tưởng. Có một số người nghĩ rằng hộ trì tín ngưỡng thần giáo theo truyền thống sẽ có ích lợi cho sự an định của xã hội. Thế nhưng bọn họ không thể đạt đến trình độ tín và trí hợp nhất, mà chỉ là trong một tuần lễ, sau những ngày sinh hoạt vô thần phi tôn giáo, nhưng đến ngày chủ nhật thì lại đi vào nhà thờ để sinh hoạt tôn giáo. Sinh hoạt tín ngưỡng và lý trí miễn cưỡng hợp tác một cách máy móc, khiến cho họ mắc phải chứng bệnh phá liệt nhân cách của nội tâm. Chẳng lạ gì số người điên cuồng càng lúc càng nhiều, sự khổ nạn của thời đại càng lúc càng nghiêm trọng.

Tại Trung Quốc, tuy cũng có tư tưởng “tri hành hợp nhất”, “tức tri tức hành” (thật ra là du nhập từ Phật giáo), cho rằng tri mà không hành thì không phải “chân tri.” Nhưng bọn họ không hiểu rằng, nếu chỉ xem “tri” là tri thức trừu tượng, làm công cụ của sự sinh hoạt, mà không làm cho nó trở thành (hợp nhất với) chính mình, thì sẽ không thấy rằng điều (đã được “tri”) này có thể thực hành, cần phải từ “tri” mà phát khởi tín nguyện, điều này mới bảo chứng là “ắt sẽ làm.” Nói cách khác, không có sự hợp nhất giữa tín và trí, quyết định không thể “tri hành hợp nhất.” Sự chánh tín “tín trí tương thành” của Phật giáo mới chính là thuốc a già đà mà nhân loại thời nay đang cấp bách cần cầu.

(4) Tín nhãn, tín cầu và chứng tín.

Tín tâm, không phải chỉ ở lúc đầu, mà cũng phải là ở “lúc sau.” Trong lịch trình học Phật, tín tâm quán triệt tất cả, ước định thứ tự từ cạn đến sâu, (Bát nhã đạo) có thể phân làm ba giai đoạn:

(a) Tín khả (hoặc tín nhãn): Đây là đối với Phật pháp, từ sự lý giải thâm khắc mà phát khởi tịnh tín. Đến đây, tín tâm thành tựu; tín tâm thuần tịnh, tương ưng với sự lý giải minh đạt. Đây là tín giải vị.

(b) Tín cầu: Đây là dựa vào chân tín (lòng tin chân thật vững chắc) của sự tín khả mà phát khởi sự tu học tinh tiến. Trong quá trình xác lập tín giải để tiến cầu, càng lúc càng đến gần mục tiêu. Tín tâm càng lúc càng tăng trưởng.

(c) Tín chứng (hay chứng tín): Đây là trải qua sự tu tập thực tiễn mà đạt đến sự chứng thực. Tịnh tín trong quá khứ, hoặc từ sự nghe pháp (giáo lượng) mà đến, hoặc từ sự suy tư nghĩa lý (tỉ lượng) mà đến. Đến lúc này thì mới có thể “chứng ngộ mà không cần người khác”, “không nương vào văn tự”, thông đạt hiện lượng. Đây là chứng vị. Trong Đại thừa, đây là cảnh giới “tịnh thẳng ý lạc” của Sơ địa; trong Thanh văn thừa, đây là đấng “tứ chứng tín”, hoặc “tứ bất hoại tín” của Sơ quả. Một mực tín ngưỡng Phật, pháp, tăng và giới thì mới đắc được sự tự tín triệt để, không còn một hào ly nghi hoặc.

Nếu ước định “một niệm tịnh tín” mà nói, thật ra không có gì khó khăn. Khó là sự thành tựu tịnh tín. Thanh văn phải đến Nhân vị, Bồ tát phải đến Sơ trụ, đến đây mới thành tựu tịnh tín. Trước đó, như Noãn vị của Thanh văn tuy cũng có “tiểu lượng tín”, nhưng dễ dàng thoái thất. Như Bồ tát dưới bậc Sơ trụ, ở giai vị Thập tín, tín tâm giống như “lông nhẹ”, theo gió bay đông bay tây. Đây tuy cũng là tịnh tín, nhưng chưa kiên định, chưa đạt đến giai vị Bất thoái. Chúng ta tu học tín tâm, cần phải nỗ lực tăng gia “tịnh tín”, cần phải tu học đến khi thành tựu giai vị Bất thoái. Nếu các học giả không thể đạt được thẳng giải đối với Tam bảo, Tứ đế, thì cũng không đạt được tịnh tín đối với Phật pháp. Tuy Tam bảo và Tứ đế là chân thực, có “đức”, có “năng”, những kẻ sơ học, nếu có thể “tín ngưỡng”, “thuận tín”, thì cũng được gọi là chánh tín Phật giáo, là cánh cửa quan yếu của sự học Phật. Thế nhưng, nghiêm cách mà nói, nếu không trải qua

sự “thắng giải”, thì vẫn chưa biểu hiện được sự đặc sắc của Chánh tín.

(5) Chánh thường đạo và phương tiện đạo.

Từ lúc phát khởi chánh tín đến khi tu học thành tựu chánh tín, đây là sự tu học sơ khởi nhất của chánh tín. Trong đây có hai phương pháp tiến tu:

(A) Chánh thường đạo để tu tập tín tâm.

Chánh tín cần phải có chánh nguyện. Trong Thanh văn thừa đó là tâm xuất ly, trong Đại thừa đó là tâm Bồ đề. Phương pháp thông thường, như Luận Đại Thừa Khởi Tín nói về tin Phật, tin Pháp, tin Tăng, lại tu bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tiến, chỉ quán để trợ thành. Đây có thể thấy tín nguyện Đại thừa “tự lợi lợi tha”, cần phải từ sự tu tập “sự hành” và “lý hành” mà hoàn thành. Nói cách khác, tín tâm không phải là riêng rẽ, mà là tương ưng với các loại công đức, nương vào sự tu tập các loại công đức để trợ thành. Thế nhưng, kinh luận nói về Bồ đề tâm, trong Bát nhã đạo có ba loại: Ban đầu là “nguyện Bồ đề tâm”, kế đến là “hành Bồ đề tâm”, và cuối cùng là “chứng (trí) Bồ đề tâm.” Hai loại đầu được gọi là thế tục Bồ đề tâm, loại sau cùng được gọi là thắng nghĩa Bồ đề tâm. Nếu như nói “Bồ đề tâm là ly ngôn thuyết tướng”, thì đây là ước định thắng nghĩa Bồ đề tâm mà nói. Nếu như nói “Bồ đề tâm là do từ bi mà thành tựu”, thì đây là ước định “hành Bồ đề tâm” mà nói. Còn như bắt đầu học tập tín nguyện Đại thừa, thì đây là ước định

“nguyện Bồ đề tâm” mà nói, tức là tín nguyện “trên cầu thành Phật, dưới độ chúng sinh.” Những hành giả sơ học, đối với vô biên công đức của Phật Bồ tát, vô biên khổ bức của tất cả chúng sinh, sự chân thật lợi ích của sự tế độ thế gian của Phật pháp, các loại công đức của sự phát Bồ đề tâm, cần phải thường thường lắng nghe, thường thường suy ngẫm. Điều này có lực lượng mạnh nhất đối với việc kích phát tín nguyện Đại thừa. Nếu như đã phát tín nguyện Đại thừa, cần phải thọ Bồ tát giới. Đây tức là nguyện Bồ đề tâm, là chủng tử cho Pháp thân. *Bồ đề tâm là đại giới căn bản độc nhất của Bồ tát.* Thọ giới tức là lập nguyện, y vào giới mà tu học, thì có thể theo thứ tự mà tiến tu, đạt đến sự thành tựu Đại thừa chánh tín.

(B) Phương tiện đạo để tu tập tín tâm.

Đây là phương pháp tu học cho hàng Bồ tát “tín tăng thượng.” Do vì người mới học pháp (Đại thừa) này, tâm tánh khiếm nhược, cho nên đặc biệt xem trọng “tín ngưỡng”, y vào sự gia bị của Phật lực để tu tập. Như ngài Long Thọ nói: “Đây là dùng tín (nguyện) tinh tiến làm cửa để tiến nhập Phật pháp, mà cũng là dị hành đạo, (dành cho hành giả) ưa thích tích tập công đức của Phật để vãng sanh Tịnh độ.” Nếu nói đến phương pháp tu tập viên mãn, phải kể đến mười Đại hạnh nguyện của phẩm Phổ Hiền Hạnh Nguyện. Đây là vì đức Phật là bậc thực chứng viên mãn Vô thượng Bồ đề, cho nên đem tín nguyện tập trung vào đức Phật mà tu tập. Trong Thập đại hạnh nguyện: (1) Lễ kính

chư Phật, (2) xưng tán Như Lai, là lễ nghi mà hàng đệ tử của Phật phải thực hành. (3) Quảng tu cúng dường là chánh hạnh để được gặp Phật, tu phước. (6) Thỉnh chuyển pháp luân, (7) thỉnh Phật trụ thế, là từ việc Phạm Vương thỉnh Phật thuyết pháp, và ngài A Nan không thỉnh Phật trụ thế. Đây đều là dựa trên pháp thức thông thường của đức Phật Thích Ca mà suy diễn đến tất cả chư Phật. (4) Sám hối nghiệp chương, như pháp sám hối bằng cách xưng niệm danh hiệu Phật trong Kinh Quyết Định Tỳ Ni. Đại thừa là chung cho tại gia và xuất gia, cho nên không cần sử dụng “tác pháp sám hối” của Tăng già, mà chú trọng đến sự sám hối trước đức Phật. (5) Tùy hỷ công đức, (10) Phổ giai hồi hướng: Đây là điều mà Phật pháp Đại thừa đặc biệt xem trọng. (8) Tùy thuận Phật học: tức là y theo nhân hành, quả hành của Phật mà tùy thuận tu học. (9) Hằng thuận chúng sinh: là tăng trưởng tâm Đại bi.

Thập đại hạnh nguyện có ba đặc điểm lớn: (1) Phật và Phật bình đẳng, cho nên từ một đức Phật (Tỳ Lô Giá Na) mà thông đến tất cả Phật, tận hư không, biến pháp giới, mà không bị cục hạn vào một thời điểm, một địa phương, một vị Phật. (2) Đặt nặng đến “quán niệm”, không những sám hối, tùy hỷ, hồi hướng là do từ tâm niệm mà tu tập, mà ngay cả khi việc lễ Phật, cúng dường, tán thán Phật, v.v..., cũng chỉ do từ tâm niệm. Chẳng hạn như nói: “Thâm tâm tín giải, như ở trước mắt.” Đây tức là pháp dị hành đạo, niệm Phật trong tâm, đạt đến sự thành tựu, tức là Niệm Phật Tam Muội. (3) Đây là đặt nặng vào quả đức của Phật (thu nhiếp

cả công đức của Pháp và Tăng), mà phát khởi tín ngưỡng. Tất cả nương vào đức Phật mà dẫn phát. Còn như tâm (Đại) bị tùy thuận chúng sanh là vì “nếu có thể tùy thuận chúng sanh, tức là có thể tùy thuận cúng dường chư Phật.” Nếu tôn trọng thừa sự chúng sanh, tức là tôn trọng thừa sự Như Lai. Nếu làm cho chúng sanh sinh tâm hoan hỷ, tức là làm cho tất cả Như Lai hoan hỷ. Vì sao? Chư Phật Như Lai dùng tâm Đại bị làm thể (tánh). Điều này cũng gần giống lý luận “Vì Thượng đế thương loài người, cho nên tôi cũng thương loài người.” Đây là lý do đặt nặng vào “tín ngưỡng.”

Bồ tát “tín tăng thượng”, tín nguyện tập trung vào Phật, niệm niệm không quên Phật, có thể tùy nguyện vãng sanh thế giới Cực Lạc. Vì chỉ do quán niệm tín nguyện cho nên là dị hành đạo. Thế nhưng, do vì tâm tâm nghĩ nhớ đến công đức của Như Lai, niệm niệm thường tùy Phật học, niệm niệm hằng thuận chúng sanh, nếu như tín nguyện tăng trưởng, cũng có thể dẫn phát “bi hành, trí hành”, vì pháp vì người. Ngài Long Thọ nói dị hành đạo có thể “tăng trưởng phước lực, tâm địa nhu nhuyến, ... Sau khi tín công đức thanh tịnh đệ nhất của chư Phật, thương xót chúng sanh, tu hành lục Ba la mật..” Cho nên tuy là dị hành đạo, là pháp học của Bồ tát tín tăng thượng, nhưng hành giả Đại thừa ở Ấn Độ, ngày đêm sáu thời, trong lúc lễ Phật, đều tu pháp sám hối, tùy hỷ, khuyến thỉnh, hồi hướng. Chẳng qua, Bồ tát trí tăng thượng, bi tăng thượng đặt nặng vào bi hành và trí hành mà thôi.

VI. TIỀN TRÌNH TU TẬP BỒ ĐỀ TÂM.

(1) Bồ đề tâm là pháp chủng Đại thừa.

Trong việc tu học Phật pháp, pháp Đại thừa là tối cứu cánh, nhưng pháp Bồ đề tâm là chủ đề cần phải tu học trước tiên. Đặc biệt ở Trung quốc, luôn luôn hoằng dương giáo pháp Đại thừa, xem trọng sự phát Bồ đề tâm. Như trong hai thời khóa (sáng và tối), khi tụng Tam Quy Y, xưng niệm “Thê giải Đại đạo, phát Vô thượng tâm”, tức là hy vọng mọi người cần phải luôn luôn ghi nhớ, đề khởi ý niệm Đại thừa căn bản là “phát Bồ đề tâm”, tự lợi lợi tha, cho nên các vị đồng đạo học Phật gặp nhau, thường khuyên nhau phát Bồ đề tâm. Cho nên đủ biết rằng trong Phật giáo Đại thừa, Bồ đề tâm được tôn trọng như thế nào!

Bồ đề tâm là hạch tâm (cốt tủy) của Phật pháp Đại thừa, có thể nói, không có Bồ đề tâm tức là không có pháp Đại thừa. Dù cho tu thiền, tu tuệ, tu Mật, tu sự nghiệp từ thiện, liễu sanh thoát tử, nếu như không thể tương ứng với Bồ đề tâm, thì tất cả công quả đó, nếu không lạc vào Tiểu thừa, thì cũng sẽ giống như phàm phu ngoại đạo. Nhân đây, nếu tưởng đến việc thành Phật độ chúng sanh, thì cần phải phát Bồ đề tâm. Đây cũng giống như gieo hạt giống xuống đất, trải qua một đoạn thời gian, gặp cơ duyên thích ứng, tự nhiên sẽ có thể nảy mầm, nở hoa, kết trái sum suê, v.v... Không những trực nhập (đi thẳng vào) Đại thừa như vậy, mà là hồi Tiểu hướng Đại (từ Tiểu thừa vào Đại thừa), cũng vẫn là do công đức của sự phát Bồ đề tâm, như Kinh

Pháp Hoa nói: “Các đệ tử Thanh văn, như Xá Lợi Phất, v.v..., thoát tiên chỉ dự định tu học pháp Tiểu thừa, nhưng sau đó đều có thể hồi Tiểu hướng Đại.” Liên quan đến nguyên nhân của sự việc này, như trong kinh có nói một ví dụ: Có một người nghèo đến thăm một người bạn giàu, sau buổi tiệc, trong lúc người nghèo say rượu nằm ngủ, người bạn giàu âm thầm đem một hạt châu quý giá để vào trong túi áo của người nghèo. Sau khi người nghèo tỉnh dậy ra về, vẫn tiếp tục sống một cuộc đời nghèo khổ vất vả (không biết trong túi áo có hạt châu quý báu). Về sau (người nghèo) gặp lại người bạn giàu, người này bèn trách người nghèo: “Trong túi áo anh có viên bảo châu quý giá, tại sao anh cứ vẫn phải sống nghèo khổ như thế!” Chỉ cần một phen chỉ rõ thì người nghèo đó liền trở thành một phú ông. Viên bảo châu quý giá này là ví cho Bồ đề tâm. Nhóm của ngài Xá Lợi Phất, trong đời quá khứ đã từng phát Bồ đề tâm, chỉ nhân vì phiền não mê hoặc, trải qua nhiều đời nhiều kiếp luân hồi sinh tử, cho nên đã quên mất viên bảo châu của chính mình, ngược lại chỉ mong cầu tiểu pháp Thanh văn. Thế nhưng, chỉ cần đức Phật một phen chỉ điểm, thì có thể không mất bản tâm, lập tức chuyển nhập Đại thừa. Lại nữa, trong kinh cũng nói: “Những chúng sanh đã từng phát Bồ đề tâm, giả như có lúc quên mất (tâm Bồ đề) rất lâu, đi lạc vào đường tà, tạo tác đủ các loại nghiệp, đọa vào đường ác, nhưng so với những người chưa phát tâm Bồ đề, vẫn là thù thắng rất nhiều.” Thứ nhất, sự thống khổ mà người đã phát tâm Bồ đề nhận chịu, nhẹ hơn rất nhiều so với người chưa phát; thứ hai, thời gian bị thọ nhận quả báo tương đối ngắn,

và cũng dễ thoát ra khỏi ác đạo. Bồ đề tâm, đích thực cũng giống như một viên kim cương, nếu toàn vẹn dĩ nhiên là quý báu, mà ngay cả lúc bị vỡ vụn cũng vẫn là tương đối quý giá. Cho nên hành giả học Phật, chỉ sợ rằng không phát Bồ đề tâm, nếu không phát Bồ đề tâm thì tất cả công đức Đại thừa đều không thể nào sinh khởi.

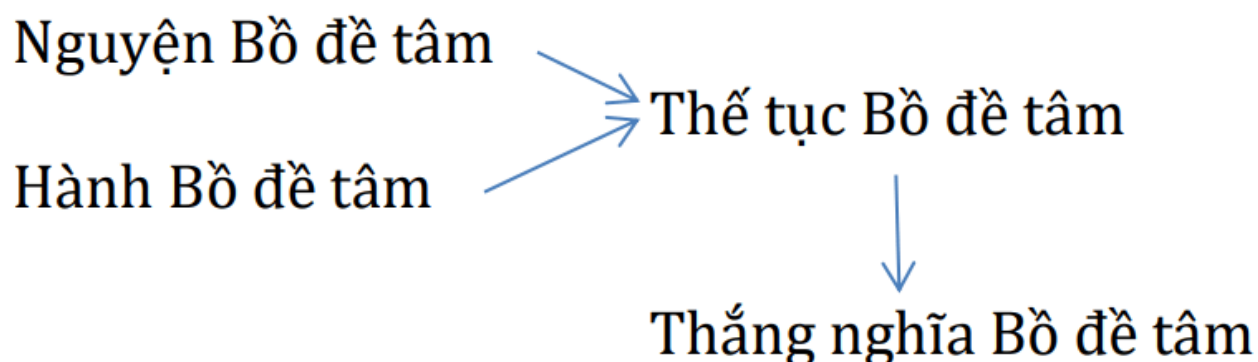
Người học Phật, thường thường cho rằng những việc như thắp hương, lễ Phật, tụng kinh, cúng dường, hoặc tu định, tu Bát nhã, v.v..., tức là tu hành pháp Đại thừa, tu Bồ tát hạnh. Họ không biết rằng dù là tu thiên định, Bát nhã, cũng vẫn là pháp chung với pháp thế gian, thông với pháp Tiểu thừa. Điều này giống như ngoại đạo thế gian cũng có thể tu Tứ thiên, Bát định, còn như hành giả Tiểu thừa thì y vào sự tu tập thiên định để phát sinh trí tuệ Bát nhã ra khỏi sinh tử. Thiên định là pháp chung cho Ngũ thừa, Bát nhã là pháp học chung của Tam thừa. Chỉ tu thiên hoặc Bát nhã, chỉ có thể sinh thiên, hoặc ra khỏi sinh tử, nhưng không thể thành Phật. Nếu muốn thành Phật, cần phải phát Bồ đề tâm. Nếu đã có Bồ đề tâm làm căn bản, thì tu thiên sẽ trở thành thiên Đại thừa, tu tuệ sẽ trở thành tuệ Đại thừa. Tất cả đều sẽ là tư lương để thành Phật.

Nói tóm, Bồ đề tâm tức là pháp chủng Đại thừa, ngày nào mà hành giả gieo xuống hạt giống này – Phát Bồ đề tâm, thì ngày đó được gọi là Bồ tát (đương nhiên vẫn chưa là Đại bồ tát). Nếu không, tuy tu hành ngàn đời muôn kiếp,

tới lui cõi này cõi kia, thì cũng không là Bồ tát, cũng vẫn không phải là pháp khí Đại thừa.

(2) Phân loại Bồ đề tâm.

Nói đến Bồ đề tâm, y theo sự thuyết minh của kinh điển Đại thừa, có cạn có sâu. Căn cứ vào trình độ hành chứng của hành giả tu học, đại khái có thể phân làm bốn loại:



Phát Bồ đề tâm, trước tiên cần phải có tín tâm, có đại nguyện đối với việc thành Phật độ chúng sinh. Do vì thấy được sự ác liệt của thế gian, thấy được sự khổ não của chúng sinh, mà tin sâu rằng có Phật quả cứu cánh viên mãn có thể chứng đắc, và chỉ có sự tu tập chứng đắc quả Phật thì mới có thể tịnh hóa thế gian, cứu độ tất cả chúng sinh. Do đây phát nguyện rộng lớn, nguyện cho đến cùng tận vị lai, trên cầu thành Phật, dưới độ chúng sinh. Do tín nguyện này nên phát tâm, gọi là nguyện Bồ đề tâm, hoặc tín nguyện Bồ đề tâm. Sau khi có tín nguyện, lại cần phải thực hành đầy đủ, cho nên kể đến là hành Bồ đề tâm, mà chủ yếu là chỉ cho sự thọ trì giới pháp Bồ tát. Giới pháp Bồ tát còn được gọi là Bồ tát học xứ, bao quát tất cả đại hạnh tự lợi

lợi tha. Bồ tát dùng vô biên giới hạnh này để thực hành Bồ tát đạo. Hai loại Bồ đề tâm (nguyện và hành) này vẫn còn là tâm hành hữu lậu, chưa phải là xuất thế gian, cho nên gọi là thế tục Bồ đề tâm. Từ đây tiến thêm một bước, gọi là thắng nghĩa Bồ đề tâm, tức là hành giả Đại thừa ngộ nhập Vô sanh pháp nhẫn, chứng đạt Chân như thực tướng. Đây là trí cảnh chân thực, không còn có tướng thời gian không gian, không còn tướng xanh vàng đỏ trắng, không còn tướng tâm thức, trong kinh thường nói là “bất sinh bất diệt”, “phi hữu phi vô”, “không đây không kia”, “bất khả thuyết”, “bất khả niệm”, v.v... Thế tục Bồ đề tâm đặt nặng trên bi nguyện, thắng nghĩa Bồ đề tâm có thể “không lìa bi nguyện mà đạt được sự hiện chứng trí tuệ.” Cũng có thể nói, nguyện Bồ đề tâm nặng về khởi tín phát nguyện, hành Bồ đề tâm nặng về công hạnh lợi tha, còn thắng nghĩa Bồ đề tâm nặng về chứng lý Bát nhã. Như vậy, Bồ đề tâm thống nhiếp tín nguyện, Đại bi, Bát nhã, và đích thực nhiếp trì tâm yếu của Đại thừa.

(3) Căn bản của Bồ đề tâm là “tâm bi.”

Phát Bồ đề tâm, trên căn bản là đối với đại sự “trên cầu thành Phật, dưới độ chúng sinh”, thiết lập đại tín tâm, đại chí nguyện, cho nên dùng tín nguyện là chủ thể, dùng Đại bi và Bát nhã làm trợ thành. Thế nhưng, đại tín tâm và đại chí nguyện này chủ yếu là do tâm từ bi mà phát xuất, cho nên trong kinh có nói: “Đại bi làm căn bản”, “Đại bi là thượng thủ” (dẫn đạo), “Bồ tát chỉ từ tâm Đại bi mà sinh,

chứ không từ các pháp thiện khác mà sinh.” Căn bản của Bồ đề tâm là Đại bi tâm, mà đại dụng của tâm Đại bi là cứu khổ. Cho nên, chúng ta cũng có thể nói rằng sự đặc sắc của Đại thừa Bồ tát đạo là “cứu bạt sự khổ não của chúng sinh.”

Sự khổ nạn của chúng sinh nhiều đến vô lượng vô biên, nhưng thật ra, đều là do tự thân (tạo tội) chiêu cảm. Ví như trên thế gian này, giữa các quốc gia với nhau, xưa nay đặt căn cứ trên đạo nghĩa quốc tế, trợ giúp lẫn nhau, từ trong sự thông cảm và tương trợ lẫn nhau mà tồn tại, có thể không cần đến chiến tranh, để nhân loại (không phải) hy sinh một cách vô ý nghĩa. Thế nhưng, sự thật không phải như vậy, mọi người không thể không chống chọi nhau đến bầm vập. Điều này không phải là tự tìm phiền não thì là cái gì? Đại cục diện đã như vậy, tiểu cục diện như giữa gia đình với nhau, giữa bạn bè với nhau, thậm chí giữa thân và tâm (của một cá nhân), không nơi nào mà không hồ tương xung đột như vậy. Từ quan điểm này mà khảo sát, thì có thể đạt đến kết luận, tức là trên thế gian này, không có gì không phải là khổ. Đây là từ những sự thật trước mắt mà nói, những người nghèo khổ, những người cô thế, dĩ nhiên là thống khổ, mà ngay cả những người giàu có, rất nhiều thế lực, cũng vẫn chịu vô biên thống khổ. Nói rộng ra, nhân gian không phải là triệt để, cõi trời càng không được triệt để, còn các cõi địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh lại càng không đáng nói tới. Cho nên, Bồ tát lợi ích chúng sanh phải đặt nặng vấn đề cứu khổ – ôm ấp lòng từ bi. Tương truyền có Bồ tát Thường Đề, Bồ tát Thường Bi, tức là nhân vì thấy chúng

sanh đau khổ, thường vì các chúng sanh mà bi thương. Điều này biểu thị tâm bi mẫn (thương xót) của Bồ tát rất sâu nặng, mà cũng là nêu lên nền tảng cơ bản của pháp môn Đại thừa.

Đối với sự thống khổ triền miên của thế gian mà nói, giữa hai sự cho vui và cứu khổ (từ và bi), rõ ràng sự cứu khổ (bi) là một nhu cầu cấp bách hơn là sự cho vui (từ). Giống như một khu vườn hoang vu, điều cần thiết trước tiên là phải nhổ sạch những cỏ hoang, gai góc, sau đó gieo xuống những hạt giống tốt thì mới đúng cách. Bệnh phiền não của chúng sanh quá nhiều, nếu như không thiết lập biện pháp trừ khử bệnh căn (tức là khổ nhân), thì dù ban cho họ tất cả những khoái lạc thì họ cũng không thọ dụng được. Giống như một thiếu niên, tập khí bất lương, đánh bạn với những người xấu, mỗi ngày rong chơi phá phách, khiến cho gia đình lụn bại, thiếu ăn thiếu mặc, làm việc phi pháp. Giả như muốn cứu vớt kẻ đó, nếu chỉ cung cấp tiền bạc vật dụng, khiến cho hắn có được một sinh hoạt thoải mái, thì điều này không được triệt để, mà không chừng lại còn có thể biến thành tội tệ hơn. Nhân vì vấn đề căn bản vẫn chưa được giải quyết: tính cách (tư cách), tập quán (thói quen) của hắn vẫn chưa sửa đổi. Nói cách khác, nguyên nhân sự khổ của hắn vẫn chưa đoạn trừ, thành thử, dù ban bố cho hắn bao nhiêu sự tốt đẹp, cũng không đem đến sự lợi ích thật sự. Toàn thể thế giới cũng đều như vậy, nếu như không trừ khử tất cả tội ác thống khổ, thì loài người tuy có phước lạc, thì cũng chỉ là tạm thời mà thôi, không được cứu cánh. Cho

nên Phật giáo nhấn mạnh đến sự khổ, xem trọng sự cứu khổ, tuy có vẻ như bi quan, tiêu cực, nhưng thật sự, Phật giáo chính vì nhận thức được và nắm vững vấn đề này nên mới có thể công hiến biện pháp cho sự tịnh hóa thế gian một cách triệt để, và mới có thể chân chánh thỏa mãn sự an lạc cho chúng sinh.

(4) Tiền đề cho sự tu tập Bồ đề tâm.

Nói đến sự tu tập Bồ đề tâm, cần phải từ cạn đến sâu. Từ sự khai thị của đức Phật Thích Ca, các vị Đại bồ tát thường dùng một loại phương pháp, một loại trình tự để hoàn thành Bồ đề tâm. Trình tự tu học này tổng cộng có bảy giai đoạn, tức là: (a) biết mẹ, (b) nhớ ơn, (c) cầu báo ơn, (d) tâm từ, (e) tâm bi, (f) ý chí dũng mãnh (Hán: tăng thượng ý nhạo), và (g) Bồ đề tâm. Trước khi tu tập bảy giai đoạn này, trước tiên, lại cần phải đầy đủ hai loại quan niệm: quan tưởng bình đẳng và hiện tướng hòa hài (Hán:

duyệt ý tướng).

(A) Tu tập quán tưởng bình đẳng.

Đối với tất cả chúng sinh cần phải bảo tồn ý tưởng bình đẳng vô sai biệt. Điều này không phải chỉ từ quan điểm “đều có Phật tính” mà nói, mà tức là tất cả nam nữ già trẻ tất cả các loại nhân vật, đủ mọi loại màu sắc, đủ mọi loại dáng dấp, hiện ngu tốt xấu, cho đến những kẻ oán người thân, v.v..., mà chúng ta hiện đang thấy trước mắt, xưa nay,

đây kia, vốn không có gì khác biệt, chẳng qua, chỉ là nhân duyên tạm thời khác biệt mà thôi. Nếu phóng tầm mắt nhìn từ những đời kiếp lâu xa đến nay, thì thấy rằng tất cả chúng sanh, ai mà chưa từng là cha mẹ, anh chị em, bà con thân thích của mình? Ai mà chưa từng là oan gia cừ địch của mình? Nếu nói có ơn, ai ai cũng đã từng làm ơn cho ta, nếu nói có oán, ai ai cũng đã từng kết oán với ta, làm gì còn có ân oán thân sơ để phân biệt? Kể đến nói đến vấn đề: trí, ngu, tốt, xấu, người nào cũng có lúc thông minh, mà cũng có lúc ngu si, thông minh có thể biến thành ngu si, mà ngu si cũng có thể chuyển thành thông minh. Những kẻ ác nhất cũng có thể đã từng làm nhiều việc tốt, mà cũng không phải vĩnh viễn là người xấu. Người tốt cũng có thể đã từng gây tạo nhiều việc ác, mà tương lai cũng không nhất định là tốt. Chúng ta suy ngẫm cặn kẽ như vậy, thì sẽ thấy có nhiều khái niệm về oán thân, hiền ngu, tốt xấu, v.v..., tự nhiên sẽ dần dần giảm bớt, nhẫn đến khi hoàn toàn tan biến. Chẳng qua, điều này tuyệt đối không phải là một sự hỗn độn, không phải là không biết tốt xấu, mà là muốn chúng ta đem kiến chấp sai biệt riêng tư mà chuyển thành quan niệm bình đẳng “đối đãi mọi người như nhau” mà thôi. Thuở xưa có một vị tỳ kheo thấy một ngoại đạo “điên điên đảo đảo” bèn lên tiếng chế nhạo, đức Phật bèn cảnh cáo tỳ kheo đó: “Ông đừng vội chế nhạo kẻ đó, ông tu chưa đến giai đoạn bất thoái chuyển, vẫn còn tập khí ngoại đạo, tương lai cũng có thể sẽ giống như kẻ đó!” Đây là đức Phật dạy chúng ta cần phải nên “không khinh người chưa học”, “không khinh kẻ phạm giới.” Hành giả sơ học có thể từ cạn vào sâu, dần dần

thành “đại khí” (đại căn cơ), còn như người phạm giới, cũng có thể cải đổi thành người tốt, nhân đến có thể trở thành người phi thường tốt đẹp, đương nhiên là không thể xem thường. Từ ý nghĩa này mà nói, bất cứ một ai, hiền ngu đều giống nhau, oán thân đều bình đẳng, không nên kiêu ngạo, cũng không cần phải tự ti, mà cũng không vì một chút ân oán trước mắt mà sinh khởi thương ghét. Sự có thể bảo trì tâm cảnh quân bình an tĩnh, theo thuật ngữ Phật giáo, đây gọi là “tâm xả.”

Một khi tu tập thành tựu “tâm xả”, ý thức oán thân riêng tư sẽ không còn tồn tại, đối với bất cứ một ai đều không mê đắm đến phát si phát cuồng, mà cũng không oán hận đến “thấu xương thấu tủy.” Theo kiến giải thông thường mà nói, “ái” có vẻ như không nguy hại, nhưng từ sự lý giải của Phật pháp, chưa chắc là như vậy. Bởi vì thông thường nói về ái, mặc dù có thể có ít nhiều ích lợi, nhưng mà lại hẹp hòi ích kỷ, đối với quảng đại chúng sanh mà nói, không những vô ích, mà lại có thể nguy hại. Mọi người đều biết, có luyến ái ắt có hận thù, ái và hận giống như hai loại tâm lý cực đoan tương phản nhau, mà thật ra, cũng là tính chất hai mặt của một loại phiền não nhiễm trước của nhân loại. Cho nên do ái phát sinh ra hận, do ái mà dẫn đến những bi kịch của nhân gian, đây là một hiện tượng rất bình thường. Phật giáo nói về Đại bi bình đẳng, tức là trước tiên phải nên trừ khử ái nhiễm, hơn nữa, đối với chúng sinh phải nên phổ biến đồng tình, cứu tế. Còn ái nhiễm thiên lệch ích kỷ là tập tính phổ biến vốn có xưa nay của nhân loại thì không

cần phải tu học, bởi vì hiện tại đã vốn có, mọi người đều biết đến, như thương yêu gia đình, yêu thương trai gái, ai mà không có? Nói nghiêm cách, nhân vì mọi người đều vốn có sự luyến ái này, cho nên tất cả những sự đấu tranh thù hận tàn khốc trên thế gian tiếp tục phát sinh không ngừng nghỉ. Nếu như mọi người có thể xả bỏ sự luyến ái thiên lệch ích kỷ, nhìn mọi chúng sinh một cách bình đẳng, thì tôi (Ấn Thuận) tin rằng tất cả sự khổ nạn của nhân loại có thể sẽ dần dần tan biến.

(B) Hiện tượng hòa hài.

Tu tập Bồ đề tâm, điều kiện tiên quyết tối cơ bản là phải đập tan quan niệm sai biệt vốn đã trồng sâu gốc rễ (trong tâm chúng ta), hãy đặt chúng ta vào chung vị trí với tất cả chúng sanh, không còn sân hận, không còn ái nhiễm, mà cũng không thể thờ ơ (lãnh đạm). Nói cách khác, không những đối với tất cả chúng sanh cần phải phát khởi ý tưởng vô phân biệt, mà đối với họ còn phải phát sanh ấn tượng tốt đẹp một cách sâu xa và tình cảm hòa hài thân thiết. Thế nhưng, đây không phải là tình yêu ích kỷ, mà là tâm cảnh hân hoan, không có sự nhiễm trước. Phật pháp gọi đây là “hỷ tâm.” Nếu như chỉ có tâm “xả” (quan niệm bình đẳng), thì vẫn chưa thể thành tựu Đại bi để kích phát Bồ đề tâm. Thí dụ như trên một đại lộ, có hàng ngàn hàng vạn người: già trẻ, gái trai, giàu nghèo, đẹp xấu, v.v..., lúc chúng ta đang đi, hoàn toàn không chú ý, với một tâm trạng bình đẳng, hoàn toàn không có một cảm giác thương ghét. Điều

này đương nhiên có thể được xem là tâm bình đẳng vô phân biệt, thế nhưng, loại tâm bình đẳng vô phân biệt này, đối với sự tu học đại bi, hoàn toàn không thể phát sinh tác dụng hữu hiệu. Bởi vì đây là hoàn toàn lơ là tất cả, không quan tâm đến chúng sanh. Cho nên tu tập Bồ đề tâm, tuy cần nhìn mọi người như nhau, nhưng phải dưỡng thành tâm “nhìn mọi người như chính mình”, lại cũng có thể quan tâm đến tất cả chúng sanh, dưỡng thành một sức mạnh sống động trong tâm. Trên quan niệm bình đẳng, dưỡng thành một loại tương quan mật thiết, tĩnh tâm hòa hài giữa đôi bên, điều này cực kỳ quan trọng đối với sự thành tựu đại bi tâm, Bồ đề tâm của Đại thừa.

(5) Chỗ y cứ của sự tu tập Bồ đề tâm – biết mẹ, nhớ ơn, báo ơn.

Phần dưới nói đến bảy giai đoạn tu tập: biết mẹ, v.v...

Đối với tất cả chúng sanh, từ trong tâm cảnh lo lắng tha thiết, nhưng không đánh mất sự bình đẳng, dẫn sinh một loại ý niệm, loại ý niệm này tức là biết rằng tất cả chúng sanh đều đã từng là mẹ của mình. Trong vòng sinh tử luân hồi, tất cả chúng sanh đều đã từng là quyến thuộc thân thiết của chúng ta. Đây là điều không thể nghi ngờ. Trong kinh, đức Phật thường nói mỗi chúng sanh, từ vô thủy đến nay, đã bú quá số lượng sữa mẹ nhiều hơn là nước của bốn biển! Cha mẹ vốn dĩ đều có ơn đối với chúng ta, trong tâm khảm của con cái, cha mẹ phải nên có địa vị ngang nhau. Thế nhưng, ở đây đặc biệt xem trọng sự “biết mẹ”, “nhớ ơn

mẹ”, là bởi vì trong tâm tình của người thế gian, ơn mẹ hình như nặng hơn, ví như mười tháng cưu mang, ba năm bú mớm, phần lớn trách nhiệm dưỡng dục đứa con đều quy về người mẹ, cho nên tình cảm người mẹ là thân thiết nhất. Con cái nếu thấy người mẹ mình thọ khổ, phải nên cảm thấy đau đớn như bị cắt da. Nếu như không quan tâm đến sự sống chết của mẹ mình, thì đây là phần tử ngỗ nghịch bất hiếu, pháp luật và dư luận thế gian sẽ không dung thứ. Phật giáo xem tất cả chúng sanh như cha mẹ, tức là đem sự quan tâm tha thiết đối với cha mẹ, khuếch đại đến tất cả chúng sanh.

Không chỉ Phật giáo như vậy, mà ngay cả Nho gia, Mặc gia ở Trung quốc, và các tôn giáo Tây phương như Thiên chúa, v.v..., cũng đều cho rằng đây là căn nguyên của tất cả đức hạnh. Như đức hạnh của Nho gia, “hiếu” là điểm chủ yếu, cho nên dùng “hiếu” làm pháp thiện hàng đầu, cho rằng bất hiếu là cực ác. Còn tâm lý của đức hạnh, “nhân” là chủ yếu, mà ý niệm đầu tiên của “nhân” cũng là “ái kính cha mẹ”, và sau đó khuếch đại ra (đến nhân loại). Cho nên nói: “Hiếu để là căn bản của nhân.” Nho gia nói về “nhân”, cần phải từ “hiếu thuận phụ mẫu” mà xúc tiến, nếu như không thể tận hiếu, thì hình như không thể bàn đến “nhân.” Bà la môn của Ấn độ và đạo Thiên chúa ở Tây phương, thì không xuất phát từ quan điểm “làm thế nào để hiếu thuận với cha mẹ”, mà xuất phát từ quan điểm “Trời hoặc Thượng đế là cha của tất cả vũ trụ, vạn vật trên thế gian đều do Thượng đế tạo ra.” Thượng đế là tổ tiên sớm nhất của nhân

loại, cho nên mỗi người cần phải “ái” Thượng đế, tín phụng Thượng đế, điều này cũng giống như quan niệm giữa con cái và cha mẹ. Không những “ái” thần, mà còn tùy thuận ý tứ của thần mà “ái” loài người, đây cũng giống như thương yêu anh em cùng một nhà. Thế nhưng, người và thần được thiết lập bởi những chuyện thần thoại mơ hồ, vẫn không bằng nhà Nho Trung quốc, thảo luận trực tiếp từ ân tình giữa cha mẹ và con cái, có vẻ thiết thực hơn. Chẳng qua, Nho gia quá phần chú trọng đến hiện đời, bỏ phế quá khứ và vị lai, do đây Nho gia chỉ chú trọng đến nhân hiếu (Hán: 仁孝) của gia đình, khí phách không đủ rộng lớn. Đức hạnh của Phật giáo, cũng dựa trên quan hệ giữa cha mẹ và con cái, nhưng bàn luận đến sự luân hồi của ba đời, xem tất cả chúng sinh làm cha mẹ, cho nên lòng thương xót tha thiết và rộng lớn, không giống như sự mơ hồ của thần giáo, mà cũng không giống như sự hẹp hòi của Nho gia.

Có người cho rằng: “Phật giáo đem tất cả chúng sinh đều xem là cha mẹ, bình đẳng từ bi, đây là sự việc không thích hợp với nhân tình.” Điều mới vừa nêu trên đại biểu cho quan niệm truyền thống của nhà Nho Trung quốc. Cái “nhân” mà Khổng Mạnh phát dương là trước tiên hiếu phụ mẫu, trước tiên ái gia quyến, quốc gia, rồi sau đó mới mở rộng đến người khác. Nếu như tâm hiếu kính phụ mẫu, kính ái anh em, cũng giống như những người khác, thì sẽ bị quở trách là trái ngược với nhân tính. Thế nhưng, điều này khác biệt rất lớn so với những tôn giáo khác, như Phật giáo, Thiên chúa giáo, nhấn đến Mặc tử. Mặc tử đề xướng

thuyết “kiêm ái”, hàm dung rộng lớn phổ quát thì bị Mạnh tử quở trách là cầm thú. Trên căn bản, học thuyết của Khổng Mạnh cũng rất tốt, chỉ hiềm là phạm vi quá nhỏ hẹp, vĩnh viễn không thể rời khỏi vòng tròn nhỏ hẹp của gia đình. Mặc gia (Mặc tử) “ái” tất cả nhân loại. Phật giáo thương xót tất cả chúng sanh, nội dung đạo đức, rõ ràng khác biệt với Nho gia dùng gia đình làm bản vị. Thật ra, tâm đạo đức cũng tùy duyên mà hiển phát, không có thứ tự nhất định. Như Mạnh tử nói: “Mọi người đều có tâm trắc ẩn (thương xót).” Mọi người đều có tâm bất nhân, tâm trắc ẩn, tùy cơ duyên mà dẫn phát, không có thứ tự nhất định. Mạnh tử cũng đã từng nói qua: Đang đi trên đường, thấy một đứa trẻ rơi xuống giếng, cái ý niệm đầu tiên là cần phải nghĩ đến là tìm cách cứu đứa trẻ, chứ không phải nghĩ đến là đứa trẻ có phải con mình hay không? Lại như, thấy trâu (bị mang đi giết) thì sinh lòng bất nhân, nhưng lại quên rằng dê, nếu bị đem giết, cũng sẽ thống khổ giống như trâu. Cho nên đức tính nhân ái không nên câu nệ vào trước sau đây kia, thế nhưng nhà Nho lại không dung thông đối với vấn đề này.

Lại từ sự hiện thực nhân gian mà nói, có người đối với gia đình thì không hiếu thuận hòa hài, nhưng đối với bạn bè thì lại phi thường chân thành tha thiết, nhiệt tâm giúp đỡ, nhân đến có thể vì bạn bè mà có thể vào sinh ra tử (xả bỏ thân mạng). Cái lòng thương người này, không thể cho rằng nó không hợp lý. Nếu đã thuộc về tâm hành đạo đức, chiếu theo lời giải thích truyền thống của nhà Nho, thì trước tiên

phải nghĩ đến gia đình, sau đó mới đến bạn bè, thế nhưng sự thật lại hoàn toàn trái ngược. Chúng ta không thể nhân vì sự đi ngược với thứ tự thân sơ mà phủ nhận giá trị của luân lý. Dùng Phật pháp mà nói, đức tính phổ thông nhất của nhân loại – tâm từ bi, cũng tức là lương tri (dùng nhân làm thể tính) của nhà Nho, nhưng quảng đại viên mãn hơn. Chẳng qua có một số người, chỉ có thể phát huy trong phạm vi gia đình, hoặc trong một giai tầng nào đó của xã hội, ngoài những phạm vi này ra, thì ẩn tàng mà không hiển hiện. Vấn đề này là vì: (a) lý trí không đủ, bị cục hạn mà chưa được khuếch xung, (b) nhân vì mỗi một chúng sinh, nhân duyên từ vô thủy đến nay phức tạp, có người vì quan hệ ân ái đời quá khứ mà kết làm mẹ con, có người vì quan hệ oán thù đời quá khứ mà kết làm mẹ con. Ở đời này, vì sự quan hệ cá tính, tập dục, mà giống và thân thiện với cha mẹ, hoặc khác và xa cách với cha mẹ. Cho nên có một số người, có thể tận hiếu, thương cha thương mẹ, nhưng lại chưa hề thông cảm đối với những người khác. Có người lại không phải như vậy, trong gia đình, đối với cha mẹ anh em, có thể chưa từng hiếu thuận, nhưng trái lại, đối với bạn bè hoặc người lạ lại vô cùng nhiệt tâm. Điều này cho thấy rằng, không thể vì người đó không hề thương gia đình, bèn cho rằng họ tuyệt đối không thể thương người khác. Bản chất của từ bi hoặc nhân ái, xưa nay vốn bình đẳng, không có thiên vị, những người này sở dĩ chưa có thể xem mọi người ngang nhau là bởi vì có sự chướng ngại sai biệt, giống như ngọn đèn vốn có thể chiếu khắp mọi nơi, nhưng nếu dùng vật ngăn che thì dù gần cũng không thể chiếu.

Nếu trừ bỏ vật chướng ngại, thì có thể chiếu mọi nơi xa gần. Nhân đây, thế gian có những người có hiếu với cha mẹ, nhưng không thương người ngoài, có người không thương cha mẹ anh em (gần) mà lại thương bạn bè (xa). Nói tóm, hễ có lòng bi ái đối với con người, chúng ta cần phải xung tán, nhưng đương nhiên, tốt nhất vẫn là “bình đẳng yêu thương tất cả.” Nếu nhất định là trước tiên phải thân với người thân, rồi sau đó mới “nhân” với mọi người, thì đây không những không hợp với nhân tình, mà ngược lại, còn chướng ngại việc làm thiện của chính mình.

Cha mẹ thương yêu con cái, con cái cần phải tận hiếu – nhớ ơn và cầu báo ơn. Đây là yếu tố của quan niệm luân lý thế gian. Phật giáo từ quan điểm thời gian không gian vô tận, thể nhận ý nghĩa tất cả chúng sinh đều bình đẳng. Cho rằng tất cả chúng sinh là mẹ của mình, đây tức là sự khuếch đại viên mãn quan niệm luân lý vừa nêu trên. Cho nên kính ái cha mẹ và từ ái đối với tất cả chúng sinh, thực chất không có sai biệt. Chẳng qua, trong tâm cảnh của phàm phu, đối với vô lượng vô số phụ mẫu (cũng tức là tất cả chúng sinh) có từ bi ân đức đối với chúng ta, đã không thể nào nhớ lại, mà giả sử có biết chãng nữa, cũng không chân thành tha thiết. Nhân đây, chỉ còn một phương pháp thực tiễn duy nhất, bất luận là nhớ ơn, hoặc cầu báo ơn, có thể từ cha mẹ, hoặc thân thuộc hiện đời mà bắt đầu, sau đó từ thân đến sơ, lại từ những người xa lạ (không ân không oán), rồi đến những kẻ oán thù. Do gần đến xa, từ thân đến oán, dần dần mở rộng, dưỡng thành quan niệm xác nhận tất cả chúng

sinh là mẹ, tưởng niệm ân đức của các chúng sinh, báo đáp ân đức của tất cả chúng sinh. Điều này cũng gần giống với “thôi pháp” (từ gần đến xa, từ thân đến sơ) của nhà Nho. Thế nhưng, ở đây không phải cho rằng bản thân của đạo đức có một phạm vi cố định như vậy, hoặc cho rằng không thể vượt qua thứ tự “trước đây sau kia.” Quan niệm “thứ tự luân tu”, trên thực tế, hoàn toàn là tùy cơ duyên mà dẫn phát, cho nên đức hạnh bình đẳng phổ tế của Phật pháp, không thể xem là “không gần gũi với nhân tình”, mà cũng không thể nào không từ phạm vi hạn hẹp của gia đình mà xúc tiến sự tu tập.

Từ “biết mẹ” đến “nhớ ơn”, “cầu báo ơn”, đây là xu thế đương nhiên. Thấu quá vô hạn thời gian không gian, quán sát tất cả chúng sanh đều là mẹ của chúng ta, tất cả đều đối với chúng ta có đại ân đức, thì như vậy, đã có ơn thì cần phải báo đáp, đặc biệt là khi họ bị thống khổ. Tuy lòng từ bi bình đẳng phổ tế, xem tất cả mọi người đều như nhau, thế nhưng, để giáo hóa phạm phu tu tập, thì phương pháp từ lòng thương mẹ mà dẫn phát sự tu tập (Bồ đề tâm) là có hiệu quả nhất. Bởi vì người mẹ thương con cái nhất, bà mẹ một đời vì con cái mà chịu khổ, chúng ta thật sự không biết rõ sự hy sinh của mẹ lớn lao biết chừng nào! Bà mẹ chăm lo bú mớm, chiếu cố sự ấm lạnh của con cái, nhẫn đến con cái trưởng thành đến ba bốn mươi tuổi, mà bà vẫn chăm sóc như họ vẫn còn nhỏ bé. Đôi khi gặp phải con cái ngỗ nghịch, trong lòng cảm thấy ưu não, nhưng bà mẹ vẫn một lòng thương yêu chăm sóc cho con cái. Bà mẹ hiện đời

thương yêu con cái như vậy, thì cũng nên biết là vô lượng bà mẹ đời quá khứ cũng đã từng thương yêu chăm sóc chúng ta giống như vậy, cho nên phải nên tận tâm báo đáp. Do đây biết rằng, Phật giáo khuyến khích mọi người phát Bồ đề tâm là rõ ràng nhất xuất phát từ đạo hiếu, dùng sự nghĩ nhớ đến ơn của cha mẹ làm điểm xuất phát, rất gần gũi với quan niệm luân lý của nhà Nho.

(6) Chánh tu Bồ đề tâm – từ, bi, ý chí dũng mãnh.

Tu tập Bồ đề tâm, trải qua một số ý hướng: biết mẹ, nhớ ơn, cầu báo ơn, tiến thêm một bước thì cần phải tu tâm từ, tu tâm bi. Tâm từ bi có sự quan hệ tối mật thiết với sự phát Bồ đề tâm. Trong kinh cho chúng ta biết, Bồ đề tâm không phải đến từ sự tu thiền định, mà cũng không phải đến từ trí tuệ, mà là đến từ tâm Đại bi. Từ bi, thông thường dùng chung một chữ, nhưng thật sự khác nhau. Ý vào quá trình tâm lý của người tu học để phân biệt:

(a) Tâm từ: “Từ” là ban vui, tức là dùng các loại thiện lợi thế gian và xuất thế gian để làm lợi ích cho tất cả chúng sinh, khiến cho tất cả chúng sinh đều được khoái lạc, lợi ích. Ý vào Phật pháp mà nói, tu tập tâm từ có công đức lớn nhất, thành tựu tâm từ có thể xa lìa tai nạn, dù có đao binh, cũng có thể gặp dữ hóa lành. Thuở xưa, ông Đề Bà Đạt Đa đã từng cùng với vua A Xà Thế âm mưu hại Phật, bọn họ đơi đức Phật ôm bình bát đi khát thực, bèn cố ý thả voi đang say rượu để đập cho Phật chết, nào ngờ con voi say đang điên cuồng đó, vừa thấy đức Phật thì tỏ ra tuần phục,

quỳ xuống dưới chân đức Phật để cho ngài mặc tình vuốt ve. Công đức tâm từ của đức Phật đã được viên mãn cứu cánh, cho nên có thể hàng phục cuồng tượng, mà không làm cho nó tổn hại một cọng lông nào hết. Trung quốc thuở xưa có câu: “Nhân giả vô địch” (người có lòng nhân là vô địch), cũng là có ý này.

(b) Tâm bi: “Bi” là cứu khổ, nghĩa là giảm bớt hoặc diệt trừ tận gốc sự thống khổ của chúng sinh. Muốn báo đáp ơn đức của chúng sinh, nguyện cho tất cả chúng sinh được an lạc. Cho nên tu tập tâm từ, nhưng lại cảm giác rằng, nếu không diệt trừ căn nguyên của sự thống khổ của chúng sinh, thì không thể đạt được mục đích “ban vui”, cho nên do đây mà dẫn phát tâm bi. Tâm bi là “bạt khổ” (nhỏ tận gốc rễ sự khổ), nhưng mục đích rốt ráo của sự bạt khổ là khiến cho tất cả chúng sinh đều được chứng nhập Vô dư Niết bàn, đây mới là thật sự bạt trừ, tế độ sự khổ nạn. Đến như sự tu tập tâm hạnh từ bi, thì cũng phải dần dần khuếch triển. Cha mẹ, anh em, v.v..., gọi là thân; những người bình thường không có quan hệ gọi là “trung”; còn những oan gia cừu hận gọi là oán. Từ thân đến trung, từ trung đến oán, tu tập thành tựu tâm từ bi đối với tất cả chúng sinh rộng lớn vô biên, cho nên gọi là “tâm bi vô lượng”, hoặc “tâm đại bi”, v.v... Nếu như chỉ duyên với một phần chúng sinh mà khởi tâm từ bi, thì đây không hợp với Phật pháp, mà chỉ gần với sự nhân ái, phân biệt giai cấp của thế gian (chỉ thương yêu đồng loại, đồng giai cấp, v.v...), điều này cũng đã đồng thời hàm chứa hạt giống cho sự tàn khốc sau này.

Trong quá trình tu tập Bồ đề tâm, tâm bi tuy cực kỳ cao diệu, nhưng vẫn cần phải tiến thêm một bước là phải làm cho tâm bi mạnh hơn, yêu cầu phát động tất cả những hành vi thực tế, cứu chúng sinh ra khỏi sự khổ, đây gọi là ” ý chí dũng mãnh.” Ý chí dũng mãnh, dùng tâm bi làm căn bản, là một loại hạnh nguyện mạnh mẽ, nếu dùng lối nói thông tục hiện nay, tức là “tâm cuồng nhiệt”, tức là một loại nhiệt tâm đối với sự nghiệp độ sinh. Nếu nhiệt tâm đến cao độ, thì có thể không quản sự việc gian nan thế nào, không quản thời gian dài lâu thế nào, không gian rộng lớn thế nào, chúng sinh đông nhiều thế nào, đều không ngại hy sinh tất cả những gì của chính mình, tận tâm tận lực cứu độ chúng sinh. Bồ tát không vào địa ngục, không thể cứu được địa ngục chúng sinh. Bồ tát muốn thành Phật, thì cũng cần phải đến cõi nhân gian đầy khổ nạn này. Chư Phật Bồ tát đầy đủ những hạnh nguyện mạnh mẽ, cho nên trở thành chư Phật Bồ tát. Các bậc thánh Tiểu thừa, trên căn bản, cũng có tâm từ bi, chỉ vì quá bạc nhược, khiêm khuyết ý chí mạnh mẽ, cho nên không trở thành hạnh nguyện độ sinh, mà chỉ tự xưng “đạt được sự lợi lạc cho chính mình” (Hán: đái đắc kỷ lợi). Trong kinh có thí dụ nói: Có một gia đình sinh được một đứa con rất dễ thương, mọi người đều rất yêu mến. Một hôm, đứa trẻ sơ ý bị rơi xuống hầm phân, các người mẹ và chị kinh hoảng như muốn điên lên, trong tâm đều “muốn cứu nó, muốn cứu nó”, thế nhưng chẳng ai dám nhảy xuống. Lúc ấy, người cha chạy đến, liền nhảy xuống hầm phân, mà không cần biết hầm phân sâu bao nhiêu, hôi thúi thế nào, mà chỉ quan tâm đến việc cứu đứa bé ra khỏi hầm

phần. Điều này muốn nói rằng, nếu chỉ dựa vào tâm bi, mà không có ý chí dũng mãnh, thì vẫn không đủ. Bởi vì tâm bi chỉ là một loại cảm giác thương người thương vật, nhưng không phải là một loại ý chí mạnh mẽ, không quản tất cả những khó khăn trở ngại. Cho nên hành giả Thanh văn tuy cũng đồng tình (thông cảm) với sự khổ não của chúng sinh, cũng mong cho chúng sinh là khổ được vui, nhưng chung quy vẫn không cứu được, không thể làm cho chúng sinh là khổ, được sự an vui. Cho nên cần phải giống như Bồ tát, không những có tâm bi, mà còn đầy đủ ý chí dũng mãnh, có thể kích phát tất cả những hành động thực tế, đem những an lạc thực sự đến cho chúng sinh.

(7) Thành tựu Bồ đề tâm.

Từ tâm “bi” tiến nhập ” ý chí dũng mãnh” đã là một tâm cảnh khác, đến giai đoạn này, tâm cảnh của người tu học, nếu thấy chúng sanh thọ khổ, thì cảm thấy như chính mình đang ở trong cảnh ngộ đó, chứ không phải là kẻ bàng quan nữa, thực sự có thể nói rằng: “lấy sự thống khổ của chúng sinh làm sự thống khổ của chính mình, lấy sự an lạc của chúng sinh làm sự an lạc của chính mình.” Trải qua sự quán sát thâm thiết, thì thấy rằng tất cả học vấn thế gian, tất cả tôn giáo, tất cả biện pháp, đều không thể triệt để giải quyết sự thống khổ của chúng sinh, mà chỉ có đức Phật và Phật pháp mới thật sự là lương dược (thuốc hay) cứu khổ. Cho nên chỉ có sự tu tập Bồ tát hạnh, chứng quả Bồ đề thì mới có thể khiến cho chúng sinh từ trong vô biên sự khổ não

mà đạt được giải thoát. Như vậy, vì muốn cứu độ chúng sinh mà phát tâm thành Phật, dùng đại hạnh độ sinh làm tư lương thành Phật, đem tâm bi nguyện hạnh của chính mình và sự thống khổ của chúng sinh hòa đồng làm một, phát tâm tu học Bồ tát hạnh, cầu thành Phật quả. Sự thành tựu kiên cố của đại tín nguyện này là sự tu tập thành tựu Bồ đề tâm.

(8) Thứ đệ tiến tu Bồ đề tâm.

Phần trên là thứ đệ tu tập Bồ đề tâm bằng phương pháp bảy tầng nhân quả. Đây là do ngài Liên Hoa Giới, v.v..., căn cứ vào giáo thuyết của A tỳ đạt ma, v.v..., mà thiết lập thứ đệ tu tập. Y vào thứ đệ bảy tầng nhân quả mà tu tập hoàn thành, tức là thành tựu nguyện Bồ đề tâm. Phát Bồ đề tâm, quan trọng nhất là ở điểm này. Phát Bồ đề tâm, đầy đủ tín nguyện Đại thừa, thì cần phải tiến tu Bồ tát hạnh. Như Thiện Tài đồng tử trong Kinh Hoa Nghiêm, ngài có đầy đủ tín nguyện Đại thừa thâm thiết, phát tâm cầu thành Phật độ chúng sinh, cho nên trong quá trình cầu học đạo Đại thừa, đều nói rằng đã phát Bồ đề tâm, nhưng chưa biết cách nào tu Bồ tát hạnh. Sau khi phát tâm Bồ đề, thực sự tu tập Bồ tát hạnh, lấy sự lợi tha làm căn bản, không gì vượt hơn là Bồ tát giới. Trong giới Bồ tát, tuy cũng cho rằng “sát, đạo, dâm, v.v...” là tội nặng, nhưng đây là chung cho tất cả giới luật nghi. Nếu chỉ riêng phương diện này, không thể hiện xuất đặc chất của Đại thừa, mà cũng không hiện xuất tinh thần đặc sắc (bất cộng) của Đại thừa. Bồ tát có ba tụ tịnh

giới: nhiếp luật nghi giới, nhiếp thiện pháp giới, nhiều ích hữu tình giới. Chủ yếu là lấy lục độ, tứ nhiếp làm thể tánh, như Du Già Giới Bản dùng lục độ tứ nhiếp để phân loại. Bồ tát dùng “bất thoái Bồ đề tâm” là căn bản giới. Không lìa Bồ đề tâm mà xa lìa các điều ác, lợi ích chúng sinh, thành thực Phật pháp, tức là tu tập “hành Bồ đề tâm.” Luân Đại Thừa Khởi Tín y vào bồ thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tiến, chỉ quán mà tu thành Bồ đề tâm – tức là hành Bồ đề tâm. Tu Bồ đề tâm, tích tập rộng lớn tư lương phước đức trí tuệ, tiến đến chứng ngộ vô sinh pháp nhẫn, thể chứng tất cả các pháp bất sinh bất diệt, tức gọi là Thắng nghĩa Bồ đề tâm. Thắng nghĩa Bồ đề tâm không tách rời khỏi trí chứng của tín nguyện từ bi. Nếu có thể nhất niệm tâm tương ưng, lúc phát khởi thắng nghĩa Bồ đề tâm, tức là phần chứng tức Phật.

Ở một trăm cõi nước thị hiện thành Phật đạo, cho nên do đây mà có thể nói phát Bồ đề tâm thành Phật – nghĩa là do phát Bồ đề tâm mà được gọi là thành Phật. Từ lúc ban sơ phát tín nguyện, rộng tu hành, chứng ngộ, cho đến sau khi chứng ngộ, vẫn là tu tập Bồ đề tâm. Bồ đề tâm như bảo châu, càng mài dũa càng trong sáng, tăng gia một phần công phu, đạt thêm một phần thành tựu, đoạn trừ chướng ngại càng nhiều, bảo châu Bồ đề tâm càng lúc càng sáng sạch (Hán: minh tịnh). Kinh Hoa Nghiêm nói: “Thứ đệ phần chứng của Bồ tát Thập địa, tức là Bồ đề tâm sáng sạch từng phần, từng phần, viên mãn từng phần, từng phần. Đến

lúc cứu cánh, tức là viên chứng A nậu đa la tam miệu tam bồ đề – cứu cánh thành Phật.”

Thường Giác ghi.

VII. TỪ BI LÀ CĂN BỔN CỦA PHẬT PHÁP

(1) Phật pháp dùng từ bi làm căn bản.

Câu “Từ bi là căn bản” là viên chánh (tròn đầy chánh xác), là tâm tủy của Phật giáo Đại thừa, biểu đạt nội dung chân thực của Phật giáo. Những tín đồ của Phật giáo Đại thừa, đối với điều này phải nên suy ngẫm một cách nghiêm mật, nắm chắc một cách thiết thực! Từ sự tu hành của Phật pháp mà nói, trong kinh thường nói đến: “Đại bi làm thượng thủ (dẫn đạo)”, “Đại từ bi làm căn bản.” Từ phương diện tu học hoàn thành (trong Phật giáo), trong kinh điển có nói: “Chư Phật Thế Tôn dùng Đại bi làm thể.” Trong luận điển cũng nói: “Phật tâm tức là từ bi.” Kinh luận đều nhất trí khai thị, “tâm tủy của hành giả Đại thừa, không có gì khác hơn là tâm từ bi.” Tách rời khỏi tâm từ bi thì không có Bồ tát, mà cũng không có Phật. Mà cũng có thể nói: “Nếu không có từ bi thì không có Phật pháp.” Phật pháp được phát huy từ tâm từ bi.

Tông chỉ của Đại thừa như vậy, những hành giả Tiểu thừa chuyên trọng tự lợi có thể không đồng ý. Thật ra, trong Tam tạng mà Thanh văn cùng chung thừa nhận, đức Thích Tôn quả thật cũng như vậy (lấy từ bi làm căn bản). Từ sự tích

hành động của đức Thế Tôn mà nói: Động cơ đầu tiên để đức Thế Tôn tu đạo là do ngài quán sát sự cày ruộng mà phát khởi. Đức Thế Tôn sống trong vương cung, khó mà được ra bên ngoài quán sát sự cày bừa của nông phu. Ngài thấy được cảnh của nông phu công tác khổ nhọc dưới ánh mặt trời gay gắt, đói khát mệt mỏi mà vẫn không được nghỉ ngơi. Thấy được cảnh trâu bò bị sai khiến, bị đánh đập, bị gông ép làm rách da chảy máu. Thấy được cảnh lúc đất bị cày lên, lộ ra các loài côn trùng, bị chim chóc bay đến ăn thịt. Thấy được cảnh máu trâu chảy xuống đất, chẳng bao lâu lại hóa sinh ra các loại sâu, dòi, lại biến thành thức ăn cho các loài chim. Chúng sinh thì tàn hại lẫn nhau, nông phu thì gian khổ, vẽ lên một bức họa sống động về sự tàn khốc của thế gian. Sự đau xót thâm thiết trong tâm của đức Thế Tôn, dẫn phát ưu tư về sự cầu đạo và giải thoát. Điều này cho thấy rõ ràng là “*làm gì có sự chỉ nghĩ đến cầu giải thoát cho chính mình!*” Sau đó, đức Thế Tôn lại ra ngoài thành du hành quán sát, thấy được những cảnh của sự suy lão, bệnh hoạn, và tử vong. Từ những cảnh ngộ đó, hiểu được đây là sự khổ mà loài người đều phải trải qua, chính mình cũng không thể tránh khỏi. Từ người khác mà hiểu rõ chính mình, từ chính mình mà suy luận đến người khác. Đây là sự bi thương thống khổ của quá trình sinh mệnh của loài người và tất cả chúng sinh. Nếu chuyên từ bản thân của chính mình mà quán sát thì sẽ trở thành tâm yếm ly sự khổ của Thanh văn. Nếu như không chỉ vì chính mình, mà lại liên tưởng đến tất cả chúng sinh, thì sẽ trở thành tâm bi mẫn của Bồ tát. Đức Thế Tôn không chỉ nghĩ đến chính mình,

cho nên một khi ngài ngồi dưới gốc cây Bồ đề, sau khi thấu triệt ý nghĩa chân thực của nhân sinh, thì ngài bèn đi đến những vùng hai bên bờ sông Hằng, đến khắp mọi nơi để chuyển bánh xe Pháp, đánh trống Pháp, thổi loa Pháp, dùng pháp âm vi diệu để hô hào các chúng sinh đang khổ đau tu tập đạo giác ngộ. Từ những truyền ký mà nhìn, cả một cuộc đời của đức Thế Tôn, không ra ngoài sự sinh hoạt với lòng đại từ đại bi, không có gì mà không biểu hiện tâm Phật đầy đủ từ bi làm căn bản.

Nếu như tiến thêm một bước, truy cầu sự tu hành của đức Thế Tôn trong quá khứ, thì theo truyền thuyết trong Bồ Tát Sinh Đàm, sẽ thấy gương của Bồ tát vì người mà quên mình như thế nào! Thương xót chúng sinh như thế nào! Các học giả Thanh văn cũng không thể không cho rằng: “Bồ tát dùng tâm từ bi mà tu tập Ba la mật đa, đến lúc viên mãn thì thành tựu Phật quả.” Cho nên, hành quả của Đại thừa (Bồ tát và Phật), từ thí đến chung, đều là tâm hạnh từ bi. Nếu như rời xa từ bi, thì làm thế nào mà được gọi là Đại thừa!

Trong kinh điển Đại thừa nói: “Bồ tát và Thanh văn, tuy đều được gọi là Phật tử, nhưng Bồ tát giống như con của vợ cả (của ông trưởng giả), còn Thanh văn giống như con của vợ bé.” Điều này có nghĩa là Bồ tát là đích tử, kế thừa huyết thống cao quý thuần chánh của đức Phật, còn Thanh văn, tuy cũng là “từ miệng Phật sinh, từ pháp hóa sinh”, nhưng đã không tránh khỏi việc bị pha trộn huyết thống thấp hèn. Loại huyết thống thấp hèn này, thật ra không có

gì lạ, mà chính là sự thích ứng của đức Thích Tôn đối với trào lưu của Ấn Độ thời bấy giờ, tức là tâm hạnh “độc thiện, ản tu, khổ hạnh.” Phật pháp Thanh văn, tuy cũng có một phần trí tuệ thâm sâu, nhưng không thể đại biểu Phật pháp viên chánh (chánh xác hoàn thiện), bởi vì chúng hàm chứa một phần sự trái nghịch với tinh thần của đức Phật, tức là không có Đại từ bi. Cho nên Kinh Hoa Nghiêm ví dụ Nhị thừa được sinh từ phía lưng của

Phật. Nhân đây, nếu chỉ riêng từ lập trường của Thanh văn mà nói, chuyên dùng tâm hạnh của Thanh văn làm Phật pháp, thì không thể cho rằng Phật pháp dùng từ bi làm căn bản. Thế nhưng, nếu y vào pháp Đại thừa là đại biểu tinh thần chân thực của đức Phật mà nói, dùng từ bi làm căn bản là điều cực kỳ xác đáng trong việc quyết trạch bản chất của Phật giáo, tâm tủy của đức Phật.

(2) Căn nguyên của từ bi.

“Từ bi” là căn bản của Phật pháp, cũng có thể nói là tương đồng với “nhân ái” của văn hóa Trung Quốc, và cũng tương đồng với “bác ái” của văn hóa Ky tô giáo. Chẳng qua, Phật pháp có thể trực tiếp thâm nhập căn nguyên (cội nguồn) của từ bi, mà không bị câu thúc, che lấp bởi sự mê vọng về “sáng tạo thần”, hoặc bởi trí năng hạn hẹp của người thế gian, để có thể thể hiện hoàn mãn và thấu suốt. Y vào Phật pháp mà nói, từ bi được biểu lộ bởi sự khế hợp xác đáng của sự và lý, từ ý thức chung mà hiện khởi sự đồng tình (thông cảm). Điều này có thể trình bày tư hai phương diện.

(A) Từ tính tương quan của tướng duyên khởi.

Tất cả sự việc trên thế gian: vật chất, tâm thức, sinh mệnh đều không “độc lập”, mà là pháp duyên khởi “tương y tương thành” (nuơng vào nhau mà thành tựu). Trong sự nuơng tựa vào sự hòa hợp của các loại nhân duyên mà trở thành những sự tồn tại hiện thực, biểu hiện như những hoạt động độc lập của cá thể, đây cũng giống như những mắt lưới của một màng lưới, thực ra chỉ là một sự tồn tại do quan hệ. Sự tồn tại do quan hệ, thoát nhìn thì có vẻ như hoạt động độc lập của cá thể, nhưng thật ra là thọ nhận sự quyết định từ sự quan hệ, tách rời khỏi sự quan hệ thì sẽ không có sự tồn tại. Tất cả những sự việc thế gian xưa nay vốn như thế; chúng sinh, nhân loại cũng vốn như thế. Cho nên từ sự thực duyên khởi như vậy, mà trở thành “nhân sinh quan”, tức là nhân sinh quan về “vô ngã”, nhân sinh quan về “sự hỗ trợ”, nhân sinh quan về “sự biết ơn báo ơn”, mà cũng là nhân sinh quan về “từ bi là căn bản.” Nếu chỉ y vào hiện đời mà nói, con người không thể tách rời khỏi xã hội mà tồn tại. Ngoại trừ việc không nói đến mối quan hệ trong gia đình ra, các vấn đề y phục, thực phẩm, cư trú, thuốc men đều là do nông nghiệp, công nghiệp sản xuất nguyên liệu, gia công chế tạo, do thương mại vận chuyển cung cấp. Lại như, sự học tập tri thức và kỹ năng, sự thành công về học vấn và sự nghiệp đều là nuơng tựa vào sự dạy dỗ, giúp đỡ của thầy bạn. Sự duy trì trật tự xã hội, sự tiến hành sự nghiệp công cộng, an ninh trong nước, chống cự ngoại xâm, tất cả đều nuơng vào chính trị và quân sự của

chánh quyền. Nếu không có hòa hợp giữa các nhân duyên này, một ngày của chúng ta cũng sẽ không có được một khoảnh khắc sinh tồn trong an lạc. Mở rộng phạm vi mà nói, mỗi một quốc gia, mỗi một dân tộc, trong thời đại này, càng chứng minh được sự tương quan từng giờ từng khắc giữa tư tưởng và kinh tế. Thậm chí ngay cả những chúng sinh khác không phải loài người, đối với sự sinh tồn lợi lạc của chúng ta cũng có sự quan hệ trực tiếp hoặc gián tiếp. Giữa người với người, giữa các chúng sinh với nhau, đều có sự quan hệ mật thiết như vậy, do đây, tự nhiên sinh khởi, hoặc ít hoặc nhiều, sự đồng tình (thông cảm). Đồng thời, y vào ý thức chung, bèn có cảm tưởng rằng mình và đối tượng (chúng sinh) có một sự quan hệ, có một sự tương đồng, do đây mà có sự quan hệ thân ái, sinh khởi tâm hạnh từ bi ban vui cứu khổ. Đây là một hiện thực nhân gian tương đối dễ hiểu. Nếu như từ phương diện lưu chuyển sinh tử ba đời mà nói, tất cả chúng sinh, từ vô thủy đến nay, đều có một sự quan hệ mật thiết đối với chúng ta, đã cùng trải qua những sinh hoạt mật thiết, đều là cha mẹ chúng ta, anh em chúng ta, vợ chồng con cái chúng ta. Tất cả chúng sinh đều có ân đức đối với chúng ta – ơn cha mẹ, ơn chúng sinh, ơn quốc gia, ơn Tam bảo. Cho nên từ tâm cảnh của Bồ tát mà nhìn, tất cả chúng sinh đều “như cha, như mẹ, như anh, như chị, như em”, nhìn nhau trong sự hòa lạc. Trong tâm cảnh của đức Phật, ngài nhìn tất cả chúng sinh đều giống như La Hầu La (con của đức Phật). Loại ý thức chung này, không hạn hẹp trong phạm vi gia đình, quốc gia, chủng tộc, nhân loại; mà cũng không hạn hẹp trong phạm vi: cùng một

chức nghiệp, cùng một giai tầng, cùng một địa khu, cùng một trường học, cùng một lý tưởng, cùng một tôn giáo, hoặc cùng một kẻ thù. Mà là từ sự triển khai quan hệ giữa mình và người, tỏa rộng đến ý thức chung của tất cả chúng sinh, nhân đây sinh khởi tâm hạnh báo ơn: “lợi lạc tất cả chúng sinh (tâm từ), cứu vớt tất cả chúng sinh (tâm bi).” Từ bi (nhân ái) là căn nguyên của đạo đức, là mực thước tối cao của đạo đức; tựa hồ thần bí, nhưng thực sự chỉ là sự ánh hiện của pháp tắc duyên khởi trong tâm thức của nhân loại mà biểu lộ ra bên ngoài – sự đồng tình (thông cảm) tha thiết.

(B) Từ tính bình đẳng của duyên khởi.

Pháp duyên khởi là sự quan hệ trùng trùng, có vô hạn sự khác biệt. Hiện tượng của những sự sai biệt này đều không phải là sự tồn tại độc lập có thực thể. Cho nên từ pháp duyên khởi mà thâm nhập đến tận cùng, tất sẽ có thể thông đạt sự “vô tự tính” của tất cả các pháp, mà thể hiện pháp tính bình đẳng nhất như. Pháp tính nhất vị bình đẳng này, không phải là thần (thượng đế), không thuộc về cái này hoặc cái khác, mà là bản tính của mỗi một pháp duyên khởi. Từ pháp tính nhất như này mà hiểu rõ pháp duyên khởi, thì đây không chỉ là sự quan hệ tương y tương thành, nếu tiến thêm một bước, thì đó là một sự bình đẳng vô sai biệt giữa các pháp. Pháp Đại thừa nói: “Chúng sinh và Phật bình đẳng”, “Tất cả chúng sinh đều có khả năng thành Phật”, những điều này đều là từ sự hiện quán pháp tính bình đẳng

mà đạt được. Trong tâm cảnh bình đẳng nhất như này, đương nhiên sẽ phát sinh “đồng thể đại bi.” Còn có chúng sinh đang ở trong sự khổ bức, còn có chúng sinh mê vọng vẫn chưa được thành Phật, thấy đây cũng giống như sự khổ bức của chính mình, công đức của tự thân chưa được viên mãn. Trong Phật pháp Đại thừa, tâm hành từ bi lợi tế chúng sinh, cùng tận vị lai tế không ngừng nghỉ, tức là do từ đây mà phát sinh. Tất cả chúng sinh, đặc biệt là loài người, không những do tướng duyên khởi, nương tựa vào nhau mà sinh tồn, mà dẫn phát ý thức chung là nhân từ, mà hơn nữa, dù trong tình trạng vô ý thức, đối với chúng sinh, cũng trực giác được cảm giác chung về sự khổ đau và an lạc. Bất luận đối với chính mình, hoặc đối với kẻ khác, đều có khuynh hướng bình đẳng, khuynh hướng hòa bình, có cùng một căn nguyên về trực cảm và khát ngưỡng. Đây không phải là thần ra lệnh cho chúng ta, mà là sự hiển lộ của pháp tính duyên khởi (trong tâm thức chúng ta). Chúng ta tuy không thể thể hiện nó, nhưng cũng không thể tách rời khỏi nó. Do vì các loại điên đảo, các loại che chướng, các loại cục hạn, không thể giải thích được, thế nhưng, một trực giác méo mó (về duyên khởi), được tái tạo thông qua vọng tưởng của chính mình, vẫn được hiển lộ. Đây cũng là căn nguyên của những loại thần giáo (bị méo mó), mà cũng là căn nguyên của ý thức đạo đức, tinh thần từ bi. Từ bi, không phải là siêu nhân, hoặc là vật từ bên ngoài, mà chỉ là sự hiển lộ tự nhiên của nhân tâm khế hợp xác đáng với chân tướng của sự lý.

(3) So sánh từ bi và nhân ái.

Từ bi không những là căn bản của Phật pháp, mà cũng là trọng tâm của văn hóa Trung Quốc và văn hóa của đạo Cơ Đốc (Christianity). Trong đây tuy có sự tương đồng, mà cũng có sự khác biệt, cần phải được phân biệt giải thích.

Phật pháp, từ pháp duyên khởi của sự quan hệ “nương nhau tồn tại”, xác lập từ bi là đạo đức (của Phật giáo). Pháp duyên khởi, trong kinh điển cho thí dụ nói: “Giống như bó lau, dựa vào nhau mà đứng.” Đây cũng giống như ba cây giáo gác vào nhau, mỗi cây giáo dựa vào nhau mà đứng yên không ngã. Bất luận là tách rời một cây giáo nào ra khỏi, thì chúng sẽ ngã nhào liền tức khắc. Đây là một thí dụ rõ ràng nhất về sự “tương y tương thành.” Sự duyên khởi thế gian cũng giống như vậy. Vì người khác cũng giống như vì chính mình. Muốn tự lợi, không thể nào không xem trọng lợi tha. Sự khổ lạc chung giữa mình và người, thực sự là căn nguyên có sức mạnh khai phát tâm từ bi. Điều này, nhà Nho gọi là “nhân.” Nhân, vốn là nhân trong hạt, đây là hai bên kết hợp vào nhau, và trong sự kết hợp đó, bao hàm công năng nảy mầm sinh quả. Tồn tại và phát sinh, không thể tách rời khỏi quan hệ “tương y tương thành.” Mở rộng ý nghĩa này để luận cứu về nhân sự, thì ý nghĩa của “nhân” là hai người (cho đến nhiều người), nhiều người nương tựa nhau để sinh tồn trong một quan hệ hợp lý. Trên mặt tâm lý, tức là cảm giác đồng tình (cảm thông) trong sự quan hệ giữa mình và người. Đồng tình trong sự hợp tác hòa hài

(trong một môi trường sinh hoạt sống động), đây tức là nhân. Nếu như có người thân tâm thất thường, tay chân bị khô cứng như gỗ, hoặc bị khô cằn, tinh thần trì trệ hoặc tàn khốc (tàn nhẫn), thì gọi là “ma mộc bất nhân” (bất nhân như cây gỗ). Những hoạt động phá hoại, tàn khốc cừ hận, trong sự quan hệ xã hội nương tựa tồn tại, thì gọi là “bất nhân.” Quan niệm về “nhân” và “phiếm ái” (bác ái) của nhà Nho khế hợp với tính tương y tương tồn của duyên khởi. Lại như thuyết “kiêm ái” của Mặc gia, trên mặt văn tự, chữ “kiêm” (兼, cùng nhau) giống như hai chữ “hòa” (禾, lúa) cặp lại với nhau, điều này cũng giống như ý nghĩa đức Phật nói về “bó lau.” Bởi vì hiểu rõ tính tương quan của sự vật, người và người trợ giúp nhau để “cộng tồn” (cùng sống), cho nên nhá mạnh đến tình yêu nhân loại, cho nên chủ trương “kiêm ái.”

Phật pháp nói duyên khởi, đồng thời cũng nói “vô ngã.” Bởi vì từ duyên mà sinh khởi, không có thực thể tồn tại độc lập, cho nên không có tự ngã tuyệt đối. Phủ định tự ngã tuyệt đối, cho nên không có “tha nhân tuyệt đối.” Sự quan hệ “tự, tha” tương đối, quan hệ không gián đoạn, cho nên tự nhiên khai phát sự thông cảm “từ bi.” Nho gia và Mặc gia cũng có kiến giải tương tự. Như trong kinh điển của Mặc gia nói: “Kiêm, có nghĩa là không có tha nhân”

(Hán: Kiêm, vô nhân dã, 兼, 無人也). Từ chữ “kiêm”, có nghĩa là hai bên nương nhau mà tồn tại, mà tìm hiểu thêm, sẽ thấy rằng “không có một tha nhân tuyệt đối nào tách rời

khỏi chính mình.” “Vô nhân”, có nghĩa là tất cả đều quan hệ đối với mình, do đây, đương nhiên cần phải có sự thương yêu (ái). Ai mà không thương yêu chính mình? Nhà Nho nói: “Nhân, có nghĩa là không có địch thủ” (Hán: Nhân giả vô địch, 仁者無敵). Nếu có thể chân thật hiểu rõ ý nghĩa của “nhân”, khuếch sung ý nghĩa của “nhân”, thì tất cả đều cùng với mình “tương y tương thành”, không có một kẻ nào tuyệt đối là địch thủ (kẻ thù) của mình. Cho nên tuyệt đối không bao giờ xem người khác là kẻ thù không thể không tiêu diệt. Nho gia, Mặc gia, lẽ nào không có sự tương tự với từ bi của Phật giáo!

Thế nhưng vẫn có sự khác biệt lớn lao. Đức Phật nói từ bi, không chỉ là từ chính mình mà quán sát rộng ra đến quan hệ bên ngoài để hiểu rõ tính tương quan giữa mình và kẻ khác, giống như Nho gia và Mặc gia. Phật pháp còn từ chính mình mà quán sát sâu xa quan hệ nội tại, hiểu rằng chính mình chỉ là một cá thể giả hợp, do sắc tâm hòa hợp mà thành. Tuy biểu hiện sự hoạt động của một cá thể, nhưng không có một chủ thể tuyệt đối. Cho nên Phật pháp, bên trong, có thể nội chứng vô ngã của thân tâm, bên ngoài, đạt đến vô ngã của tự tha, chớ không giống như Nho gia, Mặc gia, thiếu sự hướng vào bên trong quán sát thâm sâu, mà chỉ thể hội sự “vô địch” (không có kẻ thù địch) từ bên ngoài. Nếu không thể hướng nội quán sát “vô ngã”, tức là đi ngược với chân tướng của “sự và lý”, khó tránh khỏi bị bóp méo bởi sự chấp ngã và ngã sở. Từ sự đối ngoại mà phát khởi “nhân”, “ái”, thì cũng không thể triệt để đạt đến

“vô ngã”, mà cũng không thể thực hiện lý tưởng “vô địch”, “vô nhân.” Hơn nữa, “nhân”, căn nguyên của đạo đức của Nho gia, trong sự quan hệ tự tha trong xã hội, là xuất phát từ sự lợi lạc chung trong mỗi quan hệ gia đình. Từ mỗi quan hệ cha con khuếch sung thành mỗi quan hệ vua tôi, mỗi quan hệ anh em khuếch sung thành mỗi quan hệ bạn bè, vợ chồng. Từ đây mà suy diễn ra bên ngoài, cho nên: “thân với người thân, cho nên thương dân, thương dân nên thương tất cả” (Hán: Thân thân nhi nhân dân, nhân dân nhi ái vật, 親親而仁民, 仁民而愛物), “Mọi người trong bốn biển đều là huynh đệ” (Hán: Tứ hải chi nội, giai huynh đệ dã, 四海之內, 皆兄弟也); “Dân là đồng bào của ta, vật là ngang hàng với ta” (Hán: Dân ngô bào dã, vật ngô dữ dã, 民吾胞也, 物吾與也). Sự yêu thương thân thuộc trong gia đình là điều bình thường, thiết thực nhất, mà cũng hẹp hòi nhất.

Văn hóa Trung Quốc lấy gia đình làm nền tảng, khuếch sung đến “Bốn biển đều là anh em” (Hán: Tứ hải giai huynh đệ, 四海皆兄弟), “Thiên hạ là chung” (Hán: Thiên hạ vi công, 天下為公), nhưng rốt cuộc đều bị quan niệm gia đình hẹp hòi làm trở ngại. Không thể không nói hiện tượng: “xem trọng gia đình, xem thường quốc gia”, là một căn bệnh khiến cho Trung Quốc không dễ dàng tiến bộ. Còn nói đến “thiên hạ vi công”, lại là một khoảng cách càng xa vời. Phật pháp trực tiếp từ sự khám phá chủ thể của tự ngã mà phát xuất, đập phá quan niệm hẹp hòi, dùng tất cả chúng

sinh làm đối tượng để sinh khởi từ bi. Điều này, nhân ái của Nho gia, luận về sự triệt đề, luận về sự phổ biến, đều không thể so sánh kịp.

Luận về đạo Cơ Đốc (Anh: Christianity), hạch tâm của họ, đương nhiên là “bác ái.” Jehovah, là vị thần sáng tạo thế gian, là cha của loài người. Thần đối với nhân loại, vô cùng ái hộ, cho nên loài người phải kính yêu thần, tuân theo ý muốn của thần, thương yêu người khác như chính mình. Điều này, ít nhiều, có căn nguyên từ “tình yêu quyền thuộc.” Nhưng chủ yếu là khái phát từ quan niệm “vạn vật đồng thể đồng nguyên”, gần với tính bình đẳng của lý duyên khởi. Tín đồ của đạo Cơ Đốc không phải là không có sự tu trì. Trong sự thành tín, kiên thành cung kính, trong tâm trạng bức thiết của sự sám hối, họ cũng đạt đến sự tập trung tinh thần, cũng có kinh nghiệm tôn giáo của họ. Nếu đến trình độ cao thâm, cũng có thể trực giác đến trạng thái “vong ngã”, được gọi là “diện kiến với thần.” Thần là vô hạn, là quang minh, là thánh khiết (thanh tịnh), mà họ cũng thường nghe được những âm thanh thần bí. Đến lúc đó, trong tâm họ tràn đầy một niềm hỷ lạc và an úy tĩnh lặng, đôi khi cũng phát sinh một số kinh nghiệm siêu thường. Theo Phật pháp mà nói, loại kinh nghiệm tôn giáo vô thủ chung, vô hạn lượng, quang minh, thanh tịnh, hỷ lạc này, nếu ở trình độ cạn, thì là huyền cảnh, nếu ở trình độ sâu thì là định cảnh. Do vì thần giáo khiếm khuyết sự quán sát thâm sâu về duyên khởi vô ngã, cho nên dùng hình dạng của tự ngã mà nghĩ tưởng, tưởng tượng thành vị thần vạn

năng, kết hợp với “thần tổ tiên” vốn có của nhân loại. Nếu đã có kinh nghiệm tôn giáo, hoặc có sự thể hội về huyền học, thì cũng sẽ thường có ý cảnh về vạn vật đồng thể, vũ trụ đồng nguyên. Như Trang Tử nói: “Thiên địa và ta có cùng căn nguyên, vạn vật cùng ta đồng sinh ra.” (Hán: Thiên địa dữ ngã đồng căn, vạn vật dữ ngã tính sinh, 天地與我同根, 萬物與我並生). Mặc Tử nói đến “minh thiên”, đạo Bà La Môn nói đến “Phạm”, đây đều là có trực giác về sự “đồng thể”, mà cũng ít nhiều lưu xuất tinh thần “phiếm ái” (yêu tất cả). Thế nhưng, “bình đẳng nhất như” vốn là bản tính của mọi sự mọi vật. Do vì không xem trọng trí tuệ, hoặc giả không đủ trí tuệ, cho nên trong sự ánh hiện của định tâm, hoặc tương tự với định tâm, ghi nhận lại một cách lệch lạc, mới thành ra “thần”, trở thành căn nguyên của vũ trụ thần bí. Phật pháp nói: “Bốn vô lượng định (từ bi hỷ xả) là phạm hạnh, tu tập thành tựu thì sinh lên Phạm thiên.” Do vì định cảnh hoặc cạn hoặc sâu, phân biệt các giai tầng (của thiên định) thành Phạm, Quang, Tịnh. “Phạm”, trong đạo Bà La Môn, hoặc được nhân cách hóa là Phạm thiên, tương cận với Jehovah trong đạo Cơ Đốc. Không ngoài kinh nghiệm thiên định, sự phổ biến hóa của tự ngã, tưởng tượng thành bốn nguyên của vũ trụ, là vị sáng tạo vũ trụ. Căn nguyên tư tưởng của “sáng tạo thần”, không phải chỉ là sự suy tưởng từ “thần chủng tộc”, mà thật ra có những kinh nghiệm thần bí đặc thù. Chỉ có định tuệ thâm sâu thấu triệt, sự lý như thực của Phật pháp mới có thể chỉ ra một cách rõ ràng nguồn cội và vết tích.

Lão, Trang, cũng có sự thể hội “hình nhi thượng” của họ. Như “Có một hỗn độn sinh ra trước trời đất” (Hán: Hữu vật hỗn thành, tiên thiên địa sinh, 有物混成, 先天地生). Cái “huyền bí” của huyền bí này (Hán: Huyền chi hựu huyền, 玄之又玄), phái Lão Trang không nghĩ tưởng là một “nhân cách thần”, mà chỉ trực giác là một đại tự tại thần bí, là căn nguyên của vạn vật. Trong loại ý cảnh này, Lão Tử tuy nói: “Vì lục thân bất hòa nên có hiếu từ” (Hán: Lục thân bất hòa hữu hiếu từ, 六親不和有孝慈), nhưng thực sự, “từ” là một trong ba bảo. Bọn họ bất mãn với “hiếu từ” giả tạo (của xã hội), mà chủ trương “hiếu từ” theo bản tính tự nhiên, chân tình lưu lộ một cách tự nhiên. Thế nhưng, vì không thể thấu triệt thâm sâu nội quán “vô ngã”, cho nên “từ” lại là cô lập, tĩnh chỉ, không có sự quan hệ với nhau. Cho nên mới nói: “Dân đến chết cũng không tới lui với nhau” (Hán: Dân chí lão tử bất tương vãng lai, 民至老死不相往來), “Ô chim tước có thể leo lên mà nhìn” (Hán: Ô tước chi sào khả phan viện nhi quán, 鳥雀之巢可攀援而觀), thiếu sự hỗ trợ nhân ái mật thiết. Điều này gần với phái ẩn tu, độc thiện của Ấn Độ. Trong tư tưởng của Lão Trang, “từ ái” không được tích cực xiển dương.

Bác ái của đạo Cơ Đốc, căn nguyên từ sự mê vọng của thuyết lý “thần tạo vạn vật.” Do vì tính chất “khiếm khuyết” của thần, tuy đã được cải thiện bởi Jesus, nhưng vẫn chưa được hoàn thiện. Đây là vì Jehovah vốn là thần bảo hộ dân tộc Hy Lạp, vốn có tính chất chiến đấu và tàn

khốc. Đối với những kẻ không tin, những kẻ tội ác, những kẻ không cùng dân tộc, sẽ tàn sát hủy diệt. Thần xưa nay vốn không có lòng thương xót. Thần dân tộc ắt phải kết hợp với lòng kỳ thị của dân tộc. Cho nên thần dân tộc của Do Thái đã tuyên định dân tộc Do Thái là “dân tộc được tuyển chọn.” Thần sẽ đem quyền bính trao cho người Do Thái để họ trở thành những kẻ thống trị thế giới, đem tất cả các dân tộc khác đặt dưới sự thống trị của người Do Thái. Lời dự đoán của thần, những ân sủng của thần, không bao lâu nữa sẽ được truyền đến (cho dân tộc thống trị – Do Thái). Sự hoàn thành của loại tư tưởng điên cuồng tham vọng muốn thống trị thế giới này, không phải là phát minh mới của những người Cộng sản. Jesus cải cách (đạo Cơ Đốc), khiến nó trở thành một tôn giáo cho toàn thể nhân loại, thế nhưng, đối với sự “thiên vị” đối với “dân tộc được tuyển chọn” thì hoàn toàn không sửa đổi gì hết. Vì lý do này, cho nên các nhà truyền giáo Cơ Đốc trên thế giới, từ xưa đến nay, không tách rời khỏi chính sách của bọn thực dân xâm lược, giống như bóng với hình. Đến gần đây nhất, sự kỳ thị chủng tộc ở Nam Phi, sự kỳ thị người bản xứ ở Úc Châu, hoặc sự kỳ thị đối với người da đen ở Hoa Kỳ vẫn còn đang tiếp tục xảy ra. Thế nhưng, trong cái nhìn của những tín đồ thần giáo (những điều vừa nêu trên) là hoàn toàn hợp lý. (Từ phương diện tôn giáo) Những kẻ ngoại bang bị thống trị, bị ruồng bỏ, không được ân sủng của thần, bây giờ chuyển biến thành những tín đồ của những tôn giáo khác.

Trong thần học của đạo Cơ Đốc, được vĩnh sinh lên Thiên quốc, không phải là do bạn đã làm những điều lành, mà là do tín ngưỡng. (Nếu bạn) không tin thần, không tin Jesus, những gì bạn đã làm đều vô ích. Nói cách khác, tin Ta, thuộc về Ta, thì mới được sinh tồn; không tin Ta, không thuộc về Ta, thì sẽ chết. Loại tôn giáo có tính chất “độc chiếm”, “bài xích kẻ khác”, không những lý luận không thông, mà trên thực tế, rõ ràng biểu hiện một bộ mặt gớm ghiếc của sự “phi nhân tính”, “phi dân chủ.” Trong quá khứ, lúc châu Âu còn trong thời đại hắc ám (Anh: Dark age in Europe, 476 CN – 1453 CN), những tín đồ khác đạo, những nhà khoa học phát minh không hợp với ý của thần, sẽ bị sự bức hại, hoặc bị thiêu sống bởi Giáo hội Thiên chúa. Điều này không có gì đáng ngạc nhiên, bởi vì trên thực tế, đây là những ý nghĩa ắt có, đã được bao hàm trong quan niệm “bác ái” của thần giáo. Loại quan niệm “bác ái” của thần giáo này đã bắt đầu biến thành “thời đại hắc ám mới” của thế giới hiện nay. Karl Marx, một người Do Thái, được huân đào lâu dài trong truyền thống Chánh Thống Giáo của Nga Sô, đã phát triển truyền thống bác ái của thần giáo thành một tư thái mới: “Kẻ nào tin chủ nghĩa Cộng sản, thuộc về chủ nghĩa Cộng sản, không phản đối chủ nghĩa Cộng sản, thì được tồn tại; kẻ nào không tin chủ nghĩa Cộng sản, kẻ nào phản đối chủ nghĩa Cộng sản, kẻ nào có tư tưởng tự do, thì cần phải bị thanh toán, bị bức hại.” Cái nhìn của những người Cộng sản đối với vấn đề thiện ác, không phải do vì những hành vi quá khứ của bạn. Bất luận trong quá khứ bạn đã lập đức, lập công, lập ngôn,

hoặc có những thành tích huy hoàng như thế nào, chỉ cần bạn không tin chủ nghĩa Cộng sản, phản đối chủ nghĩa Cộng sản, thì bạn phải chết. Chỉ có cách là bạn hết lòng tuân theo chủ nghĩa của họ, thì bạn mới là một công dân tốt. Lại tư tưởng “yêu giai cấp”, “độc chiếm”, “bài xích kẻ khác” này, vĩnh viễn kết hợp với sự tàn khốc của tư tưởng “kẻ nào khác ta thì là kẻ thù của ta.” Từ ngàn năm nay, quan niệm “bác ái” đã mọc rễ, trưởng thành trong nền văn minh Tây phương này, hiện nay đã phải chịu quả báo mà bọn họ đã vun trồng. Trong thời đại đen tối này, nếu còn có người nhân từ “không thiên vị không bè đảng”, thì hãy đứng lên cải chánh những tư tưởng hủ lậu này đến tận gốc rễ.

(4) Tâm từ bi và hạnh từ bi.

Từ bi là căn bản của Phật pháp, là tâm tủy của chư Phật Bồ tát. Mỗi cử động giơ tay, nhấc chân của Bồ tát, không có gì mà không biểu lộ của từ bi. Tất cả hành động đều là dùng từ bi làm động lực. Cho nên nói: “Bồ tát vì sự thúc dục của tâm từ bi cho nên không được tự tại.” Vì sao không được tự tại? Bởi vì Bồ tát không dùng ý muốn của riêng mình để làm phương châm cho hành động, mà bởi vì bị sự sai khiến của tâm từ bi, cho nên chỉ dùng sự mong muốn của chúng sinh để làm phương châm cho hành động. Chúng sinh mong muốn như thế, Bồ tát không thể không thực hành; vì chúng sinh mà cần phải đình chỉ (một công hạnh nào đó), thì Bồ tát không thể không đình chỉ. Bồ tát quên mình vì

người, đều là như vậy. Quyết không vì lợi ích riêng mình mà tính toán, mà hoàn toàn quên mình vì người.

Tâm từ bi của Bồ tát, phân biệt thành bốn loại: từ, bi, hỷ, xả. Từ, là đem lợi ích an lạc, đê, lợi ích thế gian và lợi ích xuất thế gian ban bố cho chúng sinh. Bi, là cứu bạt tế độ sự khổ nạn của chúng sinh, giải trừ căn bản sinh tử cho chúng sinh. Hỷ, là thấy chúng sinh lìa khổ được vui bèn sinh tâm hoan hỷ, lấy sự hỷ lạc của chúng sinh làm sự hỷ lạc của chính mình. Xả, là đối xử với chúng sinh một cách bình đẳng, không ghi nhớ những ân oán chúng sinh đối với mình mà phân biệt thương ghét. “Ban vui”, “cứu khổ”, là nội dung chủ yếu của từ bi. Thế nhưng, những kẻ có tính ghen ghét, thấy người khác hạnh phúc lợi lạc thì trong tâm cảm thấy khó chịu, hoặc giả trong tâm có sự thương ghét, hoặc tình cảm quá nặng, nếu không thương cái này, thì là ghét cái kia, những điều này không thể dẫn phát được tâm từ bi vô tư và bình đẳng. Cho nên Bồ tát chẳng những phải có tâm từ bi, mà còn phải có tâm hỷ xả. Có sự hòa hợp toàn diện của từ bi hỷ xả thì mới trở thành tâm Bồ tát.

Chẳng qua, chỉ có tâm từ bi thì chưa đủ, mà cũng cần phải có hạnh từ bi. Nói cách khác, Bồ tát cần phải từ những hành động thực tế mà thực hiện nội dung của từ bi, chứ không phải chỉ là lý tưởng mà thôi. Sự thực hành làm trọn vẹn (Hán: sung thực) ý nghĩa của từ bi, gọi là hạnh lợi tha, đây cũng là pháp tứ nhiếp: bố thí, ái ngữ, lợi hành và đồng sự. Bố thí, hoặc bố thí về phương diện kinh tế, hoặc bố thí công

sức, nhân đến sự hy sinh thân mạng, thì gọi là tài thí. Từ phương diện tư tưởng, khai phát đạo tâm cho kẻ khác, dù chỉ là một chữ, một câu, nếu có thể khiến cho tâm ý của họ lìa ác hướng thiện, đều gọi là pháp thí. Nếu như chúng sinh có sự ưu sầu lo lắng, hoặc đang ở trong hoàn cảnh ác liệt, thất vọng đau khổ muôn phần, Bồ tát đem chánh pháp đến khai thị dẫn dắt, dùng phương tiện để giúp đỡ họ, khiến cho mọi người giảm trừ sự lo lắng khổ não, thì đây là vô úy thí. Bồ thí có ba loại như vậy, có thể bao gồm tất cả công hạnh lợi tha, nếu như xa lìa sự bố thí thì sẽ không còn ý nghĩa từ bi nữa! Thế nhưng, thực hiện hạnh lợi tha, cũng cần đến ái ngữ, lợi hành và đồng sự. Ái ngữ, là những lời nói thân ái, hoặc nói những lời chánh đáng một cách hài hòa, hoặc những lời trách mắng tha thiết, tất cả đều phát xuất từ tâm từ bi, mà đối phương cảm nhận đó là thiện ý, có thể vui lòng tiếp nhận. Nếu không, như trong lúc bố thí cho những kẻ bần cùng, khổ nạn, mà dùng những lời lẽ khinh miệt, ngạo mạn, hoặc nhạo báng, thì những người có tự trọng sẽ cự tuyệt không thọ nhận sự bố thí của mình. Hoặc giả, tuy miễn cưỡng thọ nhận, nhưng trong tâm có sự bất mãn. Lại nữa, bình luận một sự việc, hoặc một người khác, nếu như có thiện ý, có tính chất kiến nghị, thì sẽ dễ dàng khiến cho họ tiếp nhận và cải thiện. Nếu không, dù nói đúng lý lẽ bao nhiêu chẳng nữa, nếu đối phương cảm thấy bất mãn, thì chỉ đưa đến sự hiểu lầm, hoặc tranh cãi. Lợi hành, dùng ngôn ngữ hiện đại mà nói, tức là sự nghiệp (công hạnh) phước lợi. Nghĩ đến sự phước lợi chung cho mọi người mà thực hành sự nghiệp từ thiện cứu tế. Đồng sự, nghĩa là cùng chịu

cam khổ với mọi người. Trên phương diện công tác, phương diện hưởng dụng, đều phải cùng chung, mọi người đều phải như nhau. Đây là điều dễ làm mọi người cảm động nhất. Bồ tát muốn từ bi lợi tha, không thể không tìm cầu phương pháp. Ái ngữ, lợi hành, đồng sự là phương pháp khiến cho sự bố thí trở nên hữu hiệu hơn, có thể thiết thực lợi ích chúng sinh. Bốn pháp này là cơ bản cho sự từ bi tế độ chúng sinh, hòa hợp chúng sinh, là đức hạnh mà kẻ lãnh đạo cần phải có. Bồ tát là tôn trưởng, là đạo sư, không phải chỉ là muốn có quyền uy lãnh đạo, mà là vì muốn từ bi tế độ chúng sinh. Biết rằng nếu không như vậy thì không thể nhiếp thọ chúng sinh, không thể hoàn thành mục đích lợi ích cho nhân loại. Từ tâm từ bi phát khởi các công hạnh như bố thí, v.v..., là điều mà Bồ tát cần phải đầy đủ. Bồ tát lãnh đạo, không giới hạn trên phương diện chánh trị, mà ở trong bất cứ giai tầng nào, dù không đồng chức nghiệp, nếu Bồ tát có tâm hạnh từ bi, đều có thể phát khởi tác dụng lãnh đạo. Giống như cư sĩ Duy Ma Cật, ở trong bất cứ giai tầng nào trong xã hội, đều là bậc tôn trưởng của tất cả mọi người.

(5) Trưởng dưỡng tâm từ bi.

Tâm từ bi, mọi người ai cũng đều có, chỉ là không thể khuếch sung, hoặc không thể xa lìa lập trường ích kỷ và hẹp hòi của chính mình mà thôi. Do vì ích kỷ hẹp hòi, đồng thời bị pha trộn bởi sự tạp nhiễm, cho nên bị gọi là tình ái (nghĩa là tình cảm hẹp hòi ích kỷ). Người xưa có bài Vịnh

Hồ Tù nói: “Hồ là vua trăm thú, ai dám làm nó giận, chỉ có tình cha con, mỗi bước lại quay đầu.” Đây đúng là mọi loài đều có lòng từ ái, ngay cả loài cạp là giống vật tàn ác mà cũng còn có lòng từ ái (thương con của nó). Cho nên sự tu tập tâm từ bi là chú trọng đến cách nào để khuếch sung nó, để tịnh hóa nó, không để cho nó bị những tình kiến hẹp hòi của chính mình bóp méo. Bởi thế, sự tu tập tâm từ bi gọi là trường dưỡng, cũng giống như bồi dưỡng mầm non khiến cho nó được trưởng thành.

Căn cứ vào sự truyền thọ của các bậc thánh đời trước, trường dưỡng tâm từ bi có hai đại pháp môn:

(A) Quán sự hoán đổi mình và người:

Nói một cách dễ hiểu: Đặt mình vào địa vị nào đó, đặt giả thiết mình là đối phương (mà mình muốn tu tập tâm từ bi), còn đối phương là mình, trong trường hợp này phải làm sao? Đối với vấn đề này làm sao giải quyết? Ai cũng biết rõ là không ai mà không yêu chính mình, không ai mà không tận tâm đối với chính mình. Tự mình như vậy, thì người khác cũng như vậy. Nếu dùng lòng yêu thương chính mình mà suy diễn đến người khác, đặt mình vào vị trí của người khác, đặt người khác vào vị trí của mình mà thiết tưởng, thì tâm từ sẽ lưu xuất một cách tự nhiên. Kinh Pháp Cú nói: “Chúng sinh đều sợ chết, ai cũng sợ dao gậy, đem mình suy đến người, đừng giết đừng đánh đập.” Điều này nhất trí với “tha thứ” của nhà Nho, thế nhưng, đây chỉ là

mở rộng lòng từ ái của chúng ta, tuy trưởng dưỡng tâm từ bi, nhưng vẫn chưa thể hoàn toàn tịnh hóa.

(B) Quán oán thân bình đẳng.

Ngoại trừ tự yêu thương chính mình ra, sự yêu thương thân thiết nhất, quan hệ nhất, không có gì so sánh bằng cha mẹ, vợ chồng, con cái của mình. Còn đối tượng khó có thể sinh khởi tâm từ bi nhất, không ai bằng kẻ mà mình oán hận, thù ghét. Vì muốn dễ dàng tu tập trưởng dưỡng tâm từ bi, chúng ta không ngại gì không dùng thứ tự từ người thân, đến người xa lạ, rồi đến kẻ oán thù mà tu tập khuếch sung tâm từ bi. Tất cả mọi người – chúng sinh, có thể phân làm ba loại: người thân thích, người xa lạ, kẻ oán thù. Trong ba loại này, lại còn có thể phân làm nhiều bậc. Trước tiên từ người những người thân ái trong gia đình, những bạn bè thân thiết, quán sát sự đau khổ của họ và nghĩ đến cách giải trừ sự khổ đau cho họ, quán sát họ không có hạnh phúc và nghĩ đến cách đem hạnh phúc đến cho họ. Tu tập đến trình độ thấy sự khổ lạc của người thân hoàn toàn giống như sự khổ lạc của chính mình, ấn nhập vào nội tâm một cách sâu xa, và lúc nào cũng nghĩ đến việc muốn làm cho họ lìa khổ được vui. Kế đến, mở rộng phạm vi đến người xa lạ, tức là những người đối với mình không có ân oán. Quán sát tinh tế, sẽ thấy rằng, trên thực tế, những người đó đều là kẻ có ơn với mình. Đặc biệt là từ vô thủy đến nay, không ai mà không đã từng là cha mẹ, thầy bạn của mình? Đối với sự khổ lạc của người xa lạ này cũng sinh khởi tâm từ bi tha

thiết. Tu tập đến trình độ đối với họ như một người thân trong gia đình có ân nhất đối với mình. Nếu như đối với người lạ có thể sinh khởi tâm từ bi, thì có thể nói rộng phạm vi đến với kẻ oán địch. Kẻ oán địch, tuy cũng có lúc đã từng là oán địch, hoặc giả hiện nay vẫn còn là oán địch, nhưng không phải trong quá khứ cũng đã là kẻ từng có ơn với mình hay sao? Tại sao lại chuyên môn ghi khắc sự oán hận, mà quên bẵng đi sự thương yêu của họ đối với mình! Hơn nữa, lý do mà họ trở thành oán địch với mình, không phải vì bản tính chúng sinh vốn là như vậy, mà chỉ vì họ bị tà kiến lung lạc, hoặc bị vật dục dụ hoặc, hoặc bị phiền não sai sử mà không được tự tại. Chúng ta thấy họ làm việc sai quấy, ngu muội vô tri, đáng lẽ phải nên thương xót, tha thứ cho họ, cứu tế họ, tại sao chỉ vì họ gây cho mình chút ít oán hại mà lại sân hận họ? Hơn nữa, thân và oán cũng không có sự nhất định. Nếu như đối với người thân mà không dùng chánh pháp, không dùng sự từ ái để chiêu cảm họ, thì họ vẫn có thể biến thành oán địch.

Còn đối với kẻ oán địch, nếu có thể dùng ánh sáng chánh pháp, sự từ bi chân tình để chiêu cảm, thì họ vẫn có thể trở thành thân ái. Nếu như vậy, tại sao chúng ta lại không khởi tâm từ bi đối với kẻ oán địch, không nghĩ cách giúp cho họ lìa khổ được vui! Dùng các loại quán sát, theo thứ tự mà khai triển ra, đạt đến trình độ sinh khởi tâm từ bi đối với kẻ oán địch, tức là thành tựu pháp quán chúng sinh bình đẳng, tâm từ phổ biến đến tất cả. Đây mới là từ bi trong Phật pháp. Đối với tâm từ bi, cần phải trưởng dưỡng, cần phải

khuếch sung. Pháp môn được đề cập ở trên là pháp tu dễ dàng nhất để sinh khởi tâm từ bi.

(6) Thể nghiệm tâm từ bi.

Phần trên nói về trường dưỡng từ bi đều là chú trọng đến phương diện thể tục. Một số học giả Thanh văn cho rằng từ bi như vậy chỉ là duyên vào tướng thể tục mà sinh khởi, quyết không phải là bản nghĩa của Phật pháp. Y theo Đại thừa mà nói, từ bi và trí tuệ không có sự trái ngược. Trong dòng ý thức tạp nhiễm của nhân loại, tình cảm và sự hiểu biết (Hán: tri giác) chắc chắn không phải là hoàn toàn ngăn cách. Có thể nói là hai bên tương ưng tương nhập, cũng có thể nói là trong cùng một dòng ý thức trôi lên những bộ mặt khác nhau. Như vấn đề “chuyên nhiễm thành tịnh”, thể chứng trí tuệ, cũng là sự thể hiện của từ bi, quyết không phải chỉ là lý trí khô cằn, mà thật ra là sung mãn lòng từ bi chân thiết. Như sự Đại giác viên mãn của đức Phật là đại trí tuệ cứu cánh, mà cũng là sự thể hiện tối cao của từ bi. Nếu tách rời khỏi từ bi mà nói tu chứng, thì nếu như không rơi vào ngoại đạo, thì nhất định cũng chỉ là một loại người tăng thượng mạn, “tiêu nha bại chủng” (Hạt mầm cháy, hạt giống hư).

Từ bi có thể phân làm ba loại: (1) Chúng sinh duyên từ: đây là lòng từ ái thường tình của hàng phàm phu. Không hiểu rõ nhân không và pháp không, cho rằng thật có chúng sinh, thấy chúng sinh có khổ có lạc, bèn khởi tâm từ bi thương xót. Loại từ ái này, bất luận là “đại nhân” (Nho gia),

“bác ái” (đạo Cơ Đốc), chung quy chỉ là những sự việc trong vòng sinh tử. (2) Pháp duyên từ: Là giải ngộ tính vô ngã của chúng sinh, nhưng vì căn tính thấp kém, không thể thấu rõ tất cả pháp không, đây là tâm cảnh của các bậc thánh Thanh văn và Duyên giác của Nhị thừa. Thấy được nhân quả móc nối nhau của: hoặc, nghiệp, khổ, chúng sinh lưu chuyển trong cảnh sinh già bệnh chết mà không được giải thoát, từ đây mà sinh khởi từ bi. Pháp duyên từ, không phải là không duyên với chúng sinh, mà là từ sự thông đạt vô ngã, duyên vào tướng chúng sinh do các pháp hòa hợp. Nếu không duyên với tướng ngã giả danh thì làm sao có thể sinh khởi tâm từ bi. (3) Vô sở duyên từ: Đây không phải giống như hàng Nhị thừa chỉ thể ngộ “chúng sinh không”, nhưng lại cho rằng các pháp là thực có. Chư Phật Bồ tát triệt để chứng ngộ “tất cả pháp không.” Nhưng không phải nói các ngài chỉ là chứng không tính vô sở duyên, mà khi các ngài triệt chứng tất cả pháp không, ngay lúc đó, liền hiểu chúng sinh giả danh. Chúng sinh giả danh là duyên khởi tức là tất cả không, “tất cả không không ngại chúng sinh.” Trí tuệ và từ bi, cũng có thể nói là sự hiện chứng trí tuệ tức là từ bi (Bát nhã là một pháp, tùy căn cơ mà có tên gọi khác nhau), lưu xuất tâm bi chân thành thương xót chúng sinh. Sự thực chứng của chư Phật Bồ tát, nếu như chỉ chứng Không tính, làm sao có thể khởi từ bi? Cho nên từ bi được kích phát, lưu xuất, thì ắt phải là duyên vào tướng chúng sinh. Thế nhưng, kẻ sơ cơ thì chấp chúng sinh là thật có, bậc kế đến thì tuy không chấp chúng sinh thật có, nhưng lại chấp pháp là thật có; chỉ có vô duyên từ

của Đại thừa, thông đạt ngã pháp đều là tất cánh không, chỉ có “ngã pháp giả danh.” Có một số người không hiểu rõ thâm nghĩa của Đại thừa, cho rằng sự thể chứng của Đại thừa chỉ là duyên vào pháp tính phổ biến bình đẳng, chỉ là thiên về lý trí. Bọn họ không biết sự hiện chứng của Đại thừa nhất định phải là “bi trí bình đẳng.” Tách rời khỏi từ bi mà luận chứng đắc thì không thể hiện phát đức tính độ đáo đặc biệt của chư Phật Bồ tát. Các nhà Nho Trung Quốc, đạt được chút ít khái phát từ Phật pháp, bèn cho rằng thể kiến “nhân thể”, sung mãn sinh ý, đại khái cũng giống như sự thể chứng của Đại thừa. Thế nhưng, nhà Nho không thể hướng nội triệt chứng vô ngã tính, tâm ý hạn hẹp, có tướng bỉ thử, cho nên không thể so sánh với Đại thừa.

Trong sự hiện quán thể chứng pháp tính, Kinh A Hàm có bốn câu, thật sự hỗ tương kết hợp với bốn pháp ấn.

Vô	sở	hữu	(vô	nguyện)	Chư	hành	vô	thường
Vô	lượng	Sở	thọ	giai	khô			
Không		Chư	pháp	vô	ngã			
Vô tướng Niết bàn tịch tĩnh								

Vô lượng tam muội thì có thể ly dục, ý nghĩa tương đồng với không, vô tướng, vô nguyện. Thế nhưng trong sự phát triển mạnh mẽ của Phật giáo Thanh văn, vô lượng tam muội bị lãng quên. Họ không biết rằng vô lượng tức là vô hạn lượng, khi hướng ngoại để quán, tâm từ bi hỷ xả duyên khắp tất cả chúng sinh mà không có hạn lượng, tất cả đều là từ vô lượng định. Lúc hướng nội để quán, tự tính của

chúng sinh bất khả đắc, không có tính hạn lượng giữa mình và chúng sinh. Cho nên vô lượng tam muội tức là duyên khởi tương y tương thành, chánh quán bình đẳng vô tự vô tha. Thông đạt tính tương quan, tính bình đẳng giữa tự và tha, trí tuệ và từ bi dung hòa mà không có sự khác biệt. Vô lượng tam muội bị lãng quên, chứng tỏ sự thiên lệch của Phật giáo Thanh văn. Tâm tùy căn bản của Phật giáo là từ bi bị xem thường, bị chìm vào quên lãng, đây là một sự kiện bất hạnh duy nhất của Phật giáo Sơ kỳ. Đến khi Phật giáo Đại thừa hưng khởi, thì mới khai hiển trở lại. Cho nên sự thể chứng của hàng đệ tử Phật, nếu như khế hợp với tinh thần của đức Phật, quyết chắc không phải chỉ là sự thể nghiệm lý trí khô cằn, mà là sự thực chứng dung quán của bi và trí. Sự thể hiện chân lý tuyệt đối này, cũng là sự hoàn thành trình độ đạo đức tối cao (từ bi bình đẳng vô tự). Chỉ có đạo đức tối cao – đại từ bi, thì mới có thể triệt chứng chân thực mà trở thành Bát nhã. Cho nên nói: “Phật tâm, tức là đại từ bi!”

VIII. TỰ LỢI VÀ LỢI THA

(1) Nêu lên vấn đề.

Mùa đông năm Dân Quốc thứ 35 (1946), tôi (Ấn Thuận) đang ở Vũ Hán Phật Học Viện, có cư sĩ La Vân Tiêu ở Hán

Khẩu chuyên đến một bản cáo, trong đó có một số nghi vấn về Phật pháp. Cư sĩ La Vân Tiêu vốn đã có ý định phát biểu bài viết này trên báo, nhưng vì ái hộ Phật pháp nên ông ấy hy vọng tôi có thể đưa ra giải đáp, sau đó mới đưa lên mặt báo. Nghe nói người nêu lên nghi vấn là một phụ nữ trẻ tuổi sống trong một gia đình Phật giáo, thường đi theo người cha nghe giảng Phật pháp. Cô ấy đối với Phật pháp, tuy không có ác ý, nhưng chỉ là không thể khởi lòng tín ngưỡng. Theo sự trình bày của cô, khi nghe người cha thường nói về Phật pháp, cô có cảm giác rằng Phật pháp vô cùng vĩ đại, nhưng theo cô, có một số kiến giải (của Phật giáo) không tránh khỏi có vấn đề. Vấn đề cô ấy nêu ra tổng cộng có hai mươi điều. Tuy không phải không thể giải đáp, nhưng cũng không dễ dàng giải đáp. Tôi đã từ chối đôi ba phen, sau đó gác việc đó qua một bên. Mới đây (năm 1953 – ngài Ân Thuận đang ở Đài Loan), nghe nói cư sĩ La Vân Tiêu ở Hương Cảng đang muốn qua Đài Loan. Nghe tin này, tôi bèn nhớ lại những vấn đề được nêu ra bảy năm về trước.

Trong các vấn đề được nêu ra, có một vấn đề liên quan đến “từ bi lợi tha.” Đại ý của nghi vấn như sau:

Tinh thần lợi tha của Phật giáo quả nhiên vô cùng vĩ đại! Thế nhưng, ai là người có thể lợi tha? Điều này (lợi tha) không thể nào không tự mình trước tiên phải được đại triệt đại ngộ, được giải thoát. Như vậy, trong giới Phật giáo Trung Quốc, rốt ráo có được bao nhiêu người được đại triệt

đại ngộ, được giải thoát? Nếu như chỉ có một số rất ít, thì phần lớn những người còn lại đều không đủ tư cách lợi tha, mà chỉ có những người gấp cầu tự lợi! Điều này có vẻ như là Phật giáo lúc nào cũng nói đến từ bi lợi tha, nhưng rất ít người thực hành hạnh nguyện từ bi! Được đại triệt đại ngộ, được giải thoát mới có thể thần thông biến hóa, mới có thể biết rõ căn cơ của chúng sinh, mới có thể giải quyết vấn đề cho người khác, như lòng đại từ đại bi tâm thanh cứu khổ của Bồ tát Quán Thế Âm. Nếu vậy, sự thực hành từ bi lợi tha của Phật giáo có thể nói là quá khó, khó có thể là những sự việc thực tế thông thường ở thế gian này.

Sự nghi ngờ chất vấn này đương nhiên là không xác đáng. Thế nhưng, điều này quyết chắc không phải cô ấy có ác ý bóp méo sự thật, mà đây đúng là một đại biểu cho tư tưởng của một số tín đồ Phật giáo.

Vẫn còn may mắn là đây chẳng qua chỉ là quan niệm của một phần tín đồ Phật giáo, không thể đại biểu cho tư tưởng của những tín đồ Phật giáo viên chánh (đầy đủ chánh tín).

(2) “Lợi” là gì?

Nói đến “lợi tha”, trước tiên phải nêu rõ ý nghĩa của “lợi” là gì? Lợi, là lợi ích, lợi lạc, là xa lìa sự hư vọng, xa lìa sự xấu ác, xa lìa sự nghèo thiếu, xa lìa sự thống khổ, mà đạt đến sự chân thật, sự tốt đẹp, sự an lạc. Tự lợi và lợi tha, tức là làm cho chính mình và kẻ khác đạt đến sự an lạc lợi ích như vậy. Thông thường, các pháp thế gian, hễ có lợi ắt là

có hại, có lạc ắt là có khổ, tuy không phải hoàn thiện, triệt để, nhưng cũng vẫn có giá trị tương đối của thế gian. Phật giáo xuất hiện ở thế gian là muốn đem đến cho loài người sự vui hiện đời (Hán: hiện thế lạc), sự vui đời sau (Hán: hậu thế lạc) và sự vui giải thoát cứu cánh (Hán: cứu cánh giải thoát lạc). Chỉ có Thanh văn (hành giả Tiểu thừa) mới đặt nặng đến vấn đề “đãi đắc kỳ lợi”, chú trọng sự đạt đến giải thoát cho chính mình. Nói đến “lợi tha”, chớ nên rơi vào lỗi lầm của Thanh văn, thiên trọng sự “lợi lạc chính mình”, chuyên trọng sự lợi lạc của “tự tại giải thoát.” Nếu như bỏ phé “hiện sinh lạc”, đây tức là chúng ta đã thu hẹp nội dung của Phật giáo, tự mình xả bỏ thế gian, cho nên không thể trách cứ người thế gian đã hiểu lầm Phật giáo!

Lợi tha, có hai đại loại: (a) Lợi tha bằng vật chất, tức là tài thí. Chẳng hạn như thấy người nghèo khổ bèn đem y thực đến cứu tế, thấy người bệnh tật bèn đem thuốc men đến trị liệu, sửa sang đường xá, cầu cống, vườn rừng, v.v..., cùng với việc đem sức lực, sinh mệnh của mình để giúp người, cứu người. (b) Lợi tha trên phương diện tinh thần, tức là pháp thí. Chẳng hạn như chỉ dạy kiến thức cho những người ngu muội, an ủi những người đang sầu khổ, khuyến khích những người khiếm nhược. Từ những sự nghiệp văn hóa mà khiến cho tâm ý của mọi người hướng thiện, hướng đến quang minh, hướng đến trung đạo, hướng đến chánh thường, hướng đến sự an ổn. Đây có nghĩa là không chỉ dùng pháp xuất thế gian để giáo hóa dẫn đạo, mà cũng dùng chánh pháp thế gian để giáo hóa dẫn đạo mọi người, khiến

cho nhân loại dưỡng thành nhân cách kiện toàn. Đề cao đạo đức trí năng của nhân loại, để làm nấc thang cho pháp xuất thế gian.

Đương nhiên, so với tài thí, thì pháp thí triệt đề hơn nhiều. Sự cứu tế người nghèo bằng các bố thí y thực chỉ là tạm thời, trị ngọn (mà không trị gốc). Nếu như dùng chánh pháp khai sáng cho họ, truyền dạy tri thức kỹ năng, giúp đỡ cho họ có thể thành tựu sự nghiệp, để họ có thể dùng những nghề nghiệp chánh đáng mà tự lực cánh sinh, điều này tốt hơn rất nhiều so với sự cứu tế tạm thời. Trong Phật pháp, bố thí pháp “xuất thế gian” thù thắng hơn bố thí “pháp thế gian”, pháp thí thù thắng hơn tài thí, thế nhưng không phải nhất định là không cần tài thí, không cần bố thí “pháp thế gian.” Nếu như chỉ chuyên dùng sự giải thoát tự tại để làm lợi ích, thì trên căn bản đã hiểu lầm (ý nghĩa chân thực) của Phật pháp.

Ngay cả đem vấn đề pháp thí “xuất thế gian” mà nói, từ sự việc khiến cho người khác đạt được giải thoát mà nói, cũng không giống như người thế gian hiểu biết một cách lệch lạc. Giải thoát, cần phải từ sự huân tu hành trì mà đạt được. Hành giả Tiểu thừa, trước tiên phát khởi tâm xuất ly, tức là gieo trồng hạt giống giải thoát, sau đó dần dần tùy thuận tu học, dần dần thành thực, cuối cùng mới có thể “đoạn hoặc chứng chân” mà được giải thoát. Còn hành giả Đại thừa, trước tiên phát Bồ đề tâm, tức là gieo trồng hạt giống Bồ đề (thành Phật), trải qua một thời gian lâu dài tu tập thành

thực, thì mới có thể cứu cánh thành Phật. Đại thừa và Tiểu thừa đều phải trải qua quá trình: “chủng” (gieo trồng), “thục” (thành thục) và “thoát” (giải thoát). Cho nên sự giáo hóa “pháp xuất thế gian”, không phải chỉ là khiến cho người khác được giải thoát tự tại ngay hiện đời thì mới là “lợi tha.” Nếu có thể khiến cho họ “chủng”, “thục”, đây chẳng phải là lợi tha hay sao? Nếu muốn khiến cho người khác được giải thoát ngay trong hiện đời, thì tự mình phải “đã được giải thoát” (nhưng trong kinh cũng có những trường hợp hành giả tuy chưa được giải thoát mà vẫn có thể giúp cho người khác giải thoát). Tuy chính mình chưa được sự lợi ích “thoát”, nhưng chỉ cần khiến cho người khác được sự lợi ích “chủng”, được sự lợi ích “thục”, thì đây vẫn là điều có thể làm được. Cho nên Kinh Niết Bàn nói: “Người còn đầy phiền não, nếu như có thể hiểu rõ một phần chân nghĩa, thì vẫn có thể làm thầy người khác.” Nếu như liễu giải (hiểu rõ) ý nghĩa chân thực của Phật pháp, không cần nói đến việc đem đến sự an lạc hiện đời (hiện thế lạc) cho người khác, mà dù chỉ chuyên luận về giải thoát lạc, cũng quyết chắc không cần phải “không thể không tự mình trước tiên phải đại triệt đại ngộ.” Chẳng qua, đối với bậc chân thực giải thoát tự tại, lực lượng lợi ích chúng sinh của họ thâm sâu hơn, rộng lớn hơn mà thôi. Người nêu lên nghi vấn, từ sự kiện “không thể không tự mình trước tiên phải đại triệt đại ngộ” sinh khởi hoài nghi, đây vốn không phải là vấn đề. Thế nhưng, một số đệ tử Phật, cực lực nhấn mạnh đến sự lợi ích của “giải thoát tự tại trong hiện đời”, đề xướng luận điệu cao vờ “chưa tự lợi

không thể lợi tha”, kết quả, tự mình đã được sự tự lợi “giải thoát” hay chưa còn chưa biết rõ, nhưng đối với tất cả công hạnh lợi tha thì lại hoàn toàn bỏ phớt, không thềm đếm xỉa đến.

(3) Đại thừa chuyên vì “lợi tha.”

Tịnh hóa thân tâm, khuếch triển đức tính, từ trong sự triệt ngộ đạt được tự lợi giải thoát tự tại, đây vốn là mục tiêu chung cho các hàng đệ tử của đức Phật. Sự khác biệt giữa Thanh văn đạo và Bồ tát đạo chỉ là ở chỗ chú trọng đến sự tự lợi, hoặc chú trọng đến sự lợi tha và từ trong sự lợi tha hoàn thành tự lợi. Thanh văn không phải là không thể lợi tha, mà họ vẫn trụ trì Phật pháp, lợi lạc nhân thiên, độ thoát chúng sinh, chẳng qua là họ đặt nặng lợi ích của sự giải thoát của chính mình. Lúc chưa được giải thoát thì tâm yếm ly thế gian quá nặng, không chịu tu hành công đức lợi tha rộng lớn. Sau khi chứng ngộ, chẳng qua họ cũng chỉ tùy duyên giáo hóa mà thôi. Còn như chư Bồ tát, trước khi đạt được tự lợi giải thoát, các ngài chú trọng đến việc từ bi lợi tha. Cho nên nói: “Tự mình chưa thể tự độ mà lo độ người khác, do đây mà Bồ tát sơ phát tâm.” Sau khi chứng ngộ, các ngài lại càng cứu tế độ thoát vô lượng chúng sinh. Cho nên căn cơ chủ yếu của Thanh văn là chú trọng “trí chứng”, còn căn cơ chủ yếu của Đại thừa là chú trọng “từ bi tế độ.”

Bồ tát đạo cũng được lưu tồn trong giáo điển sơ kỳ (thông thường được gọi là Tam tạng của Tiểu thừa), đây tức là Bồ tát Bốn Sinh Đàm. Bồ tát trong ba đại a tăng kỳ kiếp, hoặc

làm quốc vương, vương tử, hoặc làm tể quan, hoặc làm ngoại đạo, hoặc làm nông phu, công nghệ, thương mại, thầy thuốc, thuyên sư, hoặc sinh sống trong các loài khác, làm chim chóc, hoặc làm thú vật. Bồ tát không tiếc tài vật, không tiếc thân mạng, vì lợi ích chúng sinh mà thí xả. Trong cõi Diêm Phù Đề, không có một nơi nào mà Bồ tát không thí xả đầu, mắt, tủy não, v.v... Bồ tát trì giới, nhẫn nhục, tinh tiến tu học bốn loại, sáu loại, hoặc mười loại Ba la mật đa. Tất cả những công hạnh khó làm của Bồ tát đều được hoàn thành trước khi được chứng ngộ. Ai dám cho rằng chưa tự lợi thì không thể lợi tha! Đợi đến khi tu hành thành thực, ở gốc cây Bồ đề, trong một niệm diệu tuệ tương ưng liền viên thành Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác. Sự “đốn ngộ thành Phật” này là từ công hạnh từ bi lợi tha trong ba đại a tăng kỳ kiếp mà đạt được. Sự khác biệt “rõ ràng” giữa Bồ tát và Thanh văn, tức là Bồ tát khi còn trong sinh tử, nhất hướng không cầu tự lợi giải thoát, mà chỉ chú trọng đến công hạnh từ bi lợi tha.

Trong kinh điển Đại thừa sơ kỳ, đối với sự tu hành ba đại a tăng kỳ kiếp của Bồ tát có nhiều điểm khác biệt so với Tam tạng của Tiểu thừa. Đại thừa cho rằng: Công hạnh của Bồ tát, trong giai đoạn trước khi chứng ngộ, là sự hành, thắng giải hành, tuy là những công hạnh khó làm, nhưng công đức vẫn chưa được xem là rộng lớn. Sau khi triệt ngộ chứng chân (đắc vô sinh pháp nhẫn), làm những công hạnh lợi tha rộng lớn như trang nghiêm tịnh độ, thành thực chúng sinh, thì công đức mới thực sự vô cùng rộng lớn. Bởi vì

những công hạnh này tương ứng với chân trí, là sự tương dung của sự và lý, bình đẳng vô ngại. Đại thừa phân Bồ tát đạo làm hai giai đoạn: (1) Bát nhã đạo, là sự tu tập trong một đại a tăng kỳ kiếp đầu, là trước khi thực chứng, là trước khi đăng địa. Duy Thức Tông gọi là tư lương vị, gia hành vị, đến kiến đạo vị, cũng gọi là thắng giải hành địa. (2) Phương tiện đạo, là sau khi chứng ngộ. Giai đoạn này trải qua hai đại a tăng kỳ kiếp, đây tức là Bồ tát đăng địa (Sơ địa trở lên). Các nhà Duy Thức gọi là từ kiến đạo vị cho đến tu đạo vị. Đại thể mà nói, Bồ tát địa tiền (trước khi đăng địa), tuy có thắng giải nhưng vẫn chưa hiện chứng, tích tập rộng lớn vô biên tư lương phước đức trí tuệ. Điều này gần giống như Bổn Sinh Đàm. Bồ tát đăng địa, sau khi hiện chứng pháp giới, từ bi cứu tế bất khả tư nghì, như các vị Đại bồ tát Quán Âm, v.v... Trong Bổn Sinh Đàm, một phần công hạnh của Bồ tát khi sống trong các loài vật khác (dị loại), cũng thuộc về giai đoạn hóa thân (đề hóa độ chúng sinh). Tuy có hai giai đoạn lớn là: chứng ngộ và chưa chứng ngộ, nhưng trong giai đoạn chưa chứng ngộ, Bồ tát vẫn là từ bi lợi vật, quyết chắc là không chuyên tâm chuyên ý đi tìm cầu tự lợi giải thoát. Cho nên, y cứ vào bổn nghĩa của Bồ tát hạnh mà nói, người nêu lên nghi vấn này đã hoàn toàn xuất phát từ sự hiểu lầm, trên căn bản không thành vấn đề. Sự việc “tâm thanh cứu khổ” của Bồ tát Quán Âm, v.v..., là sự việc của các Đại bồ tát. Thế nhưng, điều này không có nghĩa là hành giả phạm phu sơ học Bồ tát hạnh không cần thực thi những công hạnh thực tiễn từ bi lợi vật.

Chẳng qua, một phần Đại thừa hậu kỳ, tự xưng là Tội đại thừa trong Đại thừa, Tội thượng thừa trong Thượng thừa, chí viên chí đốn, chí cao chí thượng, không còn muốn là đại khí do sự tu tập rèn luyện, mà chỉ nhất tâm nhất ý cầu mau chóng thành tựu. Do đây mà những thuật ngữ lờ loẹt như: “hoành xuất”, “đốn siêu”, “thành tựu trong một đời”, “viên chứng trong ba đời”, “tức thân thành Phật”, “tức tâm thành Phật”, v.v..., ồ ạt xuất hiện. Những câu như: “Chưa đoạn sinh tử, lo sầu giống như mẹ chết”, “Sinh tử sự đại, vô thường tấn tốc”, v.v..., là một loại tâm tình yếm thế của hành Thanh văn, đã thực sự cắm rễ vào trong tâm não của các hành giả Đại thừa “chí viên chí đốn” này. Sự “thanh tu ở núi rừng” được ca tụng là “chánh đạo” của Bồ tát, mà không còn muốn tìm đến những chốn “kinh đô, thành ấp, làng xóm” nữa. Đối với loại tư tưởng này, tự thân của người nêu lên nghi vấn, không cho là có vấn đề. Bởi vì tất cả công đức lợi tha vốn đã thành tựu viên mãn, không còn cần phải hướng ra bên ngoài tìm kiếm. Như một niêm chứng ngộ, tức là đầy đủ sáu ba la mật đa, vô biên công đức, một điểm cũng không thiếu sót. Trên mặt lý luận, trên phương diện “tâm tăng thượng” (khuyến khích sự phán chán tu tập), điều này đương nhiên là có lý lẽ của nó. Thế nhưng, trong cái nhìn của những người phàm phu thông thường, loại công đức lợi tha của Bồ tát kiểu này, chẳng qua chỉ là nội dung trong tâm khảm của những tín đồ tôn giáo (hoặc tông phái). Tự sự biểu hiện thực tế mà nhìn, chỉ hoàn toàn thấy là tự lợi, cho nên đã không thể tránh được sự hoài nghi của người nêu lên nghi vấn.

Trong thời gian kháng chiến (chống Nhật), ngài Thái Hư từ chuyến đi phỏng vấn ở các quốc gia Phật giáo Nam truyền trở về đã nói: “Giáo lý của các quốc gia Nam truyền là Tiểu thừa, nhưng hành vi (hoạt động tôn giáo) của họ là Đại thừa. Còn giáo lý của Trung Quốc là Đại thừa, nhưng hành vi lại là Tiểu thừa (yếm thế, trốn tránh trách nhiệm đối với xã hội).” Thực sự, Phật giáo Nam truyền, tuy là Tam tạng của Thanh văn, nhưng do vì đã đánh mất tinh thần chân chánh của Thanh văn, gần như không còn tâm yếm ly (chuyên tu thiền định trí tuệ cầu giải thoát) nữa. Vì không còn tâm thái gấp cầu chứng ngộ, cho nên ngược lại đã có thể chú trọng đến phương diện giáo hóa thế gian, thực hiện những sự nghiệp từ thiện văn hóa. Còn như Trung Quốc, thì không những giáo lý là Tối đại thừa của Đại thừa, mà sự tu trì “đốn siêu trực nhập” cũng là Tối đại thừa của Đại thừa. Tuy tự xưng là Tối đại thừa của Đại thừa, nhưng thực sự chỉ là Phật giáo Đại thừa quay trở lại sống trong tinh thần của Thanh văn – gấp cầu tự lợi, gấp cầu chứng nhập. Đánh mất đi tinh thần chân chánh của Đại thừa là sự “lấy từ bi cứu tế làm đầu”, cho nên sự thực hành cứu thế của Đại thừa (Trung Quốc) chỉ còn có thể dựa vào nhưng lý luận “huyền hoặc” của Duy Tâm mà thôi!

(4) Ở lâu dài trong sinh tử độ chúng sinh.

Hành giả tu học Phật pháp Đại thừa – Bồ tát, nếu như chưa chứng ngộ, thì vẫn chưa thể giải thoát tự tại, họ làm thế nào có thể ở trong sinh tử tu hành? Không sợ bị thất bại hay

sao? Có thể tự mình làm chủ mà không giống như những phạm phu thông thường khác bị đọa lạc ác đạo, hoặc sinh lên các cõi trời trường thọ? Tự mình chưa biết bơi (chưa nổi trên mặt nước), thì làm sao có thể ở trong nước cứu người khác? Chẳng lẽ không sợ mình bị chìm hay sao? Một số hành giả chuyên trọng tín nguyện, cầu được tín tâm bất thoái, hoặc những hành giả chuyên trọng “trí chứng”, có xu hướng cầu mau được giải thoát, cầu mau thành Phật, đều không thoát khỏi bị ảnh hưởng bởi loại tư tưởng này.

Điều đương nhiên là nếu tự mình không biết bơi thì không thể xuống nước cứu người, thế nhưng, nếu tự mình đã ở trên bờ thì làm sao (còn có thể) ở trong nước cứu người? Hành giả Thanh văn cầu mau tự chứng, liễu thoát sinh tử, một khi đã đoạn phiền não, tức thì đã “cách ngại” với sinh tử, không còn có thể phát Bồ đề tâm, ở lâu dài trong sinh tử tu Bồ tát hạnh. Tuy kinh điển Đại thừa tiến triển đến kết luận “có thể hồi tâm hướng Đại thừa”, thế nhưng, những người (Tiểu thừa) đã từng bị quở trách nặng nề là “tiêu nha bại chủng” (hạt giống bị hư hoại), thì cần phải phí bao nhiêu đại phương tiện mới có thể khiến cho họ hồi hướng Đại thừa? Cần phải tu tập trở lại tín tâm Đại thừa bao nhiêu đại kiếp nữa thì mới có thể đăng Bồ tát địa? Dù họ có hồi nhập Bồ tát thừa, tập khí tự lợi ở quá khứ cũng khó mà sửa đổi. Cho nên họ vẫn thua xa những hành giả trực tiếp thuận lợi tiến nhập và tinh tiến tu tập Đại thừa. Cho nên trong kinh điển Đại thừa cho rằng: thoái thất Bồ đề tâm là phạm giới trọng của Bồ tát. Bởi vì nếu như bị nguyện yếu ớt mà

rơi vào sự chứng nhập tự lợi (Niết bàn của Tiểu thừa) thì quyết chắc cũng giống như là đã chết hẳn (vô phương cứu chữa). Không chú trọng bi nguyện, không tu tập công đức lợi tha, nhất tâm nhất ý cầu tự lợi, và lại còn cho rằng như vậy là mau thành Phật, thì đây là một sự kiện cực kỳ bi thương đưa đến sự tàn tạ của tinh thần Đại thừa chân chánh!

Ở trong nước cứu người thì không thể ra khỏi nước để lên bờ. Mà muốn nổi trên mặt nước (biết bơi), cũng không thể không ở trong nước mà học tập. Bồ tát muốn ở trong sinh tử lâu dài tu Bồ tát hạnh, cần phải có một số bản lĩnh ở trong sinh tử lâu dài để có thể lợi ích chúng sinh. Thế nhưng, điều này không thể dựa vào Phật lực mà có thể thành tựu, mà cũng không phải tự mình trước tiên phải liễu sinh thoát tử, giải thoát tự tại, bởi vì điều này lại rơi vào hố sâu của Tiểu thừa. Những bản lĩnh mà Bồ tát cần phải có để ở trong sinh tử lâu dài để quảng độ chúng sinh, ngoài “tín nguyện vững chắc” và “trưởng dưỡng từ bi” ra, chủ yếu phải là “thắng giải không tính.” Quán tất cả pháp như huyễn như hóa, hoàn toàn vô tự tính, đạt được chánh kiến “nhị đế vô ngại”, đây là điều chủ yếu nhất. Cho nên trong kinh nói: “Nếu có người ở trong thế gian mà có chánh kiến tăng thượng (liễu ngộ không tính), tuy trải qua trăm ngàn đời, rớt cuộc cũng không bị đọa địa ngục.” Chỉ có sự thấu triệt sinh tử và Niết bàn đều là như huyễn như hóa, thì mới có thể không giống như phàm phu tham luyến sinh tử, mà cũng không giống như hàng Tiểu thừa cho rằng “tam giới như ngục tù, sinh tử như oan gia”, mà yếm ly sinh tử, cầu

mau được thoát ly. Bồ tát vì biết rõ công đức của Niết bàn, nên không giống như phàm phu sợ hãi Niết bàn, mà lại cũng không giống như hàng Tiểu thừa cầu mau chứng Niết bàn. Tuy nổi trôi ở trong sinh tử, nhưng nhân vì tín nguyện, từ bi, đặc biệt là lực của “thắng giải không”, có thể dần dần hàng phục phiền não, có thể tu tập đến trình độ phiền não tuy cũng hiện khởi chút ít, nhưng không thể nào loạn (thân tâm). Không đoạn phiền não, mà cũng không tạo tác ác nghiệp. Thường lấy sự thống khổ của chúng sinh làm sự thống khổ của chính mình, lấy sự lợi lạc cho chúng sinh làm sự lợi lạc của chính mình. Ngã kiến dần dần giảm thiểu, từ bi ngày càng sâu rộng, thì việc gì phải sợ bị đọa lạc? Chỉ có những kẻ chuyên lo cho chính mình mới lo sợ là có ngày đọa lạc.

Phát nguyện, ở trong sinh tử, thường được gặp Phật, thường được nghe pháp, “đời đời thường hành Bồ tát hạnh”, đây là ý nghĩa chung của Đại thừa sơ kỳ, mà cũng là nghĩa chung của hai phái Trung Quán và Du Già (Duy Thức). Đức Thích Tôn, ở trong kinh thường nói: “Ta ở trong đời quá khứ, do thường an trụ trong Tính không, cho nên chứng đắc A nậu đa la tam miệu tam bồ đề!” Điều này vô cùng khác biệt so với Thanh văn thường tu tập “sinh tử vô thường cho nên khổ”, tâm yếm ly sinh tử sâu nặng. Kinh điển Đại thừa phần lớn đều thuyết minh “tất cả pháp Không”, tức là đại phương tiện “không trụ sinh tử, không trụ Niết bàn”, tu Bồ tát hạnh mà thành Phật. Loại thắng giải về “Không tính” này, hoặc gọi là “chân không kiến”, cần

phải từ văn, tư mà tiến hướng tu tập, dùng tín nguyện, từ bi để trợ thành. Thường phải nhớ rằng: “Đây là lúc đang học tập, không phải là lúc chứng đắc.” (Nếu bi nguyện không đủ mà chứng không tịch – Niết bàn, thì sẽ đọa nhập vào Tiểu thừa.) Đây mới có thể ở lâu dài trong sinh tử, nhận thọ sự khổ nạn của sinh tử, nhận thọ đủ loại bức bách của chúng sinh, mà không bị thoái chuyển Bồ đề tâm. Bồ tát dùng bốn nhiếp pháp (bố thí, ái ngữ, lợi hành và đồng sự) để làm lợi ích rộng lớn cho tất cả chúng sinh. Tự mình tuy chưa được giải thoát tự tại, nhưng vẫn có thể tu tập những công hạnh khó tu tập để từ bi tế độ chúng sinh một cách rộng lớn. Tuy không phải người nào cũng có thể làm được điều này, nhưng con đường đạo chánh thường của Bồ tát, đích xác là như vậy!

(5) Công hạnh của Bồ tát phàm phu lấy từ bi làm căn bản.

Bồ tát siêu việt phàm phu, mà cũng siêu việt cả hàng Nhị thừa. Tâm hành của phàm phu là tham luyện thế gian, đây là thế gian thường sự, như nước tự nhiên phải chảy xuống, không cần học cũng biết. Còn tâm hành của hàng Nhị thừa là nhất hướng siêu xuất sinh tử, là sự yếm ly cực đoan, tuy trái ngược với phàm phu, nhưng cũng không phải là khó (đạt thành). Chỉ có Bồ tát hạnh, không tham luyện thế gian, mà cũng không lìa thế gian mới là sự khó khăn trong tất cả sự khó khăn!

Trong pháp hội của đức Thế Tôn, có các hiền thánh Tiểu thừa, tuy không dễ dàng (tu tập được như họ), nhưng cũng không quá khó. Riêng Bồ tát thì chỉ có đức Thích Ca và ngài Di Lặc, đây là lịch sử có thật của thế gian. Có thể thấy rằng tâm hành của Bồ tát rất là hiếm có, cũng giống như hoa sen xanh ở trong lửa đỏ. Trong kinh điển Đại thừa nói: “Mười phương có vô lượng vô biên Bồ tát”, nhưng đó là mười phương là như vậy, còn ở trong cõi này thì lại không có nhiều. Đến như sự hóa hiện của Bồ tát đấng địa, có thể nơi nào cũng có, nhưng đây không phải là điều mà nhân gian có thể nhận biết được. Từ phương diện phàm phu (đầy phiền não) ở cõi này mà luận bàn về Bồ tát hạnh, nếu như tôn trọng sự thật (nghĩa là không bị lạc vào sự tưởng tượng hoặc thần bí), trên thực tế, không được bao nhiêu người. Trong kinh nói: “Vô lượng vô biên chúng sinh phát Bồ đề tâm, nhưng chỉ có được một, hoặc hai người đạt được bất thoái chuyển.” Cho nên nói: “Trứng cá, và bông xoài, Bồ tát sơ phát tâm, ba sự, nhân thì nhiều, lúc kết quả thì ít.” Đây không phải là phương tiện mà nói như vậy, mà đúng là sự thật. Xuất thế là sự việc của bậc đại trọng pho, mà Bồ tát là đại trọng pho trong hàng đại trọng pho! Nếu như có một người phát tâm thành tựu bất thoái chuyển, thì đối với sự lợi ích cho chúng sinh, quả thật là không thể nào đo lường được. Giống như giá trị của một viên ngọc ma ni (như ý), thù thắng hơn tất cả bảo vật ở cõi Diêm Phù Đề này.

Chúng ta cần phải biết rõ: Bồ tát “danh phù kỳ thực” (danh xưng phù hợp với sự thực, nghĩa là Bồ tát thực nghĩa, chứ không phải Bồ tát giả danh), là một nhân cách vĩ đại. Điểm vĩ đại nhất, là họ có thể không tưởng nghĩ riêng cho mình, dùng sự lợi tha làm tự lợi. Sự vĩ đại đó là điều mà chúng ta cần phải học tập, hoằng dương Phật pháp Đại thừa, ngưỡng mộ sự viên mãn của đức Phật, công nghiệp vĩ đại của Bồ tát đại hạnh, tuy cần phải trải qua nhiều kiếp dài lâu tu hành, hoặc giả, trung gian tạm thời ngừng nghỉ sự tiến hành, nhưng một khi đã nghe qua (Bồ đề tâm), muôn kiếp không bao giờ (quên) mất, một khi nhân duyên trở lại, rất ráo cần phải từ đây (Bồ đề tâm) mà (tu hành) thành Phật. Trở thành Bồ tát bất thoái, tuy không nhiều lắm, nhưng nếu chúng ta đã là một đại trượng phu đội trời đạp đất, thì tự mình có thể chân thực phát Bồ đề tâm. Có tín nguyện, có từ bi, có thắng giải Không tính, đúng là có thể ở trong sinh tử để điều luyện thân tâm, từ trong sự ngụp lặn sinh tử mà tự lợi lợi tha. Nếu người nào đối với Bồ tát hạnh mà có thể khởi tâm tùy hỷ, ngưỡng mộ, học tập, thì đây đều là vun trồng hạt giống Bồ đề, đều là bậc hiền triết trong loài người, là bậc thượng sĩ trong thế gian. Những phàm phu có đại tâm (Bồ tát phàm phu), tích cực làm việc lợi tha, vì pháp vì người, dù có là “Bồ tát bại hoại”, cũng vẫn là có giá trị hơn là những kẻ chỉ biết lo cho mình!

Loại công hạnh của Bồ tát phàm phu (nhân bồ tát), lấy từ bi làm căn bản này, nếu cạn một chút, thì trong nhân gian, là bậc quân tử chân thật, tâm hướng Đại thừa (Bồ tát thập

thiện); còn sâu hơn một chút, thì là chánh khí của Đại thừa, tâm thường nghĩ đến việc cứu thế, lợi ích nhân gian. Bồ tát, từ ngoại phạm đến nội phạm, dần dần lên đến bậc (tam) hiền, tuy chưa đạt được sự tự lợi giải thoát, nhưng có thể vì tất cả chúng sinh mà tu học, vì tất cả chúng sinh mà nhẫn khổ hy sinh, càng học càng sâu, từ chánh hạnh nhân gian mà leo lên bậc thang Phật thừa. Đây mới là Chánh hạnh trung đạo của Bồ tát. Nếu thật sự có thể bảo tồn ý chí của Bồ tát, có phong cách của Bồ tát, lý giải tinh thần chân thực của sự lợi tha của Bồ tát, thì việc gì phải gấp cầu tự lợi “như chôn mẹ chết?”

Tinh thần chân thực lợi tha của Phật giáo, bị kìm hãm, bị hiểu lầm, bị bóp méo. Điều này không thể không từ căn bản mà cứu vãn! Điều này không thể không từ sự quyết trách Bồ tát đạo để phát huy trở lại! Đây mới có thể: trên thì khế hợp với bốn hoài của đức Phật, dưới thì báo đáp ân đức của chúng sinh. Mà cũng chỉ có cách này thì mới có thể trả lời được những nghi vấn của thế gian!

VIII. TỰ LỢI VÀ LỢI THA

(1) Nêu lên vấn đề.

Mùa đông năm Dân Quốc thứ 35 (1946), tôi (Ấn Thuận) đang ở Vũ Hán Phật Học Viện, có cư sĩ La Vân Tiêu ở Hán

Khẩu chuyên đến một bản cáo, trong đó có một số nghi vấn về Phật pháp. Cư sĩ La Vân Tiêu vốn đã có ý định phát biểu bài viết này trên báo, nhưng vì ái hộ Phật pháp nên ông ấy hy vọng tôi có thể đưa ra giải đáp, sau đó mới đưa lên mặt báo. Nghe nói người nêu lên nghi vấn là một phụ nữ trẻ tuổi sống trong một gia đình Phật giáo, thường đi theo người cha nghe giảng Phật pháp. Cô ấy đối với Phật pháp, tuy không có ác ý, nhưng chỉ là không thể khởi lòng tín ngưỡng. Theo sự trình bày của cô, khi nghe người cha thường nói về Phật pháp, cô có cảm giác rằng Phật pháp vô cùng vĩ đại, nhưng theo cô, có một số kiến giải (của Phật giáo) không tránh khỏi có vấn đề. Vấn đề cô ấy nêu ra tổng cộng có hai mươi điều. Tuy không phải không thể giải đáp, nhưng cũng không dễ dàng giải đáp. Tôi đã từ chối đôi ba phen, sau đó gác việc đó qua một bên. Mới đây (năm 1953 – ngài Ân Thuận đang ở Đài Loan), nghe nói cư sĩ La Vân Tiêu ở Hương Cảng đang muốn qua Đài Loan. Nghe tin này, tôi bèn nhớ lại những vấn đề được nêu ra bảy năm về trước.

Trong các vấn đề được nêu ra, có một vấn đề liên quan đến “từ bi lợi tha.” Đại ý của nghi vấn như sau:

Tinh thần lợi tha của Phật giáo quả nhiên vô cùng vĩ đại! Thế nhưng, ai là người có thể lợi tha? Điều này (lợi tha) không thể nào không tự mình trước tiên phải được đại triệt đại ngộ, được giải thoát. Như vậy, trong giới Phật giáo Trung Quốc, rốt ráo có được bao nhiêu người được đại triệt

đại ngộ, được giải thoát? Nếu như chỉ có một số rất ít, thì phần lớn những người còn lại đều không đủ tư cách lợi tha, mà chỉ có những người gấp cầu tự lợi! Điều này có vẻ như là Phật giáo lúc nào cũng nói đến từ bi lợi tha, nhưng rất ít người thực hành hạnh nguyện từ bi! Được đại triệt đại ngộ, được giải thoát mới có thể thần thông biến hóa, mới có thể biết rõ căn cơ của chúng sinh, mới có thể giải quyết vấn đề cho người khác, như lòng đại từ đại bi tâm thanh cứu khổ của Bồ tát Quán Thế Âm. Nếu vậy, sự thực hành từ bi lợi tha của Phật giáo có thể nói là quá khó, khó có thể là những sự việc thực tế thông thường ở thế gian này.

Sự nghi ngờ chất vấn này đương nhiên là không xác đáng. Thế nhưng, điều này quyết chắc không phải cô ấy có ác ý bóp méo sự thật, mà đây đúng là một đại biểu cho tư tưởng của một số tín đồ Phật giáo.

Vẫn còn may mắn là đây chẳng qua chỉ là quan niệm của một phần tín đồ Phật giáo, không thể đại biểu cho tư tưởng của những tín đồ Phật giáo viên chánh (đầy đủ chánh tín).

(2) “Lợi” là gì?

Nói đến “lợi tha”, trước tiên phải nêu rõ ý nghĩa của “lợi” là gì? Lợi, là lợi ích, lợi lạc, là xa lìa sự hư vọng, xa lìa sự xấu ác, xa lìa sự nghèo thiếu, xa lìa sự thống khổ, mà đạt đến sự chân thật, sự tốt đẹp, sự an lạc. Tự lợi và lợi tha, tức là làm cho chính mình và kẻ khác đạt đến sự an lạc lợi ích như vậy. Thông thường, các pháp thế gian, hễ có lợi ắt là

có hại, có lạc ắt là có khổ, tuy không phải hoàn thiện, triệt để, nhưng cũng vẫn có giá trị tương đối của thế gian. Phật giáo xuất hiện ở thế gian là muốn đem đến cho loài người sự vui hiện đời (Hán: hiện thế lạc), sự vui đời sau (Hán: hậu thế lạc) và sự vui giải thoát cứu cánh (Hán: cứu cánh giải thoát lạc). Chỉ có Thanh văn (hành giả Tiểu thừa) mới đặt nặng đến vấn đề “đãi đắc kỳ lợi”, chú trọng sự đạt đến giải thoát cho chính mình. Nói đến “lợi tha”, chớ nên rơi vào lỗi lầm của Thanh văn, thiên trọng sự “lợi lạc chính mình”, chuyên trọng sự lợi lạc của “tự tại giải thoát.” Nếu như bỏ phé “hiện sinh lạc”, đây tức là chúng ta đã thu hẹp nội dung của Phật giáo, tự mình xả bỏ thế gian, cho nên không thể trách cứ người thế gian đã hiểu lầm Phật giáo!

Lợi tha, có hai đại loại: (a) Lợi tha bằng vật chất, tức là tài thí. Chẳng hạn như thấy người nghèo khổ bèn đem y thực đến cứu tế, thấy người bệnh tật bèn đem thuốc men đến trị liệu, sửa sang đường xá, cầu cống, vườn rừng, v.v..., cùng với việc đem sức lực, sinh mệnh của mình để giúp người, cứu người. (b) Lợi tha trên phương diện tinh thần, tức là pháp thí. Chẳng hạn như chỉ dạy kiến thức cho những người ngu muội, an ủi những người đang sầu khổ, khuyến khích những người khiếm nhược. Từ những sự nghiệp văn hóa mà khiến cho tâm ý của mọi người hướng thiện, hướng đến quang minh, hướng đến trung đạo, hướng đến chánh thường, hướng đến sự an ổn. Đây có nghĩa là không chỉ dùng pháp xuất thế gian để giáo hóa dẫn đạo, mà cũng dùng chánh pháp thế gian để giáo hóa dẫn đạo mọi người, khiến

cho nhân loại dưỡng thành nhân cách kiện toàn. Đề cao đạo đức trí năng của nhân loại, để làm nấc thang cho pháp xuất thế gian.

Đương nhiên, so với tài thí, thì pháp thí triệt đề hơn nhiều. Sự cứu tế người nghèo bằng các bố thí y thực chỉ là tạm thời, trị ngọn (mà không trị gốc). Nếu như dùng chánh pháp khai sáng cho họ, truyền dạy tri thức kỹ năng, giúp đỡ cho họ có thể thành tựu sự nghiệp, để họ có thể dùng những nghề nghiệp chánh đáng mà tự lực cánh sinh, điều này tốt hơn rất nhiều so với sự cứu tế tạm thời. Trong Phật pháp, bố thí pháp “xuất thế gian” thù thắng hơn bố thí “pháp thế gian”, pháp thí thù thắng hơn tài thí, thế nhưng không phải nhất định là không cần tài thí, không cần bố thí “pháp thế gian.” Nếu như chỉ chuyên dùng sự giải thoát tự tại để làm lợi ích, thì trên căn bản đã hiểu lầm (ý nghĩa chân thực) của Phật pháp.

Ngay cả đem vấn đề pháp thí “xuất thế gian” mà nói, từ sự việc khiến cho người khác đạt được giải thoát mà nói, cũng không giống như người thế gian hiểu biết một cách lệch lạc. Giải thoát, cần phải từ sự huân tu hành trì mà đạt được. Hành giả Tiểu thừa, trước tiên phát khởi tâm xuất ly, tức là gieo trồng hạt giống giải thoát, sau đó dần dần tùy thuận tu học, dần dần thành thực, cuối cùng mới có thể “đoạn hoặc chứng chân” mà được giải thoát. Còn hành giả Đại thừa, trước tiên phát Bồ đề tâm, tức là gieo trồng hạt giống Bồ đề (thành Phật), trải qua một thời gian lâu dài tu tập thành

thực, thì mới có thể cứu cánh thành Phật. Đại thừa và Tiểu thừa đều phải trải qua quá trình: “chủng” (gieo trồng), “thục” (thành thục) và “thoát” (giải thoát). Cho nên sự giáo hóa “pháp xuất thế gian”, không phải chỉ là khiến cho người khác được giải thoát tự tại ngay hiện đời thì mới là “lợi tha.” Nếu có thể khiến cho họ “chủng”, “thục”, đây chẳng phải là lợi tha hay sao? Nếu muốn khiến cho người khác được giải thoát ngay trong hiện đời, thì tự mình phải “đã được giải thoát” (nhưng trong kinh cũng có những trường hợp hành giả tuy chưa được giải thoát mà vẫn có thể giúp cho người khác giải thoát). Tuy chính mình chưa được sự lợi ích “thoát”, nhưng chỉ cần khiến cho người khác được sự lợi ích “chủng”, được sự lợi ích “thục”, thì đây vẫn là điều có thể làm được. Cho nên Kinh Niết Bàn nói: “Người còn đầy phiền não, nếu như có thể hiểu rõ một phần chân nghĩa, thì vẫn có thể làm thầy người khác.” Nếu như liễu giải (hiểu rõ) ý nghĩa chân thực của Phật pháp, không cần nói đến việc đem đến sự an lạc hiện đời (hiện thế lạc) cho người khác, mà dù chỉ chuyên luận về giải thoát lạc, cũng quyết chắc không cần phải “không thể không tự mình trước tiên phải đại triệt đại ngộ.” Chẳng qua, đối với bậc chân thực giải thoát tự tại, lực lượng lợi ích chúng sinh của họ thâm sâu hơn, rộng lớn hơn mà thôi. Người nêu lên nghi vấn, từ sự kiện “không thể không tự mình trước tiên phải đại triệt đại ngộ” sinh khởi hoài nghi, đây vốn không phải là vấn đề. Thế nhưng, một số đệ tử Phật, cực lực nhấn mạnh đến sự lợi ích của “giải thoát tự tại trong hiện đời”, đề xướng luận điệu cao vờ “chưa tự lợi

không thể lợi tha”, kết quả, tự mình đã được sự tự lợi “giải thoát” hay chưa còn chưa biết rõ, nhưng đối với tất cả công hạnh lợi tha thì lại hoàn toàn bỏ phớt, không thềm đếm xỉa đến.

(3) Đại thừa chuyên vì “lợi tha.”

Tịnh hóa thân tâm, khuếch triển đức tính, từ trong sự triệt ngộ đạt được tự lợi giải thoát tự tại, đây vốn là mục tiêu chung cho các hàng đệ tử của đức Phật. Sự khác biệt giữa Thanh văn đạo và Bồ tát đạo chỉ là ở chỗ chú trọng đến sự tự lợi, hoặc chú trọng đến sự lợi tha và từ trong sự lợi tha hoàn thành tự lợi. Thanh văn không phải là không thể lợi tha, mà họ vẫn trụ trì Phật pháp, lợi lạc nhân thiên, độ thoát chúng sinh, chẳng qua là họ đặt nặng lợi ích của sự giải thoát của chính mình. Lúc chưa được giải thoát thì tâm yếm ly thế gian quá nặng, không chịu tu hành công đức lợi tha rộng lớn. Sau khi chứng ngộ, chẳng qua họ cũng chỉ tùy duyên giáo hóa mà thôi. Còn như chư Bồ tát, trước khi đạt được tự lợi giải thoát, các ngài chú trọng đến việc từ bi lợi tha. Cho nên nói: “Tự mình chưa thể tự độ mà lo độ người khác, do đây mà Bồ tát sơ phát tâm.” Sau khi chứng ngộ, các ngài lại càng cứu tế độ thoát vô lượng chúng sinh. Cho nên căn cơ chủ yếu của Thanh văn là chú trọng “trí chứng”, còn căn cơ chủ yếu của Đại thừa là chú trọng “từ bi tế độ.”

Bồ tát đạo cũng được lưu tồn trong giáo điển sơ kỳ (thông thường được gọi là Tam tạng của Tiểu thừa), đây tức là Bồ tát Bốn Sinh Đàm. Bồ tát trong ba đại a tăng kỳ kiếp, hoặc

làm quốc vương, vương tử, hoặc làm tể quan, hoặc làm ngoại đạo, hoặc làm nông phu, công nghệ, thương mại, thầy thuốc, thuyên sư, hoặc sinh sống trong các loài khác, làm chim chóc, hoặc làm thú vật. Bồ tát không tiếc tài vật, không tiếc thân mạng, vì lợi ích chúng sinh mà thí xả. Trong cõi Diêm Phù Đề, không có một nơi nào mà Bồ tát không thí xả đầu, mắt, tủy não, v.v... Bồ tát trì giới, nhẫn nhục, tinh tiến tu học bốn loại, sáu loại, hoặc mười loại Ba la mật đa. Tất cả những công hạnh khó làm của Bồ tát đều được hoàn thành trước khi được chứng ngộ. Ai dám cho rằng chưa tự lợi thì không thể lợi tha! Đợi đến khi tu hành thành thực, ở gốc cây Bồ đề, trong một niệm diệu tuệ tương ưng liền viên thành Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác. Sự “đốn ngộ thành Phật” này là từ công hạnh từ bi lợi tha trong ba đại a tăng kỳ kiếp mà đạt được. Sự khác biệt “rõ ràng” giữa Bồ tát và Thanh văn, tức là Bồ tát khi còn trong sinh tử, nhất hướng không cầu tự lợi giải thoát, mà chỉ chú trọng đến công hạnh từ bi lợi tha.

Trong kinh điển Đại thừa sơ kỳ, đối với sự tu hành ba đại a tăng kỳ kiếp của Bồ tát có nhiều điểm khác biệt so với Tam tạng của Tiểu thừa. Đại thừa cho rằng: Công hạnh của Bồ tát, trong giai đoạn trước khi chứng ngộ, là sự hành, thắng giải hành, tuy là những công hạnh khó làm, nhưng công đức vẫn chưa được xem là rộng lớn. Sau khi triệt ngộ chứng chân (đắc vô sinh pháp nhẫn), làm những công hạnh lợi tha rộng lớn như trang nghiêm tịnh độ, thành thực chúng sinh, thì công đức mới thực sự vô cùng rộng lớn. Bởi vì

những công hạnh này tương ứng với chân trí, là sự tương dung của sự và lý, bình đẳng vô ngại. Đại thừa phân Bồ tát đạo làm hai giai đoạn: (1) Bát nhã đạo, là sự tu tập trong một đại a tăng kỳ kiếp đầu, là trước khi thực chứng, là trước khi đăng địa. Duy Thức Tông gọi là tư lương vị, gia hành vị, đến kiến đạo vị, cũng gọi là thắng giải hành địa. (2) Phương tiện đạo, là sau khi chứng ngộ. Giai đoạn này trải qua hai đại a tăng kỳ kiếp, đây tức là Bồ tát đăng địa (Sơ địa trở lên). Các nhà Duy Thức gọi là từ kiến đạo vị cho đến tu đạo vị. Đại thể mà nói, Bồ tát địa tiền (trước khi đăng địa), tuy có thắng giải nhưng vẫn chưa hiện chứng, tích tập rộng lớn vô biên tư lương phước đức trí tuệ. Điều này gần giống như Bổn Sinh Đàm. Bồ tát đăng địa, sau khi hiện chứng pháp giới, từ bi cứu tế bất khả tư nghì, như các vị Đại bồ tát Quán Âm, v.v... Trong Bổn Sinh Đàm, một phần công hạnh của Bồ tát khi sống trong các loài vật khác (dị loại), cũng thuộc về giai đoạn hóa thân (đề hóa độ chúng sinh). Tuy có hai giai đoạn lớn là: chứng ngộ và chưa chứng ngộ, nhưng trong giai đoạn chưa chứng ngộ, Bồ tát vẫn là từ bi lợi vật, quyết chắc là không chuyên tâm chuyên ý đi tìm cầu tự lợi giải thoát. Cho nên, y cứ vào bổn nghĩa của Bồ tát hạnh mà nói, người nêu lên nghi vấn này đã hoàn toàn xuất phát từ sự hiểu lầm, trên căn bản không thành vấn đề. Sự việc “tâm thanh cứu khổ” của Bồ tát Quán Âm, v.v..., là sự việc của các Đại bồ tát. Thế nhưng, điều này không có nghĩa là hành giả phạm phu sơ học Bồ tát hạnh không cần thực thi những công hạnh thực tiễn từ bi lợi vật.

Chẳng qua, một phần Đại thừa hậu kỳ, tự xưng là Tội đại thừa trong Đại thừa, Tội thượng thừa trong Thượng thừa, chí viên chí đốn, chí cao chí thượng, không còn muốn là đại khí do sự tu tập rèn luyện, mà chỉ nhất tâm nhất ý cầu mau chóng thành tựu. Do đây mà những thuật ngữ lờ loẹt như: “hoành xuất”, “đốn siêu”, “thành tựu trong một đời”, “viên chứng trong ba đời”, “tức thân thành Phật”, “tức tâm thành Phật”, v.v..., ồ ạt xuất hiện. Những câu như: “Chưa đoạn sinh tử, lo sầu giống như mẹ chết”, “Sinh tử sự đại, vô thường tấn tốc”, v.v..., là một loại tâm tình yếm thế của hành Thanh văn, đã thực sự cắm rễ vào trong tâm não của các hành giả Đại thừa “chí viên chí đốn” này. Sự “thanh tu ở núi rừng” được ca tụng là “chánh đạo” của Bồ tát, mà không còn muốn tìm đến những chốn “kinh đô, thành ấp, làng xóm” nữa. Đối với loại tư tưởng này, tự thân của người nêu lên nghi vấn, không cho là có vấn đề. Bởi vì tất cả công đức lợi tha vốn đã thành tựu viên mãn, không còn cần phải hướng ra bên ngoài tìm kiếm. Như một niệm chứng ngộ, tức là đầy đủ sáu ba la mật đa, vô biên công đức, một điểm cũng không thiếu sót. Trên mặt lý luận, trên phương diện “tâm tăng thượng” (khuyến khích sự phấn chấn tu tập), điều này đương nhiên là có lý lẽ của nó. Thế nhưng, trong cái nhìn của những người phàm phu thông thường, loại công đức lợi tha của Bồ tát kiểu này, chẳng qua chỉ là nội dung trong tâm khảm của những tín đồ tôn giáo (hoặc tông phái). Tự sự biểu hiện thực tế mà nhìn, chỉ hoàn toàn thấy là tự lợi, cho nên đã không thể tránh được sự hoài nghi của người nêu lên nghi vấn.

Trong thời gian kháng chiến (chống Nhật), ngài Thái Hư từ chuyến đi phỏng vấn ở các quốc gia Phật giáo Nam truyền trở về đã nói: “Giáo lý của các quốc gia Nam truyền là Tiểu thừa, nhưng hành vi (hoạt động tôn giáo) của họ là Đại thừa. Còn giáo lý của Trung Quốc là Đại thừa, nhưng hành vi lại là Tiểu thừa (yếm thế, trốn tránh trách nhiệm đối với xã hội).” Thực sự, Phật giáo Nam truyền, tuy là Tam tạng của Thanh văn, nhưng do vì đã đánh mất tinh thần chân chánh của Thanh văn, gần như không còn tâm yếm ly (chuyên tu thiền định trí tuệ cầu giải thoát) nữa. Vì không còn tâm thái gấp cầu chứng ngộ, cho nên ngược lại đã có thể chú trọng đến phương diện giáo hóa thế gian, thực hiện những sự nghiệp từ thiện văn hóa. Còn như Trung Quốc, thì không những giáo lý là Tối đại thừa của Đại thừa, mà sự tu trì “đốn siêu trực nhập” cũng là Tối đại thừa của Đại thừa. Tuy tự xưng là Tối đại thừa của Đại thừa, nhưng thực sự chỉ là Phật giáo Đại thừa quay trở lại sống trong tinh thần của Thanh văn – gấp cầu tự lợi, gấp cầu chứng nhập. Đánh mất đi tinh thần chân chánh của Đại thừa là sự “lấy từ bi cứu tế làm đầu”, cho nên sự thực hành cứu thế của Đại thừa (Trung Quốc) chỉ còn có thể dựa vào nhưng lý luận “huyền hoặc” của Duy Tâm mà thôi!

(4) Ở lâu dài trong sinh tử độ chúng sinh.

Hành giả tu học Phật pháp Đại thừa – Bồ tát, nếu như chưa chứng ngộ, thì vẫn chưa thể giải thoát tự tại, họ làm thế nào có thể ở trong sinh tử tu hành? Không sợ bị thất bại hay

sao? Có thể tự mình làm chủ mà không giống như những phạm phu thông thường khác bị đọa lạc ác đạo, hoặc sinh lên các cõi trời trường thọ? Tự mình chưa biết bơi (chưa nổi trên mặt nước), thì làm sao có thể ở trong nước cứu người khác? Chẳng lẽ không sợ mình bị chìm hay sao? Một số hành giả chuyên trọng tín nguyện, cầu được tín tâm bất thoái, hoặc những hành giả chuyên trọng “trí chứng”, có xu hướng cầu mau được giải thoát, cầu mau thành Phật, đều không thoát khỏi bị ảnh hưởng bởi loại tư tưởng này.

Điều đương nhiên là nếu tự mình không biết bơi thì không thể xuống nước cứu người, thế nhưng, nếu tự mình đã ở trên bờ thì làm sao (còn có thể) ở trong nước cứu người? Hành giả Thanh văn cầu mau tự chứng, liễu thoát sinh tử, một khi đã đoạn phiền não, tức thì đã “cách ngại” với sinh tử, không còn có thể phát Bồ đề tâm, ở lâu dài trong sinh tử tu Bồ tát hạnh. Tuy kinh điển Đại thừa tiến triển đến kết luận “có thể hồi tâm hướng Đại thừa”, thế nhưng, những người (Tiểu thừa) đã từng bị quở trách nặng nề là “tiêu nha bại chủng” (hạt giống bị hư hoại), thì cần phải phí bao nhiêu đại phương tiện mới có thể khiến cho họ hồi hướng Đại thừa? Cần phải tu tập trở lại tín tâm Đại thừa bao nhiêu đại kiếp nữa thì mới có thể đăng Bồ tát địa? Dù họ có hồi nhập Bồ tát thừa, tập khí tự lợi ở quá khứ cũng khó mà sửa đổi. Cho nên họ vẫn thua xa những hành giả trực tiếp thuận lợi tiến nhập và tinh tiến tu tập Đại thừa. Cho nên trong kinh điển Đại thừa cho rằng: thoái thất Bồ đề tâm là phạm giới trọng của Bồ tát. Bởi vì nếu như bị nguyện yếu ớt mà

rơi vào sự chứng nhập tự lợi (Niết bàn của Tiểu thừa) thì quyết chắc cũng giống như là đã chết hẳn (vô phương cứu chữa). Không chú trọng bi nguyện, không tu tập công đức lợi tha, nhất tâm nhất ý cầu tự lợi, và lại còn cho rằng như vậy là mau thành Phật, thì đây là một sự kiện cực kỳ bi thương đưa đến sự tàn tạ của tinh thần Đại thừa chân chánh!

Ở trong nước cứu người thì không thể ra khỏi nước để lên bờ. Mà muốn nổi trên mặt nước (biết bơi), cũng không thể không ở trong nước mà học tập. Bồ tát muốn ở trong sinh tử lâu dài tu Bồ tát hạnh, cần phải có một số bản lĩnh ở trong sinh tử lâu dài để có thể lợi ích chúng sinh. Thế nhưng, điều này không thể dựa vào Phật lực mà có thể thành tựu, mà cũng không phải tự mình trước tiên phải liễu sinh thoát tử, giải thoát tự tại, bởi vì điều này lại rơi vào hố sâu của Tiểu thừa. Những bản lĩnh mà Bồ tát cần phải có để ở trong sinh tử lâu dài để quảng độ chúng sinh, ngoài “tín nguyện vững chắc” và “trưởng dưỡng từ bi” ra, chủ yếu phải là “thắng giải không tính.” Quán tất cả pháp như huyễn như hóa, hoàn toàn vô tự tính, đạt được chánh kiến “nhị đế vô ngại”, đây là điều chủ yếu nhất. Cho nên trong kinh nói: “Nếu có người ở trong thế gian mà có chánh kiến tăng thượng (liễu ngộ không tính), tuy trải qua trăm ngàn đời, rớt cuộc cũng không bị đọa địa ngục.” Chỉ có sự thấu triệt sinh tử và Niết bàn đều là như huyễn như hóa, thì mới có thể không giống như phàm phu tham luyến sinh tử, mà cũng không giống như hàng Tiểu thừa cho rằng “tam giới như ngục tù, sinh tử như oan gia”, mà yếm ly sinh tử, cầu

mau được thoát ly. Bồ tát vì biết rõ công đức của Niết bàn, nên không giống như phàm phu sợ hãi Niết bàn, mà lại cũng không giống như hàng Tiểu thừa cầu mau chứng Niết bàn. Tuy nổi trôi ở trong sinh tử, nhưng nhân vì tín nguyện, từ bi, đặc biệt là lực của “thắng giải không”, có thể dần dần hàng phục phiền não, có thể tu tập đến trình độ phiền não tuy cũng hiện khởi chút ít, nhưng không thể nào loạn (thân tâm). Không đoạn phiền não, mà cũng không tạo tác ác nghiệp. Thường lấy sự thống khổ của chúng sinh làm sự thống khổ của chính mình, lấy sự lợi lạc cho chúng sinh làm sự lợi lạc của chính mình. Ngã kiến dần dần giảm thiểu, từ bi ngày càng sâu rộng, thì việc gì phải sợ bị đọa lạc? Chỉ có những kẻ chuyên lo cho chính mình mới lo sợ là có ngày đọa lạc.

Phát nguyện, ở trong sinh tử, thường được gặp Phật, thường được nghe pháp, “đời đời thường hành Bồ tát hạnh”, đây là ý nghĩa chung của Đại thừa sơ kỳ, mà cũng là nghĩa chung của hai phái Trung Quán và Du Già (Duy Thức). Đức Thích Tôn, ở trong kinh thường nói: “Ta ở trong đời quá khứ, do thường an trụ trong Tính không, cho nên chứng đắc A nậu đa la tam miệu tam bồ đề!” Điều này vô cùng khác biệt so với Thanh văn thường tu tập “sinh tử vô thường cho nên khổ”, tâm yếm ly sinh tử sâu nặng. Kinh điển Đại thừa phần lớn đều thuyết minh “tất cả pháp Không”, tức là đại phương tiện “không trụ sinh tử, không trụ Niết bàn”, tu Bồ tát hạnh mà thành Phật. Loại thắng giải về “Không tính” này, hoặc gọi là “chân không kiến”, cần

phải từ văn, tư mà tiến hướng tu tập, dùng tín nguyện, từ bi để trợ thành. Thường phải nhớ rằng: “Đây là lúc đang học tập, không phải là lúc chứng đắc.” (Nếu bi nguyện không đủ mà chứng không tịch – Niết bàn, thì sẽ đọa nhập vào Tiểu thừa.) Đây mới có thể ở lâu dài trong sinh tử, nhận thọ sự khổ nạn của sinh tử, nhận thọ đủ loại bức bách của chúng sinh, mà không bị thoái chuyển Bồ đề tâm. Bồ tát dùng bốn nhiếp pháp (bố thí, ái ngữ, lợi hành và đồng sự) để làm lợi ích rộng lớn cho tất cả chúng sinh. Tự mình tuy chưa được giải thoát tự tại, nhưng vẫn có thể tu tập những công hạnh khó tu tập để từ bi tế độ chúng sinh một cách rộng lớn. Tuy không phải người nào cũng có thể làm được điều này, nhưng con đường đạo chánh thường của Bồ tát, đích xác là như vậy!

(5) Công hạnh của Bồ tát phàm phu lấy từ bi làm căn bản.

Bồ tát siêu việt phàm phu, mà cũng siêu việt cả hàng Nhị thừa. Tâm hành của phàm phu là tham luyện thế gian, đây là thế gian thường sự, như nước tự nhiên phải chảy xuống, không cần học cũng biết. Còn tâm hành của hàng Nhị thừa là nhất hướng siêu xuất sinh tử, là sự yếm ly cực đoan, tuy trái ngược với phàm phu, nhưng cũng không phải là khó (đạt thành). Chỉ có Bồ tát hạnh, không tham luyện thế gian, mà cũng không lìa thế gian mới là sự khó khăn trong tất cả sự khó khăn!

Trong pháp hội của đức Thế Tôn, có các hiền thánh Tiểu thừa, tuy không dễ dàng (tu tập được như họ), nhưng cũng không quá khó. Riêng Bồ tát thì chỉ có đức Thích Ca và ngài Di Lặc, đây là lịch sử có thật của thế gian. Có thể thấy rằng tâm hành của Bồ tát rất là hiếm có, cũng giống như hoa sen xanh ở trong lửa đỏ. Trong kinh điển Đại thừa nói: “Mười phương có vô lượng vô biên Bồ tát”, nhưng đó là mười phương là như vậy, còn ở trong cõi này thì lại không có nhiều. Đến như sự hóa hiện của Bồ tát đấng địa, có thể nơi nào cũng có, nhưng đây không phải là điều mà nhân gian có thể nhận biết được. Từ phương diện phàm phu (đầy phiền não) ở cõi này mà luận bàn về Bồ tát hạnh, nếu như tôn trọng sự thật (nghĩa là không bị lạc vào sự tưởng tượng hoặc thần bí), trên thực tế, không được bao nhiêu người. Trong kinh nói: “Vô lượng vô biên chúng sinh phát Bồ đề tâm, nhưng chỉ có được một, hoặc hai người đạt được bất thoái chuyển.” Cho nên nói: “Trúng cá, và bông xoài, Bồ tát sơ phát tâm, ba sự, nhân thì nhiều, lúc kết quả thì ít.” Đây không phải là phương tiện mà nói như vậy, mà đúng là sự thật. Xuất thế là sự việc của bậc đại trọng pho, mà Bồ tát là đại trọng pho trong hàng đại trọng pho! Nếu như có một người phát tâm thành tựu bất thoái chuyển, thì đối với sự lợi ích cho chúng sinh, quả thật là không thể nào đo lường được. Giống như giá trị của một viên ngọc ma ni (như ý), thù thắng hơn tất cả bảo vật ở cõi Diêm Phù Đề này.

Chúng ta cần phải biết rõ: Bồ tát “danh phù kỳ thực” (danh xưng phù hợp với sự thực, nghĩa là Bồ tát thực nghĩa, chứ không phải Bồ tát giả danh), là một nhân cách vĩ đại. Điểm vĩ đại nhất, là họ có thể không tưởng nghĩ riêng cho mình, dùng sự lợi tha làm tự lợi. Sự vĩ đại đó là điều mà chúng ta cần phải học tập, hoằng dương Phật pháp Đại thừa, ngưỡng mộ sự viên mãn của đức Phật, công nghiệp vĩ đại của Bồ tát đại hạnh, tuy cần phải trải qua nhiều kiếp dài lâu tu hành, hoặc giả, trung gian tạm thời ngừng nghỉ sự tiến hành, nhưng một khi đã nghe qua (Bồ đề tâm), muôn kiếp không bao giờ (quên) mất, một khi nhân duyên trở lại, rất ráo cần phải từ đây (Bồ đề tâm) mà (tu hành) thành Phật. Trở thành Bồ tát bất thoái, tuy không nhiều lắm, nhưng nếu chúng ta đã là một đại trượng phu đội trời đạp đất, thì tự mình có thể chân thực phát Bồ đề tâm. Có tín nguyện, có từ bi, có thắng giải Không tính, đúng là có thể ở trong sinh tử để điều luyện thân tâm, từ trong sự ngụp lặn sinh tử mà tự lợi lợi tha. Nếu người nào đối với Bồ tát hạnh mà có thể khởi tâm tùy hỷ, ngưỡng mộ, học tập, thì đây đều là vun trồng hạt giống Bồ đề, đều là bậc hiền triết trong loài người, là bậc thượng sĩ trong thế gian. Những phàm phu có đại tâm (Bồ tát phàm phu), tích cực làm việc lợi tha, vì pháp vì người, dù có là “Bồ tát bại hoại”, cũng vẫn là có giá trị hơn là những kẻ chỉ biết lo cho mình!

Loại công hạnh của Bồ tát phàm phu (nhân bồ tát), lấy từ bi làm căn bản này, nếu cạn một chút, thì trong nhân gian, là bậc quân tử chân thật, tâm hướng Đại thừa (Bồ tát thập

thiện); còn sâu hơn một chút, thì là chánh khí của Đại thừa, tâm thường nghĩ đến việc cứu thế, lợi ích nhân gian. Bồ tát, từ ngoại phạm đến nội phạm, dần dần lên đến bậc (tam) hiền, tuy chưa đạt được sự tự lợi giải thoát, nhưng có thể vì tất cả chúng sinh mà tu học, vì tất cả chúng sinh mà nhẫn khổ hy sinh, càng học càng sâu, từ chánh hạnh nhân gian mà leo lên bậc thang Phật thừa. Đây mới là Chánh hạnh trung đạo của Bồ tát. Nếu thật sự có thể bảo tồn ý chí của Bồ tát, có phong cách của Bồ tát, lý giải tinh thần chân thực của sự lợi tha của Bồ tát, thì việc gì phải gấp cầu tự lợi “như chôn mẹ chết?”

Tinh thần chân thực lợi tha của Phật giáo, bị kìm hãm, bị hiểu lầm, bị bóp méo. Điều này không thể không từ căn bản mà cứu vãn! Điều này không thể không từ sự quyết trách Bồ tát đạo để phát huy trở lại! Đây mới có thể: trên thì khế hợp với bốn hoài của đức Phật, dưới thì báo đáp ân đức của chúng sinh. Mà cũng chỉ có cách này thì mới có thể trả lời được những nghi vấn của thế gian!

IX. ĐẠI CƯƠNG VỀ TUỆ HỌC

**(1) Tuệ học là trọng yếu của Phật học.
(A) Chỉ có tuệ học mới đủ để hiển dương sự đặc sắc của Phật pháp.**

Phật pháp thâm sâu như biển, rộng lớn vô biên, nhưng những hành môn chủ yếu, ắt không ngoài: tín nguyện, từ bi và trí tuệ. Tất cả những công hạnh khác, chẳng qua đều là gia hành, quyến thuộc, đẳng lưu của ba hành môn vừa nêu trên. Cho nên tu học Phật pháp cần phải có ba hành môn này hỗ trợ nhiếp thọ, hỗ trợ thành tựu, tu trì đầy đủ, thì mới có thể đạt đến cảnh giới viên mãn. Tuy thế, hành giả mới vừa tiến nhập Phật môn, do vì căn tánh và hứng thú không đồng, đối với vấn đề này, hoặc giả có sự thiên trọng. Thế nhưng, đây chỉ là pháp phương tiện cho kẻ sơ học, nếu như dần dần hướng thượng tu học, mục đích rốt ráo vẫn là tu chứng viên mãn cả ba pháp môn (tín nguyện, từ bi, trí tuệ) này.

Tuy là như vậy, nhưng trong tất cả tôn giáo, có thể đại biểu đặc chất của Phật giáo một cách đầy đủ nhất, mà cũng là đặc điểm thù thắng, có thể hiện xuất Phật giáo khác biệt với bất kỳ một tôn giáo nào khác, tức là trí tuệ. Cho nên, Phật giáo là một tôn giáo (tôn trọng) lý trí. Đối với bất kỳ tôn giáo nào trên thế gian, chúng ta không thể nói rằng bọn họ không có ít nhiều trí tuệ, chẳng qua, những tôn giáo thông thường, phần lớn đều đặc biệt xem trọng tín ngưỡng, hoặc biểu hiện tâm hạnh nhân ái. Chỉ có tôn giáo của Ấn Độ, ngoài sự hàm nhiếp tín ngưỡng và từ ái, càng chú trọng đến mặt trí tuệ. Cho nên thông thường nói, tôn giáo của Ấn Độ vừa là tôn giáo vừa là triết học, vừa là triết học vừa là tôn giáo. Phật giáo xuất hiện trong hoàn cảnh tôn giáo văn hóa Ấn Độ, đối với phương diện này, đương nhiên cũng rất đặc

biệt xem trọng. Thế nhưng, theo cái nhìn của Phật giáo, những tôn giáo phổ thông của Ấn Độ giảng về sự tu hành chứng ngộ, mặc dù thể nghiệm được những loại cảnh giới thù thắng, hoặc phát triển cao thâm, triết lý hình nhi thượng, đều không thể được xem là sự hoàn thành trí tuệ chân thật, mà chỉ là những công đức hữu lậu về thiên định hoặc du già. Trước khi đức Thế Tôn thành đạo, ngài đã từng đi cầu học ở các bậc thầy nổi danh, như A La La Ca Lam, Uất Đầu Lam Phát, v.v... Những vị này cũng đều cho rằng trình độ tu chứng của họ đã đạt đến cảnh giới Niết bàn tối cao, nhưng y theo sự phê phán của Phật, chúng chẳng qua chỉ là cảnh giới của Vô tướng định và Phi tướng phi tướng định, v.v..., mà vẫn chưa thoát khỏi sự sinh tử của ba cõi. Cho nên, các tôn giáo khác, tuy cũng có thể trừ khử một phần phiền não (thậm chí phần lớn các phiền não), nội tâm cũng có thể đạt đến một loại cảnh giới cực cao siêu, cực vi diệu, được tự do tự tại, mừng tợ như đạt được giải thoát, thế nhưng, vì khiếm khuyết trí tuệ chân thật, đã không thể giải quyết vấn đề đến tận gốc rễ. Một khi định lực vị tiêu thoái, vô biên phiền não tạp nhiễm, vẫn có thể đều sinh trưởng trở lại, quả đúng như tục ngữ có nói: “Lửa ngoài đồng chưa tắt hết, đến khi gió xuân thổi liền cháy lớn trở lại.” Phật giáo sở dĩ trở thành Phật giáo, là nhân vì có đầy đủ cảnh giới thiên định siêu việt những tôn giáo thông thường, mà còn chú trọng đến sự sinh hoạt thể nghiệm của trí tuệ. Chúng ta tu học Phật pháp, nếu không nắm vững điểm tâm yếu này, mà chỉ chú trọng đến tín ngưỡng, hoặc chuyên trọng thiên định, thì sẽ đánh mất đặc chất của Phật

pháp. Tuy rằng Phật giáo cũng cần có những phương tiện (tín ngưỡng, thiên định) này, nhưng nếu như phớt bỏ trí tuệ, tức là không thể nào biểu hiện điểm đặc sắc tối cao vô thượng (không cùng chung với những tôn giáo khác) của Phật giáo.

(B) Chỉ có tuệ học mới có thể đạt đến chỗ thâm áo của Phật giáo.

Nội dung hoàn chỉnh của Phật pháp, tuy có sâu có cạn, hoặc Đại hoặc Tiểu, bao hàm vô cùng rộng lớn, thế nhưng, pháp môn (xuất thế gian) có thể siêu thắng tất cả tôn giáo học thuật của thế gian, chủ yếu là trí tuệ. Ước định pháp Thanh văn mà nói, ba pháp tăng thượng học (giới định tuệ), hoặc thêm “giải thoát” mà nói có bốn pháp, tức là khái quát toàn thể cương yếu của pháp môn Thanh văn. Y vào giới mà có thể đủ để tu tập đạt được Chánh định, y vào định thì mới có thể tu tập trí tuệ, phát tuệ rồi sau đó mới được giải thoát. Tầng bậc của ba tăng thượng học, giống như bậc thang, bước lên từng nấc, không thể thiếu một nấc nào. Thế nhưng, xét cho thấu đáo, chân chánh dẫn đạo chúng sinh tiến nhập cảnh giới giải thoát là do trí tuệ. Lại như, pháp môn Đại thừa, dùng sáu Ba la mật làm tông cương, y vào bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tiến để tích tập rộng lớn tất cả tư lương, y vào thiên định để tu đắc Bát nhã ba la mật đa thì mới có thể thành tựu chứng quả Đại thừa, đoạn tận tất cả phiền não sinh tử. Cho nên trong thánh điển Đại thừa, nơi nào cũng tán thán nói: “Ở trong sinh tử vô lượng kiếp,

tu tập tất cả pháp môn, nhưng vẫn không bằng ở trong một khoảnh khắc, đối với một bài kệ bốn câu trong Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa, như thực tư duy, thọ trì, phụng hành.” Như vậy, có thể thấy, bất luận pháp Đại thừa, pháp Thanh văn, nếu như muốn thoát khỏi sinh tử, đoạn phiền não, chứng chân lý, cần phải y vào sức lực của trí tuệ mà hoàn thành. Nhưng điều này không có nghĩa là ngoài trí tuệ ra, cái gì cũng không cần, mà muốn nói là trong quá trình “đoạn hoặc chứng chân”, trí tuệ là một công cụ không thể thiết sót, và là một hành môn quan trọng nhất, quán triệt thì chung. Có trí tuệ thì mới có thể đạt đến cảnh giới thâm sâu của Phật pháp. Đối với tất cả pháp môn xuất thế, tuệ học là pháp tắc cơ bản tối cao, tuyệt đối không có trường hợp ngoại lệ.

Ở đây, điều đáng chú ý là: trong pháp Tiểu thừa, ngoài định tăng thượng học, còn có tuệ tăng thượng học. Trong pháp Đại thừa, phía sau thiên ba la mật, thì nói riêng về Bát nhã ba la mật đa. Đối với hành giả sơ học, tu tập pháp chỉ (định), còn phải tu pháp quán (tuệ). Thông thường, tuệ học được kiến lập trên cơ sở định học, nhưng tuệ học không phải là thiên định. Cho nên chúng ta cần phải chú ý thâm thiết đối với sự nhận thức và tu tập tuệ học, nhưng đối với các pháp môn phương tiện như tu định, tu thiên, tu chỉ, v.v..., cũng không được bỏ phế. Có người cho rằng: “Y vào định phát tuệ, nếu tu tập thành tựu định, thì trí tuệ sẽ tự nhiên phát xuất.” Điều này hoàn toàn hiểu lầm ý nghĩa tu hành của Phật giáo. Nếu như nói y vào giới đặc định, chẳng

lẽ thọ trì giới hạnh thì được đắc định hay sao? Đương nhiên là không phải như vậy, thiền định cần phải tu tập mới được thành tựu. Cũng vậy, căn cứ vào bốn nghĩa của Phật pháp, tu đắc thiền định cũng chưa chắc có thể phát tuệ, mà chỉ là y vào sự tu tập thành tựu định lực làm cơ sở, rồi từ định tâm tu tập quán tuệ, thì mới có thể dẫn phát trí tuệ xuất thế gian. Trong ý nghĩa này, nói y vào định phát tuệ, quyết chắc không phải là một khi tu tập thiền định thành tựu, thì có thể phát tuệ. Nếu không, rất nhiều ngoại đạo đều đã đạt được định cảnh, hoặc sâu hoặc cạn, tại sao bọn họ không thể phát trí tuệ, đoạn phiền não, thoát sinh tử, giống như những bậc thánh trong Phật giáo? Nhân đây, chúng ta cần phải hiểu rõ, ước định nghĩa chung của sự tu học Phật pháp, cần phải quảng tu tất cả pháp môn, nhưng trong tất cả pháp môn này, chỉ có tuệ học là trực tiếp thông đạt được cảnh giới thâm sâu của Phật giáo.

(C) Chỉ có y vào tuệ học mới có thể thành thánh.

Tu học Phật pháp, tuy có nhiều loại pháp môn phương tiện, nhưng có thể chuyển phàm nhập thánh hay không, có thể nói rằng trí tuệ là đức tính đặc biệt của bậc thánh. Như thông thường nói có mười pháp giới là sáu phàm bốn thánh, đây là sự phân biệt giữa phàm và thánh, tức là giữa sự giác (ngộ) và sự mê (muội). Giác ngộ cho nên thành thánh, không giác ngộ cho nên là phàm phu. Ví như danh từ “Phật”, theo nghĩa dịch là bậc giác (ngộ), tức là có thể giác ngộ chân lý của vũ trụ và nhân sinh, biết rõ sự tướng của

tất cả các pháp. Đức Phật nhân vì có đủ trí tuệ viên mãn, năng giác năng chiếu, cho nên gọi là bậc giác ngộ. Đồng thời, Phật được tôn xưng là: Thế gian giải, Chánh biến tri, quả đức cứu cánh mà đức Phật chứng đắc, cũng được gọi là Vô thượng chánh đẳng giác. “Phật”, bất luận là từ danh hiệu, hoặc là từ quả đức (thật ra danh hiệu là y vào quả đức mà thiết lập) mà nhìn, đều lấy “giác tuệ” làm trung tâm. Không những đức Phật như thế, mà hàng Bồ tát, Nhị thừa đều không xa lìa giác tuệ. Bồ tát, gọi đủ là Bồ đề tát đỏa, ý nghĩa là giác hữu tình, có thể giải thích là “hữu tình đã giác ngộ.” Như ngài Long Thọ nói: “Có một phần trí tuệ thì gọi là Bồ tát.” Trong Tiểu thừa, Bích chi Phật gọi là Độc giác, hoặc Duyên giác. Danh từ “Thanh văn”, cũng có nghĩa là nghe lời dạy của đức Phật mà giác ngộ. Bốn hàng thánh: Phật, Bồ tát, Độc giác, Thanh văn, đều y vào trí tuệ mà thành thánh, cho nên không rời khỏi ý nghĩa “giác”, chỉ là có sự khác biệt giữa “đại giác” và “tiểu giác” mà thôi.

Giác tuệ, được xem như một đặc sắc của Phật giáo, đương nhiên không phải là một loại tri thức trừu tượng, hoặc là một loại lý trí khô khan lạnh lùng, mà là trong sự thống nhất lý tính giữa bi và trí, dẫn phát “chân tuệ như thực.” Giác tuệ, trong lịch trình tu chứng, là sự quán triệt thỉ chung. Bất luận là tự chứng, hoặc hóa độ kẻ khác, đều cần phải có trí tuệ dẫn đầu, đặc biệt là những hành giả Bồ tát tu học Đại thừa, vì muốn hóa độ chúng sinh, càng cần phải có vô biên phương tiện thiện xảo. Nhân đây, trong kinh điển đặc biệt ca ngợi trí tuệ, cho rằng trong tất cả công đức, trí

tuệ giống như núi Tu Di so với các ngọn núi khác, như chuyển luân thánh vương so với các vua chúa khác, là siêu việt tất cả công đức, mà lại là hạch tâm (cốt tủy) của tất cả các công đức. Kinh điển Đại thừa nói: “Do y vào Bát nhã ba la mật đa, nhiếp đạo vô lượng vô số vô biên bất khả tư nghì công đức, thú hưởng tiến nhập biển Nhất thiết trí.” Giáo pháp Thanh văn thừa cũng nói: “Minh (tuệ) là căn bản của tất cả thiện pháp.” Trí tuệ là căn bản của tất cả thiện pháp, tu chứng cần phải ly vào trí tuệ mới đạt đến cứu cánh viên mãn. Đây là điều mà Phật pháp tuyên thuyết một cách nhất trí. Trong tất cả các pháp môn, đối với trí tuệ là cơ bản của các bậc thánh, cần phải đặc biệt tôn trọng và nỗ lực!

(2) Danh nghĩa và thể tướng cứu cánh của “tuệ.”

(A) Danh nghĩa của “tuệ.”

Tuệ, trong kinh luận Tiểu thừa, đã từng an lập nhiều loại danh xưng khác nhau, nhưng được dùng thông thường nhất là Bát nhã. Lại còn có những tên gọi như: quán, kiến, trí, phương tiện, quang, minh, giác, v.v... Trong Ba mươi bảy phẩm trợ đạo, cũng lại có tên gọi là: chánh kiến, chánh tư duy, trạch pháp, v.v... Một cách khái quát, đều là những tên gọi khác nhau của tuệ. Nội dung mà các tên gọi muốn chỉ rõ, tuy không có sự khác biệt lớn lao, nhưng trong sự thuyết minh của Phật pháp, sự an lập của các tên gọi này, tự chúng cũng hàm nghĩa những đặc tánh khác biệt.

Trong các tên gọi khác nhau, ba tên gọi: Bát nhã (tuệ, prajna), xà na (trí, jnana), tỳ bát xá na (quán, vipassana), rõ

ràng là đặc biệt quan trọng. Những tên gọi này, trong sự cộng thông, cũng có sự hiển nhiên khác biệt, thế nhưng, đương nhiên là thể tánh chân chánh của chúng không có sự sai khác. So với các tên gọi khác, “Bát nhã” có thể nói là tôn quý nhất, mà hàm nghĩa cũng rộng lớn thâm sâu nhất. Sự an lập của Bát nhã là chuyên trọng sự tu học tại nhân hành; đến lúc đạt được quả chứng cứu cánh viên mãn, thì Bát nhã được chuyển thành tên “Tát bà nhã” (Nhất thiết trí), hoặc “Bồ đề” (giác). Cho nên ngài La Thập nói: “Tát bà nhã là ‘lão’ Bát nhã.” Bát nhã đại biểu cho “nhân tuệ” trong sự học hành, còn trí và Bồ đề, v.v..., là y vào Bát nhã mà chứng ngộ “quả tuệ.” Lại nói về hai tên gọi: tuệ và quán. Tuệ dùng “giản trạch” (phân biệt chọn lọc) làm đặc tính. Nếu ước định tác dụng để lập danh, cái thể của tuệ (Hán: tuệ thể), dùng giản trạch làm đặc tánh này, ở giai đoạn sơ học, gọi tên là “quán.” Hành giả lúc bắt đầu tu tập tuệ, thường dùng tên gọi “quán” để thay thế (cho tuệ), đến lúc quán hạnh thành tựu, thì mới gọi là “tuệ.” Thật ra, hai tên gọi “quán” và “tuệ” này, ý nghĩa và thể tánh vốn là một, quán thông trước sau, chỉ là ước định sự tu hành lâu mau, sâu cạn để phân biệt sự thắng liệt mà thôi. Chúng ta nếu muốn hiểu rõ nội dung của “tuệ”, thì không thể xem thường ý nghĩa của “quán.”

Liên quan đến danh nghĩa của “quán”, trong Kinh Giải Thâm Mật, đức Phật đã nói với ngài Bồ tát Di Lạc: “Biện biệt chính xác, biện biệt thấu đáo, suy ngẫm sâu xa, khảo sát tường tận, hoặc lạc, hoặc tuệ, hoặc kiến, hoặc quán, đây

gọi là tỳ bát xá na (quán).” Biện biệt, suy ngẫm, quán sát, khảo sát, v.v..., đều là công dụng của quán, nhưng tất cả thứ này cũng thông với tuệ. Tuệ cũng là “đối với cảnh sở duyên có tính biện biệt.” Tu tập quán tuệ, đối với cảnh được quán sát, không những cầu sự thấy biết rõ ràng, mà còn cần phải có thể dẫn phát sự biện biệt, suy ngẫm, khảo sát, v.v..., để có thể dẫn phát sự thể hội “tất cánh không tính” của các pháp. Bởi vì chỉ có loại khảo sát biện biệt như vậy mới là đặc tính của quán tuệ. Mười tám loại “không” trong Kinh Bát Nhã, tức là các loại pháp môn dùng để tìm cầu sự “vô tự tính” của các pháp. Nếu tu thập thành tựu quán môn, thì gọi là Bát nhã. Cho nên nói: “Chưa thành tựu gọi là Không, đã thành tựu gọi là Bát nhã.” Nhân đây, tu học Phật pháp, nếu vừa mới bắt đầu hạ thủ công phu, liền (quán sát) “tất cả vô phân biệt”, cho rằng do đây sẽ đắc “vô phân biệt”, đối với tất cả sự lý đều không cần biện biệt, suy ngẫm, thì sẽ vĩnh viễn không thể thành tựu tuệ học, mà chỉ là sự tu “chỉ”, hoặc chỉ là cảnh giới của thiên định.

(B) Thể tướng cứu cánh của tuệ.

Bắt đầu tu tập tuệ học, cần phải y vào trí tuệ tối cứu cánh, tối viên mãn làm mục tiêu, cho nên chân tướng của trí tuệ như thế nào, trước tiên, cần phải hiểu rõ một cách khái quát. Nếu không, nhân và quả không tương ưng, thì không cách nào đạt đến thành quả tối cực cứu cánh. Hiện nay, trí tuệ được bàn luận đến là ước định từ phần chứng của Bồ tát đến quả địa viên mãn của đức Phật mà nói. Phật pháp Đại

thừa tuyên thuyết về tuệ học, ngài Long Thọ đã từng nói một cách đơn giản: “Bát nhã không phải là trí tuệ ly sinh (lìa chỗ này sinh chỗ kia) của ngoại đạo, mà cũng không phải là trí tuệ thiên chân (thiên trọng về Không) của Nhị thừa.” Tuy thế, ước định ý nghĩa rộng lớn mà nói, trí tuệ thiên chân và trí tuệ ly sinh cũng là những thành phần có đôi chút tương ứng với tuệ, thế nhưng (hai loại này) rốt ráo không thể trở thành trí tuệ cứu cánh của Đại thừa. Trí tuệ chân thật viên mãn của Đại thừa, thể tướng rốt ráo của nó, có thể từ bốn phương diện mà nhận thức:

(a) Tín trí nhất như.

Nói đến trí tuệ, không phải là hoàn toàn không liên quan với tín tâm. Ước định thông thường mà nói, một hành giả chân thật, lúc khởi đầu cần phải dùng tín tâm để khai phát trí tuệ, sau đó lại dùng trí tuệ để trợ giúp trưởng dưỡng tín tâm. Hai bên tương quan tương thành, cuối cùng đạt đến “tín trí nhất như”, tức là thành tựu trí tuệ chân thật. Trong pháp Thanh văn, hành giả sơ học, hoặc chú trọng tín tâm (tín hành nhân), hoặc chú trọng tuệ giải (pháp hành nhân), nhưng đến lúc chứng ngộ, tất cả đối với bốn “chứng tín” (Phật, pháp, tăng và giới), đều đạt được tín tâm thanh tịnh chân thực, mà cũng tức là đắc được trí tuệ chân thật, thành tựu trí chứng. Đây tức là “tín trí nhất như” của Nhị thừa. Trong kinh điển Đại thừa, ngài Văn Thù Sư Lợi là đại biểu cho “đại trí tuệ”, ngài không những khai thị những ý nghĩa thâm thâm về pháp tính của các pháp, mà còn đặc biệt tôn

trọng sự phát Bồ đề tâm, sự phát khởi tín tâm Đại thừa, cho nên gọi ngài Văn Thù là thầy của chư Phật. Y vào Đại thừa chánh tín, tu tập Văn Thù trí, mà chứng ngộ Bồ đề, đây là pháp môn “tín trí nhất như” của Đại thừa.

(b) Bi trí giao dung.

Trí tuệ thiên chân của hàng Thanh văn không thể hoàn toàn khế hợp với chân nghĩa của Phật giáo, nghĩa là, nhân vì họ thiên trọng sự thể nghiệm sinh hoạt của lý tính, tâm từ bi không đủ, cho nên sau khi chứng đắc giải thoát cứu cánh, khó có thể phát đại nguyện, quảng độ chúng sanh, thực hiện vô biên sự nghiệp công đức (công hạnh). Trí tuệ của Bồ tát mới thực sự là chân thật Bát nhã. Nhân vì lúc Bồ tát chứng ngộ triệt để pháp tính, thì đã có đầy đủ tâm thương xót tha thiết, đã có hạnh nguyện rộng lớn; trí tuệ chân chánh, tức là bi và trí hòa hợp (Hán: giao dung). Kinh điển Đại thừa nói: “Nếu như không đủ Bi tâm mà gấp cầu Không trí, thì phần lớn đều rơi vào hố sâu của Tiểu thừa, đánh mất ý nghĩa căn bản của Bát nhã (Đại thừa) là sự hòa hợp giữa bi và trí, chướng ngại sự tiến tu Phật đạo.”

(c) Định tuệ quân bình.

Tu học pháp Đại thừa, nếu thiên trọng thiên định (định mạnh tuệ yếu), hoặc thiên trọng trí tuệ (tuệ mạnh định yếu), đều không thể nào chứng đắc pháp tính thâm sâu, thành tựu trí tuệ chân thực. Nếu như tuệ lực của sự biện biệt, khảo sát tuy mạnh, nhưng định lực không đủ, giống như đuốc trong

gió, dễ dàng bị thổi tắt. Như ngài A Nan, tuy được gọi là đa văn đệ nhất, nhưng cho đến khi đức Phật nhập Niết bàn, vẫn chưa chứng quả A la hán, đây là vì ngài chú trọng đến trí tuệ đa văn, nhưng định lực không đủ. Ngược lại, nếu như công phu của định quá sâu mà trí tuệ bạc nhược, thì cũng không phải là chánh đạo của Phật pháp, nhân vì trong định sâu, có thể sẽ dẫn phát một loại kinh nghiệm đặc thù, cực kỳ tịch tĩnh, cực kỳ vi diệu, khiến cho thân tâm sung mãn cảm giác của sự tự tại, khinh an, diệu lạc. Trong sự thọ dụng mỹ diệu này, dễ dàng say sưa thỏa mãn, nhưng ngược lại, sẽ là chướng ngại cho sự tu chứng trí tuệ. Cho nên kinh luận thường nói: “Những định cảnh thông thường, thâm sâu nhất, ngược lại không thể tương ưng với trí tuệ, không cách nào chứng ngộ.” Ngài Long Thọ nói: “Bồ tát thất địa được gọi là ‘đẳng định tuệ địa’, định tuệ bình đẳng mới chứng đắc Vô sinh pháp nhẫn.” Đến lúc đó thâm nhập “vô sinh”, không còn thoái thất Đại thừa.

(d) Lý trí bình đẳng.

Trí tuệ chân thật hiện tiền, tức là chứng lý thâm sâu của pháp tính, ước định danh ngôn để phân biệt, có “năng chứng trí” và “sở chứng lý”, thế nhưng, trong sự chứng nhập pháp giới vô sai biệt, là sự siêu vượt “năng và sở”, cho nên lúc hiện chứng trí tuệ chân thật, lý và trí bình đẳng, không hai không khác. Như trong kinh nói: “Không có như ở ngoài trí, không có trí ở ngoài như.”

Bốn điểm ở trên là nội dung mà trí tuệ cần phải có. Trong đây “tín trí nhất như”, “định tuệ quân bình”, “lý trí bình đẳng”, có thể thông với trí tuệ “thiên lệch” của Tiểu thừa, chỉ có “bi trí giao dung” mới là ý nghĩa “bất cộng” đặc sắc của Bát nhã Đại thừa. Bát nhã Đại thừa, tuyệt đối không phải là trí tuệ phân biệt trừu tượng, cũng không phải là lý tính thiên lệch khô khan, mà là có tín nguyện, có từ bi, vô cùng tịch tĩnh, vô cùng minh liễu (sáng suốt), tràn đầy sinh mạng (sức sống) tôn giáo. Cho nên, Đại thừa tuệ, có thể khế ngộ lý tính, đều hàm nhiếp vô biên đức tính (từ bi, tinh tiến, v.v...). Y vào Bát nhã tuệ đoạn trừ phiền não, chứng chân lý, có thể đắc pháp thân, đây là ý nghĩa chung của Phật giáo Đại thừa. Pháp thân, tức là thân do vô biên thiện pháp tạo thành, hoặc là thân do vô biên thiện pháp nương tựa, đều là không rời pháp tính, và đầy đủ vô biên công đức. Cho nên đức Phật chứng Bồ đề, hoặc thành tựu trí tuệ cứu cánh, đều dùng trí tuệ làm trung tâm, mà hàm nhiếp tất cả thiện pháp thanh tịnh. Chúng ta đối với sự tu tập tuệ học, không những cần phải liễu giải đặc tính của trí tuệ, mà còn phải hiểu rõ sự tương ứng giữa trí tuệ chân thật và những công đức khác. Như kinh nói: “Bát nhã nhiếp đạo vạn hạnh, vạn hạnh trang nghiêm Bát nhã.” Trong quá trình tu học, đối với tín nguyện, từ bi, cho đến thiên định, v.v..., cũng phải nên đồng thời tùy thuận tu tập thì mới có thể hiển phát Bát nhã chân tuệ.

(3) Phân loại Bát nhã.
(A) Ba loại trí tuệ.

Do vì tính tương của các pháp quá sâu quá rộng, cho nên trí tuệ có thể thông đạt giải ngộ các pháp, cũng có sự phân loại lý sự, sâu cạn khác nhau. Hiện nay nêu ra để thảo luận những điểm quan trọng nhất mà trong giáo điển thường đề cập đến. Trí tuệ có thể quy nạp thành ba loại trí tuệ, mà sự phân loại này cũng lại phân thành nhiều loại như sau:

(a) Sinh đắc tuệ, gia hành tuệ, vô lậu tuệ.

Ba loại này được xem là một sự phân loại mà chúng ta thường gặp.

(i) Sinh đắc tuệ: tức là tuệ tính vốn có lúc chúng ta được sinh ra. Mỗi người chúng ta, cho đến tất cả chúng sinh, đều không thể nói là không có một số tuệ lực. Nhân vì mỗi hữu tình, trong sinh hoạt hiện thực, đối với những sự vật nhận thức được, ít nhất đều có đầy đủ một năng lực nhận biết phân biệt, chọn lựa. Như bàn đến nhân loại, bất luận là người trí, ngu, tốt, xấu, mọi người sinh ra đều có một trí năng phân biệt thị phi, đúng sai, v.v... Đây là một biểu hiện của “sinh đắc tuệ.” Chẳng qua, loại sinh đắc tuệ này vẫn còn cần đến sự bồi dưỡng và trợ thành sau này, chẳng hạn như sự giáo dục của cha mẹ và sư trưởng, sự đào luyện của xã hội và văn hóa, cho đến những kinh nghiệm sinh hoạt tự thân, v.v..., đều là nhân duyên cho sự trợ giúp phát triển sinh đắc tuệ. Có được tất cả những trợ duyên tốt đẹp thì sinh đắc tuệ của nhân loại mới có thể phát triển toàn bộ, cho nên (nếu có người) nói đến sự ưu việt của dân tộc tính, v.v..., thì đây đều chỉ là nhân tố hạn hẹp sau này. Bàn luận

đến sự thành tựu của trí này (sau khi sinh), chỉ là sự phát triển hay không phát triển, chứ không phải sự khác biệt về bản chất. Chúng ta tu học Phật pháp, hoặc nghe kinh nghe pháp, hoặc nghiên cứu tìm tòi, đối với Phật pháp có sự hiểu biết, thậm chí có thể nói hữu nói vô, nói tâm nói tánh, hoặc đàm luận cao siêu về thánh đức của Phật quả, về cảnh giới “trùng trùng vô ngại”, cái tuệ lực “có thể biết có thể hiểu” này, có thể vẫn thuộc về sinh đắc tuệ. Nhân vì trí thức thông thường của thế gian có thể làm được, so với trí thức phổ thông không khác biệt bao nhiêu. Người học nếu như đình trệ ở đây, tự mãn tự túc, mà không chịu khẩn cầu sự thăng tiến, thì ở trong Phật pháp, người đó chẳng qua chỉ đạt được một mớ học vấn thế gian mà thôi, dù rằng sự hiểu biết đó toàn bộ đều là Phật pháp. Y vào sinh đắc tuệ để hiểu biết Phật pháp, chỉ là một bước đầu tiên trong sự tu học Phật pháp, cũng chỉ là một loại tiên phương tiện để thâm nhập Phật pháp, và vẫn chưa phải là tuệ lực mà chỉ riêng Phật giáo mới có.

(ii) Gia hành tuệ: gia hành tuệ so với sinh đắc tuệ có sự khác biệt rất lớn, nó không những có trí lực cao độ về lý giải, tư khảo, quyết trạch, mà hơn nữa, y vào tín niệm kiên cố, trải qua một phen hành trì tinh chuyên thành khải (Hán: đắc thực), và sau đó, từ trong nội tâm thanh tịnh phát sinh trí tuệ. Loại trí tuệ này, hoàn toàn do sự khải phát dẫn đạo của gia hành lực của Phật pháp, không phải do những sự hiểu biết thông thường thế gian có thể đạt đến. Loại gia

hành tuệ này, trong giáo điển phân làm ba giai đoạn, tức là ba tuệ: văn tuệ, tư tuệ, tu tuệ.

Văn tuệ, là y cứ vào tuệ lực của sinh đấng tuệ, do thân cận thiện tri thức, huân tập đa văn, dần dần thâm nhập Phật pháp. Dùng lòng tin thanh tịnh, dẫn phát một loại cảnh giới tương tự với chứng ngộ, đạt được tâm tín giải tương đối sâu xa đối với Phật pháp. Đây là y vào sự nghe pháp mà thành tựu trí tuệ, cho nên được gọi là “trí tuệ thành tựu do nghe pháp.” Không nên hiểu lầm! Chớ nên cho rằng nghe kinh pháp có được một ít hiểu biết là đã thành tựu văn tuệ. Cần phải biết, văn tuệ là thông qua ý niệm thanh tịnh của nội tâm mà dẫn phát một loại trí tuệ đặc thù đối với sự lý giải và quyết trạch Phật pháp, không phải những loại tri thức thông thường có thể so sánh.

Tư tuệ, là dùng văn tuệ làm cơ sở, mà tiến thêm một bước, tư duy (suy ngẫm), khảo biện, phân biệt, quyết trạch; đối với pháp tính thậm thâm của các pháp và sự tướng của nhân duyên quả báo, có sự thể nhận càng thâm sâu, liễu ngộ càng thân thiết. Loại tuệ giải do tư duy dẫn sinh này gọi là “tư sở thành tuệ.”

Tu tuệ, là trí tuệ thành tựu do sự nghe pháp và tư duy, là sự giải ngộ đối với Phật pháp, tương ứng với định tâm, quán sát quyết trạch thực tướng của các pháp và vô biên hành tướng của nhân quả duyên khởi. Tu tập pháp chỉ quán song vận mà phát khởi trí tuệ thâm sâu được gọi là “tu sở thành tuệ.”

(iii) Vô lậu tuệ: Trong ba gia hạnh tuệ, văn tuệ là bước đầu, vẫn chưa rời khỏi sự tầm tư, lý giải những danh ngôn chương cú (của sự nghe pháp); tư tuệ dần dần tiến triển và trở thành nội tâm, đối với sự hiểu rõ ý nghĩa của văn tuệ, tăng gia quán sát, tư khảo thâm sâu. Định nghĩa đặc thù của tu tuệ là tương ưng với định, không y cứ vào văn ngôn chương cú mà quán sát pháp nghĩa. Ba tuệ văn tư tu này gọi chung là gia hạnh tuệ, nhân vì chúng vẫn chưa chân chánh đạt đến giai đoạn thực chứng. Trải qua sự tu tuệ thành tựu, định tuệ tương ưng, chỉ quán song vận, giản trạch (phân biệt chọn lọc), quán chiếu càng sâu xa triệt để hơn, cuối cùng dẫn phát vô lậu tuệ, còn được gọi là hiện chứng tuệ, do vô lậu tuệ này mà đoạn phiền não, chứng chân lý, đây mới chính là mục tiêu của tuệ học.

Thế nhưng, bàn luận tổng quát về tuệ học, đương nhiên phải y vào sinh đắc tuệ, trải qua trình tự của gia hạnh tuệ (văn tư tu) thì mới có thể đạt đến mục tiêu này. Quá trình tu tập tuệ học, bất luận là Đại thừa, hoặc Tiểu thừa, đều là nhất trí. Nếu án chiếu thuyết “lục tức” của Thiên Thai Tông, thì sinh đắc tuệ thuộc về giai đoạn “lý tức”, ba gia hạnh tuệ (văn tư tu) thuộc về “danh tự tức”, “quán hạnh tức”, và “tương tự tức.” Vô lậu tuệ thì mới là “phân chứng tức” đến “cứu cánh tức.” Cho nên, chúng ngộ pháp tính thậm thâm, tuy là sự việc của vô lậu tuệ, nhưng muốn đắc vô lậu tuệ thì không thể bỏ phế sinh đắc tuệ, mà lại càng không thể xem thường văn tư tu tuệ. Nói cách khác, nếu không dùng văn tư tuệ làm cơ sở, thì trên căn bản, không

thể thực hiện vô lậu tuệ, tự nhiên cũng không thể bàn đến việc “đoạn phiền não chứng chân lý.” Dùng vô lậu tuệ để đoạn hoặc chứng chân là mục tiêu cứu cánh của sự tu học Phật pháp, nhưng sinh đắc tuệ và văn tư tu tuệ là phương tiện cần thiết để đạt đến mục tiêu này. Điều này không những là định thuyết (lời dạy cố định) của các kinh luận Ấn Độ, mà ngay cả các bậc cô đức như ngài Thiên Thai Trí Giả, v.v..., cũng đều không đi ngược với đường hướng tu tập này. Cho nên người mới tu học Phật pháp cần phải chú ý: Một là, không nên cho rằng nghe kinh, xem kinh, nhẫn đến nghiên cứu, giảng thuyết, là một sự thành tựu tuệ học, mà cảm thấy tự mãn cao ngạo. Hai là, cần phải nhận rõ, tức là dù có tiến thêm một bước là dẫn phát văn tư tu tuệ, thì đây cũng chỉ là giai đoạn phương tiện tu học Phật pháp, cách mục tiêu cứu cánh vẫn còn rất xa, chớ nên nhân đây mà khởi tăng thượng mạn, cho rằng đã chứng đắc viên mãn, hoặc là đã ngang hàng với Phật. Ba là, nếu muốn đắc chân thực trí tuệ, không nên bỏ phế sinh đắc tuệ và gia hành tuệ, không nên xem thường công hạnh huân tu văn tuệ và tư tuệ.

(b) Căn bản vô phân biệt trí, gia hành vô phân biệt trí, hậu đắc vô phân biệt trí.

Đây là chuyên ước định sự chứng nhập pháp tính vô phân biệt mà nói. Chân thực tuệ tương ưng với pháp tính, chứng ngộ chân như pháp tính, gọi là căn bản vô phân biệt trí. Trong đây, phương tiện để trải qua sự tu hành để có thể

chúng được chân như pháp tính, được gọi là gia hành vô phân biệt trí, tức là gia hành tuệ. Thông qua căn bản vô phân biệt trí mà dẫn phát khả năng quán chiếu quán sát vạn vật, thì tức là hậu đắc vô phân biệt trí.

(c) Thế gian trí, xuất thế gian trí, xuất thế gian thượng thượng trí.

Đây là từ phàm phu đến Phật quả mà phân biệt thành ba loại trí tuệ. Thế gian trí, là chỉ cho trí tuệ có đầy đủ năng lực phân biệt quyết trách của hàng phàm phu thông thường và những học giả chưa chứng thánh quả. Xuất thế gian trí, là chỉ cho chứng tuệ có thể thông đạt hành tướng của các pháp, như là khô, không, vô thường, vô ngã của các bậc thánh Nhị thừa. Xuất thế gian thượng thượng trí, là Đại thừa bất cộng tuệ của chư Phật và Bồ tát. Tuy xuất thế gian, nhưng nhị đế vô ngại, tính tướng đều chiếu, siêu thắng trí tuệ xuất thế thiên chân của Nhị thừa, cho nên được gọi là xuất thế gian thượng thượng trí. Lối phân loại này, ý nghĩa rất tương cận với Luận Đại Trí Độ của ngài Long Thọ: ly sinh trí của ngoại đạo, thiên chân trí của Nhị thừa, và Bát nhã trí của Bồ tát.

(d) Nhất thiết trí, đạo chủng trí, nhất thiết trí trí.

Trong Kinh Bát Nhã lại phân thành ba loại: nhất thiết trí, đạo chủng trí và nhất thiết trí trí. Loại phân biệt này là muốn nói đến trí tuệ sai biệt của các bậc thánh Tam thừa là Thanh văn, Bồ tát và Phật. Các thánh giả Nhị thừa (Thanh

văn, Duyên giác), vốn cũng thông đạt cả hai phương diện (lý tính và sự tướng), gọi là tổng tướng trí và biệt tướng trí. Thế nhưng, nhân vì tâm yếm ly (nhàm lìa sinh tử) tha thiết, đặt nặng đến tổng tướng trí có thể thông đạt pháp tính phổ biến, cho nên có tên gọi là nhất thiết trí. Bồ tát Đại thừa cũng đầy đủ hai trí, tức là đạo trí và đạo chủng trí. Thế nhưng lại chú trọng đến việc từ chân xuất tục, một mặt quán Không, vô ngã, v.v..., tương ứng với pháp tính thường biến, một mặt dùng các loại pháp môn để thông đạt các loại sự tướng. Tâm bi độ sinh của Bồ tát thâm hậu, cho nên các ngài học tất cả pháp môn, đây gọi là “pháp môn vô lượng thế nguyện học.” Chân chánh tu hành Bồ tát hạnh, dĩ nhiên phải chú trọng đến quán trí rộng lớn, cho nên gọi là đạo chủng trí. Bậc Đại giác Phật Đà, cứu cánh thông đạt tính tướng của các pháp, vô hạn sự sai biệt của nhân quả duyên khởi, có thể không cần phải gia công, mà có thể “tuy chân mà tục”, “tuy tục mà chân”, chân tục vô ngại, trí tuệ tối cực viên mãn, cho nên có tên gọi riêng là “nhất thiết trí trí.” Do ba loại phân biệt của Kinh Bát Nhã, chúng ta có thể thấy được đặc tính khác nhau của trí tuệ của Ba thừa.

(B) Hai loại trí tuệ.

Trong kinh luận liên quan đến sự phân loại “hai loại trí tuệ”, cũng có nhiều loại khác biệt.

(a) Ước định kinh điển Thanh văn.

Trước tiên, ước định kinh điển Thanh văn mà nói, có: pháp trụ trí và Niết bàn trí. Trong kinh nói: “Cần phải trước tiên đắc pháp trụ trí, sau đó đắc Niết bàn trí.” Pháp trụ trí, tức là trí tuệ thiện xảo, an lập duyên khởi nhân quả, cần phải đặt cơ sở trên sự tương duyên khởi của hữu tình, thì mới có thể thông đạt thực tính của các pháp là khổ, không, vô thường, vô ngã, mà chứng nhập thánh cảnh giới Niết bàn. Người xưa nói: “Nếu không y vào thể tục đế, không thể chứng đắc đệ nhất nghĩa”, đây cũng là ý này. Nhân vì “đệ nhất nghĩa đế” bình đẳng nhất như, không có tướng sai biệt, không thể an lập, tư nghi, ngôn thuyết, mà chỉ có thể y vào thể tục đế, dần dần tu tập, mới có thể khế nhập chứng ngộ. Cho nên tu học Phật pháp, chớ nên xem thường sự hiểu rõ (Hán: liễu giải) sự tương của nhân quả duyên khởi, mà chỉ chuyên trọng đệ nhất nghĩa trí (siêu việt thù thắng). Bởi vì như vậy sẽ dễ dàng rơi vào lỗi lầm là rơi vào “không kiến”, hoặc là rơi vào “chấp lý bỏ sự.”

(b) Ước định kinh điển Đại thừa.

Hai loại (trí tuệ) mà trong pháp Đại thừa thường nói đến – sự lý trí tuệ, có rất nhiều danh hiệu khác nhau. Thông thường hay nghe đến, như Kinh Bát Nhã nói đến Bát nhã (tuệ) và phương tiện (upāya). Kinh Duy Ma Cát dịch là tuệ, phương tiện. Bát nhã và phương tiện, cần phải nương nhau để thành tựu, cần phải nhiếp hộ nhau thì mới có thể phát huy diệu dụng thù thắng là lìa trôi buộc được giải thoát, cho nên Kinh Duy Ma Cát nói: “Tuệ mà không có phương tiện

là trói buộc, phương tiện mà không có tuệ là trói buộc; tuệ mà có phương tiện là giải thoát, phương tiện mà có tuệ là giải thoát.” Hai loại trí tuệ này, Kinh Bát Nhã còn gọi là đạo trí và đạo chủng trí; các nhà Duy Thức gọi là căn bản trí và hậu đắc trí, hoặc gọi là tuệ và trí, hoặc gọi là thực trí và quyền trí, hoặc gọi là lý trí và lượng trí. Những sự phân loại này, trong Bồ tát học của Đại thừa, vô cùng trọng yếu. Thực tướng cứu cánh của các pháp, xưa nay vốn bình đẳng, vô nhị vô biệt (không hai không khác), không thể an lập, bất khả tư nghì, chỉ y vào quá trình của chúng sinh từ tu học đến chứng nhập mà nói. Các pháp được quán sát thông đạt, tổng quát có thể phân làm hai loại: (i) Như sở hữu tính, và (ii) tận sở hữu tính. Như sở hữu tính là Không tính bình đẳng phổ biến của tất cả các pháp, hoặc gọi là “tịch diệt tính”, “bất sinh bất diệt tính.” Tận sở hữu tính, tức là vô hạn tính sai biệt của tất cả duyên khởi nhân quả, sự tương y chánh trong tất cả pháp giới. Do đây, nói đến trí tuệ của Bồ tát, bèn có hai loại là Bát nhã và phương tiện. Bồ tát đầy đủ hai trí, nếu ước định sự lý chân tục mà nói, thì phần trên vừa nói, tức là: chứng chân như pháp tính, và chiếu hiện tượng của vạn pháp; nếu ước định tự tha giác chứng, tức là: tự chứng Không tính, và phương tiện hóa tha. Đây đều là hai mặt thẳng dụng của trí tuệ Đại thừa. Thế nhưng, trong pháp tính tuyệt đãi, pháp chỉ là “chân pháp bất nhị”, hoặc gọi là “nhất chân pháp giới”, vốn không có tương cách biệt giữa chân tục sự lý. Nhân đây, trí tuệ cũng chỉ là một Bát nhã mà thôi. Cho nên ngài La Thập cho ví dụ: “Bát nhã như vàng ròng, phương tiện giống như vàng ròng được chế

biến thành các khí cụ trang sức, cả hai đều là khác mà không khác.” Tu học Phật pháp, đến lúc công hạnh thành tựu, tức là trước tiên chứng đắc Bát nhã căn bản trí, chứng Tất cánh không tính, sau đó khởi phương tiện hậu đắc trí, thông đạt duyên khởi, nghiêm tịnh Phật độ, thành tựu hữu tình. Sau đó, chân trí và tục trí, dần dần chuyển biến dung hợp, đến lúc chân tục viên dung, hai trí cùng quán, tức là trung đạo trí tối cứu cánh viên mãn của Phật pháp.

Liên quan đến những sự phân loại khác của trí tuệ, kinh luận nói đến rất nhiều. Ngoài hai loại, ba loại trí tuệ vừa nêu trên, còn có bát nhân, bát trí của các học vị Tiểu thừa, cho đến tận trí, vô sinh trí của quả vị A la hán. Lại như trí tuệ của quả vị Đại thừa, phái Duy Thức khai mở thành: thành sở tác trí, diệu quán sát trí, bình đẳng tính trí, và đại viên kính trí. Mật tông lại tăng thêm: pháp giới thể tính trí, thành Ngũ trí của Phật quả (diệu quán sát trí và bình đẳng tính trí thông với giai vị Bồ tát). Lại như Kinh Nhân Vương Hộ Quốc thuyết minh từ Bồ tát đến quả vị Phật có năm nhân. Nói tóm, Phật pháp y vào nhiều loại ý nghĩa khác nhau, giai đoạn khác nhau mà an lập nhiều sự phân loại về trí tuệ. Mặc dù sự phân loại nhiều đến vô lượng vô biên, nhưng rốt ráo, cảnh giới mà hành giả chứng đắc, chỉ là một chân như pháp tính. Trí tuệ năng chứng, cũng chỉ có một Như như trí; dùng như như trí khế nhập như như lý, trực đạt cảnh giới viên mãn vô ngại tối cao.

(4) Quán cảnh của tuệ. (A) Trí tuệ chung của Ba thừa.

Trong phần tự thuật ở trên, chúng ta có thể biết rằng đặc tính của tuệ là: phân biệt, quyết trạch, tâm tư, v.v... Như vậy, đối tượng được phân biệt (sở quán cảnh) là gì? Trong Kinh A Hàm, Đức Phật đã từng nói: “Nếu đối với một pháp không biết khắp (Hán: biến tri), không chứng, thì không được giải thoát.” Mục đích của sự tu học Phật pháp là cầu giải thoát. Sự giải thoát là chung cho Ba thừa; mà muốn đạt đến mục đích này, cần phải có trí tuệ thậm thâm, thông đạt tất cả các pháp. Nói cách khác, cảnh sở quán của tuệ tức là tất cả pháp, đối với “không vô ngã tính” của tất cả pháp, phải có thể thông đạt, ngộ nhập cứu cánh. Cho nên Phật pháp vô cùng xem trọng trí tuệ xuất thế, mà đặc tính là đối với mỗi một pháp, chứng kiến pháp tính phổ quát.

Trong tuệ học, y vào căn cơ của hành giả, có thể phân làm hai loại: (a) Tiểu thừa tuệ (Đại thừa cũng có), còn gọi là tuệ chung cho Ba thừa. (b) Đại thừa tuệ, chỉ riêng Bồ tát mới có, không chung với Nhị thừa, hoặc gọi là Đại thừa bất cộng tuệ. Sự khác biệt giữa trí tuệ chung cho Ba thừa và trí tuệ riêng cho Đại thừa, tức là cảnh sở quán khác nhau. Quán cảnh của học giả Nhị thừa, có thể nói chỉ là “gần thì lấy thân (thể) làm đối tượng quán sát”, tức là trực tiếp quán sát thân tâm của chính mình. Hành giả Bồ tát, không những quán sát tự thân tâm, mà đối với các pháp ngoài thân tâm,

vô tận thế giới, tất cả sự vật, không pháp nào mà không quán sát (Hán: biến quán).

Trong kinh thường nói: “Biết Tứ đế tức là trí tuệ Thanh văn.” Nội dung của Tứ đế: Khổ, là khuyết điểm sinh lão bệnh tử trên thân tâm của hữu tình.

Tập, là nhân duyên tạo thành vô biên thống khổ của thân tâm, cũng tức là lực lượng chiêu cảm khổ quả sinh tử. Diệt, là tính tịch diệt, xa lìa nghiệp nhân của phiền não, không khởi khổ quả sinh tử. Đạo, tức là con đường dẫn dắt hữu tình từ phiền não tạp nhiễm, trùng trùng thống khổ, hồ sâu sinh tử, chuyển hướng đến thanh tịnh giải thoát, tịch tĩnh Niết bàn. Pháp môn Tứ đế này, là nhị trùng nhân quả quan, trọng điểm tại thân tâm của hữu tình. Biết Tứ đế, tức là biết nhân quả sinh tử và giải thoát của hữu tình, nhưng không phải là xa lìa thân tâm của hữu tình mà quán sát thiên văn hoặc địa lý. Quán tuệ dùng Tứ đế làm đối tượng quán sát, lại có thể phân làm hai phương diện: (a) Hiểu rõ sự tướng của Tứ đế, tức là pháp trụ trí; chứng ngộ lý tính của Tứ đế, tức là Niết bàn trí. “Đế quán” (quán sát thấu đáo) sự tướng và lý tính, chứng đắc pháp trụ trí và Niết bàn trí, là nội dung cần phải có của “tuệ chung của Ba thừa.”

Trong kinh Phật, ngoại trừ pháp Tứ đế, còn nói đến duyên khởi. Ước định hiện tượng sinh diệt của sinh mệnh, duyên khởi được phân làm mười hai chi, từ vô minh duyên hành, cho đến sinh duyên lão tử; là lưu chuyển môn. Đây là hai đế: khổ đế và tập đế trong Tứ đế. Từ vô minh diệt đến lão

tử diệt, là hoàn diệt môn. Đây là hai đề: đạo đề và diệt đề trong Tứ đề. Phương thức đề thuyết minh về Tứ đề và Thập nhị duyên khởi tuy có sự bất đồng, nhưng ý nghĩa được nói đến không có sự khác biệt lớn lao.

Hành giả Nhị thừa phát tâm yếm ly, cầu thoát sinh tử, chứng Niết bàn, đây là y vào quán môn Tứ đề, hoặc Thập nhị duyên khởi để tu học. Cho nên giáo điển của Tiểu thừa đều đặc biệt thiên trọng về điểm này. Như Luân Thành Thực là y vào Tứ đề để thiết lập chương mục, Luân Giải Thoát Đạo của Phật giáo Nam truyền, nói đến tuệ học, cũng là trước tiên dùng sự hiểu rõ về Ngũ uẩn, Thập nhị xứ, Thập bát giới, quả báo sinh tử, các loại sự tướng thế gian mà hạ thủ, sau đó mới nói đến sự chứng ngộ pháp tính tịch diệt của vô thường vô ngã.

Quán tuệ của hành giả Thanh văn, tuy thiên lệch nhỏ hẹp, nhưng nguyên tắc cơ bản của họ, thoát tiên là chú trọng sự quán sát tất cả sự tướng nhân quả thế gian và xuất thế gian. Nhân vì, nếu không thể biết rõ và tín giải nhân quả của sự tướng thì không thể chứng ngộ pháp tính vô sinh. Cho nên môn học A tỳ đàm, thường từ uẩn, xứ, giới mà thuyết minh, hoặc từ các pháp: sắc, tâm, tâm sở, tâm bất tương ưng hành, vô vi mà thuyết minh, đều là khai thị vô cùng rõ ràng về tự tướng, cộng tướng, thể tính, tác dụng, nhân, duyên, quả báo, cùng sự tương ưng, bất tương ưng, thành tựu, bất thành tựu, v.v..., của mỗi một pháp. “Như thị tính, như thị tướng, ..., như thị báo, như thị bốn mặt cứu cánh đẳng” của Kinh

Pháp Hoa cũng tức là những cái này. Tuy nói rằng chỉ có Phật và Phật mới có thể tận tri (biết hết), nhưng các hành giả Thanh văn cũng không phải là tuyệt đối không biết gì, mà chỉ là không thể biết hết mà thôi. Đối với sự tường thuật sự tướng thì luận điển là tường tận nhất. Xưa nay có ba tạng giáo điển là kinh, luật, luận, phối hợp với ba tầng thượng học là giới, định, tuệ, thì luận tạng được xem là đặc biệt chú trọng đến tuệ học. Căn cứ vào sự thuyết minh của các luận điển, tuệ học nói về sự tướng, đại khái, trước tiên là biết nhân quả, biết thiện ác, biết có đời trước đời sau, biết có phàm phu trôi lăn sinh tử, biết có bậc thánh siêu xuất tam giới, v.v... Tin hiểu những thứ này, thì mới được xem là đầy đủ chánh kiến thế gian (thế tục tuệ), mà cũng là cơ sở đầu tiên cho sự tu tập tuệ học. Điều này, đương nhiên, vẫn chưa thể thoát sinh tử. Muốn giải thoát sinh tử, cần phải tiến thêm một bước, biết rõ sinh tử là đến từ phiền não, căn bản của phiền não là vô minh. Vô minh, tức là không biết như thật thực tướng của các pháp, nhân vì không biết như thật, nên khởi đủ loại chấp trước, và lại do chấp trước mà dẫn đến tất cả những hành vi sai lầm, không hợp chánh lý. Sự vọng chấp lấy vô minh làm căn bản này, chủ yếu là vô thường chấp là thường, vô ngã chấp là ngã, bất tịnh chấp là tịnh, khổ chấp là lạc. Chúng sinh có những điên đảo vọng chấp này, liền sinh khởi đủ loại hành vi phi pháp, tạo tác vô biên nghiệp ác, mà cảm thọ quả khổ sinh tử. Nhân đây, một phương tiện khác của Tuệ học là khế ngộ Tam pháp ấn. Tam pháp ấn, tức là: chư hành vô thường, chư pháp vô ngã, Niết bàn tịch tĩnh. Trong tất cả pháp hữu vi của thế

gian, thể chứng như thật tính vô thường “niệm niệm sinh diệt”, tính duyên khởi “các duyên hòa hợp”, lại có thể liễu đạt tính tịch diệt “tất cả hư vọng không sinh khởi.” Triệt để ngộ nhập tam pháp ấn, tức là chứng đắc Niết bàn thanh tịnh giải thoát. Chúng ta sở dĩ còn vướng mắc tại thế gian, điên đảo trong sinh tử, lý do là vì không thể chứng tín như thật “tam pháp ấn.” Liên quan đến vấn đề này, học phái Hữu Bộ ở phương bắc Ấn Độ, luận thuật rộng rãi và tổ chức nghiêm mật. Hữu Bộ tuy nói rộng về pháp tướng, thể nhưng, chân chánh chứng ngộ, chỉ là quán Tứ đế, Thập lục hành tướng mà ngộ nhập theo thứ đệ. Chẳng qua, trong các học phái, phương pháp tu chứng có hai chủ trương lớn là đôn ngộ và tiệm ngộ. Như trên đã nói, nếu theo thứ tự mà tu chứng thập lục hành quán, đây là tiệm ngộ. Còn như đôn ngộ, thì không phân thứ tự, xuyên qua quán tuệ về khổ, không, vô ngã, v.v..., mà ngộ nhập tịch diệt, tức là chứng nhập pháp tính thậm thâm.

Nói tóm, yếu nghĩa của “tuệ chung cho ba thừa”, một phương diện là để quán tất cả sự tướng nhân quả, một phương diện khác là chứng ngộ Không tính tịch diệt: vô thường, vô ngã. Trong kinh nói: “Chư hành vô thường, là pháp sinh diệt, do vì sinh (bị) diệt, tịch diệt là vui.” Từ sự quán sát “chư hành vô thường”, tiến đến sự thể ngộ “như thực tính” (tịch diệt bất khởi). Thiên tông Trung quốc đem câu “tịch diệt là vui”, đổi thành “tịch diệt hiện tiền.” Trong quá trình tu trì, cũng là quán kiến “sát na sinh diệt” của tâm

pháp, tiến đến ngộ nhập tịch diệt tính (như như không khởi không diệt). Ý nghĩa của hai bên cũng rất tương cận.

(B) Trí tuệ riêng biệt của Đại thừa.

Nếu như nói quán cảnh của “trí tuệ chung của ba thừa” là “gần thì lấy thân (làm đối tượng)”, thì quán cảnh của “trí tuệ riêng của Đại thừa” là biến khắp tất cả vô tận pháp giới. Tuy là quán khắp tất cả, nhưng chủ yếu vẫn là chú trọng đến thân tâm của chính mình. Trong kinh điển Đại thừa, thường thường quán sát từ thâm tâm của chính mình, khuếch đại đến vô biên hữu tình bên ngoài, vô biên cõi nước, vạn sự vạn vật bên ngoài. Loại quán cảnh này, như trong Kinh Bát Nhã, ý nghĩa biểu hiện bởi “lịch pháp minh không” (trải khắp các pháp để hiển rõ pháp không), so với Tiểu thừa, đương nhiên là rộng lớn hơn nhiều. Bồ tát chứng ngộ pháp tính, so với Thanh văn cũng triệt để hơn. Tứ đế của Nhị thừa là quán cảnh hữu lượng. Tận cùng pháp giới của Đại thừa là quán cảnh vô lượng, cho nên Đại thừa có thể thấu tận Phật đạo, giác ngộ tất cả, còn Tiểu thừa chỉ có thể chứng “thiên chân.” Các nhà Duy Thức nói: “Thanh văn có tâm xuất ly tha thiết, khẩn cấp cầu giải thoát cho chính mình, cho nên trực tiếp từ thân tâm chính mình, quán sát khổ không vô thường mà thoát sinh tử, còn Bồ tát Đại thừa có tâm từ bi sâu nặng, nơi nơi, dùng sự cứu độ chúng sinh làm tiền đề, cho nên quán tuệ của các ngài không thể cục hạn ở một thân của chính mình mà cần phải chuyển

trên tất cả các pháp, dùng tất cả pháp làm đối tượng quán sát.

Kinh luận Đại thừa, nhân vì quan niệm bất đồng, cho nên chỗ trình bày, hoặc chú trọng cái này, hoặc chú trọng cái khác, đối với sự thuyết minh về quán tuệ, không tránh khỏi có sự tường tận hoặc sơ lược. Chẳng qua, tổng hợp các giáo điển Đại thừa, hai phương diện: sự lý, chân tục, vẫn là phổ biến tồn tại. Trên phương diện quán sát sự tướng, các quan niệm cơ bản, từ nhân quả, thiện ác, phàm thánh, tiền thế hậu thế, khuếch đại đến thân tâm của thánh giả Đại thừa, vô lượng số trang nghiêm Phật độ, đều là đối tượng mà quán tuệ cần quán sát thấu đáo. Hành giả học Phật, lúc tối sơ, làm thế nào phát tâm tu hành, làm thế nào tinh tiến tu tập, tăng bậc chuyển tiến, cho đến cần phải bao nhiêu thời kiếp để công hạnh mới viên mãn cứu cánh thành Phật, đây là một bộ phận rất quan trọng trong giáo điển Đại thừa. Ngoài ra, một bộ phận khác, là hiển thị quả đức của đức Phật. Phật có vô lượng vô biên bất khả tư nghì công đức, như hiện các loại thân, giảng các loại pháp môn, cho đến làm thế nào để trang nghiêm viên mãn thân tướng cứu cánh, quốc độ cứu cánh của Phật. Nhân hạnh thù thắng của Bồ tát, cùng với quả đức của Phật, là nội dung chủ yếu của kinh luận Đại thừa, mà cũng là cảnh giới thậm thâm của quán tuệ Đại thừa. Hành giả mới học Bồ tát hạnh, đối với điều này, chỉ có thể tín ngưỡng, chỉ có thể dùng đó làm mục tiêu trước mắt mà phát khởi các công hạnh, mong cầu thủ chứng. Trí tuệ chân chánh hiện tiền, tức là chứng ngộ pháp

tính, thành tựu Phật quả. Nhưng sự thể chứng lý tính cứu cánh này chú trọng đến “nhất thiết pháp Không tính.” Điều này so với trí tuệ của Tiểu thừa có hai điểm bất đồng:

Một là, sự chứng ngộ pháp tính của Thanh văn là do y vào thứ đệ của tam pháp ấn mà ngộ nhập, từ vô thường, đến vô ngã, rồi đến tịch diệt; còn Đại thừa quán tuệ là đi thẳng vào “chư pháp không tịch môn.” Đồng thời, Đại thừa căn cứ vào một lý tính cứu cánh mà thuyết minh tất cả, khai triển tất cả, rõ ràng khác biệt với sự dùng vô thường làm quán cảnh của Nhị thừa. Kinh nói: “Khổ, v.v..., là bất khả đắc”, đây là ước định pháp tính cứu cánh này mà nói. Giáo điển Đại thừa, y cứ vào quán cảnh sở chứng, an lập các loại danh tự như: pháp tính, chân như, vô ngã, Không tính, thực tế, bất sinh, bất diệt, Như lai tạng, v.v... Có một số kinh điển tổng tập những danh tự này với nhau, như nói: “Tất cả pháp vô tự tính không, bất sinh bất diệt, bản lai tịch tĩnh, tự tính Niết bàn”, hoặc nói tất cả chúng sinh vốn có đầy đủ pháp tính, là thường là hằng, là chân là thực. Luận Trung Quán nói “Tất cả pháp tất cánh không, tự tánh bất khả đắc”, cũng tức là giải thích ý nghĩa này.

Hai là, hành giả Thanh văn chú trọng đến sự quán sát thân tâm của chính mình, đối với ngoại cảnh tựa hồ không chú ý lắm, chỉ cần chứng tri thân tâm vô ngã vô ngã sở, thì có thể đạt đến giải thoát. Đại thừa không phải như vậy, ngài Long Thọ khai thị về thứ đệ tu đạo của Trung Quán, rốt sau, tuy vẫn dùng sự quán sát vô ngã vô ngã sở để giải

thoát, nhưng ở trước những giai đoạn này, Bồ tát cần phải quán sát rộng rãi tất cả pháp không. Lại như các học giả Duy Thức, cho rằng các chúng sinh chấp ngoại cảnh có thực tính là một điều sai lầm căn bản (tự tính do biến kế sở chấp), cho nên duy thức quán của họ, tuy cũng dùng sự thể ngộ viên thành thực (bình đẳng không tính) là cứu cánh, nhưng trước khi chứng ngộ duy thức tính cứu cánh, điều trước tiên là quán sát tất cả các pháp ngoài tâm đều là không vô tự tính, duy thức sở hiện. Do vì ngoài tâm không có cảnh, dẫn vào cảnh giới “tâm không cảnh tịch.”

Trí tuệ riêng của Đại thừa, ước định phương diện sự tướng, ngoại trừ nhân duyên quả báo, hiện tượng thân tâm của sinh tử thế gian, còn có hành nghiệp của Bồ tát, công đức của Phật quả, v.v..., đều là đối tượng quán sát của trí tuệ này. Dùng sự tin giải của trí tuệ thế tục, lại tăng thêm thắng nghĩa quán tuệ của pháp vô ngã tính (pháp không tính). Y vào văn tư tu mà tu tập chuyển tiến, rốt ráo mới có thể chứng nhập “chư pháp không tính” (chân thắng nghĩa đế). Tu học “Đại thừa tuệ”, quý ở điểm có thể “hiểu sự tức là lý, từ tục nhập chân”, không để cho sự và lý có sự cách biệt, chân tục có sự cách ngại. Cho nên quán tuệ Đại thừa cứu cánh viên mãn, cần phải đạt đến cảnh giới tối cao là “lý sự viên dung, chân thực bình đẳng vô ngại.” Thế nhưng, các hành giả sơ học, đương nhiên là không thể được như thế, bởi vì cảnh giới viên dung vô ngại, không phải là tâm cảnh của chúng sinh và hàng sơ học. Các bậc thánh giả ở Ấn Độ, khai đạo về thứ đệ tu tập, tuyệt nhiên không có sự kiện là

mới nhập môn liền tu quán “sự sự vô ngại, pháp giới viên dung”, mà là do từ tín giải duyên khởi nhân quả, hạnh nguyện Bồ tát, công đức của quả Phật mà hạ thủ, sau đó mới từ sự nhập lý, từ tục chứng chân, thể ngộ không tính, xa lìa hý luận, tất cánh tịch diệt. Sau đó mới có thể “tức lý dung sự”, “từ chân xuất tục”, dần dần đạt đến sự thống nhất giữa lý tính và sự tướng, chân đế và tục đế.

Ngài Vô Trước ví dụ quá trình tu chứng này giống như chày kim cang, hai đầu thì to, chính giữa thì hẹp. Đầu tiên, phát tâm tu học, quán cảnh rộng lớn, pháp môn vô lượng, đến lúc sắp chứng ngộ, chỉ có một chân như, không còn một hào ly tự tướng khả đắc, gọi là cửa “vô nhị tịch tĩnh”, “chỉ có một cửa này.” Trong giai đoạn này, lìa tất cả tướng, con đường rất nhỏ hẹp; cần phải đi xuyên qua cánh cửa này, chân thật thể chứng triệt ngộ không tính, thì mới mở lại phương tiện (hậu đắc trí), quán rộng vô biên cảnh tướng, phát khởi các loại công hạnh. Càng thâm nhập càng sâu, đạt đến cảnh giới “tức sự tức lý”, “tức tục tức chân”, “viên dung vô ngại” của chư Phật. Một phần giáo học của Trung Quốc, trực tiếp quán sát cảnh giới “viên dung vô ngại”, so với lời dạy của các thánh giả ở Ấn Độ, có ít nhiều sự khác biệt. Nhưng sự tu trì của Thiên Tông, giản yếu trực nhập, đối với sự thọ dụng thực tế của thân tâm, cũng tương đối được nhiều lợi ích hơn. Ở Ấn Độ, bất luận Trung Quán, hoặc Duy Thức, đều dùng “không tính ly tướng” làm yếu điểm cho sự chứng ngộ, sau đó mới dần dần càng lúc càng rộng lớn, hướng đến quả Phật.

(5) Sự tiên tu “tuệ học.” (A) Văn tuệ.

Có một số người, do vì trong đời quá khứ tu đắc trí tuệ thâm hậu, nên ở hiện đời, trở thành một loại căn cơ “nhất văn tức ngộ” (chỉ nghe một lần là hiểu). Thế nhưng, nếu đem đời trước và đời này nối kết lại, y vào toàn thể lịch trình từ sơ phát tâm đến hiện chứng, thì ắt là mỗi người học Phật đều cần phải trải qua các giai đoạn: văn, tư, tu, thì mới có thể đạt được “vô lậu hiện chứng tuệ” (hoặc gọi là hiện chứng tam ma địa), quyết chắc không có việc là chưa từng trải qua ba tuệ hữu lậu văn tư tu, mà có thể siêu chứng vượt bậc. Cho nên bàn luận đến tuệ học, ắt nhiên cần phải y vào một quỹ tắc tiên tu thông thường, thuyết minh riêng biệt ba tuệ hữu lậu này. Hiện nay hãy từ văn tuệ mà thảo luận.

Trong giáo lý Thanh văn, từ sơ học đến hiện chứng, có bốn chi dự lưu, tức là: thân cận thiện sĩ, huân tập đa văn, như lý tư duy, pháp tùy pháp hành. Điều này muốn nói, sơ phát tâm học Phật, cần phải gần gũi thiện tri thức, y vào sự khai đạo của thiện tri thức, theo thứ tự tu tập văn, tư, tu. Trong giáo điển Đại thừa, trên phương diện này cũng trình bày Thập pháp hành: thư tả (biên chép), cúng dường, thí tha (bố thí cho người khác), đế thính (lắng nghe), phi độc (đọc), thọ trì (ghi nhớ), phúng tụng, diễn thuyết, tư duy (suy ngẫm ý nghĩa), tu tập. Những tiết mục tu hành này, tám tiết mục đầu thuộc về văn tuệ. Tư duy thuộc về tư tuệ, và tu tập thuộc về tu tuệ. Toàn thể được bao hàm trong ba tuệ, có thể thấy rằng ba tuệ hữu lậu (văn tư tu) là con đường chung

phải trải qua trong sự tiến tu Phật pháp. Đây là điều mà Phật giáo Đại thừa và Tiểu thừa đều nhất trí công nhận. Tuy nhiên, mục tiêu tối cao của tuệ học là ở sự thể ngộ pháp tính, nhưng từ toàn thể trình tự của sự tu chứng, quyết không thể xem thường cơ sở văn tự tu.

Tu tập văn tuệ, thuở xưa, phần lớn tự thân nghe Phật giảng nói, hoặc do đệ tử của Phật triển chuyển truyền thọ, nhân đây, gần gũi thiện tri thức trở thành một điều kiện tiên quyết cho văn tuệ. Thế nhưng, từ khi các loại giáo điển được biên tập lưu thông về sau, những người hơi đầy đủ túc căn, tức có thể tự mình đọc sách, nghiên cứu, tu tập, y vào lời chỉ dạy của kinh luận mà đạt được chánh giải, tu hành, thành tựu văn tuệ. Từ thiện tri thức, hoặc từ trong kinh điển, những điều được thấy nghe, đều là ngôn giáo của các bậc đại thánh Phật Bồ tát, đến như dùng phương thức nào để thấy nghe tu học, bên trong thánh điển trình bày rất nhiều. Chẳng hạn như: nghe kỹ (Hán: đế thính), vấn nghi, hoặc tự mình đọc, ghi nhớ, biên chép, v.v..., đều là những hạng mục cần thiết để tiến cầu văn tuệ. Thông thường nói, văn tuệ đều do nghe các bậc thầy giảng thuyết, hoặc tự nghiên cứu mà có được, nhưng một điều kiện chủ yếu nhất là cần phải lý giải nghĩa lý (Hán: lý thú) căn bản của Phật pháp.

Sự tu chứng (của tuệ), giống như phần trên đã nói, có tuệ chung cho ba thừa, và tuệ riêng của Đại thừa, quán cảnh vô cùng rộng lớn, nhân quả, duyên khởi, công đức của Phật quả, hạnh nguyện của Bồ tát, nhân đến “không lý thậm

thâm” của “cực vô tự tính” của các pháp, không có gì mà không là cảnh giới đối tượng cho sự đối quán của tuệ. Văn tuệ làm cơ sở của tầng bậc đầu tiên, đối với các loại danh ngôn, pháp tướng, các loại giáo lý hành môn, tự nhiên cần phải hết sức quảng cầu đa văn. Thế nhưng, điều mà Phật giáo xem trọng là trong sự đa văn không nhằm chán, không ngừng nghỉ, lĩnh hội được tinh yếu của Phật pháp, khế ngộ ý nghĩa thâm sâu khác biệt với thế gian, cho nên án chiếu ý thú căn bản của Phật pháp, nghe nhiều biết rộng cũng chưa chắc là văn tuệ, đa văn bác học mà lại có thể khế nhập Tam pháp ấn hoặc Một pháp ấn, thì mới đủ điều kiện được gọi là văn tuệ. Như kinh điển Tiểu thừa nói có thể như thật để quán vô thường vô ngã, niết bàn tịch tĩnh, gọi là đa văn. Giáo điển Đại thừa thì cho rằng nghe hiểu được pháp tính không tịch, hoặc chân như thực tính, gọi là đa văn. Tu học Phật pháp, nếu không thể tương ưng với Tam pháp ấn, Một pháp ấn, tức là xa lìa hạch tâm của Phật pháp, không thể thành tựu văn tuệ. Nếu có thể trong các loại ngôn thuyết về pháp tướng, nắm được yếu điểm của Phật pháp, và đồng thời phát động hành vi của thân tâm, như thực tu luyện và thể nghiệm, khiến cho tâm địa dần dần thanh tịnh, an tĩnh, sau đó mới có thể dẫn phát văn tuệ, chân chánh đạt được lợi ích của Phật pháp. Cho nên văn tuệ tuy là cơ sở đầu tiên, rất rõ ràng thô thiển, rất bình thường thực tế, thế nhưng vẫn cần phải bỏ một phen nỗ lực tu tập, một phen tu luyện, thì mới có thể đạt được thành tựu. Điều này, trong bốn chi dự lưu của Tiểu thừa, được gọi là huân tập đa văn. Giả như dùng “tứ y” để hành lượng, thì tức là “y nghĩa bất y ngữ”,

nhân vì sự huân tập đa văn, mục đích là muốn giải ngộ nghĩa lý mà kinh luận đã trình bày, chứ không phải chỉ là tích tập danh tướng, hoặc là sự nghiêm sức văn từ.

Liên quan đến ý nghĩa của sự huân tập đa văn, có thể từ hai phương diện để nhận biết: (a) Phật pháp vô cùng sâu rộng, rất nhiều nghĩa môn (giáo nghĩa), như hành giả phát tâm Đại thừa, cần phải có lòng mong cầu quảng đại là “pháp môn vô lượng thế nguyện học”, siêng năng nghe nhiều, học nhiều, không hề nhàm chán. (b) Đối với mỗi một pháp môn, cần phải học tập nghiêm túc, để cầu sự tinh thâm. Với sự tích cực huân tập đa văn và thâm nhập không gián đoạn, trong một thời gian lâu dài, nội tâm dần dần đạt được sự thanh tịnh an định, mạnh nha sự thể ngộ, một lúc nào đó sẽ khoát nhiên đại ngộ, thì sẽ không lìa danh ngôn nghĩa tướng mà thấu rõ Phật pháp thậm thâm. Huân tập đa văn, đích xác là một khởi điểm quan trọng nhất của tuệ học, mỗi một hành giả học Phật đều cần phải dùng đây làm mục tiêu trước mắt để tiến nhập!

(B) Tư tuệ.

Y vào sự huân tập đa văn mà thành tựu văn tuệ là bước đầu tiên của sự tu học Phật pháp. Kế đến, tu duy quyết trạch đối với Phật pháp đã được nghe. Ở giai đoạn tư tuệ, không còn xem trọng văn tuệ (không còn chú trọng đến danh ngôn chương cú), mà là tiến nhập vào sự quyết trạch nghĩa lý. Điều này, trong bốn chi dự lưu, tức là “như lý tư duy”, trong pháp Tứ y, tức là “phải y vào liễu nghĩa mà không y vào

bất liễu nghĩa.” Tư duy quyết trạch khế hợp với chánh lý, thì cần phải y vào giáo pháp liễu nghĩa, dùng giáo pháp liễu nghĩa làm mực thước, sau đó mới quyết đoán (giáo nghĩa của) Phật pháp, cho đến khi đạt được “giản trạch tuệ” (trí tuệ biện biệt) thì mới là chánh xác. Nếu không, đối tượng cho sự tư duy, nếu không là thiên lệch, thì cũng là tà vạy, làm sao mà khế hợp với bốn nghĩa của Phật pháp! Giáo pháp của đức Phật, vốn là “nhất vị bình đẳng”, thế nhưng, vì do thích hợp với các loại căn cơ mà thiết lập vô lượng vô biên pháp môn phương tiện, vì vậy mà Phật pháp nhất vị bình đẳng viên mãn cứu cánh mới phân chia thành liễu nghĩa và bất liễu nghĩa. Tu tập tư tuệ, quyết trạch nghĩa lý, nguyên tắc như sau: dùng liễu nghĩa quyết trạch bất liễu nghĩa, mà không được dùng bất liễu nghĩa quyết trạch liễu nghĩa. Nhân vì hành lượng giáo nghĩa, xem có phải là cứu cánh viên mãn hay không, tuyệt đối không thể dùng giáo nghĩa không cứu cánh viên mãn để làm chuẩn tắc. Ví dụ đức Phật thường giảng nói vô ngã, thế nhưng vì muốn dẫn đạo cứu độ một loại chúng sinh nào đó, đôi khi ngài cũng phương tiện nói “hữu ngã.” Vô ngã là giáo pháp liễu nghĩa cứu cánh, “hữu ngã” là giáo pháp không liễu nghĩa, không cứu cánh. Như vậy, nếu chúng ta muốn hành lượng hai lời dạy xem đâu là chánh lý, thì nhất định phải y vào “vô ngã” để quyết trạch “hữu ngã”, hiểu rõ phương tiện cùng ý thú mà đức Phật nói “hữu ngã”, quyết không thể điên đảo ngược ngạo, dùng “hữu ngã” làm căn cứ cho liễu nghĩa mà quyết trạch về vô ngã, tu chánh vô ngã. Giả sử không thể chánh xác nhận rõ quan điểm “liễu nghĩa, bất liễu nghĩa”,

mà lại tưởng nghĩ đến việc quyết trạch chánh lý Phật pháp, thì kết quả là sự sai khác với chánh lý của Phật pháp sẽ cách xa đến tám vạn bốn ngàn dặm! Cho nên đối với sự tư duy quyết trạch Phật pháp, cần phải căn cứ vào giáo pháp liễu nghĩa làm mục thước, thì những kiến giải đạt được mới không bị rơi vào sự thiên lệch sai lầm!

Sự phân biệt giữa liễu nghĩa và bất liễu nghĩa, rốt ráo là như thế nào? Nói đại khái, Tiểu thừa là bất liễu nghĩa, Đại thừa là liễu nghĩa. Nhưng giáo lý Đại thừa, do phần lớn là vì thích ứng cơ nghi, cũng vẫn có một phần “bất liễu nghĩa.” Lúc đức Phật thuyết pháp, vì muốn khuyến khích chúng sinh khởi lòng tin tu học, thường thường trong kinh đó tán thán, hầu như mỗi một bộ kinh đều có những câu như “vua trong các kinh” (Hán: kinh trung chi vương), v.v... Đệ tử đời sau của Phật, nếu chỉ y cứ vào những câu tán thán như vậy, dùng đó làm giáo chứng cho sự cứu cánh viên mãn, để mà quyết trạch sự liễu nghĩa bất liễu nghĩa của Phật pháp thì e rằng không đủ. Những vấn đề như vậy, tham khảo ý kiến của các thánh giả nổi tiếng thời xưa, thì có thể đạt được một số giải đáp. Các luận sư thời cổ, không chú trọng đến bộ phận tán thán trong kinh điển, mà chú trọng sự luận chứng của nghĩa lý, cho nên những điều họ bàn về liễu nghĩa bất liễu nghĩa, có thể làm tiêu chuẩn cho chúng ta học hỏi. Điều này, ở Ấn Độ có hai lập trường lớn:

(a) Các ngài Long Thọ, Đề Bà, v.v..., y vào giáo lượng của các kinh Vô Tận Ý, Bát Nhã, v.v..., mà phán đoán các giáo

điền: nếu nói về “tất cả pháp không”, vô ngã, vô tự tánh, bất sinh bất diệt, bôn lai tịch tĩnh, thì là giáo pháp liễu nghĩa; nếu nói có tự tánh, bất không, hữu ngã, thì là bất liễu nghĩa. Họ căn cứ trên kiến giải này, bất luận là quyết trạch nghĩa lý, khai đạo phương pháp tu hành, tự họ có một điểm đặc sắc là vừa nghiêm mật, vừa lại khác biệt với những kiến giải thông thường. Nói đến chứng ngộ, họ dùng “cực vô tự tánh” làm cảnh giới chứng ngộ của trí tuệ. Đây là điều hoàn thành một đại hệ về Trung quán kiến.

(b) Các ngài Vô Trước, Thế Thân, v.v..., y vào giáo lượng của các kinh Giải Thâm Mật, v.v..., mà cho rằng sự thiết lập ba tự tính: biến kế chấp là vô tính, còn y tha khởi, viên thành thực là hữu tính, mới là giáo pháp liễu nghĩa; nếu chủ trương “tất cả pháp không”, mà không nói y tha, viên thành thực hữu tính, thì là giáo pháp không liễu nghĩa. Họ dùng đây làm mục thước để phán giáo, hành lượng giáo nghĩa của Phật pháp, riêng thành một đại hệ về Duy thức kiến. Phương pháp tu hành cũng không giống với các nhà Trung Quán. Họ dùng “tính” do Nhị không hiển hiện làm sự hiện chứng cứu cánh.

Quyết trạch liễu nghĩa bất liễu nghĩa, nếu chỉ đơn thuần từ phương diện của kinh điển, thì không thể đạt đến kết luận, cho nên chúng ta chỉ còn cách y theo quỹ tắc mà các bậc thánh đời trước đã khai mở, làm chỗ y cứ để giải trạch chánh lý. Điều này, bất luận là Trung quán kiến, hoặc Duy thức kiến ở Ấn Độ, thậm chí ngay như Phật giáo Trung

Quốc, dùng Kinh Lăng Nghiêm, Luận Khởi Tín làm giáo chứng cứu cánh, đều là sự phán giáo với một thái độ thận trọng, và một phương pháp luận chứng nghiêm mật. Chúng ta không ngần ngại trong việc thu thập những ưu điểm xuất sắc, gạt bỏ những quan điểm thiên lệch, hỗ trợ tham khảo chứng minh, hội thông những quan điểm với nhau, đề cầu mong đạt được quan điểm quyết trạch hợp lý, hoàn thành tư tuệ sáng suốt, sắc bén và thuần chánh.

(C) Tu tuệ.

Trong quá trình tu hành ba tuệ hữu lậu, tư tuệ và tu tuệ đều cùng sanh khởi sự phân biệt quyết trạch các pháp, chỉ là tư tuệ (tuy cũng đã từng tu định) chưa tương ưng với định tâm, còn tu tuệ thì tương ưng với định tâm. Tư duy, hoặc còn dịch là “tác ý”, vốn là tên gọi khác của quán tưởng, nhân vì tu định chưa thành, chưa tương ưng với định tâm, vẫn còn là một loại tán tâm quán, cho nên được gọi là tư tuệ. Nếu như định tâm thành thực, có thể ở trong định mà quán sát quyết trạch thực tướng của các pháp, tức là thành tựu tu tuệ. Tâm có thể an trụ trong một cảnh – bất luận là hiện tượng thế tục, hoặc thắng nghĩa đế lý, đây là tướng “chỉ.” Tướng “chỉ” hiện tiền, đối với cảnh giới của các pháp, tâm địa tuy rất sáng tỏ, nhưng đây không phải là quán tuệ, mà là tâm cảnh cần phải có của chỉ và định. Tu chỉ thành tựu, tiến thêm một bước, trên sự tướng thế tục, quán nhân quả, quán duyên khởi, nhân đến quán tướng hảo trang nghiêm của Phật; hoặc trong thắng nghĩa đế, quán pháp vô ngã, xưa

nay vốn tịch diệt. Đây không phải chỉ là tâm cảnh cực kỳ tịch tĩnh, sáng suốt, mà còn có thể trong tâm cảnh sáng suốt tịch tĩnh, như thực quán sát, quyết trạch, thể hội thực tướng của các pháp. Từ trong sự tĩnh chỉ đề khởi sự quán chiếu, đây tức là tu quán thành tựu. Đây là cảnh giới mà đức Phật đã thiết định lúc khai thị cho các Bồ tát Di Lặc, v.v...

Nếu như chỉ duyên vào thể tục, đạt được sự thành tựu của định tâm, thì vẫn không đưa đến sự chứng ngộ, mà cần phải quán sát tất cả pháp vô ngã, tất cánh không tịch, thì mới có thể từ tu tuệ hữu lậu dẫn đến sự hiện chứng “tuệ vô lậu.” Tu tuệ tuy không thể trực tiếp chứng ngộ, nhưng lại là một giai đoạn cần phải vượt qua để đạt đến sự chứng ngộ. Trong Tứ y, là “y vào trí, không y vào thức”, tức là sự chỉ đạo tiêu chuẩn cho sự tu tuệ. Thức là hữu lậu, hữu thủ, là vọng tưởng phân biệt, lấy ngã ngã sở làm cơ bản. Nếu y vào thức mà tiến tu, không những không chứng đắc quả giải thoát, mà còn chướng ngại con đường chứng ngộ giải thoát. Trí thì ngược lại, là tuệ quán có đầy đủ công năng diệt trừ ngã chấp, phá trừ tà kiến, có thể hàng phục phiền não của tự tâm, dẫn phát sự hiện chứng trí tuệ.

(6) Thành tựu sự tiến tu tuệ học. (A) Thành quả của tín, giới, định, tuệ.

Sự tiến tu của tuệ học, và tất cả những công đức thanh tịnh, một cách tổng quát, cần phải tương ưng với nhau, làm tăng thượng cho nhau, quyết không có việc bỏ phước vô biên hạnh nguyện khác, mà có thể đơn độc thành tựu tuệ học. Cho

nên, nói nghiêm cách, tuệ học cũng nhân vào sự huân tu của các công đức khác mà được hoàn thành, mà vô lượng công đức khác, cũng nhờ vào sự thành tựu của tuệ học mà được tăng trưởng. Tất cả những công đức thanh tịnh và tuệ học, trong sự tu chứng hoàn thiện, là tương nhiếp tương quan, nương tựa vào nhau mà tăng tiến. Trong kinh điển Đại thừa nói về sáu Ba la mật làm tăng thượng cho nhau, trong pháp Tiểu thừa nói ngũ căn (tín, tiến, niệm, định, tuệ) nương tựa nhau để thành tựu. Đây là sự thuyết minh rằng tuệ học và các hành môn khác, tương ưng nhau mà không xa lìa nhau. Ba tuệ hữu lậu văn tư tu là gia hành cho sự tu tập để đạt đến tuệ vô lậu, mà cũng là ba giai đoạn trong toàn thể quá trình của tuệ học. Sự thành tựu của mỗi giai đoạn đều có bao nhiêu công đức thanh tịnh cùng lúc được sinh khởi. Hiện nay, ước định sự thù thắng mà nói, y vào thứ tự mà nói sơ lược như sau:

(a) Sự thành tựu văn tuệ.

Tức là đầy đủ chánh kiến, đồng thời cũng là thành tựu tín căn. Những hành giả mới tu học, từ trong sự huân tập đa văn, thâm nhập Phật pháp, thành tựu văn tuệ, đối với nhân của nghĩa lý thâm sâu của Tam bảo, có thể thấy chân, thấy chánh, cho nên cũng có thể tin sâu đậm, tin tha thiết. Hành giả học Phật đến lúc thành tựu văn tuệ, hoặc đầy đủ tín căn, thì dù phải chịu đựng những sự phỉ báng, uy hiếp, công kích, đều không bị lay động một tơ hào tín niệm; nhẫn đến sống trong thời đại mạt pháp, trong những vùng Phật pháp

suy vi, mọi người không còn một ai tin Phật, thì hành giả đó vẫn có thể tự một mình tin tưởng, một mình tu hành. Nếu như đã chân thực thâm nhập Phật pháp, đầy đủ chánh kiến, thì không còn nhân vì người khác tin hay không tin, hoặc nhân vì hoàn cảnh Phật pháp thịnh suy, mà quyết định sự tín ngưỡng Phật pháp của chính mình. Tu tập tuệ học, bước đầu tiên là phải sinh khởi chánh kiến, phát sinh thâm tín, đầy đủ tín niệm kiên quyết, không còn mưu toan lợi hại được mất, dũng mãnh tiến bước, vĩnh viễn không thoái chuyển.

(b) Thành tựu tư tuệ.

Đây cũng tức là đầy đủ tịnh giới. Ước định Đại thừa mà nói, thì cũng tức là thành tựu các công đức: từ bi, bố thí, nhẫn nhục, tinh tấn, v.v... Chúng ta đối với sự tiến tu Phật pháp, chánh tín, chánh giải (chánh kiến), bất quá chỉ là sự thành tựu sơ bộ. Công hạnh của bước kế tiếp, tức là thực hành những gì mình đã tin hiểu, khiến cho tất cả hành vi thân tâm của chính mình đều khế hợp với chánh đạo của Phật pháp. Tư tuệ, tức là giai đoạn từ sự thấy nghe tin hiểu chuyển nhập hành động thực tế. Tư tuệ, tuy dùng phân biệt quyết trạch làm đặc tính, nhưng không phải chỉ là tâm hành nội tại, mà hơn nữa, có thể phát lộ ra bên ngoài, tương ứng với lời nói và hành động bên ngoài, dẫn dắt chúng sinh đi trên con đường chánh. Trong Bát chánh đạo của Phật pháp, trước tiên là chánh kiến, chánh tư duy, sau đó mới là chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mệnh. Điều này muốn nói, sau

khi có chánh tư duy (thành tựu tư tuệ), bất luận hành động, nói năng, nhĩn đến sinh hoạt kinh tế, v.v..., tất cả đều có thể dẫn vào chánh quỹ của Phật pháp. Đây là do thành tựu tư tuệ, mà dẫn xuất giới đức viên mãn. Đồng thời, tịnh giới của Đại thừa, thường tương ưng với tâm bi, trong khi thọ trì tịnh giới, có thể trường dưỡng tâm bi, mà hơn nữa, chỉ có đầy đủ tâm bi, mới có thể thành tựu hoàn thiện tịnh giới Đại thừa. Tâm bi và tịnh giới có tính liên quan mật thiết. Sự chế giới của Phật giáo, nguyên lai đầy đủ ý nghĩa của hai phương diện: một là tiêu cực phòng phi chỉ ác, hai là tích cực lợi sinh tế thế. Xét kỹ động cơ và mục đích của nó, thì không ngoài hai phương diện tự lợi và lợi tha. Tự lợi, có thể áp chế khiến cho phiền não không phát sinh, đạt được sự thanh tịnh của thân tâm. Lợi tha, là vì thấy chúng sanh khổ não, không nhĩn tâm đem thêm sự gia hại, cho nên trước tiên thực hành việc không nào hại chúng sanh, tức là biểu hiện một cách tiêu cực bằng cách phòng phi chỉ ác. Đoạn trừ được ác hành tức là phát khởi bi hành lợi lạc nhiều ích hữu tình, mà cũng tức là thành tựu tâm bi của Đại thừa. Cho nên Bồ tát thọ giới, không phải chỉ là vì tự tịnh thân tâm mà phòng phi chỉ ác, mà đồng thời lại cần phải đặc biệt chú trọng đến hành động tích cực nhiều ích hữu tình. Nhân đây, các công hạnh Đại thừa như bố thí, nhĩn nhục, tinh tiến, v.v... đều được sinh khởi cùng lúc với tịnh giới.

(c) Thành tựu tu tuệ.

Cần phải từ tán tâm phân biệt quán sát, mà đạt đến sự tương ứng với định tâm thì mới là tu tuệ. Cho nên, tu tuệ tức là đầy đủ chánh định – thành tựu định. Từ tu tuệ nỗ lực thăng tiến không ngừng, chân thực vô lậu tuệ hiện tiền, thành tựu hiện chứng tuệ, tức là có thể đoạn phiền não, thoát sinh tử, thành tựu công đức giải thoát.

Phần trên nói đến thể tướng cùng tột của trí tuệ là: tín trí nhất như, bi trí nhất như, định tuệ quân bình (Hán: quân hành), lý trí bình đẳng. Điều này, đến lúc đạt được vô lậu tuệ của Đại thừa, đều được thành tựu – phân chứng. Như thành tựu văn tuệ, hàm nhiếp tín căn, quyết định không còn nghi ngờ đối với đế lý của Tam bảo, tức là sự biểu hiện của tín trí nhất như. Thành tựu tư tuệ, do sự phát khởi đồng thời của tịnh giới, đặc biệt dẫn phát bi nguyện thâm thiết, mà đạt thành “bất cộng tuệ của Đại thừa”, bi trí dung thông. Thành tựu tu tuệ, thì ắt phải tương ứng với định tâm, tức là định tuệ quân bình. Hiện chứng vô lậu tuệ, dùng như như trí, chứng như như lý, như trí như lý bình đẳng bất nhị, đạt đến cảnh giới tối cao, lý trí bình đẳng, mà cũng là đạt đến giai đoạn này thì mới đầy đủ tất cả bốn loại (tín trí nhất như, bi trí tương ứng, định tuệ quân bình, lý trí bình đẳng). Do đây có thể biết, sự thành tựu của tuệ học không thể tách rời khỏi các công đức khác, mà các công đức khác cũng phải y vào tuệ học mới có thể thành tựu rốt ráo. Nếu bỏ phế: tín, giới, bi, định, mà chuyên bàn đến sự hiện chứng vô lậu tuệ cao thâm, thì đó chỉ là vọng tưởng. Ngài Long Thọ nói: “Không có cơ sở của tín và giới, mà vọng tưởng

thủ ‘chân không’, thì đó là ‘tà không.’” “Không” mà không thể tương ứng với tín, giới, thì tức là rơi vào hố sâu “tà ác”, vĩnh viễn không đạt được hiện chứng giải thoát. Liên quan đến điểm này, ngài Thái Hư cũng đã từng chỉ xuất rõ ràng. Nói tổng quát, nếu tu tuệ học, mà bỏ phế vô biên công đức thanh tịnh khác, thì bất luận là học pháp Thanh văn, hoặc trong giáo pháp Đại thừa, đều là cực kỳ không tương ứng.

(B) Thành tựu công dụng “vào tục cứu thế.”

Trong quá trình tiến tu Tuệ học, những người học Phật, thường thường chỉ chú trọng đến việc làm thế nào chứng đắc thắng nghĩa đế lý, mà lại không tách rời sự tương thể tục, nghĩa là từ chân xuất tục, tức tục tức chân, sự lý vô ngại, khiến cho sinh hoạt hiện thực và lý tính đạt đến sự thống nhất hoàn toàn. Chẳng qua, sự sơ chứng của trí tuệ, phần lớn không tránh khỏi sự thiên trọng “chân tính”, cho nên lúc vừa mới chứng đắc “nhất thiết pháp không tính”, vẫn còn phải tiếp tục huân tu không ngừng, đem chân lý được thể ngộ chứng nghiệm vào trong sự tương của các pháp, sau đó mới có thể thấu qua chân lý mà biết rõ thể tục, không chấp trước, xa lìa hý luận, chân tục viên dung vô ngại. Do đây, ngộ lý và sự hành, sinh hoạt và lý tính, không chỗ nào mà không tương ứng. Nắm chắc một điểm quan trọng này, vốn là không sai lầm, thế nhưng tuệ học Đại thừa, cần phải chú ý thêm sự khuếch triển của tuệ lực. Lúc chưa thành tựu ba tuệ văn tư tu, đối với thế gian, tất cả những loại học vấn có ích lợi cho nhân sinh xã hội, đều cần

phải học tập rộng rãi. Thế nhưng, nếu không có đặc chất của văn tu tu của Phật pháp làm căn bản, thì đương nhiên, chỉ là tri thức phổ thông mà thôi, không liên hệ gì đến Phật pháp. Và lại, Bồ tát phát tâm, dùng sự giáo hóa chúng sinh làm công hạnh thiết yếu, ắt cần phải có đầy đủ nguyện dục rộng lớn, học khắp vô biên pháp môn của tất cả thế gian và xuất thế gian, tất cả tri thức thiện diệu. Cho nên Bồ tát sơ học, một mặt tu học văn tự tu, một mặt đối với các loại học vấn, cũng cần phải tùy phần tùy lực cầu sự hiểu biết rộng rãi. Thánh điển Đại thừa cũng từng chỉ xuất: “Bồ tát cần phải học ngũ minh.” Nhân vì trong ngũ minh, ngoại trừ Nội minh (Phật pháp – bao quát thánh đạo của ba thừa) là căn bản mà Bồ tát cần phải học, còn các học vấn khác như y phương (y học), công xảo (kỹ thuật), nhân minh (luận lý học), thanh minh (ngữ ngôn học), đều là các loại học vấn có thể giúp cho việc hoằng dương Phật pháp, có lợi ích chúng sinh, đối với loại học vấn này, tự nhiên không thể không học. Một cá nhân, giả như lúc chưa chứng đắc Phật tuệ, nhân đến chưa tin Phật pháp, nếu như đa văn bác học, đối với tri thức thế gian, không môn nào mà không rõ ràng thông đạt, thì nếu như họ tin tưởng quy y Phật giáo, đạt được chứng ngộ, thì có thể thuyết pháp vô ngại, giáo hóa vô lượng chúng sinh. Như ngài Xá Lợi Phất, trước khi quy y học Phật, đã từng là một vị học giả nổi danh, cho nên khi ngài chuyển nhập Phật pháp, chứng A la hán, liền trở thành một bậc đại thánh trí tuệ đệ nhất. Đồng thời, trong quá trình tu học, đang khi hành giả thể chứng pháp không, lìa chư hí luận, trong cảnh giới “nhất vô sở đắc”, tất cả học vấn thế

gian tựa hồ đều là sự dư thừa của vọng tưởng phân biệt, thế nhưng, nếu xuyên qua cửa ải (Không) này, thì học vấn thế gian, ngược lại, lại trở thành công cụ to lớn trong việc tế thế lợi sinh. Có người sau khi chứng ngộ, lại càng phải học tập, cũng như vận dụng Phật pháp, khiến cho học vấn thế gian và Phật pháp dung thông vô ngại. Bồ tát không những chỉ là “đạo trí”, mà còn phải là “đạo chủng trí.” Đây là điều mà mọi người không chú ý lắm. Đại thừa tuệ học chân chánh, không những xem trọng sự tương y giữa quán cảnh và sinh hoạt, sự thông nhất giữa lý tính và sự tướng, mà hơn nữa, có thể thông đạt tất cả học vấn thế gian, dung nhiếp vô biên vi diệu thiện pháp, khiến cho tất cả học vấn thế gian, không những không chướng ngại đối với Phật học xuất thế gian, mà đồng thời trở thành phương tiện thiện xảo lợi ích chúng sinh của Phật pháp.

Thường Giác ghi.

X. CẢNH GIỚI CỦA BẠC GIẢI THOÁT

(1) Giải thoát tức là tự do.

Giải thoát là kết quả mà người học Phật ngưỡng cầu đạt đến, là sự thực hiện một lý tưởng tối cao. Chúng ta là kẻ sơ học, chưa thể nghiệm được, ít nhất, tôi (Ấn Thuận) cũng chưa đạt đến cảnh giới đó, cho nên chẳng biết nói gì, mà cũng không dễ nói, mà có nói cũng không dễ dàng nghe hiểu được. Nếu như chưa đến Lô Sơn, mà lại nói núi Lô Sơn cao thấp ra sao, trên núi có những kiến trúc gì, rừng

núi ra sao, mây biển thế nào, thì đều là nói chuyện không tưởng, nghe rất mơ hồ, so với sự thực quả là cách xa diệu vợi. Muốn thể hội sự giải thuyết của Phật Bồ tát lại càng khó, cho nên hiện nay tôi chỉ thuật lại sơ lược để giới thiệu một đôi phần những thể nghiệm của các bậc cổ đức.

Giải thoát, là đối với trói buộc (Hán: hệ phược) mà nói. Người xưa nói: “Giải niêm thích phược” (Tháo gỡ cái dính mắc, cởi bỏ cái trói buộc). Như một người tù bị trói buộc, tay chân bị gông cùm, hoàn toàn không được tự do. Nếu trừ bỏ sự trói buộc cho họ, thì họ sẽ được tự do. Con người (chúng sinh) sinh hoạt trong một hoàn cảnh bị câu thúc, bị hạn chế bởi thiên nhiên, xã hội, thân tâm, v.v..., làm thế nào cũng không được tự do. Không được tự do thì sẽ cảm thấy vô cùng thiếu thốn, vô cùng ưu khổ, hối hận và bức rức. (Mục đích của sự) học Phật là muốn thoát ra ngoài những sự trói buộc, chướng ngại này, đạt được sự đại tự tại, không còn bị trói buộc, không còn bị trì trệ. Các bậc thánh của ba Thừa là những người đã thực chứng sự giải thoát tự do này.

Trong hoàn cảnh của thiên nhiên, xã hội, thân tâm, có thể nói là có sự trói buộc mà không có sự trói buộc. Chẳng hạn như một đồng gạch đá ngổn ngang làm cản trở sự lưu thông, đây là trói buộc (chướng ngại). Nếu như, dùng chúng (gạch đá) làm vật liệu xây cất, hợp với nguyên tắc kiến trúc, thì chúng có thể xây dựng thành một nơi che gió che mưa, làm chỗ ở, hoặc cất chứa đồ vật, tăng gia sự tự

do. Lại như sông dài nước lớn, nếu đào mương, mở rạch thì có trở thành công cụ giúp cho sự giao thông vận chuyển, dẫn nước tưới ruộng. Ngược lại, nếu để nước sông mặc tình tràn ngập, thì sẽ trở thành một sự tổn hại lớn lao. Xã hội cũng giống như vậy, thân tâm cũng giống như vậy. Nếu như không được bảo dưỡng, nghỉ ngơi, rèn luyện một cách hợp lý, thì sẽ tăng gia sự thống khổ.

Thế nhưng, sức mạnh trói buộc (Hán: hệ phục lực) khiến cho chúng ta không được tự tại, khiến cho chúng ta chìm ngập trong sinh tử luân hồi, mà sức mạnh trói buộc căn bản nhất là sự ái nhiễm đối với hoàn cảnh (thiên nhiên, xã hội và thân tâm). Sự ái nhiễm của nội tâm, đối với cảnh giới, giống như chất keo dán dính các vật với nhau, giống như nam châm hút sắt. Do vì đắm nhiễm, nội tâm của chúng ta sinh khởi điên đảo, dục vọng, khai triển thành các phiền não tham, sân, si, v.v... Điều này mới là sự trói buộc trong hiện đời, và lại do đây mà tạo nghiệp để tạo thành sự trói buộc trong tương lai. Chúng ta tiếp xúc với cảnh giới mà sinh khởi tham sân, khổ vui, không thể không khổ, không thể không vui. Điều này không có gì khác, chỉ là nội tâm bị sự vật bên ngoài làm ô nhiễm, cho nên không thể không tùy vào sự biến động bên ngoài mà biến động theo. Học Phật, muốn được giải thoát và tự do thì cần phải không bị lay chuyển bởi hoàn cảnh bên ngoài, mà có thể chuyển biến tất cả ngoại cảnh (theo ý mình). Then chốt của vấn đề này là tiêu trừ sự đắm nhiễm, chấp trước, và thể hiện được cảnh giới tự tại. Có lần đức Phật hỏi một tỳ kheo: “Nếu như ông

vô ý làm cho y phục đang mặc trên thân bị rách toang thì ông cảm thấy thế nào? Vị tỳ kheo trả lời: “Con sẽ cảm thấy buồn bực.” Đức Phật lại hỏi: “Khi ông ngồi thiền trong rừng, nếu có lá cây rơi xuống đất, ông cảm thấy thế nào?” Vị tỳ kheo trả lời: “Con không có cảm xúc gì cả.” Đức Phật bảo tỳ kheo: “Nhân vì ông đối với y phục của mình sinh khởi tâm chấp trước là ngã sở, cho nên bị ái nhiễm sâu nặng. Còn như lá cây, ông không cho đó là của mình (ngã sở), cho nên trong tâm không có sự xúc động.” Lời khai thị này của đức Phật thật là rõ ràng và thâm thía! Trong một gia đình thường có rất nhiều ý kiến, hoặc có sự cãi vã. Đây là vì giữa những người trong gia đình, cha con, anh em, vợ chồng với nhau, có một sự quan hệ mật thiết, mọi người đều có ngã kiến, ngã sở kiến, cho nên dễ dàng “nhân vì ái mà sinh sân.” Đối với người khách lạ qua đường thì ắt sẽ không có chuyện này. Chúng ta sinh hoạt trong một hoàn cảnh, chỉ cần có sự đắm nhiễm, thì sẽ đánh mất sự định tĩnh, vừa khổ vừa vui, hoặc là tham đắm, hoặc là hận thù. Từ thân thể của chúng ta, y phục đồ vật của chúng ta, cho đến gia đình, quốc gia của chúng ta, tất cả những sự vật gì liên quan đến chúng ta, bất luận là ưa thích hoặc chán ghét, đều là đắm nhiễm. Giống như đang ở trong bụi gai thì đi đến đâu cũng bị vướng víu châm chích đến đó. Nếu thích săn bắn, khi thấy việc săn bắn thì vui thích; thích cò bạc, chỉ cần nghe tiếng “sòng bài” thì trong tâm đã có một cảm giác vui mừng khó tả. Tâm của chúng ta bị cảnh vật chuyển đổi như vậy, không thể làm chủ chính mình. Cầu giải thoát, tức là cần phải giải thoát khỏi những sự đắm nhiễm như

vậy. Đối với bất cứ cảnh giới nào, dù cho đến già đến chết, cũng không còn bị cảnh giới trói buộc mình nữa, tự mình có thể làm chủ được tâm mình, định tĩnh khế nhập vào chân lý. Đối với sự vật không còn bị dính mắc, tức là lìa trói buộc được giải thoát. Phiền não đăm nhiễm, từ vô thủy đến nay, đang một mực trói buộc chúng ta, cho nên chúng ta bị vô biên ưu khổ, giống như đang ở trong nhà lửa. Nếu như có thể chân thực phá trừ ái nhiễm thì lúc ấy sẽ đạt được pháp lạc giải thoát khó có thể hình dung được. Giống như một khi quăng bỏ một gánh nặng đang đè nặng trên vai khiến chúng ta thở không ra hơi, thì chúng ta sẽ cảm thấy toàn thân sảng khoái nhẹ nhàng. Lại giống như đang ở dưới ánh mặt trời oi bức, khát nước khô cả cổ họng, bỗng nhiên được một làn gió mát thổi đến, lại được uống nước cam lộ, thì lúc đó sẽ cảm thấy vô cùng khoái ý. Sau khi được giải thoát, giải trừ được tất cả phiền lụy nặng nề, thân tâm sẽ hưởng được an lạc của “đoạn trừ sự trói buộc”, khinh an tự tại, chỉ có tự mình thể nghiệm thì mới biết được. Nói tóm lại, giải thoát không có gì khác, chỉ là thực hiện sự đại tự tại, bắt đầu một cuộc sống mới.

(2) Tầng bậc giải thoát.

Phật pháp nói có hai loại giải thoát: (a) Tâm giải thoát, (b) tuệ giải thoát. Hai loại này có thể tương thông, nhưng cũng có sự khác biệt. Giống như họa sĩ vẽ một bức tranh mỹ nữ hoặc một bức tranh la sát. Nhân vì khởi lên nhận thức sai lầm, cho rằng mỹ nữ là thật, hoặc la sát là thật, do đây sinh

tâm tham ái hoặc tâm sợ hãi, thậm chí ngay trong giấc mộng cũng thấy những hình ảnh này hiện trước mắt. Nhưng trên thực tế, làm gì mà có mỹ nữ hoặc la sát. Những loại tham ái hoặc sợ hãi này, chỉ cần nhận thức chính xác chúng chỉ là hình tượng, mà không có một tính chất chân thực nào. Nếu như có thể nhìn thấu suốt như vậy thì sẽ không còn bị mê hoặc bởi bức tranh mỹ nữ hoặc la sát được vẽ bởi nhà họa sĩ nữa. Chúng ta bị trói buộc, không được tự tại trong sinh tử cũng giống như vậy. Ý vào nhận thức sai lầm, mà vô minh là cội gốc, sinh khởi những phiền não tham sân, v.v..., (mà sự ái nhiễm làm chủ chốt), và những sự thống khổ ưu sầu. Nếu có thể dùng trí tuệ để phá trừ sự vọng chấp, thì có thể không sinh khởi sự đắm nhiễm, và không còn ưu sầu sợ hãi nữa. Xa lìa vô minh, gọi là tuệ giải thoát, thuộc về lý trí. Xa lìa sự ái nhiễm, gọi là tâm (định) giải thoát, thuộc về tình ý. Nếu cả hai phương diện đều được giải thoát, xa lìa sự trói buộc, thì mới được sự giải thoát chân thực.

Giải thoát trong Phật pháp là tẩy trừ sự mê muội sai lầm của vô minh, quét sạch sự tham luyến của ái nhiễm, cho nên cần phải song tu định tuệ. Những ngoại đạo tu tập thiền định, có người cũng tu đến trình độ rất thâm sâu, đối với cảnh giới ngũ dục, v.v..., đối với sự được mất của danh vọng, địa vị, đều không còn khởi lên phiền não tham sân, v.v..., thế nhưng, vì không biết chân thực, bọn họ tự cho là đã đoạn phiền não, đạt được sự tự tại! Nhưng thật ra bọn họ chưa giải quyết được vấn đề căn bản, giống như lấy đá

đề cỏ, một khi định lực tiêu tán, phiền não sẽ tiếp tục sinh khởi trở lại như cũ. Điều này giống như tảo trừ giặc cướp, nếu như không cảm hóa, một khi quân triều đình rút lui, thì bọn họ lại hoạt động trở lại. Nếu như có thể đem đạo đức cảm hóa, chỉ đạo sự sinh hoạt, khiến họ trở thành lương dân, thì địa phương đó mới được chân thực thái bình. Cho nên đối với phiền não trói buộc chúng ta, cần phải dùng trí tuệ để phá trừ, chứ không thể chỉ chuyên dùng định lực. Phật pháp trọng trí tuệ mà không trọng thiên định, lý do là ở chỗ này. Thế nhưng, một số đệ tử Phật, chỉ có một chút ít trí tuệ tán động (giống như của phàm phu), thì điều này đối với sự giải thoát, không thể phát sinh được lực lượng lớn lao. Có một số chú trọng đến trí tuệ chân thật, tuy chỉ nương vào một ít lực lượng của vị đạo định, (mà vẫn có thể) đoạn phiền não, thoát lý sinh tử. Đây gọi là tuệ giải thoát. Phương pháp giải thoát này, từ phương diện “thoát ly sinh tử” mà nói, là một sự giải thoát triệt để. Thế nhưng, trên phương diện thân tâm hiện thực, vẫn chưa được gọi là viên mãn. Cho nên, định tuệ song tu, đạt được “câu giải thoát”, thì mới khế hợp với lý tưởng giải thoát.

Nếu chuyên ước định sự giải thoát bằng “trí tuệ chứng đắc” (tuệ giải thoát) mà nói, nhân loại đối với tất cả sự vật, nơi nào cũng chấp trước, chỗ nào cũng bị chướng ngại, không được tự tại. Muốn phá trừ chấp trước và chướng ngại để thực hiện giải thoát, trong quá trình tu trì, sơ lược, có thể phân làm ba giai đoạn:

(a) Đối với cảnh tướng muôn ngàn sai khác, trước tiên cần phải cầu sự thông đạt (thế giới bên ngoài, thân tâm bên trong) chân như tuyệt đối của tất cả các pháp – tức là tất cả các pháp bốn tính không, tất cả các pháp vốn thường tịch diệt. Chân như là tuyệt đối bình đẳng, không có sai biệt, thế nhưng, chúng ta (tất cả chúng sinh) từ vô thủy đến nay, một mực bị che chướng bởi vô minh, trong tất cả mọi cảnh giới, chấp trước mọi vật đều là có thực tính. Do đây, chúng ta đi đến đâu cũng bị vô biên dây nhợ, xiềng xích (ngã kiến, ngã sở kiến, hữu kiến, vô kiến, thường kiến, đoạn kiến, v.v...) trói buộc. Nếu như chúng ta có thể từ huyền tướng mà ngộ nhập pháp tính bình đẳng vô sai biệt, thì có thể từ trong những sự chấp trước chướng ngại vượt thoát ra ngoài, mà tiến nhập vào cảnh giới thân tâm đều được tự tại giải thoát. Người xưa nói: “Kiến diệt đắc đạo”, “kiến không đắc đạo”, “nhập bất nhị pháp môn”, đều có ý nghĩa giống nhau. Nếu như chưa thể vượt qua cửa ải (chấp trước trói buộc) này, thì dù có nói huyền nói diệu, nói tâm nói tánh, đều chẳng liên quan gì (đến giải thoát).

(b) Tuy cần phải ngộ nhập (cảnh giới) không tính vô sai biệt (hoặc gọi là pháp giới vô sai biệt), nhưng không thể nghiêng nặng về sự “không tịch” này. Nếu như quá chú trọng đến không tịch, thì sẽ bị quở trách là “thiên chân” (nghiêng về Niết bàn của Tiểu thừa), “trầm không trệ tịch” (bị mắc kẹt vào Niết bàn của Tiểu thừa), “đọa vào hố sâu vô vi”. Lý do là vì “lý” không chướng ngại “sự”, “chân” không phá hoại “tục”, thế giới vẫn là thế giới, nhân loại vẫn

là nhân loại. Đối với thiên nhiên, xã hội, thân tâm, tuy không còn mê muội về “lý”, nhưng vẫn còn phải đào luyện về “sự.” Điều này cần phải dùng sự thể ngộ của mình, từ “chân” xuất “tục”, không quên không mất, trong những cảnh giới của sự khổ vui, được mất, khen chê, và bệnh chết mà đào luyện. Nói cách khác, không thể chỉ là cảnh giới “lý” của định tâm, mà cần phải thể nghiệm đến những sinh hoạt hiện thực.

(c) Công hạnh thuần thực, đạt đến động tĩnh nhất như, sự lý vô ngại. Lúc thức, lúc ngủ, lúc nhập định, lúc xuất định, đều không phân biệt, đây mới là sự dung thông vô ngại của pháp thế gian và xuất thế gian, mới có thể đạt được đại tự tại trong tất cả mọi cảnh giới. Đối với vấn đề ngộ nhập mà tâm được giải thoát vốn có nhiều loại: tương tự, chân thật, cạn, sâu khác nhau. Ở đây chúng ta có thể dùng trình tự từ “lý” đến “sự” mà đạt đến “lý sự nhất trí”, để làm con đường tu tập chung cho mọi hành giả.

(3) Điểm chính của sự giải thoát.

Giải thoát đến từ sự thể ngộ chân tính. Muốn thể ngộ thì cần phải xa lìa vọng chấp, xa lìa tất cả phân biệt. Trong cuộc hành trình tu hành chứng ngộ, cần phải phân biệt một cách hợp lý. Thế nhưng, trong giai đoạn sắp sửa ngộ nhập, thì không thể không xả bỏ sự phân biệt thiện và sự phân biệt hợp lý. Trong kinh điển nói: “Pháp còn phải xả bỏ, huống hồ là phi pháp (không phải là pháp)?” Trong luận điển cũng có nói: “Trước tiên phải dùng phước để xả bỏ

tội, kể đến dùng “xả” để xả bỏ phước.” Phật kiến, pháp kiến, Niết bàn kiến đều là “thuận đạo pháp ái sinh” (sinh khởi pháp ái, pháp chấp), là chướng ngại cho sự ngộ nhập vô sinh. Người xưa sở dĩ cần phải “Phật đến giết Phật, ma đến giết ma”, cho nên nói: “Muôn trừ phiền não càng tăng bệnh, hướng đến chân như cũng là tà”, “Bạn không thấy rằng mây trắng mây đen đều che khuất ánh mặt trời”, “Dây vàng dây sắt đều trói buộc chúng ta hay sao?”

Xưa nay, tất cả những gì chúng ta nhận thức, đều chỉ là trừu tượng, huyền tướng, không phải là bản tính của sự vật. Nếu như nhận thức mà có thể tiếp xúc đến bản thân của sự vật, thì lúc chúng ta tưởng nghĩ đến lửa thì trong tâm phải cảm thấy nóng bức! Chúng ta vì muốn biểu đạt cảnh giới trong tâm cho nên dùng ngữ ngôn văn tự. Những gì được viết ra, nói ra, chỉ là những phù hiệu giả thiết, không thể biểu thị tự thân của sự vật. Điều này giống như xếp những bao gạo giống nhau vào một chỗ, nếu như trên mỗi bao gạo không ghi số hiệu, mà lại bảo người khác mang ra một bao nào đó, thì người ấy không biết phải lấy bao nào mới đúng. Ngữ ngôn, văn tự, tư tưởng đều không phải là bản thân của sự vật, cho nên nếu muốn chân thực thể ngộ bản tính của tất cả các pháp, không thể nào không xa lìa những hình tướng này – xa lìa tâm duyên tướng, xa lìa ngôn ngữ tướng, xa lìa danh tự tướng. Trung Luận cũng nói: “Tâm hành đã dứt, ngữ ngôn cũng diệt.” Bởi vì như vậy, pháp tính không những xa lìa danh ngôn, xa lìa phân biệt, xa lìa hình tướng, mà hơn nữa, chỉ là do chính mình giác ngộ, chứ không phải

nhờ người khác giác ngộ cho mình, “tự là không nhờ người khác.”

Lại nữa, ngữ ngôn, văn tự, cùng với sự nhận thức của chúng ta, đều là tương đối – Phật pháp gọi là “nhị” (hai). Chẳng hạn nói “hữu” (có), thì cũng biểu thị nó không phải là “vô” (không có). Nói “động”, tức là phân biệt với “tĩnh”; nói “đây”, tức là phải có cái “kia” (không phải đây). Đây đều là rơi vào cảnh giới tương đối, tương đối thì không phải là chân tính của “vô nhị” (bất nhị). Cho nên dù chúng ta có mặc tình nói năng, nghĩ tưởng như thế này thế kia, thì điều này đối trước chân lý tuyệt đối, có thể nói, chỉ là có mắt như mù, có tai như điếc. Chúng ta dần qua cuộc đời, sinh hoạt trong cái thế giới tương đối trừu tượng này, không những không khế hợp chân lý, mà ngược lại, chúng ta cho rằng những sự vật mà chúng ta tiếp xúc hoặc hiểu biết là bản tính của tất cả sự vật, cho đó là thực tại. Từ sự trực giác của ngũ căn mà kinh nghiệm như vậy, hoặc từ sự suy luận của ý thức mà “sự nhận thức được, không thể không như vậy.” Đối với sự, đối với lý, đã nhận hiểu sai lầm là có tính chất thực tại, do đây mà tất cả pháp chấp, ngã chấp, tất cả phiền não tham sân, v.v..., giống như mây mù tụ hợp, càng lúc càng tăng trưởng. Cho nên sự thể ngộ như thực, không thể không từ sự đả phá những điều sai lầm này, không thể không xa lìa những cảm nhận sai lầm về tính chất thực tại, không thể không triệt để tiêu trừ tất cả sự hiểu biết sai lạc, hư vọng phân biệt! Tìm đến tận gốc rễ, triệt để cải tạo, đạt đến trình độ “tất cả pháp bất sinh, tức là Bất nhĩ sinh”, hiện

chứng chân tính của tất cả các pháp. Cho nên, pháp tính là “bất nhị”, là vô sai biệt. Bình đẳng tính “vô nhị, vô phân biệt.” Không những trong cảnh giới sinh hoạt tương đối, chúng ta không thể tưởng tượng nổi, mà trong sự “thể nghiệm chân thực”, lúc đang “tự giác” cũng là “xa lìa tứ cú, dứt tuyệt bách phi”, không có một tơ hào nào có thể nói năng, có thể biểu thị.

Nhân loại (chúng sinh), từ khi có sinh mệnh đến nay, chưa từng giác ngộ (Hán: chánh giác), từ vô thủy đến nay, một mực bị những sự huân tập hư vọng làm ô nhiễm, trở thành vọng thức sinh tử. Tâm thức hư vọng của chúng sinh, có thể càng lúc càng bị phân hóa, trên các phương diện tình cảm, ý chí, nhận thức, khiến cho nội tâm không cách nào quân bình. Có lúc ý chí mạnh mẽ, có lúc tình cảm lại xung động, có lúc lại nghiêng nặng nhận thức trừu tượng, khiến cho nội tâm phân tán, mâu thuẫn với nhau, có lúc lại trở thành một trạng thái rối loạn vô trật tự. Trong sự nhận thức của chúng ta, năm căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân) nhận thức khác biệt, tạo thành những hệ thống tri thức khác nhau, còn ý thức thấu nhận tất cả các nhận thức (của năm căn), tuy chịu ảnh hưởng của năm thức trước, nhưng lại thiếu sự nhận thức toàn thể. Sự phân hóa của nội tâm, thiên vị, toàn là ác quả do sự huân tập hư vọng. Phật pháp muốn chúng ta dứt trừ sự hư vọng phân biệt, xa lìa vọng chấp, tức là cần phải thoát ly những tầng lớp hư vọng đã được huân tập, quét sạch tâm thái tự cô lập mình và đối lập với kẻ khác, mà thực hiện sự bình đẳng nhất vị của nội tâm, không tách

rời khỏi sự tương đối (với tất cả) mà không bị chướng ngại bởi tất cả. “Chánh giác” của các bậc thánh gọi là trí tuệ, nhưng chúng không phải là tri thức thế tục, không phải là loại tri thức đối lập với ý chí và tình cảm, mà là nhất vị dung thông, là sự tịnh hóa thống nhất của tri thức, tình cảm và ý chí. Dung thông nên không thể nói đây là cái này, đây là cái kia, nhưng mà là sự đại giác ngộ xa lìa tất cả cấu nhiễm (vô lậu). Điều này hoàn toàn khác với chúng ta là những người chuyên sống trong những khái niệm trừu tượng, trong những tâm thái phân biệt rối loạn. Lúc chánh giác hiện tiền, trí tuệ và chân lý cũng là “vô nhị”, “vô biệt”, giống như một người cảm thưởng thức mật ngọt, không thể diễn tả được những tuyệt diệu của nó. Lúc chúng đắc, cũng không có tâm cảnh đối lập giữa “năng tri” và “sở tri”, cho nên nói: “Ngoài trí không có như, ngoài như không có trí.” Thế nhưng, đây cũng chỉ là bậc chứng ngộ miêu tả để hình dung trạng thái lúc đó, chứ còn trong sự chứng ngộ, điều này cũng không thể nói ra được. Trong cảnh giới “bất khả thuyết” mà dùng giả thiết để thuyết minh, thì chỉ có thể nói là “bình đẳng bất nhị”, cho nên gọi là “nhập bất nhị pháp môn”, hoặc “nhập nhất chân cảnh giới.” Do đây, giải thoát cần phải chứng ngộ, nhưng điểm chính yếu của sự ngộ nhập là xa lìa phân biệt. Điều này, ngoài trừ Bát nhã ra, không có một pháp nào khác có thể thực hiện được (sự giải thoát).

Trong Phật giáo, có một tư tưởng thông tục là “phản bản hoàn nguyên”, cho rằng tâm thức của chúng ta xưa nay vốn thanh tịnh quang minh, không có một tơ hào tạp nhiễm,

nhân vì bị khách trần phiền não che lấp cho nên “mê chân” mà lưu chuyển sinh tử. Xưa nay vốn thế, tâm thể của chúng ta hiện nay cũng vẫn là như thế. Nếu có thể xa lìa vọng nhiễm, tự tâm xưa nay vốn thanh tịnh, sẽ được hiển lộ ra ngoài. Thật ra, (ý nghĩa của) câu “thị tâm phi tâm, tâm tính bản tịnh” là muốn nêu rõ tâm tính không tịch (tịnh là tên gọi khác của Không). Xưa nay vốn thế, là nói lên tính siêu việt thời gian không gian (của tâm), chứ không phải là rơi vào trong quan niệm thời gian, tưởng tượng trước sau là như vậy. Quyết chắc không phải trước đó có sự thanh tịnh, rồi sau đó bị khách trần làm ô nhiễm, mà có thể giải thích là “từ chân khởi vọng, ngược về với bản, quay về với chân” (Hán: tùy chân khởi vọng, phản bản quy chân). Nói một cách triệt để, không những “không phải trước đó là chân rồi sau mới khởi vọng”, mà trên thực tế, ngược lại, do có vọng tưởng rồi mới “chánh giác.” Chẳng hạn như những chúng sinh bậc thấp (như trùng, kiến, v.v...), có sự phân biệt hình tướng, nhưng không rõ ràng không sâu sắc (như con người). Ý thức của loài người đặc biệt mạnh mẽ, làm thiện làm ác, nhưng vọng tưởng cũng rất nhiều. Họ có thể đọa xuống cõi rất thấp, nhưng lại có thể sinh lên cõi rất cao. Loài người có những sự hư vọng phân biệt như vậy, hơn nữa, có ý thức phân biệt sáng tỏ, nên mới tự biết mình có những nhận thức sai lầm, biết rằng những khái niệm trừu tượng không phải là “bản lai diện mục” của sự vật, đây là những điều mà những loài chúng sinh khác không làm được. Do vì tâm hư vọng phân biệt của loài người phát triển đến cao độ (Hán: ức niệm thắng), cho nên mới có thể tích

cực tu chứng, đạt đến trình độ siêu việt “năng sở”, không rơi vào cảnh giới phân biệt. Nếu như không hiểu rõ điểm này, muốn xa lìa sự phân biệt, thì chắc chắn sẽ rơi vào pháp môn “định”, (nếu vậy) thì còn ai là người tu tập pháp môn “quán tuệ”, để dẫn phát trí tuệ chứng đắc giải thoát đây!

(4) Tâm cảnh của bậc giải thoát.

Cảnh giới chứng đắc chân tính của các pháp cũng không thể hình dung được. Nếu như từ phương tiện mà nói, thì có thể dùng ba sự kiện để biểu đạt. (a) Quang minh: Đó là một sự thể nghiệm rõ ràng sáng tỏ, không có một chút gì hoảng hốt và ám muội. Không những là tự giác tự chứng, tâm quang rực rỡ, mà còn trực giác một sự dung thông trong đại quang minh. (b) Không linh (空靈): Tức là trực giác tất cả không còn chướng ngại, không còn một tơ hào dính mắc. Trong kinh điển tỉ dụ như dùng tay nắm bắt hư không, như liên hoa không nhiễm bụi trần. (c) Hỷ lạc: Do vì hoàn toàn quăng đi gánh nặng phiền não, đạt được sự khinh an và pháp lạc xưa nay chưa từng có. Đây không phải là sự hỷ lạc lìa khổ được vui thông thường, mà là một sự diệu lạc trào vọt từ trong “bình đẳng đại xả.” Ba sự kiện này là điều cần phải có để triệt ngộ chân tính. Thế nhưng, cũng có sự tương tự (với giác ngộ), chúng ta chớ nên nhận lầm. Chẳng hạn như khi tu tập thiền định, đang lúc tâm lực ngưng đọng tập trung để nhập định cũng có sự thể nghiệm cảnh giới tương tự với ba sự kiện trên. Thậm chí, những tín đồ đạo Cơ Đốc, đang lúc chuyên tâm cầu nguyện cũng có cảnh

giới tương tự hiện tiền (bọn họ nhận là sự mặc khải với thần). Chân Bát nhã của Phật pháp là từ sự phá trừ vô minh mà đạt được, không thể hỗn lạn với định cảnh, v.v..., của thế tục.

Tâm cảnh của bậc giải thoát không giống như những người thông thường, hiện nay nói sơ lược ba điểm: (a) Không ưu sầu không hối hận: Các bậc thánh không có ưu sầu lo lắng, không giống những người đời thường “sống không đến trăm năm, thường lo chuyện ngàn năm.” Bậc thánh cũng không hối hận như những người đời đòi hỏi với những việc đã làm thường hay khởi tâm hối hận, đặc biệt là khi phạm tội ác dẫn khởi nội tâm bất an. Có sự ưu sầu hối hận thì có sự bức rức, có sự bức rức thì trong tâm bị chìm trong hố sâu khổ não. Các bậc thánh đã được giải thoát, đối với những việc đã làm không khởi tâm hối tiếc, không lo lắng những việc chưa đến, mà chỉ làm những điều cần phải làm, thọ nhận những gì cần phải thọ nhận, đạt đến trình độ “tâm an lý đắc.” Người xưa khi chưa có khả năng chứng ngộ triệt để thì ngủ không yên giấc, ăn không biết mùi vị, một khi đã đạt đến sự “triệt ngộ”, thì “đói bụng thì ăn, buồn ngủ thì ngủ”, ăn ngon miệng, ngủ ngon giấc. (b) Không nghi ngờ, không mê hoặc: Bậc chứng đắc giải thoát, do vì thấy biết thấu suốt chân tính, từ nội tâm lưu xuất lòng tự tin tuyệt đối, không còn nghi ngờ, không còn mê hoặc. Không còn bị người khác chuyển đổi, không còn bị người khác dao động, mà ngay cả ma vương hóa thành Phật Bồ tát đến bảo họ rằng “không phải như vậy”, họ cũng không hề khởi một

tơ hào nghi ngờ (những gì họ đã tin hiểu). Đức Phật có “tứ vô sở úy”, tức là một sự tự tin tối cao. (c) Không quên không mất: Thể hiện sự giải thoát (tuy trong quá trình tu tập có thể có sự quên, mất), đối với những điều đã chứng ngộ sẽ không quên không mất, chẳng hạn như không quên mất chính mình. Trong bất cứ tình huống nào, đều hiện trước mặt một cách thẳng thắn rõ ràng. Thiên tông sử dụng các phương pháp khảo sát, hoặc vấn đáp, hoặc đánh hét, đều là không cho hành giả suy nghĩ nói năng. Nếu như có sự suy ngẫm so đo, thì không phải là chân thực thể ngộ (Hán: quang ảnh môn đầu, 光影門頭). Trước đây có một câu chuyện: Có một người có một kiến giải tương đối cao, một vị thiện tri thức muốn khảo nghiệm xem người ấy có thật triệt ngộ hay không, bèn đợi đến lúc người ấy đang ngủ say liền dùng tay bóp chặt cổ họng người ấy bảo người ấy hãy nói một câu. Người ấy bừng tỉnh bèn há miệng trả lời. Điều này có thể chứng tỏ rằng những gì đã được chân thực tự chứng thì sẽ không bị quên mất.

Tâm lượng và phong độ của các bậc giải thoát cũng có sự khác biệt nhiều ít. Có người sau khi được giải thoát, trong việc lập thân xử thế đều là siêu thoát, cao thượng, thuần khiết, biểu hiện một phong cách uy nghiêm vượt xa thế tục, mang vẻ cao xa khác đời, nghiêm cẩn không dính mắc. Đây phần lớn là phong cách của các bậc thánh Thanh văn. Có người sau khi chứng ngộ, biểu hiện một phong cách hòa đồng mà không bị lôi cuốn. Nội tâm thuần tịnh siêu thoát, nhưng lại không xả bỏ người đời, đối với sự việc có thể

niệt thành dũng mãnh vì pháp vì người. Đây là khi ngộ nhập lý cảnh, rã tâm khắp tất cả, không xa lìa tất cả, và đây phần lớn là các bậc thánh Đại thừa. Đây là từ cảnh giới chứng ngộ mà phân biệt một cách khái quát, thực ra là do tập tính khác nhau từ vô thủy đến nay, Thanh văn và Bồ tát, đều có những phong cách khác nhau. (Phần dưới đây đều là chỉ cho các bậc giải thoát) Như hành nhân có căn tính “tham”, thì hòa đồng với người thế tục, hành nhân có căn tính “sân”, thì nghiêm cẩn không gần gũi mọi người, còn hành nhân có căn tính “mạn”, thì siêng năng phụ trách công việc. Nếu ước định phong cách của cảnh giới mà nói, thì cảnh giới chứng ngộ của các bậc thánh Thanh văn không được triệt để. Chứng ngộ triệt để là các bậc thánh Đại thừa dung thông vô ngại giữa pháp thế gian và pháp xuất thế gian.

(5) Sự sinh hoạt của bậc giải thoát.

Trong phương diện sinh hoạt hằng ngày, các bậc thánh Thanh văn đã giải thoát chú trọng đến thiên vị mà xem thường ngoại cảnh. Thái độ sinh hoạt của các ngài là tự túc, an trụ trong “ít sự việc, ít tạo nghiệp, ít mong cầu”, ít quan tâm đến sự việc. Đơn giản, điềm đạm gần như cô độc. Thí dụ, về phương diện tài vật, các bậc thánh Thanh văn xem chúng như rắn độc, không thể gần gũi, không có còn tốt hơn (là có). Nếu là các bậc thánh Đại thừa, thì nhất định sẽ đem tài vật cúng dường Tam bảo, cứu tế người nghèo khổ, sử dụng mà không ghét bỏ chúng. Theo truyền thuyết, khi

vua A Dục đi thăm viếng các thánh tích, lúc đến tháp xá lợi của ngài Bạc Câu La, nhà vua nghe người tùy tùng nói: “Vị tôn giả này, lúc sống không cầu xin người khác, cùng không chịu thuyết pháp cho ai hết.” Vua A Dục trong bụng hiềm trách cho là ngài không có ích gì cho đời, bèn chỉ cúng dường một đồng tiền. Nào ngờ lúc cúng đồng tiền lên tháp ngài, thì đồng tiền lập tức bay ra ngoài. Vua A Dục bèn khen rằng: “Ít muốn biết đủ, đến một đồng tiền cũng không nhận, thật là hiếm có!” Do đây có thể tưởng tượng được sự sinh hoạt đạm bạc tự túc của các vị thánh Thanh văn. Trong tâm của các ngài sung mãn, nhưng bề ngoài có vẻ như nghèo nàn thiếu thốn. Còn thái độ sinh hoạt của các bậc thánh Đại thừa thì giàu có sung túc, và hy vọng những người khác cũng được như vậy. Không hiếm có nhiều công đức (càng nhiều càng tốt), tâm địa quảng đại, vô cùng độ lượng. Đối với người, đối với vật, xưa nay chưa từng xả bỏ, mà cũng không nhàm chán. Phạm phu tuy cũng mong cầu không biết đủ, nhưng đều là cho chính mình, còn Bồ tát mong cầu là vì tất cả chúng sinh. Cho nên thái độ sinh hoạt của Bồ tát, không giống như thái độ cầu nệ cẩn trọng của các vị thánh Thanh văn. Trong cặp mắt người đời, Bồ tát nhiều ít có vẻ như “không cầu nệ tiểu tiết.”

Bất luận là Thanh văn hoặc Bồ tát, do “tín, tuệ” thâm nhập mà đạt được sự tinh tiến kiên quyết, vô cùng mạnh mẽ. Những sự việc mà người đời thấy là gian khổ, trên căn bản không thể thực hiện được, nhưng các bậc thánh đều có thể khắc phục được chúng. Đặc biệt là các vị Bồ tát có thể làm

việc khó làm, nhân việc khó nhân, trong một tâm cảnh định tĩnh điềm đạm, các ngài có thể vượt qua tất cả.

Thông thường nói “Bát phong bất động”: Lợi, suy, khổ, lạc, xưng (khen), dự (ca ngợi), hủy (chê bai), ky (quở trách), đối với các bậc thánh đã giải thoát, các ngài không nhân vì chúng mà động tâm. Ngay đến lúc sắp chết, các ngài cũng giữ được tâm trạng định tĩnh, an tường, tự tại, không bị cái chết làm nhiễu loạn. Trong kinh nói: “Hoan hỷ xả bỏ thọ mạng”, đây là một thí dụ hay nhất. Như người đời nói: “Biết trước giờ chết”, thì người phàm cũng có thể làm được. Lúc lâm chung, thân thể không bị tử khổ, đối với người có định lực thâm sâu, thì đây không phải là điều khó khăn (ngược lại, các vị A la hán định lực chưa sâu vẫn không tránh khỏi thân khổ). Những sự kiện như “tọa vong” (ngồi chết), “lập thoát” (đứng chết), những loại “muốn chết liền chết”, “vẫy tay rồi chết”, thì ngoại trừ những bậc thánh đã tận trừ ngã chấp, ngã sở chấp ra, những người bình thường không thể làm được. Thế nhưng, không phải vị thánh nào cũng đều có những hành vi (trước khi chết) như vậy.

Trong kinh nói: Lúc đức Phật nhập Niết bàn, các vị đệ tử chưa đoạn hết phiền não, kêu khóc rơi lệ, còn những vị đệ tử đã giải thoát, phiền não tận trừ, thì chỉ cảm giác thế gian vô thường, ngồi yên nín lặng. Đối với con mắt người đời, thì nhất định cho rằng những người khóc lóc là đúng, còn những người thản nhiên im lặng là những kẻ thiếu tình cảm.

Thật ra, nếu đắc được chân thật giải thoát thì không còn bị ai khóc lóc. Nếu như vì chết mà khóc, thì tất cả chúng sanh đang chết không ngừng, vậy thì khóc đến bao giờ (mới hết khóc). Ông Trang Tử ở Trung Quốc, mọi người đều cho rằng ông ấy là người “đạt quan” (tâm ý khai mở), lúc vợ ông ấy chết, trong tâm ông ấy mâu thuẫn thống khổ, không cách nào thổ lộ, bèn vỗ bồn mà ca. Điều này chứng minh rằng nội tâm chưa được giải thoát tự tại. Nếu như chân thật giải thoát, cố nhiên là không khóc, mà cũng đâu cần phải vỗ bồn mà ca!

(6) Giải thoát và cứu cánh giải thoát.

Bậc thánh Nhị thừa và Bồ tát, từ sự chứng ngộ mà được giải thoát, vẫn còn có chỗ chưa được viên mãn. Như người phạm tội, tay chân bị gông cùm xiềng xích rất lâu, một khi được phóng thích thì động tác của tay chân vẫn còn chưa hoạt động lại một cách tự nhiên (tự tại). Bậc thánh Nhị thừa, tuy đoạn phiền não chứng đắc giải thoát, nhưng tập khí của phiền não đôi lúc vẫn còn phát hiện. Loại tập khí này, tuy không chướng ngại sự giải thoát sinh tử, nhưng chung quy vẫn là một loại khuyết điểm. Nhân vì từ vô thủy đến nay, phiền não vừa nhiều vừa nặng, ảnh hưởng đến thân tâm một cách sâu xa. Cho nên, tuy do trí tuệ phá trừ phiền não, nhưng thân tâm vẫn không tránh khỏi tập quán do phiền não tạo tác trong đời quá khứ còn sót lại. Loại tập quán này gọi là tập khí. Có rất nhiều trường hợp các bậc thánh Thanh văn có loại tập khí này, như ngài A Na Luật thường hay

thóa mạ người khác, ngài Đại Ca Diếp mỗi khi nghe tiếng ca hát bèn nhảy múa. Các loại tập khí này, Bồ tát có thể dần dần tiêu trừ từng phần, nhưng cần phải chứng đắc Phật quả thì mới có thể hoàn toàn thanh tịnh. Phiền não và tập khí tiêu tận thì mới có thể đạt đến cảnh giới giải thoát cứu cánh viên mãn – Phật địa.

Đức Phật và chư Đại bồ tát, cảnh giới giải thoát quá cao. Sự giải thoát của hàng Nhị thừa và sự giải thoát từng phần của Bồ tát, chúng ta cũng chỉ ngưỡng vọng mà chưa thể đạt đến, nhưng chúng cũng đủ làm đối tượng cho chúng ta, hàng đệ tử của Phật, ngưỡng mộ tán thán, dùng đây để hướng dẫn, cổ vũ những hành giả học Phật hướng về phía trước mà tiến bước.

XI. NIẾT BÀN QUAN CỦA PHẬT GIÁO

(1) Ý nghĩa của Niết bàn.

Tín đồ Phật giáo Trung Quốc đều nói rằng học Phật để giải thoát sinh tử. Đúng vậy. Mục đích chủ yếu của Phật giáo là giải thoát sinh tử. Chân thực đạt đến giải thoát, tức là đạt đến Niết bàn. Niết bàn là lý tưởng tối cao của người học Phật, được gọi là “Chỗ quay về của tất cả các bậc thánh.” Trong Phật giáo, “đạt đến Niết bàn” chiếm một địa vị chủ yếu, cũng giống như trong thần giáo, “sinh lên cõi trời” là mục tiêu tối hậu. Nhưng rốt ráo, Niết bàn là gì? Đối với ý nghĩa của Niết bàn, chúng ta cần phải hiểu rõ thấu đáo thì mới có thể tận lực theo đuổi sự thành tựu đạt đến mục tiêu

này, mong cầu thực hiện lý tưởng cứu cánh này. Thế nhưng, trong Phật pháp, đây là một sự kiện sâu xa nhất, khó hiểu nhất. Ở đây, tôi (Ấn Thuận) sẽ cố gắng giải thích từ cạn đến sâu.

Niết bàn là tiếng Ấn Độ, bao hàm ý nghĩa phủ định, tiêu tán. Khi xưa, ở Trung Quốc, dịch là “diệt”, “diệt độ”, có ý nghĩa là một vật nào đó bị tiêu tan, bị tiêu trừ, hoặc là còn có ý nghĩa siêu việt. Ngoài ý nghĩa tiêu tan, siêu việt này ra, lại còn có ý nghĩa: tự do, an lạc, thoải mái, hoặc có thể dùng chữ “lạc” để thay thế. Đương nhiên, chữ “lạc” ở đây không giống như chữ “khoái lạc” thông thường. Ngài Huyền Tráng ở đời Đường dịch là “viên tịch”, “viên” là viên mãn, tức là tất cả công đức đều đầy đủ, “tịch” là lẽ loi vắng lặng (Hán: mãn tịch), tất cả thành phần xấu ác đều đã bị tiêu tán. Đây tức là cảnh giới lý tưởng, bình đẳng, tự do và an lạc.

Danh từ “Niết bàn” này, không phải là một thuật ngữ mới được sáng tạo bởi Phật giáo. Bà la môn giáo thời cổ và Ấn độ giáo sau này, đều cho rằng Niết bàn là mục tiêu để trở về (Hán: quy thú). Niết bàn, có thể nói là lý tưởng chung của nền văn minh Ấn Độ. Thế nhưng, danh từ tuy giống nhau, nhưng nội dung lại khác biệt nhau. Y vào Phật pháp mà nói, Niết bàn quan của các tôn giáo khác của Ấn Độ đều không phải là cứu cánh. Phạm tục (thô tục) nhất là cho rằng sự hưởng thụ đủ mọi khoái lạc vật dục là Niết bàn. Như có một ngoại đạo, sau khi ăn no bèn vỗ bụng nói: “Đây tức là

Niết bàn.” Còn đối với các tôn giáo khác của Ấn Độ, Niết bàn là những trạng thái như “đình chỉ hơi thở”, hoặc tựa hồ như “không khởi lên tâm niệm.” Bọn họ tự cho đó là Niết bàn, thật ra, tất cả đều không ngoài cảnh giới của thiền định. Như vậy Niết bàn quan của Phật giáo là như thế nào?

(2) Từ sinh tử mà thuyết minh.

(A) Thân tâm hòa hợp, sinh tử tương tục.

Muốn hiểu rõ Niết bàn, điều hay nhất là bắt đầu từ “sinh tử” mà thảo luận. Nếu không hiểu rõ vấn đề sinh tử, thì sẽ không hiểu rõ Niết bàn. Bởi vì Niết bàn có nghĩa là tiêu tán, là an lạc, mà cái bị tiêu tán tức là sinh tử. Sinh tử là khổ, cho nên siêu việt sinh tử tức là an lạc. Điều này cũng giống như ánh sáng là mặt trái của bóng tối. Như vậy, sinh tử là gì? Thí dụ như con người, từ lúc nhập vào thai mẹ, được sinh ra, lớn lên, từ trẻ trở thành già, cuối cùng là chết (tử). Đây là hiện tượng sinh tử. Sinh tử có vấn đề gì? Bởi vì con người không phải “tử” xong là hết chuyện. Niềm tin căn bản của Phật pháp là: Hữu tình chúng ta là từ sự chết (tử) ở quá khứ mà đến. Từ vô thủy đến nay, tử rồi lại sinh, sinh rồi lại tử, một mực như thế, trong sự diên tục vô hạn của sinh tử tử sinh. Giống như mặt trời mọc ở hướng đông, lặn ở hướng tây, lặn rồi lại mọc, mọc rồi lại lặn. Xưa nay, tất cả tôn giáo đều có tín ngưỡng về đời sau, tin rằng sau khi chết vẫn tồn tại. Nếu như sau khi chết rồi là hết, thì trên căn bản sẽ không trở thành tôn giáo. Như đạo Thiên Chúa, đạo Gia Tô, v.v..., cho rằng con người sau khi chết, nếu không

lên thiên đàng thì sẽ xuống địa ngục. Thế nhưng bọn họ chỉ nói sự tồn tại ở đời sau, mà không nói đến sự tồn tại ở quá khứ. Phật pháp thì từ “sau khi chết có sự sinh”, mà hiểu rõ đến “trước khi sinh có sự chết”, và hiểu rõ đến sự diên tục vô hạn của “sinh tử tử sinh.”

Sự tương tục của tử sinh như vậy, “tử sinh” bèn trở thành vấn đề. Giống như một quốc gia, tập hợp lâu rồi thì phân tán, phân tán rồi tập hợp, “loạn” (rối loạn) đến cực điểm thì đến “trị” (thái bình), “trị” rồi lại “loạn.” Từ lúc có lịch sử đến nay, cứ một mực là như vậy, vĩnh viễn cứ ở trong tình trạng như vậy, thì thật là vô ý nghĩa, cần phải nên vĩnh cửu thái bình an lạc. Một khi thái bình thì vĩnh viễn thái bình, không còn loạn lạc mới đúng. Bởi vậy, Trung Quốc mới có tư tưởng “đại đồng.” Chúng ta mỗi một hữu tình cũng giống như vậy. Sinh ra trong thế giới này, là vì muốn chiếm hữu, hưởng thọ vật chất, nhưng thường là cầu không được. Giữa người và người ở mọi nơi có đủ loại ân oán, thị phi, cho nên dẫn đến sự khổ đau. Thân thể trở nên bệnh hoạn, trở nên già yếu, cuối cùng là chết. Con người trong quá trình từ sinh đến tử, trải qua bao nhiêu thống khổ, không có cách nào tránh khỏi. Nếu như chết rồi là không còn gì thì cũng là xong chuyện, thế nhưng sự thực không phải như vậy. Sinh mệnh chết rồi, chết rồi lại sinh. Hơn nữa, có lúc được sinh lên cõi trời, hình như cũng có chút ít an lạc, không bao lâu lại bị rơi xuống, sinh trở lại cõi người, hoặc là đọa xuống địa ngục, ngạ quỷ, bàng sinh. Cái tình trạng thăng lên rồi lại đọa xuống, đọa xuống rồi lại thăng lên,

khiến cho chúng ta không có cách nào khác. Mỗi đời mỗi đời cứ tiếp tục thọ khổ như vậy, hoàn toàn không có ngày kết thúc. Điều này quả thực trở thành đại vấn đề!

Con người ở trên đời, hoặc là có tiền tài, hoặc là có quyền lực, hoặc là có sáng tác, hoặc là có phát minh, được mọi người cung kính, tôn trọng, có một sinh hoạt hạnh phúc. Trong những lúc được đặc ý như vậy, cảm thấy thỏa mãn, cho rằng nhân sinh rất là lý tưởng. Thế nhưng, sau một thời gian, giàu có trở thành nghèo nàn, quyền lực bị tiêu tán, tác phẩm (Hán: ngôn luận) trở thành cổ hủ, phát minh trở thành lỗi thời. Lúc trước cho rằng nhân sinh là mãn ý, bây giờ trở nên huyễn diệt, bị rơi vào sự đau khổ của nỗi niềm trống rỗng. Trong quá trình sinh tử diên tục như vậy, bèn phát sinh một loại yêu cầu: muốn được sự tự do vĩnh viễn, được sự an lạc vĩnh hằng. Điều này giống như mong muốn thiên hạ đại đồng, vĩnh cửu được thái bình.

Phần lớn con người đều sợ chết. Thật ra, cái chết đâu có gì đáng sợ? Chỉ sợ chết rồi lại sinh, sinh rồi lại thọ khổ, hoặc là càng khổ hơn, đây mới là điều không biết phải làm thế nào. Các tôn giáo cũng có một tâm cảnh này, chỉ ngoại trừ đạo Nho là không xem trọng vấn đề này, cho nên bọn họ không đưa ra vấn đề sinh tử (Đạo Nho không phải là tôn giáo). Khổng Tử nói: “Chưa biết sinh, làm sao biết tử.” Đối với việc sau khi chết, dùng thái độ “không biết” để không quan tâm đến (Hán: bất liễu liễu chi). Phật giáo thì chú ý một cách sâu xa, tìm cách nào để giải quyết vấn đề này.

Chúng ta cần phải từ sự khổ của nhân sinh mà sinh khởi nhận thức. Phải nên biết rằng đau bệnh là khổ, nhưng khỏe mạnh lại cũng là khổ. Sự nghiệp thất bại là khổ, mà lúc đang giàu có cũng là khổ. Không chỉ có nhân gian là khổ, địa ngục là khổ, mà ngay cả cõi trời mà thần giáo ngưỡng vọng cũng vẫn là khổ. Bởi vì sinh lên cõi trời rồi cũng sẽ bị đọa xuống nhân gian và địa ngục, (cõi trời) không có khả năng giải trừ sự đọa lạc.

Giống như quốc gia được cai trị thái bình rồi, thì cũng sẽ có lúc biến thành loạn lạc, bởi vì xưa nay (nhân sinh) chưa hề giải quyết được gốc rễ của sự loạn lạc. Khỏe mạnh rồi cũng sẽ già yếu, giàu có rồi cũng sẽ biến thành nghèo nàn. Bản chất của nhân sinh bao hàm những nhân tố của đau khổ, không thể bảo trì vĩnh viễn. Cho nên trong quá trình diên tục của sinh mệnh, chung quy là khổ khổ vui vui, khóc khóc cười cười. Tự thân, do thân tâm hòa hợp, sinh tử tương tục, quả đúng là một sự khổ não.

Tôn giáo thông thường, phần lớn đem con người phân làm hai phần: nhục thể (thân xác) và linh hồn. Cho rằng con người sau khi chết, nhục thể tuy bị hoại diệt, nhưng linh hồn là vĩnh hằng, vẫn là như vậy, hoặc là được sinh lên trời. Không những phần lớn các thần giáo nói như vậy, mà ngay cả các loại giáo thuyết thông tục trong Phật giáo cũng nói gần giống như vậy. Linh hồn thông thường, Ấn Độ có một thuật ngữ đặc biệt, gọi đó là “ngã.” Cho rằng ngã, xưa nay vốn tự do, an lạc, không biết vì lý do nào (đương nhiên mỗi

tôn giáo đều có lỗi giải thích khác nhau) lại trở thành một hữu tình trong một thế giới đầy thống khổ, giống như người tù bị giam trong lao ngục. Nếu như có thể thoát khỏi trần gian khổ nạn này, thì có thể khôi phục sự tự tại và an lạc. Đây đều là sự suy tưởng của ngoại đạo. Còn những người thông thường thì nghĩ rằng: Nếu không có ngã thì ai là kẻ thọ khổ trong sinh tử luân hồi? Ai là kẻ thoát ly sinh tử? Thế nhưng, Phật pháp không nói như vậy, không thừa nhận có một tự ngã thường hằng an lạc này. Ngược lại cho rằng loại chấp kiến tự ngã, ái nhiễm tự ngã này, mới đúng là căn nguyên của sự khổ não của sinh tử. “Vô ngã” là một đặc sắc của Phật pháp, khác với tất cả tôn giáo khác. Sản phẩm huyền tưởng của thần giáo – ngã, xuyên qua sự khảo nghiệm của khoa học, giải phẫu phân tích, đều không có cách nào tìm được. Cho nên đức Phật chỉ nói “thân tâm hòa hợp.” Thân tâm hòa hợp tương tục, xuyên qua trí tuệ quán sát của Phật, chẳng có gì khác hơn là (sự tập hợp của) năm uẩn, hoặc là sáu giới, hoặc là sáu xứ (nhập). Nói tóm, tất cả chỉ là sự hoạt động tổng hợp của thân tâm, hình thành một cá thể “giả ngã” mà thôi. Nhân đây, Phật pháp không giống như các ngoại đạo tuyên thuyết về “chân ngã”, “thường ngã”, mà nói rằng: “Chỉ thấy pháp, không thấy ngã.” Kết thai, xuất sinh, chỉ là sự bắt đầu của hoạt động tổng hợp của thân tâm. Đến khi chết, tổ hợp cũ (già nua) bị phân tán (chết – giải thể), lại có sự bắt đầu hoạt động của một tổ hợp tự thể mới. Sự sinh tử nối tiếp đời trước và đời sau, tức là sự hoạt động hòa hợp của thân tâm.

(B) Quả báo do nghiệp chiêu cảm, nghiệp do phiền não sinh khởi.

Đây là sự (thể) và lý (luận) mà tất cả học phái Phật giáo đều công nhận. Chúng sinh, trong một đời, từ sinh đến tử, trong gia đình, trong xã hội, vì quốc gia, những lời nói, những việc làm, quả thật nhiều không thể đếm xuể. Những sự hoạt động của thân tâm, biểu đạt của ngữ ngôn, đều do tính thiện tính ác trong tâm thúc đẩy, đều sẽ lưu lại một loại ảnh hưởng, hoặc thiện hoặc ác, gọi là nghiệp, được bảo tồn sâu kín trong thân tâm của chúng ta, ảnh hưởng chúng ta, quyết định cuộc đời của chúng ta một cách thâm sâu. Điều này mọi người có thể thể nghiệm được, chẳng hạn như ngày hôm qua làm một điều tốt, hôm nay nhớ lại, cảm thấy vui sướng. Sự việc tuy đã thành quá khứ, nhưng ảnh hưởng vẫn tồn tại. Nếu làm một điều ác, cũng tương tự như vậy. Trong tâm cảm thấy đau khổ, giống như bị tảng đá lớn đè lên tim, nằm ngồi không yên. Thậm chí những hành vi vô ý thức, tuy lực lượng rất yếu ớt, nhưng vẫn giữ một sức mạnh (trong tâm). Nếu như làm một cách cố ý, thì thiện nghiệp ác nghiệp sẽ ảnh hưởng rất lớn. Ác nghiệp, trong hiện tại có thể chướng ngại chúng ta hướng thiện, giống như gia nhập xã hội đen, sẽ bị bọn chúng khống chế, không dễ dàng rời bỏ bọn chúng để hướng về con đường cải thiện chính mình. Loại lực lượng ác này sẽ một mực chi phối chúng ta, đến chết sẽ thọ nhận ác quả bị chiêu cảm bởi những ác nghiệp đã tạo. Còn thiện nghiệp, trong hiện tại có thể kháng cự lực lượng ác, dẫn phát chúng ta hướng thiện, trong

tương lai, nhân vì thiện hạnh mà đạt được quả vui (lạc). Hành thiện được quả thiện, lạc; làm ác sẽ bị kết quả ác, khổ. Chắc chắn là như vậy.

Người đời thường khuyên mọi người làm thiện dứt ác, thế nhưng, tại sao lại phải làm thiện? Mọi người đều cho rằng: Làm điều tốt hoặc xấu sẽ ảnh hưởng đến gia đình, xã hội, quốc gia. Điều này đương nhiên là đúng, thế nhưng, ảnh hưởng sâu xa nhất vẫn là chính mình. Như loài người, có người thông minh, cũng có người ngu si, có người khỏe mạnh, cũng có người ốm yếu; đối với người khác, hoặc có duyên, hoặc không có duyên; làm việc thuận lợi, hoặc bất lợi; trong đời gặp phải trăm ngàn sự khác biệt, đều là do nghiệp lực quá khứ (hoặc nghiệp đã tạo trước đó trong đời này) chiêu cảm, cho nên nói: “Quả báo do nghiệp chiêu cảm.” Vấn đề này chỉ có đức Phật mới có thể thuyết minh triệt để, giải quyết triệt để. Còn các nhà thần giáo thì không cách nào thuyết minh. Có một người dẫn một người mù bẩm sinh đến trước mặt Jesus hỏi: “Tại sao người này sinh ra liền bị mù? Người này cũng từ thượng đế (sinh ra) mà đến, tại sao người khác được mắt sáng, mà thượng đế lại làm cho người này bị mù?” Vấn đề này, trong thần giáo, vốn không có khả năng giải đáp. Thế nhưng, Jesus cũng là một người thông minh, ông nói: “Chẳng qua thượng đế đối với người này, muốn biểu hiện năng lực vĩ đại và quyền uy mà thôi!” Nói xong bèn lấy tay sờ vào người mù, thì đôi mắt người ấy bèn sáng trở lại. Lúc ấy, rất nhiều người bèn tán thán thần, tin tưởng vào quyền uy của thần. Thật ra, vấn

đề này, trên căn bản chưa từng được giải quyết. Hiện nay trên thế giới, hàng ngàn hàng vạn người sinh ra liền bị đui mù (bẩm sinh), rốt ráo là thế nào? Cũng là vì muốn hiển hiện quyền uy của thượng đế hay sao? Giả sử ngàn vạn những người mù này, cho đến chết cũng không được trị liệu, mà nếu đây là ý muốn của thượng đế, thì như vậy thượng đế quả là một bạo chúa cực kỳ tàn khốc! Những điều như vậy, chỉ có thuyết “quả báo do nghiệp chiêu cảm” mới có thể giải đáp vấn đề. Nói cách khác, sự cảm thọ của mỗi một đời đều là từ nghiệp lực thiện ác của đời trước chiêu cảm. Đời này làm nghiệp thiện ác, thì sẽ chiêu cảm quả báo thiện ác ở đời sau. Ý vào ảnh hưởng của nghiệp lực, chúng sinh không thể nào ngừng nghỉ, một sinh mệnh rồi lại một sinh mệnh, nhân thọ những quả báo khác biệt. Tự làm tự thọ, không liên quan gì đến sự thưởng phạt của thần!

Quả báo của sinh tử đã do nghiệp lực mà đến, như vậy nếu muốn giải thoát sinh tử, mọi người có thể cho rằng: chỉ cần thủ tiêu nghiệp lực là xong! Thế nhưng, nghiệp lực không thể bị thủ tiêu, chỉ có thể giảm thiểu ảnh hưởng lực của chúng, mà cũng không cần thủ tiêu. Đức Phật nói: “Nghiệp là từ “hoặc” mà sinh khởi, cho nên nếu đoạn trừ “hoặc”, thì có thể giải thoát sinh tử.” Như vậy, “hoặc” là gì? Hoặc, là tên gọi khác của phiền não, tức là những phần tử không chánh đáng, không thanh tịnh trong tâm chúng ta. Có người cho rằng: Gây tạo ác nghiệp phát khởi từ các phiền não tham sân si mạn, v.v..., cho nên có thể nói nghiệp từ hoặc

(phiền não) sinh khởi. Chúng ta cả ngày vì quốc gia, vì dân chúng mà phục vụ, những thiện nghiệp này cũng là từ phiền não phát khởi hay sao? Bọn họ không biết rằng những sự việc này cũng vẫn không thể tách rời khỏi phiền não. Căn bản của phiền não là “ngã kiến”. Dù làm thiện hay làm ác, mọi người đều vì “ngã” mà làm: sinh hoạt là vì ngã, giàu có, khỏe mạnh vì ngã, danh dự, quyền lực đều là vì ngã. Vì gia đình, vì dân tộc, vì quốc gia của ngã (ta). Tất cả đều lấy “ngã” làm tiền đề, lấy “ngã” làm trung tâm. Nếu như không vì “ngã” thì sẽ không cảm thấy hứng thú. Cho nên không chỉ làm ác là do phiền não dẫn khởi, mà dù là làm việc thiện, cũng vẫn không xa lìa khỏi phiền não. Từ phiền não mà làm việc thiện thì sẽ không được triệt để, có thể biến chất, có thể diễn biến trở thành ác. Thí như làm một công tác từ thiện, đương nhiên là tốt. Thế nhưng, (làm việc thiện này) là vì ngã. Thấy người khác làm cùng một công tác từ thiện đó, bèn cạnh tranh, thậm chí, hoặc vô ý hoặc cố ý phá hoại họ. Công việc từ thiện, chỉ muốn riêng mình làm, nếu người khác làm bèn không đồng tình, hoặc là phá hoại họ. Như vậy, công việc từ thiện, do vì bị “ngã kiến” tác quái, nếu không tự xem trọng ý kiến của chính mình, thì là tự xem trọng lợi ích của chính mình. Kết quả biến thành xấu ác. Vì gia đình của ta (ngã), vì quốc gia của ta, vì tôn giáo của ta, đâu đâu cũng từ ngã (ta) xuất phát. Không thể nói là cũng có một ít tốt lành, nhưng nếu tương ứng với phiền não tạp nhiễm, đôi khi diễn biến trở thành tàn hại người đời. Giống như chiến tranh tôn giáo của các thần giáo ở Tây phương. Cho nên sự hoạt động của người đời, dù thiện dù

ác, đều không tách rời khỏi sự thúc đẩy của tự ngã, đều không tách rời khỏi phiền não. Như vậy, “thiện” chiêu cảm lạc quả, “ác” chiêu cảm khổ quả. Trong lúc thân tâm động tác, tất cả đều chấp trước vào ngã, tất cả đều kéo lại nhiếp thuộc vào ngã, tốt nhất là nghe ý kiến của ta (ngã), chấp nhận sự chi phối của ta (ngã), đây là biểu hiện của ngã kiến.

Ý nghĩa của ngã là “chủ tể”, “chủ” là tất cả do ngã làm chủ, “tể” là tất cả do ngã chi phối. Ngã, tức là căn nguyên của sinh tử, là căn nguyên của tội ác. “Ngã kiến” giống như một lực lượng ngưng tụ, khiến cho tất cả: nhân (người), sự (việc), xã hội, quốc gia đều thông qua ngã kiến mà cấu thành quan hệ, tập hợp làm “một” (có tập hợp thì có phân tán, có ngã (ta) thì cũng có nhân (người khác)). Đã có ngã kiến này, sẽ hình thành một loại “hướng tâm lực”, sinh khởi tác dụng ngưng tụ tập hợp. Thân tâm của mỗi chúng sinh, bất luận là loài người hay loài vật, tại sao lại trở thành một cá thể khác biệt? Đây là nhân vì có ngã kiến, tạo tác thiện nghiệp hoặc ác nghiệp đều thọ nhận ảnh hưởng của ngã kiến dẫn dắt, ngưng tụ, chiêu cảm mà thành cá thể khác biệt với kẻ khác. Như những thanh niên nam nữ, kết hợp thành một gia đình, sau đó nhân vì ý kiến bất hòa, cãi vả rồi ly hôn. Thế nhưng, một khi gặp nhân duyên khác, lại kết hợp tổ chức thành một gia đình mới. Tại sao ly rồi lại hợp? Đây là do tự thân yêu cầu, là sức tập hợp, vì tự ngã mà hấp dẫn đối phương. Cá thể của chúng sinh cũng như vậy: già rồi, chết rồi, tổ hợp thân tâm bị hoại diệt rồi, thế nhưng, do sự cầu mong của ngã (ngã kiến và ngã ái), dẫn phát nghiệp lực

thiện ác (dùng ngã kiến làm căn bản), lại chiêu cảm một tổ hợp thân tâm mới, một cá thể mới. Sinh rồi lại tử, tử rồi lại sinh, tiếp tục kéo dài vĩnh viễn. Giả sử không có lực tập hợp của cái ngã kiến này, thì có thể giải thoát khỏi cái hiện tượng sinh tử không ngừng này. A la hán, Phật đã thoát khỏi sinh tử. Các ngài trong lúc còn tại thế, giống như người bình thường, cũng nói năng, làm việc, có đủ các loại hoạt động. Hành nghiệp của các ngài là thiện (Đức Phật là thuần thiện). Nhưng những thiện hạnh của các ngài lại không trở thành nghiệp lực chiêu cảm sinh tử. Vì sao? Bởi vì các bậc thánh, không giống như chúng ta dùng ngã kiến làm trung tâm điểm, tập thành từng cá thể riêng biệt, cái cá thể này bị hoại diệt rồi, lại yêu cầu sự diện tục của một cá thể khác. Các bậc thánh đã phá trừ ngã kiến, thông đạt vô ngã, cho nên một khi thân này hoại diệt là không còn trở lại, từ đây vĩnh viễn thoát khỏi sinh tử. Tất cả mọi người trong thân tâm thế giới hiện thực này, vĩnh viễn là điên đảo. Tất cả đều có yêu cầu tự ngã vĩnh hằng (vô thường chấp là thường, vô ngã chấp là ngã), tựa hồ như tự mình không bị chết. Đợi đến lúc cái chết hiện tiền, thì lại yêu cầu sự diện tục, cầu sự tồn tại ở vị lai (đây gọi là hậu hữu ái). Cho nên sau khi chết, liền y vào nghiệp lực thiện ác mà chiêu cảm quả báo ở đời sau. Nếu như nghiệp lực thiện mạnh hơn, thì sẽ chiêu cảm quả báo lành; còn nếu nghiệp lực ác mạnh hơn, thì sẽ chiêu cảm quả báo khổ. Cho nên, nếu chưa thể liễu thoát sinh tử, thì hãy cố gắng tu tập nhiều nghiệp lành là điều tương đối thỏa đáng. Nói tóm, sinh tử do nghiệp, nghiệp do phiền não, căn bản của phiền não là ngã kiến.

Nếu không phá trừ ngã kiến, thì vĩnh viễn sẽ không giải quyết được vấn đề sinh tử.

(3) Ý nghĩa thông thường của Niết bàn.

(A) Đoạn phiền não tức đặc Niết bàn.

Phần trên đã nói qua, muốn giải thoát sinh tử cần phải từ sự đoạn phiền não, đoạn căn bản của phiền não – ngã kiến, mà tu tập. Chúng sinh một mực ở trong sinh tử, có sinh có diệt, nếu liễu thoát sinh tử mà đặc Niết bàn, tức là bất sinh bất diệt. Bất sinh bất diệt là đặc tính của Niết bàn. Đệ tử Phật tu trì định tuệ, dần dần đoạn phiền não, trong hiện đời có thể thể nghiệm được cảnh giới bất sinh bất diệt, gọi là đặc Niết bàn. Đến đây, phiền não (dùng ngã kiến làm căn bản) bị tận trừ, lực lượng phát sinh nghiệp lực cũng không còn, thì cũng sẽ không còn chiêu cảm quả báo sinh tử. Do vì không khởi ngã kiến, cho nên tất cả sự việc không còn y vào trung tâm điểm (là tự ngã) mà xuất phát. Người đời nay đều thường huênh hoang, nào là “đại công vô tư”, nào là “vì đại chúng mưu cầu hạnh phúc”, sự thực là những kẻ nhiệt tâm nhất trong những việc phước lợi chung, cũng không tránh khỏi dùng ngã làm lực lượng chủ yếu cho sự hoạt động. Chỉ riêng các bậc thánh, trí tuệ thâm sâu nhất, triệt để thông đạt vô ngã, thì mới là đức hạnh tối cao. Đoạn phiền não, cần phải có trí tuệ cao siêu, tự giác đến trình độ ngã kiến tiêu trừ, không còn sinh khởi phiền não trở lại, sinh tử vĩnh viễn được giải thoát. Rất nhiều người đều hiểu lầm, cho rằng sau khi chết mới được gọi là nhập Niết bàn.

Bọn họ không biết rằng chân chánh đắc Niết bàn, tuyệt đại đa số, đều là lúc còn sống ở thế gian, sớm đã thân thiết thể chứng Niết bàn. Như nếu có thể chân thực phá trừ ngã kiến, thể chứng Niết bàn, tất cả đều tự do tự tại, hoàn toàn không còn bị chướng ngại, quả đúng là “buồn vui không còn nhập vào tâm”, “không nơi nào đến mà không được tự tại.” Nếu có thể thân thiết thể chứng “bất sinh bất diệt”, thì gọi là chứng đắc Niết bàn.

Đệ tử Phật đời nay, rất ít người nghĩ đến việc chứng đắc Niết bàn trong hiện đời. Nếu không phải là căn cơ ám độn, thì là lười biếng tán loạn, do đây mới đem vấn đề sinh tử hoàn toàn gác lại đến sau khi chết (qua đời sau). Khi xưa, có một vị tỳ kheo ngồi tu thiền một mình, có một ngoại đạo nhìn thấy bèn hỏi: “Ông tu tập để được an lạc đời sau phải không?” Tỳ kheo đáp: “Không phải. Ta tu tập để cầu an lạc hiện đời.” Bởi vì cảnh giới của Niết bàn, người tu học có thể đạt đến trong hiện đời. Hiện đời có thể được đại tự tại, đại giải thoát. Do vì chúng sinh đời mạt pháp căn tánh ám độn, không chịu tinh tiến, không tu tập thành tựu, quan niệm mới dần dần chuyển biến, đều xem vấn đề giải thoát sinh tử, chứng đắc Niết bàn là sự việc của đời sau. Nhưng thật ra, bản ý của đức Phật là chú trọng đến sự thể nghiệm ngay trong đời này, cần phải chứng đắc Niết bàn ngay trong hiện đời.

(B) Dứt nghiệp hết quả báo tức đắc Niết bàn.

Thân sinh tử của chúng ta là do nghiệp lực quá khứ chiêu cảm mà đến. Đã có tổ chức của thân tâm này, thì không thể không có khiếm khuyết. Cho nên liễu thoát sinh tử, quyết chắc không thể từ sự nỗ lực cải tạo khổ quả, mà cũng không thể từ sự nỗ lực tiêu trừ nghiệp lực, bởi vì nhân vì có phiền não mới tạo nghiệp, mới khiến cho nghiệp chiêu cảm quả báo. Nếu như có thể chứng vô ngã, nghiệp lực sẽ không còn khởi tác dụng, xiềng xích của sinh tử từ đây cũng sẽ bị chặt đứt. Đối với vấn đề này, rất nhiều người không hiểu rõ, phát sinh sự hiểu lầm, đem lại rất nhiều nghi vấn. Bọn họ cho rằng: “Có những nghiệp gì, chiêu cảm những quả báo nào, đây là do Phật nói.” Hơn nữa, bọn họ nghe rằng: “Tạo tác nghiệp rồi bị thọ quả báo, dù có trải qua trăm ngàn kiếp, nghiệp lực cũng không bị mất,” do đây bèn hiểu lầm rằng sinh tử của chúng ta không có cách nào để thoát ly. Bởi vì đời trước tạo quá nhiều nghiệp, vẫn còn chưa thọ quả báo, mà đời này lại tạo thêm nhiều nghiệp ác nữa. Tương lai chiêu cảm quả báo sinh tử, lại tiếp tục tạo nghiệp. Như vậy, phải chăng là nghiệp lực càng lúc càng nhiều, vĩnh viễn thọ báo không hết, thì làm sao có thể thoát ly sinh tử mà không thọ quả báo khổ? Loại suy tư như vậy, tức là không biết đạo lý nhân quả của Phật pháp. Nên biết, tạo nghiệp sẽ chiêu cảm quả báo, nhưng vẫn phải cần có trợ duyên, mà phiền não chính là nhân duyên chính yếu cho nghiệp lực chiêu cảm quả báo. Giống như hạt đậu nành. Nếu hỏi có nảy mầm hay không? Có mọc thành đậu nành hay không? Mọi người đều sẽ nói: Đúng vậy, hạt đậu này sẽ nảy mầm, sẽ mọc thành đậu nành. Thế nhưng, kết quả

đậu nành nảy mầm vẫn cần phải có đầy đủ nhân duyên. Ví như, hạt đậu không bị hư hoại, cần phải có nhiệt độ thích hợp, nước, phân bón, v.v... Nếu như hạt đậu bị hư hoại, hoặc không có nước, v.v..., thì nó cũng không thể nảy mầm. Tương tự, nghiệp lực sở dĩ chiêu cảm quả báo sinh tử, thì cũng cần nhờ vào phiền não làm trợ duyên giúp cho nó sinh tồn. Nếu như đoạn phiền não, không có trợ duyên, nghiệp lực cũng không có cách nào sinh quả. Cho nên nói: “Nghiệp tận báo tức thì nhập Niết bàn.” Chữ “tận” trong “nghiệp tận” không có nghĩa là không còn, mà chỉ là trở thành quá khứ, không còn khởi tác dụng nào nữa. Như vậy, một khi đã đoạn phiền não, chủng tử nghiệp sẽ héo tàn, quả báo sinh tử từ đây cũng sẽ vĩnh viễn chấm dứt.

Chúng sinh đều có tình ái (thương yêu). Thương yêu của mẹ con, chồng vợ, v.v..., bất luận thương yêu đến trình độ nào, đều là có điều kiện, chỉ có thương yêu chính mình (ngã ái) là không có điều kiện. Cho nên đức Phật nói: “Thương yêu, không gì hơn thương yêu chính mình.” Con người thương yêu sự sinh tồn của họ, đến lúc bị bệnh nghiêm trọng, nếu như còn hy vọng sống sót, thì có thể trong tâm sẽ khởi sự mong muốn được khỏe mạnh trở lại. Còn như đến lúc tuyệt vọng, thì lại đem niềm hy vọng (sinh tồn) này gửi gắm vào tương lai, đây gọi là “hậu hữu ái.” Có người chỉ cần nghe đến chữ “chết” là đã cảm thấy sợ hãi. Thực ra, bệnh mới đau khổ, còn nếu đã chết rồi thì đâu còn biết đau khổ, như vậy là sợ cái gì? Bọn họ chỉ sợ là không còn cái “ngã” mà thôi! Sợ sau khi chết thì tài sản, quyền vị,

quyến thuộc, v.v..., không còn là của họ nữa! Do vì lòng mong cầu của “ngã ái” này nên mới chiêu cảm sinh tử không ngừng nghỉ. Nếu như đoạn tận “ái kiến” của tự ngã, thì vĩnh viễn sẽ không chiêu cảm khổ quả sinh tử. Báo thể của đời này kết thúc (chết), thì sẽ nhập Niết bàn. Khi một người xuất gia chết, mọi người đều nói: “Hòa thượng A” (nào đó) nhập Niết bàn. Đây chẳng qua chỉ là một lời khen tặng mà thôi. Nếu như chết mà không đoạn phiền não, thì nhất định sẽ là sinh tử tiếp tục, làm sao có thể nói là nhập Niết bàn? Đang khi phá trừ ngã kiến, đoạn tận phiền não, chứng nhập pháp tính, thì gọi là chứng đắc Niết bàn. Sau khi thân chứng Niết bàn, vẫn không thể không thọ khổ. Nếu còn thân thể này tồn tại, lúc đói vẫn cần phải ăn, lúc lạnh vẫn cần mặc ấm, lúc làm việc cực nhọc vẫn cảm thấy mệt mỏi, vẫn già, vẫn bệnh. Chẳng qua là khác biệt so với người thường, tuy thân thể có khổ, nhưng không dẫn đến tâm trạng ưu sầu, áo não, v.v... Đây gọi là “hữu dư Niết bàn”, tức là đoạn văn trên đã nói “đoạn phiền não tức đắc Niết bàn.” Đến lúc cuối, chết rồi, sau khi tổ hợp thân tâm đã phân tán, thì không còn dẫn sinh một tự thể khác, một quả báo khổ khác nữa, đây gọi là “vô dư Niết bàn”, cũng gọi là “nghiệp tận báo tức (hết) tức đắc Niết bàn.”

(4) Tìm hiểu thâm sâu về Niết bàn.

(A) Niết bàn vĩnh viễn đoạn trừ “uẩn khổ.”

Căn bản của phiền não là “ngã kiến”, đây là sự ngu si mê muội về “vô ngã.” Điều này chi có trí tuệ thâm sâu về vô

ngã mới có thể phá trừ. Có trí tuệ về Không (Không tuệ) thâm sâu, thì có thể phá trừ ngã kiến, thể nghiệm được chân lý của nhân sinh, đạt được đại tự tại. Điều này có thể tu (hành chứng) nghiệm ngay trong hiện đời, và cũng là điều mà các bậc thánh đã chứng minh xác thực. Đợi đến sau khi báo thể này kết thúc, không còn thọ tiếp quả báo sinh tử, thì sẽ nhập Niết bàn. Các vị đại A la hán đều là như vậy. Đức Phật Thích Ca lúc tám mươi tuổi cũng đã nhập Niết bàn như thế. Nếu như tiến thêm một bước nữa để tìm hiểu, thì sẽ khó mà hiểu rõ. Mọi người thường thắc mắc: Sau khi nhập Niết bàn rồi sẽ đi về đâu? Chứng đắc Niết bàn là như thế nào? Đức Phật rất ít giảng nói đến vấn đề này. Tổng quát, ngài chỉ giảng về những vấn đề như: Sinh tử diên tục như thế nào, làm thế nào để đoạn trừ phiền não, làm thế nào để có thể chứng đắc Niết bàn. Còn tình huống của sự nhập Niết bàn, vốn không cần phải nói đến, mà có nói ra cũng không rõ ràng. Ví như có một người mù từ lúc sơ sinh, đến một vị bác sĩ nhãn khoa cầu chữa trị, thì nhất định phải hỏi rõ ràng (phương pháp trị liệu). Còn như sau khi sáng mắt sẽ thấy những gì, thì vị bác sĩ đó nói với bệnh nhân cũng không có ích lợi gì! Bởi vì người bệnh đó xưa nay chưa từng có kinh nghiệm, không có cách nào tưởng tượng. Chỉ cần tiếp thọ sự trị liệu, sau khi mắt đã sáng rồi, tự nhiên sẽ biết được (cảnh giới trước mắt), cần gì phải giải thích vòng vo? Nếu (người bệnh) nhất định cần phải hỏi rõ ràng trước khi chấp nhận sự trị liệu, thì cặp mắt của người đó sẽ vĩnh viễn không có ngày tiếp nhận được ánh sáng! Niết bàn cũng giống như vậy. Chúng ta từ vô thủy đến nay, đều ở trong sự

lưu chuyên sinh tử, chưa từng chứng đắc Niết bàn, cho nên cảnh giới Niết bàn, dù nghĩ thế nào cũng không thể tưởng tượng nổi, nói cách nào cũng không thể mô tả nổi, cũng giống như kẻ mù muốn biết cảnh tượng của ánh sáng. Phật giáo chuyên trọng sự thực chứng, chỉ cần y vào những lời Phật dạy về những phương pháp đoạn phiền não, chứng chân như mà tu tập, tự nhiên sẽ đạt đến tự giác tự chứng, mà không còn cần phải được giải thích!

Tâm cảnh của phàm phu cách thánh cảnh quá xa, không thể nào suy lường được (thánh cảnh), mà cũng không dễ thuyết minh để họ hiểu! Thế nhưng, những người đời ngu si, thường hay đặt ra những câu hỏi dư thừa. Cho nên đức Phật nhân vì các đệ tử hỏi mà đưa ra ví dụ. Đức Phật cầm một que lửa, dùng tay quơ một cái, đóm lửa (trên que) liền tắt. Ngài hỏi đệ tử: “Lửa đã đi đâu rồi?” Ở đây không thể nói được tình huống của lửa, mà cũng không thể nói lửa đã đi về đâu. Sinh tử diệt rồi, chứng nhập Niết bàn, nếu muốn hỏi tình huống thế nào, đi về nơi nào, thì cũng giống như tình trạng lửa tắt, không thể giải thích được. Hãy nói thêm một thí dụ thường được đề cập trong kinh điển. Nhân vì khí lạnh mà nước đóng thành băng, có khối băng lớn, có khối băng nhỏ, đủ loại hình dạng khác biệt. Đây cũng giống như chúng sinh từ vô thủy đến nay, mỗi chúng sinh đều có phiền não, có nghiệp cảm, có khổ quả, mỗi mỗi khác biệt với nhau. Nhưng một khi khí lạnh tiêu trừ, trở thành ấm áp, băng bị tan thành nước, chảy vào biển cả. Điều này giống như phát tâm tu hành, đoạn trừ phiền não, giải thoát khổ

quả sinh tử mà nhập Niết bàn. Đến lúc ấy, nếu như hỏi khối băng ấy đã đi đến nơi nào? Ở đó tình huống khối băng ấy như thế nào? Thì đây là những lý luận dư thừa. Nếu đã tan thành nước, thì không còn có thể tưởng tượng đến cá thể quá khứ. Nước chảy vào biển, tan biến vào toàn thể khối nước của biển lớn, cho nên là “không nơi nào mà không có mặt.” Giải thoát sinh tử chúng nhập Niết bàn cũng giống như vậy, không còn có thể dùng cá thể quá khứ mà tưởng tượng (những bậc đã nhập Niết bàn). Có một số người nghĩ rằng sau khi nhập Niết bàn vẫn còn từng cá thể riêng biệt, vẫn còn có thể tới lui, nói năng! Điều này chẳng qua là một sự tưởng tượng quá mức! Mà cũng chẳng qua là đem cá thể “tiểu ngã” mà tưởng tượng Niết bàn, trên căn bản là điều rất sai lầm! Có thể nói là một vị nào đó nhập Niết bàn, nhưng nếu cho rằng sau khi nhập Niết bàn vẫn còn từng cá thể riêng biệt, thì đây là điều cực kỳ sai lầm! Như nói nước sông Hoàng Hà, nước sông Dương Tử chảy vào biển lớn, thì có thể là như vậy. Thế nhưng, sau khi đã chảy vào biển lớn rồi, mà vẫn còn tưởng nghĩ phân biệt: đây là nước sông Hoàng Hà, đây là nước sông Dương Tử, thì đây không phải là điều đáng buồn cười hay sao? Chúng sinh tại sao ở trong biển lớn sinh tử mà không thể được giải thoát triệt để? Đây là vì dùng “ngã” làm trung tâm, chấp trước mỗi cá thể là tự ngã, đều sợ là không có cái ngã, đều muốn có một cái “ngã” mới được. Nhân đây, vĩnh viễn trở thành cá thể (của tiểu ngã), tất cả thống khổ đều từ đó mà phát xuất. Chúng đặc nhập Niết bàn, giống như những khối băng lớn nhỏ tan thành nước chảy vào biển lớn, làm sao mà còn có thể phân biệt

tình huống như thế nào! Đạt đến Niết bàn, tức là dung hóa thành một vị, bình đẳng bình đẳng. Trong kinh nói: “Diệt giả tức thị bất khả lượng” (Diệt độ tức là không còn có thể suy lường). Niết bàn (diệt) là vô phân lượng, vô số lượng, vô thời lượng và Không lượng. Trong biên pháp tính bình đẳng, không thể phân biệt, không thể tưởng tượng thành như sự vật thế gian: có từng cá thể, có phân lượng, có nơi chốn, có ít nhiều. Thuở xưa, Ấn Độ có một vị ngoại đạo, thấy người khác chết, bèn nói: Người này sinh thiên, người kia sinh nhân gian, người nọ đọa địa ngục. Thế nhưng, khi có một vị A la hán nhập diệt, vị ngoại đạo nhìn tới nhìn lui, nhìn mãi mà vẫn không thấy được, không biết hiện nay (vị A la hán) đi về đâu. Điều này nói rõ là sau khi nhập Niết bàn, không từ đâu đến, không đi về đâu, không ở nơi nào, mà không nơi nào không ở (Hán: vô tại vô bất tại). Chúng ta chưa chứng đắc Niết bàn, thường đem cá thể tự ngã xem là thực tại (có thật), nơi nơi đều từ tự ngã xuất phát, nghe đến Niết bàn tiêu trừ tự ngã, bèn cảm thấy sợ hãi. Cho nên muốn hiểu rõ Niết bàn là điều khó khăn nhất. Điều khó khăn là không thể dùng “ngã” và những sự vật liên quan đến “ngã” mà tưởng tượng. Thế nhưng, người nào cũng đều dùng (xuyên qua) ngã kiến mà nghĩ tưởng Niết bàn, làm sao mà không sai lầm cho được! Sau khi nhập Niết bàn, thân tâm đều “mãn tịch.” Mãn, diệt, tịch, ý nghĩa đều giống nhau. Đây không phải là hủy diệt, mà là tuệ chứng pháp tính, giải trừ tính cá thể tương đối, thì sẽ cùng tất cả bình đẳng, cùng một vị giải thoát. Đến đây lại có một vấn đề

khác, Đại Thừa thừa cũng từ điểm này mà phân thành tông (phái) khác biệt.

Những người tu học Tiểu thừa, đạt được giải thoát sinh tử, bèn cho là xong chuyện. Khổ thống đã được tiêu trừ, mà cũng không còn khởi tác dụng gì nữa. Đây là Niết bàn quan của Tiểu thừa. Đại thừa lại có nội dung sâu xa hơn thế. Ở đây có thể phân thành hai điểm để thuyết minh.

(a) Ước định thể chứng “hiện thực nhất vị.”

Hành giả Thanh văn, lúc chứng nhập pháp tính bình đẳng, xa lìa tất cả tướng. Tuy cũng biết rằng pháp tính không lìa tất cả tướng, nhưng đang khi chứng (ngộ) kiến (đạo), không thấy tất cả tướng, mà chỉ thấy pháp tính bình đẳng nhất vị. Cho nên nói: “Tuệ nhãn đối với tất cả pháp đều không thấy.” Các học giả Thanh văn, luận về “sự sai biệt giữa sinh tử và Niết bàn”, luận về “sự sai biệt giữa tính và tướng”, đều căn cứ vào những báo cáo về sự thể chứng của các bậc thánh thời cổ mà suy luận rộng ra. Thế nhưng, trong sự thể ngộ sâu xa của các nhà tu học Đại thừa, trong lúc chứng nhập tất cả pháp tính, tuy cũng không thấy tất cả tướng (Tam thừa đều nhập “nhất pháp tính” – chân kiến đạo), thế nhưng, các ngài nhận biết sâu xa là tính tướng không thể phân ly. Do đây tiến tu, đến lúc chứng ngộ cực kỳ thâm sâu, hiện kiến “pháp tính ly tướng”, nhưng tất cả sự tướng như huyễn vẫn trình hiện rõ ràng. Đây là một loại “đẳng quán không hữu vô ngại”, gọi là Trung đạo, hoặc gọi là “chân không tức là diệu hữu”, “diệu hữu tức là chân

không.” Do vì thể chúng đến trình độ này, cho nên nói: “Tuệ nhãn không chỗ thấy, nhưng không chỗ nào không thấy.” Y cứ vào loại cảnh giới được thể chúng này mà an lập giáo thuyết, cho nên đây là luận về “tính tướng bất nhị”, “sinh tử Niết bàn vô sai biệt.” Trong quá trình tu hành, chúng đến cảnh giới này, gọi là an trụ trong “vô trụ Niết bàn”, không còn nhàm chán sinh tử, không còn chấp vào Niết bàn, đây là chỗ mà sự chứng ngộ của hàng Tiểu thừa không thể so sánh. Thế nhưng, Niết bàn của Đại Tiểu thừa không phải hoàn toàn khác biệt (với Tiểu thừa), mà là hành giả Đại thừa, ở trong Niết bàn mà Tam thừa cộng chứng (pháp tính), tiến thêm một bậc, đạt đến tận đáy của biển pháp tính.

(b) Ước định sự tu trì bi nguyện vô tận.

Lúc hành giả Thanh văn chứng nhập Niết bàn, tạm thời không khởi tác dụng. Bởi vì các vị Thanh văn chỉ chứng nhập Không tánh, nhưng không thấy Trung đạo, mà còn nhân vì trong khi tu trì, các ngài khiêm khuyết tâm từ bi rộng lớn sâu xa. Giống như một người đang bơi lội, nếu như phát giác sự nguy hiểm, không nghĩ đến việc cứu người khác, mà chỉ muốn tự mình leo lên bờ nghỉ ngơi, và nghĩ như vậy là xong chuyện, không còn quan tâm đến sự sống chết của kẻ khác. Nhưng lại có một số người khác nghĩ đến việc cứu người, tuy tự mình đã leo lên bờ, nhưng khi thấy người khác đang còn ở trong vòng nguy hiểm, bèn cảm thấy hăng hái, không nghĩ đến tự thân, nhảy xuống nước

trở lại, kéo những người khác lên bờ. Bồ tát trong quá trình tu hành, có tâm từ bi, có đại nguyện lực, phát tâm cứu độ chúng sinh. Cho nên sau khi đã chứng ngộ, vẫn tiếp tục cứu độ chúng sinh không ngừng nghỉ. Trong lúc vì lợi lạc người khác mà nhận chịu khổ nạn, Bồ tát cảm nghĩ như sau: “Sự thư thái tuyệt diệu nhất, sự vui sướng lớn lao nhất, cũng không thể so sánh với hạnh phúc (vì chúng sinh thọ khổ) như vậy.” Bồ tát, do vì nguyện lực đại bi đã huân tập phát khởi, cho nên đến khi thành Phật, tuy viên mãn chứng nhập Niết bàn, nhưng vô tận bi nguyện độ sinh trở thành động lực, tuy không rời khỏi bản tế mà vẫn khởi diệu dụng cứu độ chúng sinh trong vô tận thời gian. Điều này hoàn toàn khác biệt với kiến giải của các hành giả Tiểu thừa. Thế nhưng, sau khi thành Phật viên mãn, việc cứu độ chúng sinh không còn bị hạn cục như những người khác, cứu người này thì không thể cứu người kia, ở nơi này thì không thể ở nơi khác. Niết bàn của Phật là “không tại nơi nào mà không nơi nào không tại.” Tùy thiện căn của chúng sinh mà ứng hiện – hiện thân, thuyết pháp, v.v... Niết bàn của Phật là có cảm ắt có ứng, tự nhiên sinh khởi diệu dụng, không cần tác ý và công lực. Đức Phật bát Niết bàn giống như ánh sáng mặt trời soi sáng khắp nơi. Mỗi một chúng sinh cũng giống như một gian phòng. Có cửa sổ vuông thì ánh sáng soi vào sẽ là ánh sáng hình vuông, có cửa sổ tròn thì ánh sáng soi vào sẽ là ánh sáng hình tròn. Ánh sáng không có hình vuông hình tròn. Cho nên, hiện tất cả thân, giảng nói tất cả pháp, đều là tùy vào cơ cảm của chúng sinh mà ứng hiện. Như đức Phật Thích Ca đản sanh ở cõi này, xuất gia,

thành Phật, thuyết pháp, nhập Niết bàn, đều là ứng hóa thân. Đức Phật viên chứng Niết bàn, sớm đã chứng pháp thân rồi. Cho nên, nếu như tưởng tượng các đức Phật viên chứng Niết bàn là từng vị, từng vị, tại nơi này, tại nơi kia, có tuổi thọ dài, tuổi thọ ngắn, thì không thể biết được ý nghĩa chân thực của Niết bàn của Đại thừa, và cũng không biết được ý nghĩa chân thực của ứng hóa thân. Cần phải xả bỏ quan niệm cá thể của tiểu ngã, thì mới có khả năng giác ngộ chứng nhập Niết bàn.

Niết bàn không có sự phân biệt nhân, ngã, v.v..., cho nên muốn liễu giải Niết bàn, không thể không hiểu rõ sự tiêu tán của cá thể của tiểu ngã (khở quả của sinh tử). Sau khi nhập Niết bàn, nếu như nói “vĩnh hằng”, thì đây tức là vĩnh hằng, nhân vì tất cả đều viên mãn, không còn có sự tăng gia, cũng không có sự giảm thiểu, cũng không có sự biến đổi. Nếu nói “phước lạc”, thì đây là sự hạnh phúc nhất, an lạc nhất, vĩnh viễn không có sự đau khổ, mà không phải là sự phước lạc tương đối. Nếu nói đến “tự do”, thì đây là sự tự do nhất, không còn một tơ hào trói buộc và chướng ngại. Nếu nói “thanh tịnh”, thì đây là thanh tịnh nhất, vì không còn một tơ hào nhiễm ô. Cho nên trong một số kinh điển, miêu tả Niết bàn là “thường, lạc, ngã, tịnh.” Trong đây, “ngã” có nghĩa là tự do, tự tại. Xin chớ nên đem một cá thể tiểu ngã mà suy tưởng. Nếu không, chúng ta sẽ vĩnh viễn tiếp tục lăn quẩn trong sự trói buộc của “ngã kiến”, sẽ vĩnh viễn không có khả năng giải thoát. Đem tâm phàm phu mà suy tưởng Niết bàn vốn là không thích hợp. Cho nên giáo

thuyết của đức Phật, phần lớn là dùng phương pháp “giả hiển” (ngăn lại mở ra), dùng những câu những chữ phủ định để biểu thị (những ý nghĩa của Niết bàn), như nói: bất sinh bất diệt, không, ly, tịch, diệt, v.v... Thế nhưng chúng sinh vốn là ngu si, chấp ngã, phần lớn đều sợ hãi Niết bàn (bởi vì sợ vô ngã), mà cũng có nhiều người bất mãn với ý nghĩa của Niết bàn, cho là tiêu cực. Cũng may là đức Phật có vô lượng phương tiện thiện xảo, vì những loại chúng sinh chấp ngã sâu nặng này mà tìm một cách giải thích khác.

(B) Niết bàn thân tâm chuyển y.

“Chuyển y” là một thuật ngữ đặc biệt của Phật giáo Đại thừa. Chuyển y, tức là Niết bàn, biểu thị thân tâm (Hán: y) sinh khởi chuyển hóa siêu việt sự tầm thường. Đây có thể nói là từ phương pháp “biểu hiển” (biểu thị làm sáng tỏ) để thuyết minh Niết bàn. “Y” có hai loại: (a) Tâm là chỗ y chỉ, gọi là nhiễm tịnh y. Y vào sự tạp nhiễm của tâm, cho nên có sinh tử, y vào sự thanh tịnh của tâm, cho nên đắc Niết bàn. Tâm là tính thống nhất từ nhiễm đến tịnh, từ sinh tử đến Niết bàn. Trong Duy thức học của Đại thừa, đặc biệt xem trọng lối thuyết minh này. (b) Pháp tính (Không tính) là chỗ y chỉ, gọi là mê ngộ y. Pháp tính là chân tính cứu cánh, nếu như mê hoặc (không biết) cái này, thì huyễn hiện thành sinh diệt tạp nhiễm; nếu như giác ngộ cái này, thì hiển xuất đức tính thanh tịnh của pháp tính, gọi là Niết bàn.

Từ tâm, hoặc từ pháp tính – trong sự chuyển hóa của “y”, mà biểu thị hiện diện đức dụng của Niết bàn. Đây là điểm đặc sắc của Đại thừa Hữu tông.

(a) Ước định nhiệm tịnh y nói “chuyên.”

Phiền não, nghiệp, khổ quả của chúng ta là thuộc về tạp nhiễm, còn các công đức giới định tuệ, v.v..., của các bậc thánh là thuộc về thanh tịnh. Nhưng nhiễm và tịnh đều dùng tâm là chỗ y chỉ. Cái tâm sở y này, trong Duy Thức Học gọi là a lại da thức, tức là bộ phận hoạt động vi tế nhất của tâm thức. A lại da thức thâm sâu vi tế nhất này trở thành then chốt của sinh tử và Niết bàn. Khổ quả sinh tử của chúng sinh là do trong tâm thức có những chủng tử có công năng bất tịnh. Do những chủng tử bất tịnh này sinh khởi phiền não, tạo nghiệp, cảm quả. Nếu từ chủng tử bất tịnh sinh khởi các tâm hành phiền não tham sân, v.v..., thì những hành vi thân khẩu đều trở thành nghiệp bất tịnh, như sát sanh, trộm cắp, dâm dục, v.v... Dù là làm thiện, nhân vì từ “tự ngã” xuất phát, cho nên những việc làm cũng đều là nghiệp tạp nhiễm, sẽ chiêu cảm khổ quả sinh tử (sinh vào trong cõi người, cõi trời). Những nhân quả, quả báo do nghiệp chiêu cảm, nghiệp do phiền não sinh khởi, thật ra đều là từ chủng tử bất tịnh mà phát hiện. Những hành nghiệp bất tịnh hiện khởi, lại huân tập thành các loại chủng tử bất tịnh. Tâm tạp nhiễm tích tập (lưu giữ) những chủng tử tạp nhiễm, rồi những chủng tử (tạp nhiễm) được lưu giữ lại hiện khởi, lại thọ huân thành chủng tử mới, nhân quả

không gián đoạn, đưa đến sự lưu chuyển liên tục trong biển khổ. Cái tâm tạp nhiễm được tích tập bởi những chủng tử tạp nhiễm này – a lại da thức, từ phương diện nghiệp chiêu cảm quả báo mà nói, nói là chủ thể thọ báo, cho nên gọi là “dị thực thức.” Từ phương diện hình thành cá thể tiểu ngã mà nói, nó là thức a lại da – nhiếp thủ (chứa) và chấp thủ (giữ), và bị ngã kiến nhận lầm là “tự ngã” (bởi vì a lại da thức có tính thống nhất, tính diên tục, cho nên bị chấp lầm là tự ngã thường trụ thống nhất). Y vào a lại da thức mà có chủng tử hiện hành không gián đoạn, như vậy vĩnh viễn không thể giải thoát khỏi sinh tử hay sao? Không đúng! May mắn là trong chỗ thâm sâu vẫn còn có chủng tử thanh tịnh. Cho nên chúng sinh dù không phải hoàn toàn thiện, nhưng cũng không hoàn toàn ác, mà là trong tâm bao hàm tất cả chủng tử có công năng nhiễm và tịnh. Chúng sinh không phải là không có công năng thanh tịnh – chủng tử vô lậu, nhưng vì xưa nay bị những chủng tử có công năng tạp nhiễm che lấp, thành thử mới bị tạp nhiễm không chế, phiền não nghiệp khổ hiện hành, không được giải thoát. Muốn cầu được giải thoát thì phải thiết lập phương pháp làm cho những chủng tử thanh tịnh đang bị vùi sâu trong tâm phát hiện trở lại. Chẳng hạn như tin Tam bảo, nghe pháp, tụng kinh, trì giới, v.v..., đây tức là bắt đầu chuyển hóa. Cũng giống như đi đường, xưa nay đi lầm đường, hiện nay cần phải đổi phương hướng, hướng về con đường Phật pháp mà đi. Y vào Phật pháp mà huân tập không ngừng, dần dần khiến cho công năng của chủng tử tạp nhiễm giảm bớt, công năng thanh tịnh tăng cường, phát triển thành tiềm

lực thanh tịnh mạnh mẽ. Kế đến, đem công năng tạp nhiễm hoàn toàn không chế (không cho khởi tác dụng), từ chúng tử thanh tịnh vô lậu, hiện khởi trí tuệ thanh tịnh, v.v..., thì phiền não tự nhiên sẽ bị áp chế, đoạn trừ. Tâm tạp nhiễm xưa nay bị chúng tử tạp nhiễm chiếm cứ, hiện nay chuyển hóa thành nơi nương tựa của pháp thanh tịnh, đây gọi là chuyên y (chuyên y cứu cánh tức là Phật quả). Sau khi chúng ngộ, công đức thanh tịnh hiện tiền, năng lực của tạp nhiễm bị đè ép, thế nhưng tiềm lực của pháp ô nhiễm vẫn tồn tại, đôi khi vẫn có thể sinh khởi trở lại. Hành giả vẫn còn phải trải qua giai đoạn đối trị hàng phục không ngừng, chiến đấu với những tiềm lực còn sót lại của phiền não, đến cuối cùng, đạt đến giai đoạn thuần tịnh, thì mới có thể triệt để tiêu trừ chúng tử bất tịnh, mà đạt đến cứu cánh thanh tịnh giải thoát, đây tức là đạt đến cứu cánh Niết bàn. Phương pháp tu trì, không ngoài việc tu tập giới định tuệ, tu tập sáu ba la mật và tứ nhiếp pháp. Cho nên Niết bàn của Đại thừa không phải là hoàn toàn không có gì, mà cũng không phải là hoàn toàn không có tác dụng.

Thanh tịnh tâm (sau khi đã cứu cánh chuyên y), khác biệt với a lại da thức hiện tại. A lại da thức hiện tại là hư vọng phân biệt, tương ưng với tạp nhiễm. Đến lúc cứu cánh chuyên y, thức chuyển thành trí, là vô phân biệt. Đại trí tuệ viên mãn, đầy đủ tất cả diệu dụng lợi sinh, tất cả công đức thanh tịnh đều thành tựu. Thanh tịnh công đức thành tựu, trong Kinh A Hàm đã hé lộ tin tức. Đệ tử của Phật là ngài Xá Lợi Phất trở về quê nhà nhập Niết bàn. Đệ tử của ngài

là sa di Quân Đề, sau khi làm lễ trà tỳ, bèn mang xá lợi đến ra mắt đức Phật, tỏ ra vô cùng bi thương. Đức Phật hỏi: “Này Quân Đề, thầy của con nhập diệt rồi, công đức giới định, cùng với trí tuệ thâm sâu rộng lớn, đều cũng đã mất hết rồi sao?” Quân Đề đáp: “Dạ không mất.” Đức Phật nói: “Sinh tử khổ đã diệt rồi, tất cả công đức thanh tịnh không mất, như vậy tại sao con còn thương khóc?” Điều này tương đồng với kiến giải “đầy đủ công đức” của Niết bàn của Đại thừa. Ước định “nhiệm tịnh y” mà nói, sự huân tu chuyên trọng công đức giới định tuệ, chuyển nhiệm thành tịnh, tuy khổ quả tiêu diệt, nhưng tất cả công đức tu tập vẫn còn đầy đủ. Cho nên sau khi thành Phật, có thể cùng tận vị lai tế độ chúng sinh, tùy cơ cảm mà ứng hóa, hiện thân thuyết pháp.

Đối với Đại niết bàn của Phật quả, chớ nên tưởng nghĩ là “ngã.” Ngã tướng và Niết bàn vĩnh viễn không tương ưng. Niết bàn (chuyên y) của Phật, dùng đại bồ đề (giác) là căn bản, triệt chứng vô ngã pháp tính, cho nên Phật và Phật bình đẳng, tương dung tương nhập. Niết bàn của Phật đầy đủ tất cả công đức, triệt chứng vô ngã, không có phân biệt, cho nên tất cả khổ đau xuất phát từ sự đối lập mâu thuẫn, v.v..., đều trở thành quá khứ (nghĩa là đã hoàn toàn bị trừ diệt).

(b) Ước định mê ngộ y nói “chuyên.”

Đức Phật có vô lượng thiện xảo, vì muốn thích ứng chúng sinh, nên lại có một phương tiện khác, ước định “mê ngộ

y” mà nói “chuyên y.” Cái “y” này là chỉ “pháp tính” mà nói, hoặc gọi là “chân như.” “Chân”, nghĩa là không phải giả, “như” tức là bất nhị. Đây tức là tất cả pháp tính Không, là thực tướng của mọi sự mọi vật. Chúng sinh vì sao bị sinh tử luân hồi? Đây là nhân vì không giác ngộ pháp tính, điên đảo vọng chấp, tạo nghiệp thọ khổ. Nếu tu trì chứng ngộ được pháp tính, thì sẽ được giải thoát. Pháp tính là bất nhị, cho nên nói: “Ở thánh không tăng, ở phàm không giảm.” Bát Nhã Tâm Kinh nói: “Các pháp không tướng, không sinh không diệt, không cấu không tịnh, không tăng không giảm”, tức là nói về cái này (thực tướng). Các pháp Không tính, tuy xưa nay vốn thế, nhưng từ vô thủy đến nay, và các quan hệ nhân quả của vô minh, ngã kiến, bất tịnh, mê muội đã che lấp pháp tính này, giống như một áng mây đen che lấp khoảng trời xanh. Tuy đã bị mê hoặc, bị tạp nhiễm, nhưng bản tính của tất cả chúng sinh vẫn là thanh tịnh, quang minh, xưa nay đầy đủ tất cả công đức. Những người đời thường nghĩ rằng, trong sự lưu chuyển sinh tử, có một cái “tự ngã” chân thường bền tịnh, khi đang mê vẫn là cái ngã đó, mà khi giác ngộ giải thoát vẫn là cái ngã đó. Hiện nay nói: Chúng sinh tuy mê muội, nhưng thường tịnh chân tính không bị biến đổi, không bị mất mát. Lời giải thích này thích hợp đối với những người sợ hãi “không vô ngã”, sợ hãi “Niết bàn”, và cũng khiến cho mọi người dễ dàng tin nhận. Lúc đức Phật còn tại thế, có một ngoại đạo nói với ngài: “Bạch Thế Tôn, giáo pháp của ngài, chỗ nào cũng tốt, chỉ có một điểm là ‘vô ngã’ rất đáng sợ, không cách nào tin nhận được.” Đức Phật nói: “Ta cũng nói có

ngã, tức là Như lai tạng.” Ngoại đạo nghe xong liền vui mừng tin nhận. Kinh Lăng Già nói: “Do vì chúng sinh sợ ‘vô ngã’, và vì muốn nhiếp thọ dẫn dắt những ngoại đạo chấp ngã, cho nên phương tiện nói có Như lai tạng. Chúng sinh vì mê muội Như lai tạng nên thọ vô lượng khổ, nếu giác ngộ Như lai tạng thì sẽ đắc Niết bàn. Tất cả công đức thanh tịnh, thường trụ, vốn sẵn đầy đủ, sẽ được hiển phát viên mãn.” Phật giáo giới Trung Quốc đặc biệt xem trọng phương diện (Như lai tạng) này, và đã cực lực hoằng dương. Thế nhưng, nếu không hiểu rõ ý thú của đức Phật khi giảng nói về Như lai tạng, thì sẽ không tránh khỏi việc trở thành giống như “thần ngã” của ngoại đạo. Nên biết, đây là phương tiện mà đức Phật giảng nói cho các ngoại đạo chấp ngã, thật ra, Như lai tạng không phải là cái gì khác, mà chỉ là một tên gọi khác của Pháp tính Không. Cần phải thông đạt “Vô ngã như lai tạng”, thì mới có thể xa lìa phiền não mà được giải thoát.

Ước định “pháp không tính” mà nói, phàm và thánh vốn không có gì khác biệt, đều là “bổn tính thanh tịnh”, giống như bổn tính “minh tịnh” của hư không. Ở địa vị chúng sinh, vì bị che lấp bởi phiền não, bởi thân ngũ uẩn, cho nên không thể hiển hiện, cũng giống như hư không trong sáng bị mây đen che phủ. Nếu như Bồ tát phát tâm tu hành, dần dần chuyển hóa, một khi chuyển mê thành ngộ, thì giống như một cơn gió mạnh thổi tan mây đen, hé mở bầu trời trong xanh rạng rỡ. Mây càng tan nhiều, vòm trời càng mở rộng, đợi đến lúc mây đen tan hết, thì hoàn toàn hiển hiện

bầu trời trong sáng bao la bát ngát. Đây gọi là pháp giới thanh tịnh, mà cũng là cứu cánh Niết bàn.

(5) Kết luận.

Sinh tử là một đại vấn đề, và vấn đề này toàn là do ngã chấp mà đến. Cho nên muốn liễu thoát sinh tử, cần phải phá trừ ngã kiến này. Vô ngã mới có thể không bị chướng ngại, mà đạt đến cứu cánh Niết bàn. Phạm phu phân biệt, tức là ở “chấp ngã” và “vô ngã.” Bậc thánh thông đạt vô ngã, cho nên nơi nơi đều không bị chướng ngại, tất cả đều được tự tại. Phạm phu chấp ngã nên nơi nào cũng bị chướng ngại. Sau khi nhập Niết bàn, không còn bị áp chế, không còn xung đột, không còn sợ hãi, không còn đau khổ, tất cả đều vĩnh hằng, an lạc, tự tại, thanh tịnh. Nhưng tất cả cái này đều từ “không vô ngã” mà đến.

Cái nhìn về Niết bàn, như tiêu trừ sự thống khổ, vô phân biệt, vô phân lượng, tịch tĩnh, bình đẳng, trong Đại Thừa thừa đều là như vậy, đều là từ quán vô ngã, tiêu trừ sự đối lập với cái ngã mà thuyết minh. Thế nhưng, sự đặc sắc của Đại thừa, chủ yếu là tịnh đức “bi trí nhất như”, tùy cơ cảm mà ứng hiện.

Niết bàn, không phải do thuyết minh, không phải do tưởng tượng, mà cần phải giác ngộ chứng đắc, thực hiện sự bình đẳng tự do vĩnh hằng, cần phải từ sự tu hành thực tiễn, thấu qua trí tuệ thâm sâu về vô ngã mà đạt được.

Tuệ Oánh ghi.