

VỀ MỘT SỐ VẤN ĐỀ TRONG NIKÀYA

Tuệ Sỹ

(tiếp theo)

V

Giáo pháp của Phật hướng đến sự diệt khổ hay sự diệt dục như người ta thường hiểu. Lý tưởng giải thoát của đạo Phật được mọi người hiểu rằng đó là nhân cách của một người thông dong tự tại, như con chim tự do tung cánh trong khoảng trời rộng. Nhận định dường như dừng lại ở đây. Toàn bộ giáo pháp của Phật thường chỉ được nhận xét đến mức độ này là hết.

Cổ nhiên không ai có thể bác bỏ rằng đại bộ phận kinh điển của Phật là những phân tích tâm lý, xác định những xu hướng nào đưa đến khổ đau, dẫn con người thoái hóa, và xu hướng nào đưa đến hạnh phúc chân thật, dẫn con người không ngừng phát triển khả năng có sẵn của mình đến mức thành tựu tuyệt đối. Đồng thời người ta cũng không thể quả quyết rằng an lạc nội tâm có thể tìm thấy nơi một người đang vật vã khổ nhọc, mệt là như một con chó đói. Trong khi đó, cạnh tranh sinh tồn như một thứ hình phạt khốc liệt trong đời sống xã hội loài người, càng lúc càng gia tăng mức độ nghiêm trọng của nó và càng lúc càng khống chế con người một cách chặt chẽ. Đó cũng là điều được đức Phật xác định. Cho nên khi nói rằng, những đấu tranh thù hận của loài người có gốc rễ sâu trong dục vọng, thì cũng không nên quên những nguyên nhân ở mặt ngoài của nó. Đói nghèo sinh trộm cướp, đây là một quy luật của đời sống xã hội, và Đức Phật không những không hề bác bỏ hay làm lơ sự kiện đó, mà trong nhiều kinh điển Ngài cũng chỉ điểm rõ ràng diệt trừ các tệ nạn xã hội không thể duy trì tin tưởng vào sức mạnh của hình phạt, mà phải diệt trừ nguyên nhân bề mặt của nó, tức là trước hết phải xây dựng một xã hội phồn thịnh và sau đó tiến tới chỗ diệt trừ gốc rễ sâu xa của nó, đó là diệt trừ ngay cái dục vọng ham muốn của con người.

Cho nên nếu nhận định một cách phiến diện rằng đạo Phật quan niệm hạnh phúc an lạc chỉ thuần túy là vấn đề cá nhân, không liên hệ gì đến thực trạng xã hội, thì thực sự chúng ta không hề để ý đến những nguyên tắc căn bản mà Phật giáo thiết lập cho cộng đồng Tăng lữ và các quan hệ xã hội của một Phật tử tại gia.

Ở đây chúng ta hãy khảo sát lại vấn đề từ đầu. Trước hết, đức Phật đã nói gì về nguyên nhân cạnh tranh sinh tồn của loài người.

Vào một thời đại vô cùng xa xưa, khi thế gian này vừa mới được tạo thành loài người bấy giờ chỉ là những sinh vật tồn tại lơ lửng theo ánh sáng, sống bằng hỷ thực, chưa biết loại dinh dưỡng vật chất là gì. Một thời gian, các sinh vật đó bắt đầu nếm vị đất (rasa-pathvi), thân thể của chúng cũng bắt đầu từ đó cứng rắn lại và sắc đẹp của chúng cũng bắt đầu sai biệt nhau. Rồi tiếp tục theo chúng ăn loại nấm đất (bhùmipappatko), rồi đến loại dây leo (badàlata), và cuối cùng là lúa xuất hiện tại các khoảng trống. Lúa mọc một cách tự nhiên và loài người mỗi ngày đêm tự do gặt đủ cho phần mình trong một ngày. Nhưng đến một thời gian sau khi có một người cảm thấy phiền toái vì phải cắt lúa mỗi ngày, và ý nghĩ tư hữu tích lũy bắt đầu khởi lên trong óc nó. Người ấy bèn cắt lúa đủ cho hai ngày và do thế nghỉ ngơi trọn vẹn được một ngày. Khi người thứ hai khác muốn được nghỉ ngơi nhiều hơn, nó cắt lúa cho đủ ba ngày. Và rồi cứ thế, mọi người thi nhau tích lũy lúa làm của riêng khiến cho lúa không mọc đủ kịp và tư hữu kể từ đó được phân phối không đồng đều. Trong tình trạng cạnh tranh sơ khai ấy, tất nhiên có một số người không đủ sức giành giật với kẻ khác, cũng có người vì biến khác; nhưng bất cứ vì lý do nào, vào lúc bấy giờ có người lên ăn cắp phần tư hữu của kẻ khác. Lần đầu tiên nó bị bắt, người ta chỉ khuyến cáo. Nhưng mọi việc tái diễn nhiều lần, người ta bắt đầu đánh nó bằng tay hay bằng gậy. Như vậy, từ tích lũy tư hữu, đưa đến cạnh tranh sinh tồn; từ cạnh tranh sinh tồn đưa đến đấu tranh thù nghịch bằng dao gậy... tình trạng diễn tiến ấy kéo dài càng lúc càng tăng trong lịch sử phát triển của nhân loại. Nó có tiến chứ không có lùi (37).

Khi mâu thuẫn bắt đầu và cạnh tranh xuất hiện giữa loài người, trật tự cộng đồng nguyên thủy bị xáo trộn, quan hệ xã hội phải bị biến đổi dưới một hình thức khác hơn là cộng đồng

nguyên thủy trước kia. Người ta bấy giờ đã thảo luận với nhau như vậy: “Chúng ta hãy để cử một người. Người ấy tức giận khi đáng tức giận, khiển trách khi đáng phải khiển trách, tấn xuất khi đáng phải tấn xuất. Nhưng chúng ta phải chia cho người ấy một phần lúa” (38). Đó là lần đầu tiên trong lịch sử loài người một chính quyền được lập ra do chính người dân, để giải quyết những mâu thuẫn của dân. Và cũng là lần đầu tiên trong lịch sử loài người, thuế được đóng góp. Người cai trị đầu tiên của một hình thức dân chủ sơ khai được gọi theo tiếng Pali là mahà-sammata, với dịch nghĩa rằng: mahà-janamato ti... mahà-sammata. Mahà-sammata là người được đề cử(sammata)bởi số đông người (mahajana)(39). Sơ khởi, vị Mahà-Sammata ấy sống bằng thứ thuế được trích từ số thu hoạch của dân chúng, những người đã đề cử ông. Nhưng thời gian sau đó, hình như thuế được tính ngay trên bất động sản, do đó, Mahà-Sammata được gọi là Khattiya, mà theo dịch nghĩa: khattānam patiti... khattiyo. Khattiya là ông chủ của ruộng vườn, tức địa chủ (40). Đó là sự xuất hiện một giai cấp mới: giai cấp Sát-đế-lợi (Khattiya) hay thường quen gọi là võ sĩ, một trong bốn giai cấp của xã hội Ấn Độ. Từ Khattiya, vua chúa xuất hiện theo định nghĩa: dhammana ranjeti pare... rājā, (vua (rājā) là người làm cho người khác vui vẻ (ranjeti) đúng theo luật pháp).

Trong một xã hội cạnh tranh sinh tồn ấy, trong một trật tự quan hệ mới vừa được thiết lập, vì nhu cầu sinh sống mỗi người tùy theo khả năng hay thị hiếu mà theo đuổi nghề nghiệp khác nhau các giai cấp khác bắt đầu lần lượt xuất hiện. Đức Phật kết luận: nguồn gốc của chúng là ở giữa những loài hữu tình ấy chứ không một loài nào khác, xuất hiện đúng theo quy luật (dhamman `evano dhammana')(41).

Nguyên nhân mặt ngoài của cạnh tranh sinh tồn là như vậy. Nhưng ngay từ đầu đức Phật đã chỉ rõ nguyên nhân sâu xa bên trong nó: “Satto lola-jātiko... rasa-pathavim... sàyi... tanthā oassa okkami”(đầu tiên khi một hữu tình có tính tham, nếm vị đất, tham ái, khởi lên) (42). Tham ái như đã nói, là ý thức bản năng sinh tồn, và cái ý thức tự đồng hoá nó với những cái khác, với quan niệm “cái này là tôi, cái này là của tôi”. Nghĩa là ngã và ngã sở. Tích lũy tài sản làm của riêng chỉ là sự phát hiện lộ liễu của quan niệm ngã và ngã sở mà căn bản chính là nơi rộng ra bản ngã. Bởi vì ngã và ngã sở là thành phần tâm lý cắm sâu trong bản năng sinh tồn, cho những cạnh tranh sinh tồn trên mặt quan hệ xã hội vốn là sự phát hiện tư cách chiếm hữu của bản ngã. Nguồn gốc này nằm ngay trong mỗi cá nhân, nhưng được củng cố và phát triển bằng các quan hệ xã hội. Do đó, điều kiện bình an của một xã hội tùy thuộc vào điều kiện ý thức của các cá nhân trong đó và đồng thời, điều kiện an lạc của mỗi cá nhân cũng liên hệ với điều kiện cạnh tranh sinh tồn của xã hội. Đó là quan hệ hai mặt của vấn đề, không nên nhận định phiến diện.

Từ khi tội ác phát sinh giữa loài người và khi trật tự xã hội được đặt trên một quan hệ mới, bước qua khỏi trật tự cộng đồng nguyên thủy vì khi đấu tranh giữa người với người càng lúc càng gia tăng, thì cho đến một lúc thật sự nhiều dân tộc cổ đại đã ước mơ một vị Thánh Chúa: Nghiêu-Thuần cho xã hội Trung Hoa hay chuyển luân Thánh Vương thường được nhắc nhở trong kinh Phật. Trong kinh Phật Chuyển Luân Thánh Vương là một nhà chinh phục và thống trị đúng theo nghĩa Chánh-Pháp; đế quốc rộng lớn dưới sự thống trị của ông là một đế quốc thái bình, hưng thịnh, đời sống đạo đức, hướng thiện. Nhưng không có cái gì vĩnh viễn trên thế gian này, do đó cái quốc gia hưng thịnh chỉ bởi vị Chuyển Luân Vương đức độ kia sẽ có lúc rối loạn vì vung về của người con kế vị ông. Nghèo đói bắt đầu lan rộng và lại có người ăn cắp, ăn trộm. Những người đầu tiên bị bắt dẫn đến trước nhà vua, sau khi được biết vì nguyên do nghèo đói, nó được vua cấp tiền để trở về làm ăn lương thiện. Nhiều lần như vậy dân chúng được nghe đồn: Ai ăn trộm sẽ được vua cấp tiền. Một số người bàn rủ nhau ăn trộm(43). Mặc dù nguyên nhân của trộm cắp là nghèo đói, nhưng nếu chỉ diệt trừ nó theo nguyên nhân mặt ngoài, bằng công tác tử thiện chắn tể chắn hạn, mà không xét đến nguyên nhân sâu xa của nó, thì chẳng những chẳng mang lại kết quả tốt mà đôi khi còn làm tình trạng tệ hại hơn nữa. Cho nên, sau khi tình trạng tệ hại diễn ra do vì công tác chắn tể, tử thiện không thành công. Nhà vua ấy tự nghĩ : “Nay phải ngăn chặn triệt để chúng bằng hình phạt thích đáng, chặt đầu chúng nó”(44).

Một số trộm cắp bị bắt, bị chặt đầu số còn lại bèn nghĩ biện pháp chống đối an toàn, chúng nó nghĩ: hãy rèn kiếm cho thật bén(45). Như vậy, đao kiếm chống đao kiếm; nhân loại đã phải đấu tranh bằng máu để sống còn. Hình phạt trừng trị, đao kiếm hay mọi thứ, không phải là những biện pháp hoàn hảo để ngăn chặn tội ác của thế gian. Trừ phi con người được giáo dục để hiểu biết đúng như pháp.

Được giáo dục để biết nhân quả thiện ác, để hiểu biết người khác và hiểu biết những đời sống cao hơn, những hạnh phúc cao hơn. Tuy vậy điều kiện để khởi đầu vẫn là điều kiện của một xã hội bình an. Đó là điều kiện đức Phật xác định.

Khi một người Bà-la-môn muốn tổ chức một đại tế đàn, đức Phật không bác bỏ, nhưng Ngài gián tiếp nói lên quan điểm của Ngài về điều kiện tất yếu của một xã hội trước tất cả mọi hình thức tế tự nào khác. Ngài gián tiếp trình bày quan điểm đó qua một câu chuyện cổ:

Thời xưa có một nhà vua muốn tổ chức một đại tế đàn để cầu nguyện phước báu trên trời, vua gọi vị tế sư cổ vấn để hỏi ý kiến. Ông này trình bày: trong khi đất nước của nhà vua bị tai ương, còn ách nạn, vẫn đầy dẫy những bọn cướp đường, cướp phố, nếu nhà vua đánh thuế, thì đó là hành động sai lạc. Trái lại, nếu nhà vua nghĩ rằng phải diệt trừ chúng bằng các biện pháp mạnh như tử hình, cầm cổ, phạt vạ hay trục xuất biệt xứ thì những bọn trốn thoát vẫn lên lút hành động cướp bóc. Nhưng nhà vua có thể thi hành chính sách kinh tế như sau: trong nước, những ai nỗ lực về nông nghiệp và mục súc thì nhà vua hãy cấp hạt giống và thực vật cho họ; những ai nỗ lực về thương nghiệp, hãy cấp vốn cho họ đầu tư; những ai nỗ lực về quan chức, hãy cấp vật thực và lương bổng cho họ. Những người ấy sẽ chuyên tâm về nghề nghiệp riêng của mình do đó công việc làm ăn họ không nhiều hại quốc độ nhà vua. "Ngân quỹ nhà vua sẽ được dồi dào, quốc độ sẽ được an cư lạc nghiệp, không có tai ương, ách nạn và dân chúng hoan hỷ, cho con nhảy lên ngực, sống chẳng khác gì với nhà cửa mở rộng". Sau đó, nhà vua mới nói đến việc tế đàn"(46).

Đoạn kinh được dẫn cho thấy một cách rõ ràng rằng, đức Phật không phải không đề cao biện pháp kinh tế, coi đó là phương cách tốt để đưa xã hội đến tình trạng an ổn. Từ trên xã hội thái bình thịnh vượng ấy, đời sống tinh thần mới có thể phát triển một cách chắc chắn.

Đức Phật thường sống trên sự toàn thiện đạo đức cá nhân như là điều kiện để đạt đến đời sống an lạc chân thật. Nhưng kinh điển không giới hạn sự toàn thiện đạo đức như là vấn đề riêng biệt của từng cá nhân một. Đạo Phật còn có khía cạnh quan hệ xã hội của nó. Đời sống kinh tế ổn định, xã hội trong điều kiện thịnh vượng an lạc, nhưng nếu không có quan hệ thật chân thật giữa người với người, tình cảm đạo đức trong đời sống cộng đồng không được phát huy, thì đời sống xã hội ấy sẽ không tồn tại lâu dài trong điều kiện thịnh vượng. Đây không phải là nhận định ngẫu nhiên giáo pháp của Phật, mà thực sự nó là vấn đề rất được nhấn mạnh. Đoàn thể Tăng-già không thể tồn tại, nếu không được đặt nền tảng trên tinh thần cộng đồng hoà hiệp... chính nhờ tinh thần đó cạnh tranh sinh tồn bị sút giảm mức độ của nó và biến mất khi các cá nhân trong cộng đồng xã hội ấy thực sự được những bước tiến bộ tâm linh đáng kể. Diễn tiến của vấn đề là như vậy. Vấn đề thật hết sức rõ ràng, nếu chúng ta nhận định đúng mức tầm quan trọng của Bốn Nhiếp Sự mà đức Phật đã nói lên cho Thi-ca-la-việt, kết thúc bài pháp của một người đối với gia đình, đối với xã hội:

*Thế giới xoay quanh nhiếp sự này,
Như bánh xe quanh trục trục xe,
Nếu không có những nhiếp sự này,
Không cha hay mẹ hưởng thọ sự hiếu kính của con cái.
Cho nên, kẻ trí quan sát những nhiếp sự này,
Nhờ vậy mà trở thành vĩ đại, được tán thán (47).*

Nhiếp sự là sợi dây ràng buộc mọi người lại trong một quan hệ bằng tình cảm chân thật, là cơ sở cho tất cả mọi quan hệ đạo đức, gia đình và xã hội. Sợi dây ràng buộc ấy được kết dệt thành bởi bốn hành vi cụ thể: bố thí, chia sẻ những gì mình có(48); ái ngữ, hoà thuận với mọi người bằng lời nói nhã nhặn; lợi hành, biết giúp ích; đồng sự, biết trách nhiệm chung. Thực hành Bốn Nhiếp Sự như vậy là tu tập và tự mình phát triển tình cảm đạo đức trong đời sống cộng đồng; đó là bước đi thứ nhất trong quá trình duy trì trật tự xã hội, làm nền tảng cho những bước tiến tâm linh.

Giữa những cạnh tranh náo nhiệt của nhân loại, một cộng đồng sinh hoạt trong tinh thần hoà hiệp như nước với sữa. Sự hiện diện của cộng đồng hoà hiệp ấy thật sự có ý nghĩa rất lớn cho hạnh phúc của chư thiên và nhân loại. Tính cách nghiêm trọng của vấn đề đến nỗi đã khiến cho A-nan tôn giả khi nghe tin các đệ tử của Ni-kiền-Thần tử chia rẽ nhau, đấu tranh với nhau ngay sau tôn sư của họ vừa từ trần mà toàn thân, tóc lông của Ngài đều dựng đứng lên cả. Ngài đi thẳng ngay đến chỗ đức Phật, nói lên sự lo sợ của mình: "Bạch Thế Tôn, sau khi con nghe như vậy, sợ hãi, khiếp đảm, toàn thân tóc lông dựng đứng. Mong sao sau khi Thế Tôn qua đời, không có Tỷ kheo trong Tăng chúng gây ra những đấu tranh như vậy; vì đấu tranh ấy chẳng làm ích lợi cho ai mà lại gây khổ cho nhiều người"(49). Và cũng trong hoàn cảnh ấy, sau khi tin tức ấy, Tôn giả Xá Lợi Phất thuyết trình trước chúng Tỷ kheo: "Ở đây tất cả mọi người cần phải cùng nhau tụng đọc, không cãi cọ, để phạm hạnh này được trường tồn, được duy trì lâu ngày, vì hạnh phúc cho chúng sanh, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích, vì an lạc cho chư Thiên và loài Người"(50).

Một lần khi vua A-xà-thế nước Ma Kiệt Đà muốn cất quân chinh phục dân nước Bạt Kỳ, muốn làm cỏ dân nước ấy, ông sai vị đại thần Vũ Xá thăm dò ý kiến của đức Phật như thế nào(51). Đức Phật không trực tiếp nói lên ý kiến của mình. Tham vọng chinh phục của nhà vua không thể dễ dàng bị khuất phục bởi lý luận. Lúc bấy giờ Tôn giả A Nan đang đứng sau lưng Phật. Đức Phật hỏi chuyện với A Nan về đời sống cộng đồng của dân Bạt Kỳ như thế nào. Có bảy điều kiện để hưng thịnh một cộng đồng, mà với những điều kiện ấy dân chúng Bạt Kỳ trở thành có sức mạnh khó bị chinh phục: dân chúng Bạt Kỳ thường hay tụ họp đông đảo; họ tụ họp trong ý niệm đoàn kết, giải tán trong ý niệm đoàn kết và cùng làm việc chung trong ý niệm đoàn kết; không ban hành những luật lệ không được ban hành, không huỷ bỏ những luật lệ đã được ban hành, sống đúng với truyền thống của dân Bạt Kỳ như đã ban hành từ thuở xưa; tôn sùng, kính trọng, đánh lễ, cúng dường các bậc trưởng lão Bạt Kỳ và nghe theo lời dạy của những vị đó, không bắt cóc hay cưỡng ép phụ nữ và thiếu nữ phải sống với mình; tôn sùng kính trọng, đánh lễ, cúng dường các tự miếu của Bạt Kỳ ở tỉnh thành và ngoài tỉnh thành, không bỏ phước những cúng lễ đã có từ trước, đã làm từ trước đúng với pháp; bảo hộ che chở, ủng hộ đúng pháp các bậc đại đức toàn thiện khiến những vị chưa đến thì sẽ đến và những vị đã đến thì sống an lành.

Vị đại thần của nước Ma Kiệt Đà sau khi nghe biết thực trạng của dân nước Bạt Kỳ như vậy, nhận xét rằng, nếu dân nước Bạt Kỳ ấy chỉ cần hội đủ một điều kiện thôi thì cũng đã khó có thể bị chinh phục, huống nữa là cả bảy điều như vậy.

Thực sự, theo tinh thần của bản kinh, bảy pháp bất thối vừa được gián tiếp nói cho vị đại thần của nước Ma Kiệt Đà ấy là những điều khoản cần thiết cho đoàn thể Tăng già, được diễn ra thành đời sống hoà hiệp của một cộng đồng dân tộc (52). Đoàn thể Tăng già được Phật thiết lập như vậy có thể coi như kiểu mẫu một đơn vị xã hội nhỏ với đời sống cộng đồng hoà hiệp thuận giữa toàn thể xã hội mà đã tiến cạnh tranh sinh tồn không ngớt gia tăng. Chính ở điểm đó mà Tăng già được chỉ định làm nơi nương tựa cho thế gian.

Củng cố cộng đồng hoà thuận chỉ mới là thiết lập nền tảng vững, nhưng như vậy chưa phải là hết. Cá nhân và tập thể có những quan hệ biện chứng. Giáo pháp của Phật luôn luôn đòi hỏi nỗ lực thực hành của cá nhân. An lạc chân thật là chứng ngộ nội tâm của mỗi người chứ không phải là kinh nghiệm tập thể. "Hãy tự làm hòn đảo, an toàn cho chính mình", đó là lời Phật được thường xuyên nhấn mạnh và được nhấn mạnh một cách hợp lý.

VI

Như vậy thật là rõ ràng, giáo pháp của Phật hướng dẫn những bước tiến tâm linh của con người bằng cách đặt nó vào quan hệ hai mặt giữa cá nhân và xã hội. Chúng ta nói quan hệ hai mặt bởi vì quan hệ ấy vừa là cơ sở xây dựng một cá nhân tốt đẹp đồng thời nó cũng đặt cho chính cá nhân ấy một số vấn đề trách nhiệm hay bổn phận, vì trách nhiệm hay bổn phận trên tinh thần bốn nhiếp sự là sợi dây ràng buộc tình cảm chân thật giữa mọi người với nhau và nghiêm trọng nhất trong các vấn đề của nó, như Phật đã nói thế này: "Ở đây một Đạo sư... được các Ba-la-môn, gia chủ, cả thị dân và quốc dân bao vây xung quanh, vị ấy khởi lên niềm tâm, rơi vào dục vọng, khởi lên tham ái bất thiện pháp, tạp nhiễm dẫn đến tái sinh, đưa đến khổ quả, dẫn đến sanh, già, chết trong tương lai; các pháp ấy tấn công vị ấy"(53).

Lời cảnh giác của Phật ấy cần phải được hiểu một cách chính xác như thế nào? Đời sống tập quần, với tất cả mọi hình thái náo nhiệt của nó là môi trường nỗ lực trợ đắc cho sự nở rộ bản ngã của con người đầy dục vọng. Nó luôn luôn không thể không có ý niệm so sánh: tôi hơn, tôi sút kém hơn, tôi ngang hàng người khác. Đó là một biến thái của dục vọng chưa được diệt trừ thêm khát danh vọng cũng nguy hiểm như là thêm khát hưởng thụ vật dục(54).

Chẳng những thế, cả hai cùng hỗ trợ cho nhau. Ý nghĩa của vấn đề được Ngài Xá Lợi Phất trình bày rất rõ ràng trong bài pháp nói về những sự cấu uế(55). Được hỏi thế nào là cấu uế, Ngài trả lời: các ác bất thiện pháp, cảnh giới của dục là đồng nghĩa cái gọi là cấu uế. Và tiếp theo đó chi tiết của vấn đề được mô tả kỹ: một Tỷ kheo phạm tội mà mong muốn không bị phát giác, nhưng cuối cùng bị phát giác, nên trở thành phần nộ và bất mãn. Phần nộ và bất mãn cả hai dục thuộc về cấu uế. Hoặc một Tỷ kheo trước chúng hội đông đảo, muốn đức Phật chú ý đến mình, nhưng không được chú ý. Hoặc khi đi với chúng Tỷ kheo vào làng, muốn mình đi trước, nhưng lại không được đi trước hàng đầu... với những trường hợp tương tự. Đây là diễn tiến tâm lý của một người trong đời sống tập quần lúc nào cũng khát khao được kính trọng, và do không được kính trọng, như ý muốn mà trở thành phần nộ và bất mãn.

Một trường hợp điển hình khác, được trình bày dưới hình thức một chuyện thần thoại, hàm ý vị trào phúng cho thấy sự ước muốn khoa đại bản ngã chi phối con người, không để bất cứ ai trốn thoát. Có một Tỷ kheo muốn biết bốn nguyên tố cơ bản sau khi huỷ diệt đi đâu, ông hỏi nhiều nơi và cuối cùng được giới thiệu đến Phạm Thiên. Nhưng Phạm Thiên không trả lời thẳng vào câu hỏi mà chỉ lập lại lời tự khẳng định: Ta là Phạm Thiên, Đấng toàn năng, Thượng tôn, Thượng đế, Sáng tạo chủ, Hóa sanh chủ, Đại tôn, Chúa tể mọi định mạng, Đấng tự tại, Tổ phụ các chúng sanh đã sanh và sẽ sanh. Rồi cuối cùng Phạm Thiên dẫn vị Tỷ kheo ấy ra chỗ vắng, tránh đám đông đang quy tụ để tán dương ông. Phạm Thiên nói: “Chư Thiên Brahmakàyuka xem rằng không có cái gì Phạm Thiên không thấy, không hiểu, không chứng. Do vậy trước mặt chúng ta không trả lời... nghĩa là, Ông không biết rõ bốn nguyên tố cơ bản cuối cùng sẽ đi về đâu, nhưng vì giữ thể diện với tư cách đấng sáng tạo thế gian của mình nên tránh không trả lời (56).

Như vậy, ngã và ngã sở ấy xuất hiện dưới hình thái là lòng ham muốn tài sản dẫn đến những đấu tranh để sinh tồn. Mặt khác cũng quan niệm rằng: “Cái này là của tôi, cái này là tôi, cái này là tự ngã của tôi”, tất nhiên đó là một quan điểm riêng trong tâm của mỗi cá nhân. Nhưng không phải rằng một cá nhân tác động gì trên đời sống tập quần. Ngược lại, đời sống tập quần là môi trường tốt để nuôi dưỡng quan niệm đó. Nếu không nhận định chính xác quan hệ hai mặt giữa cá nhân và xã hội này, chúng ta sẽ cho rằng những lời dạy của Phật chỉ nhằm riêng vào đời sống cá nhân mà thôi.

VII

Cái gì đạt đến sự hoà hiệp, cái đó hiện diện với trạng thái trầm lặng. Nhiều nương, náo loạn hay náo nhiệt đồng nghĩa với đau khổ, sợ hãi. Đó là ý nghĩa chung về sự an lạc cá nhân và sự an lạc của đời sống xã hội. Hạnh phúc hay an lạc chân thật được nói trên trong các kinh Phật chính là trạng thái đó là sự trong suốt của một tâm tư không vướng mắc, biểu hiện ra nơi mà các giác quan bén nhạy, tinh tế, nơi gương mặt ngời sáng. Cho nên cũng trong ý nghĩa đó khi một người vừa nghe được cái gì là chân lý là thật sự có ý nghĩa, tâm hồn của người nhất định cảm giác như thứ cảm giác nhẹ nhàng thanh khiết “Như hồ nước sâu, vừa yên lặng, trong sạch, những người có trí tuệ sau khi nghe pháp, tâm họ cũng thanh tịnh và yên lặng”(57). Ở đây trầm lặng là trạng thái hạnh phúc của một người thấy được sự thật. Và trạng thái tuyệt đối an lạc của một Tỷ kheo A La Hán mô tả bằng một thí dụ “Ví như tại dãy núi lớn có một hồ nước, thuần tịnh, trong sáng, không cấu nhiễm. Một người có mắt đứng trên bờ, sẽ thấy con sò, con hến, hòn đá, hòn sạn..., cũng vậy với tâm định tĩnh thuần tịnh, không cấu nhiễm,... vị Tỷ kheo dẫn tâm, hướng tâm đến lậu tận trí...” (58) có rất nhiều ví dụ mô tả như vậy trong kinh Phật.

Như vậy, nếu hỏi rằng cái gì an lạc chân thật theo lời Phật? Câu hỏi sẽ được trả lời một cách dứt khoát: sự định tĩnh hay nói theo điều phổ thông ai cũng biết: thanh tịnh. Bởi vì có nhiều trình độ định tâm khác nhau. Một người chỉ biết thoả mãn với đời sống ổn định hiện tại, sẽ không hề biết đến những cảm giác tuyệt diệu nơi một người đã trải qua nhiều diễn tiến thiền định. Trạng thái của người trước, mà xét mặt ngoài chúng ta thường gọi là tính cách của một người tích cực lạc quan vì luôn luôn sống và làm việc giữa mọi người, nhưng trên phương diện khác thực sự đó là một tâm hồn thụ động, không làm chủ được những biến đổi sâu xa trong chính mình, mà tất cả phó mặc cho sự thay đổi bên ngoài. Nó là thụ động, bởi vì trạng thái an lạc mà nó đạt được chỉ dựa trên điều kiện và đặc tính của vật chất, chứ không thực sự là cái giá trị mà chính nó sáng tạo ra bằng khả năng và ý chí của chính mình. Bởi vì khi chúng ta muốn có một cảm giác mát, thực hiện bằng những cử chỉ mơn trớn; cảm giác ấy hoàn toàn tùy thuộc đặc tính vật chất mà chúng xúc chạm. Nếu vật chất được xúc chạm ấy được chế biến tinh vi, cảm giác cũng sẽ tinh vi. Nhưng cố nhiên chưa bao giờ, hay không bao giờ, người ta có thể đi đến mức tận cùng trong đặc tính của một sự vật. Mặt khác một loạt những biến động xảy ra trong chính bản thân nó. Những gì biến động, những cái ấy mang lại đau khổ, đó là luật khách quan. Vì vậy, vật chất chưa bao giờ hoàn toàn thoả mãn lòng khát dục của con người. Đó là hậu quả của một người thụ động: càng hưởng thụ, càng cảm thấy không thoả mãn, càng được thoả mãn, lại càng thấy quá nhiều không thoả mãn: sung sướng là nguyên nhân đưa đến đau khổ; rồi do đau khổ thúc đẩy nên phải dong ruổi đi tìm cái gì gọi là lạc. Một tâm hồn thụ động là một tâm hồn không hề định tĩnh.

Tất nhiên, đây là chân lý không ai có thể chối cãi: người nào ăn người ấy no. Cũng vậy, hạnh phúc hay an lạc là sự chứng ngộ nội tâm của mỗi người, mà tình trạng an ổn của xã hội

chỉ là điều kiện, và cố nhiên là điều kiện tất yếu phải có. Trình độ an lạc là một trong các tiêu chuẩn để quy định trình độ tiến hoá của con người. Và một người mà tâm trí được định tĩnh, thì không bao giờ gây phiền cho kẻ khác. Như Xá Lợi Phất khi được đức Phật hỏi có phải Xá Lợi Phất vừa có cử chỉ khinh mạn đối với Tỷ kheo, theo lời thưa của vị ấy. Xá Lợi Phất đáp: “Với những ai mà chưa có tâm định tĩnh trên thân hành, người ấy có thể có cử chỉ khinh mạn người khác. Nhưng đối với con, luôn luôn định tâm trên thân hành, làm sao có cử chỉ khinh mạn?”(59). Đó là ý nghĩa định tâm và an lạc, cho chính người có định tâm và quan hệ của người ấy với thế giới xung quanh.

Để chứng tỏ cụ thể ý nghĩa của định tâm tức là an lạc đó, người ta thường chọn núi rừng làm chỗ lý tưởng. Và sự kiện đã tạo thành cá tính truyền thống của các dân tộc Đông phương. Đức Phật nói rõ đời sống rừng núi mà Ngài đã chọn lựa rằng không phải vì diệt trừ những tham dục, sân hận, hay ngu si mà phải trốn đời ở những chỗ vắng vẻ như vậy. Ngài nói: “Do quan sát hai mục đích mà Ta sống tại các trụ xứ xa vắng, trong rừng núi hoang vu: tự thấy sự hiện tại lạc trú và lòng thương tưởng chúng sanh trong tương lai”(60). Hiện tại lạc trú có nghĩa là sự an lạc tìm thấy ngay trong đời này.

Cho nên chúng ta phải biết rằng điểm chính yếu ở đây, trong những lời Phật là quan hệ tất yếu giữa định tâm và an lạc, mà đời sống rừng núi trầm lặng chỉ là hình thái biểu hiện của quan hệ đó. Bởi vì, trong bối cảnh thiên nhiên của Ấn Độ thời bấy giờ, rừng núi là biểu hiện trung thực nhất cho cái gì thực gọi là trầm lặng, an ổn. Một từ ngữ Pàli như aranna chỉ có ý nghĩa ấy. Aranna, có nghĩa là “khu rừng” nó tương đương Không nhân xứ ở chữ Hán, theo phiên âm A-lan-nhã hay A-luyện-nhã theo các định nghĩa: không nhân xứ (nơi vắng vẻ an nhàn), nhàn tịnh xứ (nơi an nhàn yên tĩnh), hay vô sự xứ (nơi không có nguy hiểm). So sánh hai đoạn văn Pàli và Hán dịch dưới đây chúng ta sẽ thấy rõ ý nghĩa quan trọng của khái niệm về núi rừng hàm ngụ trong chữ aranna. Pàli: Yan-nūna mayam sabbaso-nivāpabbojanā patviratā arannāyatanāni ajjhogaḥitvā viharayyāmāti (61) (chúng ta (đoàn nai) hãy hoàn toàn tránh xa các đồ ăn bầy mối này, tránh xa đồ ăn đáng sợ này, đi sâu vào rừng mà sống). Đoạn văn tương đương trong bản chữ Hán: Ngã kim ninh khả bất thực lạp sư thực, ly ư khủng bố vô sự thực thảo ẩm thủy đa?”(62) (Ta có nên dùng ăn của thợ săn này, tránh xa chỗ đáng sợ này, nương nơi an toàn có cỏ ăn uống nước chẳng). Như vậy, dù được định nghĩa rõ như Hán hay Pàli, trong văn mạch vẫn ngụ ý là nơi an toàn đối với đàn nai, muốn tránh xa bầy mối nguy hiểm của thợ săn. Ở đây mỗi được ví dụ cho năm đối tượng kích thích dục: sắc khả ái, khả ý, khả hỷ... cho đến xúc. Một người sống vẫn còn thích với những đối tượng kích thích dục vọng, ca ngợi chúng, đam mê chúng, người ấy dần cho đến chết ở trú xứ xa vắng, các khóm rừng và các khu rừng ít tiếng động, ít ồn ào, khỏi hơi thở quần chúng, vắng người thích hợp với nhàn tịnh; dầu vậy người ấy vẫn được gọi là người sống với người thứ hai. “Trái lại, trường hợp đó, thì dù có ở giữa làng xã tràn đầy những Tỷ kheo, cư sĩ... vua chúa, đại thần vị ấy vẫn được gọi là vị sống một mình (ekavavihāri)”(63). Đoạn kinh được dẫn cho thấy rõ ý nghĩa và mục đích của đời sống rừng núi. Nó có thể được hiểu theo nghĩa đen cụ thể hay theo nghĩa bóng. Bởi vì một người sống rừng núi tức là muốn sống cô độc, tránh xa tất cả mọi sự náo nhiệt của đám đông, người sống một mình; nhưng sống một mình không phải một cách máy móc đúng theo nghĩa đó. Đời sống độc cư trong rừng núi cũng được nói là viễn ly (paviveka), đôi khi ngụ ý cho sự tịch tịnh tối thượng, như Pháp Cú nói: “Ai đã từng nếm hương vị viễn ly và hương vị tịch tịnh, người ấy xa lìa mọi sợ hãi, tội ác, uống hương vị của chánh pháp viễn ly”(64). lạc (ravivekasikha) với ngụ ý xa lìa các dục là một khâu mắc trong chuỗi tiến đến chánh giác lạc (sambodhasukha). Đẳng khác viễn ly lạc là trạng thái hoan lạc đạt được ở cấp thiền định thứ nhất.

Như vậy, phần lớn những từ ngữ liên hệ đời sống rừng núi hay đời sống viễn ly đều có hai ý nghĩa: về mặt cụ thể, chúng chỉ cho sự xa những ồn ào náo nhiệt của mọi đám đông, nhưng thường xuyên hơn, chúng chỉ cho trạng thái không bị hay ít bị chi phối bởi các vật dục. Càng ít bị chi phối bởi các thứ dục vọng nặng nề do vật chất đem lại người ta càng cảm giác được những hoan lạc tinh khiết, tế nhị hơn do sự định tâm mang lại.

Tuy nhiên, về mặt cụ thể của ý nghĩa độc cư, điều quan trọng cần lưu ý là với những người chưa đạt được mức định tâm cần thiết đời sống rừng núi rừng quả thực là một cực hình khó chịu đựng. Đức Phật nói: “Thật khó kham nhẫn, những trú xứ xa vắng trong rừng núi hoang vu; thật khó kham nhẫn đời sống viễn ly; thật khó thường thức đời sống độc cư. Ta nghĩ rằng rừng núi làm rối loạn tâm trí vị Tỷ kheo chưa chứng thiền định”(65). Rồi tiếp theo đó Ngài thuật lại những khó khăn lớn lao, những sợ hãi khiếp đảm mà Ngài đã từng trải qua trong một thời gian dài trước khi giác ngộ. Thậm chí, có lúc trong thời gian đó, Ngài đã thốt lên một mình: “Làm

sao Ta ở đây, chỉ để mong đợi sự sợ hãi và khiếp đảm chứ không gì khác?”. Thế nhưng chính từ nơi núi rừng sâu ấy mà cuối cùng Ngài đạt đến giác ngộ.

Và lại chúng ta biết rằng rừng núi là nơi xuất phát đại bộ phận tư tưởng triết học, tôn giáo và cả đến văn học của Ấn Độ thời cổ. Rừng núi là nơi để chiêm nghiệm về thiên nhiên, về đời sống, về thân phận khổ đau của con người và những liên hệ về con người với thiên nhiên... Trong bối cảnh thiên nhiên và lịch sử đặc biệt đó của xứ Ấn Độ, đức Phật ca ngợi đời sống núi rừng là điều cố nhiên. Nhưng không phải là tất cả mọi hệ phái tư tưởng đương thời đều đặc biệt coi trọng rừng núi ấy. Gần như duy nhất, đức Phật là người thường xuyên ca ngợi những liên hệ đến sự trầm lặng. Khi vua Ba Tư Nặc trình bày với Phật những gì mà ông tin tưởng nơi Phật, pháp và chúng Tỷ kheo, thì trong số những điểm mà vua nêu ra có những điểm mà nhà vua nêu ra có những điểm liên hệ đời sống độc cư hay núi rừng (66). Nhà vua nói: trong khi vua chúa, các giai cấp, cha mẹ, anh em trong gia đình, thân tộc tất cả đều thường xuyên đấu tranh giành giết nhau, thì ở đây chúng Tỷ kheo hoà thuận, nhìn nhau với cặp mắt ái kính, hoà hiệp như nước với sữa. Đây là sự tin tưởng của một tập thể hoà thuận, trầm lặng và nét đặc sắc của chúng Tỷ kheo của Phật. Nhân đây, chúng ta cũng nên nhớ rằng khi xưa vua A Xà Thế lần đầu tiên đến kiến Phật hỏi đạo, vào một đêm trăng thì cảnh tượng im lặng bao la của tinh xá Trúc Viên đã làm cho nhà vua có tiếng hung dữ này phải hoảng sợ (67).

Về điểm khác, vua Ba Tư Nặc so sánh uy quyền của mình với đức Phật. Dù có thể đánh đập bất cứ ai, nhưng khi ngồi xử kiện muốn rằng không ai được phép ngắt lời của mình nhưng vẫn bị ngắt lời trong khi đó, đức Phật khi nói pháp, toàn thể hội chúng đồng đảo trầm lặng người mà vẫn hoàn toàn im lặng không có một tiếng nháy mũi. Nhà vua cũng so sánh tâm tư hoan lạc, yêu đời của Tỷ kheo như tâm tư thú rừng.

Nói tóm lại, rừng núi viễn ly, độc cư... là những biểu hiện của sự an lạc cho cả hai ý nghĩa. Chính trong hai ý nghĩa đó, chúng ta nói rằng đức Phật khuyến khích ưa chuộng thanh tịnh vô vi.

VIII

Như vậy trên hành trình đi tìm một ý nghĩa chân thật cho đời sống của mình, chúng ta đã được đức Phật chỉ điểm cho ba đoạn đường an ổn: một đời sống yên vui giữa cảnh tượng thanh bình đất nước, một đời sống nhàn tịnh độc cư xa hẳn ngoài những nguy hiểm rình rập và một tâm hồn thanh khiết trong sáng. Nhưng đó chỉ là ba giai đoạn chuẩn bị cho một bước tiến cuối cùng, để đi đến biên giới cuối cùng của sự chết và sự sống. Trong nhiều đoạn kinh, đức Phật tự thuật những bước đường gian nan khó nhọc và nguy hiểm, từ những hưởng thụ xa hoa, nhiều tài sản và uy quyền của đời sống vương giả, cho đến những tháng ngày độc hành và khổ hạnh lầm lũi một mình giữa những rừng già đầy huyền tượng ma quái và cuối cùng tìm thấy con đường an ổn nhất, con đường tối thượng trên tất cả mọi con đường.

Ở đây chúng ta thường quen với nhận định rằng đạo Phật khởi đầu từ một cái nhìn bi đát về đời sống: tuổi già, tật bệnh và cả sự chết là ba vị thiên sứ luôn luôn đến đòi mạng người đời. Thật sự trên một phương diện với tâm hồn nhạy cảm, tế nhị, đức Phật khi còn trong lứa tuổi thanh xuân giữa cuộc đời xa hoa vương giả đã không ngừng xúc động trước thông điệp bức bách của ba vị thiên sứ cho bất cứ ai. Nhưng đây không phải là nguyên nhân chánh yếu đủ để thúc đẩy Ngài quyết chí ra đi. Một trong những kinh nghiệm quan trọng nhất của đời Ngài, đó là vào một ngày trong lúc theo phụ thân đi xem lễ hạ điền, bấy giờ dưới bóng mát của cây Jambu, Ngài ngồi im lặng trong trạng thái trầm mặc và dưới sự định tĩnh của tâm, Ngài cảm nghiệm một thứ hoan lạc chưa hề biết đến trong mọi thứ hưởng thụ vương giả: đó là trạng thái hỷ lạc phát sinh do thiền định, với một tâm hồn lắng trong tất cả mọi tạp niệm, vắng mặt hẳn dấu vết mọi ham muốn vật dục (68). Chính từ kinh nghiệm nội tâm đó mà Ngài nhận thức rằng có những hoan lạc cao thượng chỉ xuất hiện cho tâm hồn đã vắng lặng trong tất cả vật dục. Nó là một kinh nghiệm rất cụ thể chứ không phải thuần do ý tưởng; một kinh nghiệm hoan lạc làm rung động toàn thân với sự rung động bén nhạy tinh tế như một người được tắm trong một hồ nước mát lạnh, với lòng nước lắng đọng trong veo, không vướng một chút bụi bặm, không hề bị dợn một chút sóng bởi gió.

Sau khi lánh mình trong rừng núi theo quan niệm truyền thống từ trước rằng thân xác là ngục tù tội lỗi, Ngài đã trải qua một thời gian dài tu tập ép xác cho đến lúc phải ngã quỵ, úp mặt xuống đất vì "Ta ăn quá ít... trong khi xoa bóp chân tay, các lông tóc hư mục rụng khỏi thân... vì ăn quá ít... màu da thịt trong sáng trước kia biến mất... vì ăn quá ít" và Ngài tự nghĩ

“Với sự khổ hạnh khốc liệt như vậy, nhưng Ta vẫn không chứng được pháp thượng nhân, tri kiến thù thắng xứng đáng bậc Thánh. Hay là con đường nào khác đưa đến giác ngộ?”. Rồi Ngài nhớ lại kinh nghiệm hoan lạc đầu tiên trước kia được đạt đến do sự định tĩnh của tâm. Ngài lại nhận xét “Nay thật không gì để chứng đạt cảm giác hỷ lạc ấy với thân thể ốm yếu kinh khủng như thế này...”(69).

Kinh nghiệm mà đức Phật kể lại đó có ý nghĩa như thế nào đối với chúng ta ở đây? Câu trả lời đầy đủ và có ý nghĩa nhất tri túc là tài sản tối thượng, thành tín là thân thích tối thượng, Niết Bàn là an lạc tối thượng”(70).

Mục đích cuối cùng của đời Người được xác định một cách rõ ràng và quả quyết “Niết Bàn là an lạc tối thượng”, là sự dập tắt những ngọn lửa đang thiêu đốt trong tâm hồn. Một người đạt đến mục đích đó, được gọi là vị đã lấp các thông hào (sankimaparikhà), đã nhổ cột trụ (abbùlhasika), đã mở khoá (nigaggra), là bậc Thánh đã hạ cờ, đã đặt gánh nặng xuống, không có gì triền phược (ariyo panaidhajo pannamhàro yissamyntto)(71). Hai từ ngữ gợi hình khác: sita (người mát mẽ), nahàtaka (người đã tắm sạch).

Đức Phật cũng nói về trường hợp một người theo dõi xem mục đích cho giáo pháp của Ngài là gì. Ngài nói bằng thí dụ về một người thợ săn theo dấu chân voi dài và rộng, nghĩ rằng con voi có dấu chân này có thể rất lớn. Nhưng loại voi vàmanikà, loại voi cái lùn cũng có dấu chân lớn cỡ đó. Thợ săn đi theo dấu chân voi rồi lại thấy một dấu chân khác lớn, dài và rộng, những vật cao đều bị cọ sát. Đó có thể dấu chân của loại voi nccàkàlàrikà, loại voi cái có ngà. Ông lại tiếp tục theo dấu chân rồi lại thấy một dấu chân lớn, dài, rộng, những vật cao đều bị cọ sát, và bị ngà voi sắt chém. Do đó, có thể là dấu chân của loài voi nccàkàlàrikà, một loại voi cái lớn có ngà. Đến đây người thợ săn sành nghề vẫn chưa kết luận rằng đây là dấu chân của loại voi lớn nhất. Ông tiếp tục đi nữa, cuối cùng thấy dấu chân lớn, dài, rộng, những vật cao đều bị cọ sát, và bị ngà voi cắt chém và ngã cành. Một con voi đực đang nằm tại một gốc cây. Người thợ săn biết rằng: đây thực sự là một con voi lớn (mahànàga). Cũng vậy, một người đã diệt trừ năm triền cái lần lượt đạt các thiền định, từ sơ thiền cho đến thiền định cao nhất, nhưng biết rõ rằng đây chưa phải là mục đích cuối cùng, chỉ khi nào vị ấy “Tâm đã giải thoát khỏi dục lậu, hữu lậu, vô minh lậu, tự thân chứng ngộ biết rằng mình đã giải thoát, và biết rằng: sanh đã dứt, phạm hạnh đã thành điều cần làm đã làm, sau đời hiện tại không có đời sống nào khác nữa” (72).

Trong một thí dụ khác, về một người thợ rừng đi tìm lõi cây. Với sự hiểu biết thông suốt, khi đứng trước một gốc cây, người thợ rừng có thể xác định rõ cây này có hay chưa có giác, có hay chưa có lõi và do đó không bị phí công như những người không hiểu biết, chỉ đến những cây chưa có giác, chưa có lõi, trong khi cây có lõi bị bỏ qua không nhìn thấy. Ở đây đối với một người sống theo lời Phật, lõi cây ấy là gì? Đó là phạm hạnh này không phải lợi ích, lợi dưỡng, tôn kính danh vọng, không phải vì lợi ích thành tựu giới đức, không phải vì lợi ích thành tựu thiền định, không phải vì lợi ích thành tựu tri kiến... nhưng phải là tâm giải thoát bất động (akuppà cetavimutti)(73).

Nói tóm lại, hạnh phúc hay đau khổ chỉ là ước lệ tương đối của người. Bởi vì chúng là kinh nghiệm hiển nhiên nhất, và động lực khẩn trương nhất cho nên có thể được lấy đó làm khởi điểm. Con người phải giải quyết triệt để, tận cùng, ý nghĩa sống chết của nó. Cho nên giới hạn tận cùng đó con người mới có thể tuyên bố là đã thành tựu mục đích, đã hoàn toàn làm chủ định mạng của chính mình./.

CHÚ THÍCH

(37) Dighà Nikàya tập II trang 35; bản việt dịch Khởi Thế Nhân Bản kinh Trường Bộ kinh II, trang 85 và tiếp theo.

(38) Dighà Nikàya tập III trang 93; bản việt dịch Trường Bộ kinh IV, trang 93.

(39) Sđd như trên Trường Bộ kinh II, trang 93 A.

(40) Sđd như trên.

(41) Sđd như trên trang 95.

(42) Sđd như trên, trang 85, bản Việt trang 85A.

(43) Dighà Nikàya tập III trang 66; bản việt dịch kinh Chuyển Luân Thánh Vương Trường Bộ kinh IV, trang 66.

(44) Sđd, trang 63.

(45) Sđd, trang 63.

(46) Dighà Nikàya tập I trang 134 ; bản việt dịch Trường Bộ kinh II trang 134.

- (47) Dighà Nikàya tập III trang 192; bản Việt dịch kinh Giáo Thọ Thi-ca-la-việt Trường Bộ kinh IV, trang 192 A.
- (48) Trong ý nghĩa này, bổ thí cần phải biết là một bốn phận, chứ không phải là một cử chỉ từ thiện. Nó đòi hỏi người ta phải biết xan sẻ đồng đều về của cải vật chất, mang đến cho người khác niềm vui mà mình có, và cả đến sự hiểu biết.
- (49) Majjhima Nikàya tập II, trang 244; bản Việt Trung Bộ kinh, tập III trang
- (50) Dighà Nikàya tập III; bản Việt dịch Trường Bộ kinh IV, trang 221.
- (51) Dighà Nikàya tập II; bản Việt dịch Trường Bộ kinh IV, trang 221.
- (52) Về những nguyên nhân tranh chấp xảy ra cho một đoàn thể (ở đây Tăng già) và các nguyên tắc căn bản để giải quyết, căn cứ trên phán quyết đã sớm được đề cập trong Majjhima Nikàya tập II, trang 245-251; bản Việt Trung Bộ kinh, tập III trang 65-73, kinh Xá Di Thân. về chi tiết có thể tham khảo thêm luật tạng
- (53) Majjhima Nikàya tập III, trang 116; bản Việt kinh Đại Không, Trung Bộ kinh, tập III trang 268.
- (54) Vị Tỷ kheo tìm hiểu "Tôn giả Tỷ kheo hữu danh này, khi có danh một số nguy hiểm có khởi lên cho vị ấy không?" Xem Majjhima Nikàya tập I, trang 318 B.
- (55) Majjhima Nikàya tập I, trang 27; bản Việt kinh Vô Uế, Trung Bộ kinh, tập I, trang 27.
- (56) Dighà Nikàya tập I trang 221; bản Việt dịch Trường Bộ kinh II, trang 211.
- (57) Dhammapada.82.
- (58) Đoạn văn kiểu mẫu mô tả chứng quả A La Hán. Trích dẫn điển hình Dighà Nikàya tập I trang 84; bản Việt dịch kinh Sa Môn Quả, Trường Bộ kinh I, trang 84.
- (59) Anguttara Nikàya, tập IV, trang 374.
- (60) Majjhima Nikàya tập I, trang 23; bản Việt Trung Bộ kinh, tập I trang 23.
- (61) Majjhima Nikàya tập I, trang 152; bản Việt Trung Bộ kinh, tập I trang 151B.
- (62) Lạp Sư kinh, Trung A Hàm, Đại Tạng Kinh (178), trang 718 C.
- (63) Samyutta Nikàya, tập IV, trang 36.
- (64) Dhammapada, 205.
- (65) Majjhima Nikàya tập I, trang 16; bản Việt Trung Bộ kinh, tập I, trang 17.
- (66) Tham chiếu Majjhima Nikàya tập II, trang 118; bản Việt kinh Pháp Trang Nghiêm, Trung Bộ kinh, tập I, trang 118 trở đi.
- (67) Dighà Nikàya tập I trang 49-50; bản Việt kinh Sa Môn Quả, Trường Bộ kinh II, trang 49.
- (68) Kinh nghiệm quan trọng được kể lại trong nhiều kinh. Trích dẫn điển hình, Majjhima Nikàya tập I, trang 246; bản Việt, Trung Bộ kinh, tập I, trang 246A.
- (69) Sđđ.
- (70) Dhammapada. 204.
- (71) Majjhima Nikàya tập I, trang 139.
- (72) Majjhima Nikàya tập I, trang 175-184; bản Việt Tượng Tích Dụ kinh, Trung Bộ kinh, tập I, trang 175-183.
- (73) Majjhima Nikàya tập I, trang 196; bản Việt Tài Dụ kinh, Trung Bộ kinh, tập I, trang 196.