

# VÔ VI

## và tiến trình giải thoát

Edward Conze

### 1. Niết bàn và hư không

Cái Tuyệt đối thể hiện qua hình thức phi cá thể là ‘Vô vi’ hay ‘Niết bàn’, và trong hình thức một cá nhân cụ thể, là đức ‘Phật’ hay ‘Nhu lai’. Các kinh đã nói về tính siêu nghiệm của Niết bàn bằng ngôn ngữ được cảm nhận sâu sắc của thi ca. Khôi lượng văn tịch đồ sộ A-tỳ-đàm nhằm phân tích về hữu vi. Các phát biểu về Vô vi khá hiếm thấy và chủ yếu nằm trong ba đề tài chính. Thứ nhất là các chủ đề đã được thảo luận chi tiết trong phần I, nơi Niết bàn được định nghĩa trong tương quan với ba đặc tính của mọi pháp hữu vi. Chủ đề thứ hai và thứ ba đề cập sự liên hệ của Niết bàn với nhân quả và hiện hữu, mà ở đây cần nói thêm vài điều. Chỉ có ở Đại thừa, sự quan tâm rõ ràng chuyển hướng về Vô vi là cái hầu như đã trở thành đề tài bàn luận duy nhất, tính siêu nghiệm của nó được bảo vệ để tránh mọi hiểu lầm không những bởi sự phủ định chất chồng lên phủ định, mà còn bởi các nỗ lực không ngừng để minh xác ý nghĩa của những quan điểm phủ định được sử dụng.

Chính vì định nghĩa này mà Vô vi không những hoàn toàn siêu việt tâm, nó còn vượt ngoài nghiệp và nhân quả. Trong *Pháp tu luận (Dhammasangani)*[1] thỉnh thoảng có nói đến một số thuộc tính của ‘yếu tố vô vi’. Về tâm, ‘nó không sinh ra từ tâm’, không phải là cái khởi hiện cùng với tâm, cũng không tiếp nối theo tâm. Về nghiệp, nó là vô hạn, nghĩa là không tạo ra nghiệp dù thiện hay ác; không phải là nghiệp báo cũng không thể là dẫn nghiệp. Về nhân quả nó không phải là một nhân, không có nhân câu hữu, không tương ưng với nhân. Trong ‘*Milinda vấn đạo*’[2] cốt lõi của vấn đề này đã được đặt ra một cách rõ ràng: Niết bàn không phải là kết quả của một nguyên nhân (*a-hetu-jam*). Không có nhân nào tạo ra Niết bàn, mà chỉ có Đạo tu tập để chứng đắc nó. Niết bàn tự bản chất là không sinh khởi (*anuppādaniya*) vì nó ‘tuyệt đối không do bất cứ gì tạo ra’. Ta không thể nói nó đã được tạo ra hay đã

không tạo ra, hay có thể được tạo ra, hay nó thuộc về quá khứ, vị lai hay hiện tại.

Vấn đề đến đây thì tạm ổn. Nhưng một hệ thống học thuật, theo đà phát triển của nó, luôn hướng đến tính chính xác ngày càng cao hơn bằng các phân biệt thái quá ngày càng tinh vi hơn. Trong chiều hướng đó mà các học giả Tây phương ở thế kỷ mười sáu, so với sự đơn giản tương đối của St. Thomas, đã đạt đến mức tinh vi về khái niệm gần như không thể chấp nhận. Hậu quả là hệ thống của họ đã trở thành nặng nề, chỉ hấp dẫn được hạng tầm thường hay e ngại, và bị gạt qua một cách thô bạo bởi những tính cách mạnh mẽ hơn như Martin Luther và Francis Bacon. Trong A-tỳ-đàm cũng tương tự, khát vọng đáng ngưỡng mộ đi tìm sự chính xác cao hơn trải qua hàng thế kỷ đã dẫn đến tình trạng gần như hoàn toàn bế tắc. Vì các cấu trúc tâm thức quân bình một cách tinh vi của họ ngày càng mang lại ít hiểu biết sâu sắc hơn, các nhà Đại thừa đã mất kiên nhẫn với họ và đã phản đối bằng các khẳng định nghịch lý một cách mãnh liệt mà, trong khi nhấn mạnh tính không thể tỷ giáo giữa Niết bàn và thế gian, đã dẹp bỏ mọi cố gắng giải thích làm thế nào mà một người lại có thể đạt đến Niết bàn. Như một viên gạch, dù được đánh bóng đến đâu, cũng không thể thành gương; thì cũng vậy, không có bất cứ sự tinh cần, tu giới, tu định, tu huệ nào có thể từng đưa đến chứng đắc Niết bàn. Thế nhưng, Niết bàn đã được chứng đắc, đang được chứng đắc hay sẽ được chứng đắc. Theo chiều hướng đó mà sự chối bỏ của Đại thừa đối với các nỗ lực hoàn thiện hệ thống nhất quán của các nhà A-tỳ-đàm đã kích lệ phương thức trái ngược tuyên bố về chân lý bằng những phát biểu tự mâu thuẫn một cách táo bạo.

Trong *Abhidharmakośa*, [3] rõ ràng ta thấy A-tỳ-đàm đã cố gắng định nghĩa các sự kiện thần thông bằng các hạng ngữ toàn duy lý, cố gắng ấy tất yếu tự nó sẽ thất bại và dẫn đến các nan đề không thể vượt qua. Mô tả chi li các hạng ngữ này là việc làm tẻ nhạt, và tôi thấy chỉ cần đưa ra đây đại ý điều Vasubandhu đã nói: Vô vi không có nhân hay quả mà nó vừa là nhân [4] vừa là quả. [5] Nó không có quả vì nó nằm ngoài ba thời. Không có nhân nào sinh ra nó, và vì là vô tác, nó không thể sinh ra tác dụng. Vô vi không thể có nhân vì cái vĩnh viễn diệt thì không bao giờ tái sinh sau khi đã diệt. [6] Ta có thể phản bác rằng Niết bàn là không

thường hằng, vì cần phải có một yếu tố tiền hành là quyết trạch huệ (*pratisamkhyā*, tư trạch), nếu không thì không thể có nó. Tri kiến này đạt đến tột điểm trong ‘vô sinh trí’. Sự ‘bất sinh’ này tự hữu. Ở đâu không có vô sinh trí, các pháp có khởi sinh; ở đâu có vô sinh trí, các pháp tuyệt đối không sinh khởi. Tính hiệu quả của tri kiến này đối với sự bất sinh nằm ở hai điểm: 1) trước khi trí này xuất hiện, không có gì chướng ngại sự sinh khởi của các pháp hữu vi; 2) khi trí này xuất hiện, nó ngăn các pháp hữu vi không cho hiện khởi.’

Đó là nói vì sao Vô vi không có nhân hay quả. Hệ luận tất nhiên, tức việc nó vừa là nhân vừa là quả, là nó trở thành đề tài nhiều tranh cãi. Một số phản đối cho rằng, nếu Vô vi ‘là’ quả thì nó phải ‘có’ nhân, hay nếu nó ‘là’ nhân thì tất phải ‘có’ quả. Dẫu vậy Hữu bộ vẫn giữ quan niệm rằng Vô vi là hiệu quả của Thánh đạo, vì bằng năng lực của Thánh đạo mà sự ‘sở đắc’ việc đoạn lìa (ly hệ) các pháp hữu vi được thành tựu. Tất nhiên, Thánh đạo không ‘làm nhân’ cho sự đoạn lìa (ly hệ), tuy thế đoạn lìa lại là ‘quả’ (ly hệ quả) của Thánh đạo. Vì Thánh đạo đưa đến ‘sở đắc’ sự đoạn lìa. Hơn nữa Vô vi là ‘nhân’ theo hai cách, vì 1) nó thuộc về các nhân sinh khởi (sinh nhân) vốn không cản ngại sự sinh khởi các pháp khác, 2) nó là duyên vì là đối tượng của quán sát trí. Kinh bộ phản bác chủ trương nhân quả bị giới hạn chỉ ở các pháp hữu vi và vô thường, và Hữu bộ đồng quan niệm với họ rằng Niết bàn không phải là nhân theo nghĩa dẫn sinh ra một cái gì đó. Sự tranh luận trên thực tế suy thoái dần thành triết lý kinh viện, và đánh mất tầm nhìn về các thực tại tâm linh mà nó cho là đang bàn cãi.

Tiếp theo cần nói thêm về sự liên hệ giữa Niết bàn với các phạm trù ‘hữu’ và ‘phi hữu’. Vì bản chất yếu đuối của con người, chúng ta không quá ngạc nhiên khi các Phật giáo đồ sau này đã tranh cãi đông dài về vấn đề vốn không thiết thực là Niết bàn ‘hiện hữu’ hay ‘không hiện hữu’. Ý kiến khác biệt giữa một bên là Sarvāstivādas, Theravādas và Mahīśāsakas, với bên kia là Sautrāntikas, đã gây ra những tranh luận kéo dài về quan điểm Niết bàn là một sự hữu (*dravya*) hay phi hữu (*abhāva*).[7] Với sự giản dị quen thuộc, kinh *Milinda vấn đạo* (*Milindapañha*)[8] nói: ‘Niết bàn hiện hữu; nó có thể nhận thức được bằng ý; với tâm ý thanh tịnh, tịch tĩnh, thù diệu, chánh trực, không

bị che lấp, phi vật chất (*nirāmisā*) vị Thánh đệ tử đã hành chánh đạo thì thực sự nhìn thấy Niết bàn.’ Ngược lại, Sautrāntukas khẳng định Niết bàn không phải là một vật thể riêng biệt, mà đơn giản là sự vắng mặt của vật thể. Cũng như hư không không là gì khác ngoài nơi không có vật thể khả xúc, Niết bàn chỉ là sự diệt tận tùy miên, không còn khả năng tái sinh.[9] Nó đơn giản là sự không hiện hữu của năm uẩn, và quy gán một sự hữu riêng cho cái phi hữu này rõ ràng là phi lý.[10] Ta không thể nhận thức được Vô vi bằng dấu hiệu cảm quan trực tiếp (*pratyakṣa*, hiện lượng), cũng không thể do suy luận một cách đoan chắc (*anumāna*, tỷ lượng). Do đó nó không có tướng trạng nào để có thể nhận thức được, và không hiện hữu như một thực thể khả tri riêng biệt.[11] Ta có thể phản bác rằng, Kinh nói có vị tỳ kheo ‘đã chứng đắc Niết bàn ngay trong cuộc sống này’; nếu Niết bàn đơn thuần là không gì cả, sao có thể nói là chứng đắc? Sautrāntika giải đáp, qua sự phát triển của Thánh đạo, sau khi đạt được một đối trị phần, hành giả đã có được sở y vốn trái nghịch với các phiền não và sự tái sinh cho một cuộc sống mới.[12] Cuối cùng, Kinh bộ viển đến kệ Kinh trong đoạn nói về vị Thánh đã hoàn toàn giải thoát, rằng ‘giống như sự diệt tắt (*nirvāṇam*) của một ngọn lửa, sự giải thoát của tâm (*cetasāḥ*) cũng như thế’, và hỏi làm sao ta có thể xem sự tắt ngúm (*aty-aya*) của ngọn lửa như một việc trong, hay bởi, chính nó.

Điều phức tạp hơn, như thường lệ, vẫn là lý thuyết của Hữu bộ vốn dựa nhiều vào cả hai thuyết ‘đa nguyên thực tại luận (nhất thiết hữu)’ và thuyết về ‘đắc’ của họ. Họ phân biệt hai loại tịch diệt: thứ nhất là do lãnh hội, bằng trí tuệ, bốn Thánh đế (*pratisamkhyā*: trạch diệt), thứ hai diễn ra không qua nỗ lực có dự tính của trí năng (phi trạch diệt), mà kết quả từ sự khiêm khuyết của những ảnh hưởng cần hội đủ (do khuyết duyên). Loại đầu là Niết bàn[13] được định nghĩa là một pháp dẫn đến ‘đắc’ đối sự ‘đoạn lìa’ (*visamyoga*: ly hệ) khỏi các pháp nhiễm ô, sự đoạn lìa này tự nó thường hằng và không do các nhân sinh ra. Loại tịch diệt (*nirodha*) thứ hai là pháp làm cho, với người ‘đắc’ nó, tuyệt đối không còn sự sinh ra pháp này hay pháp khác, và nó ngăn chặn sự sinh khởi các pháp vị lai, không bằng trí tuệ, mà vì sự bổ sung các duyên cần thiết đã bị làm cho bất toàn và khiêm khuyết. Lấy ví dụ, khi một nhãn căn và ý căn bị thu hút bởi một cảnh nào đó. Tất cả các đối tượng khác

về nhãn, nhĩ v.v... như vậy từ hiện tại sẽ đi vào quá khứ. Kết quả là, các hành vi ý thức có thể có về các âm thanh, cảnh vật này như là đối tượng của chúng không thể phát sinh, vì một thức qua giác quan không thể nắm bắt được đối tượng của nó khi đối tượng này đã trôi qua. Bởi các nhân dẫn khởi của chúng không đầy đủ, nên có một cản ngại tuyệt đối cho sự sinh khởi các hành vi ý thức này. Loại ‘tịch diệt’ thứ hai do vậy được giải thích như sự ‘đắc’ đối với việc dùng chỉ các pháp vốn không bao giờ có thể, dưới mọi hoàn cảnh, phát sinh trong tương lai, vì pháp ‘tịch diệt’ đã ngăn chặn điều đó.

Sự bất đồng giữa Kinh bộ và Hữu bộ do hai phái tuyên bố tuy vậy lại ít hơn nó được hình thành trong một số giáo thư Tây phương. Ta nên lưu ý, trong bối cảnh này thì từ ‘hiện hữu’ có tác dụng là ‘không hiện hữu’, và cả trong suốt các cuộc tranh luận các nhà Phật học đã không bị vướng mắc vào các phạm trù lý luận đến mức bỏ mất quan điểm về giáo pháp nguyên thủy theo đó đường lối của đức Phật là trung đạo giữa ‘hiện hữu’ và ‘không hiện hữu’.[14] Như trong *Satyasiddhisāstra*, Kinh bộ nói: ‘Như vậy là không có Niết bàn chăng? Không phải vậy. Vì nếu không có Niết bàn thì sinh - tử sẽ bất tận, và không thể có giải thoát. Một cái bình vỡ hay một cái cây đổ là những hiện thực, nhưng không phải là những thực thể riêng biệt thật sự.’[15] Dẫu sao, các tranh luận này không thể hiện đỉnh cao của các nhà lý thuyết Phật giáo. Khi đức Phật giác ngộ, điều đó được ví như ‘một ngọn lửa đã cháy hết chất đốt, nó tắt ngấm’.[16] Ích lợi gì việc tranh cãi xem cái ngọn lửa ‘đã tắt’ này, sau khi đã cháy hết chính nó, là hiện hữu hay không hiện hữu?

Trong vấn đề Niết bàn này, sự xung đột thật ra là giữa chủ trương duy lý và chủ trương thần bí. Quan điểm của Kinh bộ, trong chừng mực chúng ta có thể phán đoán, là cực duy lý và gần như phi tôn giáo. Nó khó thể chia sẻ với những người mà đối với họ Niết bàn là trung tâm các tình cảm tín ngưỡng tha thiết chứ không phải chỉ là một khái niệm triết học, và họ cảm thấy những tuyên bố phủ định thẳng thừng không thể nhận định đúng chân giá trị siêu việt của nó. Hữu bộ đã phản bác,[17] nếu cho là không phải, vậy thì làm sao Niết bàn có thể gọi là ‘pháp tối thắng (*agra*) trong hết thảy pháp hữu vi lẫn vô vi’? Trong ý nghĩa nào mà nó có thể được gọi là tối thắng, nếu không phải là đáng tán

dương nhất, nổi bật nhất trong tất cả những pháp đồng phi hữu khác? Một số người trong Đại chúng bộ (*Mahāsaṅghika*) còn đi xa hơn, đã tự hỏi liệu thực tại vi diệu của Niết bàn có cùng loại hiện hữu như các pháp thông thường, ngắn ngủi và bị ô nhiễm khác trong thế giới hữu vi? Cho rằng thực tại của vạn hữu là một phẩm chất tăng trưởng theo giá trị của nó, họ kết luận chỉ các pháp siêu việt thế gian mới thật sự hiện hữu, các pháp thế tục thì không. Đó là lập trường của thuyết Xuất thế bộ (*Lokattaravāda*), đã mở rộng các khía cạnh này của lời dạy của đức Phật về cái Tuyệt đối mà Thượng toạ bộ (*Sthaviras*) trong mưu tìm tính vững chắc về mặt logic đã bỏ qua.

Niết bàn và hư không (*ākāśa*) thường được coi là rất gần nhau. Có sáu tông liệt *ākāśa* thuộc về các pháp vô vi[18], ba tông không.[19] Phạm vi ngữ nghĩa của từ này khá bao quát, và có phần khác với những gì chúng ta nghĩ. *Ākāśa* có nghĩa: 1) giới vực, và 2) không gian vô hạn. Nghĩa đầu là, a) khoảng trống giữa các vật, b) đồng nghĩa với các từ ‘trời’, ‘bầu trời’ hay ‘khoảng cao trên không’. *Ākāśa* vô hạn hoặc có nghĩa: a) không gian vô cùng tận, hoặc b) cái tương tự từ ‘ether’ (thinh không) của chúng ta.

(1a.) *Abhidharmakośa*[20] định nghĩa không gian cục bộ (không giới) như là một khoảng trống hay lỗ hổng nơi không có vật chất nhưng, giống như lỗ miệng hay độ mở của cánh cửa, nó gần chúng và có thể nhận thấy được. Theravāda đồng tình qua cách miêu tả nó như là khoảng trống, kẽ hở, chân không, lỗ hổng, khe hở v.v... diễn ra giữa những cái thấy được v.v., như giữa những cánh cửa, cửa sổ, miệng hay lỗ mũi. Trong đó không có gì được nhìn thấy hay cảm nhận, nhưng chúng phân định hình sắc, ranh giới cho chúng, khuôn khổ quanh chúng và làm chúng hiển hiện, là cơ sở cho các ý niệm như ‘phía dưới/ phía trên’, ‘bên này/ bên kia’, v.v... Không gian cục bộ chỉ không có vật chất, nó hữu hạn, hữu hình và thuộc hữu vi. (1b.) Nơi chúng ta gọi là ‘trên không trung’ hay ‘trên trời’, trong kinh văn Phật giáo gọi là ‘trên hư không’ (hay thinh không, space), như trong đoạn trích dẫn sau: ‘Vị thánh di chuyển trong Cảnh giới Niết bàn (*nibbānadhātu*) như cánh chim bay ngang thinh không’.[21] Cách diễn tả thường thấy này, dù mang tính ẩn

dụ, càng củng cố khuynh hướng xem ‘hư không’ và ‘Niết bàn’ là những khái niệm có liên hệ mật thiết.

(2a.) ‘Hư không là cái không gây cản ngại.’[22] Bản chất cốt lõi của nó là vô ngại, không cản trở hay không đối kháng. Hư không không thể cản trở vật chất, mà cũng không thể bị vật chất cản trở hay bị chuyển dịch. *Vibhāsa*[23] phân biệt một cách rõ ràng hư không vô hạn với hư không cục bộ khi diễn tả nó là (2a) phi vật chất, vô hình, không đối kháng và vô vi, trong khi (1a) là một phần của sắc pháp. Là một giới, *ākāśa* là vô hạn, cùng khắp và thường hằng. Đối với Hữu bộ, nó là một thực thể (*vastu*, sự, vật, căn bản), đối với Kinh bộ[24] nó là cái *không* thuần túy, hoàn toàn không có vật thể khả xúc hay đối kháng (*sa-pratigha-dravya*). (2b.) Nhưng đồng thời, và không một ý thức mâu thuẫn nào, các Phật giáo đề lại xem *ākāśa* là cái có tính chất hữu hình và xác thực, một nguyên liệu vi tế, một lưu chất siêu trần[25] vốn thường hằng và cùng khắp. Cái tinh không này tự bản chất không y vào bất cứ gì (*apratishthitam anālambanam*), nhưng là sở y cho tất cả các giới kia. Giới đầu tiên là không khí (*phong giới*) y cứ trên nó, rồi đến nước và đất y trên không khí ở dưới chúng.[26] Cuối cùng, các truyền thống cổ xưa Ấn độ đã khiến các Phật giáo đề nghị rằng tinh không này tự nó tỏa sáng, và cho rằng *ākāśa* có gốc từ động từ căn ‘*kās*’, có nghĩa ‘chiếu sáng’. Āryadeva (Thánh Thiên)[27] nói, sự vắng mặt vật chất được gọi là *ā-kās-a*, vì vạn vật ‘rực sáng’ ngay trong chúng, và trong ý nghĩa này mà Sāramati[28] có thể nói Phật tánh sáng ngời như mặt trời hay *hư không*.

Đồng nhất với *ākāśa* là một trong những con đường có thể dẫn đến giải thoát. Chúng đặc vô sắc đầu tiên phát sinh từ sự chiêm nghiệm về hư không trống không (1a) cho đến hư không vô hạn (2).[29] Theo công thức khế kinh, *ākāśa* nằm ngoài ba thứ: a) hình tướng, b) hữu đối (*patigha*) và c) sự đa dạng. Như vậy nó không có (a) những bất lợi gây phiền não cho những người – như là kết quả của những tập khí nghiệp cảm lâu đời – đã thọ nhận một thân cụ thể;\* (b) sự hữu đối bao gồm trong các tướng:[30] và (c) ‘một cảnh giới (*gocara*) đa dạng trong đó các đối tượng nhãn căn v.v., có những tự tánh khác nhau’.[31] Mặt khác, hư không là không cùng tận (*an-anta*), vì không thể nhận thức được sự phát

sinh và biến diệt của nó,[32] và đối với những người đã nhầm chán sắc tướng và các thứ liên quan, nó hẳn là điều có sức thu hút nhất.

Văn tịch Thượng tọa bộ đôi khi có so sánh[33] các thuộc tính của Niết bàn và hư không. Cả hai đều thực hữu, mặc dù hình thức, vị trí, thời gian và phạm vi giới hạn của chúng không thể xác định. Cả hai đều vô ngại, vô y cứ và vô hạn, không có khởi nguyên, sinh - tử, khởi - diệt. Trong thiền quán, hư không có thể được chiêm nghiệm như một cái gì tương đồng với tánh không là thực tại tối hậu. Một dung lượng vô biên[34] mà không là gì cả. Không lệ thuộc các duyên hay các giới hạn, vượt ngoài mọi cản trở và chướng ngại, không thể bị cản ngại hay cản ngại. Trong nó, không hiện diện bất cứ cái gì xúc đối, đối kháng, ngoại nhập, ly gián, hay lệch hướng. Nó ở cùng khắp, và chỗ nào cũng như nhau. Trong nó không có cái gì thiếu, không có cái sở thuộc. Trong sự tĩnh lặng hoàn toàn, tự bản chất nó luôn nằm ngoài thời gian, biến dịch và hành động. Không thể lấy cái gì để xác nhận nó, không có gì gắn vào nó như là những thuộc tính.

Một tương đồng thú vị ở châu Âu do Henry Moore[35], người chịu ảnh hưởng của nền văn chương thần học Do thái vốn mô tả Thượng đế như là ‘không gian của thế giới’,\* đã đồng nhất hư không với sự có mặt cùng khắp của Thượng đế. Ông nói về nó như là ‘một sự trình bày khá lộn xộn và mơ hồ về thể tính thần linh hay sự hiện diện của thánh thể’,[36] một bản thể thánh linh vốn là ‘duy nhất, đơn giản, bất động, vĩnh hằng, toàn hảo, độc lập, tự hữu, tự tồn, vô nhiễm, tất yếu, bao la, vô thủy vô chung, vô hạn, không thể lãnh hội, châu biến, vô hình thể, dung nhập và dung chứa hết thảy vạn hữu, cái tồn tại chủ yếu, cái tồn tại thực tế, thực tại nguyên thuần.’[37]

Đại thừa sau đó đồng nhất vạn hữu với Niết bàn, như vậy các đặc tính của chúng cũng được cho là tương đương với các đặc tính của ‘hư không’ (*ākāśa-sama*).[38] Tuy nhiên chúng ta phải luôn ghi nhớ rằng, mọi phát biểu của Phật giáo về *ākāśa* sẽ thành vô nghĩa và thiếu thuyết phục nếu được hiểu như ‘không gian toán học’ mà ta thường quen thuộc. Chúng nói về thứ ‘không gian vũ trụ’ của các nhà thấu thị ngày xưa, và thật khó thiết lập được mối liên lạc giữa các ý niệm ‘duy lý’ và ‘thần bí’ về ‘hư không’.

## 2. Ba loại người giác ngộ

Tiếp theo, chúng ta phải giải quyết vấn đề định nghĩa cái Tuyệt đối trong hình thức ‘cá ngã’. Các ‘Thánh nhân’ (*ārya*) là những người đã đạt đến ‘Thánh đạo’, tức những người mà tư cách các ngài phần lớn đã được xác định bởi sự thúc giục mạnh mẽ hướng về Vô vi (*asamkrta-prabhāvita*, sở đầu vô vi).[39] Kết thúc giai đoạn tâm cầu đạo quả, khi đã hoàn thành việc tu tập, các vị ‘Thánh’ trở thành những bậc ‘vô học’. Các ngài hòa nhập vào cái Tuyệt đối và mất những tính cách cá biệt ngã. Tuy nhiên, và điều này gần như không thể lý giải, các ngài không phải hết thảy đều như nhau, mà vẫn mang một số đặc tính riêng biệt. Thượng toạ bộ có truyền thống về ba loại người được xem như bậc ‘vô học’, hay ‘giác ngộ’, hay ‘chứng đắc’ Niết bàn, là các vị A-la-hán (*Arhat*), Độc giác (*Pratyekabuddha*) và Phật (*Buddha*).

Đầu tiên là các vị *Arhat*. Trong các văn tịch cổ, từ ‘*Arhat*’ được sử dụng không với ý nghĩa thật chính xác. Đó có thể là một trong những đức hiệu của Phật, hoặc tên gọi dành cho người đã đạt quả vị cuối cùng trong ‘bát thánh nhân’. Danh hiệu này đôi khi được phân biệt khác với *Pratyekabuddha*. Tuy nhiên, có thời kỳ[40] *Arhat* còn có nghĩa là vị Đệ tử (*sāvaka*) được ‘nghe’ giáo pháp (thanh văn) từ đức Như Lai hay Độc giác Phật. Về từ nguyên, ‘*Arhat*’ có nghĩa là người ‘cao quý’, ‘đáng tôn kính và cúng dường’, nhưng từ nguyên học Phật giáo[41] còn giải thích nó theo nghĩa người đã giết chết (*han*) các kẻ thù (*ari*) tức các nhiễm ô, hay là người có ‘đủ năng lực’ cứu độ chúng sinh.

Vậy thì chính xác, một vị *Arhat* được cho là đã thành tựu những gì? Các văn tịch cho chúng ta hai hướng mô tả, thứ nhất mang tính thi vị và tán dương[42], thứ hai có tính kinh viện và nghiêm xác hơn. Công thức thông dụng nhất là bắt đầu bằng sự ‘diệt tận hữu lậu’ (*āsrava*) của ngài, và như vậy là sử dụng một thuật ngữ thông thường còn được Kỳ na giáo (Jainism) dùng để chỉ các vị *Arhat* của họ. Dù ý nghĩa của nó được quảng diễn như thế nào trong thời đại đức Phật, theo giáo điều Phật giáo thuật ngữ ‘*Arhat*’ luôn gắn liền với Thánh đế thứ nhất. Bởi vì *Arhat* là người đã hoàn toàn tận diệt mọi thứ ‘khổ’ được mô tả trong Thánh đế đó. Trong nghĩa đó *Arhat* là người đã đạt đến cứu cánh của mọi người

con Phật, có thể được gọi một cách xứng đáng là người ‘đã làm xong những việc cần làm’. Abhidharma còn phân tích chính xác hơn hai loại ‘trí’ là chỉ dấu của giai vị Arhat, sẽ dẫn đến giác ngộ. Đó là ‘lậu tận trí’ và ‘vô sanh trí’.[43] Loại đầu phát sinh ngay khi các dấu vết cuối cùng của hữu lậu, như vô minh các thứ, hoàn toàn không còn nữa. Nó là bằng chứng rõ ràng và xác đáng cho thấy đã đoạn tận hữu lậu. Nếu, sau đó, vị thánh không thôi thất và trở thành ‘bất động chuyên’ (*akopya*),\* ngài tiến lên[44] loại ‘trí’ khiến hữu lậu nơi ngài không thể phát sinh trong tương lai. Trí thứ nhất cho ngài biết rằng công phu tu tập đã hoàn tất, loại thứ hai cho biết từ nay không còn gì phải làm.[45] Vị Arhat bấy giờ hoàn toàn làm chủ tâm tư của mình, và ‘mọi thiện pháp đều hướng về ngài, như thần dân cung kính hướng về vị thái tử sẽ trở thành đáng quân vương tối thượng’.[46]

Các truyền thống về *Pratyekabuddha* không phải lúc nào cũng rõ ràng. Đó là[47] một vị Phật độc giác, là người, không như Arhat, đã ‘tự giác ngộ’ (*svayambhū*),[48] bằng nỗ lực tự thân chứ không qua sự chỉ giáo của người khác, nhưng khác với chư Phật, ngài không tuyên thuyết chân lý giáo hoá chúng sanh. Như từ ngữ cho thấy, đó là hợp thành của từ *Praty-eka*, có nghĩa ‘đơn độc, riêng lẻ, cá nhân’. Cũng như từ tương đương ‘rhinoceros’ (*khadgin*) nói về sự sống đơn độc như của con ‘rhino’ (tê giác). Truyền thống tu tập cá nhân luôn có trong mọi thời kỳ của lịch sử Phật giáo, và hai loại người ‘vô học’ này tiêu biểu cho lý tưởng cá nhân (tự tu tự ngộ) đó. Vốn thường trải qua một cuộc sống đơn độc, sau khi giác ngộ, vị *Pratyekabuddha* không muốn bị nhiễu loạn[49] bởi đám đông để tránh xao lãng sự tập trung thiền định. Con người bản chất vốn không khả ái, và sự tu định nói riêng có khuynh hướng làm phát sinh, hay củng cố, tính chủ động không thích sự tụ hội của đám đông,[50] như trường hợp Gulliver sau khi đến viếng Houyhnhnms.+ Những bậc vô học này được thay thế bằng tên gọi khác là Phật độc giác,[51] vì ‘các ngài mong cầu tự chứng cứu cánh Niết bàn qua sự giác ngộ về lý nhân duyên (*pratyaya*)’.[52] Nói cách khác, sở ngộ của các ngài, tuy uyên thâm hơn của vị Arhat, vẫn nằm trong khuôn khổ Tứ đế, chỉ khác là các ngài chuyên tâm quán sát hữu vi duyên sanh - hệ quả tất yếu của Tập và Diệt Đế.

Việc tạo ra hình tượng kết hợp này dường như cho thấy những bộ phận rộng lớn trong cộng đồng đã quan niệm giáo pháp của đức Phật như một phương thức tự tu tập, dựa trên nền tảng bốn Thánh đế, vốn chủ yếu hữu ích cho những người đã trải nghiệm nó, chứ không mang nội dung vị tha nào đáng chú ý. Họ vẫn quan niệm ‘giải thoát’ là thuộc về cá nhân, không phải là một thành tựu mang tính xã hội hay quảng đại quần chúng, mà tự bản chất nó không bao hàm sự liên quan tới người khác hay toàn khối cộng đồng. Logic nội hàm của phương pháp này sẽ khiến họ khó giải thích vậy tại sao đức Thế tôn thực tế đã tuyên thuyết giáo pháp chứ không hành động như một vị Phật Độc giác. Không có lý do đáng thuyết phục nào cho thấy tại sao bị phiền nhiễu khi giáo hoá người khác, và hầu hết các văn tịch thuộc kinh tạng đều viện dẫn đến phép lạ, tức sự thỉnh cầu của Phạm thiên và Đế Thích.[53] Chính sự vị kỷ thái quá này đã khiến các nhà Đại thừa ca ngợi tán thán hạnh lợi tha của hàng Bồ tát. Cần phải hiểu học thuyết này như một phản ứng chống lại khuynh hướng cá nhân chủ nghĩa mạnh mẽ trong Giáo đoàn, một phản ứng mà, thường là quá đà, không phải không có lúc vượt quá giới hạn. Đúng lúc quan điểm ấy thay đổi một cách toàn diện đến mức, khi Tiểu thừa nhận thấy khó tin việc một người đã giác ngộ lại thấy khó khăn khi thuyết giáo cái không thể thuyết giáo, một số nhà Đại thừa đã cảm thấy không thể có người chứng đắc chân lý mà không truyền đạt nó. Do đó họ nói, các vị Pratyekabuddha giáo hóa thông qua tâm truyền mà các đệ tử phải tin tưởng,[54] và có thể không cần dùng phương tiện thô thiển của ngôn tự. Như vậy là cuối cùng bánh xe chánh pháp đã chuyển vận hoàn toàn.

Giác ngộ của đức Phật được phân biệt với sự giác ngộ của hai bậc vô học trên bằng miêu tả là vô thượng (*anuttara*) và toàn diện (*sambodhi*, chánh giác). Vì số vị Arhat trong cộng đồng giảm thiểu, đương nhiên sự liễu đạt chân lý rốt ráo của Phật trở thành điều cơ bản bảo đảm cho toàn bộ sự nghiệp trí tuệ, và chắc chắn tầm vóc của đức Phật ngày càng vươn cao qua thời gian. Ngày nay đã qua rồi cái thời người ta có thể hài lòng cho rằng Phật là ‘bậc đã thấu đáo điều cần thấu đáo, đã thuyết giảng điều cần thuyết giảng, đã xả bỏ điều cần xả bỏ’\*.[55] Abhidharma phân định sự khác biệt giữa Phật và hai bậc vô học kia bằng hàng loạt đức tính, là đặc trưng riêng của ngài, hoặc là các

đức hiệu mà các Arhat hay Pratyekabuddha chưa xứng đáng. Các đặc tính thường thấy là mười tám pháp bất cộng của Phật (*āveṇika-buddha-dharma*),[56] tức, theo Vaibhāshika, là mười lực[57], bốn vô sở úy[58], ba niệm trụ (cf. tr...) và đại bi. Về các đức hiệu, ngài được tôn xưng là ‘Thế tôn’ (*Bhagavan*), bậc ‘hàng phục chúng ma’, ‘Pháp vương’, ‘Vô thượng sĩ’, ‘Nhu lai’, ‘Điều ngự trượng phu’, v.v... Sự ưu việt của đức Phật còn thể hiện qua năm phong cách liên quan đến (1) các pháp, (2) chúng sanh, (3) vũ trụ, cả với (4) sắc thân và (5) các giai đoạn gia hạnh của ngài.

1. Trong mười tám pháp bất cộng, trừ pháp cuối cùng, còn lại tất cả đều được coi như các trí, hay thành quả của trí. Chứng ngộ thù thắng của Phật còn có thêm bốn loại trí về các pháp.[59] (1) Nó được chứng đạt bằng nỗ lực tự thân, và chân lý ngài thấy biết không phải do người khác chỉ dạy (vô sư trí); (2) nó cùng khắp (*sarvatra*, châu biến) ở chỗ ngài thấy biết hết thấy mọi dấu hiệu đặc trưng cho mỗi và mọi pháp (nhất thiết trí); (3) biết hết tất cả (*sarvathā*) mọi hành tướng, sai biệt (*prakāra*) của hiện hữu (nhất thiết chủng trí); (4) nó tự tại ở chỗ, chỉ cần ngài muốn biết, là lập tức biết rõ vạn pháp (vô công dụng trí). Chúng ta cũng có thể nói đức Phật là người có ‘nhất thiết trí’ (*sarvavid*) theo nghĩa các vị Arhat không có. Định nghĩa chính xác hơn, nhất thiết trí này biểu hiện (1) tuyên thuyết chân lý ngài chứng đắc và (2) tự tại thuyết minh sự chứng đắc đó. Sự kiện thứ nhất xác định rằng ‘nhất thiết trí’ theo nghĩa của từ ngữ, tức là đức Phật biết rõ không chỉ yếu tính của hết thấy mọi hiện hữu mà cả đến từng chi tiết của nó. Sự kiện thứ hai gợi ý chẳng hạn như đức Phật biết trước tương lai không phải do suy luận ra, hay do các điềm triệu hoặc chỉ dấu khác nhau cho phép nhà tiên tri ước đoán nó, mà do ngài trực tiếp nhìn thấy nó bằng con mắt riêng của ngài.[60] Nhưng nói chung mọi người đồng ý rằng Phật tri kiến là lãnh vực ‘bất khả tư nghì’,[61] và không có công giải thích xa hơn. Tuy vậy các nhà A-tỳ-đàm ý thức sự khẳng định nhất thiết trí này hơi khó chấp nhận, và để tin được nó cần phải có niềm tin lớn.[62] Vasubandhu giải thích[63] chỉ có đức Phật Thế tôn là đã diệt tận vô minh một cách toàn diện, và hoàn toàn thoát khỏi những chướng ngại không nhìn thấy tự tính của vạn vật. ‘Các vị Arhat và Pratyekabuddha đã tự giải thoát khỏi

sự mê muội bị ô nhiễm phiền não (nhiễm ô vô tri), nhưng vẫn còn sự vô tri không bị ô nhiễm bởi các phiền não (bất nhiễm ô vô tri). Các ngài chưa có những đức tính thù thắng của Như lai, chưa biết được các đối tượng xa cách về không và thời gian, cũng chưa biết được phạm loại vô hạn của vạn hữu.’ Vị Arhat bằng lòng với nhận thức về mọi sự vật liên quan đến cá nhân ngài, vị Pratyekabuddha hiểu biết thêm về lý duyên khởi, nhưng toàn thể pháp giới vẫn còn nằm ngoài tầm hiểu biết của họ.[64]

2. ‘Đại bi’[65] khác với lòng thương cảm thông thường vì nó quảng đại hơn. Nó rung cảm không những trước những đau khổ hiển nhiên mà cả những đau khổ tiềm tàng, không chỉ trước các đau khổ trong cõi dục giới mà cả trong sắc giới và vô sắc giới. Hơn nữa nó được cảm nhận bình đẳng với hết thảy chúng sanh, dù chúng có đau khổ hay không; tâm ấy không còn sân hận và si mê, và lớn hơn lòng thương cảm đơn thuần ở chỗ nó thực sự lo cho chúng sanh thoát khỏi những nỗi sợ luân hồi. Đây là lý do vì sao trong nghệ thuật Phật giáo thường có khắc họa chân dung Phật trong tư thế ‘vô úy ấn’ (*abhayamudrā*). Phật có thể cứu độ chúng sanh nhiều hơn vị Arhat có thể, và đem đến cho họ nhiều phước lạc hơn. Ngài có thể giải thoát con người một cách trọn vẹn khỏi những phiền não và đau khổ của luân hồi, có thể đưa họ vào trong ba thừa hay tái sinh trong những hoàn cảnh thuận lợi.

3. Đối với vấn đề vũ trụ, đức Phật được tin là có quyền năng tự tại (*vasitva*) hay *prabhāva*, thần lực.[66] Đạt đến địa vị tôn quý, tất cả các vị Thánh đều được xem là có các loại thần lực mầu nhiệm.[67] Đức Phật có thể tùy ý tạo ra, biến đổi hay bảo toàn vạn vật ngoài giới, rút ngắn hay kéo dài thọ mạng của ngài, đi xuyên qua các vật cản (vô ngại), du hành tự tại trong không trung, thu nhỏ các vật thể, v.v... Về phương diện này, chính vì bản chất của ngài mà ngài có khả năng thực hiện vô số phép mầu.[68] Các sự kiện trọng đại trong đời sống của ngài đều kéo theo những hiện tượng chấn động toàn vũ trụ.[69] Một vị Phật không chỉ là bản thân một cá nhân, xung quanh ngài còn có ‘quốc độ Phật’ (Phật-sát), mà theo Buddhaghosa là bộ ba:[70] ‘quốc độ giáng sinh bao gồm mười ngàn hệ thế giới sẽ chấn động khi đức Như lai đản sanh’, thành chánh giác, và nhập Niết bàn. ‘Quốc độ oai lực’ còn rộng lớn hơn.

‘Quốc độ cảnh giới’ của ngài thì vô biên vô lượng. Về phạm vi này, nó được coi là “tùy vào ý muốn của ngài” (AN i 228), vì Như lai liễu thông hết thấy mọi thứ ở mọi nơi nào ngài muốn’.

4. Sắc thân của đức Phật có bốn đặc trưng hy hữu.[71] (1) Nó được trang nghiêm bằng ba mươi hai diệu tướng và tám mươi tướng phụ. (2) Nó có sức mạnh vô song, và theo một số quan niệm, phải là vô hạn vì nếu không thì nó không thể dung chứa một tri kiến vô hạn. Tương tự đặc tính này, ta thường nghe nói[72] đức Phật chứng ‘kim cang định’ trên ‘kim cang tòa’ hay ‘chánh giác tòa (bồ đề tràng)’ ngay giữa cõi Jambudvīpa (Diêm phù đề) này, ‘vì không nơi nào khác đủ kiên cố để chịu nổi sức mạnh của định này’. (3) Khi được hỏa táng, nó kết tinh thành thể kim cang bất hoại, được gọi là *sarīra*, hay ‘ngọc xá lợi’. (4) Nó phát ra hào quang rực rỡ hơn một trăm ngàn mặt trời, vì ánh sáng vinh quang của đấng Thế tôn xuyên suốt toàn thể pháp giới.

5. Giai đoạn gia hành Phật quả của đức Phật mới thật là mênh mông. Ngay cả khi ngài đã được thọ ký - bởi đức Phật Dīpaṅkara (Nhiên Đăng) - sẽ đạt giác ngộ vô thượng, ngài còn phải trải qua ba a-tăng-kỳ kiếp làm Bồ tát cho giai đoạn chuẩn bị viên thành Phật quả.

Tất nhiên, hiểu đức Phật như một ‘cá nhân’ theo nghĩa thông thường của nó là một sai lầm. Trong kinh điển Phật giáo cổ, nhân cách của đức Phật không trọng yếu đến mức tác phẩm kinh điển của H. Oldenberg chỉ đề cập đến trong bảy trang trên 401 trang sách. Oldenberg thừa nhận rằng định nghĩa giáo điều về đức Phật ‘có thể nói, được coi như một ý tưởng đến sau (*Anhang*) so với các quan tâm khác thiết yếu hơn’ là điều có vẻ lạ lùng, nhưng biện minh cho quan điểm của ông là ‘trong hết thấy tinh hoa của nó, giáo pháp đạo Phật vẫn giữ nguyên giá trị, dù cho khái niệm về đức Phật có khiếm khuyết’.[73] Khác với các nhà A-tỳ-đàm các văn tịch cổ cho thấy ít quan tâm đến mức độ khác nhau giữa những người đã được giải thoát. Giải thoát là tất cả vấn đề, và như vậy đức Phật cũng chỉ là một *primus inter pares* (người đứng đầu giữa những người đồng hạng) Nhưng cả trong A-tỳ-đàm nhân cách Phật vẫn là nền tảng theo đúng nghĩa của nó. Hơn hẳn một cá nhân, ngài là (1) một nguyên lý siêu hình phi cá thể, (2) Một uy lực siêu nhiên, và (3) một biệt loại.

1. Đức Phật tại thế trên thực tế là sự kết hợp giữa nguyên lý pháp siêu hình phi cá thể với một ‘thân tứ đại uế trược’, và hiển nhiên là cái nào trong hai là quan trọng.[74] Đức Phật luôn luôn được gắn liền với Pháp, và ý nghĩa hiện hữu của ngài chính là đường kênh chuyển tải Chân lý (đăng lưu chánh pháp). Vì lẽ các ‘cá nhân’, như ta đã biết, không thực hữu, ngay cả việc ‘quy y’ Phật cũng phải kể đến giáo pháp. Trên thực tế việc quy y đó[75] là quy y những giáo pháp sẽ giúp người quy y tu thành Phật đạo hoặc sẽ dẫn dắt người đó đến với một người được gọi là ‘đức Phật’. ‘Sắc thân của ngài, được sinh ra từ cha mẹ ngài, là những pháp bất tịnh, không đáng để quy về nương tựa; quy y là nương tựa vào chánh pháp của bậc toàn giác, các pháp dẫn đến giác ngộ và tạo thành Pháp-thân.’[76] Cũng có người cho rằng 18 pháp bất cộng của Phật mới là sự quy y cần được tìm đến.

2. Đức Phật, như ta đã biết, hiển nhiên ưu việt hơn một cá nhân đơn độc đã lặn lẽ rời khỏi thế gian này. Những việc làm, hay công hạnh của ngài, có ảnh hưởng vĩ đại trên thế gian và cho mọi sinh linh sống trên đó.

3. Khi đức Phật được gọi là ‘Nhu Lai’\*, tính cách cá nhân của ngài coi như không quan trọng. Chư Như Lai là những ‘điển hình’ lần lượt thị hiện trên thế gian này vào một thời điểm đã định nào đó, từ quá khứ vô cùng đến tương lai vô tận. Thời kỳ thị hiện của mỗi vị Như Lai đều được ấn định trước, đều trải qua quá trình phát triển như nhau và đều theo cùng một Đạo lộ, cố định một lần duy nhất. Chư vị Như Lai chỉ khác nhau ở các chi tiết thứ yếu;[77] về bản chất, trong Phật-pháp của các ngài, tất cả đều không khác.

Để kết luận, chúng ta cần nhắc lại[78] rằng quan niệm độc đáo về ba thân đã được gợi ý sẵn nơi kinh tạng. Đó là (1) sắc thân có thể hư hoại, (2) ứng hay hoá thân cho phép đức Phật thị hiện khắp các cõi trời v.v., và (3) Pháp thân cũng chính là giáo pháp của ngài. Abhidharma của Hữu bộ đã hệ thống hóa các gợi ý này, phân biệt ba thân như sau: (1) thân thể vật chất tức sắc thân (*rūpakāya*) là kết quả của nghiệp quá khứ. Nó có thể hư hoại dù trên nhiều phương diện nó ưu việt hơn thân thể phàm phu (cf. phần 4 nói trên). (2) Đức Phật có thể bằng thần lực của ngài tạo ra các hóa thân (*nirmāṇakāya*) để ngài thị hiện ở bất cứ nơi nào. (3) Cuối

cùng là Pháp thân, bao gồm ‘ngũ phần pháp’ để khiến dẫn một Bồ tát trở thành một vị Phật. Dưới hình thức này học thuyết về Tam thân (*trikāya*) đã được Mahāyāna tiếp nhận, ở đó nó được bổ sung chi tiết hơn, một phần từ sự kết hợp của nó với chủ thuyết huyễn ảnh (Phật thân vô lậu) của Mahāsaṅghikas, phần khác từ ảnh hưởng của lý tưởng Bồ tát đạo và các quan niệm mới về bản thể học của Mahāyāna.

### 3. Lộ trình Thánh Đạo

1. *Thanh tịnh đạo luận* của Buddhaghosa cho ta cái nhìn tổng quát xuyên suốt về các giai đoạn khởi phát của trí tuệ. Nếu không ai có thể hiểu biết nhiều hơn những gì mà mình đã kinh nghiệm, trình độ và chiều sâu kiến giải của mỗi người tất phải dựa vào mức độ toàn thiện tâm linh của chính mình. Việc vạch ra biểu đồ các mức độ này giúp ta có khả năng quyết định cái gì có thể và không thể sở đắc vào những giai đoạn nhất định.

A- Trí tuệ có hai gốc (*mūla*, căn) là giới thanh tịnh và tâm thanh tịnh. Hai căn này tương ứng với năm thiện căn phải có trước để trí tuệ thành thực. ‘Tâm thanh tịnh’ gốc ở tám bậc định, tương ứng với định căn. ‘Giới thanh tịnh’ bao gồm (1) ‘được chế ngự bởi giới bốn Patimokkha’, tương ứng tín căn; (2) ‘mạng thanh tịnh’, (3) ‘phòng hộ căn môn’, và (4) ‘không đắm trước các nhu yếu của cuộc sống’, [79] tương ứng theo thứ tự với tấn, niệm và huệ căn.

B- Nền tảng (*bhūmi*, địa) của tuệ là hiểu biết căn bản về các uẩn, xứ, giới, căn, (tứ) đế, và duyên khởi (các ch. 14-17).

C- Thể (*sarīra*) của tuệ được phân thành năm kiến giải (trí):

I. *Trí tuệ do học được* [80] (phần B). Nó liên quan đến (1) các tướng (vô thường, v.v.) mà vạn pháp tự chúng có sẵn [81], và (2) thức liễu thông về danh sắc cùng các quan hệ nhân duyên của chúng. [82]

(1) Ch. 18. *Kiến thanh tịnh*. Danh và sắc được nhận thức theo thực tánh, [83] và cũng theo cách đó mà vượt qua khái niệm về một ‘chúng sanh’. [84] Ch. 19 (2) *Đoạn nghi thanh tịnh (vitarana)*. Thấu hiểu các duyên sở sanh thân tâm-vật lý, [85] và định luật nhân quả (*dhammatthiti*). [86]

II. *Trí tuệ có giá trị phổ độ*. [87] Lấy tổng tướng các pháp làm đối tượng. [88] (3) ch. 20. *Đạo phi đạo tri kiến thanh tịnh*. Ở đây hành giả hiểu các nhóm không phải là Đạo, mà chính Niết bàn là Đạo. Các uẩn được quán sát đầu tiên với 33, cho đến 200 trường hợp. Nếu chưa đủ thuyết phục, còn có chín phương pháp tăng cường sự nhạy bén các căn. [89] Lần lượt các nhóm được quán bằng cách áp dụng ba tướng. [90] (4) Ch. 21. *Đạo tri kiến thanh tịnh*. Ở đây hành giả tiến dần lên Thánh đạo. Bước đầu tiên là (a) quán về sinh và diệt. [91]

III. *Trí dẫn đến xả* (đoạn biến tri). Ở đây áp dụng ba tướng cho tất cả mọi đối tượng. Sự áp dụng này có thể phân thành 18 tuệ giác, [92] hay cũng có thể thay thế bằng tám trí quán các đề mục sau: (b) trí quán (các hành là) hoại diệt, [93] (c) bố úy trí (nhận thức bản chất hoại diệt của vạn pháp là điều kinh khủng, đáng sợ), [94] (d) quá hoạn trí (nhận thức sự khổ não, nguy hiểm đó), [95] (e) ly dục trí, [96] (f) dục thoát trí, [97] (g) tư duy trí (trí quán sát, đánh giá lại các thực trạng), (A) Quy gán ba tướng cho hết thấy pháp phức hợp (các hành), [98] (B) quán về tánh không, [99] (h) hành xả trí khi nhìn vạn vật hữu vi, [100] (i) thuận thứ trí. [101]

IV. *Trí chuyển tánh* (dòng dõi). Hành giả bảy giờ ‘hồi quy về Thánh đạo’. [102] Sau đó ông ‘ra khỏi dòng dõi, phạm vi hay trình độ của phàm phu để gia nhập dòng dõi, phạm vi hay trình độ các vị thánh’. Là kết quả của III (i), mọi dấu hiệu của một đối tượng hữu vi diễn ra như một thứ cản ngại, và như là kết quả của IV, hành giả ‘lấy Niết bàn làm sở y như là cái vốn vô tướng, vô sinh, vô hành, và tịch diệt’. ‘Đây là sự hồi quy đầu tiên, tác ý (*ābhoga*) đầu tiên, chuyên niệm đầu tiên (*samannahāra*) về Niết bàn như là sở y, và nó thực hiện vai trò là duyên cho Thánh đạo theo sáu cách, tức vô gián duyên, đẳng vô gián duyên, tập hành duyên, cận y duyên, vô hữu duyên và ly khứ duyên.’ [103] Hành giả bảy giờ thấy Niết bàn như một người có thể nhìn thấy ông vua ngự trên lưng voi; dù ông ấy không thực sự ‘nhìn thấy’ y vì công việc của y với vua chưa giải quyết xong. Cũng vậy, khi ta chưa làm xong điều cần phải làm, nghĩa là xả ly mọi phiền não, ta không thể nói về sự ‘liễu ngộ’ Niết bàn mà khởi điểm là Thánh đạo. [104]

V. Đạo trí khi ấy bắt đầu khởi sự tái sinh về tâm linh nhờ đó vị thánh, trên bình diện xuất thế, có khả năng thể nhập Chân lý. Vì chuyển từ đạo lộ này sang đạo lộ kế tiếp, các tâm tánh bất thiện dần dần bị tiêu trừ, và bốn ‘Thánh quả’ tuần tự xuất hiện. Nét đặc trưng của tinh thần Phật giáo là các giai vị có thể được miêu tả bằng những thứ đã chứng đạt không nhiều bằng những thứ đã xả bỏ, cái sau là duyên cho cái trước. Buddhaghosa phân biệt bốn loại ‘xả’\*[105] (1) Do các tri kiến và trí của C. I – III làm chất giải độc cho nhiều thiên kiến sai lầm và tai hại được xả bỏ. (2) Ở phần C. V Đạo trí nhổ bật gốc các phiền trược, v.v., với kết quả là chúng được xả bỏ theo nghĩa không bao giờ còn tái diễn, vì Thánh đạo đã đánh tan chúng như sét đánh bật gốc một cái cây. (3) Bằng việc chứng đắc các đạo, các phiền não được xả bỏ vì chúng đã hoàn toàn tịch diệt. (4) Khi đạt đến Niết bàn, mọi thứ hữu vi được xả bỏ vì ta đã vĩnh viễn thoát ly chúng.

Buddhaghosa bằng lòng với cái nhìn tổng quan về các giai vị cao hơn, vốn hoàn toàn vượt ngoài khả năng kinh nghiệm tâm linh của các độc giả của ông, và chính ở điểm này mà ông khác với các nhà Hữu bộ và Đại thừa. Đối với tư tưởng Phật giáo quả thật không có chỉ dẫn nào tốt hơn *Visuddhimagga* về khía cạnh thực tiễn.

2. *Abhidharmakośa*, gần như cùng thời, lại trình bày sự việc hơi khác với *Visuddhimagga*. [106] Nó phân ra năm giai vị tu chứng Thánh đạo, gồm: (1) giai đoạn tích lũy dần các tư lương đầu tiên (*sambhāra-mārga*, tư lương đạo/vị). Tiếp theo là (2) giai đoạn nỗ lực (*prayoga-mārga*, gia hành đạo) được định nghĩa là quá trình dụng công gia hạnh trước khi bước vào Thánh đạo xuất thế (= (3)), tương ứng với C. I – IV theo bảng sắp xếp của Phật Âm. Tuy nhiên ở đây nó lại chia thành bốn Trợ pháp (*nirvedha-bhāgīya*, thuận quyết trạch phân, 順決擇分), [107] là hình thức tu quán cao hơn về các pháp, ở đó không còn xem xét các tổng tướng và biệt tướng của chúng, mà quán 16 hành tướng của bốn Thánh đế. Theo thứ tự đó là bốn thế pháp: 1) noãn, 2) đảnh, 3) nhãn, và 4) thế đệ nhất; đến phiên mỗi pháp này lại được chia ba giai đoạn: a) yếu, b) trung bình, và c) mạnh. Đây là gần như tất cả những gì chúng ta biết, và dường như không có bản liệt kê chi tiết nào của Hữu bộ về chủ đề quan trọng này được lưu giữ. [108] Bước cuối cùng của ‘gia hành đạo’ là ‘vô

gián định' (ānantarya-samādhī) cho biết đã hoàn toàn chứng đắc các pháp thế gian tối thượng.

Tiếp theo giai vị này là (3) Kiến đạo vị (còn gọi Thông đạt vị), tri kiến xuất thế gian về các Thánh đế,[109] ở đó tuệ đã thoát khỏi các lậu hoặc, đảo kiến,[110] và tham ái, chỉ hướng về tổng tướng của các Thánh đế qua 16 hành tướng của chúng, dần dần loại trừ các phiền não về tri thức vốn có thể được xả bỏ bằng chánh tri kiến. Giai vị này được phân thành 15 'sát-na tâm': (1) được gọi là 'chấp nhận sự thực về khổ' (khổ pháp nhãn), hiện quán khổ của dục giới. Ở đây hành giả kiên định tin tưởng 'hết thấy các pháp trong dục giới đều vô thường, khổ, không, vô ngã.' Đoạn hết các nghi hoặc về điểm này,[111] từ bỏ các tham luyến thường theo sau việc chấp chắc quan niệm trái ngược lại là đúng, hành giả bước vào sơ vị đầu tiên, trở thành một *ārya*, và từ nay chắc chắn sẽ có ngày chứng đạt Niết bàn.[112] Kiến giải này được hoàn thiện bằng (2) sự tin tưởng vững chắc về tính vô thường v.v... của vạn pháp ở dục giới, và giải thoát đạo (*vimuktīmārga*) đưa đến sự chấm dứt mọi tham luyến;+ (3) hiện quán khổ của sắc giới và (4) hiện quán khổ của vô sắc giới.++ Tương tự, từ (5-8) hiện quán 'tập', (9-12) hiện quán 'diệt', và (13-15) hiện quán 'Đạo' cho đến cõi sắc. Các tham ái gắn liền với hữu thân kiến bấy giờ đã bị diệt trừ, nhưng vẫn còn những thứ khác, như lòng yêu, ghét, ham muốn cảm thọ lạc v.v., đeo bám theo hành giả.

Sau đó chúng ta tiến đến giai đoạn (4) 'Tu Đạo vị', mà bước đầu tiên là sát-na tâm thứ 16 để quán 'Đạo' thuộc cõi vô sắc. Giai vị này tương ứng Quả vị đầu tiên.[113] Từ đây chắc chắn sẽ tiến đến giải thoát, và sau nhiều nhất là bảy kiếp, sẽ chứng đạt Niết bàn. Tiến xa hơn trên Đạo lộ này hành giả vượt đến quả vị Nhất lai (*sakṛdāgāmin*, dịch âm Tu-đà-hàm, 斯陀含)[114] tức chỉ còn một lần tái sinh nơi dục giới, rồi quả vị Bất hoàn (*anāgāmin*, dịch âm A-na-hàm, 阿那含)[115] là người không còn trở lại cõi dục. Đạo lộ này chi tiết hơn còn được phân[116] thành 80 'thời/ phẩm tu tập' dần dần loại trừ các nhiễm ô còn sót lại. Chín phẩm đầu dành cho dục giới, 36 phẩm kế tiếp dành cho các tầng trời tương ứng bốn thiên, và 35 phẩm tương ứng bốn chứng đắc vô sắc giới. Cuối cùng là (5) 'Cứu cánh vị' hay còn gọi là 'Vô học vị' (*asaikṣa-mārga*), nơi các nhiễm ô mờ nhạt nhất liên quan đến định hiện hữu (*bhavāgra*,

hữu đỉnh) bị loại trừ. Sự chứng đắc quả vị này được đánh dấu bằng kim cang dụ (vajropama) định,[117] biểu hiện của tuệ giác bùng sáng là nền tảng cho hành giả chuyển thành bậc ‘vô học’. Giờ đây ông đã giải thoát khỏi mọi phiền não (kleśa) và lậu hoặc (āsrava) có thể có. Giai vị này còn được gọi là viśeṣa-mārga (tối thắng đạo vị),[118] và vị thánh bấy giờ là một Arhat, có được hai trí đặc trưng của Arhat vị. Lúc này mục tiêu của các ngài là ‘hữu đỉnh’, bình diện vi tế nhất của thực tại mà các vị Arhat còn ràng buộc. Khi một người chết vì vết thương bị nhiễm độc, cái chất độc ban đầu lan toả khắp thân thể đến lúc chết tập trung phát tác ở vết thương. Cũng vậy, trước khi đoạn tận tất cả, tuệ giác của hành giả tập trung về mục tiêu cuối cùng mà ông cũng phải từ bỏ, nghĩa là các skandhas của bhavāgra, và ông quán cái khổ bức bách ông đó, cũng như cội nguồn của nó.[119]

Hai việc có ý nghĩa về sự sắp xếp đã trở thành điểm khởi đầu tư tưởng Đại thừa về chủ đề này: (1) các phạm trù truyền thống được sắp xếp vào một lộ trình rõ ràng bằng các phép hoán vị toán học mà không có bất cứ liên hệ mật thiết nào với kinh nghiệm thực tế. (2) Tập trung sự quan tâm vào các giai vị sau hơn các giai vị đầu. Trong khi thực tế không có nhiều tài liệu về các ‘thuận quyết trạch phân’, người ta dành nhiều chỗ để phân biệt tỉ mỉ sự khác nhau của nhiều hạng Arhat và Anāgāmin. Giải pháp của *Abhidharmakośa* về các giai vị Thánh đạo không phải là một hướng dẫn để thực hiện, mà để cung kính chiêm nghiệm các thành tựu của thánh nhân.

*dịch Việt:* Hạnh Viên

[1] Xem Rhys Davids, pp. 367-9.

[2] 268-71. BT số 98.

[3] ii 257-8.

[4] AK ii 50a.

[5] AK ii 57d.

[6] AK ii 292.

[7] VM xvi 67-74 (=BT 99) tranh luận chống lại quan điểm Sautrāntika.

Đoạn văn được minh giải kỹ lưỡng qua phân tích của Dutt, pp. 172-6.

[8] p. 271.

- [9] AK ii 278-87. Quan điểm Sautrāntika được công bố rõ trong Satyasiddhiśāstra (Thành thật luận), MCB v 1936-7, 208-10, F 136-9.
- [10] F 138.
- [11] AK ii 283, F 137.
- [12] AK ii 284
- [13] AK ii 291 *sq.*
- [14] cf. BT 108.
- [15] F 139.
- [16] Buddhacarita xiv 84. Cũng trong BT 107.
- [17] AK ii 282
- [18] Sarvāstivādins, Mahāsaṅghikas, Mahīśāsakas, Uttarāpathakas; Sautrāntikas, Satyasiddhi; kể cả Yogācārins.
- [19] Theravādins, Vatsīputrīya, Śāriputrābhidharma.
- [20] AK i v. 28.
- [21] Mil. 271.
- [22] AK i v. 5. *ākāśamanāvṛtiḥ.*
- [23] 75.
- [24] AK ii 279.
- [25] McGovern i 110, Heiler 27, Oldenberg, Vorwissenschaftliche Wissenschaft, 38 *sq.*
- [26] AK iii 139; Keith, p. 186.
- [27] AK i 8.
- [28] Rgv. II 3.
- [29] AK viii 143; nhưng VM x 1, câu cuối, có vẻ ngược với điều này.  
\* Như đói khát, tai ương tật bệnh, hay nhiều chịu đựng đau khổ khác.  
VM x 1, Lamotte, *Traité*, 1032.
- [30] VM x 16.
- [31] VM x 20.
- [32] VM x 23. cy (PM 323) còn thêm, ‘nó không có sinh cũng không có diệt, vì nó là pháp không có tự tánh’, Nyanamoli, p. 360.
- [33] e.g. Mil., pp. 268, 271. Đây nguyên thủy có lẽ là tác phẩm của Hữu bộ. Xem thêm P 234-6.
- [34] cf. *okāso*, room, opportunity for life and movement; Rhys Davids Dhs xlvi. Cũng trong *Hui-neng, Sutra spoken by the sixth patriarch*, 1930, p. 12.

[35] Wolf, 666.

\* Những cơ sở thực nghiệm của khoa học hiện đại có thể có vẻ đầy ấn tượng đối với một số người, tuy thế điều khá kỳ lạ là Einstein và Freud, hai nhà khoa học Do thái nhiều ảnh hưởng nhất trong thế hệ vừa qua, chừng như đã lấy các ý tưởng chủ yếu của họ từ một hệ thống rõ ràng là ‘phi khoa học’ và dị thường chẳng kém Kabbala (môn pháp thuật của dân Do thái. ND). Khó giải thích sự kiện này trên các tiền đề của chủ nghĩa kinh nghiệm. Chưa kể đến các bài giảng thời kỳ đầu của Einstein về ánh sáng, ‘không bao lâu trước khi mất’ ‘ông đã phát biểu một cách hệ thống phần tinh hoa’ về thế giới quan của ông qua những lời sau: ‘Hu không (space) đã nuốt chửng không gian và thời gian (ether and time); dường như nó sắp nuốt gọn cả trường (field) và các huyết cầu, sao cho chỉ còn mình nó là phương tiện hiển bày thực tại.’ (R. Thiel, *And There Was Light*, 1958, p. 345).

[36] Ench. Met. viii 14.

[37] Ench. Met. viii 7.

[38] e.g. A i 24, viii 196-7, xxix 497, Sa 27a, P 231, 234, F. 289, Ad. 219a, 254a.

[39] V 98-9, BWB 38-9.

[40] śrāvaka (Thanh văn) là thuật ngữ Đại thừa thường dùng để chỉ vị Arhat.

[41] Traité 127, AK vi 230.

[42] ví dụ, trong B 93-4.

[43] AK vi 282.

\* các vị Arhat ở giai vị này vẫn có thể đánh mất những gì đã chứng đạt hay không, là đề tài tranh luận bất tận, và toàn bộ vấn đề về tính ‘bất thối’ (*avaivartya*, a-bệ-bạt-trí) của các vị thánh đáng được đặc biệt nghiên cứu.

[44] AK vi 240.

[45] liên quan giữa hai loại trí này đối với tứ Đế, xem AK vii 9-10; đối với thập lục tâm (hay trí), AK vii 27-8.

[46] AK vii 62.

[47] AK iii 194-6, VM viii 22, Enc Bu 57-63.

[48] VM viii 22.

[49] AK iii 196.

[50] Bcv = BM 110-13. Giải đáp của Đại thừa cho cá tính này, xem Mpps, Traité, p. 984.

+ [từ do Jonathan Swift đặt ra để ám chỉ tiếng ngựa hí] Tỉ dụ lấy trong tác phẩm *Gulliver's travels* của Swift, về cuộc đua ngựa với sức mạnh tranh luận và đạo đức con người. – ND.

[51] Edgerton 375-6.

[52] SP ch. 3, p. 80. BS, p. 209.

[53] e.g. Mv. iii 302 sq. BS 52.

[54] AAA 155-6. aśabda-dharma-deśanā.

\* abhiññeyam abhiññatam                      bhāvetabbañ ca bhāvitam  
pahātabbam pahīnam me                      tasmā Buddho'smi brāhmana.

[55] Sn 558.

[56] Các tông phái Đại thừa còn liệt kê 18 pháp bất cộng khác; xem BT 145; AK vii 66-7.

[57] xem BT 116.

[58] xem BT 117. Trong các kinh điển nguyên thủy đôi khi chúng cũng được gán cho Arhat. AK vii 74 n.

[59] AK vii 82.

[60] AK ii 303-5.

[61] như trong Ekottarāgama (Tăng nhất a hàm) 18, 16.

[62] xem Mpps 146-61 về nhất thiết trí của Phật.

[63] AK i 2

[64] xem thêm VM xiii 16, viii 23.

[65] AK vii 77-9.

[66] AK vii 83.

[67] xem BS, p.131.

[68] AK vii 83.

[69] e.g. BS 63-4.

[70] BT 120. VM xiii 31.

[71] AK vii 84.

[72] AK iii 145-6.

[73] p. 339

[74] BT 103.

[75] AK iv 76-9.

[76] Vibhāsha 34.

\* Tathāgata, là một trong nhiều thuật ngữ Phật giáo, như từ *satkāyadṛṣṭi* (tát-ka-da kiến, hữu thân kiến), *Pratyekabuddha*, *pratisamvid* (vô ngại trí), hay từ *parijaya* (tối thắng), không tuân theo phân tích ngữ pháp thích đáng. Ý nghĩa nguyên thủy của chúng khá mờ lung, và cách hiểu chúng thông thường không phản ánh cách sử dụng nguyên thủy, mà tùy vào sự giải thích của những nhà ngữ pháp và chú giải sau này. Là một thuật ngữ Sanskrit, *Tathāgata* chỉ có thể là *Tathā-gata* hoặc là *Tathā-āgata*, ‘đã đi như thế’ hoặc ‘đã đến như thế’. ‘Như thế’ theo truyền thông có nghĩa là ‘như chư Phật trước đó’ đã đến hay đã đi. Nhưng từ này rất có thể là một phương ngữ Prakrit, hoặc có thể kể cả thuật ngữ tiền-Aryan mà nghĩa của nó ngày nay không ai biết (xem Mpps 126 n., Jas 1952, p. 266). Đôi khi cũng nên nhớ rằng Phật giáo, theo chính các Phật giáo đồ, không hoàn toàn là sản phẩm do đức Phật Thích-ca tạo ra, như một sự phục hồi các quan niệm trở lui về buổi bình minh của lịch sử.

[77] BT 115, AK vii 179.

[78] HBI 689-90.

[79] *paccaya-sannissita-sīla* (tư cụ y chỉ giới 資具依止戒).

[80] *ñāta-pariññā* (biến tri trí)

[81] VM 606.

[82] VM 693

[83] *yathāva* 587.

[84] 597.

[85] 598.

[86] 604.

[87] *tīraṇa-pariññā*. (độ biến tri)

[88] VM 607.

[89] VM 613-18.

[90] VM 618-28.

[91] BM 158-60.

[92] VM xx – 89 sq., xxii 113-21.

[93] VM 640-5, BM 160-1.

[94] VM 645-7, BM 162.

[95] VM 647-50, BM 163-4.

[96] VM 650-1, BM 164-5.

[97] VM 651, BM 165-6.

[98] VM 652-3, BM 166-7.

[99] VM 653-6, BM 169-73.

[100] VM 656-7, BM 167-8.

[101] VM 669-70.

[102] VM xxii 1.

[103] VM xxii 5.

[104] Asl 43

\* Loại thứ năm nói đến sự kèm hãm nhất thời của các chướng ngại đối với định (VM xxii 111), không liên quan đến đề tài của chúng ta ở đây.

[105] VM xxii 111-22, Asl. 351-2.

[106] HBI 678-86

[107] Về văn chương, xem Lamotte, Somme, II 34.

[108] AAA 63, Yogācāra cũng là một hướng dẫn về các khái niệm của Hữu bộ. HBI 680 n.

[109] AK vi 143-93.

[110] V 9

[111] AK vi 61 28, 65

[112] samyaktva-niyāma-avakrānti. Xem AK vi 120.

+ (1) khổ pháp trí nhãn và (2) khổ pháp trí; hai tâm pháp này, theo Hữu bộ, thuộc khổ đế ở dục giới. – ND.

++ (3) khổ loại trí nhãn và (4) khổ loại trí, thuộc khổ đế của hai cõi sắc và vô sắc. – ND.

[113] v 5.

[114] ., vii 35c; xem v 43.

[115] vi 34.

[116] vi 33.

[117] vi 44d.

[118] v 61, vi 32, 65.

[119] AK vii 6 n.3.