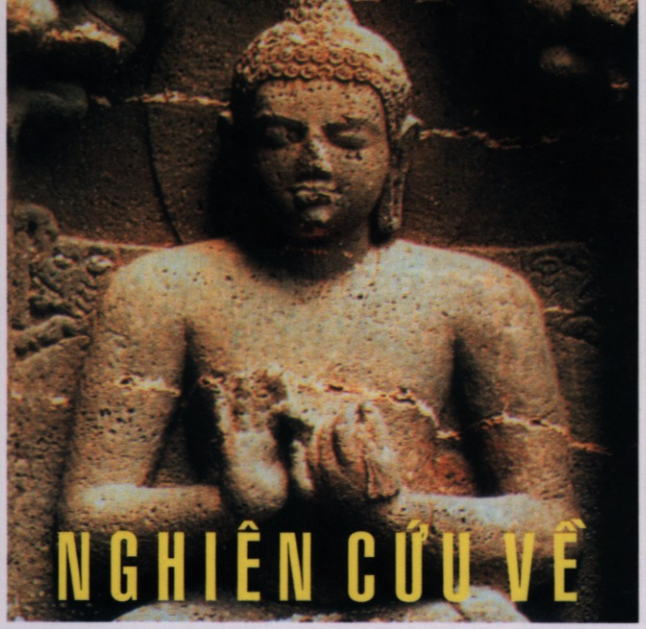

NGHIÊN CỨU VỀ

5 VIỆC của ĐẠI THIÊN

NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

Mục lục

Lời nói đầu
CHƯƠNG I
Phần dẫn luận: Khái quát về 5 việc của Đại Thiên và phương pháp nghiên cứu

CHƯƠNG II
Thảo luận về những nguồn tư liệu liên quan đến Đại Thiên và 5 việc của ông
1. Vấn đề văn bản học
a. Tác phẩm "Dị Bộ" và "Bà Sa"
b. Tác phẩm "Kathāvatthu" và "Kathāvatthu.aæhākathā"
c. Kinh điển Āgama là cơ sở hình thành tư tưởng Đại Thiên 34
2. Có một hay hai nhân vật Đại Thiên

CHƯƠNG III
Nội dung tư tưởng 5 việc của Đại Thiên
1. A la hán có còn mộng tinh hay không?
2. A la hán có còn 'vô tri' hay không?
3. A la hán có còn trạng thái 'do dự' hay không?
4. A la hán có cần 'tha linh nhập' hay không?
5. "Đạo nhân thinh cố khởi"

CHƯƠNG IV
Đại Thiên là người tiên phong cải cách Phật giáo

CHƯƠNG V
Từ Đại Thiên đến Đại Chúng bộ
a. Tư tưởng cơ bản của Đại Thiên

b.Tư tưởng cơ bản của các phái Đại Chúng bộ

CHƯƠNG VI
Lời kết
Phần phụ lục I
Phần phụ lục II

Lời nói đầu

Trong lịch sử phát triển tư tưởng Phật giáo Ấn Độ, sự kiện xuất hiện nhân vật Đại Thiên và 5 việc của ông là sự chuyển biến lớn của Phật giáo Ấn Độ, nó là tiếng pháo khai cuộc cho sự cải cách Phật giáo.

Nếu như Phật giáo nguyên thủy chú trọng sống đời sống độc cư trong rừng núi, tránh xa thị thành thì Đại Thiên là người có công làm công tác tư tưởng để Phật giáo được hòa nhập vào xã hội; nếu như Phật giáo trước đó đặc biệt chú trọng giới luật thì ông là người xem nặng tinh thần và ý nghĩa chân chính của đức Phật; nếu như Phật giáo sau thời Phật nhập diệt, những đệ tử của ngài vì quá thương mến và sùng kính đức Phật, xem ngài như là bậc toàn năng siêu nhân thì Đại Thiên là người có chủ trương xem đức Phật như là một vị Đạo sư, một vị lương y tài ba, lấy con người làm trung tâm thảo luận của tất cả mọi vấn đề.

Thế nhưng, một điều đáng tiếc là không hiểu lý do vì sao, chính bản thân ông và hệ phái của ông không để lại một lời nào nói về ông, những tư duy và việc làm của ông, về 5 việc của ông. Những thế hệ sau biết về ông thông qua những lời phê bình chỉ trích từ những tác phẩm của Thượng tọa bộ là "Luận Bà Sa" và "Kathāvatthu". Cũng bắt nguồn từ đó, một số người nghiên cứu về ông, cũng căn cứ vào những bộ luận này, tiếp tục phê bình về ông hoặc giữ thái độ im lặng. Ngược lại, có một số người đứng trên lập trường của Phật giáo Đại Thừa, bằng niềm tin và cảm tình riêng đã không chấp nhận lời phê bình này, và phủ nhận quan điểm của 2 bộ luận này.

Riêng tôi, trong thời gian qua đã phát hiện nhiều tư liệu mới trong Nikāya và A hàm có liên quan mật thiết đến 5 việc của Đại

Thiên. Từ đó, tôi tiến hành đánh giá và phân tích lại hai nguồn tư liệu "Luận Bà Sa" và "Kathāvatthu" và phát hiện rằng nội dung tư tưởng về 5 việc của Đại Thiên không giống như các nhà Hữu bộ phê bình như trong "Luận Bà Sa". Cũng từ đó, gợi ý cho chúng ta hiểu được lý do tại sao Đại Thiên (hoặc các nhà Đại chúng bộ) bị các nhà Thượng tọa bộ cật vấn; ông luôn luôn khẳng định A La Hán vẫn còn sự xuất tinh trong lúc ngủ say, còn trạng thái 'bất nhiễm ô vô tri', 'xứ phi xứ nghi'...nhưng ông không chấp nhận vị A La Hán còn tham, sân và si. Đây là điểm dị biệt giữa Đại Thiên và Thượng tọa bộ và cũng chính là điểm lắt léo của vấn đề mà 2 bộ luận này đã cố tình làm ngơ.

Có thể nói những vấn đề vừa nêu là nội dung thảo luận chính của tác phẩm này, nó đã được phân tích và lý giải từng vấn đề một. Trong đó, việc thứ 5 là 'đạo nhân thinh cố khởi' trong 5 việc của Đại Thiên, tôi vẫn còn nhiều nghi ngờ hay nói đúng hơn chưa nắm rõ vấn đề, vì nó có liên quan đến kinh nghiệm tu tập thiền định, do vậy riêng việc này, tôi chỉ làm công tác giới thiệu, không có lời lý giải hay bình luận.

Nhân duyên của tác phẩm này ra đời có nhiều yếu tố, nhưng yếu tố quan trọng nhất chính là tôi xem nó như món ăn tinh thần của chính mình và làm món quà cho những người thân và tất cả Phật tử.

Mặc dù rất cố gắng khi viết tác phẩm này, nhưng khó tránh những lầm lỗi. Nơi đây, tôi rất mong được sự góp ý của các bậc thiện tri thức.

Đài Bắc, mùa đông năm 2005

Kính đề
Thích Hạnh Bình

CHƯƠNG I

PHẦN DẪN LUẬN

KHÁI QUÁT VỀ 5 VIỆC CỦA ĐẠI THIÊN VÀ PHƯƠNG PHÁP NGHIÊN CỨU

Đề cập đến sự kiện rạn nứt, phân chia Phật giáo thành hai hệ phái Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ, trên thực tế có hai nguồn sử liệu khác nhau cùng đề cập đến vấn đề này. Theo nguồn sử liệu của Phật giáo Nam truyền cho rằng 'Thập sự phi pháp'[1] là vấn đề tranh cãi giữa hai phái, tạo thành sự chia rẽ của tăng đoàn. Thế nhưng, theo nguồn tư liệu Phật giáo Bắc truyền (Hán dịch), không lấy 'Thập sự phi pháp' làm yếu tố phân chia Phật giáo, mà lại lấy '5 việc của Đại Thiên (Mahādeva)', xem đó như là sự kiện chính yếu gây chia rẽ Phật giáo. Đây là sự khác nhau về quan điểm của 2 trường phái. Sự thật lịch sử của Phật giáo Ấn độ như thế nào, chúng ta không thể đứng từ góc độ tín ngưỡng, xuất phát từ cảm tình cá nhân, rồi dẫn đến kết luận như thế này hoặc như thế kia mà chúng ta cần phải nghiêm túc tìm hiểu.

Sự kiện 5 việc của Đại Thiên được ghi chép trong 2 tác phẩm là "**A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa luận**" (Abhidharma-mahāvibhāsa-śāstra) [2]quyển 99, và "**Dị Bộ Tôn Luân luận**" (Samayabheda-uparacana-cakra)[3]. Theo 2 luận này ghi rằng, trong cuộc Bố tát, Đại Thiên công khai đưa ra 5 quan điểm của mình tạo thành sự

[1] Tham khảo "Đảo Vương Thống Sử" (Mahāvaösa) "Nam Truyền Đại Tạng Kinh" quyển 65, trang 30~31.
[2] Viết tắt
là "Luận Bà Sa".
[3] Viết tắt là "Luận Dị Bộ".

tranh cãi trong chúng tăng, dẫn đến một cuộc hội nghị rộng rãi (kết tập kinh điển) để quyết nghị 5 việc mà Đại Thiên đưa ra đúng hay sai. Kết quả của hội nghị bất thành, không thống nhất ý kiến, cuối cùng đã phân chia Phật giáo thành hai bộ phái Thượng tọa bộ (Sthāvira) và Đại chúng bộ (Mahāsamghika). Thượng tọa bộ là những người mang tư tưởng bảo thủ, tuy là thiểu số nhưng họ là những bậc kỳ cựu trưởng lão, cho nên gọi là 'Thượng tọa bộ'; Ngược lại, Đại chúng bộ hầu hết là giới trẻ, là những người mang tư tưởng cấp tiến, có tinh thần phóng khoáng, lại chiếm đa số chúng tăng, cho nên có tên gọi là 'Đại chúng bộ' (Mahāsaṁghika) Như vậy, theo nguồn tư liệu Phật giáo Bắc truyền Đại Thiên và 5 việc của ông trở thành nguyên nhân dẫn đến sự chia rẽ Phật giáo. Nội dung thảo luận của bài viết này chính là 5 việc của Đại Thiên.

Không phải Đại Thiên tự nhiên trở thành một nhân vật quan trọng trong lịch sử Phật giáo của Ấn Độ, mà nó phải có một bối cảnh xã hội đặc thù nào đó, để hình thành 5 việc của ông; ông cũng không thể bỗng nhiên trở thành một người lãnh đạo tinh thần cho phái cải cách, được đại đa số tăng chúng lúc bấy giờ chấp nhận, chắc chắn ở nơi ông có cái gì đó hợp lý, với tư tưởng trong sáng và lành mạnh, mới có thể tạo thành sự hấp dẫn cho sự đồng lòng của giới Tỷ kheo trẻ và nhất là sự ủng hộ của nhà vua, để trước khi ông trở thành nhân vật lãnh đạo cho phái Đại chúng, làm người tiên phong, thúc đẩy cuộc cải cách Phật giáo. Mặc dù bên cạnh ông luôn luôn bị chỉ trích bởi phái bảo thủ. Nếu chúng ta đứng từ góc độ này mà nhìn về Đại Thiên và 5 việc của ông, chúng ta thấy ở nơi ông có cái gì đó hợp lý.

Thế nhưng, nếu chúng ta căn cứ vào 2 tác phẩm này và ngay cả tác phẩm "Kathāvatthu" của Phật giáo Nam truyền thì Đại Thiên không những chỉ là người 'cực kỳ hung bạo' mà còn là người có tà kiến đối với Phật pháp. Đây chính là lý do mà tôi tiến hành nghiên cứu và đánh giá lại tư tưởng của Đại Thiên.

Nếu chúng ta đứng từ góc độ lịch sử tư tưởng của Phật giáo Ấn Độ mà nhìn, thì những tác phẩm mà chúng ta vừa đề cập, tất cả đều là của phái Thượng tọa bộ, là phái trực tiếp phản đối tư tưởng của Đại Thiên hay Đại chúng bộ. Nếu như đó là sự thật thì chúng ta suy nghĩ và đánh giá như thế nào về tính khách quan của những tác phẩm này? Tôi tin rằng, có lẽ không một ai trong chúng ta có sự tin tưởng tuyệt đối với những tác phẩm này, trừ trường hợp là tín đồ của của phái ấy. Từ cái nhìn này, nó cho phép tôi tiến hành tìm hiểu những luận này, phát hiện trong ấy có khá nhiều điểm mâu thuẫn lẫn nhau và phương pháp luận có nhiều vấn đề tranh cãi. Ví dụ trong "**Luận Bà Sa**" ghi rằng, các nhà Hữu bộ muốn giải thích lý do tại sao Đại Thiên được nhà vua kính trọng, mời vào cung thuyết pháp, các nhà Hữu bộ lại mô tả Đại Thiên là người thông minh, tinh thông Tam tạng, có khả năng biện tài vô ngại, nhưng khi đề cập đến chủ trương về 5 việc của ông thì các nhà Hữu bộ lại mô tả về ông không phải như thế mà ngược lại, biểu thị một người ngớ ngẩn ngu ngơ làm sao ấy. Cách lý giải của ông không đủ thuyết phục cho những người đệ tử của mình, huống là những người trí thức trong Phật giáo? Một điểm nữa mà chúng ta cũng cần để ý, các nhà Hữu bộ đã đem việc tạo 3 tội nghịch của Đại Thiên, khi ông chưa xuất gia, hiểu rõ Phật pháp, lấy đó làm cơ sở để lý giải về 5 việc của Đại Thiên, sau khi ông đã ăn năn sám hối tội lỗi của mình, xuất gia và hiểu rõ giáo pháp. Đây là 2 sự kiện khác nhau không cùng một thời gian, không thể lấy việc này để đánh giá việc kia. Nhưng tại sao lại xuất hiện trong luận này? Có phải chăng các nhà Hữu bộ muốn sử dụng thủ đoạn này để phủ nhận tư tưởng của Đại Thiên chăng? Đây là một nghi vấn trong nhiều nghi vấn khi tiến hành nghiên cứu các luận của Hữu bộ ghi chép về Đại Thiên.

Riêng về tác phẩm "Kathāvatthu" ghi chép thì cẩn thận hơn, không đề cập đến đời tư trước khi xuất gia của Đại Thiên, chỉ đơn

thuần thảo luận 5 việc của Đại Thiên, thế nhưng các biên tập và phương pháp luận của luận này cũng có nhiều nghi vấn, không che đậy được tính chủ quan, biên tập luận này theo tinh thần và chủ trương của mình, cắt bỏ quan điểm và cách luận giải của đối phương. Ví dụ, ai đã đọc qua luận này đều thừa nhận rằng, luận này lấy hình thức vấn đáp để phân biệt giữa chính và tà, giữa đúng và sai. Mới đọc qua, ai cũng cảm thấy rằng, cách thảo luận này rất khách quan, nhưng trên thực tế thì không phải là như thế, đây là cách mà các nhà Thượng tọa bộ muốn làm rõ quan điểm của mình và làm lu mờ tư tưởng của đối phương, bằng. Vì qua nội dung thảo luận của tác phẩm này đã bộc lộ rõ nét của vấn đề, vì không thể chấp nhận một cuộc thảo luận mà chỉ có một bên hỏi và một bên trả lời, cuộc thảo luận như thế là không bình đẳng và khách quan. thế mà cuộc thảo luận ấy lại xảy ra và được ghi chép trong luận "Kathāvatthu" này. Nếu chúng ta làm cuộc thống kê sẽ thấy rõ điểm này. Chúng ta rất ngạc nhiên khi thấy hầu như toàn bộ những câu chất vấn là của Thượng tọa bộ, và phần trả lời là của Đại chúng bộ, nhưng cách trả lời cũng là một vấn đề đáng để cho chúng ta đặt nghi vấn và tìm hiểu. Tại sao Đại chúng bộ chỉ trả lời là 'có' hay 'không có' mà thôi, ngoài ra chúng ta không thấy lời giải thích nào của phái Đại chúng bộ, lý do tại sao trả lời 'có' và lý do tại sao trả lời là 'không có', mặc dù trong cách trả lời đó ẩn chứa lập trường và quan điểm cứng rắn không thay đổi của Đại chúng bộ. Thế thì tự nhiên ở đây chúng ta được quyền nêu lên hoài nghi của mình. Theo tôi, phải chăng các nhà Thượng tọa bộ khi biên tập luận này đã loại bỏ phần luận chứng của đối phương, chỉ ghi lại những gì phù hợp với quan điểm của chính mình không?

Thế thì quan điểm của Đại Thiên như thế nào? Bản thân Đại Thiên và các bộ phái trong Đại chúng bộ không lưu lại một tư liệu nào ghi rõ về việc này, (hoặc vì một nguyên nhân nào đó bị thất

lạc) thế thì chúng ta lấy gì để làm tư liệu nghiên cứu về tư tưởng của ông? Theo tôi, đây là công việc của người làm công tác nghiên cứu, vì vấn đề không được rõ ràng mới cần đến công tác nghiên cứu, nếu bản thân của nó đã rõ thì đâu cần công việc nghiên cứu. Theo tôi, dẫu rằng sự thật là như vậy, nhưng chính những tác phẩm này, bản thân nó cũng gợi ý cho chúng ta nhiều điều đáng được chú ý, để chúng ta tìm hiểu về tư tưởng của Đại Thiên. Ví dụ trong "Luận Bà Sa" ghi: Điều mà Đại Thiên cho rằng, A la Hán vẫn còn xuất tinh trong lúc ngủ say không phải là loại xuất tinh do 'phiền não lậu thất' mà là do 'bất tịnh lậu thất'; Điều mà ông gọi A la Hán vẫn còn 'Vô tri' không phải là loại 'nhiễm ô vô tri' mà là 'bất nhiễm ô vô tri'; Điều mà ông gọi, A la Hán vẫn còn sự 'hoài nghi' không phải là loại 'tùy miên tánh nghi' mà là 'xứ phi xứ nghi'….theo ông giải thích cái gọi là 'phiền não lậu thất', 'nhiễm ô vô tri', 'tùy miên tánh nghi'…A la hán đã đoạn trừ, riêng về các loại 'bất tịnh lậu thất', 'bất nhiễm ô vô tri', và 'xứ phi xứ nghi'…thì A la Hán vẫn còn. Thế thì sự khác biệt nào giữa những khái niệm này? Chúng ta thấy luận này hoàn toàn không giải thích. Cũng cùng thảo luận những vấn đề này, nhưng trong luận "Kathāvatthu" thì sử dụng hình thức vấn đáp để tranh luận. Như Thượng tọa bộ hỏi "A la Hán có còn xuất tinh không?" được Đại chúng bộ trả lời một cách khẳng định rằng: 'có'; Thế nhưng, khi Thượng tọa bộ tiếp tục hỏi: "A la Hán có còn tham, sân và si không?" thì Đại chúng bộ khẳng khái phản bác rằng: Không nên hỏi như thế. Lời phản bác này mang ý nghĩa khẳng định rằng, tất nhiên A la Hán không còn tham, sân và si. Đối với 4 vấn đề còn lại cũng được thảo luận giống như vậy. Thế thì lý do tại sao Đại Thiên (Đại chúng bộ) khẳng định a la Hán vẫn còn xuất tinh, vô tri, hoài nghi, chỉ điểm, nhưng lại xác nhận A la Hán không còn tham sân si? Hai ý nghĩa này khác nhau như thế nào? Trong luận này, chúng ta cũng không thấy một lời giải thích nào. Từ ghi chép của 2 luận này, chúng ta thấy có những

điểm trùng hợp: Trong "Luận Bà Sa" Đại thiên gọi A la Hán vẫn còn 'bất tịnh lậu thất', 'bất nhiễm ô vô tri', 'xứ phi xứ nghi'…chính là câu trả lời khẳng định A la Hán vẫn còn 'xuất tinh', 'vô tri', 'hoài nghi', 'bị người khác chỉ điểm' trong "Kathāvatthu"; Ngược lại điểm mà Đại Thiên cho rằng, A la Hán không còn 'phiền não lậu thất', 'nhiễm ô vô tri' và 'tùy miên tánh nghi' chính là câu trả lời xác định A la Hán không còn tham sân và si trong "Kathāvatthu". Sự trùng hợp này, theo tôi đó là điểm hé mở để cho chúng ta có thể truy cứu quan điểm và tư tưởng của Đại Thiên qua những nguồn tư liệu khác.

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

Trước khi chúng ta tìm lời giải đáp cho 2 vấn đề này, chúng ta thử tìm hiểu quan điểm của André Bareau là một học giả người Pháp đã cho rằng, sự kiện tranh cãi về 5 việc của Đại Thiên được xuất hiện vào năm 140 sau đức Phật nhập Niết bàn, tức là khoảng năm 340 trước Tây lịch, vào thời đại vua Nanda, trước triều đại vua A Dục[4]. Điều đó có nghĩa rằng, sự kiện Tăng già tranh cãi về 5 việc của Đại thiên trước khi nhà vua A Dục triệu tập cuộc kiết tập kinh điển lần thứ III, là lần kiết tập kinh điển thành văn tự.

[4] André Bareau, Pháp Hiền dịch, "Các bộ phái Phật giáo Tiểu thừa" NXB Tôn Giáo – Hà Nội, năm 2002, trang 54.

Nếu nhận định của André Bareau là đúng sự thật, thì vấn đề mà chúng ta muốn tìm hiểu có nhiều điểm mới mẻ để đánh giá về 5 việc của Đại Thiên.

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

Từ những đánh giá này, gợi ý cho chúng ta hiểu rằng, tư tưởng về 4 việc của Đại Thiên có liên hệ mật thiết đến kinh điển A hàm mà chúng ta hiện có, nó không những chỉ có 4 bộ Hán dịch mà bao gồm cả 5 bộ Nikāya được lưu giữ bằng tiếng Pāli. Có thể nói đây là nguồn tư liệu đáng tin cậy để chúng ta đánh giá về tư tưởng của Đại Thiên, và lý giải lý do tại sao Đại Thiên đưa ra 4 việc.

Thật ra, Đại Thiên đưa ra quan điểm A la Hán vẫn còn xuất tinh trong lúc ngủ say, A la Hán vẫn có 'bất nhiễm ô vô tri', A la Hán vẫn còn 'xứ phi xứ nghi', A la Hán vẫn bị người khác chỉ điểm là Đại Thiên đứng trên lập trường con người để nhìn về đức

Phật và A la Hán. Hay nói một cách khác đức Phật và những bậc A la Hán đều là con người từ con người mà thành Phật, thành A la Hán, không phải là vị thần linh từ thế giới khác hóa hiện. Khi xác định Phật và A la Hán là con người, như vậy khi A la Hán vẫn còn là xác thân của con người thì vẫn có nhu cầu như con người, như là ăn uống, ngủ nghỉ..v.v…, khi đưa thức ăn thức uống vào cơ thể, chính những thức ăn uống này tiêu hóa và tạo thành chất dinh dưỡng để nuôi cơ thể, ngay cả tinh trùng cho người nam đã ở vào tuổi trưởng thành, và tất nhiên những chất này phải được bài tiết qua nhiều hình thức, trong đó mộng tinh cũng là chuyện bình thường của nam giới. Sự bài tiết này, theo Đại Thiên không phải xuất phát từ ý niệm tham dục mà đó là vấn đề tự nhiên của cơ thể, nó không liên hệ gì đến tham sân và si; Cũng vậy, dẫu rằng A la Hán đã đoạn trừ tham sân si, nhưng điều đó không đồng nghĩa A la Hán chuyện gì cũng biết. Ví dụ A la Hán đến xứ lạ không biết đường đi, không xác định con đường nào dẫn đến nơi mà A la Hán muốn đến, cho nên có trạng thái nghi ngờ do dự, chính vì vậy mà A la Hán hỏi người khác, và được người khác chỉ dẫn. Theo Đại Thiên, những trường hợp không biết, nghi ngờ và được sự chỉ dẫn của người khác không liên hệ gì đến sự giác ngộ và giải thoát của vị ấy, vì nó không thuộc phạm vi sinh hoạt suy tư, hay nói đúng hơn nó không liên hệ gì đến việc tu tập giải thoát của A la Hán, cho nên A la Hán không cần biết đến. Cách lý giải này rất phù hợp quan điểm của đức Phật, được ghi chép rất nhiều kinh trong A hàm, như chúng ta sẽ được trình bày trong những chương dưới đây.

Nếu chúng ta nhìn từ mặt trái quan điểm của Đại Thiên, nó phản ảnh Phật giáo đương thời đã bị ảnh hưởng tư tưởng và tín ngưỡng của truyền thống tôn giáo Ấn Độ, thần thánh hóa đức Phật và các vị A la Hán, mô tả đức Phật như là một vị thần linh, có quyền năng không việc gì là không biết. Vấn đề thần thánh hóa

đức Phật đi ngược lại quan điểm giáo dục của đức Phật. Đó chính là lý do tại sao Đại Thiên đưa ra 4 việc, với mục đích phản đối vấn đề giáo pháp của đức Phật càng ngày càng bị ô nhiễm bởi những tư tưởng tín ngưỡng của ngoại đạo, cụ thể là sự thần thánh hóa đức Phật. Theo tôi, đây chính là tư tưởng của Đại Thiên, nhưng ở đây chúng ta nên chú ý vấn đề là: Tư tưởng của Đại Thiên không đồng nghĩa với quan điểm tư tưởng của các bộ phái thuộc Đại chúng bộ. Từ tư tưởng của ông đến các tư tưởng của các phái thuộc Đại chúng bộ có nhiều sự diễn biến. Do vậy theo tôi, trước khi chúng ta muốn thảo luận đến tư tưởng của Đại Thiên, chúng ta cần làm sáng tỏ điểm xuất phát của những nguồn tư liệu này, và nắm rõ tư tưởng của từng bộ phái, đồng thời phải trang bị kiến thức sử học, để đánh giá các tư liệu này.

Thế nhưng, các nhà nghiên cứu trước đây, khi nghiên cứu về Đại thiên và 5 việc của ông, thường chỉ căn cứ vào 2 nguồn tư liệu Nam và Bắc truyền, tức là tác phẩm "Kathāvatthu" hay "Luận Bà Sa" quyển 99, và "Dị Bộ", điều đó không làm sao tránh khỏi sự ngộ nhận về 5 việc của Đại Thiên, vì các nguồn tư liệu này đều là những bộ luận của phái Thượng tọa bộ, tức là phái phản đối tư tưởng của ông. Nếu như người nghiên cứu là người xiển dương giáo pháp Đại thừa thì phủ nhận sự ghi chép của những nguồn tư liệu này, nhưng không có một bằng chứng cụ thể nào, do đó thiếu tính thuyết phục cho giới nghiên cứu.

Cùng thảo luận đề tài này, nhưng phương pháp nghiên cứu của tôi có một vài điểm khác biệt. Thứ nhất, vẫn lấy 2 nguồn tư liệu vừa nêu làm tư liệu chính để nghiên cứu về Đại Thiên, nhưng thêm phần so sánh, đánh giá và phê bình các nguồn tư liệu ấy, để truy tìm điểm đồng nhất của 2 nguồn tư liệu này. Thứ hai, người viết, sử dụng các nguồn tư liệu Kinh A hàm, để tìm hiểu về tư tưởng của Đại Thiên. Chính hai điểm này đã giúp cho người viết

có một cái nhìn mới về 5 việc của Đại Thiên, không cùng với những người nghiên cứu trước đây.

Nhưng ở đây có một vấn đề mà chúng ta không thể đề cập là các nhà nghiên cứu Phật học đều cho rằng, Kinh A Hàm và Nikàya thuộc về Thượng tọa bộ, nhưng ngược lại, Đại Thiên là nhân vật của Đại chúng bộ. Thế thì tại sao Đại Thiên lại căn cứ vào bản kinh của đối phương để hình thành tư tưởng của mình? Phải chăng Kinh điển Āgama, nhất là "**kinh Tạp A Hàm**" hay "**Kinh Tương Ưng Bộ**" là nền tảng tư tưởng cho tất cả bộ phái, không phải là bộ kinh chỉ dành riêng cho bất cứ bộ phái nào. Theo tôi, quan điểm này có thể xảy ra, vì nếu như chúng ta tiến hành nghiên cứu tư tưởng trong "Kinh Tạp A Hàm" thì chúng ta sẽ nhận thấy điều đó.

Trên đây là toàn bộ nội dung sẽ được tuần tự thảo luận trong tập sách này. Phương pháp nghiên cứu của người viết cho chủ đề này, chính là văn bản học, sử dụng phương pháp sử học giải quyết những vấn đề liên quan đến lịch sử; lấy phương pháp phân tích triết học phân tích những vấn đề tư tưởng; lấy ngôn ngữ học so sánh phân tích ý nghĩa giữa dịch bản và nguyên bản.v.v…

CHƯƠNG II

Thảo Luận Về Những Nguồn Tư Liệu Liên Quan Đến Đại Thiên Và 5 Việc Của Ông

1. Vấn đề văn bản

Nếu như chúng ta muốn tìm hiểu về lịch sử tư tưởng của Phật Giáo Ấn Độ, không thể không tìm hiểu nhân vật Đại Thiên và tư tưởng của ông. Dù chúng ta nhìn ông với cái nhìn như thế nào, ông vẫn là người đã tạo ra sự tranh cãi về quả vị A la Hán, và cuối cùng đã phân chia Phật giáo thành hai bộ phái Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ. Đại Thiên là người lãnh đạo tinh thần cho Đại chúng bộ, là người rất có khí phách dám phê bình đương thời Phật giáo của Ấn Độ, đang có khuynh hướng đưa Phật pháp thành một loại tín ngưỡng, tôn giáo hóa. Cũng từ đó, tư tưởng cải cách và việc làm của ông đã trở thành ngọn cờ cải cách, đưa Phật giáo vào cuộc đời cho Phật giáo Đại chúng bộ về sau. Thế thì việc tìm hiểu lịch sử tư tưởng của Phật giáo Ấn Độ không thể bỏ qua công việc nghiên cứu và đánh giá một cách nghiêm túc về nhân vật Đại Thiên và tư tưởng của ông, vì ông là người lèo lái con thuyền của Phật giáo qua khúc quanh lịch sử đầy cam go này, tất nhiên những suy nghĩ và việc làm đó của ông có ảnh hưởng sâu đậm đến Phật giáo sau này, nhất là tư tưởng cải cách của Phật giáo Đại thừa[5].

[5] Như trong kinh điển Nikāya và A hàm thường mô tả đức Phật là người có 32 tướng tốt 80 vẻ đẹp. Ngược lại trong "Kinh Kim Cương" lại nói rằng: "Nhược dĩ sắc kiến ngã, dĩ âm thinh cầu ngã, thị nhân hành tà đạo, bất năng kiến Như Lai.". Như vậy, tư tưởng không câu nệ hình thức là tư tưởng của Đại Thiên.

Thế nhưng, bằng thế nào để hiểu được tư tưởng của Đại Thiên? Như chúng ta được biết, bản thân Đại Thiên không để lại một tác phẩm nào và cả hệ phái Đại chúng bộ cũng không có một lời ghi chép nào về ông, thế thì chúng ta làm thế nào để nghiên cứu về ông? Dẫu rằng bản thân ông và hệ phái của ông không để lại một tác phẩm nào có đề cập đến Đại Thiên hay 5 việc của ông, nhưng có nhiều bộ luận của Thượng tọa bộ, là hệ phái phản đối tư tưởng của ông, có ghi chép khá nhiều chi tiết có liên quan đến 5 việc của ông, mặc dù nội dung chính của những nguồn tư liệu này chủ yếu là phê bình và chỉ trích 5 việc của ông, nhưng ngang qua nguồn tư liệu này, chúng ta làm công tác phân tích và chọn lọc thì chắc chắn ở trong đó nó sẽ cho ta những thông tin có giá trị về ông. Ngoài ra, tôi tin rằng tư tưởng của ông, không thể tự nhiên có mà phải bắt nguồn từ những vấn đề thực tế của tình hình sinh hoạt Phật giáo đương thời ở Ấn Độ, chính đó là yếu tố để hình thành tư tưởng về 5 việc của ông, nhằm nói lên một điều gì đó góp ý cho Phật giáo đương thời. Để nói lên quan điểm của mình, tôi tin rằng Đại Thiên đủ thông minh để hiểu rằng, trước Tăng già ông không thể phát biểu một cách tùy tiện mà phải căn cứ một quan điểm nào đó từ trong kinh điển Phật giáo, để phòng hờ khi bị đối phương cật vấn, và điều đó không thể tránh khỏi khi ông trình bày 4 việc đầu, cho nên ông đã phải trả lời cho câu hỏi này bằng câu trả lời 'Đạo nhân thinh cố khởi', tức ám chỉ cho kinh điển A hàm (Āgama).

Nếu như cách phân tích lý giải này hợp lý thì tự nhiên vấn đề kinh tạng Nikāya và A hàm có khả năng liên quan đến tư tưởng của ông. Nhưng dù kết quả như thế nào đi nữa, nó cũng là nguồn tư liệu đáng để cho chúng ta tìm hiểu tư tưởng về 5 việc của Đại Thiên[6]. Như vậy ngoài những tư liệu được ghi chép trong các

[6] Lý do mà tôi đưa ra quan điểm này, vì trên thực tế trong nguồn tư liệu Nikāya có nhiều kinh đề cập đến 5 tội ngũ nghịch, trong đó 3 tội giết cha, giết mẹ,

luận của các hệ phái của Thượng tọa bộ, như là những tác phẩm Hán dịch "Luận Bà Sa", "Luận Dị Bộ", "Luận Phát Trí" của phái Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, và những tác phẩm thuộc kinh tạng Nam truyền "Kathāvatthu" và bản chú thích là "Kathāvatthu-aṭṭhakathā"; Ngoài ra còn có nguồn tư liệu Nikāya và A hàm. Theo tôi, đây là những nguồn tư liệu có liên quan mật thiết đến tư tưởng của Đại Thiên, do vậy chúng ta muốn tìm hiểu tư tưởng 5 việc của Đại thiên không thể bỏ qua bất cứ nguồn tư liệu nào đã đề cập, vì thông qua những nguồn tư liệu này chúng ta tiến hành so sánh phân tích và tổng hợp, kết quả của công việc làm này, tư tưởng của Đại Thiên sẽ hiển lộ. Do vậy, trước tiên chúng ta cần thảo luận nguồn gốc của những tác phẩm này, trước khi chúng ta thảo luận về 5 việc.

a. Tác phẩm "Dị Bộ" và "Bà Sa"

- "**Dị Bộ Tông Luân Luận**"

Tác phẩm "Dị Bộ Tông Luân Luận" (Samayabhedopara-nacakra) do Thế Hữu (Vasumita)[7] biên soạn, có một dịch bản bằng tiếng Tây Tạng và 3 dịch bản bằng tiếng Trung Quốc: Bản thứ nhất được ngài Huyền Trang (602~664) dịch vào đời nhà Đường, với tựa đề là "Dị Bộ tông Luân luận" gồm 1 quyển, được biên tập vào bộ "Đại Chánh Tân Tu Đại Tạng Kinh" quyển thứ

---

giết A la hán chính là Đại Thiên. Ví dụ: 'Kinh Đa Giới' trong "Kinh Trung Bộ" tập 3 trang 223~224 ghi rằng: "Sự kiện này không thể xảy ra, không thể hiện hữu, khi một người thành tựu chánh kiến, có thể giết sinh mạng của người mẹ…có thể giết sinh mạng của người cha…có thể giết sinh mạng A la hán…", ngoài ra còn nhiều kinh khác nữa.

[7] Theo "Phật Quang Từ Điển" giải thích, Thế Hữu tiến Phạn gọi là Vasumitra, được người Hoa dịch âm là Bà Tu Mật Đa, Hòa Tu Mật Đa…còn có tên là Thiên Hữu, là vị tổ của phái Thuyết nhứt thiết hữu bộ. là nhân vật vào Thế kỷ thứ I, II Sau CN, là người Bắc Ấn Độ, thuộc nước Kiên Đà La, Vào thời vua Ca Nị Sắc Ca ông là người lãnh đạo 500 vị A la hán kiết tập lần thứ 4 tại Ca Thấp Di La…

49, số thứ tự 2031; Bản thứ hai do ngài Chân Đế (Paramartha: 499~569) dịch vào nhà Trần, với tựa đề "Thập Bát Bộ Luận" gồm 1 quyển, cũng được biên tập vào bộ "Đại Chánh Tân Tu Đại Tạng kinh" quyển thứ 49, với số thứ tự 2032: Và quyển thứ ba cũng do ngài Chân Đế dịch, với tên là "Bộ Chấp Dị luận" gồm 1 quyển, cũng được biên tập vào "Đại Chánh Tân Tu Đại Tạng Kinh" quyển thứ 49, số thứ tự 2033. Tuy rằng dịch giả khác nhau, nhưng với nội dung không khác nhau mấy, chỉ khác nhau về cách dịch. Sự khác biệt giữa 3 bản dịch này, điều đó có lợi cho công việc nghiên cứu của chúng ta, vì nguyên bản Phạn văn không còn, khó khăn cho việc truy tìm ý nghĩa gốc của nó, hơn nữa luận này tác giả viết quá ngắn gọn, trình bày khúc chiết, có những chỗ thật khó hiểu. Trong những trường hợp này, chúng ta nhờ các bản dịch khác nhau, tiến hành so sánh đối chiếu, mới có thể đoán định được ý nghĩa của nó.

Ở đây có một vấn đề mà chúng ta cần chú ý, người tạo luận này là Thế Hữu (Vasumitra), ông là một luận sư nổi danh của phái Thuyết nhứt thiết Hữu bộ (Sarvastivadin), ngoài luận này ông còn tạo các luận như: "A Tỳ Đạt Ma Phẩm Loại Túc Luận", "A Tỳ Đạt Ma Giới Thân Túc Luận", "Chúng Sự Phân A Tỳ Đạt Ma Luận", theo truyền thuyết cho rằng, ông cũng là một trong những người chủ chốt biên tập bộ "A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa Luận". Qua những tác phẩm này, chúng ta cũng đủ biết vị trí của Thế Hữu có tầm ảnh hưởng khá lớn đối với phái Thuyết Nhứt thiết Hữu bộ. Điều đó, nó gợi ý cho chúng ta hiểu rằng, quan điểm và lập trường của ông phải xây dựng trên lập trường và tư tưởng chung của phái Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ.

Trở lại vấn đề mà chúng ta đang tìm hiểu trong luận này là, liên quan đến nhân vật và tư tưởng của Đại Thiên. Trước hết là nhân vật Đại Thiên. Theo tác phẩm này, Thế Hữu lại đề cập đến 2 nhân vật Đại thiên, một người xuất hiện vào thời gian sau khi đức Phật

nhập diệt vào khoảng 100 năm, là người đưa ra 5 việc gây ra sự tranh cãi trong cộng đồng Tăng già, tạo ra sự bất hòa và cuối cùng phân chia Phật giáo thành hai phái Thượng tọa và Đại chúng. Và một người nữa được xuất hiện sau Phật nhập diệt vào khoảng 200 năm, là vị làm tổ sư phái Chế Đa Sơn bộ, cả 2 cùng có tên là Đại Thiên (Mahādeva) và cùng chủ trương 5 việc. Sự ghi chép này tạo thành sự tranh cãi trong giới nghiên cứu: Có một hay hai Đại Thiên? Trả lời cho câu hỏi này, trong giới nghiên cứu có hai ý kiến khác nhau, một bên chủ trương chỉ có một Đại Thiên và bên kia chủ trương có đến hai nhân vật Đại Thiên. Về vấn đề này, người viết có một vài ý kiến riêng và sẽ được trình bày, ở mục 2 của chương này. Đây là những gì có liên quan đến nhân vật Đại Thiên được ghi lại trong "luận Dị Bộ" này.

Riêng về tư tưởng về 5 việc của Đại Thiên, tác phẩm này chỉ đề cập bằng một bài kệ:

Do sở dự vô tri,

Do dự tha linh nhập,

Đạo nhân thinh cố khởi,

Thị danh chơn Phật giáo[8].

Câu kệ trên được giải thích là:❶sự xuất tinh là do người khác làm; ❷A la hán vẫn còn vô tri; ❸A la hán vẫn còn hoài nghi; ❹sự chứng đắc A La Hán phải nhờ người khác chỉ điểm mới biết; ❺sự chứng đạo phải nhờ tiếng than khổ mà được. Ngoài ra, tác phẩm này không đề cập và giải thích gì thêm về tư tưởng của ông. Theo người viết bài kệ này được Thế Hữu trích từ "Luận Bà Sa", mọi vấn đề liên quan đến Đại Thiên đã được đề cập trong luận này, do vậy khi viết "Luận Dị Bộ" Thế Hữu không cần lập lại, ông trích dẫn bài kệ này với mục đích, giải thích nguyên nhân dẫn đến sự chia rẽ trong Phật giáo chính là quan điểm tà kiến của Đại Thiên.

[8] "Luận Dị Bộ" Đại Tạng 49, số: 2031, trang 15a.

Ngoài ra, trong luận này, một cách khái quát ghi lại những quan điểm chính yếu của các bộ phái, cả Đại chúng bộ và Thượng tọa bộ. Trong đó, quan điểm các bộ phái thuộc Đại chúng bộ, nếu chúng ta so với quan điểm về 5 việc của Đại Thiên có nhiều không đồng nhất, đôi khi mang tư tưởng ngược lại với Đại Thiên, cụ thể như là quan điểm của Đại chúng bộ về Phật Đà luận và Bồ Tát luận. Đây là điểm mà chúng ta cần chú ý và nghiên cứu. Đây cũng chính là yếu tố mà tôi đưa đến quan điểm, tư tưởng về 5 việc của Đại Thiên không phải là tư tưởng cơ bản để cho các phái Đại chúng bộ hình thành tư tưởng của mình. Các phái Đại chúng bộ chỉ lấy tư tưởng cải cách, dám nói dám làm của Đại Thiên, làm tấm gương để tiếp tục công việc cải cách Phật giáo, đưa Phật giáo vào xã hội. Sự cải cách và phát triển này, nó chính là lý do đưa đến, sự mâu thuẫn giữa tư tưởng Đại Thiên và Đại chúng bộ. Liên quan đến vấn đề này, chúng ta sẽ tiếp tục thảo luận ở chương năm.

-“**A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa Luận”**

Như chúng ta được biết, ngoài ‘Lục túc Phát trí’[9], Hữu Bộ còn có "A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa Luận" (Abhidhrma-mahāvibhāxa-śastra) là một bộ luận lớn của phái Hữu bộ, luận này có đến 200 quyển, được biên tập vào bộ “Đại Chánh Tân Tu Đại Tạng Kinh”, quyển thứ 27, số thứ tự là: 1545, được biên tập bởi 500 vị A la

[9] ‘Lục túc Phát trí’ chỉ cho 7 bộ luận cơ bản của Hữu bộ. ‘Lục túc’ là 6 chân tức chỉ 6 bô luận: 1. “A Tỳ Đạt Ma Pháp Uẩn Túc Luận” (Abhidharma-dharma-skandha-pāda) , 2. “A Tỳ Đạt Ma Tập Dị Môn Túc Luận” (Abhidharma-dharma-skandha-pāda), 3. “A Tỳ Đạt Ma Thi Thiết Luận”(Abhidharma-prajóapti-pāda), 4. “A Tỳ Đạt Ma Phẩm Loại Túc Luận” (Abhidharma-prakara□a-pāda), 5. “A Tỳ Đạt Ma Giới Thân Túc Luận”(Abhidharma-dh ātu-kāya-pāda), 6. “A Tỳ Đạt Ma Thức Thân Túc Luận”(Abhidharma-vijóāna-kāya-pāda) và ‘Phát trí’ tức chỉ cho cái thân là: “A Tỳ Đạt Ma Phát Trí Luận”(Abhidharma-jóāna-prasthāna-śāstra). Đây là 7 bộ luận cơ bản của phái Thuyết nhứt thiết hữu bộ.

hán, do ngài Huyền Trang dịch sang tiếng Hoa vào thời nhà Đường.

Quyển thứ 99, tức phẩm "Trí Uẩn" của luận này, các nhà Hữu bộ đã mô tả về Đại Thiên là một con người có tánh tình cực kỳ xấu xa và độc ác[10], không những là người loạn luân, có hành vi quan hệ bất chính với mẹ, còn là kẻ sát nhân giết cha giết mẹ và giết A la hán, là người đầu tiên tạo 3 tội trong 5 tội ngũ nghịch, không những chỉ có thế, sau khi ông xuất gia, tự cho mình là bậc A la hán và chủ trương 5 việc với ác kiến của mình.

Nơi đây, vì mục đích thuận tiện việc tra cứu và tìm hiểu của độc giả, tôi dịch toàn bộ đoạn văn có liên quan đến Đại Thiên như dưới đây:

"*Ngày xưa, nước Mathura có cặp vợ chồng người thương gia, sanh ra được một người con trai, đặt tên là Đại Thiên (Mahadeva), tướng mạo khôi ngô tuấn tú. Sau một thời gian, vị thương gia này rời nhà đi đến phương khác buôn bán làm ăn. Trải qua thời gian lâu dài, thương chủ không trở về nhà, Đại Thiên cũng theo thời gian trưởng thành, có sự quan hệ bất chính với người mẹ của mình. Sau đó, nghe tin cha sắp trở về nhà, Đại Thiên lòng sanh lo sợ, cùng mẹ lập mưu giết cha. Sau khi tạo nghiệp ác vô gián này, sự việc càng ngày càng được xã hội biết đến, cho nên ông cùng mẹ chạy trốn đến ở thành Patralê (Pàtalputra). Bấy giờ là lúc thành này làm lễ cúng dường các vị A La Hán và Tỳ Kheo. Đại Thiên sợ mọi người biết việc của mình nên đã lập kế giết đi vị A La Hán, tạo thành tội vô gián thứ 2. Sau đó, ông lại thấy người mẹ cùng người khác thông dâm, cho nên ông rất tức giận, và nói rằng: "Ta vì người mà tạo 2 tội ác phải sống lang thang ở xứ người, lòng chẳng an vui, nay người lại bỏ*

[10] Ấn Thuận "Hoa Vũ Tập" Q.4 NXB Chánh Văn, Taipei, 1999, trang. 217

ta theo người khác, khó chấp nhận được". Bấy giờ, Đại Thiên lại giết tiếp người mẹ, tạo thành tội vô gián thứ 3.

Sau khi tạo 3 việc ác xong, ông rất ăn năn về việc làm của mình, lòng lúc nào cũng cảm thấy bất an, tự nghĩ làm thế nào để tẩy sạch những tội lỗi này. Sau đó, ông tình cờ nghe được, trong Giáo Pháp của Phật có pháp sám hối, rửa sạch tội lỗi của mình, bèn lần mò đến chùa Kỳ Viên, từ xa trông thấy vị Tỳ Kheo và sau đó xin xuất gia. Vị Tỳ Kheo ấy vì quá vội vàng không chịu tìm hiểu nguyên nhân, cho xuất gia và vẫn lấy tên là Đại Thiên, và được truyền trao giáo pháp.

Đại Thiên là người có bản chất thông minh, chẳng bao lâu, ông đã tinh thông Tam Tạng kinh điển của Phật, lại có biệt tài nói năng khéo léo, luận biện hơn người, chẳng bao lâu ông rất được người của thành Pàtalputra ngưỡng mộ. Rất nhiều lần, ông cũng được nhà vua cung thỉnh vào cung nói pháp, và cung kính cúng dường.

Một hôm, Đại Thiên nằm mộng, với sự tư duy bất chính, cho nên ông đã xuất tinh ra quần, sau đó sai đệ tử giặt quần áo. Khi giặt, đệ tử thấy vậy sanh nghi ngờ, bèn hỏi Đại Thiên về việc này.

-Bậc A la hán, các lậu đã đoạn tận, tại sao thầy lại còn việc này?

-Các ông không nên có sự nghi ngờ và trách móc, vì đây là những thứ do Thiên ma quấy nhiễu. Phàm sự kiện xuất tinh có hai trường hợp: Thứ nhất là do phiền não; Hai là chỉ là vật bất tịnh. Sự kiện do phiền não mà xuất tinh, tất nhiên vị A la hán không còn nữa, nhưng nếu như nó chỉ là vật bất tịnh thì ở quả vị A la Hán vẫn còn. Tại sao? Vì A la hán tuy rằng các lậu hoặc đã đoạn trừ, nhưng không thể không còn việc đại tiểu tiện, không có chảy nước mũi, đờm dãi…. Đồng thời, các ma vương thường sanh tâm ganh tị với Phật pháp, chúng thấy những ai tu hành liền sanh tâm phá hoại, vị A La hán cũng bị chúng phá hoại, đó là lý do tại sao

ta bị xuất tinh trong khi ngủ. Các ông không nên có tâm hoài nghi. Đây là ác kiến thứ nhất.

Sau đó, Đại Thiên vì muốn các đệ tử vui vẻ, không còn nghi ngờ, liền tùy theo từng người mà thọ ký cho chúng chứng từ quả thứ nhất cho đến quả thứ 4.

Bấy giờ, các vị đệ tử cúi đầu bạch rằng: Các vị A la hán, (khi chứng quả) tự mình biết mình đã chứng, tại sao chúng con đã chứng quả, nhưng tự mình không hề hay biết?

Đại Thiên bèn trả lời rằng, các vị A la hán vẫn còn có trạng thái 'vô tri', các ông không nên có sự hoài nghi với tôi. Vì trạng thái 'vô tri' có hai loại: Một là 'nhiễm ô vô tri', loại nhiễm ô này, vị A la hán không còn nữa; Hai là 'Bất nhiễm ô vô tri, loại vô tri này, vị A la hán vẫn còn. Do vậy, các ông không thể tự mình biết được. đây là loại ác kiến thứ hai.

Bấy giờ các đệ tử lại thưa rằng, chúng con từng được nghe các vị thánh đã đoạn trừ nghi hoặc, nhưng tại sao chúng con đối với pháp Tứ đế vẫn còn có sự nghi hoặc?

Đại Thiên trả lời, Các vị A la hán vẫn còn sự nghi hoặc. Vì sự nghi hoặc có hai loại: Một là thuộc về 'tùy miên tánh nghi' tất nhiên A la hán đã đoạn trừ; Hai là thuộc loại 'xứ phi xứ nghi' ở địa vị A la hán vẫn chưa đoạn. Các vị Độc giác, đối với loại nghi này vẫn chưa đoạn, huống gì các ông là những bậc Thanh Văn, đối với các Đế không còn sự nghi ngờ sao? Đây là loại ác kiến thứ ba.

Về sau, những đệ tử của ông, đọc các kinh, trong đó ghi rằng, vị A la hán có tuệ nhãn, tự mình giải thoát, tự mình chứng biết. Do đó, thưa với Đại Thiên rằng, Nếu chúng con là những bậc A la hán, chúng con tự mình chứng biết. Tại sao phải nhờ đến sự thọ ký của thầy mà chúng con hoàn toàn không hề hay biết tự mình chứng đắc?

Đại Thiên trả lời: Có những vị A la hán chứng quả, nhưng phải do người khác chỉ điểm mới biết, tự mình không thể biết. Như ngài Xá Lợi Phất là bậc trí tuệ đệ nhất, Mục Kiền Liên có thần thông đệ nhất, nhưng nếu Phật không thọ ký thì 2 vị này không thể tự mình biết chứng đắc, do vậy các ông đối với việc này, không nên có lòng nghi ngờ. Đây là ác kiến thứ 4.

Đại Thiên tuy đã tạo các ác kiến, nhưng các thiện căn vẫn còn, cho nên vào giữa đêm ông suy nghĩ về những tội lỗi của mình, lòng cảm thấy vô cùng khổ đau, miệng buông thành tiếng 'khổ a'. Những đệ tử ở gần ông đã nghe tiếng than khổ này, lòng cảm thấy kinh ngạc, sáng dậy bèn hỏi đại Thiên: "Thầy có an lạc không?" Ông trả lời: "Lòng rất an lạc.". Đệ tử bèn vặn hỏi: "Tại sao đêm qua con nghe thầy than khổ?" Ông trả lời: "Đó là tiếng than của thánh đạo, ông không nên nghi ngờ, nghĩa là thánh đạo nếu không chí thành, nói lên tiếng 'khổ' thì thánh đạo khó xuất hiện, do đó đêm qua ta đã xướng lên tiếng 'khổ'. Đây là ác kiến thứ năm.

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

Dư sở dụ、vô tri,

Do dự、 tha linh nhập,

Đạo nhân thinh cố khởi,

Thị danh chân Phật giáo.

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

Bấy giờ, ngay đêm hôm đó, trong chúng bắt đầu sự tranh cãi cho đến tối, càng lúc càng đông lập thành phe phái, các quan dân trong thành khuyên can giảng hòa, nhưng không chấm đứt sự tranh cãi. Nhà vua nghe việc này, tự thân đến chùa Kỳ Viên, muốn rõ sự tình. Bấy giờ mỗi bên đều nêu lên ý kiến của mình. Nhà vua nghe xong cũng tự sanh lòng nghi ngờ, không biết ai đúng ai sai, nếu như vậy chúng ta biết tin vào ai? Đại Thiên thưa với vua, trong Giới kinh có nói rằng: Nếu như muốn loại bỏ việc tranh cãi, chỉ bằng cách biểu quyết, ý kiến đa số thắng thiểu số. Vua ra lệnh chư tăng của hai phái, nên tách rời nhau mà sống. Kết quả. Phe của các bậc Thượng tọa trưởng lão tuy rằng hạ lạp có nhiều, nhưng số lượng tăng ít, ngược lại phe của Đại Thiên hạ lạp tuy nhỏ, nhưng số lượng tăng chúng lại nhiều. Do đó, nhà vua y vào chúng của Đại Thiên, làm chuẩn cho chúng khác, giải sự việc xong nhà vua trở về cung.

Bấy giờ, chùa Kỳ Viên sự việc tranh cãi vẫn chưa dứt, tùy theo ý kiến của mỗi bên, bèn phân chia thành 2 phái: Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ.'"[11]

Như chúng ta đã biết, đoạn văn vừa dẫn trên, được trích dịch từ "Luận Bà Sa" là tác phẩm thuộc hệ phái thượng Tọa bộ, cụ thể là phái Thuyết Nhứt Thiết Hữu Bộ. Tất nhiên, chúng ta xem nó như là cái nhìn của các nhà Hữu Bộ đối với nhân vật và tư tưởng của Đại Thiên.

Nhưng sự thật về Đại Thiên như thế nào? Theo cái nhìn mang tính cá nhân, tôi không xem đó như là một văn bản chính thức ghi chép về Đại Thiên, chúng ta chỉ có thể xem đó là quan điểm hay nói đúng hơn là lời phê bình của phái Hữu Bộ về Đại Thiên mà thôi, trong đó không làm sao tránh khỏi cái nhìn mang tính chủ quan, đứng trên lập trường quan điểm của mình phê phán phái

[11] "Luận Bà Sa", quyển 99, ĐT 27.

khác. Một điểm quan trọng mà chúng ta cần chú ý là sự phân chia Phật giáo thành 2 bộ phái chính là sự bất đồng tư tưởng giữa 2 phái Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ, do vậy chúng ta cần thận trọng khi sử dụng nguồn tư liệu của phái Thượng tọa bộ để tìm hiểu về nhân vật Đại Thiên và tư tưởng của ông.

Qua những nguồn tư liệu này, nếu như chúng ta đứng từ góc độ là một tín đồ thuần thành, lấy niềm tin làm gốc, hoặc chúng ta không có kiến thức về sự kiện phân phái Phật giáo Ấn Độ, thì chúng ta sẽ rất dễ dàng chấp nhận và đồng tình với những gì đã được trình bày trong luận này, nhất là luận này được biên tập do 500 vị A la hán, không phải là những người bình thường phàm phu như chúng ta., thì chúng ta sẽ chấp nhận những gì ghi chép trong luận này. Đại Thiên quả là người vô cùng độc ác, không những loạn luân với mẹ, còn phạm tội nghịch giết cha, giết mẹ và giết A la hán, không những chỉ có thế, sau khi xuất gia, vì muốn bào chữa che đậy lỗi lầm (tự cho mình đã chứng A la hán) của mình mà ông đã đưa ra 5 ác tà kiến. Chính những điều xấu xa sai lầm đó đủ để chứng minh ông không phải là bậc A la hán. Đây là nội dung và ý nghĩa mà các nhà Hữu bộ mô tả về Đại Thiên hay nói đúng hơn con người và quan điểm của Đại chúng bộ là như thế.

Thế nhưng, nếu chúng ta không phải là một tín đồ, cũng không đứng trên lập trường của một tông phái nào, tôn trọng sự thật của chân lý, lấy tinh thần nghiên cứu khoa học làm chuẩn thì chúng ta sẽ có cái nhìn và đánh giá khác về sự ghi chép của luận này. Lý do vì:

Thứ nhất, xác định nguồn tư liệu này vốn là nguồn tư liệu của Thuyết Nhứt Thiết Hữu Bộ là một bộ phái lớn của Thượng tọa bộ, cũng là phái cật lực phản đối tư tưởng của Đại chúng bộ;

Thứ hai, Theo tinh thần giáo dục của Phật giáo, ý nghĩa giáo dục của đức Phật là giáo dục những người có phiền não, làm ác

…để khiến cho họ trở về con đường chân chánh, và đạt đến mục đích giác ngộ và giải thoát. Điều này mang ý nghĩa xác định rằng, đối tượng giáo dục của đạo Phật là người bất thiện, người chưa giải thoát. Có nghĩa là Phật giáo giúp cho người làm việc bất thiện trở thành người thiện, giúp cho người còn khổ đau được giải thoát. Nếu như đây là ý nghĩa giáo dục của Phật giáo thì vấn đề Đại Thiên trước khi xuất gia là một người làm ác, sau khi xuất gia là một người tốt chứng quả A la hán là hai vấn đề khác nhau, không thể căn cứ việc làm ác của ông trước đó, làm bằng chứng và đến kết luận rằng ông không phải là người chứng quả, hay kết tội ông là người có chủ tà kiến với Phật pháp.

Thứ tư, các nhà Hữu bộ khi giải thích lý do tại sao Đại Thiên được nhà vua kính trọng mời vào cung đình để thuyết pháp, thì cho rằng ông là người thông minh lanh lợi, tinh thông Tam tạng kinh điển, nhưng khi giải thích lý do tại sao ông chủ trương 5 ác kiến thì ngược lại các nhà Hữu Bộ lại mô tả về Đại Thiên là một con người ngược lại vụng về ngu si. Thế thì tại sao có sự mâu thuẫn này, phải chăng các nhà Hữu Bộ đã có ácý với Đại Thiên, và cố tình bóp méo vấn đề, tự dựng lên một hình ảnh về Đại Thiên không mấy tốt đẹp. Đây là điểm mâu thuẫn mà "Luận Bà Sa" khi mô tả về Đại Thiên.

Từ những điểm này, nó gợi ý cho chúng ta thấy rằng, những gì được ghi chép về Đại Thiên và 5 việc của ông trong "Luận Bà Sa" không mang tính khách quan, các nhà Hữu Bộ đứng trên lập trường tư tưởng của Thượng Tọa bộ, phê phán Đại chúng bộ. Có thể nói đây là những nghi vấn cần thiết cho việc tìm hiểu về Đại Thiên và tư tưởng về 5 việc của ông.

Tuy nhiên, qua sự ghi chép của luận này, trong đó có khá nhiều điểm có liên quan đến quan điểm tư tưởng của Đại Thiên, như Đại Thiên gọi A la Hán vẫn còn 'bất tịnh lậu thất' không phải là 'phiền não lậu thất'; A la Hán vẫn còn 'bất nhiễm ô vô tri' không

phải là 'nhiễm ô vô tri'…Có thể nói đây là dấu tích để chúng ta truy tìm quan điểm tư tưởng của Đại Thiên.

b. Tác phẩm "Kathāvatthu" và "Kathāvatthu-aṭṭhakathā"

Theo lời tựa của luận này ghi rằng, tác phẩm "Kathāvatthu" là quyển thứ 5 trong 7 bộ luận[12] quan trọng của Thượng tọa bộ, do Tôn giả Mục Liên Tử Đế Tu (Moggaliputta-tissa) biên tập, vào thời Vua A Dục (Aśoka) với mục đích phân biệt rõ giữa tà thuyết và chánh thuyết, vì dưới thời vua A Dục vương Phật giáo rất hưng thịnh, do vậy các tà ma ngoại đạo có ý đồ bất chính xâm nhập vào Phật giáo. Tác phẩm này được phân làm 2 quyển, với nội dung gồm có 23 phẩm, 216 chương. Phẩm thứ 2 từ chương 1 cho đến chương 6 là chuyên đề thảo luận về 5 việc của Đại Thiên, cách biên tập của luận này là hình thức vấn đáp, tức một bên hỏi và một bên trả lời, nhưng không ghi rõ là phái nào hỏi và phái nào trả lời, rất dễ sanh nhầm lẫn. Tác phẩm "Kathāvatthu" thảo luận đến 5 việc của Đại Thiên, nhưng không đề cập đến lai lịch của Đại Thiên, cũng không đề cập đến sự kiện phạm 3 tội nghịch. Tác phẩm "Katthāvatthu-atthākathā" là bản được ngài Phật Âm (Buddhaghosa) chú giải bản "Katthāvatthu".

Nội dung 'Phẩm thứ 2' từ chương 1 đến chương 6 trong luận này, các nhà Thượng tọa bộ đứng trên lập trường của mình bằng hình thức là những câu hỏi 'móc câu' cật vấn đối phương là phái Đại chúng bộ, để phản bác tư tưởng về 5 việc của Đại Thiên. Nhưng qua cách thảo luận này, nó lại gợi ý cho chúng ta thấy được mặt trái của vấn đề, phát hiện có nhiều nghi vấn trong cách

[12] 1. "Pháp Tập Luận"(Dhammasangaṇi), 2. "Phân Biệt Luận"Vibhanga), 3. "Giới Luận"(Dhātukathā), 4. "Nhân Thi Thiết Luận"(Puggalapaóóatti), 5. "Luận Sự"(Kathāvatthu), 6. "Song luận"(Yamaka), 7. "Phát Thú Luận"(Paæææhāna).

thảo luận ấy. Cuộc thảo luận giữa 2 phái là cuộc thảo luận bất bình đẳng, vì trong suốt thời gian thảo luận, Thượng tọa bộ luôn luôn đứng vào thế thượng phong, luôn luôn là người đặt nghi vấn, ngược lại phía Đại Chúng bộ luôn luôn ở vào thế bị động, chỉ được quyền trả lời một trong hai cách là 'có' hay 'không', và cũng không được lý giải tại sao trả lời 'có' hay 'không'. Mặt dù trước sức ép của đối phương như vậy, nhưng Đại chúng bộ vẫn giữ vững lập trường, không vì một lý do gì mà thay đổi quan điểm của mình. Sự cương quyết này mang ý nghĩa gì? Lý do tại sao? Quan điểm chính của vấn đề ở đâu? Đó là vấn đề mà người làm công tác nghiên cứu phải tìm hiểu và lý giải.

Qua cách thảo luận như vậy, tôi đặt hoài nghi rằng, phải chăng Thượng tọa bộ khi biên tập bộ luận này đã cố ý cắt bỏ phần lý giải của Đại chúng bộ với mục đích làm lu mờ quan điểm của đối phương để làm nổi bật ý kiến của mình không? Nếu đây là sự thật thì chúng ta căn cứ vào nguồn sử liệu nào làm sáng tỏ và trả lại tư tưởng vốn có của Đại Thiên? Đây là vấn đề thú vị cho chúng ta tìm hiểu, nó cũng chính là trọng tâm thảo luận của bài viết này.

Do vì căn cứ vào những nguồn tư liệu của Thượng tọa bộ này, phần lớn các nhà nghiên cứu thường đi đến kết luận Đại Thiên là người có tà kiến, hung bạo và dã man. Từ đó, phê bình và đánh giá tư tưởng của Đại Thiên thiếu thái độ khách quan. Hoặc ngược lại, có một số người nghiên cứu có khuynh hướng thiên về Phật giáo Đại Thừa[13], chỉ đơn giản dựa vào tình cảm và niềm tin của mình, phủ nhận quan điểm của các nhà Hữu bộ trong luận "**Bà Sa**", nhưng hoàn toàn thiếu luận chứng, cách lý giải như vậy, không đủ sức thuyết phục và làm sáng tỏ vấn đề. Một cách khách quan mà nói, cả hai phương pháp nghiên cứu này thật nguy hiểm,

[13] Xin tham khảo, Pháp sư Diễn Bồi, "Dị Bộ Tôn Luân Luận Ngữ Thể Thích" Taipei, NXB Thiên Hoa 1974, trang 33~36; Pháp sư Thánh Nghiêm "Ấn Độ Phật Giáo Sử", Taipei, NXB Pháp Cổ Sơn, 1997, trang 95~99.

một bên là có căn cứ tư liệu, nhưng lại thiếu sự phân tích, còn một bên chỉ dựa vào niềm tin và tình cảm của mình để lý giải vấn đề. Cách làm việc như vậy, tôi cho rằng, rất tùy tiện và nguy hiểm. Để lý giải vấn đề này, theo tôi, chúng ta cần nổ lực truy tìm lý do tại sao Đại Thiên kiên quyết giữ vững lập trường của mình, có sự dị biệt nào giữa tư tưởng của ông với những khái niệm mà các nhà Thượng tọa bộ đưa ra? và tư tưởng của ông dựa vào đâu mà hình thành? Đây chính là lý do tại sao tôi đưa ra nguồn tư liệu của kinh điển A hàm để lý giải vấn đề này.

c. *Kinh điển Āgama là cơ sở để hình thành tư tưởng của Đại Thiên*

Trước hết, khái niệm Āgama mà tôi xử dụng ở đây không phải giới hạn chỉ cho kinh điển A hàm của Bắc truyền mà bao hàm cả kinh tạng Nikāya, vì từ Āgama này mang ý nghĩa, những gì mà đức Phật giảng dạy trong suốt 45 hay 49 năm, ngay trong thời gian ngài còn tại thế cho đến khi ngài nhập diệt và mãi đến trước khi có cuộc kết tập kinh điển lần thứ III, những lời Phật dạy chỉ dùng ký ức để nhớ và truyền trao cho nhau bằng miệng (khẩu truyền)[14], trong thời kỳ này những lời Phật dạy được gọi là Āgama, tức là trước có sự kiện nhà vua A Dục (Aśoka) mời ngài Mục Liên Đế Tu (Moggaliputta-tissa) chủ trì, cùng với 1000 vị tỷ khưu tiến hành kết tập kinh điển bằng văn tự[15]. Vì sao tôi sử dụng khái niệm này? Lý do là tôi thấy trong A hàm lẫn kinh điển Nikāya cụ thể là '*Kinh Đa Giới*' trong "Kinh Trung A Hàm"[16]

[14] Pháp Sư Ấn Thuận, "Nguyên Thủy Phật Giáo Thánh Điển chi Tập thành" Taipei, NXB Chánh Văn, trang 14~18

[15] "Đại Vương Thống sử"(Mahāvamsa) Hán dịch Nam Truyền Đại Tạng Kinh, tập 65, trang 53.

[16] Viện CĐPHVHĐNT dịch, "Kinh Trung A Hàm" tập 4, Viện NCPHVN ấn hành, 1992, trang 126.

tương đương với '*Kinh Đa Giới*'(Bahudhatukasuttam) trong "Kinh Trung Bộ"[17] và "Kinh Tăng Chi Bộ"[18] đã đề cập đến 5 tội nghịch. Trong 5 tội nghịch này, 3 tội đầu là giết cha giết mẹ và giết A la hán là 3 tội của Đại Thiên và 2 tội cuối cùng, làm thân Phật chảy máu và phá hòa hợp tăng là của Đề Bà Đạt Đa (Devadatta). Như vậy, nó gợi ý cho chúng ta hiểu một điều là, sự xuất hiện nhân vật Đại Thiên phải trước khi sự kiện kết tập Kinh điển Phật giáo hay tối thiểu gì cũng phải trước khi kết tập các kinh "Trung A Hàm" hay "Trung Bộ", nếu như chúng ta cho rằng, "kinh Tương Ưng Bộ" hay "Kinh Tạp A Hàm" là những bản kinh bằng văn tự được xuất hiện sớm nhất trong Phật giáo. Nếu như Đại Thiên xuất hiện trước sự kiện kết tập kinh điển của ngài Mục Liên Đế Tu thì việc Đại Thiên căn cứ từ đâu mà hình thành tư tưởng của mình. Câu trả lời đó là căn cứ từ Āgama. Đây chính là cách lý giải của tôi đối với vấn đề này.

Cùng thảo luận liên quan đến vấn đề tư tưởng của Đại Thiên, riêng tôi có cái nhìn không giống như những người nghiên cứu trước đây, lý do chủ yếu chính là cách sử dụng tư liệu không giống nhau, xuất phát từ đó, nó đã gợi ý và cho phép tôi có cái nhìn mới về nhân vật lịch sử này. Trong khi nghiên cứu về Phật giáo Nguyên thủy qua các kinh tạng Nikāya và A hàm, tình cờ tôi phát hiện, trong đó có nhiều kinh có liên hệ trực tiếp đến tư tưởng của Đại Thiên, có thể nói, nó là cơ sở để cho Đại Thiên hình thành tư tưởng của mình, tối thiểu là 4 việc đầu trong 5 việc. Nếu như chúng ta xem việc xuất tinh trong khi ngủ là vấn đề tự nhiên của con người thì chúng ta cũng nên chấp nhận sự xuất tinh của vị A la hán trong khi ngủ cũng là vấn đề tự nhiên, vì A la hán cũng

[17] HT. Minh Châu dịch, "Kinh Trung Bộ" tập 3, VNCPHVN ấn hành, 2001, trang 223~224.
[18] HT. Minh Châu dịch, "Kinh Tăng Chi Bộ" tập 1, TCCPHVN ấn hành, 1988, trang 37.

là con người; Để lý giải vấn đề này, Đại Thiên đã đưa ra tư tưởng A La hán vẫn còn 'vô tri', hay nói đúng hơn là trạng thái '*bất nhiễm ô vô tri*', không phải là '*nhiễm ô vô tri*', sự khác biệt giữa hai khái niệm này là, cái gọi là '*bất nhiễm ô vô tri*' là sự 'vô tri' (không biết) không liên hệ đến vô minh, ví dụ khi chúng ta ngồi trong phòng chú tâm đọc sách, có con chim bay trong bầu trời, ta không hề hay biết về con chim ấy. Sự không hay biết này, nó không đồng nghĩa với không có khả năng hiểu biết, không phải xuất hiện từ vô minh, chỉ là trạng thái vô ký của tâm, cái gì được xuất hiện từ trạng thái vô ký thì nó không mang lại kết quả thuộc thiện hay ác. Trạng thái không biết này Đại Thiên gọi là '*bất nhiễm ô vô tri*'; Ngược lại trạng thái '*nhiễm ô vô tri*' là trạng thái có liên hệ đến vô minh, ví dụ như khi ta uống rượu mà không biết sự nguy hiểm của rượu, sự không biết này không thể gọi là 'bất nhiễm ô vô tri' mà là 'nhiễm ô vô tri', vì nó thuộc về vô minh. Cũng vậy, trong lúc ngủ, ý thức hoạt động theo quán tính tự nhiên, không có sự phân biệt của ý thức. Cách lý giải này của Đại Thiên không phải là không có cơ sở. Cơ sở mà ông xây dựng tư tưởng chính là 'Kinh Tư' trong "Kinh Trung A hàm", như đã được đức Phật đã dạy: "*Nếu kẻ nào cố ý tạo nghiệp, Ta nói rằng, kẻ ấy phải thọ quả báo...,Nếu tạo nghiệp mà không cố ý, Ta nói rằng người ấy chắc chắn không phải thọ quả báo*"[19], và kinh '*Tiểu Kinh Khổ Uẩn*' (Cùladukkhakkhandhasutta) trong "Kinh Trung Bộ", với nội dung đức Phật phủ nhận mình là người có '*Nhứt Thiết Trí, Nhứt Thiết Kiến*'[20], vì theo định nghĩa của phái Kỳ na giáo, người có nhứt thiết trí và nhứt thiết kiến là người trong lúc đi đứng nằm ngồi, và thậm chí trong lúc ngủ, người đó vẫn ở

[19] Viện CĐPHHĐ Nha Trang dịch, "Kinh Trung A Hàm" tập 1 , VNCPHVN Ấn hành, 1992, trang, 137.
[20] HT. Minh Châu dịch, "Kinh Trung Bộ" Tập 1, VNCPHVN Ấn hành, 1993, trang.213.

trong trạng thái tỉnh thức. Nguyên nhân đức Phật phủ nhận ở đây chính là ngài phủ nhận sự tỉnh thức trong lúc ngủ, điều này đồng nghĩa với tư tưởng 2 việc đầu của Đại Thiên, đồng thời phù hợp nội dung tư tưởng của ' Kinh Tư '. Qua những chứng cứ cụ thể này, chúng ta có đủ lý do để phản bác tư tưởng cho rằng, quan điểm của đại Thiên là phi Phật pháp, điều đó minh chứng tư tưởng của Đại Thiên là căn cứ nguồn tư liệu A hàm hay Nikàya.

Như vậy, có đúng chăng nếu chúng ta lấy nguồn tư liệu của Thượng tọa bộ làm điểm căn cứ, để phê phán và đánh giá nhân vật Đại Thiên? Nếu như Đại Thiên là người như "Bà Sa" mô tả, đó chỉ là sự kiện trước khi ông xuất gia theo Phật, không phải là sự kiện sau khi ông xuất gia, như vậy chúng ta không lấy nó làm bằng chứng để phê phán tư cách đạo đức của Đại Thiên ở giai đoạn sau khi ông đã ăn năn sám hối xuất gia theo Phật. Hai sự kiện đều giống nhau, nhưng tại sao chúng ta chấp nhận và ca ngợi vua A Dục, nhưng lại không chấp nhận thậm chí còn chế nhạo Đại Thiên? Trước khi vua A Dục đến với Phật giáo, ông là một người cực ác, chính bàn tay ông đã giết 500 cung phi, chỉ vì tỏ thái độ không thích nhà vua[21], và còn biết bao nhiêu chuyện khác nữa, cho nên được gọi ông là 'Hắc A Dục", nhưng sau khi nhà vua quy y theo Phật, ông trở thành người tốt, biết ăn năn hối cãi lỗi lầm của mình, biết làm phước thiện, cho nên gọi ông là 'Bạch A Dục'. Thế thì tại sao chúng ta chấp nhận vua A Dục lại không chấp nhận Đại Thiên? Sự kiện Đại Thiên vi phạm 3 tội nghịch và loạn luân với mẹ, nếu như đó là sự thật, tất cả những việc đó đều xảy ra trước khi ông xuất gia, không phải trong thời gian ông xuất gia. Hơn nữa, 5 việc mà Đại Thiên chủ trương, tại sao chúng ta cứ theo cách giải thích của các nhà Hữu bộ, hay sự ghi chép không công bằng qua tác phẩm Kathàvatthu của Thượng tọa bộ, lấy đó

[21] HT. Thiện Siêu và Thanh Từ dịch, "Kinh Tạp A Hàm" tập 2, 'Kinh 604' Viện NCPHVN ấn hành, 1994.

làm cứ điểm để phê bình và đánh giá về ông? Tại sao chúng ta không y cứ vào tư tưởng A Hàm hay Nikàya để giải thích về 5 việc của Đại Thiên? Cách làm như vậy có công bằng và hợp lý chăng?

Nói như thế, không có nghĩa là tôi phủ nhận giá trị văn bản của 2 nguồn tư liệu này, cũng không phải phủ nhận thành quả nghiên cứu của những người nghiên cứu trước đây, có thể nói những thành tựu nghiên cứu đó đáng được trân trọng và xem đó như là cơ sở cho quá trình đi tìm sự thật về Đại Thiên, nhưng tôi không xem đó như là một chân lý tuyệt đối, xem các nhà nghiên cứu như bậc Thánh, và đặt mình như những con người ngoan đạo. Với tư cách là người làm công tác nghiên cứu, chúng ta cần có thái độ lắng nghe và tìm hiểu ý kiến của những người đi trước. Nhưng sự thật của lịch sử như thế nào, điều đó không tùy thuộc vào vấn đề trước hay sau, Đông hay Tây, lớn hay nhỏ....mà hoàn toàn tùy thuộc vào kiến thức và cách xử lý của nhà nghiên cứu đối với chủ đề nghiên cứu, có nắm bắt được tư liệu hay không và sử lý tư liệu có hợp lý hay không. Nếu chúng ta không chấp nhận nguyên tắc này, thì công việc nghiên cứu trở thành giáo điều, và chắc chắn thành quả nghiên cứu đó không có tính khoa học, và rất là sai lầm khi chúng ta quá đề cao đức tin trong lãnh vực nghiên cứu, và xem nhẹ vai trò tri thức.

2. Có một hay hai nhân vật Đại Thiên?

Các nhà nghiên cứu về Ấn Độ học đều cho rằng, người Ấn có thói quen xem nhẹ vấn đề thời gian, do vậy cách ghi chép của người Ấn rất tùy tiện, điều đó dẫn đến một số vấn đề nan giải cho giới nghiên cứu khi gặp những sự kiện liên quan đến sử học. Ở đây cụ thể là nhân vật Đại Thiên (Mahādeva). Lý do nào đưa sự nghi ngờ cho giới nghiên cứu đặt ra nghi vấn: Có một hay hai nhân vật Đại Thiên? Nguồn gốc của nghi vấn này được xuất hiện từ tác phẩm "Dị Bộ", vì trong tác phẩm của mình Thế Hữu

(Vasumitra) đã đưa ra 2 nhân vật có chung một tên gọi, và cùng một chủ trương, nhưng khác nhau về niên đại như sau:

"*Được nghe lại như thế này: Sau khi Đức Phật nhập diệt hơn 100 năm, là thời gian cách Phật đã xa, Phật pháp cũng theo đó dần dần bị mai một, như mặt trời lặn dần sau núi. Có vị vua tên là Vô Ưu (A Dục) ở tại thành Cu Tô Ma, nước Ma Kiệt Đà đang thống trị cõi Thiệm Bộ Châu, được che lọng trắng, thần dân vây chung quanh. Bấy giờ, Phật pháp bị Đại chúng chia rẽ lần đầu tiên. Lý do vì 4 chúng có ý kiến bất đồng cùng nhau tranh luận về 5 việc của Đại Thiên…*"[22]

Nhưng sau đó Thế Hữu lại viết:

"Đ*úng vào năm thứ 200 năm (sau khi Phật nhập diệt), có một người ngoại đạo bỏ tà quy chánh xuất gia, cũng có tên là Đại Thiên, được Đại chúng bộ cho xuất gia và thọ giới. ông là người rất thông minh lại rất siêng năng tu học, trú tại Chế Đa Sơn, cùng với Đại Chúng bộ hoằng dương 5 việc của Đại Thiên.*"[23].

Qua 2 sự kiện vừa nêu, một cách rõ ràng Thế Hữu đã đề cập đến 2 nhân vật Đại Thiên, cả 2 người cùng chủ trương 5 việc và cùng có tên Đại Thiên (Mahādeva). Theo tác phẩm này ghi, nhân vật thứ nhất xuất hiện sau khi đức Phật nhập diệt vào khoảng hơn 100 năm, tức vào niên đại của vua A Dục[24] (Asoka lên ngôi năm 268 TCN mất năm 230) thế kỷ thứ III trước công nguyên; Và nhân vật thứ 2 xuất hiện đúng vào năm sau khi Phật nhập diệt 200 năm. Như vậy, sự khác biệt giữa 2 nhân vật này là sự khác nhau

[22] Thế Hữu, " Dị Bộ" ĐT 49, số: 2031, trang.15a.

[23] Thế Hữu, " Dị Bộ" ĐT 49, số: 2031, trang.15b.

[24] Theo André Bareau, Pháp Hiền dịch, "Các bộ phái Phật giáo Tiểu thừa" NXB Tôn Giáo-Hà Nội, cho rằng: " …Cũng theo các nguồn tư liệu ấy, sự kiện này diễn ra ở Pātaliputra trong nửa đầu thế kỷ thứ II sau Phật nhập diệt; và các tư liệu Chính Lượng Bộ, do Bhavya ghi lại, còn xác định hẳn là: Vào năm 137 sau Niết bàn, dưới triều đại các vua Nanda và Mahāpadma, tức vào khoảng năm 343 (=480~137) trước Tây lịch." (trang 54).

về niên đại, tức cách nhau gần 100 năm. Nhân vật đầu là người đưa ra 5 việc, tạo thành sự chia rẽ trong cộng đồng Tăng già (sa□gha) thành 2 phái Thượng tọa bộ (Sthavira) và Đại chúng bộ (Mahāsā□ghika), và người thứ hai là người ở tại núi Chế đa. Theo các học giả cho rằng, ông cũng là người khai sơn phái Chế Đa Sơn Bộ (Caitya) là một trong 9 Bộ phái[25] của Phật giáo thuộc Đại Chúng Bộ.

Thế nhưng, dẫu rằng Thế Hữu có đề cập 2 nhân vật Đại Thiên cùng tên và cùng chủ trương 5 việc, nhưng nếu chúng ta đọc kỹ lời tường thuật của Thế Hữu thì nó cho chúng ta thấy rõ, Đại Thiên sau chỉ là người kế thừa hoằng dương tư tưởng của Đại Thiên đầu mà thôi, không phải là người đưa ra 5 việc. Như vậy, Đại Thiên sau chúng ta chỉ xem ông như là người nhận lãnh trách nhiệm truyền thừa tư tưởng mà thôi, nhưng có lẽ vì ông quá thần tượng ngưỡng mộ tư tưởng của Đại Thiên, và xem như là người thầy của mình, cho nên ông cũng tự xưng mình là Đại Thiên. Có lẽ điều này hợp lý vì theo truyền thống Ấn văn hóa Ấn Độ lấy họ của người mẹ đặt tên cho con, như trường hợp tên của ngài Sāriputra, từ này được ghép lại bởi hai từ là Sāri và putra. Sāri vốn là họ của người mẹ và putra có nghĩa là con, như vậy từ Sāriputra có nghĩa là người con của bà Sāri. Cũng vậy, khi Phật giáo truyền đến Trung Quốc, những người theo đạo Phật vì lòng kính ngưỡng đức Thế Tôn, vì để biểu lộ tình cảm đó cho nên mọi người xuất gia cũng đều lấy giòng tộc Sākyas (Thích) làm giòng tộc cho những người xuất gia.

Như vậy, đối với câu hỏi có một hay hai Đại Thiên? Theo tôi chỉ có một Đại Thiên, nhưng lý do phát sinh sự hiểu nhầm này, có

[25] 1. Đại Chúng Bộ(Mahāsā□ghīka), 2.Nhứt Thuyết Bộ (Ekavyavahārikā), 3. Thuyết Xuất Thế Bộ (Lokottaravādin), 4. Kê Dẫn Bộ (Kukkuæika), 5. Đa Văn Bộ (Bahuśrutya), 6. Thuyết Giả Bộ (Prajóātivādin), 7. Chế Đa Sơn Bộ (Caitika), 8. Tây Sơn Trụ Bộ (Aparaśaila), 9. Bắc Sơn Trụ Bộ (Uttaraśaila).

lẽ do vì truyền thống văn hoá Ấn Độ quá phức tạp, đồng thời người Ấn lại xem nhẹ góc độ sử học, tất cả những yếu tố đó có thể tạo thành sự nhầm lẫn cho chúng ta.

CHƯƠNG III

Nội dung tư tưởng về 5 việc của Đại Thiên

Sau khi Đức Phật nhập diệt, Phật giáo cũng theo thời gian và không gian không ngừng phát triển. Việc tu tập thiền quán và sống đời sống độc cư trong rừng núi của Phật giáo nguyên thủy, giờ đây đã phải nhường lại cho đời sống tích cực, vì xã hội dấn thân, thực thi tinh thần Bồ tát hạnh là nhu cầu cần thiết cho Phật giáo đương thời, lấy thế gian làm mục tiêu phục vụ, đưa Phật giáo vào xã hội, đó là phương châm và hành động của Phật giáo phát triển. Sự khác biệt giữa Phật giáo nguyên thủy và Phật giáo phát triển chính là sự thay đổi môi trường sống, sự thay đổi môi trường sống chính là nguyên nhân dẫn đến giới luật và tư tưởng đổi thay. Chúng ta muốn tìm hiểu nguồn gốc của sự thay đổi này, chúng ta không thể không đề cập đến chính sách lấy Phật giáo làm quốc giáo của nhà vua A Dục (Asoka). Vì để ổn định xã hội, do vậy sau khi thống nhất đất nước, nhà vua lập tức lấy Phật giáo làm tôn giáo chính của xã hội Ấn Độ, nhằm giúp cho nhà vua thực thi chính sách thống nhất và phát triển xã hội của mình. Một trong những lý do chính đáng nhà vua thực thi chính sách như vậy, vì chính là tính ôn hoà bao dung và sẵn lòng tha thứ của Phật giáo và điểm nổi bật nhất là Phật giáo đề cao vai trò trí tuệ, cho rằng mọi niềm đau khổ của con người là do thiếu hiểu biết, và ngược lại sự hiện diện của trí tuệ là yếu tố để mang lại một đời sống an lạc và hạnh phúc cho con người, đó là nhân tố chủ yếu làm cho xã hội phát triển mà nhà vua đã thấy được trong Phật giáo. Qua đó, chúng ta thấy đó là một trong những lý do chính để chuyển đổi hình thức sinh hoạt của Phật Giáo Nguyên Thủy thành Phật Giáo Đại thừa. Đời sống độc cư thiền định trong rừng núi, giờ đây đã bắt đầu chuyển sang đời sống định cư ngay trong lòng xã hội, và

lấy sự nghiệp hoằng pháp lợi sanh làm mục đích, như kinh điển Đại thừa thường đề cao vai trò Bồ tát hạnh. Từ sự khác nhau về hình thức sinh hoạt của tăng đoàn dần dần đã dẫn đến sự thay đổi về giới luật và ngay cả tư tưởng, sự tranh cãi về 5 việc của Đại Thiên và 'thập sự phi pháp' là một chứng minh cụ thể.

Mục đích của sự phát triển Phật giáo là để thích nghi đáp ứng nhu cầu xã hội. Tuy nhiên, bên cạnh sự phát triển đó không làm sao tránh khỏi mặt tiêu cực của nó. Một trong những bản kinh được kết tập sớm nhất trong Phật giáo ghi lại, có khá nhiều trường hợp xuất gia với mục đích không chân chính[26]. Đồng thời, sự thay đổi bối cảnh sinh hoạt của tăng già có ảnh hưởng đến lối suy tư và cách lý giải lời Phật dạy. Phải chăng đó là yếu tố để dẫn đến sự bất đồng chính kiến giữa hai phái Thượng tọa bộ và Đại Chúng bộ về quả vị A la hán?

Liên quan đến vấn đề này, tác phẩm "Luận Dị Bộ" ghi chép rằng, nội dung tranh luận giữa hai phái Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ chính là 5 việc của Đại Thiên. 5 việc đó gồm có: ❶Dư sở dụ, ❷Vô tri, ❸Do dự, ❹Tha linh nhập, ❺Đạo nhân thinh cố khởi. Đây là 5 việc có liên quan đến quả vị của bậc A la hán.

Tác phẩm này Thế Hữu lấy lý do: Bởi vì Đại Thiên đưa ra 5 việc cho nên tăng đoàn đã phân chia Phật giáo thành 2 phái. Nhưng bản thân tác phẩm này không đưa ra một lời giải thích tại sao Đại Thiên đưa ra 5 việc này, đồng thời không giải thích ý nghĩa và tư tưởng 5 việc ấy như thế nào, có lẽ đây chỉ là bài kệ

[26] "Kinh Tạp A hàm" Kinh số 347. Kinh này tường thuật những người ngoại đạo xuất gia trà trộn trong Tăng đoàn với mục đích phá hoại Phật pháp; "Kinh Tương Ưng" tập IV, Tương ưng sáu xứ, Phẩm Rắn độc, Kinh Khúc gỗ, tr. 296, đức Phật dạy rằng: Ở đây, này Tỷ kheo, có người thọ tà giới, theo ác pháp, bất tịnh, có những hành vi đáng nghi ngờ, có những hành động che đậy, không phải Sa môn nhưng hiện tướng Sa môn, không phải phạm hạnh nhưng hiện tướng phạm hạnh, nội tâm bị hủ bại, đầy dục vọng, là một đống rác bẩn. Đây, này Tỷ kheo, được gọi là mục nát bên trong.

tóm tắt được trích dẫn từ tác phẩm "Luận Bà Sa" Quyển thứ 99, như chúng ta đã được giới thiệu ở phần trên. Ngoài 2 tác phẩm của nguồn tư liệu Bắc truyền này, chúng ta còn thấy 5 việc này được ghi lại trong tác phẩm "Kathàvattthu" và bản chú giải "Kathàvatthu-atthakathà". Nếu chúng ta đem 2 nguồn tư liệu giữa Nam Bắc truyền so sánh thì chỉ có một vài chi tiết khác nhau không đáng kể, nhưng cả 2 đều đồng nhất nhau về mặt tư tưởng, có nghĩa là cả 2 nguồn tư liệu này đều bác bỏ tư tưởng của Đại Thiên. Điều đó cũng không lấy gì làm ngạc nhiên, vì 2 nguồn tư liệu này đều là những tác phẩm của phái Thượng tọa bộ, tất nhiên cả 2 cùng phải đứng trên lập trường của mình để phản bác đối phương là sự kiện hẳn nhiên. Nhưng dù gì đi nữa, qua cách biên tập, phương pháp lý luận và ngay cả sự dị biệt của những nguồn tư liệu này giúp chúng ta có cái nhìn trung thực về tư tưởng của Đại Thiên. Do vậy, nơi đây tôi trích dẫn những nguồn tư liệu khác nhau, làm công việc so sánh và có những nhận định riêng của tôi đối với từng vấn đề.

1. A la Hán có còn 'mộng tinh' không?

Vấn đề thứ nhất trong 5 vấn đề tranh cãi giữa Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng Bộ là, khi một người đã chứng quả A La Hán có còn sự kiện xuất tinh trong lúc ngủ không? Hai phái đứng trên lập trường khác nhau, cho nên có sự lý giải khác nhau về sự kiện này. Nguyên nhân dẫn đến sự tranh cãi này được ghi chép trong luận Đại Tỳ Bà Sa như chúng ta đã được giới thiệu qua ở phần trên. Đại khái là Đại Thiên tự xưng mình là bậc A la hán. Một hôm ông nằm mộng, bất chánh tư duy, nên đã xuất tinh, sáng dậy sai đệ tử giặt y. Đệ tử thấy vậy bèn sanh lòng nghi ngờ và hỏi ông, với tư cách là một vị A la hán, tại sao vẫn còn sự kiện xuất tinh? Đại Thiên trả lời rằng: A la hán vẫn còn sự bất tịnh này, vì nó là vấn đề tự nhiên, nó cũng giống như hằng ngày chúng ta đại tiểu tiện, chảy nước mũi….Nhưng các nhà Hữu bộ không đồng ý cách giải

thích này, cho nên các nhà Hữu bộ đã bác bỏ quan điểm của Đại Thiên qua câu chuyện được ghi lại trong "Luận Bà Sa", không những chỉ có thế mà còn lôi cả đời tư của Đại Thiên để chỉ trích, với ý đồ lấy đó làm bằng chứng để phủ bác tư tưởng của ông.

Qua nguồn tư liệu này, nó gợi ý cho chúng ta hiểu rằng: Theo các nhà Hữu bộ cho rằng, Đại Thiên tuy là người thông minh, tinh thông Tam Tạng kinh điển, được nhà Vua kính trọng, nhưng tất cả việc đó không đồng nghĩa với việc Đại Thiên đã chứng quả vị A la hán. Sự kiện Đại Thiên tự xưng mình là người chứng quả A la hán là việc không thật. Một chứng minh cụ thể là Đại Thiên vẫn còn mộng tinh, vì theo quan điểm của Thượng Tọa Bộ, Đức Phật là người đã đoạn trừ được tham sân và si, cho nên ngài đã chứng đạt quả vị A la hán là quả vị cao nhất trong Phật Giáo nguyên thủy, ngoài quả vị này không còn quả vị nào khác. Như vậy quả vị A la hán cũng chính là quả vị Phật, quả vị Phật và quả vị A la hán có nội dung chứng ngộ đồng nhau[27]. Như vậy, một vị chứng quả A la hán là người không còn tham sân và si. Trong đó, lòng không tham bao hàm ý nghĩa không còn tham muốn về tình dục. Theo các nhà Thượng tọa bộ sự kiện xuất tinh biểu hiện sự tham muốn tình dục nam nữ, như vậy Đại Thiên có xuất tinh, cho dù sự kiện này được xuất tinh trong lúc ngủ, nhưng dù gì đi nữa nó được thúc đẩy bởi lòng tham muốn về dục vọng, do vậy các nhà Hữu bộ đã kết luận sự kiện Đại Thiên chứng quả A la hán là không thật. Đó là lý do tại sao những đệ tử của Đại Thiên khi giặt đồ. thấy hiện tượng bất thường này được xảy ra ở một vị A la hán cũng là người thầy của mình, cho nên những người này đã chất vấn Đại Thiên.

[27] Xin tham khảo 'Kinh Ba Minh Gacchagota' trong "Kinh Trung Bộ" tập 2, Viện NCPHVN Ấn hành trang 307~312.

"*A la Hán là người đã đoạn tận các lậu, tại sao thầy (Đại Thiên) lại còn sự kiện xuất tinh này?*[28]

Đại Thiên trả lời:

"*Sự kiện này do Thiên Ma quấy nhiễu, các ông không nên trách và hoài nghi. Nhưng mộng tinh có 2 trường hợp: 1. Di tinh do phiền não sanh, vị A la hán không còn nữa; 2. Như là vật bất tịnh. Di tinh do phiền não sanh tất nhiên bậc A la hán không còn nữa, nhưng ở trường hợp di tinh như là vật bất tịnh thì A la hán vẫn còn. Tại sao? Vì các vị A la hán tuy phiền não đã dứt sạch, nhưng vị A la hán vẫn còn có những việc tự nhiên như là đại tiểu tiện, chảy nước mũi.v.v... Ngoài ra, Thiên Ma đối với Phật Pháp thường sanh tâm ganh ghét, thấy ai tu tập làm thiện bèn đến phá hoại, các vị A la hán cũng bị Thiên ma đến quấy nhiễu cho nên mới có chuyện mộng tinh, tôi đây cũng vậy, bị chúng quấy nhiễu. Do vậy, các ngươi không nên vì vậy mà sanh lòng hoài nghi*[29].

Qua đoạn văn vừa trích dẫn trên cho thấy, Đại Thiên giải thích sự kiện xuất tinh không hẳn là nó xuất phát từ lòng dục vọng, vì có 2 yếu tố đưa đến xuất tinh. thứ nhất là do phiền não, tức là sự kiện xuất tinh được thúc đẩy bởi dục vọng, nếu xuất tinh trong trường hợp này thì vị A la hán không còn nữa, vì A la hán đã dứt trừ tham sân và si; Thứ hai là xuất tinh như là sự bài tiết vật bất tịnh, như là việc đại tiểu tiện hằng ngày của chúng ta, thì vị A la hán tuy đã chứng thánh quả, nhưng không phải vì thế mà không còn việc đại tiểu tiện. Sự kiện trong lúc ngủ nằm mộng xuất tinh cũng giống như thế, đó là việc tự nhiên và bình thường của con người, không nên căn cứ vào hiện tượng này mà cho rằng không chứng A la hán. Đó là lý do Đại Thiên giải thích về sự kiện mộng tinh của mình. Ngoài ra, trong luận này còn ghi lại, Đại Thiên còn

[28] "Luận Bà Sa" ĐT 27. số: 1545, trang, 511a
[29] "Luận Bà Sa", ĐT 27. số 1545, trang 511a.

giải thích với lý do: Thiên Ma có lòng ganh ghét với những người có tu tập trong Phật Pháp, do vậy khi chúng thấy trong Phật Pháp có ai làm tốt bèn tìm cách phá hoại. Ý nói Đại Thiên là người tốt trong Phật Pháp cho nên bị Thiên ma phá hoại bằng cách quấy nhiễu Đại Thiên nằm mộng xuất tinh. Theo tôi, cách giải thích này không hợp lý, vì theo quan điểm của đức Phật cho rằng, người giác ngộ và giải thoát là người làm chủ được chính mình, luôn luôn không bị ngoại giới chi phối. Có nghĩa là cuộc sống hằng ngày của chúng ta 6 căn của chúng ta phải đối diện với 6 trần, ví như mắt của chúng ta phải nhìn các sắc ở thế gian, trong đó có những loại sắc làm lợi ích cho đời sống con người, nhưng cũng có những loại sắc làm hại con người, dù là cuộc đời có hai loại sắc như vậy, nhưng không có nghĩa là chúng ta phải tiếp nhận cả hai loại sắc đó, con người muốn tiếp nhận sắc nào đều tùy thuộc vào sự lựa chọn của con người, không phải là sắc đó bắt con người phải chọn cả hai hoặc chỉ chọn sắc này không chọn sắc kia. Nếu như mọi việc đều do con người lựa chọn thì sự việc Thiên ma cũng vậy, có thể chúng ganh ghét Phật pháp, tìm cách quấy nhiễu người tu hành, nhưng tâm của người có tu tập chắc chắn không vì bị Thiên ma quấy nhiễu mà ảnh hưởng. Như vậy, việc Đại Thiên cho rằng, sự nằm mộng xuất tinh là do Thiên ma quấy nhiễu là không phù hợp Phật Pháp. Cách lý giải này là cách ngụy biện, né tránh vấn đề thực tại. Chính nhược điểm này mà các nhà Hữu Bộ lấy đó làm cơ sở để phản bác ý kiến của Đại Thiên. Do đó, tác phẩm "Dị Bộ Tông Luân Luận" của mình, Thế Hữu lấy 'Dư Sở dụ' làm chủ đề thảo luận cho việc thứ nhất trong 5 việc. Đây chính là yếu điểm của Đại Thiên. Nhưng ý nghĩa chính mà Đại Thiên đưa ra ví dụ này, có phải đúng như trong luận Tỳ Bà sa đã ghi, hay đây chỉ là cách giải thích méo mó để đưa Đại Thiên vào chỗ giải thích sai lầm để dễ bề phản bác, nó còn là một dấu hỏi cho người làm công tác nghiên cứu, sự hoài nghi này rất có thể xảy ra, một điển hình cụ thể là đứng về mặt Phật học tư

tưởng sử ở Ấn Độ phái Thuyết nhất thuyết hữu bộ không thể xuất hiện trước phái Hóa địa Bộ và Độc tử bộ, nhưng Thế Hữu vì muốn đề cao học phái Hữu bộ của mình, trong tác phẩm "Dị bộ" ông đã sắp phái Hữu bộ trước 2 phái này[30]. Từ điểm này cho phép chúng ta được quyền đặt nghi vấn đối với những gì cảm thấy nghi ngờ.

Liên quan đến vấn đề mà chúng ta đang thảo luận. Ngoài "Luận Bà Sa" là nguồn tư liệu Bắc truyền, trong Phật giáo Nam truyền còn có tác phẩm "Kathàvatthu", ở phẩm thứ II từ chương thứ 1 đến chương thứ 6 trong luận này là chuyên đề thảo luận 5 việc của Đại Thiên, có phần rõ ràng và khách quan hơn so với "Bà Sa", và sau đó được ngài Phật Âm đem tác phẩm này chú thích với tựa đề là "kathàvatthu-Atthakathà". Vì vậy, để thuận tiện cho việc nghiên cứu, nơi đây tôi xin trích dẫn nguyên bản bằng tiếng Pàli và sau đó là phần dịch của tôi để cho độc giả dễ dàng theo dõi vấn đề.

Vấn đề thứ 1: **A la Hán có còn tham sân si?**

Nguyên văn:

- Atthi Arahato asuci sukka – visatthi?

A la Hán có còn xuất tinh không?

- Àmanta

Có.

- Atthi arahato ràgo, kama-ràgo?

A la Hán có còn dục tham, dục cái không?

- Na hevam vattabbe

[30] Tham khảo André Bareau, Pháp Hiền dịch, "**Các bộ phái Phật giáo Tiểu thừa**" NXB Tôn giáo, Hà Nội 2002, trang 29; Đồng thời Lữ Trưng trong tác phẩm "**Ấn Độ Phật học tư tưởng khái luận**" cũng có chung quan điểm như vậy.

Không nên hỏi như vậy (tất nhiên A la hán không còn)

-natthi Arahato ràgo, kama-ràgo… no ca vattabbe: "atthi arahato asuci sukka-visatthi".

Nếu như A la Hán không còn tham dục, dục cái… thế thì ông không nên nói: "A la hán có xuất tinh"[31].

Đoạn văn vừa được trích dẫn trên đây là một phần của cuộc đối thoại giữa hai phái Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ có liên quan đến vấn đề quả vị A la hán có còn xuất tinh không? Để xác định quan điểm của từng bộ phái và thảo luận có hiệu quả cho nên các nhà Thượng tọa bộ đã tiến hành chất vấn đối phương bằng cách căn cứ vào câu trả lời của Đại chúng bộ, từ đó đặt vấn đề hoài nghi, cứ thế cho đến khi cảm thấy vấn đề đã được xác định, do vậy cuộc đối thoại này không giới hạn chỉ một vài câu mà rất dài, nhưng vì tránh sự trùng lập, phiền cho người đọc, người viết chỉ trích dịch nội dung chính của vấn đề, nếu ai muốn tường tận vấn đề xin xem toàn văn trong tác phẩm "Kathàvatthu".

Vấn đề chính của mẫu đối thoại vừa dẫn trên, Hóa Địa Bộ chất vấn Đại Chúng Bộ (Đại Thiên) về vấn đề A la hán có còn xuất tinh hay không? Đại Chúng Bộ cho rằng "có", với lý do là vì Đại Chúng Bộ cho rằng: việc nằm mộng xuất tinh là chuyện bình thường tự nhiên của con người, vì khi con người còn ở tuổi tráng niên, những chất dinh dưỡng từ sự ăn uống hằng ngày, nó tạo thành tinh dịch là vấn đề tự nhiên. Nếu như chúng ta chấp nhận dinh dưỡng tạo thành tinh trùng là vấn đề tự nhiên của cơ thể, thì chúng ta cũng nên chấp nhận nguyên tắc duyên khởi (pratītya-samutpāda) của đức Phật như trong kinh A Hàm đức Phật đã dạy:

Thử sanh tức bỉ sanh

Thử diệt tức bỉ diệt[32]

[31] "Kathāvatthu", The Pali text society, London 1979, trang.162~163.

Chúng ta có thể mượn 2 câu kệ này để giải thích ta hiểu về cơ thể học như là quy luật tự nhiên. *Thử sanh tức bỉ sanh,* có nghĩa là khi hằng ngày chúng ta ăn uống những chất dinh dưỡng vào cơ thể, nhất là khi cơ thể ở thời kỳ tráng niên và mạnh khoẻ lẽ tất nhiên những chất dinh dưỡng này là nhiên liệu để tạo thành tinh dịch cho nam giới, dù ta có tu tập hay không tu tập, dù ta đã chứng quả hay chưa chứng quả, vấn đề tạo thành tinh dịch trong cơ thể cũng không can hệ gì. Như vậy, khi tuổi tác ở vào giai đoạn tráng niên và mạnh khỏe, không bịnh hoạn, ăn uống đầy đủ, các chất dinh dưỡng nuôi cơ thể tạo thành tinh dịch cũng là vấn đề tự nhiên. Tinh dịch là chất thúc đẩy con người đam mê ái dục về xác thịt và nó cũng là dấu hiệu cho một thân thể còn khỏe mạnh, thân thể khỏe mạnh là điều kiện cơ bản cho tinh thần minh mẫn sáng suốt, sự kiện đức Phật sau khi từ bỏ đời sống khổ hạnh, trên đường đi đến Ni liên thiền, vì kiệt sức ngài đã qụy bên đường, được người chăn cừu cúng dường Ngài bát sữa, thân thể Ngài cảm thấy khoẻ mạnh và tinh thần minh mẫn là một ví dụ điển hình. Việc thực hành đạo giác ngộ và giải thoát trong đạo Phật cũng cần có một thân thể khỏe mạnh và tinh thần minh mẫn, như vậy chất dinh dưỡng để nuôi cơ thể trở thành vấn đề cần thiết, tất nhiên không phải là nhu cầu thái quá, đó là lý do tại sao đức Phật từ bỏ đời sống khổ hạnh cũng như đời sống hưởng thụ dục lạc. Nếu như người xuất gia cần có thân thể khỏe mạnh để tu tập thì không thể không ăn uống những chất dinh dưỡng, khi đã ăn uống những chất dinh dưỡng vào cơ thể thì nó là chất tạo thành tinh dịch, như vậy có nghĩa là Cái này sanh thì cái kia sanh. Thế nhưng, luật duyên khởi gợi ý cho chúng ta hiểu rằng cái gì có sanh thì cái ấy chắc chắn phải có diệt, nếu như đây là nguyên tắc đúng thì chúng ta nghĩ như thế nào về vấn đề vị A la hán không

[32] HT.Thiện Siêu và Thanh Từ dịch, "Kinh Tạp A hàm" tập 1, 'Kinh số 292~299', Viện NCPHVN Ấn hành, 1993, trang.617~635.

còn trạng thái xuất tinh? Nếu như chúng ta cho rằng, vị A la hán không còn xuất tinh, điều đó đồng nghĩa quan điểm: Có sanh nhưng không diệt. Phải chăng tự thân có sự mâu thuẫn.

Trên thực tế, sự tiêu hao tinh dịch bằng nhiều hình thức khác nhau, như sự quan hệ tình dục, thể thao, làm việc và thông thường người không lập gia đình thường xuất tinh trong khi ngủ có thể là nằm mộng và cũng có thể là những nguyên nhân khác, các nhà y học cho đây là việc bình thường. Việc xuất tinh bằng sự quan hệ tình dục được kết hợp 2 yếu tố ý dục và thân dục, nhất là ý dục, trong trường hợp này sự xuất tinh có liên hệ đến ý thức, do lòng tham dục thúc đẩy. Riêng về trường hợp xuất tinh trong lúc ngủ hay nằm mộng thì như thế nào? muốn trả lời câu hỏi này chúng ta cần thảo luận đến vấn đề trong lúc ngủ ý thức có hoạt động hay không? nếu như có thì ý thức hoạt động theo quán tính hay có sự nhận thức rõ ràng? Để giải tỏa vấn đề, chúng ta cần tìm hiểu khái niệm 'nhận thức' trong nguyên ngữ tiếng Phạn giải thích như thế nào. Theo "Phạm Hòa đại từ điển" giải thích vijóāna có nghĩa là thức, ý thức, nhận thức, phán đoán, phân biệt, hiểu. Nếu như chúng ta đứng từ góc độ này tìm hiểu trạng thái trong lúc ngủ có ý thức không thì chắc chắn câu trả lời là 'không', vì khi ngủ chúng ta không hề hay biết, nhưng nếu như vậy, những gì được thấy trong giấc mộng là cái thấy như thế nào? Có lẽ đó là cái thấy cái biết thuộc về quán tính, ý thức hoàn toàn không can thiệp. Như vậy, sự kiện A la hán nằm mộng hoặc một lý do nào khác xuất tinh trong khi ngủ hoàn toàn ý thức không can thiệp, nếu đó là giấc mơ sự xuất tinh chỉ đơn thuần là hành vi trong tiềm thức, là những hình ảnh trong quá khứ, bất chợt xuất hiện trong giấc ngủ, nó làm điều kiện cho việc giải tỏa vấn đề tự nhiên của sinh lý, được thúc đẩy từ sự dư thừa tinh trùng trong cơ thể, tạo sự quân bình cho cơ thể, phù hợp với nguyên tắc có sanh thì có diệt. Như vậy sự kiện nằm mộng xuất tinh là hành vi không có ý thức, hành

vi nào không có ý thức can thiệp thì hành vi ấy không có kết quả của nghiệp khổ hay nghiệp vui, nghiệp ấy là nghiệp vô ký, như chúng ta đã được trích dẫn từ '*Kinh Tư*' trong "Kinh Trung A hàm" và cũng đã được thảo luận qua ở phần trên. Có lẽ đó là lý do mà Đại Thiên cho rằng, vị A la hán vẫn còn hiện tượng xuất tinh trong khi ngủ. Quan điểm này ông hoàn toàn dựa trên nền tảng căn bản tư tưởng của các kinh điển Àgama (A hàm).

Một điều chúng ta cần chú ý ở đây, rất tiếc nguồn tư liệu ghi chép lại quan điểm và cách lý giải của ông hoàn toàn đã bị thất lạc, chúng ta chỉ hiểu ông ngang qua nguồn tư liệu của phái đối lập, điều đó nếu như chúng ta không nghiên túc và khách quan trong việc nghiên cứu, rất dễ bị bóp méo vấn đề theo cái nhìn rập khuôn của các phái đối lập. Một điểm rõ nét mà chúng ta thấy được là cách biên tập tác phẩm Kathàvatthu mang tính đề cao quan điểm của Thượng tọa bộ và phản bác mọi tư tưởng và quan điểm của đối phương, trong đó có vấn đề của Đại Thiên, một cách cố tình phái Thượng tọa bộ không ghi lại cách lý giải quan điểm của Đại Thiên. Tại sao? Có lý nào ông dám đứng lên đưa ra quan điểm về 5 việc của mình, nhưng khi vào cuộc hội thảo giữa những người tri thức, ông lại bày tỏ sự yếu kém của mình trong cách biện luận và lý giải, giống như một người lớn hỏi một em bé, chỉ biết trả lời một cách ngắn gọn là 'có' hay 'không' mà thôi, để đối phương chủ động lấn áp và đưa ông vào thế tự mâu thuẫn chính mình, bản thân ông có phải là mẫu người như thế không? Câu trả lời của tôi chắc chắn là không thể như thế, vì chính những nhà Hữu bộ đã mô tả về ông là một con người thông minh, tinh thông Tam tạng, đồng thời có biệt tài biện luận hơn người. Thế thì tại sao trong lúc tranh luận có liên quan đến quan điểm và tư tưởng của ông lại biểu hiện như thế? Tại sao? Theo tôi, cách lý giải hợp lý nhất là, khi các nhà Thượng tọa bộ biên tập tác phẩm Kathàvatthu đã cố ý cắt bỏ phần lý giải của ông với ý đồ làm rõ

quan điểm của phái Thượng Tọa Bộ, tạo sự bất hợp lý cho phái Đại chúng bộ. Để chứng minh điều này, chúng ta có thể thấy cách đặt nghi vấn của Hóa Địa Bộ nhằm mục đích đưa đối phương vào trường hợp tự mình mâu thuẫn với chính mình và đi đưa kết luận "nếu như, cho rằng A la hán không còn tham dục thì không nên cho rằng A la hán còn có hiện tượng xuất tinh. Thượng tọa Bộ đã đem vấn đề mộng tinh xem như một hành động có ý thức để phản bác quan điểm của Đại Chúng Bộ. Như vậy, vấn đề thảo luận chính là trong lúc ngủ vị A la hán có sự nhận thức hay không như chúng ta vừa thảo luận qua.

Để vấn đề càng thêm xác định hơn, theo nguồn tư liệu của Nam truyền cụ thể là '*Tiểu Kinh Khổ Uẩn*' trong "Kinh Trung Bộ" [33] cho ta nhận thức rằng: Đức Phật không thừa nhận ngài là bậc nhất thiết trí, nhứt thiết kiến. Có nghĩa là Ngài phủ nhận không phải suốt mọi thời gian đều sống trong sự tỉnh thức, như khi ngài đang ngủ nghỉ[34]. Như vậy đủ để minh chứng rằng quan điểm của Đại Thiên hoàn toàn có lý: Cái lý này không phải tự ông tưởng tượng ra, mà xuất phát từ quan điểm của Đức Phật, một quan điểm về đức Phật là một con người lịch sử, được xây dựng trên cơ sở từ con người,cái nhìn của Đại Thiên về một vị thánh giả một vị A la hán với một xác thân hoàn toàn đứng từ góc độ con người. Nhưng với nhân cách đạo đức và sự hiểu biết của ngài vượt hẳn những người bình thường như chúng ta, một người được người đương thời gọi là buddha, người đã giác ngộ. Đại Thiên không nhìn vị A la hán như là một vị thần thánh. Nếu đây là sự thật thì vấn đề nghiên cứu tư tưởng của Đại Thiên có nhiều vấn đề cần được tra cứu lại, nếu không nói là một cuộc tranh luận gay gắt. Vì các nhà

---

[33] HT. Minh Châu dịch , "Kinh Trung Bộ" tập 1, Viện NCPHVN ấn hành, 1992, trang 209.

[34] Xem Hạnh Bình, 'Cái nhìn về đức Phật của phái Thượng tọa bộ', phát biểu tại Trường Đại học Hoa Phạm, Taiwan, ngày 5 tháng 01 năm 2005.

nghiên cứu trước đây đều cho rằng Đại Thiên nhân vật quan trọng thuộc phái Đại Chúng Bộ, nhưng tư tưởng của ông tại sao lại lấy tư tưởng kinh điển Nikàya và A hàm làm cơ sở để xây dựng tư tưởng của mình, nhưng những kinh điển này lại là Kinh điển của các bộ phái thuộc Thượng tọa bộ. Thế thì vấn đề khó hiểu ở đây là, tại sao Đại Thiên lại lấy Kinh điển của Thượng Tọa Bộ làm nền tảng xây dựng tư tưởng của mình, ngược lại Hóa Địa Bộ là một phái của Thượng Tọa Bộ lại phủ nhận quan điểm tư tưởng của Thượng Tọa Bộ. Đây là vấn đề đáng được cho chúng ta tiếp tục đào sâu và nghiên cứu.

Vấn đề thứ *2*: **Sự xuất tinh của A la hán có phải do các nữ Thiên ma phá hoại không?**

Trước hết chúng ta tìm hiểu vấn đề được đưa ra thảo luận của phái Thượng tọa bộ.

Nguyên văn:

- Atthi Arahato asuci sukka-visatthi?

A La Hán có còn xuất tinh không?

- Àmantà

Có

- Kenatthenà?

Bằng cách nào xuất tinh?

-Handa hi màrakàyikà devatà Arahato asuci-sukka-visatthim upasamarantì

-Do bản thân của các nữ Thiên ma quấy nhiễu, làm cho A la hán xuất tinh.

……

-Atthi màrakànam devatànam asuci-sukka_visatthi?

Bản thân của các nữ Thiên ma có xuất tinh không?

- Na hevam vattabbe.

Không nên nói như vậy.

……

-Natthi màrakànam devatànam asuci sukka-visatthi. No ca vata revattabbe: "Màrakànam devatà Arahato asuci-sukka-visatthim upasam harantì".

Nếu như Thiên ma không xuất tinh. Thế thì ông không nên nói: "Do bản thân của thiên ma tạo nên và quấy nhiễu làm cho A la hán xuất tinh". [35]

Nội dung vừa nêu trên, chủ yếu thảo luận vấn đề, sự xuất tinh của A la hán phải chăng do Thiên ma (Mara) làm cho vị A la hán xuất tinh. Theo Đại Chúng Bộ cho rằng, A la hán đã đoạn trừ tham sân si, nhưng sự kiện xuất tinh là do Thiên ma tạo thành, có nghĩa là A la hán xuất tinh không phải là vì động cơ dâm dục. Cách trả lời không thỏa đáng này, cho nên Thượng tọa bộ tiếp tục đưa ra vấn nạn: Nếu như ông nói vậy, thì bản thân các nữ Thiên ma đó có xuất tinh không? Tất nhiên Đại Chúng Bộ phải trả lời là 'không', vì nữ Thiên ma vốn là nữ đồng thời không có sắc thân thì làm gì mà có sự xuất tinh. Cách hỏi này mang ý nghĩa gợi ý cho người đọc nhận thấy nhược điểm của Đại Thiên, vì không giải thích được những vấn nạn, hiện rõ sự lúng túng khi trả lời những chất vấn của đối phương, cho nên phái Thượng tọa bộ đưa đến kết luận: Nếu như bản thân của các nữ Thiên ma không thể xuất tinh, thì các ông không thể cho rằng sự kiện Đại Thiên xuất tinh là do các nữ Thiên ma tạo ra. Nếu như đây là câu trả lời của phái Đại chúng bộ thì đây là câu trả lời không hợp lý, biểu lộ sự yếu kém về trình độ lý luận và tri thức của mình. Nhưng tại sao ông trả lời như vậy? Có lẽ có khá nhiều vấn đề mà chúng ta cần tiếp tục nghiên cứu, như chúng ta đã được thảo luận ở trên, không cần lặp lại ở đây.

[35] "Kathàvatthu",The Pali Text Society, London, 1979, trang.163 ~ 164

Vấn đề thứ *3*: Vị A la hán xuất tinh từ nơi nào?

Vấn đề thứ 3 mà hai phái tranh cãi là A la hán xuất tinh từ đâu? Trong Kathàvatthu ghi như sau:

Nguyên văn:

-Mārakāyikā devatà Arahato asuci sukka-visaœæhi upasaṃharanti?

Do bản thân của các nữ Thiên ma tạo ra, do vậy A la hán xuất tinh phải không?

- Àmantà.

Đúng vậy.

- Lomakùpehi upasamharanti.

Xuất tinh từ lỗ chân lông phải không?

- Na h'evam vattabbe.

Không nên nói như vậy[36].

Khi được những người thuộc phái Đại chúng bộ xác định một vị A la hán còn có hiện tượng xuất tinh, những người thuộc phái Thượng tọa bộ tiếp tục đặt nghi vấn: Thế thì Vị A la hán xuất tinh từ đâu? Có phải từ lỗ chân lông không? Thật sự, ngụ ý câu hỏi này các nhà Thượng tọa muốn đối phương xác định sự xuất tinh đó được ra từ dương vật của người nam. Câu hỏi này nhằm mục đích đưa đối phương vào thế phải trả lời vấn đề thứ 4, tức là động cơ nào vị A la hán xuất tinh?

Vấn đề thứ 4: Nguyên nhân nào làm cho vị A la hán xuất tinh?

Nguyên văn:

-Māārakāyikā devatā Arahato asuci sukka-visaœæhi upasa haranti?

[36] "Kathāvatthu", The Pali Text Society, London, 1979, trang.165.

Do vì tự thân của các Thiên ma nữ tạo ra, cho nên A la hán xuất tinh phải không?

-Āmantā

Đúng vậy.

- Kim kàranà?

Lý do nào dẫn đến xuất tinh?

- Handa hivimatim gàhayissàmà.

Do vì nghi hoặc mà chấp trước.

- Atthi arahato vimatì?

A La Hán còn nghi hoặc sao?

- Na hevam vattabbe.

Không nên hỏi như vậy.

……

- natthi arahato satthari vimati… No ca vata re vattabbe: "Atthi arahato vimati"[37]

Nếu như A la hán không còn nghi hoặc, thế thì ông không thể nói: "A la hán có nghi hoặc mà xuất tinh".

Qua mẫu đối thoại vừa nêu trên cho thấy, đại diện phái Thượng tọa bộ hỏi đối phương, phải chăng sự xuất tinh của A la hán có giống như người bình thường không? Tất nhiên đại diện phái Đại Chúng Bộ trả lời là giống nhau. Nếu như 'giống nhau' thì động lực nào dẫn đến sự xuất tinh? Ý muốn hỏi rằng, vì nam giới xuất tinh thông thường được kích thích bởi lòng dục, có liên tưởng đến nữ giới, thế thì vị A la hán khi xuất tinh có giống như vậy không? Ở đây, chúng ta thấy, Đại Chúng Bộ trả lời là do 'nghi hoặc' (vimati). Thật ra, câu trả lời này không được rõ ràng, vì trong cuộc sống bình thường của con người có ai lại do nghi ngờ mà

[37] "Kathàvatthu", The Pali Text Society, London, 1979, trang.166.

xuất tinh bao giờ? Như vậy, ý của Đại thiên như thế nào khi lấy khái niệm nghi ngờ để giải đáp? Sự mù mờ này xuất phát từ đâu? Do sự kém cỏi về trình độ luận biện hay xuất phát từ nguyên nhân nào khác? Theo tôi, căn cứ vào những gì đã được ghi chép lại trong các luận thuộc phái Thượng tọa bộ, gợi ý cho tôi được hiểu như thế này: Khái niệm 'nghi hoặc' là thuộc tính của vô tri. Nhưng khái niệm về vô tri được xuất phát từ hai yếu tố khác nhau. Một là trạng thái 'vô tri' được xuất phát từ vô minh. Ví như ta không biết lửa nóng cho nên đưa tay vào lửa, lửa đã làm bỏng tay, trạng thái không biết (vô tri) này thuộc về 'vô tri của vô minh', vì lửa là nóng, không ai lại cho rằng lửa là mát, sự thiếu hiểu biết biết này nói lên sự hạn chế thiếu khả năng hiểu biết. Nhưng, khái niệm 'vô tri' được xuất hiện từ trạng thái 'vô ký' thì ý nghĩa của nó không giống như khái niệm trên. Ví dụ, ta đang ngồi trong phòng đọc sách, ngoài trời có con chim bay trên hư không, ta không hề hay biết về sự kiện này. Sự không biết này không đồng nghĩa với 'vô tri vô minh', có nghĩa là ta không có khả năng hiểu biết về nó, chẳng qua ta không biết vì ta không để ý mà thôi. Trong trường hợp này, khái niệm không biết thuộc về vô ký, có nghĩa là ý thức con người không để ý đến sự việc. Qua 2 khái niệm này, phải chăng Đại Chúng Bộ muốn đề cập khái niệm "nghi hoặc" (vimati) thuộc về trường hợp thứ hai, tức là một trạng thái vô ý thức? Theo tôi, đây mới chính là ý nghĩa mà Đại Thiên muốn đề cập. Như vậy, Đại Thiên cho rằng sự kiện xuất tinh của vị A la hán là vấn đề tự nhiên, cách lý giải của ông là sự xuất tinh của vị A la hán chỉ xuất hiện trong lúc ngủ, vì trong khi ngủ ý thức của vị A la hán cũng nghĩ ngơi, chỉ hoạt động theo quán tính, có nghĩa là sự hoạt động không có sự quan sát của ý thức. Sự kiện xuất tinh không có ý thức không thể xem nó có lòng tham dục. Như vậy, nó sẽ không có sự mâu thuẫn giữa định nghĩa một vị A la hán đã đoạn trừ lòng tham sân và si với sự kiện xuất tinh trong trường hợp vô ý thức. Có lẽ đây chính là lý do Đại Thiên đưa ra

vấn đề thảo luận việc thứ 2 là "vô tri" và thứ 3 là 'nghi'. Hai việc này đều có mối quan hệ mật thiết với sự kiện xuất tinh của vị A la hán.

Vấn đề thứ 5: Sự xuất tinh của A la hán phải chăng là vấn đề sự tự nhiên.

Những vấn đề được đưa ra thảo luận dưới đây, có liên quan đến vấn đề sự xuất tinh của vị A la hán có phải là sự tự nhiên không? Trước tiên chúng ta cần nắm rõ ý nghĩa giữa câu hỏi và câu trả lời của hai phái, sau đó chúng ta tiến hành phân tích, để tìm hiểu ý nghĩa quan điểm của từng hệ phái

Nguyên văn:

- Atthi Arahato asuci sukka-visatthi?

A la hán có xuất tinh chăng?

- Àmantà.

Có.

- Arahato asukka-visatthi kissa nissando?

Từ nguyên nhân nào A la hán xuất tinh?

- Asita-pita-kàyita-sàyitassa nissando.

Do vì ăn uống các vật thực mà có[38]

……

Trong đoạn này, nội dung tranh cãi giữa 2 bộ phái chính là tìm hiểu vấn đề sự xuất tinh của vị A la hán có phải là vấn đề tự nhiên không? Để cho vấn đề được rõ ràng, phái Thượng tọa bộ hỏi phái Đại Chúng Bộ: nguyên nhân nào dẫn đến vị A la hán xuất tinh? Nắm lấy câu hỏi này, Đại Chúng Bộ trả lời: Chất liệu tạo thành tinh trùng chính là những thức ăn và uống mà hằng ngày con người đã đưa vào cơ thể, ý muốn nói rằng: Cái gì do vật chất tạo

[38] "Kathāvatthu" The Pali Text Society, London 1979, trang.166.

thành thì cái ấy bằng cách này hay cách khác sẽ bị hoá giải, đây là một qui luật, vì những chất dinh dưỡng một khi đưa vào cơ thể, một cách tự nhiên nó tự tạo thành tinh trùng cho nam giới, bấy kỳ người đó là ai, dù có tu hay không tu, chứng quả hay chưa chứng quả, như trong sách y học có nói rằng: mỗi ngày chúng ta ăn uống, những chất này tạo ra mấy ngàn tinh trùng…..Thông thường chất tinh trùng sẽ hoạt động theo bản năng tự nhiên của nó, tạo thành sự kích thích đam mê quan hệ tình dục, là yếu tố cơ bản để bảo vệ giống nòi, đây là trường hợp của những người tại gia cư sĩ. Thế nhưng ở trường hợp người hoạt động theo tôn giáo nhất là Phật giáo thì ngược lại, xem việc quan hệ tình dục như là sự chướng ngại con đường tu tập, đôi lúc đứng từ góc độ tôn giáo lại cường điệu nó như là một tội lỗi, do vậy trong tinh thần giới luật Phật giáo, xếp phạm giới dâm dục thuộc về Ba la di, là 4 giới trọng. Dù gì đi nữa, bất cứ ai là con người khi còn thể lực, bản năng ham muốn nhục dục ấy vẫn có ở mỗi người, nhưng với vị trí là người tu sĩ, vì sự giác ngộ và giải thoát, nên người ấy phải giữ giới bằng cách khắc chế bản năng dục vọng của con người, điều đó tạo thành sự ức chế sinh lý. Nhưng trên thực tế sự khắc chế này, chỉ có hiệu quả khi con người tỉnh thức, nhưng trong lúc ngủ, sự kiềm chế vô hiệu quả, bản năng ấy có thể xuất hiện bằng giấc mơ hoang, hay trong sự cọ quẹt của quần hoặc một nguyên nhân nào khác tạo thành xuất tinh trong trạng thái vô ý thức, sự xuất tinh này Đại Thiên xem nó như là việc đại tiểu tiện, chảy mước mũi của con người. Sự xuất tinh này cũng là cách lý giải nguyên tắc ‘hữu sanh hữu diệt’ của Phật giáo, nếu như chúng ta nhìn nó dưới góc độ sinh lý học, đó là một trạng thái xuất tinh bình thường và tự nhiên, không phải là hành vi xấu xa hay tội lỗi. Sự xuất tinh của vị A la hán chúng ta cũng nên hiểu nó với ý nghĩa này.

Thế nhưng cách giải thích này, phái Thượng tọa Bộ không chấp nhận, nên đặt vấn đề phản bác.

"*Nếu như cho rằng, sự xuất tinh là do kết quả của việc ăn và uống những chất dinh dưỡng tạo thành, thế thì tại sao những em bé… cũng ăn và uống, nhưng không bị xuất tinh?*" [39]

Câu hỏi này với ý đồ phản biện phủ nhận đối phương, nếu như trẻ em không có trường hợp này thì quan điểm cho rằng, sự xuất tinh là do ăn uống mà tạo thành thì không hợp lý. Từ câu hỏi này, chúng ta thấy Thượng tọa bộ không phải đứng trên lập trường khoa học thảo luận vấn đề, mà đứng trên lập trường bảo vệ quan điểm của mình mà phản bác đối phương. Ví dụ, giả sử đối phương phản biện: Nếu như ông (Thượng tọa bộ) xác định cho rằng người cư sĩ tại gia xuất tinh đều xuất phát từ lòng dục thì người mang chứng bịnh hượt tinh cũng xuất phát từ lòng dục sao? Do vậy, khi những người Đại chúng bộ trình bày vấn đề bản chất của tinh trùng được tạo thành từ việc ăn uống hằng ngày của chúng ta, là muốn đề cập vấn đề tinh trùng đã được tạo ra, như vậy sự đào thải những tinh trùng bằng cách nằm mộng cũng là vấn đề tự nhiên, phù hợp quy luật tuần hoàn của cơ thể, những không phải vì muốn phủ nhận quan điểm này, lại đặt vấn đề tại sao cũng ăn và uống nhưng không xuất tinh? Sự vô lý này, chúng ta không thấy một lời phản biện nào của phái Đại chúng bộ, rõ ràng có nhiều nghi vấn.

<u>Vấn đề thứ 6:</u> Khi vị A la hán xuất tinh có cảm giác sung sướng không?

<u>Nguyên văn</u>:

-Arahato asuci sukka-visaæehi asita-pita-khāyita sāyitassa nissando ti?

A la hán xuất tinh là do kết quả của việc ăn uống phải không?

[39] "Kathāvatthu" The Pali Text Society, London 1979, trang.166.

-āmantā

Đúng vậy.

-Atthi tassa āsayo-ti?

Khi xuất tinh vị ấy có cảm giác khoái lạc không?

- Na hevam vattabbe.

Không thể hỏi như vậy.[40]

Sau khi được phái Đại chúng bộ giải thích sự xuất tinh của vị A la hán là vấn đề tự nhiên của cơ thể, vì vị A la hán vẫn còn ăn và uống, nếu như chúng ta thừa nhận vị A la hán vẫn còn bịnh đau, vì còn thân thể, thì cũng nên chấp nhận vị A la hán vẫn còn xuất tinh trong lúc ngủ, vì A la hán vẫn còn ăn uống. Những người Thượng tọa bộ vẫn không hài lòng cho nên tiếp tục hỏi vấn đề có liên quan đến trạng thái của xuất tinh. Trong khi vị A la hán xuất tinh có cảm giác sung sướng không? Ý nghĩa câu hỏi này với mục đích, tùy theo câu trả lời có hay không đó, Thượng tọa bộsẽ đi đến kết luận vấn đề khác là; nếu như việc xuất tinh không có cảm giác sung sướng, thì việc xuất tinh đó có thể tương đồng với việc đại tiểu tiện. Nhưng trường hợp này không thể xảy ra, vì sự xuất tinh bao giờ cũng có cảm giác sung sướng, chính dục vọng và cảm giác sung sướng này kích thích hệ thần kinh làm cho tinh trùng tiết ra ngoài. Nếu thế thì động cơ của việc xuất tinh chính dục vọng, khi nó đã xuất phát từ dục vọng, trạng thái này với quả vị A la hán không còn, thế thì không thể nói A la hán còn có xuất tinh. Nhưng ở đây, căn cứ từ các Kinh A hàm hay Nikāya, chúng ta có thể lý giải điểm này một cách rõ ràng, rất nhiều kinh trong 2 tạng kinh này đề cập đức Phật khi bịnh hoạn hay bị thương ở trên thân thể ngài cảm giác đau nhức vô cùng[41]. Sự kiện này, nó gợi ý

[40] "Kathāvatthu" The Pali Text Society, London, 1979, trang,167.

[41] HT. Minh Châu dịch, "Kinh Tương Ưng bộ" tập 1 , Viện NCPHVN Ấn hành, 1993, trang 64, ghi rằng: "Lúc bấy giờ, chân Thế Tôn bị miếng đá bể

cho chúng ta hiểu một điều quan trọng là sự giác ngộ và giải thoát trong đạo Phật nguyên thủy là sự giải thoát về tâm, làm chủ tâm và những hành vi của mình, nhưng không nên có quan niệm nhầm lẫn cho rằng, khi đã giác ngộ, giải thoát thân thể này không còn bị chi phối bởi luật vô thường và các qui luật trong tự nhiên, ngay cả những qui luật tuần hoàn cấu tạo của cơ thể con người, điều đó cũng xác định rằng, khi vị A la hán xuất tinh ngang qua những hệ thần kinh thuộc về cảm giác, được cấu tạo tự nhiên thì vị A la hán cũng có cảm giác như vậy, không phải là không có, vì thân thể của vị A la hán cũng là thân thể của con người.

Nhưng ở đây chúng ta thấy câu trả lời của Đại Chúng Bộ phủ nhận A la hán không có cảm giác khoái lạc trong lúc xuất tinh. Lý do tại sao Đại Thiên không chấp nhận? Phải chăng ông muốn đề cập đến vấn đề hành vi trong lúc ngủ và hành vi trong lúc thức khác nhau? Hành vi trong lúc tỉnh thức là hành vi thường cùng với tâm tương ứng, nhưng hành vi trong lúc ngủ là hành vi không cùng với tâm tương ứng. Như vậy, vấn đề thảo luận chính ở đây là động cơ của dục vọng này là gì? Đây chính là lý do tại sao Đại Thiên đưa ra việc thứ 2 trong 5 việc của Đại Thiên, đó là vấn đề 'vô tri', sẽ được thảo luận dưới đây.

<u>Vấn đề thứ 7</u>: Nếu như vị A la hán còn nghi, như vậy có phải chăng vị A la hán chưa đoạn tận gốc của tham?

Nếu như Đại Thiên cho rằng, quả vị A la hán vẫn còn trạng thái nghi ngờ, như đã thảo luận ở phần trên. Nếu quan điểm này là đúng thì chúng ta thấy trong Kinh A hàm hay Nikāya được đức Phật mô tả về vị A la hán là người đã đoạn tận gốc rễ của lòng

---

đâm phải. Cảm thọ Thế tôn mãnh liệt. Thân cảm thọ khổ đau, nhức nhối, khốc liệt, không khoái tâm, không thích thú. Nhưng Thế tôn chánh niệm tỉnh giác, nhẫn chịu, không phiền não.".

tham sân si và ngay cả sự nghi ngờ. Như vậy, hai quan điểm này mâu thuẫn lẫn nhau, thế thì chúng ta chấp nhận quan điểm của Đại Thiên hay đức Phật? Vấn đề được phái Thượng tọa bộ đưa ra thảo luận như sau:

Nguyên văn:

-Atthi Arahato acukka-visaœæthī?

Vị A la hán còn xuất tinh không?

-Āmantā

Còn.

-Nanu Arahato rāgo pahīno, ucchinna-mùlo tālā-vatthukato, ana-bhāvamkato āyatiö anuppāda-dhammo?

Vị A la hán đã xả bỏ lòng tham, giống như cây sala bị chặt ngọn, không thể tái sanh trong tương lai. Cũng vậy, pháp (ác) không thể tái sanh?

-Āmantā.

Đúng vậy.

-Hañci Arahato rāgo pahīno, ucchinna-mùlo tālā-vatthukato, anabhāvamkato āyatim...no vata re vattabbe 'Atthi Arahato asuci sukka-visaœæhī'.

Nếu như đã xả bỏ lòng tham, giống như cây sala bị chặt ngọn, không thể tái sanh trong tương lai, thế thì, ông không nên cho rằng A la hán vẫn còn xuất tinh[42].

Có thể nói đây là điểm nan giải, vì trong các kinh điển trong A hàm hay trong Nikāya đức Phật đều mô tả khi một vị đã chứng được quả A la hán thì các lậu hoặc được đoạn trừ một cách sạch sẽ, giống như cây sa la bị chặt đầu không còn cơ hội tái sanh, nhưng ở đây Đại Thiên lại cho rằng, một vị A la hán trong lúc ngủ

[42] "Kathāvatthu" The Pāli Text Society, London 1979, trang.168

vẫn còn có hiện tượng xuất tinh trong trường hợp vô ý thức. Như vậy, phải chăng ở quả vị A la hán vẫn chưa đoạn tận gốc rễ vô minh? Với câu hỏi này, chúng ta hoàn toàn không thấy lời giải đáp của phái Đại chúng bộ, như vậy mặc nhiên được hiểu như là chấp nhận sự mâu thuẫn, hay nói đúng hơn Đại chúng bộ thừa nhận chủ trương sai lầm của mình, nếu không như vậy, đó là thái độ bướng bỉnh, không biết phục thiện, có đúng như vậy không? Đúng hay không chúng ta không thể chỉ đơn thuần căn cứ vào các nguồn tư liệu của phái Thượng tọa bộ để phê phán và đánh giá Đại Thiên, nhưng rất tiếc nguồn tư liệu của chính bản thân ông không còn thấy nữa, đó là một trở ngại cho công việc nghiên cứu truy tìm tư tưởng của Đại Thiên.

Nơi đây, tôi chỉ nêu một ý kiến nhỏ của mình trong việc lý giải vấn đề này. Nếu như chúng ta chấp nhận quan điểm của 'Tiểu Kinh Khổ Uẩn' trong "Kinh Trung Bộ", ở kinh này, đức Phật đã phủ nhận ngài là bậc 'nhất thiết trí và nhất thiết kiến', có nghĩa là Ngài không thừa nhận Ngài có khả năng biết tất cả mọi việc, thấy tất cả các việc, vì những việc không liên quan đến vấn đề giải thoát, không cần biết và đồng thời trong khi ngủ tâm Ngài cũng được nghỉ ngơi, do vậy trong lúc ngủ không biết những việc xảy ra trong lúc đó[43], như chúng ta đã được đề cập ở trên. Thế thì với quan điểm, Ngài phủ nhận Ngài là bậc 'Nhứt Thiết Trí, Nhứt Thiết Kiến' với quan điểm cho rằng người chứng quả A la hán đã đoạn tận phiền não, phải chăng có sự mâu thuẫn? Như vậy, vấn đề cốt lõi ở chỗ nào? Theo tôi, ý nghĩa câu: Vị A la hán đã đoạn tận gốc rễ vô minh, như cây sala chặt đầu mang ý nghĩa khác, không như chúng ta vừa hiểu, nó mang ý nghĩa một vị đã chứng đắc A la hán, trong khi người ấy đi đứng nằm ngồi đều sống trong tỉnh

[43] Chúng ta có thể lấy sự kiện Đề Bà Đạt Đa xô đá hại Phật, xem đó như là một chứng minh cụ thể, vì nếu như đức Phật có 'Nhứt Thiết Trí và Nhứt Thiết Kiến' tại sao ngài không hay biết sự kiện này?

giác, được trí tuệ thắp sáng, do vậy không có lòng tham sân và si xuất hiện, nhưng khi chúng ta đề cập đến bốn oai nghi, chúng ta lại đem hành vi 'nằm', đem nó định nghĩa bao hàm cả trong khi ngủ, thành ra trong lúc ngài ngủ cũng được tỉnh giác, có nghĩa là trong khi ngủ vị A la hán cũng thắp sáng trí tuệ. Điều đó không hợp lý. Nếu như vậy, có thể có người đưa ra nghi vấn, phải chăng vị A la hán trong lúc ngủ sẽ xuất hiện vô minh. Câu hỏi này không hợp lý, vì trong lúc ngủ trạng thái của ý thức rơi vào cảnh vô ký, có nghĩa là không thiện và không ác thì làm gì có vô minh hay tỉnh giác.

Tóm lại, quan điểm của Đại chúng bộ cho rằng, sự kiện vị A la hán xuất tinh trong lúc ngủ là việc tuần hoàn đào thải tự nhiên của cơ thể, nó cũng giống như việc đại tiểu tiện, chảy nước mũi…,nhất là sự xuất tinh đó trong lúc ngủ, ý thức rơi vào trạng thái vô ký, có nghĩa là không chủ động, không nên kết luận, nó xuất phát từ lòng tham dục, do vậy không nên căn cứ sự kiện xuất tinh làm bằng chứng để đi đến kết luận chứng ngộ hay không chứng ngộ. Sự chứng đắc thánh quả tùy thuộc vào đoạn trừ tham sân và si, phát triển trí tuệ, không tùy thuộc vào hình thức của thân thể. Nhưng, quan điểm của phái Thượng tọa bộ thì không chấp nhận, cho rằng vị A la hán phải là người hoàn toàn đoạn tận gốc rễ của lòng tham dục sân hận và si mê, ở địa vị thánh quả A la hán không thể còn hiện tượng xuất tinh, sự xuất tinh là dấu hiệu của lòng tham dục, điều đó đồng nghĩa người nào có xuất tinh là có lòng tham dục, bất cứ hành vi nào xuất phát từ lòng tham dục thì không thể gọi người đó là A la hán. Đây là điểm tranh luận chính của hai phái Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ.

2. A la hán có còn 'vô tri' hay không?

Việc thứ 2 trong 5 việc của Đại Thiên là 'vô tri', từ này vốn được dùng trong các văn bản Pali trong nguồn tư liệu của Thượng

tọa bộ là aóóāna, hán dịch gọi là ‘vô tri’, nhưng nội dung và ý nghĩa của từ này được Đại Thiên định nghĩa như thế nào, sẽ được chúng ta tuần tự thảo luận trong phần này.

Thảo luận liên quan đến vấn đề Đại Thiên, trong đó có cả vấn đề ‘vô tri’, ý kiến của các học giả thường chấp nhận quan điểm của Thượng tọa bộ, lý do vì nguồn tài liệu mà các nhà học giả nghiên cứu chính là các luận của Hữu bộ và Đồng Diệp bộ như đã được thảo luận phần ‘Văn bản học’ ở trên, cho nên đã dẫn đến kết luận đồng tình với quan điểm Thượng tọa bộ. Riêng tôi thì ngược lại, nguồn tư liệu mà tôi sử dụng để lý giải tư tưởng Đại Thiên là Nikāya hay A hàm, là 2 nguồn tư liệu được kết tập thành văn tự sớm nhất trong Phật giáo, vì nó là cơ sở lý luận để Đại Thiên xây dựng một hệ thống lý luận của mình. Có lẽ ông là một trong những nhân vật đầu tiên khởi xướng phong trào cải cách, lấy con người làm trung tâm để xây dựng hệ thống giáo dục, đưa đạo Phật gần gũi với con người hơn, nhưng rất tiếc quan điểm và tư tưởng cải cách của ông không còn, chỉ lưu lại vỏn vẹn một bài kệ, lại được biết đến không phải là tác phẩm của ông, thông qua nguồn tư liệu của những phái chống đối tư tưởng cải cách của ông ghi chép lại, nó trở thành vấn đề tranh luận gay gắt trong Phật giáo, kết quả dẫn đến sự chia rẽ trong Phật giáo. Ông trở thành người đại diện cho phái Đại chúng bộ, chắc chắn quan điểm của ông có một hấp lực nào đó, cho nên được đại đa số Tăng chúng đồng tình và ngay cả nhà vua, có lẽ đó là một sự thật.

Như chúng ta đã biết Đại Thiên là nhân vật tiêu biểu cốt cán cho trường phái Đại Chúng Bộ, là nhà cải cách Phật giáo, nhưng quan điểm và tư tưởng của ông có phải là tư tưởng được mô tả trong tác phẩm ‘Dị Bộ Tông Luân luận” không? Theo tôi đây là vấn đề cần phải nghiên cứu và đánh giá lại nghiêm túc, vì căn cứ tư tưởng về 5 việc của ông so với những gì được Thế Hữu đề cập

trong tác phẩm này[44] có khá nhiều điểm tranh cãi, có thể nói tư tưởng của Đại chúng bộ trong "Dị bộ Tông Luân Luận" gần giống với tư tưởng của Phật giáo Đại thừa thì đúng hơn, điều này có lẽ hợp lý vì niên đại của Thế Hữu hoạt động cũng là khoảng thời gian tư tưởng Phật giáo Đại thừa xuất hiện và phát triển, nhất là khi ông viết tác phẩm này.

Trở lại chủ đề mà chúng ta đang thảo luận. Theo tôi, 5 việc của ông, nhất là việc thứ 2 là 'vô tri' có liên quan mật thiết đến quan điểm đức Phật phủ nhận ngài không phải là người '*Nhứt Thiết Trí, Nhất Thiết Kiến'* trong "Kinh Trung bộ" như đã được thảo luận. Quan điểm này là một trong những quan điểm rất đặc biệt của đức Phật trong Phật giáo nguyên thủy, ngài hoàn toàn đứng vào vị trí của con người để nói về con đường giác ngộ và giải thoát, con đường đó xác định rằng chính bản thân ngài đã tu tập và đã thành đạt mục đích, chúng ta cũng là con người như Ngài chắc chắn cũng thực hành được và cũng sẽ thành đạt giống như ngài. Qua kinh nghiệm bản thân, ngài tự nhận thức một điều rất rõ ràng rằng, cái gì là sự thật thì cái ấy tồn tại và có lợi ích, cho nên trong lời dạy của ngài luôn luôn được đề cập những từ như: Như lý tác

[44] Thế Hữu "Luận Dị Bộ" (ĐT 49) ghi: 'Chư Phật Thế Tôn đều là những bậc xuất thế. Như Lai không có hữu lậu. Những lời Như lai nói đều mang ý nghĩa chuyển pháp luân, Phật sử dụng một loại âm thanh để nói pháp. Những gì đã được đức Phật nói không thể bàn cãi. Sắc thân của Như lai không có giới hạn; Oai lực của Phật cũng không thể lường, tuổi thọ của chư Phật cũng không cùng. Phật giáo hóa cho các loài hữu tình với mục đích làm cho chúng sanh có lòng tịnh tín, không thối tâm., trong khi ngủ đức Phật không có mộng mị, Phật không cần trải qua sự suy nghĩ khi trả lời những câu hỏi….

Khi Bồ tát nhập thai mẹ không bị nhiễm bởi những loại ô uế của người mẹ; Tất cả Bồ tát khi nhập thai mẹ đều dùng hình thức con voi trắng chui vào bụng, Khi sanh Bồ tát đều từ hông phải của người mẹ, vì Bồ tát không còn dục tưởng, sân tưởng và hại tưởng, vì sự lợi ích cho loài hữu tình mà Bồ tát nguyện sanh vào cõi ác thú, cho nên việc nhập thai hay xuất thai của Bồ tát đều do Bồ tát quyết định.

ý, Như thật tuệ tri, Chánh kiến, Trí tuệ…chỉ có những quan điểm trong sáng đề cao tri thức này, mới có thể đưa con người đến sự giải thoát. Đó cũng chính là lý do tại sao ngài không chấp nhận tính siêu hình, cách nói cao siêu hơn người và thần thoại, do vậy Ngài đứng trên vị trí con người nói những gì có liên quan đến con người. Con người cần có ăn mặc ngủ nghỉ…Ngài cũng giống như vậy, khi ngủ 5 giác quan ngừng hoạt động, ý thức cũng nghĩ ngơi, không phải sau khi thành Phật ngài không còn ngủ nghỉ hay ngủ với ý thức trong sự tỉnh thức…Có lẽ đó là lý do tự phủ nhận Ngài không có 'Nhứt Thiết Trí và Nhứt Thiết Kiến', tư tưởng bình dị này với cặp mắt của người tri thức, cho rằng ngài quả là một bậc vĩ nhân, nhưng với người chú trọng mặt tôn giáo tín ngưỡng sẽ coi lời nói bình dị này, cho rằng đức Phật là một con người bình thường, vì không có tư cách siêu việt thần linh. Đây chính là điểm mà Đại Thiên kế thừa và phát huy, kiến lập tư tưởng về 5 việc của mình.

Trở lại vấn đề mà chúng ta thảo luận, đứng về mặt tư tưởng sử chúng ta thấy từ quan điểm Đức Phật phủ nhận ngài là bậc "nhất thiết trí, nhất thiết kiến" trong Nikàya của thời kỳ Phật Giáo Nguyên Thủy, đến thời kỳ Phật Giáo bộ phái được Đại Thiên kế thừa và giải thích thành 'bất nhiễm ô vô tri' được các nhà Hữu bộ ghi lại trong "Bà Sa", có nghĩa là loại 'vô tri' không phải xuất hiện từ vô minh. Thế nào là loại 'vô tri' không tùy thuộc vào vô minh? Thật ra trong luận này không một lời giải thích, ngay cả các luận của Phật giáo Nam truyền, nhưng không phải vì thế mà chúng ta chấp nhận những gì không trong sáng của nó, phương pháp nghiên cứu của chúng ta sẽ căn cứ vào cách thảo luận của những luận này, truy tìm tư tưởng chân thật của ông. Có lẽ vì nó không được giải thích hay giải thích theo một chiều, do vậy nó trở thành chủ đề tranh cãi trong lịch sử tư tưởng Phật Giáo Ấn Độ. Phải chăng từ ý nghĩa này, về sau phật giáo Đại thừa cho rằng: A

la hán không bằng quả vị Phật, vì A la hán vẫn còn cái gọi là 'vi tế vô minh' trường phái Duy thức học gọi là 'tập khí chủng tử'. Từ đức phật phủ nhận 'Nhất Thiết Trí, Nhất Thiết Kiến' cho đến tư tưởng 'tập khí chủng tử' là sự diễn biến có trật tự, có hệ thống, các khái niệm có liên quan mật thiết với nhau, đây là điểm đáng được chúng ta chú ý và nghiên cứu. Trong phần này, chúng ta cũng thảo luận việc thứ 2 trong 5 việc của Đại Thiên là: Vị A la hán có còn vô tri không? Nhưng ở đây, người viết đặc biệt chú trọng các Kinh Àgama hay Nikàya, lấy nó làm cơ sở duy tư lý luận để phân tích và lý giải quan điểm 'bất nhiễm ô vô tri' của Đại Thiên.

Trước nhất chúng ta vẫn phải xem xét quan điểm của Hữu Bộ và Hóa Địa Bộ phê bình và đánh giá như thế nào về tư tưởng "vô tri" này. Ở đây, trước nhất chúng ta thử tìm hiểu các nhà Hữu bộ phê bình và đánh giá Đại Thiên như thế nào. "Bà Sa" ghi liên quan đến vấn đề vô tri như sau:

"*Sau đó, Đại Thiên vì muốn các đệ tử vui vẻ, không còn nghi ngờ, liền tùy theo từng người mà thọ ký cho chúng chứng từ quả thứ nhất cho đến quả thứ 4.*

Bấy giờ, các vị đệ tử cúi đầu bạch rằng: Các vị A la hán, (khi chứng quả) tự mình biết mình đã chứng, tại sao chúng con đã chứng quả, nhưng tự mình không hề hay biết?

Đại Thiên bèn trả lời rằng, các vị A la hán vẫn còn có trạng thái 'vô tri', các ông không nên có sự hoài nghi với tôi. Vì trạng thái 'vô tri' có hai loại: Một là 'nhiễm ô vô tri', loại nhiễm ô này, vị A la hán không còn nữa; Hai là 'Bất nhiễm ô vô tri, loại vô tri này, vị A la hán vẫn còn. Do vậy, các ông không thể tự mình biết được. đây là loại ác kiến thứ hai."[45]

[45] "Luận Bà Sa" quyển 99, ĐT 27.

Đoạn văn vừa dẫn trên là đoạn văn được các nhà Hữu bộ giải thích lý do tại sao Đại Thiên đưa ra tư tưởng A la hán vẫn còn vô tri. Nguyên nhân là khi bị các đệ tử giặt quần áo, phát hiện Đại Thiên đã xuất tinh, chứng tỏ người thầy của mình chưa chứng quả A la hán. Vì để che dấu việc này, không cho lan truyền đồn đãi trong xã hội, cho nên ông đã làm thỏa lòng các đệ tử của mình bằng cách thọ ký[46] cho chúng chứng đắc thánh quả, từ quả thứ nhất cho đến thứ 4. Kết quả của việc thọ ký này, không đúng như ông ta mong đợi, ngược lại các đệ tử tiếp tục đặt nghi vấn, tại sao mình chứng thánh quả mà tự mình không biết, phải đợi thầy chỉ điểm mới biết? Trong trường hợp này, Đại Thiên đã viện dẫn lý do vì ở quả vị A la hán vẫn còn 'vô tri' và ông giải thích vô tri có 2 loại: 1- Nhiễm ô vô tri, loại vô tri này A La Hán đã đoạn trừ; 2- Bất nhiễm ô vô tri, loại này A La Hán vẫn còn. Đây là lý do tại sao các ông không biết.

Qua đoạn văn vừa trích dẫn, gợi ý cho chúng ta có những suy nghĩ như sau: Trước nhất là vần đề hình thức vấn đáp của đoạn văn trên là hình thức vấn đáp giữa thầy và trò, hay nói đúng hơn là câu chuyện trao đổi mang tính trong nhà và thân mật. Nhưng đáng tiếc là Đại Thiên không hiểu tánh tình chất trực của những người học trò của mình, không phải là loại học trò thuộc loại 'Quân xử thần tử, thần bất tử bất trung', có nghĩa là thầy dạy sao phải nghe vậy, không được cãi. Câu chuyện này với ý nghĩa, người phản đối cách lý giải của Đại Thiên không ai khác hơn chính là những đệ tử xuất gia của mình, ngay cả những người học trò còn thấy sai lầm như vậy, huống chi là nữa bậc tri thức. Phải chăng đây là cách châm biếm khéo léo của các nhà Hữu Bộ đối với Đại Thiên? Nhưng cũng thật là buồn cười, câu chuyện mà các nhà Hữu bộ mô tả về Đại Thiên được ghi chép trong "Đại Tỳ Bà Sa luận" có những điểm mâu thuẫn từ nội tại. Ví dụ như, các nhà

[46] Là sự xác chứng.

Hữu bộ giải thích lý do tại sao ông từ một người phạm 3 tội ngũ nghịch, nhưng tại sao được nhà vua kính trọng và mời vào cung thuyết pháp…thì các nhà Hữu bộ giới thiệu Đại Thiên là một nhân vật rất thông minh, tinh thông Tam Tạng, có biệt tài ăn nói hùng biện, nhưng khi đề cập đến việc ứng cơ xử thế của Đại Thiên thì các nhà Hữu bộ lại giới thiệu về ông rất vụng về, thậm chí cả những người đệ tử, từng sống bên mình, nhưng ông cũng không biết gì về chúng cả, đến nỗi Đại Thiên khuyên dạy đệ tử 5 vấn đề không có vấn đề nào được các đệ tử chấp nhận, bày tỏ thái độ lúng túng, trả lời bằng cách lấy thúng che miệng voi, tránh né sự thật. Thế thì đặc tính thông minh và tinh thông Tam Tạng kinh điển của ông ở đâu? Sao không sử dụng nó để giải đáp những vấn đề này? Ông không lường được sự phản ứng của những đệ tử mình hay sao mà đưa ra quan điểm nào cũng bị chúng phản bác và sanh lòng hoài nghi, không chỉ diễn ra một lần mà lặp đi lặp lại đến 5 lần? Là những người học trò của mình còn biểu hiện không đủ khả năng, thế thì bằng cách nào ông có thể vào cung giảng dạy trong hoàng cung, là nơi sinh hoạt của giới tri thức? Như vậy vấn đề sự thật của đại Thiên ở đâu? Quan điểm tư tưởng của ông như thế nào? Đây là điểm mà chúng ta cần chú ý, không thể tùy tiện đánh giá và phê bình chỉ ngang qua nguồn tư liệu của đối phương.

Thứ 2 là vấn đề nội dung tư tưởng. Như chúng ta được biết, Đại Thiên cảm thấy sai lầm khi đưa ra vấn đề thứ nhất là ‘Do sở dụ’, tức sự xuất tinh của vị A la hán do các nữ Thiên ma tạo ra, do vậy các đệ tử sanh nghi trong câu trả lời này, vì để hòa vui Đại Thiên thọ ký ấn chứng cho những đệ tử của mình chứng đắc 4 thánh qủa với ý muốn khỏa lấp những gì sai lầm của mình. Nhưng kết quả ngược lại, những đệ tử cảm thấy hoài nghi, tại sao mình chứng quả mà không biết gì cả, phải đợi người khác chỉ bảo mới biết, điều này quả thật khác với những gì mà các đệ tử học được từ Phật pháp?

Khi Đại Thiên bị các đệ tử tiếp tục đặt nghi vấn về vấn đề thọ ký, Đại Thiên vẫn tiếp tục đi vào con đường sai lầm của mình, bằng cách giải thích: Ở quả vị A la hán vẫn còn sự 'vô tri', có nghĩa là 'không biết'. Theo ông giải thích, 'vô tri' có 2 nghĩa: 1.nhiễm ô vô tri; 2. bất nhiễm ô vô tri. Nhiễm ô vô tri, người chứng quả A la hán không còn nữa, vì nó xuất hiện từ vô minh; nhưng 'bất nhiễm ô vô tri' tuy đã chứng quả A la hán nhưng vẫn còn trạng thái này, vì nó không tùy thuộc vô minh, như chúng ta đã được trình bày ở trên. Theo tôi, đây chính là nội dung tư tưởng của khái niệm 'vô tri' mà Đại Thiên đề cập. Ở đây chúng ta nên chú ý một điều là cách ghi chép của "Bà Sa" đem 3 vấn đề: 1. 'Dư sở dụ', 'vô tri' và 'nghi' tách thành 3 vấn đề khác nhau để bàn thảo, nhưng theo tôi 3 vấn đề này có liên quan với nhau, điểm chính mà hai trường phái thảo luận là với quả vị A la hán có khả năng toàn tri toàn kiến không? Đại Thiên đưa ra quan điểm 'bất nhiễm ô vô tri' chính là nói lên quan điểm, khi một vị A la hán xuất tinh trong lúc ngủ say, là sự xuất tinh theo luật đào thải tự nhiên của cơ thể, vì trong lúc ngủ ý thức cũng nghỉ ngơi, không kiểm soát được hành động của bản thân mình cũng như mọi việc xảy ra trong khi ngủ, một hành vi như vậy không nên ghép nó vào là hành động thiện hay bất thiện, hành vi này Đại Thiên gọi là 'bất nhiễm ô vi tri'. Thế nhưng, các nhà Hữu Bộ cố ý tạo thành câu chuyện thọ ký để giải thích quan điểm 'vô tri' của Đại Thiên. Nếu như Đại Thiên đã rõ ràng 'vô tri' có loại như vậy, nhưng bản thân ông lại không rõ khi thọ ký cho các đệ tử chứng quả là lúc bản thân ông và những đệ tử của ông cũng ở trong trạng thái tỉnh thức hay sao? Phải chăng là ý đồ không mấy tốt đẹp của các nhà Hữu bộ? Dẫu vậy, nhưng trong đó vẫn bộc lộ nhiều nhược điểm, để chúng ta có thể khai thác truy tìm tư tưởng của Đại Thiên. Những gì vừa được trình bày trong khái niệm vô tri này, chúng ta căn cứ nguồn tư liệu của phái Hữu bộ. Để vấn đề tìm hiểu được khả quan và rõ ràng hơn, chúng ta tìm hiểu các nguồn tư liệu khác.

Ngoài ra, trong tác phẩm "Kathāvatthu" phẩm thứ II cũng có đề cập đến vấn đề 'vô tri'. Quan điểm và cách lý giải của các nhà Thượng tọa bộ như thế nào, trước hết chúng ta cần tìm hiểu qua nguyên bản. Liên quan đến vấn đề "vô tri" trong Kathàvatthu ghi lại những vấn đề tranh luận như sau:

<u>Vấn đề thứ 1</u>: Vô tri có đồng nghĩa vô minh không?

<u>Nguyên văn</u>:

- Atthi Arahato aññānan ti?

A la hán có còn vô tri không?

- Àmantà

Có

- Atthi Arahato avijjā avijjogho avijjàyogo avijjànusayo avijjàpariyutthànam avijjāsaññojanam avijjànìvarananti?

A La Hán có còn vô minh, vô minh bộc lưu, vô minh tuỳ miên, vô minh triền, vô minh kiết, vô minh cái không?

- Na hevam vattabbe.

Không nên nói như vậy.

- Hañci natthi Arahato avijjà… avijjànìva-ranam, no vata re vattabbe: "Atthi Arahato aññānan ti"[47].

Nếu như ông nói rằng: A la hán không còn vô minh… vô minh cái, thì không nên nói: "A la hán còn có vô tri".

Qua những lời vấn đáp vừa được dẫn trên của hai phái, cho chúng ta thấy rằng, quan điểm của Thượng tọa bộ cho rằng, vô minh và vô tri thì giống nhau, cho nên phái này đã kết luận: "*Nếu như ông cho rằng A la hán không còn vô minh…vô minh cái thì ông không nên nói: A la hán còn có vô tri*". Mặc dù, phái Thượng tọa bộ đã kết luận như vậy, nhưng quan điểm của phái Đại chúng

[47] "Kathāvatthu" The Pali Text Society, London, 1979, trang.173.

bộ vẫn không đồng ý hai khái niệm này giống nhau. Lý do tại sao chúng ta tiếp tục tìm hiểu.

Vấn đề 2: Nếu như A la hán không có vô tri đối với Phật Pháp và Tăng thì ông không nên cho rằng A la hán vẫn còn vô tri.

Nguyên văn:

- Atthi Arahato aññā□an ti?

A la hán có còn vô tri không?

- Àmantà

Có

-Atthi Arahato Satthari aññā□aö, Dhamme aññā□aö, Saöghe aññā□aö…ti?

Vị A la hán có còn vô tri đối với bậc đạo sư, với pháp, với Tăng già…không?

-Na hevam vattabbe.

Không nên hỏi như vậy.

-Haóci natthi Arahato Satthari aóóā□am, Dhamme aóóā□a□, Saöghe aóóā□aö…, no vata re vattabbe: "Atthi Arahato aóóā□an ti".[48]

Nếu như ông cho rằng, A la hán không còn vô tri đối với bậc đạo sư, với Pháp, với Tăng già…thì ông không nên nói: A la hán vẫn còn vô tri.

Qua cuộc đối thoại thứ nhất, Đại chúng bộ vẫn không chấp nhận lời kết luận của Thượng tọa bộ, cho nên Thượng tọa bộ tiếp tục cật vấn, bằng cách đặt vấn đề: "Ở địa vị A la hán có còn vô tri đối với bậc đạo sư, với Pháp với Tăng không?" được đối phương xác định là 'không còn', nhưng khi hỏi "A la hán có còn 'vô tri'

[48] "Kathāvatthu" ThePali Text Society, London, 1979, trang.174.

không?" thì đối phương vẫn giữ lập trường xác định là 'có'. Phải chăng câu trả lời của Đại chúng bộ có mâu thuẫn? Hay Đại chúng bộ muốn xác định khái niệm 'vô minh' và 'vô tri' không giống nhau? Chúng ta tiếp tục theo dõi cuộc tranh luận của hai phái, để chúng ta từ đó rút lời nhận định độc lập của mình.

<u>Vấn đề thứ 3:</u> Nếu vị A la hán đã hoàn toàn đoạn tận si mê, như cây sala chặt đầu thì làm gì A la hán vẫn còn vô tri?

<u>Nguyên văn</u>:

-Atthi Arahato aóóānan ti?

A la hán có còn vô tri không?

-Āmantā.

Còn.

-Nanu Arahato rāgo (doso, moho) pahīno ucchinnamùlo tālāvatthukato anabhāva□kato āyati□ anuppādadhammo ti?

Vị A la hán đã xả bỏ lòng tham (sân và si), chặt đứt lòng tham như cây sala chặt đầu, không thể tái sanh trong tương lai phải không?

-Āmantā.

Đúng vậy.

-Haóci Arahato rāgo (doso, moho) pahīno ucchinnamùlo tālāvatthukato anabhāva□kato āyati□ anuppādadhammo, no vata re vattabbe: "Atthi A rahato aóóā□an ti"[49].

Nếu như ông cho rằng, vị A la hán đã đoạn trừ lòng tham sân và si, chặt đứt lòng tham như cây sala chặt đầu, không thể tái sanh trong tương lai thì ông không nên nói: Vị A la hán vẫn còn vô tri.

[49] "Kathāvatthu" The Pali Text Society, London, 1979, trang.175.

Ý câu hỏi này, Thượng tọa bộ muốn đặt vấn đề rằng, nếu như chúng ta xác định vị A la hán không còn lòng tham sân và si nữa, giống như cây sala chặt ngọn, không thể tái sanh trong tương lai, thế thì lý do gì vị A la hán vẫn còn vô tri? Nội dung và ý nghĩa câu này, cũng đã được giải thích ở phần trên.

Vấn đề thứ 4: Nếu vị A la hán nhờ vào tri kiến mà đoạn trừ tham sân và si thì không thể nói A la hán vẫn còn vô tri.

Nguyên văn:

-Atthi Arahato aññānan ti?

A la hán có còn vô tri không?

-Āmantā

còn

- Nanu vuttam Bhagavatà -"Jànatvàham Bhikkhave passato àsavànam Khayam vadàmi, no ajànato no apassato.Kiñ ca Bhikkhave jànato Kim passato āsavànam Khayohoti? Idam dukkhan ti Bhikkhave jànato passato àsavànam Khayo hoti, ayam dukkasa-mudayo ti jànato passato àsavànam khayo hoti, ayam dukkanirodho ti jànato passato àsavànam Khayo hoti, ayam dukkhanitodhagàminìpatipadà ti jànato passato àsavànam Khayo hoti. Evam kho Bhikkhave jànato evam passato àsavànam Khayo hotì." Atthi eva suttanto ti?

Có phải chăng Thế Tôn đã từng nói như thế này: "Này các Tỷ Kheo! Người có sự thấy và biết ta nói người đó đã diệt tận các lậu hoặc; người không thấy không biết, người ấy các lậu chưa đoạn tận. Này các Tỷ Kheo như thế nào gọi là thấy và biết? Này các Tỷ Kheo! Được gọi là thấy và biết tức là thấy biết. Đây là khổ, khổ tập, khổ diệt và con đường đưa đến khổ diệt. Như vậy này các Tỷ Kheo được gọi là thấy biết". Vậy xin hỏi Đức Phật có nói Kinh này không?

- Àmantà

Có

- Tenahi na vattabbe: "Atthi Arahato aññā□an ti"[50]

Nếu như vậy, ông không nên nói: "A la hán vẫn còn có vô tri"

Sau nhiều lần Đại chúng bộ phủ nhận quan điểm của Thượng tọa bộ cho rằng, khái niệm 'vô tri' tương đồng với khái niệm 'si' hay 'vô minh'. Do vậy, Thượng tọa bộ đã trích dẫn tư tưởng của đoạn kinh trong kinh Nikàya hay A hàm[51] làm bằng chứng nhằm thuyết phục và đả phá quan niệm cố chấp của Đại chúng bộ, nhưng kết quả không như ý muốn. Đại chúng bộ chấp nhận đức Phật có nói kinh này với ý nghĩa như vậy, nhưng ông vẫn duy trì quan điểm của mình, không chấp nhận quan điểm của Thượng tọa bộ cho rằng: Khái niệm 'vô minh' và 'vô tri' giống nhau. Đây chính là trung tâm điểm mà hai phái tranh luận bất đồng ý kiến với nhau. Nhưng tác phẩm "Kathāvatthu" này hoàn toàn không ghi lại lý do tại sao Đại chúng bộ không đồng ý quan điểm này, điểm trung tâm của vấn đề tranh cải mà chúng ta biết được qua tác phẩm "Bà Sa luận", giải thích ý nghĩa khái niệm 'vô tri' mà Đại Thiên mang ý nghĩa là 'bất nhiễm ô vô tri', không phải là loại 'nhiễm ô vô tri'. Như tác phẩm "Bà sa luận" cũng không giải thích thế nào gọi là 'bất nhiễm ô vô tri', ngược lại tác phẩm "Kathāvatthu-Atthākathā" là tác phẩm chú giải của tác phẩm "Kathāvatthu" lại giải thích khái niệm 'vô tri' của vị A la hán là:

"*Vì một vị A-la-hán không biết được những chi tiết như tên tuổi, gia cảnh v.v... về một người đàn bà hay một người đàn ông nào đó đại loại như vậy, chính vì thế thực sự ngài là người vô minh (tức là thiếu kiến thức) (2) Cũng có khả năng ngài sẽ gặp lúng túng trước những sự kiện cuộc sống hàng ngày.*"[52]

---

[50] "Kathāvatthu" The Pāli Text Society, London, 1979, trang, 178.

[51] Xin tham khảo "Kinh Tạp A hàm" 'Kinh số 263,434'.

[52] Bản dịch của Tỷ kheo Thiện Minh "Chú giải thuyết luận sự".trang Web: www.phatgiaonguyenthuy.com

Trước nhất, bản dịch này có vấn đề cần thảo luận. Khái niệm aññānan ở đây không mang nghĩa là 'vô minh', theo Đại Thiên sử dụng từ này mang ý nghĩa là 'bất nhiễm ô vô tri', được luận này chú giải là những trường hợp vị A la hán không biết tên tuổi, gia cảnh của một người nào đó. Sự không biết này không mang ý nghĩa không có khả năng hiểu biết, vì nó không liên quan đến cuộc sống của vị A la hán, cho nên gọi là 'bất nhiễm ô vô tri', khái niệm này không đồng nghĩa với 'vô minh'. Trong trường hợp này, nếu chúng ta không nắm rõ tư tưởng kinh điển A hàm hoặc kinh Nikàya, đồng thời không nắm rõ tư tưởng của Đại Thiên, chúng ta dễ chấp nhận cách lý giải của "Luận Tỳ Bà Sa" hay "Kathāvatthu".

Thật ra, những vấn đề đối thoại vừa được nêu ra ở trên giữa hai phái Thượng tọa bộ và Đại Chúng Bộ chỉ là những vấn đề mang tính điển hình, trên thật tế hai bên thảo luận gồm 23 đề tài, chung quanh vấn đề: A la hán có còn vô tri không? Về mặt hình thức, cách thảo luận này là hình thức vấn đáp, bên hỏi là phái Thượng tọa bộ và bên trả lời là Đại Chúng Bộ. Điểm mà chúng ta cần chú ý ở đây là, Đại Chúng Bộ chỉ đơn giản trả lời là: 'có' hay 'không' mà thôi, nhưng không thấy giải thích tại sao trả lời là 'có' và tại sao trả lời là 'không', Đồng thời cách trả lời của Đại Chúng Bộ hoàn toàn ở vào thế bị động, có nghĩa là phái Thượng tọa bộ hỏi những câu hỏi bắt đối phương phải trả lời theo ý của mình, nhằm tạo thành sự mâu thuẫn lẫn nhau giữa những câu trả lời của chính mình, để cho Thượng tọa bộ lấy đó làm cơ sở để bắt chẹt đối phương. Phải chăng đây là ý đồ của phái Thượng tọa bộ. Ví dụ:

- A la hán có vô tri không?

- Có.

- A la hán có vô minh không?

- Không.

Nếu vị A la hán không có vô minh thì tại sao cho rằng A la hán vẫn còn có vô tri? Như vậy nếu chúng ta chấp nhận câu trả lời 2 thì không chấp nhập câu trả lời 1, đây là sự mâu thuẫn, nếu như chúng ta không tìm hiểu ý nghĩa của hai khái niệm này.

Trong trường hợp này, ở đây chúng ta thử đặt nghi vấn: Trong khi Đại Chúng Bộ trả lời như vậy, tự mình không biết 2 câu trả lời của chính mình mâu thuẫn nhau sao? Nếu như trả lời là "không biết" thì thật là vô lý, khi chúng ta hiểu rằng Đại Chúng Bộ là 1 phái lớn trong Phật Giáo. Đại Thiên là một nhân vật cực kỳ thông minh? Nếu trả lời là "biết" thì tại sao Đại Chúng Bộ vẫn khăng khăng trả lời để rơi vào cái bẫy mà Hóa Địa Bộ đã giăng bủa, để đưa đến lời kết luận, nếu chấp nhận cái thế này thì không chấp nhận cái kia. Thế thì tại sao? Đạo lý của vấn đề nằm ở đâu? Đây quả là vấn đề lý thú khi tìm hiểu tư tưởng của Đại Thiên. Theo tôi, sư dị biệt của vấn đề chính là sự khác biệt giữa 2 khái niệm của 2 từ vô tri (aññānam) và vô minh (avijjà). Thế thì khái niệm vô tri và vô minh như thế nào? Thật đáng tiếc không một lời giải thích trong tác phẩm này, nó chính là sự cố ý hay vô tình của Thượng tọa bộ, tạo thành sự đồng nhất ý nghĩa của 2 khái niệm này. Nhưng trên thực tế, qua nguồn tư liệu của Hữu Bộ ghi lại, lời giải thích đơn giản của Đại Thiên về khái niệm vô tri này, như ở trên chúng ta đã trình bày là "nhiễm ô vô tri" và 'bất nhiễm ô vô tri'. Khái niệm 'nhiễm ô vô tri' tương đồng với khái niệm 'vô minh', nhưng khái niệm 'bất nhiễm vô vô tri' không tương đồng với khái niệm 'vô minh', đó là lý do tại sao Đại chúng bộ không chấp nhận ý kiến của Thượng tọa bộ.

Qua các nguồn tư liệu vừa được thảo luận, nhất là bản chú giải, nó cho phép chúng ta tái xác định ý nghĩa khái niêm từ 'vô tri' mà Đại Thiên sử dụng mang ý nghĩa 'bất nhiễm ô vô tri' không tương đồng với ý nghĩa 'vô minh', về sau được Kathāvatthu-Atthakathā" chú giải là những hành vi không thuộc sự kiểm soát

của ý thức. Như tên tuổi họ hàng của người A la hán không biết, hoặc như nhà nông hỏi thầy giáo: "thầy có biết làm ruộng không?" được trả lời là: 'không biết'. Khái niệm 'không biết' này không mang ý nghĩa ngu dốt, mà mang ý nghĩa chưa ý thức, chưa làm qua việc này, không thuộc phạm vi hiểu biết của mình. Đây chính là lý do tại sao trong "Kinh Trung Bộ" đức Phật phủ nhận Ngài là bậc '*Nhất Thiết Trí, Nhất Thiết Kiến*'. Còn khái niệm vô minh mang ý nghĩa có nhận thức, suy tư về việc đó, nhưng suy tư không chín chắn, không rõ ràng, lờ mờ, ảo tưởng cho nên gọi là vô minh.

Phải chăng từ quan điểm đức Phật phủ nhận 'Nhất Thiết Trí' này, sau đó, Đại Thiên hình thành tư tưởng A la hán vẫn còn 'bất nhiễm ô vô tri'? theo tôi chúng có mối quan hệ mật thiết, không thể tách rời nhau. Đồng thời cũng chính vì Đại Thiên đưa ra tư tưởng A la hán vẫn còn 'bất nhiễm ô vô tri' cho nên về sau Phật giáo Đại thừa mới hình thành tư tưởng: A la hán vẫn còn 'vi tế vô minh', hoặc Duy thức học gọi là 'tập khi'. Như ngài Ấn Thuận trong tác phẩm "Thắng Man Kinh giảng ký" giải thích:

"*... A la hán đã đoạn trừ phiền não, nhưng có một loại phiền não chưa đoạn là 'tập khi'. Loại tập khí này,... 'thậm chí ở địa vị Bích Chi Phật vẫn còn, chỉ có Phật mới hoàn toàn đoạn trừ tập khí. Hàng Nhị Thừa chưa đoạn tập khí, hàng Thinh Văn học phái gọi là 'bất nhiễm ô vô tri'. Vô tri là tên khác của vô minh. Tập khí là loại vô minh cực kỳ tế nhị...*"[53].

Từ sự kiện Đại Thiên đưa ra quan điểm A la hán vẫn còn 'bất nhiễm ô vô tri', cho nên về sau Phật Giáo Đại Thừa hình thành tư tưởng, A la hán vẫn còn 'tập khí' hay còn gọi là 'vi tế vô minh'. Nhưng, ở đây chúng ta nên chú ý khái niệm 'bất nhiễm ô vô tri'

[53] HT. Ấn thuận "Thắng Man Kinh Giảng Ký", Taipei, NXB Chánh Văn trang.155.

mà Đại Thiên sử dụng, không đồng nghĩa với khái niệm 'tập khí' hay 'vi tế vô minh' như HT. Ấn thuận giải thích: 'vô tri là tên khác của vô minh', có nghĩa là 'vô tri' đồng nghĩa với 'vô minh'. Giả sử trong kinh luận Phật giáo có đề cập giải thích vô tri tương đồng với vô minh đi nữa, điều đó chúng ta cũng nên hiểu rằng, đó chỉ là quan điểm của Phật giáo Đại thừa không phải là quan điểm của Đại Thiên. Nếu như Phật giáo Đại thừa có chủ trương như vậy thì đây là một trong sự dị biệt giữa tư tưởng của Đại Thiện và Phật giáo Đại thừa. Từ sự kiện này, cho chúng ta nhận thức rõ ràng hơn về quá trình phát triển của Phật giáo. Nguyên thủy Phật Giáo là nền tảng tư tưởng để hình thành Phật giáo Bộ phái và chính Phật giáo Bộ Phái là yếu tố để hình thành tư tưởng Phật giáo Đại thừa; các thời kỳ Phật giáo có mối quan hệ mật thiết với nhau. Do vậy khi chúng ta nghiên cứu một giai đoạn Phật giáo nào cần liên hệ, so sánh bản thân giai đoạn Phật giáo đố với giai đoạn Phật giáo trước đó.

Để tìm hiểu tại sao Đại Thiên cho rằng khái niệm 'vô tri' khác với 'vô minh', chúng ta thử lội ngược dòng lịch sử tư tưởng, trở về tư tưởng ban đầu của hệ thống kinh điển thuộc Phật giáo Nguyên thủy định nghĩa như thế nào về một vị A la hán. Từ đó chúng ta tìm hiểu sự khác biệt nào giữa A la hán và Phật, giữa vô minh và vô tri.

Liên quan đến vấn đề định nghĩa về vị A la hán chúng ta thấy trong kinh "Kinh Tương Ưng Bộ" (Samyutta-Nikàya) tập III, được ghi chép như sau:

"*Như Lai(Tathāgato), này các Tỷ kheo, là bậc A la hán(Araham), Chánh Đẳng Giác (Sammāsambuddho) do yếm ly, ly tham, đoạn diệt sắc, được gọi là bậc giải thoát, không có chấp thủ. Còn các vị Tỷ kheo, này các Tỷ kheo, được giải thoát nhờ trí*

tuệ, do yểm ly, ly tham, đoạn diệt sắc, được gọi là bậc giải thoát, không có chấp thủ, giải thoát nhờ trí tuệ."[54].

Qua đoạn kinh này cho chúng ta thấy, đức Phật xác định đức Như Lai (Tathàgato) là vị A la hán (Araham) cũng là bậc Chánh Đẳng Giác (Sammà-Sambuddho). Có nghĩa là quả vị Phật tương đồng với quả vị A la hán, giữa 2 quả vị này không khác nhau. Đức Phật nhờ đoạn trừ lòng tham ái đối với 5 uẩn cho nên gọi là bậc giải thoát, các vị A la hán là đệ tử của Thế Tôn cũng thế, nhờ vào trí tuệ mà đoạn trừ lòng tham ái đối với 5 uẩn cho nên cũng được giải thoát, giống như sự giải thoát của Phật. Nếu như vậy, giữa đức Như Lai và những đệ tử đã chứng A la hán của ngài không có sự khác nhau sao? Để giải đáp vấn đề này trong Kinh vừa dẫn trên, đức Phật đã tường tận lý giải như sau:

"*Như Lai, này các Tỷ kheo, là bậc A la hán, Chánh Đẳng Giác làm cho khởi lên con đường (trước kia) chưa khởi, là bậc đem lại con đường (trước kia) chưa được mang lại, là bậc tuyên thuyết con đường (trước kia) chưa được tuyên thuyết, bậc tri đạo, ngộ đạo, bậc thuần thục về đạo. Còn nay, này các Tỷ kheo là những người sống theo đạo, tiếp tục thành tựu thánh đạo*."[55]

Qua nội dung của đoạn Kinh vừa dẫn xác định, sự sai khác giữa đức Phật và những vị A La Hán là đệ tử của Thế Tôn chỉ là sự khác biệt giữa người tìm ra con đường giải thoát và người y theo con đường đó tu tập mà thôi. Ở đây, đức Phật là người tìm ra con đường, còn các vị A la hán là những người y theo con đường tu tập. Tuy hai người có điểm khác nhau, nhưng cả hai đều thành đạt quả vị giống nhau, thọ hưởng hương vị giải thoát cũng giống nhau. Ví như người tìm ra công thức nấu ăn và người y vào công

[54] HT.Minh Châu dịch, "Kinh Tương Ưng Bộ" tập 3, Viện NCPHVN Ấn hành, 1993, trang.123.
[55] HT.Minh Châu dịch "Kinh Tương Ưng Bộ" tập 3, Viện NCPHVN ấn hành, 1993, trang 124.

thức đó làm ra thức ăn, cả hai đều cảm nhận sự ngon ngọt của nó giống nhau. Đây chính là quan niệm bình đẳng trong đạo Phật mà các tôn giáo khác không có.

Như vậy, chúng ta thấy ở giai đoạn Phật giáo Nguyên thủy cụ thể là ở thời kỳ Àgama và Nikàya, quan niệm về Đức Phật khá đơn giản, chỉ là người đã đoạn tận lòng tham lam, sân hận và si mê, đồng thời bất cứ ai tu tập theo những gì mà Ngài đã dạy đều có thể chứng được bốn quả. Trong bốn thánh quả đó, quả vị cao nhất là A la hán, Những danh xưng khác như là Như Lai, Chánh Đẳng Giác… chỉ là cách tôn xưng khác nhau, không phải quả vị Phật cao hơn quả vị A la hán. Nhưng sau khi Đại Thiên đưa ra tư tưởng A la hán vẫn còn 'vô tri', từ đó về sau Phật giáo Đại thừa lại cho rằng quả vị A la hán và Phật không giống nhau.

Ngoài những quan niệm cơ bản về Đức Phật vừa nêu trên, chúng ta còn thấy một quan niệm về đức Phật khá đặc thù, mà chúng ta ít chú ý nhưng nó lại là điểm dị biệt cơ bản giữa Phật Giáo Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng Bộ tức là Đức Phật có phải là bậc Nhất Thiết Trí, Nhất Thiết Kiến hay không? Theo Kinh điển Nam truyền ghi rằng: Đức Phật không phải là người Nhất Thiết Trí, Nhất Thiết Kiến. Như '*Kinh Ba Minh Vacchagota*' (Tevijja vacchagota sutta) trong kinh "Kinh Trung Bộ" (Majjhima-Nikàya) tập II, có ghi lại lời đối thoại giữa đức Phật và Vacchagotta như sau:

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

không vu khống với Thế Tôn với những điều không thực….không?"[56]

Trên đây là lời nghi vấn của ông Vacchagotta đối với Đức Phật về vấn đề 'nhất thiết trí và nhất thiết kiến'. 2 khái niệm này mang ý nghĩa là cái gì cũng biết và cái gì cũng thấy không giới hạn thời gian và không gian ngay cả trong lúc ngủ say. Thật ra, khái niệm này vốn để mô tả về các vị tổ sư của phái Kỳ Na Giáo, như chúng ta đã thấy nhiều kinh[57] đề cập đến việc này. Thế thì theo đức Phật quan niệm như thế nào về vấn đề này? Cũng trong Kinh này ghi rằng:

*"*Này Vaccha, những ai nói như sau: Sa môn Gotama là bậc Nhứt Thiết Trí, là bậc Nhất Thiết Kiến. Ngài tự cho là có tri kiến hoàn toàn: ' Khi ta đi, khi ta đứng, khi ta ngủ và khi ta thức, tri kiến luôn luôn tồn tại liên tục' thì đấy là lời nói về ta không đúng với điều đã được nói, họ đã vu khống ta với điều không thực, hư ngụy.*"*[58]

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

---

[56] HT. Minh Châu dịch, "Kinh Trung Bộ" tập 2, Viện NCPHVN ấn hành, 2000, trang 308.

[57] HT. Minh Châu dịch "Kinh Trung Bộ" tập 3, 'Kinh Devadaha' Viện NCPHVN ấn hành, 2001, trang 17. Trong kinh này có đoạn ghi: "Thưa Hiền giả, Nigantha Nataputta là bậc toàn tri, toàn kiến, tự xưng là có tri kiến toàn diện như sau; 'Dầu ta có đi, có đứng, có ngủ và có thức, tri kiến luôn luôn được tồn tại liên tục ở nơi ta'…."

[58] HT. Minh Châu dịch, "Kinh Trung Bộ" tập 2, Viện NCPHVN ấn hành, 2000, trang 309.

mà ngài đã chứng ngộ và cũng đã nói cho chúng ta biết, đó chỉ là những lời hủy báng về Ngài mà thôi.

Ở đây chúng ta thử đặt vấn đề, tại sao đức Phật lại phủ nhận lời đồn này? phải chăng là thái độ khiêm tốn của ngài? Xin trả lời là 'không'. Ngài muốn nói lên sự thật, sự thật ở đây chính là, thân thể của Ngài là thân thể ngũ uẩn, là thân thể của loài hữu tình chúng sanh, những nhu cầu về ăn, mặc, ngủ, nghỉ của con người là những nhu cần cần thiết và bình thường khi còn là CON NGƯỜI. Ngài tuy sống với đời sống 'thiểu dục tri túc', nhưng không phải là không cần ăn uống, ngài luôn luôn sống trong sự tỉnh thức, nhưng không có nghĩa là không ngủ nghỉ, trong lúc ngủ, tuy ngài không mê muội như mọi người, nhưng không có nghĩa là hoàn toàn tỉnh thức. Ngài là người có trí tuệ, nhưng không có nghĩa là mọi việc ở thế gian Ngài đều biết. Đó là sự thật về Ngài. Nếu chúng ta nhìn Đạo Phật như là một tôn giáo, xem ngài như là vị giáo chủ, nhưng không vì vậy mà ngài trở thành bậc toàn năng, có quyền uy thưởng hay phạt cho bất cứ ai. Ngài xác định ta là Phật đã thành, chúng sanh là Phật sẽ thành.[59] Chúng sanh đều có khả năng thành Phật, nhưng tính Phật đó do tự mỗi người tu tập lấy, không phải ngài ban bố, đó là lý do tại sao ngài dạy: "Các ngươi là hòn đảo chính người hãy tự mình thắp đuốc lên mà đi, các đức Như Lai chỉ là bậc đạo sư"[60]. Tại sao ngài lại bảo mọi người hãy tự mình thắp đuốc lên mà đi? Vì Như Lai chỉ là bậc đạo sư, Ngài không có quyền năng nào, tự quyết định đưa người này đến cõi an lạc và bắt người kia phải đọa vào địa ngục. Sự sanh vào cõi cực lạc hay sa đoạ vào cõi địa ngục của chúng sanh, đều do nghiệp thiện hay ác là nhân tố quyết định chúng sanh đó sanh vào cõi thiện hay ác.

---

[59] "Kinh Pháp Hoa", phẩm…..

[60] Tham khảo "Kinh Tạp A hàm" 'Kinh số 36, 638,639; "Kinh Tương Ưng Bộ" tập 5, Viện NCPHVN ấn hành, 1993, trang 240~241.

Thế thì sự hiện hữu của đức Phật giúp ích gì cho chúng ta? Xin trả lời rằng đức Phật là người đã và đang giúp ích cho xã hội loài người rất nhiều. Ngài chính là người chỉ ra con đường giải thoát và an lạc, Ngài là người dựng lên ngọn cờ kêu gọi hòa bình, thành lập một xã hội bình đẳng, bất bạo động, và đề cao vai trò tri thức, không phủ nhận vai trò của thần quyền và những hình thức mê tín của các tôn giáo đương thời. Và cao xa hơn nữa, ngài đã khai phá một con đường giải thoát bằng trí tuệ. Ngoài đức Phật là người giác ngộ, trong lịch sử Phật giáo còn có biết bao người đã chứng thánh quả, làm gương mẫu cho xã hội, như HT. Quảng Đức ở Việt Nam chúng ta. Cho đến ngày nay, Phật Giáo đã chứng minh, Đạo Phật là một lối sống hoà bình, bất bạo động và đề cao sự hiểu biết và tôn trọng sự trật tự xã hội. Nếu ai đến với Đạo Phật và thật sự sống trong đạo Phật sẽ cảm nhận điều đó. Do vậy, ngài chỉ làm bậc đạo sư cho con người và xã hội, chỉ cho mọi người biết được sự thật của cuộc sống là khổ đau (khổ đế), nguyên nhân gây ra khổ đau (khổ tập); đồng thời Ngài cũng chỉ ra, ngoài sự sống khổ đau này, có một lối sống an lạc và hạnh phúc, đạo Phật gọi là Niết bàn (diệt đế) và con đường đi đến cõi Niết bàn (đạo đế) này.

Thế thì, sự tham lam, sân hận và si mê của mọi người chúng ta là do chúng ta tạo ra thì cũng phải do chính chúng ta tiêu diệt nó, không phải do vị Thần Linh hay Thượng Đế nào hay đức Phật có đủ quyền năng để thưởng hay phạt cho bất cứ ai. Sự xuất hiện của Ngài trong cuộc đời này chỉ làm một nhiệm vụ là chỉ cho mọi người biết được con đường nào là con đường dẫn đến chấm dứt khổ đau, đưa đến hạnh phúc. Đó là ý nghĩa tại sao đức Phật khuyên chúng ta nên tự mình thắp đuốc lên mà đi', và khẳng định ngài chỉ là "Bậc đạo sư". Đây cũng chính là ý nghĩa và nội dung mà đức Phật phủ nhận lời đồn cho Ngài là bậc Nhất Thiết Trí và Nhất Thiết Kiến. Kỳ thật, quan niệm này vốn là quan điểm của

Kỳ Na giáo, là một tôn giáo rất thịnh hành lúc bấy giờ, là những khái niệm mô tả tôn xưng về các vị tổ sư của Kỳ Na Giáo.

Rút ra từ sự kinh nghiệm tu tập và sự chứng đắc thành quả của Ngài, cho rằng sự phô trương và lời ca tụng mang tính thần thoại thiếu sự thật, không giúp ích gì cho sự tu tập trên con đường chứng ngộ chân lý, cũng không có lợi cho việc cải thiện đời sống con người, ngược lại chỉ làm cho con người càng thêm mờ mịt trước sự thật cuộc sống. Với vị trí là con người không thể có 24 giờ trong 1 ngày, 1 tháng, một năm và một đời không ngủ nghỉ, luôn luôn thức tỉnh, và mọi việc trên thế gian này đều hiểu biết tường tận. Sự giác ngộ của Ngài chỉ là sự giác ngộ tính phổ biến của thế gian, như là quy luật duyên khởi, vô thường, nhân quả, hay nói đúng hơn ngài rất tường tận con đường đưa đến khổ đau và con đường đưa đến hạnh phúc. Sự hiểu biết này không đồng nghĩa "cái gì cũng biết". Phải chăng Đại Thiên căn cứ từ ý nghĩa này, ông đưa ra quan niệm A la hán vẫn còn cái gọi là 'bất nhiễm ô vô tri', có nghĩa là đức Phật hay một vị A la hán không cần biết đến những vấn đề không liên hệ đến sự giải thoát và giác ngộ[61], như đã được Đại Thiên xác định A La Hán không còn 'vô minh' nhưng vẫn còn 'vô tri'. Theo tôi, đây chính là quan điểm của Đại Thiên.

Qua 2 nguồn tư liệu Bắc và Nam truyền, nó gợi ý cho chúng ta nhận thức rõ một điều là: vấn đề tranh luận giữa Đại Thiên và Thượng Tọa Bộ chính là vấn đề 'vô tri'. Thượng Tọa Bộ cho rằng, 'vô tri' đồng nghĩa với 'vô minh', từ đó đưa đến kết luận: A la hán không còn 'vô tri'; Nhưng Đại Thiên không đồng ý quan

[61] Viện CĐPHHĐNT dịch, "Kinh Trung A Hàm" tập 4 'Kinh Tiểu Dụ' đức Phật giữ thái độ trầm mặc đối với những vấn đề siêu hình như sau: " Thế giới hữu thường hay vô thường; Thế giới hữu biên hay vô biên; Sinh mạng tức là thân hay sinh mạng khác thân; Như lai tuyệt diệt hay Như Lai không tuyệt diệt: Như Lai vừa tuyệt diệt vừa không tuyệt diệt; Như lai cũng không phải tuyệt diệt, cũng không phải không tuyệt diệt." trang 737

điểm này, cho rằng: 'vô tri' không đồng nghĩa với 'vô minh', từ đó đưa ra quan điểm A la hán vẫn còn 'vô tri' hay nói đúng hơn là trạng thái 'bất nhiễm ô vô tri'. Có lẽ đó là lý do mà phái Đại Chúng Bộ đã giải thích trong "Luận Dị Bộ" rằng:

"Trạng thái tùy miên chẳng phải là Pháp được duyên bởi tâm và tâm sở. Tùy miên không phải là triền cái, vì triền cái khác với tùy miên. Đó là lý do tại sao nói rằng: Tùy miên không tương ứng với tâm, nhưng triền cái thì tương ứng với tâm"[62]

Qua đoạn văn vừa dẫn trên, cho chúng ta thấy 'tùy miên' tức là trạng thái của 'vô ký', vì nó là vô ký tánh, cho nên không thuộc vào Pháp của tâm hay tâm sở, nói một cách dễ hiểu là trạng thái vô ký tánh này không tương ứng với tâm. Câu 'tùy miên không phải là triền cái, triền cái khác với tùy miên' là chỉ rõ 2 khái niệm này hoàn toàn không giống nhau, vì tính chất của tùy miên không tương ứng với tâm. Nhưng trạng thái của triền cái thì tương ứng với tâm, có nghĩa là những hành vi nào được tạo tác bởi tâm thì hành vi ấy được gọi là nghiệp thiện hay ác, ngược lại hành vi ấy được gọi là nghiệp vô ký tánh, đồng nghĩa là không có nghiệp[63].

Từ những ý nghĩa này, cho phép chúng ta suy luận rằng, khái niệm 'triền cái' trong "Dị Bộ" đồng nghĩa với khái niệm 'nhiễm ô vô tri' của "Bà Sa" hay khái niệm 'vô minh' trong "Kathàvatthu"; Đồng thời khái niệm 'tùy miên' trong "Dị Bộ Tôn Luân Luận" đồng nghĩa với khái niệm 'bất nhiễm ô vô tri' trong "Bà Sa" cũng đồng nghĩa khái niệm 'vô tri' trong "Kathàvatthu" hay là trạng thái 'không biết' trong bản chú giải "Kathāvatthu-atthakathā". Nếu như những khái niệm này ám chỉ cho trạng thái vô ký tánh

[62] "Luận Dị Bộ" ĐT49.số: 2031, trang.15C.
[63] Viện CĐPHHĐNT dịch "Trung A Hàm" tập 1, Viện NCPHVN ấn hà nh 1992, trang 137.

thì nó đồng nghĩa với tư tưởng: "Nếu không có ý tác nghiệp, ta nói rằng người ấy không phải thọ báo"[64].

Cùng thảo luận vấn đề này, thế nhưng phái thuyết nhất thiết Hữu Bộ phản bác quan điểm của Đại Chúng Bộ và cho rằng:

"*Tất cả những trạng thái 'thùy miên' đều thuộc về tâm sở, cùng tâm tương ứng là cảnh sở duyên của tâm, triền cái thống nhiếp thùy miên, không phải thùy miên nhiếp triền cái*"[65]

Rõ ràng, phái Hữu Bộ cho rằng tất cả những loại 'tùy miên' đều là thuộc về tâm sở. Do vậy, dĩ nhiên chúng tương ứng với tâm, vì nó là cảnh sở duyên của tâm; đồng thời 'tùy miên' trực thuộc 'triền cái' quản lý, không phải 'triền cái' thuộc 'tùy miên' quản lý. Câu này có ý nghĩa rằng, trạng thái vô tri trực thuộc quản lý của vô minh. Vì tùy miên là một trong những tâm sở, là Pháp xứ trong 12 xứ, cái gì thuộc về Pháp xứ thì cái ấy do tâm quản lý mới đúng, vì pháp xứ là đối trượng nhận thức của tâm. Như trong "Xá Lợi Phát A Tỳ Đàm Luận" ghi rằng:

"*Pháp xứ là thọ, tưởng, hành trong 5 uẩn, là loại vô kiến vô đối sắc*."[66]

Ở đây định nghĩa 'pháp xứ' là thọ (vedanā), tưởng (sa□jñā), hành (sa□skāra) hay còn gọi là 'vô kiến vô đối sắc' hay còn gọi là 'vô biểu sắc'. Nó là ảnh tưởng của ngoại giới, tức là sắc (rùpa), thinh (śabda), hương (gandha), vị (rasa), xúc (sparśa), nó là đối tượng nhận thức phân biệt của ý. Như vậy nếu như pháp xứ là cái trực thuộc quản lý, của tâm, thế thì tại sao tâm không quản lý được nó? Ví như, mọi thành viên trong cùng một gia đình là cha mẹ lãnh đạo, làm cha mẹ không thể nói không biết gì về người con mình. Cũng vậy, pháp xứ là phạm vi quản lý của tâm hay của

[64] Xin tham khảo 'Kinh tư' trong "Kinh Trung A Hàm" tập 1, tương đương ĐT49 số: 26, trang 4376.
[65] "Dị Bộ" ĐT49. số: 2031, trang.16b
[66] "Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm Luận" ĐT 28, số: 1548, trang 526c.

ý thức. Nhưng tâm cùng lúc có khả năng quản lý toàn bộ Pháp xứ hay không? Đó là vấn đề thảo luận chính giữa Thượng toạ bộ và Đại Chúng Bộ. Liên quan đến vấn đề này chúng ta thấy trong "Dị Bộ Tông Luân Luận" 2 phái đưa ra quan điểm như sau:

Đại Chúng Bộ cho rằng: "Tất cả pháp xứ không thể hiểu rõ được."[67] Nhưng thượng tọa bộ lại cho rằng: "Tất cả pháp xứ là pháp có thể nhận thức được". Sự bất đồng quan điểm này chính là đề tài thảo luận giữa 2 phái lớn. Trong quá trình thảo luận và lý giải chính là nguyên nhân sâu xa để dẫn đến tự mỗi phái lại tiếp tục chia rẽ và hình thành những trường phái khác nhau trong phật giáo.

Tóm lại, qua những vấn đề bàn thảo trên, nó gợi ý cho tôi có một cái nhìn về Đại Thiên. Quan điểm và tư tưởng về 5 việc của Đại Thiên được xây dựng từ 'Kinh Tam Minh vacchagota' trong "Kinh Trung Bộ" (Majjhima-Nikàya) với nội dung nói về đức Phật phủ nhận ngài là bậc 'Nhứt Thiết Trí, Nhứt Thiết Kiến'. Với ý nghĩa này Đại Thiên kế thừa và phát triển giải thích thành tư tưởng: A la hán vẫn còn trạng thái 'bất nhiễm ô vô tri' tức là trạng thái của 'vô ký tánh', để giải thích trạng thái xuất tinh của vị A la hán trong lúc ngủ, là sự kiện tự nhiên không phải phát xuất từ lòng tham dục. Nhưng ngược lại, quan điểm của Thượng tọa bộ thì không chấp nhận, cho rằng trạng thái 'vô tri' là 'vô minh', bất cứ hành vi nào xuất phát từ vô minh thì cái ấy không thể có ở vị A la hán. Sự xuất tinh trong lúc ngủ là trạng thái 'vô tri', như vậy vị ấy không phải là bậc A la hán. Đây là điểm tranh cãi chính của hai phái.

Theo tôi, tư tưởng 'bất nhiễm ô vô tri' của Đại Thiên và tư tưởng phủ nhận đức Phật là bậc Nhất Thiết Trí, Nhất Thiết Kiến' có mối quan hệ mật thiết với nhau. Nếu như chúng có sự liện hệ

[67] "Dị Bộ", ĐT 49, số 2031, trang 16a.

với nhau thì vấn đề Đại Thiên cần nghiên cứu và đánh giá lại, lý giải vấn đề tại sao Đại Thiên lại lấy tư tưởng "Kinh Trung Bộ" làm nền tảng cho tư tưởng của mình mà bản kinh đó các nhà phân tích văn bản học cho là bản kinh của Đồng Diệp bộ, là một bộ phái của Thượng tọa bộ. Thế thì vấn đề mâu thuẫn ở đây, tại sao Đại Thiên là nhân vật của Đại Chúng Bộ, nhưng ông lại lấy tư tưởng của Thượng tọa bộ. Đây là vấn đề chúng ta cần nghiên cứu.

3. A la hán có còn trạng thái 'do dự' không?

Vấn đề thứ 3 trong 5 việc của Đại Thiên là 'do dự'. Từ này nguyên ngữ pàli văn gọi là 'kankhā', có nghĩa là trạng thái nghi ngờ, do dự, lưỡng lự. Ý muốn nói đến vị A la hán vẫn còn sự nghi hoặc. Ý nghĩa và tư tưởng của khái niệm này như thế nào, chúng ta cần căn cứ nguyên bản của các luận để xác định, sau đó chúng ta thảo luận về ý nghĩa của nó. Trước hết, chúng ta căn cứ tác phẩm "Bà Sa" của Hữu Bộ giải thích ý nghĩa về việc 'do dự' này như sau:

"*Bấy giờ, các đệ tử thưa với Đại Thiên rằng: Chúng con từng được nghe, các vị Thánh đã hoàn toàn dứt sạch các nghi ngờ, tại sao chúng con đối với những vấn đề chân lý vẫn còn hoài nghi? Đại Thiên trả lời rằng: Các vị A la hán vẫn còn nghi hoặc, vì nghi có 2 loại: Một là tuỳ miên tánh nghi, A la hán đã đoạn trừ; hai là xứ phi xứ nghi A la hán chưa đoạn trừ, các vị Độc giác vẫn chưa dứt sạch, huống gì là bậc Thinh văn, đối với chân lý vẫn còn nghi ngờ không có gì ngạc nhiên và khinh chê cả. Đây là loại ác kiến thứ 3 của Đại Thiên*"[68].

Với nội dung của đoạn văn vừa trích dẫn trên, cho ta những ý nghĩa như sau: Sau khi Đại Thiên bị các đệ tử của mình chất vấn về việc tại sao ở địa vị A la hán vẫn còn 'vô tri'. Sự lý giải của

[68] "Luận Bà Sa" ĐT27, số: 1545, trang.511a.

Đại Thiên không làm các học trò của mình thỏa mãn, do vậy các học trò của ông tiếp tục đưa ra những nghi vấn: Nếu như thầy cho rằng, vị A la hán vẫn còn trạng thái 'bất nhiễm ô vô tri' thôi thì vấn đề đó tạm thời để qua một bên, giờ đây chúng tôi xin hỏi thầy một vấn đề khác, nếu như thầy thọ ký ấn chứng cho chúng tôi đã chứng từ quả thứ nhất cho đến quả thứ tư là quả A la hán, thế nhưng có một điều chúng tôi rất lấy làm lạ là tại sao bản thân chúng tôi đối với Phật pháp vẫn còn sự nghi ngờ? Theo như chúng tôi được biết khi chứng đến quả vị A la hán không còn nghi ngờ gì nữa, thế thì thầy nghĩ sao về việc này. Vì để giải quyết sự hoài nghi cho những đệ tử của mình, Đại Thiên đã trả lời: Nghi ngờ có hai loại, một gọi là 'tùy miên tánh nghi', có nghĩa là nghi ngờ xuất phát từ tánh 'tùy miên' là một loại phiền não, thì loại nghi ngờ này, ở vị A la hán không còn nữa. Nhưng với loại nghi ngờ thứ hai là 'xứ phi xứ nghi' thì dù là bậc A la hán vẫn còn loại nghi ngờ này, được HT. Ấn Thuận gọi là 'tập khí'[69]. Do vậy, ở địa vị A la hán đối với chân lý vẫn còn chỗ nghi ngờ là tất nhiên. Từ đó các nhà Hữu Bộ kết tội Đại Thiên đã tạo ác kiến thứ 3 trong 5 ác kiến. Đây là ý kiến và lời phê bình của các nhà Hữu bộ đối với nhân vật Đại Thiên. Nơi đây chúng ta cần ghi nhận như vậy.

Liên quan đến vấn đề mà chúng ta đang thảo luận, ngoài nguồn tư liệu của Hữu Bộ, còn có tác phẩm "Kathàvatthu" và bản chú giải của luận này, thuộc hệ thống kinh tạng Nam truyền, ghi lại cuộc tranh cãi về vấn đề này tương đối đầy đủ hơn. Giờ đây chúng ta thử tìm hiểu qua nguồn tư liệu này.

Vấn đề thứ 1: A la hán có còn sự do dự không?

Nguyên văn:

- Atthi Arahato kaikhà ti?

[69] HT. Ấn Thuận "Nghiên cứu về Duy Thức Học" NXBCV. trang.139

A la hán có còn nghi hoặc không?

- Àmantà.

Còn

- Atthi Arahato Vicikicchà Vicikiccha-Pariyutthànam vicikicchà-Sãnnõjànam, vicikicchà_nìvaranan ti?

A La Hán có còn sự nghi ngờ, nghi triền, nghi kiến, nghi cái không?

- Na hevam vattabbe.

Không nên nói như vậy.

- Hãnci natthi Arahato Vicikicchà… no vata re vattabbe: "Atthi Arahato Kaíkhà ti" [70].

Nếu như ông nói, bậc A la hán không còn nghi… thế thì ông không nên nói: "A la hán vẫn còn nghi hoặc".

Qua mẫu đối thoại vừa nêu trên, nó gợi ý chúng ta hiểu rằng, điểm tranh cãi giữa hai phái chính là ý nghĩa của 'kaíkhã' và 'vicikicchã'. Thực tế, ý nghĩa hai từ này được học giả người Nhật **(Thủy giả Hoằng Nguyên)** giải thích giống nhau, nhưng nếu chúng ta căn cứ lời giải thích của Đại Thiên trong "Bà Sa" thì hai từ này mang ý nghĩa hoàn toàn khác nhau. Theo Đại Thiên từ 'kaíkhã' có ý nghĩa là 'xứ phi xứ nghi', là loại nghi ngờ, do dự rất bình thường mà chúng ta rất thường gặp trong cuộc sống. Ví dụ như vị A la hán đến một địa phương lạ, đứng trước ngã ba đường, do dự không biết đường nào dẫn đến nơi mà vị A la hán muốn đến, sự do dự này là trạng thái tâm lý bình thường, không thể nói ở địa vị A la hán không còn sự do dự này. Do vậy, khái niệm này được "Kathãvatthu-atthakathã" chú giải là: "*...cũng có khả năng*

[70] "Kàthàvatthu", trang,180.

ngài gặp lúng túng trước những sự kiện cuộc sống hằng ngày"[71]; nhưng ngược lại ý nghĩa từ 'vicikicchī' được Đại Thiên định nghĩa là 'tùy miên tánh nghi', là loại nghi ngờ được xuất phát từ vô minh phiền não, tất nhiên loại do dự nghi ngờ này ở vị A la hán không còn nữa. Ví dụ, một vị đã chứng quả A la hán không thể có sự nghi ngờ do dự đối với Phật với Pháp và đối với tăng.

Thế nhưng, với quan điểm của phái Thượng tọa bộ không chấp nhận cách lý giải của Đại Thiên, cho rằng nội dung và ý nghĩa của hai từ 'kaíkhā' và 'vicikicchā' là giống nhau, do vậy các nhà Thượng tọa bộ đi đến kết luận rằng, cho dù là sự hoài nghi nào ở địa vị A la hán hoàn toàn trong sạch sự hoài nghi hay do dự. Từ những điểm tranh luận này, nó gợi ý cho chúng ta nhận thức, phái Thượng tọa bộ nhìn đức Phật là một con người hoàn toàn 'siêu việt', nhưng phái Đại Thiên nhìn đức Phật xuất phát từ góc độ con người, thừa nhận ngài là một con người không còn tham sân và si, nhưng không phải vì thế mà cuộc sống của ngài không còn sự bình thường của một đời sống với thân phận là một con người. Có lẽ đây chính là yếu tố để cho đại đa số chúng tăng lúc bây giờ và ngay cả nhà vua Asoka tán đồng quan điểm của Đại Thiên. Nhưng, tại sao quan điểm của bản thân Đại Thiên mang tính khoa học và trong sáng như vậy, nhưng sau Phật giáo tách thành hai phái, về sau các phái thuộc Đại chúng bộ có quan điểm và chủ trương mang nặng hình thức tín ngưỡng và thần thoại? Theo tôi, muốn tìm hiểu sự dị biệt này chúng ta cần nghiên cứu đến chính sách về tôn giáo của vua A Dục và sự phát triển của Phật giáo, nhất là đề cao tinh thần 'Bồ tát hạnh'. Đây là điểm mà chúng ta cần lưu ý.

[71] Tham khảo:Tỷ kheo Thích Thiện Minh dịch, "Chú giải thuyết Luận sự"(Kathāvatthu-atthākathā), trang Web: www.phatgiaonguyenthuy.com

<u>Vấn đề 2</u>: Phải chăng là sự mâu thuẫn khi cho rằng A la hán không còn lòng nghi ngờ đối với Phật Pháp và Tăng, nhưng lại cho rằng A la hán vẫn còn sự do dự?

<u>Nguyên văn</u>:

-Atthi Arahato kaikhā ti?

A la hán có còn do dự không?

-Āmantā.

Có.

-Atthi Arahato Satthari kaikhā, Dhamme kaikhā, Sa□ghe kaikhā…?

A la hán có sự nghi ngờ đối với bậc Đạo sư, với Pháp và với Tăng ...không?

-Na heva□ vattabbe.

Không nên hỏi như vậy.

-Hañci natthi Arahato Satthari kaikhā, Dhamme kaikhā, Sa□ghe kaikhā… no vata re vattabhe: "Atthi Arahato kaikhā ti"[72].

Nếu như A la hán không có nghi ngờ đối với bậc Đạo sư, đối với Pháp và đối với Tăng, thì ông không nên nói: "A la hán vẫn còn sự nghi ngờ".

Các nhà Thượng tọa bộ cảm thấy không mấy hài lòng khi các nhà Đại chúng bộ giữ vững lập trường của mình, cho rằng vị A la hán vẫn còn trạng thái do dự của tâm, cho nên các nhà Thượng tọa bộ tiếp tục đặt vấn đề: Nếu như ông cho là vị A la hán không còn sự nghi ngờ do dự đối với Phật, pháp và tăng thì lý do nào các ông lại cho rằng A la hán vẫn còn trạng thái do dự của tâm?

[72] "Kathāvatthu", trang,181.

<u>Vấn đề 3</u>: Nếu như chúng ta chấp nhận định nghĩa vị A la hán đã đoạn tận tham sân và si mê, giống như cây tala bị chặt đầu, thì lý do nào vị A la hán còn nghi ngờ?

<u>Nguyên văn</u>:

-Atthi Arahato kaíkhā ti?

A la hán có còn nghi ngờ không

-Āmantā.

Có.

-Nanu Arahato rāgapahīno…dosopahīno ucchinamùlo tālāvatthukato anabhāvamkato āyatiö anuppādadhammam ti?

Phải chăng A la hán đã xả tham…đoạn trừ tham si như cây sala chặt đầu, không thể sanh trong tương lai chăng?

-Āmantā

Đúng vậy.

-Hañci Arahato rāgapahīno…dosopahīno ucchinamùlo tālāvatthukato anabhāvamkato āyati anuppādadhammo, no vata re vattabbe: "Atthi Arahato kaíkhā ti"?[73]

Nếu như A la hán đã xả tham..si, đoạn trừ gốc rễ tham…si, giống như cây sala chặt đầu thì ông không nên nói: "A la hán vẫn còn nghi ngờ".

Đây là lời cật vấn thứ ba của phái Thượng tọa bộ, với câu hỏi móc méo là: Nếu như chúng ta chấp nhận lời đức Phật được giảng dạy trong kinh là vị A la hán là người đã đoạn tận gốc rễ tham lam sân hận và si mê, giống như cây sala bị chặt đầu, thế thì các ông cho rằng ở vị A la hán vẫn còn trạng thái do dự của tâm, phải chăng quan điểm của tự mình mâu thuẫn với lời Phật dạy?

[73] "Kathāvatthu", trang,181~182.

<u>Vấn đề 4</u>: Nếu xác định vị A la hán đoạn trừ tham sân và si do tri và kiến thì không thể nói vị A la hán vẫn còn nghi ngờ.

<u>Nguyên văn</u>:

-Atthi Arahato kaíkhā ti?

A la hán có còn nghi ngờ không?

-Āmantā.

Có.

-Nanu vuttaö Bhagavatā: "Jānatvāhaö Bhikkhave passato āsavānaö khayaö vadāmi, no ajānato no apassato…" Atthi eva suttanto ti?

Phải chăng đức Thế Tôn đã nói kinh này: "Chư Tỷ kheo, ta đã dùng tri, kiến đoạn tận các lậu hoặc, không phải là không tri không kiến…chăng"?

-Āmantā.

Có.

-Tena hi na vattaö: "Atthi Arahato kaíkhā ti"[74]

Thế thì ông không nên nói: "A la hán còn sự nghi ngờ".

Phái Thượng tọa bộ bằng nhiều hình thức khác nhau để thuyết phục đối phương, nhưng vẫn không được đối phương chấp nhận. Cuối cùng, các nhà Thượng tọa bộ trực tiếp trích một đoạn kinh trong kinh A hàm hay trong Nikāya với nội dung tư tưởng phản bác ý kiến của Đại chúng bộ là: Nếu như vị A la hán bằng tri kiến để đoạn trừ các lậu hoặc, trong đó có cả nghi ngờ và do dự, thế thì không thể nói vị A la hán vẫn còn nghi ngờ, nhưng điều này vẫn không được đối phương chấp nhận. Sự kiên quyết duy trì ý kiến của mình, chứng tỏ Đại Thiên có đầy đủ cơ sở để bảo vệ và chứng

[74] "Kathāvatthu".trang.186~185.

minh điều đó phù hợp với những gì đã được đức Phật giảng dạy trong các Thánh điển. Thế nhưng, những chứng cứ đó ở đâu sao ông không mang ra chứng minh để lý giải quan điểm của mình? Lý do tại sao? Đây là một ẩn số, chưa được các học giới khám phá. Theo sự suy luận của tôi, nếu như chúng ta căn cứ vào hình thức thảo luận của luận này, dường như trong đó có một cái gì đó không được công bằng, chúng ta không thấy một lời phản biện hay chứng minh nào từ phái Đại chúng bộ, mà chỉ được phép trả lời 'có' hay 'không' mà thôi. Như vậy, phải chăng các nhà biên tập luận này đã vô tình hay cố ý cắt bỏ phần luận chứng lý giải của phái Đại chúng bộ, với ý đồ làm nổi bật quan điểm của mình chăng?

Trên thực tế, thảo luận chủ đề: A la hán có còn nghi ngờ hay do dự không? Trong luận "Kathāvatthu" này ghi lại, tổng cộng có đến 22 đề mục được thảo luận chung quanh chủ đề này, nơi đây tôi chỉ trích dẫn một vài đoạn tiêu biểu mà thôi, nếu chúng ta cần nghiên cứu xin xem ở phần phụ lục.

4. A la hán có cần 'tha linh nhập' không?

Việc thứ 4 trong 5 việc của Đại Thiên là 'tha linh nhập', có nghĩa là người tu tập đã chứng thánh quả A la hán nhưng không tự biết mình đã chứng mà phải nhờ người khác chỉ điểm mới biết mình đã chứng thánh quả. Thuật ngữ này theo nguồn tư liệu pàli gọi là paravitàranà có nghĩa là do người khác chỉ điểm. Nội dung và ý nghĩa của nó được Đại Thiên giải thích như thế nào, hiện giờ chúng ta không rõ, vì những gì liên quan đến những tác phẩm của ông hiện không còn, chỉ biết quan điểm và tư tưởng của ông qua những tác phẩm của những bộ phái khác khi phê bình về ông. Ở đây, trước hết là tác phẩm "Bà Sa", trong đó các nhà Hữu bộ giải thích về khái niệm "tha linh nhập" như sau:

"Sau đó, những đệ tử của Đại Thiên đọc trong các Kinh đều ghi rõ rằng: Bậc A la hán là người có trí tuệ, khi được giải thoát

tự chứng biết mình giải thoát. Nhân đó mới hỏi Đại Thiên rằng: Nếu chúng con là những người đã chứng được A la hán lẽ ra chúng con tự biết, tại sao chúng con hoàn toàn không biết gì cả mà phải nhờ vào sự chỉ điểm của thầy? Đại Thiên bèn trả lời rằng: Có những bậc A la hán phải do người khác chỉ điểm, tự mình không tự biết. Ví dụ như ngài Xá Lợi Phất là người có trí tuệ đệ nhất, Mục Kiền Liên là người có thần thông đệ nhất, nếu như không được Phật thọ ký, thì 2 vị này không thể tự biết. Do đó, các ông đối việc này không thể biết được là dĩ nhiên. Đây là loại ác kiến thứ 4"[75].

Nội dung của đoạn văn vừa dẫn trên với ý nghĩa các đệ tử tiếp tục chất vấn Đại Thiên. Lý do vì ông tự cho rằng mình đã chứng quả A la hán, nhưng các đệ tử phát hiện ông có hiện tượng đáng hoài nghi không phải là bậc A la hán là sự kiện xuất tinh, cho nên các đệ tử đã hỏi ông về điều này, nhưng ông lại cho rằng đó là hiện tượng tự nhiên ở vị A la hán vẫn còn. Sau đó vì để cho các đệ tử vui, cho nên ông lần lượt thọ ký cho các đệ tử chứng các Thánh quả, nhưng kết quả ngược lại, các đệ tử lấy làm ngạc nhiên, vì nếu một người chứng quả tự biết là mình đã chứng, nhưng tại sao mình không tự biết, ông lại giải thích A la hán vẫn còn trạng thái 'bất nhiễm ô vô tri'. Sau đó, các đệ tử tiếp tục cật vấn, theo Phật dạy, người chứng thánh quả A la hán không còn trạng thái nghi nhờ, nhưng với chúng con tại sao vẫn còn trạng thái 'nghi ngờ' đối với chân lý? Lại được ông trả lời là, A la hán vẫn còn 'xứ phi xứ nghi'. Dù được trả lời như vậy, nhưng các đệ tử vẫn còn sự nghi ngờ, tiếp tục hỏi ông: Bậc A la hán là người có trí tuệ, khi giải thoát tự biết mình đã giải thoát, thế nhưng tại sao chúng con là người đã chứng quả A la hán, nhưng tại sao chúng con hoàn toàn không tự biết, phải nhờ thầy chỉ điểm mách bảo mới biết? Ông lại xác định rằng, Vị A la hán không thể tự mình

[75] "Luận Bà Sa" ĐT27. số: 1545, trang.511a

chứng biết mà phải nhờ người khác chỉ điểm, như trường hợp Xá Lợi Phất (Sāriputra) và Mục Kiền Liên (Mahāmaudgalyāyana) là một điển hình. Đây là lời tường thuật của các nhà Hữu bộ đối với 5 việc Đại Thiên.

Nhưng câu chuyện nói về Xá Lợi Phất và Mục Kiền Liên này, nó được xuất xứ từ đâu? Ở kinh luật luận nào là vấn đề không rõ ràng. Theo tôi được biết trong 2 nguồn tư liệu Nam Bắc truyền Àgama đều không thấy đề cập đến câu chuyện này. Thế thì nó xuất xứ từ đâu? Nếu như câu chuyện này xuất hiện trong Kinh điển Đại Thừa Phật Giáo thì chúng ta không cần thảo luận ở đây. Vì sự xuất hiện nhân vật Đại Thiên trong lịch sử Phật Giáo không thể muộn hơn 218 năm sau khi Đức Phật nhập diệt, điều đó có nghĩa rằng, Đại Thiên và 5 việc của ông xuất hiện trước thời kỳ Đại Thừa Phật Giáo xuất hiện, không thể Đại Thiên lấy những việc chưa xảy ra để chứng minh cho quan điểm của mình.

Như vậy, câu chuyện này được xuất hiện trong 2 trường hợp, thứ nhất đúng như các nhà Hữu Bộ đã ghi chép trong "Bà Sa" Đại Thiên vì muốn khỏa lấp vấn đề sai lầm của mình, khi cho rằng A la hán vẫn còn hiện tượng xuất tinh, cho nên ông đã bịt miệng và trấn an các đệ tử bằng cách "thăng quan tiến chức cho đệ tử" mà Đại Thiên gọi là "thọ ký". Thứ 2 là phải chăng là dụng ý không tốt của các nhà Hữu Bộ, đã ghi chép như vậy nhằm làm rõ quan điểm bất hợp lý của Đại Thiên. Sự thật như thế nào chúng ta cần phải tiếp tục nghiên cứu. Một điều mà ai cũng thừa nhận là tác phẩm này là nguồn tư liệu của Hữu bộ ghi chép về Đại Thiên, không phải của Đại chúng bộ, chắc chắn trong đó không ít thì nhiều mang tính chủ quan, đứng trên lập trường của mình để phê phán về Đại Thiên.

Qua câu chuyên vừa nêu trên, các nhà Hữu bộ cho chúng ta một định nghĩa về khái niệm 'tha linh nhập' là: Một người đã

chứng quả A la hán, nhưng tự mình không biết phải nhờ đến người khác chỉ điểm mách bảo mới biết.

Nhưng cũng với đề tài thảo luận này, được ghi chép trong tác phẩm "Kathāvatthu" có nhiều vấn đề chúng ta cần được thảo luận nghiêm túc, nếu không chúng ta cứ tiếp tục ngộ nhận về ông.

Nguyên văn:

- Atthi Arahato paravitàrana ti?

Bậc A la hán có cần sự chỉ điểm của người khác không?

- Àmantà.

Có.

- Araharà paraneyyo parapattiyo parapaccayo parapatibbaddhabhù najànati, napassati sammulho asampajàno ti?

Phải chăng bậc A la hán do người khác chỉ đạo, do người khác làm cho chứng đắc, tất cả những nhân duyên chứng đắc A la hán đều tùy thuộc vào người khác, tự mình không có tri và kiến, sống trong trạng thái hôn mê, vô tự giác phải không?

- Na hevam vattabbe.

Không nên nói như vậy.

……

-Hãnci Arahatà nàparaneyyo… jànàti, passati, asammulho asampajàno no vata re vattabe: "Atthi Arahato paravitàranà ti"[76].

Nếu như, A la hán không phải là người do người khác chỉ đạo… là người tự mình có tri và kiến, sống trong trạng thái hiểu

[76] "Kathāvatthu" p. 188.

biết, không có hôn mê, thế thì ông không nên nói: "A La Hán có vấn đề "tha linh nhập".

Theo nguồn tư liệu của Phật giáo Nam truyền, thuật ngữ 'tha linh nhập' được các nhà Hữu bộ ghi trong "Luận Bà Sa" thì trong "kathāvatthu" dùng là 'paravitàrana', từ này được ghép bởi para là: khác, cái khác, người khác và vitārana là: chỉ điểm, như vậy hai từ ghép lại có nghĩa là 'người khác chỉ điểm'. Như thế nào gọi là 'người khác chỉ điểm'? Nó có cùng với khái niệm 'tha linh nhập' giống nhau không? Đây là vấn đề chúng ta cần tìm hiểu. Giờ đây chúng ta thử nghiên cứu cách hỏi và cách trả lời của hai phái để chúng ta tìm hiểu điểm dị biệt của hai phái là gì, sau đó chúng ta mới có thể tiến hành thảo luận.

Trước hết, nếu chúng ta căn cứ vào lời đối thoại giữa hai phái, chúng ta thấy trong lời đối thoại đó có cái gì đó không cùng quan điểm giữa hai phái. Tại sao khi được các nhà Thượng tọa bộ hỏi: A la hán có còn sự chỉ điểm của người khác không? Thì Đại chúng bộ trả lời một cách quả quyết rằng là 'có'. Thế nhưng, khi đối phương hỏi: Có phải vị A la hán do người khác làm cho chứng đắc, bản thân vị A la hán không có tri, không có kiến, sống trong trạng thái mê muội phải không? Đại chúng bộ lại phủ nhận. Thế thì sự khác nhau của hai câu trả lời này mang ý nghĩa như thế nào? Phải chăng khái niệm 'paravitārana' không đồng nghĩa với khái niệm 'najānati'(vô tri) và 'napassati'(vô kiến) chăng? Để xác định vấn đề chúng ta thử tiếp tục tìm hiểu cách hỏi và đáp của hai phái.

Nguyên văn:

-Atthi Arahato paravitārana ti?

A la hán có còn người khác chỉ điểm không?

-Āmantā.

Có.

-Nanu Arahato rāgo pahīno doso pahīno, moho pahīno ucchinnamùlo tālāvatthukato anabhāva□kato āyati□ anuppādadhammo ti?

Phải chăng A la hán đã đoạn trừ lòng tham, sân và si, giống như cây sala chặt đầu, không còn tái sanh trong tương lai không?

-Āmantā.

Đúng vậy.

-Hanci…no vata re vattabhe: "Athi Arahato parivitāra□ā ti".[77]

Nếu vậy thì ông không nên nói: "A la hán còn có người khác chỉ điểm".

Ở đoạn vấn đáp thứ hai này, chúng ta thấy vấn đề giống nhau, không những chỉ có hai trường hợp vừa dẫn trên mà tổng cộng có đến 22 trường hợp, phương pháp thảo luận cũng giống nhau. Trong 22 lần bị cật vấn đó Đại chúng bộ luôn luôn giữ lập trường của mình là: A la hán vẫn có sự 'người khác chỉ điểm'(parivitāra□ā), nhưng tuyệt đối không chấp nhận vị A la hán còn những trạng thái thuộc về vô minh của tâm. Từ điểm này chúng ta có thể đi đến kết luận, vấn đề bất đồng ý kiến của hai phái chính là, thái độ 'người khác chỉ điểm' cho vị A la hán một việc gì đó cũng là chuyện bình thường. Ví dụ vị A la hán không rành đường, được người khác chỉ đường, đó cũng là chuyện bình thường, sự kiện được người khác chỉ đường không đồng nghĩa vị A la hán vẫn còn 'vô minh', vì vị A la hán không phải là bậc 'Nhất Thiết Trí, Nhất Thiết Kiến'. Nhưng các nhà Thượng tọa bộ thì không chấp nhận quan điểm này, cho rằng một người đã chứng quả A la hán không thể còn có 'người khác chỉ điểm'.

[77] "Kathāvatthu",p.189~190.

Hai đoạn vấn đáp của hai phái vừa dẫn trên là một trong 22 đoạn vấn đáp, thảo luận có liên quan đến chủ đề mà chúng ta đang thảo luận. Ở đây, vì tránh sự dài dòng và trùng lập, cho nên tôi chỉ trích dẫn mang tính điển hình, nhằm giúp cho chúng ta hiểu được vốn tư tưởng của Đại Thiên là gì, và nó được các phái đối lập ghi chép mang tính phê bình, cũng từ đó chúng ta hiểu về tư tưởng của Đại Thiên có cũng mang tính méo mó, thiếu khách quan, vì không đánh giá đúng mực điểm xuất phát của các nguồn tư liệu đó.

5. Đạo nhân thinh cố khởi

Việc thứ 5 trong 5 việc của Đại Thiên là 'Đạo nhân thinh cố khởi', từ này được các nhà Hữu bộ ghi trong "Luận Bà Sa" và "Luận Dị Bộ", có ý nghĩa là 'nhờ vào âm thinh mà ngộ được đạo lý', ý muốn nói rằng, nếu như chúng ta muốn giác ngộ chân lý phải nhờ âm thinh mới có thể giác ngộ. Nội dung và ý nghĩa của việc thứ 5 này theo sự giải thích của Đại Thiên như thế nào, chúng ta hoàn toàn không được biết đến, vì những tác phẩm của ông hoặc các phái thuộc Đại chúng bộ không lưu lại bất cứ tài liệu nào, giải thích vấn đề này. Do vậy, nghiên cứu về ông chỉ bằng cách ngang qua các nguồn tư liệu của các phái đối lập để hiểu về ông, dẫu rằng những nguồn tư liệu này thiếu sự trung thực, đứng trên lập trường của mình phê phán, phản bác tư tưởng Đại Thiên, nhưng mặt trái của nó ẩn tàng khá nhiều chi tiết để chúng ta dò dẫm truy tìm tư tưởng của Đại Thiên. Cũng vậy, việc thứ 5 trong 5 việc của ông cũng lại như thế. Do vậy, trước tiên chúng ta thử tìm hiểu "Luận Bà Sa" ghi về nội dung và ý nghĩa việc thứ 5 của Đại Thiên như thế nào. Trong luận này ghi như sau:

"*Đại Thiên tuy đã tạo các nghiệp ác, nhưng chưa đoạn diệt thiện căn (Thiện căn vẫn còn). Do vậy, một hôm vào giữa đêm ông nghĩ lại những việc ác mà mình đã phạm, bây giờ, tâm ông*

cảm thấy đau khổ vô cùng, lòng sợ sệt vô bờ, nên miệng đã thốt lên "Khổ a!". Những đệ tử ngủ gần ông cảm thấy ngạc nhiên về sự kiện này. Sáng ngày bèn hỏi: Thầy có khỏe không? Đại Thiên trả lời: Rất khỏe và an lạc. Tiếp hỏi: Tại sao tối qua thầy lại thốt lời "khổ a!"? Đại Thiên bèn trả lời: Đó là ta gọi Thánh đạo, các ông không nên vì vậy mà sanh lòng nghi ngờ. Nghĩa là đối với thánh đạo, cần chí thành thốt lên tiếng "khổ a", như vậy khi mạng chung thánh đạo mới hiện khởi, đó là lý do tại sao đêm qua ta thốt lên tiếng "khổ a". Đây là ác kiến thứ 5 của Đại Thiên".[78]

Như vậy, việc thứ 5 trong 5 việc của Đại Thiên là 'Đạo nhân thinh cố khởi' được các nhà Hữu Bộ giải thích, nguyên nhân là do Đại Thiên trước khi xuất gia đã tạo 3 nghịch tội là giết cha giết mẹ và giết A la hán lại còn loạn luân với mẹ, cho nên ông nhớ lại những tội ác của mình trong quá khứ, lòng cảm thấy đau khổ và sợ hãi, cho nên miệng thốt lên lời than "khổ a". Điều này làm cho đệ tử của ông ngạc nhiên, vì thầy mình tự cho rằng mình đã chứng thánh quả A la hán, nhưng tại sao vẫn còn hiện tượng than khổ này. Cho nên đệ tử đã đặt nghi vấn với ông. Đại Thiên vì muốn che giấu nỗi âu lo và buồn khổ của mình và nhất là muốn bảo vệ vị trí của mình, cho nên ông đã trả lời rằng: Nếu như muốn chứng được thánh đạo, cần phải bày tỏ lòng chí thành bằng cách miệng thốt lên lời than "khổ a", có làm như vậy mới mau chứng đạo quả. Đây là nội dung ý nghĩa và lý do tạo sao Đại Thiên đưa ra việc thứ 5 này, được các nhà Hữu bộ ghi trong tác phẩm "Luận Bà Sa". Thế nhưng, sự thật của vấn đề như thế nào chúng ta cần tiếp tục nghiên cứu.

Ngoài "Luận Bà Sa", còn có tác phẩm "Kathāvatthu" cũng ghi lại sự kiện thứ 5 trong 5 việc của Đại Thiên, nhưng trong tác phẩm này tường thuật về nội dung và ý nghĩa của việc thứ 5 này,

[78] "Luận Bà Sa" ĐT 27, No: 1545, trang 511b.

không giống như "Luận Bà Sa" đã ghi. Phẩm thứ II trong tác phẩm này, là phẩm chuyên đề thảo luận 5 việc của Đại Thiên. Thế nhưng, nội dung thảo luận về việc thứ 5 của luận này không phải thảo luận chủ đề 'Đạo nhân thinh cố khởi' như được ghi chép trong "Luận Bà Sa" mà Luận này thảo luận việc thứ 5 thành 2 vấn đề: Thứ nhất, hành giả khi thực hành thiền định có phát ra tiếng nói không? Vấn đề thứ hai là hành giả trong khi ngồi thiền định có kêu lên tiếng than 'khổ a' hay không? Đó là hai vấn đề được đề cập và tranh luận giữa 2 phái trong luận này. Dưới đây chúng ta tiếp tục tìm hiểu quan điểm của "Kathāvatthu" về việc thứ 5 như thế nào?

a. Người đang hành thiền có cần nói lời nói hay không?

Nguyên văn:

-Samāpannassa atthi vacībhedo ti?

Người đang hành thiền định có phát lời nói không?

-Āmantā

Có

-Sabbattha samāpannānaö atthi vacībhedo ti?

Tất cả những người trong lúc tu tập thiền định đều phát ra lời nói?

-Na hevam vattabhe.

Không nên nói như vậy.

-Samāpannassa atthi vacībhedo ti?

Người nhập thiền định có phát ra lời nói phải không?

-Āmantā.

Có.

-Sabbadā samāpannāna atthi vacībhedo ti?

Bất cứ lúc nào hành giả thực hành thiền định đều phát ra lời nói?

-Na hevam vattabhe[79].

Không nên nói như vậy.

…..

Qua đoạn văn vừa dẫn, nó cho chúng ta thấy rằng, Quan điểm của Đại chúng bộ cho rằng, có người trong lúc thực hành thiền định phát ra tiếng, nhưng không phải người nào cũng có, và lúc nào cũng như vậy. Nhưng ngược lại không đồng ý quan điểm giải thích của Đại chúng bộ, do đó hai bên tiếp tục thảo luận. Nhưng cách đặt vấn đề và cách trả lời gần như giống nhau, Do vậy, nơi đây người viết không tiếp tục trích dẫn. Hơn nữa, quan điểm và mục đích thảo luận của hai phái về vấn đề này mang ý nghĩa gì? Thật ra, người viết không nắm rõ. Hay nói đúng hơn, theo tôi cho rằng, vấn đề thảo luận này cùng với 4 việc mà Đại Thiên đã đưa ra không có sự liên hệ nào, không phù hợp với quan điểm của Đại Thiên. Nếu độc giả có hoài nghi hoặc muốn tìm hiểu xin tham khảo phần phụ lục.

b. Trong lúc hành thiền hành giả có than tiếng 'khổ a' không?

Nguyên văn:

-Dukkhāhāro maggaíga maggapariyāpannan ti?

-

-Āmantā.

Đúng vậy

[79] "Kathāvatthu", p.195.

-Ye keci: "dukkhan ti" vāca□ bhāsanti, sabbe te magga□ bhāventi ti?

Bất cứ ai cũng phải thốt lời 'khổ a', tất cả những lời nói đó (có ý nghĩa) tu tập sao?

-Na heva□ vattabbe.

Không thể nói như vậy.

-Ye keci: "dukkhan ti" vāca□ bhāsanti, sabbe te magga□ bhāventī ti?

Bất cứ ai khi phải than tiếng 'khổ a', tất cả những lời than đó đều có ý nghĩa tu tập sao?

-Āmantā.

Đúng như vậy.

-Bālaputhujjanā "dukkhan ti" vāca□ bhāsanti, bālaputhujjanā magga□ bhāventī ti?

Bất cứ phàm phu thốt lên lời 'khổ a', người đó cũng được gọi là tu tập sao?

-Na heva□ vattabbe.

Không thể nói như vậy

-Mātughātakā, pitughātakā, arahantaghātakā, rùhippādakā, saöghabhedakā "dukkhan ti" vācaö bhāsanti, sa□ghabhedakā magga□ bhāventī ti?

Kẻ giết mẹ…giết cha, giết A la hán, làm thân Phật chảy máu…phá hoà hợp tăng thốt lời 'khổ a', kẻ ấy cũng tu đạo sao?

-Na heva□ vattabbe.[80]

Không thể nói như vậy.

Qua mẫu đối thoại vừa dẫn, cho ta hiểu rằng, sự khác nhau giữa quan điểm của hai phái là, quan điểm của phái Đại chúng xác

[80] "Kathāvatthu", trang. 203~204.

định rằng, có những vị tu tập thiền, trong lúc thiền định đôi lúc thốt lên lời than 'khổ a', nhưng không phải tất cả ai và mọi lúc mọi nơi, khi tu tập thiền định đều phải thốt lên lời than này. Nhưng phái Thượng tọa bộ không đồng tình quan điểm này, nhưng phái này vẫn không nêu lên rõ quan điểm của mình. Và một điểm nữa chúng ta cũng cần lưu ý ở đây, điều thứ 5 trong 5 việc của Đại Thiên được ghi chép trong luận này, đối tượng mà hai phái thảo luận không phải là quả vị A la Hán, mà là vị tu tập thiền định, vị đó có chứng quả A la Hán hay không ở đây không thấy đề cập. Đây là nội dung và ý nghĩa của việc thứ 5 trong 5 việc, được trích dẫn từ tác phẩm "Kathāvatthu", như đã được trình bày trên.

Riêng người viết có một vài nhận định riêng về việc thứ 5 này được ghi chép trong cả 2 luận này. Trước hết chúng ta thử đặt vấn đề, nếu như chúng ta chấp nhận những gì được ghi chép trong 2 luận này là quan điểm của Đại Thiên. Thế thì như chúng ta đã rõ, sự ghi chép của 2 luận này không đồng nhất quan điểm, "Luận Bà Sa" cho rằng, vì Đại Thiên hồi tưởng lại những gì đã tạo nghiệp ác trong quá khứ cho nên ông đã thốt lên lời than này. Ngược lại luận "Kathāvatthu" lại ghi rằng, vị tu tập thiền định có cần thốt lên tiếng than 'khổ a' hay không? Hay trong lúc ngồi thiền hành giả có cần nói lời nói gì đó hay không? Qua đó cho chúng ta thấy rằng, chỉ trong 2 luận này thôi thì cũng đã có đến 3 quan điểm, như vậy điểm nào trong 3 điểm là quan điểm của Đại Thiên? Đồng thời, nếu chúng ta đứng về mặt logic mà xét thì nội dung tư tưởng 4 việc đầu của Đại Thiên với việc thứ 5 này hoàn toàn không có sự liên hệ gì với nhau. Thế thì quan điểm về việc thứ 5 này của Đại Thiên như thế nào?

Theo tôi chính câu 'Đạo nhân thinh cố khởi' được ghi chép trong "Luận Bà Sa" ẩn tàng ý nghĩa mà Đại Thiên muốn nói, nhưng chúng ta không nên hiểu nó qua ý nghĩa đã bị các nhà Hữu

bộ bóp méo, giải thích theo lập trường và quan điểm của mình. Ở đây, điều mà Đại Thiên gọi là 'Đạo nhân thinh cố khởi'[81] tức chỉ cho Āgama, được người Hoa dịch là 'A hàm', (4 bộ A hàm) hay Phật giáo nam truyền gọi là Nikāya (5 bộ Nikāya), nhưng nó không phải là 4 bộ A hàm và 5 bộ Nikāya mà hiện nay chúng ta đang có, nó là những kinh được lưu hành bằng khẩu truyền, tức dùng miệng truyền trao và dùng tai để thâu nhận, vì từ thời đức Phật còn tại thế cho đến trước khi nhà vua Asoka kết tập kinh điển (bằng văn tự), lời đức Phật được lưu truyền đều dung hình thức khẩu truyền. Điều này chúng ta thấy rất rõ qua tiến trình tu tập trong Phật giáo là 'VĂN, TƯ và TU'. Ở đây chữ 'Văn' tức chỉ cho sử dụng tai để nghe giáo pháp của Phật mà không phải là dung mắt để đọc tụng kinh điển, điều đó chứng minh rằng, trong khoảng thời gian này, những lời Phật dạy chưa kết tập thành chữ viết, cuộc kết tập lần thứ nhứt và lần thứ hai cũng chỉ là sự kết tập bằng miệng, không phải là chữ viết[82]. Đây là điểm đồng nhất của các học giả, không cần phải bàn luận thêm nữa.

Như vậy, Đại Thiên gọi 'Đạo nhân thinh cố khởi' là Āgama, tức là chỉ Kinh điển A hàm chưa được kết tập thành văn tự. Điểm này lại trùng hợp với sự nhận định của học giả André Bareau cho rằng, sự kiện xảy ra tranh cãi về 5 việc của Đại Thiên vào thời đại Nanda và Mahāpadra không phải ở thời đại vua Aśoka, có nghĩa là sự kiện xảy ra trước nhà vua Aśoka. Từ đó chúng ta tiến thêm một bước nữa tái khẳng định, vào thời gian xảy ra 5 việc của Đại Thiên, kinh điển của Phật giáo vẫn còn bảo lưu dưới hình thức

[81] Câu: 'Đạo nhân thinh cố khởi' có nghĩa là đạo lý hay lời đức Phật dạy mà con người ngộ được, chứng được phải từ âm thinh mà có, không phải từ đọc tụng mà được, Lý do vì thời đại của Đại Thiên, kinh điển Phật giáo vẫn chưa được kết tập thành văn tự, do vậy, đạo lý mà đã được đức Phật giảng dạy phải dùng tai nghe

[82] Xin tham khảo H.T Ấn Thuận, "Nguyên thủy Phật giáo Thánh điển chi tập thành" NXB Chánh Văn, Taipei.

khẩu truyền, trong Phật giáo gọi kinh điển này là Āgama. Thế thì vấn đề này có liên hệ gì với việc thứ 5 trong 5 việc của Đại Thiên?

Theo tôi, nó không những có mối liên hệ trực tiếp và gắn bó với 4 việc đầu của ông mà còn là điểm quan trọng để xác định vai trò học thuật, sự tinh thông Tam tạng của ông khi ông đưa ra 4 việc này.

Nếu như người viết đánh giá không sai thì có lẽ, sau khi Đại Thiên đưa ra 4 việc này, dẫu rằng ông bị các nhà Thượng tọa bộ kịch liệt công kích phản đối, nhưng ông vẫn giữ vững lập trường và quan điểm của mình, cho nên cuối cùng các nhà Thượng tọa bộ tiếp tục cật vấn: Ông căn cứ vào kinh điển nào để đưa ra quan điểm về 4 việc này? Tất nhiên câu trả lời của Đại Thiên phải là: 'Đạo nhân thinh cố khởi'. Có nghĩa là điểm mà tôi căn cứ là Āgama, tức lời Phật dạy vẫn còn ở thời kỳ khẩu truyền. Người viết cho rằng, cách lý giải này không những phù hợp với quan điểm về 4 việc của Đại Thiên mà còn phù hợp với lịch sử kết tập kinh điển của Phật giáo.

Có lẽ đây là lý do tại sao các nhà Hữu bộ mô tả Đại Thiên là một người thông minh, tinh thông Tam tạng, biện tài vô ngại. Và đây cũng chính là nhân tố ông được nhà vua cung thỉnh vào hoàng cung thuyết giảng, nhất là được đại đa số chúng tăng và ngay cả nhà vua cũng đồng ý quan điểm của ông.

Qua những sự kiện này, người viết tự đặt nghi vấn, tại sao Đại Thiên là một con người như thế, nhưng ông và ngay cả các phái thuộc Đại chúng bộ hầu như không có một bộ luận nào trình bày quan điểm của mình? Lý do tại sao? Bản thân Đại Thiên không trước tác hay một lý do nào đó bị thất lạc? Đây là một trong những vấn đề mà chúng ta cần lưu ý.

CHƯƠNG IV

Đại Thiên là nhà cải cách Phật giáo

Nếu chúng ta ngược dòng lịch sử trở lại thời đại của Đại Thiên, tức vào thế kỷ thứ III trước công nguyên thì chúng ta thấy Đại Thiên là một nhà cải cách Phật giáo, ông không những chỉ là nhân vật cải cách về mặt tư tưởng Phật giáo mà còn là người tiên phong, chính thức đưa Phật giáo vào xã hội.

Lẽ ra ông phải là người được mọi người tôn sùng và hết lời ca tụng sự nghiệp cải cách Phật giáo của ông mới đúng, nhưng đáng tiếc, không biết vì lý do gì những tư liệu liên quan đến ông, đến tư tưởng của ông được chính bản thân ông hay trường phái của ông biên tập ghi chép hoàn tòan không còn thấy nữa, bản thân ông không có tác phẩm, trường phái ông cũng không có tác phẩm hay có mà bị thất lạc? Hiện giờ chúng ta biết về ông qua các nguồn tư liệu của đối phương là những lời phê bình về tư tưởng của ông, có lẽ cũng vì thế mà trong suốt quá trình lịch sử hầu như các nhà nghiên cứu Phật giáo biết đến ông, như là một người cực kỳ xấu xa gian ác, vì ông là người loạn luân với mẹ, đồng thời giết cha giết mẹ và giết A la hán, phạm 3 tội trong 5 tội nghịch. Không những chỉ có thế, sau khi ông xuất gia, lợi dụng sự thông minh và tài ăn nói của mình, chẳng bao lâu thành danh, ông lại đưa ra 5 việc ác kiến, thông thường giới học thuật gọi là '5 việc của Đại Thiên', như chúng ta vừa thảo luận ở trên. Tất cả những sự kiện này được ghi chép trong "Bà Sa" thuộc phái Hữu bộ, là bộ phái kịch liệt phản đối tư tưởng ông, cũng vậy tác phẩm "Kathāvatthu" và "Kathāvatthù. atthakathā" cũng là 2 tác phẩm của Thượng tọa bộ. Thế thì dưới lập trường và quan điểm của các nhà Thượng tọa bộ lẽ nào lại tán đồng hay ca ngợi tư tưởng của phái đối nghịch với mình?

Trải qua hơn 2.200 năm lịch sử, Đại Thiên tồn tại với lịch sử Phật giáo thật oan uổng, bị người đời khinh chê, bị Phật giáo Thượng tọa bộ nhìn với cái nhìn không mấy thiện cảm, với cái tên gắn liền với 'ác tri kiến'- phá hoại Phật giáo. Mặc dù các nhà thuộc Phật giáo Đại thừa không chấp nhận quan điểm này, bằng tình cảm của mình phủ nhận các nguồn tư liệu này, cho đó là không thực, nhưng không đủ bằng chứng hoặc không đủ cơ sở lý luận phản bác ý kiến này, do đó không được chấp nhận của giới nghiên cứu.

Khi tiến hành nghiên cứu về Đại Thiên qua các tác phẩm mà tôi vừa đơn cử, tôi thấy trong ấy có điều gì đó ẩn khuất, khó nói chưa được phát hiện. Tôi tiến hành đọc kỹ những văn bản này, phát hiện bản thân những nguồn tư liệu này có khá nhiều điểm mâu thuẫn, đồng thời quan điểm về 4 việc trong 5 việc của ông có liên quan mật thiết với tư tưởng các kinh À hàm và Nikāya. Cuối cùng tôi làm công tác so sánh của những nguồn tư liệu này quả nhiên chúng có mối quan hệ mật thiết với nhau, như chúng ta đã thảo luận ở trên. Nhưng bên cạnh đó lại phát sinh nhiều vấn đề nan giải khác, như tại sao Đại Thiên là người đại diện cho phái Đại chúng bộ, nhưng quan điểm và tư tưởng của ông lại căn cứ các kinh A hàm hay Nikāya, là kinh điển của phái Thượng tọa bộ? Vấn đề này, như chúng ta đã khái quát giải thích ở trên và sẽ được thảo luận ở phần kế tiếp.

Qua sự so sánh phân tích đánh giá và phê bình của các nguồn tư liệu, vừa thảo luận, nó cho chúng ta một nhận thức mới về Đại Thiên, mặc dù vấn đề loạn luân với mẹ, phạm 3 tội nghịch của ông, ở đây chúng ta vẫn chưa tìm ra tư liệu, tạm thời chấp nhận như vậy. Nhưng tất cả những hành vi này xảy ra trước khi ông xuất gia, điều đó không can dự gì với những việc ông xuất gia và chứng quả A la hán, khi ông đã thật sự ăn năn và sám hối. Qua sự phân tích và trình bày vấn đề, cho chúng ta nhận thức rằng, Đại

Thiên không phải là người ác tri kiến như các nhà Hữu bộ đã gán cho ông, ít nhất là 4 việc trong 5 việc. Ngược lại, chúng ta phải nói rằng, Đại Thiên là một nhà nhân bản học chân chính, đồng thời là một nhà cải cách Phật giáo, đưa Phật giáo vào xã hội. Ông đưa ra 4 việc trong 5 việc của mình hoàn toàn hợp lý, với cái nhìn xem đức Phật là một con người. Đứng từ bình diện con người nói lên sự giới hạn của con người, cũng từ đó trình bày nói lên tính siêu việt của đức Phật của vị A la hán, tính siêu việt đó với tư cách là con người chúng ta có thể thực hiện được và làm được. Thật ra, 4 việc này của ông không phải là một quan điểm gì mới lạ, nó chỉ là sự kế thừa và phát huy tư tưởng của đức Phật, cụ thể là đức Phật phủ nhận mình là người Nhất Thiết Trí, Nhứt Thiết Kiến, ngài thừa nhận mình còn có những đặc tính của con người, như khi ngài ăn trúng thức ăn độc bị đau bụng, khi vấp viên đá chân của ngài cũng bị chảy máu và đau nhức, đây là hiện tượng tự nhiên của con người. Nếu như ta chấp nhận những hiện tượng này là hiện tượng bình thường của con người thì tại sao chúng ta không chấp nhận sự xuất tinh của nam giới trong lúc ngũ là sự kiện tự nhiên, mặc dù với người nam đó là vị A la hán. Mặc dù đức Phật là người đã đoạn trừ lòng tham lam sân hận và ngu si, chứng quả A la hán, nhưng không vì vậy mà vị A la hán biết tất cả mọi việc, chắc chắn có những việc ngài không biết, sự không biết này ông gọi là 'bất nhiễm ô vô tri'. Cũng từ ý nghĩa này, chắc chắn vị A la hán vẫn còn trạng thái 'do dự' hay 'nghi ngờ' như khi đứng trước ngã ba đường ở nơi lạ, và trong trường hợp này cần sự 'chỉ dẫn' của người khác là hợp lý và cần thiết. Như vậy sự 'không biết', 'nghi ngờ' và sự 'chỉ dẫn' của người khác trong những trường hợp này là sự kiện bình thường, không phải vì vậy làm giảm giá trị của vị A la hán hay lấy đó làm bằng chứng cho rằng chưa chứng ngộ thánh quả A la hán. Như vậy, ông quả là một nhà nhân bản học lỗi lạc, phát huy tư tưởng nhân bản của đức Phật khi ngài phê phán những truyền thống tín ngưỡng tế tự

không lợi ích thiếu thực tế mê tín của các tôn giáo đương thời, mà chúng ta thường gặp trong thánh điển kinh điển A hàm (Āgama) hay Nikāya[83]. Sự đưa ra 4 trong 5 việc của ông với mục đích kế thừa tư tưởng nhân bản của đức Phật, đồng thời qua đó phê phán cách sinh hoạt của Phật giáo đương thời rơi vào sự quá chú trọng hình thức và cố chấp, bên cạnh đó trong Phật giáo đã xuất hiện khá nhiều tư tưởng, phát triển theo chiều hướng thần quyền, mang tính đáp ứng những nhu cầu tín ngưỡng dân gian, như chúng ta được thấy rải rác trong kinh điển A hàm hoặc Nikāya. Có thể nói đây chính là lý do mà Đại Thiên đưa ra tư tưởng cải cách này.

Mặt khác, nếu chúng ta đứng từ mặt xã hội, tìm hiểu yếu tố nào dẫn đến sự cải cách của Đại Thiên, chúng ta không thể bỏ qua yếu tố chính sách lấy Phật giáo làm quốc giáo của nhà vua Aśoka[84]. Có thể nói sự nghiệp chính trị vĩ đại nhất của nhà vua Aśoka là sự nghiệp thống nhất đất nước, là người có công mang lại sự thống nhất đất nước cho dân tộc Ấn. Sau khi thống nhất đất nước, bản thân ông cũng nhìn thấy sự nguy hiểm của sự chia rẽ khối đại đoàn kết của dân tộc từ tôn giáo, sắc tộc và quyền lợi của từng thành thị khác nhau. Có lẽ đó là lý do tại sao, sau khi thống nhất đất nước ông chọn lấy Phật giáo làm quốc giáo, mặc dù Phật giáo là một tôn giáo rất non trẻ so với truyền thống tôn giáo của Bà la môn, có lẽ ông nhận thức ra rằng, nền giáo lý Phật giáo rất ôn hòa, đề cao vai trò tri thức[85], cổ vũ con người biết bổn phận và

[83] Xin tham khảo "Kinh Tạp A Hàm" Kinh số: 54, 89, 90, 93, 837, 1039, 1040, 1123~1125,1135,1241; HT. Minh Châu dịch, "Kinh Tương Ưng Bộ" tập 1, 'Tương Ưng Bà La Môn', Phẩm Cư sĩ, trang 401~403. Đức Phật bài bác tắm nước sông Hằng để được thanh tịnh.

[84] Tham khảo Thích Tâm Minh, "A Dục Vương cuộc đời và sự nghiệp", Chương VII, NXB Tôn giáo, Hà Nội, 2004.

[85] Tham khảo "Kinh Tạp A hàm" Kinh số: 183, 748~750 và kinh số 263, đức Phật dạy: "Này các Tỷ kheo, ta nhờ tri kiến mà các lậu hoặc được đoạn tận, không phải không tri kiến"; Trong "Kinh Trung Bộ" 'Kinh Đa giới' (Bahudhātukasuttam), đức Thế Tôn nói như sau: "Phàm có những sợ hãi gì

trách nhiệm[86], và nhất là Phật giáo không có chủ trương bạo động. Đây chính là yêu cầu cần thiết để thực thi chính sách thống nhất của nhà vua A Dục. Như chúng ta thấy tinh thần thống nhất ấy được thể hiện trong ***'kinh Đa giới***'(Bahudhātukasuttam) ghi:

"*Sự kiện này không xảy ra, khi cùng một thế giới hai vua Chuyển luân có thể xuất hiện (một lần), không trước không sau. Sự kiện như vậy không thể xảy ra. Và vị ấy biết* rõ *rằng: Sự kiện này xảy ra, khi trong một thế giới, một vị vua Chuyển luân có thể xuất hiện…*"[87]

Qua đoạn kinh vừa được trích dẫn trên, nếu chúng ta không nắm rõ bối cảnh xã hội Ấn Độ Phật giáo dưới thời Vua A Dục thì chúng ta cứ cho rằng, quan điểm này là của đức Phật, nhưng trên thực tế, đoạn kinh này là quan điểm của vua A Dục, nhà vua đã mượn sức mạnh của tôn giáo Phật giáo để tuyên truyền nói lên tính cương quyết bảo vệ tinh thần thống nhất đất nước của ông, có thể nói lúc đầu ông đến Phật giáo chỉ vì lý do chính trị của ông, nhưng sau đó ông bị Phật giáo cảm hóa thành một Phật tử thuần thành, trở lại ủng hộ Phật pháp.

Ông chọn lấy Phật giáo làm quốc giáo với mục đích mượn tinh thần dung hòa và đề cao lý trí của Phật giáo làm công cụ bảo vệ chế độ của ông, như vậy khi Phật giáo muốn đứng vào vị trí này, chắc chắn bản thân Phật giáo phải có sự thay đổi cả hai phương diện là hình thức sinh hoạt và hệ thống lý luận. Về mặt hình thức,

---

sanh khởi, này các Tỷ kheo, tất cả những sợ hãi ấy sanh khởi cho người ngu, không phải cho người hiền trí…"

[86] Tham khảo "Kinh Tạp A hàm" Kinh số: 36, 638,639…trong ấy có đoạn ghi rằng: "Hãy tự mình làm hòn đảo chính mình, hãy lấy pháp làm hòn đảo làm nơi nương tựa, đừng lấy nơi nào khác làm nơi nương tựa."

[87] HT. Minh Châu dịch, "Trung Bộ Kinh" tập 3, Viện NCPHVN ấn hành 2003, trang 225.

Phật giáo không thể duy trì đời sống vô gia cư trong rừng núi, bằng hình tướng là người xuất gia, với giới luật nghiêm khắc, thay vào đó là một đời sống định cư trong thành thị, sống trong lòng quần chúng, với phương châm phổ độ chúng sanh, do vậy tinh thần Bồ tát hạnh dần dần được hình thành. Có như vậy mới có thể đáp ứng nhu cầu của nhà vua Asoka. Khi điều kiện sống thay đổi ắt hẳn dẫn đến suy tư của con người cũng theo đó thay đổi, và ngược lại thay đổi của suy tư là nguyên tắc dẫn đến hoàn cảnh thay đổi. Đây chính là yếu tố tại sao trước khi có sự phân chia Phật giáo hai sự kiện tranh cãi trong tăng đoàn là 'thập sự phi pháp và 5 việc của Đại Thiên. Cũng vậy, bối cảnh sinh hoạt Phật giáo thay đổi tất nhiên nó là nhân tố để hình thành tư tưởng mới của Phật giáo, người làm công tác tiên phong, đó là Đại Thiên, là nhà cải cách Phật giáo, đưa Phật giáo vào xã hội.

Qua tư tưởng và công cuộc cải cách của ông, chúng ta có thể lý giải lý do tại sao ông được mệnh danh là con người đại diện cho phái Đại chúng bộ (Mahāsā□ghika) là trường phái với những người mang tư tưởng canh tân cải cách Phật giáo, do vậy, ông được đại đa số tăng chúng của Phật giáo đương thời ủng hộ quan điểm cải cách của ông, bên cạnh đó ông lại được nhà vua hết lòng ủng hộ[88], hay nói đúng hơn ông là người thực hiện chính sách của nhà vua đưa Phật giáo vào xã hội, lấy Phật giáo làm tôn giáo chính cho người dân Ấn, nhằm đẩy lùi bóng tối của những tập tục tín ngưỡng vô ích không thực tế của những tôn giáo truyền thống, làm cản trở sự phát triển của xã hội, đồng thời cũng là cách giải quyết tốt đẹp nhất, để ngăn chận sự bất hòa trong tôn giáo, nhất là đạo Bà la môn là một tôn giáo truyền thống Ấn Độ, gắn liền với giai cấp thống trị, vì chỉ có Phật giáo mới có lòng dung hòa sống với những tôn giáo khác. Sự ủng hộ của nhà vua đối với Đại

[88] Xin tham khảo "Bà Sa" ĐT 27, No: 1545, trang 511.

Thiên tạo thành tâm lý không mấy vui vẻ cho phái Thượng tọa bộ, đó cũng là nguyên nhân tại sao trong hệ thống kinh của Thượng tọa bộ thường lấy ông làm nhân vật tiêu biểu cho sự phê bình chỉ trích. Như 'Kinh Đa Giới' mà chúng ta vừa đề cập, lấy 3 tội nghịch trong 5 tội làm tiêu biểu cho hành vi tội ác; hoặc trong luận "Bà Sa" được mô tả sau khi biết được nhà vua ủng hộ Đại Thiên, những người thuộc phái Thượng tọa bộ đã rời khỏi vùng Trung Ấn, di chuyển đến vùng Bắc Ấn hoạt động. Đây là hai trong nhiều trường hợp điển hình, để chúng ta hiểu rõ quá trình diễn biến ngay bản thân Phật giáo của Ấn Độ.

CHƯƠNG V

Từ tư tưởng của Đại Thiên đến tư tưởng của các phái trong Đại chúng bộ

Nếu chúng ta đứng từ góc độ lịch sử nhìn về quá trình diễn biến của Phật giáo Ấn Độ, chúng ta sẽ không cảm thấy ngạc nhiên và bỡ ngỡ khi hiểu được Phật giáo Ấn Độ không ngừng phát triển, từ Phật giáo nguyên thủy đến Phật giáo Bộ phái; từ Phật giáo Bộ phái phát triển thành Phật giáo Đại thừa. Mỗi thời kỳ Phật giáo đều có tính đặc thù về tư tưởng và sự khác nhau về hình thức sinh hoạt. Sự diễn biến này không phải là chuyện ngẫu nhiên mà nó luôn luôn gắn liền với môi trường sống của chính bản thân nó. Có nghĩa là bản thân Phật giáo chịu ảnh hưởng từ các mặt hoạt động của xã hội, như là tín ngưỡng, văn hóa, tư tưởng…và ngược lại. Có thể nói đây là lý do chính đáng để chúng ta lý giải tại sao Phật giáo có sự diễn biến này. Cũng từ điểm này chúng ta hiểu được lý do tại sao từ quan điểm về 5 việc của Đại Thiên lại biến thành các bộ phái trong Đại chúng bộ, nếu nhận định một cách nghiêm túc thì quan điểm của ông có hể nói là trái ngược tư tưởng của các phái trong Đại chúng bộ, vì ông là người phản đối sự thần thánh hóa đức Phật, nhưng các phái thuộc Đại chúng bộ thì ngược lại[89], mô tả đức Phật như là một vị thần linh, có quyền oai vô hạn. Đây chính là nội dung của vấn đề mà chúng ta sẽ thảo luận trong chương này. Vì nó là điểm sẽ phát sinh hoài nghi tư tưởng về 5 việc của Đại Thiên và Đại chúng bộ. Đó là lý do tại sao trong tác phẩm này, đưa ra chương năm để thảo luận vấn đề này. Thật ra trong chương này người viết không có ý, trình bày tư tưởng của các bộ phái thuộc Đại chúng bộ, chỉ trình bày một vấn đề đơn giản là: Tại sao những người thuộc Đại chúng bộ lại tôn sùng Đại

89

Thiên là vị khai sơn Đại chúng bộ, nhưng về sau các phái lại có quan điểm ngược lại ông. Thế thì Đại chúng bộ học được từ ông điểm gì để hình thành tư tưởng của Đại chúng bộ? Đây là điểm mà người viết sẽ cố gắng trình bày trong chương này.

Để vấn đề được rõ ràng, ở đây trước tiên chúng ta thử tìm hiểu quan điểm tư tưởng của Đại Thiên là gì, kế đến chúng ta tìm hiểu quan điểm của Đại chúng bộ.

a. Tư tưởng cơ bản của Đại Thiên

Đề cập đến quan điểm tư tưởng của Đại Thiên là chúng ta đề cập đến tư tưởng về 5 việc của Đại Thiên; Đề cập đến 5 việc của Đại Thiên, chúng ta không thể không đề cập đến bối cảnh xã hội Phật giáo vào thời đại của ông. Tư tưởng về 5 việc của ông như chúng ta đã thảo luận qua, ở đây chúng ta không cần phải thảo luận gì thêm nữa. Nhưng về bối cảnh lịch sử, chúng ta cần chú ý phong cách của ông đối với việc cải cách chấn chỉnh Phật giáo.

Có lẽ chúng ta đều hiểu rằng, sau khi đức Phật nhập diệt, thay thế cho đức Phật trông coi sinh hoạt của tăng già là các vị trưởng lão. Tâm tư của những vị này luôn luôn lúc nào cũng hoài niệm về đức Phật và những hình thức sinh hoạt của tăng già khi Thế Tôn còn tại thế. Với một tâm tư như vậy, lòng càng nhớ thương bao nhiêu thì đức Phật càng vĩ đại bấy nhiêu. Bên cạnh đó, những tôn giáo khác mô tả về vị giáo chủ của mình có oai lực như thế này, như thế khác. Một cách vô tình hai yếu tố này là nguyên nhân hình thành vị đạo sư mà mình kính mến trở thành một vị Thánh – siêu việt, trong ấy không làm sao tránh khỏi yếu tố thần thoại. Quan niệm này vô hình chung đã vi phạm nhân cách và quan điểm giáo dục của đức Phật. Điều này tất nhiên không được đồng tình của tăng chúng là những người am hiểu Phật pháp. Thế nhưng dù gì đi nữa, các vị trưởng lão là những người lãnh đạo tăng chúng, thật khó có thể xảy ra việc kẻ dưới phản đối người trên. Tôi nghĩ đó là sự thật, nó không những chỉ xảy ra trong quá khứ mà ngay cả ở xã hội ngày nay, không chỉ có ở Ấn độ mà hầu

như có khắp mọi nơi trên thế giới. Trước một thực trạng như vậy, thế mà Đại Thiên dám làm việc tày trời, ngang nhiên trước đại chúng đưa ra 5 việc để phản đối quan điểm thần thánh hóa đức Phật của những bậc kỳ cựu trưởng lão, là những người lãnh đạo, có tiếng nói rất mạnh trong Tăng già. Kết quả của việc làm này là một loạt bài viết phê bình đả kích về ông như đã được ghi trong "Luận Bà Sa" và "Kathāvatthu". Dù gì đi nữa, lòng dũng cảm và tinh thần cải cách dám nghĩ dám làm của Đại Thiên đáng được cho ngày nay chúng ta học tập và ngưỡng vọng. Có thể nói, ông là người tiên phong trong Tăng già lên tiếng chấn chỉnh Phật giáo, sự chấn chỉnh này vô hình chung ông trở thành nhân vật lãnh đạo tinh thần cho Đại chúng bộ, là phái có khuynh hướng cải cách, đưa Phật giáo vào xã hội. Nếu như Phật giáo đương thời không có sự xuất hiện của Đại Thiên thì trào lưu cải cách Phật giáo của Đại chúng bộ sẽ gặp nhiều chướng ngại.

Nếu như chúng ta đứng từ góc độ này mà nhìn Đại Thiên thì nhân vật Đại Thiên có 2 điểm mà chúng ta cần chú ý. Thứ nhất là tinh thần chỉnh đốn cải cách của Đại Thiên; Thứ hai là tư tưởng về 5 việc của Đại Thiên. Trong hai tư tưởng này, Đại chúng bộ chỉ lấy tư tưởng cải cách của Đại Thiên làm nền tảng cho sự thực thi đường lối cải cách của mình, nhưng Đại chúng bộ không lấy tư tưởng về 5 việc của ông làm tư tưởng cho mình Theo người viết, đây chính là yếu tố các nhà Đại chúng bộ xem Đại Thiên như là vị khai sơn cho trường phái của mình.

b. Tư tưởng cơ bản của Đại Chúng bộ

Ở đây, chúng ta gọi 'Đại chúng bộ' (Mahāsaṅgikā) là phái có quan điểm đối lập với Thượng tọa bộ (Sthavira) là 2 phái lớn của Phật giáo Ấn Độ, tư tưởng của Đại chúng bộ là tiền thân của Đại thừa Phật giáo. Theo "Luận Dị Bộ" ghi Đại chúng bộ có tất cả là 9 bộ, gồm: 1. Đại Chúng bộ, 2. Nhứt Thuyết bộ, 3. Thuyết Xuất Thế bộ, 4. Kê dẫn bộ, 5. Đa Văn bộ, 6. Thuyết Giả bộ, 7. Chế Đa Sơn bộ, 8. Tây Sơn Trụ bộ, 9. Bắc Sơn Trụ bộ. 9 bộ phái này, tất

nhiên mỗi phái đều có lập trường và quan điểm đặc thù của riêng mình, nhưng với nguồn tư liệu hiện có trong Phật giáo, đề cập đến những quan điểm tư tưởng của 9 bộ phái này thật là hiếm hoi, có thể nói là không có, trừ "Luận Dị Bộ" đề cập một các khái quát. Nơi đây, người viết cũng không có ý trình bày tư tưởng của từng phái, chỉ khái quát quan điểm chung nhất của Đại chúng bộ, với mục đích chỉ ra quan điểm của Đại chúng bộ không cùng với quan điểm về 5 việc của Đại Thiên, nhằm đính một thói quen không đúng, cho rằng quan điểm tư tưởng là của Đại Thiên.

Ở đây, điểm chung của Đại chúng bộ là 'Phật Đà luận' và 'Bồ tát luận', đã được "Luận Dị Bộ" ghi như sau:

"*Chư Phật Thế Tôn đều là những bậc xuất thế gian, các đức Như Lai không có pháp hữu lậu, những lời nói của Như Lai đều có ý nghĩa chuyển pháp luân, Phật sử dụng một loại âm thanh để nói pháp, lời Phật dạy không thể bàn cãi, sắc thân của Như Lai không có bờ mé, oai lực của đấng Như Lai cũng không thể lường được, tuổi thọ của Phật không thể cùng tận. Đức Phật giáo hóa loài hữu tình với mục đích làm cho chúng sanh có lòng tịnh tín không thối tâm.*

Đức Phật khi ngủ không có mộng mị, đức Phật trả lời câu hỏi không cần suy nghĩ, không cần tư duy vận dụng văn chương (danh cú văn thân), vì ngài lúc nào cũng ở trong chánh định…chỉ trong khoảnh khắc của một sát na hiểu rõ tất cả các pháp, chỉ trong một sát na tâm tương ưng với trí bát nhã (pra-jñāpāramitā) liễu tri tất cả pháp. Lậu tận trí và vô sanh trí của Như Lai thường ở trong bình đẳng, tùy tâm mà hành cho đến nhập vô dư Niết bàn (Nirvāna).

Tất cả các vị Bồ tát nhập vào thai mẹ đều không bị nhiễm những loại ô uế của người mẹ, tất cả những Bồ tát khi nhập thai mẹ đều lấy hình thức con voi trắng chui vào bụng, khi các vị Bồ tát sanh ra đều từ hông phải của người mẹ, vì tất cả Bồ tát vào thai không phải vì dục tưởng sân tưởng và hoại tưởng, chỉ vì mục

đích làm lợi lạc cho các loài hữu tình mà nguyện sanh vào cõi ác này, cho nên sự kiện nhập thai hay xuất thai Bồ tát tùy ý quyết định…."[90]

Qua nội dung đoạn văn vừa dẫn, cho chúng ta thấy rằng, quan điểm của Đại chúng bộ và tư tưởng về 5 việc của Đại Thiên không giống nhau. Đại chúng bộ cho rằng đức Phật và Bồ Tát là bậc 'xuất thế' và 'vô lậu'. Ở đây, khái niệm 'xuất thế' được các kinh điển Đại thừa giải thích là vị đã thành Phật từ vô lượng kiếp. Sự xuất hiện của Phật và Bồ tát ở thế gian chỉ là sự 'Thị hiện', do vậy Phật và Bồ tát đến hay ra đi đều tùy tiện, nó không giống như sự ra đời của chúng ta, đều do nghiệp lực quyết định; Khái niệm 'vô lậu' tức chỉ cho sự thanh tịnh, không còn phiền não uế nhiễm. Khái niệm 'vô lậu' được mô tả trong đoạn văn vừa dẫn trên mang ý nghĩa Phật và Bồ tát là vị hoàn toàn trong sạch, không những chỉ có tâm vô lậu mà thân cũng thuộc vô lậu, vì Phật và Bồ tát là người 'thị hiện', không phải như chúng ta. Trong khi đó Đại Thiên có cái nhìn hoàn toàn khác. Như chúng ta vừa thảo luận 5 việc của Đại Thiên, việc thứ 1 đến việc thứ 4 đều mang ý nghĩa phản đối việc thần thánh hóa đức Phật (trong thời gian này Phật tức là A la Hán, A la Hán là Phật), cho rằng tuy Phật và A la Hán là vị đã dứt sạch lòng tham sân si, nhưng không phải vì thế mà cho rằng thân thể (vật chất) của ngài cũng trong sạch, không còn chịu qui luật vô thường. Có nghĩa là khi đức Phật và A la Hán khi còn là thân con người thì vẫn những hiện tượng bịnh đau, đại tiểu tiện.v.v…cách lý giải này mang ý nghĩa, tâm của Phật hay A la Hán thì đã giải thoát, không còn phiền não, thuộc về vô lậu, nhưng thân của Phật hay A la Hán vẫn là thân hữu lậu, vì vẫn phải chịu luật vô thường chi phối.

Từ những ý nghĩa này, chúng ta thấy quan điểm của Đại chúng bộ và Đại Thiên hoàn toàn không giống nhau về Phật thân. Do

[90] "Luận Dị Bộ" ĐT 49, số: 2031, trang 15b~c.

vậy, chúng ta không nên nhầm lẫn cho rằng, tư tưởng của Đại chúng bộ là tư tưởng của Đại Thiên. Nhưng chúng ta cũng không vì vậy mà cho rằng, Đại Thiên là nhân vật của Đại chúng bộ. Điều này chúng ta có thể ngang qua sự 'đổi mới' của xã hội Việt Nam để hiểu về vấn đề này. Vì mỗi thời kỳ lịch sử có mỗi bối cảnh xã hội riêng của nó, những yêu cầu từ xã hội là yếu tố để hình thành những suy tư của con người, suy tư của con người là sự phản ánh những vấn đề xã hội, la những biện pháp giải quyết những yêu cầu của xã hội đó, và chắc chắn cũng có yếu tố tương tác với những xã hội kế tiếp. Như vậy, nó đồng nghĩa là cái trước làm tiền đề cho cái sau phát sinh, cái sau là sự kế thừa của cái trước, hay nói một cách khác, cái trước làm nhân cho cái sau, cái sau là quả của cái trước, nhưng cái trước không phải là cái sau. Cũng vậy, tư tưởng của Đại Thiên khác với tư tưởng của Đại chúng bộ cũng mang một ý nghĩa như vậy, vì xã hội Phật giáo dưới thời của Đại Thiên, không phải là bối cảnh xã hội của Đại chúng bộ. Xã hội của Đại Thiên là xã hội giao thời giữa Phật giáo Nguyên thủy và Phật giáo Bộ phái, điểm giao thời này là yếu tố tạo ra quan điểm của Đại Thiên; Xã hội của Đại chúng bộ là một xã hội đang đối diện với những nhu cầu xã hội hoá Phật giáo, là chính sách đem Phật giáo thành quốc giáo của nhà vua Asoka. Theo người viết, đây là yếu tố để hình thành tư tưởng của Đại chúng bộ, nhưng nếu không có sự đột phá của Đại Thiên, tư tưởng đem Phật giáo vào xã hội của Đại chúng bộ chắc chắn sẽ gặp nhiều khó khăn, vì phe bảo thủ chắc chắn không chấp nhận đại chúng Phật giáo, có ảnh hưởng đến sự tu tập của giới Tăng già.

Mặt khác, vì nhu cầu của xã hội là nhu cầu tín ngưỡng, không phải là nhu cầu triết lý cao xa, do đó Phật giáo Đại chúng bộ không thể không vay mượn những hình thức tín ngưỡng của người dân Ấn làm 'phương tiện môn' để đem Phật pháp vào đời sống xã hội. Cũng từ đó, sự giải thích đức Phật như là một vị toàn

năng siêu việt trở thành một việc làm phổ biến trong Phật giáo Đại chúng bộ, đó cũng là một việc làm tất yếu.

CHƯƠNG VI

LỜI KẾT

Đề cập đến nguyên nhân làm rạn nứt Tăng đoàn phân chia Phật giáo thành hai phái Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ, chúng ta không thể không đề cập đến nhân vật Đại Thiên, đề cập đến Đại Thiên là đề cập đến 5 việc của ông.

Theo nguồn tư liệu hiện có của Phật giáo cho thấy, không biết vì lý do gì Đại Thiên và các phái thuộc Đại chúng bộ không có một tác phẩm nào để lại, ghi chép về sự kiện này, do vậy khi nghiên cứu về Đại Thiên và 5 việc của ông, các nhà nghiên cứu phải lấy những tác phẩm Bắc truyền gồm có" Luận Dị Bộ", "Luận Bà Sa" và "Luận Phát Trí", là những bộ luận của phái Thuyết Nhứt Thuyết Hữu bộ (Sarvāstivādin); hay căn tác phẩm "Kathāvatthu" và bản chú thích của luận này là "Kathāvatthu-pakarana- aæhakathā", là những bộ luận của phái Đồng Diệp bộ (Tāmrāśtīya), nhưng xét về nguồn gốc, những luận này đều thuộc về Thượng tọa bộ, là phái kịch liệt phản đối quan điểm tư tưởng của Đại chúng bộ, người đứng đầu là Đại Thiên. Do vậy, chúng ta cần lưu ý, khi tiến hành nghiên cứu những luận này.

Nhìn chung sự ghi chép về Đại Thiên của hai nguồn tư liệu này, tuy có sự sai biệt nhỏ, nhưng đại để thì giống nhau. Theo sự ghi chép trong các luận của Hữu bộ gợi ý cho chúng ta hiểu rằng, lý do mà Đại Thiên đưa ra 5 việc này chính là do ông ta đã tạo 3 nghịch tội, giết cha giết mẹ và giết A la Hán, và ngay cả việc loạn luân với người mẹ của chính mình, cho nên các nhà Hữu bộ kết tội ông là người có ác kiến với Phật pháp. Còn ghi chép trong tác phẩm "Kathāvatthu" của Phật giáo Nam truyền chỉ thảo luận 5 việc, nhưng hoàn toàn không đề cập gì đến nhân vật Đại Thiên. Sự khác nhau về điểm này cũng là vấn đề đáng được chú ý khi thảo luận về nhân cách của ông. Một điểm mà chúng ta cần lưu ý

trong tác phẩm "Kathāvatthu" là sự biên tập. Luận này sử dụng hình thức vấn đáp để phận biện sự sai trái của đối phương. Về mặt hình thức thảo luận,chúng ta mới đọc lướt qua, có vẻ như là rất hữu lý, những nếu chúng ta nghiên cứu nó một cách nghiêm túc thì vấn đề không phải là như thế, đậy chỉ là một hình thức che đậy tính chủ quan của người biên tập, vì không thể một cuộc thảo luận nào chì có một bên đặt nghi vấn và một bên trả lời, và cách trả lời cũng rất là đơn giản là: 'có' hay 'không', cách trả lời này lại là biểu hiện sự mâu thuẩn hay sai lầm của chính mình. Lý do nào Đại Thiên trả lời 'có' và lý do nào Đại Thiên trả lời 'không', trong luận này hoàn toàn không giải thích. Tạo sao lại xảy là một cuộc thảo luận thiếu công bằng như thế? Như vậy cuộc thảo luận này có khách quan không? Có lẽ mọi người chúng ta đã có câu trả lời rõ ràng. Thế thì nội dung và ý nghĩa của 5 việc như thế nào, đây là điểm mà người viết tập trung giải quyết.

Thật ra, nội dung và ý nghĩa của 5 việc của Đại Thiên, quả là một vấn đề khá phức tạp. Lý do vì nhân vật Đại Thiên và 5 việc của ông mà chúng ta biết đến không phải là chính ông hoặc chính hệ phái của mình ghi lại mà chúng ta phải dựa vào sự ghi chép trong các luận của phái đối lập, bất đồng ý kiến với ông. Nếu đó là sự thật, thì vấn đề cần đặt ra là, sự ghi chép này phải chăng mang tính trung thực và khách quan? hay nó chỉ là ý kiến riêng của phái Thượng tọa bộ? Chúng ta thấy lập trường và quan điểm như thế nào thì câu trả lời cũng tùy theo đó mà hình thành. Đó là lý do tại sao có một số người cho rằng sự kiện 5 việc của Đại Thiên được ghi chép trong các luận là sự thật, nhưng cũng có một số người không đồng tình sự ghi chép của luận này, bằng tình cảm và niềm tin của mình phủ nhận sự ghi chép của các luận ấy.

Tất nhiên, riêng tôi không thể chấp nhận với hai cách nhận định này., vì một bên thì căn cứ tư liệu nhưng không xử lý và phân tích tư liệu, còn một bên chỉ căn cứ vào niềm tin và tình cảm riêng tư

của mình đi đến phủ nhận là không phù hợp với công việc nghiên cứu..

Với sự lý giải của người viết, tất nhiên cũng căn cứ vào những nguồn tư liệu này, đồng thời tham khảo nguồn tư liệu A hàm để phân tích và đánh giá tư tưởng về 5 việc của Đại Thiên. Vì người viết cho rằng, tư tưởng về 5 việc của Đại Thiên không thể là những suy nghĩ từ trên không rơi xuống hoặc từ dưới đất chui lên, nó phải xuất phát từ một bối cảnh xã hội của Phật giáo lúc bấy giờ, và khi ông đưa ra 5 việc này cũng không thể tùy tiện, chắc chắn phải căn cứ vào một loại kinh điển nào đó. Ở vào thời ông kinh điển đó phải là Kinh Āgama (A hàm). Từ đó người viết tiến hành tìm kiếm ở trong hai hệ thống kinh điển A hàm và Nikāya, phát hiện có khá nhiều quan điểm tư tưởng trong kinh này phù hợp với quan điểm của Đại Thiên. Do vậy người viết lý giải tư tưởng về 5 việc của Đại Thiên như sau.

Đại Thiên chỉ là người kế thừa và phát huy tư tưởng: Đức Phật phủ nhận mình là người 'Nhứt Thiết Trí, Nhứt Thiết Kiến' trong '***kinh Ba Minh vacchagota***' trong "**Kinh Trung Bộ**" để hình thành việc đầu trong 5 việc của mình. Sự phủ nhận này mang ý nghĩa vị A la hán không phải ở mọi lúc mọi nơi và việc gì ngài cũng đều biết cả. Ngài chỉ biết những gì cần biết và không cần biết những gì không liên hệ đến đời sống phạm hạnh. Với tư cách và vị trí là một con người, A la hán cũng cần phải ngủ nghỉ. Ngủ nghỉ là trạng thái không kiểm soát của ý thức, như vậy, khi vị A la hán trong lúc ngủ nằm mộng xuất tinh là sự kiện tự nhiên của cơ thể, vì nó không phải là hành vi cố ý, đó là lý do ông chủ trương vị A la hán còn có hiện tượng xuất tinh trong khi ngủ; Cũng căn cứ từ ý nghĩa của bài kinh này ông cho rằng, vị A la hán vẫn còn trạng thái 'bất nhiễm ô vô tri', tức là loại vô tri (không biết) không phải là vô minh vô tri. Ví dụ như sự vô tri về những lãnh vực không phải là lãnh vực tu tập, liên hệ đến đời sống xuất gia hay là A la Hán. Đó là lý do tại sao Đại Thiên cho rằng A la hán

vẫn còn trạng thái 'vô tri'; Thứ 3, ông cho rằng vị A la hán vẫn còn sự 'nghi ngờ' hay 'do dự'. Lý do mà ông đưa ra quan điểm này, chính là trường hợp khi vị A la hán đối diện với sự kiện không thuộc phạm vi hiểu biết của mình cho nên phát sinh trạng thái bỡ ngỡ, không quyết đoán được việc đó. Ví như ở một nơi hoàn toàn xa lạ, giữa ngã 3 đường A la hán không xác định được hướng đi, trong trường hợp này tâm tư của A la hán phát sinh trạng thái đắn đo do dự là sự việc tư nhiên, vì thái độ do dự hoài nghi này, không phải là trạng thái tâm lý xuất phát từ vô minh, cho nên ông chủ trương là A la hán vẫn còn sự do dự; Việc thứ 4, ông cho rằng đối những việc không liên hệ đến đời sống phạm hạnh, như khi bệnh cần làm theo sự chỉ dẫn của Bác sĩ là chuyện tự nhiên, sự chỉ dẫn của y bác sĩ là là hợp lý, không thể căn cứ vào việc A la Hán bị bác sĩ chỉ dẫn mà cho rằng A la Hán vẫn còn tham sân si. Đây chính là lý do tại sao ông đưa ra việc thứ 4. Riêng về việc thứ 5, nội dung và ý nghĩa được ghi chép trong hai luận này không đồng nhất, hơn nữa bất cứ cách giải thích nào trong những cách giải thích trong 2 nguồn tư liệu này, nó hoàn toàn không có liên hệ đến 4 việc mà Đại Thiên đã đưa ra, ngược lại còn mang ý nghĩa phản lại tư tưởng của ông. Do vậy, người viết căn cứ từ các mặt lịch sử, tư tưởng cho rằng ý nghĩa của việc thứ 5 chính là ý nghĩa đã được ghi trong "Luận Bà Sa" là 'Đạo nhân thinh cố khởi', nhưng không hiểu theo cách mà các nhà Hữu bộ lý giải mà tôi giải thích khái niệm này mang ý nghĩa chỉ cho kinh điển 'Āgama'. Lý do mà tôi giải thích như vậy, vì khi Đại Thiên đưa ra 4 việc này, chắc chắn các nhà Thượng tọa bộ cật vấn: Thế thì ông căn cứ vào kinh điển nào mà đưa ra quan điểm này? Câu trả lời của ông phải là 'Đạo nhân thinh cố khởi'. Có nghĩa là kinh điển mà tôi căn cứ đó là Āgama, là những kinh điển chưa kết tập thành văn tự, được lưu truyền dưới hình thức 'khẩu truyền'. Các kinh điển Āgama này, sau được kết tập thành gọi là 'Kinh A hàm' của Bắc truyền hay 'Kinh Nikāya' trong Phật giáo

Nam truyền vào thời vua Asoka. Theo người viết, đây mới chính là ý nghĩa của câu 'Đạo nhân thinh cố khởi', là việc thứ 5 của Đại Thiên.

Thế nhưng, tác phẩm "Luận Bà Sa" và "Kathāvatthu" đã ghi chép với nội dung và ý nghĩa hoàn toàn ngược lại, cố tình bóp méo tư tưởng về 5 việc của ông.

Từ những kết quả nghiên cứu này, chúng ta có thể bác bỏ quan điểm cho rằng Đại Thiên là người 'có ác tà kiến'. Sự kiện giết cha giết mẹ và giết A la hán của Đại Thiên như thế nào vẫn chưa làm sáng tỏ, nhưng dù gì đi nữa, tất cả những sự kiện đó xảy ra trước khi ông xuất gia, không phải là những hành vi sau khi ông xuất gia. Do vậy, chúng ta không nên căn cứ từ những việc làm trong quá khứ của ông để đánh giá những gì sau khi ông xuất gia, điều đó có thể phát sanh sai lầm.

Từ quan điểm về 5 việc của Đại Thiên, nếu chúng ta so với tư tưởng chung của các phái thuộc Đại Chúng bộ về 'Phật Đà luận' và 'Bồ tát luận', chúng ta thấy phát sinh sự mâu thuẫn. Thế thì tại sao nhân vật Đại Thiên lại trở thành vị khai sơn của Đại Chúng bộ? Theo cách nhìn của người viết. Đại Thiên có hai đặc điểm mà chúng ta cần lưu ý: Một là sự dũng cảm trong việc cải cách Phật giáo và hai là tư tưởng về 5 việc của ông. Theo người viết, Đại chúng bộ lấy Đại Thiên làm vị tổ khai sơn cho trường phái của mình, chỉ lấy tư tưởng cải cách của ông để thực thi chính sách cải cách, đưa Phật giáo vào xã hội của Đại chúng bộ, không phải Đại chúng bộ lấy tư tưởng 5 việc của Đại Thiên làm tư tưởng nồng cốt cho mình.

Khi Phật giáo đã trở thành một tôn giáo, muốn nó gắn liền với xã hội đó, thì Phật giáo không thể giữ thái độ bảo thủ, cứng nhắc, mà phải uyển chuyển vây mượn những văn hóa tập tục tín ngưỡng của nhân gian để giới thiệu Phật pháp, đưa Phật giáo vào xã hội. Sự uyển chuyển này là yếu tố hình thành quan điểm tư tưởng 'Phật Đà luận' và 'Bồ tát luận' được ghi chép trong "Luận Dị

Bộ". Đây cũng là một điều hiển nhiên của Phật giáo trong quá trình tồn tại và phát triển với xã hội.

PHỤ LỤC 1

Kathāvatthu
II.1

1. Atthi Arahato asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Āmantā.
-Atthi Arahato rāgo kāmarāgo kāmarāgapariyuṭṭhānaṃ kāmaragasaññojanaṃ kāmogho kāmayogo kāmacchadanīvaraṇan ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe-
-N'atthi Arahato rāgo kāmarāgo kāmarāgapariyuṭṭhānaṃ kāmarāgasaññojanaṃ kāmogho kāmayogo kāmacchadanīvaraṇan ti ?
-Āmantā
-Hañci n'atthi Arahato rāgo kāmarāgo kāmarāgapariyuṭṭhānaṃ kāmarāgasaññojanaṃ kāmogho kāmayogo kāmacchadanīvaraṇan, no vata re vattabbe "Atthi Arahato asucisukkavisaṭṭhīti."

2. Atthi puthujjanassa asucisukkavisaṭṭhi, atthi tassa rāgo kāmarāgo kāmarāgapariyuṭṭhānaṃ kāmaragasaññojanaṃ kāmogho kāmayogo kāmacchadanīvaraṇan ti ?
-Āmantā.
-Atthi Arahato asucisukkavisaṭṭhi, atthi tassa rāgo kāmarāgo kāmarāgapariyuṭṭhānaṃ –pe– kāmacchadanīvaraṇan ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Atthi Arahato asucisukkavisaṭṭhi, n'atthi tassa rāgo kāmarāgo kāmarāgapariyuṭṭhānaṃ –pe– kāmacchadanīvaraṇan ti ?
-Āmantā
-Atthi puthujjanassa asucisukkavisaṭṭhi, n'atthi tassa rāgo kāmarāgo kāmarāgapariyuṭṭhānaṃ –pe– kāmacchadanīvaraṇan ti ?

-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

3. Atthi Arahato asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Āmantā.
-Ken'atthenāti ?[91] Handa hi Mārakāyikā devatā Arahato asucisukkavisaṭṭhiṃ[92] upasaṃharantīti.
- Mārakāyikā devatā Arahato asucisukkavisaṭṭhiṃ upasaṃharantīti ?
- Āmantā.
- Atthi Mārakāyikānaṃ devatānaṃ Arahato asucisukkavisaṭṭhiṃ upasaṃharantīti ?
- Na h'evaṃ vattabbe –pe–
- N'atthi Mārakāyikānaṃ devatānaṃ asucisukkavisaṭṭhīti ?
- Āmantā.
- Hañci n'atthi Mārakāyikānaṃ devatānaṃ asucisukkavisaṭṭhi, no vata re vattabbe "Mārakāyikānaṃ devatānaṃ Arahato asucisukkavisaṭṭhiṃ upasaṃharantīti".

4. Mārakāyikā devatā Arahato asucisukkavisaṭṭhiṃ upasaṃharantīti ?
-Āmantā.
- Mārakāyikā devatā attano asucisukkavisaṭṭhiṃ upasaṃharanti, aññesaṃ asucisukkavisaṭṭhiṃ upasaṃharanti, tassa asucisukkavisaṭṭhiṃ upasaṃharantīti ?
- Na h'evaṃ vattabbe –pe–
- Mārakāyikā devatā n'ev'attano na aññesaṃ na tassa asucisukkavisaṭṭhiṃ upasaṃharantīti ?
- Āmantā.
- Hañci Mārakāyikā devatā n'ev'[93] attano na aññesaṃ na tassa asucisukkavisaṭṭhiṃ upasaṃharanti, no vata re vattabbe

[91] aṭṭh, P.S.
[92] asuciṃ, M.
[93] n'eva attano, P.

"Mārakāyikā devatā Arahato asucisukkavisaṭṭhiṃ upasaṃharantīti".

5. Mārakāyikā devatā Arahato asucisukkavisaṭṭhiṃ upasaṃharantīti ?
-Āmantā.
-Lomakupehi upasaṃharantīti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Mārakāyikā devatā Arahato asucisukkavisaṭṭhiṃ upasaṃharantīti ?
-Āmantā.
-Kiṃkāraṇā ti ? Handa hi vimatiṃ gāhayissāmāti[94].
Atthi Arahato vimatīti ?
-Āmantā.
-Atthi Arahato Satthari vimatīti, Dhamme vimatīti, Saṃghe vimatīti, sikkhāya vimatīti, pubbante vimatīti, aparante vimatīti, pubbantāparante vimatīti, idappaccayatāpaṭiccasamupannesu dhammesu vimatīti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-N'atthi Arahato Satthari vimatīti, Dhamme vimatīti, Saṃghe vimatīti, sikkhāya vimatīti, pubbante vimatīti, aparante vimatīti, pubbantāparante vimatīti, idappaccayatāpaṭiccasamupannesu dhammesu vimatīti ?
-Āmantā.
-Hañci n'atthi Arahato Satthari vimatīti–pe– idappaccayatāpaṭiccasamupannesu dhammesu vimati, no vata re vattabbe "Atthi Arahato vimatīti."

6. Atthi puthujjanassa vimati, atthi tassa Satthari vimatīti –pe– idappaccayatāpaṭiccasamupannesu dhammesu vimatīti ?
-Āmantā.

[94] Vīmatigahissāmāti, P.S.

-Atthi Arahato vimatīti, atthi tassa Satthari vimatīti –pe– idappaccayatāpaṭiccasamupannesu dhammesu vimatīti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Atthi Arahato vimatīti, n'atthi tassa Satthari vimatīti –pe– idappaccayatāpaṭiccasamupannesu dhammesu vimatīti ?
-Āmantā.
Atthi puthujjanassa vimati, n'atthi tassa Satthari vimatīti –pe– idappaccayatāpaṭiccasamupannesu dhammesu vimatīti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

7. Atthi Arahato asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Āmantā.
-Arahato asucisukkavisaṭṭhi kissa nissando ti ? Asitapitakhāyitasāyitassa nissando ti.
-Arahato asucisukkavisaṭṭhi asitapitakhāyitasāyitassa[95] nissando ti.
-Āmantā.
-Ye keci asanti, pivanti, khāyanti, sāyanti, sabbesaññeva atthi asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Ye keci asanti, pivanti, khāyanti, sāyanti, sabbesaññeva atthi asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Āmantā
-Dārakā asanti, pivanti, khāyanti, sāyanti, atthi dārakānaṃ asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Paṇḍkā asanti, pivanti, khāyanti, sāyanti, sabbesaññeva atthi paṇḍakānaṃ asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Devā asanti, pivanti, khāyanti, sāyanti, sabbesaññeva atthi devatānaṃ asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

[95] asītapīta, P.S.S.

8. Arahato asucisukkavisaṭṭhi asitapitakhāyitasāyitassa nissando ti ?
-Āmantā.
- Atthi tassa āsayo ti ?
- Na h'evaṃ vattabbe –pe–
- Arahato uccārapassāvo asitapitakhāyitasāyitassa nissando, atthi tassa āsayo ti ?
- Āmantā.
- Arahato asucisukkavisaṭṭhi asitapitakhāyitasāyitassa nissando, atthi tassa āsayo ti ?
- Na h'evaṃ vattabbe –pe–
- Arahato asucisukkavisaṭṭhi asitapitakhāyitasāyitassa nissando, n'atthi tassa āsayo ti ?
- Āmantā.
- Arahato uccārapassāvo asitapitakhāyitasāyitassa nissando, n'atthi tassa āsayo ti ?
- Na h'evaṃ vattabbe –pe–

9. Atthi Arahato asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Āmantā.
-Arahā methunaṃ dhammaṃ paṭiseveyya, methunaṃ[96] dhammaṃ uppādeyya, puttasambādhasayannaṃ ajjhāvaseyya, kāsikacandanaṃ paccanubhaveyya, mālāgandhavilepanaṃ dhāreyya, jātarūparajataṃ sādiyeyyāti?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Atthi puthujjanassa asucisukkavisaṭṭhi, puthujjano methunaṃ dhammaṃ paṭiseveyya, methunaṃ dhammaṃ uppādeyya –pe–j ātarūparajataṃ sādiyeyyāti?
-Āmantā.

[96] M.omits.

-Atthi Arahato asucisukkavisaṭṭhi, Arahā methunaṃ dhammaṃ uppādeyya, methunaṃ dhammaṃ uppādeyya –pe– jātarūparajataṃ sādiyeyyāti?
-Āmantā.
-Atthi puthujjanassa asucisukkavisaṭṭhi, na ca puthujjano methunaṃ dhammaṃ paṭiseveyya, methunaṃ dhammaṃ uppādeyya puttasambādhasayannaṃ ajjhāvaseyya, kāsikacandanaṃ paccanubhaveyya, mālāgandhavilepanaṃ dhāreyya, jātarūparajataṃ sādiyeyyāti?
- Na h'evaṃ vattabbe –pe–

10. Atthi Arahato asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Āmantā.
-Nanu Arahato rāgo pahīno ucchinnamūlo tālāvatthukato anabhāvaṃkato āyatiṃ anuppādadhammo ti ?
-Āmantā.
-Hañci Arahato rāgo pahīno ucchinnamūlo tālāvatthukato[97] anabhāvaṃkato āyatiṃ anuppādadhammo, no vata re vattabbe "Atthi Arahato asucisukkavisaṭṭhīti."
- Atthi Arahato asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Āmantā
-Nanu Arahato doso pahīno –pe– moho pahīno, māno pahīno, diṭṭhi pahīnā, vicikicchā , thīnaṃ pahīnā, uddhaccaṃ pahīnaṃ –pe–anottappaṃ pahīnaṃ ucchinnamūlaṃ tālāvatthukataṃ anabhāvaṃkataṃ āyatiṃ anuppādadhamman ti?
-Āmantā
-Hañci Arahato anottappaṃ pahīnaṃ ucchinnamūlaṃ tālāvatthukataṃ anabhāvaṃkataṃ āyatiṃ anuppādadhammaṃ no vata re vattabbe "Atthi Arahato asucisukkavisaṭṭhīti."

11. Atthi Arahato asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Āmantā.

[97] tālavatthukato, P.

-Nanu Arahato rāgappahānāya maggo bhāvito ti ?
-Āmantā.
-Hañci Arahato rāgappahānāya maggo bhāvito, no vata re vattabbe "Atthi Arahato asucisukkavisaṭṭhīti."
Atthi Arahato asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Āmantā.
-Nanu Arahato rāgappahānāya satipaṭṭhānā bhāvitā –pe– sammappadhānā bhāvitā, iddhpadā bhāvitā, indriyā bhāvitā, balā bhāvitā –pe– bojjhangā bhāvitā ti ?
-Āmantā.
-Hañci Arahato rāgappahānāya bojjhangā bhāvitā, no vata re vattabbe "Atthi Arahato asucisukkavisaṭṭhīti."

12 .Atthi Arahato asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Āmantā.
-Nanu Arahato dosappahānāya –pe– mohappappahānāya–pe– anottappappahānāya maggo bhāvito –pe– bojjhangā bhāvitā ti ?
-Āmantā.
-Hañci Arahato anottappappahānāya bojjhangā bhāvitā, no vata re vattabbe "Atthi Arahato asucisukkavisaṭṭhīti."

13. Atthi Arahato asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Āmantā.
-Nanu Arahato vītarāgo[98] vītadoso vītamoho katakaranīyo ohitabhāro anuppattasadattho parikkkhīṇabhavasañño jano sammadaññā vimutto ukkhittapaligho saṃkiṇṇaparikho abbuḷhesiko[99] niraggaḷo[100] ariyo pannaddhajo pannabhāro visñutto suvijitavijayo, dukkhaṃ tassa[101] pariññātaṃ, samudayo pahīno, nirodho sacchikato, maggo bhāvito, abhiññeyyaṃ

[98] vita, M.
[99] abbuḷesito, M.
[100] niggalo, P.S.
[101] dukkhantassa, P.S.S.

abhiññātaṃ, pariññeyyaṃ pariññātaṃ, pahātabbaṃ pahīnaṃ, bhāvetabbaṃ bhāvitaṃ, sachikātabbaṃ sacchikatan ti?
-Āmantā.
-Hañci Arahato vītarāgo vītadoso vītamoho katakaranīyo –pe– achikātabbaṃ sacchikataṃ, no vata re vattabbe "Atthi Arahato asucisukkavisaṭṭhīti."

14, Atthi Arahato asucisukkavisaṭṭhīti ? Sadhammakusalassa Arahato atthi asucisukkavisaṭṭhi, paradhammakusalassa Arahato n'atthi asucisukkavisaṭṭhīti.
- Sadhammakusalassa Arahato atthi asucisukkavisaṭṭhīti
-Āmantā.
- Paradhammakusalassa Arahato atthi asucisukkavisaṭṭhīti
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
- Paradhammakusalassa Arahato n'atthi asucisukkavisaṭṭhīti ?
- Āmantā.
- Sadhammakusalassa Arahato n'atthi asucisukkavisaṭṭhīti ?
- Na h'evaṃ vattabbe –pe–

- 15. Sadhammakusalassa Arahato rāgo pahīno, atthi tassa asucisukkavisaṭṭhīti ?
- Āmantā.
- Paradhammakusalassa Arahato rāgo pahīno, atthi tassa asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Sadhammakusalassa Arahato doso pahīno, moho pahīno–pe– anottappaṃ pahīnaṃ, atthi tassa asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Āmantā.
-Paradhammakusalassa Arahato anottappaṃ pahīnaṃ, atthi tassa asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

16. Sadhammakusalassa Arahato rāgappahānāya maggo bhāvito –pe– bojjhangā bhāvitā –pe– dosappahānāya –pe– mohappahānāya–pe–anottappappahānāya maggo bhāvito –pe– bojjhangā bhāvitā, atthi tassa asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Āmantā.
-Paradhammakusalassa Arahato anottappappahānāya, bojjhangā bhāvitā, atthi tassa asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

17. Sadhammakusalo Arahā vītarāgo vītadoso–pe– sacchikātabbaṃ sacchikataṃ, atthi tassa asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Āmantā.
-Paradhammakusalo Arahā vītarāgo vītadoso–pe–sacchikātabbaṃ sacchikataṃ, atthi tassa asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

18. Paradhammakusalassa Arahato rāgo pahīno, n'atthi tassa asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Āmantā.
-Sadhammakusalassa Arahato rāgo pahīno, n'atthi tassa asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
- Paradhammakusalassa Arahato doso pahīno –pe–moho pahīno– pe–anottappaṃ pahīnaṃ, n'atthi tassa asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Āmantā.
- Sadhammakusalassa Arahato anottappaṃ pahīnaṃ, n'atthi tassa asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

19. Paradhammakusalassa Arahato rāgappahānāya maggo bhāvito –pe– bojjhangā bhāvitā –pe– dosappahānāya –pe– mohappahānāya –pe– anottappappahānāya maggo bhāvito –pe– bojjhangā bhāvitā, n'atthi tassa asucisukkavisaṭṭhīti ?

-Āmantā.
- Sadhammakusalassa Arahato anottappappahānāya bojjhangā bhāvitā n'atthi tassa asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

20. Sadhammakusalo Arahā vītarāgo vītadoso–pe– sacchikātabbaṃ sacchikataṃ, n'atthi tassa asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Āmantā.
-Sadhammakusalo Arahā vītarāgo vītadoso vītamoho –pe– sacchikātabbaṃ sacchikataṃ, n'atthi tassa asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

21. Atthi Arahato asucisukkavisaṭṭhīti ?
-Āmantā.

-Anu vuttaṃ Bhagavatā - "Ye te Bhikkhave bhikkhū puthujjanā sīlasampannā satisampajānā[102] niddaṃ okkamanti, tesaṃ asuci na muccati. Ye pi te Bhikkhave bāhirakā[103] isayo kāmesu vītarāgā, tesaṃ pi asuci na muccati. Aṭṭhānaṃ etaṃ Bhikkhave anavakāso, yaṃ[104] Arahato asuci mucceyyāti." Atth'eva suttanto ti ?
-Āmantā.
-Tena hi na vattabbaṃ "Arahato atthi asucisukkavisaṭṭhīti"

22. Na vattabbaṃ "Arahato atthi asucisukkavisaṭṭhīti"
-Āmantā.
- Anu Arahato cīvarapiṇḍapātasenāsanagilānapaccayabhesajjaparikkhāraṃ pare upasaṃhareyyun ti ?
- Āmantā.

[102] satā, M.
[103] bāhīrakā, M.
[104] P.and S. omit yaṃ.

Hiñci Arahato cīvarapiṇḍapātasenāsanagilānapaccayabhesajjaparikkhāraṃ pare upasaṃhareyyuṃ, tena vata re vattabbe “Arahato atthi asucisukkavisaṭṭhīti”

23. Arahato cīvarapiṇḍapātasenāsanagilānapaccayabhesajjaparikkhāraṃ pare upasaṃhareyyun ti, atthi Arahato parūpahāro ti.?
-Āmantā.
- Arahato sotāpattiphalaṃ vā sakadāgāmiphalaṃ vā anāgāmiphalaṃ vā arahattaṃ vā pare upasaṃhareyyun ti ?
- Na h’evaṃ vattabbe –pe–

Parūpahārakathā.

II. 2

1. Atthi Arahato aññāṇan ti ?
-Āmantā.
-Atthi Arahato avijjā avijjogho avijjāyogo avijjānusayo avijjāpariyuṭṭhānaṃ avijjāsaññojanaṃ avijjānīvaraṇan ti ?
-Na h’evaṃ vattabbe –pe–
-N’atthi Arahato avijjā avijjogho avijjāyogo avijjānusayo avijjāpariyuṭṭhānaṃ avijjāsaññojanaṃ avijjānīvaraṇan ti ?
-Āmantā.
- Hiñci n’atthi Arahato avijjā –pe– avijjānīvaraṇaṃ, no vata re vattabbe “atthi Arahato aññāṇan ti.”

2. Atthi puthujjanassa aññāṇaṃ, atthi tassa avijjā avijjogho avijjāyogo avijjānusayo avijjāpariyuṭṭhānaṃ avijjāsaññojanaṃ avijjānīvaraṇan ti ?
-Āmantā.

- Atthi Arahato aññāṇaṃ, atthi tassa avijjā avijjogho avijjāyogo avijjānusayo avijjāpariyuṭṭhānaṃ avijjāsaññojanaṃ avijjānīvaraṇan ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

3. Atthi Arahato aññāṇaṃ, n'atthi tassa avijjā –pe– avijjānīvaraṇan ti ?
-Āmantā.
-Atthi puthujjanassa aññāṇaṃ, n'atthi tassa avijjā –pe– avijjānīvaraṇan ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

4. Atthi Arahato aññāṇan ti ?
-Āmantā.
-Arahā aññāṇapakato pāṇaṃ haneyya, adinnaṃ ādiyeyya, musā bhaṇeyya, pisuṇaṃ bhaṇeyya, pharusaṃ bhaṇeyya, samphappalapeyya, sandhiṃ chindeyya, nillopaṃ hareyya, ekagārikaṃ[105] kareyya, paripanthe tiṭṭheyya, paradāraṃ gaccheyya, gāmaghātaṃ kareyya, nigamaghātaṃ kareyyāti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
- Atthi puthujjanassa aññāṇaṃ, puthujjano aññāṇapakato pāṇaṃ haneyya, adinnaṃ ādiyeyya –pe– nigamaghātaṃ kareyyati ?
-Āmantā.
-Atthi Arahato aññāṇaṃ, Arahā aññāṇapakato pāṇaṃ haneyya, adinnaṃ ādiyeyya –pe– nigamaghātaṃ kareyyati ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

5. Atthi Arahato aññāṇaṃ, na ca Arahā aññāṇapakato pāṇaṃ haneyya, adinnaṃ ādiyeyya –pe– nigamaghātaṃ kareyyati ?
-Āmantā.

[105] ekagāriyaṃ, M.

- Atthi puthujjanassa aññāṇaṃ, na ca puthujjanassa aññāṇapakato pāṇaṃ haneyya, adinnaṃ ādiyeyya –pe– nigamaghātaṃ kareyyati ?
- Na h'evaṃ vattabbe –pe–

6. Atthi Arahato aññāṇan ti ?
-Āmantā.
- Atthi Arahato Satthari aññāṇaṃ, Dhamme aññāṇaṃ, Saṃghe aññāṇaṃ, sikkhāya aññāṇaṃ, pubbante aññāṇaṃ, aparante aññāṇaṃ, pubbantāparante aññāṇaṃ, idappaccayatāpaṭiccasamuppannesu dhammesu aññāṇan ti ?
- Na h'evaṃ vattabbe –pe–
- N' atthi Arahato Satthari aññāṇaṃ, Dhamme aññāṇaṃ, Saṃghe aññāṇaṃ, sikkhāya aññāṇaṃ, pubbante aññāṇaṃ, aparante aññāṇaṃ, pubbantāparante aññāṇaṃ, idappaccayatāpaṭiccasamuppannesu dhammesu aññāṇan ti ?
-Āmantā.
- Hañci n' atthi Arahato Satthari aññāṇaṃ, Dhamme aññāṇaṃ, Saṃghe aññāṇaṃ –pe– idappaccayatāpaṭiccasamuppannesu dhammesu aññāṇaṃ, no vate re vattabbe "atthi Arahato aññāṇan ti."

7. Atthi puthujjanassa aññāṇaṃ, atthi tassa Satthari aññāṇaṃ, Dhamme aññāṇaṃ, Saṃghe aññāṇaṃ –pe– idappaccayatāpaṭiccasamuppannesu dhammesu aññāṇan ti ?
-Āmantā.
-Atthi Arahato aññāṇaṃ, atthi tassa Satthari aññāṇaṃ, Dhamme aññāṇaṃ, Saṃghe aññāṇaṃ –pe– idappaccayatāpaṭiccasamuppannesu dhammesu aññāṇan ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

- Atthi Arahato aññāṇaṃ, n' atthi tassa Satthari aññāṇaṃ, Dhamme aññāṇaṃ, Saṃghe aññāṇaṃ –pe– idappaccayatāpaṭiccasamuppannesu dhammesu aññāṇan ti ?
-Āmantā.
-Atthi puthujjanassa aññāṇaṃ, n' atthi tassa Satthari aññāṇaṃ, Dhamme aññāṇaṃ, Saṃghe aññāṇaṃ –pe– idappaccayatāpaṭiccasamuppannesu dhammesu aññāṇan ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

8. Atthi puthujjanassa aññāṇan ti ?
-Āmantā.
-Nanu Arahato rāgo pahīno ucchinnamūlo tālāvatthukato anabhāvaṃkato āyatiṃ anuppādadhammo ti ?
-Āmantā.
- Hañci Arahato rāgo pahīno ucchinnamūlo tālāvatthukato anabhāvaṃkato āyatiṃ anuppādadhammo, no vate re vattabbe "atthi Arahato aññāṇan ti."
- Nanu Arahato doso pahīno –pe– moho pahīno –pe– anottappaṃ pahīnam ucchinnamūlaṃ tālāvatthukataṃ anabhāvaṃkataṃ āyatiṃ anuppādadhamman ti ?
- Āmantā.
- Hañci Arahato anottappaṃ pahīnam ucchinnamūlaṃ tālāvatthukataṃ anabhāvaṃkataṃ āyatiṃ anuppādadhammaṃ, no vate re vattabbe "atthi Arahato aññāṇan ti."

9. Atthi Arahato aññāṇan ti ?
-Āmantā.
-Nanu Arahato rāgappahānāya maggo bhāvito –pe– bojjhangā bhāvitā ti ?
-Āmantā.
- Hañci Arahato rāgappahānāya bhāvitā, no vate re vattabbe "atthi Arahato aññāṇan ti."
Atthi Arahato aññāṇan ti ?

-Āmantā.
- Nanu Arahato dosappahānāya –pe– anottappappahānāya maggo bhāvito –pe– bojjhangā bhāvitā ti ?
- Āmantā.
- Hañci anottappappahānāya bojjhangā bhāvitā, no vate re vattabbe "atthi Arahato aññāṇan ti."

10. Atthi Arahato aññāṇan ti ?
-Āmantā.
-Nanu Arahā vītarāgo vītadoso vītamoho –pe– sacchikātabbaṃ sacchikatan ti ?
-Āmantā.
- Hañci, Arahā vītarāgo –pe– sacchikātabbaṃ sacchikataṃ, no vate re vattabbe "atthi Arahato aññāṇan ti."

11. Atthi Arahato aññāṇan ti ? Sadhammakusalassa Arahato n' atthi aññāṇan ti.
- Sadhammakusalassa Arahato atthi aññāṇan ti ?
- Āmantā.
-Paradhammakusalassa Arahato n' atthi aññāṇan ti.
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

12. Sadhammakusalassa Arahato rāgo pahīno, atthi tassa aññāṇan ti ?
- Āmantā.
- Paradhammakusalassa Arahato rāgo pahīno, atthi tassa aññāṇan ti ?
- Na h'evaṃ vattabbe –pe–
- Sadhammakusalassa Arahato doso pahīno, moho pahīno–pe– anottappappaṃ pahīnaṃ, atthi tassa aññāṇan ti ?
-Āmantā.
- Paradhammakusalassa Arahato anottappappaṃ pahīnaṃ, atthi tassa aññāṇan ti ?

-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

13. Sadhammakusalassa Arahato rāgappahānāya maggo bhāvito –pe– bojjhangā bhāvitā, atthi tassa aññāṇan ti ?
-Āmantā.
-Paradhammakusalassa Arahato rāgappahānāya maggo bhāvito –pe– bojjhangā bhāvitā, atthi tassa aññāṇan ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Sadhammakusalassa Arahato dosappahānāya –pe– anottappappahānāya maggo bhāvito –pe– bojjhangā bhāvitā, atthi tassa aññāṇan ti ?
-Āmantā.
-Paradhammakusalassa Arahato anottappappaānāya bojjhangā bhāvitā, atthi tassa aññāṇan ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

14. Sadhammakusalo Arahā vītarāgo vītadoso vītamoho –pe– sacchikātabbaṃ sacchikataṃ, atthi tassa aññāṇan ti ?
-Āmantā.
Paradhammakusalo Arahā vītarāgo –pe– sacchikātabbaṃ sacchikataṃ, atthi tassa aññāṇan ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

15. Paradhammakusalassa Arahato rāgo pahīno, n' atthi tassa aññāṇan ti ?
-Āmantā.
-Sadhammakusalassa Arahato rāgo pahīno, n' atthi tassa aññāṇan ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
- Paradhammakusalassa Arahato doso pahīno –pe– anottappappaṃ pahīnaṃ, n' atthi tassa aññāṇan ti ?
-Āmantā.

- Sadhammakusalassa Arahato doso pahīno –pe– anottappappaṃ pahīnaṃ, n' atthi tassa aññāṇan ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

16. Paradhammakusalassa Arahato rāgappahānāya maggo bhāvito –pe– bojjhangā bhāvitā –pe–anottappappahānāya maggo bhāvito –pe–bojjhangā bhāvitā, n' atthi tassa aññāṇan ti ?
-Āmantā.
-Sadhammakusalassa Arahato anottappappahānāya bojjhangā bhāvitā, n' atthi tassa aññāṇan ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
- Paradhammakusalo Arahā vītarāgo vītadoso vītamoho –pe– sacchikātabbaṃ sacchikataṃ, n' atthi tassa aññāṇan ti ?
-Āmantā.
-Sadhammakusalo Arahā vītarāgo –pe– sacchikātabbaṃ sacchikataṃ, n' atthi tassa aññāṇan ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

17. Atthi Arahato aññāṇan ti ?
-Āmantā.
- Nanu vuttaṃ Bhagavatā - "Jānatvāhaṃ[106] Bhikkhave passato āsavānaṃ khayaṃ vadāmi, no ajānato no apassato. Kiñ ca[107] Bhikkhave jānato kiṃ passato āsavānaṃ khayo hoti ? Iti rūpaṃ, rūpaṃ, iti rūpassa samudayo, iti rūpassa atthangamo[108]; iti vedanā –pe– iti saññā –pe– iti saṃkhārā –pe– iti viññāṇaṃ, iti viññāṇassa samudayo, iti viññāṇassa atthangamo ti. Evaṃ kho Bhikkhave jānato evaṃ passato āsavānaṃ khayo hotīti." Atth'eva suttanto ti ?
-Āmantā.
-Tena hi na vattabbaṃ 'Atthi Arahato aññāṇan ti"

[106] jānatāhaṃ, M.
[107] ci, P.
[108] atthagamo, P.S.

18. Atthi Arahato aññāṇan ti ?
-Āmantā.

- Nanu vuttaṃ Bhagavatā - "Jānatvāhaṃ Bhikkhave passato āsavānaṃ khayaṃ vadāmi, no ajānato no apassato. Kiñ ca Bhikkhave jānato kiṃ passato āsavānaṃ khayo hoti ? Idaṃ dukkhan ti Bhikkhave ajānato apassato āsavānaṃ khayo hoti, ayaṃ dukkhasamudayo ti jānato passato āsavānaṃ khayo hoti, ayaṃ dukkhanirodhagāminīpaṭipadā ti jānato passato āsavānaṃ khayo hoti. Evaṃ kho Bhikkhave jānato evaṃ passato āsavānaṃ khayo hotīti." Atth'eva suttanto ti ?

-Āmantā.
-Tena hi na vattabbaṃ 'Atthi Arahato aññāṇan ti"

19. Atthi Arahato aññāṇan ti ?
-Āmantā.

Nanu vuttaṃ Bhagavatā - "Sabbaṃ Bhikkhave anabhijānaṃ aparijānaṃ avirājayaṃ appajahaṃ abhabbo dukkhkkhāyāya. Sabbañ ca kho Bhikkhave abhijānaṃ parijānaṃ virājayaṃ pajahaṃ bhabbo dukkhakkhāyāyāti" Atth'eva suttanto ti ?
-Āmantā.
-Tena hi na vattabbaṃ 'Atthi Arahato aññāṇan ti"

20. Atthi Arahato aññāṇan ti ?
-Āmantā.

-Nanu vuttaṃ Bhagavatā -

"Sahā v'assa dassanasampadāya[109]
Tayas su[110] dhammā jahitā bhavanti
Sakkāyadiṭṭhi vicikicchitañ ca

[109] Sahava saddassana, M.; sahavassa dassana, P.; Sahā yassa, S.
[110] Tassa su, P.

Sīlabbataṃ vāpi ca vippamutto
Catūh' apāyehi ca vippamutto
Cha cābhiṭhānāni[111] abhabbo kātun ti".

-Atth'eva suttanto ti ?
-Āmantā.
-Tena hi na vattabbaṃ "Atthi Arahato aññāṇan ti" ?

21. Atthi Arahato aññāṇan ti ?
-Āmantā.

-Nanu vuttaṃ Bhagavatā -

-Nanu vuttaṃ Bhagavatā - "Yasmiṃ Bhikkhave samaye ariyasāvakassa virajaṃ vītamalaṃ dhammacakkhuṃ udapādi, 'yaṃ kiñci samudayadhammaṃ sabban taṃ nirodhadhamman ti,' saha dassanuppādā Bhikkhave ariyasāvakassa tīṇi saññojaṇāni pahīyanti, sakkāyadiṭṭhi vicikicchā sīlabbataparāmāso ti." Atth'eva suttanto ti"
-Āmantā.
Tena hi na vattabbaṃ "Atthi Arahato aññāṇan ti" ?

22. Na vattabbaṃ "Atthi Arahato aññāṇan ti"
-Āmantā.
-Nanu Arahā iṭṭhipurisānaṃ[112] nāmagottaṃ na jāneyya, maggāmaggaṃ na jāneyya, tiṇakaṭṭhavanappatīnaṃ[113] nāmaṃ na jāneyyāti ?

23. Arahā iṭṭhipurisānaṃ nāmagottaṃ na jāneyya, maggāmaggaṃ na jāneyya, tiṇakaṭṭhavanappatīnaṃ nāmaṃ najāneyyāti atthi Arahato aññāṇan ti ?
-Āmantā.

---

[111] Chaccābbi, M.; chachābi, S.
[112] itthi, P.S.S.
[113] pahīnaṃ, P.

-Arahā sotāpattiphalaṃ vā sakadāgāmiphalaṃ vāgāmiphalaṃ vā arahattaṃ vā na jāneyyāti ?
- Na h'evaṃ vattabbe –pe–

Aññāṇakathā.

II. 3

1. Atthi Arahato kankhā ti ?
-Āmantā.
- Atthi Arahato vicikicchā vicikicchāpariyuṭṭhānaṃ vicikicchāsaññojanaṃ vicikicchānīvaranan ti ?
- Na h'evaṃ vattabbe –pe–
- N'atthi Arahato vicikicchā vicikicchāpariyuṭṭhānaṃ vicikicchāsaññojanaṃ vicikicchānīvaranan ti ?
- Āmantā.
- Hañci n'atthi Arahato vicikicchā vicikicchāpariyuṭṭhānaṃ vicikicchāsaññojanaṃ vicikicchānīvaranaṃ, no vata re vattabbe "Atthi Arahato kankhā ti" ?

- 2. Atthi puthujjanassa kankhā, atthi tassa vicikicchā vicikicchāpariyuṭṭhānaṃ vicikicchāsaññojanaṃ vicikicchānīvaranan ti ?
-Āmantā.
-Atthi Arahato kankhā, atthi tassa vicikicchā vicikicchāpariyuṭṭhānaṃ vicikicchāsaññojanaṃ vicikicchānīvaranan ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

3.Atthi Arahato kankhā, n'atthi tassa vicikicchā vicikicchāpariyuṭṭhānaṃ vicikicchāsaññojanaṃ vicikicchānīvaranan ti ?

-Āmantā.
-Atthi puthujjanassa kankhā, n'atthi tassa vicikicchā vicikicchāpariyuṭṭhānaṃ vicikicchāsaññojanaṃ vicikicchānīvaranan ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

4. Atthi Arahato kankhā ti ?
-Āmantā.
-Atthi Arahato Satthari kankhā, Dhamme kankhā, Saṃghe kankhā, sikāya kankhā, pubbante kankhā, aparante kankhā, pubbantāparante kankhā, idappaccayatāpaṭiccasamuppannesu dhammesu kankhā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-N'atthi Arahato Satthari kankhā, Dhamme kankhā, Saṃghe kankhā, sikāya kankhā, pubbante kankhā, aparante kankhā, pubbantāparante kankhā, idappaccayatāpaṭiccasamuppannesu dhammesu kankhā ti ?
-Āmantā.
-Hañci n'atthi Arahato Satthari kankhā, Dhamme kankhā, Saṃghe kankhā –pe– idappaccayatāpaṭiccasamuppannesu dhammesu kankhā, no vata re vattabbe "Atthi Arahato kankhā ti"

5. Atthi puthujjanassa kankhā, atthi tassa Satthari kankhā, Dhamme kankhā, Saṃghe kankhā –pe– idappaccayatāpaṭiccasamuppannesu dhammesu kankhā ti ?
-Āmantā.
-Atthi Arahato kankhā, atthi tassa Satthari kankhā, Dhamme kankhā, Saṃghe kankhā –pe– idappaccayatāpaṭiccasamuppannesu dhammesu kankhā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
- Atthi Arahato kankhā, n'atthi tassa Satthari kankhā, Dhamme kankhā, Saṃghe kankhā –pe– idappaccayatāpaṭiccasamuppannesu dhammesu kankhā ti ?

-Āmantā.
-Atthi puthujjanassa kankhā, n'atthi tassa Satthari kankhā, Dhamme kankhā, Saṃghe kankhā –pe– idappaccayatāpaṭiccasamuppannesu dhammesu kankhā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

6. Atthi Arahato kankhā ti ?
-Āmantā.
-Nanu Arahato rāgo pahīno ucchinnamūlo tālāvatthukato anabhavaṃkato āyatiṃ anuppādadhamma, no vata re vattabbe "Atthi Arahato kankhā ti"
-Nanu Arahato doso pahīno –pe– moho pahīno –pe– anottappaṃ pahīnaṃ ucchinnamūlaṃ tālāvatthukataṃ anabhāvaṃkataṃ āyatiṃ anuppādadhamman ti ?
-Āmantā.
- Hañci Arahato anottappaṃ pahīnaṃ ucchinnamūlaṃ tālāvatthukataṃ anabhāvaṃkataṃ āyatiṃ anuppādadhammaṃ, no vata re vattabbe "Atthi Arahato kankhā ti."

7. Atthi Arahato kankhā ti ?
-Āmantā.
-Nanu Arahato rāgappahānāya maggo bhāvito –pe– bojjhangā bhāvitā ti ?
-Āmantā.
- Hañci Arahato rāgappahānāya bojjhangā bhāvitā, no vata re vattabbe "Atthi Arahato kankhā ti."
-Atthi Arahato kankhā ti ?
-Āmantā.
-Nanu Arahato dosoppahānāya –pe– anottappappahānāya maggo bhāvito –pe– bojjhangā bhāvitā ti ?
-Āmantā.
- Hañci anottappappahānāya bojjhangā bhāvitā, no vata re vattabbe "Atthi Arahato kankhā ti."

8. Atthi Arahato kankhā ti ?
-Āmantā.
- Nanu Arahā vītarāgo vītadoso vītamoho –pe– sacchikātabbaṃ sacchikatan ti ?
-Āmantā.
- Hañci Arahā vītarāgo vītadoso vītamoho –pe– sacchikātabbaṃ sacchikataṃ, no vata re vattabbe "Atthi Arahato kankhā ti."

9. Atthi Arahato kankhā ti ? Sadhammakusalassa Arahato atthi kankhā, Paradhammakusalassa Arahato n'atthi kankhā ti.
-Sadhammakusalassa Arahato atthi kankhā ti ?
-Āmantā.
-Paradhammakusalassa Arahato atthi kankhā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
Paradhammakusalassa Arahato n'atthi kankhā ti ?
-Āmantā.
-Sadhammakusalassa Arahato n'atthi kankhā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

10. Sadhammakusalassa Arahato rāgo pahīno, atthi tassa kankhā ti ?
-Āmantā.
- Paradhammakusalassa Arahato rāgo pahīno, atthi tassa kankhā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Sadhammakusalassa Arahato doso pahīno, moho pahīno –pe– anottappaṃ pahīnaṃ atthi tassa kankhā ti ?
-Āmantā.
-Paradhammakusalassa Arahato anottappaṃ pahīnaṃ atthi tassa kankhā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

11. Sadhammakusalassa Arahato rāgappahānāya maggo bhāvito –pe– bojjhangā bhāvitā, atthi tassa kankhā ti ?
-Āmantā.
-Paradhammakusalassa Arahato rāgappahānāya maggo bhāvito –pe– bojjhangā bhāvitā, atthi tassa kankhā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Sadhammakusalassa Arahato dosappahānāya –pe– anottappappahānāya maggo bhāvito –pe– bojjhangā bhāvitā, atthi tassa kankhā ti ?
-Āmantā.
-Paradhammakusalassa Arahato anottappappahānāya bojjhangā bhāvitā, atthi tassa kankhā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

12. Sadhammakusalo Arahā vītarāgo vītadoso vītamoho –pe– sacchikātabbaṃ sacchikataṃ, atthi tassa kankhā ti ?
-Āmantā.
- Paradhammakusalo Arahā vītarāgo –pe– sacchikātabbaṃ sacchikataṃ, atthi tassa kankhā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

13. Paradhammakusalassa Arahato rāgo pahīno, n'atthi tassa kankhā ti ?
-Āmantā.
-Sadhammakusalassa Arahato rāgo pahīno, n'atthi tassa kankhā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Paradhammakusalassa Arahato doso pahīno –pe– anottappaṃ pahīnaṃ, n'atthi tassa kankhā ti ?
-Āmantā.
-Sadhammakusalassa Arahato doso pahīno –pe– anottappaṃ pahīnaṃ, n'atthi tassa kankhā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

14. Paradhammakusalassa Arahato rāgappahānāya maggo bhāvito –pe– bojjhangā bhāvitā–pe–anottappappahānāya maggo bhāvito –pe– bojjhangā bhāvitā, n'atthi tassa kankhā ti ?
-Āmantā.
- Sadhammakusalassa Arahato anottappappahānāya bojjhangā bhāvitā, n'atthi tassa kankhā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Paradhammakusalo Arahā vītarāgo vītarāgo vītadoso vītamoho– pe– sacchikātabbaṃ sacchikataṃ, n'atthi tassa kankhā ti ?
-Āmantā.
-Sadhammakusalo Arahā vītarāgo –pe– sacchikātabbaṃ sacchikataṃ, n'atthi tassa kankhā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

15. Atthi Arahato kankhā ti ?
-Āmantā.

-Nanu vuttaṃ Bhagavatā - "Jānatvāhaṃ Bhikkhave passato āsavānaṃ khayaṃ vadāmi, no ajānato no apassato. Kiñ ca Bhikkhave jānato kiṃ passato āsavānaṃ khayo hoti ? Iti rūpaṃ, iti rūpassa samudaya, iti rūpassa atthangamo; iti vedanā –pe– iti saññā –pe– iti saṃkhārā –pe– iti viññānaṃ, iti viññānassa samudayo, iti viññānassa atthangamo ti. Evaṃ kho Bhikkhave jānato evaṃ passato āsavānaṃ khayo hotīti." Atth'eva suttanto ti ?
- Āmantā.
- Tena hi na vattabbaṃ "Atthi Arahato kankhā ti"

16. Atthi Arahato kankhā ti ?
-Āmantā.

- -Nanu vuttaṃ Bhagavatā - "Jānatvāhaṃ Bhikkhave passato āsavānaṃ khayaṃ vadāmi, no ajānato no apassato. Kiñ ca

Bhikkhave jānato kiṃ passato āsavānaṃ khayo hoti ? Idaṃ dukkhan ti Bhikkhave ajānato apassato āsavānaṃ khayo hoti, ayaṃ dukkhasamudayo ti jānato passato āsavānaṃ khayo hoti, ayaṃ dukkhanirodhagāminīpaṭipadā ti jānato passato āsavānaṃ khayo hoti. Evaṃ kho Bhikkhave jānato evaṃ passato āsavānaṃ khayo hotīti." Atth'eva suttanto ti ?
-Āmantā.
-Tena hi na vattabbaṃ "Atthi Arahato kankhā ti"

17 Atthi Arahato kankhā ti ?
-Āmantā.

-Nanu vuttaṃ Bhagavatā - "Sabbaṃ Bhikkhave anabhijānaṃ aparijānaṃ avirājayaṃ appajahaṃ abhabbo dukkhkkhāyāya. Sabbañ ca kho Bhikkhave abhijānaṃ parijānaṃ virājayaṃ pajahaṃ bhabbo dukkhakkhāyāyāti" Atth'eva suttanto ti ?
-Āmantā.
-Tena hi na vattabbaṃ 'Atthi Arahato kankhā ti"

18. Atthi Arahato kankhā ti ?
-Āmantā.

-Nanu vuttaṃ Bhagavatā -

"Sahā v'assa dassanasampadāya
Tayas su dhammā jahitā bhavanti
Sakkāyadiṭṭhi vicikicchitañ ca
Sīlabbataṃ vāpi yad atthi kiñci,
Catūh' apāyehi ca vippamutto
Cha cābhiṭhānāni abhabbo kātun ti".

-Atth'eva suttanto ti ?
-Āmantā.
-Tena hi na vattabbaṃ "Atthi Arahato kankhā ti" ?

19. Atthi Arahato kankhā ti ?

-Āmantā.

-Nanu vuttaṃ Bhagavatā - "Yasmiṃ Bhikkhave samaye ariyasāvakassa virajaṃ vītamalaṃ dhammacakkhuṃ udapādi, 'yaṃ kiñci samudayadhammaṃ sabban taṃ nirodhadhamman ti,' saha dassanuppādā Bhikkhave ariyasāvakassa tīṇi saññojaṇāni pahīyanti, sakkāyadiṭṭhi vicikicchā sīlabbataparāmāso ti." Atth'eva suttanto ti"

-Āmantā.

Tena hi na vattabbaṃ "Atthi Arahato kankhā ti" ?

20. Atthi Arahato kankhā ti ?

-Āmantā.

-Nanu vuttaṃ Bhagavatā -

"Yadā have pātubhavanti dhammā
jhāyato brāhmanassa,
Ath'assa, kankhā vapayanti sabbā
Yato pajānāti sahetudhamman ti.
Yadā have pātubhavanti dhammā
Ātāpino jhāyato brāhmanassa,
Ath'assa, kankhā vapayanti sabbā
Yato khayaṃ paccayānaṃ avedīti.
Yadā have pātubhavanti dhammā
Ātāpino jhāyato brāhmanassa,
Vidhūpayaṃ[114] tiṭṭhati Mārasenaṃ
Suriyo[115] va obhāsayaṃ antalikkhan ti.
Yā kāci kankhā idha vā huraṃ vā
Sakavediyā[116] vā paravediyā vā,
Jhāyino[117] tā pajahanti[118] sabbā

[114] avidhupayaṃ, S.
[115] Sūriyo, M.
[116] veriyā, P.S.S.
[117] jāyaṃ no, S.

Ātāpino brahmacariyaṃ carantā ti.”
“Ye kankhā samatikkantā[119] kankhābhūtessu pānisu
Asaṃsayā visaṃyuttā[120] tesu dinnaṃ mahapphalan ti.”
Etādisī[121] dhammapakāsanettha[122]
Kin nu tattha[123] kankhati koci sāvako,
Nitiṇṇa-oghaṃ[124] vicikicchachinnaṃ[125]
Buddhaṃ namassāma[126] jinaṃ janindā ti.”
Atth’eva suttanto ti ?
-Āmantā.
-Tena hi na vattabbaṃ “Atthi Arahato kankhā ti” ?

21. Na vattabbaṃ “Atthi Arahato kankhā ti.”
-Āmantā.
-Nanu Arahā iṭṭhipurisānaṃ nāmagotte kankheyya, maggāmagge kankheyya, tinakaṭṭhavanappatīnaṃ nāme kankheyyati ?
-Āmantā.
-Hañci Arahā iṭṭhipurisānaṃ nāmagotte –pe– tinakaṭṭhavanappatīnaṃ nāme kankheyya, tena vata re vattabbe “Atthi Arahato kankhā ti.”

22. Arahā iṭṭhipurisānaṃ nāmagotte –pe– tinakaṭṭhavanappatīnaṃ nāme kankheyya, atthi Arahato kankhā ti. ?
-Āmantā.
-Arahā sotāpattiphale vā sakadāgāmiphale vā anāgāmiphale vā arahatte vā kankheyyāti ?

---

[118] pajahatanti, P.
[119] saha, S.
[120] yutto, S.
[121] ekādisi, P.S; kocisi, S.
[122] pakāsanetta, S.
[123] na tattha kiṃ, M; kiṃ kankhāti, P.S.S.
[124] titiṇṇa,P; nattinna, S.
[125] vicikicchānani, P.
[126] passāma, S.

-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

Kankhākathā.

II.4

1. Atthi Arahato paravitāranā[127] ti ?
-Āmantā.
-Arahā paraneyyo parapattiyo parapaccayo parapaṭibbaddhabbū[128] na jānāti, na passati, sammuḷho[129] asampajāno ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Nanu Arahā na paraneyyo, na parapattiyo, na parapaccayo, na parapaṭibbaddhabbū jānāti, passati, sammuḷho asampajāno ti ?
-Āmantā.
- -Hañci Arahā na paraneyyo, na parapattiyo, na parapaccayo, na parapaṭibbaddhabbū jānāti, passati, sammuḷho asampajāno, no vata re vattabbe "Atthi Arahato paravitāranā ti."

2. Atthi puthujjanassa paravitāranā, so ca paraneyyo parapattiyo parapaccayo parapaṭibbaddhabbū na jānāti, na passati, sammuḷho asampajāno ti ?
-Āmantā.
-Atthi Arahato paravitāranā, so ca paraneyyo parapattiyo parapaccayo parapaṭibbaddhabbū na jānāti, na passati, sammuḷho asampajāno ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

[127] pari, P.
[128] paraparibuddhābu, P.
[129] samuḷho, P.S.

3. Atthi Arahato paravitāranā, so ca na paraneyyo na parapattiyo na parapaccayo parapaṭibbaddhabbū jānāti, passati, sammuḷho asampajāno ti ?
-Āmantā.
-Atthi puthujjanassa paravitāranā, so ca na paraneyyo na parapattiyo na parapaccayo parapaṭibbaddhabbū jānāti, passati, sammuḷho asampajāno ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

4. Atthi Arahato paravitāranā ti ?
-Āmantā.
-Atthi Arahato Satthari paravitāranā, Dhamme paravitāranā, Saṃghe paravitāranā, sikāya paravitāranā, pubbante paravitāranā, aparante paravitāranā, pubbantāparante paravitāranā, idappaccayatāpaṭiccasamuppannesu dhammesu paravitāranāti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
N'atthi Arahato Satthari paravitāranā, Dhamme paravitāranā, Saṃghe paravitāranā, sikāya paravitāranā, pubbante paravitāranā, aparante paravitāranā, pubbantāparante paravitāranā, idappaccayatāpaṭiccasamuppannesu dhammesu paravitāranā ti ?
-Āmantā.
-Hañci n'atthi Arahato Satthari paravitāranā, Dhamme paravitāranā, Saṃghe paravitāranā –pe– idappaccayatāpaṭiccasamuppannesu dhammesu paravitāranā, no vata re vattabbe "Atthi Arahato paravitāranā ti."

5. Atthi puthujjanassa paravitāranā, atthi tassa Satthari paravitāranā, Dhamme paravitāranā, Saṃghe paravitāranā –pe– idappaccayatāpaṭiccasamuppannesu dhammesu paravitāranā ti.?
-Āmantā.
-Atthi Arahato paravitāranā, atthi tassa Satthari paravitāranā, Dhamme paravitāranā, Saṃghe paravitāranā –pe– idappaccayatāpaṭiccasamuppannesu dhammesu paravitāranā ti.?

-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Atthi Arahato paravitāranā, n'atthi tassa Satthari paravitāranā, Dhamme paravitāranā, Saṃghe paravitāranā –pe– idappaccayatāpaṭiccasamuppannesu dhammesu paravitāranā ti.?
-Āmantā.
-Atthi puthujjanassa paravitāranā, n'atthi tassa Satthari paravitāranā, Dhamme paravitāranā, Saṃghe paravitāranā –pe– idappaccayatāpaṭiccasamuppannesu dhammesu paravitāranā ti.?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

6. Atthi Arahato paravitāranā ti ?
-Āmantā.
-Nanu Arahato rāgo pahīno ucchinnamūlo tālāvatthukato anabhāvaṃkato āyatiṃ anuppādadhammao ti ?
-Āmantā.
-Hañci Arahato rāgo pahīno ucchinnamūlo tālāvatthukato anabhāvaṃkato āyatiṃ anuppādadhammao, no vata re vattabbe "Atthi Arahato paravitāranā ti"
-Nanu Arahato doso pahīno –pe– moho pahīno –pe– anottappaṃ pahīnaṃ ucchinnamūlaṃ tālāvatthukataṃ anabhāvaṃkataṃ āyatiṃ anuppādadhamman ti ?
-Āmantā.
- Hañci Arahato anottappaṃ pahīnaṃ ucchinnamūlaṃ tālāvatthukataṃ anabhāvaṃkataṃ āyatiṃ anuppādadhammaṃ, no vata re vattabbe "Atthi Arahato paravitāranā ti."

7 Atthi Arahato paravitāranā ti ?
-Āmantā.
-Nanu Arahato rāgappahānāya maggo bhāvito –pe– bojjhangā bhāvitā ti ?
-Āmantā.
- Hañci Arahato rāgappahānāya bojjhangā bhāvitā, no vata re vattabbe "Atthi Arahato paravitāranā ti."

-Atthi Arahato paravitāranā ti ?
-Āmantā.
-Nanu Arahato dosoppahānāya –pe– anottappappahānāya maggo bhāvito –pe– bojjhangā bhāvitā ti ?
-Āmantā.
Hañci anottappappahānāya bojjhangā bhāvitā, no vata re vattabbe "Atthi Arahato paravitāranā ti."

8. Atthi Arahato paravitāranā ti ?
-Āmantā.
- Nanu Arahā vītarāgo vītadoso vītamoho –pe– sacchikātabbaṃ sacchikatan ti ?
-Āmantā.
- Hañci Arahā vītarāgo –pe– sacchikātabbaṃ sacchikataṃ, no vata re vattabbe "Atthi Arahato paravitāranā ti."

9. Atthi Arahato paravitāranā ti ? Sadhammakusalassa Arahato atthi kankhā, Paradhammakusalassa Arahato atthi paravitāranā, paradhammakusalassa Arahato n'atthi paravitāranā ti.
-Sadhammakusalassa Arahato atthi paravitāranā ti ?
-Āmantā.
-Paradhammakusalassa Arahato atthi paravitāranā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
Paradhammakusalassa Arahato n'atthi paravitāranā ti ?
-Āmantā.
-Sadhammakusalassa Arahato n'atthi paravitāranā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

10. Sadhammakusalassa Arahato rāgo pahīno, atthi tassa paravitāranā ti ?
-Āmantā.
- Paradhammakusalassa Arahato rāgo pahīno, atthi tassa paravitāranā ti ?

-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Sadhammakusalassa Arahato doso pahīno, moho pahīno –pe– anottappaṃ pahīnaṃ atthi tassa paravitāranā ti ?
-Āmantā.
-Paradhammakusalassa Arahato anottappaṃ pahīnaṃ atthi tassa paravitāranā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

11. Sadhammakusalassa Arahato rāgappahānāya maggo bhāvito –pe– bojjhangā bhāvitā, atthi tassa paravitāranā ti ?
-Āmantā.
-Paradhammakusalassa Arahato rāgappahānāya maggo bhāvito –pe– bojjhangā bhāvitā, atthi tassa paravitāranā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Sadhammakusalassa Arahato dosappahānāya –pe– anottappappahānāya maggo bhāvito –pe– bojjhangā bhāvitā, atthi tassa paravitāranā ti ?
-Āmantā.
-Paradhammakusalassa Arahato anottappappahānāya bojjhangā bhāvitā, atthi tassa paravitāranā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

12. Sadhammakusalo Arahā vītarāgo vītadoso vītamoho –pe– sacchikātabbaṃ sacchikataṃ, atthi tassa paravitāranā ti ?
-Āmantā.
- Paradhammakusalo Arahā vītarāgo –pe– sacchikātabbaṃ sacchikataṃ, atthi tassa paravitāranā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

13. Paradhammakusalassa Arahato rāgo pahīno, n'atthi tassa paravitāranā ti ?
-Āmantā.

-Sadhammakusalassa Arahato rāgo pahīno, n'atthi tassa paravitāranā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Paradhammakusalassa Arahato doso pahīno –pe– anottappaṃ pahīnaṃ, n'atthi tassa paravitāranā ti ?
-Āmantā.
-Sadhammakusalassa Arahato doso pahīno –pe– anottappaṃ pahīnaṃ, n'atthi tassa paravitāranā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

14. Paradhammakusalassa Arahato rāgappahānāya maggo bhāvito –pe– bojjhangā bhāvitā –pe– anottappappahānāya maggo bhāvito –pe– bojjhangā bhāvitā, n'atthi tassa paravitāranā ti ?
-Āmantā.
- Sadhammakusalassa Arahato anottappappahānāya bojjhangā bhāvitā, n'atthi tassa paravitāranā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Paradhammakusalo Arahā vītarāgo vītarāgo vītadoso vītamoho –pe– sacchikātabbaṃ sacchikataṃ, n'atthi tassa paravitāranā ti ?
-Āmantā.
-Sadhammakusalo Arahā vītarāgo –pe– sacchikātabbaṃ sacchikataṃ, n'atthi tassa paravitāranā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

15. Atthi Arahato kankhā ti ?
-Āmantā.

-Nanu vuttaṃ Bhagavatā - "Jānatvāhaṃ Bhikkhave passato āsavānaṃ khayaṃ vadāmi, no ajānato no apassato. Kiñ ca Bhikkhave jānato kiṃ passato āsavānaṃ khayo hoti ? Iti rūpaṃ, iti rūpassa samudaya, iti rūpassa atthangamo; iti vedanā –pe– iti saññā –pe– iti saṃkhārā –pe– iti viññānaṃ, iti viññānassa samudayo, iti viññānassa atthangamo ti. Evaṃ kho Bhikkhave

jānato evaṃ passato āsavānaṃ khayo hotīti." Atth'eva suttanto ti ?
- Āmantā.
- Tena hi na vattabbaṃ "Atthi Arahato paravitāranā ti"

16. Atthi Arahato paravitāranā ti ?
-Āmantā.
- Nanu vuttaṃ Bhagavatā - "Jānatvāhaṃ Bhikkhave passato āsavānaṃ khayaṃ vadāmi, no ajānato no apassato. Kiñ ca Bhikkhave jānato kiṃ passato āsavānaṃ khayo hoti ? Idaṃ dukkhan ti Bhikkhave ajānato apassato āsavānaṃ khayo hoti, ayaṃ dukkhasamudayo ti jānato passato āsavānaṃ khayo hoti, ayaṃ dukkhanirodhagāminīpaṭipadā ti jānato passato āsavānaṃ khayo hoti. Evaṃ kho Bhikkhave jānato evaṃ passato āsavānaṃ khayo hotīti." Atth'eva suttanto ti ?
-Āmantā.
-Tena hi na vattabbaṃ "Atthi Arahato paravitāranā ti"

17 Atthi Arahato paravitāranā ti ?
-Āmantā.
-Nanu vuttaṃ Bhagavatā - "Sabbaṃ Bhikkhave anabhijānaṃ aparijānaṃ avirājayaṃ appajahaṃ abhabbo dukkhkkhāyāya. Sabbañ ca kho Bhikkhave abhijānaṃ parijānaṃ virājayaṃ pajahaṃ bhabbo dukkhakkhāyāyāti" Atth'eva suttanto ti ?
-Āmantā.
-Tena hi na vattabbaṃ 'Atthi Arahato paravitāranā ti"

18. Atthi Arahato kankhā ti ?
-Āmantā.
-Nanu vuttaṃ Bhagavatā -
"Sahā v'assa dassanasampadāya
Tayas su dhammā jahitā bhavanti

Sakkāyadiṭṭhi vicikicchitañ ca
Sīlabbataṃ vāpi yad atthi kiñci,
Catūh' apāyehi ca vippamutto
Cha cābhiṭhānāni abhabbo kātun ti".

-Atth'eva suttanto ti ?
-Āmantā.
-Tena hi na vattabbaṃ "Atthi Arahato paravitāranā ti" ?

19. Atthi Arahato kankhā ti ?
-Āmantā.

-Nanu vuttaṃ Bhagavatā - "Yasmiṃ Bhikkhave samaye ariyasāvakassa virajaṃ vītamalaṃ dhammacakkhuṃ udapādi, 'yaṃ kiñci samudayadhammaṃ sabban taṃ nirodhadhamman ti,' saha dassanuppādā Bhikkhave ariyasāvakassa tīṇi saññojaṇāni pahīyanti, sakkāyadiṭṭhi vicikicchā sīlabbataparāmāso ti." Atth'eva suttanto ti"
-Āmantā.
-Tena hi na vattabbaṃ "Atthi Arahato paravitāranā ti" ?

20. Atthi Arahato paravitāranā ti ?
-Āmantā.

-Nanu vuttaṃ Bhagavatā -

"Nāhaṃ[130] gamissāmi pamocanāya[131]
Kathaṃkathiṃ Dhotaka kañci[132] loke,
Dhammañ ca seṭṭhaṃ abhijānamāno
Evaṃ tuvaṃ[133] oghaṃ imaṃ taresīti.

-Atth'eva suttanto ti ?
-Āmantā.

---

[130] nā paraṃ, P.S.S
[131] pamojanāya, P.S.
[132] Kathaṃ kathī kenaka kiñci, M.
[133] duvaṃ S; dhuvaṃ, P.

-Tena hi na vattabbaṃ “Atthi Arahato paravitāranā ti” ?

21. Na vattabbaṃ “Atthi Arahato paravitāranā ti.”
-Āmantā.
-Nanu Arahā iṭṭhipurisānaṃ nāmagottaṃ pare vitāreyyuṃ, maggāmaggaṃ pare vitāreyyuṃ, tinakaṭṭhavanappatīnaṃ nāmaṃ pare vitāreyyun ti ?
-Āmantā.
-Hañci Arahato iṭṭhipurisānaṃ nāmagottaṃ pare vitāreyyuṃ, maggāmaggaṃ pare vitāreyyuṃ, tinakaṭṭhavanappatīnaṃ nāmaṃ pare vitāreyyuṃ, tena vata re vattabbe “Atthi Arahato paravitāranā ti.”

22. Arahato iṭṭhipurisānaṃ nāmagottaṃ, pare vitāreyyuṃ, maggāmaggaṃ pare vitāreyyuṃ, tinakaṭṭhavanappatīnaṃ nāmaṃ pare vitāreyyuṃ, atthi Arahato paravitāranā ti.?
-Āmantā.
-Arahā sotāpattiphalam vā sakadāgāmiphalaṃ vā anāgāmiphalaṃ vā arahattaṃ vā pare vitāyyun ti ?
-Na h’evaṃ vattabbe –pe–

Paravitāraṇakathā

II.5

1. Samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
-Sabbattha[134] samāpannānaṃ atthi vacībhedo ti ?
-Na h’evaṃ vattabbe –pe–
-Samāpannassa atthi vacībhedo ti ?

[134] sabbatta, P.

-Āmantā.
-Sabbattha samāpannānaṃ atthi vacībhedo ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
-Sabbattha samāpannānaṃ atthi vacībhedo ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
-Sabbasamāpattīsu atthi vacībhedo ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

2. Samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
-Samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Samāpannassa n'atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
-Samāpannassa n'atthi vacībhedo ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

3. Samāpannassa atthi vācā, atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
-Samāpannassa atthi kāyo, atthi kāyabhedo ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Samāpannassa kāyo, n'atthi kāyabhedo ti ?
-Āmantā.
-Samāpannassa atthi vācā, n'atthi vacībhedo ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

4. Dukkhan ti jānanto dukkhan ti vācaṃ bhāsatīti ?
-Āmantā.
-Samudayo ti jānanto Samudayo ti vācaṃ bhāsatīti ?

-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Dukkhan ti jānanto dukkhan ti vācaṃ bhāsatīti ?
-Āmantā.
-Nirodho ti jānanto nirodho ti vācaṃ bhāsatīti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Dukkhan ti jānanto dukkhan ti vācaṃ bhāsatīti ?
-Āmantā.
-Maggo ti jānanto maggo ti vācaṃ bhāsatīti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

5. Samudayo ti jānanto na ca samudayo ti vācaṃ bhāsatīti ?
-Āmantā.
- Dukkhan ti jānanto na ca dukkhan ti vācaṃ bhāsatīti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Nirodho ti jānanto na ca nirodho ti vācaṃ bhāsatīti ?
-Āmantā.
-Dukkhan ti jānanto na ca dukkhan ti vācaṃ bhāsatīti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Maggo ti jānanto na ca maggo ti vācaṃ bhāsatīti ?
-Āmantā.
- Dukkhan ti jānanto na ca dukkhan ti vācaṃ bhāsatīti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

6. Samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
- Nāṇaṃ kiṃgocaran ti ?
- Nāṇaṃ saccagocaran ti ?
-Sotaṃ saccagocaran ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
-Sotaṃ kiṃgocaran ti ?
Nāṇaṃ saddagocaran ti ?

-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

7. Samāpannassa atthi vacībhedo , ñāṇaṃ accagocaraṃ, sotaṃ saddagocaran ti ?
-Āmantā.
-Hañci ñāṇaṃ saccagocaraṃ, samāpannassa sotaṃ saddagocaraṃ, no vata re vattabbe "Samāpannassa atthi vacībhedo ti."
-Samāpannassa atthi vacībhedo, ñāṇaṃ saccagocaraṃ, sotaṃ saddagocaraṃ ti ?
-Āmantā.
-Dvinnaṃ phassānaṃ dvinnaṃ vedanānaṃ dvinnaṃ saññānaṃ dvinnaṃ cetanānaṃ dvinnaṃ cittānaṃ samodhānaṃ hotīti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

8. Samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
-Paṭhavīkasiṇaṃ samāpattiṃ[135] samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
-Āpokasiṇaṃ –pe– tejokasiṇaṃ, vāyokasiṇaṃ, nīlakasiṇaṃ, pīkakasiṇaṃ, lohikasiṇaṃ, odātakasiṇaṃ, samāpattiṃ –pe– ākāsānañcāyataṇaṃ, viññānañcāyataṇaṃ, ākiñcāyataṇaṃ –pe– navasaññānāsaññāyataṇaṃ samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

9. Paṭhavīkasiṇaṃ samāpattiṃ samāpannassa n'atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
-Hañci paṭhavīkasiṇaṃ samāpattiṃ samāpannassa n'atthi vacībhedo, no vata re vattabbe "Samāpannassa atthi vacībhedo ti."

[135] Paṭhavikasinasamāpatti, P.S.

-Āpokasiṇaṃ –pe– odātakasiṇaṃ, samāpattiṃ –pe– ākāsānañcāyataṇaṃ, viññānañcāyataṇaṃ, ākiññāyataṇaṃ –pe– navasaññānāsaññāyataṇaṃ samāpannassa n'atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
-Hañci nevasaññānāsaññāyataṇaṃ samāpannassa n'atthi vacībhedo, no vata re vattabbe "Samāpannassa atthi vacībhedo ti."

10. Samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
-Lokiyaṃ samāpattiṃ samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
- Samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
-Lokiyaṃ paṭhamaṃ jhānaṃ samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
- Lokiyaṃ dutiyaṃ jhānaṃ –pe– tatiyaṃ jhānaṃ –pe– catutthaṃ jhānaṃ samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
- Na h'evaṃ vattabbe –pe–

11. Lokiyaṃ samāpattiṃ samāpannassa n'atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
-Hañci lokiyaṃ samāpattiṃ samāpannassa n'atthi vacībhedo, no vata re vattabbe "Samāpannassa atthi vacībhedo ti."
- Lokiyaṃ paṭhamaṃ jhānaṃ[136] samāpannassa n'atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
-Hañci lokiyaṃ samāpattiṃ jhānaṃ samāpannassa n'atthi vacībhedo, no vata re vattabbe "Samāpannassa atthi vacībhedo ti."

[136] paṭhamajjhānaṃ, P.S.S

- Lokiyaṃ dutiyaṃ –pe– catutthaṃ jhānaṃ samāpannassa n'atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
-Hañci lokiyaṃ dutiyaṃ –pe– catutthaṃ jhānaṃ samāpannassa n'atthi vacībhedo, no vata re vattabbe "Samāpannassa atthi vacībhedo ti."

12. Lokuttaraṃ paṭhamaṃ jhānaṃ samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
- Lokiyaṃ paṭhamaṃ jhānaṃ samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Lokuttaraṃ paṭhamaṃ jhānaṃ samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
-Lokiyaṃ dutiyaṃ –pe– tatiyaṃ –pe– catutthaṃ jhānaṃ samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
- Lokiyaṃ paṭhamaṃ jhānaṃ samāpannassa n'atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
- Lokuttaraṃ paṭhamaṃ jhānaṃ samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Lokiyaṃ dutiyaṃ –pe– catutthaṃ jhānaṃ samāpannassa n'atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
- Lokuttaraṃ paṭhamaṃ jhānaṃ samāpannassa n'atthi vacībhedo ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

13. Lokuttaraṃ paṭhamaṃ jhānaṃ samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
- Lokuttaraṃ dutiyaṃ jhānaṃ samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

- Lokuttaraṃ paṭhamaṃ jhānaṃ samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
-Lokiyaṃ tatiyaṃ –pe– catutthaṃ jhānaṃ samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
- Lokuttaraṃ dutiyaṃ jhānaṃ samāpannassa n'atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
- Lokuttaraṃ paṭhamaṃ jhānaṃ samāpannassa n'atthi vacībhedo ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
- Lokuttaraṃ tatiyaṃ –pe– catutthaṃ jhānaṃ samāpannassa n' atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
- Lokuttaraṃ paṭhamaṃ jhānaṃ samāpannassa n'atthi vacībhedo ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

14. Na vattabbaṃ "Samāpannassa atthi vacībhedo ti."
-Āmantā.
- Nanu vitakkavicārā vacīsaṃkhārā vuttā Bhagavatā, paṭhanaṃ jhānaṃ samāpannassa atthi vitakkavicārā ti ?
- Āmantā.
- Hañci vitakkavicārā vacīsaṃkhārā vuttā Bhagavatā, paṭhanaṃ jhānaṃ samāpannassa atthi vitakkavicārā, tena vata re vattabbe "Samāpannassa atthi vacībhedo ti."

15. Vitakkavicārā vacīsaṃkhārā vuttā Bhagavatā, paṭhanaṃ jhānaṃ samāpannassa atthi vitakkavicārā, atthi tassa vacībhedo ti ?
-Āmantā.
-paṭhavīkasiṇaṃ paṭhamaṃ jhānaṃ samāpannassa atthi vitakkavicārā, atthi tassa vacībhedo ti ?

- Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-Vitakkavicārā vacīsaṃkhārā vuttā Bhagavatā, paṭhanaṃ jhānaṃ samāpannassa atthi vitakkavicārā, atthi tassa vacībhedo ti ?
-Āmantā.
-Āpokasiṇaṃ –pe– tejokasiṇaṃ, vāyokasiṇaṃ, nīlakasiṇaṃ, pīkakasiṇaṃ, lohikasiṇaṃ –pe– odātakasiṇaṃ paṭhanaṃ jhānaṃ samāpannassa atthi vitakkavicārā, atthi tassa vacībhedo ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

16.Na vattabbaṃ "Samāpannassa atthi vacībhedo ti."
-Āmantā.
- Nanu vitakkasamuṭṭhānā[137] vācā vuttā Bhagavatā, paṭhanaṃ jhānaṃ samāpannassa atthi vitakkavicārā ti ?
- Āmantā.
- Hañci vitakkasamuṭṭhānā vācā vuttā Bhagavatā, paṭhanaṃ jhānaṃ samāpannassa atthi vitakkavicārā, tena vata re vattabbe "Samāpannassa atthi vacībhedo ti."

- 17. Vitakkasamuṭṭhānā vācā vuttā Bhagavatā, paṭhanaṃ jhānaṃ samāpannassa atthi vitakkavicārā, atthi tassa vacībhedo ti ?
- Āmantā.
-Saññāsamuṭṭhānā vācā vuttā Bhagavatā, dutiynaṃ jhānaṃ samāpannassa atthi saññā, atthi tassa vitakkavicārā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
- Vitakkasamuṭṭhānā vācā vuttā Bhagavatā, paṭhanaṃ jhānaṃ samāpannassa atthi vitakkavicārā, atthi tassa vacībhedo ti ?
- Āmantā.
-Saññāsamuṭṭhānā vācā vuttā Bhagavatā, tatiynaṃ jhānaṃ –pe– catutthaṃ jhānaṃ, ākāsānañcāyataṇaṃ, viññānañcāyataṇaṃ, ākiññāyataṇaṃ samāpannassa atthi saññā, atthi tassa vitakkavicārā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

[137] samuṭṭhāṇā, P.S.

18. Samāpannassa atthi vacībhedo ti ?
-Āmantā.
-Nanu "paṭhamaṃ jhānaṃ samāpannassa vācā nirodhā hotīti," atth'eva suttanto ti ?
-Āmantā.
- Hañci "paṭhamaṃ jhānaṃ samāpannassa vācā nirodhā hotīti," atth'eva suttanto, no vata re vattabbe "Samāpannassa atthi vacībhedo ti."

19. "paṭhamaṃ jhānaṃ samāpannassa vācā nirudhā hotīti," atth'eva suttanto ti , atthi tassaa vicībhedo ti ?
-Āmantā.
Dutiyaṃ jhānaṃ samāpannassa vitakkavicārā nirudhā hotīti," atth'eva suttanto ti, atthi tassaa vitakkavicārā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–
-"paṭhamaṃ jhānaṃ samāpannassa vācā nirudhā hotīti," atth'eva suttanto ti , atthi tassaa vicībhedo ti ?
-Āmantā.
"Tatiyaṃ jhānaṃ samāpannassa pīti[138] nirudhā hotī –pe– catutthaṃ jhānaṃ samāpannassa assāsapassā nirudhā honti, ākāsānañcāyataṇaṃ samāpannassa rūpa saññā nirudhā hoti, viññānañcāyataṇaṃ samāpannassa ākāsānañcāyataṇaṃ nirudhā hoti, ākiññāyataṇaṃ samāpannassa nirudhā hoti –pe– nevasaññāsaññāyataṇaṃ samāpannassa ākāsānañcāyataṇaṃ nirudhā hoti, saññāvedayitanirodhaṃ samāpannassa saññā ca vedanā ca niruddhā hontīti." atth'eva suttanto ti , atthi tassaa saññā ca vedanā cā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

20. Na vattabbaṃ "samāpannassa atthi vacībhedo ti" ?
- Āmantā.

[138] piti, M.

Nanu paṭhamassa jhānassa saddo kaṇṭhako[139] vutto Bhagavatā ti ?
-Āmantā.
-Hañci paṭhamassa jhānassa saddo kaṇṭhako vutto Bhagavatā, tena vata re vattabbe "Samāpannassa atthi vacībhedo ti."

21. Paṭhamassa jhānassa saddo kaṇṭhako vutto Bhagavatā ti, samāpannassa atthi vacībhedo ti.?
-Āmantā.
-Dutiyassa jhānassa vitakkavicārā kaṇṭhako vutto Bhagavatā –pe– tatiyassa jhānassa pīti kaṇṭhako vutto Bhagavatā –pe– catutthassa jhānassa assāsapassāsā kaṇṭhako vuttā Bhagavatā, ākāsānañcāyataṇaṃ samāpannassa rūpasaññā kaṇṭhako vutto Bhagavatā, viññānañcāyataṇaṃ samāpannassa ākāsānañcāyataṇaṃ kaṇṭhako vutto Bhagavatā, ākiñcañnññāyataṇaṃ samāpannassa viññāṇañcāyatanasaññā kaṇṭhako vutto Bhagavatā, nevasaññāsaññāyataṇaṃ samāpannassa ākiñcaññāyatanasaññā kaṇṭhako vutto Bhagavatā –pe– saññāvedayitanirodhaṃ samāpannassa saññā ca vedanā ca kaṇṭhako vutto Bhagavatā, atthi tassaa saññā ca vedanā cā ti ?
-Na h'evaṃ vattabbe –pe–

22. Na vattabbaṃ "samāpannassa atthi vacībhedo ti" ?
- Āmantā.

-Nanu vuttaṃ Bhagavatā - "Sikhissa Ānanda Bhagavato Arahato Sammāsambuddhassa abhibhū nama sāvako brahmaloke ṭhito sahassilokadhātuṃ[140] sarena viññāpesi.

Ārabbhatha nikkamatha
Yuñjatha[141] Buddhasāsane,
Dhunātha maccuno senaṃ

[139] kanṭako, P; kandako, S.
[140] dasasahassi, M.
[141] yuñcatha, P.

Naḷāgāraṃ[142] va kuñjaro.
Yo imasmiṃ dhammavinaye
Appamatto viharissati,
Pahāya [143]jātisaṃsāraṃ
Dukkhass'antaṃ karissatīti."
Atth'eva suttanto ti
-Āmantā.
-Tena hi samāpannassa atthi vacībhedo ti.

Vacībhedakathā

II.6

1. Dukkhāhāro maggangaṃ maggapariyāpannan ti ?
-Āmantā.
- Ye keci "dukkhan ti" vācaṃ bhāsanti, sabbe te maggaṃ bhāventīti ?
- Na h'evaṃ vattabbe –pe–
- Ye keci "dukkhan ti" vācaṃ bhāsanti, sabbe te maggaṃ bhāventīti ?
- Āmantā.
- Bālaputhujjanā "dukkhan ti" vācaṃ bhāsanti, bālaputhujjanā te maggaṃ bhāventīti ?
- Na h'evaṃ vattabbe –pe–
- Mātughātakā –pe– pitughātakā, arahantaghātakā, rūhiruppādakā[144] –pe– saṃghabhedakā "dukkhan ti" vācaṃ bhāsanti, saṃghabhedakā maggaṃ bhāventīti ?
- Na h'evaṃ vattabbe –pe–

Dukkhāhārakathā

[142] nāḷagāraṃ, P.S.
[143] pahati, P.S.
[144] maggaṃ, P.

PHỤ LỤC 2

阿毘達磨大毘婆沙論卷第九十九

a.

五百大阿羅漢等造
三藏法師玄奘奉　詔譯

智蘊第三中五種納息第二之三

如《契經》說，佛告梵志：若有沙門、婆羅門等，捨惡見趣而不取者，當知此類，少中復少。

問：此類云何少中復少？
答：世間有情，性愚鈍者，如大地土;性聰慧者，如爪上土。性聰慧中，邪見者多，正見者少，喻如前說，是故名為「少中復少」。

問：如〈見蘊〉說斷、常見者，展轉相違。云何此中說有一類起如是見？我一分忍，一分不忍，而不相違。
答：此中說：一補特伽羅。若執色蘊為常，彼執四蘊為斷，若執四蘊為常，彼執色蘊為斷。故此二見，非互相違。〈見蘊〉說二補特伽羅。一執色常，一執色斷，乃至執識，亦有二種，故彼二見，展轉相違。
彼經復說：世尊說此見趣法時，長爪梵志遠塵離垢，於諸法中生淨法眼。時，舍利子受具足戒已經半月，隨觀此法得阿羅漢。

問：時，舍利子隨觀何法？
尊者世友作如是說：尊者舍利子，即隨觀世尊為彼梵志說見趣法，成阿羅漢。

復有說者：尊者舍利子，即隨觀梵志得預流果道所觀法，成阿羅漢。
有作是說：尊者舍利子，即隨觀梵志得預流果能證學法，成阿羅漢。
大德說曰：彼舍利子，隨觀緣起有十二支差別性法，成阿羅漢，是名舍利子所隨觀法。

諸起此見：有阿羅漢，天魔所嬈，漏失不淨，乃至廣說。
問：何故作此論？
答：為欲分別佛涅槃後，假名苾芻所起惡見，令有智者知而制之，故作斯論。

(問:)1.諸起此見：有阿羅漢天魔所嬈，漏失不淨。此於五見，何見攝？見何諦斷此見耶？
答：非因計因戒禁取攝，見苦所斷。
此中，非因計因者。謂：彼不淨從煩惱生，而說天魔所嬈故出。故戒禁取以為自性，見苦所斷，顯彼對治。苦智生時，能斷如是不實推求，不實分別，顛倒惡見，令永滅故名「見苦斷」。廣說如前。
(問:)2.諸起此見：有阿羅漢於自解脫，猶有無知。此於五見何見攝？見何諦斷此見耶？
答：謗阿羅漢無漏智見。邪見攝，見道所斷。
此中，謗阿羅漢無漏智見者。謂：阿羅漢於自解脫，由無漏智見，已離無知，而說猶有無知，則撥無彼無漏智見。是故邪見以為自性，見道所斷，顯彼對治。道智生時，能斷如是不實推求，乃至廣說如前應知。

(問:)3.諸起此見：有阿羅漢於自解脫，猶有疑惑。此於五見何見攝？見何諦斷此見耶？
答：謗阿羅漢越渡疑惑。邪見攝，見道所斷。
此中，謗阿羅漢越渡疑惑者。謂：阿羅漢於自解脫，由無漏道已斷疑惑，而說猶有疑惑，則撥無彼道，是故邪見以為自

性，見道所斷，顯彼對治。道智生時，能斷如是不實推求，乃至廣說，如前應知。

(問:)4.諸起此見：有阿羅漢，但由他度。此於五見何見攝？見何諦斷此見耶？
答：謗阿羅漢無障，無背，現量慧眼，身證自在。邪見攝，見道所斷。
此中，謗阿羅漢無障，無背，現量慧眼，身證自在者。謂：阿羅漢實自證得無障，無背，現量慧眼，身證自在。非但由他而得度脫，然說但由他故得度，則謗聖道。是故邪見以為自性，見道所斷，顯彼對治。道智生時，能斷如是不實推求，乃至廣說，如前應知。

(問:)5.諸起此見：道及道支苦言所召。此於五見何見攝？見何諦斷此見耶？
答：非因計因戒禁取攝，見苦所斷。
此中，非因計因者。謂：諸聖道要修方得，而說苦言能召令起，故戒禁取以為自性，見苦所斷，顯彼對治。苦智生時，能斷如是不實推求，乃至廣說，如前應知。此於苦果，計為道因，故見苦時，永斷此見。

已說五種惡見自性及彼對治。等起云何？
謂：大天因緣是此等起。
昔，末土羅國（Mathura）有一商主，少娉妻室，生一男兒，顏容端正，與字大天（Mahādeva）。未久之間，商主持寶，遠適他國，展轉貿易，經久不還。其子長大，染穢於母。後聞父還，心既怖懼，與母設計，遂殺其父。彼既造一無間業已。
事漸彰露，便將其母，展轉逃隱波吒梨城(Pāta putra)。彼後遇逢本國所供養阿羅漢苾芻，復恐事彰，遂設方計殺彼苾芻，既造第二無間業已。

心轉憂慼，後復見母與餘交通，便憤恚言：我為此故造二重罪，移流他國[跳-
兆+令]跰不安。今復捨我，更好他人，如是倡穢，誰堪容忍。於是方便，復殺其母，彼造第三無間業已。

由彼不斷善根力故，深生憂悔，寢處不安，自惟重罪，何緣當滅？
彼後傳聞沙門釋子有滅罪法，遂往雞園僧伽藍所。於其門外，見一苾芻徐步經行，誦伽他曰：
若人造重罪　　修善以滅除
彼能照世間　　如月出雲翳

時彼聞已，歡喜勇躍，知歸佛教，定能滅罪。因即往詣一苾芻所，慇懃固請，求度出家。

時，彼苾芻既見固請，不審撿問，遂度出家，還字大天，教授教誡。大天聰慧，出家未久，便能誦持三藏文義，言詞清巧，善能化導，波吒梨城，無不歸仰。

王聞召請，數入內宮，恭敬供養，而請說法。彼後既出在僧伽藍，不正思惟，夢失不淨，然彼先稱是阿羅漢，而令弟子浣所污衣。

弟子白言：阿羅漢者，諸漏已盡，師今何容，猶有斯事？
大天告言：天魔所嬈，汝不應怪。然所漏失，略有二種：一者、煩惱，二者、不淨。煩惱漏失，阿羅漢無，猶未能免，不淨漏失。所以者何？諸阿羅漢煩惱雖盡，豈無便利、涕、唾等事。然諸天魔，常於佛法而生憎嫉，見修善者，便往壞之。縱阿羅漢，亦為其嬈，故我漏失，是彼所為。汝今不應有所疑怪。是名第一惡見等起。

又，彼大天欲令弟子歡喜親附，矯設方便，次第記別四沙門果。時，彼弟子稽首白言：阿羅漢等應有證智，如何我等都不自知？
彼遂告言：諸阿羅漢亦有無知，汝今不應於己不信。謂：諸無知略有二種：一者、染污，阿羅漢已無，二者、不染污，阿羅漢猶有。由此汝輩不能自知。是名第二惡見等起。

時，諸弟子復白彼言：曾聞聖者已度疑惑，如何我等於諦實中猶懷疑惑？
彼復告言：諸阿羅漢亦有疑惑，疑有二種：一者、隨眠性疑，阿羅漢已斷。二者、處非處疑，阿羅漢未斷。獨覺於此而猶成就，況汝聲聞於諸諦實能無疑惑而自輕耶？是名第三惡見等起。

後彼弟子披讀諸經，說阿羅漢有聖慧眼，於自解脫，能自證知。
因白師言：我等若是阿羅漢者，應自證知，如何但由師之令入，都無現智能自證知？
彼即答言：有阿羅漢但由他入，不能自知。如舍利子，智慧第一，大目乾連，神通第一。佛若未記，彼不自知，況由他入，而能自了。故汝於此，不應窮詰。是名第四惡見等起。

然彼大天雖造眾惡，而不斷滅諸善根故。後於中夜，自惟罪重，當於何處受諸劇苦，憂惶所逼，數唱：「苦哉！」。
近住弟子，聞之驚怪，晨朝參問：起居安不？
大天答言：吾甚安樂。
弟子尋白：若爾昨夜何唱「苦哉！」？
彼遂告言：我呼聖道，汝不應怪。謂：諸聖道若不至誠稱苦，召命終不現起，故我昨夜，數唱：「苦哉！」。是名第五惡見等起。

大天於後，集先所說，五惡見事，而作頌言：

餘所誘無知　　猶豫他令入
道因聲故起　　是名真佛教

於後漸次雞園寺中，上座苾芻多皆滅歿，十五日夜布灑他時，次當大天昇座說戒，彼便自誦所造伽他。爾時眾中有學、無學、多聞、持戒修靜慮者，聞彼所說，無不驚訶：「咄哉！愚人寧作是說。此於三藏，曾所未聞。」
咸即對之翻彼頌曰：

餘所誘無知　　猶豫他令入
道因聲故起　　汝言非佛教

於是竟夜鬥諍紛然，乃至終朝，朋黨轉盛。城中士庶，乃至大臣，相次來和，皆不能息。王聞自出，詣僧伽藍，於是兩朋各執己誦。時，王聞已亦自生疑，尋白大天，孰非誰是，我等今者，當寄何朋？
大天白王：戒經中說，若欲滅諍，依多人語。

王遂令僧，兩朋別住。賢聖朋內，耆年雖多，而僧數少;大天朋內，耆年雖少，而眾數多。王遂從多，依大天眾，訶伏餘眾，事畢還宮。

爾時，雞園諍猶未息，後隨異見遂分二部：

一、上座部。
二、大眾部。
時，諸賢聖知眾乖違，便捨雞園，欲往他處。諸臣聞已，遂速白王，王聞既瞋，便敕臣曰：宜皆引至殑伽河邊，載以破船，中流墜溺，即驗斯輩，是聖是凡。

臣奉王言，便將驗試。時，諸賢聖各起神通，猶如雁王，陵虛而往。復以神力，攝取船中同捨雞園未得通者，現諸神變，作種種形相，次乘空西北而去。王聞見已，深生愧悔，悶絕[跳-
兆+辟]地水灑乃蘇。速即遣人，尋其所趣，使還，知在迦濕彌羅，復固請還，僧皆辭命。

王遂總捨迦濕彌羅國，造僧伽藍，安置賢聖眾，隨先所變作種種形，即以摽題僧伽藍號，謂：雞園等數有五百。復遣使人，多齎珍寶，營辦什物而供養之，由是爾來，此國多有諸賢聖眾，任持佛法，相傳制造，于今猶盛。

波吒梨王既失彼眾，相率供養住雞園僧。於後，大天因遊城邑，有占相者，遇爾見之，竊記彼言：今此釋子，卻後七日，定當命終。
弟子聞之，憂惶啟告，彼便報曰：吾已久知。
還至雞園遣諸弟子，分散遍告波吒梨城：王及諸臣、長者、居士！卻後七日，吾當涅槃。

王等聞之，無不傷歎，至第七日，彼遂命終。王及諸臣，城中士庶，悲哀戀慕，各辦香薪，并諸酥油，花香等物，積置一處，而焚葬之。持火來燒，隨至隨滅，種種方計，竟不能然。

有占相師謂眾人曰：彼不消此殊勝葬具，宜以狗糞而灑穢之。
便用其言，火遂炎發。須臾，焚蕩俄成灰燼，暴風卒至，飄散無遺。

故彼是前惡見等起，諸有智者，應知避之。

Tài liệu tham khảo:

1. HT. Minh Châu dịch, "Kinh Tương Ưng Bộ" tập 2, Viện NCPHVN ấn hành.
2. HT. Minh Châu dịch, "Kinh Trung Bộ" tập 1,2,3, Viện NCPHVN ấn hành.
3. Viện CĐPHHĐNT dịch, "Kinh Tạp A Hàm" tập 1,2 Viện NCPHVN ấn hành.
4. Viện CĐPHHĐNT dịch, "Kinh Trung A Hàm" tập 1,4 Viện NCPHVN Ấn hành.

5. “Kinh Diệu Pháp Liên Hoa”, ĐT 09.
6. “Xá Lợi Phất A Tỳ Đàm Luận” ĐT 28.
7. “Dị Bộ Tôn Luân Luận”, ĐT 49.
8. “Đại Tỳ Bà Sa Luận” ĐT 27.
9. “Kathāvatthu” The Pali Text Society, London 1979.
10. Ấn Thuận, “Nguyên Thủy Phật giáo Thánh Điển chi Tập thành” NXB Chánh Văn, Taipei 1993.
11. Ấn Thuận, “Sơ Kỳ Đại Thừa Phật giáo chi khởi nguyên dữ khai triển”, NXB Chánh Văn, Taipei 1993.
12. Ấn Thuận “Nghiên cứu về Duy thức học” NXB Chánh Văn, Taipei 1997.
13. HT Ấn Thuận “Thắng Man Kinh Giảng Ký”, NXB Chánh Văn, Taipei 1997.
14. Thích Tâm Minh, “A Dục Vương cuộc đời và sự nghiệp”, NXB Tôn giáo, Hà Nội, 2004.
15. Ấn Thuận “Hoa Vũ Tập” Q.4 NXB Chánh Văn, Taipei, 1999.
16. André Bareau, Pháp Hiền dịch, “Các bộ phái Phật giáo Tiểu thừa” NXB Tôn giáo, Hà Nội 2002.
17. Lữ Trưng “Ấn độ Phật học tư tưởng khái luận” NXB Thiên Hoa, Taipei năm 1997.
18. Pháp sư Diễn Bồi, “Dị Bộ Tôn Luân Luận Ngữ Thể Thích” Taipei, NXB Thiên Hoa, 1974.
19. Tỷ kheo Thích Thiện Minh dịch, “Chú giải thuyết Luận sự”(Kathāvatthu-atthākathā), trang Web: www.phatgiaonguyenthuy.com

Nghiên cứu về

NĂM VIỆC CỦA ĐẠI THIÊN

******

Chiệu trách nhiệm xuất bản
NGUYỄN THANH XUÂN

Biên tập: ĐỖ THỊ QUỲNH
Sửa bản in: TÂM MINH
Trình bày: THANH NGUYÊN
Bìa: MAI QUẾ VŨ

NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO
Nhà số 4 – Lô 11 – Trần Duy Hưng – Hà Nội
Điện thoại : 04-5566701 – Fax (04) 5566702

In 1000 cuốn khổ 14 x 20cm. ộai Cty Cổ phần in Gia Định. Số 9D Nơ Trang Long. Q.BT, TP. Hồ Chí Minh, ĐT: 8412644. Giấy phép xuất bản số: 01-1753/XB-QLXB ngày 7.10.2005. In xong và nộp lưu chiểu quý I năm 2006.