

BÌNH ANSON *biên dịch*

Lý thuyết &
thực tế



NXB TÔN GIÁO

LÝ THUYẾT VÀ THỰC TẾ

Binh Anson

biên dịch

NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

PL. 2552 – DL. 2008

Phiên bản: 10/02/2023 4:32 PM

MỤC LỤC

1. Lý thuyết và thực tế	5
2. Bốn mươi lăm năm hoàng pháp của Đức Phật	16
3. Tám giới của bậc Thánh	20
4. Sơ lược về Lý Duyên Khởi	29
5. An cư, Tự tứ và Vu-lan	36
6. Trưởng lão ni Sanghamitta	45
7. Vesak là ngày lễ quốc tế	48
8. Về bài kinh Kalama	53
9. Về bài kinh Quán Niệm	67
10. Sống tỉnh giác từng ngày	76
11. Vài ghi chú khi đọc kinh điển	83
12. Tu sĩ và thế giới hôm nay	103
13. Thiền trong đời sống	112
14. Người dịch kinh Phật	119
15. Tu sĩ ẩn lâm	136



-1-

Lý thuyết và Thực tế

Thiền sư Ajahn Chah

Thiện Nhựt và Bình Anson dịch

Toàn bộ lý do vì sao phải học tập về Giáo Pháp (*Dhamma*), những lời dạy của Đức Phật, là để tìm cầu một con đường vượt qua khổ não, đạt đến an bình và hạnh phúc. Cho dù chúng ta học về các hiện tượng vật lý hay tâm linh, tâm (*citta*) và các tâm sở (*cetasika*), chỉ khi nào chúng ta lấy sự giải thoát khỏi mọi phiền não làm mục đích tối hậu thì chúng ta mới đi đúng con đường, không có gì ít hơn thế. Khổ não có nguyên nhân và điều kiện đã gây nên sự hiện hữu của nó.

Xin hãy hiểu thật rõ ràng rằng khi tâm được tĩnh lặng, đó là tình trạng tự nhiên, bình thường của tâm. Hễ tâm vừa khởi động lên, lập tức, nó bị điều kiện hóa. Khi tâm bị sự vật nào thu hút, tâm ấy bị điều kiện hóa. Khi sự hiềm ghét khởi lên, tâm bị điều kiện hóa. Ý muốn di chuyển từ nơi này đến nơi khác, cũng khởi lên do sự điều kiện hóa. Nếu sự hay biết của chúng ta không theo kịp các biến chuyển lay động của tâm linh, tâm tư sẽ đuổi theo các sự biến chuyển đó, và từ đó bị điều kiện hóa bởi chúng. Khi nào tâm chuyển động, vào lúc đó, tâm ấy trở thành một thực tại qui ước.

Vì thế, Đức Phật dạy chúng ta phải luôn quán chiếu các biến chuyển lay động của tâm. Mỗi khi tâm di động, nó trở nên bất ổn và vô thường (*anicca*), bất toại nguyện (*dukkha*, khổ não), và không thể lấy đó làm một tự ngã bất biến được (*anattā*, vô ngã). Vô thường, khổ, vô ngã là ba đặc tính phổ quát của tất cả các

pháp hữu vi. Đức Phật dạy chúng ta phải quan sát và quán chiếu các biến động của tâm.



Đối với lý duyên sinh (*paticca samuppāda*), ta cũng nên học tập như thế: vô minh (*avijja*) là nguyên nhân và điều kiện khởi sinh các hành nghiệp; các hành là nhân và duyên khởi sinh các thức (*viññāna*); các thức là nhân và duyên khởi sinh danh (*nāma*) và sắc (*rūpa*), v.v., như ta đã từng học trong kinh điển. Đức Phật đã tách riêng ra từng mấu chốt trong chuỗi dài mười hai nhân duyên để chúng ta dễ học, dễ hiểu. Đây là sự mô tả chính xác về thực tại. Nhưng khi tiến trình của các sự kiện ấy thật sự diễn ra trong đời sống, các nhà học giả không có đủ khả năng để theo dõi đúng vào lúc chúng xảy ra. Cũng như ta đang từ trên ngọn cây cao bị rơi xuống đất. Chúng ta không biết rõ được khi rơi xuống, chúng ta đã xuyên qua bao nhiêu cành lá. Như thế ấy, khi tâm bất thần va chạm vào một đối tượng, nếu có sự thỏa thích trong đó, tâm liền bám theo và tạo trạng thái vui vẻ. Tâm ấy chỉ biết đến sự vui vẻ đó mà không thể biết đến chuỗi dài các nhân duyên đưa đến trạng thái vui vẻ ấy. Tiến trình các sự kiện đã xảy ra đúng với những gì được mô tả trong lý thuyết, nhưng đồng thời nó vượt quá giới hạn của lý thuyết đó.

Không có gì cụ thể rõ ràng khi nói: “Đây là vô minh. Đây là những hành nghiệp, và đó là thức,...” Tiến trình nhân duyên không cho các học giả có cơ hội để đọc ra một danh sách các sự kiện khi chúng xảy ra. Mặc dù Đức Phật đã phân tích tỉ mỉ và giải thích rõ ràng các chập tâm, nhưng đối với tôi, tiến trình đó giống với sự kiện một người từ trên cây cao bị rơi xuống. Khi chúng ta rớt phịch xuống đất rồi, chúng ta không kịp phòng tính đã té từ trên cao bao nhiêu mét nữa. Điều mà chúng ta biết chắc là thân ta đã chạm mặt đất, và đau quá!

Tâm cũng như thế ấy. Khi tâm rơi vào một sự việc nào đó, điều mà chúng ta cảm nhận được là nỗi đau đớn. Sự thống khổ, đau đớn, ưu sầu, và chán nản đó đã từ đâu mà đến đây? Chúng không đến từ lý thuyết trong sách vở. Không thấy có chỗ nào đã viết rõ các chi tiết của nỗi thống khổ chúng ta. Sự đau khổ của chúng ta không liên quan chính xác với lý thuyết, nhưng cả hai, sự đau khổ và lý thuyết, lại cùng đi chung một con đường. Sự nghiên cứu qua sách vở không thể theo kịp với thực tại được. Vì lẽ đó, Đức Phật đã dạy cần phải đào luyện sự hiểu biết thật rõ ràng về chính chúng ta. Bất cứ điều gì khởi sinh lên, điều đó đều khởi sinh trong sự hay biết đó. Khi sự hay biết này, đã hay biết được đúng với sự thật, ta sẽ nhận ra rõ ràng rằng tâm và các tâm sở không phải là của ta. Một cách rõ ràng, tất cả những hiện tượng đó cần phải được dẹp bỏ qua và vứt đi như rác rến. Chúng ta không nên bám níu vào chúng và gán cho chúng một ý nghĩa nào cả.

Lý thuyết và thực tế

Đức Phật dạy về tâm và các tâm sở – thuộc tính của tâm, nhưng không phải để cho chúng ta bám chặt lấy các ý niệm đó. Ý định duy nhất của Ngài là giúp chúng ta nhận chân ra được chúng (tâm và tâm sở) đều vô thường, bất toại nguyện và vô ngã. Sau đó, hãy buông bỏ chúng, gạt chúng qua một bên. Hãy nhận thức và hiểu rõ chúng khi chúng khởi sinh. Tâm này đã bị điều kiện hóa từ lâu. Tâm ấy đã được tập tành và chịu điều kiện hóa để quay cuồng và xa rời khỏi tình trạng của sự hay biết thuần tịnh. Khi tâm ấy quay cuồng, nó tạo nên các hiện tượng bị điều kiện hóa, rồi các hiện tượng ấy trở lại ảnh hưởng đến tâm thêm nữa, khiến cho sự biến chuyển cứ tiếp tục mãi. Tiến trình đó khởi sinh các điều thiện, điều ác, và các sự vật khác nữa dưới ánh mặt trời này. Đức Phật dạy ta phải từ bỏ chúng hết đi. Tuy nhiên, ngay buổi đầu, các bạn còn phải tập làm quen với lý thuyết, rồi mới có thể buông bỏ nó vào một giai đoạn sau. Đó

là tiến trình tự nhiên. Tâm chỉ là như thế đó. Các tâm sở cũng chỉ là như thế đó.

Hãy lấy một thí dụ, về Bát Chánh Đạo chẳng hạn. Khi trí tuệ (*paññā, bát nhã*) quán sát sự vật một cách đúng đắn với mình quán, Chánh Kiến khởi lên và đưa đến Chánh Tư duy, Chánh Ngữ, Chánh Mạng, và các chi kế tiếp. Điều này có liên hệ đến các tình trạng tâm lý đã khởi lên từ giác niệm thuần tịnh. Giác niệm đó cũng như một ngọn đèn soi sáng trong đêm tối cho con đường phía trước. Nếu có sự hiểu biết đúng đắn, nghĩa là phù hợp với chân lý, nó sẽ tỏa lan và soi chiếu cho mỗi bước đi khác trên đường Bát Chánh.

Bất cứ điều gì chúng ta thể nghiệm, điều ấy cũng khởi lên trong phạm vi của sự hiểu biết này. Sự hiểu biết không thể có nếu tâm không hiện hữu. Tất cả là những hiện tượng của tâm. Như Đức Phật có giảng, tâm chỉ giản dị là tâm. Tâm không phải là một chúng sinh, không phải là một người, một tự ngã, hoặc là chính bạn. Tâm không phải là chúng ta, cũng không phải là chúng nó. Pháp (*Dhamma*) chỉ giản dị là Pháp. Đó là một tiến trình tự nhiên, vô ngã. Nó không thuộc về chúng ta, hay bất cứ ai khác. Nó không phải là một vật. Bất cứ những gì mà một cá nhân thể nghiệm đều rơi vào trong năm nhóm căn bản này (*khandas, năm uẩn*): sắc, thọ, tưởng, hành và thức. Đức Phật dạy chúng ta nên buông bỏ chúng hết.

Sự quán chiếu cũng tựa như một thanh gổ. Minh quán (*Vipassanā*) ở đầu này của thanh gổ, còn An chỉ (*Samatha*) thì ở đầu kia. Khi chúng ta cầm thanh gổ lên, có phải một đầu hay là hai đầu cùng được nâng lên? Dĩ nhiên, khi cầm thanh gổ lên thì hai đầu đều được cất lên cả. Đầu nào là minh quán, và đầu nào là an chỉ? Chỗ nào là minh quán tận cùng và chỗ nào là an chỉ bất đầu? Cả hai đều là tâm cả. Khi tâm trở nên an tịnh, thì sự an định sẽ khởi lên ngay bước đầu từ nơi tịch tĩnh, an chỉ (*samatha*).

Chúng ta gom và hợp nhất tâm lại trong những trạng thái an định (*samādhi*). Tuy nhiên, khi sự an bình và ổn cố của *samādhi* phai nhạt dần, khổ sở sẽ khởi lên thay thế. Tại sao vậy? Bởi vì sự an bình do thiền an chỉ đưa đến vẫn còn căn cứ trên sự bám níu. Sự bám níu này có thể là một nguyên nhân gây ra đau khổ. Tịch tĩnh chưa phải là bước cuối của con đường. Đức Phật đã nhìn thấy điều đó, do chính kinh nghiệm của Ngài, khi còn là vị Bồ-tát trên đường tu tập, sự an định của tâm như thế vẫn chưa phải là cứu cánh. Các nguyên nhân nằm bên dưới tiến trình của sự hiện hữu (*bhava*) vẫn chưa được đoạn diệt (*nirodha*). Các điều kiện của tái sinh vẫn còn đó. Công tác tâm linh của ngài Bồ-tát vẫn chưa đạt đến mức toàn hảo. Tại sao? Bởi vì vẫn còn khổ não. Do đó, căn cứ trên sự an định của tịch tĩnh, Ngài tiếp tục quán chiếu, điều tra, và phân tích bản chất hữu vi của thực tại cho đến khi Ngài đã giải thoát khỏi mọi sự ràng buộc, ngay cả sự ràng buộc vào tịch tĩnh. Tịch tĩnh vẫn còn là một phần của thế giới hữu vi và thực tại ước định. Bám vào loại an định đó là bám vào thực tại ước định. Khi nào còn bám vào đó, chúng ta vẫn còn sa lầy trong hiện hữu và tái sinh. Hân hoan trong sự an định của tịch tĩnh sẽ đưa đến hiện hữu và tái sinh kế tiếp. Khi tâm bất an và chao động đã lắng dịu xuống rồi, con người thường hay bám níu vào sự yên tĩnh tiếp theo đó.

Thế nên, Ngài Bồ-tát quan sát các nguyên nhân và điều kiện nằm bên dưới sự hiện hữu và tái sinh. Cho đến khi nào Ngài còn chưa thấm nhập hoàn toàn vào vấn đề và hiểu rõ ràng được Chân Lý, Ngài vẫn tiếp tục thẩm sát càng lúc càng thâm sâu hơn, với một tâm tư an định, chiếu rọi vào tất cả mọi sự vật, an lành hay xáo động, mỗi khi chúng khởi sinh lên. Ngài tiếp tục thẩm sát cho đến khi Ngài thấy thật rõ ràng, minh bạch rằng, muôn pháp khi khởi lên hiện hữu thì cũng tựa như một hòn sắt nóng đang nung đỏ. Năm uẩn (sắc, thọ tướng, hành, thức) của chúng sinh là hòn sắt nóng đỏ. Khi một hòn sắt nung nóng đỏ, còn có chỗ nào cho ta cầm mà không bị phỏng tay chẳng? Có

chỗ nào nơi hòn sắt nóng đỏ đỏ còn dịu mát chẳng? Thử sờ vào bên trên, bên dưới hoặc hai bên, ta có thể thấy được chỗ còn nguội lạnh chẳng? Không thể được. Hòn sắt nung đỏ đã hoàn toàn nóng cháy. Chúng ta không thể nào bám vào sự an tịnh. Nếu tự đồng hóa với sự an tịnh đó, rồi phỏng đoán rằng cũng có kẻ đang được yên ổn và tịch tĩnh, đó là vô tình củng cố thêm ý nghĩ sai lầm rằng có một linh hồn riêng biệt, một tự ngã độc lập. Ý tưởng về tự ngã chỉ là một phần của thực tại qui ước. Khi nghĩ rằng, “Tôi bình an, tôi xao động, tôi tốt, tôi xấu, tôi sung sướng, tôi đau buồn,...”, chúng ta càng bị vướng vào hiện hữu và tái sinh. Lại càng thêm khổ sở. Khi hạnh phúc tàn phai, chúng ta đau khổ. Khi sự khổ sở biến mất, chúng ta có hạnh phúc trở lại. Vướng mãi trong vòng lẩn quẩn đó, ta trôi lên thụt xuống triền miên giữa thiên đường và địa ngục.

Trước khi giác ngộ, Ngài Bồ-tát nhận thấy điều này trong chính tâm của Ngài. Ngài biết rõ rằng các điều kiện của sự hiện hữu và tái sinh vẫn chưa tận diệt hết. Công tác của Ngài vẫn chưa hoàn tất. Chú tâm vào tính duyên sinh của cuộc đời, Ngài quán chiếu: *“Do nguyên nhân này mà có sự sinh; do sự sinh này mà có sự chết, và tất cả các sự biến chuyển này đến và đi.”* Thế là Ngài nắm lấy các chủ đề đó để quán chiếu hầu thông hiểu Sự Thật về năm uẩn. Tất cả mọi sự vật tâm linh hay vật chất, mọi sự việc được quan niệm hay suy tư đến, đều do duyên sinh, không có một ngoại lệ nào. Khi Ngài đã hiểu rõ như thế, Ngài dạy chúng ta nên đặt chúng xuống. Khi Ngài đã hiểu rõ như thế, Ngài dạy chúng ta nên buông bỏ chúng hết. Ngài khuyến khích mọi người nên thông hiểu cho phù hợp với Chân Lý. Nếu không như thế, chúng ta sẽ đau khổ. Chúng ta không đủ khả năng để vứt bỏ các sự vật đó. Tuy nhiên, khi chúng ta thấy rõ Sự Thật về vấn đề này, chúng ta sẽ nhận ra rằng các sự vật đó làm mê hoặc chúng ta. Như Đức Phật có nói, *“Tâm không có thực chất, nó không phải một vật nào cả.”*

Tâm không phải sinh ra là thuộc về một ai. Tâm không chết đi như bất cứ ai. Tâm ấy tự do, chiếu sáng rạng ngời, và không vướng mắc vào bất cứ vấn đề nào cả. Lý do các vấn đề khó khăn khởi lên là vì tâm ấy bị che mờ bởi các sự vật bị điều kiện hóa, bị vấn đục vì quan niệm sai lầm về tự ngã. Bởi thế, Đức Phật dạy ta phải nên quan sát tâm ấy. Ngay tại buổi đầu, đã có gì ở đây? Thực sự, không có gì cả. Tâm ấy không khởi lên cùng với các pháp hữu vi, và tâm ấy cũng không diệt mất theo các pháp hữu vi đó. Khi gặp một sự việc gì thiện lành, tâm ấy không thay đổi để trở thành thiện lành theo. Khi gặp một sự việc xấu ác, tâm ấy cũng không xấu ác theo. Tâm ấy như thế đó, khi có sự minh quán nhìn rõ ràng vào bản thể của chính mình. Ta sẽ thông hiểu rằng đây vốn là một tình trạng vô thực chất.

Trí tuệ minh quán của Đức Phật nhìn thấy muôn pháp đều *vô thường, bất toại nguyện và vô ngã*. Ngài muốn mọi người chúng ta phải thông hiểu hoàn toàn theo đường lối đó. Do đó, trí tuệ đã biết rõ những gì phù hợp với Chân Lý. Khi trí tuệ đó biết đến niềm an lạc hay nỗi sầu bi, tâm sẽ giữ được sự an nhiên, tự tại. Cảm giác hỷ lạc là một hình thức của sự sinh ra. Khuynh hướng trở nên buồn bã là một hình thức của sự chết đi. Khi có sự chết, tất sẽ có sự sinh; và những gì sinh ra rồi sẽ chết đi. Khởi sinh rồi suy diệt, cứ mãi vướng vào vòng lẩn quẩn của sự hiện hữu. Khi tâm tư của hành giả đã đạt đến tình trạng hiểu biết như thế đó, hành giả không còn sót lại chút nghi ngờ nào về sự trở thành và tái sinh nữa cả. Không còn cần phải hỏi lại ai nữa cả.

Đức Phật thẩm sát đầy đủ hết tất cả các pháp hữu vi và đã buông bỏ được chúng. Năm uẩn cũng được buông bỏ, và sự “hay biết” chỉ đơn thuần là một quan sát viên vô tư. Nếu Ngài thể nghiệm điều chi tích cực, Ngài không vì thế mà trở thành tích cực. Ngài chỉ đơn thuần quan sát và tỉnh giác. Nếu Ngài thể nghiệm điều chi tiêu cực, Ngài không hề trở thành tiêu cực. Và

tại sao lại như vậy? Bởi vì tâm tư Ngài đã giải thoát khỏi các nhân duyên ấy. Ngài đã thấm nhập vào Chân Lý. Nhân duyên đưa đến tái sinh không còn hiện hữu nữa. Đó là sự “hay biết” chắc chắn và đáng tin cậy. Đó là một tâm tư thật sự hoàn toàn an định. Đó là những gì không hề được sinh ra, không già lão, không bệnh hoạn, và không hề chết đi. Đó cũng không phải là nguyên nhân hoặc hậu quả, cũng không tùy thuộc vào nhân và quả; hoàn toàn độc lập đối với tiến trình duyên sinh. Các nguyên nhân bấy giờ đã chấm dứt, và không còn sót lại một duyên nào nữa. Tâm tư ấy vượt qua sự sinh và sự chết, vượt qua an lạc lẫn ưu bi, cả thiện lẫn ác. Còn có thể nói gì hơn nữa? Nó vượt qua mọi giới hạn của ngôn từ để mô tả nó. Tất cả các điều kiện hỗ trợ đã chấm dứt, và nỗ lực nào để mô tả nó cũng sẽ chỉ đưa đến sự bám thủ. Ngôn từ được dùng bấy giờ chỉ trở thành một tràng lý thuyết của tâm tư mà thôi.

Các mô tả lý thuyết về tâm và cách vận hành của tâm tuy chính xác nhưng Đức Phật lại xem loại hiểu biết đó tương đối vô dụng. Chúng ta dùng trí thức để hiểu biết một điều gì, rồi tin tưởng vào đó, nhưng đây không có chút ích lợi thực sự nào. Kiến thức đó không đưa đến an định. Sự hiểu biết của Đức Phật đưa đến sự buông bỏ. Kết quả là sự xả ly. Bởi vì chính cái tâm đã dẫn ta nhúng tay vào cả hai, điều phải và điều trái. Nếu không ngoan, chúng ta sẽ chọn điều phải. Nếu quá khờ khạo, chúng ta sẽ dính dấp đến điều quấy. Tâm ấy là tâm thế gian, và đức Thế tôn đã dùng các sự vật của thế gian này để quan sát chính thế gian đó. Biết được rõ ràng thế gian này đúng như thật nó là như thế, Ngài được tôn xưng là bậc “*Thế gian giải*”, nghĩa là bậc đã hiểu được thế gian này rất rõ ràng và minh bạch.



Trở lại với vấn đề an chỉ (*samatha*) và minh quán (*vipassanā*), điều quan trọng nhất là phải phát triển các trạng thái đó ngay

trong chính tâm của chúng ta. Chỉ khi nào chúng ta thật sự phát triển chúng nơi ta thì chúng ta mới hiểu biết rõ thực sự chúng là như thế nào. Chúng ta cố tìm học những gì trong sách vở nói về các yếu tố của tâm, nhưng loại kiến thức trí năng này lại không có ích lợi chỉ cho việc cắt đứt hẳn các ham muốn vị kỷ, sân hận và si mê. Chúng ta nghiên cứu lý thuyết về tham, sân, si, giận dữ chỉ mô tả các đặc tính khác nhau của các lậu hoặc tinh thần đó: “Ham muốn ích kỷ có nghĩa là như thế này; sân hận mang ý nghĩa như thế kia; si mê được định nghĩa như thế nọ, v.v.” Khi chỉ hiểu biết suông qua các đặc tính lý thuyết đó, chúng ta có thể thuyết giảng về chúng, nhưng chỉ trên một mức độ nông cạn. Chúng ta thông minh và hiểu biết như thế, nhưng khi các lậu hoặc đó thực sự khởi lên trong tâm chúng ta, chúng có hoàn toàn giống hệt như trong lý thuyết không?

Thí dụ như, khi chúng ta gặp phải việc gì bất như ý, chúng ta có phản ứng chống lại và trở nên cau có chăng? Chúng ta có bám chặt lấy nó không? Hay là chúng ta buông bỏ, cho qua đi? Nếu sự hiềm ghét nổi lên và chúng ta thấy được như thế, chúng ta có còn ôm ấp sự hiềm ghét đó mãi chăng? Hoặc khi chúng ta đã nhận diện rõ ra sự hiềm ghét rồi, chúng ta có lập tức buông bỏ nó không? Nếu tự xét mình khi có điều không vừa ý nào đó mà lại nổi lên sự hiềm ghét và cố giữ sự hiềm ghét đó mãi, tốt hơn là ta nên quay về học tập lại nữa. Bởi vì sự cố chấp đó không phải là thái độ đúng đắn. Sự thực tập vẫn chưa được hoàn hảo. Hễ khi đã hoàn hảo rồi, tự nhiên có sự buông bỏ xảy ra. Các bạn hãy nhìn lại sự việc dưới ánh sáng này.

Chúng ta phải thành thực nhìn sâu vào chính tâm của chúng ta, nếu ta muốn thể nghiệm được các lợi lạc của sự thực tập. Cố gắng mô tả các tình trạng tâm lý, qua các loại tâm sở khác nhau và các đặc tính của chúng, chưa phải là sự thực tập đầy đủ. Còn nhiều việc khác cần làm hơn thế nữa. Nếu cần học tập các điều ấy, bạn hãy tìm hiểu chúng một cách tuyệt đối, với sự sáng tỏ

rõ ràng và sự hiểu biết thâm sâu. Thiếu sự trong sáng của mình quán, làm sao ta hoàn tất được việc học tập? Chúng ta không bao giờ học tập cho xong cả.



Vì thế, thực hành Chánh Pháp là một việc làm rất quan trọng. Khi tôi thực hành, đó là tôi đang học tập. Tôi không biết nhiều về các tâm sở, các bản tính đặc thù của tâm. Tôi chỉ quan sát phẩm chất của sự hiểu biết. Nếu một tư tưởng khởi lên, tôi liền tự hỏi tại sao. Nếu một ý hờn giận nổi lên, tôi tự hỏi tại sao. Nếu một ý yêu thương sinh ra, tôi tự hỏi tại sao. Đó là phương cách mà tôi thực hiện. Cho dù có đặt tên các ý đó là tư tưởng, là tâm sở, là yếu tố tâm lý, là gì gì đi nữa, cũng đã có sao? Chỉ cần đi thật sâu vào điểm đó cho đến khi nào các cảm xúc thương hay ghét hoàn toàn biến mất khỏi tâm. Khi tôi có đủ khả năng để chặn dừng sự yêu hay ghét, trong bất cứ trường hợp nào, tôi mới có thể vượt thoát khỏi sự đau khổ. Rồi thì đâu cần việc gì xảy ra thêm; tâm và trí đã được giải thoát và thoải mái. Không có gì còn lưu lại. Tất cả đều dừng lại.

Xin hãy thực tập như thế. Nếu có ai muốn thuyết giảng về lý thuyết, đó là việc của họ. Nhưng dù có tranh luận đến bao nhiêu đi nữa, sự thực tập cũng chỉ gom lại ở một điểm duy nhất tại đây. Khi sự việc nào khởi lên, nó khởi lên ngay tại đây. Dù nhiều hay ít, nó cũng bắt nguồn từ ngay nơi đây. Khi nó chấm dứt, sự chấm dứt cũng xảy ra ngay tại đây. Còn chỗ nào khác nữa sao? Đức Phật gọi điểm tại đây là “*trí tuệ*”. Khi trí tuệ đó biết được sự vật một cách chính xác, phù hợp với Chân Lý, chúng ta thông hiểu được ý nghĩa của tâm. Sự vật luôn luôn lửa gát không ngừng. Khi ta học tập về chúng, chúng luôn đối gát ta. Tôi còn phải nói cách nào nữa đây? Mặc dù bạn biết chúng, bạn vẫn bị mê hoặc vì chúng, ngay tại nơi bạn biết đến chúng.

Đây là thực trạng. Vấn đề là như thế này: ý định của Đức Phật không phải là muốn ta biết các sự vật được gọi tên là gì. Mục đích giáo pháp của Ngài là dạy ta hãy suy gẫm để tìm ra con đường giúp chúng ta thoát ra khỏi các ràng buộc của vạn pháp, xuyên qua sự truy tầm các nguyên nhân sâu xa nằm ẩn bên dưới.

Thiện Nhựt và Bình Anson trích dịch



-2-

Bốn mươi lăm năm hoàng pháp của Đức Phật

Binh Anson

Năm đầu tiên (528 TCN): Sau khi thành đạo vào đêm rằm tháng Vesakha (tức tháng Tư âm lịch), Đức Phật đến ngụ tại khu vườn nai (Lộc uyển), vùng Chư thiên đọa xứ (Isipatana) tức Sa-nặc (Sarnath) ngày nay, gần thành Ba-na-lại (Benares). Tại đó, Ngài giảng bài kinh đầu tiên, kinh Chuyển Pháp Luân, hóa độ năm anh em đạo sĩ Kiều-trần-như (Kodāṇṇa) và cư sĩ Da-xá (Yasa).

Năm thứ 2-4 (527-525 TCN): Ngụ tại thành Vương-xá (Rajagaha), kinh đô của xứ Ma-kiệt-đà (Magadha). Ngài cảm hóa vua Bình-sa (Bimbisara). Vua cúng dường khu rừng Trúc Lâm (Veluvana), ngoài cửa Bắc của thành Vương-xá, làm nơi trú ngụ của Đức Phật và chư Tăng. Ngài thường đến núi Linh Thứu (Gijjhakuta) để giảng đạo. Trong thời gian này, Ngài hóa độ Xá-lợi-phất, Mục-kiền-liên, y sĩ Kỳ-bạt (Jivaka) và trưởng giả Tu-đạt Cấp Cô Độc (Sudatta Anathapindika). Y sĩ Kỳ-bạt cúng dường khu vườn xoài làm tịnh xá, và trưởng giả Cấp Cô Độc cúng dường tịnh xá Kỳ Viên (Jetavana). Ngài trở về thăm phụ vương Tịnh Phạn (Suddhodana), và nhận hoàng tử La-hầu-la (Rahula) vào hàng sa di.

Năm thứ 5 (524 TCN): Ngụ tại Vệ-xá-li (Vesali), thủ đô của xứ Licchavi, và tại thành Vương-xá. Tại thành Vệ-xá-li, Đức Phật cứu độ dân chúng đang bị nạn hạn hán và bệnh dịch tả hoành hành. Vua Tịnh Phạn qua đời trong năm này. Đức Phật

thành lập giáo đoàn Tỳ khưu ni theo lời thỉnh cầu của bà di mẫu Maha Pajapati Gotami (Kiều-đàm-di).

Năm thứ 6 (523 TCN): Ngụ tại đồi Mankula, thành Kiều-thượng-di (Kosambi), xứ Vamsa, Ngài thu phục và giáo hóa các người ngoại đạo.

Năm thứ 7 (522 TCN): Theo Chú giải bộ Pháp Tụ và Chú giải kinh Pháp Cú (kệ 181), trong mùa hạ năm này, Đức Phật trú tại cõi trời Dao-lợi (Tavatimsa). Ngài dạy Thắng Pháp (Abhidhamma, Vi diệu pháp) cho chư thiên và mẫu hậu Ma-da (Maha Maya). Mỗi ngày, Ngài trở về cõi người, tại thành Sankassa, tóm tắt lại cho tôn giả Xá-lợi-phất để tôn giả khai triển và giảng rộng ra cho hàng đệ tử.

Năm thứ 8 (521 TCN): Ngụ tại rừng Bhesakala, núi Cá Sấu (Sumsumaragiri), xứ Vamsa, Ngài giảng pháp cho bộ tộc Bhagga.

Năm thứ 9 (520 TCN): Ngụ tại thành Kiều-thượng-di. Nhân khi bị bà thứ hậu Magandhiya của vua Udena oán ghét và bêu xấu, Đức Phật dạy tôn giả A-nan (Ananda) về hạnh kham nhẫn.

Năm thứ 10 (519 TCN): Ngụ tại rừng Parileyya gần thành Kiều-thượng-di. Không khuyên giải được các xung đột và tranh cãi giữa hai nhóm tu sĩ, Đức Phật bỏ vào rừng sống độc cư trong suốt 3 tháng hạ, và hóa độ được một voi chúa và một chú khỉ. Hai con thú này đã giúp đỡ Ngài trong các công việc hằng ngày.

Năm thứ 11 (518 TCN): Ngụ tại làng Ekanala, phía nam thành Vương-xá, Ngài hóa độ vị điền chủ Kasibharadvaja.

Năm thứ 12 (517 TCN): Ngụ tại Veranja, phía nam thành Xá-vệ, Đức Phật dạy tôn giả Xá-lợi-phất rằng Ngài sẽ thiết chế giới luật vì có hoen ố phát sinh trong hàng Tăng chúng. Nếu không như thế, Giáo Pháp sẽ không tồn tại lâu dài.

Năm thứ 13 (516 TCN): Ngụ tại núi đá Caliya.

Năm thứ 14 (515 TCN): Ngụ tại tinh xá Kỳ-viên, thành Xá-vệ (Savatthi). Tôn giả La-hầu-la tròn 20 tuổi và thọ Cụ túc giới, trở thành một vị Tỳ khưu. Đức Phật hóa độ bà Tỳ-xá-khư (Visakha), về sau là vị nữ thí chủ bậc nhất trong hàng đệ tử cư sĩ.

Năm thứ 15 (514 TCN): Ngụ tại thành Ca-ti-la-vệ (Kapilavatthu) của bộ tộc Thích-ca. Vua Thiện Giác (Suppabuddha), cha của công chúa Da-du-đà-la (Yosodhara), băng hà.

Năm thứ 16 (513 TCN): Ngụ tại vùng Alavi, phía bắc thành Ba-na-lại. Ngài hàng phục quý ăn thịt người Alavaka, sau đó, quý xin quy y Tam Bảo và nguyện hộ trì Chánh Pháp.

Năm thứ 17 (512 TCN): Ngụ tại tinh xá Trúc Lâm, thành Vương-xá.

Năm thứ 18 và 19 (511-510 TCN): Ngụ tại núi đá Caliya.

Năm thứ 20 (509 TCN): Ngụ tại tinh xá Trúc Lâm, thành Vương-xá. Vào một buổi sáng, trên đường đi khất thực, Ngài hóa độ tướng cướp Vô Nảo (Angulimala). Đức Phật bị ngoại đạo vu cáo là đã mưu sát bà Sundari.

Năm thứ 21 (508 TCN): Ngụ tại tinh xá Trúc Lâm, thành Vương-xá. Tôn giả A-nan (Ananda) chính thức nhận lời làm thị giả hầu cận Đức Phật.

Năm thứ 22-44 (507-485 TCN): Trong thời gian 23 năm này, Đức Phật thường ngụ tại tinh xá Kỳ-viên. Ngài cũng đến ngụ tại tinh xá Đông viên (Pubbarama), phía đông thành Xá-vệ, do bà Tỳ-xá-khư cúng dường. Hai vị đại trưởng lão Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên lần lượt tịch diệt vào năm 485 TCN.

Năm thứ 45 (484 TCN): Ngụ tại làng Beluva, phía nam thành Vệ-xá-li, Ngài trải qua một cơn bệnh rất trầm trọng. Sau khi bình phục, vào buổi trưa ngày rằm tháng Magha (tháng Giêng âm lịch), tại điện thờ Capala, Ngài tuyên bố sẽ nhập diệt sau 3

tháng. Đức Phật tiếp tục du hành qua các làng khác và nhập diệt tại làng Kusinara của bộ tộc Malla, vào đêm trăng rằm tháng Vesakha (tương đương với tháng Tư âm lịch).



Ghi chú:

1) TCN: Trước Công Nguyên (Tây Lịch)

2) Tham khảo:

- Đức Phật và Phật Pháp (The Buddha and his Teachings), Hòa thượng Narada, Phạm Kim Khánh dịch Việt, 1970.

- Đức Phật Lịch sử (The Historical Buddha), H.W. Schumann, Trần Phương Lan dịch Việt, 1997.

- Tuần báo Giác Ngộ, số 67, ngày 12-07-1997.



-3-

Tám giới của bậc Thánh

Binh Anson

Ngoài việc thọ trì, tuân giữ 5 điều giới căn bản trong đời sống hằng ngày, thỉnh thoảng, trong các ngày trai giới, các dịp lễ lớn, hay trong các khóa tu thiền tịnh tâm, người Phật tử cư sĩ chúng ta thường giữ thêm Bát Quan Trai Giới. Tám giới đó dựa vào năm giới căn bản, nhưng được khai triển thêm để giúp tạo một đời sống tịnh hạnh, đơn giản, giúp tạo các điều kiện thuận lợi để tu dưỡng tâm trí. Đó là:

- 1) Không sát sinh.
- 2) Không trộm cắp.
- 3) Không hành dâm.
- 4) Không nói dối.
- 5) Không uống rượu và dùng các chất say.
- 6) Không ăn ngoài giờ (không ăn sau 12 giờ trưa).
- 7) Không tham gia múa hát, thổi kèn, đánh đàn, xem múa hát, nghe đàn, kèn, và không trang điểm, thoa vật thơm, bôi phấn và đeo tràng hoa.
- 8) Không nằm hay ngồi nơi quá cao, và nơi xinh đẹp.

Ngày trai giới còn có tên gọi là ngày Bố-tát, phiên âm từ chữ “*Uposatha*”. *Uposatha* có nghĩa là đi đến và lưu lại tại một ngôi chùa hay một tu viện. Theo phong tục Ấn Độ ngày xưa, các giáo sĩ Bà-la-môn thực hiện các nghi lễ thanh tịnh hóa, rồi rời gia đình, chọn một nơi thanh vắng để sống độc cư trọn ngày, vào

ngày trăng tròn (ngày rằm) và ngày đầu trăng (mồng 1). Trong bối cảnh đó, Đức Phật cho phép các vị tu sĩ đệ tử của Ngài hội họp lại vào các ngày đó để tụng giới bốn Ba-la-đề-mộc-xoa (*Patimokkha*, giới luật tu sĩ) và thuyết giảng cho hàng đệ tử cư sĩ khi họ đến lưu lại tại chùa. Ngoài ra, cộng đồng Phật tử thời đó còn có 2 ngày Bố-tát khác là ngày giữa tuần trăng đầu (mồng 8) và ngày giữa tuần trăng sau (ngày 23).

Đó là bốn ngày Bố-tát căn bản của truyền thống Phật giáo Nguyên thủy, vẫn còn được áp dụng cho đến ngày nay. Tuy nhiên, tại Việt Nam, Phật tử cư sĩ thường thọ trì 6 ngày trong tháng: 8, 14, 15, 23, 29, 30 (28, 29 cho tháng thiếu), hoặc 8 ngày: 5, 8, 14, 15, 20, 23, 29, 30.

1. Tám giới của bậc Thánh

Các bài giảng của Đức Phật có liên quan đến tám giới căn bản được ghi lại trong Tăng chi bộ, Chương Tám Pháp, Phẩm “Ngày Trai Giới”. Đức Phật giảng rằng người nào thọ trì tám giới nghiêm túc với tâm trong sạch, người ấy sống tịnh hạnh như một vị thánh A-la-hán. Vì thế, các đệ tử của Ngài phải cố gắng giữ tám giới trong ngày Bố-tát. Ngài giảng chi tiết cho bà Visakha (Tỳ-sá-khư) như sau:

- “Thánh đệ tử ấy, này Visakha, suy tư như sau:

1) “Cho đến trọn đời, các vị A-la-hán từ bỏ sát sinh, tránh xa sát sinh, bỏ trượng, bỏ kiếm, biết tầm quý, có lòng từ, sống thương xót đến hạnh phúc của tất cả chúng sinh và loài hữu tình. Cũng vậy đêm nay và ngày nay, ta sống từ bỏ sát sinh, tránh xa sát sinh, bỏ trượng, bỏ kiếm, biết tầm quý, có lòng từ, sống thương xót đến hạnh phúc của tất cả chúng sanh và loài hữu tình. Về chi phần này, ta theo gương các vị A-la-hán và ta sẽ thực hành trai giới.”

2) “Cho đến trọn đời, các vị A-la-hán từ bỏ lấy của không cho, chỉ lấy những vật đã cho, chỉ mong những vật đã cho, tự sống thanh tịnh, không có trộm cắp. Cũng vậy, đêm nay và ngày nay, ta sống từ bỏ

lấy của không cho, chỉ lấy những vật đã cho, chỉ mong những vật đã cho, tự sống thanh tịnh, không có trộm cắp. Về chi phần này, ta theo gương các vị A-la-hán và ta sẽ thực hành trai giới.”

3) “Cho đến trọn đời, các vị A-la-hán từ bỏ tà hạnh, tịnh tu Phạm hạnh, sống giải thoát, từ bỏ dâm dục hèn hạ. Cũng vậy, đêm nay và ngày nay, ta sống từ bỏ tà hạnh, tịnh tu Phạm hạnh, sống giải thoát, từ bỏ dâm dục hèn hạ. Về chi phần này, ta theo gương các vị A-la-hán và ta sẽ thực hành trai giới.”

4) “Cho đến trọn đời, các vị A-la-hán từ bỏ nói láo, tránh xa nói láo, nói những lời chân thật, y chỉ nơi sự thật chắc chắn, đáng tin cậy, không lừa gạt, không phản lại lời hứa đối với đời. Cũng vậy, đêm nay và ngày nay, ta sống từ bỏ nói láo, tránh xa nói láo, nói những lời chân thật, y chỉ nơi sự thật chắc chắn, đáng tin cậy, không lừa gạt, không phản lại lời hứa đối với đời. Về chi phần này, ta theo gương các vị A-la-hán và ta sẽ thực hành trai giới.”

5) “Cho đến trọn đời, các vị A-la-hán từ bỏ rượu men, rượu nấu làm cho đắm say, tránh xa rượu men, rượu nấu làm cho đắm say. Cũng vậy, đêm nay và ngày nay, ta sống từ bỏ rượu men, rượu nấu làm cho đắm say, tránh xa rượu men, rượu nấu làm cho đắm say. Về chi phần này, ta theo gương các vị A-la-hán và ta sẽ thực hành trai giới.”

6) “Cho đến trọn đời, các vị A-la-hán ăn một ngày một bữa, không ăn ban đêm, không ăn phi thời. Cũng vậy, đêm nay và ngày nay, ta sống ăn một ngày một bữa, không ăn ban đêm, không ăn phi thời. Về chi phần này, ta theo gương các vị A-la-hán và ta sẽ thực hành trai giới.”

7) “Cho đến trọn đời, các vị A-la-hán tránh xa không xem múa, hát, nhạc, diễn kịch, không trang sức bằng vòng hoa, hương liệu, dầu thoa và các thời trang. Cũng vậy, đêm nay và ngày nay, ta sống tránh xa không xem múa, hát, nhạc, diễn kịch, không trang sức bằng vòng hoa, hương liệu, dầu thoa và các thời trang. Về chi phần này, ta theo gương các vị A-la-hán và ta sẽ thực hành trai giới.”

8) “Cho đến trọn đời, các vị A-la-hán từ bỏ giường cao, giường lớn, tránh xa giường cao, giường lớn. Các vị ấy nằm trên giường thấp, trên giường nhỏ hay trên đệm cỏ. Cũng vậy, đêm nay và ngày nay, ta từ bỏ giường cao, giường lớn, tránh xa giường cao, giường lớn. Ta nằm trên giường thấp, trên giường nhỏ hay trên đệm cỏ. Về chi phần này, ta theo gương các vị A-la-hán và ta sẽ thực hành trai giới.”

“Như vậy, này Visakha, là Thánh trai giới, thực hành Thánh trai giới, này Visakha, có quả lớn, có lợi ích lớn, có chói sáng lớn, có ánh sáng lớn.”

Trong Tăng Chi Bộ, Chương Mười Pháp, Đức Phật cũng khuyên các cư sĩ của bộ tộc Thích-ca trong các ngày Bố-tát phải nỗ lực hành trì bát quan trai giới, sống tinh cần, nhiệt tâm, không phóng dật trọn ngày và trọn đêm. Những lợi lạc do công phu tu tập đó còn to lớn hơn tài sản của cải mà họ có thể tích tụ được để sống sung túc cả trăm năm; vì công phu đó sẽ tạo thiện nghiệp đưa đến tái sinh trong các cõi trời an lạc với tuổi thọ cả ngàn năm.

Hơn thế nữa, kết quả đó sẽ giúp tạo điều kiện thuận lợi để phát triển tuệ giác, đưa họ nhập dòng thánh giải thoát, qua các quả vị Dự lưu, Nhất lai, và Bất lai. Ngài nói:

-“Ở đây, này các Thích tử, đệ tử của Ta, trong 10 năm sống không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần như lời Ta giảng dạy. Như vậy, vị ấy thực hành, vị ấy có thể sống trăm năm, ngàn năm, trăm ngàn năm được cảm thọ nhất hướng lạc. Vị ấy có thể chứng được quả Bất lai, quả Nhất lai hay quả Dự lưu không có sai chạy.

Này các Thích tử, đâu phải là 10 năm! Ở đây, đệ tử của Ta trong 9 năm, ... trong 8 năm, ..., trong 1 năm, ... trong 10 tháng, ... trong 9 tháng, ... trong 8 tháng, ... trong 1 tháng, ... trong 10 đêm 10 ngày... trong 9 đêm 9 ngày... trong 8 đêm 8 ngày... trong 1 đêm 1 ngày sống không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần như lời Ta giảng dạy. Như vậy, vị ấy thực hành, vị ấy có thể sống trăm năm, ngàn năm, trăm ngàn

nằm được cảm thọ nhất hướng lạc. Vị ấy có thể chứng quả Bất lai, quả Nhất lai, hay quả Dự lưu, không sai khác.”

2. Tám giới trong đời sống tu si

Không chỉ dành riêng cho hàng cư sĩ, tám giới trên cũng áp dụng cho đời sống xuất gia. Tám giới này được bao gồm trong 10 giới căn bản cho hàng Sa-di (Tiểu tỳ thuộc Tiểu bộ, và Chương I, Đại Phẩm, Tạng Luật, Tỳ khưu Indacanda dịch), trong đó, giới thứ bảy của bát quan trai giới được tách ra làm hai: giới không tham gia múa hát, thổi kèn, đánh đàn, xem múa hát, nghe đàn, kèn; và giới không trang điểm, thoa vật thơm, bôi phấn và đeo tràng hoa. Cộng thêm vào đó là giới không cất giữ vàng bạc, tổng cộng thành 10 giới.

Tám giới này cũng nằm trong giới bốn Ba-la-đề-mộc-xoa (*Patimokkha*) của các vị tỳ khưu.

- Không sát sinh: trong phần Triệt khai bất cộng trụ và phần Ứng đối trị.
- Không trộm cắp: trong phần Triệt khai bất cộng trụ.
- Không hành dâm: trong phần Triệt khai bất cộng trụ.
- Không nói dối: trong phần Triệt khai bất cộng trụ và phần Ứng đối trị.
- Không uống rượu và các chất say: trong phần Ứng đối trị.
- Không ăn trái giờ: trong phần Ứng đối trị.
- Không nằm ngồi nơi quá cao và xinh đẹp: trong phần Ứng xử đối trị và phần Ứng đối trị.

Riêng giới không múa hát, thổi kèn, đàn, xem múa hát, nghe đàn kèn tuy không ghi rõ trong giới bốn Ba-la-đề-mộc-xoa nhưng có ghi trong các điều liên quan đến tội Tác ác (*dukkata*), thuộc Tiểu Phẩm (Chương V), của Tạng Luật. Duyên sự như sau:

Một lần nọ, tại thành Rājagaha (Vương xá) có lễ hội ở trên đỉnh núi. Các tỳ khưu nhóm Lục Sư (lục quần tỳ khưu) đã đi xem lễ hội ở trên đỉnh núi. Dân chúng phàn nàn, phê phán, chê bai rằng:

- Tại sao các sa-môn Thích tử lại đi xem vũ, ca, luôn cả tấu nhạc, giống như các kẻ tại gia hưởng dục vậy?

Các tỳ khưu đã nghe được những người dân ấy phàn nàn, phê phán, chê bai. Các tỳ khưu ít ham muốn, tự biết đủ, khiêm tốn, có hối hận, ưa thích sự học tập, đến trình sự việc ấy lên đức Thế Tôn. Ngài khiển trách nhóm Lục Sư ấy, rồi bảo các tỳ khưu rằng:

- Nay các tỳ khưu, không nên đi xem vũ, ca, hoặc tấu nhạc; vì nào đi thì phạm tội *dukkata* (tác ác).

Ngay cả đến việc ngâm nga các bài kệ, bài pháp với các âm điệu trầm bổng du dương cũng bị Đức Phật khiển trách và ngăn cấm. Một lần nọ, các tỳ khưu nhóm Lục Sư ngâm nga giáo pháp theo âm điệu ca hát với sự kéo dài. Dân chúng phàn nàn, phê phán, chê bai rằng:

- Các sa-môn Thích tử này ngâm nga giáo pháp theo âm điệu ca hát với sự kéo dài giống y như chúng ta ca hát vậy.

Các tỳ khưu đã nghe được những người dân ấy phàn nàn, phê phán, chê bai. Các tỳ khưu ít ham muốn, tự biết đủ, khiêm tốn, có hối hận, ưa thích sự học tập, đến trình sự việc ấy lên đức Thế Tôn. Ngài khiển trách nhóm Lục Sư ấy, rồi bảo các tỳ khưu rằng:

- Nay các tỳ khưu, đây là năm điều bất lợi khi ngâm nga giáo pháp theo âm điệu ca hát với sự kéo dài: Bản thân vị ấy bị say đắm trong âm điệu, luôn cả những kẻ khác cũng bị say đắm trong âm điệu, hàng tại gia phàn nàn, trong khi ra sức thể hiện âm điệu thiên định bị phân tán, điều cuối cùng là dân chúng

thực hành theo đường lối sai trái. Nay các tỳ khưu, đây là năm điều bất lợi khi ngâm nga Pháp theo âm điệu ca hát với sự kéo dài. Nay các tỳ khưu, không nên ngâm nga giáo pháp theo âm điệu ca hát với sự kéo dài; vị nào ngâm nga thì phạm tội *dukkata* (tác ác).

Chương V, Tiểu Phẩm, cũng có ghi việc Đức Phật khiển trách và ngăn cấm các tu sĩ trang điểm, thoa vật thơm, đeo tràng hoa, v.v. Duyên sự như sau:

Một lần nọ, các tỳ khưu trong nhóm Lục Sư thoa dầu khuôn mặt, xoa bóp khuôn mặt, thoa phấn khuôn mặt, tô điểm mặt bằng bột phấn đỏ, vẽ màu ở thân thể, vẽ màu ở mặt, vẽ màu ở thân thể và ở mặt. Dân chúng phản nản, phê phán, chê bai rằng:

- Tại sao các sa-môn Thích tử lại thoa dầu khuôn mặt, xoa bóp khuôn mặt, thoa phấn khuôn mặt, tô điểm mặt bằng bột phấn đỏ, vẽ màu ở thân thể, vẽ màu ở mặt, vẽ màu ở thân thể và ở mặt giống như các kẻ tại gia hưởng thụ dục lạc vậy?

Các tỳ khưu đã nghe được những người dân ấy phản nản, phê phán, chê bai. Các tỳ khưu ít ham muốn, tự biết đủ, khiêm tốn, có hối hận, ưa thích sự học tập, đến trình sự việc ấy lên đức Thế Tôn. Ngài khiển trách nhóm Lục Sư ấy, rồi bảo các tỳ khưu rằng:

- Nay các tỳ khưu, không nên thoa dầu khuôn mặt, không nên xoa bóp khuôn mặt, không nên thoa phấn khuôn mặt, không nên tô điểm mặt bằng bột phấn đỏ, không nên vẽ màu ở thân thể, không nên vẽ màu ở mặt, không nên vẽ màu ở thân thể và ở mặt; vị nào thực hiện thì phạm tội *dukkata* (tác ác).

3. Áp dụng bát quan trai giới trong đời sống cư sĩ

Theo truyền thống, trong ngày Bố-tát, người cư sĩ Phật tử thức dậy sớm, sửa soạn thức ăn, rồi cúng dường đến các vị Tăng sĩ đi khất thực trong xóm làng. Hoặc họ mang thức ăn đến chùa

và cúng dường đến chư Tăng ở đó. Đồng thời, các vị Phật tử này xin chư Tăng đọc truyền Tam quy và Bát quan trai giới để được thọ trì trong suốt ngày và đêm hôm đó. Có thể là sau đó, họ trở về nhà, sinh hoạt bình thường, nhưng vẫn tuân giữ tám giới cho đến sáng hôm sau. Có thể là họ thu xếp để ở lại chùa trọn ngày và trọn đêm hôm đó. Cần ghi nhớ ở đây là phải trì giữ trọn vẹn các trai giới đó trong suốt 24 giờ.

Tùy theo nếp sinh hoạt của mỗi chùa, chương trình có thể thay đổi. Có những nơi Phật tử lưu lại đó để đọc sách, nghe thuyết pháp, đóng góp vào các công tác Phật sự, làm công quả tại chùa. Có những nơi chú trọng đến hành thiền, người Phật tử dành trọn ngày và đêm để tập sống quán niệm, tinh tâm, xen kẽ các buổi ngồi hành thiền và đi kinh hành, và đến gặp thiền sư để tham vấn riêng về các vấn đề có liên quan đến công phu tu tập của mình.

Có những chùa tổ chức đêm thọ đầu đà, với tham dự viên nguyên không ngủ hay nằm, tích cực tham gia vào các buổi thuyết pháp và thảo luận về Phật pháp. Trong đêm đầu tháng và giữa tháng, nếu tại chùa có trên 4 vị Tỳ khưu, chư Tăng tụ họp tại chánh điện, nơi có kết giới Sima, để tụng đọc 227 điều giới bốn của hàng Tỳ khưu, và cuộc lễ này có thể kéo dài hơn một giờ.



Ngày nay, trong môi trường xã hội kinh tế hiện đại, khi chúng ta phải sinh hoạt, làm việc theo lịch Tây phương, rất khó tuân giữ các ngày Bố-tát đúng theo âm lịch. Khuynh hướng thông thường là dời ngày Bố-tát vào những ngày cuối tuần, khi mọi người được nghỉ ngơi, dễ thu xếp để gặp nhau, hay đi đến chùa, đến các tịnh thất, thiền viện. Có những nhóm Phật tử đã linh hoạt tổ chức ngày "Tinh tâm" hằng tháng, vào ngày cuối tuần kề cận với đêm trăng rằm, thường là ngày thứ Bảy và hành trì

bát quan trai giới trọn ngày và trọn đêm đó cho đến sáng ngày Chủ nhật.

Nếu có chư Tăng Ni hiện diện, chúng ta thỉnh quý vị ấy truyền quy giới. Ở những nơi không có Tăng Ni, chúng ta có thể mời một vị cư sĩ lớn tuổi, có uy tín, tuyên đọc quy giới, và mọi người cùng đọc theo, và tự nguyện thọ trì với tâm trong sạch. Chương trình sinh hoạt thì tùy duyên, có thể là tổ chức các buổi hành thiền, tham cứu kinh sách, xen kẽ với các buổi thuyết pháp hoặc đàm luận về Phật pháp, hoặc cùng tụng đọc các bài kinh căn bản như kinh Từ Bi, kinh Hạnh Phúc, kinh Châu Báu, kinh Chuyển Pháp Luân, v.v., hoặc cùng nghe các bài giảng, các bài kinh tụng thu âm trong băng audio-cassette hay đĩa CD.

Tương tự trong tinh thần đó, ở những nơi xa xôi, không có nhiều bạn đồng tu, không có chùa, không có Tăng Ni, chúng ta vẫn có thể tự tổ chức một ngày trai giới tại nhà riêng, tự đọc lên lời nguyện quy y Tam Bảo và hành trì Tám Giới, rồi lập ra một chương trình tịnh tu cho riêng mình trong trọn ngày ấy.

Điều quan trọng là mỗi người chúng ta cần phải tu tập giữ tâm thanh tịnh, nhu hòa, không bận rộn, không lo âu tính toán, và lúc nào cũng cố gắng tỉnh giác, chuyên chú, chánh niệm, nhất tâm hướng về Phật Pháp trong suốt thời gian thọ trì bát quan trai giới.



-4-

Sơ lược về Lý Duyên Khởi

Binh Anson

Tên Phạn ngữ Pāli của lý Duyên khởi hay Duyên sinh là “*Paticcasamuppāda*”, còn được dịch là “*Tùy thuộc Phát sinh*”, tiếng Anh là “*Dependent Origination*”. Thuyết này bao gồm 12 thành tố, nên cũng được gọi là Thập Nhị Nhân Duyên.

Trong Tăng chi bộ, bài kinh số 92 thuộc chương Mười Pháp, Đức Phật giảng cho trưởng giả Cấp Cô Độc:

“Ở đây, này gia chủ Cấp Cô Độc, vị Thánh đệ tử quán sát như sau:

*Do cái này có, cái kia có.
Do cái này sinh, cái kia sinh.
Do cái này không có, cái kia không có.
Do cái này diệt, cái kia diệt.”*

Đó là tóm lược lý Duyên khởi. Rồi Ngài giảng rộng ra:

*“Tức là do duyên vô minh, có các hành.
Do duyên các hành, có thức.
Do duyên thức, có danh sắc.
Do duyên danh sắc, có sáu nhập.
Do duyên sáu nhập, có xúc.
Do duyên xúc, có thọ.
Do duyên thọ, có ái.
Do duyên ái, có thủ.
Do duyên thủ, có hữu.”*

Do duyên hữu, có sinh.

Do duyên sinh, có già, chết, sâu, bi, khổ, ưu, não.

Như vậy, là sự tập khởi của toàn bộ khổ uẩn này.”

Tiếp theo, Đức Phật giảng về sự đoạn diệt các khổ uẩn:

“Do vô minh diệt, không có dư tàn, nên các hành diệt.

Do các hành diệt, nên thức diệt.

Do thức diệt, nên danh sắc diệt.

Do danh sắc diệt, nên sáu nhập diệt.

Do sáu nhập diệt, nên xúc diệt.

Do xúc diệt, nên thọ diệt.

Do thọ diệt, nên ái diệt.

Do ái diệt, nên thủ diệt.

Do thủ diệt, nên hữu diệt.

Do hữu diệt, nên sinh diệt.

Do sinh diệt, nên già, chết, sâu, bi, khổ, ưu, não diệt.

Như vậy là toàn bộ khổ uẩn này diệt. Đây là Thánh lý được khéo thấy và khéo thể nhập với trí tuệ.”

Như thế, khi thuyết giảng lý Duyên khởi, Đức Phật dạy cho chúng ta thấy rằng vì vô minh và bị mê si mà sự hiện hữu và khổ đau hiện tại đã phát sinh; do sự diệt tận của vô minh, và từ đó ái diệt và thủ diệt, mà không còn sự tái sinh nào tiếp theo; và như vậy, tiến trình hiện hữu được dừng lại, và cùng với sự dừng lại ấy, là sự chấm dứt mọi đau khổ.



Ở đây, xin trình bày sơ lược tóm tắt về các liên hệ giữa 12 thành tố của lý Duyên khởi như sau:

Vô minh duyên hành: Do vô minh (*avijjā*), các hành (*sankhara*) có điều kiện để sinh ra. Hành là những tâm sở Tư (*cetanā* - tác ý, cố ý), sẽ đưa đến tái sinh, còn gọi là hành nghiệp.

Vô minh ở đây chủ yếu là vô minh về Tứ Diệu Đế, vô minh về lý nhân duyên, vô minh về quá khứ và hiện tại của chúng ta.

Do vô minh, đôi khi chúng ta làm những hành động thiện, nhưng phần lớn chúng ta làm những hành động bất thiện, vì thông thường những gì chúng ta làm đều bắt nguồn từ tham lam và sân hận. Do vô minh, chúng ta làm đủ mọi loại hành động, vì chúng ta không biết đâu là đúng, đâu là sai, hoặc chúng ta chỉ hiểu đại khái rằng những hành động thế này là thiện, những hành động thế kia là bất thiện. Vì mù quáng bởi vô minh mà chúng ta thường làm những điều sai lầm, dù rằng đôi khi chúng ta cũng làm được những việc tốt lành.

Hai chi phần này, Vô Minh và Hành, thuộc thời quá khứ, và đây là hai yếu tố đã khiến ta hiện hữu ở thế gian này. Những hành động thiện trong quá khứ như bố thí, tri giới, có những ý nghĩ tốt đẹp, v.v. là những thiện nghiệp (*kusala-kamma*), đã giúp ta sinh ra trong cõi người trên thế gian này.

Hành duyên thức: Tùy thuộc nơi hành nghiệp, thiện và bất thiện, chi phần thứ ba khởi sinh, đó là Thức (*viññāna*). Thức thuộc thời hiện tại, sinh khởi như kết quả của Vô Minh và Hành trong quá khứ. Ở đây, Thức không có nghĩa là tất cả các loại tâm mà chỉ là tâm tục sinh sau khi chết. Như vậy, khởi đầu của kiếp sống hiện tại này, chúng ta có kiết sinh thức – thức nối liền – nghĩa là thức nối liền kiếp sống hiện tại với quá khứ. Khi Thức tái sinh phát khởi, ta được tái sinh. Ở đây, ta dùng chữ “tái sinh”, mà không dùng chữ “đầu thai” với ý nghĩa một linh hồn bất biến đi tái sinh, bởi vì không có một linh hồn bất tử trong quan niệm của đạo Phật.

Thức duyên danh sắc: Tùy thuộc nơi kiết sinh thức - thức nối liền, chúng ta có tâm và thân, tức là Danh (*nāma*) và Sắc (*rūpa*), hay sự kết hợp tâm lý và vật lý. Danh là phần tinh thần, còn Sắc là phần vật chất.

Danh sắc duyên lục nhập: Do có thân và tâm, hay danh và sắc, ta có sáu Căn hay sáu Nhập (*āyatana*). Có năm căn bên ngoài (ngoại môn, năm căn vật lý): mắt, tai, mũi, lưỡi, và thân, còn gọi là “ngũ môn” hay năm cửa. Chẳng hạn qua nhãn môn, chúng ta tiếp nhận một đối tượng của sự thấy, và qua nhân môn, chúng ta buông bỏ đối tượng đó; vì thế, con mắt có hai chức năng: thu nhận và buông bỏ. Chữ “căn” được dùng ở đây với ý nghĩa của một “căn cứ”, dựa vào đó mà tâm có thể tác động. Căn thứ sáu là ý căn (căn tâm lý). Đây là một căn thuộc bên trong, hay nội môn. Nó không những chỉ là một căn hay môn, mà nó cũng còn là dòng tiến sinh của chúng ta – Phạm ngữ Pāli gọi là *bhavanga* hay “hữu phần”. Chính dòng tiến sinh này dẫn ta đi hết kiếp sống này đến kiếp sống khác trong vòng sinh tử luân hồi.

Lục nhập duyên xúc: Nhờ có sáu căn, ta có Xúc (*phassa*). Xúc là sự va chạm hay giao tiếp giữa một đối tượng giác quan bên ngoài với cơ quan tương ứng của thân, hay nói cách khác, giữa căn và cảnh (trần). Tùy thuộc nơi năm cửa giác quan (ngũ môn vật lý) và ý căn (ý môn), ta có Xúc. Thí dụ như khi hiện hữu một cảnh sắc và phần nhạy cảm của con mắt vật lý (tức nhãn căn), trong một khoảng cách thích hợp và có ánh sáng thích hợp, lúc đó, sự tiếp xúc giữa căn và cảnh sắc khởi sinh. Hình sắc đó tiếp chạm với phần nhạy cảm của con mắt vật lý. Tương tự như vậy với âm thanh và nhĩ căn, mùi hương và tỉ căn, v.v.

Xúc duyên thọ: Vì có xúc nên ta có cảm giác, và Thọ (*vedanā*) phát sinh. Khi có sự giao tiếp với một đối tượng qua căn, ta có cảm thọ. Nếu sự tiếp xúc là mềm mại, ta có một cảm giác dễ chịu; nếu sự tiếp xúc là thô tháo, ta có một cảm giác khó chịu; hoặc đôi khi, ta cũng có một cảm giác trung tính, không khổ không lạc.

Thọ duyên ái: Vì có thọ, nên Tham Ái (*tanhā*) khởi sinh. Khi có cảm thọ dễ chịu - qua thấy, nghe, ngửi, nếm, đụng chạm,

v.v., tham ái, thích thú sinh khởi. Ái cũng khởi sinh khi có cảm thọ khó chịu. Trong bộ Thanh Tịnh Đạo, Ngài Phật Âm giải thích: *“Khi một bệnh nhân có cơn đau kinh khủng, người ấy có cảm thọ khó chịu. Lúc ấy, tham ái khởi lên, vì người ấy có ước muốn thoát ra khỏi cơn đau đó, mong muốn thoát ra khỏi cảm thọ khó chịu đó. Như vậy, tham ái khởi lên bằng hai cách: khi có cảm thọ dễ chịu và khi có cảm thọ khó chịu”*.

Ái duyên thủ: Khi ái phát sinh, Chấp Thủ (*upādāna*) liền theo sau. Ái là tham muốn nhẹ nhàng, Thủ là bám rễ thâm sâu, trói buộc chúng ta vào một điều gì đó. Tham tự nó không dính mắc, không tiến đến trạng thái chấp thủ, đó chỉ là sự ước muốn hay mong muốn đơn thuần. Tuy nhiên, với một phàm nhân không tỉnh giác, tham ái liền dẫn theo lòng chấp thủ.

Thủ duyên hữu: Chấp thủ tạo duyên để khởi sinh Hiện Hữu. Hữu (*bhava*) nghĩa là sự trở thành, thu thập nghiệp lực mới cho đời sống tương lai. Hữu có hai mặt: nghiệp hữu (*kamma-bhava*) là hành động tích lũy của quả dị thực, và sinh hữu (*upapatti-bhava*) là quả dị thực hướng đến tái sinh. Nói cách khác, do duyên Ái và Thủ, chúng ta hành động tạo nghiệp, đây là những hành động hiện tại (nghiệp hữu), và đồng thời, chúng ta chuẩn bị cho sự tái sinh về sau (sinh hữu).

Hữu duyên sinh: Do những hành động hay nghiệp hiện tại, ta tạo mầm mống cho lần Tái Sinh sắp tới (*jāti*), khởi đầu của kiếp sống tương lai.

Sinh duyên già chết: Do tái sinh trong thế gian này, nên ắt sẽ đưa đến Già Chết (*jarā-marana*). *Jarā* là tuổi già, suy yếu dần dần, rồi chết (*marana*). Vì đã sinh ra nên phải chịu buồn rầu, sầu bi, khổ, ưu, não, tuyệt vọng, v.v.



Chúng ta thấy ở đây có tất cả 12 chi phần, thường được các nhà Phật học phân tích, chia thành 3 thời: quá khứ, hiện tại, và

vị lai. Hai chi Vô Minh và Hành thuộc về quá khứ. Năm chi: Thức, Danh Sắc, Lục Nhập, Xúc, Thọ thuộc về hiện tại, xem như là quả dị thực của quá khứ. Ái, Thủ, Hữu cũng thuộc hiện tại và làm nhân cho tương lai. Sinh và Già chết thuộc về tương lai, kết quả của những nhân đã gieo trong hiện tại. Từ Sinh đến Già chết, chỉ có hai chi được đề cập ở thời tương lai; tuy nhiên, chúng bao hàm cả năm chi phần trong nhóm quả dị thực hiện tại – từ Thức đến Thọ. Trong cõi người, sự kết hợp của năm chi phần này tạo ra cái gọi là đàn ông hay đàn bà, và chính năm chi phần này là những gì được sinh ra, già yếu, chết đi, rồi lại tái sinh... cứ tiếp tục mãi mãi không ngừng, do những hành nghiệp từ quá khứ cũng như trong hiện tại.



Trong quyển sách “Cây Giác Ngộ” (*The Tree of Enlightenment*), Giáo sư Peter Santina phân chia 12 chi phần thành 3 nhóm:

- 1) Nhóm tai ách (ô trược): vô minh, ái và thủ;
- 2) Nhóm hành động (nghiệp): hành và hữu; và
- 3) Nhóm khổ đau: thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, sinh, và già chết.

Trong nhóm thứ nhất, vô minh là căn bản. Do vô minh mà chúng ta tham đắm vào các dục lạc giác quan, vào hưởng thụ, vào những ý tưởng sai lầm, nhất là ý tưởng về cái Ta độc lập và thường còn. Do vậy, vô minh, ái và thủ là nguyên nhân của nghiệp (hành động).

Nhóm thứ hai là nghiệp (hành động), gồm có hành và hữu. Hành bao hàm những dấu ấn, hay thói quen hình thành trong dòng tâm thức, hay sự tiếp diễn không ngừng của thức. Những dấu ấn ấy được tạo thành bởi những hành động lập đi lập lại từ nhiều kiếp trước, trở thành thói quen. Những thói quen đó dẫn dắt nhiều hành động của ta trong hiện tại. Ngoài ra, còn có

những hành động tạo tác trong kiếp sống này, và được gọi là hữu. Những thói quen vốn phát triển từ nhiều kiếp trước cùng với những hành động tạo tác trong kiếp này dẫn đến tái sinh với thân ngũ uẩn, rồi già chết, khổ đau, v.v. Đó là nhóm thứ ba.

Khi hiểu được sự vận hành của lý Duyên khởi, ta có thể phá vỡ vòng luân hồi sinh tử đó, bằng cách thanh lọc những bất tịnh của tâm – là vô minh, ái và thủ. Một khi các bất tịnh này bị loại bỏ, hành nghiệp sẽ không còn, và nguồn thói quen cũng không sinh khởi. Khi hành nghiệp ngưng, tái sinh và khổ đau cũng ngưng.



Trong Trường bộ, kinh số 15, Đức Phật dạy ngài Anandā rằng:

- *“Này Anandā, giáo pháp Duyên khởi rất thâm sâu, thật sự thâm sâu. Chính vì không thông hiểu giáo pháp này mà thế gian giống như một cuộn chỉ rối ren, một tổ chim, một bụi rậm lau lách, và không thể thoát khỏi các đọa xứ, côi dữ, phải chịu khổ đau trong vòng luân hồi sinh tử.”*

Trong một đoạn khác, trong bài kinh số 28 thuộc Trung bộ, Ngài dạy rằng:

- *“Ai hiểu được lý Duyên khởi, người ấy hiểu Pháp; và ai hiểu được Pháp, người ấy hiểu lý Duyên khởi”.*

Cho nên, giáo lý Duyên khởi là một giáo lý tinh yếu, thâm sâu, quan trọng, không phải dễ dàng thực chứng và thông hiểu. Là một phàm nhân cư sĩ còn đang tu học, ở đây, chúng tôi chỉ có thể trình bày tóm tắt sơ lược theo kiến giải thô thiển của mình.



-5-

An cư, Tự tứ và Vu-lan

Binh Anson

Có ba dịp lễ lớn trong truyền thống Phật giáo Nguyên thủy. Đó là ngày lễ *Magha Puja*, *Vesakha Puja*, và *Asalha Puja*. *Puja* nghĩa là tôn kính, quý kính, còn có nghĩa là sự dâng cúng, cúng dường. Ở đây, *Puja* còn có nghĩa là ngày lễ lớn. *Magha*, *Vesakha*, *Asalha* là tên các tháng trong lịch của Ấn độ. So với âm lịch Việt Nam, *Magha* tương ứng với tháng Giêng, *Vesakha* tương ứng với tháng Tư, và *Asalha* tương ứng với tháng Sáu.

Magha Puja là ngày lễ Rằm tháng Giêng, kỷ niệm ngày Đức Phật thuyết kệ *Ovada-Patimokkha*, là căn bản cho các giới luật sau này. *Vesakha Puja* là ngày lễ Rằm tháng Tư, tức là ngày Tam Hợp, thường được gọi là lễ Phật Đản. *Asalha Puja* là ngày lễ Rằm tháng Sáu, kỷ niệm ngày Đức Phật giảng kinh Chuyển Pháp Luân, và sau đó, chư Tăng Nam tông bắt đầu mùa An cư kiết hạ.

Ngoài ra, truyền thống Nam tông còn có các ngày lễ khác như ngày Tự tứ (rằm tháng Chín) – kết thúc mùa An cư kiết hạ, và mùa lễ Dâng Y Kathina trong một tháng, từ ngày 16 tháng Chín đến ngày Rằm tháng Mười âm lịch.

1. Chuyển Pháp Luân

Ngài Bồ tát Sĩ-đạt-ta rời gia đình, tìm đạo giải thoát năm 29 tuổi, và thành đạo năm 35 tuổi, vào đêm trăng Rằm tháng Tư. Sau khi Ngài giác ngộ, có vị Phạm thiên *Sahampati* cung thỉnh Ngài vì lòng từ bi thuyết pháp độ đời. Đức Phật quan sát thế gian và nhận lời thuyết pháp. Đầu tiên, Ngài nghĩ đến đạo sĩ

Alara Kalama và đạo sĩ *Uddaka Ramaputta*, là hai vị thầy dạy đạo cho ngài khi còn là Bồ-tát tầm sư học đạo, nhưng chư Thiên báo là hai vị này đã qua đời. Tiếp đến, Ngài nghỉ đến năm người bạn đồng tu là anh em đạo sĩ *Kondañña* (Kiều-trần-như), *Bhaddiya*, *Vappa*, *Mahānāma* và *Assaji*, lúc trước đã cùng tu khổ hạnh với ngài, và hiện giờ họ đang ở vườn Lộc Uyển, gần thành Ba-la-nại.

Từ Bồ đề đạo tràng, nơi Ngài giác ngộ, Đức Phật đi đến Lộc Uyển, một cuộc hành trình khoảng 210 km, mất khoảng 2 tháng, và đến nơi đó vào đúng ngày Rằm tháng Sáu. Thoạt tiên, khi thấy Ngài, anh em *Kondañña* quyết định không chào hỏi, cũng không đứng lên đánh lễ Ngài, bởi vì họ cho rằng lúc trước, Ngài đã từ bỏ lối tu khổ hạnh, không còn là một bậc chân tu nữa. Tuy nhiên, khi Ngài tiến đến gần, chư vị bị chinh phục trước vẻ cao quý của một bậc giải thoát, khiến họ đổi xử với Ngài vô cùng kính cẩn. Chư vị cầm lấy bình bát và thượng y của ngài, sửa soạn chỗ ngồi cho Ngài, rửa chân Ngài và gọi Ngài là "Hiền giả" (*Avuso*) theo thói quen. Song Đức Phật bác bỏ cách xưng hô này, và nói:

- “*Này chư vị, đừng gọi Như Lai (Tathagata) là ‘Hiền giả’ như một trong các vị. Như Lai là bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác*” - (*Đại Phẩm, Tạng Luật*)

Lời tuyên bố đã khám phá con đường đưa đến bất tử tức con đường giải thoát, đã giác ngộ và chứng đắc Chân Lý của Ngài được năm người bạn đồng tu cũ đáp lại với vẻ hoài nghi. Chư vị hỏi: - Làm thế nào một người đã từ bỏ khổ hạnh để chọn đời sống sung túc, lại có thể chứng đắc Chân Lý? Đức Phật giải thích rằng Ngài chẳng hề tham đắm đời sống sung túc. Để làm sáng tỏ mọi việc, Ngài thuyết giảng bài kinh *Chuyển Pháp Luân*, khởi đầu công trình hoàng pháp của Ngài. Bài kinh trình bày *Pháp Giải Thoát là Trung Đạo*, và nêu lên *Bốn Chân Lý Cao Quý*

(Tứ Diệu Đế) – như đã ghi lại trong Tạng Luật và trong Tương ưng bộ:

“Có hai cực đoan, này chư vị, mà người xuất gia nên tránh. Hai cực đoan đó là gì? Đắm mình vào dục lạc, thấp kém, tầm thường, hạ liệt, không xứng đáng bậc Thánh, không ích lợi, là một cực đoan. Cực đoan kia là chuyên tâm khổ hạnh ép xác, gây khổ đau, không xứng đáng bậc Thánh, và cũng không ích lợi.

Này chư vị, Như Lai đã tránh xa hai cực đoan này, và tìm ra Trung Đạo, chính là con đường khiến cho Ta thấy và biết rõ, con đường đưa đến an tịnh, thắng trí, giác ngộ, Niết-bàn.”

Ngài giảng tiếp:

“Đây là Chân lý về Khổ: Sanh, già, bệnh, chết là khổ; sầu, bi, ưu, não là khổ; thân cận những gì ta không thích là khổ; xa lìa những gì ta thích là khổ; cầu không được là khổ; tóm lại, ngũ thủ uẩn là khổ.

Đây là Chân lý về Nguồn gốc của Khổ: Đó chính là khát ái đưa đến tái sinh, cấu hữu với hỷ và tham, tìm thấy lạc thú chỗ này chỗ kia: đó là Dục ái, Hữu ái và Phi hữu ái.

Đây là Chân lý về Khổ Diệt: Đó chính là sự đoạn trừ, diệt tận hoàn toàn khát ái đó, quăng bỏ nó, chấm dứt nó, xả ly nó, không chấp thủ nó.

Đây là Chân lý về Con Đường Diệt Khổ: Đó là Thánh Đạo Tám Ngành, tức là Chánh Kiến, Chánh Tư duy, Chánh Ngữ, Chánh Nghiệp, Chánh Mạng, Chánh Tinh tấn, Chánh Niệm, và Chánh Định.” - (Đại Phẩm, Tạng Luật; Tương Ưng Bộ)

Năm vị tôn giả hết sức chú tâm lắng nghe lời Ngài. Khi Ngài thuyết giảng, tôn giả Kondañña quán triệt: “Những gì có sinh khởi đều phải chịu qui luật hoại diệt”, và đắc quả Dự lưu. Sau đó, tôn giả liền xin Đức Phật nhận làm đệ tử. Đức Phật nói: “Đến đây, này tỳ khưu, Giáo Pháp đã được khéo giảng, hãy sống đời phạm hạnh để đoạn tận khổ đau” và nhận tôn giả làm đệ tử tỳ khưu. Như vậy,

tôn giả *Kondañña* là vị đệ tử tỳ khưu đầu tiên trong lịch sử Phật giáo, đánh dấu khởi điểm sự thành lập Tăng đoàn, tồn tại cho đến ngày nay.

Chẳng bao lâu, lời dạy của Đức Phật đã giúp cho tôn giả *Vappa* và *Bhaddiya* hiểu Pháp và hai vị cũng được nhận làm đệ tử tỳ khưu. Trong lúc các ngài *Kondañña*, *Vappa* và *Bhaddiya* đi khất thực để cung cấp thức ăn cho cả nhóm, Đức Phật thuyết giảng riêng cho tôn giả *Mahānāma* và *Assaji*. Sau đó, hai vị nầy đắc quả bậc Nhập lưu, và xin làm đệ tử. Như vậy, lúc đó có sáu vị tỳ khưu trên thế gian: Đức Phật và năm vị đệ tử đầu tiên của Ngài.

Vài ngày sau, Đức Phật dạy bài pháp về Vô Ngã – ghi lại trong bài kinh Vô Ngã Tướng, Tương Ưng Bộ. Khi năm vị đệ tử tỳ khưu nghe lời thuyết giảng này của Đức Phật, tâm của chư vị thoát khỏi mọi lậu hoặc, và trở thành bậc Thánh A-la-hán giải thoát.



2. An cư kiết hạ

Một ngày sau lễ Rằm tháng Sáu, chư Tăng trong truyền thống Phật giáo Nam tông bắt đầu mùa An cư kiết hạ.

Trong Chương “Vào Mùa Mưa”, Đại Phẩm, Tạng Luật, có ghi:

Đức Thế Tôn ngự tại Trúc Lâm, thành Vương xá. Lúc bấy giờ, việc an cư mùa mưa chưa được Đức Thế Tôn quy định cho các tỳ khưu. Các vị tỳ khưu đi du hành trong mùa lạnh, trong mùa nóng, và cả trong mùa mưa nữa. Dân chúng phàn nàn, phê phán, chê bai rằng:

– “Vì sao các sa môn Thích Tử lại đi du hành trong mùa lạnh, trong mùa nóng, và cả trong mùa mưa nữa? Ngay cả các du sĩ ngoại đạo, dù có giáo lý được thuyết tối tệ, vẫn sống cố định một chỗ trong mùa mưa, ngay cả những con chim sau khi làm tổ trên các ngọn cây cũng

sống cố định trong mùa mưa. Còn các sa môn Thích Tử thì lại đi du hành trong mùa lạnh, trong mùa nóng, và cả trong mùa mưa nữa. Các vị ấy đang đâm đạp lên các loại cỏ xanh, đang hãm hại mạng sống của loài chỉ có một giác quan, và đang gây nên việc giết hại hàng loạt chúng sanh nhỏ nhoi.”

Các tỳ khưu nghe được những người ấy phàn nàn, phê phán, chê bai. Vì thế, các vị ấy trình sự việc lên Đức Thế Tôn. Đức Phật nhân sự việc này mà bảo các tỳ khưu rằng:

-“Này các tỳ khưu, ta cho phép an cư trong mùa mưa. Đây là hai thời điểm vào mùa an cư: thời điểm trước và thời điểm sau. Thời điểm trước là ngày kế của ngày trăng tròn tháng Asalha, thời điểm sau là vào ngày sau trăng tròn tháng sau.”

Tính theo âm lịch của Việt Nam nếu không có tháng nhuận thì thời điểm trước là ngày 16 tháng 6, thời điểm sau là ngày 16 tháng 7. Ngài dạy tiếp:

-“Này các tỳ khưu, không nên ra đi du hành trong mùa an cư ba tháng. Vị nào ra đi thì phạm tội tác ác (dukkata).”

Tuy nhiên, nếu có chuyện cần kíp và được thỉnh mời, vị tỳ khưu được phép rời trú xứ trong thời hạn không quá 7 ngày. Đức Phật dạy:

-“Này các tỳ khưu, ta cho phép đi khi được thỉnh mời với công việc có thể giải quyết trong bảy ngày; và không nên đi, nếu không được thỉnh mời.”

Suốt thời kỳ gió mùa ở miền bắc Ấn Độ, từ tháng Sáu đến tháng Mười, chư Tăng sống một nơi cố định trong 3 tháng an cư. Chư vị có thể lựa chọn cách tự mình xây một am thất trú mưa, hay ở trong một tinh xá sẵn có.

Mùa an cư bắt đầu từ ngày rằm tháng Asalha (rằm tháng Sáu). Tuy nhiên, Đức Phật cũng cho phép bất kỳ một tỳ khưu nào khởi sự chậm hơn một tháng, vào ngày rằm tháng Bảy, gọi là

“hậu An cư”. Việc đình chỉ du hành chấm dứt vào ngày rằm tháng Chín (*Assina*). Nếu vị nào khởi sự chậm hơn một tháng, thì chấm dứt vào tháng Mười (*Kattika*). Chư Tăng tổ chức lễ sám hối Bố-tát (*Uposatha*) đặc biệt, gọi là lễ Tự tứ (*Pavarana*), đánh dấu kết thúc mùa an cư. Sau đó, các tỳ khưu công bố hoàn tất các phạm sự trong Giới Luật, rời nơi an cư, và bắt đầu du hành truyền đạo.

Tập tục an cư mùa mưa không chỉ có lý do cổ truyền, mà còn có lý do thực tiễn nữa. Khi trời đổ mưa ào ạt và các con sông chảy tràn bờ, khi đường xá chìm trong bùn lầy, và những mảnh đất không ngập nước làm thành nơi trú ẩn cho rắn rết, bọ cạp, việc du hành và cắm lều ngoài trời hầu như không thể thực hiện được. Hơn nữa, khí ẩm bốc hơi trong thời gió mùa tạo ra những tai hại khác cho sức khỏe; và nếu một tỳ khưu bị bệnh, chư Tăng dễ săn sóc vị ấy tại một tinh xá hơn là lúc di chuyển.

Tục lệ an cư mùa mưa còn có lợi cho Tăng chúng theo nhiều cách. Trong suốt những tháng du hành theo ý riêng của mỗi người, có thể là một vài tỳ khưu nào đó trở thành buông lung trong nếp sinh hoạt. Trong mùa an cư, các tỳ khưu chung sống sinh hoạt với nhau, nên phải chú tâm đến quy luật xử thế và theo đúng nguyên tắc. Mùa an cư còn tăng cường mối đạo tình trong Tăng đoàn. Cuộc sống chung ở một nơi và cùng học tập lời dạy của bậc Đạo Sư, sự trao đổi kinh nghiệm và kiến thức đưa đến sự thiết lập các mối quan hệ thân hữu có giá trị giáo dục, đã được Đức Phật đánh giá cao. Ngài nói:

“Quả thật tất cả đời sống đồng Phạm hạnh của Tăng chúng cốt yếu ở tình thân hữu giữa những người ưa thích điều thiện, ở tình đồng đạo, đồng chí hướng. Một tỳ khưu làm bạn với điều thiện, là người bạn giao du, người đồng chí hướng, có triển vọng tu tập và làm sung mãn Bát Chánh Đạo, để giải thoát cho đồng bạn cũng như bản thân vị ấy.”

Có lần Đức Phật thấy một tỳ khưu bị bệnh, nằm bơ vơ không ai chăm sóc, Ngài và Trưởng lão *Ananda* cùng đến săn sóc vị ấy.

Rồi Ngài gọi Tăng chúng đến và dạy: *“Này các tỳ khưu, chư vị không có cha mẹ chăm sóc mình. Vậy, nếu chư vị không chăm sóc nhau, thì ai sẽ làm việc ấy? Này các tỳ khưu, bất cứ ai trong chư vị muốn chăm sóc Như Lai, thì vị ấy hãy chăm sóc người bạn đồng Phạm hạnh.”*

Việc an cư mùa mưa cũng quan trọng trong việc học tập của chư Tăng thời đó. Chư vị tụng đọc lại các bài kinh của Đức Phật và học hỏi những lời dạy mới của Ngài. Việc học tập nghe kinh không chỉ giới hạn vào mùa an cư, nhưng được thuận lợi hơn nhờ sự chung sống suốt ba tháng của một hội chúng tỳ khưu đông đảo tại cùng một địa điểm. Có lẽ Giáo Pháp sẽ không được truyền tụng đến thời đại chúng ta trong hình thức chính xác như ngày nay, nếu Tăng chúng thời xưa không có cơ hội duyệt lại toàn thể lời giáo huấn của Đức Phật trong các mùa an cư kiết hạ hằng năm ấy.

3. An cư trong các truyền thống khác

Giới luật tu sĩ trong các truyền thống Phật giáo, trên căn bản, rất giống nhau. Các tông phái đều tuân theo quy luật an cư kiết hạ trong ba tháng. Tuy nhiên, thời điểm bắt đầu và kết thúc không giống nhau, tùy theo cách tính mùa hạ trong năm.

Như đã trình bày ở trên, theo Luật Nguyên thủy (Đại phẩm, Luật tạng, Tỳ khưu Indacanda dịch), chương III (Mùa mưa): An cư bắt đầu từ ngày 16 tháng *Asalha* (tương ứng với tháng Sáu âm lịch), kéo dài 3 tháng. Hậu an cư bắt đầu một tháng sau đó.

Theo Luật Hữu Bộ (Tỳ-nại-da, Căn bản thuyết nhất thế hữu bộ, Tỳ khưu Tâm Hạnh dịch), quyển An cư sự: An cư bắt đầu từ ngày 16 tháng Năm âm lịch, kéo dài 3 tháng, Hậu an cư bắt đầu một tháng sau đó.

Theo Luật Ma-ha-tăng-kỳ (Hòa thượng Thích Phước Sơn dịch), quyển 27, Phép An cư: An cư bắt đầu từ ngày 16 tháng

Tư âm lịch, kéo dài 3 tháng. Hậu an cư bắt đầu một tháng sau đó.

Theo Luật Tứ Phần (Hòa thượng Thích Nguyên Chứng dịch), quyển 4, chương III (An cư): An cư trong 3 tháng mùa hạ, không thấy ghi rõ ngày tháng. Hậu an cư bắt đầu một tháng sau đó.

4. Vu-lan và kinh điển nguyên thủy

Ngày nay, đa số Phật tử chúng ta thường tổ chức ngày Rằm tháng Bảy, theo truyền thống Bắc tông, là ngày Lễ Vu-lan, một ngày báo hiếu công ơn của cha mẹ. Trong cùng ngày đó, chư Tăng Ni Bắc tông làm lễ Tự tứ, kết thúc mùa an cư, theo Luật Ma-ha-tăng-kỳ. Lễ Vu-lan là dựa theo tích chuyện trong kinh Vu-lan-bồn (*Ullambana Sutra*, Đại Chánh Tạng, tập 16), trong đó, Đức Phật dạy Trưởng lão Mục-kiền-liên cúng dường thức ăn đến chư Tăng trong ngày Tự tứ và hồi hướng phước báu đến mẹ là bà Thanh-đề để giúp bà thoát khỏi khổ cảnh của kiếp nga quý.

Trong kinh điển nguyên thủy, không thấy đề cập đến sự tích nêu trên. Tuy nhiên, trong quyển Nga quý sự, thuộc Tiểu bộ, có ghi lại một câu chuyện tương tự. Đó là chuyện nga quý mẹ của Ngài Xá-lợi-phất (Chú giải Nga quý sự, Phẩm *Ubbari*, Chuyện số 2, Tỳ khưu Thiện Minh dịch). Tóm tắt như sau:

Một ngày nọ, các ngài Trưởng lão Xá-lợi-phất, Mục-kiền-liên, A-nậu-lâu-đa và Kế-tân-na ngụ tại một khu rừng hoang gần thành Vương Xá. Một nữ nga quý với thân hình gầy ốm, hình tướng góm ghiett, đến gặp các ngài và cho biết trong tiền kiếp, nga quý từng là mẹ của Ngài Xá-lợi-phất. Do lòng keo kiệt, bủn xỉn, bà đã đối xử tàn tệ với các vị tu sĩ, và lại sinh ác tâm chửi rủa mắng nhiếc các vị ấy, nên bà phải lãnh quả báo ác, sinh làm nga quý trong kiếp này. Bà xin Trưởng lão Xá-lợi-phất tổ chức bố thí cúng dường, rồi hồi hướng phước đến cho bà để được thoát khỏi cảnh nga quý khổ sở.

Sáng hôm sau, nhân khi đi khất thực trong thành Vương Xá, các ngài đến gặp vua Bình-sa, và Ngài Mục-kiền-liên thuật lại câu chuyện ấy cho vua nghe. Nhà vua hoan hỷ phát tâm trong sạch hứa sẽ giúp Ngài Xá-lợi-phất. Vua truyền lệnh cho các quan dựng bốn tịnh thất trong khu rừng ngoại thành, và sửa soạn vật thực, đồ ăn, thức uống và y phục. Sau đó, nhà vua chuyển toàn bộ những thứ ấy đến Ngài Xá-lợi-phất. Nhân danh mẹ, Ngài Xá-lợi-phất bố thí cúng dường đến Đức Phật và Tăng đoàn, rồi hồi hướng công đức phước báu đến cho bà. Nhờ đó, bà được tái sinh vào cõi Trời Phạm Thiên.

Mặc dù vài chi tiết trong câu chuyện này không giống như chuyện ghi trong kinh Vu-lan-bồn, việc cúng dường đến chư Tăng, rồi hồi hướng phước báu đến cha mẹ đã qua đời, có một ý nghĩa rất rõ ràng, tương hợp trong cả hai truyền thống chính của Phật giáo.

*Perth, Tây Úc,
tháng 8-2007*



-6-

Trưởng lão ni Sanghamitta: Vị Ni trưởng đầu tiên tại Sri Lanka

Lorna Dewaraja
Bình Anson dịch

Hằng năm, vào ngày Rằm tháng Mười Một âm lịch, Phật tử khắp nơi trong đảo quốc Sri Lanka hành lễ tưởng niệm Trưởng lão ni Sanghamitta, là vị nữ tu sĩ cùng với anh trai của bà là ngài Trưởng lão Mahinda đã mang Phật giáo truyền vào đảo quốc hơn 2300 năm trước, trong triều đại vua Davanampiya Tissa. Một điều quan trọng đáng ghi nhận là khi Ngài Mahinda hoàng pháp tại vùng Anuradhapura, đa số cư sĩ lắng tâm chuyên chú thính pháp là phụ nữ, trong hàng hoàng gia lẫn hàng thường dân. Sự kiện đó vẫn tiếp tục cho đến ngày nay, số nữ cư sĩ tham gia vào các cuộc lễ Phật giáo bao giờ cũng đông hơn số nam cư sĩ.

Sau khi nghe Ngài Trưởng lão Mahinda thuyết giảng, Hoàng hậu Anuladevi, vợ của Phó vương Mahanaga, phát tâm tín thành nơi lời dạy của Đức Phật, và ngỏ ý muốn xuất gia để trở thành một vị Tỳ khưu ni. Khi được biết ý định này, Ngài Mahinda nói với vua rằng theo đúng giới luật tu sĩ, Ngài không thể truyền giới cho phụ nữ. Ngài đề nghị nhà vua gửi văn thư đến vua Asoka (A-đục) của xứ Maurya, Ấn Độ, yêu cầu vua Asoka gửi con gái của vua là Trưởng lão ni Sanghamitta sang đảo quốc, và đem theo một nhánh của cây bồ đề tại Bồ đề Đạo tràng, nơi Đức Phật đã thành đạo.

Lúc bấy giờ, bang giao giữa hai triều đình rất tốt đẹp, nên vua Devanampiya Tissa không ngần ngại gửi một vị quan là ngài Arittha đến thành phố Pataliputra (bây giờ là Patna) của xứ Ấn Độ, để gặp vua Asoka, chuyển đạt lời thỉnh cầu ấy.

Lúc đầu, vua Asoka ngần ngại, không muốn gửi con gái mình ra đi truyền giáo ở nước ngoài, nhưng vì Trưởng lão ni Sanghamitta cương quyết yêu cầu nhà vua cho phép bà xuất dương đi hoàng đạo, nên sau cùng, vua Asoka đồng ý cho phép. Một đoàn mười một vị Tỳ khưu ni cùng lên thuyền đi với bà Sanghamitta, vượt biển sang đảo quốc, mang theo nhánh cây bồ đề, với sự hướng dẫn của quan Arittha. Đây là một việc làm dũng cảm của bà Sanghamitta, vì vào thời đó, khi người ta vẫn còn có thành kiến xem thường phụ nữ, bà Sanghamitta đã có đủ nghị lực và can đảm để thực hiện cuộc hành trình vượt biển đầy nguy hiểm, mà không có người trong hoàng tộc cùng đi để bảo vệ bà.

Tại cảng Jambukolapattana (nay là cảng Pedro, bán đảo Jaffna), vua của đảo quốc cùng với Trưởng lão Mahinda và rất đông các tín đồ Phật tử đã ra nghênh đón Trưởng lão ni cùng với Ni chúng từ Ấn Độ sang, mang theo nhánh cây bồ đề. Nhà vua đã tổ chức buổi lễ tiếp rước rất long trọng, và rất đông dân chúng đã tham gia cùng với phái đoàn truyền giáo đưa nhánh cây này về kinh đô Anuradhapura, cuộc hành trình kéo dài 14 ngày bằng đường bộ. Nhánh cây này được trồng trong vườn Mahamegha tại một nơi tôn nghiêm. Từ ngày ấy cho đến nay, trong suốt 23 thế kỷ qua, vua chúa và dân chúng đảo quốc Sri Lanka tiếp tục gìn giữ, bảo vệ và tôn quý cây bồ đề này, như là một bảo vật quốc gia. Cổ thụ bồ đề ngày nay được xem như là một trong những cổ thụ lâu năm nhất trên thế giới.

Trưởng lão ni Sanghamitta đã thực hiện một công tác quan trọng nhất tại đảo quốc là truyền giới và hướng dẫn tu tập cho Hoàng hậu Anuladevi và các thị nữ sau khi các vị này xuất gia

với Bà. Từ đó, Ni đoàn Sri Lanka được thành lập và kéo dài khoảng 1000 năm. Theo các nguồn sử liệu Trung quốc, vào năm 429 CN, Ni đoàn này đã gửi 9 vị Tỳ khưu ni do Ni sư Deva Sara lãnh đạo, vượt đại dương, đi thuyền đến Trung quốc để truyền giới cho 300 vị tu nữ tại Nam kinh, thành lập Ni đoàn tại xứ sở đó; và từ Trung quốc, đã phát triển đến các quốc gia khác trong vùng Đông Á cho đến ngày nay.

Trưởng lão ni Sanghamitta lưu lại tại đảo quốc, tiếp tục công trình hoằng pháp, truyền bá đạo Phật, và viên tịch tại đó, vào tuổi 59. Bà là tấm gương dũng cảm cho các vị nữ tu sĩ, đã không ngần ngại lên đường mạo hiểm nơi xa xôi để hoằng dương Chánh Pháp. Bà cũng là một vị nữ đại sứ đầu tiên trong lịch sử ngoại giao cận đại, đã được một vị quốc trưởng gửi đi theo lời mời của một vị quốc trưởng khác. Cho đến ngày nay, phụ nữ Sri Lanka nói riêng, và Phật giáo Sri Lanka nói chung, đều thành tâm ghi ân và tán thán công đức của Bà.

*Bình Anson trích dịch
Tây Úc, tháng 3-2007*



-7-

Vesak là ngày lễ quốc tế

Binh Anson

Trong phiên họp khoáng đại ngày 15 tháng 12 năm 1999, Hội đồng Liên Hiệp Quốc (LHQ) đã thông qua dự thảo nghị quyết “Công nhận quốc tế về ngày Lễ Vesak tại trụ sở Liên Hiệp Quốc và các văn phòng liên hệ” (văn bản số A/54/L.59) do đại diện nước Sri Lanka đệ trình. Hội đồng quyết định hằng năm sẽ có các công tác bố trí thích hợp để tổ chức ngày Lễ Vesak với sự cố vấn của các đại diện quốc gia trong Hội đồng. Ngày Vesak – ngày trăng tròn trong tháng 5 dương lịch mỗi năm – là ngày thiêng liêng nhất của mọi Phật tử trên toàn thế giới để kỷ niệm ngày sinh, ngày thành đạo và ngày nhập diệt của Đức Phật (do đó, được gọi là ngày Đại lễ Tam Hợp, mặc dù nhiều người vẫn gọi là Lễ Phật Đản).

Sau đây là tóm tắt các lời phát biểu trong kỳ họp này:

Ông JOHN DE SARAM, đại sứ Sri Lanka, giới thiệu dự thảo nghị quyết công nhận Ngày Vesak (văn bản số A/54/L.59), nói rằng Hội đồng LHQ đã công nhận nhiều sự quan tâm khác nhau trong một thế giới phức tạp, và đã chấp nhận rằng mọi người trên thế giới mong mỏi Hội đồng ghi nhận sự quan tâm, lòng hy vọng và sự tín ngưỡng của họ. Trong tinh thần ấy, Hội nghị Thượng đỉnh Phật giáo Quốc tế trông chờ LHQ có một sự công nhận quốc tế về Ngày Vesak – ngày trăng tròn trong tháng 5 dương lịch, là ngày hơn 150 triệu tín đồ Phật giáo trên toàn thế giới làm lễ kỷ niệm ngày sinh, ngày thành đạo và ngày nhập diệt của Đức Phật.

Ông kêu gọi Hội đồng LHQ công nhận ngày Vesak là ngày thiêng liêng nhất của Phật giáo, và cho phép bố trí thích hợp để hành lễ tại trụ sở LHQ và các văn phòng của tổ chức này.

Ông cũng ghi nhận rằng đại diện nước Hy Lạp, Mauritius, Na Uy và Thổ Nhĩ Kỳ đã cùng hỗ trợ bản dự thảo này.

Ông VORAVEE WIRASAMBAN, đại sứ Thái Lan, nói rằng thông điệp phổ quát về hòa bình, thiện ý và từ bi mà Đức Phật đã truyền giảng hơn 2500 năm trước càng thêm nhiều ý nghĩa cho thời đại ngày nay. Phật giáo luôn luôn đề cao các giải pháp hòa hợp cho các cuộc xung đột, dù giữa các cá nhân hay giữa các cộng đồng. Phật giáo là đồng nghĩa với hòa bình. Thêm vào đó, sự bao dung là một trong các điểm chính yếu của Phật giáo. Tại Thái Lan, bao dung, nhất là bao dung tôn giáo, đã được ghi nhận trong hiến pháp, và là một lối sống của người dân Thái.

Phật giáo đề cao đường lối trung dung, ông nói. Sống dung hòa là căn bản của mọi hành động của mọi Phật tử, mà giúp ngăn chặn các hành động cực đoan thường thấy xảy ra trên thế giới. Sự công nhận của quốc tế về Ngày Vesak là một hành động cần thiết để công nhận và tôn trọng Phật giáo và hàng triệu Phật tử trên thế giới và tái khẳng định sự quyết tâm của LHQ tuân thủ nguyên tắc tôn trọng mọi dị biệt.

Bà CHRISTINE LEE, đại sứ Singapore, nói rằng công nhận Ngày Vesak là một việc làm thích hợp để tôn trọng Đức Phật. Đây là một trong bốn dịp lễ chính tại Singapore, nơi có một phần ba dân số là Phật tử.

Bà ca ngợi bản dự thảo vì nó phù hợp với nghị quyết của Đại Hội đồng LHQ về năm 2000 là Năm Quốc tế Văn hóa Hòa bình và thập kỷ 2001-2010 là Thập kỷ Quốc tế về Văn hóa Hòa bình cho Thiếu nhi Toàn cầu. Đặc điểm của lời dạy của Đức Phật là về sự hòa bình và bất bạo động. Dự thảo này cũng giúp mở đường cho năm 2001 là Năm Đối thoại giữa các Nền Văn minh.

Ông SHAIKH RAZZAQUE ALI, đại sứ Bangladesh, phát biểu rằng tại châu Á và các nơi khác trên thế giới, rất nhiều người đã cử hành Ngày Vesak như là ngày thiêng liêng nhất của Phật giáo. Bangladesh có một lịch sử gắn bó với văn minh Phật giáo, có thành phần dân chúng theo đạo Phật rất đáng kể, và cử hành lễ Vesak cũng như các lễ khác. Sự công nhận quốc tế về ngày này là một cơ hội để áp dụng các lời dạy quý báu của Đức Phật, để mang đến sự thông cảm, hạnh phúc và an vui cho thế giới.

Ông OM PRADHAN, đại sứ Bhutan, nói rằng sự công nhận quốc tế về các đóng góp của Phật giáo đã và đang cung hiến cho thế giới sẽ giúp tăng trưởng sự hiểu biết và thông cảm về tính dị biệt trong các xã hội ngày nay.

Những lời dạy của Phật giáo có tính phổ quát, ông nói. Đó là lời dạy về sự chừng mực, bất bạo động, hiện hữu hòa bình và bao dung. Đó là lời dạy về bảo tồn các nguồn lực và môi trường thiên nhiên, tôn trọng sự sống của mọi loài. Có rất nhiều nguyên tắc của Phật giáo tương đồng với các tôn giáo lớn khác, và cũng tương hợp với các nguyên tắc căn bản của LHQ.

Ông JUAN LUIS FLORES, đại sứ Tây Ban Nha, phát biểu rằng nước ông là một thành viên hỗ trợ dự thảo nghị quyết, và tin rằng LHQ là một nghị trường để các tôn giáo và các nền văn hóa lớn gặp gỡ và trao đổi ý kiến. Công nhận Ngày Vesak là để ghi nhận các đóng góp của những tôn giáo và văn hóa khác nhau cho sự bao dung và thông cảm lẫn nhau của mọi người trên thế giới.

Ông U WIN MRA, đại sứ Miến Điện, nói rằng LHQ kêu gọi mọi quốc gia thực hành bao dung và chung sống hòa bình. Điều đó cũng nằm trong lời dạy của Đức Phật, đã được hàng triệu người tuân theo. Đạo Phật, cũng như các tôn giáo lớn khác, đã có nhiều đóng góp đáng kể để duy trì hòa bình, và đây là một điều thích hợp để LHQ tạo ra một cơ hội tốt giúp mọi Phật tử

giới thiệu ngày thiêng liêng của họ đến cộng đồng quốc tế. Ngày Vesak là ngày lễ thiêng liêng của Miến Điện, nơi có 90 phần trăm dân số theo đạo Phật. Để kỷ niệm ngày này, dân chúng thường cử hành lễ tưới cây Bồ đề, là nơi Đức Phật thành đạo.

Ông NARENDRA BIKRAM SHAH, đại sứ Nepal, phát biểu rằng tinh hoa của đạo Phật là cho con người, hòa bình, từ bi, thông cảm, bất bạo động, sự bình đẳng giữa mọi người, và kính trọng các tín ngưỡng tôn giáo khác.

Lâm-tỳ-ni (Lumbini), nơi Đức Phật đản sinh, ngày nay là một Di sản Quốc tế. LHQ đã từng hỗ trợ để bảo tồn và phát triển nơi đó. Hội nghị Thượng đỉnh Phật giáo Quốc tế đã được tổ chức tại Lâm-tỳ-ni vào năm trước, và đã công bố đây là nơi cội nguồn của hòa bình. Ngày Vaishakh Purnima (theo tiếng Nepal) hay là Ngày Vesak – còn được gọi là Ngày Lâm-tỳ-ni – đã được công nhận tại Nepal như là một ngày lễ quốc gia, một ngày chính thức của tinh thần bất bạo động.

Ông INAM-UL-HAQUE, đại sứ Pakistan, nói rằng miền tây bắc của đất nước ông là quê hương của nền văn minh Phật giáo Gandhara, phát triển vào thế kỷ thứ I trước Tây lịch. Đây là thời kỳ của nghệ thuật Gandhara, là một kết nối của nghệ thuật Hy Lạp - La Mã với truyền thống Phật giáo. Sự đóng góp của Phật giáo vào văn hóa, nghệ thuật và văn minh của dân chúng Nam Á và các nơi khác rất quan trọng. Thông điệp về hòa bình, từ bi và chân lý của Đức Phật đã được chia sẻ trong các tôn giáo và tín ngưỡng khác. Công nhận của LHQ về Ngày Vesak là một ghi nhận thích đáng về sự đóng góp của Phật giáo cho sự phát triển tâm linh của nhân loại.

Ông KAMALESH SHARMA, đại sứ Ấn Độ, nói rằng tác động lớn lao của Phật giáo vào các giá trị của thế giới về tâm linh, luân lý và đạo đức rất xứng đáng để Hội đồng LHQ công nhận và tôn vinh Ngày Vesak. Cốt lõi của các lời dạy của Đức

Phật đã tác động lên đời sống của hàng triệu người trên thế giới, với hy vọng và giải thoát. Quốc gia của ông sẽ tham gia tích cực vào ngày lễ này tại LHQ.

Sau đó, đại sứ các nước Lesotho, Nicaragua và Hoa Kỳ cùng quyết định tham gia hỗ trợ dự thảo nghị quyết này. Tiếp theo, nghị quyết được Hội đồng LHQ chấp thuận thông qua, ngày 15 tháng 12 năm 1999.



-8-

Về bài kinh Kalama

Tỳ khưu Bodhi
Bình Anson dịch

Bài kinh Kalama, trong Tăng chi bộ, chương Ba Pháp, thường được nhiều người xem như là một “Hiến chương Phật giáo về Tự do Trạch vấn”. Mặc dù bài kinh bác bỏ các tư duy giáo điều và lòng tin mù quáng, vấn đề ở đây là bài kinh có thật sự mang những ý nghĩa mà người ta thường gán ghép vào đó hay không? Dựa vào một đoạn duy nhất của bài kinh, thường được trích dẫn sai lạc ra ngoài mạch văn, người ta thường nghĩ rằng Đức Phật là một nhà chủ nghĩa thực nghiệm, bác bỏ mọi giáo thuyết và lòng tin, và giáo pháp của Ngài chỉ là công cụ của một người tư duy tự do để đạt chân lý, và mời gọi mỗi người chấp nhận hay bác bỏ bất cứ điều gì theo sở thích của họ.

Thế nhưng, bài kinh Kalama có thật sự biện minh cho quan điểm đó không? Hay chúng ta thấy ở đây chỉ là một tập hợp các dạng thái khác nhau của khuynh hướng trơ trên xưa cũ là đánh đồng giáo pháp với những gì thích hợp với mình – hoặc thích hợp với những người đang nghe mình thuyết giảng? Trong giới hạn của bài viết ngắn này, chúng ta hãy đọc lại toàn bộ bài kinh Kalama, và cũng cần nên nhớ rằng để hiểu đúng lời Phật dạy, chúng ta cần phải tìm hiểu ý định của Ngài khi nói ra các lời dạy đó.

Đoạn kinh thường được nhiều người trích dẫn như sau:

- “*Này quý vị Kalama, đừng tin vì nghe truyền khẩu, đừng tin vì đó là truyền thống, đừng tin vì nghe đồn đại, đừng tin vì được ghi*

trong kinh điển, đừng tin vì lý luận, đừng tin vì suy diễn, đừng tin vì đã tư duy trên mọi lý lẽ, đừng tin vì dựa theo ý kiến đã được cân nhắc, đừng tin vì vị ấy có vẻ có uy quyền, đừng tin vì nghĩ rằng vị ấy là thầy của mình.”

“Khi nào quý vị tự mình biết rõ: ‘Các pháp này là bất thiện; các pháp này là đáng chê; các pháp này bị người trí chỉ trích; các pháp này nếu được thực hiện và chấp nhận, sẽ đưa đến bất hạnh khổ đau’, quý vị hãy từ bỏ chúng. ... Khi nào quý vị tự mình biết rõ: ‘Các pháp này là thiện; các pháp này là đáng khen; các pháp này được người trí ca ngợi; các pháp này nếu được thực hiện và chấp nhận, sẽ đưa đến lợi lạc hạnh phúc’, quý vị hãy đạt đến và an trú”.

Đoạn kinh này, cũng như những đoạn khác ghi lại trong kinh điển, Đức Phật nói ra trong một ngữ cảnh đặc biệt – cho thánh chúng trong một bối cảnh đặc biệt nào đó – và vì thế cần phải hiểu trong ngữ cảnh đó. Các người trong bộ tộc Kalama, cư dân của thị trấn Kesaputta, được nhiều vị đạo sư với những quan điểm khác nhau đến viếng thăm, mỗi vị đề cao giáo thuyết của mình và bác giáo thuyết của người khác. Điều này làm cho những người Kalama hoang mang. Khi biết ẩn sĩ Gotama, được ca ngợi là bậc Giác Ngộ, đến viếng thị trấn, họ đến yết kiến Ngài, với hy vọng rằng Ngài sẽ giúp giải tỏa các sự hoang mang, nghi ngờ của họ. Khi đọc tiếp các đoạn sau của bài kinh, chúng ta thấy rõ ràng các vấn đề làm cho họ hoang mang là về sự tái sinh và hậu quả của các hành động thiện và ác.



Đức Phật bắt đầu bằng cách trấn an những người Kalama rằng trong tình huống như thế, họ nghi ngờ hoang mang là đúng, và Ngài khuyến khích họ nên trạch vấn. Tiếp theo, Ngài nói với họ những điều như đã được ghi trong đoạn kinh trích dẫn ở trên, khuyên họ nên từ bỏ những điều họ tự biết rõ là bất thiện, và thực hành những điều họ tự biết rõ là thiện. Lời khuyên

này có thể nguy hiểm cho những ai không có luân lý đạo đức, và chúng ta có thể hiểu rằng ở đây, Đức Phật xem những người Kalama này là những người có đạo đức tốt. Dù thế nào, Ngài cũng không để cho họ tự mình suy diễn, mà Ngài còn khéo léo hỏi họ để cho họ thấy tham sân si đưa đến bất hạnh, khổ đau cho mình và cho người khác, và chúng phải được từ bỏ. Trái lại, tâm vô tham, vô sân, vô si sẽ đưa đến an lạc, hạnh phúc, và vì thế, cần phải được nuôi dưỡng.

Tiếp theo, Đức Phật giảng rằng một “vị Thánh đệ tử ly tham, ly sân, ly si” sống tỉnh giác, chánh niệm, an trú và tỏa rộng tâm vô lượng Từ, Bi, Hỷ, Xả bao trùm toàn thế giới. Với tâm thanh tịnh, không oán thù, không ác hại như vậy, vị ấy có được “bốn sự an ổn” ngay bây giờ và tại nơi đây: (i) nếu có đời sau và nếu có kết quả dị thực do các nghiệp thiện ác, sau khi thân hoại mạng chung, vị ấy sẽ sinh vào cõi thiện lành; (ii) nếu không có đời sau và nếu không có kết quả dị thực, vị ấy vẫn sống tự tại và an lạc tại đây và ngay bây giờ; (iii) nếu có quả xấu trở ra bởi nghiệp ác, vị ấy không chịu quả xấu; và (iv) nếu quả xấu không trở bởi nghiệp ác, cũng không ảnh hưởng gì đến vị ấy vì ý nghĩ lẫn hành động của vị ấy đều trong sạch. Sau khi nghe giảng như thế, các người Kalama tỏ lòng tri ân và tán thán Đức Phật, rồi xin Ngài cho phép họ quy y Tam Bảo.



Bài kinh Kalama có đề nghị, theo quan điểm của nhiều người, rằng một người Phật tử có thể bác bỏ mọi giáo thuyết và lòng tin, rằng người ấy chỉ cần dựa theo kinh nghiệm cá nhân của mình như là tiêu chuẩn để đánh giá các lời dạy của Đức Phật và để bác bỏ những gì mà mình không thể dung hợp, hay không? Đúng rằng Đức Phật không đòi hỏi những người Kalama phải chấp nhận những gì Ngài nói vì họ có lòng tin nơi Ngài, nhưng chúng ta cần phải ghi nhận một điểm quan trọng: những người

Kalama này, khi bắt đầu bài kinh, chưa phải là đệ tử của Đức Phật. Họ đến gặp Ngài và xem Ngài chỉ như là một vị cổ vấn, để nghe những lời khuyên khả dĩ giúp họ xóa tan sự nghi ngờ thối mắc của họ, nhưng họ chưa xem Ngài là đấng Như Lai, bậc Toàn Giác, là vị có thể chỉ cho họ con đường tâm linh đưa đến giải thoát tối hậu.

Bởi vì các người Kalama không có ý định đến gặp Đức Phật để tìm hiểu sứ mạng hoằng pháp của Ngài, để tìm hiểu con đường giải thoát, cho nên chưa phải là dịp để Đức Phật thuyết giảng về giáo pháp cao diệu của Ngài, chẳng hạn như là Tứ Diệu Đế, tam tướng (khổ, vô thường, vô ngã), và các pháp quán niệm. Giáo pháp này chỉ giảng đặc biệt cho những ai đã chấp nhận Đức Phật là vị Thầy dẫn đường giải thoát. Trong các bài kinh khác, Ngài chỉ thuyết giảng cho những ai đã có “lòng tin thành nơi Đức Như Lai” và cho những ai đã có đầy đủ phước duyên để thông hiểu và thực hành các lời dạy đó. Những người Kalama này, ngay trong đoạn đầu bài kinh, chưa phải là thửa đất mầu mỡ để Ngài gieo các hạt giống giáo pháp giải thoát. Họ còn đang hoang mang về các lời tuyên bố trái ngược nghe được từ các vị đạo sĩ khác, tâm họ vẫn chưa rõ ràng, ngay cả về nền tảng căn bản của đạo đức.

Vì thế, sau khi khuyên họ không nên tin dựa theo các truyền thống sẵn có, dựa theo lý luận trừu tượng, dựa theo các bậc đạo sư khéo thuyết, Đức Phật trình bày những gì có thể kiểm chứng tức khắc và có khả năng thiết lập một nền tảng vững chắc cho đời sống đạo đức và thanh tịnh tâm hồn. Ngài dạy rằng cho dù có hay không có tái sinh sau khi chết, một đời sống có đạo đức và có lòng từ bi với mọi loài chúng sinh tất nhiên sẽ mang đến phần thưởng quý báu ngay bây giờ và ở nơi đây, đó là sự an bình và hạnh phúc nội tâm, cao quý hơn tất cả các khoái lạc mong manh khi con người vi phạm các nguyên tắc đạo đức và chạy theo lòng tham dục. Cho những ai dù chưa sẵn sàng chấp

nhận có đời sau, có đời sống khác sau khi chết, lời dạy như thế sẽ đảm bảo sự an vui hiện tại của họ, và nhờ thế, có khả năng giúp họ tái sinh về cõi thiện lành.

Mặt khác, cho những ai có khả năng hiểu biết và chấp nhận sự hiện hữu của chúng ta qua tái sinh luân hồi, lời dạy của Ngài cho những người Kalama vượt qua các tác động tức thời và chỉ thẳng vào cốt lõi của Giáo Pháp. Ba trạng thái tâm – tham, sân, si – được Ngài đem ra thuyết giảng không phải chỉ là căn bản của tà hạnh và uế nhiễm trong tâm. Trong khung giáo lý của Ngài, đó là cội nguồn của lậu hoặc – là nguyên nhân chính của tất cả mọi ràng buộc và đau khổ – và toàn thể giáo pháp có thể xem như là pháp hành để diệt sạch ba cội rễ ác hại này, bằng cách phát triển toàn hảo ba liều thuốc hóa giải: xả ly, từ bi và trí tuệ.



Như thế, bài giảng cho các người Kalama trình bày cách thử nghiệm tốt để mang lại sự tín nhiệm nơi giáo pháp của Đức Phật như là một giáo thuyết khả thi, đưa đến giải thoát. Giáo pháp bắt đầu với một lời dạy có thể chứng nghiệm tức thời, giá trị của lời dạy ấy có thể thấy được bởi bất cứ người nào có đạo đức tốt và thực hành nghiêm túc cho đến kết luận cuối cùng; nghĩa là có thể thấy được: các lậu hoặc trong tâm gây tai hại và đau khổ cho mình và cho xã hội, đoạn trừ lậu hoặc sẽ mang đến an bình và hạnh phúc, và các pháp hành mà Đức Phật đã dạy là những phương cách hiệu quả để đoạn trừ các lậu hoặc đó. Bằng cách tự thử nghiệm lời dạy này, chỉ cần tạm thời đặt lòng tin nơi Đức Phật như hành trang đi đường, cuối cùng, ta sẽ có được một sự tin tưởng vững chắc, dựa trên kinh nghiệm thực chứng, nơi uy lực giải thoát và thanh tịnh hóa của giáo pháp. Sự tin tưởng nơi lời dạy ấy sẽ mang lại lòng tịnh tín sâu xa nơi Đức Phật là vị Thầy, và từ đó, ta sẽ chấp nhận các nguyên tắc hành trì mà Ngài

truyền giảng để giúp ta tiến bước trên con đường đưa đến giác ngộ, ngay cả khi chúng vượt ngoài khả năng kiểm chứng của ta. Đây chính là đánh dấu sự khai mở Chánh Kiến, bước đầu tiên của Bát Chánh Đạo.

Một phần vì phản ứng chống lại chủ nghĩa giáo điều, một phần vì quy lụy vào kiến thức khoa học khách quan, khuynh hướng thời thượng ngày nay là vội vàng suy diễn cho rằng Đức Phật bác bỏ mọi lòng tin và giáo thuyết đã thiết lập, và cho rằng Ngài dạy chúng ta chỉ chấp nhận những gì ta có thể tự kiểm nghiệm, qua bài kinh Kalama. Tuy nhiên, sự suy diễn này không chính xác. Chúng ta đừng quên rằng đây là các lời khuyên của Đức Phật đến những người Kalama khi họ chưa sẵn sàng tin Ngài và giáo pháp của Ngài; cũng bởi lẽ ấy, bài kinh đã không đề cập gì đến Chánh Kiến và cả bầu trời tươi sáng khi có được một cái nhìn chân chính. Trái lại, bài kinh chỉ đưa ra những lời khuyên hợp lý nhất để họ có được một đời sống hiền thiện, khi vấn đề về đức tin tối hậu được tạm thời gác sang một bên.

Ở đây, chúng ta cần phải hiểu rằng lời Đức Phật dạy trong bài kinh bao gồm những gì mà chúng ta có thể tự thực chứng trong kinh nghiệm đời sống hằng ngày; rồi từ đó, sẽ là cơ sở vững chắc để ta đặt niềm tin vào những khía cạnh khác của giáo pháp, vượt qua những kinh nghiệm thông thường của ta. Đức tin trong Phật Pháp không bao giờ được xem như là cứu cánh, cũng không đủ bảo đảm để giác ngộ giải thoát, mà chỉ là điểm khởi đầu của một tiến trình thăng hoa chuyển hóa nội tâm để khai mở tuệ quán. Để tuệ quán thực hiện được chức năng giải thoát, nó cần phải được khai mở trong bối cảnh nắm bắt chính xác các chân lý trọng yếu về vị trí của chúng ta trong thế gian và về phạm vi của giải thoát. Các chân lý này đã được Đức Phật hoằng truyền từ sự hiểu biết thâm sâu của Ngài về bản chất của con người. Chấp nhận các chân lý đó với lòng tín thành, sau khi

xem xét kỹ lưỡng, là đặt bước đầu tiên trên cuộc hành trình chuyển hóa niềm tin thành trí tuệ, sự tin nhiệm thành sự chắc chắn, và đưa đến giải thoát khỏi mọi đau khổ.

Tỳ khưu Bodhi

(Buddhist Publication Society, Newsletter No. 9, Sri Lanka, 1988)

Bình Anson lược dịch

(Perth, Tây Úc, tháng 8-2007)



Kinh Kalama **(Tăng chi, III.65)**

Tôi nghe như vậy:

Một thời, Thế Tôn du hành trong xứ Kosala, cùng với đại chúng tỳ khưu đi đến thị trấn Kesaputta của bộ tộc Kalama.

Các người Kalama ở Kesaputta được nghe: “Đu sĩ Gotama là bậc xuất gia của dòng họ Thích-ca đang du hành trong xứ Kosala, vừa đến Kesaputta. Tiếng đồn tốt đẹp về Ngài Gotama được truyền đi như sau: Ngài là bậc Ứng cúng, Chánh đẳng giác, Minh hạnh túc, Thiện thế, Thế gian giải, Vô thượng sĩ, Điều ngự trượng phu, Thiên nhân sư, Phật, Thế tôn. Ngài giảng pháp cao diệu, rõ ràng, đầy đủ từ chặng đầu, chặng giữa, cho đến chặng cuối. Ngài tuyên bố đã chứng đắc đạo quả tối thượng bằng chính tuệ giác của Ngài đến toàn thể thế giới của chư thiên và nhân loại. Ngài có đời sống phạm hạnh hoàn toàn tinh khiết. Lành thay, nếu chúng ta được yết kiến một vị Ứng cúng như vậy”.

Rồi các người Kalama ở Kesaputta đến yết kiến Thế Tôn. Sau khi đến, có người đánh lễ Thế Tôn rồi ngồi xuống một bên; có người nói lên những lời chào đón thăm hỏi thân thiện với Thế

Tôn rồi ngồi xuống một bên; có người cung kính chấp tay vái chào Thế Tôn rồi ngồi xuống một bên; có người xưng tên họ rồi ngồi xuống một bên; có người im lặng ngồi xuống một bên.



Sau khi ngồi xuống, các người Kalama ở Kesa-putta thưa với Thế Tôn:

- Bạch Ngài, có một số du sĩ, Bà-la-môn, đến Kesaputta. Họ thuyết minh và phát huy giáo lý của mình, nhưng họ bài xích, khinh miệt, chê bai và xuyên tạc giáo lý người khác. Lại có một số du sĩ, Bà-la-môn khác đến Kesaputta, họ cũng thuyết minh và phát huy giáo lý của mình, nhưng họ cũng lại bài xích, khinh miệt, chê bai và xuyên tạc giáo lý người khác. Bạch Ngài, đối với những người ấy, chúng con nghi ngờ phân vân: "Trong những du sĩ, Bà-la-môn này, ai nói đúng sự thật, ai nói không đúng sự thật?"

- Nay quý vị Kalama, đương nhiên quý vị có những nghi ngờ, phân vân. Khi có điều đáng nghi ngờ, đương nhiên phân vân khởi lên.

Nay quý vị Kalama, đừng tin vì nghe truyền khẩu, đừng tin vì đó là truyền thống, đừng tin vì nghe đồn đại, đừng tin vì được ghi trong kinh điển, đừng tin vì lý luận, đừng tin vì suy diễn, đừng tin vì đã tư duy trên mọi lý lẽ, đừng tin vì dựa theo ý kiến đã được cân nhắc, đừng tin vì vị ấy có vẻ có uy quyền, đừng tin vì nghĩ rằng vị ấy là thầy của mình.



- "Nhưng này quý vị Kalama, khi nào quý vị tự mình biết rõ: 'Các pháp này là bất thiện; các pháp này là đáng chê; các pháp này bị người trí chỉ trích; các pháp này nếu được thực hiện và chấp nhận, sẽ đưa đến bất hạnh khổ đau', quý vị hãy từ bỏ chúng."

Quý vị nghĩ thế nào? Khi tham lam, sân hận, si mê khởi lên trong tâm người nào, sẽ đem đến lợi lạc hay đau khổ?

- Đem đến đau khổ, bạch Thế Tôn.

- Nay quý vị, người nào có tâm tham, tâm sân, tâm si, tâm bị tham sân si chinh phục và xâm chiếm, người ấy sẽ sát sinh, lấy của không cho, tà dâm, nói dối, và khích lệ kẻ khác làm ác như vậy. Do đó, có làm cho người ấy bất hạnh đau khổ lâu dài hay không?

- Thưa có, bạch Thế Tôn.

- Quý vị nghĩ thế nào, các pháp này là thiện hay bất thiện?

- Bất thiện, bạch Thế Tôn.

- Đáng chê hay không đáng chê?

- Đáng chê, bạch Thế Tôn.

- Có tội hay không có tội?

- Có tội, bạch Thế Tôn.

- Bị người trí quở trách hay không bị người trí quở trách?

- Bị người trí quở trách, bạch Thế Tôn.

- Nếu được thực hiện và chấp nhận, có đưa đến bất hạnh đau khổ không? Ở đây, chúng sẽ tác động như thế nào?

- Nếu được thực hiện và chấp nhận, bạch Thế Tôn, chúng sẽ đưa đến bất hạnh, đau khổ. Ở đây, chúng sẽ tác động như thế.

- Như vậy, này quý vị, hãy ghi nhớ điều Ta vừa nói:

“Này quý vị Kalama, đừng tin vì nghe truyền khẩu, đừng tin vì đó là truyền thống, đừng tin vì nghe đồn đại, đừng tin vì được ghi trong kinh điển, đừng tin vì lý luận, đừng tin vì suy diễn, đừng tin vì đã tư duy trên mọi lý lẽ, đừng tin vì dựa theo

ý kiến đã được cân nhắc, đừng tin vì vị ấy có vẻ có uy quyền, đừng tin vì nghĩ rằng vị ấy là thầy của mình.

Nhưng này quý vị Kalama, khi nào quý vị tự mình biết rõ: ‘Các pháp này là bất thiện; các pháp này là đáng chê; các pháp này bị người trí chỉ trích; các pháp này nếu được thực hiện và chấp nhận, sẽ đưa đến bất hạnh khổ đau’, quý vị hãy từ bỏ chúng”.



- “Này quý vị Kalama, đừng tin vì nghe truyền khẩu, đừng tin vì đó là truyền thống, đừng tin vì nghe đồn đại, đừng tin vì được ghi trong kinh điển, đừng tin vì lý luận, đừng tin vì suy diễn, đừng tin vì đã tư duy trên mọi lý lẽ, đừng tin vì dựa theo ý kiến đã được cân nhắc, đừng tin vì vị ấy có vẻ có uy quyền, đừng tin vì nghĩ rằng vị ấy là thầy của mình.

Nhưng này quý vị Kalama, khi nào quý vị tự mình biết rõ: ‘Các pháp này là thiện; các pháp này là đáng khen; các pháp này được người trí ca ngợi; các pháp này nếu được thực hiện và chấp nhận, sẽ đưa đến lợi lạc hạnh phúc’, quý vị hãy đạt đến và an trú”.

Quý vị nghĩ thế nào? Khi tham lam, sân hận, si mê không hiện hữu trong tâm người nào, sẽ đem đến lợi lạc hay đau khổ?

- Đem đến lợi lạc, bạch Thế Tôn.

- Này quý vị, người nào không có tâm tham, không có tâm sân, không có tâm si, không bị tham sân si chinh phục và xâm chiếm, người ấy sẽ không sát sinh, không lấy của không cho, không tà dâm, không nói dối, và không khích lệ kẻ khác làm ác như vậy. Do đó, có làm cho người ấy lợi lạc hạnh phúc lâu dài hay không?

- Thưa có, bạch Thế Tôn.

- Quý vị nghĩ thế nào, các pháp này là thiện hay bất thiện?
- Thiện, bạch Thế Tôn.
- Đáng chê hay không đáng chê?
- Không đáng chê, bạch Thế Tôn.
- Có tội hay không có tội?
- Không có tội, bạch Thế Tôn.
- Bị người trí quở trách hay không bị người trí quở trách?
- Không bị người trí quở trách, bạch Thế Tôn.
- Nếu được thực hiện và chấp nhận, có đưa đến lợi lạc hạnh phúc không? Ở đây, chúng sẽ tác động như thế nào?
- Nếu được thực hiện và chấp nhận, bạch Thế Tôn, chúng sẽ đưa đến lợi lạc hạnh phúc. Ở đây, chúng sẽ tác động như thế.
- “Này quý vị Kalama, đừng tin vì nghe truyền khẩu, đừng tin vì đó là truyền thống, đừng tin vì nghe đồn đại, đừng tin vì được ghi trong kinh điển, đừng tin vì lý luận, đừng tin vì suy diễn, đừng tin vì đã tư duy trên mọi lý lẽ, đừng tin vì dựa theo ý kiến đã được cân nhắc, đừng tin vì vị ấy có vẻ có uy quyền, đừng tin vì nghĩ rằng vị ấy là thầy của mình.

Nhưng này quý vị Kalama, khi nào quý vị tự mình biết rõ: ‘Các pháp này là thiện; các pháp này là đáng khen; các pháp này được người trí ca ngợi; các pháp này nếu được thực hiện và chấp nhận, sẽ đưa đến lợi lạc hạnh phúc’, quý vị hãy đạt đến và an trú”.



- Này quý vị Kalama, vị Thánh đệ tử ly tham, ly sân, ly si như vậy, vị ấy sống tỉnh giác, chánh niệm, an trú và tỏa rộng tâm Từ bao trùm phương thứ nhất, phương thứ hai, phương thứ ba, phương thứ tư. Cũng như vậy, tỏa khắp mọi nơi, bên trên, phía

dưới, ngang dọc, đến tất cả mọi loài chúng sinh trên thế giới, vị ấy an trú với tâm Từ cao quý, rộng lớn, không giới hạn, không oán thù.

Vị Thánh đệ tử ly tham, ly sân, ly si như vậy, vị ấy sống tỉnh giác, chánh niệm, an trú và tỏa rộng tâm Bi bao trùm phương thứ nhất, phương thứ hai, phương thứ ba, phương thứ tư. Cũng như vậy, tỏa khắp mọi nơi, bên trên, phía dưới, ngang dọc, đến tất cả mọi loài chúng sinh trên thế giới, vị ấy an trú với tâm Bi cao quý, rộng lớn, không giới hạn, không oán thù.

Vị Thánh đệ tử ly tham, ly sân, ly si như vậy, vị ấy sống tỉnh giác, chánh niệm, an trú và tỏa rộng tâm Hỷ bao trùm phương thứ nhất, phương thứ hai, phương thứ ba, phương thứ tư. Cũng như vậy, tỏa khắp mọi nơi, bên trên, phía dưới, ngang dọc, đến tất cả mọi loài chúng sinh trên thế giới, vị ấy an trú với tâm Hỷ cao quý, rộng lớn, không giới hạn, không oán thù.

Vị Thánh đệ tử ly tham, ly sân, ly si như vậy, vị ấy sống tỉnh giác, chánh niệm, an trú và tỏa rộng tâm Xả bao trùm phương thứ nhất, phương thứ hai, phương thứ ba, phương thứ tư. Cũng như vậy, tỏa khắp mọi nơi, bên trên, phía dưới, ngang dọc, đến tất cả mọi loài chúng sinh trên thế giới, vị ấy an trú với tâm Xả cao quý, rộng lớn, không giới hạn, không oán thù.



Vị Thánh đệ tử ấy, này quý vị Kalama, với tâm không oán thù, không ác hại, với tâm thanh tịnh không uế nhiễm như vậy, ngay bây giờ và tại đây, vị ấy đạt được bốn sự an ổn:

- i) “Nếu có đời sau, nếu có kết quả dị thực do các nghiệp thiện ác, sau khi thân hoại mạng chung, ta sẽ sinh vào cõi thiện lành”; đây là an ổn thứ nhất vị ấy có được.
- ii) “Nếu không có đời sau, nếu không có kết quả dị thực do các nghiệp thiện ác, tại đây và ngay bây giờ, ta vẫn sống tự tại, an

lạc, với tâm không oán thù, không ác hại”; đây là an ổn thứ hai vị ấy có được.

iii) “Nếu quả xấu trở ra cho người làm nghiệp ác, nhưng ta không tác ý làm điều ác hại cho bất cứ ai; do vậy, làm sao quả xấu đó có thể tác động đến ta?”; đây là an ổn thứ ba vị ấy có được.

iv) “Nếu quả xấu không trở ra cho người làm nghiệp ác, cũng không tác động gì đến ta, vì tâm ta thanh tịnh và thân ta không làm điều ác”; đây là an ổn thứ tư vị ấy có được.

Vị Thánh đệ tử ấy, này quý vị Kalama, với tâm không oán thù, không ác hại, với tâm thanh tịnh không uế nhiễm như vậy, ngay bây giờ và tại đây, vị ấy đạt được bốn sự an ổn này.

- Sự việc là như vậy, bạch Thế Tôn! Sự việc là như vậy, bạch Thiện Thệ! Vị Thánh đệ tử ấy, bạch Thế Tôn, với tâm không oán thù, không ác hại, với tâm thanh tịnh không uế nhiễm như vậy, ngay bây giờ và tại đây, vị ấy đạt được bốn sự an ổn này.

Thật vi diệu thay, bạch Thế Tôn! Thật vi diệu thay, bạch Thế Tôn! Ngài đã thuyết giảng Chánh Pháp rõ ràng bằng nhiều phương cách, như người dựng đứng những gì bị xô ngã xuống, hay phô bày những gì bị che phủ, hay chỉ đường cho người bị lạc hướng, hay cầm đèn sáng vào trong tối để những ai có mắt có thể thấy tường tận. Nay, chúng con xin quy y Phật, quy y Pháp, quy y Tăng. Kính xin Ngài nhận chúng con làm đệ tử cư sĩ; từ bây giờ cho đến mạng chung, chúng con xin trọn đời quy ngưỡng.



Tham khảo:

- 1) “Kinh Kalama”, bản dịch Việt ngữ của Hòa thượng Thích Thiện Châu.
- 2) “Kinh Kalama” (Tăng chi bộ), bản dịch Việt ngữ của Hòa thượng Thích Minh Châu.
- 3) “The Instruction to the Kalamas”, bản dịch Anh ngữ của Bhikkhu Soma.
- 4) “To the Kalamas”, bản dịch Anh ngữ của Bhik-khu Bodhi.



-9-

Về bài kinh Quán Niệm

Binh Anson

*Bài đọc trong diễn đàn Tim Hiểu Kinh Điển Pali, Paltalk,
tháng 8-2006*

Kính thưa quý chư tôn đức Tăng Ni và quý anh chị đạo hữu,

Mấy tháng trước, chúng tôi được thông báo là sẽ có một chương trình giảng bài kinh Satipatthana trong diễn đàn Tim Hiểu Kinh Điển Pali, thuộc chương trình trực tuyến Paltalk, trong nhiều tuần lễ. Chúng tôi rất hoan hỷ và tán thán đề xuất đó.

Khi được đề nghị có một bài đọc nhân buổi khai mạc thời giảng kinh này, chúng tôi rất ngần ngại, vì với kiến thức hạn hẹp, chúng tôi hầu như rất ít khi viết hay thuyết trình về một bài kinh nào của Đức Phật, mà chỉ chuyên tâm dịch các bài Anh ngữ của các vị cao tăng thạch đức, hay chỉ soạn ra các bài viết ngắn, trong đó có trích lục các đoạn kinh trong nguồn kinh tạng Pali.

Tuy nhiên, để đánh dấu ngày đầu tiên của thời giảng bài kinh Satipatthana, cũng như để đóng góp, chia sẻ những gì mình đã học tập, chúng tôi xin mạn phép được trình bày vài ý kiến thô thiển, vài câu hỏi gợi ý, vài điểm quan trọng mà chúng tôi thường suy gẫm, có liên quan đến bài kinh và sự tu học của chính bản thân mình.



Trước hết, bài kinh Satipatthana là một bài giảng chi tiết của Đức Phật, mà người Phật tử chúng ta cần phải học tập. Có người cho rằng đây là bài kinh quan trọng nhất, nhưng chúng tôi tránh dùng chữ “nhất” ở đây. Bài kinh nào của Đức Phật cũng đều quan trọng như nhau. Trong suốt 45 năm hoàng hóa độ sinh, Ngài đã để lại các bài giảng quý báu cho từng căn cơ, từng nhân duyên, từng hoàn cảnh. Mỗi bài giảng là đặc biệt cho một loại thính chúng nào đó để hóa độ họ. Tùy theo căn duyên của mỗi cá nhân, lời giảng của Đức Phật có những tác động khác nhau. Và cũng tùy theo thời điểm trên con đường tu học, có khi chúng ta có cảm nhận sâu xa về bài kinh này, và có khi chúng ta cảm thấy gần gũi với lời dạy của Ngài trong bài kinh khác. Cho nên, chúng ta không thể cho rằng bài kinh này lại quan trọng hơn bài kinh kia. Thêm nữa, qua nhận xét của chúng tôi, đã có một số người vì lý do này hay lý do khác, có vẻ quá tôn sùng một bài kinh, cho rằng đó là quan trọng nhất, chỉ cần học một bài kinh đó thôi là đủ, không cần học thêm các bài kinh khác. Chúng tôi e rằng đó là một thái độ cực đoan, chủ quan, cố chấp, không lợi lạc trong quá trình tu học của chúng ta.

Trong Tam Tạng, Đức Phật đề cập rất nhiều về Chánh Niệm và pháp Quán Niệm, được ghi lại trong nhiều bài kinh, thí dụ như các bài kinh trong Tương ưng Niệm Xứ của Tương ưng bộ. Tuy nhiên, có hai bài kinh thường được nhiều người biết đến, nhất là trong giới thiện sinh: đó là *Satipatthana Sutta* – Kinh Quán Niệm, bài kinh số 10 trong Trung Bộ, và *Maha Satipatthana Sutta* – Đại Kinh Quán Niệm, bài kinh số 22 trong Trường bộ. Hai bài kinh này có nội dung giống nhau, chỉ khác ở chỗ bài kinh trong Trường bộ thì dài hơn, vì có thêm phần triển khai về Tứ Diệu Đế.

Ở đây, chúng tôi xin ghi nhận có vài cách để dịch tựa bài kinh. Thứ nhất, chúng ta hiểu như thế nào về chữ “Maha” (Đại) trong tựa kinh “*Maha Satipatthana Sutta*”? Nó bổ nghĩa cho chữ Kinh

hay chữ Niệm? Dịch là “Đại Kinh Niệm Xứ” hay “Kinh Đại Niệm Xứ”? Theo chúng tôi, chữ *Maha* ở đây là để phân biệt bài kinh dài hay ngắn, do đó, tựa đề của 2 bài kinh có thể dịch là “*Kinh Niệm Xứ*” trong Trung Bộ, và “*Đại Kinh Niệm Xứ*” trong Trường Bộ. Điều này cũng được các dịch giả Âu Mỹ dùng khi họ dịch sang Anh ngữ (*Long Discourse on Mindfulness* và *Short Discourse on Mindfulness*).

Thứ hai, *Satipatthana* được dịch như thế nào? Quan niệm thông thường dịch là *Niệm Xứ* hay *Nền Tảng Của Niệm*, như là kết hợp của chữ *Sati* và *Pat-thana*. Nhưng cũng có dịch giả, như ngài Tỳ khưu Bodhi, không đồng quan điểm, mà cho rằng nên dịch là *Sự Thiết Lập Niệm* (Establishment of Mindfulness) – như là kết hợp của chữ *Sati* và *Upatthana*, và như thế, tựa đề sẽ là *Kinh Lập Niệm* và *Đại Kinh Lập Niệm*. Tỳ khưu Soma trong quyển *Con Đường Chánh Niệm* (The Way of Mindfulness), dịch là *Bài Giảng Về Sự Khơi Dậy Niệm*, hay *Thẩm Thấu Niệm* (the Dis-course on the Arousing of Mindfulness, the Discourse on Penetrating Mindfulness).

Và quan trọng hơn, chúng ta hiểu như thế nào về chữ Niệm? Theo cách chiết tự chữ Hán, chữ Niệm là kết hợp của chữ Tâm và chữ Kim (hiện tại), nghĩa là “tâm trong hiện tại”. Ngày nay, trong rừng kinh sách phát triển về sau này, nhất là trong truyền thống Thiền tông Trung Hoa, chữ Niệm có lẽ là một chữ đã mang nhiều màu sắc, nhiều ý nghĩa khác nhau, và từ đó, tạo nhiều tranh luận vì không cùng thống nhất về ý nghĩa của chữ *Niệm - Sati*.



Bài kinh được Đức Phật giảng cho người dân Kuru ở thị trấn Kamasadamma, bây giờ là vùng Đông Kailash thuộc thành phố Delhi, thủ đô của Ấn Độ. Nếu quý vị có dịp đi hành hương Ấn Độ và ghé vào thủ đô Delhi, chúng tôi đề nghị quý vị thu xếp thì giờ để đến viếng nơi Đức Phật giảng bài kinh *Satipatthana*

này, ngày nay chỉ còn là một ngọn đồi nhỏ trong vùng Đông Kailash, với những tảng đá to, có ghi khắc lại sự kiện lịch sử đó.

Theo Chú giải, Đức Phật giảng bài kinh Quán Niệm cho thánh chúng xứ Kuru, gồm đầy đủ bốn thành phần: tỳ khưu, tỳ khưu ni, nam cư sĩ và nữ cư sĩ. Các vị này sống an vui, thân thể khỏe mạnh, tâm trí tươi sáng, sống trong chánh pháp, lúc nào cũng có thực hành quán niệm ngay cả trong các hoạt động hằng ngày. Vì vậy, nhận thấy nhân duyên đã tròn đủ, Đức Phật mới thuyết giảng bài kinh này với ý nghĩa thâm sâu, để giúp họ đi vào dòng thánh giác ngộ giải thoát. Có lẽ vì vậy, các vị ấy có thể thu nhận dễ dàng những gì Ngài truyền dạy.

Về phần chúng ta, sau 25 thế kỷ từ khi Phật Pháp được quảng bá, chúng ta vẫn còn ngồi đây, luân lưu trong cõi Ta bà này, không biết chúng ta đã có đầy đủ phước duyên để dễ dàng thông hiểu bài kinh như thánh chúng xứ Kuru hay không? Thêm vào đó, ngữ văn Pali ngày nay là một cổ ngữ, không còn ai sử dụng, mà đa số chúng ta lại không am tường rõ ràng loại ngữ văn đó. Vì thế, đương nhiên là ngày nay, chúng ta thấy nhiều cách diễn giải về bài kinh. Trong bài kinh, nhiều cụm từ và thành ngữ Pali có thể được chuyển dịch theo những ý nghĩa khác nhau, theo những quan kiến khác nhau, mà chắc rằng Đại đức giảng sư sẽ trình bày chi tiết để chúng ta được thông hiểu tường tận hơn.

Ở đây, chúng tôi chỉ xin chia sẻ thêm một kinh nghiệm nhỏ, là khi chúng ta học kinh và nghe hoặc đọc những giải thích khác nhau, từ các bản Chú giải hay Phụ Chú giải – hoặc từ các bài giảng luận của các tác giả đương đại, đương nhiên là chúng ta có một thái độ kính quý nhưng chúng ta cũng không nên vội cả tin, và nhất là không nên quá chấp chặt vào một kiến giải nào cả, dù rằng đó là từ một vị cao tăng thực đức. Chúng ta cần có một thái độ cởi mở, bao dung nhưng độc lập, kính trọng nhưng không nô lệ, đón nhận các ý kiến khác nhau, tự mình suy tư và

thành tâm áp dụng vào đời sống hằng ngày, và tự rút tĩa những nhận định cho riêng mình, cho đời sống tu tập của chính mình. Chúng ta nên thẳng thắn và thành thật với chính mình: rằng mình chỉ là một phàm nhân còn nhiều vô minh, cho nên, những gì mình hiểu, mình biết, những kết luận mà mình tự tìm ra được hay qua giảng giải của người khác, tất cả chỉ là những tri thức tạm bợ, nhất thời, có thể còn thay đổi, chuyển hóa theo thời gian, trong tiến trình tu học của mình.

Thêm vào đó, theo kinh nghiệm cá nhân, chúng ta cũng nên tra cứu các bài kinh tương đương, ghi lại trong các bộ kinh A-hàm của Hán tạng. Các bài kinh A-hàm đã được lược dịch sang Hán ngữ từ các nguồn Phạn ngữ của nhiều tông phái khác nhau, cho nên, đôi khi, lời văn có vẻ cô đọng hơn, và ngày nay đã được chuyển dịch sang tiếng Việt. Nếu chúng ta tìm đọc và so sánh các bài kinh từ nguồn Pali tạng lẫn Hán tạng, ý nghĩa của các đoạn kinh liên quan có thể sẽ trở nên rõ ràng hơn. Trong trường hợp bài kinh Satipatthana Sutta, trong Hán tạng có 2 bài kinh tương đương là: (i) Kinh Niệm Xứ (Trung A-hàm, kinh 98); và (ii) Kinh Nhất Nhập Đạo (Tăng Nhất A-hàm, chương XII), mà chúng ta cũng nên tìm đọc và so sánh.



Chúng ta học bài kinh này như thế nào? Theo thiện ý, đầu tiên, chúng tôi đề nghị ta nên tìm đọc toàn bộ bài kinh, đọc bằng bản dịch tiếng Việt hay đọc bản tiếng Anh, hay cả hai. Đây là bài kinh nổi tiếng nên đã có nhiều bản dịch, đăng trong các trang web Phật giáo trên Internet. Theo kinh nghiệm riêng, cho một người sinh sống trong môi trường Tây phương và phải sử dụng tiếng Anh hằng ngày, chúng tôi phải thành thật nói rằng, nhiều khi, đọc bản dịch tiếng Anh thì lại thấy dễ hiểu hơn bản tiếng Việt, nhất là nếu bản tiếng Việt dùng quá nhiều từ ngữ Hán Việt cổ xưa. Đọc chậm rãi, đọc to thành tiếng hơn là đọc thầm trong miệng, vì theo thiện ý, khi ta đọc to thành tiếng, lời kinh dễ

thâm nhập vào tâm thức hơn. Trong giai đoạn sơ khởi này, có thể chúng ta chưa hiểu hết toàn thể ý nghĩa của bài kinh, nhưng ít ra, khi chúng ta đọc toàn bộ bài kinh, chúng ta cũng có một ý niệm khái quát về các lời Phật dạy trong bài kinh đó.

Trong những buổi giảng tiếp theo, chúng ta cũng nên làm như thế. Trước buổi giảng chừng 15-20 phút, chúng ta nên tự đọc lại toàn bộ bài kinh, đọc từ từ, chậm rãi, thông thả, để điều hướng tâm ta về bài kinh sắp được giảng.

Trong khi nghe giảng, nên có một cuốn sổ tay hay một tập giấy để ghi chú. Chúng ta không cần phải ghi chép tất cả những gì đang giảng, nhưng chỉ đánh dấu, ghi nhanh vài chữ chính, có liên hệ đến các điểm quan trọng khi nghe giảng: điểm nào đáng lưu ý, điểm nào ta không đồng ý với giảng sư, điểm nào nghe không rõ, điểm nào còn thắc mắc nghi ngờ. Đến phần tham vấn sau bài giảng, ta có thể khai triển các điểm đó với giảng sư, để soi sáng thêm, hoặc để đóng góp cho không khí sinh hoạt của diễn đàn.

Sau giờ giảng, chúng ta nên tự suy tư, những gì đã nghe, đã theo dõi trong một giờ qua, xem có lợi lạc gì cho mình, giúp ích được gì cho sự tu tập của mình. Nên thẳng thắn và thành thật hỏi lòng mình và tự trả lời. Có thể ta chưa tìm được câu trả lời, có thể các ý tưởng còn lộn xộn trong đầu, nhưng ít ra, khi ta tự đặt câu hỏi như thế, ta hướng tâm ý ta vào con đường để tìm một lời giải thích thỏa đáng. Không nên tiếp tục ngồi nghe Paltalk bằng cách vội vàng chạy vào các diễn đàn khác như thể một hình thức chạy show, lãng phí thì giờ đã theo dõi bài giảng. Hãy dừng lại, đứng lên, rời bỏ máy vi tính, đi pha một tách trà, một ly nước, uống chậm rãi, rồi ra sau vườn, hay đi bộ loanh quanh, hay vào một phòng riêng, ngồi tĩnh tâm, suy gẫm về những gì vừa được nghe giảng.



Trong bài kinh, Đức Phật giảng về cách sửa soạn tâm ý trước khi áp dụng pháp quán niệm. Chúng ta có thật lòng thực hành các bước sửa soạn đó không? Trong mỗi pháp quán niệm, ta cần quán với thái độ như thế nào? Làm sao để tập luyện được như thế? Chúng ta có thử tạm gác bỏ mọi chuyện đời, tìm một nơi thanh vắng, hay sửa soạn một phòng riêng, một góc riêng, dành một ít thì giờ mỗi ngày, để tập quán niệm không? Hiểu là một chuyện, thực hành lại là một chuyện khác. Chúng ta dành thì giờ để nghe giảng, tìm hiểu bài kinh này để làm gì? Để gia tăng kho tàng tri thức của mình, để bàn luận suông, khoe khoang, chỉ dạy, tranh cãi với người khác, hay là để tập áp dụng, thực hành trong đời sống hằng ngày của mình? Và áp dụng như thế nào khi sáu căn tiếp xúc liên tục với sáu trần, và làm sao để giữ chánh niệm trước những đổi thay liên tục quay cuồng trong đời sống?

Trong bài kinh, Đức Phật đưa ra 21 đề mục với chi tiết rõ ràng để chúng ta tập quán niệm. Chúng ta cần tìm hiểu và ghi nhận đầy đủ; rồi tùy thời, tùy duyên, tùy hoàn cảnh mà đem ra áp dụng. Các đề mục này được Ngài tập hợp lại trong 4 nhóm tổng quát: thân, thọ, tâm, pháp, và thường được Ngài giảng tóm tắt trong các bài kinh khác. Ở đây, đối với người Phật tử Việt Nam, vốn được nghe và đọc nhiều kinh sách từ cả hai nguồn Bắc truyền và Nam truyền, có lẽ chúng ta thường nghe nhiều người nói câu: *“Quán tứ niệm xứ là quán thân bất tịnh, quán thọ thị khổ, quán pháp vô thường, quán tâm vô ngã”*. Câu này được người ta nói đi nói lại nhiều lần, máy móc như thể một câu thiệu. Sau khi nghe loạt bài giảng về kinh Satipatthana này, chúng ta cũng nên tự hỏi: - Câu thiệu đó, tuy nghe có vẻ đơn giản và ngắn gọn, có còn đúng không? Có ích lợi gì không? Có tóm tắt được ý nghĩa của bài kinh không? Hay đó chỉ là một cách nói suông, dựa theo lời bàn luận trong Chú giải, để giúp đối trị bản tính tham lam, sân hận, si mê của một vài hạng thiên sinh mà thôi?

Sau khi giải thích tỉ mỉ từng đề mục, Đức Phật khuyên chúng ta phải quán sát, theo dõi, ghi nhận sự sinh khởi, hay ghi nhận sự tàn diệt, hay ghi nhận sự sinh và diệt của đề mục. Từ đó, khởi lên trí tuệ, để thấy tính vô thường và vô ngã của nó, và rồi, khi phước duyên tròn đủ, sẽ không còn tham ái, chấp thủ vào đó. Đây là mục đích chính của Chánh Niệm, một chi phần của Con Đường Tám Chánh mà Đức Phật đã truyền giảng.

Nói đến Con Đường Tám Chánh, thỉnh thoảng, trong khi tìm hiểu về bài kinh, chúng ta cũng nên dừng lại, và tự hỏi: - Bài kinh này, với những đề mục và phương cách quán niệm ghi lại trong đó, giúp chúng ta được gì trong công phu thực hành Bát Chánh Đạo, trong đó, Chánh Niệm chỉ là một chi phần, và làm thế nào để phát triển bảy chi phần kia? Tác động hỗ tương giữa Chánh Niệm và bảy chi phần đó là như thế nào? Suy diễn, quy nạp các lý luận tuy cần thiết nhưng vẫn chưa đủ, mà chúng ta cần phải tự dẫn thân, tự thực nghiệm trong đời sống của mình. Có người cho rằng chỉ cần tu quán niệm là đủ rồi, điều đó có đúng không? Hay là chúng ta dùng Chánh Niệm như là một nền tảng vững chắc để phát triển các chi phần kia? Trong phần cuối của bài kinh, Đức Phật có đề cập đến Bát Chánh Đạo, và như thế, vai trò của bài kinh này là gì trong sự hành trì Con Đường Tám Chánh đó? *Con Đường Tám Chánh này là con đường duy nhất để đưa đến giác ngộ giải thoát*, là con đường mà các Bậc Chánh Đẳng Chánh Giác đều đi qua trong các thời kỳ trước. Đức Phật của chúng ta cũng đã đi theo Con Đường Tám Chánh ấy, và Ngài truyền giảng con đường này trong suốt 45 năm hoàng đạo, như đã ghi lại trong rất nhiều bài kinh, từ ngay trong bài giảng đầu tiên sau khi thành đạo và trong bài giảng cuối cùng trước khi nhập diệt.

Đã có nhiều sách, nhiều tài liệu, nhiều bài giảng luận của các vị cao tăng thiện sư mà chúng ta có thể tham khảo để tìm hiểu thêm, trong đó có nhiều điểm tương đồng mà cũng có những

điểm bất đồng, và chắc chắn chúng ta cũng sẽ được nghe giảng giải chi tiết trong các buổi học sắp tới. Nhưng cuối cùng rồi, chính mỗi người chúng ta phải tự nhận định, để có một chọn lựa thích hợp cho sự tu tập của chính mình.



Ở đây, chúng tôi chỉ đưa ra những câu hỏi mà không đưa ra câu trả lời, vì đây chỉ là các câu hỏi gợi ý, để chúng ta cùng suy gẫm, trong tiến trình học tập bài kinh, sau khi nghe các vị pháp sư giảng giải, và sau khi đem ra áp dụng trong đời sống hằng ngày của mình. Chúng tôi chỉ là phàm nhân cư sĩ, còn đang tu tập, còn nhiều vô minh, thì những câu trả lời của chúng tôi, nếu có, cũng chỉ là tạm bợ, nhất thời mà thôi, và vì thế, không cần thiết ở đây.

Trước khi dứt lời, một lần nữa, chúng tôi rất hoan hỷ và xin tán thán công đức của Đại đức giảng sư với tâm từ bi, đã bỏ nhiều thì giờ và công sức soạn thảo giáo trình mà Sư sẽ thuyết giảng trong thời gian tới, chắc chắn sẽ đem nhiều lợi lạc cho toàn thể thính chúng trong diễn đàn này. Chúng tôi xin cầu chúc Sư được nhiều sức khỏe, và xin chúc toàn thể quý vị thính giả mọi điều tốt lành, học và hành đầy đủ, với nhiều thuận duyên trên con đường tu tập đưa đến giác ngộ giải thoát, chứng đạt Niết Bàn.

Nam Mô Bốn Sư Thích Ca Mâu Ni Phật

*Bình Anson
Tây Úc, tháng 8-2006*



-10-

Sống tỉnh giác từng ngày

Binh Anson

1. Sống tỉnh giác từng ngày

“Mùa mưa ta ở đây...” (Pháp Cú, 286)

Đó là lời của Đức Phật dạy cho ông Đại Phú (Mahadhana), một vị thương gia, khi Ngài ngụ tại tinh xá Kỳ Viên.

Một ngày nọ, vị thương gia này dùng 500 xe bò, chất đầy vải vóc với nhiều màu nhuộm tươi đẹp, lên đường từ thành Ba-na-lai đến các vùng xa để buôn bán. Khi đến thành Xá-vệ, ông ta gặp một sông lớn. Ông suy nghĩ: “Ngày mai ta sẽ qua sông”, rồi dừng xe lại, cỡi ách cho các con bò, và nghỉ qua đêm tại bờ sông. Trong đêm đó, một trận bão kéo đến với mưa tầm tã cả đêm. Qua bảy ngày kế tiếp, nước sông dâng cao, tạo lụt lớn, và người dân trong vùng đều phải đình chỉ mọi sự buôn bán, đi lại. Kết quả là vị thương gia đó không thể bán các kiện hàng vải của ông. Vì thế, ông ta nghĩ rằng: “Ta đã trải qua một quãng đường dài, nếu ta quay về thì lại bị trễ nải. Chi bằng ta cứ ở đây qua mùa mưa, qua mùa xuân và mùa hạ, tiếp tục các công việc giao dịch và cố gắng bán cho hết các loại hàng này...”

Khi Đức Phật đi tri bình khất thực trong thành phố, Ngài biết được ý định của vị thương gia đó và Ngài mỉm cười. Thấy thế, Đại đức A-nan hỏi Phật vì sao Ngài cười. Đức Thế Tôn đáp: “Này A-nan, thầy có biết ông Đại Phú đó không?”

“Dạ có, bạch Thế Tôn.”

“Không biết rằng mạng sống của mình đã gần hết, ông ta vừa quyết định sẽ ở lại đây cả năm để bán hết các kiện hàng của ông ấy.”

“Thật vậy sao, bạch Thế Tôn?”

“Đúng thế, này A-nan. Ông ta chỉ sống thêm được bảy ngày nữa, và nếu không khéo, ông ta sẽ bị các loài cá ăn thịt.” Nói xong, Thế Tôn thốt lên bài kệ:

*“Hãy tinh tấn thi hành
việc cần làm hôm nay.
Có ai biết chắc chắn
cái chết đến lúc nào?
Có ai chống lại được
mệnh lệnh của thân Chết?
An lạc thay cho người
ngày và đêm tinh tấn
sống tỉnh giác từng ngày!”*

“Bạch Thế Tôn, con sẽ đến nói cho ông ấy biết,” ngài A-nan thưa với Phật.

“A-nan, thầy cứ việc đi,” Đức Phật đáp.

Đại đức A-nan đi khát thực đến nơi ông Đại Phú trú ngụ với đoàn xe buôn của ông. Ông ta kính cẩn dâng vật thực đến ngài. Sau đó, Đại đức nói với vị thương gia: “Ông định ngụ lại đây trong bao lâu?”

“Bạch Đại đức, con đã trải qua một quãng đường dài, nếu con quay về thì lại bị trễ nải. Cho nên con sẽ ở đây trọn năm, cho đến khi nào bán hết vải thi con mới ra đi.”

“Này quý cư sĩ, mặc dù mạng sống đã gần hết mà ít ai lại biết được! Ông nên tỉnh tấn!”

“Bạch Đại đức, tại sao thế? Có phải đời sống của con đã gần mãn?”

“Đúng vậy, quý cư sĩ. Mạng sống của ông chỉ kéo dài bảy ngày nữa thôi.”

Ông Đại Phú rất bàng hoàng và xúc động. Sau khi bình tâm trở lại, ông thỉnh mời Đức Phật và Tăng đoàn đến nơi ông ngụ để thọ trai. Trong bảy ngày kế tiếp, ông cúng dường vật thực đến chư Tăng, và trong ngày thứ bảy, ông xin phép được rửa bát của Đức Phật và xin Ngài chúc phúc. Trong khi chúc phúc, Đức Thế Tôn giảng thêm:

“Này quý vị tu sĩ và cư sĩ, một người hiền trí không bao giờ nên nghĩ rằng: ‘Tôi sẽ ở lại đây trong suốt mùa mưa. Tôi sẽ làm việc này, việc kia.’ Trái lại, người ấy lúc nào cũng nên sống tỉnh giác từng giây khắc và luôn luôn quán chiếu về cái chết của mình như thể mình chỉ sống thêm được một đêm nữa thôi.” Sau đó, Ngài thốt lên các câu kệ dưới đây, về sau được ghi lại trong kinh Pháp Cú (kệ 286-289):

*Mùa mưa ta ở đây,
đông, hạ cũng ở đây,
người ngu tâm tưởng vậy,
không tự giác hiểm nguy.*

*Người tâm ý đắm say
con cái và súc vật,
tử thân bất người ấy,
như lạt trôi hàng ngũ.*

*Một khi tử thân đến,
không có con che chở,
không cha, không bà con,
không thân thích che chở.*

*Biết rõ ý nghĩa này,
bậc trí lo trị giới,
mau lẹ làm thanh tịnh,
con đường đến Niết-Bàn. (Pháp Cú, 286-289)*

Sau khi nghe xong bài giảng, vị thương gia tỉnh ngộ, thành tâm xin quy y Tam Bảo và đắc quả Dự lưu, các tu sĩ trong đoàn cũng đạt được thắng trí.

Sau đó, ông Đại Phú đưa tiễn Đức Phật về tinh xá. Khi quay trở lại nơi trú ngụ của mình, ông nói: “Tôi cảm thấy nhứt đầu, thân thể mệt mỏi!”, và nằm xuống giường để nghỉ. Vừa nằm xuống thì ông chết, và được tái sinh vào cõi trời Đâu-suất.



2. Đoạn diệt để giải thoát

Trong 45 năm thuyết pháp độ sinh, Đức Phật đã giảng dạy và hóa độ cho rất nhiều người thuộc nhiều thành phần, căn cơ và nguồn gốc khác nhau. Tùy cơ duyên mà Ngài sử dụng những phương cách giảng dạy khác nhau để khai mở trí tuệ cho hàng đệ tử. Có khi Ngài dùng lời dịu dàng để khuyên răn những người đang bị hoạn khổ. Có khi Ngài dùng các lý luận sắc bén để thuyết phục người tài trí. Cũng có khi Ngài dùng các ẩn dụ mạnh mẽ gây sững sốt, để khích động sự tu tập quán chiếu, khai mở trí tuệ giải thoát tri kiến.

Một ngày nọ có một nhóm các thầy Tỳ khưu từ phương xa đến đánh lễ Phật. Trong dịp đó, Ngài dạy rằng:

*“Sau khi giết cha mẹ rồi,
Giết hai vua nọ, hết đời hiếu tranh.
Chém tên quốc khổ đại thân,
Diệt luôn lãnh thổ, quan quân tùy tùng.*

*Được rồi quốc độ mệnh mông,
Bậc Vô Ưu sống thong dong bốn mùa."*

và:

*"Mẹ cha đã giết, đã chôn
Và hai vua Bà-La-Môn, chém ngành.
Đoạn viên hổ tướng thứ năm,
Bậc Vô Ưu sống cõi hằng vô sinh."*

Đó là hai câu kệ số 294 và 295 ghi trong Kinh Pháp Cú (Dhammapada), do Tỳ khưu Giới Đức chuyển dịch sang Việt ngữ (Kinh Lời Vàng, Nxb Thuận Hóa, 1995). Hòa thượng Minh Châu (Kinh Pháp Cú, Tiểu bộ) dịch bằng hai câu kệ năm chữ như sau:

*Hãy giết cha, giết mẹ
Giết hai vua Sát-Ly
Giết vương quốc quần thần
Bà-la-môn như vậy,
Vô ưu sống thoải mái*

*Hãy giết cha, giết mẹ
Giết hai vua Bà-Môn
Giết hổ tướng thứ năm
Bà-La-Môn như vậy,
Vô ưu sống thoải mái.*

Hòa thượng Thiện Siêu (Kinh Pháp Cú, Thiền viện Vạn Hạnh, 1995) dịch ra văn xuôi từ bản dịch Hán tự:

"Hãy diệt mẹ và cha, diệt hai vua dòng Sát-Đế-Lợi, diệt vương quốc luôn cả quần thần, mà hướng về Bà-La-Môn vô ưu."

"Hãy diệt mẹ và cha, diệt hai vua dòng Bà-La-Môn, diệt luôn hổ tướng 'nghe' thứ năm, mà hướng về Bà-La-Môn vô ưu."

Kinh Pháp Cú còn được dịch sang Anh ngữ bởi nhiều tác giả khác nhau, chẳng hạn như Hòa thượng Narada (The Dhammapada, Buddha Educational Foundation, Taiwan, 1995) và Tỳ khưu Khantipalo (The Path of Truth, Mahamakut Press, Bangkok, 1977). Theo bản dịch của ngài Khantipalo:

*"One's mother and father having slain
and then two warrior kings,
a realm and its treasurer having slain,
one goes immune, a Brahmana"*

*"One's mother and father having slain
and then two learned kings,
the fifth, a tiger having slain,
one goes immune, a Brahmana"*

Thật khó mà hiểu rõ được ý nghĩa của các câu kệ này nếu chúng ta không đọc bản Chú Giải ghi chép lại trong kinh tạng Pali. Theo Tỳ khưu Khantipalo và Hòa thượng Narada, ý nghĩa của các câu kệ đó như sau:

"... Mẹ là ẩn dụ cho **lòng tham ái**, và cha là ẩn dụ của **ngã mạn**. Chính vì tham ái và ngã mạn mà ta phải tái sinh nhiều đời, nhiều kiếp trong cõi Ta bà luân hồi này. Hai vị vua, luôn luôn thống trị tâm tư duy của chúng ta, chính là hai biên kiến của vô minh: **thường kiến** và **đoạn kiến**, thường tạo ra nhiều tranh cãi hý luận vô ích, cần phải được phá bỏ. Vương quốc lãnh thổ kia chính là thân xác này, gồm **sáu căn** (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý) luôn luôn giao tiếp với **sáu trần** (sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp). Vị quốc khố đại thần là để chỉ **lòng tham đắm dục lạc** phát sinh và chất chứa từ sáu căn đó. Sau cùng, hổ tướng thứ năm chính là con quỷ thứ năm làm cản trở sự định tâm, khai phát tuệ minh. Đó là sự **hoài nghi**, là yếu tố thứ năm trong nhóm năm triền cái: tham dục, sân hận, hôn trầm, trạo cử, và

hoài nghi. Sau khi đã đoạn diệt tất cả các chướng ngại này thì hành giả mới thông dong, tự tại, đi đến giải thoát giác ngộ ...”

Theo lời giải thích trong Chú Giải, sau khi lãnh hội và quán triệt được ý nghĩa thâm sâu của hai câu kệ trên, các vị Tỳ khưu ấy đắc quả A-la-hán.



-11-

Vài ghi chú khi đọc kinh điển

Binh Anson

Dưới đây là vài ghi chú khi đọc tài liệu kinh điển, bao gồm vài thắc mắc thông thường của người học kinh Phật. Các ghi chú này có thể còn nhiều thiếu sót, và chúng tôi sẽ chỉnh sửa, cập nhật, bổ sung theo thời gian.

1. Có 31 hay 32 phần cơ thể?

Ở đây, câu hỏi là: - Khi đề cập đến quán thân, có 31 hay 32 phần trong thân thể? Câu trả lời là tùy theo quan niệm về “não” (hay “óc”) có được liệt kê hay không.

(1) Trong quyển Đại Niệm Xứ, ngài Thiên sư Silananda dịch đoạn kinh Đại Niệm Xứ (*Maha Satipatthana Sutta*, Trường Bộ 22, Tỳ khưu Khánh Hỷ dịch Việt):

“Lại nữa, này các thầy tỳ khưu, tỳ khưu quán sát trên cơ thể này từ gót chân trở lên và từ đỉnh tóc trở xuống bao bọc bởi da và đây các loại bất tịnh khác nhau. Trong cơ thể này có:

- Tóc, lông, móng, răng, da (5)
- Thịt, gân, xương, tủy, thận (5)
- Tim, gan, ruột, lá lách, phổi (5)
- Phèo, bao tử, thực phẩm chưa tiêu, phân, óc (5)
- Mật, đờm, mủ, máu, mồ hôi, mỡ (6)
- Nước mắt, nước mũi (huyết tương), nước miếng, nước mũi, nước khớp xương, nước tiểu. (6)”

Như vậy, tổng cộng là 32 phần. Nhưng sau đó, ngài cũng có đề cập là:

... Cần ghi nhận ở đây là trong nhiều bản kinh khi nói đến các bộ phận của cơ thể không đề cập đến “óc” hay “não” nhưng Chú Giải cho rằng óc hay não được nói đến trong Patisambhidamagga. Như vậy kinh nào không đề cập đến não thì ta nên hiểu là não đã được bao gồm trong “tủy”.

(2) Giải thích trên cũng phù hợp với bản Anh ngữ của bài kinh, do Hội Burma Tipitaka Association dịch từ bản Pāli-Miến Điện và ấn tống năm 1984 (Ten Suttas from Digha Nikaya - Long Discourses of the Buddha). Trong bản Anh ngữ này, chỉ liệt kê 31 phần, còn “não” (brain) thì được in ra trong dấu ngoặc, với ghi chú là “não” không được ghi trong bản Pāli của bài kinh, nhưng được đề cập đến trong bộ Patisambhida-magga (Vô ngại giải đạo).

(3) Trong Thanh Tịnh Đạo, chương VIII.44 về pháp Niệm Thân, Luận sư Buddhaghosa liệt kê 31 phần, và giải thích rằng “não” được bao gồm trong “tủy”. Có lẽ Thiền sư Silananda dựa vào đoạn này để có lời giải thích nêu trên. Theo bản dịch của Ni sư Trí Hải:

“... Trong thân này, đây là tóc, lông, móng, răng, da, thịt, gân, xương, thận, tủy, tim, gan, hoành cách mô, lá lách, phổi, ruột, màng ruột, phân, mật, đờm, niêm dịch, mủ, máu, mô hôi, mỡ, nước mắt, mỡ da, nước miếng, nước mũi, nước ở khớp xương, nước tiểu. Não được bao gồm trong tủy, nên đây ta chỉ thấy có 31 vật.”

Cũng xin ghi nhận ở đây là trong các đoạn kế tiếp giảng về pháp niệm thân, Ngài Buddhaghosa lại dùng cụm từ “32 phần”, kể cả “não”, để bình luận.

(4) Các bản dịch Anh ngữ khác của Tỳ khưu Nanamoli và Tỳ khưu Bodhi, của Tỳ khưu Nyanasatta, của Tỳ khưu Soma, các đoạn về niệm thân của kinh Niệm Xứ (Trung Bộ 10) và kinh

Thân Hành Niệm (Trung Bộ 119), và của Tỳ khưu Thanissaro và Giáo sư M. Walshe về Đại kinh Niệm Xứ (Trường Bộ 22), chỉ liệt kê 31 phần, không có phần “não”.

Trong các bài kinh nêu trên, không thấy ghi con số “31 phần” hay “32 phần”, chỉ thấy ghi liệt kê các phần của thân mà thôi.

(5) Trong tập Tiểu Tụng (*Khuddakapatha*), thuộc Tiểu Bộ Kinh, có ghi 32 phần (*Dvattimsakara*), trong đó “não” là phần cuối cùng:

“Trong thân này có: tóc, lông, móng, răng, da, thịt, gân, xương, tủy, thận, tim, gan, hoành cách mô, lá lách, phổi, ruột, màng ruột, bụng, phân, mật, đàm, mủ, máu, mô hôi, mỡ, nước mắt, mỡ da, nước miếng, nước mủ, chất nhờn ở khớp, nước tiểu và não trong đầu” (bản dịch của Hòa thượng Minh Châu).

(6) Trong bộ A-hàm, bản kinh tương đương là kinh Niệm Xứ (Trung A Hàm 98) và kinh Niệm Thân (Trung A Hàm 81), có ghi “não”, nhưng chỉ liệt kê 29 phần:

“... Trong thân này của ta có tóc, lông, móng, răng, da dày, da non, thịt, gân, xương, tim, thận, gan, phổi, ruột già, ruột non, lá lách, dạ dày, phân, não và não căn, nước mắt, mô hôi, nước mũi, nước miếng, mủ, máu, mỡ, tủy, đờm dãi, nước tiểu” (bản dịch của Thượng tọa Tuệ Sỹ).

Bài kinh Nhất Nhập Đạo (Tập A-hàm, XII) cũng có ghi “não” nhưng chỉ liệt kê 27 phần:

“... Lại quán thân này có lông, tóc, móng, răng, da, thịt, gân, xương, tủy, não, mỡ miếng, mỡ nước, ruột, bao tử, tim, gan, tỳ, thận đều quán biết hết, phần, tiểu, sanh tạng, thực tạng, nước mắt, đờm dãi, huyết mạch, mỡ, mật, đều nên quán biết, không có gì đáng tham đắm. Như thế, các Tỳ khưu quán thân tự vui thích, trừ bỏ niệm ác, không có sầu lo” (bản dịch của Hòa thượng Thanh Từ và Hòa thượng Thiện Siêu).

(7) Tuy nhiên, theo bản dịch Anh ngữ của bộ Giải Thoát Đạo (*Vimuttimagga*, The Path of Freedom, Tỳ khưu Ehara, Soma và Kheminda dịch), cũng như các bản dịch Việt ngữ của Thiện Nhựt, Thượng tọa Thích Như Điển và Ni sư Mạn Đà La, dịch từ bản tiếng Hán, danh sách 32 bộ phận trong thân thể có bao gồm phần “não” giống như Thanh Tịnh Đạo, dù rằng có khác thứ tự liệt kê.



2. Có 9 hay 10 hồng danh của Đức Phật?

Hằng ngày, chúng ta thường tụng niệm ân đức Phật: *“Itipi so Bhagava Araham Sammasambuddho Vajracaranasampanno Sugato Lokavidu Anuttaro Purisadammasarathi Satthadevamanussanam Bud-dho Bhagavati”* (Thật vậy, Đức Thế Tôn có hiệu Ứng Cúng, Chánh Biến Tri, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhân Sư, Phật, Thế Tôn).

Câu hỏi ở đây là: - Trong câu niệm đó, có 9 hay 10 danh hiệu Phật? Câu trả lời là tùy chúng ta có thể gộp Vô Thượng Sĩ (*Anuttaro*) và Điều Ngự Trượng Phu (*Purisadammasarathi*) thành một danh hiệu hay không.

(1) Trong quyển Kinh Nhựt Hành dành cho cư sĩ, Hòa thượng Hộ Tông tách rời *Anuttaro* và *Purisa-dammasarathi* là 2 danh hiệu, và vì thế có 10 danh hiệu Phật. Về sau này, các quyển kinh tụng của chùa Kỳ Viên ở Sài Gòn cũng như quyển kinh tụng của chùa Pháp Luân ở Hoa Kỳ có cùng quan điểm đó.

(2) Ngài Buddhaghosa trong quyển Thanh Tịnh Đạo giảng có thể xem *Anuttaro* và *Purisadamma-sarathi* là 2 danh hiệu (Chương VII.46 & 47), nhưng cũng có thể gộp lại thành 1 danh hiệu chung là *Anuttaro-purisadammasarathi* (VII.48), với ý nghĩa “là một vị vô thượng có thể điều phục các bậc trượng phu”.

(3) Tỳ khưu Hộ Pháp, trong quyển *Tim Hiểu Pháp Môn Niệm Phật*, giải thích *Anuttaro-purisadamma-sarathi* là một danh hiệu, và dịch là "Đức Vô Thượng giáo hóa chúng sinh", và như thế, Ngài chỉ trình bày 9 ân đức Phật mà thôi.

(4) Trong quyển *Kho Tàng Pháp Học*, Chương Chín Pháp, Tỳ khưu Giác Giới đề cập đến 9 ân đức Phật, trong đó *Anuttaro-purisadammasarathi* là "bậc Vô thượng điều ngự trượng phu", nghĩa là bậc đánh xe vô thượng, khéo điều phục chúng sinh như những hạng bò ngựa, có loài thuần thực, có loài ương ngạnh.

Tuy nhiên, tác giả cũng có chú thích rằng về ân đức Phật, có chỗ ghi là mười hồng danh, vì trong hồng danh *Anuttaro purisadammasarathi*, nếu tách ra *Anuttaro* (bậc vô thượng sĩ), và *Purisadammasarathi* (bậc điều ngự trượng phu) thì trình bày ân đức Phật có 10 hồng danh.

(5) Hầu như tất cả các bản dịch Anh ngữ và các bài pháp Anh ngữ của các vị học giả mà chúng tôi có đọc qua, đều có cùng quan điểm về 9 hồng danh Phật, nghĩa là xem *Anuttaro-purisadammasarathi* là một danh hiệu. Xin đơn cử vài thí dụ:

a- Ngài Nyanatiloka (Sri Lanka), trong quyển *Buddhist Dictionary*, dịch *Anuttaro-purisadamma-sarathi* là: "Unsurpassed leader of men to be trained" (xem mục từ *Anussati*).

b- Bà I. B. Horner, Hội trưởng Hội Pāli Text Society (Anh quốc), trong bài kinh *Dantabhumi Sutta* (Kinh Điều ngự địa, Trung bộ 125) dịch *Anuttaro-purisadammasarathi* là: "The matchless charioteer of men to be tamed" (xem <http://www.accesstosight.org>).

Trong bản dịch khác của bài kinh trên, Sư cô Upalavanna (Sri Lanka) dịch *Anuttaro-purisa-dammasarathi* là: "The incomparable tamer of those to be tamed". Giáo sư M. Walshe cũng dịch tương tự như thế trong bài Đại kinh Bát Niết Bàn (Trường Bộ 16).

c- Tỳ khưu Thanissaro (Hoa Kỳ), trong bài kinh Dhajagga Sutta (Tương Ưng XI.3) từ nguồn Pāli-Thái, dịch *Anuttaro-purisdhammasarathi* là: “The un-excelled trainer of those who can be tamed” (xem trang web: <http://www.accesstoinight.org>).

d- Hòa thượng Piyadassi (Sri Lanka), trong quyển kinh tụng “The Book of Protection” dịch *Anuttaro-purisdhammasarathi* là: “The peerless trainer of persons”.

e- Tỳ khưu Sayagyi U Kyaw Htut (Miến Điện), trong bài pháp “The Nine Attributes of the Buddha”, chỉ đề cập đến 9 hồng danh, dịch *Anuttaro-purisa-dhammasarathi* là: “The Incomparable One in taming those who deserved to be tamed” (xem trang web: <http://nibbana.com>).

Tương tự, Tỳ khưu Aung Thein Nyunt (Miến Điện), trong bài pháp “The Nine Supreme Attributes of the Lord Buddha”, dịch *Anuttaro-purisdhamma-sarathi* là: “The peerless charioteer to tame men” (xem trang web: <http://nibbana.com>).

f- Khi dịch bộ Giải Thoát Đạo (Hán tạng) sang Anh ngữ, quý ngài Tỳ khưu Ehara, Soma, Kheminda gộp chung Vô Thượng sĩ và Điều Ngự Trượng Phu, và dịch là “The matchless guide of men to be tamed”.

g- Quan trọng nhất là trong phần cuối của bài kinh Phân biệt Sáu xứ (*Salayatana-vibhanga sutta*, Trung Bộ 137), cụm từ “*Anuttaro-purisdhamma-sarathi*” đã được Đức Phật nhắc đến để giảng giải về ba đức tính chánh niệm của một bậc Đạo sư để diễn giảng cho đồ chúng, và nếu được như thế, vị ấy được gọi là vị *Vô thượng Điều ngự sư*, điều phục hạng người đáng được điều phục (theo bản Việt dịch của Hòa thượng Minh Châu). Trong bản Anh ngữ, Tỳ khưu Bodhi dịch là “The incomparable leader of persons to be tamed”, và dịch giả có chú thích đây là một trong 9 hồng danh của Đức Phật.

(6) Xin ghi nhận ở đây là trong kinh sách nguồn Hán tạng, danh hiệu "*Như Lai*" được thêm vào, thành ra 11 danh hiệu (Tứ điển Phật học Hán Việt, Hà Nội, 1994). Do đó, để có 10 danh hiệu thì có sách gộp Vô Thượng Sĩ và Điều Ngự Trượng Phu thành một danh hiệu (Đoàn Trung Còn, Tự điển Phật học), có sách gộp Phật và Thế Tôn thành một danh hiệu, chẳng hạn như trong bộ kinh Đại Bát Niết Bàn (Hán tạng), tập 1, trang 585 (Phẩm Phạm Hạnh), Hòa thượng Tri Tịnh dịch (1996).

Trong bộ A-hàm, bài kinh tương đương với kinh Dantabhumī Sutta là kinh Điều ngự địa (Trung A-hàm, 198), trong đó có liệt kê các hồng danh Phật là: "*Bậc Vô Sở Trước, Đẳng Chánh Giác, Minh Hạnh Thành Tựu, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Đạo Pháp Ngự, Thiên Nhân Sư, Phật, Chúng Hựu*" (bản dịch của Thượng tọa Tuệ Sỹ).



3. *Ekayano-maggo*: Con đường duy nhất?

Trong đoạn đầu của bài kinh Niệm Xứ (*Sati-patthana Sutta*, Trung Bộ 10, Trường Bộ 22), chúng ta thường đọc là:

- Đây là con đường độc nhất đưa đến thanh tịnh cho chúng sanh, vượt khỏi sầu não, diệt trừ khổ ưu, thành tựu chánh trí, chứng ngộ Niết-bàn. Đó là Bốn Niệm xứ (Hòa thượng Minh Châu dịch).

Hay:

- Đây là con đường duy nhất để thanh lọc tâm chúng sanh, chấm dứt lo âu phiền muộn, uất ức than khóc, diệt khổ thân và khổ tâm, đạt Thánh Đạo và chứng ngộ Niết Bàn. Đó là Tứ Niệm Xứ (Tỳ khưu Khánh Hỷ dịch).

Đây là bài kinh quan trọng, thường được xem là bài kinh cẩm nang cho nhiều hành giả thực hành pháp thiền Minh Quán (*Vipassana Bhavana*). Các vị thiền sinh đó thường cho rằng pháp hành của mình là "con đường duy nhất" hay "con đường độc

nhất” – nghĩa là không có con đường nào khác – để chứng ngộ Niết Bàn. Hiểu như thế, từ chữ “*ekayano-maggo*”, có đúng theo tinh thần bài kinh không?

Mặc dù có nhiều dịch giả dùng cụm từ “con đường duy nhất, độc nhất” (the only way, the sole way) để dịch chữ *ekayano-maggo*, nhưng cũng có những dịch giả khác không đồng ý như thế.

Giáo sư M. Walshe, dịch giả bản Anh ngữ Trường Bộ (The Long Discourses of the Buddha), dịch chữ *ekayano-maggo* là “this one way” (đây là một con đường) trong bài Đại Kinh Niệm Xứ (Trường Bộ 22).

Trong bản dịch đầu tiên của bài kinh Niệm Xứ (Trung Bộ 10), Tỳ khưu Nanamoli dịch là “a path that goes one way only” (con đường chỉ đi theo một hướng). Tuy nhiên, trong bản hiệu đính, Tỳ khưu Bodhi sửa lại là “the direct path” (con đường trực tiếp, hay con đường thẳng). Các dịch giả này đều cho rằng nếu dịch là “the only way, the sole way” (con đường duy nhất) thì nó có hàm ý là độc nhất, loại trừ các con đường khác, và như thế là không hoàn toàn chính xác (bản dịch Trung bộ, “The Middle Length Discourses of the Buddha”).

Theo Tỳ khưu Bodhi, Chú giải Trung Bộ bình luận rằng chữ *ekayano-maggo* có thể hiểu như là con đường đơn thuần, không có ngã rẽ; như là con đường mà hành giả phải tiến bước một mình, không bạn bè; và như là con đường đưa đến một mục tiêu, Niết Bàn. Ngài chọn dịch “the direct path” (con đường trực tiếp) với hàm ý để phân biệt *Satipatthana* với pháp tu tiến qua các tầng thiền-na (*jhanas*) hoặc qua tứ vô lượng tâm (tứ phạm trú, *brahmaviharas*). Mặc dù pháp tu tiến này có thể đưa đến Niết Bàn nhưng chúng cũng có thể rẽ qua ngõ khác, trong khi *Satipatthana* là đưa thẳng đến mục đích tối hậu.

Trong quyển “Satipatthana - The Direct Path to Realization” (Buddhist Publication Society, Sri Lanka, 2003), Tỳ khưu Analayo cũng có quan niệm tương tự, và dịch chữ *ekayano-maggo* là “the direct path” (con đường trực tiếp). Ngài giải thích chữ *ekayano-maggo* gồm có những từ *eka* (một), *ayana* (đi) và *maggo* (đường), dịch sát nghĩa là “một con đường đi”. Truyền thống chú giải thường đề cập đến 5 ý nghĩa của chữ này:

- 1) Con đường trực tiếp hay con đường thẳng, là vì nó đưa thẳng đến mục tiêu;
- 2) Con đường phải đi một mình;
- 3) Con đường vạch ra bởi Một Đấng (ám chỉ Đức Phật);
- 4) Con đường duy nhất trong Đạo Phật; và
- 5) Con đường đưa đến một mục tiêu (đó là Niết Bàn).

Đa số các dịch giả đều chọn cách dịch thứ tư nêu trên, nhưng Tỳ khưu Analayo chọn cách dịch thứ nhất.

Ngài cho rằng muốn tìm hiểu rõ ràng ý nghĩa của một thuật ngữ Pāli, chúng ta cũng cần xem thuật ngữ đó được dùng trong các bài kinh khác như thế nào, để đối chiếu. Trong Đại kinh Sư tử hống (*Maha-sihanada Sutta*, Trung Bộ 12), chữ *ekayano* dùng để chỉ con đường mà một người đi theo sẽ đi thẳng xuống hố, mang ý nghĩa là “thẳng tiến, trực tiếp”, không phải là “độc nhất, duy nhất”. Trái lại, trong bài kinh Tam Minh (*Tevijja Sutta*, Trường Bộ 13), khi hai người Bà-la-môn tranh cãi về con đường nào là “con đường duy nhất” để đưa đến sự hòa nhập với Phạm thiên thì lại không thấy dùng chữ *ekayano*. Rõ ràng hơn hết là trong câu kệ 274 của kinh Pháp Cú, ý nghĩa “con đường duy nhất” - là Bát Chánh Đạo - đã được nói đến, nhưng chữ *ekayano* lại không thấy xuất hiện. Vì thế, Tỳ khưu Analayo cho rằng cách dịch thứ tư của chữ *ekayano* (con đường duy nhất) là không thích hợp.

Ngoài ra, Giáo sư R. Gethin (A Buddhist Path to Awakening: A Study of the Bodhi-Pakkhiya Dhamma, Oxford, 2001) có cùng quan điểm dịch chữ *ekayano-maggo* là con đường thẳng tiến (the direct path) trong bài kinh Niệm Xứ, vì ông cho rằng: "... căn bản những gì muốn nói ở đoạn này trong bài kinh là bốn pháp quán niệm (*satipatthana*) biểu trưng cho một con đường trực tiếp và thẳng tiến đến mục đích tối hậu". Tỳ khưu Thanissaro cũng dùng chữ "the direct path" trong bản dịch Đại Kinh Niệm Xứ (Trường Bộ 22, xem trang web: <http://www.accesstoinsight.org>) từ bản Pāli-Thái.

Xin ghi nhận ở đây là trong bộ A-hàm thuộc Hán tạng, hai bài kinh tương đương với kinh Satipatthana Sutta là kinh Niệm Xứ (kinh 98, Trung A-hàm) và kinh Nhất Nhập Đạo (Tăng Nhất A-hàm, XII). Trong bài kinh Niệm Xứ của bộ Trung A-hàm, đoạn kinh tương ứng là:

"Có một con đường tịnh hóa chúng sanh, vượt qua lo sợ, diệt trừ khổ não, chấm dứt kêu khóc, chứng đắc Chánh pháp. Đó là Bốn niệm xứ" (Thượng tọa Tuệ Sỹ dịch).

"Một con đường" là dịch từ chữ "nhất đạo", hoàn toàn không có ý nghĩa "duy nhất, độc nhất", loại trừ các con đường khác.

Đặc biệt hơn nữa, trong kinh Nhất Nhập Đạo thuộc Tăng Nhất A-hàm, bốn niệm xứ chỉ là một lối vào đạo, và "đạo" ở đây là Bát Chánh Đạo:

"Có một lối vào đạo làm trong sạch hạnh của chúng sanh, trừ bỏ sầu lo, không có các não, được đại trí tuệ, thành tựu chứng quả Niết-bàn. Đó là nên diệt Ngũ cái, tư duy Tứ ý chỉ (Tứ niệm xứ). Thế nào là một lối vào? Nghĩa là chuyên nhất tâm. Đó là một lối vào. Thế nào là đạo? Nghĩa là con đường tám phẩm của Hiền Thánh: Chánh kiến, Chánh chí (tư duy), Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh phương tiện (tinh tấn), Chánh ngữ, Chánh niệm, Chánh định" (Hòa thượng Thanh Từ và Hòa thượng Thiện Siêu dịch).

Trong bài kinh trên, không thấy đoạn nào nói rằng tứ niệm xứ là “con đường duy nhất”.



4. *Satipatthana* là Niệm Xứ hay Lập Niệm?

Nhân đề cập đến bài kinh *Satipatthana Sutta* nêu trên, chúng ta thử tìm hiểu thêm: *Satipatthana* được dịch như thế nào? Chúng ta thường thấy dịch là *Niệm Xứ* hay *Nền Tảng Của Niệm* (Foundation of Mindfulness). Ngay cả bài kinh tương đương trong Trung A-hàm (Hán tạng) cũng có tên là Kinh Niệm Xứ.

Có lẽ lối dịch này là dựa theo quan niệm xem chữ *Satipatthana* như là kết hợp của chữ *Sati* (*Niệm*) và *Patthana* (*Xứ, Nền Tảng*). Nhưng cũng có nhiều dịch giả – như các ngài Tỳ khưu Bodhi, Tỳ khưu Analayo – không đồng quan điểm, mà cho rằng nên dịch là *Sự Thiết Lập Niệm* (Establishment of Mindfulness). Quý ngài xem *Satipatthana* như là kết hợp của chữ *Sati* và *Upatthana* (*thiết lập*), và như thế, tựa đề sẽ là *Kinh Lập Niệm* và *Đại Kinh Lập Niệm*. Tỳ khưu Soma trong quyển *Con Đường Chánh Niệm* (The Way of Mindfulness), dịch là *Bài Giảng Về Sự Khơi Dậy Niệm*, hay *Bài Giảng Về Thẩm Thấu Niệm* (the Discourse on the Arousing of Mindfulness, the Discourse on Penetrating Mindfulness).

Tuy nhiên, Tỳ khưu Thanissaro, mặc dù nghiêng theo lối dịch dựa theo sự kết hợp *Sati* và *Patthana*, công nhận rằng cả hai lối dịch đều chính xác, đều phản ánh ý nghĩa của bài kinh.



5. Đại kinh hay kinh đại?

Trong kinh tạng, chúng ta thấy có các cặp bài kinh cùng một tựa đề, chỉ khác nhau ở chữ *Maha* (Đại) và *Cula* (Tiểu). Thí dụ như hai bài kinh: *Cula-sihanada Sutta* (Trung Bộ 11) và *Maha-sihanada Sutta* (Trung Bộ 12). Chúng ta dịch hai tựa đề đó như

thế nào? Kinh Tiểu Sư Tử Hống và Kinh Đại Sư Tử Hống? Hay là Tiểu Kinh Sư Tử Hống và Đại Kinh Sư Tử Hống? Nếu dịch sát nghĩa Hán Việt, *Cula-sihanada Sutta* và *Maha-sihanada Sutta* là Tiểu Sư Tử Hống Kinh và Đại Sư Tử Hống Kinh. Ở đây, chữ Tiểu và Đại là bổ nghĩa cho chữ nào? Nếu dịch là Kinh Đại Sư Tử Hống, ta sẽ hiểu như thế nào về cụm từ “Đại Sư Tử Hống”? Là tiếng rống lớn của con sư tử, hay là tiếng rống của con sư tử lớn?

Vì thế, nếu chúng ta hiểu tựa đề của hai bài kinh trên có nghĩa là bài kinh ngắn và bài kinh dài về tiếng rống sư tử, theo thiện ý, tựa đề hai bài đó có thể dịch là Tiểu Kinh Sư Tử Hống và Đại Kinh Sư Tử Hống. Điều này cũng tương đồng với tựa đề của các bản dịch Anh ngữ của Tỳ khưu Bodhi: *The Shorter Discourse on the Lion's Roar* và *The Greater Discourse on the Lion's Roar*. Ngài Bodhi ghi nhận rằng từ “*maha*” thường được thêm vào tựa đề một bài kinh dài để phân biệt với bài kinh ngắn có cùng tên. Tương tự như thế cho các cặp bài kinh khác:

- Đại Kinh Khổ Uẩn (*Maha-dukkhakkhanda Sutta*, Trung Bộ 13) và Tiểu Kinh Khổ Uẩn (*Cula-dukkhakkhanda Sutta*, Trung Bộ 14);

- Tiểu Kinh Ví Dụ Dấu Chân Voi (*Cula-hatthi-padopama Sutta*, Trung Bộ 27) và Đại Kinh Ví Dụ Dấu Chân Voi (*Maha-hatthi-padopama Sutta*, Trung Bộ 28);

- Đại Kinh Ví Dụ Lỗi Cây (*Maha-saropama Sutta*, Trung Bộ 29) và Tiểu Kinh Ví Dụ Lỗi Cây (*Cula-saropama Sutta*, Trung Bộ 30);

- Tiểu Kinh Tánh Không (*Cula-sunnata Sutta*, Trung Bộ 121) và Đại Kinh Tánh Không (*Maha-sunnata Sutta*, Trung Bộ 122).;

- Tiểu Kinh Nghiệp Phân Biệt (*Cula-kamma-vibhanga Sutta*, Trung Bộ 135) và Đại Kinh Nghiệp Phân Biệt (*Maha-kamma-vibhanga Sutta*, Trung Bộ 136);

- Kinh Niệm Xứ (*Satipatthana Sutta*, Trung Bộ 10) và Đại Kinh Niệm Xứ (*Maha-satipatthana Sutta*, Trường Bộ 22); v.v.

Thêm vào đó, tựa bài kinh *Maha-parinibbana Sutta* (Trường Bộ 16) có lẽ nên dịch là Đại Kinh Bát-niết-bàn (dịch sát nghĩa là Đại Bát-niết-bàn Kinh), thay vì Kinh Đại Bát-niết-bàn như thường gặp trong nhiều tài liệu kinh sách. Theo thiện ý, chữ Bát-niết-bàn (phiên âm của *parinibbana*) tự nó đã đủ nghĩa, không cần thêm từ “Đại”. Chữ Đại ở đây có thể hiểu như là bổ nghĩa cho chữ Kinh, Đại Kinh là bài kinh dài. Theo học giả Maurice Walshe, đây là bài kinh dài nhất trong Kinh tạng. Trong bản dịch Anh ngữ, Tỳ khưu Thanissaro dịch là “The Great Discourse on the Total Unbinding”.



6. Bát Chánh Đạo: Con Đường Tám Chánh hay Tám Con Đường Chánh?

Một vài tác giả Phật tử, cư sĩ lẫn tu sĩ, thường suy diễn Bát Chánh Đạo là tám con đường chánh mà Đức Phật có giảng trong bài pháp đầu tiên, kinh Chuyển Pháp Luân, cho năm anh em Kiều-trần-như sau khi Ngài giác ngộ, đạt đạo quả Chánh Đẳng Giác. Đây là một sự suy diễn sai lầm rất đáng tiếc. Có lẽ các vị tác giả đó đã quen suy diễn theo lối pháp số: Tứ Diệu Đế là bốn sự thật cao sang, Ngũ Uẩn là năm tập hợp, Lục Căn là sáu căn, Thất Giác Chi là bảy chi phần giác ngộ, thì ắt hẳn Bát Chánh Đạo là tám con đường chánh. Một phần có lẽ là vì chữ Hán, âm sang Hán Việt, không dùng dấu gạch nối để phân biệt rõ ràng “*bát-chánh* đạo” (đạo bát-chánh, hay con đường tám chánh) với “*bát chánh-đạo*” (tám chánh-đạo, tám con đường chánh).

Tìm đọc kinh điển, chúng ta sẽ thấy ngay rằng Bát Chánh Đạo là Con Đường Tám Chánh, nghĩa là một con đường có tám phần tử – hay tám yếu tố – chân chánh, có sách dùng chữ “Thánh Đạo Tám Ngành”, dịch từ chữ Pāli “*ariya atthangika maggo*”. Đây là

con đường duy nhất để đưa đến đạo quả giải thoát (Pháp Cú, 273-274), là con đường cổ xưa mà chư Phật đều đi qua trong các thời kỳ trước (Tương Ưng, 12.65).

Cũng xin ghi nhận ở đây là trong tiếng Anh, không thấy có sự lầm lẫn đáng tiếc này. Trong khi Tứ Diệu Đế dịch là “*Four Noble Truths*” (số nhiều, với “s”), Bát Chánh Đạo được dịch là “*Noble Eightfold Path*” (số ít, không có “s”).



7. A-tỳ-đàm trong Kinh tạng?

Abhidhamma thường được dịch là Vi diệu pháp, Thắng pháp, Vô tỷ pháp, bắt nguồn từ chữ *Dhamma* là pháp và *Abhi* (hay *Adhi*) là cao siêu, vượt trội, tối thượng, tối thắng. Tàu âm là A-tỳ-đàm. Có quan niệm cho rằng Đức Phật đã giảng giáo lý A-tỳ-đàm và có ghi lại trong Kinh tạng, vì chữ *Abhidhamma* đã được tìm thấy trong các bài kinh:

- Kinh Phúng Tụng (Sangiti Sutta), Trường Bộ 33.
- Đại Kinh Rừng Sừng Bò (Mahagosinga Sutta), Trung Bộ 32.
- Kinh Gulisani (Gulisani Sutta), Trung Bộ 69.

Tuy nhiên, theo ông Maurice Walshe, dịch giả bản Anh ngữ của Trường Bộ, chữ *Abhidhamma* (pháp tối thượng) trong bài kinh Phúng Tụng là được dùng chung với chữ *Abhivinaya* (luật tối thượng) để chỉ giáo pháp và giới luật của Ngài, không liên hệ gì đến giáo lý kết tập trong tạng Vi diệu pháp về sau này. Nhận xét này cũng áp dụng trong trường hợp bài kinh Gulisani, Trung Bộ. Thêm vào đó, theo Tỳ khưu Bodhi, dịch giả bản Anh ngữ của Trung Bộ, chữ *Abhidhamma* trong bài Đại Kinh Rừng Sừng Bò có thể hiểu là giáo lý có hệ thống và có phân tích. Theo Từ điển Pali-Anh (Pali-English Dictionary, Pali Text Society), chữ *Abhidhamma* không tìm thấy trong Tương Ưng Bộ và Tăng

Chi Bộ, và có lẽ chữ này đã được dùng thêm trong giai đoạn cuối của tiến trình triển khai và kết tập bốn tạng kinh chính.



8. Đức Phật giảng Vi diệu pháp ở đâu, khi nào?

Đây là câu hỏi thường gặp khi chúng ta học Vi diệu pháp (*Abhidhamma*), và đã có nhiều bình luận về nguồn gốc Vi diệu pháp trong các sách giáo khoa Phật học và lịch sử Phật giáo.

Sự kiện Đức Phật giảng Vi diệu pháp chỉ được ghi trong chương đầu tiên của bản Chú giải bộ Pháp tụ (*Atthasālinī*), Chú giải Thuyết luận sự (*Kathāvat-thuppakarana Atthakathā*), và trong Chú giải kinh Pháp cú (kệ 181) của Luận sư *Buddhaghosa* (Phật Âm) với nhiều chi tiết hơn. Trong 3 tháng hạ vào năm thứ 7 sau khi Thành Đạo, Đức Phật đến cõi trời Ba Mươi Ba (*Tavatimsa*, Đạo-lợi) giảng Vi diệu pháp cho chư thiên, trong đó có mẫu hậu Đại Ma-da (*Maha Maya*) từ cung trời Đâu-suất (*Tusita*) đến nghe. Mỗi ngày, Ngài trở về địa cầu, nơi thành *Sankassa*, tóm tắt lại cho tôn giả Xá-lợi-phất. Dựa vào đó, Trưởng lão Xá-lợi-phất giảng rộng ra cho chư Tăng gồm 500 vị tỳ khưu, và về sau, kết tập thành tạng Vi diệu pháp.

Thành *Sankassa* ngày nay là một làng nhỏ, còn lại di tích một gò đất, người ta tin rằng đó là nơi Đức Phật trở về địa cầu. Gần đó có một ao nhỏ, theo truyền thuyết, đó là hồ *Anotatta* (A-nâu-đạt), nơi Ngài rửa mặt, đánh răng. Ngoài ra, còn có di tích trụ đá và một con voi đá do vua A-dục dựng lên.



9. Cờ Phật giáo có 5 hay 6 màu?

Chúng ta thường nghe nói cờ Phật giáo là cờ ngũ sắc, gồm 5 màu: xanh dương (*nila*), vàng (*pita*), đỏ (*lohita*), trắng (*odata*), cam (*manjesta*). Có người bình giải rằng đó là tượng trưng cho

ngũ căn và ngũ lực: tín, tấn, niệm, định, huệ. Có đúng thế không?

Thật ra, cờ Phật giáo có 6 màu, 5 màu đầu tiên được liệt kê như trên, và màu thứ sáu là màu sáng chói (*prabaswara*), do 5 màu kia kết hợp lại. Do đó, cờ có 6 vạch đứng, vạch thứ sáu có 5 phần ngang tượng trưng cho sự kết hợp của 5 màu kia. Cờ này do Hội đồng Bảo vệ Phật giáo ở Colombo, Sri Lanka, cùng với ông H. S. Olcott (Phật tử Mỹ), thiết kế và dùng trong dịp lễ Vesakha, vào năm 1885. Về sau, vào năm 1952, lá cờ này được Hội Liên hữu Phật giáo Thế giới (WBF, World Buddhist Fellowship) công nhận là lá cờ Phật giáo chung cho cộng đồng Phật tử trên toàn thế giới.

Sáu màu này là dựa theo truyền thuyết ghi lại trong quyển *Atthasālinī* (Chú giải bộ Pháp tụ). Trong tuần lễ thứ tư sau ngày Thành Đạo, Đức Phật ngồi thiền, chiêm nghiệm về Vi diệu pháp, toàn thân Ngài phát hào quang gồm 6 màu nêu trên.



10. Tám vạn bốn ngàn pháp môn?

Trong sách báo Phật giáo, chúng ta thường thấy cụm từ “84 ngàn pháp môn” để chỉ tính đa dạng, đa phái của đạo Phật. Có nhiều người dùng cụm từ “84 ngàn pháp môn” để chỉ các pháp môn, các truyền thống khác nhau trong đạo Phật, và cho rằng bất kỳ pháp môn nào, bất kỳ truyền thống nào rồi cũng đưa đến mục đích cuối cùng của giác ngộ giải thoát. Đức Phật có giảng dạy như thế không?

Theo sự hiểu biết thô thiển của chúng tôi, trong kinh điển Pāli nguyên thủy không thấy có cụm từ “84 ngàn pháp môn” trong ý nghĩa nêu trên, mà chỉ có một đoạn văn do Trưởng lão Ānanda trả lời ông *Moggallāna* người chăn bò, khi ông ấy hỏi ngài lời dạy của đức Phật là gì, có tất cả là bao nhiêu pháp. Ngài đáp: “Trong 84 ngàn pháp, chính tôi được nghe Đức Phật giảng 82 ngàn, còn 2

ngàn kia là do các vị tỳ khưu khác thuật lại” (Trường lão Tăng kệ, 1025, Tiểu bộ).

Xin ghi nhận vài điểm sau đây:

(1) Con số “84.000” hay cụm từ “tám mươi bốn ngàn”, hay “tám vạn bốn ngàn”, là một thành ngữ thường thấy trong nhiều bài kinh, như: 84.000 đại kiếp, 84.000 năm, 84.000 thị nữ, 84.000 cỗ xe, 84.000 con voi, 84.000 con bò, 84.000 chén bạc, 84.000 thước vải, v.v. Đây chỉ là một thành ngữ phổ thông tại Ấn Độ trong thời đó, là cách nói tổng quát để chỉ một số lượng rất lớn, rất nhiều, không phải là một con số chính xác.

(2) Chữ “pháp” (*dhamma*) trong câu trả lời của ngài Ānanda có nghĩa là gì? Giáo sư K. R. Norman, dịch giả bản dịch Anh ngữ *Theragatha* (Trường Lão Tăng Kệ), cho biết rằng ngài luận sư Buddhaghosa, trong Chú giải Trường Lão Tăng Kệ, có giải thích “pháp” ở đây được hiểu như là “pháp uẩn” (*dhamma-khandha*), nghĩa là đoạn văn về giáo pháp.

Trong quyển *Saddhammasangaha* (Điều Pháp Yếu Lược, Tỳ khưu Indacanda dịch) do Trường lão Dhammakitti Mahāsāmi soạn ra tại Sri Lanka vào khoảng thế kỷ 13 DL, Ngài có giải thích về Pháp Uẩn như sau:

... Thế nào là có tám mươi bốn ngàn phần khi nói về Pháp Uẩn? Bài kinh nào có nhiều chủ đề thì tính nhiều Pháp Uẩn. Như thế, việc tính đến Pháp Uẩn tức là đề cập đến chủ đề. Trong những phần Kệ (*gāthā*), mỗi câu hỏi hay chất vấn là một Pháp Uẩn và câu trả lời là một Pháp Uẩn. Trong tạng Vi diệu pháp, mỗi một phần chia chẻ gồm có một nhị đề hoặc tam đề và mỗi một phần chia chẻ theo loại tâm được gọi là một Pháp Uẩn. Trong tạng Luật thì có phần câu chuyện (*vatthu*), có phần tiêu đề (*mātikā*), có phần phân tích từ ngữ, có phần phạm tội, có phần không phạm tội, có phần phán xét; trong trường hợp này, cứ mỗi một phần được xem là một Pháp Uẩn. Như thế, khi đề cập đến Pháp Uẩn thì có tám mươi bốn ngàn phần.

(3) Cũng trong quyển *Saddhammasangaha*, ngài Dhammakitti Mahāsāmi có đưa ra các con số thống kê về Tam Tạng kinh điển như sau:

a) Trong 84.000 pháp uẩn, Tạng Kinh có 21.000 pháp uẩn, Tạng Luật có 21.000 pháp uẩn, và Tạng Vi diệu pháp có 42.000 pháp uẩn.

Ngày nay, các con số này cũng thấy được trích dẫn trong nhiều tác phẩm Phật học. Đây có phải là con số chính xác và khả tín không? Đã có vị Tăng Ni học giả nào nghiên cứu tường tận để chứng minh các con số này, hay không?

b) Tam Tạng Pāli gồm có một ngàn một trăm tám mươi ba (1.183) tụng phẩm (*bhānavāra*).

c) Tam Tạng Pāli có số lượng từ là hai trăm chín mươi lăm ngàn bảy trăm năm mươi (295.750).

d) Tam Tạng Pāli có số lượng mẫu tự là chín triệu bốn trăm sáu mươi bốn ngàn (9.464.000).

Về Tạng Kinh, ngài liệt kê:

e) Trường Bộ có 34 bài kinh.

f) Trung Bộ có 152 bài kinh.

g) Tương Ưng Bộ có 7.762 bài kinh.

h) Tăng Chi Bộ có 9.557 bài kinh.

Ngoài ra, ngài cũng có đưa ra các con số thống kê về các bộ Chú giải và Số giải:

i) Tất cả Chú giải Tam Tạng do luận sư Buddha-ghosa giảng giải có số lượng tụng phẩm là một ngàn một trăm sáu mươi ba (1.163).

j) Tất cả Chú giải Tam Tạng có số lượng từ là hai trăm chín chục ngàn bảy trăm năm mươi (290.750).

k) Tất cả Chú giải Tam Tạng có số lượng mẫu tự là chín triệu ba trăm lẻ bốn ngàn (9.304.000).

l) Số giải của Tam Tạng được giảng giải bởi các vị thầy giáo thọ về số giải, có số lượng từng phẩm là sáu trăm ba hai (632).

m) Số giải của Tam Tạng có số lượng từ là một trăm năm mươi tám ngàn (158.000).

n) Số giải của Tam Tạng có số lượng mẫu tự là năm triệu không trăm năm mươi sáu ngàn (5.056.000).

Các con số về các bài giảng trong Kinh Tạng cũng được đề cập trong quyển Chú giải bộ Pháp tụ (*Attha-sālinī*), nhưng không nhiều chi tiết.

Ngày nay, các bộ Tam Tạng Pāli, Chú giải và Số giải đã được số hóa từ các nguồn Sri Lanka, Myanmar và Thái Lan, và đã được phổ biến rộng rãi qua dạng đĩa CD-ROM. Chúng tôi không biết đã có những công trình nghiên cứu nào để minh chứng các con số thống kê nêu trên, bằng cách viết các chương trình vi tính để xử lý nguồn số hóa trên CD-ROM, hay không?

Theo thiên ý, đó là đề tài rất thú vị và cũng rất quan trọng, rất xứng đáng để cho các vị nghiên cứu sinh Phật học lưu tâm và thực hiện trong các bài luận văn hay luận án tốt nghiệp.



11. Chánh Pháp tồn tại bao lâu?

Trong Chương 10, Tiểu Phẩm, Tạng Luật (Tỳ khưu Indacanda dịch) có đề cập đến việc bà *Mahā-pajāpati Gotamī* đến gặp Đức Phật xin xuất gia tỳ khưu ni, và Ngài chỉ đồng ý cho phép nếu bà thọ nhận Tám Trọng Pháp (bát kinh pháp). Sau đó, Ngài nói với Trưởng lão *Ānanda*:

- *Này Ānanda, nếu nữ nhân không đạt được sự xuất gia rời nhà sống không nhà trong Pháp và Luật đã được đức Như Lai công bố,*

phạm hạnh có thể sẽ được tồn tại lâu dài, Chánh Pháp có thể tồn tại một ngàn năm. Nay Ānanda, bởi vì nữ nhân đã xuất gia rồi nhà sống không nhà trong Pháp và Luật đã được đức Như Lai công bố, giờ đây, phạm hạnh sẽ không tồn tại lâu dài. Nay Ānanda, giờ đây, Chánh Pháp sẽ tồn tại chỉ còn năm trăm năm.

(Sự kiện này cũng được ghi trong bài kinh *Mahā-pajāpati Gotamī*, Tăng chi VIII.51)

Do đó, ngày nay, 2.500 năm sau khi Đức Phật bát-niết-bàn, nhiều người bi quan cho rằng chúng ta đang ở trong thời Mạt Pháp, không ai có thể đạt giác ngộ giải thoát nữa. Tuy nhiên, Chú giải Luật Tạng và Chú giải Tăng Chi Bộ có giải thích: 1000 năm của Chánh Pháp là đề cập đến sự diệt tận các lậu hoặc với sự thành đạt về bốn Tuệ Phân Tích. Từ đó về sau là 1.000 năm của sự diệt tận các lậu hoặc do thuần túy tuệ minh sát, 1000 năm của đạo quả Bất Lai, 1.000 năm của đạo quả Nhất Lai, 1.000 năm của đạo quả Nhập Lưu. Như vậy, Chánh Pháp sẽ tồn tại 5.000 năm, và sau đó sẽ không còn ai trong cõi người có thể nhập dòng thánh giải thoát. Thêm vào đó, Tỳ khưu Dhammanando (chùa Benchamabophitr, Bangkok) cho biết trong bản Chú giải Trường Bộ và Trung Bộ có ghi một con số khác: thời kỳ của đạo quả A-la-hán có thể kéo dài đến 4.000 năm, sau đó mới từ từ suy tàn.

Dù sao đi nữa, chúng ta cũng nên ghi nhận rằng trong lời giảng cuối cùng cho ngài Subhada trước khi nhập diệt, Đức Phật có tuyên bố khi nào Bát Chánh Đạo được tu tập và truyền giảng một cách đúng đắn thì thế giới này không bao giờ trống vắng các đạo quả thánh (Đại kinh Bát-niết-bàn, Trường Bộ).



-12-

Tu sĩ và thế giới hôm nay: Sinh hoạt tu viện tại Tây Úc

Binh Anson

Bài đọc trong diễn đàn Diệu Pháp, Paltalk, tháng 10-2005

Kính thưa quý chư tôn đức Tăng Ni và quý anh chị đạo hữu,

Hôm nay, chúng tôi xin mạo muội trình bày sơ lược các nét chính về sinh hoạt của Tu viện Bodhin-yana (Giác Minh) và Ni viện Dhammasara (Tịnh Pháp) tại tiểu bang Tây Úc, như là một thí dụ về sinh hoạt tu học trong một xã hội Tây Phương.

Mặc dù là một trong những hội viên lâu năm của Hội Phật giáo Tây Úc (The Buddhist Society of Western Australia) và có phước duyên được gần gũi chư Tăng Ni, chúng tôi chỉ là cư sĩ Phật tử và vì thế, sự hiểu biết của chúng tôi về sinh hoạt Tăng đoàn còn nhiều hạn chế. Kính mong quý vị hoan hỷ thông cảm cho những thiếu sót của chúng tôi.

1. Hội Phật giáo Tây Úc

Hội Phật giáo Tây Úc được thành lập năm 1974 do Giáo sư Jayasuriya, người gốc Tích Lan, và một số Phật tử tại thành phố Perth khởi xướng. Hiện nay, tổng số hội viên chính thức là 300 người, gồm có người Úc gốc Âu Mỹ và các Phật tử gốc Á Đông như Thái Lan, Lào, Campuchia, Miến Điện, Tích Lan, Mã Lai, Singapore, Trung Hoa, và Việt Nam.

Lúc ban đầu, Hội mua được một ngôi nhà nhỏ ở vùng North Perth để làm nơi thờ phượng và sinh hoạt giáo lý. Thỉnh thoảng

Hội mời thỉnh các danh tăng đến từ Thái Lan, Miến Điện, và Tích Lan để giảng pháp và hướng dẫn các khóa tu thiền.

Đến năm 1981, Hội thỉnh được hai tu sĩ Phật giáo người Úc – nhưng tu học ở Thái Lan trong nhiều năm, đến hoàng pháp tại Perth. Đó là Tỳ khưu Jagaro và Purisso, thuộc truyền thống Ấn Lâm của ngài thiền sư Ajahn Chah, một vị thiền sư danh tiếng ở Thái Lan. "Ajahn" (A-chàn) là tiếng Thái, có nghĩa là Thầy, bắt nguồn từ tiếng Phạn "Acarya" (A-xà-lê).

2. Tu viện Bodhinyana

Sự có mặt của hai vị Tỳ khưu này đã lôi cuốn được rất nhiều người Úc đến nghe giảng pháp và thực tập hành thiền. Năm 1983, Hội mua được một thửa đất rừng nguyên sinh trong huyện Serpentine, cách thành phố Perth khoảng 70 kilômét về hướng Nam để thành lập một Tu viện. Tu viện này rộng khoảng 40 héc-ta, nằm trên một ngọn đồi cao, có suối chảy ngang, với nhiều loại cây nguyên sinh, chưa khai phá. Vị trụ trì hiện nay, và cũng là vị lãnh đạo tinh thần của Hội Phật giáo Tây Úc, là ngài Tỳ khưu Brahmavamso, người Anh, nhưng rất thông thạo tiếng Thái và Pali.

Tu viện có tên là Bodhinyana (Giác Minh), dựa theo pháp danh của ngài Thiền sư Ajahn Chah, được dành làm nơi tu học cho các vị Tỳ khưu. Trong khuôn viên của tu viện có một chánh điện lớn để các vị Tỳ khưu tụ hội tham thiền, học kinh điển và giới luật. Phía sau là một thư viện chứa các bộ Tam Tạng bằng tiếng Pali, Thái, và Anh, và các kinh sách quan trọng khác.

Ở gần chánh điện có một trai đường, gồm 2 tầng. Tầng trên dành cho quý chư Tăng thọ trai và tiếp khách, tầng dưới là nhà bếp và một phòng đa dụng dành cho các sinh hoạt của cư sĩ đến làm công quả. Rải rác trong rừng là các tịnh thất nhỏ dành cho các Tỳ khưu, mỗi vị một tịnh thất, với kích thước khoảng 3x3 mét, vừa đủ để một giường ngủ và một bàn viết nhỏ. Bên ngoài

mỗi tịnh thất là có một đường đi ngắn khoảng 30 mét, có mái che để đi kinh hành.

Ngoài ra, còn có một khu nhà 4 phòng dành cho các giới tử tu học dài hạn, một nhà 3 phòng dành cho nam cư sĩ và một nhà 3 phòng dành cho nữ cư sĩ đến tu học ngắn hạn.

Hiện nay, có nhiều Phật tử tại Tây Úc cũng như từ các nơi khác trên thế giới đến xin ở lại tại tu viện để thọ tám giới, hành thiền, và giúp điều hành tu viện; có thể xem như đó là các cư sĩ hộ tăng, những ưu-bà-di (upasika, cận sự nữ) và ưu-bà-tắc (upasaka, cận sự nam). Thông thường, đây là những Phật tử thuần thành, có sinh hoạt thường xuyên với Hội Phật giáo Tây Úc và từng tham gia nhiều khóa tu thiền ẩn cư do Hội tổ chức. Sau đó, nếu phát tâm xuất gia, các vị này xin trở thành giới tử (anagarika), mặc y phục trắng, cạo tóc, và tuân giữ 8 giới căn bản. Ngoài công phu hành thiền và học tập giáo lý căn bản, các vị giới tử này cũng được hướng dẫn các nghi thức căn bản và giới luật.

Sau một năm, vị giới tử xin thọ giới Sa-di (samanera), giữ 10 giới. Điểm căn bản khác với hàng giới tử là ngoài việc đắp y vàng nâu, các vị Sa-di không được phép cất giữ tiền bạc, không được phép tự lái xe, nhưng vẫn có thể phụ với các giới tử để sửa soạn thức ăn nếu cần thiết. Tuy nhiên, cũng như hàng Tỳ khưu, mỗi vị Sa-di được cấp cho một tịnh thất riêng biệt. Lễ xuất gia Sa-di thường được tổ chức tại Trung tâm Phật giáo Dhammāloka (Pháp Quang) ở thành phố Perth.

Sau một năm, nếu thích hợp, vị Sa-di có thể xin thọ đại giới để trở thành Tỳ khưu (Bhikkhu). Tuy nhiên, lễ thọ Đại giới Tỳ khưu thì được tổ chức trong chánh điện của Tu viện Bodhi-nyana, nơi đã có kết giới Sima, theo đúng nghi thức truyền thống của Phật giáo Nguyên thủy.

Các vị Tỳ khưu tại tu viện không cất giữ tiền bạc hay sở hữu bất kỳ một hình thức tài sản riêng tư nào, hoàn toàn sống nhờ vào sự cúng dường tứ vật dụng của hàng cư sĩ. Tất cả mọi việc có liên quan đến chi thu tài chánh đều do các cư sĩ trong Ban Trị sự của Hội Phật giáo Tây Úc quản lý. Trong bối cảnh hiện đại của nước Úc, các vị có giữ thêm một thẻ y tế Medicare do chính phủ cấp để được khám bệnh miễn phí mỗi khi đau ốm. Thêm vào đó, các vị tu sĩ hoàn toàn không tham gia vào các hoạt động chính trị hay các thế sự khác. Một thí dụ là mặc dù ở Úc có quy chế bắt buộc mọi công dân phải đi bầu phiếu mỗi khi có các cuộc tuyển cử Quốc hội Liên bang và Tiểu bang, các vị Tỳ khưu đã xin đặc miễn, để không tham gia vào các hoạt động đó.

Thông thường, vị Tỳ khưu thức giấc khoảng 4.00 giờ sáng và hành thiền trong tịnh thất của mình. Điểm tâm tại trai đường lúc 6.30 giờ, nhưng cũng có vị không dùng điểm tâm. Sau đó là các công tác bảo quản và điều hành tu viện. Bữa ăn chính vào khoảng 10.30 giờ sáng, thức ăn do các cư sĩ mang đến cúng dường hay cho các giới tử nấu thêm. Các vị đều ăn trong bình bát riêng của mình, cùng ngồi chung tại trai đường, hoặc ăn riêng tại tịnh thất.

Phần thời gian còn lại trong ngày là ẩn cư tịnh tu. Hành thiền tại tịnh thất, tự học kinh điển tại thư viện, hoặc có những giờ tham vấn riêng với Sư Cả hay các vị sư cao hạ khác. Vào buổi chiều, khoảng 18.00 giờ, các vị tụ hội tại chánh điện, tụng đọc khóa lễ buổi chiều, sau đó là uống trà, và bàn luận về các vấn đề liên quan đến sự tu học. Mỗi tháng 2 lần, vào buổi tối, các vị Tỳ khưu tụ hội tại chánh điện để đọc tụng giới bốn của tu sĩ, Patimokkha (Ba-la-đề-mộc-xoa).

Thỉnh thoảng, mỗi vị lại tự nhập thất tịnh tu biệt cư, trong khoảng từ 2 tuần lễ đến 1 tháng hoặc lâu hơn, không giao tiếp với một người nào khác.

Đôi khi các vị Tỳ khưu mới xuất gia cũng được phép tháp tùng theo Sư Cả hoặc các vị trưởng lão về thành phố Perth vào cuối tuần để thuyết pháp, hoặc tham dự các khóa lễ cầu siêu, cầu an tại nhà của cư sĩ nếu có thỉnh mời, hoặc tham dự hướng dẫn các khóa tu thiền dành cho cư sĩ, để quan sát và học tập kinh nghiệm về cách thức thuyết giảng giáo pháp, các khóa nghi lễ phổ thông, cũng như cách giao tiếp với hàng cư sĩ.

Sau khi tu học ở đây được 5 năm, các vị Tỳ khưu được gửi đến các tu viện khác, thường là đến các nơi trong cùng truyền thống của Ngài Ajahn Chah ở Thái Lan để tu học thêm. Ngoài ra, các vị đó có thể đến tu học ở Miến Điện, Sri Lanka, Tân Tây Lan, và Anh quốc. Mỗi năm vào mùa an cư kiết hạ, có thêm một số Tỳ khưu ở các nơi khác đến tu viện để nhập hạ tịnh tu. Hiện nay, có tất cả là 20 vị Tỳ khưu đang tu học tại đây, gồm nhiều thành phần sắc tộc khác nhau: Úc, Anh, Mỹ, Đức, Na Uy, Thái, Sri Lanka, Nepal, Malaysia, và 2 vị Tỳ khưu gốc Việt. Với nhu cầu tu học ngày càng phát triển, Ngài Ajahn Brahm đã mở thêm một tu viện chi nhánh ở tiểu bang New South Wales, miền đông nước Úc, có tên là Tu viện Santi, cũng tọa lạc trong khung cảnh núi rừng để tịnh tu.

3. Ni viện Dhammasara

Để cung ứng nhu cầu tu học của các nữ Phật tử, vào năm 1999, Hội Phật giáo Tây Úc mua thêm một thửa đất rừng nguyên sinh, rộng khoảng 150 héc-ta, trong huyện Giddeganup, 60 kilômét về hướng Đông Bắc thành phố Perth, để thành lập Ni viện Dhamma-sara (Tĩnh Pháp). Viện chủ hiện nay là Ni sư Vayama, người Úc, đã từng tu học 10 năm với cố Ni sư Ayya Khema ở Sri Lanka.

Ni viện Dhammasara được thành lập để tạo một môi trường thuận lợi và thích nghi cho việc tu học ẩn cư của các vị nữ Phật tử, với những điều kiện tương tự như Tu viện Bodhinyana dành cho các nam Phật tử. Ni viện gồm có một nhà đa dụng, trong

đó có một trai đường rộng lớn, một phòng khách, nhà bếp, và 2 phòng ngủ dành cho giới tử. Trong rừng sâu, có 5 tịnh thất biệt lập dành cho các vị Tu nữ. Kiến trúc tịnh thất cũng tương tự như tịnh thất ở Tu viện Bodhinyana: một phòng 3x3 mét, và một lối đi kinh hành dài 30 mét có mái che.

Những nữ Phật tử cư sĩ có thiện tâm muốn xuất gia thì có thể xin đến thử tu học một thời gian từ 3 đến 6 tháng, mặc y phục trắng, giữ 8 giới. Sau đó, nếu thích hợp, có thể xin làm giới tử, quần y trắng, giữ 8 giới và cạo tóc. Sau 2 năm, vị nữ giới tử có thể xin xuất gia thành Tu nữ, tuân giữ 10 giới, và đắp y màu nâu. Ngoài 10 giới căn bản, còn có một số điều lệ học giới, dựa theo giới bốn của Tỳ khưu ni.

Cũng như các vị Tỳ khưu, các vị Tu nữ ăn cơm trong bình bát, không cất giữ tiền bạc hay sở hữu bất kỳ một hình thức tài sản riêng tư nào, hoàn toàn sống nhờ vào sự cúng dường tứ vật dụng của hàng cư sĩ. Mọi vấn đề tài chánh để điều hành Ni viện đều do các cư sĩ trong Ban Trị Sự của Hội Phật giáo Tây Úc quản lý.

Chương trình sinh hoạt hằng ngày tại Ni viện Dhammasara cũng tương tự như lịch sinh hoạt của các vị Tỳ khưu tại Tu viện Bodhinyana.

Hiện nay, Tu viện có 5 vị Tu nữ: Ni sư Vayama và 4 vị Sư cô khác. Ngoài ra, tu viện có nhận thêm các vị nữ giới tử. Mỗi tháng, Ni sư Vayama về thành phố Perth để giảng pháp và hướng dẫn hành thiền cho các cư sĩ hội viên. Theo nội qui của Hội Phật giáo Tây Úc, Ni sư Vayama cùng với Ngài Ajahn Brahmavamso là hai vị đồng Cố vấn Tinh thần của Hội.

Ngoài tu viện Bodhinyana và ni viện Dhammasara ở Úc, còn có một số tu viện khác của tăng sĩ Tây phương trong truyền thống Ấn Lâm của ngài Ajahn Chah, như tu viện Abhayagiri ở Hoa Kỳ; ở Anh quốc có các tu viện Amaravati, Ratanagiri,

Cittaviveka, Santidhamma; ở Thụy Sĩ có tu viện Dhammapala; ở Ý có tu viện Santacittarama; và ở Tân Tây Lan có tu viện Bodhinyanarama. Nguyên tắc sinh hoạt tại các tu viện này cũng tương tự như tu viện tại Tây Úc.

4. Sinh hoạt ngày nay

Nhìn chung, mặc dù môi trường và hoàn cảnh hiện nay trong xã hội Tây Phương có phần khác biệt so với thời Đức Phật còn tại thế, nhưng trong 20 năm qua, Tăng đoàn tại Tây Úc đã nỗ lực gây dựng một truyền thống tu học và gìn giữ giới luật theo đúng tinh thần của Phật giáo Nguyên thủy. Điều này tùy thuộc nhiều yếu tố, nhưng có lẽ có hai yếu tố quan trọng nhất: thứ nhất là sự quyết tâm tu học và hành trì giới luật nghiêm túc của vị lãnh đạo Tăng chúng và các thành viên Tăng đoàn; và thứ hai là sự quyết tâm hỗ trợ chư Tăng Ni và lòng thành tâm học tập, nhiệt tình đóng góp tích cực vào các Phật sự của các vị cư sĩ hộ tăng, hộ tự nòng cốt của Hội.

Thêm vào đó, chúng tôi nghĩ rằng để Phật giáo được quảng bá và thật sự bám rễ tại một quốc gia Âu Mỹ, các tu viện, tự viện cần phải được mở rộng, vượt qua các rào cản về văn hóa, sắc tộc, để đón nhận người dân bản địa. Hoạt động của Hội Phật giáo Tây Úc và hai tu viện Bodhinyana và Dhammasara có thể xem như là một thí dụ điển hình. Đây không phải là một hội Phật giáo dành riêng cho cộng đồng người Việt, hay người Hoa, người Thái, người Miến, v.v... mà là hội Phật giáo của người Úc tại xứ Úc. Các thành viên đến từ nhiều nguồn gốc sắc tộc khác nhau, nhưng tất cả đều dùng tiếng Anh là ngôn ngữ chính, và các hình thức văn hóa phong tục lễ nghi cúng kiến rườm rà, không cần thiết, mang đến từ Á Đông, đều được gạt bỏ, chỉ giữ lại phần gốc tinh túy nhất của đạo Phật. Các vị tu sĩ giảng sư hoặc là người bản địa, hoặc là người có thể thuyết giảng thông thạo bằng tiếng bản xứ (ở đây là tiếng Anh). Các vị này cũng đã trải qua một quá trình tu học nhiều năm tại một xã hội Phật giáo

ở châu Á (Thái Lan, Sri Lanka, Miến Điện) để thẩm nhuần và thông hiểu tường tận các sinh hoạt và nghi thức tinh yếu của Phật giáo. Thêm vào đó, một phần các sinh hoạt của Hội cũng hướng đến mục đích cung ứng nhu cầu tâm linh của giới trẻ, giảng giải Phật pháp bằng những ngôn từ giản dị, hiện đại, thuận lý và mạch lạc, hướng dẫn các khóa thiền thư dẫn tâm trí, và khuyến khích hội viên tích cực tham gia các công tác thiện nguyện, cứu trợ xã hội, v.v.

Đời sống xuất gia là một đời sống thanh cao, lý tưởng. Những người cư sĩ tại gia chúng ta cần phải có nhiều đóng góp – thi giờ, công sức, tiền bạc – để tạo điều kiện thuận lợi cho những vị nào thành tâm tu học, nam tu sĩ lẫn nữ tu sĩ. Qua những gì chúng tôi quan sát được tại Tây Úc, chúng ta cần khuyến khích giới Phật tử trẻ tham gia Phật sự, nghe thuyết pháp, và hành thiền, để tạo duyên lành cho họ, để tạo những cơ hội tốt cho họ xuất gia nếu thích hợp. Để tiếp nối con đường hoàng pháp của các vị tiền bối, chúng ta phải hướng đến việc đào tạo lớp tu sĩ trẻ, sinh ra hoặc trưởng thành tại bản địa.

Nếu vị Phật tử cư sĩ nào phát tâm xuất gia thì cũng cần phải kiên nhẫn, để thực hiện từng bước, qua nhiều giai đoạn. Đầu tiên là thường xuyên tham gia các khóa học Phật pháp phổ thông, các khóa thiền căn bản, và cũng nên cố gắng học tụng đọc các bài kinh căn bản. Đời sống riêng tư tại gia cũng cần phải giản dị hóa, giảm thiểu mọi ràng buộc, mọi nhu cầu không cần thiết. Sau đó, nên thu xếp thi giờ để đến tu học ngắn hạn tại tu viện, đóng góp Phật sự, gần gũi chư Tăng Ni, để làm quen với lối sống tại đó. Dần dần, nếu cảm thấy thích hợp thì có thể tiến đến giai đoạn lâu dài hơn, xin tu học như là giới tử, rồi thọ giới sa-di, tỳ khưu hoặc là tu nữ.

Với những ai vì già yếu, hay bệnh tật, không thể sống được tại tu viện, hoặc ở xa xôi, không thể tiếp cận được một tu viện thích hợp, thì vẫn có thể tu ẩn cư tại nhà, giữ 8 giới. Tuy rằng phương

cách này có nhiều hạn chế, nhưng theo thiên ý, cũng là một phương cách tốt, một phương cách tâm lý xuất gia, cũng có thể đưa đến nhiều kết quả tốt lành và cao quý cho đời sống tâm linh.



Trong bài này, chúng tôi chỉ mạo muội trình bày tóm tắt các sinh hoạt chính của chư Tăng Ni tại Tây Úc trong truyền thống Phật giáo Nguyên thủy. Chúng tôi cố gắng trình bày một cách khách quan, qua sự quan sát và ghi nhận của một người cư sĩ tại gia. Mỗi tu viện có đường lối và nguyên tắc sinh hoạt riêng, không hoàn toàn giống nhau, tùy theo hoàn cảnh và môi trường xã hội, văn hóa của từng địa phương.

Những gì đã trình bày trên đây không phải là một mẫu mực chung cho mọi nơi; mà chỉ có thể xem như là một thí dụ để góp ý, không hẳn có thể hoàn toàn thích nghi, áp dụng được tại các địa phương khác.

Trước khi dứt lời, chúng tôi thành tâm kính chúc quý vị thân tâm an lạc, tu hành tinh tấn trong hồng ân Tam Bảo.

Nam Mô Bốn Sư Thích Ca Mâu Ni Phật

*Bình Anson,
Tây Úc, tháng 10-2005*

Ghi thêm:

Vào tháng 10-2009, Ni sư Vayama và 3 vị Tu nữ (Sư cô Nirodha, Seri, và Hasapanna) chính thức thọ giới Tỳ-khưu-ni. Buổi lễ được tổ chức tại Tu viện Bodhinyana. (Bình Anson, tháng 11-2021)



-13-

Thiền trong đời sống: Phỏng vấn Đại đức Bodhesakho

Binh Anson dịch

Sau đây là một bài phỏng vấn Đại đức Bodhesakho, một tu sĩ Mỹ, cộng tác viên Hội Xuất bản Phật giáo (Buddhist Publication Society), do đài phát thanh Sri Lanka thực hiện năm 1986.

Hỏi: Chúng tôi rất hân hạnh được Đại đức Bodhesakho, một vị tăng sĩ người Mỹ, tham dự vào cuộc phỏng vấn hôm nay. Bạch Đại đức, ngài đã xuất gia, tu học trong hơn 5 năm qua, và ngài đã có nhiều quan tâm trong các lĩnh vực học tập, hành trì, và truyền giảng các lời dạy của Đức Phật. Một trong những chủ đề quan trọng và sâu sắc nhất của đạo Phật là giáo thuyết Vô Ngã, mà người phương Tây thường cảm thấy rất khó thông hiểu cho tường tận. Bạch Đại đức, tại sao như thế?

Đáp: Trước hết, tôi nghĩ rằng bất cứ người nào tìm kiếm một lời giải thích cho Vô Ngã cũng đều tìm cách áp đặt giáo thuyết này vào những nhu cầu và tham muốn của họ, cho dù lời giải thích đó có đúng với Phật Pháp hay không. Con người luôn luôn tìm kiếm lời giải đáp cho các câu hỏi, luôn luôn tìm kiếm phương cách giải quyết cho mọi tình huống. Sự kiện này không phải chỉ xảy ra trong thời đại bây giờ mà cũng không phải chỉ riêng cho người Âu Mỹ, nó xảy ra trong mọi thời và cho mọi người. Con người lúc nào cũng tìm kiếm câu trả lời cho mọi câu hỏi.

Bây giờ, nếu có người nào đến với đạo Phật, họ được cho biết Đức Phật dạy rằng dù họ có hoài công tìm kiếm, họ sẽ không bao giờ tìm thấy bản ngã hoặc những gì đưa đến tự ngã. Và họ sẽ tìm một lời giải thích nào đó mà họ có thể hiểu được trong khung kiến thức của họ. Từ đó, vì lời dạy của Đức Phật hoàn toàn khác hẳn những gì mà các người phương Tây đã từng quen thuộc, họ sẽ tìm cách biến cải Phật Pháp để lồng vào trong khung kiến thức của họ.

Thật ra, điều họ cần phải học tập là không biến cải Phật Pháp để thích nghi với cái nhìn chủ quan của họ, mà ngược lại, họ phải biến cải cái nhìn của mình để thích nghi với Phật Pháp. Đây là Tín hạnh, *Saddha* – lòng tin, có nghĩa là đưa mình vào Phật Pháp mặc dù Phật Pháp có thể trái ngược lại những định kiến của mình về bản thể của sự vật. Điều này có nghĩa là chúng ta, thay vì tìm lời giải đáp, chúng ta cần phải tự hỏi tại sao ta lại có nhu cầu để đặt các câu hỏi đó. Đây là những gì Đức Phật đã dạy, chúng ta phải cần phải khám nghiệm tự thân.

Khi chúng ta thấy được nhu cầu để đặt câu hỏi, chúng ta phải tìm cho ra cội rễ của nhu cầu đó và những động lực nào để khởi sinh nhu cầu đó. Khi chúng ta chú tâm vào câu hỏi thay vì vào câu giải đáp, chúng ta thật sự hành trì lời Phật dạy.

Hỏi: Về thuyết Vô Ngã, thuyết này hầu như đã được nhiều triết gia và khoa học gia chấp nhận, ở phương Đông lẫn phương Tây, rằng không có một cái gì có thể trường tồn vĩnh viễn, không thay đổi trong cõi đời này. Tất cả đều là những con xoáy của năng lượng. Các nhà vật lý học cho rằng nguyên tử được cấu tạo bởi những hạt proton, electron, neutron, positron, rồi tới hậu, họ cho rằng đó chỉ là tập hợp các lượn sóng. Một cách triết lý, những nhà khoa học nổi danh như các ông Newton hoặc Einstein đều công nhận rằng tất cả mọi sự vật đều đang thay đổi. Thế nhưng, khi trở về bình diện luân lý và đạo đức của đạo Phật, đây là một vấn đề rất quan trọng trong những lời dạy của Đức Phật, tại sao con người lúc nào cũng khư khư bám thủ vào

sự vật? Những người Phật tử thông thường đều biết vạn vật là vô thường, nhưng họ lại không áp dụng được điều đó vào trong đời sống gia đình và trong xã hội. Xin Đại đức cho biết nguyên do tại sao như thế?

Đáp: Dĩ nhiên họ tưởng rằng các sự vật đó sẽ tồn tại mãi mãi! Nếu ông nhìn vào lối sống của họ, ông sẽ thấy tư tưởng đó nằm sâu trong tâm thức của họ. Thế nhưng, khi bảo họ rằng mọi sự vật không thể tồn tại mãi mãi, chắc chắn là họ không thể phủ nhận được. Chỉ cần nhìn chung quanh, họ sẽ thấy ngay sự đổi thay của vạn vật. Có những sự vật thay đổi nhanh chóng, có những sự vật thay đổi từ từ chậm chạp, nhưng không chóng thì chày, mọi vật đều thay đổi. Con người sinh ra, lớn lên, trưởng thành, rồi già yếu. Ngay cả mặt đất này cũng đang thay đổi. Những nạn nhân của các trận động đất, bão lụt, đất lở, v.v. đều thấy được điều đó. Cho nên, chúng ta không nên đặt niềm tin vào sự tồn tại trường cửu của bất cứ một sự vật nào.

Ngày nay, nhiều nhà khoa học cố gắng tìm hiểu giáo thuyết này, học thuyết nọ, và họ cho rằng thuyết này hay thuyết kia có những điểm tương đồng với đạo Phật. Họ nói rằng: “Vâng, chúng tôi không thể tìm được một cái gì có thể gọi là linh hồn, bằng cách này hay cách khác.” Thế nhưng, họ lại không chịu quan sát ngay chính họ. Họ đang tìm kiếm các câu trả lời, nhưng họ không chịu nhìn thẳng vào câu hỏi! Lý do họ không tìm ra được một cái gì để gọi là “bản ngã”, không phải là vì họ không nghiên cứu tường tận, mà là vì họ không chịu thực hành thiền quán, họ không chịu quay nhìn vào bên trong. Bây giờ, nếu họ cố gắng nhìn vào bên trong, họ sẽ không tìm ra được một cái gì có thể gọi là “bản ngã”, nhưng sự thông hiểu này đòi hỏi một thái độ hoàn toàn khác hẳn, một cái nhìn khác hẳn, để thực hiện công tác nghiên cứu, khảo sát đó.

Để làm được điều trên, chúng ta cần phải biết rõ nhu cầu tại sao chúng phải tìm kiếm một cái “ngã”. Đó không phải chỉ là

một câu hỏi lý luận, “Có hoặc không có một cái gì gọi là Ngã?”, nhưng thật ra, chúng ta phải tự hỏi rằng tại sao người ta thấy có nhu cầu để đặt ra câu hỏi đó, để đặt ra một danh xưng, dù cho đó là Thượng đế, là linh hồn, là bản ngã, là một tên gọi nào đó, để rồi nếu họ không tìm ra được cái đó, chẳng những họ không thỏa mãn với câu trả lời phủ định, mà trong thâm tâm, họ cũng cảm thấy bất an! Họ có thể che giấu nỗi bất an đó bằng nhiều phương cách giải trí, chẳng hạn như xem hát, nghe nhạc, xem ti-vi, hoặc đi ngủ, hoặc một cách nào khác. Nhưng rồi, họ vẫn cảm thấy chán nản, căng thẳng, và lo sợ. Đây là một trong những vấn nạn nghiêm trọng trong xã hội tân tiến ngày nay, và cũng đã từng được đem ra thảo luận rất thường xuyên trong các xã hội cổ xưa. Con người lúc nào cũng cảm thấy căng thẳng, lo âu, thiếu thốn, bởi vì họ lúc nào cũng hoài công tìm kiếm một cách vô vọng.

Hỏi: *Bạch Sư, ngài vừa nói là có nhiều căng thẳng và lo âu trong xã hội ngày nay. Con người sống bận rộn, vội vàng, vì đời sống bây giờ đang biến chuyển với một tốc độ cực nhanh. Nhìn quanh, chúng ta thấy các xáo trộn, thay đổi nghiêm trọng đang xảy ra từng giờ phút, và con người không có đủ nghị lực và sức mạnh tâm linh để đương đầu với các sự thay đổi này. Có người cho rằng trong thời Đức Phật còn tại thế, đời sống bình an và định tĩnh hơn. Sư nghĩ như thế nào?*

Đáp: Không hẳn như thế đâu! Theo tôi, chúng ta không thể kết án thời đại của chúng ta hiện nay là xấu tệ hơn những thời đại ngày xưa. Đọc lại các tài liệu lịch sử thì chúng ta sẽ thấy được điều này. Ngày xưa, triết gia Plato của phương Tây đã từng than thở là thời đại của ông không còn biết kính trọng người già và nhiều tệ đoan hơn các thế hệ trước. Nếu chúng ta đọc lại những sự kiện ghi trong tạng Luật của hệ Pāli, chúng ta thấy ngay trong thời Đức Phật cũng có các thầy tỳ khưu và cư sĩ có những hành động rất đáng chê, đáng trách. Cho nên, con

người trong thời nào cũng như vậy cả, vấn đề thiếu nghị lực và đạo đức tinh thần không phải chỉ đặc biệt có riêng trong thời đại của chúng ta.

Thời đại nào cũng thế, bây giờ cũng như ngày xưa, xã hội có nhiều cám dỗ và con người thường tìm kiếm những gì có thể thụ hưởng ngay tức khắc mà không chịu làm những gì để tạo ra một hậu quả vững bền. Họ chọn lối sống để làm thỏa mãn các giác quan, các cảm tính nhất thời, và họ không thích làm những điều khó để tạo an định trong tâm thức, để thanh lọc tâm ý, để thoát ra mọi ràng buộc của tham dục. Bởi vì, cần phải có một nỗ lực lớn để làm được như thế, còn chạy theo nhục dục ngũ trần và làm thỏa mãn chúng thì dễ dàng và nhanh chóng hơn. Họ lúc nào cũng muốn có một đời sống dễ dãi, lười biếng, hưởng thụ.

Hỏi: Tuy nhiên, sự thật hiển nhiên là khác với thời của Đức Phật, đời sống ngày nay đang chuyển biến một cách nhanh chóng, thay đổi rất nhanh. Các thay đổi về công nghệ và kỹ thuật đang có một tác động rất mạnh vào đời sống của con người, và do đó, họ cảm thấy rất khó giữ được một sự an bình trong tâm thức. Sự có nghĩ rằng hành thiền có thể sẽ giúp những người này gìn giữ sự thăng bằng và bình thản trong tâm được không?

Đáp: Trong Tương ưng bộ, Đức Phật dạy rằng: “Tâm ý này sinh trong một dạng và diệt trong một dạng khác”. Có nghĩa là ngay trong thời đó, Ngài đã tuyên bố rằng tâm ý chúng ta thay đổi cực nhanh, ngày xưa cũng như ngày nay. Cảnh vật ngoại vi không thay đổi nhanh như thế! Tuy nhiên đó không phải là vấn đề, bởi vì thật ra, con người không quan tâm đến sự thay đổi. Đôi khi, chúng ta còn muốn có thay đổi xảy ra cho nhanh, nhất là khi ta phải đối đầu với những cảnh khó chịu, bức dọc, ta lại muốn nó biến mất đi, càng nhanh càng tốt.

Điều làm ta lo ngại, bức dọc là **sự bất định** của đổi thay, rằng sự vật có thể thay đổi bất lợi cho ta trong bất cứ lúc nào. Điều

đó làm cho ta lo sợ và căng thẳng! Cho dù sự vật thay đổi nhanh hoặc chậm, chúng ta đều lo sợ rằng nó sẽ thay đổi thành mức độ xấu tệ hơn, bất lợi cho ta hơn. Đó là vì lòng tham thủ, và từ đó sinh ra sự sợ hãi, bất an. Đối với vị A-la-hán, các vị đã nhập dòng Thánh giải thoát, các vị đó cũng phải đối đầu với những thay đổi trong cuộc đời. Tuy nhiên, vì các vị ấy không còn lòng tham thủ, các vị không còn lo âu, sợ sệt nữa, và từ đó không còn khổ não.

Hỏi: Trở lại vấn đề hành thiền. Ngày nay, pháp hành thiền của Đạo Phật đã được nhiều người biết đến và có nhiều chú tâm, nhất là ở các nước Âu Mỹ. Có lẽ đó là vì con người đang có nhiều căng thẳng trong đời sống hiện đại và bị nhiều ảnh hưởng của các phương tiện truyền thông đại chúng. Chúng ta thường xuyên bị cám dỗ bởi các quảng cáo thương mại, những kích động ngũ dục qua truyền hình, truyền thanh, sách báo, hình ảnh, v.v. Những điều này không xảy ra trong thời Đức Phật, 2.500 năm trước. Vì bị kích động như thế, tâm thức con người ngày nay bị xáo trộn quá nhiều, rất khó mà tập trung, lắng đọng, và an định. Hành thiền có giúp được gì không?

Đáp: Ngày nay, con người có rất nhiều phương tiện để giúp chạy trốn thực tại hơn ngày xưa, và vì thế, họ đã quen lối chạy trốn những sự kiện thực tế hiện hữu trong chính họ. Khi họ thử quay về nhìn lại thực tại, họ cảm thấy không được nhiều lợi lạc như thời xưa. Con người thời xưa không có nhiều phương tiện giải trí để giúp họ chạy trốn sự thật, cho nên họ không còn chọn lựa nào khác ngoài cách phải duy trì một sự tỉnh giác để nhìn vào sự hiện hữu của chính họ.

Tương tự như vậy, nếu như họ tìm đến pháp hành thiền, họ có thể sẽ cảm thấy thất vọng vì nó không có vẻ gì hấp dẫn hay kích thích. Hành thiền có một ý nghĩa đơn giản là tập nỗ lực trực diện với sự hiện hữu của chính mình, sống trong hiện tại, không để mình bị cám dỗ bởi ngoại cảnh, và giúp mình nhìn sự vật như thật, thay vì nhìn qua các ánh đèn màu rực rỡ, giả tạo.

Một người nếu đã quen với những gì hấp dẫn rực rỡ thì ắt hẳn sẽ không chấp nhận điều đó! Cũng như khi chúng ta đi xuống phố, nhìn qua khung kính cửa tiệm trưng bày hàng hóa, chúng ta thấy người bán hàng thường trang trí thêm các loại giấy bóng, giấy màu óng ánh để tạo sự chú ý của người xem. Tuy nhiên, đối với một người đã có chủ tâm, đã bị lôi cuốn vào một món hàng nào đó, người bán không cần phải trang trí thêm các giấy màu rực rỡ, bởi vì sự rực rỡ đó đã có sẵn trong mắt của anh ta, anh ta nhìn cái gì cũng thấy rực rỡ cả!

Hành thiện và phát triển Chánh Niệm là để giúp ta thoát khỏi ràng buộc của cái rực rỡ đó, để giúp ta buông xả, không dính mắc. Phải hiểu như thế thì pháp hành thiện của đạo Phật mới mang lại lợi lạc và hạnh phúc thật sự cho chúng ta.

Phóng viên: Chúng tôi kính tri ân Đại đức đã dành thì giờ quý báu để tham dự buổi nói chuyện hôm nay. Chúng tôi xin cầu chúc Đại đức đạt nhiều kết quả tốt đẹp trong sự tu học và trong công tác hoằng dương Phật Pháp.



-14-

Người dịch kinh Phật: Phỏng vấn Tỳ khưu Bodhi

Bình Anson dịch

Tỳ khưu Bodhi (Bhikkhu Bodhi) là một tu sĩ người Mỹ và là một dịch giả nổi tiếng về kinh điển Pāli nguyên thủy. Các bản dịch Anh ngữ của ngài về Trung bộ (Majjhima Nikāya) và Tương ưng bộ (Samyutta Nikāya) đã trở thành những quyển sách tham chiếu căn bản của giới Phật học ở phương Tây. Vào đầu năm 2006, chuyên san Phật giáo “Inquiring Mind” thực hiện một cuộc phỏng vấn được ghi lại dưới đây.

Hỏi: *Do duyên cớ gì Sư chú tâm vào việc dịch kinh?*

Tỳ khưu Bodhi: Khi mới xuất gia, tôi không có ý định trở thành một dịch giả. Vị thầy đầu tiên của tôi là một tu sĩ người Việt, và tôi ở với thầy tại California trong thập niên 1960. Thầy đã chỉ cho tôi thấy tầm quan trọng trong việc học các loại ngữ văn của kinh điển Phật giáo, bắt đầu là tiếng Pāli, như là một công cụ để thông hiểu Giáo Pháp. Khi tôi đến Sri Lanka và thọ giới tỳ khưu trong truyền thống Phật giáo Nguyên thủy (*Theravāda*) vào năm 1972, tôi tích cực học tiếng Pāli để có thể trực tiếp đọc và hiểu được những bài kinh nguyên thủy của Đức Phật. Tôi quyết định theo học với Hòa thượng Balangoda Ananda Maitreya, vì lúc ấy ngài là một trong các vị học giả giỏi nhất ở Sri Lanka. Ngài cũng rất thông thạo tiếng Anh, và là một người rất hiền hòa và từ bi.

Vào năm 1974, tôi có dịp làm việc chung với vị sư người Đức, Hòa thượng Nyanaponika, chủ nhiệm và chủ bút của Hội Xuất bản Phật giáo (*Buddhist Publication Society*), thành phố Kandy. Trong thời gian đó, tôi sử dụng cuốn sổ tay của Hòa thượng, do ngài ghi chép từ thập niên 1950, để tăng cường sự hiểu biết về tiếng Pāli chú giải. Cuối năm 1975, tôi đến Kandy và sống với ngài Nyanaponika. Ngài xem qua vài bài dịch riêng của tôi và khuyên tôi nên dịch bài kinh Phạm Võng (*Brahmajala Sutta*, bài kinh đầu tiên trong Trường bộ), cùng với những chú giải và phụ chú giải. Bản dịch đó được xuất bản trong tập sách Chú giải kinh Phạm Võng (*The Discourse on the All-Embracing Net of View*) vào năm 1978, đánh dấu khởi điểm cho “sự nghiệp” dịch thuật của tôi.

Hỏi: *Sư có những nhận xét gì về vai trò của kinh điển đối với các người phương Tây theo học Phật Pháp? Và lý do gì đã thúc đẩy Sư phổ biến những bản dịch Anh ngữ đến với họ?*

Tỳ khưu Bodhi: Khoảng năm 1972, trước khi tôi rời Hoa Kỳ đi sang châu Á để thọ giới tỳ khưu, quan tâm về đạo Phật của giới trẻ Hoa Kỳ có khuynh hướng phản trí thức (*anti-intellectual*) – nghĩa là ít chú ý đến việc nghiên cứu kinh sách. Lúc đó, trong khi đa số những người Tây phương đi tu học và hành thiền tại các tự viện Phật giáo Nguyên thủy trong vùng rừng núi ở Thái Lan hoặc tại các trung tâm thiền tập ở Miến Điện; duyên nghiệp lại đưa đẩy tôi đến Sri Lanka, đến với những vị thầy có hiểu biết thâm sâu về kinh điển và sẵn sàng hết lòng dạy tôi.

Khi tôi bắt đầu tìm đọc các bài kinh bằng tiếng Pāli, tôi rất hồ hởi bởi tính chất rõ ràng, lý luận sâu sắc, vẻ đẹp tế nhị và tình cảm tinh tế, nằm ngay bên dưới bề mặt trầm lặng của chúng. Tôi bắt đầu phiên dịch những bài kinh và các đoạn chú giải với mục đích duy nhất là để giúp cho mình thông hiểu, chứ không có ý định xuất bản. Nhưng sau một thời gian, tôi nhận thấy rằng người học Phật phương Tây có một khoảng trống rất lớn: đó là

thiếu một sự hiểu biết rõ ràng về những lời dạy của Đức Phật. Do đó, tôi nghĩ rằng, điều cực kỳ quan trọng là làm sao dịch những bài kinh này ra một thứ ngôn ngữ hiện đại, trong sáng, kèm theo với những chú thích để trình bày những nghĩa lý thâm sâu và giá trị thực tiễn. Đó là sự nghiệp của tôi cho đến ngày hôm nay.

Hỏi: Sự uyên bác và công việc nghiên cứu kinh điển đã giúp ích được gì trong sự hành trì và phát triển tâm linh của Sư?

Tỳ khưu Bodhi: Nhiều Phật tử phương Tây thường cho rằng hành trì đồng một nghĩa với *thiền tập*, và rồi họ tách biệt, phân chia giữa hai lãnh vực học hỏi và thực hành. Họ cho rằng, khi một vị tu sĩ chuyên tâm nghiên cứu Phật học, vị ấy không thể nào là một hành giả nghiêm túc; như thế công việc học Phật là đối chọi lại với công phu hành trì chân thật. Tôi phải công nhận rằng sự hành thiền của tôi cũng chưa hoàn toàn như ý mong muốn, nhưng đó là vì điều kiện sức khoẻ của tôi (đây là trở ngại do nghiệp quả mà tôi phải trực diện); chứ hoàn toàn không phải vì tôi chú tâm quá nhiều cho việc nghiên cứu và phiên dịch kinh điển.

Chúng ta nên nhớ rằng, ở các quốc gia Phật giáo tại châu Á, từ nhiều thế kỷ và hầu như trong mọi tông phái, công tác chính yếu của Tăng đoàn là gìn giữ và quảng bá Phật pháp, bằng cách nghiên cứu, học hỏi và truyền bá giáo lý và kinh điển. Công việc ấy đã dựng nên một nền móng vững chắc, từ đó, những thành đạt cao hơn trong việc tu tập được xây đắp; như thế bộ xương nâng đỡ bắp thịt và các cơ quan khác trong thân thể Phật pháp. Mặc dù trong mọi truyền thống đều có những tích truyện về những vị thiền giả tuy ít học mà vẫn đạt được những thực chứng thâm sâu, nhưng nổi bật nhất vẫn là những vị có thể phối hợp được cả hai pháp học và pháp hành. Ta cũng có thể nghĩ ngờ những câu chuyện tiểu sử các bậc hiền triết ít học, như là những phóng đại do tôn sùng quá đáng.

Mối tương quan giữa sự học Phật uyên bác và sự thực hành, theo tôi, là một vấn đề rất phức tạp, mà ta không thể nào tìm được một câu trả lời duy nhất có thể thích hợp cho tất cả mọi người. Mỗi người có một khuynh hướng tự nhiên thiên về một phía nào đó. Có một điều ta có thể nói dứt khoát rằng, kiến thức uyên bác mà không có áp dụng thực tế sẽ trở thành cằn cỗi, và hành thiền tinh tấn nhưng thiếu sự hướng dẫn để hiểu rõ các nguyên tắc sẽ trở thành vô hiệu quả. Tôi e rằng nếu không có hiểu biết sâu sắc về kinh điển, chỉ trong vòng vài thế hệ nữa, truyền thống tu tập của chúng ta sẽ bị pha loãng, lấn áp, và nuốt trọn bởi nền văn hóa vây quanh, nhất là khi nền văn hóa ấy có tính duy thần hay có khuynh hướng chuộng vật chất.

Hỏi: Xin Sư cho biết ý kiến về giá trị của việc học kinh điển trong sự tu tập của Phật tử Âu Mỹ ngày nay.

Tỳ khưu Bodhi: Trước khi giải thích về giá trị của việc học kinh điển trong sự tu tập của mình, ta nên đặt câu hỏi: Thế nào là tu tập? Tu tập có nghĩa là gì? Nếu ta không nhấn mạnh về những câu hỏi này, ta có khuynh hướng mang những giả thuyết không được xem xét rõ ràng vào mục đích của sự tu tập. Từ đó, sự tu tập của ta sẽ dễ dàng trở nên tùy tiện cho những ý đồ riêng tư, hoặc là những thiên kiến văn hóa, thay vì là một phương tiện đưa đến mục tiêu giải thoát mà Đức Phật đã đề ra. Theo tôi thấy, đó là điều đang xảy ra cho Phật giáo phương Tây, và đó cũng giải thích được lý do vì sao Phật giáo Âu Mỹ đã thay đổi truyền thống, và có người xem rằng đó như thể đã thỏa hiệp với ngành tâm lý học hiện đại hay với chủ nghĩa nhân bản thế tục.

Học Phật Pháp không phải là việc khuôn vác một mớ văn hóa từ một xứ Ấn Độ cổ xưa đem về đổ xuống sau vườn nhà mình. Nó phải được xem xét, phân tích cẩn thận. Nếu thực hiện nghiêm túc, nghiên cứu Phật học là phương cách để ta học hỏi và hấp thu cơ cấu của Phật Pháp. Đây là cách để ta có được một sự thông hiểu tường tận về các nguyên lý nền tảng của giáo

pháp. Quan trọng hơn nữa, đây là cách để ta nuôi dưỡng những hạt giống tuệ giác trong tâm mình.

Công việc đầu tiên ta cần làm khi đi theo con đường của Đức Phật là phải có *Chánh Kiến*, chi đầu tiên của Bát Chánh Đạo, đó là kim chỉ nam cho suốt hành trình tâm linh của ta. Chánh kiến được bắt đầu bằng "*văn*", gồm có đọc kinh điển, nghe và học hỏi từ những vị thầy có khả năng. Kế đến là "*tư*", nghĩa là suy tư, quán chiếu về thực chất của giáo lý, liên quan đến cuộc sống của chính mình. Khi quan kiến của ta được sáng tỏ và sâu sắc, niềm tin nơi Đức Phật trở nên kiên cố. Lúc đó, dựa trên chánh kiến và lòng tin thành này, công phu hành thiền của ta, "*tu*", sẽ tiến đến đúng mục tiêu.

Trí tuệ chân thật chỉ xuất hiện khi ta thẩm sát những gì thiện và những gì bất thiện, nghĩa là những gì đưa ta đến bình an hạnh phúc và đem an vui đến cho người khác, và những gì gây tai hại và đau khổ cho ta và cho người khác. Điều này phát nguồn từ việc học kinh điển nghiêm túc, và đó chỉ là một phần nhỏ những gì ta tìm được trong nguồn kinh điển. Ta cần phải thẩm tra những gì ta học được, suy tư và hấp thu vào nội tâm, và xuyên suốt qua tuệ quán.

Hỏi: Bằng cách nào chúng ta có thể kết hợp việc nghiên cứu các bài kinh với sự tu tập của mình?

Tỳ khưu Bodhi: Trước hết, ta cần phải biết bắt đầu từ đâu. Cho người mới bắt đầu học kinh, tôi đề nghị tìm đọc tập sách trích lục kinh điển của Hòa thượng Nyanatiloka, "*Phật ngôn*" (*The Word of the Buddha*). Hoặc tìm đọc theo hệ thống các bài kinh căn bản trình bày tại trang web "*Truy cập Tuệ quán*" (*Access to Insight, www.accesstoinight.org*); và tôi cũng đề nghị đọc bài "*Làm bạn với kinh điển*" ("*Befriending the Suttas*") của ông John Bullitt, chủ biên trang web. Kế đến, bạn có thể đọc cuốn "*Những Lời Phật Dạy*" (*In the Buddha's Words*), do tôi trích lục từ Kinh tạng. Sau đó, cho những ai muốn đọc đầy đủ hơn,

tôi đề nghị tìm đọc Trung Bộ (*Majjhi-ma Nikāya*). Trang web của Tu viện Bodhi (*Bodhi Monastery, www.bodhimonastery.net*) có lưu trữ các bài giảng kinh Trung bộ của tôi, thu âm trong suốt ba năm thuyết giảng, có thể tải xuống để nghe. Như thế, sẽ giúp người nào muốn tìm hiểu nghiêm túc chi tiết các kinh văn này.

Phương pháp học tập: Tôi đề nghị là trong lần đầu, ta gắng đọc lướt qua toàn bài kinh để làm quen với mạch văn. Sau đó, đọc lại lần thứ nhì cẩn thận hơn và ghi chú các chi tiết. Khi đã quen với nhiều bài kinh, liệt kê một số các đề tài có vẻ vượt trội và các chủ đề trùng lặp, và dùng chúng như là các đề mục cho việc học kinh trong tương lai. Khi ta tiếp tục đọc kinh, nên lấy ghi chú và sắp xếp chúng theo từng chủ đề, tạo thêm chủ đề mới nếu cần thiết; nhưng luôn luôn ghi rõ xuất xứ các đoạn kinh. Dần dần – sau một năm hay vài năm – ta sẽ có được một cái nhìn tổng thể về Phật Pháp; cuối cùng, ta sẽ thấy các bài pháp ấy kết hợp với nhau thành một khối đồng nhất, như thể các mảnh hình nhỏ được kết nối lại trong trò chơi ráp hình.

Tôi cũng muốn nhấn mạnh ở đây là các bản kinh Pāli bắt nguồn từ thời kỳ cổ xưa nhất của lịch sử kinh văn Phật giáo và vì thế, là một di sản chung cho mọi truyền thống Phật giáo. Vì vậy, học tập các bản kinh này không phải là công việc dành riêng cho Phật tử Nam tông hay những hành giả thiền Minh sát; đó là công việc, và cũng là nhiệm vụ, của mọi Phật tử thuộc tất cả các tông phái, nếu họ thật tâm muốn thông hiểu cội rễ của Đạo Phật.

Hỏi: *Có những cạm bẫy hay nguy cơ nào trong việc sử dụng kinh điển không?*

Tỳ khưu Bodhi: Có một điều nguy hiểm trong việc sử dụng kinh điển đã được Đức Phật chỉ ra rất rõ ràng trong bài kinh Xà dụ (kinh “Người bắt rắn”, Trung bộ, 22). Đức Phật nói về những người học kinh điển, thay vì đem ra thực hành các lời giảng dạy,

lại sử dụng những kiến thức ấy để phê phán kẻ khác, hoặc để khoe tài năng của mình khi tranh luận với kẻ khác. Đức Phật ví dụ họ như người bắt rắn nhưng nắm ở đuôi, họ sẽ bị con rắn quay đầu lại cắn, gây đau đớn trầm trọng hoặc mất mạng. Tôi thấy nhiều Phật tử Tây phương đã rơi vào cạm bẫy này, nhiều lúc có cả chính tôi. Mặc dù ta bắt đầu với ý định tốt nhất, nhưng ta lại nắm bắt Phật Pháp bằng thái độ giáo điều cố chấp, dùng học thức của mình để tranh cãi với kẻ khác, và rồi, dính mắc vào “trận chiến diễn dịch” với những ai có sự giải thích kinh văn khác với mình.

Một nguy hiểm khác là ta buông bỏ khả năng suy xét của mình và hoàn toàn tin vào bất cứ những gì ghi lại trong kinh. Thật ra, cũng có những điều trong kinh không còn đúng và thích hợp nữa, qua kiến thức khoa học hiện đại. Ta không thể phê bình những người tin theo thuyết sáng tạo của Ky-tô giáo để rồi mình cũng bị chấp dính vào những thái độ tương tự.

Hỏi: Có những đoạn kinh nào mà Sư ưa thích nhất?

Tỳ khưu Bodhi: Khi tôi mới bắt đầu đọc kinh điển Phật giáo, lúc còn học đại học, tôi cảm thấy rất hứng khởi với những lời dạy của Đức Phật về lý nhân duyên, ngũ uẩn, vô ngã, v.v., vì chúng đưa ta thẳng vào trọng tâm của Pháp. Nhưng một trong những bài kinh gây ấn tượng nhất cho tôi lại không phải là những bài kinh giảng thâm sâu về hành thiền hoặc về thực chứng giải thoát. Khi đọc những bài kinh giảng về lý duyên khởi và vô ngã, tôi nghĩ: Đức Phật quả là một bậc giác ngộ, nhưng có lẽ cũng chưa toàn vẹn lắm. Nhưng khi tôi đọc đến bài kinh Giáo thọ Thi-ca-la-việt (Sigalovāda Sutta, Trường bộ, 31), những nghi ngờ của tôi hoàn toàn tan biến. Khi tôi đọc bài kinh này, đặc biệt là đoạn kinh giảng về “cách lễ lạy sáu phương”, tôi nhận thấy rằng mặc dù đã thấu đạt những chân lý sâu xa nhất về sự hiện hữu, Đức Phật vẫn có thể giảng dạy rất chi tiết cho bậc cha mẹ về cách dạy con cái, cho vợ chồng về cách

thương yêu tương kính, cho người chủ về cách chăm sóc người làm của mình, v.v.; khi ấy, tôi chợt hiểu rằng, vị Thầy này quả là một bậc giác ngộ hoàn toàn. Trong tâm tôi, bài kinh này chứng minh rằng, Đức Phật không những đã đạt được một “trí tuệ siêu thế” cao quý nhất, mà Ngài còn có cả “trí tuệ hiệp thế” với lòng từ bi bao trùm khắp thế gian, mang sự hiểu biết của mình hòa nhập với trình độ của thế tục, để dạy dỗ và hướng dẫn mọi người bằng những phương cách phù hợp với căn cơ của họ.

Một trong những đặc điểm của kinh điển mà tôi có ấn tượng nhất, ngay từ khi bắt đầu học kinh và mãi cho đến bây giờ, là các ví dụ so sánh. Đường như Đức Phật có thể đem bất cứ một hiện tượng thiên nhiên nào, hay là bất cứ một việc gì trong đời sống hằng ngày, biến thành một ví dụ sâu sắc để làm sáng tỏ một điểm quan trọng nào đó trong bài giảng. Mặt trời, trăng sao, hoa lá, cỏ cây, sông núi, biển hồ; bốn mùa thay đổi; sư tử, khỉ, voi, ngựa; vua, quan và chiến sĩ; nghệ nhân, y sĩ và đạo tặc – danh sách về những đề tài ví dụ của Đức Phật hầu như nhiều vô tận. Đôi khi chúng ta đọc một loạt những bài kinh có vẻ rất khô khan, rồi đột nhiên ta gặp một ví dụ rất tươi mới và sáng rõ, và hình ảnh ấy không bao giờ phai nhạt trong tâm ta, ngay cả sau nhiều thập niên.

Hỏi: Khi dịch kinh điển, Sư gặp những khó khăn đặc biệt nào?

Tỳ khưu Bodhi: Tôi nghĩ rằng bất cứ ngôn ngữ nào cũng có một cấu trúc nhận thức cơ bản của mỗi nền văn hóa, chứa đựng những ẩn dụ để tạo dựng từ ngữ, và bao gồm các ý nghĩa phụ thuộc và sắc thái riêng của từ ngữ. Vì thế, khi chuyển dịch từ ngôn ngữ này sang ngôn ngữ khác, lúc nào ta cũng gặp vấn đề không hòa hợp giữa hai cấu trúc nhận thức đó. Điều này dẫn đến các xung đột mà thông thường chỉ giải quyết được bằng cách hy sinh những liên hệ quan trọng về khái niệm trong ngữ văn gốc để chuyển dịch sao cho suôn sẻ và dễ hiểu. Vấn đề này

trở nên trầm trọng hơn khi ta phải chuyển dịch từ một cổ ngữ, với những ẩn dụ cổ xưa, sang ngôn ngữ hiện đại với một nền văn hóa rất khác biệt.

Ta có thể thấy vấn đề này ngay ở những từ Pāli đơn giản. Thí dụ như từ *"samādhi"* (định), tiếng Anh dịch là: *concentration* - tập trung; *composure* - an tĩnh; *collectedness* - tự chủ, *mental unification* - hợp nhất tâm, v.v. nhưng các từ này không chuyển tải được ý nghĩa của *samādhi* để chỉ một trạng thái luyện tâm đặc biệt, hay một hệ thống các trạng thái luyện tâm, trong hệ thống huân tập tâm ý của đạo Phật (và trong các đạo giáo Ấn Độ).

Ngay cả từ *"sati"* (niệm), tiếng Anh thường dịch là *"mindfulness"*, cũng không phải là không có vấn đề. Từ này phát nguồn từ động từ *"sarati"*, nghĩa là "ghi nhớ", và đôi khi trong ngữ văn Pāli, *sati* vẫn được hiểu như có liên quan đến ý nghĩa về sự ghi nhớ. Nhưng khi từ ngữ đó được dùng trong các pháp hành thiền, chúng ta không có chữ tiếng Anh nào để dịch cho chính xác. Một dịch giả nào đó đã tạo ra chữ *"mindfulness"*, lúc đó chưa xuất hiện trong cuốn tự điển của tôi. Chữ dịch này cũng khá hay, nhưng tự nó không bảo tồn được ý nghĩa về sự ghi nhớ, đôi khi rất cần thiết để thông hiểu một đoạn kinh.

Từ *"satipatthāna"* thường được dịch là *"foundation of mindfulness"* (niệm xứ, nền tảng của niệm), nghe có vẻ thanh lịch; nhưng nếu ta hiểu Pāli, ta có thể nghi ngờ, hợp từ ấy không bắt nguồn từ *sati* + *patthāna* (từ đó, dịch là niệm xứ), mà là *sati* + *upatthāna*, nghĩa là *"establishment of mindfulness"* (sự thiết lập niệm). Rồi, nếu ta hiểu kinh văn gốc, ta sẽ thấy có rất nhiều câu, trong đó, *sati* được dùng với những từ có liên hệ đến *upatthāna*, như *upatthitassati* (người có niệm được thiết lập), mà không có câu nào kết hợp *sati* với các từ có liên hệ đến *patthāna*. Điều này xác minh cho việc chúng ta nên dịch *sati-patthāna* là *"sự thiết lập niệm - establishment of mindfulness"*, hơn là dịch *"nền tảng của niệm, niệm xứ"*. Cho dù từ *"niệm xứ - foundation of mindfulness"*

nghe có vẻ thanh lịch, điểm quan trọng ở đây là tiến trình nội tâm để thiết lập chánh niệm, chứ không phải là về đối tượng của quán niệm.

Hỏi: Khi Sư thấy truyền thống Phật giáo Nguyên thủy đang được các vị giáo thọ Tây phương biến đổi để thích nghi trong thời đại mới, những điều nào Sư nghĩ là có ích lợi và những điều nào không có ích lợi?

Tỳ khưu Bodhi: Tôi rất ngần ngại khi phê bình về việc làm của các vị thầy khác, nhưng tôi chỉ xin đề cập đến một vấn đề quan trọng đang xảy ra trong việc giảng dạy thiền quán Vipassana, mà có thể ta không chú ý đến. Tôi có cảm tưởng rằng mục đích của thiền quán niệm, đang được dạy ở Tây phương, đã bị biến đổi rất nhiều, khác xa chức năng truyền thống của nó. Có lẽ là vì đa số các vị giáo thọ Âu Mỹ giảng dạy ra ngoài khuôn khổ của giáo lý Phật giáo cổ điển. Ngày nay, dường như pháp thiền quán niệm được dạy như là một cách thức để làm tăng trưởng kinh nghiệm của ta trong giây phút hiện tại. Mục đích của pháp hành là để giúp ta chấp nhận tất cả những gì xảy đến cho mình mà không phân biệt. Qua sự nâng cao chánh niệm trong giây phút hiện tại, ta học cách chấp nhận mọi việc như tự bản chất chúng là tốt đẹp, nhìn thấy mọi vấn đề như đáng để học hỏi, thể nghiệm mọi sự như đáng ân thưởng. Vì vậy mà ta chỉ cần an trú trong hiện tại, sẵn sàng tiếp nhận bất cứ việc gì xảy ra, hoàn toàn cởi mở đón nhận dòng chảy của các sự kiện luôn tươi mới và luôn bất định.

Ở một cấp độ nào đó, đường lối giảng dạy ấy cho ta nhiều bài học giá trị. Đương nhiên, chấp nhận bất cứ những gì xảy đến cho ta bao giờ cũng tốt hơn là sống mà cứ náo nức đeo đuổi lạc thú và sợ sệt trốn tránh khổ đau. Càng khôn ngoan hơn nếu ta thấy được các bài học tích cực trong những nỗi đau, mất mát và đổi thay, thay vì than van, trách móc cho số phận. Thế nhưng, theo quan kiến của tôi, nếu chỉ trình bày những điều này như

là điểm chính của lời Phật dạy, thì đó là một sự suy diễn sai lầm về Pháp. Lời dạy của Đức Phật, ghi lại trong các bài kinh, có những luận cứ khác biệt. Mục đích tối hậu của giáo pháp không phải là để chấp nhận cuộc đời, nhưng là để giúp ta vượt qua giới hạn của kinh nghiệm hữu vi, để thăng hoa cuộc đời, đạt đến trạng thái không có già, không có chết, nghĩa là chấm dứt mọi khổ đau. Nếu ta chỉ đơn giản duy trì nhận thức trong hiện tại để có một sự chấp nhận không ràng buộc về hiện tại, nó có thể gián tiếp đưa ta đến sự thỏa hiệp với cõi Ta-bà luân hồi (*samsara*), nghĩa là sẽ lại dính mắc vào Ta-bà, chứ không giải thoát khỏi nó.

Trong giáo pháp truyền thống, qua chú tâm tỉnh giác trong hiện tại, ta tập trung quán sát tiến trình sinh và diệt của mọi hiện tượng để phát triển tuệ giác về đặc tính vô thường của chúng. Nhưng nếu chúng ta dừng lại ở tính vô thường của mọi vật, thì đó không phải là cách để ta chấm dứt khổ đau. Tuệ giác về vô thường (*anicca*), phải là cửa ngõ đưa đến tuệ giác về khổ (*dukkha*), đặc tính bất chu toàn của mọi pháp hữu vi, và về tính vô ngã (*anatta*) của mọi pháp. Với tuệ giác về ba đặc tính này, ta nhàm chán về mọi pháp hữu vi. Do nhàm chán, xả ly phát sinh. Do xả ly, giải thoát phát sinh, đưa đến thực chứng Niết-bàn tại đây và ngay bây giờ.

Cốt lõi của Phật pháp không phải chỉ là luận thuyết cho rằng tháo gỡ được sự dính mắc sẽ giúp ta sống một cuộc đời không có lo sợ và đau buồn. Thật ra, luận thuyết đó chỉ là một phần về sự liên hệ của hai Diệu Đế đầu – Khổ Đế và Tập Đế, nhưng chưa đủ sâu sắc. Phân tích thâm sâu hơn về Tứ Diệu Đế là phải thấy rõ rằng dính mắc của năm uẩn là ý nghĩa chính của Khổ Đế; phải thấy rõ rằng hoạn khổ bắt nguồn từ sự thèm khát khoái lạc của các giác quan và sự thèm khát vào một sự hiện hữu tiếp nối; và phải thấy rõ rằng hoạn khổ – đau khổ của dính mắc vào vòng sinh tử luân hồi – chỉ chấm dứt khi nào sự thèm khát hoàn

toàn tàn diệt. Nếu không thấy được như thế, giảng dạy về Tứ Diệu Đế, trọng tâm của Phật Pháp, sẽ không đầy đủ.

Di nhiên, mỗi vị giáo thọ phải tự quyết định lúc nào là thích hợp để trình bày đầy đủ giáo thuyết ấy. Đức Phật ngày xưa, chỉ giảng dạy Tứ Diệu Đế khi nào Ngài biết thính chúng có khả năng để linh hội. Nhưng nếu ta muốn Phật Pháp được hưng thịnh, ít ra, ta phải chấp nhận ý nghĩa chân chính của các lời dạy trên; cho dù chúng ta quyết định rằng bây giờ cần phải chuẩn bị trước với những phương cách khác, thích nghi hơn, của con đường đưa đến giải thoát.

Hỏi: Chúng tôi rất ngạc nhiên khi thấy trong kinh điển, Đức Phật không bao giờ đề nghị người nào đi theo con đường Bồ-tát của Ngài để đắc quả vị Phật, nhưng Ngài chỉ dạy về đạo quả A-la-hán như là mục đích chính. Theo Sư, tại sao như thế?

Tỳ khưu Bodhi: Đây là câu hỏi mà tôi đã từng suy tư rất nhiều, nhưng vẫn chưa tìm được câu trả lời tối hậu. Có nhiều ý tưởng về quả vị Phật tìm thấy trong kinh điển nguyên thủy hướng đến giáo thuyết ban sơ về con đường Bồ-tát trong thời Đức Phật còn tại thế. Trong thời đó, có lẽ cũng có những người hứng khởi về tấm gương của Ngài như là một Bạc Giải thoát Từ bi, và họ, thay vì nhắm đến quả vị A-la-hán, ước nguyện đắc quả vị Chánh Đẳng Giác trong một tương lai nào đó. Cũng có thể họ có đến gặp Đức Phật để xin Ngài hướng dẫn để đạt mục tiêu ấy, và Ngài đã giảng dạy cho họ.

Tuy nhiên, trong trường hợp đó, sẽ phát sinh câu hỏi sau đây: -“Tại sao trong các bài kinh, chúng ta không tìm thấy các lời giảng rõ ràng về con đường tiến đến quả vị Phật? Tại sao các lời giảng ấy chỉ được ghi trong kinh văn hậu tác như là Chuyện Tiền thân (*Jatakas*), Sử tích (*Apadānas*), và các bộ kinh Đại thừa phát triển về sau?”

Tôi không có câu trả lời chính xác về câu hỏi khó khăn nhưng thích thú này, nhưng tôi có thể tạm thời đưa ra hai giả thuyết trái ngược, mặc dù tôi cũng chưa hài lòng với giả thuyết nào. Đó là: (i) Trong thời kỳ nguyên khai, Đức Phật được xem như là vị A-la-hán đầu tiên, vượt trội hơn các vị A-la-hán khác về tài năng giảng dạy và uy tín cá nhân của Ngài. Phản biện: Nếu như thế, giả thuyết này ngầm hiểu rằng hầu như tất cả những gì ghi lại trong các bài kinh về các uy lực của Đức Phật, các tuệ giác cao quý và phẩm hạnh cao thượng của Ngài đều được ghi thêm vào sau này, như thế là gián tiếp làm suy giảm giá trị khả tín của các bài kinh. (ii) Các kỳ Kết tập Kinh điển đầu tiên là do các vị tu sĩ có khuynh hướng đi theo con đường A-la-hán tổ chức trùng tuyên; vì thế, các vị ấy đã gạt bỏ những đoạn kinh không liên quan đến con đường của mình, kể cả các bài kinh về con đường Bồ-tát. Phản biện: Giả thuyết này không có cơ sở, vì trong kinh tạng nguyên thủy lưu truyền đến ngày nay, có bao gồm nhiều bài giảng của Đức Phật cho hàng cư sĩ tại gia, các bà nội trợ cũng như các vua quan, để chu toàn nhiệm vụ thường ngày của họ, mà không liên quan gì đến sự hành trì của hàng tu sĩ; và như thế, nếu có các bài giảng khác cho những ai ước nguyện theo con đường Bồ-tát thì ắt hẳn chúng cũng được trùng tuyên.

Cho nên, hai giả thuyết trên đều không đứng vững. Câu trả lời dễ nhất mà tôi nghĩ ra – mặc dù không phải là lời giải đáp mà tôi hoàn toàn ưng ý – qua đức hạnh của Ngài, Đức Phật là một tấm gương cho những người muốn theo đường Bồ-tát, nhưng bởi vì giáo pháp tối hậu của Ngài là đưa đến giải thoát, Ngài không thể dạy những khái niệm tranh đua nhau để tiến đến mục tiêu cuối cùng. Ở đây, lời giảng của Ngài là phải đề cao những vị đã thực chứng được mục tiêu tối hậu, đó là các vị A-la-hán, và mô tả con đường đưa đến quả vị đó. Dù trong bất cứ trường hợp nào, con đường A-la-hán như đã mô tả trong kinh tạng nguyên thủy vẫn là nền tảng cho con đường Bồ-tát

phát triển về sau trong thời kỳ Phật giáo Bộ phái và Phật giáo Đại thừa; cho nên, con đường sau không thể có được nếu không có con đường trước.

Hỏi: *Vài người nhận định rằng các bản chú giải, nhất là các chú giải của Luận sư Phật Âm (Buddhaghosa), trình bày một quan kiến khác với các bài kinh – như là một sự diễn dịch hạn hẹp hơn về sự hành trì Pháp. Sự nghi thế nào về sự thông hiểu căn bản về pháp nghĩa của các bài kinh, so với các giải thích trong chú giải? Chúng giống nhau hay khác nhau như thế nào?*

Tỳ khưu Bodhi: Sự liên hệ giữa các bản kinh và các bản chú giải cực kỳ phức tạp và đây là một điều nguy hiểm nếu ta có những phê phán tổng quát cho sự liên hệ đó. Các chú giải thật ra không phải là các tác phẩm nguyên gốc của ngài Phật Âm, mà là các phiên bản biên tập của các chú giải cổ xưa đã được gìn giữ ở Sri Lanka. Nguồn gốc lịch sử của chúng không rõ ràng, nhưng chắc là bắt nguồn từ chính các bản kinh; nghĩa là có những bản kinh mang ý nghĩa chú giải cho các bản kinh khác (thí dụ: Trung bộ 141, Tương ưng 12:31; Tương ưng 22:3,4). Trong thời kỳ ban đầu của sự truyền khẩu, các vị trưởng lão Phật giáo ắt hẳn có triển khai một tập hợp chú giải đi kèm với bản văn gốc, và ắt hẳn các chú giải này đã tích tụ qua nhiều thế hệ, như thể trái banh tuyết lăn tròn và lớn rộng ra với nhiều lớp tuyết dính vào.

Các cổ bản chú giải Sri Lanka – không còn hiện hữu – mà ngài Phật Âm dựa vào đó để biên soạn, có lẽ là một kho tàng các tư liệu tích lũy qua nhiều thế kỷ, và có lẽ bắt nguồn từ các vị đại đệ tử của Đức Phật. Ngay cả trong các bản chú giải mà chúng ta thừa hưởng hôm nay, có những tầng lớp dường như đã hiện hữu trước cả thời kỳ phân chia Tăng đoàn thành các bộ phái, vì chúng có những tư liệu dùng chung cho các bản luận giải của nhiều tông phái khác nhau. Những tư liệu mới hơn thì bắt nguồn các vị thầy tổ của tông phái Theravāda (Trường lão bộ)

sau khi tông phái này thành hình, và vì thế, phản ánh những phương cách diễn dịch riêng biệt. Ngoài ra, còn có một khuynh hướng trao đổi tư liệu diễn giải giữa các tông phái; tuy nhiên, nhờ tính bảo thủ, các vị tu sĩ Theravāda đã nghiêm ngặt tách rời các tư liệu mới này ra khỏi phần kinh văn ghi lời Đức Phật giảng.

Để hiểu tác động của các chú giải ở cấp độ giáo thuyết, chúng ta nên nhớ rằng các bài kinh thật ra không phải chỉ là kinh văn của tông phái Theravāda. Đây là sự truyền tải của các tu sĩ Theravāda về một hạng kinh điển chung cho các tông phái Phật giáo trong thời kỳ nguyên khai, mỗi tông phái ắt hẳn có phương cách diễn dịch riêng. Những bản chú giải mà chúng ta có được từ Luận sư Phật Âm (và nhiều vị khác) tiếp tục nhiệm vụ diễn giải các kinh điển này qua quan kiến của tông phái Theravāda. Vì thế, quan kiến của các vị ấy dĩ nhiên là phải hạn hẹp hơn là các kinh văn vì cần phải có tính đặc thù: họ nhìn thế giới tâm ý của các bản kinh qua lăng kính của các phương pháp bình luận thánh thư do các vị thầy tổ Theravāda triển khai, dùng những phương pháp này để giải thích chi tiết về các bài giảng của Đức Phật.

Nếu ta so sánh ví dụ các bản kinh như là một vùng lãnh thổ đất đai rộng lớn, quan sát từ trên cao để thấy các điểm chính của địa hình nhưng chi tiết lại rất sơ sài; lúc đó, các chú giải có thể ví như một báo cáo chi tiết về phương hướng, vị trí của lãnh thổ đó. Câu hỏi ở đây là: Các chú giải này chỉ đi đến để mô tả phong cảnh với nhiều chi tiết, hay chúng mang theo các toán thợ xây dựng và các dự án xây nhà, xây thương xá và xa lộ trên vùng đất hoang sơ? Câu trả lời, theo tôi, là kết hợp cả hai.

Tóm lại, có hai thái độ cực đoan khi chúng ta đánh giá các chú giải. Một cực đoan, thường được các nhà Theravāda chính thống chấp nhận, là xem chúng có giá trị hầu như ngang hàng với các bản kinh. Một cực đoan khác là hoàn toàn gạt bỏ chúng,

và cho rằng chúng đại diện cho sự diễn dịch khác với Phật Pháp. Tôi nghĩ rằng thái độ cẩn thận trung dung là chúng ta tham khảo các bản chú giải và sử dụng chúng, nhưng không chấp dính vào chúng. Các diễn giải thường giúp làm sáng tỏ kinh văn, nhưng ta cũng nên ghi nhận rằng chúng chỉ đại diện cho một sự hệ thống hóa đặc thù của các bài kinh giảng nguyên sơ. Đôi khi, các bài kinh này không cần có thêm các chú giải, và có vài điểm, các chú giải có vẻ không tương thích với bài kinh giảng.

***Hỏi:** Rất nhiều bài kinh khi kết thúc có ghi rằng những người khi nghe các lời dạy của Đức Phật, thông hiểu, rất hoan hỷ, và đôi khi được giác ngộ chỉ nhờ nghe và hiểu. Điều này quả thật rất kỳ lạ, rất khó suy ngẫm!*

Tỳ khưu Bodhi: Chính các bản kinh cũng không giải thích rõ, chỉ nói rằng trong khi Đức Phật giảng dạy, tâm của người nghe trở nên “sẵn sàng, tiếp nhận, không còn những chướng ngại, hoan hỷ và tự tin.” Nhưng thông thường, kinh cũng ghi rằng, Đức Phật giảng bài kinh đặc biệt cho một người hay một nhóm người nào đó trong thính chúng, cho nên có thể Đức Phật đã biết trước người ấy hay nhóm người ấy có khả năng thấu đạt chân lý. Theo tôi, sự nhanh nhẹn thấu đạt Chân Pháp của họ là do ba yếu tố.

Thứ nhất, họ đã tích lũy được đầy đủ các hạnh ba-la-mật (*paramis*), hay các phẩm hạnh cao quý, trong nhiều kiếp trước. Tôi tin hoàn toàn vào nguyên lý tái sinh, và tôi tin rằng sự giác ngộ là kết quả của công phu tu tập qua nhiều kiếp sống, kiện toàn những phẩm hạnh như bố thí, tri giới, nhẫn nại, tinh tấn, thiền định, trí tuệ, từ bi, xả ly, cương quyết, v.v. Vì thế, mặc dù những vị này có thể chưa hành trì Chánh Pháp trong đời này trước khi họ gặp Đức Phật, nhưng họ đã chu toàn các hạnh ba-la-mật với nhiều vị Phật trong quá khứ.

Thứ hai là một sự khát khao sâu xa trong tiềm thức, mong đạt được sự thanh tịnh và thấu đạt chân lý. Sự khát khao này có thể không hiển lộ trên bề mặt của tâm – có thể họ đang sống như các thương gia bận rộn, các bà nội trợ khiếm tốn, những người đầy tớ bình dị – nhưng vào những giây phút tĩnh lặng, một sự thúc đẩy nào đó hướng về chân lý, về sự toàn thiện và hoàn mỹ tinh thần đã choáng ngợp tâm các vị ấy, tạo nên một cảm giác bất an sâu đậm trong lòng, một nỗi bức rức chỉ được dập tắt khi họ gặp Đức Phật và nghe Ngài giảng dạy.

Thứ ba, trong vài trường hợp, có thể các vị ấy đã trực diện với một khổ đau khắc nghiệt, thô tháo hay vi tế, và khổ đau ấy đã xé toang được tấm màn vô minh trước mắt và thúc đẩy họ đi tìm một con đường giải thoát tối hậu.

Khi hai hoặc ba yếu tố này được trọn vẹn, các vị ấy như những đóa hoa sen trên mặt hồ, chờ mặt trời mọc để bùng nở. Sự xuất hiện của Đức Phật là mặt trời mọc lên, và Giáo Pháp của Ngài là những tia nắng sáng chói khai mở các đóa hoa sen trong tâm thức để tiếp nhận chân lý tối hậu.

*Bình Anson dịch
Tây Úc, tháng 7-2006*



-15-

Tu sĩ ẩn lâm: Phỏng vấn Ajahn Brahmavamso

Bình Anson dịch

Thiền sư Ajahn Brahmavamso là vị trụ trì tu viện Bodhinyana (Giác Minh), bang Tây Úc, Australia. Ngài cũng là vị cố vấn tinh thần của Hội Phật giáo Tây Úc. Ngài đã từng tu học tại Thái Lan, trong truyền thống Phật giáo Nguyên thủy, dưới sự hướng dẫn của ngài Thiền sư Ajahn Chah. Sau đây là vài đoạn trích dịch từ một bài phỏng vấn của bà Rachael Kohn, phóng viên đài phát thanh Úc châu, vào tháng 3-2003.

Rachael Kohn (RK): *Tìm sự an bình trong một thế giới vui chơi ồn ào quả thật là một điều hiếm có đối với một chàng trai trẻ. Sinh ra tại thủ đô London của Anh quốc, tốt nghiệp thạc sĩ ngành Vật lý Lý thuyết tại Đại học Cambridge, Ajahn Brahma-vamso trở thành một tu sĩ Phật giáo trong truyền thống Ẩn lâm của Thiền sư Ajahn Chah tại Thái Lan. Ngày nay, ngài là vị trụ trì Tu viện Bodhinyana, huyện Serpentine, bang Tây Úc, và là một giảng sư được nhiều nơi thỉnh mời, và nổi tiếng về tài kể các mẫu chuyện ngắn rất ý nghĩa.*

Mặc dù sống đơn giản là căn bản của đời sống tu sĩ, nhất là trong khung cảnh núi rừng ở huyện Serpentine, nhưng có lẽ điểm chính yếu của tuệ quán Phật giáo là tìm thấy sự an bình trong thế giới loạn động. Và đó cũng tương tự với sự kiện lần đầu tiên khi tôi gặp Sư Brahma-vamso tại Trung tâm Thiền Phật giáo Bodhikusuma tọa lạc trong khu

nội thị ồn ào của thành phố Sydney, với các đoàn xe tải di chuyển rầm rộ ngay trước cửa.

Bạch Sư, ngài là tu sĩ từ nhiều năm qua, hình như ngài đi tu lúc 23 tuổi?

Ajahn Bramavamso (AB): Vâng, năm tôi 23 tuổi, tôi thấy đời sống thế tục không có gì hấp dẫn, và quyết định trở thành tu sĩ. Trước đó, tôi đi dạy, sau khi tốt nghiệp đại học. Trong thời gian làm giáo viên, tôi cảm thấy trong tâm có một cảm xúc rất mạnh mẽ về đời sống tu sĩ, hay một sự thôi thúc tâm linh nào đó. Hơn nữa, trong truyền thống Phật giáo Thái Lan, người ta có thông lệ xuất gia tu gieo duyên, nghĩa là đi tu chỉ trong một thời gian ngắn.

Vì thế, tôi quyết định xin nghỉ việc tạm thời trong vài năm, du hành sang Thái Lan, xuất gia đi tu, để thỏa mãn sự thôi thúc trong tâm, rồi sau đó, sẽ trở về đời sống thế tục. Nhưng một khi tôi trở thành tu sĩ, có cái gì đó đã xảy ra rất nhanh chóng làm cho tôi nhận thức được rằng đây chính là điều tôi hằng mong ước, và tôi cảm thấy rất thoải mái trong vai trò của một tu sĩ.

RK: *Xin Sư nói rõ hơn, về lý do thật sự đã làm cho Sư có một quyết định thay đổi cuộc sống như thế?*

AB: Điều làm tôi có một quyết định rất ráo như thế là vì tôi nhận thức được rằng đối với tôi lúc ấy, có một cái gì đó trong đời sống thật sự quan trọng hơn là chỉ đi làm việc hay dính mắc vào tình cảm yêu đương. Có lẽ một trong những kinh nghiệm rung cảm nhất trong đời tôi là kinh nghiệm có được khi tôi tham dự các khóa thiền khi còn là cư sĩ. Tôi đạt được một mức độ an định rất tốt, với nhiều hỷ lạc. Cảm giác đó không bao giờ rời khỏi tôi, và tôi muốn tìm hiểu ý nghĩa thật sự của nó, và vai trò của nó trong thế gian này. Sự an định trong thiền là những gì làm thay đổi cái nhìn của tôi về ý nghĩa của đời sống, và tôi

muốn tìm hiểu sâu xa hơn về ý nghĩa đó. Điều này chỉ thực hiện được trong đời sống xuất gia.

RK: *Thế nhưng qua những gì Sư đã từng kể cho biết, đời sống tu hành của Sư cũng không thoải mái lắm. Ý tôi muốn nói là Sư đã bỏ nhiều công sức xây dựng chùa chiền trong suốt 20 năm, trong hoàn cảnh rất khó khăn...*

AB: Xây dựng tự viện quả thật rất cực nhọc, nhưng cũng đầy thú vị nếu chúng ta làm việc trong niềm hoan hỷ. Một trong những câu chuyện tôi thường kể là khi chúng tôi xây dựng chánh điện tại tu viện của thầy tôi, ngài thiền sư Ajahn Chah, ở Thái Lan. Một ngày nọ, ngài Ajahn Chah bảo chúng tôi phải dời một đồng đất lớn từ nơi này sang một nơi khác, vì ngài cho rằng nếu để ở đây thì không đẹp mắt.

Chúng tôi làm việc cực khổ suốt 3 ngày, từ 9 giờ sáng đến 10 giờ đêm, không ngừng nghỉ, ngoại trừ lúc ăn. Mỗi ngày, chúng tôi chỉ ăn một bữa cơm, và chúng tôi làm việc trong thời tiết nóng bức của vùng nhiệt đới. Sau khi hoàn tất, chúng tôi rất vui mừng, nhưng lúc đó, ngài Ajahn Chah lại đi viếng một tu viện khác. Sáng hôm sau, vị sư phó trụ trì đến gặp chúng tôi, bảo rằng chúng tôi đã đổ đồng đất đó nhầm chỗ và chúng tôi phải dời đồng đất đi nơi khác. Thế là chúng tôi phải làm việc thêm 3 ngày nữa, và dĩ nhiên tôi rất vui sướng khi hoàn tất công việc ấy.

Tuy nhiên, ngày hôm sau, Ajahn Chah trở về, ngài gọi chúng tôi đến và bảo: "Tại sao các sư lại đem đổ đồng đất ở chỗ đó? Tôi đã dặn các sư phải đổ đất tại chỗ này mà?!" Thế là chúng tôi lại phải ra sức lao động di dời đồng đất thêm 3 ngày nữa. Dĩ nhiên là tôi phát cáu, nổi sân. Là người Tây phương duy nhất trong một tu viện châu Á, tôi có thể lầm bầm, cầu nhàu bằng tiếng Anh, không sợ người khác biết. Nhưng các vị sư khác vẫn hiểu được, vì họ có thể đoán qua cử chỉ của tôi.

Và một sự kiện xảy ra làm tôi luôn luôn ghi nhớ. Một vị sư đến gần tôi và dịu dàng nói: "Đẩy xe cút kít rất dễ, nhưng càng suy nghĩ về nó lại càng tạo thêm khó khăn!" Chỉ một câu nói đó đã thay đổi cái nhìn của tôi về công việc tôi đang làm. Ngay khi tôi chấm dứt cầu nhàu, than phiền, công việc đẩy xe cút kít đồ đất trở nên dễ dàng và nhẹ nhàng hơn. Đây là tôi đã học được một trong những bí quyết của đời sống tu sĩ. Cho dù ta đang làm bất cứ việc gì, ngồi hành thiền giờ này sang giờ khác trong tịnh thất hay phải lao động xây cất chùa chiền, chính sự đắn đo than trách làm cho công việc trở nên khó khăn, cực nhọc hơn.

RK: *À, như thế có vẻ như một trong các bí quyết của đời sống tu sĩ là phải biết tuân lệnh. Phải chăng đó là một hình thức tra tấn, khổ nhục? Tuân lệnh làm một việc này, rồi đảo ngược lại, rồi làm lại như trước?*

AB: Không hẳn thế. Cùng một sự kiện qua một góc nhìn này, ta thấy thế này, nhưng qua một góc nhìn kia, ta lại thấy khác. Ta có thể thấy việc gì cũng là một cực hình khổ sở, việc ăn uống có thể là một cực hình, bị phỏng vẩn như thế này cũng là một cực hình, v.v. nhưng thái độ của ta đối với các công việc ấy như thế nào mới là điều quan trọng. Và một trong những bài học quý giá có được trong đời sống tu sĩ là cách thức ta xử lý một vấn đề nào đó. Thông thường ta có được sự lựa chọn. Nếu ta tiếp tục tuân theo đường lối ngu xuẩn quen thuộc để nhìn cuộc đời, ta sẽ bị khổ não. Nhưng nếu ta thật sự thay đổi cách nhìn của mình về đời sống, hay nói cách khác, khi ta có thêm trí tuệ, ta sẽ thấy vấn đề đó không còn khó khăn, khổ sở nữa.

RK: *Phải chăng lúc nào Sư cũng quan tâm đến thái độ của Sư đối với mọi sự việc? Tôi có ý nói là dường như Sư lúc nào cũng là một người tìm sự toàn bích, tìm kiếm cái hạnh phúc tuyệt đối... Bởi vì đối với tôi, khi nghĩ đến hạnh phúc, tôi thường thấy thỏa mãn với những cái hạnh phúc và không hạnh phúc, vì đó là tổng hợp của những gì*

mà đời sống thường đem đến cho chúng ta. Nhưng Sư, hình như Sư lại nỗ lực tìm kiếm một giải pháp huyền diệu nào đó để thấy được hạnh phúc trong mọi sự việc.

AB: Vâng, đúng thế. Tôi luôn luôn nghĩ rằng việc tâm cầu hạnh phúc là động lực chính của cuộc sống. Trong cuộc sống, bất cứ việc gì chúng ta làm trên thế gian này, luôn luôn là để tâm cầu một hạnh phúc nào đó. Riêng tôi, một trong những kinh nghiệm ban đầu về niềm hỷ lạc thâm sâu trong thiền định đã cho tôi thấy thế nào là hạnh phúc xuất thế. Và khi ta thường thức được điều đó, ta càng nỗ lực để tìm hiểu sâu xa hơn nữa về ý nghĩa đích thực của hạnh phúc.

Ý nghĩa của hạnh phúc là ý nghĩa của đời sống. Đó không phải chỉ đơn thuần là ý nghĩa hạnh phúc trong thiền định, mà còn là ý nghĩa hạnh phúc của bất cứ công việc nào ta đang thực hiện. Ngay cả khi thân thể của ta ra lệnh cho ta: “Bây giờ bạn phải đi ngủ”, hay “Bây giờ bạn phải bị bệnh”, hay “Bạn không thể làm được điều bạn mong muốn”. Không có vấn đề chi, nếu có sự việc nào đó trong đời sống ngăn cản, không cho chúng ta làm những gì chúng ta muốn làm. Cũng như thế đó là các mệnh lệnh của đời sống, lúc ấy, ta có cơ hội để buông xả, không bám víu vào đó, khi ta không thể làm gì khác hơn, và ta nên có thái độ thỏa lòng với hoàn cảnh hiện tại. Và đó là một trong những điều kỳ diệu mà tôi đã tìm thấy khi thực hành Phật pháp. Ta có thể an vui, hạnh phúc, trong bất cứ hoàn cảnh nào.

RK: Tôi còn nhớ Sư đã từng kể một câu chuyện khi Sư đến thăm viếng trại tù và thuyết giảng cho các tù nhân. Khi Sư nói cho họ biết về đời sống tu sĩ, hình như họ rất ngạc nhiên, và họ nói: “Trời! Thế là khổ quá! Quý Sư hãy đến đây sống với chúng tôi, đời sống ở đây dễ chịu hơn là đời sống tu sĩ!” Đó là một trong những câu chuyện Sư thường kể để chuyển tải một thông điệp nào đó...

AB: Ta hiểu rõ đời sống qua các câu chuyện, hơn là qua các ý tưởng. Các ý tưởng tựa hồ như thể một bản báo cáo xưa cũ về những gì thật sự xảy ra trong cuộc sống. Nếu chúng ta kể các mẫu chuyện về đời sống chung quanh ta và lồng trong đó các ý nghĩa mà ta muốn truyền tải, người nghe sẽ dễ thông hiểu và hấp thu. Vì thế, tôi thích kể các câu chuyện ý nhị đó.

Trở lại câu chuyện Bà vừa nêu ra, đó là khi chúng tôi đến viếng một trại tù gần tu viện, và một vị tu sĩ trong đoàn thuyết pháp cho các trại viên. Sau thời pháp, một tù nhân có hỏi về đời sống của một tu viện Phật giáo ở phương Tây. Chúng tôi cho ông ấy biết là tại tu viện, chúng tôi thức dậy rất sớm, khoảng 4 giờ sáng, rồi cùng nhau tụ tập tại ngôi chánh điện lạnh lẽo, ngôi xếp chân trên mặt đất, hành thiền, và sau đó, tụng kinh công phu sáng. Đến khoảng 6.30 sáng, chúng tôi uống trà hoặc cà phê, rồi làm các công việc lao động bảo quản chùa, thường rất nặng nhọc trong 3-4 giờ, trước khi ăn trưa. Bữa ăn trưa cũng không được chọn lựa, có chi ăn nấy, do sự cúng dường của các cư sĩ, và các loại thức ăn được trộn lẫn lộn với nhau trong một bình bát của mỗi tu sĩ. Như thế, hương vị thức ăn cũng không có gì hấp dẫn. Sau khi nghỉ trưa, chúng tôi lại phải chấp tác lao động nữa, vì lúc đó, tu viện có nhiều công trình xây dựng. Chúng tôi không xem ti-vi, vì chùa không có máy ti-vi mà cũng không có máy radio, nên không ai xem thể thao, không ai được phép chơi thể thao, không được phép đánh đàn hay nghe nhạc, v.v. Vào buổi chiều, chúng tôi không có xi nê phim ảnh giải trí, mà cũng không được ăn buổi chiều. Chúng tôi lại tụ tập nơi chánh điện, ngôi xếp chân hành thiền hằng giờ trên nền đất buốt lạnh, và sau buổi thiền, mỗi tu sĩ trở về liêu cốc riêng, sống một mình, và nằm ngủ trên nền đất lạnh lẽo.

Khi nghe chúng tôi trình bày như thế, các trại viên rất sửng sốt, ngạc nhiên, vì họ không ngờ chúng tôi lại có một đời sống như thế. Cho nên, một trại viên, có lẽ ông ta đã quên rằng ông

đang sống trong tù, phát biểu: “Ghê quá! Đời sống như thế là quá khắc khổ! Tại sao các Sư không vào đây mà sống với chúng tôi, trong trại này, sung sướng hơn?” Thật là điên rồ và khôi hài, vì ông ta đã quên rằng ông đang bị giam trong tù! Điểm quan trọng trong câu chuyện này là: lý do chính mà các vị tu sĩ và các vị cư sĩ thiên sinh khi đến viếng tu viện đều muốn ở lại đó, vì họ cảm thấy an lạc, thỏa mãn. Họ không xem tu viện như là tù giam, bởi vì họ tự nguyện, thật lòng muốn đến tu học tại đó, cho dù cuộc sống có phần khắc khổ. Trong khi ấy, các trại viên tội nhân bị chính quyền giam vào một nơi mà họ không muốn ở, cho nên đối với họ, nơi đó là một nhà tù.

RK: *Bạch Sư, như thế, đó là sự tự do, phải không? Đó là quan kiến của chúng ta về sự tự do, về những gì tạo ra tự do. Tôi có ý muốn nói về những gì tạo ra sự tự do là sự lựa chọn, không gò bó, không trói buộc. Còn ý của ngài thì sao?*

AB: Thật ra, chúng ta có hai loại tự do: tự do ham muốn và tự do khỏi ham muốn. Đa số người ta trên thế gian này chỉ biết đến loại tự do của ham muốn, tự do của chọn lựa. Trong đạo Phật, nhất là trong hành thiền, chúng tôi nhắm đến loại tự do thứ hai, đó là tự do khi thoát khỏi sự ham muốn, tự do khi thoát khỏi sự chọn lựa.

Cho nên, khi ta bằng lòng ngay trong hiện tại, khi tâm ta an bình, các sự ham muốn sẽ không xảy ra. Ta được tự do, thoát khỏi áp lực của những sự ham muốn vốn có khuynh hướng áp đảo chúng ta và sai khiến ta phải làm theo mệnh lệnh của chúng. Đó là những mệnh lệnh trong nội tâm của mỗi người chúng ta, ra lệnh chúng ta phải làm sao cho vượt trội hơn người khác, phải làm sao để xua đuổi cơn đau, phải làm sao để đạt được một mục đích nào đó, cho dù chúng ta cũng không biết tại sao cần phải làm như thế, ... Khi hành thiền, dần dần chúng ta sẽ đạt được sự tự do thoát khỏi các mệnh lệnh đó.

RK: Có phải chẳng Sư lúc nào cũng biết được lý do để đạt mục đích là trở thành một tu sĩ Phật giáo, và một vị trụ trì tu viện?

AB: Không hẳn thế. Trở thành vị trụ trì chỉ là vì hoàn cảnh đưa đẩy. Còn trở thành một tu sĩ Phật giáo là điều tôi mơ ước từ khi còn trẻ. Lúc ấy, chung quanh tôi, tôi thấy có nhiều người có rất nhiều của cải tài sản và danh vọng. Hình như họ có cơ hội để sống với ước mơ của họ, nhưng sự mong muốn của họ không bao giờ ngưng. Họ không bao giờ thoát khỏi lòng mong muốn, lúc nào cũng nỗ lực để thoả mãn sự mong muốn, thèm khát điều này, rồi lại điều kia, như là những người đói khát, thật là khổ tâm. Đôi khi chúng ta cũng thế, chúng ta muốn chấm dứt cảm giác đói khát trong nội tâm, muốn được thỏa mãn vĩnh viễn, nhưng hình như điều đó không bao giờ đạt được... Có rất nhiều người giàu có và thành công trên đời này, được nhiều người ca tụng và bắt chước, nhưng nếu ta hỏi họ: “Ông Bà có thật sự tự do không?” Nếu họ thành thật, có lẽ ta sẽ nhận được các câu trả lời rất lý thú!

Rồi tôi gặp được vài vị tu sĩ Phật giáo, và họ là những người an lạc nhất mà tôi đã từng thấy trên đời này. Mặc dù sống trong tu viện với nhiều giới luật nghiêm khắc, trong một đời sống rất đạm bạc và đơn giản, nhưng ta có thể cảm nhận được sự an lạc, thanh thoi, tự do của các vị tu sĩ đó. Từ đó, ta mới hiểu được sự khác biệt của hai loại tự do: tự do của ham muốn và tự do thoát khỏi ham muốn. Trong thế giới ngày nay, chúng ta có quá nhiều phương tiện để theo đuổi và thỏa mãn các ham muốn của chúng ta, hầu như ta có thể làm được những gì ta muốn. Nhưng có mấy ai thật sự cảm thấy tự do?

RK: Tất cả đều tùy thuộc chúng ta mong muốn gì từ cuộc sống. Tôi biết thông điệp của Sư thông thường là về sự hạnh phúc, như thế để chuyển tải câu: “Đừng lo âu. Hãy an vui”, liên quan đến việc thay đổi thái độ của chúng ta, chứ không phải để thay đổi thế gian. Thế

nhưng, chắc Sư cũng biết, thái độ đó cũng có thể phát sinh một thái độ thờ ơ đối với cuộc đời?

AB: Không hẳn thế đâu. Tôi không nghĩ điều đó có liên hệ gì đến sự thờ ơ lãnh đạm, bởi vì khi có nhiều người thay đổi thái độ sống thì thế gian sẽ thay đổi theo.

Tuy nhiên, chúng ta cũng nên ghi nhận rằng ngày nay, thay vì phải giải quyết các vấn đề trong đời sống với một thái độ an vui, người ta giải quyết chúng với một tâm sân hận, giống như thái độ của một chuyên viên diệt trừ sâu bọ. Thay vì cố gắng tìm hiểu và chung sống hòa hợp với thiên nhiên, ta lúc nào cũng muốn khống chế và tiêu diệt tất cả những gì đã và đang tạo ra vấn đề khó khăn cho chúng ta, và những thứ đó có thể bao gồm cả những người thân hoặc một loại thù địch nào đó mà ta xem như là sâu bọ. Nhưng ắt hẳn chúng ta cũng biết rằng ta không thể nào diệt trừ tất cả các loài sâu bọ trên thế giới, mà ta cũng không thể diệt trừ tất cả các sâu bọ trong thân thể của chính mình, như ung thư và các loại bệnh tật khác. Đôi khi, chúng ta phải dành thì giờ để học cách sống an bình và hài hòa với thiên nhiên.

***RK:** Đạo Phật có dạy chúng ta phải đối kháng những điều nguy hiểm, xấu ác, quý quyết không?*

AB: Vâng. Chúng tôi giảng dạy về sự đối kháng tâm sân hận, về sự đối kháng tâm đố kỵ, về sự đối kháng tâm ngu si. Đó là những điều chúng ta phải thật sự đối kháng, đó là những gì liên quan đến lòng sân hận và cảm giác muốn trả thù, liên quan đến sự đau đớn buồn khổ trong tâm, sự ưu sầu, cảm giác tội lỗi, v.v, tất cả những cảm tính tiêu cực của đời sống. Đó là những gì chúng ta muốn đối kháng, muốn hiểu rõ, để vượt qua, bằng cách buông xả. Khi ấy, chúng không còn hiện hữu nữa.

RK: Tôi thích câu chuyện Sư thường kể về một vị giảng viên vào trong lớp học và mang theo một lọ chứa đầy các viên sỏi... Ngài có thể kể ra đây không?

AB: Vâng. Thật ra, đó là một câu chuyện tôi học được từ một vị Phật tử, có quảng bá trên Internet. Cho nên, có lẽ nhiều thính giả của đài phát thanh đã từng biết qua, nhưng đó là một câu chuyện hay.

Một ngày nọ, một vị giảng viên đại học đến lớp giảng, thay vì đọc và dạy những gì ghi trong sách như thường lệ, ông ấy mang theo một lọ thủy tinh to, và đặt nó trên bàn viết. Trong khi các sinh viên thắc mắc không biết ông ấy có ý định gì, ông bắt đầu mở một cái túi và lấy ra các viên sỏi to và bỏ từng viên vào lọ cho đến khi không còn bỏ thêm được viên nào nữa. Ông hỏi cả lớp: “Lọ này đã đầy chưa?”, và mọi người trả lời: “Vâng, đầy rồi”.

Ông mỉm cười, rồi lấy ra một túi khác, chứa các viên sỏi nhỏ, và bỏ từng viên sỏi nhỏ vào lọ, vào trong các khe giữa các viên sỏi lớn, đến khi không còn bỏ thêm được viên nào. Rồi ông hỏi: “Đầy lọ chưa?”. Bây giờ, có lẽ đoán được ý ông, cả lớp lắc đầu và trả lời: “Dạ, chưa đây”. Họ cười vang, thích thú theo dõi các động tác của ông. Ông mỉm cười, lấy ra một túi khác chứa đầy cát mịn, từ từ đổ cát vào lọ, vừa đổ vừa lắc lọ để các hạt cát mịn chảy vào các khe trống trong lọ, cho đến khi không còn đổ cát thêm được nữa. Rồi ông lại hỏi: “Đã đầy chưa?” và cả lớp trả lời: “Dạ chưa”. Lần này, ông nhờ sinh viên mang đến một chai nước và từ từ đổ nước vào lọ cho đến khi đầy tràn. Rồi ông hỏi cả lớp: “Những gì tôi làm hôm nay có ý nghĩa gì?”

Đây là lớp học về quản lý kinh doanh, cho nên, một sinh viên nhanh nhẩu đưa tay đứng lên phát biểu: “Thưa Thầy, việc này có ý nghĩa là cho dù chúng ta có bận rộn như thế nào, chúng ta vẫn có thể thu xếp để đảm nhận thêm vài việc khác nữa”. Cả

lớp vỗ tay thưởng. Nhưng vị giáo viên nói: “Không hẳn thế. Đây không phải là ý nghĩa điều tôi muốn diễn tả. Điều mà tôi muốn trình bày ở đây là nếu các em muốn bỏ vào lọ các viên sỏi to thì các em phải bỏ chúng vào trước tiên. Đừng đợi đến lúc cuối, vì như thế, các em sẽ không bao giờ bỏ chúng vào trong lọ được.” Đây là một câu chuyện về thứ tự ưu tiên, về những gì ta phải dành ưu tiên trong lịch làm việc của mình, của cuộc đời mình.

Cũng vậy, có những sự việc chúng ta đều biết chúng quý giá như những viên đá quý, những viên sỏi to của cuộc đời, như gia đình ta, như sự liên hệ giữa ta và những người thân thương, như sự an bình trong tâm thức, v.v., nhưng nhiều khi, ta lại xếp chúng sang một bên, xếp vào thứ bậc cuối cùng của lịch làm việc trong ngày, trong tuần, trong cuộc đời của ta, để rồi sẽ không bao giờ có được cơ hội thực hiện những điều ấy. Đó là một trong những lý do khiến chúng ta không tìm được hạnh phúc. Chúng ta không đặt đúng thứ tự ưu tiên những gì cần phải thực hiện cho cuộc đời mình. Chúng ta phải luôn luôn nhớ đến câu chuyện bỏ đá vào lọ của vị giảng viên đại học kia, và thu xếp thực hiện những việc thật sự quan trọng nhất trong cuộc đời chúng ta. Chúng ta vẫn luôn luôn có cơ hội để làm thêm các việc khác, kém quan trọng hơn, về sau này.

RJ: *Bạch Sư, có còn những gì khác mà Sư muốn đặt thêm vào lọ của Sư không?*

AB: Bỏ vào lọ của tôi? Đó là sự an bình và hạnh phúc cho tôi và cho người khác. Rốt cuộc, điều quan trọng nhất trong đời tôi là làm thế nào để mang lại hạnh phúc cho tôi và cho người khác. Tuy nhiên, sau nhiều năm trong đời tu sĩ, tôi thấy không thể nào tách rời hạnh phúc của riêng tôi và hạnh phúc của người khác. Vì thế, tôi sẵn sàng đi đây đi đó để phục vụ mọi người,

càng nhiều càng tốt, thuyết giảng, và kể nhiều câu chuyện vui nhưng có ý nghĩa, để mọi người vui vẻ đón nhận và thông hiểu.

RK: *Bạch Sư, chúng ta đang ngồi đây, bên cạnh một bàn thờ rất truyền thống, trên đó có một tượng Phật và chung quanh có các đóa hoa sen. Câu hỏi cuối cùng của buổi phỏng vấn hôm nay là: các biểu tượng này có ý nghĩa như thế nào?*

AB: Vâng. Chúng ta nhìn vào bàn thờ, bắt đầu từ vị trí cao nhất, tượng Đức Phật trong tư thế hành thiền, mắt khép lại, miệng mỉm cười, rõ ràng đó là biểu tượng của sự an bình. Khi ta nhìn những hình ảnh như thế, lòng ta cảm thấy thanh thản, nhẹ nhàng, từ bi. Hai bên tượng Phật là các cây nến, đó là biểu tượng của trí tuệ, vì ta thắp nến là để mang ánh sáng, xua tan sự tối tăm, mê ám. Qua nhiều thế kỷ trong lịch sử, đó là biểu tượng cho sự giác ngộ. Trí tuệ hiện hữu, không ai thật sự sở hữu trí tuệ, nhưng chúng ta cần có cây nến để thắp sáng, để tự mình thấy rõ ràng mọi sự việc.

Rồi ta thấy các đóa hoa sen trên bàn thờ. Hoa sen là một biểu tượng quan trọng trong đạo Phật. Hoa sen có nhiều lá, và nhiều cánh hoa, hàng ngàn cánh hoa, và đây là một trong những đề mục hành thiền mà tôi ưa thích nhất. Trong thiên nhiên, muốn mở các cánh hoa sen, mặt trời phải duy trì đầy đủ các tia nắng ấm liên tục trên ngàn cánh hoa, từ cánh hoa thứ nhất ở ngoài cùng cho đến cánh hoa thứ một ngàn nằm sâu bên trong.

Phần trong cùng của hoa sen là phần thơm ngát nhất, tế nhị nhất và mỹ lệ nhất. Nếu ta may mắn, và nếu mặt trời vẫn duy trì được các tia nắng ấm trong suốt thời gian nở hoa, lúc ấy, nụ sen sẽ mở ra, và ta sẽ thấy được phần quan trọng nhất, được gọi là viên ngọc của hoa sen. Đây là biểu tượng của hành thiền, vì chúng ta phải duy trì chánh niệm liên tục, không ngừng nghỉ, không gián đoạn trong suốt thời gian lâu dài, để mở ra cánh sen

thứ một ngàn năm sâu bên trong, như thế, ta mới thấy được thật sự những gì ở bên trong, viên ngọc ở trong tâm chúng ta.

RK: Ngài Thiên sư Ajahn Brahm, chúng tôi kính tri ân Ngài đã tham dự buổi phỏng vấn hôm nay.

AB: Không có chi. Xin cảm ơn Bà.

*Bình Anson trích dịch,
Tây Úc, tháng 9-2007*



Pháp thí thắng mọi thí
Sabbadānaṃ dhammadānaṃ jināti

**SÁCH ẨM TỔNG
KHÔNG BÁN**

