

Về quả vị Dự lưu

Tuyển tập các bài viết

BÌNH ANSON
biên soạn

Về quả vị Dự lưu

Tuyển tập các bài viết

BÌNH ANSON
biên soạn

Phiên bản: 22/02/2021 8:43 PM

MỤC LỤC

01. Về bốn quả Thánh	3
02. Quả Dự lưu: Tiến trình tu tập	11
03. Về quả vị Dự lưu	17
04. Thân kiến, <i>Sakkāyaditṭhi</i>	24
05. Hoài nghi, <i>Vicikicchā</i>	32
06. Giới cấm thủ, giới lễ nghi thủ - <i>Silavata-parāmāsa</i>	40
07. Bốn quả thánh: Vài thuật ngữ	46
08. Tóm lược về các hạng người	49
09. Làm thế nào để giác ngộ?	51
10. Thiên-na và đệ tử cư sĩ, theo các bài kinh Pāli	59

NHỮNG CHỮ VIẾT TẮT

AN	Anguttara-nikāya – Tăng chi bộ
Dhp	Dhammapada – Pháp cú
DN	Dīgha-nikāya – Trường bộ
It	Itivuttaka – Phật thuyết như vậy
MN	Majjhima-nikāya – Trung bộ
MN-a	Majjhima Nikāya Aṭṭhakathā – Chú giải Trung bộ
SN	Saṃyutta-nikāya – Tương ưng bộ
Sn	Suttanipāta – Kinh tập
Ud	Udāna – Phật tự thuyết
Ud-a	Udāna Aṭṭhakathā – Chú giải Phật tự thuyết
Vin	Vinaya-piṭaka – Tạng Luật
Vism	Visuddhimagga – Thanh tịnh đạo

01

Về bốn quả Thánh*Bình Anson*

Trong kinh điển thường đề cập đến bốn quả vị mà người con Phật phải nhắm đến trên đường giải thoát, đưa đến Niết-bàn. Các quả vị này được xem như là các dấu mốc – hoặc các chặng đường – trên hành trình thanh lọc tâm ý, tiêu diệt các ô nhiễm ngủ ngầm trong tâm, thường được gọi là mười kiết sử hay thành thúc (*samyojana*), trói buộc chúng sinh vào vòng luân hồi.

Bốn quả vị đó là:

- Dự lưu (*Sotāpanna*, Tu-đà-hoàn),
- Nhất lai (*Sakadāgāmi*, Tư-đà-hàm),
- Bất lai (*Anāgāmi*, A-na-hàm),
- A-la-hán (*Arahant*, Ứng cúng).

Mười kiết sử là:

- thân kiến (*sakkāya-diṭṭhi*),
- hoài nghi (*vicikicchā*),
- giới lễ nghi thủ (*sīlabbata-parāmāsa*)
- dục ái (*kāmacchanda*)
- sân hận (*vyāpāda*),
- sắc ái (*rūparāga*),
- vô sắc ái (*arūparāga*),
- mạn (*māna*),
- trạo cử (*uddhacca*),
- si vi tế (*avijjā*).

Trong nhiều bài kinh, Đức Phật thường tóm tắt về bốn quả thánh đó như sau:

– “Có những tỳ-khưu là những vị A-la-hán, các lậu hoặc đã đoạn trừ, phạm hạnh đã thành, các việc nên làm đã làm, gánh nặng đã đặt

xuống, mục đích đã thành đạt, hữu kiết sử đã được đoạn tận, được giải thoát nhờ chánh trí.

Có những tỳ-khưu là những vị Bất lai, đã đoạn trừ năm hạ phần kiết sử, được hóa sanh, ở đấy được nhập Niết-bàn, không còn phải trở lại đời này nữa.

Có những tỳ-khưu là những vị Nhất lai, đã đoạn trừ ba kiết sử, đã làm cho muội lược tham, sân, si, sau khi sinh vào đời này một lần nữa, sẽ đoạn tận khổ đau.

Có những tỳ-khưu là những vị Dự lưu, đã đoạn trừ ba kiết sử, không còn đọa vào ác đạo, chắc chắn sẽ được giác ngộ.” (MN 118)

*

Người đạt quả Dự lưu là người đã đoạn trừ ba kiết sử đầu tiên: thân kiến, hoài nghi, và giới lễ nghi thủ. Người này được xem như là một người đã nhập vào dòng giải thoát, tùy theo hạnh nghiệp và tinh tấn mà chỉ tái sinh làm người hoặc trong các cõi trời, tối đa là bảy kiếp, vì vậy có sách gọi là quả Thất lai hay Thất sinh. Người này còn được gọi là đã mở “Pháp nhãn”, vì người ấy đã bắt đầu có thanh tịnh về quan kiến, đã trực nhận rõ ràng Chánh Pháp của Đức Phật. Người đó không còn xem mình như là một bản thể riêng biệt và thường tồn, kể cả hình sắc và tâm thức. Người đó không còn một chút nghi ngờ nào về sự hiện hữu và lợi ích của Tam Bảo: không còn hoài nghi về sự giác ngộ của Đức Phật, không còn hoài nghi về con đường mà Đức Phật đã vạch ra để đi đến giác ngộ, không còn hoài nghi về những đệ tử của Ngài đã đi theo con đường ấy và đã đạt được sự giải thoát tối hậu. Người ấy cũng không còn có ảo tưởng rằng Niết-bàn có thể đạt được bằng cách ép mình vào các hình thức lễ nghi phiền diện hay các điều lệ ước định nào đó.

Thân kiến (*sakkāya-ditthi*), kiết sử đầu tiên, là sự hiểu sai lạc về cái gọi là Tự ngã, hay cái Tôi, đồng hóa nó với một trong năm uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành, thức). Trong bài kinh số 44, thuộc Trung bộ (MN 44), Ni sư Dhammadina giảng rằng một người đã đoạn trừ thân kiến là một người “không xem sắc là tự ngã,

không xem tự ngã là có sắc, không xem sắc là trong tự ngã, không xem tự ngã là trong sắc”, tương tự như thế đối với bốn uẩn còn lại.

Có người thường hiểu lầm về chữ “hoài nghi” dùng ở đây. Tiếng Pāli là *“vicikicchā”*, thường dùng để chỉ thái độ nghi ngờ về Phật, Pháp, Tăng và về lý Duyên sinh. Ngài Phật Âm (Buddhaghosa), trong bộ luận Thanh Tịnh Đạo, nói rằng *vicikicchā* còn là một thái độ do dự, không nhất quyết, không sẵn sàng tra vấn, học hỏi. Do đó cần phải đoạn trừ kiết sử này. Đức Phật khuyến khích chúng ta phải biết nỗ lực suy tư, luận giải và chứng nghiệm ngay trong đời sống hằng ngày, vì Pháp là “mời mọi người đến xem xét” (*ehi-passiko*). Để rồi chúng ta thấy, biết rõ ràng sự ích lợi của Phật Pháp cho con đường hành trì của ta, và từ đó, có một niềm tin vững chắc vào Tam Bảo, không còn thắc mắc, phân vân, hay do dự gì nữa.

Từ “giới lễ nghi thủ” (*sīlabbata-parāmāsa*) cũng thường bị hiểu lầm. Thông thường được dịch là “giới cấm thủ”. Ở đây để chỉ thái độ mê tín mù quáng, bám thủ vào các hình thức lễ nghi, tin rằng làm như thế là đủ để thanh lọc tâm. Đoạn trừ giới lễ nghi thủ không có nghĩa là một thái độ buông lơi, phóng túng, dễ dãi, không giữ gìn giới hạnh. Trái lại, nó có nghĩa là một thái độ minh triết, xem giới luật như là một phương tiện tốt, cần thiết để luyện tâm, nhưng lại không mù quáng, không quá lệ thuộc vào các hình thức giáo điều. Một người không còn giới lễ nghi thủ là một người lúc nào cũng có giới đức trong sạch, nhưng sống thành thoi trong giới luật đạo hạnh, không còn xem đó là một gánh nặng trên con đường hành trì của mình.

Để trừ khử các kiết sử trên, Đức Phật khuyên chúng ta phải nỗ lực thực hành bốn điều: (1) thân cận bậc chân nhân, (2) lắng nghe diệu pháp, (3) như lý tác ý, và (4) thực hành pháp và tùy pháp, như đã ghi trong Tương ưng (SN 55:11):

“Thân cận bậc chân nhân là Dự lưu phần.

Nghe diệu pháp là Dự lưu phần.

Như lý tác ý là Dự lưu phần.

Thực hành pháp và tùy pháp là Dự lưu phần”.

Rồi Ngài giảng về sự liên quan của bốn pháp trên:

- “*Này các tỳ-khưu, giao thiệp với bậc chân nhân được viên mãn thì làm viên mãn nghe diệu pháp; nghe diệu pháp được viên mãn thì làm viên mãn lòng tin; lòng tin được viên mãn thì làm viên mãn như lý tác ý; như lý tác ý được viên mãn thì làm viên mãn niệm và tỉnh giác; niệm và tỉnh giác được viên mãn thì làm viên mãn các căn được chế ngự; các căn được chế ngự được viên mãn thì làm viên mãn ba thiện hành; ba thiện hành được viên mãn thì làm viên mãn bốn niệm xứ; bốn niệm xứ được viên mãn thì làm viên mãn bảy giác chi; bảy giác chi được viên mãn thì làm viên mãn minh giải thoát” (AN 10:61).*

Về thân cận bậc chân nhân, Ngài giảng:

- “*Thế nào là làm bạn với thiện? Ở đây, thiện nam tử sống tại làng hay tại thị trấn. Tại đấy có gia chủ hay con người gia chủ, những trẻ được nuôi lớn trong giới đức, hay những người lớn tuổi được lớn lên trong giới đức, đầy đủ lòng tin, đầy đủ giới đức, đầy đủ bố thí, đầy đủ trí tuệ, vị ấy làm quen, nói chuyện, thảo luận. Với những người đầy đủ lòng tin, vị ấy học tập với đầy đủ lòng tin. Với những người đầy đủ giới đức, vị ấy học tập với đầy đủ giới đức. Với những người đầy đủ bố thí, vị ấy học tập với đầy đủ bố thí. Với những người đầy đủ trí tuệ, vị ấy học tập với đầy đủ trí tuệ. Đây gọi là làm bạn với thiện” (AN 8:54).*

Rồi Ngài khuyên:

*“Nếu thấy bậc hiền trí,
Chỉ lỗi và khiển trách,
Như chỉ chỗ chôn vàng,
Hãy thân cận người trí.*

*Thân cận người như vậy,
Chỉ tốt hơn, không xấu.” (Dhp 76)*

*“Chớ thân với bạn ác,
Chớ thân kẻ tiểu nhân.
Hãy thân người bạn lành,
Hãy thân bậc thượng nhân.” (Dhp 78)*

Đức Phật đề cập đến năm lợi ích của việc biết nghe điều pháp: (1) được nghe điều chưa nghe, (2) làm cho trong sạch điều được nghe, (3) đoạn trừ nghi, (4) làm cho tri kiến chánh trực, và (5) làm cho tâm tịnh tín (AN 5:202).

Trong kinh “Tất cả các lậu hoặc” (MN 2), Đức Phật dạy về pháp như lý tác ý để điều hướng các sự suy nghĩ của mình sao cho có lợi lạc trên đường tu tập, như sau:

– “*Này các tỳ-khưu, thế nào là các pháp cần phải tác ý và vị ấy tác ý? Này các tỳ-khưu, những pháp nào do vị ấy tác ý mà dục lậu chưa sinh không sinh khởi, hay dục lậu đã sinh được trừ diệt, hay hữu lậu chưa sinh không sinh khởi, hay hữu lậu đã sinh được trừ diệt, hay vô minh lậu chưa sinh không sinh khởi, hay vô minh lậu đã sinh được trừ diệt, đó là những pháp cần phải tác ý và vị ấy tác ý. Nhờ vị ấy không tác ý các pháp không cần phải tác ý, tác ý các pháp cần phải tác ý, nên các lậu hoặc chưa sanh không sinh khởi và các lậu hoặc đã sinh được trừ diệt.*

Vị ấy như lý tác ý: Đây là khổ; như lý tác ý: Đây là khổ tập; như lý tác ý: Đây là khổ diệt; như lý tác ý: Đây là con đường đưa đến khổ diệt. Nhờ vị ấy tác ý như vậy, ba kiết sử được trừ diệt: thân kiến, nghi, giới cấm thủ. Này các tỳ-khưu, các pháp ấy được gọi là pháp dùng tri kiến để đoạn trừ các lậu hoặc”.

Khi Tỳ-khưu Kotthika hỏi ngài Trưởng lão Xá-lợi-phất cần phải như lý tác ý thế nào để được giải thoát, ngài đáp:

– “*Này hiền giả Kotthika, tỳ-khưu giữ giới cần phải như lý tác ý năm thủ uẩn là vô thường, khổ, bệnh hoạn, ung nhọt, mũi tên, bất hạnh, ốm đau, người lạ, hủy hoại, rỗng không, vô ngã.*

Năm thủ uẩn đó là gì? Đó là sắc thủ uẩn, thọ thủ uẩn, tưởng thủ uẩn, hành thủ uẩn, thức thủ uẩn. Đây hiền giả Kotthika, vị tỳ-khưu giữ giới cần phải như lý tác ý năm thủ uẩn là vô thường, khổ, bệnh hoạn, ung nhọt, mũi tên, bất hạnh, ốm đau, người lạ, hủy hoại, rỗng không, vô ngã” (SN 22:122).

Về thực hành pháp và tùy pháp, ở đây được giảng rộng ra, bao gồm chánh niệm tỉnh giác, phòng hộ các căn, huân tập ba thiện hành (thân, khẩu, ý), thực hành bốn niệm xứ (thân, thọ, tâm pháp), và phát triển bảy giác chi (niệm, trạch pháp, tinh tấn, hỷ, khinh an, định, xả).

Trong nhiều bài kinh (Tương ưng, phẩm Dự lưu), Đức Phật thường đề cập đến bốn đặc tính của một vị thánh Dự lưu là: niềm tin thành bất động nơi Đức Phật, nơi Giáo Pháp của Ngài, nơi đoàn thể các vị Thánh Tăng và có giới đức cao thượng, lúc nào cũng được các bậc chân nhân khen ngợi. Trong Tăng chi (AN 10:92), Ngài giảng:

– “Thế nào là thành tựu bốn Dự lưu phần? Ở đây, này gia chủ, vị thánh đệ tử thành tựu lòng tin bất động đối với Đức Phật: Đây là Thế Tôn, bậc Ứng Cúng, Chánh Đẳng Giác, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhân Sư, Phật, Thế Tôn. Vị ấy thành tựu lòng tin bất động đối với Pháp: Pháp được Thế Tôn khéo thuyết, thiết thực hiện tại, không có thời gian, đến để mà thấy, có khả năng hướng thượng, được người trí tự mình giác hiểu. Vị ấy thành tựu lòng tin bất động đối với chúng Tăng: Diệt hạnh là chúng đệ tử Thế Tôn; Trục hạnh là chúng đệ tử Thế Tôn; Ứng lý hạnh là chúng đệ tử Thế Tôn; Chân chánh hạnh là chúng đệ tử Thế Tôn. Tức là bốn đôi tám chúng. Chúng đệ tử Thế Tôn đáng được cung kính, đáng được tôn trọng, đáng được đánh lễ, đáng được chấp tay, là phước điền vô thượng ở đời. Vị ấy thành tựu với những giới đức được các bậc thánh ái kính, không bị phá hủy, không bị bể vụn, không bị điểm chấm, không bị uế nhiễm, đưa đến giải thoát, được bậc trí tán thán, không bị chấp trước, đưa đến định tâm.”

Mặc dù đoạn kinh trên thường được xem là các tiêu chuẩn căn bản của quả Dự lưu, trong kinh điển còn có ghi các danh sách khác, trong đó, tiêu chuẩn về giới hạnh được thay thế bằng tiêu chuẩn bố thí và trí tuệ:

(i) Bài kinh trong Tương ưng SN 55:32 ghi tiêu chuẩn thứ tư như sau: *“Lại nữa, vị thánh đệ tử trú ở gia đình, với tâm thoát khỏi cấu uế của xan tham, bố thí dễ dàng, bàn tay rộng mở, thích thú từ bỏ, đáp ứng điều yêu cầu, thích thú chia xẻ vật bố thí.”*

(ii) Bài kinh trong Tương ưng SN 55:33 ghi tiêu chuẩn thứ tư như sau: *“Lại nữa, vị thánh đệ tử có trí tuệ, thành tựu trí tuệ về sinh diệt các pháp, trí tuệ các bậc thánh thể nhập các pháp, đưa đến chân chánh đoạn tận khổ đau.”*

Khi các danh sách liệt kê này được kết hợp lại, chúng ta có được bốn đức tính của vị thánh Dự lưu: (1) đầy đủ lòng tin, (2) đầy đủ giới đức, (3) đầy đủ bố thí, và (4) đầy đủ trí tuệ.

Đó cũng là bốn pháp đưa đến hạnh phúc tương lai, an lạc tương lai cho một cư sĩ Phật tử:

– *“Có bốn pháp đưa đến hạnh phúc tương lai, an lạc tương lai cho thiện nam tử. Thế nào là bốn? Đó là đầy đủ lòng tin, đầy đủ giới đức, đầy đủ bố thí, đầy đủ trí tuệ”* (AN 8:54).

Ở đây, lòng tin nơi Tam Bảo (Phật, Pháp, Tăng) không phải chỉ đơn thuần là sự tin tưởng, sùng tín mù quáng. Vị Dự lưu thật sự tín nhiệm, tin tưởng nơi nguyên lý nghiệp quả – nguyên lý của hành động và hậu quả – vì vị ấy đã chứng nghiệm rõ ràng khi bắt đầu nhập dòng thánh.

*

Trong giai đoạn tu tập kế tiếp, khi dục ái (tham đắm vào dục giới) và sân hận được giảm thiểu một cách đáng kể thì người đó đắc quả Nhất lai, nghĩa là có thể còn tái sinh làm người hoặc trong cõi trời dục giới một lần nữa. Khi hai kiết sử dục ái và sân được loại bỏ hoàn toàn, thì người ấy đắc quả Bất lai, nghĩa là không còn tái sinh vào cõi dục giới này nữa. Năm kiết sử đầu

tiên này gọi là hạ phần kiết sử (*orambhāgiya-samyojana*), cột trói chúng sinh trong cõi dục. Tùy theo trình độ chứng đạt, bậc thánh Bất lai sẽ thác sinh về Tịnh cư thiên thuộc cõi trời sắc giới (*rūpa-loka*), trước khi nhập Niết-bàn tối hậu. Ba quả vị Dự lưu, Nhất lai, Bất lai cũng thường được gọi chung là quả vị của bậc thánh Hữu học.

Người ấy tiếp tục hành trì thanh lọc tâm ý, và tinh tấn trừ khử năm kiết sử còn lại: tham đắm vào cõi sắc (sắc ái), tham đắm vào cõi vô sắc (vô sắc ái), trạo cử vi tế, mạn, và si vi tế. Năm kiết sử này gọi là thượng phần kiết sử (*uddhambhāgiya-samyojana*), cột trói chúng sinh trong cõi sắc và vô sắc. Ở đây, tham đắm vào cõi sắc và cõi vô sắc là sự tham đắm vào bốn tầng thiên-na hữu sắc (*rūpa-jhāna*) và bốn tầng thiên-na vô sắc (*arūpa-jhāna*). Trạo cử vi tế (*uddhacca*) là trạng thái vẫn còn một vài giao động nhỏ trước trần cảnh, mạn (*māna*) là các ý tưởng so sánh, và si vi tế (*avijjā*) là một vài dấu vết vô minh ngăn che còn sót lại.

*

Đến lúc đó, người ấy đã phá tung tất cả mười sợi dây trói buộc, trừ khử mười loại kiết sử ô nhiễm, lậu hoặc đã đoạn tận, tuệ giác khai mở, không còn tạo nghiệp, không còn phải tái sinh, luân hồi nữa. Nói một cách khác, như đã mô tả trong Trung bộ, bài kinh số 1 (kinh “Pháp môn căn bản”, MN 1), đối với người ấy: “Các lậu hoặc đã tận, tu hành thành mãn, các việc nên làm đã làm, đã đặt gánh nặng xuống, đã thành đạt lý tưởng, đã tận trừ hữu kiết sử, đạt chánh trí giải thoát”. Người ấy trở thành bậc A-la-hán, bậc thánh Vô học, đắc đạo quả Niết-bàn, giải thoát rốt ráo tối hậu.



02

Quả Dự lưu: Tiến trình tu tập

Bhikkhu Bodhi

Trong kinh tạng Nikāya, đa số chúng sinh được gọi là “vô văn phàm phu” (*assutavā puthujjana*). Người vô văn phàm phu không biết quý trọng Đức Phật và giáo pháp của Ngài, không biết Pháp hoặc không quan tâm đến thực hành. Mục đích của Phật đạo là để dẫn dắt những kẻ vô văn phàm phu đạt được Bất tử và các giai đoạn thực chứng là các bước đưa đến hoàn tất tiến trình này. Tiến trình chuyển hóa bắt đầu khi một người gặp giáo pháp của Đức Phật, có lòng tin nơi Đức Phật là Bạc Giác Ngộ. Tiếp theo, người ấy có sự hiểu biết rõ ràng về Pháp, tuân giữ các điều giới và đi vào sự thực hành có hệ thống trên con đường đó. Trong các bài kinh, một người như thế được gọi là một vị thánh đệ tử (*ariyasāvaka*) theo nghĩa rộng, không nhất thiết phải đúng theo nghĩa hẹp của thuật ngữ là một người đã đắc đạo quả.

Truyền thống sau này gọi một người có lòng tin nơi Pháp và có ước nguyện để đắc quả Dự lưu là một phàm phu có giới đức (*kalyāṇaputhujjana*). Để đắc quả Dự lưu, người đệ tử có ước nguyện như thế phải nuôi dưỡng “bốn yếu tố đưa đến Dự lưu” (Dự lưu hướng phần). Như **Kinh văn (1)** giải thích, đó là: Thân cận bậc hiền trí; lắng nghe Điều pháp; như lý tác ý (thí dụ, phải biết rõ vị ngọt, nguy hại và xuất ly); và thực hành pháp và tùy pháp (bằng cách huân tập giới, định, tuệ). Đỉnh điểm tu tập của một vị đệ tử có ước nguyện ấy là phát triển minh quán: quán soi thông suốt về các uẩn, các căn và các giới là vô thường, gần bó với hoạn khổ và không có một bản ngã đích thực. Đến một lúc nào đó, khi tuệ quán đạt đến đỉnh điểm, sự hiểu biết của vị đệ tử sẽ qua một sự chuyển đổi quan trọng, đánh dấu bằng “thể

nhập chánh tánh”, thật sự đi vào Bát chi Thánh đạo đưa đến Niết-bàn, không đảo ngược nữa. Như trình bày trong **Kinh văn (2)**, một vị đệ tử như thế đã vượt phàm phu địa và đi vào chân nhân địa, lĩnh vực của các vị thánh. Mặc dù chưa đắc quả Dự lưu, vị đệ tử ở giai đoạn này không thể qua đời mà không chứng đắc được quả Dự lưu (xem thêm SN 25:2-10, không trích dẫn ở đây).

Như chúng ta đã thấy, trong số các vị đệ tử nhập dòng thánh, có sự phân biệt giữa vị tùy tín hành – nhập dòng giải thoát bằng niềm tin và tùy pháp hành – nhập dòng giải thoát bằng trí tuệ. Trong khi các vị tùy tín hành và tùy pháp hành khác nhau qua căn mạnh nhất của họ, các vị này cũng đều phải tiếp tục nuôi dưỡng con đường đã thể nhập. Khi các vị ấy đã thấy và biết cốt lõi của Pháp – khi các vị ấy “có Pháp nhãn” và “có sự đột phá tiến đến Pháp” – các vị ấy trở thành bậc Dự lưu, đưa đến giác ngộ hoàn toàn và đắc Niết-bàn trong tối đa là bảy kiếp sống nữa – xem **Kinh văn (3)**. Các vị thánh Dự lưu diệt tận ba kiết sử đầu tiên và có được tám yếu tố của Bát chi Thánh đạo. Vị này cũng có được “bốn tính hạnh của Dự lưu”. Đó là: Lòng tin vững chắc nơi Phật, Pháp, Tăng và “giới đức được các bậc thánh ái kính”, có nghĩa là tuân giữ kiên cố năm giới – xem **Kinh văn (4)-(5)**.

Sau khi nhìn thấy chân lý của Pháp, vị thánh Dự lưu phải đối mặt với thử thách, tiếp tục nuôi dưỡng minh kiến này để diệt trừ các kiết sử còn lại. Mốc điểm quan trọng kế tiếp, sự chứng đắc quả vị Nhất lai, không hoàn toàn diệt tận thêm các kiết sử khác. Tuy nhiên, công phu đó làm suy yếu ba căn phiền não – tham, sân, si – đến một mức độ bảo đảm khi vị ấy trở lại thế gian này, là cõi dục giới, chỉ một lần và rồi sẽ chấm dứt hoạn khổ.



KINH VĂN TRÍCH DẪN

(1) *Bốn Dự lưu phần*

Thế Tôn nói với Tôn giả Sāriputta:

– “Dự lưu phần, dự lưu phần”, này Sāriputta, được nói đến như vậy. Này Sāriputta, thế nào là Dự lưu phần?

– Thân cận các bậc chân nhân, bậc Thế Tôn, là Dự lưu phần. Nghe diệu pháp là Dự lưu phần. Như lý tác ý là Dự lưu phần. Thực hành pháp và tùy pháp là Dự lưu phần.

– Lành thay, lành thay, này Sāriputta! “Dòng sông, dòng sông”, này Sāriputta, được nói đến như vậy. Này Sāriputta, thế nào là dòng sông?

– Bạch Thế Tôn, đây là dòng sông Bát chi Thánh đạo; tức là chánh tri kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định.

– Lành thay, lành thay, này Sāriputta! “Dự lưu, Dự lưu”, này Sāriputta, được gọi là như vậy. Này Sāriputta, thế nào là Dự lưu?

– Bạch Thế Tôn, ai thành tựu Bát chi Thánh đạo này, người ấy gọi là Dự lưu. Vị tôn giả với tên như vậy, với họ như vậy.

– Lành thay, lành thay, này Sāriputta! Này Sāriputta, ai thành tựu Bát chi Thánh đạo, người ấy được gọi là bậc Dự lưu. Vị tôn giả với tên như vậy, với họ như thế vậy.

(SN 55:5)

(2) *Thế nhập chánh tánh*

– Nay các tỳ-khưu, mất là vô thường, biến hoại, đổi khác. Tai ... Mũi ... Lưỡi ... Thân ... Ý là vô thường, biến hoại, đổi khác.

Ai có lòng tin, có tín giải đối với những pháp này; vị ấy được gọi là vị tùy tín hành, đã nhập chánh tánh, đã nhập chân nhân địa, đã vượt phạm phu địa. Vị ấy không có thể làm những hành động gì, do làm hành động ấy, phải sinh vào địa ngục, bàng

sinh, nga quý; một vị không có thể mệnh chung mà không chứng quả Dự lưu.

Ai chấp nhận các pháp sau khi suy quán đến mức độ vừa đủ với trí tuệ; vị ấy được gọi là tùy pháp hành, đã nhập chánh tánh, đã nhập chân nhân địa, đã vượt phạm phu địa. Vị ấy không có thể làm những hành động gì, do làm hành động ấy, phải sinh vào địa ngục, bàng sinh, nga quý; một vị không có thể mệnh chung mà không chứng quả Dự lưu.

Với ai, đối với những pháp này, biết rõ như vậy, thấy rõ như vậy, vị ấy được gọi là đã chứng Dự lưu, không còn bị thối đạo, quyết chắc sẽ chứng quả giác ngộ.

(SN 25:1)

(3) Chứng được minh kiến

Rồi Thế Tôn lấy lên một ít bụi trên đầu móng tay rồi gọi các tỳ-khưu:

– Này các tỳ-khưu, các ông nghĩ thế nào, cái gì nhiều hơn, một ít bụi này Ta lấy lên trên đầu ngón tay, hay là quả đất lớn này?

– Chính cái này, bạch Thế Tôn, là nhiều hơn, tức là quả đất lớn này. Ít hơn là một ít bụi được Thế Tôn lấy lên trên đầu ngón tay; không phải một trăm lần, không phải một ngàn lần, không phải một trăm ngàn lần có thể sánh bằng, khi so sánh quả đất lớn với một ít bụi được Thế Tôn lấy lên trên đầu ngón tay.

– Cũng vậy, này các tỳ-khưu, đối với vị thánh đệ tử đã chứng được kiến cụ túc, đối với người đã chứng được minh kiến, cái này là nhiều hơn, tức là khổ đã được đoạn tận, đã được diệt tận; ít hơn là khổ còn lại, không phải một trăm lần, không phải một ngàn lần, không phải một trăm ngàn lần, có thể sánh bằng khi so sánh với khổ uẩn trước đã được đoạn tận, đã được diệt tận, tức là bảy lần nhiều hơn.

Này các tỳ-khưu, như vậy lợi ích lớn thay là pháp minh kiến (*dhammābhisamaya*); như vậy lợi ích lớn thay là chứng đắc pháp nhãn (*dhammacakkhupaṭilābha*).

(SN 13:1)

(4) Bốn pháp thành tựu Dự lưu

– Thành tựu bốn pháp, này các tỳ-khưu, vị thánh đệ tử là bậc Dự lưu, không có thoái đạo, quyết chắc chứng quả giác ngộ. Thế nào là bốn?

Ở đây, này các tỳ-khưu, vị Thánh đệ tử thành tựu lòng tin bất động đối với đức Phật: “Đây bậc 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”.

Vị ấy thành tựu lòng tin bất động đối với Pháp: “Pháp do Thế Tôn khéo thuyết, thiết thực hiện tại, có hiệu quả tức thời, đến để mà thấy, có khả năng hướng thượng, được người trí tự mình giác hiểu”.

Vị ấy thành tựu lòng tin bất động đối với chúng Tăng: “Diệu hạnh là chúng đệ tử của Thế Tôn. Trục hạnh là chúng đệ tử của Thế Tôn. Ứng lý hạnh là chúng đệ tử của Thế Tôn. Chân chánh hạnh là chúng đệ tử của Thế Tôn. Tức là bốn đôi tám chúng. Chúng đệ tử của Thế Tôn là đáng cung kính, đáng cúng dường, đáng tôn trọng, đáng được chấp tay, là phước điền vô thượng ở đời”.

Vị ấy thành tựu các giới được các bậc thánh ái kính, không bị phá hoại, không bị đâm cắt, không bị nhiễm ô, không bị uế nhiễm, đem lại giải thoát, được người trí tán thán, không bị chấp thủ, đưa đến thiên định.

Thành tựu bốn pháp này, này các tỳ-khưu, vị thánh đệ tử là bậc Dự lưu, không còn bị thoái đạo, quyết chắc sẽ chứng quả giác ngộ.

(SN 55:2)

(5) Lợi đặc cao hơn lợi đặc của bốn châu

– Dù cho, này các tỳ-khưu, một vị Chuyển luân vương làm chúa tể và cai trị bốn châu, sau khi thân hoại mạng chung, được sinh lên thiện thú, thiên giới, thế giới này, cộng trú với chư thiên ở cõi Ba mươi ba; tại đây, vị ấy trú trong rừng Nandana, được chúng thiên nữ đoanh vây, được đầy đủ, được cung cấp, được bao bọc năm thiên dục công đức, nhưng không được đầy đủ bốn pháp; vị ấy chưa được giải thoát khỏi địa ngục, chưa được giải thoát khỏi sinh vào loài bàng sinh, chưa giải thoát khỏi ngã quỷ và chưa thoát khỏi ác sinh, ác thú, đọa xứ.

Nhưng này các tỳ-khưu, vị thánh đệ tử, dù sống bằng các miếng ăn khát thực, đắp với y nhiều tấm (*nantakāni*); nhưng vị ấy có đầy đủ bốn pháp. Vị ấy được giải thoát khỏi địa ngục, được giải thoát khỏi sinh vào loài bàng sinh, được giải thoát khỏi cõi ngã quỷ, được giải thoát khỏi ác sinh, ác thú, đọa xứ.

Thế nào là bốn? Vị thánh đệ tử thành tựu lòng tin bất động đối với đức Phật, đối với Pháp, đối với Tăng, thành tựu các giới được các bậc thánh ái kính.

Và này các tỳ-khưu, có sự lợi đặc của bốn châu và sự lợi đặc của bốn pháp. Sự lợi đặc bốn châu không đáng giá bằng một phần mười sáu của sự lợi đặc bốn pháp.

(SN 55:1)

Trích: “Những lời Phật dạy”, Chương X: “Các cấp độ thực chứng”, Bhikkhu Bodhi (2005), Bình Anson biên dịch (2016).



03

Về quả vị Dự lưu *Bhikkhu Anālayo*

SOTAPATTI, quả vị Dự lưu, là cấp bậc đầu tiên trong bốn cấp bậc giác ngộ được đề cập trong Phật giáo Sơ kỳ. Tên gọi của quả vị này là từ ý nghĩa của một hành giả nhập vào dòng chảy không thối chuyển (*sotāpanna*, thánh Dự lưu) đưa đến giải thoát hoàn toàn. Dòng chảy này chính là đường thánh tám chi (Bát chi Thánh đạo, SN 55:5, *kinh Sāriputta*), là dòng sông hướng đến Niết-bàn cũng giống như sông Hằng chảy ra biển cả (SN 45:91, *kinh Phương đông*). Thời gian cần thiết để dòng sông này tiến đến mục tiêu tối hậu là tối đa bảy kiếp sống, không kiếp nào tái sinh trong cõi giới thấp hơn cõi người (SN 55:8, *kinh Giảng đường bằng gạch*).

Các bài kinh phân chia các vị Dự lưu thành ba hạng chính (AN 9:12, *kinh Không có dư y*): những vị sẽ cần thêm tối đa bảy kiếp sống trong cõi người hoặc cõi trời để giải thoát (*sattakkhattuparama*, Thất lai), những vị sẽ tái sinh hai hoặc ba kiếp trong cõi người trước khi đạt tới giải thoát hoàn toàn (*kolaṇkola*, Gia gia) và những vị chỉ tái sinh một lần nữa trong kiếp người trước khi đạt được mục tiêu cuối cùng (*ekabijī*, Nhất chủng). Trên thực tế, một vị Dự lưu có thể sơ suất, chẳng hạn như không thường xuyên ẩn cư tích cực hành thiền và do đó, không đạt đến mức định và tuệ giác sâu sắc hơn (SN 55:40, *kinh Nandīya*).

Ngoài loài người còn có các vị trời có thể đắc quả Dự lưu (AN 6:34, *kinh Moggallāna*). Như ghi trong bài kinh *Đế-thích Vấn đạo* của Trường bộ (DN 21), một lần nọ vua trời Đế-thích (*Sakka*) đến viếng thăm Đức Phật để đặt ra một loạt các câu hỏi mà vua trời ấy không được các vị đạo sư khác trả lời thỏa đáng. Lần này,

vua trời đã gặp đúng người, vì sau khi nghe Đức Phật trả lời, vua trời Đế-thích đắc quả Dự lưu.

Vua trời Đế-thích không phải là người duy nhất nhận được những lợi ích như vậy từ việc lắng nghe Đức Phật. Các bài kinh đã ghi lại nhiều trường hợp mà việc đắc quả Dự lưu diễn ra theo cách thức tương tự. Hầu hết các trường hợp này diễn tiến theo một mô hình chuẩn, với Đức Phật đầu tiên giảng dạy tuần tự về tầm quan trọng của giới đức, lòng bố thí chia sẻ và sự cần thiết từ bỏ tham dục. Khi lắng nghe lời hướng dẫn tuần tự như thế, tâm trí người nghe đạt đến trạng thái thoát khỏi mọi chướng ngại, Đức Phật giảng giải về bốn chân lý cao quý (Tứ thánh đế), và khi lắng nghe, 'Pháp nhãn' (con mắt của Pháp, *dhammacakkhu*) sinh khởi trong tâm trí của người nghe, với tuệ giác thấy được bất cứ cái gì có bản chất sinh khởi, cũng có bản chất tàn diệt (DN 5, *kinh Cúu-la-đàn-đâu*).

Với sự sinh khởi của 'Pháp nhãn' tương ứng với tầm nhìn đầu tiên về Niết Bàn, vị thánh đệ tử thấy được Pháp, chứng Pháp, ngộ Pháp, thể nhập vào Pháp. Vì thế vị ấy vượt ra khỏi sự nghi ngờ và dao động, đạt đến một mức độ tự tu tập, không còn cần phải y cứ nơi người khác (DN 5, *kinh Cúu-la-đàn-đâu*).

Các bài kinh ghi lại một số trường hợp khá nổi bật về sự sinh khởi 'Pháp nhãn', chẳng hạn như trường hợp của người bệnh phong tên là *Suppabuddha* (Ud 49). Trên đường gặp một đám đông đang lắng nghe Đức Phật, người bệnh phong này đã nhầm lẫn tưởng rằng họ tụ họp để được phân phối thực phẩm miễn phí và ông ta đến gần với hy vọng nhận được một bữa ăn. Thay vì nhận được một bữa ăn, ông đã nhận được những lời giảng dạy tuần tự của Đức Phật và đắc quả Dự lưu. Một bài kinh khác ghi lại trường hợp của một cư sĩ thậm chí còn hơi say xỉn, nhưng đã tỉnh táo trước tác động của việc gặp Đức Phật lần đầu tiên và nhập vào dòng thánh giải thoát khi nghe bài kinh giảng tuần tự của Ngài ngay trong cuộc gặp gỡ đầu tiên đó (A 8:22, *kinh Ugga*). Có thể còn đáng ngạc nhiên hơn nữa là trường hợp của

một số kẻ sát nhân thuê mướn, một trong số đó có sứ mệnh giết Đức Phật, tất cả đều trở thành những vị thánh Dự lưu thay vì hoàn thành sứ mệnh của họ, sau khi được nghe bài kinh giảng tuần tự của Ngài (Vin 2:192, *chương Chia rẽ Hội chúng*).

Khi xem xét những trường hợp như vậy, dường như chỉ cần nghe một bài kinh giảng là đủ để giác ngộ, không cần có căn bản về giới đức, về công phu từng bước phát triển tâm định và về công phu tu thiền minh quán. Tuy nhiên, ở đây cần phải xem xét rằng nếu một vị đắc quả Dự lưu khi một mình hành thiền nơi ẩn dật, điều này không tạo thành một bài kinh giảng và do đó không được ghi lại. Nhưng nếu có người đắc quả Dự lưu trong khi lắng nghe Đức Phật thuyết giảng, hoàn cảnh chung quanh sự kiện đó trở thành một phần của kinh để được ghi lại sau này. Vì thế, các bài kinh nói về việc đắc quả Dự lưu chủ yếu là thuộc trường hợp thứ hai. Những sự kiện này làm nổi bật khả năng phi thường của Đức Phật là một vị đạo sư có thể ban bố một bài thuyết giảng đưa đến đạo quả Dự lưu ngay cả cho những người mà có lẽ sẽ không có cơ hội nào khác để đạt được thành tựu cao cả như thế.

Lắng nghe Pháp và gạn hỏi những bậc hiền trí, cùng với sự chú tâm đúng đắn và thực hành theo Pháp, thực sự là những yếu tố cần thiết cho việc đắc quả Dự lưu (SN 55:55, *kinh Quả Dự lưu*). Yếu tố cuối cùng trong bốn yếu tố này, thực hành theo Pháp, cụ thể là để vượt qua vô minh và phát triển tâm xả ly (SN 12:16, *kinh Vị thuyết pháp*).

Sự phát triển tuệ quán đến đỉnh điểm đắc quả Dự lưu có liên quan đến việc thẩm thấu bản chất vô thường, bất toại ý và vô ngã của năm uẩn (SN 22:109, *kinh Dự lưu*), hoặc của sáu căn và sáu trần (SN 25:1-2, *kinh Mắt* và *kinh Sắc*), hoặc trong năm loại cảm giác (SN 48:36-40, *Phẩm Lạc căn* – lạc, khổ, hỷ, ưu, xả) hoặc, cuối cùng nhưng không kém tầm quan trọng, sự thấu hiểu bốn chân lý cao quý – Tứ thánh đế (SN 24:2, *kinh Cái này là của tôi*). Trong tất cả những trường hợp này, bản chất tùy thuộc điều

kiện của mọi hiện tượng cũng phải là một phần của sự phát triển tuệ quán để nhập dòng thánh giải thoát, vì tri kiến về duyên khởi tạo thành một trong những phẩm chất của một vị Dự lưu (AN 6:97, *kinh Các lợi ích*). Tóm lại, những gì hành giả cần phải được thực chứng trực tiếp để đắc quả Dự lưu là bản chất chính xác của thực tế, nó hiện hữu do nhân duyên và được đánh dấu bằng ba đặc tướng: vô thường, bất toại ý và vô ngã.

Tại thời điểm nhập dòng thánh giải thoát, ba sợi dây trói buộc là thân kiến, hoài nghi và giới lễ nghi thủ được cắt đứt hoàn toàn (Sn 231, *kinh Châu báu*; AN 3:94, *kinh Mùa thu*). Người ấy có được bốn chi phần của bậc Dự lưu: lòng tin kiên cố nơi Đức Phật, Pháp, và cộng đồng chư thánh Tăng, cùng với một mức độ vững chắc về đức hạnh (SN 55:8, *kinh Ngôi nhà bằng gạch*). Mặc dù có thể cũng còn những vi phạm nhỏ nhất về đạo đức, vì bậc Dự lưu vẫn chưa đạt đến mức đạo đức hoàn hảo như bậc A-la-hán, vị ấy không bao giờ phạm vào những tội lỗi nghiêm trọng (Sn 231, *kinh Châu báu*). Ngay cả khi phạm vào các lỗi nhỏ, vị Dự lưu lập tức sám hối, làm bất cứ điều gì để bù đắp cho sự vi phạm ấy và ngăn chặn tái diễn trong tương lai (Sn 232, *kinh Châu báu*).

Những phẩm chất khác của bậc Dự lưu, được liệt kê trong *kinh Kosambiya* (MN 48), là tâm vị ấy không còn bị vẩn đục bởi năm triền cái, đạt đến một mức độ tịnh chỉ, có niềm tin vững chắc về tuệ quán thành tựu được, sẵn sàng chấp nhận bất kỳ lỗi lầm nào đã tạo ra, hoàn toàn chú tâm tu tập chuyên sâu vào giới, định, tuệ, và luôn luôn quan tâm, hoan hỷ sâu sắc với Pháp. Ngay cả ở cấp độ thế gian, đắc quả Dự lưu dường như cũng có những ảnh hưởng tốt lành, vì theo một bài kinh, một người nhập được vào dòng thánh giải thoát thường sống thọ hơn, diện mạo tươi đẹp, sống hạnh phúc và có danh tiếng (SN 55:30, *kinh Những người Licchavi*).

Con đường nhập vào dòng thánh giải thoát là một trong những giáo lý đặc thù của Đức Như Lai (AN 1:183, *kinh Một*

người). Do Ngài từ bi khai mở con đường, các tín đồ của Ngài trong suốt 2.500 năm qua đã có thể và vẫn có thể thoát khỏi luân hồi. Đôi khi, các bài kinh ghi lại số lượng rất đông các vị đệ tử đã đắc quả Dự lưu (DN 18, *kinh Xa-ni-sa*). Khả năng thoát khỏi luân hồi không có giới hạn về giới tính hay giai cấp xã hội, và Đức Phật đã tuyên bố rõ ràng rằng nữ nhân cũng có khả năng như nam nhân để đắc được bốn quả vị thánh giải thoát (AN 8:51, *kinh Gotamī*).

Trong số các vị đệ tử thân cận của Đức Phật, ngài Xá-lợi-phất (*Sāriputta*) đặc biệt có kỹ năng dẫn dắt những người khác đến quả vị Dự lưu, trong khi ngài Mục-kiền-liên (*Moggallāna*) có trách nhiệm đưa những vị Dự lưu ấy tiếp tục tiến đến các giai đoạn giác ngộ cao hơn (MN 141, *kinh Phân biệt sự thật*). Sự khác biệt giữa các hoạt động giảng dạy của hai vị đệ tử xuất sắc này ở một mức độ nào đó đại diện cho nhu cầu làm sinh khởi tuệ quán đột phá thẩm thấu Tứ thánh đế để nhập vào dòng thánh giải thoát, và nhu cầu phát triển năng lực của định tâm cho các giai đoạn giác ngộ cao hơn.

Tuy nhiên, những hành giả trên con đường dẫn tới quả Dự lưu cần phát triển không chỉ trí tuệ, mà cả năm căn (*indriya*): tín, tấn, niệm, định và tuệ. Những hành giả vững chắc trên con đường đó và phát triển năm căn này đến một mức độ đáng kể được xếp vào hai phân hạng, 'tùy tín hành' (*saddhānusāri*), và 'tùy pháp hành' (*dhammānusāri*). Sự khác biệt giữa hai phân hạng này, theo *kinh Kitāgiri* (MN 70), là phân hạng trước gồm những vị có tín căn nổi trội và phân hạng sau gồm những vị có tuệ căn nổi trội. Luận số A-tỳ-đàm Câu-xá (*Abhidharmakosa-bhāṣyam*) giải thích rằng trong khi các vị 'tùy tín hành' tu tập gần gũi với một vị thầy, các vị 'tùy pháp hành' thường tu tập độc lập, chủ yếu dựa theo các bài kinh giảng và trí tuệ bẩm sinh của các vị ấy.

Hành giả trong cả hai phân hạng này đều vững chắc bước đi trên con đường và chắc chắn sẽ nhập vào dòng thánh giải thoát,

chậm nhất là lúc mệnh chung (SN 25:1, *kinh Con mắt*). Sự kiện này có thể giúp giải thích về trường hợp của ông Sarakāni thuộc bộ tộc Thích-ca, người mà Đức Phật tuyên bố đã qua đời như một vị Dự lưu, mặc dù khi còn sống, ông ta đã không thể hoàn toàn kiêng cử việc uống rượu (SN 55:24, *kinh Sarakāni (1)*). Thoạt nhìn, lời tuyên bố này của Đức Phật dường như trái nghịch với quy định duy trì năm giới luật tu tập trên con đường giải thoát. Tuy nhiên, khi tìm hiểu cận kề hơn, bài kinh cho thấy rằng vào một thời điểm nào đó lúc còn sống, có thể ông ta đã đạt đến cấp độ 'tùy tín hành' hoặc 'tùy pháp hành' và do đó chắc chắn sẽ nhập vào dòng thánh giải thoát, chậm nhất là vào lúc chết, mặc dù có lúc sự trì giới của ông không được hoàn hảo (SN 55:25, *kinh Sarakāni (2)* và MN 70, *kinh Kīṭāgiri*).

Những vị trên con đường (đạo) dẫn đến quả Dự lưu là thuộc về phân hạng đầu tiên trong số tám hạng người cao quý (*aṭṭa purisapuggalā*) được đề cập trong pháp tùy niệm Tăng – cộng đồng các thánh nhân (SN 11:3, *kinh Đầu lá cờ*). Từ các bài kinh, rõ ràng là 'trên con đường' theo cách này có thể ám chỉ có một khoảng thời gian đáng kể giữa đạo và quả Dự lưu, như là trường hợp của ông Sarakāni. Điều tương tự có thể được suy ra từ *kinh Phân biệt cúng dường* (MN 142), trong đó có sự phân biệt giữa những vị trên con đường nhập vào dòng thánh giải thoát – đạo Dự lưu – và những vị đã đắc quả Dự lưu trong bối cảnh liên quan đến việc tiếp nhận phẩm vật cúng dường.

Trong những phát triển về sau của Phật giáo Theravāda, quan điểm về 'đạo' Dự lưu có phần thay đổi, hướng tới một khoảng thời gian ngắn hơn. Trong các chú giải bình luận sau này, đạo Dự lưu thường được hiểu xảy ra nhanh chóng trong khoảnh khắc trước khi đắc quả Dự lưu. Liên quan đến đoạn văn về đạo và quả Dự lưu trong *kinh Phân biệt cúng dường* nêu trên, Chú giải cho rằng đoạn văn này nên được hiểu là rằng ngay tại thời điểm nhận cúng dường, người nhận phẩm vật có thể đi vào đạo và ngay sau đó đắc quả Dự lưu (MN-a 142). Mặc dù những lời giải

thích bình luận như thế dường như có vẻ gương gạo, hai quan niệm về đạo và quả không nhất thiết là mâu thuẫn, nhưng có thể được xem như hai quan điểm khác nhau về cùng một hiện tượng. Vì thế, ‘đạo’ đưa đến quả Dự lưu, sử dụng trong các bài kinh, không chỉ bao gồm thời điểm kề cận đắc quả, mà còn là khoảng thời gian kéo dài cần thiết để đạt đến đó.

Thời gian cần thiết để nhập vào dòng thánh giải thoát cho một hành giả chuyên tâm nỗ lực tu tập có thể là từ vài ngày cho đến nhiều năm (AN 10:46, *kinh Các vị Thích tử*). Tuy có thể mất nhiều thời gian, nỗ lực tu tập đó có giá trị cao quý bởi vì ngay cả quyền lãnh đạo trên toàn trái đất, hay tái sinh trong một cõi trời cao thượng, hoặc sự cai trị trên toàn bộ vũ trụ, không thể nào so sánh với sự thành tựu của quả vị Dự lưu (Dhp 178):

*‘Hơn thống lĩnh cõi đất,
Hơn được sinh cõi trời,
Hơn chủ trì vũ trụ,
Quả Dự lưu tối thắng.’*

*Trích: Encyclopaedia of Buddhism (Từ điển Bách khoa Phật giáo),
Tập VIII, Colombo (2007).*



04

Thân kiến, *Sakkāyadit̤ṭhi* *Bhikkhu Anālayo*

“Thân kiến” (身見) hay “hữu thân kiến” (有身見) được dùng để dịch từ Pāli SAKKĀYADIT̤ṬHI, trong đó, SAT có nghĩa là “hiện hữu”, KĀYA là “thân”, DIT̤ṬHI là “cái nhìn, quan kiến”. Trong ngữ cảnh này, KĀYA không chỉ giới hạn trong cơ thể vật lý, SAKKĀYA mang ý nghĩa toàn thân, nhân thân, nhân tính, nhân cách. Vì thế, SAKKĀYADIT̤ṬHI có thể hiểu như là cái nhìn, quan niệm, quan kiến về thân bao quát.

Theo *kinh Hữu Thân* (SN 22:105, *Sakkāya-sutta*), năm uẩn tác động bởi chấp thủ là những gì tạo nên bản sắc, nhân thân hoặc cá tính của một người. Nhân thân hay cá tính như thế nảy sinh do tham ái và sẽ chấm dứt khi tham ái được khắc phục, và con đường dẫn đến sự chấm dứt nhân thân là đường thánh tám chi – Bát chi Thánh đạo. Con đường dẫn đến sự chấm dứt nhân thân ấy cũng là đường đưa đến chấm dứt *dukkha*, hoạn khổ (SN 22:40, *kinh Con đường*).

Thân kiến hay hữu thân kiến liên quan đến chuyển đổi từ ý thức bản năng của một cái “tôi” (ngã) tại cốt lõi của kinh nghiệm chủ quan thành một thực thể quan trọng và thậm chí siêu hình, là một hành động ‘nhận diện’ hoặc ‘nhân cách hóa’ để sinh ra khái niệm về tôi, ta (ngã), và từ đó phát triển thành một quan kiến chính thức.

1. NHỮNG BIỂU THỊ CỦA THÂN KIẾN

Như đề cập trong nhiều bài kinh, căn nguyên hình thành thân kiến dựa trên một trong hai mươi cách nhìn về tự ngã (MN 44, *Tiểu kinh Phương quảng*). Hai mươi cách nhìn này là từ bốn cách

nhìn về mỗi uẩn trong ngũ uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành, thức) như sau:

- uẩn này là tôi (ngã),
- tôi là chủ của uẩn này,
- uẩn này là một phần của tôi,
- tôi ở trong uẩn này.

Cấu trúc của hai mươi cách nhìn về cái ‘tôi’ này là mô hình phát sinh các biểu thị về thân kiến. Hai mươi cách nhìn về nhân thân đó được ghi lại trong nhiều bài kinh, cho thấy những tác động của thân kiến. *Đại kinh Đoạn tận ái* (MN 38, *Mahātanhā-sankhaya-sutta*) ghi lại câu chuyện một vị sư nghĩ rằng tâm thức của cùng một cái tôi tiếp tục trong vòng tái sinh, tâm thức này là những gì nói, cảm nhận và kinh nghiệm quả báo của nghiệp. Để trả lời cho sự hiểu lầm này, theo bài kinh, Đức Phật đã nhấn mạnh rằng tâm thức là do duyên sinh, qua đó Ngài chỉ ra rằng quan điểm sai lầm của nhà sư là ngụ ý có một cái ngã độc lập không do duyên. Những khái niệm về sự độc lập không do duyên sinh và về chủ nhân là nền tảng phát sinh thân kiến. Thân, các cảm thọ, tưởng, các hành, hay tâm thức đều không thể nào được kiểm soát hoàn toàn (MN 35, *Tiểu kinh Saccaka*; SN 22:59, *kinh Vô ngã tướng*). Xem bất cứ uẩn nào trong năm uẩn này là một tự ngã độc lập chỉ là ảo tưởng.

Trong *Đại kinh Mãn nguyệt* (MN 109, *Mahāpunṇama-sutta*), một vị sư khác tự hỏi không biết ai sẽ bị ảnh hưởng bởi nghiệp quả, nếu cho rằng cả năm uẩn đều vô ngã. Trong khi vị sư đề cập trong đoạn trên đã rơi vào sai lầm vì không xem xét tâm thức dựa vào lý duyên sinh, thì nhà sư trong bài kinh này đã nhầm lẫn cho rằng phủ nhận của một cái ngã là để ám chỉ không có nghiệp quả và tính chất liên tục thực nghiệm. Cả hai quan niệm sai lầm này đơn giản chỉ là kết quả của thân kiến, do không đánh giá đầy đủ tác động của duyên sinh, vốn có ý nghĩa là có sự liên tục mà không có một thực thể liên tục.

Một bài kinh khác ghi lại câu chuyện Ma vương (*Māra*) thách thức tỳ-khưu-ni *Vajirā* bằng cách hỏi bà rằng ai đã tạo ra ‘chúng sinh’ này và ‘chúng sinh’ từ đâu đến đây (SN 5:10, *kinh Vajirā*). Không giống như vị tỳ-khưu được đề cập ở trên, tỳ-khưu-ni *Vajirā* có sự hiểu biết sâu sắc hơn về giáo pháp, bà nhanh chóng đáp rằng Ma vương đang bị khống chế bởi các tà kiến, vì khái niệm về một ‘chúng sinh’ là một loại thân kiến. Bà giải thích rằng cũng giống như chiếc xe ngựa chỉ đơn thuần là một tập hợp chức năng của các bộ phận, từ ‘chúng sinh’ đơn thuần chỉ là để gọi một tập hợp chức năng của năm uẩn.

Cũng giống như thuật ngữ ‘xe ngựa’ chỉ đơn giản là một quy ước, khái niệm về ‘tôi’ nêu trên dựa vào kinh nghiệm đơn thuần chỉ là một quy ước. Tuy nhiên, ví dụ trong *Đại kinh Mãn nguyệt* nêu trên cho thấy nếu chỉ nói về bản chất quy ước của khái niệm về ‘tôi’ có thể dẫn đến nhiều sự hiểu lầm. Trong ví dụ về cỗ xe ngựa, phủ nhận có một xe ngựa độc lập có thực chất không có nghĩa là không thể sử dụng tập hợp chức năng của các bộ phận do duyên sinh và luôn thay đổi mà khái niệm ‘xe ngựa’ được đề cập đến. Cũng như thế, phủ nhận sự hiện hữu của cái ‘tôi’ hay bản ngã không có nghĩa là phủ nhận hiện hữu về sự tương tác duyên sinh và vô thường của năm uẩn.

Câu hỏi do Ma vương đặt ra ở trên tái diễn như là một phần của tập hợp toàn bộ các loại tư tưởng nhầm lẫn do ảnh hưởng của thân kiến, được mô tả trong *kinh Tất cả lậu hoặc* (MN 2, *Sabbāsaṃsaṅga-sutta*). Theo kinh này, một phạm phu tục tử có thể tự hỏi: ‘Tôi đã từng tồn tại trong quá khứ hay không, và nếu tôi tồn tại, tôi đã là gì trong quá khứ?’ ‘Tôi sẽ tồn tại trong tương lai hay tôi sẽ không tồn tại?’ ‘Tôi có mặt ở hiện tại hay tôi không có mặt?’ ‘Chúng sinh này từ đâu đến, rồi nó sẽ đi về đâu?’ Suy tư không khôn ngoan theo cách này, bài kinh giải thích, phát sinh ra nhiều quan kiến khác nhau về bản ngã.

Trong số những quan kiến này, không phải chỉ có quan kiến được vị sư đề xuất trong *Đại kinh Đoạn tận ái*, cho rằng có một

cái ngã biết nói, cảm nhận và thể nghiệm nghiệp báo, mà còn có quan kiến khác cho rằng 'không có ngã nào tồn tại cho tôi', tương ứng với kiểu suy nghĩ của vị sư trong *Đại kinh Mãn nguyệt*. Trong *kinh Tất cả lậu hoặc*, Đức Phật dạy vị tỳ-khưu phải bỏ qua những suy tư không khôn ngoan như vậy và hướng tâm khéo léo để thâm nhập bốn chân lý cao thượng – Tứ thánh đế, cắt đứt kiết sử về thân kiến để nhập dòng giải thoát, đắc quả vị Dự lưu.

Hai mươi loại thân kiến tạo thành nền tảng phát sinh các loại quan điểm khác. Như một bài kinh trong Tương ưng bộ giải thích (SN 41:3, *kinh Isidata*), các quan điểm khác nhau như được mô tả trong *kinh Phạm vông* (DN 1, *Brahmajāla-sutta*) là kết quả của thân kiến. Những quan điểm đó sẽ không xuất hiện nếu không có thân kiến.

Tương tự trong một bài kinh khác, Đức Phật không tuyên bố về những gì liên quan đến một chuỗi các câu hỏi triết học đương thời tại về bản chất của thế giới (vĩnh cửu hay không vĩnh cửu, vô biên hay không vô biên), về mối quan hệ của linh hồn và thân thể (có nhân thân hay không) và về số phận của Như Lai sau khi chết (tồn tại, không tồn tại, tồn tại và không tồn tại, không tồn tại mà cũng không không tồn tại). Theo bài kinh này, những câu hỏi như vậy chỉ nảy sinh khi một người quan niệm các uẩn là tự ngã trong bất kỳ hai mươi loại thân kiến nêu trên (SN 44:8, *kinh Vacchagota*).

Mặc dù thân kiến, nguồn gốc của tất cả các quan điểm, chắc chắn là sai lầm, nó không nhất thiết là một 'tà kiến' (*micchāditthi*) theo ý nghĩa xấu ác. Tà kiến chắc chắn dẫn đến tái sinh trong cõi khổ – cõi thú hoặc địa ngục (AN 2:27, *phẩm Người ngu*), nhưng không hẳn sẽ xảy đến cho những ai có thân kiến.

Một người có thân kiến, nghĩa là có quan niệm sai lầm về tự ngã, vẫn có thể có những hành động lành mạnh và có lòng tin vào nghiệp báo. Mặc dù niềm tin sai lầm về tự ngã là một chướng ngại trên đường đưa đến giác ngộ, niềm tin ấy không

ngăn cản một sự tái sinh thuận lợi. Cũng có thể vì lý do này mà các bài kinh không xác định rõ ràng thân kiến là một tà kiến, và trong một bài kinh (AN 6:112, *kinh Thỏa mãn*), tà kiến được xem như khác biệt với thân kiến và là một trong ba loại quan kiến cần phải được loại trừ: lạc vị kiến (*assādaditṭhi*), tự ngã kiến (*attānuditṭhi*) và tà kiến (*micchādītṭhi*). Vì vậy, thân kiến là một kiết sử trói buộc vào vòng tái sinh luân hồi, nhưng không phải là nguyên nhân đưa đến tái sinh vào những cõi thấp hơn.

Thân kiến, một trong ba kiết sử đầu tiên trói buộc chúng sinh trong luân hồi, được cắt đứt khi hành giả đắc quả Dự lưu (AN 3:94, *kinh Mùa thu*). Vì thân kiến trong hai mươi cách thức có thể tóm gọn vào sự đồng hóa 'tôi' với chấp thủ năm uẩn, phương pháp tu tập cần thiết để thoát ra sự đồng hóa đó là quán soi năm uẩn này để thấy rõ chúng không phải là 'của tôi', không phải là 'tôi', không phải là 'ngã của tôi' (SN 22:59, *kinh Vô ngã tướng*). Quán soi như thế không chỉ bao gồm quan kiến về 'ngã', cốt lõi của thân kiến, mà còn bao gồm về nền tảng của ngã kiến: ý nghĩ 'tôi là' là biểu hiện của ngã mạn và là một dạng thái tham ái hướng về tư tưởng muốn chiếm hữu, 'của tôi', về bất cứ đối tượng nào có thể đoạt lấy được.

Liên quan đến khái niệm "của tôi", *kinh Pháp môn căn bản* (MN 1, *Mūlapariyāya-sutta*) giải thích rằng khái niệm này nảy sinh từ một mô hình cơ bản về nhận thức liên quan đến các hiện tượng được trải nghiệm. Ví dụ như trong trường hợp của đất hay địa đại, dựa trên kinh nghiệm về cảm nhận địa đại, tiến trình nhận thức của một phạm nhân xảy ra như sau: khái niệm về 'địa đại' khởi sinh, dọn đường cho sự thiết lập mối tương quan giữa chủ thể và đối tượng như là 'trong địa đại' và 'từ địa đại', rồi từ đó đưa đến khái niệm 'của tôi' liên quan đến địa đại này. Đầu tiên, trạng thái thật sự của đối tượng được ghi nhận qua các giác quan và tiếp theo là ý tưởng chiếm hữu. Với hành động chiếm hữu, ý tưởng có một tự ngã phát sinh. Chiếm hữu có nghĩa là khống chế, kiểm soát, do đó, hành động chiếm hữu này để

thành cái ‘của tôi’ tăng cường và khẳng định ý nghĩa của một chủ thể có khả năng kiểm soát.

Do khái niệm vốn có về một chủ thể có khả năng kiểm soát, nắm vững – sắc, thọ, tưởng, hành, thức – tác động bởi tham thủ được thể nghiệm như là biểu hiện của ‘tôi, bản ngã’. Qua cái nhìn của phàm nhân, sắc thân là ‘nơi tôi trú’, các cảm thọ là ‘như thế nào tôi là’, tưởng là ‘cái tôi là’, hành là ‘tại sao tôi là’, và thức là ‘nhờ đó tôi là’. Bằng cách ấy, mỗi uẩn góp phần để tạo ra ảo tưởng về cái ‘tôi hiện hữu’. Những khái niệm về ‘tôi’ như thế chỉ là những chồng chất sai lầm trên trải nghiệm, mang theo ảo giác có một chủ thể tự trị và độc lập, vươn ra để chiếm hữu hay từ bỏ các đối tượng khác nhau.

Khái niệm cơ bản và nền tảng về ‘tôi’ mà hình thức xem như có vẻ hợp lý trở thành thân kiến chính thức về ‘bản ngã’ và từ đó làm cơ sở cho tất cả các quan kiến khác. Một đứa bé mới sinh ra cũng đã có khuynh hướng tiềm ẩn về thân kiến cho dù nó vẫn chưa có ý thức là một cá nhân (MN 64, *Đại kinh Mālunkya-putta*). Điều này cho thấy rằng vấn đề đặt ra bởi thân kiến không chỉ đơn thuần là một vấn đề lý luận về bản ngã. Trên thực tế, các biểu thức như ‘tôi, ta’ và ‘của tôi’ vẫn được một vị A-la-hán sử dụng cho những mục đích quy ước thông thường (SN 1:25, *kinh Vị A-la-hán*).

Do đó, vượt qua thân kiến không phải là nhờ lý luận, biện giải. Thay vào đó, nó đòi hỏi phải vượt qua và trừ diệt tiến trình tham ái, ngã mạn và kiến lập mà một phàm nhân thường trải qua khi sử dụng các biểu thức như ‘tôi’ và ‘của tôi’.

2. DIỆT TRỪ THÂN KIẾN

Khi hành giả đắc quả Dự lưu, kiết sử về thân kiến được cắt đứt hoàn toàn. Khái niệm ‘tôi là’ như một biểu hiện của ngã mạn vẫn còn tồn tại, chỉ xả bỏ khi hoàn toàn giác ngộ (SN 22:89, *kinh Khemaka*). Cũng vì lý do này, *kinh Pháp môn Căn bản* (MN 1) khuyên vị đệ tử hữu học (*sekha*) – các vị Dự lưu, Nhất lai và Bất

lai – phải tránh, không xem các hiện tượng được trải nghiệm là ‘của tôi’. Lời dạy này cũng được ghi trong một bài kinh khác, trong đó Đức Phật, có lẽ mỉa mai, cho phép các đệ tử bám vào học thuyết hữu ngã, nếu họ có thể tìm được một học thuyết hữu ngã nào mà không dẫn đến phát sinh *dukkha*, hoạn khổ (MN 22, *kinh Ví dụ con rắn*).

Những hậu quả nghiêm trọng của các quan kiến về bản ngã không dễ dàng nhìn thấy, đa số chúng sinh thích thú trong thân ngũ uẩn và do đó không thoát khỏi được sự trói buộc của *Māra* – Ma vương (It 92). Bị câu thúc, bị ám ảnh và bị nô lệ bởi thân kiến, phàm nhân không biết về khả năng có thể thoát ra khỏi nó (MN 64, *Đại kinh Mālūṅkyāputta*). ‘Hãy nhìn xem thế gian này với các vị trời’, Đức Phật tuyên bố trong Kinh tập (*Sutta-nipāṭa*), ‘Họ đều nghĩ rằng có ngã trong cái vô ngã’ (Sn 756). Như câu kệ này cho biết, loài người cũng như chư thiên đều chịu ảnh hưởng của thân kiến. Niềm tin sai lầm về một tự ngã thường tồn phát sinh dễ dàng trong các vị trời có tuổi thọ lâu dài. Khi nghe Đức Phật tuyên bố về tính chất vô thường của bản thân, những vị trời này giật mình, sợ hãi, nhận ra rằng họ cũng bị lôi cuốn vào ảo tưởng về thân kiến (AN 4:33, *kinh Sư tử*).

Một đệ tử xuất gia nào không cảm thấy có hứng khởi để từ bỏ thân kiến được Đức Phật ví giống như một người cố gắng bơi qua sông Hằng, nhưng vì quá yếu kém nên không thể vượt qua sông một cách an toàn (MN 64, *Đại kinh Mālūṅkyāputta*). Thiếu hứng khởi trong việc từ bỏ thân kiến đôi khi có thể do bám thủ vào các giai đoạn thâm sâu của thiền định (AN 4:178, *kinh Hồ nước*). Thỏa thích với thân kiến cũng có thể từ những lý do trần tục hơn, như vui thú trong các sinh hoạt, trong các cuộc trò chuyện huyền diệu, trong ngủ nghỉ, trong giao tế xã hội và trong các hý luận (AN 6:14, *kinh Hiền thiện*).

Tuy nhiên, một khi tâm trí có được hứng khởi để nỗ lực từ bỏ các quan kiến về nhân thân, người ấy đã vượt qua xu hướng ngủ ngầm để thỏa thích trong nó (AN 5:200, *kinh Xuất ly*). Qua

cái nhìn của những bậc thánh nhân, từ bỏ quan niệm về tự ngã là an lạc thực sự. Điều mà phàm nhân cho là an lạc, bậc thánh nhân thấy đó là khổ, nhưng điều mà phàm nhân gọi là khổ, bậc thánh nhân biết đó là an lạc (SN 35:136, *kinh Không Thâu Nhiếp*).

Một khi thể nghiệm được Niết-bàn, cái ‘tôi’ yêu mến được nhìn thấy rõ ràng nó là gì. Đó là một hành động gian lận và lừa dối (MN 75, *kinh Māgandiya*). Việc gian lận và lừa dối qua chấp thủ vào thân kiến như thế giống như một người đang ở bờ bên này – một bờ biển đầy hiểm nguy và sợ hãi, trong khi bờ bên kia – an toàn và thoát khỏi nguy hiểm, là Niết Bàn, là sự chấm dứt nhân thân (SN 35:238, *kinh Ví dụ rắn độc*).

Trích: Encyclopaedia of Buddhism (Từ điển Bách khoa Phật giáo), Tập VIII, Colombo (2007).



05

Hoài nghi, *Vicikicchā* *Bhikkhu Anālayo*

Nghi (疑) hay hoài nghi (懷疑) là một trở ngại tinh thần trong tu tập an chỉ (*samatha*) cũng như minh quán (*vipassanā*). Nghi, *vicikicchā*, là một trong năm triền cái ngăn che (*nivāraṇa*) khiến cho tâm hành giả không thể tiến sâu hơn vào các trạng thái an định (DN 13, *kinh Tam minh*). Hiệu ứng suy hại của nghi là cản trở phát triển tuệ quán, trói buộc chúng sinh trong cõi Ta-bà, là một trong ba sợi dây trói buộc (kiết sử, *samyojana*) cần phải cắt đứt để nhập vào dòng thánh giải thoát (MN 2, *kinh Tất cả các lậu hoặc*). Tính chất ‘ngăn che’ và ‘trói buộc’ của nghi nhấn mạnh tầm quan trọng của việc thông hiểu bản chất của yếu tố tinh thần này và các phương cách đối trị nó.

Ở đây, bản chất của nghi sẽ được khảo sát, đặc biệt dựa vào các ví dụ khác nhau có liên quan đến thuật ngữ này. Sau đó, phương cách đặc thù của Phật giáo để đối trị hoài nghi sẽ được trình bày thông qua việc phát triển khả năng thẩm tra bản chất thật sự của mọi hiện tượng trên đời.

1. BẢN CHẤT CỦA NGHI

Bản chất của nghi được minh họa trong các bài kinh với các ví dụ khác nhau. Một bài kinh ví hoài nghi như là đội quân thứ bảy trong mười đội quân của Ma vương, *Marā* (Sn 3:2, *kinh Tinh cần*). Theo *kinh Sa-môn quả* (DN 2, *Sāmaññaphala-sutta*), người nào chiến đấu thành công với đội quân này, vượt qua nghi ngờ, là có thể sánh với một người an toàn vượt qua vùng sa mạc nguy hiểm mà không bị lạc lối.

Tương tự như hình ảnh sa mạc, nghi ngờ về Đức Phật (*Buddha*) – bậc Đạo sư, Giáo pháp (*Dhamma*), Tăng đoàn (*Saṅgha*) và các học pháp được xem là có ‘tâm hoang vu’, *cetokhila* (MN 16, *kinh Tâm hoang vu*). Chủ đề về lạc lối đi như đi lạc trong bãi sa mạc đề cập trong *kinh Sa-môn quả* cũng được tìm thấy trong một bài kinh của Tương ưng bộ (*Samyutta-nikāya*), ví bản chất của hoài nghi với hình ảnh một người đi đến ngã ba đường, *dvidhāpatha* (SN 22:84, *kinh Tissa*; MN 23, *kinh Gò mối*), cần được chỉ bảo cho biết phải chọn đi theo hướng nào.

Ví dụ về việc phải vượt qua bãi sa mạc nguy hiểm và việc không thể quyết định chọn đi theo đúng hướng nào cho thấy sự bất an và do dự gây ra bởi tâm nghi ngờ, không tin tưởng chắc chắn về con đường tu tập. Thêm vào đó, hình ảnh bãi sa mạc hoang vu tượng trưng cho một tâm trí cần cỗi không thể phát triển, vì với lòng hoài nghi, tâm trí hầu như không thể hấp thu các giáo lý thâm sâu truyền đạt vào đó như thể gieo hạt giống xuống mặt đất đá khô cằn, không thể nào nảy nở.

Sự mơ hồ, không rõ ràng trong ví dụ về một con đường với ngã rẽ được minh họa rõ ràng hơn ví dụ so sánh hiệu ứng của mỗi một trong năm triền cái với một người cố gắng nhìn gương mặt của mình trong bát nước. Ở đây, hoài nghi được ví như bát nước bùn vẩn đục được đặt trong bóng tối (SN 46:55 và AN 5:193, *kinh Saṅgārava*). Hiển nhiên là một bát nước trong điều kiện như thế sẽ không thể nào phản ánh chính xác tình trạng thực sự của gương mặt, cũng giống như tâm trí dưới ảnh hưởng của hoài nghi là không thể biết chính xác và thấy được bản chất thực sự của thực tế.

Ngoài hình ảnh của bát nước bùn vẩn đục của tâm hoài nghi còn có một hình ảnh khác về trạng thái tâm bị năm triền cái ngăn che ví như vàng bị pha tạp bởi các kim loại khác. Hoài nghi trong tâm được ví như trong vàng có pha thêm kim loại bạc. Sự hiện diện của bạc làm cho vàng trở nên giòn, mất tính

để uốn nắn, không thích hợp để thợ kim hoàn sử dụng (SN 46:33, *kinh Cấu uế*; AN 5:23, *kinh Các uế nhiễm*).

Như một triển cái, hoài nghi có thể hiện diện khi nhận biết bên trong cũng như bên ngoài (SN 46:52, *kinh Pháp môn*). Hơn nữa, hoài nghi có thể nảy sinh về các vấn đề trong quá khứ, hiện tại, hoặc tương lai (DN 33, *kinh Phúng tụng*, đoạn *Ba pháp*; SN 42:11, *kinh Bhadraka*).

Khuynh hướng tiềm ẩn của nghi đã có mặt ngay trong một em bé sơ sinh mặc dù bé chưa biết gì về đối tượng để hoài nghi phát sinh (MN 33, *Đại kinh Mālunkya*). Vì thế, để vượt qua và loại bỏ kiết sử hoài nghi đòi hỏi nỗ lực tu tập để đối trị một khuynh hướng đã ăn sâu trong tâm thức.

Tuy nhiên, không phải mọi hình thức về hoài nghi đều đáng chê trách. Thật vậy, trong một số bài kinh, Đức Phật thỉnh thoảng cũng chấp nhận hoài nghi, nói với thính chúng rằng đương nhiên họ phải có phân vân, nghi ngờ về những vấn đề thực sự phức tạp, *kaṇḍhaniye ca pana te tṛhāṇe vicikicchā uppannā* (SN 42:13 *kinh Thôn trường Pāṭaliya*; SN 44:9, *kinh Luận nghi đường*; AN 3:65, *kinh Các vị ở Kesaputta* hay *kinh Kālāma*). Theo Đại kinh Bát-niết-bàn (*Mahāparinibbāna-sutta*, DN 16), ngay cả trong những giây phút cuối cùng trước khi nhập diệt, Đức Phật khuyến khích các vị đệ tử lên tiếng nêu ra bất kỳ nghi ngờ nào, để Ngài giảng giải rõ ràng trong khi vẫn còn tại thế. Ngay trước khi tuyên bố điều đó, Đức Phật cũng đã giải đáp các thắc mắc nghi ngờ của du sĩ ngoại đạo Subhadda. Do đó, mặc dù sự nảy sinh hoài nghi là một trở ngại cho tâm an định và phát triển tuệ quán, nếu đặt đúng chỗ, nó sẽ giúp hướng đến thẩm trạch các pháp cần phải thẩm trạch.

2. NGHI VÀ THẨM TRẠCH

‘Phi như lý tác ý’, chú tâm không khôn ngoan, đến các đối tượng gây ra nghi ngờ là yếu tố chính hoặc ‘duỡng tố’ (*āhāra*, thức ăn, vật thực) dẫn đến sự hiển lộ hoài nghi (SN 46:51, *kinh Thức ăn*). ‘Phi như lý tác ý’, *ayoniso manasikāra*, là duyên sinh ra hoài nghi (AN 1:16.15, *phẩm Đoạn triển cái*). Ngược lại, ‘như lý tác ý’, chú tâm khôn ngoan hay chú tâm thấu đáo, *yoniso manasikāra*, phải được điều hướng để phân biệt giữa cái gì là thiện lành và không thiện lành, cái gì là đáng chê trách và đáng khen ngợi, cái gì là cao thượng và hạ liệt, cái gì là tối tăm và trong sáng. Hiểu biết được sự khác biệt này là yếu tố quan trọng tạo nên thuốc giải độc hay ‘hoại tố’ (*anāhāra*, phi vật thực) cho hoài nghi (SN 46:51, *kinh Thức ăn*).

Đoạn trên cho thấy rằng triển cái hoài nghi có liên quan chặt chẽ đến việc không có khả năng nhận biết rõ ràng điều gì là khéo léo hay thiện lành, *kusala*, và điều gì là không khéo léo hay bất thiện, *akusala*. Điểm đáng chú ý ở đây là yếu tố chính hay ‘duỡng tố’, thức ăn, cho giác chi trạch pháp, *dhammavicaya-sambojjhaṅga*, là sự chú tâm thấu đáo hay như lý tác ý, hướng đến phân tích những gì là thiện lành và bất thiện, những gì là đáng chê và đáng khen, những gì là cao thượng và hạ liệt, những gì là tối tăm và trong sáng (SN 46:51, *kinh Thức ăn*).

Như thế, cần phải ghi nhận ở đây là yếu tố ‘như lý tác ý’ một mặt được sử dụng để đoạn trừ triển cái hoài nghi và một mặt khác, được dùng để phát triển giác chi trạch pháp. Điều này cho thấy trong Phật giáo Sơ kỳ, đoạn trừ hoài nghi không phải chỉ dựa vào tín ngưỡng và niềm tin suông. Thay vào đó, cần phải có một tiến trình trạch vấn, thẩm tra để có được một sự hiểu biết rõ ràng tường tận, để vượt qua và xua tan nghi ngờ.

Trong phần giảng giải về các chi phần đưa đến giác ngộ đề cập trong *kinh Quán niệm hơi thở* (MN 118, *Ānāpānasati-sutta*), giác chi trạch pháp khởi sinh dựa vào giác chi niệm. Điều này cho thấy rằng loại thẩm tra cần thiết để vượt qua sự hoài nghi có quan hệ gần gũi với niệm, theo ý nghĩa ‘thẩm tra’ với nhận thức rõ ràng về bản chất thực sự của ‘pháp’. Thật vậy, *satipaṭṭhāna*, pháp lập niệm, được xác định rõ ràng là một con đường ‘thẳng tiến’ và ‘trực tiếp’, *ekāyano maggo* (MN 10, *kinh Lập niệm*), một thành ngữ được giải thích trong Chú giải rằng *satipaṭṭhāna* là một con đường không có ngã rẽ, *eka-maggo ayam, na dvedhā -patha-bhūto* (MN-a 10). Do đó, phát triển niệm là phương pháp thích hợp để vượt qua ngã rẽ của sự nghi ngờ.

Một khía cạnh khác của giác chi trạch pháp là thẩm tra về lý thuyết. Điều này có thể được nhìn thấy từ định nghĩa được đưa ra cũng trong bài *kinh Quán niệm hơi thở*, theo đó sự phát triển giác chi trạch pháp, *dharmavicaya-sambojjaṅga*, đòi hỏi phải thẩm tra với trí tuệ về ‘Pháp ấy’, *taṃ dhammaṃ paññāya pavicinati pavicarati parivīmaṃsaṃ āpajjati - suy xét, khảo sát, đạt đến sự nghiên cứu toàn diện về pháp ấy bằng tuệ* (MN 118). Từ ‘*Dhamma*’ (Pháp) trong câu này được ghi trong dạng số ít, mang ý nghĩa trạch pháp ở đây có liên quan đến ‘giáo pháp’ hay ‘chánh pháp’.

Quy trình hóa giải hoài nghi thông qua thẩm tra được mô tả trong nhiều bài kinh, qua đó, nhiều vị sư trẻ tiếp cận các trưởng lão có kinh nghiệm để được giải thích, làm rõ các câu hỏi, để xua tan những nghi ngờ của mình (MN 23, *Đại kinh Người chăn bò*). Một trường hợp minh họa rõ cách thẩm tra đưa đến khắc phục hoài nghi được mô tả trong bài *kinh Đế-thích sở vấn* (DN 21, *Sakkapañha-sutta*). Bài kinh này ghi lại chuyện Đế-thích (*Sakka*), vua Trời Ba Mươi Ba, đến gặp Đức Phật với một loạt các câu hỏi dường như ngay trong buổi gặp gỡ đầu tiên. Sau khi nhận được từ Đức Phật một loạt các câu trả lời rõ ràng cho các truy vấn của mình, Đế-thích tuyên bố rằng ông đã vượt qua và

dứt bỏ những nghi ngờ của mình, *tiṇṇā m'ettha kaṅkhā, vigatā kathamkathā*. Bài kinh kết luận cho biết rằng những nghi ngờ của vua trời Đế-thích đã được diệt tận hoàn toàn, vì nhà vua đã đắc quả Dự lưu trong khi lắng nghe Đức Phật thuyết giảng.

Vai trò của điều tra và thông hiểu về lý thuyết để loại bỏ nghi ngờ được nhấn mạnh trong một bài kinh thuộc Tăng chi bộ, ghi nhận đoạn trừ hoài nghi là một trong năm lợi ích lớn khi được nghe Pháp, *kaṅkham vitarati* (AN 5:202, *kinh Nghe pháp*). Một ví dụ cụ thể khác được ghi trong bài kinh *Tự hoan hỷ* (DN 28, *Sampasādanīya-sutta*), qua việc nghe Pháp, tứ chúng đệ tử có được lợi ích đặc biệt là khắc phục được các do dự, nghi ngờ về Đức Phật.

Người nào quen nghe Pháp trong kiếp này sẽ tiếp tục hưởng được lợi ích cho cuộc sống trong các kiếp sau, bởi vì người ấy sẽ dễ dàng tiếp nhận nếu có dịp được nghe Pháp mà không do dự, cũng giống như những ai đã từng nghe âm thanh tiếng trống hoặc tù và sẽ không nghi ngờ hoặc phân vân về bản chất của âm thanh vừa nghe (AN 4:191, *kinh Nghe với tai*).

Sự cần thiết phải loại bỏ nghi ngờ liên quan đến các vấn đề Giới luật (*Vinaya*) dường như là lý do đặt tựa đề Chú giải về giới luật tu sĩ là 'Xua tan Nghi ngờ' (*Kaṅkhavitaranī, Dispeller of Doubt*).

Mức độ mà các vấn đề liên quan đến giới luật đưa đến nảy sinh nghi ngờ cũng có thể được nhìn thấy qua tên của đại đức Kaṅkhārevata, 'Revata Đa Nghi', trong thời Đức Phật. Dường như vị đại đức này được đặt cho biệt danh đó bởi vì ngài luôn luôn lo lắng và quan tâm làm thế nào để duy trì đúng phong cách đạo đức (Ud-a 314). Đại đức Kaṅkhārevata đã thành công trong việc đoạn tận những nghi ngờ của mình, như bài kinh trong tập Phật Tự Thuyết (*Udāna*) ghi lại sự kiện ngài ngổi hành thiền gần Đức Phật, quán xét lại sự thanh tịnh do vượt qua hoài

nghe của bản thân, *kaṅkhāvitaraṇavisuddhi* – đoạn nghe thanh tịnh (*Uđ 5:7, kinh Revata*).

Việc đoạn tận hoài nghi (*kaṅkhā*, một từ đồng nghĩa với *vicikicchā*) không chỉ là vấn đề liên quan đến giới luật tu sĩ. Thập ý nghĩa tổng quát hơn trong thực tế tu tập, đoạn tận hoài nghi là một giai đoạn riêng biệt trong chuỗi bảy bước thanh lọc đưa đến giải thoát (MN 24, *kinh Trạm xe*).

Khi nhập được vào dòng thánh giải thoát, hoài nghi hoàn toàn được đoạn trừ, *kaṅkhā pahīnā* (SN 24:1, *kinh Gió*), vị thánh Dự lưu xem như đã tiêu trừ nghi ngờ, diệt tận do dự – *tiṇṇavicikicchā* (DN 3, *kinh A-ma-trú*). Sự đoạn tận này xảy ra tại thời điểm nhập dòng giải thoát (AN 3:94, *kinh Mùa thu*; Sn 231, *kinh Châu báu*), khi vị ấy thể nhập vào bất tử, chứng ngộ với trí tuệ (SN 48:44, *kinh Ngôi nhà phía Đông*). Sự chứng ngộ trực tiếp như vậy được mô tả trong các bài kinh như là sự phát sinh ‘Pháp nhãn’ (*Dhammacakku*) – con mắt không bụi và không ô nhiễm của Pháp, vì vị ấy thấy, đạt, hiểu và thông suốt Pháp. Đã đoạn trừ hoài nghi và không còn do dự, bối rối, vị ấy vững niềm tin và trở nên độc lập, không y cứ vào những người khác (MN 56, *kinh Ūpali*).

Chỉ khi nào hoài nghi được khắc phục theo cách này, mới có thể diệt trừ tham, sân và si (AN 10:76, *kinh Không thể tăng trưởng*). Những lợi ích khác của việc khắc phục hoài nghi là hành giả sẽ bình tĩnh, không sầu khổ khi lâm bệnh trầm trọng (AN 4:184, *kinh Không sợ hãi*), và vị ấy có thể sống ở những nơi hẻo lánh trong khu rừng hoang dã mà không sợ hãi, khiếp đảm (MN 4, *kinh Sợ hãi khiếp đảm*).

Do hoàn toàn đoạn trừ hoài nghi khi chứng nghiệm nhập dòng giải thoát, vị thánh đệ tử có được niềm tin vững chắc, bất động, *aveccappasāda* (SN 55:8, *kinh Giảng đường bằng gạch*). Trở lại điểm đã được đề cập ở trên, niềm tin không phải được đặt ra

để đối trị hoài nghi, mà niềm tin là kết quả của việc đoạn trừ hoài nghi thông qua thẩm trạch.

Trích: Encyclopaedia of Buddhism (Từ điển Bách khoa Phật giáo), Tập VIII, Colombo (2007).



06

Giới cấm thủ, giới lễ nghi thủ - *Silavata-parāmāsa*

"Giới cấm thủ" (戒禁取) thường được xem là dịch từ chữ "*sīlavata-parāmāsa*" (*sīlabbata-parāmāsa*, *sīlavata-upādāna*), có nghĩa là chấp thủ vào giới điều, lễ nghi. Đây là một trong mười sợi dây trói buộc (*kiết sử, thăng thức - samjōyana*), trói buộc con người trong vòng sinh tử luân hồi.

Sīla dịch là *giới* (hay *giới đức*), *vata* dịch là *điều lệ* (hay *nghi thức*), *parāmāsa* dịch là *chấp thủ*. *Silavata-parāmāsa* có thể dịch là **chấp thủ vào giới điều, lễ nghi, hình thức – giới lễ nghi thủ**. Không hiểu chữ "*cấm*" là dịch từ đâu? Nhận được những thông tin, hình ảnh ngày càng phong phú, đa dạng về các sinh hoạt Phật giáo nặng phần lễ nghi tụng niệm hình thức hào nhoáng, màu mè, rườm rà, tôi bâng khuâng, không hiểu đó có phải là những dạng thái giới cấm thủ không? Nếu không cắt bỏ được sợi dây trói buộc này thì không thể nào nhập được vào dòng sông giải thoát.

Ở đây xin trích vài định nghĩa, tìm từ các trang web Phật giáo trên mạng Internet.

1) Từ "**giới cấm thủ**" (*sīlabbata-parāmāsa*) thường bị hiểu lầm. Trừ khi "**giới cấm thủ**" không có nghĩa là một thái độ buông lơi, phóng túng, dễ dãi, không giữ gìn giới hạnh. Trái lại, nó có nghĩa là một thái độ minh triết, xem giới luật như là một phương tiện tốt, cần thiết để luyện tâm, nhưng lại không mù quáng, không quá lệ thuộc vào các hình thức giáo điều. Một người không còn giới cấm thủ là một người lúc nào cũng có giới đức trong sạch, nhưng sống thoải mái trong giới luật đạo hạnh, không còn coi đó là một gánh nặng trên con đường hành trì của

mình. Trong nhiều bài kinh (Tương ưng bộ, Phẩm Dự lưu), Đức Phật thường đề cập đến bốn yếu tố chính đưa đến quả Dự lưu là lòng tin thành bất động nơi Tam Bảo và có giới đức cao thượng, lúc nào cũng được các bậc chân nhân khen ngợi. – (Bình Anson, 2004)

2) Giới cấm thủ: Khư khư giữ chặt một giới cấm không đưa đến giải thoát, tự trói buộc mình. Giới luật Phật chế là để giúp ta giải thoát ngay hiện tại. Tôn giả Udāyi một hôm thâm cảm ân đức của Thế Tôn đã thốt ra những lời cảm động như sau: *“Thế Tôn thật sự đã đoạn trừ nhiều khổ pháp cho ta! Thế Tôn đã thật sự mang lại lạc pháp cho ta!”*, vì nhờ giới luật chế không ăn phi thời, mà tôn giả tránh được bao nhiêu nhục nhả ê chề những lúc đi khát thực vào buổi tối. Kinh nghiệm đau đớn nhất cho ngài, như ta được nghe ngài kể lại với Đức Phật, là một hôm vào lúc sẩm tối, ngài ôm bát đứng trước một nhà nọ. Một người đàn bà từ trong đi ra, bỗng ngất xỉu vì hoảng sợ, tưởng con quỷ nào hiện hình quấy phá. Khi hoàn hồn, bà mắng nhiếc: *“Cha Tỳ kheo hãy chết đi! Mẹ Tỳ kheo hãy chết đi! Thật tốt hơn cho người là lấy con dao bén mổ cái bụng chết đi còn hơn vì lỗ miệng đi khát thực buổi tối làm cho người ta sợ hết hồn!”* .

Chính vì những bất tiện ấy, Thế Tôn mới chế giới cho Tỳ kheo để được sống giải thoát an vui. Trái lại, **giới cấm thủ** là những kỷ luật phi lý không do một đấng giác ngộ lập ra, mà do những bậc thầy ngu si muốn lôi cuốn đệ tử bằng những điều luật khó theo, quái gở, lập dị, không vì mục đích giải thoát mà chỉ để lèo thiên hạ. – (Ni sư Thích Nữ Trí Hải, Từ nguồn Diệu pháp, 2003)

3) Giới cấm thủ kiến là bảo thủ cái thấy về giới phải giữ. Cố bảo thủ cái thấy phải giữ giới mà không biết là giới đó có đem lại lợi ích hay không. Thí dụ giữ giới không nói láo, nên lúc nào cũng nói thật, nhưng không biết lợi hại của lời nói thật và dối, nên khi kẻ cướp nó hỏi cái gì thì cũng nói thật để nó làm hại người khác. Vậy là giới cấm thủ là một sai lầm từ cái thấy giữ giới mà không nhiều ích hữu tình. Giới cấm thủ là đè nén và có

cái thấy bị đè nén. Do vậy sự đè nén của giới cấm thủ đưa đến cái thấy bị đè nén do giữ giới. Cái đè nén này là sở tri chuống có hại. Giới của Phật dạy là có động cơ của tình thương và vì sự lợi ích và hiểu biết của các chúng sanh. Vì vậy giới của Phật từ không do đè nén và đàn áp tạo thành tri kiến ức chế. Có cái thấy ức chế khi giữ giới là giới cấm thủ kiến. – (Minh Đức, *Thế tri biện thông*)

4) Giới cấm thủ: *silavata-upādāna* (grasping of rules and customs): Chấp thủ các giới cấm ngoại đạo – không phải giới luật của bậc Thánh. – (Hòa thượng Thích Chơn Thiện, 2002)

5) Sợi dây chấp thủ (*upadana*) về luật lệ và nghi thức là **Giới cấm thủ thân phược** (*silavata-upādāna*) đây là một loại **Giới cấm thủ** (*silabbata-parāmāsa*) một dạng tà kiến. Con người ta chấp thủ vào sợi dây ràng buộc này khi chúng ta tin tưởng một cách sai lạc rằng: để tu luyện được cách thức dẫn đến đường giác ngộ, con người ta phải tuân thủ một số qui luật như là kiêng không dùng một số thực phẩm nào đó, hoặc kiêng không đọc một số sách hay không nói năng bừa bãi. Cho đến khi nào tà kiến đó chưa được tận diệt chúng ta có nhiều sát-na sai phạm đến Giới cấm thủ và chúng ta có thể phạm phải sai lầm giữa Giới cấm thủ. Con người ta có thể đem lòng chấp thủ với một vài nơi đặc biệt hay những hoàn cảnh thuận lợi để phát triển cho được Niệm Xứ (*satipatthana*). Họ tin tưởng rằng niệm chỉ có thể xuất hiện ở những chỗ đó hay trong những hoàn cảnh thuận lợi đó mà thôi. Họ đã bị ràng buộc vào Giới cấm thủ. Nếu ta biết được nơi nào thường xảy ra Giới cấm thủ chúng ta có thể sửa chữa được sai phạm này. – (Nina Van Gorkom, *Tk Thiện Minh dịch, Tâm sở*)

6) Giới cấm thủ: nghĩa là làm theo lời răn cấm của ngoại đạo tà giáo. Nhưng sự răn cấm này nhiều khi thật vô lý, mê muội, dã man, không làm sao đưa người ta đến sự giải thoát được, thế mà vẫn có nhiều người tin và làm theo. Chẳng hạn như ở Ấn

Độ, có phái ngoại đạo lấy đá dẫn bụng, đứng một chân giữa trời nắng, nằm chỗ bẩn thỉu, leo lên cao nhảy xuống, gieo mình vào lửa, hay nhảy xuống sông trầm mình để được phước. Có đạo, mỗi năm lại bắt tin đồ giết một người để tế thần, hay như đạo của anh chàng Vô Nảo, phải giết một trăm người lấy một trăm ngón tay xâu làm chuỗi hạt mới đắc đạo. – (*Hòa thượng Thích Thiện Hoa, Phật học phổ thông*)

7) Giới cấm thủ kiến: Giới đây là những kiêng cử, những cấm kỵ, những hình thức nghi lễ, những giáo điều hoặc những tín điều mà mình bị kẹt vào. Ví dụ mình tin rằng con bò là vật linh thiêng và mình không dám động tới nó. Hoặc tin rằng ông táo hay bình vôi là những vật thiêng liêng. Hoặc mình tin rằng tổ tiên mình là cây cau, mình không dám động tới cây cau. Xứ nào, dân tộc nào cũng có những niềm tin phát sinh do sự tưởng tượng hay do sự sợ hãi của con người xứ đó. Nghi lễ được đặt ra là để nhắm tới bảo vệ và làm cho mình an tâm. Nhưng rốt cuộc rồi mình bị kẹt vào trong nghi lễ. Giới cấm thủ kiến là sự bị kẹt vào các hình thức nghi lễ, giáo điều và tín điều không phù hợp và không có lợi ích gì cho việc thực tập chuyển hóa. – (*Thiền sư Thích Nhất Hạnh*)

8) *Parāmāsa*: đụng chạm, tiếp xúc, dính mắc vào, bám víu, chịu ảnh hưởng, lây nhiễm. *Silabbata-parāmāsa*: sự dính mắc vào phép tắc và lễ nghi. *Silabbatupādāna*: chấp thủ giới điều và nghi thức. – (*PTS Pali-English Dictionary*)

9) *Silabbata-parāmāsa*, hay *silabbata-upādāna*: chấp trước (hay bám víu) vào các quy tắc và lễ nghi, là kiết sử thứ 3 trong 10 kiết sử (*saṃyojana*), và là một trong 4 loại chấp thủ (*upādāna*): dục thủ, kiến thủ, giới cấm thủ, ngã luận thủ. Được đoạn trừ khi hành giả nhập dòng giải thoát (*sotāpatti*). – (*Nyanatiloka, Buddhist Dictionary*)

10) *Silabbata-parāmāsa*: Nắm bắt sai lầm các quy tắc và tuân thủ, niềm tin cho rằng chỉ cần tuân thủ hình thức bề ngoài, đặc

biệt là các nghi lễ tôn giáo và thực hành khổ hạnh, có thể đưa đến giải thoát. – (*Outline of Buddhism, Wikipedia*)

11) *Silabbata-parāmāsa*: Nắm giữ các thói quen và phong tục, chấp vào hình thức bên ngoài, nghĩ rằng chúng sẽ mang lại sự giải thoát cho bản thân - (*John Ireland, Samyutta Nikāya: An Anthology*)

12) *Silavata-parāmāsa*: Giới lễ nghi thủ (đôi khi ghi là *sīlabbata-parāmāsa* hoặc *silavata-upādāna*) là một thuật ngữ thường được Đức Phật sử dụng (AN 3:94; DN 15:6; MN 64:3). *Sila* có nghĩa là hành vi đạo đức được thể hiện trong các quy tắc và giới luật (ví dụ như năm giới của cư sĩ), *vata* có nghĩa là lời thề, quy tắc hoặc nghi lễ, và *parāmāsa* có nghĩa là bám vào hoặc nắm bắt. Thuật ngữ này đề cập đến niềm tin sai lầm rằng tuân thủ nghiêm ngặt các quy tắc đạo đức hoặc thực hiện chính xác các nghi lễ nhất định nào đó, sẽ đưa đến giác ngộ. Tuy nhiên, nó còn có nhiều biểu hiện khác – tuân thủ các quy tắc nhỏ nhặt trong khi bỏ qua những quy tắc quan trọng hơn, nhầm lẫn giữa các quy tắc nghi thức đối với các quy tắc đạo đức, tuân thủ nghiêm ngặt hình thức bên ngoài của giới luật nhưng không hiểu rõ ý nghĩa và mục đích của nó. Tụng đọc giới điều một cách máy móc và nghĩ rằng thế là đủ, cũng là một ví dụ của *sīlavata-parāmāsa*. Nó cũng có thể bao gồm tự mãn và tự cho mình là đúng hoặc thậm chí khoe khoang về sự ngay thẳng, đạo đức của mình (Sn 782).

Người nào bị trói buộc bởi kiết sử này là người thiếu sự linh hoạt, cân bằng và thiếu khả năng vượt qua văn tự chữ nghĩa hoặc hình thức bên ngoài. Vì vậy, mặc dù có thể có tâm chân thành và tinh tấn, một người như vậy không bao giờ thực sự thâm nhập vào giáo pháp ở mức độ sâu hơn. Đức Phật đã xác định giới lễ nghi thủ là một trong mười kiết sử (*dasa samyojana*, AN 10:13) cột trói một người và ngăn cản sự phát triển về mặt

tâm linh (*appahāya abhabbo*, AN 10:76). – (*Bhikkhu Dhammika, Guide to Buddhism*)



07

Bốn quả thánh: Vài thuật ngữ**1) Dự lưu (預流, sotāpanna, stream enterer)**

Hai hạng Dự lưu:

- Tùy tín hành (隨信行, saddhānusāri, faith-follower): hành giả có tín căn nổi trội (tín căn mạnh hơn các căn khác).

- Tùy pháp hành (隨法行, dhammānusāri, dhamma-follower): hành giả có tuệ căn nổi trội (tuệ căn mạnh hơn các căn khác).

Ba hướng tái sinh của bậc Dự lưu:

- Thất sinh (極七有, cực thất hữu, sattakkhattu-parama): vị Dự lưu tái sinh tối đa bảy lần trước khi đắc quả giải thoát.

- Gia gia (家家, kolaṅkola): vị Dự lưu tái sinh vào những gia đình cao sang, từ nhà này sang nhà khác, trước khi đắc quả giải thoát.

- Nhất chủng (一種, ekabijī): vị Dự lưu chỉ tái sinh một lần vào cõi người trước khi đắc quả giải thoát.

2) Nhất lai (一來, sakadāgāmi, once-returner)**3) Bất lai (不來, anāgāmi, non-returner)**

- Chánh trí trong hiện tại (one attains final knowledge (of arahantship) early in this very life): vị thánh Bất lai đạt đắc A-la-hán nhanh chóng trong kiếp đó.

- Chánh trí lúc lâm chung (one attains final knowledge at the time of death): vị thánh Bất lai đạt đắc A-la-hán lúc lâm chung

- Trung Bất-niết-bàn (中般涅槃, antarāparinibbāyī, one attains Nibbāna in the interval): vị thánh Bất lai đạt đắc A-la-hán giữa hai kiếp sống.

- Sinh Bát-niết-bàn, (生般涅槃, upahaccaparinibbāyī, one attains Nibbāna upon landing): vị thánh Bất lai đạt đắc A-la-hán ngay khi tái sinh vào kiếp sống mới.

- Vô hành Bát-niết-bàn (無行般涅槃, asaṅkhāraparinibbāyī, one attains Nibbāna without volitional exertion): vị thánh Bất lai đạt đắc A-la-hán dễ dàng, không cần nhiều nỗ lực.

- Hữu hành Bát-niết-bàn (有行般涅槃, saṅkhāraparinibbāyī, one attains Nibbāna with volitional exertion): vị thánh Bất lai đạt đắc A-la-hán tương đối khó khăn hơn, cần nhiều nỗ lực.

- Thượng lưu Sắc cứu cánh thiên (上流色究竟天, uddhamsota akanitṭhagāmī, heading toward the Akanitṭha realm): vị thánh Bất lai tái sinh vào cõi Sắc cứu cánh thiên (Akanitṭha) và đắc A-la-hán ở đó.

4) A-la-hán (阿羅漢, arahant)

- Câu phân giải thoát (雙分解脫 – song phân giải thoát, ubhato-bhāga-vimutta, liberated in both ways): vị đắc thiên-na vô sắc và đoạn tận các lậu hoặc tiến đến đắc A-la-hán.

- Tuệ giải thoát (慧解脫, paññā-vimutta, liberated by wisdom): đắc các thiên-na thấp hơn nhưng đắc A-la-hán qua tuệ lực, có thể xem như là hoàn tất giai đoạn cuối cùng của vị Tùy pháp hành.

- Thân chứng (身證, kāya-sakkhī, body-witness): vị đắc thiên-na vô sắc.

- Kiến đáo (見至 – kiến chí, diṭṭhippatta, attained-to-view): vị không đắc thiên-na vô sắc nhưng có tuệ căn mạnh.

- Tín giải thoát (信解脫, saddhāvimutta, liberated by faith): đắc các thiên-na thấp hơn nhưng đắc A-la-hán qua tín lực, có thể xem như là hoàn tất giai đoạn cuối cùng của vị Tùy tín hành.

Theo Thanh tịnh đạo, chương XXI (nguồn: *Buddhist Dictionary - Manual of Buddhist Terms and Doctrines*, Nyanatiloka Mahathera), có tám bậc thánh nhân (Arya-puggala) như sau:

1. Bạc đắc Dự lưu đạo (Sotāpattimagga),
2. Bạc đắc Dự lưu quả (Sotāpattiphala),
3. Bạc đắc Nhất lai đạo (Sakadāgāmimagga),
4. Bạc đắc Nhất lai quả (Sakadāgāmiphala),
5. Bạc đắc Bất lai đạo (Anāgāmimagga),
6. Bạc đắc Bất lai quả (Anāgāmiphala),
7. Bạc đắc A-la-hán đạo (Arahattamagga),
8. Bạc đắc A-la-hán quả (Arahattaphala).

Có bảy hạng hiền thánh như sau:

- (1) Tùy tín hành (saddhānusārī),
- (2) Tín giải thoát (saddhā-vimutta),
- (3) Thân chứng (kāya-sakkhī) ,
- (4) Câu (Song) phần giải thoát (ubhato-bhāga-vimutta),
- (5) Tùy pháp hành (dhammānusārī),
- (6) Kiến đáo (Kiến chí, ditṭhippatta),
- (7) Tuệ giải thoát (paññāvimutta).

(1) Khi hành giả quán soi các hành là vô thường (anicca) và, vì có nguyện lực (quyết định, adhimokkha) lớn, đạt được tín căn, được gọi là vị Tùy tín hành tại sát-na Dự lưu đạo; ở bảy giai đoạn cao hơn, vị ấy được gọi là (2) Tín giải thoát. (3) Khi hành giả với tâm an định và quán soi các hành là khổ (dukkha), đạt được định căn, được gọi là vị Thân chứng. (4) Tuy nhiên, sau khi vị ấy sau khi đắc các thiên-na vô sắc và đạt đến quả tối thượng thì được gọi là vị Câu (Song) phần giải thoát. (5) Hành giả có trí tuệ, khi quán soi các hành là vô ngã (anattā), đạt được tuệ căn, được gọi là vị Tùy pháp hành tại sát-na Dự lưu đạo; (6) được gọi là vị Kiến đáo (Kiến chí) ở các giai đoạn kế tiếp, và đến giai đoạn cao nhất (A-la-hán quả) được gọi là vị (7) Tuệ giải thoát.



08

Tóm lược về các hạng người

1. THÁNH NHÂN (arya puggala)

1.1 Vô học (asekha): A-la-hán (arahat, 阿羅漢), cắt đứt hoàn toàn mười kiết sử, hoàn mãn tu tập, không còn tái sinh luân hồi.

1.2 Hữu học (sekha): Bất lai, Nhất lai, Dự lưu

1.2.a Bất lai (不來, anāgāmi, non-returner), cắt đứt năm hạ phần kiết sử, tái sinh về cõi trời cao nhất của sắc giới, tu tập thêm một kiếp.

1.2.b Nhất lai (一來, sakadāgāmi, once-returner), cắt đứt ba kiết sử đầu tiên (thân kiến, hoài nghi, giới lễ nghi thủ), làm yếu đi hai kiết sử: dục ái và sân, tái sinh trở lại vào cõi người hay cõi trời của dục giới một lần nữa.

1.2.c Dự lưu (預流, sotāpanna, stream enterer), cắt đứt ba kiết sử đầu tiên, tái sinh tối đa bảy kiếp trong cõi người hay cõi trời của dục giới, thẳng tiến tu tập đến giải thoát, không thối đạo.

Có những bài kinh nhập chung Dự lưu và Nhất lai thành một phân hạng vì các vị này chưa hoàn toàn cắt đứt được năm hạ phần kiết sử.

2. PHÀM NHÂN (Puthujjana, phàm phu 凡夫)

2.1 Phàm phu ngoại đạo

2.2 Phàm phu Phật tử (sāsanika)

2.2.a Ngu ám phàm phu (愚暗凡夫, andha puthujjana, blind worldling) là những người tuy tự cho là theo đạo Phật nhưng không biết gì về giáo lý và không quan tâm thực hành Pháp.

2.2.b Hiền thiện phàm phu (賢善凡夫, kalyāṇa puthujjana, noble worldling) là những người quan tâm và nỗ lực học hỏi và thực hành Pháp.

Nguồn: Buddhist Dictionary - Manual of Buddhist Terms and Doctrines, Nyanatiloka Mahathera (1972).



09

Làm thế nào để giác ngộ? *Bhikkhu Bodhi (2006)*

Từ “**phật-đà**” (*buddha*) đã được biết và sử dụng trước khi Đức Phật lịch sử xuất hiện tại Ấn Độ. Từ này có nghĩa là “giác ngộ”, và các đạo sĩ thời đó thường bàn luận về câu hỏi “Thế nào là một vị Phật? Ai là người giác ngộ?” Một lần nọ, có một vị đạo sĩ già, tên Brahmayu, nghe tin có ngài ẩn sĩ Cồ-đàm (Gotama) mà người ta tin rằng là một vị Phật, vừa du hành đến thị trấn nơi ông ta đang ở, nên ông quyết định đến thăm Ngài (Trung bộ, MN 91). Khi đạo sĩ Brahmayu đến nơi Đức Phật ngự, Ngài đang thuyết giảng cho hội chúng cư dân vùng đó. Hội chúng ấy thấy đạo sĩ Brahmayu từ xa đi đến, liền nhường chỗ cho ông vì ông được nhiều người biết đến và có danh tiếng. Biết ông là một vị bà-la-môn đáng kính, bậc thầy có nhiều đệ tử, Đức Phật mời ông đến trước hội chúng và ngồi cạnh Ngài.

Rồi vị bà-la-môn Brahmayu nói: “Kính thưa Ngài Cồ-đàm, tôi có vài thắc mắc muốn hỏi Ngài.” Đức Phật mời ông nêu ra những thắc mắc trong lòng, và đạo sĩ nêu ra các câu hỏi qua một bài kệ bốn câu, đại ý chính là: “Làm thế nào để được gọi là Phật, một bậc Giác Ngộ?” Đức Phật trả lời qua bốn câu kệ như sau:

*“Những gì cần biết rõ, Ta đã biết rõ;
Những gì cần từ bỏ, Ta đã từ bỏ;
Những gì cần tu tập, Ta đã tu tập;
Do vậy, này bà-la-môn, Ta là Phật.”*

Câu trả lời ngắn gọn này giúp chúng ta biết về ba đặc tính của một bậc Giác Ngộ. Đây không chỉ là ba đặc tính của một vị Phật, mà cũng là ba mục tiêu chúng ta phải hướng đến khi thực hành những lời Phật dạy. Nếu người nào đó hỏi: “Bạn quy y Tam Bảo

chính yếu là để làm gì? Bạn giữ giới để làm gì? Bạn hành thiện để làm gì?" v.v., câu trả lời của chúng ta phải bao gồm ba điểm tương tự: -**"Để biết rõ những gì cần biết rõ; để từ bỏ những gì cần từ bỏ; và để tu tập những gì cần tu tập."** Đây là những mục tiêu của đạo Phật, và hoàn tất ba mục tiêu này đánh dấu sự kiện chúng đắc đạo quả giác ngộ.

Nếu chúng ta quen thuộc với bài kinh đầu tiên, kinh Chuyển Pháp Luân, ta sẽ nhận ra ngay lập tức ba công việc trên có liên hệ đến ba trong Bốn Sự Thật Cao Quý (Tứ thánh đế). Sự thật đầu tiên là về khổ, Khổ Đế. Chúng ta cần phải làm gì đối với sự thật này? Khổ cần phải biết, biết rõ ràng và rõ ráo, thông hiểu tường tận. Đối với sự thật thứ hai, sự thật về nguyên nhân của khổ, Tập Đế, là do lòng tham thủ, và lòng tham thủ này cần phải từ bỏ, hay đoạn tận. Sự thật thứ tư, Đạo Đế, là về Bát chi Thánh đạo, là con đường cần phải được tu tập. Còn một sự thật không thấy đề cập trong bốn câu kệ nêu trên, là sự thật về sự tàn diệt của khổ, Diệt Đế. Trong kinh Chuyển Pháp Luân, chúng ta biết rằng sự thật này cần phải được thực chứng. Tuy nhiên, khi ba công việc kia được hoàn tất, nghĩa là hiểu rõ, từ bỏ và tu tập, việc thực chứng sự thật về khổ diệt đương nhiên sẽ theo sau.

1) Công việc đầu tiên cần phải làm là **"biết rõ những gì cần biết rõ."** Điều đó có nghĩa là gì? Những gì ta phải biết rõ, phải thông hiểu tường tận, là những gì gần gũi với ta nhất, những gì ta thường gọi là bản ngã, cái tôi. Chúng ta thường quy chiếu cái thân và tâm phức tạp này như là cái tôi. Phần đông chúng ta, từ khi mới chào đời cho đến lúc chết, tâm ta thường hướng ra ngoài, tâm câu không ngưng nghỉ những khoái lạc giác quan, để củng cố bản ngã, để xác nhận quan niệm về sự hiện hữu của cái tôi. Rất ít người chịu ngồi lại, quán soi, để trả lời câu hỏi: "Cái gọi là 'tôi' thật sự là gì? Cái gì là 'tôi' phía sau những gì thường được quy chiếu vào đó?" Nếu ta dừng lại, và chỉ suy tư trong giây phút, ta sẽ thấy đó là câu hỏi quan trọng nhất cần

phải được nêu ra. Nếu, từ ngày bạn sinh ra đến ngày bạn thở hơi cuối cùng, mỗi khi có ai hỏi: “Anh là ai? Lý lịch của anh là gì?”, bạn chỉ biết cho họ xem bằng lái xe hay giấy khai sinh của bạn, trong đó có ghi tên tuổi và ngày sinh, nhưng không biết thật sự mình là ai hay mình là gì, như thế, quả thật là một điều đáng tiếc cho cuộc hành trình của bạn từ nơi sinh đến nơi chết.

Thực hành theo lời Phật dạy là phải thẩm tra về những gì ta thường cho là “tôi”, “bản ngã”, và “của tôi.” Chúng ta thường đồng hóa những từ ngữ này với một cái gì đó riêng biệt, tồn tại, một chủ thể với một sự xác minh đặc thù. Nhưng Đức Phật dạy rằng tất cả các ý tưởng đó chỉ là hư vọng. Khi chúng ta nhìn rõ, thẩm tra về sự quy chiếu của các chữ “tôi”, “bản ngã”, và “của tôi”, chúng ta thấy đó chỉ là các thành tố của thân và tâm, hay danh và sắc. Để giúp ta hiểu rõ hơn, Đức Phật đã phân chia chúng thành năm nhóm, thuật ngữ Phật giáo gọi là năm uẩn (ngũ uẩn). Kinh điển gọi là “năm nhóm của sự tham thủ” (ngũ thủ uẩn), vì đó là những gì chúng ta thường bám níu vào đó, với các ý tưởng “đây là tôi”, “đây là cái ngã của tôi”, “đây là cái của tôi.” Như vậy, ta sẽ nhận định được rằng cái gọi là “tôi” và “ngã” thật ra chỉ là năm uẩn: sắc uẩn, là phần vật chất cấu tạo nên thân thể; thọ uẩn, là các cảm giác an lạc, khổ đau, và không khổ không lạc; tưởng uẩn, là các chức năng của tâm để nhận định, suy xét, đặt tên, ghi nhớ đối tượng; hành uẩn, là các chức năng của tâm để phản ứng, quyết định, tạo hành động; và thức uẩn, là phần nhận thức, hiểu biết, phát sinh từ sáu giác căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý).

Đối với mỗi người chúng ta, đây là những gì ta gọi là tự ngã. Công việc của chúng ta khi hành theo lời Phật dạy là để biết, để hiểu rõ bản chất thật sự của năm uẩn đó. Từ đó, ta biết được những gì tạo ra lý lịch thật sự của mình. Từ khi sinh ra, lớn lên, già yếu rồi chết, cả một tiến trình sống này chỉ là một chuỗi nối tiếp năm uẩn, kết hợp với nhau qua các điều kiện tương quan và các hiện tượng do nhân duyên sinh khởi. Sắc uẩn, hay thân

thể vật lý này, là nền tảng, và dựa vào đó, các yếu tố tâm lý khởi sinh rồi tàn diệt. Qua công phu hành thiền, chúng ta khảo sát thâm sâu, với chú tâm tinh tế, về bản chất của năm uẩn này khi chúng hiện hữu từ thời khắc này sang thời khắc khác. Ta thấy chúng khởi sinh, an trụ, rồi tàn diệt, và từ đó cho ta một nhận thức tường tận về tính vô thường. Từ sự thông hiểu về tính vô thường, nảy sinh tuệ quán về khổ, về bản chất bất toại nguyện của năm uẩn. Từ đó, ta nhận ra rằng năm uẩn luôn thay đổi này là bấp bênh, không an toàn, không thể tin cậy được, và do vậy, không thể xem như là cái tôi chắc chắn, trường tồn: chúng là rỗng không, hay chúng là vô ngã.

2) Công việc thứ hai cần phải làm khi ta thực hành theo lời Phật dạy là **“từ bỏ những gì cần từ bỏ.”** Những gì cần từ bỏ ở đây là các lậu hoặc. Đức Phật dùng chữ *“kilesas”* (lậu hoặc) như là một danh từ tổng quát, để chỉ chung cho tất cả các trạng thái tâm lý tạo ra đau khổ, không hạnh phúc trong đời sống của ta. Giáo pháp của Đức Phật cho chúng ta một đường lối chi tiết để giúp ta khảo sát và hiểu biết cách thức vận hành của tâm. Nhưng sự khảo sát này không phải chỉ để thực hiện một cách đơn thuần như môn tâm lý học hiện nay dùng để mô tả sự vận hành của tâm. Tâm lý học Phật giáo xác định rõ ràng và rành mạch về các loại giá trị. Giá trị đạo đức được trình bày và phân tích rõ ràng giữa thiện và bất thiện, không do dự hay mơ hồ, vì sự phân biệt rạch ròi về giá trị đạo đức như thế là điều tối cần thiết để thành đạt ý nguyện của chúng ta là có được hạnh phúc, tránh mọi đau khổ.

Theo lời dạy của Đức Phật, các hành động phi đạo đức và trạng thái tâm bất tịnh không bao giờ có thể đưa đến hạnh phúc thật sự và lâu dài. Mặt khác, hành động phi đạo đức và trạng thái tâm bất tịnh chắc chắn là mầm mống cho hoạn khổ, không hạnh phúc. Thật ra, trạng thái tâm ô uế, đặc biệt là tâm ích kỷ và tham luyến, thường được đi kèm với sự sung sướng, khoái lạc. Nếu không như thế, ắt hẳn thế giới này đã có đầy những

bạc giác ngộ. Tuy nhiên, sự khoái lạc đi kèm với lòng luyến ái và tham lam chỉ là vỏ bọc bên ngoài của một hạt giống xấu. Khi hạt giống đó nảy mầm và tạo ra cây trái, nó sẽ mang theo đau đớn và khổ não ngay trong kiếp này, và nếu không, sẽ trở quả trong các kiếp sau. Ngược lại, các trạng thái tâm thiện lành đôi khi có thể đi kèm với vài sự đau đớn, vì muốn phát triển chúng, ta phải bơi ngược dòng, đối nghịch với khuynh hướng thông thường của tâm phàm thế. Nhưng khi các trạng thái thiện lành trở quả, chắc chắn chúng sẽ đưa đến hạnh phúc, an bình, và phúc lợi nội tâm. Đây là một phần của cùng một định luật, định luật về nhân duyên đạo đức.

Các trạng thái tâm bất thiện này được gọi là *"kilesas"*, lậu hoặc. Từ này cũng có thể dịch là "tai ách, hoạn nạn", vì chúng mang đến sự đau khổ. Cũng có thể dịch là "cấu uế, ô nhiễm", vì chúng làm nhơ bẩn, thối nát tâm chúng ta. Đức Phật đã phân tích bản chất của cấu uế và đã giảng giải rất khéo léo về nguồn gốc của các cấu uế đó, dẫn đến ba gốc rễ của tâm cấu uế là tham lam, sân hận, và si mê. Công việc của chúng ta khi thực hành theo lời Phật dạy, tức là thực hành Pháp, là để vượt qua, trừ khử, từ bỏ các cấu uế của tham lam và sân hận vì chúng làm sinh khởi nhiều nhánh cấu uế khác. Nhưng tham lam và sân hận là bất nguồn từ si mê hay vô minh. Vì thế, để diệt trừ tất cả mọi cấu uế, chúng ta phải diệt trừ vô minh.

Vô minh che phủ năm uẩn, những gì ta quy chiếu là tôi, của tôi, bản ngã. Cho nên, cách thức diệt trừ vô minh là phải hoàn tất công việc đầu tiên, **"biết rõ những gì cần biết rõ."** Khi ta biết rõ những gì cần biết rõ, vô minh sẽ rơi rụng; tham lam, sân hận và các cấu uế khác cũng sẽ tan biến. Không thể nào chỉ có lòng mong cầu suông là có thể hoàn tất được việc đó. Chúng ta không thể chỉ nghĩ đơn giản: "Tôi muốn biết rõ những gì cần biết rõ" là lập tức ta thông hiểu tường tận. Đó là lý do tại sao toàn thể pháp hành của Đạo Phật là một tiến trình để bước đi trên con đường tu tập. Món quà vĩ đại mà Đức Phật tặng cho

thế gian không phải chỉ là một triết lý cao siêu, không phải chỉ là một môn tâm lý học thâm sâu, mà là một con đường thực tiễn, có hệ thống, từng bước một, để chúng ta hành trì trong mọi tình huống của đời sống.

3) Hành trì theo con đường đó nghĩa là **“tu tập những gì cần tu tập.”** Đây là công việc thứ ba Đức Phật thuyết trong bài kệ bốn câu: *“Những gì cần tu tập, Ta đã tu tập.”* Chúng ta hành trì theo con đường là để “từ bỏ những gì cần từ bỏ”, đó là từ bỏ các ô uế hay lậu hoặc. Hơn nữa, chúng ta hành trì theo con đường là để “biết rõ những gì cần biết rõ”, nghĩa là biết rõ bản chất của năm uẩn.

Thế nào là tu tập theo con đường này? Nên biết rằng con đường tu tập được bố trí để chúng ta tiến bước, không đột ngột, không bất ngờ, từ từ từng bước một, giúp ta trèo lên từng bậc thang để đến tột đỉnh của sự giác ngộ. Ta phải bắt đầu kiểm soát các lậu hoặc thô tháo, bằng cách thọ trì tuân giữ các điều giới, năm giới hay tám giới của người cư sĩ. Những điều giới này giúp kiểm soát sự hiển lộ thô tháo của lậu hoặc, những lậu hoặc có thể bùng ra qua các dạng thức của hành động bất thiện.

Gìn giữ giới hạnh không phải chỉ tránh các hành động tiêu cực. Ta cũng phải nuôi dưỡng các hành động đạo đức, thiện lành. Các hành động tốt lành này giúp tâm ta được lớn mạnh với các đức tính tinh khiết, trong sạch. Ta phải tập có lòng từ bi và tử tế với mọi người, lương thiện khi giao tiếp với người khác, lúc nào cũng chân thật khi nói năng, có trách nhiệm đối với gia đình và xã hội, có việc làm chân chính, siêng năng, kính trọng người khác, biết kham nhẫn, khiêm nhường và ngay thẳng. Tất cả các đức tính đó sẽ giúp ta từ từ thanh lọc tâm ý, giúp cho tâm được trong sạch, thông minh, và sáng chói.

Tu tập những gì cần tu tập, không phải chỉ đơn thuần nuôi dưỡng đạo đức. Cần phải tiến xa hơn nữa qua sự tu tập thiền định. Khi cố gắng gom thu và tập trung tâm ý, ta bắt đầu hiểu được tâm ta vận hành như thế nào. Ta có tuệ quán để hiểu được

sự vận hành của tâm ta. Qua sự thông hiểu đó, dần dần ta uốn nắn tâm mình. Đầu tiên, ta bắt đầu làm suy yếu các tính chất bất thiện làm uế trước tâm. Ta đang gạt bỏ lớp đất mà cội rễ bất thiện đã bám sâu trong đó. Cần nên nhớ rằng những cội rễ bất thiện đã ăn sâu trong tâm trong nhiều đời, nhiều kiếp. Tiến trình thanh lọc này không nhanh chóng mà cũng không dễ dàng. Nó đòi hỏi một nỗ lực liên tục, bền bỉ, và lâu dài.

Khi ta kiên trì tu tập như thế, cuối cùng tâm sẽ lắng đọng, tập trung vững chắc. Nó thu nhận những kỹ năng cần thiết để liên tục bám sát vào một đối tượng, không lay chuyển, và qua đó, tạo ra cơ hội để trí tuệ nảy sinh. Trí tuệ là đặc tính thứ ba cần phải được phát triển. Trí tuệ xảy đến qua thẩm tra, trạch vấn.

Đương nhiên, trí tuệ không phải chỉ phát khởi qua công phu hành thiền. Ngay cả trong sinh hoạt hằng ngày, khi học hỏi các lời dạy của Đức Phật, nhất là những bài kinh quan trọng về việc phát triển trí tuệ, chẳng hạn như là các bài về năm uẩn, lý duyên khởi, Tứ thánh đế, chúng ta vẫn trạch giáo pháp và từ đó tạo duyên cho trí tuệ sinh khởi. Ta phát triển trí tuệ trong cấp bậc khái niệm, để đào sới vào gốc rễ của vô minh. Như thế, qua học hỏi và suy tư về giáo pháp, ta bắt đầu lay chuyển gốc rễ thâm sâu của vô minh.

Nhưng trí tuệ tối hậu là phải chứng nghiệm. Khi có được một tâm thức an định, ta dùng nó để khảo sát năm uẩn. Khi quán sát kinh nghiệm của chính mình, ta nhìn trực tiếp vào bản chất thật sự của năm uẩn ấy, vào "các tính chất chân thật của mọi hiện tượng." Thông thường, đầu tiên là thấy rõ được sự khởi sinh rồi tàn lụi của năm uẩn. Nghĩa là thấy rõ được tính vô thường. Ta thấy vì chúng vô thường, nên chúng là phiền khổ. Không có gì đáng cho ta phải bám níu vào chúng. Vì chúng là vô thường và phiền khổ, ta không thể nào xác nhận một trong năm uẩn đó là cái tôi thật sự hiện hữu. Đây là tính chất rỗng không hay vô ngã của năm uẩn. Điều này đánh dấu sự khởi sinh của tuệ quán chân chính.

Với tuệ quán, ta càng lúc càng đào sâu vào gốc rễ của vô minh cho đến khi ta hoàn toàn hiểu biết thông suốt về tính chất của năm uẩn. Khi làm được điều đó, ta có thể nói rằng mình đã *“biết rõ những gì cần biết rõ.”* Khi đã hoàn toàn biết rõ *“những gì cần biết rõ”*, các uế nhiễm trong tâm là *“những gì cần từ bỏ”* được từ bỏ, và con đường hành đạo là *“những gì cần tu tập”* được tu tập. Lúc ấy, ta thực chứng những gì cần được thực chứng, đó là sự dập tắt mọi phiền khổ ngay tại đây và ngay trong lúc này. Và, như Đức Phật đã thuyết qua bốn câu kệ nêu trên, đó là lý do Ngài được tôn vinh là bậc Giác Ngộ.

Nguồn: Bhikkhu Bodhi, “What does it mean to be enlightened?”, BPS Newsletter, No. 55 (2006), Kandy.



10

Thiền-na và đệ tử cư sĩ, theo các bài kinh Pāli *Bhikkhu Bodhi*

Dàn bài

1. Giới thiệu
2. Thiền-na và việc đắc quả Dự lưu
3. Thiền-na và chánh định
4. Vị thánh Dự lưu và thiền-na
5. Khi nào thiền-na trở nên cần thiết?
6. Kết luận và câu hỏi mới

1. GIỚI THIỆU

Các bộ kinh Nikāya ghi nhận tầm quan trọng của thiền-na (*jhana*) trong cấu trúc của con đường hành trì trong Phật giáo. Trong bài kinh Sa-môn quả (*Sāmaññaphala Sutta*, DN 2), Tiểu kinh Dụ Dấu Chân Voi (*Cūlahatthipadopama Sutta*, MN 27) và nhiều bài kinh khác về sự tu tập tiệm tiến (*anupubbāsikkhā*) của một tu sĩ Phật giáo, Đức Phật luôn đề cập đến thiền-na để minh họa cho việc tu tập tâm định. Khi vị tỳ-khưu hoàn tất tu tập về căn bản giới đức, vị ấy tìm nơi thanh vắng, sống độc cư và thanh lọc tâm, loại trừ “năm triền cái”. Khi tâm vị ấy được thanh lọc, vị ấy nhập và an trú vào bốn tầng thiền-na, được mô tả rất nhiều trong kinh tạng Nikāya qua một công thức kiểu mẫu:

Vị tỳ-khưu từ bỏ năm triền cái làm cho tâm ô uế, làm cho trí tuệ suy yếu, ly dục, ly các pháp bất thiện, chứng và trú thiền-na thứ nhất, một trạng thái hỷ và lạc do ly dục sinh, có tầm và có tứ. Rồi vị ấy diệt tâm và tứ, chứng và trú thiền-na thứ hai, một trạng thái hỷ và lạc do định sinh, không tầm không tứ, tỉnh

lặng bên trong và nhất tâm. Rồi vị ấy ly hỷ trú xả, niệm và tỉnh giác, thân cảm nhận lạc thọ mà các bậc thánh gọi là “xả, niệm, lạc trú”, chứng và trú thiền-na thứ ba. Rồi vị ấy xả lạc, xả khổ, diệt hỷ và ưu đã cảm thọ từ trước, chứng và trú thiền-na thứ tư, không khổ không lạc, xả và niệm thanh tịnh.

Trong các hội chúng Theravāda trong vài thập kỷ vừa qua, thỉnh thoảng xảy ra những cuộc tranh luận sôi nổi về câu hỏi liệu các tầng thiền-na có cần thiết để đắc các “đạo và quả”, tức là bốn giai đoạn của giác ngộ. Các cuộc tranh luận này khởi sinh do các phương pháp hành thiền minh sát trở nên phổ biến tại châu Á và phương Tây, nhất là cho các cư sĩ Phật tử. Những người ủng hộ các pháp hành thiền đó cho rằng đạo và quả có thể đạt được bằng các phát triển minh sát (*vipassanā*) mà không cần thiền-na. Phương pháp này được gọi cổ xe minh sát đơn thuần (*suddha-vipassanā*), và những ai hành trì theo cách đó được gọi là các “hành giả minh sát khô” (*suddha-vipassanā*), bởi vì pháp hành thiền minh sát của họ không được “tắm ướt” trước đó bằng các thiền-na. Quan niệm này được tìm thấy trong quyển Visuddhimagga (Thanh tịnh đạo) và các Chú giải Pāli, mặc dù nó không có một vị trí quan trọng trong các chú giải về con đường giác ngộ, vì các chú giải thường đi theo mô hình của tạng kinh đặt các tầng thiền-na trước khi phát triển minh sát. (Vism XVIII.5, XXI.112, XXIII.18)

Để giúp trả lời câu hỏi liệu các tầng thiền-na có cần thiết cho việc đạt được các giai đoạn giác ngộ hay không, chúng ta có thể thu hẹp câu hỏi bằng cách hỏi liệu các thiền-na ấy có cần thiết để đạt đến giai đoạn giác ngộ đầu tiên, được gọi là Dự lưu (*sotāpatti*). Bởi vì kinh điển Nikāya sắp xếp tiến trình giác ngộ qua bốn giai đoạn – Dự lưu, Nhất lai, Bất lai, và A-la-hán – có thể các thiền-na chỉ đảm nhận một vai trò thiết yếu ở giai đoạn sau, trên con đường giải thoát mà không phải ở giai đoạn đầu tiên. Do đó, có thể tuệ minh sát cần thiết cho các giai đoạn đầu tiên không đòi hỏi phải đắc thiền-na, trong khi thiền-na trở nên

cần thiết trong bước chuyển đổi từ giai đoạn trung gian tiến lên giai đoạn cao hơn. Bản thân tôi tin rằng có những bằng chứng thuyết phục ghi trong kinh tạng Nikāya cho thấy các thiên-na trở thành một yếu tố thiết yếu cho những ai có ý định từ giai đoạn Nhất lai tiến lên giai đoạn Bất lai. Tôi sẽ duyệt lại các kinh văn hỗ trợ cho luận cứ này trong phần sau của bài tham luận.

Tuy nhiên, gần đây có nhiều vị thiền sư có những lập luận nghi ngờ về tính hợp lệ của phương pháp hành thiền minh sát khô, và nhấn mạnh rằng các thiên-na là cần thiết để phát triển tuệ minh sát ở mỗi giai đoạn của con đường giải thoát. Lập luận của các vị ấy thường bắt đầu bằng cách phân biệt giữa kinh tạng Pāli và các Chú giải. Trên cơ sở đó, các vị ấy cho rằng từ quan điểm của kinh tạng, đắc thiên-na là cần thiết để đạt được ngay cả ở giai đoạn Dự lưu. Các bộ kinh Nikāya thật ra không xác định rõ ràng vấn đề này trong các đoạn kinh văn, và rất khó để trích dẫn từ các bộ kinh đó để có được một kết luận minh bạch và trực tiếp. Trong các bài kinh liên quan đến sự tu tập từng bước, tất cả các giai đoạn giác ngộ đều được gom chung vào một chuỗi các diễn tiến, và vì thế, không ghi lại sự khác biệt về các thành tựu chuẩn bị cần thiết cho các giai đoạn Dự lưu, Nhất lai, Bất lai và A-la-hán. Chúng ta chỉ thấy một vị tu sĩ đi sống độc cư, đắc bốn thiên-na, và rồi tiến thẳng đến quả vị A-la-hán, gọi là “tri kiến về sự diệt tận các lậu hoặc.” Từ những kinh văn như thế, không thể phủ nhận vai trò quan trọng của các thiên-na để hoàn tất con đường giải thoát, nhưng ở đây, tôi (Bhikkhu Bodhi) chỉ quan tâm chủ yếu với câu hỏi là các thiên-na ấy có thật sự cần thiết để đắc quả thánh đầu tiên hay không.

Để trả lời câu hỏi này, tôi có ý định bắt đầu với một đầu mối quan trọng trong các bài kinh mà dường như thường bị bỏ qua. Đó là sự kiện có rất nhiều đệ tử của Đức Phật đã đắc ba quả vị đầu tiên của dòng thánh giải thoát, từ Dự lưu đến Nhất lai, là các vị cư sĩ. Chỉ có giai đoạn cao nhất mà kinh điển mô tả hầu như chỉ dành riêng cho các tu sĩ nam và nữ là quả vị A-la-hán.

Đầu mối này quan trọng hơn là mới thoát nhìn, bởi vì nghiên cứu các đoạn kinh văn mô tả phẩm chất và lối sống cá nhân của các vị thánh đệ tử cư sĩ đó có thể giúp chúng ta có được vật liệu cần thiết để tháo gỡ các mối thắt của câu hỏi rắc rối nêu trên.

Nghiên cứu về kinh điển Nikāya nói chung thường cho thấy các bài kinh mô tả phân hạng về các vị đệ tử qua những mô hình hay nguyên mẫu. Những mô hình này thường được lập ra rất chặt chẽ và nhất quán, chỉ ra rằng chúng phải dựa theo một chương trình tu tập có quy định rõ ràng. Rất ít khi chúng ta thấy sơ đồ của các chương trình này chỉ trình bày sơ lược, tóm tắt. Gánh nặng của chúng ta ở đây là làm sao tìm ra các nguyên tắc cơ bản chi phối vai trò của các phân hạng đệ tử đó, trích từ các bài kinh liên quan. Chúng ta cần tập trung vào các kinh văn mô tả các vị đệ tử ở các cấp độ khác nhau qua phẩm hạnh và sự tu tập của các vị ấy. Các kinh văn này có tính mô tả và hướng dẫn. Chúng cho thấy những phẩm chất của vị đệ tử ở các giai đoạn tiến hóa, và từ đó ngụ ý cho biết những phương cách để một hành giả ở cấp thấp cần phải tu tập để tiến đến cấp cao hơn trên con đường giải thoát.

Chọn lựa ra các bài kinh về các vị đệ tử cư sĩ là giúp trả lời câu hỏi về sự cần thiết của thiên-na qua một góc nhìn khác với góc nhìn thường được chấp nhận. Những người tham gia thảo luận về vấn đề này thường chú tâm vào các bài kinh về sự thực hành của các vị tu sĩ. Nhược điểm của phương cách này, như đã trình bày ở trên, là khuynh hướng của các bài kinh Nikāya gom chung các cấp độ tiến hóa của các tu sĩ thành một chương trình toàn diện mà không cho thấy mức độ thực hành tương ứng như thế nào với mỗi giai đoạn liên tục trên đường giải thoát. Thay vì trích dẫn kinh văn liên quan đến đời sống tu sĩ, tôi sẽ quay sang chú tâm đến các kinh văn về đời sống, phẩm hạnh và sự tu tập của các vị thánh đệ tử cư sĩ. Nếu các thiên-na là thật sự cần thiết để đắc Dự lưu, các thiên-na ấy phải là một phần trong sự tu tập của giới cư sĩ lẫn tu sĩ, và do đó, chúng ta ắt phải

tìm thấy những đoạn kinh văn mô tả tu tập và đắc thiên-na của các cư sĩ cũng giống như chúng ta thường thấy mô tả cho giới tu sĩ. Mặt khác, nếu các kinh văn nhất quán mô tả sự tu tập và phẩm hạnh của một số vị thánh đệ tử cư sĩ bằng cách nào đó đã bỏ qua hay không bao gồm thiên-na, thì ta có cơ sở vững chắc để kết luận rằng các thiên-na không phải là điều kiện tiên quyết để đắc quả thánh tại cấp độ đó.

Tôi (Bhikkhu Bodhi) sẽ lần lượt trình bày các nghiên cứu của tôi xoay quanh ba câu hỏi quan trọng:

1) Kinh văn Pāli có chỉ ra rằng một phàm nhân phải đắc thiên-na trước khi thể nhập vào “chánh tánh quyết định” (*sammattaniyāma*), con đường không thối chuyển để nhập dòng thánh giải thoát, hay không?

2) Kinh văn có gán ghép các vị đệ tử cư sĩ đã đắc quả Dự lưu với khả năng đắc thiên-na không?

3) Nếu kinh văn đa phần không gán ghép thiên-na với quả vị Dự lưu, ở giai đoạn nào trên dòng thánh giải thoát thì việc đắc thiên-na trở nên cần thiết?

2. THIÊN-NA VÀ VIỆC ĐẮC QUẢ VỊ DỰ LƯU

Bây giờ, chúng ta hãy trực tiếp đọc thẳng các kinh văn để xem liệu chúng có thể giúp làm sáng tỏ vấn đề của chúng ta. Khi chúng ta khảo sát các bộ kinh Nikāya với vấn đề này trong tâm, chúng ta sẽ thấy, có lẽ với vài sự ngạc nhiên, rằng các bài kinh không đưa ra một quy định rõ ràng rằng thiên-na là cần thiết để đắc Dự lưu mà cũng không công khai khẳng định thiên-na là điều không thể bỏ qua. Kinh tạng đề cập đến bốn điều kiện tiên quyết để nhập dòng thánh giải thoát, gọi là bốn chi phần Dự lưu (*sotāpattiyaṅga*, Dự lưu hướng phần), đó là thân cận bậc chân nhân, lắng nghe diệu pháp, như lý tác ý, và hành pháp tùy pháp (SN 55.55). Dường như tất cả các yếu tố của công phu hành thiền, kể cả thiên-na, được bao gồm trong chi thứ tư

– hành pháp tùy pháp, nhưng các bài kinh Nikāya không ghi rõ “hành pháp tùy pháp” có bao gồm thiên-na hay không. Một vài kinh văn chỉ rõ những gì thực sự có nghĩa là “hành pháp tùy pháp” luôn luôn có liên quan đến thiên minh sát. Các bài kinh đó dùng một công thức cố định, với những chủ đề khác nhau, mô tả một vị tỳ-khưu đã thực hành như thế. Hai bài kinh định nghĩa sự thực hành như thế nhắm đến đoạn diệt các yếu tố của duyên sinh (SN 12.16, SN 12.67); một bài kinh khác nhắm đến đoạn diệt năm uẩn (SN 22.115), và một bài kinh khác nữa nhắm đến đoạn diệt sáu căn (SN 35.155). Tất nhiên, hành thiên để đắc thiên-na có thể xem như một dạng “hành pháp tùy pháp”, nhưng các kinh văn không cho thấy có cơ sở nào để suy luận rằng pháp hành như thế là một điều kiện tiên quyết để đắc quả vị Dự lưu.

Một vị thánh Dự lưu được xem như có bốn phẩm hạnh, thường được nhắc đến trong Tương ưng Dự lưu (SN, chương 55). Bốn phẩm hạnh cũng được gọi là bốn chi phần Dự lưu (*sotāpattiyaṅga*, Dự lưu hạnh phần) nhưng với ý nghĩa khác hơn bốn chi phần trước. Đây là những yếu tố để xác định một hành giả là vị Dự lưu. Ba yếu tố đầu tiên là “lòng tin thành” (*aveccappasāda*) ở Phật, Pháp, Tăng; yếu tố thứ tư là “giới hạnh được các bậc thánh yêu quý, ái kính” thường được hiểu là tuân thủ tuyệt đối vào ngũ giới. Từ đó, chúng ta có thể giả định hợp lý rằng giai đoạn sơ khởi dẫn đến việc nhập dòng giải thoát là hành giả phải có lòng tin vững chắc nơi Tam Bảo và giữ gìn cẩn thận năm điều giới. Hơn nữa, ngay chính việc thực chứng Dự lưu thường được mô tả như một trải nghiệm nhận thấy tức thời. Đây gọi là mở Pháp nhãn (*dhammacakkhu-paṭilābha*), một sự đột phá về Pháp (*dhammā-bhisamaya*), một sự thể nhập vào Pháp (*dhamma-paṭivedha*). (SN 13.1-10) Một vị đã trải qua kinh nghiệm như thế được gọi là đã “thấy Pháp, đắc Pháp, hiểu Pháp, thông suốt Pháp.” (MN 74) Gộp chung lại các điểm vừa nêu ra – về các Dự lưu chi phần và chứng đắc Pháp – cho thấy vị đệ tử đắc quả Dự lưu chính yếu là do trí tuệ được hỗ trợ bằng

niềm tin bất động nơi Tam Bảo. Căn ghi nhận ở đây là các bài kinh về việc chứng đắc Dự lưu không đề cập bất cứ thành tựu thiền-na nào như là một điều kiện tiên quyết để nhập dòng thánh giải thoát. Thật vậy, có nhiều bài kinh ghi lại sự đột phá để nhập dòng giải thoát xảy ra cho một người không có kinh nghiệm gì về hành thiền từ trước, mà người ấy chỉ lắng nghe Đức Phật hay một vị tỳ-khưu đã giác ngộ thuyết giảng về Giáo Pháp.

Trong khi tiến trình nhập dòng thánh giải thoát có liên quan đến niềm tin và trí tuệ, mỗi hành giả có những phát triển tu tập khác nhau tùy theo căn tánh của mỗi người: có người nặng về lòng tin, có người thiên nhiều hơn về trí tuệ. Sự khác biệt này được phản ánh trong việc phân chia những người có khả năng nhập dòng giải thoát thành hai loại, được gọi là những vị “tùy tín hành” (*saddhānusārī*) và những vị “tùy pháp hành” (*dhammānusārī*). Cả hai đều đi vào con đường chính, gọi là “thể nhập chánh tánh” (*sammatta-niyāma*), con đường nhập dòng giải thoát không thể đảo ngược, thông hiểu thật sự bản chất của thực tại, và vì thế cho cả hai phân hạng này, tuệ quán là chìa khóa để đi vào con đường đó. Sự khác biệt giữa hai phân hạng này là phương tiện họ sử dụng để phát triển tuệ quán. Vị tùy tín hành, như theo tên gọi, là vị hành trì với niềm tin là động lực; lấy cảm hứng từ niềm tin, vị ấy nỗ lực thẩm thấu chân lý tối thượng và từ đó đạt được con đường giải thoát. Vị tùy pháp hành thi hành trì với sự thôi thúc tìm hiểu bản chất của thực tại; lấy cảm hứng từ sự thôi thúc này, thẩm tra giáo pháp và đạt được con đường. Khi cả hai đã biết và thấy sự thật của Pháp, cả hai đều thực chứng quả vị Dự lưu.

Có lẽ bài kinh có nhiều thông tin để giúp thấy rõ sự khác biệt của hai hạng hành giả này là kinh Con Mắt trong Tương ưng bộ (SN 25.1):

“Này các tỳ-khưu, mắt là vô thường, biến hoại, đổi khác. Tai là vô thường, biến hoại, đổi khác. Mũi là vô thường, biến hoại,

đổi khác. Lưỡi là vô thường, biến hoại, đổi khác. Thân là vô thường, biến hoại, đổi khác. Ý là vô thường, biến hoại, đổi khác. Ai có lòng tin, có tín giải đối với những pháp này; vị ấy được gọi là tùy tín hành, đã nhập chánh tánh, đã nhập chân nhân địa, đã vượt phàm phu địa. Vị ấy không có thể làm những hành động gì, do làm hành động ấy phải sinh vào địa ngục, bàng sinh, ngạ quỷ; một vị không thể mệnh chung mà không chứng quả Dự lưu.

“Này các tỳ-khưu, với ai tu tập quán soi, có trí tuệ về những pháp này; vị ấy được gọi là tùy pháp hành, đã nhập chánh tánh, đã nhập chân nhân địa, đã vượt phàm phu địa. Vị ấy không có thể làm những hành động gì, do làm hành động ấy, phải sinh vào địa ngục, bàng sinh, ngạ quỷ; một vị không thể mệnh chung mà không chứng quả Dự lưu.

“Này các tỳ-khưu, với ai đối với những pháp này, biết rõ như vậy, thấy như vậy, vị ấy được gọi là đã chứng Dự lưu, không còn bị thối đạo, quyết chắc hướng đến giác ngộ.” (SN 25:1)

Đáng chú ý ở đây là bài kinh trên không đề cập gì đến thiên-na. Kinh nghiệm tiên khởi về đắc thiên-na chắc chắn sẽ giúp tâm trí dễ dàng phát triển tuệ quán, nhưng điều quan trọng cần ghi nhận ở đây là thiên-na không được đề cập đến như là yếu tố đi kèm với sự “thể nhập chánh tánh” hay là điều kiện tiên quyết để sự việc đó xảy ra.

Có thể phản biện rằng nhiều đoạn kinh khác về hai hạng hành giả tiến đến Dự lưu có thể ngầm hiểu bao gồm thiên-na trong công phu hành thiền của các vị ấy. Chúng ta không cần quan tâm đến các chi tiết ấy. Điều quan tâm ở đây là cả hai vị tùy tín hành và tùy pháp hành đều cần phải có năm căn bản tâm linh: Tín, tấn, niệm, định và tuệ. Bài kinh Cần Phải Quán trong Tương Ưng về Căn (SN 48.8) nói rằng định căn cần phải quán trong bốn thiên-na, và định nghĩa về định căn bao gồm công thức định nghĩa bốn thiên-na. Do đó, nếu chúng ta suy diễn từ các mô tả và định nghĩa này, có vẻ cả hai hạng tùy tín hành và

tùy pháp hành đều đắc thiên-na. Một cách rộng rãi hơn, bởi vì ngũ căn và ngũ lực đều thuộc về các vị thánh đệ tử, không phải chỉ dành riêng cho các tu sĩ, điều này có thể xem như là chúng có cho thấy các vị thánh đệ tử, tu sĩ lẫn cư sĩ, luôn luôn đắc thiên-na.

Nếu diễn dịch kinh văn sát theo nghĩa đen chúng ta sẽ có được kết luận như trên, nhưng vấn đề ở đây là lối diễn dịch như thế có luôn luôn thích hợp hay không, khi chúng ta phải xử lý các định nghĩa có dạng công thức thường thấy trong các bài kinh Nikāya. Để trích ra ý nghĩa thực sự từ các định nghĩa đó, ta cần có sự nhạy bén hơn đối với ngữ cảnh, một độ nhạy bén đòi hỏi có sự quen thuộc với nhiều bài kinh liên quan. Thêm vào đó, nếu chúng ta chọn cách tiếp cận theo nghĩa đen, vì kinh văn chỉ đơn giản chèn công thức của bốn thiên-na mà không giải thích chi tiết vào định nghĩa của định căn, chúng ta phải kết luận rằng tất cả các vị thánh đệ tử, tu sĩ lẫn cư sĩ, đều đắc cả bốn bậc thiên-na, không phải chỉ một bậc thiên. Hơn thế nữa, các vị đó phải đắc bốn thiên-na như là tùy tín hành và tùy pháp hành ngay ở ngưỡng cửa bước vào dòng thánh. Điều này có vẻ quá rộng rãi và chúng ta nên cẩn thận khi diễn dịch các công thức như thế. Trong trường hợp nghiên cứu ở đây, tôi (Bhikkhu Bodhi) sẽ xem việc dùng các công thức về thiên-na như là một cách để chỉ loại tâm định nổi trội nhất của vị thánh đệ tử. Tôi không xem đó là một tuyên bố cứng nhắc rằng tất cả các vị thánh đệ tử đều đắc một hay cả bốn thiên-na.

Còn có thêm nhiều điều đáng nói nữa. Nếu đọc kỹ các kinh văn này, chúng ta sẽ thấy có một mức độ uyển chuyển được bao gồm trong đó. Khi phân tích các căn trong bài kinh Phân Biệt Các Căn (SN 48:9), bài kinh đầu tiên đưa ra một định nghĩa khác của định căn mà không đề cập đến bốn thiên-na, trong khi bài kinh tiếp theo liên kết định nghĩa đó với bốn thiên-na. Định nghĩa đó được ghi như sau: “Và này các tỳ-khưu, thế nào là định

căn? Ở đây, này các tỳ-khưu, vị thánh đệ tử sau khi từ bỏ pháp sở duyên, được định, được nhất tâm. Đây gọi là định căn.”

Các bài kinh Nikāya không giải thích chính xác về ý nghĩa của tâm định “sau khi từ bỏ pháp sở duyên” (*vossaggārammaṇaṃ karitvā*), nhưng các bài kinh khác có đề cập đến “từ bỏ” (*vossagga*) là một thuật ngữ để chỉ Niết-bàn. Chú giải diễn dịch đoạn này với sự trợ giúp về tính phân biệt giữa mức định hiệp thế (*lokiya*) và mức định siêu thế (*lokuttara*): mức định đầu tiên là thiên-na sắc giới (và tiếp cận với các thiên-na), mức định sau là các thiên-na siêu thế với con đường siêu thế. Trên cơ sở của sự phân biệt này, Chú giải bình luận thêm rằng “mức định tâm để từ bỏ pháp sở duyên” là mức định siêu thế của con đường thánh với Niết-bàn là đối tượng. Vì thế, nếu chúng ta cảm thấy bắt buộc phải diễn giải định căn và định lực theo công thức thiên-na, chúng ta phải đồng hành với Chú giải để xem thiên-na siêu thế là có liên quan đến con đường siêu thế của đạo và quả.

Tuy nhiên, chúng ta không cần phải đồng ý với các Chú giải để diễn tả “sau khi từ bỏ pháp sở duyên” sát theo nghĩa đen. Thay vào đó, chúng ta có thể diễn dịch cụm từ này một cách uyển chuyển, lỏng lẻo hơn để mô tả sự định tâm để giải phóng, tức là hướng đến Niết-bàn. Từ đó, ta có thể hiểu cụm từ ấy quy chiếu về mức tâm định có chức năng làm cơ sở cho tuệ quán, ban đầu trong giai đoạn chuẩn bị của sự tu tập và về sau kết hợp lập tức với tuệ quán. Điều này sẽ cho phép chúng ta mô tả vị thánh đệ tử có một mức độ định vừa đủ mạnh để xem như có định căn mà không bắt buộc chúng ta quy kết vị ấy phải đắc thiên-na. Có lẽ định nghĩa kết hợp trong bài kinh SN 48.10 có ý định mở ra hai con đường cho các vị đệ tử. Một là con đường nhấn mạnh mức độ định thâm sâu để hành giả phát triển các thiên-na như là định căn; còn con đường kia nhấn mạnh về tuệ quán, qua đó, hành giả đắc một mức độ định vừa đủ để tuệ quán sinh khởi. Mức định này, dù không thâm sâu như thiên-

na, nhưng cũng có thể xem như “mức định tâm để từ bỏ pháp sở duyên”.

Vị tùy tín hành và tùy pháp hành là hai thành viên thấp nhất trong nhóm bảy hạng thánh nhân liệt kê trong kinh điển Nikāya như là một loại phân hạng thay thế cho phương cách phân hạng phổ thông hơn về “bốn cặp thánh nhân”, bốn cặp đôi đạo và quả vị thánh giải thoát. (MN 70) Bảy hạng thánh nhân này được chia thành ba nhóm. Đỉnh cao là nhóm các vị A-la-hán, được phân biệt thành hai hạng: (i) các vị A-la-hán “câu phần giải thoát” (*ubhatobhāgavimutta*), giải thoát khỏi các lậu hoặc, với khả năng đắc các thiên-na vô sắc; (ii) các vị A-la-hán “tuệ giải thoát” (*paññāvimutta*), giải thoát khỏi các lậu hoặc nhưng không có khả năng đắc các thiên-na vô sắc. Nhóm kế tiếp là nhóm trung gian, từ các vị Dự lưu cho đến các vị đang nhập vào đạo đưa đến A-la-hán. Đó là: (iii) vị “thân chứng” (*kāyasakkhī*), vị đã phân nào loại bỏ những lậu hoặc và đắc thiên-na vô sắc; (iv) vị “kiến đáo” (*ditṭhippatta*), vị không đắc thiên-na vô sắc nhưng đã phân nào loại bỏ những lậu hoặc với sự nhấn mạnh vào trí tuệ; và (v) vị “tín giải thoát” (*saddhāvimutta*), vị không đắc thiên-na vô sắc nhưng đã phân nào loại bỏ những lậu hoặc với sự nhấn mạnh vào đức tin. Bất kỳ vị thánh đệ tử nào ở sáu giai đoạn trung gian – từ Dự lưu cho đến nhập vào đạo đưa đến A-la-hán – đều có thể có thể xem là thuộc vào một trong ba phân hạng này; sự phân biệt giữa ba phân hạng ấy không được xác định bởi mức độ tiến bộ mà xác định theo phương thức tiến bộ thông qua mức định thâm sâu, thông qua trí tuệ hay thông qua đức tin. Nhóm cuối cùng có hai phân hạng về pháp hành (*anusārī*): (vi) tùy tín hành và (vii) tùy pháp hành, là những vị đang trên đường tiến đến Dự lưu.

Điều đáng chú ý trong danh sách liệt kê ở trên là yếu tố về định (*samādhī*), là một trong ngũ căn, không được kể như một phân hạng riêng cho đến khi chứng đắc quả Dự lưu. Điều này có nghĩa là định căn được dùng để phân biệt các vị A-la-hán

(như là vị A-la-hán câu phân giải thoát) hay các vị đang tiến lên các tầng thánh cao hơn (như là vị thân chứng), nhưng định căn không dùng để phân biệt các vị đang tiến đến quả Dự lưu. Trong nhóm thấp nhất này, chúng ta chỉ có vị tùy tín hành và vị tùy pháp hành, phân biệt dựa theo tín căn hay tuệ căn, nhưng không có phân hạng nào dựa vào định căn tương ứng với vị thân chứng.

Vì kinh điển không thấy ghi nhận một phân hạng của các vị đệ tử tu tập tiến đến Dự lưu và đồng thời có kinh nghiệm về các mức thiền định vô sắc, người ta có thể cho rằng các vị đệ tử có trình độ thấp hơn bậc Dự lưu không thể có khả năng đắc thiền vô sắc. Tuy nhiên, giả thiết này không hợp lý vì kinh điển cho thấy trong thời Đức Phật còn tại thế, có nhiều vị du sĩ khổ hạnh và giáo sĩ kể cả hai vị thầy của ngài Bồ-tát trước khi thành đạo đều quen thuộc với các thiền-na và đắc các tầng thiền vô sắc. Bởi vì khả năng đắc thiền như thế không tùy thuộc vào tuệ quán của Phật giáo, sự thiếu sót liệt kê một phân hạng của các vị đắc thiền-na trong số các vị đang trên đường tiến đến Dự lưu cần phải được lý giải theo cách khác hơn là cho rằng các vị đắc thiền đó không hiện hữu.

Tôi sẽ đề xuất rằng các vị đệ tử trước khi đắc Dự lưu có thể có hoặc không có khả năng đắc thiền vô sắc. Kỹ năng trong lĩnh vực này không xác định một phân hạng đặc biệt vì mức tâm định thâm sâu không phải là yếu tố chi phối việc đắc Dự lưu. Con đường để nhập dòng thánh giải thoát chắc chắn đòi hỏi phải có một mức độ định cần thiết để “Pháp nhãn” sinh khởi, nhưng sự chuyển hóa thực sự từ giai đoạn một phàm nhân đến một vị nhập dòng giải thoát được thúc đẩy bởi một niềm tin mạnh mẽ hoặc một tinh thần thẩm tra xuyên suốt, tương ứng với việc xác định vị đó là vị tùy tín hành hay tùy pháp hành. Tuy nhiên, sau khi nhập được vào dòng giải thoát, mức độ thành tựu tâm định của vị ấy sẽ quyết định cho phương cách tiến hóa trong các bước tiếp theo. Nếu vị ấy đắc thiền vô sắc, vị

ấy sẽ đi theo con đường của vị thân chứng, đạt đến đỉnh điểm của giải thoát là vị A-la-hán câu phân giải thoát. Nếu vị ấy không đắc thiên vô sắc, vị ấy sẽ đi theo con đường của vị kiến đáo hay vị tín giải thoát, đạt đến đỉnh điểm của giải thoát là vị A-la-hán tuệ giải thoát. Bởi vì những sự phân biệt này chỉ liên quan đến các thành tựu vô sắc và không đề cập đến các thiên-na, cũng hợp lý khi cho rằng các phân hạng (ii), (iv-v) và (vi-vii) có thể đắc được các thiên-na hữu sắc. Nhưng khi ghi nhận chỉ có niềm tin và trí tuệ là các yếu tố then chốt để bắt đầu tiếp cận dòng giải thoát, sự sắp xếp này mở ra một lối giải thích cho rằng một số vị Dự lưu, và có thể một số vị ở cấp độ cao hơn, có lẽ đã không đắc được các thiên-na này.

3. THIÊN-NA VÀ CHÁNH ĐỊNH

Mặc dù thảo luận ở trên dường như ngụ ý rằng con đường Dự lưu có thể đạt được mà không cần phải đắc thiên-na, luận giải cho rằng thiên-na là cần thiết cho mỗi giai đoạn giác ngộ được hỗ trợ mạnh mẽ từ các bài kinh về Bát chi Thánh đạo, trong đó thường định nghĩa chi phần Chánh Định (*sammā samādhi*) theo một công thức quen thuộc về bốn thiên-na. (D 22, SN 45:8) Từ định nghĩa này, có thể lập luận rằng bởi vì chánh định không thể tách rời với con đường, và vì các thiên-na tạo nên nội dung của chánh định, các thiên-na ấy không thể thiếu vắng từ giai đoạn giác ngộ đầu tiên đến giai đoạn cuối cùng.

Tuy nhiên, chúng ta không nhất thiết phải tuân theo kết luận trên. Ngay cả khi chúng ta đồng ý rằng định nghĩa của chánh định dựa trên thiên-na có nghĩa là các thiên-na cần phải đạt đến để phát triển con đường, điều này không cần thiết để quy định rằng các thiên-na ấy phải đạt đến trước khi đắc quả Dự lưu. Có thể việc đắc thiên-na là cần thiết để hoàn tất con đường, trở thành một yếu tố bắt buộc ở tại một điểm về sau trên đường tiến hóa của vị đệ tử. Điều này có nghĩa là đắc thiên là điều kiện tiên quyết để đạt đạo và quả cao hơn, nhưng có lẽ không thật

sự cần thiết để đắc đạo và quả đầu tiên. Những lời bình luận của Phật giáo Sơ kỳ tìm thấy trong các bản Chú giải Pāli đã giải quyết vấn đề này theo một cách khác. Dựa theo cách phân chia các trạng thái tâm của A-tỳ-đàm, Chú giải phân biệt hai con đường giải thoát: con đường sơ bộ (*pubbabhāga*) hoặc hiệp thế (*lokiya*) và con đường siêu thế (*lokuttara*). Có hai loại thiên-na, hiệp thế và siêu thế, tương ứng với hai con đường này. Thiên-na hiệp thế là những trạng thái tâm cao cả (*mahaggata-citta*) phát triển trên con đường sơ bộ, như chuẩn bị để đạt đến con đường siêu thế; theo đúng thuật ngữ, đó là các trạng thái tâm “sắc giới” (*rūpāvacara-citta*), là những loại tâm tiêu biểu của “sắc giới” và có khuynh hướng đưa đến tái sinh trong các cõi sắc giới. Thiên-na siêu thế là các trạng thái tâm siêu thế (*lokuttara-citta*) giống hệt như chính các đạo và quả siêu thế.

Sự phân biệt này cho phép các Chú giải đồng thời giữ được hai luận thuyết về sự liên quan giữa thiên-na và con đường: (i) mỗi khi chúng đạt đạo và quả, từ giai đoạn Dự lưu trở lên, cũng được xem là đắc thiên-na, và do đó, tất cả các vị nhập đạo đều là các vị đắc thiên-na siêu thế; (ii) không phải tất cả các vị nhập đạo đều đắc thiên trên con đường sơ bộ đưa đến con đường siêu thế, và vì thế không bắt buộc họ phải đắc thiên hiệp thế (hay thiên-na hữu sắc). Hai luận thuyết này có thể được hòa giải vì các đạo và quả luôn luôn xảy ra ở một cấp độ tâm định tương ứng với một trong bốn thiên-na và như thế có thể được xem là thiên-na theo cách của chúng, mặc dù đây là thiên-na siêu thế chứ không phải là thiên-na hiệp thế. Những thiên-na này khác biệt với thiên-na hiệp thế, vốn là các trạng thái tâm định liên quan đến sắc giới (*rūpāvacara*). Vì tất cả các vị nhập đạo đều đắc thiên-na siêu thế, các vị ấy hoàn tất định nghĩa về chánh định trong Bát chi Thánh đạo, nhưng họ có thể đã không đắc thiên-na hữu sắc trước khi nhập đạo. Những vị không đắc thiên thì phát triển một mức định thấp hơn (gọi là cận định, *upacāra-samādhī*) mà các vị ấy dùng làm cơ sở để phát triển tuệ quán rồi từ đó nhập vào đường siêu thế. Khi các hành giả phát khởi tuệ

quán để vào đường siêu thế mà không đắc thiền trước đó, sự nhập đạo của các vị ấy xảy ra ở mức độ thiền-na siêu thế thứ nhất. Những vị nào đã đắc các thiền-na hiệp thế trước khi nhập đạo thì thông thường sẽ nhập đạo ở mức thiền siêu thế tương ứng với mức thiền hiệp thế mà họ đã đạt được từ trước. (Vism XXI.112-116)

Mặc dù kinh tạng Nikāya không phân biệt rõ ràng hai con đường vào thiền-na, hiệp thế và siêu thế, có nhiều bài kinh đề cập đến sự phân biệt này, nổi bật nhất là Đại kinh Bốn Mươi (*Mahācattārīsaka Sutta*, MN 117). Sự phân biệt trở nên rõ ràng hơn trong A-tỳ-đàm, dùng để làm cơ sở định nghĩa các trạng thái tâm thiền siêu thế và tâm thiền sắc giới. Các Chú giải còn tiến xa hơn, và dùng sự phân biệt đó để làm nền tảng cho toàn bộ phương pháp giảng luận. Mặc dù chắc chắn chúng ta không thể biện minh bằng cách dùng các quan niệm diễn dịch của Chú giải để đọc các kinh văn, bởi vì Chú giải cảm thấy bắt buộc phải giải thích chánh định như là bốn thiền-na trong một phương cách không ám chỉ tất cả các vị nhập đạo đều phải đắc thiền-na hữu sắc, nhưng điều này cho thấy rõ ràng rằng các nhà Chú giải đã không xem các thiền-na hữu sắc là điều kiện tiên quyết để đắc quả Dự lưu.

4. VỊ THÁNH DỰ LƯU VÀ THIỀN-NA

Quan điểm của hai bên trong các cuộc tranh luận đương đại có thể được tóm lược như sau: Những người khẳng định rằng thiền-na là cần thiết cho việc đắc Dự lưu thường cho rằng một dạng thiền-na hiệp thế (hay sắc giới) phải được đạt đến trước khi hành giả có thể bước vào con đường siêu thế. Mặt khác, những người chủ trương phát triển minh sát thuần túy cho rằng không thật sự cần thiết để phát triển thiền-na hiệp thế, mà chỉ cần một mức độ định tâm thấp hơn là đủ để làm nền tảng để phát triển tuệ quán và nhập dòng giải thoát. Cả hai bên đều đồng ý rằng thiền-na là một phần của trải nghiệm thực tế của

con đường. Sự khác biệt ở đây là trong giai đoạn sơ bộ của con đường có cần phải bao gồm thiên-na hay không.

Để giải quyết vấn đề này, tôi muốn truy vấn chính các bản kinh văn và tìm hiểu trong đó có cho chúng ta thấy được những trường hợp nào của các vị Dự lưu không phải là những người đạt được các thiên-na. Trong khi không có kinh điển nào nói rõ rằng có thể trở thành một vị Dự lưu mà không cần đạt được ít nhất là thiên-na đầu tiên, tôi nghĩ có nhiều điều ngụ ý như thế.

(1) Chúng ta hãy bắt đầu với kinh Tiểu kinh Khổ uẩn (*Cūḷadukkhakkhanda Sutta*, MN 14). Bài kinh bắt đầu khi ông Mahānāma, cư sĩ đệ tử thuộc bộ tộc Thích-ca và được chú giải xác định là một vị Dự lưu, đến gặp Đức Phật để trình bày một vấn đề cá nhân. Mặc dù ông ấy đã hiểu từ lâu, qua sự hướng dẫn của các lời dạy, rằng tham, sân và si mê là những cấu uế của tâm (*cittassa upakkilesa*), những trạng thái như vậy vẫn nảy sinh và áp đảo tâm trí của ông. Điều này làm ông khổ sở và tự hỏi nguyên nhân cơ bản là gì. Đức Phật trả lời: “Mặc dù một vị thánh đệ tử đã thấy rõ với trí huệ hoàn hảo (chánh trí tuệ) rằng các dục lạc vui ít, khổ nhiều, não nhiều, chứa nhiều nguy hiểm, nhưng nếu vị ấy chưa chứng được hỷ và lạc do ly dục, ly ác bất thiện pháp, hay chứng được một pháp an định hơn, thì vị ấy chưa thoát khỏi các dục chi phối.” Phần đầu tiên của câu này ngụ ý rằng vị ấy ít nhất là một vị Dự lưu, vì được gọi là “thánh đệ tử” (*ariya-sāvaka*). Mặc dù thuật ngữ *ariya-sāvaka* thỉnh thoảng được sử dụng trong một ý nghĩa lỏng lẻo mà không cần phải có ngụ ý nhập được vào dòng thánh giải thoát, ở đây biểu thức “thấy rõ với trí huệ hoàn hảo (chánh trí tuệ)” dường như xác nhận vị ấy ít nhất là một vị Dự lưu. Tuy nhiên, phần thứ hai của câu nói đó lại có ngụ ý rằng vị ấy không đắc được ngay cả thiên-na đầu tiên, bởi vì cụm từ được sử dụng để mô tả những gì vị ấy thiếu (“chứng được hỷ và lạc do ly dục, ly ác bất thiện pháp”) chính xác là công thức cho thiên-na đầu tiên.

Trạng thái “một pháp an định hơn” tất nhiên là các bậc thiên-na cao hơn.

(2) Trong kinh Gia chủ (AN 5:179), liên quan đến “một đệ tử mặc áo trắng” (*gihī odātavasana*), Đức Phật nói về “bốn tầng thượng tâm hiện tại lạc trú” (*cattāro ābhicetasikā dīṭṭhadhamma-sukhavihārā*). Mỗi khi có liên quan đến các tu sĩ, kinh điển Nikāya luôn luôn sử dụng cụm từ này để chỉ bốn bậc bốn thiên-na. (MN 53, AN 10:8) Nếu cụm từ ấy được xem là phổ biến, hoặc thậm chí là một mô hình, cho một vị thánh cư sĩ đệ tử để đạt được bốn thiên-na, có lẽ Đức Phật sẽ giải thích cụm từ ấy theo cách tương tự như Ngài đã giải thích cho các tu sĩ đệ tử. Nhưng trong trường hợp này, Ngài không giải thích như thế. Thay vào đó, đối với những vị thánh đệ tử cư sĩ, Ngài giải thích “bốn tầng thượng tâm hiện tại lạc trú” là có được bốn chi phần Dự lưu (*sotāpatti-yaṅga*), đó là có lòng tin vững chắc nơi Phật, Pháp, Tăng, và “giới đức được cái bậc thánh ái kính.” Khác biệt về cách giải thích này đưa đến sự phân chia quan trọng và là dấu hiệu của những khác biệt quan trọng trong những kỳ vọng về các đệ tử cư sĩ và tu sĩ.

(3) Trong kinh Mahānāma (AN 6:10), vị cư sĩ đệ tử thuộc bộ tộc Thích-ca lại đến gặp Đức Phật và có thắc mắc về việc hành thiền của “một vị thánh đệ tử đã đạt đến quả và đã liễu giải giáo pháp” (*ariyasāvako āgataphalo viññātasāṇo*). Ở đây một lần nữa, rõ ràng các tên gọi được sử dụng trong câu hỏi là có liên quan đến một đệ tử cư sĩ đã chứng đắc Dự lưu hay các giai đoạn cao hơn. Hơn nữa, vào cuối mỗi đoạn giảng giải, Đức Phật nhấn mạnh tâm vóc giải thoát của vị đệ tử với câu nói: “Này Mahānāma, đây gọi là vị thánh đệ tử, sống chính trực trong quần chúng không chính trực, sống không phiền não trong quần chúng nhiều phiền não, đã nhập được vào dòng Pháp và vị ấy tu niệm Phật” (tương tự như thế cho các pháp tùy niệm khác).

Khi giải thích cho Mahānāma, Đức Phật cho thấy cách thức cư sĩ đệ tử phải tu tập tùy niệm một trong sáu đề mục (*cha anussati*) là niệm Phật, niệm Pháp, niệm Tăng, niệm giới, niệm thí và niệm thiên. Khi người đệ tử niệm mỗi đề mục, tâm trí người ấy không bị chi phối bởi tham, sân hay si, nhưng trở nên chính trực (*ujugata*): “Với tâm chính trực, vị ấy được nghĩa tín thọ, được pháp tín thọ, được hân hoan liên hệ đến pháp. Do có hân hoan, nên hỷ sanh. Do có hỷ, nên thân được khinh an. Với thân khinh an, vị ấy cảm giác lạc thọ. Do có lạc thọ, tâm được định tĩnh.” Đoạn kinh này cho thấy pháp niệm Phật (và các pháp tùy niệm khác) đưa đến định tĩnh (*samādhi*), nhưng bản chất của định tĩnh ở đây không được chỉ rõ qua công thức về thiền-na. Thật thế, kinh tạng Nikāya không bao giờ cho thấy các pháp tùy niệm đó có khả năng đưa đến thiền-na, và các Chú giải rõ ràng phủ nhận điều này, cho rằng vì các đề mục tùy niệm này liên quan đến việc sử dụng ý tưởng biện luận, chúng chỉ có thể đưa tâm đến mức cận định (*upacāra-samādhi*).

Do đó, dường như là loại tâm định điển hình cho một vị thánh cư sĩ đệ tử ở giai đoạn Dự lưu hay Nhất lai là cận định. Tất nhiên điều này không có nghĩa là các vị Dự lưu hay Nhất lai không có khả năng đắc thiền-na, nhưng chỉ có nghĩa là cấu trúc giáo lý tiêu chuẩn không xem thiền-na là điều cần thiết cho các vị ấy.

(4) Bài kinh ở trên cũng không có ngụ ý rằng một vị Dự lưu chỉ đạt đến mức cận định và không thể phát triển các tuệ quán cao hơn. Ngược lại, Đức Phật nói đến tuệ là một trong năm phẩm chất tuyệt hảo mà Ngài thường dùng để chỉ về các vị thánh đệ tử: tín, giới, học, thí và tuệ (*saddhā, sīla, suta, cāga, paññā*). Trong nhiều bài kinh ở Tương ưng Dự lưu (*Sotāpatti-samyutta*) về vị cư sĩ Dự lưu, bố thí và trí tuệ có khi thay thế giới đức như là chi phần thứ tư (SN 55:32-33), trong đó tín hạnh được ghi trong ba chi phần về “lòng tin vững chắc” nơi Tam Bảo (Phật, Pháp, Tăng). Tuệ ở đây, được định nghĩa bằng những từ ngữ giống hệt như trong trường hợp của các vị tỳ-khưu hữu học

(*sekha*): Đó là trí tuệ thấy rõ sự sinh và diệt của các pháp, trí tuệ cao quý và sâu sắc, đưa đến chấm dứt hoàn toàn sự đau khổ.” (SN 55:33) Vị Dự lưu hay Nhất lai có được phẩm chất trí tuệ nhưng thường không được mô tả như một vị đã đắc thiên, điều này có thể ngầm hiểu rằng đắc thiên-na không nhất thiết phải là một phẩm chất của vị ấy. Từ đó, chúng ta có thể kết luận rằng ở các giai đoạn đầu tiên của dòng thánh, trí tuệ giải thoát không phụ thuộc vào sự hỗ trợ của thiên-na.

(5) Một kinh văn khác trong Tương ưng Dự lưu (*Sotāpatti-samyutta*) hỗ trợ cho kết luận trên. Đức Phật giải thích cho cư sĩ Nandiya thuộc bộ tộc Thích-ca (SN 55:40) biết thế nào là một vị thánh đệ tử sống siêng năng, không phóng dật (*ariyasāvako appamādevihārī*). Ngài dạy rằng vị thánh đệ tử không nên tự mãn vì đã có được bốn Dự lưu hạnh phần mà nên sử dụng những phẩm chất ấy như điểm khởi đầu để suy niệm: “Vị ấy không thỏa mãn vì có lòng tin bất động đối với Phật. Vị ấy nỗ lực hơn nữa, ban ngày sống viễn ly, ban đêm sống ẩn dật. Do sống không phóng dật, hân hoan sinh. Do có hân hoan, hỷ sinh. Do có tâm có hỷ, thân được khinh an. Do thân khinh an, lạc sinh. Do tâm được lạc, định sinh. Do tâm được định, các pháp hiện ra rõ. Do các pháp hiện ra rõ, vị ấy được xem là sống không phóng dật (... đối với Pháp, ... Tăng, ... Giới).”

Cụm từ “các pháp hiện ra rõ” (*dhammānaṃ pātubhāva*) cho thấy vị đệ tử ấy quán niệm về sự sinh và diệt của năm uẩn, sáu căn, v.v. Như thế, đoạn văn này cho thấy vị đệ tử tiến hành từ định đến tuệ, nhưng không mô tả mức định này xảy ra ở cấp độ thiên-na. Vì trình tự tu tập chuyển từ định sang tuệ mà không nói đến thiên-na, dường như mức định đạt được ở đây chỉ tương đương với cận định, không phải thiên-na, và đủ để hỗ trợ phát sinh tuệ.

5. KHI NÀO THIÊN-NA TRỞ NÊN CẦN THIẾT?

Trong khi dường như không có bài kinh nào áp đặt một quy tắc nhất định rằng một vị thánh đệ tử cư sĩ phải đắc các bậc thiên-na, có ít nhất hai bài kinh rõ ràng gán ghép tất cả bốn thiên-na cho vài người cư sĩ. Bài kinh thứ nhất được tìm thấy trong Tương ưng Citta (SN 41:9), ghi lại câu chuyện giữa gia chủ Citta và đạo sĩ lửa thể tên là Kassapa. Kassapa là một người bạn cũ của Citta và đã rời gia đình ba mươi năm trước, và có lẽ đây là lần đầu tiên hai người bạn có dịp gặp lại. Kassapa thú nhận với Citta rằng sau nhiều năm tầm đạo, ông ta vẫn chưa chứng được “một pháp thượng nhân nào về tri kiến thù thắng xứng đáng bậc thánh” (*uttarimanussadhammā alamariya-nānadassanavisesa*); tất cả những gì ông ta làm được là sống lửa thể với đầu trọc, và dùng một cây chổi lông chim để quét chỗ ngồi. Sau đó, ông ta hỏi Citta, là một đệ tử cư sĩ của Đức Phật, rằng ngài có được những thành tựu đặc biệt nào hay không. Citta nói rằng ngài có được khả năng chứng và trú vào bốn bậc thiên-na (và ngài mô tả theo công thức tiêu chuẩn về các thiên-na). Ngài nói thêm: “Hơn nữa, nếu tôi mệnh chung sớm hơn Thế Tôn, sẽ không có gì lạ nếu Thế Tôn sẽ nói về tôi như sau: ‘Không còn có một kiết sử nào có thể trói buộc Citta khiến ông ta phải trở lại thế giới này.’” Thông qua đoạn văn mã hóa này, một phần là công thức diễn tả thông thường, Citta báo cho bạn mình biết là ngài là vị Bất lai có khả năng đắc bốn thiên-na.

Bài kinh thứ hai là được tìm thấy trong Tăng chi bộ về một nữ cư sĩ tên Nandamātā (AN 7:53). Với sự hiện diện của Trưởng lão Sāriputta và các tỳ-khưu khác, Nandamātā đã tiết lộ bảy phẩm chất tuyệt vời và kỳ diệu mà bà có được. Thứ sáu trong số này là khả năng đắc bốn thiên-na, một lần nữa được mô tả bởi công thức tiêu chuẩn. Phẩm chất thứ bảy là như sau: “Trong năm hạ phần kiết sử được Thế Tôn thuyết giảng, con thấy rõ không còn kiết sử nào ở nơi con mà chưa được đoạn tận.” Đây

cũng là một cách nói khéo để tuyên bố rằng bà đã đạt quả vị Bất lai.

Đó là những báo cáo đã được ghi trong Kinh tạng về hai vị đệ tử cư sĩ có khả năng đắc bốn thiền-na và đắc quả vị Bất lai. Dựa trên cơ sở của các bài kinh Nikaya, rất khó xác định về sự liên kết chặt chẽ của hai khả năng thành tựu này. Tuy nhiên, có nhiều bài kinh có khuynh hướng nghiêng về kết luận đó. Trong một bài kinh (AN 3:85), Đức Phật xếp hạng bốn bậc thánh đệ tử theo tam vô lậu học gồm có tầng thượng giới, tầng thượng tâm và tầng thượng tuệ. Trong những bài kinh tiếp theo, Ngài giải thích tu tập tầng thượng giới (*adhisīla-sikkhā*) là tu tập giới bốn Ba-la-đề-mộc-xoa (*Pātimokkha*), giới luật tu sĩ; tu tập tầng thượng tâm (*adhicitta-sikkhā*) là tu tập bốn thiền-na (như định nghĩa bằng công thức thông thường); và tu tập tầng thượng tuệ (*adhipañña-sikkhā*) là tri kiến về tứ thánh đế hay vô lậu giải thoát (AN 3:88-89). Mặc dù Đức Phật giảng dạy cho hàng tu sĩ trong các bài kinh này, nguyên tắc phân hạng như thế cũng có thể áp dụng cho hàng cư sĩ. Trong bài kinh AN 3:85, chúng ta biết rằng vị Dự lưu hay Nhất lai đã hoàn tất tu tập tầng thượng giới (trong trường hợp của đệ tử cư sĩ, đây là “những giới hạnh được các bậc thánh ái kính”) nhưng chỉ thành tựu một phần hai pháp tu tập kia (tầng thượng tâm và tầng thượng tuệ); bậc Bất lai hoàn tất tu tập tầng thượng giới và tầng thượng tâm nhưng chỉ thành tựu một phần tầng thượng tuệ; và bậc A-la-hán tu tập hoàn tất cả ba pháp học (tầng thượng giới, tầng thượng tâm và tầng thượng tuệ). Bởi vì vị Bất lai hoàn tất tu tập tầng thượng tâm, và điều này được định nghĩa là bốn thiền-na, có lẽ vị ấy là một vị đã đắc thiền.

Tuy nhiên, chúng ta có thể hỏi thêm rằng vị ấy có cần phải đắc cả bốn thiền-na hay không? Nếu đọc theo từng chữ của bài kinh trên thì thấy rằng có lẽ phải cần bốn thiền-na, nhưng nếu nhớ lại bình luận của tôi ở phần trên về diễn dịch các công thức chuẩn, chúng ta có thể phỏng đoán rằng chỉ cần đắc một thiền-

na là xem như hoàn tất tu tập tăng thượng tâm. Điều này dường như được xác nhận trong Đại kinh Mālunkya (MN 64), cho thấy cách đắc thiền trong giai đoạn đầu tiên của con đường đưa đến quả vị Bất lai. Tại một điểm trong bài kinh, Đức Phật tuyên bố Ngài sẽ giảng “con đường và lộ trình đưa đến đoạn tận năm hạ phần kiết sử” (*yo maggo yā paṭipadā pancannaṃ orambhāgiyānaṃ saṃyojanānaṃ pahānāya*). Ngài nhấn mạnh tầm quan trọng của những gì sắp giải thích qua một thí dụ. Cũng như không thể lấy được lõi của một cây lớn nếu không bắt đầu cách xuyên qua vỏ cây và phần gỗ mềm, tương tự như thế, không thể cắt bỏ năm hạ phần kiết sử mà không theo con đường và lộ trình Ngài sắp sửa giải thích. Điều này có nghĩa là quy trình sắp được mô tả phải được tuân thủ chính xác để đạt đến mục tiêu mong muốn, đó là đoạn tận năm hạ phần kiết sử (và đó là thành quả của vị thánh Bất lai).

Đức Phật sau đó giải thích phương pháp tu tập. Hành giả an trú vào một trong bốn thiền-na sắc giới hoặc ba thiền-na vô sắc thấp hơn (kinh văn lần lượt đề cập từng bậc thiền) và phân tích tỉ mỉ các thành phần: sắc, thọ, tưởng, hành và thức trong trường hợp bốn thiền-na sắc giới; giống như vậy, nhưng bỏ qua phần sắc uẩn, cho ba thiền-na vô sắc. (AN 9:36) Hành giả tiếp tục quán soi các pháp ấy theo mười một cách: là vô thường, khổ, bệnh tật, cục bướu, mũi tên, điều bất hạnh, bệnh chướng, kẻ xa lạ, tàn hoại, trống rỗng, vô ngã. Rồi, khi sự quán soi đạt đến mức độ thuần thực, hành giả buông bỏ các pháp ấy và hướng đến giới bất tử (*amata-dhātu*), tức là Niết-bàn. “Nếu an trú vững chắc ở đây, vị này sẽ đạt đến sự đoạn tận các lậu hoặc, đắc ngay quả vị A-la-hán. Nếu vị ấy không đạt đến sự đoạn tận các lậu hoặc, rồi do sự tham pháp, hỷ pháp của mình, vị ấy đoạn tận năm hạ phần kiết sử, được hóa sanh, nhập Niết-bàn ở đấy (cõi Tịnh cư thiên), không phải trở lui về thế giới này nữa.” (MN 63)

Do đó, Đại kinh Mālunkya cho thấy thành tựu thiền-na là một phần cần thiết của việc chuẩn bị đắc quả vị Bất lai. Mặc dù bài

kinh đề cập việc tu tập của một tỳ-khưu, nhưng vì Đức Phật tuyên bố đây là “con đường và lộ trình đưa đến đoạn tận năm hạ phần kiết sử”, chúng ta có thể hiểu là các cư sĩ đệ tử cũng phải đi theo con đường đó. Điều này có nghĩa là một vị Nhất lai có ý định tiếp tục hướng đến quả vị Bất lai thì vị ấy phải tu tập ít nhất là đắc được sơ thiền trong giai đoạn sơ bộ của con đường, và dùng thiền-na ấy làm bệ phóng để phát triển tuệ quán.

Trong khi Đại kinh Mālunkya và một bài kinh tương tự (AN 9:36) có ngụ ý cho rằng việc đắc sơ thiền là một điều kiện tối thiểu để đưa đến quả vị Bất lai, chúng ta vẫn có thể tự hỏi đây là quy luật bất biến hay chỉ là một quy định chung nhưng cho phép có những ngoại lệ. Nhiều bài kinh cho thấy trường hợp sau thường xảy ra nhiều hơn. Trong hai bài kinh liên tiếp, Đức Phật khen ngợi hai vị cư sĩ đệ tử cùng có tên là Ugga đã thành tựu “tám pháp vi diệu chưa từng có.” Trong bài kinh thứ nhất (AN 8:21), Ngài tuyên bố rằng gia chủ Ugga ở thành Vesālī đã đoạn tận năm hạ phần kiết sử (như bà Nandamātā nêu trên); trong bài kinh thứ hai (AN 8:22), Ngài nói rằng gia chủ Ugga ở thành Hatthigāma không còn có một kiết sử nào có thể trói buộc khiến ông ta phải trở lại thế giới này (như gia chủ Citta). Mặc dù Ngài khẳng định hai vị ấy là bậc Bất lai, Đức Phật không đề cập việc chứng đắc thiền-na trong số tám pháp vi diệu ấy. Dĩ nhiên, không có nghĩa là các vị này không có khả năng đắc thiền. Có thể là khả năng đắc thiền của họ không nổi bật như các phẩm chất khác mà họ có được, hay cũng có thể họ chỉ thiện xảo ở một hay hai mức thiền-na thay vì cả bốn mức thiền. Tuy nhiên, điều này cho thấy có thể có những trường hợp họ là các vị Bất lai mà không đắc được thiền-na.

Có một bản kinh gợi ý khác là kinh Dīghāvu (SN 55:3). Trong bài kinh, Đức Phật đến thăm một đệ tử cư sĩ trẻ tên là Dīghāvu bị bệnh nặng. Đầu tiên, Ngài khuyến khích anh ta có được lòng tin bất động nơi Tam Bảo và có giới hạnh được các bậc thánh ái kính, nghĩa là để trở thành vị Dự lưu. Khi Dīghāvu tuyên bố

rằng mình đã có các phẩm hạnh đó, Đức Phật nói tiếp rằng sau khi đã an trú trong bốn chi phần Dự lưu, anh ta nên tiếp tục phấn đấu hơn nữa để phát triển sáu minh phần pháp (*cha vijjābhāgiyā dhammā*): “Hãy quán vô thường trong tất cả hành, quán khổ tướng trong vô thường, quán vô ngã tướng trong khổ, quán tướng đoạn tận, quán tướng ly tham, quán tướng đoạn diệt.” Dīghāvu đảm bảo với Đức Phật là anh đang thực hành các pháp quán này, và bậc Đạo Sư ra về. Không bao lâu sau, Dīghāvu qua đời. Khi nghe tin anh ta qua đời, các vị tỳ-khưu đến gặp Đức Phật và hỏi về kiếp tái sinh của anh ấy. Đức Phật tuyên bố rằng cư sĩ đệ tử Dīghāvu đã đoạn tận năm hạ phần kiết sử và lập tức tái sinh như một vị Bất lai. Ở đây. Quá trình chuyển đổi từ Dự lưu đến Nhất lai xảy ra qua một chuỗi các pháp quán tưởng gắn liền với tuệ giác. Không thấy có lời hô hào nào để tu tập phát triển thiền-na, nhưng thông qua thực hành phát triển “sáu minh phần pháp” Dīghāvu đã đoạn tận năm hạ phần kiết sử và đạt được quả vị thứ ba (Bất lai) của con đường giải thoát.

Một nền tảng lý thuyết hỗ trợ cho cách tiếp cận của cư sĩ Dīghāvu được ghi trong một bài kinh khác. Trong bài kinh này (AN 4:169), Đức Phật đề cập đến hai hạng Bất lai tương phản: vị Bất lai vô hành bát-niết-bàn (*asaṅkhāra-parinibbāyī*), và vị Bất lai hữu hành bát-niết-bàn (*sasaṅkhāra-parinibbāyī*). Vị trước là vị có khả năng nhập và an trú trong bốn tầng thiền-na (được mô tả theo công thức tiêu chuẩn). Vị sau, thay vào đó, là vị thực hành các pháp thiền “khắc khổ” hơn như quán thân bất tịnh, tưởng nhàm chán đối với các món ăn, tưởng không hoan hỷ đối với tất cả thế giới, tưởng vô thường đối với tất cả hành, tưởng về chết. Ở đây, mặc dù kinh không ghi rõ là vị sau không đắc thiền, nhưng sự phân hạng tương phản với vị đắc bốn thiền-na gợi ý có thể là như vậy.

Mặc dù không thể loại bỏ trường hợp có những vị Bất lai không đắc thiền, từ kinh điển Nikāya, chúng ta có thể nêu ra

nhiều lý do tại sao chúng ta thường cho rằng vị Bất lai có khả năng đắc thiên. Lý do đầu tiên là ngay trong chính hành động trở thành bậc Bất lai. Từ giai đoạn Nhất lai tiến lên đến Bất lai, hành giả đoạn trừ hai kiết sử đã được vị Nhất lai làm yếu đi: dục ái (*kāmacchanda*) và sân hận (*byāpāda*). Đó cũng là hai triền cái đầu tiên trong số năm triền cái phải được loại trừ để đắc các thiên-na. Điều này cho thấy khi loại trừ các phiền não này, vị Bất lai vĩnh viễn loại bỏ những trở ngại chính để định tâm. Như thế, nếu muốn, vị Bất lai sẽ không thấy khó khăn để nhập vào các tầng thiên-na.

Một lý do khác giải thích tại sao các vị Bất lai phải là các vị đắc thiên, trong khi các vị Dự lưu và Nhất lai không nhất thiết như thế, có liên quan đến kiếp tái sinh sắp tới trong cõi Ta-bà. Mặc dù cả ba hạng thánh nhân này không còn tái sinh vào các cảnh khổ (địa ngục, thú vật và ngạ quỷ), các vị Dự lưu và Nhất lai sẽ phải tái sinh vào dục giới (*kāmadhātu*), trong khi các vị Bất lai hoàn toàn thoát ra khỏi cảnh giới đó. Hai bậc thánh đầu tiên bị ràng buộc vào dục giới vì vẫn chưa dứt bỏ được dục tham (*kāmacchanda*). Nếu các vị ấy đắc thiên, các vị ấy có thể đè nén được dục tham (và các triền cái khác) và từ đó có thể tái sinh vào các cõi sắc hay vô sắc. Tuy nhiên, đây không phải là điều cố định cho các vị thánh ở hai bậc thấp nhất, thông thường sẽ tái sinh vào cõi người hay các cõi trời dục giới. Mặt khác, các vị thánh Bất lai, theo định nghĩa, sẽ không bao giờ tái sinh vào dục giới. Các vị ấy đã đoạn tận dục ái, sống độc thân, và có khả năng cao trong thiên định. Khi mệnh chung, vị Bất lai sẽ tái sinh tức khắc vào cõi trời sắc giới (thông thường là các cõi Tịnh cư thiên) và ở đó sẽ đắc Niết-bàn, không bao giờ quay trở lại nữa.

Vị Bất lai cắt đứt mọi liên kết với cõi dục qua việc đoạn tận kiết sử dục ái, và điều này cho thấy có một sự tương ứng nào đó giữa vị Bất lai và một người bình thường đắc thiên-na. Kinh văn đôi khi nói đến một phàm nhân đắc thiên-na như là “người ngoại học (*bāhiraka*) không còn ham muốn dục lạc.” (MN 142)

Nếu người ấy duy trì khả năng đặc thiên lúc lâm chung, nghiệp hành cao cả đó sẽ đưa người ấy tái sinh vào sắc giới, ở cõi trời tương ứng với mức độ nhập thiên của người ấy. Tuy nhiên, trong khi một phạm nhân đặc thiên-na và vị Bất lai đều không có dục ái và hướng tái sinh vào sắc giới, hai hạng người này có những khác biệt sâu sắc và cơ bản. Phạm nhân đặc thiên chưa hoàn toàn diệt tận bất kỳ loại phiền não nào, và chỉ một chút sơ hở mất niệm, là người ấy dễ dàng rơi rớt, trở thành nạn nhân của dục vọng; trái lại, vị Bất lai đã cắt đứt tận gốc tham dục và sân hận, và do đó các phiền não này không bao giờ khởi sinh trở lại. Vị này tái sinh vào cõi sắc không phải chỉ vì nghiệp thiện tạo ra bởi các thiên-na, như một phạm nhân đặc thiên, nhưng là vì vị ấy đã đoạn tận hai kiết sử dục ái và sân, không còn tái sinh vào cõi dục như các vị Dự lưu và Nhất lai.

Sự khác biệt nêu trên dẫn đến một khác biệt liên quan đến số phạn lâu dài của hai hạng người này. Một phạm nhân đặc thiên, sau khi tái sinh về cõi sắc, cuối cùng rồi sẽ hưởng hết quả phúc tạo ra kiếp tái sinh tuyệt vời này, và rồi có thể sẽ phải tái sinh về cõi dục, có khi trở lại cõi khổ. Mặt khác, vị Bất lai không bao giờ bị rơi rớt như thế. An trú vững chắc trên con đường thực hành Pháp, vị Bất lai sau khi tái sinh vào cõi sắc sẽ tiếp tục tiến bước, không bao giờ thối lui, cho đến khi đạt Niết-bàn ngay trong chính cõi sắc đó. (AN 4.123)

6. KẾT LUẬN VÀ CÂU HỎI MỚI

Nghiên cứu của chúng tôi đã đưa chúng tôi đến những kết luận sau đây về mối quan hệ giữa các vị thánh đệ tử cư sĩ và các thiên-na.

(1) Có nhiều bài kinh mô tả quá trình mà một phạm nhân “thể nhập chánh tánh” với phương cách chính yếu là bằng lòng tin hay bằng trí tuệ. Không có kinh văn nào về hai hạng phạm nhân đặc quả vị Dự lưu – vị tùy tín hành và vị tùy pháp hành – cho thấy các vị ấy thuần thực trong các thiên-na. Mặc dù vài bài

kinh đề cập đến các thiên-na khi phân tích về định căn, nhưng điều này chỉ là chép lại để phù hợp với cách thức định nghĩa thường dùng trong các bộ Nikāya, không nhất thiết có ý nghĩa bao hàm khẳng định. Các Chú giải xem những định nghĩa này là có liên quan đến thiên-na siêu thế khởi sinh trong con đường siêu thế. Thêm vào đó, phân tích về định căn cho thấy có một hình thức tâm định khác, đạt được “sau khi từ bỏ pháp sở duyên”, và điều này được xem bao gồm các mức tâm định không bao gồm thiên-na.

(2) Tất cả các vị thánh đệ tử đều có chánh định của Bát chi Thánh đạo, được định nghĩa như là bốn thiên-na. Điều này không có nghĩa là vị Dự lưu và Nhất lai phải đắc thiên trước khi các vị ấy đắc quả thánh. Công thức tiêu chuẩn về thiên-na có thể ám chỉ rằng các vị ấy cuối cùng rồi cũng sẽ đắc thiên trên con đường tu tập đưa đến quả vị A-la-hán. Nếu chúng ta đi theo các lý luận A-tỳ-đàm của Chú giải để phân biệt giữa con đường sửa soạn và con đường siêu thế, chúng ta có thể xem các thiên-na trong chánh định như là yếu tố gắn liền với con đường siêu thế và do đó có tầm vóc siêu thế. Tuy nhiên, điều này vẫn còn mở ra câu hỏi rằng liệu những người khao khát nhập dòng thánh giải thoát có cần phải đắc các thiên-na hiệp thế trong giai đoạn sơ bộ của việc tu tập hay không.

(3) Một số kinh văn về những vị Dự lưu và Nhất lai có ngụ ý cho rằng các vị ấy không đắc thiên-na như là các thành tựu mà các vị ấy có thể an trú như ý muốn. Mặc dù hiển nhiên là các vị thánh đệ tử ở hai quả vị này cũng có thể đắc thiên-na, nhưng việc đắc thiên này không được xem như là một phần không thể thiếu trong hành trang tâm linh ở giai đoạn đó.

(4) Một số vị Bất lai được ghi trong kinh điển Nikāya là đã đắc tất cả bốn thiên-na, và theo Đại kinh Mālunkya, đắc tối thiểu sơ thiên là một phần của tu tập đưa đến đoạn tận năm hạ phần kiết sử. Như thế, có vẻ là các vị Dự lưu và Nhất lai muốn tiếp tục thăng tiến đến Bất lai trong cùng một kiếp sống phải đạt

đến ít nhất là mức sơ thiền để làm cơ sở phát triển tuệ quán. Còn các vị khác bằng lòng với thành tựu của mình, để cho “Pháp vận hành”, thông thường không nỗ lực để đắc thiền-na. Thay vào đó, các vị ấy tuân thủ theo đảm bảo sẽ đạt đến mục tiêu cuối cùng qua tối đa bảy kiếp sống trong cõi người và các cõi trời.

(5) Vì các vị Bất lai đã đoạn trừ dục ái và sân, là hai trở ngại chính để đắc thiền, các vị ấy không có những trở ngại đáng kể để an trú vào thiền-na. Vị Bất lai và phạm nhân đắc thiền đều tái sinh vào cõi trời sắc giới. Tuy nhiên, sự khác biệt là vị Bất lai vì đã hoàn toàn thoát ra khỏi trói buộc của kiết sử dục ái và sân cho nên không bao giờ rơi rớt trở lại cõi dục.

(6) Mặc dù trong kinh điển Nikāya, mối liên hệ giữa hai thành tựu về thiền-na và quả vị Bất lai được ghi ra rõ ràng, sự liên hệ này có bắt buộc hay không vẫn là một câu hỏi mở. Nhiều bài kinh đề cập đến việc đắc quả Bất lai nhưng không nhắc đến các thiền-na, và ít nhất có một bài kinh phân biệt giữa một vị Bất lai đắc bốn thiền-na với một vị Bất lai thực hành các pháp thiền khổ hạnh mà thông thường là không đưa đến thiền-na.

*

Các Chú giải còn đề cập đến vị A-la-hán khô quán (*sukkhavipassaka*), là vị A-la-hán thuần quán, đạt đến mục đích cuối cùng hoàn toàn dựa vào “tuệ minh sát khô”, nghĩa là không đắc được một mức độ thiền-na sắc giới nào. Mặc dù một phân hạng như thế không được nêu ra rõ ràng trong kinh điển Nikāya, câu hỏi có thể được nêu ra ở đây là không biết các Chú giải, khi khẳng định khả năng đạt quả vị A-la-hán không cần đắc thiền-na hiệp thể trên con đường tu tập, đã đi lệch kinh điển hay chỉ là để làm sáng tỏ thêm những gì ngầm hiểu trong kinh văn cổ xưa. Bài kinh Lập Niệm nổi tiếng (MN 10) tuyên bố trong phần kết luận rằng những ai nghiêm túc thực hành miên mật bốn pháp lập niệm sẽ có khả năng gặt hái một trong hai kết quả: hoặc là quả A-la-hán ngay trong kiếp này hoặc là quả Bất lai,

nếu còn tàn dư chấp thủ. Trong khi nhiều bài tập thực hành trong kinh Lập Niệm chắc chắn có khả năng hướng đến phát triển thiền-na, toàn thể bài kinh dường như có vẻ hướng thẳng đến phát triển tuệ giác hơn là hướng đến các thiền-na. Vì thế, một câu hỏi có thể được đặt ra là liệu bài kinh này có hay không có đề xuất một phương pháp thực hành đưa đến quả vị Bất lai, ngay cả đến quả vị A-la-hán, mà không cần phải đắc các thiền-na. Tuy nhiên, đây là một câu hỏi nằm ngoài phạm vi của bài tham luận này.

Nguồn: Bhikkhu Bodhi, “The Jhanas and the Lay Disciple According to the Pāli Suttas”, in “Investigation the Dhamma”, BPS, Kandy (2015).



Pháp thí thắng mọi thí
Sabbadānaṃ dhammadānaṃ jināti

**SÁCH ẤN TỔNG
KHÔNG BÁN**