

1

Đức Phật: Từ Đản Sanh đến Xuất Gia

“ Một người, này các Tỷ-kheo, khi xuất hiện ở đời, sự xuất hiện đem lại hạnh phúc cho đa số, an lạc cho đa số, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích, vì hạnh phúc, vì an lạc cho chư Thiên và loài Người. Một người ấy là ai? Chính là Thế Tôn, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác.

“ Một người, này các Tỷ-kheo, khi xuất hiện ở đời là xuất hiện một người, không hai, không có đồng bạn, không có so sánh, không có tương trợ, không có đối phần, không có người ngang hàng, không có ngang bằng, không có đặt ngang bằng, bậc Tối thượng giữa các loài hai chân. Một người ấy là ai? Chính là Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác.

“ Sự xuất hiện của một người, này các Tỷ-kheo, là sự xuất hiện của mắt lớn, là sự xuất hiện của đại quang, là sự xuất hiện của đại minh, là sự xuất hiện của sáu vô thượng¹, là sự chứng ngộ bốn vô ngại giải², là sự thông đạt của nhiều giới, là sự thông đạt của các giới sai biệt, là sự chứng ngộ của mình và giải thoát, là sự chứng ngộ quả Dự Lưu, là sự chứng ngộ quả Nhất Lai, là sự chứng ngộ quả Bất Lai, là chứng ngộ quả A-la-hán³. Của một người ấy là ai? Chính là Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác.

¹ “Sáu vô thượng” (*cha anuttariyā*) được giải thích trong Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*) 6: 130: (1) kiến vô thượng (nghĩa là cái thấy của Đức Phật hoặc các đệ tử của Ngài); (2) văn vô thượng (nghĩa là nghe Pháp từ Đức Phật hoặc các đệ tử của Ngài); (3) lợi đắc vô thượng (nghĩa là đạt được niềm tin vào Đức Phật hoặc các đệ tử của Ngài); (4) học vô thượng (nghĩa là việc tu tập giới, định, tuệ theo lời dạy của Đức Phật và các đệ tử của Ngài); (5) hành vô thượng (nghĩa là phụng sự Đức Phật hoặc các đệ tử của Ngài); và (6) tùy niệm vô thượng (nghĩa là hồi ức về Đức Phật hoặc các đệ tử của Ngài).

² “Bốn vô ngại giải” (*catasso paṭisambhidā*) là nghĩa vô ngại giải, pháp vô ngại giải, từ vô ngại giải, và biện tài vô ngại giải.

³ “Quả (*phala*) Dự lưu (hay còn gọi là Quả Nhập lưu)”, v.v. có thể được giải thích như sau: Từ trạng thái mê lầm, trói buộc, đau khổ đến cảnh giới hoàn toàn giải thoát (*vimokkha*) là các phương pháp tu tập và quả vị chứng đắc được đánh dấu bằng sự loại bỏ dần mười kiết sử (*saṃyojana*). Hành giả chấm dứt ba kiết sử đầu tiên được gọi là bậc Dự lưu hay Nhập lưu (*Sotāpanna*). Khi hai kiết sử tiếp theo bị suy yếu, hành giả trở thành bậc Nhất lai (*Sakadāgāmi*). Khi tất cả năm kiết sử đầu tiên, được gọi là thượng phần kiết sử, bị tiêu diệt hoàn toàn, hành giả trở thành bậc Bất lai (*Anāgāmi*). Khi toàn bộ mười kiết sử bị tận diệt, hành giả trở thành bậc A-la-hán (*Arahat*).

Lời Giới Thiệu ⁵

Lịch sử đã tạo ra nhiều nhân vật vĩ đại, nhưng không ai-, trong thời đại này lại ấn tượng và đáng nhớ như vị thái tử của tộc Sākya (Thích Ca), Siddhattha Gotama (Tất-đạt-đa Cồ Đàm), là bậc Đạo sư tâm linh vĩ đại nhất thế giới. Phong cách và cách dạy của Ngài rất đặc biệt. Trước Ngài đã có vô số các vị Phật, và miễn là vòng luân hồi còn tiếp diễn, thì sẽ còn nhiều vị Phật khác ra đời, nhưng Ngài là người duy nhất mà chúng ta có kiến thức lịch sử thực tế, và cuộc đời của Ngài là nguồn kỳ diệu và cảm hứng cho hơn 2600 năm. Điều đó vẫn tiếp tục cho đến ngày nay.

Mọi Phật tử đều quen thuộc với những câu chuyện thần kỳ liên quan đến sự ra đời, thời niên thiếu của Thái Tử Siddhattha (Tất Đạt Đa), và cuộc đời sau này là *Đức Phật*. Những câu chuyện nhân gian được lưu truyền từ thế hệ này sang thế hệ khác của các Phật tử chứa đầy kỳ tích, mà một số câu chuyện trong đó người thời nay khó chấp nhận là có thật. Về điều này, đạo Phật không khác với các tín ngưỡng khác, cũng được bồi đắp bằng những huyền thoại, những truyền thuyết mà thời gian và lòng thành kính của các tín đồ đã dệt nên về cuộc đời của những vị giáo chủ. Trong khi ở hầu hết các tôn giáo khác, các sự kiện siêu nhiên là một phần thiết yếu của đức tin, được xem là bằng chứng vị giáo chủ là một nhân vật thần thánh, một hóa thân của Chúa, hoặc một nhà tiên tri đặc biệt được chọn làm người phát ngôn của Đức Chúa Trời trên trái đất, thế nhưng trong đạo Phật, những điều đó không có tầm quan trọng gì cả, bởi vì *Đức Phật* không tuyên bố mình là hoá thân của bất kỳ ai. Chúng ta có thể nghĩ những câu chuyện đó là thật hoặc cũng có thể xem chúng chỉ là giả tưởng. Sự độc đáo của *Đức Phật* không dựa trên những phép lạ hay huyền thoại, mà dựa trên những sự việc được thiết lập chân thật không tô vẽ, và trên hết là sự thật có thể nhận biết được về Giáo pháp của Ngài.

Những dữ kiện thực tế về cuộc đời của Ngài không thôi cũng quá đủ để chúng ta kinh ngạc và tôn kính. Chúng vượt quá sự hiểu biết và trải nghiệm thông thường của chúng ta, là sự thách đố cho những giá trị được chấp nhận bởi thế gian và thậm chí cho những cứu cánh luôn được ấp ủ hướng tới.

Xã hội vào thời của Thái tử Siddhattha không quá khác biệt so với xã hội chúng ta thời nay. Thời đó cũng như bây giờ, loài người cũng có khuynh hướng tôn thờ quyền lực; họ tranh giành địa vị và tài sản, họ say mê trong xa hoa và than van khi túng thiếu. Họ yêu và ghét, họ tranh cãi và lừa dối lẫn nhau, khi hèn nhát khi thì anh hùng, lúc nhỏ nhen lúc thì cao thượng, giống như người thời nay vậy. Họ xem trọng các khoái cảm và phớt lờ những thảm kịch xung quanh họ, nhắm mắt làm ngơ trước bệnh tật và đau đớn, và hơn hết, dù là người giàu sang quyền thế hay người nghèo hèn, và mọi thường dân nam nữ, tất cả đều cố quên cái chết đang đợi chúng ta.

⁴ Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*), phần I, XIII, 1, 5, 6; I 22—23; Tỳ khưu Bodhi (ed.), *Trong Lời Phật dạy: Tuyển tập các bài giảng từ Kinh điển Pāli* (*In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*) (Boston, MA: Wisdom Publications [2005]), tr. 51.

⁵ Phần này và các phần khác trong chương này, được phỏng theo “Đức Phật - Bậc Đạo sư duy nhất” (*The Buddha — A Unique Teacher*) trong quyển *Các phương diện của tư tưởng Phật giáo: Tổng hợp Các bài luận* (*Dimensions of Buddhist Thought: Collected Essays*) của Francis Story (Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1985]), trang 3—12. Các phần cũng được phỏng theo quyển *Cuộc đời của Đức Phật Trong Kinh Tạng Pāli* (*The Life of the Buddha According to the Pāli Canon*) của Tỳ khưu Ñāṇamoli, (Seattle, WA: PBS Pariyatti Editions [ấn bản lần 3 năm 1992]) và từ quyển *Cuộc đời của Đức Phật* (*The Life of the Buddha*) của H[ammalawa] Saddhatissa, (London, Boston, MA, và Sydney: Unwin Paperbacks [1976]).

Đản Sanh

Vào thế kỷ thứ sáu trước Công Nguyên, dưới chân núi của dãy Hy Mã Lạp Sơn, gần biên giới ngày nay giữa Ấn Độ và Nepal, có một tiểu vương quốc thịnh vượng được cai trị bởi tộc Sākya (Thích Ca). Thủ đô của vương quốc Sākya là Kapilavatthu (Ca Tỳ La Vệ)⁶, với các thị trấn và làng mạc nhỏ hơn bao quanh dày đặc. Phía nam vương quốc này là nước Kosala (Kiền-tát-la) và xa hơn nữa là vương quốc Magadha (Ma Kiệt Đà). Phía đông là vùng đất Koliya (Câu-lợi).

Mười tháng âm lịch sau khi thụ thai, hoàng hậu và đoàn tùy tùng rời Ca Tỳ La Vệ để thăm cha mẹ ở Koliya. Trên đường, hoàng hậu đi ngang qua khu vườn Lumbinī (Lâm Tỳ Ni)⁷, thuộc sở hữu chung của người dân hai nước. Tại khu vườn, hoàng hậu sinh ra một hoàng tử cao quý trong khuôn viên được che chắn vào ngày trăng tròn tháng 5⁸ năm 623 TCN⁹. Nơi sinh của Ngài hiện nay được gọi là Rummidei nằm trong lãnh thổ của Nepal. Đứa trẻ mới sinh này đã được định sẵn để trở thành vị giáo chủ vĩ đại nhất trên thế gian.

Cha của Ngài ¹⁰ là Vua Suddhodana (Tịnh Phạn)¹¹, và mẹ Ngài là Hoàng hậu Mahā Māyā (Ma Da). Sau khi hạ sanh Hoàng Tử được bảy ngày thì hoàng hậu qua đời. Em gái bà là Mahā Pajāpatī Gotamī (Kiều Đàm Di)¹² cũng cùng kết hôn với vua Tịnh Phạn, đã thay thế bà nuôi nấng hoàng tử mà gọi con trai riêng của mình là Nanda (Nan Đà) cho các vú nuôi chăm sóc.

⁶ Vị trí của Kapilavatthu (tiếng Phạn *Kapilavastu*) đã được xác định cùng với Bhulila (Bhulya) ở quận Basti, cách trạm tàu hỏa Bengal và N.W. của Babuan ba dặm.

⁷ Vua A Dục (Asoka) đã dựng một cây cột tại địa điểm linh thiêng này để tưởng niệm sự kiện. Cột này vẫn còn tồn tại cho đến ngày nay.

⁸ Tương ứng với lịch *Vesākha* của Pāli (Phạn ngữ *Vaisākha*) và *Vesak* của người Sinhala thuộc Sri Lanka.

⁹ Khác với Kỷ nguyên của Cơ đốc giáo, Kỷ nguyên Phật giáo được tính từ lúc Đức Phật nhập Niết bàn vào năm 543 TCN (năm Ngài 80 tuổi), chứ không phải từ lúc Ngài đản sanh. Có nhiều ý kiến khác nhau về ngày đản sinh chính xác của Đức Phật. Ngày được nêu ở đây là từ Nārada Mahāthera, tác giả quyển sách *Đức Phật và Giáo lý (The Buddha and His Teachings)* (Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society [ấn bản lần 4, 1988]), tr. 1. Trong khi đó, H[ammalawa] Saddhatissa, tác giả quyển sách *Cuộc đời của Đức Phật (The Life of the Buddha)* (London, Boston, MA, and Sydney: Unwin Paperbacks [1976]), tr. 13, lại cho rằng ngày đản sanh của Đức Phật là vào năm 560 TCN. Tuy nhiên, mọi ý kiến thống nhất là *Đức Phật* sống ở miền bắc Ấn Độ trong khoảng từ thế kỷ thứ 6 đến thứ 4 TCN (xem bài viết về cuộc đời của Đức Phật trên *Encyclopedia Britannica*).

¹⁰ Cồ Đàm (*Gotama*, tiếng Phạn *Gautama*) là họ, và Thích Ca (*Sākya*, tiếng Phạn *Śākya*) là tên gia tộc của *Đức Phật*.

Theo truyền thống kể rằng các con trai của vua Okkāka thuộc dòng Mahāsammata đã bị mẹ kế âm mưu lưu đày. Những vị hoàng tử này đã lang thang đến chân núi của dãy Hy Mã Lạp Sơn. Tại đây, họ đã gặp nhà hiền triết Kapila, và theo lời khuyên của Ngài đã dựng lên thành phố Kapilavatthu thuộc vùng Kapila. Vua Okkāka, khi nghe nói đến việc này, đã thốt lên "*Sākya vata bho rājakumārā*", có nghĩa là "quả thật là những hoàng tử cao quý." Từ đó, gia tộc và vương quốc mà họ thành lập được biết đến với cái tên Sākya.

Vương quốc Sākya nằm ở miền Nam Nepal và trải rộng trên phần lớn lãnh thổ Oudh hiện đại.

¹¹ Phạn ngữ *Suddhodana*.

¹² Phạn ngữ *Mahā Prajāpatī Gautamī*.

Tất cả thần dân trong vương quốc đều vui mừng không kể xiết trước sự ra đời của vị hoàng tử lẫy lừng này. Một vị tu sĩ khổ hạnh, có tên là Asita (A Tư Đà), còn được gọi là Kāladevala, đặc biệt vui mừng khi biết tin vui này, và với tư cách là gia sư của đức vua, đã đến cung điện để thăm hoàng tử. Đến nơi, ông ngồi xuống và hỏi: “Đứa trẻ ở đâu? Hãy đưa Ngài cho tôi xem.” Nhà vua cảm thấy vinh dự trước chuyến viếng thăm bất ngờ này, đã bế Hoàng Tử đến để đánh lễ, nhưng trước sự kinh ngạc của mọi người, đôi chân hoàng tử xoay lại và tựa lên mái tóc rối của vị tu sĩ. Ngay lập tức, vị tu sĩ đứng dậy khỏi chỗ ngồi của mình và chấp tay xá chào hoàng tử¹³ khi nhìn thấy trước sự vĩ đại trong tương lai của hoàng tử Đức vua cũng làm theo như vị tu sĩ.

Vị tu sĩ lúc đầu mỉm cười rồi sau đó buồn bã. Mọi người đều ngạc nhiên trước cảm xúc vui buồn lẫn lộn của ông. Vị tu sĩ giải thích rằng ông mỉm cười vì Hoàng Tử cuối cùng sẽ trở thành một vị *Phật*, một đấng Giác Ngộ, còn ông buồn vì biết rằng không bao lâu nữa ông sẽ chết và tái sinh vào cõi Vô Sắc (*arūpaloka*)¹⁴ nên không còn cơ hội được lợi lạc từ trí tuệ siêu việt của đấng Giác Ngộ.

Lễ đặt tên

Sau khi chào đời được năm ngày, hoàng tử được đặt tên là Siddhattha (Tất Đạt Ta), có nghĩa là “người được toại nguyện”. Họ của Ngài là Gotama (Cồ Đàm).¹⁵

Theo phong tục cổ đại của Ấn Độ, 108 vị Bà La Môn uyên bác đã được mời đến cung điện để làm lễ đặt tên. Trong số họ, có tám vị đặc biệt lỗi lạc. Sau khi quan sát tướng mạo của hoàng tử, bảy vị giơ hai ngón tay và nói rằng Ngài sẽ trở thành một vị Chuyển Luân Thánh Vương hoặc một vị Phật. Nhưng vị trẻ nhất, Koṇḍañña (Kiều Trần Như)¹⁶, là vị thông minh nhất trong tám vị, quan sát thấy tóc trên trán của Hoàng Tử quay sang bên phải, nên chỉ giơ một ngón tay và quả quyết rằng hoàng tử sẽ hoàn toàn thoát tục và trở thành một *Đức Phật*.

Lễ Hạ Điền

Một sự kiện nổi bật đã xảy ra trong thời thơ ấu của Thái tử Siddhattha. Đó là một trải nghiệm tâm linh chưa từng có mà sau này, trong quá trình tìm kiếm Chân Lý của Ngài, nó được coi là chìa khóa dẫn đến Giác ngộ.¹⁷

¹³ Theo lời khuyên của Asita, cháu trai của ông là Nālaka đã xuất ly thế gian, và khi hoàng tử đạt được quả vị Phật như đã tiên đoán, Nālaka đã lắng nghe lời dạy của đức Phật và trở thành *A-la-hán*. Xem Kinh Nālaka (Nālaka Sutta) thuộc Kinh Tập (*Sutta Nipāta*).

¹⁴ *Arūpalokas* là cõi (*lokas*) phi vật chất, tại đây sinh ra những chúng sinh đã chứng đắc tầng thiền vô sắc giới (*arūpajjhānas*).

¹⁵ Phạn ngữ *Siddhārtha Gautama*.

¹⁶ Khi nghe tin Thái tử Siddhattha đã xuất ly thế gian, vị Koṇḍañña này và bốn người con trai của bảy vị Bà La Môn khác cũng đã xuất ly thế gian và đi theo Ngài như là môn đồ. Đây là năm vị Đệ tử trưởng đầu tiên của *Đức Phật*.

¹⁷ Xem Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Tập I, Đại kinh Saccaka (Mahāsaccaka Sutta), số 36.

Lúc bấy giờ để khuyến khích nông dân, vua Suddhodana đã tổ chức một lễ hội gọi là Hạ Điền. Đây quả thực là một lễ hội cho tất cả mọi người, vì cả quý tộc và thường dân đều mặc trang phục đẹp nhất của mình và tham gia buổi lễ. Vào ngày đã định, nhà vua cùng với các cận thần ra ngoài đồng, đem theo vị hoàng tử trẻ ¹⁸ cùng các cung phi. Vua đặt hoàng tử trên chiếc ghế dài trong màn trướng bao quanh dưới bóng râm mát của cây hồng táo để các cung phi trông coi, và vua tham gia lễ hội cày bừa. Khi lễ hội đang náo nhiệt, các cung phi cũng lén chạy đi xem.

Trái ngược với không khí lễ hội vui vẻ và náo nhiệt, dưới cây hồng táo lại rất tĩnh lặng và an bình. Với những điều kiện có ích cho việc thiền định khi ấy, vị hoàng tử tuy còn nhỏ tuổi nhưng lại trầm tĩnh và thông tuệ đã ngồi xếp bằng và nắm lấy cơ hội để tập trung vào hơi thở vào và hơi thở ra, đạt được sự an định (*samādhi*) nhất tâm, và phát triển tầng thiền (*jhāna*) ¹⁹ đầu tiên. Các cung phi vốn lơ đãng việc trông nom hoàng tử khi đi xem lễ hội, chợt nhớ ra bổn phận của mình, liền vội vàng đến nơi hoàng tử và sững sờ thấy Ngài đang ngồi xếp bằng thiền định. Vua nghe tin vội vàng đến nơi, khi thấy hoàng tử đang ngồi thiền, nhà vua đánh lễ Ngài và nói: “Nàycon yêu dấu, đây là lần thứ hai phụ vương đánh lễ con.”

Giáo dục

Xuất thân từ hoàng gia, Thái tử Siddhattha hẳn đã tiếp thu một nền giáo dục có ích cho một hoàng tử, bao gồm các môn học trong đó có ngôn ngữ và toán học. Thuộc giai cấp chiến sĩ Sát-đế-ly (*Khattiya* ²⁰), Ngài cũng được đào tạo đặc biệt về binh pháp và các môn thể thao như đấu vật và bắn cung. Ngài được mô tả là một thanh niên cao ráo, mạnh mẽ, đẹp trai, và có cách đối đãi tử tế, nhân hậu và từ ái đối với chúng sinh.

¹⁸ Thái tử Siddhattha được bảy tuổi khi sự kiện này diễn ra.

¹⁹ Tầng thiền (*Jhāna*, Phạn ngữ *dhyāna*) là tên gọi của một trạng thái tập trung tinh thần cao độ, còn gọi là định (*samādhi*). Theo Tạng Kinh (*suttanta*), có tám tầng thiền: bốn tầng thiền Sắc giới (*rūpajjhāna*) và bốn tầng thiền Vô Sắc giới (*arūpajjhāna*). Mặt khác, theo Tạng Vị Diệu Pháp (*Abhidhamma*), có chín tầng thiền như vậy.

²⁰ Vào thời Đức Phật, xã hội Ấn Độ được chia làm bốn giai cấp cơ bản (tiếng Pāli *varṇa*, Phạn ngữ *varṇa*). Đầu tiên là giai cấp tu sĩ Bà-la-môn (tiếng Pāli và Phạn ngữ *Brāhmaṇa*) bao gồm các nhà tu, triết gia, học giả và các nhà lãnh đạo tôn giáo. Tiếp theo là giai cấp chiến sĩ Sát-đế-ly (Pāli *Khattiya*, Phạn ngữ *Kṣatriya*), bao gồm nhà cầm quyền, tướng lĩnh, sĩ quan và công chức. Sau đó là giai cấp Thương nhân Tỳ-xá (Pāli *Vessa*, Phạn ngữ *Vaiśya*), bao gồm cả nông dân. Cuối cùng giai cấp thấp nhất Thủ-đà-la (Pāli *Sudda*, Phạn ngữ *Śūdra*) bao gồm người thợ và đầy tớ. Mỗi giai cấp có bổn phận và nghĩa vụ riêng của mình. Ví dụ, bổn phận của giai cấp *Khattiya* là bảo vệ cộng đồng. Vào thời đó, ranh giới phân chia giữa các giai cấp hay biến đổi và không rõ ràng. Sự phức tạp và tinh khắt khe trong hệ thống giai cấp hiện đại cũng không được xác định. Xem quyển *Từ điển Phật giáo phổ thông* (*A Popular Dictionary of Buddhism*) của Christmas Humphreys (London: Curzon Press [1984]), trang 111—112. Xem thêm quyển *Bách khoa toàn thư về Triết học và Tôn giáo Phương Đông* (*The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*) (Boston, MA: Shambhala [1989]), trang 44, 186, và 400.

Đời sống hôn nhân

Khi mới mười sáu tuổi, Thái tử Siddhattha kết hôn với người em họ xinh đẹp cùng tuổi với Ngài là công chúa Yasodharā (Da Du Đà La)²¹. Trong suốt gần mười ba năm hôn nhân hạnh phúc, Ngài sống một cuộc đời vương giả sung sướng, không biết gì về đời sống thăng trầm bên ngoài hoàng cung. Về cuộc sống nhưng lựa ấy, Ngài nói:

“

Này các Tỷ-kheo, Ta được nuôi dưỡng tể nhị, tối thắng nuôi dưỡng tể nhị, cứu cánh nuôi dưỡng tể nhị. Này các Tỷ-kheo, trong nhà Phụ vương ta, các hồ nước được xây lên, trong một hồ có hoa sen xanh, trong một hồ có hoa sen đỏ, trong một hồ có hoa sen trắng, tất cả phục vụ cho ta. Không một hương chiên đàn nào ta dùng, này các Tỷ-kheo, là không từ Kàsi²² đến. Bằng vải Kàsi là khăn của ta, này các Tỷ-kheo. Bằng vải kàsi là áo cánh, bằng vải kàsi là nội y, bằng vải kàsi là thượng y.

Đêm và ngày, một lọng trắng được che cho ta để tránh xúc chạm lạnh, nóng, bụi, cỏ hay xương.

Này các Tỷ-kheo, ba lâu đài được xây dựng cho Ta, một cái cho mùa đông, một cái cho mùa hạ, một cái cho mùa mưa. Và Ta, này các Tỷ-kheo, tại lâu đài mùa mưa, trong bốn tháng mưa, được những nữ nhạc công đoanh vây, Ta không có xuống dưới lầu. Trong các nhà của người khác, các người đầy tớ, làm công được cho ăn cơm tấm, cháo chua. Trong nhà phụ vương Ta, các người đầy tớ, làm công được cho ăn gạo, thịt gà và cơm nấu.”²³

Theo dòng thời gian, sự thật dần dần sáng tỏ trong Ngài. Bản tính trầm lặng suy tư và lòng từ bi vô bờ bến của Ngài đã không cho phép Ngài dành thời gian chỉ để tận hưởng những thú vui phù du trong hoàng cung. Ngài không biết đau buồn cá nhân, nhưng Ngài cảm thấy thương xót sâu sắc cho những đau khổ của nhân loại. Sống trong nhưng lựa, Ngài nhận ra nỗi khổ chung của chúng sinh muôn loài.

²¹ Phạn ngữ *Yasodharā*. Cô còn được gọi là Bhaddakaccānā, Bimbā, và Rāhulamātā.

²² Một tỉnh ở miền Trung Ấn Độ nổi tiếng về lụa. Thủ phủ là Benares thời hiện đại (Vārāṇasi; Kāsi)

²³ Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*), phần I, 3:38.

Xuất Gia

Vị Thái tử trẻ được vua cha Suddhodana bảo vệ đến mức không cho Ngài nhìn thấy sự xấu xí và đau khổ, dù là nhỏ nhất. Ngài được bao quanh bởi mọi thứ xa hoa. Mỗi ngày Thái Tử sống trong những khu vườn thú vị, nơi mọi chiếc lá khô héo đều được cố tình cắt bỏ. Tiếng hót du dương của các loài chim và tiếng phun róc rách của các đài nước làm dịu đôi tai Ngài; bóng cây xanh che mát cho Ngài và các bạn của Ngài khỏi cái nóng của buổi trưa, không khí tràn ngập mùi hương của hoa nhài và hoa lan chuông. Vào ban đêm, trong đại sảnh cung điện cao lớn có những chiếc quạt lớn bằng lông công nhẹ nhàng chuyển động, Ngài xem các vũ công nhảy múa uốn lượn dưới ánh sáng đèn thơm dịu nhẹ cho đến khi trôi vào giấc ngủ bình yên của tuổi trẻ trong tiếng nhạc mơ màng. Đến khi ấy, các vũ công sẽ lần lượt ngừng nhảy múa, từng người một nằm dài trên thảm để nghỉ ngơi; người chơi đàn sitar sẽ rời ngón tay khỏi dây đàn, và tất cả rơi vào sự tĩnh lặng dưới những ngọn đèn cháybập bùng.

Và cứ thế diễn ra từ ngày này qua ngày khác - một đời sống nhẹ nhàng và vô tư. Vậy tại sao vị hoàng tử trẻ lại không hạnh phúc? Có lẽ nào Ngài bị quấy rối bởi những hiểu biết u ám từ kiếp trước? Có phải Ngài đang nghi ngờ thế giới phía bên ngoài những bức tường thành không phải là thế giới vô tư, tinh tế và dịu dàng mà Ngài biết – vốn do cha Ngài cố ý sắp đặt tạo ra cho Ngài? Hay là Ngài có tiềm thức về cuộc đời của mình đã được dành riêng cho một điều gì khác, một nhiệm vụ tối cao, tự lựa chọn bày ra trước mặt Ngài?

Chúng ta đều không biết. Nhưng cuối cùng thì thời điểm ấy cũng đã đến khi Ngài bắt gặp bốn cảnh tượng đã làm thay đổi toàn bộ cuộc đời của Ngài. Bước ngoặt này xảy ra lúc Ngài hai mươi chín tuổi. Tất cả những thú vui do cha Ngài đem đến cũng không ngăn cản hoàng tử cảm thấy buồn chán và bồn chồn. Đến mức một ngày nọ, Ngài gọi người đánh xe cận vệ yêu thích là Channa (Xa Nặc) đưa Ngài đi dạo chơi ở ngoại ô phía bên ngoài hoàng thành. Channa chọn bốn con ngựa tốt và thắng chúng vào một cỗ xe lộng lẫy. Cùng lúc, vua Suddhodana dùng mọi biện pháp phòng ngừa để đảm bảo không có chuyện gì bất trắc xảy ra trong chuyến du ngoạn. Tuy nhiên, bất kể mọi nỗ lực của nhà vua, hoàng tử và Channa đi chưa được bao xa thì bắt gặp một ông già lưng còngmệt mỏi đang đứng dưới lòng đường.

"Đó là gì?" Ngài hỏi Channa, cho xe dừng lại. "Trông như một người đàn ông, nhưng tóc bạc trắng, không có răng, má hóp, da khô nhăn, mắt lơ đờ. Hãy nhìn cái lưng còng, xương sườn lòi ra, đôi tay và đôi chân gầy guộc cong queo như thế, sao lại có thể chống đỡ được bộ xương khốn khổ của ông ta, đến nỗi ông ta phải dùng gậy để tựa. Đó là loại người gì?"

Channa trả lời, có vẻ như cố che giấu chút ít sự thật, "Đó là một ông già. Ông ta là người đã sống một thời gian dài, có lẽ là sáu mươi, bảy mươi, thậm chí tám mươi năm hoặc nhiều hơn, vì vậy mà cơ thể ông ta đã già và héo mòn. Không có gì phải thất vọng vì đó là điều không thể tránh khỏi. Không ai thoát khỏi tuổi già".

"Ý của ngươi là tất cả chúng ta sẽ trở nên như vậy, rằng tất cả chúng ta sẽ trở nên già nua và héo mòn?" Siddhattha hỏi. "Yasodharā, ngươi, tất cả những người bạn thời trẻ của ta, và cả bản thân ta nữa, một ngày nào đó cũng sẽ như thế?"

"Vâng, thưa Ngài," Channa trả lời. "Đó là số phận của mọi người."

Thái tử Siddhattha buồn đến mức không thể đi tiếp . Ngài cho quay xe trở lại cung điện, trầm tư suy nghĩ và không nói lời nào. Khi thấy Channa và con trai trở về quá nhanh, nhà vua hỏi Channa chuyện gì đã xảy ra, và khi nghe lý do vua thất vọng kêu lên: "Giờ ngươi đã làm ta tan nát!" Nhưng nhà vua không phải là người dễ từ bỏ. Để nỗ lực xóa ký ức về ông già khỏi tâm trí của Thái tử Siddhattha nhà vua ra lệnh tổ chức những buổi diễn kịch và giải trí đặc biệt. Vua cũng tăng gấp đôi lực lượng bảo vệ xung quanh hoàng cung, lệnh cho mọi người im lặng và hành động như thể không có gì bất thường xảy ra.

Không nản lòng, Thái tử Siddhattha quyết định đi dạo ngoài hoàng cung với Channa lần thứ hai, và lần này, họ gặp phải một người đàn ông bị bệnh

Ông ấy yếu đến mức không thể đứng dậy được. Ông ta lăn lộn và quằn quại trên mặt đất. Mắt ông ta đỏ ngầu, miệng sủi bọt, ông ta rên rỉ và đập ngực đau đớn. Cũng như lần trước, Channa giải thích về chuyện này, và một lần nữa Thái tử, Siddhattha lại buồn bã. "Đây có phải là điều hiếm gặp, hay nó xảy ra với tất cả mọi người?" Ngài hỏi.

Channa trả lời: "Ai cũng có thể bị bệnh, thưa Ngài." Nhưng sau đó Channa trấn an: "Tuy nhiên, nếu một người cẩn thận đồ ăn thức uống, giữ vệ sinh sạch sẽ, nghỉ ngơi hợp lý và tập thể dục, người ấy chắc chắn sẽ luôn khỏe mạnh. Không cần phải lo."

"Không cần phải lo sao?" Thái tử thốt lên. "Đầu tiên, ta nhìn thấy sự khủng khiếp của tuổi già héo mòn, còn giờ thì có vẻ như mỗi người phải tự gánh chịu sự đau khổ của mình như người đàn ông này!"

Như lần trước, hai người hủy bỏ chuyến du ngoạn và quay trở lại cung điện. Thái tử Siddhattha lại chìm sâu trong suy tư về những gì mình đã thấy.

Lần thứ ba, Thái tử Siddhattha và Channa đi du ngoạn bên ngoài hoàng cung, và lần này hai người bắt gặp một đám tang. Những người đưa tang thì khóc lóc và đập vào ngực, trong khi cái xác mà họ mang theo nằm im lìm và vô hồn như một tượng gỗ. Channa trả lời những câu hỏi không thể tránh khỏi của Thái tử và sau đó nói tục: "Thưa Ngài, tử vong là sự kết thúc cuộc sống. Khi sự sống không còn, đó là cái chết. Cơ thể của một người chết đi khi nó không thể tiếp tục do tuổi già héo mòn hoặc vì bệnh tật. Hơi thở ngừng lại, và tim không còn đập nữa. Nhưng điều đó không có gì là lạ. Nó cũng bình thường như sự sinh ra bởi lẽ mọi người sau cùng cũng phải chết. Không ai có thể làm gì được, vì nó là bản chất của sự vật nên không cần phải lo lắng về nó. Chỉ hy vọng được sống thọ."

Thái tử Siddhattha đã trầm tư rất lâu về điều này cũng như những cảnh tượng mà Ngài đã thấy trong hai chuyến đi trước đây. Ngài nhận ra rằng những sự thật khó chịu này, vốn do cha Ngài nỗ lực che giấu với Ngài bấy lâu nay, là bản chất hiện hữu của đau khổ (*dukkha*). Sau đó, Ngài bắt đầu tự hỏi liệu có cách nào thoát khỏi tình thế nan giải này, một phương tiện nào đó để giải thoát. "Chả lẽ những người mà ta yêu thương, và kể cả ta chỉ biết tro mắt đứng nhìn tuổi già, bệnh tật và tử vong kéo đến?" Ngài tự hỏi như vậy khi cùng Channa trở lại hoàng thành.

Trong lần du ngoạn thứ tư và cũng là lần cuối cùng bên ngoài hoàng cung, cũng như trước, thái tử Siddhattha và Channa đã một cảnh tượng bất ngờ bên đường. Nhưng lần này không phải là cảnh đau khổ. Đó là một người đàn ông với mái đầu cạo trọc, trên người đắp chiếc áo cà sa màu vàng đơn giản, đi chân trần và tay cầm một chiếc bình khát thực. Ông ấy có khuôn mặt bình tĩnh, trầm ngâm, và ánh mắt ông ấy hướng xuống phía dưới, như thể ông ấy là một người an lạc với những suy nghĩ thiện lành. Dừng ngựa lại, Thái tử Siddhattha hỏi Channa: "Đây là gì? Đó có phải là một người đàn ông, hay thực sự là một vị thần đứng đó thật điềm tĩnh và thoát trần, thật an nhiên tự tại?"

Channa trả lời: "Đó là một vị tu sĩ khổ hạnh, thưa Ngài. Ông ấy là người đã nhìn thấy tuổi già, bệnh tật và cái chết làm tất cả chúng sinh đau khổ như thế nào, và ông ấy sống xa lánh thế gian để tìm kiếm giải pháp cho điều bí ẩn của cuộc sống. Ông ta không có nhà mà sống ẩn cư trong hang động và rừng cây, chỉ đi khát thực đủ thức ăn cho một bữa mỗi ngày, sống một cuộc đời kỷ luật, giản dị, cố gắng thanh tịnh trong lời nói, việc làm và suy nghĩ, và tìm kiếm sự giải thoát khỏi

đau khổ của thế gian bằng cách thiền định. Ông ấy đi từ nơi này đến nơi khác, và nỗ lực chỉ mọi người cách sống thiện lành và tìm thấy hạnh phúc ”.

Thế giới khoái lạc và đẹp đẽ giả tạo mà cha Ngài tạo ra cho Ngài đã tan tành. Thế giới đó không thể giữ Ngài lâu hơn nữa. Khi nhận ra sự vô ích của những thú vui dục lạc vốn được kẻ trần tục (*puthujjana*) coi trọng, và khi biết trân trọng giá trị của đời sống xuất gia (*nekkhamma*) mà bậc trí giả (*paṇḍita*) hân hoan đi tìm, Ngài đã quyết định rời bỏ cuộc sống hiện tại để tìm kiếm Chân lý (*sacca*) và An lạc vĩnh hằng (*nibbāna*). “Ta phải trở thành người tu sĩ khổ hạnh như vậy. Ta cũng sẽ từ bỏ thế gian này và tìm cách giải thoát khỏi khổ đau.” Sau này, Ngài đã mô tả quyết định của Ngài với hội chúng tỳ kheo như sau:

“

Này các Tỳ-kheo, Ta cũng vậy, trước khi Giác Ngộ, khi chưa chứng Chánh Đẳng Giác, khi còn là Bồ-tát²⁴, tự mình bị sanh lại tìm cầu cái bị sanh, tự mình bị già, lại tìm cầu cái bị già, tự mình bị bệnh... tự mình bị chết... tự mình bị sầu"... tự mình bị ô nhiễm lại tìm cầu cái bị ô nhiễm. Này các Tỳ-kheo, rồi Ta suy nghĩ như sau: "Tại sao Ta, tự mình bị sanh lại tìm cầu cái bị sanh, tự mình bị già... (như trên)... tự mình bị ô nhiễm lại tìm cầu cái bị ô nhiễm? Vậy Ta, tự mình bị sanh, sau khi biết rõ sự nguy hại của bị sanh, hãy tìm cầu cái không sanh, vô thượng an ổn khỏi các khổ ách, Niết-bàn; tự mình bị già... cái không già... tự mình bị bệnh... cái không bệnh... tự mình bị chết... cái bất tử... tự mình bị sầu... cái không sầu... tự mình bị ô nhiễm, sau khi biết rõ sự nguy hại của cái bị nhiễm, hãy tìm cầu cái không ô nhiễm, vô thượng an ổn khỏi các khổ ách, Niết-bàn." ”²⁵

Trong một bài pháp khác, Ngài mô tả quyết định của Ngài như sau:

²⁴ Phạm ngữ *Bodhisattva*, "người phát nguyện trở thành Phật." Bồ tát là một chúng sinh được thọ ký thành Phật, một vị Phật tương lai. Theo tín ngưỡng truyền thống, , trước khi sinh ra lần cuối trở thành Phật trên trái đất này, Bồ tát sẽ an trú nơi cõi trời Tusita (Đầu suất).

Trong Kinh Tạng và Luận Tạng Pāli, danh hiệu “Bồ tát” chỉ dành cho Thái tử Siddhattha trước khi Ngài thành đạo và các tiền kiếp của Ngài. Chính Đức Phật cũng sử dụng từ này khi nói về cuộc đời của Ngài trước khi Giác ngộ. Bồ tát quả không hề được đề cập hay ghi nhận là một quả vị cao hơn hay thay thế cho quả vị A-la-hán, cũng như không hề có ghi chép nào trong Kinh Tạng Pali về một đệ tử phát nguyện trở thành Bồ tát. Xem Nyanatiloka, *Từ điển Phật học: Sổ tay các Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo (Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines)* (ấn bản lần 4; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), tr. 41.

Cái gọi là “ Lý tưởng Bồ tát ” đóng một vai trò to lớn trong Phật giáo Đại thừa (Mahāyāna). Hơn nữa, Phật giáo Đại thừa đã sáng tạo ra một loạt các vị Bồ tát thần thoại . Phật giáo Đại thừa cũng nhấn mạnh tầm quan trọng của các nghi thức và nghi lễ, từ đó phát triển thành các mật điển (*tantra*) mà không hề có trong Giáo lý nguyên thủy của Đức Phật. Xem chi tiết về sự phát triển của “Lý tưởng Bồ tát” trong quyển *Lý tưởng Bồ tát: Các bài luận về sự xuất hiện của Đại thừa (The Bodhisattva Ideal: Essays on the Emergence of the Mahāyāna)* của Tỳ kheo Nyanatusita himi, (Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [2013]).

²⁵ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), tập I, Kinh Thánh cầu (Ariyapariyesanā Sutta), số 26; Tỳ kheo Ñāṇamoli, *Cuộc Đời Của Đức Phật Trong Kinh Tạng Pāli (The Life of the Buddha According to the Pāli Canon)* (Seattle, WA: PBS Pariyatti Editions [ấn bản lần 3 năm 1992]), tr. 10; Tỳ kheo Bodhi, *Trong Lời Phật dạy: Tuyển tập các bài giảng từ Kinh Tạng Pāli (In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pāli Canon)* (Boston, MA: Wisdom Publications [2005]), trang 55—56.

“

*Ở đây, này Aggivessana²⁶, trước khi Ta giác ngộ, chưa chứng Chánh Đẳng Giác, khi còn là Bô-tát, Ta suy nghĩ như sau: "Đời sống gia đình bị gò bó, con đường đầy những bụi đời. Đời sống xuất gia như sống giữa hư không. Thật rất khó sống tại gia đình mà có thể sống hoàn toàn đầy đủ, hoàn toàn thanh tịnh đời sống phạm hạnh thuần tịnh. Hãy cạo bỏ râu tóc, đắp áo cà-sa, xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình"."*²⁷

Sau khi suy nghĩ kỹ, Ngài quyết định xuất giã thì được tin vợ Ngài vừa hạ sanh một hoàng nam. Trái với mọi dự đoán, Ngài lại không quá vui mừng mà chỉ thấy việc đó tạo thêm trở ngại cho mình. Một người cha bình thường sẽ đón nhận niềm vui ấy, nhưng Thái tử Siddhattha vốn là một người cha phi thường lại than thở: “Thêm một trở ngại (*rāhu*) sinh ra, tăng thêm một sợi dây trói buộc”. Chính vì vậy mà nhà Vua Suddhodana đã đặt tên cháu nội là Rāhula (La Hầu La)²⁸.

Hoàng cung không còn là nơi thích hợp cho vị Thái tử Siddhattha trầm mặc. Người vợ trẻ yêu kiều và đứa con trai sơ sinh đáng yêu của Ngài đều không thể ngăn cản Ngài thay đổi quyết định xuất gia. Ngài ra đi với vai trò quan trọng và lợi ích hơn nhiều so với việc làm một người chồng, một người cha có trách nhiệm, thậm chí là làm vua của các vị vua. Cung vàng điện ngọc không còn sức quyến rũ đối với Ngài. Thời điểm xuất ly đã chín muồi. Vua cha Suddhodana đã cảm nhận được sự bất bình chán nản ở Siddhattha và đành chịu mất đứa con trai của mình.

Trong một đêm rất khuya, khi mọi người trong cung đã ngủ say, thái tử rời khỏi giường và thay đồ. Ngài đánh thức Channa để lên yên con ngựa Kanthaka. Sau đó, một lần cuối cùng, Ngài đến phòng của công chúa. Mở cửa phòng, Ngài đứng ở ngưỡng cửa và ngắm nhìn dịu dàng vợ con Ngài đang ngủ say. Lòng từ bi của Ngài dành cho hai người thân yêu thật lớn lao trong giây phút chia tay này. Và càng to lớn hơn là tấm lòng từ bi của Ngài đối với nhân loại đang đau khổ. Ngài không lo lắng cho tương lai hạnh phúc và an nhàn của vợ con mình vì cả hai đã có mọi thứ để sống an toàn và sung túc. Không phải tình yêu thương của Ngài đối với vợ con mình kém đi, mà chỉ là tình thương yêu nhân loại của Ngài to lớn hơn.

Bỏ lại tất cả sau lưng, Ngài ra đi giữa đêm khuya với một trái tim thanh thản cùng với người đánh xe trung thành.

²⁶ Saccaka là con trai của Nigantha Nātaputta, còn được gọi là Mahāvīra. Mahāvīra sống cùng thời với Đức Phật, là người sáng lập đạo Kỳ Na (Jainism) như một cộng đồng tôn giáo. Ở đây, Saccaka được gọi bằng tên gia tộc của ông là Aggivessana.

²⁷ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), tập I, Đại kinh Saccaka (Mahāsaccaka Sutta) số 36; Tỳ kheo Ñāṇamoli, *Cuộc Đời Của Đức Phật Trong Kinh Tạng Pāli (The Life of the Buddha According to the Pāli Canon)* (Seattle, WA: PBS Pariyatti Editions [ấn bản lần 3 năm 1992]), tr. 10; Tỳ kheo Bodhi, *Trong Lời Phật dạy: Tuyển tập các bài giảng từ Kinh Tạng Pāli (In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pāli Canon)* (Boston, MA: Wisdom Publications [2005]), tr. 59.

²⁸ Nghĩa đen là “bị trói buộc hoặc bị nắm giữ (*la*) bởi một kiết sử (*rāhu*).” Rāhula (La Hầu La) được bảy tuổi khi Đức Phật trở lại Kapilavatthu (Ca Tỳ La Vệ). Sau đó, mẹ của Rāhula là Yasodharā (Da Du Đà La), đã gửi ông đến cha để hỏi việc thừa kế, và Đức Phật đã đáp lại bằng cách cho ông xuất gia làm một vị sư. Việc này đã làm cho vua cha Suddhodana của Đức Phật đau khổ, vua giải thích với Đức Phật về nỗi đau to lớn đã trải qua khi hoàng tử trẻ xuất ly thế gian. Vì vậy, vua đề nghị sau này nếu một người con trai muốn xuất gia phải được sự cho phép của cha mẹ. Đức Phật đã đồng ý và điều này đã trở thành một trong những giới luật của người xuất gia.

Đơn thân và không một xu dính túi, Ngài lên đường tìm kiếm Chân lý và An lạc. Ngài đã xuất ly thế gian như thế. Đó không phải là sự xuất ly của một người già đã kinh qua gần hết cuộc đời trần tục. Đó không phải là sự xuất ly của một kẻ nghèo không còn thứ gì bỏ lại phía sau. Đó là sự xuất ly của một thái tử đang trong thời đỉnh cao của một người đầy ắp giàu sang, phú quý – một sự xuất ly chưa hề có trong lịch sử..

Ngài đã đi rất xa, băng qua sông Anomā, rồi dừng chân nghỉ lại bên bờ sông. Tại đây, Ngài cạo râu tóc, giao y phục và trang sức cho Channa đem về cung, rồi mặc lên người bộ y phục màu vàng nghệ thô sơ của một nhà tu khổ hạnh, và bắt đầu một cuộc sống khổ hạnh tự nguyện. Thái tử Siddhattha được hai mươi chín tuổi khi Ngài bắt đầu cuộc hành trình lịch sử này.

Vị sư khổ hạnh Gotama, như được gọi từ đó về sau, , vốn từng sống trong cảnh xa hoa thì giờ đây đã thành một kẻ lang thang không tiền của, sống nhờ vào của bố thí ít ỏi từ bá tánh thập phương.

Vị sư khổ hạnh ấy đã đi về phía nam là nơi phát triển rực rỡ các trung tâm học thuật và tâm linh, và đã đến thành Rājagaha (Vương Xá) đúng lúc, thủ đô của vương quốc Magadha (Ma-kiệt-đà). Nhà vua của Magadha là Bimbisāra (Tần-bà-sa-la), ấn tượng bởi vẻ ngoài khôi ngô và sự trầm tĩnh của vị tu sĩ lạ này, đã đến viếng thăm khi Ngài đang ngồi dưới chân đồi. Sau khi phát hiện Ngài trước đó là một hoàng tử, nhà vua đã đề nghị chu cấp tiện nghi cho Ngài và mời Ngài ở lại để cùng cai trị vương quốc. Tuy nhiên, Gotama đã từ chối nhà vua, nói rằng Ngài không cần những thứ mà Ngài đã từ bỏ và Ngài đang tìm kiếm chân lý. Sau đó vua Bimbisara yêu cầu khi nào Ngài đạt được Giác ngộ thì xin Ngài trở lại thăm Rājagaha, và Ngài đã đồng ý.

Ngài không trú ngụ lâu ở một nơi. Bóng cây râm mát hay hang đá hoang vu là nơi cư trú qua ngày. Với đầu trần chân đất, Ngài bước đi trong cái nắng thiêu đốt, trong cái lạnh thấu xương. Không sở hữu bất cứ thứ gì ngoài một chiếc bình bát để khát thực và bộ y phục đủ để che thân, Ngài tập trung mọi năng lượng của mình để truy tìm Chân Lý.

Tìm kiếm

Lang thang tìm kiếm điều chí thiện và sự An lạc vô thượng, Ngài đã tìm đến Ālāra Kālāma, một vị đạo sĩ lỗi lạc, , và thưa: “Hỡi đạo hữu Kālāma , tôi muốn sống đời phạm hạnh dưới sự hướng dẫn của đạo hữu.”

Ālāra Kālāma trả lời: “Này Tôn giả, hãy ở lại đây với tôi. Pháp này là như vậy, khiến kẻ có trí, không bao lâu như vị Bồ sư của mình (chỉ dạy), tự tri, tự chứng, tự đạt và an trú”.

Không bao lâu sau, Ngài học hết giáo lý của Ālāra Kālāma, nhưng vẫn không chứng ngộ được Chân Lý cao thượng.

Sau đó, Ngài suy nghĩ thế này: “Khi Alara Kalama tuyên bố: “Sau khi tự tri, tự chứng, tự đạt, Ta mới an trú pháp này”, điều đó không phải chỉ vì lòng tin. Chắc chắn Alara Kalama biết pháp này, thấy pháp này rồi mới an trú.”

Rồi Ngài đến gặp Kālāma và nói:

“Này đạo hữu Kālāma, cho đến mức độ nào, Ngài tự tri, tự chứng, tự đạt, và tuyên bố pháp này?”

Khi nghe vậy, Ālāra liền tuyên bố với Ngài đó là cảnh giới Vô Sở Hữu Xứ (*Ākiñcaññāyatana*)²⁹ một tầng thiền định cao cấp.

Và Ngài lại nghĩ: “Không phải chỉ có Ālāra Kālāma có lòng tin, tinh tấn, niệm, định và tuệ. Ta cũng có những điều ấy. Vậy ta hãy cố gắng chứng cho được pháp mà Ālāra Kālāma tuyên bố đã tự chứng, tự đạt và an trú trong ấy”..

1. THE BUDDHA: FROM BIRTH TO RENUNCIATION

Không bao lâu sau, Ngài đã tự tri, tự chứng, tự đạt pháp ấy và an trú, nhưng vẫn không chứng ngộ được Chân Lý cao thượng.

Ngài đi đến chỗ Ālāra Kālāma và nói: “Này đạo hữu Kālāma, có phải đạo hữu đã tự tri, tự chứng, tự đạt và an trú pháp này đến mức độ như vậy?”

“Nhưng, hỡi Đạo Hữu, tôi cũng tự tri, tự chứng, tự đạt và an trú pháp này đến mức độ như vậy.”

Vị đạo sĩ không lấy làm ganh tỵ, mà rất hoan hỷ khi thấy đệ tử tài năng của mình thành công. Đạo sĩ đã ca ngợi đặt Ngài ngang hàng với mình, và tán dương:

“

*Thật lợi ích thay cho chúng tôi, Thật khéo lợi ích thay cho chúng tôi, khi chúng tôi được thấy một đồng phạm hạnh như Tôn giả! Pháp mà tôi tự tri, tự chứng, tự đạt, và tuyên bố, chính pháp ấy Hiền giả tự tri, tự chứng, tự đạt và an trú; pháp mà Hiền giả tự tri, tự chứng, tự đạt và an trú, chính pháp ấy tôi tự tri, tự chứng, tự đạt và tuyên bố; pháp mà tôi biết, chính pháp ấy Hiền giả biết; pháp mà Hiền giả biết, chính pháp ấy tôi biết. Tôi như thế nào, Hiền giả là như vậy; Hiền giả như thế nào, tôi là như vậy. Nay hãy đến đây, Hiền giả, hai chúng ta hãy chăm sóc hội chúng này!”*³⁰

Vị sư khổ hạnh Gotama không thỏa mãn với một giáo lý chỉ dẫn đến sự định tâm cao thâm mà không “hướng đến yếm ly, không hướng đến ly tham, không hướng đến đoạn diệt, không hướng đến an tịnh, không hướng đến thượng trí, không hướng đến giác ngộ, không hướng đến Niết-bàn”. Nguyên vọng của Ngài cũng không phải là dẫn dắt một nhóm đạo sĩ, dầu là hợp sức với một đạo sư quảng đại có cùng sự chứng đắc như Ngài mà chưa thể hoàn thiện bản thân Ngài trước. Ngài cảm thấy điều đó không khác nào người mù dẫn dắt người mù. Chưa được toại nguyện, Ngài từ giả Ālāra Kālāma ra đi.

²⁹ Tầng thiền Vô Sắc giới (*Arūpajjhāna*) thứ ba.

³⁰ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), tập I, Kinh Thánh cầu (*Ariyapariyesanā Sutta*), số 26; Tỳ kheo Ñāṇamoli, *Cuộc Đời Của Đức Phật Trong Kinh Tạng Pāli* (Seattle, WA: PBS Pariyatti Editions [ấn bản lần 3 năm 1992]), trang 13—14; Tỳ kheo Bodhi, *Trong Lời Phật dạy: Tuyển tập các bài giảng từ Kinh Tạng Pāli* (Boston, MA: Wisdom Publications [2005]), tr. 57.

Vào thời thanh bình đó khi không có những xáo trộn chính trị, giới trí thức Ấn Độ chỉ lo nghiên cứu và truyền bá các hệ thống triết học và tôn giáo của mình. Mọi phương tiện đều có sẵn cho những ai muốn đi theo cuộc đời phạm hạnh ẩn dật theo tính cách của mình, và hầu hết các vị đạo sư này đều có đông đệ tử. Do đó, tu sĩ Gotama dễ dàng tìm thấy một vị đạo sư khác có trình độ cao hơn vị đạo sư ban đầu.

Lần này, Ngài đến thọ giáo với vị đạo sĩ Uddaka Rāmaputta, bày tỏ mong muốn sống đời phạm hạnh dưới sự hướng dẫn của đạo sư. Ngài được đạo sĩ chấp thuận làm đệ tử.

Không bao lâu sau, vị tu sĩ Gotama thông minh đã thấu triệt giáo lý của thầy và chứng đắc tầng thiền cuối cùng là Phi Tướng Phi Phi Tướng Xứ (*n'eva saññā n'āsaññāyatana*)³¹ do thầy truyền đạt. Đây là tầng thiền cao nhất trong các tầng thiền thế gian, ở đó ý thức trở nên vi tế đến mức không thể nói là thức có tồn tại hay không tồn tại. Các hiền giả Ấn Độ thời cổ đại không ai có thể đắc được tầng thiền nào cao hơn nữa.

Vị đạo sĩ cao thượng rất hoan hỷ khi thấy đệ tử hoàng tộc lỗi lạc của mình thành công.. Không như vị đạo sĩ trước, vị đạo sĩ này đã tán dương Ngài bằng cách mời Ngài nhận lãnh trọn vẹn việc chăm sóc dạy dỗ toàn bộ chúng đệ tử. Đạo sĩ Uddaka nói: “Thật lợi ích thay cho chúng tôi! Thật khéo lợi ích thay cho chúng tôi, khi chúng tôi được thấy một đồng phạm hạnh như Tôn giả! Pháp mà Rāma biết, chính pháp ấy Hiền giả biết; pháp mà Hiền giả biết, chính pháp ấy Rāma biết. Rāma như thế nào, Hiền giả là như vậy; Hiền giả như thế nào, Rāma là như vậy. Nay hãy đến đây, Hiền giả, hãy chăm sóc hội chúng này!”.

Tuy nhiên vị sư khổ hạnh Gotama cảm thấy Ngài vẫn chưa đạt được Chân Lý vô thượng mà Ngài muốn tìm kiếm. Ngài đã hoàn toàn chế ngự và làm chủ tâm mình, nhưng cứu cánh của Ngài vẫn còn ở mãi xa. Ngài muốn tìm kiếm cứu cánh vô thượng là Niết Bàn (*nibbāna*), là sự chấm dứt hoàn toàn mọi đau khổ, là sự tận diệt mọi hình thức ái dục. Vẫn chưa được toại nguyện với pháp này và không còn hài lòng ở lại đó, Ngài từ giả Uddaka Rāmaputtara đi.

Ngài nhận ra rằng nguyện vọng tu tập của mình vượt xa hơn những vị đạo sĩ mà Ngài đã theo học. Ngài nhận ra rằng không ai có đủ khả năng để dạy Ngài Chân Lý vô thượng mà Ngài mong mỏi tìm kiếm. Ngài cũng nhận ra rằng Chân Lý vô thượng chỉ được tìm thấy bên trong mình nên từ bỏ sự tìm kiếm trợ giúp ở bên ngoài.

Có một con đường khác mà Ngài chưa thử. Đó là một con đường đáng sợ và nguy hiểm; tuy nhiên, Ngài đã quyết tâm đi theo nó. Có những người tu khổ hạnh tự tra tấn thể xác mình một cách khắc nghiệt, họ sống trong rừng sâu hay nghĩa trang, hoặc lang thang hết nơi này đến nơi khác không một chỗ che thân hay nương tựa.. Họ tin rằng với cách kiêng ăn và hành xác, họ có thể giải thoát mình khỏi sự trói buộc của trần thế; họ hy vọng khi làm cho thể xác từ từ chết đi, họ có thể đạt được sự bất tử trong linh hồn. Đối với họ, cơ thể là một nhà tù ngăn cản họ kết hợp với một “linh hồn thần thánh”, cho nên mục đích của họ là phá hủy sự cản trở giam giữ này khi họ còn sống. Trong số họ có vài người muốn có thần thông vì những người đó tin rằng khi kéo dài việc khổ hạnh, họ có thể tích lũy nhiều sức mạnh tinh thần đến mức các thần linh cũng phải tuân theo ý chí của họ.

³¹ Tầng thiền Vô Sắc giới (*Arūpajjhāna*) thứ tư.

Vị tu sĩ khổ hạnh Gotama không cần điều đó. Ngài chỉ mong cầu sự kết thúc đau khổ, và có lẽ đây là cách để tìm thấy nó. Ngài rời các đạo tràng cũng như Ngài đã rời hoàng cung, và sống cuộc sống của một nhà tu khổ hạnh trong rừng. Trong sáu năm, Ngài đã kiên trì nỗ lực đi theo con đường đó. Không nơi nương tựa, thân thể Ngài phơi trần dưới cái nắng mùa hè bỏng rát, những cơn mưa dầm dề của gió mùa, và trong sự lạnh giá những đêm đông, Ngài đã sống từ ngày này qua ngày khác, từ năm này qua năm khác. Dần dần, Ngài giảm thức ăn của mình đến mức chỉ còn lại một hạt gạo mỗi ngày, thân thể Ngài teo tóp thành một bộ xương chỉ còn được bao bọc dưới lớp da khô cằn và phong hóa. Những vị tu khổ hạnh khác không khát nghị như Ngài, đều kinh ngạc trước lòng nhiệt tâm và khả năng chịu đựng của Ngài. Đường như cơ thể suy tàn héo úa đó vẫn còn sự sống chỉ nhờ phép màu ■

Đọc thêm

- Armstrong, Karen. 2001. *Đức Phật (Buddha)*. New York, NY: Viking.
- Āryasūra. 1983. *Kinh Tiền Thân: Những câu chuyện về cuộc đời của Đức Phật (Jātakamālā. The Marvelous Companion: Life Stories of the Buddha)*. Berkeley, CA: Dharma Publications. .
- Herbert, Patricia M. 2005. *Cuộc đời của Đức Phật (The Life of the Buddha)*. San Francisco, CA: Pomegranate Communications, Inc.
- Mitchell, Robert Allen. 1989. *Kể lại cuộc đời Đức Phật. (The Buddha: His Life Retold)*. New York, NY: Paragon House.
- Tỳ kheo Ñāṇamoli. 1992. *Cuộc đời của Đức Phật Trong Kinh Tạng Pāli (The Life of the Buddha according to the Pāli Canon)*. Ấn bản thứ 3. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society. Tái bản năm 2001 bởi BPS Pariyatti Editions (Seattle, WA).
- Nārada Mahāthera. 1988. *Đức Phật và Giáo lý của Ngài (The Buddha and His Teachings)*. Ấn bản thứ 4. Kuala Lumpur, Malaysia: Buddhist Missionary Society.
- Saddhatissa, Hammalawa. 1976. *Cuộc Đời Của Đức Phật (The Life of the Buddha)*. London: Unwin Paperbacks.
- Strong, John S. 2001. *Đức Phật: Tiểu sử rút gọn (The Buddha: A Short Biography)*. Oxford: Oneworld Publications
- .

2

Cuộc chiến để Giác ngộ

“
Dễ làm các điều ác,
Dễ làm tự hại mình.
Còn việc lành, việc tốt,
Thật tối thượng khó làm.”.³²

Cuộc chiến

Dù thất vọng nhưng không nản chí, vị tu sĩ khổ hạnh Gotama, trên đường tìm kiếm An lạc vô đối và Chân lý vô thượng, đã lang thang qua vương quốc Magadha (Ma Kiệt Đà) rồi đến thị trấn Uruvelā (Ưu-lâu-tần-loa) thuộc Senāni. Nơi đây, Ngài tìm thấy một bãi đất xinh đẹp, một khu rừng tươi tốt, và dòng sông trong vắt với bờ cát êm đềm, gần đó có một ngôi làng mà Ngài có thể khát thực. Rồi Ngài nghĩ như vậy:

“Thật là một địa điểm khả ái, một khóm rừng thoải mái, có con sông trong sáng chảy gần, với một chỗ lội qua dễ dàng khả ái, và xung quanh có làng mạc bao bọc dễ dàng đi khát thực. Thật là một chỗ vừa đủ cho một Thiện nam tử tha thiết tinh cần có thể tinh tấn.”³³

Địa điểm thích hợp cho việc thiền định của Ngài. Không khí an lành, không gian xung quanh thật dễ chịu, phong cảnh lại xinh đẹp. Ngài dứt khoát quyết định lưu lại đây để thành tựu cứu cánh theo ước nguyện của mình.

Nghe được tin Ngài đã xuất gia, vị đạo sĩ Bà-la-môn trẻ là Kondañña (Kiều Trần Như), vốn tiên đoán tương lai của Thái tử Siddhattha trong buổi lễ đặt tên, đã cùng với bốn người con trai của các hiền giả khác khác là Bhaddiya (Bạt Đề), Vappa (Bà Sư Ba), Mahānāma (Ma Ha Nam) và Assaji (A Thuyết Thị) xuất ly thế gian và đi theo Ngài.

Thuở bấy giờ người Ấn Độ bị dính mắc vào các nghi lễ, các hình thức khổ hạnh và các thể thức cúng tế. Theo sự tin tưởng ấy, nếu không ghép mình vào nếp sống khắc khe khổ hạnh thì không thể Giải Thoát. Trưởng thành trong tín ngưỡng này, Đạo Sĩ Gotama bắt đầu cuộc chiến đấu phi thường kéo dài sáu năm trường, tự khép mình vào nếp sống cực kỳ kham khổ cho đến một ngày kia thân hình trắng kiện của Đạo Sĩ Gotama chỉ còn là bộ xương bọc da. Càng ép xác khô thân, Ngài càng lìa xa mục tiêu.

³² Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), XII, Phẩm Tự Ngã, đoạn 163.

³³ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), tập I, Kinh Thánh cầu (Ariyapariyesanā Sutta), số 26.

Ngài đã chiến đấu vất vả như thế nào, đã dùng nhiều phương pháp khác nhau, và cuối cùng đã thành công bằng cách nào, đều được mô tả trong nhiều bài kinh khác nhau. Đại kinh Saccaka (Mahāsaccaka Sutta)³⁴ đã mô tả hạnh tinh tấn của Ngài như sau:

“Rồi Ta suy nghĩ: *"Ta hãy nghiêng rặng, dán chặt lên lưỡi lên nóc họng, lấy tâm chế ngự tâm, nhiếp phục tâm, đánh bại tâm!"* Và thế là Ta nghiêng rặng, dán chặt lưỡi lên nóc họng, lấy tâm chế ngự tâm, nhiếp phục tâm, đánh bại tâm. Khi Ta đang nỗ lực như vậy, mồ hôi thoát ra từ nơi nách của Ta. Như một người lực sĩ nắm lấy đầu một người ốm yếu hay nắm lấy vai, có thể chế ngự, nhiếp phục và đánh bại người ấy, Ta cũng nỗ lực như vậy. Khi Ta đang nghiêng rặng, dán chặt lưỡi lên nóc họng, lấy tâm chế ngự tâm, nhiếp phục tâm, đánh bại tâm, mồ hôi thoát ra từ nơi nách của Ta, dầu cho Ta có chí tâm tinh cần, tinh tấn, tận lực, dầu cho niệm được an trú không dao động, nhưng thân của Ta vẫn bị kích động, không được khinh an, vì Ta bị chi phối bởi sự tinh tấn do tinh tấn chống lại khổ thọ ấy. Tuy vậy, khổ thọ ấy khởi lên nơi Ta, được tồn tại nhưng không chi phối tâm Ta.

“Rồi Ta suy nghĩ như sau: *"Ta hãy tu Thiền nín thở"*. Ta nín thở vô, thở ra ngang qua miệng và ngang qua mũi. Khi Ta nín thở vô, thở ra ngang qua miệng và ngang qua mũi, thì một tiếng gió động kinh khủng thổi lên, ngang qua lỗ tai. Ví như tiếng kinh khủng phát ra từ ống thổi bệ đang thổi của người thợ rèn, cũng vậy, khi Ta nín thở vô, thở ra ngang qua miệng và ngang qua mũi, thì một tiếng gió động kinh khủng thổi lên, ngang qua lỗ tai. Thế nhưng, dầu cho Ta có chí tâm tinh cần, tinh tấn, tận lực, dầu cho niệm được an trú không dao động, nhưng thân của Ta vẫn bị kích động, không được khinh an, vì Ta bị chi phối bởi sự tinh tấn do tinh tấn chống lại khổ thọ ấy. Tuy vậy, khổ thọ ấy khởi lên nơi Ta, được tồn tại nhưng không chi phối tâm Ta.

“Rồi Ta suy nghĩ như sau: *"Ta hãy tu thêm Thiền nín thở"*. Ta nín thở vô, thở ra ngang qua miệng, ngang qua mũi, và ngang qua tai. Khi Ta nín thở vô thở ra ngang qua miệng, ngang qua mũi và ngang qua tai, thì có ngọn gió kinh khủng thổi lên đau nhói trong đầu Ta. Ví như một người lực sĩ chém đầu một người khác với một thanh kiếm sắc, cũng vậy, khi ta nín thở vô, thở ra, ngang qua miệng, ngang qua mũi và ngang qua tai, thì có ngọn gió kinh khủng thổi lên đau nhói trong đầu Ta. Tuy vậy, khổ thọ ấy khởi lên nơi Ta, được tồn tại nhưng không chi phối tâm Ta.

“Rồi Ta suy nghĩ như sau: *"Ta hãy tu thêm Thiền nín thở"*. Ta nín thở vô, thở ra, ngang qua miệng, ngang qua mũi và ngang qua tai, Ta cảm giác đau đầu, một cách kinh khủng. Ví như một người lực sĩ lấy một dây nịt bằng da cứng quấn tròn quanh đầu rồi xiết mạnh; cũng vậy, Ta cảm giác đau đầu một cách kinh khủng. Dầu cho Ta có chí tâm, tinh cần, tinh tấn tận lực, dầu cho niệm được an trú không dao động, nhưng thân của Ta vẫn bị kích động, không được khinh an, vì Ta bị chi phối bởi sự tinh tấn do tinh tấn chống lại khổ thọ ấy. Tuy vậy, khổ thọ ấy khởi lên nơi Ta, được tồn tại nhưng không chi phối tâm Ta.

³⁴ Kinh Trung Bộ (Majjhima Nikāya), Tập I, số 36; Tỳ kheo Ñāṇamoli, *Cuộc Đời của Đức Phật Trong Kinh Tạng Pāli (The Life of the Buddha According to the Pāli Canon)* (Seattle, WA: PBS Pariyatti Editions [ấn bản lần 3 năm 1992]), trang 17—18; Tỳ kheo Bodhi, *Trong Lời Phật dạy: Tuyển tập các bài giảng từ Kinh Tạng Pāli (In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pāli Canon)* (Boston, MA: Wisdom Publications [2005]), trang 61—63.

“Rồi Ta suy nghĩ như sau: “Ta hãy tu thêm Thiền nín thở”. Ta nín thở vô, thở ra, ngang qua miệng, ngang qua mũi và ngang qua tai. Khi Ta nín thở như vậy, một ngọn gió kinh khủng cắt ngang bụng của Ta. Ví như một người đồ tể thiện xảo hay đệ tử người đồ tể cắt ngang bụng với một con dao cắt thịt bò sắc bén, cũng vậy, một ngọn kinh khủng cắt ngang bụng của Ta. Dầu cho Ta có chí tâm, tinh cần, tinh tấn, tận lực, dầu cho niệm được an trú, không dao động nhưng thân của Ta vẫn bị kích động, không được khinh an, vì Ta bị chi phối bởi sự tinh tấn, do tinh tấn chống lại khổ thọ ấy. Tuy vậy, khổ thọ ấy khởi lên nơi Ta, được tồn tại, nhưng không chi phối tâm Ta.

“Rồi Ta suy nghĩ như sau: “Ta hãy tu thêm Thiền nín thở”. Ta nín thở vô, thở ra, ngang qua miệng, ngang qua mũi và ngang qua tai. Khi Ta nín thở như vậy thì có một sức nóng kinh khủng khởi lên trong thân Ta. Ví như hai người lực sĩ sau khi nắm cánh tay một người yếu hơn, nướng người ấy, đốt người ấy trên một hố than hồng, cũng vậy, có một sức nóng kinh khủng khởi lên trong thân Ta. Dầu cho Ta có chí tâm, tinh cần, tinh tấn, tận lực, dầu cho niệm được an trú, không dao động, nhưng thân của Ta vẫn bị kích động, không được khinh an, vì Ta bị chi phối bởi sự tinh tấn, do tinh tấn chống lại khổ thọ ấy. Tuy vậy, khổ thọ ấy khởi lên nơi Ta, được tồn tại nhưng không chi phối tâm Ta.

“Lúc ấy chư Thiên thấy vậy nói như sau: “Sa-môn Gotama đã chết rồi”. Một số chư Thiên nói như sau: “Sa-môn Gotama chưa chết, nhưng Sa-môn Gotama sắp sửa chết”. Một số chư Thiên nói như sau: “Sa-môn Gotama chưa chết. Sa-môn Gotama, cũng không phải sắp chết. Sa-môn Gotama là bậc A-la-hán, đời sống của một A-la-hán là như vậy”.

Thay Đổi Phương Pháp: Tuyệt Thực

“Rồi Ta suy nghĩ như sau: “Ta hãy hoàn toàn tuyệt thực”. Chư Thiên đến Ta và nói như sau: “Này Thiện hữu, Hiền giả chớ có hoàn toàn tuyệt thực. Này Thiện hữu, nếu Hiền giả có hoàn toàn tuyệt thực, chúng tôi sẽ đổ các món ăn chư Thiên ngang qua các lỗ chân lông cho Hiền giả, và nhờ vậy Hiền giả vẫn sống”. Rồi Ta suy nghĩ như sau: “Nếu Ta hoàn toàn tuyệt thực và chư Thiên này đổ các món ăn chư Thiên ngang qua các lỗ chân lông cho Ta và nhờ vậy Ta vẫn sống, thì như vậy Ta tự dối Ta”. Cho nên Ta bác bỏ chư Thiên ấy và nói: “Như vậy là đủ”.

“Rồi Ta tự suy nghĩ như sau: “Ta hãy giảm thiểu tối đa ăn uống, ăn ít từng giọt một, như xúp đậu xanh, xúp đậu đen hay xúp đậu hột hay xúp đậu nhỏ”. Và trong khi Ta giảm thiểu tối đa sự ăn uống, ăn từng giọt một, như xúp đậu xanh, xúp đậu đen hay xúp đậu hột hay xúp đậu nhỏ, thân của Ta trở thành hết sức gầy yếu. Vì Ta ăn quá ít, tay chân Ta trở thành như những gọng cò hay những đốt cây leo khô héo; vì Ta ăn quá ít, bàn tròn của Ta trở thành như móng chân con lạc đà; vì Ta ăn quá ít, xương sống phô bày của Ta giống như một chuỗi banh; vì Ta ăn quá ít, các xương sườn gầy mòn của Ta giống như rui cột một nhà sàn hư nát; vì Ta ăn quá ít, nên con người long lanh của Ta nằm sâu thẳm trong lỗ con mắt, giống như ánh nước long lanh nằm sâu thẳm trong một giếng nước thâm sâu; vì Ta ăn quá ít, da đầu Ta trở thành nhăn nhu khô cằn như trái bí trắng và đắng bị cắt trước khi chín, bị cơn gió nóng làm cho nhăn nhu khô cằn. Nếu Ta nghĩ: “Ta hãy rờ da bụng”, thì chính xương sống bị Ta nắm lấy. Nếu Ta nghĩ: “Ta hãy rờ xương sống”, thì chính da bụng bị Ta nắm lấy. Vì Ta ăn quá ít, nên da bụng của Ta đến bám chặt xương sống. Nếu Ta nghĩ: “Ta đi đại tiện, hay đi tiểu tiện” thì Ta ngã quỵ úp mặt xuống đất, vì Ta ăn quá ít. Nếu Ta muốn xoa dịu thân

Ta, lấy tay xoa bóp chân tay, thì trong khi Ta xoa bóp chân tay, các lông tóc hư mục rụng khỏi thân Ta, vì Ta ăn quá ít.

“Có người thấy vậy nói như sau: "Sa-môn Gotama có da đen". Một số người nói như sau: "Sa-môn Gotama, da không đen, Sa-môn Gotama có da màu xanh". Một số người nói như sau: "Sa-môn Gotama da không đen, da không xanh, Sa-môn Gotama có da màu vàng sẫm". Cho đến mức độ như vậy, da của Ta vốn thanh tịnh, trong sáng bị hư hoại vì Ta ăn quá ít.

“Rồi Ta suy nghĩ như sau: "Thuở xưa có những Sa-môn hay Bà-la-môn thành lĩnh cảm thọ những cảm giác chói đau, khổ đau, kịch liệt, khốc liệt. Những sự đau khổ này là tối thượng, không thể có gì hơn nữa. Về tương lai, có những Sa-môn hay Bà-la-môn thành lĩnh cảm thọ những cảm giác chói đau, khổ đau, kịch liệt, khốc liệt. Những sự đau khổ này là tối thượng không thể có gì hơn nữa. Trong hiện tại, có những Sa-môn hay Bà-la-môn thành lĩnh cảm thọ những cảm giác chói đau, khổ đau, kịch liệt, khốc liệt. Những sự đau khổ này là tối thượng, không thể có gì hơn nữa. Nhưng Ta, với sự khổ hạnh khốc liệt như thế này, vẫn không chứng được pháp thượng nhân, tri kiến thù thắng xứng đáng bậc Thánh. Hay là có đạo lộ nào khác đưa đến giác ngộ?"

” 35

Ma Vương (Māra) Cấm Dỗ

Sự khổ hạnh đau đớn kéo dài của Ngài hoàn toàn vô ích. Chúng chỉ làm cạn kiệt năng lượng quý giá của Ngài. Mặc dù có thể chất tráng kiện, cơ thể dồi dào sinh lực của Ngài vẫn không thể chịu nổi sức ép quá lớn. Vóc hình cân đối của Ngài hoàn toàn suy nhược gần như không thể nhận ra. Nước da vàng của Ngài trở nên xanh xao, máu cạn, gân rút, thịt teo, mắt Ngài trũng sâu và nhòe đi. Ngài chỉ còn là một bộ xương có sự sống. Ngài hầu như đã gần kề tử vong.

Giữa tình trạng nguy ngập ấy, trong khi Ngài vẫn ngồi bên bờ sông Nerañjarā (Ni-liên-thiên) nỗ lực theo đuổi con đường vô đối dẫn đến An lạc Vô thượng với một ý chí tinh cần (Padhāna) cao độ nhất, Ma vương (Namuci)³⁶ xuất hiện và nói những lời tửmẫn như vậy:

*“Ông ồm không dung sắc,
Ông đã gần chết rồi.
Cả ngàn phần, Ông chết,
Chỉ một phần còn sống,
Hãy sống, sống tốt hơn,
Sẽ làm các công đức.
Như Ông sống Phạm hạnh,
Hãy đốt lửa tế tự,
Hãy chất chứa công đức,
Ông tinh tấn làm gì?
Khó thay, đường tinh tấn,
Khó làm, khó đạt được.*

³⁵ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Tập I, Đại kinh Saccaka (Mahāsaccaka Sutta), số 36; Tỳ kheo Ñāṇamoli, *Cuộc Đời Của Đức Phật Trong Kinh Tạng Pāli* (*The Life of the Buddha According to the Pāli Canon*) (Seattle, WA: PBS Pariyatti Editions [ấn bản lần 3 năm 1992]), trang 18—21; Tỳ kheo Bodhi, *Trong Lời Phật dạy: Tuyển tập các bài giảng từ Kinh Tạng Pāli* (*In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*) (Boston, MA: Wisdom Publications [2005]), trang 63-64.

³⁶ Tên gọi khác của Ma vương (Māra). Theo kinh điển, có năm loại Māra: (1) Thiên Ma (*Devaputta*); (2) Phiền não ma (*kilesa*); (3) Nghiệp ma (*abhisamkhāra*); (4) Uẩn ma (*khandha*); và (5) Tử vong ma (*maccu*).

”.

Ma vương đứng trước mặt Thế Tôn nói những lời kệ này. Thế Tôn đã đáp lại Ma vương như sau:

“Bà con ác phóng dật,
Người đến đây làm gì?
Với công đức nhỏ bé,
Ta đâu có cần đến?
Với ai cần công đức,
Ác ma đáng nói chúng.
Đây có tín (*saddhā*), tinh tấn (*tapo*) (*viriya*),
Và Ta có trí tuệ (*paññā*),
Như vậy, Ta tinh tấn,
Sao Người hỏi Ta sống?

Gió này làm khô cạn,
Cho đến các dòng sông,
Làm sao khô cạn máu,
Khi Ta sống tinh tấn?
Dầu máu có khô cạn,
Mật, đàm Ta khô cạn,
Dầu thịt có hủy hoại,
Tâm Ta càng tịnh tín,
Ta lại càng vững trú,
Niệm, tuệ và thiền định.

Do Ta sống như vậy,
Đạt được thọ tối thượng,
Tâm không cầu các dục,
Nhìn chúng sanh thanh tịnh.

Dục (*kāma*), đội quân thứ nhất.
Thứ hai, gọi bắt lạt (*arati*),
Thứ ba, đói và khát (*khuppīpāsā*)³⁷,
Thứ tư, gọi tham ái (*taṇhā*).
Năm, hôn trầm thụy miên (*thīna-middha*),
Thứ sáu, gọi sợ hãi (*bhīru*),
Thứ bảy, gọi nghi ngờ (*vicikicchā*)³⁸,
Tám, dèm pha ngoan cố (*makkha-thambha*).
Lợi (*lābha*), danh (*siloka*) và cung kính (*sakkāra*),
Danh vọng được tà vạy (*yasa*),
Ai tự đề cao mình,
Hủy báng các người khác (*attukkaṃ-sanaparavam-bhāna*).

Ôi, này Na-mu-ci,
Đây là quân đội Người,
Đây quân đội chiến trận,
Của dòng họ Kanhà,

*Kẻ nhát, không thắng Người,
Ai thắng Người, được lạc.*

*Ta mang cỏ munja³⁹,
Vững thay, đây đời sống,
Thà Ta chết chiến trận,
Tốt hơn, sống thất bại.
Bị thấy đắm ở đây,
Số Sa-môn, Phạm chí,
Không biết được con đường,
Bậc giới đức thường đi.
Thấy khắp quân đội dàn,
Ác ma trên lưng voi,
Ta bước vào chiến trận,
Không để ai chiếm đoạt.
Đội ngũ quân nhà Người,
Đời này và chư Thiên,
Không một ai thắng nổi,
Ta đến Người với tuệ,
Như hòn đá đập nát,
Chiếc bát chưa nung chín.*

*Nhiếp phục được tâm tư,
Khéo an trú chánh niệm (sati),
Ta sẽ đi bộ hành,
Nước này qua nước khác,
Để huấn luyện rộng rãi,
Cho những người đệ tử.
Không phóng dật, tinh cần,
Họ hành lời Ta dạy,
Dẫu Người không muốn vậy,
Họ vẫn sẽ đi tới,
Chỗ nào họ đi tới,
Chỗ ấy không sâu muộn.*

³⁷ Gây ra bởi sự nghèo đói tự nguyện.

³⁸ Nghĩa là sự lưỡng lự, hoài nghi về tính xác thực chắc chắn của Cứu cánh.

³⁹ Các chiến binh gắn trên đầu hay trên những lá cờ hiệu một huy hiệu *munja* làm bằng cỏ để biểu thị sự quyết tâm sống chết không rút lui trên chiến trường.

Trung Đạo

Từ kinh nghiệm của chính mình, vị tu sĩ Gotama giờ đây đã hoàn toàn tin rằng việc khổ hạnh, vốn được các đạo sĩ thời bấy giờ xem đó là hết sức cần thiết cho sự Giải thoát, là tuyệt đối vô ích, chỉ càng làm suy yếu trí óc và làm tinh thần khiếp nhược. Ngài dứt khoát từ bỏ lối tu cực đoan đau đớn ấy, cũng như đã từ bỏ lối sống hưởng thụ dục vọng cực đoan khác vốn làm chậm trễ sự tiến bộ trong đạo hạnh. Ngài đưa ra thuyết Trung Đạo (*majjhimā-paṭipadā*) mà sau này là một trong những đặc điểm nổi bật trong Giáo Lý của Ngài.

Ngài nhớ lại khi cha Ngài tham gia lễ Hạ điền, Ngài đã ngồi dưới tàn cây hồng táo, an trú quán tưởng hơi thở vào ra của mình mà từ đó đã đắc Sơ thiền. Rồi Ngài tự nghĩ: “À, đây là con đường đưa đến Giác ngộ.”

Ngài nhận ra rằng một cơ thể hoàn toàn bạc nhược sẽ không thể nào dẫn đến Giác ngộ. Cơ thể khỏe mạnh mới có thể làm cho tinh thần tiến bộ. Từ đó, Ngài quyết định nuôi dưỡng lại cơ thể mình bằng những thức ăn thanh đạm, thô sơ.

Năm vị đệ tử thân tín lâu nay theo hầu cận Ngài với hy vọng lớn lao là Ngài sẽ nói cho họ biết những gì mà Ngài chứng pháp, cảm thấy thất vọng khi Ngài đột nhiên thay đổi phương pháp tu tập. Họ rời Ngài ra đi và đến Isipatana (Rừng Lộc uyển) nói rằng: “Đạo sĩ Gotama nay sống đầy đủ vật chất, từ bỏ tinh tấn, trở lui đời sống sung túc”.

Tại thời khắc quyết định ấy khi Ngài đang cần hỗ trợ nhất, những người bạn đồng tu lại bỏ rơi Ngài ở lại một mình. Ngài không nản lòng, mà sự ra đi tự nguyện đó của họ còn tạo điều kiện thuận lợi cho Ngài mặc dù nếu họ ở lại, họ có thể hỗ trợ cho Ngài trong cuộc chiến vĩ đại. Đơn thân độc mã giữa chốn rừng an tĩnh và không bị xao lãng, các bậc vĩ nhân thường chứng ngộ những chân lý thâm sâu và giải quyết những vấn đề phức tạp.

Bình Minh Của Chân Lý

Sau khi ăn thô thực và được sức lực trở lại, Ngài dễ dàng nhập Sơ Thiền (*jhāna*), tầng thiền mà Ngài đã từng chứng đắc khi còn bé⁴¹. Từ đó Ngài tiếp tục nhập Nhị Thiền, Tam Thiền và Tứ Thiền

⁴⁰ Kinh Tập (*Sutta Nipāta*), Kinh Tinh cần (*Padhāna Sutta*).

⁴¹ Khi Thái tử Siddhattha được bảy tuổi, vua Suddhodana đã đem Ngài đến Lễ Hạ điền. Trong lễ hội, vị hoàng tử trẻ được các tùy tùng chăm sóc nghỉ ngơi trên một chiếc ghế dài dưới một cây hồng táo. Khi ngồi ở đó, Ngài đã quên bằng lễ hội và tham thiền nhập định.

Khi nhập vào các tầng thiền (*jhāna*), Ngài đạt sự nhất tâm toàn hảo (*ekaggatā*). Tâm của Ngài giống như một tấm gương trong sáng, phản chiếu mọi pháp đúng bản chất thực sự của chúng.

Với tâm định tĩnh, thuần tịnh trong sáng không cấu nhiễm, không phiền não, nhu nhuyến, dễ sử dụng, vững chắc, bình tĩnh như vậy, Ngài dẫn tâm, hướng tâm đến “Túc mạng minh” (*pubbe-nivāsānussati ñāṇa*). Ngài nhớ đến các đời sống quá khứ, như một đời, hai đời, ba đời, bốn đời, năm đời, mười đời, hai mươi đời đến năm mươi đời; rồi một trăm đời, một ngàn đời, một trăm ngàn đời; nhiều hoại kiếp, nhiều thành kiếp, nhiều hoại và thành kiếp. Tại chỗ kia, Ngài có tên như thế này, dòng họ như thế này, giai cấp như thế này, thọ khổ lạc như thế này, tuổi thọ đến mức như thế này. Sau khi chết tại chỗ kia, Ngài được sanh ra tại chỗ nọ và có tên như thế này, dòng họ như thế này, giai cấp như thế này, thọ khổ lạc như thế này, tuổi thọ đến mức như thế này. Rồi lại từ đó ra đi, tái sanh vào cảnh này. Như vậy, Ngài nhớ đến mọi hoàn cảnh của những kiếp sống trước. *Đó là Minh thứ nhất Ngài đã chứng được trong đêm canh một.*

Sau khi xua tan sự vô minh về quá khứ, Ngài dẫn tâm thuần tịnh trong sáng, hướng tâm đến “Thiên nhãn minh” (*cutūpapāta ñāṇa*). Với thiên nhãn thuần tịnh, siêu nhân, Ngài thấy sự sống và chết của chúng sanh. Ngài biết rõ rằng chúng sanh, người hạ liệt, kẻ cao sang, người đẹp đẽ, kẻ thô xấu, người may mắn, kẻ bất hạnh đều do hạnh nghiệp của họ. Những chúng sanh làm những ác hạnh về thân, lời và ý, phỉ báng các bậc Thánh, theo tà kiến, tạo các nghiệp theo tà kiến; những người này, sau khi thân hoại mạng chung, phải sanh vào cõi dữ, ác thú, đọa xứ, địa ngục. Còn những chúng sanh nào làm những thiện hạnh về thân, lời và ý, không phỉ báng các bậc Thánh, theo chánh kiến, tạo các nghiệp theo chánh kiến; những vị này sau khi thân hoại mạng chung, được sanh lên các thiện thú, cõi trời, trên đời này. Như vậy với thiên nhãn thuần tịnh, siêu nhân, Ngài thấy sự sống chết của chúng sanh. *Đó là minh thứ hai Ngài đã chứng được trong đêm canh giữa.*

Sau khi xua tan sự vô minh về tương lai, Ngài dẫn tâm thuần tịnh trong sáng, hướng tâm đến “Lậu tận minh” (*āsavaṅkhaṇṇa ñāṇa*)⁴². Ngài biết như thật: "Đây là Khổ (*dukkha-sacca*)", "Đây là Nguyên nhân của khổ (*samudaya-sacca*)", "Đây là sự Diệt khổ (*nirodha-sacca*)", "Đây là Con đường đưa đến diệt khổ (*magga-sacca*)". Tương tự, Ngài biết như thật: "Đây là những Lậu hoặc (*āsavas*)", "Đây là Nguyên nhân của lậu hoặc", "Đây là sự Diệt trừ các lậu hoặc", "Đây là Con đường đưa đến sự diệt trừ các lậu hoặc". Nhờ biết như vậy, nhận thức như vậy, tâm của Ngài thoát khỏi dục lậu (*kāmāsava*), thoát khỏi hữu lậu (*bhavāsava*), thoát khỏi vô minh lậu (*avijjāsava*). Đối với tự thân đã giải thoát như vậy, Ngài khởi lên sự hiểu biết: "Ta đã giải thoát." Ngài đã biết: "Sanh đã diệt, phạm hạnh đã thành, việc cần làm đã làm, sau đời hiện tại không có đời sống nào khác nữa". *Đó là minh thứ ba mà Ngài đã chứng được trong canh cuối.* Vô minh diệt, minh sanh; ám diệt, và ánh sáng sanh.

■

⁴² Lậu hoặc (Āsavas). Những lậu hoặc (*āsavas*) này tồn tại ngay cả ở cảnh giới cao nhất, hay ở tận trạng thái chuyển tánh (*Gotrabhū*) thuộc tiến trình dòng chảy các Sát na tâm. Có bốn loại Lậu hoặc: (1) Dục lậu (*kāma*), tức những ham muốn luyến ái dục lạc từ các giác quan; (2) Hữu lậu (*bhava*), tức sự tham ái muốn tồn tại (vĩnh cửu); (3) Kiến lậu (*diṭṭhi*), tức những kiến thức, quan điểm sai lệch; và (4) Vô minh lậu (*avijjā*). Trong phần này chỉ đề cập đến 3 loại. Ở đây, Hữu lậu (*bhava*) chỉ cho sự tham ái muốn tồn tại hoặc sinh ra trong các cõi Sắc giới (*rūpa bhava*) và Vô sắc giới (*arūpa bhava*).

3

Thành Phật

“Người hãy nhiệt tình làm,
Như Lai chỉ thuyết dạy.”⁴³

Đặc điểm của Đức Phật

Sau cuộc chiến phi thường trong suốt sáu năm nỗ lực, ở tuổi ba mươi lăm, vị tu sĩ Gotama, không được hỗ trợ hay hướng dẫn từ một năng lực siêu nhiên nào, mà chỉ dựa vào sự tinh cần và trí tuệ của chính mình tận diệt mọi phiền não, chấm dứt mọi sự tham ái, và thấy rõ tánh như của vạn pháp bằng trí tuệ trực giác của mình. Ngài đã trở thành một vị Phật (*Buddha*), bậc Giác Ngộ hay bậc Chánh Đẳng Chánh Giác.

Từ đó, Ngài được gọi là Đức Phật Gotama ⁴⁴, một trong chuỗi các vị Phật đã xuất hiện trong quá khứ và sẽ xuất hiện trong tương lai. Không phải khi sanh ra Ngài đã là Phật, mà Ngài trở thành Phật do chính sự nỗ lực của Ngài.

Từ *Buddha* (Phật) trong tiếng Pali có gốc từ từ “*Budh*”, nghĩa là hiểu biết hay tỉnh giác. Ngài được gọi là *Buddha* (Phật) vì Ngài thấu hiểu hoàn Tứ Diệu Đế và thức tỉnh khỏi giấc ngủ vô minh (*avijjā*). Ngài không những thấu triệt mà còn truyền bá giáo lý và khai ngộ cho những người khác, cho nên Ngài còn được gọi là Chánh Biến Tri (*Sammā Sambuddha*), khác với chư Phật Độc Giác (*Pacceka-buddha*) chỉ thấu triệt giáo lý mà không thể khai ngộ cho kẻ khác.

Trước khi thành Phật, Ngài được gọi là Bồ Tát (*Bodhisatta*) ⁴⁵, nghĩa là “người phát nguyện trở thành Phật”. Mọi hành giả phát tâm trở thành Phật đều phải trải qua giai đoạn Bồ Tát tu tập miên mật mười Ba-la-mật, (*pāramī* hay *pāramitā*) gồm (1) Bố thí (*dāna*); (2) Trì giới (*sīla*); (3) Xuất ly (*nekkhamma*); (4) Trí tuệ (*paññā*); (5) Tinh tấn (*virīya*); (6) Nhẫn nại (*khanti*); (7) Chân thật (*sacca*); (8) Phát nguyện (đạt được Cứu cánh là Niết bàn - *nibbāna*) (*adhiṭṭhāna*); (9) Tâm Từ (là lòng từ vô biên và bao trùm mọi chúng sanh) (*mettā*); và (10) Tâm Xả (*upekkhā*).

⁴³ Kinh *Pháp Cú* (*Dhammapada*), XX, Phẩm Đạo, kệ 276.

⁴⁴ Các đệ tử gọi Ngài là Đức Phật (*Buddha*), Thế Tôn (*Bhagavā*), Thiện Thệ (*Sugata*), v.v., còn người ngoại đạo gọi Ngài là Tôn giả (*Bho*) Gotama, Đạo Sĩ (*Samana*) Gotama, v.v. Khi xưng hô cho bản thân, Đức Phật dùng từ gọi là Như Lai (*Tathāgata*), có nghĩa là “Người đã đến như thế”, “Người đã đi như thế”.

⁴⁵ Phạm ngữ *Bodhisattva*. Xem chú thích 24.

Trong một thời kỳ chỉ có một đấng Chánh Biến Tri (*Sammā Sambuddha*) hay một vị Phật Toàn giác. Cũng như có những loại cây trổ đời chỉ trở ra một đóa hoa, một Thế giới (*lokadhātu*) chỉ có một đấng Chánh Biến Tri (*Sammā Sambuddha*).

Đức Phật là một người hy hữu duy nhất. Chính một người này khó được gặp ở đời, và chỉ xuất hiện ở đời vì lòng từ bi cho đời, vì lợi ích, hạnh phúc, an lạc cho chư Thiên⁴⁶ và loài người Đức Phật được gọi là “*acchariya manussa*” vì Ngài là một người vi diệu. Ngài được gọi là “*amatassa dātā*” vì Ngài là người ban bố pháp bất tử. Ngài được gọi là “*varado*” vì Ngài là người cho vật báu chính là tâm từ bi thanh khiết nhất, trí tuệ sâu xa nhất và chân lý vi diệu nhất. Ngài còn được gọi là “*Dhammassāmi*” vì Ngài là Pháp vương, là bậc làm chủ Giáo pháp (*Dhamma*)⁴⁷

Như chính Đức Phật đã nói:

*“Nur Lai, này các Tỷ-kheo, là bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác, làm cho khởi lên con đường (trước kia) chưa khởi, là bậc đem lại con đường (trước kia) chưa được đem lại, là bậc tuyên thuyết con đường (trước kia) chưa được tuyên thuyết, bậc tri đạo, bậc ngộ đạo, bậc thuần thực về đạo. Còn nay, này các Tỷ-kheo, các vị đệ tử là những vị sống theo đạo, tiếp tục thành tựu (đạo).”*⁴⁸

Không có vị thầy nào dạy cho Ngài giác ngộ: “*Na me ācariyo atthi*”, nghĩa là “Ta không có đạo sư”, đó chính là lời của Đức Phật. Ngài tiếp thu kiến thức thế gian từ các vị thầy thế tục⁴⁹, nhưng không có vị thầy nào dạy cho Ngài những kiến thức siêu thế gian mà Ngài chỉ tự mình thành tựu từ trí tuệ trực giác của Ngài. Nếu như Ngài nhận được trí tuệ này nhờ một vị đạo sư hay từ một hệ thống tín ngưỡng như đạo Bà-la-môn mà Ngài đã trưởng thành trong môi trường đó, Ngài sẽ không thể nào tự gọi mình là bậc Vô Thượng Đạo sư (*aham satthā anuttaro*). Trong bài Pháp đầu tiên, Ngài tuyên bố rằng ánh sáng đã chiếu rọi cho những điều chưa từng được nghe trước đây.

*“Ta, bậc Thắng tất cả,
Ta, bậc Nhất thiết Trí.
Hết thấy pháp, không nhiễm,
Hết thấy pháp, xả ly.
Ta sống chân giải thoát,
Đoạn tận mọi khát ái.
Như vậy Ta tự giác,
Còn phải y chỉ ai?*

*Ta không có Đạo Sư,
Bậc như Ta không có.
Giữa thế giới Nhơn, Thiên,
Không có ai bằng Ta.
Bậc Ứng Cúng trên đời,
Bậc Đạo Sư vô thượng.
Tự mình Chánh Đẳng Giác,
Ta an tịnh, thanh thoát.*

⁴⁶ *Devas*: Chư Thiên là những chúng sinh sống trên cõi trời và theo quy tắc, là vô hình đối với con người. Tuy nhiên, như các loài chúng sinh khác bao gồm cả con người, chư Thiên vẫn lệ thuộc vào vòng luân hồi đau khổ của sinh, lão, tử (*samsāra*). Có nhiều loại chư Thiên.

⁴⁷ Phạm ngữ “*dharma*”. Pháp là luật giải thoát do Đức Phật tìm ra, , được tóm gọn trong Tứ Diệu Đế. Pháp là một trong Tam Bảo (*tiratana* , gồm Phật, Pháp và Tăng), và là một trong mười pháp tùy niệm (*anussati*), bao gồm (1) *tùy niệm Phật* ; (2) *tùy niệm Pháp* ; (3) *tùy niệm Tăng* ; (4) *tùy niệm Giới*; (5) *tùy niệm Thí*; (6) *tùy niệm Thiên*; (7) *niệm chết*; (8) *niệm thân hành*; (9) *niệm hơi thở*; và (10) *niệm tịch tịnh*.

⁴⁸ Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*) 22:58; Tỳ kheo Bodhi, *Trong Lời Phật dạy: Tuyển tập các bài giảng từ Kinh tạng Pāli (In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pāli Canon)* (Boston, MA: Wisdom Publications [2005]), tr. 414.

⁴⁹ Gồm các đạo sĩ như Kondañña (Kiều Trần Như), Ālāra Kālāma (A-la-la Ca-lam), Uddaka Rāmaputta (Ưu-đà-la La-ma-tử), v.v.

Trong những ngày đầu khi mới xuất ly, Ngài đã tìm sự hướng dẫn của các vị đạo sư lỗi lạc nhất thời bấy giờ, nhưng Ngài vẫn không thể không tìm thấy được điều mong mỏi trong giáo pháp của các vị ấy. Điều đó bắt buộc Ngài phải tự dựa vào năng lực trực giác của mình để đạt đến Chân Lý. Và Ngài đã tìm ra Chân Lý bên trong Ngài. Ngài theo dõi đến mức tận cùng thâm sâu nhất của dòng tư tưởng, và chứng ngộ Chân Lý vô thượng mà Ngài chưa bao giờ từng được nghe biết trước đây. Tuệ giác đến từ bên trong và rọi sáng những điều mà trước kia Ngài chưa từng thấy.

Vì Ngài đã thấu triệt tất cả những gì cần được biết để đạt đến sự Giác ngộ, , Ngài được gọi là bậc Nhất thiết trí, Nhất thiết kiến (*Sabbaññū*)⁵¹ Ngài đạt được Trí tuệ này bằng chính nỗ lực của Ngài liên tục trong vô số tiền kiếp.

Thế nào là Phật?

Một lần nọ, đức Phật đang đi trên con đường giữa Ukkaṭṭhā và Setavyā. Một người Bà-la-môn tên Doṇa tình cờ cùng lúc đi cùng con đường. Để ý thấy những dấu chân của đức Phật có những tướng lạ thường, Doṇa tự nghĩ :

"Thật vi diệu thay! Thật hy hữu thay! Những dấu chân này không phải là của loài Người!".

⁵⁰ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Tập I, Kinh Thánh cầu (Ariyapariyesanā Sutta), số 26; Tỳ kheo Ñāṇamoli, *Cuộc Đời Của Đức Phật Theo Kinh Tạng Pāli (The Life of the Buddha According to the Pāli Canon)* (Seattle, WA: PBS Pariyatti Editions [ấn bản lần 3 năm 1992]), tr. 40; Tỳ kheo Bodhi, *Trong Lời Phật dạy: Tuyển tập các bài giảng từ Kinh Tạng Pāli (In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pāli Canon)* (Boston, MA: Wisdom Publications [2005]), tr. 73.

⁵¹ Có nhiều quan điểm trái ngược trong các trường phái Phật giáo khác nhau về bản chất và nội dung chính xác của sự nhất thiết trí, nhất thiết kiến của đức Phật (*sabbaññū-ñāṇa*). Theo trường phái Phật giáo Nguyên thủy, tuyên bố chính yếu của đức Phật là Ngài đã thoát khỏi luân hồi (*samsāra*) và đạt được điều này bằng cách vượt qua mọi xu hướng nội tại dẫn đến tham (*lobha*), sân (*dosa*), si (*moha*). Như vậy, cách kiểm tra phù hợp đối với việc chứng ngộ thâm sâu của Ngài không phải là đi hỏi Ngài những chủ đề mù mờ mà cho là Ngài có thể không biết đến, mà nên kiểm tra những bằng chứng nào cho thấy Ngài không nhất quán với tuyên bố của Ngài. Quả thật, đây chính là cách kiểm tra mà đức Phật tự đề xuất để đánh giá sự chứng đắc của một vị tôn giả cũng như độ tin cậy của vị ấy như một người thầy. Phương pháp đánh giá sự chứng ngộ tâm linh của một tôn giả nằm ở đạo đức thuần khiết, thanh tịnh của vị ấy, chứ không phải ở thần thông (mà vị ấy có thể có) hay ở phạm vi kiến thức thế gian của vị ấy. Đức Phật có thể có hoặc không có tất cả các kiểu thần thông, tuy nhiên điều đó không nên lấn át những thứ quan trọng cơ bản về Ngài và những gì Ngài đã giác ngộ.

Chính Đức Phật đã dứt khoát phủ nhận cái được gọi là sự nhất thiết trí, nhất thiết kiến. Đối với những người tán dương Ngài là bậc Nhất thiết trí, Nhất thiết kiến, Ngài nói "họ đã vu khống Ta với điều không thực, hư ngụy." (Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Tập II - Kinh Dạy Vacchagotta về Tam Minh (Tevijjavacchagotta Sutta), số 71). Trong kinh đó, Ngài tiếp tục giải thích Ngài là bậc có ba minh (*tevijjā*): (1) Túc mạng minh, tức là nhớ đến nhiều kiếp quá khứ, (2) Thiên nhãn minh, tức là khả năng nhìn thấy sự sống chết của chúng sinh theo những hạnh nghiệp của họ, và (3) Lậu tận minh, tức là trí tuệ trực diện về sự đoạn diệt các lậu hoặc (*āsava*).

Rồi đức Phật từ trên đường bước xuống, đến ngồi dưới một gốc cây, ngồi kiết-già, thân thẳng, đặt niệm trước mặt. Bà-la-môn Dona theo dấu chân của đức Phật, thấy Thế Tôn đang ngồi dưới một gốc cây. Thấy vậy Bà-la-môn Dona liền đi đến Thế Tôn và thưa:

- " - Có phải thưa Tôn giả, Ngài là vị tiên (*deva*)?
- Hỡi này Bà-la-môn, Ta không là tiên.
- Có phải thưa Tôn giả, Ngài là Càn-thát-bà (*gandhabba*)⁵³?
- Hỡi này Bà-la-môn, Ta không là Càn-thát-bà,
- Có phải thưa Tôn giả, Ngài là Dạ-xoa (*yakkha*)?
- Hỡi này Bà-la-môn, Ta không là Dạ-xoa.
- Có phải thưa Tôn giả, Ngài là loài Người?
- Hỡi này Bà-la-môn, Ta không là Người.⁵⁴

Đức Phật trả lời rằng Ngài đã tận diệt các phiền não vốn là điều kiện để tái sinh thành chư Thiên, Càn-thát-bà, Dạ-xoa hay con người, và nói thêm:

*“Nhu sen trắng tươi đẹp
Không bị nước thấm ướt,
Đời không thấm ướt Ta,
Do vậy Ta được gọi,
Ta là Phật Chánh giác.”*

Đức Phật không hề tự xưng là hóa thân (*avatāra*) của Thần Vishnu trong đạo Hindu mà quyền *Bhagavad Gītā* (Chí Tôn ca) khái thị là tái sinh ở nhiều lần khác nhau để bảo vệ sự chính trực, tiêu diệt sự tà ác và lập ra chánh đạo (*Dharma*).⁵⁵

Theo lời dạy của Đức Phật thì có hằng hà sa số chư Thiên (*Deva*) - cũng là hạng chúng sanh còn phải chịu sanh tử Luân Hồi;- nhưng không có một Thần Linh tối thượng nào với quyền lực siêu nhiên kiểm soát vận mạng con người, xuất hiện trên thế gian ở những thời điểm khác nhau và dùng hình dáng con người như một phương tiện.

Đức Phật cũng không tự gọi mình là “đấng Cứu Thế” có quyền năng cứu vớt kẻ khác bằng sự cứu rỗi của mình. Ngài cổ vũ các môn đệ của Ngài hãy dựa vào chính mình để giải thoát, bởi vì phiền não và thanh tịnh đều tùy thuộc nơi bản thân. Một người không thể làm cho người khác trực tiếp được thanh tịnh hay bị phiền não. Để làm rõ mối tương quan giữa Ngài với các môn đệ, và để nhấn mạnh tầm quan trọng của nỗ lực tự thân và dựa vào chính mình, đức Phật đã dạy rất thẳng thắn:

⁵² Càn-thát-bà (*gandhabba*) là một vị tiên nhạc.

⁵³ Dạ-xoa (*yakkha*) là một con quỷ.

⁵⁴ Kinh Tương Ưng Bộ (*Anguttara Nikāya*) 4:36; Tỳ kheo Ñāṇamoli, *Cuộc Đời Của Đức Phật Theo Kinh Tạng Pāli (The Life of the Buddha According to the Pāli Canon)*(Seattle, WA: PBS Pariyatti Editions [ấn bản lần 3 năm 1992]), trang 187—188.

⁵⁵ Các đạo sư Hindu nhằm mục đích quơ vào giáo phái Hindu số lượng các Phật tử tăng lên, đã vô cớ gọi đức Phật là hóa thân của Thần (*avatāra*), một tuyên bố mà đức Phật đã bác bỏ ngay vào thời của Ngài.

*“Người hãy nhiệt tình làm,
Như Lai chỉ thuyết dạy.
” 56*

Đức Phật chỉ vạch ra con đường và phương pháp mà nhờ đó Ngài đã giải thoát chính mình khỏi đau khổ và cái chết và thành tựu Cứu cánh của Ngài. Những môn đệ trung thành của Ngài có trách nhiệm đi theo con đường đó để họ cũng có thể tìm thấy sự giải thoát khỏi những đau khổ của cuộc sống. Dựa vào người khác để được giải thoát sẽ không dẫn đến đâu, mà đó chỉ là sự đầu hàng nỗ lực của bản thân. Dựa vào người khác là tiêu cực, dựa vào chính mình mới là tích cực.

“Vậy nên, này Ananda, hãy tự mình là hòn đảo cho chính mình, hãy tự mình nương tựa chính mình, chớ nương tựa một ai khác. Dùng Chánh pháp làm hòn đảo, dùng Chánh pháp làm chỗ nương tựa, chớ nương tựa một gì khác.” 57

Những câu dạy nổi bật ấy do chính đức Phật nói ra trong những ngày cuối cùng của Ngài, quả thật mạnh mẽ, ấn tượng, và tràn đầy cảm hứng. Chúng cho thấy không gì quan trọng hơn bằng sự nỗ lực bản thân để đạt tới Cứu cánh của mình. Thật là nông cạn và vô ích khi đi tìm sự giải thoát nhờ sự hảo tâm của những vị cứu thế, khi tìm cầu sự hạnh phúc huyền hoặc sau khi chết bằng những lời vái nguyện vô bổ và cúng tế vô nghĩa với những vị thần tự kỷ tưởng tượng.

Đức Phật là một người như chúng ta. Ngài sanh ra là một con người, nhưng đã sống một cuộc đời của một vị Phật và từ giã cõi đời như một vị Phật. Mặc dầu là người, Ngài đã trở thành một người phi thường do những đặc điểm có một không hai của Ngài. Đức Phật đã nhấn mạnh về điểm quan trọng này, không làm bất kỳ ai có suy nghĩ sai lầm rằng Ngài là một vị bất tử. Có lời nhận xét về Ngài là không hề có vị giáo chủ nào “phi Thần Linh hơn Đức Phật, tuy nhiên, cũng không có vị nào có đặc tánh Thần Linh hơn Đức Phật.”⁵⁸ Thời Ngài còn tại thế, đức Phật chắc chắn được hàng tín đồ hết lòng tôn kính, nhưng không bao giờ Ngài tự xưng là Thần Linh.

Sự vĩ đại của Đức Phật

Khi sanh ra là một con người, sống đời sống không phải của một người bất tử, bằng chính nỗ lực của mình, Ngài đã chứng đắc đến một cảnh giới toàn thiện vô thượng được gọi là quả Phật. Nhưng Ngài không giữ sự Giác ngộ đó cho riêng mình mà công bố với thế gian những khả năng tiềm ẩn và năng lực vô địch của tâm. Thay vì đặt trên con người một Thượng đế vô hình và đẩy con người vào một vị thế quy lụy vào khái niệm thần linh siêu nhiên đó, đức Phật đã chứng minh rằng con người có thể thành tựu trí tuệ và Giác ngộ vô thượng và do sự cố gắng của chính mình. Và như vậy, đức Phật đã nâng cao phẩm giá của con người. Ngài dạy rằng con người có thể giải thoát khỏi cuộc đời phiền não và đạt đến Niết bàn (*nibbāna*) mà không cần lệ thuộc vào một vị Thần bên ngoài hay dựa vào những tu sĩ tham thiền. Ngài dạy cho thế gian chấp ngã, thích đi tìm thần thông về lý tưởng cao quý của sự phụng sự vô ngã. Ngài chống đối tệ nạn phân biệt giai cấp trong xã hội vốn chỉ làm cản trở sự tiến bộ của loài người, và chủ trương sự bình đẳng giữa mọi chúng sinh. Ngài tuyên bố cánh cửa Giải Thoát đều rộng mở cho tất cả chúng sinh trong mọi điều kiện sống bất kể cao thấp, sang hèn, đạo đức hay tội lỗi, nếu chúng sinh đó quyết tâm thay đổi cuộc sống mới để đạt đến giác ngộ. Ngài nâng cao vị trí của của người phụ nữ, không chỉ làm cho xã hội nhận thức được tầm quan trọng của họ mà còn thành lập tăng đoàn đầu tiên

cho họ. Lần đầu tiên trong lịch sử nhân loại, Ngài nỗ lực xóa bỏ chế độ nô lệ. Ngài nghiêm cấm sự hiến tế động vật và trải rộng lòng Từ Bi của Ngài đến muôn loài. Ngài không ép các môn đệ trở thành nô lệ cho Ngài hay Giáo pháp của Ngài, mà cho họ hoàn toàn tự do trong tư tưởng, khuyên dạy họ không nên mù quáng chấp nhận những lời nói của Ngài chỉ vì tôn kính, mà hãy suy ngẫm cẩn thận Giáo pháp “giống như người khôn ngoan biết thử vàng bằng đốt nóng, cắt gọt và chà vào viên đá thử.” Ngài an ủi những người mẹ mất con như Patācārā và Kisāgotamī. Ngài tự tay chăm sóc những người bệnh hoạn cô đơn như Putigatta Tissa Thera. Ngài giúp đỡ những người nghèo đói và bị bỏ rơi như Rajjumālā và Sopāka, cứu họ không bị chết oan thê thảm. Ngài độ hóa những kẻ sát nhân như Aṅgulimāla và gái thanh lâu như Ambapālī. Ngài khuyến khích kẻ yếu, đoàn kết những người bị chia rẽ, khai ngộ kẻ ngu si, làm sáng tỏ những người bị huyễn hoặc, dắt dẫn kẻ mê muội làm đường, nâng cao những người thấp kém và tôn vinh những vị cao thượng. Kẻ nghèo, kẻ giàu, người lương thiện và người tội lỗi, tất cả đều quý mến Ngài như nhau. Tấm gương cao quý của Ngài là nguồn cảm hứng của tất cả mọi loài. Ngài là bậc đạo sư từ bi và khoan dung nhất.

Ý chí, trí tuệ, lòng từ bi, sự phục vụ, sự xuất ly, sự thanh tịnh viên mãn, đời sống gương mẫu, những phương pháp toàn thiện mà Ngài đã áp dụng để hoằng pháp, và sự thành tựu rực rỡ của Ngài - tất cả những yếu tố ấy đã làm cho một phần năm nhân loại tán dương Ngài là đức Phật, bậc đạo sư vĩ đại nhất tự cổ chí kim trên trái đất này. ■

⁵⁶ Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), XX, Phẩm Đạo, kệ 276.

⁵⁷ Kinh Trường Bộ (*Dīgha Nikāya*), Tập I: Kinh Đại Bát Niết Bàn (*Mahāparinibbāna Sutta*) số 16; Tỳ kheo Ñāṇamoli, *Cuộc Đời Của Đức Phật Theo Kinh Tạng Pāli (The Life of the Buddha According to the Pāli Canon)* (Seattle, WA: PBS Pariyatti Editions [ấn bản lần 3 năm 1992]), tr. 300.

⁵⁸ Dwight Goddard, *Kinh thánh Phật giáo (Buddhist Bible)*, tr. 20

4

Sau khi Giác ngộ

"Ly tham là an lạc. " ⁵⁹

Bảy tuần lễ

Vào buổi sáng gần trưa đáng nhớ, một ngày trước khi Giác ngộ, khi Bồ Tát Gotama đang ngồi dưới gốc cây đa Ajapāla gần cội bồ đề⁶⁰, một người phụ nữ rộng rãi tên là Sujātā đã bất ngờ dâng lên Ngài món cơm sữa bồ dưỡng mà cô đã cất công tỉ mỉ tự làm. Sau khi dùng xong bữa ăn dinh dưỡng ấy, và sau khi Giác ngộ, đức Phật đã không ăn gì trong suốt bảy tuần và trải qua thời gian tĩnh lặng quán chiếu thâm sâu dưới gốc cây bồ đề và khu vực phụ cận.

Tuần lễ đầu tiên

Trong suốt tuần lễ đầu, đức Phật ngồi trong một tư thế dưới cội bồ đề, thọ hưởng lạc giải thoát (*vimutti sukha*). ⁶¹

Sau khi bảy ngày trôi qua, đức Phật ra khỏi định, và trong đêm canh thứ nhất, khéo thuận chiều tác ý lý Duyên khởi (*paṭicca samuppāda*): “Do cái này có mặt, cái kia hiện hữu. Do cái này sanh, cái kia sanh.”

1. Duyên Vô Minh (*avijjā*), có các Hành (*saṅkhārā*) thiện và bất thiện.
2. Duyên các Hành, có Thức (*viññāṇa*).
3. Duyên Thức, có Danh-Sắc (*nāma-rūpa*).
4. Duyên Danh-Sắc, có Sáu Xứ (*saḷāyatana*).
5. Duyên Sáu Xứ, có Xúc (*phassa*).

⁵⁹ Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*), Kinh Phật Tự Thuyết (*Udāna*).

⁶⁰ Cây bồ đề nổi tiếng tại Bồ Đề Đạo Tràng ở miền bắc Ấn Độ, nơi Ngài đã an trú trong suốt cuộc chiến để Giác ngộ của Ngài.

⁶¹ Tức quả A la hán.

6. Duyên Xúc, có Thọ (*vedanā*).
 7. Duyên Thọ, có Ái (*taṇhā*) phát sanh.
 8. Duyên Ái, có Thủ (*upādāna*) phát sanh.
 9. Duyên Thủ, có Hữu (*bhava*) phát sanh.
 10. Duyên Hữu, có Sanh (*jāti*).
 11. Duyên Sanh (*jāti*), có Lão (*jarā*), Tử (*marāṇa*), Sầu Não (*soka*), Ta Thán (*parideva*), Khổ (*dukkha*), Buồn phiền (*domanassa*) và Thất vọng (*upāyāsa*).
- Như vậy là sự tập khởi của khổ uẩn này.

Rồi Thế Tôn, sau khi hiểu biết ý nghĩa này, trong lúc ấy, nói lên lời cảm hứng này:

*“Thật sự, khi các pháp,
Có mặt, hiện khởi lên,
Đối vị Bà-la-môn⁶²,
Nhiệt tâm hành thiền định,
Khi ấy, với vị ấy,
Các nghi hoặc tiêu trừ,
Vị quán tri hoàn toàn,
Pháp cùng với các nhân.”*

Trong đêm canh giữa, Thế Tôn khéo nghịch chiều tác ý lý Duyên khởi: (*paṭicca samuppāda*) “Do cái này không có mặt, cái kia không hiện hữu. Do cái này diệt, cái kia diệt.”

1. Do Vô minh (*avijjā*) diệt, nên các Hành thiện và bất thiện (*saṃkhāra*) diệt;
2. Do các Hành (*saṃkhāra*) diệt, nên Thức (*viññāṇa*) diệt;
3. Do Thức (*viññāṇa*) diệt, nên Danh-Sắc (*nāma - rūpa*) diệt;
4. Do Danh-Sắc (*nāma-rūpa*) diệt, nên Sáu Xứ (*saḷāyatana*) diệt;
5. Do Sáu Xứ (*saḷāyatana*) diệt, nên Xúc (*phassa*) diệt;
6. Do Xúc (*phassa*) diệt, nên Thọ (*vedanā*) diệt;
7. Do Thọ (*vedanā*) diệt, nên Ái (*taṇhā*) diệt;
8. Do Ái (*taṇhā*) diệt, nên Thủ (*upādāna*) diệt;
9. Do Thủ (*upādāna*) diệt, nên Hữu (*bhava*) diệt;
10. Do Hữu (*bhava*) diệt, nên Sanh (*jāti*) diệt;
11. Do Sanh (*jāti*) diệt, nên Lão (*jarā*), Tử (*marāṇa*), Sầu não (*soka*), Ta Thán (*parideva*), Khổ (*dukkha*), Buồn phiền (*domanassa*), và Thất vọng (*upāyāsa*) diệt.

Như vậy là đoạn diệt của khổ uẩn này.

⁶² “Bà la môn” là một thuật ngữ có nghĩa là “người nghiên cứu kinh Veda” - dùng để chỉ cho giai cấp tu sĩ là giai cấp cao nhất trong bốn giai cấp (*varṇa*). Đôi khi, đức Phật sử dụng từ này với nghĩa là “người đã loại bỏ điều ác”, “một vị Thánh.” Trong cuốn sách này, “*brāhmaṇa*” dùng để chỉ một vị Thánh, và “Bà la môn” để chỉ cho người thuộc giai cấp tu sĩ.

Rồi Thế Tôn, sau khi hiểu biết ý nghĩa này, ngay trong lúc ấy, nói lên lời cảm hứng này.

*“Thật sự khi các pháp,
Có mặt, hiện khởi lên,
Đối với vị Bà-la-môn,
Nhiệt tâm, hành thiền định,
Khi ấy, với vị ấy,
Các nghi hoặc tiêu trừ,
Vì đã biết hoàn toàn,
Sự tiêu diệt các duyên. ”*

Trong đêm canh ba, Thế Tôn khéo thuận chiều và nghịch chiều tác ý lý duyên khởi: "Do cái này có mặt, cái kia hiện hữu. Do cái này sanh, cái kia sanh. Do cái này không có mặt, cái kia không hiện hữu. Do cái này diệt, cái kia diệt". Như vậy là tập khởi của khổ uẩn này, và như vậy là đoạn diệt của khổ uẩn này".

Rồi Thế Tôn sau khi hiểu biết ý nghĩa này, ngay trong lúc ấy, nói lên lời cảm hứng này:

*“Thật sự khi các pháp
Có mặt, hiện khởi lên,
Đối với vị Bà-la-môn,
Nhiệt tâm hành thiền định,
Quét sạch các ma quân,
Vị ấy đứng, an trú,
Như ánh sáng mặt trời,
Chói sáng khắp hư không. ”*

Tuần lễ thứ nhì

Tuần lễ thứ nhì không có sự kiện nào nhưng đức Phật đã lắng lắng dạy thế giới một bài học đạo đức to lớn. Để tỏ lòng tri ân sâu sắc đối với cội bồ đề vô tri vô giác đã che mưa chắn nắng cho Ngài trong suốt cuộc chiến để Giác ngộ, Ngài đứng cách một khoảng và chăm chú nhìn cây Bồ Đề trọn một tuần không nháy mắt.⁶³

Noi theo tám gương cao quý của Ngài, các môn đệ của Ngài đến nay vẫn tôn kính không chỉ cội bồ đề nguyên thủy mà cả những cây con của nó để tưởng nhớ đến sự Giác ngộ của Ngài.⁶⁴

Tuần lễ thứ ba

Vì đức Phật không rời nơi trú ngụ tạm của Ngài dưới cội bồ đề, các vị chư Thiên (*devas*) nghỉ ngơi việc Ngài thành Phật. Đọc được suy nghĩ của chư Thiên và để xóa tan nghỉ ngơi, Ngài đã dùng thần thông tạo ra một con đường bằng ngọc (*ratana camkamana*) và thiền hành suốt trọn tuần.

⁶³ Tại nơi đức Phật đứng, vua Asoka (A Dục) đã cho dựng một bảo tháp tưởng niệm (cetiya) có tên gọi là Animisalocana Cetiya. Tháp này vẫn còn tồn tại đến ngày nay.

⁶⁴ Nhánh bên phải của cây bồ đề nguyên thủy đã được đem đến Sri Lanka (Tích Lan) bởi Sanghamittā Therī và được vua Devānampiyatissa trồng tại Anuradhapura, cố đô của Sri Lanka. Nó vẫn tồn tại tươi tốt dù đã hơn 2.000 năm tuổi.

Tuần lễ thứ tư

Đức Phật đã dành tuần thứ tư ngự trong một không gian bằng ngọc (*ratanaḥvara* ⁶⁵) để suy ngẫm về các pháp phức tạp của Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*). Sách nói rằng tâm và thân của Ngài đã trở nên thuần khiết khi Ngài suy ngẫm về Xứ Luận (hay Bộ Vị Trí) (*Paṭṭhāna*), là bộ luận thứ bảy của Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Piṭaka*), đến mức có một vầng hào quang sáu màu tỏa ra từ thân Ngài. ⁶⁶

Tuần lễ thứ năm

Cũng trong tuần lễ thứ năm, đức Phật ngồi trong một tư thế dưới cội bồ đề , thọ hưởng lạc giải thoát. (*vimuttisukha*). Khi Ngài ra khỏi định, có một Bà-la-môn kiêu mạn đi đến Ngài, và sau khi nói lời chào hỏi thân hữu, đã hỏi Ngài như vậy:

“Tôn giả Gotama, cho đến như thế nào là Bà-la-môn, và những pháp nào tác thành Bà-la-môn?”

Đức Phật đã nói lên lời cảm hứng này:

*“Vị Bà-la-môn nào,
Loại trừ các ác pháp,
Không kiêu, không uế nhiễm,
Tự ngã khéo chế ngự,
Vệ-đà được thông đạt,
Phạm hạnh được viên thành,
Vị Bà-la-môn ấy,
Có thể nói lên được,
Lời Phạm ngữ đúng pháp,
Vị ấy ở đời này,
Không hề có mạn tâm
Bất cứ ở nơi nào.”* ⁶⁷

Theo Chú giải Câu chuyện Tiền thân (*Jātaka*), cũng trong tuần lễ này, ba người con gái của Ma Vương (Māra) là Tanhā, Arati và Rāga⁶⁸ đã cố dùng nhan sắc quyến rũ đức Phật nhưng đều thất bại.

⁶⁵ Được gọi như vậy là vì đức Phật đã quán chiếu về những viên ngọc quý của Vi Diệu Pháp .

⁶⁶ Cụ thể là các màu xanh lam (*nīla*), vàng (*pīṭa*), đỏ (*lohita*), trắng (*odāta*), cam (*mañjettha*), và hỗn hợp của năm màu này (*pabhassara*).

⁶⁷ Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*), Kinh Phật tự thuyết (*Udāna*).

⁶⁸ Ba người này không thể là những dục lạc được nhân cách hóa bởi vì sự kiện diễn ra sau khi Ngài giác ngộ.

Tuần lễ thứ sáu

Từ cây Ajapāla, đức Phật đi qua cây Mucalinda, và ngồi tại đây trong tuần lễ thứ sáu, thọ hưởng lạc giải thoát. Lúc bấy giờ, một cơn giông tố lớn trái mùa khởi lên. Trời mưa gió lạnh, bầu trời u ám trong suốt nhiều ngày. Rồi thần rắn Mucalinda ra khỏi chỗ ở của mình, với thân cuộn vòng quanh bảy vòng thân của đức Phật, và đứng thẳng, vươn cao các mang lớn trên đầu đức Phật để che chắn Ngài không bị ảnh hưởng.

Đến cuối ngày thứ bảy, Mucalinda thấy trời quang mây tạnh trở lại đã cởi mở thân mình khỏi thân đức Phật, hóa hiện thân sắc của mình thành một thanh niên chấp tay đứng trước mặt Thế Tôn, Đức Phật đã nói lên lời cảm hứng này::

*“Viễn ly là an lạc,
Vời người biết tri túc,
Vời người có nghe pháp,
Vời người có chánh kiến
Không sân là an lạc,
Những ai ở trên đời,
Đối hữu tình chúng sanh
Biết tự chế, ngăn ngừa.
Ly tham là an lạc,
Vượt các dục ở đời,
Ai nhiếp phục ngã mạn,
Đây an lạc tối thượng.”.*⁶⁹

Tuần thứ bảy

Đức Phật đã dành tuần lễ thứ bảy an lạc ngồi dưới cây Rājāyatana, thọ hưởng lạc giải thoát.

Một trong những lời nói đầu tiên của đức Phật⁷⁰

*“Lang thang bao kiếp sống
Ta tìm nhưng chẳng gặp,
Người xây dựng nhà này⁷¹,
Khổ thay, phải tái sanh.*

*Ôi! Người làm nhà kia
Nay ta đã thấy người!
Người không làm nhà nữa.
Đòn tay người bị gãy,
Kèo cột người bị tan
Tâm ta đặt tịch diệt,
Tham ái thấy tiêu vong⁷².
”*⁷³

Vào lúc bình minh, vào chính ngày Ngài thành đạo, đức Phật đã đọc bài kệ cảm hứng (*udāna*) này, mô tả sự chiến thắng đạo hạnh rực rỡ và sự trải nghiệm tâm linh nội

tại của Ngài.

Ở đây, đức Phật nhìn nhận trong quá khứ Ngài đã lang thang trong vòng luân hồi (*samsāra*) đầy khổ đau (*dukkha*), một sự thật chứng minh niềm tin của Ngài về sự tái sinh. Ngài bị buộc phải lang thang và do đó, phải chịu khổ đau bởi vì Ngài không tìm ra người xây dựng nhà chỉ cho thân thể (*kāya*). Trong kiếp cuối cùng, khi tham thiền trong sự tịch mịch mà Ngài đã phát triển trong những kiếp sống lang thang, sau khi nỗ lực tìm kiếm, Ngài đã tìm ra người làm nhà vốn không nằm bên ngoài mà ẩn tàng sâu kín trong tâm Ngài. Nó chính là sự tham ái (*taṇhā*), hay sự chấp thủ (*upādāna*), một sự tự sinh của một Tâm hành tiềm tàng trong tất cả mọi người. Không thể biết khi nào và lúc nào Tham ái sinh ra, thế nhưng những gì một người tự tạo ra thì người đó có thể tự tiêu diệt được. Tìm ra người xây nhà chính là sự tận diệt Tham ái khi chứng đắc quả A La Hán, được ám chỉ trong câu kệ “tham ái thấy tiêu vong”.

⁶⁹ Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*), Kinh Phật tự thuyết (*Udāna*).

⁷⁰ Kệ cảm hứng nổi tiếng này chỉ xuất hiện trong Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*) , XI Phẩm Già, kệ 153—155.

⁷¹ “Ngôi nhà” chỉ cho thân thể, “người làm nhà” chỉ cho tham ái (*taṇhā*). “Tìm nhưng chẳng gặp” nghĩa là không đạt được Giác ngộ.

⁷² Quả A la hán.

⁷³ Những câu kệ này là những diễn tả (paean) của niềm vui mãnh liệt và cao cả mà đức Phật cảm nhận được vào lúc Ngài đạt được Giác ngộ. Như vậy, chúng chứa đầy vô số ý nghĩa cao cả và cảm giác sâu sắc. Chúng được lặp lại ở đây khi Tôn giả Ānanda đã nghe từ chính đức Phật nói.

Khung sườn của cái nhà tự tạo này là các phiền não (*kilesa*), bao gồm (1) tham (*lobha*), hay chấp thủ; (2) sân (*dosa*); (3) si (*moha*); (4) ngã mạn (*māna*); (5) tà kiến (*ditthi* hoặc *micchā-ditthi*); (6) hoài nghi (*vicikicchā*); (7) hôn trầm hay thụy miên (*thīna*); (8) trạo cử hay bồn chồn, lo lắng (*uddhacca*); (9) vô tâm hay không biết hổ thẹn tội lỗi (*ahirika*); và (10) vô quý hay không thấy ghê sợ tội lỗi (*anottappa*). Đòn tay hay xà ngang chống đỡ các kèo cột tượng trưng cho vô minh (*avijjā*) vốn là căn nguyên của mọi phiền não. Chỉ cần làm gãy đòn tay vô minh bằng Trí tuệ (*paññā*) là làm sập được căn nhà. Đòn tay và kèo cột là những thứ người thợ dùng để xây căn nhà không mong muốn này. Khi những thứ ấy bị phá hủy, người thợ không thể xây nhà được nữa.

Khi cái nhà bị phá vỡ, Tâm – vốn không có sự so sánh – sẽ đạt đến một trạng thái giải thoát là Niết bàn (*nibbāna*). Tất cả những gì thuộc thế gian đều không còn mà chỉ còn duy nhất một trạng thái Siêu thế gian tức Niết Bàn. ■

5

Cung thỉnh Thuyết pháp

*“Pháp hỷ đem an lạc,
Với tâm tư thuần tịnh;
Người trí thường hoan hỷ,
Với pháp bậc Thánh thuyết.”*⁷⁴

Pháp là Đạo sư

"Vào một dịp nọ ngay sau khi Ngài thành đạo, đức Phật trú dưới gốc cây bàng Ajapāla bên bờ sông Nerañjarā (Ni-liên-thiên). Trong khi Ngài thiền tịnh độc cư, ý nghĩ sau đây được khởi lên:

*“Thật là khó khăn, sống không cung kính, không vâng lời, vậy Ta hãy cung kính, đánh lễ và sống y chỉ vào một vị Sa-môn hay Bà-la-môn.”*⁷⁵

Rồi Ngài suy nghĩ:

“Với mục đích làm cho giới uẩn chưa được đầy đủ, Ta hãy cung kính, đánh lễ và sống y chỉ vào một vị Sa-môn hay Bà-la-môn nào khác. Nhưng Ta không thấy một chỗ nào trong thế giới chư Thiên, Ác ma và Phạm thiên, giữa quần chúng Sa-môn và Bà-la-môn, chư Thiên hay loài Người, không có một vị Sa-môn hay Bà-la-môn nào khác với giới đầy đủ hơn Ta, mà Ta có thể cung kính, đánh lễ, sống y chỉ.

Với mục đích làm cho định uẩn chưa được đầy đủ, Ta hãy cung kính, đánh lễ và sống y chỉ vào một vị Sa-môn hay Bà-la-môn nào khác. Nhưng Ta không thấy một chỗ nào trong thế giới này, không có một vị Sa-môn hay Bà-la-môn nào khác với định đầy đủ hơn Ta, mà Ta có thể cung kính, đánh lễ, sống y chỉ.

“Với mục đích làm cho tuệ uẩn chưa được đầy đủ, Ta hãy cung kính, đánh lễ và sống y chỉ vào một vị Sa-môn hay Bà-la-môn nào khác. Nhưng Ta không thấy một chỗ nào trong thế giới này, không có một vị Sa-môn hay Bà-la-môn nào khác với tuệ đầy đủ hơn Ta, mà Ta có thể cung kính, đánh lễ, sống y chỉ.

Với mục đích làm cho giải thoát uẩn chưa được đầy đủ, Ta hãy cung kính, đánh lễ và sống y chỉ vào một vị Sa-môn hay Bà-la-môn nào khác. Nhưng Ta không thấy một chỗ nào trong thế giới này, không có một vị Sa-môn hay Bà-la-môn nào khác với giải thoát đầy đủ hơn Ta, mà Ta có thể cung kính, đánh lễ, sống y chỉ.”

⁷⁴ Kinh Pháp Cú (Dhammapada), VI Phẩm Hiền Trí, kệ 79.

⁷⁵ Kinh Tăng Chi Bộ (Anguttara Nikāya), phần II.

Rồi tư tưởng sau đây được khởi lên với Ngài:

“Với pháp này mà Ta đã chơn chánh giác ngộ, Ta hãy cung kính đánh lễ và sống y chỉ pháp ấy.”

Rồi Phạm thiên Sahampati với tâm tư của mình biết tâm tư của Ngài, như một nhà lực sĩ đuổi cánh tay đang co lại, hay co lại bàn tay đang duỗi ra. Cũng như vậy, Phạm thiên Sahampati biến mất ở Phạm thiên giới và hiện ra trước mặt đức Phật. Rồi Phạm thiên Sahampati đắp thượng y vào một bên vai, với đầu gối chân mặt quỳ trên đất, chấp tay hướng đến đức Phật và thưa:

“"Nhu vậy là phải, bạch Thế Tôn! Nhu vậy là phải, bạch Thiện Thệ! Bạch Thế Tôn, trong thời quá khứ, các vị A-la-hán, Chánh Đẳng Giác, chư Tôn giả ấy đã cung kính đánh lễ, sống y chỉ vào Chánh pháp. Bạch Thế Tôn, trong thời vị lai, các vị sẽ thành A-la-hán, Chánh Đẳng Giác, các Tôn giả ấy sẽ cung kính đánh lễ, sống y chỉ vào Chánh pháp. Bạch Thế Tôn, mong rằng thời hiện tại, Thế Tôn, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác, hãy cung kính đánh lễ, sống y chỉ vào Chánh pháp".

Rồi Phạm Thiên Sahampati lại nói thêm:

*“Chư Phật thời quá khứ
Chư Phật thời vị lai
Và đức Phật hiện tại
Đoạn sầu muộn nhiều người.
Tất cả các vị ấy
Đã đang và sẽ sống
Cung kính và đánh lễ
Pháp chơn chánh vi diệu
Pháp nhĩ là như vậy
Đối với chư Phật-đà
Vậy muốn lợi cho mình
Ước vọng làm đại nhân
Hãy cung kính đánh lễ
Pháp chơn chánh vi diệu
Hãy ghi nhớ giáo pháp
Chư Phật Chánh Đẳng Giác”*

Phạm Thiên Sahampati nói như vậy xong, đánh lễ đức Phật, thân hữu hướng về bên Ngài rồi biến mất tại chỗ.

Vì rằng chúng Tăng thành tựu sự cao cả nên đức Phật cũng tôn trọng đặc biệt chúng Tăng..⁷⁶

Cung thỉnh Thuyết pháp

Từ gốc cây Rājāyatana, đức Phật di chuyển qua cây bàng Ajapāla, và trong khi Ngài thiền tịnh độc cư, ý nghĩ sau được khởi lên:

⁷⁶ Đức Phật thuyết giảng bài kinh này khi cư trú tại Jetavana (Kỳ viên tịnh xá của Hoàng tử Jeta (Kỳ-đà), mà Anāthapiṇḍika (Cấp Cô Độc) đã mua lại để cúng dường cho đức Phật và các đệ tử của Ngài), gần thành Sāvattthī (Xá Vệ), rất lâu sau khi Tăng đoàn được thành lập. Ngài thể hiện sự tôn trọng của Ngài đối với Tăng đoàn bằng cách yêu cầu Hoàng hậu Mahā Pajāpatī Gotamī cúng dường chiếc áo cà sa được chuẩn bị đặc biệt cho Ngài.

“Pháp này do Ta chứng được, thật là sâu kín, khó thấy, khó chứng, tịch tịnh, cao thượng, siêu lý luận, vi diệu, chỉ người trí mới hiểu thấu. Còn quần chúng này thì ưa ái dục, khoái ái dục, ham thích ái dục. Đối với quần chúng ưa ái dục, khoái ái dục, ham thích ái dục, thật khó mà thấy được định lý Y Tánh Duyên Khởi Pháp; sự kiện này thật khó thấy; tức là sự tịch chỉ tất cả hành, sự trừ bỏ tất cả sanh y, ái diệt, ly tham, đoạn diệt, Niết-bàn. Nếu nay Ta thuyết pháp mà các người khác không hiểu Ta, thì như vậy thật khổ não cho Ta, như vậy thật bức mình cho Ta!”

Rồi những kẻ bất khả tư nghi, từ trước chưa từng được nghe, được khởi lên nơi đức Phật:

*“Sao Ta nói Chánh pháp,
Được chứng ngộ khó khăn?
Những ai còn tham sân,
Khó chứng ngộ pháp này.*

*Đi ngược dòng, thâm diệu,
Khó thấy, thật tế nhị,
Kẻ ái nhiễm vô minh,
Không thấy được pháp này.”*

Nghĩ như vậy, đức Phật không muốn thuyết pháp. Lúc ấy vị Phạm Thiên Sahampati biết được tâm tư của đức Phật, và sợ thế giới phải hoại vong nếu không nghe được Pháp, nên đã xuất hiện trước đức Phật và cung thỉnh Ngài thuyết pháp như sau:

“Bạch Thế Tôn, hãy thuyết pháp! Bạch Thiện Thệ, hãy thuyết pháp! Có những chúng sanh ít nhiễm bụi trần sẽ bị nguy hại nếu không được nghe Chánh pháp. (Nếu được nghe), những vị này có thể thâm hiểu Chánh pháp”

Sau khi nói vậy, vị Phạm thiên lại nói thêm như sau: :

*“Xưa tại Magadha,
Hiện ra pháp bất tịnh,
Pháp do tâm cấu uế,
Do suy tư tác thành.
Hãy mở tung mở rộng,
Cánh cửa bất tử này.
Hãy để họ nghe Pháp,
Bậc Thanh tịnh Chứng Ngộ.*

*Như đứng trên tảng đá,
Trên đỉnh núi tột cao
Có người đứng nhìn xuống,
Đám chúng sanh quây quần.
Cũng vậy, ôi Thiện Thệ,
Bậc Biến Nhân cùng khắp,
Leo lên ngôi lâu đài,
Xây dựng bằng Chánh pháp*

*Bậc Thoát Ly sầu muộn,
Nhìn xuống đám quần sanh,
Bị sầu khổ áp bức,
Bị sanh già chi phối, ”*

Khi vị Phạm thiên nói thế, Đức Phật trả lời như vậy:

*“Này Phạm thiên, tư tưởng sau đã khởi lên trong Ta như vậy:
“Sao Ta nói Chánh pháp,
Được chứng ngộ khó khăn?
Những ai còn tham sân,
Khó chứng ngộ pháp này.*

*Đi ngược dòng, thâm diệu,
Khó thấy, thật tế nhị,
Kẻ ái nhiễm vô minh,
Không thấy được pháp này.””*

Phạm thiên Sahampati thỉnh cầu đức Phật lần thứ hai, và Ngài vẫn trả lời tương tự

Khi vị Phạm Thiên cung thỉnh lần thứ ba, đức Thế Tôn, vì lòng từ bi đối với chúng sanh, với Phật nhân, Ngài nhìn quanh thế giới. Khi nhìn quanh, Ngài thấy có hạng chúng sanh ít nhiễm bụi đời, nhiều nhiễm bụi đời, có hạng lợi căn, độn căn, có hạng thiện tánh, ác tánh, có hạng dễ dạy, khó dạy, và một số ít thấy sự nguy hiểm phải tái sanh thế giới khác và sự nguy hiểm làm những hành động lỗi lầm.

“Nhu trong hồ sen xanh, hồ sen hồng hay hồ sen trắng có một số hoa sen xanh, sen hồng, hay sen trắng sanh ra dưới nước, lớn lên dưới nước, không vượt lên khỏi mặt nước, được nuôi dưỡng dưới nước. Có một hoa sen xanh, sen hồng hay sen trắng sanh ra dưới nước, lớn lên dưới nước, sống vươn lên tới mặt nước. Có một số hoa sen xanh, sen hồng hay sen trắng sanh ra dưới nước, lớn lên dưới nước, vươn lên khỏi mặt nước, không bị nước đầm ướt. Cũng vậy, với Phật nhân, đức Thế Tôn thấy có hạng chúng sanh ít nhiễm bụi đời, nhiều nhiễm bụi đời, có hạng lợi căn, độn căn, có hạng thiện tánh, ác tánh, có hạng dễ dạy, khó dạy, và một số ít thấy sự nguy hiểm phải tái sanh thế giới khác và sự nguy hiểm làm những hành động lỗi lầm. ”

Sau đó, Ngài nói lên bài kệ sau đây với Phạm thiên Sahampati:

*“Cửa bất tử rộng mở,
Cho những ai chịu nghe.
Hãy từ bỏ tín tâm,
Không chính xác của mình.
Tự nghĩ đến phiền toái,
Ta đã không muốn giảng,
Tối thượng vi diệu pháp,
Giữa chúng sanh loài Người.
(Ôi Phạm thiên)”*

Phạm thiên vui mừng, nghĩ rằng đã tạo cơ hội cho Thế Tôn thuyết pháp, đã đánh lễ

Ngài, thân phía hữu hướng về Ngài rồi biến mất tại chỗ.⁷⁷

Hai thiện tín đầu tiên

Sau bốn mươi chín ngày không ăn uống, lúc Đức Phật ngồi dưới gốc cây Rājāyatana, có hai thương nhân là Tapassu và Bhallika từ Ukkala (Orissa) tình cờ đi ngang qua chỗ đức Phật. Khi đó, có một vị chư Thiên⁷⁸ vốn là bà con họ hàng trong tiền kiếp, đã mách bảo họ thế này:

⁷⁷ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Kinh Thắng cầu (Ariyapariyesana Sutta) số 26.

⁷⁸ Từ Pāli là *devatā*. *Chư Thiên* là những vị thần sống trên cõi trời và theo quy tắc, là vô hình đối với con người. Vị thần nữ này từng có quan hệ họ hàng với hai thương nhân trong tiền kiếp. Điều lưu ý thú vị là yếu tố phi nhân xuất hiện ở nhiều nơi khác nhau liên quan đến cuộc đời của đức Phật.

“Này hai ông, đức Thế Tôn vừa chứng đắc Đạo Quả Chánh Đẳng Chánh Giác, đang ngự dưới cội Rājāyatana phía trước kia. Hai ông hãy nhanh chân đến đó dâng lên Ngài bánh gạo và mật ong”⁷⁹. Phước báo này sẽ đem lại cho hai ông an vui và hạnh phúc lâu dài.”

Hai thương nhân vui mừng tiếp nhận lấy cơ hội vàng này, sửa soạn bánh gạo và mật ong xong, đến gần đức Phật, cung kính đánh lễ và thỉnh cầu Ngài chấp nhận hai lễ vật khiêm tốn để hai người được an vui.

Sau đó, Đức Phật nghĩ:

“Các vị Như Lai không dùng tay thọ nhận vật thực. Làm thế nào Như Lai có thể nhận lãnh bánh gạo và mật ong này?”

Lúc ấy bốn vị Đại Thiên Vương⁸⁰ đoán biết ý nghĩ của Đức Phật, từ bốn phương dâng lên Ngài bốn bình bát bằng đá⁸¹ và bạch rằng: “Bạch đức Thế Tôn, xin Ngài hoan hỷ chấp nhận bốn cái bát này có chứa bánh gạo và mật ong trong ấy”

Đức Phật ân cần dùng bát thọ lãnh món vật thực đạm bạc được dâng đúng lúc ấy, sau thời gian nhịn ăn lâu ngày.

Sau khi Đức Phật độ thực xong, hai thương nhân quỳ xuống dưới chân Ngài và bạch rằng:

“Bạch Đức Thế Tôn, chúng con xin quy y Phật, quy y Pháp. Xin Ngài thu nhận chúng con làm đệ tử tại gia kể từ nay đến ngày cuối cùng của đời chúng con.”⁸²

Đó là hai đệ tử tục gia đầu tiên của đức Phật⁸³, trở thành Phật tử khi quy y Phật và Pháp bằng cách xướng lên hai câu quy y đó.

⁷⁹ *Sattu* , “bột chiên; bánh gạo,” và *madhu* , “mật ong,” là hai loại lương thực phổ biến khi đi xa ở Ấn Độ thời cổ đại.

⁸⁰ *Cātummahārājikas* , bốn vị thần hộ pháp ở bốn phương (*catuḍḍisā*). Các vị thần này sống ở cõi thấp nhất trong sáu cõi trời (*cātummahārājiko devaloka*).

⁸¹ Bộ Luận chép rằng đức Phật mong muốn bốn cái bát được gộp lại thành một.

⁸² Đây là hai câu quy y, bao gồm *Buddham saranam gacchāmi* nghĩa là "Con quy y Phật," *Dhammam saranam gacchāmi* nghĩa là "Con quy y Pháp".. Do Tăng đoàn chưa được thành lập nên hai thương nhân đã không xướng câu quy y thứ ba: *Sangham saranam gacchāmi* nghĩa là "Con quy y Tăng". Một người trở thành Phật tử khi khôn ngoan xướng tụng ba câu Quy y này.

⁸³ Chú thích Câu chuyện Tiền thân (*Jātaka*) ghi rằng khi hai vị thiện tín đầu tiên này cầu xin đức Phật ban cho họ một đồ vật để thờ phụng, đức Phật đã sờ vào đầu Ngài và ban cho họ xá lợi tóc. Những xá lợi này được cho là đang thờ trong chùa Shwe Dagon hiện đại ở Rangoon, Miến Điện (Myanmar), là niềm tự hào và vinh quang của các Phật tử Miến Điện. Bảo tháp (*Cetiya*) to lớn có dạng hình chuông này nhìn từ xa giống một ngọn núi vàng.

Trên đường đến Benares để thuyết Pháp

Khi chấp nhận lời thỉnh cầu thuyết pháp, suy nghĩ đầu tiên khởi lên với đức Phật trước khi Ngài bước lên con đường hoàng pháp vĩ đại là:

“Ta sẽ thuyết pháp cho ai đầu tiên? Ai sẽ mau hiểu Chánh pháp này? Nay có Alara Kalama⁸⁴ là bậc trí thức, đa văn, sáng suốt, đã từ lâu sống ít nhiễm bụi đời. Ta hãy thuyết pháp đầu tiên cho Alara Kalama, vị này sẽ mau hiểu Chánh pháp này.”

Khi đó một vị chư Thiên xuất hiện trước Ngài và nói: "Bạch Thế Tôn, Alara Kalama đã mệnh chung bảy ngày rồi". Với thiên nhãn thông, đức Phật nhìn thấy điều này. Rồi Ngài nghĩ đến Uddaka Rāmaputta⁸⁵. Ngay lập tức, vị chư Thiên báo Ngài biết Uddaka Rāmaputta đã mệnh chung đêm hôm trước. Với thiên nhãn thông, đức Phật nhìn thấy điều này. Sau cùng, đức Phật nghĩ đến năm vị tu sĩ đã nhiệt tình hầu cận Ngài trong suốt cuộc chiến Giác ngộ. Với thiên nhãn thông, Ngài thấy năm vị này đang cư ngụ tại vườn Lộc Uyển, ở Isipatana gần xứ Benares. Do đó, đức Phật lưu lại Uruvelā cho đến lúc Ngài sa*~n sàng lên đường đi đến Benares.

Khi đức Phật đi từ Uruvelā đến Benares, một đạo sĩ tên Upaka nhìn thấy Ngài và hỏi:

“Các căn của Hiền giả thật sáng suốt. Da sắc của Hiền giả thật thanh tịnh, thật thanh khiết. Nay Hiền giả, vì mục đích gì, Hiền giả xuất gia? Ai là bậc Đạo Sư của Hiền giả? Hiền giả hoan hỷ thọ trì pháp của ai?”

Đức Phật đáp:

*“Ta, bậc Thắng tất cả,
Ta, bậc Nhất thiết Trí.
Hết thấy pháp, không nhiễm,
Hết thấy pháp, xả ly.
Ta sống chân giải thoát,
Đoạn tận mọi khát ái.
Như vậy Ta tự giác,
Còn phải y chỉ ai?”*

*Ta không có Đạo Sư⁸⁶,
Bậc như Ta không có.
Giữa thế giới Nhơn, Thiên,
Không có ai bằng Ta.
Bậc Ứng Cúng trên đời,
Bậc Đạo Sư vô thượng.
Tự mình Chánh Đẳng Giác,
Ta an tịnh, thanh thoát.*

*Để chuyển bánh xe Pháp.
Ta đến thành Kàsi.
Giống lên trống bát tử,
Trong thế giới mù lòa.”*

⁸⁴ Āḷāra Kālāma là đạo sư đầu tiên của Ngài, đã dạy cho tu sĩ Gotama các tầng thiền Vô Sở Hữu Xứ (*akiñcaññāyatana*).

⁸⁵ Uddaka Rāmaputta là đạo sư của Ngài, đã dạy cho tu sĩ Gotama đạt đến các tầng thiền thế gian cao nhất là Phi Tưởng Phi Phi Tưởng Xứ (*n'eva saññā n'āsaññāyatana*).

⁸⁶ Đức Phật đã thoát ra những lời này vì Ngài đã đạt được Giác ngộ mà không cần đến sự trợ giúp của một vị đạo sư. Trước khi Giác ngộ, Ngài từng có các đạo sư nhưng không ai dạy Ngài con đường trở thành Phật. Do đó, nói đạo Phật là sự phát triển tự nhiên của đạo Hindu (hay Ấn Độ giáo) là không đúng.

Sau đó Upaka hỏi lại:

“Nhu Hiền giả đã tự xưng, Hiền giả xứng đáng là bậc Chiến thắng Vô tận?”

Đức Phật trả lời:

*“Nhu Ta, bậc Thắng giả,
Những ai chứng lậu tận,
Ác pháp, Ta nhiếp phục,
Do vậy, Ta vô địch”.
(Này Upaka)”*

Upaka nghe vậy bèn nói một cách cộc lốc: “Này Hiền giả, mong rằng sự việc là vậy”, sau đó lắc đầu rồi đi theo một ngã khác.

Thần nhiên trước sự khước từ lần đầu này, đức Phật tuân tự đi đến vườn Lộc Uyển ở Isipatana gần xứ Benares.

Gặp Lại Năm Đạo Sĩ

Thấy Đức Phật đang đến từ xa, năm vị đạo Sĩ quyết định không đánh lễ Ngài vì họ hiểu sai việc Ngài bỏ ngang cách tu khổ hạnh vốn hoàn toàn vô ích trong suốt cuộc chiến Giác ngộ của Ngài. Họ đã cùng nhau thỏa thuận thế này:

“Này các Hiền giả, nay Sa-môn Gotama đang đi đến; vị này sống trong sự sung túc, đã từ bỏ tinh cần, đã trở lui đời sống đầy đủ vật chất. Chúng ta chớ có đánh lễ, chớ có đứng dậy, chớ có lấy y bát. Hãy đặt một chỗ ngồi, và nếu vị ấy muốn, vị ấy sẽ ngồi”.

Nhưng khi đức Phật đến gần, vẻ oai nghi của Ngài khiến cho họ cảm thấy mình phải tiếp đón Ngài cung kính. Có người đến đón Ngài và cầm lấy y bát, có người sắp đặt chỗ ngồi, có người đem nước rửa chân đến. Nhưng các vị ấy gọi Ngài bằng tên với danh từ Hiền giả (*āvuso*)., một cách xưng hô thường dùng cho những người ngang hàng hoặc với kẻ dưới. Khi đó, đức Phật nói với họ thế này:

“Này các Tỷ-kheo, chớ có gọi Ta bằng tên và dùng danh từ Hiền giả. Này các Tỷ-kheo, Như Lai là bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác. Hãy lắng tai, Pháp bất tử đã chứng được, Ta giảng dạy, Ta thuyết pháp. Sống đúng theo lời khuyến giáo, các Ông không bao lâu, sau khi tự tri, tự chứng, tự đạt ngay trong hiện tại, mục đích vô thượng của phạm hạnh mà các Thiện nam tử, xuất gia từ bỏ gia đình, sống không gia đình, các Ông sẽ an trú.”

Nghe vậy, năm vị tu sĩ trả lời:

“Hiền giả Gotama, với nếp sống này, với đạo tu này, với khổ hạnh này, Hiền giả đã không chứng được Pháp siêu nhân, tri kiến, thù thắng xứng đáng bậc Thánh, thì này làm sao Hiền giả, với nếp sống sung túc, với sự từ bỏ tinh cần, với sự trở lui đời sống vật chất đầy đủ, lại có thể chứng được Pháp siêu nhân, tri kiến thù thắng xứng đáng bậc Thánh?”

Đức Phật giải thích:

“Này các Tỷ-kheo, Như Lai không sống sung túc, không từ bỏ tinh cần, không trở lui đời sống vật chất đầy đủ. Này các Tỷ-kheo, Như Lai là bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác. Này các Tỷ-kheo, hãy lắng tai, Pháp bất tử đã chứng được, Ta giảng dạy, Ta thuyết pháp. Sống đúng theo lời khuyến giáo, các Ông không bao lâu, sau khi tự tri, tự chứng, tự đạt ngay trong hiện tại mục đích vô thượng của Phạm hạnh mà các Thiện nam tử xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình, các Ông sẽ an trú”

Lần thứ nhì, năm vị tu sĩ vẫn giữ nguyên thành kiến và tỏ ý thất vọng. Trong lần thứ nhì này, đức Phật bảo đảm với họ sự chứng đắc Giác ngộ của Ngài. Khi các tu sĩ vẫn kiên quyết từ chối tin Ngài lần thứ ba, đức Phật hỏi như vậy: “Này các Tỷ-kheo, từ trước đến nay, các Ông có chấp nhận là Ta chưa bao giờ nói như vậy chăng?” “Bạch Ngài, chưa bao giờ như vậy”, họ trả lời.

Một lần nữa, đức Phật lặp lại Ngài đã chứng đắc Giác ngộ và họ cũng có thể chứng ngộ nếu hành đúng theo lời khuyến giáo của Ngài.

Đó là những lời nói chân thật do chính đức Phật thốt ra. Năm vị tu sĩ đều là bậc thiện tri thức, mặc dù còn những tư tưởng cương quyết, nhưng cuối cùng đã hoàn toàn được thuyết phục sự chứng đắc vô thượng của đức Phật và chấp nhận Ngài là bậc đạo sư của mình. Họ tin lời Ngài và yên lặng lắng nghe lời thuyết giảng cao quý của Ngài.

Đức Phật thuyết giảng cho hai vị tu sĩ, trong khi ba vị tu sĩ còn lại kia đi khát thực. Đồ ăn mà ba vị này khát thực mang về, đủ nuôi sống cho nhóm sáu người. Sau đó, đức Phật thuyết giảng cho ba vị tu sĩ đó, trong khi hai vị tu sĩ kia đi khát thực. Đồ ăn mà hai vị này khát thực mang về, đủ nuôi sống cho nhóm sáu người.

Này các Tỷ-kheo, Này các Tỷ-kheo, chúng năm Tỷ-kheo, sau khi được Ta thuyết giảng, sau khi được Ta khuyến giáo, tự mình bị sanh, sau khi biết được sự nguy hại của cái bị sanh, tìm cầu cái không sanh, vô thượng an ổn, thoát khỏi các khổ ách, chứng Niết-bàn và đã chứng được cái không sanh, vô thượng an ổn, thoát khỏi các khổ ách, chứng Niết-bàn, tự mình bị già... cái không già... tự mình bị bệnh... cái không bệnh... tự mình bị chết... cái không chết... tự mình bị sâu... cái không sâu... tự mình bị ô nhiễm, sau khi biết được sự nguy hại của cái bị ô nhiễm, tìm cầu cái không ô nhiễm, vô thượng an ổn, thoát khỏi các khổ ách, chứng Niết-bàn, và đã chứng được cái không ô nhiễm, vô thượng an ổn, thoát khỏi các khổ ách, chứng Niết-bàn. Tri và kiến khởi lên nơi họ: "Sự giải thoát của chúng ta không bị dao động, đây thức gì được hiện khởi như vậy đều quy là đời sống cuối cùng. Nay không còn tái sanh nữa.

Năm vị tu sĩ được đức Phật thuyết giảng, trước đây chịu lệ thuộc của sanh, lão, bệnh, tử, đau buồn và phiền não, giờ đây đã nhận ra bản tánh của sanh, và tìm cầu cái không sanh, cái không già, cái không bệnh, cái không chết, cái không sâu, cái không ô nhiễm, vô thượng an ổn, chứng Niết-bàn (*nibbāna*) thoát khỏi sanh, lão, bệnh, tử, đau buồn và phiền não. Tri kiến khởi lên trong họ là sự giải thoát này của họ không bị dao động, đây

là lần sanh cuối cùng của họ, và sẽ không còn trở lui trạng thái này nữa

Kinh Chuyển Pháp Luân (Dhammacakkappavattana)⁸⁷ đề cập đến Tứ Diệu Đế, là bài Pháp đầu tiên mà đức Phật thuyết giảng cho năm vị tu sĩ.

⁸⁷ Bài *kinh* này được thảo luận chi tiết trong Chương 6.

Khi nghe xong, Kondañña (Kiều Trần Như) là người lớn tuổi nhất đã đắc quả đầu tiên là Tu Đà Hoàn (*Sotāpanna* ⁸⁸). Sau khi nghe thuyết giảng, bốn vị còn lại cũng đắc quả Tu Đà Hoàn. Đến khi nghe Đức Phật giảng kinh Năm Vị (Vô Ngã Tướng) (*Anattalakkhaṇa Sutta*) ⁸⁹, đề cập đến vô ngã thì tất cả năm vị đều chứng đắc quả cuối cùng là A-la-hán ⁹⁰.

Năm đệ tử đầu tiên

Năm vị tu sĩ uyên bác đã chứng đắc quả A La Hán và trở thành năm vị đệ tử đầu tiên chính thức của đức Phật, chính là Kondañña (Kiều Trần Như), Bhaddiya (Bạt Đề), Vappa (Bà Sư Ba), Mahānāma (Ma Ha Nam) và Assaji (A Thuyết Thị) – tất cả năm người đều thuộc giai cấp Bà-la-môn.

Kondañña là vị trẻ tuổi nhất trong tám vị tu sĩ Bà La Môn trước kia được vua Suddhodana (Tịnh Phạn) cung thỉnh đến dự lễ đặt tên cho thái tử sơ sinh. Bốn người khác là con của các vị Bà La Môn lớn tuổi kia. Tất cả năm anh em đều cùng nhau vào rừng hành đạo trong khi Bồ tát đang nỗ lực trở thành Phật. Khi Bồ tát ngừng bỏ cách tu khổ hạnh ép xác vô ích và bắt đầu độ thực để bồi dưỡng lại sức khỏe đã hao mòn, thì cả năm vị đi theo hầu cận lúc ấy đều thất vọng trước sự thay đổi lối tu tập của Ngài, nên đã bỏ Ngài đi đến thành Isipatana. Khi họ rời khỏi không bao lâu thì Bồ tát giác ngộ và trở thành Phật.

Đức Kondañña là vị A-la-hán đầu tiên và là vị tỳ kheo trưởng lão nhất trong Tăng đoàn. Chính ngài Assaji, một trong năm người, đã cải đạo Đức Sāriputta (Xá Lợi Phất) vĩ đại, vị Đại đệ tử của đức Phật. ■

⁸⁸ Nghĩa đen là “Dự lưu”.

⁸⁹ Đây là bài pháp thứ hai do Đức Phật thuyết giảng sau khi Giác ngộ. Xem Chương 6.

⁹⁰ A-la-hán (*Arahant*) có nghĩa là “bậc Lậu tận”, “bậc Tuệ viên mãn”.

6

Kinh Chuyển Pháp Luân: Bài pháp đầu tiên

*“Tám chánh⁹¹, đường thù thắng,
Bốn câu⁹², lý thù thắng,
Ly tham⁹³, pháp thù thắng,
Giữa các loài hai chân,
Pháp nhân, người thù thắng.”* ^{94 95}

Giới thiệu

Khi Thái tử Siddhattha chào đời, nền văn minh Ấn Độ đã có từ lâu đời. Có lẽ trước đó khoảng 1.500 năm (hoặc hơn), các bộ tộc du mục Aryan từ Trung Á khi tiến vào tiểu lục địa Ấn Độ dọc theo sông Indus, đã tìm thấy một nền văn minh có một nghìn năm tuổi⁹⁶ với những nét đặc trưng của tín ngưỡng Hindu đã được định hình.

Người Aryan đem theo một trật tự xã hội mà đứng đầu là các tu sĩ, hay còn gọi là đạo sĩ Bà la môn, là những người phụ trách các thờ vịnh cổ đại, nghi lễ thờ phượng và xưng tán các vị thần liên quan đến những vùng đất khác, đặc biệt là Ba Tư (Iran ngày nay), nơi các bộ tộc Aryan cũng đã lan rộng. Ấn Độ dường như phải xử lý tôn giáo mới này, cũng như đã từng xử lý với những nền văn hóa du nhập trước đây – bằng cách hòa trộn cái mới vào cái truyền thống. Chính vì thế, ngay trong những kinh văn sớm nhất của Ấn Độ như Rìg Veda, bao gồm những bài thơ vịnh cổ nhất có từ năm 1500 trước Công nguyên, chúng ta thấy các vị thần tự nhiên Aryan được dung hợp thành những khái niệm huyền bí cao cả. Sự dung hợp này không hề gây mâu thuẫn, vì đã có sự thừa nhận từ rất sớm về nhiều phương cách mô tả thực tại tối cao của sự sống. “Chân lý là một,” một bài thơ vịnh trong Rìg Veda viết, “bậc trí giả gọi nó bằng những cái tên khác nhau.”

⁹¹ Bát Chánh Đạo bao gồm: (1) Chánh kiến; (2) Chánh tư duy; (3) Chánh ngữ; (4) Chánh nghiệp; (5) Chánh mạng; (6) Chánh tinh tấn; (7) Chánh niệm; và (8) Chánh định.

⁹² Tứ Diệu Đế là (1) Khổ đế (*dukkha*); (2) Tập đế hay nguồn gốc của khổ (*samudaya*); (3) Diệt đế hay sự chấm dứt khổ (*nirodha*); và (4) Đạo đế hay phương pháp diệt khổ (*magga*) chính là Bát Chánh Đạo. Xem thêm ở Chương 19.

⁹³ *Virāga* nghĩa là “sự xa lìa, không dính mắc” = *nibbāna*.

⁹⁴ *Cakkhumā* nghĩa là “bậc Toàn giác” = Đức Phật.

⁹⁵ Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), XX. Phẩm Đạo, kệ 273.

⁹⁶ Nền văn minh Ấn Độ lâu đời nhất - còn được gọi là nền văn minh “Thung lũng Indus” hoặc “Harappan” - phát triển mạnh mẽ từ khoảng năm 2500 TCN đến năm 1700 TCN, mặc dù khởi nguồn của nền văn minh này còn lâu hơn trước đó.

Từ đầu đã có hai dòng chảy qua con sông tín ngưỡng Vệ Đà. Một dòng chảy, bao gồm đa số người dân, là tôn giáo xã hội của kinh Vệ Đà, với các đạo sĩ Bà-la-môn phụ trách việc gìn giữ các kinh văn cổ đại và các nghi lễ phức tạp. Nhưng một dòng chảy khác, cũng có từ lâu đời, chủ trương ngoài nghi lễ và các đạo sĩ như cầu nối, tín đồ có thể nhận biết trực tiếp nền tảng siêu việt của sự sống bằng các phương pháp tu tập tâm linh. Lý tưởng này được xác nhận trong tín ngưỡng Vệ Đà là chức nghiệp cao cả nhất của con người. Cơ hội đều mở ra cho bất kỳ người nào hoàn thành các bổn phận xã hội, lui về ẩn dật trên rừng núi Hy Mã Lạp Sơn hay trong các cánh rừng dọc bờ sông Hằng, và theo học một vị đạo sư sáng suốt để tìm ra chân lý. Sự chọn lựa này thường bị hiểu lầm là sự chán chường với thế gian, và chúng ta biết ngay trong thời xa xưa nhất ở Ấn Độ, đã có những tu sĩ khổ hạnh hành hạ thân xác của mình với ước nguyện giải thoát tinh thần trong họ. Nhưng đây không phải là truyền thống cổ điển của Ấn Độ, một đạo tràng điển hình của thời đó là một khóa tu nơi các tu giả trở thành môn đồ của một vị đạo sư sáng suốt, và sống thật tối giản bên ngoài để tập trung vào phát triển nội tâm.

Đôi khi, những vị tu giả trong rừng này sau một thời gian tu tập sẽ trở thành đạo sư. Khả năng tối thiểu là họ tái nhập thế, nghiêm ngặt với thân tâm, và đóng góp vào một lĩnh vực thế tục nào đó. Theo truyền thuyết, một vài vị trở thành cố vấn cho các nhà vua; thậm chí có người là vua thực sự. Những vị thiện nam tín nữ này đều hướng nội cùng một lý do như các nhà khoa học và nhà thám hiểm hướng ngoại – đó không phải là sự trốn chạy cuộc sống mà là để làm chủ nó. Họ đi vào những khu rừng dọc sông Hằng để tìm kiếm chân lý, giống như thi sĩ hướng vào thế giới thi ca hay nhạc sĩ hướng vào âm nhạc, bởi vì họ yêu quý cuộc sống mãnh liệt đến mức không thể làm gì khác ngoài việc nắm bắt nó từ tận đáy lòng. Họ khao khát được *biết* - biết con người là gì, cuộc sống là gì, cái chết nghĩa là gì và có thể chinh phục được nó hay không.

Các câu chuyện truyền khẩu về những khám phá của họ được bắt đầu thu thập từ khoảng năm 1000 TCN hoặc thậm chí sớm hơn, dưới dạng các mẫu đối thoại được gọi là Áo Nghĩa Thư (*Upanishad*). Tuy mang sắc nét cá nhân trong cách diễn đạt, nhưng lại hoàn toàn phổ biến, những tư liệu kỳ diệu này không thuộc về một tôn giáo cụ thể nào mà thuộc về toàn nhân loại. Chúng không phải là triết học có tính hệ thống; và chúng thực sự không phải là triết học. Mỗi bộ Áo Nghĩa Thư (*Upanishad*) bao gồm một *darśana*, nghĩa đen là "thứ gì được nhìn thấy", một cái nhìn không phải về thế giới của những trải nghiệm hàng ngày mà về những cõi tĩnh lặng sâu thẳm bên dưới thế giới giác quan, chỉ có thể tiếp cận được trong trạng thái thiền định sâu.

Được sinh ra trong tự do và được ấn chứng bởi sự an lạc do tự chứng ngộ, những khẩu ngôn ban đầu này của các nhà hiền triết Vệ Đà chính là những tiền bản rõ ràng của lời nói từ đức Phật. Những khẩu ngôn ấy không có dấu vết của sự khước từ thế gian, không có bóng dáng của sợ hãi, không có cảm giác rụt rè về vị trí của con người trong một vũ trụ xa lạ. Thay vì chối bỏ sự tồn tại của thân xác, họ dạy sự tự chứng ngộ chính là sức khỏe, sức sống, tuổi thọ, và sự cân bằng hài hòa giữa hoạt động hướng nội và hướng ngoại. Một cách hoan hỷ, họ tuyên bố số phận của con người rốt ráo nằm trong tay của những ai làm chủ được những tham luyến của tâm.

Và họ khẳng khái muốn *biết*, không phải là học các dữ kiện mà là trải nghiệm trực tiếp về chân lý - sự thật duy nhất nằm phía sau sự sống thiên biến vạn hóa. Điều đó không thể đạt được bằng học thuật hay lý luận. Sự hiểu biết chính là sự chứng ngộ. Để biết được chân lý, ta phải sống thật và trải nghiệm trong mọi suy nghĩ, lời nói và việc làm.

Các nhà hiền triết này đã tìm kiếm chân lý bằng một phương pháp được gọi là *brahmavidyā*, nghĩa là "khoa học tối cao", tập trung toàn bộ sự chú ý một cách mãnh liệt vào ý thức. Đó chính là sự tham thiền trong thực tế. Người thời nay ngần ngại gọi thiền là khoa học, thế nhưng từ sự đam mê theo đuổi chân lý của các nhà hiền triết này, từ việc họ tìm kiếm thực tại là một thứ gì đó luôn giống nhau dưới mọi điều kiện và góc nhìn, và từ việc họ luôn nhất quán trong sự quan sát trực tiếp và sử dụng phương pháp thực nghiệm một cách hệ thống, chúng ta nhìn thấy đó đều là bản chất của tinh thần khoa học. Không phải là không phù hợp khi gọi *brahmavidyā* là một loạt các thử nghiệm - trên tâm và bằng tâm - với những kết quả có thể suy tính được và lặp lại được.

Tất nhiên, các nhà hiền triết trong Áo Nghĩa Thư (*Upanishad*) đã đi theo một hướng khác với khoa học thông thường. Họ không nhìn ra thế giới bên ngoài, mà nhìn vào sự hiểu biết của con người về thế giới bên trong. Họ tìm kiếm sự bất biến ở bên trong ý thức, loại bỏ mọi thứ vô thường rốt cục đều là không thật, giống như những cảm giác khi mơ đều là không thật khi một người tỉnh giấc. Nguyên tắc của họ là “đây không phải là ngã; đó không phải là ngã.” Họ bóc tách nhân cách giống như bóc tách một củ hành từng lớp một, và không tìm thấy cái gì là vĩnh viễn trong đồng nhận thức, tư duy, cảm xúc, động lực và ký ức mà chúng ta gọi là “tôi” hoặc “của tôi”. Tuy nhiên, khi mọi thứ cá nhân bị lột bỏ, vẫn còn một nhận thức mãnh liệt chính là ý thức. Các nhà hiền triết gọi lớp nhân cách sau cùng này là *ātman*, nghĩa là "Ngã".

Tính chất khoa học của phương pháp này là một yếu tố quan trọng đối với bối cảnh của đức Phật. Như Aldous Huxley đã nhận xét, nếu khoa học là “cách cắt giảm số nhiều thành phần tử đơn vị”, vậy thì không có nền văn minh nào khoa học hơn. Từ Rig Veda trở đi, kinh điển của Ấn Độ bị ngập tràn trong niềm tin về một trật tự phổ quát (*ṛta*) của Tạo hóa được phản ánh ở mỗi nơi. Tại châu Âu thời trung cổ, đó là sự nhận thức rằng không thể có một bộ quy luật tự nhiên cai quản trái đất và một bộ quy luật khác cai quản thiên đàng, và sự nhận thức đó đã dẫn đến sự ra đời của ngành vật lý cổ điển. Cùng một cách nhìn thấu như thế, Vệ Đà Ấn Độ đã quan niệm thế giới tự nhiên - không chỉ bao gồm các hiện tượng thiên nhiên mà cả hành động và suy nghĩ của con người - được điều khiển thống nhất bởi quy luật chung của vũ trụ.⁹⁷

Như được đề cập trước đây, Ấn Độ cổ đại được ghi nhận có nhiều triết gia và đạo sư nổi tiếng với nhiều quan điểm đa dạng về sự sống và cứu cánh của cuộc đời. Trong các kinh điển Pāli đều có ghi chép tên và quan điểm của các đạo sư này. Kinh Phạm Võng (*Brahmajāla Sutta*)⁹⁸ thuộc Kinh Trường Bộ (*Dīgha Nikāya*) đề cập đến 62 loại chủ thuyết triết học thịnh hành vào thời đức Phật.

⁹⁷ Phần đầu của chương này được chuyển thể từ *Giới thiệu Kinh Pháp Cú (Introduction to the Dhammapada)* của Eknath Easwaran (ấn bản lần 2: Petaluma, CA: Nilgiri Press [2007]).

⁹⁸ Theo kinh Phạm Võng (*Brahmajāla Sutta*), các Tỷ kheo quan sát cuộc tranh luận giữa vị đạo sĩ Suppiya với một trong các học trò của vị ấy về những giá trị của đức Phật, Pháp, và Tăng đoàn. Đức Phật bảo các Tỷ kheo không nên bị ảnh hưởng bởi lời tán dương hay chỉ trích Giáo pháp của Ngài, và nói rằng phạm phu (*puṭhujāna*) chỉ tán thán Ngài về những vấn đề hời hợt, nông cạn chứ không phải về tinh túy trong Giáo pháp của Ngài. Sau đó, Ngài liệt kê 62 loại tà kiến khác nhau (*micchā-dīḥi* hoặc *dīḥi*) thịnh hành thời bấy giờ, tất cả đều dựa vào sự tiếp xúc giữa sáu căn và các đối tượng của chúng. Từ sự tiếp xúc này dẫn đến sự tham ái, rồi chấp-thủ, sinh, lão, tử, và tất cả các loại đau khổ. Nhưng Như Lai (*Tathāgata*) tức đức Phật đã vượt ra khỏi những thứ này, và toàn bộ 62 loại tà kiến đều bị mắc kẹt trong lưới của Ngài. Trong thời đại ngày nay, tà kiến chính là những quan điểm thuộc về tôn giáo, triết học hay hệ thống chính trị nào mà cố sùỵ bạo lực, ác ý hay bảo thủ cố chấp, dưới bất kỳ hình thức nào, cũng như bao gồm mọi học thuyết sai lầm hay tà ác (chẳng hạn như thuyết vĩnh cửu, thuyết hư vô, thuyết tận diệt, chủ nghĩa khoái lạc, v.v.)

Một quan điểm cực đoan, hoàn toàn trái ngược với tất cả tín ngưỡng hiện tại, là thuyết hư vô của các nhà duy vật. Những người theo chủ thuyết này được gọi là "*Cārvākas*" theo tên của người sáng lập.

Theo quan điểm của chủ nghĩa duy vật cổ đại, được gọi là *lokāyata* trong tiếng Pāli và tiếng Phạn, con người bị tiêu diệt sau khi chết, để lại bất cứ lực lượng nào do người đó tạo ra. Theo họ, cái chết là dấu chấm hết cho tất cả. Chỉ riêng thế giới hiện tại này là có thật. "Ăn, uống và vui vẻ, vì cái chết sẽ đến với tất cả", dường như là lý tưởng của hệ thống này. "Đức hạnh", họ nói, "là một ảo tưởng, và sự hưởng thụ là thực tế duy nhất. Tôn giáo là một sai lầm ngu xuẩn, một căn bệnh tâm thần. Mọi thứ tốt đẹp, thanh cao, trong sáng và từ bi đều đáng bị nghi ngờ." "Chủ thuyết của họ đại diện cho chủ nghĩa nhục dục, cô sủy sự ích kỷ và khẳng định trắng trợn những sở thích phù phiếm. Không cần phải kiểm soát đam mê và bản năng, vì chúng là bản tính tự nhiên vốn có của con người."⁹⁹

Một quan điểm cực đoan khác cho rằng chỉ có thể giải thoát bằng cách sống khổ hạnh nghiêm ngặt. Đây thuần túy là một học thuyết tôn giáo được các vị tu sĩ khổ hạnh có đạo hạnh thâm sâu rất tin tưởng. Năm vị đạo sĩ từng theo hầu cận Bồ tát trong thời gian cuộc chiến Giác ngộ của Ngài rất kiên trì với niềm tin này. Trước khi Giác ngộ, đức Phật cũng tự mình tu tập các hình thức khổ hạnh theo chủ thuyết đó. Sau cuộc chiến đấu phi thường suốt sáu năm, Ngài nhận ra việc tự hành xác là hoàn toàn vô ích. Do đó, Ngài đã thay đổi cách tu tập không thành công này và áp dụng phương pháp trung đạo. Vì thế mà các vị môn đồ đi theo Ngài đã mất lòng tin và rời bỏ Ngài, họ nói: "Tu sĩ Gotama đã trở nên xa hoa, không còn chí phấn đấu, và đã quay lại cuộc sống thoải mái."

Sự ra đi bất ngờ của họ ắt hẳn là một tổn thất lớn đối với Ngài vì họ giúp cung phụng những gì Ngài cần. Tuy nhiên, Ngài không thối chí. Vị Bồ tát giàu nghị lực có thể cảm thấy an lạc khi chỉ còn lại một mình. Với lòng nhiệt thành không suy giảm và tinh lực được phục hồi, Ngài đã nỗ lực tinh tấn cho đến khi Giác ngộ vốn là cứu cánh của cuộc đời Ngài.

Đúng hai tháng sau khi Giác ngộ, vào ngày rằm tháng Bảy (*Āsāḷha*), đức Phật đã thuyết giảng bài pháp đầu tiên của Ngài cho năm vị tu sĩ đã từng theo hầu cận Ngài.

Bài Pháp đầu tiên của Đức Phật

"Chuyển Pháp Luân (*Dhammacakka*)" là tên gọi của bài Pháp đầu tiên của đức Phật, thường được dùng để biểu đạt ý "Bánh xe của Chân lý" hoặc "Bánh xe của Trí tuệ." Theo các luận sư, *Dhamma* ở đây có nghĩa là "trí tuệ" hoặc "sự hiểu biết", và *cakka* nghĩa là "làm cho quay", tức là "đặt nền tảng" hay "thành lập."

⁹⁹ Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975), *Triết học Ấn Độ (Indian Philosophy)* (2 tập, 1923-1927 [tập 1 do Oxford University Press tái bản năm 2008]), vol. 1, trang 281—282. Ghi chú: Radhakrishnan là một học giả và chính khách nổi tiếng, từng là Phó Tổng thống Ấn Độ từ tháng 5 năm 1952 đến tháng 5 năm 1962, và là Tổng thống từ tháng 5 năm 1962 đến tháng 5 năm 1967.

“Này các Tỳ kheo, đức Thế Tôn, đáng Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác tại vườn Lộc Uyển ở Isipatana gần Benares, chuyển vận Pháp luân chưa từng được ai chuyển vận.”

Dhammacakkappavattana nghĩa là "Hiện lộ nền tảng của Trí tuệ." *Dhamma* còn được hiểu là "Chân lý," và *cakka* là "Bánh xe". Do đó, *Dhammacakkappavattana* còn được dịch theo cách khác là "Chuyển vận Bánh xe Chân lý"

Trong bài pháp quan trọng nhất này, đức Phật giải thích về Trung đạo mà chính Ngài đã tìm thấy và trở thành cốt lõi trong Giáo pháp của Ngài. Ngài mở đầu bài pháp khi hướng dẫn năm vị đạo sĩ, vốn tin vào cách tu khổ hạnh nghiêm ngặt, cần tránh các cực đoan tự buông thả và tự hành xác vì cả hai đều không dẫn đến An lạc và Giác ngộ rốt ráo. Cực đoan đầu làm cho sự phát triển đạo tâm của hành giả bị trì trệ, trong khi cực đoan sau làm cho trí tuệ của hành giả bị suy giảm. Ngài chỉ trích cả hai cực đoan này vì Ngài thấy chúng đều vô ích từ chính kinh nghiệm của bản thân mình. Tại nơi tu tập của năm vị đạo sĩ, Ngài đã vạch ra con đường thực tiễn, hợp lý và lợi lạc nhất dẫn đến an tịnh, thắng trí giải thoát.

Đức Phật thuyết giảng bài pháp này khi Ngài cư ngụ tại vườn Lộc Uyển ở thành Isipatana gần xứ Benares.

Năm vị tu sĩ trí thức, từng gắn bó mật thiết với đức Phật trong sáu năm, là những người duy nhất có mặt nghe pháp. Các kinh ghi rằng có nhiều chúng sinh vô hình như chư Thiên hay chư Phạm thiên cũng đã tận dụng cơ hội vàng nghe pháp này. Do các Phật tử tin rằng ngoài cõi trần này còn có những cõi giới khác, mà ở đó có những chúng sinh cư ngụ không thể nhìn thấy bằng mắt thường của loài người, vậy quả thực trong sự kiện trọng đại ấy có thể có nhiều chư Thiên, chư Phạm thiên hiện diện. Tuy nhiên, rõ ràng là đức Phật đang nói chuyện với năm vị đạo sĩ và bài pháp này chủ yếu dành cho họ.

Mở đầu, đức Phật cảnh báo họ nên tránh hai cực đoan: "Có hai cực đoan (*antā*) mà một người xuất gia (*pabbajitena*) không nên thực hành theo." Điểm lưu ý đặc biệt ở đây là hai từ *antā* nghĩa là "thái cực" hay "cực đoan," và *pabbajitena* nghĩa là "người xuất gia." Một cực đoan, theo chính lời của đức Phật, là thường xuyên đắm say trong các dục (*kāmasukhallikānuyoga*). Đức Phật mô tả cực đoan này là hạ liệt, đê tiện, phàm phu, không xứng bậc Thánh, và không liên hệ đến mục đích. Đừng hiểu sai ý nghĩa trong lời dạy của đức Phật là mong muốn các đệ tử của Ngài từ bỏ các dục và lui về rừng sâu mà không thích thú với cuộc sống này. Đức Phật không hẹp hòi như vậy.

Dù cho một người theo chủ nghĩa khoái lạc lừa dối có bất kỳ cảm nhận nào, đối với kẻ bình tâm mà nói, sự theo đuổi khoái lạc hiển nhiên chỉ là ngắn ngủi nhất thời, không bao giờ hoàn toàn thỏa mãn được, và còn gây ra những hệ lụy không dễ chịu. Khi đề cập đến hạnh phúc của thế tục, đức Phật nói rằng hai nguồn dục lạc của kẻ phàm phu chính là sự tích lũy của cải và sự hưởng thụ từ của cải đó. Tuy nhiên, một người xuất gia hiểu biết sẽ không đi tìm niềm vui khi chạy theo những thú vui phù du này. Kẻ bình thường sẽ ngạc nhiên khi thấy người xuất gia tránh xa những thú vui đó. Nguồn gốc tạo ra thú vui cho kẻ phàm phu chính là sự cảnh báo đối với người xuất gia khi mà sự an lạc của họ chính là từ việc xuất ly (*nekkhamma*) một mình.

Một cực đoan khác là nghiện tự hành xác (*attakilamathānuyoga*). Đối với cực đoan này mà người bình thường không thực hành, đức Phật nhận xét là khổ đau, không xứng bậc Thánh, không liên hệ đến mục đích. Cực đoan này không được mô tả là hạ liệt, phàm phu và đề tiện như cực đoan đầu. Đáng chú ý là ba tính từ này được bỏ đi. Có một quy tắc là người xuất gia chân chính khi đã từ bỏ mọi đam mê khoái lạc sẽ phải thực hành theo phương pháp đau đớn này, chủ yếu nhằm đạt đến sự giải thoát khỏi mọi đau khổ của cuộc đời. Đức Phật đã từng trải nghiệm đau đớn với cách tu không liên hệ đến mục đích này, và Ngài mô tả nó là vô ích. Cách tu đó chỉ làm tăng chứ không giảm sự đau khổ.

Chư Phật và A-la-hán được gọi là *Ariyas* nghĩa là “Những bậc Tôn Thượng”. Như vậy, *Anariya* (nghĩa là “hạ tiện”) không phải là đặc điểm của chư Phật và A-la-hán vốn đã giải thoát khỏi mọi tham dục. *Attha* nghĩa là “sự Thành tựu tối thượng”, mà với đức Phật đó chính là Niết bàn (*nibbāna*) – sự giải thoát rốt ráo khỏi mọi đau khổ. Từ đó, *anattasamhitā* có thể được hiểu là không có ích cho sự Thành tựu tối thượng.

Đầu tiên, đức Phật làm rõ các vấn đề và loại bỏ những quan niệm sai lầm của năm vị đạo sĩ đang nghe pháp. Khi tâm rắc rối của các vị này trở nên nhu nhuyến và dễ tiếp thu, đức Phật liên hệ kinh nghiệm cá nhân của Ngài với hai cực đoan này.

Đức Phật nói rằng Như Lai (*Tathāgata*), khi nhận ra sai lầm của cả hai cực đoan này, đã đi theo con đường Trung đạo. Con đường hay phương pháp mới này do chính Ngài tìm ra. Đức Phật gọi hệ thống tu tập mới của Ngài là Trung Đạo (*majjhimā paṭipadā*). Để thuyết phục các môn đồ chú ý đến con đường mới của Ngài, Ngài đã giảng về những lợi ích khác nhau của nó. Không giống hai cực đoan hoàn toàn trái ngược nhau, con đường Trung đạo này tạo ra cái nhìn sâu sắc về tâm linh và sự thông thái về trí tuệ để nhìn mọi thứ theo tánh như của chúng. Khi cái nhìn sâu sắc được sáng tỏ và trí tuệ được mài giũa, mọi thứ đều được nhìn thấy đúng như bản chất thực sự của chúng.

Hơn nữa, không giống cực đoan đầu tiên theo đuổi khoái lạc, con đường Trung đạo này hướng đến việc khuất phục khoái lạc, từ đó đạt được sự An lạc. Trên hết, Trung đạo dẫn đến sự chứng đắc bốn quả vị¹⁰⁰, thấu hiểu Tứ Diệu Đế, và cuối cùng dẫn đến sự thành tựu Cứu cánh rốt ráo là Niết bàn.

Vậy Trung đạo là gì? Đức Phật dạy chúng ta đó chính là Bát Chánh Đạo được liệt kê trong bài pháp này.

Chánh Kiến là yếu tố đầu tiên, và cũng là nguyên lý chủ đạo của Phật giáo. Đức Phật bắt đầu với Chánh Kiến để giải tỏa những nghi ngờ của các tu sĩ và hướng dẫn họ đi đúng đường. Chánh Kiến là sự hiểu biết về bản thân đúng như bản chất thực sự - từ đó dẫn đến Chánh Tư duy, là những suy nghĩ về xuất ly (*nekkhamma-saṃkappa*) để thoát khỏi tham ái (*tanhā*), về vô sân (*avyāpāda-saṃkappa*) để thoát khỏi sân hận (*vyāpāda*), và về vô hại (*avihiṃsā-saṃkappa*) để thoát khỏi hung bạo (*vihiṃsā*). Chánh Tư duy dẫn đến Chánh Ngữ, Chánh Nghiệp và Chánh Mạng, làm cho hành giả hoàn thiện việc thủ giới (*sīla*). Yếu tố thứ sáu là Chánh Tinh tấn, nhằm loại bỏ các tâm bất thiện và nuôi dưỡng các tâm thiện bên trong mình. Sự tự thanh lọc này tốt nhất được thực hành bằng sự quán chiếu nội tâm miên mật, mà Chánh Niệm – yếu tố thứ bảy – là rất cần thiết cho việc đó. Chánh Tinh tấn, kết hợp với Chánh niệm, sẽ dẫn đến Chánh Định, tức là sự nhất tâm (*ekaggatā*), yếu tố thứ tám. Sự nhất

¹⁰⁰ Bốn quả vị Thánh bao gồm: (1) Tu-đà-hoàn (*Sotāpanna*) (còn gọi là Dự lưu hay Nhập lưu); (2) Tư-đà-hàm *Sakadāgāmi* (còn gọi là Nhất lai); (3) A-na-hàm *Anāgāmi* (còn gọi là Bất lai); và (4) A-la-hán (còn gọi là Lậu tận).

tâm sẽ làm cho tâm trở nên như một tấm gương được chùi sáng, phản chiếu mọi vật một cách rõ ràng và chân thật.

Sau khi mở đầu bài thuyết pháp với hai cực đoan và con đường Trung đạo mới, đức Phật giảng chi tiết về Tứ Diệu Đế.

Sacca là thuật ngữ Pāli chỉ cho “Chân lý”, nghĩa là “như chính là.” Từ tiếng Phạn tương đương là *satya*, nghĩa là sự thật không thể chối cãi. Đức Phật đưa ra bốn Chân lý như vậy đối với “chúng sinh”, và chúng là nền tảng Giáo pháp của Ngài. Giáo pháp của Ngài lấy con người làm trung tâm, ngược lại với những tôn giáo khác lấy Thượng đế làm trung tâm. Giáo pháp này hướng nội, không hướng ngoại. Cho dù đức Phật có ra đời hay không thì những Chân lý này vẫn luôn tồn tại, đức Phật chỉ là người khai thị chúng cho thế giới mê lầm. Những Chân lý này không và không thể thay đổi theo thời gian, bởi vì chúng là những Sự thật Vĩnh hằng. Đức Phật không nợ ai khi tìm ra được những Chân lý này, như Ngài đã nói trong bài pháp: “Đối với các pháp từ trước Ta chưa từng được nghe, nhãn sanh, trí sanh, tuệ sanh, minh sanh, quang sanh.” Những lời này rất quan trọng vì chúng chứng minh Giáo pháp mới của Ngài là duy nhất và độc đáo. Do đó, hoàn toàn không có cơ sở khi cho rằng Phật giáo là kết quả tự nhiên của đạo Hindu (tức Ấn Độ giáo), mặc dù trong thực tế có những điểm cơ bản tương đồng giữa hai hệ thống giáo lý.

Những chân lý này trong tiếng Pāli được gọi là *ariya saccāni* (Diệu Đế). Sở dĩ được gọi như vậy là vì chúng được tìm thấy bởi đức Thế Tôn, bậc đã giải thoát mọi phiền não.

Thánh đế đầu tiên là Khổ đế (*dukkha-sacca*) đề cập đến *dukkha*, có thể tạm dịch là “đau khổ”, “sầu não”. Là một cảm thọ, *dukkha* chỉ cho những gì khó chịu đựng được. Là một sự thật trừu tượng, *dukkha* được sử dụng theo nghĩa “sự trống rỗng (*kha-*) hạ tiện (*du-*)”. Do thế gian tồn tại trong khổ đau nên thế gian này là hạ tiện. Nó không có bất kỳ sự chân thực nào, cho nên nó là rỗng, là không. Do đó, *dukkha* có nghĩa là “sự trống rỗng hạ tiện”. Người phạm chỉ nhìn thấy bề nổi. Người ngộ đạo cao quý (*Ariya*) nhìn thấy tánh như của vạn vật. Đối với vị ấy, cuộc đời mọi thứ đều không mãn nguyện, vị ấy không tìm được sự an lạc chân chính trên thế gian này vốn lừa dối con người bằng những khoái lạc hão huyền. Hạnh phúc thế tục chỉ là sự thỏa mãn đối với một vài mong cầu nào đó.

Tất cả đều không tránh khỏi sinh (*jāti*), lão (*jarā*), bệnh (*vyādhī*), tử (*marāṇa*). Không ai có thể miễn trừ bốn nguồn gốc gây ra đau khổ này.

Mơ ước không thành cũng là khổ. Như một quy tắc, không ai muốn gần với kẻ hay điều mình không thích, cũng như không ai muốn xa người hay điều mình thích. Hơn nữa, không phải lúc nào những mong muốn ấp ủ của một người cũng được toại nguyện. Đôi khi, thứ không mong muốn nhất lại xảy ra. Những thứ bất ngờ, khó chịu như vậy có thể trở nên đau đớn và vượt quá sức chịu đựng đến mức những kẻ yếu đuối, ngu ngốc tìm đến giải pháp tự sát chỉ muốn được giải thoát.

Hạnh phúc thực sự chỉ được tìm thấy từ bên trong, chứ không phải bằng sự giàu có, quyền lực, danh tiếng hay chinh phục. Nếu những của cải thế gian đó được giành lấy bằng cách cưỡng đoạt hay bất công, hoặc bị định hướng sai hay thậm chí bị xem là tham chấp, những của cải đó sẽ là nguồn gốc của đau khổ đối với kẻ sở hữu chúng.

Thông thường, hưởng thụ khoái cảm đối với người bình thường là hạnh phúc tốt đỉnh duy nhất. Chắc chắn có hạnh phúc nhất thời từ việc mong đợi, được thỏa mãn và nhớ lại những khoái dục phù du như vậy, nhưng hạnh phúc đó chỉ là ảo tưởng và tạm thời. Theo đức Phật, ly dục (*virāgatā*), hay vượt khỏi những khoái dục, là hạnh phúc cao lớn hơn.

Nói tóm lại, toàn bộ thân xác này (*pañcūpādānakkhandha*¹⁰¹) tự nó là một nguyên nhân của đau khổ.

Thánh đế thứ hai là Tập đế (*samudaya-sacca*), nguồn gốc của đau khổ. Tập đế dạy rằng tất cả đau khổ đều có gốc rễ từ ái dục (*taṇhā*) và vô minh (*avijjā*).

Có ba loại ái dục. Loại thứ nhất là hình thức ái dục thô thiển nhất, gồm mọi luyến ái nhục dục (*kāmatāṇhā*). Loại thứ hai là hữu ái (*bhavataṇhā*). Thứ ba là phi hữu ái (*vibhavataṇhā*). Theo Luận tạng, hai loại ái dục cuối là (1) luyến ái nhục dục, chấp vào sự trường tồn vĩnh cửu (*sassatadiṭṭhi*), và (2) chấp vào chủ thuyết hư vô (*ucchedadiṭṭhi*). *Bhavataṇhā* cũng được diễn giải là tham ái vào cõi Sắc giới và *vibhavataṇhā* là tham ái vào cõi Vô sắc giới, vì *rūparāga* và *arūparāga* được xem là hai loại kiết sử (*saṃyojana*).

Ái dục này là một loại tâm hành mạnh mẽ tiềm ẩn trong mọi người, và là nguyên nhân chính của hầu hết các phiền trược trong cuộc đời. Chính ái dục này, dù là thô thiển hay vi tế, đều dẫn đến sự tái sinh trong luân hồi (*samsāra*) và khiến ta dính mắc vào mọi hình thức sinh mạng.

Những loại ái dục thô thiển nhất bị suy yếu khi hành giả chứng đắc Thánh quả thứ hai là Tư-đà-hàm (*Sakadāgāmi*), và bị tận diệt khi chứng đắc Thánh quả thứ ba là A-na-hàm (*Anāgāmi*). Những loại ái dục vi tế bị tận diệt khi chứng đắc Thánh quả thứ tư là A-la-hán (*Arahant*).

Chánh kiến về Thánh đế đầu tiên (tức Khổ đế) dẫn đến diệt tận (*pahātabba*) ái dục. Do đó, Thánh đế thứ hai (tức Tập đế) đề cập đến phản ứng tâm của người bình thường đối với lục trần là các đối tượng của lục căn.

Thánh đế thứ ba (Diệt đế) dạy rằng Niết bàn (*nibbāna*), cứu cánh vô thượng của đạo Phật, là sự diệt khổ hoàn toàn. Niết bàn có thể đạt được ngay trong đời sống này bằng sự tận diệt mọi ái dục.

Sự thật đầu tiên về khổ (*dukkha*), vốn gắn liền với “chúng sanh” và mọi hình thái sinh mệnh khác nhau, phải được quán chiếu kỹ lưỡng (*pariññeyya*), mà từ đó dẫn đến sự hiểu biết đúng đắn về bản tánh thực sự của ngã.

Nguyên nhân gây khổ là ái dục (*taṇhā*), hay tham ái. Đây là Thánh đế thứ hai. Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), XVI Phẩm Hỷ ái, kệ 216) ghi:

“Tham ái sinh sầu ưu,
Tham ái sinh sợ hãi.
Ai thoát khỏi tham ái,
Không sầu, đâu sợ hãi.”

¹⁰¹ Đó chính là năm thủ uẩn (hay “ngũ uẩn”) bao gồm: (1) sắc thủ uẩn (*rūpakkhanda*); (2) thọ thủ uẩn (*vedanākkhandha*); (3) tưởng thủ uẩn (*saññākkhandha*); (4) hành thủ uẩn (*saṃkhārakkhandha*); và (5) thức thủ uẩn (*viññāṇakkhandha*).

Đức Phật nói ái dục dẫn đến sự tái sinh (*panobhavikā*). Thuật ngữ Pāli *panobhavikā* rất đáng chú ý, vì có một số học giả cho rằng đức Phật không giảng về giáo lý tái sinh. Thánh đế thứ hai gián tiếp đề cập đến các kiếp sinh trong quá khứ, hiện tại và tương lai.

Thánh đế thứ ba cần phải được nhận thức bằng cách phát triển (*bhāvetabba*) Bát Chánh đạo (*Ariya Atṭhangika Magga*). Con đường Tám ngành độc đáo này là cách duy nhất để đạt đến Niết bàn. Đây là Thánh đế thứ tư.

Sau khi thuyết giảng Tứ Diệu Đế dưới nhiều cách khác nhau, đức Phật kết thúc bài pháp bằng những lời mạnh mẽ:

“Cho đến khi nào, này các Tỳ-kheo, trong bốn Thánh đế này, với ba chuyển và mười hai hành tướng như vậy, tri kiến như thật không khéo thanh tịnh ở nơi Ta; thời này các Tỳ-kheo, cho đến khi ấy, trong thế giới này với Thiên giới, Ma giới, Phạm thiên giới, với quần chúng Sa-môn, Bà-la-môn, chư Thiên và loài Người, Ta không chứng tri đã chánh giác vô thượng Chánh Đẳng Giác.

“Và cho đến khi nào, này các Tỳ-kheo, trong bốn Thánh đế này, với ba chuyển và mười hai hành tướng như vậy, tri kiến như thật đã được khéo thanh tịnh ở nơi Ta; cho đến khi ấy, này các Tỳ-kheo, trong thế giới này với Thiên giới, Ma giới, Phạm thiên giới, với quần chúng Sa-môn, Bà-la-môn, chư Thiên và loài Người, Ta mới chứng tri đã chánh giác vô thượng Chánh Đẳng Giác (Anuttara Sammā-Sambodhi).

“Tri kiến khởi lên nơi Ta: “Bất động là tâm giải thoát của Ta. Đây là đời sống cuối cùng, nay không còn tái sinh nữa.”

Vào cuối bài pháp, Kondañña (Kiều Trần Như), vị lớn tuổi nhất trong năm môn đồ, đã chứng ngộ phạm vật gì được tập khởi, tất cả pháp ấy cũng bị đoạn diệt, và nhờ đó đã đắc Thánh quả đầu tiên là Tu-đà-hoàn (*Sotāpanna*).

Khi đức Phật thuyết giảng xong bài pháp Chuyển Pháp Luân (*Dhammacakka*), chư Thiên cõi đất này lớn tiếng nói lên:

“Nay vô thượng Pháp luân này được Thế Tôn ở Benares, thành Isipatana, tại Vườn Lộc Uyển, chuyển vận một Pháp luân chưa từng được ai chuyển vận, Sa-môn, Bà-la-môn, chư Thiên, Ma vương, Phạm thiên, hay bất cứ một ai ở đời.”

Nghe thấy điều này, chư Thiên và chư Phạm thiên ở các cõi trời khác cũng cất lên tiếng reo vui tương tự. Một hào quang vô lượng, quảng đại phát chiếu ra ở đời, vượt quá uy lực chư Thiên. Ánh sáng của Giáo pháp chiếu sáng khắp thế giới và đem lại an lạc, hạnh phúc cho mọi chúng sinh.

BÀI PHÁP ĐẦU TIÊN CỦA ĐỨC PHẬT¹⁰²

Kinh Chuyển Pháp Luân (Dhammacakkappavattana)

Như vậy tôi nghe.

Một thời Thế Tôn trú ở Bārāṇasī, tại Isipatana, chỗ Vườn Nai.¹⁰³

Tại đây, Thế Tôn bảo chúng năm Tỳ-kheo:

HAI CỰC ĐOAN

“Có hai cực đoan này, này các Tỳ-kheo, một người xuất gia không nên thực hành theo. Thế nào là hai?

Một là đắm say trong các dục (kāmesu), hạ liệt, đê tiện, phàm phu, không xứng bậc Thánh, không liên hệ đến mục đích. Hai là tự hành khổ mình, khổ đau, không xứng bậc Thánh, không liên hệ đến mục đích.

CON ĐƯỜNG TRUNG ĐẠO

“Tránh xa hai cực đoan này, này các Tỳ-kheo, là con đường Trung đạo, do Như Lai¹⁰⁴ chánh giác, tác thành mắt, tác thành trí, đưa đến an tịnh, thắng trí, giác ngộ, Niết-bàn.

Và thế nào là con đường Trung đạo, này các Tỳ-kheo, do Như Lai chánh giác, tác thành mắt, tác thành trí, đưa đến an tịnh, thắng trí, giác ngộ, Niết-bàn?

Chính là con đường Thánh đạo Tám ngành, tức là: chánh tri kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định.

Đây là con đường trung đạo, này các Tỳ-kheo, do Như Lai chánh giác, tác thành mắt, tác thành trí, đưa đến an tịnh, thắng trí, giác ngộ, Niết-bàn.”

¹⁰² Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*), Thiên Đại Phẩm (*Mahāvagga*), Tương Ưng Sự Thật (*Sacca Saṃyutta*). Xem phần trình bày xuất sắc về Tứ Diệu Đế của tác giả Rewata Dhamma trong quyển *Bài Pháp Đầu Tiên của Đức Phật (The First Discourse of the Buddha)* (Boston, MA: Wisdom Publications [1997]).

¹⁰³ Hiện tại là Saranath. Vị chủ nhân nơi này trong kiếp trước đã hy sinh mạng sống của mình để cứu một con nai mẹ bắt lức và đưa con của nó còn trong bụng. Người dân địa phương lấy tên hiện tại cho nơi này theo tên của vị Bồ tát đó, mà trong thời cổ đại được gọi là Sāraṅganātha, tức "người bảo vệ loài nai."

¹⁰⁴ Nghĩa đen là "Người đã đến như thế", "Người đã đi như thế". Đức Phật thường dùng từ này để xưng hô cho bản thân.

TỨ ĐIỀU ĐỂ

“Đây là Thánh đế về Khổ, này các Tỳ-kheo. Sanh là khổ, già là khổ, bệnh là khổ, chết là khổ, sầu, bi, khổ, ưu, não là khổ, oán gặp nhau là khổ, ái biệt ly là khổ, cầu không được là khổ. Tóm lại, năm thủ uẩn¹⁰⁵ là khổ.

“Đây là Thánh đế về Khổ tập, này các Tỳ-kheo, chính là ái này đưa đến tái sanh, cấu hữu với hỷ và tham, tìm cầu hỷ lạc chỗ này chỗ kia. Tức là dục ái, hữu ái, phi hữu ái.

“Đây là Thánh đế về Khổ diệt, này các Tỳ-kheo, chính là ly tham, đoạn diệt, không có dư tàn khát ái ấy, sự quăng bỏ, từ bỏ, giải thoát, không có chấp trước.

“Đây là Thánh đế về Con Đường đưa đến Khổ diệt, này các Tỳ-kheo, chính là con đường Thánh đạo Tám ngành, tức là chánh tri kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định. Này các Tỳ-kheo, Con đường Trung đạo dẫn đến Niết bàn.

MƯỜI HAI HÀNH TƯỚNG CỦA TUỆ

“Đây là Thánh đế về Khổ, này các Tỳ-kheo, đối với các pháp từ trước Ta chưa từng được nghe, nhãn sanh, trí sanh, tuệ sanh, minh sanh, quang sanh.

Đây là Thánh đế về Khổ cần phải liễu tri, này các Tỳ-kheo, đối với các pháp, từ trước Ta chưa từng nghe, nhãn sanh, trí sanh, tuệ sanh, minh sanh, quang sanh.

Đây là Thánh đế về Khổ đã được liễu tri, này các Tỳ-kheo, đối với các pháp từ trước Ta chưa từng được nghe, nhãn sanh, trí sanh, tuệ sanh, minh sanh, quang sanh.

“Đây là Thánh đế về Khổ tập, này các Tỳ-kheo, đối với các pháp từ trước Ta chưa từng được nghe, nhãn sanh, trí sanh, tuệ sanh, minh sanh, quang sanh.

Đây là Thánh đế về Khổ tập cần phải đoạn tận, này các Tỳ-kheo, đối với các pháp, từ trước Ta chưa từng nghe, nhãn sanh, trí sanh, tuệ sanh, minh sanh, quang sanh.

Đây là Thánh đế về Khổ tập đã được đoạn tận, này các Tỳ-kheo, đối với các pháp từ trước Ta chưa từng được nghe, nhãn sanh, trí sanh, tuệ sanh, minh sanh, quang sanh.

¹⁰⁵ Theo Phật giáo, cái gọi là “cá thể” hay “chúng sinh” (*satta*) là do năm nhóm (*pañcūpādānakkhandha*) tạo thành, tức “năm thủ uẩn” (còn được gọi là “ngũ uẩn”), bao gồm: (1) sắc (*rūpakkhandha*); (2) thọ (*vedanākkhandha*); (3) tưởng (*saññākkhandha*); (4) hành (*saṃkhārakkhandha*); và (5) thức (*viññāṇakkhandha*). Đây là năm bộ phận tâm sinh lý tạo thành một con người. Tâm cũng vậy, do các tâm sở tạo thành (*cetasika*). Có 52 tâm sở. Trong số đó, thọ (*vedanā*) và tưởng (*saññā*) được coi là hai nhóm riêng biệt. Năm mươi loại còn lại được gọi chung là tâm hành (*saṃkhāra*). Xem Nyanatiloka, *Từ điển Phật học: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo* (*Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*) (ấn bản lần 4; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), trang 98—102.

“Đây là Thánh đế về Khổ diệt, này các Tỳ-kheo, đối với các pháp từ trước Ta chưa từng được nghe, nhãn sanh, trí sanh, tuệ sanh, minh sanh, quang sanh.

Đây là Thánh đế về Khổ diệt cần phải chứng ngộ, này các Tỳ-kheo, đối với các pháp, từ trước Ta chưa từng nghe, nhãn sanh, trí sanh, tuệ sanh, minh sanh, quang sanh.

Đây là Thánh đế về Khổ diệt đã được chứng ngộ, này các Tỳ-kheo, đối với các pháp từ trước Ta chưa từng được nghe, nhãn sanh, trí sanh, tuệ sanh, minh sanh, quang sanh.

“Đây là Thánh đế về Con Đường đưa đến khổ diệt, này các Tỳ-kheo, đối với các pháp từ trước Ta chưa từng được nghe, nhãn sanh, trí sanh, tuệ sanh, minh sanh, quang sanh..

“Đây là Thánh đế về Con Đường đưa đến khổ diệt cần phải tu tập, này các Tỳ-kheo, đối với các pháp, từ trước Ta chưa từng nghe, nhãn sanh, trí sanh, tuệ sanh, minh sanh, quang sanh.

“Đây là Thánh đế về Con Đường đưa đến khổ diệt đã được tu tập, này các Tỳ-kheo, đối với các pháp từ trước Ta chưa từng được nghe, nhãn sanh, trí sanh, tuệ sanh, minh sanh, quang sanh.

CHƯA GIÁC NGỘ

“Cho đến khi nào, này các Tỳ-kheo, trong bốn Thánh đế này, với ba chuyển¹⁰⁶ và mười hai hành tướng¹⁰⁷ như vậy, tri kiến như thật không khéo thanh tịnh ở nơi Ta; thời này các Tỳ-kheo, cho đến khi ấy, trong thế giới này với Thiên giới, Ma giới, Phạm thiên giới, với quần chúng Sa-môn, Bà-la-môn, chư Thiên và loài Người, Ta không chứng tri đã chánh giác vô thượng Chánh Đẳng Giác.

GIÁC NGỘ

“Và cho đến khi nào, này các Tỳ-kheo, trong bốn Thánh đế này, với ba chuyển và mười hai hành tướng như vậy, tri kiến như thật đã được khéo thanh tịnh ở nơi Ta; cho đến khi ấy, này các Tỳ-kheo, trong thế giới này với Thiên giới, Ma giới, Phạm thiên giới, với quần chúng Sa-môn, Bà-la-môn, chư Thiên và loài Người, Ta mới chứng tri đã chánh giác vô thượng Chánh Đẳng Giác.

¹⁰⁶ Ba chuyển là: (1) thị chuyển (*saccañāṇa*), tức sự hiểu biết về Tứ Diệu Đế; (2) khuyến chuyển (*Regicañāṇa*), tức sự hiểu biết về từng Đế trong Tứ Diệu Đế; và (3) chứng chuyển (*katañāṇa*), tức sự hiểu biết đã hành trì và thành tựu từng Đế.

¹⁰⁷ Mỗi Đế gồm ba chuyển (như đã liệt kê trong chú thích 106 bên trên). Do đó, bốn Đế bao gồm 12 hành tướng.

“Tri kiến khởi lên nơi Ta: “Bất động là tâm giải thoát¹⁰⁸ của Ta. Đây là đời sống cuối cùng, nay không còn tái sinh nữa”

SAU BÀI PHÁP

Thế Tôn thuyết giảng như vậy. Chúng năm Tỳ-kheo hoan hỷ, tín thọ lời Phật dạy.

Trong khi lời dạy này được tuyên bố, Tôn giả *Konḍañña* khởi lên pháp nhãn¹⁰⁹ thanh tịnh, không cấu uế như sau: “Phàm vật gì được tập khởi, tất cả pháp ấy cũng bị đoạn diệt”.

Và khi Pháp luân này được Thế Tôn chuyển vận như vậy, chư Thiên cõi đất này lớn tiếng nói lên: “Nay vô thượng Pháp luân này được Thế Tôn ở vườn Lộc Uyển tại thành *Isipatana* gần xứ *Benares*, chuyển vận một Pháp luân chưa từng được ai chuyển vận, *Sa-môn*, *Bà-la-môn*, chư Thiên, Ma vương, Phạm thiên, hay bất cứ một ai ở đời”

Nghe điều này, chư Thiên¹¹⁰ ở các cõi *Cātummahārājika* (Tứ đại Thiên vương thiên), *Tāvātimsā* (Tam thập tam thiên), *Yama* (Đạ-ma thiên), *Tusita* (Đầu suất thiên), *Nimmānarati* (Hóa lạc thiên), *Paranimmitavasavatti* (Tha hóa tự tại thiên), và chư Phạm Thiên ở các cõi *Brahma Pārisajja*, *Brahma Purohita*, *Mahā Brahma*, *Parittābhā*, *Appamāṇābhā*, *Ābhassarā*, *Parittasubhā*, *Appamāṇasubhā*, *Subhakiṇṇā*, *Vehapphalā*, *Avihā*, *Atappā*, *Sudassā*, *Sudassī*, và *Akaniṭṭhā*, cũng cất lên cùng một tiếng kêu vui sướng.

Như vậy, trong sát-na ấy, trong khoảnh khắc ấy, trong giây phút ấy, tiếng ấy lên đến Phạm thiên giới. Và mười ngàn thế giới chuyển động, rung động, chuyển động mạnh.

Và một hào quang vô lượng, quảng đại phát chiếu ra ở đời, vượt quá uy lực chư Thiên. Rồi Thế Tôn thốt lên lời cảm hứng sau đây: “Chắc chắn đã giác hiểu là *Konḍañña*! Chắc chắn đã giác hiểu là *Konḍañña*!”

Vì vậy, Tôn giả *Konḍañña* được đặt tên là *Aññāta Konḍañña* (A-nhã Kiều Trần Như).

Vài điều suy ngẫm về Kinh Chuyển Pháp Luân (Dhammacakkappavattana)

1. Đạo Phật đặt trên nền tảng của kinh nghiệm cá nhân. Do đó, đạo Phật có tính lý trí, không suy đoán.

¹⁰⁸ Chỉ cho quả vị A-la-hán.

¹⁰⁹ Kinh Chuyển Pháp Luân (*Dhammacakkhu*) đánh dấu cho một trong ba Thánh quả bên dưới là Tu-đà-hoàn (*Sotāpanna*) (bậc Dự lưu hay Nhập lưu); Tư-đà-hàm (*Sakadāgāmi*) (bậc Nhất lai); và A-na-hàm (*Anāgāmi*) (bậc Bất lai). Khi nghe bài pháp này, *Konḍañña* đã chứng được Thánh quả đầu tiên là Tu-đà-hoàn (*Sotāpanna*). Các Tỳ kheo khác cũng chứng được quả Tu-đà-hoàn sau đó. Ghi chú: *Sotāpanna* dùng để chỉ “người đã nhập lưu,” trong khi *Sotāpatti* nghĩa là “nhập lưu,” hay “đạo và quả khi nhập lưu.” *Sotāpanna* là Thánh quả đầu tiên. Có ba loại *Sotāpanna*: (1) “có tối đa bảy lần tái sinh nữa”; (2) “tái sinh từ gia đình quý tộc này sang gia đình quý tộc khác”; và (3) “chỉ tái sinh một lần.” Xem Nyanatiloka, *Từ điển Phật học: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo* (*Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*) (ấn bản lần 4; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), trang 202.

¹¹⁰ Các vị thần ở các cõi chư Thiên và Phạm Thiên.

2. Đức Phật khước từ mọi chủ quyền và đề ra một Phương tiện Vàng hoàn toàn là của Ngài.
3. Đạo Phật là một Phương pháp hay một Con đường (*magga*).
4. Sự hiểu biết lý trí là điểm chính của đạo Phật.
5. Mọi niềm tin mù quáng đều bị bác bỏ.
6. Thay vì tin và lý thuyết, sự tu tập mới là quan trọng. Tin và biêc lý thuyết không đưa đến giải thoát.
7. Các nghi thức và nghi lễ trong khi được nhấn mạnh ở kinh Vệ Đà, đều không có ý nghĩa gì trong đạo Phật.
8. Không có thần thánh nào để thờ phụng.
9. Không có giai cấp tu sĩ làm trung gian.
10. Giới (*sīla*), Định (*samādhi*) và Tuệ (*paññā*) là ba thứ cần thiết để đạt được cứu cánh là Niết bàn (*nibbāna*).
11. Nền tảng của Phật giáo là Tứ Diệu Đế, có thể được kiểm chứng bằng kinh nghiệm bản thân.
12. Tứ Diệu Đế hướng đến con người, do đó đạo Phật lấy con người làm trung tâm và hướng nội.
13. Tứ Diệu Đế do đức Phật tìm thấy, và Ngài không nợ ân huệ của bất kỳ ai. Như chính Ngài đã nói: "Chúng chưa từng được nghe."
14. Là sự thật nên Tứ Diệu Đế không thay đổi theo thời gian.
15. Để đầu tiên là Khổ (*dukkha*), nói về những cấu phần tạo ra ngã hay cái gọi là “cá thể” và những giai đoạn khác nhau của cuộc đời, cần phải được phân tích, quán chiếu và chứng nghiệm. Khi được phân tích, quán chiếu và chứng nghiệm sẽ dẫn đến sự hiểu biết đúng đắn về bản ngã.
16. Hiểu biết lý trí về Đế thứ nhất sẽ dẫn đến diệt tận nguyên nhân của khổ - là Đế thứ hai, đề cập đến tâm hành của kẻ phạm phu (*puthujjana*) đối với lục trần là các đối tượng bên ngoài của lục căn.
17. Đế thứ hai, Nguyên nhân của Khổ (*samudaya*), giải thích về một tâm hành mạnh mẽ tiềm ẩn trong mọi chúng ta – đó là ái dục (*taṇhā*), hay tham ái.
18. Chính tâm hành mạnh mẽ, vô hình này là nguyên nhân của mọi phiền não trong cuộc đời.
19. Đế thứ hai gián tiếp đề cập đến các kiếp sinh trong quá khứ, hiện tại và tương lai.
20. Do đó, sự tồn tại của chuỗi kiếp sinh này được đức Phật thừa nhận.
21. Từ đó được bao hàm là giáo lý về nghiệp (*kamma*)¹¹¹ hệ quả của nó.
22. Đế thứ ba, Diệt Khổ (*nirodha*), mặc dù phụ thuộc vào bản ngã, vượt ra khỏi suy luận logic và là siêu thế (*lokuttara*), chứ không giống như hai Đế đầu tiên thuộc về thế tục (*lokiya*).

¹¹¹ Phạm ngữ là *karma*. Nghiệp chỉ cho những hành động thiện và bất thiện đi kèm với tác ý, ảnh hưởng đến sự tái sinh và quyết định số phận của một người. Những tác nghiệp này (*kamma-cetanā*) được biểu hiện từ những hành động thiện hoặc bất thiện của thân (*kāya-kamma*), khẩu (*vacī-kamma*) và ý (*mano-kamma*). Xem Nyanatiloka, *Từ điển Phật học: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo* (*Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*) (ấn bản lần 4; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), trang 91—94.

23. Đế thứ ba thuần túy là sự tự nhận biết (một *dhmma* ¹¹²), chỉ được hiểu bằng tâm nhãn (*sacchikātabba*).
24. Đế này phải được nhận biết bằng cách xả ly hoàn toàn (*nekkhamma*). Đó không phải là từ bỏ các đối tượng bên ngoài mà là từ bỏ sự tham ái bên trong với thế giới bên ngoài.
25. Do đó, Đế thứ ba được nhận biết bằng sự tận diệt tham ái với thế giới bên ngoài. Cần lưu ý rằng chỉ sự tận diệt lực lượng bên ngoài không phải là Đế thứ ba – Niết bàn (*nibbāna*). Làm như thế chẳng khác nào như sự hủy diệt. Niết bàn phải được thực hiện bằng cách xóa bỏ những thứ trói buộc con người với thế tục.
26. Cũng nên hiểu rằng Niết bàn không phải được tạo ra (*uppādetabba*) mà là được chứng đắc (*pattaba*). Niết bàn có thể chứng đắc được ngay trong cuộc đời này. Do đó, mặc dù tái sinh là một trong những giáo lý chính của đạo Phật, nhưng cứu cánh của đạo Phật chính là không phụ thuộc vào một sự tái sinh trong tương lai.
27. Đế thứ ba phải được hiểu biết bằng cách thực hành Đế thứ tư.
28. Để tiêu diệt một lực lượng hùng mạnh, cần phải tu tập tám yếu tố phi thường - đó chính là Bát Chánh Đạo.
29. Tất cả tám yếu tố này thuần túy thuộc về tâm.
30. Tám tâm hành thiện phi thường cần phải được tập trung để đương đầu với một tâm hành bất thiện tiềm ẩn.
31. Thanh tịnh tuyệt đối, giải thoát hoàn toàn khỏi mọi tái sinh, tâm được giải thoát khỏi mọi phiền não, ¹¹³ và bất tử (*amata*) ¹¹⁴ là những thánh quả tương xứng của chiến thắng vĩ đại này. Vậy sự giải thoát này là sự toàn hảo hay là sự thanh tịnh tuyệt đối? Thanh tịnh tuyệt đối là thích hợp hơn. Trong từng trường hợp, ta có thể hỏi - Được toàn hảo cái gì? Được thanh tịnh cái gì? Đạo Phật không thừa nhận có một bản thể hay một thực thể vĩnh viễn, mà chỉ là một dòng chảy của tâm thức. Do đó, đúng hơn khi nói rằng chính dòng chảy tâm thức này được thanh tịnh bằng cách diệt trừ tất cả phiền não.

¹¹² Ở đây, *dhmma* có nghĩa là “phẩm chất, sự vật, hiện tượng, đối tượng của tâm”.

¹¹³ Phiền não (*kilesa*) là những thứ bất thiện, làm tâm bị vẩn đục. Có mười loại phiền não, đó là: (1) tham (*lobha*); (2) sân (*dosa*); (3) si (*moha*); (4) kiêu mạn (*māna*); (5) tà kiến (*micchā-ditṭhi* hay *ditṭhi*); (6) nghi (*vicikicchā*); (7) hôn trầm, u mê (*thīna*); (8) trạo cử hay bồn chồn, bất an (*uddhacca*); (9) vô tâm hay không biết hổ thẹn tội lỗi (*ahirika*); và (10) vô quý hay không biết lo sợ tội lỗi (*anottappa*). Xem Nyanatiloka, *Từ điển Phật học: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo* (*Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*) (ấn bản lần 4; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), trang 103.

¹¹⁴ Đó là sự giải thoát cuối cùng khỏi vô tận tái sinh hay luân hồi (*samsāra*), và do đó khỏi những cái chết lặp đi lặp lại.

BÀI PHÁP THỨ HAI CỦA ĐỨC PHẬT ¹¹⁵

Kinh Vô ngã tướng (Anattalakkhaṇa Sutta)

Một thời Thế Tôn ở Bārāṇasī, tại Isipatana, vườn Lộc Uyển. Ở đây Thế Tôn nói với đoàn năm vị Tỳ-kheo: "Này các Tỳ-kheo".

"Thưa vâng bạch Thế Tôn". Các Tỳ-kheo ấy vâng đáp Thế Tôn.

Thế Tôn nói như sau:

"Sắc¹¹⁶, này các Tỳ-kheo, là vô ngã¹¹⁷. Này các Tỳ-kheo, nếu sắc là ngã¹¹⁸, thời sắc không thể đi đến bệnh hoạn và có thể được các sắc như sau: "Mong rằng sắc của tôi là như thế này! Mong rằng sắc của tôi chẳng phải như thế này!" Và này các Tỳ-kheo, vì sắc là vô ngã. Do vậy sắc đi đến bệnh hoạn, và không thể có được các sắc: "Mong rằng sắc của tôi như thế này! Mong rằng sắc của tôi chẳng phải như thế này!"

"Tương tự như vậy, thọ, tưởng, hành và thức¹¹⁹ cũng là vô ngã. ¹²⁰

"Này các Tỳ-kheo, các ông nghĩ thế nào? Sắc là thường hay vô thường?"

"Là vô thường¹²¹, bạch Thế Tôn."

"Cái gì vô thường là khổ hay lạc?"

"Là khổ¹²², bạch Thế Tôn."

"Cái gì vô thường, khổ, chịu sự biến hoại, có hợp lý chăng khi quán cái ấy là: "Cái này là của tôi, cái này là tôi, cái này là tự ngã của tôi"?"

"Thưa không, bạch Thế Tôn."

¹¹⁵ Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*), Thiên Uẩn (Khandhavagga), Tương Ưng Uẩn (Khandha Saṃyutta).

¹¹⁶ Sắc (*Rūpa*) nghĩa là "thân thể, vật chất, nhóm vật chất." Từ *rūpa* chỉ sự kết hợp của nhiều yếu tố vật chất tạo thành một nhất thể tạm thời. Xem Nyanatiloka, *Từ điển Phật học: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo* (*Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*) (ấn bản lần 4; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), trang 175.

¹¹⁷ Vô ngã (*Anattā*, Phạn ngữ *Anātman*). Giáo lý vô ngã dạy rằng, từ bên trong cho đến bên ngoài thân và tâm, đều không thể tìm thấy bất cứ thứ gì, theo nghĩa rốt ráo nhất, được coi là một bản ngã, linh hồn, hay một thực thể có tính trường tồn, vĩnh viễn. Xem Nyanatiloka, *Từ điển Phật học: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo* (*Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*) (ấn bản lần 4; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), trang 14—16.

¹¹⁸ Chỉ cho một thực thể vĩnh viễn, không thay đổi do một vị Thần tạo ra hoặc sinh ra từ một Thánh ngã (*paramātma*).

¹¹⁹ Cái gọi là "chúng sinh" được tạo thành từ năm uẩn này (xem chú thích 105). Bên ngoài năm uẩn này không có bản thể nào. Nếu các uẩn bị loại bỏ thì sẽ không còn lại gì. Linh hồn không tồn tại trong bất kỳ một nhóm hay một uẩn nào, cũng không nằm trong tất cả các uẩn, hay không nằm ngoài các uẩn.

¹²⁰ Đức Phật khẳng định tương tự như trên cho từng uẩn trong bốn uẩn còn lại của cái gọi là "chúng sinh". Đức Phật cũng nêu lên những truy vấn tương tự đối với từng uẩn. Bản dịch được rút gọn ở đây.

¹²¹ Vô thường (*Anicca*).

¹²² Khổ (*Dukkha*) chỉ cho "đau đớn, phiền muộn, đau khổ, bệnh tật, không thỏa mãn."

“*Tương tự như vậy, này các Tỳ-kheo, thọ, tưởng, hành và thức là vô thường và khổ.*”

“*Cái gì vô thường, khổ, chịu sự biến hoại, có hợp lý chăng khi quán những cái ấy là: "Cái này là của tôi, cái này là tôi, cái này là tự ngã của tôi"*”

“*Thưa không, bạch Thế Tôn.*”

“*Do vậy, này các Tỳ-kheo, phạm sắc gì quá khứ, vị lai, hiện tại, thuộc nội hay ngoại, thô hay tế, liệt hay thắng, xa hay gần; tất cả sắc cần phải như thật quán với chánh trí tuệ như sau: "Cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải tự ngã của tôi"*”

“*Phạm thọ, tưởng, hành, thức gì quá khứ, vị lai, hiện tại, thuộc nội hay ngoại, thô hay tế, liệt hay thắng, xa hay gần; tất cả thứ ấy cần phải như thật quán với chánh trí tuệ như sau: "Cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải tự ngã của tôi"*”

“*Thấy vậy, này các Tỳ-kheo, bậc Đa văn Thánh đệ tử yếm ly đối với sắc, yếm ly đối với thọ, yếm ly đối với tưởng, yếm ly đối với các hành, yếm ly đối với thức. Do yếm ly, vị ấy ly tham. Do ly tham, vị ấy giải thoát. Trong sự giải thoát, trí khởi lên: "Ta đã được giải thoát". Vị ấy biết rõ: "Sanh đã tận, Phạm hạnh đã thành, những việc nên làm đã làm, không còn trở lui trạng thái này nữa"*”

Thế Tôn thuyết như vậy. Nhóm năm vị Tỳ-kheo hoan hỷ, tin thọ lời Thế Tôn dạy.

Trong khi lời dạy này được nói lên, tâm của nhóm năm vị Tỳ-kheo được giải thoát khỏi các lậu hoặc, không có chấp thủ¹²³ ■

Đọc thêm

- Tỳ kheo Bodhi. 1994. *Bát Chánh Đạo: Con Đường Diệt Khổ (The Noble Eightfold Path: Way to the End of Suffering)*. Seattle, WA: BPS Pariyatti Editions.
- Gunaratna, VF 1968. *Tầm Quan trọng của Tứ Diệu Đế (The Significance of the Four Noble Truths)*. The Wheel Publication no. 123. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Ledi Sayādaw. 1977. *Giải thích Bát Chánh Đạo và Các Yếu tố của Bát Chánh Đạo (The Noble Eightfold Path and Its Factors Explained)*. Được dịch sang tiếng Anh bởi U Saw Tun Teik. Ấn bản hiệu đính bởi Tỳ kheo Kantipālo. The Wheel Publication số. 245—247. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Mendis, K. N. G. 1978. *Bài giảng thứ hai của đức Phật: Về Đặc tính Vô ngã (Kinh Vô ngã tướng) (The Second Discourse of the Buddha: On the No-Self Characteristic (Anattalakkhaṇa Sutta))*. Bản Pāli và chuyển ngữ có Phần Giới thiệu. The Wheel Publication số. 268. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Nārada Mahāthera. 1982. *Phật giáo Lược yếu (Buddhism in a Nutshell)*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Nārada Mahāthera. 1988. *Đức Phật và Giáo pháp của Ngài (The Buddha and His Teachings)*. Ấn bản thứ 4. Kuala Lumpur, Malaysia: Buddhist Missionary Society.

¹²³ Nghĩa là toàn bộ năm vị đều chứng quả A-la-hán.

- Nyanatiloka Mahāthera. 1994. “Bản chất của Phật giáo,” (The Essence of Buddhism), một phần trong quyển *Những nguyên tắc cơ bản của Phật giáo: Bốn bài giảng (Fundamentals of Buddhism: Four Lectures)*. The Wheel Publication số. 394/396. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Nyanatiloka Thera. 2002. *Con đường giải thoát của Đức Phật (The Buddha's Path to Deliverance)*. Seattle, WA: BPS Pariyatti Editions.
- Rewata Dhamma. 1997. *Bài Pháp đầu tiên của Đức Phật: Chuyển Pháp Luân (The First Discourse of the Buddha: Turning the Wheel of Dhamma)*. Boston, MA: Wisdom Publications.
- Story, Francis. 1961. *Nền tảng của Đạo Phật: Tứ Diệu Đế*. The Wheel Publication số. 34/35. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

7

Thuyết giảng Giáo pháp

*“Vui thay, Phật ra đời!
Vui thay, Pháp được giảng!
Vui thay, Tăng¹²⁴ hòa hợp!
Hòa hợp tu, vui thay!”¹²⁵*

Yasa (Da-xá) và những người bạn quy y

Ở Benares, có con trai của một triệu phú tên là Yasa (Da-xá), sống xa hoa. Một buổi sáng, anh dậy sớm và nhìn thấy trong sự kinh tởm tột độ những người hầu nữ và nhạc công đang ngủ trong những tư thế bất tịnh. Toàn bộ cảnh tượng thật ghê tởm khiến dinh thự mang dáng vẻ u ám như một nhà mồ. Nhận ra sự phù phiếm của cuộc sống trần tục, anh bỏ nhà ra đi, nói: “Ôi phiền muộn thay! Ôi nặng nề thay!” Anh đi về hướng Isipatana (Lộc Uyển), nơi đức Phật đang tạm trú sau khi thuyết pháp cho năm vị Tỳ kheo.¹²⁶

Khi Yasa đến Isipatana, đức Phật đang kinh hành ngoài trời như thường lệ. Nhìn thấy Yasa từ xa đến, đức Phật dừng bước và ngồi xuống. Yasa dừng lại cách không xa đức Phật và kêu lên: “ Ôi phiền muộn thay! Ôi nặng nề thay! ”

Khi đó đức Phật bèn đáp: “Ở đây không có phiền muộn, Yasa! Ở đây không có nặng nề, Yasa! Hãy đến đây, này Yasa! Hãy ngồi đi. Ta sẽ giảng pháp cho ông.”

Yasa đang phiền muộn đã rất hoan hỷ khi nghe lời khích lệ của đức Phật. Cởi đôi dép vàng, anh đến gần đức Phật, đánh lễ với Ngài và ngồi một bên.

Sau đó, đức Phật thuyết pháp cho anh, và anh đã đắc Thánh quả đầu tiên là Tu-đà-hoàn (*Sotāpanna*).

Đầu tiên, đức Phật thuyết pháp cho Yasa về bố thí (*dāna*), giới (*sīla*), các cõi thiên (*sagga*), những điều xấu xa của ngũ dục (*kāmādinava*), và những lợi lạc của sự xuất ly (*nekkhammānisamsa*). Khi đức Phật nhận thấy tâm của Yasa đã nhu nhuyễn và sẵn sàng tiếp nhận giáo pháp sâu sắc hơn, Ngài đã dạy Tứ Diệu Đế.

Mẹ của Yasa là người đầu tiên nhận ra sự vắng mặt của con trai mình, và bà đã báo cho chồng mình. Vị triệu phú lập tức phái kỵ mã đi bốn hướng, còn bản thân ông đi về phía Isipatana, lần theo dấu vết của đôi dép vàng. Đức Phật thấy ông từ xa, và đã dùng thần thông khiến ông không gặp được con trai mình.

¹²⁴ Tăng đoàn (*Sangha*) là Giáo đoàn độc thân có lịch sử lâu đời nhất trên thế giới, được đức Phật thành lập cách đây khoảng 2600 năm. Tăng đoàn có "tính dân chủ trong cơ cấu và tính công xã trong phân phối." Nói một cách chính xác, Tăng đoàn chỉ dùng để chỉ những đệ tử cao quý đã chứng ngộ Bốn Con đường và Bốn Quả. Các Tỳ kheo và Tỳ kheo ni bình thường chỉ đơn thuần là những người đại diện cho Tăng đoàn. Cộng đồng Phật tử lớn hơn được gọi là *parisā* trong tiếng Pāli.

¹²⁵ Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), XIV. Phẩm Phật Đà, kệ 194.

¹²⁶ Sự kiện này xảy ra vào ngày thứ năm sau khi đức Phật thuyết bài pháp đầu tiên. Vào lúc đó, tất cả năm vị Tỳ kheo đều đã chứng quả A la hán.

Vị triệu phú đến gần đức Phật và cung kính hỏi Ngài có nhìn thấy con trai mình là Yasa không. Đức Phật mời ông ngồi và đảm bảo ông sẽ có thể nhìn thấy con trai mình. Mừng rỡ với tin vui, vị triệu phú ngồi xuống. Ngay sau đó, đức Phật thuyết pháp cho ông, và ông đã hoan hỷ kêu lên:

“Thật vi diệu thay, đức Thế Tôn! Thật vi diệu thay, đức Thế Tôn! Bạch Thế Tôn, giống như một người được dựng dậy sau khi bị xô ngã, như người được cho thấy thứ bị che khuất, như người lạc lối được chỉ đường, như người cầm đèn trong bóng tối để những ai có mắt đều có thể nhìn thấy! Đức Thế Tôn cũng vậy, đã thuyết pháp bằng nhiều cách.

Bạch đức Thế Tôn, con xin quy y Phật, quy y Pháp và quy y Tăng. Mong đức Thế Tôn hãy nhận con làm đệ tử quy y Tam bảo từ nay cho đến trọn đời!”

Như vậy, vị triệu phú đã trở thành cư sĩ đầu tiên quy y Tam bảo.

Khi nghe bài pháp cho cha mình, Yasa đã chứng quả A-la-hán. Sau đó, đức Phật đã thu lại thần thông để cha của Yasa có thể nhìn thấy con trai. Vị triệu phú vui mừng nhìn thấy con trai bèn cung thỉnh đức Phật và các đệ tử của Ngài đến thọ thực vào ngày hôm sau. Đức Phật im lặng nhận lời.

Sau khi vị triệu phú rời khỏi, Yasa cầu xin đức Phật được xuất gia¹²⁷ và thọ cụ túc giới.

“Hãy đến, này Tỳ kheo! Pháp đã được khéo thuyết giảng. Hãy thọ trì Đòi sống Thánh thiện để chấm dứt khổ đau.”

Với những lời này, đức Phật đã truyền cụ túc giới¹²⁸ cho Yasa. Với Đại đức Yasa, số vị A-la-hán tăng lên sáu vị.

Như đã được cung thỉnh, ngày hôm sau đức Phật cùng với sáu đệ tử của Ngài viếng thăm nhà của vị triệu phú.

Mẹ và vợ cũ của Đại đức Yasa sau khi nghe đức Phật thuyết pháp đã chứng được quả Tu-đà-hoàn, trở thành hai vị cư sĩ nữ đầu tiên của Ngài.¹²⁹

Đại đức Yasa có bốn người bạn ưu tú là Vimāla, Subāhu, Punṇajjī và Gavampati. Khi nghe tin người bạn cao quý của mình cạo râu tóc, đắp y vàng, sống không nhà, họ đã tìm đến Đại đức Yasa và bày tỏ mong muốn đi theo tấm gương của Đại đức. Khi đó, Đại đức Yasa đã giới thiệu họ với đức Phật, và sau khi nghe pháp, họ cũng đắc quả A-la-hán.

Năm mươi người bạn tôn kính khác của Đại đức Yasa, thuộc các gia tộc đứng đầu ở nhiều quận khác nhau, sau khi được đức Phật thuyết dạy, cũng đều đắc quả A-la-hán và gia nhập Tăng đoàn.

¹²⁷ Theo nghĩa đen, là xuất gia (*pabbajjā*), là là sự thừa nhận đơn thuần vào Giáo đoàn bằng cách quy y Phật, Pháp và Tăng.

¹²⁸ Trong những ngày đầu của Tăng đoàn, Cụ túc giới hay Đại giới (*Upasampadā*) có nghĩa đen là "thọ trì giới cao hơn," và được truyền bằng những lời này.

¹²⁹ Ưu-bà-tắc (*Upāsaka*) (nam) và Ưu-bà-di (*Upāsikā*) (nữ), nghĩa đen là "người cận sự với Tam bảo." Hai từ này để chỉ lần lượt cho cư sĩ tại gia nam và nữ của đức Phật. Một người trở thành Ưu-bà-tắc hay Ưu-bà-di ngay sau khi thọ ba Quy y, đó là: *Buddham saranam gacchāmi* "Con quy y Phật," *Dhammam saranam gacchāmi* "Con quy y Pháp," *Sangham saranam gacchāmi* "Con quy y Tăng." Đây được gọi là sự quy y Tam bảo (*tevācika*).

Chỉ gần hai tháng trôi qua kể từ khi Ngài thành đạo, và số vị A-la-hán đã lên đến sáu mươi vị. Tất cả các vị này đều xuất thân từ những gia tộc danh giá và đều là những người con đáng kính trọng của những vị phụ thân đáng kính trọng.

Những Sứ giả Chân lý đầu tiên

Đức Phật sau khi khai ngộ thành công cho sáu mươi đệ tử, đã quyết định cử các vị này du hành như các sứ giả Chân lý truyền bá giáo pháp mới của Ngài cho mọi người một cách không phân biệt. Trước khi phái các vị đi theo những hướng khác nhau, Ngài khích lệ các vị như vậy:

“Này các Tỳ kheo, Ta đã thoát khỏi tất cả các sự trói buộc thuộc về cõi trời và loài người. Này các Tỳ kheo, các vị cũng đã thoát khỏi tất cả các sự trói buộc thuộc về cõi trời và loài người.

Này các Tỳ kheo, hãy cất bước du hành vì lợi ích của nhiều người, vì an lạc của nhiều người, vì lòng thương xót thế gian, vì sự tiến hóa, sự lợi ích, sự an vui của chư thiên và nhân loại, chớ đi hai người chung một (đường). Này các Tỳ kheo, hãy thuyết giảng Giáo Pháp toàn hảo ở đoạn đầu, toàn hảo ở đoạn giữa, và toàn hảo ở đoạn kết, thành tựu về ý nghĩa, thành tựu về văn tự, giảng giải về Phạm hạnh¹³⁰ thanh tịnh một cách trọn vẹn và đầy đủ.

Có những hạng người sanh lên bị ít ô nhiễm sẽ là những người hiểu được Giáo Pháp, (nhưng) do việc không nghe Giáo Pháp sẽ bị thoái hóa.

Này các Tỳ kheo, Ta cũng sẽ đi đến ngôi làng của Senāni ở Uruvelā cho việc thuyết giảng Giáo Pháp.

Hãy gương cao Ngọn cờ của bậc Thánh. Hãy thuyết giảng Giáo pháp Vô thượng. Hãy làm việc vì lợi lạc của người khác, chính là các vị đã làm tròn bổn phận của mình.”

Như vậy, đức Phật là bậc Đạo sư đầu tiên cử các đệ tử xuất gia giác ngộ của Ngài đi hoằng bá giáo pháp vì lòng thương xót thế gian. Không trú ngụ lâu dài ở nơi đâu, đơn độc và không của cải, những vị truyền giáo đầu tiên này lang thang từ nơi này đến nơi khác để thuyết giảng Giáo pháp vô thượng. Các vị không sở hữu bất kỳ của cải vật chất nào chỉ ngoài bộ y để che thân và bình bát khất thực. Do địa bàn quá lớn mà số lượng các vị lại quá ít ỏi nên các vị phải truyền bá một mình. Vì các vị đã đắc quả A-la-hán, đã giải thoát khỏi mọi trói buộc của ngũ trần, mục tiêu chính và duy nhất của các vị là thuyết giảng Giáo pháp và tuyên bố Phạm hạnh (*brahmacariya*). Vai trò ban đầu của các vị A-la-hán, vốn đã thành tựu cứu cánh của đời mình, là làm việc để cải thiện đạo đức của kẻ khác bằng tấm gương của chính mình và giới luật. Sự phát triển vật chất, mặc dù cần thiết vì lợi ích chung của nhân loại, không phải là nỗi bận tâm của các vị.

¹³⁰ *Brahmacariya* trong tiếng Pāli có nghĩa là “Đời sống Thánh thiện” hay “Phạm hạnh”, nhưng không liên quan đến Thượng đế hay Phạm thiên. Từ này được dùng cho nghĩa “cao quý”, “thanh tịnh” hoặc “thánh thiện”. *Brahmacariya* chỉ cho cuộc sống đạo hạnh của một Tỳ kheo, và cũng chỉ cho một cư sĩ tại gia tuân thủ tám giới, nhất là giới thứ ba đòi hỏi sự thanh bạch hoàn toàn, tức là hoàn toàn kiêng cử mọi quan hệ tình dục.

Thành lập Tăng đoàn

Vào thời điểm đó, có sáu mươi đệ tử A-la-hán trên thế giới. Với những bậc Thanh tịnh này làm nòng cốt, đức Phật đã thành lập một Giáo đoàn độc thân, mang “tính dân chủ trong cơ cấu và tính công xã trong phân phối”. Mặc dù các thành viên ban đầu được thu hút từ các tầng lớp cao nhất trong xã hội, tất cả đều là những người đàn ông có học thức và giàu có, Giáo đoàn vẫn mở cửa đón nhận tất cả những người xứng đáng, bất kể giai cấp hay địa vị. Từ người già đến người trẻ, thuộc mọi thành phần, đều được chấp nhận tham gia Giáo đoàn một cách tự do, và sống như anh em trong cùng một gia đình không phân biệt. Giáo đoàn Tỳ kheo¹³¹ cao quý này, vẫn còn cho đến ngày nay, là tổ chức liên tục lâu đời nhất của các vị độc thân trên thế giới.

Không phải ai cũng có thể rời bỏ cuộc sống gia đình và bắt đầu cuộc sống của một người hành khất không nhà. Các cư sĩ tại gia cũng vậy, có thể sống một cuộc đời thiện lành theo Giáo pháp và chứng đắc Thánh quả. Chẳng hạn như cha mẹ và vợ cũ của Đại đức Yasa đều là những cư sĩ tại gia sớm nhất của đức Phật. Cả ba vị đều chứng đắc Thánh quả đầu tiên là Tu-đà-hoàn (*Sotāpanna*).

Với sáu mươi vị A-la-hán là những sứ giả Chân lý lý tưởng, đức Phật quyết định hoằng bá Giáo pháp vô thượng của Ngài, thuần túy thuyết giảng cho những ai muốn nghe.

Ba mươi thanh niên quy y

Đức Phật cư ngụ tại Isipatana gần xứ Benares theo như ý muốn, sau đó Ngài lên đường đến Uruvelā. Trên đường đi, Ngài nghỉ chân ở một gốc cây trong rừng.

Khi đó có ba mươi thanh niên vui vẻ đi cùng vợ của mình đến khu rừng đó để tiêu khiển. Có một người trong số họ chưa có vợ nên anh đã đem theo một kỹ nữ. Khi họ đang tiêu khiển, kỹ nữ này đã bỏ trốn cầm theo đồ đạc của họ. Các thanh niên đi tìm kỹ nữ trong rừng và khi trông thấy đức Phật, họ hỏi Ngài có nhìn thấy người phụ nữ nào đi ngang qua không. Đức Phật hỏi, “Đây các thanh niên, các vị thấy điều nào quan trọng hơn: đi tìm người phụ nữ, hay đi tìm chính mình¹³²?” . Các thanh niên trả lời, “Thưa Ngài, đi tìm chính mình quan trọng hơn!” “Vậy hãy ngồi xuống. Ta sẽ thuyết giảng giáo pháp cho các vị,” đức Phật nói. “Bạch Ngài, xin vâng,” các thanh niên đáp, cung kính đánh lễ đức Thế Tôn rồi ngồi xuống một bên. Họ chăm chú lắng nghe Ngài và chứng đắc được Pháp nhãn¹³³. Sau đó, các thanh niên gia nhập Tăng đoàn và thọ lĩnh cụ túc giới.

¹³¹ Phạn ngữ *Bhikṣu*. Mặc dù thường dịch là “Tỳ-kheo” tức “nhà sư”, nghĩa gốc của từ *Bhikkhu* trong tiếng Pāli là “tu sĩ lang thang, người hành khất, người khất thực”.

¹³² “Tìm kiếm chính mình”: Cụm từ này rất quan trọng. *Attānaṃ* là đối ngữ của *attā*, nghĩa là “bản ngã”. Ở đây, đức Phật không nói đến bất kỳ linh hồn nào tiềm ẩn trong con người mà một số học giả cổ chứng minh. Đức Phật sao có thể khẳng định sự tồn tại của linh hồn khi Ngài rõ ràng đã phủ nhận nó trong bài pháp thứ hai của Ngài? Đức Phật dùng cụm từ này chính xác theo nghĩa là “tìm kiếm chính mình” hoặc “nhìn vào bên trong.”

¹³³ *Dhammacakkhu* - Chỉ cho một trong ba Thánh quả thấp hơn là Tu-đà-hoàn (*Sotāpanna*) (Dự lưu hay Nhập lưu), Tư-đà-hàm (*Sakadāgāmi*) (Nhất lai) và A-na-hàm (*Anāgāmi*) (Bất lai).

Ba Anh em Kassapa (Ca-Điếp) quy y

Lang thang hết nơi này đến nơi khác, đức Phật sau cùng đã đến Uruvelā (Ưu-lâu-tần-loa). Nơi đây có ba vị đạo sĩ khổ hạnh bện tóc là Uruvelā Kassapa (Ưu-lâu-tần-loa Ca-diếp), Nadī Kassapa (Nan-đề Ca-diếp), và Gayā Kassapa (Già-da Ca-diếp).¹³⁴ Họ là anh em sống riêng biệt nhau, lần lượt mỗi người có 500, 300 và 200 đệ tử. Người anh cả say mê với những thành tựu tâm linh của chính mình và luôn giày vò với ảo tưởng mình là một vị A-la-hán. Đức Phật đến chỗ ông đầu tiên và xin ngụ một đêm trong tế đàn lửa, nơi ở của một con rắn chúa hung dữ. Bằng thần thông, đức Phật đã điều ngự con rắn. Việc này làm Uruvelā Kassapa hoan hỉ, nên ông đã mời đức Phật ở lại làm khách của mình. Đức Phật nhiều lần buộc phải phô bày thần thông của Ngài để gây ấn tượng với vị đạo sĩ, thế nhưng Uruvelā Kassapa vẫn cứ khẳng khăng tin rằng đức Phật không phải là vị A-la-hán giống như ông. Cuối cùng, đức Phật có thể chứng minh Ngài thực sự là một vị A-la-hán. Sau đó, Uruvelā Kassapa và các đệ tử của ông đã gia nhập Tăng đoàn và thọ cụ túc giới.

Hai người em của Uruvelā Kassapa và các đệ tử cũng noi gương ông. Cùng với ba anh em Kassapa và một ngàn đệ tử, đức Phật đi đến Gayā Sīsa cách Uruvelā không xa. Tại đây, Ngài thuyết giảng Kinh Bị Bốc cháy (*Ādittapariyāya Sutta*)¹³⁵ (còn được gọi là “Bài pháp lửa” hoặc “Rắn lửa”), khi nghe xong bài pháp này tất cả các vị đều chứng quả A la hán.

¹³⁴ Ba anh em được đặt tên theo nơi họ sinh sống: Uruvelā Kassapa = "Kassapa xứ Uruvelā," Nadī Kassapa = "Kassapa sông Nadī," Gayā Kassapa = "Kassapa xứ Gayā."

¹³⁵ Tạng Luật (*Vinaya Piṭaka*), Khandhaka, Đại Phẩm (*Mahāvagga*), 1:21; Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*), số 35. Các Bài pháp Tương ưng về Sáu Xứ (*Saḷāyatana-saṃyutta*), Phần I. Năm Mươi Kinh Thứ Nhất, III. Phẩm Tất Cả; Kinh Bị Bốc Cháy, số 35:28.

Ādittapariyāya Sutta - Kinh “Bị Bốc cháy”

“Tất cả, này các Tỳ-kheo, đều bị bốc cháy. Và này các Tỳ-kheo, tất cả cái gì đều bị bốc cháy? Mắt, này các Tỳ-kheo, bị bốc cháy. Các sắc bị bốc cháy. Nhãn thức bị bốc cháy. Nhãn xúc bị bốc cháy. Do duyên nhãn xúc khởi lên cảm thọ gì, lạc, khổ hay bất khổ bất lạc; cảm thọ ấy bị bốc cháy. Bị bốc cháy bởi cái gì? Bị bốc cháy bởi lửa tham, lửa sân, lửa si. Ta nói rằng bị bốc cháy bởi sanh, già, chết, sầu, bi, khổ, ưu, não.

“Tai bị bốc cháy. Các thanh bị bốc cháy. Nhĩ thức bị bốc cháy. Nhĩ xúc bị bốc cháy. Do duyên nhĩ xúc khởi lên cảm thọ gì, lạc, khổ hay bất khổ bất lạc; cảm thọ ấy bị bốc cháy. Bị bốc cháy bởi cái gì? Bị bốc cháy bởi lửa tham, lửa sân, lửa si. Ta nói rằng bị bốc cháy bởi sanh, già, chết, sầu, bi, khổ, ưu, não.

“Mũi bị bốc cháy. Các hương bị bốc cháy. Tỉ thức bị bốc cháy. Tỉ xúc bị bốc cháy. Do duyên tỉ xúc khởi lên cảm thọ gì, lạc, khổ hay bất khổ bất lạc; cảm thọ ấy bị bốc cháy. Bị bốc cháy bởi cái gì? Bị bốc cháy bởi lửa tham, lửa sân, lửa si. Ta nói rằng bị bốc cháy bởi sanh, già, chết, sầu, bi, khổ, ưu, não.

“Lưỡi bị bốc cháy. Các vị bị bốc cháy. Thiết thức bị bốc cháy. Thiết xúc bị bốc cháy. Do duyên thiết xúc khởi lên cảm thọ gì, lạc, khổ hay bất khổ bất lạc; cảm thọ ấy bị bốc cháy. Bị bốc cháy bởi cái gì? Bị bốc cháy bởi lửa tham, lửa sân, lửa si. Ta nói rằng bị bốc cháy bởi sanh, già, chết, sầu, bi, khổ, ưu, não.

“Thân bị bốc cháy. Các xúc bị bốc cháy. Thân thức bị bốc cháy. Thân xúc bị bốc cháy. Do duyên thân xúc khởi lên cảm thọ gì, lạc, khổ hay bất khổ bất lạc; cảm thọ ấy bị bốc cháy. Bị bốc cháy bởi cái gì? Bị bốc cháy bởi lửa tham, lửa sân, lửa si. Ta nói rằng bị bốc cháy bởi sanh, già, chết, sầu, bi, khổ, ưu, não.

“Ý bị bốc cháy. Các pháp bị bốc cháy. Ý thức bị bốc cháy. Ý xúc bị bốc cháy. Do duyên ý xúc khởi lên cảm thọ gì, lạc, khổ, hay bất khổ bất lạc; cảm thọ ấy bị bốc cháy. Bị bốc cháy bởi cái gì? Bị bốc cháy bởi lửa tham, lửa sân, lửa si. Ta nói rằng bị bốc cháy bởi sanh, già, chết, sầu, bi, khổ, ưu, não.

“Thấy vậy, này các Tỳ-kheo, vị Đa văn Thánh đệ tử nhằm chán đối với mắt, nhằm chán đối với các sắc, nhằm chán đối với nhãn thức, nhằm chán đối với nhãn xúc. Do duyên nhãn xúc khởi lên cảm thọ gì, lạc, khổ, hay bất khổ bất lạc; vị ấy nhằm chán đối với cảm thọ ấy.

“Thấy vậy, này các Tỳ-kheo, vị Đa văn Thánh đệ tử nhằm chán đối với tai, nhằm chán đối với các thanh, nhằm chán đối với nhĩ thức, nhằm chán đối với nhĩ xúc. Do duyên nhĩ xúc khởi lên cảm thọ gì, lạc, khổ, hay bất khổ bất lạc; vị ấy nhằm chán đối với cảm thọ ấy.

“Thấy vậy, hỡi các Tỳ-kheo, vị Đa văn Thánh đệ tử nhằm chán đối với mũi, nhằm chán đối với các hương, nhằm chán đối với tỉ thức, nhằm chán đối với tỉ xúc. Do duyên tỉ xúc khởi lên cảm thọ gì, lạc, khổ, hay bất khổ bất lạc; vị ấy nhằm chán đối với cảm thọ ấy.

“Thấy vậy, hỡi các Tỳ-kheo, vị Đa văn Thánh đệ tử nhằm chán đối với lưỡi, nhằm chán đối với các vị, nhằm chán đối với thiết thức, nhằm chán đối với thiết xúc. Do duyên thiết xúc khởi lên cảm thọ gì, lạc, khổ, hay bất khổ bất lạc; vị ấy nhằm chán đối với cảm thọ ấy.

“Thấy vậy, hỡi các Tỳ kheo, vị Đa văn Thánh đệ tử nhằm chán đối với thân, nhằm chán đối với các xúc, nhằm chán đối với thân thức, nhằm chán đối với thân xúc. Do duyên thân xúc khởi lên cảm thọ gì, lạc, khổ, hay bất khổ bất lạc; vị ấy nhằm chán đối với cảm thọ ấy.

“Thấy vậy, hỡi các Tỳ kheo, vị Đa văn Thánh đệ tử nhằm chán đối với ý, nhằm chán đối với các pháp, nhằm chán đối với ý thức, nhằm chán đối với ý xúc. Do duyên thân xúc khởi lên cảm thọ gì, lạc, khổ, hay bất khổ bất lạc; vị ấy nhằm chán đối với cảm thọ ấy.

“Do nhằm chán nên vị ấy ly tham. Do ly tham nên vị ấy được giải thoát. Trong sự giải thoát, khởi lên trí hiểu biết rằng: “Ta đã giải thoát”. Vị ấy biết rõ: “Sanh đã tận, Phạm hạnh đã thành, những việc nên làm đã làm, không còn trở lui với trạng thái này nữa”. ”

Khi đức Phật kết thúc bài kinh này, tất cả một ngàn đệ tử của ba anh em Kassapa đều chứng quả A-la-hán, diệt trừ mọi phiền não.

Sāriputta (Xá-lợi-phát) và Moggallāna (Mục-kiền-liên), hai vị Đệ tử Trưởng Thượng quy y

Cách thành Rājagaha (Vương Xá) không xa, ở làng Upatissa, còn được gọi là Nālaka, có một thanh niên rất thông minh tên là Sāriputta (Xá-lợi-phát).¹³⁶ Vì thuộc gia đình đứng đầu làng, ông còn được gọi là Upatissa. Mặc dù được giáo dưỡng trong đạo Bà La Môn, nhưng cái nhìn rộng rãi về cuộc sống và trí tuệ trưởng thành đã thúc ông từ bỏ tôn giáo của tổ tiên mình để theo Giáo pháp khoa học và khoan dung hơn của đức Phật. Anh chị em của ông đã noi gương cao quý của ông. Cha ông, Vanganta, vẫn là một tín đồ theo đạo Bà-la-môn. Mẹ ông, vốn bất mãn với đứa con trai của mình trở thành đệ tử của đức Phật, đã được Sāriputta cảm hóa theo đạo Phật ngay trước khi ông mất.

Sāriputta được nuôi dưỡng trong giàu sang. Ông có một người bạn chí cốt ở làng Moggallāna (Mục-kiền-liên), còn được gọi là Kolita, người mà ông đã gắn bó thân thiết trong một kiếp trước. Một ngày nọ, khi đang tham gia một lễ hội trên đỉnh đồi, cả hai người chợt nhận thấy mọi khoái dục đều là rỗng tuếch và phù du. Ngay lập tức, cả hai quyết định xuất ly, đi tìm Con đường Giải thoát. Từ lúc đó, họ lang thang hết nơi này đến nơi khác để tìm sự An lạc.

Đầu tiên, hai thanh niên này đã đến chỗ đạo sĩ Sañjaya có rất nhiều môn đồ và xin xuất gia theo vị đạo sĩ. Chẳng bao lâu, hai người đạt được những kiến thức ít ỏi mà vị đạo sư có thể truyền đạt, tuy nhiên, không thỏa mãn với giáo lý của vị đạo sư vì họ vẫn không thể tìm thấy giải pháp cho căn bệnh chung mà nhân loại đang khắc khoải, hai người rời đi và tiếp tục lang thang tìm kiếm An lạc. Trên đường du hành, họ đã tìm đến nhiều vị đạo sĩ Bà-la-môn và tu sĩ khổ hạnh nổi tiếng, nhưng tất cả đều làm họ thất vọng. Cuối cùng, họ quay trở về làng mình và thỏa thuận với nhau nếu có ai tìm ra được Đạo đầu tiên sẽ phải thông báo cho người còn lại biết.

¹³⁶ Nghĩa đen là "con trai của Sāri (Xá-lợi)."

Đó là lúc đức Phật cử sáu mươi vị đệ tử của Ngài đi khắp nơi để hoằng bá Giáo pháp cho thế gian. Chính đức Phật tự Ngài cũng đã tiến về thành Uruvelā, trong khi Đại đức Assaji (A-thuyết-thị), một trong năm vị đệ tử đầu tiên, đi về hướng thành Rājagaha.

Nghiệp¹³⁷ thiện của Sāriputta và Moggallāna bắt đầu xen vào, giống như nghiệp này luôn dõi theo con đường tu tập của hai người với con mắt cảm thông. Sāriputta, trong khi lang thang về phía thành Rājagaha, tình cờ gặp một vị tu sĩ mà đáng vẻ cao quý và phong phạm thánh thiện của vị ấy đã lập tức thu hút sự chú ý của ông. Tầm mắt của vị tu sĩ luôn hướng thấp về phía trước một khoảng, khuôn mặt của ngài trầm tĩnh thể hiện sự an lạc sâu sắc từ bên trong. Với thân hình cân đối và y phục gọn gàng, vị tu sĩ đáng kính đi từng bước một từ nhà này đến nhà khác, thọ nhận các mẫu thức ăn được các thí chủ đặt trong bát của ngài. Sāriputta thầm nghĩ, “Ta chưa bao giờ nhìn thấy một vị tu sĩ nào như vậy. Chắc chắn vị ấy phải là một trong những vị chứng quả A-la-hán, hoặc đang trên con đường tu tập dẫn đến quả A-la-hán. Ta có nên đến gặp và hỏi vị ấy, Thưa Ngài, Ngài xuất gia vì điều gì? Ai là đạo sư của Ngài? Ngài đi theo giáo lý của ai?”

Tuy nhiên, Sāriputta kiềm chế không hỏi, vì ông nghĩ rằng nếu hỏi như vậy sẽ quấy rầy sự khát thực im lặng của vị tu sĩ.

Vị A-la-hán Assaji, sau khi thọ nhận ít thức ăn vừa đủ, bèn tìm một nơi thích hợp để thọ trai. Thấy vậy, Sāriputta vui mừng tranh thủ cơ hội cúng dường ngài một chiếc ghế và nước từ trong bình của mình. Khi làm xong bổn phận ban đầu của một học trò như vậy, ông chào vui vẻ với Đại đức Assaji và cung kính hỏi: “Thưa Ngài đáng kính, phong phạm của Ngài thật trang nghiêm sáng ngời, sắc da của Ngài thật sạch sẽ và trong sáng. Ngài xuất gia vì điều gì? Ai là đạo sư của Ngài? Ngài đi theo giáo lý của ai?”

Vị A-la-hán trả lời một cách khiêm cung, như đặc điểm chung của tất cả những người cao quý: “Thưa anh, tôi vẫn còn trẻ trong Giáo đoàn, và tôi không thể giảng Pháp đầy đủ cho anh.”

“Tôi được gọi là Upatissa, thưa Ngài đáng kính. Giảng nhiều hay ít tùy theo khả năng của Ngài, còn việc để tôi hiểu thì có trăm hay nghìn cách. Hãy chỉ cho tôi biết cái tinh túy. Đó là tất cả những gì tôi yêu cầu. Không nhất thiết phải giảng quá dài hay chi tiết”.

Ngay sau đó, Đại đức Assaji đã đọc lên một bài kệ bốn câu, khéo léo tóm tắt triết lý sâu sắc của bậc Đạo sư về chân lý quy luật nhân quả:

*Ye dhammā hetuppabhavā,
Tesaṃ hetuṃ tathāgato, Āha
tesaṃ ca yo nirodho:
Evaṃ vādī mahā samano.*

*“Các pháp nhân duyên sinh
Cũng theo nhân duyên diệt
Nhân duyên sinh diệt này
Phật Đại sa-môn thuyết.”*

¹³⁷ Phạm ngữ *karma*. Nghiệp (*kamma*) có nghĩa là “những hành động có tác ý”, cụ thể là những tác ý (*cetanā*) thiện (*kusala*) và bất thiện (*akusala*) đi kèm với những tâm sở (*cetasika*), ảnh hưởng đến sự tái sinh (*jāti*, *paṭisandhi*) và quyết định số phận của một người. Những tác nghiệp này (*kamma-cetanā*) được biểu hiện từ những hành động thiện hoặc bất thiện của thân (*kāya-kamma*), khẩu (*vacī-kamma*), hay ý (*mano-kamma*). Từ “nghiệp” không dùng cho hệ quả hoặc kết quả của hành động thân hay tâm – mà cái đó được gọi là quả báo (*vipāka*). Như vậy, nghiệp là nhân, *vipāka* là quả.

7. THE TEACHING OF THE DHAMMA

Đạo tâm của Sāriputta đã phát triển đến mức ông có thể lĩnh hội giáo pháp vô thượng như vậy chỉ trong một bài kệ hết sức cô đọng. Ông chỉ cần một gợi ý hết sức nhỏ nhoi để tìm ra Chân lý. Đại đức Assaji đã hướng dẫn ông thật hoàn hảo trên bước đường tu tập đi lên đó, mà ngay khi nghe xong hai câu kệ đầu, Sāriputta đã chứng ngay Thánh quả đầu tiên là Tu-đà-hoàn (*Sotāpanna*).

Sāriputta vừa mới được cảm hóa ắt hẳn không thể nào tìm được lời diễn tả sự tri ân vị đạo sư đáng kính đã giới thiệu ông đến với Giáo pháp vô thượng của đức Phật. Ông bày tỏ lòng biết ơn sâu sắc của mình đối với chân lý đã được Đại đức Assaji trình bày xuất sắc, và sau khi biết thêm những chi tiết liên quan đến bậc Đạo sư, ông đã rời đi.

Sau đó, ông thể hiện lòng sùng kính với vị thầy của mình đến mức, không chỉ từ lúc nghe Pháp từ Đại đức Assaji lần đầu, cứ mỗi khi biết được Đại đức Asaji đang cư ngụ ở đâu, ông đều chấp hai tay cung kính đánh lễ về nơi đó, và trước khi ngủ đều xoay đầu về hướng Đại đức.

Theo thỏa thuận trước đó, Sāriputta đi tìm bạn của mình là Moggallāna để báo tin vui. Moggallāna, với đạo tâm đã phát triển như bạn mình, cũng đã chứng Thánh quả đầu tiên khi nghe bài kệ. Choáng ngợp trong niềm hoan hỷ, theo bản phận phải làm, hai người tìm đến vị đạo sĩ Sañjaya nhằm cảm hóa vị ấy theo giáo pháp mới, nhưng cả hai đã thất bại. Sāriputta và Moggallāna, cùng với nhiều môn đồ của Sañjaya cũng sẵn sàng đi theo hai người, đã lên đường đến Veluvana (Trúc Lâm Tịnh xá) để tìm gặp bậc Đạo sư sáng chói là đức Phật.

Đáp lại lời cầu xin của họ, đức Phật đã tiếp nhận cả hai người vào Tăng đoàn bằng câu nói: *Etha Bhikkhave!* “Này các Tỳ-kheo, hãy đến!”

Hai tuần sau, Đại đức Sāriputta đắc quả A-la-hán khi nghe đức Phật thuyết giảng Kinh Trường Trảo (*Vedanā Pariggaha Sutta*) (thuộc Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*) số 74) cho vị du sĩ ngoại đạo Dīghanakha. Vào buổi tối cùng ngày, đức Phật đã tập hợp các đệ tử của Ngài và trao các vị trí đệ nhất và đệ nhị cao quý trong Tăng đoàn lần lượt cho hai vị Thượng Thủ Sāriputta và Moggallāna, cũng đã đắc quả A-la-hán trước đó một tuần. ■

8

Đức Phật và Gia quyến

“Săn sóc các bà con, là điềm lành tối thượng.”¹³⁸

Vua Suddhodana mong gặp Đức Phật

Khi tin đức Phật đang trú ngụ và giảng Pháp tại thành Rājagaha đến tai vị vua già Suddhodana (Tịnh Phạn), niềm mong mỏi trong vua muốn nhìn thấy người con trai đã giác ngộ ngày càng mạnh mẽ hơn. Trong chín lần liên tiếp, vua đã cử các sứ giả, mỗi sứ giả có đoàn tùy tùng đông đảo, đến cung thỉnh đức Phật ghé thăm thành Kapilavatthu (Ca-tỳ-la-vệ). Không như vua mong chờ, tất cả các đoàn sứ giả này khi được nghe Pháp đều đắc quả A-la-hán và gia nhập Tăng đoàn. Vì các vị A-la-hán không còn bận tâm với thế gian, nên các vị này đã không chuyển lời mời của vua đến đức Phật.

Đức vua thất vọng cuối cùng đã phái một sứ giả trung thành khác là Kāludāyī, người bạn thời niên thiếu của đức Phật. Ông đồng ý đi do được vua cho phép gia nhập Tăng đoàn. Giống như những sứ giả khác trước đó, ông nhận được duyên lành đắc quả A-la-hán và gia nhập Tăng đoàn. Nhưng khác với các sứ giả trước, ông đã chuyển lời mời của vua cho đức Phật và thuyết phục Ngài trở lại thăm vị vua cha đã già. Do thời tiết đang vào mùa thích hợp nhất cho việc du hành, đức Phật cùng với đông đảo đệ tử của Ngài, đã đi suốt quãng đường trong từng bước chậm rãi, thuyết pháp trên đường đi, và đã tuần tự đến thành Kapilavatthu sau hai tháng trời.

Đức Phật được sắp xếp lưu trú trong một khu vườn của Nigrodha (Ni-câu-luật), một người thuộc dòng họ Sākya (họ Thích). Những vị trưởng lão trong tộc Sākya tự phụ thâm nghĩ: “Ngài là là em, là cháu của chúng ta,” sau đó nói với các hoàng tử trẻ trong tộc: “Các người có thể đánh lễ Ngài nếu các người muốn; chúng ta sẽ ngồi sau lưng các người.” Khi họ ngồi xuống nhưng không đánh lễ với đức Phật, để đánh tan sự kiêu mạn trong họ, Ngài đã bay lên không trung và hiển thị “thần thông Song đối”.¹³⁹ Vua thấy thần thông này bèn đánh lễ Ngài, và nói đây là lần đánh lễ thứ ba của vua.¹⁴⁰ Tất cả mọi người trong gia tộc Sākya đành phải theo vua đánh lễ Ngài. Sau đó, đức Phật từ trên trời bay xuống và ngồi vào chỗ dành cho Ngài. Các tộc nhân Sākya khiêm nhường ngồi vào chỗ, háo hức lắng nghe Ngài thuyết pháp.

¹³⁸ Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*), Kinh Tập (*Sutta Nipāta*), Kinh Điềm Lành, hay Kinh Phước Đức, hay Kinh Hạnh Phúc (*Mangala Sutta*).

¹³⁹ *Yamaka Pāṭihāriya*, thường được dịch là “Thần thông Song đối”, là một năng lực thần thông chỉ có đức Phật mới làm được. Dưới thần thông này, từ trong lỗ chân lông của Ngài cùng lúc phun ra nước và lửa. Trong Phân Tích Đạo luận (*Paṭisambhīdāmagga*), lửa là hào quang màu đỏ và nước là hào quang màu xanh dương.

¹⁴⁰ Vua đánh lễ đức Phật lần đầu khi vua thấy bàn chân của hoàng tử sơ sinh đặt lên đầu đạo sĩ Asita mà vua muốn đưa bé tôn kính. Lần đánh lễ thứ hai của vua xảy ra tại Lễ Hạ điền, khi đó vua thấy vị hoàng tử trẻ đang ngồi xếp bằng tham thiền trên ghế.

Vào lúc này, một cơn mưa bất chợt trút xuống các tộc nhân Sākya. Hiện tượng lạ thường này làm cho mọi người bàn tán với nhau. Nhân đó, đức Phật đã kể chuyện Tiền thân Đại vương Vessantara (*Vessantara Jātaka*)¹⁴¹, mà trong một kiếp trước hiện tượng tương tự cũng đã xảy ra với thân bằng quyến thuộc của Ngài.

Các tộc nhân Sākya đều hoan hỷ với bài pháp, và họ rời đi mà không biết rằng họ có nhiệm vụ phải mời đức Phật và các đệ tử của Ngài thọ thực ngày hôm sau. Vua cũng không nghĩ đến việc mời đức Phật thọ thực, mặc dù vua từng nghĩ: “Nếu con ta không đến hoàng cung thì Ngài sẽ đi đâu?” Sau khi trở về, vua ra lệnh chuẩn bị sẵn nhiều thức ăn, mong đợi Ngài và các đệ tử sẽ đến hoàng cung.

Đức Phật đi khát thực; Sự chuyển hóa của Vua Sudhodana

Vì không có lời mời thọ trai đặc biệt nào, nên vào ngày hôm sau, đức Phật và các đệ tử của Ngài chuẩn bị đi khát thực từ dân chúng thành Kapilavatthu. Trước khi đi, Ngài tự nghĩ: “Chư Phật quá khứ khi vào thành thị tộc nhân liền đến nhà bà con, hay đi khát thực từng nhà?” Biết chư Phật quá khứ đều đến từng nhà, đức Phật cũng đi vào các con phố thành Kapilavatthu để khát thực.

Khi nghe con dâu là Yasodharā (Da Du Đà La) kể lại hành động có vẻ không ổn này của đức Phật, vua cảm thấy rất bối rối nên vội vàng đến nơi, đánh lễ đức Phật rồi nói: “Này con, sao con lại làm cho trầm khó xử? Trầm vô cùng xấu hổ khi thấy con đi khát thực. Có thích hợp hay không khi con từng ngồi trên kiệu vàng giờ đây lại đi khát thực ở ngay thành thị này? Tại sao con làm trầm xấu hổ?”

“Hỡi Đại vương, con không làm ngài xấu hổ! Con đang thực hiện theo truyền thống đạo của con,” Đức Phật đáp lại trước sự ngạc nhiên của vua.

“Nhưng con trai yêu quý, có phải truyền thống của dòng dõi ta là kiếm kế sinh nhai bằng cách đi khát thực không? Thừa Ngài, dòng dõi chúng ta không nghi ngờ là dòng dõi chiến sĩ Mahāsammata, và không có một chiến sĩ nào đi khát thực cả.”

“Hỡi Đại vương, đây không phải là truyền thống của dòng dõi hoàng tộc của Đại vương, mà đây là truyền thống của chư Phật. Hàng ngàn chư Phật đều sống bằng khát thực.”
Đứng trên đường, đức Phật khuyên vua như vậy:

*“Nỗ lực, chớ phóng dật!
Hãy sống theo chánh hạnh;
Người chánh hạnh¹⁴² hưởng lạc,
Cả đời này, đời sau.”*¹⁴³

¹⁴¹ Câu chuyện tiền thân thú vị này là câu chuyện dài nhất trong bộ Chuyện Tiền thân (*Jātaka*), thể hiện lòng quảng đại vô song của đức Phật.

¹⁴² Tạng Luận ghi rằng chánh hạnh (*dhammāṃ sucaritāṃ*) có nghĩa là dừng lại khát thực ở từng nhà trong suốt chuyến khát thực, ngoại trừ những nơi không thích hợp (chẳng hạn như nhà của kỹ nữ).

¹⁴³ Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), XIII. Phẩm Thế Gian, kệ 168.

8. THE BUDDHA AND HIS RELATIVES

Khi nghe vậy, vua hiểu ra Chân lý và chứng quả đầu tiên là Tu-đà-hoàn (*Sotāpanna*). Ngay sau đó, vua cầm lấy bình bát của đức Phật, dẫn đức Phật và các đệ tử của Ngài vào hoàng cung và cúng dường các món ăn tự chọn. Thọ thực xong, đức Phật lại khuyên nhà vua như sau:

*“Hãy khéo sống chánh hạnh,
Chớ sống theo tà hạnh!”¹⁴⁴
Người chánh hạnh hưởng lạc,
Cả đời này, đời sau”¹⁴⁵*

Khi nghe vậy, vua đắc Thánh quả thứ hai là Tư-đà-hàm (*Sakadāgāmi*), và hoàng hậu Pajāpatī Gotamī (Kiều Đàm Di) đắc Thánh quả thứ nhất là Tu-đà-hoàn (*Sotāpanna*).

Vào một dịp khác, khi đức Phật được kể lại vua không tin lời đồn con mình đã chết do tu khổ hạnh nghiêm ngặt và không thành đạo, Ngài đã thuyết giảng câu chuyện Tiền thân về Đại nhân Hộ pháp (*Dhammapāla Jātaka*) kể lại trong một kiếp trước, vua cũng không tin con mình đã chết khi được chỉ cho thấy một đồng xương. Lần thuyết pháp này, vua Suddhodana đã đắc Thánh quả thứ ba là A-na-hàm (*Anāgāmi*).

Lần cuối cùng trên giường bệnh khi nghe đức Phật thuyết pháp, vua đã đắc quả A-la-hán. Sau khi nếm vị Giải thoát trong bảy ngày, vua nhập diệt như một vị A-la-hán tại gia khi đức Phật khoảng bốn mươi tuổi.

Đức Phật và Yasodharā (Da Du Đà La)

Công chúa Yasodharā, còn được gọi là Rāhulamātā, Bimbā, và Bhaddakaccānā, là con gái của vua Suppabuddha (Bạch Phạn) trị vì nước Koliya (Câu-lợi), và hoàng hậu Pamitā là em gái của vua Suddhodana. Công chúa cùng tuổi với Thái tử Siddhattha và đã kết hôn với Thái tử lúc công chúa mười sáu tuổi. Trong một cuộc thi bắn cung, Thái tử đã thể hiện năng lực tinh thông và cưới được nàng. Công chúa đã có một cuộc sống vô cùng hạnh phúc và giàu sang. Vào năm hai mươi chín tuổi, ngay ngày nàng sinh hạ đứa con trai duy nhất là Rāhula (La-hầu-la), vị hôn phu trí tuệ và trầm mặc mà nàng hết lòng yêu thương, đã quyết tâm xuất ly đi tìm sự giải thoát khỏi mọi phiền não của cuộc đời. Không một lời giã từ người vợ chung thủy và duyên dáng, Ngài đã rời hoàng cung trong đêm, để lại nàng Yasodharā trẻ tuổi một mình nuôi con. Sáng hôm sau khi thức dậy và đến chào chồng mình như thường lệ, nàng kinh ngạc không tìm thấy Ngài. Khi nhận ra chồng mình đã rời bỏ hoàng cung, nàng đau buồn khôn tả. Gia tài quý báu nhất của nàng đã mất. Hoàng cung lộng lẫy giờ bỗng trở thành một ngục tối đối với nàng. Cả thế giới trở nên trơ trụi. Niềm an ủi duy nhất của nàng là đứa con trai đầu lòng của mình.

¹⁴⁴ Tà hạnh (*na nam duccharitam*) có nghĩa là không theo quy tắc như được nêu trong chú thích 142 ở trên.

¹⁴⁵ Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), XIII. Phẩm Thế Gian, kệ 169.

Mặc dù nhiều hoàng tử thuộc tầng lớp Sát-đế-ly (*Khattiya*)¹⁴⁶ tìm đến cầu hôn, nàng đều từ chối và giữ chung thủy với vị hôn phu yêu quý của nàng. Nghe tin hôn phu sống cuộc đời ẩn sĩ, nàng cởi bỏ hết mọi trang sức và chỉ mặc một bộ y phục màu vàng đơn sơ. Trong suốt sáu năm tu sĩ Gotama chiến đấu để Giác ngộ, công chúa Yasodharā luôn theo dõi hành động của Ngài từ xa và cũng làm tương tự.

Khi đức Phật trở lại thành Kapilavatthu sau khi Ngài thành đạo và được vua tiếp đón trong hoàng cung vào ngày sau khi Ngài đến, mọi tộc nhân trừ công chúa Yasodharā đều đến đánh lễ Ngài. Nàng nghĩ: “Nếu còn đức hạnh nào trong ta, chắc chắn đức Thế Tôn sẽ đến gặp ta. Khi đó ta sẽ đánh lễ Ngài”.

Sau khi thọ thực, đức Phật trao bình bát của Ngài cho vua, rồi cùng hai Đệ tử Trưởng thượng của mình tiến đến cung thất của Yasodharā, ngồi vào chiếc ghế dành cho Ngài, và nói: “Hãy để con dâu của vua đánh lễ Ta như nàng muốn. Đừng nói gì cả.”

Nghe tin đức Phật đến thăm, Yasodharā ra lệnh cho các cung nữ trong triều đắp y vàng. Khi đức Phật an tọa, Yasodharā nhanh chóng đến gần Ngài, tay ôm nhẹ cổ chân Ngài và chạm đầu mình lên bàn chân Ngài tỏ lòng tôn kính như nàng mong muốn. Đánh lễ xong, nàng ngồi xuống một cách cung kính. Lúc ấy, vua ca ngợi đức hạnh của nàng, về tình yêu và lòng chung thủy của nàng: “Thưa Ngài, khi con dâu của trẫm hay tin Ngài đã đắp y vàng, nàng cũng đắp y vàng; khi hay tin Ngài chỉ thọ thực một bữa trong ngày, nàng cũng thọ thực như vậy; khi hay tin Ngài bỏ hết mọi ghế ngồi cao tốt, nàng chỉ ngồi trên ghế thấp sát đất; khi hay tin Ngài bỏ hết các vòng hoa và dầu thơm, nàng cũng bỏ hết mọi thứ; khi bà con quyến thuộc nhắn tin sẽ cư mang nàng, nàng chẳng ngó ngang đến. Đó là chính đức hạnh của con dâu trẫm.”

Sau đó, đức Phật kể câu chuyện Tiền thân đời ca thần Canda (*Candakinnara Jātaka*) và nhận xét như vậy: “Này Đại vương, không chỉ trong kiếp hiện tại mà cả trong kiếp trước, nàng đã bảo vệ Ta, tận tụy và chung thủy với Ta.”

Nhớ lại mối lương duyên với nàng, đức Phật an ủi Yasodharā và sau đó rời khỏi hoàng cung.

Sau khi vua Suddhodana băng hà, khi Pajāpati Gotamī trở thành Tỳ-kheo-ni (*Bhikkhunī*)¹⁴⁷, Yasodharā cũng đã gia nhập Giáo đoàn và đắc quả A-la-hán. Trong số các vị ni, nàng là vị ni trưởng có đại thần thông (*abhiññā*)¹⁴⁸. Nàng nhập diệt ở tuổi 78. Tên nàng không xuất hiện trong bộ Trưởng Lão Ni Kệ (*Therīgāthā*), nhưng nhiều câu kệ thú vị của nàng được tìm thấy trong bộ Sự nghiệp Anh hùng (*Apadāna*).¹⁴⁹

¹⁴⁶ Vào thời đức Phật, có bốn giai cấp chính ở Ấn Độ: (1) Sát-đế-ly (*Khattiya*, Phạn ngữ *Kṣatriya*), giai cấp chiến sĩ; (2) Bà-la-môn (*Brāhmaṇa* (trong cuốn sách này, từ “Brahmin” dùng để chỉ người thuộc giai cấp này, trong khi từ *brāhmaṇa* dùng để chỉ vị Thánh), giai cấp tu sĩ; (3) Tỳ-xá (*Vessa*, Phạn ngữ *Vaiśya*), giai cấp thương nhân và nông dân; và (4) Thủ-đà-la (*Sudda*, Phạn ngữ *Śūdra*), giai cấp hạ đẳng.

¹⁴⁷ Phạn ngữ *Bhikṣunī* (fnữ), nghĩa là “người khát thực, người hành khát, vị ni theo đạo Phật.”

¹⁴⁸ Theo Chú giảng Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*) ghi như sau: “Đối với một vị Phật, chỉ có bốn đệ tử có đại thần thông. Các đệ tử còn lại có thể nhớ lại 100.000 kiếp vũ trụ nhưng không thể vượt hơn; chỉ có [bốn vị đệ tử này] có thể nhớ lại hàng hà sa số kiếp. Trong Tăng đoàn của đức Thế Tôn, chỉ có bốn vị là hai Đệ tử Trưởng Thượng [Sāriputta và Moggallāna] và hai Trưởng lão Bakkula (Bạc-câu-la) và Bhaddakaccāna [Yasodharā], có được đại thần thông này.”

¹⁴⁹ Thuộc Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*). Ở đây, nàng kể lại mối nhân duyên giữa mình với vị Bồ Tát khi gặp đức Phật Nhiên Đăng (*Dīpankara*), và Bồ tát đã phát nguyện bản thân sẽ trở thành Phật.

Đức Phật và Rāhula (La-hầu-la)

Rāhula là con trai duy nhất của Thái tử Siddhattha và Công chúa Yasodharā. Ông sinh ra vào ngày Thái tử Siddhattha quyết định xuất ly. Tin mừng về đứa con đầu lòng đã được chuyển đến Thái tử Siddhattha khi Ngài đang trầm tư trong vườn. Trái với mong đợi, thay vì vui mừng trước tin này, Ngài đã than: *Rāhu jāto, bandhanam jātam*, “Thêm một trở ngại (*rāhu*) sinh ra, tăng thêm một sợi dây trói buộc”. Chính vì vậy mà đứa trẻ được ông nội là vua Suddhodana đặt tên là Rāhula¹⁵⁰.

Rāhula được mẹ và ông nội nuôi dưỡng như một đứa trẻ không cha. Lúc Rāhula được bảy tuổi, đức Phật trở lại thành Kapilavatthu lần đầu tiên sau khi Ngài thành đạo. Vào ngày thứ bảy sau khi Ngài đến, Công chúa Yasodharā mặc y phục đẹp để cho cậu bé Rāhula, chỉ về phía đức Phật và nói: “Này con trai, hãy nhìn vị tu sĩ có màu vàng như một vị Phạm thiên với hai mươi ngàn vị tu sĩ khác quây quanh! Ngài là phụ thân của con, và Ngài có nhiều châu báu vĩ đại. Từ lúc Ngài xuất ly, chúng ta đã không nhìn thấy Ngài. Hãy đến gần Ngài và hỏi xin của thừa kế như vậy: ‘Thừa phụ thân, con là hoàng tử. Sau khi đăng quang, con sẽ là vua của thế giới. Hãy cho con gia tài của phụ thân vì con trai sẽ là người thừa kế những gì của phụ thân.’”

Rāhula ngây thơ đến trước mặt đức Phật và xin của thừa kế như theo lời của mẹ mình, rồi nói thêm một cách đáng yêu: “Thừa vị tu sĩ, ngay cả cái bóng của ngài cũng làm con thấy rất dễ chịu.”

Thọ thực xong, đức Phật rời hoàng cung, và Rāhula vừa đi theo Ngài vừa nói: “Hãy cho con của thừa kế” và những lời tương tự khác. Không ai dừng cậu bé, đức Phật cũng không cản Rāhula đi theo Ngài. Khi đến khu vườn, đức Phật nghĩ: “Đứa bé ao ước sự giàu có của phụ thân, nhưng sự giàu có đó đi liền với thế gian, chỉ toàn những phiền muộn. Ta sẽ cho đứa bé sự giàu có cao quý gấp bảy lần mà Ta đã nhận được dưới gốc cội bồ đề, làm cho đứa bé trở thành người thừa kế siêu việt.” Đức Phật gọi Đại đức Sāriputta làm lễ xuất gia cho cậu bé Rāhula. Khi đó, Rāhula mới bảy tuổi đã được nhận vào Tăng đoàn.

Vua Suddhodana vô cùng đau buồn khi nghe tin cháu nội yêu quý đã bất ngờ xuất gia. Vua đến chỗ đức Phật, kính cẩn đề nghị Ngài không nên cho bất kỳ ai xuất gia mà không được sự cho phép trước của cha mẹ. Vua nói: “Khi Ngài xuất ly, trăm vô cùng đau đớn.. Trăm cũng đau đớn như vậy khi Nanda (Nan-đà) xuất ly, và nhất là trường hợp của Rāhula. Tình yêu của một người cha đối với con thấm đẫm qua da thịt và xương tủy. Bạch Thế Tôn, xin Ngài hãy yêu cầu Tăng đoàn sẽ không làm lễ xuất gia cho một người con nếu chưa được phép của cha mẹ.” Đức Phật đồng ý với đề nghị của vua và điều này đã trở thành một giới luật bắt buộc trong Luật Tạng (*Vinaya*).

Gần như không thể tưởng tượng nổi một cậu bé bảy tuổi có thể sống một đời sống đạo hạnh như thế nào. Nhưng Sa-di (*Sāmaṇera*)¹⁵¹ Rāhula, một cậu bé được giáo dục, hết sức vâng lời và có kỷ luật, lại rất háo hức tiếp nhận những lời chỉ dạy của các bậc trưởng thượng. Kinh kể rằng cậu bé thường dậy sớm, vừa ném một nắm tay đầy cát lên trời vừa nói: “Ta mong hôm nay có thể nhận được nhiều chỉ dạy như những hạt cát này.”

¹⁵⁰ Nghĩa đen là “bị trói buộc hoặc bị nắm giữ (la) bởi một kiết sử (rāhu).”

¹⁵¹ Phạn ngữ *Śrāmaṇeraka*, trong đạo Phật nghĩa là “sa di, hay vị tu sĩ mới xuất gia.”

Ngay sau khi xuất gia, một trong những bài pháp sớm nhất mà Rāhula được nghe giảng là Kinh Giáo giới La-hầu-la ở rừng Ambala (*Ambalaṭṭhikā-Rāhulovāda*)¹⁵², trong đó đức Phật nhấn mạnh tầm quan trọng của tính trung thực.

Một hôm, đức Phật đến thăm Đại đức Rāhula. Thấy Ngài từ xa đi đến, Đại đức liền sửa soạn chỗ ngồi và nước rửa chân. Sau khi đức Phật rửa chân, để lại một ít nước còn lại trong chậu, rồi bảo:

“Này Rāhula, con có thấy một ít nước còn lại này trong chậu nước không?”

“Thưa vâng, bạch Thế Tôn.”

“Cũng ít vậy, này Rahula, là Sa-môn hạnh của những người nào biết mà nói láo, không có tâm quý.”

Sau đó, đức Phật đổ đi chút ít nước còn lại ấy rồi bảo:

“Cũng đổ đi vậy, này Rahula, là Sa-môn hạnh của những người nào biết mà nói láo, không có tâm quý.”

Rồi đức Phật lật úp chậu nước ấy và bảo:

“Cũng lật úp vậy, này Rahula, là Sa-môn hạnh của những người nào biết mà nói láo, không có tâm quý.”

Cuối cùng, đức Phật lật ngửa trở lại chậu nước ấy và bảo:

“Cũng trống không vậy, này Rahula, là Sa-môn hạnh của những người nào biết mà nói láo, không có tâm quý.

“Đối với ai biết mà nói láo, không có tâm quý, thời Ta nói rằng người ấy không có việc ác gì mà không làm. Do vậy, này Rahula, “Ta quyết không nói láo, dầu nói để mà chơi”, này Rahula, con phải học tập như vậy.”

Sau khi nhấn mạnh tầm quan trọng của tính trung thực với những minh họa giản dị như vậy, đức Phật giải thích tiếp cho Rāhula về giá trị của sự phản tỉnh và tiêu chí đạo đức của nó theo cách mà một đứa bé có thể hiểu được.

Đức Phật hỏi Rāhula:

“Này Rahula, con nghĩ thế nào? Mục đích của cái gương là gì?”

“Bạch Thế Tôn, mục đích là để phản tỉnh.”

“Cũng vậy, này Rahula, sau khi phản tỉnh nhiều lần, hãy hành thân nghiệp. Sau khi phản tỉnh nhiều lần, hãy hành khẩu nghiệp. Sau khi phản tỉnh nhiều lần, hãy hành ý nghiệp.

“Này Rahula, khi con muốn làm một thân nghiệp gì, hãy phản tỉnh thân nghiệp ấy như sau: “Thân nghiệp này của ta có thể đưa đến tự hại, có thể đưa đến hại người, có thể đưa đến hại cả hai; thời thân nghiệp này là bất thiện, đưa đến đau khổ, đem đến quả báo đau khổ”.

¹⁵² Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Bhikkhuvagga, Kinh Giáo giới La-hầu-la ở rừng Ambala (*Ambalaṭṭhikā-Rāhulovāda Sutta*) số 61.

8. THE BUDDHA AND HIS RELATIVES

“Này Rahula, nếu trong khi phản tỉnh, con biết: “Thân nghiệp này, ta muốn làm. Thân nghiệp này của ta có thể đưa đến tự hại, có thể đưa đến hại người, có thể đưa đến hại cả hai; thời thân nghiệp này là bất thiện, đưa đến đau khổ, đem đến quả báo đau khổ”. Một thân nghiệp như vậy, này Rahula, con nhất định chớ có làm.

“Này Rahula, nếu sau khi phản tỉnh, con biết: “Thân nghiệp này ta muốn làm. Thân nghiệp này của ta không có thể đưa đến tự hại, không có thể đưa đến hại người, không có thể đưa đến hại cả hai; thời thân nghiệp này là thiện, đưa đến an lạc, đem đến quả báo an lạc”. Một thân nghiệp như vậy, này Rahula, con nên làm.”

Để khuyến khích Sa-di Rāhula phản tỉnh trong và sau hành động của mình, đức Phật nói:

“Này Rahula, khi con đang làm một thân nghiệp, con cần phải phản tỉnh thân nghiệp ấy như sau: “Thân nghiệp này ta đang làm. Thân nghiệp này của ta đưa đến tự hại, đưa đến hại người, đưa đến hại cả hai; thời thân nghiệp này là bất thiện, đưa đến đau khổ, đem đến quả báo đau khổ.

“Này Rahula, nếu trong khi phản tỉnh, con biết: “Thân nghiệp này ta đang làm. Thân nghiệp này của ta đưa đến tự hại, đưa đến hại người, đưa đến hại cả hai; thời thân nghiệp này là bất thiện, đưa đến đau khổ, đưa đến quả báo đau khổ”. Này Rahula, con hãy từ bỏ một thân nghiệp như vậy.

“Nhưng nếu, này Rahula, trong khi phản tỉnh con biết như sau: “Thân nghiệp này ta đang làm. Thân nghiệp này của ta không đưa đến tự hại, không đưa đến hại người, không đưa đến hại cả hai; thời thân nghiệp này là thiện, đưa đến an lạc, đem đến quả báo an lạc”. Thân nghiệp như vậy, này Rahula, con cần phải tiếp tục làm.”

Đức Phật nói thêm:

“Nếu trong khi phản tỉnh, này Rahula, con biết như sau: “Thân nghiệp này ta đã làm. Thân nghiệp này đưa đến tự hại, đưa đến hại người, đưa đến hại cả hai; thời thân nghiệp này là bất thiện đưa đến đau khổ, đem đến quả báo đau khổ”. Một thân nghiệp như vậy, này Rahula, con cần phải thưa lên, cần phải tỏ lộ, cần phải trình bày trước các vị Đạo sư, hay trước các vị đồng Phạm hạnh có trí. Sau khi đã thưa lên, tỏ lộ, trình bày, cần phải phòng hộ trong tương lai. ”

Đối với khẩu nghiệp, ý nghiệp thiện và bất thiện cũng được chỉ dạy theo cách tương tự.

Đề cập đến sự phản tỉnh thường xuyên là điều cần thiết cho sự thanh lọc, đức Phật kết thúc bài pháp như sau:

“Do vậy, này Rahula: “Sau khi phản tỉnh nhiều lần, tôi sẽ tịnh hóa thân nghiệp; sau khi phản tỉnh nhiều lần, tôi sẽ tịnh hóa khẩu nghiệp, sau khi phản tỉnh nhiều lần, tôi sẽ tịnh hóa ý nghiệp”. Như vậy, này Rahula, con cần phải tu học”

Trong Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*), có một chương đặc biệt đức Phật giải thích cho Sa-di Rāhula về bản chất vô thường của mọi vật.

Vì Đại đức Rāhula xuất gia khi còn rất nhỏ, đức Phật đã tận dụng mọi cơ hội để dạy bảo và hướng dẫn Đại đức đi đúng đường. Kinh Tập (*Sutta Nipāta*)¹⁵³ ghi rằng đức Phật đã nhiều lần chỉ dạy Đại đức bằng các kệ như sau:

“Bỏ năm dục trường dưỡng,
Khả ái và đẹp ý,
Với lòng tin xuất gia,
Hãy trở thành con người,
Làm chấm dứt khổ đau.”
“Thân cận với bạn lành,
Sống trú xứ xa vắng,
Viễn ly không ồn ào,
Hãy tiết độ ăn uống.”
“Y áo, đồ khát thực,
Vật dụng và sàng tọa,
Chớ có tham ái chúng,
Chớ trở lui đời này.”
“Chế ngự trong giới bốn,
Phòng hộ trong năm căn,
Hãy tu tập niệm thân,
Sống với nhiều nhàm chán.”
“Hãy từ bỏ tịnh tướng,
Hệ lụy với tham ái,
Tu tập tâm bất tịnh,
Nhất tâm, khéo định tĩnh.”
“Hãy tu tập vô tướng,
Bỏ đi, mạn tùy miên,
Do nhiếp phục kiêu mạn,
Ngươi sẽ sống an tịnh.”

Khi Đại đức Rāhula được mười tám tuổi, đức Phật thuyết giảng cho ngài một bài pháp sâu sắc về tu dưỡng thân tâm, nguyên do là vì khi ấy trong tâm Đại đức Rāhula khởi lên một sự say mê với vẻ đẹp bên ngoài của mình. Hôm đó, Đại đức Rāhula đang theo đức Phật khát thực. Khi đức Phật đi, theo sau là Rāhula, cả hai vị giống như một cặp voi cha con hùng dũng quý phái, như một cặp thiên nga cha con mỹ miều, như một cặp sư tử cha con chúa tể oai vệ. Cả hai vị đều có nước da ánh kim, xinh đẹp gần như nhau, đều thuộc giai cấp Chiến sĩ, và đều từ bỏ ngôi vàng. Rāhula suy nghĩ với sự ngưỡng mộ Đạo sư của mình: “Ta cũng xinh đẹp như cha mẹ ta, như đức Thế Tôn. Hình tướng của đức Phật thật xinh đẹp, và hình tướng của ta cũng vậy.”¹⁵⁴

Đức Phật đọc được ngay ý nghĩ bất thiện của Rāhula. Ngài nhìn lại và bảo Đại đức: “Bất cứ sắc pháp nào phải được quán sát như vậy: ‘Cái này không phải của ta, cái này không phải là ta, cái này không phải tự ngã của ta’.”

¹⁵³ Kinh Tập (*Sutta Nipāta*), Kinh Rāhula (*Rāhula Sutta*).

¹⁵⁴ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Bhikkhuvagga, Đại kinh Giáo giới La-hầu-la (*Mahā Rāhulovāda Sutta*), số 62.

8. THE BUDDHA AND HIS RELATIVES

Rāhula ngoan ngoãn hỏi lại đức Phật rằng liệu chỉ quán sát sắc mà thôi.

Đức Phật trả lời Đại đức nên quán sát tất cả năm uẩn (*khandhas*) đều là như vậy.

Đại đức Rāhula nghe lời chỉ dạy của đức Phật nên không muốn vào làng khát thực. Đại đức quay trở về, ngồi xuống một gốc cây, kiết già, lưng thẳng, an trú niệm trước mặt (*sati*).

Đại đức Sāriputta (Xá-lợi-phất) thấy Sa-di Rāhula tham thiền, đã chỉ Rāhula tập trung vào hơi thở vào và hơi thở ra mà không biết Rāhula đang quán một đề mục thiền khác (*kammaṭṭhāna*) theo lời dạy của đức Phật.

Đại đức Rāhula cảm thấy bối rối vì được dạy hai đề mục thiền khác nhau – một từ đức Phật và một từ thầy của mình. Nghe lời thầy, Đại đức tập trung vào đề mục “hơi thở”. Sau đó, Đại đức đến gặp đức Phật xin Ngài chỉ dẫn thêm về đề mục. Như một vị thầy thông thái bốc thuốc đúng bệnh, đức Phật đầu tiên chỉ dẫn chi tiết về cách thiền quán sắc uẩn và bốn uẩn khác, sau đó Ngài liệt kê tóm tắt những đề mục thiền nhằm loại bỏ tạm thời những điều kiện bất thiện thuộc mỗi đề mục, rồi Ngài kết thúc bằng bài giảng về cách thiền quán với đề mục “hơi thở” (*ānāpānasati*).

Tu tập tham thiền theo lời chỉ dạy của đức Phật, Đại đức Rāhula đã thành công, và không lâu sau khi nghe Tiểu kinh Giáo giới La-hầu-la (*Cula Rāhulovāda*)¹⁵⁵, Đại đức đã chứng quả A-la-hán.

Vào năm thứ mười bốn sau khi đức Phật thành đạo, Sa-di Rāhula đã thọ cụ túc giới.

Đại đức nhập diệt trước đức Phật và Đại đức Sāriputta.

Đại đức Rāhula được xem là bậc Đệ nhất Mật hạnh. Dưới đây là những câu kệ của Đại đức được ghi trong Trường Lão Tăng Kệ (*Theragāthā*):¹⁵⁶

“Nhờ ta được đầy đủ,
Hai đức tánh tốt đẹp,
Được bạn có trí gọi,
'Ra-hu-la may mắn'
Ta là con đức Phật,
Ta lại được Pháp nhân.
Các lậu hoặc ta đoạn,
Không còn có tái sanh,
Ta là bậc La-hán,
Đáng được sự cúng dường.
Ba minh ta đạt được,
Thấy được giới bất tử.
Bị dục làm mù quáng,
Bị lưới tà bao trùm,
Khát ái làm màn che,
Bao trùm che phủ kín.

¹⁵⁵ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Saḷāyatanavagga, Tiểu kinh Giáo giới La-hầu-la (*Cula Rāhulovāda Sutta*) số 147.

¹⁵⁶ Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*), Pārāyanavagga, Trường Lão Tăng Kệ (*Theragāthā*) (), , kệ 297 và 298.

*“Do phóng dật trời buộc,
Như cá mắc mắt lưới
Ta vượt qua đục ấy,
Cắt đứt ma trời buộc,
Nhỏ lên gốc khát ái,
Ta mát lạnh tịch tịnh.”*

Đức Phật và Nanda (Nan-đà)

Vào ngày thứ ba sau khi đức Phật đến thành Kapilavatthu, Hoàng tử Nanda, người em cùng cha khác mẹ của đức Phật, là con trai của Vua Suddhodana và Hoàng hậu Mahā Pajāpatī Gotamī, cử hành lễ đăng quang, lễ thành hôn và lễ tân gia của mình. Nhân ba sự kiện cùng lúc này, khi hoàng tử đang nhận những lời chúc tụng, đức Phật đã ghé thăm cung điện. Sau khi thọ thực, đức Phật đưa bình bát của Ngài cho Nanda cầm và chúc phúc, rồi Ngài đứng dậy đi mà không lấy lại bình bát.

Hoàng tử Nanda đi theo đức Phật, nghĩ rằng Ngài sẽ lấy lại bình bát từ mình bất cứ lúc nào. Nhưng đức Phật vẫn không hỏi lấy lại, và Nanda do tôn kính đức Phật nên đành phải tiếp tục đi theo Ngài.

Vị hôn thê của Nanda là Janapada Kalyāṇi khi nghe nói hoàng tử đang cầm bình bát đi theo đức Phật, nàng đã chạy theo Nanda với những giọt nước mắt chảy dài trên má và mái tóc mới chải một bên, nói với Nanda: “Hỡi hoàng tử cao quý, hãy nhanh chóng trở về!” Những lời đầy yêu thương này thấm sâu vào tim hoàng tử, làm cho hoàng tử vô cùng xúc động, nhưng do tôn kính đức Phật nên không thể quay về mà không trả lại bình bát cho Ngài. Thế là hoàng tử cứ đi theo đức Phật đến khu vườn của Nigrodha, là nơi trú ngụ tạm thời của đức Phật. Khi đến nơi, đức Phật hỏi Nanda có muốn xuất gia hay không. Vì tràn đầy tôn kính Ngài như đức Phật và cũng như anh trai của mình, Nanda miễn cưỡng đồng ý gia nhập Tăng đoàn.

Nhưng Tỳ kheo Nanda không cảm thấy an lạc sau khi xuất gia. Vị Tỳ-kheo cực kỳ chán nản và lúc nào cũng nghĩ đến vị hôn thê của mình. Ông than thở với các Tỳ-kheo khác: “Này các Hiền giả, tôi sống Phạm hạnh không có hoan hỷ, tôi không chịu nổi đời sống Phạm hạnh; tôi muốn ngừng giữ cụ tục giới và hoàn tục!”

Nghe được điều này, đức Phật hỏi Đại đức Nanda than thở như vậy có đúng không. Nanda thừa nhận sự yếu ớt của mình và rất lo cho vợ.

Sau đó, đức Phật dùng một phương tiện để đưa Nanda trở lại chánh đạo. Đức Phật dùng thần thông đưa Nanda lên cõi trời Dao-lợi (*Tāvātimsa*) nhằm cho Nanda xem các tiên nữ trên trời. Trên đường, Đại đức Nanda được cho thấy một con khỉ cái bị cháy mất tai, mũi và đuôi, đang bám vào một gốc cây cháy nám trên một cánh đồng khô héo. Khi đến cõi trời Dao-lợi, đức Phật chỉ về các tiên nữ và hỏi Nanda:

“Này Nanda, Thầy nghĩ ai đẹp dễ hơn, đáng ưa nhìn hơn, hay khả ái hơn, vị hôn thê hoàng tộc Janapada Kalyāṇi của Thầy hay các tiên nữ? ”.

“Bạch Thế Tôn, Janapada Kalyāṇi ví như con khỉ bị cháy nếu so sánh với các tiên nữ này, đẹp hơn và đáng ưa nhìn hơn rất nhiều.”

“Hãy hoan hỷ, này Nanda! Ta sẽ đền cho Thầy các tiên nữ ấy nấy Thầy tiếp tục theo chỉ dạy của Ta”.

“Nếu được như vậy, con sẽ sống hoan hỷ trong đời sống Phạm hạnh.”

8. THE BUDDHA AND HIS RELATIVES

Nghe tin Đại đức Nanda tu tập là vì các tiên nữ trên trời, các Tỳ kheo khác đã chế giễu Đại đức và gọi Đại đức là “người làm thuê, người buôn bán”. Cuối cùng, Đại đức cảm thấy xấu hổ về động cơ của mình và đã nỗ lực tinh tấn, chứng quả A-la-hán. Khi đó, Đại đức đến chỗ đức Phật và nói:

“Bạch Thế Tôn, con xin giải tỏa cho Thế Tôn lời hứa đền các tiên nữ ấy.”

Đức Phật đáp:

“Vì rằng, này Nanda, tâm của Thầy được giải thoát khỏi các lậu hoặc không còn chấp thủ, nên Ta được giải thoát khỏi lời hứa này.”

Sau đó, đức Phật đã thốt lên lời hoan hỷ này:

*“Ai vượt khỏi bùn này,
Đề bẹ gai của dục,
Đạt được si đoạn diệt,
Vị Tỳ-kheo như vậy,
Không cảm thọ khổ lạc.”*

Khi vài vị Tỳ kheo nghi ngờ Nanda chứng được quả A-la-hán, đức Phật khi xác nhận Nanda đã thực sự chứng đắc, nói kệ như sau:¹⁵⁷

*“Như ngôi nhà vụng lợp,
Mưa liền xâm nhập vào.
Cũng vậy tâm không tu¹⁵⁹,
Tham dục¹⁵⁸ liền xâm nhập.
“Như ngôi nhà khéo lợp,
Mưa không xâm nhập vào.
Cũng vậy tâm khéo tu,
Tham dục không xâm nhập.”*

Hưởng thọ lạc giải thoát, Nanda đã tán dương bậc Đạo sư: 'Ôi tuyệt diệu thay pháp môn Phật dạy. Nhờ vậy ta thoát khỏi sa lầy vào đầm tái sanh, đứng được trên bãi cát Niết-bàn'.

Dưới đây là những câu kệ của Nanda được ghi trong Trường Lão Tăng Kệ (Theragāthā):

¹⁵⁷ Kinh Pháp Cú (Dhammapada), I Phẩm Song Yếu, kệ 13 - 14.

¹⁵⁸ Không chỉ tham dục, mà tất cả Phiền não (kilesa). Có mười loại phiền não, được gọi như vậy bởi chúng là những thứ bất thiện, làm tâm bị vẩn đục. Đó là: (1) tham (lobha); (2) sân (dosa); (3) si (moha); (4) kiêu mạn (māna); (5) tà kiến (micchā-diṭṭhi hay diṭṭhi); (6) nghi (vicikicchā); (7) hôn trầm, u mê (thīna); (8) trạo cử hay bồn chồn, bất an (uddhacca); (9) vô tâm hay không biết hổ thẹn tội lỗi (ahirika); và (10) vô quý hay không biết lo sợ tội lỗi (anottappa). Xem Nyanatiloka, *Từ điển Phật học: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo* (Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines) (ấn bản lần 4; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), trang 103.

¹⁵⁹ Là tâm không được tu dưỡng bằng thiền chỉ (samatha) và thiền quán (vipassanā).

“Không như lý tác ý,
Ta chuyên trang sức ngoài,
Ta thô tháo dao động,
Say đắm trong tham dục.
“Với phương tiện thiện xảo,
Ta, bà con mặt trời,
Được hướng về chánh lý,
Làm ta thoát sanh hữu.”

Đại đức Nanda được xem là bậc Tự chế ngự Đệ nhất trong các đệ tử.

Đức Phật và Ānanda (A-nan)

Ānanda ¹⁶⁰, em họ của Thái tử Siddhattha, là con trai của Hoàng thúc Amitodana (Cam Lồ Phạn), em trai của Vua Suddhodana (Tịnh Phạn). Do khi ngài sinh ra đã đem hoan hỷ cho tất cả mọi người trong tộc, ngài được đặt tên là Ānanda (Khánh Hỷ).

Vào năm hoàng pháp thứ hai của đức Phật, Ānanda xuất gia cùng với các vị quý tộc họ Sākya là Anuruddha (A-nậu-lâu-đà), Bhaddiya (Bạt-đề), Bhagu (Bà-già), Kimbila (Bạc-câu-la) và Devadatta (Đề-bà-đạt-đa). Không lâu sau, khi nghe một bài pháp từ Đại đức Punna Mantāniputta (Phú-Lâu-Na Mãn-Từ-Tử, thường gọi tắt là Phú-lâu-na), Đại đức Ānanda đã chứng Thánh quả đầu tiên là Tu-đà-hoàn (*Sotāpanna*).

Khi đức Phật được năm mươi lăm tuổi, Đại đức Ānanda trở thành thị giả chính của Ngài.

Trong suốt hai mươi năm đầu sau khi Ngài thành đạo, đức Phật không có vị thị giả nào thường xuyên. Một vài thị giả tạm thời không làm tròn bổn phận chu đáo, và hành vi của các vị không được khen ngợi. Một ngày nọ, khi đang cư trú tại Jetavana (Kỳ viên Tịnh xá)¹⁶¹, đức Phật bảo các Tỷ kheo:

¹⁶⁰ Theo một câu chuyện trong Tam Tạng, Đại đức Ānanda có một tiền kiếp là một người có giới tính không bình thường. Từ *paṇḍaka* trong tiếng Pāli có nhiều nghĩa, và có ít nhất năm đến sáu dạng *paṇḍaka* khác nhau được ghi nhận theo truyền thống. Một dạng là *āsittakapaṇḍaka*, chỉ cho một người nam thỏa mãn khi thực hiện quan hệ tình dục bằng miệng và nuốt tinh dịch của người đàn ông khác, hoặc chỉ cho người nam bị kích thích tình dục sau khi nuốt tinh dịch của người đàn ông khác; nói ngắn gọn là người đồng tính luyến ái nam. Dạng thứ hai là *ussuyāpaṇḍaka*, chỉ cho người thỏa mãn tình dục bằng cách xem người khác quan hệ tình dục. Dạng thứ ba là *opakkamikapaṇḍaka*, chỉ cho thái giám hay hoạn quan, là những người bị thiếu bộ phận sinh dục; và *lūnapaṇḍaka*, chỉ cho những người bị thiếu bộ phận sinh dục có chủ đích, là một biến thể của dạng này. Dạng thứ tư, *napumsakapaṇḍaka*, chỉ cho những người nam hay nữ không có bộ phận sinh dục rõ ràng mà chỉ có cơ quan tiết niệu, nói cách khác là “người phi nam phi nữ” khi sinh ra không có cơ quan sinh dục. Dạng thứ năm, *pakkhapaṇḍaka*, là dạng gây tranh cãi nhất vì không ai thực sự hiểu rõ từ này nghĩa là gì. Tỷ kheo Āhānissaro cho rằng dạng *paṇḍaka* này là một người bị bất lực tình dục trong thời gian trăng mờ hay khuyết. Còn theo ngài Buddhaghosa (Phật Âm), *pakkhapaṇḍaka* là “một người tạm thời bị mất khả năng tình dục trong 14 ‘ngày đen’ trong tháng, nhưng lại hồi phục khả năng tình dục trong 14 ‘ngày trắng’ tức là từ lúc trăng non đến trăng tròn. Một cách hiểu *pakkhapaṇḍaka* khác là chỉ cho những người có ham muốn quan hệ tình dục một cách bất bình thường hay không kiểm soát được, tức là những người “nghiện tình dục”. Trong mọi trường hợp bất kỳ, ba dạng cuối là *opakkamikapaṇḍaka* (hoạn nam), *napumsakapaṇḍaka* (người không có bộ phận sinh dục từ khi sinh), và *pakkhapaṇḍaka* (người nghiện quan hệ tình dục) đều không được phép xuất gia; trong khi hai dạng đầu là *āsittakapaṇḍaka* (đồng tính nam) và *ussuyāpaṇḍaka* (người thích xem quan hệ tình dục) không bị hạn chế xuất gia.

¹⁶¹ Nghĩa đen là “rừng của Kỳ-đà” - đây là khu rừng tiêu khiển của Hoàng tử Jeta (Kỳ-đà) tại thành Sāvattthī (Xá-vệ), được vị triệu phú Anāthapiṇḍika (Cấp Cô Độc) mua lại cho đức Phật và các đệ tử của Ngài sử dụng. Đức Phật đã dành phần lớn thời gian trong hai mươi lăm năm cuối của cuộc đời Ngài ở thành Sāvattthī tại Jetavana (Kỳ viên Tịnh xá) do Anāthapiṇḍika xây dựng.

8. THE BUDDHA AND HIS RELATIVES

*“Này các Tỳ kheo, nay Ta đã già, và khi Ta bảo chúng ta hãy đi đường này, và người trong Tăng chúng lại đi đường khác, có người làm rơi bình bát và y của ta xuống đường. Vậy hãy chọn một Tỳ kheo luôn luôn hầu cận ta .”*¹⁶²

Ngay lập tức, tất cả các Tỳ kheo từ Đại đức Sāriputta trở xuống đều tình nguyện hầu hạ nhưng đức Phật đã từ chối đề nghị từ tế của họ. Vì Đại đức Ānanda vẫn giữ im lặng, nên các Tỳ kheo thúc giục Đại đức làm thị giả. Khi được hỏi, Ānanda trả lời sẽ chỉ nhận làm thị giả nếu đức Phật đồng ý với tám điều sau:

1. Đức Phật sẽ không ban cho Đại đức những chiếc y mà chính Ngài đã nhận.
2. Đức Phật sẽ không ban cho Đại đức đồ ăn khát thực mà Ngài đã nhận.
3. Đức Phật sẽ không cho phép Đại đức ở cùng trong Hương thất.
4. Đức Phật sẽ không đem Đại đức theo Ngài đến nơi Ngài được mời.
5. Đức Phật sẽ đi với Đại đức đến nơi Đại đức được mời.
6. Đức Phật sẽ bằng lòng gặp những người từ xa đi đến và do Đại đức giới thiệu.
7. Đức Phật sẽ chấp nhận cho Đại đức yết kiến nếu Đại đức gặp phân vân nghi ngờ.
8. Đức Phật sẽ giảng lại những giáo lý Ngài thuyết hạp khi Đại đức vắng mặt.

Không một chút do dự, đức Phật đồng ý với bốn điều không và bốn điều có này. Kể từ đó, Đại đức Ānanda trở thành thị giả yêu thích của Ngài trong suốt hai mươi lăm năm, cho đến giây phút cuối cùng của đức Phật. Như chiếc bóng, Đại đức Ānanda đã theo đức Phật đi khắp nơi, hầu hạ Ngài hết sức chu đáo với lòng thương yêu và sự quan tâm sâu sắc. Cả ngày lẫn đêm, Đại đức luôn sẵn sàng hầu hạ bậc Đạo sư của mình. Vào ban đêm, kinh ghi rằng Đại đức Ānanda thường cầm gậy và đi vòng quanh Hương thất của đức Phật chín lần để giữ bản thân tỉnh táo và ngăn chặn mọi thứ quấy rầy giấc ngủ của đức Phật.

Cây bồ đề Ānanda

Chính Đại đức Ānanda là người phụ trách trồng cây bồ đề Ānanda . Những tín đồ mộ đạo thường mang theo hoa và vòng hoa, đặt chúng ở lối vào Hương thất của đức Phật, rồi rời đi đầy hoan hỷ. Vị triệu phú Anāthapiṇḍika (Cấp-cô-độc) khi nghe tin này đã thỉnh cầu Đại đức Ānanda hỏi đức Phật rằng có thể tìm một nơi mà các tín đồ của Ngài có thể lễ bái cúng dường đức Phật khi Ngài hoằng pháp ở nơi khác. Do đó, Đại đức Ānanda đến chỗ đức Phật và hỏi:

“Bạch Thế Tôn, có bao nhiêu vật để lễ bái cúng dường làm Ngài hoan hỷ?”

“Này Ananda, có ba vật: Những vật để lễ bái cúng dường có liên quan đến thân¹⁶³, những vật để lễ bái cúng dường có liên quan đến đồ dùng riêng, và những vật để lễ bái cúng dường tương như Phật.”

¹⁶² Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*), Chuyện Vương Tử Nguyệt Quang (Tiền thân Junha) (*Pārāyanavagga*), Chuyện Tiền thân đức Phật (*Jātaka*) số 456. Chuyện Tiền thân đức Phật là tập hợp các câu chuyện tiền kiếp của đức Phật, là quyển thứ mười trong Kinh Tiểu Bộ. Quyển này bao gồm khoảng 2.500 thi kệ được đánh số thứ tự. Ban đầu có 550 chuyện Tiền thân, nhưng đến nay chỉ còn lưu lại 547 chuyện mặc dù tên gọi và số lượng của những chuyện Tiền thân đã thất lạc vẫn được biết đến. Các chuyện Tiền thân thường được mở đầu bằng một đoạn văn giới thiệu dài gọi là *Nidānakathā*. Trong chuyện, cuộc đời của đức Phật được kể bằng văn xuôi xen kẽ với những thi kệ trích từ Phật sử (*Buddhavaṃsa*) là quyển thứ mười bốn của Kinh Tiểu Bộ.

¹⁶³ Chẳng hạn như xá lợi thân của đức Phật.

“Bạch Thế Tôn, trong lúc Ngài còn hiện tiền có nên xây tháp¹⁶⁴ để tôn thờ chăng?”

“Không, vật để lễ bái cúng dường có liên quan đến thân chỉ nên được kiến tạo sau khi Phật nhập diệt. Vật lễ bái cúng dường để tưởng niệm Phật hoàn toàn thuộc về tinh thần, không có căn bản vật chất. Nhưng cây bồ đề to lớn mà Phật đã dùng là vật để chúng lễ bái cúng dường, dầu Phật còn tại thế hay đã nhập diệt.”

“Bạch Thế Tôn, khi Ngài đi thuyết pháp phương xa, khi thiện tín đến tịnh xá Kỳ Viên rộng lớn này không biết hướng vào đâu để lễ bái cúng dường. Bạch Thế Tôn, xin Ngài cho phép con lấy một hạt của cây bồ đề mẹ để gieo trồng trước cổng tịnh xá.”

“Thiện lành thay, Ānanda, hãy trồng cây bồ đề. Khi ấy sẽ giống như Ta thường đang ở tịnh xá Kỳ viên.”

Đại đức Ānanda đã nói chuyện này với các đại thí chủ của đức Phật là vị triệu phú Anāthapiṇḍika (Cấp-cô-độc), bà Visākhā (Tỳ-xá-khư), và vua Pasenadi (Ba-tư-nặc) nước Kosala (Kiền-tát-la), và nhờ Đại đức Moggallāna (Mục-kiền-liên) lấy một hạt giống từ cây bồ đề mẹ. Đại đức Moggallāna sẵn lòng đồng ý và lấy một hạt giống từ cây bồ đề giao cho Đại đức Ānanda. Đại đức Ānanda đưa hạt giống này cho vua Pasenadi để chuyển đến Anāthapiṇḍika. Sau đó, Anāthapiṇḍika đào đất tại gần hương thất và gieo hạt giống vào.

Một cây bồ đề đã mọc lên nơi đây và được gọi là cây bồ đề Ānanda.¹⁶⁵

Ānanda là "bậc Hộ Pháp"

Do có một năng lực ghi nhớ mạnh mẽ, và vì Đại đức có đặc ân hiếm hoi được nghe tất cả các bài pháp của đức Phật do luôn hầu cận bên Ngài, nên sau này Đại đức được chọn là bậc Hộ Pháp (*Dhamma -bhaṇḍagārika*). Khi một người sĩ Bà-la-môn hỏi Đại đức về hiểu biết của ngài đối với Giáo pháp, Đại đức Ānanda trả lời:¹⁶⁶

“Ta nhận từ đức Phật,
Tám mươi hai ngàn pháp,
Còn nhận từ Tỳ-kheo,
Thêm hai ngàn pháp nữa,
Tổng cộng tám tư ngàn,
Là pháp ta chuyển vận.”

¹⁶⁴ Phạn ngữ *caitya*, nghĩa là một ụ đất chôn cất tro cốt hoặc di vật của một người quan trọng. Lúc đầu, *cetiya* chỉ đơn giản là một ụ đất. Sau đó, ụ đất được bao bọc bằng gạch. Một số ụ đất rất nhỏ, nhưng cũng có một số ụ đất khác khá lớn. Các ụ đất đều có cùng một kiến trúc cơ bản. Ở Sri Lanka, *cetiya* được gọi là “*dagoba*”. Ở Nepal, chúng xuất hiện ban đầu như các ngôi chùa, sau đó phong tục này được truyền sang Trung Quốc và Nhật Bản. Ở Tây Tạng, *cetiya* được gọi là “*chörten*.” Xem Christmas Humphreys, *Từ điển Phật giáo phổ thông* (*A Popular Dictionary of Buddhism*) (London: Curzon Press [1984]), tr. 187.

¹⁶⁵ Cây bồ đề cổ đại thiêng liêng này vẫn còn được nhìn thấy tại Sahet Mahet ngày nay (tức Sāvatthī) ở Ấn Độ.

¹⁶⁶ Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*), Pārāyanavagga, Trưởng Lão Tăng Kệ (*Theragāthā*), kệ 1424.

8. THE BUDDHA AND HIS RELATIVES

Đức Phật đã xác chứng Đại đức Ānanda là vị Tỷ-kheo đệ nhất về năm phương diện: đa văn (*bahussutānam*), trí nhớ (*satimantānam*), cử chỉ tốt đẹp (*gatimantānam*), lòng kiên trì (*dhitimantānam*), và sự hầu hạ chu đáo (*upaṭṭhakānam*).¹⁶⁷

Mặc dù là một đệ tử xuất chúng và, thông thuộc Giáo pháp, Đại đức Ānanda vẫn là một bậc “Hữu học” (*sekha*) cho đến khi đức Phật nhập diệt. Đức Phật đã có lời khuyên cuối cùng đối với Đại đức là:

*“Này Ananda, ngươi là người tác thành công đức. Hãy cố gắng tinh tấn lên, ngươi sẽ chứng bậc Vô lậu, không bao lâu đâu.”*¹⁶⁸

Chỉ sau khi đức Phật đã nhập diệt, Đại đức Ānanda mới chứng quả A-la-hán. Do được mong đợi tham dự kỳ Kiết tập lần thứ nhất chỉ bao gồm các vị A-la-hán, Đại đức đã nỗ lực tinh tấn và chứng quả A-la-hán ngay trong đêm trước kỳ Kiết tập, khi Đại đức chuẩn bị nằm xuống giường. Kinh ghi rằng Đại đức là Tỷ kheo duy nhất chứng quả A-la-hán không trong các tư thế ngồi, đứng, đi hay ngủ.

Đại đức Ānanda viên tịch ở tuổi một trăm hai mươi. Theo Chú giải Kinh Pháp Cú, do người dân ở hai bên bờ sông Rohiṇī đều cung kính đối với ngài như nhau và do cả hai bên đều tranh giành nhau để có được xá lợi của ngài, ngài đã ngồi kiết già trên không ở giữa sông, và thuyết pháp cho dân làng đang tụ tập, rồi phát nguyện thi thể của Ngài được chia đôi, một phần rơi phía bên này sông và một phần khác rơi ở bên kia sông. Sau đó ngài nhập định vào Hòa biến xứ (*tejokasīna samāpati*). Ngay lập tức, lửa phát ra từ thân ngài, và như lời phát nguyện, nửa thân ngài rơi phía bên này sông và nửa thân còn lại rơi ở bên kia sông.

Trong Trưởng Lão Tăng Kệ (*Theragāthā*) có ghi lại nhiều kệ của Đại đức Ānanda nói trong những sự kiện khác nhau. Đoạn kệ đặc biệt thú vị dưới đây đề cập đến sự mong manh yếu đuối của cái được gọi là “một thân xác đẹp” này:¹⁶⁹

*“Hãy xem bóng trang sức¹⁷⁰,
Nhóm vết thương tích tụ,
Bệnh hoạn nhiều tham tướng¹⁷¹,
Nhưng không gì trường cửu.”*

Ānanda và Phụ nữ

Chính Đại đức Ānanda đã thuyết phục đức Phật cho phép phụ nữ được thu nhận vào Giáo đoàn. Nếu không nhờ tác động của Đại đức, Mahā Pajāpatī Gotamī (Kiều Đàm Di) sẽ không thể xuất gia thành một vị Tỷ-kheo-ni. Các vị Tỷ-kheo-ni vô cùng kính trọng Đại đức Ānanda và đánh giá rất cao các bài thuyết pháp của Đại đức.

Vào một dịp nọ, Đại đức Ānanda đến chỗ đức Phật và hỏi Ngài:

¹⁶⁷ Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*), phần I.

¹⁶⁸ Kinh Trưởng Bộ (*Dīgha Nikāya*), Kinh Niết Bàn (Parinibbāna Sutta).

¹⁶⁹ Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*), Pārāyana-vagga, Trưởng Lão Tăng Kệ (*Theragāthā*), kệ 1020; Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), XI Phẩm Già, kệ 147.

¹⁷⁰ Làm cho cơ thể xinh đẹp, đáng yêu, hấp dẫn nhờ y phục, trang sức, nước hoa, v.v.

¹⁷¹ Do tốt đẹp và dễ chịu.

“Bạch Thế Tôn, chúng con phải cư xử như thế nào đối với phụ nữ?”
“Như không nhìn thấy họ, này Ānanda.”
“Nhưng nếu chúng con nhìn thấy họ, bạch Thế Tôn, chúng con phải làm gì?”
“Đừng nói chuyện với họ, này Ānanda.”
“Nhưng nếu họ nói chuyện với chúng con, bạch Thế Tôn, chúng con phải làm gì?”
“Hãy cẩn thận, này Ānanda.”

Lời khuyên bao quát này được truyền đạt cho các Tỷ kheo để các vị thường xuyên cẩn trọng khi giao tiếp với phụ nữ.

Đức Phật và Mahā Pajāpatī Gotamī (Kiều Đàm Di)

Mahā Pajāpatī Gotamī (Kiều Đàm Di) là em gái út của Vua Suppabuddha (Bạch Phạn). Chị của bà là Hoàng hậu Mahā Māyā. Cả hai đều gả cho Vua Suddhodana (Tịnh Phạn). Bà có một con gái tên Nandā và một con trai tên Nanda. Sau này cả hai đều gia nhập Giáo đoàn. Khi Mahā Māyā qua đời, Mahā Pajāpatī Gotamī nhận nuôi con trai của em mình là Thái tử Siddhattha, và giao con trai ruột của mình là, Nanda cho các bà vú chăm sóc.

Họ của bà là Gotamī (Cồ Đàm), và bà được đặt tên là Mahā Pajāpatī (Ma-ha Ba-xà-ba-đề) vì các vị tiên tri đoán rằng bà sẽ trở thành một vị đứng đầu một chúng hội.

Khi đức Phật ghé thăm hoàng cung và thuyết giảng chuyện Tiền thân về Đại nhân Hộ pháp (*Dhammapāla Jātaka*), Mahā Pajāpatī Gotamī đã chứng đắc Thánh quả đầu tiên.¹⁷²

Sau khi vua Suddhodana băng hà, vì Thái tử Siddhattha và Hoàng tử Nanda đều đã xuất gia, bà cũng quyết định xin gia nhập Giáo đoàn và sống đời Phạm hạnh. Khi đức Phật đến thành Kapilavatthu (Ca Tỳ La Vệ) giải quyết tranh chấp nước sông Rohinī để tưới tiêu giữa các tộc nhân họ Sākya và họ Koliya, và khi Ngài đang trú ngụ tại vườn Nigrodha (Nícâu-luật), Mahā Pajāpatī Gotamī đã đến chỗ đức Phật và cầu xin Ngài cho phép phụ nữ gia nhập Giáo đoàn như vậy:¹⁷³

“Lành thay, bạch Thế Tôn, nếu nữ nhân được xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình trong Pháp và Luật do Như Lai thuyết giảng.”

Không nói rõ lý do, đức Phật ngay lập tức từ chối, nói:

“Thôi vừa rồi, này Gotamī, chớ có ưa thích nữ nhân được xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình trong Pháp và Luật do Như Lai thuyết giảng.”

Khi Mahā Pajāpatī Gotamī lặp lại yêu cầu của mình lần thứ hai và thứ ba, và đức Phật cũng đều trả lời như vậy.

Sau khi đức Phật ở Kapilavatthu cho đến khi vừa ý, Ngài ra đi tuần tự đến thành Vesālī (Tỳ-xá-ly), rồi trú ngụ ở Kūtāgāra (Tịnh xá Trùng Cát) trong rừng Mahāvana (Đại Lâm).

¹⁷² Quả Dự lưu hay Nhập lưu (*Sotāpanna*).

¹⁷³ Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*), Phần IV.

8. THE BUDDHA AND HIS RELATIVES

Mahā Pajāpatī Gotamī, vốn kiên quyết không nản lòng trước sự từ chối của đức Phật, đã cạo tóc, đắp y vàng, và cùng với rất nhiều phụ nữ tộc Sākya, đi bộ từ thành Kapilavatthu đến thành Vesālī dài khoảng 150 dặm, trải qua bao khó khăn gian khổ trên đường đi. Với đôi chân sưng phù, cơ thể phủ đầy bụi, bà đến Vesālī và đứng bên ngoài hiên ngôi nhà có nóc nhọn. Khi đó, Đại đức Ānanda thấy bà đang khóc, và sau khi biết được nguyên nhân đau buồn của bà, đã đến gần đức Phật và nói:

“Bạch Thế Tôn, có Mahāpajāpatī Gotamī với chân bị sưng, tay chân lấm bụi khổ đau, sầu muộn, nước mắt đầy mặt, khóc than đứng ở ngoài cửa nói rằng: “Thế Tôn cho phép nhận cho nữ nhân xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình trong Pháp và Luật do Như Lai thuyết giảng”. Lành thay! Bạch Thế Tôn, nếu nữ nhân được xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình trong Pháp và Luật do Như Lai thuyết giảng ”

“Thôi vừa rồi, này Ananda, chớ có ưa thích nữ nhân được xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình trong Pháp và Luật do Thế Tôn thuyết giảng.”

Đại đức Ānanda thay mặt họ cầu xin lần thứ hai và thứ ba, nhưng đức Phật vẫn không chấp thuận. Sau đó, Đại đức Ānanda dùng một phương pháp khác và cung kính hỏi đức Phật:

“Bạch Thế Tôn, không biết nữ nhân sau khi xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình trong Pháp và Luật do Như Lai thuyết giảng, có thể chứng được Dự lưu quả, Nhất lai quả, Bất lai quả hay A-la-hán quả không?”

Đức Phật trả lời họ thực sự có thể chứng đắc bốn quả Thánh. Được khích lệ với câu trả lời có triển vọng này, Đại đức Ānanda lại khẩn khoản nói tiếp:

“Bạch Thế Tôn, sau khi xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình trong Pháp và Luật do Như Lai thuyết giảng, nữ nhân có thể chứng được Dự lưu quả, Nhất lai quả, Bất lai quả hay A-la-hán quả. Lại nữa, bạch Thế Tôn, Mahāpajāpatī đã giúp đỡ Thế Tôn rất nhiều trong vai người dì, người vú, người kẻ mẫu, khi mẹ của Thế Tôn mệnh chung, lại cho Thế Tôn bú sữa. Lành thay, bạch Thế Tôn, nếu nữ nhân được xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình trong Pháp và Luật do Như Lai thuyết giảng.”

Trước những lời cầu xin của Đại đức Ānanda, đức Phật cuối cùng chấp nhận và nói:

“Này Ananda, nếu Mahāpajāpatī Gotamī chấp nhận tám kính pháp, thời Gotamī có thể được thọ cụ túc giới:”

Tám Kính pháp¹⁷⁴ như sau:

¹⁷⁴ Một số giới này độc giả tại gia sẽ không hiểu vì chúng liên quan đến Giới luật xuất gia trong Luật Tạng (Vinaya).

1. Một Tỳ kheo ni, dầu cho thọ đại giới (*upasampadā*)¹⁷⁵ một trăm năm, đối với một Tỳ kheo mới thọ đại giới trong một ngày cũng phải đánh lễ, đứng dậy, chấp tay, xử sự đúng pháp.
2. Một Tỳ kheo ni không có thể an cư mùa mưa (*vassa*) tại chỗ không có Tỳ kheo.
3. Nửa tháng một lần, Tỳ kheo ni cần phải thỉnh chúng Tỳ kheo hỏi ngày trai giới (*Uposatha*)¹⁷⁶ và đến để thuyết giới.
4. Sau khi an cư mùa mưa xong, Tỳ kheo ni cần phải làm lễ Tụ tứ (*parāvaṇa*)¹⁷⁷ trước hai Tăng chúng về ba vấn đề được thấy, được nghe và nghĩ.
5. Tỳ kheo ni phạm trọng tội phải hành pháp (*mānatta*)¹⁷⁸ trước sự hiện diện của hai Tăng chúng Tỳ kheo và Tỳ kheo ni.
6. Sau khi học tập sáu pháp trong hai năm, một Sa-di-ni (*sikkhamānā*) phải đến xin thọ cụ túc giới trước hai Tăng chúng Tỳ kheo và Tỳ kheo ni.
7. Không vì duyên cớ gì, một Tỳ kheo ni có thể mắng nhiếc, chỉ trích một Tỳ kheo.
8. Bắt đầu từ hôm nay, có sự giáo giới phê bình giữa các Tỳ kheo về Tỳ kheo ni, nhưng không có sự giáo giới phê bình giữa các Tỳ kheo ni về các Tỳ kheo.

Tám Kính pháp này phải được cung kính, tôn trọng, đánh lễ, cúng dường, cho đến trọn đời không được vượt qua.

Khi Đại đức Ānanda thuật lại với Mahā Pajāpatī Gotamī, bà vui mừng đồng ý tuân thủ tám Kính pháp này. Theo sự tiếp nhận này, bà được thọ cụ túc giới tức thời.

Khi thành lập Ni đoàn, đức Phật đã nhìn thấy trước những hệ quả trong tương lai và thuyết như sau:

*“Này Ananda, nếu nữ nhân không được xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình trong Pháp và Luật do Như Lai thuyết giảng, thời này Ananda, Phạm hạnh được an trú lâu dài, và diệu pháp được tồn tại đến một ngàn năm. Vì rằng, này Ananda, nữ nhân được xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình trong Pháp và Luật này, nay này Ananda, Phạm hạnh sẽ không được an trú lâu dài, thời này Ananda, diệu pháp được tồn tại năm trăm năm.”*¹⁷⁹

Đức Phật thuyết thêm:

“Ví như, này Ananda, những gia đình nào có nhiều phụ nữ, ít đàn ông, thời những gia đình ấy rất dễ bị các đạo tặc, trộm cắp nào hại. Cũng vậy, này Ananda, nữ nhân được xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình trong Pháp và Luật này, nên Phạm hạnh sẽ không được an trú lâu dài.

*“Ví như, này Ananda, một người vì nghĩ đến tương lai xây dựng bờ đê cho một hồ nước lớn để nước không thể chảy qua, cũng vậy, này Ananda, vì nghĩ đến tương lai, Ta mới ban hành kính tám pháp này, cho các Tỳ kheo ni cho đến trọn đời không vượt qua.”*¹⁸⁰

¹⁷⁵ Tức là Cụ túc giới.

¹⁷⁶ Vào những ngày trăng tròn và trăng non, các Tỳ kheo tập hợp để đọc tụng các Giới luật cơ bản.

¹⁷⁷ Là lễ chính thức kết thúc an cư mùa mưa.

¹⁷⁸ Một hình thức xử lý kỷ luật.

¹⁷⁹ Luật Tạng (*Vinaya Piṭaka*), Tiểu Phẩm (*Cullavagga*), Chương Tỳ kheo ni; Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*), Phần IV, 8:51.

¹⁸⁰ Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*), Phần IV, 8.

Khi thuyết những lời này, mặc dù nói chung chúng có thể không chấp nhận được đối với các nhà hoạt động nữ quyền trong thời đại ngày nay, đức Phật không hề khinh thị phụ nữ mà chỉ xử lý trước những thực tế của xã hội Ấn Độ đương thời. Mặc dù, đức Phật chỉ miễn cưỡng cho phép phụ nữ gia nhập Giáo đoàn vì những lý do rất xác đáng, cần lưu ý rằng đức Phật cũng là người đầu tiên trong lịch sử thế giới thành lập Ni đoàn cho phụ nữ với đầy đủ giới luật. Khi đức Phật chọn hai vị đệ tử Trưởng Thượng là Đại đức Sāriputta và Đại đức Moggallāna cho Tăng đoàn, Ngài cũng chọn hai vị đệ tử Trưởng Lão là Đại đức Khemā và Đại đức Uppalavannā (Liên Hoa Lâm) cho Ni đoàn.

Một ngày nọ, Tỳ kheo ni Mahā Pajāpatī Gotamī đến chỗ đức Phật và thỉnh Ngài thuyết pháp để bà có thể tinh tấn một mình và đạt được cứu cánh. Đức Phật đã tuyên bố:

“Này Gotamì, những pháp nào bà biết: “Những pháp này đưa đến tham dục, không phải ly tham; đưa đến hệ phước, không đưa đến ly hệ phước; đưa đến tích tập, không đưa đến không tích tập; đưa đến dục lớn, không đưa đến ít dục; đưa đến không biết đủ, không đưa đến biết đủ; đưa đến tụ hội, không đưa đến nhàn tịnh; đưa đến biếng nhác, không đưa đến tinh tấn; đưa đến khó nuôi dưỡng, không đưa đến dễ nuôi dưỡng”. Này Gotamì, hãy thọ trì nhưt hướng rằng: “Đó là không phải Pháp, đó là không phải Luật, đó là không phải lời dạy của bậc Đạo sư”.

“Và này Gotamì, những pháp nào bà biết: “Những pháp đưa đến ly tham, không đưa đến tham dục; đưa đến ly hệ phước, không đưa đến hệ phước; đưa đến không tích tập, không đưa đến tích tập; đưa đến ít dục, không đưa đến dục lớn; đưa đến biết đủ, không đưa đến không biết đủ; đưa đến nhàn tịnh, không đưa đến tụ hội; đưa đến tinh tấn, không đưa đến biếng nhác; đưa đến khó để nuôi dưỡng, không đưa đến khó nuôi dưỡng”. Này Gotamì, hãy thọ trì nhưt hướng rằng: “Đó là phải Pháp, đó là phải Luật, đó là lời dạy của bậc Đạo sư”.”¹⁸¹

Không lâu sau, Đại đức Mahā Pajāpatī Gotamī chứng quả A-la-hán với trí tuệ trực giác và bốn vô ngại giải (*paṭisambhidā*).¹⁸²

Những phụ nữ tộc Sākya khác đã thọ cụ túc giới cùng lúc với Mahā Pajāpatī Gotamī và cũng chứng quả A-la-hán sau đó.

Trong số các nữ đệ tử Tỳ kheo ni, Mahā Pajāpatī Gotamī là bậc Đệ nhất về thâm niên và kinh nghiệm (*rattaññu*). Trong Trưởng Lão Ni Kệ (*Therīgāthā*) còn ghi lại nhiều câu kệ của Mahā Pajāpatī Gotamī sau khi Đại đức chứng quả A-la-hán. ■

Đọc thêm

Nārada Mahāthera. 1988. *Đức Phật và Giáo lý của Ngài [The Buddha and His Teachings]* .

Ấn bản thứ 4. Kuala Lumpur, Malaysia: Buddhist Missionary Society.

Nyanaponika Thera và Hellmuth Hecker. 1997. *Các Đại Đệ tử của đức Phật: Cuộc đời, Công việc và Di sản [Great Disciples of the Buddha: Their Lives, Their Works, Their Legacy]*. Ấn bản có Lời giới thiệu của Tỳ kheo Bodhi. Boston, MA: Wisdom Publications.

¹⁸¹ Luật Tạng (*Vinaya Piṭaka*), Phần III, Bộ Tập Yếu (*Parivāra*). .

¹⁸² Bốn vô ngại giải (*paṭisambhidā*) là: nhận thức được nghĩa (*attha*), pháp (*dhamma*), từ nguyên hay nguồn gốc của từ (*nirutti*), và biện tài là thông hiểu ba vô ngại giải trên (*paññā*).

9

Đức Phật với Kẻ thù và Đại thí chủ

*“Nhu đá tảng kiên cố,
Không gió nào giao động¹⁸³,
Cũng vậy, giữa khen chê¹⁸⁴,
Người trí không giao động.”¹⁸⁵*

*“A-tu-la¹⁸⁶, nên biết,
Xưa vậy, nay cũng vậy,
Ngồi im, bị người chê,
Nói nhiều bị người chê.
Nói vừa phải, bị chê.
Làm người không bị chê,
Thật khó tìm ở đời.*

*“Xưa, vị lai, và nay,
Đâu có sự kiện này,
Người hoàn toàn bị chê,
Người trọn vẹn được khen.”¹⁸⁷*

Giới thiệu

Đức Phật đã làm việc vô tư vì lợi ích của nhân loại, không phân biệt giàu nghèo, cao thấp. Các môn đồ và những người ủng hộ Ngài đến từ cả hai giai cấp cao nhất và thấp nhất trong tầng lớp xã hội. Với lòng yêu thương tự nguyện và sự kính trọng sâu sắc đối với Ngài mà mọi người từ vua, quý tộc, triệu phú đến người nghèo, người sùng đạo, kỹ nữ, đàn ông, đàn bà thuộc bất kỳ mọi giai cấp, địa vị xã hội đều tranh nhau phụng sự và cúng dường Ngài, và hỗ trợ sứ mệnh cao cả của Ngài thành công. Người giàu có thì cúng dường rất hậu hĩ để xây các tịnh xá, tu viện cho Ngài, trong khi người nghèo đầy đức tin thì thể hiện sự sùng đạo của mình theo cách khiêm tốn. Với thanh tịnh tối thượng, Ngài tiếp nhận mọi cúng dường của người giàu kẻ nghèo, không thiên vị bất kỳ ai. Tuy nhiên, Ngài dành nhiều tình thương

¹⁸³ Không bị quấy rầy hoặc bị làm phiền.

¹⁸⁴ Khi gặp tám pháp thế gian, người trí không bị lôi kéo hay nản lòng, không vui cũng không buồn, không phấn khởi cũng không chán nản. Đối với họ, mọi việc chỉ đơn giản là chính những gì đang xảy ra, có mặt, không hơn không kém. Tám pháp thế gian là: (1) được lợi (*lābha*) và (2) mất lợi (*alābha*); (3) được danh (*yasa*) và (4) mất danh (*ayasa*); (5) được khen (*paramāsa*) và (6) bị chê (*nindā*); và (7) hạnh phúc (*sukha*) và (8) khổ đau (*dukkha*).

¹⁸⁵ Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), VI Phẩm Hiền Trí, kệ 81.

¹⁸⁶ Atula là một Tỳ kheo đứng trước cửa khát thực mà không hỏi xin.

¹⁸⁷ Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), XVII Phẩm Phẫn Nộ, kệ 227—228.

hơn đến tầng lớp nghèo nàn và thấp hèn. Giống như con ong hút mật từ hoa mà không làm hoa bị tổn thương, Ngài sống giữa các môn đồ và những người ủng hộ Ngài mà không hề gây ra bất tiện nào dù là nhỏ nhất cho bất kỳ ai. Ngài được cúng dường đủ mọi loại lễ vật khác nhau, và Ngài đều tiếp nhận tất cả nhưng không hề bị dính mắc tham ái.

Dù với động cơ tuyệt đối trong sạch và việc phụng sự nhân loại hoàn toàn quên mình, thế nhưng trong quá trình hoằng pháp, đức Phật đã phải đối mặt với nhiều phản đối gay gắt. Không có vị giáo chủ nào như Ngài bị chỉ trích nặng nề, bị lạm dụng thô bạo, bị xúc phạm và bị tấn công không ngừng. Những người chống đối Ngài chủ yếu là những đạo sĩ thế tục mà Ngài đã phê bình một cách chính trực đối với những giáo lý truyền thống và lễ nghi mê tín của họ. Kẻ thù cá nhân lớn nhất của Ngài, đã cố sát hại Ngài một cách vô ích, chính là Devadatta (Đề-bà-đạt-đa), anh rể và đệ tử cũ của Ngài..

Đức Phật và Devadatta (Đề-bà-đạt-đa)

Devadatta là con trai của Vua Suppabuddha (Bạch Phạn) và Hoàng hậu Pamitā, cô của đức Phật. Yasodharā (Da-du-đa-la) là em gái ông. Do đó, ông vừa là em họ vừa là anh rể của đức Phật. Ông gia nhập Tăng đoàn trong thời kỳ đầu hoằng pháp của đức Phật, cùng với Ānanda và các Hoàng tử tộc Sākya khác. Ông không chứng được bất kỳ Thánh quả nào nhưng nổi tiếng do có nhiều phép thần thông (*pothujjanika-iddhi*). Một trong những người ủng hộ chính của ông là Vua Ajātasattu (A-xà-thế), đã xây cho ông một tu viện.

Trong thời gian đầu xuất gia, Devadatta có một cuộc sống mẫu mực đến mức ngay cả Đại đức Sāriputta (Xá-lợi-phất) đi khắp thành Rājagaha (Vương Xá) ca ngợi ông. Nhưng về sau, do bị khuất phục bởi ham muốn danh lợi của thế gian và ngày càng ghen tị với đức Phật, tính cách của Devadatta đã bị thay đổi méo mó đến mức ông tỏ ra là kẻ thù cá nhân lớn nhất của đức Phật. Khi ác ý trong lòng ông đối với đức Phật ngày càng lớn, ông bị mất hết mọi phép thần thông.

Mặc dù có đời sống bất thiện và tà ác, ông lại có khá nhiều tín đồ, thậm chí một vài người còn thích ông hơn Đại đức Sāriputta.

Một lần, Devadatta đến chỗ đức Phật và yêu cầu Ngài giao quyền lãnh đạo Tăng đoàn cho mình với lý do đức Phật đã cao tuổi. Đức Phật ngay lập tức từ chối, nói: "Ta thậm chí còn không giao [quyền lãnh đạo] Tăng đoàn cho Sāriputta hay Moggallāna (Mục-kiền-liên), vậy thì sao Ta phải giao cho ông?" Devadatta đã rất tức giận khi bị từ chối và thề sẽ trả đũa. Để bảo vệ và duy trì phẩm giá của Tăng đoàn, đức Phật đã tuyên bố bất kỳ điều gì Devadatta làm dưới danh nghĩa đức Phật, Giáo pháp hay Tăng đoàn thì ông phải tự chịu trách nhiệm lấy.

Devadatta do đó đã âm mưu với Vua Ajātasattu (A-xà-thế) sát hại đức Phật. Devadatta xúi giục Ajātasattu giết cha mình để chiếm ngai vàng, còn ông quyết định giết đức Phật và lãnh đạo Tăng đoàn. Ajātasattu bạc bẽo đã sát hại được vua cha sùng đạo của mình là Vua Bimbisāra (Tần-bà-sa-la), trong khi Devadatta thuê cung thủ ám sát đức Phật, nhưng kết quả ngược lại mong đợi của ông là các cung thủ này đã trở thành môn đồ của đức Phật. Bị thất bại, ông quyết định tự tay sát hại đức Phật. Khi đức Phật đang đi kinh hành dưới bóng râm của núi Linh Thứu, Devadatta leo lên núi và nhả tâm đầy một tảng đá xuống đức Phật. May mắn là nó va phải một tảng đá khác, và một mảnh vỡ làm chân đức Phật bị thương nhẹ chảy máu. Thầy thuốc Jīvaka đã đến chăm sóc và trị thương cho đức Phật.

Một lần khác, Devadatta âm mưu sát hại đức Phật không thành khi thả con voi Nālāgiri bị thuốc làm cho điên cuồng giẫm đạp bậc Đạo Sư. Khi con voi hung dữ chạy đến gần đức Phật, Đại đức Ānanda đã bước ra trước để hy sinh cứu Thầy, nhưng đức Phật đã thuận phục con thú bằng năng lượng từ bi (*mettā*) của Ngài.

Sau lần sát hại độc ác cuối cùng này, Devadatta bị dân chúng chống đối đến mức vua Ajātasattu buộc phải rút lại sự ủng hộ của vua. Devadatta bị mang tiếng xấu, và các tín đồ theo ông giảm dần.

Devadatta giờ quyết định sống bằng gian dối, lừa gạt. Bộ não nhiều mưu mô của ông nghĩ ra một âm mưu khác có vẻ hòa bình hơn. Với sự hỗ trợ của những Tỷ kheo có tâm địa độc ác như Kolālīka (Cù-già-lê), ông tìm cách chia rẽ, ly gián trong Tăng đoàn.

Ông đề xuất với đức Phật năm khoản giới luật sau đây giữa các Tỷ kheo:

1. Các Tỷ kheo phải sống trọn đời trong rừng.
2. Các Tỷ kheo phải đi xin ăn hay khát thực để sống.
3. Các Tỷ kheo chỉ được đắp y phần tảo (*paṃsakūla*).¹⁸⁸
4. Các Tỷ kheo phải sống dưới chân cây.
5. Các Tỷ kheo không được ăn thịt cá trọn đời.

Ông làm điều này vì biết rõ đức Phật sẽ không đồng ý với những khoản giới luật này. Devadatta muốn lấy cớ đức Phật từ chối để hạ uy tín của Ngài và do đó giành được sự ủng hộ của đám đông mê muội.

Sau khi đề xuất được nêu lên, đức Phật từ bi và quảng đại đã tuyên bố các đệ tử của Ngài có thể áp dụng những giới luật này tùy theo ý mình, nhưng Ngài không bắt buộc các giới luật này phải tuân theo.

Sau đó, Devadatta đã lấy cớ từ chối này để tạo chia rẽ trong Tăng đoàn. Ông kêu gọi các Tỷ kheo: “Này các huynh đệ, lời nói của ai cao quý hơn – lời của Như Lai hay lời do chính ta thốt ra? Ai muốn được giải thoát khỏi đau khổ hãy đến với ta”.

Một số Tỷ kheo mới xuất gia, còn chưa thông thạo Giáo pháp, bày tỏ đồng ý với ông và đi theo ông. Cùng với các Tỷ kheo này, Devadatta đến núi Gayāsisa (Già-da). Nhưng Đại đức Sāriputta và Đại đức Moggallāna đã theo đức Phật khuyên bảo đi đến đó, và thuyết phục thành công các Tỷ kheo này quay về sau khi thuyết pháp cho họ.

Về sau, những ngày đen tối ập xuống Devadatta. Ông lâm bệnh nặng, và trước khi qua đời, ông đã thành tâm sám hối và mong muốn được gặp đức Phật. Nhưng nghiệp bất thiện của ông đã tác động, và ông chết một cách thảm hại. Thế nhưng ông đã quy y đức Phật ngay trong giây phút cuối cùng.

Mặc dù sa đọa trong khốn khổ vì những tội ác tày trời của mình, nhưng nhờ vào đời sống phạm hạnh trong thời gian đầu xuất gia, ông được thọ ký trong tương lai sẽ thành một vị Bích Chi Phật tên là Aṭṭhissara (Thiên Vương).

Anāthapiṇḍika (Cấp Cô Độc)

Người ủng hộ chính cho đức Phật vị là triệu phú Anāthapiṇḍika (Cấp Cô Độc). Trong số các cư sĩ tại gia của đức Phật, ông được xem là vị đại thí chủ (*dāyaka*) đứng đầu.

¹⁸⁸ Là những y phục làm từ giẻ rách được thu thập từ đồng rác và nghĩa trang.

9. THE BUDDHA'S CHIEF OPPONENTS AND SUPPORTERS

Anāthapiṇḍika có nghĩa là "Người cung cấp thức ăn cho người nghèo khổ". Tên gốc của ông là Sudatta (Tu-đạt-đa). Vì sự hào phóng không gì bằng, ông dần dần được biết đến với tên mới là Anāthapiṇḍika. Ông được sinh ra ở thành Sāvattthī (Xá-vệ).

Một ngày nọ, Sudatta đến thăm anh rể của mình ở thành Rājagaha (Vương Xá) để làm một vài giao dịch kinh doanh. Anh rể đã không ra đón ông như mọi khi. Thay vào đó, Sudatta tìm thấy anh rể ở sau nhà đang chuẩn bị cho một bữa tiệc. Sau khi tìm hiểu, trong niềm vui khôn tả, ông được biết buổi tiệc này được chuẩn bị để tiếp đón đức Phật vào hôm sau. Khi nghe đến từ “đức Phật” (*Buddha*), ông rất tò mò và mong muốn được gặp Ngài. Khi được bảo đức Phật đang cư ngụ gần đó trong rừng Sītavana (Thi Đà Lâm) và ông có thể yết kiến Ngài vào sáng hôm sau, Sudatta đi ngủ. Thế nhưng sự mong mỏi được gặp đức Phật mãnh liệt đến mức ông không thể ngủ được, nên ông đã thức dậy rất sớm khác thường lệ và đi đến rừng Sītavana. Dường như đức tin của ông đối với đức Phật mạnh mẽ đến mức từ thân ông tỏa ra hào quang. Trên đường đến rừng Sītavana, ông phải đi qua một nghĩa địa. Trời tối đen như mực. Ông cảm thấy sợ và nghĩ đến việc quay lại. Khi đó Dạ-xoa Sīvaka ẩn hình đã lên tiếng khích lệ Sudatta: ¹⁸⁹

*“Trăm voi và trăm ngựa,
Trăm xe do ngựa kéo,
Cả trăm ngàn thiếu nữ,
Được trang sức bông tai
Không bằng phân mười sáu,
Một bước đi tới này.
Cư sĩ, hãy tiến tới!
Cư sĩ, hãy tiến tới!
Tiến tới, tốt đẹp hơn,
Chớ có lui, thối bước!”*

Nhờ đó, nỗi sợ hãi của ông tan biến và niềm tin vào đức Phật trỗi dậy. Hào quang lại xuất hiện, ông can đảm nhanh bước tiếp. Tuy nhiên, sự việc xảy ra tương tự lần thứ hai và lần thứ ba. Cuối cùng, ông đã đến được rừng Sītavana, mà tại đó đức Phật đang kinh hành ngoài trời để đợi Sudatta tới. Đức Phật gọi ông bằng họ của ông là Sudatta, và bảo ông đến trước mặt Ngài.

Anāthapiṇḍika vô cùng hoan hỷ khi nghe đức Phật gọi ông bằng cách này và cung kính hỏi đức Phật ngủ có an lạc không. Đức Phật đáp: ¹⁹⁰

*“Bà-la-môn tịch tịnh,
Luôn luôn sống an lạc,
Không đeo bông dục vọng,
Thanh lương, không sanh y,
Mọi ái trước đoạn diệt,
Tâm khổ não điều phục,
Tịch tịnh, sống an lạc,
Tâm tư đạt hòa bình.”*

¹⁸⁹ Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*), Phần I.

¹⁹⁰ Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*), Phần I.

Nghe được Pháp, Anāthapiṇḍika chứng quả Tu-đà-hoàn (*Sotāpanna*) và thỉnh đức Phật an cư qua mùa mưa tại thành Sāvattthī. Đức Phật nhận lời, và gợi ý các vị Phật luôn yêu thích chỗ thanh tịnh. Anāthapiṇḍika trở về thành Sāvattthī, mua lại khu vườn của Hoàng tử Jeta (Kỳ-đà) với cái giá, như truyện kể, được tính bằng một trăm nghìn đồng tiền vàng trải lên mặt đất khu vườn. Tuy nhiên, số đồng tiền vàng này vẫn không đủ trải hết toàn bộ khuôn viên, và vẫn còn một khoảnh đất trống nhỏ gần cổng. Anāthapiṇḍika ra lệnh lấy thêm đồng tiền vàng để phủ nốt, nhưng khi đó Hoàng tử Jeta bảo ông không cần làm tiếp vì sẽ tặng không khoảnh đất đó. Anāthapiṇḍika đã xây dựng tu viện Jetavana (Kỳ viên Tịnh xá) nổi tiếng trên địa điểm này với chi phí rất lớn. Đức Phật đã an cư kiết hạ qua mười chín mùa mưa tại nơi này. Tu viện này là nơi đức Phật đã dành phần lớn thời gian của Ngài, và cũng là nơi mà Ngài thuyết giảng nhiều bài pháp.

Một lần nọ khi đức Phật thuyết pháp về hạnh bố thí, Ngài đã nhắc nhở Anāthapiṇḍika công đức cúng dường cho Tăng đoàn và đức Phật là rất lớn; nhưng công đức xây dựng tu viện cho Tăng đoàn sử dụng lại lớn hơn việc cúng dường đó; quy y Phật, Pháp và Tăng có công đức lớn hơn xây dựng tu viện; giữ năm giới có công đức lớn hơn quy y Phật, Pháp và Tăng; tu tập từ tâm (*mettā*) dù chỉ trong một khoảnh khắc có công đức lớn hơn giữ năm giới; và tu tập quán (*vipassanā*) vô thường có công đức lớn nhất.¹⁹¹

Rõ ràng từ bài pháp này, hạnh bố thí (*dāna*) là giai đoạn đầu tiên trên con đường tu tập của Phật tử. Quan trọng hơn sự bố thí là quy y (*saraṇa*) Phật, Pháp và Tăng. Quan trọng hơn quy y Tam bảo là giữ tối thiểu năm giới (*pañca-sīla*) để kiểm soát hành vi, từ đó kiểm soát lời nói và việc làm. Còn quan trọng hơn và lợi lạc hơn giữ năm giới là tu tập trau dồi những đức hạnh cao quý như tâm từ (*mettā*) làm cho bản thân tiến bộ. Quan trọng nhất và lợi lạc nhất trên mọi tu tập bản thân là tinh cần nhận biết bản chất thực sự của vạn vật.

Khi giảng về bốn loại an lạc (*sukha*) của một cư sĩ tại gia, đức Phật thuyết:¹⁹²

“Có bốn loại an lạc này, ngày Gia chủ, người tại gia thọ hưởng các dục thân hoạch được, tùy thời gian, tùy thời cơ khởi lên cho vị ấy. Thế nào là bốn? Lạc sở hữu (atthisukha), lạc thọ dụng (bhogasukha), lạc không mắc nợ (ananasukha), lạc không phạm tội (anavajjasukha).

“Và này Gia chủ, thế nào là lạc sở hữu? Ở đây, này Gia chủ, tài sản của người thiện nam tử, thân hoạch được do nỗ lực tinh tấn, tích lũy được do sức mạnh cánh tay, do mồ hôi đổ ra đúng pháp, thân hoạch đúng pháp. Vị ấy suy nghĩ: “Ta có tài sản, thân hoạch được do nỗ lực tinh tấn, tích lũy được do sức mạnh cánh tay... thân hoạch đúng pháp.” Nghĩ vậy, vị ấy được lạc, được hỷ. Này Gia chủ, đây gọi là lạc sở hữu.

“Và này, thế nào là lạc tài sản? Ở đây, này Gia chủ, thiện nam tử thọ hưởng những tài sản thân hoạch được do nỗ lực tinh tấn, tích lũy được... thân hoạch đúng pháp và làm các việc phước đức. Vị ấy nghĩ rằng: “Ta thọ hưởng những tài sản thân hoạch được do nỗ lực tinh tấn... thân hoạch đúng pháp và ta làm các phước đức.” Nghĩ vậy vị ấy được lạc, được hỷ. Này Gia chủ, đây gọi là lạc tài sản.

“Và này Gia chủ, thế nào là lạc không mắc nợ? Ở đây, này Gia chủ, vị thiện gia nam tử không có mắc nợ ai một điều gì, ít hay nhiều. Vị ấy nghĩ rằng: “Ta không có mắc nợ ai một điều gì, ít hay nhiều.” Nghĩ vậy, vị ấy được lạc, được hỷ. Này Gia chủ, đây gọi là lạc không mắc nợ.

¹⁹¹ Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*), Phần IV.

¹⁹² Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*), Phần II.

9. THE BUDDHA’S CHIEF OPPONENTS AND SUPPORTERS

“Và này Gia chủ, thế nào là lạc không phạm tội? Ở đây, này Gia chủ, vị Thánh đệ tử thành tựu thân hành không phạm tội, thành tựu khẩu hành không phạm tội, thành tựu ý hành không phạm tội. Vị ấy nghĩ rằng: “Ta thành tựu thân hành không phạm tội, khẩu hành không phạm tội, ý hành không phạm tội”. Nghĩ vậy, vị ấy được lạc, được hỷ. Này Gia chủ, đây gọi là lạc không phạm tội.

*“Được lạc không mắc nợ,
Nhớ đến lạc sở hữu,
Người hưởng lạc tài sản,
Với tuệ, thấy như thị,
Do thấy, vị ấy biết,
Sáng suốt cả hai phần,
Lạc vậy chỉ bằng được,
Bằng một phần mười sáu,
Lạc không có phạm tội.”*

Vào một dịp khác, khi đức Phật ghé nhà Anāthapiṇḍika, Ngài nghe thấy trong nhà có tiếng la hét bất thường và hỏi Anāthapiṇḍika nguyên do tiếng la hét đó. Anāthapiṇḍika trả lời:

“Bạch Thế Tôn, có nàng dâu Sujātā giàu có, đến đây từ một gia đình giàu có. Nàng không vâng lời cha mẹ chồng, không vâng lời chồng; không cung kính cha mẹ chồng, không cung kính chồng; cũng không cung kính, không tôn trọng, không lễ bái, không cúng dường Đức Thế Tôn”.

Đức Phật gọi bà đến trước mặt Ngài và thuyết giảng một bài pháp sáng suốt¹⁹³ về bảy hạng người vợ trong xã hội ngày xưa mà vẫn còn đứng trong thời hiện đại.

*“Ai tâm bị uế nhiễm,
Không từ mẫn thương người,
Thích thú những người khác,
Khinh rẻ người chồng mình,
Bị mua chuộc bằng tiền,
Hăng say giết hại người,
Hạng người vợ như vậy,
Được gọi vợ sát nhân.*

*“Còn hạng nữ nhân nào,
Tiêu xài tài sản chồng,
Do công nghiệp đem lại,
Hay thương nghiệp, nông nghiệp,
Do vậy, nếu muốn trộm,
Dầu có ít đi nữa,
Hạng người vợ như vậy,
Được gọi vợ ăn trộm.*

¹⁹³ Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*), Phần IV.

*“Không ưa thích làm việc,
Biếng nhác, nhưng ăn nhiều,
Ác khẩu và bạo ác,
Phát ngôn lời khó chịu,
Mọi cố gắng của chồng,
Đàn áp và chỉ huy,
Hạng người vợ như vậy,
Được gọi là vợ chủ nhân.*

*“Ai luôn luôn từ mẫn,
Có lòng thương xót người,
Săn sóc giúp đỡ chồng,
Như mẹ chăm sóc con,
Tài sản chồng cất chứa,
Biết hộ trì gìn giữ,
Hạng người vợ như vậy,
Được gọi vợ như mẹ,*

*“Ai như người em gái,
Đối xử với chị lớn,
Biết cung kính tôn trọng,
Đối với người chồng mình,
Với tâm biết tâm quý,
Tùy thuận phục vụ chồng,
Hạng người vợ như vậy,
Được gọi vợ như chị.*

*“Ai ở đời thấy chồng,
Tâm hoan hỷ vui vẻ,
Như người bạn tốt lành,
Đã lâu từ xa về,
Sanh gia đình hiền đức,
Giữ giới, dạ trung thành,
Hạng người vợ như vậy,
Được gọi vợ như bạn.*

*“Không tức giận, an tịnh,
Không sợ hình phạt, trượng,
Tâm tư không hiềm hận,
Nhẫn nhục đối với chồng,
Không phẫn nộ tức giận,
Tùy thuận lời chồng dạy,
Hạng người vợ như vậy,
Được gọi vợ nữ tỳ.”*

Đức Phật khi mô tả các đặc điểm của bảy hạng người vợ, đã nhận xét trong số bảy hạng này, người vợ sát nhân (*vadhakabhariyā*), người vợ ăn trộm (*corabhariyā*), và người vợ chủ nhân (*ayyabhariyā*) là những người xấu và không được mong muốn, trong khi người vợ như mẹ (*mātubhariyā*), như chị (*bhaginibhariyā*), như bạn (*sakhībhariyā*), và người vợ nữ tỳ (*dāsibhariyā*) là những người tốt và đáng ca ngợi.

9. THE BUDDHA'S CHIEF OPPONENTS AND SUPPORTERS

“Này Sujàtā, có bảy loại vợ này đối với người đàn ông. Con thuộc hạng người nào?”

“Bạch Thế Tôn, bắt đầu từ hôm nay, Thế Tôn hãy xem con là người vợ đối với chồng như người vợ nữ tỳ.”

Anāthapiṇḍika thường đến thăm đức Phật hàng ngày, và khi nhận thấy mọi người đều thất vọng rời khỏi khi đức Phật vắng mặt, ông hỏi Đại đức Ānanda liệu có cách khả thi nào cho các môn đồ sùng đạo được lễ bái cúng dường khi đức Phật đang du hành hoằng pháp ở nơi khác. Việc này đã được trình lên đức Phật, và kết quả là cây bồ đề Ānanda được trồng ở lối vào tu viện mà vẫn còn tồn tại cho đến ngày nay.

Puññalakkhaṇā, một vị phu nhân rất đức hạnh, là vợ của Anāthapiṇḍika. Mahā Subhaddā, Cūlā Subhaddā, và Sumanā là ba cô con gái sùng đạo của ông. Hai cô con gái lớn chứng quả Tu-đà-hoàn (*Sotāpanna*) và cô con gái út chứng quả Tư-đà-hàm (*Sakadāgāmi*). Cậu con trai duy nhất của ông tên Kāla lúc đầu không quan tâm đến tôn giáo, nhưng về sau đã chứng quả Tu-đà-hoàn nhờ sự khéo léo của cha mình.

Anāthapiṇḍika trút hơi thở cuối cùng sau khi nghe một bài pháp sâu sắc từ Đại đức Sāriputta.

Khi sắp chết, Anāthapiṇḍika cho người đến báo đức Phật biết ông đang ốm nặng và kêu người ấy thay mặt ông cung kính đánh lễ Ngài, sau đó thỉnh cầu Đại đức Sāriputta hãy vì lòng từ mẫn đến thăm ông tại tư gia. Đại đức Sāriputta theo lời thỉnh cầu đã cùng với Đại đức Ānanda đến nhà Anāthapiṇḍika và hỏi thăm sức khỏe của ông. Anāthapiṇḍika trả lời ông đang rất đau đớn và không có dấu hiệu hồi phục nào. Đại đức Sāriputta sau đó đã thuyết giảng một bài pháp sâu sắc. Đôi mắt Anāthapiṇḍika nhắm lại khi bài pháp kết thúc. Thấy ông khóc chảy nước mắt, Đại đức Ānanda hỏi ông đang gượng lên mà sống, hay chìm xuống cõi chết. Anāthapiṇḍika trả lời: “Thưa Tôn giả, con không gượng lên mà sống, con đang chìm xuống cõi chết. Dầu cho bậc Đạo sư được con hầu hạ đã lâu và dầu con đã từng gần gũi các vị Tỷ-kheo tu tập ý lực, con chưa từng được nghe một thời thuyết pháp như vậy. ”

Đại đức Sāriputta trả lời: “Này Cư sĩ, thuyết pháp như vậy không nói cho các hàng cư sĩ mặc áo trắng vì họ không thể hiểu được. Này Cư sĩ, thuyết pháp như vậy nói cho các hàng xuất gia.” Nhưng Anāthapiṇḍika đã khẩn khoản cầu xin Đại đức Sāriputta hãy thuyết pháp thâm sâu như vậy cho hàng cư sĩ, vì sẽ có người hiểu được.

Sau khi hai vị Đại đức ra đi không lâu, Anāthapiṇḍika viên tịch và tái sinh ngay vào cõi trời Đâu-suất (*Tusita*).

Tối hôm đó, một vị chư Thiên đã từng là Anāthapiṇḍika, chiếu sáng cả rừng Jetavana và đến nơi đức Phật, cung kính đánh lễ Ngài, sau đó tán dương đức hạnh của Đại đức Sāriputta, bày tỏ sự hoan hỷ khi thấy đức Phật và các đệ tử của Ngài cư trú trong tu viện, và nói:

*“Rừng Jetavana,
Tốt đẹp phước lành này,
Được chư Thiên, chúng Tăng,
Thường lui tới an trú,
Được Pháp Vương trú trì,
Ban hoan hỷ cho ta.*

*“Nghiep, mình và Chánh pháp,
Giới, tôi thượng sanh mạng,
Chính nhờ các pháp trên,*

*Khiến chúng sanh thanh tịnh,
Không phải do giai cấp,
Không phải do tài sản.*

*“Do vậy bậc Hiền giả,
Thấy rõ mục đích mình,
Suy tư pháp chân chánh,
Được thanh tịnh ở đây.*

*“Như Sariputta,
Về tuệ, giới, tịch tịnh,
Bất luận Tỷ-kheo nào,*

*Đã tới bờ bên kia,
Hãy đạt được tối thắng
Trong những pháp kể trên.”*

Visākhā (Tỳ-xá-khư)

Visākhā (Tỳ-xá-khư) là cô con gái sùng đạo và hào phóng của vị triệu phú Dhanañjaya (Đạt-nan-xà-dạ). Mẹ bà là Sumanā Devī, và ông nội yêu quý của bà là vị triệu phú Menḍaka.

Khi bà mới bảy tuổi, đức Phật tình cờ đi ngang qua quê hương bà là thành Bhaddiya (Bà-đề) thuộc vương quốc Anga (Ương-già). Ông nội của bà khi nghe được tin đức Phật đến đã nói với bà: "Cháu thân yêu, hôm nay là một ngày vui với con và một ngày vui với ta. Hãy tập trung năm trăm nữ tỳ của cháu, cưỡi năm trăm cỗ xe ngựa, và cùng năm trăm nữ tỳ của cháu đến chào đón đức Phật."

Bà vâng lời, và như được dạy, bà đến chỗ đức Phật, đánh lễ Ngài rồi cung kính ngồi một bên. Đức Phật hài lòng với cung cách tao nhã của bà, và Ngài đã thuyết pháp cho bà và những người khác. Mặc dù còn nhỏ tuổi, đạo tâm của bà đã phát triển khá xa. Cho nên ngay sau khi nghe pháp, bà chứng Thánh quả đầu tiên là Tu-đà-hoàn khi còn nhỏ.

Ngay khi ở chớm tuổi thanh xuân, bà được mô tả có một phong thái tự tin phi thường và vẻ mỹ miều duyên dáng trời sinh. Tóc bà láng mượt như đuôi công, khi xõa thì dài đến gấu váy, phần đuôi tóc uốn tròn hướng lên trên. Môi bà đỏ hồng và mềm mại. Răng trắng như ngà, khít khao đều đặn như hàng kim cương. Làn da bà mịn màng như cánh sen xanh, không sử dụng bất kỳ loại mỹ phẩm nào, và có sắc vàng óng. Bà vẫn giữ được vóc dáng thanh xuân dù đã sanh vài đứa bé. Kinh điển diễn tả rằng, Tỳ Xá Khư có sức mạnh như đàn ông, nhưng lại duyên dáng mỹ miều từ thuở còn thơ. Tóc bà láng mượt như đuôi công; môi đỏ hồng tự nhiên như trái chín; răng trắng như ngà, khít khao đều đặn và sáng ngời như hai hàng ngọc; da mịn màng như cánh sen, cho tới tuổi già mà vóc dáng vẫn xinh đẹp như thời son trẻ. Đã có vẻ đẹp toàn bích của người phụ nữ, bà còn có trí tuệ hơn người,

Được trời phú cho vẻ đẹp toàn bích của người phụ nữ từ tóc, thịt, xương, da đến tuổi trẻ, Visākhā trẻ tuổi còn có trí tuệ hơn người, vừa sáng suốt trong việc đời, vừa thông minh trong việc đạo.

9. THE BUDDHA'S CHIEF OPPONENTS AND SUPPORTERS

Khi bà khoảng mười lăm, mười sáu tuổi, vào một ngày lễ nọ, bà đi chân trần với với tùy tùng ra sông tắm theo nghi lễ. Thành linh một cơn mưa đổ xuống, tất cả mọi người trừ Visākhā đều hấp tấp chạy nhanh để trú mưa trong một căn nhà, mà ở đó có vài vị Bà-la-môn đang đi tìm một thiếu nữ phù hợp có đầy đủ năm vẻ đẹp nữ tính để làm vợ cho thiếu gia của họ. Visākhā được giáo dưỡng đầy đủ lại không hề vội vàng mà thông thả đi vào nhà với y phục và trang sức ướm đầm. Mấy vị Bà-la-môn tọc mạch đã chê bà không chạy như người khác để tránh bị ướt.

Visākhā tài năng nhân dịp này đã nói lên quan điểm của mình về cử chỉ đó. Bà nói rằng bà còn có thể chạy nhanh hơn mọi người, nhưng bà cố tình không làm vậy. Bà giải thích tiếp nếu có một vị vua đang mặc triều phục, đeo đai mà chạy trong hoàng cung thì điều đó không thích hợp. Tương tự như vậy, nếu một thớt voi ngự, mình mang đầy đồ trang sức oai nghiêm đẹp đẽ, không bước đi đồng dục mà lại chạy thì thật là chướng mắt. Tu sĩ sẽ bị chê bai nếu chạy nhảy như cư sĩ bình thường. Cũng như thế, người phụ nữ mà chạy ngoài đường như đàn ông thì sẽ mất hết nét hạnh đoan trang thùy mị.

Mấy vị Bà-la-môn hài lòng với phát biểu chỉ dạy của bà, và nghĩ bà sẽ là vị hôn thê lý tưởng cho thiếu gia của họ. Từ đó, họ sắp xếp xin cưới bà cho Puṇṇavaddhana, là con trai của một vị triệu phú tên Migāra (Đi-già-la) vốn không phải là môn đồ của đức Phật.

Hôn lễ được tổ chức thật linh đình. Trong ngày cưới, ngoài lễ cưới đồ sộ và trang sức lộng lẫy xa hoa, phụ thân bà còn dạy bà mười điều nên nhớ về nhà chồng:

1. Lửa trong nhà không nên mang ra ngoài.¹⁹⁴
2. Lửa bên ngoài không nên mang vào nhà.
3. Chỉ cho người nào nên cho.
4. Không cho người nào không nên cho.
5. Cho cả người đáng cho và không đáng cho.
6. Ngồi một cách vui vẻ.
7. Ăn một cách vui vẻ.
8. Ngủ một cách vui vẻ.
9. Giữ gìn lửa.
10. Thờ phụng thần thánh.

Hàm ý của mười điều này như sau:

1. Vợ không nên nói xấu chồng và bố mẹ chồng với người khác. Không nên kể ở nơi khác những khuyết điểm của họ cũng như những cuộc cãi vã trong nhà.
2. Vợ không nên nghe chuyện của nhà khác.
3. Nên cho mượn những người biết trả lại.
4. Không nên cho mượn những người không biết trả lại.
5. Nên giúp đỡ những họ hàng nghèo khổ dù họ không trả lại được.
6. Vợ nên ngồi một cách thích hợp. Nhìn thấy bố mẹ chồng hay chồng thì nên đứng, không nên ngồi.
7. Trước khi dùng bữa, vợ trước hết phải đảm bảo bố mẹ chồng và chồng được dọn trước. Vợ cũng phải đảm bảo các người hầu được được chăm sóc chu đáo.

¹⁹⁴ Ở đây, "lửa" chỉ cho sự vu khống, thị phi.

8. Trước khi ngủ, vợ trước hết phải kiểm tra đã đóng tất cả các cửa, đồ đạc an toàn, người hầu đã làm tròn bổn phận và bố mẹ chồng đã nghỉ ngơi. Theo nguyên tắc, vợ nên dậy sớm vào buổi sáng, và vợ không nên ngủ ngày trừ phi không khỏe.
9. Cha mẹ chồng và chồng nên được coi như lửa. Đối đãi với họ nên cẩn trọng như với lửa.
10. Cha mẹ chồng và chồng nên được xem là những vị trời trong nhà. Lưu ý là đức Phật cũng gọi cha mẹ vợ là những vị trời trong nhà (*sassudevā*).

Ngày bà đến thành Sāvattī (Xá-vệ), nơi sống của chồng, nhiều người thuộc mọi tầng lớp đã tặng bà nhiều quà tặng tùy theo địa vị và khả năng của họ. Nhưng bà đã từ chối và hào phóng đến mức bà tặng lại hết cho mọi người dân trong thành với lời lẽ dịu dàng và xem họ như là thân quyến của mình. Với nghĩa cử cao đẹp này ngay trong ngày đầu tiên về nhà chồng, bà đã được mọi người dân trong thành quý mến.

Có một sự kiện thể hiện lòng tốt sẵn sàng của bà ngay cả với động vật. Nghe tin con ngựa cái thuần chủng của bà đang khó sanh lúc nửa đêm, bà cùng các nữ tỳ đem theo thuốc đến chuồng và săn sóc con ngựa mẹ một cách chu đáo và ân cần nhất.

Vì là một môn đồ trung thành theo Nigantha Nātaputta (Ni-kiền-tử)¹⁹⁵, cha chồng của bà đã thỉnh nhiều đạo sĩ lỗi lạc đến nhà thọ thực. Khi các đạo sĩ này đến nơi, Visākha được yêu cầu ra đánh lễ những vị được gọi là “A-la-hán” này. Bà hoan hỷ khi nghe đến danh tự “A-la-hán” và vội vã đi tới phòng khách, nhưng chỉ thấy các đạo sĩ lỗi lạc không một chút ngưng ngừng ngồi đó. Cảnh tượng vượt sức chịu đựng của một phụ nữ tinh tế như Visākha. Bà trách móc bố chồng và lui về phòng mình không tiếp đãi họ. Các đạo sĩ lỗi lạc rất tức giận và hạch tội vị triệu phú tại sao đem về nhà mình một tín đồ của đức Phật. Họ yêu cầu ông đuổi Visākha ra khỏi nhà ngay lập tức.

Vị triệu phú đã phải hết lời xin lỗi cho các vị đạo sĩ nguôi giận. Một ngày khác, ông ngồi trên một chiếc ghế sang trọng, ăn cháo thượng vị với mật trong đĩa vàng. Đúng lúc đó, có một Tỳ kheo đến nhà khát thực. Visākha đang quạt hầu cha chồng, và không báo cho ông biết về sự hiện diện của Tỳ kheo, bà tránh sang một bên để ông trông thấy vị Tỳ kheo. Dù đã thấy vị Tỳ kheo, nhưng ông cứ lơ đi, tiếp tục ăn.

Visākha ra bạch với vị Tỳ kheo: “Bạch Đại đức! Xin thỉnh Đại đức hoan hỷ bước sang nhà khác. Cha chồng con đang dùng những món ăn thiêu.”

Vị triệu phú ngu dốt hiểu sai lời của bà đã dùng dằng nổi giận, bảo dọn đĩa ăn và đuổi Visākha ra khỏi nhà. Thế nhưng, ai ai trong nhà cũng yêu quý Visākha nên không ai dám động đến bà.

Nhưng Visākha, vốn luôn tôn trọng phép tắc, không thể chấp nhận mà không phản kháng lối đối xử như vậy kể cả từ bố chồng. Bà lịch sự đáp:

¹⁹⁵ Nigantha Nātaputta, còn được gọi là Mahāvīra, là người sáng lập Kỳ Na giáo. Ông là người cùng thời với đức Phật. Kỳ Na giáo là một tôn giáo chính thống của Ấn Độ phủ nhận uy quyền của kinh Veda (Vệ Đà). Các tín đồ Kỳ Na giáo không tin vào Thượng Đế. Tín ngưỡng của họ dạy rằng thần thánh nằm trong mỗi linh hồn, và những linh hồn nào toàn hảo được dùng kính là Linh hồn Tối cao. Giải thoát đạt được nhờ chánh tín, chánh kiến và chánh mạng, trong đó sự thực hành vô hại đối với tất cả chúng sinh được đặc biệt chú trọng. Xem *Bách khoa Toàn thư về Triết học và Tôn giáo phương Đông* (*The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*) (Boston, MA: Shambhala Publications [1989]), trang 158—159.

9. THE BUDDHA'S CHIEF OPPONENTS AND SUPPORTERS

“Thưa cha, lý do đó không đáng để con phải bị đuổi đi. Không phải cha đem con về đây như mua một người nô lệ. Một cô gái có chồng, khi bị nhà chồng trả về cho cha mẹ còn sống thì phải có lý do chính đáng. Ngoài ra cha con có giao con cho tám gia chủ bảo hộ, và khi có lỗi lầm họ sẽ chịu trách nhiệm làm sáng tỏ vấn đề. Xin cha cho mời tám gia chủ đến phân xử.”

Vị triệu phú đồng ý với đề nghị của bà và triệu tập họ đến, nói:

“Ngày đại lễ như thế, khi tôi đang ngồi ăn cháo thượng vị với mật trong đĩa vàng, mà cô ta lại bảo tôi ăn đồ ăn dơ. Các ông hãy buộc tội cô ta và đuổi đi khỏi nhà này.”

Visākhā chứng minh mình vô tội, giải thích:

“Lời tôi nói không đúng hẳn như thế. Số là có một Tỳ-kheo đi khát thực dừng chân trước cửa nhà. Cha chồng tôi đang dùng cháo thượng vị với mật, hoàn toàn không thấy Trưởng lão. Tôi thiết nghĩ ông không tạo được công đức mới hiện đời mà chỉ hưởng phước đức cũ của đời trước. Do đó tôi đã nói với Tỳ-kheo: ‘Bạch Đại đức! Xin thỉnh Đại đức hoan hỉ bước sang nhà khác. Cha chồng con đang dùng những món ăn thiêu.’”

Bà không bị kết tội và bản thân cha chồng cũng đồng ý bà không có tội.

Vị triệu phú lòng còn oán giận lại kết tội bà ra sau nhà lúc nửa đêm với các gia nhân nam nữ. Khi bà giải thích làm điều đó để chăm sóc con ngựa cái sắp sinh, tám gia chủ đều công nhận người con dâu quý tộc đã có một việc làm mẫu mực mà chưa chắc các nữ tỳ đã làm được. Do vậy, bà cũng không bị kết tội thứ hai.

Vị triệu phú vẫn chưa nguôi giận cho đến khi nào tìm được cách kết tội bà. Lần này, ông moi chuyện không từ phía bà. Ông nói trước khi về nhà chồng, cha ruột của bà dạy bà mười điều răn. Chẳng hạn, ông ấy dạy bà: “Lửa trong nhà không nên mang ra ngoài.” Ông chất vấn bà: “Không cho hàng xóm lửa thì họ sống được ư? Hoặc không cần lửa của hàng xóm thì mình sống được ư?” Khi đó, Visākhā nhân cơ hội giải thích cặn kẽ mười điều răn cho cha chồng hiểu rõ. Vị triệu phú lặng thinh, không còn điều gì để moi móc buộc tội bà.

Sau khi chứng minh mình hoàn toàn vô tội, nhưng bà là người tự trọng nên đã tỏ ý muốn rời khỏi nhà như ông đã ra lệnh xưa đuổi lúc đầu.

Thái độ của vị triệu phú đối với Visākhā hoàn toàn thay đổi, khiến cho ông xin bà tha thứ vì những cáo buộc từ ông. Visākhā nhẫn nhịn đúng theo tinh thần Phật tử chân chính, đã tha thứ cho ông với điều kiện ông phải cho bà hoàn toàn tự do thực hiện những hoạt động tín ngưỡng theo bà muốn. Cha chồng đồng ý với điều này, cho bà hoàn toàn tự do trong mọi sinh hoạt tín ngưỡng.

Visākhā ngay lập tức không lãng phí thêm thời gian liền cung thỉnh đức Phật đến nhà thọ trai. Đức Phật đã đến và thọ thực. Thọ thực xong, đức Phật thuyết một bài pháp. Vị triệu phú ngồi sau bức màn nghe pháp. Khi bài pháp kết thúc, ông chứng ngay quả Tu-đà-hoàn (*Sotāpanna*). Sau đó, ông tỏ lòng biết ơn vô bờ bến đối với con dâu của ông đã dẫn dắt ông vào Chánh đạo Giải thoát, và xúc động tuyên bố từ đây về sau sẽ coi Visākhā như mẹ của mình trong đạo pháp.

Sau này, khi Visākhā sinh con trai đã đặt tên con là Migāra.

Vào ngày hôm sau, đức Phật đến thăm nhà bà, và nhân dịp này mẹ chồng của bà đã được nghe pháp và chứng quả Tu-đà-hoàn (*Sotāpanna*).

Nhờ khôn khéo, thông minh và nhẫn nại, bà đã dần dần cảm hóa được tất cả mọi người trong gia đình nhà chồng trở thành một gia đình Phật tử thuần thành và an lạc.

Mỗi buổi sáng, Visākhā túc trực ở nhà để cúng dường cho chư tăng vào nhà khát thực. Xế chiều, bà đến tu viện xem chư tăng có cần dùng thứ gì không và nghe đức Phật thuyết pháp. Một vị phu nhân Phật tử sùng đạo khác là Suppiyā thường đi cùng với bà.

Visākhā rất hào phóng nên một lần bà đã đến chỗ đức Phật và xin tám điều ước muốn sau:

1. Cúng dường y phục cho Tăng đoàn trong mùa mưa cho đến khi bà còn sống;
2. Cúng dường vật dụng, đồ ăn cho các Tỷ kheo từ nơi khác đến thành Sāvatthī (Xá-vệ);
3. Cúng dường vật dụng, đồ ăn cho các Tỷ kheo rời thành Sāvatthī;
4. Cúng dường thức ăn cho các Tỷ kheo bị bệnh;
5. Cúng dường thức ăn cho những người đang chăm sóc các Tỷ kheo bị bệnh;
6. Cúng dường thuốc men cho các Tỷ kheo bị bệnh;
7. Cúng dường cháo buổi sáng cho các Tỷ kheo ;
8. Cúng dường áo choàng tắm cho các Tỷ kheo ni.

Một ngày nọ, Visākhā đến thăm tu viện với bộ y phục đẹp nhất mà cha của bà đã cho bà như món quà cưới. Nhưng vì bà nghĩ không nên xuất hiện trước mặt đức Phật trong bộ y phục quá lộng lẫy, bà đã cởi ra, gói lại giao cho nữ tỳ, và đến yết kiến đức Phật trong một bộ y phục khác của cha chồng. Sau khi nghe pháp, nữ tỳ quên mất gói y phục để lại tu viện mà theo Visākhā ra về. Đại đức Ānanda thấy gói đồ, và theo chỉ dẫn của đức Phật, tạm cất vào một chỗ an toàn để trả lại cho chủ nhân sau này. Khi biết nữ tỳ vô ý bỏ quên gói y phục, Visākhā bảo nữ tỳ quay lại tu viện đem về nếu như gói đồ đó chưa được Đại đức Ānanda đụng đến. Khi Visākhā được báo lại chuyện đã xảy ra, bà đến chỗ đức Phật và tỏ ý mong muốn làm gì đó có ích cho tu viện từ số tiền bán bộ y phục. Đức Phật khuyên bà xây một tu viện ở Đông môn cho Tăng đoàn sử dụng. Vì không ai có đủ tiền để mua bộ y phục đắt đỏ đó, Visākhā tự mình mua lại và xây một tu viện với chi phí rất lớn, đặt tên là Pubbārāma (Đông Viên Tịnh xá). Được Visākhā cung thỉnh, đức Phật và các đệ tử của Ngài đã an cư kiết hạ (*vassāna*)¹⁹⁶ tại tu viện mới rộng rãi này. Visākhā vô cùng hoan hỷ khi đức Phật đã an cư chín mùa mưa tại đây.

Kinh ghi rằng Visākhā, thay vì phạt nữ tỳ do câu thả, đã san sẻ cho nữ tỳ đó một phần công đức xây dựng tu viện, bởi vì nhờ có nữ tỳ đó mà bà có cơ hội cúng dường thiện lành này.

¹⁹⁶ *Vassāna* nghĩa là "mùa mưa." Từ thời cổ đại cho đến nay, ở Ấn Độ ba mùa chính: (1) *vassāna* (mùa mưa); (2) *hemanta* (mùa đông); và (3) *gimhāna* (mùa nóng). *Vassāna*, hay mùa mưa, bắt đầu từ tháng *Āsālha* cho đến tháng *Assayuga*, tức khoảng từ giữa tháng Bảy đến giữa tháng Mười Một.

9. THE BUDDHA’S CHIEF OPPONENTS AND SUPPORTERS

Đức Phật đã thuyết pháp cho Visākhā trong nhiều dịp khác nhau. Trong một bài pháp, đức Phật giảng về việc các cư sĩ giữ tám giới luật trong những ngày thọ Bát quan trai (*Uposatha*)¹⁹⁷, mà việc tu tập này vẫn còn phổ biến ở hầu hết các quốc gia Phật giáo châu Á cho đến ngày nay.

Khi bàn về những phẩm hạnh khiến người phụ nữ tái sanh vào các cõi an lạc, đức Phật nói:¹⁹⁸

*“Hãy thường yêu thương chồng,
Luôn nỗ lực cố gắng,
Người đem lại lạc thú,
Chớ khinh thường người chồng,
Chớ làm chồng không vui,
Chớ làm chồng tức tối
Với những người ganh tị,
Chồng cung kính những ai,
Hãy đánh lễ tất cả
Vì nàng người có trí,
Hoạt động thật nhanh nhẹn,
Giữa các người làm việc
Xử sự thật khả ái,
Biết giữ tài sản chồng
Người vợ xử như vậy,
Làm thỏa mãn ước vọng,
Ưu thích của người chồng,
Sẽ được sanh tại chỗ
Các chư Thiên khả ái.”*

Trong một bài pháp khác, đức Phật khi bàn về những phẩm hạnh của một người phụ nữ hướng đến thành tựu và an lạc trong kiếp này và kiếp sau, đã nói như vậy:¹⁹⁹

*“Ở đây, Visākhā,
Khéo làm các công việc,
Thâu nhiếp người phục vụ,
Sở hành vừa ý chồng,
Giữ gìn của cải chứa.
“Ở đây, Visākhā,
Đầy đủ tín và giới,
Bố thí, không xan tham,
Rửa sạch đường thượng đạo,
Đến đời sau an lành.”*

¹⁹⁷ Thông thường, các ngày mùng 1, 8, 15 và 23 trong tháng (âm lịch) được coi là ngày Bố-tát hay Trai giới (*Uposatha*). Trong những ngày này, các cư sĩ giữ tám giới sau (*aṭṭhaṅga - samannāgatauposatha*): (1) không giết hại; (2) không trộm cắp; (3) không tình dục; (4) không nói dối; (5) không uống rượu và các chất có cồn gây say; (6) không ăn quá no (phi thời); (7) không múa hát, thổi kèn đàn; xem múa hát, nghe đàn kèn, trang điểm, thoa vật thơm, nhồi phấn và đeo tràng hoa; và (8) không ngồi nằm chỗ quá cao sang, kiêu cách, xa hoa. Mặc dù theo luật, tám giới này theo truyền thống được trì giữ vào các ngày Bố-tát, nhưng không hạn chế trì giữ tám giới này vào bất kỳ ngày nào khác nhằm kiểm soát hành động, lời nói, và ngũ căn.

¹⁹⁸ Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*), Phần IV.

¹⁹⁹ Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*), Phần IV.

Là một phụ nữ nhiều tài năng, Visākha đã đóng góp phần quan trọng trong nhiều lãnh vực khác nhau có liên quan đến Phật sự (*sāsana*)²⁰⁰. Đôi khi, bà được đức Phật cho phép giải quyết các mâu thuẫn nảy sinh giữa các Tỷ kheo ni. Một vài giới luật trong Luật Tạng (*Viyana*) cũng được đặt ra cho các Tỷ kheo do tác động của bà.

Do các đóng góp to lớn cao thượng, bà được coi là vị đại tín nữ trong các Phật sự (*sāsana*), và cũng là vị nữ thí chủ vĩ đại nhất của đức Phật.

Với hành xử cao quý, cử chỉ duyên dáng, cung cách tinh tế, lời nói nhã nhặn, tôn kính người lớn tuổi, trầm ẩn với những người kém may mắn, lòng hiếu khách và nhiệt thành trong tín ngưỡng, cô đã chiếm được cảm tình trọn vẹn của tất cả những ai biết bà.

Kinh ghi rằng bà là một người mẹ hạnh phúc của mười người con trai và mười người con gái may mắn. Bà thọ một trăm hai mươi tuổi.

Jīvaka (Kỳ-bà), Người con nuôi

Jīvaka là một vị thầy thuốc của đức Phật.

Lúc vừa chào đời, Jīvaka đã bị mẹ mình là một kỹ nữ bỏ vào trong một cái thùng gỗ và vứt ở bãi rác cạnh đường.

Hoàng tử Abhaya (Vô Úy) là con của Vua Bimbisāra (Tần-bà-sa-la), tình cờ đi ngang và thấy đứa bé sơ sinh khốn khổ đang bị đàn quạ bu quanh. Thấy đứa bé còn sống (*jīvati*), Hoàng tử đem theo đứa bé và giao cho các cung nhân chăm sóc.

Do được tìm thấy khi vẫn còn sống, ông được đặt tên là Jīvaka. Vì được Hoàng tử nhận làm con nuôi, ông còn có tên là Komārabhacca.

Khi lớn lên, ông trở thành một thầy thuốc và một vị giải phẫu tài giỏi. Kinh ghi rằng ông từng mổ hai lần thành công cho một vị triệu phú bị chứng nhưcc đầu nghiêm trọng.

Mỗi ngày ông đều đến hầu cận đức Phật ba lần.

Khi đức Phật bị một mảnh đá do Devadatta (Đề-bà-đạt-đa) gây ra làm bị thương ở chân, chính Jīvaka đã chăm sóc và chữa lành cho Ngài.

Thấy sẽ tiện lợi nếu có một tịnh thất gần nơi ở của mình, Jīvaka đã cho xây trong vườn xoài của ông. Sau lễ cúng dường tịnh thất này, ông chứng quả Tu-đà-hoàn (*Sotāpanna*).

Kinh Jīvaka (*Jīvaka Sutta*)²⁰¹, đề cập đến vấn đề ăn thịt, đã được đức Phật thuyết giảng cho Jīvaka.

Jīvaka cũng là người khiến Vua Ajātasattu (A-xà-thế) viếng thăm đức Phật sau khi vua sát hại cha mình là Vua Bimbisāra (Tần-bà-sa-la).

Theo yêu cầu của ông, đức Phật đã bảo các đệ tử của Ngài tập thể dục như quét rác, v.v. ■

Đọc thêm

Nārada Mahāthera. 1988. *Đức Phật và Giáo lý của Ngài [The Buddha and His Teachings]*.

Ấn bản thứ 4. Kuala Lumpur, Malaysia: Buddhist Missionary Society.

Nyanaponika Thera và Hellmuth Hecker. 1997. *Các Đại Đệ tử của đức Phật: Cuộc đời, Công việc và Di sản [Great Disciples of the Buddha: Their Lives, Their Works, Their Legacy]*. Ấn bản có Lời giới thiệu của Tỷ kheo Bodhi. Boston, MA: Wisdom Publications.

²⁰⁰ *Sāsana*, nghĩa đen là "thông điệp" của tín ngưỡng, giáo lý, học thuyết của đạo Phật.

²⁰¹ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Gahapativagga, Kinh Jīvaka (*Jīvaka Sutta*) số 55.

10

Đức Phật và các Nhà Bảo trợ Vương giả

*“Đánh lễ cúng dường này,
Xuất phát từ gia đình
Nên biết họ thực sự,
Là đám bùn sa lây.
Như mũi tên tể nhị
Rất khó rút ra khỏi,
Kẻ xấu rất khó lòng.
Từ bỏ sự cung kính.”*²⁰²

Vua Bimbisāra (Tần-bà-sa-la)

Vua Bimbisāra (Tần-bà-sa-la) trị vì vương quốc Magadha (Ma-kiệt-đà) có kinh đô tại thành Rājagaha (Vương Xá), là nhà bảo trợ vương giả đầu tiên của Đức Phật. Ông lên ngôi lúc mười lăm tuổi và trị vì được năm mươi hai năm.

Khi Thái tử Siddhattha (Sĩ Đạt Ta) xuất ly thế gian và đi khất thực trên đường phố Rājagaha như một vị sư khổ hạnh bình thường, vua đã nhìn thấy Ngài từ hoàng cung và rất ấn tượng bởi vẻ ngoài uy nghiêm và phong thái cao quý của Ngài. Ngay lập tức, ông sai sứ giả đi xác định xem Ngài là ai. Khi biết Ngài đang nghỉ ngơi sau khi thọ thực dưới chân đồi Pandavapabbata, vua cùng với tùy tùng đã đến chỗ vị tu sĩ hoàng tộc và hỏi thăm quê hương và tổ tiên của Ngài. Tu sĩ Gotama trả lời:

*“Trên sườn núi Tuyết sơn,
Sống dân tộc đoan trực,
Tài sản nghị lực đủ,
Ở xứ Kosala (Kiều-tát-la).
Dòng họ thuộc mặt trời,
Sanh tộc là Thích-ca,
Từ bỏ gia tộc ấy,
Thừa vua, Ta xuất gia,
Ta không có tha thiết,
Đối với các loại dục.
Thấy nguy hiểm trong dục,
Bỏ chúng, là an ổn,
Ta sẽ đi, tinh tấn,
Ý Ta, được hoan hỷ.”*²⁰³

²⁰² Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*), Pārāyanavagga, Trưởng Lão Tăng Kệ về Ma Ha Ca Diếp (*Mahākassapa Theragāthā*) (1053).

²⁰³ Kinh Tập (*Sutta Nipāta*), Kinh Xuất Gia (*Pabbajjā Sutta*).

Sau đó, vua đã cung thỉnh Ngài sau khi Giác ngộ hãy ghé thăm vương quốc.

Đức Phật Gặp Vua Bimbisāra

Theo lời hứa với vua Bimbisāra trước khi Giác ngộ, đức Phật đã cùng với một đoàn lớn các đệ tử A-la-hán của Ngài đi từ Gayā (Già-da) đến kinh đô Rājagaha (Vương Xá) của vương quốc Magadha (Ma-kiệt-đà). Tại đây, Ngài lưu trú ở đền Suppatittha trong Rừng Cọ.

Tin vui về sự xuất hiện của đức Phật trong vương quốc và danh tiếng lớn về Ngài như một bậc Đạo sư vô song đã sớm lan rộng khắp kinh thành. Khi nghe tin Ngài đến, vua đã cùng rất nhiều thần dân đến chào đón đức Phật. Vua đến gần đức Phật, cung kính đánh lễ Ngài, rồi ngồi ở một bên. Sau đó, một vài thần dân cung kính đánh lễ đức Phật, vài người nhìn Ngài với biểu hiện chào hỏi thân thiện, vài người chấp tay chào Ngài, vài người tự giới thiệu bản thân, trong khi những người khác im lặng ngồi vào chỗ của mình. Vì đám đông đều kính trọng cả đức Phật và Đại đức Kassapa (Ca Diếp), họ không biết Đại đức Kassapa phục tùng sự giáo hóa của đức Phật hay đức Phật phục tùng sự giáo hóa của Đại đức Kassapa. Đức Phật đọc được suy nghĩ của họ và hỏi Đại đức Kassapa lý do Đại đức từ bỏ thờ lửa. Hiểu được ý định trong câu hỏi của đức Phật, Đại đức giải thích lý do từ bỏ thờ lửa là vì Đại đức thích thú sự an lạc không đam mê của Niết Bàn (*nibbāna*) hơn là những thú vui dục trần không lợi lạc. Sau đó, Đại đức quỳ xuống dưới chân đức Phật và thừa nhận sự siêu việt của Ngài, lặp đi lặp lại: “Đức Thế Tôn là Đạo Sư của con, con là đệ tử của Ngài. Đức Thế Tôn là Đạo Sư của con, con là đệ tử của Ngài.”

Những người mộ đạo đều hoan hỷ khi nghe Đại đức Kassapa đã cải đạo. Nhân đó, đức Phật đã thuyết giảng chuyện Tiền thân về Bậc Đại trí Mahā Nārada Kassapa (*Mahā Nārada Kassapa Jātaka*)²⁰⁴ để cho thấy trong một tiền kiếp, khi Ngài được sinh ra là Nārada, Ngài cũng đã cảm hóa Kassapa tương tự.

Sau khi nghe đức Phật thuyết pháp, tất cả mọi người đều chứng đắc được Pháp nhãn. Vua Bimbisāra chứng quả Tu-đà-hoàn (*Sotāpanna*), và xin quy y Phật, Pháp và Tăng. Vua cung thỉnh đức Phật và các đệ tử của Ngài đến hoàng cung thọ trai vào ngày hôm sau. Sau khi thọ thực, vua muốn biết đức Phật sẽ lưu trú ở đâu. Đức Phật trả lời một nơi thích hợp nên là nơi vắng vẻ, không quá xa cũng không quá gần kinh thành, thuận tiện cho những ai muốn viếng gặp Ngài, nơi đó có không khí dễ chịu, không đông đúc vào ban ngày, không quá ồn ào vào ban đêm, càng tĩnh lặng càng tốt, và phù hợp với sự riêng tư của người nam.

Vua nghĩ Rừng Trúc của mình sẽ đáp ứng được tất cả các yêu cầu đó. Vì vậy, để đáp lại món quà siêu việt mà đức Phật đã ban tặng cho vua, vua đã cúng dường khu rừng trúc hẻo lánh lý tưởng²⁰⁵ cho đức Phật và Tăng đoàn sử dụng. Khu rừng này không có các nhà cửa kiến trúc che mưa nắng cho Tăng đoàn, nhưng lại có nhiều cây râm mát và nhiều nơi ẩn dật. Đây là nơi an cư đầu tiên được cúng dường cho đức Phật và các đệ tử của Ngài. Đức Phật đã an cư kiết hạ trong ba mùa mưa liên tiếp và ba mùa mưa khác tại Trúc Lâm (*veḷuvanārāma*)²⁰⁶ yên tĩnh này.

Sau khi quy y, vua đã sống cuộc đời của một vị vương giả mẫu mực, thường xuyên thọ giới Bát quan trai (*Uposatha*) trong sáu ngày mỗi tháng.

²⁰⁴ Kinh Tập (*Khuddaka Nikāya*), Pārāyanavagga, Chuyện Tiền Thân (*Jātaka*) số 544.

²⁰⁵ Còn được gọi là "Rừng Sóc".

²⁰⁶ Trong tiếng Pāli, *Ārāma* có nghĩa là một khu vườn đơn thuần. Không có kiến trúc nhà cửa nào khi Đức Phật nhận sự cúng dường hào phóng này. Hiện tại, từ *Ārāma* được dùng để chỉ một tu viện có nhà cửa dành cho các nhà sư.

Kosala Devī (còn có tên khác là Vaidehy, Vi-đề-hy), con gái của Vua Mahā Kosala (Ma-ha Kiền-tát-la) và em gái của Vua Pasenadi (Ba-tư-nặc) vương quốc Kosala (Kiền-tát-la), là vị hoàng hậu trung thành của Vua Bimbisāra. Thái tử Ajātasattu (A-xà-thế) là con trai của họ. Khemā là một vị quý phi khác, nhờ được quốc vương khéo léo cảm hóa đã trở thành một đệ tử của đức Phật, và sau này là vị Đệ nhất Tỷ kheo ni trong Ni đoàn.

Mặc dù là một vị vua ngoan đạo, nhưng do nghiệp ác trong quá khứ, vua đã có một kết cục rất đau buồn và bi thảm. Thái tử Ajātasattu là người kế vị ngai vàng, đã bị Devadatta Thera (Đề-bà-đạt-đa) độc ác xúi giục âm mưu giết cha và chiếm đoạt vương quyền. Vị Thái tử bất hạnh bị bắt quả tang, nhưng người cha nhân từ, thay vì trừng phạt ông vì hành động tàn bạo đó, đã giao cho ông vương miện mà ông luôn thèm muốn.

Đứa con bạc bẽo bày tỏ lòng biết ơn của mình đối với cha bằng cách tống vua vào ngục và bỏ đói vua cho chết dần. Chỉ một mình Thái hậu Kosala Devī được phép vào thăm vua hàng ngày. Vị Thái hậu trung thành giấu thức ăn trong túi áo đem cho chồng. Thái tử phát hiện và ra lệnh bà dừng lại. Sau đó bà giấu thức ăn trong búi tóc. Thái tử lại phát hiện ra việc này. Sau cùng, bà tắm rửa trong nước thơm rồi thoa lên mình một hỗn hợp mật ong, bơ, sữa trâu và mật đường. Vua liếm thân bà để sống cảm hơi. Thái tử quá cảnh giác lại phát hiện ra và cấm bà không được vào thăm vua nữa.

Dù không còn gì để nuôi sống, vua vẫn thiện hành trong an lạc vì vua đã chứng quả Tu-đà-hoàn (*Sotāpanna*). Đứa con độc ác của vua cuối cùng quyết định dứt khoát sẽ kết thúc sinh mệnh vị phụ vương cao quý của mình. Thái tử tàn nhẫn ra lệnh cho tên thợ cạo của vua khoét lòng bàn chân vua, rồi xát muối và dầu vào các vết cắt và bắt vua bước trên than cháy đỏ.

Khi thấy tên thợ cạo đến gần, vua nghĩ Thái tử đã nhận ra sự điên rồ của mình nên cử tên thợ cạo đến cạo râu tóc cho vua trước khi thả vua ra. Thế nhưng vua lại gặp phải một kết cục bi thảm hoàn toàn trái ngược. Tên thợ cạo lạnh lùng thực thi những mệnh lệnh man rợ của Ajātasattu. Vị vua thiện lành đã chết trong đau đớn tột cùng. Vào chính ngày đó, Ajātasattu có một đứa con trai chào đời. Tin tức về đứa con mới sinh và phụ vương qua đời được chuyển đến hoàng cung cùng lúc.

Thái tử đọc tin hỷ trước hết. Tình yêu với đứa con trai đầu lòng trời dấy trong Ajātasattu không thể dùng lời diễn tả. Thái tử bị niềm vui làm kích động, tình phụ tử thấm đẫm trong người ông.

Ngay lập tức, ông chạy đến chỗ Thái hậu và hỏi: “Thưa mẹ, khi con còn nhỏ, cha con có yêu thương con không?”

“Người đang nói gì vậy, con trai? Khi người còn nằm trong bụng ta, ta nẩy sinh một dục vọng muốn hút máu từ tay phải của cha người. Nhưng ta không dám nói ra điều này. Sau đó, ta trở nên gầy yếu và xanh xao. Cuối cùng ta bị khuất phục tiết lộ dục vọng phi nhân này với cha người. Thế nhưng cha người đã vui vẻ chịu lòng ta, và ta đã uống thứ chất lỏng ghê tởm đó. Các thầy tiên tri đã tiên đoán người sẽ trở thành kẻ thù của cha người. Do đó mà người được đặt tên là Ajātasattu (Kẻ thù tương lai). Ta đã cố tìm cách sảy thai, nhưng cha người đã ngăn được. Sau khi người ra đời, ta lại tìm cách giết chết người, nhưng cha người lại một lần nữa đã ngăn cản. Một lần nọ, một mụn nhọt mọc ra trên tay người làm người đau đớn, không ai có thể vỗ về cho người ngủ được. Nhưng cha người, người đang bận bịu biết bao việc triều chánh, đã ôm người vào lòng, vỗ về người, và mút lấy mụn nhọt trên tay người. Mụn nhọt bị vỡ ra trong miệng ngài. Nay con trai, trong miệng ngài lúc ấy toàn mủ và máu, nhưng ngài đã nuốt chúng vì tình yêu thương dành cho người.”

Ajātasattu liền thét lên: “Mau chạy đến thả vị phụ vương kính yêu của trẫm!” Nhưng cha ông đã nhắm mắt vĩnh viễn. Tin tức còn lại sau đó được giao cho ông, và ông đã bật khóc nức nở. Ông nhận ra tình phụ tử chỉ sau khi bản thân ông đã làm cha.

Sau khi vua Bimbisāra băng hà, ngài lập tức tái sinh thành một chư Thiên tên là Janavasabha (Xà-ni-sa) trên cõi trời Tứ Thiên Vương (*Cātummahārājika*).

Về sau, Ajātasattu hoàn toàn thay đổi và trở thành một trong những cư sĩ xuất chúng của Đức Phật. Sau khi đức Phật nhập Niết bàn (*parinibbāna*), Ajātasattu đã tham dự kỳ Kiết tập lần thứ nhất.²⁰⁷

Vua Pasenadi (Ba-tư-nặc) của vương quốc Kosala (Kiều-tát-la)

Vua Pasenadi, con trai của Vua Mahā Kosala, trị vì vương quốc Kosala có kinh đô đặt tại thành Sāvattthī (Xá Vệ), là nhà bảo trợ vương giả khác của Đức Phật. Vua là người cùng thời với đức Phật, và nhờ thông thạo nhiều lĩnh vực nghệ thuật khác nhau, vua đã may mắn được phụ vương lúc còn hiện tiền đã truyền giao vương quyền.

Vua quy y có thể trong thời gian hoàng pháp ban đầu của đức Phật. Theo Kinh Tương Ưng Bộ (*Samyutta Nikāya*), một lần nọ vua đến chỗ đức Phật, chất vấn Ngài tự cho mình là bậc Vô thượng Chánh Đẳng Giác khi Ngài vẫn còn trẻ và mới xuất gia.²⁰⁸ Đức Phật đã trả lời:

*“Thưa Đại vương, có bốn loại trẻ tuổi không nên khinh thường, hay không nên miệt thị vì họ là trẻ. Đó là một Khattiya²⁰⁹, con rắn, ngọn lửa, và một Tỷ kheo.”*²¹⁰

Sau đó, đức Phật thuyết một bài pháp thú vị về chủ đề này cho vua. Khi bài pháp kết thúc, vua bày tỏ niềm hoan hỷ to lớn và ngay lập tức trở thành môn đồ của đức Phật. Từ giây phút đó cho đến khi băng hà, vua hết sức sùng kính đức Phật. Kinh ghi rằng vào một dịp nọ, vua đã phủ phục trước đức Phật, vuốt ve và hôn xung quanh chân Ngài.²¹¹

²⁰⁷ Kỳ Kiết tập lần thứ nhất được tổ chức tại thành Rājagaha (Vương Xá) trong kỳ an cư kiết hạ mùa mưa đầu tiên sau khi đức Phật nhập Niết bàn được ba tháng. Mục đích của kỳ Kiết tập là để bảo tồn sự tinh thuần của Giáo pháp. Tham dự có năm trăm vị A-la-hán do Mahā Kassapa (Ma Ha Ca Diếp) chủ trì. Đầu tiên, Đại đức Upāli (Ưu-bà-li) đọc về Giới luật, sau đó Đại đức Ānanda (A Nan) đọc về Giáo pháp. Các bài đọc của hai vị đã được tập hợp và chuẩn hóa thành Luật Tạng (*Vinaya Piṭaka*) và Kinh Tạng (*Sutta Piṭaka*) tương ứng. Kỳ Kiết tập lần thứ hai xảy ra trong 100 năm sau, và kỳ Kiết tập lần thứ ba vào 236 năm sau.

Kỳ Kiết tập gần nhất là kỳ Kiết tập lần thứ sáu, được tổ chức tại Miến Điện (Myanmar) từ ngày 17 tháng 5 năm 1954 đến ngày 24 tháng 5 năm 1956. Kỳ Kiết tập kết thúc vào đúng ngày kỷ niệm 2.500 năm đức Phật nhập Niết bàn. Kỳ Kiết tập này diễn ra sau 83 năm kể từ kỳ Kiết tập lần thứ năm được tổ chức tại Mandalay, Miến Điện, vào năm 1871. Cũng như các kỳ Kiết tập trước đây, mục đích chính của kỳ Kiết tập lần thứ sáu là bảo tồn các giáo lý và phương pháp tu tập của đức Phật theo trường phái Phật giáo Nguyên thủy (*Theravāda*). Trong thời gian hai năm diễn ra kỳ Kiết tập này, các nhà sư từ các quốc gia khác nhau đã đọc lại các phiên bản hiện có của Tạng Pāli và các tác phẩm hậu kinh điển có liên quan. Kết quả là Hội đồng Kiết tập đã tổng hợp một phiên bản mới của Tạng Pāli, sau đó được dịch ra ngôn ngữ của các nước.

²⁰⁸ Kinh Tương Ưng Bộ (*Samyutta Nikāya*) 1:64.

²⁰⁹ Phạn ngữ *Kṣatriya*. Là một chiến sĩ thuộc Giai cấp Sát-đế-ly.

²¹⁰ Một chiến sĩ vương tộc dù còn trẻ, nhưng khi phần nọ có thể tàn nhẫn gây hại cho người khác. Vết cắn của một con rắn nhỏ cũng có thể gây tử vong. Một tia lửa nhỏ có thể gây ra một đám cháy lớn. Ngay cả một Tỷ kheo trẻ tuổi cũng có thể là một vị Thánh hoặc một Pháp sư.

²¹¹ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Rājavagga, Kinh Pháp Trang nghiêm (Dhammacetiya Sutta) số 89.

10. THE BUDDHA'S ROYAL PATRONS

Hoàng hậu chính của vua là Mallikā (Mạt Lợi), một phụ nữ rất sùng đạo và khôn ngoan, thông thạo Giáo pháp, có ảnh hưởng rất lớn về lòng nhiệt thành sùng đạo của vua. Như người bạn thân chính, bà đã phải nhiều lần làm người hướng dẫn đạo pháp cho vua.

Một đêm nọ, nhà vua mơ thấy mười sáu giấc mộng bất thường, tâm trí của vua vô cùng lo lắng vì không biết ý nghĩa thực sự của chúng. Các vị cố vấn Bà-la-môn của vua giải thích những giấc mơ này báo điềm xấu, nên đã bày cho vua làm lễ hiến tế động vật để xua đuổi giải trừ những hiểm nguy sẽ xảy ra. Vua nghe theo và chuẩn bị mọi thứ cho lễ hiến tế tàn sát hàng ngàn con vật khôn nạn. Hoàng hậu Mallikā khi nghe tin lễ hiến tế đã man sắp diễn ra, đã thuyết phục vua đi tìm đức Phật giải mộng vì sự thông tuệ của Ngài chắc chắn siêu việt các cố vấn Bà-la-môn phạm phu đó. Vua đến chỗ đức Phật và trình bày mục đích chuyến viếng thăm của vua. Vua mong muốn biết được ý nghĩa thực sự của mười sáu giấc mộng đó. Đức Phật đã giải thích đầy đủ ý nghĩa thực sự của các giấc mộng cho vua. Vua rất hoan hỷ và cho dừng lễ hiến tế này.

Khác với Vua Bimbisāra, Vua Pasenadi đã may mắn được nghe nhiều bài pháp khai sáng và tu tập từ đức Phật. Trong Kinh Tương Ưng Bộ (*Samyutta Nikāya*) có một chương riêng biệt gọi là Tương Ưng Kosala (*Kosala Samyutta*)²¹², mà hầu hết các bài pháp trong chương này đều được đức Phật thuyết giảng cho vua.

Một lần nọ, khi đang ngồi hầu với đức Phật, vua nhìn thấy một số đạo sĩ với thân đầy lông và móng tay dài đi ngang qua. Vua đứng dậy từ chỗ ngồi, cung kính đánh lễ với họ và nói lên tên của mình: "Thưa chư Tôn, con là vua Pasenadi nước Kosala." Khi họ đã đi qua, vua trở lại chỗ đức Phật, và muốn biết họ là những vị A-la-hán hay là những vị đang đi trên con đường hướng đến đạo quả A-la-hán. Đức Phật giải thích những cư sĩ bình thường khi còn ham thú các dục rất khó biết được người khác có phải là A-la-hán hay không, sau đó đưa ra những nhận xét thú vị như sau:

“Chính phải cộng trú mới biết được giới đức của một người, và phải trong một thời gian dài không thể khác được, phải có tác ý, không phải không có tác ý, phải có trí tuệ, không phải với ác tuệ. Chính phải cùng chung một nghề mới biết được sự thanh tịnh của một người. Chính trong thời gian bất hạnh mới biết được sự trung kiên của một người. Chính phải đàm đạo mới biết được trí tuệ của một người, và phải trong một thời gian dài không thể khác được, phải có tác ý, không phải không tác ý, phải có trí tuệ, không phải với ác tuệ.”

Pasenadi là bậc quân vương của một vương quốc to lớn nên không thể tránh được chiến tranh, nhất là với các vị vua của các nước láng giềng. Một lần, ông buộc phải đánh trận với cháu trai của mình là Vua Ajātasattu nước Magadha, và vua bị đánh bại. Nghe tin đó, đức Phật thuyết:

*“Chiến thắng sinh thù oán,
Thất bại chịu khổ đau,
Sống tịch tịnh an lạc.
Bỏ sau mọi thắng bại.”*²¹³

²¹² Kinh Tương Ưng Bộ (*Samyutta Nikāya*), Sagāthavagga, Tương Ưng Kosala (*Kosala Samyutta*) số 3.

²¹³ Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), XV Phẩm An lạc, kệ 201.

Lại một lần khác, vua Pasenadi chiến thắng và đã tịch thu toàn bộ quân đội của vua Ajātasattu, chỉ tha mỗi mình vua. Khi đức Phật nghe tin chiến thắng mới này, Ngài đã thốt ra kệ sau đây, mà chân lý trong kệ này vẫn còn giữ nguyên giá trị trong một thế giới đang mệt mỏi với chiến tranh thời hiện đại:

*“Vì nghĩ đến tư lợi,
Nên mới cướp hại người,
Khi người khác cướp hại,
Bị hại, lại hại người.
Người ngu nghĩ như vậy,
Khi ác chưa chín muồi,
Khi ác đã chín muồi,
Người ngu chịu khổ đau.
Sát người, bị người sát,
Thắng người, bị người thắng,
Mắng người, người mắng lại,
Nã người, người nã lại,
Do nghiệp được diễn tiến,
Bị hại, lại hại người.”*

Khi đức Phật nói với vua Pasenadi về phụ nữ, lời Ngài rất thú vị và khích lệ không kém đối với phụ nữ. Một lần nọ, khi vua đang đàm đạo với đức Phật, một sứ giả đến báo tin kẻ bên tai vua Hoàng hậu Mallikā vừa hạ sinh một công chúa. Nhà vua không hoan hỷ với tin không muốn có này. Ở Ấn Độ cổ đại, và thậm chí đến ngày nay, con gái không được xem trọng cho một gia đình hạnh phúc vì một số lý do ích kỷ, chẳng hạn như vấn đề sinh lễ hồi môn. Không giống như bất kỳ đạo sư nào khác, đức Phật đã bày tỏ sự tôn trọng phụ nữ và đề cập bốn đặc điểm chính tô điểm người phụ nữ như sau:

*“Này Nhân chủ, ở đời,
Có một số thiếu nữ,
Có thể tốt đẹp hơn,
So sánh với con trai,
Có trí tuệ, giới đức,
Khiến nhạc mẫu thán phục.
Rồi sinh được con trai,
Là anh hùng, quốc chủ,
Người con trai như vậy,
Của người vợ hiền đức,
Thật xứng là Đạo sư,
Giáo giới cho toàn quốc.”*

“Có một số thiếu nữ, có thể tốt đẹp hơn, so sánh với con trai” – *itthi hi pi ekacciyā seyyā* là những từ đức Phật thực sự đã dùng. Không có Đạo sư nào đưa ra một tuyên bố táo bạo và cao quý như vậy, đặc biệt là ở Ấn Độ nơi phụ nữ không được coi trọng.

10. THE BUDDHA'S ROYAL PATRONS

Vô cùng đau buồn khi vị tổ mẫu của vua qua đời thọ 120 tuổi, Vua Pasenadi tìm đến gặp đức Phật và nói vua sẵn sàng cho hết mọi thứ mình có nếu cứu được tổ mẫu. Đức Phật đã an ủi vua và nói:

*“Mọi chúng sanh sẽ chết,
Mạng sống, chết kết thúc,
Tùy nghiệp, họ sẽ đi,
Nhận lãnh quả thiện ác,
Ác nghiệp, đọa địa ngục,
Thiện nghiệp, lên Thiên giới.
Do vậy hãy làm lành,
Tích lũy cho đời sau,
Công đức cho đời sau,
Làm hậu cứ cho người.”*

Nhà vua luôn khao khát được nghe Pháp đến mức cho dù có việc triều chính làm vua phải đi đến nơi khác trong vương quốc, vua cũng tranh thủ từng cơ hội có thể để viếng thăm đức Phật và đàm đạo với Ngài. Kinh Pháp Trang nghiêm²¹⁴ và Kinh Kaṇṇakatthala²¹⁵ đã được thuyết giảng trong những dịp như vậy.

Hoàng hậu chính của Vua Pasenadi, con gái của một thợ làm vòng hoa, đã qua đời trước vua. Một trong những ái phi của vua là em ruột của Vua Bimbisāra. Còn Vua Bimbisāra thì kết hôn với một trong những em gái ruột của vua, sinh ra Thái tử Ajātasattu.

Vua Pasenadi có một hoàng tử tên là Viḍḍabha (Tỳ-lưu-ly) đã nổi loạn soán ngôi khi vua về già. Mẹ của hoàng tử là con gái của Mahānāma tộc Sākya, người có quan hệ họ hàng với đức Phật, và bà nội của hoàng tử là một nô lệ. Vua không biết sự thật này khi nạp mẹ hoàng tử làm phi. Khi nghe những lời miệt thị từ các tộc nhân Sākya về tổ tiên ô nhục của mình, Viḍḍabha đã trả thù bằng sự tàn sát gần như diệt chủng toàn bộ hoàng tộc Sākya. Điều bất hạnh là chính vì Viḍḍabha mà vua đã băng hà một cách thê thảm trong một căn nhà bên ngoài kinh thành, chỉ còn một người hầu kề cận. Vua Pasenadi qua đời trước đức Phật. ■

²¹⁴ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Rājavagga, Kinh Pháp Trang nghiêm (Dhammacetiya Sutta) số 89.

²¹⁵ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Rājavagga, Kinh Kaṇṇakatthala (Kaṇṇakatthala Sutta) số 90.

11

Sự nghiệp Hoằng pháp của Đức Phật

*“Không làm mọi điều ác.
Thành tựu các hạnh lành,
Tâm ý giữ trong sạch,
Chính lời chư Phật dạy”*²¹⁶

Giới thiệu

Sự nghiệp Hoằng pháp lợi lạc và viên mãn của đức Phật kéo dài bốn mươi lăm năm. Từ năm 35 tuổi là năm Ngài thành đạo cho đến năm 80 tuổi Ngài nhập diệt, Ngài đã phụng sự nhân loại bằng cả tấm gương lẫn giới luật. Trong suốt một năm, Ngài du hành từ nơi này đến nơi khác, đôi khi một mình, đôi khi đi cùng với các đệ tử của Ngài, truyền bá Giáo pháp cho mọi người và giải thoát họ khỏi những trói buộc của luân hồi (*saṃsāra*). Vào mùa mưa (*vassāna*) kéo dài từ tháng Bảy đến tháng Mười Một, do mưa liên tục không ngớt nên Ngài nhập thất theo phong tục thông thường của mọi tu sĩ tại Ấn Độ trong khoảng thời gian này.

Thời cổ đại cũng như thời nay, ở Ấn Độ có ba mùa chính là *vassāna* (mùa mưa hoặc mùa gió mùa), *hemanta* (mùa lạnh hay mùa đông) và *gimhāna* (mùa nóng). Mùa mưa (*vassāna*) bắt đầu từ tháng *Āsālha* và kéo dài đến tháng *Assayuga*, tức là khoảng từ giữa tháng Bảy đến giữa tháng Mười Một.

Vào mùa mưa, do những trận mưa xối xả, sông suối thường bị ngập lụt, đường sá ngập nước, thông tin liên lạc bị gián đoạn, và theo quy luật, người dân bị bó hẹp trong nhà, trong thôn, và phải sống dựa vào những thứ đã tồn trữ từ các mùa trước. Trong khoảng thời gian này, các tu sĩ muốn đi du hành truyền đạo rất khó khăn. Vô số các loài thực vật và động vật sinh sôi đến mức con người không thể di chuyển mà không sát hại chúng một cách vô thức. Chính vì vậy, mọi tu sĩ bao gồm cả đức Phật và các đệ tử của Ngài, đều dừng lại các chuyến du hành hoằng pháp và nhập thất ở những nơi thanh vắng. đức Phật và các đệ tử của Ngài thường được cung thỉnh an cư qua mùa mưa trong tịnh xá hoặc trong một khu vườn hẻo lánh. Nhưng thỉnh thoảng các Ngài an cư kiết hạ trong các khu rừng. Trong những dịp an cư này, dù ở tịnh xá, khu vườn hẻo lánh hay trong rừng, người dân thường lũ lượt tìm đến đức Phật nghe pháp, và từ đó tận dụng mọi cơ hội thân cận với Ngài.

²¹⁶ Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), XIV Phẩm Phật Đà, kệ 183.

Hai mươi năm đầu tiên

Năm thứ nhất tại Benares (hay còn gọi là Vārāṇasi; Kāśi) (Ba-la-nại)

Sau khi thuyết giảng Kinh Chuyển Pháp Luân (*Dhammacakkappavattana Sutta*) cho năm vị đệ tử đầu tiên của Ngài (là Koṇḍañña, Bhaddiya, Vappa, Mahānāma, và Assaji) vào ngày trăng tròn của tháng *Āsālha*, đức Phật đã trải qua mùa mưa đầu tiên tại Vườn Nai ở Isipatana, gần Benares. Trong Vườn Nai không có nhà cửa để ở. Yasa và những người bạn đã quy y trong kỳ an cư kiết hạ này.

Năm thứ 2, 3 và 4 tại Rājagaha (Vương Xá)

Kinh thành Rājagaha là thủ đô của vương quốc Magadha (Ma-kiệt-đà) do Vua Bimbisāra (Tần-bà-sa-la) trị vì. Khi đức Phật đến thăm vua theo lời hứa của Ngài trước khi thành đạo, vua đã cúng dường Trúc Lâm (*veluvana*) của vua cho đức Phật và các đệ tử của Ngài. Đây là một nơi thanh vắng lý tưởng cho các nhà sư, vì nó không quá xa cũng không quá gần kinh thành, đức Phật đã an cư qua ba mùa mưa trong khu rừng yên tĩnh này.

Năm thứ 5 tại Vesālī (Tỳ-xá-ly)

Trong năm này, khi đức Phật đang an cư ở ngôi nhà có nóc nhọn trong Mahāvana (Đại Lâm) gần kinh thành Vesālī, nghe tin phụ vương Suddhodana (Tịnh Phạn) sắp băng hà, Ngài đi gấp đến hoàng cung và thuyết pháp cho vua. Vua liền đắc quả A-la-hán. Vua hưởng vị Giải thoát trong suốt bảy ngày rồi băng hà.

Cũng trong năm này, Giáo đoàn Tỳ-kheo-ni được thành lập theo lời cầu xin của Mahā Pajāpatī Gotamī (Ma-ha Ba-xà-ba-đề Cồ-đàm, gọi tắt là Kiều Đàm Di). Sau lễ hỏa táng Vua Suddhodana, khi đức Phật đang an cư trong Vườn Nigrodha (Ni-câu-luật) ở kinh thành Kapilavatthu (Ca-tỳ-la-vệ), Mahā Pajāpatī Gotamī đã đến chỗ Ngài và cầu xin Ngài cho phép phụ nữ gia nhập Giáo đoàn. Nhưng đức Phật đã từ chối và quay về ngôi nhà có nóc nhọn ở thành Rājagaha. Mahā Pajāpatī Gotamī quyết tâm xuất ly đến mức bà cùng nhiều phu nhân tộc Sākya (họ Thích) và Koliya (tộc Câu-lợi), đi bộ suốt quãng đường từ thành Kapilavatthu đến thành Rājagaha. Say này nhờ tác động của Đại đức Ānanda, bà và các phu nhân đã được phép gia nhập Giáo đoàn.

Năm thứ 6 tại Đồi Mankula ở Kosambī (Kiều-thượng-di) gần Allahabad

Như Ngài đã hiển thị “thần thông Song đối” (*yamaka pāṭihāriya*) để đánh tan sự kiêu mạn của mọi người trong tộc của Ngài ở kinh thành Kapilavatthu, đức Phật hiển thị thần thông này lần thứ hai tại đồi Mankula ở kinh thành Kosambī²¹⁷ để cảm hóa những đệ tử ngoại đạo.

²¹⁷ Kosambī (Kiều-thượng-di) là thủ đô của Vương quốc Vamsa nhỏ bé, nằm giữa sông Hằng và sông Jumna, do Vua Udena (Ưu-điền) trị vì.

11. THE BUDDHA'S MINISTRY

Năm thứ 7 tại cung trời Đao-lợi (Tāvātimsa)

Vài ngày sau khi hạ sinh Thái tử Siddhattha (Sĩ-đạt-ta), Hoàng hậu Mahā Māyā (Ma-ha Ma-da) qua đời và tái sinh thành một chư Thiên²¹⁸ trên cung trời Đâu-suất (*Tusita*). Vào năm thứ bảy trong sự nghiệp Hoằng pháp của Ngài, suốt khoảng thời gian an cư kiết hạ, kinh ghi rằng đức Phật thuyết giảng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*)²¹⁹ cho các chư Thiên trên cung trời Đao-lợi (*Tāvātimsa*). Một chư Thiên từng là mẹ Ngài cũng đã đến cõi trời này nghe Ngài thuyết pháp. Hàng ngày, Ngài quay lại trái đất và nói tóm tắt bài pháp của Ngài cho Đại đức Sāriputta (Xá-lợi-phất), Đại đức sau đó giảng lại chi tiết giáo lý cho các đệ tử của Ngài. Những gì được thể hiện chi tiết trong Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Piṭaka*) hiện tại được cho là đến từ Sāriputta.

Kinh ghi rằng khi nghe các bài pháp này, vị chư Thiên từng là mẹ của Ngài đã chứng Thánh quả đầu tiên là Tu-đà-hoàn (*Sotāpanna*).

Năm thứ 8

Đức Phật hoằng pháp năm thứ 8 cho bộ tộc Bhagga (Bạt-già) tại Rừng Bhesakalā, gần núi Sumsumāra (núi Cá Sấu) thuộc vương quốc Vamsa.

Năm thứ 9 tại Kosambī

Chính vào năm này, Māgandiyā (Mạn-la-hoa) kết oán với đức Phật và tìm cơ hội phi báng Ngài.

Māgandiyā là một thiếu nữ xinh đẹp. Cha mẹ cô chưa muốn gả cô đi, vì theo họ những người xin cầu hôn cô đều không xứng với con gái họ. Một ngày nọ, khi đức Phật quan sát căn cơ chúng sanh, Ngài thấy hai vị phụ huynh này rất có tâm đạo. Với lòng từ bi, Ngài đến chỗ cha của Māgandiyā đang trông coi tế đàn thần lửa. Vị Ba-la-môn bị mê hoặc trước hình dáng tốt đẹp của Ngài, nghĩ rằng đây quả thực là một chàng rể không ai sánh bằng cho con mình. Ông thỉnh đức Phật nán lại chờ ông quay về, rồi vội vã về nhà tìm con gái. Trong khi đó, đức Phật giẫm dấu chân Ngài trên mặt đất rồi đi nơi khác. Người vợ vốn có hiểu biết về dấu hiệu, nói đây không phải là dấu chân của một người phạm, mà là của một người thanh tịnh đã diệt trừ mọi tham dục. Vị Ba-la-môn chế nhạo ý kiến này, và khi nhận ra đức Phật từ xa, đã đề nghị gả con gái cho Ngài. Khi đó, đức Phật sau khi thuật lại Ngài đã chiến thắng dục vọng như thế nào, đã nói:

²¹⁸ *Deva* theo nghĩa đen là “đáng rạng rỡ”, còn được dịch là “chư Thiên”. Các chư Thiên là những chúng sinh sống trong các cảnh giới an lạc, và người thường không thể nhìn thấy họ như một quy luật. Tuy nhiên, chư Thiên cũng giống như con người và các loài khác, vẫn bị lệ thuộc vào sinh, lão, tử tuần hoàn và chưa được giải thoát khỏi luân hồi (*samsāra*) và đau khổ. Có nhiều hạng chư Thiên. Xem Nyanatiloka, *Từ điển Phật học: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo (Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines)* (tái bản lần 4; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), tr. 54.

²¹⁹ Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) là Tạng thứ ba trong Tam Tạng Pāli. Tạng này gồm bảy quyển sách, trình bày giáo lý một cách có hệ thống hoàn toàn từ quan điểm triết học. Vi Diệu Pháp đặc biệt đề cập đến cách phân tích mang tính tâm lý học đối với các hiện tượng. Xem Russell Webb, *Phân Tích Tam Tạng Pāli (An Analysis of the Pāli Canon)*, trang 39-42 (Ấn bản lần 2. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1991]); Nyanaponika Thera, *Các Nghiên cứu về Vi Diệu Pháp (Abhidhamma Studies)* (Boston, MA: Wisdom Publications [ấn bản lần 4 năm 1998]); Tỳ kheo Bodhi (ed.), *Vi Diệu Pháp toát yếu: Cẩm nang toàn diện về Vi Diệu Pháp. Hướng dẫn Chú giải và Dịch thuật Văn bản tiếng Pāli (Abhidhammattha Sangaha: Comprehensive Manual of Abhidhamma. Pāli Text, Translation, and Explanatory Guide)*. (Seattle, WA: BPS Pariyatti Editions [2000]).

*“Đã từng thấy Tham ái (Tanhā), Sân hận (Aratī), Dâm dục (Rāgā)²²⁰,
Ta không hề khởi tham đắm.
Thân thể xấu xa như thế này,
Ta không muốn chạm đến dù gót chân.”*

Nghe pháp đến đây, hai ông bà Bà-la-môn liền chứng Thánh quả thứ ba là A-na-hàm (Anāgāmi). Nhưng cô Māgandiyā kiêu hãnh cảm thấy bị sỉ nhục nên trầm nghĩ:

“Nếu người này không cần đến ta thì cứ nói thật ra. Tại sao ông ta lại nói thể xác ta đầy nước tiểu và phân dơ? Hay lắm, với dòng dõi, địa vị, giàu có và sắc đẹp tuổi trẻ mà ta có, chừng ta có một người chồng danh giá bằng ta, ta sẽ có cách đối xử với sa-môn Gotama.”

Phẫn nộ trước những lời của đức Phật, Māgandiyā lòng đầy thù hận. Về sau, cô được đưa vào triều làm quý phi của Vua Udena nước Vamsa.²²¹ Lợi dụng địa vị là một trong hai quý phi trong cung, cô dùng tiền mua chuộc dân trong thành, xúi giục họ sỉ nhục đức Phật và xua đuổi Ngài ra khỏi kinh thành. Khi đức Phật đến thành, những người này la hét chửi rủa Ngài như vậy: “Ông là kẻ giặc cướp, ngu dốt, khùng, ông là lạc đà, bò, lừa, quý ở địa ngục, là súc sanh, không có hy vọng được cứu rỗi, ông chỉ có nước chờ bị đọa thôi.”

Đại đức Ānanda không thể chịu nổi những lời sỉ nhục bản thiêu này, đã đến gần đức Phật và nói:

“Bạch Thế Tôn, dân cư nơi này chửi mắng chúng ta, xin hãy đi nơi khác.”

“Chúng ta sẽ đi đâu, Ānanda?”, đức Phật hỏi.

“Đi đến thành phố khác, bạch Thế Tôn,” Ānanda đáp.

“Nếu như dân ở thành phố đó cũng chửi mắng ta, chúng ta sẽ đi đâu?” đức Phật hỏi.

“Thì chúng ta lại đi đến thành phố khác, bạch Thế Tôn,” Ānanda đáp.

“Này Ānanda! Chúng ta không nên làm như thế. Bất cứ nơi nào có rắc rối, phiền não nổi lên, chúng ta nên ở lại đó cho đến khi chúng lắng dịu hẳn, và chỉ khi đó chúng ta mới nên đi nơi khác²²². Nhưng ai đã chửi mắng chúng ta?”, đức Phật chất vấn.

“Bạch Thế Tôn, những kẻ hạ tiện, nô tỳ, tất cả đều chửi mắng,” Ānanda đáp.

Đức Phật nhân cơ hội này dạy Đại đức Ānanda thực hành pháp nhẫn như sau:

*“Ta như voi giữa trận,
Hứng chịu cung tên rơi,
Chịu đựng mọi phỉ báng.
Ác giới rất nhiều người.”²²³*

²²⁰ Chỉ cho ba cô con gái của Ma vương (Māra).

²²¹ Vào thời điểm đó, vua đang sống tại kinh thành Kosambī. Vua có hai quý phi là Māgandiyā và Vāsuladattā. Sāmavātī chính trực, con gái nuôi của vị chương khố Ghosaka, là Chánh Hoàng hậu của vua.

²²² Điều này có nghĩa là, chỉ sau khi rắc rối đã được giải quyết.

²²³ Phần lớn mọi người đều không biết kiểm soát đạo đức, chỉ biết nói mà không suy nghĩ trước khi nói ra, nên từ đó xảy ra xung đột.

11. THE BUDDHA’S MINISTRY

*“Voi luyện, đưa dự hội,
Ngựa luyện, được vua cưới,
Người luyện, bậc tối thượng,
Chịu đựng mọi phi báng.*

*“Tốt thay, con la thuần,
Thuần chủng loài ngựa Sindh.
Đại tượng, voi có ngà.
Tự điều mới tối thượng”.²²⁴*

Rồi đức Phật nói tiếp với Đại đức Ānanda:

“Này Ānanda, thầy nên an lòng, những người này chỉ churôi mắng trong bảy ngày thôi, đến ngày thứ tám họ sẽ lặng im. Một chuyện rắc rối xảy đến cho các vị Phật không thể kéo dài quá bảy ngày.”

Mọi phi báng ồn ào đã tự im lặng như dự đoán.

Năm thứ 10 trong Rừng Pārileyyaka

Trong khi đức Phật cư ngụ tại kinh thành Kosambī, một cuộc tranh chấp nảy sinh giữa hai vị Tỷ kheo - một vị rành Pháp còn vị kia rành Luật - liên quan đến việc vi phạm một tiểu giới về quy tắc trong nhà vệ sinh. Những người ủng hộ theo hai vị cũng chia làm hai phe. Ngay cả đức Phật cũng không thể giải quyết mâu thuẫn giữa những Tỷ kheo hay cãi vã này. Họ đều bướng bỉnh và không nghe theo lời khuyên của Ngài. đức Phật nghĩ: “Dưới tình huống hiện tại, những vị Tỷ kheo hay cãi vã mà Ta đang sống chung làm cho cuộc sống của Ta mất an lạc. Ta nên rời khỏi những vị này và sống một mình.” Với ý nghĩ này, Ngài không thông báo cho Tăng đoàn mà một mình đi vào Rừng Pārileyyaka và an cư qua mùa mưa dưới một gốc cây sāla hùng vĩ.

Theo chuyện kể, một con voi và một con khi đã đến hầu cận Ngài nhân dịp này.²²⁵

Năm thứ 11 tại làng Ba-la-môn Ekanālā

Kinh Người Cày Ruộng (*Kasībhāradvājā Sutta*)²²⁶ đã được thuyết tại đây:

“Một thời Thế Tôn trú ở giữa dân chúng Magadha, tại núi Dakkhināgini, trong một làng Bà-la-môn tên Ekanālā. Lúc bấy giờ, Bà-la-môn Kasibhāradvāja (nông dân Phả-la-đọa) có khoảng năm trăm lưỡi cày sẵn sàng, vì là thời gieo mạ. Rồi Thế Tôn, vào buổi sáng đắp y, cầm bát đi đến chỗ Bà-la-môn Kasibhāradvāja đang làm việc. Lúc bấy giờ Bà-la-môn Kasibhāradvāja đang phân phát đồ ăn. Rồi Thế Tôn đi đến chỗ phân phát đồ ăn, sau khi đến, Ngài đứng một bên, Bà-la-môn Kasibhāradvāja thấy Thế Tôn đang đứng một bên để khát thực, liền nói với Thế Tôn “Này Sa-môn, ta cày và ta gieo, sau khi cày, sau khi gieo, ta ăn. Và Sa-môn, hãy cày và gieo. Sau khi cày và gieo, hãy ăn!”

²²⁴ Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), XXIII. Phẩm Voi, kệ 320—322.

²²⁵ Chú giải Kinh Pháp Cú (*Dhammapadaṭṭhakathā*), Kosambaka Vatthu.

²²⁶ *Sutta Nipāta*, Urugavagga, *Kasībhāradvājā Sutta* (The Farmer Bhāradvāja), không. 4

²²⁷ *Kasī* = “người cày ruộng,” from từ Pāli *kas-* (Phạn ngữ *kṛṣ-* hoặc *karṣ-*) “cày ruộng” Thus, *Kasībhāradvājā* = “người cày ruộng tên Bhāradvāja (Phả-la-đọa).”

“Này Bà-la-môn, Ta cũng cày và cũng gieo. Sau khi cày và sau khi gieo, Ta ăn.”

“Nhưng chúng tôi không thấy cái ách, hay cái cày, hay lưỡi cày, hay gậy thúc trâu bò, hay các con bò đực của Tôn giả Gotama. Vậy mà Tôn giả Gotama nói: "Này Bà-la-môn, Ta có cày và Ta có gieo. Sau khi cày và sau khi gieo, Ta ăn". "

Rồi Bà-la-môn Kasibhàradvāja nói lên với Thế Tôn bài kệ:

*“Người tự nhận Người cày,
Ta không thấy Người cày,
Hãy trả lời chúng tôi,
Đã hỏi về Người cày,
Chúng tôi muốn rõ biết,
Người cày như thế nào?”*

Đức Phật trả lời:

*“Với thân khéo phòng hộ,
Với lời khéo phòng hộ,
Với món ăn trong bụng,
Biết tiết độ, chế ngự,
Ta tác thành chơn thực,
Để cắt dọn cỏ rác,
Sự giải thoát của Ta²²⁸
Thật hiền lành nhu thuận.*

*“Với tinh cần tinh tấn (vīrya),
Ta gánh chịu trách nhiệm,
Ta tự mình đem lại
An ổn khỏi khổ ách²²⁹.
Như vậy, Ta đi tới,
Không trở ngại thối lui,
Chỗ nào Ta đi tới,
Chỗ ấy không sàu muộn..*

*“Cày bừa là như vậy,
Được quả là bất tử,
Sau cày bừa như vậy,
Mọi khổ được giải thoát.”*

Rồi Bà-la-môn Kasibhàradvāja lấy một bát bằng đồng lớn, cho đồ đầy với cháo sữa dâng đức Phật và thưa:

²²⁸ Tức là A-la-hán.

²²⁹ Tức là Niết bàn (nibbāna).

11. THE BUDDHA'S MINISTRY

“Thưa Tôn giả Gotama, hãy dùng cháo sữa, Tôn giả là người đi cày! Tôn giả Gotama đi cày quả bất tử! ”

Tuy nhiên, đấng Thế Tôn từ chối nhận cháo sữa, nói:

*“Ta không hưởng vật dụng,
Do tụng kệ đem lại,
Đây không phải là pháp,
Của bậc có chánh kiến
Chư Phật đều bác bỏ,
Tụng hát các bài kệ,
Khi pháp có hiện hữu,
Truyền thống là như vậy.”*

*“Hỡi này Bà-la-môn,
Người cần phải cúng dường,
Đồ ăn vật uống khác,
Bậc đại sĩ toàn diện,
Đã đoạn các lậu hoặc,
Đã lắng dịu dao động,
Ta chính là thừa ruộng,
Cho những ai cầu phước.”*

Ngay sau đó, Kasībhāradvajā đã hỏi đức Phật rằng Ngài nên cho ai cháo sữa. Đức Phật trả lời Ngài không thấy ai trên thế gian này có thể tiêu hóa được món cháo sữa này, và Ngài khuyên Kasībhāradvajā nên vứt bỏ nó. Sau đó Kasībhāradvajā đổ cháo sữa vào nước không có sự sống. Khi bị đổ xuống nước, nó sôi lên, sôi lên sùng sục, nó phun khói, nó bốc khói lên. Kasībhāradvajā hoảng hốt, rợn tóc gáy khi nhìn thấy. Ông liền đi đến Thế Tôn, cúi đầu đánh lễ trước đức Phật và nói:

“Thật vi diệu thay, thưa Tôn giả Gotama! Vì như, thưa Tôn giả Gotama, một người dựng đứng lại những gì bị quăng ngã xuống, mở toang ra những gì bị che kín, chỉ đường cho kẻ đi lạc hướng, đem đèn sáng vào trong bóng tối, để những ai có mắt có thể thấy sắc. Cũng vậy, pháp được Tôn giả Gotama dùng nhiều phương tiện trình bày. Con xin quy y Tôn giả Gotama, quy y Pháp, quy y chúng Tỳ-kheo. Mong rằng con được xuất gia với Tôn giả Gotama, được thọ đại giới. ”

Sau đó, Kasībhāradvajā được xuất gia, rồi không lâu sau đó, khi sống một mình, viễn ly, không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần, Đại đức Bhāradvāja trở thành một vị A-la-hán.

Năm thứ 12 tại Verañjā

Một Bà-la-môn ở Verañjā, nghe tin đức Phật đang trú ngụ tại Verañjā gần gốc cây Nimbu của Dạ-xoa Nāleru cùng với đông đảo đệ tử của Ngài, đã đến chỗ Ngài và nêu lên một số chất vấn về hạnh kiểm của Ngài, như sau:

“Thưa Tôn giả Gotama, tôi có nghe như sau: “Sa-môn Gotama không đánh lễ, không đứng dậy, hay không mời ghé ngồi các Bà-la-môn già yếu, tuổi lớn trưởng lão, đời đã được trải qua, đã đến đoạn cuối cuộc đời”. Thưa Tôn giả Gotama, sự thể là như vậy: “Tôn giả Gotama không đánh lễ, không đứng dậy, hay không mời ghé ngồi các Bà-la-môn già yếu, tuổi lớn trưởng lão, đời đã được trải qua, đã đến đoạn cuối cuộc đời”. Như vậy, thưa Tôn giả Gotama, thật là không đầy đủ.”

“Này Bà-la-môn, Ta không thấy một ai trong thế giới chư Thiên, trong thế giới Ác ma, trong thế giới Phạm thiên, trong quần chúng Sa-môn, Bà-la-môn, chư Thiên và loài Người mà ta có thể đánh lễ người ấy, đứng dậy hay mời ghé ngồi. Này Bà-la-môn, nếu Như Lai đánh lễ, hay đứng dậy, hay mời ngồi ai, thời đầu người ấy bị bể tan.”

“Tôn giả Gotama, thật thiếu ý vị!”

“Này Bà-la-môn, có pháp môn này, do pháp môn ấy, ai nói về Ta một cách chơn chánh có thể nói như sau: “Sa-môn Gotama thật thiếu ý vị”. Này Bà-la-môn, các sắc vị, thanh vị, hương vị, vị vị, xúc vị, các vị ấy, Như Lai đã đoạn tận chúng, chặt đứt từ gốc rễ, làm cho như thân cây tala, làm cho không thể tái sanh, làm cho không thể sanh khởi trong tương lai. Nhưng Ông nói không phải với ý nghĩa này.”

“Tôn giả Gotama thiếu tài sản.”

“Này Bà-la-môn, có pháp môn này, do pháp môn ấy, ai nói về Ta một cách chơn chánh có thể nói như sau: “Sa-môn Gotama thiếu tài sản”. Này Bà-la-môn, các sắc tài sản, thanh tài sản, hương tài sản, vị tài sản, xúc tài sản, các tài sản ấy, Như Lai đã đoạn tận chúng, chặt đứt từ gốc rễ, làm cho như thân cây tala, làm cho không thể tái sanh, làm cho không thể sanh khởi trong tương lai. Nhưng Ông nói không phải với ý nghĩa này.”

“Tôn giả Gotama chủ trương thuyết không hành động.”

“Này Bà-la-môn, có pháp môn này, do pháp môn ấy, ai nói về Ta một cách chơn chánh có thể nói như sau: “Sa-môn Gotama chủ trương thuyết không hành động”. Này Bà-la-môn, Ta nói không hành động về thân làm ác, về lời nói ác, về ý nghĩ ác. Ta nói không hành động về các pháp ác, bất thiện. Nhưng Ông nói không phải với ý nghĩa này.”

“Tôn giả Gotama chủ trương thuyết đoạn diệt.”

“Này Bà-la-môn, có pháp môn này, do pháp môn ấy, ai nói về Ta một cách chơn chánh có thể nói như sau: “Sa-môn Gotama chủ trương thuyết đoạn diệt”. Này Bà-la-môn, Ta tuyên bố đoạn diệt tham, sân, si. Ta tuyên bố đoạn diệt các ác, bất thiện pháp. Nhưng Ông nói không phải với ý nghĩa này.”

“Tôn giả Gotama là người nhàm chán.”

“Này Bà-la-môn, có pháp môn này, do pháp môn ấy, ai nói về Ta một cách chơn chánh có thể nói như sau: “Sa-môn Gotama là người nhàm chán”. Này Bà-la-môn, Ta nhàm chán thân làm ác, miệng nói ác, ý nghĩ ác. Ta nhàm chán sự thành tựu các pháp ác, bất thiện. Nhưng Ông nói không phải với ý nghĩa này.”

“Tôn giả Gotama là người chủ trương hư vô chủ nghĩa.”

“Này Bà-la-môn, có pháp môn này, do pháp môn ấy, ai nói về Ta một cách chơn chánh có thể nói như sau: “Sa-môn Gotama là người chủ trương hư vô”. Này Bà-la-môn, Ta thuyết pháp để hư vô tham, sân, si. Ta thuyết pháp để hư vô các pháp ác, bất thiện. Nhưng Ông nói không phải với ý nghĩa này.”

11. THE BUDDHA'S MINISTRY

“Tôn giả Gotama là người khổ hạnh.”

“Này Bà-la-môn, có pháp môn này, do pháp môn ấy, ai nói về Ta một cách chơn chánh có thể nói như sau: "Sa-môn Gotama là người khổ hạnh ". Này Bà-la-môn, Ta tuyên bố rằng cần phải khổ hạnh các pháp ác, bất thiện, thân làm ác, miệng nói ác, ý nghĩ ác. Này Bà-la-môn, với ai, các pháp ác, bất thiện, thân làm ác, miệng nói ác, ý nghĩ ác được tu khổ hạnh, được đoạn tận, được cắt đứt từ gốc rễ, được làm cho như thân cây tala, được làm cho không thể tái sanh, được làm cho không thể sanh khởi trong tương lai, Ta tuyên bố rằng người ấy là người khổ hạnh. Này Bà-la-môn, với Như Lai, các pháp ác, bất thiện, thân làm ác, miệng nói ác, ý nghĩ ác đã được tu khổ hạnh, được đoạn tận, được cắt đứt từ gốc rễ, được làm cho như thân cây tala, được làm cho không thể tái sanh, được làm cho không thể sanh khởi trong tương lai. Nhưng Ông nói không phải với ý nghĩa này.”

“Tôn giả Gotama chủ trương không nhập thai.”

“Này Bà-la-môn, có pháp môn này, do pháp môn ấy, ai nói về Ta một cách chơn chánh có thể nói như sau: "Sa-môn Gotama chủ trương không nhập thai". Này Bà-la-môn, với ai mà khả năng nhập thai tái sanh trong tương lai đã đoạn tận, chặt đứt từ gốc rễ, làm cho như thân cây tala, làm cho không thể tái sanh, làm cho không thể sanh khởi trong tương lai, Ta tuyên bố rằng người ấy chủ trương không nhập thai. Này Bà-la-môn, Như Lai đã đoạn tận khả năng nhập thai tái sanh trong tương lai đã đoạn tận, đã chặt đứt từ gốc rễ, đã làm cho như thân cây tala, đã làm cho không thể tái sanh, đã làm cho không thể sanh khởi trong tương lai. Nhưng Ông nói không phải với ý nghĩa này.”

“Ví như, này Bà-la-môn, có tám, mười hay mười hai cái trứng của con gà mái, được con gà mái khéo ấp nằm, ấp nóng và ấp dưỡng, và con gà nào trong những con gà con ấy, đầu tiên hết, lấy chân, móng, đầu, miệng hay mổ phá vỡ vỏ trứng gà, ra ngoài một cách an toàn, con ấy được gọi là con trưởng hay con trẻ nhất?”

“Thưa Tôn giả Gotama, con ấy phải được gọi là con trưởng. Thật vậy, thưa Tôn giả Gotama, con ấy là con trưởng trong tất cả các con gà ấy.”

“Cũng vậy, này Bà-la-môn, khi Ta vì chúng sanh bị vô minh chi phối, như sanh ra từ trứng, bị bao trùm, đã phá vỡ vỏ trứng vô minh, một mình chứng được vô thượng Chánh Đẳng Giác ở đời, này Bà-la-môn, thật sự Ta là vị đệ nhất, tối thắng ở đời”²³⁰

Vị Bà-la-môn rất hoan hỷ với những lý giải của đức Phật, đến mức ông đã xin quy y thành đệ tử và cung thỉnh đức Phật cùng các đệ tử của Ngài an cư mùa mưa tại Verañjā. Đức Phật biểu thị sự đồng ý của Ngài, như thường lệ, bằng cách im lặng.

Thật không may lúc này nạn đói lan tràn ở Verañjā. Đức Phật và các đệ tử của Ngài buộc phải sống bằng thức ăn cho ngựa. Một người buôn ngựa hảo tâm đã cúng dường cho chư Tăng một ít cám thô chuyên cho ngựa ăn, và đức Phật đã thanh thản thọ dụng thức ăn này .

²³⁰ Luật Tạng (*Vinaya Piṭaka*), Bộ Phân Tích Giới Bồn (*Sutta Vibhanga*), Pārājikā. Mùa mưa ở Verañjā là phần mở đầu của Pārājika. Bộ Phân Tích Giới Bồn (*Sutta Vibhanga*) liệt kê 227 giới luật của các Tỷ kheo. Các giới luật này được chia thành tám nhóm: (1) 4 giới luật nếu vi phạm sẽ bị trục xuất khỏi Tăng đoàn: thực hiện việc đôi lứa, trộm cắp, giết người hay xúi người khác tự tử, và khoe pháp thượng nhân không thực chứng; (2) 13 giới luật Tăng tằng; (3) 2 giới luật bất định; (4) 30 giới luật Ứng xa đối trị; (5) 92 giới luật Ứng đối trị; (6) 4 giới luật Ứng Phát lộ; (7) 75 giới luật Ứng Học pháp; và (8) 7 giới luật về các pháp dần xếp tranh tụng.

Cũng khi ấy, Đại đức Sāriputta (Xá-lợi-phất) sau khi xuất khỏi thiền tịnh đã đến chỗ đức Phật và cung kính hỏi Ngài như vậy: “Phạm hạnh thời chư Phật Thế Tôn nào đã không tồn tại lâu dài? Phạm hạnh thời chư Phật Thế Tôn nào đã tồn tại lâu dài?”

Đức Phật trả lời Phạm hạnh của chư Phật Vipassī (Tỳ Bà Thi), Sikhī (Thi Khí) và Vessabhū (Tỳ Xá Phù) không tồn tại lâu dài, trong khi Phạm hạnh của chư Phật Kakusandha (Câu Lưu Tôn), Konāgamana (Câu Na Hàm Mâu Ni) và Kassapa (Ca Diếp) tồn tại lâu dài.²³¹

Đức Phật cho rằng điều này là do một vài chư Phật đã không nỗ lực thuyết giảng Giáo Pháp một cách chi tiết, và không ban hành các quy định và giới luật cho các đệ tử của mình, trong khi các chư Phật khác đã làm như vậy.

Sau đó, Đại đức Sāriputta cung kính cầu khẩn đức Phật ban hành Giới Bồn (*Pātimokkha* ²³²) để xác lập kỷ luật sau này cho Tăng đoàn, như thế Phạm hạnh này có thể được tiếp tục và tồn tại lâu dài. Đức Phật đã trả lời:

“Hãy chờ đợi, này Sāriputta, hãy chờ đợi! Trong trường hợp ấy, chỉ có Như Lai mới biết thời điểm. Này Sāriputta, cho đến khi nào một số pháp đưa đến lậu hoặc chưa xuất hiện trong hội chúng này thì cho đến khi ấy bậc Đạo Sư chưa quy định điều học và công bố giới bồn Pātimokkha cho các đệ tử. Này Sāriputta, chính bởi vì một số pháp đưa đến lậu hoặc xuất hiện trong hội chúng này nên bậc Đạo Sư quy định điều học và công bố giới bồn Pātimokkha cho các đệ tử nhằm diệt trừ chính các pháp đưa đến lậu hoặc ấy.

Này Sāriputta, cho đến khi nào hội chúng chưa đạt đến sự lớn mạnh về số lượng, chưa đạt đến sự lớn mạnh về việc phát triển, chưa đạt đến sự dồi dào về lợi lộc, chưa đạt đến sự lớn mạnh về việc học nhiều thì cho đến khi ấy một số pháp đưa đến lậu hoặc chưa xuất hiện trong hội chúng này. Này Sāriputta, chính bởi vì hội chúng đạt đến sự đông đảo về số lượng, đạt đến sự lớn mạnh về việc phát triển, đạt đến sự dồi dào về lợi lộc, đạt đến sự lớn mạnh về việc học nhiều nên một số pháp đưa đến lậu hoặc xuất hiện trong hội chúng này, nên bậc Đạo Sư quy định điều học và công bố giới bồn Pātimokkha cho các đệ tử nhằm diệt trừ chính các pháp đưa đến lậu hoặc ấy.

Này Sāriputta, bởi vì hội chúng tỳ khuru không có ô nhiễm, không có tội lỗi, có ác pháp đã lìa, được thanh tịnh, trong sạch, đã an trú vào mục đích. Này Sāriputta, bởi vì trong số năm trăm tỳ khuru này, vị tỳ khuru thấp nhất (đã) là vị Nhập Lưu²³³, không còn pháp bị đọa, được bền vững, và hướng đến sự giác ngộ.”

Vào cuối mùa mưa này, đức Phật đã đi hoằng pháp ở Soreyya, Saṃkassa, Kannakujja, Payāga, sau đó qua sông, lưu lại ở Benares một thời gian trước khi quay trở về kinh thành Vesālī để an cư ở ngôi nhà có nóc nhọn trong Mahāvana (Đại Lâm).

Các năm thứ 13 và 14

Năm thứ 13 Ngài ngụ ở tảng đá Cāliya, còn năm thứ 14 Ngài về an cư tại Jetavana (Kỳ viên Tịnh xá) ở kinh thành Sāvattthī (Xá Vệ). Chính vào năm thứ 14, Đại đức Rāhula thọ cụ túc giới, tròn 20 tuổi.

²³¹ Tạng Luật (*Vinaya Piṭaka*), Bộ Phân Tích Giới Bồn (*Sutta Vibhanga*), *Pārājikā*.

²³² Phạn ngữ *Prātimokṣa*.

²³³ Đức Phật ám chỉ đến Đại đức Ānanda.

11. THE BUDDHA’S MINISTRY

Năm thứ 15 tại Kapilavatthu (Ca-tỳ-la-vệ)

Vua Suppabuddha (Bạch Phạn), vốn luôn oán hận đức Phật đã rời bỏ con mình là công chúa Yasodharā (Da-du-đà-la), đã qua đời một cách bi thảm trong năm này.

Cũng được ghi nhận là đức Phật chỉ an cư duy nhất một mùa mưa tại quê hương Ngài.

Năm thứ 16 tại Thành phố Ālavī

Quý Dạ-xoa Ālavaka chuyên ăn thịt người đã quy y vào năm này.²³⁴

Ālavaka, một con quỷ hung tàn, đã rất tức giận khi nhìn thấy đức Phật ở trong trú xứ của nó. Nó đến chỗ Ngài và yêu cầu Ngài đi ra. “Lành thay, Hiền giả,” đức Phật nói và đi ra ngoài. “Đi vào,” Ālavaka nói, và đức Phật đi vào. Nó lặp lại mệnh lệnh lần thứ hai và thứ ba, và đức Phật vẫn làm theo. Nhưng đến khi nó ra lệnh lần thứ tư, đức Phật từ chối và bảo Ālavaka nó muốn gì thì cứ làm.

“Này Sa-môn, ta sẽ hỏi Ngài,” Ālavaka nói.

“Nếu Ngài không trả lời cho ta, ta sẽ làm tâm trí Ngài điên loạn, hay ta sẽ bóp nát quả tim của Ngài, hay nắm chân của Ngài, ta sẽ quăng qua bờ sông bên kia sông Hằng ”

“Này Hiền giả,” đức Phật đáp. “Ta không thấy một ai trong thế giới với chư Thiên, với Ác ma và với Phạm thiên, trong quần chúng Sa-môn, Bà-la-môn với chư Thiên và loài Người, lại có thể làm tâm Ta điên loạn, hay bóp nát quả tim của Ta, hay nắm chân quăng Ta qua bên kia bờ sông Hằng. Tuy vậy, này Hiền giả, Ông cứ hỏi như ý Ông muốn”.

Ālavaka sau đó đã hỏi những câu sau:

*“Ở đời, tài sản gì,
Tối thắng cho con người?
Cái gì khéo thực hành
Đem lại chơn an lạc.
Cái gì trong các vị,
Là vị ngọt tối thượng?
Nếp sống như thế nào,
Gọi nếp sống tối thắng.”*

Và đức Phật đã trả lời những câu hỏi này như sau:

*“Ở đời này, lòng tin,
Tối thắng cho con người,
Cái gì khéo thực hành,
Đem lại chơn an lạc?”*

²³⁴ Kinh Tiểu Bộ (Khuddaka Nikāya), Kinh Tập (Sutta Nipāta), Chương 1 Phẩm Rắn (Uragavagga), Kinh Ālavaka (Ālavaka Sutta).

*Chánh pháp khéo thực hiện,
Đem lại chơn an lạc,
Sự thật trong các vị,
Là vị ngọt tối thượng,
Nếp sống với trí tuệ,
Là nếp sống tối thắng.”*

Ālavaka hỏi tiếp đức Phật:

*“Thế nào vượt bực lưu?
Thế nào vượt biển lớn?
Thế nào vượt qua khổ?
Thế nào thật thanh tịnh?”*

Đấng Thế Tôn trả lời:

*“Với tín, vượt bực lưu,
Không phóng dật, vượt biển,
Tinh tấn, vượt đau khổ,
Với tuệ, được thanh tịnh.”*

Ālavaka sau đó hỏi:

*“Thế nào được trí tuệ?
Thế nào được tài sản?
Thế nào đạt danh xưng?
Thế nào cột bạn hữu?
Đời này qua đời sau,
Thế nào, chết không sầu?”*

Đức Phật trả lời:

*“Tín tướng bậc La-hán,
Tín pháp, đạt Niết-bàn,
Khéo nghe, được trí tuệ,
Bậc trí, không phóng dật.”*

*“Làm thích đáng trách nhiệm,
Phấn đấu được tài sản,
Với sự thật được danh,
Bố thí cột bạn bè.”*

*“Ai là người gia chủ,
Tín tướng bốn pháp này,
Sự thật và Chánh pháp,
Kiên trì và bố thí,*

11. THE BUDDHA’S MINISTRY

*Vị ấy sau khi chết,
Nhất định không sáu muộn.”*

*“Hãy hỏi các vị khác,
Sa-môn, Bà-la-môn,
Nếu có pháp nào khác
Ở đời, lại thắng hơn,
Sự thật và nhiếp phục,
Bố thí và kham nhẫn?”*

Sau khi hiểu rõ ý nghĩa của những lời đức Phật nói, Āḷavaka đáp:

*“Sao nay con rộng hỏi,
Sa-môn, Bà-la-môn,
Nay con được rõ biết,
Hiện, vị lai hạnh phúc.”*

*“Vì hạnh phúc cho con,
Mong rằng bậc Giác Ngộ,
Hãy đi đến an trú,
Tại xứ Alavi.
Nay con đã rõ biết.
Chỗ nào thí, quả lớn.*

*“Con sẽ đi bộ hành,
Làng này qua làng khác,
Thành này qua thành khác,
Đánh lễ bậc Giác Ngộ,
Đánh lễ thiện pháp tánh
Của Chánh pháp vi diệu.”*

Năm thứ 17, 18, 19 và 20

Năm thứ 17 Ngài ngụ tại kinh thành Rājagaha (Vương Xá). Năm thứ 18 Ngài ngụ ở tảng đá Cāliya. Năm thứ 19 và 20 Ngài quay lại an cư tại thành Rājagaha.

Đức Phật và Angulimāla (Vô Nã)

Chính vào năm thứ 20 trong sự nghiệp hoằng pháp, đức Phật đã cải tà quy chính cho kẻ sát nhân khét tiếng Angulimāla²³⁵. Ahimsaka²³⁶ là tên ban đầu của ông. Cha ông là quốc sư của vương quốc Kosala (Kiền-tát-la). Ông học tại Taxila là trường học danh giá ở thời cổ đại, và là học trò cưng lỗi lạc của một vị thầy nổi tiếng. Không may các bạn bè sinh lòng ganh tị với ông, bịa chuyện nói xấu ông với thầy. Thầy ông giận dữ, rồi không cần tìm hiểu,

²³⁵ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Tập II (*Rājavagga*), Kinh Angulimāla (*Angulimāla Sutta*) số 86.

²³⁶ *Ahimsaka* nghĩa là "không làm hại người khác, vô hại, nhân đạo."

đã quyết định làm cho cuộc đời của Angulimāla bại hoại bằng cách truyền lệnh cho ông phải nộp đủ một ngàn ngón tay phải như lễ vật báo ân thầy. Tuân lệnh thầy, mặc dù trong lòng rất miễn cưỡng, ông vào rừng Jalini ở Kosala bắt đầu giết người để thu thập ngón tay. Lúc đầu, ông treo các ngón tay chặt được lên cây, nhưng đều bị quạ và kền kền ăn mất. Do đó, ông xỏ các ngón tay lại thành chuỗi đeo lên cổ để nhớ số lượng chính xác. Từ đó, dân chúng gọi ông là Angulimāla.²³⁷ Khi ông chặt được 999 ngón tay thì đức Phật xuất hiện. Hết sức mừng rỡ khi thấy đức Phật vì nghĩ mình sẽ hoàn thành nhiệm vụ sau khi giết chết vị tu sĩ lớn này, ông rút kiếm và lao về phía đức Phật. Thế nhưng đức Phật đã dùng thần thông gây trở ngại trên đường, khiến cho Angulimāla không thể nào tiếp cận Ngài dù Ngài bước đi với tốc độ bình thường. Angulimāla cố chạy nhanh hết sức, nhưng vẫn không đuổi kịp đức Phật. Đổ mồ hôi nhễ nhại và thở hổn hển, ông dừng lại và thét lên: “Hãy đứng lại, Sa-môn!” Đức Phật bình thản trả lời, “Ta đã đứng rồi, này Angulimāla! Và ngươi hãy đứng lại!” Rồi tên sát nhân suy nghĩ: “Những Sa-môn này là những người nói sự thật, dấu cho đang đi lại mà ông ta lại nói đã đứng rồi, trong khi chính ta mới là người đã đứng lại. Ý ông ta là gì?” Ông đứng yên và hỏi đức Phật:

*“Người đi lại nói: "Ta đã đứng rồi",
Ta đứng, Ngươi nói: "Sao ta không đứng?"
Sa-môn, ta hỏi về ý nghĩa này,
Sao Ngươi đứng lại, còn ta không đứng?”*

Đức Phật nhẹ nhàng đáp:

*“Angulimala, Ta đã đứng rồi.
Với mọi chúng sanh, Ta bỏ trượng, kiếm,
Còn ngươi hữu tình, không tự kiếm chế,
Do vậy, Ta đứng, còn Ngươi chưa đứng.”*

Ở thời khắc đó, nghiệp lành của Angulimāla đã trỗi dậy. Ông nhận ra vị tu sĩ này không ai khác chính là đức Phật Gotama, vì lòng từ bi, đã đến cứu vớt ông. Ông tức quăng guơm giáp, và xin quy y. Sau đó, ông cầu xin được xuất gia và gia nhập Tăng đoàn, và đức Phật chỉ nói đơn giản: “Này hãy đến, Tỳ kheo!” (*Ehi Bhikkhu*).

Tin Angulimāla đã trở thành một Tỳ kheo lan nhanh khắp kinh thành. Đặc biệt là Vua nước Kosala đã thở phào nhẹ nhõm khi nghe ông quy y, bởi vì ông thực sự nguy hiểm đối với các thần dân của vua.

Nhưng Đại đức Angulimāla vẫn không được an lạc, vì ngay cả lúc thiền tịnh một mình, ông cứ nhớ đến những việc làm trong quá khứ của mình, cứ nghe bên tai tiếng gào thét thê thảm của những nạn nhân xấu số dưới tay ông. Hệ quả từ nghiệp ác của ông, khi ông đi khát thực trên đường, ông luôn là mục tiêu bị ném đá, đánh đập, và khi trở về tu viện “bị lỗ đầu, chảy máu, bình bát bị bể, ngoại y bị rách,” đức Phật luôn nhắc nhở ông hãy kham nhẫn vì ông đang gặt hái ngay trong hiện tại quả báo của nghiệp mà đáng lẽ ông phải chịu nẫu sôi ở địa ngục nhiều năm, nhiều trăm năm, nhiều ngàn năm.

²³⁷ Angulimāla nghĩa là “vòng đeo cổ bằng ngón tay,” được gọi như vậy là ông xâu các ngón tay nạn nhân thành một vòng đeo trên cổ. Để hiểu chi tiết hơn về cuộc đời của Angulimāla, xem Nyanaponika Thera and Hellmuth Hecker, *Các Đại đệ tử của đức Phật: Cuộc đời, Công việc và Di sản* (*Great Disciples of the Buddha: Their Lives, Their Works, Their Legacy*) (Boston, MA: Wisdom Publications [1997]), tr. 317—333..

11. THE BUDDHA’S MINISTRY

Một ngày nọ, khi đi khát thực trên đường, ông thấy một người đàn bà đang sanh đẻ. Xúc động vì lòng từ bi, ông kể lại nỗi đau đớn của người đàn bà đó với đức Phật. Khi đó, đức Phật dạy ông hãy đọc lên những lời nói sự thật như sau, mà về sau chúng được biết đến như là Kinh Hộ trì (*paritta*) Angulimāla:

“Thưa Bà chị, vì rằng tôi từ khi được Thánh sanh²³⁸ đến nay chưa bao giờ cố ý giết hại mạng sống của chúng sanh, mong rằng với sự thật ấy, bà được an toàn, và sanh để được an toàn!”

Ông học thuộc Kinh hộ trì (*paritta*)²³⁹ này, đến chỗ người phụ nữ đang đau đớn, ngồi cách bà một tấm màn và thốt ra những lời này. Ngay lập tức, bà sinh hạ một cách dễ dàng. Bài Kinh Hộ trì này vẫn còn linh nghiệm đến ngày nay.

Cuối cùng, Đại đức Angulimāla cũng chứng quả A-la-hán. Khi nhắc đến sự kiện đáng nhớ đức Phật đã cảm hóa ông, Đại đức đã cảm khái thốt lên bài kệ:

*“Có kẻ được điều phục,
Bởi gậy, móc và roi,
Vị ấy điều phục ta,
Không dùng gậy, dùng kiếm.”²⁴⁰*

Hai mươi lăm năm còn lại

Trong hai mươi lăm năm còn lại, Đức Phật đã an cư phần lớn thời gian ở kinh thành Sāvattthī (Xá Vệ) trong tu viện Jetavana (Kỳ viên Tịnh xá) do vị triệu phú Anāthapiṇḍika (Cấp Cô Độc) xây dựng cúng dường; phần thời gian khác Ngài an cư ở Tu viện Pubbārāma (Đông viên) do vị đại tín nữ Visākhā xây dựng cúng dường. ■

²³⁸ Đó là kể từ khi xuất gia.

²³⁹ *Paritta* "Kinh Hộ trì." Thực hành đọc hay nghe Kinh Hộ trì đã có từ rất sớm trong lịch sử Phật giáo. Trong văn học Pāli, những câu ngắn này được đức Phật khuyên dùng để bảo vệ khỏi một số phiền não. Hiệu quả của Kinh Hộ trì là niềm tin vào sức mạnh chữa lành hay bảo vệ hữu hiệu của chân ngôn (*saccakiriya*), hoặc chứng thực điều gì đó là chân thật. Đọc Kinh Hộ trì suốt đêm của các sư cũng được tin là đem lại bình an và hạnh phúc cho cộng đồng, và thường được thực hiện cho những dịp tốt lành như khánh thành chùa, nhà, hay đem lại an lạc cho những người nghe chúng. Mặt khác, đọc Kinh Hộ trì cũng được dùng cho những dịp không vui như đám tang, ngày giỗ người thân đã khuất.

²⁴⁰ Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*), Pārāyanavagga, Trưởng Lão Tăng Kệ (*Theragāthā*).

12

Một Ngày của Đức Phật

*“Thế Tôn đã thức tỉnh. Ngài dạy Giáo pháp cho sự thức tỉnh.”*²⁴¹

Giới thiệu

Đức Phật có thể được xem là bậc năng nổ nhất và tích cực nhất trong tất cả các vị đạo sư từng sống trên trái đất. Ngài bận rộn cả ngày với các giáo sự của Ngài, ngoại trừ những lúc Ngài giải quyết các nhu cầu cơ thể cá nhân. Ngài thực hiện các công việc hàng ngày của Ngài một cách có hệ thống và khoa học. Đời sống nội tâm của Ngài là thiền tịnh và an trú trong An lạc Niết bàn, trong khi đời sống bên ngoài của Ngài là việc phụng sự quên mình để phát triển đạo tâm của nhân loại. Bản thân Ngài đã giác ngộ, và Ngài nỗ lực hết mình để làm người khác giác ngộ và giải thoát họ khỏi mọi khổ đau của cuộc đời.

Một ngày của Ngài được chia làm năm thời, đó là (1) Buổi sáng, (2) Buổi chiều, (3) Canh đầu, (4) Canh giữa và (5) Canh cuối.

Buổi sáng

Thông thường vào sáng sớm, đức Phật quan sát căn cơ của mọi người trên thế giới bằng Thiên nhãn của Ngài để xem Ngài có thể độ ai. Nếu có những người cần Ngài giúp đỡ về mặt đạo tâm, Ngài đến gặp họ và giúp họ tìm ra con đường đúng đắn. Theo quy luật, Ngài tìm kiếm những người xấu xa và bất tịnh, còn những người thanh tịnh và đức hạnh tìm đến Ngài. Ví dụ đức Phật đã đi theo cách riêng của Ngài để cảm hóa tên cướp sát nhân Angulimāla và quý Dạ-xoa hung bạo Ālavaka, trong khi bà Visākhā (Tỳ-xá-khư) trẻ tuổi sùng đạo, vị triệu phú hào phóng Anāthapiṇḍika (Cấp Cô Độc), và hai tu sĩ trí thức Sāriputta (Xá-lợi-phất) và Moggallāna (Mục-kiền-liên) đều đến với Ngài để xin được hướng dẫn tu tập.

Trong khi cung cấp dịch vụ tâm linh như vậy cho những ai cần đến, nếu Ngài không được một thí chủ cung thỉnh đến một nơi nào đó, thì Ngài, bậc được các nhà vua đánh lễ, sẽ đi khát thực khắp các ngõ đường, với bình bát trên tay, hoặc một mình hoặc cùng với các đệ tử của Ngài. Đứng lặng lẽ trước cửa từng nhà, không thốt lên lời nào, Ngài thọ nhận bất cứ thức ăn nào được đặt vào bình bát của Ngài rồi sau đó quay lại tịnh thất. Ngay cả lúc tám mươi tuổi, khi Ngài đã già và sức khỏe yếu đi, Ngài vẫn đi khát thực trong kinh thành Vesālī (Vệ Xá).

²⁴¹ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*).

Ngài thọ trai xong trước Ngọ. Hàng ngày sau khi thọ thực, Ngài thuyết giảng một bài pháp ngắn cho mọi người, an trú họ trong quy y Tam Bảo (*ti-saraṇa*²⁴²) và Ngũ Giới (*pañca-sīla*), và nếu có bất kỳ ai có đạo tâm tiến bộ, Ngài dạy những người này phương pháp tu tập đạt Thánh quả. Đôi khi, Ngài làm lễ xuất gia cho họ nếu họ muốn gia nhập Tăng đoàn. Sau đó, Ngài vào nghỉ ngơi trong tịnh thất của Ngài.

Buổi chiều

Sau các sinh hoạt buổi sáng, Ngài vào ngồi trong tu viện, và các Tỷ kheo sẽ tụ tập xung quanh Ngài để nghe Ngài thuyết pháp. Một vài vị đến gần Ngài để nhận các đề mục thiền (*kammaṭṭhāna*) phù hợp theo tính khí của họ; các vị khác đánh lễ Ngài rồi quay về thất của mình để quán tưởng.

Sau khi thuyết pháp hoặc khuyên dạy các đệ tử của Ngài, Ngài quay về nghỉ ngơi trong Hương thất riêng của Ngài. Nếu Ngài muốn, Ngài nằm nghiêng bên phải và nghỉ một lúc trong chánh niệm. Khi ngồi dậy, Ngài nhập vào Đại Bi Định (*mahā karuṇā samāpatti*) và quan sát thế giới bằng Thiên nhãn của Ngài, đặc biệt là các Tỷ kheo đang thiền tịnh một mình và các đệ tử khác để hướng dẫn tu tập nếu cần. Nếu những người cần chỉ dạy tu tập ở xa, Ngài dùng thần thông của Ngài để đến đó, hướng dẫn họ rồi trở lại tịnh thất.

Đến chiều tối, các cư sĩ tại gia lũ lượt đến chỗ Ngài để nghe Pháp. Quan sát cá tính bẩm sinh và tính khí của họ bằng Phật Nhãn (*Buddhacakkhu*)²⁴³, Ngài thuyết pháp cho họ trong khoảng một giờ. Mỗi một người ngồi nghe, dù thành phần khác nhau, đều nghĩ rằng bài pháp của đức Phật đặc biệt hướng đến mình - đó là phương pháp thuyết Pháp của đức Phật. Như một quy luật, đức Phật luôn cảm hóa người khác bằng những minh họa và ngụ ngôn giản dị để giải thích giáo lý, vì Ngài thiên về trí tuệ hơn là tình cảm.

Đối với một người bình thường, đức Phật giảng trước hết về bố thí, giữ giới và an lạc. Với người có đạo tâm, Ngài giảng về các bất thiện của tham ái và thiện lành của xuất ly. Với người có đạo tâm đã tiến bộ, Ngài giảng về Tứ Diệu Đế.

Trong những trường hợp hiếm hoi như của Angulimāla và Khemā, đức Phật phải dùng đến thần thông của Ngài để làm thay đổi trái tim người đang nghe Ngài.

Giáo lý cao siêu của đức Phật đã thu hút từ quần chúng bình dân đến giới trí thức. Một thi sĩ Phật tử đã cảm hứng ca ngợi:

“*Đem hỷ lạc đến bậc thiện trí, tạo kiến thức cho hạng trung bình, và đánh tan đêm tối của người ngu muội, đây quả thật là ngôn ngữ của tất cả mọi người.*”²⁴⁴

Cả người giàu lẫn người nghèo, người cao lẫn người thấp, đều từ bỏ tín ngưỡng trước đây của mình họ và tiếp nhận Thông điệp An lạc mới. Đạo pháp (*Sāsana*)²⁴⁵ sơ sanh được gây dựng từ năm vị tu sĩ làm nòng cốt, rồi không bao lâu đã phát triển với hàng triệu môn đồ và truyền bá khắp miền Trung Ấn Độ một cách ôn hòa.

²⁴² Phạn ngữ *tri-* là “ba,” *saraṇa* là “nơi nương tựa, bảo vệ; nơi trú ẩn, nghỉ ngơi; ngôi nhà, nơi cư ngụ, hang ổ, nơi tị nạn.”

²⁴³ *Buddhacakkhu* đem lại sự hiểu biết về khuynh hướng tính cách và cá tính bẩm sinh của một người (*āsayānusaya-ñāṇa*), và nhìn thấy sự trì trệ hay nhạy bén của ngũ căn của một người là tín (*saddhā*), niệm (*sati*), định (*samādhi*), lực (*virīya*) và tuệ (*paññā*).

²⁴⁴ *Satapañcasataka*, bài 78.

²⁴⁵ Tức là tín ngưỡng, giáo lý, học thuyết Phật giáo.

Canh đầu

Thời gian này kéo dài từ 6 giờ chiều đến 10 giờ tối và được dành riêng cho các Tỷ kheo nghe đức Phật giảng dạy. Trong thời gian này, các Tỷ kheo được tự do đến gần đức Phật để giải tỏa các nghi ngờ của các vị, hỏi Ngài những phần Giáo pháp nào phức tạp khó hiểu, tiếp nhận các đề mục thiền thích hợp, và nghe giáo lý.

Canh giữa

Trong khoảng thời gian này, kéo dài từ 10 giờ tối đến 2 giờ khuya, các chư Thiên và chư Phạm thiên mà người thường không thấy được, đã đến đức Phật để hỏi Pháp với Ngài. Trong các kinh thường có một đoạn hay lặp đi lặp lại:

“Lúc bấy giờ đêm đã khuya, một chư Thiên có hào quang rực rỡ đến gần Đức Phật, cung kính đánh lễ Ngài rồi và đứng qua một bên.”

Nhiều bài pháp và giải đáp các câu hỏi của chư Thiên xuất hiện trong bài giảng và câu trả lời được đưa ra cho các truy vấn của họ xuất hiện trong Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*).

Canh cuối

Canh cuối, kéo dài từ 2 giờ khuya đến 6 giờ sáng, được chia làm bốn thời.²⁴⁶

Trong thời đầu, từ 2 giờ đến 3 giờ, đức Phật đi kinh hành (*caṅkamaṇa*), như một hình thức tập thể dục nhẹ nhàng của đức Phật. Trong thời thứ hai từ 3 giờ đến 4 giờ, Ngài nằm nghiêng về bên phải trong chánh niệm. Trong thời thứ ba từ 4 giờ đến 5 giờ, Ngài nhập tầng A-la-hán và hưởng vị an lạc Niết bàn. Thời thứ tư cuối cùng từ 5 giờ đến 6 giờ sáng, Ngài nhập Đại Bi Định (Maha Karunasamapatti), và rải tâm Từ đến các chúng sinh làm an dịu trái tim của mọi loài. Sau đó, Ngài quan sát thế gian bằng Phật nhãn xem có thể độ ai. Những người đức hạnh và những người cần Ngài cứu độ, dầu ở cách xa thế nào Ngài cũng nhìn thấy rõ ràng. Với lòng từ bi, Ngài tự ý đến với họ và hướng dẫn đạo tâm cho họ.



Trọn cả ngày, đức Phật hoàn toàn bận rộn với các giáo sự của Ngài. Không giống bất kỳ một chúng sinh nào khác, Ngài chỉ ngủ một giờ vào buổi tối. Trong hai giờ tròn lúc bình minh, Ngài rải khắp thế gian tâm từ vô biên và đem lại an lạc cho hàng triệu chúng sinh. Sống một cuộc đời thanh bần tự nguyện, đi khát thực không làm ai phiền hà, du hành hoằng bá Diệu Pháp từ nơi này qua nơi khác trong suốt tám tháng mỗi năm, Ngài đã hoạt động liên tục không mệt mỏi vì lợi lạc của chúng sinh cho đến năm Ngài tám mươi tuổi. ■

²⁴⁶Theo *Dharmapradipikā*, canh cuối được chia làm bốn thời. Nhưng theo các Chú giải, canh cuối gồm ba thời, mà đức Phật nhập Đại Bi Định trong thời thứ ba.

13

Đức Phật nhập Niết Bàn ²⁴⁷

*“Mặt trời sáng ban ngày,
Mặt trăng sáng ban đêm.
Khí giới sáng Sát ly,
Thiền định sáng Phạm chí.
Còn hào quang đức Phật ²⁴⁸,
Chói sáng cả ngày đêm.” ^{249 250}*

Giới thiệu

Đức Phật là một nhân vật phi thường. Tuy nhiên, Ngài cũng giống mọi chúng sinh, không bất tử, vẫn bị bệnh và già yếu. Ngài biết trước Ngài sẽ nhập diệt lúc Ngài tám mươi tuổi. Ngài luôn khiêm tốn nên đã quyết định trút hơi thở cuối cùng không ở các kinh thành nổi tiếng như Sāvattthī (Xá Vệ) hay Rājagaha (Vương Xá) là các trung tâm giáo sự của Ngài, mà ở một thôn làng Kūsinārā (Câu-thi-na) xa xôi hẻo lánh.

Theo lời nói của chính Ngài, đức Phật ở tuổi tám mươi như “một cỗ xe đã già mòn”. Dầu tuổi đã già, nhưng ý chí vẫn dũng mãnh, Ngài thích đi bộ trên con đường đàng đẵng, gập ghềnh, cùng với vị thị giả thân tín của Ngài là Đại Đức Ānanda. Cần lưu ý là hai vị đệ tử Trưởng Thượng của Ngài, Đại đức Sāriputta (Xá Lợi Phất) và Đại đức Moggallāna (Mục Kiền Liên) đều đã viên tịch trước Ngài. Đại đức Rāhula (La Hầu La) và Đại đức Yasodharā (Da Du Đà La) cũng đều đã viên tịch.

Bảy Bất thối pháp

Kinh thành Rājagaha (Vương Xá), kinh đô nước Magadha (Ma Kiệt Đà), là điểm khởi hành của chuyến hành trình cuối cùng của Đức Phật.

Trước khi Ngài rời kinh thành Rājagaha, Vua Ajatasattu (A Xà Thế), vị đã sát hại cha mình, muốn chinh phục nước Vajji (Bạc Kỳ) nên đã cử Tể tướng của mình là Vassakara (Vũ

²⁴⁷ Kinh Trường Bộ (*Dīgha Nikāya*), Mahāvagga, Kinh Đại bát Niết bàn (*Mahāparinibbāna Sutta*) số 16.

²⁴⁸ Đức Phật làm lu mờ điều bất thiện bằng hào quang oai lực của giới đức, các tật xấu bằng hào quang oai lực của đức hạnh, sự vô minh bằng hào quang oai lực của trí tuệ, sự bất thiện bằng hào quang oai lực của công đức, và sự bất chánh bằng hào quang oai lực của chánh hạnh.

²⁴⁹ Đức Phật chói sáng với năm loại: (1) với oai lực của đức hạnh làm lu mờ tật xấu; (2) với oai lực của điều thiện làm lu mờ điều bất thiện; (3) với oai lực của chánh kiến làm lu mờ tà kiến; (4) với oai lực của công đức là lu mờ điều bất thiện; và (5) với oai lực của Giáo pháp làm lu mờ các điều phi Giáo pháp.

²⁵⁰ Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), XXVI Phẩm Bà-la-môn, kệ 387.

Xá) đến thăm dò ý kiến đức Phật về ý định chinh phạt độc ác này.

Đức Phật tuyên bố (1) chừng nào dân Vajji thường hay tụ họp và tụ họp đông đảo; (2) chừng nào họ tụ họp trong niềm đoàn kết, giải tán trong niềm đoàn kết; (3) chừng nào họ không ban hành những luật lệ không được ban hành, không hủy bỏ những luật lệ đã được ban hành, sống đúng với truyền thống của họ như đã ban hành thuở xưa; (4) chừng nào họ tôn sùng, kính trọng, đánh lễ, cúng dường các bậc trưởng lão Vajji và nghe theo lời dạy của những vị này; (5) chừng nào họ không có bắt cóc và cưỡng ép những phụ nữ và thiếu nữ phải sống với mình; (6) chừng nào họ tôn sùng, kính trọng, đánh lễ, cúng dường các tự miếu ở tỉnh thành và ngoài tỉnh thành, không bỏ phước các cúng lễ đã cúng từ trước, đã làm từ trước đúng với quy pháp; và (7) chừng nào họ bảo hộ, che chở, ủng hộ đúng pháp các vị A-la-hán ở tại Vajji khiến các vị A-la-hán chưa đến sẽ đến trong xứ, và những vị A-la-hán đã đến được sống an lạc; thời dân Vajji sẽ được cường thịnh, không bị suy giảm..

Khi nghe bảy pháp bất thối này, mà chính đức Phật đã dạy cho người dân Vajji, Tể tướng Vassakāra rời khỏi đức Phật và hoàn toàn tin chắc rằng vua nước Magadha không thể đánh bại dân Vajji ở chiến trận trừ phi dùng ngoại giao hay kế ly gián.

Sau đó, đức Phật đã dùng cơ hội này để giảng dạy bảy pháp bất thối tương tự, chủ yếu vì lợi lạc của các đệ tử Ngài. Ngài cho tập hợp tất cả Tỳ kheo đang ở Rājagaha và nói:

“Này các Tỳ-kheo, khi nào chúng Tỳ-kheo thường hay tụ họp và tụ họp đông đảo với nhau, thời này các Tỳ-kheo, chúng Tỳ-kheo sẽ được cường thịnh, không bị suy giảm.

Này các Tỳ-kheo, khi nào chúng Tỳ-kheo tụ họp trong niềm đoàn kết, giải tán trong niềm đoàn kết, và làm việc Tăng sự trong niềm đoàn kết, thời này các Tỳ-kheo, chúng Tỳ-kheo sẽ được cường thịnh, không bị suy giảm.

Này các Tỳ-kheo, khi nào chúng Tỳ-kheo không ban hành những luật lệ không được ban hành, không hủy bỏ những luật lệ đã được ban hành, sống đúng với những học giới được ban hành, thời này các Tỳ-kheo, chúng Tỳ-kheo sẽ được cường thịnh, không bị suy giảm.

Này các Tỳ-kheo, khi nào chúng Tỳ-kheo tôn sùng, kính trọng, đánh lễ, cúng dường các bậc Tỳ-kheo thượng tọa những vị này là những vị giàu kinh nghiệm, niên cao lập trưởng, bậc cha của chúng Tăng, bậc thầy của chúng Tăng và nghe theo lời dạy của những vị này, thời này các Tỳ-kheo, chúng Tỳ-kheo sẽ được cường thịnh, không bị suy giảm.

Này các Tỳ-kheo, khi nào chúng Tỳ-kheo không bị chi phối bởi tham ái, tham ái này tác thành một đời sống khác, thời này các Tỳ-kheo, chúng Tỳ-kheo sẽ được cường thịnh, không bị suy giảm.

Này các Tỳ-kheo, khi nào chúng Tỳ-kheo thích sống những chỗ nhàn tịnh, thời này các Tỳ-kheo, chúng Tỳ-kheo sẽ được cường thịnh, không bị suy giảm.

Này các Tỳ-kheo, khi nào chúng Tỳ-kheo tự thân an trú chánh niệm, khiến các bạn đồng tu thiện chí chưa đến muốn đến ở, và các bạn đồng tu thiện chí đã đến ở, được sống an lạc, thời này các Tỳ-kheo, chúng Tỳ-kheo sẽ được cường thịnh, không bị suy giảm.

Này các Tỳ-kheo, khi nào bảy pháp bất thối này được duy trì giữa các vị Tỳ-kheo, khi nào các vị Tỳ-kheo được dạy bảy pháp bất thối này, thời này các Tỳ-kheo, chúng Tỳ-kheo sẽ được cường thịnh, không bị suy giảm.”

Với lòng từ bi vô biên, đức Phật đã soi sáng cho các Tỳ kheo về bảy pháp bất thối khác, như sau:

“Này các Tỳ-kheo, khi nào chúng Tỳ-kheo không ưa thích làm thế sự, không hoan hỷ làm thế sự, không đam mê làm thế sự, thời này các Tỳ-kheo, chúng Tỳ-kheo sẽ được cường thịnh, không bị suy giảm.

Này các Tỳ-kheo, khi nào chúng Tỳ-kheo không ưa thích phiếm luận, không hoan hỷ phiếm luận, không đam mê phiếm luận, thời này các Tỳ-kheo, chúng Tỳ-kheo sẽ được cường thịnh, không bị suy giảm.

Này các Tỳ-kheo, khi nào chúng Tỳ-kheo không ưa thích ngủ nghỉ, thời này các Tỳ-kheo, chúng Tỳ-kheo sẽ được cường thịnh, không bị suy giảm.

Này các Tỳ-kheo, khi nào chúng Tỳ-kheo không ưa thích quần tụ, không hoan hỷ quần tụ, không đam mê quần tụ, thời này các Tỳ-kheo, chúng Tỳ-kheo sẽ được cường thịnh, không bị suy giảm.

Này các Tỳ-kheo, khi nào chúng Tỳ-kheo không có ác dục vọng, không bị chi phối bởi ác dục vọng, thời này các Tỳ-kheo, chúng Tỳ-kheo sẽ được cường thịnh, không bị suy giảm.

Này các Tỳ-kheo, khi nào chúng Tỳ-kheo không bận bẻ ác dục vọng, không thân tín ác dục vọng, không cộng hành với ác dục vọng, thời này các Tỳ-kheo, chúng Tỳ-kheo sẽ được cường thịnh, không bị suy giảm.

Này các Tỳ-kheo, khi nào chúng Tỳ-kheo không dừng ở nửa chừng, giữa sự đạt đão những quả vị thấp kém và những quả vị thù thắng, thời này các Tỳ-kheo, chúng Tỳ-kheo sẽ được cường thịnh, không bị suy giảm.”

Hơn nữa, đức Phật còn nói thêm rằng, chừng nào các Tỳ kheo có tín tâm, có tâm, có quý, có nghe nhiều, có tinh tấn, có chánh niệm, có trí tuệ, thời này các Tỳ kheo sẽ được cường thịnh, không bị suy giảm.

Sāriputta tán thán đức Phật

Sau khi khai sáng cho các Tỳ kheo với nhiều bài pháp khác, đức Phật cùng với Đại đức Ānanda rời kinh thành Rājagaha và đi đến Ambalatthika (rừng Ambala), rồi từ đó đến thành Nālandā (Na-lan-đà), nơi đây Ngài ở lại tại Pāvārika (vườn xoài Ba-ba-lâm). Nhân dịp này, Đại đức Sāriputta đến gần đức Phật và tán thán trí tuệ của đức Phật:

“Bạch Thế Tôn, con tin tưởng Thế Tôn đến nỗi con nghĩ rằng, ở quá khứ, ở tương lai cũng như ở hiện tại không thể có một Sa-môn, một Bà-la-môn nào có thể vĩ đại hơn, sáng suốt hơn Thế Tôn về phương diện chánh giác.”

Đức Phật đã không tán thành lời tán thán như vậy từ các đệ tử của Ngài, nhắc nhở Đại đức Sāriputta khi thốt lên lời tán thán như vậy, Đại đức đã không đánh giá hết đầy đủ công đức của chư Phật trong quá khứ và vị lai.

Cúng, Chánh Biện Tri ở quá khứ, tương lai và hiện tại; nhưng nói rằng Đại đức biết truyền thông về chánh pháp, mà một vị chứng được Vô thượng Chánh Đẳng Giác bằng cách (1) diệt trừ Năm Triền cái (*nīvaraṇa*)²⁵¹; (2) làm suy yếu những nhiễm tâm (*kilesa*)²⁵² bằng Trí tuệ (*paññā*); (3) an trú tâm vào Bốn Niệm (*sati*)²⁵³ xứ; và (4) chân chánh tu tập Bảy Giác chi (*bojjhanga*).²⁵⁴

Pāṭaliputta (Hoa Thị Thành)

Từ Nālandā, đức Phật đi tiếp đến Pāṭaligāma (Hoa Thị thôn), nơi hai đại thần Sunīdha và Vassakāra nước Magadha đang xây thành trì để ngăn chặn nước Vajji hùng mạnh. Tại đây, đức Phật ngụ trong một căn nhà trống, và với Thiên nhân thông, Ngài thấy hàng ngàn chư Thiên đang tụ họp tại các trú địa, nên đã tiên đoán Pāṭaliputta²⁵⁵ sẽ trở thành một thành thị bậc nhất của khu vực, là một trung tâm thương mại và giao thương trao đổi tất cả các loại hàng hóa, vì các vị Thánh (Ariya) đã từng an trú nơi đây. Tuy nhiên, Ngài cũng cảnh báo Pāṭaliputta sẽ bị ba hiểm nạn về lửa, về nước hay chia rẽ bất hòa.

Nghe tin đức Phật đến Pāṭaligāma, Sunīdha và Vassakāra cung thỉnh Ngài và các đệ tử của Ngài thọ trai vào ngày hôm sau. Sau khi đức Phật thọ thực xong và cất tay khỏi bình bát, hai đại thần lấy chiếc ghế thấp khác và ngồi xuống một bên. Ngay sau đó, đức Phật đã đọc một bài kệ cảm tạ họ như sau:

*“Tại chỗ nào người sáng suốt lấy làm chỗ trú xứ.
Hãy nuôi dưỡng người giữ giới và người phạm hạnh.
Và sau sẽ công đức với Chư Thiên trú tại chỗ ấy.
Được tôn kính, chúng sẽ tôn kính lại.
Được trọng vọng, chúng sẽ trọng vọng lại.
Chúng sẽ mến thương người ấy như người mẹ thương mến con.
Và những ai được thiên thần thân mến luôn luôn được thấy may mắn.”*²⁵⁶

Sau đó đức Phật từ chỗ ngồi đứng dậy và ra về, nhưng Sunīdha và Vassakāra vẫn đi theo Ngài. Để vinh danh đức Phật ghé thành, hai đại thần muốn đặt tên Gotama cho cửa thành nào Ngài đi ra. Họ cũng muốn đặt tên Gotama cho bến phà Ngài đi qua sông Hồng. Do vậy, cửa thành mà đức Phật đã đi ra được đặt tên là “Cửa Gotama”, nhưng khi đức Phật đến bờ sông Hằng, Ngài đã vượt qua sông bằng thần thông của Ngài trong khi người khác vẫn đang loay hoay xuống phà.

²⁵¹ Bao gồm: (1) tham dục; (2) sân hận; (3) hôn trầm; (4) trạo cử; và (5) hoài nghi.

²⁵² Có mười loại Phiền não, gọi như vậy vì chúng là những thứ bất thiện, làm các tâm sở (*cetasika*) bị vẩn đục. Đó là: (1) tham (*lobha*); (2) sân (*dosa*); (3) si (*moha*); (4) kiêu mạn (*māna*); (5) tà kiến (*micchā-diṭṭhi* hay *diṭṭhi*); (6) nghi (*vicikicchā*); (7) hôn trầm, u mê (*thīna*); (8) trạo cử hay bồn chồn, bất an (*middha*); (9) vô tầm hay không biết hổ thẹn tội lỗi (*ahirika*); và (10) vô quý hay không biết lo sợ tội lỗi (*anottappa*).

²⁵³ Tức là niệm về: (1) thân; (2) thọ; (3) tâm; và (4) pháp, tức đối tượng của tâm.

²⁵⁴ Đó là: (1) niệm giác chi; (2) trách pháp giác chi, tức là truy vấn về Chân lý (*Dhamma-vicaya* nghĩa là “tìm kiếm pháp”, cụ thể là pháp về Tứ Diệu Đế); (3) tinh tấn giác chi; (4) hỷ giác chi; (5) khinh an giác chi; (6) định giác chi; và (7) xả giác chi.

²⁵⁵ Làng Pāṭaligāma được đổi tên thành Pāṭaliputta do trở thành một thành thị mới tại đây. Hiện nay là thành phố Patna. Về sau, thành phố này trở nên nổi tiếng do thành kinh đô đế quốc của Vua Asoka (A Dục), được bành trướng phát triển từ vương quốc Magadha.

²⁵⁶ Kinh Trường Bộ (*Dīgha Nikāya*), Mahāvagga, Kinh Đại bát Niết bàn (*Mahāparinibbāna Sutta*) số 16.

Hậu thế trạng thái

Sau khi vượt sông Hằng, đức Phật đi đến Kotigāma rồi từ đó đến làng Nādikā, nơi đây Ngài ngụ trong một căn nhà gạch. Sau đó, Đại đức Ānanda đến gần đức Phật và cung kính hỏi Ngài về hậu thế trạng thái của nhiều vị đã qua đời trong ngôi làng này. Đức Phật kiên nhẫn tiết lộ hậu thế của những vị được hỏi và sau đó giảng Pháp kính (Gương chánh pháp) để Thánh đệ tử, sau khi chứng đạt pháp nghĩa này, nếu muốn, sẽ tự tuyên bố về mình như sau:

“Đối với ta, sẽ không còn địa ngục, sẽ không còn tái sanh cõi bàng sanh, ngã quỷ²⁵⁷, đọa xứ, ác thú. Ta đã chứng quả Dự lưu, như định không đọa ác đạo, sẽ đạt Chánh giác.”

Pháp Kính (Dhammādāsa)

“Này Ananda, Pháp kính ấy là gì?”

“Này Ananda, vị Thánh đệ tử có chánh tín đối với đức Phật: ‘Thế Tôn là bậc A-la-hán, 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 có chánh tín đối với chánh pháp: ‘Chánh pháp được Thế Tôn khéo giảng dạy, thiết thực, vượt ngoài thời gian chi phối, đến để mà thấy, có khả năng giải thoát²⁵⁸, được kẻ trí tự mình thâm hiểu.’

“Vị ấy có chánh tín đối với chúng Tăng: ‘Chúng Tăng đệ tử Thế Tôn chân chánh tu hành, chúng Tăng đệ tử Thế Tôn chân trực tu hành, chúng Tăng đệ tử Thế Tôn chân trí tu hành, chúng Tăng đệ tử Thế Tôn chân tịnh tu hành, tức là bốn đôi tám vị.²⁵⁹’

“Chúng Tăng đệ tử Thế Tôn đáng được nghênh đón, đáng được cúng dường, đáng được chiêm ngưỡng, đáng được chấp tay, là phước điền vô thượng ở trên đời, cụ túc giới hạnh, được bậc Thánh mến chuộng, được viên mãn không mây mù, được vẹn toàn không sứt mẻ, không tỳ vết, không ô nhiễm, những giới hạnh đưa đến giải thoát, được người trí tán thán, không bị ảnh hưởng bởi đời sau, hướng dẫn đến thiện định.”

Từ làng Nādikā, đức Phật đi đến kinh thành Vesālī (Tỳ-xá-ly) hưng thịnh và ngụ trong rừng xoài của một kỹ nữ xinh đẹp tên Ambapālī (Am-ba-bà-lị). Biết trước chuyến viếng thăm của cô, đức Phật khuyên các đệ tử của Ngài nên sống an trú chánh niệm, tỉnh giác và dạy cách sống an trú chánh niệm, tỉnh giác để các vị không bị phân tâm trước vẻ kiêu diễm của Ambapālī.

²⁵⁷ Phạn ngữ *preta*. Toàn bộ vũ trụ bao gồm ba ba cõi giới: (1) cõi Dục giới (*kāma-loka*); (2) cõi Sắc giới (*rūpa-loka*); và (3) cõi Vô Sắc giới (*arūpa-loka*). Trong Cõi Dục giới gồm có: địa ngục (*niraya*), a-tu-la (*asura-nikāya*), ngã quỷ (*peta-loka*), súc sinh (*tiracchāna-yoni*), người (*manussa-loka*), và sáu cõi hạ thiên (*deva-loka*). Trong cõi Sắc giới (*rūpa-loka*), các chúng sinh vẫn còn nhân căn và nhĩ căn. Trong cõi Vô Sắc giới (*arūpa-loka*), không có bất kỳ vật chất nào, chỉ có bốn cõi thiên thuộc tâm hay ý thức. Xem Nyanatiloka, *Từ điển Phật học: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo* (Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines) (tái bản lần 4; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), trang 106—107.

²⁵⁸ Tức là dẫn đến Niết bàn (*nibbāna*).

²⁵⁹ “Bốn đôi tám vị” chỉ một cho người đã đạt Đạo, và một người đã đạt quả trong từng giai đoạn chứng đắc bốn Thánh quả.

Ambapālī

Ambapālī nghe tin đức Phật đã đến thành Vesālī và đang ngụ trong vườn xoài (*amba*) của cô. Cô liền cho thắng các cỗ xe thù thắng, tự leo lên một chiếc, cùng với các cỗ xe thù thắng xuất phát ra khỏi Vesālī và đi đến vườn xoài. Cô cỡi xe cho đến chỗ còn có thể cỡi xe được, rồi xuống xe đi bộ đến chỗ Thế Tôn đang ở. Khi đến nơi, cô cung kính đánh lễ Ngài và ngồi qua một bên. Sai khi cô ngồi vào chỗ, đức Phật đã thuyết pháp giảng dạy, khích lệ, làm cho cô phấn khởi, khiến tâm cô hoan hỷ. Sau đó, cô cung kính thỉnh Thế Tôn và các đệ tử của Ngài đến thọ trai vào ngày hôm sau. Đức Phật đã nhận lời mời thọ thực của cô nhưng không nhận lời mời thọ thực của các vị quý tộc Licchavi. Mặc dù các vị quý tộc này muốn đổi một số tiền lớn với cô để cô nhường cho họ được cúng dường đức Phật và các đệ tử của Ngài thọ trai, cô không đồng ý. Theo lời mời của cô, đức Phật và các đệ tử đã đến thọ trai tại nhà cô. Sau buổi thọ trai, Ambapālī hào phóng đã cúng dường khu vườn xoài rộng rãi của mình cho đức Phật và các đệ tử của Ngài.²⁶⁰

Sau khi Đức Thế Tôn đã ngụ ở vườn xoài của Ambapālī đến khi Ngài xem là vừa đủ, Ngài bái Đại đức Ānanda: “Này Ananda, chúng ta hãy đi đến làng Beluvà.” Sau đó, đức Phật du hành đến Beluvagāma với rất đông Tỷ kheo. Ngài đã an cư kỳ kiết hạ bốn mươi lăm cuối cùng tại làng Beluvà này.

Đức Phật bị bệnh

Trong khi an cư trong mùa mưa tại làng Beluvà, một cơn bệnh trầm trọng khởi lên trong đức Phật, “rất đau đớn, gần như muốn chết.” Nhưng với tâm chánh niệm, tỉnh giác, Ngài đã chịu đựng cơn đau ấy, không một chút ta thán.

Đức Phật biết trước không lâu sau sẽ nhập diệt. Ngài tự nghĩ: “Thật không hợp lẽ nếu Ta diệt độ mà không có một lời với các đệ tử hầu cận Ta, không từ biệt chúng Tỷ-kheo. Vậy Ta hãy lấy sức tinh tấn, nhiếp phục cơn bệnh này, duy trì mạng căn và tiếp tục sống”. Và bằng sức tinh tấn và an trú trong tầng A-la-hán, Ngài nhiếp phục bệnh ấy duy trì mạng căn.

Sau khi đức Phật lành bệnh không bao lâu, Đại đức Ānanda đến chỗ Ngài, đánh lễ Ngài, bày tỏ sự hoan hỷ khi Ngài lành bệnh và niềm an ủi nhỏ nhoi khi đức Phật sẽ không nhập diệt mà không di giáo cho Tăng đoàn.

“Bạch Thế Tôn, con được thấy Thế Tôn khỏe mạnh. Bạch Thế Tôn, con được thấy Thế Tôn kham nhẫn, bạch Thế Tôn, thấy Thế Tôn bệnh hoạn, thân con cảm thấy yếu ớt như lau sậy, mắt con mờ mịt không thấy rõ phương hướng, dầu cho, bạch Thế Tôn, con được một chút an ủi rằng, Thế Tôn sẽ không diệt độ, nếu Ngài chưa có lời di giáo lại cho chúng Tỷ-kheo.”

²⁶⁰ Về sau, Ambapālī đã gia nhập Giáo đoàn và chứng quả A-la-hán.

Đức Phật khích lệ

“Này Ananda, chúng Tỳ-kheo còn mong mọi gì nữa ở Ta! Này Ananda, Ta đã giảng Chánh pháp, không có phân biệt trong ngoài (mật giáo và không phải mật giáo)²⁶¹, vì này Ananda, đối với các Pháp, Như Lai không bao giờ là vị Đạo sư còn nắm tay (còn giữ lại một ít mật giáo chưa giảng dạy). Này Ananda, những ai nghĩ rằng: “Như Lai là vị cầm đầu chúng Tỳ-kheo”; hay “chúng Tỳ-kheo chịu sự giáo huấn của Như Lai” thời này Ananda, người ấy sẽ có lời di giáo cho chúng Tỳ-kheo

“Này Ananda, Như Lai không nghĩ rằng: “Ta là vị cầm đầu chúng Tỳ-kheo; hay “chúng Tỳ-kheo chịu sự giáo huấn của Ta” thời này Ananda, làm sao Như Lai lại có lời di giáo cho chúng Tỳ-kheo?

“Này Ananda, Ta nay đã già, đã thành bậc trưởng thượng, đã đến tuổi lâm chung, đã đến tám mươi tuổi. Này Ananda, như cỗ xe đã già mòn, sờ dĩ còn chạy được là nhờ dây thừng chằng chặt, cũng vậy thân Như Lai được duy trì sự sống giống như chính nhờ chống đỡ dây chằng. Này Ananda, chỉ trong khi Như Lai không tác ý đến tất cả tướng, với sự diệt trừ một số cảm thọ, chứng và an trú vô tướng tâm định, chính khi ấy thân Như Lai được thoải mái.²⁶²

“Vậy nên, này Ananda, hãy tự mình là hòn đảo cho chính mình, hãy tự mình nương tựa chính mình, chớ nương tựa một gì khác. Dùng Chánh pháp làm hòn đảo, dùng Chánh pháp làm chỗ nương tựa, chớ nương tựa một gì khác.

“Này Ananda, thế nào là vị Tỳ-kheo hãy tự mình là hòn đảo cho chính mình, tự mình nương tựa chính mình, không nương tựa một gì khác, dùng Chánh pháp là hòn đảo, dùng Chánh pháp làm chỗ nương tựa, không nương tựa một gì khác?

“Này Ananda, ở đời, vị Tỳ-kheo, đối với thân quán thân, tinh tấn, tỉnh giác, chánh niệm, nhiếp phục mọi tham ái, ưu bi trên đời; đối với các cảm thọ quán cảm thọ, tinh tấn, tỉnh giác, chánh niệm, nhiếp phục mọi tham ái, ưu bi trên đời; đối với tâm quán tâm, tinh tấn, tỉnh giác, chánh niệm, nhiếp phục mọi tham ái, ưu bi trên đời; đối với các pháp, quán pháp, tinh tấn, tỉnh giác, chánh niệm, nhiếp phục mọi tham ái, ưu bi trên đời.²⁶³

“Này Ananda, những ai sau khi Ta diệt độ, tự mình là hòn đảo cho chính mình, tự mình nương tựa chính mình, không nương tựa một gì khác, dùng Chánh pháp làm hòn đảo, dùng Chánh pháp làm chỗ nương tựa, không nương tựa vào một pháp gì khác, những vị ấy, này Ananda, là những vị tối thượng trong hàng Tỳ-kheo của Ta, nếu những vị ấy tha thiết học hỏi. ”

²⁶¹ Hai thuật ngữ này chỉ cho cá nhân và giáo lý. “Phần lớn giáo lý này của ta sẽ không dạy cho người khác” - nghĩ như vậy là giới hạn Giáo pháp vào một nhóm (hay vòng tròn) bên trong. “Phần lớn giáo lý của ta sẽ dạy cho người khác” - nghĩ như vậy là cảm Giáo pháp với người khác. “Ta sẽ dạy cho người này” - nghĩ như vậy là giới hạn Giáo pháp chỉ cho một người. “Ta sẽ không dạy cho người này” - nghĩ như vậy là loại trừ một người cụ thể. Đức Phật không phân biệt đối với Giáo pháp của Ngài và các đệ tử của Ngài. Đức Phật không che giấu điều gì trong Giáo pháp của Ngài. Trong hàng đệ tử, Ngài cũng không phân biệt chia thành vòng (nhóm) trong hay vòng (nhóm) ngoài.

²⁶² Chỉ cho sự an lạc của tầng A-la-hán.

²⁶³ Đây là Bốn Niệm xứ (*satipaṭṭhāna*). Ở đây, từ *dhmma* được dùng theo nghĩa khác, không có từ tiếng Anh tương đương có thể diễn đạt hết ý nghĩa. Pháp, ở đây, chỉ cho các đối tượng cả vật chất lẫn về tâm.

Ở đây, đức Phật đặc biệt nhấn mạnh đến sự quan trọng của nỗ lực cá nhân để thanh tịnh và giải thoát khỏi những đau khổ của cuộc đời. Cầu nguyện với người khác hoặc phụ thuộc vào người khác đều không giúp ích được gì. Người ta có thể hỏi tại sao Phật tử quy y Phật, Pháp và Tăng khi đức Phật đã khuyên các môn đồ của Ngài không nên nương tựa vào bất kỳ ai khác. Khi quy y Tam bảo ²⁶⁴, Phật tử chỉ đơn thuần tỏ lòng tôn kính với đức Phật như một vị thầy đã chỉ ra Con đường Giải thoát, với Pháp như con đường duy nhất hay phương tiện để Giải thoát, và với Tăng như những tấm gương sống động về cách sống nên noi theo. Người Phật tử không cho rằng mình sẽ đạt được Giải thoát chỉ đơn thuần bằng cách quy y Tam bảo.

Dù già yếu, đức Phật không chỉ tận dụng mọi cơ hội để giảng dạy các Tỷ kheo bằng nhiều cách khác nhau, mà còn đi khát thực đều đặn với bình bát trên tay khi không có lời mời cung thỉnh nào. Một ngày nọ như thường lệ, Ngài đi khát thực ở thành Vesālī và, sau khi thọ thực, Ngài cùng với Đại đức Ānanda đến điện thờ Capala, và sau nói sự khả ái của Vesālī và các điện thờ khác trong thành, Ngài đã nói với Đại đức Ānanda như vậy:

“Những ai đã tu bốn thần túc (iddhipāda) ²⁶⁵, tu tập nhiều lần, thật lão luyện, thật chắc chắn, thật bền vững, điều luyện, thiện xảo, thoir nếu người ấy muốn, có thể sống đến một kiếp ²⁶⁶ hay phần kiếp còn lại. Nay Ānanda, nay Như Lai đã tu bốn thần túc, tu tập nhiều lần, thật lão luyện, thật chắc chắn, thật bền vững, điều luyện, thiện xảo. Nay Ānanda, nếu muốn, Như Lai có thể sống đến một kiếp hay phần kiếp còn lại.”

Kinh ghi thêm:

“Nhưng tôn giả Ānanda không thể nhận hiểu sự gợi ý quá rõ ràng, sự hiện tượng quá rõ ràng của Thế Tôn, Tôn giả không thỉnh cầu Thế Tôn: "Bạch Thế Tôn, Thế Tôn hãy ở lại cho đến trọn kiếp, Thiện Thệ hãy ở lại cho đến trọn kiếp, vì lợi ích cho chúng sanh, vì hạnh phúc cho chúng sanh, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích, vì hạnh phúc, vì an lạc cho loài Trời và loài Người.”

Kinh ghi rằng nguyên nhân là do lúc đó tâm của Đại đức Ānanda bị Ác ma ²⁶⁷ ám ảnh.

²⁶⁴ Nghĩa là, đức Phật, Giáo pháp và Tăng đoàn – gọi chung là “Tam bảo.”

²⁶⁵ Bốn Thần túc là: (1) Dục thần túc – dục (*chanda*) ở đây là ước muốn, mong cầu một cách thiết tha kết hợp với nỗ lực của ý chí (*padhāna-samkhāra-samannāgata*); (2) Tinh tấn thần túc (*virīya*); (3) Tâm thần túc (*citta*) – tức sự tập trung của ý thức; và (4) Quán thần túc (*vimamsā*) – tức sự tập trung của quán tưởng kết hợp với nỗ lực của ý chí.

²⁶⁶ *Kappa* (Phạn ngữ *kalpa*), ở đây là tuổi thọ bình thường của con người khoảng 100 năm. *Kappāvasesam* dài hơn *kappa* một chút, khoảng 120 năm hoặc lâu hơn.

²⁶⁷ Như John Snelling đã chỉ ra trong quyển *Sổ tay Phật giáo (The Buddhist Handbook)* [Rochester, VT: Inner Traditions (1991)], tr. 32: “Đây chắc chắn là một điểm đáng ngờ và không công bằng đối với Ānanda, vì chính đức Phật đã từng tán thán ông là mẫu mực của sự tận tâm chu đáo: 'Những hành động yêu thương và tử tế của Tôn giả là bất biến và không thể đo lường được'.”

Đức Phật tuyên bố nhập Niết Bàn

Đức Phật đã xuất hiện trên trái đất để giảng dạy cho những người đi tìm Chân lý về tánh như của mọi vật, chỉ ra Con đường duy nhất để Giải thoát khỏi mọi khổ đau của cuộc đời. Trong suốt sự nghiệp lâu dài và viên mãn của Ngài, Ngài đã hoàn thành sứ mệnh cao cả của Ngài mà bản thân Ngài và các môn đồ của Ngài đều hài lòng. Vào năm tám mươi tuổi, Ngài cảm thấy công việc của Ngài đã kết thúc. Ngài đã đưa ra mọi chỉ dẫn cần thiết cho những môn đồ nghiêm túc của Ngài – từ các vị xuất gia cho đến các vị cư sĩ – họ không những nắm vững Giáo lý của Ngài mà còn có khả năng truyền bá Giáo lý cho nhiều người khác. Do đó, Ngài quyết định không dùng oai lực ý chí và an lạc của tầng A-la-hán để kéo dài tuổi thọ còn lại của Ngài. Tại điện thờ Capala, đức Phật đã thông báo với Đại đức Ānanda Ngài sẽ nhập diệt sau ba tháng nữa. Khi đó, Đại đức Ānanda nhớ lại những gì đức Phật đã nói trước đây và cầu xin Ngài hãy ở lại cho đến trọn kiếp (*kappa*) vì lợi ích và hạnh phúc cho tất cả chúng sanh. Đức Phật đã trả lời:

“Thôi đi, này Ananda, đừng có thỉnh cầu Như Lai nữa. Này Ananda, nay thỉnh cầu Như Lai không còn kịp thời”.

Sau đó, đức Phật nói về tạm bợ phù du của cuộc đời, rồi đi với Đại đức Ānanda đến ngôi nhà có nóc nhọn ở Mahāvana (Đại Lâm), bảo Đại đức đi mời tất cả Tỳ-kheo sống ở gần Vesālī tụ họp.

Sau khi các Tỳ-kheo đã tụ họp, đức Phật nói với các Tỳ-kheo như sau:

“Này các Tỳ-kheo, nay những pháp do Ta chứng ngộ và giảng dạy cho các Ngươi, các Ngươi phải khéo học hỏi, thực chứng tu tập và truyền rộng để phạm hạnh được trường tồn, vĩnh cửu, vì hạnh phúc cho chúng sanh, vì an lạc cho chúng sanh, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích, vì hạnh phúc, vì an lạc cho loài Trời và loài Người.

“Những Pháp đó là gì? Chính là Bốn Niệm xứ, Bốn Chánh cần, Bốn Thần túc, Năm Căn, Năm Lực, Bảy Bồ-đề phần, Tám Thánh đạo phần.”²⁶⁸

Sau đó, đức Phật đã ban lời khích lệ và công bố với Tăng đoàn thời gian Ngài sẽ nhập diệt:

“Này các Tỳ-kheo, đây là lời Ta nhắn nhủ các Ngươi. Các hành là vô thường. Hãy tinh tấn lên để tự giải thoát, không lâu Như Lai sẽ diệt độ. Sau ba tháng bắt đầu từ hôm nay, Như Lai sẽ diệt độ..

*“Ta đã già, dư mạng chẳng còn bao,
Từ biệt các Ngươi, Ta đi một mình.
Tự mình làm sở y cho chính mình,
Hãy tinh tấn, chánh niệm, giữ giới luật,
Nhiếp thúc ý chí, bảo hộ tự tâm.
Ai tinh tấn trong pháp và luật này
Sẽ diệt sanh tử, chấm dứt khổ đau.”*

²⁶⁸ Đây là 37 phẩm trợ đạo, hay còn gọi là 37 Bồ-đề phần (*bodhipakkhiya-dhammā*).

Sau khi nhìn về phía thành Vesālī, đức Phật đã đi cùng Đại đức Ānanda đến Bhaṇḍagāma (làng Bhaṇḍa), và nói với các Tỳ-kheo:

“Giới, Định, Tuệ và Giải thoát vô thượng
Gotama danh xưng đã chứng ngộ.
Đấng Giác Ngộ giảng pháp chúng Tỳ-kheo.
Đạo Sư diệt khổ, pháp nhân, tịnh lạc.”

Bốn Đại Giáo pháp

Đi từ nhiều làng này sang làng khác, một lần nọ đức Phật đã đến làng Bhoganagara và tại đây thuyết giảng dạy Bốn Đại giáo pháp (*mahāpadesa*) là các phương cách dùng để kiểm chứng và làm rõ lời dạy của đức Phật:

(1) “Này các Tỳ-kheo, có thể có Tỳ-kheo nói: “Này Hiền giả, tôi tự thân nghe từ miệng Thế Tôn, tự thân lãnh thọ, như vậy là Pháp, như vậy là Luật, như vậy là lời dạy của vị Đạo Sư”. Này các Tỳ-kheo, các Ngươi không nên tán thán, không nên hủy báng lời nói của Tỳ-kheo ấy. Không tán thán, không hủy báng, mỗi mỗi chữ, mỗi mỗi câu, cần phải được học hỏi kỹ lưỡng và đem so sánh với Kinh, đem đối chiếu với Luật. Khi đem so sánh với Kinh, đối chiếu với Luật, nếu chúng không phù hợp với Kinh, không tương ứng với Luật, thời các Ngươi có thể kết luận: “Chắc chắn những lời này không phải là lời Thế Tôn, và Tỳ-kheo ấy đã thọ giáo sai lầm”. Và này các Tỳ-kheo, các Ngươi hãy từ bỏ chúng.

“Khi đem so sánh với Kinh, đem đối chiếu với Luật, nếu chúng phù hợp với Kinh, tương ứng với Luật, thời các Ngươi có thể kết luận: “Chắc chắn những lời này phải là lời dạy của Thế Tôn và Tỳ-kheo ấy đã thọ giáo chơn chánh.”

“Này các Tỳ-kheo, như vậy là Đại giáo pháp thứ nhất, các Ngươi hãy thọ trì.

(2) “Này các Tỳ-kheo, nếu có Tỳ-kheo nói: “Tại trú xứ kia, có Tăng chúng ở với các vị Thượng tọa, với các Thủ chúng. Tôi tự thân nghe từ miệng Tăng chúng, tự thân lãnh thọ, như vậy là Pháp, như vậy là Luật, như vậy là lời dạy của vị Đạo Sư”. Này các Tỳ-kheo, các Ngươi không nên tán thán, không nên hủy báng lời nói của Tỳ-kheo ấy. Không tán thán, không hủy báng, mỗi mỗi chữ, mỗi mỗi câu, phải được học hỏi kỹ lưỡng và đem so sánh với Kinh, đem đối chiếu với Luật, nếu chúng không phù hợp với Kinh, không tương ứng với Luật, thời các Ngươi có thể kết luận: “Chắc chắn những lời này không phải là lời Thế Tôn, và Tỳ-kheo ấy đã thọ giáo sai lầm”. Và này các Tỳ-kheo, các Ngươi hãy từ bỏ chúng.

“Khi đem so sánh với Kinh, đem đối chiếu với Luật, nếu chúng phù hợp với Kinh, tương ứng với Luật, thời các Ngươi có thể kết luận: “Chắc chắn những lời này phải là lời dạy của Thế Tôn, và Tỳ-kheo ấy đã thọ giáo chơn chánh.”

“Này các Tỳ-kheo, như vậy là Đại giáo pháp thứ hai, các Ngươi hãy thọ trì.

(3) “Này các Tỳ-kheo, có thể có vị Tỳ-kheo nói: “Tại trú xứ kia có nhiều Tỳ-kheo Thượng tọa ở, những vị này là bậc đa văn, gìn giữ truyền thống, trì pháp, trì luật, trì pháp yếu. Tôi tự thân nghe từ miệng những vị Thượng tọa ấy, tự thân lãnh thọ, như vậy là Pháp, như vậy là Luật, như vậy là lời dạy của vị Đạo Sư”. Này các Tỳ-kheo, các Ngươi không nên tán thán, không nên hủy báng lời nói của Tỳ-kheo ấy. Không tán thán, không hủy báng, mỗi mỗi chữ, mỗi mỗi câu, phải được học hỏi kỹ lưỡng và đem so sánh với Kinh, đem đối chiếu với Luật. Khi đem so sánh với Kinh, đối chiếu với Luật, và nếu chúng không phù hợp với Kinh, không tương ứng với Luật, thời các Ngươi có thể kết luận: “Chắc chắn những lời này không phải là lời Thế Tôn và Tỳ-kheo ấy đã thọ giáo sai lầm”. Và, này các Tỳ-kheo, các Ngươi hãy từ bỏ chúng.

“Khi đem so sánh với Kinh, đem đối chiếu với Luật, nếu chúng phù hợp với Kinh, tương ứng với Luật, thời các Ngươi có thể kết luận: “Chắc chắn những lời ấy phải là lời dạy của Thế Tôn và Tỳ-kheo ấy đã thọ giáo chơn chánh.”

“Này các Tỳ-kheo, như vậy là Đại giáo pháp thứ ba, các Ngươi hãy thọ trì.

(4) “Này các Tỳ-kheo, có thể có Tỳ-kheo nói: “Tại trú xứ kia, có một vị Thượng tọa, vị này là bậc đa văn, gìn giữ truyền thống, trì pháp, trì luật, trì pháp yếu. Tôi tự thân nghe từ Thượng tọa, tự thân lãnh thọ; như vậy là Pháp, như vậy là Luật, như vậy là lời dạy của vị Đạo Sư”. Này các Tỳ-kheo, các Ngươi không nên tán thán, không nên hủy báng lời nói của Tỳ-kheo ấy. Không tán thán, không hủy báng, mỗi mỗi chữ, mỗi mỗi câu, cần phải được học hỏi kỹ lưỡng và đem so sánh với Kinh, đối chiếu với Luật. Khi đem so sánh với Kinh, đối chiếu với Luật, và nếu chúng không phù hợp với Kinh, không tương ứng với Luật, thời các người có thể kết luận: “Chắc chắn những lời này không phải là lời của Thế Tôn, và Tỳ-kheo ấy đã thọ giáo sai lầm”. Và này các Tỳ-kheo, các Ngươi hãy từ bỏ chúng.

“Khi đem so sánh với Kinh, đem đối chiếu với Luật, nếu chúng phù hợp với Kinh, tương ứng với Luật, thời các người có thể kết luận: “Chắc chắn những lời ấy phải là lời dạy của Thế Tôn và Tỳ-kheo ấy đã thọ giáo chơn chánh.”

“Này các Tỳ-kheo, như vậy là Đại giáo pháp thứ tư, các Ngươi hãy thọ trì.

“Này các Tỳ-kheo, bốn Đại giáo pháp này, các người hãy thọ trì.”

Bữa thọ thực cuối cùng của đức Phật

Sau khi khai sáng cho các đệ tử của Ngài bằng những bài pháp có tính giáo dục như vậy, đức Phật đi tiếp tới làng Pāvā, nơi đây Ngài và các đệ tử của Ngài đã làm khách tại nhà của Cunda (Thuần-đà), một người thợ rèn. Vô cùng phấn khởi, Cunda đã chuẩn bị một món ăn ngon, đặc biệt gọi là *sūkaramaddava*²⁶⁹. Theo lời khuyên của đức Phật, Cunda chỉ dọn cho một mình đức Phật món *sūkaramaddava* này rồi đem phần còn dư đi chôn vào đất.

Sau bữa ăn, đức Phật bị nhiễm bệnh nặng, bệnh lỵ huyết, đau đớn gần như đến chết. Ngài nhẫn nại chịu đựng mà không hề một tiếng ta thán.

²⁶⁹ Nghĩa đen là "niềm vui của con lợn." Theo các Chú giải, món ăn này gồm có thịt của một con lợn rừng không quá non cũng không quá già, nhưng không được giết để cúng Phật. Nhưng một số khác lại cho rằng đây là một loại nấm, mộc nhĩ. Cũng có thuyết cho rằng đây là một món ăn đặc biệt hay một loại thực phẩm dinh dưỡng có cùng tên, hay một món ngon (*rasāyana*) có vị thuốc hoặc có tính gây ảo giác. Khá rõ ràng là luận sư cổ đại cũng không biết chính xác *sūkaramaddava* là gì..

Mặc dù rất yếu và bệnh nặng, đức Phật vẫn quyết định đi bộ đến làng Kusinārā (Câu-thi-na), nơi an nghỉ cuối cùng của Ngài, cách làng Pāvā khoảng sáu dặm.²⁷⁰ Trong chuyến đi cuối cùng này của Ngài, kinh ghi đức Phật đã phải ngồi xuống khoảng 25 lần vì sức yếu và bệnh tật.

Trên đường đi, Ngài ngồi dưới một gốc cây và hỏi Đại đức Ānanda đem nước cho Ngài uống vì Ngài cảm thấy khát. Khó khăn lắm Đại đức Ānanda mới lấy được một ít nước trong từ một con suối, mà chỉ vài phút trước đó vẫn còn hôi đục do bị khuấy động bởi bánh xe của năm trăm chiếc xe.

Lúc đó có một người tên là Pukkusa, đệ tử của Ālāra Kālāma, đến gần đức Phật và bày tỏ sự ngưỡng mộ của mình trước trạng thái trầm tĩnh của đức Phật. Đức Phật thuyết một bài pháp về sự trầm tĩnh của Ngài, rồi sau khi Ngài kết thúc, Pukkusa đã cúng dường Ngài một cặp y vàng. Đức Phật bảo Pukkusa dâng cho Ngài một áo và áo còn lại dâng cho Đại đức Ānanda.

Sau khi Pukkusa rời đi, Đại đức Ānanda đem cặp áo đặt trên thân đức Phật và kinh ngạc thấy làn da của đức Phật trở nên sáng chói. Đại đức nói:

“Bạch Thế Tôn, thật là kỳ diệu, bạch Thế Tôn thật là hy hữu, sự thanh tịnh và sáng chói màu da của Như Lai! Bạch Thế Tôn, khi con đặt trên thân Thế Tôn, cặp áo màu kim sắc vàng chói và sẵn sàng để mặc này, màu sắc sáng chói của áo như bị lu mờ đi”

Đức Phật giải thích có hai trường hợp, màu da của Như Lai (*Tathāgata*) trở nên hết sức thanh tịnh và sáng chói, đó là trong đêm Như Lai chứng Vô thượng Chánh Đẳng Giác và trong đêm Như Lai sắp nhập diệt.

Sau đó, đức Phật thông báo vào canh ba của đêm hôm đó, Ngài sẽ nhập diệt trong rừng Sāla của dòng họ Mallā, giữa hai cây sàla song thọ gần làng Kusinārā.

Công đức cúng dường ăn uống của Cunda

Đức Phật đã tắm lần cuối cùng ở sông Kukutthā, và sau khi nghỉ ngơi một lúc, đã nói như vậy:

“Này Ananda, rất có thể có người làm cho thợ rèn Cunda hối hận: “Này Hiền giả Cunda, thật không lợi ích gì cho Ông, thật là tai hại cho Ông, vì Như Lai dùng bữa ăn cuối cùng từ Ông cúng dường, và nhập diệt”. Này Ananda, cần phải làm tiêu tan sự hối hận ấy của thợ rèn Cunda: “Này Hiền giả, thật lợi ích cho bạn, thật là công đức cho bạn, vì được Như Lai dùng bữa ăn cuối cùng từ bạn cúng dường, và nhập diệt. Nay Hiền giả Cunda, tôi tự thân nghe, tôi tự thân lãnh thọ lời nói này của Thế Tôn: “Có hai sự cúng dường ăn uống đồng một quả báo, đồng một di thực quả, quả báo lớn hơn, lợi ích hơn các sự cúng dường ăn uống khác. Thế nào là hai? Một là, bữa ăn trước khi Như Lai chứng Vô thượng Chánh Đẳng Giác; hai là, bữa ăn trước khi Như Lai diệt độ Niết-bàn giới, không còn di hưởng sanh tử”. Hai bữa ăn này đồng một quả báo, đồng một di thực quả, quả báo lớn hơn, lợi ích hơn các sự cúng dường ăn uống khác.”

²⁷⁰ Theo các Chú giải, đức Phật chọn Kusinārā nhập diệt vì ba lý do: (1) để thuyết giảng Kinh Đại Bát Niết-bàn nhằm mục đích truyền cảm hứng cho mọi người trau dồi hơn về đức hạnh; (2) cảm hóa Subhadda (Tu-bạt-đà-la) trở thành đệ tử cuối cùng của Ngài, mà vị này không ai có thể độ được ngoại trừ đức Phật; và (3) vị Bà-la-môn Doṇa có năng lực phân chia xá lợi của Ngài cho các môn đồ.

“Nhờ hành động này, Tôn giả Cunda sẽ được hưởng tuổi thọ; nhờ hành động này, Tôn giả Cunda sẽ được hưởng sắc đẹp; nhờ hành động này, Tôn giả Cunda sẽ được hưởng an lạc; nhờ hành động này, Tôn giả Cunda sẽ được hưởng danh tiếng; nhờ hành động này, Tôn giả Cunda sẽ được hưởng cõi Trời; nhờ hành động này, Tôn giả Cunda sẽ được hưởng uy quyền. ” Bằng cách này, Ānanda, cần phải làm cho thọ rền tiêu tan hồi hận. ”

Sau đó, đức Phật cảm khái thốt lên:

*“Công đức người bố thí,
Luôn luôn được tăng trưởng,
Trừ được tâm hận thù,
Không chất chứa chế ngự,
Kẻ chỉ thiện từ bỏ,
Mọi ác hạnh bất thiện,
Diệt trừ tham, sân, si.
Tâm giải thoát thanh tịnh. ”*

Sau khi thốt ra những lời an ủi này, vì lòng từ bi đối với vị thí chủ hảo tâm đã cúng dường bữa thọ trai cuối cùng của Ngài, đức Phật đã đến rừng Sāla của dòng họ Mallā, và bảo Đại đức Ānanda trải chỗ nằm, đầu hướng về phía bắc giữa giữa hai cây sàla song thọ. Rồi đức Phật nằm xuống, nghiêng về bên phải, chân này tựa lên chân kia, chánh niệm và giác tỉnh.

Lễ kính đức Phật như thế nào

Nhìn thấy cây sàla song thọ trở hoa trái mùa, tràn đầy cành lá, như tỏ lòng sùng kính, đức Phật đã khích lệ các đệ tử của Ngài như vậy:

“Này Ananda, như vậy không phải kính trọng, tôn sùng, đánh lễ, cúng dường hay lễ kính Như Lai. Này Ananda, nếu có Tỳ-kheo, Tỳ-kheo ni, cư sĩ nam hay cư sĩ nữ²⁷¹ nào thành tựu Chánh pháp và Tùy pháp, sống chơn chánh trong Chánh pháp, hành trì đúng Chánh pháp, thời người ấy kính trọng, tôn sùng, đánh lễ, cúng dường Như Lai với sự cúng dường tối thượng. Do vậy, này Ananda, hãy thành tựu Chánh pháp và Tùy pháp, sống chơn chánh trong Chánh pháp và hành trì đúng Chánh pháp. Này Ananda, các Người phải học tập như vậy. ”

Lúc này, Đại đức Upavāna, từng là thị giả của đức Phật, đang đứng trước mặt đức Phật để quạt cho Ngài. Đức Phật quở trách Đại đức đứng sang một bên. Đại đức Ānanda muốn biết tại sao Upavāna bị quở trách phải đứng sang một bên, vì Upavāna đã hầu cận đức

²⁷¹ Ưu-bà-tắc (*Upāsaka*) (nam) và Ưu-bà-di (*Upāsikā*) (nữ) chỉ lần lượt cho cư sĩ tại gia nam và nữ. Những từ này chỉ cho bất kỳ môn đồ tại gia nào đầy đức tin và đã quy y Phật, Pháp và Tăng. Đức hạnh của họ sẽ được xem là thanh tịnh nếu họ giữ năm giới (*pañca-sīla*), đó là (1) không sát sanh; (2) không trộm cắp; (3) không dâm dục; (4) không nói sai sự thật; và (5) không dùng đồ uống hay chất có cồn gây say và mất tập trung. Họ cũng cần tránh những cách kiếm sống bất thiện sau đây: (1) buôn bán vũ khí; (2) trong chúng sinh; (3) trong thịt; (4) trong rượu; và (5) trong chất độc. Xem Nyanatiloka, *Từ điển Phật học: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo* (*Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*) (tái bản lần 4; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), tr. 218.

Phật lâu ngày. Đức Phật trả lời rằng rất đông các chư Thiên đã tụ họp để chiêm ngưỡng Như Lai, và than phiền Upavāna đang chắn ngang che mắt Ngài.

Bốn Thánh tích

Sau đó, đức Phật nói về bốn Thánh tích, kẻ thiện tín cư sĩ cần phải chiêm ngưỡng và tôn kính — đó là:

1. Nơi đức Phật đản sanh;²⁷²
2. Nơi đức Phật chứng ngộ vô thượng Chánh Đẳng Chánh Giác;²⁷³
3. Nơi đức chuyển Pháp luân (*Dhamma-cakka*) vô thượng vô song;²⁷⁴
4. Nơi đức Phật diệt độ, nhập Vô dư y Niết-bàn (*parinibbāna*).²⁷⁵

Và đức Phật nói thêm:

“Này Ananda, những ai, trong khi chiêm bái những Thánh tích mà từ trần với tâm thâm tín hoan hỷ, thời những vị ấy, sau khi thân hoại mạng chung sẽ được sanh cõi thiện thú, cảnh giới chư Thiên.”

Subhadda (Tu-bạt-đà-la) quy y

Lúc bấy giờ, một du sĩ ngoại đạo tên là Subhadda²⁷⁶ đang ở tại Kusinārā. Ông nghe tin tối nay canh cuối cùng Sa-môn Gotama sẽ diệt độ. Và ông nghĩ:

“Ta nghe các du sĩ ngoại đạo niên cao lập lớn, sư trưởng và đệ tử nói rằng: “Như Lai, Ứng Cúng, Chánh Biến Tri xuất hiện ra đời thật là hy hữu. Và đêm nay, vào canh cuối cùng Sa-môn Gotama sẽ diệt độ”. Nay có nghi vấn này khởi lên trong tâm ta. Ta tin Sa-môn Gotama có thể thuyết pháp và giải được nghi vấn cho ta.”

Rồi du sĩ ngoại đạo Subhadda đi đến Upavattana, khu rừng Sàla của dân Mallā, đến tại chỗ Đại đức Ānanda và thưa với Đại đức:

“Hiền giả Ānanda, tôi nghe các du sĩ ngoại đạo, niên cao lập lớn, sư trưởng và đệ tử nói rằng: “Như Lai, Ứng Cúng, Chánh Biến Tri xuất hiện ra đời thật là hy hữu, và đêm nay, vào canh cuối cùng, Sa-môn Gotama sẽ diệt độ”. Nay có nghi vấn này khởi lên trong tâm tôi. Tôi tin Sa-môn Gotama có thể thuyết pháp giải được nghi vấn cho tôi. Hiền giả Ānanda, hãy cho phép tôi được yết kiến Sa-môn Gotama.”

²⁷² Lumbinī (Lâm-tỳ-ni), nằm trên biên giới giữa Ấn Độ và Nepal.

²⁷³ Bodhgaya (Bồ đề Đạo tràng), cách ga Gayā (Già-da) khoảng tám dặm.

²⁷⁴ Sārnāth (Lộc Uyển, hay Vườn Nai).

²⁷⁵ Kusinārā (Câu-thi-na, là thành phố Kasiā hiện tại), cách ga Gotakhpur khoảng ba mươi hai dặm.

²⁷⁶ Cần phân biệt vị Subhadda này với một vị Subhadda khác gia nhập Tăng đoàn khi đã cao tuổi. Chính vị sau đã nói đức Phật nhập diệt không nên đau buồn vì các Tỷ kheo có thể tự do làm điều mình thích mà không bị ước thúc bởi các huấn thị của đức Phật nữa. Chính vì lời này đã buộc Đại đức Kassapa (Ca Diếp) phải tổ chức ngay lập tức một cuộc triệu tập để gìn giữ sự thanh tịnh của Giáo pháp và Giới luật.

Đại đức Ānanda đáp:

“Thôi đi Hiền giả Subhadda, chớ có phiền nhiễu Như Lai. Thế Tôn đang mệt.”

Lần thứ hai và thứ ba, Subhadda lặp lại yêu cầu của mình, và lần thứ hai và thứ ba, Đại đức Ānanda cũng đáp lại như vậy.

Đức Phật đã nghe cuộc trò chuyện giữa Đại đức Ānanda và Subhadda, liền nói với Ānanda, nói:

“Thôi Ānanda, chớ có ngăn trở Subhadda, Ānanda, hãy để cho Subhadda được phép yết kiến Như Lai. Những gì Subhadda hỏi Ta là hỏi để hiểu biết chớ không phải để phiền nhiễu Ta. Và những gì Ta trả lời các câu hỏi, Subhadda sẽ hiểu ý nghĩa một cách mau lẹ.”

Ngay sau đó, Đại đức Ānanda đã dẫn Subhadda yết kiến đức Phật. Subhadda chúc tụng xã giao với đức Phật và ngồi xuống một bên, nói:

“Tôn giả Gotama, có những Sa-môn, Bà-la-môn là những vị hội chủ, vị giáo trưởng, vị sư trưởng giáo hội, có tiếng tốt, có danh vọng, khai tổ giáo phái, được quần chúng tôn sùng, như các ngài Pārana Kassapa, Makkhali Gosāla, Ajita Kesakambali, Pakadha Kaccāyana, Sanjaya Belatthiputta, Nigantha Nāthaputta²⁷⁷, tất cả những vị này có phải là giác ngộ như các vị đã tự cho như vậy, hay tất cả chưa giác ngộ, hay một số đã giác ngộ và một số chưa giác ngộ?

“Thôi Subhadda, hãy để vấn đề này yên một bên: "Tất cả những vị này có phải là đã giác ngộ như các vị đã tự cho như vậy, hay tất cả chưa giác ngộ, hay một số đã giác ngộ và một số chưa giác ngộ". Nay Subhadda, Ta sẽ thuyết pháp cho Ngươi. Hãy nghe và suy nghiệm kỹ, Ta sẽ giảng.”

“Thưa vâng, bạch Thế Tôn!.”

Sau đó đức Phật nói như sau:

“Này Subhadda, trong pháp luật nào không có Bát Thánh đạo, thời ở đây không có đệ nhất Sa-môn,²⁷⁸ ở đây cũng không có đệ nhị Sa-môn,²⁸⁰ cũng không có đệ tam Sa-môn,²⁸¹ cũng không có đệ tứ Sa-môn²⁸². Nay Subhadda trong pháp luật nào có Bát Thánh đạo, thời ở đây có đệ nhất Sa-môn, cũng có đệ nhị Sa-môn, cũng có đệ tam Sa-môn, ở đây cũng có đệ tứ Sa-môn. Nay Subhadda, chính trong pháp luật này²⁸³ có Bát Thánh Đạo.

²⁷⁷ Giáo phái của các vị này đều phát triển cùng thời đức Phật. Nigantha Nāthaputta, còn được gọi là Mahāvīra, là người sáng lập Kỳ Na giáo.

²⁷⁸ *Samaṇa* có nghĩa là "du sĩ, người ẩn dật, tu sĩ khổ hạnh." Nó cũng chỉ cho Bốn Thánh quả.

²⁷⁹ *Samaṇa* thứ nhất là Tu-đà-hoàn (*Sotapāṇna*), "bậc Nhập lưu hay Dự lưu", là Thánh quả đầu tiên.

²⁸⁰ *Samaṇa* thứ hai là Tư-đà-hàm (*Sakadāgāmi*), "bậc Nhất lai", là Thánh quả thứ hai.

²⁸¹ *Samaṇa* thứ ba là A-na-hàm (*Anāgāmi*), "bậc Bất lai", là Thánh quả thứ ba.

²⁸² *Samaṇa* thứ tư là A-la-hán (*Arahant*), "bậc Lậu tận", là Thánh quả cuối cùng.

²⁸³ Tức là Đạo pháp (*sāsana*) của đức Phật. Trong tiếng Pāli, có nghĩa là "thông điệp", chỉ cho tôn giáo, học thuyết, giáo lý đạo Phật. *Navanga-Buddha* (hay *satthu-*) *sāsana*, "Cửu phần giáo của đức Phật" gồm có: (1) kinh (*sutta*); (2) kệ tán văn (*geyya*); (3) chú giải (*veyyākaraṇa*); (4) kệ (*gāthā*); (5) thụ ký (*udāna*); (6) Phật tự thuyết, tức lời nói của Như Lai (*itivuttaka*); (7) chuyện tiền thân (*jataka*); (8) Vị Tăng hữu pháp, tức những điều phi thường (*abbhutadhamma*); và (9) kinh văn đáp (*vedalla*). Sự phân loại này dựa theo hình thức văn chương, không phải theo bản văn hay sách. Xem Nyanatiloka, *Từ điển Phật học: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo* (*Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*) (tái bản lần 4; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), tr. 193

“Thời này Subhadda, ở đây có đệ nhất Sa-môn, ở đây cũng có đệ nhị Sa-môn, cũng có đệ tam Sa-môn, cũng có đệ tứ Sa-môn. Những hệ thống ngoại đạo khác đều không có những Sa-môn.”²⁸⁴ Ngày Subhadda, nếu những vị Tỳ-kheo này sống chơn chánh, thời đời này không vắng những vị A-la-hán.”

*“Ngày Subhadda, năm hai mươi chín,
Ta xuất gia hướng tìm chân thiện đạo.
Trải năm mươi năm với thêm một năm
Từ khi xuất gia, ngày Subhadda,
Ta là du sĩ tu Trí, tu Đức.*

“Ngoài lãnh vực này, không có Sa-môn đệ nhất cũng không có Sa-môn đệ nhị, cũng không có Sa-môn đệ tam, cũng không có Sa-môn đệ tứ. Những hệ thống ngoại đạo khác đều không có những Sa-môn. Ngày Subhadda, nếu những Tỳ-kheo sống chơn chánh, thì đời này không vắng những vị A-la-hán.”

Ngay sau đó, Subhadda đã nói với đức Phật như sau:

“Thật hy hữu thay, bạch Thế Tôn! Thật vi diệu thay, bạch Thế Tôn! Như người dựng đứng lại những gì bị quăng ngã xuống, phơi bày ra những gì bị che kín, chỉ đường cho người bị lạc hướng, đem đèn sáng vào trong bóng tối để những ai có mắt có thể thấy sắc. Cũng vậy, chánh pháp đã được Thế Tôn dùng nhiều phương tiện trình bày, giải thích.

“Bạch Thế Tôn, con xin quy y Thế Tôn, quy y Pháp và quy y Tỳ-kheo Tăng. Mong con được xuất gia với Thế Tôn. Con xin thọ đại giới. ”

Đức Phật trả lời:

“Ngày Subhadda, ai trước kia là ngoại đạo, nay muốn xuất gia²⁸⁵ muốn thọ đại giới²⁸⁶ trong Pháp, Luật này phải sống bốn tháng biệt trú.²⁸⁷ Sau khi sống bốn tháng biệt trú, các vị Tỳ-kheo nếu đồng ý sẽ cho xuất gia, cho thọ đại giới để thành vị Tỳ-kheo. Nhưng Ta nhận thấy cá tánh con người sai biệt nhau.”

Sau đó Subhadda nói:

“Bạch Thế Tôn, nếu những người xưa kia là ngoại đạo nay muốn xuất gia, muốn thọ đại giới trong Pháp và Luật này phải sống bốn tháng biệt trú. Sau khi sống bốn tháng biệt trú, các vị Tỳ-kheo nếu đồng ý sẽ cho xuất gia, cho thọ đại giới, thời con sẽ xin sống biệt trú bốn năm, sau khi sống biệt trú bốn năm, nếu các vị Tỳ-kheo đồng ý, hãy cho con xuất gia, cho con thọ đại giới để thành vị Tỳ-kheo.”

²⁸⁴ Nghĩa là, các trường phái khác đều không có A-la-hán .

²⁸⁵ Lễ xuất gia chỉ cho việc thọ giới sa di, thực hiện bằng cách đắp y màu vàng sau khi cạo râu tóc, thọ Tam quy và Thập giới. Người mới xuất gia được gọi là Sa-di (*Sāmaṇera*). Vị này đã tách mình ra khỏi thế gian và mọi thứ liên quan đến thế tục. Do đó, ngay cả cha mẹ của vị ấy cũng chỉ được gọi là "cư sĩ".

²⁸⁶ Cụ túc giới chỉ được ban thọ sau khi một vị đã được 20 tuổi. Vị thọ cụ túc giới là một phần tử của chúng Tăng và được gọi là Tỳ kheo. Tỳ kheo phải tuân thủ các giới bổn (*Pātimokkha*). Nếu Tỳ kheo phạm bất kỳ trọng tội nào, và được hội chúng thông nhất “bãi bỏ”, vị ấy sẽ bị trục xuất khỏi Tăng đoàn. Tuy nhiên, vị ấy có thể vẫn là một Sa-di (*Sāmaṇera*) theo nguyện vọng.

²⁸⁷ Điều kiện này không đòi hỏi với những Phật tử sắp xuất gia.

Ngay sau đó, đức Phật nói với Đại đức Ānanda:

“Này Ānanda, hãy xuất gia cho Subhadda.”

Đại đức Ānanda trả lời:

“Xin vâng, bạch Thế Tôn!”

Và Subhadda, một du sĩ ngoại đạo, đã nói với Đại đức Ānanda như sau:

“Thật là lợi ích, thưa Tôn giả Ānanda, thật là thiện lợi, thưa Tôn giả Ānanda, được thọ lễ quán đảnh làm đệ tử trước mặt bậc Đạo Sư!”

Sau đó, Subhadda được xuất gia, được thọ cụ túc giới với Thế Tôn. Thọ cụ túc giới không bao lâu, đại đức Subhadda ở một mình, an tịnh, không phóng dật, tinh tấn, sống nhiệt tâm, cần mẫn, chứng được mục đích tối cao mà con cháu các lương gia đã xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình hướng đến. Đó là vô thượng phạm hạnh ngay trong hiện tại, tự giác chứng và an trú. Sanh đã tận, phạm hạnh đã thành, những gì nên làm đã làm, sau đời này sẽ không có đời sống khác nữa. Và Đại đức Subhadda trở thành một A-la-hán nữa. Đại đức là vị đệ tử cuối cùng được Thế Tôn tể độ.

Những Lời nói cuối cùng với Ānanda

Đại đức Ānanda muốn biết những gì nên làm với cơ thể của Như Lai sau khi Ngài nhập diệt. Đức Phật trả lời:

“Này Ānanda a, các Ngươi đừng có lo lắng vấn đề cung kính thân xá-lợi của Như Lai. Này Ānanda, các Ngươi hãy nỗ lực, hãy tinh tấn hướng về tự độ²⁸⁸, sống không phóng dật, cần mẫn, chuyên hướng về tự độ. Này Ānanda, có những học giả Sát-đế-ly, những học giả Bà-la-môn, những học giả gia chủ thâm tín Như Lai, những vị này sẽ lo cho sự cung kính cúng dường thân xá-lợi của Như Lai.”

Khi đức Phật nói xong, Đại đức Ānanda đi sang một bên và đứng khóc vì nghĩ:

“Ta nay vẫn còn là kẻ hữu học²⁸⁹, còn phải tự lo tu tập²⁹⁰. Nay bậc Đạo Sư của ta sắp diệt độ, còn ai thương tưởng ta nữa!”

²⁸⁸ Tức A-la-hán.

²⁸⁹ *Sekha*, "người hữu học cao quý"; một *sekha* là một đệ tử còn phải tu tiến cao hơn, tức là người theo ba loại tu học (*sikkhā*), là một trong bảy hạng đệ tử cao quý đã đạt một trong bốn đạo siêu thế hay nói cách khác, đã chứng một trong ba Thánh quả đầu. Người chứng Thánh quả thứ tư (*Arahatta-phala*) được gọi là “bậc vô học” (*asekha*), nghĩa đen, “không còn học nữa”. Một phạm phu (*puthujjana*) là “người không phải là bậc hữu học cao quý cũng chưa hoàn thiện trong sự học” (*n'eva-sekha-nāsekha*). Phạm phu là bất kỳ cư sĩ, tăng hay ni nào vẫn còn bị ảnh hưởng hay bị điều khiển bởi mười kiết sử (*samyojana*) làm cho luân hồi (*samsāra*). Xem Nyanatiloka, *Từ điển Phật học: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo (Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines)* (tái bản lần 4; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), tr. 172 và 198.

²⁹⁰ Tại thời điểm này, Đại đức Ānanda vẫn còn là bậc Tu-đà-hoàn (*Sotāpanna*).

Đức Phật, nhận thấy sự vắng mặt của Đại đức, đã cho gọi Đại đức Ānanda đến trước Ngài và khuyên như vậy:

“Thôi vừa rồi, Ānanda, chớ có buồn rầu, chớ có khóc than. Nay Ananda, Ta đã tuyên bố trước với người rằng mọi vật ái luyến, tốt đẹp đều phải sanh biệt, tử biệt và dị biệt.

“Này Ānanda, người là người tác thành công đức. Hãy cố gắng tinh tấn lên, người sẽ chứng bậc Vô lậu, không bao lâu đâu.”

Đức Phật sau đó đã tán thán Đại đức Ānanda, nói về các phẩm hạnh kỳ cựu, hy hữu của Đại đức.

Sau khi khuyên nhủ Đại đức Ānanda bằng nhiều cách khác nhau, đức Phật bảo Đại đức vào làng Kusinārā và thông báo người dân Mallā Như Lai sắp nhập diệt. Người dân Mallā được thông báo đúng lúc đã cùng với con trai, con gái và vợ đau đớn, sầu muộn, tâm tư khổ não, kéo đến đánh lễ Như Lai lần cuối cùng.

Những khoảnh khắc cuối cùng

Sau đó, Đức Thế Tôn nói với Đại đức Ānanda:

“Này Ānanda, nếu trong các người có người nghĩ rằng: “Lời nói của bậc Đạo sư không còn nữa. Chúng ta không có Đạo sư (giáo chủ)”. Nay Ānanda, chớ có những tư tưởng như vậy. Nay Ānanda, Pháp và Luật, Ta đã giảng dạy và trình bày, sau khi Ta diệt độ, chính Pháp và Luật ấy sẽ là Đạo Sư của các Người.

“Này Ānanda, nếu chúng Tăng muốn, sau khi Ta diệt độ có thể hủy bỏ những học giới nhỏ nhặt chi tiết.”

Thay vì dùng hình thức mệnh lệnh, đức Phật đã dùng hình thức hàm ý trong mệnh lệnh này. Nếu Ngài muốn bãi bỏ các giới luật nhỏ nhặt chi tiết, Ngài đã có thể dùng mệnh lệnh. Theo Chú giải, đức Phật đã thấy trước Đại đức Kassapa khi chủ trì kỳ Kiết tập Đầu tiên, với sự đồng thuận của Tăng đoàn, sẽ không hủy bỏ bất kỳ giới luật nào – cho nên Ngài dùng hình thức hàm ý.

Vì đức Phật không nói rõ những giới luật nhỏ nhặt chi tiết nào, và vì chư A-la-hán không thể quyết định, nên các vị không muốn thay đổi bất kỳ giới luật nào và đã giữ nguyên toàn bộ các giới luật.

Một lần nữa, đức Phật nói với các đệ tử:

“Này các Tỳ-kheo, nếu có một Tỳ-kheo có nghi ngờ hay phân vân gì về đức Phật, Pháp, chúng Tăng, đạo hay phương pháp, thời này các Tỳ-kheo, các người hãy hỏi đi. Sau chớ có hối tiếc: “Bậc Đạo Sư có mặt trước chúng ta mà chúng ta không tận mặt hỏi Thế Tôn.””

Khi Ngài nói vậy, các Tỳ-kheo đều im lặng. Lần thứ hai và thứ ba, đức Phật nói với các đệ tử tương tự. Và, lần thứ hai và thứ ba, các Tỳ-kheo vẫn đều im lặng. Sau đó, đức Phật nói với các đệ tử:

13. THE BUDDHA’S PARINIBBĀNA

“Này các Tỳ-kheo, nếu có vị nào vì lòng kính trọng bậc Đạo Sư mà không hỏi, thời này các Tỳ-kheo, giữa bạn đồng tu, hãy hỏi nhau.”

Dù vậy, các Tỳ kheo vẫn im lặng.
Rồi Đại đức Ānanda bạch với đức Phật:

“Bạch Thế Tôn, thật kỳ diệu thay, bạch Thế Tôn, thật hy hữu thay! Bạch Thế Tôn, con tin rằng trong chúng Tỳ-kheo này, không có một Tỳ-kheo nào có nghi ngờ hay phân vân gì đối với Phật, Pháp, chúng Tăng, đạo hay phương pháp.”

Đức Phật đáp:

*“Này Ānanda, người có tín nhiệm nên nói vậy. Nhưng ở đây, này Ānanda, Như Lai biết rằng trong chúng Tỳ-kheo này, không có một Tỳ-kheo nào có nghi ngờ hay phân vân gì đối với Phật, Pháp, chúng Tăng, đạo hay phương pháp. Này Ānanda, trong năm trăm Tỳ-kheo này, Tỳ-kheo thấp nhất đã chứng được quả Dự lưu, không còn đọa lạc, chắc chắn hướng đến Chánh giác.”*²⁹¹

Sau đó, đức Phật nói với các đệ tử và đưa ra lời khuyên cuối cùng của Ngài:

“Này các Tỳ-kheo, nay Ta khuyên dạy các người: “Các pháp hữu vi là vô thường, hãy tinh tấn, chớ có phóng dật.”

Đó là những lời cuối cùng Đức Thế Tôn nói.

Nhập Diệt

Đức Phật nhập định Sơ thiền (*jhāna*). Xuất Sơ thiền, Ngài nhập Nhị thiền. Xuất Nhị thiền, Ngài nhập Tam thiền. Xuất Tam thiền, Ngài nhập Tứ thiền. Xuất Tứ thiền, Ngài nhập định Không vô biên xứ (*ākāśañāṇcāyatana*). Xuất Không vô biên xứ, Ngài nhập định Thức vô biên xứ (*viññāṇañcāyatana*). Xuất Thức vô biên xứ, Ngài nhập định Vô sở hữu xứ (*ākīñcaṇṇāyatana*). Xuất Vô Sở hữu xứ, Ngài nhập định Phi tưởng phi phi tưởng xứ (*n’eva-saññā-nāssaññāyatana*). Xuất Phi tưởng phi phi tưởng xứ, Ngài nhập Diệt thọ tưởng định (*saññāvedayita nirodha*).

Đại đức Ānanda do chưa mở Thiên nhãn, thưa với Đại đức Anuruddha (A-nậu-lâu-đà):

“Hỡi Tôn giả Anuruddha, Thế Tôn đã diệt độ.”

Đại đức Anuruddha đáp:

“Này Hiền giả Ānanda, Thế Tôn chưa diệt độ. Ngài mới nhập Diệt thọ tưởng định.”

²⁹¹ Ở đây ngầm chỉ Đại đức Ānanda. Được khích lệ bởi những lời này, Đại đức sau đó đã chứng quả A-la-hán, ngay trước phiên khai mạc của Kỳ Kiết tập lần thứ nhất được tổ chức tại thành Rājagaha ba tháng sau khi đức Phật nhập diệt.

Rồi đức Phật xuất Diệt thọ tướng định, Ngài nhập Phi tướng phi phi tướng xứ định. Xuất Phi tướng phi phi tướng xứ, Ngài nhập Vô sở hữu xứ định. Xuất Vô sở hữu xứ, Ngài nhập Thức vô biên xứ định. Xuất thức Vô biên xứ, Ngài nhập Hư không vô biên xứ định. Xuất Hư không vô biên xứ, Ngài nhập định Tứ thiên. Xuất Tứ thiên, Ngài nhập định Tam thiên. Xuất Tam thiên, Ngài nhập định Nhị thiên. Xuất Nhị thiên, Ngài nhập định Sơ thiên. Xuất Sơ thiên, Ngài nhập định Nhị thiên. Xuất Nhị thiên, Ngài nhập định Tam thiên. Xuất Tam thiên, Ngài nhập định Tứ thiên. Xuất Tứ thiên, Ngài lập tức diệt độ.²⁹² ■

²⁹² Đức Phật nhập diệt vào năm 543 TCN vào ngày trăng tròn Vesak.

14

Đạo Phật là gì?

*“Giáo lý này sâu sắc, khó thấy, khó hiểu, lắng dịu, cao siêu, không nằm trong phạm vi lý luận, vi tế, để được hiểu bởi người trí.”*²⁹³

Đạo Phật có phải là Triết học?

Giáo pháp cao siêu đề cập đến những chân lý và sự thật có thể được kiểm tra và xác minh bằng chứng nghiệm cá nhân. Giáo pháp không phải là kiểu lý thuyết và suy đoán mà có thể được chấp nhận là sự thật sâu sắc hôm nay rồi có thể bị lật đổ ngày mai. Đức Phật không đưa ra những học thuyết triết học mang tính cách mạng, và Ngài cũng không cố tạo ra một ngành khoa học vật chất mới. Nói một cách dễ hiểu, Ngài đã giải thích những gì bên trong và bên ngoài, trong phạm vi liên quan đến việc giải thoát khỏi những khổ đau của cuộc đời, và Ngài đã chỉ ra Con đường Giải thoát độc nhất vô nhị.

Hơn nữa, Đức Phật không dạy hết tất cả những gì Ngài biết. Một thời, khi Đức Phật đang trú trong một khu rừng, Ngài cầm một nắm lá và nói:

*“Này các Tỳ-kheo, thật là quá nhiều những gì Ta đã thắng tri mà không nói cho các Ông! Thật là quá ít những gì mà Ta đã nói ra! Nhưng tại sao Ta lại không nói ra những điều ấy? Vì rằng, này các Tỳ-kheo, những điều ấy không liên hệ đến mục đích, không phải là căn bản cho Phạm hạnh, không đưa đến yếm ly, ly tham, đoạn diệt, an tịnh, thắng trí, giác ngộ, Niết-bàn. Do vậy, Ta không nói lên những điều ấy. Và điều gì mà Ta nói? “Đây là Khổ”, “Đây là Khổ tập”, “Đây là Khổ diệt”, “Đây là Con Đường đưa đến Khổ diệt”, là điều Ta nói. Nhưng tại sao Ta lại nói ra những điều ấy? Vì rằng, này các Tỳ-kheo, những điều ấy liên hệ đến mục đích, là căn bản cho Phạm hạnh, đưa đến yếm ly, ly tham, đoạn diệt, an tịnh, thắng trí, giác ngộ, Niết-bàn. Do vậy, này các Tỳ-kheo, một cố gắng cần phải làm để rõ biết: “Đây là Khổ”, “Đây là Khổ tập”, “Đây là Khổ diệt”, “Đây là Con Đường đưa đến Khổ diệt”. ”*²⁹⁴

²⁹³ Kinh Trung Bộ (Majjhima Nikāya).

²⁹⁴ Kinh Tương Ưng Bộ (Saṃyutta Nikāya).

Đức Phật đã dạy những gì Ngài xác định là hoàn toàn thiết thực cho sự thanh lọc của một người, và đặc biệt im lặng trước những câu hỏi không liên quan đến sứ mệnh cao quý của Ngài.

Đức Phật đã giảng giải sự thật về vô thường (*anicca*), khổ (*dukkha*) và vô ngã (*anattā*) cách đây hơn 2.600 năm.

Giáo lý mang tính triết học và đạo đức của đức Phật cần phải được học hỏi, tu tập, và trên hết, phải được thực chứng bằng trí tuệ trực giác của chính mình. Do đó, Giáo pháp được so sánh như một chiếc bè giúp con người có thể vượt qua đại dương của cuộc đời.²⁹⁵

“Chư Tỳ-kheo, Ta sẽ giảng pháp cho các Ông, ví như chiếc bè để vượt qua, không phải để nắm giữ lấy. Hãy nghe và khéo tác ý, Ta sẽ giảng.”

“Thưa vâng, bạch Thế Tôn.”

Sau đó, Đức Thế Tôn nói tiếp:

“Này các Tỳ-kheo, ví như có người đang đi trên con đường lớn dài, đến một vùng nước rộng, bờ bên này nguy hiểm và hãi hùng, bờ bên kia an ổn và không kinh hãi, nhưng không có thuyền để vượt qua hay không có cầu bắc qua từ bờ này đến bờ kia. Người đó tự suy nghĩ: “Đây là vùng nước rộng, bờ bên này nguy hiểm và hãi hùng, bờ bên kia an ổn và không kinh hãi, nhưng không có thuyền để vượt qua hay không có cầu bắc qua từ bờ này đến bờ kia. Nay ta hãy thu góp cỏ, cây, nhánh, lá, cột lại thành chiếc bè, và dựa trên chiếc bè này, tinh tấn dùng tay chân, có thể vượt qua bờ bên kia một cách an toàn”. Chư Tỳ-kheo, rồi người đó thu góp cỏ, cây, nhánh, lá cột lại thành chiếc bè, và nhờ chiếc bè này, tinh tấn dùng tay chân vượt qua bờ bên kia một cách an toàn. Khi qua bờ bên kia rồi, Người đó suy nghĩ: “Chiếc bè này lợi ích nhiều cho ta, nhờ chiếc bè này, ta tinh tấn dùng tay chân để vượt qua bờ bên kia một cách an toàn. Nay ta hãy đội chiếc bè này trên đầu hay vác nó trên vai, và đi đến chỗ nào ta muốn”. Chư Tỳ-kheo, các Ông nghĩ thế nào? Chư Tỳ-kheo, nếu người đó làm như vậy, thì có làm đúng với sở dụng của chiếc bè chăng?”

“Bạch Thế Tôn, không.”

“Chư Tỳ-kheo, người đó phải làm thế nào cho đúng sở dụng của chiếc bè? Ở đây, chư Tỳ-kheo, người đó sau khi vượt qua bờ bên kia, có thể suy nghĩ: “Chiếc bè này lợi ích nhiều cho ta. Nhờ chiếc bè này, ta tinh tấn dùng tay chân đã vượt qua bờ bên kia một cách an toàn. Nay ta hãy kéo chiếc bè này lên trên bờ đất khô, hay nhận chìm xuống nước, và đi đến chỗ nào ta muốn”. Chư Tỳ-kheo, làm như vậy, người đó làm đúng sở dụng chiếc bè ấy. Cũng vậy, này chư Tỳ-kheo, Ta thuyết pháp như chiếc bè để vượt qua, không phải để nắm giữ lấy.”

“Chư Tỳ-kheo, các Ông cần hiểu ví dụ cái bè. Chánh pháp còn phải bỏ đi, huống nữa là phi pháp.”

²⁹⁵ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Tập I (*Tatiyavagga*), Kinh Ví dụ con rắn (*Alagaddūpama Sutta*) số 22.

Như vậy, đạo Phật không thể được coi chính xác là một triết học, bởi vì nó không chỉ đơn thuần là “sự yêu thích và tìm kiếm trí tuệ”.²⁹⁶ Đạo Phật cũng không phải là “một cách giải thích giả định về cái chưa biết (như trong siêu hình học) hay cái đã biết một cách không chính xác (như trong đạo đức học hoặc triết học chính trị).”²⁹⁷

Mặt khác, nếu triết học có nghĩa là “sự tìm kiếm đặc tính cơ bản của thế giới này mà qua đó chúng ta tìm được chính mình, hơn là đi tìm những sự thật cụ thể nào đó; và sự tìm kiếm một cuộc sống đáng cho chúng ta sống trên thế giới này,”²⁹⁸ thì đạo Phật có thể gần với triết học nhưng toàn diện hơn rất nhiều.

Triết học chủ yếu quan tâm đến lý thuyết và không quan tâm đến thực hành, trong khi đạo Phật đặc biệt chú trọng đến thực hành và chứng ngộ.

Đạo Phật có phải là Tôn giáo?

Đạo Phật hoàn toàn không phải là một tôn giáo theo quan niệm thông thường về tôn giáo, bởi vì đạo Phật không phải là “một hệ thống đức tin và thờ phượng”, trung thành với một Thượng đế siêu nhiên.

Đạo Phật không đòi hỏi một đức tin mù quáng từ các tín đồ. Do đó, không có chuyện chỉ biết tin suông một cách mù quáng mà “phải tin dựa trên hiểu biết”. Có thể một Phật tử vẫn còn nhiều hoài nghi trước khi chứng được Thánh quả đầu tiên là Tu-đà-hoàn (*Sotāpanna*), khi chứng quả này những mối nghi ngờ về Phật, Pháp và Tăng sẽ không còn nữa. Một người chỉ trở thành môn đồ chân chính của Đức Phật sau khi chứng được quả này.²⁹⁹

Đức tin của một người đi theo đức Phật cũng giống như niềm tin của bệnh nhân đối với bác sĩ nổi tiếng hay của trò đối với thầy. Mặc dù một Phật tử tìm sự nương tựa nơi đức Phật như một người hướng đạo vô song, như bậc Đạo sư chỉ lối theo con đường Thanh Tịnh, nhưng Phật tử không quy phục như nô lệ. Một Phật tử không bao giờ nghĩ sẽ có thể trở nên thanh tịnh chỉ bằng cách quy y Phật hay chỉ tin suông vào Ngài. Ngay cả đức Phật cũng không có quyền năng rửa sạch mọi cấu uế của người khác. Nói một cách chính xác, một người không thể làm cho người khác thanh tịnh hay hoen ố. Đức Phật là bậc Đạo sư cho ta phương tiện, nhưng bản thân ta phải chịu trách nhiệm về sự thanh tịnh của chính mình. Trong kinh Pháp Cú, đức Phật nói:³⁰⁰

*“Tự mình, làm điều ác,
Tự mình làm nhiễm ô,
Tự mình không làm ác,
Tự mình làm thanh tịnh.
Tịnh, không tịnh tự mình,
Không ai thanh tịnh ai!”*³⁰¹

²⁹⁶ Theo Từ điển Webster.

²⁹⁷ Will Durant, *Câu chuyện về Triết học (The Story of Philosophy)* (New York, NY: Simon & Schuster [1953]), tr. 2.

²⁹⁸ Webb, *Lịch sử Triết học (History of Philosophy)*, tr. 2.

²⁹⁹ Một người mộ đạo bình thường có thể chân thành như một môn đồ, nhưng người đó vẫn chưa phải là người thực sự hiểu biết và chia sẻ Phật pháp.

³⁰⁰ Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), XII Phẩm Tự Ngã, kệ 165.

³⁰¹ Một người không thể làm người khác thanh tịnh hay hoen ố.

Một Phật tử không phải là nô lệ cho một cuốn sách hay một cá nhân nào. Phật tử cũng không hy sinh tự do tư tưởng của mình khi trở thành đệ tử của đức Phật. Phật tử có toàn quyền tự do thực hiện ý chí của bản thân và phát triển trí tuệ của mình thậm chí đến mức tự mình thành Phật, bởi vì tất cả chúng sinh đều có khả năng thành Phật. Vốn dĩ, các Phật tử coi đức Phật là bậc quyền năng của họ, nhưng chính đức Phật đã khước từ tất cả quyền năng đó.

Đốn ngộ là tiêu chí duy nhất để hiểu ra chân lý trong đạo Phật. Mấu chốt của nó chính là Chánh kiến (*sammā ditṭhi*). Đức Phật khuyên những ai đi tìm chân lý không nên chấp nhận đơn thuần bất cứ điều gì chỉ vì quyền năng của người khác, mà phải sử dụng lý lẽ của riêng mình để đánh giá xem chính điều đó đúng hay sai.

Một thời, người dân ở thị trấn Kesaputta, được gọi là người Kālāmas, đến chỗ đức Phật và nói có nhiều đạo sĩ và Bà-la-môn khi đến truyền bá đã làm chói sáng quan điểm của mình, nhưng họ bài xích quan điểm người khác. Những người Kālāmas nghi ngờ phân vân không biết làm thế nào để đánh giá ai nói đúng, ai nói không đúng.

“Đương nhiên, này các Kàlàma, các Ông có những nghi ngờ! Đương nhiên, này các Kàlàma, các Ông có những phân vân! Trong những trường hợp đáng nghi ngờ, các Ông đương nhiên khởi lên phân vân.”

Đức Phật đáp như thế, rồi cho họ lời khuyên sau đây mà có thể dùng cho những người theo chủ nghĩa duy lý hiện đại giống như cho những Bà-la-môn hoài nghi ngày xưa:

“Này các Kàlàma, chớ có tin vì nghe truyền thuyết [nghĩa là, nghĩ như vậy do nghe từ xa xưa]³⁰²; chớ có tin vì theo truyền thống [nghĩa là, nghĩ như vậy do được truyền thừa qua nhiều thế hệ]; chớ có tin vì nghe báo cáo [nghĩa là, tin như vậy do người khác nói lại mà không xác minh]; chớ có tin vì được kinh điển truyền tụng; chớ có tin vì giả định; chớ có tin vì lý luận suy diễn; chớ có tin vì đánh giá hời hợt những dữ kiện; chớ có tin vì phù hợp với định kiến; chớ có tin vì có vẻ tin được [nghĩa là, nên chấp nhận được]; chớ có tin vì tôn kính thầy mình [nghĩa là, tin vào lời của thầy].

“Nhưng này các Kàlàma, khi nào tự mình biết rõ như sau: “Các pháp này là bất thiện; Các pháp này là đáng chê; Các pháp này bị các người có trí chỉ trích; Các pháp này nếu thực hiện và chấp nhận đưa đến bất hạnh khổ đau”, thời này Kàlàma, hãy từ bỏ chúng!”³⁰³

Những câu nói trí tuệ này của đức Phật, được thốt ra cách đây khoảng 2.600 năm, vẫn còn nguyên giá trị và sự mới mẻ trong thời nay.

Với một minh họa giản dị, *Jñānasāra-samucaya* lặp lại lời khuyên tương tự nhưng bằng cách diễn đạt khác:

“Như người trí thử vàng bằng cách đốt, cắt và chà xát nó [trên đá thử], cũng vậy bạn nên chấp nhận những lời dạy của ta [chỉ] sau khi kiểm chứng chúng chứ không phải vì ta mà thôi.”

³⁰² Chú thích trong ngoặc là theo những diễn giải trong các Chú giải và phụ chú.

³⁰³ Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*).

Đức Phật khuyến khích các đệ tử của Ngài tìm kiếm chân lý không chỉ vì bị thuyết phục đơn thuần, dù cho từ cấp thẩm quyền cao hơn.

Bây giờ, dù đã thừa nhận đạo Phật không có chỗ cho đức tin mù quáng, vậy việc thờ phượng các hình ảnh đức Phật hay sùng bái thần tượng trong giới Phật tử là như thế nào. Các Phật tử không tôn thờ một hình ảnh để cầu xin cho mục đích thế tục hay tâm linh, mà là họ bày tỏ sự tôn kính đối với những gì hình ảnh đó đại diện. Một Phật tử cúng hoa, dâng hương trước một hình ảnh không phải cho cái hình ảnh đó mà là cho đức Phật. Đó là biểu thị của sự biết ơn, sự quán tưởng về những đức hạnh của Đức Phật, và sự suy ngẫm về tính vô thường của những đóa hoa. Một Phật tử có hiểu biết sẽ cố tình làm cho bản thân cảm thấy đang có sự hiện diện cao quý của Đức Phật, mà nhờ đó có đủ tinh cần để noi gương Ngài.

Cũng vậy, Phật tử không thờ cây bồ đề mà coi đó là biểu tượng của Giác ngộ đáng được tôn kính.

Mặc dù các hình thức lễ bái bề ngoài như vậy rất phổ biến trong giới Phật tử, đức Phật không bao giờ được xem và tôn thờ như một Thượng đế.

Những hình thức lễ bái bề ngoài này không hoàn toàn cần thiết, nhưng chúng có tác dụng làm tâm an định. Bất cứ ai cũng có thể bỏ qua các hình thức lễ bái này và thay bằng một cách dễ hơn là quán tưởng và hình dung về đức Phật.

Vì lợi lạc của chính mình, và vì lòng biết ơn, chúng ta tỏ lòng tôn kính như vậy. Tuy nhiên, điều Đức Phật mong đợi ở các môn đồ của Ngài không phải là sự vâng lời mà là sự tu tập Giáo pháp của Ngài thực sự.

Ngay trước khi Ngài nhập diệt, nhiều môn đồ đã đến cung kính đánh lễ Ngài. Thế nhưng vẫn có một vị Tỷ kheo nhập thất thiên tịnh. Đức Phật khi được báo điều này đã cho gọi vị Tỷ kheo đó đến trước Ngài, và hỏi lý do vị ấy vắng mặt, vị đó nói:

“Bạch Thế Tôn, con biết rằng Thế Tôn sẽ nhập Niết Bàn ba tháng nữa, và con nghĩ rằng cách tốt nhất để tôn kính bậc Đạo Sư là chứng đạt quả A-la-hán trước khi Thế Tôn nhập Niết Bàn.”

Đức Phật đã tán thán việc làm đáng ca ngợi này của vị Tỷ kheo trung thành và nghiêm túc đó:

“Lành thay! Lành thay! Ai kính mến ta nên noi gương Tỷ kheo này. Vị ấy thực hành theo Giáo lý của Ta mới thật sự tôn kính Ta.”

Trong một dịp khác, đức Phật tuyên bố:

*“Ai thấy Giáo pháp là thấy ta.”*³⁰⁴

Hơn nữa, cần phải biết trong đạo Phật không có khái niệm cầu nguyện hay cầu nguyện hộ. Anh cầu nguyện với đức Phật có nhiều đến mấy cũng không vì thế mà được cứu độ. Đức Phật sẽ không thể và không đáp ứng những nguyện cầu của anh với Ngài vì mục đích thế tục. Phật tử không nên cầu nguyện để được cứu độ mà nên dựa vào nỗ lực của chính mình và tinh cần để đạt được sự giải thoát và thanh tịnh. Khi khuyên các đệ tử của Ngài không phụ thuộc vào người khác mà phải dựa vào chính mình, đức Phật nói:

³⁰⁴ Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*).

*“Người hãy nhiệt tình làm,
 Như Lai chỉ thuyết dạy.
 Người hành trì thiền định
 Thoát khỏi buộc Ác ma.”* ^{305 306}

Đức Phật không chỉ nói cầu nguyện là vô ích, mà còn chê bai cầu nguyện chỉ đem lại tâm lý nô lệ. Thay vì cầu nguyện, đức Phật nhấn mạnh sự quan trọng của thiền định mà nhờ đó thúc đẩy không phóng dật, điều phục bản thân, thanh tịnh bản thân và tự giác ngộ. Thiền định như một liều thuốc bổ cho cả tâm trí và trái tim. Thiền định là cốt lõi của đạo Phật.

Khác với phần lớn các tôn giáo khác, trong đạo Phật không có một Thượng đế Toàn năng để vâng lời và khiếp sợ. Đạo Phật phủ nhận sự tồn tại của một oai lực siêu nhiên như Thượng đế hay một năng lực không có nguyên do. Không có mặc khải thần thánh, cũng không có sứ giả thần thánh hay nhà tiên tri. Do đó, một Phật tử không phụ thuộc vào bất kỳ quyền lực siêu nhiên nào cao hơn mà có thể kiểm soát số phận của mình và tùy ý thưởng phạt. Vì các Phật tử không tin vào những điều mặc khải của một thánh thần, nên Đạo Phật không xem mình là độc quyền về chân lý và không bức hại những người thuộc các tôn giáo khác. “Không khoan dung là kẻ thù lớn nhất của tôn giáo.” Với đặc tính khoan dung của Ngài, Đức Phật khuyên các đệ tử của Ngài không nên tức giận, phẫn nộ, hay bất mãn khi người khác phỉ báng Ngài, hay phỉ báng Giáo pháp của Ngài, hoặc Giáo đoàn của Ngài. “Nếu các vị làm như thế,” đức Phật nói, “các vị không chỉ đưa bản thân vào nguy cơ đánh mất đạo tâm, mà các vị còn không thể đánh giá những gì họ nói là đúng hay sai.” Đây là quan điểm được khai sáng nhất. Khi đánh giá những lời chỉ trích sai lệch từ các tôn giáo khác, đức Phật ví như một người nhìn lên trời và nhổ nước bọt. Nước bọt không làm dơ bầu trời mà quay lại làm dơ chính mặt người đó.

Đạo Phật không đưa ra những tín điều buộc người ta phải tin mà không được thắc mắc, phải chấp nhận bằng niềm tin mù quáng mà không được suy xét; không bày vẽ những nghi thức, nghi lễ mê tín buộc người ta phải làm để được gia nhập vào Giáo đoàn; và không đòi hỏi những hiến tế, trừng phạt sám hối vô nghĩa buộc người ta phải làm mới thanh lọc được mình.

Chính vì vậy, đạo Phật không thể được coi là một tôn giáo hoàn toàn, bởi vì đó không phải là một hệ thống đức tin và thờ phượng, và cũng không phải là “hành động hay hình thức bề ngoài để con người bày tỏ sự công nhận có một Thượng đế hay các thần thánh có quyền quyết định số phận của con người, và họ phải vâng lời, phụng sự và lễ bái thần thánh đó.” ³⁰⁷

Tuy nhiên, nếu hiểu tôn giáo theo nghĩa là “một giáo huấn có cái nhìn về cuộc sống không chỉ là bề ngoài, một giáo huấn nhìn sâu vào cuộc sống chứ không chỉ đơn thuần nhìn thấy nó, một giáo huấn đưa ra hướng dẫn hành vi cho con người sống phù hợp với cách nhìn sâu cuộc sống này, một giáo huấn giúp cho những ai quan tâm đến nó có thể đối diện cuộc đời một cách dũng cảm và cái chết một cách thanh thản,” ³⁰⁸ hay một hệ thống giúp giải thoát khỏi những khổ đau của cuộc đời, thì đạo Phật chính là tôn giáo của các tôn giáo.

³⁰⁵ Những ai bước vào con đường do Như Lai (*Tathāgatas*) dạy và tu tập hai loại thiền tịnh (thiền chỉ [*samatha*] và thiền quán [*vipassanā*]), sẽ được giải thoát khỏi ràng buộc của Ác ma (*Māra*) - được gọi là “vòng xoáy của ba cõi hiện hữu.”

³⁰⁶ Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), XX Phẩm Đạo, kệ 276.

³⁰⁷ *Từ điển Webster*.

³⁰⁸ Cựu Tỷ Kheo Silācāra, *Nhật Báo Ceylon (Ceylon Daily News)*, Số Vesak, tháng 5 năm 1939.

Đạo Phật có phải là một Hệ thống Đạo đức?

Đạo Phật có một hệ thống giới luật tuyệt vời, trong đó gồm một bộ dành cho các vị xuất gia trong Tăng đoàn, và một bộ dành cho các cư sĩ tại gia, nhưng hệ thống giới luật này không chỉ là giáo huấn về đạo đức thông thường.

Giới luật (*sīla*) chỉ là giai đoạn đầu và là phương tiện cho cứu cánh, nhưng bản thân giới luật không phải là cứu cánh. Mặc dù hoàn toàn cần thiết, chỉ riêng giới luật không thể dẫn một người đến giải thoát hay thanh tịnh hoàn toàn. Đó chỉ là giai đoạn đầu tiên của Thanh tịnh Đạo (*visuddhimagga*). Trên giới luật là trí tuệ (*paññā*). Giới luật là nền tảng của đạo Phật, và trí tuệ là đỉnh điểm.

Giới luật trong đạo Phật không xây dựng trên sự mặc khải của thần thánh, cũng không phải là sự phát minh tài tình của một trí óc xuất chúng, mà đó là một hệ thống lý trí và thực dụng dựa trên những dữ kiện có thể kiểm chứng và sự chứng nghiệm của cá nhân.

Theo đạo Phật, có những việc thiện về mặt đạo đức, những việc bất thiện về mặt đạo đức, những việc thiện cũng không bất thiện, và những việc có xu hướng chấm dứt mọi việc. Những việc thiện cần thiết cho giải thoát, nhưng một khi đã đạt được cứu cánh tối thượng của đời sống Phạm hạnh, thì người đó sẽ vượt qua cả việc thiện và bất thiện.

Những việc do tham ái (*lobha*), sân hận (*dosa*), và si mê (*moha*) là bất thiện. Những việc do không tham (*alobha*), không sân (*adosa*), và trí tuệ (*paññā*) là thiện.

Những việc làm của một vị A-la-hán, một bậc Lưu tỵ, không có giá trị đạo đức vì vị ấy đã vượt ra ngoài thiện và bất thiện. Điều này không có nghĩa là vị ấy thụ động. Vị ấy chủ động, nhưng việc làm của vị ấy là vô ngã, hướng đến việc giúp những người khác đi lên con đường mà vị ấy đã tự mình đi qua. Những việc làm của vị ấy, thường được coi là thiện, không có năng lực sáng tạo đối với bản thân vị ấy. Không giống việc làm của người phàm phu, việc làm của vị A-la-hán không tạo ra nghiệp báo lên vị ấy.

Việc làm của vị A-la-hán được gọi là *kiriya* (“việc cần phải làm”) trong tiếng Pāli. Vàng đã tinh khiết nhất thì không thể tinh khiết hơn nữa.

Những tâm hành của thức trong những vị đã đạt Thánh quả, đó là bậc Dự lưu (*Sotāpanna*), bậc Nhất lai (*Sakadāgāmi*), bậc Bất lai (*Anāgāmi*), và bậc A-la-hán (*Arahant*), dù là thiện pháp (*kusala*), thì không có khuynh hướng tạo nghiệp mới, mà ngược lại có khuynh hướng dần dần chấm dứt dòng tác ý của bản thân, từ đó dần dần không còn việc thiện và bất thiện. Trong thức của các vị Thánh này, yếu tố trí tuệ (*paññā*) vốn có khuynh hướng hủy diệt gốc rễ của nghiệp, là chủ đạo; trong khi trong thức của những người thế tục, tác ý hay hành (*cetanā*) vốn tạo ra nghiệp, là chủ đạo.

Vậy tiêu chí đạo đức theo đạo Phật là gì? Câu trả lời được tìm thấy trong lời dạy của đức Phật với vị Sa-di (*Sāmaṇera*) Rāhula trẻ tuổi:

“Này Rāhula, nếu trong khi phản tỉnh, con biết: “Thân nghiệp này, ta muốn làm. Thân nghiệp này của ta có thể đưa đến tự hại, có thể đưa đến hại người, có thể đưa đến hại cả hai; thời thân nghiệp này là bất thiện, đưa đến đau khổ, đem đến quả báo đau khổ”. Một thân nghiệp như vậy, này Rāhula, con nhất định chớ có làm.

“Này Rāhula, nếu sau khi phản tỉnh, con biết: “Thân nghiệp này ta muốn làm. Thân nghiệp này của ta không có thể đưa đến tự hại, không có thể đưa đến hại người, không có thể đưa đến hại cả hai; thời thân nghiệp này là thiện, đưa đến an lạc, đem đến quả báo an lạc”. Một thân nghiệp như vậy, này Rāhula, con nên làm.”

Khi đánh giá đạo đức, một Phật tử phải cân nhắc đến lợi ích của cả bản thân và người khác, kể cả động vật.

Trong Kinh Từ Bi (Karaṇīya Mettā)³⁰⁹, Đức Phật dạy:

6.

*Na paro paraṃ nikubbetha
nātimaññetha katthacināṃ kañci
Byārosanā paṭighasaññā
nāññaṃ aññassa dukkhaṃ iccheyya*

Mong rằng không có ai, Lường gạt lừa dối nhau
Không có ai khinh mạn, Tại bất cứ chỗ nào
Không vì giận hờn nhau, Không vì tưởng chống đối
Lại có người mong muốn, Làm đau khổ cho nhau.

7.

*Mātā yathā niyaṃ puttāṃ
āyusā ekaputtāṃ anurakkhe
evampi sabbabhūtesu
Mānasā bhāvaye aparimāṇaṃ*

Như tấm lòng người mẹ, Đối với con của mình
Trọn đời lo che chở, Con độc nhất mình sanh
Cũng vậy đối tất cả, Các hữu tình chúng sanh
Hãy tu tập tâm ý, Không hạn lượng rộng lớn

8.

*Mettañ ca sabba-lokasmiṃ
bhāvaye aparimāṇaṃ
Uddhaṃ adho ca tiriyañ ca
Asambādhaṃ averaṃ asapattaṃ*

Hãy tu tập từ tâm, Trong tất cả thế giới *mānassaṃ*
Hãy tu tập tâm ý, Không hạn lượng rộng lớn
Phía trên và phía dưới, Cũng vậy cả bề ngang
Không hạn chế trời buộc, Không hạn không thù địch

Kinh Pháp Cú ghi:³¹⁰

*“Mọi người sợ hình phạt,
Mọi người sợ tử vong.
Lấy mình làm ví dụ
Không giết, không bảo giết.*

*“Mọi người sợ hình phạt,
Mọi người thích sống còn;
Lấy mình làm ví dụ,
Không giết, không bảo giết.*

*“Chúng sanh cầu an lạc,
Ai dùng trượng hại người,
Để tìm lạc cho mình,
Đời sau không được lạc.*

*“Chúng sanh cầu an lạc,
Không dùng trượng hại người,
Để tìm lạc cho mình,
Đời sau được hưởng lạc.*

³⁰⁹ Kinh Tập (Sutta Nipāta).

³¹⁰ Kinh Pháp Cú (Dhammapada), X Phẩm Trùng Phạt, kệ 129—132.

Để hiểu được tiêu chuẩn cao đặc biệt về đạo đức mà đức Phật mong muốn ở các môn đồ của Ngài, cần phải đọc kỹ lưỡng các kinh gồm kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), kinh Kinh Giáo thọ Thi-ca-la-việt (*Sigālovāda Sutta*),³¹¹ Kinh Vyāgghapajja (*Vyāgghapajja Sutta*), Kinh Điem Lành hay Kinh Hạnh Phúc (*Mangala Sutta*),³¹² Kinh Từ Bi (*Mettā Sutta*),³¹³ Kinh Bại Vong (*Parābhava Sutta*),³¹⁴ Kinh Kẻ Bần Tiện (*Vasala Sutta*),³¹⁵ và Kinh Dhammika (*Dhammika Sutta*),³¹⁶ trong số các kinh khác.

Là một giáo lý về đạo đức, đạo Phật vượt trội hơn tất cả các hệ thống đạo đức khác, thế nhưng giới luật chỉ là khởi đầu chứ không phải là cứu cánh trong đạo Phật.

Đạo Phật là gì

1. Đạo Phật không phải là một đạo siêu hình hay một đạo nghi lễ.
2. Đạo Phật không có tính hoài nghi và giáo điều.
3. Đạo Phật không phải là chủ nghĩa vĩnh cửu hay chủ nghĩa hư vô.
4. Đạo Phật không phải là tự hành xác hay tự chìm đắm.
5. Đạo Phật không phải là bi quan hay lạc quan, mà là chủ nghĩa hiện thực.
6. Đạo Phật không hoàn toàn là thế gian này hay thế gian khác.
7. Đạo Phật không hướng ngoại mà hướng nội (nội tâm).
8. Đạo Phật không lấy Thượng đế làm trung tâm mà lấy con người làm trung tâm.
9. Đạo Phật là một con đường Giác ngộ duy nhất.

Pháp (*Dhamma*) là từ nguyên thủy trong tiếng Pāli cho đạo Phật. “Pháp” có nghĩa đen là “thứ mà nâng đỡ hoặc giữ cho (một người hành động phù hợp với các nguyên tắc của thứ đó và ngăn chặn một người không bị rơi vào trạng thái đau khổ).” Không có từ tiếng Anh tương đương nào có thể truyền tải ý nghĩa chính xác của từ Pāli này.

Pháp thực sự là như vậy. Pháp là một Phương tiện để Giải thoát khỏi đau khổ và chính Pháp cũng là Sự Giải thoát. Dù chư Phật có xuất hiện hay không, thì Pháp tồn tại từ vô thủy và vô chung. Chính đức Phật đã liễu ngộ Pháp này, vốn luôn bị che giấu khỏi con mắt vô minh của loài người, cho đến khi Ngài, một Đấng Giác Ngộ, xuất hiện và từ bi hiển lộ Pháp cho thế gian.

*“Dù các Như Lai có xuất hiện hay không, này các Tỳ kheo, nó vẫn là một sự thật, một nguyên tắc đã được thiết lập, một quy luật tự nhiên rằng mọi pháp do duyên sinh đều là thoáng qua (anicca), sầu khổ (dukkha), và mọi thứ đều vô ngã (anattā). Sự thật này, Như Lai chứng ngộ, thấy biết và khi Ngài chứng ngộ và thấy biết nó thì tuyên thuyết, giảng dạy, tuyên bố, thiết lập, chỉ bày, phân tích và làm rõ ràng rằng tất cả pháp do duyên sinh là thoáng qua, sầu khổ, và mọi thứ đều vô ngã.”*³¹⁷

³¹¹ Kinh Trường Bộ (*Dīgha Nikāya*), Kinh Giáo thọ Thi-ca-la-việt (*Sigālovāda Sutta*) số 31.

³¹² Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*), Kinh Tập (*Sutta Nipāta*).

³¹³ Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*), Kinh Tập (*Sutta Nipāta*) - Chương Một : Phẩm Rắn Uravagga - Số 8.

³¹⁴ Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*), Kinh Tập (*Sutta Nipāta*) - Chương Một : Phẩm Rắn Uravagga - Số 6.

³¹⁵ Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*), Kinh Tập (*Sutta Nipāta*) - Chương Một : Phẩm Rắn Uravagga - Số 7.

³¹⁶ Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*), Kinh Tập (*Sutta Nipāta*) - Chương Hai : Tiểu Phẩm - Số 14.

³¹⁷ Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*), Phần I.

Trong Kinh Trường Bộ (*Majjhima Nikāya*), Đức Phật nói:

“Này các Tỳ kheo, cả xưa và nay, những gì Ta dạy là khổ và diệt khổ.” ³¹⁸

Đây là Giáo lý về Hiện thực.

Kinh Phật Tự Thuyết (*Udāna*) ghi:

“Vị như, này các Tỳ-kheo, biển lớn chỉ có một vị là vị mặn. Cũng vậy, này các Tỳ-kheo, pháp này cũng chỉ có một vị là vị giải thoát. (Vimutti).”

Đây là Phương tiện để Giải thoát.

Pháp cao siêu này không phải là một thứ gì đó tách rời chúng ta. Pháp hoàn toàn phụ thuộc vào bản thân và phải được chứng ngộ bởi chính bản thân. Chính vì vậy, đức Phật khuyên như vậy:

“Hãy tự mình là hòn đảo cho chính mình, hãy tự mình nương tựa chính mình, chớ nương tựa một gì khác. Dùng Chánh pháp làm hòn đảo, dùng Chánh pháp làm chỗ nương tựa, chớ nương tựa một gì khác.” ³¹⁹ ■

³¹⁸ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Tập I (*Tatiyavagga*), Kinh Ví dụ con rắn (*Alagaddūpama Sutta*) số 22.

³¹⁹ Kinh Trường Bộ (*Dīgha Nikāya*), Tập I (*Mahāvagga*), Kinh Đại Bát Niết Bàn (*Mahāparinibbāna Sutta*) số 16.

15

Một số đặc điểm nổi bật của đạo Phật

“Chánh pháp được Thế Tôn khéo giảng dạy, thiết thực, vượt ngoài thời gian chi phối, đến để mà thấy, có khả năng giải thoát, được kẻ trí tự mình thâm hiểu.”³²⁰

Nền tảng của Đạo Phật

Tứ Diệu Đế (*ariya-sacca*), do đức Phật đã tìm ra và chỉ cho thế gian, là những đặc điểm chính và là nền tảng không gì lay chuyển được của đạo Phật.

Tứ Diệu Đế là:

1. Đế thứ nhất dạy rằng mọi hình thức hiện hữu đều không tốt đẹp phải chịu đau khổ (*dukkha*);
2. Đế thứ hai dạy rằng mọi đau khổ, và mọi tái sinh, đều do tham ái (*tanhā*) gây ra;
3. Đế thứ ba dạy rằng sự chấm dứt (*nirodha*) tham ái trực tiếp dẫn đến sự chấm dứt đau khổ và tái sinh (đó là, Niết bàn (*nibbāna*));
4. Đế thứ tư chỉ ra phương tiện để đạt được sự chấm dứt này (đó là, Bát Chánh Đạo).

Ba Thánh Đế đầu tiên đại diện cho triết lý của Đạo Phật, trong khi Đế thứ tư đại diện cho đạo đức của Đạo Phật, phù hợp với triết lý đó.

Tất cả bốn Đế này, bao gồm Giáo pháp của đức Phật, đều phụ thuộc vào chính thân thể này. Chúng là những sự thật không thể chối cãi hoàn toàn gắn liền với con người và những chúng sinh khác.

Dù chư Phật có xuất hiện hay không, những Chân lý này luôn tồn tại. Chính chư Phật đã chỉ các Chân lý này cho thế gian.

Đạo Phật xoay quanh sự đau khổ. Mặc dù đạo Phật nhấn mạnh đến sự hiện hữu của đau khổ, thế nhưng điều đó không có nghĩa là đạo Phật bi quan hay yếm thế. Ngược lại, đạo Phật không hoàn toàn bi quan cũng không hoàn toàn lạc quan, mà là thực tế. Đức Phật sẽ được xem là người bi quan nếu Ngài chỉ đơn thuần nhấn mạnh đến sự thật đau khổ mà không đưa ra một phương tiện nào để chấm dứt đau khổ và đạt được hạnh phúc vĩnh cửu. Đức Phật đã nhìn thấy đau khổ ở mọi nơi nên và đã kê đơn một phương pháp chữa trị cho căn bệnh chung này của nhân loại. Theo đức Phật, hạnh phúc cao nhất có thể đạt được chính là Niết Bàn (*nibbāna*), là sự chấm dứt hoàn toàn mọi đau khổ.

³²⁰ Kinh Trường Bộ (*Majjhima Nikāya*).

Hạnh phúc

Đức Phật không muốn thấy các môn đồ của Ngài cứ than vãn, ủ ê bởi khổ đau khiến cho cuộc đời của họ không hạnh phúc.

Hỷ lạc (*pīti*) phải được mỗi Phật tử nuôi dưỡng như một trong những cốt lõi hay điều kiện tiên quyết của sự Giác ngộ. Rõ ràng, các Phật tử được ghi nhận là những người hạnh phúc nhất trên toàn thế giới. Phật tử không có mặc cảm tự ti họ là những tội nhân khốn nạn. Thực sự mà nói, trong đạo Phật không hề có khái niệm “tội lỗi”. Các vị xuất gia trong Tăng đoàn, sống cuộc đời Phạm hạnh ³²¹ một cách viên mãn nhất có thể, có lẽ là những người hạnh phúc nhất - họ sống hạnh phúc trong hiện tại vĩnh cửu, không lo lắng về quá khứ hay tương lai.

*“Vui thay, chúng ta sống,
Không hận, giữa hận thù!
Giữa những người thù hận,
Ta sống, không hận thù!”*

*“Vui thay, chúng ta sống,
Không bệnh, giữa ốm đau!
Giữa những người bệnh hoạn ³²²,
Ta sống, không ốm đau. ³²³*

*“Vui thay, chúng ta sống,
Không rộn giữa rộn ràng;
Giữa những người rộn ràng,
Ta sống, không rộn ràng.*

*“Vui thay chúng ta sống,
Không gở ³²⁴, gọi của ta.
Ta sẽ hưởng hỷ lạc,
Như chư thiên Quang Âm.” ³²⁵*

Một giải thích thú vị về Duyên Khởi (*paṭicca-samuppāda*) có liên quan đến hạnh phúc được tìm thấy trong Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*), trong đó đức Phật nói:

³²¹ *Brahmacariya*, “cuộc sống thuần khiết (trong sạch) hay thánh thiện,” là một thuật ngữ được dùng cho cuộc sống của một vị Tăng hay Ni trong đạo Phật. Từ này cũng được dùng cho một đệ tử tại gia giữ tám giới (*aṭṭha-sīla*), bao gồm giới không dâm dục. Theo Đại kinh Thí dụ Lỗi cây (*Mahāsāropama Sutta*) số 29 trong Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), cứu cánh tối thượng của *brahmacariya* là “sự giải thoát tâm bất thối chuyển” (*akuppā ceto-vimutti*). Xem Nyanatiloka, *Từ điển Phật học: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Đạo Phật* (*Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*) (tái bản lần 4; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), tr. 43.

³²² Là những người bị đau khổ do phiền não.

³²³ Giải thoát khỏi phiền não.

³²⁴ *Kiñcana*, nghĩa đen là “một thứ bất thiện dính vào tính cách của một người,” là tên gọi của ba gốc rễ bất thiện (*mūla*): (1) tham ái (*lobha*); (2) sân hận (*dosa*); và (3) si mê (*moha*).

³²⁵ Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), XV Phẩm An Lạc, kệ 197—200.

“Đau khổ dẫn đến tín (*saddhā*); tín dẫn đến hân hoan (*pāmojja*); hân hoan dẫn đến hỷ (*pīti*); hỷ dẫn đến khinh an (*passaddhi*); khinh an dẫn đến lạc (*sukha*); lạc dẫn đến định (*samādhī*); định dẫn đến tri kiến như chân (*yathābhūta-ñānadassana*); tri kiến như chân dẫn đến yếm ly (*nibbidā*); yếm ly dẫn đến ly tham (*virāga*); ly tham dẫn đến giải thoát (*vimutti*); giải thoát dẫn đến trí về đoạn diệt (*khaye-ñāṇa*), tức là đến quả vị A-la-hán. ”³²⁶

Đoạn kinh văn quan trọng này chỉ ra rõ ràng làm thế nào đau khổ có thể dẫn đến hạnh phúc và cuối cùng là Thánh quả.

Đạo Phật là Lý trí và Thực tế

Hiểu được Tứ Diệu Đế không cần phải tin một cách mù quáng. Hai Đế đầu tiên thuộc thế tục (*lokiya*), người phàm phu (*puthujjana*) có thể tự mình chứng nghiệm. Hai Đế sau là siêu thế (*lokuttara*), được chứng nghiệm khi đạt Thánh quả.

Trên nền tảng các sự thật này, mà có thể được kiểm chứng bằng thực nghiệm cá nhân và bất kỳ ai cũng có thể kiểm chứng, Phật Pháp được xây dựng chứ không phải trên nỗi sợ hãi về cái chưa biết. Chính vì vậy, đạo Phật là lý trí và vô cùng thực tế.

Giáo pháp không có bất cứ điều gì phi lý và phi thực tế. Đức Phật đã thực hành những gì Ngài đã dạy; và Ngài đã dạy những gì Ngài đã thực hành. Điều Ngài nhấn mạnh nhất trong giáo pháp của Ngài là sự thực hành tu tập, vì chỉ có đức tin không thôi cũng không thể nào thanh tịnh. Như Kinh Pháp Cú đã ghi:³²⁷

“Nếu người nói nhiều kinh,
Không hành trì, phóng dật;
Như kẻ chăn bò người,
Không phần Sa môn hạnh.

“Dầu nói ít kinh điển,
Nhưng hành pháp, tùy pháp,
Từ bỏ tham, sân, si,
Tỉnh giác, tâm giải thoát,
Không chấp thủ hai đời,
Dự phần Sa môn hạnh.”

Một hệ thống lý trí và thực tiễn không thể có bất kỳ một học thuyết bí ẩn hay bí mật khó hiểu nào. Trong kinh Đại Bát Niết Bàn (*Mahāparinibbāna Sutta*), đức Phật tuyên bố rất rõ ràng:³²⁸

³²⁶ Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*), Tập II.

³²⁷ Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), I Phẩm Song Yếu, kệ 19—20.

³²⁸ Kinh Trường Bộ (*Dīgha Nikāya*), Tập I (*Mahāvagga*), Kinh Đại Bát Niết Bàn (*Mahāparinibbāna Sutta*), số 16.

“Ta đã giảng Chánh pháp, không có phân biệt trong ngoài (mật giáo và không phải mật giáo), vì đối với các Pháp, Như Lai không bao giờ là vị Đạo sư còn nắm tay (còn giữ lại một ít mật giáo chưa giảng dạy).”

Anantaram và *abāhiraṃ* là những từ đức Phật dùng. Nếu đức Phật nghĩ: “Phần lớn giáo lý của ta sẽ không dạy cho người khác,” hoặc “Chỉ phần lớn giáo lý này của ta sẽ dạy cho người khác,” thì Ngài sẽ rơi vào nhóm những đạo sư còn nắm tay, nghĩa là còn giữ lại điều gì đó. Còn nếu Đức Phật nghĩ: “Ta sẽ dạy [chỉ] cho những người đó,” hoặc “Ta sẽ không dạy những người này,” thì Ngài đã tạo ra vòng trong, vòng ngoài. Đức Phật không hề phân biệt như vậy.

Đối với những học thuyết bí mật, đức Phật nói: ³²⁹

“Này các Tỷ-kheo, có ba pháp này được che giấu khi thực hành, không có hiển lộ. Thế nào là ba? Sở hành của nữ nhân, được che dấu khi thực hành, không có hiển lộ. Chủ thuật của Bà-la-môn, được che dấu khi thực hành, không có hiển lộ. Tà kiến, được che dấu khi thực hành, không có hiển lộ. Pháp và Luật được Thế Tôn tuyên thuyết, chói sáng, được hiển lộ, không có che giấu.”

Hơn nữa, đức Phật không bày tỏ quan điểm của Ngài về những vấn đề phức tạp khó hiểu với nhân loại. Ngài đặc biệt im lặng trước những chủ đề gây tranh cãi này, bởi vì chúng không liên quan đến sứ mệnh cao cả của Ngài và không thiết yếu đối với sự Giải thoát.

Một thời, một vị Tỷ kheo tên là Mālunkyāputta đến chỗ đức Phật và sớt ruột cầu Ngài trả lời ngay lập tức một số vấn đề có tính chất suy đoán, và dọa sẽ rời khỏi Tăng đoàn nếu những thắc mắc đó không được giải quyết:

“Bạch Thế Tôn, trong khi độc trú tịnh cư, con khởi lên ý nghĩ như sau: ‘Có một số vấn đề này, Thế Tôn không trả lời, bỏ một bên, loại bỏ ra... Nếu Thế Tôn không trả lời cho ta, thời ta sẽ bỏ học pháp và hoàn tục.’ Nếu Thế Tôn biết thế giới này là thường còn hay vô thường; thế giới là hữu biên hay vô biên; sinh mạng này và thân này là một hay sinh mạng này và thân này là khác; Như Lai có tồn tại sau khi chết, Như Lai không có tồn tại sau khi chết; Như Lai có tồn tại và không có tồn tại sau khi chết, hay Như Lai không có tồn tại và không không tồn tại sau khi chết — Thế Tôn hãy trả lời cho con.

“Nếu Thế Tôn không biết thế giới này là thường còn hay vô thường; thế giới là hữu biên hay vô biên; sinh mạng này và thân này là một hay sinh mạng này và thân này là khác; Như Lai có tồn tại sau khi chết, Như Lai không có tồn tại sau khi chết; Như Lai có tồn tại và không có tồn tại sau khi chết, hay Như Lai không có tồn tại và không không tồn tại sau khi chết — thời không biết, không thấy, hãy thẳng thắn trả lời: ‘Ta không biết, Ta không thấy’.”

³²⁹ Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*), Phần I.

Đức Phật khuyên vị Tỷ kheo không nên lãng phí thời gian và sức lực vào những vấn đề suy đoán như vậy vì có hại cho sự phát triển đạo tâm:

"Này Malunkyaputta, Ta có nói với Ông: "Này Malunkyaputta, hãy đến và sống Phạm hạnh theo Ta, Ta sẽ trả lời cho Ông: thế giới này là thường còn hay vô thường; thế giới là hữu biên hay vô biên; sinh mạng này và thân này là một hay sinh mạng này và thân này là khác; Như Lai có tồn tại sau khi chết, Như Lai không có tồn tại sau khi chết; Như Lai có tồn tại và không có tồn tại sau khi chết, hay Như Lai không có tồn tại và không không tồn tại sau khi chết?""

"Thưa không, bạch Thế Tôn."

"Hay Ông có nói với Ta như sau: "Bạch Thế Tôn, con sẽ sống Phạm hạnh theo Thế Tôn, nếu Thế Tôn sẽ trả lời cho con: thế giới này là thường còn hay vô thường; ... (như trên)... Như Lai không có tồn tại và không không tồn tại sau khi chết?""

"Thưa không, bạch Thế Tôn."

"Sự tình là như vậy, thời này kẻ ngu kia, Ông là ai, và Ông phủ nhận cái gì?"

"Này Malunkyaputta, nếu có ai nói như sau: "Ta sẽ không sống Phạm hạnh theo Thế Tôn cho tới khi nào Thế Tôn sẽ trả lời cho ta: thế giới này là thường còn hay vô thường; ... (như trên)... Như Lai không có tồn tại và không không tồn tại sau khi chết," thời này Malunkyaputta, người ấy sẽ chết và vẫn không được Như Lai trả lời."

"Này Malunkyaputta, ví như một người bị mũi tên bắn, mũi tên được tẩm thuốc độc rất dày. Bạn bè và bà con huyết thống của người ấy mời một vị y sĩ khoa mổ xẻ đến săn sóc. Nhưng người ấy lại nói: "Tôi sẽ không rút mũi tên này ra khi nào tôi chưa biết được người đã bắn tôi thuộc giòng hoàng tộc, hay Bà-la-môn, hay buôn bán, hay người làm công". Người ấy có thể nói như sau: "Tôi sẽ không rút mũi tên này ra khi nào tôi chưa biết được người đã bắn tôi tên là gì, tộc tánh là gì?" Người ấy có thể nói như sau: "Tôi sẽ không rút mũi tên này ra khi nào tôi chưa biết được người đã bắn tôi là cao hay thấp, hay người bậc trung". Người ấy có thể nói như sau: "Tôi sẽ không rút mũi tên này ra khi nào tôi chưa biết được người đã bắn tôi là da đen, da sẫm hay da vàng". Người ấy có thể nói như sau: "Tôi sẽ không rút mũi tên này ra khi nào tôi chưa biết được người đã bắn tôi thuộc làng nào, thuộc thị trấn nào, thuộc thành phố nào". Người ấy có thể nói như sau: "Tôi sẽ không rút mũi tên này ra khi nào tôi chưa biết cái cung mà tôi bị bắn, cái cung ấy thuộc loại cung thông thường hay loại cung nỏ". Người ấy có thể nói như sau: "Tôi sẽ không rút mũi tên này ra khi nào tôi chưa biết được dây cung mà tôi bị bắn, dây cung ấy làm bằng cây leo, hay cây lau, hay một thứ gân, hay một thứ dây gai, hay một thứ cây có nhựa". Người ấy có thể nói như sau: "Tôi sẽ không rút mũi tên này ra khi nào tôi chưa biết cái tên mà tôi bị bắn, cái tên ấy thuộc một loại cây lau này hay cây lau khác". Người ấy có thể nói như sau: "Tôi sẽ không rút mũi tên này ra khi nào tôi chưa biết cái tên mà tôi bị bắn, mũi tên ấy có kết lông gì, hoặc lông con kên, hoặc lông con cò, hoặc lông con ó, hoặc lông con công, hoặc lông một loại kết". Người ấy có thể nói như sau: "Tôi sẽ không rút mũi tên này ra khi nào tôi chưa biết cái tên mà tôi bị bắn, cái tên ấy được cuốn (parikkhittam) bởi loại gân nào, hoặc là gân bò cái, hoặc là gân trâu, hoặc là gân nai, hoặc là gân lừa". Người ấy có thể nói như sau: "Tôi sẽ không rút mũi tên này ra khi nào tôi chưa biết cái tên mà tôi bị bắn, cái tên ấy thuộc loại tên nhọn, hay thuộc loại tên móc, hay thuộc loại tên như đầu sào, hay thuộc loại tên như răng bò, hay thuộc loại tên như kềm gai". Này Malunkyaputta, người ấy sẽ chết và vẫn không được biết gì."

“Cũng vậy, này Malunkya-putta, ai nói như sau: “Ta sẽ không sống Phạm hạnh theo Thế Tôn cho tới khi nào Thế Tôn sẽ trả lời cho ta: thế giới này là thường còn hay vô thường; ... (như trên)... Như Lai không có tồn tại và không không tồn tại sau khi chết,” thời này người ấy sẽ chết và vẫn không được Như Lai trả lời.” ³³⁰

Giải quyết những câu hỏi siêu hình này không dẫn đến yểm ly (*nibbidā*), loại bỏ si mê (*moha*), Giác ngộ (*bodhi*), hay Niết Bàn (*nibbāna*).

Lại một dịp khác, khi một vài đệ tử của Ngài tìm kiếm thông tin về những điều này, đức Phật đã làm họ im lặng bằng câu chuyện ngụ ngôn về con voi và người mù.

Vài người mù được dẫn đến trước một con voi, và được yêu cầu mô tả con voi trông như thế nào. Những người mù sau khi sờ vào các bộ phận khác nhau của con voi, diễn tả ý kiến của họ về con voi. Sau đó, họ tranh luận với nhau, và từ tranh luận hiển nhiên đã trở thành cãi vã: ³³¹

Một thời Thế Tôn trú ở Sāvattthi, lúc bấy giờ một số đông các du sĩ ngoại đạo và các Bà-la-môn của nhiều phái khác nhau đều vào Sāvattthi để khát thực. Họ có quan điểm khác nhau, có kham nhẫn khác nhau, có sở thích khác nhau, y cứ nương tựa vào quan điểm khác nhau. Một số du sĩ, Bà-la-môn, luận thuyết như sau: “Thế giới là thường còn, chỉ đây là sự thật, ngoài ra là hư vọng”. Một số du sĩ, Bà-la-môn luận thuyết và tin vào chín quan điểm khác. Họ sống cạnh tranh, luận tranh, đấu tranh, đả thương nhau bằng binh khí miệng lưỡi: “Như thế này là pháp. Như thế kia là pháp.”

Sau đó, nhiều Tỷ-kheo, trên đường khát thực trở về đã thừa vớ Thế Tôn về điều đó. Thế Tôn nói:

“Này các Tỷ-kheo, thuở xưa tại thành Sāvattthi này, có một ông vua. Vua ấy bảo một người: “Này người kia, phàm có bao nhiêu những người sanh ra đã mù ở Sāvattthi hãy nhóm lại một chỗ tất cả ” - “Thưa vâng, Đại vương,” người ấy trả lời. “Hãy đưa ra một con voi cho những người mù.” Người ấy vâng đáp ông vua ấy, đưa ra một con voi cho những người mù: “Này các người mù, đây là con voi”. Đối với một số người mù ông ta đưa cái đầu, đối với một số người mù ông ta đưa cái lỗ tai con voi, đối với một số người mù ông ta đưa các ngà con voi, đối với một số người mù ông ta đưa cái vòi con voi, đối với một số người mù ông ta đưa cái thân con voi, đối với một số người mù ông ta đưa cái chân, đối với một số người mù ông ta đưa cái lưng, đối với một số người mù ông ta đưa cái đuôi, đối với một số người mù ông ta đưa cái lông đuôi. Rồi người ấy đi đến tâu với vua đã làm xong. Rồi ông vua đi đến các người mù ấy, sau khi đến nói với họ: “Này các người mù, các ông đã thấy con voi chưa? ” - “Thưa Đại vương, chúng tôi đã thấy con voi”. - “Này các người mù, hãy nói con voi là như thế nào? ” Những ai thấy đầu con voi, họ nói: “Thưa Đại vương, con voi là như thế này, như cái ghế! ” Những ai được thấy cái tai con voi, họ nói: “Thưa Đại vương, con voi là như thế này, như cái rổ sàng gạo. ” Những ai được thấy cái ngà con voi, họ nói: “Thưa Đại vương, con voi là như thế này, như cái lưỡi cày.” Những ai... được thấy cái vòi... “... như cái cây”. Những ai... được thấy cái thân... “... như cái kho chứa. ” Những ai... được thấy cái chân... “... như cái cột. ” Những ai... được thấy cái lưng... “... như cái cối. ” Những ai... được thấy cái đuôi,

³³⁰ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Tập II (*Bhikkhuvagga*), Tiểu kinh Mālunkya (*Cūḷa Mālunkya Sutta*) số 63.

³³¹ Kinh Phật Tự Thuyết (*Udāna*) 6:4.

họ nói: "Thưa Đại vương, con voi là như thế này, như cái chày". Những ai được thấy cái nhúm lông đuôi, họ nói: "Thưa Đại vương, con voi là như thế này, như cái chổi" - "Con voi các ông nói như vậy không phải là con voi. Con voi không phải như vậy. Con voi không phải vậy. Như thế này là con voi". Cho đến khi họ đánh lộn nhau bằng tay. Nhưng ông vua ấy hoan hỷ. Cũng vậy, này các Tỷ-kheo, các du sĩ ngoại đạo là những người mù, không có mắt. Đó là lý do tại sao họ sống cạnh tranh, luận tranh, đấu tranh, đả thương nhau bằng binh khí miệng lưỡi: "Như thế này là pháp. Như thế này là pháp. Như thế này không phải pháp. Như thế này không phải pháp"."

Suy đoán vô ích không hướng đến Giải thoát mà chỉ đơn thuần làm thỏa mãn sự tò mò đều bị Đức Phật gạt bỏ bằng sự im lặng đặc trưng của Ngài.

Đạo Phật không tuyên bố, không đưa ra giải thích cho mọi vấn đề đạo đức và triết học của nhân loại. Đạo Phật cũng không giải quyết những suy đoán và lý thuyết không đâu mà không hướng đến sự khai trí. Đạo Phật có một mục đích thực tiễn và cụ thể – đó là sự chấm dứt (*nirodha*) đau khổ (*dukkha*) – cho nên những vấn đề không liên quan đến mục đích đó đều bị gạt sang một bên. Tuy nhiên, quán chiếu sâu sắc về bản chất thực sự của cuộc sống đều luôn khuyến khích.

Ép buộc, khủng bố hay cuồng tín không bao giờ là một phần trong Đạo Phật. Xuyên suốt 2.600 năm truyền bá trong hòa bình, đạo Phật phải nói rằng có một uy tín độc nhất vô nhị khi không hề có một giọt máu nào chảy ra để nhân danh đức Phật, không hề có một vị đế vương hùng mạnh nào hoằng bá Chánh pháp bằng gươm giáo, và không hề có một chiến dịch cải đạo nào bằng bạo lực hay cưỡng ép ghê tởm. Nhân danh Đức Phật, không hề có thánh địa nào nhuộm máu của những nạn nhân vô tội, không có học giả chân chánh nào bị thiêu sống, và không có kẻ dị giáo nào bị hỏa thiêu một cách tàn nhẫn. Thế nhưng, đức Phật lại là nhà truyền giáo đầu tiên và vĩ đại nhất trên trái đất. Đạo Phật đã lan rộng, và vẫn đang lan rộng nhanh chóng trên toàn thế giới, hoà nhập một cách hòa bình đến tất cả quốc gia chủ yếu là từ giá trị thực chất bên trong và sự cao đẹp vô thượng của giáo lý, chứ không phải bằng những phương tiện trợ giúp để quốc hay quân đội, hoặc bất kỳ mưu mô cưỡng ép hay bất cải đạo vô đạo đức nào.³³²

Đạo Phật, vốn không dạy thứ gì huyền bí, không hề nói đến những phép mầu. Đức Phật không nghi ngờ có nhiều thần thông là kết quả tu tâm của Ngài, nhưng Ngài không thực hiện phép mầu. Chẳng hạn thần thông *Yamaka pāṭithāriya* là một năng lực thần thông chỉ có đức Phật mới làm được. Dưới thần thông này, từ trong lỗ chân lông của Ngài cùng lúc phun ra nước và lửa.

Đạo Phật chú trọng trí tuệ hơn cảm xúc. Đạo Phật quan tâm đến tính cách, đạo tâm của môn đồ hơn số lượng.

Một thời, vị triệu phú Upālī (Ưu-bà-li), đệ tử của Nigantha Nātaputta (Ni-kiền tử), đã đến chỗ đức Phật và sau khi nghe đức Phật thuyết pháp, ông đã hoan hỷ đến mức xin được trở thành một môn đồ của đức Phật. Nhưng đức Phật đã khuyên ông cân nhắc điều

³³² Một bài xã luận của Harendra de Silva đăng vào năm 2006 trên LankaWeb đề cập đến vấn đề ép cải đạo phi đạo đức của các nhà truyền giáo Cơ đốc ở Sri Lanka, dưới nhan đề "Truyền bá đạo Cơ đốc – Thuần phong Suy đồi" (Christian Evangelism – Whither Decency). Bài xã luận này không chỉ đưa ra góc nhìn đáng quan tâm từ người dân địa phương về các cách thức truyền giáo này, mà còn nêu lên rõ ràng những cách thức thô bạo này đã trở thành một vấn đề nghiêm trọng đối với xã hội, và không chỉ ở Sri Lanka.

này thật cần trọng trước khi đưa ra quyết định cuối cùng, Ngài nói:

“Này Gia chủ, hãy chín chắn suy tư. Chín chắn suy tư là tốt đẹp với những người trứ danh như Ông.”

Upālī vô cùng hoan hỷ trước lời nói bất ngờ này của đức Phật và đáp:

“Bạch Thế Tôn, nếu các ngoại đạo được con làm đệ tử, họ sẽ trương cờ lên và tuyên bố: "Gia chủ Upālī đã trở thành đệ tử chúng tôi". Nhưng Thế Tôn lại nói với con: "Này Gia chủ, hãy chín chắn suy tư. Chín chắn suy tư là tốt đẹp với những người trứ danh như Ông". Bạch Thế Tôn, lần thứ hai, con xin quy y Thế Tôn, quy y Pháp và quy y chúng Tỷ-kheo Tăng. Mong Thế Tôn nhận con làm cư sĩ, từ nay cho đến mạng chung, con trọn đời quy ngưỡng.”

Mặc dù Upālī trở thành một Phật tử do sự tin phục, đức Phật, luôn đầy lòng từ bi vô biên và sự bao dung hoàn toàn, vẫn khuyên ông nên tu tập bình thường theo cách của vị đạo sư trước kia của ông.

Khi khuyên dạy tất cả những người đi tìm chân lý không nên bị ảnh hưởng bởi những quyền uy bên ngoài hay chỉ bởi thuyết phục đơn thuần, đức Phật thậm chí còn yêu cầu các đệ tử của Ngài không nên cúi đầu khuất phục trước một quyền uy tối cao nào.

Đạo Phật thấm nhuần tinh thần tự do tìm hiểu và hoàn toàn khoan dung này. Đạo Phật là giáo lý của một tâm hồn rộng mở và một trái tim biết cảm thông, thấp sáng và sưởi ấm cả vũ trụ bằng hào quang của trí tuệ (*paññā*) và từ bi (*karuṇā*), chiếu rọi ánh sáng ấm áp lên mọi chúng sinh đang vật lộn trong bể sinh tử.

Đức Phật từ bi và khoan dung đến nỗi Ngài không hề dùng quyền uy của mình để ban các điều răn cho các đệ tử tại gia của Ngài. Thay vì ra lệnh cho họ bằng những từ như “ngươi nên”, “ngươi không nên” hoặc “ngươi phải”, “ngươi không được phép”, Ngài chỉ nói: “ngươi có thể làm điều này,” “ngươi làm điều đó rất hữu ích.”

Các phép học (*sikkhāpada*³³³) mà các Phật tử nên giữ không phải là những điều răn, chúng là những học giới mà các Phật tử thực hiện theo cách riêng của mình.

³³³ *Sikkhāpada* nghĩa là "các quy tắc đạo đức, điều giới." Năm giới (*pañca-sīla*) ràng buộc với tất cả cư sĩ Phật tử gồm: (1) không sát sanh; (2) không trộm cắp; (3) không dâm dục (ngoại tình, hiếp dâm, quyền rũ); (4) không nói sai sự thật; và (5) không dùng thức uống hay chất kích thích gây say và mất tập trung. Mười giới luật (*dasa-sīla*) ràng buộc với tất cả Sa di, Tăng và Ni gồm: (1) không sát sanh; (2) không trộm cắp; (3) không tình dục; (4) không nói sai sự thật; (5) không dùng thức uống hay chất kích thích gây say và mất tập trung; (6) không ăn quá ngọ; (7) không nhảy múa, hát xướng, đàn thổi, và không xem nhảy múa, hát xướng, đàn thổi; (8) không dùng tràng hoa, dầu thơm, mỹ phẩm, trang sức, v.v.; (9) không nằm ngồi chỗ cao, xa hoa; và (10) không nhận vàng hay bạc (tiền). Tám giới (*aṭṭha-sīla*) dành cho các cư sĩ Phật tử thọ trì vào những ngày trăng non (mùng 1), trăng tròn (ngày 15), ngày giữa tuần trăng đầu (mùng 8) và ngày giữa tuần trăng sau (ngày 23), gọi chung là ngày thọ Bát quan trai (*uposatha*), gồm: (1) không sát sanh; (2) không trộm cắp; (3) không tình dục; (4) không nói sai sự thật; (5) không dùng thức uống hay chất kích thích gây say và mất tập trung; (6) không ăn quá ngọ; (7) không nhảy múa, hát xướng, đàn thổi; không xem nhảy múa, hát xướng, đàn thổi; và không dùng tràng hoa, dầu thơm, mỹ phẩm, trang sức, v.v.; và (8) không nằm ngồi chỗ cao, xa hoa. Xem Nyanatiloka, *Từ điển Phật học: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Đạo Phật (Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines)* (tái bản lần 4; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), tr. 199.

Đức Phật đã mở rộng lòng khoan dung từ bi này đến tất cả mọi nam nữ và mọi loài chúng sinh không phân biệt.

Đạo Phật và Giai cấp

Chính đức Phật là người đầu tiên trong lịch sử nhân loại đã nỗ lực xóa bỏ chế độ nô lệ, “đã đề ra đạo đức cao hơn và ý tưởng về tình huynh đệ của toàn thể nhân loại, và bằng những từ ngữ ấn tượng đã lên án” chế độ giai cấp suy thoái vốn đã ăn sâu vào xã hội Ấn Độ. Đức Phật tuyên bố: ³³⁴

*“Bần tiện không vì sanh,
Phạm chí không vì sanh,
Do hành, thành bần tiện,
Do hành, thành Phạm chí.”*

Theo kinh Vāseṭṭha (*Vāseṭṭha Sutta*) ³³⁵ có hai người Bà La Môn trẻ tuổi tranh luận với nhau điều gì làm thành một Bà la môn. Một người cho rằng thọ sanh làm thành một Bà-la-môn, trong khi người kia cho rằng hành động làm thành một Bà-la-môn. Vì đều không thuyết phục được nhau nên cả hai đồng ý trình vấn đề này với đức Phật. Do đó, họ đến chỗ đức Phật và trình bày vấn đề trước Ngài.

Đầu tiên, đức Phật nhắc nhở hai người rằng, mặc dù trong trường hợp cỏ cây, côn trùng, loài bốn chân, rắn, cá và chim, có nhiều loài và có tướng tùy sanh để phân biệt, nhưng trong trường hợp của con người, không có nhiều loài hay tướng sanh. Sau đó, Ngài giải thích cách con người phân biệt với nhau theo nghề nghiệp khác nhau của họ. Kết luận, đức Phật đã nhận xét:

*“Không phải do sanh để,
Được gọi Bà-la-môn,
Không phải do sanh để,
Gọi phi Bà-la-môn.*

*“Chính do sự hành động
Được gọi Bà-la-môn,
Chính do sự hành động
Gọi phi Bà-la-môn.*

*“Hành động làm nông phu,
Hành động làm công thợ,
Hành động làm lái buôn,
Hành động làm nô bộc.*

³³⁴ Kinh Tập (*Sutta Nipāta*), Kinh Kê Bần Tiễn (*Vasala Sutta*).

³³⁵ Kinh Tập (*Sutta Nipāta*), Kinh Vāseṭṭha (*Vāseṭṭha Sutta*).

*“Hành động làm ăn trộm,
Hành động làm nhà binh.
Hành động làm tế quan,
Hành động làm vua chúa.”*

Một cuộc đối thoại thú vị khác liên quan đến vấn đề giai cấp này xuất hiện trong kinh Madhura (*Madhura Sutta*).³³⁶ Vua Madhura thưa với Đại đức Kaccāna (Ca-chiên-diên) như sau:

“Thưa Tôn giả Kaccana, các vị Bà-la-môn đã nói như sau: “Chỉ có Bà-la-môn là chủng tánh tối thượng, các chủng tánh khác là hạ liệt; chỉ có Bà-la-môn là bạch chủng, các chủng tánh khác là hắc chủng; chỉ có Bà-la-môn là thanh tịnh, các chủng tánh phi Bà-la-môn không như vậy; các Bà-la-môn là con Phạm thiên. Các Bà-la-môn là con chính tông của Phạm thiên, sanh ra từ miệng, sanh ra từ Phạm thiên, tạo tác bởi Phạm thiên, thừa tự Phạm thiên. Ở đây, Tôn giả Kaccana đã nói gì?”

Đại đức Kaccāna trả lời đó là một câu nói trống rỗng, và giải thích một người giàu có thể thuê bất kỳ người nào từ giai cấp khác làm người hầu, một người xấu xa có thể sinh ra trong nghèo khó và một người đức hạnh có thể sinh ra trong sung sướng bất kể họ thuộc giai cấp nào, rồi nói thêm một kẻ phạm tội, bất kể thuộc giai cấp nào, cũng đều bị trừng phạt vì tội ác của mình. Ngài nhấn mạnh một thực tế là tất cả những ai gia nhập Tăng đoàn cũng đều nhận được sự lễ bái và tôn kính như nhau không phân biệt.

Theo đạo Phật, đẳng cấp hay màu da không gây cản trở cho bất cứ ai trở thành đệ tử của đức Phật hoặc gia nhập Tăng đoàn cao quý, và các vị xuất gia đều được coi là các vị Thánh (*Ariya*). Kẻ đánh cá, người nhặt rác, kỹ nữ, cũng như chiến sĩ và người Bà La Môn đều được tự do tiếp nhận vào Tăng đoàn và đều có vị trí như nhau.

Upāli (Ưu-bà-li), một thợ cạo, được coi là đệ tử Đệ nhất về trì giới. Sunīta (Tu-nê-đa), được các nhà vua và quý tộc tôn kính là bậc A-la-hán, là một người nhặt rác nhứt nhát. Sāti hay triết lý là con trai của một người đánh cá. Kỹ nữ Ambapālī (Am-ba-bà-lị) gia nhập Tăng đoàn và chứng quả A-la-hán. Rajjumālā, được Đức Phật khai ngộ khi sắp tự tử, là một nữ tỳ. Punṇā cũng là một nữ tỳ, khi thỉnh đức Phật an cư qua mùa mưa, Ngài đã nhận lời của cô mà không nhận lời của vị triệu phú Anāthapiṇḍika (Cấp Cô Độc) là thầy cô. Subhā là con gái của một thợ rèn. Cāpā là con gái của một thợ săn hươu. Những trường hợp như vậy có thể được tìm thấy vô vàn từ kinh điển, cho thấy cánh cổng Đạo Phật đều rộng mở cho tất cả mọi người không phân biệt.

Đức Phật đem lại cơ hội bình đẳng cho tất cả mọi người và nâng cao hơn là hạ thấp địa vị của con người. Đạo Phật đều thu hút mọi tầng lớp giàu nghèo, cao thấp, già trẻ, mạnh yếu.

³³⁶ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Tập II (*Rājavagga*), Kinh Madhura (*Madhura Sutta*) số 84.

Đạo Phật và Phụ nữ

Chính đức Phật cũng là người đã nâng cao địa vị của phụ nữ và làm cho họ nhận thấy được tầm quan trọng của mình đối với xã hội.

Trước khi đức Phật ra đời, phụ nữ ở Ấn Độ không được coi trọng. Một nhà văn Ấn Độ, Hemacandra, coi thường phụ nữ như là “ngọn đuốc soi đường xuống địa ngục.”

Đức Phật không phỉ báng phụ nữ. Ngài đã nhìn thấy những điều tốt đẹp bẩm sinh của cả nam và nữ, và dành cho họ những vị trí xứng đáng trong Giáo lý của Ngài. Giới tính không phải là rào cản để thanh tịnh hay phụng sự.

Đôi khi, từ *mātugāmā* trong tiếng Pāli được dùng để chỉ cho phụ nữ, nghĩa là “người mẹ.” Là người mẹ, nên người phụ nữ giữ một vị trí danh dự trong đạo Phật. Người mẹ được coi là nấc thang thuận tiện để lên cõi trời, còn người vợ được coi là “người bạn tốt nhất” (*paramā sakhā*) của chồng.

Mặc dù lúc đầu đức Phật đã từ chối thu nhận phụ nữ vào Tăng đoàn, với những lý do vô cùng hợp lý, nhưng sau đó Ngài đã nhượng bộ theo lời khẩn nài của Đại đức Ānanda và mẹ kế của Ngài, Mahā Pajāpatī Gotamī, và thành lập Tăng đoàn Tỳ kheo Ni (*Bhikkhunīs*). Đức Phật là người đã thành lập Ni đoàn đầu tiên dành cho phụ nữ với những quy tắc và giới luật lệ.

Cũng như hai vị A-la-hán là Sāriputta và Moggallāna được coi là hai vị đệ tử Trưởng Thượng trong Tăng đoàn Tỳ-kheo, là một đoàn thể dân chủ lâu đời nhất gồm những người độc thân, hai vị A-la-hán Khemā và Uppalavannā được coi là hai nữ đệ tử Trưởng Thượng trong Tăng đoàn Tỳ-kheo-ni. Nhiều nữ đệ tử khác cũng được chính đức Phật nêu tên y là một trong những đệ tử xuất sắc và ngoan đạo nhất. Đối với người dân Vajji, quyền tự do cho phụ nữ được coi là một trong những nguyên nhân đưa đến sự thịnh vượng của vương quốc họ. Trước khi đức Phật ra đời, phụ nữ ở Ấn Độ cổ đại không được hưởng tự do đầy đủ và không được có cơ hội thể hiện khả năng đạo tâm bẩm sinh và năng lực trí tuệ của mình. Ở Ấn Độ cổ đại, mà ngày nay vẫn còn, sanh con gái là thêm một trở ngại, một bất hạnh trong gia đình.

Một thời, khi đức Phật đang trò chuyện với Vua Pasenadi (Ba-tư-nặc) nước Kosala (Kiều-tát-la), một sứ giả đến thông báo với vua vừa mới có thêm một công chúa. Nghe vậy, nhà vua không hoan hỷ. Nhưng đức Phật đã an ủi vua làm vua mềm lòng, Ngài nói:

*“Này Nhân chủ, ở đời,
Có một số thiếu nữ,
Có thể tốt đẹp hơn,
So sánh với con trai,
Có trí tuệ, giới đức,
Khiến nhạc mẫu thán phục.
Rồi sinh được con trai,
Là anh hùng, quốc chủ,
Người con trai như vậy,
Của người vợ hiền đức,
Thật xứng là Đạo sư,
Giáo giới cho toàn quốc.”* ³³⁷

³³⁷ Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*), Tập I.

Đối với phụ nữ, vốn bị đặt vào những vị trí bất lợi khác nhau trước khi Đức Phật xuất hiện, việc Tăng đoàn Tỳ-kheo-ni được thành lập thực sự là một điều may mắn. Trong Tăng đoàn này, hoàng hậu, công chúa, con gái của các gia đình quý tộc, góa phụ, người mẹ mất con, nữ tỳ, kỹ nữ, bất kể mọi giai cấp hay địa vị, tất cả đều gặp nhau ở vị thế bình đẳng, thụ hưởng niềm an ủi và an lạc trọn vẹn, và cùng hít thở bầu không khí tự do vốn bị từ khước bởi những người bảo thủ về các vai trò truyền thống trong xã hội Ấn Độ. Nhiều vị, có lẽ sẽ bị nhạt nhòa quên lãng nếu không có Ni đoàn, đã tự mình xuất sắc nổi bật theo nhiều cách khác nhau và đã được giải thoát khi tìm nơi nương tựa vào Giáo đoàn.

Khemā, nữ đệ tử Trưởng Thượng, là hoàng hậu xinh đẹp của Vua Bimbisāra (Tần-bà-sa-la). Lúc đầu, nàng không muốn yết kiến đức Phật vì nàng nghe nói đức Phật dùng những từ xem thường sắc đẹp bên ngoài. Một ngày nọ, nàng tình cờ ghé thăm tu viện chỉ để thưởng ngoạn phong cảnh nơi này. Sau đó, nàng dần dần bị thu hút đến chỗ hội chúng nơi đức Phật đang thuyết pháp. Đức Phật, đọc được suy nghĩ của nàng, đã dùng thần lực hóa hiện một thiếu nữ rất đẹp đang đứng hầu quạt cho Ngài. Khemā hết sức ngưỡng mộ trước vẻ đẹp của thiếu nữ ấy. Sau đó, đức Phật làm cho hóa hiện thiếu nữ ấy lớn lên rồi trở nên già yếu, cho đến khi cuối cùng hóa hiện ấy ngã xuống đất với răng rụng, tóc bạc, da nhăn. Chỉ lúc đó, Khemā mới nhận ra sự phù phiếm của vẻ đẹp bên ngoài và bản chất tạm bợ phù du của cuộc sống. Nàng tự nghĩ:

“Thân thể đã suy tàn đến như vậy sao? Rồi thì, thân thể ta cũng sẽ trở nên như vậy.”

Đức Phật biết được tâm trạng của nàng bèn nói lên bài kệ:

*“Người đắm say các dục,
Tự lao mình xuống dòng,
Như nhện sa lưới dệt,
Người trí cắt trừ nó,
Bỏ mọi kẻ không màng.”* ³³⁸

Paṭācārā, người phụ nữ mất hai con, chồng, cha mẹ và em trai trong những tình huống hết sức éo le bị thảm, đã được oai lực ý chí của đức Phật dẫn dắt nàng đến trước mặt Ngài. Sau khi nghe những lời xoa dịu của đức Phật, nàng chứng Thánh quả đầu tiên là Tu-đà-hoàn (*Sotāpanna*) và gia nhập Tăng đoàn. Một hôm lấy nước trong bát rửa chân, khi nàng đổ nước, thời nước chảy đến một khoảng đường ngắn rồi biến mất. Nàng đổ thêm nước, và con đường nước chảy dài hơn, và lần thứ ba, nàng lại đổ nước và con đường nước chảy còn dài hơn trước khi biến mất. Thấy vậy, nàng suy tư: “Cũng vậy là loài Người, chết trẻ, chết nửa chừng và chết già”. Đức Phật đọc được suy nghĩ của nàng, hóa hiện trước mặt nàng và giảng Pháp cho nàng. Nàng chứng quả A-la-hán và sau này trở thành nguồn an ủi cho nhiều người mẹ bị mất con.

Dhammadinnā và Bhaddā Kāpilānī là hai Tỳ-kheo-ni được tôn kính là những vị Đệ nhất Thuyết pháp.

³³⁸ Trưởng Lão Ni Kệ (*Therīgāthā*).

Để cự lại với Ác ma (*Māra*), chính Tỳ-kheo-ni Somā đã trả lời:

*“Nữ tánh chướng ngại gì,
 Khi tâm khéo Thiên định,
 Khi trí tuệ triển khai,
 Chánh quán pháp vi diệu?
 Ai tự mình tìm hỏi :
 "Ta, nữ nhân, nam nhân,
 Hay ta là ai khác?"
 Xứng nói chuyện Ác ma,
 Ác ma thật cân xứng.”*

Cũng vậy, trong hàng nữ cư sĩ đã có nhiều phụ nữ nổi bật xuất chúng vì lòng mộ đạo, hào phóng, tận tâm, đa văn và từ ái. Vị nữ đại thí chủ của Giáo đoàn, Visākhā (Tỳ-xá-khư), đứng hàng đầu trong số họ.³³⁹

Suppiyā là một phụ nữ rất sùng đạo, vì không thể mua được ít thịt ở chợ, nên đã cắt một miếng thịt ở đùi mình để nấu cháo cho một vị Tỳ-kheo đang bị bệnh.

Nakulamātā là một người vợ chung thủy, nhờ đọc lại những phẩm hạnh của mình đã cứu được chồng thoát bàn tay tử thần.

Sāmāvatī là một hoàng hậu sùng đạo và dễ mến, mặc dầu bị thiêu đốt, bà không tỏ ý oán giận, trái lại, còn rải tâm từ cho kẻ mưu hại mình.

Hoàng hậu Mallikā đã nhiều lần can gián và khuyên giải chồng bà là Vua Pasenadi nước Kosala.

Nữ tỳ Khujjuttārā đã giảng giải Giáo Pháp và cảm hóa được nhiều người.

Punabbasumātā rất hăng hái nghe Pháp đến mức nàng đã đổ dành đứa con đang khóc của mình bằng những lời ru:

*“Hãy gìn giữ im lặng,
 Này Uttarika!
 Hãy gìn giữ im lặng,
 Này Punabbasu!
 Để mẹ được nghe pháp.
 Đạo Sư, tối thượng Phật,
 Thế Tôn giảng Niết-bàn,
 Thoát ly mọi triền phược,
 Mẹ đối với pháp ấy,
 Thật cực kỳ ái lạc.
 Đời ái lạc con mình,
 Đời ái lạc chồng mình,
 Nhưng đối với đạo pháp,
 Mẹ ái lạc nhiều hơn.”*³⁴⁰

³³⁹ Xem Chương 9.

³⁴⁰ Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*), Phần I.

Một người mẹ trăm ngăm, khi được hỏi tại sao không khóc trước cái chết của đứa con duy nhất của mình, đã trả lời:

*“Không gọi nó đến đây,
Chẳng sai nó đi ngay,
Nó đi như nó đến,
Sao lại phải sầu cay?”*

Hai chị em Sumanā và Subhaddā có những đức tánh gương mẫu và hết lòng đặt niềm tin nơi Đức Phật..

Bao nhiêu ví dụ này cũng đủ nói lên vai trò quan trọng của phụ nữ trong thời đức Phật.

Đạo Phật và Bất bạo động

Lòng từ vô biên của Đức Phật không chỉ hướng đến tất cả con người mà còn cho cả động vật. Chính đức Phật đã cấm hiến tế động vật và khuyên các đệ tử của Ngài hãy mở rộng tình yêu thương và lòng từ (*mettā*) không giới hạn, rộng khắp cho tất cả chúng sinh, ngay cả những sinh vật nhỏ bé nhất bò dưới chân con người. Ngài dạy không ai có quyền phá hủy cuộc sống của người khác, vì cuộc sống là quý giá đối với muôn loài.

Một Tỳ-kheo nên tu tập tâm từ này đến mức không được đào bới hay kêu người khác đào bới theo giới luật. Vị ấy cũng không thể uống nước chưa lọc.

Asoka (A Dục), vị đế vương Phật tử vĩ đại, đã cho khắc trên các cột đá với những hàng chữ: “Không được lấy sự sống nuôi sự sống. Cho đến rơm rạ nếu còn côn trùng trong đó cũng không được đốt.”

Một đệ tử chân chính của đức Phật phải tu tập tâm từ này đối với mọi chúng sinh, và phải đồng nhất bản thân với mọi chúng sanh, không có bất luận phân biệt nào. Chính lòng từ này, một trong những đặc điểm nổi bật nhất của đạo Phật, cố gắng phá bỏ mọi rào cản về đẳng cấp, màu da và tín ngưỡng là những thứ chia rẽ giữa người với người.

Giáo lý đạo Phật không hề có điểm nào tự giới hạn dành riêng cho một quốc gia, một thời kỳ hay một nhóm người nào đó. Tính đại đồng và phổ quát là sự hấp dẫn của đạo Phật khi ứng dụng.

Đạo Phật và Tình dục ^{341 342}

Các tu sĩ tăng ni Phật tử được yêu cầu kiêng cử mọi biểu hiện ham muốn tình dục và mọi hoạt động tình dục. Khi gia nhập Tăng đoàn hay Ni đoàn, các tu sĩ đã quyết định một cách ý thức phải tinh cần, chuyên tâm để đạt được Giải thoát, và với nhiều giới luật cũng

³⁴¹ Phần này được phỏng theo Chương 13 của quyển *Tâm và Đạo: Phản tỉnh của người Phật tử về cuộc sống* (*The Mind and the Way: Buddhist Reflections on Life*), Ajahn Sumedho (Boston, MA: Wisdom Publications [1995]).

³⁴² Ở điểm này, cần lưu ý đạo Phật không lên án việc tình dục trước hôn nhân hay đồng tính luyến ái. Các kinh điển đều thể hiện quan điểm đồng tình cho rằng đồng tính luyến ái là một xu hướng theo di truyền hoặc cơ quan (của cơ thể), không khác biệt gì với tình dục khác giới về mặt đạo đức.

như cơ cấu tổ chức của Giáo đoàn giúp các Tăng Ni tránh những kích dục không cần thiết. Nếu một vị tăng hay ni không thể kiểm soát kèm chế, vị đó được khuyến cáo nên rời Giới đoàn và trở thành cư sĩ mà không có sự kỳ thị nào, và các vị đó có thể tự do quay lại Giáo đoàn.

Tuy nhiên, đối với các cư sĩ lại phức tạp hơn. Đức Phật không ép buộc các cư sĩ thực hành tiết dục. Đối với họ, Ngài khuyên nên phòng hộ, có chánh niệm và tránh tham ái quá mức vào tình dục. Hoạt động tình dục của các cư sĩ được tiết chế bằng Giới thứ Ba, yêu cầu các cư sĩ không dâm dục, cụ thể là không ngoại tình, không cưỡng hiếp và không dụ dỗ.

Nhiều người gặp những vấn đề đau khổ như mặc cảm tội lỗi, sợ hãi và bất an bởi vì xã hội của chúng ta không thấu hiểu và cũng không tôn trọng bản chất tình dục của cơ thể con người. Vì chúng ta được dạy tình dục liên quan với mặc cảm tội lỗi, sợ hãi và bất an, chúng ta không cảm nhận được tình dục của mình theo hướng tự nhiên và bản năng. Thay vào đó, chúng ta tạo ra vô số vấn đề cho bản thân và người khác dưới nhiều cách khác nhau, như đề cao, căm ghét, sợ hãi, bị ám ảnh, hay mặc cảm tội lỗi về tình dục. Chúng ta đánh mất cảm giác cân đối về những gì nên có trong cuộc sống của chúng ta. Giữ Giới thứ Ba có nghĩa là chấp nhận và hiểu rõ về tình dục của chúng ta. Điều này có nghĩa là tỉnh giác và hiểu biết những thôi thúc, năng lượng bên trong cơ thể chúng ta, để từ đó có thể đối mặt xử lý với tình dục của chúng ta theo cách mà chúng ta có thể tôn trọng. Chúng ta thấy rằng tình dục không phải là thứ cần phải chia tách, khai thác hay ích kỉ.

Tình dục phải được xem xét một cách trung thực và chính trực để chúng ta không khai thác nó chỉ vì thú vui, như một lối thoát hay như một thói quen ám ảnh. Nếu dùng tình dục để làm nhục người khác hoặc chính chúng ta, nó có thể gây ra vô vàn đau đớn, khổ sở, sợ hãi, chia rẽ, và gián đoạn. Ngoại tình, hiếp dâm, và dụ dỗ luôn gây đau đớn, phân chia, và gây rối. Chúng không phải là những hành động thúc đẩy sự tôn trọng và tin tưởng - chúng không giúp chúng ta phát triển đời sống tinh thần. Tình dục là một động lực bản năng, sống còn. Nó cần được hiểu, không bị phán xét, và nó phải được tôn trọng để có thể sử dụng theo cách có lợi cho bản thân và người khác.

Kết luận

Như vậy, những đặc điểm nổi bật của đạo Phật là tính lý trí, thực tế, hiệu quả, ôn hòa, bất bạo động, khoan dung và đại đồng.

Các Giáo lý của Đức Phật là di sản vĩ đại nhất mà nhân loại đã nhận được từ quá khứ. Thông điệp của Đức Phật về bất bạo động và hòa bình, về tình yêu và lòng từ bi, về khoan dung và thấu hiểu, về chân lý và trí tuệ, về tôn trọng đối xử với mọi loài, về sự tự do thoát khỏi ích kỷ, hận thù và bạo lực, đã được trao truyền hơn 2000 năm trước, nhưng vẫn có giá trị tích cực đến ngày nay và sẽ mãi mãi là Chân lý. Đó là một thông điệp muôn đời.

■

Đọc thêm

- Batchelor, Stephen. 1997. *Buddhism without Beliefs: A Contemporary Guide to Awakening*. New York, NY: Riverhead Books.
- Bechert, Heinz, and Richard Gombrich (editors). 1984. *The World of Buddhism*. London: Thames and Hudson, Ltd.
- Chah, Ajahn. 2002. *Food for the Heart. The Collected Teachings of Ajahn Chah*. Foreword by Jack Kornfield. Introduction by Ajahn Amaro. Boston, MA: Wisdom Publications.
- Conze, Edward. 1975. *Buddhism: Its Essence and Development*. New York, NY: Harper and Row, Publishers.
- Conze, Edward. 1980. *A Short History of Buddhism*. London: George Allen and Unwin.
- David-Neel, Alexandra. 1977. *Buddhism: Its Doctrines and its Methods*. Translated by H. N. M. Hardy and Bernard Miall. New York, NY: St. Martin's Press. Dhammananda, K. Śrī. 1987. *What Buddhists Believe*. 4th edition. Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society.
- Faure, Bernard. 1998. *Buddhism*. Translated by Sean Konecky. New York, NY: Konecky & Konecky.
- Feldman, Christina. 2001. *The Buddhist Path to Simplicity: Spiritual Practice for Everyday Life*. London: Thorsons.
- Fields, Rick. 1992. *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*. 3rd. edition. Boston, MA, and London: Shambhala Publications.
- Jayatilleke, K. N. 1979. *Facets of Buddhist Thought*. Kandy, Śrī Lanka: Buddhist Publication Society.
- Keown, Damien. 2009. *Buddhism*. New York, NY, and London: Sterling.
- Khantipalo Bhikkhu. 1974. *Lay Buddhist Practice*. The Wheel Publication no. 206/207. Kandy, Śrī Lanka: Buddhist Publication Society.
- Khema, Ayya. 1987. *Being Nobody, Going Nowhere: Meditations on the Buddhist Path*. Boston, MA: Wisdom Publications.
- Khema, Ayya. 1991. *When the Iron Eagle Flies: Buddhism for the West*. London: Arkana (The Penguin Group). Republished by Wisdom Publications (2000).
- Khema, Ayya. 1997. *Who Is My Self? A Guide to Buddhist Meditation*. Boston, MA: Wisdom Publications.
- Khema, Ayya. 2001. *Visible Here & Now*. Boston, MA, and London: Shambhala Publications.
- Lopez, Donald S., Jr. 2001. *The Story of Buddhism: A Concise Guide to Its History & Teachings*. San Francisco, CA: HarperSanFrancisco.
- Mitchell, Robert Allen. 1989. *The Buddha: His Life Retold*. New York, NY: Paragon House.
- Nārada Mahāthera. 1988. *The Buddha and His Teachings*. 4th edition. Kuala Lumpur, Malaysia: Buddhist Missionary Society.
- Nyanatiloka Mahāthera. 1994. *Fundamentals of Buddhism: Four Lectures*. Kandy, Śrī Lanka: Buddhist Publication Society.
- Nyanatiloka Thera. 2002. *The Buddha's Path to Deliverance*. Seattle, WA: BPS Pariyatti Editions.

- Percheron, Maurice. 1982. *Buddha and Buddhism*. Woodstock, NY: The Overlook Press.
- Rahula, Walpola. 1974. *What the Buddha Taught*. 2nd edition. New York, NY: Grove Press, Inc.
- Robinson, Richard H., Willard L. Johnson, and Thānissaro Bhikkhu. 2005. *The Buddhist Religions: A Historical Introduction*. 5th edition. Belmont, CA: Wadsworth.
- Saddhatissa, Hammalawa. 1971. *The Buddha's Way*. New York, NY: George Braziller.
- Sangharakshita (born D. P. E. Lingwood). 1987. *A Survey of Buddhism*. 6th edition. London: Tharpa Publications.
- Schumann, Hans Wolfgang. 1974. *Buddhism: An Outline of its Teachings and Schools*. Wheaton, IL: The Theosophical Publishing House.
- Skilton, Andrew. 2000. *A Concise History of Buddhism*. New York, NY: Barnes & Noble. Originally published in 1994 by Windhorse Publications.
- Snelling, John. 1987. *The Buddhist Handbook. A Complete Guide to Buddhist Schools, Teaching, Practice, and History*. London: Century Hutchinson, Ltd. Reprinted by Inner Traditions, 1991. Hardcover reprint by Barnes & Noble, 1998.
- Stevens, John. 1990. *Lust for Enlightenment: Buddhism and Sex*. Boston, MA, and London: Shambhala Publications.
- Sumedho, Ajahn. 1995. *The Mind and the Way: Buddhist Reflections on Life*. Boston, MA: Wisdom Publications.
- Wright, Robert. 2017. *Why Buddhism is True: The Science and Philosophy of Meditation and Enlightenment*. New York, NY: Simon & Schuster.

16

Những lời dạy của Đức Phật

KINH ĐIỂN PALI

Kinh điển Pali, được biết đến là *Tipiṭaka*, hay “Tam Tạng kinh điển”, được chia thành 3 phần: (1) phần đầu tiên, *Tạng Luật (Vinaya Piṭaka)*, chủ yếu nói về các điều luật trong *Tăng đoàn (Sangha)*; (2) phần thứ hai, *Tạng Kinh (Sutta Piṭaka)*, gồm các bài thuyết giảng của *Đức Phật (Buddha)* và các đệ tử của Ngài, chủ yếu nói đến các lời dạy về giáo lý và đạo đức; (3) phần thứ ba, *Tạng Vi Diệu Pháp (Abhidhamma Piṭaka)*, dường như được biên soạn sau hai Tạng còn lại, gồm các bài giảng bổ sung về giáo lý và đạo đức, cùng với một số thảo luận siêu hình. Mặc dù có những cách phân loại khác được biết đến, *Tam Tạng kinh điển (Tipiṭaka)* vẫn là sắp xếp duy nhất của Kinh điển Pali còn được các Phật tử Phật Giáo Nguyên Thủy hiện nay sử dụng.

Kinh điển Phật giáo về cơ bản khác với kinh sách của tất cả các tôn giáo khác ở chỗ giáo lý Phật giáo không đòi hỏi sự linh ứng của thần thánh hay sự can thiệp của siêu nhiên dưới bất kỳ hình thức nào, mà là sự tham gia của chính mỗi người, là sản phẩm của trí tuệ thuần khiết của con người.

Người ta cho rằng học giả - nhà sư vĩ đại Buddhaghosa, sống vào cuối thế kỷ thứ tư và đầu thế kỷ thứ năm sau Công Nguyên, đã dịch lại tiếng Pāli các nguyên bản Chú giải Pāli của Tam Tạng kinh điển từ bản dịch tiếng Sinhalese của Mahinda, vì bản tiếng Pāli không may thất lạc trước thời của Ngài Buddhaghosa. Sau này người ta cho rằng các bản kinh điển Pāli này đã được chính Mahinda mang từ Ấn Độ đến Sri Lanka, ngay sau kì kết tập Tam tạng lần thứ 3 được tổ chức với mục đích kết tập lại các Lời dạy của *Đức Phật* và sửa đổi tương ứng với các quy tắc điều luật của *Tăng đoàn* và *Giáo pháp* do *Đức Phật* dạy. Buddhaghosa cũng là tác giả của *Visuddhimagga*, một cuốn sách nói rất chi tiết về các nguyên lý của Theravādin được giảng dạy tại Tu viện Mahāvihāra ở Anurādhapura, Sri Lanka. Một số Chú giải Pāli cũng được biên soạn vào thế kỷ thứ năm hoặc thứ sáu sau Công Nguyên bởi Dhammapāla.

Kì kết tập Tam tạng lần thứ nhất diễn ra sau khi *Đức Phật nhập Niết Bàn* ba tháng, gồm năm trăm vị *A-la-hán*, trong đó Ngài Kassapa được lựa chọn là người chủ trì, đã truyền tụng lại các giới luật và kinh tạng của *Đức Phật* và lần đầu tiên sắp xếp Tam tạng thành hai tuyển tập: (1) *Luật* - các quy tắc kỷ luật cho *Tăng đoàn*; và (2) *Giáo pháp* - những lời giáo huấn về đạo đức và giáo lý của *Đức Phật*. Những tri kiến này từ đó được truyền miệng từ thế hệ này sang thế hệ khác.

³⁴³ Chương này lấy trong Chương III, *Giáo pháp*, trong cuốn sách của Henry H. Tilbe, *Đạo Phật Pāli* (Rangoon: American Baptist Mission Press [1900]), pp. 19—35.

Một thời gian sau, sự xa rời nghiêm trọng với các điều luật xuất hiện trong các thành viên của *Tăng đoàn*, dẫn đến chia thành hai trường phái: (1) phái chính thống, nỗ lực tinh tấn, ủng hộ việc tuân thủ nghiêm ngặt các điều luật đã được thiết lập và (2) phái dễ dãi hơn, ủng hộ việc nói lỏng các quy tắc. Kỳ kết tập Tam tạng lần thứ hai đã được tổ chức vào khoảng năm 350 trước Công nguyên, bao gồm bảy trăm vị. Trong kỳ kết tập này, quan điểm của phái chính thống chiếm ưu thế, nên việc đi lệch khỏi các điều luật đã có đều bị cấm, và các điều luật của Tăng đoàn và Giáo lý của Đức Phật một lần nữa được truyền tụng lại dưới hình thức không đổi và minh bạch. Tuy nhiên, các quyết định của kỳ kết tập này không được tất cả mọi người chấp nhận, và cuộc ly giáo công khai đầu tiên sau khi *Đức Phật* nhập diệt xảy ra. Do đó, bắt đầu giai đoạn có các trường phái khác nhau và đối kháng lẫn nhau.

Kỳ kết tập Tam tạng lần thứ ba được tổ chức tại Pāṭaliputta vào khoảng năm 240 trước Công nguyên, dưới sự bảo trợ của vị vua Ấn Độ vĩ đại Asoka, còn được gọi là Dhammāsoka, cháu nội của Chandragupta. Kỳ kết tập này bao gồm một ngàn vị và cũng giống như kỳ kết tập lần thứ hai, được tổ chức để giải quyết những bất đồng giữa các thành viên của *Tăng đoàn*. Tại Đại hội này, các điều luật và giáo lý một lần nữa được truyền tụng và được sửa đổi phù hợp với Trường phái Theravādin. Kỳ kết tập Tam tạng lần thứ tư đã được tổ chức vào khoảng đầu Công Nguyên, nhưng Đại hội hoàn toàn nằm dưới sự kiểm soát của trường phái không chính thống Sarvāstivādin và hoàn toàn không dựa vào bất cứ điều gì trong Tam Tạng kinh điển Pāli.

Có lẽ vào khoảng thời gian này, kinh điển Pāli lần đầu tiên được viết thành văn bản. Chắc chắn rằng các tài liệu này được nhiều người biết đến vào thời điểm đó, vì Asoka đã sử dụng nó một cách rộng rãi trong các ghi chép về Phật pháp bằng tiếng Pāli trong suốt thời gian trị vì của mình. Asoka dường như là người truyền cảm hứng không chỉ ở kỳ kết tập Tam tạng lần thứ ba mà còn trong lịch sử Phật giáo ngay sau đó. Không lẽ nào một người cai trị sắc sảo như ông lại để tuột mất những lợi thế có được tại Đại hội, với những phương tiện sẵn có để sửa đổi chúng. Và rõ ràng Kinh điển Pāli đã được gìn giữ duy trì từ thời điểm này trở đi.

Cả hai kỳ kết tập Tam tạng được nhắc đến trong chính *Tipiṭaka*, nhưng kỳ kết tập lần thứ ba thì không. Điều này cho thấy dường như một phần Kinh điển Pāli ít nhất cũng là từ kỳ kết tập Tam tạng thứ hai và tất cả các nội dung hiện tại của nó được ghi lại ở kỳ kết tập lần thứ ba. Tuy nhiên, phần lớn kinh điển Pāli được biết đã lâu đời hơn, và phần lớn trong số đó chắc chắn cho chúng ta những lời dạy chính xác như chính *Đức Phật* thuyết.

Vì thế kinh điển Pāli được cho là đáng tin cậy trong tất cả kinh điển Phật giáo được biết đến nay, chắc chắn là nguồn tri kiến đáng tin cậy nhất về giáo lý nguyên thủy mà chính *Đức Phật* đã thuyết giảng.

Cần phải nhấn mạnh trong mối liên hệ này rằng *Đức Phật* không để lại một hệ thống còn non nớt, nguyên sơ, mà các học thuyết của Ngài đã được phát triển đầy đủ và được tuyên bố rõ ràng từ rất lâu trước khi Ngài qua đời. Cả một kiếp người dài và mạnh khỏe dành để phát triển và tuyên bố những học thuyết đó. Ngài đã dành sáu năm cuộc đời - từ 29 đến 35 tuổi - tham gia trong các nghiên cứu về tinh thần tích cực và độc lập nhất từng được thực hiện, trong thời gian đó Ngài hình thành các nguyên tắc cơ bản của hệ thống và định hình các hình thức biểu hiện của chúng. Sau đó, Ngài dành 45 năm tiếp theo cuộc đời mình để thuyết pháp rộng rãi cho tất cả mọi người, cho dù lúc đầu họ không hứng thú với giáo pháp, với các cuộc tranh luận riêng tư hay công khai với những đối thủ đáng gờm nhất và thông minh nhất và với nỗ lực thuyết giảng liên tục và nhiệt tình, sử dụng các phương pháp hướng dẫn và giải thích hợp lý và chính xác nhất.

NHỮNG ĐẶC ĐIỂM RIÊNG BIỆT CỦA PHẬT GIÁO NGUYÊN THỦY

Khi nghiên cứu kỹ lưỡng các học thuyết nền tảng của Phật giáo nguyên thủy, người ta phải liên tục ghi nhớ rằng môi trường mà các học thuyết được hình thành và phát triển. Trong số những giáo lý đã được các bậc tiền bối và đương thời của Ngài chấp nhận một cách rộng rãi hoặc phổ biến, *Đức Phật* đã thẳng thừng phủ nhận một số nguyên tắc dường như đối với Ngài là giả dối, trong khi Ngài chấp nhận những nguyên tắc khác dường như là đúng với Ngài. Sau đó Ngài thuyết phục một số người khác đồng ý với những gì Ngài thấy nhưng sẽ không bắt buộc đồng ý những gì Ngài từ chối. Cuối cùng, Ngài đã bổ sung một số đặc điểm để hoàn thiện hệ thống của Ngài. Các đặc điểm đó bao gồm:

1. Thượng đế và linh hồn: Một trong những đặc điểm cơ bản và đặc trưng nhất của Phật giáo nguyên thủy là sự bác bỏ ý tưởng về Thượng đế và linh hồn, bản ngã hay cái tôi. Hệ thống của *Đức Phật* hoàn toàn vô thần, nhưng không có học thuyết duy vật thường gắn với chủ nghĩa vô thần và không biết gì nhiều hơn thế giới của các giác quan và hạnh phúc nhỏ mà nó có thể mang tới. Không có điểm nào khác của giáo lý gây ngạc nhiên cho những ai lần đầu tiếp xúc với Phật giáo hơn đặc điểm này. Giáo lý của ngài khác rất nhiều so với thuyết Bà-la-môn và các hệ thống triết học đương thời khác. Và, cũng trong thời gian này, nhiều trường phái Phật giáo hiện đại có nhiều điểm khác biệt với Phật giáo nguyên thủy. Luôn có những người không tin vào Thượng đế, và có những người như vậy trong thời của *Đức Phật* - những người vô thần phạm thượng chế nhạo ý tưởng về Thượng đế và đắm chìm trong tham ái; những người theo chủ nghĩa vô thần bị quan bác bỏ ý tưởng về Thượng đế và để lại loài người bơ vơ và vô vọng trong thế giới đau khổ không ngừng. Nhưng *Đức Phật* không như vậy. Ngài chắc chắn là người kiếm tìm sự thật trong sáng, nghiêm túc và trung thực, tìm kiếm một phương pháp có thể giúp nhân loại chiến thắng tham dục và thoát khỏi đau khổ. Trong việc tìm kiếm lẽ thật, Ngài phải hoàn toàn dựa vào trực giác và sức mạnh lý trí của chính Ngài. Đối với Ngài, ý tưởng về Thượng đế dường như hoàn toàn không có bằng chứng, hoàn toàn không cần thiết trong bất kỳ hệ thống tín ngưỡng nào, và hoàn toàn không có khả năng giải thích nguyên nhân đau khổ hoặc cách vượt qua đau khổ. Vì vậy, Ngài đã từ chối nó, và cũng từ bỏ mọi hình thức thờ phụng, mọi hình thức hy sinh, và mọi hình thức can thiệp của linh mục. Ngài tuyên bố rằng niềm tin vào Thượng đế và tin vào hiệu nghiệm của sự thờ phụng là một trong ba hình thức vô minh lớn cần phải từ bỏ hoàn toàn trong giai đoạn đầu tiên trên con đường của Ngài (Nhập Lưu - *Sotāpanna*), và là một trong bốn chấp thủ (*upādāna*) gây ra mọi sự khốn khổ và tuyệt vọng.

Đức Phật nói về các vị thần, quỷ, ma, v.v. - mọi loại linh hồn thiện và ác - và Ngài thậm chí còn dùng tên Bà La Môn của chúng, nhưng Ngài đã sửa đổi bản chất vị trí và chức năng của chúng để phù hợp với quan điểm của chính Ngài, là không thừa nhận sự tồn tại của một Đấng Tạo Hóa Toàn Năng hoặc bất kỳ Đấng Tối Cao nào cao hơn con người đã giác ngộ hoàn toàn. Các vị thiên, hay được gọi là "thiên nhân", không có nghĩa là cao hơn các dạng sống khác ngoại trừ việc họ tạm thời sống ở những nơi hạnh phúc hơn. Như mọi

chúng sinh đều là đối tượng của quy luật tự nhiên vô thường, và sau khi chết, họ được kế tục bởi những người khác, do đó không phải là một vị Phạm thiên hay Đấng Thích, mà là nhiều các vị thần có tên như vậy, và nhiều tầng lớp chư thiên dưới họ. Họ không có quyền ảnh hưởng đến sự giải thoát của bất kỳ ai khác. Ngược lại, họ phải thấy được sự giải thoát của chính mình.

Khi bất kỳ chúng sinh nào ở bất kỳ cõi nào chết đi, chúng sinh đó phải được tái sinh trong một cõi khác, dựa trên *nghiệp (kamma)* của mình, vì không có khả năng nào khác. Nếu chúng sinh đó tái sinh vào một trong những cõi khổ (địa ngục), chúng sinh đó không bị cấm tìm kiếm sự giải thoát, và, ngay cả khi tái sinh trong một cõi trời với tư cách là một vị thiên, một lúc nào đó chúng sinh đó phải rời bỏ nó và tìm kiếm một trạng thái cao hơn - đó là trạng thái của người hoàn toàn giác ngộ.

Trong hệ thống của *Đức Phật*, tất cả sự tồn tại của chúng sinh thực sự giống nhau, và bất kỳ sinh vật tạm thời nào - dù là vị thiên, người, động vật, phi nhân, nga quỷ, hay bất cứ chúng sinh nào - đều liên tục thay đổi, tùy thuộc vào sự kiểm soát của chính chúng sinh đó, bởi vì bất kỳ sự tái sinh nào cũng phụ thuộc hoàn toàn vào các nghiệp (*kamma*) của các kiếp trước của chúng sinh đó. Tuy nhiên, không nên cho rằng *Đức Phật* coi giáo lý về sự tái sinh như một linh hồn tồn tại vĩnh viễn (*attā*) chuyển từ kiếp này sang kiếp khác, từ dạng tồn tại này sang dạng tồn tại khác. Ngài phủ nhận dứt khoát việc tồn tại một linh hồn, bản ngã hay cái tôi thường hằng trong vòng luân hồi (*samsāra*) luôn dịch chuyển này. Cũng như Ngài đã bác bỏ ý tưởng về bất kỳ Thượng đế thực sự nào, Ngài bác bỏ hoàn toàn ý tưởng về một linh hồn, bản ngã hay cái tôi thường hằng vĩnh cửu. Niềm tin vào linh hồn, bản ngã, hay cái tôi thường hằng là một trong ba loại vô minh cơ bản cần phải từ bỏ trong giai đoạn đầu tiên trên con đường của Ngài (Nhập lưu - *Sotāpanna*).

Không có điều gì trong giáo lý của Ngài mà *Đức Phật* đã duy trì một cách nghiêm ngặt hoặc để thuyết phục chúng sinh chấp nhận hệ thống của Ngài hơn việc bác bỏ hai quan điểm sai lạc trên.

2. Vô thường (*anicca*): *Đức Phật*, khi phủ nhận sự tồn tại của một Đấng Tạo Hóa và bác bỏ ý tưởng về một linh hồn, cái tôi hay bản ngã vĩnh cửu, chính tri kiến như vậy, đã không chấp nhận tính thường hằng của vật chất. Ngài cho rằng thế giới vật chất, giống như chúng sinh, liên tục thay đổi theo chu kỳ tồn tại không ngừng của nó. Thật vậy, Ngài không nhận ra bất kỳ sự khác biệt nào giữa chúng sinh hữu hình và vô hình cả về nguyên nhân hoặc sự kế tục. Ngài thấy không có chúng sinh thực mà chỉ có một quá trình luôn thay đổi, không bao giờ kết thúc của *sự tiếp nối*. Trải qua vô số “đại kiếp” (*mahākappa*), gồm kiếp trái đất (*kappa*) này nối tiếp kiếp trái đất khác, quá trình thành trụ hoại không của vũ trụ (*cakkavāla*) liên tục diễn ra. Mỗi vũ trụ mới hình thành phát triển từ tiền thân của nó, và cũng hoại diệt để phát triển thành một vũ trụ khác tiến hóa hơn.

Nghiệp và quy luật nhân quả là bất biến và vĩnh hằng. Nhưng, ngoài hai khái niệm này, trong tất cả Giáo lý của Ngài, *Đức Phật* luôn nhắc nhở và nhấn mạnh vào tính vô thường và không thực của mọi thứ khác, tinh thần hay vật chất, hữu hình hay vô hình. Như đã nêu trong *Kinh Pháp Cú* (kệ 277—279):

“Tất cả hành (saṃkhārā) vô thường (anicca)/ Với tuệ quán thấy vậy/ Đau khổ được nhàm chán/ Chính con đường thanh tịnh”

“Tất cả hành khổ đau (dukkha)/ Với tuệ quán thấy vậy/ Đau khổ được nhàm chán/ Chính con đường thanh tịnh”.

“Tất cả pháp (dhammā) vô ngã (anattā)/ Với tuệ quán thấy vậy/ Đau khổ được nhàm chán/ Chính con đường thanh tịnh”

Vô thường (*anicca*), khổ (*dukkha*), và vô ngã (*anattā*) là ba đặc tính của tất cả các hiện tượng vật lý và tinh thần, và là ba đặc tính quan trọng trong hệ thống của *Đức Phật*. Ba đặc tính này còn là đối tượng của thiền định, và ngay từ sơ khai tới ngày nay, chúng thường được lặp đi lặp lại với giọng đều đều như những lời nhắc nhở - “*anicca, dukkha, anattā*”.

3. Uẩn (*khandha*): phủ nhận sự tồn tại của linh hồn, bản ngã hoặc cái tôi của mọi chúng sinh, *Đức Phật* đã thay thế quan điểm sai lầm này bằng tập hợp ngũ uẩn như sau:
- A. Sắc uẩn (*rūpa*): tập hợp các thuộc tính của vật chất gồm hai mươi tám sắc pháp
 - B. Thọ uẩn (*vedanā*): là tập hợp sáu loại cảm giác được sáu giác quan (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý) tiếp xúc với các đối tượng giác quan, gồm mười tám loại dựa trên cảm giác là dễ chịu, khó chịu, hoặc trung tính.
 - C. Tưởng uẩn (*saññā*): là tập hợp của sáu nhận thức tương ứng với sáu loại cảm giác khi tiếp xúc với sáu đối tượng giác quan giúp nhận diện sự vật.
 - D. Hành uẩn (*saṃkhārā*): là tập hợp của năm mươi tâm sở (*cetasika*) khi tâm phân biệt hay áp đặt.
 - E. Thức uẩn (*viññāṇa*): là tập hợp các phản ứng, nhận thức với đối tượng.

Năm uẩn này bao gồm tất cả những gì thuộc về, hoặc cấu thành một chúng sinh.

4. Nghiệp (*kamma*): Việc phủ nhận một linh hồn vĩnh viễn, cùng với giáo lý về ngũ uẩn, nên *Đức Phật* không chấp nhận các thuyết chuyển đổi linh hồn của các Bà-la-môn. Ngài đề xuất một cách giải thích mới là giáo lý về *nghiệp*. Theo nghĩa đen, từ *kamma* có nghĩa là “những hành động có chủ ý”. Cần lưu ý

kamma không bao giờ đề cập đến kết quả của những hành động hay chủ ý đó - chính xác nhất, kết quả của hành động được gọi là “*vipāka*”.

Theo giáo lý này, khi bất kỳ chúng sinh nào chết đi, một chúng sinh mới, tức là một tập hợp uẩn mới (*khandha*) ngay lập tức được tạo ra do kết quả của sự chấp thủ và dính mắc (*upādāna*), và các điều kiện tồn tại của chúng sinh mới được xác định bởi *nghiệp tích lũy* của tiền thân vừa mới chết. Sự sinh ra tập hợp ngũ uẩn mới là đồng thời với sự hoại diệt của tập hợp ngũ uẩn cũ, và ngũ uẩn mới trở thành sự tiếp nối của ngũ uẩn cũ, không phải bởi sự chuyển đổi của một linh hồn, mà bởi sự chuyển đổi của *nghiệp* cá nhân.

Đối với tinh thần người phương Tây, giáo lý này thường khó nắm bắt. Rằng *nghiệp tích lũy* của một chúng sinh khác đã hoàn toàn không còn tồn tại lại được chuyển sang một chúng sinh hoàn toàn mới chưa từng tồn tại trước đây và không có bất kỳ mối liên hệ rõ ràng nào với chúng sinh đã chết đi. Ngoài ra giáo lý này còn cung cấp câu trả lời hợp lý duy nhất cho việc có sự khác biệt rõ rệt về tính cách, phẩm chất và năng khiếu bẩm sinh của các chúng sinh. Không có học thuyết nào khác trong toàn bộ hệ thống Phật giáo, có lẽ ngoại trừ giáo lý về Niết bàn (*nibbāna*), rõ ràng chỉ có ở *Đức Phật*, và không điều gì khác tồn tại không thay đổi qua tất cả các trường phái và tông phái của Phật giáo. Đây là động lực thúc đẩy đạo đức Phật giáo - là nguyên tắc hành động của hầu hết các hoạt động có chủ đích, có ý thức trong cuộc sống của hàng triệu người Phật tử trong hơn hai mươi sáu thế kỉ.

5. Bốn Sự Thật Vi diệu (*ariya-saccāni*): “Bốn Sự Thật Vi diệu” có thể được coi là cốt lõi của Phật Giáo. Bốn sự thật vi diệu là toát yếu của giáo lý cơ bản Phật giáo, là điều mà những vị “nhập dòng” thấu hiểu triệt để. Những người chưa bước vào con đường được cho là “vô minh” - *sabbe puthujjanā ummattakā* “tất cả mọi chúng sinh đều vô minh”. Tuy nhiên, nếu họ được hướng dẫn, do thân cận với người khôn ngoan, qua việc nghe *giáo pháp*, và qua việc thực hành giới, để thấy và nhận ra những “sự thật vi diệu” này, họ sẽ bước vào con đường. Những chân lý này là phổ quát, không giới hạn trong bất kỳ quốc gia cụ thể nào hoặc bất kỳ thời đại cụ thể nào. Và, với tất cả mọi người, ngay cả những người thấp kém nhất, đều tiềm ẩn khả năng nhìn và nhận ra những sự thật này và đạt tới toàn thiện.

Bốn Sự Thật Vi diệu là:

- A. Sự thật thứ nhất, sự thật về khổ - Khổ Đế (*dukkha*), nghĩa là tất cả dạng tồn tại đều không chắc chắn, là tạm thời, ngẫu nhiên, và không có bản thể nội tại và do đó, về bản chất của chúng là đối tượng của đau khổ.

Từ “*dukkha*” chính xác được sử dụng để diễn đạt mọi quan điểm có thể về đau đớn, phiền muộn, đau khổ, phiền não, khó khăn, buồn rầu, thất vọng, đau khổ,... *Đức Phật* không phủ nhận rằng không có hạnh phúc, thích thú và niềm vui trong cuộc sống. Tuy nhiên, do tính chất tạm thời của chúng, thậm chí chúng còn được coi là *dukkha*. Do đó, *Đức Phật* khuyến

những đệ tử của mình từ bỏ những thú vui đó và thay vào đó, tìm kiếm những niềm vui của cuộc sống nỗ lực tìm ra sự thật.

- B. Sự thật vi diệu thứ hai, về nguồn gốc của khổ đau – Tập Đế (*samudaya*), nghĩa là mọi đau khổ đều bắt nguồn từ tham ái (*taṇhā*) và vô minh (*avijjā*). Sự thật này giải thích thêm nguyên nhân của sự bất công trong tự nhiên vì không có gì trên thế giới tồn tại mà không có lý do hay một nguyên nhân và không chỉ tất cả khuynh hướng ngu ngàm mà cả vận mệnh chúng sinh, tất cả hạnh phúc và khổ đau, đều từ các nguyên nhân có thể trong kiếp hiện tại hay những kiếp trước.

Sự thật thứ hai dạy chúng ta rằng kiếp sống tương lai, với tất cả những hạnh phúc và đau khổ xảy ra, đều là kết quả của những hạt giống được gieo trong kiếp sống này và trong những kiếp sống trước đây.

Một cách chính xác hơn, từ “*taṇhā*” được dùng để diễn đạt mọi loại mong muốn hoặc khao khát có thể có ở một chúng sinh. Nó được tạo ra bởi “cảm giác” (“thọ”) (*vedanā*), phát sinh từ sự tiếp xúc của sáu căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý) với các đối tượng giác quan. *Taṇhā* không chỉ là nguyên nhân của đau khổ mà, thậm chí trực tiếp hơn, nguyên nhân của chính kiếp sống, vì *taṇhā* gây ra dính mắc (*upādāna*), tạo ra ngũ uẩn mới (*khandha*) khi chúng sinh chết đi, do *nh nghiệp tích lũy* của chúng sinh cũ được truyền lại.

Trên thực tế, nó là một trong mười hai mắt xích về quy luật nhân quả được đề cập trong Giáo lý Duyên khởi (*paṭicca-samuppāda*) mà Đức Phật đã giải thích về phát sinh của đau khổ. Giáo lý này bao gồm mười hai nhân duyên được sắp xếp trong mười một mệnh đề. Những mệnh đề này là sau:

1. Vô minh (*avijjā*) là nguyên nhân sinh hành (*saṃkhāra*);
2. Hành (*saṃkhāra*) là nguyên nhân sinh thức (*viññāṇa*);
3. Thức (*viññāṇa*) là nguyên nhân sinh danh sắc (*nāma-rūpa*);
4. Danh sắc (*nāma-rūpa*) là nguyên nhân sinh lục nhập (*saḷāyatana*);
5. Lục nhập (*saḷāyatana*) là nguyên nhân sinh xúc (*phassa*);
6. Xúc (*phassa*) là nguyên nhân sinh ra thọ (*vedanā*);
7. Thọ (cảm giác) (*vedanā*) là nguyên nhân sinh ra tham ái (*taṇhā*);
8. Tham ái (*taṇhā*) là nguyên nhân sinh ra hữu (*upādāna*);
9. Hữu (dính mắc) (*upādāna*) là nguyên nhân sinh ra chấp thủ (*bhava*);
10. Thủ (*bhava*) là nguyên nhân gây tái sinh (*jāti*);
11. Tái sinh (*jāti*) là nguyên nhân sinh ra già, bệnh và chết (*jarāmaraṇam*).

Nói cách khác, nguyên nhân cuối cùng của tất cả những gì không mong muốn trong cuộc sống, và thậm chí của chính cuộc sống, là vô minh (*avijjā*). Nhưng, nguyên nhân trực tiếp hơn và, đối với tất cả những trường hợp thực tế, nguyên nhân quan trọng hơn, là tham ái (*taṇhā*). Khi đó, nếu có thể diệt trừ tham ái, thì chúng sinh có thể giải thoát khỏi mọi đau khổ. Điều này dẫn đến Sự thật Vi diệu thứ ba.

- C. Sự thật vi diệu thứ ba, hay sự thật về sự chấm dứt khổ (*nirodha*), nghĩa là bằng cách tiêu diệt tham ái (*tanhā*) và vô minh (*avijjā*), tất cả đau khổ sẽ biến mất, và giải thoát khỏi vòng luân hồi (*samsāra*). Sự giải thoát này được gọi là “*nibbāna*”, và đây là mục tiêu của Đạo Phật.

Theo nghĩa đen, “*nibbāna*” có nghĩa là “chấm dứt”. Tuy nhiên chấm dứt ở đây không có nghĩa là chấm dứt *sự sống*, mà là chấm dứt không còn *tham ái*. Niết bàn là một trạng thái của một vị *A-la-hán* đã hoàn toàn diệt trừ mọi ham muốn, hay tham ái, thuộc mọi loại, mọi vô minh, mọi phiền não, mọi tai ách, mọi kiết sử, và mọi chấp thủ vào sự tồn tại dưới mọi hình thức.

- D. Sự thật vi diệu thứ tư chỉ ra con đường, hay phương tiện, nhờ đó đạt đến sự chấm dứt đau khổ. Đó chính là Bát Chánh Đạo (*ariya-aṭṭhangika-magga*): (1) Chánh kiến; (2) Chánh tư duy; (3) Chánh ngữ; (4) Chánh nghiệp; (5) Chánh mạng; (6) Chánh tinh tấn; (7) Chánh niệm; và (8) Chánh Định.

Mỗi Sự thật đòi hỏi hành động theo cách riêng – *Khổ Để cần được hiểu rõ, Tập Để cần được loại trừ, Diệt Để cần được nhận diện, và Đạo Để cần được tu tập*. Khi mô tả cho năm vị tu khổ hạnh về sự tỉnh thức của mình, *Đức Phật* nói về việc đã khám phá ra sự tự do hoàn toàn của trái tim và tâm trí khỏi sự cưỡng bách của tham ái. Ngài gọi sự tự do đó là “*hương vị của Giáo pháp*”.

6. Bốn bậc Thánh (*ariya-puggala*): Những vị liên tục hành trì Bát Chánh đạo sẽ từng bước chứng qua Bốn Bậc Thánh, trong đó họ sẽ được giải thoát khỏi mười “kiết sử” (*saṃyojana*), tức là mười chướng ngại về tinh thần trên con đường tiến tới Niết Bàn và khiến chúng sinh quần quanh vòng luân hồi (*samsāra*):
1. Thân kiến – vô minh cho rằng các pháp là ta, của ta, là bản ngã của ta;
 2. Hoài nghi - nghi ngờ về *Đức Phật*, *Giáo pháp*, và *Tăng đoàn*;
 3. Giới cấm thủ - dính mắc vào hình thức lễ nghi, cúng bái, bao gồm bất kỳ niềm tin nào vào Đấng tối cao, cùng với tất cả các bùa chú, nghi thức, nghi lễ hoặc các hình thức khác của thờ cúng;
 4. Dục ái – mong muốn thỏa mãn các giác quan, bao gồm mọi hình thức mong muốn có thể có để có cảm giác hài lòng;
 5. Sân - bao gồm tất cả các hình thức giận dữ, thù hận, chán ghét, oán giận, và những điều tương tự, bất kể tế nhị hay không;
 6. Sắc ái - ước muốn tồn tại ở dạng vật chất, thể xác, cho dù là một con người trên trái đất hay một vị thiên ở các cõi Dục giới, Sắc giới;
 7. Vô sắc ái - khao khát tồn tại dưới hình thức không có cơ thể, như một vị phạm thiên ở cõi Vô sắc;
 8. Mạn - có ba loại tự phụ cần phải vượt qua: (a) so sánh mình bằng người; (b) so sánh mình kém người; và (c) so sánh mình hơn người;

9. Trạo cử - trạng thái bất ổn, kích động hoặc phấn khích;
10. Si - đồng nghĩa với "si mê" (*moha*), căn nguyên chính của mọi điều ác và khổ trên thế giới.

Bốn Bậc Thánh là:

1. Một người đã chấm dứt ba kiết sử đầu tiên được gọi là Dự lưu hay Nhập lưu (*Sotāpanna*); vị ấy đã bước vào dòng giải thoát, và con đường tiếp theo đã cố định. Vị đó sẽ không tái sinh trong bất kỳ cõi nào thấp hơn con người, và nếu vị đó không đạt được giải thoát hoàn toàn sớm, vị đó chắc chắn đạt được trong vòng bảy kiếp. Một người đã đạt đến giai đoạn này trở đi không có khả năng phạm bất kỳ hành động bất thiện nào dẫn đến tái sinh trong các cõi khổ dưới cõi người.
2. Khi hai kiết sử tiếp theo bị suy yếu, vị ấy trở thành Thánh “Nhất Lai” (*Sakadāgāmi*); vị ấy sẽ tái sinh nhiều nhất một lần nữa ở cõi người, nghĩa nếu vị ấy không đạt được *Niết-bàn* trong kiếp hiện tại, vị ấy nhất định đạt được trong kiếp sau.
3. Khi tất cả năm kiết sử đầu tiên bị tiêu diệt hoàn toàn, vị ấy trở thành vị Thánh “Bất Lai” (*Anāgāmi*); vị ấy sẽ không còn tái sinh lần nữa trong các cõi. Nếu vị ấy không đạt được *nibbāna* trước khi chết, vị ấy sẽ tái sinh trong cõi Tịnh cư (*suddhāvāsa*). Ở đó, vị ấy đạt được quả vị A-la-hán và đạt đến *Niết bàn*.
4. Khi tất cả mười kiết sử bị tiêu diệt, vị ấy trở thành bậc Thánh A-la-hán. Vị ấy nhận ra Đạo và Quả của đời sống giác ngộ, và với vị ấy, vòng luân hồi tái sinh (*samsāra*) đã chấm dứt.

Bốn Bậc Thánh đôi khi chứng đắc cách nhau một khoảng thời gian, đôi khi nối tiếp nhau ngay sau đó, nhưng ở mỗi giai đoạn, “Thánh quả” (*phala*) xuất hiện ngay sau khi chứng ngộ Thánh Đạo trong một sát na tâm (*cittakkhaṇa*). Khi sát na tâm đó xuất hiện, hành giả biết rõ không còn hoài nghi về bậc Thánh của mình và những gì mình vẫn cần phải hoàn thành nếu có.

Những điểm trên đây phác thảo đúng và đầy đủ về đặc điểm và những đặc tính quan trọng của Giáo lý *Đức Phật*.

Lời dạy của Ngài rất thiết thực. *Đức Phật* luôn từ chối tham gia thảo luận về siêu hình học hoặc các chủ đề không liên quan đến mục đích của *Giáo pháp*, thực tế để trả lời hai câu hỏi nhức nhối là nguồn gốc của đau khổ và cách thoát khỏi đau khổ. Ngài thừa nhận rằng có những kiến thức bên ngoài phạm vi hẹp này, và với tư cách là *Đức Phật*, Ngài đã quen thuộc với chúng. Nhưng Ngài tuyên bố rằng chúng hoàn toàn vô ích - mọi thứ không liên quan đến việc giải thoát khỏi đau khổ đều là một chương ngại, và là một điều ác cần phải tuyệt đối tránh.

ĐẠO ĐỨC PHẬT GIÁO

Phần thiết thực nhất trong Lời dạy của *Đức Phật* là hệ thống đạo đức trong Tứ diệu đế, với các giới luật Phật giáo luôn khuyến khích tu tập vốn là đáng ca ngợi – chúng không chỉ là nghĩa vụ của con người đối với các hành vi đạo đức bên ngoài, mà còn là mong muốn về sự trong sạch bên trong.

Đối với tăng sĩ Phật giáo, tu tập giới đức bao gồm việc tuân thủ chặt chẽ 227 giới, trong khi tăng ni Phật giáo phải tuân thủ một số giới bổ xung khác. Tập hợp các giới luật này được gọi là *Pāṭimokkha*, tức là "Giới bản", hoặc "Giới cụ túc", và là một phần của Tạng Luật - *Vinaya Piṭaka*.

Các hành giả tại gia tu tập theo năm hoặc tám giới, tức "Ngũ Giới" (*pañca-sīla*) hay "Bát giới" (*aṭṭhaṅga-sīla*). Trong hành trình phát triển tâm linh của mình, hành giả cần tu tập giới để bản thân thấy tự trọng và ổn định. Các giới luật cũng giúp cư xử đúng đắn trong cuộc sống hàng ngày, và việc tuân thủ giới cung cấp nền tảng cho việc tu tập thiền định (*bhāvanā*) và có được tuệ giác (*paññā*).

Năm giới là:

1. Không sát sanh;
2. Không lấy của không cho ;
3. Không quan hệ bất chính;
4. Không nói dối;
5. Không uống rượu và các chất say.

Bát giới bao gồm năm giới trên cùng với ba giới bổ sung; và giới thứ ba thay đổi thành cấm tất cả các loại hoạt động tình dục:

1. Xa lìa sự sát sinh
2. Xa lìa sự trộm cắp
3. Xa lìa hoạt động tình dục
4. Xa lìa sự nói dối
5. Xa lìa việc uống rượu và các chất say.
6. Xa lìa việc đeo trang sức, hát múa, nghe nhạc, xem kịch,...
7. Xa lìa việc nằm ngời những chỗ cao tốt.
8. Xa lìa việc ăn trái thời.

Ngũ giới là các giới luật Phật giáo đầu tiên và quan trọng nhất, có thể áp dụng cho tất cả mọi người. Mặt khác, Bát giới không bắt buộc đối với các hành giả tại gia, tuy nhiên, tất cả các Phật tử đều phải giữ giới vào những thời điểm nhất định, đặc biệt là vào những ngày Uposatha.

Ngoài ra còn có Thập giới (*dasa-sīla*). Ở đây, giới thứ bảy được chia thành hai giới, và giới thứ mười là không nhận vàng bạc. Chỉ có rất ít cư sĩ giữ được toàn vẹn mười giới, thường chỉ giữ giới trong một khoảng thời gian nhất định do có lời nguyện trước đó. Tất cả mười giới đều là bắt buộc đối với các thành viên của *Tăng đoàn*, và giới luật thứ ba đòi hỏi sự trong sạch tuyệt đối.

Có mười "phiền não" (*kilesa*) cần phải được tiêu diệt, ba trong số đó được gọi là "ba bất thiện căn" (*akusalamūlāni*):

1. Tham (*lobha*);
2. Sân (*dosa*);
3. Si (*moha*);
4. Mạn (*māna*);

5. Tà kiến (*diṭṭhi*);
6. Hoài nghi (*vicikicchā*);
7. Hôn trầm (*thīna*);
8. Trạo cử (*uddhacca*);
9. Vô tâm (*ahirika*);
10. Vô úy (*anottappa*).

Tương tự như vậy, có bốn “lậu hoặc” (*āsava*) cần phải tiêu diệt:

1. Kiến lậu (*diṭṭhāsava*);
2. Dục lậu (*kāmāsava*);
3. Hữu lậu (*bhavāsava*);
4. Vô minh lậu (*avijjāsava*).

Kiến lậu được diệt trừ bởi Nhập lưu Thánh đạo, Dục lậu được diệt trừ bởi Bất Lai Thánh Đạo, và hai lậu hoặc còn lại được diệt trừ bởi A-la-hán Thánh đạo.

Lậu hoặc phải được diệt trừ nhờ tuệ giác, thu thúc lục căn, tránh xa chúng, sử dụng khôn ngoan những điều kiện trong cuộc sống, ...

Cuối cùng, có mười “kiết sử” (*saṃyojana*) cần phải được diệt trừ. Những điều này được thảo luận ở trên trong phần Bốn Bậc Thánh.

Ngoài việc tránh xa và/hoặc diệt trừ những hành vi bất thiện của thân, khẩu và ý, còn có những khía cạnh tích cực như tu tập giới đức, làm những việc thiện, cùng với những hành động nhân từ và trong sáng để diệt trừ lậu hoặc.

Ngoài ra còn có “Tứ vô lượng tâm” (*brahmavihāra*) còn gọi là *appamaññā* “vô hạn, vô biên”, bởi vì những tác ý này được phóng chiếu tới tất cả chúng sinh mà không có giới hạn hay cản trở nào. Tu tập để đạt thần thông đã trở thành trung tâm trong quá trình tu tập thiền định (*bhāvanā*) trong Phật giáo. Quá trình tu tập bao gồm sự phát triển của bốn tâm vô lượng sau đây:

1. Tâm từ (*mettā*);
2. Tâm bi (*karuṇā*);
3. Tâm hỉ (*muditā*);
4. Tâm xả (*upekkhā*).

Theo quan điểm đạo đức, bốn nguyên lý này nhấn mạnh nền tảng đạo đức của mọi hình thức đời sống tôn giáo và không thể thiếu đối với sự phát triển tâm linh.

Tiếp theo, có cái gọi là “Pháp bồ đề” (*satta-ratanāni*), hay “Các yếu tố giác ngộ” (*bodhipakkhiya-dhammā*), là tập hợp các đức tính được coi là tu tập và bảo vệ khó khăn nhất:

1. Bốn pháp niệm xứ (*satipaṭṭhāna*): tương đương với bước thứ bảy trong Bát Chánh Đạo, Chánh niệm, hay sự tỉnh thức của tâm; bao gồm sự quán xét bản thân và tỉnh giác ngay trong hiện tại về:
 - A. Thân (*kāya*);
 - B. Thọ (*vedanā*);
 - C. Tâm (*citta*);
 - D. Pháp (*dhamma*)

coi tất cả là những hợp thể, luôn biến chuyển, vô thường và có thể hoại diệt. Niệm là luôn luôn duy trì tỉnh giác bất kể hành giả đang làm gì, nói hay nghĩ, và giữ trong tâm trí thực tế của sự hiện hữu, là vô thường (*anicca*), khổ (*dukkha*), và vô ngã (*anattā*) của tất cả các dạng hiện hữu.

2. Bốn pháp tinh tấn (*sammappadhāna*): tương đương với bước thứ sáu trong Bát Chánh Đạo và là nỗ lực gấp bốn lần người khác, để thôi thúc tâm trí, và nỗ lực:

- A. Ngăn chặn những pháp bất thiện chưa sinh không sinh lên;
- B. Diệt trừ những pháp bất thiện đã phát sinh;
- C. Thúc đẩy những pháp chưa sinh cho sinh lên;
- D. Tăng trưởng thiện pháp đã phát sinh.

Nói cách khác, đó là nỗ lực gấp bốn lần mà người bình thường thực hiện để vượt qua và tránh những hành động bất thiện bằng thân, khẩu và ý; và nỗ lực trong việc phát triển và những hành động thiện, định tâm, và trí tuệ, và trau dồi chúng để hoàn thiện.

3. Bốn pháp thành tựu (*iddhipāda*):

- A. Thành tựu do hài lòng
- B. Thành tựu do tinh tấn
- C. Thành tựu do quyết tâm
- D. Thành tựu do trí tuệ

4. Năm pháp chủ (*indriya*):

- A. Tín pháp chủ (*saddhā*);
- B. Tấn pháp chủ (*virīya*);
- C. Niệm pháp chủ (*satī*);
- D. Định pháp chủ (*samādhi*);
- E. Tuệ pháp chủ (*paññā*).

5. Năm pháp lực (*bala*): gồm các yếu tố tương tự như các pháp chủ được đề cập ở trên

- A. Tín pháp lực (*saddhā*);
- B. Tấn pháp lực (*virīya*);
- C. Niệm pháp lực (*satī*);
- D. Định pháp lực (*samādhi*);
- E. Tuệ pháp lực (*paññā*).

Các pháp lực phân biệt với các pháp chủ ở chỗ chúng không bị lay chuyển bởi các mặt đối lập. Do đó, các pháp lực đại diện cho sự vững chắc của các pháp chủ.

6. Thất giác chi (*bojjhanga*) những yếu tố dẫn đến sự giác ngộ, gồm

- A. Niệm giác chi (*satī*);
- B. Trạch pháp giác chi (*dhamma*);
- C. Tinh tấn giác chi (*virīya*);
- D. Hỷ giác chi (*pīti*);
- E. An giác chi (*passaddhi*);
- F. Định giác chi (*samādhi*);
- G. Xả giác chi (*upekkhā*).

7. Bát Chánh Đạo (*ariya-aṭṭhangika-magga*):

- A. Chánh Kiến (*sammā-diṭṭhi*);
- B. Chánh Tư duy (*sammā-sankappa*);
- C. Chánh Ngữ (*sammā-vācā*);
- D. Chánh Nghiệp (*sammā-kammanta*);

- E. Chánh Mạng (*sammā-ājīva*);
- F. Chánh Tinh tấn (*sammā-vāyāma*);
- G. Chánh Niệm (*sammā-sati*);
- H. Chánh Định (*sammā-samādhi*).

Cuối cùng, có mười “Ba la mật” (*pāramī* hay *pāramitā*). Đây là mười phẩm chất dẫn đến Phật quả, gồm:

1. Bô thí ba-la-mật (*dāna pāramī*)
2. Trì giới ba-la-mật (*sīla pāramī*)
3. Xuất gia ba-la-mật (*nekkhamma pāramī*)
4. Trí tuệ ba-la-mật (*paññā pāramī*)
5. Tinh tấn ba-la-mật (*virīya pāramī*)
6. Nhẫn nại ba-la-mật (*khanti pāramī*)
7. Chân thật ba-la-mật (*sacca pāramī*)
8. Nguyện lực ba-la-mật (*adhitthāna pāramī*)
9. Tâm từ ba-la-mật (*mettā pāramī*)
10. Tâm xả ba-la-mật (*upekkha pāramī*)

Có thể nhận thấy rằng có rất nhiều sự lặp lại trong các danh sách này, một pháp hoặc một đức tính thường xuyên được lặp lại dưới hình thức hơi khác. Người đọc có thể cảm thấy nhàm chán, nhưng chúng cho thấy những điều đó cần được nhấn mạnh.

Bên cạnh những điều tu sĩ cần tránh, và cần tu dưỡng, vẫn còn rất nhiều giáo lý được ghi lại trong kinh điển Pali trong đó những danh sách trên được lặp đi lặp lại. Thu thúc lục căn; diệt trừ tham, sân, si; tránh xa phiền não và sự dễ duôi; phá vỡ mọi ràng buộc với tham ái; trau dồi thanh tịnh, rộng lượng, từ bi, nhẫn nại, quyết tâm, trí tuệ, chân thật và tâm xả - đây là những bổn phận được dạy cả bằng giáo lý và ví dụ, trong tích truyện, thoại, ngụ ngôn,... trong toàn bộ kinh điển Pali.

Hơn nữa, kinh điển dạy rõ ràng và thường xuyên lặp lại rằng lối sống mẫu mực là chưa đủ - phẩm chất bên trong của hành giả cũng cần được hòa hợp hoàn hảo với những nguyên tắc này. ■

Đọc thêm

- Bronkhorst, Johannes. 2009. *Giáo lý Phật giáo ở Ấn Độ*. Boston, MA: Wisdom Publications.
- Nyanatiloka Mahāthera. 1994. *Căn bản của Phật giáo: Bốn bài giảng*. Kandy, Sri Lanka: Hội Xuất bản Phật giáo.
- Sujato, Tỳ Kheo, và Tỳ Kheo Brahmali. 2013. *Tinh xác thực của các văn bản Phật giáo sơ khai*. Văn bản này được bao gồm như một phần bổ sung cho Tập 5 của *Tạp chí của Trung tâm Nghiên cứu Phật giáo Oxford* (2013) và có sẵn dưới dạng tải xuống miễn phí (định dạng PDF) từ trang web của Trung tâm Nghiên cứu Phật giáo Oxford. Các tác giả không muốn áp dụng các giới hạn bản quyền cho văn bản này.
- Tilbe, Henry H. 1900. *Phật giáo Pāli*. Rangoon: Nhà xuất bản Sứ mệnh Baptist của Mỹ. Có sẵn dưới dạng tải xuống miễn phí từ Googlebooks.

17

Kinh Điển Pāli

*“Nhiều người nói nhiều kinh,
Không hành trì, phóng dật
Như kẻ chăn bò người,
Không phải Sa môn hạnh”*

*“Dầu nói ít kinh điển,
Nhưng hành pháp, tùy pháp
Từ bỏ tham sân si,
Tỉnh giác, tâm giải thoát
Không chấp thủ hai đời
Dự phần Sa môn hạnh”³⁴⁴*

Tam Tạng Kinh Điển (Tipiṭaka)

Tuy Đức Phật đã qua đời, nhưng Giáo lý vi diệu mà Ngài đã dày công thuyết giảng trong lúc Ngài còn sống và những điều Ngài truyền thừa cho nhân loại vẫn tồn tại với vẻ tinh tú nguyên sơ của nó.

Mặc dù Đức Phật không để lại văn bản nào về những lời dạy của Ngài, nhưng các vị đệ tử của Ngài đã lưu giữ chúng bằng cách ghi nhớ và truyền khẩu từ thế hệ này sang thế hệ khác.

Ba tháng sau khi Đức Phật nhập diệt, vào năm thứ tám của triều đại vua Ajātasattu (A xà thế), năm trăm vị A-la-hán lỗi lạc, lo lắng về việc giữ gìn sự trong sạch của giáo pháp, đã tổ chức kì kết tập Tam tạng ở Rājagaha (Vương Xá) để nhắc lại những lời dạy của Đức Phật. Trưởng lão Đại đức Ānanda, thị giả của Đức Phật, người có đặc ân và vinh dự được nghe tất cả bài thuyết giảng từ chính Đức Phật, và Trưởng lão Đại đức Upāli, người am hiểu nhất về các Giới Luật, đã được chất vấn để trả lời các câu hỏi về Giáo pháp và Tạng Luật.

Lần kết tập thứ nhất đã biên soạn và sắp xếp các bài pháp và giới luật dưới hình thức phù hợp với thời bấy giờ, được gìn giữ nguyên bản trong Tam Tạng Pāli³⁴⁵. Tam Tạng đại diện cho toàn bộ cốt lõi của những lời dạy của Đức Thế Tôn.

³⁴⁴ *Kinh Pháp cú*, I, Phẩm Song Yếu, kệ 19—20.

³⁴⁵ Tiếng Phạn *Tripiṭaka*. Từ *Tripiṭaka* có nghĩa là “Ba cái giỏ”. Điều này rất có thể bắt nguồn từ việc gìn giữ các văn bản trong ba cái giỏ từ thuở sơ khai. Các văn bản liên quan đến *Tạng luật*, hoặc Giới luật, được giữ gìn trong một giỏ; Tạng Kinh, hay các bài thuyết giảng được giữ gìn trong giỏ thứ hai, và Tạng Vi Diệu pháp, hay Thắng Pháp, được gìn giữ trong giỏ thứ ba.

Hai kì kết tập khác ³⁴⁶ gồm nhiều vị *A-la-hán* được tổ chức vào 100 năm và 236 năm sau đó, một lần nữa để ghi nhớ và truyền tụng lại lời dạy của *Đức Phật*, bởi vì có những kẻ cố ý làm ô nhiễm giáo lý thanh tịnh của *Đức Phật*.

Khoảng năm 83 trước CN, trong thời gian trị vì của vị vua giàu đức tin ở Sri Lankan (Tích Lan), Vatta Gāmaṇi Abhaya ³⁴⁷ (104 - 77 trước CN), một kì kết tập nữa của các vị A-la-hán được diễn ra, và lần đầu tiên trong lịch sử Phật Giáo, Tam tạng kinh được ghi chép lại tại Aluvihāra³⁴⁸ ở Sri Lanka.

Nhờ những nỗ lực không mệt mỏi và tầm mắt thấy xa của những vị *A-la-hán*, dù hiện tại hay trong tương lai, sẽ không thể nào có bất kỳ nhóm hay cá nhân nào làm sai lạc được giáo lý thanh tịnh của *Đức Phật*.

Tạng Luật (Vinaya Piṭaka)

Tổng quát

Tạng Luật được coi là cái neo vững chắc để bảo tồn con thuyền Tăng đoàn, phần lớn đề cập đến các giới luật, luật lệ trong đời sống xuất gia cho các tăng ni. Trong gần hai mươi năm sau khi *Đức Phật* đắc đạo, không có giới luật nhất định nào được ban hành để kiểm soát và kỷ luật *Tăng đoàn*. Sau đó, với mỗi sự kiện xảy ra, *Đức Phật* đã ban hành những quy định về giới luật trong *Tăng đoàn*. Nguyên nhân của việc ban hành các giới luật, các trường hợp cụ thể của từng giới, và đặc biệt trong các Tăng sự của Tăng đoàn được nêu rất kĩ trong *Tạng Luật*. Lịch sử phát triển của *Giáo pháp*³⁴⁹ ngay từ khi mới thành lập, tóm tắt ngắn gọn về cuộc đời và sứ mệnh của *Đức Phật*, chi tiết về ba kì kết tập Tam tạng đầu tiên là một trong những nội dung có trong *Tạng Luật*. *Tạng Luật* cung cấp những thông tin hữu ích về lịch sử, phong tục, nghệ thuật và khoa học Ấn Độ cổ đại một cách gián tiếp. Học giả đọc *Tạng Luật* không thể không ấn tượng với tính dân chủ trong Tăng Đoàn, việc sử dụng tài sản chung, tiêu chuẩn đạo đức cao thượng của các *Tỳ kheo* và *Tỳ kheo ni*, và khả năng điều hành xuất chúng của *Đức Phật*.

³⁴⁶ Thông tin chi tiết về các kì kết tập này có trong *Mahāvamsa* - "Biên niên sử đầy đủ" của Sri Lanka (Tích Lan), được soạn vào khoảng thế kỷ thứ sáu CN.

³⁴⁷ Vua Vatta Gāmaṇi Abhaya trị vì từ 89 – 77 trước CN. Đức vua là người xây dựng *stūpa* (*Đại bảo tháp - một kiến trúc Phật giáo cổ nhất hiện nay*) (Pāli *thūpa*) tại thủ đô Anurādhapura. Nó được biết đến với cái tên Abhayagiriya, với đường kính 327 ft. ở đây.

³⁴⁸ Aluvihāra là một ngôi làng ở nội địa Sri Lanka, cách Kandy khoảng 24 dặm. Ngôi chùa đá linh thiêng này vẫn là nơi hành hương của các Phật tử ở Sri Lanka. *Buddhaghosuppatti*, tiểu sử của nhà học giả vĩ đại Buddhaghosa, nói rằng số lượng sách viết trên lá buông, khi xếp chồng lên nhau, sẽ vượt quá chiều cao của sáu con voi.

³⁴⁹ *Sāsana* , nghĩa đen, "thông điệp", nghĩa là tôn giáo, giáo lý, học thuyết của Phật giáo.

Nội dung của *Tạng Luật* không hoàn toàn thống nhất, vì ngoài các giới luật, còn có những câu chuyện, một phần thuộc về *Jātaka* (tiền thân Đức Phật), thậm chí có những đoạn nói về thực hành thiền định hoặc các khía cạnh khác của *Giáo pháp*.

Mục đích của *Tạng Luật* là điều chỉnh lối sống trong *Tăng đoàn* của chư Tăng và chư Tăng Ni, cũng như mối quan hệ của các vị ấy với cư sĩ tại gia. Các giới luật này có thể được chia thành hai phần. Phần đầu tiên của *Tạng Luật* nói về các giới luật mà bất kỳ ai trong Tăng đoàn đều phải giữ gìn, và phần thứ hai là liên quan đến các hoạt động tăng sự. Do đó, phần đầu tiên đề cập đến từng cá nhân trong *Tăng đoàn*, và phần thứ hai đề cập đến cả *Tăng đoàn* như một đối tượng.

Phân tích giới bốn - Vibhanga (hay gọi là *Suttavibhanga*) bao gồm *Pātimokkha*, và một bản Chú giải cũ về các học giới đó. Giới bốn được chia thành *Mahāvibhanga*, "đại phân tích" hay *Bhikkhuvibhanga*, "phân tích giới Tỳ khuru," và *Bhikkhunīvibhanga*, "phân tích giới Tỳ-khuru-ni" ngắn gọn hơn nhiều. Các giới luật áp dụng cho cả chư Tăng và chư Tăng ni không được lặp lại trong *Bhikkhunīvibhanga*.

Pātimokkha gồm 227 giới luật dành cho *Tỳ khuru* và 331 giới luật dành cho *Tỳ khuru ni*. Mỗi vị tăng và tăng ni đều phải học thuộc lòng chúng để có thể tham gia trì tụng hai tuần một lần vào những ngày *uposatha* (ngày *Bố Tát*).

Pātimokkha là kinh điển duy nhất còn truyền thừa tới ngày nay mà bao gồm cả Chú giải. Tuy nhiên, các bản thảo chỉ gồm *Bhikkhu Pātimokkha* (giới luật của các Tỳ khuru) - hiếm khi có cả *Bhikkhunī Pātimokkha* (giới luật của các Tỳ khuru ni). Sự tồn tại riêng biệt của bộ kinh *Pātimokkha* dường như cũng được khẳng định bởi bản Chú giải của nó, *Kankhāvitaraṇī*.

Các học giới của *Pātimokkha* sắp xếp thành bảy nhóm, trong đó một danh sách bảy tuyên ngôn trong *Khandhaka* (*Hợp phần*) đã được thêm vào làm nhóm thứ tám.

Cấu trúc pháp lý của *Pātimokkha* rất rõ ràng. Các học giới được sắp xếp theo cách các tội nghiêm trọng nhất, *pārājika* "bất cộng trụ" ở đầu tiên, và tội nhẹ nhất, *sekhiya* (hay *sekhiya*) "các pháp dần xếp tranh tụng", chỉ liên quan đến hành vi tốt nói chung và có thể bỏ qua mà không gây hậu quả, được đặt ở cuối. Mặt khác, cấu trúc văn bản cho thấy *Pātimokkha* phải phát triển trong một khoảng thời gian nhất định trước khi có hình thức như hiện tại. Chi tiết của quá trình này thực sự chưa từng được điều tra.

Vào cuối thế kỷ 19, người ta quan sát thấy trong một nghiên cứu của H. Jacobi (1850-1937) rằng tài liệu có trước thời Phật giáo đã được lồng ghép vào *Pātimokkha*. Ở bất kỳ mức độ nào, các giới luật cơ bản, chẳng hạn như tránh xa sự sát sinh (*ahimsā*), tránh xa quan hệ tình dục (*methunadhamma*), tránh xa sự trộm cắp (*adinnādāna*), và nói dối (*musāvāda*) là phổ biến đối với các nhà Bà La Môn tu khổ hạnh, Kỳ Na giáo, và chư Tăng và chư Tăng ni trong Phật giáo.

³⁵⁰ Phần này được phỏng theo Oskar von Hinüber, *Sổ tay Kinh điển Pāi* (Berlin và New York, NY: Walter de Gruyter [2000]), trang 8—23.

Tuy nhiên, thuật ngữ và cách hình thành các giới luật khác nhau, và các Phật tử và Kỳ Na giáo đường như thống nhất với nhau và trái ngược với các Bà La Môn trong việc sử dụng các thuật ngữ *methuna* (*dhamma*) cho tội phạm tình dục và *pāṇātipātā* cho việc giết chúng sinh. Các thuật ngữ thứ hai không có trong *Pātimokkha*, do học giới cơ bản *ahimsā*, "vô hại", đã được chia thành hai: chỉ việc giết chúng sinh có sinh mạng mới cấu thành tội *pārājika* (tội bất cộng trụ) thứ ba, trong khi làm tổn thương chúng sinh có sinh mạng khác là tội *pācittiya* (tội ưng đối trị) thứ mười một. Tương tự, điều đáng chú ý là nói dối không phải là tội *pārājika* (tội bất cộng trụ)

Các quy tắc *pārājika* bắt đầu bằng “*yo pana b Tỳ khuru...*” “nếu có tỳ khuru nào...” và do đó sử dụng một cách diễn đạt thường xuyên cho cả Phật tử và Kỳ Na giáo, nhưng một lần nữa, không được biết đến trong các tư liệu của Bà la môn. Ngoại trừ các học giới *sekkiya* (Ứng học pháp) dường như ban đầu không phải là một phần của *Pātimokkha*, khoảng hai phần ba các học giới bắt đầu theo cách như vậy. Điều này đặc biệt đúng đối với tất cả bốn giới *pārājika* (tội bất cộng trụ), do đó có thể coi là đã chỉnh sửa lại để nhất quán cấu trúc, mặc dù nội dung của chúng không chỉ dành riêng cho Phật giáo, ngoại trừ giới *pārājika* thứ tư về việc khoe khoang pháp của bậc Thánh mà chính mình không có.

Đồng thời, hoàn cảnh ban hành giới *pārājika* thứ hai về trộm cắp (ăn cắp) hoặc giới thứ ba về việc tước đoạt mạng sống con người hoặc khiến người khác tự sát cho thấy rằng *Đức Phật* đã định nghĩa rất chính xác về việc như thế nào là hành vi trộm cắp và giết người, một quan điểm khá mới trong sự phát triển của tư tưởng Ấn Độ.

Những giới luật khác có cấu trúc đơn giản hơn nhiều, như giới *pācittiya* (tội ưng đối trị) thứ nhất: *sampajānamusāvade pācittiyaṃ* - có ý nói dối phạm tội ưng đối trị. Những giới kiểu này rất hiếm, chỉ khoảng 10% trong tổng số khoảng 150 giới của bản *Pātimokkha* cũ. Tất cả các giới luật này thuộc trong phần *pācittiya* (tội ưng đối trị), và thường ở giới đầu tiên của mỗi mười học giới. Đồng thời những giới luật ngắn gọn này liên kết *Pātimokkha* với ngũ giới (*pañca-sīla*) và thập giới (*dasa-sīla*), là những giới luật duy nhất trong *Pāti-mokkha* được coi là các bài kinh thực sự. Đó là gợi ý quan trọng về nguồn gốc của *Pātimokkha*.

Phần dài nhất của giới *Pātimokkha*, ba mươi giới *nissaggiyā pācittiya* (tội ưng xả đối trị) và chín mươi hai giới *pācittiya* (tội ưng đối trị) đều được chia thành các nhóm mười học giới. Trong các nhóm này, mỗi giới thường được liên hệ với nhau bằng cách lặp lại các từ khóa nhất định.

Cấu trúc của bộ *Phân tích giới bốn Vibhanga* (*Suttavibhanga*) được xác định bởi trình tự các học giới trong *Pātimokkha* và lời giải thích kèm theo. Mỗi giới đều được ghi chép rõ, mở đầu bằng một câu chuyện (*vatthu*) giới thiệu, mô tả hoàn cảnh mà điều luật được *Đức Phật* quy định. Sau đó, thực hành theo giới luật như vậy (*paññatti*), có thể quy định bổ xung thêm (*anupaññatti*), và thường kèm theo giải thích chi tiết (*padabhājanīya*). Cuối cùng, các ngoại lệ đối với điều luật ấy (*anāpatti* “không vi phạm”) được liệt kê. Đôi khi có những đoạn gồm các trường hợp đã được *Đức Phật* giải quyết (*vinītavatthu* – *chuyện dẫn giải*), thường là chỉ dẫn cho các học giả nghiên cứu *Tạng Luật* sau này.

Câu chuyện mở đầu không phải lúc nào cũng hoàn toàn phù hợp với điều luật. Trong một số trường hợp, những Tỳ khuru phạm tội vì hiểu sai điều giới *Pātimokkha*. Vì vậy không quá ngạc nhiên vì nhiều điều giới, chẳng hạn như giới thứ sáu và thứ

bảy trong *sanghādisesa* (tội Tăng tàn) liên quan đến việc xây dựng các tu viện rất nhỏ, đã quy định từ rất lâu, không còn được áp dụng và bị lãng quên. Do đó, rõ ràng là những câu chuyện này tách rời các giới luật trong một khoảng thời gian đáng kể.

Mặc dù câu chuyện mở đầu bắt nguồn từ chính hoàn cảnh quy định giới luật, một số câu chuyện xuất hiện lại trong các phần khác của Kinh điển. Do đó, phần mở đầu về giới luật *pārājika* đầu tiên giống với Kinh Rattapāla, *Majjhima Nikāya* (Trung bộ kinh) thứ 82. *VinayaPitaka* dường như lâu đời hơn. Mặt khác, phần mở đầu về điều luật *pācittiya* (ưng đối trị) thứ tám mươi ba là trích dẫn từ *Dasakanipāta* (Mười pháp) của *Anguttara Nikāya* (Tăng chi bộ kinh). Đôi khi, những câu chuyện tương tự tìm thấy trong các *Jātakas* (chuyện tiền thân Đức Phật), hoặc thậm chí trong *Tạng Luật* của các trường phái khác.

Phần Chú giải về các học giới có vẻ biên soạn cùng thời với phần mở đầu. Tuy nhiên phần *anāpatti* (không phạm tội) dường như sớm hơn. Hơn nữa, Chú giải của *Vibhanga* không có trong các văn bản của các trường phái khác.

Theo quan điểm của Phật giáo, những lời giới thiệu là không cần thiết. Có lẽ sự tồn tại của chúng do song song nhất định với *Mahāvagga* (Đại phẩm), khi các quy luật được đặt ra liên quan đến sự phát triển giáo pháp của Đức Phật, từ khi Ngài giác ngộ.

Tương tự, *Vibhanga* bắt đầu bằng mẫu chuyện mô tả học giới, khác với *Mahāvagga* (Đại phẩm). Câu chuyện sử dụng trong *Vibhanga* mượn từ *Aṭṭhakanipāta* (Tám pháp) của *Anguttara Nikāya* (Tăng Chi Bộ kinh). Cuối cùng, khi Đại đức Moggallāna (Mục Kiền Liên) bạch Đức Phật về tình trạng khan hiếm vật thực ở Veranja, và sau đó, khi Đại đức Sāriputta (Xá Lợi Phất) lo lắng về sự trường tồn của giáo pháp, bạch với Đức Phật rằng nhân gì, duyên gì khiến lời dạy của một số Đức Phật trước kia không tồn tại lâu dài. Đây là nguồn gốc thực sự của *Vinaya Pitaka*, vì Đức Phật trấn an Ngài Sāriputta rằng Như Lai sẽ quy định các điều luật ngay khi một Tỷ khuru làm điều gì đó sai trái.

Điều này cho thấy rằng những vị biên soạn *Vibhanga* hẳn đã nhận thức rõ ràng các điều luật của *Pātimokkha* không sắp xếp theo thứ tự thời gian mà là sắp xếp có hệ thống. Vị phạm giới đầu tiên thực sự là Upasena Vangaputta, chứ không phải Sudinna, vị vi phạm giới về quan hệ tình dục và là lý do quy định giới *pārājika* đầu tiên.

Có lẽ chỉ tình cờ mà Ngài Moggallāna và Ngài Sāriputta được đề cập ở đây, vì những giới luật đầu tiên đặt ra trong *Mahāvagga* (Đại Phẩm) chỉ sau khi hai Ngài trở thành đệ tử của Đức Phật. Hơn nữa, trong *Vibhanga*, Đức Phật lần đầu tiên đến thăm Benares mà không có bất kỳ lý do rõ ràng nào trước khi Ngài gặp Sudinna ở Vesālī, vị tỷ khuru đầu tiên vi phạm trình tiết. Một lần khác Đức Phật ở gần Benares để thuyết giảng bài pháp thoại đầu tiên tại Sarnath như được nêu trong *Mahāvagga*.

Chủ ý xây dựng phần mở đầu trong *Phân tích giới bốn* song song với *Đại phẩm* có thể là lý do cho việc phần mở đầu nguyên bản đã được thay thế. Trong khi các bộ kinh liên hệ với nhau để tiện cho việc đọc tụng phần *Pātimokkha* lồng ghép trong *Giới Bốn*, thì phần giới thiệu chung để tụng đọc vẫn tìm thấy trong các bản thảo *Pātimokkha* không có trong *Giới Bốn*, nhưng xuất hiện trong *Đại phẩm*, nơi nó thậm chí còn có Chú giải. Mặt khác, Chú giải mặc dù là một phần của kinh điển, đặc trưng cho *Giới Bốn*,

nhưng không đặc trưng cho *Hợp phần*. Phần Chú giải kết thúc với việc đề cập đến các *jhāna* (tầng thiền), vốn vẫn là chủ đề chính của phần giới thiệu chung về *Giới Bốn*. Do đó, có thể phỏng đoán rằng một số hình thức giới thiệu ban đầu về *Giới Bốn* có lẽ vẫn có trong *Hợp Phần*.

Phân tích giới bốn Tỳ-kheo-ni được xây dựng dựa trên *Đại phân tích*, hiếm khi xuất hiện dưới dạng một bộ riêng biệt trong các ghi chép kinh điển, bởi vì nó đã không còn được sử dụng trong nhiều thế kỷ.³⁵¹

Trong khi *Giới Bốn* phát triển xoay quanh *Pātimokkha*, một bộ giới luật quan trọng khác được tìm thấy trong *Khandhaka* (*Hợp phần*) mặc dù không được sắp xếp có hệ thống. Đó là *kammavācā*³⁵² (tuyên ngôn) nằm riêng biệt trong một truyền thống ghi chép kinh điển rộng rãi. Những học giới này được tụng lại trong khi hành tăng sự của *Tăng đoàn*, chẳng hạn như truyền giới cho sa di. Một ấn bản của ghi chép hiện có, chứa nội dung bộ *kammavācā* cũng như một bộ các giới luật này có trong *Tạng Luật* và Chú giải *Tạng Luật* (*Samantapāsādikā*) là rất cần thiết.

Khandhaka (*Hợp phần*) đặc trưng cho Phật giáo Nguyên Thủy, có nghĩa là “số đông, vô số” và được dùng đặt tên cho hai mươi hai chương của phần này trong *Tạng Luật*. Chỉ ít chương được đặt tên khác như *campeyyake vinayavatthusmim*. Tuy nhiên, thuật ngữ này lại phổ biến trong các trường phái khác như *Mūlasarvāstivādin* dùng từ *vinayavastu*, và *Mahāsāṅghikalokottaravādin* dùng từ *poṣadhapratisamyukta*.

Khandhaka (*Hợp phần*) được chia thành hai: (1) *Mahāvagga* “Đại phẩm” và (2) *Cullavagga* (hoặc *Cūlavagga*) “Tiểu phẩm”. *Mahāvagga* gồm mười hợp phần và *Cullavagga* gồm mười hai hợp phần. Vì hai hợp phần cuối cùng của *Cullavagga* cung cấp thông tin về hai kì kết tập đầu tiên, chúng có thể bổ sung cho *Hợp phần* chia thành nhóm mười giới sau này, giống như các phần *nissaggiya* (ung xả đối trị) và *pācittiya* (ung đối trị) của *Vibhanga* (*Giới Bốn*).

Cấu trúc của *Hợp phần* như sau: *Đại phẩm* mở đầu với sự Thành đạo của Đức Thế Tôn, là điểm khởi đầu cho sự hình thành của *Tăng đoàn* ngay sau đó, và với những điều luật liên quan đến việc xuất gia của các Tỳ khưu. Ở cuối *Cullavagga* (*Tiểu phẩm*), nói về Hội đồng thứ hai được tổ chức tại Vesālī³⁵³ đề cập đến nguồn gốc của Phật giáo Nguyên Thủy. Sau khi nói về thọ giới sa di (*pabbajjā*) và thọ cụ túc giới (*upasampadā*), trong I. *Mahākhandhaka* (*Đại phẩm*), II - IV. *Khandhaka* (*Hợp phần*) mô tả các hành sự liên quan đến các sự kiện quan trọng của Phật giáo trong năm. Các chương khác nói về các tăng sự quan trọng hơn như I. *Kaṭṭhinakkhandhaka* – lễ dâng y Kathina hoặc IX. *Campeyyakkhandhaka*. Các hành sự này xuất hiện trong bốn chương đầu tiên của *Cullavagga* (*Tiểu phẩm*). Chương thứ mười nói chủ yếu về giới luật Tỳ Khưu ni: X. *Bhikkhunikkhandhaka*, một lần nữa, song song với *Vibhanga*, kết thúc bởi *Bhikkhunīvibhanga*.

³⁵¹ Tăng đoàn Ni giới được tái lập theo truyền thống Nguyên thủy vào năm 1996.

³⁵² Tiếng Phạn *karmavākya*.

³⁵³ Tiếng Phạn *Vaiśālī*.

Cấu trúc *Khandhaka* dường như cuối cùng dựa vào *Brāhmaṇas*³⁵⁴ Cũng như các quy định trong các nghi lễ tế lễ Vệ Đà không chỉ đơn giản được liệt kê mà còn được giải thích, *Tạng Luật* của Phật giáo cũng đưa ra những lời giải thích tại sao các quy tắc phải được quy định. Tuy nhiên, Phật giáo đã vượt xa cấu trúc đơn giản của các văn bản *Brāhmaṇa* khi tập hợp các học giới và soạn ra *Luật tạng*.

Nếu các bộ *kinh* trong *Sutta Piṭaka* (*Tạng kinh*) được so sánh với *Tạng Luật*, hầu như không thấy một trật tự có hệ thống nào. Mỗi bài pháp thoại đều riêng biệt, thường không có bất kỳ mối liên hệ nào dễ nhận biết với các bài pháp khác.

Tuy nhiên, không chỉ về cách sắp xếp có hệ thống mà *Tạng Luật* khác với *Tạng Kinh*. Điều đáng chú ý là ngay phần đầu mỗi bài *kinh*³⁵⁵ đã khác với *Tạng Luật*, thường bắt đầu bằng “vào thời điểm nọ, Đức Phật ngụ tại...” Sự khác biệt này được giải thích trong các Chú giải. Các Ngài giải thích rằng, cụm từ “tại thời điểm đó” ám chỉ thời điểm khi một điều luật được quy định.

Tuy nhiên, tại sao *Vibhanga* (*giới bốn*) và *Khandhaka* (*hợp phần*) lại bắt đầu theo cách đó, khi không liên quan tới điều luật được ban hành. Phần Chú giải không có câu trả lời: “theo truyền thống là như vậy.” Ta có thể giải thích như sau: các vị biên soạn *Khandhaka* (*hợp phần*) muốn tránh phần mở đầu truyền thống giống các *bài kinh*, bởi vì chủ ý tạo ra một tư liệu mới, không phải là một bộ sưu tập của nhiều ghi chép đơn lẻ, chẳng hạn như các *bài kinh* thuyết cho một người nào đó. Nếu điều này là đúng, thì rõ ràng có thể bỏ đi phần đầu của *bài kinh* và bắt đầu bằng câu tiếp theo.

Cũng như trong *Vibhanga* (*Giới Bốn*), trong *Khandhaka* (*Hợp phần*), các ghi chép được phát hiện sớm hơn *Sutta Piṭaka* (*Tạng Kinh*). Thú vị là phần mở đầu được điều chỉnh cho phù hợp với bối cảnh mới: như đã nói ở trên, phần mở đầu đập khuôn đã được bỏ để phù hợp với cách trình bày của *Tạng Luật*. Những tài liệu tương đồng này, vẫn cần được nghiên cứu chi tiết, cũng quan trọng để xác định thời gian xuất hiện tài liệu cũng như cấu trúc của các chương riêng lẻ của *Khandhaka*.

Hơn nữa, những sự tương đồng được tìm thấy trong chính *Tạng Luật*. Một đoạn quan trọng là câu chuyện về ba anh em Kassapa thuyết bởi Đức Phật, *Tạng Luật* I 24, 10-25, 37, trong đó cùng một sự kiện được kể trước hết bằng văn xuôi và sau đó

³⁵⁴ Bất kỳ bài bình luận nào gắn liền với *kinh Ved*, văn học thiêng liêng cổ xưa nhất của người Hindu, giải thích ý nghĩa của *kinh Veda* được sử dụng trong nghi lễ tế tự và ý nghĩa biểu tượng của hành động của các linh mục. Các *Brāhmaṇa* thuộc giai đoạn 900-700 trước Công nguyên, khi việc tập hợp các bài thánh ca thiêng liêng vào các *Samhitās* (“bộ sưu tập”) đã có được vị trí tôn nghiêm. Họ trình bày một bản tóm tắt các giáo lý tích lũy, được minh họa bằng thần thoại và truyền thuyết, về các vấn đề khác nhau của nghi lễ và về ý nghĩa ẩn của các văn bản thiêng liêng. Mỗi quan tâm chính của họ là về việc hiến tế, và chúng là nguồn tài liệu lâu đời nhất còn tồn tại cho lịch sử nghi lễ Ấn Độ. Được bổ sung vào *Brāhmaṇas* là các chương được viết bằng ngôn ngữ và phong cách tương tự, nhưng có nội dung triết học hơn, trong đó hướng dẫn cụ thể rằng vấn đề của các chương này chỉ nên được dạy trong rừng, cách xa làng. Những tác phẩm sau này, được gọi là *Āraṇyakas* (nghĩa đen, “thuộc về rừng”), được dùng như một liên kết giữa *Brāhmaṇas* và *Upanishad*. (Chú thích này được lấy từ *Encyclopaedia Britannica*.)

³⁵⁵ Mọi *bài kinh* đều bắt đầu bằng những từ: *Evam me sutaṃ. Ekaṃ samayaṃ bhagavā... viharati...* “Tôi đã nghe nói như vậy. Vào một thời điểm, Đức Phật ... đang ở (tại)...”

kể lại bằng kệ. Toàn bộ đoạn văn đã được thảo luận chi tiết bởi L. Alsdorf (1904-1978), người đã chú ý đến việc sử dụng kệ ngôn có thể dùng trong văn bản niên đại. Vì hình thức này chỉ được sử dụng ở Ấn Độ, không được sử dụng ở Ceylon (Sri Lanka). Do đó, nếu Mahinda mang các văn bản từ Ấn Độ đến Tích Lan là đúng, thì văn bản này phải cũ hơn khoảng 250 TCN. Đồng thời, chuỗi văn xuôi và kệ này tương ứng với các hình thức trong *Jātakas* (*chuyện tiền thân Đức Phật*)

Bên cạnh các quy định về giới luật, *Tạng Luật* Nguyên thủy bao gồm khá nhiều câu chuyện. Trong quá trình phát triển của các văn bản của *Tạng Luật*, ngày càng có nhiều câu chuyện được đưa vào, ví dụ như *Cullavagga* VII. *Sangbhedak- khandhaka* “chương về sự chia tách Giáo phái (ly giáo),” bao gồm hai mươi sáu trang trong bản của Phật Giáo Nguyên Thủy đã được mở rộng thành hơn năm trăm trang trong *Tạng Luật* của Mūlasarvāstivādin. Do đó, các giới luật dần dần phát triển cùng với các câu chuyện, đến mức gần như có sự thay đổi của thể loại văn học, từ sách sang *Avadāna* ³⁵⁶

Cả *Vibhanga* và *Khandhaka* đều có lịch sử phát triển lâu đời và có ảnh hưởng lẫn nhau. Phần lâu đời nhất của *Vibhanga*, *Pātimokkha* bị tách biệt một khoảng thời gian đáng kể so với những phần sau này, chẳng hạn như các cấu trúc *anāpatti* (*không phạm tội*) đề cập đến *Abhidhamma* (*Vi Diệu pháp*) và có lẽ thậm chí trong Chú giải.

Mô hình sơ bộ về sự phát triển của *Vibhanga* và *Khandhaka* có thể được phác thảo như sau: Thứ nhất, *Pātimokkha* được tạo ra bằng cách kết hợp các tài liệu lâu đời, trước thời Phật giáo, chủ yếu bằng cách cải cách các giới luật tạo thành tài liệu Phật giáo và bằng cách cung cấp thêm các khuôn mẫu cho việc trì tụng như phần giới thiệu các giới luật riêng lẻ và các văn bản liên kết giữa các nhóm học giới. Sau đó soạn thảo một bản Chú giải, một phần xuất hiện trong *Mahāvagga*. Có lẽ bản thảo đầu tiên của *Khandhaka* có thể chỉ có mười chương ³⁵⁷ nhưng ảnh hưởng tới *Vibhanga* đang được phát triển. Sau đó những câu chuyện mở đầu được soạn thảo, không phải lúc nào cũng liên quan đến các điều luật. Điều này chỉ ra có một khoảng cách nhất định về thời gian giữa hai phần của *Vibhanga*. Cần lưu ý là không có thiếu nhất quán như vậy trong *Khandhaka*, bởi vì các vị soạn thảo có thể đã loại bỏ các giới luật không còn phù hợp, mà không thể thực hiện được điều này với bản *Pātimokkha*. Tại thời điểm này có thể đã có một bản sửa đổi của *Khandhaka*, trong đó các chương về các quy định hành sự sau này được thêm vào và do đó có tổng cộng 20 chương. Phần giới thiệu ban đầu về *Vibhanga* được thay thế và lồng ghép vào *Mahāvagga*. Cuối cùng, các thông tin về

³⁵⁶ Tài liệu kinh điển tập trung vào những lời giải thích của *Đức Phật* về các sự kiện diễn ra với một người do nhân duyên đã tạo trong kiếp trước. Từ ghép Pāli của thuật ngữ này là *Apadāna*. *Avadāna* gồm cả hai hình thức kể chuyện như vậy rải rác trong *Tạng Luật* và phân tách dựa vào đó. Có một tuyển tập quan trọng của Trường phái Sarvāstivādin (“Giáo lý Tất cả là Có thật”) có tựa đề hiện đại là *Divyāvadāna* (“Thánh Avadāna”), bao gồm ba mươi tám truyền thuyết, trong đó có một số truyền thuyết về vị Phật từ đáng kính vua Asoka (Pāli Asoka). Tài liệu nổi tiếng và lớn nhất trong Avadāna là *Mahāvastu* (“Great Story”), một bản tổng hợp từ Trường phái Mahāsaṅghika (“Cộng đồng lớn”) thuộc Phật giáo cổ đại về những sự kiện kỳ diệu trong cuộc đời và tiền kiếp của chính *Đức Phật*. (Chú thích này được lấy từ *Bách khoa toàn thư Britannica*.)

³⁵⁷ Cf. Chương *Daśadhyaya*- (có lẽ đúng hơn là *Daśabhāṇavāra*- ??) *Tạng Luật* của *Sarvāstivādins*.

các kì kết tập Tam tạng được thêm vào như một phụ lục. Đặc biệt, kì kết tập Tam tạng lần thứ hai có thể bắt nguồn từ trường phái không phải Nguyên Thủy, mặc dù không có sự chia rẽ nào của Phật Giáo Nguyên Thủy được đề cập đến trước đó. Điều này được nghĩ tới bởi các thuật ngữ được sử dụng trong kì kết tập này khác với thuật ngữ phổ biến trong truyền thống Theravādin: những công thức như *kappati ... singiloṇakappo* (*Tạng Luật* II 306, 13) khác với ngôn ngữ thông thường trong *Tạng Luật* Nguyên thủy, nhưng lại rất gần với ngôn ngữ của Jain *Kappasutta*. Hơn nữa, các vị Tỳ Khưu rõ ràng không hiểu tất cả các từ khóa, những từ khó hoặc xa lạ với các vị, ngoại trừ hai điều cuối cùng: các học giả *Tạng Luật Theravādin* đã yêu cầu giải thích cho tám trong số mười điều.

Ngay cả khi bản phác thảo dự đoán quá trình soạn thảo *Tạng Luật* không quá khác so với thực tế, cũng rất khó để ước định ra thời gian chính xác. Dựa vào những thuật ngữ tương đồng có thể phỏng đoán rằng hầu hết những điều này xảy ra trước khi *Tạng Luật* được đưa đến Sri Lanka, vì không có gợi ý nào về việc bổ sung *Vibhanga* hoặc *Khandhaka* diễn ra ở Tích Lan.

Mặc dù các trường phái khác có các phụ lục về *Tạng Luật* riêng, nhưng cuốn cẩm nang khảo sát có hệ thống về các điều luật chỉ xuất hiện trong *Tạng Luật* Theravādin. *Parivāra* (Tập Yếu - *Tạng Luật* V) là một tài liệu được ghép từ các phần độc lập với nhau và đôi khi lặp lại về một số vấn đề của *Tạng Luật*. Bộ sách tập trung vào các học giới, bỏ qua mọi khuôn khổ. Cuối sách có đề cập đến tác giả, hoặc có thể là biên tập viên tên là Dīpa, ngoài ra không còn ai khác. Tên tiêu đề cũng không hoàn toàn rõ ràng, có lẽ "phụ lục" là gần nghĩa nhất, cũng được nói ngay trong chính bài kinh.

Parivāra bao gồm 19 chương, nhưng trong các Luận giải thì được gọi là *soḷasaparivāra* (phụ lục của 16 chương). Hơn thế, một số ghi chép kinh điển nói rằng phần cuối của chương thứ mười bốn "kết thúc *Tập yếu*" (*Vinaya* V 179, 19). Dương như có sự tách biệt trong *Parivāra* sau chương này, bởi vì chương XV. *Upālīpaṇcaka* giống như bài kinh thuộc *Khandhaka* (*Hợp phần*) bắt đầu bằng *tena samayena...* , (*Vinaya* V 180, 2). Tuy nhiên, cấu trúc của *Parivāra* chưa bao giờ được nghiên cứu, và vì thế *Tập Yếu* kết thúc bằng chương XIV. *Kaṭṭhinabhedare* hay không vẫn là một câu hỏi mở. Ngoài ra, không thấy ghi chép nào đề cập *Parivāra* có 16 chương. Chỉ có cụm từ *mahāvibhange mahābhede soḷasa mahāvārā* (*Vinaya* V 53, 16) và *bhikkhunīvibhange soḷasa mahābheda* (*Vinaya* V 84, 34), ở cuối hai chương đầu tiên xuất hiện số 16. Mặc dù ở đây là *vāra*, không phải *Parivāra*, có thể do tài liệu được đặt tên ngay sau chương đầu tiên.

Parivāra tóm lược cả *Vibhanga* và *Khandhaka* nhưng được sắp xếp khác. Bộ sách bắt đầu bằng những câu hỏi và câu trả lời mà không hề đề cập đến *Đức Phật* hay bất kỳ vị nào khác. Một trong những câu hỏi liên quan đến truyền thống *Tạng Luật* là quan trọng nhất của bộ kinh này. Danh sách liệt kê 40 vị nổi tiếng về giảng dạy Luật, hàng đầu là *Đức Phật* và Đại đức Upālī (*Vinaya* V 2, 36—3, 30). Người cuối cùng trong danh sách là Đại đức Sīvātthera, sống vào khoảng thế kỷ đầu tiên sau CN, và đây có lẽ là thời điểm ra đời *Parivāra*.

Theo truyền thống, có ba anh em Theravādin ở Anurādhapura³⁵⁸ ở Sri Lanka ngụ ở ba tu viện, mỗi người sở hữu bản kinh điển riêng. Khi Vua Parakkhamabāhu I (1153–1186) cải tổ Phật giáo ở Sri Lanka vào thế kỷ thứ mười hai, các tu sĩ của Abhayagirivihāra và Jetavanavihāra đã xuất gia lại theo truyền thống Mahāvihāra. Do đó, các bản kinh điển dần dần biến mất, và kinh điển Theravādin duy nhất còn sót lại ở tu viện Mahāvihāra.

Tạng Luật của Abhayagirivihāra khác với Mahāvihāra, đặc biệt là Kinh *Khandhaka* và *Parivāra*, như được nêu rõ ràng trong Chú giải của *Mahāvamsa*. Điều này được chứng thực bằng một câu duy nhất trong *Tạng Luật* Abhayagiri, tương ứng với *Tạng Luật* II 79, 21 = III 163, 1, được trích trong *Chú giải Tạng Luật*, cho biết cách diễn đạt thực sự hơi khác một chút.

Tóm tắt nội dung³⁵⁹

Tạng Luật gồm 3 phần: (1) *Vibhanga* (*Giới Bốn*), (2) *Khandhaka* (*Hợp phần*), và (3) *Parivāra* (*Tập Yếu*). *Vibhanga* có hai phần: (1) *Pārājikā* và (2) *Pācittiya*. Tương tự như vậy, *Khandhaka* có hai phần: (1) *Mahāvagga* (*Đại Phẩm*) và (2) *Cullavagga* (hay *Cūlavagga*) (*Tiểu phẩm*). *Parivāra* là một bổ sung sau này, tóm tắt toàn bộ *Tạng Luật*.

1. <i>Pārājikā</i>	(Tội nặng)	<i>Vibhanga</i>
2. <i>Pācittiya</i>	(Tội nhẹ)	
3. <i>Mahāvagga</i>	(Đại Phẩm)	<i>Khandhaka</i>
4. <i>Cullavagga</i>	(Tiểu Phẩm)	
5. <i>Parivāra</i>	(Tập Yếu)	

³⁵⁸ Anurādhapura là một thành phố nằm ở trung tâm phía bắc Sri Lanka (Tích Lan). Nó nằm dọc theo sông Aruvi Aru. Phần cũ của Anurādhapura, hiện được bảo tồn như một công viên khảo cổ, được biết đến nhiều nhất trong số các thành phố cổ đô nát của Sri Lanka; ngay gần đó là các đầm lầy hình chuông (đền thờ tưởng niệm Phật giáo, hay *bảo tháp*) được xây bằng gạch nhỏ phơi nắng, cũng như các đền thờ, tác phẩm điêu khắc, cung điện và hồ chứa nước uống cổ. Thành phố cũng có một cây bồ đề cổ thụ được cho là ban đầu là một nhánh của cây bồ đề tại *Bodhgayā*, dưới bóng râm mà Đức Gotama khổ hạnh đã đạt được Giác ngộ. Cành cây *bồ đề* được trồng tại Anurādhapura vào khoảng năm 245 trước Công nguyên, và nó có thể là cây cổ nhất còn tồn tại trong lịch sử. ghi lại.

Anurādhapura được thành lập vào thế kỷ 5 trước Công nguyên và là thủ đô Sinhalese của Sri Lanka từ thế kỷ 4 trước Công nguyên cho đến thế kỷ 11 sau Công nguyên, khi các cuộc xâm lược từ Nam Ấn Độ buộc phải chuyển thủ đô. Thành phố bị bỏ hoang và bị rừng rậm tràn ngập; vào thế kỷ 19, nó được người Anh tái khám phá và trở thành trung tâm hành hương Phật giáo. Sự hồi sinh của thành phố bắt đầu một cách nghiêm túc vào những năm 1870. Thành phố đương đại, phần lớn đã được di chuyển vào giữa thế kỷ 20 để bảo tồn địa điểm của cổ đô, là một ngã ba đường bộ chính của phía bắc Sri Lanka và nằm dọc theo một tuyến đường sắt. Trụ sở chính của Cơ quan Khảo sát Khảo cổ học Tích Lan nằm ở Anurādhapura. Dân số (ước tính năm 1990): 37.000. (Chú thích này được lấy từ *Encyclopaedia Britannica*.)

³⁵⁹ Điều này phỏng theo Russell Webb (biên tập viên), *Phân tích Tam Tạng Pāli* (Wheel xuất bản số. 217/220) (ấn bản thứ hai; Kandy, Sri Lanka: Tổ chức xuất bản Phật giáo [1991]).

Như đã nói ở trên, *Vibhanga* liệt kê 227 giới luật (*Pātimokkha*) dành cho chư Tỳ khuru. Các quy tắc này được sắp xếp thành tám loại:

1. Bốn tội bất cộng trụ, nếu phạm giới bị trục xuất khỏi Tăng đoàn (*pārājikā*):
 - a. Hành dâm;
 - b. Trộm cắp;
 - c. Tước đoạt mạng sống con người;
 - d. Khoe pháp bậc Thánh nhân.
2. Mười ba tội Tăng tàn (*sanghādisesā*);
3. Hai tội bất định (*aniyatā*);
4. Ba mươi tội ung xả đối trị (*nissaggiyā pācittiya*);
5. Chín mươi hai tội ung đối trị (*pācittiya*);
6. Bốn tội ung phát lồ (*pāṭidesanīyā*);
7. Bảy mươi lăm điều ung học Pháp về cách cư xử lịch thiệp (*sekhiyā*);
8. Bảy cách ổn định Tranh tụng (*adhikaraṇasamathā*).

Những học giới này nằm trong Giới Bồn dành cho các Tỳ khuru (*Bhikkhunī Vibhanga*). Khandhaka được chia thành *Mahāvagga* (Đại Phẩm) và *Cullavagga* (Tiểu phẩm - còn gọi là *Cūlavagga*):

I. Đại phẩm :

1. Chương Trọng Yếu: Tụng phẩm về sự xuất gia;
2. Chương Uposatha: Tụng phẩm về lễ *uposatha* ³⁶⁰ và sự trì tụng *Pātimokkha* ³⁶¹;
3. Chương vào mùa mưa: an cư kiết hạ (*vassāna*);
4. Chương *pavāraṇā*: Tụng phẩm về lễ kết thúc an cư mùa mưa (*pavāraṇā*);
5. Chương Da thú: Tụng phẩm về đồ dùng các vị tỳ khuru;
6. Chương Dược phẩm: Tụng phẩm về dược phẩm và cách thức chữa bệnh (*sách không đề cập chương này*)
7. Chương Kathina: Lễ dâng y *kaṭhina*;
8. Chương Y phục: Tụng phẩm về các loại y và những điều liên quan
9. Chương Campa: Tụng phẩm cách tổ chức hành sự;
10. Chương Kosambi: Tụng phẩm về sự chia rẽ hội chúng.

II. Cullavagga (Tiểu phẩm):

1. Chương Hành sự: nhắc nhở các vị tỳ khuru có hành vi không đúng với Pháp, với Luật;

³⁶⁰ Theo nghĩa đen, "ăn chay", tức là "ngày ăn chay", là ngày trăng tròn, ngày trăng non và hai ngày mùng một và mồng một. Vào những ngày rằm và mồng một, Bộ luật về Kỳ luật (*Pātimokkha*) được đọc trước cộng đồng tập hợp (*Tăng đoàn*) của các Tỳ kheo (*Tỳ kheo*), trong khi vào bốn ngày lễ *Tăng già*, nhiều cư sĩ sùng đạo đi thăm các tu viện, tự nhận lấy. việc tuân giữ tám giới luật (*aṭṭha-sīla*). Cf Nyanatiloka, *Phật tử Từ điển: Thủ công của Phật tử Điều kiện và Học thuyết* (lần thứ 4 bản sửa đổi; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), tr. 219.

³⁶¹ Phạm *prātimokṣa*.

2. Chương Parivāsa: phục hồi cho vị tỳ khuru phạm tội Tăng tàn
3. Chương Tích lũy tội: Chi tiết các trường hợp phạm tội có tính đa dạng
4. Chương Dàn xếp: Cách hành xử Luật đúng, phù hợp
5. Chương Các tiểu sự: sinh hoạt hàng ngày của tỳ khuru
6. Chương Sàng tọa: cúng dường trú xá, tu viện, nội thất,...
7. Chương Chia rẽ Hội chúng
8. Chương Phận sự (*sāmaṇeras*): 14 phận sự trong đời sống xuất gia
9. Chương Đình chỉ Giới bốn *Pātimokkha*
10. Chương Tỳ khuru Ni
11. Chương liên quan năm trăm vị
12. Chương liên quan bảy trăm vị

Phần cuối là *Parivāra*, tóm tắt và phân loại *Tạng Luật* để nghiên cứu dễ dàng hơn.

Tạng Kinh (Sutta Piṭaka)

Tạng Kinh chủ yếu gồm các bài pháp được *Đức Phật* thuyết cho *Tăng đoàn* và cư sĩ trong nhiều dịp khác nhau. Một số bài pháp thuyết bởi Đại đức Sāriputta (Xá Lợi Phất), Đại đức Moggallāna (Mục Kiền Liên), và Đại đức Ānanda (A Nan Đà) được lồng ghép và được tôn trọng như chính lời dạy của *Đức Phật*, vì đã được Đức Phật chấp thuận. Hầu hết các bài pháp đều nhằm vào lợi ích của chư *Tỳ khuru*, liên quan đến đời sống Thánh thiện của các bậc xuất gia và giải thích về Giáo lý. Có một số bài pháp đề cập đến tiến bộ vật chất và đạo đức của các cư sĩ. Ví dụ, Kinh Sigālovāda³⁶² chủ yếu đề cập đến bốn phận của một người tại gia. Ngoài ra còn có một số bài giảng thú vị dành cho trẻ em.

Tạng kinh giống như một quyển sách ghi lại nhiều quy tắc để thực hành theo, vì các bài kinh được giảng vào những dịp khác nhau phù hợp với căn cơ, trình độ của từng người. Có thể có những bài pháp dường như mâu thuẫn nhau, nhưng không nên hiểu sai về điều này, vì đều do *Đức Phật* thuyết để phù hợp với hoàn cảnh cụ thể; chẳng hạn, khi những người khác nhau vào những dịp khác nhau hỏi cùng một câu hỏi, Ngài sẽ giữ im lặng khi biết người hỏi chỉ tò mò một cách ngu ngốc, hoặc Ngài sẽ trả lời chi tiết khi biết rằng người hỏi là một người tha thiết tìm kiếm sự thật, và Ngài sẽ điều chỉnh câu trả lời để phù hợp với trí tuệ và tri kiến của người hỏi.

Tạng Kinh bao gồm có năm bộ kinh³⁶³

³⁶² Trường bộ kinh, Pāṭikavagga, Kinh Sigālovāda (Giáo thọ Thi Ca La Việt), số 31.

³⁶³ Các công sức soạn thảo *Tạng Kinh* được nêu trong cuốn *The Eternal Legacy: An Introduction to the Canonical Literature of Buddhism* (Giới thiệu về Kinh điển Phật giáo) (London: Tharpa [1985]) của Sangharakshita và, một phần, từ Russell Webb (chủ biên), *An Analysis of the Pāli Canon* (Phân tích Kinh điển Pāli) (ấn phẩm của Wheel số 217/220) (ấn phẩm thứ hai; Kandy, Sri Lanka: Hội Xuất bản Phật giáo [1991]). Các tác phẩm sau đây cũng đã được tham khảo: Oskar von Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature* (Tổng quan về văn bản Pāli) (Berlin và New York, NY: Walter de

1.Trường bộ kinh	(Dīgha Nikāya)
2.Trung bộ kinh	(Majjhima Nikāya)
3.Tương Ưng bộ kinh	(Samyutta Nikāya).
4.Tăng Chi bộ kinh	(Anguttara Nikāya).
5.Tiểu Bộ kinh	(Khuddaka Nikāya).

Kinh Trường bộ

Tổng quát

Dīgha Nikāya (*Trường bộ kinh*) (những bài pháp dài) gồm những ghi chép lâu đời nhất về Giáo lý nguyên thủy của *Đức Phật* (Đức Phật Thích Ca ³⁶⁴), được Ngài thuyết tại Ấn độ vào khoảng 2600 năm trước, gồm 34 bài kinh, hay pháp thoại, sắp xếp thành ba phẩm (*vagga*): (1) *Sīlakkhandha Vagga (Giới Phẩm)* ; (2) *Mahā Vagga (Đại phẩm)* ; và (3) *Pāṭika Vagga (Phẩm Pāṭika)*. Mỗi bài pháp đều khá dài và gồm nhiều nội dung về một hay nhiều vấn đề Giáo lý.

Các bài kinh trong *Dīgha Nikāya (Trường bộ kinh)* thể hiện rõ tâm từ, sức mạnh và trí tuệ thâm sâu của *Đức Phật*; gồm các chỉ dẫn để thực tập chánh niệm (Kinh Đại Niệm xứ Mahāsatipatṭhāna, số 22); về đạo đức, chánh định, và trí tuệ (Kinh Subha, số 10); về Lý Duyên khởi (Kinh Đại duyên Mahānidāna, số 15); về nguồn gốc và nguyên nhân của tà kiến (Kinh Phạm Võng, số 1); và chi tiết về những ngày cuối cùng của Đức Phật và khi Ngài nhập diệt (Kinh Đại bát Niết bàn - Mahāparinibbāna Sutta, số 16). Hơn nữa còn có rất nhiều lời khuyên và tri kiến cho tất cả các hành giả trên con đường kiếm tìm Chân lý.

Phân tích nội dung kinh ³⁶⁵

Mở đầu mỗi bài kinh đều giống nhau: *Evam me sutam. Ekaṃ samayam bhagavā... viharati...* “Như vậy tôi nghe. Một thời Thế Tôn ... đang ngụ tại ...”. Câu tiếp theo thường nêu tên người đối thoại với *Đức Phật*³⁶⁶. Lời mở đầu này đã được thảo luận nhiều lần trong các Chú Giải về Kinh tạng Pāli và thường xuyên nhắc lại vào thời nay.

Gruyter [2000]); Maurice Walshe, *Bản dịch Trường Bộ Kinh* (Boston, MA: Wisdom Publications [ấn bản bìa cứng 1995]); Tỳ khưu Ñāṇamoli và Tỳ khưu Bodhi, *Bản dịch Majjhima Nikāya – Trung Bộ Kinh* (Boston, MA: Wisdom Publications [ấn bản thứ hai năm 2001]); Tỳ khưu Bodhi, *Liên hệ giữa những bài thuyết giảng của Đức Phật: Bản dịch mới của Samyutta Nikāya* (Boston, MA: Wisdom Publications [2000]); Nyanaponika Thera và Tỳ khưu Bodhi, *Những bài thuyết giảng vi diệu của Đức Phật: Tuyển tập Kinh từ Anguttara Nikāya* (Walnut Creek, CA: Altamira Press [1999]).

³⁶⁴ Theo nghĩa đen, "Hiền nhân của Sākyas", "Hiền nhân của Gia tộc Sākya."

³⁶⁵ Điều này phỏng từ Oskar von Hinüber, *Cẩm nang Kinh điển Pāli* (Berlin và Mới York, NY: Walter de Gruyter [2000]), pp. 26—32.

³⁶⁶ Đây là *nidāna* (dịp) và *puggala* (người).

Phần mở đầu giống nhau trong tất cả các bộ *Nikāya*, ngoại trừ *Itivuttaka*.

Phần cuối mỗi bài kinh cũng được lặp lại, mặc dù không chặt chẽ như phần mở đầu: “*Đức Phật* [hoặc Đại Đức Sāriputta, ...] thuyết pháp như vậy. Các tỳ kheo [hoặc người được xưng hô] hoan hỉ tín thọ lời *Đức Phật* dạy.” Công thức này xuất hiện mười sáu lần trong *Dīgha Nikāya* (*Trường Bộ kinh*) và khoảng một trăm lần trong *Majjhima Nikāya* (*Trung Bộ kinh*), trong khi *Saṃyutta Nikāya* (*Tương ưng bộ kinh*) và *Anguttara Nikāya* (*Tăng chi bộ kinh*) thì khác. Các cách kết thúc khác không được thảo luận ở đây. Tuy nhiên lưu ý rằng đôi khi tiêu đề của bài kinh là *Brahmajāla* hoặc là *Ambaṭṭha*, không phải *Brahmajāla Sutta* hoặc *Ambaṭṭha Sutta*,..., và những bài thuyết này để “giải thích” (*veyyākaraṇa*), không phải là “suttanta” (bài kinh)

Phần cuối của Kinh Đại Bát Niết Bàn khá độc đáo, đây cũng là một bản kinh khác thường: *evam etaṃ bhūtapubban ti* “Đó là truyền thống thời xưa như vậy”.

Phần giữa của mỗi *bài kinh* thường là cuộc đối thoại được chỉnh sửa cấu trúc trong khi cố gắng bảo tồn duyên sự của *bài kinh*. Khác với tác giả hiện đại viết về một cuộc đối thoại bằng cách hư cấu, các kinh điển Phật giáo thời kỳ đầu thường chỉ được tụng đọc, nên để văn phong nói chuyện tự nhiên thông thường, cần một cấu trúc chung dễ nhớ và truyền thừa được. Về mặt này, việc ghi nhớ và đọc tụng của Phật giáo thuở sơ khai phù hợp hơn những lời nói hư cấu trong thời hiện đại.

Hơn một nửa các cuộc đối thoại trong *Dīgha Nikāya* (*Trường bộ kinh*) là các cuộc tranh luận với những người Bà la môn hoặc với các thành viên của các giáo phái khác cùng thời với Phật giáo, do đó Tạng kinh đôi khi gần như chứa thông tin duy nhất còn sót lại về các giáo phái này. Những cuộc tranh luận kiểu này phổ biến ở Ấn Độ cổ đại từ rất lâu trước khi Phật giáo ra đời và được biết đến nhiều trong văn học Vệ Đà, và những Phật tử đầu tiên đã phát triển và hoàn thiện chúng

Các cuộc tranh luận chủ yếu ở phần đầu của *Dīgha Nikāya*; tất cả mười ba bài kinh của *Sīlakkhandha Vagga* (*Phẩm giới*) thuộc thể loại này. Lưu ý rằng *bài kinh* số 2, *Sāmaññaphala Sutta* (Kinh Sa môn quả), bao gồm hai phần, phần thứ hai được lặp lại không dưới bốn lần trong các *bài kinh khác* trong cuộc tranh luận với bốn vị khác nhau và tại bốn địa điểm khác nhau (số 6, *Mahāli Sutta*, tại Vesālī; số 7, *Jāliya Sutta*, tại Kosambī; số 10, *Subha Sutta*, tại Sāvatthī; và số 12, *Lohicca Sutta*, tại Kosala). Điều này đặt ra câu hỏi tại sao một địa danh nhất định xuất hiện trong một *bài kinh* nhất định. Người ta có thể tìm câu trả lời bắt đầu từ *bài kinh* số. 21, *Sakkapañha Sutta* (Kinh Đế Thích sở vấn), trong đó *Đức Phật* trả lời những câu hỏi của vua trời Đế Thích trong một hang động Indasālā. Vị trí của hang động này được mô tả rất chính xác. Điều này chỉ ra rằng có truyền thống ghi nhớ tên địa danh. Có lẽ, ban đầu địa danh nhắc tới không phải để ám chỉ nơi Đức Phật thuyết mà là nơi lưu truyền bộ kinh. Nếu điều này là đúng, thì hợp lý khi bốn địa phương xuất hiện trong bốn bài kinh *Dīgha Nikāya* và lồng ghép vào *Dīgha Nikāya* như một bộ sưu tập các địa danh. Ý tưởng tương tự đưa ra không lâu sau do F.

L. Woodward (1871-1951) quan sát thấy rằng Sāvattthī được đề cập trong không dưới 736 bài kinh của *Samyutta Nikāya* (*Tương ưng bộ kinh*), mà theo Woodward, bộ kinh có thể đã được biên soạn ở đó.

Điều thú vị nữa cần lưu ý là trái ngược với địa danh được nhắc đến thường xuyên, không có thời gian cụ thể trong ngày được đưa ra liên quan đến thời điểm thuyết *bài kinh*. Chỉ trong các Chú giải có nêu một số thời điểm đặc biệt.

Một câu hỏi khác hiện chưa thể trả lời liên quan đến việc soạn thảo các bộ kinh *Nikāya*. Hơn nữa, dường như hầu như không có bất kỳ thông tin nào trong các tài liệu cổ về ý nghĩa của chúng trong thực tế. Thi thoảng các bài đọc tụng được đề cập trong *Mahāvamsa*.

Đối với *Tạng Luật*, câu trả lời rất dễ dàng: Cần có giới luật để điều hành Tăng đoàn Phật giáo. Mặt khác, *Nikāya* là một bản tóm tắt Giáo pháp, được biên soạn để Giáo lý có thể được lưu giữ và các tăng ni có thể học hỏi và bảo vệ Phật giáo, như đã nói trong *Samyutta Nikāya* (*Tương ưng bộ kinh*, IV 138, 5— 9): "Được hỏi vậy, này các Tỳ khuru, các ông cần phải trả lời như vậy." Hơn nữa, các cuộc tranh luận trong *Dīgha Nikāya* được sử dụng để thuyết phục những người không phải Phật tử về những giáo lý vi diệu trong Phật giáo. Tuy nhiên, không nghiã là nội dung những cuộc tranh luận này đã sớm lỗi thời khi những người không theo Đạo Phật bị thuyết phục và Phật Giáo đã phát triển. Sau đó, các cuộc tranh luận có thể được coi là một phong cách của bài kinh. Mặt khác, các bản kinh trong *Majjhima Nikāya*, chứa đựng những chỉ dẫn dành cho các tăng ni, có thể có giá trị lâu dài hơn.

Trong khi Phẩm (*vagga*) đầu tiên của *Dīgha Nikāya* được đặc trưng bởi các cuộc tranh luận, thì Phẩm thứ hai gồm các câu chuyện liên quan đến cuộc đời của Đức Phật. Trong *Dīgha Nikāya* số. 14, Mahāpadāna Sutta (Kinh Đại Bản) nhắc đến cuộc đời của sáu vị Đức Phật trước đây. Câu chuyện cuộc đời của Đức Phật thứ sáu Vipassin rất dài và được coi là hình mẫu cho vị Phật hiện tiền, Đức Phật Gotama.

Dīgha Nikāya số. 15, Mahānidāna Sutta (Kinh Đại Duyên), thảo luận về những điểm quan trọng của *Giáo pháp* như *paṭicca samuppāda* (Lý Duyên khởi).

Bài kinh quan trọng trong *Dīgha Nikāya* là kinh số. 16, Mahāparinibbāna Sutta (Kinh Đại bát Niết Bàn [Những ngày cuối cùng của Đức Phật]). Bài kinh này liên quan tới bài kinh số 17, Mahāsudassana Sutta (Kinh Đại Thiện Kiến Vương), kể về truyền thuyết Kusinārā, nơi Đức Phật nhập diệt. Tổng hợp lại, cả hai bài kinh dài khoảng 120 trang. Nếu so sánh các bộ kinh như *Itivuttaka* hoặc *Udāna* (cả hai bộ của *Khuddaka Nikāya* (*Tiểu Bộ Kinh*)) chúng có thể tạo thành bộ kinh riêng của *Tipiṭaka*. Theo Frauwallner, chúng có thể có vị trí ở phần cuối của bộ *Luật*.

Bài kinh về những ngày cuối cùng của Đức Phật, việc Ngài thọ vật thực không tốt, việc Ngài nhập diệt tại Kusinārā, và việc phân phát xá lợi của Ngài, quả thực là một sáng tác văn học cổ điển dài duy nhất còn tồn tại ở Ấn Độ. Mặc dù các bản *Brāhmaṇas* tất nhiên dài hơn nhiều nhưng biên soạn từ các phần nhỏ, riêng biệt và

độc lập trong khi Kinh Đại Bát Niết Bàn xây dựng theo cấu trúc thống nhất. Cấu trúc của văn bản cho thấy biên dịch viên đã khó khăn như thế nào với một văn bản dài bất thường như vậy. Hết lần này đến lần khác, có những dấu hiệu gợi ý sự ra đi của Đức Phật, chẳng hạn khi *Đức Phật* giải thích tám lý do khiến vũ trụ rung động cho Đại đức Ānanda, điều này phù hợp trong bối cảnh lúc đó, nhưng nhóm tám pháp trong *Anguttara Nikāya* (*Tăng Chi Bộ*) không nhắc gì đến chúng. Đồng thời, điều này cho thấy cách các phần kinh có thể thuộc lòng được khi có từ khóa tương ứng. Cái gọi là “truyền miệng không kiểm soát” này đã tạo ra những phần nhỏ sai lệch - những đoạn kinh “không hợp lý” hoặc “sai lạc” (“Sondertexte” trong tiếng Đức) – trong những bản kinh sau này.

Bản kinh khác thường nhất là *Dīgha Nikāya* số. 21, Sakkapañha Sutta (Kinh Đề Thích sở vấn [A God Consults the Buddha]). Trước khi chính mình đến gặp *Đức Phật* tại hang động Indasālā, vua trời Sakka đã phái *Gandhabba*³⁶⁷ Pañcasika (Cần Thát Bà) đến cúng dường *Đức Phật* một bài hát, hay đúng hơn là một bản tình ca. Ở đây, một thể loại văn học rất hiếm đã được nhắc tới trong kinh điển.

Nhiều học giả hiện đại đã chú ý đến *Dīgha Nikāya* số. 27, Aggañña Sutta (Kinh Khỏi thể nhân bốn), bởi vì nó chứa đựng thông tin quan trọng về hình thành vũ trụ và giai cấp xã hội.

Năm *bài kinh* cuối cùng khác với tất cả những bài khác trong *Dīgha Nikāya* theo cách này hay cách khác. Số 30, Lakkhaṇa Sutta (Kinh Tướng), chứa những câu kệ hầu như không xuất hiện nơi khác. Số 31, Sigālovāda Sutta (Kinh Giáo thọ Thi Ca La Việt), đề cập đến vấn đề đạo đức, học giới đối với cư sĩ và được gọi là *gihivinaya* “*Giới luật dành cho cư sĩ*”. Các hướng dẫn được đưa ra dưới dạng câu hỏi và câu trả lời, và có thể sử dụng là một loại cẩm nang để giảng dạy cho cư sĩ. Đây là một trong những bài kinh có tầm quan trọng trong “Phật giáo hiện đại”. Số 32, Ātānātiya Sutta (Kinh A sá năng chi), không thực sự là một *bài kinh* mà là một “bài hộ trì” (*paritta*). Nó cũng là một phần của tuyển tập hai mươi hai kinh hộ trì *paritta*. Hai *bài kinh* cuối cùng, số. 33, Sangīti Sutta (Kinh Phúng Tụng) và số. 34, Dasuttara Sutta (Kinh Thập Thượng), được sắp xếp theo số lượng các pháp được đề cập, một nguyên tắc nổi tiếng từ *Anguttara Nikāya* (*Tăng Chi bộ*). Cả hai bài kinh này đều do Đại đức Sāriputta thuyết giảng. Mở đầu của bài kinh số. 33, “bản tụng đọc”, có ghi rằng nhà lãnh đạo trường phái Jain Nigaṇṭha Nātaputta (Ni Kiền Từ) đã qua đời mà không có sự chỉ dẫn thích hợp cho cộng đồng tín đồ của mình. Để tránh tình trạng tương tự xảy ra giữa các Phật tử, Đại đức Sāriputta đề nghị nên cùng tụng đọc *Giáo pháp* trước *Đức Phật*, sau đó Ngài sẽ chấp thuận những gì đã được trì tụng. Điều này gợi nhớ mạnh mẽ đến chương cuối cùng của *Khandhak* trong *Vinaya Piṭaka*, về lần kết tập Tam tạng đầu tiên.

Có vẻ như hai *bài kinh* cuối cùng là những bổ sung thứ yếu cho *Dīgha Nikāya*. Người ta thậm chí có thể phỏng đoán rằng độ dài của *Dīgha Nikāya* gấp ba lần mười *bài kinh* - tổng cộng là ba mươi bài - giống như bộ *Khandhaka* trong *Tạng Luật* có hai mươi chương, hoặc hai (*Mahāvagga* và *Cullavagga/Cūlavagga*) nhân với mười. .

³⁶⁷ Ở đây, thuật ngữ *gandhabba* dùng để chỉ một nhạc sĩ trên trời. Không nên nhầm lẫn nó với *gandhabba* (còn được đánh vần là *gantabba*) dùng để chỉ chúng sinh sinh ra từ từ cung. Theo nghĩa này, thuật ngữ chỉ được sử dụng trong mối quan hệ này và không bị nhầm lẫn với linh hồn vĩnh viễn.

Tóm tắt nội dung:³⁶⁸

1. Sīlakkhandha Vagga – Giới Phẩm

1. Brahmajāla Sutta (Kinh Phạm Võng): Bài kinh nói về mạng lưới tà kiến trong đó có sáu mươi hai tà kiến về vũ trụ và con người thuyết bởi ngoại đạo.
2. Sāmaññaphala Sutta (Kinh Sa môn quả): *Đức Phật* giải thích cho vua Ajatāsattu những lợi ích của việc gia nhập Giáo đoàn Phật giáo và từ bỏ thế tục.
3. Ambaṭṭha Kinh (Kinh A ma trú): Bài kinh là hội thoại giữa *Đức Phật* và Ambaṭṭha về giai cấp, liên quan đến Vua Okkāka, người sáng lập gia tộc Sākya.
4. Soṇadaṇḍa Kinh (Kinh Chủng Đức): Bài kinh là hội thoại giữa *Đức Phật* và bà la môn Soṇadaṇḍa về các đặc điểm của một Bà La môn đứng nghĩa.
5. Kūṭadanta Sutta (Kinh Cứu La Đàn Đầu): Bài *kinh* là đoạn đối thoại với Bà -la-môn Kūṭadanta về việc giết động vật tế lễ.
6. Mahāli Sutta (Kinh Mahali): Bài *kinh* là một cuộc đối thoại với Mahāli về thị giác và thính giác của vị thiên và sự chứng đạt Giác ngộ.
7. Kinh Jāliya (Kinh Chalida): Bài *kinh* đề cập đến bản chất của mạng căn với thân thể. Bài *kinh* này lặp lại phần cuối cùng của Kinh Mahāli (số. 6).
8. Kassapaśihanāda Sutta (Kinh Ca điếp Sư tử hống) Trong *bài kinh* này, Kassapa khổ hạnh trần trụi hỏi có đúng là *Đức Phật* lên án mọi hình thức khổ hạnh không. *Đức Phật* phủ nhận điều này, dạy rằng phải phân biệt giữa các hình thức khác nhau. Kassapa đưa ra một danh sách các thực hành tiêu chuẩn, và *Đức Phật* nói rằng một người có thể làm bất kỳ điều gì trong số những điều này, nhưng nếu đạo đức, trái tim và trí tuệ không được phát triển sẽ rất lâu mới trở thành một tu sĩ hay một Bà-la-môn chân chính. Chính *Đức Phật* đã thực hành tất cả các khổ hạnh để hoàn thiện đạo đức và trí tuệ cũng như chỉ ra sự vô ích của sự khổ hạnh. Sau đó, Kassapa mong muốn xuất gia, và chẳng bao lâu, nhờ thực hành siêng năng, ông trở thành một *A la hán*.
9. Poṭṭhapāda Kinh (Kinh Bồ sá Bà Lâu): cuộc thảo luận với Poṭṭhapāda về bản chất Linh hồn, điều *Đức Phật* khẳng định không liên quan và không có lợi cho sự Giác ngộ.
10. Subha Sutta (Kinh Tu ba): Bài *kinh* do Đại đức Ānanda thuyết, về đạo đức, định lực, và trí tuệ.
11. Kevaddha Sutta (Kinh Kiên Cố): Trong *bài kinh* này, *Đức Phật* từ chối cho phép một *Tỳ Khưu* biểu diễn thần thông trước cư sĩ. *Đức Phật* kể câu chuyện của một

³⁶⁸ Phần lớn của các mô tả trong điều này tóm tắt Chúng tôi thích nghi từ Russell Webb (biên tập viên), *Một Phân tích của các Pāli Canon* (ấn phẩm Bánh xe số 217/220) (ấn bản thứ hai; Kandy, Sri Lanka: Tổ chức Xuất bản Phật giáo [1991]), trang 4—7. Tuy nhiên, một số được chuyển thể thay thế từ Maurice Walshe, *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya* (Boston, MA: Wisdom Publications [ấn bản bìa cứng 1995]); xuất bản lần đầu vào năm 1987 dưới dạng bìa mềm với tựa đề *Như vậy tôi đã nghe: Những bài giảng dài của Đức Phật* (Boston, MA: Wisdom Publications), trang 55—62. Một số là sự kết hợp từ cả hai các nguồn.

tu sĩ đã đến gặp *chur thiên* để hỏi họ về nơi mà tứ đại không còn sót lại. Không ai ở đó có thể trả lời anh ta - ngay cả Đại Phạm Thiên, Ngài đã bảo anh ta trở lại *Đức Phật* để tìm câu trả lời.

12. Lohicca Sutta (Kinh Lô hi gia) Bài *kinh* là cuộc đối thoại với Bà-la-môn Lohicca về đạo đức của vị đạo sư.
13. Tevijja Sutta (Kinh Tam minh) Bài *kinh* đề cập đến sự vô ích học kinh Veda để đạt được sự đồng hành với Brahmā.

2. Mahā Vagga (Đại Phẩm)

14. Mahāpadāna Sutta (Kinh Đại Bồn): Bài *kinh* là câu chuyện về Đức Phật Gotama và sáu vị Phật tiền nhiệm, cũng bao gồm bài pháp về Đức Phật Vipassī, từ lúc Ngài rời cõi trời Tusita đến khi Ngài bắt đầu hoằng pháp.
15. Mahānidāna Sutta (Kinh Đại Duyên): Bài *kinh* đề cập đến giáo lý Nhân Quả và con đường tới Giác Ngộ.
16. Mahāparinibbāna Sutta (Kinh Đại bát Niết Bàn [Những ngày cuối cùng của *Đức Phật*]): Đây là bài kinh vĩ đại ghi lại những ngày cuối cùng của Thế Tôn (*Tathāgata*) và sự nhập diệt của Ngài vào Vô dư Niết Bàn (*parinibbāna*).
17. Mahāsudassana Sutta (Kinh Đại Thiện Kiến Vương) Bài *kinh* kể lại chuyện tiền thân *Đức Phật* với tư cách là Vua Sudassana (Đại Thiện Kiến), được *Đức Phật* kể lại trước khi nhập diệt.
18. Janavasabha Sutta (Kinh Xà Ni La): Trong *bài kinh* này, *Đức Phật* kể câu chuyện giữa *yakkha* (thiên nam) Janavasabha với người dân Nādikā.
19. Mahāgovinda Sutta (Kinh Đại Điền Tôn [Tiền thân Đức Phật]): Trong *bài kinh* này, thiên nam cõi trời Pañcasikha kể câu chuyện về Mahāgovinda với *Đức Phật*, Ngài nói rằng chính Ngài là Mahāgovinda.
20. Mahāsamaya Sutta (Kinh Đại hội [Chư thiên đến đánh lễ Đức Phật]): Các vị Phạm Thiên từ mười ngàn thế giới đến đánh lễ Đức Phật. Bài kinh hầu như chỉ gồm các kệ và mang hơi hướng thần thoại.
21. Sakkapañha Sutta (Kinh Đế Thích sở vấn): Sakka, vua của *chư thiên*, đến đánh lễ *Đức Phật* và được nghe giảng về các tầm cầu nên theo đuổi và không nên theo đuổi.
22. Mahāsatiṭṭhāna Sutta (Kinh Đại Niệm Xứ): Đây được coi là bài kinh quan trọng nhất trong Kinh tạng Pāli. Cấu trúc bài *kinh* này rất khác những bài kinh trước. Nhiều từ được lặp lại, như kệ 18-21, như *bài kinh* số. 10 trong *Majjhima Nikāya*. Cách duy nhất để thanh lọc chúng sinh, vượt qua phiền muộn và đau khổ, chứng đạt *Niết-bàn*, là Tứ Niệm Xứ (*sati-ṭṭhāna*): chánh niệm về (1) thân, (2) cảm xúc (thọ), (3) tâm và (4) pháp. Phương pháp anapasatti thở vào thở ra được hướng dẫn chi tiết. Bởi vậy, với đối tượng tâm chúng ta niệm “Nếu tham

dục hiện hữu, vị tỳ khuru ấy biết rõ chúng hiện hữu. Nếu tham dục biến mất, vị tỳ khuru ấy biết rõ chúng biến mất. Hơn nữa, vị ấy biết tham dục ấy sanh khởi lên như thế nào, biết chúng diệt đi ra sao, và vị ấy biết tham dục chưa phát sinh sẽ không phát sinh trong tương lai ra sao. ” (Theo Chú giải, “vị tỳ khuru” ở đây nghĩa là bất cứ ai thực hành Pháp) Bài *kinh* kết thúc bằng lời tường thuật về Tứ Diệu Đế.

23. Pāyāsi Sutta (Kinh Tệ Túc) Trong *bài kinh này* , Đại đức Kumāra-Kassapa đã thuyết phục Thái tử Pāyāsi về quan điểm sai lầm rằng không có kiếp sau hay nghiệp của hành động.

3. Pāṭika Vagga

24. Pāṭika Sutta (Kinh Ba lê) Bài *kinh* kể về câu chuyện của người đệ tử mù mờ Sunakkhata bỏ *Đức Phật* để theo những vị thầy khác vì *Đức Phật* không làm phép lạ hay dạy về nguồn gốc của sự việc.
25. Udumbarika-Sīhanāda Sutta (Kinh Ưu đàm bà la): Trong *bài kinh này*, *Đức Phật* bàn về khổ hạnh với tu sĩ khổ hạnh Nigrodha.
26. Cakkavatti-Sīhanāda Sutta (Kinh Chuyển Luân Thánh Vương): Bài *kinh* kể về câu chuyện của vị Chuyển Luân Thánh Vương, sự suy thoái đạo đức xã hội và sự phục hồi sau đó, và sự xuất hiện của vị Phật tương lai Metteyya.
27. Aggañña Sutta (Kinh Khởi thế Nhân Bôn): Bài *kinh* nói về giai cấp và giải thích về nguồn gốc của vũ trụ (như *kinh* số 24), tới nguồn gốc của bốn giai cấp.
28. Sampasādanīya Sutta (Kinh Tự Hoan hỷ): Bài *kinh* là cuộc đối thoại giữa *Đức Phật* và Sāriputta, người ca ngợi *Đức Phật* và khẳng định đức tin của mình với Ngài.
29. Pāsādikā Sutta (Kinh Thanh tịnh): Bài *kinh* là cuộc thảo luận về những vị giáo thọ giỏi hay không, và lý do *Đức Phật* không thuyết nhiều pháp dù Ngài biết rõ chúng.
30. Lakkhaṇa Sutta (Kinh Tướng): Bài *kinh* thảo luận về ba mươi hai đặc điểm của một Đại trượng phu
31. Sigālovāda Sutta (Kinh Giáo thọ Thi Ca La Việt) Bài *kinh* chứa đựng những lời khuyên của *Đức Phật* dành cho Sigālovāda về trách nhiệm một gia chủ với sáu hạng người.
32. Āṭānāṭiya Sutta (Kinh A xá năng chi): Bài *kinh* thảo luận về Tứ Đại Thiên Vương và những nỗ lực của họ để bảo vệ chống lại cái ác.
33. Sangīti Sutta (Kinh Phúng Tụng): Trong *bài kinh này*, Đại đức Sāriputta tóm lược các nguyên tắc của Giáo lý thành 10 nhóm để dễ tụng đọc.
34. Dasuttara Sutta (Kinh Thập thượng): Bài *kinh* có những pháp tương tự như trong *kinh* trước (số 33). Ở đây, Đại đức Sāriputta phác thảo giáo lý thành chuỗi 10 pháp

Majjhima Nikāya – Trung bộ kinh

Tổng quát

Majjhima Nikāya (Trung Bộ Kinh) gồm 152 bài kinh được sắp xếp thành mười lăm phẩm (*vagga*), được phân loại thành các chủ đề. Mặc dù khác biệt giữa *Majjhima Nikāya* và *Dīgha Nikāya* chủ yếu là ở độ dài, nhưng về tổng thể, các bài kinh của *Majjhima Nikāya* ngắn hơn so với các bài của *Dīgha Nikāya*, *Majjhima Nikāya* chứa một số lượng bài kinh lớn hơn nhiều và thậm chí còn nhiều nội dung hơn.

Phân tích kinh điển ³⁶⁹

Majjhima Nikāya được chia thành ba phần, mỗi phần gồm năm mươi bài kinh (*paññāsa* hoặc *pañṇāsa*) : (1) *Mahā-paññāsa* “Phần căn bản”: số. 1-50; (2) *Majjhima-paññāsa* “Phần giữa”: số. 51-100; và (3) *Upāri-paññāsa* “Phần thượng”: số. 101-152. Mỗi nhóm năm mươi pháp chia nhỏ thành nhóm mười pháp. Đôi khi, các bài kinh được ghép thành từng cặp được gọi là *Cūḷa-* và *Mahā* tương ứng là các tiểu kinh, đại kinh.

Như trong *Dīgha Nikāya*, có đoạn văn trong *Majjhima Nikāya* được lặp lại bốn lần, số. 131-134: (1) số. 131, Bhaddēkaratta Sutta, Sāvatthī (Kinh Nhất Dạ Hiền Giả); (2) số. 132, Ānanda- bhaddēkaratta Sutta, Sāvatthī (Kinh A nan nhất dạ hiền giả); (3) số. 133, Mahākaccāna-bhaddēkaratta Sutta, Rājagaha (Kinh Đại ca Chiên Diên Nhất dạ hiền giả) ; và (4) số. 134, Lomasakangiya-bhaddēkaratta, Kapilavatthu (Kinh Lomasakangiya Nhất dạ hiền giả). Bài kinh đầu tiên (số. 131) được chính Đức Phật thuyết theo cách đặc biệt nhất trong Tam tạng. Đầu tiên, bốn câu kệ được tụng đọc và sau đó được giải thích: đó là *uddesa* “tổng thuyết”, theo sau là “phân tích” *vibhanga*, *Majjhima Nikāya* III, số. 187, 18, một hình thức được sử dụng thường xuyên về sau. Bài kinh thứ hai (số 132) do Đại đức Ānanda đọc, với sự chấp thuận của Đức Phật, và bài kinh thứ ba (số 133), Đức Phật chỉ đọc các bài kệ và sau đó Ngài Mahākassapa (Mục Kiền Liên) giải thích, người biết đầy đủ ý định Đức Phật muốn thuyết. Bài kinh cuối cùng (số 134) cũng chính là bản kinh được thuyết lại ở Kapilavatthu. Bài kinh đề cao danh tiếng của thiên nam Bhaddēkaratta, người đã nghe về kinh này ngay khi ở Thiên đàng Tāvattīsa và hỏi Lomasakangiya về nó.

Một số bài kinh *Majjhima Nikāya* dường như mới hơn so với *Dīgha Nikāya*, khi những cuộc đối thoại diễn ra sau lễ *parinibbāna* của Đức Phật, chẳng hạn như *Majjhima Nikāya* số 84, Kinh Madhura, hoặc số. 94, Kinh Ghoṭamukha, nơi có truyền thuyết về nền tảng của Ghoṭamukhī Hall ở Pāṭaliputta được nêu trong Chú giải. Một thời gian sau khi *parinibbāna* số. 124, Kinh Bakkula, bởi vì Bakkula, người được coi là khỏe mạnh nhất trong các tu sĩ, nhập Niết Bàn sau tám mươi năm sau khi là một thành viên của Tăng đoàn. Dường như Ngài ấy đã sống sau Đức Phật nửa thế kỷ,

³⁶⁹ Phần này được phỏng theo Oskar von Hinüber, *Số tay Văn học Pāi* (Berlin và New York, NY: Walter de Gruyter [2000]), trang 32-35.

điều đó đã thu hút sự chú ý của nhà bình luận, nói rằng *bài kinh* này chỉ được tụng trong kì Kết tập Tam tạng thứ hai, tức là một trăm năm sau lễ *parinibbāna*. Nhận xét này khá thú vị đối với lịch sử kinh điển Theravādin, vì cho thấy rằng, ngay cả trong truyền thống này, những bổ sung sau này đã được thừa nhận ghép vào kinh điển.

Những bài kinh khác, đôi khi là những ghi nhớ cá nhân về *Đức Phật*. *Majjhima Nikāya* số. 140, Dhātuvibhanga Sutta (Kinh Giới Phân Biệt), kể về Sa di Pukkusāti, người tình cờ gặp *Đức Phật* mà không biết Ngài, vì Ngài thọ giới sa di ³⁷⁰ từ một tỳ kheo khác. Chỉ sau khi được chính *Đức Phật chỉ dạy*, ông mới nhận ra Ngài và xin thọ cụ túc giới (*upasampadā*), nhưng đáng buồn thay, ông lại chết trước khi có bát và y. *Đức Phật* vẫn tuyên bố rằng Pukkusāti sẽ nhập *Niết-bàn* ngay cả khi chưa bao giờ xuất gia hoàn toàn.

Trong *Majjhima Nikāya* số. 144, Channavāda Sutta (Kinh Giáo Giới Channa), tỳ kheo Channa bị bệnh nặng đã định tự tử, nhưng Tôn giả Sāriputta và Tôn giả Mohācunda ngăn cản ông làm vậy. Tuy nhiên, *Đức Phật* không phản đối việc tự sát, vì chỉ có sự thêm muốn tái sinh mới đáng bị chê trách. Thú vị nhất là những *bài kinh* liên quan đến những câu chuyện cá nhân về chính *Đức Phật*, chẳng hạn như *Majjhima Nikāya* số. 26, Ariyapariyesana Sutta (Kinh Thánh Cầu), *Đức Phật* nói về những vị sư chỉ dạy cho Ngài là Ālāra Kālāma và Uddaka Rāmaputta, hay người bạn học cũ của *Đức Phật*, Bharanḍuka Kālāma, được nhắc đến trong Tikanipāta của Anguttara Nikāya. Hơn nữa, *Majjhima Nikāya* số. 36, Mahāsaccaka Sutta (Đại kinh), nói về khi Bồ Tát thiên định lúc còn nhỏ dưới cây diêm phù (*jambu*). Tất cả những yếu tố này tạo nên “tiểu sử” của *Đức Phật*, mà *Majjhima Nikāya* số. 123, Acchariyabbhutadhamma Sutta (Kinh Hy Hữu Vị Tăng Hữu Pháp) được thêm vào

Đôi khi, *Majjhima Nikāya* cũng chứa nội dung về *Tạng Luật*, chẳng hạn như *Majjhima Nikāya* số 104, Kinh Sāmagāma (Kinh làng Sama) trong Cullavagga IV. Samathakkhandhaka, và *Majjhima Nikāya* số. 82, Kinh Ratṭhapāla, câu chuyện về Ratṭhapāla, cha mẹ đã cố gắng vô ích để ngăn cản anh vào *Tăng đoàn*.

Nội dung của *Majjhima Nikāya* gồm nhiều chủ đề đa dạng hơn *Dīgha Nikāya*. Tuy nhiên, chỉ có những cuộc tranh luận lớn không có trong *Majjhima Nikāya* thảo luận với những kẻ có tà kiến (*micchā-diṭṭhi*) lại xuất hiện, chẳng hạn như trong *Majjhima Nikāya* số. 56, Kinh Upāli, hoặc số. 57, Kukkuravatika Sutta (Kinh hạnh con chó), nơi thực hành khổ hạnh kỳ lạ được mô tả.

Các học giả chưa bao giờ thực sự điều tra chi tiết những tài liệu bổ sung nào có thể được tìm thấy trong *Majjhima Nikāya* và chính xác là cả *Majjhima Nikāya* và *Dīgha Nikāya* có liên quan với nhau như thế nào. Một cuộc điều tra như vậy sẽ có tầm quan trọng hàng đầu để tìm ra mục đích mà các văn bản tương ứng có thể nhằm phục vụ. Một số học giả đã gợi ý rằng *Majjhima Nikāya* có thể đã được sử dụng để hướng dẫn những người mới cải đạo sang Phật giáo.

³⁷⁰ *Pabbajjā*, theo nghĩa đen, “đi ra ngoài,” hay được nói đầy đủ hơn, “đi từ nhà đến cuộc sống vô gia cư” của một nhà sư. Việc xuất gia đòi hỏi phải cắt đứt mọi ràng buộc gia đình và xã hội để sống cuộc đời thanh tịnh của một tu sĩ, nhằm thực hiện mục tiêu giải thoát cuối cùng mà *Đức Phật đã chỉ ra*. Do đó, *pabbajjā* đã trở thành tên gọi để nhập học với tư cách là một *sāmaṇera*, hay sa di, tức là một ứng cử viên cho Hàng Tỳ khuru. Cf Nyanatiloka, *Từ điển Phật học: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo* (tái bản lần thứ 4; Kandy, Sri Lanka: Tổ chức Xuất bản Phật giáo [1980]), tr. 134.

Majjhima Nikāya – Trung bộ kinh

Tổng quát

Majjhima Nikāya (Trung Bộ Kinh) gồm 152 bài kinh được sắp xếp thành mười lăm phẩm (*vagga*), được phân loại thành các chủ đề. Mặc dù khác biệt giữa *Majjhima Nikāya* và *Dīgha Nikāya* chủ yếu là ở độ dài, nhưng về tổng thể, các bài kinh của *Majjhima Nikāya* ngắn hơn so với các bài của *Dīgha Nikāya*, *Majjhima Nikāya* chứa một số lượng bài kinh lớn hơn nhiều và thậm chí còn nhiều nội dung hơn.

Phân tích kinh điển ³⁶⁹

Majjhima Nikāya được chia thành ba phần, mỗi phần gồm năm mươi bài kinh (*paññāsa* hoặc *pañṇāsa*) : (1) *Mahā-paññāsa* “Phần căn bản”: số. 1-50; (2) *Majjhima-paññāsa* “Phần giữa”: số. 51-100; và (3) *Upāri-paññāsa* “Phần thượng”: số. 101-152. Mỗi nhóm năm mươi pháp chia nhỏ thành nhóm mười pháp. Đôi khi, các bài kinh được ghép thành từng cặp được gọi là *Cūla-* và *Mahā* tương ứng là các tiểu kinh, đại kinh.

Như trong *Dīgha Nikāya*, có đoạn văn trong *Majjhima Nikāya* được lặp lại bốn lần, số. 131-134: (1) số. 131, Bhaddekaratta Sutta, Sāvatthī (Kinh Nhất Dạ Hiền Giả); (2) số. 132, Ānanda-bhaddekaratta Sutta, Sāvatthī (Kinh A nan nhất dạ hiền giả); (3) số. 133, Mahākaccāna-bhaddekaratta Sutta, Rājagaha (Kinh Đại ca Chiên Diên Nhất dạ hiền giả) ; và (4) số. 134, Lomasakangiya-bhaddekaratta, Kapilavatthu (Kinh Lomasakangiya Nhất dạ hiền giả). Bài kinh đầu tiên (số. 131) được chính Đức Phật thuyết theo cách đặc biệt nhất trong Tam tạng. Đầu tiên, bốn câu kệ được tụng đọc và sau đó được giải thích: đó là *uddesa* “tổng thuyết”, theo sau là “phân tích” *vibhanga*, *Majjhima Nikāya* III, số. 187, 18, một hình thức được sử dụng thường xuyên về sau. Bài kinh thứ hai (số 132) do Đại đức Ānanda đọc, với sự chấp thuận của Đức Phật, và bài kinh thứ ba (số 133), Đức Phật chỉ đọc các bài kệ và sau đó Ngài Mahākassapa (Mục Kiền Liên) giải thích, người biết đầy đủ ý định Đức Phật muốn thuyết. Bài kinh cuối cùng (số 134) cũng chính là bản kinh được thuyết lại ở Kapilavatthu. Bài kinh đề cao danh tiếng của thiên nam Bhaddekaratta, người đã nghe về kinh này ngay khi ở Thiên đàng Tāvattimsa và hỏi Lomasakangiya về nó.

Một số bài kinh *Majjhima Nikāya* dường như mới hơn so với *Dīgha Nikāya*, khi những cuộc đối thoại diễn ra sau lễ *parinibbāna* của Đức Phật, chẳng hạn như *Majjhima Nikāya* số 84, Kinh Madhura, hoặc số. 94, Kinh Ghoṭamukha, nơi có truyền thuyết về nền tảng của Ghoṭamukhī Hall ở Pāṭaliputta được nêu trong Chú giải. Một thời gian sau khi *parinibbāna* số. 124, Kinh Bakkula, bởi vì Bakkula, người được coi là khỏe mạnh nhất trong các tu sĩ, nhập Niết Bàn sau tám mươi năm sau khi là một thành viên của Tăng đoàn. Dường như Ngài ấy đã sống sau Đức Phật nửa thế kỷ,

³⁶⁹ Phần này được phỏng theo Oskar von Hinüber, *Sổ tay Văn học Pāi* (Berlin và New York, NY: Walter de Gruyter [2000]), trang 32-35.

điều đó đã thu hút sự chú ý của nhà bình luận, nói rằng *bài kinh* này chỉ được tụng trong kì Kết tập Tam tạng thứ hai, tức là một trăm năm sau lễ *parinibbāna*. Nhận xét này khá thú vị đối với lịch sử kinh điển Theravādin, vì cho thấy rằng, ngay cả trong truyền thống này, những bổ sung sau này đã được thừa nhận ghép vào kinh điển.

Những bài kinh khác, đôi khi là những ghi nhớ cá nhân về *Đức Phật*. *Majjhima Nikāya* số. 140, Dhātuvibhanga Sutta (Kinh Giới Phân Biệt), kể về Sa di Pukkusāti, người tình cờ gặp *Đức Phật* mà không biết Ngài, vì Ngài thọ giới sa di³⁷⁰ từ một tỳ kheo khác. Chỉ sau khi được chính *Đức Phật* chỉ dạy, ông mới nhận ra Ngài và xin thọ cụ túc giới (*upasampadā*), nhưng đáng buồn thay, ông lại chết trước khi có bát và y. *Đức Phật* vẫn tuyên bố rằng Pukkusāti sẽ nhập *Niết-bàn* ngay cả khi chưa bao giờ xuất gia hoàn toàn.

Trong *Majjhima Nikāya* số. 144, Channavāda Sutta (Kinh Giáo Giới Channa), tỳ kheo Channa bị bệnh nặng đã định tự tử, nhưng Tôn giả Sāriputta và Tôn giả Mohācunda ngăn cản ông làm vậy. Tuy nhiên, *Đức Phật* không phản đối việc tự sát, vì chỉ có sự thêm muốn tái sinh mới đáng bị chê trách. Thú vị nhất là những *bài kinh* liên quan đến những câu chuyện cá nhân về chính *Đức Phật*, chẳng hạn như *Majjhima Nikāya* số. 26, Ariyapariyesana Sutta (Kinh Thánh Cầu), *Đức Phật* nói về những vị sư chỉ dạy cho Ngài là Ālāra Kālāma và Uddaka Rāmaputta, hay người bạn học cũ của *Đức Phật*, Bharanduka Kālāma, được nhắc đến trong Tikanipāta của Anguttara *Nikāya*. Hơn nữa, *Majjhima Nikāya* số. 36, Mahāsaccaka Sutta (Đại kinh), nói về khi Bồ Tát thiên định lúc còn nhỏ dưới cây diêm phù (*jambu*). Tất cả những yếu tố này tạo nên “tiểu sử” của *Đức Phật*, mà *Majjhima Nikāya* số. 123,

Acchariyabbhutadhamma Sutta (Kinh Hy Hữu Vị Tăng Hữu Pháp) được thêm vào

Đôi khi, *Majjhima Nikāya* cũng chứa nội dung về *Tạng Luật*, chẳng hạn như *Majjhima Nikāya* số 104, Kinh Sāmagāma (Kinh làng Sama) trong *Cullavagga* IV. *Samathakkhandhaka*, và *Majjhima Nikāya* số. 82, Kinh Ratthapāla, câu chuyện về Ratthapāla, cha mẹ đã cố gắng vô ích để ngăn cản anh vào *Tăng đoàn*.

Nội dung của *Majjhima Nikāya* gồm nhiều chủ đề đa dạng hơn *Dīgha Nikāya*. Tuy nhiên, chỉ có những cuộc tranh luận lớn không có trong *Majjhima Nikāya* thảo luận với những kẻ có tà kiến (*micchā-diṭṭhi*) lại xuất hiện, chẳng hạn như trong *Majjhima Nikāya* số. 56, Kinh Upāli, hoặc số. 57, Kukkuravatika Sutta (Kinh hạnh con chó), nơi thực hành khổ hạnh kỳ lạ được mô tả.

Các học giả chưa bao giờ thực sự điều tra chi tiết những tài liệu bổ sung nào có thể được tìm thấy trong *Majjhima Nikāya* và chính xác là cả *Majjhima Nikāya* và *Dīgha Nikāya* có liên quan với nhau như thế nào. Một cuộc điều tra như vậy sẽ có tầm quan trọng hàng đầu để tìm ra mục đích mà các văn bản tương ứng có thể nhằm phục vụ. Một số học giả đã gợi ý rằng *Majjhima Nikāya* có thể đã được sử dụng để hướng dẫn những người mới cải đạo sang Phật giáo.

³⁷⁰ *Pabbajjā*, theo nghĩa đen, “đi ra ngoài,” hay được nói đầy đủ hơn, “đi từ nhà đến cuộc sống vô gia cư” của một nhà sư. Việc xuất gia đòi hỏi phải cắt đứt mọi ràng buộc gia đình và xã hội để sống cuộc đời thanh tịnh của một tu sĩ, nhằm thực hiện mục tiêu giải thoát cuối cùng mà *Đức Phật* đã chỉ ra. Do đó, *pabbajjā* đã trở thành tên gọi để nhập học với tư cách là một *sāmaṇera*, hay sa di, tức là một ứng cử viên cho Hàng Tỳ khưu. Cf Nyanatiloka, *Từ điển Phật học: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo* (tái bản lần thứ 4; Kandy, Sri Lanka: Tổ chức Xuất bản Phật giáo [1980]), tr. 134.

Tóm tắt nội dung : ³⁷¹

Mahāpaṇṇāsa – Phần Căn Bản

1. Mūlapariyāya Vagga (Phẩm Pháp Môn Căn Bản)

1. Mūlapariyāya Sutta (Kinh Pháp Môn căn bản): Bài *kinh này* thảo luận về cách các trạng thái của tâm. Đức Phật phân tích các quá trình nhận thức của bốn loại người: (1) kẻ ngu; (2) người có tu tập; (3) vị A-la-hán ; và (4) Thế Tôn - *Tathāgata* . Đây là một trong những phần sâu nhất và khó nhất trong Kinh tạng Pāli.
2. Sabbāsava Sutta (Kinh Tất cả Lậu hoặc): Bài *kinh này* đề cập đến việc loại bỏ các lậu hoặc (*āsava*).
3. Kinh Dhammadāyāda (Kinh Thừa Tự Pháp): Trong *bài kinh này*, Đức Phật khuyên các Tỳ khưu nhận thức được tầm quan trọng của *Giáo pháp* quan trọng hơn thể chất nhiều.
4. Bhayabherava Sutta (Kinh Sợ hãi và Uế nhiễm) Bài *kinh này* đề cập đến việc can đảm với nỗi sợ hãi và kinh hoàng khi sống độc cư, cũng đề cập việc Đức Phật sống bình an vô hại trong rừng.
5. Anangaṇa Sutta (Kinh không uế nhiễm): Bài *kinh này* là cuộc đối thoại giữa các Tôn giả Sāriputta và Moggallāna về bốn loại người
6. Ākankheyya Sutta (Kinh Ước nguyện): Bài *kinh này* đề cập đến những điều mà một Tỳ Kheo có thể mong muốn. Bài *kinh* bắt đầu bằng cách nhấn mạnh tầm quan trọng của đức hạnh là nền tảng cho sự đào tạo của một Tỳ Kheo ; Sau đó, Đức Phật tiếp tục liệt kê những lợi ích mà một tỳ kheo có thể gặt hái được bằng cách thực hiện đúng tập huấn.
7. Vatthūpama Sutta (Kinh Ví dụ Tấm vải) Bài *kinh này* chứa đựng câu chuyện ngụ ngôn về tấm vải bẩn và tâm không trong sạch.
8. Sallekha Sutta (Kinh Đoạn giảm): Bài *kinh* nói về diệt trừ bản ngã (*attā*) và tà kiến xem (micchā-diṭṭhi hay *diṭṭhi*) cũng như cách loại bỏ phiền não (*kilesa*). Đức Phật bác bỏ quan điểm cho rằng chỉ cần đạt được *jhānas* (tầng thiền) và giải thích cách thực hành hiệu quả trong Giáo lý của Ngài.
9. Sammādiṭṭhi Sutta (Kinh Chánh Tri kiến): Bài *kinh* là một đàm luận với Ngài Sāriputta về chánh kiến (*sammā-diṭṭhi*). Bài *kinh* bao hàm nội dung về pháp thiện, pháp bất thiện, vật thực, Tứ Diệu Đế, 12 nhân duyên và phiền não.
10. Satipatṭhāna Sutta (Kinh Đại Niệm xứ): Bài *kinh* giống *Dīgha Nikāya* số. 22, nhưng không có lời giải thích chi tiết về Tứ Diệu Đế. Đây là một trong những *bài kinh đầy đủ và quan trọng nhất* của Đức Phật , đề cập đến thiền định, đặc biệt nhấn mạnh vào sự phát triển của tuệ giác. Các Đức Phật bắt đầu qua khai báo các Bốn Cơ sở của Sự quan tâm đến thì là ở các

³⁷¹ Phần lớn của các mô tả trong điều này tóm tắt từ Russell Webb (biên tập viên), *Một Phân tích của các Pāli Canon* (ấn phẩm Bánh xe số 217/220) (ấn bản thứ hai; Kandy, Sri Lanka: Tổ chức Xuất bản Phật giáo [1991]), trang 8—20. Tuy nhiên, một số được phỏng theo thay thế từ Tỳ khưu Ñāṇamoli và Tỳ khưu Bodhi, *Những bài giảng về độ dài trung bình của Đức Phật: Bản dịch của Majjhima Nikāya* (Boston, MA: Wisdom Publications [ấn bản thứ hai năm 2001]), trang 61–75. Một số là sự kết hợp từ cả hai các nguồn.

con đường trực tiếp để chứng ngộ *Niết-bàn* , sau đó đưa ra những hướng dẫn chi tiết về Bốn Nền tảng của Chánh niệm: quán niệm về thân, thọ, tâm và đối tượng tâm.

2. Sīhanāda Vagga (Phẩm Sư Tử Hống)

11. Cūḷasīhanāda Sutta (Kinh Tiểu Sư Tử Hống): Trong *bài kinh này*, Đức Phật tuyên bố về Bốn Bậc Thánh, chỉ hiện hữu trong giáo pháp của Đức Phật và không nơi nào khác.
12. Mahāsīhanāda Sutta (Kinh Đại Sư Hống): Ở đây, Đức Phật nêu Thập Lực của Đức Thế Tôn *Tathāgata*, Bốn loại tự tín siêu việt và trí tuệ toàn tri không thoái hóa cho đến lúc Niết Bàn, cho phép Ngài “gầm lên tiếng gầm của sư tử”
13. Mahādukkhakkhandha Sutta (Kinh Đại Khổ uẩn): Trong *bài kinh này*, Đức Phật giải thích đầy đủ về các dục lạc, nguy hiểm của chúng và con đường thoát khỏi chúng.
14. Cūḷadukkhakkhandha Sutta (Kinh Tiểu khổ uẩn): *Bài kinh* là một biến thể của *bài kinh trước*, kết thúc bằng cuộc thảo luận với một ngoại đạo phái Ni Kiền tử về bản chất của dục lạc và đau khổ.
15. Anumāna Sutta (Kinh Tư Lượng): *Bài kinh* do Đại đức Moggallāna thuyết giảng đề cập đến giá trị của việc quan sát chính mình. (Không đề cập đến Đức Phật ở bất cứ đâu trong *bài kinh*)
16. Cetokhila Sutta (Kinh Tâm Hoang Vu): Ở đây, Đức Phật giải thích “năm tâm hoang vu” và năm “thăng thức.”
17. Vanapattha Sutta (Kinh Khu Rừng): *Bài kinh* đề cập đến những thuận lợi và khó khăn của cuộc sống trong rừng.
18. Madhupiṇḍika Sutta (Kinh Mật Hoàn): Ở đây, Đức Phật trình bày sơ lược về Giáo lý của Ngài, mà Đại đức Kaccāna trau chuốt.
19. Dvedhāvitakka Sutta (Kinh Song Tầm) *Bài kinh này* bàn về câu chuyện ngụ ngôn về dục ái. Có nhắc tới sự Thành đạo của Đức Phật như trong Kinh Bhayabherava (*Majjhima Nikāya* số. 4).
20. Vitakkasaṇṭhāna Sutta (Kinh An Trú Tầm): Trong *bài kinh này* Đức Phật trình bày các phương pháp thiền định để làm biến mất ý tưởng bất thiện

3. Tatiya Vagga (Phẩm Ví dụ)

21. Kakacūpama Sutta (Kinh Ví dụ Cái cưa): *Bài kinh này* tập trung vào nhu cầu kiểm soát thân và tâm trong điều kiện khó khăn nhất.
22. Alagaddūpama Sutta (Kinh Ví dụ con rắn): *Bài kinh này* trình bày sự ví von của loài rắn nước. Nắm giữ những quan điểm sai lầm về *Giáo pháp* giống như bắt rắn cầm đuôi.

23. Vammika Sutta (Kinh Gò Mối): Trong *bài kinh này*, một vị thiên nam hỏi một *Tỳ Kheo* câu hỏi khó giải đáp, rồi vị ấy mang tới Đức Phật để làm sáng tỏ.
24. Rathavinīta Kinh (Kinh Trạm Xe): Trong *bài kinh*, Trưởng Lão Puṇṇa Mantāniputta giải thích với Đại đức Sāriputta rằng mục tiêu của đời sống phạm hạnh là Niết Bàn, *nibbāna*, đạt được bằng tu tập Bảy Thanh tịnh giới.
25. Nivāpa Sutta (Kinh Bẫy Mồi): Ở đây, *Đức Phật* giải thích câu chuyện ngụ ngôn về Mara - người thợ săn.
26. Ariyapariyesana Sutta (Kinh Thánh Cầu) Trong *bài kinh này*, *Đức Phật* kể lại việc từ bỏ, tìm kiếm và thành tựu Giác ngộ của Ngài.
27. Cūlahatthipadopama Sutta (Tiểu kinh Ví dụ dấu chân voi): Đây là bản kinh ngắn qua ví dụ về dấu chân voi nói về việc huấn luyện từng bước một để hiểu giáo lý và đạt được mục đích cuối cùng
28. Mahāhatthipadopama Sutta (Đại kinh Ví dụ dấu chân voi): Đây là bản kinh dài qua ví dụ về dấu chân voi nói về Tứ diệu đế do Thượng tọa Sāriputta giảng.
29. Mahāsāropama Sutta (Đại kinh Ví dụ Lối cây): *Bài kinh* đề cập đến sự nguy hiểm của danh lợi, danh dự và danh vọng. *Bài kinh* được cho là được thuyết khi Devadatta rời khỏi Tăng đoàn
30. Cūlasāropama Sutta (Tiểu kinh Ví dụ Lối cây): phát triển thêm từ bài kinh trước. Cả hai *bài kinh* đều nhấn mạnh mục tiêu của đời sống phạm hạnh là sự tự do hoàn toàn của tâm trí.

4. Mahāyamaka Vagga (Phẩm Song Đối)

31. Cūlagosinga Sutta (Kinh Culagosing): *Bài kinh* là đoạn hội thoại giữa *Đức Phật* và ba vị *Tỳ khuru*, những người sống hòa thuận với nhau và kể lại những thành tựu của họ với Ngài.
32. Mahāgosinga Sutta (Kinh Mahāgosinga) Ở đây, sáu vị *Tỳ khuru* thảo luận về tỳ khuru nào giúp tô điểm cho khu rừng và tăng vẻ đẹp của nó.
33. Mahāgopālaka Sutta (Đại kinh Người Chăn Bò): *Bài kinh* nêu mười một đức tính khéo léo của một người chăn bò tương ứng với mười một yếu tố một vị tỳ khuru cần tu tập và phát triển.
34. Cūlagopālaka Kinh (Tiểu kinh người Chăn bò): *Bài kinh* nêu mười một yếu tố góp phần hủy diệt Phật giáo, giống như người chăn bò khờ dại vụng về băng qua bến cảng và hủy diệt thay vì đến bờ bên kia, cũng tương tự với các hành giả.
35. Cūlasaccaka Sutta (Tiểu kinh Saccaka) *Bài kinh* là cuộc tranh luận giữa *Đức Phật* và Saccaka về bản chất của năm uẩn và bản ngã.
36. Mahāsaccaka Sutta (Đại kinh Saccaka): *Bài kinh* kể về hành trình tu tập tiến đến giác ngộ của *Đức Phật*, với những chỉ dẫn về Trung đạo.

³⁷² Cũng đánh vần là *vammika* . Hình thức tiếng Phạn (Vệ Đà) là *valmika* .

37. Cūḷatanhāsankhaya Sutta (Tiểu kinh Đoạn Ái): Trong bài kinh, Sakka hỏi Đức Phật về cách giải thoát khỏi tham ái và đã truyền đạt lại với Đại đức Moggallāna.
38. Mahātanhāsankhaya Sutta (Đại kinh Đoạn Tận ái) Trong bài kinh này, Đức Phật bác bỏ quan điểm sai lầm của một vị tỳ khuru cho rằng tâm đi lang thang, không do duyên sinh.
39. Mahā-Assapura Sutta (Đại kinh Xóm ngựa): Trong bài kinh, Đức Phật giải thích “duyên khiến một người xuất gia ” với một bài kinh bao hàm nhiều khía cạnh trong việc tu tập của tỳ kheo.
40. Cūḷa-Assapura Sutta (Tiểu kinh Xóm ngựa): Trong bài kinh, Đức Phật giải thích “con đường tu tập của người xuất gia” không phải chỉ bề ngoài mà là sự thanh lọc phiền não từ bên trong.

5. Cūḷayamaka Vagga (Phẩm tiểu song đối)

41. Sāleyyaka Sutta (Kinh Sāleyyaka): Bài kinh Đức Phật thuyết cho dân làng Sālā về lý do tại sao có một số chúng sinh sau khi chết đi lên các cõi thiên giới và có những chúng sinh khác lại đi xuống các cõi khổ.
42. Verañjaka Sutta (Kinh Verañja): Nội dung bài kinh này giống với bài kinh trước được thuyết cho các gia chủ Verañja.
43. Mahāvedalla Sutta (Kinh Đại Phương Quảng) Bài kinh này là một bài kinh đàm luận giữa hai vị đáng kính Đại đức Sāriputta và Đại đức Mahākotṭhita.
44. Cūḷavedalla Sutta (Kinh Tiểu Phương Quảng): Bài kinh này cũng là một bài kinh đàm luận giữa Tỳ-kheo-ni Dhammadinnā với gia chủ Visākha.
45. Cūḷadhammasamādāna Sutta (Kinh Tiểu Pháp Hành): trong bài kinh Đức Phật giải thích bốn pháp hành liên quan đến cuộc sống, phụ thuộc vào khổ hay lạc, tương lai hay hiện tại.
46. Mahādhammasamādāna Sutta (Đại kinh Pháp hành): trong bài kinh Đức Phật giải thích bốn pháp hành sâu rộng hơn và nhiều chi tiết hơn trong tiểu kinh.
47. Vīmaṃsaka Sutta (Kinh Tư Sát): Trong bài kinh này, Đức Phật bảo các Tỳ kheo quan sát kỹ lưỡng chính Ngài để xác định xem Ngài có phải là người đã Giác ngộ hoàn toàn không?
48. Kosambiya Sutta (Kinh Kosambiya): Bài kinh này Đức Phật thuyết cho nhóm tỳ khuru Kosambi đang sống trong bất hòa vì không đồng ý vấn đề tế toái
49. Brahmanimantanika Kinh (Kinh Phạm Thiên câu thỉnh): Trong bài kinh Đức Phật chỉ cho Phạm thiên Baka những quan niệm sai lầm về thường kiên, tin vào sự thường hằng, bền vững.

50. Māratajjaniya Sutta (Kinh Hàng Ma): Trong *bài kinh*, Đại đức Moggallāna cảnh báo Māra về những nguy hiểm trong việc tạo ra rắc rối cho một đệ tử của *Đức Phật*.

Majjhimaṇṇāsa

6. Gahapati Vagga (Phẩm Gia chủ)

51. Kandaraka Sutta (Kinh Kandaraka): Bài kinh này thuyết về bốn loại người tham gia hành thiền và sự tĩnh lặng của hội chúng Đức Phật.
52. Aṭṭhakanāgara Sutta (Kinh Bát Thánh): Bài kinh là bài thuyết pháp của Đại đức Ānanda về mười một pháp để đạt *nibbāna*.
53. Sekha Sutta (Kinh Hữu Học): *Đức Phật* mở một hội trường mới tại Kapilavatthu. Theo yêu cầu của *Đức Phật*, Đại đức Ānanda thuyết giảng về thực hành Giới, Định, Tuệ và đạt đến dứt sạch lậu hoặc.
54. Potaliya Sutta (Kinh Potaliya): Trong *bài kinh này*, *Đức Phật* giải thích cho Potaliya về ý nghĩa thực sự của việc từ bỏ việc đời. Bài *kinh* này bao gồm một loạt các ví dụ nổi bật về những nguy hiểm trong thú vui nhục dục.
55. Jīvaka Sutta (Kinh Jīvaka): Ở đây, *Đức Phật* giải thích các học giới mà Ngài đã ban hành liên quan đến việc ăn thịt và bảo vệ các đệ tử khỏi sự bất công của những lời buộc tội.
56. Upāli Sutta (Kinh Upāli): Bài *kinh* này kể về sự chuyển hóa triệu phú Upāli của giáo phái Ni Kiền tử.
57. Kukkuravatika Sutta (Kinh Hạnh con chó): Bài *kinh* là cuộc đối thoại giữa *Đức Phật* và hai ẩn sĩ ngoại đạo lừa thế, một người bắt chước hành vi của một con chó, và người kia bắt chước hành vi của một con bò. *Đức Phật* khuyên họ về sự vô ích trong thực hành như vậy và giảng cho họ về *Nghiệp* và *Quả*.
58. Abhayarājakumāra Sutta (Kinh Vương tử vô úy) Lãnh đạo Ni Kiền tử, Nigantha Nātaputta, phái Thái tử Abhaya đến thăm vấn *Đức Phật* về việc kết án Devadatta.
59. Bahuvedanīya Sutta (Kinh Nhiều Cảm thọ): Bài *kinh* nói đến các cách phân loại khác nhau của cảm thọ.
60. Apaṇṇaka Sutta (Kinh Không gì chuyển hướng): *Đức Phật* hướng dẫn dân làng Sala xứ Kosala đi đúng đường, không lạc vào ngoại đạo.

7. Tỳ khuu Vagga (Phẩm Tỳ khuu)

61. Ambalatṭhikā-Rāhulovāda Sutta (Kinh Giáo giới Rahula ở Ambala): Trong *bài kinh*, *Đức Phật* cảnh cáo con trai của Ngài, Sa di Rāhula, về sự nguy hiểm của việc nói dối và nhấn mạnh tầm quan trọng việc thường xuyên suy ngẫm về tác ý của một hành động.
62. Mahārāhulovāda Sutta (Đại kinh giáo giới Rāhula): Trong *bài kinh này*, *Đức Phật* dạy Đại đức Rāhula thiền quán về Tứ đại, thiền quán về hơi thở, và các các đề mục thiền quán khác.
63. Cūḷamālunkya Sutta (Tiểu kinh Mālunkya): Đây là bài kinh nổi tiếng trong đó Tôn giả Mālunkyaṇṇa đe dọa sẽ rời bỏ Tăng đoàn trừ khi *Đức Phật* trả lời cho các câu hỏi về siêu hình. Ví như người đàn ông bị tấn công bởi mũi tên độc.

Đức Phật chỉ ra chính xác những gì Ngài dạy và không dạy.

64. Mahāmālunkya Sutta (Đại kinh Mālunkyāputta): *Đức Phật* dạy Mālunkyā con đường từ bỏ năm kiết sử đầu.
65. Bhaddāli Sutta (Kinh Bhaddāli): bài kinh này do Bhaddāli từ chối tuân theo học giới và *Đức Phật* khẳng định lại tại sao chư tỳ khuru nên tôn trọng học giới Như Lai ban hành.
66. Laṭukikopama Sutta (Kinh Ví dụ con chim cáy): Trong bài kinh này, *Đức Phật* nhấn mạnh tầm quan trọng của việc từ bỏ mọi kiết sử, cho dù chúng có vẻ vô hại và nhỏ bé đến mức nào.
67. Cātumā Sutta (Kinh Cātumā): Trong bài kinh này, *Đức Phật* hướng dẫn một nhóm Tỳ khuru mới xuất gia liên quan đến bốn nguy hiểm cần phải vượt qua đối với những người đã quyết định sống đời sống xuất gia.
68. Kinh Naakapāna (Kinh Naakapāna): Trong bài kinh này, *Đức Phật* chất vấn Đại đức Anuruddha về một số điểm nhất định của *Giáo pháp*. Ngài cũng giải thích lý do tại sao, khi các đệ tử của Ngài mất đi, Ngài biết được sở đắc và cõi tái sinh của đệ tử ấy
69. Gulissāni Sutta (Kinh Gulissāni): Tại đây, Đại đức Sāriputta thuyết giảng về các giới luật cần tuân thủ của những người sống trong rừng như Đại đức Gulissāni.
70. Kinh Kīṭāgiri (Kinh Kīṭāgiri): Trong bài kinh này, *Đức Phật* khiển trách một nhóm Tỳ kheo không vâng lời. Trong quá trình thảo luận, Ngài nêu ra tầm quan trọng của bảy phân loại giới

8. Paribbājaka Vagga (Phẩm Du sĩ)

71. Tevijjavacchagotta Sutta (Kinh Vacchagotta về Tam Minh): Tại đây, *Đức Phật* đến thăm Vacchagotta ngoại đạo và tuyên bố rằng Ngài thành tựu “tevijja ” (Tam Minh), bởi vì Ngài có Túc Mạng Minh (ghi nhớ tiền kiếp của mình), Thiên Nhân Minh và Lậu Tận Minh (trí tiêu diệt phiền não) (*āsava*).
72. Aggivacchagotta Sutta (Kinh Vacchagotta về Lửa) Trong bài kinh này, *Đức Phật* giải thích cho Vacchagotta ngoại đạo tại sao Ngài không giữ bất kỳ quan điểm nào về ngã. Ví von về ngọn lửa đã dập tắt, Ngài cố gắng chỉ ra số phận của một chúng sinh giải thoát.
73. Mahāvacchagotta Sutta (Đại kinh Vacchagotta): Bài kinh này nói về sự cải đạo của Vacchagotta ngoại đạo về với *Giáo pháp*, sự tu tập sau này và về sau ông chứng đắc A La hán.
74. Dīghanakha Sutta (Kinh Trường Trảo): *Đức Phật* bác bỏ tà kiến của Dīghanakha ngoại đạo (hay Aggivessana) và chỉ ông ta con đường giải thoát thông qua việc quán chiếu các cảm thọ. Bài kinh này cũng trình bày ngắn gọn về sự chứng đắc Quả vị A la hán của Đại đức Sāriputta
75. Kinh Māgandiya (Kinh Māgandiya): *Đức Phật* gặp du sĩ ngoại đạo Māgandiya và chỉ ra cho ông ta những nguy hiểm khi theo đuổi thú vui tham dục, lợi ích của việc buông bỏ chúng, và ý nghĩa của *Niết Bàn* (*nibbāna*).
76. Kinh Sandaka (Kinh Sandaka): Trong bài kinh này, Đại đức Ānanda giải thích cho một nhóm người du sĩ ngoại đạo bốn tà kiến của những đạo sư ngoại đạo và bốn chánh kiến trong đời sống phạm hạnh.
77. Mahāsakuludāyi Sutta (Đại kinh Sakuludāyi): Trong bài kinh này, *Đức Phật* giải

thích cho một nhóm người du sĩ ngoại đạo nguyên nhân tại sao các đệ tử của Ngài tôn kính Ngài và tìm kiếm sự hướng dẫn của Ngài.

78. Samaṇamaṇḍikāputta Sutta (Kinh Samaṇamaṇḍikāputta): Trong *bài kinh này*, Đức Phật giải thích những phẩm chất của một bậc A-la-hán có đức hạnh hoàn hảo.
79. Cūḷasakuludāyī Sutta (Tiểu kinh Sakuludāyīn): Ở đây, Đức Phật phân tích các học thuyết của lãnh đạo phái Ni Kiền tử, Nigaṇṭha Nātaputta, sử dụng ví dụ "Cô gái xinh đẹp nhất đất nước", để diễn đạt những tuyên bố sai lầm của ông. Ở phần cuối của bài pháp, Sakuludāyīn (hay "Udāyīn"), mặc dù bị thuyết phục về tính ưu việt của giáo lý Đức Phật, nhưng bị những người bạn đồng trú cản trở không cho gia nhập Phật Giáo ngay lúc đó.
80. Vekhanassa Sutta (Kinh Vekhanassa): Đây là phần tương tự với *bài kinh trước*, có bổ sung về thỏa mãn dục ái.

9. Rāja Vagga (Phẩm Vua)

81. Ghaṭṭikāra Sutta (Kinh Ghaṭṭikāra): Trong *bài kinh này*, Đức Phật nói với Đại đức Ānanda về kiếp trước của Ngài ở Jotipāla vào thời Đức Phật Kassapa.
82. Raṭṭhapāla Kinh (Kinh Raṭṭhapāla): *bài kinh* kể các câu chuyện của người đàn ông trẻ tên là Raṭṭhapāla, cha mẹ đã cố gắng vô ích để ngăn cản anh ta vào Tăng đoàn. Sau này, Raṭṭhapāla quay về thăm của bố mẹ.
83. Kinh Makhādeva (Kinh Makhādeva): Đức Phật kể lại tiền kiếp của Ngài là Vua Makhādeva. Chuyện kể về một dòng dõi vua chúa xa xưa và truyền thống xuất gia tốt đẹp của họ đã bị phá vỡ như thế nào.
84. Madhurā Sutta (Kinh Madhurā): *Bài kinh* được Đại đức Kaccāna thuyết cho Vua Avantiputta sau khi Đức Phật nhập diệt về ý nghĩa thực sự của giai cấp.
85. Bodhirājakumāra Sutta (Kinh Vương tử Bồ đề): Trong *bài kinh này*, Đức Phật phản bác lại tuyên bố rằng lạc chỉ có thể đạt được nhờ khổ, với sự giải thích về hành trình Giác ngộ của chính Ngài.
86. Angulimāla Sutta (Kinh Angulimāla): *Bài kinh* này có câu chuyện nổi tiếng về việc Đức Phật đã khuất phục tên tội phạm khét tiếng Angulimāla và dẫn dắt ông đạt đến quả vị A-la-hán.
87. Piyajāta Sutta (Kinh Ái sanh): Trong *bài kinh này*, Đức Phật an ủi và khuyên một hộ gia đình vừa mất một người con trai, cho thấy khổ và ưu nầy sinh từ những người mà chúng ta yêu quý. Cuối cùng, tin về sự kiện này đến tai Vua Pasenadi và Hoàng hậu Mallikā, dẫn đến mâu thuẫn giữa họ. Ngay sau đó, Bà-la-môn Nālījangha đến hỏi Đức Phật về những gì ngài đã nói với chủ gia đình. Sau khi Đức Phật giải thích ý nghĩa, Nālījangha trở về cung điện và giải quyết tranh luận.

88. Bāhitikā Sutta (Kinh Bāhitikā) Trong *bài kinh này*, Đại đức Ānanda trả lời câu hỏi do Vua Pasenadi đặt ra về hành vi, lời nói, tư tưởng của *Đức Phật*. Sau đó, nhà vua dâng tặng Đại đức Ānanda một tấm vải xứ Bahiti.
89. Kinh Dhammacetiya (Kinh Pháp Trang Nghiêm): Vua Pasenadi diện kiến *Đức Phật* và đề cao những phẩm hạnh của bậc Thánh, trình bày mười lý do tại sao Ngài lại tỏ lòng tôn kính sâu sắc như vậy đối với *Đức Phật*.
90. Kaṇṇakatthala Kinh (Kinh Kaṇṇakatthala): *bài kinh* là cuộc hội thoại giữa Đức Phật và Vua Pasenadi về bốn hạng người, *chư thiên*, và Đại phạm thiên.

10. Brāhmaṇa Vagga (Phẩm Phạm Thiên)

91. Kinh Brahmāyu: Trong *bài kinh này*, một Bà La Môn già, uyên bác Brahmāyu tìm hiểu về *Đức Phật*, đến gặp Ngài, và trở thành một đệ tử. *Bài kinh* bàn về ba mươi hai dấu ấn của một bậc đại nhân và công việc hàng ngày của Đức Phật.
92. Sela Sutta (Kinh Sela): *Bài kinh* là câu chuyện về Bà-la-môn Sela, người nhìn thấy ba mươi hai dấu ấn của *Đức Phật*, có niềm tin nơi Ngài, và trở thành một *Tỳ kheo* cùng với các học trò của mình. (Câu chuyện tương tự trong *Kinh Nipāta* 3:7.)
93. Kinh Assalāyana: Trong *bài kinh này*, thanh niên Bà la môn Assalāyana đến đánh lễ *Đức Phật* và thảo luận về sự trong sạch và cao thượng của bốn hạng người. Assalāyana cho rằng Bà la môn là giai cấp cao nhất. *Bài kinh* trình bày tri kiến quan trọng của *Đức Phật* về đối tượng.
94. Ghoṭamukha Sutta (Kinh Ghoṭamukha): Ở đây, Bà-la-môn Ghoṭamukha chất vấn Đại đức Udena về chủ đề hành phạm hạnh. Sau đó, Ghoṭamukha quy y Tam Bảo, xây dựng hội trường cho *Tăng đoàn*.
95. Cankī Sutta (Kinh Cankī): *Bài kinh* là một cuộc thảo luận về các giáo lý của Bà la môn giáo. Bà la môn Cankī đến thăm *Đức Phật* và chất vấn Ngài về những học thuyết này. *Đức Phật* bác bỏ những học thuyết này và hướng dẫn Cankī về cách thích hợp để thấy sự thật tối thượng.
96. Esukārī Sutta (Kinh Esukārī): Trong *bài kinh*, Đức Phật và một vị Bà La môn thảo luận về khẳng định giai cấp bà la môn ở địa vị cao nhất.
97. Dhānañjāni Sutta (Kinh Dhānañjāni): Trong *bài kinh*, Sāriputta giải thích cho Bà-la-môn Dhānañjāni rằng thực hiện bốn phận với gia đình không phải lý do để phạm giới.
98. Vāsetṭha Kinh (Kinh Vāsetṭha): Trong *bài kinh* chủ yếu là hệ, *Đức Phật* giải quyết một tranh chấp giữa hai Bà La Môn trẻ tuổi về bản chất của một Bà La Môn thực thụ. (tương tự trong *Kinh Nipāta* 3:9.)
99. Subha Sutta (Kinh Subha): Ở đây, *Đức Phật* trả lời câu hỏi của người Bà la môn trẻ Subha về việc nên ở lại làm chủ gia đình hay xuất gia rồi bỏ gia đình, và sau đó Subha trở thành đệ tử thuận thành của Đức Phật.
100. Kinh Sangārava (Kinh Sangārava): Trong *bài kinh*, một học trò Bà la môn Sangārava chất vấn *Đức Phật* về cơ sở mà Ngài dạy những điều căn bản của đời sống phạm hạnh.

Upariṇāsa

11. Devadaha Vagga (Phẩm Devadaha)

101. Devadaha Sutta (Kinh Devadaha): Trong *bài kinh này Đức Phật* bác bỏ quan điểm của phái Ni Kiền tử rằng sự giải thoát đạt được bằng cách tự hành xác, đề xuất một giải thích khác về cách thực hành dẫn đến diệt khổ.
102. Kinh Pañcattaya (Kinh Năm và Ba): *Đức Phật giảng* năm học thuyết về linh hồn và dạy rằng giải thoát (*nibbāna*) không phụ thuộc vào bất kỳ thuyết nào trong số chúng.
103. Kinti Sutta (Kinh Nghĩ như thế nào) Trong *bài kinh, Đức Phật* giải thích cách các *Tỳ khuru* cách giải quyết những bất đồng về *Giáo pháp*.
104. Sāmagāma Sutta (Kinh làng Sāma): Sau khi vị lãnh đạo phái Ni kiền tử Nigaṇṭha Nātaputta qua đời, *Đức Phật ban hành* các quy tắc kỷ luật để hướng dẫn *Tăng đoàn* nhằm đảm bảo hoạt động hài hòa sau cái chế của Ngài.
105. Kinh Sunakkhatta (Kinh Thiện Tinh): Trong *bài kinh, Đức Phật* bàn về vấn đề các vị *tỳ khuru* ngộ nhận về sự chứng đắc của mình.
106. Ānañjasappāya Sutta (Kinh Bất Động lợi ích): Trong *bài kinh, Đức Phật* giải thích các phương pháp tu tập đạt các tầng thái thiền định cao hơn, cao nhất là *nibbāna*.
107. Kinh Gaṇakamoggallāna (Kinh Gaṇaka Moggallāna): Trong *bài kinh, Đức Phật* đặt ra việc đào tạo một tu sĩ Phật giáo và chính Ngài là “người chỉ đường.”
108. Gopakamoggallāna Sutta (Kinh Gopaka Moggallāna): Trong *bài kinh*, sau khi *Đức Phật nhập diệt*, Đại đức Ānanda giải thích cho Vassakāra rằng *Giáo pháp* bây giờ là hướng dẫn duy nhất.
109. Mahāpuṇṇama Sutta (Kinh Đại Mãn Nguyên) Ở đây, *Đức Phật* trả lời các câu hỏi do một *tỳ kheo đặt ra* về ngũ uẩn, chấp thủ, tri kiến cá nhân và tri kiến về pháp vô ngã.
110. Cūḷapūṇṇama Kinh (Kinh Tiểu Mãn Nguyên): *bài kinh* giúp phân biệt giữa người tốt và người xấu với những mô tả chi tiết

12. Anupada Vagga

111. Anupada Sutta (Kinh Bất đoạn): Trong *bài kinh này, Đức Phật* ca ngợi trí tuệ giác ngộ của Sāriputta khi Ngài tu tập đạt đến Quả vị A la hán.
112. Chabbisodhana Sutta (Kinh sáu thanh tịnh): Trong *bài kinh, Đức Phật* hỏi vị *tỳ khuru* đã tuyên bố đạt thành quả A-la-hán và những trả lời của vị ấy nếu thực sự đã chứng đắc A la hán.
113. Sappurisa Sutta (Kinh Chân nhân): Trong *bài kinh, Đức Phật* bàn về những phẩm chất tốt và xấu của một *Tỳ Khuru*.
114. Sevittabbāsevitabba Sutta (Kinh nên hành trì, không nên hành trì): Ở đây, Tôn giả Sāriputta giải thích cách sống đúng đắn của một vị phạm hạnh.

115. Bahudhātuka Sutta (Kinh Đa giới): Trong *bài kinh*, Đức Phật giải thích chi tiết các giới (dhatu), xứ (ayatana), Lý Duyên khởi, và các tình huống có thể và không thể xảy ra trên thế giới.
116. Isigili Sutta (Kinh Isigili): Ở đây, Đức Phật liệt kê tên các vị Phật Độc giác trước đây cư ngụ trên núi Isigili.
117. Mahācattārīsaka Sutta (Đại kinh bốn mươi): Bài *kinh* trình bày về Bát Chánh Đạo và về mối quan hệ tương hỗ giữa các yếu tố cấu thành con đường.
118. Ānāpānasati Sutta (Kinh Quán niệm hơi thở): Bài *kinh quan trọng* này hướng dẫn mười sáu bước trong thực tập chánh niệm về hơi thở (*ānāpānasati*) và mối quan hệ với Tứ Niệm Xứ và Thất giác chi
119. Kinh Kāyagatāsati (Kinh Thân hành niệm): Trong *bài kinh*, Đức Phật giải thích cách thức phát triển và trau dồi chánh niệm về thân (*kāyagatāsati*) và lợi ích của nó.
120. Sankhāruppatti Sutta (Kinh Hành sanh): Bài *kinh* là bài giảng về sự phát triển của năm thiện pháp cho phép một *tỳ kheo* xác định được cõi mình sống sau tái sanh.

13. Suññata Vagga (Phẩm Tánh Không)

121. Cūḷasuññata Sutta (Kinh Tiều không): Trong *bài kinh*, Đức Phật hướng dẫn Đại đức Ānanda về “sự chân chính, không bị biến dạng, thuần khiết của tánh không của ngã (*suññatā*).”
122. Mahāsuññata Sutta (Kinh Đại không): Khi nhận thấy các *Tỳ khưu* ngày càng thích giao du, Đức Phật nhấn mạnh sự cần thiết phải ẩn dật để tu tập.
123. Acchariya-abbhutadhamma Sutta (Kinh Hy Hữu vị Tăng Hữu Pháp): Ở đây, Đại đức Ānanda kể cho một nhóm *Tỳ khưu* những sự kiện tuyệt vời và kỳ diệu xảy ra khi Đức Phật ra đời.
124. Bakkula Sutta (Kinh Bakkula): Trong *bài kinh*, đệ tử trưởng lão Bakkula kể những thực hành khắc khổ mà ông tuân theo suốt tám mươi năm trong *Tăng đoàn* và cái chết khá đặc biệt.
125. Dantabhūmi Sutta (Kinh Điều Ngự Địa): Trong *bài kinh*, Đức Phật sử dụng ví dụ việc huấn luyện voi để chỉ ra cách một vị nên hướng dẫn vị khác trong *Giáo pháp*.
126. Kinh Bhūmija (Kinh Bhūmija): Trong *bài kinh*, Đức Phật đưa ra hàng loạt ví dụ diễn đạt thành quả của tu tập Bát Chánh đạo
127. Anuruddha Sutta (Kinh Anuruddha): Trong *bài kinh*, Đại đức Anuruddha giải thích sự khác biệt giữa Vô lượng tâm giải thoát và Đại hành giải thoát cho gia chủ Pañcakanga.
128. Upakkilesa Sutta (Kinh tùy phiền não): Trong *bài kinh*, Đức Phật làm dịu những cuộc cãi vã và xích mích ở giữa các *Các Tỳ kheo* của Kosambī và thảo luận các

những trở ngại đối với sự tiến bộ trong thiền định mà Ngài gặp phải trong quá trình tìm kiếm Giác ngộ, đặc biệt liên quan đến thiền nhãn (*dibba-cakkhu*).

129. Bālaṇḍita Sutta (Kinh Hiền ngu): Bài *kinh* thảo luận về những kẻ ngu do nghiệp của họ sẽ chịu khổ ưu và tái sanh tại cõi khổ, ngược lại với người trí tái sanh cõi thiên do nghiệp tốt của họ.
130. Devadūta Sutta (Kinh Thiên Sư): Trong *bài kinh*, Đức Phật mô tả quả xấu phát sanh do nghiệp xấu, và chi tiết về các cõi khổ.

14. Vibhanga Vagga (Phẩm Phân biệt)

131. Bhaddekaratta Sutta (Kinh Nhất dạ hiền giả): Bài *kinh* là một bài kệ gồm bốn câu, khuyến khích tinh tấn thiền Minh Sát.
132. Ānandabhaddekaratta Sutta (Kinh Ānanda Nhất dạ hiền giả): Bài *kinh* là sự trình bày của Đại đức Ānanda về cùng bài kệ.
133. Mahākaccānabhaddekaratta Sutta (Kinh Mahākaccāna Nhất dạ hiền giả): Bài *kinh* này là sự trình bày của Đại đức Mahākaccāna về cùng bài kệ.
134. Lomasakangiyabhaddekaratta Sutta (Kinh Lomasakangiya Nhất dạ hiền giả): Bài *kinh* là bài giảng pháp của Đức Phật về bài kệ cho Đại đức Lomasakangiya.
135. Cūḷakammavibhanga Kinh (Tiểu kinh nghiệp phân biệt): Trong bài *kinh*, Đức Phật giải thích các quả khác nhau của các *ngiệp khác nhau*.
136. Mahākammavibhanga Sutta (Đại kinh nghiệp phân biệt): Đức Phật phản bác những ai phủ nhận sự vận hành của *ngiệp*.
137. Saḷāyatanavibhanga Kinh (Kinh Phân biệt sáu xứ): Trong *bài kinh* Đức Phật giảng giải sáu nội xứ và sáu ngoại xứ và các chủ đề liên quan khác.
138. Uddesavibhanga Sutta (Kinh Tổng thuyết và Biệt Thuyết): Trong *bài kinh*, Đại đức Mahākaccāna trình bày chi tiết về lời dạy của Đức Phật cách thu thúc tâm liên quan sáu ngoại xứ và không dính mắc với sáu nội xứ.
139. Araṇavibhanga Sutta (Kinh Vô Tranh Phân Biệt): Bài *kinh* chứa đựng bài pháp chi tiết của Đức Phật về những duyên dẫn đến xung đột và chấm dứt xung đột.
140. Dhātuvibhanga Sutta (Kinh Giới Phân biệt): Dừng chân tại xưởng làm gốm vào ban đêm, Đức Phật gặp một nhà sư tên là Pukkusāti và thuyết cho ông một bài pháp sâu sắc về Lục đại trong bốn nền tảng của Quả vị A la hán.
141. Saccavibhanga Sutta (Kinh Phân biệt về sự thật): Đại đức Sāriputta phân tích chi tiết về Tứ diệu.
142. Dakkhīnavibhanga Sutta (Kinh Phân biệt về cúng dường): Trong *bài kinh*, Đức Phật liệt kê mười bốn loại cúng dường cá nhân và bảy loại cúng dường cho Tăng đoàn.

15. Sālayatana Vagga (Phẩm Lục xứ)

143. Anāthapiṇḍikovāda Sutta (Kinh Giáo giới Cấp Cô Độc): Bài *kinh* này thuyết ngay trước khi Anāthapiṇḍika chết, ông tái sinh ở cõi Tusita, và xuất hiện trước Đức Phật .
144. Channovāda Sutta (Kinh Giáo giới Channa): Trong *bài kinh*, Đại đức Channa, bị bệnh nặng, tự kết liễu đời mình bất chấp những nỗ lực can ngăn của hai sư huynh đệ.
145. Puṇṇovāda Kinh (Kinh Giáo giới Puṇṇa): Trong *bài kinh*, Puṇṇa nhận được lời khuyên ngắn gọn của Đức Phật về chịu đựng khổ và vui và quyết định cư ngụ giữa những người khó tính ở miền xa xôi nào đó.
146. Nandakovāda Sutta (Kinh Giáo giới Nandaka): Đại đức Nandaka thuyết giảng về vô thường cho Mahā Pajāpatī Gotamī và năm trăm vị *Các tỳ khuru* .
147. Cūḷarāhulovāda Sutta (Tiểu kinh Giáo giới Rāhula): Trong *bài kinh*, Đức Phật đưa con trai của Ngài, Đại đức Rāhula, đến khu rừng và hỏi con về sự vô thường. Sau đó, Đại đức Rāhula chứng đắc quả vị A-la-hán. Nghĩ rằng Đức Phật sẽ chỉ dẫn thêm cho Đại đức Rāhula về việc tiêu diệt các tai nạn, hàng ngàn vị thần đến để lắng nghe đàm luận.
148. Chachakka Sutta (Kinh Sáu Sáu): Đây là một bài kinh đặc biệt sâu sắc và xuyên suốt về sự quán chiếu tất cả các yếu tố như sau nội xứ, ngoại xứ, xúc, thọ, tâm, ái ... là vô ngã
149. Mahāsaḷāyatana Sutta (Đại kinh sáu xứ): Trong *bài kinh*, Đức Phật thảo luận về tà kiến về sáu loại thọ dẫn đến sự trôi buộc trong tương lai, trong khi chánh kiến giúp ta giải thoát.
150. Nagaravindeyya Sutta (Kinh nói cho dân chúng nghe): Trong *bài kinh*, Đức Phật giải thích cho nhóm gia chủ Bà la môn biết vị Tỳ khuru nào các Bà la môn nên tôn kính.
151. Piṇḍapātapārisuddhi Sutta (Kinh Khất thực thanh tịnh): Bài *kinh* này là Đức Phật nói với Tôn giả Xá Lợi Phất về một Tỳ Khuru nên quán sát bản thân như thể nào để xứng đáng với thực phẩm bố thí.
152. Indriyabhāvanā Sutta (Kinh Căn tu tập): Ở đây, Đức Phật bác bỏ các phương pháp của Bà-la-môn Pārāsariya để điều phục các thọ và giảng phương pháp riêng của Ngài.

Saṃyutta Nikāya (Tương Ưng bộ kinh)

Tổng quát

Các *Saṃyutta Nikāya* (Tương ưng bộ kinh) chứa 2.889 cuộc đối thoại, bài pháp, và những câu nói, bằng văn xuôi và câu kệ, liên quan đến một giáo lý hoặc một con người cụ thể. *Saṃyutta Nikāya* được coi là một trong những bộ kinh hay nhất trong Kinh tạng Pāli, thể hiện Đức Phật với trí tuệ vô song, là “vị thầy của chư thiên và loài người”.

Saṃyutta Nikāya được chia thành năm phần, hay các phẩm (*vagga*) được chia nhỏ thành năm mươi sáu nhóm (*saṃyutta*). Phẩm đầu tiên được đặt tên theo nội dung kinh, phần còn lại theo nội dung của *saṃyutta* (tương ứng)

1. Sagāthavagga “Thiên có kệ”;
2. Nidānavagga “Thiên nhân duyên *nidāna* ³⁷⁴ (*paṭicca samuppāda*)”;
3. Khandhavagga “Thiên Uẩn (*khandha*)”;
4. Saḷāyatanavagga “Thiên Sáu Xứ”;
5. Mahāvagga “Thiên Đại Phẩm.”

Số lượng *saṃyuttas* (tương ứng) trong một *vagga* là khoảng mười. Các *saṃyutta*, một lần nữa được chia nhỏ hơn, chẳng hạn như *Khandhasaṃyutta* của *Khandhavagga*, thành Mūla-paññāsa, Majjhima-paññāsa, và Upari-paññāsa, là “cơ bản,” “giữa” và “thượng” tương ứng, mỗi bài chứa năm mươi bài kinh được nhóm lại với nhau thành năm bộ kinh với mười bài kinh.

Không dễ dàng hình dung toàn bộ *Saṃyutta Nikāya* vì dài gần gấp đôi nội dung của *Dīgha Nikāya*, với một trăm so với sáu mươi bốn *bhaṇavāras*. Do đó, các bản thảo có xu hướng viết tắt đáng kể phẩm 2-5, mặc dù không theo một cách thống nhất. Do sự thiếu đồng nhất này, các bản thảo *Saṃyutta Nikāya* bằng tiếng Sinhalese và tiếng Miến Điện gần như hai bản văn khác nhau.

Số lượng thực tế các cuộc đối thoại, bài giảng và câu nói trong *Saṃyutta Nikāya* cũng ít người biết đến. Theo truyền thống, cần có 7.762, nhưng chỉ có 2.889 được tính trong ấn bản châu Âu. Lý do cho sự không chắc chắn này là các bản thảo thường đơn giản chỉ có các từ khóa, được mở rộng thành các bài kinh hoàn chỉnh, nhưng không có hướng dẫn rõ ràng về cách thực hiện. điều này.

Do đó, kiểu truyền thống ghi chép tay này hoàn toàn khác với kiểu truyền thống trong hai tạng kinh trước, khi bản kinh được đưa ra đầy đủ, và chỉ một đoạn được lặp lại. lời nói đôi khi đã được bỏ qua. Mặt khác, *Saṃyutta Nikāya*, có thể được thu nhỏ lại thành khung để mở rộng những từ khóa. ³⁷⁵

Các phẩm lớn hơn được sắp xếp một cách có hệ thống. *Nidānavagga* chứa *paṭiccasamuppāda* “Kinh về Duyên khởi”. Nó theo sau *Khandhavagga* (Hợp phần), trong đó thảo luận về các uẩn. Đây là nỗ lực đầu tiên trong *Tipiṭaka* để gây dựng cấu trúc các bài pháp. Có lẽ đó là lý do đằng sau tên các *Nikāya*, “những bài kinh tương tự” hay “những bài kinh được nhóm lại với nhau,” bởi vì những bài kinh có nội dung tương tự được tập hợp và sắp xếp cạnh nhau cạnh.

Do đó, điều này khác với *Dīgha Nikāya* và *Majjhima Nikāya* cũng như hình thức của các bản văn *Saṃyutta Nikāya*. Vì, trong *Saṃyutta Nikāya*, Lời dạy của

³⁷³ Phần này được phỏng theo Oskar von Hinüber, *Sổ tay Văn học Pāi* (Berlin và New York, NY: Walter de Gruyter [2000]), trang 35—38.

³⁷⁴ *Nidāna* “nền tảng, dịp lễ; nguồn gốc, xuất xứ, nguyên nhân; lý do, tham chiếu, chủ đề.”

³⁷⁵ Tương tự, *mātikā*, “ma trận”, của *Kathāvatthu* được Ngài Moggallānissaputta bổ sung.

Đức Phật không nhất thiết phải có một câu chuyện. Ý định trình bày việc thuyết giảng mỗi bài kinh như một sự kiện độc nhất vô nhị hoàn toàn không có trong *Saṃyutta Nikāya*. Mặc dù công thức mở đầu cũng xuất hiện trong các bài kinh rất ngắn trong *Saṃyutta Nikāya*, hiếm khi xuất hiện công thức cho phần kết, ở giữa, thường chỉ có các bảng liệt kê các giáo giới.

Tuy nhiên, đôi khi *Saṃyutta Nikāya* có đoạn văn phù hợp với Majjhima Nikāya, cũng như Cittasaṃyutta, *Saṃyutta Nikāya* IV 281, 11—304, 26, liên quan đến những sự kiện khác nhau trong cuộc đời của chủ gia đình Citta, một cư sĩ thời Đức Phật trong ba mươi năm. Đáng chú ý là Đại đức Isidatta, trong khi hướng dẫn Citta, đã đề cập đến và thực sự trích dẫn từ *Dīgha Nikāya*. Những trích dẫn kiểu này dường như chỉ xuất hiện trong Kinh tạng *Nikāya* và *Anguttara Nikāya*.

Phức tạp hơn là quan hệ giữa Satipaṭṭhānasāmyutta (Tương ưng niệm xứ), *Saṃyutta Nikāya* V 141-192 với các kinh *satipaṭṭhāna* (Kinh niệm xứ) trong *Dīgha Nikāya* số. 22, Mahāsatipaṭṭhāna Sutta, và *Majjhima Nikāya* số. 10, Satipaṭṭhāna Sutta, đáng được nghiên cứu chi tiết, bởi vì có vẻ đôi khi, *Saṃyutta Nikāya* lưu giữ những tiểu phần cần thiết cho xây dựng các đại phần, hoặc các bài pháp mà vì nột số lý do không lồng ghép vào bộ kinh.

Một số phần của *Saṃyutta Nikāya* chứa những đoạn hầu như không liên quan đến Phật giáo, chẳng hạn như *Mātugāmasāmyutta*, *Saṃyutta Nikāya* IV 246, 2—250, 28, “nhóm các kinh về người phụ nữ” trong *Salāyatanavagga*, vì đây là một số loại *strīdharmā* “cách hành xử của người phụ nữ.” Nāgasāmyutta, *Saṃyutta Nikāya* III 240, 16—246, 6 “các bản về *nāgas*”³⁷⁶ được nhóm lại với nhau” trong *Khandhavagga* là quan trọng với tôn giáo Ấn Độ cổ đại mà không nhiều người biết đến.

Phần đầu của *Saṃyutta Nikāya*, *Sagāthavagga*, hoàn toàn khác với các phẩm được mô tả cho đến nay, nhưng ở một khía cạnh, nó tương tự với *Sutta Nipāta*. Phần quan trọng nhất của bài kinh là những câu kệ. Điều này đôi khi cũng xảy ra ở các phần khác của *Tipiṭaka*. Những câu kệ của *Vaṅgīsaśāmyutta*, *Saṃyutta Nikāya* I 185, 3-196, 27, cũng góp phần trong *Theragāthā* 1209-1262, v.v.

Các phần của *Sagāthavagga* dường như rất lâu đời, thực sự rất gần với các văn bản Vệ Đà, như trong đoạn Sakka chiến đấu với người Asuras trong *Sakkasāmyutta*, *Saṃyutta Nikāya* I 216, 4—240, 4. Một cuộc thi đấu được quan tâm đặc biệt, khi Sakka và vua của Asuras, Vepacitti, đối đáp bằng những bài kệ (*subhāsita*), *Saṃyutta Nikāya* I 222, 21—224, 14, dưới sự hiện diện của trọng tài (*pārisajja*).

Phần nổi bật nhất của *Sagāthavagga* là Kinh Dhajagga, trong đó có cấu trúc quen thuộc *iti'pi so*³⁷⁷ Bản kinh này, mà các hành giả tại gia đều thuộc lòng kể cả ngày nay, gồm một bản văn cổ xưa về *pavāraṇā*³⁷⁸ giải thích trong *Mahāvagga* IV *Pavāraṇakkhandhaka*, *Vinaya* I 159, 22—160, 2.

³⁷⁶ *Nāga* “con rắn, con rắn; rồng.” Trong thần thoại Hindu và Phật giáo, *nāgas* là thành viên của một nhóm sinh vật bán thân, nửa người và nửa rắn. Họ được coi là một chủng tộc mạnh mẽ, đẹp trai, có thể mang hình dạng con người hoặc hoàn toàn. Chúng được coi là loài có khả năng nguy hiểm nhưng ở một khía cạnh nào đó, chúng lại vượt trội hơn con người. (Chú thích này được lấy từ *Encyclopaedia Britannica*.)

³⁷⁷ “Quả thật như vậy,...”, như trong *Iti'pi so bhagavā araham*: ... “Quả thật, như vậy, là Đấng Thế Tôn:...”

³⁷⁸ *Pavāraṇā*, một buổi lễ kết thúc mùa mưa (*vassa*).

Hình thức bài kinh trong *Sagāthavagga* cũng được phát triển trong *Jātakas* .
 Không thể xác định lý do tại sao một bộ các bản kinh khác nhau như *Sagāthavagga* và các phần còn lại của *Samyutta Nikāya* lại được kết hợp với nhau.
 Người ta quan sát thấy rằng nhiều bài kinh của *Samyutta Nikāya* đã được thuyết tại Sāvattthī. Do đó, có ý kiến cho rằng bộ kinh này đã được soạn tại địa điểm này.

Tóm tắt nội dung ³⁷⁹

1. Sagātha Vagga (Thiên có kệ)

1. Devata Samyutta: (Tương ứng Chư Thiên)
2. Devaputta: (Tương ứng Thiên Tử.)
3. Kosala: (Tương Ứng Kosala).
4. Māra: Tương Ứng Ác Ma
5. Bhikkhunī: Tương ứng Tỷ khưu Ni
6. Brahmā: Tương ứng Phạm Thiên
7. Brāhmaṇa: Tương ứng Bà La Môn
8. Vagīsā: Tương ứng Trưởng Lão
9. Vana: Tương ứng Rừng
10. Yakkha: Tương ứng Dạ Xoa
11. Sakka: Tương ứng Sakka

2. Nidāna Vagga (Thiên Nhân Duyên)

12. Nidāna Samyutta (Tương Ứng Nhân duyên) Học thuyết Lý duyên khởi (*paṭicca-samuppāda*).
13. Abhisamaya: (Tương Ứng Minh Kiến) sự khuyến khích để đạt được sự thâm nhập của *Giáo pháp* .
14. Dhātu: (Tương Ứng Giới) Mô tả danh, sắc và các yếu tố trừu tượng (*dhātu*).
15. Anamatagga: (Tương Ứng Vô Thi) Sự khởi đầu (của *samsāra*).
16. Kassapa: (Tương Ứng Kassapa) Lời di huấn của Hòa thượng Kassapa.
17. Lābhasakkāra: (Tương Ứng Lợi Đắc Cung Kính)
18. Rāhula: (Tương Ứng Rahula) Lời chỉ dạy của Thượng tọa Rāhula.
19. Lakkhaṇa: (Tương Ứng Lakkhana) Câu hỏi của Đại đức Lakkhaṇa về ngạ quỷ (*petas*).
20. Opamma: (Tương Ứng Thí Dụ) Nhiều tri kiến trong *Giáo pháp* được minh họa bởi ví dụ

³⁷⁹ Các mô tả trong điều này tóm tắt Chúng tôi lấy từ Russell Webb (biên tập viên), *Một Phân tích của các Pāli Canon* (ấn phẩm Bánh xe số 217/220) (ấn bản thứ hai; Kandy, Sri Lanka: Tổ chức Xuất bản Phật giáo [1991]), pp. 20—24.

21. Bhikkhu (Tương Ứng Tỳ Khuru) Lời khuyên của *Đức Phật* và Đại đức Moggallāna đối với *các Tỳ kheo* .

3. Khandha Vagga (Thiên Uẩn)

22. Khandha Saṃyutta (Tương Ứng Uẩn) Các uẩn (khandha) danh và sắc cấu thành "cá nhân."
23. Rādhā (Tương Ứng Radha) Câu hỏi của Đại đức Rādhā.
24. Ditṭhi (Tương Ứng Kiến) *tà kiến (ditṭhi)* phát sinh do dính mắc các uẩn.
25. Okkantika (Tương Ứng Nhập) Bước vào Con đường bằng tín (*saddhā*) và tuệ (*paññā*).
26. Uppāda (Tương Ứng Sanh) Sự phát sanh của các uẩn dẫn đến khổ (*dukkha*).
27. Kilesa (Tương Ứng Phiền não) Phiền não phát sinh từ lục căn và ý thức.
28. Sāriputta (Tương Ứng Sariputta) Đại đức Sāriputta trả lời câu hỏi của Đại đức Ānanda liên quan đến việc quán sát thọ.
29. Nāga (Tương Ứng loài rồng) Liệt kê bốn loại *nāgas* (rồng).
30. Supaṇṇa (Tương Ứng Kim Xí Điều) Liệt kê bốn loại *garudas* (kim xí điều).
31. Gandhabbakāya (Tương Ứng Căn Thát Bà) Mô tả về *gandhabbas* (nhạc sĩ cõi Căn Thát Bà).
32. Valāhaka (Tương Ứng thần mây) Mô tả của *valāhakas* (thần mây).
33. Vacchagotta (Tương Ứng Vacchagotta) Những câu hỏi của du sĩ ngoại đạo Vacchagotta.
34. Samādhī (Tương Ứng Thiền) Liệt kê bốn *jhānas* (tầng thiền).

4. Saḷāyatana Vagga (Thiên Sáu xứ)

35. Saḷāyatana Saṃyutta (Tương ứng Sáu xứ) Sáu căn (*saḷāṇyadattahneac*) và thái độ đúng với chúng
36. Vedanā (Tương ứng thọ) : Ba loại thọ (*vedanā*) và thái độ đúng đắn đối với chúng.
37. Mātugāma (Tương Ứng Nữ nhân) Số phận của phụ nữ theo phẩm hạnh của họ
38. Jambukhādaka (Tương Ứng Jambukhādaka) Câu hỏi của ngoại đạo Jambukhādaka với Đại đức Sāriputta.
39. Sāmandaka (Tương Ứng Sāmandaka) Câu hỏi của ngoại đạo Sāmandaka với Đại đức Sāriputta.
40. Moggallāna (Tương ứng Moggallāna) Đại đức Moggallāna giải thích các tầng thiền (*jhāna*) cho *các Tỳ kheo* .
41. Citta (Tương ứng tâm) Căn và trần không phải là bất thiện chỉ là những ham muốn bất thiện phát sinh qua xúc.
42. Gāmaṇi (Tương ứng thôn trưởng) Định nghĩa của "phần nộ" và "vui lòng."
43. Asankhata (Tương ứng Vô vi) Niết bàn (*nibbāna*).
44. Avyākata (Tương ứng không thuyết) Những câu hỏi do Vua Pasenadi đặt ra cho các tôn giả Khemā, Anuruddha, Sāriputta, và Moggallāna.

5. Mahā Vagga (Thiên Đại Phẩm)

45. Magga Saṁyutta (Tương ưng Đạo) The Noble Eightfold Path: (1) Chánh kiến; (2) Chánh Tư duy; (3) Chánh ngữ; (4) Chánh nghiệp; (5) Chánh mạng; (6) Chánh tinh tấn; (7) Chánh niệm; và (8) Chánh tuệ.
46. Bojjhanga (Tương ưng Giác Chi): Thất giác chi: (1) Niệm giác chi; (2) Trạch pháp giác chi; (3) Tinh tấn giác chi; (4) Hỷ giác chi; (5) An giác chi; (6) Định giác chi; và (7) Xả giác chi.
47. Satipatṭhāna (Tương ưng Niệm Xứ): Tứ Niệm Xứ: quán niệm về: (1) Thân niệm xứ; (2) Thọ niệm xứ; (3) Tâm niệm xứ và (4) Pháp niệm xứ
48. Indriya (Tương ưng Căn): Ngũ căn: (1) Tín (*saddhā*); (2) Tấn (*virīya*); (3) Niệm (*satī*); (4) Định (*samādhī*); và (5) Tuệ (*paññā*).
49. Sammappadhāna (Tương ưng Chánh cần): Tứ Chánh cần: nỗ lực gấp bốn lần để phát triển tâm: (1) ngăn chặn các pháp bất thiện chưa phát sinh không phát sinh lên; (2) diệt trừ pháp bất thiện đã phát sinh; (3) thúc đẩy các pháp thiện chưa sinh phát sinh lên; và (4) duy trì và hoàn thiện các pháp thiện đã phát sinh.
50. Bala (Tương ưng Lực): Ngũ Lực (giống như Ngũ Căn): (1) Tín; (2) Tấn; (3) Niệm; (4) Định; và (5) Tuệ.
51. Iddhipāda (Tương ưng Như Ý Túc) Tứ Như ý túc (1) Dục như ý túc (*chanda*); (2) Tinh tấn như ý túc (*virīya*); (3) Tâm như ý túc (*citta*); và (4) Thâm như ý túc (*vimamsā*).
52. Anuruddha (Tương ưng Anuruddha) Các pháp thần thông mà Đại đức Anuruddha có được nhờ chánh niệm
53. Jhāna (Tương ưng Thiền) Bốn tầng thiền (hay năm tầng thiền sắc giới [*rūpajjhāna*]).
54. Ānāpāna (Tương ưng hơi thở): Chánh niệm về hơi thở.
55. Sotāpatti (Tương ưng Dự lưu) Mô tả về Thánh Nhập Lưu (*Sotāpanna*).
56. Sacca (Tương ưng Sự thật) Tứ Diệu Đế: (1) sự thật về khổ (*dukkha*); (2) nguồn gốc của khổ (*samudaya*); (3) sự chấm dứt khổ (*nirodha*); và (4) con đường thoát khổ (*magga*).

Anguttara Nikāya (Tăng Chi Bộ Kinh)

Tổng quat

*Anguttara Nikāya*³⁸⁰ (Tăng Chi Bộ Kinh) gồm 2.344 bài kinh được sắp xếp theo số lượng. Có mười một phẩm (*nipāta*) hay nhóm, đầu tiên là các pháp đơn lẻ, tiếp theo là các nhóm gồm hai pháp, và cứ tiếp tục như vậy đến nhóm cuối cùng là mười một pháp.

³⁸⁰ Cũng được dịch là "Những lời dạy tổng quát" (General Sayings) Trong các Chú Giải, *Anguttara Nikāya* đôi khi được gọi là *Ekuttara Nikāya*, "bộ các pháp tăng lên một." Điều này đồng ý với truyền thống Phật giáo Bắc truyền, với tên của bộ kinh này là *Ekottarāgama* (hay *Ekottarikāgama*).

Cái tên *Anguttara* rất khó giải thích về mặt ngữ pháp, mặc dù thường được hiểu là “thêm vào một mục nữa”, đây là một bản dịch được chứng minh theo truyền thống: *eka-eka-angātirekavasena* “luôn luôn là một mục nữa”. Nó được sử dụng song song với *Ekuttara*, có nghĩa là “một nữa.” Tuy nhiên, bản dịch tương ứng không áp dụng cho *Dīgha Nikāya*, số. 34, *Dasuttara Sutta* (Kinh Thập thượng) “số lớn nhất là mười,” mặc dù từ này có thể là mô hình cho sự cấu thành từ *Anguttara*.

Các phần nhỏ được gọi tên bằng thuật ngữ *nipāta*, sử dụng chỉ trong các văn bản Phật giáo ³⁸² như: *Ekakanipāta*, v.v., “Phẩm một pháp.”

Nói một cách chính xác, cách gọi tên bằng số chỉ hoạt động từ *Ekaka-* đến *Pañcaka-nipāta*, bởi các chương từ sáu trở lên đôi khi chỉ bằng cách cộng các nhóm 3 + 3 hoặc 5 + 4, hoặc thậm chí 3 + 3 + 3 + 2 trong trường hợp *Ekādasakanipāta*.

Cấu trúc chính xác của *Anguttara Nikāya* rất khó xác định. Một lần nữa, số bài kinh ban đầu là 9.557 so với 2.344 bài kinh thực sự được đếm. Ngoài ra, vì có một số bản viết tay cũ từ thế kỷ 16, đôi khi có văn bản được viết hơi khác so với các ấn bản đã in, ví dụ, trong công thức giới thiệu, sẽ rất hữu ích nếu kiểm tra cấu trúc của *Anguttara Nikāya* dựa trên bằng chứng này.

Có vẻ như ban đầu, *Anguttara Nikāya* chỉ có mười *nipāta*. Điều này có thể được suy ra từ thực tế rằng, vào cuối *Dasakanipāta*, không chỉ có các nhóm gồm mười món, như tiêu đề ngụ ý, mà còn có các nhóm gồm hai mươi, ba mươi và bốn mươi món, là tiêu biểu cho chương cuối của một chữ. Vì vậy, cấu trúc của *Anguttara Nikāya* sẽ lặp lại cấu trúc của *Dīgha Nikāya*, không. 34, *Dasuttara Sutta*, trên quy mô lớn.

Cấu trúc bộ kinh dựa trên đếm số là một hiện trạng phổ biến ở Ấn Độ cổ đại. *Aṅga* thứ ba của kinh điển Jain, *Āhāṇaṅga* / *Stānaṅga* được sắp xếp giống như *Anguttara Nikāya* từ một đến mười, và các thứ tự *Aṅga Samavāyaṇ* có thể từ một đến một triệu. Các cấu trúc tương tự cũng được tìm thấy trong *Mahābhārata*, chẳng hạn như *Viduraṇṭivākya* trong *Udyogaparvan*.

Trong số các bài pháp trong *Ekakanipāta*, có những vị nổi bật, 42 vị tỳ khưu (*Anguttara Nikāya* I 23, 16—25, 16), và 13 vị tỳ khưu ni (*Anguttara Nikāya* I 25, 17-31), trong số đó số. 5, *Dhammadinnā* (*Anguttara Nikāya* I 25, 22), là vị quan trọng nhất trong số các “nhà thuyết pháp” *dhammakathikā*, người đã thuyết *Majjhima Nikāya* số. 44, *Cūḷavedalla Sutta* (Tiểu kinh Phương quán), một ví dụ hiếm hoi về các bài pháp do tỳ khưu ni thuyết. Cuối cùng, liệt kê mười tỳ khưu và mười tỳ khưu ni, những người nổi bật với các tín đồ tại gia (*Anguttara Nikāya* I 25, 32-36, 27), trong đó có *Khujjuttarā*, người đã nghe *Itivuttaka* từ Đức Phật. Chú giải đưa ra những câu chuyện dài về tất cả những người này.

³⁸¹ Phần này được phỏng theo Oskar von Hinüber, *Số tay Văn học Pāi* (Berlin và New York, NY: Walter de Gruyter [2000]), trang 38—41.

³⁸² văn bản tiếng Phạn của Phật giáo cho thấy rằng *nipāta* “phần, chương (của một cuốn sách)” có thể hoán đổi cho nhau bằng *vagga* (Sanskrit *varga*) “một phần hoặc chương của một cuốn sách kinh điển.”

Một số đoạn trong *Anguttara Nikāya* được tìm thấy trong các phần khác của Tam Tạng kinh điển, như các Mahāparinibbāna Sutta. Cả *Samyutta Nikāya* và *Majjhima Nikāya*, *Anguttara Nikāya* đôi khi chứa những đoạn *Tạng Luật* lâu đời, như *phân loại āpatti* (“phạm tội”) (*Anguttara Nikāya* I 88, 1—10). Ở đây, đôi khi kinh điển lâu đời được lưu giữ từ nơi *Tạng Luật* được xây dựng. Trong trường hợp khác, nguồn gốc của một đoạn *Anguttara Nikāya* có thể từ *Tạng Luật*, chẳng hạn như nói về việc hình thành Tăng đoàn có trong *Aṭṭhakavagga* (*Anguttara Nikāya* IV 274—279), cũng giống như những gì thấy trong *Tạng Luật* (II 253—256), bởi vì tám *garudhamma* – trọng pháp với tỳ khuru ni

Điều thú vị là lời than thở của Pasenadi, vua nước Kosnala, về cái chết của vợ ông, Hoàng hậu Mallikā, và sự an ủi ông từ *Đức Phật* (*Anguttara Nikāya* III, 57, 1-19), bài kinh được đọc như thể chỉ để tưởng nhớ sự việc đó. Theo sau đó là một câu chuyện đáng quan tâm về lịch sử văn hóa. Sau cái chết của vợ, Hoàng hậu Bhaddā, Vua Munḍa từ chối ăn uống hay tắm rửa, và cố gắng bảo quản thi hài vợ mình trong dầu (*Anguttara Nikāya* III 57—62). Chỉ sau khi được *Đức Phật dạy bảo* về kế hoạch viên vông của mình, ông mới cho hỏa táng bà và thậm chí xây dựng một *bảo tháp* cho bà (*Anguttara Nikāya* III 62, 27).

Hơn nữa, bốn loại kệ được dùng trong *Anguttara Nikāya* II 320, 11—13, có thể được đề cập ở đây.

Mặt khác, cần chỉ ra những mục quan trọng của *Giáo pháp* không được đề cập trong *Anguttara Nikāya*, chẳng hạn như bốn *pubbanimittāni*³⁸³ Tứ diệu đế, v.v ... *Paṭiccasamuppāda* “Lý Duyên khởi,” với mười hai mắt xích vì không phù hợp với cấu trúc số kết thúc bằng mười một.

Về mặt cấu trúc, bốn bộ *Nikāya* có thể được chia thành hai nhóm. Các bộ sưu tập các kinh điển dài trong *Dīgha Nikāya* và *Majjhima Nikāya*, không có bất kỳ thứ tự dễ nhận biết nào, hoàn toàn khác với các bộ sưu tập các bộ kinh tương đối ngắn gọn trong *Samyutta Nikāya* và *Anguttara Nikāya* đều sắp xếp rất hệ thống. Hơn nữa, hai bộ *Nikāya cuối cùng* dường như dễ mở rộng hơn nhiều, bởi vì việc thêm các bài kinh phù hợp, tùy theo nội dung, vào *Anguttara Nikāya* là khá dễ dàng..

Tuy nhiên, vẫn còn quá nhiều câu hỏi cần được trả lời để đưa ra kết luận về cấu trúc của bốn bộ *Nikāya* được thảo luận cho đến nay, chẳng hạn như các bộ kinh thường bắt đầu bằng các *bài kinh ngắn*, sau đó được lồng ghép vào các bài kinh dài. Hơn nữa, so sánh với kinh điển của Ni Kiền từ có thể cho thấy rằng các *bài kinh dài* trong *Dīgha Nikāya* và *Majjhima Nikāya* có cấu trúc điển hình hơn các bài kinh ngắn như trong *Samyutta Nikāya* và *Anguttara Nikāya*

³⁸³ Buddhist Hybrid Sanskrit *pūva-nimitta* “điềm báo trước”, tiên đoán một điều gì đó sắp xảy ra trong tương lai. Chẳng hạn, được dùng để chỉ ba mươi hai dấu hiệu báo trước và dự báo sự ra đời của *Đức Phật*; cũng được sử dụng để chỉ những giấc mơ báo trước các sự kiện trong tương lai, như trong giấc mơ của Vua Siddhodana dự báo con trai ông từ bỏ thế giới, và ám chỉ một vị thần sắp “giáng thế”.

Và, cuối cùng, cần lưu ý rằng, ban đầu, các bộ kinh có thể sắp xếp khá khác biệt, mà phân chia kinh điển Phật giáo thành “chi, phần” (*angas*) trước đây vẫn còn được dùng.

Tóm tắt kinh điển ³⁸⁴

1. Ekaka Nipāta (Chương Một Pháp): Phần này đề cập đến: (1) tâm: tịnh/không tịnh, được điều phục/chưa được điều phục, được tu tập/không được tu tập; (2) Tinh tấn; (3) Tinh cần; (4) *Đức Phật* ; (5) Đại đức Sāriputta; (6) Đại đức Moggallāna; (7) Đại đức Mahākassapa; (8) tri kiến: chánh/tà; (9) định: chánh/tà
2. Duka Nipāta (Chương Hai pháp): Phần này đề cập đến: (1) hai loại *ngiệp*, tạo ra quả trong kiếp này hoặc dẫn đến tái sinh; (2) nguyên nhân của thiện và ác; (3) hy vọng và mong muốn; (4) đạt được và tuổi thọ; (5) hai loại quả tặng (vật chất hay *Giáo pháp*); (6) hai hội *chúng Tỳ khuru*; (7) những người nhận ra/không nhận ra Tứ Diệu Đế; (8) những người sống/không sống ở hòa hợp với Tăng đoàn.
3. Tika Nipāta (Chương Ba Pháp): Phần này đề cập đến: (1) ba loại tội: về thân, khẩu và ý; (2) ba hành vi đáng khen: bỏ thí, xuất gia, phụng dưỡng cha mẹ; (3) tinh tấn: ngăn chặn sự phát triển của các pháp bất thiện (ác) chưa phát sinh, phát triển các pháp thiện (tốt) chưa phát sinh, và loại bỏ các pháp bất thiện (ác) đang phát sinh; (4) tri kiến: thọ khổ hay lạc hay không lạc không khổ do nghiệm quá khứ gây ra
4. Catukka Nipāta (Chương Bốn pháp): Phần này đề cập đến: (1) những kẻ ngu thiếu giới, định tuệ và tuệ giải thoát; (2) vô minh sâu dày hơn khi ca ngợi kẻ không xứng đáng, đổ lỗi cho người không xứng đáng, vui mừng khi không nên vui mừng, và không vui mừng khi nên vui mừng; (3) bốn hạng người: không có trí cũng không ngoan đạo, không có trí nhưng ngoan đạo, có trí nhưng không ngoan đạo, vừa có trí vừa ngoan đạo; (4) *Các Tỳ khuru* nên hài lòng với y phục, bỏ thí, nơi ở và thuốc men của mình; (5) bốn loại hạnh phúc: nơi cư trú thích hợp, làm bạn với thiện pháp, có chánh kiến, và công đức trong quá khứ; (6) bốn vô lượng tâm: tâm từ, tâm bi, tâm hỷ, tâm xả; (7) bốn phẩm chất bảo vệ một *tỳ khuru* chống lại sự sa đọa: tuân thủ giới hạnh (*sīla*), thu thúc lục căn, tiết độ trong ăn uống, và thường xuyên chánh niệm; (8) bốn lợi ích của định tâm: để an lạc trong kiếp này, để có tri thức và sáng suốt, để chánh niệm và tư hữu, và để tiêu diệt các phiền não (*kilesa*); (9) bốn hạng người nuôi dưỡng lòng thù hận, đạo đức giả, và lợi ích và danh dự không liên hệ với *Giáo pháp* ; (10) bốn tà kiến: vô thường cho là thường, khổ cho là vui, vô ngã cho là ngã, bất tịnh cho là tịnh; (11) bốn lỗi của hành giả: uống chất say (rượu), nghiện thú vui dục lạc, chấp nhận tiền bạc, và kiếm tiền

³⁸⁴ Các mô tả trong điều này tóm tắt Chúng tôi thích nghi từ Russell Webb (biên tập viên), *Một Phân tích của các Pāli Canon* (ấn phẩm Bánh xe số 217/220) (ấn bản thứ hai; Kandy, Sri Lanka: Tổ chức Xuất bản Phật giáo [1991]), pp. 24—27.

phi đạo đức; (12) Bốn lĩnh vực trong công đức đem lại hạnh phúc: tin *Đức Phật* để giác ngộ, *Giáo pháp* tốt đẹp, *Tăng đoàn* thành lập tốt, và các đệ tử không bị ô uế; (13) Bốn cách sống chung: hèn với hèn, hèn với thiện, thiện với hèn, thiện với thiện; (14) cúng dường thực phẩm mang lại cho người nhận: cuộc sống lâu dài, sắc đẹp, hạnh phúc và sức mạnh thể chất; (15) bốn điều kiện cho sự thịnh vượng trên thế giới: nỗ lực bền bỉ, bảo vệ thu nhập của một người, tình bạn tốt và sự cân bằng kế sinh nhai; (16) bốn điều kiện cho sự thịnh vượng về tâm linh: tự tin, đạo đức, trinh khiết và trí tuệ; (17) bốn các gia đình của rắn nên lan tỏa tâm từ; (18) bốn nỗ lực đúng; (19) bốn điều không thể tưởng tượng: phạm vi của một *vị Phật*, các *jhāna* (*thiền định*), *ngiệp* và quả (*vipāka*), và suy đoán về nguồn gốc của thế giới; (20) bốn nơi hành hương: đến các địa điểm: *Đức Phật* đản sinh, Thành đạo, Bài giảng đầu tiên, và viên tịch; (21) bốn loại lời nói có lợi / không có lợi: nói thật / nói dối, không hậu thuẫn / quay lưng, nhẹ nhàng / khắc nghiệt, và chu đáo / phù phiếm; (22) bốn phẩm chất thiết yếu: tự tin (*saddhā*), nghị lực (*virīya*), chánh niệm (*sati*), và bốn yếu tố (*dhātu*); (23) bốn vị xứng đáng là tượng đài: *Đức Phật*, các *vị Phật Pacceka*, các *vị A-la-hán*, và các vị quốc vương “Chuyển pháp luân”; và (24) *Các Tỳ khuru* không nên lui về rừng nếu bị cho là: ham muốn, ác ý, đồ kỵ, hoặc thiếu thốn ý thức chung.

5. Pañcaka Nipāta: (Chương Năm pháp): Phần này đề cập đến (1) năm đặc tính tốt của một đệ tử: tôn kính, khiêm tốn, tiết chế các hành vi thiếu khéo léo, nghị lực và trí tuệ; (2) năm chương ngại tinh thần (*nīvaraṇa*): ham muốn được thỏa mãn các giác quan, ác ý, lười biếng và lười biếng, bồn chồn và lo lắng, và nghi ngờ hoài nghi; (3) Năm đề mục thiền định: sự bất tịnh, vô ngã, sự chết, sự bất đồng của thức ăn, và không tìm thấy thú vui trong thế gian; (4) Năm phẩm chất xấu xa: không thoát khỏi phiền não (đam mê), hận thù, si mê, giả hình và ác ý; và (5) năm hành vi tốt: các hành động yêu thương của thân, khẩu và ý; tuân giữ đức hạnh; và giữ quyền lợi xem.
6. Chakka Nipāta: (Chương Sáu pháp) Về sáu nhiệm vụ của *các Tỳ khuru*: không trạo hối, tranh luận, ngủ và làm việc; sự khiêm tốn; và kết thân với kẻ trí
7. Sattaka Nipāta (Chương Bảy Pháp): Phần này đề cập đến: (1) bảy loại của cải: tôn kính, hạnh kiểm tốt, khiêm tốn, tiết chế những việc làm không khéo léo, học hỏi, từ bỏ và khôn ngoan; và (2) bảy loại ràng buộc: yêu cầu ân huệ, hận thù, tin tưởng sai lầm, nghi ngờ, kiêu hãnh, kinh nghiệm trần tục, và ngu dốt.
8. Atṭhaka Nipāta (Chương Tám Pháp): Phần này đề cập đến tám nguyên nhân của việc hộ niệm / bố thí / động đất.
9. Navaka Nipāta (Chương Chín Pháp): Phần này đề cập đến: (1) chín quán niệm: bất tịnh, chết, bất đồng thức ăn, lãnh đạm với thế gian, vô thường, khổ do vô thường, vô ngã, từ bỏ, và bình đẳng; và (2) chín loại người: những người đã đi qua bốn con đường dẫn đến *Niết bàn* và những người đã trải nghiệm các thành quả, cùng với thế giới.
10. Dasaka Nipāta (Chương Mười Pháp): Phần này đề cập đến mười quán niệm: (1) vô thường; (2) vô ngã; (3) cái chết; (4) không đồng ý của món ăn; (5) thờ ơ đến các thế giới; (6-

- 9) xương và bốn giai đoạn của một xác chết đang phân hủy: bị nhiễm giun, màu đen với sự thối rữa, nứt do phân hủy, và đầy hơi; và (10) mười loại thanh lọc: nhờ chánh kiến, chánh giải thoát, và tám bước của Bát chánh đạo.
11. Ekadasaka Nipāta (Chương Mười một pháp): Phần này đề cập đến 11 loại hạnh phúc đường đến Niết bàn, các đặc điểm tốt và xấu của một vị tỳ khưu

Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*)

Tổng quát

Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*) được chia thành 15 tập. Bộ Kinh (*Nikāya*) này dường như được tập hợp lại với nhau dần dần và bao gồm một loạt các tập hỗn hợp, có lẽ đã được đưa vào Kinh Tạng sau khi đóng lại các bộ Kinh (*Nikāya*) khác.

1) <i>Khuddaka Pāṭha</i>	(Tiểu tụng)
2) <i>Dhammapada</i>	(Pháp cú)
3) <i>Udāna</i>	(Cảm hứng ngữ, Phật tự thuyết)
4) <i>Itivuttaka</i>	(Phật Thuyết như vậy)
5) <i>Sutta Nipāta</i>	(Kinh Tập)
6) <i>Vimānavatthu</i>	(Chuyện Thiên cung)
7) <i>Petavatthu</i>	(Chuyện Nga quý)
8) <i>Theragāthā</i>	(Trường lão Tăng kệ)
9) <i>Therīgāthā</i>	(Trường lão Ni kệ)
10) <i>Jātaka</i>	(Bốn sanh hay Chuyện tiền thân Đức Phật)
11) <i>Nidāsa</i>	(Nghĩa tích)
12) <i>Patisambhidāmagga</i>	(Vô ngại giải đạo)
13) <i>Apadāna</i>	(Sự nghiệp anh hùng)
14) <i>Buddhavaṃsa</i>	(Phật sử)
15) <i>Cariyā Pitaka</i>	(Sở hạnh tạng)

Phân tích Nguyên bản³⁸⁵

Như đề cập bên trên, Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*) gồm 15 tập hỗn hợp có độ dài khác nhau, tập ngắn nhất là Tiểu tụng (*Khuddaka Pāṭha*) chỉ có ít hơn 9 trang in, ngược lại với Nghĩa tích (*Nidāsa*) với hơn 500 trang. Chỉ có ba tập có các bài kinh như trong bốn Bộ Kinh (*Nikāya*) đầu tiên, chín tập gồm các bài kệ, một tập là chú (luận) giải, một tập là triết lý, và Tiểu tụng (*Khuddaka Pāṭha*) được tập hợp từ các đoạn ngắn có thể tìm thấy ở những nơi khác trong các Tạng.

Số lượng nguyên bản thực tế được tìm thấy trong Bộ Kinh (*Nikāya*) này không đồng nhất ở các nước Phật giáo Nguyên thủy (*Theravādin*), vì ở Myanmar, các tập *Suttasāṅgaha*, *Nettipakaraṇa*, *Peṭakopadesa* (Tạng Chú), và *Milindapañha* (Mi Tiên Vấn Đáp) cũng đã được thêm vào Bộ Kinh (*Nikāya*) này.

Có một lịch sử dài về nội dung không xác định của Bộ Kinh (*Nikāya*) này. Tính không xác định chắc chắn này cũng xảy ra trong trường phái Phật giáo Nguyên thủy (*Theravādin*), là trường phái duy nhất Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*) hoàn chỉnh. Danh sách các tập trong Bộ Kinh (*Nikāya*) này xa xưa nhất được tìm thấy trong phần mô tả các Tạng ở phần đầu các Chú giải về Tạng Luật (*Vinaya Piṭaka*), Tạng Kinh (*Sutta Piṭaka*), và Tạng V Diệu Pháp (*Abhidhamma Piṭaka*). Trong khi Chú giải Luật tạng liệt kê 15 tập, Chú giải Vi Diệu Pháp tạng chỉ liệt kê 14 tập mà không giải thích chi tiết về điều này – đó có thể là tập Tiểu tụng (*Khuddaka Pāṭha*) bị thất lạc.

³⁸⁵ Phần này được phỏng theo Oskar von Hinüber, *Sổ tay Văn học Pāli (A Handbook of Pāli Literature)* (Berlin và New York, NY: Walter de Gruyter [2000]), trang 41-43.

Tuy nhiên, thảo luận quan trọng nhất về nội dung của Bộ Kinh (Nikāya) này được tìm thấy trong *Sumangalavilāsinī* (Chú giải Kinh Trường Bộ (*Dīgha Nikāya*)), bởi vì ở đây cho rằng các nhóm trùng tuyên Kinh Trường Bộ (*Dīgha-bhāṇakas*) và Kinh Trung Bộ (*Majjhima-bhāṇakas*) tuân thủ truyền thống tụng đọc theo một thứ tự khác với thứ tự cuối cùng của trường phái Phật giáo Nguyên thủy (*Theravādin*) chấp nhận. Do vậy mà có hai danh sách:

Thứ tự chuẩn

1. *Khuddaka Pāṭha*
2. *Dhammapada*
3. *Udāna*
4. *Itivuttaka*
5. *Sutta Nipāta*
6. *Vimāna Vatthu*
7. *Peta Vatthu*
8. *Theragāthā*
9. *Therīgāthā*
10. *Jātaka*
11. *Niddesa*
12. *Paṭisambhidā magga*
13. *Apadāna*
14. *Buddhavaṃsa*
15. *Cariyā Piṭaka*

Thứ tự theo nhóm trùng tuyên Kinh Trường Bộ (*Dīgha-*) và Kinh Trung Bộ (*Majjhima-bhāṇakas*)

1. *Jātaka*
2. *Niddesa*
3. *Paṭisambhidā magga*
4. *Sutta Nipāta*
5. *Dhammapada*
6. *Udāna*
7. *Itivuttaka*
8. *Vimāna Vatthu*
9. *Peta Vatthu*
10. *Theragāthā*
11. *Therīgāthā*
12. *Cariyā Piṭaka*
13. *Apadāna*
14. *Buddhavaṃsa*

Tiểu Tụng (*Khuddaka Pāṭha*) không được cả hai nhóm trùng tuyên Kinh Trường Bộ (*Dīgha-*) và Kinh Trung Bộ (*Majjhima-bhāṇakas*) chấp nhận. Cả hai nhóm đều gọi Tiểu Tụng (*Khuddaka Pāṭha*) là *Khuddakagantha* (theo Chú giải Kinh Trường Bộ (*Sumangalavilāsinī*) 15, 15.29), tuy nhiên nhóm trùng tuyên Kinh Trường Bộ (*Dīgha-bhāṇakas*) đưa tập này vào Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*), trong khi nhóm trùng tuyên Kinh Trung Bộ (*Majjhima-bhāṇakas*) lại đưa vào Tạng Kinh (*Sutta Piṭaka*).

Một thứ tự khác dường như được tìm thấy trong Chú giải về Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*), trong phần mô tả sự biến mất của giáo sự hay đạo pháp (*sāsana*). Đầu tiên, phần cuối của Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Piṭaka*) sẽ bị thất truyền, sau đó các tạng được mô tả bị thất truyền theo thứ tự ngược lại. Không có dấu vết của Tiểu Tụng (*Khuddaka Nikāya*), bởi vì sau khi Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*), Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*), Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), và Kinh Trường Bộ (*Dīgha Nikāya*) biến mất, thì chỉ còn Chuyện Tiền thân (*Jātaka*) và Giới luật (*Vinaya*) vẫn còn tồn tại ở một giai đoạn nhất định. Sự mô tả này mở ra sự liên kết của Chuyện Tiền thân (*Jātaka*). Ngoài ra, vẫn còn nhiều đoạn khác phù hợp, có một phần khó, trong các Chú giải.

Toát yếu ³⁸⁶

1. Kinh Tiểu Tụng (*Khuddaka Pāṭha*): Các kinh Tiểu Tụng (*Khuddaka Pāṭha*) bao gồm các bài kinh sau:

³⁸⁶ Các diễn giải trong phần Toát yếu này được phỏng từ Russell Webb (biên tập), *Phân tích các Tạng Pāli Canon (An Analysis of the Pāli Canon)* (Wheel Publication số 217/220) (ấn bản lần hai; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1991]), tr. 28-39. Tư liệu cũng được lấy từ Oskar von Hinüber, *Sổ tay Văn học Pāli (A Handbook of Pāli Literature)* (Berlin và New York, NY: Walter de Gruyter [2000]), tr. 41-43.

- Tam Quy (*Saraṇattaya*): Câu tụng quy y được các Phật tử lặp lại ba lần cho mỗi câu.³⁸⁷
- Thập Giới (*Dasasikkhāpada*): Liệt kê mười giới (*dasa-sīla*, *dasa-sikkhāpada*³⁸⁸) dành cho những người mới xuất gia, hay còn gọi là sa-di (*sāmaṇera*).
- Ba Mươi Hai Phần (*Dvattimsākāra*): Liệt kê ba mươi hai bộ phận hay cơ quan của cơ thể.
- Nam Tử Hỏi Đạo (*Kumārapañha*): Dưới dạng vấn đáp gồm mười câu hỏi dành cho các sa-di
- Kinh Điềm Lành (*Mangala Sutta*): Thi kệ về những phước lành lớn (*mangala*).
- Kinh Châu Báu (*Ratana Sutta*): Thi kệ về “Ba viên ngọc quý”³⁸⁹ (*tiratana*) — đó là đức Phật (*Buddha*), Giáo Pháp (*Dhamma*), và Tăng đoàn (*Sangha*).
- Kinh Ngoài Bức Tường (*Tirokuḍḍa Sutta*): Thi kệ về những lễ vật cúng những hướng đến những người thân đã khuất.
- Kinh Bảo Tàng (*Nidhikaṇḍa Sutta*): Thi kệ về sự tích trữ châu báu thực sự.
- Kinh Lòng Từ (*Mettā Sutta*): Thi kệ về tâm Từ (*mettā*).

Chỉ có Kinh Bảo Tàng (*Nidhikaṇḍa Sutta*) không xuất hiện song song ở bất kỳ chỗ nào khác. Kinh này dường như là một bài kinh cổ độc lập của tập này trong Tam Tạng. Các bài còn lại được tìm thấy theo cùng thứ tự trong Kinh Hộ trì (*Paritta*)³⁹⁰, ở đó có hai bài kinh được tìm thấy giữa Nam Tử Hỏi Đạo (*Kumārapañha*) và Kinh Điềm Lành (*Mangala Sutta*). Mặt khác, trong Tiểu tụng (*Khuddaka Pāṭha*), Kinh

³⁸⁷ Câu tụng quy y như sau (mỗi lần lặp lại ba lần, như được nêu):

*Namo tassa bhagavato
arahato sammā-sambuddhassa.*

Con đem hết lòng thành kính đánh lễ đức Thế Tôn. Ngài là bậc A La Hán cao thượng, đã chứng quả Chánh Biến Tri, do Ngài tự ngộ, không thầy chỉ dạy.

*Namo tassa bhagavato
arahato sammā-sambuddhassa.*

Con đem hết lòng thành kính đánh lễ đức Thế Tôn. Ngài là bậc A La Hán cao thượng, đã chứng quả Chánh Biến Tri, do Ngài tự ngộ, không thầy chỉ dạy.

*Namo tassa bhagavato
arahato sammā-sambuddhassa.*

Con đem hết lòng thành kính đánh lễ đức Thế Tôn. Ngài là bậc A La Hán cao thượng, đã chứng quả Chánh Biến Tri, do Ngài tự ngộ, không thầy chỉ dạy.

*Buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi.
Dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi.
Saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi.*

Đệ tử quy y Phật,
Đệ tử quy y Pháp,
Đệ tử quy y Tăng.

*Dutiyampi, Buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi.
Dutiyampi, Dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi.
Dutiyampi, Saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi.*

Lần thứ hai đệ tử quy y Phật,
Lần thứ hai đệ tử quy y Pháp,
Lần thứ hai đệ tử quy y Tăng.

*Tatiyampi, Buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi.
Tatiyampi, Dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi.
Tatiyampi, Saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi.*

Lần thứ ba đệ tử quy y Phật,
Lần thứ ba đệ tử quy y Pháp,
Lần thứ ba đệ tử quy y Tăng.

³⁸⁸ *Sikkhāpada* có nghĩa là "các bước tu tập, các quy tắc đạo đức." Ở đây từ này đồng nghĩa với *sīla*. *Dasa* nghĩa là "mười".

³⁸⁹ Còn được gọi là “Tam bảo”.

³⁹⁰ *Paritta* là một “bài pháp hộ trì”. Ở đây chỉ cho một tập bao gồm 22 bài pháp như vậy.

Ngoài Bức Tường (*Tirokuḍḍa Sutta*) và Kinh Bảo Tàng (*Nidhikaṇḍa Sutta*) nằm giữa các Kinh Hộ trì (*Parittas*) số 8 và 9. Do đó, có thể giả định rằng cả Tiểu tụng (*Khuddaka Pāṭha*) và Kinh Hộ trì (*Paritta*) có chung nguồn gốc nhưng sau đó được mở rộng theo các hướng khác nhau. Ngược lại với Tiểu tụng (*Khuddaka Pāṭha*), Kinh Hộ trì (*Paritta*) vẫn được sử dụng rộng rãi ở các nước theo Phật giáo Nguyên thủy (*Theravādin*).

2. Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*): Phần lớn Kinh Pháp Cú được các Phật tử ở các quốc gia theo Phật giáo Nguyên thủy (*Theravādin*) học thuộc lòng theo cách truyền thống. Kinh này bao gồm 423 kệ được xếp thành 26 phẩm (*vaggas*).

Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*) là tác phẩm Pāli đầu tiên được biên tập nghiêm túc ở châu Âu bởi nhà nghiên cứu Pāli tiên phong người Đan Mạch là Viggo Fausbøll (1821—1908). Sau đó có nhiều phiên bản và bản dịch.

Hơn một nửa trong số 423 kệ của Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*) xuất hiện trong các kinh tập khác ở các trường phái Phật giáo khác, cũng như thường xuất hiện trong các văn bản ngoài đạo Phật. Khó thấy sự tương quan giữa các phiên bản khác nhau do các văn bản thường hay bị ghép lại trong quá trình truyền bá. Một trường hợp cụ thể là quyển Udānavarga, một trong những kinh điển Phật giáo song song bằng tiếng Phạn. Udānavarga có nguồn gốc từ quyển Phật Tự Thuyết (*Udāna*) bằng tiếng Pāli. Khi thêm các kệ từ Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), quyển này trở thành một Kinh Pháp Cú khác qua thời gian, và đây là một trường hợp hiếm có trong quá trình phát triển của văn học Phật giáo.

Các bài kệ trong Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*) chủ yếu là tập hợp những nhận xét đầy trí tuệ hay những sự thật bao quát, mà nhiều kệ hầu như không liên quan đến đạo Phật, có thể áp dụng cho mọi nơi. Một vài kệ có vẻ khá cổ về mặt ngôn ngữ.

Như trong trường hợp của các câu chuyện Tiền thân (*Jātaka*), nhiều câu chuyện được đưa vào (hay sáng tác) bởi các Luận giả để minh họa bối cảnh mà đức Phật đã nói các kệ này trong Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*).

3. Kinh Phật Tự Thuyết hay Cảm hứng nghĩ (*Udāna*): Đây là một tập hợp gồm 8 phẩm hay chương (*vaggas*) có tổng cộng 80 kinh (*udānas*) ghi lại “Những Lời nói Trang nghiêm, những Cảm hứng” do chính đức Phật tự thuyết. Hầu hết các kinh đều dưới dạng thi kệ, mỗi kinh được mở đầu bằng một đoạn văn xuôi tường thuật lại bối cảnh của các kệ này.

- Phẩm Bồ Đề (*Bodhi Vagga*): Chương này mô tả một số sự kiện cụ thể sau khi đức Phật Giác ngộ, bao gồm bài pháp nổi tiếng cho Đại đức Bāhiya nhấn mạnh đến việc sống trong giây phút hiện tại.
- Phẩm Mucalinda (*Mucalinda Vagga*): Chương này được đặt theo tên của thần rắn Nāga Mucalinda, vị đã che chắn cho đức Phật bằng các mang lớn của mình.
- Phẩm Nanda (*Nanda Vagga*): Trong chương này, đức Phật khai ngộ cho người em cùng cha khác mẹ của mình là Nanda về sự vô dụng của các hiện hữu thế gian. Chương này còn bao gồm các lời khuyên dạy cho Tăng đoàn (*Sangha*).
- Phẩm Meghiya (*Meghiya Vagga*): Trong chương này, Đại đức Meghiya không nghe lời khuyên của đức Phật đến rừng xoài thiền tịnh, nhưng tâm của Đại đức không lâu sau hiện hành các suy nghĩ bất thiện. Khi quay về chỗ đức Phật, Đại đức được dạy năm pháp cần trau giồi cho một tâm chưa được thuần phục: (1) thiện lậu hữu, thiện thân hữu; (2) giữ giới; (3) những câu chuyện nào nghiêm túc, thích ứng khai mở tâm; (4) sống tinh cần, tinh tấn; và (5) có trí tuệ, đầy đủ trí tuệ, đi đến thẩm sát sanh diệt, với Thánh thể nhập đưa đến đoạn tận khổ đau. Chương này

còn có câu chuyện về nữ du sĩ Sundarī và một Dạ-xoa (*yakka*)³⁹¹ tấn công Đại đức Sāriputta (Xá-lợi-phất).

- Phẩm Trưởng Lão Soṇa (*Soṇathera Vagga*): Chương này kể lại một dịp Vua Pasenadi (Ba-tư-nặc) viếng thăm đức Phật; bài pháp cho người bị bệnh hủi tên Suppabuddha; giải thích về tám pháp trong Pháp và Luật (*sāsana*); và cuộc sống xuất gia thành Tỳ-kheo của Đại đức Soṇa trong năm đầu tiên.
- Phẩm Sinh Ra Đã Mù (*Jaccandha Vagga*): Chương này bao gồm lời ám chỉ của đức Phật sắp nhập diệt; cuộc nói chuyện với Vua Pasenadi; câu chuyện về một nhà vua ra lệnh cho những người mù cảm nhận và mô tả con voi – mục đích của chuyện này là minh họa sự hiểu biết chân lý không hoàn chỉnh.
- Phẩm Nhỏ (*Cūḷa Vagga*): Chương này gồm định nghĩa nổi tiếng về Niết bàn (*nibbāna*) là không sanh, không hiện hữu, không bị làm, không hữu vi. Chương này cũng kể lại bữa thọ thực cuối cùng của đức Phật và lời khuyên của Ngài cho Đại đức Ānanda về người thợ rèn Cunda (Thuần-đà), và chuyến viếng thăm làng Pāṭaligāma mà tại đây đức Phật giảng về năm điều lợi ích cho người giữ giới, cho người đầy đủ giới, và năm điều nguy hiểm cho người ác giới, người phạm giới.

Kinh Phật Tự Thuyết (*Udāna*) thuộc về các văn bản cổ đã được đề cập trong chín thể tài kinh điển (*navangas*).³⁹² Như đã lưu ý ở trên, Kinh Phật Tự Thuyết (*Udāna*) có tám phẩm (*vaggas*) với mười bài Phật tự thuyết (*udāna*) trong mỗi phẩm. Bối cảnh của mỗi lời Phật tự thuyết nằm trong phần giới thiệu mở đầu, và kết thúc bằng câu “Rồi Thế Tôn, sau khi hiểu biết ý nghĩa này, ngay trong lúc ấy, nói lên lời cảm hứng này”, theo sau là một bài kệ. Do đó, có lẽ từng có một bài Phật tự thuyết (*Udāna*) chỉ có các bài kệ giống như tập *Udānavarga* tiếng Phạn.

Khoảng một phần tư các đoạn văn xuôi có xuất hiện ở những chỗ khác trong kinh điển, và dường như có vài đoạn liên quan đặc biệt đến các bài trong Luật tạng (*Vinaya*). Một vài khái niệm trong kinh Phật tự thuyết (*Udāna*) khá cổ và có những điểm tương đồng với Kỳ Na giáo và Áo nghĩa thư (*Upanishad*).

Công thức ở cuối phẩm (*vagga*) thứ nhất (*Udāna* I 10) *ayaṃ pi udāno vutto bhagavatā iti me sutam* (*Udāna* 9, 9), nghĩa là “ý nghĩa này được Thế Tôn nói đến và tôi đã được nghe”, có sự tương đồng với Kinh Phật Thuyết Như Vậy (*Itivuttaka*). Mặc dù cụm từ này chỉ xuất hiện ở đây, đó có thể là câu kết của tất cả bài kinh Phật tự thuyết (*udāna*) ở một thời điểm nào đó, bởi vì các Chú giải giải thích đó là câu kết của phần đầu tiên (*Udāna* I 1), mà không còn tìm thấy trong kinh, và cho rằng câu đó được thấy ở đây chỉ xuất hiện “trong một số tập.”

³⁹¹ Theo quan niệm phổ thông, *yakkha* là một loại ma, yêu tinh hay quỷ. Xem Nyanatiloka, *Từ điển Phật học: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo* (*Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*) (tái bản lần 4; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), tr. 244.

³⁹² Đây chỉ cho sự phân chia kinh điển có trước Tam tạng (*tipiṭaka*) và các tạng như Kinh Tạng (*nikāyas*), v.v. Kinh điển này được gọi là “thể tài” (*anga*), trong đó có 3, sau đó tăng lên 4, rồi 9, và 12 thể tài trong kinh điển tiếng Phạn. Trong khi kinh điển ban đầu chỉ có nội dung, tên của các nội dung riêng lẻ, chẳng hạn như Kinh Phật Thuyết Như Vậy (*Itivuttaka*), đã được thêm vào trong thời kỳ sơ khai khi văn chương Phật giáo bắt đầu phát triển. Không lâu sau, việc sử dụng kinh điển được phân chia theo thể tài (*anga*) có vẻ như bị loại bỏ và thay thế bằng sự phân chia the Tạng (*piṭaka*). Trong kỳ Kết tập lần thứ nhất, chỉ đề cập đến sự phân chia kinh điển mà sau này trở thành một Tạng trong Tam Tạng (*tipiṭaka*), đó là Tạng Kinh (*nikāya*). Xem thêm từ Oskar von Hinüber, *Sổ tay Văn học Pāli* (*A Handbook of Pāli Literature*) (Berlin và New York, NY: Walter de Gruyter [2000]), tr. 7-8.

4. Kinh Phật Thuyết Như Vậy (*Itivuttaka*): Đây là một tuyển tập gồm 122 bài kinh ngắn chia thành bốn tập (*nipāta*), mỗi bài kinh có kèm theo kệ. Tên của kinh này lấy từ câu nói thường xuất hiện trước mỗi kệ: *iti vuccati*, nghĩa là “ở đây, điều này đã được nói đến”. Kinh Phật Thuyết Như Vậy (*Itivuttaka*) bao gồm các lời dạy về đạo đức của đức Phật.

- Tập Một Pháp (*Ekaka Nipāta*): Tập này gồm có ba phẩm (*vagga*). Tham, sân, si, phần nộ, kiêu mạn, vô minh triền cái, ái dục, gièm pha ly gián, nói dối, và keo kiệt bủn xỉn là những pháp bị lên án. Chánh niệm, thân cận với người trí, hòa hợp, an tâm, an lạc, tỉnh cần, bố thí và từ ái là những pháp được tán dương.
- Tập Hai Pháp (*Duka Nipāta*): Tập này gồm có hai phẩm (*vagga*), giải thích về hệ tri các căn và tiết độ trong ăn uống, làm điều lành, giới hiền thiện (thói quen thiện) và kiến hiền thiện (suy nghĩ đúng đắn), an ổn và an dật, xấu hổ và có sợ hãi, hai Niết bàn (*nibbāna*)³⁹³ giới, và các đức hạnh của đời sống xuất gia tinh cần.
- Tập Ba Pháp (*Tika Nipāta*): Tập này gồm có năm phẩm (*vagga*), phân loại các pháp có ba phần: căn bản bất thiện, giới, cảm thọ, khát ái, lậu hoặc, v.v., và tuyên bố đời sống lý tưởng của một Tỳ-kheo.
- Tập Bốn Pháp (*Catukka Nipāta*): Tập này phân loại các pháp có bốn phần: các vật dụng đời sống của một Tỳ-kheo, Tứ Diệu Đế, v.v. và nhấn mạnh tâm thanh tịnh đối với một Tỳ-kheo.

Kinh Phật Thuyết Như Vậy (*Itivuttaka*) tương tự như Kinh Phật Tự Thuyết (*Udāna*), và cả hai kinh luôn được đề cập cạnh nhau trong danh sách thể tài kinh điển (*navanga*). Trái ngược với Kinh Phật Tự Thuyết (*Udāna*), một khổ kinh chuẩn trong Kinh Phật Thuyết Như Vậy (*Itivuttaka*) gồm một đoạn văn xuôi mở đầu và một bài kệ văn xuôi, làm cho những kinh này gần giống với Phẩm Thiên Có Kệ (*Sagāthavagga*) trong Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*). Các kinh được đánh số từ tập Một Pháp (*Eka-*) đến tập Bốn Pháp (*Catukka-Nipāta*), và được nhóm thành khoảng 10 kinh cho mỗi phẩm (*vaggas*).

Trong Chú giải có nhận xét là không có địa danh xác định nào. Lý do đưa ra là vì tất cả các bài kinh đều được thuyết giảng tại Kosambī (Câu-thâm), do nữ cư sĩ Khujjuttarā nghe. Nếu điều này là thật, mà không thể truy ngược ngoài Chú giải cho Kinh Pháp Cú (*Dhammapāla*), các bài kinh này được thu thập và chuẩn hóa theo cách đặc trưng của địa phương này, mà có lẽ khác với cách của Sāvattthī (Xá Vệ) thường dùng câu *evaṃ me suttam* (tôi nghe như vậy) hơn. Tuy nhiên, lập luận này cũng chỉ mang suy đoán.

Về phía cuối Kinh Phật Thuyết Như Vậy (*Itivuttaka*), bắt đầu từ Phẩm (*Vagga*) 4 trong Tập Ba Pháp (*Tika Nipāta*) trở đi, bố cục chuẩn của các kinh không còn giống như các bài kinh trước. Do đó, có suy luận rằng Phẩm (*Vagga*) 4,³⁹⁴ lấy tư liệu từ Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*), xuất hiện sau các bài kinh khác trong bộ kinh rất cổ xưa này.

³⁹³ Hai Niết bàn (*nibbāna*) giới là: (1) tận diệt các lậu hoặc (*kilesa*), đó là “Hữu dư y Niết Bàn” (*sa upādi sesa nibbāna*), xảy ra khi chứng quả A-la-hán (*Arahant*), tức Phạm hạnh đã thành; và (2) tận diệt các căn (các uẩn) (*khandha-parinibbāna*), đó là “Vô dư y Niết Bàn” (*an upādi sesa nibbāna*), nói cách khác là mọi cảm thọ đều không có hoan hỷ ưa thích, được lắng dịu; xảy ra khi vị A-la-hán nhập diệt. Xem Nyanatiloka, *Từ điển Phật học: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo* (*Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*) (tái bản lần 4; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), tr. 124.

³⁹⁴ Phẩm (*Vagga*) này không thấy trong bản dịch tiếng Trung.

5. Kinh Tập (*Sutta Nipāta*): Gồm có năm phẩm (*vaggas*) với tổng cộng 71 bài kinh. Các bài đều dưới dạng kệ, mà mỗi bài kinh có thể có từ 8 đến 50 kệ, xen lẫn với phần giới thiệu ở dạng kệ hoặc văn xuôi.³⁹⁵

1. Phẩm Rắn (*Uruga Vagga*)

1. Kinh Rắn (*Uruga Sutta*): Tỳ-kheo khi loại bỏ các triền cái như giận dữ, hận thù, tham ái, v.v. sẽ không còn si mê và sợ hãi, được ví như con rắn lột da.
2. Kinh Dhaniya (*Dhaniya Sutta*): Sự “an toàn” tự mãn của phàm phu được so sánh với sự an toàn thực sự của đức Phật.
3. Kinh Con Tê Ngưu Một Sừng (*Khaggavisāṇa Sutta*): Tán thán cuộc đời du hành của một Tỳ-kheo – cần phải tránh các ràng buộc gia đình và xã hội là những trói buộc của luân hồi, ngoại trừ các “thiện tri thức”³⁹⁶ (*kalyāṇa mitta*).
4. Kinh Kasibhāradvāja, Người Cày Ruộng (*Kasibhāradvāja Sutta*): Lao động có ích cho xã hội hay thế gian được tương phản với những nỗ lực quan trọng không kém của đức Phật phấn đấu cho Niết bàn (*nibbāna*).
5. Kinh Cunda Thợ Rèn (*Cunda Sutta*): Đức Phật liệt kê bốn hạng Sa-môn (*samaṇas*): (1) Phật, (2) A-la-hán, (3) Tỳ-kheo tinh cần, và (4) Tỳ-kheo ô uế đạo.
6. Kinh Bại Vong (*Parābhava Sutta*): Liệt kê “các nguyên nhân suy đồi cá nhân” về mặt đạo tâm và giới luật.
7. Kinh Kẻ Bần Tiện (*Vasala hay Aggika Bhāradvāja Sutta*): Khi bác bỏ cáo buộc là “kẻ bị khinh miệt, bị ruồng bỏ”, đức Phật giải thích do hành động, chứ không phải do dòng dõi mà một người trở thành kẻ bị ruồng bỏ hay bậc Phạm hạnh.
8. Kinh Từ Bi (*Mettā Sutta*): Các yếu tố trong việc tu tập lòng Từ (*mettā*) đối với tất cả chúng sinh.
9. Kinh Hemavata (Sātāgira và Hemavata) (*Hemavata Sutta*): Trong kinh này, có hai Dạ-xoa (*yakkhas*) nghi ngờ về đức hạnh của đức Phật và đã được Ngài giải trừ. Đức Phật mô tả tiếp con đường giải thoát khỏi cái chết.
10. Kinh Ālavaka (*Ālavaka Sutta*): Đức Phật trả lời các câu hỏi của Dạ-xoa Ālavaka về hạnh phúc, sự hiểu biết, và con đường dẫn đến Niết bàn (*nibbāna*).
11. Kinh Thắng Trận (*Vijaya Sutta*): Phân tích các bộ phận cấu thành (bất tịnh) một thân xác và đề cập Tỳ-kheo đạt được Niết bàn (*nibbāna*) nhờ hiểu biết bản chất thực sự của thân.
12. Kinh Vị Ẩn Sĩ (*Muni Sutta*): Hình ảnh lý tưởng về một vị ẩn sĩ (*muni*), người sống một cuộc đời đơn độc được giải thoát khỏi những triền cái.

³⁹⁵ Bản dịch Kinh Tập (*Sutta Nipāta*) của Đại đức Hammalawa Saddhatissa (London: Curzon Press [1985]) đã được tham khảo để làm rõ về nội dung của các bài kinh riêng lẻ.

³⁹⁶ Một *kalyāṇa mitta*, tức “thiện tri thức” là một người cố vấn, người bạn của đệ tử mình, chăm lo lợi lạc của đệ tử và quan tâm sự tiến bộ đạo tâm của đệ tử. Một thiện tri thức (*kalyāṇa mitta*) là người dạy thiền tịnh, giảng Giáo pháp, hướng dẫn người khác trên con đường tu tập, khích lệ những điều thiện, cao quý và lợi lạc, và ngăn cản những điều bất thiện, hạ tiện và vô ích theo các nguyên tắc của đạo Phật. Một thiện tri thức (*kalyāṇa mitta*) tự mình là cuộc đời mẫu mực cho người khác khi thực hành các giáo lý, từ bỏ dục vọng, sân hận và tà kiến – có hiểu biết thực sự, tâm trí có kỷ luật, không tham dính vào bất cứ thứ gì trong kiếp này hay kiếp sau.

2. Tiểu Phẩm (*Cūḷa Vagga*)

1. Kinh Châu Báu (*Ratana Sutta*): Tán thán về Tam bảo là Phật, Pháp và Tăng.
2. Kinh Hôi Thối (*Āmagandha Sutta*): Đức Phật Kassapa (Ca-diếp) bác bỏ quan điểm của người Bà La Môn về sự bất tịnh từ ăn thịt và nói rằng bất tịnh chỉ do tâm bất thiện và các hành động tương ứng.
3. Kinh Xấu Hổ (*Hiri Sutta*) (Shame): Bài pháp về bản chất của tình bạn thực sự.
4. Kinh Điềm Lành Lớn (*Mahāmagala Sutta*) (The Auspicious Performance): Liệt kê 38 điềm lành dẫn đến một cuộc sống thanh tịnh – bắt đầu từ những điều đạo đức cơ bản cho đến đỉnh cao là chứng ngộ Niết bàn (*nibbāna*).
5. Kinh Sūciloma (*Sūciloma Sutta*): Đáp lại thái độ hăm dọa của Dạ-xoa Sūciloma, đức Phật nói rằng dục vọng, sân hận, nghi ngờ, v.v. bắt nguồn từ thân có ham muốn và sự hiện hữu của ngã.
6. Kinh Hành Chánh Pháp (*Dhammacariya Sutta*): Một Tỷ kheo nên sống một cuộc đời thích đáng, trong sạch, và nên tránh những người có bản tính hay gây gổ và những người là nô lệ của dục vọng.
7. Kinh Pháp Bà-la-môn (*Brāhmaṇadhammika Sutta*): Đức Phật giải thích cho một số vị Bà La Môn cao niên, giàu có về các tiêu chuẩn đạo đức cao của tổ tiên họ và họ đã suy đồi khi chạy theo lòng tham tài sản của nhà vua. Kết quả là họ đã khiến nhà vua phải hiến tế súc vật, v.v., để có được tài sản và do đó bị thối thất khỏi Chánh pháp.
8. Kinh Chiếc Thuyền (*Nāva Sutta*): Khi nhận biết phẩm chất của một vị thầy, ta nên đến chỗ vị hiền biết và sáng suốt đó để được học hỏi nhiều về Chánh pháp.
9. Kinh Thế Nào Là Giới (*Kimsīla Sutta*): Bài kinh này đề cập đến đạo tu của một cư sĩ tận tâm. Chánh pháp nên là mối quan tâm hàng đầu và sau rốt của cư sĩ.
10. Kinh Đứng Dậy (*Uṭṭhāna Sutta*) (Arousing): Khiển trách về sự phóng dật và lười biếng. Khi bị dính mũi tên của đau khổ, không nên nghi ngại cho đến khi diệt tận mọi dục vọng.
11. Kinh La-hầu-la (*Rāhula Sutta*) (Rāhula): Đức Phật khuyên con trai Ngài là Sa di Rāhula (La-hầu-la) hãy tôn trọng những người trí và thân cận với họ sống trú xứ xa vắng.
12. Kinh Vangīsa (*Vangīsa Sutta*): Đức Phật bảo đảm với Vangīsa rằng bậc giáo thọ sư của Đại đức là Nigrodhakappa đã chứng đắc Niết bàn (*nibbāna*).
13. Kinh Chánh Xuất Gia (*Sammāparibbājanīya Sutta*): Con đường đúng đắn dẫn mà một đệ tử Tỷ kheo tận tâm đi theo: bỏ chấp thủ, đoạn tận dục vọng, hiểu bản chất của luân hồi (*saṃsāra*).
14. Kinh Dhammika (*Dhammika Sutta*): Đức Phật giải thích cho cư sĩ Dhammika về các bốn phận tương ứng của một Tỷ kheo và một cư sĩ: các cư sĩ phải giữ Năm Giới và trì giới các ngày Bát quan trai (*Uposatha*).

3. Đại Phẩm (*Mahā Vagga*)

1. Kinh Xuất Gia (*Pabbajjā Sutta*): Vua Bimbisāra (Tần-bà-sa-la) nước Magadha (Ma-kiệt-đà) cảm dỗ đức Phật bằng cách đề nghị ban tặng của cải và quyền lực cho Ngài và hỏi về dòng dõi của Ngài. Đức Phật nói Ngài sinh ở tộc họ Sākya nước Kosala (Kiều-tát-la) và Ngài đã nhìn thấu bản chất mê hoặc của các ái dục.
2. Kinh Tinh Cần (*Padhāna Sutta*) (The Striving): Mô tả tượng hình về những cảm dỗ của Ác ma (*Māra*) ngay trước khi đức Phật Giác ngộ.

3. Kinh Khéo Thuyết (*Subhāsita Sutta*): Lời nói của các Tỷ kheo phải được khéo nói, nói lời khả ái, nói đúng sự thật, và nói lời đúng pháp.
4. Kinh Pūraḷāsa (*Pūraḷāsa* ³⁹⁷ *Sutta*): Đức Phật giải thích cho Bà-la-môn Sundarika một người như thế nào xứng đáng được tôn kính cúng dường.
5. Kinh Māgha (*Māgha Sutta*): Đức Phật giải thích cho cư sĩ Māgha một người như thế nào xứng đáng được tôn kính cúng dường, và những phước lành khác nhau từ việc cúng dường.
6. Kinh Sabhiya (*Sabhiya Sutta*): Du sĩ khổ hạnh Sabhiya không thể nhận được câu trả lời từ sáu vị đạo sư nổi tiếng nhất thời bấy giờ cho câu hỏi của mình. Do đó, ông đến chỗ đức Phật và đã trở thành đệ tử của đức Phật sau khi Ngài giải đáp thỏa đáng những câu hỏi của ông.
7. Kinh Sela (*Sela Sutta*): Bà-la-môn Sela trò chuyện với Đức Phật và xin quy y cùng với ba trăm môn đồ của ông.
8. Kinh Mũi Tên (*Salla Sutta*): Cuộc sống ngắn ngủi, và tất cả đều phải chết, nhưng người trí hiểu được bản chất của cuộc sống nên không sợ hãi.
9. Kinh Vāseṭṭha (*Vāseṭṭha Sutta*): Hai thanh niên là Bhāradvāja và Vāseṭṭha, thảo luận về câu hỏi thế nào trở thành một Bà-la-môn: Bhāradvāja khẳng định một người trở thành Bà-la-môn do thọ sanh, nhưng Vāseṭṭha cho rằng chỉ do hành động. Sau đó, Đức Phật xác nhận quan điểm của Vāseṭṭha là chính xác.
10. Kinh Kokāliya (*Kokāliya Sutta*): Tỷ kheo Kokāliya kết tội sai hai Đại đức Sāriputta (Xá-lợi-phất) và Moggallāna (Mục-kiền-liên) bị ác dục chinh phục. Sau đó, Kokāliya hứng cái chết đau đớn và sinh vào địa ngục. Đức Phật liệt kê các cõi địa ngục khác nhau và mô tả hình phạt cho tội vu khống và phỉ báng.
11. Kinh Nālaka (*Nālaka Sutta*): Kể lại nhà hiền triết Asita (A-tư-đà) tiên đoán về vị Phật Gotama (Cồ-đàm) trong tương lai. Đức Phật giải thích về thức tri vô thượng cho cháu trai của Asita là Nālaka (Na-la-đà).
12. Kinh Hai Phaáp Tùy Quán (*Dvayatānupassanā Sutta*): Khổ đau hiện khởi do duyên tham sanh y, vô minh, ngũ uẩn, ái, thủ, cố gắng, thức ăn, v.v.

4. Phẩm Tám (*Aṭṭhaka Vagga*)

1. Kinh Về Dục (*Kāma Sutta*): Để tránh những buồn phiền đau đớn, một người nên luôn thận trọng và tránh né các dục. Từ bỏ các dục sẽ dẫn đến bến bờ bên kia tức Niết bàn (*nibbāna*).
2. Kinh Hang Động Tám Kệ (*Guhaṭṭhaka Sutta*): Ngoài điều trên, cũng không nên bám vào các hiện hữu vật chất nếu muốn đạt được giải thoát khỏi luân hồi (*samsāra*).
3. Kinh Sân Hận Tám Kệ (*Duṭṭhaṭṭhaka Sutta*): Một người tự ca ngợi đức hạnh của mình và chấp thủ vào các quan điểm giáo điều (khác nhau giữa người này với người kia, giữa giáo phái này với giáo phái kia) là đang sống một cuộc đời bị bó hẹp.³⁹⁸ Tuy nhiên, người trí³⁹⁹ sẽ luôn nhún nhường và không lệ thuộc vào các hệ thống triết học.
4. Kinh Thanh Tịnh Tám Kệ (*Suddhaṭṭhaka Sutta*): Có kiến thức hiểu biết về các hệ thống triết học không thể làm một người thanh lọc, mà còn có khuynh hướng dính mắc vào quan điểm của mình và không buông bỏ dục vọng, do đó, không bao giờ có được sự an lạc nội tâm. Tuy nhiên, người trí không bị dục lừa dối và không chấp thủ bám vào bất cứ điều gì trong luân hồi (*samsāra*).

³⁹⁷ Còn được gọi là Kinh Sundarika-Bhāradvāja (*Sundarika-Bhāradvāja Sutta*).

³⁹⁸ Bảo thủ, cứng nhắc, thiên vị, hẹp hòi, không khoan nhượng, v.v.

³⁹⁹ Người khôn ngoan, thận trọng, linh hoạt, cởi mở, v.v.

5. Kinh Tối Thắng Tám Kệ (*Paramatṭhaka Sutta*): Không nên chấp thủ vào các tư tưởng giáo điều, xem mọi thứ khác là hạ liệt thấp kém. Một vị Phạm hạnh chân chính sẽ không như vậy và đạt được Niết bàn (*nibbāna*).
6. Kinh Già Tám Kệ (*Jarā Sutta*): Ích kỷ dẫn đến tham lam và hối hận. Vị Tỷ kheo lý tưởng, một "người không nhà", là người độc lập và không tìm kiếm thanh lọc qua người khác.
7. Kinh Tissa Metteyya (*Tissa Metteyya Sutta*): Đức Phật giải thích các loại tác hại từ ái dục.
8. Kinh Pasūra (*Pasūra Sutta*): Những tranh luận đại đột, điên rồ trong đó cả hai bên xúc phạm hoặc công kích nhau. Những người bị đánh bại thì trở nên phẫn uất. Do đó, sự thanh lọc không thể có từ hoạt động như vậy.
9. Kinh Māgandiya (*Māgandiya Sutta*): Một lần nữa, đức Phật nhấn mạnh với Māgandiya vốn tin sự thanh lọc qua lý thuyết, triết lý, rằng thanh tịnh chỉ đến từ sự an lạc nội tâm.
10. Kinh Trước Khi Bị Hủy Hoại (*Purābheda Sutta*): Hành vi và đặc điểm của một hiền giả chân chính: ly tham, ly sân, ly ái, thoát khỏi các dục, không chấp thủ, và luôn luôn thoát khỏi tham ái, sân hận, ham muốn, đam mê và dính mắc, và luôn luôn trầm tĩnh, thận trọng và tâm an tịnh.
11. Kinh Tranh Luận (*Kalahavivāda Sutta*): Tranh luận và tranh chấp nảy sinh từ những quan điểm cố chấp bảo thủ, v.v.
12. Kinh Sự Tập Hợp Nhỏ Bé (*Cūḷaviyūha Sutta*): Mô tả các trường phái triết học khác nhau, tất cả đều mâu thuẫn với nhau mà không nhận thấy Chân lý là một.
13. Kinh Những Vấn Đề To Lớn (*Mahāvīyūha Sutta*): Các triết gia chỉ ca ngợi bản thân họ và chỉ trích người khác, nhưng một vị Phạm hạnh chân chính thờ ơ với những tri kiến không tin cậy đó nên được thanh thản và an lạc.
14. Kinh Tuvāṭaka (*Tuvāṭaka Sutta*): Tỷ kheo nên chặt đứt gốc rễ của tà ác và tham ái, học hỏi Chánh pháp, trầm tĩnh và thiền tịnh, tránh nói chuyện, từ bỏ biếng nhác, v.v, và tuân thủ nghiêm ngặt các bổn phận quy định của mình.
15. Kinh Chấp Trọng (*Attadaṇḍa Sutta*): Một hiền giả nên trung thực, không lừa dối, tinh táo, không tham, Nhà hiền triết phải trung thực, không lừa dối, tinh táo, không tham lam, không man trá vu khống, tinh cần và không ham danh lợi.
16. Kinh Sāriputta (*Sāriputta Sutta*): Một lần nữa, để trả lời cho câu hỏi của Đại đức Sāriputta (Xá-lợi-phất) lần này, đức Phật đưa ra những nguyên tắc chế ngự khi sống đời sống của một Tỷ kheo.

5. Phẩm Trên Đường Đến Bờ Bên Kia (*Pārāyana Vagga*)

Phẩm này bắt đầu bằng một phần mở đầu dài (*vatthugāthā*), tiếp theo sau là một loạt các cuộc đối thoại (*pucchā*) giữa đức Phật và 16 thanh niên Bà-la-môn: Ajita, Tissa Metteyya, Puṇṇaka, Mettagū, Dhotaka, Upasīva, Nanda, Hemaka, Todeyya, Kappa, Jatukaṇṇi, Bhadrāvudha, Udaya, Posāla, Mogharāja và Pingiya. Tất cả các cuộc đối thoại đều nhấn mạnh sự cần thiết của việc diệt trừ ham muốn, tham lam, chấp thủ, các tri kiến triết lý, các dục, và biếng nhác, và giữ sự ỷ dật, độc lập, trầm tĩnh, chánh niệm và kiên định trong Chánh pháp - để đạt đến Niết bàn (*nibbāna*). Cuối Phẩm Trên Đường Đến Bờ Bên Kia (*Pārāyana Vagga*) là đoạn kết bằng lời tán thán của Pingiya về con đường đưa đến bờ bên kia.

Kinh Tập (*Sutta Nipāta*) bắt đầu bằng một loạt kệ trong Phẩm Rắn (*Uragavagga*) mà có thể cũng đã được đưa vào Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*). Kinh văn thứ hai là cuộc đối thoại nổi tiếng giữa đức Phật và người chăn gia súc Dhaniya

“giàu có”, Dhaniya hạnh phúc với cuộc sống của một gia chủ, trong khi đức Phật ca ngợi sự tự do mà Ngài đã có khi bỏ lại đồ đạc của Ngài. Người nói kệ được chỉ rõ, ví dụ *iti Dhaniyo gopo* nghĩa là “Mục đồng Dhaniya, đã nói lên như vậy,” mà theo Chú giải là câu như vậy đã được “các vị tham dự kỳ Kiết tập (lần thứ nhất)” (*sangītikāras*) đưa vào. Những lời xưng như vậy cũng xuất hiện tương tự trong tác phẩm sử thi của Ấn Độ là bộ thiên trường ca *Mahābhārata* (Ma-ha-bà-la-đà), chẳng hạn như *Brhadaśva uvāca* nghĩa là “Brhadaśva nói.” Tuy nhiên có vẻ không có lỗi này trong bộ sử thi *Rāmāyaṇa* (La-ma-diên-na).

Tiểu Phẩm (*Cūlavagga*) có các Kinh Châu Báu (*Ratana Sutta*) và Kinh Điềm Lành (*Mangala Sutta*) cũng xuất hiện trong Tiểu Tụng (*Khuddaka Pāṭha*), cùng với Kinh Lòng Từ (*Mettā Sutta*).

Hai kinh văn đầu trong Đại Phẩm (*Mahāvagga*) là các kệ đề cập đến cuộc đời của đức Phật, mô tả sự xuất gia (*pabbajjā*) của Ngài và cuộc chiến đấu giữa Ngài với Ác ma (*Māra*).

Các kinh văn khác là bài kinh (*sutta*) thực sự, như Kinh Sela (*Sela Sutta*) và Kinh Vāsetṭha (*Vāsetṭha Sutta*), cũng xuất hiện trong Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*) (tương ứng với kinh số 92 và 98). Ngoài ra, còn có nhiều điểm tương đồng về cấu trúc với Phẩm Thiên Có Kệ (*Sagāthavagga*) trong Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*), chẳng hạn như Tương Ưng Trưởng Lão Vangīsa (*Vangīsa-saṃyutta*) có các câu kệ phần đầu của Vangīsa trong Trưởng Lão Tăng Kệ (*Theragāthā*), trong khi các câu kệ phần hai được chia sẻ với Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*) II 12 Kinh Vangīsa (*Vangīsa Sutta*).

Còn có những xuất hiện song song khác ngoài kinh điển Phật giáo Nguyên thủy (*Theravādin*), chẳng hạn các câu khắc của người Asoka (A-dục) có thể từ một bài kinh trong Kinh Tập (*Sutta Nipāta*), như trường hợp Bài ca đạo sĩ (*munigāthā*) và Bài giảng về Cuộc sống tinh khiết (*moneyasutta*) được đề cập trong bia ký pháp dụ Bairāt nếu thực sự là từ Kinh Tập (*Sutta Nipāta*) I 12 Kinh Vị Ẩn sĩ (*Muni Sutta*).

Các Bài ca đạo sĩ (*munigāthā*) cũng được đề cập đến trong một bảng liệt kê các kinh văn trong Thiên Thí dụ (*Divyāvadāna*) như 20, 23, và 35, 1, cùng với *arthavargīyāṇi sūtrāṇi*, có thể tương ứng với Kinh Tập (*Sutta Nipāta*) IV Phẩm Tám (*Aṭṭhaka Vagga*).

Hai phẩm (*vaggas*) cuối trong Kinh Tập (*Sutta Nipāta*) là IV Phẩm Tám (*Aṭṭhaka Vagga*) và V Phẩm Trên Đường Đến Bờ Bên Kia (*Pārāyaṇa Vagga*), có vẻ là những kinh văn rất cổ xưa. Cả hai đều được trích dẫn trong các phần kinh điển khác, và cả hai đều bao gồm các khái niệm Giáo lý ban đầu. Hai phẩm này còn được trích dẫn trong Thiên Thí dụ (*Divyāvadāna*), và Nghĩa tích (*Niddesa*) là một luận thư về các phẩm này. Điều này cho thấy dường như cả hai phẩm này đã từng tồn tại như kinh văn độc lập trong một thời gian. Một đặc điểm có vẻ điển hình trong Phật giáo Nguyên thủy (*Theravādin*) là gộp tất cả kinh văn vào bộ kinh này hay bộ kinh khác sau cùng, không cho phép có những kinh văn riêng lẻ như các trường phái khác.⁴⁰⁰

Trong Nghĩa tích (*Niddesa*), cả hai phẩm (*vaggas*) này đều được đưa vào trong một Chú giải giống trường hợp Kinh Giới Bồn (*Pātimokkha Sutta*) trong Phân Tích Giới Bồn (*Vinaya Vibhanga*).

Kinh Tập (*Sutta Nipāta*) về mặt tổng thể bao gồm các kinh văn khá đa dạng được tổng hợp có lẽ cho mục đích giống Tiểu Tụng (*Khuddaka Pāṭha*). Một đặc điểm khác giống Tiểu Tụng (*Khuddaka Pāṭha*) là các kinh văn được rút ra từ những bộ kinh điển khác. Do đó, nếu muốn suy luận thì có thể coi Kinh Tập (*Sutta Nipāta*) là một dạng cảm nang nghi thức ban đầu có những phần chung với Tiểu Tụng (*Khuddaka Pāṭha*).

⁴⁰⁰ Kinh văn nằm ngoài kinh tạng được coi là ngụy thư.

6. Chuyện Thiên cung (*Vimāna Vatthu*): Tập kinh này gồm 85 thi kệ được nhóm lại trong 7 phẩm (*vaggas*) nói về về công đức và tái sinh trong các cõi trời.

Chuyện Thiên cung (*Vimāna Vatthu*) và Chuyện Ngạ quỷ (*Peta Vatthu*) được xếp thành một đôi vì cách trình bày hình thức lẫn nội dung đều tương tự và có cùng văn phong tầm thường. Chuyện Thiên cung (*Vimāna Vatthu*) dài hơn với 7 phẩm (*vaggas*), 85 câu chuyện (*vatthus*), và 1.282 thi kệ, trong khi Chuyện Ngạ quỷ (*Peta Vatthu*) có 4 phẩm (*vaggas*), 51 câu chuyện (*vatthus*), và 814 thi kệ.

Tuy nhiên, cả hai tập kinh đều có tầm quan trọng nhất định đối với tín ngưỡng bình dân vì đề cập đến các câu chuyện những người đã chết, hoặc được hưởng quả lành từ những việc thiện của họ trên các lầu đài thiên giới (*vimāna*), hoặc bị đày đọa vì những việc ác như những ngạ quỷ (*petas*). Đặc biệt, nếu người thân còn sống không cúng đồ ăn, v.v. để giúp đỡ thì các ngạ quỷ sẽ phải chịu cảnh đói khát và thiếu thốn khác. Vì vậy, những kinh văn này, có phần Chú giải đưa ra câu chuyện bối cảnh cho các bài kệ, rõ ràng là hướng vào các cư sĩ.

Thời gian xuất hiện của các phần khác nhau trong Chuyện Thiên cung (*Vimāna Vatthu*) và Chuyện Ngạ quỷ (*Peta Vatthu*) dường như không đồng nhất. Một vài câu chuyện (*vatthus*) được coi là bổ sung sau này, ngay cả trong trường phái Phật giáo Nguyên thủy (*Theravādin*), chỉ được đưa vào kinh điển trong kỳ Kết tập lần thứ hai.

7. Chuyện Ngạ quỷ (*Peta Vatthu*): Tập kinh này gồm có 51 thi kệ được nhóm lại trong 4 phẩm (*vaggas*) nói về tái sinh thành “ngạ quỷ” (*peta*⁴⁰¹) do các hành động xấu xa.
8. Trường Lão Tăng Kệ (*Theragāthā*): Là kệ của các Tăng Trưởng lão (*thera*), gồm 107 bài thơ (1.279 thi kệ (*gāthās*)).

Trường Lão Tăng Kệ (*Theragāthā*) và Trường Lão Ni Kệ (*Therīgāthā*) lần lượt gồm các kệ do các vị tăng và ni nói, nên không được coi là “lời của đức Phật” (*Buddhavacana*).

Cả hai kinh văn này tạo thành một bộ và có một Chú giải chung. Trường Lão Tăng Kệ (*Theragāthā*) dài hơn, có 1.279 (hay theo truyền thống là 1.360) kệ. Nếu đếm theo số được ghi ở các tóm tắt (*uddānas*) nằm cuối các tập kinh (*nipātas*) thì có 1.294 kệ. Lý do của sự nhầm lẫn này, một phần là do cách phân chia kệ khác, và một phần là do bất cẩn. Số lượng Tăng Trưởng lão được cho là đã nói những kệ này được thống nhất là 264 vị. Trong Chú giải không nêu số lượng của Trường lão Ni Kệ (*Therīgāthā*). Cuối tập kinh được đếm có 494 kệ và 101 Ni Trường lão. Các tóm tắt (*uddāna*) lại liệt kê có 116 Ni Trường lão và 494 kệ. Số lượng các Ni Trường lão nói kệ thực tế chỉ có 73 vị.

⁴⁰¹ Phạn ngữ *preta*, nghĩa đen là “linh hồn đã khuất, hồn ma lang thang, ma đói”. *Petas* không phải là những linh hồn lìa khỏi xác hay những hồn ma. Chúng có cơ thể vật lý biến dạng với kích thước khác nhau và thường không thể thấy bằng mắt thường. Chúng không có cõi giới riêng mà sống trong rừng, môi trường bẩn thỉu, v.v., và hoàn toàn không có an lạc. Ngoài Chuyện Ngạ quỷ (*Peta Vatthu*) chuyên đề cập đến các câu chuyện của những chúng sinh bất hạnh này, Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*) còn có vài chuyện thú vị về các ngạ quỷ (*petas*).

Cả hai tập kinh đều được chia thành các phẩm hay chương (*nipātas*), sắp xếp theo số lượng kệ: phẩm (*nipāta*) đầu gồm những bài một kệ, phẩm hai gồm những bài hai kệ, v.v., rồi lên đến mười bốn kệ, sau đó là các nhóm từ 20 đến 70 kệ, và cuối cùng là Phẩm Đại Tập (*Mahānipāta*). Như vậy, Trường Lão Tăng Kệ (*Theragāthā*) có 21 phẩm (*nipāta*) và Trường Lão Ni Kệ (*Therīgāthā*) có 16 phẩm, gồm từ 1 đến 40 kệ, và một phẩm Đại Tập (*Mahānipāta*). Bên trong các phẩm không có một thứ tự hệ thống nào. Đôi khi giữa các bài trong một phẩm chỉ kết nối bằng từ khóa, ví dụ như *sukha* “hạnh phúc, vui vẻ”.

Mặc dù Trường Lão Tăng Kệ (*Theragāthā*) và Trường Lão Ni Kệ (*Therīgāthā*) hầu như giống nhau về mặt bố cục và nội dung, vẫn có những khác biệt nhỏ. Trong khi tất cả các kệ ở Trường Lão Tăng Kệ (*Theragāthā*) đều do chính một vị Tăng nói ra, một vài kệ trong Trường Lão Ni Kệ (*Therīgāthā*) là vô danh hoặc chỉ liên kết tới, chứ không được nói ra từ một vị Ni cụ thể. Thậm chí đôi khi một vài kệ không do một vị Ni nói.

Một điểm đặc biệt của Trường Lão Ni Kệ (*Therīgāthā*) là cách xưng hô trong các kệ: Hoặc là ai đó nói về vị Ni, hoặc vị Ni đó tự xưng, và không thể xác định được cách xưng hô nào trong kệ.

Các kệ được cho là một vị nào nói có thể dựa trên tên của vị đó hoặc một từ khóa xuất hiện trong kệ. Không biết liệu điều này có dựa trên bất kỳ ký ức thực sự nào không. Đôi khi, cách quy kết cũng không đồng nhất, vì có vài kệ lại liên kết tới các vị khác trong Trường Lão Tăng Kệ (*Theragāthā*) lẫn Trường Lão Ni Kệ (*Therīgāthā*), và trong Sự nghiệp Anh hùng (*Apadāna*).

Khá nhiều kệ cũng được cho là của cùng một vị Tăng ở những nơi khác trong kinh tạng, và có những nhóm kệ có thể đã được đưa vào Trường Lão Tăng Kệ (*Theragāthā*), chẳng hạn như các kệ trong chương thứ tám của Mi Tiên Vấn Đáp (*Milindapañha*), mà không rõ lý do.

Không biết được Trường Lão Tăng Kệ (*Theragāthā*) và Trường Lão Ni Kệ (*Therīgāthā*) được biên soạn từ nguồn nào. Có lẽ, cả hai tập kinh được phát triển qua một thời gian dài, tổng hợp dần dần các bài kệ tưởng niệm các vị Tăng Ni sống ở những thời điểm khác biệt, bởi vì, mặc dù Chú giải ghi rằng Đại đức Ānanda đã đọc các tập kinh này tại kỳ Kết tập lần thứ nhất, các bài kệ khác thậm chí được truyền thống cho là mãi về sau, và được thêm vào trong kỳ Kết tập lần thứ hai, hoặc đến tận kỳ Kết tập lần thứ ba dưới triều đại Asoka (A-dục). Cho đến nay, tính thời gian của Trường Lão Tăng Kệ (*Theragāthā*) và Trường Lão Ni Kệ (*Therīgāthā*) vẫn chưa được chú trọng đến.

Các bài kệ của các vị Tăng Ni cho thấy đâu đó sự độc đáo của thi ca Ấn Độ thời cổ đại, mà có thể hoàn toàn bị thất truyền nếu không còn cái bài kệ này. S. Lienhard đã nhấn mạnh một cách đúng đắn điều này trong một bài viết quan trọng, trong đó ông đã chứng minh rằng các bài kệ này phản ánh một nền thi ca thể tục ở thời đại các vị, và chúng một phần là dạng lời các bài tình ca được điều chỉnh cho mục đích tôn giáo, nếu hình ảnh thể tục được thay thế bằng hình ảnh tôn giáo. Các hình tượng thi ca (*alamkāra*) được biết đến trong thi ca Ấn Độ sau này được tìm thấy lần đầu tiên tại các bài kệ này.

Các bài kệ dưới thể thơ bốn câu (tứ tuyệt) này không chỉ là tiền thân của thơ *muktaka* sau này, như được thấy trong các thi kệ Māhārāṣṭrī của Hāla (thế kỷ thứ 2/3 sau Công nguyên), mà còn hoàn toàn khác biệt với văn học Vệ Đà. Điều này, một lần nữa, chứng minh sự đứt gãy rất đột ngột giữa truyền thống Vệ Đà và Trung Ấn, giúp cho ta có thể thấy đâu đó về thể thơ đẹp đẽ và chất lượng cao từng tồn tại ở Ấn Độ thời cổ đại.

Sự phân loại các bài thơ, lại là một điểm độc đáo khác, được thấy trong kinh điển Phật giáo Nguyên thủy (*Theravādin*) càng nhấn mạnh thêm ở thời kỳ đầu đã từng có nỗ lực mô tả giáo lý bằng thi ca.

Một điểm đặc biệt khác của Trường Lão Ni Kệ (*Therīgāthā*) cũng có giá trị không kém về lịch sử văn hóa, đó chính là tập thơ còn giữ lại được này lần đầu tiên do phụ nữ Ấn Độ sáng tác, đôi khi trong những câu thơ rất nổi tiếng như lời than thở của kỹ nữ Ambapālī (Am-ba-bà-lị), sau này đã trở thành một vị Ni, về sự sắc đẹp bị bào mòn phai úa, đôi khi với sự hài hước nghiệt ngã của một vị Ni khi thoát khỏi người chồng khó chịu. Các nữ thi sĩ Ấn Độ ở các thời kỳ sau không thể nào sánh được với chất lượng thi ca tuyệt vời trong những câu thơ này.

9. Trường Lão Ni Kệ (*Therīgāthā*): Là kệ của các Tăng Trưởng lão (*therī*), gồm 73 bài thơ (522 thi kệ (*gāthās*)).
10. Bồn sanh hay Chuyện tiền thân Đức Phật (*Jātaka*): Đây là tập kinh gồm 547 câu chuyện kể về các cuộc đời của đức Phật Gotama (Cồ-đàm). Nhân duyên kệ (*Nidānakathā*), hay “Câu chuyện về Dòng dõi”, là một luận thư giới thiệu mô tả chi tiết cuộc đời của đức Phật cho đến khi mở Jetavana (Kỳ Viên Tịnh xá) tại thành Sāvattihī (Xá-vệ) và những tiền kiếp của Ngài với chư Phật trong quá khứ.

Bộ Chuyện Tiền thân (*Jātakas*) bao gồm khoảng 2.500 bài kệ được sắp xếp theo số lượng kệ trong mỗi chuyện, từ Chương Một Kệ (*Eka-*) đến Chương Mười Ba Kệ (*Terasa-Nipātas*) theo số bài kệ trong từng câu chuyện Tiền thân (*Jātaka*) tương ứng từ 1 đến 13 kệ. Sau đó là Chương Tạp Phẩm (*Pakiṇṇaka-Nipāta*) gồm các kệ dài ngắn khác nhau, theo sau là Chương Hai Mươi Kệ đến Chương Tám Mươi Kệ, và cuối cùng là Chương Đại Phẩm (*Mahānipāta*) gồm 10 câu chuyện Tiền thân (*Jātaka*) dài, trong đó có Chuyện Đại Vương Vessantara (*Vessantara Jātaka*).

Tổng số câu chuyện Tiền thân (*Jātakas*) là 550 chuyện, nhưng chỉ còn sót lại 547 chuyện. Tên và số của ba câu chuyện Tiền thân (*Jātaka*) bị thất lạc này vẫn được biết đến, đó là: 497. Velāma Jātaka; 498. Mahāgovinda Jātaka; và 499. Sumedhapandita Jātaka. Các phù điêu còn tồn tại ở Myanmar mô tả từng cảnh chuyện Tiền thân (*Jātaka*) không cho biết manh mối về nội dung của chuyện.

550 câu chuyện Tiền thân (*Jātakas*) chỉ được biết là từng tồn tại một thời ở Myanmar, có thể được đem đến từ Kāncī ở Nam Ấn Độ. Đây cũng có thể là lý do tại sao thể văn xuôi trong chuyện Tiền thân (*Jātaka*), như được truyền xuống ở Myanmar, là bản văn riêng của chính nó, hoàn toàn dị biệt với truyền thống văn học Pāli, và độc lập với truyền thống Sri Lanka.

Mặc dù vậy, không phải đúng 550 câu chuyện Tiền thân (*Jātakas*) này lại không được biết đến ở Sri Lanka, bởi vì con số này được đề cập trong các kinh văn *Sumaṅgalavilāsinī* 612, 19, *Papañcasūdanī* 106, 21, và *Atthasālinī* 31, 34. Vào thế kỷ 14, Vua Parakkamabāhu IV tộc Sinhala đã bổ nhiệm một vị sư đến từ Nam Ấn Độ làm đạo sư (*rāja-guru*) của mình, và đã được nghe kể từ vị này 550 câu chuyện Tiền thân (*Jātakas*) (theo *Mahāvamsa* XC 82). Có lẽ không phải ngẫu nhiên mà con số này ở đây lại được kết nối với Nam Ấn Độ.

Như chính tựa đề, các bài kệ này đề cập đến các kiếp trước của đức Phật như một Bồ-tát (*Bodhisatta*), mặc dù trong các bài kệ này thường không có mối liên hệ nào với đạo Phật. Các bài kệ được phát triển thành một *Jātaka* chỉ khi nào có một câu

chuyện văn xuôi kèm theo. Tuy nhiên, câu chuyện lại không được xếp là kinh văn như các bài kệ, mà chỉ được xếp là Chú giải. Mặc dù vậy, cũng cần nên đọc hiểu thêm quyển “Giải thích Ý nghĩa của các Chuyện Tiền Thân” (*Jātaka-atthavaṇṇanā*).

Một luận thư giới thiệu dài được gọi là Nhân duyên kệ (*Nidānakathā*) (*Jātaka* I 2, 1—94, 28) đứng trước các câu chuyện Tiền thân (*Jātakas*). Trong phần giới thiệu này, cuộc đời của đức Phật được kể bằng văn xuôi xen kẽ với các bài kệ được rút từ Phật sử (*Buddhavaṃsa*).

Nhân duyên kệ (*Nidānakathā*) được chia thành ba phần. Phần “Nhân duyên trong Quá khứ xa xôi” (*Dūrenidāna*) kể câu chuyện từ thời đức Phật Nhiên Đăng (*Dīpaṃkāra*) trong quá khứ đã thọ ký Sumedha thành một vị Phật tương lai; phần “Nhân duyên trong Quá khứ không xa” (*Aridūrenidāna*) đề cập đến quãng thời gian từ lúc Bồ-tát sinh ở cõi Đâu-suất (*Tusita*) cho đến khi Giác ngộ; và phần “Nhân duyên trong Quá khứ gần” (*Santikenidāna*) kể về quãng thời gian đến lúc nhập Niết bàn (*parinibbāna*). Cuối cùng là kể về Anāthapiṇḍika (Cấp Cô Độc) cúng dường Jetavana (Kỳ Viên Tịnh xá); hầu hết các câu chuyện Tiền thân (*Jātakas*) được đức Phật kể tại Jetavana. Nhân duyên kệ (*Nidānakathā*) là nguồn kinh văn Phật giáo Nguyên thủy (*Theravādin*) quan trọng nhất cung cấp thông tin về cuộc đời của đức Phật.

Tất cả các chuyện Tiền thân (*Jātakas*) đều theo một bố cục chuẩn chặt chẽ. Một phần tư đầu tiên của bài kệ đầu là tiêu đề. Phần đầu của chuyện Tiền thân (*Jātaka*) được gọi là *paccuppannavatthu* (“câu chuyện hiện tại”), đề cập đến một số sự kiện xảy ra trong thời đức Phật tại thế, sau đó đức Phật minh họa căn nguyên của sự kiện đó bằng *atītavatthu* (“câu chuyện quá khứ”). Trong chính câu chuyện Tiền thân (*Jātaka*) còn có [các] bài kệ (*gāthā*), đi kèm với *veyyākaraṇa* giải thích bài kệ hay một vài danh từ trong câu chuyện quá khứ. Cuối cùng, đức Phật kết hợp hai mẫu chuyện hiện tại và quá khứ trong đoạn kết hợp (*samodhāna*).

Thể văn xuôi trong chuyện Tiền thân (*Jātaka*) có một lịch sử lâu đời. Tuy nhiên, một vài chuyện Tiền thân (*Jātakas*) được tìm thấy trong kinh điển có cách dùng từ khác. Quan trọng hơn là hình thức khác. Chẳng hạn, thay vì từ *atīte* (“trong quá khứ”) nhất thiết phải được đặt ở đầu các chuyện Tiền thân (*Jātakas*) trong Phật giáo Nguyên thủy (*Theravādin*), các kinh văn cổ hơn như các câu chuyện trong Phần Thiên Có Kệ (*Sagāthavagga*) lại dùng từ *bhūta-pubbaṃ* (“thở xưa”) (Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*) I 216, 10, v.v.). Tương tự như vậy, phần cuối của các chuyện Tiền thân (*Jātakas*) được tìm thấy trong kinh điển là khác nhau. Do đó, trường phái Phật giáo Nguyên thủy (*Theravādin*) đã hiện đại hóa các kinh văn chuyện Tiền thân (*Jātaka*) của mình ngược lại với các trường phái Phật giáo khác⁴⁰², tức là giữ lại phần đầu và phần cuối cổ xưa của các chuyện Tiền thân (*Jātakas*), dẫn đến sự khác biệt về hình thức của chuyện Tiền thân (*Jātaka*) so với các trường phái Phật giáo khác.

Bởi vì tất cả các chuyện Tiền thân (*Jātakas*) phải được đi kèm với đoạn văn xuôi ngay từ đầu, mặc dù các đoạn văn xuôi cổ chỉ xuất hiện trong rất ít chuyện Tiền thân (*Jātakas*), đoạn văn xuôi này được phỏng đoán là không nhất thiết phải được truyền tải bằng từ ngữ cố định. Câu chuyện như vậy được cho là gắn với một bài kệ và được kể bằng từ ngữ của người kể chuyện tương ứng. Thể loại văn học đặc biệt này, tức là một bài kệ nằm giữa các đoạn văn xuôi, được gọi là *ākhyāna* (“lời kể chuyện”) và có thể xuất xứ thậm chí là từ Rig Veda.

Tuy nhiên, phần văn xuôi chỉ xuất hiện trong 500 chuyện Tiền thân (*Jātakas*) đầu. Từ Chương Hai Mươi Kệ (*Vīsatinipāṭa*) trở đi là một thể loại mới trong chuyện Tiền thân (*Jātaka*) – đó là những sử thi nhỏ đủ dài để có thể hiểu mà không cần giải

⁴⁰² Có thể phân biệt các hình thức diễn đạt chuyện Tiền thân (*Jātaka*) khác nhau giữa các bộ phái Phật giáo Nguyên thủy (*Theravādin*), Căn bản Thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Mūlasarvāstivādin*) và Đại chúng Thuyết Xuất thế bộ (*Mahāsāṃgikalokottaravādin*).

thích bằng văn xuôi. Nội dung của một số chuyện Tiền thân (*Jātakas*) dài này được tìm thấy đồng thời trong các sử thi tiếng Phạn nổi tiếng như *Mahābhārata* hoặc *Rāmāyaṇa*. Chúng có tầm quan trọng đối với lịch sử văn học vượt khỏi phạm vi Phật giáo Nguyên thủy (*Theravāda*), đặc biệt là các tác phẩm dưới hình thức sử thi ở Ấn Độ cổ đại.

Như vậy, Bộ Chuyện Tiền thân (*Jātaka*) có thể được chia thành hai phần: phần đầu bao gồm các chuyện Tiền thân (*Jātakas*) số 1 đến 496 (hoặc số 1 đến 499, nếu tính ba chuyện Tiền thân (*Jātakas*) bị thất lạc) hoặc từ Chương Một Phẩm (*Ekanipāta*) đến Chương Tụ Phẩm (*Pakiṇṇakanipāta*). Một *Pakiṇṇaka* (“linh tinh, tụ”) thường xem là đánh dấu sự kết thúc của kinh văn, ở đây Chương Tụ Phẩm có các chuyện tiền thân (*Jātakas*) với 23, 25, hoặc thậm chí 47 bài kệ, do đó mâu thuẫn với cách sắp xếp theo số lượng bài kệ, mà sau đó là Chương Hai Mươi Kệ (*Vīsatinipāta*), cho nên đây không phải là phần kết nguyên thủy của bộ kinh. Nhưng nếu Chương Tụ Phẩm đúng là phần kết thúc của bộ kinh, con số 500 chuyện Tiền thân (*Jātakas*) được đề cập trong Nghĩa tích (*Niddesa*) II 80, 4 là hoàn toàn hợp lý. Và điều đó cũng khớp với chuyện kể nhà sư Pháp Hiển (*Fǎxiǎn*)⁴⁰³ đã chứng kiến 500 biểu tượng các chuyện Tiền thân (*Jātakas*) trong một đại lễ thỉnh xá lợi rằng đến thành Abhayagirivihāra vào thế kỷ thứ 5 sau Công nguyên. Do đó, không có cơ sở chắc chắn bộ Chuyện Tiền thân trong trường phái Phật giáo Nguyên thủy (*Theravādin*) là bộ tổng hợp bao gồm 500 nhóm bài kệ cộng với 50 sử thi nhỏ.

Liệu chẳng có dấu vết của một bộ phái phân nhánh khác được thể hiện qua Bộ Chuyện Tiền thân (*Jātaka*) có hình thức khác biệt với trường phái Phật giáo Nguyên thủy (*Theravādin*) và chỉ có trong Chú giải (*Aṭṭhakathā*), đó vẫn là câu hỏi để ngỏ.

Những câu chuyện được kể trong phần văn xuôi của chuyện Tiền thân (*Jātaka*) phần lớn là các truyện ngụ ngôn khi Bồ-tát chuyển kiếp thành một con vật, hoặc các truyện cô tích. Quả thật, Chuyện Tiền thân (*Jātaka*) là một trong những bộ sưu tập quan trọng nhất về những câu chuyện như vậy, và đã lan truyền trên nhiều vùng rộng lớn của châu Á và châu Âu, vượt ra khỏi phạm vi Phật giáo.

Chuyện Tiền thân (*Jātaka*) dưới dạng sử thi dài nhất và nổi tiếng nhất là Chuyện Đại Vương Vessantara (*Vessantara Jātaka*) với 786 kệ. Chuyện này rất phổ biến, và cho đến ngày nay vẫn được đọc tụng bằng tiếng Pāli ở các nước Phật giáo Nguyên thủy (*Theravādin*). Câu chuyện kể về kiếp cuối cùng của Bồ-tát, khi đó Ngài đã thành tựu hạnh Bố thí (*dānaparamitā*) trước khi tái sinh vào cõi trời Đâu-suất (*Tusita*), từ đó Ngài bước vào kiếp cuối cùng của mình khi sinh vào thế giới này.

11. Nghĩa tích (*Niddesa*): Gồm hai phần: (1) Đại nghĩa tích (*Mahāniddesa*), một luận thư về Phẩm Tám (*Aṭṭhakavagga*) trong Kinh Tập (*Sutta Nipāta*), và (2) Tiểu nghĩa tích (*Cūḷanidessa*), luận thư về Phẩm Trên Đường Đến Bờ Bên Kia (*Pārāyana Vagga*) và Kinh Con Tê Ngưu Một Sừng (*Khaggavisāṇa Sutta*) cũng trong Kinh Tập (*Sutta Nipāta*). Nghĩa tích (*Niddesa*) được xem là từ Đại đức Sāriputta (Xá-lợi-phất), luận giải về *Saddhamma-pajjotikā* của Đại đức Upasena (Ưu-ba-tiên-na).

⁴⁰³ Wade-Giles viết lại tên theo tiếng La-tinh là Fa-hsien, một nhà sư Phật giáo Trung Quốc hành hương đến Ấn Độ vào năm 402 sau Công nguyên. Ngài đã khởi xướng quan hệ Trung-Ấn và những bài viết của ngài cung cấp nhiều thông tin quan trọng về Phật giáo thời kỳ đầu. Sau khi trở về Trung Quốc, ngài đã dịch nhiều kinh văn Phật giáo tiếng Phạn mà ngài đã đem theo sang tiếng Trung. (Chú thích này được lấy từ *Encyclopaedia Britannica*.)

Cả hai phần Nghĩa tích (*Niddesa*) thực sự tạo thành một bản văn, được gọi là *Suttaniddesa* (“Giải nghĩa các Kinh”) nằm ở cuối Đại nghĩa tích (*Mahāniddesa*) lẫn Tiểu Nghĩa tích (*Cūlanidessa*). Sự phân chia thành Đại nghĩa tích (*Mahāniddesa*) lẫn Tiểu Nghĩa tích (*Cūlanidessa*) dường như được xác thực lần đầu tiên trong một tiểu luận về Luật Tạng (*Vinaya*) trong thế kỷ 12.

Việc chọn một phần Kinh Tập (*Sutta Nipāta*) để giải thích (xem ở trên) chứng minh sự tồn tại riêng biệt ban đầu của các kinh văn này.

Đây là Chú giải duy nhất ngoài bộ Phân Tích Giới Bản (*Suttavibhanga*) đã được đưa vào kinh điển. Một nhận xét thú vị về lịch sử của Nghĩa tích (*Niddesa*) được tìm thấy trong Chú giải Tạng Luật, ở đó ghi rằng bản văn này đã gần như bị thất lạc trong một khoảng thời gian nhất định, và chỉ có một Tỷ kheo duy nhất là Mahārakkhita đã biết đến bản văn này do thuộc lòng.

Nghĩa tích (*Niddesa*) dùng các chuỗi dài các từ đồng nghĩa để giải thích những từ xuất hiện trong các kệ của Kinh Tập (*Sutta Nipāta*), và thường dùng các công thức có trong kinh điển làm tài liệu. Những công thức này, ban đầu giúp các nhà sư ghi nhớ các kinh văn, nên từ đó có thêm chức năng như các công thức để giải nghĩa.

Nghĩa tích (*Niddesa*) đôi khi trích dẫn trực tiếp từ kinh điển, nhưng chỉ trích từ Tạng Kinh (*Sutta Piṭaka*). Điều lưu ý là không phải toàn bộ các câu trích đều có thể được xác minh từ nguồn nào.

Sylvain Lévi (1863-1935) vào năm 1925 đã thảo luận chi tiết về thời gian xuất hiện Nghĩa tích (*Niddesa*). Ông cho rằng kinh văn này xuất hiện vào thế kỷ 2 sau Công nguyên, lập luận từ các địa danh được ghi trong kinh văn. Norman (vào năm 1983) đã phản bác mốc thời gian này, cho rằng xuất hiện sớm hơn dưới triều đại Asoka (A-đục). Vấn đề về thời gian xuất hiện vẫn cần xem xét lại, thế nhưng một điều chắc chắn rằng Nghĩa tích (*Niddesa*) không nằm trong các kinh điển cổ và cũng không chắc xuất hiện sau triều đại Asoka.

12. Vô Ngại Giải Đạo (*Paṭisambhidāmagga* ⁴⁰⁴): Phân tích chi tiết các khái niệm và tu tập được đề cập trong Tạng Luật (*Vinaya Piṭaka*) và các Kinh Trường Bộ (*Dīgha Nikāya*), Kinh Tương Ứng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*), và Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*). Bộ này được chia làm ba phần: (1) Đại Phẩm (*Mahā Vagga*), (2) Phẩm Sóng Đồi (*Yuganaddha Vagga*), và (3) Phẩm Đại Tuệ (*Paññā Vagga*); trong mỗi phẩm (vagga) có 10 chủ đề (*kathā*).

- Đại Phẩm (*Mahā Vagga*): Đề cập đến: (1) Tri kiến về vô thường và khổ đau của các pháp hữu vi; (2) Tứ Diệu Đế; (3) Duyên Khởi; (4) Bốn cõi hiện hữu; (5) Tà kiến; (6) Ngũ căn; (7) Ba giới Niết bàn (*nibbāna*); (8) Nghiệp – Quả báo (*kamma-vipāka*); và (9) Bốn Con đường dẫn đến Niết bàn (*nibbāna*).
- Phẩm Sóng Đồi (*Yuganaddha Vagga*): Đề cập đến: (1) Thất Giác chi; (2) Tứ Niệm xứ; (3) Tứ Chánh cần; (4) Tứ Như Ý Túc (đục, tinh tấn, nhất tâm, và quán); (5) Bát Chánh Đạo; (6) Bốn Thánh quả của đời sống tu sĩ (*patticariya*) và Niết bàn (*nibbāna*); và (7) 68 tiềm năng.
- Phẩm Đại Tuệ (*Paññā Vagga*): Đề cập đến: (1) 8 loại hành xử (*cariya*); (2) Oai nghi (đi, ngồi, đứng và nằm); (3) Giác quan; (4) Chánh niệm; (5) Định (*jhānas*); (6) Tứ Diệu Đế; (7) Bốn Con đường dẫn đến Niết bàn (*nibbāna*); (8) Bốn Thánh quả của đời sống tu sĩ; và (9) Truyền bá vì lợi lạc thế gian.

⁴⁰⁴ Còn được dịch là "Con đường phân biệt."

Vô Ngại Giải Đạo (*Paṭisambhidāmagga*) là kinh văn Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) duy nhất được đưa vào Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*), có thể là vì bản văn này được soạn quá muộn (có lẽ vào thế kỷ thứ 2 sau Công nguyên) để được đưa vào Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Piṭaka*) đã đóng lại, trong khi phần cuối của Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*) vẫn luôn mở để bổ sung.

Cũng như Nghĩa tích (*Niddesa*), Vô Ngại Giải Đạo (*Paṭisambhidāmagga*) cũng được cho là từ Đại đức Sāriputta (Xá-lợi-phất) khi nói về bốn vô ngại giải (*paṭisambhidās*)⁴⁰⁵ trong Phẩm Hành (*Catukka Nipāta*) thuộc Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*) II 160, 19—37.

Là một kinh văn Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) thực sự, Vô Ngại Giải Đạo (*Paṭisambhidāmagga*) bắt đầu bằng một *mātikā* (“bản tóm tắt”) về 73 *ñāṇa* (“trí”), mà được giải thích chi tiết sau đó. Mặt khác, phẩm thứ hai bắt đầu với một loạt câu hỏi được trả lời trong các đoạn văn sau đó, nhưng không phải dưới dạng vấn đáp.

Vô Ngại Giải Đạo (*Paṭisambhidāmagga*) trích dẫn và nhận xét về các bản văn lúc thì từ Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*), lúc thì từ Kinh Tương Ưng Bộ (*Samyutta Nikāya*), và đôi khi từ Kinh Trường Bộ (*Dīgha Nikāya*).

Mục đích của Vô Ngại Giải Đạo (*Paṭisambhidāmagga*) đầu tiên có lẽ là cố gắng hệ thống hóa Vi Diệu Pháp dưới dạng một cẩm nang, nhưng không thành công lắm. Nếu như vậy, kinh văn này có thể là tiền thân của bộ Giải Thích Đạo Luận (*Vimuttimagga*) lẫn Thanh Tịnh Đạo Luận (*Visuddhimagga*). Trái ngược với hai bộ luận sau được bố cục chặt chẽ và được soạn thảo cẩn thận, Vô Ngại Giải Đạo (*Paṭisambhidāmagga*) có vẻ như được chấp vá lại với nhau.

Cả hai bộ Nghĩa tích (*Niddesa*) và Vô Ngại Giải Đạo (*Paṭisambhidāmagga*) đều bị Đại chúng bộ từ chối trong kỳ Kiết tập lần thứ hai theo quyền Đảo Sử (*Dīpavaṃsa*) V 37, mà rõ ràng là một sự lạc hậu. Vì cả hai kinh văn đều đưa ra cách giải thích chính thống về văn học kinh điển Phật giáo Nguyên thủy (*Theravādin*), nên dễ hiểu tại sao hai kinh văn này không được các bộ phái khác chấp nhận.

13. Sự nghiệp Anh hùng (*Apadāna*), hay còn gọi là “Cuộc đời của các vị A-la-hán”: Gồm những câu chuyện dưới dạng kệ về cuộc sống trước đây của 550 Tỳ kheo và 40 Tỳ kheo ni.

Sự nghiệp Anh hùng (*Apadāna*), không được nhóm trùng tuyên Kinh Trường Bộ (*Dīghabhāṇakas*) công nhận là kinh điển, là một trong những kinh văn cuối cùng được thêm vào Kinh điển Pāli. Kinh văn này có vẻ xuất hiện sau Phật sử (*Buddhavaṃsa*), nhưng có trước khá lâu so với các Chú giải. Các địa danh trong kinh văn này giống như trong Nghĩa tích (*Niddesa*).

Ý nghĩa chính xác của tựa đề, tương ứng Phạn ngữ là *avadāna*, và thể loại văn học vẫn không biết được.

⁴⁰⁵ *Paṭisambhidā* có thể được dịch là “vô ngại giải” hay “phân biệt”. Có bốn loại vô ngại giải (*paṭisambhidā*): (1) nghĩa vô ngại giải (*atthapaṭisambhidā*), tức là phân tích nghĩa một cách mở rộng; (2) pháp vô ngại giải (*dharmapaṭisambhidā*), tức là phân tích nguyên nhân, điều kiện hay cái quan hệ nhân duyên; (3) từ vô ngại giải (*niruttipaṭisambhidā*), tức là phân tích [nghĩa một cách mở rộng của] định nghĩa; và (4) biện tài vô ngại giải (*patibhāna-paṭisambhidā*), tức là phân tích sự hiểu biết những pháp biết được từ những quá trình đã biết. Xem Nyanatiloka, *Từ điển Phật giáo: Sổ tay các Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo* (*Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*) (ấn bản lần 4; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), tr. 162 – 163.

Kinh văn này được chia thành bốn phần:

1. *Buddha-apadāna*: Tán thán chư Phật và thành tựu của các Ngài.
2. *Paccekabuddha - apadāna* : Đức Phật trả lời các câu hỏi của Đại đức Ānanda về chư Phật Độc giác (Bích Chi Phật) đã Giải thoát nhưng không truyền pháp.
3. *Thera - apadāna*: 55 phẩm (*vaggas*) gồm 10 chuyện các vị Tăng (*apadāna*) mỗi phẩm.
4. *Therī-apadāna*: 4 phẩm (*vaggas*) gồm 10 chuyện các vị Ni (*apadāna*) mỗi phẩm.

Số lượng ban đầu của *Thera Apadāna* là 550, sau đó giảm xuống còn 547, có lẽ sau khi ba chuyên Tiền thân (*Jātākas*) bị thất lạc. Sự nghiệp Anh hùng (*Apadāna*) mô tả cuộc sống trước đây của các Tỷ kheo và Tỷ kheo ni, một vài vị có bài kệ trong Trưởng Lão Tăng Kệ (*Theragāthās*) và Trưởng Lão Ni Kệ (*Therīgāthās*). Vì vậy, bộ kinh văn này là một dạng bổ sung cho Trưởng Lão Tăng Kệ (*Theragāthās*) và Trưởng Lão Ni Kệ (*Therīgāthās*), và xuất hiện song song cùng lúc với bộ Chuyện Tiền thân (*Jātākas*) mô tả và các tiền kiếp của đức Phật..

Có thể tìm thấy ba phiên bản hiệu đính Sự nghiệp Anh hùng (*Apadāna*), bởi vì các trích dẫn *Apadāna* của ngài Hộ Pháp (Dhammapāla) trong chú giải về Trưởng Lão Tăng Kệ (*Theragāthās*) và chú giải về Trưởng Lão Ni Kệ (*Therīgāthās*) đều khác biệt so với bản *Apadāna* hiện hữu, và một phiên bản thứ ba được một luận sư dùng khi chú giải về Kinh Tập (*Sutta Nipāta*).

Ngoài ra, một số đoạn của *Apadāna* có điểm tương đồng với các kinh văn của các bộ phái Phật giáo khác: ví dụ, *Apadāna* số 390, *Pubbakammapiloti* giống một phần với *Anavataptagāthā* của Căn bản Thuyết Nhất thiết hữu bộ (*Mūlasarvāstivādin*).

14. Phật sử (*Buddhavaṃsa* ⁴⁰⁶): Mô tả đức Phật đã hình thành quyết tâm đạt được Giác ngộ, và kể lại lịch sử của 24 chư Phật trước Ngài.

Như nói trên, Phật sử (*Buddhavaṃsa*) mô tả cuộc đời của 24 chư Phật trong quá khứ trước vị Phật lịch sử là đức Phật Gotama⁴⁰⁷ (Cồ-đàm), dưới thể loại kệ, bắt đầu bằng đức Phật Nhiên Đăng (*Dīpaṃkara*) đã thọ ký Sumedha sẽ thành một vị Phật tương lai. Chương đầu tiên là phần giới thiệu, và chương XXVI trong Phật sử (*Buddhavaṃsa*) kể lại cuộc đời của đức Phật Gotama. Theo sau là một chương tổng hợp về chư Phật (*Pakiṇṇakakathā*), và một lần nữa liệt kê lại các chư Phật trước đây, với ba vị Phật được thêm vào (Taṇhaṃkara, Medhaṃkara, và Saraṇaṃkara), và một vị Phật tương lai là Metteyya (Di-lặc). Theo Chú giải, các bài kệ do các vị tham dự kỳ Kiếp tập lần thứ nhất đã thêm vào, do đó không phải là lời của đức Phật (*Buddhavacana*).

Sáu vị Phật tiền nhiệm của đức Phật đã được đề cập trong Kinh Trường Bộ (*Dīgha Nikāya*). Con số 24 vị Phật tiền nhiệm được nêu trong Phật sử (*Buddhavaṃsa*) có lẽ tương tự với số lượng Đạo sư (*Tīrthaṃkaras*) tương ứng trong Kỳ Na giáo. ⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ Cũng có thể được dịch là "Dòng dõi của chư Phật."

⁴⁰⁷ Phật Sākyamuni (Thích Ca Mâu Ni).

⁴⁰⁸ Kỳ Na giáo công nhận có 24 Đạo sư (*tīrthaṃkaras*) đã truyền bá các giáo lý của đạo Kỳ Na qua nhiều thế kỷ. Vị đạo sư cuối cùng là Mahāvīra (Nigaṇṭha Nātaputta) (Ni-kiền-tử), cùng thời với đức Phật, đã thành lập Kỳ Na giáo như một cộng đồng tôn giáo. Mahāvīra và 11 đệ tử của mình là những người đầu tiên chống lại đạo Bà-la-môn. Giáo lý của họ được gọi là "tôn giáo không chính thống" của Ấn Độ, bởi vì họ bác bỏ các nghi lễ hiến tế Bà-la-môn cũng như các kinh Vệ Đà. Kỳ Na giáo yêu cầu hành giả tu tập khổ hạnh tối thiểu trong 12 năm. Xem *Từ điển Bách Khoa về Triết học và Tôn giáo Phương Đông* (*The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*) (Boston, MA: Shambhala Publications), tr. 374 – 375.

Nội dung của Phật sử (*Buddhavaṃsa*) một phần trùng lặp với *Jātaka-nidāna* trích dẫn các bài kệ từ Phật sử (*Buddhavaṃsa*). Phần giới thiệu đúng với phần giới thiệu về *Atthasālinī* cũng tương tự.

Gần đây còn có một trích dẫn từ *Dvādasasahassabuddhavaṃsa* chưa được biết đến.

15. Sở Hạnh Tạng (*Cariyā Piṭaka*): Bao gồm 35 chuyện Tiền thân (*Jātakad* dưới thể loại kệ, minh họa bảy trong mười hạnh Ba-la-mật ⁴⁰⁹ (*pāramī, pāramitā*): (1) bố thí (*dāna*); (2) trì giới (*sīla*); (3) xuất ly (*nekkhamma*); (4) trí tuệ (*paññā*); (5) tinh tấn (*virīya*); (6) nhẫn nhục (*khanti*); (7) chân thật (*sacca*); (8) phát nguyện (*adhiṭṭhāna*); (9) tâm Từ (*mettā*); và (10) tâm Xả (*upekkhā*).

Sở Hạnh Tạng (*Cariyā Piṭaka*) là kinh văn trong Tam Tạng (*Tipiṭaka*) duy nhất có tựa đề dùng từ *piṭaka* “tạng [hạnh].” Tựa đề thứ hai được đề cập ở cuối Sở Hạnh Tạng (*Cariyā Piṭaka*) là: *Buddhāpadānīyaṃ nāma dhammapariyāyaṃ* (“đức Thế Tôn đã thuyết giảng về bản thể của Giáo Pháp có tên là *Buddhāpadānīyaṃ*”), mà điều này đem kinh văn gần với Sự nghiệp Anh hùng (*Apadāna*).

Cùng lúc, Sở Hạnh Tạng (*Cariyā Piṭaka*) cũng có liên hệ mật thiết với Phật sử (*Buddhavaṃsa*). Trong phần giới thiệu, Đại đức Sāriputta (Xá-lợi-phất) hỏi đức Phật về phát nguyện của Ngài trở thành Phật (*Buddhabhāvāya abhinīhāra*) và về mười Ba-la-mật. Câu hỏi đầu được trả lời trong Phật sử (*Buddhavaṃsa*), như được ghi rõ trong Chú giải, và câu thứ hai trong Sở Hạnh Tạng (*Cariyā Piṭaka*), mặc dù chỉ có 6 Ba-la-mật được giải thích thực sự trong Sở Hạnh Tạng (*Cariyā Piṭaka*). Vấn đề này đã được bổ sung bằng một phụ giải trong Chú giải, giải thích đầy đủ toàn bộ mười Ba-la-mật.

Sở Hạnh Tạng (*Cariyā Piṭaka*) được chia thành ba phần, gồm 35 câu chuyện về tiền kiếp của đức Phật còn là Bồ-tát. Do đó, Sở Hạnh Tạng (*Cariyā Piṭaka*) cũng gần với Bộ Chuyện Tiền thân (*Jātakas*), trong đó có thể tìm ra 32 chuyện tương ứng trong tổng số 35 chuyện. Tuy nhiên, các bài kệ trong Sở Hạnh Tạng (*Cariyā Piṭaka*) lại đậm nét đạo Phật vốn không thấy rõ trong các bài kệ của Bộ Chuyện Tiền thân (*Jātakas*). Do đó, tác giả của những câu chuyện Tiền thân (*Jātaka*) dưới dạng văn xuôi thường trích từ Sở Hạnh Tạng (*Cariyā Piṭaka*).

Bộ *Jātaka-nidāna* cũng trích Sở Hạnh Tạng (*Cariyā Piṭaka*) có 35 câu chuyện, nhưng không phải câu chuyện nào cũng giống như trong Sở Hạnh Tạng (*Cariyā Piṭaka*).

Hơn nữa, trong một phiên bản hiệu đính thứ hai của Sở Hạnh Tạng (*Cariyā Piṭaka*) lại đề cập đến toàn bộ mười Ba-la-mật. Điều này có vẻ gần hơn với Mahāvihāra Jātaka trong kinh điển: *Cariyā Piṭaka* II 6 = *Cariyā Piṭaka* 288—306 được gọi là *Temiyapaṇḍita*, tên gọi cho chuyện Tiền thân (*Jātaka*) số 538 trong phiên bản Jātaka của Miến Điện, hầu hết có xuất xứ từ Nam Ấn Độ, trong khi ở phiên bản hiệu đính thứ hai của Sở Hạnh Tạng (*Cariyā Piṭaka*) của Sri Lanka lại có tên gọi là *Mūgapakkha* (*Jātaka* I 46, 25).

⁴⁰⁹ Mười ba-la-mật hay hạnh dẫn đến quả Phật.

Như vậy, chú giải của ngài Dhammapāla (Hộ Pháp) nhận xét về Sở Hạnh Tạng (*Cariyā Piṭaka*) có lẽ dùng phiên bản từ Nam Ấn Độ. Ngài cũng cùng lúc dùng phiên bản hiệu đính Sự nghiệp Anh hùng (*Apadāna*) khác có thể cũng từ Nam Ấn Độ. Do đó, có thể Sở Hạnh Tạng (*Cariyā Piṭaka*) phiên bản Nam Ấn Độ, có tên gọi gốc là *Buddhāpadānīya Dhammapariyāya*, đã có vị trí trong kinh điển ở chùa Mahāvihāra, bởi vì bộ này được chú giải trong quyển *Paramatthadīpanī*, trong khi đó Sở Hạnh Tạng (*Cariyā Piṭaka*) phiên bản Sri Lanka chỉ có vị trí trong *Jātakānidāna*. Mặt khác, phiên bản *Apadāna* hiệu đính của ngài Dhammapāla, mà không hề có Chú giải cổ xưa nào về kinh văn này, đã không được chùa Mahāvihāra chấp nhận. on which there is no old Commentary at all, was not accepted by the Mahāvihāra.

Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Piṭaka*)⁴¹⁰

Tổng quát

Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Piṭaka*) là tạng quan trọng nhất mà cũng thú vị nhất trong Tam Tạng (*Piṭakas*), vì tạng này chứa đựng giáo lý thâm thúy nhất của đức Phật, khác hẳn với các bài pháp đơn giản hơn trong Tạng Kinh (*Sutta Piṭaka*). Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) là giáo lý Tăng Thượng của đức Phật giải thích những cốt lõi tinh túy trong các giáo lý thâm sâu của Ngài.

Theo một vài học giả thì Vi Diệu Pháp không phải do chính Đức Phật thuyết mà là do các vị sư uyên bác soạn thảo ra sau này. Tuy nhiên, truyền thống cho rằng phần cốt lõi của Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) là từ chính đức Phật. Các pháp đầu đề (*mātikā*⁴¹¹) của Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) như pháp thiện (*kusalā dhammā*), pháp bất thiện (*akusalā dhammā*), pháp vô ký (*avyākata dhammā*), v.v. được trình bày chi tiết trong sáu bộ Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) (không bao gồm bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*)⁴¹²), đều do đức Phật thuyết. Đại đức Sāriputta (Xá-lợi phất) được ghi công vì đã giảng chi tiết tất cả các chủ đề này.

Dẫu tác giả là ai, nhưng chắc chắn Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) là một công trình sáng tác của một bộ óc kỳ tài chỉ có thể so sánh với đức Phật. Điều này được thể hiện rõ qua Bộ Phát Thú (*Paṭṭhāna Pakaraṇa*) phức tạp và tinh tế, mô tả chi tiết các mối quan hệ nhân quả khác nhau.

Đối với những người trí đi tìm chân lý, Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) là một cẩm nang không thể thiếu và là một phương pháp điều trị trí tuệ. Ở đây sẽ tìm thấy nhiều điều đáng suy nghĩ cho những học giả độc lập và những học trò nghiêm túc muốn phát triển trí tuệ và sống cuộc đời lý tưởng của người Phật tử. Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) không phải là một chủ đề theo sở thích nhất thời cho một người đọc thoáng qua một cách hời hợt.

Tâm lý học phương Tây hiện đại vốn còn bị hạn chế, đều thuộc phạm vi của Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) vì nó giải quyết các vấn đề về tâm trí, suy nghĩ, quá trình tư duy, và các đặc tính của tâm; thế nhưng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) không thừa nhận sự hiện hữu của một tâm thần hay linh hồn. Vi Diệu Pháp dạy về tâm lý học với cái vô ngã.

Một người sẽ thất vọng nếu đọc Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) như đọc một quyển sách giáo khoa về tâm lý học hiện đại. Không có nỗ lực nào cần phải có để giải quyết tất cả mọi vấn đề mà một nhà tâm lý học hiện đại phải đối mặt.

Tâm được định nghĩa. Suy nghĩ được phân tích và được phân loại chủ yếu từ phương diện đạo đức. 52 tâm sở (*cetasika*) được liệt kê. Thành phần cấu hợp của mỗi loại tâm đều được trình bày với đầy đủ chi tiết. Tiến trình phát khởi các suy nghĩ được

⁴¹⁰ Phần mô tả các kinh điển tạo thành Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Piṭaka*) được lấy từ Russell Webb (biên tập), *Phân tích Kinh điển Pāli (An Analysis of the Pāli Canon)* (Wheel Publication số 217/220) (ấn bản lần 2; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1991]), tr. 39 – 42.

⁴¹¹ Pháp đầu đề (*mātikā*) được đề cập đến trong Kinh Đại Bát Niết Bàn (*Mahāparinibbāna Sutta*) số 16 thuộc Kinh Trường Bộ (*Dīgha Nikāya*).

⁴¹² Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*) được gán cho Đại đức Moggalliputta Tissa là tác giả, vị chủ trì kỳ Kiết tập lần thứ ba vào thời Vua Asoka (A-dục).

mô tả tường tận. Những chấp tư tưởng *bhavaṅga*⁴¹³ (tâm hữu phần hay tâm hộ kiếp) và *javana*⁴¹⁴ (tâm tốc hành) không có khái niệm tương đương trong tâm lý học hiện đại, chỉ được giải thích trong Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*), mà những người nghiên cứu về tâm sẽ đặc biệt thích thú. Những vấn đề không phù hợp, có thể các học giả và học trò quan tâm, nhưng nếu không liên quan đến sự Giải thoát sẽ bị gạt sang một bên.

Vật chất hay sắc (*rūpa*) được thảo luận tóm tắt nhưng nó không được mô tả dành cho các nhà vật lý. Những thành phần căn bản của vật chất, đặc tánh của vật chất, nguồn gốc của vật chất, sự liên quan giữa cơ thể vật chất và tâm, đều được giải thích. Tuy nhiên, Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) không cố gắng đưa ra một hệ thống tri thức về tâm và vật chất. Pháp này chỉ nghiên cứu hai yếu tố hỗn hợp của cái được gọi là “chúng sanh”, giúp cho việc chứng ngộ tự tánh của vạn pháp. Một triết học được phát triển dựa trên những nghiên cứu đó. Và từ triết học đó, một hệ thống đạo đức được triển khai nhằm đạt tới Cứu cánh là Niết Bàn (*nibbāna*).

Trong khi Tạng Kinh (*Sutta Piṭaka*) bao gồm những giáo lý thông thường mang tính quy ước (*voḥāra desanā*), Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Piṭaka*) bao gồm giáo lý cùng tột, rốt ráo (*paramattha desanā*).

Hầu hết những vị giảng pháp đều thừa nhận hiểu biết về Vi Diệu Pháp sẽ là vô cùng hữu ích để thấu đạt giáo huấn của đức Phật một cách đầy đủ vì pháp này là chìa khóa để mở cánh cửa vào thực tại.

Phân tích nguyên bản⁴¹⁵

Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Piṭaka*) xuất hiện sau đáng kể so với Tạng Luật (*Vinaya Piṭaka*) và Tạng Kinh (*Sutta Piṭaka*), và chắc chắn xuất hiện trong khoảng thời gian từ năm 200 trước Công nguyên và năm 200 sau Công nguyên. Tạng này không được đề cập đến trong kỳ Kiết tập lần thứ nhất. Ba tạng kinh điển được đề cập lần đầu tiên ở phần mãi về sau của Bộ Phân tích Giới Bồn (*Sutta Vibhanga*) trong Tạng Luật (*Vinaya Piṭaka*) (IV 344, 17). Từ *abhidhamma* xuất hiện trong nhiều phần đầu của kinh điển, nhưng không hề có bất kỳ tham chiếu kỹ thuật nào, và chỉ đơn giản có nghĩa là “những điều liên quan đến giáo lý”. Chú giải giải thích Vi Diệu Pháp là (*Abhidhamma*) là “Pháp tạng thượng.”

⁴¹³ *Bhavaṅga* được giải thích trong Chú giải Vi Diệu pháp (*Abhidhamma*) là nền tảng hay điều kiện của sự hiện hữu, nói tắt là hữu phần. Có hai loại hữu phần (*bhavaṅga*), đó là luồng hữu phần (*bhavaṅga-sota*) và tâm hữu phần (*bhavaṅga-citta*). Luồng hữu phần (*bhavaṅga-sota*) có thể được coi là “dòng chảy hình thành điều kiện hay duyên của chúng sinh hay hiện hữu”. Mặt khác, tâm hữu phần (*bhavaṅga-citta*) có thể được coi là “tiềm thức”, mặc dù từ này có nhiều điểm khác biệt so với cách dùng trong tâm lý học phương Tây. Xem thêm Nyanatiloka, *Từ điển Phật giáo: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo (Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines)* (tái bản lần 4; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), tr. 38 – 39.

⁴¹⁴ *Javana*, theo nghĩa đen là “sự thôi thúc”, là giai đoạn nhận thức đầy đủ trong chuỗi nhận thức, hay quá trình tri giác, xảy ra ở đỉnh điểm của nó, nếu đối tượng tương ứng lớn hoặc khác biệt. Chính ở giai đoạn này, nghiệp (*kamma*) được tạo ra, tức là các hoạt động thiện hoặc bất thiện của tâm, khẩu, hoặc thân liên quan đến nhận thức là đối tượng của các giai đoạn trước trong tiến trình tâm thức tương ứng. Xem thêm Nyanatiloka, *Từ điển Phật giáo: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo (Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines)* (tái bản lần 4; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), tr. 82 – 83.

⁴¹⁵ Phòng theo Oskar von Hinüber, *Sổ tay Văn học Pāli (A Handbook of Pāli Literature)* (Berlin và New York, NY: Walter de Gruyter [2000]), tr. 64 – 65.

Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Piṭaka*) trong Phật giáo Nguyên thủy (*Theravādin*) gồm có bảy bộ sau:

1. <i>Dhammasaṅgaṇī</i>	Bộ Pháp Tụ
2. <i>Vibhanga</i>	Bộ Phân Tích (Phân Biệt)
3. <i>Dhātukathā</i>	Bộ Chất Ngữ (Giới Thuyết)
4. <i>Puggalapaññatti</i>	Bộ Nhân Chế Định (Nhân Thi Thuyết)
5. <i>Kathāvatthu</i>	Bộ Ngữ Tông (Biện Giải)
6. <i>Yamaka</i>	Bộ Song Đối (Song Luận)
7. <i>Paṭṭhāna</i>	Bộ Vị Trí (Phát Thú)

Sự phân chia này được mô tả lần đầu tiên trong phần mở đầu của Mi Tiên Vấn Đáp (*Milindapañha*⁴¹⁶ 12, 21 – 31) và được thảo luận chi tiết trong Chú giải Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgaṇī*) (*Atthasālinī* 3, 21 – 10, 30). Ở đây có đề cập đến một kinh văn thứ tám nhưng không còn tồn tại. Chú giải ghi rằng bộ phái Vīṭṭavādin đã từ chối Bộ Ngữ Tông (*Kathāvatthu*) do không phải đức Phật thuyết, và đã thay bằng bộ Luận Đại Pháp (*Mahādhammahadaya*) khá tương đương với Chú giải Bộ Pháp Tụ (*Dhammahadayaavibhanga*).

Giáo lý của đức Phật được giữ gìn trong tạng Kinh (*Sutta Piṭaka*) không được sắp xếp có hệ thống mặc dù vẫn có những nỗ lực lúc đầu, chẳng hạn như hai bài kinh cuối của Kinh Trường Bộ (*Dīgha Nikāya*), đặc biệt là kinh Thập thượng (*Dasuttara Sutta*) số 34 chứa danh sách các khái niệm khác nhau về Chánh pháp. Do đó, Chú giải gọi kinh văn này là pháp đầu đề (*mātikā*) (theo *Sumaṅgalavilāsinī* 1054, 29), với nhiều lý do biện minh. Pháp đầu đề (*mātikā*) là một thuật ngữ dùng để chỉ danh sách hoặc bản tóm tắt tiêu biểu cho các kinh văn Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*), thường bắt đầu bằng một pháp đầu đề (*mātikā*) đặt tên cho những vấn đề sẽ được giải thích sau đó trong kinh văn. Ý tưởng tạo ra các pháp đầu đề (*mātikās*) có vẻ như được vay mượn từ Tạng Luật (*Vinaya*) bởi vì chúng thường được thấy trong Tạng này, và còn vì thuật ngữ này dùng để chỉ cho Kinh Giới Bỏ (*Pātimokkhasutta*) theo công thức thường thấy là *dhammadhara* (trì pháp), *vinayadhara* (trì giới), *mātikādhara* (trì pháp đầu đề). Các pháp đầu đề (*mātikās*) này ra đời sau khi các vị trùng tuyên cố gắng thoát khỏi việc đơn thuần thụt tập các bài pháp của đức Phật, mà bắt đầu sắp xếp các điểm chính trong Giáo lý của Ngài theo một hình thức có hệ thống, và đồng thời có thể dễ dàng thuộc lòng.

Nhờ vậy, các danh sách đã tạo những chú giải cần thiết, cũng như các kinh văn Vệ Đà sau này sẽ khó có thể hiểu được nếu không có chú giải. Do đó, pháp đầu đề (*mātikās*) có thể là giải pháp của Phật giáo cho các kinh văn Vệ Đà.

Ngôn ngữ của các kinh văn Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) rõ ràng khác biệt với văn phong trong hai tạng (*Piṭaka*) đầu. Các câu hỏi ngắn gọn được trả lời bằng những danh sách khái niệm là công thức thường thấy. Như vậy, các kinh văn Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) sử dụng phụng pháp giải thích cũng được thấy trong Nghĩa tích (*Niddesa*) với các công thức giải nghĩa. Mối quan hệ về mặt ngôn ngữ giữa hai kinh văn này, và quan hệ giữa chúng với các công thức truyền khẩu cổ xưa trong tạng Kinh (*Sutta Piṭaka*) sẽ là một đề tài nghiên cứu thú vị vì có thể hé lộ được nhiều về tính niên đại tương đối.

⁴¹⁶ *Milindapañha* đã được IB Horner dịch: *Những câu hỏi của Milinda (Mi-lan-đà)* (Oxford: Pāli Text Society [hai tập, 1990]).

Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgaṇī*)

Tổng quát

Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgaṇī*) liệt kê các pháp (*dhammas*), hay “các yếu tố của sự hiện hữu”. Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgaṇī*) mở đầu bằng một pháp đầu đề (*mātikā*), tức “tóm tắt”, là một danh sách các danh mục phân loại toàn bộ các hiện tượng (hay pháp) thành 22 đầu đề tam (*tika*) – tức ba pháp trong một đầu đề - và 100 đầu đề nhị (*duka*) - tức hai pháp trong một đầu đề. Pháp đầu đề (*mātikā*) còn gồm có một danh mục *suttanta*, tức là danh mục gồm 42 đầu đề theo kinh. Pháp đầu đề (*mātikā*) đóng vai trò như một bộ cục sườn cho toàn bộ Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*), giới thiệu các quan điểm đa dạng phân loại tất cả các hiện tượng. Phần chính của Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgaṇī*) bao gồm bốn chương:

1. Chương “Tâm sanh”: phân tích tất cả các trạng thái tâm theo các cõi cấu thành, và định nghĩa chi tiết từng trạng thái;
2. Chương “Sắc”, liệt kê và phân loại các loại hiện tượng vật chất khác nhau;
3. Chương “Toát yếu”: đưa ra giải thích súc tích về những thuật ngữ trong danh mục đầu đề Vi Diệu Pháp và đầu đề theo kinh;
4. Chương “Trích yếu”: đưa ra giải thích cô đọng hơn về danh mục đầu đề Vi Diệu Pháp, nhưng không bao gồm danh mục đầu đề theo kinh.

Phân tích nguyên bản

Ngoài tên gọi *Dhammasaṅgaṇī* nghĩa là “Phân loại các Pháp”, các văn bản cổ còn sử dụng tên gọi khác là *Dhammasaṅgaha* “Tụ hợp các Pháp”. Bên cạnh đó, tên gọi *Abhidhammasaṅgaṇī* còn được tìm thấy trong các bản viết tay cổ, nhưng đây được coi là một sự nhầm lẫn.

Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgaṇī*) bắt đầu bằng một pháp đầu đề (*mātikā*) và không có phần giới thiệu, điều đó làm cho các vị trong Phật giáo Nguyên thủy băn khoăn trong thời cổ, vì Chú giải ghi rằng đã từng có những nỗ lực tạo ra một phần duyên hay bối cảnh (*nidāna*) cho Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgaṇī*). Hoặc phần này được lấy từ một kinh hiện có, hoặc đặc biệt tạo mới như: “vào một thời, đức Phật ngụ ở cõi trời Đao-lợi (*Tāvattīsa*)... và thuyết giảng Vi Diệu Pháp” (theo Chú giải Bộ Pháp tụ (*Atthasālinī*) 30, 16-31, 16).

Phần giới thiệu này đề cập đến câu chuyện theo truyền thống là đức Phật lần đầu tiên dạy Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) cho người mẹ đã khuất của Ngài, cùng với các chư Thiên khác, trên cõi trời Đao-lợi (*Tāvattīsa*) trong tuần lễ thứ tư sau khi Ngài Giác ngộ (theo Chú giải Bộ Pháp tụ (*Atthasālinī*) 13, 12). Có thể dễ dàng nhận thấy động cơ đằng sau ý tưởng này. Nếu kinh văn Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) xuất hiện sau được coi là từ đức Phật nói (*Buddhavacana*), thì bắt buộc phải có một địa điểm nào đó để được nói ra, giống như thường lệ trong các bản văn kinh và luật (*Vinaya*). Tất nhiên là không nên có và không thể có bất kỳ địa danh truyền thống nào, cho nên việc chuyển địa điểm đến cõi trời Đao-lợi (*Tāvattīsa*) là một cách làm khôn ngoan, và không có một cộng đồng Phật giáo địa phương nào có thể phản đối, bởi vì trong phần mở đầu (*nidāna*) không đề cập đến.

Theo Chú giải Bộ Pháp tụ (*Atthasālinī* 32, 13 – 20), chuyện kể truyền thống về việc chuyển xuống trái đất được bắt đầu từ Đại đức Sāriputta (Xá-lợi-phất), và bao gồm Đại đức Mahinda đã đem Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) đến Sri Lanka. Một loạt các tên được đặt ở đó dường như được lấy cảm hứng từ Luật Tạng Tập Yếu (*Parivāra*) V 3, 1.

Sự phân chia các chương trong Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgāṇī*) được thảo luận trong Chú giải, nhưng các tiêu đề ở đó hơi khác với bản văn chính. Ngoài ra, Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgāṇī*) được cho rằng có thể mở rộng đến vô chung theo Chú giải Bộ Pháp tụng (*Atthasālinī* 7, 6). Do đó, kinh văn này được xem là có tính mở, khá tương tự với Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*).

Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgāṇī*) là một kinh văn được tổng hợp từ nhiều nguồn khác nhau và được coi là xuất hiện sau cùng nhất so với các bộ khác trong Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Piṭaka*). Do đó, Rõ ràng, Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgāṇī*) phản ánh tình trạng phát triển của triết học Phật giáo Nguyên thủy (*Theravādin*) tại thời điểm đóng lại Tạng (*Piṭaka*) thứ ba.

Bộ Phân tích hay Bộ Phân Biệt (*Vibhaṅga*)

Tổng quát

Bộ Phân tích (*Vibhaṅga*) bao gồm 18 chương, lần lượt đề cập đến các vấn đề sau: xứ hay giác quan, uẩn, giới hay các yếu tố, đề hay sự thật, quyền, Duyên khởi (*paṭiccasamuppāda*), niệm xứ, tứ chánh cần, tứ thần túc, thất giác chi, Bát Chánh Đạo, thiền (*jhānas*), tứ vô lượng (*brahmavihāra*), điều học, tứ đạt thông, trí, tiểu tông hay phiền não, và pháp tâm tức là cái nhìn tổng quan súc tích về vũ trụ quan Phật giáo.

Phân tích nguyên bản

Thuật ngữ *vibhaṅga* (“giải thích, phân tích, chú giải”) đã được đề cập trong các phần kinh điển cổ hơn. Trái ngược với Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgāṇī*), Bộ Phân tích (*Vibhaṅga*) không bắt đầu bằng một pháp đầu đề (*mātikā*), tuy nhiên có thể được xây dựng lại bằng cách so sánh các kinh văn song song khác với các bộ phái khác.

Như nói trên, Bộ Phân tích (*Vibhaṅga*) có 18 chương. Một pháp đầu đề (*mātikā*) đầu tiên được xử lý từ chương 1 đến 6, một pháp đầu đề (*mātikā*) thứ hai từ chương 7 đến 15. Các pháp đầu đề (*mātikā*) này bao gồm những danh mục rất cũ, chẳng hạn như năm uẩn (*pañcakkhandha*), mười hai xứ (*āyatana*), v.v., thường được thảo luận trong Tạng Kinh (*Sutta Piṭaka*). Như vậy, Bộ Phân Tích (*Vibhaṅga*) hệ thống hóa lại các tư liệu cũ, và kinh văn này được coi là xuất hiện đầu tiên trong Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Piṭaka*).

Ba chương cuối cùng của Bộ Phân tích (*Vibhaṅga*) ban đầu là những quyền nhỏ độc lập về Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*), tách biệt với phần đầu của kinh văn. Chương 16 Trí Phân tích (*Nāṇavibhaṅga*), được sắp xếp theo nguyên tắc đánh số giống như Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*).

Chương cuối cùng của Bộ Phân tích (*Vibhaṅga*) là Pháp Tâm Phân tích (*Dhammahadaya-vibhaṅga*) có một pháp đầu đề (*mātikā*) của riêng nó. Có lẽ luận thuyết này giống hoặc tương tự với Luận Đại Pháp (*Mahādhammahadaya*) đã được bộ pháp Vīṭaṇḍavādin chấp nhận có vị trí trong kinh điển thay cho Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*).

Bộ Chất Ngữ hay Bộ Giới Thuyết (*Dhātukathā*)

Tổng quát

Bộ Chất Ngữ (*Dhātukathā*) thảo luận về tất cả các hiện tượng liên quan đến ba lược đồ của uẩn, xứ và giới. Bộ này cố gắng xác định xem và ở mức độ nào, chúng yếu hiệp hay bất yếu hiệp và chúng tương ưng hay bất tương ưng.

Phân tích nguyên bản

Bộ Chất Ngũ (*Dhātukathā*) bắt đầu bằng một pháp đầu đề (*mātikā*) được chia làm hai phần. Mười bốn mục được đề cập trong phần đầu của đầu đề chia kinh văn đồng thời làm 14 phần, và những đề mục trong phần sau của đầu đề được kết hợp vào các phần này. Chủ đề trung tâm của Bộ Chất Ngũ (*Dhātukathā*) là mối quan hệ của các khái niệm khác nhau với các *dhātus* (“các giới”).

*Sāratthappakāsinī*⁴¹⁷ (*Sāratthappakāsinī* II 201, 25) ghi rằng Bộ Chất Ngũ (*Dhātukathā*) và một số phần khác của Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Piṭaka*) không được tụng đọc trong ba kỳ Kiết tập đầu.

Bộ Nhân Chế Định hay Bộ Nhân Thi Thuyết (*Puggalapaññatti*)

Tổng quát

Nội dung của Bộ Nhân Chế Định (*Puggalapaññatti*) đưa ra các định nghĩa chính thức về các hạng người khác nhau. Bộ này có 10 chương: chương đầu đề cập từng hạng người, chương hai về từng nhóm hai hạng người, chương ba về từng nhóm ba hạng người, v.v. Hệ thống phân loại chi tiết được trình bày trong Bộ Nhân Chế Định (*Puggalapaññatti*) phụ thuộc chủ yếu vào Tạng Kinh (*Sutta Piṭaka*), nhất là Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*).

Phân tích nguyên bản

Pháp đầu đề (*Mātikā*) của Bộ Nhân Chế Định (*Puggalapaññatti*) gồm có 6 chế định (*paññattis*), trong có 5 chế định đầu được lấy từ các pháp đầu đề Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma mātikā*) chung, và chỉ có chế định cuối cùng là *puggala* nghĩa là “cá nhân, con người” được giải thích trong kinh văn. Các hạng người khác nhau được sắp xếp theo nhóm gồm một hạng người đến nhóm gồm mười hạng người, và cũng như trong Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*), số lượng hạng người của ba nhóm cuối cùng không được liệt kê lại toàn bộ mà chỉ liệt kê hai nhóm người được thêm vào.

Ngoại trừ pháp đầu đề (*mātikā*), kinh văn này đặc biệt gần với Kinh Thập thượng (*Dasuttara Sutta*) số 34 trong Kinh Trường Bộ (*Dīgha Nikāya*), và Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*), và quả thực, các kinh văn từ Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*) đã được đưa vào Bộ Nhân Chế Định (*Puggalapaññatti*) nhưng không máy móc, bởi vì cách xưng hô *bhikkhave* (“các Tỷ kheo”) thường xuyên đã bị lấy ra. Do đó, cách diễn đạt khi “truyền khẩu” thường phổ biến trong các bài kinh (*suttas*) và thậm chí trong các bản văn Luật (*Vinaya*) bị thay thế bằng cách diễn đạt khác thích hợp hơn cho một luận thuyết về triết học.

Người biên tập Bộ Nhân Chế Định (*Puggalapaññatti*) đã giới hạn nỗ lực của mình vào việc tổng hợp các tư liệu khác từ kinh điển, không chú trọng phát triển suy nghĩ của chính mình về khái niệm con người ở đây. Do đó, không thể liên hệ Bộ Nhân Chế Định (*Puggalapaññatti*) với lịch sử của các tư tưởng triết học và với các bản văn Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) khác để xác định tương đối thời điểm xuất hiện của bộ này. Hơn nữa, không có bản văn nào song song trong bất kỳ các bộ phái Phật giáo khác – chẳng hạn bộ Thi Thiết Túc Luận (*Prajñaptiśāstra*) của Nhất thiết Hữu bộ (*Sarvāstivādin*) hoàn toàn khác hẳn. Do đó, Bộ Nhân Chế Định (*Puggalapaññatti*) có vẻ là một tác phẩm của Phật giáo Nguyên thủy (*Theravādin*) không nằm trong các bản văn Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) phổ biến.

⁴¹⁷ *Sāratthappakāsinī* là Chú giải về Kinh Tương Ưng Bộ (*Samyutta Nikāya*).

Bộ Ngũ Tông hay Bộ Biện Giải hay Bộ Thuyết Luận Sự (*Kathāvatthu*)

Tổng quát

Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*) thảo luận về những điểm dị biệt gây tranh cãi giữa các bộ phái Phật giáo thời đầu và bảo vệ luận điểm của trường phái Phật giáo Nguyên thủy (*Theravādin*). Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*) được cho là của Đại đức Moggalliputta Tissa, vị chủ trì kỳ Kiết tập lần thứ ba được Vua Asoka (A-dục) triệu tập tại thành Patna vào giữa thế kỷ thứ ba trước Công nguyên.

Phân tích nguyên bản

Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*), nghĩa là “Các điểm dị biệt gây tranh cãi” hay “Bản văn về các vấn đề tranh cãi”, hoàn toàn khác với sáu bộ còn lại của Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Piṭaka*), bởi vì bộ này không liệt kê các Pháp (*dhammas*) mà tập trung vào việc bác bỏ các quan điểm dị giáo.

Theo truyền thống, Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*) do Đại đức Moggalliputta Tissa soạn thảo 218 năm sau khi đức Phật nhập Niết bàn. Do đó, đây là bản văn Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) duy nhất có niên đại chính xác trong trường phái Phật giáo nguyên thủy (*Theravādin*).

Như đề cập trước đây, Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*) không được chấp nhận rộng rãi như một bản văn trong kinh điển bởi vì rõ ràng đây không phải là lời Phật nói (*buddhavacana*). Tuy nhiên, bộ này được giữ lại với quan điểm đức Phật đã nói pháp đầu đề (*mātikā*) ở cõi trời Đao-lợi (*Tāvattīmsa*), điều này đã được Moggalliputta Tissa trình bày trong kỳ Kiết tập lần thứ ba sau khi Vua Asoka (A-dục) thanh lọc Tăng đoàn. Khi tụng đọc kinh điển vào kỳ Kiết tập này, Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*) đã được đưa vào. Rõ ràng, truyền thống Phật giáo nguyên thủy (*Theravādin*) đã luôn biết rõ thời gian xuất hiện sau này Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*).

Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*) chia thành 4 *Paṇṇāsaka* nghĩa là “nhóm năm mươi (vấn đề được thảo luận)”, sau đó được phân nhỏ thành 20 phẩm (*vaggas*) với số lượng khác nhau về các vấn đề dị biệt gây tranh cãi trong mỗi phẩm. Ở cuối bộ còn có thêm 3 phẩm (*vaggas*). Bố cục hơi bất thường này dường như cho thấy bộ này đã phát triển qua một khoảng thời gian nhất định, và bất cứ khi nào những điểm dị biệt tranh cãi mới phát sinh thì được đưa vào.

Trái ngược với các bản văn Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) khác, Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*) không bắt đầu bằng pháp đầu đề (*mātikā*). Vì người biên soạn cảm thấy một bản văn Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) chỉ cần một pháp đầu đề (*mātikā*), nên đầu đề này đã được chèn vào ngay trong đoạn văn hiện có (*Kathāvatthu* 11, 6—13, 24), mà đoạn văn này xoay quanh các vấn đề liên quan đến thực ngã (*puggala*), tức là “người”. Đó là phẩm tranh luận dài nhất trong toàn bộ Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*), và có thể là phần cũ vì cũng có một chương về thực ngã (*puggala*)⁴¹⁸ trong một kinh văn song song của Nhất thiết Hữu bộ (*Sarvāstivādin*) là Thức Thân Túc Luận (*Vijñānakāya*).

⁴¹⁸ Đây là từ trong tiếng Phạn, tương đương với từ *puggala* trong tiếng Pāli - “cá nhân, con người”.

Nhiều hình thức dị biệt về ngôn ngữ, được gọi là “văn tự Māgadha” (Māgadhism)⁴¹⁹, được nhận thấy trong chương về thực ngữ (*Puggala*) của Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*). Những văn tự Māgadha bị hạn chế trong những một số công thức ngôn ngữ dùng cho tranh luận. Điều này, một lần nữa, cho thấy Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*) ban đầu được xây dựng từ các tư liệu cũ. Tuy nhiên, điều đó không có nghĩa là Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*) nguyên thủy được tạo ra ở miền đông Ấn Độ hoặc bằng ngôn ngữ ở miền đông trong Phật giáo thời đầu, bởi vì những hình thức thảo luận truyền khẩu ban đầu vẫn có mặt ở đây. Điều này càng thú vị hơn, vì bản văn của Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*) không phải lúc nào cũng thực sự dễ hiểu mà không có chú giải thích thêm. Rõ ràng, một chú giải đi kèm với bản văn có thể ban đầu bằng cách truyền khẩu. Do đó, kiểu bản văn truyền thống này đầu đó khá gần với kiểu của Chuyện Tiền thân (*Jātakas*) một cách ngạc nhiên.

Hơn hai trăm vấn đề được thảo luận trong Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*), mặc dù số lượng này có vẻ như nhiều hơn theo truyền thống. Theo các Chú giải, Moggalliputta Tissa đã dùng 500 kinh chính thống và 500 kinh không chính thống để soạn thảo bộ này.

Quả thực có nhiều trích dẫn từ Tạng Kinh (*Sutta Piṭaka*) vốn luôn là nguồn tư liệu được các bộ phái trái ngược với Phật giáo Nguyên thủy (*Theravādin*) chấp nhận. Điểm đáng lưu ý là đôi khi từ ngữ có vẻ hơi khác so với bản văn gốc được trích dẫn. Trong số các trích dẫn này có một bài kệ từ Kinh Bảo Tàng (*Nidhikaṇḍa Sutta*) là trích dẫn duy nhất từ Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*), điều này cho thấy có vẻ như ban đầu kinh này là một kinh văn nằm riêng biệt. Do đó, trích dẫn này không liên quan đến sự tồn tại của Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*).

Rõ ràng rằng Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*) là nguồn tư liệu có giá trị cao nhất có thể có về lịch sử triết học Phật giáo, và giá trị này đã được chú ý đúng mức trong nghiên cứu.

Các bàn luận trong Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*) được phát triển theo một cách lập luận kỳ lạ, kém lô-gíc, có lẽ ban đầu từ miền đông Ấn Độ. Đồng thời, một số đặc điểm của logic học Ấn Độ sau này lại dường như xuất hiện ở đây dưới dạng sơ khai. Do đó, Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*) lại cần được chú ý hơn về khía cạnh lịch sử logic học Ấn Độ, mặc dù đã có một vài nghiên cứu có giá trị về nó.

Một nhược điểm lớn trong sự trình bày các điểm dị biệt trong Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*) là không đề cập đến bộ phái nào cho những quan điểm dị giáo nào đang được bàn luận. Sau này trong Chú giải mới có đề cập đến các bộ phái này.⁴²⁰ Về mặt này, Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*) khác với Thức Thân Túc Luận (*Vijñānakāya*) đều có nêu tên những người tham gia tranh luận.

⁴¹⁹ Đó là những hình thức diễn đạt bằng ngôn ngữ Trung Ấn-Arya khác với ngôn ngữ Pāli - ở đây là tiếng Trung Ấn-Arya tại vương quốc Māgadha (Ma-kiệt-đà). Xét theo các đặc điểm chính, tiếng Pāli rõ ràng là một ngôn ngữ Trung Ấn-Arya ở phía tây (bắc), cho nên có thể đức Phật thực sự không nói bằng tiếng Pāli mà có thể là tiếng Māgadhi, một ngôn ngữ Trung Ấn-Aryan khác ở phía đông. Trong những thời kỳ đầu, giáo lý Phật giáo được truyền bá bằng các ngôn ngữ của các trung tâm lớn như Ujjayinī, Mathurā, Vaiśālī, và Kausāmbī (dùng tiếng Phạn). Các dấu vết của ngôn ngữ Trung Ấn-Arya khác với tiếng Pāli có thể được tìm thấy rải rác trong kinh điển của Phật giáo Nguyên thủy (*Theravādin*). Xem T.Y. Elizarenkova và V.N. Toporov, *Ngôn Ngữ Pāli (The Pāli Language)* (Moscow: “Nauka” Publishing House [1976]), tr. 14 – 22, và Oskar von Hinüber, *Số tay Văn học Pāli (A Handbook of Pāli Literature)* (Berlin và New York, NY: Walter de Gruyter [2000]), tr. 4 – 5.

⁴²⁰ Chú giải cho Bộ Ngũ Tông gọi là *Pañcappakaraṇaṭṭhakathā*. Chú giải này cũng nói đến Bộ Chất ngữ (*Dhātukathā*), Bộ Nhân Chế Định (*Puggalapapañatti*), bộ Song Đối (*Yamaka*) và Bộ Phát Thủ (*Paṭṭhāna*). Trong số các chú giải được tập hợp trong bản văn này, phần chú giải cho Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*) cần được đặc biệt chú ý về lịch sử của Phật giáo. Phần này bắt đầu bằng một khảo sát về các bộ phái Phật giáo khác nhau, bao gồm một trích dẫn từ Sử liệu về Đảo Lanka, hay Đảo Sư (*Dīpavaṃsa*). Các quan điểm dị giáo được thảo luận và bác bỏ trong Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*) đều đến từ các bộ phái này.

Lý do tại sao Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*) được đưa vào Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Piṭaka*) hoàn toàn không rõ ràng. Hình thức của bộ này, bao gồm các phần bàn luận, gần với các kinh (*suttas*) hơn là Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*). Mặc khác, bộ Vô Ngại Giải Đạo (*Paṭisambhidāmagga*), một bản văn về Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) nhiều hơn là Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*), lại được đưa vào Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*) mà không phải vào Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Piṭaka*) mà lẽ ra nó nên thuộc về. Nguyên nhân có thể do niên đại. Vào thời điểm Bộ Ngũ Tông (*Kathāvatthu*) được soạn ra dưới thời Vua Asoka (A-dục), bốn Bộ (*Nikāya*) lớn có thể đã đóng lại ngoại trừ Bộ Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) vẫn còn mở. Khi bộ Vô Ngại Giải Đạo (*Paṭisambhidāmagga*) xuất hiện, điều đó đã bị thay đổi. Nếu bộ này xuất hiện vào thế kỷ thứ hai sau Công nguyên là chính xác, thì rõ ràng khi đó Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Piṭaka*) cũng đã đóng lại, và chỉ có Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*) còn mở cho những bản văn mới như Vô Ngại Giải Đạo (*Paṭisambhidāmagga*) hay các bản văn khác.

Bộ Song Đối hay Bộ Song Luận (*Yamaka*)

Tổng quát

Bộ Song Đối (*Yamaka*) có mục đích giải quyết các điểm mơ hồ, không rõ ràng và định nghĩa cách dùng chính xác của các thuật ngữ. Bộ này được gọi là “Sách của các Cặp đôi” vì sử dụng các cặp câu hỏi tiếp cận vấn đề cần xem xét dưới các quan điểm đối lập. Bộ Song Đối (*Yamaka*) có mười chương: (1) căn; (2) uẩn; (3) xứ; (4) giới; (5) đế; (6) hành; (7) tùy miên; (8) tâm; (9) pháp; và (10) quyền.

Phân tích nguyên bản

Bộ Song Đối (*Yamaka*) là bản văn dày có lẽ hơn 2.500 trang in. Tất cả các phiên bản đều được rút ngắn nhiều. Theo truyền thống, Bộ Song Đối (*Yamaka*) có số lượng không lồ lên tới 2.000 *bhāṇavāras* (một phần kinh tụng có 8.000 chữ).⁴²¹

Có vẻ ý tưởng ban đầu cho tựa đề là một pháp sinh khởi được cấu thành bởi các cặp, và pháp này là duyên cho một pháp thứ hai sinh khởi. Truyền thống lấy tựa đề từ các bộ cặp khác nhau.

Theo Chú giải, có ba bộ cặp: (1) Nghĩa song (*Atthayamaka*), (2) Pháp song (*Dhammayamaka*), và (3) Vấn song (*Pucchāyamaka*), bên cạnh một phần thứ hai bổ sung chia làm mười cặp, cũng được nêu tên trong Chú giải. Những hạng mục này thực sự đi theo pháp đầu đề trong Bộ Phân biệt (*Vibhanga-mātikā*), được coi là một pháp đầu đề (*mātikā*) trong bộ Chú thích Mẫu đề trong Vi Diệu Pháp (*Mohavicchedanī*) mãi sau này.

Sự phân chia trong Bộ Song Đối (*Yamaka*) còn phức tạp hơn, và điều quan trọng về mặt lịch sử của bản văn này là Chú giải đã ghi nhận chương song đối thứ bảy trong mười chương song đối (*yamakas*) không xuất hiện trong pháp đầu đề Bộ Phân biệt (*Vibhanga-mātikā*). Có thể chương này được thêm vào sau.

Bộ Phát thú hay Bộ Vị trí (*Paṭṭhāna*)

Tổng quát

Quan hệ duyên sinh và nhân quả của các hiện tượng được xem xét trong Bộ Phát thú (*Paṭṭhāna*). Bộ này mô tả chi tiết 24 thể loại duyên (*paccaya*) thể hiện các mối

⁴²¹ Các phần của kinh văn, được phân chia cho mục đích đọc tụng.

liên hệ nhân quả giữa các loại hiện tượng khác nhau. Nội dung của Bộ này áp dụng những quan hệ nhân duyên cho tất cả các hiện tượng hay pháp có trong danh mục đầu đề Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*). Bộ này có bốn phần chính: (1) khởi theo thuận tùng; (2) khởi theo đối lập; (3) khởi theo thuận tùng – đối lập; và (4) khởi theo đối lập – thuận tùng. Trong mỗi phần này lại chia theo 6 phần gồm: khởi (1) của đầu đề tam (“nhóm ba pháp trong một đề”), (2) của đầu đề nhị (“nhóm hai pháp trong một đề”), (3) hòa hợp đầu đề tam và đầu đề nhị, (4) hòa hợp đầu đề nhị và đầu đề tam, (5) hòa hợp đầu đề tam và đầu đề tam, và (6) hòa hợp đầu đề nhị và đầu đề nhị.

Phân tích nguyên bản

Vì khối lượng đồ sộ⁴²² cũng như tầm quan trọng về triết học, Bộ Phát thú (*Paṭṭhāna*) còn được gọi là Đại Kinh Điển (*Mahāpakaraṇa*). Bản văn đồ sộ này là kinh văn đơn lẻ dài nhất được tìm thấy trong Tam Tạng (*Tipiṭaka*), Số lượng *bhāṇavāras* (một phần kinh tụng có 8.000 chữ) không thể tính nổi vì không được nói đến.

Tựa đề được giải thích là “cơ sở (cho tất cả các bản văn Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) khác),” bởi vì 24 đầu đề tam (*tika*) và 100 đầu đề nhị (*duka*) được xem là đầu đề (*mātikā*) cho tất cả các bản văn Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*). Dĩ nhiên điều này không tương đồng với sự phát triển theo lịch sử.

Theo truyền thống, các đầu đề tam và các đầu đề nhị vừa mới nêu trên được cho là do chính đức Phật nói, trong khi 42 đầu đề nhị khác được Đại đức Sāriputta (Xá-lợi-phất) thêm vào. Truyền thống đã công nhận nền tảng của Bộ Phát thú (*Paṭṭhāna*) là từ Kinh Phúng tụng (*Saṅgīti Sutta*) số 33 và Kinh Thập thượng (*Dasuttara Sutta*) số 34 trong Kinh Trường Bộ (*Dīgha Nikāya*), cùng với Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*). Bộ này được xem là hỗ trợ cho các vị nghiên cứu chuyên môn về Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) sử dụng các kinh văn (*suttas*), và đây là mục đích thường được truyền thống gán cho Bộ Phát thú (*Paṭṭhāna*).

Bộ Phát thú (*Paṭṭhāna*) cố gắng giải thích chi tiết và toàn diện về quan hệ nhân quả và liệt kê những pháp nào sinh khởi từ pháp nào. Từ đó có thể dễ dàng nhìn ra số lượng vô hạn tận của các pháp được liệt kê trong này.

Cấu trúc của Bộ Phát thú (*Paṭṭhāna*) rất khó theo dõi và cho đến nay vẫn chưa được nghiên cứu đầy đủ.

Kết luận

Chương này chỉ bàn đến các bản văn trong kinh điển Pāli. Ngoài các kinh văn này, còn có một số lượng khổng lồ các luận thư, chú giải cũng như những tác phẩm ngoài kinh điển, bao gồm các tuyển tập, các bản văn giải thích về vũ trụ, thơ, chuyện kể, biên niên sử, các lá thư và bia ký. Trong số này có thể kể những tác phẩm nổi tiếng như *Dīpavaṃsa* (“Sử liệu về đảo Lanka”), *Mahāvāṃsa* (“Đại Sử” [cũng của Sri Lanka]), *Milindapañha* (“Mi Tiên Vấn Đáp”), *Visuddhimagga* (“Thanh Tịnh Đạo Luận”), *Abhidhammattha Sangaha* (“Vi Diệu Pháp Toát yếu”), v.v. ■

⁴²² Trong ấn bản kinh điển Pāli của kỳ Kiết tập lần thứ sáu tại Miến Điện, Bộ Phát thú (*Paṭṭhāna*) có 5 tập với tổng cộng 2.500 trang.

Đọc thêm

- Anuruddha, Ācariya. 2000. *A Comprehensive Manual of Abhidhamma. The Abhidhammattha Sangaha: Pāli Text, Translation, and Explanatory Guide*. Bhikkhu Bodhi, General Editor. Seattle, WA: BPS Pariyatti Editions.
- Bodhi, Bhikkhu (editor). 2005. *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*. Boston, MA: Wisdom Publications.
- Bodhi, Bhikkhu (translator). 2000. *The Connected Discourses of the Buddha. A New Translation of the Samyutta Nikāya*. Two volumes. Boston, MA: Wisdom Publications.
- Bodhi, Bhikkhu (translator). 2012. *The Numerical Discourses of the Buddha. A New Translation of the Anguttara Nikāya*. Boston, MA: Wisdom Publications.
- Bomhard, Allan R. (translator). 2013. *The Dhammapada: The Path of the Dhamma*. Originally published in 2007. Charleston, SC: Charleston Buddhist Fellowship.
- Burlingame, Eugene Watson (translator). 1979. *Buddhist Legends*. Translated from the original Pāli Text of the *Dhammapada Commentary*. Three volumes. London: Pāli Text Society.
- Buddhaghosa, Bhadantācariya. 1999. *Visuddhimagga. The Path of Purification*. Translated by Bhikkhu Ñāṇamoli. Seattle, WA: BPS Pariyatti Editions.
- Daw Mya Tin (translator). 1986. *The Dhammapada: Verses & Stories*. Edited by the Editorial Committee of the Burma Piṭaka Association. Rangoon, Burma: Burma Piṭaka Association.
- Easwaran, Eknath (translator). 2007. *The Dhammapada*. 2nd edition (1st edition 1985). Petaluma, CA: Nilgiri Press.
- Hinüber, Oskar von. 2000. *A Handbook of Pāli Literature*. Berlin and New York, NY: Walter de Gruyter.
- Horner, I. B. (translator). 1990. *Milinda's Questions*. Two volumes. London: Pāli Text Society.
- Law, Bimala Churn. 1933. *A History of Pāli Literature*. Two volumes. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.
- Nārada Mahāthera (translator). 1954. *The Dhammapada*. London: John Murray. Reissued by Tuttle 1993.
- Nārada Mahāthera (translator). 1978. *The Dhammapada*. Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society. This and the preceding book are actually two different translations by the same person, Venerable Nārada Mahāthera. Both are considered very accurate from a doctrinal perspective.
- Ñāṇamoli, Bhikkhu. 1992. *The Life of the Buddha according to the Pāli Canon*. 3rd edition. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society. Reprinted in 2001 by BPS Pariyatti Editions (Seattle, WA).
- Ñāṇamoli, Bhikkhu, and Bhikkhu Bodhi (translators). 1995. *The Middle Length Discourses of the Buddha. A New Translation of the Majjhima Nikāya*. Boston, MA: Wisdom Publications. Second edition 2001.
- Norman, K[enneth] R[oy]. 1983. *Pāli Literature, including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hīnayāna Schools of Buddhism*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Nyanaponika Thera. 1998. *Abhidhamma Studies: Buddhist Explorations of Consciousness and Time*. Boston, MA: Wisdom Publications.
- Nyanaponika Thera and Bhikkhu Bodhi. 1999. *Numerical Discourses of the Buddha: An Anthology of Suttas from the Anguttara Nikāya*. Lanham, MD: Altamira Press.
- Parrinder, Geoffrey (compiler). 1977. *The Wisdom of the Early Buddhists*. New York, NY: New Directions Publishing Corporation

- Pruitt, William and K. R. Norman. 2001. *The Pātimokkha*. Oxford: Pāli Text Society.
- Saddhatissa, Hammalawa (translator). 1985. *The Sutta-Nipāta*. London: Curzon Press.
- Sangharakshita. 1985. *The Eternal Legacy: An Introduction to the Canonical Literature of Buddhism*. London: Tharpa Publications.
- Sujato, Bhikkhu, and Bhikkhu Brahmalī. 2013. *The Authenticity of the Early Buddhist Texts*. This text is included as a supplement to Volume 5 of the *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* (2013) and is available as a free download (PDF format) from the Oxford Centre for Buddhist Studies web site. The authors do not wish to apply copyright restrictions to this text.
- Ṭhānissaro Bhikkhu. 1996. *The Buddhist Monastic Code: The Pātimokkha Training Rules*. 2nd edition. Valley Center, CA: Mettā Forest Monastery.
- Ṭhānissaro Bhikkhu. 2001. *The Buddhist Monastic Code II: The Khandhaka Rules*. Valley Center, CA: Mettā Forest Monastery.
- Walshe, Maurice (translator). 1995. *The Long Discourses of the Buddha*. Boston, MA: Wisdom Publications. Originally published in 1987 as *Thus Have I Heard: The Long Discourses of the Buddha. A New Translation of the Dīgha-Nikāya*.
- Webb, Russell (editor). 1991. *An Analysis of the Pāli Canon*. (= The Wheel Publication no. 217/220.) 2nd edition. Kandy, Śri Lanka: Buddhist Publication Society. A 3rd edition appeared in 2011 combined with *A Reference Table of Pāli Literature*.
- Wijayaratna, Mohan. *Buddhist Monastic Life According to the Texts of the Theravāda Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

18

Ba Kì Kết tập Tam tạng⁴²³

“Những người hay khuyên dạy

Ngăn người khác làm ác

Được người hiền kính yêu

*Bị người ác không thích. ”*⁴²⁴

Kì kết tập đầu tiên

Đức Phật nhập Niết bàn vào năm tám mươi tuổi, vào ngày trăng tròn của Đại lễ Vesak. Cái chết của Ngài là một mất mát không gì bù đắp được. Tất cả những đệ tử của Ngài, ngoại trừ *các vị Thánh Bất Lai* và *A-la-hán*, đều chìm trong đau buồn sâu sắc và khóc lóc, than thở. Tuy nhiên, một *Tỳ kheo* tên Subhadda, người đã nhập dòng khi về già, là người duy nhất vui mừng về cái chết của *Đức Phật*.

“Các vị đừng đau buồn,” ông ấy nói, “Đừng khóc. Bây giờ chúng ta đã được thoát khỏi của nhà khổ hạnh vĩ đại đó. Ông ấy liên tục nhắc nhở chúng ta, nói rằng: 'Điều này là đúng, điều này là không đúng.' Bây giờ chúng ta được tự do làm theo ý mình”.

Những lời bất ngờ này thốt ra từ miệng của một đệ tử, khi chưa đầy một tuần trôi qua kể từ khi Đức Thế Tôn nhập diệt, đã khiến Đại đức Kassapa, trưởng lão thứ ba của *Đức Phật*, tổ chức một đại hội gồm các *vị A-la-hán* để bảo vệ và củng cố *giáo pháp của Đức Phật*. Các *Trưởng lão* khác đã được tham khảo ý kiến, và các Ngài đều hoan hỉ với đề xuất này.

Vua Ajātasattu đã được thông báo về ý định của *Tăng đoàn*, và ông chuẩn bị mọi thu xếp cần thiết để *Tăng đoàn* có thể triệu tập tại lối vào Động Sattapanni ở Rājagaha.

500 chỗ ngồi đã được chuẩn bị trong hội trường rộng rãi, nhưng chỉ có 499 *vị A-la-hán* được mời tới tham dự Đại hội. Chỗ ngồi còn lại dự định là của Đại đức Ānanda, Ngài lúc đó mới là Nhập Lưu. Nhưng ngay khi Đại hội chuẩn bị bắt đầu, như dự đoán, Ngài đắc quả *vị A-la-hán*, xuất hiện ở hội trường và đến chỗ ngồi đã được dành riêng cho ngài.

Đức Kassapa là Trưởng lão chủ tọa. Đại đức Upāli được chọn để đọc tụng *Tạng Luật*, và Đại đức Ānanda đọc tụng *Tạng Pháp*.

⁴²³ Chương này được phỏng theo Nārada Thera, *A Manual of Buddhism – Tổng quan về Phật giáo* (Kuala Lumpur: The Buddhist Missionary Society [xuất bản lần thứ năm, 1971]), Chương XVII: Ba kì kết tập Tam Tạng, trang 113—118.

⁴²⁴ *Kinh pháp cú*, VI, phẩm Hiền trí, kệ 77.

Kì kết tập thứ nhất được tổ chức ba tháng sau lễ nhập diệt của Đức Phật, vào năm thứ tám của triều đại Vua Ajātasattu, kéo dài bảy tháng.

Tạng Luật, là nền tảng của *giáo pháp*, được tụng đọc đầu tiên. Tạng Luật bao gồm năm cuốn sách. Tiếp theo, Tạng Pháp được tụng, bao gồm năm bộ kinh (*Nikāya*). Lưu ý rằng lời mở đầu của mọi bài kinh, “*Evaṃ me sutaṃ*,” “Tôi đã nghe như vậy,” là lời tụng đọc của Trưởng lão, Đại đức Ānanda.

Theo truyền thống, *Abhidhamma* – Tạng Vi diệu pháp đã được trì tụng bởi tất cả các vị A-la-hán có mặt tại lễ hội. Tuy nhiên, trên thực tế, *Abhidhamma* rất có thể được biên soạn từ năm 200 TCN đến năm 200 CN. Ban đầu, *Vi Diệu Pháp* bao gồm sáu cuốn sách. *Kathāvatthu* – Bộ Ngũ Tông, do Đại đức Moggalliputta Tissa biên soạn, được bổ sung tại Hội đồng thứ ba.

Tất cả các tạng hợp thành Tipiṭaka – Tam tạng kinh điển. Bộ kinh tạng thứ nhất, Tạng Luật (*Vinaya Piṭaka*), chủ yếu nói về các luật lệ và giới luật mà Đức Phật đã ban hành cho Tăng đoàn, chúng tăng và chúng tăng ni. Bộ kinh tạng thứ hai, Kinh Tạng (*Sutta Piṭaka*), chủ yếu bao gồm các bài kinh được Đức Phật thuyết giảng trong nhiều dịp khác nhau. Một số bài pháp do các Đại đức Sāriputta, Moggallāna, Ānanda, ... thuyết cũng có trong bộ này. Bộ kinh tạng thứ ba, Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Piṭaka*) chứa đựng những tinh hoa thâm thúy nhất trong giáo lý của Đức Phật.

Tipiṭaka đã xác nhận biên soạn tại *Aluvihāra* ở Sri Lanka vào khoảng năm 83 trước Công nguyên dưới triều đại của Vua Vaṭṭa Gāmaṇi Abhaya.

Kì kết tập Tam tạng thứ hai

Kì kết tập lần hai được tổ chức tại Vesālī vào năm thứ mười của triều đại Vua Kālāsoka, 100 năm sau ngày lễ nhập diệt của Đức Phật. Vào thời điểm đó, nhiều Tỷ kheo trong gia tộc Vajji (Bạt Kỳ) ngộ nhận cho rằng mười điểm sau đây không phải là trái giới luật:⁴²⁵

1. *Singilonakappa* : được phép cất chứa muối trong sừng, ... để nêm thức ăn.
2. *Dvagulakappa* : được phép ăn vật thực miễn là khi bóng mặt trời chưa vượt quá đỉnh đầu 2 lòng tay.
3. *Gāmantarakappa* : cho phép một tỷ khưu đã thọ vật thực rồi mà vẫn có thể thọ thực lần nữa mà không vi phạm giới trong Tạng Luật nếu vị ấy đi tới một ngôi làng khác.
4. *Āvasakappa* : được phép cử hành lễ *Uposatha* (Bố Tát) ở nhiều địa điểm riêng biệt nếu có một *sīma* lớn.
5. *Anumatikappa* : được phép tiến hành tăng sự trước và sau đó xin sự đồng ý của vị Tỷ khưu vắng mặt.

⁴²⁵ Tất cả những điểm này liên quan đến các giới luật. Một số trong số chúng có thể không dễ hiểu đối với hành giả tại gia.

-
6. *Accinakappa* : được phép tu tập theo phương pháp của Thầy tổ hay các tiền bối trước.
 7. *Amathitakappa* : cho phép một *tỳ kheo* đã thọ xong vật thực được uống sữa đã biến chất nhưng chưa trở thành sữa chua mà không vi phạm giới trong *Tạng Luật*
 8. *Jalogikappa* : được phép uống rượu nhẹ chưa thành chất say.
 9. *Adasaka - nisidanakappa* : được phép sử dụng tọa cụ không có đường lai.
 10. *Jātarupadikappa* : được phép thọ nhận vàng và màu bạc.

Đại trưởng lão Yasa, nghe tin về những lời dạy sai trái này, đã quyết tâm thậm chí phải trả giá bằng mạng sống của mình, để loại bỏ chúng. Ngài ấy đã thành công. Trưởng lão Revata, người bị chất vấn về những lời dạy này, tuyên bố rằng tất cả họ đều vi phạm luật.

Cuối cùng, trước sự chứng kiến của tám *vị A-la-hán* đã hội họp tại Vālukārama ở Vesālī, Đại đức Sabbakāmi, 120 năm kể từ ngày thọ giới cụ túc (*upasampadā*), khi được Đại đức Revata chất vấn, đã khẳng định rằng tất cả họ đều vi phạm giới theo *tạng Luật*.

Sau đó, Đại đức Revata đã triệu tập 700 *vị A-la-hán* để tham dự kì kết tập Tam tạng nhằm bảo vệ *Giáo pháp* khỏi bị thoái hóa và hư hoại. Kì kết tập này kéo dài tám tháng. Vua Kālāsoka là người hộ trì. Trưởng lão Sabbakāmi làm chủ tọa.

Trong số các *vị A-la-hán* được triệu tập, Đại đức Sabbakāmi, Đại đức Salha, Đại đức Revata, Đại đức Yasa, Đại đức Sambhūta, Đại đức Khujjasobhita, và Đại đức Sānavāsika, tất cả các đệ tử của Đại đức Ānanda, và Đại đức Vasabhaḡāmika và Đại đức Sumana, các đệ tử của Đại đức Anuruddha, đều là các Trưởng lão từng sống trong thời đại của *Đức Phật* .

Hội đồng thứ ba

Sự cải đạo của vua A Dục (Dharmāsoka) có lợi ích rất lớn đối với Phật giáo. Với sự hỗ trợ của hoàng gia, Phật giáo phát triển mạnh mẽ, và *giáo pháp* dần phát triển cả về tầm quan trọng và số lượng. Sĩ mē trong lợi ích trần tục, nhiều thành viên ngoại đạo đã gia nhập Tăng đoàn và làm ô nhiễm *giáo pháp* bởi lối sống suy đồi và tà kiến cố hữu của họ.

Trưởng lão Moggalliputta Tissa, người sau này trở thành *A La Hán*, đã đề ý đến sự suy thoái đạo đức trong Tăng đoàn, ngưng hành lễ *Uposatha (Bát giới)* với *Tăng đoàn* trong suốt bảy năm, và khi về già ẩn cư ở bờ sông Ahoganga.

Đó là cũng là lúc vua Asoka thắc mắc về hành động thiếu suy nghĩ của một vị tu sĩ vô trách nhiệm. Đức vua được biết rằng Đại đức Moggalliputta Tissa sẽ có câu trả lời cho ông. Đức vua gửi lời đến *vị A-la-hán*, nhưng Ngài không đến. Lần thứ hai cũng vậy. Vào lần thứ ba, đức vua sai sứ giả mời Đại đức Moggalliputta Tissa đến để bảo vệ *giáo pháp*. Lần này, Trưởng lão nhận lời và đến thủ đô Pāṭaliputta (Patna ngày nay). Đức vua tiếp đón Ngài với tâm hoan hỉ và mời Ngài nghỉ tại Asokārama, nơi chính đức vua xây dựng. Trong bảy ngày, đức vua bên cạnh Trưởng lão và ngồi dưới chân Ngài, nghiên cứu *Giáo pháp* cùng Ngài.

Sau đó, các *Tỳ khuru* đã được chất vấn về tri kiến của họ, và những người có quan điểm dị giáo bị trục xuất khỏi Tăng đoàn. Những vị *Tỳ khuru* trong sạch còn lại trong Tăng đoàn sau đó đã hành lễ *Uposatha* lần đầu tiên sau bảy năm.

Ngay sau đó, Đại đức Moggalliputta Tissa tận dụng cơ hội này triệu tập kì kết tập Tam tạng lần thứ ba để bảo vệ *Giáo pháp* khỏi bị suy thoái và hư hoại. Một nghìn vị *A-la-hán* đã được triệu tập trong kì kết tập lần này, tổ chức tại Asokārama ở Pāṭaliputta vào năm thứ mười tám dưới triều đại vua Asoka, 236 năm sau khi *Đức Phật* nhập *Niết bàn*. Đại đức Moggalliputta Tissa là vị Trưởng lão chủ tọa, và chính ngài là người chịu trách nhiệm về việc biên soạn *Kathāvatthu-Pakarama (Bộ Ngữ Tông)*, sau đó được đưa vào Tạng *Vi Diệu Pháp* như cuốn sách thứ bảy. ■

19

Các Trường Phái Phật Giáo ⁴²⁶

“Những kẻ ngu xuẩn chế giễu những lời dạy của người khôn ngoan, người cao cả và người tốt, và thay vào đó, kẻ theo những học thuyết sai lầm, sẽ tự hủy hoại mình, giống như cây tre chết sau khi sinh hoa kết trái.” ⁴²⁷

Giới thiệu

Cộng đồng Phật giáo đã không còn đoàn kết được lâu sau khi Đức Phật nhập diệt và cuộc kết tập đầu tiên của các vị A-la-hán tại Thành Vương Xá (Rājagaha) - và nhanh chóng bị chia tách thành một số tông phái. Truyền thống Phật giáo Ấn Độ thường nói về mười tám tông phái như vậy, nhưng đó chỉ là một con số truyền thống, và trên thực tế, hơn ba mươi tông phái được biết là đã tồn tại, ít nhất là trên danh nghĩa. Đức Phật không chỉ định một người kế vị, và Phật giáo chưa bao giờ có một cơ quan quyền lực trung ương như Giáo hoàng hay Khalif. Khi các cộng đồng Phật giáo khác nhau được thành lập ở các vùng khác nhau của Ấn Độ, các truyền thống địa phương đã phát triển, mặc dù có sự phân chia về địa lý và giáo lý, các trung tâm khác nhau nói chung vẫn thường xuyên liên lạc với nhau. Không chỉ các tu sĩ riêng lẻ liên tục đi từ trung tâm này sang trung tâm khác, mà việc tổ chức các cuộc hành hương thường xuyên của hàng loạt tu sĩ và cư sĩ đến các thánh địa Ma Kiệt Đà (Magadha) gây ra sự đan xen liên tục của các yếu tố khác biệt. Do đó, các vấn đề mà các tông phái thảo luận gần như giống nhau đối với tất cả mọi người và các giả thiết làm cơ sở cho các giải pháp cũng vậy. Thông qua liên lạc thường xuyên, tất cả các Phật tử do đó vẫn được thông báo cho nhau về sự phát triển ở các trung tâm khác nhau trên khắp Ấn Độ. Các tông phái khác nhau có xu hướng có tổ chức và kinh điển của riêng họ. Tuy nhiên, trong nhiều tu viện, các thành viên của các tông phái khác nhau đã sống với nhau trong sự hòa hợp hoàn hảo, người ta nhận ra rằng mục tiêu có thể đạt được bằng những con đường khác nhau. Vì vậy, các tông phái tỏ ra rất khoan dung với nhau, mặc dù đôi khi có những bất đồng gay gắt. Mặc dù họ tất cả đã chia sẻ một Pháp (Dharma) ⁴²⁸ chung, cần nhớ rằng

⁴²⁶ Chương này được phỏng theo Edward Conze, *Lược sử Phật giáo* (London: George Allen & Unwin [1980]), trang 31—38. Các tác phẩm sau đây cũng đã được tham khảo: Andrew Skilton, *A Concise History of Buddhism* (New York, NY: Barnes & Noble [2000]); Bách khoa toàn thư về Triết học và Tôn giáo Phương Đông (Boston, MA: Shambhala Publications [1989]); và John Snelling, *Sổ tay Phật giáo* (New York, NY: Barnes & Noble [1998]).

⁴²⁷ *Dhammapada*, XII, The Self, câu 164.

⁴²⁸ Pāli Dhamma "(các) giáo lý, giáo lý."

phần ngôn ngữ của *Pháp (Dharma)* này phức tạp - nó không tồn tại trong một hình thức ngắn gọn, tiện dụng và rõ ràng. Nó được truyền miệng để ngăn không cho những người không thích hợp tiếp nhận nó, nhưng có quá nhiều thứ mà không một ai có thể ghi nhớ tất cả trong tâm trí của mình. Do đó, các phần khác nhau của kinh điển được giao cho các chuyên gia hiểu thuộc lòng, chẳng hạn như *Luật Tạng (Vinaya)* hoặc các *kinh tạng (suttas)*, hoặc một phần của kinh (*suttas*), hoặc *Vi Diệu Pháp (Abhidhamma)*, v.v. Những người đọc thuộc lòng từng phần của kinh điển đã thành lập các nhóm riêng biệt với những đặc quyền của riêng họ, và sự tồn tại của họ sẽ làm tăng thêm sự chia rẽ **trong Tăng Đoàn**.

Chúng ta cũng không được quên sự thật **rằng Tăng Đoàn này**, cho dù nó có thể bất mãn với sự thật là, không phải là một thực thể khép kín, mà phải cùng tồn tại với những cư sĩ mà nó phụ thuộc về kinh tế. Do đó, luôn có sự căng thẳng giữa những người coi *Pháp (Dharma)* như một phương pháp để tạo ra một số ít cá nhân ưu tú là các *vị A-la-hán (Arahants)* sống ẩn dật trong tu viện tuân thủ nghiêm ngặt các quy tắc *Luật tạng (Vinaya)* và những người muốn tăng cơ hội giải thoát (*mokṣa*⁴²⁹) cho những người bình thường, **trong khi chống lại quyền hành của các vị A-la-hán (Arahants) và làm việc để nói lỏng các quy định và quy tắc của tu viện**.

Cuối cùng, phải thừa nhận rằng triết lý là một trong những nguyên nhân mạnh mẽ nhất của sự phân chia tông phái. Không khó để hiểu tại sao triết lý lại đóng một vai trò quyết định trong sự phát triển của Phật giáo. Sự giải thoát ở các cấp độ cao nhất được thực hiện phụ thuộc vào sự tỉnh giác về các sự kiện thực tế chi phối các tiến trình tâm thức của chúng ta. Trong quá trình thực hành thiền này, các tu sĩ gặp phải những vấn đề thuộc phạm vi triết lý, chẳng hạn như bản chất và sự phân loại của tri thức, những vấn đề về nhân quả, về không gian và thời gian, về tiêu chuẩn của thực tại, về sự tồn tại hay không tồn tại của một "bản ngã" và tương tự như vậy. Bây giờ, triết lý khác với tất cả các nhánh tri thức khác ở chỗ nó cho phép nhiều hơn một giải pháp cho mỗi vấn đề. Về bản chất của sự việc, sự khác biệt về quan điểm sẽ càng tăng hơn nữa khi các Phật tử càng đi sâu vào các hàm ý triết lý của các học thuyết của họ.

Gần như không thể liệt kê được ở đây hàng trăm điểm tranh cãi đã nảy sinh giữa những Phật tử sơ khai, hoặc thậm chí đưa ra lời giải thích về tất cả các tông phái. Chỉ cần nói vài lời về bốn hoặc năm tông phái chính là đủ, và bỏ qua các tông phái phụ khác nhau khỏi cuộc thảo luận.

Đại Chúng Bộ / Ma Ha Tăng Kỳ Bộ (Mahāsaṅghikas)

Sự chia rẽ đầu tiên, giữa Đại Chúng Bộ (Mahāsaṅghikas) và Thượng Tọa Bộ (Sthaviravādins), xảy ra do sự chất vấn về thân phận của các *vị A-la-hán (Arahants)*. Một vị thầy tên là Đại Thiên / Ma Ha Đề Bà (Mahādeva) nổi lên và tuyên bố rằng các *vị A-la-hán (Arahants)* không có đặc tính giống thần thánh mà một số bộ phận trong cộng đồng gán cho họ. Họ có thể, chẳng hạn, **xuất tinh (không tự chủ)** trong giấc ngủ của họ, và thực tế đó, vì vậy Mahādeva lập luận, chỉ ra rằng họ vẫn phải chịu ảnh hưởng của các vị thần quỷ xuất hiện với họ trong giấc mơ của họ. Mahādeva cũng lập luận rằng các *vị A-la-hán* vẫn còn hoài nghi, rằng họ vẫn còn không biết nhiều thứ, và rằng họ giải thoát được là nhờ vào sự hướng dẫn của người khác. Những quan điểm của Mahādeva dẫn đến một

⁴²⁹ Pāli *vimokkha* "giải phóng, giải thoát"

cuộc tranh cãi trong cộng đồng mà đa số đứng về phía ông. Do đó, họ tự gọi mình là Đại Chúng Bộ (Mahāsaṅghikas) “Cộng Đồng Lớn Hơn”. Các đối thủ của Mahādeva tự gọi mình là Thượng Tọa Bộ (*Sthaviras*),⁴³⁰ “Các Vị Trưởng Lão / Thượng Tọa”, tuyên bố có thâm niên và chính thống hơn. Đại Chúng Bộ (Mahāsaṅghikas) tiếp tục tồn tại ở Ấn Độ cho đến khi Phật giáo kết thúc ở quốc gia đó, và những phát triển giáo lý quan trọng đã diễn ra giữa họ. Tất cả những sự phát triển này cơ bản được xác định bởi quyết định của họ đứng về phía những người bình thường chống lại chủ nghĩa chính thống cứng nhắc của Thượng Tọa Bộ (*Sthaviravādins*), do đó trở thành kênh mà qua đó những khát vọng phổ biến được đưa vào Phật Giáo.

Các lý thuyết quan trọng nhất của họ liên quan đến Phật học và lý thuyết triết học. Đối với *Đức Phật (Buddha)*, họ coi mọi thứ cá nhân, trần thế, thời gian và lịch sử như bên ngoài *Đức Phật thực*, Đấng mà họ coi là siêu việt, hoàn toàn siêu phàm, không có bất kỳ khiếm khuyết hay ô uế nào, toàn trí, toàn năng, vô hạn và vĩnh cửu, vĩnh viễn an trú trong thiền định sâu, không bao giờ bị phân tâm hoặc buồn ngủ. Bằng cách này, *Đức Phật* đã được biến thành một đối tượng lý tưởng của đức tin tôn giáo. Còn đối với *vị Phật* lịch sử, Ngài được coi là một sự sáng tạo kỳ diệu của *Đức Phật siêu việt*, một người siêu thể được gửi đến thế giới để dạy dỗ chúng sinh. Trong khi một mặt có ý định tôn vinh thế giới khác của *Đức Phật*, Đại Chúng Bộ (Mahāsaṅghikas), đồng thời, cố gắng gia tăng phạm vi hữu ích của Ngài đối với những người bình thường. Đối với họ, *Đức Phật* đã không biến mất vào *niết bàn (nirvāṇa)*,⁴³¹ mà với lòng từ bi vô hạn như chiều dài cuộc đời của Ngài, Ngài sẽ, cho đến cuối thời gian, gửi nhiều sứ giả khác nhau, những người sẽ giúp đỡ chúng sinh theo nhiều cách khác nhau. Ảnh hưởng của Ngài không chỉ giới hạn trong số ít⁴³² người có thể hiểu các học thuyết trừu tượng của Ngài. Là một *vị Bồ tát (Bodhisattva)*,⁴³³ nghĩa là, trong một thời gian rất dài trước khi thành Phật, Ngài thậm chí còn tái sinh trong “các trạng thái khổ cùng”, trở thành, theo ý nguyện của chính Ngài, một con vật, một nga quý (*preta*)⁴³⁴, hoặc một chúng sinh cư ngụ trong các cõi địa ngục, và, theo nhiều cách, mang lại hạnh phúc cho những chúng sinh sống trong những điều kiện mà giáo lý trí tuệ bị bỏ ngoài tai⁴³⁵. Các *vị Phật (Buddhas)* được tìm thấy không chỉ trên trái đất này, mà các vị ấy lấp đầy toàn bộ vũ trụ và tồn tại ở đây, ở đó và ở khắp mọi nơi, trong tất cả các hệ thống thế giới.

Hai trong số các lý thuyết triết học của Trường Phái Đại Chúng Bộ (Mahāsaṅghika School) có tầm quan trọng đặc biệt:

⁴³⁰ Pāli *thera* "trưởng lão, tiền bối."

Chương ⁴³¹ — —

⁴³² Tham chiếu ở đây là các *vị A-la-hán*.

Chương ⁴³³ — —

⁴³⁴ Pāli *peta* "nga quý."

⁴³⁵ Phan ngữ *prajñāpāramitā* "sự hoàn hảo của trí tuệ." Thuật ngữ này được áp dụng cho khoảng bốn mươi bộ kinh Mahāyāna, trong đó nổi tiếng nhất là *Kinh Kim Cương (Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra)* và *Kinh Tâm (Mahāprajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra)*. Tất cả chúng được tập hợp lại với nhau dưới cái tên này bởi vì chúng đều đề cập đến sự chứng ngộ của trí tuệ (*prajñā*). Chúng đại diện cho một phần của *Vaipulya-sūtras*, theo nghĩa đen, "kinh điển mở rộng", và được sáng tác vào khoảng đầu Thời đại Thông thường. Thông dịch viên nổi tiếng nhất của họ là Nāgārjuna. Cf *Bách khoa toàn thư về Triết học và Tôn giáo Phương Đông* (Boston, MA: Shambhala Publications [1989]), tr. 274.

1. Đại Chúng Bộ (Mahāsaṅghikas) dạy rằng suy nghĩ, về mặt bản tính, về mặt bản thể và về mặt thực chất của chính nó, là hoàn toàn trong sáng và tinh khiết. Các ô nhiễm là tình cờ đến với nó, không bao giờ xâm nhập hoặc ảnh hưởng đến độ tinh khiết ban đầu của nó, và vẫn ở bên ngoài nó.
2. Theo thời gian, họ cũng đi đến sự hoài nghi ngày càng tăng về giá trị của tri thức được được diễn đạt bằng lời nói và được khái niệm hóa. Một số người trong Đại Chúng Bộ (Mahāsaṅghikas) dạy rằng mọi sự vật thể gian đều không thật, bởi vì chúng là kết quả của những cách nhìn nhận sai lầm. Chỉ những pháp siêu thế, những pháp được gọi là “tinh không”, tức là sự vắng mặt của tất cả chúng, là có thật. Một số khác dạy rằng mọi thứ, cả thể gian và siêu thế, cả tuyệt đối và tương đối, cả luân hồi (*samsāra*) và niết bàn (*nirvāṇa*), là hư cấu và không có thật, và rằng tất cả những gì chúng ta có là một số cách diễn đạt bằng lời nói mà không có gì thực tương ứng với nó. Bằng cách này, Đại Chúng Bộ (Mahāsaṅghikas) sớm đã cấy những hạt giống mà đơm hoa kết trái vào Phật giáo Đại Thừa (Mahāyāna Buddhism) vào một ngày sau này.

Ngã Pháp Câu Hữu Tông (Pudgalavādins)

Sự phân chia thứ hai, giữa Ngã Pháp Câu Hữu Tông (Pudgalavādins) và Thượng Tọa Bộ (Sthaviravādins), liên quan đến câu hỏi về “bản ngã” (*pudgala*),⁴³⁶ hay “cái tôi”. Vào đầu lịch sử của họ, Ngã Pháp Câu Hữu Tông (Pudgala-vādins) được gọi là “Độc Tử Bộ” (“Vatsīputrīyas”) theo tên của người sáng lập của họ, trong khi về sau, họ được biết đến nhiều hơn với tên “Chánh Lượng Bộ” (“Sammitīyas”). Mặc dù hầu như không chính thống, Ngã Pháp Câu Hữu Tông (Pudgalavādins), có lúc, rất đông về số lượng. Đó là một học thuyết cơ bản của triết lý Phật giáo rằng nhân vị là một khái niệm sai lầm và rằng không có ý niệm nào về “bản ngã”, dù nó có thể xuất hiện dưới bất kỳ hình thức nào, được có một vị trí trong quan niệm về thực tại như nó thật sự là. Ngã Pháp Câu Hữu Tông (Pudgalavādins) đã thách thức lập trường này và tuyên bố rằng, ngoài các *pháp vô vi* (*impersonal dharmas*),⁴³⁷ vẫn còn có một Cái Tôi được tính đến. Họ có thể viện dẫn nhiều tài liệu kinh điển để ủng hộ quan điểm của họ. Chẳng hạn, họ trích dẫn dẫn nhận xét: “Một người, khi Ngài được sinh ra trên đời, được sinh ra vì lợi ích của nhiều người. Một người đó là ai? Ngài ấy là Như Lai (*Tathāgata*).” Các đối thủ của họ đã phải chấp nhận những đoạn này và nhiều đoạn khác, nhưng họ vẫn cho rằng những đoạn này không có nghĩa là có một “bản ngã” thực sự tồn tại, vì trong đó, *Đức Phật* (*Buddha*) chỉ đơn thuần sử dụng ngôn ngữ ước lệ (*voḥāra-vacana*) để giúp cho thế giới vô minh có thể hiểu được Ngài.⁴³⁸

Mặt khác, Ngã Pháp Câu Hữu Tông (Pudgalavādins) dạy rằng Cái Tôi là một thực thể theo nghĩa tối thượng, cách nhìn này cung cấp một yếu tố hoặc mối liên kết chung cho các quá trình liên tiếp xảy ra trong một cá thể giống hệt nhau, qua nhiều kiếp, cho đến khi thành Phật. Đồng thời, họ cũng hết sức thận trọng xác định mối quan hệ của Cái Tôi với các *uẩn* (*skandhas*)⁴³⁹ sao cho không mâu thuẫn với các nguyên tắc cốt yếu của Lời dạy của *Đức Phật* và để loại trừ “niềm tin sai lầm vào bản ngã”. Họ dạy rằng “Cái Tôi không giống hệt

⁴³⁶ Pāli *puggala* “cá nhân, người.”

Chương ⁴³⁷ *pháp môn*. Ở đây, nó có nghĩa là “các yếu tố tồn tại”.

Chương ⁴³⁸ Nyanatiloka Mahāthera, *Những nguyên tắc cơ bản của Phật giáo: Bốn bài giảng* (= “The Wheel” xuất bản số 394/396), III. Paṭicca-Samuppāda: Duyên khởi” (Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1994]), tr. 53.

⁴³⁹ Pāli *khandha* “*uẩn* [của sự bám víu].”

các uẩn, cũng không ở trong *các uẩn*, cũng không ở bên ngoài chúng. " Theo Ngã Pháp Câu Hữu Tông (Pudgalavādins), một Cái Tôi cung cấp một "sự thống nhất cấu trúc" cho các yếu tố tâm sinh lý. Như vậy, một Cái Tôi thì "không thể mô tả được", không thể định nghĩa được về mọi mặt. Chân Ngã siêu việt của một người quả thực là vi tế đến nỗi chỉ có *chư Phật* mới có thể nhìn thấy được. Ngã Pháp Câu Hữu Tông (Pudgalavādins) đại diện cho phản ứng của lẽ thông thường chống lại sự bất khả thi của *lý thuyết giáo pháp (dharma-theory)* trong các hình thức sâu sắc hơn của nó. Qua nhiều thế kỷ, họ luôn gây khó chịu cho những người tranh luận của các tông phái khác, và theo một vài cách nào đó, họ là tiền thân của triết lý Đại Thừa (Mahāyāna). Tồn tại một sự tương đồng chặt chẽ giữa bản ngã (*pudgala*) và "Như Như" hay "Tính không" của Phái Tam Tông Luận / Trung Quán Luận (Mādhyamikas), trong khi "thức lưu trữ / tàng thức" của Phái Du Già (Yogācārin) có nhiều thuộc tính mà Ngã Pháp Câu Hữu Tông (Pudgalavādins) đã gán cho bản ngã (*pudgala*).

Nhất Thiết Hữu Bộ (Sarvāstivādins) và Phân Biệt Thuyết Bộ (Vibhajyavādins)

Thứ ba, sự chia rẽ giữa Nhất Thiết Hữu Bộ (Sarvāstivādins) và Phân Biệt Thuyết Bộ (Vibhajyavādins) ⁴⁴⁰ được tạo ra bởi học thuyết toàn thực tế của Ngài Kātyāyanīputra, người dạy rằng không chỉ hiện tại, mà cả những sự kiện trong quá khứ và tương lai đều có thật. Có vẻ như A Dục Vương (Asoka) đã đứng về phía Phân Biệt Thuyết Bộ (Vibhajyavādins), và do đó, Nhất Thiết Hữu Bộ (Sarvāstivādins) đã đi lên phía bắc và định cư ở Kashmir, ⁴⁴¹ nơi vẫn là trung tâm của họ trong hơn một nghìn năm. Khi chúng ta xem xét sự thực hành cơ bản của thiền Phật giáo, không có gì ngạc nhiên rằng vấn đề về sự tồn tại của các sự kiện trong quá khứ và tương lai lẽ ra phải quan trọng đến vậy. Trong số những đặc tính bất toại nguyện của thế giới này, vị trí đứng đầu thuộc về vô thường, và nhiệm vụ của Hành giả là phải ghi sự vô thường trong tâm trí của mình để tăng thêm sự chán ghét của mình đối với những thứ thế gian. Trong mối liên hệ này, vị ấy phải nắm bắt một sự kiện, hay *pháp (dharma)*, và xem "sự lên xuống" của nó, tức là nó "đến, trở thành, đi" như thế nào. Bây giờ, một khi một vị tu sĩ đã quen với việc đối chiếu quá khứ với hiện tại và tương lai, vị ấy có thể trở nên tò mò muốn biết liệu chỉ có hiện tại thực sự tồn tại, hay kể cả quá khứ và tương lai. Nếu chỉ hiện tại tồn tại, điều này đặt ra câu hỏi thêm về thời gian tồn tại của nó, mà nhiều người coi là chỉ kéo dài trong một khoảnh khắc. Trong trường hợp đó, không có thứ nào tồn tại trong bất kỳ khoảng thời gian nào, và người ta phải cho rằng nó bị hủy diệt và tái tạo trong từng khoảnh khắc. Điều này làm nảy sinh những khó khăn, không chỉ đối với lẽ thường tình, mà theo Ngài Kātyāyanīputra, còn đối với học thuyết Phật giáo về *nghiệp (karma)* ⁴⁴² và quả. Bởi vì, nếu một hành động trong quá khứ, đã không còn tồn tại ngay sau khi diễn ra, dẫn đến một phần thưởng hoặc hình phạt nhiều năm sau đó, thì trong trường hợp đó, hành động không tồn tại sẽ có tác dụng, có hiệu lực, tại một thời điểm mà nó không tồn tại. Tương tự như vậy, Ngài Kātyāyanīputra cho rằng,

⁴⁴⁰ Các Vibhajyavādins tách ra khỏi Sthaviravādins vào khoảng năm 240 TCN. Cả Mahāsaṅghikas và Theravādins đều phát triển từ trường này. Các học thuyết của nó bị phản đối ở nhiều điểm so với các học thuyết của Sarvāstivādins. Trường phái Vibhajyavādin có lẽ đã chết vào cuối thế kỷ thứ bảy CN. Cf *Bách khoa toàn thư về Triết học và Tôn giáo Phương Đông* (Boston, MA: Shambhala Publications [1989]), tr. 404.

⁴⁴¹ Trường phái Sarvāstivādins cũng là trường phái thống trị ở Gandhāra, bao gồm khu vực ngày nay là cực tây bắc của Ấn Độ, nam Afghanistan và một phần của Pakistan. Cf *Bách khoa toàn thư về triết học và tôn giáo phương Đông* (Boston, MA: Shambhala Publications [1989]), trang 114—115.

⁴⁴² Pāli *kamma* "hành động theo ý muốn".

sự hiểu biết về các đối tượng trong quá khứ và tương lai, như chứng thực qua ký ức và dự đoán, sẽ là không thể, do không thể có một sự hiểu biết nào mà không có một sự hiểu biết thực ở trước tâm trí. Do đó, Ngài đã nâng cao lý thuyết **toàn thực tế (pan-realistic theory)**, lý thuyết này đã trở thành các luận điểm đặc biệt của Nhất Thiết Hữu Bộ (Sarvāstavādins). Nó tránh né những khó khăn nêu trên, chỉ đề giới thiệu những điểm khác thay thế, và cần có một cấu trúc thượng tầng của các giả thuyết phụ trợ để làm cho nó có thể đứng vững được. Mặc dù bị chỉ trích là mang nặng tính chủ nghĩa học thuật, Nhất Thiết Hữu Bộ (Sarvāstavādins) trở thành trường phái quan trọng nhất tại tiểu lục địa Ấn Độ.

Do sự xuất hiện của mối quan tâm đến các câu hỏi triết học, chúng ta có cả một hệ thống kinh điển được tạo ra để đáp ứng tình hình mới.⁴⁴³ Các sách *Vi Diệu Pháp* (*Abhidharma*) được biên soạn rõ ràng sau lần phân chia thứ ba của các trường phái. Nội dung của các sách trong bộ *Vi Diệu Pháp* của Nhất Thiết Hữu Bộ (Sarvāstavādins) khác rất nhiều so với nội dung của bảy cuốn sách của Trường Phái Nguyên Thủy (Theravādins), là một nhánh của Phân Biệt Thuyết Bộ (Vibhajyavādins). Một số tông phái, như Kinh Lượng Bộ (Sautrāntikas),⁴⁴⁴ đã đi xa đến mức bác bỏ tính xác thực của tất cả các tác phẩm *Vi Diệu Pháp* (*Abhidharma*). Từ khoảng năm 200 trước Công nguyên trở đi, một nỗ lực tinh thần lớn lao đi vào việc sản xuất những cuốn sách này, đó là những cảm nang kỹ thuật thiền định, dạy những thực thể nào có thể được coi là tối thượng, cách chúng cấu tạo nên những thực thể khác, cách chúng duyên lẫn nhau, v.v.

Các điểm bất đồng khác

Trước khi chuyển sang Phật giáo Đại thừa (Mahāyāna Buddhism), chúng ta có thể đề cập thêm một vài điểm bất đồng giữa các trường phái sơ khai. Khái niệm khó nắm bắt về *niết bàn* (*nirvāṇa*), đã được đưa ra để thảo luận. Nếu nó là vô vi (không có điều kiện), nó có tồn tại không, và nó có thể có những ảnh hưởng gì không? Nó là thứ duy nhất vô vi, hay không gian cũng vô vi? Có sự khác biệt nào giữa *niết bàn* của *chư Phật* và *niết bàn* của những người khác, và nó là gì?

Cũng có nhiều mối quan tâm đến việc xác định các tiêu chí của một sự chứng đắc vững chắc, sự chứng đắc không thể bị mất đi. Do đó, đã có nhiều tranh luận về việc khi nào và liệu các vị *A-la-hán* và vị đã chứng ngộ các tầng Thánh khác có thể “thoái lui lại” và từ tầng nào trở đi thì giải thoát của họ là không thể đảo ngược.

Về chủ đề cái chết, luôn hiện hữu trong tâm trí của những nhà khổ hạnh này, họ tự hỏi liệu giờ chết chắc chắn là do *nghiệp báo* (*karma*) ấn định, hay liệu có thể chết sớm và không đúng thời hay không.

Cũng có sự bất đồng về điều gì xảy ra sau cái chết: 5 trường phái tin rằng ngay sau cái chết là sự tái sinh thành một chúng sinh khác,⁴⁴⁵ trong khi 5 trường phái khác

⁴⁴³ Pāli *Abhidhamma* "giáo pháp cao hơn."

⁴⁴⁴ Sautrāntikas phát triển từ Sarvāstavādins vào khoảng năm 150 CN. Họ phát triển học thuyết của mình như một phản ứng đối với Trường phái Vaibhāṣika, một nhánh khác của Trường phái Sarvāstavādins. Không giống như Sautrāntikas, Vaibhāṣikas chấp nhận tính xác thực của *Vi Diệu Pháp Sarvāstavādin*. Tên Vaibhāṣika có nguồn gốc từ hai từ (*Mahāvibhāṣā* và *Vibhāṣā*) được xem xét cơ bản qua điều này ngôi trường. Đây làm Chúng tôi hai luận giải quan trọng về *Vi Diệu Pháp Sarvāstavādin*. Cf *Bách khoa toàn thư về Triết học và Tôn giáo Phương Đông* (Boston, MA: Shambhala Publications [1989]), tr. 309 và pp. 395—396.

⁴⁴⁵ Đây là vị trí Theravādin.

dạy rằng cái chết sẽ được theo sau bởi một “sự tồn tại trung gian”⁴⁴⁶ lên đến bốn mươi chín ngày, trong thời gian đó, trong hầu hết các trường hợp, sự tái sinh mới từ từ được chuẩn bị. Trong trường hợp của một số cá nhân, khoảng thời gian này được sử dụng để đạt được *niết bàn*, và giải thoát họ trong kiếp sống này.

Phật Giáo Đại Thừa (Mahāyāna Buddhism)⁴⁴⁷

Vào khoảng đầu Công Nguyên, một làn sóng phát triển mới có ý nghĩa rất lớn bắt đầu khẳng định chính nó. Các tín đồ của nó gọi nó là Đại Thừa (Mahāyāna) hay “Cỗ Xe Vĩ Đại”, trái ngược với những gì đã đi trước đó,⁴⁴⁸ mà họ khá coi thường gọi là Tiểu Thừa (Hīnayāna) là “Cỗ Xe Nhỏ Hơn”.

Đại Thừa (Mahāyāna) đại diện cho sự đơm hoa kết trái một cách đầy sáng tạo của nhiều tiềm năng khác nhau tiềm ẩn trong Giáo lý cơ bản của *Đức Phật*. Nam Ấn Độ thường được cho là nơi bắt nguồn của trường phái này, mặc dù Edward Conze (1904-1979) cho rằng phía tây bắc là một khu vực trọng tâm khác. Conze nhấn mạnh tầm quan trọng của những ảnh hưởng không từ Ấn Độ - từ cả hai thế giới Địa Trung Hải và Iran đối với sự phát triển của trường phái này, và chính ở phía nam và tây bắc những ảnh hưởng đó thường phổ biến nhất. Những ảnh hưởng không thuộc về Phật Giáo tại Ấn Độ hẳn cũng đóng một vai trò nào đó.

Phật Giáo Đại Thừa (Mahāyāna) phát triển trong hai giai đoạn: đầu tiên ở dạng phi hệ thống, kéo dài từ năm 100 TCN đến năm 500 SCN, và sau đó, bắt đầu vào khoảng năm 150 SCN, trong một hình thức triết học được hệ thống hóa, dẫn đến hai trường phái riêng biệt, Trung Quán Luận (Mādhyamika) và Du Già (Yogācārin).

Các khuynh hướng chính của Phật giáo Đại thừa có thể được tóm tắt như sau:

1. Lý tưởng *Bồ tát* (*Bodhisattva Ideal*) : Một hình thức anh hùng tâm linh mới xuất hiện. Thay cho *A-la-hán* (*Arahant*), vị tìm kiếm sự giải thoát khỏi vòng đau khổ của sinh tử luân hồi cho riêng mình, và *Đức Phật Độc giác* (*Pacceka-Buddha*), vị tự chứng ngộ giải thoát và không giảng dạy *Giáo pháp* (*Dharma*) cho người khác, chúng ta có trong Đại Thừa (Mahāyāna) *Bồ tát* (*Bodhisattva*), một vị mà cả hai lựa chọn rất đáng khao khát này đều có sẵn nhưng vị đó từ chối chúng và thay vào đó chỉ khao khát đạt thành Phật Quả để có thể giúp đỡ người khác. Quyết tâm từ bi này được gọi là *Bồ Đề Tâm* (*Bodhicitta*), và được hun đúc bởi quyết tâm ấy, vị ấy tự nguyện ném mình hết lần này đến lần khác vào biển luân hồi (*samsāra*) đau khổ. Tất nhiên, những chúng sinh khác cũng sẽ tái sinh hết lần này đến lần khác, nhưng, trong trường hợp của họ, quá trình này hoàn toàn không tự nguyện.

⁴⁴⁶ Khái niệm về trạng thái chuyển tiếp hoặc trung gian được phát triển trong các tác phẩm vào khoảng thế kỷ thứ hai CN. Khái niệm này đã được trau dồi thêm trong Trường phái Vajrayāna sau này, tìm thấy phương pháp trị liệu đầy đủ nhất của nó trong giáo lý *bardo* của Phật giáo Tây Tạng. Cf *Bách khoa toàn thư về Triết học và Tôn giáo Phương Đông* (Boston, MA: Shambhala Publications [1989]), tr. 28.

⁴⁴⁷ Điều này và các phần sau của Trường phái Mādhyamika và Yogācārin được phỏng theo John Snelling, *Số tay Phật giáo* (New York, NY: Barnes & Noble [1998]), trang 83-92.

⁴⁴⁸ Đó là, tất cả các trường phái trước đó.

2. Lục Độ Ba La Mật (Sáu Hoàn Thiện) và Con Đường Bồ Tát (*Bodhisattva*): Trong Phật Giáo Đại Thừa, vị *Bồ Tát có nguyện vọng* phấn đấu để tinh thông lục độ ba la mật ⁴⁴⁹ (*pāramitā*): (1) bố thí; (2) trì giới; (3) nhẫn nhục; (4) tinh tấn; (5) thiền định; và (6) trí tuệ. Bồ Tát cũng trải qua mười giai đoạn (thập địa - *bhūmi*) trên đường đến Phật quả. Sáu giai đoạn đầu tiên tương ứng với lục độ ba la mật. Tuy nhiên, ở bốn giai đoạn cao hơn, vị này có thể trở thành một đẳng siêu nhiên, một vị *Bồ Tát thiên giới*, một tầng lớp chúng sinh bao gồm các vị *Bồ tát nổi tiếng* như Quán Thế Âm Bồ Tát (*Avalokiteśvara*), vị tượng trưng cho lòng từ bi, và Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát (*Mañjuśrī*), vị cầm thanh kiếm trí tuệ.
3. Từ Bi và Phương Tiện Thiện Xảo: Trong Phật giáo Đại thừa, lòng từ bi (*karuṇā*) được đề cao cùng với trí tuệ (*prajñā* ⁴⁵⁰). Cả hai, làm việc cùng nhau, được coi là sự phối hợp tối cao.

Lòng từ bi của Phật giáo có ý nghĩa là có thể cảm nhận được nỗi đau khổ của người khác như thể nỗi đau khổ đó là của chính mình, điều này, từ một điểm cao vượt qua sự phân biệt về bản thân, thực sự là như vậy. Không giống như những hình thức thấp hơn của tình yêu (nếu thực sự, chúng có thể được gọi là “tình yêu”), lòng từ bi này không có chọn lọc hay nhuộm màu ràng buộc mà cho đi một cách bình đẳng đối với mọi chúng sinh đang đau khổ.

Phương tiện thiện xảo (*upāya*) cũng được nhấn mạnh, vì mong muốn đơn thuần giúp đỡ những chúng sinh khác (mà mỗi một chúng sinh, xét cho cùng, là duy nhất) tự nó sẽ không rất hiệu quả nếu mong muốn giúp đỡ đó không đi kèm với cái nhìn sâu sắc về các phương pháp thực hiện hiệu quả và khả thi. Sẽ vô ích như nhau nếu sở hữu những lý tưởng cao đẹp và sự hiểu biết lý thuyết phong phú nhưng lại hoàn toàn không thể nhận ra những phẩm chất mong muốn ở bản thân.

Tất cả những điều này tạo cho Đại Thừa (*Mahāyāna*) một sự nhấn mạnh thực hành mạnh mẽ, trên thực tế, đã có mặt trong Phật giáo ngay từ đầu, vì bản thân *Đức Phật* không chỉ bằng lòng với việc nói với mọi người về lợi ích của sự Giác ngộ; Ngài thực sự đã chỉ cho họ những điều họ có thể làm để đạt được điều đó.

4. Phật Quả như một nguyên lý siêu việt: Là những người thừa kế của Đại Chúng Bộ (*Mahāsaṅghikas*), tín đồ Đại Thừa (*Mahāyāna*) đã diễn tả khía cạnh lịch sử của Đức Phật là Đức Phật Gotama, người sinh ra tại Lâm Tỳ Ni (*Lumbinī*), và nâng cao khái niệm Phật Quả như một nguyên lý siêu việt đã thể hiện qua nhiều thời kỳ trong vô số dạng và ở vô số nơi. Do đó, nhiều “*vị Phật*” *thần thoại khác nhau* đã xuất hiện trong Đại Thừa (*Mahāyāna*) - những đẳng siêu nhiên cai quản các phương trời của riêng họ hoặc “cõi tịnh độ”, như Phật A Di Đà (*Amitābha*), ⁴⁵¹ Vị Phật của Vô Lượng Quang, vị cư ngụ ở Tây Phương Cực Lạc (*Sukhāvatī*), nơi các tín đồ của Tịnh Độ Tông mong cầu được vãng sanh.
5. Học thuyết Tam Thân (*Trikāya*): Là sự phát triển của những quan niệm đã có từ trước, Đại Thừa (*Mahāyāna*) phù hợp với *Tam Thân Phật*:

⁴⁴⁹ Trong Phật giáo Theravādin, mỗi vị *Bồ tát* (*Pāli Bodhisatta*) đều thực hành mười thiện để đạt được Giác ngộ Vô thượng (*Sammā-Sambodhi*): (1) bố thí (*dāna*); (2) đạo đức (*sīla*); (3) từ bỏ (*nekkhamma*); (4) trí tuệ (*paññā*); (5) năng lượng (*virīya*); (6) nhẫn nhục (*khanti*); (7) tính trung thực (*sacca*); (số 8) sự quyết tâm (*adhi tṭhāna*); (9) lòng yêu thương (*mettā*); và (10) sự bình tĩnh (*upekkhā*). Cf Nyanatiloka, *Từ điển Phật giáo: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo* (tái bản lần thứ 4; Kandy, Sri Lanka: Tổ chức Xuất bản Phật giáo [1980]), trang 147—148.

⁴⁵⁰ *Pāli paññā* “trí tuệ.”

⁴⁵¹ Còn được gọi là (các) Amitāyus. Ở Nhật Bản, anh ấy được biết đến với cái tên Amida.

- ☐ *Hóa thân (Nirmāṇakāya)*: "Thân biến hóa (hay hình dáng)" của Ngài. Đây là thân thể mà Ngài xuất hiện trên thế gian vì lợi ích của chúng sinh đau khổ. Nó không phải là một cơ thể vật lý thực mà là một hình dạng giống như bóng ma được giả định qua:
- ☐ *Pháp thân (Dharmakāya)* : “Pháp thân” của Ngài, trong đó Ngài là một với *Pháp vĩnh cửu, pháp* nằm ngoài mọi quan niệm và nhị nguyên tính. Ngoài ra còn có:
- ☐ *Báo Thân (Sambhogakāya)* : Thân thể “hưởng thụ (hay phúc lạc)” của Ngài. Đây là thân hiện ra cho các vị *Bồ tát* ở cõi thiên giới, nơi họ kết giao với chân lý của Đại Tạng.
6. Niềm Tin và Sự Sùng Kính: Sự xuất hiện của các vị *Bồ tát thiên giới* như Phật A Di Đà (Amitābha) đã làm nảy sinh các tổ chức thờ tự. Trước đây, khuynh hướng trong Phật giáo là anh hùng rõ ràng: sự tiến bộ tâm linh chỉ có thể thực hiện được nhờ nỗ lực cá nhân mãnh liệt. Giờ đây, có thể hướng những lời cầu nguyện giúp đỡ đến những chúng sinh giống như thần thánh, những chúng sinh có thể thay mặt người đó cầu thay. Điều này đã được thực hiện đến cực đoan trong Trường Phái Tịnh Độ (Pure Land School),⁴⁵² mà sự phát triển gần như chắc chắn bị ảnh hưởng bởi Cơ đốc giáo Nestorian,⁴⁵³ đã được thành lập trong các vùng đất nhỏ ở cả Ấn Độ và Trung Quốc.⁴⁵⁴ Những chúng sinh giống như thần thánh này cũng có thể được tôn thờ thông qua nghi lễ cúng dường (*pūjā*)⁴⁵⁵ và các thực hành sùng kính khác. Có những điểm tương đồng ở đây với các tôn giáo thờ cúng thần linh (*bhakti*)⁴⁵⁶ của Ấn Độ giáo, những tôn giáo chắc chắn có ảnh hưởng trực tiếp lên những sự phát triển này.
7. Một vai trò mới cho những tín đồ tại gia: Trong các trường phái Phật giáo trước đây, trọng tâm rõ ràng hướng đến các tu viện. Các tu sĩ (nhưng không quá nhiều nữ tu sĩ) được coi là những người đi trước về mặt tâm linh - những người duy nhất có cơ hội thực sự trở nên giác ngộ và, do đó, những người duy nhất có trạng thái tâm linh thực sự. Tất nhiên, điều này thể hiện tính một phía cần

⁴⁵² Trường Tịnh Độ còn được gọi là “Trường Hoa Sen”. Tịnh độ tông là một trường phái Phật giáo Trung Quốc và Nhật Bản được thành lập vào năm 402 CN bởi nhà sư người Trung Quốc Hui-yuan (334-416 CN) và được Hōnen đưa đến Nhật Bản. Mục tiêu của những người theo trường phái này là được tái sinh trong cõi tịnh độ của Đức Phật Amitābha, tức là ở Tây Phương Cực Lạc. Trường phái này được đặc trưng bởi sự nhấn mạnh tầm quan trọng của niềm tin sâu sắc vào sức mạnh và lòng từ bi tích cực của Đức Phật Amitābha. Amitābha đã phát nguyện khiến tất cả chúng sinh được tái sinh trong cõi Tịnh độ Sukhāvatī của ngài, những người đã giao phó bản thân cho ngài với lòng sùng mộ trung thành. Do đó, vì các tín đồ của nó trông cậy vào sự trợ giúp từ bên ngoài của Amitābha, con đường của Trường phái Tịnh độ thường được coi là “con đường của đức tin” hay “con đường dễ dàng”. Cf *Bách khoa toàn thư về Triết học và Tôn giáo Phương Đông* (Boston, MA: Shambhala Publications [1989]), pp. 280—281.

⁴⁵³ Một giáo phái Cơ đốc giáo bắt nguồn từ Tiểu Á và Syria sau sự lên án của Nestorius và những lời dạy của ông bởi Hội đồng Ephesus (431 CN) và Chalcedon (451 CN). Cơ đốc giáo Nestorian nhấn mạnh sự độc lập của bản chất thần thánh và con người của Chúa Kitô, và trên thực tế, gợi ý rằng họ là hai người được thống nhất một cách lỏng lẻo. Trong thời hiện đại, chúng được đại diện bởi Nhà thờ Phương Đông, hoặc Nhà thờ Ba Tư, ở phương Tây thường được gọi là Nhà thờ Assyria, hoặc Nestorian. Hầu hết các thành viên của nó - khoảng 170.000 - sống ở Iraq, Syria và Iran. (Chú thích này được lấy từ *Encyclopaedia Britannica*.)

⁴⁵⁴ Cộng đồng người Hoa phát triển mạnh mẽ từ thế kỷ thứ bảy đến thế kỷ thứ mười sau CN, sau đó nó tàn lụi.

⁴⁵⁵ *Pūjā* “tôn vinh, thờ phượng, tôn trọng, tôn kính, tôn kính.”

⁴⁵⁶ Những tôn giáo này nhấn mạnh việc nhận thức thần thánh thông qua tình yêu và sự phục tùng đối với một đạo sư và vị thần được lựa chọn. Những tôn giáo này phân biệt giữa các loại và cấp độ *bhakti* khác nhau, cao nhất là *mahābhāva*, tình yêu mãnh liệt, ngây ngất của thần. Cf *Bách khoa toàn thư về Triết học và Tôn giáo Phương Đông* (Boston, MA: Shambhala Publications [1989]), tr. 32.

được giải quyết.⁴⁵⁷ Sự xuất hiện của các tín ngưỡng sùng đạo là một cách đáp ứng nguyện vọng của các tín đồ tại gia để được chia sẻ đầy đủ hơn trong đời sống tôn giáo.

Cũng có những cách khác. Một bản kinh Đại thừa mới, chẳng hạn, Kinh Duy Ma Cật (*Vimalakīrti-nirdeśa Sūtra*), tập trung vào một gia chủ giác ngộ, người đã coi bệnh tật như một phương tiện giảng dạy. Mặc dù không phải là một người đàn ông trên phổ bình thường trong trí tưởng tượng, Duy Ma Cật (*Vimalakīrti*) đại diện cho một loại nhân vật anh hùng tâm linh rõ ràng không có trong các trường phái trước đây của Phật Giáo.

8. Học thuyết mới: Cốt lõi của triết lý Đại Thừa (*Mahāyāna*) nằm ở khái niệm về tính không (*śūnyatā*⁴⁵⁸). Khái niệm này rất phù hợp với tinh thần của vô ngã (*anātman*)⁴⁵⁹ như lần đầu tiên được *Đức Phật dạy*. Nó bao hàm tính không của sự tồn tại vốn có hay tự tánh (*svabhāva*), không chỉ được áp dụng cho các sinh vật sống mà còn cho tất cả các hiện tượng. Quan điểm cho rằng chúng sinh tự tạo ra và tồn tại một cách tự chủ là sai lầm, vì trên thực tế, chúng được tạo ra bởi các nguyên nhân và điều kiện và tồn tại trong sự phụ thuộc lẫn nhau với mọi thứ tồn tại khác. Không cần phải nói, tính không không được nhầm lẫn với hư vô tuyệt đối hoặc trống rỗng hoàn toàn.

Một khái niệm Đại Thừa (*Mahāyāna*) quan trọng khác là (như như) *tathatā*, "tính như vậy" hay "tính như thế đó", là cách mọi thứ diễn ra trước khi tư tưởng khái niệm bắt đầu cụ thể hóa và sắp xếp chúng. Nói rộng ra, *Đức Phật (Buddha)* thường được gọi là Như Lai (*Tathāgata*), "Đấng Đã Ra Đi Như Thế." Một phần mở rộng khác là học thuyết Như Lai Tạng (*Tathāgata-garbha*), hay học thuyết "Phật -tính" ("Buddha-Nature"), theo đó, tất cả chúng ta, theo một nghĩa nào đó, đều là những cái thai trong đó hạt giống của Phật quả có thể nảy mầm, tức là tất cả chúng ta đều là những vị Phật tiềm năng. Ý tưởng về Phật tính, có thật hay tiềm năng, như nhiều người đã thấy rõ, đã đưa Phật Giáo Đại Thừa tiến gần đến việc có một học thuyết linh hồn, đó chính là điều mà những giáo lý nguyên thủy từ chối một cách dứt khoát.

9. Nhị Đế (hai sự thật): Cấu trúc ngôn ngữ hàng ngày của chúng ta không cho phép chúng ta mô tả mọi thứ như chúng thực tế là. Nó chia cắt thế giới thành từng mảnh riêng biệt và do đó làm biến dạng thực tế, mà bản thân nó không bị phân mảnh theo cách đó. Tình huống khó xử này làm nảy sinh ra khái niệm về hai cấp độ sự thật:

- ☐ Tục đế (sự thật ước lệ)⁴⁶⁰ (*saṃvṛti-satya*⁴⁶¹): sự thật theo lẽ thường tình, hàng ngày của thế giới hiện tượng, về cơ bản bị bóp méo nhưng mở ra cho sự vận dụng khéo léo để hướng đến chân đế (sự thật tối thượng).
- ☐ Chân đế (sự thật tối thượng)⁴⁶² (*paramārtha-satya*⁴⁶³): cách mọi thứ thực sự là, như *Chư Phật* nhìn mọi thứ với đôi mắt giác ngộ - trống không, vượt quá sự suy nghĩ và mô tả.

⁴⁵⁷ Trên thực tế, đã có nhiều nỗ lực nhằm chuyển trọng tâm của Phật giáo ra khỏi tu viện trong nhiều thế kỷ, nhưng, công bằng mà nói, chúng đã đạt được rất ít thành công. Phật giáo luôn luôn hướng về khía cạnh tu viện của quang phổ.

⁴⁵⁸ Pāli *suññatā* "trống không, hư không."

⁴⁵⁹ Vô ngã Pāli "không có linh hồn."

⁴⁶⁰ Còn được gọi là "sự thật tương đối."

⁴⁶¹ Pāli *sammuti-sacca* "chân lý thông thường, chân lý thường được chấp nhận."

⁴⁶² Còn được gọi là "sự thật tuyệt đối."

⁴⁶³ Pāli *paramattha-sacca* "chân lý tối thượng."

10. **Sự đồng nhất** của (Niết Bàn) *Nirvāṇa* và Luân Hồi (*Samsāra*): Tinh thần không thỏa hiệp của lý luận Đại Thừa (Mahāyāna) xé bỏ mọi hình thức phân biệt, ngay cả điều đó phân biệt niết bàn (*nirvāṇa*) với luân hồi (*samsāra*) . Về chân đế, (niết bàn) *nirvāṇa* là luân hồi (*samsāra*), và ngược lại. Không có sự chia tách thay tách biệt. Điều này, không cần nói, ném thế giới bình thường vào một ánh sáng mới - thật ra, đó là thế giới siêu việt của thực tại chân chính, thế giới của *chư Phật* và *Bồ tát* , mặc dù những phiền não (*klesas*) ngăn cản những người phạm tục nhìn thấy nó như vậy.
11. Kinh điển mới: Những ý tưởng, lý tưởng và định hướng Đại thừa mới được công bố trong một bộ kinh điển (*sutras*) mới, mà Edward Conze đã mô tả là “một trong những sự bùng phát năng lượng sáng tạo tuyệt vời nhất mà lịch sử loài người biết đến và nó được duy trì trong khoảng bốn đến năm thế kỉ.”⁴⁶⁴ Thông thường, *Đức Phật* lịch sử , *Đức Phật* Gotama, được coi là tác giả của những bản kinh này, và những câu chuyện hư cấu đã phải được tạo ra để giải thích tại sao các tác phẩm được đề cập lại mất rất nhiều thời gian để được đưa ra ánh sáng. Chẳng hạn, có thể khẳng định rằng *Đức Phật* đã quyết định rằng một kinh điển cụ thể phải được cất giấu đi cho đến khi thế giới sẵn sàng tiếp nhận những giáo lý sâu sắc khác thường mà nó chứa đựng.⁴⁶⁵

Có thể, các Phật tử Đại thừa thực sự tin rằng những kinh điển này đến từ cùng một nguồn với những bản kinh gốc, mặc dù điều đó rõ ràng không phải như vậy. Chúng thường dài hơn nhiều và khó tiếp cận ngay lập tức hơn so với kinh điển gốc, phức tạp hơn và thần bí hơn, thơ mộng hơn, và thường được khảm bằng hình ảnh phong phú và các hình thức trang trí công phu khác. Như Ngài Sangharakshita đã tuyên bố: “Chân lý tâm linh được truyền đạt không phải chỉ qua phương tiện ngôn từ, mà còn được truyền đạt một cách biểu tượng bằng những ảo ảnh bóng bẩy.” Về mặt triết học, quan điểm được đưa ra là quan điểm giác ngộ hoàn toàn, không hơn không kém.

Thuật ngữ “Đại Thừa” (“Mahāyāna”) được tạo ra bởi chính những tín đồ Đại Thừa để phân biệt trường phái của họ với những người đi trước, những người mà họ gán là tín đồ của “Tiểu Thừa” (“Hīnayāna,”) hay “Cỗ Xe Nhỏ Hơn”. Tất nhiên, điều này ngụ ý một đánh giá về giá trị, và thực sự, có vẻ như sự cạnh tranh đôi khi len lỏi vào mối quan hệ giữa hai truyền thống. Những tín đồ Tiểu Thừa (Hīnayāna) đôi khi được cho là đã lựa chọn một cách lạnh lùng và ích kỷ cho một mục tiêu tâm linh thấp kém hơn, đó là quả vị A-la-hán,⁴⁶⁶ và rằng, ngay cả khi thành công, họ vẫn chưa “hoàn thành những gì họ phải làm”. Các giáo lý Tiểu Thừa (Hīnayāna) đôi khi bị coi là *Giáo pháp cấp thấp* chỉ dành cho những người mới bắt đầu và những người có tiềm năng và hiểu biết tâm linh còn hạn chế. Tóm lại, Đại Thừa (Mahāyāna) là tối cao. Không cần phải nói, những quan điểm này đã không được các trường phái khác chấp nhận.⁴⁶⁷

⁴⁶⁴ Edward Conze, *Lược sử Phật giáo* (London: George Allen & Unwin [1980]), tr. 45.

⁴⁶⁵ Điều này rõ ràng không phù hợp với tuyên bố của chính *Đức Phật* rằng Ngài đã không giảng dạy bằng “nắm đấm tay”, nghĩa là Ngài không giữ bất cứ điều gì, hoặc giảng dạy một bộ giáo lý bí truyền.

⁴⁶⁶ Như đã lưu ý ở đây, một số Phật tử Mahāyāna đã bày tỏ quan điểm rằng Phật giáo Hīnayāna ích kỷ vì nó dạy rằng mọi người nên tìm kiếm sự giải thoát cho chính mình. Nhưng làm thế nào một người ích kỷ có thể đạt được giác ngộ? Anh ấy không thể - điều đó là không thể. Không có gì ích kỷ trong lý tưởng cao cả của quả vị A-la-hán, vì quả vị A-la-hán chỉ có thể đạt được bằng cách diệt trừ mọi hình thức của tính ích kỷ.

⁴⁶⁷ Phật tử Theravādin tuân theo các truyền thống chính thống do chính *Đức Phật* thiết lập . Thật vậy, các Theravādins khẳng định rằng chỉ riêng trường học của họ là chính thống và tất cả các trường học khác đều là suy thoái.

Chủ nghĩa giáo phái cạnh tranh rất có thể phải rõ ràng hơn nhiều so với thực tế, tuy nhiên đối với những hành giả chân thành và nhạy cảm hơn sẽ nhận thức rõ ràng rằng nó rất bất hòa với tinh thần nhân từ, khoan dung do chính *Đức Phật đặt ra*. Hơn nữa, các Phật tử Đại Thừa và Phật tử Tiểu Thừa sống cùng nhau trong các tu viện và có nhiều điểm chung khác.

Những Phật tử Tiểu Thừa vẫn chiếm đa số cho đến tận cuối thế kỷ thứ tám SCN. Họ có thể không xem những kinh điển mới với nhiều ủng hộ, nhưng nhìn chung, họ hầu như giữ một sự im lặng mang tính thần phục về những phát triển của Đại Thừa, điều chắc chắn đã ảnh hưởng đến họ ở một mức độ nào đó.⁴⁶⁸ Về mặt triết học, họ tiếp tục âm thầm phát triển *Vi Diệu Pháp (Abhidharma) của riêng họ*, đạt đến đỉnh cao vào khoảng thế kỷ thứ tư SCN.

Trường phái duy nhất trong số những trường phái sơ khai vẫn còn tồn tại vào thời điểm hiện tại là Trường Phái Nguyên Thủy (Theravādin School). Đáng tiếc, người mới bắt đầu khám phá Phật giáo vẫn sẽ thấy sự phân chia Tiểu Thừa / Đại Thừa (Hīnayāna / Mahāyāna) giống như một bãi mìn, bởi vì dấu tích của sự tuyên truyền giáo phái ngày xưa ủng hộ Đại Thừa (Mahāyāna) vẫn còn sót lại. Tuy nhiên, trong thực tế, sẽ hoàn toàn sai lầm nếu nghĩ Trường Phái Nguyên Thủy (Theravāda) là dành cho người mới bắt đầu hoặc dành cho những người có hiểu biết hoặc tiềm năng tâm linh còn hạn chế và Đại Thừa (Mahāyāna) là dành cho những người có khả năng cao hơn. Cả hai truyền thống đều hướng về cùng một hướng (mặc dù từ các góc độ hơi khác nhau), và cả hai đều có rất nhiều điều để cung cấp. Rất có thể một cá nhân cụ thể có thể thấy họ phù hợp nhiều hơn với truyền thống này hoặc truyền thống kia. Mặc dù Trường Phái Nguyên Thủy (Theravāda) đại diện cho truyền thống bảo thủ hơn, nó đã không đứng yên trong hơn hai thiên niên kỷ rưỡi qua. Ngày nay, có thể tìm thấy nhiều hành giả chân thành trong số những tín đồ Trường phái Nguyên Thủy đã giữ cho truyền thống của mình sống động và sôi nổi, trong khi chắc chắn có những người theo Trường phái Đại Thừa (Mahāyāna) đã trở nên cứng nhắc và đánh mất đi tia sáng tinh thần quan trọng. Điều ngược lại cũng đúng luôn.

Bất chấp sự khác biệt giữa hai trường phái, không có bất đồng nào liên quan đến các Lời dạy như được chứa đựng trong các văn bản kinh điển thiêng liêng (Tam tạng Kinh Điển - *Tripitaka*)⁴⁶⁹. Hơn nữa, cả Phật Giáo Nguyên Thủy (Theravāda) và Phật Giáo Đại Thừa (Mahāyāna) đều là một trong sự tôn kính của họ đối với *Đức Phật*.

Các lĩnh vực thỏa thuận giữa hai trường phái như sau:

1. Cả hai đều chấp nhận *Đức Phật* là Vị Thầy.
2. Tứ Diệu Đế hoàn toàn giống nhau trong cả hai trường phái.

và những hư hỏng của cách dạy ban đầu. Do đó, họ hoàn toàn bác bỏ kinh điển và học thuyết Đại thừa - họ không coi chúng là đại diện cho Giáo lý đích thực của *Đức Phật*.

⁴⁶⁸ Một ví dụ ở đây là cái gọi là “ Lý tưởng *Bồ tát* ,” từ lâu đã được kết hợp vào Phật giáo Theravādin. Ban đầu, danh hiệu “ *Bồ tát* ” được áp dụng riêng cho Thái tử Siddhattha trước khi Ngài Giác ngộ và cho những hiện hữu trước đây của Ngài. Chính *Đức Phật* đã sử dụng thuật ngữ này khi nói về cuộc đời của Ngài trước khi đạt được Giác ngộ. Địa vị *Bồ tát* không được đề cập và cũng không được khuyến khích như một lý tưởng cao hơn hoặc một sự thay thế cho quả vị A-la-hán; cũng không có bất kỳ ghi chép nào trong kinh điển Pāli về một đệ tử tuyên bố đó là nguyện vọng của mình. Cf Nyanatiloka, *Từ điển Phật học: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo* (tái bản lần thứ 4; Kandy, Sri Lanka: Tổ chức Xuất bản Phật giáo [1980]), tr. 41.

⁴⁶⁹ Pāli *Tiṭṭaka*s.

3. Bát Chánh Đạo giống nhau ở cả hai trường phái.
4. Học thuyết Duyên khởi giống nhau ở cả hai trường phái.
5. Cả hai đều bác bỏ ý tưởng về một đấng tối cao đã tạo ra và cai quản thế giới này.
6. Cả hai đều chấp nhận *anicca* (vô thường), *dukkha* (khổ), *anattā* (vô ngã) và *sīla* (giới), *samādhi* (định), và *paññā* (tuệ) mà không có bất kỳ sự khác biệt nào.

Cuối cùng, cần đề cập rằng các thuật ngữ “Tiểu Thừa” (“Hīnayāna”) và Đại Thừa (“Mahāyāna”) là những lời giới thiệu sau này và không được biết đến trong các văn bản kinh điển sơ khai hoặc các chú giải của chúng. Về mặt lịch sử, Trường Phái Nguyên Thủy (Theravāda) đã tồn tại rất lâu trước khi các thuật ngữ này ra đời. Phật giáo Nguyên Thủy (Theravādin Buddhism) du nhập vào Sri Lanka vào thế kỷ thứ ba TCN dưới thời trị vì của A Dục Vương (Asoka) của Ấn Độ. Vào thời điểm đó, Trường phái Đại Thừa (Mahāyāna) thậm chí còn chưa tồn tại - nó đã phát triển sau đó khoảng ba thế kỷ. Trường Phái Nguyên Thủy (Theravāda) vẫn còn nguyên vẹn ở Sri Lanka và không đóng bất kỳ vai trò nào trong các cuộc tranh chấp giữa Trường phái Tiểu Thừa (Hīnayāna) và Trường phái Đại Thừa (Mahāyāna) nảy sinh vào thời kỳ sau đó ở Ấn Độ. Do đó, không chính đáng khi gộp Trường Phái Nguyên Thủy (Theravāda) vào một trong hai trường phái này.

Trường phái Trung Quán (Mādhyamika)

Trường phái Trung Quán (Mādhyamika) được thành lập bởi Ngài Long Thọ (Nāgārjuna),⁴⁷⁰ một nhà sư - triết gia thiên tài ở Nam Ấn Độ, mà sự ra đời của Ngài, theo truyền thuyết, được chính *Đức Phật* tiên đoán, và Ngài được cho là đã nhận được sự chỉ dạy từ các *nāgas* (các vị vua rắn) trong cung điện của họ ở dưới biển. Tác phẩm chính của ông là *Mūlamādhyamakakārikā* (“Những nguyên tắc cơ bản của Trung Đạo”).

Trong truyền thống vĩ đại do *Đức Phật* đặt ra, Ngài Long Thọ (Nāgārjuna) đã nghĩ ra những cách mới để thúc đẩy chúng ta vào **vòng tay của những điều không thể nghĩ bàn**. Thay vì đề xướng một triết lý như vậy, ông ủng hộ một phương pháp, thuật ngữ chuyên môn gọi là “phép biện chứng”, nếu được áp dụng một cách chặt chẽ, sẽ bác bỏ sự phi lý cố hữu của tất cả các triết lý. Bằng cách này, hành giả sẽ được giải phóng một cách lý tưởng khỏi mọi quan điểm.

Duyên khởi cũng rất quan trọng đối với triết lý của Ngài Long Thọ (Nāgārjuna), và ông kết nối nó với *sūnyatā*⁴⁷¹ (“tính không”). Để thấy rằng không có gì tồn tại “từ phía của chính nó,” nhưng luôn luôn phụ thuộc, rằng không có gì là tuyệt đối nhưng tất cả chỉ là tương đối, điều này là để thấy tính không.

⁴⁷⁰ Nhà sư-triết gia Phật giáo Ấn Độ và là người sáng lập Trường phái Mādhyamika (“Trung đạo”), người mà việc làm sáng tỏ khái niệm *sūnyatā* (“tánh không”) được coi là một thành tựu trí tuệ và tinh thần của bậc cao nhất. Hầu như không có niên đại đáng tin cậy nào (thế kỷ thứ hai / thứ ba sau CN) cho cuộc đời của ông được biết đến. Ông được một số trường phái Phật giáo sau này công nhận là giáo chủ. Hai tác phẩm cơ bản về cơ bản là của ông và vẫn còn có sẵn bằng tiếng Phạn là *Mūlamādhyamakakārikā* (“Các nguyên tắc cơ bản của con đường trung đạo”) (thường được gọi là *Mādhyamika Kārikā*) và *Vigrahavyāvartanī* (“Chuyển hướng các lập luận”), cả hai đều là những phân tích quan điểm phê bình về nguồn gốc của sự tồn tại, phương tiện của tri thức, và bản chất của thực tại. (Chú thích này được lấy từ *Bách khoa toàn thư Britannica*.)

⁴⁷¹ Pāli *suññatā* “Trống rỗng, vô hiệu, không đáng tin cậy.” Trong Theravādin Đạo Phật, *suññatā* đề cập đến duy nhất đối với học thuyết *vô ngã*, nghĩa là tính không bản thể của tất cả các hiện tượng liên quan đến một bản ngã, linh hồn, hoặc bất kỳ loại thực thể bản ngã nào: “Hư không là thế giới... bởi vì nó là hư không của một bản ngã và bất cứ thứ gì thuộc về một bản thân.”

Triết lý của Ngài Long Thọ (Nāgārjuna) thường được so sánh với triết lý ngôn ngữ học hiện đại của Ludwig Wittgenstein.⁴⁷² Vào cuối tác phẩm vĩ đại của mình, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922), Wittgenstein cho rằng các luận điểm triết lý của ông mang tính tự hủy diệt. Chúng chỉ đóng vai trò như một chiếc thang đưa người đọc đến những giới hạn bên ngoài của những gì có thể nói thành lời một cách có ý nghĩa. Có thể nói, người hiểu triết lý này sẽ đá cái thang đi sau khi anh ta đã leo lên nó và đạt đến một phương thức hiểu biết bí ẩn mới và chính xác nhất; nghĩa là, “Anh ta phải vượt lên trên những định đề này, và sau đó anh ta sẽ nhìn thấy thế giới một cách đúng đắn” (Định đề 6.53). Tương tự, Ngài Long Thọ (Nāgārjuna) đã cố gắng theo cách biện chứng của mình để đưa chúng ta vượt ra khỏi ngôn từ và khái niệm đến một cấp độ ý thức mới.

Vào thế kỷ thứ sáu SCN, hai phái phụ của Trường Phái Trung Quán (Mādhyamika) nổi lên: (1) Phái Qui Mậu Luận Chứng (Prāsaṅgika), do Ngài Phật Hộ (Buddhapālita) thành lập, duy trì phép biện chứng nghiêm ngặt do Ngài Long Thọ (Nāgārjuna) khởi xướng, và (2) Phái Tự Y Luận Chuẩn (Svātantrika), do Ngài Thanh Biện (Bhāvaviveka) thành lập, cố gắng làm dịu chủ nghĩa hư vô ảm đạm một cách rõ ràng trong cách tiếp cận của Ngài Long Thọ (Nāgārjuna).⁴⁷³

Trường Phái Du Già (Yogācārin)

Trường Phái Du Già (Yogācārin) (hay Duy Thức - Vijñānavāda) phát triển mạnh mẽ vào thế kỷ thứ tư SCN, và những người đề xướng chính của nó là Ngài Vô Trước (Asaṅga) và em trai ông là Ngài Thế Thân (Vasubandhu), đến từ tây bắc Ấn Độ.

Phái Du Già (Yogācārins) có một cách tiếp cận tích cực hơn Phái Trung Quán (Mādhyamikas). Họ cho rằng tất cả chỉ là tâm, hay ý thức, do đó học thuyết trung tâm của họ về duy tâm (*citta-mātra*): “chỉ có tâm” hoặc “không có gì ngoài ý thức”. Thật vậy, “Duy Tâm” (“Cittamātra”) là một tên gọi khác của trường phái này. Theo quan điểm này, các đối tượng của thế giới không tồn tại một cách tự nó mà được tạo ra từ và bởi tâm. Để giải thích điều này được thực hiện như thế nào, Phái Du Già (Yogācārins) đưa ra

⁴⁷² Ludwig Josef Johann Wittgenstein (1889—1951) sở hữu một trí tuệ phi thường. Ông sinh ra trong một trong những gia đình giàu có và đáng chú ý nhất của Habsburg Vienna. Cha của ông, Karl Wittgenstein, là một nhà công nghiệp có tài năng và nghị lực vượt trội, người đã vươn lên trở thành một trong những nhân vật hàng đầu trong ngành công nghiệp gang thép của Áo. Mặc dù gia đình ông vốn là người Do Thái, Karl Wittgenstein đã được nuôi dưỡng theo đạo Tin lành, và vợ ông, Leopoldine, cũng xuất thân từ một gia đình một phần Do Thái, đã được nuôi dạy như một người Công giáo. Karl và Leopoldine có tám người con, trong đó Ludwig là con út. Gia đình sở hữu cả tiền bạc và tài năng dồi dào, và ngôi nhà của họ đã trở thành trung tâm của đời sống văn hóa Vienna trong một trong những giai đoạn năng động nhất của nó. Nhiều nhà văn, nghệ sĩ và trí thức lớn của *fin de siècle* Vienna - bao gồm Karl Kraus, Gustav Klimt, Oskar Kokoschka, và Sigmund Freud - là những vị khách thường xuyên đến nhà Wittgensteins, và Johannes Brahms tham dự buổi tối âm nhạc của gia đình, Gustav Mahler, và Bruno Walter, trong số những người khác. Leopoldine Wittgenstein đã chơi piano với một tiêu chuẩn rất cao, và nhiều đứa con của bà cũng vậy. Một trong số họ, Paul, đã trở thành nghệ sĩ dương cầm hòa nhạc nổi tiếng, và một người khác, Hans, được coi là thần đồng âm nhạc sánh ngang với Mozart. Nhưng gia đình cũng bị bủa vây bởi bi kịch. Ba anh em của Ludwig - Hans, Rudolf và Kurt - đã tự sát, hai người đầu tiên sau khi nổi loạn chống lại mong muốn của cha họ rằng họ theo đuổi sự nghiệp trong ngành công nghiệp. (Chú thích này được lấy từ *Bách khoa toàn thư Britannica*.)

⁴⁷³ Để có một cuộc thảo luận chi tiết về triết học Mādhyamika, x. TRV Murti, *Triết học Trung tâm của Phật giáo: Nghiên cứu về Hệ thống Mādhyamika* (London: George Allen và Unwin Ltd. [xuất bản lần thứ hai năm 1960]). Cảnh báo: đây là một tác phẩm cực kỳ khó, đòi hỏi người đọc phải có kiến thức chuyên sâu về triết học và văn học Phật giáo và Ấn Độ cũng như sự hiểu biết thấu đáo về các thuật ngữ chuyên môn tiếng Phạn của người đọc. Nó không dành cho người mới bắt đầu.

ý niệm về ý thức lưu trữ (tàng thức) (a lại da thức - *ālaya-vijñāna*), một loại vô thức tập hợp, trong đó hạt giống của tất cả các hiện tượng tiềm ẩn được lưu trữ và từ đó chúng không ngừng được hiển hiện ra. Ảo tưởng (*moha*), cũng là một sự sáng tạo của tâm, bao gồm việc coi những thứ này là thực, trong khi chúng thực chất chỉ là những phóng chiếu của tâm. Cách chữa trị căn bệnh này là nhìn xuyên qua ảo ảnh, và bằng cách thực hành thiền định (từ đó toàn bộ định hướng của trường phái chắc chắn đã xuất khởi), thiết lập một ý thức thuần khiết không có nội dung. Đây được gọi là “cuộc cách mạng ở cơ sở”.

Phái Du Già (Yogācārins) cũng được ghi nhận là đã nâng lý luận Phật giáo lên một mức độ phát triển cao. Nhà lý luận Du Già (Yogācārin) vĩ đại nhất là Trần Na (Dignāga)⁴⁷⁴ (nửa sau thế kỷ thứ tư SCN), một học trò của Ngài Thế Thân (Vasubandhu). Trên thực tế, các Phật tử đã tranh luận với nhau từ những thời kỳ đầu tiên, và bản thân điều này, có thể đã góp phần vào việc phân chia Phật giáo thành nhiều trường phái như vậy. Các Phật tử cũng đấu trí với các đại diện của các giáo phái Ấn Độ Giáo (Hindu), chẳng hạn như Sāṃkhyas,⁴⁷⁵ trong các cuộc tranh luận công khai lớn. Không chỉ là uy tín bị đe dọa trong các cuộc tranh luận này, nhưng thường là sự bảo trợ của những người giàu có và quyền lực. Lý luận Phật giáo được coi là ghê gớm trong cuộc tranh luận đến nỗi một người theo Ấn Độ Giáo (Hindu) được cho là đã phải dùng đến những phương pháp không thể công khai để học nó vì lợi ích của phe phái mình. Tranh luận công khai đã tồn tại trong truyền thống Phật giáo Tây Tạng cho đến ngày nay; nó liên quan đến các thủ tục có tính cầu kỳ cao, bao gồm những điệu bộ cơ thể nhằm tạo ấn tượng.

Kết luận

Phật giáo ban đầu không phải là một tôn giáo theo nghĩa thông thường của thuật ngữ này. Đó là một Đoàn Thể gồm các tăng và ni được tổ chức với nhau theo một số quy tắc kỷ luật (giới luật - *vinaya*) và lòng tôn kính đối với Vị Thầy *nhân loại*. Nó ban hành một quy tắc đạo đức rất khắc khổ, chủ yếu dành cho những người đã được truyền giới. Nhưng không có yếu tố thờ phượng, không có lòng nhiệt thành tôn giáo, không có lòng sùng kính đối với một đấng siêu việt. Không có chức năng vũ trụ nào được giao cho *Đức Phật*; Ngài chỉ là một người cao quý và không hơn thế nữa. Sự tồn tại của Ngài sau vô dư niết bàn (*parinibbāna*) là một vấn đề đáng nghi ngờ; đây là một trong những điều không thể diễn đạt được. Sự nổi lên của Đại Thừa (Mahāyāna), sau đó và ở đó, là sự nổi lên của Phật giáo như một tôn giáo. Đối với Đại Thừa (Mahāyāna), *Đức Phật* không phải là một nhân vật lịch sử. Ngài là Bản thể của tất cả Hữu thể (pháp thân - *dharmakāya*); Ngài có một Hình Dạng Thân Thánh tuyệt vời (báo thân - *sambhogakāya*), và Ngài, theo ý muốn, mang nhiều hình dạng khác nhau để giải thoát chúng sinh khỏi si mê và hoằng dương Chánh pháp (ứng thân hay hóa thân - *nirmāṇakāya*). Trong Phật giáo Đại thừa, sự hợp nhất thiết yếu của tất cả chúng sinh đã trở thành một phần không thể thiếu của đời sống tâm linh. Thờ phượng và sùng kính các vị Phật và Bồ tát được bắt đầu.

Những ý tưởng triết lý vô cùng tinh vi được tóm tắt ở đây chứng minh rằng Phật giáo đã phát triển đến mức nào so với việc chỉ là một con đường đơn giản của những người tu khổ hạnh vô gia cư sống trong hang động và rừng rậm. Tất nhiên, các tu viện có nguồn gốc từ thời *Đức Phật*,

⁴⁷⁴ Đề từ chính của Dignāga là Dharmakīrti.

⁴⁷⁵ Một trong sáu triết lý chính thống của Ấn Độ giáo. Được thành lập bởi Kapila (không rõ ngày tháng), nó dạy rằng vũ trụ phát sinh thông qua sự kết hợp của tự nhiên với ý thức. Theo quan điểm của Sāṃkhya, có nhiều linh hồn và đơn vị tâm thức như có nhiều sinh vật sống. Cf *Bách khoa toàn thư về Triết học và Tôn giáo Phương Đông* (Boston, MA: Shambhala Publications [1989]), tr. 303.

và, khi nhiều thế kỷ trôi qua và Phật giáo trở nên được ưa thích với sự bảo trợ của những người giàu có và quyền lực - tất nhiên, đặc biệt là A Dục Vương (Asoka) -, những tu viện đó đã trở thành những cơ sở lớn và lộng lẫy. Để đáp ứng nhu cầu của học thuật, một số đã kiểm được các thư viện rộng lớn và thu hút các tu sĩ uyên bác. Các tu viện lớn nhất đã phát triển thành các trường đại học tu viện danh tiếng quốc tế với hàng trăm giáo viên và hàng nghìn học giả. Đại học vĩ đại nhất là Nālandā, gần thị trấn hiện đại Rajgir ở bang Bihar, đông bắc Ấn Độ; đó là một cơ sở Đại Thừa (Mahāyāna). Mặt khác, cơ sở Tiểu Thừa (Hīnayāna) lớn nhất là Valabhī, ở miền tây Ấn Độ. Nó cũng nổi tiếng ngang bằng với Nālandā.

Nālandā rõ ràng là rộng lớn và có kiến trúc rất đẹp, được trang trí bằng những tác phẩm điêu khắc và khuôn viên tuyệt đẹp; nó có “những dãy tu viện với hàng loạt tháp nhỏ lấp lánh những đám mây.” Khuôn viên của nó bao gồm các trường học, giảng đường, khu nhà ở và nhiều tòa nhà nhiều tầng để chứa vô số bản viết tay. Tất cả điều này đã được quản lý đúng cách và tuân theo quy định chặt chẽ, các hình phạt cố định sẽ được áp dụng cho bất kỳ việc vi phạm quy tắc nào, và ngày làm việc tám giờ được thực hiện nghiêm ngặt bằng đồng hồ nước. Các sinh viên không chỉ học giáo lý Đại Thừa (Mahāyāna) mà còn cả giáo lý của các trường phái khác; cũng có *Kinh Vệ Đà* (*Vedas*) và các khía cạnh khác của Bà La Môn giáo, cùng với các môn học thế tục như lý luận, ngữ pháp, toán học, y học, v.v. Bằng cấp được cấp cho những sinh viên thành công. Nālandā cực kỳ dư dả về tài chính, và các tu sĩ của nó không chỉ được ăn uống đầy đủ mà còn được hầu hạ bởi hai người hầu cận; hơn nữa, nếu họ đi ra ngoài, họ được cung cấp voi hoặc kiệu. Ngài Long Thọ (Nāgārjuna) được cho là đã làm việc tại Nālandā.

Đáng buồn thay, cơ sở vĩ đại này, một kho tàng kiến thức uyên thâm duy nhất, đã bị phá hủy một cách tàn nhẫn trong những cuộc phá phách của người Hồi Giáo. Khi một người hành hương Tây Tạng đến thăm địa điểm của nó vào năm 1235 SCN, anh ta chỉ tìm thấy một tu sĩ rất già đang dạy ngữ pháp tiếng Phạn cho một số học sinh trong đồng đồ nát bị cháy. Sau đó, có tin báo rằng một nhóm đột kích khác của người Hồi giáo đang trên đường đến, do đó, tu sĩ và các học sinh đã khôn ngoan lánh đi cho đến khi nguy hiểm qua đi. Người hành hương Tây Tạng đã không thể tìm thấy bất kỳ cuốn sách nào mà anh ta đã đến để tìm kiếm. ■

Đọc thêm

- Conze, Edward. 1980. *A Short History of Buddhism*. London: George Allen và Unwin.
- Cozort, Daniel. 1998. *Những kiến thức độc đáo của Trường phái Hệ quả Trung đạo*. Ithaca, NY: Tuyết Sư tử.
- Murti, TRV 1960. *Triết lý Trung tâm của Phật giáo: Nghiên cứu về Hệ thống Mādhyamika*. Ấn bản lần 2. London: George Allen và Unwin.
- Skilton, Andrew. 2000. *A Concise History of Buddhism*. New York, NY: Barnes & Noble. Được xuất bản lần đầu vào năm 1994 bởi Windhorse Các ấn phẩm.
- Lén lút, John. 1987. *Sổ tay Phật giáo. Hướng dẫn Hoàn chỉnh về Trường học, Giảng dạy, Thực hành và Lịch sử Phật giáo*. London: Century Hutchinson, Ltd. Được tái bản bởi Inner Traditions, 1991. Tái bản bìa cứng của Barnes & Noble, 1998.

20

Tăng Đoàn (Sangha) ⁴⁷⁶

HAI LOẠI TÍN ĐỒ

Ngay từ thuở sơ khai, đã có hai loại tín đồ của *Đức Phật* : (1) *Tỳ kheo (Bhikkhus)* và *Tỳ kheo ni (Bhikkhunīs)*, tức là Tăng và Ni; và (2) *Gahapatis* , hay “gia chủ”, còn được gọi là “ưu bà tắc (nam giới)” “*upāsaka* ”, “ưu bà di (nữ giới)” “*upāsikā* ”, tức là “cư sĩ tại gia”. Một loại thứ ba, những người xuất gia trong rừng, có thể hoạt động cùng với và thêm vào những cộng đồng cư sĩ và tu sĩ.

Đức Phật đã nhận ra một cách khôn ngoan rằng tương đối rất ít đàn ông và đàn bà từng nỗ lực, và càng ít hơn nữa thành công trong nỗ lực, đi theo con đường của Ngài qua bốn giai đoạn khó khăn để đạt được mục tiêu. Vì vậy, với ý nghĩa tốt đẹp thực tế, Ngài đã thiết lập một Tăng Đoàn Tăng và Ni mà có thể cống hiến tất cả thời gian và sức lực của họ để đạt được mục tiêu, và Ngài đã mở rộng Tăng Đoàn đó cho tất cả mọi người, không phân biệt đẳng cấp hay địa vị xã hội.

Mặt khác, các đệ tử tại gia vẫn tiếp tục sống cuộc sống bình thường trên thế gian, kết hôn, nuôi gia đình, kiếm kế sinh nhai, v.v. Mặc dù mục tiêu cũng có sẵn cho họ, nhưng việc đạt được nó được coi là khó khăn hơn nhiều, và có vẻ như phần lớn đã không vượt qua giai đoạn đầu tiên, Nhập lưu (*Sotāpatti*). Tuy nhiên, tất cả đều chắc chắn cuối cùng sẽ đạt được mục tiêu.

Việc gia nhập làm một tín đồ của *Đức Phật* rất đơn giản, chỉ bao gồm việc chấp nhận Tứ Diệu Đế và sự lặp lại nghi thức Quy Y Tam Bảo:

*Buddham saraṇaṃ gacchāmi.
Dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi.
Saṃghaṃ saraṇaṃ gacchāmi.*

*Tôi đi đến nương tựa nơi Đức Phật.
Tôi đi đến nương tựa nơi Đức Pháp.
Tôi đi đến nương tựa nơi Đức Tăng.*

*Dutiyampi, Buddham saraṇaṃ gacchāmi.
Dutiyampi, Dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi.
Dutiyampi, Saṃghaṃ saraṇaṃ gacchāmi.*

*Lần thứ hai, tôi đi đến nương tựa nơi Đức Phật.
Lần thứ hai, tôi đi đến nương tựa nơi Đức Pháp.
Lần thứ hai, tôi đi đến nương tựa nơi Đức Tăng.*

*Tatiyampi, Buddham saraṇaṃ gacchāmi.
Tatiyampi, Dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi.
Tatiyampi, Saṃghaṃ saraṇaṃ gacchāmi*

*Lần thứ ba, tôi đi đến nương tựa nơi Đức Phật.
Lần thứ ba, tôi đi đến nương tựa nơi Đức Pháp.
Lần thứ ba, tôi đi đến nương tựa nơi Đức Tăng.*

⁴⁷⁶ Điều này chương Là thích nghi từ Chương IV, Tăng đoàn, của Henry H. Của Tilbe sách, *Pāli đạo Phật* (Rangoon: American Baptist Mission Press [1900]), pp. 36—48.

Sau khi gia nhập, yêu cầu tuyệt đối duy nhất là tuân thủ Năm Giới (những giới này sẽ được thảo luận chi tiết trong Chương 22). Tuy nhiên, các đệ tử tại gia được khuyến khích tuân thủ toàn bộ hệ thống đạo đức và thực hành thiền tập kéo dài và miên mật không ít thì nhiều, và cánh cửa luôn rộng mở để họ gia nhập *Tăng đoàn (Sangha)* nếu, bất cứ lúc nào, họ trở nên đủ tha thiết để từ bỏ cuộc sống của một gia chủ và trở thành những thầy tu khổ hạnh khát sĩ. Ngay cả với tư cách là gia chủ, họ cũng được khuyến khích thực hiện nghiêm túc và kéo dài thời gian tuân thủ *Giáo pháp*, đặc biệt là vào các Ngày Bô Tát / Trai Giới (Uposatha) và trong thời gian thệ nguyện tự nguyện dài hơn hoặc ngắn hơn.

TĂNG ĐOÀN

Như đã nói ở trên, *Đức Phật* nhận ra những khó khăn cố hữu phải vượt qua đối với những người đang đấu tranh để dập tắt tham ái và vô minh. Ngài dạy rõ ràng rằng chỉ những ai được chuẩn bị để từ bỏ hoàn toàn, đầy đủ, dứt khoát khỏi những dính mắc vào thế gian mới có thể đạt được mục tiêu. Về mặt thực tế, một cuộc sống như vậy chỉ có thể xảy ra đối với một ẩn sĩ, một nhà khổ hạnh, một tu sĩ hay nữ tu sĩ. Do đó, chính bản chất của hệ thống của Ngài đòi hỏi phải thiết lập một *Tăng Đoàn* của những người xuất gia.

Cần phải hiểu rõ ràng rằng *Tăng đoàn* không có nghĩa là một chức thầy tế. Vì không có lễ hiến tế, không có nghi thức tôn giáo, không có nghi lễ nào thuộc bất kỳ hình thức nào được thừa nhận trong hệ thống của *Đức Phật*, nên không thể có giai cấp nào mà các chức năng đó thuộc về, và vì không có Thượng Đế, không cầu nguyện và không thờ phượng, hiển nhiên thực vô lý cho bất kỳ ai tự xưng, hoặc được chỉ định, một khả năng kết nối với đáng tối cao hoặc các đặc ân, nhiệm vụ hoặc quyền hạn thuộc về thầy tế khác.

Hơn nữa, *Tăng đoàn* không phải là một hệ thống cấp bậc. Không ai từng tuyên thệ tuân theo (mệnh lệnh của cấp trên), và không có sự phân biệt về địa vị hay quyền lực, ngoại trừ thâm niên và sự thuần khiết của nhân cách được tôn vinh một cách tuyệt vời thông qua sự tôn trọng tự nguyện của các đồng tu của mình.

Tăng đoàn chỉ đơn giản là một nhóm gồm những tín đồ nhiệt thành nhất của *Đức Phật*, mỗi người trong số họ đều đang chăm chỉ trau dồi đức hạnh (giới - *sīla*), định (*samādhi*), và tuệ (*paññā*) mà chỉ riêng chúng sẽ dẫn đến sự diệt vong của tham ái – niết bàn (*nibbāna*). Đồng thời, các thành viên của *Tăng đoàn* đang tích cực truyền bá, vì lợi ích của người khác, những tri thức phước hạnh về con đường mà bản thân họ đã nhận được.

Lúc đầu, các thành viên của *Tăng đoàn* được coi là bình đẳng, và việc gia nhập rất dễ dàng và đơn giản, chỉ bao gồm sự lặp lại Các Điều Quy Y / Các Nơi Nương Tựa (Refuges). Sau đó, việc gia nhập là thận trọng hơn, và sự phân biệt giữa một sa di (*sāmaṇera*) và một thành viên đã xuất gia hoàn toàn, một “nhà tu khổ hạnh” (sa môn - *samaṇa*), hay “Tu sĩ” (*Tỳ khưu - bhikkhu*).

Một Sa Di có thể được nhận bởi bất kỳ vị *Tỳ Kheo (Bhikkhu)* nào. Ứng viên phải ít nhất mười lăm tuổi, và nếu là trẻ em, phải có sự đồng ý của cha mẹ. Anh ta phải không mắc các bệnh truyền nhiễm, bệnh lao phổi và các chứng động kinh, co giật; anh ta không được là nô lệ, con nợ, hoặc đang có quan chức; và anh ta chắc hẳn phải tự cung cấp cho mình những y áo thích hợp. Mang y áo của mình trong tay, trong khi vẫn mặc quần áo của một gia chủ, anh ta tiến một vị *Tỳ Kheo (Bhikkhu)* và yêu cầu gia nhập *Tăng đoàn*. Nếu yêu cầu của anh ấy được chấp thuận, anh ấy sẽ được cắt tóc và mặc y áo. Sau đó, anh ta quỳ gối trong khi lặp lại Các Điều Quy Y và phát nguyện tuân giữ Mười Giới luật (những giới luật này được thảo luận trong Chương 16).

Việc gia nhập vào làm một sa di này được gọi là “đi ra khỏi - xuất gia” (*pabbajjā*), ý nghĩ rằng anh ta đã đi từ cuộc sống gia đình sang vô gia cư.

Thọ giới cụ túc (đầy đủ) là một vấn đề chính thức và khó khăn hơn. Ứng viên phải ít nhất hai mươi tuổi và nói chung, và đã phải được hướng dẫn như là một vị sa di, trong một thời gian dài hơn hoặc ngắn hơn, tùy theo hoàn cảnh. Một người đã là vị sa di từ năm mười lăm tuổi sẽ phải trải qua ít nhất năm năm dưới sự hướng dẫn như vậy, trong khi, đối với những người đàn ông trưởng thành, hai lần gia nhập diễn ra đồng thời hoặc nối tiếp ngay sau đó. Ứng viên được yêu cầu trước đó phải chọn một Vị *Tỳ Kheo* (*Bhikkhu*) có ít nhất mười năm ở trong *Tăng đoàn* (*Sangha*), vị này sẽ đóng vai trò là người hướng dẫn cho mình trong 5 năm ngay sau khi gia nhập Tăng Đoàn. Anh ta cũng được yêu cầu phải được cung cấp y áo và bát khất thực. Sau đó anh ta cởi bỏ chiếc y áo mà anh ta đã mặc khi còn là một vị sa di và mặc lại bộ quần áo của một gia chủ. Sau đó, một hội đồng bao gồm không ít hơn mười vị *Tỳ khuru* được triệu tập, do một vị *Tỳ Kheo* đã là thành viên đầy đủ của *Tăng đoàn* trong ít nhất mười năm chủ trì, và ứng viên này phải xuất hiện trước hội đồng này và yêu cầu được gia nhập làm thành viên đầy đủ của Tăng Đoàn. Để trả lời các câu hỏi, ứng viên phải làm hài lòng hội đồng về độ tuổi của mình; về việc anh ta không mắc những căn bệnh không đủ tiêu chuẩn; về thực tế là anh ta không phải là một nô lệ, một con nợ, hoặc đang có quan chức; về việc cung cấp y áo và bình bát khất thực; và về việc anh ta là một con người thực sự chứ không phải là một chúng sinh "phi nhân - không phải con người" như rồng (*nāga*) hay dạ xoa (*yakkha*), có thể mang hình dạng con người. Nếu ứng viên được thấy là đạt yêu cầu, anh ta được dẫn sang một bên và mặc y phục khất sĩ của mình. Sau đó, mang chiếc bát khất thực của mình, anh ta xuất hiện trở lại trước hội đồng, lặp lại ba lần Tam quy y, và một lần nữa phát nguyện trang nghiêm tuân giữ Mười giới. Anh ta đã được cảnh cáo rõ ràng nhất về “Bốn Hành Vi Bị Cấm” (*cattāri-akaṇṭhāni*) và được khuyên chỉ nên tin tưởng vào “Bốn Nguồn Lực /Tứ Sự” (*cattāro-nissaya*). Sau đó, nếu không ai trong hội đồng phản đối việc gia nhập của anh ta, thì sự im lặng được hiểu là sự đồng ý, và vị *Tỳ khuru chủ tọa* tuyên bố anh ta được chấp thuận.

Bốn Hành Vi Bị cấm là:

1. Hoạt động tình dục dưới bất kỳ hình thức nào;
2. Lấy bất cứ thứ gì mà không được cho miễn phí;
3. Lấy mạng người hoặc khiến người khác phạm tội tự tử;
4. Khoe khoang sai sự thật về những năng lực khác thường.

Việc vi phạm bất kỳ một trong những điều cấm này chắc chắn sẽ bị trục xuất khỏi *Tăng đoàn trọn đời và không thể thay đổi được*.

Bốn Nguồn Lực / Tứ Sự không hoàn toàn ràng buộc, vì trong mọi trường hợp, các cư sĩ được khuyến khích cung cấp tốt hơn, và các thành viên của *Tăng đoàn* được phép chấp nhận. Nhưng chúng là nguồn lực /tứ sự duy nhất mà các *Tỳ Khuru* được phép sử dụng. Chúng là:

1. Thức ăn được bố thí, vo lại thành từng miếng nhỏ, dùng làm thức ăn;
2. Những miếng vải vụn cũ từ bãi rác, dùng làm quần áo;
3. Nước đái bò, dùng làm thuốc;
4. Tán cây, dùng làm nơi trú ẩn.

Hai yêu cầu lớn trong *Tăng đoàn*, nghèo khó tự nguyện và thanh tịnh đời sống, được nhấn mạnh trong hai danh sách này.

Về mặt lý thuyết, họ nghèo khó một cách gần như tuyệt đối. Một vị tăng của Tăng Đoàn chỉ được phép sở hữu tám vật dụng:

- 1—3. Ba mảnh y riêng biệt (khố, váy và áo choàng [xem bên dưới]);
4. Một đồ lót;
5. Một bình bát khất thực;
6. Một dao cạo;
7. Một cây kim;
8. Một đồ lọc nước.

Thức ăn của vị tăng là bao gồm bất cứ thứ gì thu được trong bát khất thực của vị ấy do đi khất thực từ nhà này sang nhà khác. Những y áo của vị tăng phải được vị ấy tự vá lại từ những tấm vải vụn cũ ố vàng nhặt được từ những đồng bụi và nghĩa trang. Cuối cùng, vị ấy được cho rằng sẽ trú ngụ ngoài trời dưới một gốc cây hoặc trong một túp lều nhỏ do chính vị ấy dựng lên bằng lá và cỏ.

Tuy nhiên, trên thực tế, những khổ hạnh này không được bắt buộc một cách nghiêm túc. Bởi vì, về tất cả những khía cạnh này, những sự buông lỏng nhỏ nhỏ đã được *Đức Phật cho phép* và với sự đồng ý hoàn toàn của Ngài.

Mặc dù *Đức Phật* cho rằng cuộc sống yên tĩnh của một ẩn sĩ trong rừng có lợi nhất cho việc thiền định, điều mà ngài cho là rất cần thiết đối với sự cải thiện chủ quan và đạt được trí tuệ, nhưng vì những lý do thực tế và truyền giáo, ngài đã cho phép cư trú trong một Tịnh Xá (Vihāra), hoặc “Tu viện”, do giáo dân cung cấp, ở vùng ngoại ô của một ngôi làng hoặc thị trấn, đặc biệt là trong mùa An Cư Kiết Hạ (Vassa), hay “Mùa Mưa” (mùa gió chướng), và cuộc sống ở Tịnh Xá (Vihāras) hầu như trở nên phổ biến. Lúc đầu, những Tịnh Xá (Vihāras) này có lẽ bao gồm những túp lều nhỏ (thất - *kuṭī*) cho các vị *Tỳ khuru riêng lẻ*, nhưng những túp lều này nhanh chóng nhường chỗ cho những tòa nhà tiện nghi và rộng rãi, có chỗ ở cho nhiều đoàn *Tỳ kheo*, với hội trường, phòng ăn và phòng ngủ. Chúng thường được xây dựng trong các công viên hoặc khu rừng liền kề các làng mạc và thị trấn - đủ xa để không bị ồn ào và lộn xộn, nhưng đủ gần để dễ dàng tiếp cận. Một số Tịnh Xá (Vihāras), nơi *Đức Phật* thường ngụ và nơi Ngài được cho là đã đưa ra nhiều hướng dẫn về sự tu tập, rất nổi tiếng, chẳng hạn như Tịnh Xá Trúc Lâm (Veluvana) tại Rājagāha, do Vua Bimbisāra cung cấp, và Tịnh Xá Kỳ Viên (Jetavana) tại Thành Xá Vệ (Sāvatthī), do thương gia giàu có Anāthapiṇḍika cung cấp. .

Đức Phật cũng cho phép ăn thức ăn do các đệ tử ngoan đạo chuẩn bị và mang đến Tịnh Xá (Vihāras) và thậm chí cho phép chấp nhận lời mời đến nhà của các cư sĩ và ăn những gì đã được chuẩn bị cho họ ở đó. Tất nhiên, trong những trường hợp như vậy, người chủ ngoan đạo sẽ cung cấp những điều kiện và dịch vụ tốt nhất có thể, nhưng thức ăn động vật thường bị bỏ qua, mặc dù không phải lúc nào cũng vậy. Dường như chưa bao giờ có bất kỳ lệnh cấm rất nghiêm khắc nào đối với việc ăn thịt, miễn là người khác đã giết và chế biến nó - ngay cả chính *Đức Phật* cũng được cho là đã chết vì ăn thịt lợn ôi.

Tuy nhiên, trong khi những sự buông lỏng về thức ăn này được cho phép, quy tắc thường lệ của việc đi từ nhà này sang nhà khác với chiếc bát khất thực để thu thập bất cứ thứ gì được cho miễn phí nói chung được tuân thủ. Trong việc ăn uống, mỗi vị *Tỳ Kheo* đi tách nhau ra và ăn một mình, trong khi

đồng thời thiền định về sự vô thường của cơ thể và tự bảo đảm rằng mình ăn chỉ nhằm mục đích duy trì sự sống. Vị ấy không được nhặt và chọn từ những gì có trong bát của mình, mà ăn tất cả mọi thứ khi nó đến.

Quy tắc liên quan đến quần áo hiếm khi được thực thi. Ngay từ lần đầu tiên, cư sĩ đã được phép và khuyến khích dâng cho các thành viên của *Tăng đoàn* những y phục cần thiết (*cīvara*), và công đức đặc biệt (*puñña*) được cho là tích lũy cho người đệ tử cư sĩ ngoan đạo đã tiến hành, với lòng quảng đại đáng khen ngợi, “Mùa Dâng Y” (*Cīvaramāsa*) ở cuối mỗi “Mùa Mưa”. Trong bất kỳ hoàn cảnh nào, một thành viên của *Tăng đoàn* cũng không được thực hiện các bước để tự cung cấp y phục cho mình, ngoài quy tắc ban đầu là nhặt vãi vụn từ đồng bụi và khâu chúng lại với nhau.

Một vị *Tỳ khuru* không bao giờ được phép có nhiều hơn một bộ y phục để thay đổi ngoại trừ những y phục thật sự mặc vào lúc đó.

Nếu y phục do cư sĩ cung cấp là vải mới, thì tấm vải này phải được xé thành nhiều mảnh và khâu lại với nhau, để làm mất giá trị thương mại của nó.

Y phục bao gồm ba mảnh riêng biệt: (1) khô - một dải thẳng để che thắt lưng và đùi; (2) váy - một dải thẳng buộc ở eo và khoác lên các chi dưới; và (3) áo choàng - một dải rộng, thẳng được điều chỉnh ở phần thân để che toàn bộ cơ thể bên dưới cổ, ngoại trừ vai và cánh tay phải, được để trần. Đầu cạo trọc hoàn toàn luôn được để trần.

Sau đó, dép và ô cũng được phép mang theo, và một chiếc quạt lớn được mang theo như một tấm bình phong để ngăn các ánh nhìn có thể làm xáo trộn sự bình tĩnh của quán tưởng chủ quan.

Các nhiệm vụ và cuộc sống thường nhật trong *Tăng đoàn* rất đơn giản.

Trước hết là sự cần thiết của kỷ luật trong chính *Tăng Đoàn*. Các thành viên của *Tăng đoàn* ít tiếp xúc với cư sĩ; họ không phải là những người giám sát về tâm linh hay đạo đức, và, theo một nghĩa nào đó, họ cũng không phải là những cố vấn tinh thần cho quần chúng cư sĩ, những người đang sống chung quanh họ và hỗ trợ họ khi họ cần. Tuy nhiên, điều quan trọng là họ phải duy trì các quy tắc kỷ luật và tránh các điều cấm được đặt ra đối với *Tăng đoàn*.

Ngoại trừ những trường hợp vi phạm các điều cấm nghiêm trọng hơn và khi một thành viên tự nguyện yêu cầu các thành viên hội đồng chỉ ra bất kỳ lỗi nào đã nhận thấy trong cuộc sống của mình, không có sự buộc tội nào được đưa ra bởi một người chống lại một người khác, nhưng tất cả các vấn đề kỷ luật được đưa ra dựa trên sự tự nguyện thú nhận lỗi.

Vào các Ngày Bố Tát / Trai Giới (*Uposatha*), tất cả các thành viên của *Tăng đoàn* tập hợp trong những cộng đồng thường lệ của họ để lắng nghe Giới Bỏ (*Pātimokkha*) – bộ quy tắc để quản lý *Tăng Đoàn*, ngay cả trong những chi tiết nhỏ nhất nhất - và mỗi vị được cho là sẽ thú nhận bất kỳ hành vi vi phạm có ý thức nào trong chấp hành các quy tắc. Sự im lặng được coi là một sự tuyên bố vô tội. Trong trường hợp vi phạm một hoặc nhiều hơn một trong Bốn Điều Cấm, sẽ bị trục xuất khỏi *Tăng đoàn* ngay lập tức và không thể thay đổi. Trong các trường hợp khác, các vi phạm nhỏ hơn, các hình thức sám hối, tùy mức độ nghiêm trọng, được áp dụng.

Hướng dẫn là một nhiệm vụ quan trọng. Các vị thầy tế độ phải hướng dẫn trong năm năm cho những người đã chọn họ vào thời điểm được thừa nhận trở thành thành viên đầy đủ của *Tăng Đoàn*. Những sa di ít nhiều đã được hướng dẫn liên tục. Nói chung, bất kỳ vị *tỳ kheo* thánh thiện hoặc có khả năng nào đều được mong đợi sẽ truyền đạt những thành tựu to lớn hơn của mình cho những ai mong muốn sự hướng dẫn của ông. Bên ngoài tư cách thành viên của riêng họ, có rất nhiều hướng dẫn về

cư sĩ và nỗ lực truyền giáo tích cực trong việc truyền bá Giáo lý cho những người chưa được tiếp xúc hoặc chưa chấp nhận *Giáo lý của Đức Phật*. Và, trong thời gian sau này, ít nhất là ở mọi vùng đất mà Phật giáo tự thành lập, các trường học với các mối liên kết với Tịnh Xá (Vihāras) được mở ra để hướng dẫn hàng ngày cho tất cả các bé trai trong cộng đồng, cả về *Giáo pháp (Dhamma)* và về các ngành bình thường của việc học thể tục, để mà, trong các cộng đồng Phật giáo, hiếm khi gặp một người đàn ông không nhận được kiến thức giáo dục cơ bản.

Tuy nhiên, thiền tập là mối quan tâm quan trọng nhất trong cuộc đời của một vị Tỷ Kheo, vì trí tuệ rất cần thiết cho sự thăng tiến của vị ấy trên các giai đoạn của con đường (giải thoát) chủ yếu được phát triển từ kinh nghiệm nội tâm của chính mình trong việc thực hành thiền định. Năm đề mục tham thiền (*kammaṭṭhāna*) sau đây là đặc biệt quan trọng:

1. Từ (*mettā*);
2. Bi (*karuṇā*);
3. Hi (*muditā*);
4. Xả (*upekkhā*);
5. Bất tịnh (*asubha*).

Một mục tiêu trong việc thực hành thiền định là việc tu luyện các tầng thiền (*jhāna*), hay còn gọi là “nhập định”, trong đó các trạng thái an tĩnh (thiền chi - *samatha*) ngày càng vi tế đạt được.

Để đạt được các tầng thiền (*jhānas*), hành giả sẽ bắt đầu bằng cách loại bỏ các trạng thái tâm bất thiện cản trở sự an tĩnh và thu thúc nội tâm, thường được nhóm lại với nhau thành “Năm chướng ngại / triền cái” (*pañcanīvaraṇa*):

1. Mong muốn được thỏa mãn các giác quan (tham dục triền cái - *kāmacchanda*);
2. Ý xấu (sân hận triền cái - *vyāpāda*);
3. Trạng thái uể oải, không buồn hoạt động (hôn trầm thụy miên triền cái - *thīna-middha*);
4. Phóng dật hay lo âu (trạo cử hồi quá triền cái - *uddhacca-kukkucca*);
5. Hoài nghi hoặc thiếu quyết đoán (Nghi Triền Cái - *Lowerkicchā*).

Sự nhập định của tâm đối với đối tượng của nó do năm trạng thái tâm đối lập mang lại.

1. Suy nghĩ được áp dụng hoặc ứng dụng ban đầu (tầm - *vitakka*);
2. Suy nghĩ lâu dài hoặc áp dụng lâu dài (sát - *vicāra*);
3. Vỡ òa, ngây ngất hoặc say mê (phi / hỷ lạc - *pīti*);
4. Niềm hạnh phúc (lạc / an lạc - *sukha*);
5. Nhất điểm (trụ - *ekaggatā*).

Những trạng thái này được gọi là “thiền chi” (*jhānanga*), bởi vì chúng nâng tâm trí lên cấp độ của tầng thiền (*jhāna*) đầu tiên và vẫn giữ ở đó như những thành phần xác định của nó. Sau khi đạt đến tầng thiền (*jhāna*) đầu tiên, hành giả hăng hái có thể tiếp tục đạt được ba tầng thiền (*jhāna*) còn lại, điều này được thực hiện bằng cách loại bỏ các yếu tố thô hơn trong mỗi tầng thiền (*jhāna*).

Ngoài bốn tầng thiền (*jhāna*) này, còn có một nhóm bốn trạng thái thiền định cao hơn khác làm sâu sắc thêm yếu tố an tịnh (thiền chỉ - *samatha*). Những thành tựu / chứng đắc (*āruppā*) này là:

1. Bầu không gian vô tận (không vô biên xứ - *ākāsānañcāyatana*);
2. Bầu ý thức vô tận (thức vô biên xứ - *viññānañcāyatana*);
3. Bầu không gian chẳng có thứ gì (Vô sở hữu xứ - *ākāśaṇñcāyatana*);
4. Bầu không gian không còn cảm nhận cũng không phải không còn cảm nhận (phi tưởng phi phi tưởng xứ - *n'eva saññā-n'asaññāyatana*).

Trong các Chú giải Pāi, bốn trạng thái sau này được gọi là “Bốn tầng thiền vô sắc giới” (*arūpajjhāna*), và bốn trạng thái trước được đổi tên, vì lý do rõ ràng, là “Bốn tầng thiền sắc giới” (*rūpajjhāna*). Thông thường, hai nhóm này được kết hợp với tên gọi “Tám tầng thiền định” (*aṭṭhajjhānāni*), hoặc “Tám tầng chứng đắc” (*aṭṭhasamāpattiyo*).

Một chủ đề khác trong thiền tập là trau dồi sự tập trung (định - *samādhi*), một trạng thái điềm tĩnh thường bị nhầm lẫn với nhập định / tầng thiền (*jhāna*). Tuy nhiên, thuật ngữ này có một ứng dụng rộng rãi hơn. Định (*Samādhi*) là sự chuẩn bị cần thiết cho nhập định / tầng thiền (*jhāna*) và luôn đồng hành với nó trong tất cả các giai đoạn của nó. Ba cấp độ định được phân biệt: (1) Định chuẩn bị (*parikamma-samādhi*), hiện diện bất cứ khi nào một người hướng tâm mình đến bất kỳ đối tượng định tâm nào; (2) cận định (*upacāra-samādhi*), là mức độ tập trung tiếp cận, hoặc đến gần, tầng thiền (*jhāna*) đầu tiên; và (3) chứng định (*appanā-samādhi*), là mức độ tập trung hiện diện trong các tầng thiền (*jhānas*).

Có nhiều bài tập khác nhau để phát triển khả năng tập trung. Một trong những bài tập phổ biến nhất là "Chánh niệm về Hơi thở" (*ānāpānasati*).

Như vậy, các bài tập định tâm chỉ phục vụ cho mục đích phát triển sự an tịnh (thiền chỉ - *samatha*) và sự tập trung sắc bén (định - *samādhi*). Tuy nhiên, sự an tịnh là điều kiện cơ bản và không thể thiếu để phát triển thành công tuệ giác (minh sát tuệ / thiền minh sát - *vipassanā*). Và chính sự thấu hiểu này thôi đã có sức mạnh để đưa họ vào Bốn Tầng Thánh, và do đó, giải thoát chúng sinh vĩnh viễn khỏi mười kiết sử (ten Fetters) trói buộc họ vào chu kỳ tái sinh và đau khổ không bao giờ kết thúc.

Sự sạch sẽ và vệ sinh được đánh giá cao, và việc tắm rửa thường xuyên, giặt y áo, và chăm sóc các Tịnh Xá (*Vihāras*) và khuôn viên của chúng là những nhiệm vụ bắt buộc đối với các thành viên của *Tăng đoàn*. Tuy nhiên, *Tăng đoàn* thường xuyên được giảm bớt nhiệm vụ cuối cùng bởi những cư sĩ ngoan đạo, những người đã đạt được nhiều công đức nhờ việc phụng sự này. Khi không có tín đồ giáo dân nào sẵn sàng đảm nhận nhiệm vụ này, nó thường trở thành trách nhiệm của những sa di.

Trong cuộc sống thường nhật bình thường, những giờ sáng sớm, thường là rất lâu trước khi trời sáng, được dành cho việc thiền tập, cho việc đọc tụng các phần của *Giáo pháp* và cho việc hướng dẫn hành thiền. Muộn hơn trong buổi sáng là các đợt khát thực để thu thập thức ăn, và, chỉ trước buổi trưa, là bữa ăn quan trọng duy nhất trong ngày. Sau bữa ăn giữa ngày, có một khoảng thời gian ngắn để nghỉ ngơi, tiếp theo đó là hướng dẫn nhiều hơn và thiền tập nhiều hơn. Vào buổi tối, có những cuộc đi bộ yên tĩnh (thiền hành) trong khuôn viên được giữ gìn cẩn thận, hoặc trò chuyện yên tĩnh, hoặc thiền tập, điều cuối cùng này (thiền tập) thường kéo dài lâu trong đêm. Các nhiệm vụ yêu cầu lao động chân tay được thực hiện

vào sáng sớm hoặc chiều tối. Tuy nhiên, lao động chân tay được coi là không giúp ích gì cho đời sống tôn giáo, mà đúng hơn, là một chướng ngại, cản trở việc thiền tập, và chư Tăng thường không bao giờ được tham gia lao động chân tay, chỉ ngoại trừ, nhu cầu thực tế trong những trường hợp *Tăng Đoàn* không thể được, hoặc tình cờ không được, giúp đỡ bởi những giáo dân ngoan đạo.

Vào lúc cha Ngài, Vua Suddhodana, lâm chung, *Đức Phật* đã đồng ý thành lập một Tăng Đoàn dành cho phụ nữ, và mẹ kế của Ngài, Hoàng hậu Pajāpatī, và vợ cũ, Công chúa Yasodharā, là những thành viên đầu tiên. Một thành viên của Tăng Đoàn này được gọi là “nữ tu khổ hạnh” (*samanī*), hoặc “Nữ tu sĩ” (*tỳ kheo ni - bhikkhunī*), và bản thân Tăng Đoàn này được gọi là “*Tăng đoàn Tỳ -kheo-ni*”.

Trong hầu hết mọi khía cạnh, Tăng Đoàn này là một phản tương ứng chính xác đối với Tăng Đoàn của các *Tỳ khuru (Bhikkhus)*. Tuy nhiên, nó không phải là độc lập, mà là, trong mọi việc, đều phụ thuộc vào *Tăng đoàn chính quy*. Trong tất cả các vấn đề quan trọng, các quyết định của chính các cộng đồng của họ phải được một cộng đồng *Tỳ kheo xác nhận* trước khi chúng có hiệu lực. Tất cả sự hướng dẫn đều do *các Tỳ khuru*, và lễ sám hối Giới Bồn (*Pātimokkha*) của họ phải được chủ trì bởi một vị *Tỳ khuru* được Tăng Đoàn Chính Quy chỉ định làm nhiệm vụ đó.

Không một vị *Tỳ khuru ni (Bhikkhunī)* nào được phép ở một mình, ở bất cứ đâu, hoặc bất kỳ số lượng nào trong số họ cùng nhau cũng không được ở trong một khu rừng. Họ phải sống thành từng nhóm trong các Tịnh Xá (*Vihāras*) gần làng hoặc thị trấn nào đó. Nói chung, các Tịnh Xá (*Vihāras*) của họ gần với các tịnh xá của các *Tỳ khuru*, nhưng hai Tịnh Xá (*Vihāras*) không bao giờ được kết nối với nhau.

Không có sự liên kết nào của hai Tăng Đoàn đã từng được cho phép ngoại trừ những sự liên kết để hướng dẫn, để sám hối Giới Bồn (*Pātimokkha*), và để xác nhận các hành vi của *Tăng đoàn Tỳ -kheo-ni*, như đã đề cập ở trên, và, trong tất cả những trường hợp như vậy, luôn phải có hai hoặc nhiều hơn hai vị *Tỳ-kheo* hiện diện - không một vị *Tỳ kheo (Bhikkhu)* nào được phép, trong bất kỳ hoàn cảnh nào, gặp và nói chuyện với một vị *Tỳ khuru ni (Bhikkhunī)* một mình.

Đối với cả hai Tăng Đoàn này, có một vài thời điểm có tầm quan trọng đặc biệt. Vì không có hiến tế, không lễ cúng, không có nghi lễ, và không thờ phụng trong hệ thống của *Đức Phật*, nên tất nhiên không có ngày lễ nào được dành cho những việc như vậy.

NHỮNG NGÀY ĐẶC BIỆT

Tuy nhiên, *Đức Phật* nhận ra sự cần thiết có những ngày đặc biệt và đáp ứng nhu cầu đó bằng cách áp dụng và điều chỉnh những ngày trai giới đặc biệt của những người Bà La Môn. “Những ngày Bố Tát / Trai Giới – Uposatha Days” này - *Đức Phật* giữ lại tên Bà-la-môn - ban đầu là hai ngày trong mỗi tháng, những ngày trăng non và trăng tròn. Sau đó, các ngày trung gian của tuần trăng đã được thêm vào. Bằng ánh sáng đèn, vào buổi tối, trong bốn Ngày lễ Bố Tát / Trai Giới (*Uposatha*) này, các Tăng Đoàn đã nhóm họp, trong những hội chúng tương ứng của họ, để sám hối Giới Bồn (*Pātimokkha*). Không vị nào được phép vắng mặt, trừ trường hợp bệnh nặng, và kể cả khi đó, không được vắng mặt trừ khi vị ấy có thể đảm bảo với những vị còn lại trong hội chúng, thông qua một số vị khác có mặt, rằng vị ấy vô tội, không vi phạm bất kỳ quy tắc và điều cấm nào.

"Mùa Mưa" (mùa an cư kiết hạ - *vassa*) bao gồm bốn tháng của mùa gió chướng hàng năm, bắt đầu vào khoảng tháng sáu hoặc tháng bảy. Trong thời kỳ này, tất cả các thành viên của Tăng Đoàn đều trú ngụ cố định trong các Tịnh Xá (*Vihāras*) gần thị

trần hoặc làng mạc. Không được đi lại, ngoại trừ các vòng khát thực hàng ngày cho thức ăn. Quy tắc này một phần là vì lý do sức khỏe, những nơi ở trong rừng, những túp lều lá, và việc đi lại đầy rẫy nguy hiểm cho chính các *Tỳ kheo*, trong tình trạng ẩm ướt quá mức của mùa đó. Nhưng, nó chủ yếu được ban hành bởi vì đã có lời phàn nàn rằng các *Tỳ kheo*, giẫm đạp trong mùa đó, khi đất nước đầy côn trùng và rau cỏ, đang nghiền nát và hủy hoại sự sống, và do đó, đã vô ý vi phạm giới luật không sát sanh.

Trong thời gian tạm lắng bắt buộc trong các hoạt động truyền giáo bình thường và thiền tập đơn độc của họ, họ thường chú ý nhiều hơn đến việc hướng dẫn những cư sĩ đến thăm họ với số lượng ngày càng tăng trong mùa mưa.

“Lễ Tự Tứ” (*pavāraṇā*) là một buổi lễ vào cuối khóa tu mùa mưa khi tất cả các *Tỳ khuru* gặp nhau và mỗi vị đều yêu cầu những vị còn lại chỉ ra bất kỳ lỗi nào ở mình trong lúc họ đã ở cùng nhau trong “Mùa mưa”. Sau đó, sau khi tất cả các lời thú nhận đã được thực hiện và tất cả các lỗi lầm được giải quyết, có một niềm vui rằng “Mùa Mưa” đã qua đi trong sự hòa hợp.

“Tháng Dâng Y” (*cīvaramāsa*) là tháng ngay sau “Mùa Mưa”. Đó là thời điểm đặc biệt dành riêng cho việc cung cấp những y phục cần thiết cho các *Tỳ khuru*.

“Hai Tuần Lễ Đặc Biệt” (*paṭihārapakkha*) ban đầu là nửa đầu của Tháng Dâng Y, nhưng thuật ngữ này cũng được áp dụng cho cả tháng và thậm chí cho toàn bộ “Mùa Mưa”.

Ngay từ đầu, những thời điểm và mùa này được đưa ra, đối với cư sĩ, theo một nghĩa nào đó, là “những ngày thánh”. Các cư sĩ được khuyến khích xem những thời điểm như vậy đặc biệt thích hợp cho những nỗ lực phi thường trong việc thể hiện lòng mộ đạo và lòng bố thí quảng đại. Công đức đặc biệt đạt được bằng cách tuân thủ Tám Giới vào những thời điểm này và bằng cách cung cấp một cách hào phóng cho các *Tỳ khuru* những thứ họ cần. Ngay từ rất sớm, việc thực hành đã phát triển từ việc gác lại công việc và những mối bận tâm thế tục trong những Ngày Bố Tát / Trai Giới (*Uposatha*), mang những phần thức ăn ngon đến các Tịnh Xá (*Vihāras*) cho *Tăng đoàn*, và dành cả ngày ở đó để nghe tụng và giảng giải *Giáo pháp* và / hoặc thực hành thiền tập. Toàn bộ “Mùa Mưa” đã được dùng theo cách tương tự bởi những người ngoan đạo hơn, những người sau đó đã hạn chế hoàn toàn tất cả thức ăn động vật, mặc dù họ có thể tự do ăn chúng vào những thời điểm khác. Mặc dù một số học giả phương Tây đã gọi đây là “Mùa Khổ Tu Phật Giáo” (lấy theo ý nghĩa của một mùa tương tự bên Thiên chúa giáo, thời gian các tín đồ thực hành khổ hạnh trong ăn uống và tiết chế các dục vọng), thuật ngữ này thực sự không phù hợp và không bao giờ nên được sử dụng.

Tuy nhiên, công đức lớn nhất liên quan đến “những ngày thánh” này đạt được bằng cách tuân giữ Giới luật và chăm sóc *Tăng đoàn* trong “Hai Tuần Lễ Đặc Biệt”, và đặc biệt nhất là bằng cách cúng dường y phục cho các thành viên của *Tăng đoàn* tại thời điểm đó.

Đọc thêm

- Tỳ khuru Ṭhānissaro. 1996. *Bộ luật Tu sĩ Phật giáo: Nội quy đào tạo Pātimokkha*. Ấn bản lần 2. Trung tâm Thung lũng, CA: Tu viện Rừng Mettā.
- Tỳ khuru Ṭhānissaro. 2001. *Bộ luật Tu viện Phật giáo II: Các quy tắc Khandhaka*. Trung tâm Thung lũng, CA: Tu viện Rừng Mettā.

- Tilbe, Henry H. 1900. *Phật giáo Pāi* . Rangoon: Nhà xuất bản Sứ mệnh Baptist của Mỹ.
Có sẵn dưới dạng tải xuống miễn phí từ Googlebooks.
- Wijayaratna, Mohan. 1990. *Đời sống Tu sĩ Phật giáo Theo Văn bản của Truyền thống Theravāda* . Cambridge: Đại học Cambridge Nhân.

Phần ba

Giáo pháp

21

Tứ diệu đế

Như vậy, tôi nghe.

Một thời, Đức Thế Tôn trú tại Vườn Lộc Uyển tại Isipatana gần Ba la nại (Benares). Sau đó, Đức Thế Tôn đã nói với nhóm năm vị Tỳ kheo như sau:

HAI CỰC ĐOAN

“Này các Tỳ kheo, có hai trạng thái cực đoan nên tránh đối với một người xuất gia theo con đường giải thoát: một là ham mê các thú vui dục lạc - đây là điều thấp hèn, thô鄙, phàm tục, hạ liệt và vô ích - và hai là tự khổ hạnh, hành xác - điều này thật đau đớn, ngu dốt, và không có lợi ích.

CON ĐƯỜNG TRUNG ĐẠO

"Từ bỏ cả hai cực đoan ấy, Như Lai đã chứng ngộ "Trung đạo" (Majjhima Patipada), là con đường đem lại nhãn quan (cakkhu) và tri kiến

(nana) và đưa đến an tịnh (vupasamaya), trí tuệ cao siêu (abhinneya), giác ngộ (sambhodhaya), và Niết bàn".

"Hỡi các Tỳ kheo, con đường Trung đạo mà Như Lai đã chứng ngộ, con đường đem lại nhãn quan, trí kiến và đưa đến an tịnh, trí tuệ cao siêu, giác ngộ và Niết bàn là gì?

Đó chính là Bát Chánh đạo - là Chánh kiến (samma ditthi), Chánh tư duy (samma samkappa), Chánh ngữ (samma vaca), Chánh nghiệp (samma kammanta), Chánh mạng (samma ajiva), Chánh tinh tấn (samma vayama), Chánh niệm (samma sati), và Chánh định (samma samadhi). Hỡi này các Tỳ kheo, đó là "Trung đạo" mà Như Lai đã chứng ngộ".

"Hỡi các Tỳ kheo, đây là Con đường Trung đạo được Như Lai (Tathāgata) chứng ngộ.

TỨ DIỆU ĐỂ

"Đây là Chân lý về Khổ, này các Tỳ-kheo. Sanh là khổ, già là khổ, bệnh là khổ, chết là khổ, sầu, bi, khổ, ưu, não là khổ, oán gặp nhau là khổ, ái biệt ly là khổ, cầu không được là khổ. Tóm lại, năm thủ uẩn là khổ.

"Và một lần nữa, hỡi các Tỳ kheo, đây là chân lý về Nguyên nhân của Đau khổ: Chính sự thèm muốn, gắn liền với hưởng thụ và ham muốn và tìm kiếm khoái lạc ở khắp mọi nơi, tạo ra sự tồn tại riêng biệt và dẫn đến những tái sinh trong tương lai, và nó tiếp tục kéo dài và trên(?), đó là nguyên nhân của đau khổ. Nói cách khác, nó là khao khát cảm giác khoái lạc, khao khát được sinh ra trong một thế giới tách biệt, và mong muốn sự tồn tại chấm dứt.

"Và đây, này các Tỳ kheo, là Chân lý về sự Diệt khổ: Đó là sự chấm dứt hoàn toàn, từ bỏ, đoạn trừ tham ái; nó được giải thoát và tách ra khỏi khao khát thèm muốn.

"Và đây, một lần nữa, hỡi các Tỳ kheo, là Chân lý Tối thượng về Con đường dẫn đến sự Diệt khổ: Thật vậy, đó là Bát Chánh đạo: Chánh kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định. Hỡi các Tỳ kheo, Con đường Trung đạo dẫn đến Niết bàn.

THẬP NHỊ HÀNH TƯỚNG

"Đây là Khổ Thánh đế"

Như vậy, hỡi các Tỳ kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước kia, nhãn quan, trí kiến, trí tuệ, minh sát tuệ và ánh sáng, phát sanh đến Như Lai.

"Khổ Thánh đế này phải được nhận thức (parinneya)."

Như vậy, hỡi các Tỳ kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước kia, nhãn quan, trí kiến, trí tuệ, minh sát tuệ và ánh sáng, phát sanh đến Như Lai.

"Khổ Thánh đế này đã được nhận thức (parinnata)."

Như vậy, hồi các Tỳ Kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước kia, nhãn quan, tri kiến, trí tuệ, minh sát tuệ và ánh sáng, phát sanh đến Như Lai.

Đây là Tập Đế (nguyên nhân của khổ)

Như vậy, hồi này các Tỳ Kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước kia, nhãn quan, tri kiến, trí tuệ, minh sát tuệ, và ánh sáng phát sanh đến Như Lai.

Tập Đế này phải được tận diệt (pahatabba)

Như vậy, hồi này các Tỳ Kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước kia, nhãn quan, tri kiến, trí tuệ, minh sát tuệ, và ánh sáng phát sinh đến Như Lai.

Tập Đế này đã được tận diệt (pahinam)

Như vậy, hồi này các Tỳ Kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước kia, nhãn quan, tri kiến, trí tuệ, minh sát tuệ, và ánh sáng, phát sinh đến Như Lai.

Đây là Diệt Khổ Thánh Đế (sự diệt khổ)

Như vậy, hồi này các Tỳ Kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước kia, nhãn quan, tri kiến, trí tuệ, minh sát tuệ, và ánh sáng phát sinh đến Như Lai.

Diệt Khổ Thánh Đế này phải được chứng ngộ (sacchikatabba)

Như vậy, hồi này các Tỳ Kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước kia, nhãn quan, tri kiến, trí tuệ, minh sát tuệ, và ánh sáng phát sinh đến Như Lai.

Diệt Khổ Thánh Đế này đã được chứng ngộ (sacchikatam)

Như vậy, hồi này các Tỳ Kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước kia, nhãn quan, tri kiến, trí tuệ, minh sát tuệ, và ánh sáng phát sinh đến Như Lai.

Đây là Đạo Đế (con đường diệt khổ)

Như vậy, hồi này các Tỳ Kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước kia, nhãn quan, tri kiến, trí tuệ, minh sát tuệ, và ánh sáng phát sinh đến Như Lai.

Đạo Đế này phải được phát triển (bhavetabbam)

Như vậy, hồi này các Tỳ Kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước kia, nhãn quan, tri kiến, trí tuệ, minh sát tuệ, và ánh sáng phát sinh đến Như Lai.

Đạo Đế này đã được phát triển (bhavitam)

Như vậy, hồi này các Tỳ Kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước kia, nhãn quan, tri kiến, trí tuệ, minh sát tuệ, và ánh sáng phát sinh đến Như Lai.

CHƯA CHỨNG NGỘ

Hồi này các Tỳ Kheo, ngày nào mà tri kiến tuyệt đối như thực của Như Lai về bốn pháp thánh đế, dưới **ba chuyển và mười hai hành tướng** chưa được hoàn toàn sáng tỏ thì, cho đến chừng ấy, Như Lai không xác nhận trước thế gian gồm chư Thiên, Ma Vương và Phạm Thiên, giữa các chúng Sa-Môn, Bà-La-Môn, Trời và Người rằng Như Lai đã chứng ngộ Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác (anuttaram samma sambodhim)

CHỨNG NGỘ

Đến khi, hồi này các Tỳ Kheo, tri kiến tuyệt đối như thực của Như Lai về bốn pháp thánh đế, dưới ba sắc thái và mười hai phương thức đã trở nên hoàn

toàn sáng tỏ thì, chỉ đến chừng ấy, Như Lai mới xác nhận trước thế gian gồm chư Thiên, Ma Vương và Phạm Thiên, giữa các chúng Sa-Môn, Bà-La-Môn, Trời và Người rằng Như Lai đã chứng ngộ Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác.

Và lúc ấy tri kiến và tuệ giác phát sinh đến Như Lai (nanadassana) -- Tâm của Như Lai đã hoàn toàn giải thoát một cách vững chắc, không còn lay chuyển, và đây là kiếp sống cuối cùng, không còn sinh tồn nào khác nữa.

Đức Phật giảng như thế ấy và các vị Tỳ Kheo lấy làm hoan hỷ tán dương lời dạy của Đức Thế Tôn.

Khi Đức Phật giảng xong bài Pháp, Pháp Nhãn (Dhammacakkhu) của Ngài Kiều-Trần-Như (Kondanna) không còn vương bụi, hết bọt nơ, và Ngài thấy rằng: **"cái gì có sanh tức phải có diệt"**

Lúc Đức Thế Tôn chuyển Pháp Luân, chư Thiên trên quả địa cầu hoan hô: "Pháp luân này quả thật tuyệt diệu! Không có sa môn, bà la môn, chư Thiên, Ma Vương hay Phạm Thiên nào trên thế gian có thể giảng được, Đức Thế Tôn đã vận chuyển Pháp Luân tại vườn Lộc Uyển, chỗ Chư-Tiên-Đọa Xứ (Isipatana) gần Ba-La-Nại (Benares).".

Nghe như vậy chư thiên ở các cung Trời Tứ Đại Thiên Vương, Đạo Lợi, Dạ Ma, Đâu Xuất Đà, Hóa Lạc Thiên, Tha Hóa Tự Tại, và chư Thiên ở cõi Phạm Chúng Thiên, Brahma Purohita, Đại Phạm Thiên, Thiệu Quang Thiên, Vô Lượng Quang Thiên, Quang Âm Thiên, Thiệu Tịnh Thiên, Vô Lượng Tịnh Thiên, Biến Tịnh Thiên, Quang Quả Thiên, Vô Tướng Thiên, Vô Phiền Thiên, và chư Thiên ở cảnh giới Hoàn Toàn Tinh Khiết, cảnh giới Trường Cứu, Thanh Tịnh, Đẹp Đẽ, Quang Đẳng và Tối Thượng, cũng đồng thanh hoan hô.

Chính tại lúc ấy, trong khoảnh khắc ấy, tiếng hoan hô thấu đến cõi Phạm Thiên. Mười ngàn thế giới ấy chấn động, lung lay và rung chuyển mạnh mẽ.

Một hào quang rực rỡ phát chiếu, rọi sáng thế gian, sáng tỏ hơn hào quang của chư Thiên nhiều. Đức Thế Tôn nói: "Kondanna quả đã chứng ngộ, Kondanna quả đã chứng ngộ".

Do đó Ngài Kondanna có tên là Annata Kondanna (A nhã Kiều Trần Như).

"Như vậy tôi nghe"

Mỗi bài kinh trong các bộ Tam Tạng Kinh Điển đều bắt đầu bằng cụm từ "Như vậy tôi nghe". Đây là những lời giới thiệu mà Đại đức Ānanda đã thốt ra khi được Đại đức Mahākassapa chất vấn tại Kỳ kết tập kinh điển lần thứ nhất, được triệu tập ba tháng sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn. Chính tại sự quy tụ này của Tăng đoàn, những Lời dạy của Đức Phật lần đầu tiên được tổng hợp lại với nhau để được tuyên đọc lại và ghi nhớ. Đại đức Ānanda là em họ đầu tiên của Đức Phật và là thị giả riêng của Ngài trong hai mươi lăm năm. Trong hai mươi năm đầu tiên sau khi Ngài Thành Đạo, Đức Phật không có thị giả thường xuyên. Điều này đặt ra câu hỏi làm thế nào Ānanda nghe được những bài pháp mà Đức Phật thuyết giảng trong hai mươi năm đầu của Ngài giảng bài.

Khi Đức Phật yêu cầu Đại đức Ānanda trở thành thị giả của Ngài Ananda trả lời rằng Ngài chỉ đồng ý nếu Đức Thế Tôn đồng ý với tám điều thỉnh nguyện sau đây:

Không mặc áo mà Đức Phật cho, dù mới hay cũ;

Không dùng thực phẩm mà thiện tín dâng cúng đến Đức Phật, dù đó là thức ăn thừa;

Không ở chung tịnh thất với Đức Phật ;

Không đi theo Phật đến bất luận nơi nào mà thiện tín chỉ cung thỉnh Phật;

Đức Phật hoan hỷ cùng đi với Tôn giả đến nơi mà Tôn giả được mời;

Được quyền sắp xếp, tiến cử những vị khách đến muốn gặp Đức Phật ;

Được phép hỏi Đức Phật mỗi khi có hoài nghi phát sinh;

Đức Phật hoan hỷ nói lại những bài pháp mà Ngài đã giảng khi không có mặt Tôn giả.

Đức Phật chấp nhận những điều kiện này trước khi Đại đức Ānanda đồng ý làm thị giả của Ngài. Theo bốn điều kiện đầu tiên, Ānanda không muốn bất kỳ lợi ích vật chất nào từ mối quan hệ của ông với Đức Phật. Điều kiện cuối cùng rất quan trọng đối với lời “Tôi đã nghe như vậy”, bởi vì Đức Phật luôn lặp lại với Ānanda bất kỳ bài pháp nào được thuyết

giảng khi Ngài vắng mặt. Vì vậy, Đại đức Ānanda, người được ghi nhận là có trí nhớ đặc biệt, biết tất cả các bài kinh và Giáo huấn do Đức Phật thuyết giảng trong suốt bốn mươi lăm năm hoàng pháp của Ngài. Sau khi Đức Phật nhập diệt, trưởng lão Đại đệ tử Ma ha Ca Diếp (Mahākassapa), đã quyết định tổ chức một kỳ Đại Hội kết tập kinh điển vì sự chính xác và thanh tịnh trong tương lai của Giáo lý Đức Phật. Ông hỏi Đại đức Ānanda: “Thưa Tôn già, bài pháp bánh xe Pháp được thuyết giảng khi nào? Và được giảng bởi ai và nói cho ai nghe? Và bài pháp đã được thuyết giảng như thế nào?” Sau đó, Đại đức Ānanda trả lời: “Thưa Đại đức Mahākassapa, như vậy tôi đã nghe: Một thời, Đức Thế Tôn đang ở tại Vườn Lộc Uyển, ở Isipatana gần Benares. Sau đó, Đức Phật nói với năm vị Tỳ kheo...”

Cũng như trong các bài kinh khác, không có ngày tháng xác định kèm theo bài kinh này. Dữ liệu chính xác về trình tự thời gian về năm và tháng mà mỗi bài kinh văn được đưa ra sẽ rất hữu ích. Nhưng dữ liệu niên đại sẽ là một trở ngại cho việc chuyển các bài thuyết pháp vào bộ nhớ và việc đọc thuộc lòng của chúng. Tuy nhiên, người ta tin rằng Đức Phật đã giảng bài kinh đặc biệt này vào ngày trăng tròn tháng bảy, hai tháng sau khi Ngài Giác ngộ.

Năm vị Sa môn khổ hạnh

Vào thời điểm Ngài Thành Đạo, năm vị sa môn tu theo pháp khổ hạnh và đã là bạn đồng hành của Ngài trong suốt sáu năm Ngài tu tập để đạt được giải thoát đang ở tại Vườn Lộc Uyển tại Isipatana. Khi Đức Phật thay đổi phương pháp tu tập của Ngài từ khổ hạnh sang Trung đạo, năm nhà sư theo trường phái khổ hạnh đã bỏ rơi Ngài, tin rằng Ngài đã từ bỏ lý tưởng của chính mình.

Sau khi Ngài thành đạo, Đức Phật đã tìm kiếm họ. Khi họ nhìn thấy Đức Phật đến gần, họ quyết định không đón tiếp Ngài, vì họ đã hiểu sai về việc Ngài ngừng thực hành phương pháp tu khổ hạnh cứng nhắc. Họ đã thực hiện một thỏa thuận, nói rằng:

“Ông ta đã từ bỏ khổ hạnh, trở thành một kẻ tham lam rồi. Khi ông ta tới, chúng ta sẽ không nói chuyện với ông ấy, cũng đừng có tỏ ra cung kính hoan nghênh, và cũng không nhận bát và áo cà sa của ông ấy.

Chúng ta chỉ trải một cái đệm ở đây để chuẩn bị, nếu ông ấy muốn ngồi thì ngồi, không ngồi thì để ông ấy đứng, không một ai được hoan nghênh người đã mất ý chí tu hành như ông ấy!”.

Nhưng khi Đức Phật tới gần, có một năng lượng từ bi và hòa ái nào đó đã cảm hóa cả 5 vị sa môn. Họ không kìm nén được niềm vui tốt độ trong lòng, bất giác quên hết những điều vừa bàn bạc. Một người đến trước lấy bát và áo của Ngài, một người khác chuẩn bị chỗ ngồi, và một người khác mang nước cho chân Ngài. Tuy nhiên, họ vẫn gọi Ngài là “bạn (āvuso) Gotama,” một dạng xưng hô thường được áp dụng cho các hậu bối và bằng nhau.

Sau đó, Đức Phật nói với họ:

“Hỡi các Tỳ khưu, đừng xưng hô Như Lai Tathāgata bằng tên hoặc bằng danh hiệu 'bạn.' Một bậc Thế Tôn, hỡi các Tỳ kheo, là Như Lai. Một Đấng Toàn Giác là Ngài.

Hỡi các Tỳ khuru, hãy lắng nghe cẩn thận! Sự bất tử đã đạt được. Ta sẽ hướng dẫn và giảng dạy Giáo pháp. Nếu các người hành động theo chỉ dẫn của ta, chẳng bao lâu nữa, sẽ nhận ra, bằng trí tuệ trực giác của chính mình, và sống, đạt được trong chính cuộc sống này, viên mãn tối cao của Cuộc sống Thánh, vì lợi ích mà những người con trai của các gia đình quý tộc phải rời khỏi cuộc sống gia đình cho vô gia cư."

Sau đó, năm sa môn khổ hạnh trả lời:

"Bằng cách cư xử đó của con, bạn Gotama, bằng kỷ luật đó, bằng sự khổ hạnh đau khổ đó, con đã không đạt được bất kỳ kiến thức và sự sáng suốt cụ thể siêu phàm nào xứng đáng với một Đấng Thế tôn. Làm thế nào mà bạn có thể đạt được kiến thức và hiểu biết cụ thể siêu phàm nào như vậy xứng đáng với một Đấng cao quý khi bạn đã trở nên sang trọng và đã chuyển sang một cuộc sống dư dả? "

Trong lời giải thích, Đức Phật trả lời:

"Này các Tỳ khuru, Như Lai, không xa hoa, không từ bỏ phần đầu, và không hướng đến một cuộc sống dư dật. Tathāgata là một đấng Thế Tôn. Ngài là một Đấng Toàn giác. Hỡi các Tỳ khuru, hãy lắng nghe cẩn thận! Sự bất tử đã đạt được. Tôi sẽ hướng dẫn và giảng dạy Giáo pháp. Nếu các người thực hành theo chỉ dẫn của tôi, chẳng bao lâu nữa, bạn sẽ nhận ra, bằng trí tuệ trực giác của chính bạn, và sống, đạt được trong chính cuộc đời này, viên mãn tối cao của Cuộc sống Thánh vì lợi ích mà con trai của các gia đình quý tộc đứng ra khỏi gia đình. cuộc sống cho những người vô gia cư. "

Lần thứ hai, những sa môn khổ hạnh thân cận cũng bày tỏ sự thất vọng của họ theo cách tương tự. Lần thứ hai, Đức Phật trấn an họ về việc Ngài đã đạt được Giác ngộ. Khi những người tu khổ hạnh cương nghị bày tỏ từ chối tin Ngài lần thứ ba, Đức Phật đã hỏi họ như vậy: "Hỡi các Tỳ kheo, các vị có biết khi nào ta đã từng nói với các vị theo cách này trước đây không?" "Quả thật không, thưa Ngài," họ đã trả lời.

Sau đó, Đức Phật nhắc lại một lần nữa rằng Ngài đã đạt được Giác ngộ và rằng họ cũng có thể nhận ra Chân lý nếu họ hành động theo chỉ dẫn của Ngài. Đến lúc đó, họ mới bị thuyết phục và ngồi im lặng để lắng nghe.

Tránh hai trạng thái cực đoan

Bởi vì vào thời điểm đó, người ta thường tin rằng hạnh phúc hay Chân lý tối thượng chỉ có thể đạt được thông qua khổ hạnh cực độ và tự hành xác, nên Đức Cồ Đàm khổ hạnh cũng đã thực hành nhiều hình thức khổ hạnh khác nhau trong sáu năm trước khi nhận ra sự vô ích của chúng. Những người bạn đồng hành của ông, năm nhà khổ hạnh, tin chắc rằng, nếu không có chủ nghĩa khổ hạnh nghiêm ngặt, thì sự Giải thoát là không thể. Do đó, khi Đức Phật

gặp gỡ họ trong Vườn Lộc Uyển tại Isipatana sau khi Ngài Thành Đạo, Ngài đã cố ý bắt đầu bài pháp của Ngài bằng cách giải thích cận kề về hai trạng thái cực đoan cần phải tránh được.

Cực đoan đầu tiên là sự say mê đối với các đối tượng cảm giác mong muốn - cảnh tượng, âm thanh, mùi, vị và đối tượng xúc giác mong muốn. Thích thú với những đối tượng khoái lạc như vậy và tận hưởng chúng về thể chất và tinh thần khiến người ta có xu hướng theo đuổi những thú vui giác quan này. Đức Phật đã trải qua sự cực đoan này với tư cách là một Hoàng tử trước khi từ bỏ cuộc sống thế gian. Thái cực khác, liên quan đến những nỗ lực tự hành hạ bản thân, chỉ có thể dẫn đến đau khổ. Từ chối thức ăn và quần áo, thứ mà người ta quen thuộc, là một hình thức tự hành hạ bản thân và không có lợi. Từ bỏ cuộc sống thế gian không nhất thiết có nghĩa là từ chối hoàn toàn mọi sự sống hỗ trợ.

Thỏa thích những thú vui giác quan và tận hưởng chúng được coi là một hành vi khiếm nhã. Những thú vui như vậy dẫn đến sự hình thành những ham muốn cơ bản, vốn bám víu và thêm khát, và có xu hướng phát triển tính tự phụ và hám lợi. Vì hám lợi, một người thích những đồ vật có ý nghĩa tin rằng không ai khác có quyền hưởng những thú vui đó và không muốn chia sẻ vận may của mình với người khác, hoặc người khác bị chế ngự bởi ý nghĩ ghen tị. Sự mê đắm trong những thú vui giác quan không thích hợp với những người đã rời khỏi cuộc sống trần tục. Kiểu sống này là mối quan tâm của xã hội, nó coi những thú vui giác quan là hình thức hạnh phúc cao nhất - thú vui càng lớn thì hạnh phúc càng lớn, hay họ nghĩ vậy. Nghịch lý thay, lòng tham, sự bất an, không khoan dung, ác ý và hận thù, bạo lực, chiến tranh, và những thứ tương tự lại là kết quả cuối cùng của một thái độ như vậy.

Đức Phật dạy rằng sự mê đắm trong những thú vui giác quan không phải là sự thực hành của những đẳng Cao quý (Ariyas) giác ngộ. Những người cao quý sống cuộc sống thế gian đã từ bỏ sự ràng buộc vào các đối tượng giác quan. Ví dụ, trong giai đoạn đầu tiên của dòng Thánh quả, Thánh Nhập lưu (Sotāpanna), vẫn chưa hoàn toàn vượt qua được dục vọng và đam mê. Những nhận thức ban đầu về sự dễ chịu của những thú vui giác quan (sukhasaññā) vẫn còn tồn tại. Tuy nhiên, Thánh Nhập lưu Sotāpanna sẽ không cảm thấy bắt buộc phải ham mê những thú vui trần tục. Sự say mê trong những thú vui giác quan không dẫn đến phúc lợi hay hạnh phúc của bản thân. Nói chung, tích lũy tài sản, xây dựng cuộc sống gia đình, phấn đấu để thành công và thịnh vượng trên thế giới này được xã hội coi là người ta đang làm việc vì sự thăng tiến, vì phúc lợi của mình. Nhưng, trên thực tế, những quan điểm như vậy là sai lầm - đạt được thành công và thịnh vượng trên thế giới như vậy không dẫn đến hạnh phúc cuối cùng của một người. Nỗ lực vì phúc lợi của một người theo cách thức như vậy thực sự có thể tạo ra hạnh phúc lớn hơn hoặc ít hơn trong chu kỳ tái sinh trong vòng luân hồi (saṃsāra). Đây không phải là cách để vượt qua tuổi già, bệnh tật và cái chết, cũng không phải là cách giải thoát bản thân khỏi mọi hình thức đau khổ. Để diệt trừ khổ đau, người ta phải thực hành giới (sīla), định (samādhi), và trí tuệ (paññā), mà việc theo đuổi thú vui dục lạc thế gian là một trở ngại.

NGƯỜI THẾ GIAN VÀ NIỀM VUI THẾ GIAN:

Bài giảng về Tứ Diệu Đế nói cụ thể rằng một người đã từ bỏ cuộc sống thế gian - một người đã “từ bỏ cuộc sống thế tục và đi xuất gia” - không nên ham mê những thú vui dục lạc. Do đó, câu hỏi đặt ra là liệu những người thế gian bình thường có thể tự do tận hưởng những thú vui hay không. Vì sự thỏa mãn của những ham muốn thế gian là mối bận tâm của xã hội, nên Đức Phật đã nhấn mạnh đến Con đường Trung đạo. Khi một người sống giữa môi trường xung quanh thế gian, người ta có thể tham gia vào những thú vui thế gian với trí tuệ; nhưng người

ta nên cố gắng tránh những thói quen dẫn đến hoặc củng cố sự thèm muốn. Những người nghiêm túc trong việc thực hành của họ nên cố gắng kiềm chế và giảm bớt ham muốn của mình và nhất tâm tuân giữ Năm Giới (pañca-sīla), đặc biệt là giới thứ ba về việc tránh lạm dụng tình dục của một người.

Sự tập trung để tự hành xác là trái ngược với sự ham mê cảm tính. Đó là một hình thức tự tra tấn được thực hiện dưới niềm tin sai lầm rằng cuộc sống xa hoa gây ra sự ràng buộc với những thú vui dục lạc và rằng chỉ có khổ hạnh cực độ mới có thể dẫn đến hòa bình vĩnh viễn. Một số thực hành được thực hiện bởi các nhà khổ hạnh bao gồm: từ chối thực phẩm và quần áo; ngâm mình trong nước lạnh buốt khi thời tiết lạnh giá; và, trong thời tiết nóng bức, tiếp xúc với ánh nắng mặt trời hoặc đứng gần đồng lửa đang cháy. Một số nhà khổ hạnh không sử dụng giường mà thay vào đó, họ khóa thân nằm trên mặt đất. Một số dùng đến cách nằm trên những chiếc giường đầy gai chỉ được bao phủ bởi một tấm khăn trải giường. Những người khác vẫn ở tư thế ngồi trong nhiều ngày, hoặc chỉ đứng, không nằm cũng không ngồi. Một số hoàn toàn cắt bỏ thức ăn và nước uống. Có một số người chỉ ăn vào những ngày thay thế, trong khi những người khác ăn một lần trong hai hoặc ba ngày. Một số thậm chí kiêng thức ăn và nước uống trong mười lăm ngày. Một số giảm bữa ăn của họ xuống chỉ còn một lượng nhỏ thức ăn, trong khi những người khác không sống bằng gì ngoài rau xanh và cỏ hoặc thậm chí là phân bò. Đức Phật cũng đã thực hành nhiều khổ hạnh này trong suốt sáu năm của Ngài trước khi khám phá ra con đường trung đạo.

Thực hành tự hành xác được những người khổ hạnh khóa thân ở Ấn Độ cổ đại coi là một sự theo đuổi thánh thiện. Một số nhà khổ hạnh tràn trụy vào thời Đức Phật tin rằng họ phải trải qua những đau khổ về thể xác do những hành động bất thiện trước đây của họ. Vì vậy, họ đã thực hành tự hành xác để tiêu trừ nghiệp chướng đã tích lũy từ những hành động bất thiện của những kinh nghiệm trong quá khứ. Khi Đức Phật hỏi họ có biết họ đã phạm bao nhiêu hành vi bất thiện trong những kiếp trước hay không, họ không trả lời được. Đức Phật biết rằng, chừng nào họ còn tuân theo niềm tin này, họ sẽ không tiếp thu Bát Chánh Đạo, bèn giải thích cho họ rằng đó là vô ích và không có kết quả để thực hành tự hành xác, không biết liệu các hành vi sai trái đã được thực hiện hay chưa, cũng như bao nhiêu trong số chúng đã mãn hạn.

Trên khắp Ấn Độ cổ đại, loại hình thực hành này đã được tôn trọng rộng rãi như một công việc cao quý từ rất lâu trước khi Đức Phật Thành Đạo. Mọi người đều cho rằng chỉ có tự hành xác mới có thể dẫn đến kiến thức cao hơn, và nhóm năm nhà khổ hạnh cũng rất tin tưởng vào niềm tin này. Do đó, Đức Phật bắt đầu bài pháp đầu tiên của Ngài lên án việc tự hành xác là quá cứng nhắc. Chỉ sau đó, Ngài đã giảng giải giáo lý của Bát Chánh Đạo.

NỖ LỰC KHÓ KHĂN:

Có một số vị đạo sư vào thời điểm đó, cách giải thích về sự tự hành xác của họ mâu thuẫn với Lời dạy của Đức Phật. Theo họ, nỗ lực nghiêm túc, không mệt mỏi cần thiết cho thiền định giống như một kiểu tự hành xác. Đức Phật không đồng ý. Ngài dạy rằng cần phải cố gắng không ngừng, nỗ lực không ngừng và quyết tâm mạnh mẽ để đạt được mức độ tập trung cần thiết cho sự sáng suốt và từ đó, Giải thoát. Tuy nhiên, sự quyết tâm mạnh mẽ đó chỉ có được sau quá trình luyện tập và nỗ lực nghiêm túc. Những người mới bắt đầu không được mong đợi sẽ có quyết tâm cao như vậy ngay lập tức. Tuy nhiên, họ được kỳ vọng sẽ thực hiện một cam kết chân thành để phát triển sự rèn luyện ba điều (sikkhā) - giới (sīla), định (samādhi) và trí tuệ (paññā). Khi thực hành sâu sắc hơn, ý chí quyết tâm cũng vậy; khi quyết tâm sâu sắc hơn,

vì vậy sẽ thực hành. Bất kỳ hành giả nào không quan tâm đến việc phát triển giới, định và trí tuệ mà thay vào đó tin rằng bản thân tự hành xác dẫn đến Niết bàn là đi sai đường. Ngoài ra, nỗ lực gian khổ, dù đau đớn và xót xa đến đâu, nếu được thực hiện để phát triển giới, định lực và trí tuệ, thì không cấu thành hành vi tự hành xác. Hơn nữa, các Tăng Ni Phật giáo phải sống một cuộc đời xuất gia. Bị ràng buộc bởi một bộ giới luật và quy định nghiêm ngặt được chế tác để cung cấp một môi trường hỗ trợ, họ được kỳ vọng sẽ dành tất cả thời gian và năng lượng của mình cho tinh thần sự phát triển.

Chính Đức Phật, sau khi tránh được hai thái cực và đi theo Bát Chánh Đạo, đã đạt được quả vị Phật và đạt được Giác ngộ.

Tri kiến và trí huệ

"Từ bỏ cả hai cực đoan ấy, Như Lai đã chứng ngộ "Trung đạo" (Majjhima Patipada), là con đường đem lại nhân quả (cakkhu) và tri kiến (nana) và đưa đến an tịnh (vupasamaya), trí tuệ cao siêu (abhinna), giác ngộ (sambodhaya), và Niết bàn".

Với những lời này, Đức Phật thông báo cho nhóm năm nhà sư khổ hạnh rằng, sau khi từ bỏ hai cực đoan của sự mê đắm trong lạc thú giác quan và sự tự hành xác, Đức Phật khám phá ra con đường trung đạo (majjhima-patipadā), bằng các phương tiện mà nhờ đó Đức Phật đạt được Giác ngộ. Việc Đức Phật tiếp tục dùng thức ăn sau nhiều năm tu hành khổ hạnh không có kết quả đã cho phép Ngài đạt được sự gắn kết trong việc hành thiền tĩnh thức dựa trên việc quán hơi thở (ānāpānasati) một phần của con đường Trung đạo. Inasmuch chính là các món ăn được lấy trong có mức độ và ăn theo một cách có ý thức, nó không được coi là sự tận hưởng khoái cảm giác quan, cũng không phải là sự tự hành xác.

Người đã thực hành thiền chánh niệm sẽ không mê đắm hai thái cực này. Người đó sẽ quan sát các đối tượng bằng chánh niệm - đây là một ví dụ của Con đường Trung đạo mà không có tham ái. Như vậy, sẽ không có sự buông thả ở hai thái cực này. Hơn nữa, các vật dụng cần thiết như thực phẩm, quần áo, chỗ ở và thuốc men nên được sử dụng với sự cân nhắc. Bất cứ khi nào các đối tượng cảm giác tiếp xúc với tâm trí và cơ thể, người ta nên nhận biết chúng như bản chất của chúng. Mỗi khoảnh khắc cần được ghi nhận, và người ta nên nhận thức các đối tượng giác quan một cách khách quan. Bởi vì sự chú ý và nhận thức khách quan, không có sự thêm muốn hay chán ghét nào có thể nảy sinh. Nếu một người tránh được hai thái cực này, là người đang theo Trung đạo.

Bất cứ khi nào các đối tượng của giác quan tiếp xúc với các giác quan, thì việc nhìn, nghe, ngửi, nếm và chạm sẽ phát sinh tại các giác quan (āyatana) như là các ý thức tương ứng. Vào thời điểm đó, người ta nên phát triển nhận thức trong từng khoảnh khắc chính xác cho đến khi người ta nhận ra rằng các đối tượng sinh và diệt và không tồn tại dù chỉ trong hai khoảnh khắc liên tiếp. Nếu, tại thời điểm tiếp xúc với một trong các đối tượng giác quan, tham lam (lobha), hận thù (dosa), hoặc si mê (moha) xuất hiện, chúng cũng được quan sát như đối tượng nhận thức thoáng qua. Sự nhận biết này được gọi là "sự sáng suốt" (vipassanā), hay "sự hiểu biết mọi thứ như chúng thực sự vốn có." Bằng cách trau dồi sự hiểu biết này, người ta sẽ có một mối quan hệ khác với thức ăn, quần áo và các đối tượng giác quan khác. Người

ta sẽ có xu hướng không thương thức những thứ này chỉ với mục đích kích thích giác quan và hưởng thụ. Thay vào đó, nhận thức về mọi đối tượng xuất hiện tại các giác quan sẽ được nhận biết và hiểu theo đúng bản chất của nó - như vô thường (anicca), khổ (dukkha), và vô ngã, tức là không có ngã (anattā). Sau đó, trí kiến sẽ xuất hiện và trí tuệ (paññā-cakkhu) sẽ mở ra, dẫn đến sự chứng ngộ Niết bàn. Khi Bát Chánh Đạo (aṭṭhaṅgika magga) phát triển, bản chất thật sự của tâm và mọi vấn đề đều trở nên rõ ràng. Thực tế về sự phát sinh liên tục của chúng trở nên hiển nhiên, cũng như sự thừa nhận rằng tất cả các hiện tượng tinh thần và vật chất này đều là đối tượng của vô thường, khổ và vô ngã. Trong giai đoạn cuối cùng của sự tu luyện Bát Chánh Đạo, bản chất của Niết Bàn được nhận thức rõ ràng và đầy đủ đối với chính mình.

DẪN ĐẾN SỰ AN TĨNH:

Bát Chánh Đạo dẫn đến sự xoa dịu những phiền não tinh thần (kilesa). Đối với một người phát triển Con đường Trung đạo thông qua chánh niệm (sati), định (samādhi) và trí tuệ (paññā), những phiền não tinh thần sẽ trở nên giảm bớt và lắng dịu. Tuy nhiên, chỉ khi người ta thành thạo việc thực hành thì mới có thể dần dần diệt trừ được các phiền não, tùy theo giai đoạn của tuệ giác mà người ta đã đạt được.

Sự mê đắm trong những thú vui giác quan hoặc tự hành xác không dẫn đến việc làm dịu đi những phiền não, mà ngược lại, kích thích ngày càng nhiều những phiền não này. Một khi người ta đã khuất phục trước sự cám dỗ của sự hưởng thụ giác quan, thì sự thèm muốn được lặp đi lặp lại sự thỏa mãn giác quan (kāmacchanda) sẽ dẫn đến kết quả. Tiếp xúc với một đối tượng cảm giác dễ chịu dẫn đến mong muốn chiếm hữu ngày càng nhiều. Một lần khao khát sẽ mang lại nhiều cảm giác khao khát hơn nữa. Không có kết thúc cho nó. Tương tự, việc thực hành khổ hạnh không dẫn đến sự an tĩnh. Sức sống của một người bị giảm xuống do kết quả của sự khổ hạnh cực độ, và điều này khiến cho những phiền não tinh thần tạm thời được kiểm soát. Như khi một người bị ốm nặng hoặc mắc các bệnh đau đớn, thể lực xuống thấp, và phiền não tạm thời không hoạt động. Một khi sức khỏe và sức mạnh bình thường được phục hồi, ham muốn thỏa mãn của các giác quan sẽ xuất hiện như bình thường. Trong khi thực hành tự hành xác, những phiền não thô thiển vẫn bị dập tắt, nhưng những phiền não vi tế vẫn tiếp tục phát sinh. Ví dụ, sự ô uế của tà kiến về cái tôi, sự tự phụ, và thậm chí là niềm tin sai lầm về cách thực hành vẫn có thể có cơ hội để nảy sinh.

THẮNG TRÍ (abhiññā) - trí tuệ thù thắng:

Con đường Trung đạo cũng dẫn đến đạt được thắng trí (abhiññā). Trong bối cảnh này, trí tuệ nhận biết được Tứ Diệu Đế được gọi là “thắng trí”. Khi một người phát triển sự thấu hiểu và thực hành Con đường Trung đạo, người ta hiểu và nhận ra, thông qua kinh nghiệm của chính mình, bản chất của thế giới tinh thần và vật chất là vô thường, khổ và vô ngã. Người ta thấy rằng tất cả các uẩn của sự bám víu đều là dukkha, đau khổ mà người ta trải qua với tư cách là một chúng sinh, một “cái tôi” hay một bản ngã. Do sự thâm nhập sâu sắc vào bản chất thực sự của thế giới tinh thần và vật chất, hành giả xuất hiện cảm giác tách rời đối với mọi tham ái và nhận thức rằng bản thân tham ái (taṇhā) là nguồn gốc của KHỔ. Nếu một người hiểu được Sự thật của khổ bằng cách quan sát bất kỳ năm uẩn nào của sự bám víu (khandha), thì đồng thời cũng sẽ phát sinh ra sự chứng ngộ của ba sự thật còn lại. Điều này được gọi là “biết Tứ

Diệu Đế bằng cách nhìn thấu suốt bản chất từ bên trong, hay thấy sự việc đúng như thật.” Khi tuệ giác đạt được sự trưởng thành hoàn toàn, Niết Bàn nibbāna được thực hiện, và các yếu tố của Con đường Trung đạo trở thành Con đường Cao quý, trong đó Tứ diệu đế được biết đến như chúng nên được biết đến thông qua Bát Chánh đạo. Do đó, người ta nói rằng con đường Trung đạo khởi nguồn đưa đến thắng trí.

Con đường Trung đạo dẫn đến Giác ngộ (sambodha hay sambodhi) thông qua sự thấu hiểu sâu sắc sự việc như thật (vipassanā). Trong tiếng Pāli, không có sự phân biệt giữa thắng trí (abhiññā) và Giác ngộ (sambodha). Tuy nhiên, thắng trí abhiññā biểu hiện sự hiểu biết và thấy rõ một cách sâu sắc và hiểu biết sâu sắc về Thánh Đạo Tuệ (ariyamaggañāṇa) mà được phát triển (kiến thức về con đường của những đẳng giác ngộ hoặc những đẳng cao cả, trong đó có bốn giai đoạn: Tu Đà Hoàn - Thánh nhập lưu [Sotāpanna], Tư Đà Hàm - Thánh Nhất Lai [Sakadāgāmi], A Na Hàm - Thánh Bất Lai [Anāgāmi], và A-la-hán). Giác Ngộ Sambodha có nghĩa là thấu hiểu sâu sắc mà qua đó một người có thể thấy Tứ diệu đế một cách rõ ràng. Người chưa bao giờ quan sát các đối tượng tinh thần và vật chất từng khoảnh khắc sẽ không thể nhìn thấy mọi vật một cách rõ ràng, bởi vì vô minh (avijjā) che khuất chúng. Nhưng, khi Thánh Đạo được phát triển và vô minh đã được nhổ tận gốc, người ta có thể nhìn thấy hoặc nhận ra các sự vật (hiện tượng tinh thần và vật chất) như chúng thực sự vốn có. Sự hiểu biết, hay trí tuệ này, được gọi là Giác ngộ, sự chứng ngộ của Tứ diệu đế.

Niết Bàn NIBBĀNA:

Con đường Trung đạo cuối cùng dẫn đến sự đạt được Niết bàn. Đối với người thâm nhập Tứ diệu đế với sự thấu hiểu con đường A-la-hán và cũng nhận ra Niết bàn với A la hán quả (phala), là đạt được của các chấm dứt của đau khổ (dukkha). Nibbāna là mục tiêu cuối cùng của những ai muốn thoát khỏi mọi hình thức đau khổ của thế gian. Do đó, nó được Đức Phật đề cập đến như một thành tựu riêng biệt. Nếu Bát Chánh Đạo được phát triển, Tứ Diệu Đế sẽ được thâm nhập, và Niết-bàn được chứng ngộ bằng con đường và quả vị A-la-hán. Khi vị A-la-hán qua đời, nó được gọi là đạt được Bát niết Bàn Hay Vô dư y Niết bàn (parinibbāna), hay Giải thoát hoàn toàn. Vào thời điểm đó, tất cả các hiện tượng vật chất và tinh thần chấm dứt, và không có bất kỳ sự tồn tại nào nữa trong luân hồi (saṃsāra). Đây là sự diệt tận của tất cả đau khổ.

Do đó, người không bị dính vào các thú vui dục lạc hay khổ hạnh hành xác và thực hành Con đường Trung đạo để mở mang tâm nhìn, phát triển kiến thức và xoa dịu các phiền não tinh thần, đạt được thắng trí và Giác ngộ, cuối cùng sẽ chứng ngộ Niết Bàn nibbāna.

Cốt tủy của Giáo pháp -

Sau sáu năm tu tập không ngừng nghỉ, Đức Phật đã chứng ngộ Tứ Diệu Đế (Ariya-Sacca -). Những Chân lý cao quý này được tìm thấy trong tất cả chúng sinh như những thực thể của vũ trụ. Trong Kinh Rohitassa, Phật nói :

“Trong cái thân dài độ mấy tấc này với những tướng, những tư duy của nó, Ta tuyên bố về thế giới tập khởi, về thế giới đoạn diệt, về con đường đưa đến thế giới đoạn diệt.”

Trong bối cảnh cụ thể này, thuật ngữ “thế giới” (loka) ngụ ý đau khổ (dukkha). Đoạn văn thú vị này đề cập đến Tứ Diệu Đế, mà chính Đức Phật đã khám phá ra bằng kiến thức trực giác của chính Ngài. Dù chư Phật có phát sinh hay không, những Chân lý này vẫn tồn tại, và chính một vị Phật là người khai thị chúng cho thế giới mê lầm. Chúng không và không thể thay đổi theo thời gian vì chúng là Chân lý vĩnh cửu. Đức Phật không mắc nợ bất cứ ai vì Ngài đã chứng ngộ được những Chân lý này. Chính Ngài đã nói: “Họ trước đây chưa từng nghe qua.” Đức Phật đã dạy Tứ Diệu Đế cho năm vị sa môn khổ hạnh trong bài pháp đầu tiên của Ngài tại Vườn Lộc Uyển tại Isipatana.

Trong tiếng Pāli, những Chân lý này được gọi là ariya-saccāni “Những Chân lý Cao quý”. Chúng được gọi như vậy là bởi vì chúng được phát hiện bởi Ariya (Đấng Cao quý) vĩ đại nhất, Đức Phật, người đã xa lìa mọi phiền não (kilesa).

Pháp, hay luật luân lý tổng quát do Đức Phật khám phá, được tóm tắt trong Bốn Chân lý cao quý: Chân lý về sự biến động phổ quát của khổ (dukkha), về nguồn gốc của khổ (samudaya), sự chấm dứt của khổ (nirodha), và con đường (magga) dẫn đến sự diệt khổ.

1. Chân lý thứ nhất, về tính phổ quát của Đau khổ, nói ngắn gọn, dạy rằng tất cả các dạng tồn tại đều không chắc chắn, nhất thời, ngẫu nhiên, và không có tự bản thể nội tại và do đó, về bản chất của chúng, đều phải chịu khổ.

2. Chân lý thứ hai, về Nguồn gốc của Đau khổ, dạy rằng tất cả đau khổ đều bắt nguồn từ tham ái ích kỷ (taṇhā) và vô minh (avijjā). Nó giải thích thêm về nguyên nhân của sự bất công dường như trong tự nhiên này bằng cách dạy rằng không có gì trên thế giới có thể tồn tại mà không có lý do hoặc nguyên nhân và rằng, không chỉ tất cả các khuynh hướng tiềm ẩn của chúng ta, mà toàn bộ số phận của chúng ta, tất cả những gì mệt mỏi và khốn khổ, đều là kết quả của nguyên nhân có thể được truy tìm một phần trong cuộc sống này và một phần trong các trạng thái tồn tại trước đây.

Sự thật thứ hai còn dạy chúng ta rằng cuộc sống tương lai, với tất cả những mệt mỏi và đau khổ của nó, phải là kết quả của những hạt giống được gieo trong cuộc sống này và trong những kiếp sống trước đây.

Sự thật thứ ba, hay Sự thật về Sự chấm dứt Khổ đau, cho thấy bằng cách nào, thông qua việc từ bỏ tham ái và vô minh, tất cả đau khổ sẽ tan biến và Giải thoát khỏi luân hồi sẽ đạt được như thế nào.

Sự thật thứ tư chỉ ra con đường, hoặc phương tiện để đạt được mục tiêu này. Đó là Bát Chánh Đạo gồm Chánh kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định.

Mỗi Chân lý (hay sự thật chân thực) đòi hỏi nó phải được hành động theo cách riêng của nó - hiểu biết về đau khổ (thống khổ, không thỏa mãn), buông bỏ nguồn gốc của nó, nhận ra sự chấm dứt của nó và tu luyện theo con đường. Khi mô tả cho năm vị sa môn khổ hạnh ý nghĩa của sự tỉnh thức của Ngài, Đức Phật nói về việc đã khám phá ra sự tự do hoàn toàn của trái tim và tâm trí khỏi sự cưỡng ép của tham ái. Ngài gọi sự tự do như vậy là hương vị của Giáo pháp .

Chân lý cao quý đầu tiên

“Đây là Chân lý về Khổ, này các Tỷ-kheo. Sanh là khổ, già là khổ, bệnh là khổ, chết là khổ, sầu, bi, khổ, ưu, não là khổ, oán gặp nhau là khổ, ái biệt ly là khổ, cầu không được là khổ. Tóm lại, ham muốn cá nhân nhất thời là khổ.

Khổ “Dukkha” là một thuật ngữ tiếng Pāli không thể dịch đầy đủ sang tiếng Anh. Dường như không có ngôn ngữ tương đương nào thỏa đáng trong bất kỳ ngôn ngữ nào khác. Theo cách sử dụng thông thường, từ dukkha có nghĩa là “đau khổ, đau đớn, không thỏa mãn, bệnh tật, buồn phiền, đau khổ,” nhưng còn có những sắc thái khác. Từ dukkha, như nó xuất hiện trong Khổ đế thứ nhất, đại diện cho khung rộng nhất trong quan điểm của Đức Phật về cuộc sống và thế giới. Nó không chỉ có nghĩa là đau khổ thông thường mà còn bao hàm ý nghĩa sâu xa hơn của vô thường, bất toàn, tính rỗng không và tính không thực tế. Nếu xem như một cảm giác, dukkha có nghĩa là khó có thể chịu đựng được. Như một sự thật trừu tượng, dukkha được sử dụng với nghĩa “có thể chiêm ngưỡng được” và “tính rỗng không”. Thế giới nằm trên sự đau khổ - do đó, nó là điều đáng suy ngẫm. Thế giới không có bất kỳ thực tại nội tại nào - do đó, nó trống rỗng hoặc hư vô. Do đó, Dukkha có thể được hiểu là “sự mất mát tệ hại đáng khinh .”

Người ta thông thường chỉ nhìn thấy bề nổi. Một Đấng Cao Quý (Ariya) nhìn mọi thứ như chúng thực sự vốn có. Đối với Ariya , tất cả cuộc sống tự bản chất là đau khổ, và anh ta không tìm thấy hạnh phúc thực sự nào trên thế giới này, thứ lừa dối nhân loại bằng những thú vui hão huyền. Hạnh phúc vật chất chỉ đơn thuần là sự thỏa mãn của một ham muốn nào đó. "Điều mong muốn đạt được không sớm hơn là nó bắt đầu bị khinh bỉ." Sự không bao giờ hài lòng chính là tất cả các ham muốn.

Tất cả đều là đối tượng của sinh (jāti), và do đó, suy tàn (jarā), bệnh tật (vyādhi), và cuối cùng là chết (maraṇa). Không ai được miễn trừ bốn nguyên nhân đau khổ không thể tránh khỏi này.

Không đạt được điều mình muốn cũng là đau khổ. Chúng ta không muốn bị dính liền với những thứ hoặc người mà chúng ta không thích, cũng không muốn bị tách khỏi những thứ hoặc người mà chúng ta thích. Tuy nhiên, những mong muốn ập ủ của chúng ta không phải lúc nào cũng được thỏa mãn. Những gì chúng ta ít mong đợi nhất hoặc những gì chúng ta ít mong muốn nhất thường đổ dồn về phía chúng ta. Đôi khi, những hoàn cảnh khó chịu bất ngờ như vậy trở nên không thể chịu đựng được và đau đớn đến mức một số người bị buộc phải tự tử, như thể một hành động như vậy sẽ giải quyết được vấn đề của họ.

Hạnh phúc thực sự được tìm thấy bên trong và không được định nghĩa bằng sự giàu có, quyền lực, danh dự hay sự chinh phục. Nếu những của cải thế gian đó bị cưỡng đoạt hoặc vô có, hoặc bị định hướng sai, hoặc thậm chí bị xem với sự ràng buộc, chúng sẽ là nguồn gốc của nỗi đau và nỗi buồn cho những người sở hữu.

Thông thường, việc tận hưởng những thú vui trần gian là niềm hạnh phúc cao nhất và duy nhất đối với một người bình thường. Không còn nghi ngờ gì nữa, một niềm hạnh phúc nhất thời trong sự mong đợi, thỏa mãn và nhớ lại những thú vui vật chất thoáng qua như vậy, nhưng chúng chỉ là ảo tưởng và tạm thời. Theo Đức Phật, không dính mắc (virāgatā), hay vượt lên trên những thú vui vật chất, là một niềm hạnh phúc.

Nói tóm lại, bản thân thân thể ngũ uẩn này là một nguyên nhân của đau khổ.

Sự thật đầu tiên về đau khổ này, phụ thuộc vào cái gọi là “bản thể” này và các khía cạnh khác nhau của cuộc sống, cần được phân tích và xem xét cẩn thận. Việc kiểm tra này dẫn đến sự hiểu biết đúng đắn về bản thân mình như một thực tế.

BA LOẠI KHỔ:

Có ba loại khổ của dukkha: (1) Khổ khổ dukkha dukkha, là đau khổ thông thường, là sự đau khổ chồng chất, liên tiếp xảy ra; (2) Hành khổ vipariṇāma dukkha, là đau khổ trải qua bởi sự thay đổi; và (3) Hoại khổ saṃkhāra dukkha, tức là đau khổ trải qua bởi trạng thái bị hủy hoại.

Khía cạnh thứ nhất, dukkha dukkha, chứa đựng hai thành phần của đau khổ thông thường. Đầu tiên đề cập đến sự sống, hay bản thể, vì nó được cấu thành bởi các lực tinh thần và vật chất (danh nāma- sắc rūpa), được gọi cụ thể hơn là năm uẩn (pañcakkhandha). Đức Phật định nghĩa năm uẩn này là khổ (dukkha). Nói cách khác, thực tế trần trụi của cuộc sống chính là khổ. Thứ hai đề cập đến bệnh tật phổ quát. Khi tinh thần và vật chất - năm uẩn - biểu hiện hoặc xuất hiện, chúng nhất định phải trải qua tất cả các loại đau khổ. Đây là khổ đau trải qua trong sinh, bệnh, già, chết, kết hợp với những người không được yêu thương và những điều kiện khó chịu, không đạt được điều mình muốn, buồn phiền, than thở, đau đớn, đau buồn và tuyệt vọng. Nói tóm lại, khổ khổ là tất cả các loại đau khổ về thể chất và tinh thần được mọi người chấp nhận là đau khổ hoặc nỗi đau.

Khía cạnh thứ hai của đau khổ là hành khổ vipariṇāma dukkha. Vipariṇāma có nghĩa là “thay đổi.” Bản chất của vũ trụ này là vạn vật liên tục thay đổi - bản chất chúng là vô thường. Vì vậy, một cảm giác hạnh phúc hoặc một tình trạng hạnh phúc không thể kéo dài. Khi họ thay đổi, đau khổ, đau đớn hoặc cảm giác khó chịu là kết quả. Đức Phật nói: “Bất cứ điều gì là vô thường đều là đau khổ,” Đức Phật nói. Bất cứ khi nào đối mặt với những thăng trầm của thế gian, người ta sẽ trải qua những đau khổ trong cuộc sống. Hai khía cạnh đầu

tiên của đau khổ rất dễ hiểu, vì chúng là những trải nghiệm phổ biến trong cuộc sống hàng ngày. Bởi vì những khía cạnh này của đau khổ có thể dễ dàng nhận ra như là những trải nghiệm chung, chúng thường đại diện cho ý nghĩa của dukkha được đề cập trong Khổ đế thứ nhất. Tuy nhiên, điều này không truyền đạt ý nghĩa đầy đủ của khổ như Đức Phật đã sử dụng thuật ngữ này khi đề cập đến Khổ đế thứ nhất.

Khía cạnh thứ ba của đau khổ, hoại khổ *samkhāra dukkha*, là đau khổ do các trạng thái có điều kiện trải qua. Mọi thứ trong vũ trụ, dù là vật chất hay tinh thần, đều tuân theo điều kiện của nó. Loại khổ đau này sẽ được hiểu rõ ràng qua kinh nghiệm trực tiếp trong thiền minh sát. Một người thực hành thiền minh sát cần phải thường xuyên nhận thức về các hiện tượng tinh thần và thể chất cho đến khi người đó trực tiếp nhận ra các quá trình luôn thay đổi cấu thành vũ trụ. Khi đó người ta sẽ hiểu khổ là một kết quả.

NGŨ UẨN: “Tất cả các sự vật hiện tượng - tức là tất cả những điều mà chúng ta biết được bằng kinh nghiệm trực tiếp - chỉ tồn tại trong các mối quan hệ nhất thời; chúng phụ thuộc lẫn nhau và không tồn tại thực sự ngoài thuyết tương đối có điều kiện của chúng. Đó là lý do tại sao Đức Phật dạy rằng tất cả các hiện tượng vật chất và tinh thần của thế giới này là vô thường (*anicca*), khổ (*dukkha*), và Vô ngã (*anattā*). Cả tâm trí và cơ thể đều không phải là một thực thể “tự tồn tại”. Chúng là những hiện tượng phát sinh có điều kiện bởi những hiện tượng có trước và cùng tồn tại, chúng giảm dần và mất đi khi những nguyên nhân tự nhiên tạo ra chúng không còn tác dụng và nhường chỗ cho những hiện tượng khác. Vì vậy, toàn bộ vũ trụ của vật chất hữu hình và vô tri, của các sinh vật sống và các thiên hà rộng lớn của các ngôi sao mà chúng ta nhìn thấy trên bầu trời vào ban đêm, không phải là một cấu trúc tự tồn tại vĩnh viễn mà là một quá trình thay đổi và biến đổi liên tục.

Vũ trụ vật chất được xem như một mạng lưới động của các sự kiện có liên quan với nhau. Không có thuộc tính nào của bất kỳ phần nào của web này là nền tảng cơ bản; tất cả chúng đều tuân theo các thuộc tính của các phần khác và tính nhất quán tổng thể của các mối tương quan giữa chúng sẽ xác định cấu trúc của toàn bộ web. “Thực tế là một tổng thể mạch lạc, không đứt đoạn, liên quan đến một quá trình thay đổi không ngừng. Trong quan điểm này, tất cả các cấu trúc ổn định trong vũ trụ không là gì khác ngoài những gì trừu tượng. Chúng ta có thể đầu tư mọi nỗ lực vào việc mô tả các đối tượng, thực thể hoặc sự kiện, nhưng cuối cùng chúng ta phải thừa nhận rằng tất cả chúng đều bắt nguồn từ một tổng thể không thể xác định và không thể biết được. Trong thế giới này, mọi thứ đều thay đổi, luôn chuyển động.

Những gì thường được gọi là một chúng sinh được xem trong Phật giáo không là gì khác ngoài sự kết hợp và liên tục sinh ra và giải thể của các hiện tượng tinh thần và thể chất. Tính cách và sự liên tục rõ ràng của một người không gì khác hơn là hoạt động không ngừng của một dòng pháp được kết hợp với nhau như một thể thống nhất tạm thời bởi sức mạnh của các khuôn mẫu thói quen.

“Khi tất cả các bộ phận cấu thành ở đó, ký hiệu 'thực thể' sẽ được sử dụng. Chỉ như vậy, nơi năm uẩn tồn tại, chúng ta nói về một 'sinh vật sống'. ”

Do đó, không có “linh hồn” (*attā*) trường tồn hay bất kỳ thực thể nào thuộc loại đó. Điều đó dẫn đến tái sinh chỉ đơn giản là những xung động tinh thần mang tính nóng nảy trong quá khứ

được thúc đẩy bởi tham ái (*taṇhā*). Nhân cách cá nhân chỉ tồn tại như một tập hợp của các khuynh hướng - cái gọi là “thói quen” của tâm lý học hiện đại - và thậm chí những khuynh hướng này còn có thể thay đổi liên tục. Một sinh thể, hay một cá nhân, chỉ đơn thuần là sự kết hợp của các lực hoặc năng lượng luôn thay đổi về thể chất và tinh thần, có thể được chia thành năm nhóm hoặc uẩn (*pañcakkhandha*). Năm uẩn là:

Sắc (*rūpa*);

Thọ - Cảm giác (*vedanā*), hay cảm giác - cảm giác trần trụi dựa trên tiếp xúc;

Tưởng (*saññā*) - xu hướng nhận biết một sự vật;

Hành (*saṃkhāra*) - cảm xúc tiếp theo dựa trên sự đánh giá ý nghĩa của một cảm giác;

Thức (*viññāṇa*).

Bây giờ chúng ta hãy xem xét chi tiết từng uẩn này: ⁴⁰

Đầu tiên là tập hợp của vật chất hay gọi là Sắc uẩn (*rūpakkhandha*): Danh (*nāma*) và sắc (*rūpa*) đều vô thường và không cố định. Mọi thứ tồn tại đều bao gồm các *kalāpa* (các hạt hạ nguyên tử), mỗi hạt sinh ra và chết đi đồng thời. Mỗi *kalāpa* là một khối được hình thành bởi sự kết hợp của tám yếu tố bản chất (*dhātu*). Bốn yếu tố đầu tiên được gọi là “tứ đại” (*mahābhūta*), những yếu tố chính là những phẩm chất vật chất thiết yếu chủ yếu trong một *kalāpa*; đó là: (1) các yếu tố của đất (*paṭhavī-dhātu*), là các phẩm chất của nặng và nhẹ về hình thức vật chất; (2) yếu tố nước (*āpo-dhātu*), là chất lượng của sự gắn kết, hay tính chuyển động; (3) yếu tố lửa, hay nhiệt (*tejo-dhātu*), là chất lượng của nóng và lạnh; và (4) yếu tố không khí (*vāyo-dhātu*), là chất lượng của chuyển động, hay chuyển động trong các yếu tố vật chất. Bốn yếu tố còn lại chỉ đơn thuần là các yếu

tổ phụ thuộc và có nguồn gốc từ bốn yếu tố đầu tiên. Đó là: (1) màu sắc; (2) mùi; (3) vị; và (4) tính chất dinh dưỡng. Chỉ khi tám yếu tố bản chất được kết hợp với nhau thì thực thể của một kalāpa mới được hình thành. Nói cách khác, trong khoảnh khắc rất ngắn ngủi của sự đồng tồn tại của tám yếu tố bản chất này, có một thực thể được gọi là kalāpa. Những kalāpa này ở trong trạng thái mãi thay đổi liên tục hoặc dòng chảy (anicca, hay vô thường) - chúng không là gì khác ngoài một dòng năng lượng. Cơ thể, như chúng ta gọi, không phải là một thực thể như nó có vẻ như nó vốn có mà là một thể liên tục của vật chất với các sự sống đồng tồn tại..

Năm cơ quan giác quan của sắc cũng bao gồm, nghĩa là, mắt, tai, mũi, lưỡi và cơ thể cộng với các đối tượng tương ứng của chúng trong thế giới bên ngoài - hình thức hữu hình, âm thanh, mùi, vị và các đối tượng hữu hình. Do đó, toàn bộ thế giới vật chất, cả bên trong và bên ngoài, đều được bao gồm trong tổng thể của vật chất (rūpa).

Sắc uẩn (Rūpa) là uẩn duy nhất tương ứng với thế giới vật chất bên ngoài. Bốn uẩn còn lại tương ứng với mặt tinh thần của hệ thống thân tâm. Thế giới vật chất - vật chất được gọi là dữ liệu được trình bày cho các giác quan. Tuy nhiên, trong trường hợp này, không chỉ bao gồm bản thân các đối tượng cảm giác mà còn bao gồm các giác quan. Điều này phản ánh một thực tế rằng, nếu chúng ta không quên vai trò của cơ quan tâm sinh lý của chúng ta trong vai trò của tri giác, thì chúng ta thấy rằng những gì xuất hiện trong tâm trí tại thời điểm tri giác về một đối tượng nhìn là đối tượng đó cùng với cảm giác nhìn, v.v. đối với các giác quan khác. Chúng ta không bao giờ chỉ nhìn thấy một đối tượng, chúng ta luôn trải nghiệm việc nhìn thấy đối tượng đó cùng một lúc thời gian.

Uẩn thứ hai là cảm thọ (vedanākkhandha), hay cảm giác. Tất cả các loại cảm giác (dễ chịu, khó chịu, hoặc trung tính), trải qua sự tiếp xúc của các cơ quan thể chất và tinh thần với thế giới bên ngoài, đều được bao gồm trong uẩn thứ hai. Có sáu loại cảm giác: giao tiếp của mắt với khả năng nhìn thấy các hình thức,

«Để biết chi tiết, cf. Jeremy Hayward, *Chuyển đổi thế giới, Thay đổi tư duy: Nơi Khoa học và Phật giáo gặp gỡ* (Boston, MA, và London: Shambhala [1987]) và Nyanatiloka, *Từ điển Phật giáo: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo* (tái bản lần thứ 4; Kandy, Sri Lanka: Hội Xuất bản Phật giáo [1980]), pp. 98—102.

tai có âm thanh, mũi có mùi, lưỡi có vị, thân có vật hữu hình, và tâm có đối tượng tinh thần (hình ảnh, ý nghĩ hoặc ý tưởng). Cảm giác là phản ứng tình cảm tự động đối với một đối tượng trước khi bất kỳ quá trình khái niệm nào đi vào, một phản ứng trần trụi của “dễ chịu”, “khó chịu” hoặc “trung tính”. Điều này không đề cập đến một phản ứng cảm xúc riêng biệt mà là một đánh giá tích cực, tiêu cực hoặc trung tính đơn giản đi kèm với nhận thức về bất kỳ hình thức cơ bản nào. Trong khi rūpa tương ứng với cực vật chất - vật chất của kinh nghiệm nhị nguyên, và các khandha từ ba đến năm tương ứng với cực tinh thần, thì khandha thứ hai kết nối thể chất và tinh thần. Trong “cơ thể”, nó biểu

hiện dưới dạng cảm giác bên trong của cơ thể là dễ chịu, đau đớn hoặc trung tính. Trong “tâm trí”, nó biểu hiện như sự kích thích tình cảm, phản ứng bản năng đối với “sự vật” cơ bản bên ngoài và những phản ứng cơ bản về “thích” hoặc “không thích”.

Thứ ba là tướng uẩn (*saññākkhandha*). Tri giác đề cập đến khả năng nhận biết cảm xúc (*vedanā*). Giống như cảm giác, tri giác có sáu loại, liên quan đến sáu yếu tố bên trong và sáu đối tượng bên ngoài - chúng được tạo ra thông qua sự tiếp xúc của sáu khả năng của chúng ta với thế giới bên ngoài. Đó là các tri giác nhận biết các đối tượng, dù là vật chất hay tinh thần. Tri giác là sự phân biệt đầu tiên rằng có một đối tượng cụ thể - sự khởi đầu của sự hình thành khái niệm. Nó hình thành khái niệm về “cái tôi” của một người vì “cái tôi” đó liên quan đến hình thức cụ thể chiếm sự chú ý của một người. Nó tóm tắt các đặc điểm của bất kỳ đối tượng nào đã được xác định bằng cảm giác quan tâm đến bản thân, do đó có thể đặt tên cho nó. Bởi vì người ta có thể đặt tên cho nó, người ta cũng có thể nắm bắt nó và giữ nó trong lĩnh vực chú ý của mình, tức là trong “thế giới” của một người.

Thứ tư là hành uẩn (*saṃkhārakkhandha*). Tất cả các hoạt động ý chí, hoặc tinh thần, cả tốt và xấu, đều được bao gồm trong tập hợp này. Cảm giác và tri giác không phải là hành động theo ý muốn - chúng không tạo ra tác động của nghiệp. Chỉ những hành động mang tính chất hành động mới có thể tạo ra những tác động của nghiệp. Các hành uẩn có sẵn (*saṃkhāra*) bao gồm tất cả các yếu tố tinh thần khác ngoài cảm giác và tri giác. Uẩn này bao gồm các nội dung khái niệm của kinh nghiệm. Một loạt các cảm xúc tích cực, tiêu cực và thờ ơ; các mô hình tư tưởng đơn giản và phức tạp cũng như các hệ thống tư tưởng như các hệ thống niềm tin triết học, tôn giáo và tâm lý học khác nhau; và các chức năng và thái độ tinh thần khác nhau đều được bao gồm trong thể loại.

Uẩn thứ năm là thức uẩn (*viññāṇakkhandha*). Ý thức là một phản ứng, nhận thức hay phản hồi với những điều sinh khởi tại một trong sáu giác quan (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý). Ý thức không nhận biết một đối tượng. Nó chỉ là một loại nhận thức - nhận thức về sự hiện diện của một đối tượng. Nó là uẩn thứ ba (*saññā*, hay tri giác) nhận biết một đối tượng. Cần phải lưu ý rằng những gì ý thức đưa ra về những gì nó đang trải qua có thể hoàn toàn khác với những gì mà toàn bộ cơ thể đang trải nghiệm. Điều đó không phải để nói rằng ý thức không có kinh nghiệm về những gì nó có vẻ như đang trải qua. Điều này thật sự đúng vậy, vì ý thức chỉ là ý thức về những gì có vẻ, và không có gì khác. Tuy nhiên người ta nói rằng kết luận mà ý thức đột nhiên đạt đến thì có thể bị sai.

Năm uẩn kết hợp cùng nhau bao gồm tất cả các thành phần tâm sinh lý hình thành nên một con người cá thể. Không có gì còn sót lại mà thực sự có thể được ghi nhận trong kinh nghiệm của chúng tôi; năm uẩn tạo thành tất cả những gì chúng ta gọi là “tôi” và “thế giới”. Ý tưởng về “cái tôi” ảnh hưởng đến nhận thức ở các cấp độ vô thức và bóp méo nó để quan điểm của chúng ta về “cái gì là” liên tục bị tô màu bởi ý tưởng này, và do đó, liên tục bị đánh lừa. Theo quan điểm của Phật giáo, hiểu được sự thật này, không chỉ ở cấp độ lý trí bề ngoài, là bề ngoài và lừa dối, mà ở cấp độ sâu trong tiềm thức của quá trình xử lý tri giác, là bước cần thiết để thức tỉnh khỏi sự tự lừa dối này để nhận thức sự vật như chúng thực sự là.

Như vậy, Phật giáo không phủ nhận hoàn toàn sự tồn tại của một nhân cách theo nghĩa thông thường. Nó phủ nhận, theo nghĩa tối thượng (paramattha saccana), một thực thể giống hệt nhau, hay một thực thể vĩnh viễn, nhưng nó không phủ nhận tính liên tục trong tiến trình. Thuật ngữ triết học Phật giáo cho một cá nhân là *santati*, có nghĩa là, một “dòng chảy” hay “sự liên tục”. Dòng chảy không gián đoạn, hay sự liên tục, của các hiện tượng tâm sinh lý, được điều kiện bởi nghiệp, không có nguồn gốc có thể cảm nhận được trong quá khứ vô thủy cũng như bất kỳ kết thúc nào để tiếp tục nó trong tương lai, ngoại trừ bằng Bát Chánh Đạo, là sự thay thế của Phật giáo cho bản ngã vĩnh viễn, hay linh hồn vĩnh cửu, được tìm thấy trong các hệ thống tôn giáo khác.

Trong Chánh Niệm, hành giả thực hiện nghiên cứu phân tích về bản chất của vật chất trước tiên, sau đó là bản chất của tâm và các đặc tính của tinh thần. Anh ta bắt đầu thấy rằng tâm trí và vật chất luôn thay đổi - chúng vô thường và phù du. Khi sức mạnh tập trung của anh ta tăng lên, bản chất thực sự của các lực bên trong anh ta ngày càng trở nên sống động.

Chân lý cao quý thứ hai

“Và một lần nữa, hỡi các Tỳ kheo, đây là Chân lý Cao quý về Nguyên nhân của Đau khổ: Chính sự thèm muốn, gắn liền với hưởng thụ và ham muốn và tìm kiếm khoái lạc ở khắp mọi nơi, dẫn đến những tái sinh trong tương lai, đó là nguyên nhân của đau khổ. Nói cách khác, nó khao khát cảm giác khoái lạc, khao khát là dục ái, hữu ái và phi hữu ái.”

Đức Phật giải thích cuộc sống không gì khác ngoài khổ. Ngài dạy rằng mọi đau khổ đều bắt nguồn từ tham ái ích kỷ (*taṇhā*) và vô minh (*avijjā*). Không có đấng sáng tạo nào kiểm soát số phận của chúng ta. Đau khổ (*dukkha*) và nguyên nhân của đau khổ (*dukkha samudaya*) không phải do bất kỳ tác nhân bên ngoài nào, mà có thể được giải thích bằng chính cuộc sống của nó mà thôi. Tham ái, một yếu tố tinh thần (*cetasika*), là động lực mạnh mẽ nhất, không chỉ gây ra đau khổ trong chính cuộc sống này, mà còn là sự tồn tại vĩnh viễn trong các cuộc sống đời sau. Nó xây dựng và tái thiết thế giới lặp đi lặp lại. Cuộc sống phụ thuộc vào khát vọng cuộc sống. Tuy nhiên, tham ái không phải là nguyên nhân đầu tiên hoặc duy nhất cho sự phát sinh của khổ. Tham ái tự nó được tạo điều kiện bởi những nguyên nhân khác. Nguyên nhân trực tiếp nhất của tham ái là *vedanā*, hay còn gọi là cảm thọ. Theo Phật giáo, không có nguyên nhân đầu tiên. Có vô số nguyên nhân và kết quả vô tận, phụ thuộc lẫn nhau và liên quan đến nhau. Mọi thứ không phải do một nguyên nhân duy nhất, cũng không phải là không có nguyên nhân. Mọi thứ trong vũ trụ đều được điều hòa, phụ thuộc lẫn nhau và có liên quan với nhau. Tham ái được coi là nguyên

nhân gần gũi của đau khổ. Theo Vi diệu pháp Abhidhamma, nguyên nhân của sự phát sinh đau khổ, hay dukkha samudaya, là tham lam (lobha), một trong năm mươi hai yếu tố tinh thần. Tanhā (cũng có thể được dịch là "khát"), rāga (ham muốn), và upādāna (chấp trước) có quan hệ mật thiết với tham lam. Lobha điều kiện và nguyên nhân phát sinh dukkha, trong khi tanhā là căn nguyên của khổ (tanhā dukkhassa mūlam).

Khát ái (tanhā) này là một sức mạnh tinh thần mạnh mẽ tiềm ẩn trong tất cả mọi người và là nguyên nhân chính của hầu hết các tệ nạn trong cuộc sống. Chính sự tham ái này, thô thiển hay vi tế, dẫn đến sự tái sinh lặp đi lặp lại trong luân hồi và khiến người ta dính mắc vào mọi dạng thức của đời sống.

Các hình thức tham ái thô thiển nhất bị suy yếu khi đạt được Tư đà hàm Sakadāgāmi, giai đoạn thứ hai của Thánh quả, và bị loại bỏ hoàn toàn khi đạt được A na Hàm Anāgāmi, giai đoạn thứ ba của Thánh quả. Mặt khác, các hình thức tinh vi của tham ái chỉ bị tiêu diệt khi đạt được Quả vị A la hán.

Cả đau khổ và tham ái chỉ có thể được diệt trừ bằng cách đi theo Con đường Trung đạo, do chính Đức Phật khai thị, và đạt được cực lạc Niết bàn.

NGHIỆP KARMA VÀ SỰ TÁI SINH:

“Tôi đã trải qua nhiều lần vào sinh ra tử, tìm kiếm nhưng không tìm ra người xây dựng ngôi nhà này. - Buồn thay, quả nhiên là sinh lão bệnh tử! ” -

“Chúng sinh” đề cập đến năm uẩn (pañcakkhandha) mà chúng ta gọi là “cuộc sống”. Cuộc sống là KHỔ, và khổ là cuộc sống. Tham ái (tanhā) là một trong những trạng thái tinh thần của một “chúng sinh”. Khi một người được sinh ra làm một chúng sinh, người ta có thêm muốn, hoặc mong muốn được tái sinh; và vì ham muốn này, chúng sinh tích lũy nghiệp bất thiện(?) hoặc bất thiện. Do đó, dựa vào nghiệp, một người được tái sinh - có một sự trở thành khác (bhava). Nói cách khác, ham muốn tạo ra sự tái sinh. Như đã nêu trong Thanh Tịnh Đạo Visuddhimagga :

*Kết quả của nghiệp phát xuất từ nghiệp,
Kết quả có nghiệp là nguồn gốc của nó,
Tương lai trở thành suối từ nghiệp,
Và đây là cách thế giới xoay vòng.*

⁴⁰⁰ “Ngôi nhà” là cơ thể, “người xây nhà” là khao khát. “Tìm kiếm, nhưng không tìm thấy,” có nghĩa là không đạt được Giác ngộ.

⁴⁰¹ Dhammapada, XI, Old Age, câu 153.

Có thể hiểu đơn giản rằng, trong chừng mực tham ái có bản chất là thích thú và bám víu vào các đối tượng, một chúng sinh thấy thích thú với bất kỳ sự tồn tại nào mà nó được sinh ra và thích thú với bất kỳ đối tượng giác quan nào hiện diện ở đó. Khi một người muốn duy trì sự tồn tại và có được để thưởng thức những đồ vật thú vị, thì các hoạt động mang tính hành động sẽ

phát huy tác dụng. Những hành động có chủ ý (nghiệp) này, có thể là thiện (kusala) hoặc bất thiện (akusala), là nguyên nhân của sự tái sinh vào những hiện hữu mới.

Khi một người sắp chết, một trong những nghiệp thiện hoặc bất thiện được tích lũy trong suốt cuộc đời của một người sẽ xuất hiện ở tại ý thức của người đó. Đối tượng giác tri này có thể là nghiệp hoặc một dấu hiệu của nghiệp (kamma-nimitta), tức là bất kỳ thị giác, âm thanh, khứu giác, vị giác, xúc giác, hoặc ý tưởng nào đã đạt được vào thời điểm tạo nghiệp đó. Ngoài ra, đối tượng có thể là dấu hiệu của định mệnh (gati-nimitta), tức là dấu hiệu của sự tồn tại tiếp theo, nơi một người được định tái sinh do nghiệp trước của người đó. Chúng phát sinh cùng với quá trình ý thức trong năm khoảnh khắc trước thời điểm chết (maraṇāsanna-javana) và hoạt động như một ý thức điều hòa mới (abhi-saṃkhāra viññāṇa) cho sự tái sinh.

Theo Đức Phật, nghiệp giống như một lĩnh vực trong đó ý thức có thể phát triển (kammaṃ khettaṃ). Ý thức chỉ giống như một hạt giống (viññāṇaṃ bijaṃ) cho sự phát triển của ý thức buông bỏ (paṭisandhi -viññāṇa), và tham ái được liên kết với độ ẩm hoặc yếu tố nước (tanhā sineho), là yếu tố cần thiết cho sự phát triển của nó. Một ý thức điều kiện mới (abhisamkhāra-viññāṇa) tạo điều kiện cho sự trở thành mới sẽ lấy làm đối tượng của nó là nghiệp, một dấu hiệu của nghiệp, hoặc một dấu hiệu của định mệnh vào lúc sắp chết. Có hai nguyên nhân dẫn đến cuộc sống mới: (1) nghiệp và (2) tanhā. Nhưng nghiệp mà không có tanhā thì không thể tạo ra sự trở thành mới. Tanhā là nguyên nhân chính. Do đó, người ta nói rằng tanhā tạo ra sự tái sinh.

Ý thức phát sinh vào giây phút đầu tiên của sự thụ thai, được gọi là “ý thức buông bỏ”, cũng được coi là đối tượng của nó là nghiệp, một dấu hiệu của nghiệp, hoặc một dấu hiệu của số mệnh. Tiếp theo là ý thức buông bỏ bởi ý thức liên tục cuộc sống (bhavanga citta), nó diễn ra liên tục trong suốt cuộc đời, ngay cả khi không có ý thức nào phát sinh. Theo Vi Diệu Pháp, ý thức rời bỏ, ý thức tiếp tục cuộc sống và ý thức chết trong một cuộc sống duy nhất đều thuộc cùng một loại. Chúng phát sinh do kết quả của một nghiệp cụ thể trong kiếp quá khứ xuất hiện vào lúc sắp chết. Do đó, tanhā hình thành nguyên nhân gốc rễ của sự tồn tại mới hoặc sự trở thành mới.

KHÁT KHAO VÌ NIỀM VUI CẢM XÚC GIÁC QUAN: Khi chúng ta trải qua bất kỳ loại đau khổ hay đau đớn nào trong cuộc sống này, đó là bởi vì chúng ta thêm muốn hoặc dính mắc vào các đối tượng cảm giác. Ví dụ, nếu con của chúng ta bị ốm, chúng ta lo lắng và cảm thấy rất nhiều đau khổ. Nhưng, nếu con của người khác bị bệnh, chúng ta không lo lắng hay cảm thấy đau khổ nhiều, bởi vì chúng ta không có quá nhiều ràng buộc với con của người khác. Bất cứ điều gì mà chúng ta dính mắc hoặc thêm muốn, thay đổi hoặc mất đi, đều gây ra đau khổ. Như Đức Phật nói:

“Tham ái = mang lại đau buồn; thêm thường mang lại nỗi sợ. Đối với những người không còn tham ái, không có đau buồn và không sợ hãi. ”

Tham lam, ham muốn, khát khao, thêm khát, khao khát và tình cảm là một số đặc điểm được bao gồm trong thuật ngữ tanhā. Tham ái là kẻ thù của toàn thể giới; chính vì ái dục mà tất cả những điều bất thiện đến với chúng sinh. Tham ái và dính mắc có thể nảy sinh đối với những

thứ vật chất và phi vật chất. Do đó, chúng ta có thể thêm muốn và dính mắc vào các đối tượng cảm giác, của cải, hoặc tài sản cũng như các nghi thức và nghi lễ, triết học, quan điểm, ý tưởng hoặc tôn giáo, tất cả đều có thể dẫn đến đau khổ, thất vọng, và không đạt yêu cầu.

Bây giờ, sự thêm muốn này phát sinh hoặc diễn ra ở đâu và như thế nào? Nơi nào có sự thích thú và dính mắc (*nandī-rāga sahaḡatā*), tham ái khởi lên và biểu hiện. Tất cả sáu căn đều là nơi phát sinh tham ái, bởi vì chính nhờ những căn này mà một người nhận biết được các đối tượng của giác quan. Sau đó, khi một người nhìn thấy một đồ vật, người ta sẽ phản ứng bằng cách thích hoặc không thích. Tương tự như vậy, khi một người nghe âm thanh, ngửi mùi, nếm mùi vị, chạm vào các vật hữu hình, hoặc suy nghĩ, thì thích hoặc không thích phát sinh. Một số người có thể nói rằng không có gì khó khăn trong việc chấp nhận thích là thêm muốn, nhưng làm sao người ta có thể chấp nhận rằng không thích là thêm muốn, vì đó là chán ghét hay thù hận. Nói như vậy, nếu một người không thích một thứ cụ thể, có nghĩa là người đó thích một thứ khác. Điều gì đó khác có thể đơn giản như mong muốn thoát khỏi đối tượng mà người ta không thích. Vì vậy, cả thích và không thích đều được coi là thêm muốn. Hình thức trực quan, âm thanh, mùi, vị, vật hữu hình, và những suy nghĩ hay ý tưởng là thú vị và dễ chịu, và khi những vật thể này phát sinh tại các giác quan tương ứng của chúng, thì tham ái sẽ xuất hiện. Tham ái phát sinh liên quan đến các đối tượng giác quan được gọi là *kāma-taṇhā*, hay giác quan thêm thường.

MONG MUỐN SINH RA TRONG MỘT THẾ GIỚI RIÊNG BIỆT: Tham ái gắn liền với niềm tin vào sự tồn tại vĩnh cửu, được gọi là “khao khát tồn tại, hay trở thành” (*bhava-taṇhā*). Khi các đối tượng giác quan khởi lên, người ta phát triển tham ái như thích hay không thích, và tùy theo điều này hay cách khác, người ta tích lũy nghiệp lành hoặc bất thiện khiến người ta phải tái sinh. Có một số người tin vào một cuộc sống tương lai và khao khát được sinh ra một lần nữa trong một cuộc sống tốt đẹp hơn. Vì vậy, họ cố gắng tích lũy nghiệp tốt để có thể tái sinh vào một cuộc sống tốt đẹp hơn. Tuy nhiên, đây là một dạng của *dukkha*, vì “sinh ra cũng là khổ” (*jāti pi dukkhā*). Khao khát được trở thành, mong muốn tiếp tục tồn tại, hoặc tiếp tục tái sinh mãi mãi là những gì được gọi là quan điểm của thuyết vĩnh cửu (*saṣṣata-ditṭhi*).

MONG MUỐN TỒN TẠI ĐỂ KẾT THÚC: Khi thêm muốn được kết hợp với niềm tin vào sự tự hủy diệt, nó được gọi là “mong muốn không tồn tại” (*viḡbhava-taṇhā*). Đó là những gì được biết theo quan điểm thuyết tịch diệt (*uccheda-ditṭhi*). Niềm tin vào việc sẽ luôn có hậu quả hay kết quả của hành động của ai đó khiến cho người theo thuyết này từ chối các mô típ về đạo đức cũng như niềm tin vào cuộc sống sau khi chết hoặc sự tồn tại trong tương lai. Một người như vậy có thể thực hiện các hành động đạo đức hoặc trái đạo đức. Nhưng, bất kể việc loại bỏ hậu quả, cho dù một người có tin vào nghiệp hay không, thì kết quả của nghiệp sẽ là một người được tái sinh trở lại để tồn tại. Tái sinh là khổ, bất kể tái sinh là hạnh phúc hay bất hạnh. Do đó, người ta nói rằng ba loại tham ái – này là nguồn gốc, hay nguyên nhân sâu xa của đau khổ.

Sự thật thứ ba - Chân lý cao thượng thứ 3

“Và đây, này các Tỳ kheo, là Chân lý về sự Diệt khổ: Đó là sự chấm dứt hoàn toàn, từ bỏ tham ái; nó được giải phóng và tách ra khỏi sự khát ái. ”

Khổ đế thứ ba là sự chấm dứt hoàn toàn của khổ (dukkha-nirodha), là Niết Bàn, nghĩa đen là “giải thoát khỏi tham ái”. Mặc dù nghĩa đen có thể giúp người ta hiểu thuật ngữ này, nhưng nó không thể giúp người ta trải nghiệm niềm hạnh phúc của Niết Bàn. Chỉ có áp dụng Bát Chánh Đạo về giới (sīla), định (samādhi), và tuệ (paññā) có thể hiểu được ý nghĩa đầy đủ của nibbāna thông qua kinh nghiệm trực tiếp. Không thể làm cho người ta hiểu chỉ bằng những lời giải thích hay định nghĩa. Giống như vị ngọt của trái xoài không thể được biết đến với một người chưa từng có kinh nghiệm về nó cho đến khi anh ta đặt một miếng nhỏ trên lưỡi của mình, vì vậy, người ta cũng phải “ném thử” vị Niết Bàn.

Niết bàn là Mục tiêu cuối cùng của Phật tử. Mặc dù nhiều thuật ngữ được sử dụng để mô tả nó và nhiều giải thích chi tiết được cung cấp, sự hiểu biết thực tế về Niết Bàn vẫn khó nắm bắt đối với những người chỉ tìm cách hiểu nó về mặt phân tích và khái niệm (atakkāvacaro). Đức Phật định nghĩa Niết Bàn theo cả hai nghĩa khẳng định và phủ định. Nhưng, Niết Bàn không khẳng định cũng không phủ định, vì ý tưởng về cả phủ định và khẳng định đều tương đối và nhị nguyên, trong khi Niết Bàn là thực tại tuyệt đối và vượt ra ngoài tính hai mặt và tương đối. Những thuật ngữ này không thể diễn đạt đầy đủ ý nghĩa thực sự của Niết Bàn, mà chỉ có thể được thực hiện thông qua thiền định và rèn luyện tinh thần. Đối với những người thích thú với thú vui giác quan, thật khó để tưởng tượng trạng thái hạnh phúc và thăng hoa có thể như thế nào mà không được đặc trưng bởi bất kỳ phẩm chất nào trải qua năm giác quan. Tuy nhiên, nếu Niết Bàn được mô tả và định nghĩa bằng các thuật ngữ tích cực và tiêu cực, người ta vẫn có thể có một số khái niệm về Niết Bàn có nghĩa là gì trong ngôn ngữ tương đối. Trong bài kinh này, Đức Phật sử dụng từ dukkha-nirodha (chấm dứt khổ đau). Mặc dù từ Niết Bàn không được đề cập, những thuật ngữ này đồng nghĩa. Theo nghĩa tích cực, Niết Bàn có nghĩa là hòa bình (santi), thăng hoa (pañita), thanh tịnh (suddhi), phóng thích (vimutti), an toàn (khema), thông minh niềm hạnh phúc (paramasukha), và vì thế ra (?); trong khi, trong phủ định các thuật ngữ, nó được định nghĩa là không chết (amata), không cần điều kiện (asankhata), diệt tham ái (taṇhākkhaya), diệt hận (dosakkhaya), tuyệt vọng (moha-kkhaya), chấm dứt đau khổ (nirodha), diệt khát (virāga), v.v.

–Cụ thể, (1) khao khát cảm giác khoái lạc, (2) khao khát được sinh ra trong một thế giới tách biệt (khao khát tồn tại), và (3) mong muốn sự tồn tại chấm dứt (khao khát bị hủy diệt).

NIẾT BÀN HỮU DƯ:

Có hai loại nibbāna: (1) sopādisesa-nibbāna, có nghĩa là “Niết Bàn với các uẩn còn lại, Hữu dư y Niết Bàn” và (2) anupādisesa-nibbāna, nghĩa là “Niết Bàn mà không có các uẩn còn lại hay là Vô dư y Niết Bàn.” Hành giả thực hành thiền minh sát đạt được các giai đoạn của sự sáng suốt và sau đó đi vào dòng chảy của Con đường Cao thượng. Vào lúc đó, người đó lần đầu tiên nhận ra hạnh phúc của Niết bàn. Trong khi thiền Tứ niệm xứ, hành giả nhận ra rằng toàn bộ tâm và sắc, được coi là “Tôi” hay một chúng sinh, là vô thường (anicca), khổ (dukkha), và vô ngã (anattā). Khi sự hiểu biết và nhận thức của thiền giả trưởng thành đến đỉnh điểm, nhận thức đột nhiên không còn nữa. Sau đó, người đó nhìn thấy mặt khác của thực tại (nhận thức về sự chấm dứt của khổ). Đây là khoảnh khắc đầu tiên mà hành giả trải nghiệm hạnh

phúc của nibbāna trong vòng vô thủy của mình. Người như vậy được gọi là (Sotāpanna), hay Thánh Nhập Lưu - người có thể quán sát hạnh phúc của Niết Bàn một quả (phala) . Là Niết Bàn với các uẩn hay gọi là Hữu Dư Y niết Bàn.

Tương tự như vậy, những người thực hành với mục đích đạt đến các giai đoạn cao hơn sẽ loại bỏ các phiền não (kilesa) theo các giai đoạn đạt được trong Đời sống Thánh (brahmachariya). Kinh nghiệm của họ cũng là về Niết Bàn với một căn (lớp nền) còn lại (sopādisesa- nibbāna). Vị A-la-hán , một vị trong đó các ràng buộc (āsava) bị diệt hoàn toàn nhờ thực hành thiền định, trải nghiệm hạnh phúc của Niết Bàn. Loại Niết Bàn này còn được gọi là “nibbāna với căn còn lại.” Mặc dù vị A-la-hán được giải thoát khỏi những ràng buộc của sự trở thành, chẳng hạn như tham lam (lobha), sân (dosa) và si mê (moha), các giác quan của vị ấy vẫn chưa bị phá hủy, và vị ấy có thể trải nghiệm khoái cảm và đau đớn về thể xác, bởi vì năm uẩn vẫn còn. Sự diệt tận của tham, sân, si mô tả “Niết Bàn hữu dư” (sopādisesa-nibbāna-dhātu). Khi Tôn giả Sāriputta, đệ tử chính của Đức Phật, được tín đồ Jabukhādaka hỏi: “Nibbāna, nibbāna, là câu nói, thưa bạn. Nibbāna là gì?” Đại đức Sāriputta trả lời: “Sự tiêu diệt của sắc dục, sự phá hủy của hận thù, sự phá hủy của si mê, bạn bè, được gọi là Niết Bàn .” Nó còn được gọi là “sự chấm dứt của phiền não”

(i b k b ilesa-n āna). Vì vậy, nó Là nói, trong Theravādin Buddhism, điều đó nó có thể đến trải nghiệm hạnh phúc của Niết bàn ở đây và bây giờ, trong chính cuộc sống này. Không cần phải đợi cho đến khi chúng ta chết.

PARINIBBĀNA: Có ba yếu tố tái sinh: (1) nghiệp, (2) phiền não (kilesa), và (3) kết quả của nghiệp, hay tâm quả. Chúng phụ thuộc lẫn nhau, liên tục tồn tại như bánh xe cuộc sống (bhavacakka), hay luân hồi samsāra. Khi một người được sinh ra như một chúng sinh (trở thành), đây là sự ra đời của năm uẩn. Bất cứ khi nào đối tượng giác quan (ārammaṇa) nảy sinh tại các ý nghĩa căn cứ (āyatana), thêm thường (tanhā) và tập tin dính kèm (upādāna) được thúc đẩy bởi vô minh (avijjā) phát sinh. Do đó, bằng cách thêm muốn các đối tượng cảm giác, người ta tích lũy lành mạnh và bất thiện nghiệp . Sau đó, như Một kết quả của nghiệp kamma, một có để được sinh ra một lần nữa. Tuy nhiên, đối với vị A-la-hán , người đã hoàn toàn xóa bỏ mọi dấu vết của phiền não dẫn đến trở thành, hay tái sinh, thì không còn tái sinh nữa. Vị ấy được giải thoát khỏi chu kỳ của luân hồi samsāra, khỏi sự tồn tại lặp đi lặp lại. Vị A-la-hán có thể đã làm nhiều việc thiện trong đời, nhưng hành động của vị ấy không có hiệu quả về mặt nghiệp quả, vì họ không bị thúc đẩy bởi những phiền não tâm trí như tham, sân, si. Bất kỳ hành động nào mang lại kết quả được gọi là “kamma”. Một hành động không mang lại bất kỳ kết quả lành mạnh hay bất thiện nào được gọi là “chức năng” (kiriya). Hạt giống không thể phát triển nếu không có đất và phân bón. Tương tự như vậy, đối với vị A-la-hán, người đã nhổ bỏ vô minh và ham muốn, không có mảnh đất màu mỡ để các năng lượng nghiệp có thể phát sinh và tạo ra một kết quả. Khi vị A-la-hán chết, năm uẩn chấm dứt, không bao giờ sống lại. Khi sáp và bấc nến cháy hết, ngọn lửa sẽ tắt. Theo cách tương tự, vị A-la-hán , khi chết, sẽ không còn trở thành gì nữa. Chỉ có sự kết thúc của dukkha - hòa bình. Đây là “Niết Bàn Vô Dư” (anupādisesa-nibbāna) và được gọi là parinibbāna, hay sự diệt tận cuối cùng của A la hán.

“Hỡi các Tỳ-kheo, có những người chưa sinh, không có nguồn gốc, không được tạo ra và không có điều kiện. Nếu không có cái không được sinh ra, không có nguồn gốc,

*không được tạo ra và không có điều kiện, thì không thể có lối thoát khỏi cái được sinh ra, có nguồn gốc, được tạo ra và được điều hòa. Vì có cái không được sinh ra, không bị ràng buộc, không được tạo ra và không có điều kiện, nên có sự thoát khỏi cái được sinh ra, có nguồn gốc, được tạo ra và được điều kiện hóa.”*⁴⁰

Bởi vì Niết Bàn được diễn đạt bằng thuật ngữ phủ định ở đây, một số người có thể nghĩ rằng nó là tiêu cực và thể hiện sự tự hủy diệt. Niết Bàn không phải là sự hủy diệt của tự ngã, bởi vì không có tự ngã để hủy diệt. Đúng hơn, Niết Bàn có thể được nói là sự diệt tận của tham ái, sân hận, si mê, và nhận thức sai lầm về bản ngã. Nibbāna không biểu thị hư vô. Nibbāna là Chân lý Tối thượng, hay Thực tại Tối hậu, không thể hiểu được đối với kinh nghiệm của con người thế gian. Đó là lãnh địa chỉ của những Người cao quý và được nhận ra bằng sự khôn ngoan trong kinh nghiệm của chính họ (paccattam veditabbo viññūhi).

Sự thật thứ tư⁴¹

“Và đây, một lần nữa, hỡi các Tỳ kheo, là Chân lý cao quý về Con đường dẫn đến sự Diệt khổ: Quả thật, đó là Bát Chánh đạo: Chánh kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh niệm, Chánh định. Hỡi các Tỳ kheo, Con đường Trung đạo dẫn đến Niết Bàn.”

⁴⁰ Udāna, Cūḷa Vagga.

⁴¹ Phần của phần này được phỏng theo một bài giảng trên đài phát thanh tại Colombo, Sri Lanka, vào năm 1933 của Nyanatiloka Mahāthera có tựa đề “Bản chất của Phật giáo” và được xuất bản như một phần của Nguyên tắc cơ bản của Phật giáo: Bốn bài giảng (= The Wheel Publication số 394 / 396) (Kandy, Sri Lanka: Tổ chức Công cộng Phật giáo [1994]), pp. 1—13.

Chân lý Cao quý thứ ba, Sự chấm dứt Khổ đau, phải được thực hiện bằng cách phát triển các Bát Thánh Chánh Đạo (aṭṭhaṅgika magga), mà đó là Chân lý Tối thượng. Con đường độc đạo này là con đường duy nhất dẫn đến Niết bàn. Nó tránh sự cực độ của sự tự hành xác, làm suy yếu trí tuệ của một người và cực độ của sự buông thả bản thân, làm chậm sự phát triển về đạo đức của một người.

Bát Chánh Đạo là con đường chân chính và trí tuệ thực sự tạo nên bản chất của thực hành Phật giáo - phương châm sống và suy nghĩ cần phải tuân theo của bất kỳ tín đồ chân chính nào theo Lời Phật dạy. Bát Chánh Đạo có thể được tóm tắt như sau:

Bước đầu của Bát Chánh Đạo là Chánh kiến (sammā diṭṭhi), nghĩa là, để có cái nhìn đúng đắn với thực tại đau khổ, nguồn gốc của nó, sự chấm dứt của nó, và con đường dẫn đến sự chấm dứt đau khổ. Điều này dẫn đến sự hiểu biết về bản chất thực sự của sự tồn tại và các quy luật đạo đức tương tự. Nói cách khác, đó là sự hiểu biết đúng đắn về Giáo

pháp, về Tứ diệu đế. Sự hiểu biết đúng đắn này (Chánh kiến) chính là điểm quan trọng của Phật giáo.

Giai đoạn thứ hai của Bát Chánh Đạo là Chánh tư duy (hay Suy nghĩ đúng) (*sammā saṃkappa*), tức là những suy nghĩ về sự từ bỏ (*nekkhamma*), thoát khỏi tham ái, thiện chí (*avyāpāda*), không có bạo lực (*avihiṃsā*), thoát khỏi sự tàn ác. Điều này dẫn đến một trạng thái tinh khiết và cân bằng của tâm trí, không có dục vọng nhục dục, ác ý, và sự độc ác.

Bởi *saṃkappa* có nghĩa là trạng thái tinh thần, muốn hiểu theo tiếng Anh 1 cách rõ hơn, có thể được gọi là “sự chú ý ban đầu” hay “tầm” (*vitakka*). Trạng thái tinh thần quan trọng này giúp loại bỏ những ý tưởng, hoặc quan niệm sai lầm, và giúp các điều chỉnh đạo đức khác được chuyển hướng sang *nibbāna*.

Đó là những suy nghĩ của một người làm ô uế hoặc thanh lọc một người. Suy nghĩ của một người uốn nắn bản chất của một người và kiểm soát số phận của một người. Những suy nghĩ xấu xa có xu hướng làm giảm giá trị của chúng cũng giống như những ý nghĩ tốt có xu hướng nâng cao chúng. Đôi khi, một suy nghĩ duy nhất có thể phá hủy hoặc cứu cả một thế giới.

Sammā saṃkappa phục vụ mục đích kép là loại bỏ những ý nghĩ xấu xa và phát triển những ý nghĩ trong sáng. Suy nghĩ đúng đắn, trong mối liên hệ này, gồm ba phần: (1) suy nghĩ của sự từ bỏ (*nekkhamma*), (2) của vô sân (*avyāpāda*), và (3) của không bạo lực (*avihiṃsā*).

Những thế lực thiện và ác này đều tiềm ẩn trong tất cả. Miễn là chúng ta là người phạm thế gian (*puthujjana*), những thế lực tà ác này sẽ nổi lên vào những thời điểm bất ngờ với sức mạnh bất ngờ. Cuối cùng, khi chúng được diệt trừ hoàn toàn khi đạt được quả vị A-la-hán, dòng tâm thức của một người đã trở nên hoàn toàn thanh lọc.

Tham luyến và hận thù, cùng với vô minh, là nguyên nhân chính của mọi điều ác phổ biến trong thế giới mê lầm này. “Kẻ thù của toàn thế giới là dục vọng, qua đó mọi điều xấu xa đến với chúng sinh. Ham muốn này, khi bị cản trở bởi một số nguyên nhân, sẽ được chuyển thành cơn thịnh nộ.”

Một là gắn với các đối tượng bên ngoài mong muốn hoặc bị đẩy lùi với ác cảm trong trường hợp các đối tượng không mong muốn. Thông qua sự dính mắc, người ta bám vào những thú vui vật chất và cố gắng thỏa mãn những ham muốn của mình bằng cách nào đó hay cách khác. Thông qua ác cảm, người ta sẽ thu phục những đồ vật không mong muốn và thậm chí đi đến mức phá hủy chúng, mặc dù chính sự hiện diện của chúng cũng là một nguồn kích thích. Với việc từ bỏ chủ nghĩa vị kỷ bằng cái nhìn trực giác của chính mình, cả chấp thủ và thù hận đều tự động biến mất.

Kinh Pháp Cú nói: ⁴⁰¹

“Không có ngọn lửa nào cháy bỏng hơn niềm đam mê, không có sự đau đớn nào tuyệt vọng nỗi hận thù, không có cạm bẫy nào nguy hiểm hơn sự điên dại, và không có dòng chảy nào mạnh mẽ hơn sự tham lam”.

Khi đi lên nấc thang tinh thần, theo mức độ, người ta từ bỏ sự tham gia thô thiển và tinh tế vào những thú vui vật chất, giống như những đứa trẻ đã lớn từ bỏ những món đồ chơi thời thơ ấu của mình. Là trẻ em, chúng không thể được mong đợi để có được sự hiểu biết của người lớn, và chúng không thể bị thuyết phục về sự vô giá trị của những thú vui nhất thời của chúng. Khi trưởng thành, chúng bắt đầu hiểu mọi thứ như bản chất thực sự của chúng và chúng tự nguyện từ bỏ đồ chơi của mình. Khi người hành hương tâm linh tiếp tục con đường đi lên bằng cách liên tục thiền định và suy tư, anh ta nhận thấy sự vô ích của việc theo đuổi những thú vui vật chất cơ bản và kết quả là hạnh phúc khi từ bỏ chúng. Anh ta tu luyện tính không chấp trước ở mức độ đầy đủ nhất. “Hạnh phúc là sự không dính mắc trong thế giới này, vì vậy, vượt qua mọi thú vui giác quan,” là một trong những câu nói đầu tiên của Đức Phật.

Phiền não rắc rối nhất khác là giận dữ, chán ghét, ác ý, hoặc hận thù, tất cả đều được ngụ ý bởi thuật ngữ Pāli vyāpāda. Nó thiêu rụi cho người mà nó phát sinh và thiêu cháy cả những người khác. Thuật ngữ avyāpāda trong tiếng Pāli, nghĩa đen, "không thù hận", tương ứng với đức hạnh cao đẹp nhất, có nghĩa là "lòng từ", hoặc "thiện chí đối với tất cả mà không có bất kỳ sự phân biệt nào." Người có tâm trí đầy lòng nhân ái, không thể chứa đựng sự thù hận đối với bất kỳ ai. Giống như một người mẹ không tạo ra sự khác biệt giữa mình và đứa con duy nhất của mình và bảo vệ nó ngay cả khi gặp rủi ro về tính mạng của mình, ngay cả như vậy, người tu tập tâm linh theo Con đường Trung đạo này cũng tỏa ra tư tưởng của mình về lòng nhân ái, đồng nhất bản thân với tất cả. Tâm từ Mettā của Phật giáo bao trùm tất cả chúng sinh, không loại trừ động vật

Vô hại (avihiṃsā), hay từ bi (karuṇā), là thành viên thứ ba và cuối cùng của saṃkappa.

Lòng từ bi Karuṇā là đức tính ngọt ngào đã làm cho trái tim dịu dàng của người cao quý rung động trước những đau khổ của người khác. Giống như tâm từ mettā của Phật giáo, karuṇā của Phật giáo là vô hạn. Nó không phá vỡ giới hạn cho những người đồng tôn giáo hoặc đồng quốc gia hoặc thậm chí chỉ cho con người. Lòng từ bi bị giới hạn trong bất kỳ cách nào đều không phải là karuṇā chân chính.

Một người từ bi mềm mại như một bông hoa. Người đó không thể chịu đựng những đau khổ của người khác. Đôi khi, anh ấy thậm chí có thể hy sinh mạng sống của mình để giảm bớt những đau khổ của người khác. Trong mỗi câu chuyện của Jātaka, rõ ràng là Bồ Đề Tâm cố gắng hết sức mình để giúp đỡ những người đau khổ và thất vọng cũng như thúc đẩy hạnh phúc của họ trong mọi khả năng có thể.

Karunā có các đặc trưng của tình thương người mẹ, ai suy nghĩ, từ (?), và những việc làm luôn có xu hướng xoa dịu nỗi đau của đứa con bị bệnh. Nó có đặc tính là không thể chịu đựng được sự đau khổ của người khác. Biểu hiện của nó là hoàn toàn bất bạo động và vô hại - nghĩa là một người có lòng trắc ẩn dường như tuyệt đối không bạo lực và vô hại. Cảnh tượng về trạng thái bất lực của những người đang đau khổ là nguyên nhân gần nhất cho việc thực hành karunā. Sự viên mãn của karunā là sự diệt trừ mọi hình thức tàn ác. Kẻ thù trực tiếp của karunā là sự tàn ác, và kẻ thù gián tiếp là kẻ xấu xa nỗi buồn.

Phật giáo thu hút cả người giàu và người nghèo, vì Phật giáo dạy các tín đồ của mình nâng cao người thấp hèn, giúp đỡ người nghèo, người thiếu thốn và người bị tàn tật, chăm sóc người bệnh, an ủi tang quyến, thương xót kẻ ác, và soi sáng cho kẻ ngu dốt.

Lòng từ bi là nguyên tắc cơ bản của cả cư sĩ Phật tử và các thành viên của Thánh đoàn.

Đức Phật khuyên các đệ tử của Ngài như vậy:

“Vì vậy, hỡi các Tỳ kheo, tuy nhiên người nam có thể nói chuyện liên quan đến các bạn, dù trong mùa hay trái mùa, dù thích hợp hay không thích hợp, dù nhã nhặn hay thô lỗ, dù khôn ngoan hay ngu ngốc, tốt bụng hay ác ý: 'Tâm trí chúng ta sẽ không được tẩy rửa, lời nói xấu xa cũng không thoát khỏi môi chúng ta. Chúng ta sẽ luôn sống tử tế và từ bi, với trái tim không chứa đựng ý chí xấu. Và chúng ta sẽ bao bọc chính những người đó bằng những luồng tư tưởng yêu thương không ngừng tuôn chảy, và tiếp tục xuất phát từ họ, chúng ta sẽ tỏa ra toàn thể giới rộng lớn với những ý nghĩ về lòng nhân ái không ngừng, phong phú, mở rộng, không đo lường, không thù hận, không ác ý.' Vì vậy, bạn phải rèn luyện chính các bạn.”

Người có tâm trí không còn ham muốn ích kỷ, hận thù và độc ác, và tràn đầy tinh thần vị tha, nhân ái và vô hại, sống trong hòa bình hoàn hảo. Quả thật, anh ấy là một phước lành cho chính anh ấy và khác.

Giai đoạn thứ ba là Chánh ngữ (sammā vācā). Nó bao gồm việc giữ cho không nói sai sự thật, lời nói ác ý, lời nói thô bạo và lời nói vô ích. Nói cách khác, Chánh ngữ là lời nói không giả dối, không thô bạo, không tai tiếng, không phù phiếm, nghĩa là lời nói chân thật, ôn hòa, hòa nhã, và khôn ngoan.

Người cố gắng loại bỏ những ham muốn ích kỷ không thể sử dụng những lời nói dối trá hoặc trong vu khống vì bất kỳ ích kỷ chấm dứt hoặc là mục đích. Anh ta là trung thực và đáng tin cậy và không bao giờ tìm kiếm cái tốt và cái đẹp ở người khác thay vì lừa

dối, bôi nhọ, tố cáo hoặc làm mất đoàn kết đồng loại của mình. Một tâm trí vô hại tạo ra lòng từ không thể trút được lời nói thô bạo khiến người nói đầu tiên cảm thấy khó chịu và sau đó làm tổn thương người khác. Những gì anh ấy thốt ra không chỉ đúng, ngọt ngào và dễ chịu mà còn hữu ích, hiệu quả và có lợi.

Giai đoạn thứ tư là Chánh nghiệp (sammā kammanta), nghĩa là không cố ý giết hại hoặc làm hại bất kỳ sinh vật sống nào, kiêng lấy những gì không được ban cho, kiêng tà dâm (tà dâm, hãm hiếp và dụ dỗ), và kiêng say đồ uống và ma túy gây ra không chú ý.

Những việc làm ác này là do tham ái và sân hận, cùng với vô minh. Với việc loại bỏ dần những nguyên nhân này khỏi tâm trí của người khao khát tâm linh, những khuynh hướng đáng trách phát sinh từ chúng sẽ không còn được biểu hiện nữa. Không có lý do gì một người sẽ giết hoặc ăn cắp, tâm hồn trong sáng, người ta sống trong sạch.

Giai đoạn thứ năm là Chánh mạng (sammā ājīva): từ bỏ sinh kế sai trái, một người kiếm sống bằng một hình thức sinh kế đúng, nghĩa là từ một sinh kế không gây tổn hại và đau khổ cho chúng sinh khác (tránh nói dối, lừa lọc, bắt lương, cho vay nặng lãi và buôn bán vũ khí, thịt, sinh vật sống, chất say, hoặc chất độc).

Hành vi đạo đức giả được coi là sinh kế sai trái cho các Tăng Ni.

Nói một cách chính xác, từ quan điểm Vi Diệu Pháp, theo Chánh ngữ, Chánh nghiệp và Chính nghĩa (mạng?), ba điều tiết chế (virati) có nghĩa là, nhưng không phải là ba đức tính trái ngược nhau.

Giai đoạn thứ sáu là Chánh tinh tấn (sammā vāyāma). Đó là nỗ lực gấp bốn lần để tạo ra năng lượng, thúc đẩy tâm trí và đấu tranh:

Để ngăn chặn các tâm bất thiện chưa được làm sáng tỏ phát sinh;

Loại bỏ những tâm bất thiện đã phát sinh;

Để phát triển các tâm thiện mà chưa phát sinh;

Để duy trì và hoàn thiện tâm thiện vốn đã phát sinh.

Nói cách khác, đó là nỗ lực gấp bốn lần mà chúng ta thực hiện để khắc phục và tránh những hành động xấu mới bằng thân, khẩu và ý và nỗ lực mà chúng ta thực hiện trong việc phát triển những hành động mới của công bình, nội tâm và trí tuệ và trong việc tu dưỡng chúng để sự hoàn hảo.

Chánh tinh tấn đóng một phần rất quan trọng trong Bát chánh đạo. Chính bằng nỗ lực của chính mình mà người ta đạt được sự Giải thoát chứ không phải chỉ bằng cách tìm kiếm nơi nương tựa nơi người khác hoặc bằng cách dâng những lời cầu nguyện.

Cả một đồng rác rưởi của điều ác và một kho đức hạnh đều được tìm thấy trong con người.

Thông qua nỗ lực, người ta loại bỏ đồng rác rưởi này và trau dồi những đức tính tiềm ẩn.

Giai đoạn thứ bảy là Chánh niệm (sammā sati), hay sự tỉnh táo của tâm trí. Nó bao gồm việc tuân thủ sở hữu bản thân và chú ý, suy ngẫm theo thực tế:

Cơ thể (kāyānupassanā);

Cảm xúc (vedanānupassanā);

Trạng thái của tâm trí (cittānupassanā);

Nội dung của tâm trí (dhammānupassanā);

Coi tất cả là hỗn hợp, luôn tồn tại, vô thường và có thể phân rã. Nó là duy trì sự minh mẫn luôn sẵn sàng của tinh thần cho dù chúng ta đang làm gì, nói hay suy nghĩ gì và để giữ cho tâm trí chúng ta những thực tại của sự tồn tại, tức là tính vô thường (anicca), tính không như ý (dukkha), và tính vô ngã (anattā) của tất cả các dạng tồn tại.

Chánh niệm về bốn đối tượng này có xu hướng xóa bỏ những quan niệm sai lầm liên quan đến sự ham muốn (subha), cái gọi là “hạnh phúc” (sukha), sự vĩnh viễn (nicca), và linh hồn bất tử (attā), tương ứng.

Giai đoạn thứ tám là Chánh định (sammā samādhi). Nó bao gồm đạt được sự nhất tâm của tâm và đi vào và an trụ trong tứ thiền Thiền Sắc Giới (rūpa jhānas) và tứ thiền Vô Sắc giới (arūpa jhānas). Loại tập trung tinh thần như vậy là loại tập trung hướng tới một đối tượng thiện về mặt đạo đức và luôn luôn bị ràng buộc với Chánh niệm, Chánh tinh tấn và Chánh niệm.

Tâm trí tập trung đóng vai trò như một sự trợ giúp đắc lực để nhìn mọi thứ như thật bằng cách nhìn thấu suốt.

Như vậy, Bát Chánh Đạo là con đường của giới (sīla), định (samādhi), và tuệ (paññā). Giới bao gồm Chánh Ngữ, Chánh nghiệp và Chánh mạng. Việc thực hành Định bao gồm Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định. Trí tuệ bao gồm Chánh kiến và Chánh Tư duy.

Theo trình tự phát triển giới (sīla), định (samādhi), và tuệ (paññā) là ba giai đoạn của Đường dẫn.

Như vậy, Bát Chánh Đạo giải thoát này là một con đường rèn luyện nội tâm, tiến bộ nội tâm. Chỉ bằng sự thờ phượng bên ngoài, những nghi lễ đơn thuần và sự cầu nguyện ích kỷ, người ta không bao giờ có thể đạt được tiến bộ thực sự nào trong sự công bình và sáng suốt. Như Đức Phật đã nói:

“Hãy là hòn đảo trú ẩn của chính bạn, hãy là nơi trú ẩn của chính bạn, đừng tìm kiếm sự bảo vệ nào khác. Hãy để sự thật là hòn đảo nương tựa của bạn, hãy để sự thật là nơi trú ẩn của bạn, đừng tìm kiếm sự bảo vệ nào khác”.

Để có hiệu quả thực sự và đảm bảo sự tiến bộ tuyệt đối bên trong, mọi nỗ lực của chúng ta phải dựa trên sự hiểu biết và sáng suốt của chính chúng ta. Tất cả sự tiến bộ tuyệt đối bên trong đều bắt nguồn từ Quyền (các căn?)

Sự hiểu biết, và, nếu không có Chánh kiến, thì không thể đạt được sự hoàn hảo và sự bình an không gì lay chuyển được của nibbāna .

Nói một cách chính xác, theo quan điểm tối hậu, các yếu tố tạo nên Bát Chánh Đạo biểu thị tám tâm sở (cetasika) được tìm thấy chung trong bốn hạng tâm thức siêu thế (lokuttara citta), có đối tượng là nibbāna. Họ đang:

Trí tuệ (paññindriya);

| *Tầm (vitakka);*

| *Chánh ngữ (virati) giữ khỏi sai trong lời nói;*

| *Chánh Nghiệp (virati) giữ khỏi sai trong hành động;*

| *Chánh mạng (virati) giữ khỏi sai trong việc tìm kế sinh nhai;*

| *Chánh Tinh tấn (viriya);*

| *Chánh Niệm (sati);*

| *Nhất tâm (ekaggatā).*

Tất cả những yếu tố này biểu thị thái độ tinh thần của người khao khát đang phấn đấu để đạt được Giải thoát.

Thiền về Tứ diệu đế

| *Mặc dù thiền định về Tứ Diệu Đế được ghi nhận trong Kinh Đại Niệm Xứ , nhưng chỉ có hai trong số các Chân lý này, khổ đế và nguồn gốc của khổ đế, được coi là thích hợp cho việc thực hành thiền định. Hai Chân lý này là thế gian, trong khi hai Chân lý còn lại là siêu thế. Thiền đòi hỏi phải quan sát các đối tượng thế gian và có điều kiện. Các trạng thái siêu thế không thích hợp cho thiền định, bởi vì chúng nằm ngoài tầm nắm bắt của những người phạm tục. Họ không thể có Con đường Cao thượng và quả vị (magga-phala) như Một chủ đề thiền tập trước khi đạt được một sự chuyển đổi tộc tánh (gotrabhū) , là trạng thái ý thức đã*

nhận ra Nibbāna và chuyển dòng dõi của một người từ một thế giới (puthujjana) thành một bậc Cao quý (Ariya).

Khi tuệ giác vipassanā trở nên phát triển đầy đủ, anuloma-ñāṇa (tri thức thích ứng) xuất hiện, theo sau là tuệ giác gotrabhū. Tiếp theo ngay sau gotrabhū là sự chứng ngộ Con đường Cao quý và quả vị. Vào khoảnh khắc của gotrabhū, hành giả trải nghiệm một cái nhìn thoáng qua về Niết Bàn. Trước thời điểm đó, không thể lấy Niết Bàn làm chủ đề thiền định, cũng như các con đường và quả vị. Tuy nhiên, những ai thực hành quán niệm về những phẩm chất đặc trưng của nibbāna (upasamānussati), chẳng hạn như không có dục vọng (virāga), có thể đạt được sự tĩnh lặng hoặc tầng thiền (jhāna). Nhưng thực hành này chỉ được thực hiện với mục đích đạt được nhất tâm (ekaggatā) và không phải là sự chứng ngộ của Tứ Diệu Đế.

Hành giả nên lấy năm uẩn (pañcakkhandha) làm đề mục thiền định. Nếu hành giả quan sát một trong năm uẩn với sự tỉnh giác và nhận ra sự thật của khổ, thì khoảnh khắc của sự thấu hiểu sâu sắc (paṭiveda) cho phép đồng thời.

hiểu biết về ba Chân lý khác. Tại thời điểm tỉnh thức (abhisamaya), hành giả hiểu rằng đau khổ (dukkha) phải được hiểu một cách đúng đắn, rằng nguyên nhân của đau khổ (nghĩa là tanhā “tham ái”) là phải được từ bỏ, rằng sự chấm dứt của đau khổ (dukkha- nirodha hay nibbāna) phải được nhận ra, và rằng con đường dẫn đến sự chấm dứt khổ là phát triển. Tôi chắc chắn, bởi vì Sự phát triển của Bát Chánh Đạo, hành giả hiểu được cuộc sống, đó là năm uẩn, là dukkha; diệt trừ nguồn gốc của dukkha (tanhā); và trải nghiệm niềm hạnh phúc của sự chấm dứt đau khổ, đó là sự nhận ra nibbāna.

Khi một người thực hành vipassanā, đối tượng thiền định phải là một trong năm uẩn hoặc các yếu tố tinh thần và vật chất (nāma-rūpa). Hành giả nên quan sát chủ đề cho đến khi hiểu rõ ràng nó là vô thường (anicca). Điều này dẫn đến sự hiểu biết rằng, bởi vì mọi sự vật là vô thường, chúng là khổ và cũng không có ngã. Nhờ đó, hành giả hiểu được các đặc tính của khổ (dukkha), vô thường (anicca), và tính vô ngã, hoặc thiếu ngã (anattā), thông qua kinh nghiệm trực tiếp về chúng như những định luật phổ quát. Người đó sau đó đã nhận ra Tứ Diệu Đế. Tại thời điểm đó, người đó trở thành Ariya, Đáng cao quý.

Mười hai mặt của trí tuệ - Tam chuyển pháp luân Thập nhị hành

Có ba khía cạnh của kiến thức liên quan đến từng điều trong Tứ Diệu Đế:

(1) tri thức về Chân lý (sacca-ñāṇa); (2) kiến thức về chức năng của Chân đế (Regica-ñāṇa); và (3) kiến thức về chức năng của Chân lý đã được thực hiện (kata-ñāṇa). Sau khi nêu ra Tứ Diệu Đế trong Bài Kinh Chuyển Pháp Luân (Dhammacakkappavattana Sutta), Đức Thế Tôn tiếp theo giải thích ba khía cạnh này của từng khía cạnh trong Tứ Diệu Đế. Nói một cách ngắn gọn, ba khía cạnh này đề cập đến ba khía cạnh, hoặc loại, của nhận thức. Loại kiến thức đầu tiên nhận ra rằng Đạo đế là, thực sự, là sự thật. Loại kiến thức thứ hai nhận biết đâu là hành động thích hợp đối với Chân lý cao cả cụ thể đó. Và loại tri thức thứ ba thừa nhận rằng hành động thích hợp thực sự đã được thực hiện liên quan đến Chân lý cao cả cụ thể đó. Khi một người đã nhận thức đầy đủ tất cả mười hai khía cạnh của tri thức liên quan đến Tứ Diệu Đế, người đó đã đạt được Giác ngộ.

Sự thật của Khổ

"Đây là Khổ Thánh đế"

Như vậy, hồi các Tỳ kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước kia, nhãn quan, tri kiến, trí tuệ, minh sát tuệ và ánh sáng, phát sanh đến Như Lai

KIẾN THỨC VỀ SỰ THẬT (sacca-ñāṇa): Ở đây, Đức Phật giải thích cách thức phát sinh kiến thức về Sự thật của Khổ (dukkha). Tất cả các hiện tượng tinh thần và thể chất phát sinh tại các giác quan đều được các đấng Cao cả coi là đau khổ. Tóm lại, năm uẩn của sự bám víu được coi như một “bản thể”, trên thực tế, là một quá trình luôn thay đổi, và do đó, là dukkha. Cuộc sống tự nó là dukkha. Đức Phật đã nhận ra Chân lý của Dukkha thông qua việc thực hành vipassanā và chứng đắc Thánh đế. Đường dẫn.

Sau khi đạt được con đường sáng suốt A-la-hán, Đức Phật đã trải nghiệm hạnh phúc của Niết Bàn và hiểu rõ năm uẩn của sự bám víu là khổ. Trí tuệ này nảy sinh trong Ngài không phải từ bất kỳ vị thầy nào, mà là do kinh nghiệm cá nhân trực tiếp sau khi tu luyện Bát Chánh Đạo. Trong bài kinh có viết: “... những điều chưa từng nghe trước đây...” Điều này có nghĩa là Ngài không mắc nợ bất cứ ai khác về sự hiểu biết của Ngài. Bởi vì Đức Phật là một Đấng Tự Giác Hoàn Toàn, Ngài được gọi là Sammāsambuddha. Sự hiểu biết phi thường trời dậy trong Ngài được mô tả như cái nhìn (cakkhu), cái biết (ñāṇa), cái nhìn sâu sắc (vijjā), và ánh sáng (āloka). Đức Phật đã sử dụng nhiều mô tả để những hànhgiả khác nhau có thể hiểu được Lời dạy của Ngài tùy theo căn cơ của họ. Theo nghĩa nhìn, tri thức được gọi là “tâm nhìn”; theo nghĩa biết, nó được gọi là “kiến thức”; theo nghĩa hiểu biết phân tích theo một số cách, kiến thức được gọi là “trí tuệ”; theo nghĩa hiểu biết một cách thâm nhập, kiến thức được gọi là “cái nhìn sâu sắc”; và, theo nghĩa chiếu sáng (chiếu sáng), nó được gọi là “ánh sáng”.

Nhãn tri sinh ra (cakkhuṃ udapādi): Từ tiếng Pāli cakkhu truyền đạt ý tưởng về cái nhìn, hay tâm nhìn. Kiến thức có thể nhìn thấy rõ ràng, như thể bằng mắt vật lý, được gọi là “tâm nhìn” (cakkhu). Ví dụ, một người đàn ông bị mù và sau đó đột nhiên có lại thị lực, lần đầu tiên anh ta nhìn thấy rõ mọi thứ mà anh ta chưa từng thấy. Tương tự như vậy, sau khi đã phát triển tuệ giác vipassanā và tuệ giác về con đường, hành giả thấy năm uẩn của sự bám víu là dukkha, điều mà trước đây người ta không thấy rõ, bởi vì người ta đã sống trong mê lầm. Với sự phát triển của tuệ giác Con đường cao thượng, sự nhận thức của thiền giả về bản chất thực sự của đau khổ sẽ càng rõ ràng hơn. Khi Đức Phật nói, “cái thấy đã nảy sinh trong ta,” nó có nghĩa là sự rõ ràng của cái nhìn.

KIẾN THỨC sinh khởi (ñāṇam udapādi): Chữ Pāli ñāṇa có nghĩa là biết hoặc hiểu biết. Đó là một cách diễn đạt phổ biến của sự biết, có nghĩa là “sự ngu dốt bị bắt nguồn từ gốc rễ.”

Trí tuệ sinh ra (paññā udapādi): Từ paññā biểu thị sự biết phân tích theo nhiều cách khác nhau. Khi trí tuệ phát sinh trong quá trình thiền định vipassanā, hành giả biết sự khác biệt giữa tâm và vật chất, nhân và quả, và họ biết các quá trình tinh thần và vật chất đang sinh và

diệt từng giây phút như thế nào. Hành giả biết những điều này là vô thường, khổ đau và không chịu sự kiểm soát của bất kỳ ai. Những kiến thức như vậy được mô tả là biết một cách phân tích. Do đó, Đức Phật nói rằng trí tuệ đó đã phát sinh trong Ngài.

INSIGHT AROSE (vijjā udapādi): Vijjā có nghĩa là sự thâm nhập, hay cái nhìn sâu sắc. Biết thâm nhập có nguồn gốc từ từ paṭiveda, xuyên qua. Cũng giống như khi bị màn che hoặc bức tường che khuất, không thể nhìn thấy các vật thể, nhưng khi một lỗ được tạo ra trên màn hình hoặc bức tường, các đồ vật có thể nhìn thấy qua lỗ này, tương tự như vậy, cái nhìn sâu sắc này có khả năng xuyên thủng bức màn ảo tưởng, hoặc moha. Lúc đầu, dưới sự kiểm soát của si mê, những gì được thấy, nghe, và vân vân không được gọi là vô thường, khổ đau và vô ngã. Khi chúng được gọi là vô thường, khổ đau và vô ngã, thì tri thức đó được gọi là “biết một cách thâm nhập”. Do đó, Đức Phật tuyên bố rằng cái nhìn sâu sắc như vậy đã phát sinh trong Ngài.

Ánh sáng khởi sinh (aloka udapādi): Aloka có nghĩa đen là "sáng", nhưng nó được sử dụng ở đây có nghĩa là "chiếu sáng" hoặc "nhìn rõ ràng." Nó đề cập đến kiến thức phân biệt tất cả các hiện tượng một cách rõ ràng. Trước khi kiến thức về con đường được phát triển, bản chất thực sự của vô thường, đau khổ và vô ngã không được nhìn thấy và không được biết đến. Khi tuệ giác vipassanā và tuệ giác Đạo cao quý được phát triển, bản chất thực sự của chúng trở nên rõ ràng. Do đó, Đức Phật đã mô tả ánh sáng này đã phát sinh trong Ngài.

KIẾN THỨC VỀ NHẬN THỨC (Regica-ñāṇa):

Khổ Thánh đế này phải được nhận thức (parinneya)."

Như vậy, hỏi các Tỷ kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước kia, nhãn quan, tri kiến, trí tuệ, minh sát tuệ và ánh sáng, phát sinh đến Như Lai.

Khi Đức Phật nói rằng Khổ đế cần được nhận thức, Ngài muốn nói rằng người ta không nên trốn chạy khỏi cuộc sống, mà thay vào đó, hãy cố gắng hiểu được nỗi khổ của cuộc đời và tìm hiểu nó. Trong thực hành vipassanā, hành giả nghiên cứu và quan sát cẩn thận năm uẩn của sự bám víu để hiểu đúng. Hành giả nhận ra rằng mọi tiến trình là vô thường, bởi vì nó diệt vong sau khi phát sinh (huvā abhāvato anicca). Đau khổ tràn ngập, bởi vì nó áp chế bằng cách sinh và diệt không ngừng, và tôi không linh hồn hoặc bản thân, bởi vì nó không thể kiểm soát được. Quá trình tâm sinh lý xảy ra tự nó, không phải chủ đề đến (?) của một người bị ốm. Trong điều này, các thiền sinh hiểu Chân lý của Khổ một cách toàn diện và đúng đắn. Trong khi Đức Phật nhận ra Sự thật về Khổ mà không cần nghe từ ai khác, các đệ tử có thể nhận ra Giáo pháp chỉ sau khi nghe Đức Phật hoặc các đệ tử khác đã nắm bắt được Giáo pháp. Cần lưu ý rằng sự hiểu biết về sự thật phải thông qua kinh nghiệm cá nhân trực tiếp, không phải bằng tin đồn hay trí tuệ. sự hiểu biết.

KIẾN THỨC VỀ NHỮNG GÌ ĐÃ NHẬN THỨC (kata-ñāṇa):

"Khổ Thánh đế này đã được nhận thức (parinnata)."

Như vậy, hồi các Tỳ kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước kia, nhãn quan, tri kiến, trí tuệ, minh sát tuệ và ánh sáng, phát sanh đến Như Lai.

Đây là cách nảy sinh kiến thức về những gì đã được nhận thức về Sự thật của Đau khổ. Sự hiểu biết về vô thường, khổ đau và vô ngã ở giai đoạn sơ khai của vipassanā chưa phải là một sự hiểu biết thuần thực. Khi hành giả quan sát các quá trình tinh thần và thể chất, chúng được hiểu là vô thường, đau khổ, và không có bản thân, mặc dù bản chất thực sự của các quá trình chưa được quan sát có thể không được hiểu như vậy. Chỉ khi tuệ giác vipassanā được hoàn thành đầy đủ, và trí tuệ của Con đường cao quý (ariya-magga) được phát triển đầy đủ, thì sự chấm dứt đau khổ mới được trải nghiệm. Khi đó, Sự thật về Đau khổ là đúng đắn và đầy đủ đã hoàn thành.

Ngay cả ở giai đoạn trí tuệ đầu tiên của Con đường Cao thượng, Người chiến thắng Dòng chảy (sotāpatti magga ñāṇa) vẫn chưa hoàn toàn thấu hiểu Sự thật về Khổ. Chỉ khi nào chúng được quả vị A-la-hán thì Chân lý về Khổ mới hoàn toàn được chứng ngộ. Một khi Đức Phật đã đạt được con đường và quả vị A-la-hán và đạt được Toàn giác, Chân lý về Khổ đã được thực hiện đầy đủ - không còn gì phải làm. Sự chứng ngộ này đến nhờ sự hiểu biết về hồi hướng (paccavekkhaṇa ñāṇa) sau khi đạt được con đường và quả vị A-la-hán.

Sự thật về nguyên nhân của đau khổ

"Đây là Tập Thánh đế"

Như vậy, hồi các Tỳ kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước kia, nhãn quan, tri kiến, trí tuệ, minh sát tuệ và ánh sáng, phát sanh đến Như Lai"

KIẾN THỨC SỰ THẬT (sacca-ñāṇa): "Này" ám chỉ ba loại tham ái (taṇhā): (1) tham ái thỏa mãn các giác quan (kāma-taṇhā); (2) khao khát tồn tại (bhava-taṇhā); và (3) thèm muốn tiêu diệt (vibhava -taṇhā). Những điều này đã được giải thích. Kāma-taṇhā, thèm muốn sự thỏa mãn của các giác quan, là sự thèm muốn các đối tượng của khoái cảm giác quan phải được tìm kiếm và nỗ lực để đạt được. Rõ ràng là một số người phải trải qua những đau khổ dữ dội, thậm chí đến mức mất mạng khi theo đuổi đối tượng mà họ mong muốn. Bất kỳ nỗ lực nào để kiềm chế tham ái đã nảy sinh đều dẫn đến đau khổ và bất hạnh. Nhìn và làm việc cho những thứ không dễ dàng đạt được cũng là đau khổ. Nhiệm vụ bảo vệ hoặc bảo quản những thứ có được cũng rất nặng nề. Bất cứ khi nào một người gặp bất hạnh hoặc buồn phiền trong cuộc sống, điều đó chủ yếu là do tham ái. Tuy nhiên, đa số mọi người đều bị ảo tưởng rằng taṇhā là nguồn gốc của hạnh phúc. Họ coi việc tận hưởng những thú vui của các đối tượng giác quan khác nhau là một điều hạnh phúc. Nếu tham ái không được khơi dậy, thiếu vắng những đối tượng thích thú, cuộc sống sẽ trở nên buồn tẻ và đơn điệu. Đối với những người này, việc nghe Pháp hoàn toàn nhằm chán, trong khi các hoạt động giải trí, chẳng hạn như truyền hình, phim ảnh, buổi hòa nhạc, trò chơi điện tử, v.v., được cho là thú vị. Bằng cách nuôi dưỡng taṇhā, người ta củng cố sự vô minh tiềm ẩn trong quan tâm.

Những cảnh và âm thanh khoái lạc làm hưng phấn, thích thú và tạo ra sự thèm muốn, và sự thèm muốn này làm phát sinh sự dính mắc. Do kết quả của sự gắn bó, cần phải nỗ lực để đạt được sự hoàn thành của nó. Điều này tạo ra kamma, hay saṃkhāra ([khuyên hướng] hình thành tinh thần), và các hoạt động thực hiện trong các theo đuổi của taṇhā kết thúc Một cả đời phát sinh trong ý thức như javana (khoảnh khắc xung động) ý thức, hay ý thức abhisamkhāra. Tham ái nắm giữ đối tượng tinh thần đã xuất hiện vào thời điểm chết, và thức tái sinh ngay lập tức được điều kiện hóa vào thời điểm ý thức chết đó. Từ thời điểm thụ thai trong cuộc sống mới, có thể nói rằng tất cả những đau khổ liên quan đến cuộc sống mới đó đã bắt đầu, có nguồn gốc từ tham ái. Đối với vị A-la-hán, trong đó taṇhā đã được diệt trừ, không thể tái sinh thêm nữa, do đó, không còn đau khổ nữa, là có thể xảy ra. Do đó, rõ ràng là ham muốn giác quan, kāma-taṇhā, là nguyên nhân thực sự của đau khổ - Sự thật về Nguyên nhân, hay Nguồn gốc, của Khổ. (samudaya-sacca).

Những người khao khát đến các cảnh giới của sắc và không vô sắc(?) và để đạt được trạng thái jhānic (hấp thụ thiền định) thực hành thiền định tĩnh lặng (samatha bhāvanā). Họ được tái sinh vào các thế giới có sắc (rūpa) và vô sắc (arūpa) như các Brahmās, và họ không bị đau đớn về thể xác cũng như phiền não về tinh thần. Tuổi thọ của chúng được đo bằng chu kỳ thế giới (kappa -). Theo quan điểm của thế gian, cuộc sống của họ có thể được coi là một trong những hạnh phúc, nhưng khi tuổi thọ của họ bị chấm dứt, họ phải đối mặt với cái chết và chịu đựng những đau đớn của cái chết. Họ cũng đau khổ về tinh thần vì không thực hiện được ước nguyện trường sinh bất tử. Sau khi chết, những rắc rối và khổ nạn đang chờ đợi họ trong lĩnh vực giác quan (kāma-loka), nơi mà họ được định sẵn. Như vậy, ái dục tồn tại (bhava-taṇhā) trong Phạm thiên -cũng là Chân lý của Khổ. Thêm vì sự không tồn tại (vibhava-taṇhā) sau khi chết cũng là một nguyên nhân gây ra đau khổ, vì nó khuyến khích những hành động bất thiện trong cuộc sống này. Người theo chủ nghĩa hư vô không sợ hậu quả của việc thực hiện những hành động bất thiện mà thay vào đó, có thể theo đuổi những hành động không được kiểm soát này. Sau khi thực hiện nghiệp bất thiện, những người hư vô tái sinh trong các cõi thấp và trải qua những tai ương và đau khổ của những hiện hữu đó. Do đó, chắc chắn rằng khao khát không tồn tại (vibhava-taṇhā) nảy sinh từ một quan điểm hư vô về cuộc sống. Đây cũng là sự thật về nguồn gốc của đau khổ (samudaya-sacca).

Đức Phật đã nhận ra đây là nguyên nhân sâu xa của đau khổ, như Ngài đã tuyên bố: “khái tượng đã nảy sinh trong ta...” Biết rằng đây là Khổ để về Nguồn gốc của Khổ là tri thức về sự thật (sacca-ñāṇa). Sự hiểu biết này nảy sinh cả trước và sau khi Con đường cao quý xuất hiện. Vào thời điểm của sự thấu hiểu về con đường, chức năng của sự hiểu biết sự thật được hoàn thành, bằng cách từ bỏ (pa h āna-pa ı iveda) as well. Tóm lại: cái biết Từ diệu để trước, sau, và ngay tại thời điểm của con đường tâm thức là cái biết về chân lý (sacca-ñāṇa).

KIẾN THỨC VỀ tận diệt (Regica-ñāṇa):

Tập Thánh đế này phải được tận diệt."

Như vậy, hồi các Tỷ kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước kia, nhãn quan, tri kiến, trí tuệ, minh sát tuệ và ánh sáng, phát sanh đến Như Lai.

«kalpa tiếng Phạn “chu kỳ thế giới, thời kỳ thế giới,” một khoảng thời gian dài không thể nghĩ bàn, một eon. Cf Nyanatiloka, Từ điển Phật học: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo (tái bản lần thứ 4; Kandy, Sri Lanka: Tổ chức Xuất bản Phật giáo [1980]), trang 90-91.

«Thế giới Brahma, thế giới cao nhất, thế giới của Celestials (giống như tất cả các cõi khác, có thể thay

Nếu muốn tự do khỏi đau khổ, thì nguyên nhân gốc rễ của đau khổ phải được loại bỏ. Ví dụ, để chữa khỏi bệnh, phải diệt tận gốc căn nguyên của bệnh bằng cách bôi thuốc thích hợp. Theo cách tương tự, *tanhā* là nguyên nhân sâu xa của đau khổ thế gian. Vì *tanhā*, người ta phải đau khổ lặp đi lặp lại trong các vòng hiện hữu (*samsāra*). *Tanhā* phải được nhổ tận gốc để vượt qua những đau khổ của thế gian. *Tanhā* là Sự thật về Nguyên nhân, hay Nguồn gốc, của Đau khổ cần được diệt trừ, từ bỏ, từ bỏ (*pahātabba-dhamma*).

Điều cần thiết nhất là phải biết *tanhā* nên từ bỏ như thế nào. Đức Phật đã quyết định, “Hãy để cho tham ái không xuất hiện, hãy để cho nó không phát sinh; Tôi sẽ giữ cho tâm trí của mình một mình, thoát khỏi sự thèm muốn.” Có thể duy trì trạng thái tinh thần như vậy không? Những người tin vào khả năng làm được như vậy thực sự nên cố gắng đạt được trạng thái tâm trí này và xem họ có thể duy trì nó trong bao lâu. Không thể duy trì một tâm trí không có *tanhā* cho một kéo dài thời gian nếu sự thèm muốn vẫn chưa được khơi dậy hoàn toàn. Điều này là do con người là những sinh vật xã hội, sống trong xã hội trong một cảnh giới giác quan (*kāma-loka*). Một người phải đau khổ các phát sinh của *tanhā*, bởi vì một có không phải chưa khuấy phục nó. Vì vậy, *tanhā* nhu cầu bị diệt trừ (*pahātabba-dhamma*) bất cứ khi nào khả thi.

BA khát ái: Có ba loại tham ái *tanhā* cần được loại bỏ: (1) tham ái thúc đẩy các hành động thuộc về thân và khẩu; (2) thèm muốn kích thích tâm trí trong lĩnh vực tưởng tượng và tưởng tượng(?); và (3) sự thèm muốn đang tiềm ẩn trong tâm trí chờ đợi để bộc lộ ra ngoài khi có cơ hội.

Trong số này, sự thèm muốn thúc đẩy các hành động thuộc về thân và khẩu được phân loại là *vītikāma-kilesa*: những phiền não thúc đẩy sự vi phạm các hành vi đạo đức. Loại tham ái này có thể được diệt trừ thông qua việc áp dụng các giới luật (*sīla*). Chẳng hạn, người tuân giữ các giới luật đạo đức không trộm cắp bất cứ thứ gì thuộc về người khác, mặc dù người đó có thể mong muốn điều đó; người đó cũng không phạm hành vi tà dâm; người đó cũng không nói dối; cũng không uống chất say. Bằng cách này, sự thèm muốn được kiềm chế. Đây là cách loại bỏ tham ái bằng giới luật đạo đức.

Tham ái phát sinh trong tâm trí do các đối tượng tinh thần (tưởng tượng hoặc tưởng tượng) là *defined* như *pariyuṭṭhāna kilesa*, a n d có thể thì là ở diệt trừ chỉ có qua *sa m ādhi*, Một đầu óc tập trung. Đối với một người thực hành thiền định tĩnh lặng, hoặc an trú tĩnh tại, những suy nghĩ, ham muốn và tưởng tượng về các đối tượng cảm giác bị dừng lại. Chỉ khi tâm trí được tự do đi lang thang thì mới có thể bị chìm đắm trong những suy nghĩ hoặc trí tưởng tượng về các đối tượng cảm giác mong muốn. Đối với những người lần đầu tiên thực hành thiền, và đối với những người chưa phát triển sự tập trung, những ý nghĩ về những khoái lạc giác quan nảy sinh không ngừng. Khi đạt được các tầng thiền (*jhāna*), những ý nghĩ về các loại khoái cảm giác quan sẽ không còn phát sinh nữa mà chỉ trong khoảng thời gian của thiền định. Đây là cách *samādhī* loại bỏ sự thèm muốn đối với những thú vui giác quan bằng phương pháp kìm hãm (*vikkhambhana pahāna*).

Sự thèm muốn tồn tại (bhava-taṇhā) và khao khát không tồn tại (vibhava-taṇhā) vẫn tồn tại ngay cả ở một người đã đạt được các tầng thiềnjhānic. Họ thậm chí còn ở lại với một số Brahmās sống trong cảnh giới của trạng thái jhānic. Do đó, có thể thấy

rằng những loại tham ái này không thể bị diệt trừ bằng định hoặc thiền định tĩnh lặng. Họ chỉ có thể bị khuất phục.

Phiền não tùy miên (anālāya-kilesa): Taṇhā tiềm ẩn trong tâm thức, chờ đợi để tự hiện ra bất cứ khi nào có cơ hội, được gọi là phiền não tiềm ẩn (anālāya-kilesa). Những phiền não này có hai loại: (1) những phiền não tiềm tàng tiềm ẩn trong các đối tượng giác quan (arāmaṇānusaya) và (2) những phiền não tiềm tàng tiềm ẩn trong tâm trí của chúng sinh (santānānusaya). Khi một người nhận biết một đối tượng tại thời điểm nhìn, nghe, và vân vân, người ta không nhận biết những đối tượng này là vô thường (anicca), khổ (dukkha), và vô ngã (anattā). Thay vào đó, thèm muốn những đồ vật này nảy sinh khi nghĩ về chúng. Những phiền não như vậy được gọi là arāmaṇānusaya. Những loại phiền não này có thể được xua tan bằng tuệ giác vipassanā. Tuy nhiên, trí tuệ minh sát không có khả năng loại bỏ các phiền não có thể phát sinh trong các đối tượng mà người ta không nhận biết được. Những phiền não tiềm ẩn, tiềm ẩn vẫn còn không bị ảnh hưởng.

Những phiền não vẫn chưa được diệt trừ bằng tuệ giác Đạo Cao Thượng, và vẫn tồn tại như những định vị tiềm ẩn trong tâm trí của chúng sinh, được gọi là santānānusaya. Những phiền não này chỉ có thể được nhổ tận gốc bằng phương tiện của tuệ giác Đạo Cao Thượng, do đó, chỉ có thể đạt được thông qua đỉnh cao của tuệ giác vipassanā. Do đó, người ta nên phát triển tuệ giác vipassanā để loại bỏ phiền não.

Hiểu biết về nhận thức (Regica-ñāṇa) biết phải làm gì đối với Sự thật về Nguồn gốc của Khổ (samudaya sacca) phải được phát triển trước khi Con đường Cao thượng ra đời. Kiến thức về nhận thức là kiến thức nâng cao về những gì nên biết, những gì nên từ bỏ, những gì nên nhận ra và những gì nên phát triển. Đối với Đức Phật, kiến thức này xuất hiện mà chưa từng được nghe từ ai trước đây.

Hiểu biết về những điều đã tận diệt (kata-ñāṇa):

Tập Thánh đế này đã được tận diệt

Như vậy, hồi các Tỳ kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước kia, nhãn quan, tri kiến, trí tuệ, minh sát tuệ và ánh sáng, phát sanh đến Như Lai”

Đức Phật giải thích làm thế nào mà kiến thức về tham ái cần được diệt trừ (kata-ñāṇa), thông qua cái nhìn sâu sắc của sự hồi tưởng. Ở giai đoạn đầu tiên của bậc Thánh, giai đoạn của (bậc Nhập Lưu?) (Sotāpanna), tham ái dẫn đến tái sinh trong các cõi thấp của sự tồn tại bị loại bỏ. Ở giai đoạn thứ hai của Thánh hữu, giai đoạn Nhất Lai (Sakadāgāmi), những hình thức thô bạo hơn của thèm muốn đối với những thú vui giác quan (kāma-taṇhā) bị bãi bỏ. Ở giai đoạn thứ ba của Thánh quả, giai đoạn Bất Lai (Anāgāmi), các hình thức vi tế của tham ái đối với các khoái lạc giác quan bị loại bỏ. Ở giai đoạn Thánh quả thứ tư, giai đoạn A-la-hán, tất cả các loại tham ái còn lại đều hoàn toàn bị nhổ tận gốc. Việc diệt trừ tham ái như vậy được gọi là biết nguồn gốc của đau khổ bởi thâm nhập cái nhìn sâu sắc của bỏ rơi (pahāna-paṭiveda). Các hành động của từ bỏ, hoặc diệt trừ, tạo thành sự biết những gì nên biết bởi Con đường Cao thượng. Vì vậy, Sự thật về Nguồn gốc của Đau khổ là lẽ phải được từ bỏ. Sự từ bỏ này là thâm nhập từ bỏ (pahāna-paṭiveda).

Sự hiểu biết rằng tham ái đã được diệt trừ (kata-ñāṇa) là khá quan trọng. Mục tiêu của việc thực hành vipassanā là loại bỏ phiền não (kilesa) cùng với tham ái (taṇhā). Việc đạt được tuệ giác cao hơn (thành tựu những việc nên làm) chỉ hoàn thành khi tham ái và phiền não được diệt trừ. Điều cần thiết là phải kiểm tra bản thân để xem liệu một người có thực sự thoát khỏi sự thèm muốn hay không. Nếu sự thèm muốn vẫn còn, thì không có yêu cầu nào cho việc đạt được Con đường Cao quý và quả vị là điều có thể chấp nhận được.

Sự thật về sự chấm dứt đau khổ

“Đây là Diệt Khổ Thánh Đế (sự diệt khổ)

Như vậy, hồi này các Tỷ Kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước kia, nhãn quan, tri kiến, trí tuệ, minh sát tuệ, và ánh sáng phát sinh đến Như Lai.

KIẾN THỨC VỀ SỰ THẬT (sacca-ñāṇa): Diệt đế về Sự Diệt Khổ Hoàn Toàn đề cập đến trạng thái Niết Bàn được trải nghiệm tại thời điểm thấu hiểu Con đường Cao Thánh. Khi tham ái bị xóa bỏ, tất cả đau khổ (tâm, vật chất và trạng thái điều hòa) chấm dứt. Biết được Sự thật về Sự Diệt Khổ được gọi là “nirodha-sacca-ñāṇa.” Sự hiểu biết này phát sinh trước và sau sự thấu hiểu Con đường cao quý và được thực hiện ngay tại thời điểm Con đường cao quý. Tại thời điểm đạt được Thánh đạo (ariya-magga), tri thức về chân lý (sacca-ñāṇa) cũng giống như tri thức về Thánh đạo (ariya-magga-ñāṇa), trải nghiệm nibbāna bằng cách chứng ngộ.

KIẾN THỨC VỀ nhận thức (Regica-ñāṇa):

Diệt Khổ Thánh Đế này phải được chứng ngộ (sacchikatabba)

Như vậy, hồi này các Tỷ Kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước kia, nhãn quan, tri kiến, trí tuệ, minh sát tuệ, và ánh sáng phát sinh đến Như Lai.

Đức Phật nói rằng Chân lý Diệt khổ, Niết bàn, nên được chứng ngộ. Sự hiểu biết biết rằng Chân lý của Sự chấm dứt Khổ đau cần được thực hiện được gọi là “sự hiểu biết về chứng ngộ” (Regica-ñāṇa), vì nó là sự hiểu biết biết chức năng nào cần được thực hiện đối với sự chấm dứt đau khổ và quá trình hiện thực hóa diễn ra như thế nào. Vào thời điểm tuệ giác được thiết lập đầy đủ và vững chắc, khi có sự bình an đối với mọi hình thành (saṃkhārupekkhā-ñāṇa) và trong khi quan sát sự sinh và diệt của các hiện tượng, tốc độ nhận thức sẽ tăng tốc cho đến khi các đối tượng và nhận thức chìm vào trạng thái chấm dứt nơi tất cả saṃkhāras kết thúc.

Vào thời điểm nhận ra sự chấm dứt của mọi trạng thái điều hòa, tham ái cũng chấm dứt. Do đó, sự chấm dứt tham ái được gọi là Chân lý Diệt đế (nirodha-sacca), được biết đến bằng sự chứng ngộ trực tiếp của Con đường Cao thượng. Nhận thức như vậy được gọi là cái nhìn sâu sắc qua hiện thực hóa (s a cchi k iriy a - p a ṭ ived a). Thế Đức Phật accomplishes(?) các kiến thức về chức năng của nibbāna thông qua con đường và quả vị của giai đoạn cuối cùng của một vị A-la-hán khi ngồi dưới chân Bồ đề. Ông tiếp tục kể lại cách Ngài đã phát triển kiến thức về những gì đã được thực hiện liên quan đến Sự thật của Định chỉ.

KIẾN THỨC VỀ NHỮNG GÌ ĐÃ chứng ngộ (kata-ñāṇa):

Diệt Khổ Thánh Đế này đã được chứng ngộ (sacchikatam)

Như vậy, hồi này các Tỷ Kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước kia, nhãn quan, tri kiến, trí tuệ, minh sát tuệ, và ánh sáng phát sinh đến Như Lai.

Đây là bản tường trình về cách thức mà kiến thức về Diệt đế đã được thực hiện bằng cách đạt được con đường và quả vị A-la-hán. Kiến thức này phát sinh nhờ trí tuệ của sự hồi tưởng (paccavekkhaṇa-ñāṇa). Các hành giả đạt được các tầng thiền (jhāna) và / hoặc Con đường cao quý và những quả của nó (magga-phala) sẽ tái phạm những điều này sau khi họ đã đạt được.

Chân lý về con đường dẫn đến chấm dứt đau khổ

“Đây là Đạo Thánh Đế (sự diệt khổ)

Như vậy, hồi này các Tỷ Kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước kia, nhãn quan, tri kiến, trí tuệ, minh sát tuệ, và ánh sáng phát sinh đến Như Lai.

KIẾN THỨC VỀ SỰ THẬT (sacca-ñāṇa): Đạo đế của Con đường dẫn đến diệt khổ, ở dạng rút gọn, được gọi là Chân lý của Con đường (magga-sacca), đó là cách gọi của nó nơi đây. Biết rằng Bát Chánh Đạo là con đường đưa đến diệt khổ, nibbāna, nó được gọi là tri kiến về sự thật (sacca-ñāṇa). Sự hiểu biết này phát sinh trước, sau và tại thời điểm của Con đường cao thượng. Lúc đầu, thiền giả biết điều này bằng cách học hỏi hoặc tin đồn. Nó là nói điều đó các Sự thật của các Đường dẫn là một Giáo pháp đến thì là ở mong muốn, đến thì là ở khao

khát đến, và được đánh giá cao. Học qua thính giác, thiền giả nảy sinh ý định thực hành mạnh mẽ. Tương tự như vậy, cần phải có một ý định mạnh mẽ để nhận ra Chân lý Diệt đế, cái mà người thế gian không thể nhận thức được. Sự chứng ngộ của Con đường Cao thượng, Niết-bàn, không phải là điều mà người ta có thể suy ngẫm trước khi đạt được. Đối với Đức Phật, cũng như Ngài cũng đã đạt được Chân lý Diệt đế nhờ sự thấu hiểu trực giác của chính Ngài, thì Ngài cũng đạt được sự hiểu biết về Sự thật của Con đường thông qua trực giác của chính Ngài. Đó là lý do tại sao Ngài nói "về những điều chưa từng nghe trước đây." Tại thời điểm của Con đường cao thượng, chỉ có sự chấm dứt đau khổ được thực hiện. Đây được gọi là cái nhìn sâu sắc bằng sự phát triển của Thánh đế (bhāvanā-paṭiveda).

Chân lý của Con đường nên được phát triển thông qua kinh nghiệm trực tiếp. Con đường cao quý không thể tự phát triển - người ta phải bắt đầu bằng cách phát triển con đường sơ khởi (vipassanā) như một bước đầu tiên. Vì lý do này, vipassanā được coi là con đường đúng đắn dẫn đến chấm dứt đau khổ (nirodha).

KIẾN THỨC VỀ CHÚC NĂNG (Regica-ñāṇa):

Đạo Đế này phải được phát triển (bhavetabbam)

Như vậy, hồi này các Tỷ Kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước kia, nhãn quan, tri kiến, trí tuệ, minh sát tuệ, và ánh sáng phát sinh đến Như Lai.

Biết được Chân lý của Con đường cần được phát triển trong chính mình được gọi là kiến thức về chúc năng (Regica-ñāṇa). Đó là kiến thức biết những gì nên được đã phát triển. Người ta nên nhớ rằng Sự thật về dukkha nên được hiểu đầy đủ thông qua kinh nghiệm trực tiếp, trong khi Sự thật về Con đường nên được phát triển trong chính bản thân mỗi người. Mục đích của việc phát triển con đường là để trải nghiệm hạnh phúc của Niết bàn, và việc thực hành thiền minh sát là sự thực hành thiết yếu cho sự phát triển của Con đường Cao thượng. Sự thật về Khổ có thể được nhận ra thông qua con đường sơ khai của vipassanā. Trong quá trình thiền vipassanā, hành giả quan sát các uẩn tinh thần và vật chất, những uẩn này xuất hiện tại mọi thời điểm. Người hành thiền trước hết phát triển sự thấu hiểu về sự phân biệt giữa đối tượng và nhận thức của nó. Tiếp theo là tìm hiểu nguyên nhân và ảnh hưởng của nó. Khi hành giả tiến hành thiền định, người đó sẽ biết được bản chất của sự thay đổi hoặc dòng chảy vĩnh viễn. Thế giới hiện tượng không ngừng sinh và diệt. Nó là vô thường (anicca), khổ (dukkha), và vô ngã (anattā). Nhận thức cá nhân của này thực tế là Chánh kiến (sa mm ā-di tṭ h i). Khi Chánh kiến được phát triển, Chánh niệm (sammā-samkappa) và các con đường khác cũng được phát triển. Khi con đường tuệ giác được phát triển và trở nên hoàn chỉnh, Bát Chánh Đạo (a tṭ hangika-magga) cũng phát triển.

Sự hiểu biết trí tuệ về các hiện tượng của uẩn là nền tảng tốt trước khi xuất hiện Con đường Cao thượng. Nhưng cần nhớ rằng biết chúc năng của Con đường cao quý là Regica-ñāṇa, cần được phát triển thông qua vipassanā và Thánh đạo. Bằng cách này, người ta nhận ra Chân lý của Diệt đế, hay Niết bàn.

KIẾN THỨC VỀ NHỮNG GÌ ĐÃ THỰC HIỆN (kata-ñāṇa):

Đạo Đế này đã được phát triển (bhavitam)

Như vậy, hồi này các Tỳ Kheo, đối với các pháp chưa từng được nghe trước kia, nhãn quan, tri kiến, trí tuệ, minh sát tuệ, và ánh sáng phát sinh đến Như Lai.

Khi tái phạm với trí tuệ hồi hướng (*paccavekkhaṇa-ñāṇa*), Đức Phật nhận ra rằng Bát Chánh Đạo đã được phát triển đầy đủ khi chứng đắc con đường A-la-hán. Ba khía cạnh của tri thức (*ñāṇa*) - (1) sự chứng ngộ (*sacca*); (2) chức năng (*Regica*); và (3) sự thành tựu (*kata*) - đối với Tứ Diệu Đế giờ đây đã được giải thích theo mười hai cách, tức là về 3 chuyển của Tứ diệu đế của tri thức.

Chúng có thể được tóm tắt như sau:

Sự biết rõ Tứ Diệu Đế, sau và vào lúc sinh của Con đường được gọi là *sacca-ñāṇa*, hay Tri kiến về sự thật. Sự hiểu biết này bao gồm sự biết: (1) đây là Chân lý về Khổ; (2) đây là Nguyên nhân của Đau khổ; (3) đây là Sự chấm dứt Khổ; và (4) đây là Con đường dẫn đến Sự chấm dứt của Đau khổ.

Kiến thức này nảy sinh trước Con đường. Đối với các đệ tử, kiến thức về Sự thật của Diệt đế và Con đường có được trước khi phát sinh ra tâm thức (con đường tuệ giác) bằng cách chỉ nghe nói hoặc học hỏi (*sutamaya-ñāṇa*). Sự thật về Diệt đế được trải nghiệm tại thời điểm phát sinh tuệ giác, ngoài ba Chân lý còn lại, cũng được thành tựu tại thời điểm tuệ giác như hiểu biết hoàn toàn (*pariññā*), từ bỏ (*pahāna*), và phát triển (*bhāvanā*).

Kiến thức trước về những gì nên biết, những gì nên từ bỏ, những gì nên nhận ra và những gì nên được phát triển là *Regica-ñāṇa*, hay Kiến thức về Chức năng. Kiến thức về Chức năng bao gồm biết: (1) rằng *dukkha* cần được hiểu đầy đủ; (2) nguồn gốc của đau khổ (*samudaya*) phải là diệt trừ;

(3) rằng sự chấm dứt của đau khổ (*nirodha*) nên được thực hiện; và (4) con đường (*magga*) dẫn đến chấm dứt đau khổ nên được phát triển. Kiến thức này phát sinh trước khi bắt đầu thiền *vipassanā*, cũng như trong quá trình thực hành *vipassanā*, nhưng trước khi xuất hiện Con đường cao quý.

Biết rằng những gì nên làm đã được thực hiện được gọi là *kata-ñāṇa*. Nếu bốn chức năng hiểu biết, diệt trừ, nhận thức và phát triển đã được hoàn thành đầy đủ, thì sự thật này được biết đến qua trí tuệ của sự hồi tưởng. Đây được gọi là Kiến thức về sự Hoàn thành của những gì phải làm xong.

Đây là mười hai loại tri thức được tạo thành từ bốn Chân lý: Tứ kiến của Nhận thức; bốn lần kiến thức về chức năng; và gấp bốn lần Kiến thức về sự Hoàn thành, nghĩa là về những gì đã được thực hiện. Trong số mười hai điều này, điều quan trọng là phải biết rõ ràng Tri thức về Chân lý phát sinh như thế nào và bốn chức năng được thực hiện như thế nào. Một mô tả ngắn gọn như sau:

Khổ để cần được hiểu đầy đủ; sự hiểu biết như vậy được gọi là pariññā-paṭiveda .

Tập để về Nguồn gốc của Khổ đau cần được diệt trừ; sự diệt trừ như vậy được gọi là pahāna-paṭiveda .

Đạo để về Diệt khổ nên được chứng ngộ; nhận thức như vậy được gọi là sacchi kiriya - paṭiveda .

Phải phát triển Đạo để về Con đường dẫn đến Diệt khổ; sự phát triển như thế được gọi là bhāvanā-paṭiveda .

Cần lưu ý rằng, khi hành giả nhận ra sự chấm dứt, Niết Bàn, ở sự phát sinh của tuệ giác con đường, tất cả bốn Chân lý đồng thời được thành tựu.

Vipassanā và Tứ diệu đế

Trong quá trình thực hành vipassanā , Tứ Diệu Đế tạm thời được thành tựu. Nếu hành giả quan sát các tiến trình vật lý và tinh thần của năm uẩn (pañcakkhandha) như các đối tượng thiền định (nhận ra chúng là vô thường, khổ và không có ngã), thì đây được coi là hiểu được Chân lý của Khổ. Vào lúc đó, tham ái (taṇhā) không thể phát sinh; đây là sự từ bỏ tạm thời của tham ái (tadanga- pahāna-paṭiveda). Đồng thời, sự si mê hiểu lầm đối tượng được quan sát là vĩnh viễn, hạnh phúc và bản ngã tạm thời chấm dứt. Do đó, khi ảo tưởng chấm dứt, các điều kiện khác hình thành (saṃkhāras), phát sinh khi bị mê lầm điều kiện hóa, cũng chấm dứt. Đây là sự chứng ngộ thông qua sự chấm dứt tạm thời (tadanga-nirodha). Sự tuệ quán phát triển qua từng giây phút nhận thức rõ bản chất thực sự của sự vô

thường (*anicca*), khổ (*dukkha*), và vô ngã (*anattā*). Đây là sự thông đạt về thiền *bhāvanā-paṭiveda*. Bậc thầy hiểu biết về khổ thông qua nhận thức, ba Chân lý còn lại được hoàn thành bằng cách hoàn thành nhiệm vụ diệt trừ (*pahāna*), chứng ngộ (*sacchikiriya*), và phát triển (*bhāva n ā-paṭiveda*). Do đó, tất cả Chân lý đều được phát triển thông qua thực hành thiền minh sát tuệ.

“Hỡi các Tỳ kheo, chừng nào sự hiểu biết trực giác chân chính tuyệt đối về Tứ diệu đế này, dưới ba khía cạnh và mười hai phương thức của chúng, không hoàn toàn rõ ràng đối với ta, bấy lâu nay tôi đã không thừa nhận rằng, trong thế giới này, bao gồm các vị thần, *māras* và *brahmās* và trong số những người chủ trì khổ hạnh và thầy tu, các vị thần và con người, rằng ta đã đạt được Đẳng Tối cao không gì sánh được Giác ngộ.”

Sự thành tựu của Đức Phật về sự thấu hiểu của Con đường A-la-hán được gọi là Toàn Giác hay Chánh Đẳng Giác, hoàn toàn tự giác ngộ, bởi vì sự thấu hiểu đã đạt được mà không cần sự chỉ dẫn của ai khác. Nhờ trí tuệ này, Đức Phật biết một cách đúng đắn và hoàn hảo mọi điều cần biết. Do đó, nó còn được gọi là Nhất Thiết Trí *sabbaññuta-ñāṇa*, “biết mọi thứ”. Các vị Phật Bích Chi *Pacceka* (các vị Phật im lặng) cũng tự giác ngộ (*sambuddha*), nhưng họ không thể giảng Pháp cho người khác. Sự giác ngộ của họ không hoàn toàn như các bậc Chánh Đẳng Chánh Giác *Sammā-sambuddhas*. Nếu người đệ tử (*sāvaka*) đạt được cái nhìn sâu sắc của Con đường A-la-hán, nó chỉ đơn giản được gọi là bồ đề, kiến thức về sự Giác ngộ, mà không có bất kỳ sự gán ghép nào, chẳng hạn như *sammā*-, “đầy đủ, đúng đắn,” hoặc *sam*-, “chính mình”.

Khi Đức Phật đạt được trạng thái Giác ngộ, tri kiến biết tất cả các Pháp (*sabbaññuta-ñāṇa*) cũng đồng thời xuất hiện. Sau khi có được khả năng hiểu biết đúng đắn và hoàn hảo mọi điều cần biết, Phật quả đã đạt được. Do đó, sự tự giác ngộ hoàn toàn (*sammā-sambodhi*) được coi là kiến thức chịu trách nhiệm cho việc đạt được Phật quả. Theo đoạn văn trên, Đức Phật nói rằng Ngài vẫn chưa tuyên bố về sự đạt được Giác ngộ hoàn hảo, điều này làm phát sinh Phật tính.

Ngài đã giữ lại lời tuyên bố về sự đạt được Phật quả này trong bao lâu? Ngài tuyên bố rằng Ngài đã giữ lại điều đó chừng nào sự hiểu biết của Ngài về Tứ Diệu Đế trong ba khía cạnh và mười hai cách chưa được Ngài hoàn toàn rõ ràng. Có một số người ẩn dật và lãnh đạo các giáo phái tôn giáo vào thời Đức Phật tự nhận mình là người đã giác ngộ, biết mọi thứ về quá khứ, hiện tại và tương lai. Khi những người uyên bác, ẩn dật và giáo dân bắt đầu xem xét kỹ lưỡng họ, họ được thấy rằng họ không đạt được những tuyên bố của họ. Do đó, Đức Phật nhắc lại rằng trước đây Ngài đã không tuyên bố rằng Ngài biết một cách đúng đắn và hoàn hảo mọi điều cần biết (*sabbaññuta-ñāṇa*) trước khi Ngài đạt được sự giác ngộ hoàn toàn (*sammā-sambodhi*).

Đức Phật thành đạo

Này các Tỳ kheo, khi nào mà tri kiến như thật về bốn Thánh đế với ba chuyển và mười hai tướng hoàn toàn rõ ràng nơi Ta, thì khi ấy, Ta mới tự nhận đã chứng đạt Vô thượng Chánh

đăng Chánh giác trong thế giới với chư Thiên, Ma Vương, Phạm Thiên, quần chúng Sa môn, Bà La Môn, Trôi và Người.

Sau khi sự hiểu biết về cách nhìn thực tại (*yathābhūta-nāṇa*) hoàn toàn rõ ràng trong ba khía cạnh và mười hai tướng, Đức Phật đã tuyên bố về sự thành tựu và chứng ngộ của Ngài về sự giác ngộ vô song, tuyệt vời nhất, tối cao và toàn hảo - sự đạt được của - giác ngộ quả vị Phật tối cao. Tuyên bố này không chỉ được đưa ra cho khu vực đó, phần đó của thế giới, mà cho toàn bộ vũ trụ.

Tuyên bố này là một lời mời mở cho tất cả mọi người để đến để thấy(?) tuyên bố của Đức Phật và để được Ngài giải đáp những thắc mắc của họ. Quả thật, đây là một lời tuyên bố rất táo bạo, trang trọng, không được đưa ra một cách bốc đồng mà không được phản ánh đúng mức, mà chỉ được đưa ra sau khi Đức Phật đã tự an tịnh bằng trí tuệ của sự hồi tưởng rằng Ngài đã thực sự đạt được Phật quả.

Bấy giờ, tri kiến khởi lên nơi Ta: "Bất động là tâm giải thoát của Ta; đây là lần sinh cuối cùng, Ta không tái sinh nữa".

Trong đoạn kinh này, Đức Phật nói rằng sự giải thoát của tâm Ngài là không gì có thể lay chuyển được. Điều này là để phân biệt giữa sự giải thoát tối hậu của Niết bàn và sự giải thoát là kết quả của việc đạt được thiên định. Đối với những người đạt được trạng thái các tầng thiên, tâm trí không bị ô nhiễm, chẳng hạn như ham muốn giác quan và ý chí xấu. Những phiền não này vẫn bình lặng, bị đè nén trong tâm. Nhưng khi sự an trụ giảm, ham muốn giác quan, ý chí xấu, v.v. lại xuất hiện. Những trạng thái thiên này chỉ ngăn chặn các phiền não (*vikkhambhana*) trong một khoảng thời gian. Sự giải thoát mà Đức Phật đã chiến thắng có được nhờ sự diệt trừ hoàn toàn các cấu uế (*samuccheda-pahāna*), bao gồm tất cả các dấu vết của các cấu uế (*paṭipassaddhi vimutti*). Sự giải thoát đạt được thông qua việc diệt trừ hoàn toàn các phiền não và là kết quả của con đường và quả vị A-la-hán. Sự giải cứu này vẫn kiên định và không thể lay chuyển. Do đó, Đức Phật đã tuyên bố: "[u] không thể lay chuyển là sự giải thoát của tâm tôi."

Như đã giải thích trước đây, nguyên nhân chính của sự tái sinh, của sự liên tục của sự tồn tại, là tham ái, *taṇhā*. Khi Đức Phật chứng đắc quả vị A-la-hán, tham ái hoàn toàn bị khơi dậy. Vì vậy, Ngài nói rằng sẽ không có sự tái sinh hay trở thành nào cho Ngài nữa. Đức Phật đã phản ánh ngay sau khi Ngài thành đạo dưới sự cây bồ đề: ⁵⁰⁰

"Ta lang thang trong vòng luân hồi qua bao kiếp sống, tìm mãi mà không gặp kẻ làm nhà. Đau khổ thay kiếp sống cứ tái diễn mãi ! Hồi kẻ làm nhà! Nay ta gặp được người rồi. Người không thể làm nhà nữa. Cột và đòn tay của người đều gãy cả, nóc và xà nhà của người đã tan vụn rồi. Ta đã chứng đắc Niết bàn, bao nhiêu dục ái đều dứt sạch"

⁵⁰⁰ Dhammapada , XI, Old Age, câu 153—154.

⁵⁰⁰ "Ngôi nhà" là thân thể, "người xây nhà" là tham ái (*taṇhā*). "Tìm kiếm, nhưng không tìm thấy," có nghĩa là không đạt được Giác ngộ.

⁵⁰⁰ Nibbāna .

⁵⁰⁰ Quả A-la-hán.

⁵⁰⁰ Những câu này là sự diễn tả (paeans) của niềm vui mãnh liệt và cao siêu mà Đức Phật cảm nhận được vào lúc Ngài đạt được Giác ngộ. Như vậy, chúng chứa đầy vô số ý nghĩa cao cả và cảm giác sâu sắc. Ở đây, Đức Phật thừa nhận quá khứ của Ngài đã lang thang trong sự tồn tại theo chu kỳ (saṃsāra), điều này chứng tỏ niềm tin của Ngài vào sự tái sinh. Anh ta buộc phải đi lang thang, và do đó, phải chịu đựng chừng nào Anh ta không thể tìm thấy người xây dựng ngôi nhà này, thi thể. Trong lần sinh ra cuối cùng của Ngài, Ngài đã khám phá ra, bằng trí tuệ trực giác của chính Ngài, người xây dựng khó nắm bắt đang cư trú không phải ở bên ngoài mà ở bên trong tâm trí của chính Ngài. Đó là tham ái (taṇhā) hay dính mắc, một sự tự tạo, một yếu tố tinh thần tiềm ẩn trong tất cả. Khám phá của người xây dựng là sự diệt trừ tham ái bằng cách chứng đắc quả vị A-la-hán. Xà nhà của ngôi nhà tự tạo này là cấu uế (kilesa). Cây sào hỗ trợ xà nhà là vô minh (avijjā). Sự phá hủy cực của vô minh bằng trí tuệ (paññā) dẫn đến việc phá hủy hoàn toàn ngôi nhà. Với việc phá bỏ ngôi nhà, tâm đạt được sự không điều kiện, đó là nibbāna.

Chư Phật và A-la-hán, những người đã hoàn toàn diệt trừ tham ái, vẫn phải sống cuộc sống như những người khác, vì sự hiện hữu của họ đã được sinh ra bởi tham ái trước khi tham ái bị diệt trừ. Vì vậy, Đức Phật nói: "... đây là lần sinh cuối cùng của ta, và bây giờ, không có sự tồn tại nữa." Đây là những lời kết luận của Đức Thế Tôn.

Qua tham, sân, si, bị lấn át bởi tham, sân, si, người ta nhắm vào sự hủy hoại của chính mình, vào sự hủy hoại của người khác, hoặc sự hủy hoại của cả hai, và người ta phải chịu đựng sự đau khổ và đau buồn về tinh thần. Tuy nhiên, nếu tham, sân, si bị diệt trừ, từ bỏ, thì người ta không nhắm đến sự hủy hoại của chính mình, cũng không nhắm vào sự hủy hoại của người khác, cũng không nhắm vào sự hủy hoại của cả hai, và người ta không còn đau khổ và đau buồn về tinh thần nữa.

"Đây là Niết Bàn có thể thực hiện được ngay cả trong kiếp sống này, ngay lập tức, và có thể hiểu được đối với người khôn ngoan. Bây giờ, vị Tỳ kheo đã nhận ra sự diệt trừ hoàn toàn của tham, sân, si và nibbāna có thể nhận ra, ngay lập tức, mời gọi, hấp dẫn và có thể hiểu được đối với người khôn ngoan." ⁵⁰⁰

Những suy ngẫm và những lời khen ngợi về Giáo pháp

Như vậy, Đấng Thế Tôn đã giảng giải, và các Tỳ kheo vui mừng tán thưởng những lời của Đấng Thế Tôn.

Khi giáo lý được thuyết minh, mắt thấy Chân lý không bụi, không gỉ, đã xuất hiện trong Đại đức Kondañña, và ông thấy rằng "bất cứ điều gì là chủ thể duyên khởi cũng là đối tượng của đình chỉ."

Những lời hoan hỷ này đã được những người tụng niệm ghi lại tại Kỳ Kiết Tập Kinh Điển đầu tiên, được tổ chức ba tháng sau khi Đức Phật nhập diệt vào cõi Niết bàn. Điều này là để cho thấy nhóm năm vị Tỳ kheo đã vui mừng như thế nào trước bài giảng. Bản ghi chép rằng Đại đức Kiều Trần Như Kondañña đã trở thành Thánh Dự Lưu (Sotāpanna) trong hoặc khi kết thúc bài giảng. Thật vậy, trong khi Đại đức Kondañña đang nghe bài giảng, sự tiến

triển của sự thấu hiểu ngày càng phát triển trong Ngài trong mỗi giây phút trôi qua. Ngài đã biết đến Tứ Diệu Đế như chúng nên được biết và do đó, Ngài đã đạt được con đường và quả vị của Tu Đà hoàn. Sự hiểu biết của Kondañña được coi là không gì, bởi vì, khi ông ta đạt được trạng thái Tu đà hoàn, tâm trí anh ta trở nên thoát khỏi sắc dục (rāga), thoát khỏi sự phiền não (kilesa) của tà kiến (micchā-di tṭ h i hoặc là simply di tṭ h i), một thứ rảnh rỗi từ nghi ngờ (ā) (?) . _ Wh vì một một một trong các trạng thái của Tu đà hoàn, tâm trí trở nên thoát khỏi phiền não, và con mắt của trí tuệ được mở ra. Người ta thấy, hoặc nhận ra, Niết Bàn tại chính thời khắc ấy.

Con mắt của trí tuệ mở ra khi nào? Trong lúc nghe pháp, Tôn giả Kondanna khởi lên pháp nhãn thanh tịnh không ô nhiễm như sau: "Tất cả các pháp do nhân duyên khởi ra đều bị hoại diệt". Có hai phương thức thực hiện ở giai đoạn này. Nhận thức bằng phương tiện của minh sát vipassanā là thời điểm phát triển sự thấu hiểu về sự sinh và diệt của các hiện tượng. Sự thấu hiểu Vipassanā được phát triển đầy đủ ở giai đoạn bình đẳng của các hình thành. Trong khi quan sát tiến trình liên tục sinh và diệt của các hiện tượng thân và tâm (nāma- rūpa [tâm và thân]), một giai đoạn mà ở đó mọi hình thành hoàn toàn chấm dứt, và sự an lạc của nibbāna được trải nghiệm. Điều này được thực hiện bởi Con đường cao quý của sự sáng suốt.

Lúc Đức Phật chuyển Pháp Luân, chư Thiên trên hành tinh này hoan hô: “Pháp Luân này quả thật tuyệt diệu! Chẳng có Pháp Luân nào cao siêu hơn Pháp Luân này. Không có chư Thiên, Ma vương, Phạm Thiên, Đạo sĩ, Giáo sĩ Bà-la-môn nào trên thế gian này có thể giảng được như Đức Phật đã giảng tại vườn Lộc Uyển trong làng Isipatana, gần thành Benares.”

Nghe điều này, các chư thiên của Trời Tứ Đại Thiên Vương, Trời Đạo Lợi Tāvātimsa, Dạ Ma, Đâu Suất Tusita, Hóa lạc thiên Nimmānarati, Tha Hóa Tự Tại thiên Paranimmitavasavatti, và Phạm chúng thiên của Brahma Pārisajja, Phạm phụ thiên Brahma Purohita, Đại phạm thiên Mahā Brahma, Thiếu quang thiên Parittābhā, Vô lượng quang thiên Appamāṇābhā, Quang âm thiên Ābhassarā, Thiếu tịnh thiên Parittasubhā, Vô lượng tịnh thiên Appamāṇasubhā, Biến tịnh thiên Subhakiṇṇā, Quảng quả thiên Vehapphalā, Vô phiền thiên Aviḥā, Vô nhiệt thiên Atappā, Thiện kiến thiên Sudassā, Thiện hiện thiên Sudassī, và Sắc cứu cánh thiên Akaniṭṭhā, cũng cất lên cùng một tiếng kêu vui sướng.

Trong khoảnh khắc ấy tiếng hoan hô vang dội làm rung chuyển mạnh mẽ, chỉ trong nháy mắt đã làm cả 10.000 thế giới trong cõi Phạm Thiên đều rung chuyển theo.

Một hào quang vô cùng rực rỡ hơn tất cả hào quang của chư Thiên đã chiếu sáng trên thế gian.

Đức Phật liền nói: “Kondanna quả đã giác ngộ! Kondanna quả đã giác ngộ! Từ đó Kondanna được gọi tên là Annata Kondanna, có nghĩa là “Kondanna là người đã giác ngộ”.

Vào cuối bài pháp, Đức Phật nhận thấy rằng Kondañña đã đạt được tri thức của một Thánh Dự Lưu. Do đó, Ngài đã phát biểu như thế này: “Này các người, Kondañña đã thực sự hiểu. Các người, Kondañña thực sự đã hiểu.”

Đáng kính Kondañña đang có đã xem các sự thật (ditṭhi-dhamma), đã đến tại chân lý (patta-dhamma), biết rõ ràng (vidita-dhamma) và thâm nhập chân lý (pari-yogāḷa-dhamma);, đang có khắc phục nghi ngờ (tiṇṇa-Lowerkicchā) và trở thành không còn hoài nghi (vigatakaṭṭhaka), đang có sức mạnh của lòng tin chắc, sự kết án, phán quyết trong các Giảng bài (vesārajapatta) và trở nên độc lập với những người khác (aparapaccaya) trong gian (sāsana) của Đức Phật, đã được yêu cầu, bằng những lời này: “Bạch Thế Tôn, xin cho con được phép nhập Tăng đoàn với sự hiện diện của Đức Phật”

Đức Phật cho phép anh ta gia nhập Tăng đoàn với những lời sau đây: “Hỡi Tỳ Kheo ,” “Hãy đến, hỡi các Tỳ Kheo .” Sau đó, Đức Phật nói: “Giáo pháp sẽ được giảng dạy rõ ràng . Hãy đến và thực hành Đời sống Thánh vì lợi ích của sự chấm dứt hoàn toàn của đau khổ.” Kondañña đã là một nhà tu khổ hạnh, nhưng không thuộc Tăng đoàn của Đức Phật. Do đó, Đại đức đã yêu cầu được nhận vào làm đệ tử của Thế Tôn. Khi Đức Phật nói, “ Này Tỳ Kheo,” Ta chấp nhận việc Kiền Trần Như gia nhập Tăng đoàn.

Chỉ có nhóm năm vị Tỳ kheo khổ hạnh nghe bài pháp đầu tiên, nhưng Milindapañhā nói rằng 118 triệu bà la môn và vô số chư thiên đã đạt được kiến thức cao hơn khi nghe bài thuyết pháp của Đức Phật. Trong số năm vị tu theo khổ hạnh, chỉ có Kondañña đạt đến tri thức cao hơn. Bốn người còn lại - Vappa, Bhaddiya, Mahānāma, và Assaji - vẫn chưa đạt được kiến thức cao hơn. Sau khi Kondañña được nhận vào Tăng đoàn, Đức Phật đã hướng dẫn và chỉ dẫn về việc thực hành Giáo pháp cho bốn thành viên còn lại của nhóm. Sau đó, Vappa và Bhaddiya đạt được kiến thức cao hơn. Đức Phật chấp nhận lời thỉnh cầu của họ để được gia nhập Tăng đoàn bằng cách nói: “ Này các Tỳ kheo,” “Hãy đến, các Tỳ kheo.” Sau đó, Đức Phật đã hướng dẫn và chỉ dẫn cho Mahānāma và Assaji mà không đi khát thực để kiếm thức ăn cho chính Ngài. Ba vị Tỳ kheo được cho là đã đi khát thực, và cả sáu vị trong số họ, bao gồm cả Đức Phật, đã tự túc bằng thức ăn do ba vị kia mang về. Được Đức Phật hướng dẫn và chỉ bảo như vậy , pháp nhãn đã nảy sinh ở Mahānāma và Assaji. Đã thấy, đã đạt, đã hiểu rõ, và đã thâm nhập được Giáo pháp , bỏ lại sự không chắc chắn phía sau, đã vượt qua mọi nghi ngờ, không dao động trong quyết tâm, đã có được sức mạnh của niềm tin đối với Giáo lý, có kiến thức cá nhân về Giáo pháp, không phụ thuộc vào những người khác liên quan đến Giáo lý, họ đưa ra yêu cầu này với Đức Phật:

“Thưa Thế tôn, xin cho chúng con được phép gia nhập Tăng đoàn trước sự hiện diện của Đức Phật.

Đức Phật đáp:

“Hãy đến, các Tỳ kheo. Giáo pháp sẽ được giảng dạy rõ ràng. Hãy đến và thực hành Đời sống Thánh vì lợi ích của sự chấm dứt hoàn toàn của đau khổ.”⁵⁰⁷

Lời kêu gọi của Đức Phật là hành động xuất gia và theo đó, Mahānāma và Assaji trở thành Tỳ kheo trong Tăng đoàn của Đức Phật. Theo Pāli Luật tạng chữ, các bốn vị còn lại khi thực hành khổ hạnh - Vappa, Bhaddiya, Mahānāma, và Assaji - đạt được kiến thức cao hơn trong hai nhóm, mỗi nhóm hai người, trong khi các Luận giải nói rằng họ đã đạt được kiến thức cao hơn từng người một như sau:

Konḍañña đạt được tri kiến cao hơn vào ngày rằm tháng bảy, cùng ngày mà Đức Phật thuyết pháp. Vappa, Bhaddiya, Mahānāma, và Assaji lần lượt đạt được tri thức cao hơn vào các cuối ngày thứ nhất, thứ hai, thứ ba và thứ tư sau trăng tròn. Vào ngày thứ năm, Đức Phật tập hợp tất cả năm vị Tỳ kheo lại với nhau và dạy họ Bài kinh về Đặc tính của Vô ngã (Annata-lakkhaṇa Sutta). Vào cuối bài kinh này, cả năm vị Tỳ kheo đều đạt được quả vị A-la-hán, giai đoạn cuối cùng của Thánh quả. Sau đó có sáu vị A-la-hán, bao gồm cả Đức Phật, trên thế giới - một sự kiện thực sự tuyệt vời. ■

22

Bát Chánh Đạo

“Trong số các con đường, Bát Chánh Đạo là con đường tốt nhất của sự thật, Tứ Diệu Đế là con đường tốt nhất của các trạng thái tinh thần, không dính mắc là điều tốt nhất; của con người, Đấng Toàn Giác là tốt nhất.”⁵⁰⁸

Con đường thanh tịnh⁵⁰⁹

Giáo lý của Đức Phật về cơ bản là một “con đường thanh tịnh” (visuddhimagga). Đức Phật không bao giờ có ý định rằng mọi người nên thờ phụng Ngài hoặc chấp nhận Giáo huấn của Ngài chỉ dựa trên đức tin. Ngài muốn tất cả chúng sinh thoát khỏi sự trói buộc của tham lam (lobha), hận thù (dosa) và si mê (moha). Giải thoát (vimokkha) trong Phật giáo có nghĩa là giải thoát khỏi tất cả các loại tạp chất tinh thần. Để đạt được điều này, người ta phải phát triển Bát Chánh Đạo (aṭṭhangika magga). Trong suốt 40 năm là một vị Phật toàn giác, Đức Phật đã truyền trao Giáo pháp tùy theo năng lực, khả năng và mức độ hiểu biết sâu rộng của mỗi cá nhân. Nhưng bản chất của tất cả các bài giảng được ghi lại trong kinh điển Phật giáo là được tìm thấy trong giáo lý của Bát Chánh Đạo, đó là :

1. Chánh kiến (sammā diṭṭhi);
2. Chánh tư duy (hay Chủ ý đúng) sammā saṃkappa);
3. Chánh ngữ (sammā vācā);
4. Chánh nghiệp (sammā kammanta);
5. Chánh mạng (sammā ājīva);
6. Chánh tinh tấn (sammā vāyāma);
7. Chánh niệm (sammā sati);
8. Chánh định (sammā định).

⁵⁰⁸ Dhammapada , XX, The Path, câu 273.

⁵⁰⁹ Các phần của chương này được phỏng theo Pháp cú Rewata, Bài giảng đầu tiên của Đức Phật (Boston, MA: Wisdom Publications [1997]), tr, 33-53, và các phần từ một bài giảng trên đài phát thanh ở Colombo, Sri Lanka, năm 1933 của Nyanatiloka Mahāthera có tựa đề “Bản chất của Phật giáo” và được xuất bản như một phần của Nguyên tắc cơ bản của Phật giáo: Bốn bài giảng (= The Wheel Publication số 394/396) (Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1994]), trang 1— 13. Xem thêm Bhante Henepola

Gunaratana, Tám bước chánh niệm để hạnh phúc (Boston, MA: Wisdom Publications [2001]) và Tỳ khưu Bodhi, Bát chánh đạo: Con đường đi đến tận cùng đau khổ (Seattle, WA: BPS Pariyatti Editions [1994]).

Thứ tự liệt kê các yếu tố của Bát Chánh Đạo không được hiểu là các trạng thái thực hành liên tiếp. Tất cả đều được phát triển cùng nhau. Vì mỗi yếu tố được liên kết với các yếu tố khác và tất cả hỗ trợ lẫn nhau, con đường tạo thành một phương pháp đào tạo phải được thực hành một cách tổng thể để có hiệu quả. Trình tự tám yếu tố của Bát Chánh Đạo ở trên được sắp xếp theo thứ tự của giáo lý (desanākkama). Các phương pháp tiếp cận sự phạm khác liệt kê tám yếu tố theo thứ tự phát sinh (uppattikkama), theo thứ tự diệt trừ (pahānakkama), theo thứ tự thực hành (paṭipattikkama), và theo các cảnh giới (bhūmikkama).

Bát Chánh Đạo bao gồm ba khía cạnh: (1) Giới (sīla), hay kỷ luật tự giác; (2) Định (samādhi), hay kỷ luật tinh thần (bhāvanā); và (3) Trí tuệ (pañña). Sẽ rất hữu ích nếu hiểu chúng theo ba khía cạnh này. Giới bao gồm Chánh ngữ, Chánh nghiệp và Chánh mạng. Việc rèn luyện tâm bao gồm Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định. Trí tuệ bao gồm Chánh kiến và Chánh tư duy. Bằng cách thực hành Chánh ngữ, Chánh Hành nghiệp và Chánh mạng, kỷ luật bản thân được thiết lập. Bằng cách thực hành Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định, kỷ luật tinh thần được thiết lập. Phát triển Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định dẫn đến tuệ (vipassanā) và tri thức siêu việt (maggaphalañāṇa), nói cách khác, trí tuệ liên quan đến cả cấp độ trần tục và siêu thế. Mỗi yếu tố này của Bát Chánh Đạo sẽ được mô tả ngắn gọn, nhấn mạnh tính thực tiễn các khía cạnh của chúng.

Chánh kiến

“Hỡi các Tỳ kheo, Chánh kiến là gì? Để hiểu đau khổ, hiểu rõ nguồn gốc của khổ, hiểu sự diệt trừ khổ, hiểu con đường dẫn đến sự diệt khổ - đây được gọi là Chánh kiến”.⁵¹⁰

Chánh kiến có nghĩa là sự nhận ra Tứ diệu đế, mà người ta có thể nhận ra thông qua việc phát triển Chánh niệm và Chánh định. Theo các Chú giải (Anguttara and Uparipannāsa Aṭṭhakathā), tổng thể có sáu loại Chánh kiến:

1. Chánh kiến về Nghiệp thuộc về chúng sinh (kammassakatā sammādiṭṭhi);
2. Chánh kiến về định (jhāna sammādiṭṭhi);
3. Chánh kiến về tuệ giác (vipassanā sammādiṭṭhi);
4. Chánh kiến về Chánh Đạo (maggā sammādiṭṭhi);
5. Chánh kiến về quả của Chánh Đạo (phala sammādiṭṭhi);

6. Chánh kiến quán triệt là trí tuệ quán triệt Thánh đạo, Thánh quả, Niết Bàn, phiền não nào đã diệt tận được rồi, phiền não nào còn lại chưa diệt được (paccavekkhanā sammādiṭṭhi)

⁵¹⁰ Dīgha Nikāya 22. Mahāsatipatṭhāna Sutta (Bài kinh vĩ đại về nền tảng của chánh niệm).

Trong trường hợp hiểu được quả của Chánh Đạo và Sự quan sát lại, không cần sự nỗ lực cụ thể nào cho sự phát triển của chúng, vì chúng được nhận ra một cách tự nhiên do hiểu biết về Chánh Đạo. Ngay sau khi một người đạt được sự chứng ngộ của Tứ Diệu Đế, sự chứng ngộ của bốn quả vị sẽ tự phát. Sự quan sát lại là sự phản chiếu của con đường và quả vị, cũng tự phát sau khi đạt được những điều này. Vì vậy, một người cần rèn luyện tích cực chỉ để đạt được bốn loại Chánh kiến đầu tiên.

Chánh kiến về Nghiệp: Giáo lý về nghiệp đóng một phần rất quan trọng trong Phật giáo. Đó là điểm cốt yếu cần nắm bắt trong Lời dạy của Đức Phật, và người ta cần hiểu nó một cách vững chắc trước khi có thể thực hành Bát Chánh Đạo. Chánh kiến về nghiệp thúc giục cá nhân hiểu về nhân quả luân lý, bao gồm sự hiểu biết về mười hành động lành mạnh của nghiệp (kusala kamma): (1) bố thí; (2) trì giới; (3) thiền định; (4) sự tôn kính; (5) phục vụ; (6) hồi hướng công đức; (7) vui mừng trước công đức của người khác; (8) Thính Pháp ; (9) Thuyết Pháp ; và (10) Tri kiến chân chánh (*sửa chữa những quan điểm sai trái của người khác*).

Chánh kiến cũng bao gồm sự hiểu biết về mười hành động bất thiện của nghiệp (akusala kamma): (1) sát sinh; (2) trộm cắp; (3) tà dâm; (4) nói dối; (5) vu khống; (6) lời nói cay độc; (7) nói nhảm; (8) tham lam; (9) ác ý; và (10) quan điểm sai trái.

Hành động lành mạnh đem lại kết quả tốt. Việc đó có công dẫn đến hạnh phúc ở đây và sau này.

“Nhận biết kết quả của những hành động thiện trong quá khứ, những người đã làm việc tốt vui mừng, họ vui mừng tốt độ; thực vậy, họ vui mừng ở đây và bây giờ, ngay cả sau khi chết họ cũng vui mừng - họ vui mừng ở cả hai nơi. ” ⁵¹¹

Do đó, mười hành động thiện được gọi là các thiện nghiệp (kusala kammaphatha).

Những hành động bất thiện làm phát sinh những hậu quả xấu. Chúng đáng trách và dẫn đến đau khổ, bất hạnh ở đây và sau này.

“Nhận thức kết quả của những hành động bất thiện trong quá khứ, những người đã làm điều ác phải chịu đựng - những người đã làm điều ác bị đau khổ; thực sự, họ đau khổ ở đây và bây giờ, thậm chí sau khi chết, họ đau khổ - họ đau khổ ở cả hai nơi. ” ⁵¹²

Do đó, mười hành động bất thiện được gọi là bất thiện nghiệp (akusala kamma patha).

“Nghiệp” có nghĩa đen là “hành động”. Đức Phật định nghĩa nghiệp là hành uẩn (cetanā). Bất kỳ hành động nào người ta thực hiện với ý định trong sáng đều được gọi là thiện nghiệp. Nếu chủ đích là không trong sáng sau đó, nó được gọi là nghiệp bất thiện,

⁵¹¹ Dhammapada , I. Đôi câu, bài kệ 16.

⁵¹² Dhammapada , I. Đôi câu, bài kệ 15.

Nghiệp, vì thế, không chỉ liên quan đến các hành động bên ngoài, mà đó là động cơ, ý định hoặc hành động liên quan đến suy nghĩ, nói hoặc hành động. Bất kỳ hành động nào không có ý chí hoặc không có ý định đều không thể được gọi là nghiệp. Do đó, nghiệp luân lý hay trái đạo đức có ba phần tùy theo tác nhân của hành động: (1) thân ; (2) khẩu; và (3) ý. Bất kỳ hành động nào một người thực hiện với ý chí, hoặc ý định, thông qua thân, khẩu, hoặc ý đều được gọi là nghiệp . Nghiệp là thiện hay bất thiện là tùy thuộc vào trạng thái của tâm tại thời điểm đó đã thực hiện.

Đã hơn một lần, Đức Phật nhấn mạnh đến tầm quan trọng tâm của nghiệp .

“Hỡi các Tỳ kheo, đó là hành uẩn (cetanā) mà ta gọi là nghiệp. Có ý chí, người ta thực hiện bằng thân, khẩu, ý .” ⁵¹³

Sự hiểu biết về nhân quả đạo đức thúc giục một người biết suy nghĩ nên tránh một số việc làm bất thiện và làm việc thiện. Một người thừa nhận nhân quả luân lý biết rõ rằng chính những việc làm của họ làm cho cuộc sống của họ đau khổ hay hạnh phúc. Họ biết rằng nguyên nhân trực tiếp của sự khác biệt và bất bình đẳng sinh ra trong đời này là do những hành động thiện và bất thiện của kiếp trước, cũng như của kiếp này. Do đó, họ hiểu rõ nghiệp và kết quả của nó (vipāka) và cố gắng tinh tấn về giới và tiến trình tâm. Loại hiểu biết này, ngay cả ở mức độ trần tục, mở đường cho việc thực hiện Tứ Diệu Đế.

Trong chu kỳ tái sinh vô tận (samsāra), luật nghiệp chiếm ưu thế, với những thiện nghiệp dẫn đến kết quả tích cực và bất thiện nghiệp dẫn đến kết quả tiêu cực. Do nghiệp bất thiện đã gây ra trong quá khứ, người ta phải gánh chịu những hậu quả xấu, chẳng hạn như tuổi thọ ngắn, nhiều bệnh tật, xấu xí, nghèo đói, v.v. Bất cứ ai thực hiện một hành động bất thiện trong cuộc sống này sẽ phải gánh chịu hậu quả trong một sự tồn tại ở tương lai, có thể bằng cách sinh ra trong một điều kiện tồn tại thấp kém và kèm theo những đau khổ tương đương.

Là kết quả của những hành động tốt đã thực hiện trong kiếp trước, một người sống hạnh phúc và khỏe mạnh trong kiếp hiện tại này, được trường thọ, không bị đau ốm, có sắc đẹp và giàu sang. Bằng cách kiềm chế các hành động bất thiện và thực hiện các thiện nghiệp của sự bố thí và phục vụ, một người được tái sinh trong các cảnh giới cao hơn của sự hiện hữu, hưởng kết quả của những hành động tốt này. Bằng cách hiểu kết quả của nghiệp thiện và bất thiện, người ta kiềm chế việc làm sai trái và tích lũy các hành vi

tốt, từ đó thiết lập giới (sīla), là nền tảng của định (samādhi) và trí tuệ (paññā). Như Đức Phật nói:

“Hỡi các Tỳ Kheo, khi đã thanh lọc giới của mình và duy trì chánh kiến, thì dựa vào giới của mình và thiết lập trên nó, người có thể phát triển Bốn Nền tảng của Chánh niệm.”⁵¹⁴

⁵¹³ Anguttara Nikāya 3.415.

⁵¹⁴ Saṃyutta Nikāya 5.143.

Ba con đường: Rõ ràng, chánh kiến về nghiệp và giữ giới là những nền tảng sơ khai, hay những con đường căn bản (mūla magga), phải được thiết lập trước khi thực hành thiền định. Như đã thảo luận dưới đây, về sự phát triển của Thiền minh sát , khả năng vào định (upacāra samādhi) và nhập định (appanā samādhi) là những điều kiện tiên quyết để đạt được sự thanh lọc ban đầu của tâm trí. Vì Thiền minh sát là một con đường sơ khởi (pubbabhāga magga), nó cần phải được phát triển trước để dẫn đến Chánh Đạo (ariya magga). Như vậy, có ba bước thiết yếu bao gồm trong Bát Chánh Đạo: (1) con đường căn bản (mūla magga); (2) con đường sơ khai (pubbabhāga magga); và (3) Chánh Đạo (ariya magga).

PHƯƠNG PHÁP THIỀN: Sau khi hoàn thành các yêu cầu cơ bản là hiểu luật nghiệp và giới (sīla), hành giả chọn một đối tượng cụ thể (kammaṭṭhāna) tập trung trên đó. Khi sự chú ý bị phân tán trên nhiều đối tượng hoặc trên một số đối tượng không dễ quan sát, sự tập trung phát triển sẽ mất nhiều thời gian. Do đó, thiền giả nên giới hạn số lượng đối tượng mà họ đang tập trung vào và chọn một đối tượng sống động phù hợp với tính cách.

Lúc đầu, thiền giả có thể bắt đầu bằng cách quán chiếu hơi thở vào và thở ra của họ. Sau khi thiết lập sự tập trung một thời gian, thiền giả nên hướng sự chú ý của mình không phải vào chính hơi thở mà đến cảm giác vật lý của hơi thở. Nghĩa là, Thiền giả nên quan sát chuyển động hay chuyển động của hơi thở, độ nặng hay nhẹ, đặc tính nóng hay lạnh của nó. Để phát triển nhận thức và sự tập trung, người ta nên quan sát toàn bộ hơi thở trong ba giai đoạn: (1) bắt đầu, (2) giữa và (3) kết thúc. Ví dụ, khi hơi thở vào chạm vào lỗ mũi, người ta nên ý thức về điểm bắt đầu, giữa và kết thúc của nó, cố gắng duy trì sự tỉnh thức đó cho đến khi cảm nhận được hơi thở ra trên lỗ mũi. Cũng như vậy, cần phải nhận biết hơi thở ra theo ba giai đoạn của nó. Sự nhận biết này cũng nên duy trì cho đến khi hơi thở vào đến và chạm vào nó để không có khoảng cách giữa hai hơi thở. Tâm trí sẽ ở lại với cảm giác xúc giác của hơi thở, trải qua toàn bộ nhịp thở (sabbakāya-paṭisaṃvedī) trong từng khoảnh khắc.

Sau khi thiết lập nhận thức và sự tập trung bằng cách quan sát cảm giác vật lý của hơi thở ở lỗ mũi, hành giả có thể quan sát các đối tượng tinh thần và vật chất khác xuất

hiện từng khoảnh khắc trong cơ thể hoặc tâm trí như nhìn, nghe, ngửi, nếm, chạm và suy nghĩ. Người hành thiền nên ý thức về bất kỳ loại cảm giác nào phát sinh trong cơ thể, dù thô bạo hay vi tế, đau đớn, dễ chịu hay trung tính. Người đó cũng nên ý thức về thèm muốn, chán ghét, hạnh phúc, buồn phiền, đau buồn, và tất cả các loại hiện tượng tinh thần và thể chất phát sinh trong thân và tâm. Điều này cần được thực hiện một cách khách quan và chính xác. Hành giả không nên nghĩ về chúng cho đến khi họ đã phát triển được tuệ giác, hoặc sự hiểu biết về bản chất thực sự của những hiện tượng này là vô thường (anicca), khổ (dukkha), và vô ngã (anattā).

Theo phương pháp của Mahāsi Sayādaw (1904-1982), thiền giả nên bắt đầu bằng cách ghi nhận yếu tố không khí (vāyo dhātu), các đặc tính của chúng là độ cứng, áp suất và chuyển động, và trở nên rõ ràng ở vùng bụng. Khi bụng nổi lên, ta có thể âm thầm ghi nhận “đang tăng lên”. Khi nó giảm xuống, ta có thể âm thầm ghi nhận “đang giảm xuống”. Người ta bắt đầu bằng cách chỉ ghi nhận hai chuyển động này - tăng và giảm. Nhưng điều này không bao gồm tất cả những gì sẽ được thực hiện. Trong khi ghi nhận sự phồng lên và xẹp xuống của bụng, nếu suy nghĩ xuất hiện, hãy ghi nhận điều đó giống như “suy nghĩ”, rồi quay lại ghi nhận sự phồng lên và xẹp xuống của bụng. Nếu cảm giác đau đớn xuất hiện trong cơ thể, hãy lưu ý điều đó; khi nó giảm xuống hoặc khi nó đã được ghi nhận trong một thời gian, hãy quay trở lại trạng thái tăng và giảm. Nếu có sự uốn cong, duỗi ra hoặc cử động của các chi, thiền giả nên ghi chú một cách thầm lặng “uốn cong”, “duỗi ra” hoặc “di chuyển”. Bất kỳ chuyển động nào của cơ thể xảy ra, người ta nên ghi nhận nó trong thời điểm chính xác của nó và sau đó quay trở lại sự phồng lên và xẹp xuống của bụng. Khi thiền giả nhìn hoặc nghe rõ ràng bất cứ điều gì, người đó nên ghi nhận “nhìn thấy” hoặc “nghe thấy” trong giây lát và sau đó quay trở lại quá trình phồng lên và xẹp xuống của bụng. Nếu hành giả nhận biết được mọi quá trình, cảm giác, hoặc chuyển động bằng cách chú ý đến nó mà không bám vào nó, tâm trí trở nên tĩnh lặng và tập trung rõ rệt và cũng nhận ra sự phát sinh, nhận thức và các đối tượng khác nhau. Đây là sự khởi đầu của sự phát triển của cái nhìn sâu sắc, giúp phân biệt tâm trí với vật chất hoặc sự vật.

Thiền minh sát và định: Hành giả thực hành Thiền minh sát sau khi đạt được định được gọi là “jhānalābhi”, “thiền giả đạt định.” Kiến thức đi kèm với định jhānic được gọi là “jhāna sammādiṭṭhi.” Mặc dù nó không hoàn toàn bắt buộc đối với thực hành thiền minh sát, tuy nhiên, bản thân định jhānic là tốt, bởi vì nó tạm thời thanh lọc tâm trí và do đó, là nền tảng tốt cho thiền minh sát. Đầu tiên, hành giả cần đạt được định (jhāna) thông qua thiền tĩnh lặng (samatha bhāvanā). Sau đó người đó xuất hiện từ trạng thái tâm và bắt đầu quan sát các yếu tố tâm, hoặc trạng thái tâm, chẳng hạn như Tầm, Sát, Phi, Hỷ lạc và Nhất điểm, v.v. Những trạng thái tinh thần này trở nên rất rõ ràng, cũng như các trạng thái vật chất mà định (jhāna) phụ thuộc vào đó. Khi hành giả quan sát các yếu tố tâm này,

người đó nhận ra rằng, trong mọi khoảnh khắc, tất cả các trạng thái này là vô thường, khổ và vô ngã. Hành giả dần dần đạt được các trạng thái tâm khác nhau, xuất hiện từ chúng để quan sát các hiện tượng tinh thần và thể chất cấu thành chúng. Khi hành giả tiếp tục thực hành, tuệ giác ngày càng trở nên phát triển hơn, cuối cùng dẫn đến sự chứng ngộ Niết bàn. Như Đức Phật nói:

*“Trong Lời dạy này, hỡi các Tỳ khưu, các Tỳ Kheo nhập và ở trong tâm sơ thiền đầu tiên. Khi vị ấy thoát ra khỏi trạng thái tâm sơ thiền đó, vị ấy quán chiếu về cơ thể vật chất, cảm giác, tri giác, hình thành tinh thần và ý thức tồn tại trong khoảnh khắc định jhānic, và vị ấy coi chúng là vô thường, khổ và vô ngã. Thấy được như vậy, vị ấy an trú với tuệ giác thiền minh sát nên đã đạt được và chứng đắc quả vị A-la-hán, sự chấm dứt của tất cả các hành giả.”*⁵¹⁵

Đoạn văn này cho chúng ta biết làm thế nào một thiền giả đạt định chứng đắc Chánh Đạo thông qua việc thiền trên định jhānic bằng cách tập trung đồng thời vào các trạng thái tâm đi kèm và đặc tính vật chất đã sinh và diệt liên tục trong thân-tâm. Sau khi đi vào và xuất ra khỏi các trạng thái định jhānic, hành giả thông thạo định jhānic sẽ thiền về sự sinh và diệt của các yếu tố tâm (jhānanga) xảy ra từ lúc này đến lúc khác trong các trạng thái định jhānic. Thay vào đó, hành giả không thông thạo về định jhānic sẽ tập trung vào sự sinh và diệt của các hiện tượng tinh thần và thể chất, (chẳng hạn như ham muốn giác quan, suy nghĩ, cảm xúc, v.v.) khi chúng xảy ra từ lúc này đến lúc khác, cho đến khi người đó nhận ra những điều này là vô thường, khổ và vô ngã.

⁵¹⁵ Bộ kinh (Anguttara Nikāya) 4.422.

Ưu điểm của định jhāna: Hành giả thông thạo định jhāna sẽ đi vào trạng thái định và do đó thiền định rất rõ ràng trên bất kỳ đối tượng nào. Khi sự mệt mỏi lần ắt hành giả trong quá trình thiền minh sát, thì đó là kết quả của việc quan sát nhiều đối tượng khác nhau xuất hiện ở các cửa giác quan, Vị đó đó có thể trở lại trạng thái định (jhānic) để giải tỏa mệt mỏi hoặc thư giãn tâm trí. Sau khi thư giãn tâm trí, hành giả có thể tiếp tục thiền minh sát, quan sát các đối tượng tinh thần và vật chất khi chúng xuất hiện, ghi nhận sự vô thường, khổ và vô ngã của chúng. Do đó, dựa trên tâm sơ thiền, tuệ giác thiền minh sát phát triển cho đến khi nó đủ mạnh để dẫn đến sự chứng ngộ niết bàn thông qua tuệ giác của Chánh Đạo (ariya-magga-ñāṇa).

Trong những lời này, Đức Phật nói về thời điểm Ngài phát triển thiền tuệ dựa trên tâm sơ thiền. “Quả thật, khi định tâm và thiền minh sát của một thiền giả chưa hoàn toàn thuần thục, nếu vị ấy ngồi trong một thời gian dài để thực hành thiền minh sát, sự mệt mỏi sẽ lần ắt vị ấy. Cảm giác bỏng rát tràn ngập khắp cơ thể như thể ngọn lửa bùng lên từ nó, và mồ hôi túa ra từ nách. Hành giả cảm thấy như thể

khí nóng bốc ra từ đỉnh đầu của mình. Tâm trí bị tra tấn co giật và vật lộn. Sau đó, hành giả quay trở lại trạng thái định (jhānic) để giảm bớt căng thẳng về tinh thần và thể chất cũng như giải tỏa chúng. Bằng cách này, vị ấy tự làm mới mình. Sau đó vị ấy trở lại với việc thiền định. Ngồi trong thời gian dài, vị ấy có thể lại mệt mỏi và tìm kiếm sự giải tỏa một lần nữa bằng cách quay trở lại trạng thái định (jhānic). Thật vậy, vị ấy nên làm như vậy. Đi vào trạng thái định (jhānic) rất có lợi cho thiền minh sát." ⁵¹⁶

Hành giả không thông thạo về tâm sơ thiền sẽ quan sát tất cả các loại đối tượng tinh thần và vật chất trong quá trình thiền minh sát. Khi sự mệt xảy ra trong khi thiền định, tất nhiên không thể tìm kiếm sự giải tỏa bằng cách đi vào trạng thái định jhānic. Vì đó nên quay lại đối tượng giới hạn của hơi thở vào và hơi thở ra, nói cách khác, chú ý đến lỗ mũi và tập trung vào việc hít vào và thở ra. Bằng cách hạn chế đối tượng quan sát, sự mệt mỏi và căng thẳng về tinh thần và thể chất được giảm bớt. Làm mới lại, sau đó người ta có thể quay lại quan sát tất cả các loại đối tượng. Khi định vipassanā samādhi trở nên mạnh mẽ, hành giả có thể tham gia vào việc thực hành thiền cả ngày lẫn đêm mà không bị khó chịu hoặc đau khổ về thể chất và tinh thần. Ở giai đoạn này, bất cứ khi nào các đối tượng phát sinh, các hành giả quan sát một cách khách quan không cần nỗ lực, nhận ra bản chất của những đối tượng này như chúng thực sự vốn có, là vô thường, khổ và vô ngã. Trí tuệ này hội tụ sự nhạy bén, và, cuối cùng tất cả đối tượng cảm nhận và nhận thức rơi vào trạng thái ngưng đọng. Đây là sự nhận biết trạng thái niết bàn bằng con đường Chánh đạo.

⁵¹⁶ Dīgha Nikāya 1,387.

Con đường Thiền minh sát: Như đã nói trước đây, có ba giai đoạn của Bát Chánh Đạo. Con đường cơ bản, bao gồm Chánh nghiệp (kammaśakātā sammāditṭhi) và giới (sīla), phải được hoàn thành đầu tiên trước khi bắt đầu thiền. Hành giả thiền định samatha yānika, tức là người đã trở nên thành thạo trong việc định jhānic trước khi bắt đầu thực hành thiền minh sát phải phát triển quá trình tiếp cận định tâm (upacāra samādhi) hoặc định tâm (appanā samādhi). Hành giả thiền minh sát, tức là người thực hành thiền minh sát mà không cần phải thông thạo về định tâm trước, phải đạt được con đường định căn bản trong khi quán chiếu bốn yếu tố vật chất chính (mahābhūtas). Bất cứ khi nào thiền giả nhận biết được bất kỳ đối tượng giác quan nào, đi kèm với sự nhất tâm của tâm trí và sự tập trung tại khoảnh khắc đó (khaṇika samādhi), tâm trí không còn lang thang với các đối tượng khác. Bằng cách này, tâm trí trở nên thanh tịnh, và mỗi khoảnh khắc nhận thức tiếp theo sẽ phát triển con đường thiền minh sát.

SỰ PHÁT TRIỂN CỦA VIPASSANĀ KHANĪKA SAMĀDHI: Nỗ lực thay mặt cho sự tỉnh giác và chánh niệm của mỗi và mọi đối tượng giác quan phát sinh tại các cửa giác quan

(nhìn, nghe, ngửi, sờ, nếm và suy nghĩ) tạo thành con đường Chánh tinh tấn (sammāvāyāma magga). Tỉnh thức, hay chánh niệm, về những đối tượng này là con đường Chánh niệm (sammāsati magga). Bất cứ khi nào chánh niệm khởi lên trên một đối tượng và cố định vào đối tượng đó, tức là trở thành nhất tâm, nó được gọi là con đường Chánh Định (sammāsamādhi magga). Cùng với nhau, chúng được gọi là vipassanā khaṇika samādhi , hay định tâm nhất thời vipassanā . Ba yếu tố này - Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định - cùng nhau tạo nên con đường định tâm (samādhi magga).

SỰ PHÁT TRIỂN CỦA Tuệ giác VIPASSANĀ : Kiến thức mà nhận biết được các đối tượng giác quan từ nhận thức phát sinh sau khi tâm thanh tịnh đã đạt được thông qua con đường định (samādhi magga). Sự hiểu biết rõ ràng về sự khác biệt giữa tâm trí trong suốt và đối tượng vật chất tạo nên sự thanh lọc của tâm nhìn. Ví dụ, khi hành giả quan sát hơi thở vào và hơi thở ra, nếu nhận thức và sự tập trung được phát triển, người đó biết hoặc phân biệt nhận thức với hơi thở. Tiếp theo là sự phân biệt bản chất của nguyên nhân và kết quả trong quá trình thiền định. Ví dụ, hành giả có thể nhận biết rằng có sự tỉnh giác của hơi thở vào và hơi thở ra, có sự uốn cong vì ước muốn uốn cong, duỗi ra vì ước muốn kéo dài, chuyển động vì ước muốn di chuyển. Hành giả có thể nhận biết cái thấy xuất hiện như thế nào bởi vì có một con mắt để nhìn và một đối tượng được nhìn thấy, hoặc rằng thính giác phát sinh bởi vì có một cái tai để nghe và một âm thanh được nghe, v.v.

Khi tiếp tục thiền định, hành giả nhận thức được sự sinh và diệt của mọi đối tượng. Điều này dẫn đến nhận thức bản chất vô thường đối với cả đối tượng cảm giác và bản thân nhận thức. Quá trình sinh và diệt liên tục của các hiện tượng tinh thần và vật chất dẫn đến xác tín rằng sinh tử luân hồi (saṃsāra) là khổ, vô thường, vô ngã. Sự hiểu biết sáng suốt này tạo thành Chánh kiến (sammādiṭṭhi magga).

Đức Phật nói “dukkhe ñāṇaṃ” - hiểu được sự thật của *Khổ* (dukkha) là con đường của Chánh kiến. Khi người ta quan sát các đối tượng tinh thần và vật chất từ lúc này sang lúc khác, người ta nhận ra ba đặc tính của vô thường, khổ và vô ngã qua kinh nghiệm của chính mình và do đó, hiểu được sự thật của khổ (dukkha). Sau đó, việc thấu hiểu Tứ Diệu đế còn lại có thể được hoàn thành. Điều chỉnh hoặc hướng tâm trí để hiểu được bản chất thật sự của các hiện tượng tinh thần và vật chất như vô thường (anicca), khổ (dukkha) và vô ngã (anattā) là con đường của Chánh niệm (sammāsaṃkappa magga). Hai con đường của Chánh kiến và Chánh tư duy được nhóm lại với nhau thành con đường của tuệ giác (paññā magga).

Ba con đường định (Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định) và hai con đường tuệ (Chánh kiến và Chánh tư duy) được phân loại là “con đường hành động” ((kāraṇa magga), hay “biệt đội.” Chúng là những nguồn lực cho sự phát triển của tỉnh thức, định và trí tuệ, và cũng để nhận ra Tứ Diệu Đế. Con đường giới (sīla magga) (Chánh ngữ, Chánh nghiệp và Chánh mạng), phải được thiết lập vững chắc trước khi bắt

đầu thiền, và càng trở nên thuần khiết hơn trong suốt quá trình thiền. Ngoài ba phần này của Bát Chánh Đạo, còn có tổng cộng của tất cả tám bước, được gọi là con đường sơ khởi (pubbabhāga magga), được phát triển cùng với sự tiến triển của thiền minh sát.

Chánh tư duy (hoặc Chủ ý đúng)

“Hỡi các Tỳ khuru, Chánh kiến là gì? Ý nghĩ không tham ái (nekkhamma-saṃkappa), ý nghĩ không ác ý (avyāpāda-saṃkappa), và ý nghĩ không tàn độc (avihimsā-saṃkappa) - đây được gọi là Chánh tư duy.”⁵¹⁷

Mọi ý nghĩ về vị tha đều được coi là yếu tố của sự từ bỏ (nekkhamma-saṃkappa). Những điều này có thể bao gồm thực hành bố thí, từ bỏ các chấp trước ích kỷ (chẳng hạn như từ bỏ cuộc sống tại gia để trở thành vô gia cư), lắng nghe các bài giảng, hoặc thực hành chính nghĩa. Tham gia vào thiền minh sát hoàn thành ý niệm về sự từ bỏ, vì nó là một thực hành nhằm mục đích loại bỏ các chấp trước và tham ái. Ý nghĩ không sát sinh, cầu chúc người khác tốt lành và phát triển lòng nhân ái (mettā bhāvanā) khiến tâm không còn ác ý (avyāpāda-saṃkappa). Những suy nghĩ không bạo lực, lòng trắc ẩn và từ bi đối với các chúng sinh khác là những suy nghĩ không tàn độc (avihimsā-saṃkappa).

⁵¹⁷ Dīgha Nikāya 22. Mahāsatipaṭṭhāna Sutta (Bài kinh vĩ đại về nền tảng của chánh niệm).

Vì những ý nghĩ về việc giết hại hoặc tàn ác không thể nảy sinh trong quá trình thực hành thiền vipassanā, nên hai yếu tố Chánh tư duy này được hoàn thành trong quá trình thiền định. Thiền Vipassanā liên quan đến việc uốn nắn tâm trí để nhận biết các hiện tượng tinh thần và vật chất trong bản chất sự thật của sinh và diệt và sự thật liên quan đến vô thường, khổ và vô ngã của chúng.

Con đường cơ bản (mūla magga) và con đường sơ khởi (pubbabhāga magga) được gọi chung là con đường vipassana Bát chánh đạo. Khi con đường vipassanā này phát triển đầy đủ, nó là siêu việt, và đạt đến con đường chánh đạo, dẫn đến sự chứng ngộ niết bàn. Do đó, con đường vipassanā có thể được gọi là tiền thân của Con đường Chánh đạo. Nói cách khác, chúng tạo thành phần đầu tiên và phần cuối cùng của cùng một con đường liên tục tương ứng. Để đạt được Chánh Đạo, hành giả trước tiên phải phát triển con đường vipassanā. Sau khi được thiết lập trong Con đường Chánh đạo, hành giả trở thành một Bậc cao quý và trải nghiệm hạnh phúc của niết bàn.

Chánh ngữ

*“Hỡi các Tỳ kheo, Chánh ngữ là gì? Đó là không nói dối, tránh vu khống, tránh ngôn từ thù hận hoặc lăng mạ, tránh nói nhảm hay nói nhảm vô ích. Nay các Tỳ kheo, tránh bốn lời nói bất thiện này được gọi là Chánh ngữ ”.*⁵¹⁸

Theo định nghĩa này, ta nên hiểu rằng việc trò chuyện về tôn giáo hay sự trung thực một mình không phải là Chánh ngữ. Kiêng không nói lời bất thiện là bản chất của Chánh ngữ. Cần lưu ý rằng, khi có dịp người ta nói dối, vu khống, dùng ngôn từ lăng mạ, hoặc nói nhảm một cách vô ích, nếu người ta kiềm chế mình không làm như vậy, thì người ta đang thiết lập việc thực hành Chánh ngữ. Thật vậy, một người kiềm chế lời nói sai và sẽ chỉ nói lời nói trung thực, nhẹ nhàng, có lợi lạc và thúc đẩy sự hòa hợp. Điểm cốt yếu là ai tránh phát ngôn sai lệch sẽ thiết lập nền tảng con đường của giới.

Hơn nữa, bất cứ khi nào người ta nhìn, nghe, ngửi, chạm, nếm, hoặc suy nghĩ, nếm, bằng sự tỉnh thức và tuệ giác, người ta nhận ra rằng các đối tượng giác quan là vô thường, thì không có phiền não nào có thể phát sinh có thể gây ra lời nói sai lầm. Bằng cách này, thông qua thiền chánh niệm, người ta có thể tạm thời ngăn chặn sự phát sinh của phiền não, hay phiền não tinh thần (*kilesas*). Tuy nhiên, nếu một người phát triển tuệ giác và đạt được Chánh đạo đưa đến sự chứng ngộ Niết bàn, thì lời nói sai lầm sẽ bị loại bỏ hoàn toàn. Khi một người dần dần đạt được các giai đoạn của Thánh quả, người đó dần dần nhổ gốc rễ các phiền não, đó là nguyên nhân của lời nói sai lầm. Người ta nói rằng giai đoạn đầu tiên của Thánh quả (*Sotāpanna*) loại bỏ lời nói sai trái, hoặc nói dối giai đoạn thứ ba của Thánh quả (*Anāgāmi*) loại bỏ ngôn ngữ vu khống và lăng mạ; và giai đoạn thứ tư và cuối cùng của Thánh quả (*A-la-hán*) xua tan những cuộc nói chuyện phù phiếm và những cuộc tán gẫu vu vơ. Ở đây, lời nói được hiểu là bất kỳ hành động phát ngôn nào, cho dù xuất phát từ chủ ý tinh thần có chủ ý hay “không suy nghĩ”, như là một biểu hiện của một trạng thái cơ bản của tâm trí. Nếu tâm bất tịnh, người ta nói bậy; nếu nó trong sáng, người ta nói đúng. Do đó, tâm thanh tịnh rất quan trọng.

⁵¹⁸ *Dīgha Nikāya 22. Mahāsatipatṭhāna Sutta (Bài kinh vĩ đại về nền tảng của chánh niệm).*

Chánh nghiệp

*“Hỡi các Tỳ-kheo, Chánh nghiệp là gì? Đó là tránh sát sinh, tránh trộm cắp, tránh tà dâm hoặc lạm dụng các giác quan. Nay các Tỳ-kheo, tránh ba điều xấu xa trong thân này là Chánh nghiệp. ”*⁵¹⁹

Ở đây, sự kiềm chế cũng làm nền tảng cho Chánh nghiệp, cho dù những hành động đó là cố ý hay phát sinh một cách thiếu suy nghĩ từ hành vi thiếu kỷ luật của tâm. Chẳng hạn, khi có cơ hội để một người thực hiện hành vi giết người, trộm cắp, hoặc tà dâm, nếu người đó kiềm chế bản thân không làm những điều đó, thì người đó đang thiết lập việc thực hành Chánh nghiệp. Ở đây, hành động vật lý, hay nghiệp, dựa trên tác ý

(cetanā). Những việc làm bất thiện này chỉ được thực hiện khi tâm bị lấn át bởi tham lam (lobha), hận thù (dosa), hoặc lầm lạc (moha). Bất cứ khi nào những trạng thái tinh thần này xuất hiện trong tâm trí, người ta nên quan sát chúng một cách khách quan cho đến khi chúng biến mất hoặc tuệ giác phát triển (xem chúng là vô thường, khổ và vô ngã). Tuệ giác này dẫn đến đạt được sự thông thái (ariya-magga-ñāṇa). Với sự phát triển của thiền tuệ (vipassanā bhāvanā), các phiền não tinh thần (kilesas) dần dần tự nó tiêu tan. Con đường Trung đạo cuối cùng đạt được bởi một trạng thái ý thức, trong đó mọi hành động đều tự động là chánh niệm. Tuy nhiên, khi bắt đầu, người ta phải tuân giữ các giới luật như một kỷ luật đạo đức và là nền tảng cho những gì phải đến.

Chánh mạng

*“Hỡi các Tỳ kheo, điều gì là Chánh mạng ? Trong Lời dạy này, người đệ tử cao quý tránh một lối sống sai lầm, kiếm sống bằng một con đường đúng đắn. Đây được gọi là Chánh mạng ”.*⁵²⁰

Khi cuộc sống của một người dựa trên việc phạm phải ba hành động thân bất thiện (giết người, trộm cắp, tà dâm) và bốn hành động nói bất thiện (giả dối, nói lời độc địa, nói lời gay gắt, và nói nhảm), nó là không Chánh mạng. Nếu một người không tham gia vào các hành động và lời nói bất thiện trong cuộc sống của mình, thì đó được gọi là Chánh mạng.

⁵¹⁹ Dīgha Nikāya 22. Mahāsatipatṭhāna Kinh (Các Lớn hơn Đàm luận trên các Cơ sở của Sự quan tâm).

Lối sống sai lầm cấu thành việc kiếm sống của một người bằng một số phương tiện bất hợp pháp hoặc bất lương, chẳng hạn như giết người và trộm cắp. Tuy nhiên, nếu một người phạm phải ba điều bất thiện - một số hành động và bốn loại lời nói bất thiện, bên ngoài hoàn cảnh kiếm sống của một người, thì những hành động này sẽ tạo thành hành động sai trái (micchā-kammanta) và lời nói sai (micchā-vācā); cũng tương ứng, nhưng không phải là lối sống sai lầm. Ví dụ, diệt ruồi, muỗi, côn trùng, rắn, hoặc kẻ thù thông qua cơn giận dữ được coi là một hành động hoặc việc làm bất thiện, một hành động sai, nhưng không phải là lối sống sai. Mặt khác, việc kiếm sống của một người như một kẻ giết người chắc chắn tạo thành lối sống sai. Giết súc vật như gia cầm, lợn, dê, cá để đem ra chợ bán hay làm thức ăn của mình cũng là hành vi, lối sống sai.

Nói chung, Việc trộm cắp được thúc đẩy bởi các lý do kinh tế và do đó, được gọi là lối sống sai. Tuy nhiên, nếu động cơ cho một hành động được thúc đẩy bởi sự trả thù hoặc thói quen, thì hành động đó được coi là sai lầm chứ không phải lối sống sai. Mại dâm và buôn người được coi là lối sống sai, cũng như buôn bán vũ khí, thịt, chất độc và chất cồn (đồ uống có cồn và cái gọi là “ma túy”). Nói dối là phát ngôn sai khi không được

thúc đẩy bởi lý do kinh tế. Tuy nhiên, khi sự giả dối, hoặc bất kỳ hình thức cố ý xuyên tạc nào, được sử dụng trong một giao dịch thương mại, trong quảng cáo hoặc trước tòa án pháp luật để quảng bá doanh nghiệp, thì điều đó sẽ dẫn đến lối sống sai.

Ban đầu, hành giả nên thực hành Chánh mạng bằng cách tuân giữ các giới luật. Khi một người thực hành thiền tuệ, hành động tích cực và Chánh mạng được thiết lập một cách dễ dàng.

Trước khi một người phát triển tuệ giác, hay Chánh Đạo, không thể không thiết lập những nguyên tắc đạo đức này. Vì vậy, hành giả nên cam kết mạnh mẽ lấy Năm Giới căn bản (không sát sinh, trộm cắp, nói dối, tà dâm, hoặc không uống rượu) làm nền tảng cho sự thực hành của mình. Những người thực hành vipassanā nên thanh lọc hành vi của mình trước khi bắt đầu thực hành, vì sự phát triển của định samādhi) và trí tuệ (paññā) phụ thuộc vào sự thanh tịnh giới (sīla).

Chánh tinh tấn

“Hỡi các Tỳ-kheo, thế nào là Chánh tinh tấn? Ở đây, trong Lời dạy này, này các Tỳ Kheo, một Tỳ Kheo động tâm để tránh các tâm sở ác, những trạng thái tâm bất thiện chưa khởi lên, chế ngự các tâm sở ác, bất thiện đã phát sinh, khơi dậy các tâm sở lành mạnh chưa phát sinh, và để duy trì những trạng thái tinh thần lành mạnh đã phát sinh và không để chúng biến mất mà để chúng phát triển, trưởng thành, và phát triển hoàn thiện đầy đủ. Và vị ấy nỗ lực, dồn hết năng lượng, nỗ lực hết mình và phấn đấu. Đây được gọi là Chánh tinh tấn.”⁵²¹

⁵²¹ Dīgha Nikāya 22. Mahāsatipatṭhāna Sutta (Bài kinh vĩ đại về nền tảng của chánh niệm).

Theo lời Phật dạy, có bốn loại tinh tấn:

1. Có nỗ lực ngăn chặn mọi tâm ác hoặc bất thiện chưa phát sinh. Một người nên cố gắng không thực hiện bất kỳ hành động bất thiện nào. Bất cứ khi nào các đối tượng cảm giác hiện diện, nhận thức về giác quan xuất hiện ngay tại thời điểm đó, được đi theo bởi sự tham muốn hoặc chán ghét. Nếu một người nỗ lực phát triển nhận thức trong từng khoảnh khắc bằng cách quan sát chúng một cách khách quan, người đó sẽ có thể ngăn chặn sự phát sinh của các trạng thái tâm bất thiện hoặc bất kỳ tham ái hoặc chán ghét.
2. Có nỗ lực ngăn chặn mọi tâm ác hoặc bất thiện đã phát sinh. Có ba loại phiền não: (1) phiền não phát sinh bởi việc thực hiện các hành động thể chất và lời nói tàn ác (vitikkama-kilesa), như là như giết người, trộm cắp, hoặc nói dối; (2) những phiền não phát sinh trong tâm nếu thứ gì đó có điều kiện (pariyutṭhāna-kilesa), như là như khao

khát hoặc là Sự phẫn nộ, một sự trỗi dậy; và (3) sự phát sinh của các khuynh hướng tiềm ẩn (analaya-kilesa), là kết quả các hành động của bất thiện từ trước.

Ba loại phiền não này, thì loại phiền não phát sinh bởi việc thực hiện các hành động thể chất và lời nói tàn ác có thể được xua tan bằng cách thực hành giữ giới. Những phiền não phát sinh trong tâm nếu thứ gì đó có điều kiện có thể được ngăn chặn thông qua thực hành của định (samādhi). Sự phát sinh của các khuynh hướng tiềm ẩn có thể được xoa dịu tạm thời bằng thiền tuệ. Chúng có thể bị bắt rễ dần dần chỉ khi một người đạt được các giai đoạn của Thánh quả. Với mục tiêu là nhổ bỏ hoàn toàn những khuynh hướng tiềm ẩn bất thiện mà thiền minh sát được thực hành. Người đó phải nỗ lực rất nhiều trong thiền định để đạt được Chánh Đạo giúp loại bỏ những phiền não tiềm ẩn rất vi tế trong tâm.

3. Nỗ lực để mang lại những trạng thái tinh thần trong sáng, lành mạnh, chưa được phát sinh. Người ta nên nỗ lực hoàn thành các hành động thiện nào chưa được hoàn thành, chẳng hạn như hành động bố thí (dāna), giữ giới (sīla), thiền định (bhāvanā), tâm từ (mettā), tâm bi (karuṇā), v.v. . Những nỗ lực này sẽ nuôi dưỡng sự thanh lọc tinh thần và tích lũy những suy nghĩ thiện lành. Nói tóm lại, cần nỗ lực tạo ra bất kỳ loại trạng thái tinh thần thiện nào chưa phát sinh. Một người nên đặc biệt nỗ lực để phát triển nhận thức, sự tập trung và trí tuệ, để người đó có thể đạt đến con đường của những Bậc cao quý.
4. Nỗ lực duy trì các trạng thái tinh thần trong sáng, tâm thiện, đã phát sinh, và phát triển chúng đến mức trưởng thành và hoàn thiện. Người đó nên nỗ lực để tiếp tục bất kỳ hành động công đức hoặc những việc thiện đối với những gì đã có sẵn. Người đó nên phát triển nhận thức khách quan và chính xác tại thời điểm nhìn, nghe, chạm, cảm nhận, suy nghĩ, hoặc nhận biết các đối tượng giác quan. Vào lúc đó, người đó không chỉ ngăn chặn các uế tạp hoặc các trạng thái tâm bất thiện phát sinh, mà còn nỗ lực để diệt trừ các uế tạp hoặc các ý nghĩ, lời nói bất thiện, hoặc là các hành động bất thiện. Đây là Tuệ giác đã sẵn sàng phát sinh. Vì vậy, Mỗi khi một người nhận thức được mỗi hiện tượng khi thực hành thiền định, người đó đang phát triển con đường của Chánh tinh tấn.

Chánh niệm

*“Hỡi các Tỳ kheo, Chánh niệm là gì? Ở đây, trong Lời dạy này, một vị tỳ khưu an trú quán chiếu thân thể là thân thể, một cách hăng hái, hiểu biết rõ ràng, và chánh niệm, loại bỏ tham lam và đau buồn trong thế gian [của thể xác]; Vị đó an trú tại những cảm giác như những cảm giác; Vị đó an trú quán tưởng các trạng thái tinh thần như là các trạng thái tinh thần; Vị đó an trú quán tưởng các đối tượng tinh thần như là các đối tượng tinh thần, một cách hăng hái, hiểu biết rõ ràng và chánh niệm, loại bỏ tham lam và đau buồn trong thế gian [của năm uẩn]. Đây gọi là Chánh niệm ”.*⁵²²

Con đường Chánh niệm bao gồm Bốn nền tảng của Chánh niệm (*satipaṭṭhāna*) - chánh niệm (1) về thân, (2) cảm xúc, (3) của tâm, và (4) nội dung của tâm trí. Quán niệm thân (*kāyānupassanā*) được thực hiện theo một trong hai cách: (1) quán niệm thở (*ānāpānasati*), nghĩa là quan sát hơi thở vào và hơi thở ra, hoặc (2) bằng quán niệm ba mươi - Hai bộ phận của cơ thể (*kāyagatāsati*), tức là quan sát các bộ phận riêng biệt của cơ thể, chẳng hạn như lông đầu, lông trên cơ thể, móng tay, răng, da, v.v. Theo truyền thống, người ta có thể đạt được định (*jhāna*) bằng một trong hai loại thiền này. Thông qua việc quan sát các đối tượng còn lại của chánh niệm (cảm giác, trạng thái của tâm và nội dung của tâm), hành giả có thể đạt được định tâm⁵²³ (*upacāra-samādhi*). Định tâm làm nền tảng cho thiền vipassanā.

Vì vậy, bất cứ ai muốn phát triển Chánh niệm nên chọn thân thể, cảm xúc, trạng thái của tâm, hoặc các đối tượng tinh thần làm nền tảng cho chánh niệm, hay tỉnh thức. Điều rất quan trọng là phải lưu ý hoặc nhận thức được đối tượng tại thời điểm hiện tại. Ví dụ, nếu hành giả quán chiếu về hơi thở vào và hơi thở ra, người đó phải ghi nhận, hoặc nhận biết được thời điểm chính xác của hơi thở lên hay xuống. Trong khi quán chiếu các tư thế cơ thể, chẳng hạn như đi, ngồi, đứng hoặc nằm, người đó nên nhận biết được từng khoảnh khắc. Nếu bất kỳ chuyển động cơ thể nào khác diễn ra, chẳng hạn như vươn, duỗi, uốn cong, nắm bắt, v.v., người đó cũng nên nhận biết chúng một cách rõ ràng và ít sự lưu tâm. Một phương pháp thực hành khác là chọn các yếu tố vật chất (*dhātu*) (đất, nước, lửa, không khí) làm đối tượng của sự quán chiếu. Nguyên tố đất (*paṭhavī*) biểu thị đặc tính nặng hay nhẹ trong cơ thể; nguyên tố nước (*āpo*) biểu thị đến đặc tính của sự gắn kết; yếu tố lửa (*tejo*) đề cập đến đặc tính của nóng hoặc lạnh; và yếu tố không khí (*vāyo*) chỉ đặc tính của chuyển động hoặc chuyển động trong cơ thể. Trong số này, yếu tố nước rất tinh vi nên rất khó nhận biết. Vì lý do này, chỉ các yếu tố đất, lửa và không khí được khuyến khích cho thiền chánh niệm.

⁵²² *Dīgha Nikāya* 22. *Mahāsatipaṭṭhāna* Kinh (Các Lớn hơn Đàm luận trên các Cơ sở của Sự quan tâm).⁵²³ Tiếp cận, hay vùng lân cận, sự tập trung là mức độ tập trung đạt được ngay trước khi bước vào bất kỳ sự hấp thụ thiền định (*jhāna*) nào. Cf *Nyanatiloka, Từ điển Phật học: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo* (tái bản lần thứ 4; Kandy, Sri Lanka: Tổ chức Xuất bản Phật giáo [1980]), tr. 215.

Nếu một người trải qua bất kỳ cảm giác nào trong cơ thể, dù thô thiển hay tinh tế, thì người đó nên nhận biết chúng trong khoảnh khắc hiện tại. Có ba các loại của cảm xúc: (1) dễ chịu; (2) đau đớn; và (3) trung tính (không dễ chịu cũng không đau đớn). Bất kể cảm giác nào được trải qua, người đó nên nhận thức nó một cách khách quan và chính xác, không suy nghĩ lung tung về nó. Người đó không nên đoán trước bất kỳ cảm giác cụ thể nào. Người đó cũng nên nhận biết được trạng thái của tâm trong từng thời điểm rõ ràng. Nếu có thích hoặc không thích, mong muốn, phần nộ, hoặc là nghi ngờ, thì chúng

nên được nhận lấy là đối tượng của thiền (kammaṭṭhāna). Khi một người nhìn, nghe, ngửi, nếm, chạm, hoặc suy nghĩ, người ta nên nhận biết những cảm giác này như chúng vốn là. Điều quan trọng là không được bác bỏ bất kỳ đối tượng nào khởi lên trong sự nhận thức; đúng hơn, người đó nên chấp nhận bất kỳ cảm giác, trạng thái tâm trí, hoặc đối tượng tâm làm nền tảng của nhận thức. Khi nhận thức phát triển, các chướng ngại tinh thần (nīvaraṇa) được vượt qua, và sự tiếp cận định tâm khởi sinh. Sau đó, hành giả nhận ra rằng tất cả sự hình thành tâm và thể chất là vô thường, thay đổi, và không giữ nguyên trong hai khoảnh khắc liên tiếp. Sự nhận biết này được gọi là tuệ giác. Do đó, khi nhận thức xuất hiện với sự tuệ giác, hay Chánh kiến, thì sự nhận thức đó còn được gọi là Chánh niệm.

PHẬT ĐÃ CHỈ DẠY CHI TIẾT CHƯA? Kinh Dhammacakkappavattana, như chúng ta có ngày nay, chỉ liệt kê các yếu tố của Chánh đạo dưới dạng các đề mục mà không có bất kỳ chi tiết nào về phương pháp hay nội dung. Tuy nhiên, người ta kể lại rằng Đại đức Koṇḍañña và những người khác đã đạt được kiến thức cao hơn hoặc trở nên giải thoát vào cuối bài giảng. Do đó, câu hỏi được đặt ra là họ đã hiểu đầy đủ ý nghĩa và phương pháp cần thiết trong việc áp dụng Chánh niệm chưa? Chắc chắn rằng, nếu họ không hiểu biết rõ ràng về phương pháp áp dụng, họ sẽ không thể phát triển Chánh Niệm. Trong trường hợp không có Chánh niệm, việc đạt được kiến thức cao hơn về Chánh đạo và quả vị là điều không thể.

Có hai cách giải thích hợp lý cho câu đố này. Đầu tiên là Đại đức Koṇḍañña và những người khác đã hoàn toàn chín muồi với những sự hoàn hảo hiếm có. (pāramitās), được định mệnh cho sự Giải thoát cuối cùng khi chỉ vừa nghe tóm tắt về Bát Chánh Đạo. Họ có thể đã áp dụng chánh niệm khi nghe Đức Phật giảng và do đó đạt được kiến thức cao siêu và trạng thái Giác ngộ. Khả năng thứ hai là, khi bài pháp đầu tiên được thuyết ra, Đức Phật đã thực sự trình bày tỉ mỉ các đề mục của Bát Chánh Đạo và giảng giải Tứ Niệm Xứ. Tuy nhiên, tại thời điểm đọc bài diễn văn này tại Hội đồng thứ nhất, Bát Chánh đạo, chẳng hạn như một thành phần của Tứ diệu đế, chỉ được cô đọng dưới dạng các đề mục, vì đã có những giải thích hoặc chú giải riêng biệt về chúng trong các bài kinh khác. Tương tự như vậy, vẫn còn những bài kinh khác, chẳng hạn, bài Kinh Tứ Niệm Xứ trong Kinh Đại Bát Niết-bàn, có vẻ như đã được tụng đọc dưới dạng cô đọng tại Hội đồng thứ nhất. **Tại Hội đồng thứ sáu**, được tổ chức tại Myanmar (Miến Điện) từ năm 1954 đến năm 1956, phần còn thiếu của bài kinh đã được điền vào và ghi lại, dựa trên trên các Kinh Đại Niệm Xứ của các Dīgha Nikāya. Các bài kinh khác, ngoài Đại Niệm Xứ, cung cấp các giải thích và trình bày chi tiết về các tiêu đề tóm tắt của Bát Chánh Đạo

KHÔNG CÓ TUỆ GIÁC MÀ KHÔNG CÓ CHÁNH NIỆM: Theo Phật giáo Theravāda, chánh niệm và trí tuệ là điều cần thiết để đạt được mục tiêu cuối cùng là Giác ngộ. Hơn

nữa, điều cần thiết là chúng được phát triển đồng thời. Đức Phật dạy cách trau dồi chánh niệm và trí tuệ để vượt qua đau khổ và chứng ngộ Giáo pháp (chân lý tối thượng). Trí tuệ thông thái trong Phật giáo có nghĩa là hiểu Giáo pháp thông qua kinh nghiệm cá nhân, không phải thông qua lý luận hay trực giác tri thức. Sự chứng ngộ Giáo pháp không thể thực hiện được nếu không phát triển chánh niệm và trí tuệ thông qua một trong Bốn Nền tảng của Chánh niệm (thông qua chánh niệm về thân thể, cảm xúc, trạng thái của tâm hoặc các đối tượng tâm).

Vào thời Đức Phật, nhiều người đã chứng ngộ Giáo Pháp và giác ngộ trực tiếp khi nghe Giáo Pháp, bởi vì họ đã hoàn thành những viên mãn cần thiết (pāramitā) trong những kiếp trước. Sự giải thoát của họ trở nên khả thi chỉ với một vài giây phút thực hành chánh niệm. Điều cần thiết là thực hành nhận thức về các đối tượng chứ không chỉ là nghe giảng. Mặc dù Chánh niệm là điều cần thiết để phát triển tuệ giác, nhưng bản thân nó vẫn chưa đủ. Ba điều kiện cũng cần thiết để đạt được mục tiêu: (1) sự hăng hái, hoặc nhiệt thành (ātāpa); (2) sự hiểu biết rõ ràng (sampajañña); và (3) chánh niệm (sati). Như vậy, một người nhiệt tâm, thấu hiểu rõ ràng và lưu tâm đến đối tượng sẽ biết nguyên nhân sinh khởi và sự diệt của đối tượng. Đây là tuệ giác, hiểu biết mọi thứ như chúng thực sự là (samudaya dhammānupassī).

Chánh Định

“Hỡi các Tỳ khưu, Chánh Định là gì? Ở đây, trong Giáo lý này, vị Tỳ khưu, được tách rời khỏi mọi ham muốn giác quan, thoát khỏi các trạng thái tâm bất thiện, đi vào giai đoạn đầu tiên của định (jhāna), đi kèm với Tầm (vitakka) và Sát (vicāra), là tràn ngập sự sung sướng (pīti) và hạnh phúc (sukha), sinh ra từ sự tách rời khỏi những ý nghĩ bất thiện.

“Sau khi Tầm, Sát lắng xuống và bằng cách đạt được sự tĩnh lặng bên trong và sự nhất tâm của tâm trí, vị đó bước vào một giai đoạn không còn Tầm và Sát, sự tĩnh tâm, được sinh ra từ định với sự tràn ngập sự sung sướng và hạnh phúc.

“Sau khi sự sung sướng biến mất, vị đó an trú trong tĩnh lặng (upekkhā), chú tâm, và ý thức rõ ràng; vị đó trải nghiệm, trong con người của mình, cảm giác mà các Đấng Cao quý nói, 'Hạnh phúc là con người của sự tĩnh lặng và chú tâm'; do đó, anh ta bước vào định lần thứ ba.

“Sau khi từ bỏ hạnh phúc và đau khổ, và qua sự biến mất của hạnh phúc và đau buồn trước đó, Vị đó đi vào một trạng thái vượt ra ngoài niềm vui và nỗi đau, vào định thứ tư, được thanh lọc bởi sự tĩnh lặng và nhất tâm. Đây là Chánh Định.”⁵²⁴

Ở đây, định, hay jhāna, có nghĩa là không cho phép tâm trí đi lang thang, để nó cố định vào một đối tượng duy nhất. Định Jhāna cũng được mô tả là xua tan tất cả các lực hoặc chướng ngại tiêu cực (nīvaraṇa). Có bốn giai đoạn của định jhāna theo các bài kinh .

1. Định jhāna đầu tiên là trạng thái bình an, sung sướng và hạnh phúc, chưa có tư duy khái niệm và tư duy biện luận (vitakka-vicāra), tức là cái gọi là “lời nói bên trong” hay “hoạt động bằng lời nói của tâm trí” (vacī-samkhāra), vẫn đang hoạt động.
2. Định jhāna thứ hai đạt được ngay sau khi hoạt động ngôn từ này của tâm chấm dứt. Sau đó, người ta trải nghiệm trạng thái bình an, sung sướng (còn được gọi là “cực lạc,” hoặc “Phi”) (pīti), và hạnh phúc (sukha), thoát khỏi những tư duy khái niệm và tư duy biện luận
3. Định jhāna thứ ba đạt được khi sự sung sướng mất dần đi. Sau đó người ta trải nghiệm “niềm vui bình thường” hoặc “hạnh phúc bình thường” (upekkhā-sukha).
4. Định jhāna thứ tư đạt được khi hạnh phúc (sukha) tàn lụi, khiến người ta ở trong trạng thái hoàn toàn bình an. (upekkhā).

Những trạng thái định này thuộc về cõi trần được gọi là sắc (rūpa), hay bình diện vật chất tốt. ⁵²⁵ Nhưng nếu chúng được đi cùng với Chánh đạo và quả vị, thì chúng thuộc về cõi siêu thế. Nói một cách chính xác, chỉ có trạng thái định siêu thế, hay samādhi , là Chánh định. Tuy nhiên, trạng thái định trần tục cũng được xếp vào loại Chánh định nếu nó tạo nền tảng cho sự phát triển của thiền minh sát .

Visuddhimagga liệt kê bốn mươi đối tượng để phát triển khả năng định. Mặc dù thiền giả có thể tự do lựa chọn một chủ đề thu hút tính cách của mình, nhưng người ta thường khuyên họ nên bắt đầu với chánh niệm về hơi thở (ānāpānasati). Đối tượng này được gọi là “đối tượng sơ khởi” hay “dấu hiệu sơ khởi” (parikamma-nimitta). Người đó nên tập trung chăm chú vào đối tượng này cho đến khi người đó hoàn toàn tập trung vào nó đến nỗi mọi ý nghĩ đều bị loại trừ khỏi tâm trí. Mức độ định này được gọi là “định tâm sơ khởi” (parikamma-samādhi). Cuối cùng, đạt đến một giai đoạn, trong đó người đó có thể hình dung đối tượng ngay cả khi nhắm mắt. Người đó định tâm liên tục vào hình ảnh trực quan này, hay còn gọi là “dấu hiệu được tích lũy” (uggaha-nimitta), cho đến khi nó phát triển thành một hình ảnh được khái niệm hóa, hoặc “dấu hiệu đối ứng” (paṭibhāga-nimitta). Khi người đó tiếp tục tập trung vào đối tượng trừu tượng này, người đó được cho là sở hữu định lực (upacāra-samādhi) và năm triền cái (nīvaraṇa) tạm thời bị xua tan. Cuối cùng, người đó đạt được định (appanā- samādhi), tức là định jhāna .

⁵²⁴ Dīgha Nikāya 22. Mahāsatipatthāna Sutta (Bài kinh vĩ đại về nền tảng của chánh niệm).

⁵²⁵ Có bốn trạng thái jhānic bổ sung. Những hấp thụ này thuộc về cõi trần được gọi là cõi vô sắc (arūpa), hay mặt phẳng phi vật chất.

Có ba yếu tố của Bát Chánh Đạo cần thiết cho Chánh Định, hay còn gọi là samādhi. Đầu tiên, đó là việc áp dụng tinh tấn trong việc thực hành chánh niệm để phát triển nhận thức từng khoảnh khắc. Thứ hai, có sự phát triển của nhất tâm, đó là khả năng cố định nhận thức của một người về bất kỳ đối tượng nào phát sinh tại các cửa giác quan. Đây được gọi là sự tập trung nhất thời (khanika- samādhi) (được phân biệt với định của trạng thái định jhānic), bởi vì nhận biết đang phát sinh với các đối tượng khác nhau trong những khoảnh khắc khác nhau. Thứ ba, bất kỳ đối tượng nào mà tâm trí tập trung vào đều được nhìn nhận về mặt thực tại cuối cùng của nó là vô thường, khổ, vô ngã. Những yếu tố của định samādhi này cùng nhau vun đắp các điều kiện để chứng ngộ Chánh đạo và quả vị của nó, niết bàn .

TUỆ GIÁC KHÔNG CÓ THIỀN ĐỊNH JHĀNA: Một số người đã lập luận rằng vipassanā chỉ có thể được phát triển sau khi đạt được định jhāna . Theo lý luận, điều này là do năng lực của các định jhāna trong việc thanh lọc tâm trí - một điều kiện cần thiết để phát triển tuệ giác. Nhưng trường hợp này có vẻ cực đoan và giáo điều, vì định tâm ([upacāra-samādhi](#)) có thể đạt được bằng cách quán chiếu những đối tượng như tư thế cơ thể (một thiền sinh không hướng tới việc đạt được trạng thái thiền định), trong khi vẫn đạt được những lợi ích của định, tức là, xua tan chướng ngại, làm bình định tâm trí, và phát triển vipassanā . Nhiều cá nhân đã đạt được quả vị A-la-hán bằng phương pháp này. Vì vậy, Anussatiṭṭhāna Sutta ⁵²⁷ nói rằng định samādhi được phát triển bằng cách thực hành hồi tưởng lại các đức tính của Đức Phật, chẳng hạn, đủ để được sử dụng như một thiền định cơ bản để phát triển tuệ giác cao hơn cho đến giai đoạn A-la-hán. Có một điều rất phổ biến là sự hỷ lạc (pīti) có thể được khơi dậy bằng cách hồi tưởng lại những công đức của Đức Phật và Tăng đoàn. Một người thiền về tính vô thường của sự hỷ lạc (pīti) sau đó có thể đạt được quả vị A-la-hán.

Hơn nữa, vô số người vào thời Đức Phật đã được giải thoát trong quá trình thuyết pháp của Đức Phật , và nhiều người trong số này không thuần thực trong các thực hành thiền. Tuy nhiên, họ phải đạt được sự thanh lọc của tâm trí, bởi vì tâm trí của họ được cho là thanh tịnh (kalla), êm dịu (mudu), không có chướng ngại (vinīvaraṇa), hoan hỷ (udagga), và vui vẻ (pasanna). Vào thời điểm Đức Phật thuyết giảng bài pháp tuyệt vời nhất về Tứ diệu đế, thánh giả đã hiểu và thông suốt Giáo pháp , đạt được trạng thái minh sát cao nhất và trở nên giải thoát khỏi sự trói buộc của tham, sân, si ảo tưởng.

Vì vậy, các định nghĩa về Chánh Định được đưa ra về bốn định (jhānas) nên được coi là một phương pháp tuyệt vời, mặc dù không phải là một yêu cầu tuyệt đối. [Khả năng vào định \(upacāra-samādhi\)](#) , mặc dù được mô tả là một phương pháp thấp kém, nhưng cũng là Chánh định, vì nó hoàn thành việc thanh lọc tâm và xua tan các chướng ngại giống như định jhāna đầu tiên. Nó cũng có các yếu tố định jhānic tương tự. Trong thiền

vipassanā, tỉnh giác và định tâm phát sinh từng khoảnh khắc với mỗi đối tượng của chánh niệm. Sự tập trung này được gọi là vipassanā khaṇika samādhi, hay sự tập trung nhất thời. Nó cũng có khả năng xua tan chướng ngại tương tự như khả năng vào định. Do đó, khả năng vào định và định nhất thời nên được coi là giống như định jhāna đầu tiên, mặc dù các hình thức hơi yếu hơn.

⁵²⁶ Năm triền cái là: (1) ham muốn được thỏa mãn các giác quan; (2) hận thù, hoặc ác ý; (3) lười biếng và lười biếng; (4) bồn chồn và lo lắng; và (5) nghi ngờ hoài nghi.

⁵²⁷ Anguttara Nikāya .

Định Jhāna có nghĩa là "quan sát kỹ một đối tượng với sự chú ý mạnh mẽ." Tập trung chú ý vào một chủ đề thiền định đã chọn, chẳng hạn như quan sát hơi thở vào và hơi thở ra (ānāpānasati) trong trường hợp tập trung tĩnh lặng, làm phát sinh định samatha, trong khi quan sát bản chất đặc trưng của thân và tâm (nāma-rūpa) và việc quán chiếu về tính vô thường, khổ và vô ngã của chúng sẽ mang lại định minh sát.

BA TẦNG ĐỊNH: Có ba cấp độ của định: (1) appanā samādhi (đạt được định); (2) upacāra samādhi (định tâm); và (3) khaṇika samādhi (định tâm nhất thời). Trong số này, định được phát triển bằng cách thiền trên một đối tượng đã chọn cho đến khi tâm trở nên tĩnh vào đối tượng đó được gọi là appanā samādhi. Sự định tâm có thể xua tan các chướng ngại, nhưng vẫn chưa đạt đến trạng thái định, được gọi là upacāra samādhi, tương tự, hay khả năng nhập định. Cuối cùng, định được phát triển bằng cách quan sát các đối tượng và bản chất sinh diệt của chúng trong từng khoảnh khắc được gọi là khaṇika samādhi. Định nhất thời đề cập đến trạng thái bình tĩnh vững chắc của tâm trí trước khi vào định. Nó cũng đề cập đến định minh sát (vipassanā samādhi), hay sự tuệ. Vipassanā samādhi có khả năng xua tan các chướng ngại tương tự như cách thức nhập định. Do đó, nó cũng có thể được gọi là “định tâm” (upacāra samādhi). Khi vipassanā samādhi được phát triển tốt, tâm trí trở nên bị cuốn với đối tượng, như trong định jhāna. Trạng thái tĩnh tâm này có thể được trải nghiệm trực tiếp bởi những người thực hành thiền chánh niệm. Nếu sự định tâm nhất thời (khaṇika samādhi) phát sinh không gián đoạn, thì sự chú tâm nhất tâm (ekaggatā) được duy trì, và các lực tiêu cực, hay phiền não, không thể nảy sinh.

Ba cách thức rèn luyện

“Hỡi các Tỳ kheo, có ba loại rèn luyện: rèn luyện về giới cao hơn (adhisīla-sikkhā), rèn luyện về thức cao hơn (adhicitta-sikkhā), và rèn luyện về tuệ cao hơn (adhipaṇṇā-sikkhā).

“Nhưng hỡi các Tỳ-kheo, sự rèn luyện về giới cao hơn là gì? Ở đây, Tỳ Kheo có giới, được giữ bởi các quy tắc của Tỳ Kheo, hoàn hảo trong phẩm hạnh và hành vi, và, ít phạm lỗi nhất, rèn luyện bản thân trong các quy tắc đạo đức mà vị đó đã thực hiện. Đây được gọi là rèn luyện về giới cao hơn.

“Nhưng điều gì, hỡi các Tỳ-kheo, đang rèn luyện thức cao hơn? Ở đây, này các Tỳ Kheo, tách khỏi các giác quan, tách khỏi các trạng thái bất thiện nghiệp, đi vào giai đoạn thứ nhất... thứ hai... thứ ba... của định (jhāna).

“Nhưng hỡi các Tỳ-kheo, sự rèn luyện về tuệ cao hơn là gì? Ở đây, các Tỳ Kheo hiểu rõ, theo thực tế, khổ là gì, nguồn gốc của khổ là gì, diệt khổ là gì, và con đường đưa đến diệt khổ là gì.”⁵²⁸

Như chúng ta đã thấy, Bát Chánh Đạo là con đường của giới (sīla), định (samādhi), và tuệ (pañña).

Giới bao gồm Chánh ngữ, Chánh nghiệp và Chánh mạng. Định bao gồm Chánh tinh tấn, Chánh niệm và Chánh định. Tuệ bao gồm Chánh kiến và Chánh tư duy.

Theo trình tự phát triển, giới (sīla), định (samādhi), và tuệ (pañña) là ba giai đoạn của Con đường.

“Hỡi các Tỳ kheo, nếu không nắm vững lĩnh vực giới, thì không thể làm chủ lĩnh vực định. Nếu không nắm vững lĩnh vực định, thì không thể nắm vững lĩnh vực của tuệ.”⁵²⁹

Như vậy, Bát Chánh Đạo giải thoát này là một con đường rèn luyện nội tâm, tiến trình nội tâm. Chỉ bằng sự thờ phụng bên ngoài, những nghi lễ đơn thuần và sự cầu nguyện ích kỷ, người ta không bao giờ có thể đạt được tiến bộ thực sự nào của Minh Hạnh và Trí Tuệ, Như Đức Phật đã nói:

“Hãy là hòn đảo trú ẩn của chính bạn, hãy là nơi trú ẩn của chính bạn, đừng tìm kiếm sự bảo vệ nào khác. Hãy để sự thật là hòn đảo nương tựa của bạn, hãy để sự thật là nơi trú ẩn của bạn, đừng tìm kiếm sự bảo vệ nào khác.”⁵³⁰

GIỚI: Đối với các nhà sư Phật giáo, việc rèn luyện giới bao gồm việc tuân thủ 227 quy tắc,⁵³¹ trong khi các nữ tu sĩ Phật giáo phải tuân theo một bộ quy tắc bổ sung. Tập hợp các quy tắc này được gọi là pātimokkha,⁵³² tức là "Quy tắc ứng xử" hoặc "Quy tắc kỷ luật", và là một phần của Luật tạng Vinaya Piṭaka.

Hành giả tại gia tuân theo năm hoặc tám giới (sikkhāpada), cái gọi là “Năm giới” (pañca sīla) hoặc “tám giới” (aṭṭha sīla). Trong bất kỳ hình thức phát triển tâm nào, chúng ta cần thiết lập thực hành của mình trên các nguyên tắc giới để chúng ta cảm thấy tự trọng và ổn định. Các quy tắc cung cấp một hướng dẫn mà chúng ta có thể sử dụng cho các

hành vi trong cuộc sống hàng ngày của mình, và chúng cung cấp nền tảng cho việc thực hành thiền định (bhāvanā) và đạt được trí tuệ (paññā).

⁵²⁸ Anguttara Nikāya 3,88, 3,89.

⁵²⁹ Anguttara Nikāya 5,22.

⁵³⁰ Saṃyutta Nikāya 47,13.

⁵³¹ Các nhà sư Sarvāstivādin đã tuân theo 253 quy tắc kỷ luật, và đây là những quy tắc hiện đang được các nhà sư Phật giáo Tây Tạng tuân thủ. Nguyên lý chính của Trường phái Sarvāstivādin là những thứ trong quá khứ, hiện tại và tương lai thực sự tồn tại. Hội đồng thứ ba, được tổ chức tại Patna vào khoảng năm 250 trước Công nguyên, đã bác bỏ quan điểm của Sarvāstivādin. ⁵³² Phạm prātimokṣa.

Năm giới (pañca-sīla):

1. Tránh sát sanh
2. Tránh trộm cắp;
3. Tránh tà dâm ;
4. Tránh nói dối ;
5. Tránh say xỉn (Kiêng đồ uống say và các chất gây nghiện)

Tám giới (aṭṭha-sīla - cũng được gọi là aṭṭhanga-samannāgata uposatha ⁵³³ or aaṭṭhangika-samannāgata uposatha hay là uposatha-sīla):

1. Tránh sát sanh
2. Tránh trộm cắp;
3. Tránh tà dâm ;
4. Tránh nói dối ;
5. Tránh say xỉn (Kiêng đồ uống say và các chất gây nghiện)
6. Tránh ăn thức ăn là chất rắn sau buổi chiều
7. Tránh múa hát, thổi kèn; xem múa hát, nghe đờn kèn, trang điểm, thoa nước hoa, bôi phấn và đeo tràng hoa.
8. Tránh chỗ ngồi nằm quá cao sang, kiêu cách, xa hoa..

Mục đích của việc rèn luyện giới là đưa hành động thể chất và lời nói vào tầm kiểm soát.

“Bây giờ, tôi sẽ nói cho bạn biết những quy giới của cư sĩ tại gia, hành động theo đó, một người sẽ trở thành một Phật tử thuần thành. Nếu có nhiệm vụ của tu sĩ phải làm, thì nhiệm vụ đó không thể được thực hiện bởi người sở hữu tài sản gia đình.

“Người đừng hủy hoại sự sống cũng như không xui khiến người khác hủy hoại sự sống và cũng đừng tán thành việc giết người của người khác. Chúng ta hãy kiềm chế để không đàn áp tất cả chúng sinh trên thế giới, dù mạnh hay yếu.

⁵³³ Uposatha , nghĩa đen là "ăn chay", nghĩa là "ngày ăn chay", là ngày trăng tròn, ngày trăng non, và hai ngày vào phần tư đầu tiên và cuối cùng của mặt trăng. Vào những ngày trăng tròn và trăng non, Bộ luật kỷ luật, pātimokkha , được đọc trước cộng đồng tập hợp các Tỷ kheo (Tỷ kheo), trong khi vào bốn ngày trăng đã đề cập, nhiều hành giả cư sĩ trung thành đi thăm các tu viện và ở đó tự nhận lấy *observance* của t anh ấy E tōi ght Prec e pts (a t t h a -s īla). Cf. _ N ya na cho đến khi ok a , B u d d h i s t D i c t i o n a r y : M a n u a l của Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo (tái bản lần thứ 4; Kandy, Sri Lanka: Tổ chức Xuất bản Phật giáo [1980]), tr. 219.

“Vậy thì, vì Người đệ tử biết rằng nó thuộc về người khác, nên tránh ăn cắp bất cứ thứ gì ở bất cứ nơi nào. Không được phép ăn cắp, cũng như không được phép ăn cắp của người khác. Tất cả các hành vi trộm cắp nên được tránh.

“Ai khôn ngoan nên tránh cuộc sống không độc thân như thể nó là một hồ than đang cháy. Nếu một người không thể sống một cuộc sống độc thân một cách trọn vẹn, đừng để người đó phạm giới với vợ / chồng của người khác.

“Cho dù một người đang ở trong một hội nghị hay nơi công cộng, đừng nói dối người khác. Đừng khiến người khác nói dối cũng như không tán thành việc người khác nói dối.

“Người chủ gia đình độc lập, biết rằng say xỉn sẽ không đem đến kết quả tốt, không nên ham mê say xỉn, cũng không nên bắt người khác uống và cũng không nên để người khác làm như vậy. Kẻ ngốc làm những việc ác do say rượu và khiến người khác, những người cầu thả, phải hành động theo. Người ta nên tránh phạm vi của những hành động xấu xa này, sự điên rồ này, sự si mê này, sự thích thú của những kẻ ngu ngốc này.

“(1) Một người không nên sát sinh; (2) không nên trộm cắp; (3) không nên nói dối; (4) không nên uống rượu; (5) nên kiềm chế mọi sự thiếu nghiêm túc; (6) không nên ăn thức ăn không đúng giờ vào ban đêm; (7) không nên đeo đồ trang sức và sử dụng nước hoa; (8) nên nằm trên chiếu trải trên mặt đất. Điều này, họ gọi là tuân giữ sự thiêng liêng tám lần được tuyên bố bởi Đức Phật, người đã đến để giải trừ phiền não. Là tâm hoan hỷ, hành giả nên tuân giữ tám giới này vào các ngày mười bốn (hoặc mười lăm) và tám tháng hai âm lịch [và trong ba tháng an cư kiết hạ (Pāṭihāriyapakkha) cùng với những giới trước và sau trong mùa này, tất cả là năm tháng]. Sau đó, vào buổi sáng hôm sau, người khôn ngoan đã tuân giữ tám giới luật nên vui vẻ phục vụ cho Cộng đồng Tăng sĩ đồ ăn và thức uống với cách thức phù hợp.

“Hãy để người ta phụng dưỡng cha mẹ một cách đàng hoàng và cũng hãy theo đuổi một sự nghiệp chân chính. Chủ gia đình tuân thủ những bốn phạm này

với sự tinh tấn được tái sinh trong cõi giới của những chúng sanh tự chiếu hào quang “self-luminant”⁵³⁴

1. Giới thứ nhất,⁵³⁵ tránh sát sinh, bao gồm không bạo lực, không giết chóc. Khi phát triển hơn về đời sống tinh thần, chúng ta nhận thấy cần phải sống sao cho không tạo ra bạo lực xung quanh mình. Chúng ta càng quan tâm, từ bi và yêu thương đối với những sinh vật khác, cả con người và phi con người, thì chúng ta càng phát triển ý thức tự tôn, và chúng ta càng cảm nhận được sự bình yên và tĩnh lặng trong nội tâm.

⁵³⁴ Sutta Nipāta, Cūḷa Vagga, Dhammika Sutta, no. 14.

⁵³⁵ Mô tả về các giới luật được trình bày ở đây được phỏng theo Chương 13 của Tâm trí và Con đường: Những suy tư của Phật giáo về Cuộc sống, của Ajahn Sumedho (Boston, MA: Wisdom Publications [1995]). Các phần cũng được chuyển thể từ “Day One: Evening Discourse” của Know Anicca và Đường đến Nibbāna, của Saya U Chit Tin (Trowbridge, Wiltshire: The Sayagyi U Ba Khin Memorial Trust, Vương quốc Anh [1989]); từ Tales and Teachings of the Buddha: The Jātaka Stories in Relation to the Pāli Canon, của John Garrett Jones (London: George Allen & Unwin [1979]); từ Swallowing the River Ganges: Hướng dẫn Thực hành về Con đường Thanh lọc, của Matthew Flickstein (Boston, MA: Wisdom Publications [2001]); và từ “Sila trong cuộc sống hiện đại” của Francis Story, được xuất bản trong The Buddhist Outlook: Essays, Dialogues, Poems. Bài viết được sưu tầm, tập. I (Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1973]), pp. 170—195.

Vì vậy, rèn luyện giới luật đầu tiên có nghĩa là kiềm chế những suy nghĩ, lời nói, hoặc hành động bạo lực hoặc có hại cho cả bản thân và cho chúng sinh khác. Nó có nghĩa là tôn trọng tất cả các sinh vật sống và liên quan đến họ theo cách nhạy cảm, chấp nhận và cởi mở hơn.

Chúng ta hãy xem xét chi tiết hơn một chút việc hạn chế sát sinh để giúp chúng ta hiểu rõ hơn về những gì có liên quan. Điều gì cấu thành việc giết một chúng sinh? Trước hết, đó phải là một chúng sinh. Người ta phải biết nó là một chúng sinh, và người ta phải có ý định giết nó. Sau đó, người ta phải có nỗ lực để giết nó. Điều đó bao gồm việc tự mình thực hiện hành động cũng như khuyến khích người khác làm việc đó. Và, cuối cùng, sinh vật phải bị giết. Như vậy có thể thấy yếu tố tâm quan trọng như thế nào. Nếu chẳng may dẫm phải côn trùng trong vườn, chúng ta không cần phải cảm thấy tội lỗi về điều đó. Nhưng bất kỳ hành động giết người có ý thức hay có chủ ý nào, từ giết trứng rắn, rắn hay phá thai hoặc tàn sát bất kỳ sinh vật sống nào, kể cả con người, đều là hành động sai.

Bây giờ chúng ta hãy xem xét một thực tế phổ biến trong xã hội ngày nay. Hiện nay vẫn có niềm tin rằng việc đưa một con vật đến chết một cách không đau đớn khi nó bị bệnh hoặc bị thương nặng là điều hoàn toàn hợp lý về mặt đạo đức, và thậm chí là nghĩa vụ. Đối với những người tin vào “cái chết nhân từ”, điều này có vẻ lạ là điều này không được Phật giáo chấp thuận. Có hai lý do tại sao Phật giáo không ủng hộ thực hành này. Đầu tiên là mỗi chúng sinh đều có quả của nghiệp quá khứ của

chính mình để giải quyết, và bất kỳ sự can thiệp nào vào điều này sẽ không phải là bất cứ điều gì khác hơn là một sự giảm nhẹ tạm thời cho những đau khổ mà nó phải chịu đựng. Đau khổ này là một đại lượng được xác định nghiêm ngặt, được xác định bởi lực hấp dẫn của những tội lỗi trong kiếp trước đã tạo ra nó. Việc giết một con vật đau khổ trước khi hoàn thiện kết quả của nghiệp trong quá khứ của nó không làm cho sự đau khổ chấm dứt. Nó sẽ tiếp tục chịu đựng trong các kiếp sau cho đến khi trả hết nợ nghiệp. Điều này sẽ được hiểu rõ nhất dưới góc độ của sự khác biệt quan điểm của phương Tây liên quan đến sự an tử, được gọi là "cái chết nhân từ", bởi sự đồng ý của con người. Những người theo chủ nghĩa duy vật không có niềm tin vào mối liên hệ giữa đau khổ và các giá trị đạo đức cho rằng một người không có hy vọng hồi phục sau căn bệnh đau đớn nên được phép tận dụng "sự giải thoát nhân từ" tương tự như động vật. Mặt khác, những người theo quan điểm tôn giáo, mặc dù họ có thể không hiểu được sự vận hành của nhân quả, họ vẫn cho rằng đau khổ của con người có một ý nghĩa tâm linh nào đó và, mặc dù cần phải giảm bớt nó càng nhiều càng tốt, nhưng nó không phù hợp với niềm tin vào "sự thiêng liêng của sự sống" để chấm dứt sự đau khổ và cho đến khi cái chết đến một cách tự nhiên. Phật giáo áp dụng nguyên tắc tương tự đối với trường hợp động vật, với sức mạnh thậm chí còn lớn hơn, vì trong Phật giáo, bản chất của đau khổ, nguyên nhân và cách khắc phục của nó, được giải thích đầy đủ bằng luật nghiệp và kết quả của nó. (vipāka).

Lý do thứ hai để lên án khái niệm sai lầm về "cái chết nhân từ" liên quan đến người thực hiện hành động. Không có sự giết chóc nào có thể được thương xót theo đúng nghĩa của từ này, bởi vì Abhidhamma và tâm lý học cho thấy rõ ràng rằng mọi hành động của giết chóc, bất cứ động cơ bên ngoài nào của nó, phải đi kèm với sự phát sinh lòng thù hận trong tâm trí. Trong "cái chết nhân từ", lòng thù hận này hình thức là sự ăn năn đối với những đau khổ đang phải chứng kiến. Sự thù hận này, nhân tố tinh thần bất thiện nghiệp nhất có thể được tạo ra, trong giây lát sẽ hướng về sinh vật đau khổ. Điều xảy ra trong trường hợp này là "kẻ giết người nhân từ" căm ghét sinh linh đau khổ bởi vì nó dễ dàng nhắc nhở người đó về nỗi đau trên thế giới và sự mất cảm của chính người đó với nó. Người đó chuyển sự căm ghét đau khổ của mình cho con vật/ đối tượng đang phải chịu đựng. Người đó ngụy trang cảm giác thực của mình như một hành động đáng ca ngợi về mặt đạo đức, và do đó, hợp lý hóa và biện minh cho bản thân. Nếu người đó hiểu tâm lý của chính mình hơn, anh ta sẽ ngay lập tức nhận ra sự hận thù tiềm ẩn (dosa) nảy sinh trong tâm trí anh vào thời điểm thực hiện hành động giết người, và anh sẽ không lừa dối bản thân, như anh đang là, với niềm tin rằng anh ấy được thúc đẩy bởi lòng thương hại.

Cuối cùng, cần lưu ý rằng Phật giáo không ủng hộ việc phá thai như một biện pháp ngừa thai, nhưng lại ủng hộ việc sử dụng các biện pháp tránh thai.

2. Giới thứ hai là kiểm chế không lấy những gì không được cho đi một cách tự do. Rõ ràng, giới này đề cập đến việc kiểm chế không ăn trộm và cướp công khai, nhưng, theo một nghĩa tinh tế hơn, giới này cũng đề cập đến việc tôn trọng tài sản của người khác. Nó có nghĩa là chúng ta không lãng phí thời gian để thèm muốn những gì người khác có. Hiện nay, thật khó để không muốn nhiều hơn, không thèm muốn những gì người khác có trong một xã hội đang liên tục thúc ép chúng ta bằng những thông điệp về việc cần nhiều hơn, nhiều hơn, nhiều hơn nữa. Nhưng đây không phải là cách để phát triển đời sống tinh thần. Vì vậy, bằng cách tuân theo giới luật thứ hai, chúng ta không lấy những gì không thuộc về mình, chúng ta tôn trọng những gì người khác có mà không thèm muốn nó, chúng ta giảm bớt mong muốn của riêng mình.

Hạn chế lấy những gì không được cho một cách tự do có nghĩa là tránh lấy, với ý định lấy trộm, tài sản động hoặc vô tri thuộc về ai đó - loại bỏ hoặc chiếm đoạt tài sản đó mà không có sự đồng ý của chủ sở hữu, cho dù bằng nỗ lực vật chất của chính mình hay bằng cách xúi giục người khác làm vì thế.

Có nhiều cách để thực hiện hành vi trộm cắp bên cạnh những phương thức trộm và cướp thô sơ và rõ ràng. Thật không may, ngày nay nhiều người trong số đó không chỉ tràn lan mà còn được nguy trang khéo léo đến mức không bị kiểm soát, hoặc thậm chí còn được khen thưởng. Một người kiếm được nhiều tiền trong kinh doanh bằng các giao dịch không trung thực, tạo ra sự thiếu hụt giả tạo, bóc lột nhân viên của mình, hoặc tàn nhẫn đuổi đối thủ cạnh tranh của mình ra khỏi hoạt động kinh doanh không bị coi là kẻ trộm; nhưng thực tế vẫn là sự thịnh vượng của người ấy dựa trên sự mất mát của những người khác. Một người như vậy thường được vinh danh vì vị trí của mình trong lĩnh vực thương mại hoặc công nghiệp. Mặc dù thế giới, với tiêu chuẩn giá trị sai lầm của nó, có thể ngưỡng mộ và ca ngợi người đó, nhưng người đó vẫn đơn thuần chỉ là một kẻ trộm theo một cách thức khác mà thôi.

Hơn nữa, không chỉ người kinh doanh vô lương tâm mới có tội. Những nhân viên dù được trả một mức lương công bằng nhưng lại trốn tránh nhiệm vụ của mình, làm lãng phí thời gian của chủ hoặc tạo ra sự bất mãn giữa đồng nghiệp của họ cũng là những kẻ trộm. Các nhân viên chính phủ và những người có chức vụ cao nhận hối lộ, hoặc bằng bất kỳ cách nào khác đánh đổi ảnh hưởng của mình thay vì thực hiện nhiệm vụ một cách công bằng và vô tư, cũng phạm tội khi nhận những điều không đúng. Tất cả những điều này là các hình thức trộm cắp trá hình, tuy nhiên, trong khi mọi người đều lên án kẻ trộm thông thường, những kẻ phạm tội có đặc quyền này lại được xã hội chấp nhận và thường được coi là những người đáng kính. Tuy nhiên, dưới ánh sáng của giáo lý đạo đức Phật giáo, nghiệp của họ không khác gì nghiệp của một người đột nhập vào một ngôi nhà trong đêm khuya và cướp tiền mặt và đồ trang sức của chủ nhà.

Kẻ trộm bình thường là một kẻ luôn đi trong nỗi sợ hãi bị phát hiện. Khi anh ta bị lộ, dù sớm hay muộn thì anh ta cũng chắc chắn bị như vậy, anh ta bị coi là một

tên trộm, và sự xấu hổ của anh ta bị mọi người nhìn thấy. Với danh tiếng đã mất không thể phục hồi, anh ta thực sự may mắn, nếu anh ta có thể sống lại quá khứ của mình trong cuộc sống hiện tại này. Sẽ có ít người tin tưởng anh ta, và sẽ có ít người sẵn sàng cho anh ta việc làm hoặc thậm chí kết giao với anh ta. Vì vậy, anh ta mang lại sự hủy hoại của chính mình trong chính cuộc sống này.

Tuy nhiên, có những người có quan điểm sai lầm đến mức họ thực sự tự hào về sự khôn khéo của mình trong việc lấy đi những gì không thuộc về họ. Ngay cả khi bị bắt, họ vẫn can đảm vượt qua tình cảnh. Một thực tế đáng kinh ngạc là những người có quan điểm đạo đức méo mó này dường như đang gia tăng. Ngày nay có xu hướng lãng mạng hóa tội phạm trở thành anh hùng tự cao đến không quan tâm đến quyền lợi của người khác. Có một sự sùng bái trộm cướp lan rộng, cũng như bạo lực, và nó đã trở thành một vấn đề xã hội rất bức xúc. Cuộc khủng hoảng tài chính trên toàn thế giới năm 2008-2009, do lòng tham của doanh nghiệp và cá nhân, là một ví dụ rõ ràng về tầm quan trọng của vấn đề này.

3. Giới thứ ba là kiềm chế các hành vi tà dâm. Hạn chế hành vi sai trái tình dục có nghĩa là tránh bất kỳ hành vi tình dục nào có thể gây ra đau đớn hoặc đau khổ cho bản thân hoặc người khác. Chẳng hạn, ngoại tình gây ra sự đổ vỡ của hôn nhân. Ngoài ngoại tình, hành vi sai trái tình dục bao gồm cưỡng hiếp, dụ dỗ và các hành vi tình dục rõ ràng không phù hợp khác, chẳng hạn như quan hệ tình dục của một người đàn ông với một cô gái đang dưới sự giám hộ của cha, mẹ cô ấy hoặc người khác chịu trách nhiệm về cô ấy. Quan hệ tình dục với trẻ vị thành niên, với người đã thề độc thân, hoặc đối với những người đã kết hôn hoặc đang trong một mối quan hệ cam kết, với bất kỳ người nào không phải là chồng hoặc vợ hoặc bạn tình của họ cũng là không đúng. Ở mức độ tinh tế hơn, chúng ta cần tránh bất kỳ hoạt động nào mà chúng ta coi người khác là đối tượng của ham muốn tình dục - chẳng hạn như xem nội dung khiêu dâm, nói về sự hấp dẫn thể xác của chúng ta với người khác, và đưa ra lời ám chỉ tình dục thông qua lời nói hoặc hành động của chúng ta - hoặc điều đó sẽ gây khó chịu cho khác.⁵³⁶

⁵³⁶ Trong Phật giáo Tây Tạng, những hạn chế đối với hành vi tình dục của cư sĩ được phức tạp hơn. Một văn bản chi tiết về chủ đề này của nhà sư-học giả Tây Tạng nổi tiếng thế kỷ 15 Tsongkhapa (1357-1419 CN) xác định các đối tác, cơ quan, thời gian và địa điểm không phù hợp. Đối tác không phù hợp bao gồm tất cả “phụ nữ được bảo vệ” (chẳng hạn như phụ nữ đã kết hôn hoặc trẻ em gái dưới sự bảo vệ của cha mẹ họ). Đối tác không thích hợp cũng bao gồm trẻ em trai, đàn ông và lưỡng tính. Tuy nhiên, danh sách các đối tác không phù hợp loại trừ rõ ràng gái mại dâm hoặc gái điếm, ít nhất là miễn là họ được thuê trực tiếp và không thông qua trung gian. Các cơ quan không thích hợp đề cập đến miệng, hậu môn, bàn tay và giữa hai đùi của bạn tình, có nghĩa là đưa dương vật vào bất kỳ lỗ hoặc nếp gấp nào trên da không phải âm đạo. Thời gian không thích hợp đề cập đến cả giờ ban ngày và thời gian cụ thể trong cuộc đời của bạn tình nữ, chẳng hạn như khi cô ấy đang hành kinh, cho con bú hoặc đã thực hiện giới luật một ngày. Cuối cùng, những nơi không phù hợp bao gồm

Xem xét trong các mối quan hệ gần gũi gần của chúng ta cũng liên quan đến các dạng hành vi lệch lạc tình dục ít rõ ràng hơn. Ví dụ, nếu một người trong một mối quan hệ không có khuynh hướng gần gũi tình dục, thì người phối ngẫu hoặc đối tác của họ cần tôn trọng những mong muốn đó và hành động phù hợp. Ngược lại, những nỗ lực ép buộc vợ / chồng hoặc bạn đời của một người phải thân mật hoặc sử dụng sự thân mật như một con cờ thương lượng hoặc như một phương tiện để thao túng, kiểm soát hoặc trừng phạt bạn đời của một người thể hiện sự thiếu cân nhắc và bị coi là vi phạm giới luật này.

Các tăng ni Phật giáo sống trong các cộng đồng tách biệt nghiêm ngặt và được yêu cầu kiểm chế mọi biểu hiện ham muốn tình dục và mọi hoạt động tình dục. Họ cũng được yêu cầu phải cư xử rất cẩn trọng bất cứ khi nào họ tiếp xúc với các thành viên khác giới. Khi gia nhập Tăng đoàn, họ đã có một quyết định có ý thức là nỗ lực tối đa để đạt được Giải thoát, và nhiều quy tắc, cũng như tổ chức của Tăng đoàn, giúp các tăng ni tránh được sự kích thích không cần thiết của những ham muốn nhục dục. Một người đàn ông hay đàn bà không có khả năng kiểm chế được khuyến khích rời bỏ Tăng đoàn và trở thành một hành giả tại gia một lần nữa, không có sự kỳ thị nào, và họ cũng được tự do khi muốn trở lại Tăng đoàn.

Đạo Phật không lên án tình dục trước hôn nhân hay đồng tính luyến ái. Không có đề cập trực tiếp đến đồng tính luyến ái trong bốn bộ Nikāya đầu tiên, và Đức Phật không bao giờ nói chống lại loại cảm xúc hoặc hoạt động này. Một tham chiếu gián tiếp có thể xuất hiện trong một đoạn văn trong Anguttara Nikāya, nơi các nhà sư được khuyên không nên dành quá nhiều tâm huyết cho một người. Nếu một nhà sư nói với một nhà sư khác “Vị ấy rất thân và đáng mến đối với tôi,” thì vị ấy có thể bị ảnh hưởng xấu nếu người bạn đồng hành thân thiết phạm lỗi, chuyển đi nơi khác, bị bệnh hoặc chết. Mặt khác, Truyện Jātaka chứa đựng một số câu chuyện về các mối quan hệ yêu thương thuộc loại này.

Cũng cần lưu ý rằng Phật giáo không lên án chế độ đa thê, vốn được thực hành rộng rãi vào thời Đức Phật. Do đó, giới luật này không nên được hiểu theo nghĩa phương Tây là “một nam, một nữ”. Thật vậy, nếu “hành vi lệch lạc tình dục” được hiểu là có nhiều hơn một người vợ, thì chắc chắn đó là một sự hiểu lầm về thuật ngữ này. Điều bị lên án là có thú vui tình dục với một phụ nữ đang trong mối quan hệ, dù chỉ là tạm thời, với người đàn ông khác.

Theo Phật giáo, đam mê tình dục có hại cho sự tiến bộ tâm linh. Tuy nhiên, Phật giáo không có bất kỳ sự phân biệt giả tạo nào, như đạo đức tình dục phương Tây, giữa các hình thức ham muốn tình dục khác nhau.

các trang web và địa điểm công cộng. Cũng bao gồm số lần đạt cực khoái được phép (năm). Chẳng hạn, những giáo lý nguyên thủy được bảo tồn trong truyền thống Theravādin không có những hạn chế như vậy. Học thuyết ban đầu về những gì cấu thành hành vi lệch lạc tình dục rất đơn giản và tao nhã khi so sánh. Công thức phức tạp và hạn chế hơn được tìm thấy trong Phật giáo Tây Tạng là một sự đổi mới sau này. Không có ví dụ nào về việc hình thành hành vi sai trái tình dục phức tạp hơn trước thế kỷ thứ ba CN. Chỉ

sau đó, các tác giả như Asaṅga, Vasubandhu, và những người khác bắt đầu xây dựng đạo đức tình dục giáo dân phức tạp hơn. Họ xây dựng những đạo đức này trên cơ sở các quy tắc được tìm thấy trong bộ luật tu viện. Kết quả là làm cho tình dục cư sĩ ngày càng hạn chế hơn và giống như ở tu viện. Khi làm như vậy, họ đã đánh mất mục đích ban đầu của giáo lý, gồm hai mục đích: (1) kiềm chế những hành động có hại cho bản thân và (2) tránh những hành động có hại cho người khác. Cf José Ignacio Cabezón, “Suy nghĩ lại về Phật giáo và Tình dục,” Phật pháp: Hàng quý của học viên, Mùa hè năm 2009, tr. 60—68.

Từ quan điểm của Phật giáo xem, tất cả các hình thức ham muốn tình dục đều bất lợi như nhau. Nhưng giải pháp của Phật giáo cho vấn đề này không liên quan đến việc kìm hãm bản năng tình dục, và nó chắc chắn không được giải quyết bằng cách đưa ra các luật tùy tiện giới hạn số lượng vợ mà một người đàn ông có thể có hoặc số lượng chồng mà một người phụ nữ có thể có, cũng không bằng cách phê chuẩn không chính thức một tiêu chuẩn đạo đức cho một giới tính và lên án nó theo giới tính khác, như cách làm ở phương Tây. Các biện pháp đàn áp của phương Tây đối với tình dục cho đến nay chỉ thành công ở một điểm - tạo ra cảm giác xấu hổ hoặc tội lỗi trong các vấn đề liên quan đến tình dục và hôn nhân. Đây là sự tàn ác giả mạo đạo đức. Phương pháp giải quyết vấn đề của Phật giáo không mang tính pháp lý, mà là phương pháp trị liệu. Tham ái tình dục, giống như bất kỳ tham ái nào khác, phải bị loại bỏ không phải bằng cách kìm nén mà bằng cách loại bỏ dần gốc rễ của nó. Việc thực hành thiền định hướng đến những uế tạp của cơ thể, vẻ đẹp ngoại hình tạm thời, và bản chất đau khổ của sự đam mê mà ham muốn tình dục gây ra, là một hình thức trị liệu tinh thần làm suy yếu sự hấp dẫn tình dục và cuối cùng, định hướng cho tâm xa rời ham muốn tình dục. Đó là một quá trình thanh lọc dần dần tâm trí hoàn toàn phù hợp với các quá trình tâm lý tự nhiên.

4. Giới thứ tư là tránh nói lời sai trái. Giới luật này yêu cầu tránh nói sai sự thật, lời nói thô tục, châm biếm, buôn chuyện, nói nhảm và tất cả những cách không chú tâm mà chúng ta sử dụng để nói.

Chánh ngữ có nghĩa là lời nói trung thực, có lợi, không xấu cũng không ác ý. Chánh ngữ có thể được chia thành bốn phần:

1. Không nói dối;
2. Tránh nói xấu và vu khống hoặc buộc tội sai sự thật ;
3. Tránh sử dụng từ ngữ lăng mạ, lời nói thô bạo và lời nói có hại cho người khác;
4. Hạn chế nói những lời phù phiếm, chẳng hạn như kể chuyện hoặc bất kỳ kiểu nói vô bổ nào khác.

Cụ thể, Chánh ngữ có nghĩa là trau dồi các loại lời nói sau:

1. Nói về ít ham muốn ;
2. Nói về hạnh tri túc biết đủ;

3. Nói về tĩnh lặng, có thể là tĩnh lặng về thể chất hoặc tinh thần và tĩnh lặng cao nhất, niết bàn ;
4. Nói về sự không luyến ái, bao gồm nói về việc tránh các hoạt động có thể kích thích khao khát tình dục;
5. Nói về việc thực hiện Chánh tinh tấn (sammā vāyāma);
6. Nói về giới (sīla);
7. Nói về sự định (samādhi);
8. Nói về tuệ (paññā);
9. Nói về sự giải thoát (vimutti);
10. Nói chuyện về sự hiểu biết và tầm nhìn của sự giải thoát, Ý nghĩa Hồi tưởng sự hiểu biết; Hồi tưởng sự hiểu biết đến ngay sau khi đạt được trạng thái tĩnh tâm hoặc một trong những con đường hoặc trạng thái quả trong bốn giai đoạn của tỉnh thức.

Thực sự là khá khó khăn để thực hành giới luật này, bởi vì xã hội của chúng ta kéo chúng ta vào quá nhiều thói quen nói năng tiêu cực. Được xã hội chấp nhận khi nói về những gì người khác đang làm, tán gẫu, phóng đại và huyền thuyên không ngừng chỉ để phá vỡ sự im lặng. Chúng ta cũng có thể rất tàn nhẫn với việc nói của mình. Nếu chúng ta đang phát triển đời sống tâm linh, chúng ta phải hết sức cẩn thận về những gì chúng ta nói với người khác hoặc về người khác để không cố ý làm họ đau đớn. Đôi khi chúng ta không thể tránh khỏi nói những điều khiến mọi người khó chịu - chúng ta không thể không làm điều đó. Nhưng ý định của chúng ta là kiềm chế để không nói với ý định ác ý. Chúng ta phải chịu trách nhiệm về những gì chúng ta nói, về cách chúng ta nói và về những đề xuất mà chúng ta đưa ra cho người khác.

5. Giới thứ năm nói về việc tránh uống đồ uống có cồn và sử dụng ma túy. Giới luật này rất quan trọng, bởi vì, để phát triển tâm linh, chúng ta đang cố gắng phát triển một ý thức rõ ràng và tập trung. Điều này không thể xảy ra khi chúng ta bị ảnh hưởng bởi rượu hoặc ma túy.

Khi chúng ta thiền định, chúng ta bắt đầu từ nơi chúng ta đang là. Chúng ta không dùng ma túy để cảm thấy hòa nhập với vũ trụ. Cách để thấu hiểu, hợp nhất và hợp nhất không phải nhờ ma túy, mà thông qua Chánh kiến, tức là thông qua việc nhìn mọi thứ như chúng đang là.

Ngoài ra, giới luật cũng yêu cầu người ta phải tránh cờ bạc như bài, xúc xắc, v.v.

Năm giới cung cấp nền tảng đạo đức cho việc thực hành của chúng ta. Chúng cần được tái khẳng định hàng ngày và trở thành một phần không thể thiếu trong cuộc sống của chúng ta. Điều đó có nghĩa là chúng ta phải nỗ lực không ngừng - chúng ta phải luôn nhắc nhở bản thân - kiềm chế những suy nghĩ, lời nói và hành động bất thiện và nuôi dưỡng và thực hiện những ý nghĩ, lời nói và hành động lành mạnh cho đến khi chúng trở thành bản chất thứ hai của chúng ta.

Những lời dạy đạo đức cơ bản của Đức Phật có khả năng áp dụng phổ biến và thuộc về các nguyên tắc đạo đức vượt thời gian. Năm Giới, mà Đức Phật đã đặt ra là cần thiết vào thời của Ngài, ngày nay cũng không kém phần cần thiết, và chúng không cần sửa đổi để phù hợp với của nhu cầu hiện tại.

Trong tất cả những điều này, chánh niệm (sati) là chìa khóa để biết những gì chúng ta đang nghĩ, đang nói, hoặc đang làm, và do đó, là điểm khởi đầu. Chánh niệm là công cụ để định hình tâm trí, và do đó, là tâm điểm. Cuối cùng, chánh niệm là biểu hiện của sự tự do đạt được của tâm trí, và do đó, là điểm cao nhất. Học cách kiểm soát sự chú tâm là chìa khóa để tiếp cận với năng lượng quan trọng thúc đẩy toàn bộ cơ thể mà chúng ta gọi là bản thân của mình và sử dụng năng lượng đó một cách khôn ngoan. Không có kỹ năng sống nào hữu ích hơn.

THIỀN ĐỊNH: Trong Phật giáo, có hai loại thiền định: ⁵³⁷ samatha, hay Thiền tĩnh lặng, và Thiền minh sát, hoặc Thiền tuệ. Định liên quan đến việc tâm trí chú tâm vào một đối tượng để tâm trí trở nên ổn định và bình tĩnh. Mục đích của việc phát triển sự chú ý nhất tâm là để làm chậm dòng suy nghĩ. Tâm trí không thể tập trung vào điều gì đó khi nó bị phân tán bởi những suy nghĩ, tức là khi nó bị cuốn đi hoặc bị dính mắc vào những suy nghĩ. Chính tiếng ồn bên trong này là lá chắn ngăn chúng ta nhận biết được cái tôi cao nhất của mình. Trong thiền định tĩnh lặng, tâm trí được tập trung nhất tâm mà không bị phân tán. Nếu chúng ta có thể tập trung tâm nhất tâm mà không bị phân tâm, chúng ta đã đạt được định samatha. Do đó, samatha không phải là trạng thái “không suy nghĩ” mà đúng hơn, là trạng thái “không phân tâm”. Khi chúng ta phát triển sự tập trung nhất tâm, tâm trí trở nên thoải mái đến mức nó tự an nghỉ, giống như nó vốn có, không bị ảnh hưởng bởi những suy nghĩ.

Khi tâm trí trở nên rất bình tĩnh và ổn định, nó có thể phân biệt và phân biệt rất rõ ràng giữa mọi hiện tượng và xem mọi thứ đều rất riêng biệt. Khả năng nhìn thấy mọi sự vật rõ ràng, đúng như bản chất của chúng được gọi là "tuệ giác" (vipassanā).

TUỆ: Trí tuệ (paññā) là sự hiểu biết, thông qua kinh nghiệm cá nhân, về bản chất thực sự của tất cả các hiện tượng có điều kiện, đó là, vô thường (anicca), khổ (dukkha), và vô ngã (anattā). Trí tuệ đạt được nhờ tuệ giác, hay thiền minh sát. Trong thiền tuệ, tâm trí được thiết lập ở trạng thái cân bằng hoàn hảo, và sau đó, sự chú ý được hướng đến bản chất đang thay đổi hoặc bản chất không được thỏa mãn hoặc bản chất vô thường của các hiện tượng thể chất và tinh thần. Đó không phải là sự đánh giá đơn thuần về mặt trí tuệ hay kiến thức khái niệm về những chân lý này, mà là kinh nghiệm cá nhân không thể lay chuyển về chúng, có được và trưởng thành qua nhiều lần đối mặt với sự suy ngẫm với những sự thật nằm bên dưới những chân lý đó. Bản chất nội tại của tuệ giác là nó tạo ra sự tách rời ngày càng tăng và sự tự do ngày càng tăng khỏi tham ái (taṇhā), lên đến đỉnh

điểm là sự Giải thoát cuối cùng của tâm trí khỏi tất cả những gì gây ra sự nô dịch của nó cho thế giới đau khổ. Bản chất của Tuệ là không còn ham muốn, chán ghét, và si mê và nhìn rõ mọi sự vật trong thế giới bên trong và bên ngoài như những hiện tượng trần trụi, tức là vô ngã.

⁵³⁷ Phần thảo luận chi tiết nhất về các kỹ thuật thiền của Theravādin là Paravahera Vajirañāṇa Mahāthera, *Buddhist Meditation in Theory and Practice: A General Exposition Theo Kinh điển Pāli của Trường phái Theravāda* (Kuala Lumpur, Malaysia: Hội Truyền giáo Phật giáo [ấn bản lần thứ hai năm 1975]). Cũng có giá trị như: Nyanaponika Thera, *Trái tim của Thiền định Phật giáo* (York Beach, TÔI: Samuel Weiser, Inc. [1965]); Mahāthera Henepola Gunaratana, *Chánh niệm bằng tiếng Anh đơn thuần* (Boston, MA: Wisdom Publications [ấn bản kỷ niệm hai mươi năm 2011]); Buddhadasa tỳ khuru, *Chánh niệm với hơi thở: Sổ tay hướng dẫn cho người mới bắt đầu nghiêm túc* (Boston, MA: Wisdom Publications [1997]); Ñāṇamoli Thera, *Chánh niệm về Thở. Ānāpānasati. Phật tử Văn bản từ các Pāli Canon và từ các Pāli Bình luận* (Kandy, Sri Lanka: Hội Xuất bản Phật giáo [1982]).

Các nghi thức và nghi lễ bên ngoài

Theo Lời Phật dạy, niềm tin vào hiệu quả đạo đức của những nghi thức và nghi lễ bên ngoài đơn thuần tạo thành một trở ngại lớn cho sự tiến bộ bên trong. Một người nương tựa chỉ trong nghi thức và nghi lễ bên ngoài là đang đi sai đường. Bởi vì, để đạt được tiến bộ nội tâm thực sự, tất cả những nỗ lực của chúng ta nhất thiết phải dựa trên sự hiểu biết và tuệ giác của chính chúng ta. Bất kỳ sự tiến bộ thực sự nào cũng đều bắt nguồn từ Chánh kiến, và nếu không có Chánh kiến, sẽ không thể đạt được bình an và thánh thiện không gì lay chuyển được. Hơn nữa, niềm tin mù quáng vào những nghi thức và nghi lễ bên ngoài là nguyên nhân của nhiều đau khổ khốn cùng trên thế giới. Nó dẫn đến sự trì trệ tinh thần, đến sự cuồng tín và không khoan dung, tự đề cao bản thân và khinh thường người khác, tranh chấp, bất hòa, chiến tranh, xung đột và đổ máu, như lịch sử thời Trung cổ ở châu Âu hay thậm chí là ngay cả chủ nghĩa cực đoan tôn giáo trong thời đại của chúng ta cũng chứng minh khá đầy đủ. Niềm tin vào nghi thức và nghi lễ bên ngoài này làm thu hẹp và làm suy giảm sức mạnh tư duy của một người và bóp nghẹt mọi cảm xúc cao hơn trong con người. Nó khiến anh ta trở thành nô lệ tinh thần và tạo điều kiện cho sự phát triển của tất cả các loại đạo đức giả.

Đức Phật đã bày tỏ rõ ràng và tích cực về chính Ngài về quan điểm này. Ngài nói:

“Con người chìm đắm trong ảo tưởng sẽ không bao giờ được thanh tẩy chỉ qua việc nghiên cứu các sách thánh, cũng không phải hiến tế cho các vị thần, cũng không phải nhin ăn, cũng không phải ngủ trên đất, không phải canh thức khó khăn và vất vả, cũng không phải lặp đi lặp lại các lời cầu nguyện. Cũng không phải những món quà cho các thầy tế lễ, cũng như việc tự phân xử, cũng như việc thực hiện các nghi thức và nghi lễ đều không thể mang lại sự thanh tẩy nơi một người đang tràn đầy sự tham lam. Không phải thông qua việc ăn thịt hoặc cá mà con người trở nên không trong sạch mà là do say rượu, cố chấp, bảo thủ,

lừa dối, đồ kỵ, tự đề cao, coi thường người khác và những ý định xấu xa - thông qua những điều này, con người trở nên không tinh khiết.

“Có hai thái cực: nghiện hưởng thụ nhục dục và nghiện hành xác. Phật Toàn giác đã bác bỏ hai thái cực này và đã khám phá ra Con đường Trung đạo khiến người ta vừa thấy vừa biết. Chính Con đường Trung đạo này dẫn đến bình an, Khai thị Ngộ nhập, Giác ngộ và Giải thoát - Con đường Trung đạo này thực sự là Bát chánh đạo dẫn đến chấm dứt khổ đau, đó là Chánh kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh định, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh niệm, Chánh định”

Chủ nghĩa giáo điều và đức tin mù quáng

Như Đức Phật dạy rằng mọi sự tiến bộ chân chính trên con đường đạo hạnh nhất thiết phải phụ thuộc vào sự hiểu biết và tuệ giác của chính mình, mọi chủ nghĩa giáo điều phải bị loại trừ khỏi Lời dạy của Đức Phật. Niềm tin mù quáng vào uy quyền bị Đức Phật bác bỏ và hoàn toàn trái ngược với tinh thần Giáo huấn của Ngài.

Một người chỉ đơn thuần tin hoặc lặp lại những gì người khác đã tìm ra được Đức Phật so sánh với một người mù. Một người mong muốn đạt được tiến bộ trên Con đường Giải thoát phải tự mình trải nghiệm và hiểu ra sự thật. Thiếu sự hiểu biết của chính mình, không thể có tiến bộ tuyệt đối.

Lời dạy của Đức Phật có lẽ là lời dạy tôn giáo duy nhất đòi hỏi không cần tin tưởng vào các truyền thống cũng như vào các sự kiện lịch sử nhất định. Nó chỉ thu hút sự hiểu biết của mỗi cá nhân. Bởi vì, bất cứ nơi nào có chúng sinh có khả năng tư duy, ở đó, chân lý do Đức Phật tuyên bố có thể được hiểu và nhận ra, không phân biệt chủng tộc, quốc gia, quốc tịch, hay địa vị trong xã hội. Những chân lý này là phổ quát, không bó buộc với bất kỳ quốc gia cụ thể nào hoặc bất kỳ thời đại cụ thể nào. Và, ở tất cả mọi người, ngay cả những người thấp kém nhất, đều tiềm ẩn khả năng nhìn và nhận ra những chân lý này và đạt tới sự hoàn thiện cao nhất. Và, bất cứ ai sống một cuộc sống cao quý, một người như vậy đã nếm trải sự thật và ở mức độ lớn hơn hay thấp hơn, sẽ đi trên Bát Chánh Đạo của bình An, mà tất cả những người cao quý và thánh thiện đã từng đi, đang đi và sẽ bước đi trong tương lai. Các quy luật đạo đức phổ quát giữ tốt mà không có sự thay đổi ở mọi nơi và mọi lúc, cho dù người ta có thể tự gọi mình là Phật tử, Ấn Độ giáo, Do Thái, Cơ đốc giáo, Hồi giáo, Sikh, Bahá'í, Vô thần, Bất khả tri, hay bất kỳ tên gọi nào khác.

Đó là điều kiện bên trong của một người và những việc làm của anh ta mới có giá trị, chứ không phải chỉ đơn thuần là một cái tên. Người đệ tử chân chính của Đức Phật xa rời mọi chủ nghĩa giáo điều. Vị ấy là một nhà tư tưởng tự do theo nghĩa cao quý nhất của từ này. Vị ấy không rơi vào những giáo điều tích cực hay tiêu cực, vì Vị ấy biết: cả hai đều là ý kiến, quan điểm đơn thuần, bắt nguồn từ sự mù quáng và tự lừa dối bản thân. Vì vậy, Đức Phật đã nói về bản thân anh ấy:

“Đấng Toàn giác không có bất kỳ lý thuyết nào, vì Đấng Toàn giác đã thấy: như vậy là vật chất, do đó nó phát sinh, do đó nó diệt đi; như vậy là cảm giác, do đó nó phát sinh, do đó nó diệt đi; tri giác cũng vậy, do đó nó phát sinh, do đó nó diệt đi; các hình thành tâm cũng vậy, do đó chúng sinh khởi, do đó chúng diệt đi; ý thức cũng vậy, do đó nó sinh ra, do đó nó diệt đi.”

Bốn giai đoạn của Quả vị Alahán ⁵³⁸

Giữa các trạng thái mê lầm, trói buộc, và đau khổ và sự giải thoát hoàn toàn nằm ở Con đường và quả vị của sự Chứng Ngộ, được đánh dấu bằng việc loại bỏ dần dần mười Thằng thúc (trói buộc) (*saṃyojana*), tức là mười chướng ngại tâm cản trở quá trình tự thanh lọc và điều đó ràng buộc chúng ta vào sinh tử luân hồi (*saṃsāra*):

1. Tín ngưỡng cá nhân - sự ảo tưởng về “bản ngã” (*sakkāya-diṭṭhi*);
2. Hoài nghi (*Lowerkičchā*);
3. Sự dính mắc với các nghi lễ và nghi thức (*śīlabbata-parāmāsa*);
4. Tham muốn được thỏa mãn các giác quan (*kāma-rāga*);
5. Sân hận (*vyāpāda*);
6. Tham muốn sinh vào cõi Sắc giới (*rūpa-rāga*);
7. Tham muốn sinh vào cõi Vô Sắc giới (*arūpa-rāga*);
8. Ngã Mạn (Tính tự cao) (*māna*);
9. Trạo Cự (bất phóng dật) (*uddhacca*);
10. Vô Minh (*avijjā*).

⁵³⁸ Phần này được chuyển thể, một phần, từ Câu chuyện của Francis, Các chiều hướng của tư tưởng Phật giáo: Các bài tiểu luận được sưu tầm (Kandy: Śri Lanka: Buddhist Publication Society [1985]), trang 122—123.

Năm thứ đầu tiên trong số này được gọi là “Trói buộc thấp hơn” (*orambhāgiya-saṃyojana*), bất cứ khi nào chúng liên kết với thế giới giác quan. Năm phần còn lại được gọi là “Trói buộc cao hơn” (*uddhambhāgiya-saṃyojana*), vì chúng liên kết với “thế giới cao hơn”, tức là thế giới vật chất và phi vật chất.

Một người đã chấm dứt Trói buộc đầu tiên được gọi là Một bậc Dự Lưu, hoặc Người đã vào dòng thánh vức (đã đắc tu đà hoàn (*Sotāpanna*)); Vị ấy đã bước vào dòng chảy của Sự Giải thoát, và số phận của Vị ấy đã trở nên cố định. Người đó không thể được sinh ra trong bất kỳ giới nào thấp hơn con người, và nếu không đạt được Giải thoát hoàn toàn sớm, thì người đó nhất định phải làm như vậy trong vòng bảy kiếp. Một người đã đạt đến giai đoạn này trở nên không có khả năng phạm bất kỳ hành vi bất thiện nào dẫn đến tái sinh trong các cảnh giới đau khổ của con người. Ngoài ra, khi hai Trói buộc

tiếp theo bị suy yếu, Vị ấy trở thành Tư Đà Hàm (Sakadāgāmi), người sẽ không phải chịu nhiều hơn một lần tái sinh trong phạm trù các giác quan, có nghĩa là, nếu Vị ấy không đạt được niết bàn trong hiện tại, thì kiếp sau, Vị ấy nhất định sẽ làm như vậy. Khi tất cả năm Trói buộc đầu tiên, được gọi là “Trói buộc thấp hơn,” hoàn toàn bị phá hủy, Vị ấy trở thành Bạc bất lai, Bạc a-na-hàm (Anāgāmi), người sẽ không tái sinh trong các phạm trù các giác quan - nếu Vị ấy không đạt được niết bàn trước khi Vị ấy chết đi, Vị ấy sẽ đạt được nó trong lần tái sinh tiếp theo, diễn ra ở Cõi Tịnh (suddhāvāsa). Ở đó, vị ấy đạt được quả vị A-la-hán và đi thẳng đến Niết-bàn mà không trở lại bình diện giác quan. Khi tất cả mười Trói buộc bị tiêu diệt, vị ấy đạt được trạng thái A-la-hán. Sau đó, vị ấy đã nhận ra Con đường và Quả vị Thánh, và đối với Vị ấy, vòng tái sinh đau đớn đã kết thúc. Bốn giai đoạn của Quả vị Alahán (ariya-puggala) này đôi khi tách biệt nhau theo khoảng thời gian, đôi khi chúng nối tiếp nhau ngay sau đó, nhưng ở mỗi giai đoạn, “Quả” hay “Chứng Đắc”, ngay sau khi chứng ngộ Đạo trong chuỗi khoảnh khắc suy nghĩ. Khi khoảnh khắc suy nghĩ của Tuệ lóe sáng lên, thiền giả biết, vượt lên trên mọi sự nghi ngờ, bản chất của sự Chứng Đắc được của mình và những gì, nếu có, vẫn cần phải hoàn thành.

Khi hoàn toàn diệt trừ tham dục, sân hận (dosa) và lầm lạc (moha), vị A-la-hán đạt được Niết-bàn, vị ấy đạt được với nó loại Giác ngộ, được gọi là Giác ngộ của Đệ tử (sāvaka-bodhi), điều đó đi kèm với sự Chứng Đắc của Vị ấy. Nghĩa là, Vị ấy hoàn toàn hiểu được nguyên nhân của sự tồn tại và cách chống lại chúng, và Vị ấy trải nghiệm sự mở rộng các khả năng của mình do kết quả của việc phá vỡ ảo tưởng về tính vị kỷ, thứ thường đóng vai trò như một rào cản đối với tâm trí, cô lập nó trong lĩnh vực cá nhân của trải nghiệm giác quan. Nhưng Sự giác ngộ của một vị Phật toàn giác là một thứ bậc cao hơn và ở một phạm vi không thể đoán trước được. Hơn hết những kiến thức liên quan đến quả vị A-la-hán, một vị Phật có được sự hiểu biết hoàn hảo về mọi sự vật. Điều này Vị ấy đạt được là kết quả của sự quyết tâm của Vị ấy, được hình thành trong một kiếp trước và nhận ra thông qua việc tu luyện đức hạnh siêu việt, để trở thành một Người Toàn Giác, một Vị Thầy Thế Giới vì lợi ích của tất cả chúng sinh; vì, nếu không có sự hiểu biết đầy đủ đó, Vị ấy không thể thiết lập chuyển động của Vòng quay Pháp. Nhưng, về bản chất của sự việc, phần lớn kiến thức của Vị ấy không truyền đạt cho người khác. Cũng không cần thiết phải truyền đạt nó. Khi nói về các hiện tượng tự nhiên, Đức Phật đã sử dụng ngôn ngữ và ý tưởng của những người mà Ngài đang nói, và bất kỳ ý tưởng nào khác sẽ có vẻ kỳ quái và đáng kinh ngạc. Người ta không nói về thuyết tương đối rộng cho một người hầu như không thể hiểu được thuật toán Euclid. Khi Ngài được hỏi về việc liệu Ngài có dạy các đệ tử của Ngài tất cả những gì Ngài biết hay không, Đức Phật trả lời một cách ví von. Đặt một nhúm bụi trên móng tay của Ngài, Ngài hỏi cái nào lớn hơn, nhúm bụi mà Ngài đang cầm hay phần bụi còn lại trên mặt đất. Câu trả lời rõ ràng đã được đưa ra, sau đó Ngài nói: “Tương tự như vậy, sự hiểu biết về Huệ lực của đức Như Lai lớn hơn nhiều so với những gì Ngài đã dạy.”

Từ đó, những nỗ lực đã được thực hiện để chứng minh rằng Đức Phật đã có một giáo lý bí truyền mà Ngài dành riêng cho một nhóm đệ tử được chọn lọc. Nhưng ý nghĩa được thể hiện rõ ràng như sau: "Tuy nhiên, mọi thứ cần thiết cho sự Giải thoát hoàn toàn đã được đức Như Lai dạy ." Và một lần nữa: “ Đức Như Lai đã giảng dạy Giáo pháp mà không có bất kỳ sự phân biệt nào về giáo lý bí truyền và giáo lý hiển lộ. Đức Như Lai không có nắm giữ, cất lại thứ gì." Những điều Đức Phật biết nhưng không dạy là những điều không dẫn đến Giải thoát và do đó, không có nhiệm vụ hướng dẫn những người khác vượt qua đại dương của Sinh tử luân hồi .

Đức Phật không khuyến khích suy đoán siêu hình. Ngài không đưa ra lý thuyết: “ Đức Như Lai không có lý thuyết nào” là một cụm từ xuất hiện thường xuyên trong kinh điển. Sau khi “Nhìn thấy sự thật trực diện,” Ngài đã loại bỏ các quan điểm chỉ dựa trên lý luận đơn thuần và kiến thức không hoàn hảo. Cho đến nay, Nhân là một sự dẫn đường không có gì tốt hơn - và chắc chắn không có gì trái với nhân nên được chấp nhận là đúng; nhưng điểm khởi hành cho đích đến cuối cùng là nơi mà nhân không có sự trợ giúp sẽ không thể đưa chúng ta đi xa hơn. Ở đó, Tâm an trụ trong thiền định (adhicitta) tiếp quản và hoàn thành cuộc hành trình. Cho đến thời điểm được phép làm như vậy, các quá trình phân tích của tâm phân biệt, khái niệm vẫn còn là một trở ngại ở một mức độ nào đó. ■

Đọc thêm

- Tỳ kheo bồ đề. 1994. *Bát Chánh Đạo: Con Đường Đi Đến Tận Cùng Đau Khổ* . Seattle, WA: BPS Pariyatti Editions.
- Buddhadāsa Tỳ Hưu. 1997. *Chánh niệm với Thở: Hướng dẫn cho người mới bắt đầu nghiêm túc* . Boston, MA: Trí tuệ Các ấn phẩm.
- Cabezón, José Ignacio. 2009. “Suy nghĩ lại về Phật giáo và Tình dục,” *Phật pháp: Hàng quý của học viên* , Mùa hè năm 2009, trang 60—68.
- David-Neel, Alexandra. 1977. *Phật giáo: Giáo lý và Phương pháp của nó* . Đã dịch qua HNM Hardy và Bernard Miall. New York, NY: Nhà xuất bản St. Martin.
- Dhammananda, K. Śri. 1987. *Những Điều Người Phật Tử Tin* . Phiên bản thứ 4. Kuala Lumpur: Hội Truyền giáo Phật giáo.
- Flickstein, Matthew. 2001. *Swallowing the River Ganges: Hướng dẫn Thực hành về Con đường Thanh lọc* . Boston, MA: Trí tuệ Các ấn phẩm.
- Gunaratana, Henepola, Mahāthera. 2001. *Tám Bước Chánh Niệm Để Hạnh Phúc: Bước Đi Con Đường Của Đức Phật*. Boston, MA: Trí tuệ Các ấn phẩm.
- Gunaratana, Henepola, Mahāthera. 2011. *Chánh niệm trong Đơn giản Tiếng Anh*. Ấn bản kỷ niệm hai mươi năm (bản gốc 1993). Boston, MA: Trí tuệ Các ấn phẩm.

- Jones, John Garrett. 1979. Những câu chuyện và lời dạy của Đức Phật: Những câu chuyện về Jātaka liên quan đến kinh điển Pāi . Luân Đôn: George Allen & Unwin.
- Ñāṇamoli Thera. 1982. Chánh niệm về Hơi thở. Ānāpānasati. Văn bản Phật giáo từ Kinh điển Pāi và từ Bình luận Pāi . Kandy, Sri Lanka: Ấn phẩm Phật giáo Xã hội.
- Nyanaponika Thera. 1965. Trái tim của Thiền Phật giáo . Bãi biển York, TÔI: Samuel Weiser, Inc.
- Nyanatiloka Mahāthera. 1994. Căn bản của Phật giáo: Bốn bài giảng. Kandy, Sri Lanka: Hội Xuất bản Phật giáo.
- Rahula, Walpola. 1974. Đức Phật dạy gì . Ấn bản lần 2. New York, NY: Grove Press, Inc.
- Giáo pháp Rewata. 1997. Bài giảng đầu tiên của Đức Phật: Chuyển Pháp luân . Boston, MA: Ấn phẩm Trí tuệ.
- Saddhatissa, Hammalawa. 1987. Đạo đức Phật giáo: Con đường dẫn đến giác ngộ . Boston, MA: Ấn phẩm Trí tuệ.
- Sangharakshita (tên khai sinh là DPE Lingwood). Năm 1987. Một cuộc khảo sát về Phật giáo . Phiên bản thứ 6.
Luân Đôn: Ấn phẩm Tharpa.
- Schumann, Hans Wolfgang. 1974. Phật giáo: Bản phác thảo về Giáo lý và Trường học của nó .
Wheaton, IL: Nhà xuất bản Thần học.
- Lén lút, John. 1987. Sổ tay Phật giáo. Hướng dẫn Hoàn chỉnh về Trường học, Giảng dạy, Thực hành và Lịch sử Phật giáo . London: Century Hutchinson, Ltd. Được tái bản bởi Inner Traditions, 1991. Tái bản bìa cứng của Barnes & Noble, 1998.
- Câu chuyện, Francis. Năm 1973a. Triển vọng Phật giáo: Tiểu luận, Đối thoại, Bài thơ. Bài viết được sưu tầm, Tập. Tôi . Kandy, Sri Lanka: Hội Xuất bản Phật giáo.
- Câu chuyện, Francis. Năm 1973b. “Sila trong cuộc sống hiện đại,” trong: Triển vọng Phật giáo: Tiểu luận, Đối thoại, Bài thơ. Bài viết được sưu tầm, tập. Tôi . Kandy, Sri Lanka: Hội Công chúng Phật giáo, trang 170—195.
- Câu chuyện, Francis. Năm 1976a. Các chiều của Tư tưởng Phật giáo. Bài viết được sưu tầm, tập. III.
Kandy, Sri Lanka: Hội Xuất bản Phật giáo.
- Câu chuyện, Francis. Năm 1976b. “Đạo đức cư sĩ Phật giáo” trong: Các chiều hướng của tư tưởng Phật giáo. Bài viết được sưu tầm, tập. III. Kandy, Sri Lanka: Tổ chức Xuất bản Phật giáo, trang 356—362.
- Sumedho, Ajahn. 1995. Tâm trí và con đường: Những suy tư của Phật giáo về cuộc sống . Boston, MA: Ấn phẩm Trí tuệ.
- Tin, Saya U Chit. 1989. Biết Anicca và Con đường đến Niết bàn . Wiltshire, Anh: Sayagyi U Ba Khin Memorial Trust, Vương quốc Anh

Wijayaratna, Mohan. Đời sống Tu sĩ Phật giáo Theo các Văn bản của Truyền thống Theravāda . Cambridge: Nhà xuất bản Đại học Cambridge.

23

Nghiệp ⁵³⁹

"Tất cả chúng sinh đều có nghiệp là của riêng mình." ⁵⁴⁰

Bất bình đẳng giữa nhân loại

Nghiệp ⁵⁴¹ là luật nhân quả luân lý. Tái sinh là hệ quả tất yếu của nó. Nghiệp và Tái sinh là những học thuyết nền tảng, tương quan với nhau của Phật giáo.

Hai học thuyết này đã thịnh hành ở Ấn Độ trước thời của Đức Phật. Tuy nhiên, chính Đức Phật đã giải thích và xây dựng chúng một cách hoàn chỉnh mà chúng ta có ngày nay.

Khi nhìn thấy thế giới này và nghĩ về số phận khác nhau của những chúng sinh, hầu hết mọi người sẽ thấy như thể mọi thứ trong tự nhiên đều là bất công. Đây là nguyên nhân của sự bất bình đẳng tồn tại giữa nhân loại? Làm thế nào để chúng ta giải thích cho sự không đồng đều trong sự không cân bằng này thế giới?

Tại sao một người được sống trong sự xa hoa, được phú cho những phẩm chất tinh thần, đạo đức và thể chất tuyệt vời, còn một người khác phải chịu cảnh nghèo đói khốn cùng? Tại sao một người sinh ra phải là triệu phú và một người khác lại là một kẻ bần cùng? Tại sao một người phải là thần đồng trí tuệ và người khác lại là một tên ngốc? Tại sao một người được sinh ra với những đặc điểm thánh thiện và một người khác lại có khuynh hướng tội phạm? Tại sao một số phải là nhà ngôn ngữ học, nghệ sĩ, nhạc sĩ và nhà toán học ngay từ khi còn nhỏ? Tại sao những người khác bị mù bẩm sinh, điếc và dị tật? Tại sao một số phải được ban phước và những người khác bị nguyên rủa ngay từ khi sinh ra? Tại sao một người giàu có và quyền lực, nhưng một người khác lại nghèo và đau khổ? Tại sao một người khỏe mạnh suốt cuộc đời, nhưng một người khác lại ốm yếu hoặc ốm yếu ngay từ khi mới sinh ra? Tại sao một người được trời phú cho vẻ ngoài hấp dẫn, trí thông minh và một giác quan hoàn hảo, trong khi một người khác lại xấu tính và xấu tính, một tên ngốc, mù hoặc câm điếc? Tại sao một đứa trẻ được sinh ra trong hoàn cảnh khốn cùng và giữa những người khốn khổ và bị nuôi dưỡng như một tên tội phạm, trong khi một đứa trẻ khác lại được sinh ra trong hoàn cảnh sung túc và đầy đủ tiện nghi, của

những bậc cha mẹ có chí hướng cao quý, và được hưởng sự đối xử tử tế tốt nhất về tinh thần và giáo dục đạo đức, và chỉ thấy những điều tốt đẹp xung quanh? Tại sao một người, thường không cần cố gắng một chút nào, lại thành công trong tất cả các sự nghiệp của mình, trong khi với một người khác, tất cả các kế hoạch của anh ta đều thất bại? Tại sao một người hạnh phúc, nhưng một người khác không hạnh phúc? Tại sao một người được hưởng cuộc sống lâu dài, trong khi một người khác bị cái chết mang đi trong thời kỳ đỉnh cao của cuộc sống? Tại sao những khác biệt đó lại tồn tại trong tự nhiên?

⁵³⁹ Phần của chương này được phỏng theo bài giảng tại Đại học Ceylon, Sri Lanka (Tích Lan), vào năm 1947 của Nyanatiloka Mahāthera có tựa đề “Kamma and Rebirth” và được xuất bản như một phần của Cơ bản về Phật giáo: Bốn bài giảng (= The Wheel Publication, no. 394/396) (Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1994]), pp. 14—31.

⁵⁴⁰ Majjhima Nikāya .

⁵⁴¹ Phạm ngữ nghiệp chương .

Hoặc có một nguyên nhân xác định cho sự bất bình đẳng này, hoặc không. Nếu không có, sự bất bình đẳng hoàn toàn là ngẫu nhiên.

Không một người nhảy bén nào lại nghĩ đến việc quy sự bất bình đẳng này là do may rủi mù quáng hay do ngẫu nhiên.

Trong thế giới này, không có gì xảy ra với bất kỳ người nào mà không vì một lý do nào cả hoặc người đó xứng đáng. Thông thường, những người có trí tuệ bình thường không thể hiểu được nguyên nhân hoặc nguyên nhân thực tế. Nguyên nhân vô hình xác định hoặc các nguyên nhân của hậu quả hữu hình có thể không nhất thiết chỉ giới hạn trong cuộc sống hiện tại mà có thể được truy tìm từ một quá khứ gần hoặc xa. Với sự hỗ trợ của phương pháp gây mê từ xa và kiến thức hồi tưởng, một nhà tiên tri phát triển cao có thể nhận thức được các sự kiện mà mắt thường không thể nhận thấy được? Đạo Phật khẳng định có khả năng như vậy.

Phần lớn nhân loại cho rằng sự bất bình đẳng này là do một nguyên nhân duy nhất, chẳng hạn như ý chí của Đấng Tạo hóa. Đức Phật phủ nhận rõ ràng sự tồn tại của một Đấng Tạo Hóa như một đấng toàn năng hay một lực vũ trụ vô nhân.

Ngày nay, làm thế nào để các nhà khoa học hiện đại giải thích sự bất bình đẳng của nhân loại? Tự giới hạn bản thân hoàn toàn với dữ liệu cảm nhận, họ quy sự bất bình đẳng này là do nguyên nhân hóa học - vật lý, di truyền và môi trường.

Người ta phải thừa nhận rằng tất cả các hiện tượng vật lý - hóa học như vậy, được các nhà khoa học tiết lộ, một phần là công cụ, nhưng liệu chúng có thể chịu trách nhiệm duy nhất cho sự khác biệt tinh vi tồn tại giữa các cá nhân? Tuy nhiên, tại sao những cặp song sinh giống hệt nhau, những người giống nhau về thể chất, thừa hưởng giống gen, được hưởng những đặc quyền giống nhau về sự giáo dục, lại có tính khí, trí tuệ và đạo đức hoàn toàn khác biệt?

Chỉ riêng di truyền không thể giải thích cho những khác biệt lớn này. Nói một cách chính xác, nó giải thích hợp lý hơn cho một số điểm tương đồng hơn là cho hầu hết các điểm khác biệt.

Mầm vật lý hóa học cực kỳ nhỏ, được cho là có chiều ngang khoảng 30 phần triệu inch, được thừa hưởng từ cha mẹ, chỉ giải thích cho một phần của con người, nền tảng thể chất của người đó. Để giải thích những khác biệt phức tạp và tinh vi hơn về tinh thần, trí tuệ và đạo đức, chúng ta cần nhiều hơn thế. Lý thuyết về sự di truyền không thể giải thích một cách thỏa đáng về việc sinh ra tội phạm trong một dòng họ danh giá lâu dài, về sự ra đời của một vị thánh trong một gia đình danh tiếng xấu xa, về việc sinh ra những đứa trẻ thần đồng, những con người thiên tài và những người thầy tâm linh vĩ đại

Cơ đốc giáo không cung cấp cho chúng ta bất kỳ câu trả lời hợp lý nào cho những câu hỏi này và thậm chí không cố gắng tìm ra lời giải thích cho chúng. Hoàn toàn ngược lại! Lấy ví dụ, một đứa trẻ nghèo khổ, khốn khổ, sinh ra trong đau khổ và nằm trong số tội phạm, và thực sự được huấn luyện để trở thành tội phạm. Trong hoàn cảnh như vậy, và nếu không có một lời khuyên đạo đức nhỏ nhất, liệu một người như vậy có bao giờ có thể phân biệt được đâu là đạo đức và đâu là phi đạo đức, đâu là tội ác và đâu là đức hạnh không? Không, trong những điều kiện như vậy, cách duy nhất dành cho người đó là trở thành một tội phạm. Và, với một người đáng thương và đáng thương như vậy, Cơ đốc giáo nói rằng - ngoài sự khốn khổ và đau khổ trong hiện tại, người đó còn phải chịu hình phạt vĩnh viễn trong địa ngục sau khi chết. Có thể nào tìm thấy, trên thế giới này, còn có thứ gì bất công và tàn nhẫn hơn kiểu suy nghĩ này? Đó thực sự là hình thức tồi tệ nhất của chủ nghĩa định mệnh và sự bất công! Bởi Vì, làm sao một người, trong những điều kiện như thế, có thể chịu trách nhiệm về những việc làm của mình? Bây giờ, đối với câu hỏi tại sao những khác biệt như vậy lại tồn tại trong số phận của những chúng sinh khác nhau, câu hỏi này chỉ có một mình Đức Phật giáo trả lời thỏa đáng.

Theo Phật giáo, sự bất bình đẳng này không chỉ do di truyền và môi trường, được gọi là “nature and nurture- tạo và dưỡng nuôi” mà còn do sự vận hành của luật nghiệp, hay nói cách khác, là kết quả của những hành động thừa hưởng trong quá khứ của chúng ta và công việc hiện tại của chúng ta. Bản thân chúng ta phải chịu trách nhiệm về hạnh phúc và đau khổ của chính mình. Chúng ta tạo ra thiên đường của riêng mình, và chúng ta tạo ra địa ngục của riêng mình. Chúng ta là kiến trúc sư của số phận của chính mình.

Nguyên nhân của Bất bình đẳng

Bản khoản trước sự khác biệt rõ ràng dường như không thể giải thích được giữa nhân loại, một người trẻ tuổi đi tìm sự thật tên là Subha đã đến gặp Đức Phật và hỏi Ngài về việc đó: ⁵⁴²

“Thưa Ngài, lý do là gì, nguyên nhân là gì, mà chúng con thấy trong nhân loại có kẻ sống ngắn và sống lâu, kẻ bệnh tật và người khỏe mạnh, kẻ bất lực và kẻ quyền thế, kẻ nghèo và kẻ giàu, kẻ sinh ra trong thấp hèn và cao quý, kẻ ngu dốt và kẻ khôn ngoan?”

Lời đáp của Đức Phật là:

“Tất cả chúng sinh đều có hành ⁵⁴³ như di sản riêng của họ, nguyên nhân tự nhiên của họ, người thân của họ, nơi nương tựa của họ. Đó là nghiệp đã phân hóa chúng sinh thành các trạng thái thấp và cao”.

Sau đó, Ngài giải thích nguyên nhân của sự khác biệt đó theo quy luật nhân quả:

“Nếu một người sát sinh, là một thợ săn, vấy bẩn tay mình bằng máu, tham gia vào việc giết chóc và gây tổn thương, và không thương xót chúng sinh, thì người đó, do kết quả của việc giết chóc, khi được sinh ra giữa nhân loại, sẽ có đời sống ngắn ngủi.

“Nếu một người tránh sát sinh, bỏ đi gậy gộc và vũ khí, đồng thời nhân từ và từ bi đối với tất cả chúng sinh, thì người đó, do không giết chóc, khi được sinh ra giữa nhân loại, sẽ được trường thọ”

⁵⁴² Majjhima Nikāya , Vibhangavagga, Cūḷakammavibhanga Sutta, không. 135.

⁵⁴³ Đó là, nghiệp .

“Nếu một người có thói quen làm hại người khác bằng vũ lực hoặc bằng tay không hoặc bằng gậy hoặc gươm, thì người đó, kết quả của sự độc hại của mình, khi được sinh ra giữa loài người, sẽ bị nhiều bệnh tật khác nhau”

“Nếu một người không có thói quen làm hại người khác, thì người ấy, do sự vô hại của mình, khi được sinh ra giữa loài người, sẽ được hưởng một sức khỏe tốt.”

“Nếu một người đang giận dữ và hỗn loạn, bị kích thích bởi những lời tầm thường, trút giận, ác ý và oán giận, thì người đó, do tính cáu kỉnh, khi sinh ra giữa nhân loại, sẽ trở nên xấu xí”

“Nếu một người không phẫn nộ và hỗn loạn, không bị kích thích thậm chí bởi sự ngược đãi, không trút giận, ác ý và oán giận, thì người ấy, nhờ sự hòa nhã của mình, khi được sinh ra giữa nhân loại, sẽ trở nên đẹp đẽ”.

“Nếu một người ghen tị, ghen tị với lợi ích của người khác, ghen tị với sự tôn trọng và tôn vinh thể hiện cho người khác, tích trữ sự ghen tị trong lòng, thì người đó, do sự ghen tị của mình, khi sinh ra làm người sẽ yếu đuối.

“Nếu một người không ghen tị, không ghen tị với lợi ích của người khác, dấu hiệu của sự tôn trọng và danh dự được thể hiện với người khác, không lưu giữ sự ghen tị trong lòng, thì người đó, do không ghen tị, khi được sinh ra giữa nhân loại, sẽ có uy thế”.

“Nếu một người không cho bất cứ thứ gì làm từ thiện, thì người đó, do lòng tham của mình, khi sinh ra giữa nhân loại, sẽ nghèo khó”.

“Nếu một người chú ý đến việc làm từ thiện, thì người ấy, do lòng rộng lượng của mình, khi được sinh ra giữa nhân loại, sẽ giàu có”.

“Nếu một người cứng đầu, kiêu căng, không tôn trọng những người đáng được tôn trọng, thì người ấy, do tính kiêu ngạo và bất kính, khi sinh ra giữa loài người, sẽ sinh trong hạ đẳng”.

“Nếu một người không cứng đầu, không kiêu căng, tôn trọng những người đáng được tôn trọng, thì người ấy, do sự khiêm nhường và tôn trọng của mình, khi được sinh làm người, sẽ được **sinh trong gia đình cao quý**.”

“Nếu một người không tiếp cận những người có học, có đức và tìm hiểu điều gì tốt và điều gì xấu, điều gì đúng và điều gì sai, điều gì nên tập và điều gì không nên tập, điều gì nên làm và điều gì không nên làm, điều gì có lợi cho phúc lợi của một người và điều gì gây ra sự hủy hoại của một người, người ấy, do tinh thần không học hỏi của mình, khi được sinh ra giữa nhân loại, sẽ ngu dốt”

“Nếu một người tiếp cận với những gì có học và có đạo đức và đưa ra những yêu cầu theo cách đã nói ở trên, thì người đó, do tinh thần ham học hỏi của mình, khi được sinh ra giữa nhân loại, sẽ thông minh.”

Chắc chắn, chúng ta được sinh ra với những đặc điểm di truyền. Đồng thời, chúng ta sở hữu những khả năng bẩm sinh nhất định mà khoa học không thể tính đến được. Đối với cha mẹ của chúng ta, chúng ta mang ơn tổng thể tinh trùng và noãn đã tạo nên mặt thể chất của cái gọi là “chúng sinh” này. Ở đó, chúng sẽ không hoạt động cho đến khi hợp chất mầm tiềm năng này được sống nhờ năng lượng nghiệp cần thiết cho việc sản sinh ra bào thai. Do đó, nghiệp là nhân không thể thiếu của điều này hiện tại.

Các khuynh hướng nghiệp tích lũy, được di truyền trong tiền kiếp, đóng một vai trò lớn hơn nhiều so với các tế bào và gen di truyền của cha mẹ một người trong việc hình thành các đặc điểm cả về thể chất và tinh thần.

Ví dụ, Đức Phật được thừa hưởng, giống như mọi con người khác, vật chất di truyền từ cha mẹ của mình. Nhưng, về thể chất, đạo đức và trí tuệ, không có ai sánh được với Ngài trong hàng dài tổ tiên đáng kính của Ngài. Theo lời của Đức Phật, Ngài không thuộc dòng dõi Hoàng gia mà thuộc dòng dõi của Chư Phật Ariya. Ngài ấy chắc chắn là một siêu nhân, một người phi thường.

Theo kinh Lakkhaṇa, ⁵⁴⁴ Đức Phật thừa hưởng những đặc điểm ngoại hình đặc biệt, chẳng hạn như ba mươi hai dấu hiệu chính, là kết quả của những công đức trong quá khứ của Ngài. Lý do luân lý để có được từng đặc điểm cơ thể được giải thích rõ ràng trong điển ngôn.

Rõ ràng là từ trường hợp độc đáo này, các khuynh hướng nghiệp không chỉ có thể ảnh hưởng đến cơ thể vật lý của chúng ta, mà còn vô hiệu hóa tiềm năng của các gen cha mẹ của chúng ta, do đó, ý nghĩa của câu nói bí ẩn của Đức Phật : “Chúng ta là người kế thừa các nghiệp của chính chúng ta.”

Đối phó với vấn đề biến thể này, Atthasālinī⁵⁴⁵ tuyên bố:
“Tùy theo khác biệt về nghiệp xuất hiện sự khác biệt về độ sanh của chúng sinh, cao thấp, căn cơ và tôn nghiêm, hạnh phúc và khổ đau. Tùy thuộc vào sự khác biệt về nghiệp mà xuất hiện sự khác biệt trong các đặc điểm cá nhân của chúng sinh như đẹp và xấu, sinh cao và sinh thấp, thân thiện và dị dạng. Tùy thuộc vào sự khác biệt trong nghiệp mà xuất hiện sự khác biệt trong các điều kiện thế gian của chúng sinh như được và mất, danh vọng và ô nhục, trách móc và khen ngợi, hạnh phúc và đau khổ.”

Do đó, theo quan điểm Phật giáo, sự khác biệt về tinh thần, đạo đức, trí tuệ và tính khí hiện tại của chúng ta trước hết là do hành động và khuynh hướng của chúng ta, cả trong quá khứ và hiện tại.

Không phải mọi thứ đều do Nghiệp

Mặc dù Phật giáo coi sự biến đổi này là quy luật của nghiệp, là nguyên nhân chính trong số nhiều nguyên nhân, tuy nhiên, nó không khẳng định rằng mọi thứ đều do nghiệp. Luật nghiệp, quan trọng như nó, chỉ là một trong hai mươi bốn duyên hệ (paccaya) được mô tả bởi Đức Phật.

Hai mươi bốn duyên hệ là:⁵⁴⁶

1. Nhân duyên (hetu-paccaya);
2. Cảnh duyên (ārammaṇa-paccaya); (duyên ngoại cảnh)
3. Tăng thượng duyên (adhipati-paccaya); (duyên làm tăng trội lên)
4. Vô dãn duyên (anantara-paccaya); (duyên không dãn đoạn)
5. Đẳng vô dãn duyên (samanantara-paccaya); (duyên tức khắc tiếp theo)
6. Đồng sanh duyên (sahajāta-paccaya);
7. Hỗ tương duyên (aññamañña-paccaya);
8. Y chỉ duyên (nissaya-paccaya); (duyên tùy thuộc, nương vào)
9. Thân y duyên (upanissaya-paccaya); (duyên nương nhờ trọn vẹn)
10. Tiền sanh duyên (purejāta-paccaya); (duyên trước khi sinh)
11. Hậu sanh duyên (pacchājāta-paccaya); (duyên sau khi sinh)
12. Tập hành duyên (āsevana-paccaya); (duyên do thói quen lập đi lập lại)
13. Nghiệp duyên (kamma-paccaya);
14. Quả duyên (vipāka-paccaya);
15. Thực duyên (āhāra-paccaya);
16. Căn duyên (indriya-paccaya);
17. Thiên duyên hệ (jhāna-paccaya);
18. Đạo duyên hệ (magga-paccaya);
19. Tương ưng duyên hệ (sampayutta-paccaya); (duyên liên hợp)
20. Bất tương ưng duyên hệ (vippayutta-paccaya); (duyên phân tán)
21. Hiện hữu duyên hệ (atthi-paccaya);

22. Vô Hiện hữu duyên hệ (natthi-paccaya); (duyên vắng mặt)
23. Ly duyên hệ (vigata-paccaya); (duyên chia lìa)
24. Bất ly duyên (avigata-paccaya).

⁵⁴⁴ Dīgha Nikāya , Pāṭikavagga, Lakkhaṇa Sutta, no. 30.

⁵⁴⁵ Atthasālinī là Chú giải về Dhammasaṅgāṇī (Phân loại các Giáo pháp), cuốn sách đầu tiên của các Abhidhamma Piṭaka . Nó là biên dịch từ sớm hơn nguồn (Hiện nay mất đi) qua Buddhaghosa.

⁵⁴⁶ Danh sách này được lấy từ Nyanatiloka, Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist terms and Doctrines (Tái bản lần thứ 4; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), trang 134—140.

Bác bỏ quan điểm sai lầm rằng “Bất kỳ cảm giác mệt mỏi hay đau khổ hay trung tính nào được trải qua đều là do một số hành động trước đó (pubbekatahetu),” Đức Phật tuyên bố: ⁵⁴⁷

“Vì vậy, do hành động trước đó, Một người sẽ trở thành kẻ giết người, kẻ trộm, kẻ bất nhân, kẻ nói dối, kẻ vu khống, người nói lời nhảm, tham lam, ác ý và đồi bại. Vì vậy, đối với những người coi những hành vi trước đây là lý do cốt yếu, thì không có mong muốn làm, cũng không phải nỗ lực để làm, cũng như không cần thiết phải làm hành động này hoặc thoái thác hành vi này. ”

Văn bản quan trọng này mâu thuẫn với niềm tin rằng mọi hoàn cảnh vật chất và thái độ tinh thần chỉ bắt nguồn từ nghiệp quá khứ. Nếu cuộc sống hiện tại hoàn toàn bị duyên hoặc hoàn toàn bị kiểm soát bởi những hành động trong quá khứ của chúng ta, thì nghiệp chắc chắn tương đương với thuyết định mệnh hoặc tiền định hoặc định trước, có nghĩa là người ta sẽ không thể tạo khuôn mẫu cho hiện tại và tương lai của mình. Nếu điều này là đúng, ý chí tự do sẽ là một điều phi lý. Cuộc sống sẽ hoàn toàn là máy móc, không khác nhiều so với một cỗ máy. Cho dù chúng ta được tạo ra bởi một Đức Chúa Trời Toàn năng, Đáng kiểm soát số phận của chúng ta và định trước tương lai của chúng ta, hay được tạo ra qua nghiệp quá khứ không thể cưỡng lại quyết định hoàn toàn số phận của chúng ta và kiểm soát tiến trình cuộc sống của chúng ta, không phụ thuộc vào bất kỳ hành động tự do nào của chúng ta, về cơ bản là giống nhau. Sự khác biệt duy nhất sau đó nằm ở hai từ “Chúa trời” và “ Nghiệp ”. Một lực này có thể dễ dàng bị thay thế cho lực kia, bởi vì hoạt động cuối cùng của cả hai lực sẽ giống hệt nhau. Một học thuyết định mệnh như vậy không phải là luật Phật giáo về nghiệp.

Năm Niyāmas

Theo Phật giáo, có năm định luật (niyāmas), hay các quá trình, hoạt động trong lĩnh vực vật chất và tinh thần. Đó là:

1. Utu niyāma , định luật vô cơ vật lý; ví dụ, các hiện tượng theo mùa của gió và mưa, thứ tự liên tục của các mùa, sự thay đổi và các sự kiện theo mùa đặc trưng, nguyên nhân của gió và mưa, bản chất của nhiệt, v.v. thuộc về nhóm.

2. Bija niyāma , định luật của mầm và hạt (trật tự hữu cơ vật lý); ví dụ, gạo sản xuất từ hạt gạo, vị ngọt từ mía hoặc mật ong, và các đặc tính khác biệt của trái cây. Lý thuyết khoa học về tế bào và gen và sự giống nhau về thể chất của các cặp song sinh có thể được quy cho điều này gọi định luật.

3. Kamma niyāma , định luật của nghiệp (kamma) và quả (vipāka); ví dụ, hành vi mong muốn và không mong muốn tạo ra các kết quả tốt và xấu tương ứng.

Chắc chắn như nước tìm kiếm cấp độ của chính nó, nghiệp cũng vậy, được trao cơ hội, tạo ra kết quả tất yếu của nó - không phải dưới hình thức phần thưởng hay hình phạt mà là một hệ quả bẩm sinh. Chuỗi hành động và hệ quả này tự nhiên và cần thiết như cách thức của mặt trời và mặt trăng và là nguyên tắc báo ứng của nghiệp .

Cố hữu trong nghiệp cũng là nguyên tắc liên tục.

Những kinh nghiệm bản lĩnh, đặc điểm cá nhân, kiến thức tích lũy, v.v. đều được ghi lại một cách không thể xóa nhòa trong tâm trí giống như người bình thường. Tất cả những kinh nghiệm và đặc điểm này theo một từ đời này sang đời khác. Qua thời gian trôi đi, chúng có thể bị lãng quên, như trong trường hợp trải nghiệm thời thơ ấu của chúng ta. Những thần đồng ở trẻ sơ sinh và những đứa trẻ tuyệt vời, nói những ngôn ngữ khác nhau mà không cần bất kỳ sự hướng dẫn nào, là những ví dụ đáng chú ý về nguyên tắc liên tục của nghiệp .

4. Dhamma niyāma, định luật của chuẩn mực; chẳng hạn, các hiện tượng tự nhiên xảy ra khi Đức Bồ- đề Đạo Tràn được sinh ra trong lần sinh cuối cùng của Ngài. Lực hấp dẫn và các quy luật tương tự khác của tự nhiên, với nhân tốt, v.v. có thể được đưa vào nhóm này.

5. Citta niyāma ,định luật của tâm hay luật tâm linh; ví dụ, các quá trình của ý thức, các thành phần của ý thức, sức mạnh của tâm trí, bao gồm thần giao cách cảm, viễn vọng, nhận thức lại, linh cảm, khả năng thấu thị, khả năng suy xét, đọc suy nghĩ và các hiện tượng tâm linh khác mà khoa học hiện đại không thể giải thích được.

Mọi hiện tượng tinh thần hoặc thể chất đều có thể được giải thích bằng năm định luật hay quá trình tổng quát này, bản thân chúng là những quy luật. Như vậy, Nghiệp chỉ

là một trong năm định luật này. Giống như tất cả các quy luật tự nhiên như vậy, chúng không yêu cầu một người làm luật.

Trong số này, định luật vô cơ vật lý (utu niyāma), định luật hữu cơ vật lý (bija niyāma), và định luật chuẩn mực (dhamma niyāma), ít nhiều thuộc loại cơ học, mặc dù chúng có thể được kiểm soát ở một số mức độ bởi sự khéo léo của con người và sức mạnh của trí óc. Ví dụ, Tuy trong lửa cháy nóng và băng lạnh giá, nhưng những người đàn ông bước qua lửa nóng và ngồi thiền khỏa thân trên sườn núi Himalaya phủ đầy tuyết lại không bị tổn thương; những người làm vườn thích thú say mê với hoa và quả; và Yogis thì trình diễn việc đi trên không. Luật ngoại cảm cũng máy móc như nhau, nhưng việc đào tạo của Phật giáo nhằm mục đích kiểm soát tâm trí, điều này có thể thực hiện được bằng Chánh kiến và ý chí khéo léo. Luật Nghiệp hoạt động khá tự động và khi nghiệp có sức mạnh, con người không thể can thiệp vào kết quả không thể thay đổi của nó, cho dù anh ta có thể mong muốn làm như vậy; nhưng, ở đây cũng vậy, Chánh kiến và ý chí khéo léo có thể đạt được nhiều thành tựu và định hình tương lai. Nghiệp tốt, tồn tại lâu dài, có thể cản trở sự chín muồi của điều xấu ác.

Nghiệp chắc chắn là một định luật phức tạp, mà chỉ có một vị Phật mới hiểu được hết tác dụng của nó. Người Phật tử hướng đến sự tiêu diệt cuối cùng của tất cả nghiệp.

Kamma-vipāka (quả của hành) là một trong bốn điều không tưởng⁵⁴⁸ (acinteyya), nói về Đức Phật trong Anguttara Nikāya. ■

Đọc thêm

Ledi Sayādaw. 2000. Niyāma-Dīpanī: Sổ tay về Trật tự Vũ trụ. Bản dịch từ tiếng Pāi của Beni M. Barua, D. Litt., MA, và được sửa đổi và hiệu đính bởi Bà CA F. Rhys Davids, D. Litt., MA, với phần dịch lại của Ven. U Nyana, Patamagyaw. Được xuất bản lần đầu vào năm 1921. Bản quyền phiên bản điện tử năm 2000 bởi Sayagyi U Ba Khin Memorial Trust, United Vương quốc.

Nyanaponika Thera (biên tập). 2006. Nghiệp và Quả của nó. Các bài tiểu luận chọn lọc của Leonard Bullen, Nina van Gorkom, Tỳ khưu Ñāṇajīvakko, Nyanaponika Thera, Câu chuyện về Francis. (= The Wheel Publication số 221—224.) Tái bản lần 1 năm 1975; Tái bản lần thứ 2 năm 1990 (tái bản 2003); BPS trực tuyến ấn bản 2006. Kandy, Sri Lanka: Tổ chức Xuất bản Phật giáo.

⁵⁴⁸ Acinteyya, theo nghĩa đen, “điều không thể hoặc không nên nghĩ”, điều không thể tưởng tượng, không thể hiểu được, không thể xuyên thấu, vượt qua giới hạn của suy nghĩ và do đó, người ta không nên suy ngẫm. Có

bốn điều không thể tưởng tượng được: (1) Quả cầu của một vị Phật (Buddha-visaya); (2) lĩnh vực của sự hấp thụ thiền định (jhāna-visaya); (3) lĩnh vực nghiệp-quả (kamma -vipāka); và (4) phạm vi nghiền ngẫm về thế giới (loka-cintā), đặc biệt là trong một khởi đầu tuyệt đối đầu tiên. Cf Nyanatiloka, Từ điển Phật học: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo (tái bản lần thứ 4; Kandy, Sri Lanka: Tổ chức Xuất bản Phật giáo [1980]), tr. 5.

24

Nghiệp là gì?

“Tác ý là nghiệp.”⁵⁴⁹

Nghiệp

Từ *kamma* (nghiệp) trong tiếng Pāli, theo nghĩa đen có nghĩa là "hành động" hoặc "làm". Bất cứ hành động có chủ ý nào, dù là về suy nghĩ, lời nói hay thân xác, đều được coi là nghiệp. Nghiệp bao gồm tất cả những gì thuộc "thân, khẩu, ý". Nói chung, mọi hành động tốt và xấu đều tạo thành nghiệp. Theo nghĩa rộng rãi nhất, nghiệp còn bao gồm mọi tác ý (hay hành) thiện và bất thiện (*kusala akusala cetanā*). Những hành động vô tình, không có chủ ý hoặc vô ý thức, dù đã biểu hiện bằng lời nói hay việc làm, đều không tạo nghiệp, bởi vì yếu tố quan trọng nhất để xác định nghiệp là tác ý thì không có. Đức Phật nói:

“Này hỡi các Tỳ khưu, ta xác nhận tác ý là nghiệp. Do có ý muốn mới có hành động bằng thân, khẩu và ý.”

Mọi hành động có tác ý của con người, ngoại trừ của chư Phật và chư vị A-la-hán, đều được gọi là nghiệp. Chư Phật và chư vị A-la-hán là trường hợp ngoại lệ bởi vì các Ngài đã giải thoát khỏi thiện và bất thiện. Các Ngài diệt tận vô minh (*avijjā*) và tham ái (*taṇhā*) là hai gốc rễ của nghiệp. Kinh Châu Báu (*Ratana Sutta*) ghi: “Các hột giống (*khīṇa-bījā*) đoạn tận, Ước muốn không tăng trưởng.” Điều này không có nghĩa là chư Phật và chư vị A-la-hán thụ động. Các Ngài vẫn luôn hoạt động tích cực không mệt mỏi vì lợi lạc và hạnh phúc thực sự của tất cả chúng sinh. Hành động của các Ngài, vốn dĩ là thiện và đạo đức, vốn không có năng lực suy diễn trong chính bản thân chúng. Hiểu rõ thực tướng của các pháp, các Ngài cuối cùng đã phá tan mọi gông cùm của vũ trụ - đó là chuỗi xiềng xích của nhân quả.

Một vài tôn giáo cho rằng sự bất bình đẳng này là do nghiệp, nhưng các tôn giáo này khác với đạo Phật ở chỗ mọi hành động dù có tác ý hay không có tác ý cũng đều là nghiệp. Các tôn giáo này chủ trương, “kẻ sát hại cha mẹ mình dù có vô ý cũng đều đáng ghê tởm. Giống như bị bỏng khi chạm lửa, kẻ nào sát hại hoặc quấy rối một sinh linh khác một cách vô ý thức cũng đều có tội như nhau.”⁵⁵⁰

⁵⁴⁹ Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*).

⁵⁵⁰ Xem Pousin, *Đường Đến Niết Bàn (The Way to Nirvāṇa)*, tr. 68.

Chủ thuyết kinh ngạc này rõ ràng có những điểm phi lý. Đứa bé trong bào thai hay người mẹ đang mang thai vô ý gây đau khổ cho nhau cũng đều có tội sao? Ngoài ra, lấy sự so sánh với lửa cũng sai lầm về mặt lô-gíc. Chẳng hạn, kẻ xúi giục người khác sát hại sẽ không có tội, bởi vì kẻ đó có bị bỏng đầu mà người bị kẻ đó xúi giục mới bị bỏng tay. Ngoài ra, hành động vô ý thức còn tồi tệ hơn hành động bất thiện có chủ ý, bởi vì nếu theo lập luận so sánh trên, người vô tri chạm vào lửa chắc chắn sẽ bị bỏng nặng hơn kẻ biết.

Trong hoạt động của nghiệp, yếu tố quan trọng nhất là tâm. Mọi lời nói và việc làm của chúng ta đều do tâm, hay ý thức, gây ra mà làm cho chúng ta hành động ở những thời điểm cụ thể như vậy.

“Khi tâm trí không được bảo vệ, thì suy nghĩ cũng không được bảo vệ. Khi tâm trí được bảo vệ, hành động thân thể được bảo vệ, lời nói cũng được bảo vệ, và suy nghĩ cũng được bảo vệ.”⁵⁵¹

*“Ý dẫn đầu các pháp,
Ý làm chủ, ý tạo;
Nếu với ý ô nhiễm,
Nói lên hay hành động,
Khổ não bước theo sau,
Như xe, chân vật kéo.*

*“Ý dẫn đầu các pháp,
Ý làm chủ, ý tạo,
Nếu với ý thanh tịnh,
Nói lên hay hành động,
An lạc bước theo sau,
Như bóng, không rời hình.”⁵⁵²*

Cái tâm vô hình là điều kiện của mọi hành động gây nghiệp.

Nghiệp không nhất thiết là những hành động trong quá khứ, mà nó bao trùm những việc làm trong cả quá khứ và hiện tại. Như vậy ở một mức độ ý nghĩa nào đó, chúng ta trong hiện tại là kết quả của chúng ta trong quá khứ, và chúng ta trong tương lai sẽ là kết quả của chúng ta bây giờ. Ngoài ra còn có ý nghĩa khác là chúng ta trong hiện tại không phải là tất cả kết quả của chúng ta trong quá khứ, và chúng ta trong tương lai không phải hoàn toàn là những gì của chúng ta trong hiện tại. Hiện tại không nghi ngờ gì là con đẻ của quá khứ và là cha mẹ của tương lai, nhưng hiện tại không phải lúc nào cũng là sự phản ánh thực sự của quá khứ hay tương lai - hoạt động của nghiệp phức tạp như vậy đấy. Ví dụ, một tên tội phạm hôm nay có thể trở thành thánh vào ngày mai; một người tốt hôm qua có thể là kẻ xấu hôm nay.

Những gì giống nhau sẽ thu hút lẫn nhau. Thiện sẽ sinh ra thiện. Bất thiện sẽ sinh ra bất thiện. Đây là định luật của nghiệp. Tóm lại, nghiệp là luật nhân quả trong lĩnh vực đạo đức.

⁵⁵¹ Chú giải Bộ Pháp Tụ (*Atthasālinī*).

⁵⁵² Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), I. Phẩm Song Yếu, kệ 1 – 2..

Nghiệp (*Kamma*) và Quả (*Vipāka*)

Nghiệp (*kamma*) là hành động, và Quả (*vipāka*) là kết quả hay phản ứng của hành động ấy. Cũng như mọi chủ thể đều dính liền với cái bóng, mọi hoạt động có tác ý luôn dính liền với quả một cách tất yếu. Nghiệp được ví như một hạt giống. Trái cây sinh ra từ cây, cây mọc lên từ hạt giống, cho nên trái cây chính là quả (*vipāka*). Bởi vì nghiệp có thể là thiện hay bất thiện, quả cũng như thế, có thể là thiện hay bất thiện. Vì nghiệp thuộc về tâm, nên quả cũng thuộc về tâm – đó là hạnh phúc hay an lạc, buồn khổ hay đau thương, đều tùy thuộc vào bản chất của hạt giống nghiệp. Phước báo (*Ānisaṃsa*) là những điều kiện thuận lợi hữu hình đi kèm với quả, chẳng hạn như sự giàu có, sức khỏe, tuổi thọ.

Khi quả được biểu hiện dưới những điều kiện hữu hình bất lợi, chúng được gọi là tội nghiệp (*ādinava*) như sự xấu xí, bệnh tật, mệnh yếu, và những thứ tương tự.

Nghiệp là những tâm hành thiện và bất thiện thế tục (*kusala akusala lokiya citta*), còn quả là những tâm quả thế tục (*lokiya vipāka citta*).

Theo Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*), nghiệp bao gồm 12 loại hai loại tâm bất thiện, 8 loại tâm thiện thuộc Dục giới (*kāmāvacara*), 5 loại tâm thiện thuộc Sắc giới (*rūpāvacara*), và 4 loại tâm thiện thuộc Vô sắc giới (*arūpāvacara*).

Riêng 8 loại tâm siêu thế (*lokuttara*) không được coi là nghiệp, bởi vì các loại tâm đó có khuynh hướng diệt gốc rễ của nghiệp. Yếu tố nổi trội ở các loại tâm này là trí tuệ (*paññā*), trong khi yếu tố nổi trội ở các loại tâm thế tục là tác ý hay tư tâm sở (*cetanā*).

9 loại tâm thiện thuộc Sắc giới và Vô sắc giới chính là 5 tâm thiện Sắc giới và 4 tâm thiện Vô sắc giới, hoàn toàn thuộc về tâm.

20 loại tâm thế tục đầu tiên (thuộc về Dục giới) gây ra lời nói và hành động. Lời nói do tâm gây ra thông qua khẩu, trong khi hành động do tâm gây ra thông qua thân. Những tâm hành thuần túy còn lại thì không thông qua gì khác ngoài tâm.

29 loại tâm thức này được gọi là Nghiệp, vì chúng có khả năng tạo Quả một cách tự động, không phụ thuộc vào bất kỳ tác động nào từ bên ngoài.

Những loại tâm mà là kết quả tất yếu của các suy nghĩ thiện và bất thiện, được gọi là tâm quả thuộc Dục giới. 5 loại tâm quả thuộc Sắc giới và 4 loại tâm quả thuộc Vô sắc giới được gọi là Quả (*vipāka*) của Nghiệp.

Khi gieo nhân thì ta phải gặt quả, ở đâu đó và lúc nào đó, trong kiếp sống hiện tại hoặc vị lai. Những gì chúng ta có trong hôm nay chính là những gì chúng ta đã gieo trong quá khứ xa xôi hay vừa mới. Kinh Tương Ưng Bộ (*Samyutta Nikāya*) ghi lại như sau:

“Tùy hột giống đã gieo,
Ông gặt quả như vậy.
Làm thiện được quả thiện,
Làm ác bị quả ác,
Giống đã gieo và trồng,
Ông sẽ hưởng kết quả.”

Nghiệp báo là một định luật tự vận hành trong phạm vi của nó mà không bị can thiệp bởi bất kỳ tha lực nào độc lập từ bên ngoài.

Trong nghiệp vốn có sẵn khả năng sinh ra quả. Nhân tạo ra quả; quả giải thích cho nhân. Hạt giống sinh ra trái, thấy trái ta biết hạt như thế nào, đó là mối quan hệ của chúng. Ngay cả nghiệp và quả cũng như vậy.

Hạnh phúc và đau khổ, vốn là lẽ thường tình con người, chính là kết quả tất yếu của nhân. Theo quan điểm của đạo Phật, chúng không phải là sự thưởng phạt do một bậc tối cao siêu nhiên ban cho một linh hồn đã làm việc thiện hay điều ác. Những người theo thuyết Hữu thần cố giải thích mọi thứ qua cuộc sống tạm bợ và một đời sống vĩnh hằng trong tương lai mà phớt lờ quá khứ. Họ tin rằng có một sự phán xét sau khi chết, coi hạnh phúc và khổ đau hiện tại là phước lành hay tai ương được ban xuống từ một bậc Tạo hóa tối thượng đang ngự tại ở một cõi trời và không chế số phận của loài người. Đạo Phật dứt khoát phủ nhận sự tồn tại của một linh hồn bất tử chuyên quyền như thế, mà tin vào định luật và công lý tự nhiên vốn không thể nào bị can thiệp bởi một đấng Toàn năng hay một vị Phật đại từ bi. Theo định luật tự nhiên này, các hành động sẽ tự đem lại thưởng phạt cho cá nhân làm ra những hành động đó, bất kể người ấy có được công lý từ loài người hay không.

Một vài người phê phán đạo Phật như vậy: Vậy thì những người Phật tử như các anh chị có khác nào dùng thuyết nghiệp báo như liều thuốc phiện đi xoa dịu và ru ngủ người nghèo với luận điệu rằng: “Sở dĩ bạn sinh ra nghèo hèn trong kiếp này là do nghiệp bất thiện của bạn trong kiếp trước. Còn nếu bạn sinh ra trong nhung lụa là nhờ nghiệp thiện ở đời trước. Cho nên bạn hãy an phận với những gì bạn đang có đi, nhưng hãy làm việc thiện để kiếp sau có thể sinh ra trong giàu sang. Hiện giờ bạn đang bị áp bức là do nghiệp bất thiện của bạn trong kiếp trước. Đó là số mạng của bạn rồi. Hãy khiêm tốn, hãy nhẫn nhục chịu đựng đau khổ đi. Hãy làm việc tốt ngay bây giờ. Chắc chắn bạn sẽ có được hạnh phúc giàu sang sau khi chết.”

Thế nhưng, thuyết nghiệp báo của đạo Phật không phải kiểu quan điểm định mệnh như vậy, lại càng không hề cho rằng có một sự phán xét sau khi chết. Đức Phật đại từ bi, hoàn toàn vị tha, không hề dạy luật nghiệp báo dùng để bảo vệ người giàu và an ủi kẻ nghèo bằng cách hứa hẹn những hạnh phúc hão huyền ở kiếp sau.

Theo thuyết nghiệp báo của đạo Phật, không phải lúc nào chúng ta cũng bị thúc ép bởi một hoàn cảnh bắt buộc, bởi vì nghiệp không phải là số phận hay định mệnh do một uy lực huyền bí nào đó áp đặt mà chúng ta không thể nào không phục tùng. Chính hành động của bản thân chúng ta gây ra quả báo cho chính chúng ta, và do đó, chúng ta có năng lực xoay chuyển nghiệp ở một mức độ nào đó. Còn xoay chuyển được nghiệp đến mức nào thì hoàn toàn phụ thuộc vào chính mình.

Nguồn gốc của Nghiệp

Vô minh (*avijjā*), tức là không biết thực tướng của sự vật, là nguồn gốc chính của nghiệp. Trong Nguyên lý Duyên khởi hay Thập Nhị Nhân Duyên (*avijjā paccaya saṃkhārā*), đức Phật dạy vô minh duyên hành (*avijjā paccaya saṃkhārā*).

Đi liền với vô minh là ái dục (*taṇhā*), một nguồn gốc khác của nghiệp. Mọi tội ác đều bắt nguồn từ hai cội rễ này. Những hành động tốt đẹp của một phàm nhân (*puthujjana*), dù gắn liền với ba căn thiện (*kusala-mūla*) là vô tham (*alobha*), vô sân (*adosa*) và vô si (*amoha*), vẫn được coi là nghiệp bởi vì hai gốc rễ vô minh và ái dục vẫn chưa tận diệt.

Những loại tâm siêu thế như Đạo Tâm (*maggacitta*) không tạo ra nghiệp do chúng có khuynh hướng tận diệt hai gốc rễ này.

24. WHAT IS KAMMA?

Người tạo Nghiệp

Ai tạo nghiệp? Ai gặt quả? “Nghiệp có phải là một kiểu tích trữ về linh hồn không?” Để trả lời câu hỏi vì tế nhị đó, Đại đức Buddhaghosa (Phật Âm) viết như sau trong quyển Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhi Magga*), chương XIX:

“Trong tất cả loại hữu sanh, thú, thức trú và hữu tình cư, chỉ có danh sắc xuất hiện, sanh bằng sự liên kết nhân-quả, hành giả không thấy có người làm ở ngoài động tác. Không có con người cảm thọ quả báo ở ngoài sự sanh quả báo. Nhưng vị ấy thấy với trí tuệ chân chánh rằng bậc trí nói "người làm" khi có sự làm và "người cảm thọ" khi có cảm thọ, chỉ là nói tùy thuận thế tục. Do đó cổ đức nói:

*"Không có người làm nghiệp
cũng không người gặt quả báo
Chỉ có hiện tượng trôi chảy
thấy khác thế là không đúng*

*Và khi nghiệp và báo
duy trì vòng quay theo nhân duyên
như hạt và cây tiếp nối lẫn nhau
người ta không thể chỉ ra khởi thủy...*

*Vì ở đây không có Phạm thiên,
sáng tạo chủ của vòng tái sanh,
chỉ có những hiện tượng tuôn chảy,
do nhân duyên và các duyên khác.”*

Theo đạo Phật, có hai thực tại — (1) Thực tại bề ngoài và (2) Thực tại tốt cùng. Thực tại bề ngoài là thực tại thông thường của thế gian, hay Tục đế (*sammuti sacca*). Thực tại tốt cùng là chân lý trừu tượng, tuyệt đối, hay Chân đế (*paramattha sacca*). Ví dụ như cái bàn chúng ta thấy trước mặt là tục đế. Nhưng Chân đế của cái được gọi “bàn” là tổ hợp của năng lượng và tính chất tạo thành.

Nhà khoa học dùng từ “nước” cho mục đích phổ thông, nhưng trong phòng thí nghiệm nhà khoa học sẽ nói là “H₂O”. Cũng vậy, cho mục đích quy ước bình thường, ta dùng những từ như “người đàn ông”, “người phụ nữ”, “chúng sinh”, “cái tôi”, v.v. Những “sắc tàm bợ” được gọi đó là tổ hợp của những hiện tượng vật chất và tâm lý thường xuyên thay đổi thể tồn tại y hết trong hai khoảnh khắc kế tiếp.

Do đó, các Phật tử không tin có một thực thể thường tại, không tin có người hành động bên ngoài hành động, có người nhận biết bên ngoài sự nhận biết, có một chủ thể ý thức bên ngoài ý thức.

Thế thì người tạo nghiệp là ai hay cái gì, người gặt quả là ai hay cái gì? Tác ý (*cetanā*) chính là kẻ tạo nghiệp. Cảm thọ (*vedanā*) chính là kẻ gặt quả. Ngoài hai pháp tự nhiên (*suddhadhammā*) này, không có gì khác tạo nghiệp và gặt quả.

Đại đức Buddhaghosa nói rằng, cũng giống như khi các thành phần vật chất tổ hợp lại thành một thứ gọi là cây, rồi một lúc nào đó mọc ra trái, ta nói “cây sanh trái”, thì khi “các uẩn” (*khandhas*) tổ hợp lại thành một chư thiên hay con người, rồi một lúc nào đó hạnh phúc hay khổ đau kéo tới, ta nói theo ngôn ngữ thế tục là “chư thiên hay con người được hạnh phúc hay bị khổ đau.”

Về điểm này, các Phật tử đồng quan điểm với William James, khác với René Descartes, rằng: “Suy nghĩ cũng chính là người suy nghĩ.”

Nghiệp ở đâu?

“Trữ bên trong tâm thần,” một nhà phân tâm học viết, “nhưng thường không thâm nhập được mà chỉ một vài người mới có thể, là toàn bộ dữ liệu, không có ngoại lệ, của từng kinh nghiệm, từng cảm xúc, từng ấn tượng mà một người đã trải qua và ghi nhận. Tiềm thức không chỉ là bộ dữ liệu của những kinh nghiệm cá nhân không thể tẩy sạch, mà còn là nơi lưu lại dấu tích của những bản năng và bốc đồng nguyên thủy, mà những cái này, mặc dù bị vùi sâu khi con người ngày càng trở nên văn minh, vẫn còn âm ỉ trong tiềm thức và có thể bộc phát với một sức mạnh không ngờ ở những thời điểm không đoán trước được.”

Người Phật tử cũng nhận định như vậy, nhưng có một sự điều chỉnh quan trọng. Đó là nghiệp không được trữ trong cái gọi là “tâm thần” được mặc định như thế, bởi vì không có chứng minh nào có cái chỗ chứa như vậy trong bộ máy cơ thể phức tạp và thường xuyên biến đổi của con người. Thay vào đó, mỗi kinh nghiệm, mỗi cảm xúc, mỗi ấn tượng mà một người đã trải qua và ghi nhận, mỗi đặc tính là thánh, phàm hay súc sinh được phát triển, đều lệ thuộc vào sự biến đổi liên tục của những hiện tượng tâm-vật-lý của cá nhân ấy như một dòng chảy luân lưu bất tận. Nói tóm lại, toàn bộ nghiệp lực đều tùy thuộc vào dòng chảy của tâm (*citta santati*) không ngừng thay đổi, và luôn sẵn sàng bộc lộ ra thành nhiều hiện tượng khi có đủ điều kiện.

“Kính bạch Đại đức, nghiệp trú ở đâu?” Một hôm Vua Milinda (Mi-làn-đà) hỏi Đại đức Nāgasena (Na-Tiên). Đại đức trả lời:

“Này Đại vương, ta không thể nói nghiệp được tích trữ ở một nơi nào trong cái tâm luôn luôn biến đổi, hay ở một nơi nào khác trong thân thể con người. Nhưng tùy thuộc nơi danh và sắc, Nghiệp khởi hiện trong một lúc thích ứng. Cũng như ta không thể nói trái xoài được tích trữ ở nơi nào trong cây xoài nhưng, tùy thuộc nơi cây xoài và khi đầy đủ cơ duyên, nó sẽ trở ra đúng lúc, đúng mùa.”

Cũng như ta không thể nói gió hay lửa nằm ở nơi nào nhất định, ta cũng không thể nói nghiệp nằm ở bên trong hay bên ngoài thân.

Nghiệp là một lực cá biệt được truyền từ kiếp này sang kiếp khác. Nghiệp đóng vai trò chính trong việc cấu tạo tâm tánh con người, giải thích những hiện tượng phi thường như vĩ nhân, thiên tài, thần đồng v.v. Hiểu biết rành mạch về luật Nghiệp báo này là điều cần thiết cho lợi lạc của thế gian.

Nghiệp và Tái sinh ⁵⁵³

Tất cả những hoàn cảnh và điều kiện tạo ra số phận của một người, theo Giáo lý của đức Phật, đều không thể hiện hữu mà không có một cái nhân trước đó và sự hiện diện của các duyên cần thiết. Chẳng hạn một cây xoài tươi tốt với những trái ngọt lành sẽ không bao giờ sinh ra từ một hạt xoài thối rữa, tương tự như vậy, các hành động hay nghiệp bất thiện được tạo ra từ những kiếp trước, chính là hạt giống, hay nguyên nhân gốc rễ, của một số phận xấu xa trong kiếp sau. Đó là một định đề tư duy cần phải có về số phận tốt và xấu của một người, cũng như tính cách tiềm ẩn của người đó, không thể được tạo ra một cách hoàn toàn ngẫu nhiên, mà cần phải có các nhân trong kiếp trước.

Theo đạo Phật, không có một thực thể hữu cơ nào, về vật lý hay tâm lý, có thể hiện hữu mà không có nguyên nhân trước đó, tức là không có điều kiện hay trạng thái phù hợp trước đó để thực thể đó phát triển. Hơn nữa, không một thực thể hữu cơ sống nào có thể được tạo ra từ một thứ nằm hoàn toàn bên ngoài. Nó chỉ có thể bắt nguồn từ chính nó, nghĩa là, nó đã phải tồn tại sẵn trong chồi, mầm, như nó từng tồn tại. Để chắc chắn, ngoài nguyên nhân, hay gốc rễ, hay hạt giống này, vẫn còn nhiều điều kiện nhỏ cần thiết để nó trỗi dậy và phát triển được, giống như cây xoài, ngoài nguyên nhân chính là hạt giống, cần có các điều kiện khác để sinh trưởng như đất, nước, ánh sáng, nhiệt độ, v.v. Vì vậy, nguyên nhân thực sự sinh ra một người có tính cách và số phận liên quan đến các tác nghiệp được tạo ra từ kiếp trước.

Theo đạo Phật, có ba yếu tố cần thiết cho một người tái sinh, tức là sự hình thành của bào thai trong bụng mẹ. Đó là: tế bào trứng của người nữ, tinh trùng của người nam, và nghiệp lực. Nghiệp lực này được chuyển đi vào khoảnh khắc một người hấp hối qua đời. Người cha và người mẹ chỉ cung cấp vật chất cần thiết cho bào thai hình thành. Đối với những dấu vết tính cách, khuynh hướng hay các căn tiềm ẩn trong phôi thai, giáo lý của đức Phật giải thích như sau: Một người sắp chết, với toàn bộ cơ thể đang bám víu vào sự sống, vào ngay khoảnh khắc qua đời, sẽ chuyển đi các nghiệp lực giống như tia chớp đánh vào tử cung của người mẹ mới vào thời điểm thụ thai. Do đó, thông qua sự tác động của nghiệp lực vào trứng và tinh trùng, sẽ ngưng tụ một thứ được gọi là tế bào nguyên thủy.

Quá trình này có thể được so sánh giống như những rung động trong không khí được tạo ra qua lời nói, tức là âm thanh được tạo ra từ chuyển động không khí tác động lên cơ quan thanh quản của một người, âm thanh này thuần túy là một cảm giác của chủ thể. Trong trường hợp này, không có sự di chuyển của cảm giác-âm thanh xảy ra, mà chỉ là sự di chuyển của một năng lượng được gọi là các rung động trong không khí. Tương tự, các nghiệp lực được chuyển đi từ một người sắp chết sẽ tác động lên vật chất hữu hình của cha mẹ, tạo ra một bào thai mới. Ở đây không có sự di chuyển của một thực thể linh hồn xảy ra, mà đơn giản chỉ là sự di chuyển của nghiệp lực.

⁵⁵³ Phần này và các phần còn lại của chương này được phỏng theo một bài giảng tại Đại học Ceylon, Sri Lanka vào năm 1947 của Nyanatiloka Mahāthera, có tựa đề “Nghiệp và Tái sinh (Kamma and Rebirth)”, sau đó được xuất bản trong quyển *Nền tảng của đạo Phật: Bốn bài giảng (Fundamentals of Buddhism: Four Lectures)* (= The Wheel Publication số 394/396) (Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1994]), tr. 14—31.

Do đó, chúng ta có thể nói rằng quá trình sống hiện tại là biểu hiện cụ thể của quá trình nghiệp trước khi sanh tương ứng, và quá trình sống tương lai là biểu hiện cụ thể của quá trình nghiệp hiện tại tương ứng. Do vậy, không có thứ gì chuyển đi từ kiếp này sang kiếp sau. Và cái mà chúng ta gọi là bản ngã của mình, trên thực tế, chỉ là quá trình nghiệp thay đổi liên tục, sinh và diệt liên tục trong mỗi khoảnh khắc, ngày này qua ngày khác, năm này qua năm khác, đời này sang đời khác. Cũng giống như ta thấy sóng lan trên mặt nước, thực tế không gì khác ngoài những khối nước di chuyển lên xuống liên tục, mỗi lần di chuyển là nhờ tác động truyền đi của năng lượng. Tương tự như vậy, khi xem xét kỹ một cách tận cùng, không có một thực thể bản ngã vĩnh viễn nào đi qua đại dương luân hồi (*samsāra*), mà chỉ đơn thuần là một quá trình của các hiện tượng vật lý và tâm thần diễn ra, bị thúc đẩy liên tục bởi ý muốn suốt đời.

Sự thực không nghi ngờ là tình trạng tinh thần của cha mẹ tại thời điểm thụ thai có ảnh hưởng đáng kể đến tính cách của bào thai đang hình thành, và bản chất của người mẹ có thể tạo dấu ấn sâu sắc lên tính cách của đứa trẻ trong bụng mẹ. Thế nhưng, cá tính tâm linh toàn vẹn không thể chia cắt của đứa trẻ không do cha mẹ tạo ra. Ở đây không bao giờ được nhầm lẫn giữa cái nhân thực sự - là trạng thái trước đó dẫn đến trạng thái sau sinh ra, với những ảnh hưởng và điều kiện từ bên ngoài. Nếu như nói một cá thể mới là một chỉnh thể không thể tách rời chỉ do cha mẹ sinh ra, các cặp song sinh sẽ không bao giờ có những tính cách hoàn toàn trái ngược như nhiều trường hợp ngoại lệ, mà thay vào đó sẽ luôn phải có tính cách giống như cha mẹ của chúng.

Luồng Hữu phần hay Hữu phần thức

Quy luật tái sinh chỉ có thể hiểu được bằng luồng Hữu phần (*bhavanga-sota* ⁵⁵⁴), được đề cập trong Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Piṭaka*) và các Chú giải, đặc biệt là bộ Thanh Tịnh Đạo Luận (*Visuddhimagga*). Việc sử dụng khái niệm nền tảng *bhavanga-sota*, hay luồng Hữu phần, là giả thuyết để giải thích các học thuyết Phật giáo khác nhau như tái sinh, nghiệp, nhớ về kiếp trước, v.v., cho đến nay các học giả phương Tây vẫn chưa thể hiểu biết hay nhận thức một cách đầy đủ. Thuật ngữ *bhavanga-sota* được xem là trùng với cái mà các nhà tâm lý học hiện đại, chẳng hạn như Jung, gọi là “vô thức”, cho nên dĩ nhiên, thuật ngữ ấy không có nghĩa là một thực thể-linh hồn vĩnh cửu trong giáo lý của đạo Cơ đốc, hay một *ātman* (bản ngã) trong triết học Hindu (Ấn độ giáo), mà nghĩa là một quá trình tiềm thức luôn thay đổi. Dòng tiềm thức hữu phần này là điều kiện cần thiết của mọi sự sống. Trong Hữu phần thức đó, tất cả những ấn tượng và trải nghiệm được lưu trữ, hay nói đúng hơn, được xuất hiện dưới dạng quá trình của những hình ảnh hoặc ký ức trong quá khứ mà luôn bị ẩn giấu khỏi ý thức, lại trôi lên, vượt qua ngưỡng ý thức và tự hiển thị ra, đặc biệt là trong những giấc mơ.

Khái niệm luồng Hữu phần (*bhavanga-sota*) là một định đề cần thiết trong quan niệm của đạo Phật. Nếu bất cứ điều gì chúng ta đã thấy, nghe, cảm nhận, nhận thức, suy nghĩ, trải nghiệm và làm đều không được ghi lại ở đâu đó và theo một cách nào đó, không có ngoại lệ, hoặc trong hệ thống thần kinh cực kỳ phức tạp hay trong tiềm thức hoặc vô thức, chúng ta sẽ không thể nào nhớ chúng ta đã nghĩ gì trước đó, chúng ta sẽ không biết có bất kỳ sự tồn tại của loài hay vật khác nào, chúng ta sẽ không biết cha mẹ, thầy cô, bạn bè, v.v. của mình; thậm chí chúng ta sẽ không thể suy nghĩ gì cả, bởi vì suy nghĩ phải dựa trên ký ức của những kinh nghiệm trước đây. Nếu như vậy, tâm trí của chúng ta sẽ là một phiến đá trống rỗng, và trống rỗng hơn tâm trí thực sự của một đứa trẻ sơ sinh, thậm chí là bào thai trong bụng mẹ.

⁵⁵⁴ Phạn ngữ *bhavāṅga-śrota*.

24. WHAT IS KAMMA?

Do đó, luồng Hữu phần (*bhavanga-sota*) này có thể được gọi là sự ngưng tụ của mọi hành động và kinh nghiệm trước đây của chúng ta, vốn ắt hẳn diễn ra liên tục từ rất xa xưa không thể nào biết cho đến vô định sau này. Do đó, cái tạo nên bản chất thực sự và tận cùng nhất của con người, hay bất kỳ sinh vật nào khác, chính là hữu phần thức này, mà chúng ta không biết nó đến từ khi nào và đi tới đâu. Như Heraclitus nói: “Chúng ta không bao giờ đi vào cùng một dòng sông. Chúng ta là nó, và chúng ta không phải là nó.” Theo cách tương tự, chúng ta tìm thấy trong Mi Tiên Vấn Đáp (*Milindapañha*): “nó không giống nhau, nó cũng không phải là khác (để tái sinh).” Mọi sự sống, dù là vật chất, ý thức, hay tiềm thức, đều là một dòng chảy, một quá trình hình thành, thay đổi và chuyển hóa liên tục. Do đó, không có một bản ngã hay một nhân cách vĩnh viễn nào tìm thấy, mà chỉ là những hiện tượng tạm thời.

Theo nghĩa tốt cùng, thậm chí không tồn tại những thứ như tâm, tức là không có những thứ đứng yên. Trong thực tế, cảm xúc, tri giác, ý thức, v.v. là những quá trình cảm xúc, nhận thức, trở nên ý thức, v.v. trôi qua, mà cả bên trong lẫn bên ngoài những quy trình đó không hề có một thực thể riêng biệt hay thường tại nào ẩn núp.

Không có Thực thể

Như vậy, để có thể thực sự hiểu được giáo lý về nghiệp và tái sinh của đức Phật, cần phải hiểu qua về bản chất vô ngã (*anattā*⁵⁵⁵) và duyên sinh (*idappaccayatā*⁵⁵⁶) của mọi hiện tượng hiện hữu.

Bởi vì theo nghĩa tốt cùng, không có cái thực thể bản ngã thực sự, cho nên chúng ta khó có thể nói đúng về sự tái sinh của một hiện tượng như vậy. Những gì chúng ta đang đề cập ở đây chỉ đơn giản là một quá trình tâm-vật lý bị cắt đứt khi chết và tiếp tục ngay sau đó ở một nơi khác.

Tương tự, chúng ta tìm thấy trong Mi Tiên Vấn Đáp (*Milindapañha*):

“Thưa Đại đức, tái sinh có diễn ra mà không có sự di chuyển không?”

“Có, này Đại vương.”

“Nhưng làm thế nào, thưa Đại đức, tái sinh có thể diễn ra mà không có sự di chuyển của bất cứ thứ gì? Xin cho nghe ví dụ.”

“Này Đại vương, nếu một người mồi lửa từ cây đèn này sang cây đèn khác, lửa có từ cây đèn bên này đi sang cây đèn bên kia không?”

“Không, thưa Đại đức.”

“Cũng vậy, này Đại vương, sự tái sinh có diễn ra mà không có sự di chuyển.”

Vấn đề này còn được nói trong Thanh Tịnh Đạo (*Visuddhimagga*), chương XVII:

“Khi mờ mịt về sự chết, thì thay vì hiểu “chết là sự tan rã của năm uẩn”, con người lại tưởng tượng có một linh hồn bất tử di chuyển sang một cái xác khác, v.v. Khi mờ mịt về luân hồi, về tái sinh, thì thay vì hiểu “sinh là sự biểu hiện của năm uẩn”, con người lại tưởng tượng có một linh hồn trường cửu di chuyển từ thế giới này sang thế giới khác, và từ thế giới khác đến thế giới này. Khi mờ mịt về những

⁵⁵⁵ Phạn ngữ *anātmā* .

⁵⁵⁶ Phạn ngữ *idampratyayatā* .

đặc tính của hành, thì thay vì hiểu những đặc tính riêng và chung (biệt tướng, tổng tướng), nó lại tưởng tượng hành là ngã, thuộc về ngã; là thường, lạc và tịnh. Khi mò mịt về các pháp duyên sinh, thì thay vì xem sự sinh khởi của hành là do vô minh, nó tưởng tượng có một cái ngã chủ tể của biết hoặc không biết, hành động và làm phát sinh hành động, cái ngã ấy xuất hiện vào lúc kiết sanh; và tưởng tượng rằng cực vi, đại ngã... thành hình trong những giai đoạn khác nhau của thai bào, đem lại cho nó các căn, và khi bào thai đầy đủ các căn thì nó chạm xúc, cảm thọ, khát ái, chấp thủ, nỗ lực và tái sinh trong đời kế tiếp, hoặc tưởng tượng rằng, tất cả chúng sinh đều do định mệnh, ngẫu nhiên, hoặc tự nhiên sanh. Nó tưởng tượng như vậy, do vô minh làm mù lòa.

“Chỉ có một pháp hội đủ duyên
Xuất hiện trong hiện hữu kế tiếp
Mặc dù nó không từ quá khứ mà đến
Song không có nhân duyên trong quá khứ cũng bất thành.

“Bởi vậy, chỉ vì một pháp sắc, vô sắc khởi lên khi hội đủ các duyên, mà ta nói nó đến trong hữu kế tiếp; nó không phải là một thực thể trường cửu, một linh hồn. Và nó không phải di chuyển từ hiện hữu quá khứ, nhưng nó cũng không thể xuất hiện nếu không có nhân trong quá khứ.”

Hiện tượng này có thể ví như một khuôn mặt phản chiếu trong gương, hay tiếng vang của giọng nói. Cũng như hình ảnh trong gương hay tiếng vang được tạo ra mà không phải chuyển đi khuôn mặt hay giọng nói, sự sinh khởi của tâm thức tái sinh cũng như vậy. Giả sử nếu có tồn tại một thực thể trọn vẹn hoặc y chang giữa hai lần tái sinh, vậy thì trong trường hợp đó sữa sẽ không bao giờ trở thành phô-mai; và giả dụ có một thực thể hoàn toàn khác, phô-mai sẽ không bao giờ được tạo thành từ sữa. Như đã lưu ý, mọi sự sống dù là vật chất, ý thức hay tiềm thức, chỉ là một dòng chảy, một quá trình hình thành, thay đổi và chuyển hóa liên tục.

Để tóm tắt lại những gì đã bàn, ta có thể nói: Trong nghĩa tốt cùng, không có thực thể, không có người tạo hay được tạo – mà chỉ có một quá trình các hiện tượng vật chất và tâm. Toàn bộ quá trình hiện hữu này có mặt chủ động và mặt thụ động. Mặt chủ động, hay nhân của sự hiện hữu, bao gồm quá trình nghiệp (*kamma*), đó là các hoạt động của nghiệp thiện và bất thiện. Mặt thụ động, hay quả của sự hiện hữu, bao gồm các nghiệp quả (*vipāka*), là quy trình tái sinh như được gọi, tức là sự sinh khởi, tăng trưởng, suy tàn và hoại diệt của tất cả các hiện tượng nhân quả trung tính.

Như vậy theo nghĩa tuyệt đối, không tồn tại một thực thể nào lang thang trong vòng tái sinh, mà chỉ đơn thuần là quá trình của nghiệp và quả diễn ra vô tận. Đời sống hiện tại là sự phản chiếu của đời sống quá khứ, và đời sống tương lai là sự phản chiếu của đời sống hiện tại. Đời sống hiện tại là kết quả của hoạt động nghiệp trong quá khứ, và đời sống tương lai là kết quả của hoạt động nghiệp trong hiện tại. Do đó, không thể tìm thấy một thực thể-bản ngã ở đâu là kẻ gây nghiệp hay gặt quả. Đạo Phật không dạy bất kỳ sự biến chuyển thực sự nào bởi vì theo nghĩa tốt cùng, không có cái gì gọi là thực thể-bản ngã, và càng không có việc biến chuyển một thực thể-bản ngã như vậy.

Luật Hấp dẫn: Cái này tạo ra Cái này

Trong mỗi người, như đã đề cập, dường như luôn có một cảm giác bản năng mờ mịt là cái chết không phải là dấu chấm hết cho mọi thứ, mà còn một sự tiếp diễn nào đó theo sau. Thế nhưng, sự tiếp diễn đó theo cách nào lại không rõ ràng.

Có lẽ đúng là không có một bằng chứng trực tiếp nào về tái sinh. Thế nhưng, có nhiều bằng chứng xác thực về những đứa trẻ có thể nhớ khá rõ ràng về những sự kiện trong đời trước của chúng. Theo một cách nào đó, những gì trong mơ hầu hết là những phản chiếu méo mó về đời thực và những gì đã trải qua trong đời này hay đời trước. Làm thế nào giải thích những trường hợp thần đồng như Jeremy Bentham biết đọc viết tiếng Hy Lạp và La-tin lúc bốn tuổi, hay John Stuart Mill biết đọc tiếng Hy Lạp lúc ba tuổi và viết lịch sử La Mã lúc sáu tuổi, hay Babington Macaulay viết tóm tắt lịch sử thế giới lúc sáu tuổi, hay Beethoven biểu diễn hòa nhạc trước công chúng lúc bảy tuổi, hay Mozart soạn nhạc lúc sáu tuổi, hay Voltaire biết đọc truyện ngụ ngôn Lafontaine lúc ba tuổi? Những thần đồng này hầu hết đều có cha mẹ mù chữ nên liệu họ đã có sẵn nền móng từ các kiếp trước cho những tài năng phi thường này?

Trong mọi trường hợp, có thể nói chính xác giáo lý Nghiệp (*kamma*) và tái sinh của đạo Phật là sự giải thích hợp lý duy nhất cho mọi dị biệt và đa dạng của mọi loài trong tự nhiên. Từ hạt táo chỉ mọc lên cây táo chứ không phải cây xoài; từ hạt xoài chỉ mọc lên cây xoài chứ không phải cây táo. Cũng như thế, mọi sinh vật như con người, động vật, v.v., thậm chí có thể là cây cỏ, chính là sự hiện hình hay biểu hiện cụ thể cần thiết từ những dạng lực đẩy của tiềm thức hay ý muốn nào đó cho sự sống. Phật giáo không nói gì về cây cỏ, mà chỉ nói rằng mọi sự sống thực vật đều bắt nguồn từ mầm hạt.

Đạo Phật nói rằng nếu thân nghiệp, khẩu nghiệp và ý nghiệp, hay tác ý, là bất thiện và hạ liệt trong các kiếp trước và do đó tác động bất lợi lên luồng Hữu phần (*bhavanga-sota*), vậy thì kết quả hiện thị trong kiếp hiện tại cũng phải là bất thiện và không vừa ý; bao gồm tính cách và những hành động mới bị khiến làm hay xảy ra cũng y như vậy qua những hình ảnh bất thiện trong luồng Hữu phần. Nhưng nếu có hạt giống thiện được gieo trồng trong kiếp trước thì kiếp này những hạt giống đó sẽ đem lại quả lành.

Trong Tiểu kinh Nghiệp Phân biệt (*Cūḷakammavibhanga Sutta*) số 135 thuộc Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), một Bà la môn nêu vấn đề:

“Chúng tôi thấy có người đoản thọ, có người trường thọ; chúng tôi thấy có người nhiều bệnh, có người ít bệnh; chúng tôi thấy có người xấu sắc, có người đẹp sắc; chúng tôi thấy có người quyền thế nhỏ, có người quyền thế lớn; chúng tôi thấy có người tài sản nhỏ, có người tài sản lớn; chúng tôi thấy có người thuộc gia đình hạ liệt, có người thuộc gia đình cao quý; chúng tôi thấy có người trí tuệ yếu kém, có người có đầy đủ trí tuệ. Thưa Tôn giả Gotama, do nhân gì, do duyên gì giữa loài Người với nhau, khi họ là loài Người, lại thấy có người liệt, có người ưu?”

Đức Thế Tôn trả lời:

“Các loài hữu tình là chủ nhân của nghiệp, là thừa tự của nghiệp. Nghiệp là thai tạng, nghiệp là quyến thuộc, nghiệp là điểm tựa, nghiệp phân chia các loài hữu tình; nghĩa là có liệt, có ưu.”

Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*) III, số 40, tuyên bố:

“Giết người, trộm cắp, tà dâm, nói dối, nói xấu, nói thô bạo, nói tâm phào, do làm các ác hành này về thân, làm các ác hành này về lời nói, làm các ác hành này về ý, sau khi thân hoại mạng chung, bị sanh vào cõi dữ, ác thú, đọa xứ, địa ngục.

“Ai giết người và độc ác sẽ bị sanh vào địa ngục, hoặc nếu tái sinh làm người sẽ đoản thọ. Ai hành hạ chúng sinh khác sẽ nhiều bệnh. Ai ghét sẽ bị ghê tởm, ai đố kỵ sẽ bị phớt lờ, ai ngoan cố sẽ bị hạ liệt, ai buông thả sẽ bị ngu si.”

Trong trường hợp ngược lại, một người sẽ được tái sinh vào cõi trời, hoặc nếu tái sinh làm người sẽ có sức khỏe, sắc đẹp, ảnh hưởng, giàu sang, địa vị và trí tuệ.

George Grimm, tác giả quyển *Giáo lý của Đức Phật (The Doctrine of the Buddha)*, cố gắng giải thích luật tương đồng tác động như thế nào đến chúng tử mới bị nắm lấy tại thời điểm chết đi. Ông viết:

Ai mà có thể sát hại con người, kể cả động vật, không một chút động lòng trắc ẩn, sẽ mang theo trong mình xu hướng đoản thọ. Người đó thấy thỏa mãn, hoặc thậm chí vui thích với sự đoản thọ của các sinh vật khác. Do đó, những chúng tử đoản thọ có lực hấp dẫn nhất định với người đó, lực hấp dẫn này xảy ra sau khi người đó chết để thu hút một chúng tử khác mà sau đó sẽ áp lên cho chính người đó. Ngoài ra, những chúng tử có khả năng phát triển thành một cơ thể dị dạng có lực hấp dẫn với những người tìm thấy niềm vui trong việc đối xử tệ bạc và hủy hoại thân sắc của người khác.

Bất kỳ một người hay sân hận sẽ tự sinh ra trong mình một lực hấp dẫn với những chúng tử của thân xác xấu xí, bởi vì sự méo mó, biến dạng của khuôn mặt là nét đặc trưng của sân hận.

Người hay ganh tị, ngổ ngáo, kiêu căng, sẽ mang trong mình xu hướng thù địch và coi thường mọi thứ. Do đó, những chúng tử nghèo hèn, bản tiện sẽ bị hấp dẫn về người đó.

Các quan niệm sai lầm về Nghiệp (*Kamma*)

Ở đây cần sửa sai cách dùng khái niệm về nghiệp (*kamma*) ở phương Tây: từ *kamma* trong tiếng Pāli (Phạn ngữ *karma*) có từ gốc là *kar-* nghĩa là “làm, thực hiện, hành động”. Trong đạo Phật, *kamma* là tên gọi của tác ý hay hành hay ý muốn thiện và bất thiện (*kusala-* và *akusala-cetanā*), và các yếu tố về tâm và thức gắn liền, được biểu hiện qua hành động của thân, khẩu và ý. Theo các kinh (*suttas*):

“Tác ý, này các Tỳ kheo, Ta gọi là nghiệp. Qua tác ý, một người tạo nghiệp bằng thân, khẩu, hoặc ý.”

Như vậy, nghiệp (*kamma*) là hành động của tác ý, không hơn không kém.

Dưới đây là ba kết luận từ sự thật này:

1. Nghiệp (*kamma*) không bao gồm kết quả của hành động mà hầu hết người Tây phương đều hiểu sai. Nghiệp (*kamma*) là hành động có tác ý thiện hay bất thiện, và nghiệp quả (*kamma-vipāka*) là kết quả của hành động hay của nghiệp.

2. Vài người xem mọi việc xảy ra, kể cả những hành động mới là thiện và bất thiện, đều là kết quả của nghiệp (*kamma*) trước khi sinh. Nói cách khác, họ tin rằng quả này sẽ lại là nhân của những quả mới, và cứ vậy đến vô chung. Do đó, họ kết luận đạo Phật là thuyết định mệnh, và số mệnh của chúng ta sẽ không bao giờ bị ảnh hưởng hay thay đổi, cho nên sẽ không bao giờ đạt được giải thoát. Cách hiểu theo thuyết định mệnh như vậy không liên quan gì đến khái niệm Nghiệp (*kamma*) của đạo Phật. Theo đạo Phật, một người có khả năng tác động lên quá trình nghiệp (*kamma*) ở mức độ nào đó. Mức độ tác động như thế nào thì tùy thuộc vào chính người đó.

3. Cách hiểu sai thứ ba về nghiệp (*kamma*), mở rộng từ cách hiểu đầu, là nghiệp (*kamma*) cũng bao gồm quả của hành động. Đó chính là giả định của cái gọi là “cộng nghiệp”. Theo cách hiểu này, một nhóm người, chẳng hạn như một quốc gia, sẽ chịu trách nhiệm về những hành động bất thiện trước đây của nhóm người được gọi là “cộng” này. Thế nhưng trong thực tế, những người ở thời hiện tại có thể không hẳn là những người trước đây đã có những hành động bất thiện đó. Theo đạo Phật, dĩ nhiên đúng là một người khi chịu đau khổ về thể xác tức là đang chịu đau khổ cho những hành động bất thiện trong quá khứ hay hiện tại của mình. Như vậy, mỗi một cá nhân sinh ra ở quốc gia đang chịu đau khổ đó, nếu như đang thực sự đau khổ về thể xác, cũng ắt hẳn đã làm ác ở đâu đó hoặc ở cõi này hay ở một trong vô số cõi hiện hữu khác, chứ không phải người đó có liên quan gì đến những hành động bất thiện của nơi gọi là “quốc gia” này. Ta có thể nói, qua nghiệp (*kamma*) bất thiện của mình, người đó bị hút đến môi trường đau khổ xứng đáng cho người đó. Tóm lại, trong mỗi trường hợp, nghiệp (*kamma*) chỉ áp dụng cho hành động có tác ý thiện và bất thiện của một người. Từ đó, nghiệp (*kamma*) trở thành nhân, hay hạt giống, tạo ra quả cho một người trong đời này hay đời sau.

Như vậy, con người có khả năng quyết định số phận tương lai của mình bằng ý muốn và hành động. Điều đó phụ thuộc vào hành động của một người, tức là nghiệp (*kamma*) sẽ làm cho số phận của người đó đi lên hay đi xuống, hạnh phúc hay khổ đau. Hơn nữa, nghiệp (*kamma*) là nhân và hạt giống không chỉ cho sự liên tục của luồng sinh mệnh sau khi chết, tức là cái được gọi là “tái sinh”, mà còn cho các quả tốt hay xấu trong đời sống hiện tại và ảnh hưởng quyết định lên tính cách và số phận của một người. Do đó, chẳng hạn nếu chúng ta mỗi ngày tu tập tâm từ với mọi chúng sinh, từ con người đến động vật, chúng ta sẽ phát triển lòng từ của mình, khi đó tâm sân hận vốn dẫn đến những hành động tà ác, và những tâm bất thiện đau khổ khác sẽ khó trỗi dậy trong ta. Bản tâm và tính cách của chúng ta sẽ trở nên vững chãi, an lạc, hiền hòa và trầm tĩnh.

Nếu chúng ta tu tập lòng vị tha và phóng khoáng, tham lam và háms lợi sẽ tiêu trừ. Nếu tu tập tình thương yêu và lòng nhân ái, sân hận và thù oán sẽ không còn. Nếu phát triển hiểu biết và trí tuệ, ngu si và u mê sẽ dần dần mất đi. Càng bớt tham (*lobha*), sân (*dosa*), si (*moha*) trong tâm, ta càng ít phạm những hành động tà ác, bất thiện trong thân, khẩu, ý. Những thứ tà ác và số mệnh tà ác đều thực sự có gốc rễ từ tham sân si, và trong ba gốc rễ này, vô minh (*avijjā*) và u mê (*moha*) là nguyên nhân chính của mọi tà ác và đau khổ trên thế giới. Vô minh không còn thì tham lam và sân hận sẽ không còn, luân hồi và khổ đau sẽ không còn.

Thế nhưng, theo nghĩa tốt cùng, cứu cánh này chỉ có các bậc A-la-hán (*Arahants*) mới đạt tới, đó là những vị được giải thoát vĩnh viễn khỏi những gốc rễ này, chứng ngộ được qua thiền quán (*vipassanā*) về sự vô thường, vô vi và vô ngã của quá trình sinh mệnh

này, và qua sự ly tham mọi hình thức hiện hữu từ quá trình sinh mệnh đó. Một khi tham sân si bị diệt tận vĩnh viễn, dẫn đến sự chấm dứt của mọi ý muốn cho sự sống, của sự bám víu mãnh liệt vào hiện hữu, và của sự khát khao sinh mạng, khi đó sẽ không còn tái sinh, và chúng đắc cứu cánh mà đáng Giác Ngộ đã chỉ ra – đó là sự giải thoát khỏi luân hồi và khổ. Như vậy, một vị A-la-hán (*Arahant*) không còn tạo nghiệp (*kamma*), tức là không còn những hành động tác ý thiện hay bất thiện. Vị ấy được giải thoát khỏi các tác ý thể tục biểu hiện qua các hành động của thân khẩu ý, giải thoát khỏi hạt giống hay nhân của mọi hiện hữu và sinh mệnh.

Cá tính

Cái được gọi là cá tính hay tính cách của một người, trên thực tế, là sự tổng hợp của những khuynh hướng trong tiềm thức một phần tạo ra trước khi sinh, và một phần từ các hành động tác ý trong hiện tại, tức là nghiệp (*kamma*). Những khuynh hướng này, trong suốt một đời người, có thể thúc đẩy hành động tác ý thiện hay bất thiện thân, khẩu, và ý. Thế nhưng, nếu cái ham muốn sự sống có gốc rễ từ vô minh bị diệt tận, vậy thì sẽ không còn nhập lưu vào hiện hữu nào mới. Khi gốc rễ của một cây dừa bị hủy diệt hoàn toàn, cây dừa sẽ chết đi. Giống y như vậy, sẽ không còn sự tiếp diễn một hình thức hiện hữu nào mới một khi ba gốc rễ bất thiện là tham sân si bị diệt tận. Ở đây không nên quên một điều là tất cả những cách diễn đạt cá nhân như “tôi”, “người ấy”, “bậc Thánh”, v.v. chỉ đơn thuần là những tên gọi thể tục cho quá trình sinh mệnh phi nhân này.

Đối với mỗi liên hệ này, đạo Phật nói rằng đó chỉ đơn thuần là tác ý nghiệp cuối cùng trước khi chết, được gọi là nghiệp cận tử, quyết định sự tái sinh ngay sau đó. Cho nên ở các quốc gia theo đạo Phật, có một tập tục giúp người hấp hối nhớ lại những việc thiện của mình để tâm người đó trở nên an lạc và thanh tịnh về nghiệp như bước chuẩn bị cho sự tái sinh tốt đẹp; hay những người thân cho người đó xem những thứ đẹp để mà họ muốn cúng Phật vì lợi lạc của người đó, và nói rằng: “Này người thân yêu, chúng ta cúng Phật những thứ này vì lợi lạc cho anh/chị” hay họ cho người đó nghe kinh, ngửi hương hoa, nếm bánh kẹo, sờ vải quý, và nói: “Chúng ta sẽ cúng Phật những thứ này vì lợi lạc cho anh/chị.”

Chương XVII của Thanh Tịnh Đạo Luận (*Visuddhimagga*) ghi rằng vào thời điểm trước khi chết, như quy tắc, sẽ sinh khởi trong ký ức của người làm ác hình ảnh của những hành động xấu xa tức nghiệp (*kamma*) ác trước đây của người đó, hoặc xuất hiện trong tâm những hình ảnh về không gian hay đồ vật gây ác, gọi là *kamma-nimitta*, chẳng hạn như máu me hay con dao dính máu, v.v. hoặc người đó thấy trong tâm mình hình ảnh kiếp sau đau khổ sắp đến, gọi là *gāti-nimitta*, như lửa cháy ngùn ngụt, v.v. Một người hấp hối khác có thể thấy trong tâm những hình ảnh khoái lạc kích thích nhục dục của mình.

Còn đối với một người thiện lành, người ấy có thể thấy trong tâm hình ảnh của những việc thiện hay nghiệp (*kamma*) thiện trước đây của mình, có thể thấy *kamma-nimitta* hiện diện lúc đó, hoặc hình ảnh kiếp sau sắp đến, *gāti-nimitta*, như các cõi trời, v.v.

Các loại Nghiệp

Theo các kinh văn (*suttas*) có ba loại Nghiệp (*kamma*) hay các hành động tác ý, được phân biệt theo thời gian trả quả của chúng, đó là (1) nghiệp (*kamma*) trả quả trong kiếp này, (2) nghiệp (*kamma*) trả quả trong kiếp sau, và (3) nghiệp (*kamma*) trả quả

trong các kiếp sau nữa. Ở đây thật khó trình bày chi tiết các giải thích mang tính chuyên môn đặc thù về chủ đề này. Hàm ý của những giải thích này như sau: Giai đoạn tạo nghiệp trong tiến trình tâm bao gồm những khoảnh khắc hay sát-na tâm đồng lực (*javana*) mà diễn ra chớp nhoáng liên tục từ suy nghĩ này qua suy nghĩ khác. Trong những sát-na tâm đồng lực này, sát-na tâm đầu tiên sẽ trả quả trong kiếp này, sát-na tâm cuối cùng sẽ trả quả trong kiếp sau, và những sát-na tâm ở giữa sẽ trả quả trong những kiếp sau nữa. Đôi khi hai loại nghiệp trả quả trong kiếp này và kiếp sau bị vô hiệu. Tuy nhiên, nghiệp trả quả trong những kiếp sau nữa sẽ sinh ra quả của nghiệp (*kamma-vipāka*) vào bất cứ lúc nào và nơi đâu khi có cơ hội, và khi quá trình sinh mệnh này diễn ra liên tục thì loại nghiệp này sẽ luôn có hiệu lực.

Bộ Thanh Tịnh Đạo Luận (*Visuddhimagga*) phân loại nghiệp (*kamma*) theo chức năng, gồm bốn loại: nghiệp tạo tác, nghiệp hỗ trợ, nghiệp cản trở, và nghiệp hủy diệt, mỗi loại nghiệp có thể là thiện hay bất thiện.

Trong bốn loại nghiệp này, nghiệp tạo tác ở lúc tái sinh, cùng với và trong diễn tiến liên tục của sinh mệnh, sẽ tạo ra các hiện tượng tâm trung tính và vật chất như năm loại thức của ngũ quan và các tâm liên quan đến các loại thức này, như thọ, tưởng, tiếp nhận theo giác quan, v.v.

Nghiệp hỗ trợ không sinh ra nghiệp quả, nhưng ngay khi bất kỳ tác ý nghiệp nào dẫn đến tái sinh và có một nghiệp quả sinh ra, nghiệp này theo tính chất của nó sẽ hỗ trợ cho hiện tượng thiện hay bất thiện diễn ra.

Nghiệp cản trở cũng không sinh ra nghiệp quả, nhưng ngay khi bất kỳ tác ý nghiệp nào dẫn đến tái sinh và có một nghiệp quả sinh ra, nghiệp này theo tính chất của nó sẽ cản trở hiện tượng thiện hay bất thiện diễn ra.

Cuối cùng, nghiệp hủy diệt không tạo ra nghiệp quả, nhưng ngay khi bất kỳ tác ý nghiệp nào dẫn đến tái sinh và có một nghiệp quả sinh ra, nghiệp này sẽ hủy diệt nghiệp (*kamma*) yếu hơn và chỉ chấp nhận những nghiệp quả thiện hay bất thiện của chính nó.

Trong Chú giải cho Tiểu kinh Nghiệp phân biệt (*Cūḷakammavibhanga Sutta*) số 135 thuộc Kinh Trung Bộ (*Majjhima-Nikāya*), nghiệp tạo tác được ví như một nông dân gieo hạt; nghiệp hỗ trợ ví như tưới tiêu, bón phân, và canh ruộng; v.v.; nghiệp cản trở ví như hạn hán dẫn đến mất mùa; và nghiệp hủy diệt ví như hỏa hoạn phá hủy toàn bộ mùa màng.

Còn đây là một minh họa khác: Devadatta (Đề-bà-đạt-đa) được tái sinh trong gia đình vương giả là do nghiệp tạo tác thiện của ông. Việc ông trở thành Tỳ kheo và có thần thông là do nghiệp hỗ trợ thiện. Ý định sát hại đức Phật là do nghiệp cản trở. Âm mưu gâu chia rẽ trong Tăng đoàn là do nghiệp hủy diệt, mà từ đó ông gặt quả là bị đày vào cõi địa ngục đau đớn.

Chương ngắn gọn này không thể nào mô tả chi tiết tất cả các cách phân loại nghiệp theo các Chú giải. Vấn đề đầu tiên và trước nhất được làm rõ ở đây, là giáo lý đạo Phật về tái sinh đều không liên quan đến sự biến chuyển của bất kỳ một linh hồn hay một thực thể bản ngã nào, bởi vì theo nghĩa tốt cùng, không hề tồn tại bất cứ một “bản ngã” hay “cái tôi” nào như vậy, mà đó chỉ là một quá trình thay đổi liên tục của các hiện tượng tâm và vật chất. Vấn đề thứ hai chính là quá trình nghiệp và tái sinh cả hai đều được diễn ra chỉ trên giả định về một luồng Hữu phần hay Hữu phần thức (*bhavanga-sota*) luôn tồn tại trong mọi chúng sinh. ■

25

Sự vận hành của Nghiệp

“Thế giới được dẫn dắt bởi kamma .”⁵⁵⁷

Lộ trình Tâm

Sự báo ứng của Nghiệp là một tiến trình vô cùng phức tạp mà chỉ có Đức Phật mới có thể am tường thấu đáo. Để nhận thức phần nào vấn đề khó khăn ấy, ta cần phải biết các lộ trình tâm (*cittavīthi*) theo Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*).

Tâm, hay thức, phân tinh túy của cái được gọi là chúng sanh, đóng vai trò tối quan trọng trong guồng máy phức tạp của con người. Chính tâm làm cho ta trong sạch, cũng chính tâm làm cho ta ô nhiễm. Trong thực tế, tâm là người thù nguy hiểm nhất mà cũng là người bạn chí thân của con người.

Khi ngủ say, không chiêm bao mộng mị, tâm của ta ở trong một trạng thái ít nhiều tiêu cực, tương tự như trạng thái tâm của người vừa chết (*cuti*), hay lúc được thọ thai. Danh từ đạo Phật gọi loại tâm ấy là *bhavanga*, “hữu phần”. *Bhavanga* cũng có nghĩa là nguyên do tối cần, hay điều kiện tối cần để tồn tại. Phát sanh và hoại diệt từng khoảnh khắc, luồng *bhavanga* trôi chảy như một dòng suối, luôn luôn biến đổi, không khi nào giống hệt nhau trong hai sát-na tư tưởng kế tiếp.

Không phải chỉ lúc ngủ mê không nằm mộng ta mới có loại tâm hữu phần (*bhavanga*), mà lúc thức cũng có. Trong đời sống, ta có loại tâm ấy nhiều hơn tất cả những loại tâm khác. Do đó tâm hữu phần (*bhavanga*) là điều kiện tối cần thiết cho đời sống.

Có vài học giả cho rằng *Bhavanga* đồng nghĩa với tiềm thức. Theo *Từ điển Triết Học* (*Dictionary of Philosophy*), tiềm thức là “một ngăn trong tâm mà vài tâm lý gia và triết gia cho rằng ngăn ấy nằm cạnh phía dưới ngưỡng cửa của thức.”

Theo các triết gia Tây phương, tiềm thức và thức cùng tồn tại trong cùng một lúc. Nhưng theo đạo Phật, hai loại tâm không thể tồn tại trong cùng một lúc⁵⁵⁸.

Tâm hữu phần (*bhavanga*) không phải là một “hạ tầng cảnh giới” cũng không như “tâm cao thượng” của F.W. Myer. Hình như trong tất cả nền triết học Âu Tây, không có khoảng nào đề cập đến cái gì như *bhavanga*.

Bhavanga là yếu tố chánh yếu duy trì cuộc sống. Danh từ gần *bhavanga* nhất có lẽ là “Dòng Sinh mệnh Liên tục”, có nơi gọi là “luồng Hộ Kiếp”, vì nó là điều kiện tất yếu cho kiếp sống sinh tồn.

⁵⁵⁷ Chú giải Bộ Pháp Tụ (*Atthasālinī*).

⁵⁵⁸ Theo triết học Phật giáo, không có giây phút nào mà chúng ta không trải qua một loại tâm thức nào đó lên một đề mục là tâm hay vật chất. Độ dài thời gian của một tâm như vậy được gọi là một sát-na. Trước và sau mỗi sát-na là các sát-na khác. Sự chớp nhoáng liên tục của các sát-na khó có thể hiểu được trong phạm vi kiến thức của con người. Các luận sư cho rằng trong khoảnh khắc một tia chớp đã sinh diệt hàng tỷ tỷ sát-na.

Nếu không bị ngoại cảnh xâm nhập, như lúc ngủ say không mộng mị, thì những sát-na tâm hữu phần (*bhavanga*) liên tục nối tiếp như dòng nước. Khi có một đối tượng xuất hiện - vật chất hay tinh thần - thí dụ như một hình sắc, thì luồng hữu phần (*bhavanga*) rung động trong hai sát-na tâm, rồi tắt. Lúc luồng hữu phần (*bhavanga*) vừa tắt thì tâm hướng ngũ môn tức năm giác quan (*pañcadvārāvajjana*) phát sanh và hoại diệt. Tác động của tâm này là hướng về đối tượng, trong trường hợp này đối tượng là hình sắc. Tức thì, nhãn thức (*cakkhu-vinnana*) thấy đối tượng, nhưng chưa biết gì. Kế đó là tâm tiếp nhận hay tâm tiếp xúc (*sampaṭicchana*). Tiếp theo là tâm quan sát (*santīraṇa*) dò xét đối tượng. Rồi tâm đoán định (*voṭṭhapana*) phân biệt, lựa chọn, thu nhận hay loại bỏ. Đến đây là vai trò của tự do ý chí. Do nơi sát-na tâm quyết định, phát sanh tiến trình đồng lực (*javana*), một giai đoạn tối quan trọng, vì chính ở giai đoạn này hành động thiện hay bất thiện biểu hiện. Chính nghiệp (*kamma*) được tạo nên trong giai đoạn này. Nếu khéo tác ý (*yoniso manasikāra*), tức là chú ý khôn khéo hay có thái độ đúng đắn đối với mọi vật, thì tạo thiện nghiệp. Nếu không khéo tác ý (*yoniso manasikāra*), tức là chú ý không khôn khéo hay thái độ không đúng đắn đối với mọi vật, thì tạo bất thiện nghiệp. Mặc dầu đối tượng có đáng được ưa thích hay không, ta vẫn có thể tạo một tiến trình đồng lực (*javana*) thiện hay bất thiện theo ý muốn. Thí dụ như khi gặp người thù nghịch, tức nhiên là sự giận dữ phát sanh ngoài ý muốn của ta. Nhưng bậc thiện trí thức có thể chế ngự tâm mình, thay vì nổi giận, rải tâm từ đến người ấy. Vì lý do đó mà Đức Phật dạy:

“Tự mình, làm điều ác,
Tự mình làm nhiễm ô,
Tự mình không làm ác,
Tự mình làm thanh tịnh.
Tịnh, không tịnh tự mình,
Không ai thanh tịnh ai!”⁵⁵⁹

Dĩ nhiên là trong đời sống, tư tưởng của ta bị rất nhiều yếu tố bên ngoài chi phối như giới thân cận, tập tục, lễ nghi v.v... Trong những trường hợp ấy thì tự do ý trí cũng bị lũng đoạn. Tuy nhiên, dầu ở trường hợp khó khăn nào, ta cũng có đủ khả năng dùng tự do ý chí vượt qua các áp lực bên ngoài và tạo những tư tưởng thiện hay bất thiện.

Một người thân cận có thể là yếu tố có nhiều ảnh hưởng, nhưng chính ta phải chịu trách nhiệm về tất cả các hành động của ta và chỉ có hành động của ta mới theo sát ta như bóng với hình.

Javana là một từ rất khó chuyển dịch ra ngôn ngữ khác. Vài học giả dịch là “trực cảm”. Danh từ “đồng lực” đôi khi cũng được dùng. Trong quyển sách này, từ *javana* được giữ nguyên vẹn.

Theo đúng nguyên căn, *javana* có nghĩa là chạy, bởi vì trong tiến trình tâm, mỗi loại thường phát sanh trong một, hai, hay ba sát-na, chỉ có tâm *Javana* phát sanh liên tiếp trong bảy sát-na lúc bình thường và năm sát-na khi lâm chung, và tất cả bảy sát-na đều cùng chung một đối tượng. Những tâm sở phát sanh trong bảy sát-na ấy đều giống hệt nhau, nhưng năng lực thì không đồng đều, có sát-na mạnh có sát-na yếu hơn.

Toàn bộ lộ trình tâm này diễn ra một thời gian cực ngắn, chấm dứt bằng tâm na cảnh tức ghi nhận (*tadālabhāna*) trong hai sát-na. Như vậy, trọn lộ trình tư tưởng có tất cả mười bảy sát-na.

Kinh sách thường diễn tả lịch trình tiến triển của tâm như sau: “Người kia nằm dưới gốc cây xoài, lấy khăn trùm đầu lại, ngủ mê. Một ngọn gió thổi qua làm rung động nhánh cây và một trái xoài rụng xuống cạnh bên đầu anh chàng đang ngủ. Anh tung khăn ra và hướng tầm mắt về phía có tiếng động. Thấy một vật, anh cầm lên, quan sát và nhận ra đó là một trái xoài. Anh há miệng cắn, và nuốt cùng với nước miếng. Xong, nằm xuống

ngủ lại.”

Trong câu truyện, giấc ngủ say là luồng hữu phần (*bhavanga*) yên tĩnh trôi chảy. Ngon gió thoảng qua cây xoài là tâm hữu phần (*bhavanga*) vừa qua. Nhánh cây rung động là tâm hữu phần (*bhavanga*) rung động. Trái xoài rụng là tâm hữu phần (*bhavanga*) dứt dòng. Hướng về đối tượng là tâm hướng ngũ môn. Thấy đối tượng mà chưa biết gì là ngũ quan thức, trong trường hợp này là nhãn thức. Nhặt lên là tâm tiếp nhận. Quan sát là tâm quan sát. Nhận định rằng đó là một trái xoài là tâm đoán định. Chính sự thường thức trái xoài là lộ trình tâm *javana* (7 sát-na), và sự nuốt miếng xoài, là tâm na cảnh. Khi ăn xong trái xoài người kia nằm ngủ lại, là khi trải qua trọn lộ trình thì tâm quay lại luồng hữu phần (*bhavanga*).

Tóm lại mỗi lộ trình tâm chia làm 17 sát-na: 3 sát-na tâm hữu phần (*bhavanga*) – vừa qua, rung động, dứt dòng, 1 sát-na tâm hướng ngũ môn, 1 sát-na ngũ quan thức, 1 sát-na tâm tiếp nhận, 1 sát-na tâm quan sát, 1 sát-na tâm đoán định, 7 sát-na *javana* và 2 sát-na tâm na cảnh.

Trong 7 sát-na *javana*, sát-na đầu có năng lực tạo nghiệp yếu nhất nên trở quả trong kiếp hiện tại, gọi là hiện báo nghiệp (*dittadhammavedaniya kamma*), tức là nghiệp có hiệu năng tức khắc trong hiện tại. Nếu không trở sanh trong kiếp hiện tại thì quả ấy sẽ tiêu mất, gọi là quả không trở sanh, hay vô hiệu nghiệp (*ahosi kamma*). Sát-na yếu kế đó là sát-na *javana* thứ 7. Quả của sát-na này trở sanh trong kiếp sống kế liên sau kiếp hiện tại, gọi là sanh báo nghiệp (*upapajjavedaniya kamma*). Nghiệp này trở quả kế tiếp theo, cũng tự nhiên trở nên vô hiệu lực nếu không trở sanh trong kiếp kế liên đó. Quả của 5 sát-na còn lại, từ sát-na *javana* 2 đến sát-na *javana* 6, có thể trở sanh bất cứ lúc nào trong vòng luân hồi, từ kiếp kế kiếp hiện tại đến lúc hoàn toàn giải thoát, gọi là hậu báo nghiệp (*aparāpariyavedaniya kamma*, quả trở sanh trong thời gian vô hạn định).

Phân loại Nghiệp (*kamma*) theo Thời gian

Như vậy, theo thời gian, Nghiệp (*kamma*) có thể được phân loại như sau:

1. Hiện báo nghiệp (*dittadhammavedaniya kamma*), trả quả trong kiếp hiện tại.
2. Sanh báo nghiệp (*upapajjavedaniya kamma*), trả quả trở sanh trong kiếp kế liên sau kiếp hiện tại.
3. Hậu báo nghiệp (*aparāpariyavedaniya kamma*), trả quả trong thời gian vô hạn định.
4. Vô hiệu nghiệp (*ahosi kamma*).

Các ví dụ minh họa:

1. Nghiệp thiện trả quả trong kiếp hiện tại: Hai vợ chồng kia chỉ có một cái áo để mặc. Khi chồng có việc đi đâu, mặc áo, thì vợ phải ở nhà. Nếu vợ đi thì chồng ở nhà. Một ngày kia, chồng đi nghe đức Phật thuyết pháp, lấy làm thỏa thích, khởi sanh ý muốn dâng lên đức Phật cái áo duy nhất ấy, nhưng lòng luyến ái cố hữu của con người trỗi dậy, và một cuộc tranh đấu diễn ra bên trong anh. Sau cùng, tâm bố thí chế ngự lòng luyến ái. Anh hết sức vui mừng, reo lên: "Ta đã chiến thắng, ta đã chiến thắng", và hành động đúng y sở nguyện, dâng cái áo lên đức Phật. Câu truyện lọt đến tai vua. Đức vua lấy làm hoan hỷ, truyền lệnh ban cho anh 32 bộ áo. Người chồng có tâm đạo nhiệt thành ấy lựa ra hai bộ, một bộ cho mình và một bộ cho vợ, còn lại bao nhiêu dâng hết lên đức Phật.

2. Nghiệp bất thiện trả quả trong kiếp hiện tại: Một người thợ săn dắt bảy chó vào rừng kiếm thịt, thấy bên đường một vị Tỷ kheo đang đi khát thực. Hôm ấy anh đi cả buổi mà không săn được gì, người thợ săn lấy làm bức tức cho rằng vì gặp vị Tỷ kheo giữa đường,

đó là điềm xấu nên xui xẻo. Lúc trở về lại gặp vị Tỷ kheo ấy nữa, người thợ săn nổi giận xua chó cắn, mặc dù vị Tỷ kheo vô tội kia hết lời năn nỉ van lơn. Không còn cách gì khác nữa, vị Tỷ kheo bèn trèo lên cây để tránh bầy chó dữ. Người thợ săn chưa hết giận, chạy đến gốc cây, giương cung bắn lên, nhằm bàn chân vị Tỷ kheo. Trong lúc sợ hãi mất bình tĩnh và vô cùng đau đớn, vị Tỷ kheo đánh rơi bộ y của mình xuống, chụp lên đầu và bao trùm lên mình thợ săn. Bầy chó dữ thấy một người đang lúng túng trong bộ y vàng ngỡ là vị Tỷ kheo đã té xuống nên áp lại cắn xé chủ mình.

3. Sanh báo nghiệp: Có người làm công cho vị triệu phú nọ, vào một ngày rằm, sau khi làm việc cực nhọc ngoài đồng, chiều về thấy cả nhà đều thọ bát quan trai ngày ấy. Mặc dù chỉ còn có nửa ngày, anh liền xin thọ giới và nhịn đói buổi chiều. Bất hạnh thay, sang hôm sau anh qua đời. Nhờ tâm trong sạch nghiêm trì bát quan trai giới, anh tái sanh lên cõi trời.

Một ví dụ khác là Vua Ajātasattu (A-xà-thế), con Vua Bimbisāra (Tần-bà-sa-la), liền sau khi chết, tái sanh vào địa ngục vì phạm trọng tội giết cha.

4. Hậu báo nghiệp: Không ai có thể lẩn thoát ra khỏi nghiệp này. Chư Phật và chư vị A-la-hán cũng không thể tránh khỏi quả dữ của những nghiệp đã gieo trong thời dĩ vãng. Vị A-la-hán Moggallāna (Mục Kiền Liên), trong một kiếp quá khứ xa xôi, đã nghe lời người vợ tàn ác âm mưu ám hại cha mẹ. Do hành động sai lầm ấy, ngài đã trải qua một thời gian lâu trong cảnh khổ và, trong kiếp cuối cùng, bị một bọn cướp giết chết.

Đức Phật bị vu oan là giết chết một nữ tu sĩ theo đạo lõa thể. Kinh sách chép rằng sở dĩ đức Phật phải chịu tiếng oan như vậy là vì trong một tiền kiếp, Ngài đã thiếu lễ độ với một vị Phật Độc Giác.

Devadatta (Đề Bà Đạt Đa) toan giết đức Phật, lăn đá từ trên núi cao làm trầy chân Ngài. Kinh sách chép rằng vào một tiền kiếp xa xôi, đức Phật đã lỡ tay giết người em khác mẹ trong một vụ tranh chấp tài sản.

Phân loại Nghiệp (*kamma*) theo Chức năng

Theo một lối phân loại khác, căn cứ trên chức năng (*kicca*), Nghiệp (*kamma*) chia làm bốn:

1. Nghiệp tạo tác (*janaka kamma*)
2. Nghiệp hỗ trợ (*upatthambaka kamma*)
3. Nghiệp cản trở (*upapīḍaka kamma*)
4. Nghiệp hủy diệt (*upaghātaka kamma*)

Theo đạo Phật, sát-na cuối cùng của cuộc sống thật quan trọng, vì trong giờ phút lâm chung, nghiệp lành hay dữ có năng lực mạnh nhất tạo điều kiện cho sự tái sanh liên kế đó. Nghiệp ấy gọi là Nghiệp tạo tác (*janaka kamma*).

Cái chết của một người chỉ là sự “sự gián đoạn tạm thời của một hiện tượng tạm thời”. Mặc dầu thể xác hiện tại hoại diệt nhưng một hình thể khác sẽ phát sanh thích ứng tùy theo tư tưởng mạnh nhất trong giờ lâm chung, và hình thể sau này không hoàn toàn giống hình thể trước mà cũng không tuyệt đối khác. Thể xác tan rã, nhưng luồng nghiệp lực vẫn tồn tại. Lộ trình tâm cuối cùng ấy, gọi là “Nghiệp tạo tác”, quyết định cảnh giới của kiếp sống tới.

Thông thường, lộ trình tâm cuối cùng của một người tùy thuộc nơi phẩm hạnh của người ấy trong đời sống. Tuy nhiên, cũng có trường hợp đặc biệt mà ngoại cảnh tạo cơ hội thuận lợi hay bất lợi, làm cho một người tốt có thể có những tư tưởng xấu, hay người xấu có những tư tưởng tốt lúc thở hơi cuối cùng. Chính sát-na cuối cùng ấy tạo điều kiện cho

sự tái sinh trong kiếp kế. Trong trường hợp này, phẩm hạnh của người kia trong đời sống không đem lại ảnh hưởng nào cho sự tái sinh. Nhưng, như vậy không có nghĩa là quả phải có của những hành động trong quá khứ đã tiêu tan mất. Quả ấy sẽ trở sinh đúng lúc và tương xứng với nhân đã gieo.

Những biến đổi bất ngờ trong lúc tái sinh giải thích vì sao có những đứa con hung dữ, xấu xa, trong một gia đình lương thiện và những người hiền lành đạo đức sinh trưởng trong một gia đình hư hèn tàn ác.

Nghiệp tạo tác cũng có thể bị nghiệp quá khứ chen vào để trợ lực hay để làm suy nhược và ngăn trở. Những nghiệp ảnh hưởng và duy trì gọi là “Nghiệp hỗ trợ” (*upatthambaka kamma*), và những nghiệp ảnh hưởng làm suy nhược và ngăn trở gọi là “Nghiệp cản trở” (*upapīḍaka kamma*).

Theo định luật Nghiệp báo, khả năng trở quả của Nghiệp tạo tác cũng có thể bị một nghiệp quá khứ khác, nghịch chiều và mạnh hơn, hoàn toàn tiêu diệt một cách bất ngờ, cũng như một chướng ngại vật chặn đứng sức tiến của một làn tên bay đến là rơi mũi tên xuống đất. Ảnh hưởng phản nghịch ấy gọi là “Nghiệp hủy diệt” (*upaghātaka kamma*). Nghiệp này mạnh hơn hai loại nghiệp trên vì chẳng những gây trở ngại mà còn tiêu diệt hoàn toàn năng lực của một nghiệp khác.

Trường hợp của Devadatta (Đề Bà Đạt Đa) được sinh trưởng trong hoàng tộc. Nghiệp hỗ trợ giúp ông trưởng thành trong hoàn cảnh tiện nghi, sung túc. Đến khi manh tâm chia rẽ Tăng đoàn, tạo Nghiệp cản trở, do Nghiệp này ông bị trục xuất ra khỏi Giáo đoàn và phải chịu nhục nhã. Sau cùng, Nghiệp hủy diệt dẫn ông vào một kết cục bi thảm.

Phân loại Nghiệp (*kamma*) theo Báo ứng

Căn cứ trên thứ tự báo ứng (*vipākadānavasena*), Nghiệp (*kamma*) có thể phân làm bốn loại:

1. Trọng nghiệp (*garuka kamma*),
2. Cận tử nghiệp (*marañāsanna kamma*),
3. Thường nghiệp (*āciñṇaka kamma* hoặc *bahula kamma*),
4. Bất định nghiệp hay Dự trữ nghiệp (*kaṭattā kamma*).

Loại Nghiệp đầu tiên là “Trọng nghiệp” (*garuka kamma*), có nghĩa là hành động trọng yếu, nghiêm trọng, một cái Nghiệp nặng, vì nó chắc chắn trở quả trong kiếp hiện tại hay kế tiếp, sau kiếp hiện tại. Nếu là một Trọng nghiệp thuộc về loại “thiện” thì đó là kết quả của thiện (*jhānas*). Nếu là một Trọng nghiệp thuộc về loại “bất thiện” thì đó là hậu quả của Năm Đại tội Ngũ nghịch (*ānantariya kamma*), tức là: giết cha, giết mẹ, giết một vị A-la-hán, gây thương tích cho đức Phật, và gây chia rẽ Tăng đoàn.

Chẳng hạn nếu một người đã chứng các tầng thiên (*jhānas*) và sau đó phạm một trong Năm Đại tội Ngũ nghịch, nghiệp thiện của người đó sẽ bị phá hủy bởi nghiệp bất thiện mạnh hơn. Kiếp sau của người đó sẽ bị chi phối bởi ác nghiệp cho dù người đó có chứng đắc thiên đi chăng nữa. Trường hợp Đại đức Devadatta (Đề Bà Đạt Đa) đã mất thần thông và bị đày vào địa ngục sau khi chết, bởi vì ông đã gây thương tích cho đức Phật và gây chia rẽ Tăng đoàn.

Đức Phật có lưu ý hàng đệ tử rằng nếu không phạm tội giết cha thì Vua Ajatasattu (A-xà-thế) đã đắc Thánh quả đầu. Trong trường hợp này, nghiệp ác đã cản trở sự chứng đắc tu tập của vua.

Nếu không có một Trọng nghiệp làm điều kiện cho sự tái sinh trong kiếp kế liên đó, thì “Cận tử nghiệp” (*marañāsanna kamma*) là nghiệp dắt dẫn đi thọ sanh. Cận tử nghiệp là hành vi cuối cùng, hay hành vi nào mà sát-na cuối cùng nhớ đến trước khi lâm chung.

Vì lẽ ấy, trong các nước đạo Phật thường có tập tục nhắc nhở người sắp lìa trần những hành vi tốt đẹp của họ trong đời sống, giúp đỡ, khuyến khích họ tạo vài nghiệp lành ngay trước giờ lâm chung như đọc kinh, niệm Phật, bố thí v.v.

Đôi khi người xấu có thể chết một cách yên ổn và tái sanh vào cảnh giới hữu phúc nếu họ được may mắn hồi nhớ lại, hoặc làm một điều thiện trong giờ phút cuối cùng. Như vậy không có nghĩa là người ấy - dầu tái sanh trong nhân cảnh - tránh khỏi quả dữ của nhân ác đã gieo trong quá khứ.

Mặc khác, một người lành có thể thọ sanh trong cảnh khổ vì bất thành linh trong giờ phút cuối cùng lại có một hành vi hay tư tưởng bất thiện. Trong trường hợp này cũng vậy, nhân lành đã gieo sẽ trở quả đúng lúc, nhưng vì có sát-na bất thiện cuối cùng, người ấy phải chịu tái sanh trong cảnh khổ.

Loại nghiệp thứ ba là "Thường nghiệp" (*āciṇṇaka kamma*). Thường nghiệp là hành động hằng ngày, những việc làm mà ta thường lặp đi lặp lại, hay thường nhắc nhở, nhớ đến, và ưa thích hơn hết. Những thói quen, lành hay dữ, dần dần trở thành bản chất và ít nhiều uốn nắn tâm tánh con người. Trong khi nhân rồi tâm thường duyên theo những tư tưởng, những hành vi quen thuộc một cách tự nhiên, lắm khi vô ý thức. Cũng thế ấy, trong giờ phút lâm chung, trừ khi bị một ảnh hưởng nào mạnh hơn, ta thường nhớ lại những hành vi và tư tưởng quen thuộc.

Sau cùng là "Bất định nghiệp" hay "Dự trữ nghiệp" (*kaṭattā kamma*), bao gồm tất cả những trường hợp không nằm trong ba loại nghiệp trên. Nghiệp này giống như cái vốn dự trữ của một chúng sinh nào đó.

Phân loại Nghiệp (*kamma*) theo Cảnh giới được báo ứng

Phân loại Nghiệp cuối cùng căn cứ trên những cảnh giới trả quả:

1. Những hành động bất thiện (*akusala*) trả quả ở Dục giới (*kāmaloka*),
2. Những hành động thiện (*kusala*) trả quả ở Dục giới,
3. Những hành động thiện trả quả ở Sắc giới (*rūpaloka*),
4. Những hành động thiện trả quả ở Vô Sắc giới (*arūpaloka*).

Có mười hành động bất thiện, tạo nghiệp dữ. Trong 10 hành động ấy, có ba hành động từ thân là: (1) sát sanh (*pāṇātipāṭa*), (2) trộm cắp (*adinnādāna*), và (3) tà dâm (*kāmesu micchācāra*). Bốn hành động từ khẩu là: (4) nói dối (*musāvāda*), (5) nói đâm thọc (*pisunavācā*), (6) nói lời thô lỗ cộc cằn (*pharusavācā*), và (7) nói nhảm nhí vô ích (*samphappalāpa*). Ba hành động từ ý là: (8) tham lam (*abhiijhā*), (9) sân hận (*vyāpāda*), và (10) tà kiến (*micchādiṭṭhi* hoặc chỉ là *diṭṭhi*).

Sát sanh là cố ý giết chết một chúng sanh. Từ *pāṇa* trong tiếng Pāli có nghĩa là đời sống tâm-vật-lý của một chúng sanh. Xem thường đời sống, tiêu diệt, cắt đứt, ngăn chặn sức tiến của năng lực một đời sống, không để nó tiếp tục trôi chảy là *pāṇātipāṭa*. *Pāṇa* có nghĩa là loài có hơi thở. Do đó tất cả những động vật - gồm cả loài thú - đều được xem là *pāṇa*, nhưng không bao gồm cây cỏ vì chúng không có phần tinh thần. Tuy nhiên các vị Tỳ kheo và Tỳ kheo ni không được phép xâm hại đời sống của cỏ cây. Giới này không áp dụng cho người cư sĩ.

Có năm chi tạo nghiệp sát sanh:

- 1.- Có một chúng sanh;
- 2.- Biết rằng đó là một chúng sanh;
- 3.- Ý muốn sát hại;
- 4.- Cố gắng sát hại;
- 5.- Hành động sát hại.

Nghiệp bất thiện được gây nên do hành động sát sanh nặng hay nhẹ tùy tánh cách quan trọng của chúng sanh bị giết, lành hay dữ, lớn hay nhỏ v.v... Giết một bậc vĩ nhân hiền đức hay một con thú to lớn tạo nghiệp nặng hay là giết một tên sát nhân hung dữ hay một sinh vật bé nhỏ, vì sự cố gắng để thực hiện hành động sát sanh và tai hại gây ra quan trọng hơn. Quả dữ của nghiệp sát sanh là mạng yếu, bệnh hoạn, buồn rầu, đau khổ vì nạn chia ly và lo sợ.

Có năm chi tạo nghiệp trộm cắp:

- 1.- Có một vật thuộc sở hữu của người khác;
- 2.- Biết như vậy;
- 3.- Có ý muốn trộm cắp;
- 4.- Cố gắng trộm cắp;
- 5.- Hành động trộm cắp.

Quả đương nhiên của nghiệp trộm cắp là nghèo nàn, khốn khổ, thất vọng và sống lệ thuộc.

Có bốn chi tạo nghiệp tà dâm là:

- 1.- Ý nghĩ muốn thỏa mãn nhục dục;
- 2.- Cố gắng tìm cách thỏa mãn nhục dục;
- 3.- Tìm phương tiện để thỏa mãn nhục dục;
- 4.- Hành động tà dâm.

Quả đương nhiên của nghiệp tà dâm là có nhiều kẻ thù, đời sống gia đình (giữa vợ và chồng) không có hạnh phúc, tái sanh làm đàn bà hay người bị hoạn (*paṇḍaka*, *opakkamikapaṇḍaka*, hoặc *lūnapaṇḍaka*).

Có bốn chi tạo nghiệp nói dối:

- 1.- Có sự giả dối (không chân thật) trong lời nói;
- 2.- Ý muốn lừa dối;
- 3.- Thốt lời nói dối;
- 4.- Người khác bị lừa dối thật.

Quả đương nhiên của nghiệp nói dối là bị mắng chửi nhục mạ, tánh tình đê tiện, không ai tín nhiệm và miệt thị.

Có bốn chi tạo nghiệp nói đâm thọc:

- 1.- Có những người sẽ là nạn nhân của sự chia rẽ;
- 2.- Ý muốn chia rẽ;
- 3.- Ước muốn làm cho ai mến mình;
- 4.- Thốt ra lời đâm thọc.

Quả của nghiệp nói đâm thọc là bị chia rẽ với bạn bè không cần lý do.

Có ba chi để tạo nghiệp nói thô lỗ:

- 1.- Một người khác;
- 2.- Ý nghĩ sân hận;
- 3.- Thốt ra lời thô lỗ.

Quả của nghiệp nói thô lỗ là không làm gì ai cũng bị ghét, tiếng nói khàn khàn.

Có hai chi tạo nghiệp nói nhảm:

- 1.- Ý muốn nói chuyện nhảm nhí;
- 2.- Thốt ra lời nói nhảm.

Quả của nghiệp nói nhảm là thân thể khiếm khuyết, lời nói không làm ai tin.

Có hai chi tạo nghiệp tham lam:

- 1.- Vật sở hữu của người khác;
- 2.- Thèm khát được làm chủ vật ấy.

Quả của nghiệp tham lam là không được mãn nguyện.

Có hai chi để tạo nghiệp sân hận:

- 1.- Một người khác;
- 2.- Ý nghĩ muốn làm hại.

Quả của nghiệp sân hận là thân hình xấu xa, nhiều bệnh hoạn và bầm tánh khó thương.

Tà kiến là thấy sự vật không đúng, hiểu biết sai lầm, tin rằng không có quả báo. Có hai chi để tạo nghiệp tà kiến:

- 1.- Nhìn sự vật một cách sai lầm;
- 2.- Khư khư cố chấp quan niệm sai lầm ấy.

Hậu quả đương nhiên của tà kiến là: ham muốn thấp hèn, thiếu trí tuệ, kém thông minh, bệnh hoạn kinh niên và có những tư tưởng đáng chê trách.

Theo đạo Phật, có 10 loại tà kiến:

1. Làm phước thiện bố thí (*dinnam*) không có quả tốt, quả an lạc. Nghĩa là việc bố thí không đem lại lợi ích gì.
2. Làm phước thiện cúng dường (*ittham*) không có quả tốt, quả an lạc.
3. Làm phước thiện tặng quà cho bạn hữu (*hutam*) không có quả tốt, quả an lạc. Ở đây hàm ý những việc làm từ thiện không đem lại lợi ích gì.
4. Không tin nhân quả. Hành động thiện hay bất thiện đều không gây hậu quả nào.
5. Không tin có “cõi này”.
6. Không tin có “cõi khác”.
7. Làm phước, làm tội đối với mẹ không có quả tốt, quả xấu.
8. Làm phước, làm tội đối với cha không có quả tốt, quả xấu.
9. Không tin có chúng sinh chết đi và tái sinh (*opapātika*).
10. Không tin có những bậc tu sĩ xa lánh chốn phồn hoa đô hội, tìm nơi vắng vẻ để hành thiền và những bậc thiện trí thức, đức độ cao cả, đạo hạnh trang nghiêm đã chứng đạt Đạo Quả (ám chỉ chư Phật và chư vị A-la-hán).

Có 10 loại việc thiện tạo nghiệp lành (*kusalakamma*) trả quả trong Dục giới là: (1) Bố thí (*dana*); (2) trì giới (*sīla*); (3) thiền định (*bhāvanā*); (4) cung kính lễ bái (*apacāyana*); (5) phục vụ (*veyyāvacca*); (6) hồi hương công đức (*pattidāna*); (7) hoan hỷ với việc thiện lành của người khác (*anumodanā*); (8) nghe pháp (*dhammasavana*); (9) hoằng pháp (*dhammadesanā*); và (10) củng cố chánh kiến của mình (*dijjītuṭṭhamma*).

Đôi khi mười việc thiện này được tăng thành 12 việc thiện: việc số (7) ngoài “hoan hỷ với việc thiện lành của người khác (*anumodanā*)”, thêm một việc thiện khác là “tán dương việc thiện lành của người khác (*pasamsā*)”; và việc số (10) “củng cố chánh kiến của mình (*dijjītuṭṭhamma*)” được thay bằng hai việc thiện là qui y Tam Bảo (*saraṇa*) và Chánh niệm (*anussati*).

Bồ thí tạo quả là sự giàu có. Trì giới đem lại sự tái sanh trong gia đình quý tộc và hoàn cảnh an lành hạnh phúc. Thiện định đưa đến sự tái sanh trong Sắc giới và Vô Sắc giới và nâng đỡ, đưa hành giả đến giác ngộ và giải thoát. Quả của sự hồi hướng công đức là được một đời sống sung túc, dồi dào phong phú. Hoan hỷ với việc thiện lành của người khác đem lại trạng thái an vui, bất luận trong cảnh giới nào. Nghe pháp và hoằng pháp đem lại trí tuệ. Cung kính lễ bái là nhân tạo quả được có thân bằng quyến thuộc quý phái thượng lưu. Phục vụ tạo quả dưới hình thức có nhiều người theo hầu hạ và giúp đỡ. Tán dương việc thiện lành của người khác đem lại quả là được nhiều người khen tặng. Quy y Tam bảo dẫn đến chấm dứt phiền não. Chánh niệm đem lại an lạc dưới nhiều hình thức.

Sau đây là năm⁵⁶⁰ tầng thiền (*jhānas*) hoàn toàn thuộc về tâm:

1. Tâm thiện của tầng sơ thiền, gồm: tầm (*vitakka*), tứ (*vicāra*), hỷ (*pīti*), lạc (*sukha*), và nhất tâm (*ekaggatā*).
 2. Tâm thiện của tầng nhị thiền, gồm: tứ (*vicāra*), hỷ (*pīti*), lạc (*sukha*), và nhất tâm (*ekaggatā*).
 3. Tâm thiện của tầng tam thiền gồm: hỷ (*pīti*), lạc (*sukha*), và nhất tâm (*ekaggatā*).
 4. Tâm thiện của tầng tứ thiền gồm: lạc (*sukha*) và nhất tâm (*ekaggatā*).
 5. Tâm thiện của tầng ngũ thiền gồm: xả (*upekkhā*) và nhất tâm (*ekaggatā*).
- Các tầng thiền (*jhānas*) này tạo quả tương xứng trong cõi Sắc giới.

Có bốn tầng thiền Vô Sắc (*arūpajjhānas*) tạo quả trong cõi Vô Sắc giới:

1. Tâm thiện ở trạng thái “Không vô biên xứ” (*ākāśañcāyatana*);
2. Tâm thiện ở trạng thái “Thức vô biên xứ” (*viññāṇañcāyatana*);
3. Tâm thiện ở trạng thái “Vô Sở hữu xứ” (*ākāśañcāyatana*);
4. Tâm thiện ở trạng thái “Phi tướng Phi phi tướng xứ” (*n’eva saññān’ āsaññātana*).

Hành (*Samkhāra*)

Từ *saṃkhāra*⁵⁶¹ có thể hiểu là “cái tạo duyên”, là nhân mà duyên khởi. Nó cũng có thể hiểu là “điều kiện” hay “duyên”, là quả của hành động tạo duyên. Và cuối cùng, nó có thể hiểu là “tạo duyên”, là hành động hay quá trình duyên khởi.

Là mắt xích thứ hai trong chuỗi Duyên Khởi (*paṭicca samuppāda*), hành (*saṃkhāra*) có yếu tố chủ động và đánh dấu sự xuất hiện của nghiệp (*kamma*), tức là hành động tác ý (*cetanā*) thiện (*kusala*) và bất thiện (*akusala*) của thân, khẩu và ý. Từ “tạo nghiệp” chỉ khía cạnh này của hành (*saṃkhāra*).

Hành (*saṃkhāra*) là dấu ấn để lại từ những hành động quá khứ, tức là mọi thứ chúng ta suy nghĩ, nói hay làm đều để lại một dấu vết trong tâm – đó là “những tâm hành dẫn dắt”, hay nói gọn là “tâm hành”, tạo thành uẩn thứ tư là Hành uẩn (*saṃkhārakkhandha*). Một suy nghĩ dù là chỉ thoáng qua cũng có hậu quả, và một hành động thoáng qua cũng như vậy. Qua năm tháng, sự tích tụ của tất cả những hậu quả này, dù lớn hay nhỏ, sẽ hình thành và ảnh hưởng lên cuộc đời của chúng ta.

⁵⁶⁰ Theo Vi Diệu Pháp Toát Yếu (*Abhidhammattha Sangaha*), có năm tầng thiền Sắc giới (*rūpajjhānas*), nhưng Thanh Tịnh Đạo Luận (*Visuddhimagga*) chỉ nêu có bốn tầng. Không có nhiều khác biệt giữa hai lối giải thích này. Theo Vi Diệu Pháp Toát Yếu, các tầng thiền (*jhānas*) được chia thành năm tương ứng với các thiền chi (*jhānanga*). Còn theo Thanh Tịnh Đạo Luận, tầng sơ thiền bao gồm hai thiền chi, trong khi tầng nhị thiền bao gồm ba thiền chi cuối, không có hai thiền chi đầu.

⁵⁶¹ Phạm ngữ *saṃskāra*.

Hành (*saṃkhāra*) là thứ bắt chúng ta liên tục tiếp chạm từ những kích thích về mặt giác quan. Mọi thứ chúng ta thấy, nghe, nếm, ngửi, cảm giác hay suy nghĩ như là kết quả của các tiếp chạm giác quan này với một đối tượng đều bị tác động bởi lực của nghiệp (*kamma*) trong quá khứ hay hành (*saṃkhāra*). Điều đó có nghĩa là chúng ta không thể nào thoát khỏi sự khống chế hay kiểm soát của hành (*saṃkhāra*) của chúng ta; chúng ta không có cách chỉ tránh được nghiệp (*kamma*) của mình. Tuy nhiên, cách chúng ta phản ứng với những tiếp chạm từ các kích thích về mặt giác quan không nhất thiết bị hành (*saṃkhāra*) tác động, mà chúng ta có sự lựa chọn. Hoặc chúng ta chọn đối diện với hành (*saṃkhāra*) của mình một cách sòng phẳng, hoặc chúng ta có thể né tránh và đầu hàng.

Có ba cách phản ứng với một tiếp chạm giác quan mới: (1) thiện (*kusala*); (2) bất thiện (*akusala*); và (3) không thiện cũng không bất thiện (*avyākata*). Cách phản ứng không thiện cũng không bất thiện chỉ có vị A-la-hán mới có, tức là chỉ có người nào không tham (*lobha*), không sân (*dosa*), và tâm của người đó không hề bị che bởi bất kỳ mây mù u mê (*moha*) nào về Tứ Diệu Đế. Phản ứng thiện thường là những người trí. Để có thể chọn cách phản ứng thiện, một người không chỉ kiểm soát những hành động và lời nói mà còn cả tâm của mình.

Suy nghĩ là nguồn gốc của nghiệp (*kamma*), vì từ suy nghĩ sẽ dẫn đến mọi hành động qua thân, khẩu, ý, ước muốn, quyết định, số phận. Nguồn gốc của mọi nghiệp (*kamma*) chính là ý chí của bản thân, là khao khát được thỏa mãn luôn ẩn sâu thôi thúc trong lòng.

Quá khứ và tương lai cả hai đều nằm ngay trong mỗi phút giây hiện tại. Chúng ta là bất cứ thứ gì trong hôm nay đều là kết quả của những gì chúng ta đã nghĩ, nói và làm trong quá khứ - cũng như những gì chúng ta đang nghĩ, nói và làm trong hôm nay sẽ tạo ra kết quả của chúng ta trong tương lai. Đó chính là ý nghĩa thực sự của quy luật Nghiệp báo, và nó giao trách nhiệm về hiện tại và tương lai của chính ta vào trực tiếp trong tay chúng ta.

“Mọi chúng sinh là người chủ các hành động của mình. Mỗi việc làm, thiện và bất thiện, của một người là chính tài sản của người đó. Những tài sản đó sẽ đi theo người đó suốt đời.”

Mỗi một việc bất thiện mà chúng ta từng suy nghĩ hay làm bắt nguồn tội cùng từ quan điểm sai lầm của chúng ta về bản ngã và khư khư ôm lấy cái bản ngã đó của mình, coi đó là thứ quan trọng nhất và đáng yêu nhất của đời mình. Mọi suy nghĩ, cảm xúc, khao khát, và hành động bất thiện đó chính là nhân của nghiệp bất thiện, mà được tạo ra từ sự chấp thủ đó. Chúng là lực nam châm đen tối và mạnh mẽ hút những thứ rào cản, chướng ngại, bất hạnh, đau khổ, tai họa đến chúng ta, từ đời này đời khác, và do đó, chúng chính là nguồn gốc căn nguyên của mọi khổ đau trong luân hồi (*samsāra*). ■

26

Bản chất của Nghiệp

“Gieo hạt nào, gặt quả ấy.”⁵⁶²

Trách Nhiệm về Hiện Tại và Tương Lai Nằm Trong Tay Ta

Chúng ta có phải gặt hái tất cả những nhân đã gieo không? Không nhất thiết phải như thế. Trong Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*), đức Phật nói:

“Ai nói như sau, này các Tỷ-kheo: “Người này làm nghiệp như thế nào, như thế nào, người ấy cảm thọ như vậy, như vậy”. Nếu sự kiện là vậy, này các Tỷ-kheo, thời không có đời sống Phạm hạnh, không có cơ hội để nêu rõ đau khổ được chơn chánh đoạn diệt. Và này các Tỷ-kheo, ai nói như sau: “Người này làm nghiệp được cảm thọ như thế nào, như thế nào, người ấy cảm thọ quả dị thực như vậy, như vậy”. Nếu sự kiện là vậy, này các Tỷ-kheo, thời có đời sống Phạm hạnh, có cơ hội để nêu rõ đau khổ được chơn chánh đoạn diệt.”

Như vậy theo đạo Phật có thể uốn nắn, chuyển hoá nghiệp (*kamma*) của một người. Mặc dù kinh Pháp Cú⁵⁶³ dạy:

“Không trên trời, giữa biển,
Không lánh vào động núi,
Không chỗ nào trên đời,
Trốn được quả ác nghiệp”,

thế nhưng một người không bị ràng buộc phải trả nợ cho tất cả các nghiệp (*kamma*) trong quá khứ. Nếu bị ràng buộc phải trả thì chúng sanh ắt phải chịu vĩnh viễn sống trong đau khổ và không thể mong có ngày giải thoát.

Một người không là chủ cũng không là nô lệ của nghiệp (*kamma*) này. Dầu con người xấu xa tệ nhất cũng có thể cố gắng trở nên trong sạch đạo đức. Chúng ta luôn luôn biến đổi và luôn luôn trở thành một cái gì mới, và cái mới ấy tùy thuộc chính ta, tùy thuộc nơi hành động của chính ta. Từng giây, từng phút ta có thể tự cải hoá, làm cho ta trở nên tốt đẹp hơn, cũng như xấu xa hơn. Dầu người tội lỗi hư hèn nhất cũng không đáng khinh. Trái lại, nên tạo cho họ một niềm tin tưởng nơi sự cố gắng cải thiện bản chất bình sanh của họ. Nên thương hại họ, biết đâu một lúc nào trong quá khứ ta cũng cùng ở trong tình trạng với hạng người hư hèn ấy và ta đã tiến bộ. Hôm nay ở một vị trí thấp kém, họ cũng có thể cố gắng theo ta và có khi tiến triển hơn ta. Ai biết được cái nghiệp đã tích trữ của một người khác?

⁵⁶² Kinh Tương Ưng Bộ (*Samyutta Nikāya*).

⁵⁶³ Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), IX Phẩm Ác, kệ 127

Angulimāla (Vô Nã), tên cướp đường và tên sát nhân đã giết chết cả ngàn anh em đồng loại, trở thành một vị A-la-hán và thoát khỏi quả dữ của những hành động tàn ác ấy.

Dạ-xoa Ālavaka hung tợn thường ăn thịt người, từ bỏ thói dữ và cố gắng tu tập, cũng đắc Thánh quả đầu.

Kỷ nữa Ambapālī thanh lọc mình và đắc quả A-la-hán.

Vua Asoka (A-dục)⁵⁶⁴ có tiếng là hung ác bạo tàn khi bành trướng đế quốc của mình, trở thành một đấng minh quân và thay đổi mình đến mức lịch sử hôm nay đã ghi nhận ông là: “Giữa oai danh của trăm ngàn vua chúa trong lịch sử nhân loại, danh thơm cao quý vừa hùng vĩ vừa dịu dàng, vừa trong sáng vừa trầm lắng, của Hoàng Đế Asoka chói ngời rực rỡ như một vị sao tỏ rạng.”⁵⁶⁵

Đó là một vài trường hợp hiếm hoi chỉ rằng nhờ ý chí hùng dũng, con người có thể đổi hẳn tâm tánh, từ xấu ra tốt, từ dữ ra lành.

Trong một vài trường hợp khác, cũng có thể một nghiệp ác nhẹ lại trả quả trọn vẹn, trong khi một nghiệp ác nặng hơn lại trả quả nhẹ đến mức tối thiểu. Đức Phật dạy:

“Ở đây, này các Tỳ-kheo, có người thân không tu tập, giới không tu tập, tâm không tu tập, tuệ không tu tập, hạn hẹp, tự ngã nhỏ nhen, sống chịu khổ ít ỏi. Người như vậy, này các Tỳ-kheo, làm nghiệp ác nhỏ mọn, và nghiệp ác ấy đưa người ấy vào địa ngục.”

“Ở đây, này các Tỳ-kheo, có người thân được tu tập, giới được tu tập, tâm được tu tập, tuệ được tu tập, không có hạn hẹp, tự ngã to lớn, sống đời vô lượng. Người như vậy, này các Tỳ-kheo, có làm nghiệp ác nhỏ mọn tương tự, và nghiệp ác ấy đưa người ấy đến cảm thọ ngay trong hiện tại, cho đến chút ít cũng không thấy được (trong đời sau), nói gì là nhiều⁵⁶⁶.”

“Vì như, này các Tỳ-kheo, có người bỏ một nắm muối vào trong một chén nước nhỏ. Các Thầy nghĩ như thế nào, này các Tỳ-kheo, nước trong chén ấy có vì nắm muối trở thành mặn và không uống được phải không?”

“Thưa đúng vậy, bạch Thế Tôn.”

“Vì có sao?”

“Bạch Thế Tôn, bởi vì nước trong chén nhỏ này là ít, do nắm muối này, nước trở thành mặn, không uống được.”

“Vì như, này các Tỳ-kheo, có người bỏ một nắm muối vào sông Hằng. Các Thầy nghĩ như thế nào, này các Tỳ-kheo, sông Hằng có vì nắm muối trở thành mặn và không uống được phải không?”

“Thưa không, bạch Thế Tôn.”

“Vì có sao?”

“Bạch Thế Tôn, lớn là cả khối nước sông Hằng. Khối nước ấy không vì nắm muối này, nước trở thành mặn và không uống được.”

“Cũng vậy, này các Tỳ-kheo, ở đây, có người làm nghiệp ác nhỏ mọn, và nghiệp ác ấy đưa người ấy vào địa ngục. Ở đây, này các Tỳ-kheo, có người làm nghiệp ác nhỏ mọn tương tự, và nghiệp ác ấy đưa người ấy đến cảm thọ ngay trong hiện tại, cho đến chút ít cũng không thấy được (trong đời sau), nói gì là nhiều.”

“Ở đây, này các Tỳ-kheo, có người bị tù tội vì nửa đồng tiền, bị tù tội vì một đồng tiền, bị tù tội vì một trăm đồng tiền. Nhưng ở đây, này các Tỳ-kheo, có người không bị tù tội vì nửa đồng tiền, không bị tù tội vì một đồng tiền, không bị tù tội vì một trăm đồng tiền.”

“Như thế nào, này các Tỳ-kheo, bị tù tội vì nửa đồng tiền, bị tù tội vì một đồng tiền, bị tù tội vì một trăm đồng tiền?”

⁵⁶⁴ Phan ngữ *Asoka*.

⁵⁶⁵ H. G. Wells, *Lịch sử Đại cương* (Outline of History).

⁵⁶⁶ Chỉ cho một vị A-la-hán (Arahant) không còn lệ thuộc vào bất kỳ đau khổ nào trong tương lai.

“Ở đây, này các Tỳ-kheo, có người nghèo khổ, ít sở hữu, ít tài sản. Người như vậy, này các Tỳ-kheo, bị tù tội vì nửa đồng tiền, bị tù tội vì một đồng tiền, bị tù tội vì một trăm đồng tiền.

“Như thế nào, này các Tỳ-kheo, không bị tù tội vì nửa đồng tiền, không bị tù tội vì một đồng tiền, không bị tù tội vì một trăm đồng tiền?

“Ở đây, này các Tỳ-kheo, có người giàu có, có tiền của lớn, có tài sản lớn. Người như vậy, này các Tỳ-kheo, không bị tù tội vì nửa đồng tiền, không bị tù tội vì một đồng tiền, không bị tù tội vì một trăm đồng tiền.

“Cũng vậy, này các Tỳ-kheo, ở đây có người làm nghiệp ác nhỏ mọn, nghiệp ác ấy đưa người ấy vào địa ngục. Ở đây, này các Tỳ-kheo, có người làm nghiệp ác nhỏ mọn tương tự, nghiệp ác ấy đưa người ấy đến cảm thọ ngay trong hiện tại, cho đến chút ít cũng không thấy được, còn nói gì là nhiều.”⁵⁶⁷

Nguyên do Quả ngược với Nhân

Nhân lành tạo quả lành. Nhưng đã gieo nhân lành rồi còn hối tiếc, đã làm một việc thiện mà còn ăn năn, hối hận, thì quả trở sanh không được tương xứng với nhân. Tích chuyện sau đây là một ví dụ:

Một dịp Vua Pasenadi (Ba-tư-nặc) nước Kosala (Kiền-tát-la) đến chỗ đức Phật và bạch rằng:

“Ở đây, bạch Thế Tôn, có triệu phú gia chủ ở Sàvatthi bị mệnh chung, và con đến để xem tài sản của vị không có con ấy được chở vào nội thành. Bạch Thế Tôn, có đến tám triệu đồng tiền vàng, không nói đến tiền bằng bạc. Bạch Thế Tôn, tuy vậy đồ ăn của triệu phú gia chủ ấy lại chỉ gồm có cháo tám chua ngày hôm qua để lại. Còn vải mặc chỉ mang vải gai may thành ba tấm. Còn xe thì đi xe nhỏ, cũ kỹ và hư nát, có gắn tán che bằng lá.”

Đức Phật nói:

“Thật như vậy, thưa Đại vương. Thật như vậy, thưa Đại vương. Thưa Đại vương, vị triệu phú gia chủ ấy thuở xưa, đã bố thí đồ ăn khát thực cho một vị Bích-chi Phật tên là Tagarasikkhi. Vị ấy nói: “Hãy bố thí cho vị Samôn.” Nói xong, vị ấy từ chỗ ngồi đứng dậy, rồi bỏ đi. Nhưng về sau, vị ấy hối tiếc, nói rằng: “Tốt hơn, các người phục dịch hay làm công ăn đồ ăn khát thực này”. Và hơn nữa, vị ấy đoạt mạng sống người con độc nhất của người anh, vì tài sản của người ấy. Thưa Đại vương, vì người triệu phú gia chủ ấy có bố thí đồ ăn khát thực cho vị Độc Giác Phật tên là Tagarasikkhi. Do kết quả hành động ấy, vị ấy được sanh bảy lần lên thiện thú, Thiên giới. Do kết quả dư hưởng còn lại, vị ấy được làm nhà triệu phú bảy lần ở Sàvatthi này.

“Thưa Đại vương, vì người triệu phú gia chủ ấy sau khi bố thí về, lại hối tiếc nói rằng: “Tốt hơn, các người phục vụ hay làm công ăn đồ ăn khát thực này”. Do kết quả của hành động ấy, tâm của vị ấy hướng về các món ăn không được tốt đẹp, tâm của vị ấy hướng về các đồ mặc không được tốt đẹp, tâm của vị ấy hướng về các xe cộ không được tốt đẹp, tâm của vị ấy hướng về sự thọ hưởng năm dục công đức không được tốt đẹp.

⁵⁶⁷ Kinh Tăng Chi Bộ (Anguttara Nikāya), Tập I.

“Thưa Đại vương, vì người triệu phú gia chủ ấy đoạt mạng sống người con độc nhất của người anh, vì tài sản của người ấy. Do kết quả hành động của vị ấy, vị ấy bị nung nấu ở địa ngục nhiều năm, nhiều trăm năm, nhiều trăm ngàn năm. Do kết quả dư hưởng còn lại, gia tài không con bảy lần phải nhập vào công khổ của vua.”⁵⁶⁸

Nhà triệu phú được một sự nghiệp vĩ đại nhờ nhân tốt đã gieo. Tuy nhiên đã gieo nhân lành mà còn hối tiếc nên dù được sự nghiệp lớn lao, ông không được hưởng.

Lực Hỗ trợ và Cản trở

Trong vận hành của nghiệp (*kamma*), ta nên biết rằng có các lực hỗ trợ và cản trở tác động đến quy luật tự vận hành này. Sự sanh ra (*jāti*), thời gian hay hoàn cảnh (*kāla*), nhân cách hay tướng mạo (*kāla*), và sự nỗ lực cố gắng (*kāla*) là những năng lực trợ duyên hay nghịch duyên, hỗ trợ hay ngăn cản quả của nghiệp (*kamma*).

Thí dụ như người kia sanh trưởng trong một gia đình quý phái, giàu sang, hay trong hoàn cảnh an lành, sự tái sanh tốt ấy đôi khi là một năng lực ngăn chặn không cho quả dữ trở sanh.

Trái lại, người nọ sanh trưởng trong gia đình nghèo khó khốn cùng, hay trong cảnh khổ, sự tái sanh bất hạnh của người này tạo điều kiện thuận tiện cho quả dữ trở sanh.

Những điều này được gọi bằng thuật ngữ là “tái sanh thuận lợi” (*jāti sampatti*) và “tái sanh bất lợi” (*jāti vipatti*).

Người kia, dầu không phải là hạng thông minh, mà nhờ có nghiệp (*kamma*) tốt, sanh trưởng trong hoàng tộc thì cũng được thiên hạ kính nể kiêu vi. Nếu cũng kém thông minh như người ấy mà sanh trong gia đình túng thiếu bần hàn thì ắt không được kính trọng như vậy.

Chẳng hạn Vua Dutthagamani xứ Sri Lanka gieo nhân xấu vì đã gây chiến tranh chống tộc Tamil, đồng thời cũng tạo nhiều nghiệp (*kamma*) tốt do các công tác từ thiện có tánh cách tôn giáo và xã hội. Nhờ Nghiệp tái tạo tốt ấy, vua được tái sanh vào cõi trời. Tục truyền rằng đến thời đức Phật Metteya (Di Lặc) ra đời, vua sẽ trở xuống một lần chót. Nhân bất thiện mà vua đã gieo không trở quả, nhờ được “tái sanh thuận lợi” trong hoàn cảnh tốt.

Trường hợp Vua Ajatasattu (A-xà-thế) là một thí dụ khác. Phạm trọng tội giết cha là Vua Bimbisāra (Tần-bà-sa-la), nhưng về sau vua đến gần Đức Phật và trở nên một vị minh quân có tâm đạo nhiệt thành. Vì mang trọng tội giết cha, vua phải tái sanh vào cảnh khổ, và do sự tái sanh bất thuận lợi ấy, bao nhiêu nhân lành vua đã gieo không đủ duyên hỗ trợ để trở quả.

Dung mạo đẹp đẽ hay xấu xa là hai yếu tố khác có thể hỗ trợ hay cản trở sự vận hành của nghiệp (*kamma*).

Nếu nhờ nghiệp tốt mà người kia được tái sanh thuận lợi, nhưng bất hạnh phải tật nguyên hay có tướng mạo dung nhan xấu xí thì cũng không hoàn toàn trọn hưởng phước lành của mình. Một vị hoàng tử đáng lẽ phải nối ngôi cha để trị vì thiên hạ, nhưng nếu vị ấy tật nguyên cũng có thể đó là một trở ngại, không được lên ngôi báu.

Trái lại, diện mạo xinh đẹp là yếu tố giúp thành công. Một đứa trẻ tuy nghèo nhưng mặt mày thông minh sáng sủa có thể làm cho người khác chú ý đến và gieo ít nhiều thiện cảm đến người khác.

⁵⁶⁸ Kinh Tương Ưng Bộ (*Samyutta Nikāya*), Tập I.

Thời gian hay cơ hội thuận lợi và bất lợi là hai yếu tố khác có thể ảnh hưởng đến sự vận hành của nghiệp (*kamma*).

Ví dụ trong một thiên tai, tất cả đều phải cùng chung chịu một số phận. Đó là điều kiện bất thuận lợi, trợ duyên cho nghiệp xấu trở sanh. Cũng có những điều kiện thuận lợi ngăn chặn không cho nghiệp xấu trở sanh.

Trong các lực hỗ trợ hay cản trở, hạnh tinh tấn hay sự nỗ lực cố gắng là quan trọng hơn tất cả. Trong vận hành của nghiệp (*kamma*), tình trạng cố gắng hay thiếu cố gắng giữ một vai trò chánh yếu. Do cố gắng trong hiện tại, ta có thể chuyển nghiệp, tạo nghiệp mới, hoàn cảnh mới, môi trường mới, cả một thế giới mới. Dầu có điều kiện thuận lợi và được trợ duyên đầy đủ mà nếu không nỗ lực cố gắng thì chẳng nhưng ta bỏ mất cơ hội quý báu, mà có khi còn hoang phí cả sự nghiệp, vật chất hay tinh thần.

Nếu bệnh mà không tìm thầy thuốc, nếu gặp khó khăn mà không cố gắng giải quyết, không nỗ lực để vượt qua, thì quả dữ ắt được trợ duyên đầy đủ để trở sanh. Trái lại, nếu ta tận lực cố gắng để vượt qua mọi khó khăn, luôn luôn cải thiện hoàn cảnh, tận dụng mọi khả năng mọi cơ hội hiếm có để vững vàng tiến bộ thật sự, nghiệp tốt sẽ được trợ duyên đầy đủ để trở sanh.

Khi bị đắm tàu giữa biển khơi, Bồ tát Mahā Janaka đã cố gắng cứu lấy mình, trong khi những người khác chỉ biết cầu nguyện và phó mặc cho số phận. Kết quả là Bồ tát sống sót và những người khác đều bị chết chìm.

Hai yếu tố quan trọng này được gọi bằng thuật ngữ là “nỗ lực thuận lợi” (*payoga sampatti*) và “nỗ lực bất lợi” (*payoga vipatti*).

Mặc dầu không hoàn toàn làm nô lệ cũng không tuyệt đối làm chủ nghiệp (*kamma*), chắc chắn là những yếu tố hỗ trợ và cản trở ấy cũng ảnh hưởng phần nào năng lực báo ứng của nghiệp, do môi trường bên ngoài, hoàn cảnh, cá tính, cố gắng cá nhân, và những yếu tố tương tự. Chính khía cạnh này của nghiệp (*kamma*) đem lại cho người Phật tử sự an ủi, niềm hy vọng, chỗ nương tựa và khích lệ tinh thần để có thể đảm vững bước trên con đường tiến bộ.

Chúng ta Sở hữu Nghiệp của mình

Khi có việc bất trắc xảy đến, khi gặp trở ngại, khó khăn, thất bại, và hoàn cảnh bất hạnh, người Phật tử nhận định rằng mình đang gặt hái giống nào mà trước kia chính mình đã gieo, mình đang phải trả một món nợ đã vay lúc nào trong quá khứ. Tuy nhiên, thay vì phải bó tay phó mặc mọi thứ cho nghiệp (*kamma*), người Phật tử tận lực cố gắng diệt trừ, bứng tận gốc rễ giống cỏ xấu, và gieo trồng những giống tốt bởi vì tương lai hoàn toàn nằm trong tay ta.

Người tin tưởng nghiệp (*kamma*) không khi nào lên án kẻ hư hèn tội lỗi bởi vì mọi người đều có khả năng và cơ hội để tự cải thiện bất cứ lúc nào. Người kia dầu phải chịu đau khổ trong hiện tại nhưng vẫn có hy vọng như mọi người, rằng trong một ngày tươi đẹp nào, chính mình cũng có thể đạt Đạo Quả cao thượng, an vui hạnh phúc vĩnh cửu trường tồn. Ta tạo địa ngục cho ta, do chính hành động của ta. Cũng do hành động của chính ta, ta tạo thiên đàng cho ta.

Một người Phật tử thuần thành và hiểu biết chắc chắn định luật Nghiệp Báo không khi nào van vái cầu xin được cứu rỗi. Trái lại, đặt trọn niềm tin nơi chính mình, nơi hạnh tinh tấn của mình, để được giải thoát. Thay vì bó tay đầu hàng hay vuột ve tâng bốc một thần lực siêu nhân nào, người Phật tử đặt trọn niềm tin mình trên ý trí của mình, và không ngừng hoạt động để tạo an lành cho tất cả.

Niềm tin vững chắc nơi Nghiệp Báo “nâng cao giá trị của hạnh tinh tấn và kích thích lòng nhiệt thành”, bởi vì lý Nghiệp Báo dạy mỗi người phải lãnh lấy trách nhiệm của mình.

26. THE NATURE OF KAMMA

Đối với người Phật tử bình thường, định luật Nghiệp Báo là một điều răn. Với người trí, Nghiệp Báo là một khích lệ.

Định luật Nghiệp Báo giải thích vấn đề đau khổ, giải thích sự huyền bí của cái được gọi là “số mạng” và “định mệnh” trong một vài tôn giáo và, trên hết, giải thích sự bất bình đẳng giữa người với người.

Chúng ta là vị kiến trúc sư xây đắp số phận của chúng ta. Chính ta tạo ra hay tiêu diệt ta. Chính ta tạo thiên đàng cho ta và cũng chính ta tạo địa ngục cho ta.

Những gì ta nghĩ, nói, và làm, là của ta. Chính tư tưởng, lời nói và hành động là nghiệp (*kamma*). Và nghiệp (*kamma*) đưa ta lên hay xuống từ kiếp này sang kiếp khác, mãi mãi trong vòng luân hồi (*samsāra*).

Như kinh Pháp Cú dạy: ⁵⁶⁹

*“Nay sầu, đời sau sầu,
Kẻ ác, hai đời sầu;
Nó sầu, nó ưu não,
Thấy nghiệp uế mình làm.*

*“Nay vui, đời sau vui,
Làm phước, hai đời vui.
Người ấy vui, an vui,
Thấy nghiệp tịnh mình làm.” ■*

⁵⁶⁹ Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), I Phẩm Song Yếu, kệ 15 – 16.

27

Nguồn gốc của Sự sống là gì?

*“Vô thi là luân hồi này, này các Tỳ-kheo, khởi điểm không thể nêu rõ đối với lưu chuyển luân hồi của các chúng sanh bị vô minh che đậy, bị tham ái trói buộc.”*⁵⁷⁰

Khởi thi Đầu tiên

Đối với người Phật tử, tái sinh không phải là lý thuyết suông mà là một sự kiện có thể chứng minh bằng những trường hợp hiển nhiên đã xảy ra. Thuyết tái sinh là giáo lý căn bản của đạo Phật, mặc dầu Cứu cánh của đạo Phật là Niết Bàn (*nibbāna*) - sự chấm dứt tái sinh - có thể thành đạt ngay trong kiếp sống hiện tại. “Lý tưởng Bồ Tát” và giáo lý về con đường giải thoát cũng đều đặt nền tảng trên thuyết tái sinh.

Ta không nên lẫn lộn giáo lý tái sinh của đạo Phật với thuyết chuyển sinh linh hồn, hay đầu thai, của một vài hệ thống tín ngưỡng khác, bởi vì đạo Phật không nhìn nhận có sự chuyển sinh của một linh hồn trường cửu, do một Thượng đế tạo ra hay phát xuất từ một Đại hồn (*paramātma*).

Chính nghiệp (*kamma*) tạo điều kiện để tái sinh. Nghiệp quá khứ tạo điều kiện để tái sinh trong kiếp hiện tại. Nghiệp hiện tại phối hợp với nghiệp quá khứ, tạo điều kiện để tái sinh trong kiếp tương lai. Hiện tại là con của quá khứ và cha mẹ của tương lai.

Hiện tại là một sự thật hiển nhiên, không cần phải chứng minh. Quá khứ được ghi nhận trong trí nhớ hay bản tường thuật, và ý niệm về tương lai căn cứ trên những kế hoạch đặt trước, những suy luận, những tính toán sẽ thực hiện.

Nếu quả quyết rằng có kiếp quá khứ, hiện tại, và tương lai thì ta gặp một vấn đề: Nguồn gốc tối hậu của sự sống là gì?

Để giải đáp, có vài tôn giáo chủ trương rằng khởi thi đầu tiên của sự sống là một nguyên lý, một năng lực của vũ trụ, hay một thần linh toàn năng. Vài tôn giáo khác khác không công nhận có khởi thi đầu tiên vì theo kinh nghiệm chung, trong chuỗi dài nhân và quả, nhân sanh quả, quả trở thành nhân, mãi mãi liên tục như thế, không thể có một cái nhân ban đầu⁵⁷¹. Theo nhóm quan điểm đầu thì sự sống có một nguồn gốc khởi điểm, trong khi nhóm quan điểm sau cho rằng sự sống là vô thi và thật vô lý khi cho rằng mọi vật phải có một khởi thi đầu tiên chẳng khác nào hình tam giác mà lại tròn.

Có thể biện giải rằng sự sống phải bắt đầu trong một quá khứ vô định nào và khởi điểm ấy, nhân đầu tiên ấy là Tạo hóa. Vậy thì trong trường hợp đó, không lý do gì chúng ta hỏi tiếp là Tạo hóa ấy từ đâu mà ra.

⁵⁷⁰ Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*).

⁵⁷¹ "Không có lý do nào để giả định rằng thế gian có một khởi điểm. Ý niệm chủ trương vạn vật phải có một khởi điểm phát sanh là do sự nghèo nàn trong trí tưởng tượng của chúng ta." Bertrand Russell. *Tại Sao Tôi Không Theo Đạo Cơ-đốc* (*Why I am not a Christian*) (New York, NY: Simon & Schuster [1957]), tr. 7.

Trong những tôn giáo chủ trương có khởi thi đầu tiên, có rất nhiều quan điểm khác nhau. Nhiều giáo chủ và triết gia đã dùng danh từ khác nhau như Paramātma, Brahmā, Īśvara, Jehovah (Yahweh [äääé]), Thượng Đế, đấng Toàn Năng, 'Allāh (الله), Đức Chúa Trời, Ahura Mazda, Đức Chúa Cha, Tạo Hóa, Thiên Luật, Nguyên Nhân Vô Nhân, Bản Thể Thần Linh, Pakati, Padhāna.

Theo đạo Hindu (Ấn Độ giáo), tất cả những *ātma*, hay linh hồn, đều phát sanh từ Đại Hồn (*paramātma*), và từ kiếp này đầu thai sang kiếp khác, đến chừng nào linh hồn ấy hợp đủ điều kiện để nhập trở về Đại Hồn. Ta có thể nên lên một câu hỏi: “Vậy linh hồn (*ātma*) ấy, khi đã nhập vào Đại Hồn (*paramātma*), có còn phải xuất ra khỏi Đại Hồn (*paramātma*) nữa để đầu thai không?”

Cơ Đốc Giáo chủ trương có khởi thi đầu tiên. Khởi thi ấy là đấng Thượng Đế Toàn Năng, và mọi việc trong đời sống đều do nơi ý muốn của Ngài.

Nhiều tác giả dựa theo giáo điều qua các thời đại đã tuyên bố một cách võ đoán là Thượng Đế tạo ra con người từ chính hình ảnh của Thượng Đế. Khi văn minh phát triển, quan niệm của con người về Thượng Đế được phát triển theo và có nhiều thay đổi⁵⁷². Trong thời đại ngày nay, có một khuynh hướng thay thế một Thượng Đế mang tính người thành một Thượng Đế phi nhân của các thời đại trước, mặc dù một vài giáo phái chính thống vẫn triệt để bám vào những quan niệm xưa cũ.

Dẫu sao không thể quan niệm một nhân vật tương tự, biết tất cả mọi việc và có mặt ở khắp mọi nơi, một kết tinh của tất cả những gì tốt đẹp ở trong hay ở ngoài vũ trụ.

Khoa học hiện đại cũng cố gắng theo sát vấn đề với sự hiểu biết hệ-thống-hóa có giới hạn của mình. Theo khoa học, con người là sản phẩm trực tiếp của tinh trùng và minh châu của cha mẹ. Nhưng khoa học không giải thích thỏa đáng phần tâm linh là thành phần vô cùng quan trọng hơn cơ thể vật chất trong guồng máy phức tạp của con người. Trong khi quả quyết “*Omne vivum ex vivo*”, “tất cả sự sống đều do sự sống sanh ra”, khoa học cũng chủ trương rằng tâm và sự sống được sanh ra từ chỗ không có sự sống.

Theo quan điểm của khoa học, chúng ta được sanh ra hoàn toàn do nơi cha mẹ. Vậy, trước đời sống của ta, bắt buộc phải có đời sống của cha mẹ ta v.v... Do đó, trước đời sống có đời sống, mãi mãi đến chất nguyên sinh hay tế bào nguyên sinh đầu tiên. Nhưng đến đây khoa học không thể giải thích do đâu có chất nguyên sinh hay tế bào nguyên sinh đầu tiên ấy.

Thái độ của đạo Phật về Khởi thi của Sự sống

Vậy thì đạo Phật có thái độ thế nào về vấn đề Khởi thi của sự sống?

Trước tiên ta cần phải biết rõ rằng đức Phật không có ý giải quyết tất cả những vấn đề luân lý và triết học của nhân loại. Đức Phật không hề đề cập đến những vấn đề nào không hướng về sự cải thiện con người hay về sự giác ngộ. Đức Phật cũng không đòi hỏi ở tín đồ một đức tin mù quáng về khởi thi đầu tiên của đời sống, Ngài chỉ quan tâm đến một vấn đề thực tế duy nhất – đó là khổ (*dukkha*) và diệt khổ. Tất cả mọi vấn đề khác không liên quan đều hoàn toàn bị Ngài gạt bỏ.

Một thời, một vị Tỳ kheo tên là Mālunkyāputta do không hài lòng với đời sống Phạm hạnh và tu tập theo từng bậc, đến chỗ đức Phật và sốt ruột cầu Ngài trả lời ngay lập tức một số vấn đề có tính chất suy đoán, và dọa sẽ rời khỏi Tăng đoàn nếu những thắc mắc đó không được giải quyết:

⁵⁷² Xem Karen Armstrong, (*Lịch Sử về Thượng Đế: Cuộc Tìm Kiếm 4000 Năm Của Đạo Do Thái, Đạo Cơ đốc và Đạo Hồi*) (*A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity, and Islam*) (New York, NY: Knopf [1993]).

“Bạch Thế Tôn, trong khi độc trú tịnh cư, con khởi lên ý nghĩ như sau: ‘Có một số vấn đề này, Thế Tôn không trả lời, bỏ một bên, loại bỏ ra... Nếu Thế Tôn không trả lời cho ta, thời ta sẽ bỏ học pháp và hoàn tục.’ Nếu Thế Tôn biết thế giới này là thường còn hay vô thường; thế giới là hữu biên hay vô biên; sinh mạng này và thân này là một hay sinh mạng này và thân này là khác; Như Lai có tồn tại sau khi chết, Như Lai không có tồn tại sau khi chết; Như Lai có tồn tại và không có tồn tại sau khi chết, hay Như Lai không có tồn tại và không không tồn tại sau khi chết — Thế Tôn hãy trả lời cho con.

“Nếu Thế Tôn không biết thế giới này là thường còn hay vô thường; thế giới là hữu biên hay vô biên; sinh mạng này và thân này là một hay sinh mạng này và thân này là khác; Như Lai có tồn tại sau khi chết, Như Lai không có tồn tại sau khi chết; Như Lai có tồn tại và không có tồn tại sau khi chết, hay Như Lai không có tồn tại và không không tồn tại sau khi chết — thời không biết, không thấy, hãy thẳng thắn trả lời: “Ta không biết, Ta không thấy”. ”

Đức Phật khuyên vị Tỷ kheo không nên lãng phí thời gian và sức lực vào những vấn đề suy đoán như vậy vì có hại cho sự phát triển đạo tâm:

“Này Malunkyaputta, Ta có nói với Ông: “Này Malunkyaputta, hãy đến và sống Phạm hạnh theo Ta, Ta sẽ trả lời cho Ông: thế giới này là thường còn hay vô thường; thế giới là hữu biên hay vô biên; sinh mạng này và thân này là một hay sinh mạng này và thân này là khác; Như Lai có tồn tại sau khi chết, Như Lai không có tồn tại sau khi chết; Như Lai có tồn tại và không có tồn tại sau khi chết, hay Như Lai không có tồn tại và không không tồn tại sau khi chết?””

“Thưa không, bạch Thế Tôn.”

“Hay Ông có nói với Ta như sau: “Bạch Thế Tôn, con sẽ sống Phạm hạnh theo Thế Tôn, nếu Thế Tôn sẽ trả lời cho con: thế giới này là thường còn hay vô thường; ... (như trên)... Như Lai không có tồn tại và không không tồn tại sau khi chết?””

“Thưa không, bạch Thế Tôn.”

“Sự tình là như vậy, thời này kẻ ngu kia, Ông là ai, và Ông phủ nhận cái gì?”

“Này Malunkyaputta, nếu có ai nói như sau: “Ta sẽ không sống Phạm hạnh theo Thế Tôn cho tới khi nào Thế Tôn sẽ trả lời cho ta: thế giới này là thường còn hay vô thường; ... (như trên)... Như Lai không có tồn tại và không không tồn tại sau khi chết,” thời này Malunkyaputta, người ấy sẽ chết và vẫn không được Như Lai trả lời.

“Này Malunkyaputta, ví như một người bị mũi tên bắn, mũi tên được tẩm thuốc độc rất dày. Bạn bè và bà con huyết thống của người ấy mời một vị y sĩ khoa mổ xẻ đến săn sóc. Nhưng người ấy lại nói: “Tôi sẽ không rút mũi tên này ra khi nào tôi chưa biết được người đã bắn tôi thuộc giòng hoàng tộc, hay Bà-la-môn, hay buôn bán, hay người làm công”. Người ấy có thể nói như sau: “Tôi sẽ không rút mũi tên này ra khi nào tôi chưa biết được người đã bắn tôi tên là gì, tộc tánh là gì?” Người ấy có thể nói như sau: “Tôi sẽ không rút mũi tên này ra khi nào tôi chưa biết được người đã bắn tôi là cao hay thấp, hay người bậc trung”. Người ấy có thể nói như sau: “Tôi sẽ không rút mũi tên này ra khi nào tôi chưa biết được người đã bắn tôi là da đen, da sẫm hay da vàng”. Người ấy có thể nói như sau: “Tôi sẽ không rút mũi tên này ra khi nào tôi chưa biết được người đã bắn tôi thuộc làng nào, thuộc thị trấn nào, thuộc thành phố nào”. Người ấy có thể nói như sau: “Tôi sẽ không rút mũi tên này ra khi nào tôi chưa biết cái cung mà tôi bị bắn, cái cung ấy thuộc loại cung thông thường hay loại cung nỏ”. Người ấy có thể nói như sau: “Tôi sẽ không rút mũi tên này ra khi nào tôi chưa biết được dây cung mà tôi bị bắn, dây cung ấy làm bằng cây leo, hay cây lau, hay một thứ gân, hay một thứ dây gai, hay một thứ cây có nhựa”. Người ấy có thể nói như sau: “Tôi sẽ không rút mũi tên này ra khi nào tôi chưa biết cái tên mà tôi bị bắn, cái tên ấy thuộc một loại cây lau này hay cây lau khác”. Người ấy có thể nói như sau:

"Tôi sẽ không rút mũi tên này ra khi nào tôi chưa biết cái tên mà tôi bị bắn, mũi tên ấy có kết lông gì, hoặc lông con kên, hoặc lông con cò, hoặc lông con ó, hoặc lông con công, hoặc lông một loại kết". Người ấy có thể nói như sau: "Tôi sẽ không rút mũi tên này ra khi nào tôi chưa biết cái tên mà tôi bị bắn, cái tên ấy được cuốn (*parikkhittam*) bởi loại gân nào, hoặc là gân bò cái, hoặc là gân trâu, hoặc là gân nai, hoặc là gân lừa". Người ấy có thể nói như sau: "Tôi sẽ không rút mũi tên này ra khi nào tôi chưa biết cái tên mà tôi bị bắn, cái tên ấy thuộc loại tên nhọn, hay thuộc loại tên móc, hay thuộc loại tên như đầu sào, hay thuộc loại tên như răng bò, hay thuộc loại tên như kềm gai". Nay *Malunkya*putta, người ấy sẽ chết và vẫn không được biết gì.

"Cũng vậy, nay *Malunkya*putta, ai nói như sau: "Ta sẽ không sống Phạm hạnh theo Thế Tôn cho tới khi nào Thế Tôn sẽ trả lời cho ta: thế giới này là thường còn hay vô thường; ... (như trên)... Như Lai không có tồn tại và không không tồn tại sau khi chết," thời này người ấy sẽ chết và vẫn không được Như Lai trả lời." ⁵⁷³

Theo đạo Phật, chúng ta được sanh ra từ bào thai của các nghiệp hay hành động (*kammayoni*). Chính hành động hay nghiệp (*kamma*) của ta trong quá khứ là cái bào thai nuôi dưỡng và tạo điều kiện để tái sanh. Cha mẹ cấu hợp nền tảng vật chất. Như vậy, trước chúng sanh có chúng sanh. Trước một chúng sanh trong kiếp hiện tại phải có một chúng sanh trong kiếp quá khứ. Lúc thọ thai, chính nghiệp tạo điều kiện cho thức đầu tiên làm nguồn sống cho thai bào. Chính nghiệp lực vô hình, phát sanh từ kiếp quá khứ, tạo những hiện tượng tâm linh và những hiện tượng sinh khí trong một hiện tượng vật lý sẵn có để gồm đủ ba yếu tố cấu thành con người.

Đề cập đến vấn đề thọ thai, đức Phật dạy:

"Này các Tỳ-kheo, có ba sự hòa hợp mà một bào thai thành hình: ở đây, cha mẹ có giao hợp và người mẹ không trong thời có thể thụ thai, và hương ẩm (*gandhabba*) không hiện tiền, như vậy bào thai không thể thành hình. Ở đây, cha và mẹ có giao hợp, và người mẹ trong thời có thể thụ thai, nhưng hương ẩm (*gandhabba*) không hiện tiền, như vậy bào thai không thể thành hình. Và này các Tỳ-kheo, khi nào cha mẹ có giao hợp, và người mẹ trong thời có thể thụ thai, và hương ẩm có hiện tiền; có ba sự hòa hợp như vậy, thì bào thai mới thành hình." ⁵⁷⁴

Hương ẩm *gandhabba* (hoặc *gantabba*) ở đây không có nghĩa là "một vị thần được cho là chỉ huy việc thọ thai" ⁵⁷⁵, mà chỉ là một chủng tử hay một chúng sinh thích hợp trong bào thai. Từ *gandhabba* chỉ dùng trong trường hợp đặc biệt này thôi, không nên lầm lẫn với một linh hồn trường cửu.

Có sự tái sanh ở chỗ này tức nhiên phải có một chúng sanh chết ở một nơi nào khác. Nói một cách chính xác, cái sanh của một chúng sanh, tức sự sanh khởi của ngũ uẩn (*khandhanam patubhavo*), hay những hiện tượng tâm-vật-lý trong kiếp hiện tại, chuyển tiếp liền theo cái chết của một chúng sanh vừa qua đời, cũng giống như ta thường nói, khi mặt trời lặn ở một nơi tức là mặt trời mọc ở một nơi khác. Câu nói có vẻ bí hiểm ấy có thể

⁵⁷³ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Tập II (*Bhikkhuvagga*), Tiểu kinh *Malunkya*putta (*Cūḷa Mālunkya Sutta*) số 63.

⁵⁷⁴ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Tập I (*Mahāyamakavagga*), Đại kinh Đoạn tận ái (*Mahātānhasaṃkhaya Sutta*) số 38. Mặc dầu đèn có sẵn tim và dầu, nhưng nếu không có ngọn lửa từ bên ngoài châm vào sẽ không tạo ra lửa.

⁵⁷⁵ Xem F. L. Woodward, *Những Lời Nói của đức Phật (Some Sayings of the Buddha)*, tr. 40.

rõ ràng và dễ hiểu hơn nếu ta hình dung đời sống như một lượn sóng, chứ không phải như một đường thẳng. Lượn sóng nổi lên, rồi hạ xuống để bắt đầu lượn sóng mới. Tuy hai lượn sóng khác nhau nhưng không có một thời gian gián đoạn. Sanh và tử chỉ là hai giai đoạn trong một tiến trình. Sanh rồi tử, tử rồi sanh, sự luân lưu bất tận sanh-tử, tử-sanh của chuỗi dài những kiếp sống gọi là luân hồi (*samsāra*), một cuộc đi bất định, mãi mãi và không mục đích.⁵⁷⁶

Nguồn gốc tột cùng của sự sống là gì? Đức Phật tuyên bố một cách tích cực:

“Vô thi là luân hồi này. Khởi điểm không thể nêu rõ đối với lưu chuyển luân hồi của các chúng sanh bị vô minh che đậy, bị tham ái trói buộc.”

Đời sống tựa hồ như dòng nước chảy trôi vô cùng tận. Ngày nào còn tiếp nhận nước bùn của vô minh và ái dục thì dòng đời còn trôi chảy. Chỉ ngưng khi nào vô minh và ái dục hoàn toàn bị cắt đứt, chừng ấy thì không còn tái sanh nữa, như trường hợp chư Phật và chư A-la-hán. Không thể xác định khởi thi của sự sống, vì một giai đoạn đời sống sẽ không thể nhận biết khi đời sống đó không còn vô minh và tham ái.

Cần nên hiểu đức Phật chỉ đề cập đến khởi thi của đời sống chúng sinh ở đây; còn khởi thi và tiến hóa của vũ trụ là việc để lại cho khoa học suy luận. ■

Further Reading

Armstrong, Karen. 1993. *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity, and Islam*. New York, NY: Knopf.

Coyne, Jerry A. 2009. *Why Evolution is True*. New York, NY: Viking.

Dalai Lama. 2005. *The Universe in a Single Atom: The Convergence of Science and Spirituality*. New York, NY: Morgan Road Books.

Dawkins, Richard. 2009. *The Greatest Show on Earth: The Evidence for Evolution*. New York, NY, London, Toronto, Sydney: Free Press.

Jayatilleke, K. N. 1979. *Facets of Buddhist Thought*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

Lanza, Robert, and Bob Berman. 2009. *Biocentrism: How Life and Consciousness Are the Keys to Understanding the True Nature of the Universe*. Dallas, TX: BenBella Books.

Miller, Kenneth R. 2008. *Only a Theory: Evolution and the Battle for America's Soul*. New York, NY: Viking.

Ricard, Matthieu, and Trinh Xuan Thuan. 2001. *The Quantum and the Lotus: A Journey to the Frontiers where Science and Buddhism Meet*. New York, NY: Crown.

Russell, Bertrand. 1957. *Why I am not a Christian*. New York, NY: Simon & Schuster.

Steinhardt, Paul J., and Neil Turok. 2007. *Endless Universe: Beyond the Big Bang*. New York, NY: Doubleday.

Story, Francis. 1976. *Dimensions of Buddhist Thought. Collected writings, Vol. III*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

⁵⁷⁶ Chú giải Bộ Pháp tụng (*Atthasālinī*) định nghĩa luân hồi (*samsāra*) như sau: “Luân hồi (*samsāra*) là sự tiếp diễn không ngừng của ngũ uẩn, tứ đại và lục căn.” Theo Thượng tọa Nyānatiloka: “Không thể quan niệm được điểm khởi đầu của vòng luân hồi. Không thể khám phá được khởi điểm nguyên thủy của chúng sanh vốn bị che lấp trong màn vô minh và dính mắc trong ái dục, đang vội vã, hấp tấp, chạy đảo điên xuyên qua vòng sanh tử liên tục tiếp diễn.”

28

Đức Phật và Vấn đề “Thần linh Tạo hóa”

*“Phạm Thiên là vị bất công quá,
Đã tạo thế gian lắm trái sai.”⁵⁷⁷*

Không có Thần linh Tạo hóa

Từ Pāli tương đương với danh từ "Tạo Hóa" trong các tôn giáo khác là *Issara*⁵⁷⁸ hoặc *Brahmā* (Phạm Thiên). Trong toàn bộ Tam Tạng (*Tipitaka*), tuyệt đối không có đoạn nào đề cập đến sự hiện hữu của một Tạo Hóa. Nhiều lần đức Phật phủ nhận một linh hồn trường cửu (*attā*). Ngài tuyệt nhiên không chấp nhận có một đấng Tạo Hóa, bất luận dưới hình thức lực lượng hay một chúng sanh siêu nhiên.

Mặc dầu đức Phật không hề đặt một Thần Linh siêu nhân nào lên trên con người, có vài học giả cũng quả quyết rằng Ngài đặc biệt không đề cập đến vấn đề tranh luận quan trọng ấy. Những đoạn kinh trích ra sau đây sẽ rọi sáng quan điểm của đức Phật về Thần Linh Tạo Hóa.

Trong Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*), đức Phật có nêu ba quan điểm khác nhau đang thịnh hành trong thời bấy giờ. Một trong ba quan điểm ấy là “tất cả những thọ cảm của con người, đau hạnh phúc, đau khổ hay vô ký, đều do một đấng Tối Cao tạo nên (*issaranimmānāhetu*).”

Theo quan điểm trên, chúng ta như thế nào là do đấng Tạo Hóa muốn cho ta như thế ấy. Số phận của ta hoàn toàn nằm trong tay Tạo Hóa. Tất cả đều do Tạo Hóa định đoạt. Cái gọi là “ý chí tự do” mà người ta gán cho con người, tạo vật của đấng Tạo Hóa, tức nhiên trở thành vô nghĩa.

Đề cập đến vấn đề định mệnh, đức Phật nói:

“Như vậy, do nhân một vi tạo hóa tạo ra, sẽ trở thành người sát sanh; người lấy của không cho; người không Phạm hạnh; người nói láo; người nói hau lười; người ác khẩu; người nói lời phù phiếm; người tham lam; người tâm sân; người theo tà kiến. Nhưng này các Tỷ-kheo, với những ai trở lại dựa vào vi tạo hóa tạo ra là lý do kiên thực, với những người ấy sẽ không có ước muốn, không có tinh tấn, không có “Đây là việc phải làm”, hay “Đây là việc không nên làm”. ”

Trong kinh Devadaha (*Devadaha Sutta*)⁵⁷⁹, khi giảng về lỗi tu khổ hạnh của các đạo sĩ lửa thể, đức Phật nói:

⁵⁷⁷ Chuyện Tiền thân đức Phật - Chuyện Bậc Đại trí Bhūridatta (*Bhūridatta Jātaka*) số 543.

⁵⁷⁸ Phạm ngữ *Īśvara*.

⁵⁷⁹ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Tập III (*Devadahavagga*), Kinh Devadaha (*Devadaha Sutta*) số 101.

“Này các Tỳ-kheo, nếu các hữu tình do nhân một vị Tào hóa tạo ra lãnh thọ những cảm giác lạc khổ, thời này các Tỳ-kheo, các Nigantha thật sự được tạo ra bởi một vị Tào hóa ác độc, vì rằng nay họ lãnh thọ những cảm giác đau đớn, cực khổ, thống khổ.”

Kinh Kiên Cố (*Kevaḍḍha Sutta*)⁵⁸⁰ có tường thuật cuộc đối thoại giữa một vị Tỳ-kheo hay hỏi và một chư Thiên được cho là đáng Tào Hóa. Vị Tỳ-kheo muốn biết các đại chúng đi đâu sau khi biến diệt hoàn toàn, nên đã đến vị Đại Phạm thiên (*Mahā Brahmā*) và hỏi như sau:

“Này Hiền giả, bốn đại chúng này: địa đại, thủy đại, hỏa đại, phong đại đi đâu sau khi biến diệt hoàn toàn?” Được nghe nói vậy, Đại Phạm thiên nói với Tỳ-kheo ấy: “Này Tỳ-kheo, Ta là Phạm thiên, Đại Phạm thiên, đáng Toàn năng, Tối thắng, Biến nhãn, Thượng tôn, Thượng đế, Sáng tạo chủ, Hóa sanh chủ, Đại tôn, Chúa tể mọi định mạng, đáng Tự tại, Tổ phụ các chúng sanh đã và sẽ sanh.”

Vị Tỳ-kheo lặp lại câu hỏi lần thứ hai, và Vị Đại Phạm thiên lại trả lời y như trước. Khi vị Tỳ-kheo hỏi lần thứ ba, Đại Phạm thiên cầm tay Tỳ-kheo ấy, kéo ra một bên rồi nói với Tỳ-kheo:

“Này Tỳ-kheo, chư Thiên Brahmā Kayikā xem rằng không có gì Phạm thiên không thấy, không có gì Phạm thiên không hiểu, không có gì Phạm thiên không chứng. Do vậy, trước mặt chúng, ta không có trả lời: “Này Tỳ-kheo, ta không được biết bốn đại chúng ấy - địa đại, thủy đại, hỏa đại, phong đại - đi đâu, sau khi biến diệt hoàn toàn”. Do vậy, này Tỳ-kheo, Người đã làm sai, Người đã lầm lẫn, khi Người bỏ qua Thế Tôn, hướng đến người khác để trả lời câu hỏi ấy. Này Tỳ-kheo, Người hãy đi đến Thế Tôn hỏi câu hỏi ấy, và hãy thọ trì những gì Thế Tôn trả lời.”

Trong kinh Ba-lê (*Pāṭika Sutta*)⁵⁸¹, Đức Phật nhắc lại nguồn gốc của Đại Phạm thiên (*Mahā Brahmā*) được cho là đáng Tào Hóa và nói rằng:

“Lúc bấy giờ, này các Hiền giả, vị hữu tình sanh qua đầu tiên nghĩ rằng: “Ta là Phạm thiên, Đại Phạm thiên, Toàn năng, Tối thắng, Biến nhãn, Thượng tôn, Thượng đế, Sáng tạo chủ, Hóa sanh chủ, Đại tôn, Chúa tể mọi định mạng, đáng Tự tại, Tổ phụ các chúng sanh đã và sẽ sanh. Những loài hữu tình ấy do chính ta hóa sanh. Tại sao vậy? Vì chính do ta khởi niệm: Mong sao các loài hữu tình khác cũng đến tại chỗ này! Chính do sở nguyện của ta mà những loại hữu tình ấy đến tại chỗ này.”

“Các loài hữu tình đến sau cùng nghĩ như thế này: “Vị ấy là Phạm thiên, Đại Phạm thiên, đáng Toàn năng, Tối thắng, Biến nhãn, Thượng tôn, Thượng đế, Sáng tạo chủ, Hóa sanh chủ, Đại tôn, Chúa tể mọi định mạng, đáng Tự tại, Tổ phụ các chúng sanh đã và sẽ sanh. Chúng ta do vị Phạm thiên này hóa sanh. Vì chúng ta thấy vị này sanh trước ở đây rồi, còn chúng ta thì sanh sau.”

“Này các Hiền giả, vị hữu tình sanh ra đầu tiên ấy, sống được lâu hơn, sắc tướng tốt đẹp hơn, và được nhiều uy quyền hơn. Còn các loài hữu tình sanh sau thì sống ngắn hơn, sắc tướng ít tốt đẹp hơn, và được ít uy quyền hơn. Này các Hiền

⁵⁸⁰ Kinh Trường Bộ (*Dīgha Nikāya*), Tập I (*Sīlakkhandhavagga*), Kinh Kiên Cố (*Kevaḍḍha Sutta*) số 11.

⁵⁸¹ Kinh Trường Bộ (*Dīgha Nikāya*), Tập II (*Pāṭikavagga*), Kinh Ba-lê (*Pāṭika Sutta*) số 24.

28. THE BUDDHA AND THE SO-CALLED “CREATOR GOD”

giả, sự tình này có thể xảy ra. Một trong các loài hữu tình ấy, sau khi từ bỏ thân kia lại thác sanh đến cõi này. Khi đến cõi này, vị ấy xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình. Sau khi xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình, vị ấy nhờ nhất tâm, nhờ tinh tấn, nhờ cần mẫn, nhờ không phóng dật, nhờ chánh ức niệm, nên tâm nhập định. Khi tâm nhập định, vị ấy nhớ tới đời sống ấy. Vị ấy nói rằng: “Vị kia là Phạm thiên, Đại Phạm thiên, đấng Toàn năng, Tối thắng, Biến nhãn, Thượng Tôn, Thượng đế, Sáng tạo chủ, Hóa sanh chủ, Đại tôn, Chúa tể mọi định mạng, đấng Tự tại, Tổ phụ các chúng sanh đã và sẽ sanh. Chúng ta do vị Phạm thiên ấy hóa sanh. Vị ấy là thường hằng, kiên cố, thường trú, không biến chuyển, thường trú như vậy mãi mãi. Còn chúng ta do vị Phạm thiên ấy hóa sanh đến tại chỗ này. Chúng ta là vô thường, không kiên cố, yếu thọ, chịu sự biến dịch và thác sanh đến tại chỗ này.”

“Này các Hiền giả, như vậy quý vị tuyên bố về khởi nguyên thế giới theo truyền thống là do Tự Tại thiên tạo ra, là do Phạm thiên tạo ra.”

Trong Chuyện Tiền thân Bạc Đại trí Bhūridatta (*Bhūridatta Jātaka*) số 543, Bồ tát chất vấn cái gọi là công bằng tối thượng của Tạo Hóa như sau:

*“Vọng ngữ tham lam thuyết đảo điên,
Kẻ ngu tin tưởng chuyện hư huyền,
Ai người có mắt nhìn toàn cảnh,
Sao chẳng công bình, hỡi Phạm thiên?”*

*Nếu quyền vô hạn khắp nơi nơi,
Sao chính tay ban phúc hiếm hoi,
Sao vật ngài sinh đều chịu khổ,
Sao không ban phúc đến muôn loài?”*

*Lừa dối ngu si ở khắp nơi,
Tràn đầy hư vọng, chánh chân voi,
Phạm thiên là vị bất công quá,
Đã tạo thế gian lắm trái sai.”*

Bác bỏ triết lý cho rằng mọi vật đều là sự sáng tạo của một đấng Tối cao, Bồ tát nói như sau trong Chuyện Tiền thân về Hiền giả Đại Bồ Đề (*Mahābodhi Jātaka*) số 528:

*“Nếu có Chúa trời đủ vạn năng
Cho người thiện, ác, lạc, ưu tràn,
Đáng kia quả thật mang đầy tội,
Người theo ý chúa, chỉ chuyên làm.”*

Các hiện tượng hiện hữu vô ngã cũng như sự bác bỏ một Thần Linh Tạo Hóa đã được diễn đạt thật đẹp trong những vần thơ sau của Thanh Tịnh Đạo Luận (*Visuddhimagga*):

*“Không có người làm nghiệp
cũng không người gặt quả báo
Chỉ có hiện tượng trôi chảy
thấy khác thế là không đúng*

Và khi nghiệp và báo
duy trì vòng quay theo nhân duyên
như hột và cây tiếp nối lẫn nhau
người ta không thể chỉ ra khởi thủy...

Vì ở đây không có Phạm thiên,
sáng tạo chủ của vòng tái sanh,
chỉ có những hiện tượng tuôn chảy,
do nhân duyên và các duyên khác.”

Ý Niệm Thượng Đế ⁵⁸²

Truy cứu về nguồn gốc và sự phát triển ý niệm Thượng Đế, ta phải quay trở về thời gian khi mà nền văn minh còn phôi thai và khoa học hiện đại còn chưa được biết đến. Người thượng cổ do lòng sợ hãi và ngưỡng mộ đối với hiện tượng thiên nhiên nên tin tưởng vào những loại ma quỷ và thần linh khác nhau. Họ sử dụng niềm tin vào ma quỷ và thần linh để tạo thành tôn giáo của họ. Tùy theo những hoàn cảnh tương ứng và khả năng hiểu biết, mỗi dân tộc sùng bái thần linh khác nhau và hình thành những đức tin khác nhau.

Vào lúc khởi thủy của ý niệm Thượng Đế con người sùng bái nhiều thần linh - thần cây, thần suối, thần sét, thần bão, thần gió, thần mặt trời, và tất cả các hiện tượng trên trái đất. Những thần linh này liên quan đến mỗi một hành động của thiên nhiên. Dần dà con người bắt đầu quy hợp cho các thần linh này giới tính và hình dạng cũng như các đặc tính thể chất hay tinh thần của nhân loại. Những thuộc tính con người quy cho thần linh như thương yêu, hận thù, ganh ghét, sợ hãi, cao ngạo, ham muốn và tất cả các cảm xúc khác đều được thấy nơi con người. Từ tất cả các vị thần này, dần dà nảy nở một hiểu biết là không có nhiều thần mà chỉ có Một. Sự hiểu biết này nảy sinh thuyết độc thần của thời đại gần đây.

Trong tiến trình phát triển, ý niệm Thượng Đế đã trải qua một loạt sự thay đổi môi trường xã hội và trí thức. Ý niệm này được nhận định trong nhiều đường lối khác nhau bởi nhiều người khác nhau. Một số lý tưởng hóa Thượng Đế như Vua trên Thiên Đường và Trái Đất; họ có ý niệm Thượng Đế là người cai quản. Một số khác nghĩ rằng Thượng Đế chỉ là nguyên tắc trừu tượng. Một số tôn vinh Thượng Đế là Vua Trời trên thiên đường cao nhất, trong khi một số lại mang Thượng Đế xuống những tầng sâu thấp nhất của trái đất. Một số hình dung Thượng Đế trên thiên đường, trong khi một số làm thành thần tượng để thờ phụng. Một số còn đi xa hơn nữa nói rằng không có Thượng Đế thì không có giải thoát - dù cho bạn đã làm tốt đến đâu đi nữa, bạn cũng sẽ không hưởng được quả tốt do hành động của mình trừ khi bạn hành động do niềm tin nơi Thượng Đế.

Cả đến vị Độc Thần trong thời đại gần đây cũng phải trải qua hàng loạt thay đổi khi thông qua các quốc gia và dân tộc khác nhau.⁵⁸³ Thượng Đế của người Ấn Độ Giáo khác hẳn Thượng Đế của người Cơ Đốc Giáo. Thượng Đế của người Cơ Đốc Giáo lại cũng khác hẳn các Thượng Đế của các đức tin khác. Do đó nhiều đạo giáo xuất hiện như trên; vào lúc cuối mỗi tôn giáo đều khác biệt hẳn nhau và đều nói “Thượng Đế là Một”.

⁵⁸² Được phỏng theo “Ý Niệm Thượng Đế (The God-Idea),” trong quyển *Người Phật tử Tin Gì (What Buddhists Believe)* của K. Sri Dhammananda, (Kuala Lumpur, Malaysia: Buddhist Missionary Society [fourth edition 1987]), tr. 259—264.

⁵⁸³ Xem chi tiết hơn trong quyển *Lịch Sử Thượng Đế (A History of God)* của Karen Armstrong (New York, NY: Gramercy Books [2004; ấn bản lần đầu vào 1993]).

28. THE BUDDHA AND THE SO-CALLED “CREATOR GOD”

Do xuất hiện và phát triển trên ý niệm Thượng Đế, mỗi tôn giáo triển khai cách giải thích riêng của mình về sự sáng tạo. Vậy nên ý niệm Thượng Đế liên kết với nhiều thần thoại khác nhau.

Ngày nay, những người thông minh sau khi thận trọng kiểm điểm tất cả dữ kiện có giá trị để đi đến kết luận: giống như ý niệm Thượng Đế, sự sáng tạo các thần thoại phải được coi như sự tiến hóa của trí tưởng tượng con người khởi nguyên do hiểu lầm hiện tượng thiên nhiên. Những hiểu lầm này bắt nguồn gốc từ sự sợ hãi và ngu dốt của người nguyên thủy. Dưới ánh sáng của tư duy khoa học mới đây thì sự định nghĩa theo thần học về Thượng Đế rất mơ hồ, và vì lý do đó nên không thể có chỗ đứng nào trong học thuyết hiện đại về sự sáng tạo hay thần thoại.

Nếu con người được sáng tạo bởi một nguồn gốc bên ngoài, thì con người phải thuộc về nguồn gốc ấy chứ không phải thuộc chính mình. Người Phật Tử không có lý do gì tin tưởng là con người hiện hữu là do nguồn gốc bên ngoài. Thay vào đó, người Phật Tử tin sở dĩ con người có hiện nay là do chính những trong quá khứ hành động của mình. Con người chẳng bị phạt hay được thưởng bởi ai cả mà tự mình gặt lấy những kết quả từ những việc làm thiện hay bất thiện qua thân, khẩu và ý của mình. Đạo Phật đồng ý học thuyết con người hiện hữu từ quá trình tiến hóa. Ngoài ra, những khám phá của khoa học về sự phát triển dần dần của vũ trụ phù hợp với các giáo lý của đức Phật.

Cả hai quan niệm về Thượng Đế và những thần thoại liên quan đến tạo hóa đã được bảo vệ và biện hộ bởi những tín đồ cần có những ý kiến để chứng minh sự hiện hữu và sự ích lợi của họ trong xã hội loài người. Tất cả những người tin tưởng này cho rằng họ đã nhận được kinh điển tương ứng như sách Khải Huyền; nói một cách khác họ đều công nhận là đã đi trực tiếp từ Một Thượng Đế. Mỗi tôn giáo tin Thượng Đế đều cho rằng đạo của mình có nghĩa là Hòa Bình toàn vũ trụ, tình huynh đệ bao quát khắp thế gian cùng những lý tưởng cao như vậy.

Tuy nhiên dù lý tưởng của tôn giáo có vĩ đại như thế nào, lịch sử thế giới đã nêu rõ cho đến ngày nay tôn giáo đã hỗ trợ cho việc gieo rắc mê tín dị đoan. Một số tôn giáo chống lại khoa học và sự tiến bộ của khoa học, dẫn đến ác cảm, tàn sát, và chiến tranh. Trên phương diện này, những tôn giáo tin có Thượng Đế đã thất bại trong việc lợi lạc cho nhân loại. Bây giờ là lúc họ nên nhận định con đường thanh tịnh thực sự là do tình thương và hiểu biết, chứ không phải đi gieo rắc mê tín dị đoan.

Tiến sĩ G. Dharmasiri trong cuốn sách của ông “Phê Bình của Phật Giáo về Quan Niệm Thượng Đế của Cơ Đốc Giáo” (*A Buddhist Critique of the Christian Concept of God*) (1974 [tái bản 1988]) có ghi: “Tôi nhìn thấy dù khái niệm về Thượng Đế chứa đựng những thành phần luân lý cao siêu, nhưng khái niệm ấy cũng có ngụ ý rất nguy hiểm cho con người cũng như cho các chúng sinh trên hành tinh này.”

Những tôn giáo nào tin có Thượng Đế đều không cống hiến được một cách giải thoát nào mà không có Thượng Đế. Vì vậy, có thể một người tuy được nhận là đã tiến đến đỉnh cao nhất của đức hạnh, và đã sống một cuộc đời chính đáng, và ngay cả đã đạt đến mức cao nhất của thánh thiện, nhưng cũng vẫn bị đọa xuống địa ngục vĩnh viễn vì người đó không tin sự hiện hữu của Thượng Đế. Mặt khác, một người nhiều tội lỗi, nhưng cuối cùng biết sám hối, cũng có thể được tha thứ, và được “cứu rỗi”. Theo quan điểm của Phật Giáo, loại học thuyết này không thể biện giải được.

Nếu tín đồ của các giáo phái tranh chấp nhau và kết án đức tin và pháp môn khác - nhất là để chứng tỏ hay bác bỏ sự hiện diện của Thượng Đế - và nếu họ nuôi dưỡng tâm sân hận đối với những tôn giáo khác do quan điểm dị biệt, thì chính họ đang tạo sự bất hòa to lớn giữa những cộng đồng tôn giáo. Bản phận của chúng ta như những công dân toàn cầu có trách nhiệm là phải tôn trọng tín ngưỡng của kẻ khác cả đến khi chúng ta không thể

phù hợp với tín ngưỡng ấy. Sự tôn trọng đó rất cần thiết để đời sống được hòa hợp và hòa bình.

Phải chăng đức Phật là hóa thân của Thượng Đế? ⁵⁸⁴

Đức Phật là một người duy nhất đạt được tự Giác ngộ. Không ai là người được coi là Thầy của Ngài. Ngài đạt giác ngộ là do những cố gắng của chính Ngài, và do Ngài tu tập viên mãn mười Ba-la-mật là bố thí, trì giới, xuất ly, trí tuệ, tinh tấn, nhẫn nhục, phát nguyện, tâm từ và tâm xả. Do thanh lọc được tâm ý, Ngài đã mở được cánh cửa tri thức. Ngài biết tất cả những điều gì cần biết, trau dồi tất cả những điều gì cần trau dồi, và đoạn trừ tất cả những điều gì cần phải đoạn trừ. Thật vậy, không có một vị thầy của một tôn giáo nào khác có thể so sánh với Ngài được trong phạm vi tu tập và đạt được cứu cánh.

Phẩm tính đặc biệt và sức thuyết phục trong thông điệp của đức Phật mạnh mẽ đến nỗi nhiều người phải hỏi Ngài là ai hay Ngài là gì. Những câu hỏi “Ngài là ai” liên quan đến tên tuổi, gốc gác, tổ tiên, v.v. của Ngài. Những câu hỏi “Ngài là gì” chỉ về Ngài thuộc loài chúng sinh nào, là người, dạ-xoa (*yakkha*), càn-thát-bà (*gandhabba*), hay một chư Thiên (*deva*), v.v. Ngài có vẻ thần thánh và gây nhiều cảm kích đến nỗi ngay cả vào thời Ngài tại thế, có nhiều người định phong cho Ngài là một vị thần linh hay hóa thân của Thượng Đế. Ngài không bao giờ đồng ý về những gán phong đó. Sau khi Giác ngộ, đức Phật không còn là một chúng sinh bình thường. Thay vào đó, Ngài thuộc về chư Phật, một nhóm đặc biệt của những vị đã giác ngộ.

Thỉnh thoảng chư Phật xuất hiện nơi cõi trần. Nhưng có một số người lầm lẫn coi là chỉ vẫn một đức Phật đó luân hồi hay thị hiện xuống trần nhiều lần. Thật sự không phải chỉ có một đức Phật, mà có nhiều đức Phật, nếu không chẳng ai có thể thành Phật được cả. Người Phật tử tin rằng bất cứ ai cũng có thể thành Phật nếu người đó phát triển những phẩm tính đến mức toàn hảo, và khi người đó có thể diệt vô minh bằng những cố gắng của chính mình. Sau khi Giác ngộ, chư Phật đều giống nhau trong cứu cánh và chứng nghiệm về Niết Bàn (*nibbāna*).

Tại Ấn Độ, tín đồ của nhiều giáo phái chính thống cố gắng kết tội đức Phật vì giáo lý phóng khoáng của Ngài đã tạo cuộc cách mạng xã hội Ấn Độ thời đó. Nhiều người coi Ngài như kẻ thù, nhất là khi thấy một số đông trí thức và những người thuộc đủ các giai cấp trong xã hội theo tôn giáo của Ngài. Khi âm mưu tiêu diệt Ngài không thành, họ thay đổi chiến lược và gán cho Ngài là một hóa thân của một trong các thần linh của họ. Làm như vậy, họ có thể đem đạo Phật vào tôn giáo của họ. Ở một mức độ nào đó, chiến lược này đã thành công tại Ấn Độ, và do đó qua nhiều thế kỷ, đã làm suy thoái đạo Phật Giáo và hậu quả là đã làm bật gốc đạo Phật ra khỏi mảnh đất khởi thủy của tôn giáo này.

Ngày cả đến ngày nay một số các nhà tôn giáo đã cố gắng đem các giáo lý của đức Phật vào tín ngưỡng của họ, ngõ hầu thu phục người Phật tử theo đạo họ. Một thủ thuật những tôn giáo này thường là tuyên bố chính đức Phật đã tiên đoán có một vị Phật khác ra đời, và Đức Phật cuối cùng này lại càng đại chúng hơn. Một nhóm khác lại phong cho một

⁵⁸⁴ Được phỏng theo “Ý Niệm Thượng Đế (The God-Idea),” trong quyển *Người Phật tử Tin Gì (What Buddhists Believe)* của K. Sri Dhammananda, (Kuala Lumpur, Malaysia: Buddhist Missionary Society [fourth edition 1987]), tr. 12—14.

đạo sư⁵⁸⁵ sống vào thế kỷ 8 sau Công nguyên như là vị Phật cuối cùng. Một nhóm khác cho rằng vị Phật kế tiếp đã đến Nhật Bản vào thế kỷ 13 sau Công nguyên⁵⁸⁶. Những nhóm này khuyến cáo người Phật Tử nên bỏ Đức Phật cũ và nên theo Đức Phật mới. Đồng thời với cái nhìn tốt của ta về họ vì họ đã coi Đức Phật như những Đạo sư của họ, chúng ta cũng cảm thấy được thâm ý muốn lôi cuốn người Phật Tử vào một niềm tin khác bằng cách xuyên tạc chân lý, quả là cực kỳ chua cay.

Những kẻ cho là đức Phật mới đã ra đời rõ ràng xuyên tạc lời đức Phật nói. Dù đức Phật có tiên đoán một vị Phật tương lai sẽ xuất hiện, nhưng Ngài có nêu rõ có một số điều kiện cần phải có trước khi điều này có thể xảy ra. Do đặc tính của Phật Quả nên vị Phật tương lai sẽ không xuất hiện khi nào mà Giáo pháp của đức Phật hiện tại vẫn còn hiện hữu. Vị Phật tương lai chỉ xuất hiện khi Tứ Diệu Đế và Bát Chánh Đạo hoàn toàn bị quên lãng. Con người sống thời bấy giờ sẽ được hướng dẫn đúng cách để hiểu rõ Chân lý đã được giảng dạy bởi các đức Phật trước. Vì chúng ta hiện nay vẫn đang sống trong hệ thống Giáo pháp của đức Phật Gotama (Cồ Đàm), thời gian xuất vị Phật tương lai vẫn chưa đến.

Sự Khoan dung trong Tôn giáo⁵⁸⁷

Những tôn giáo nào có niềm tin cốt lõi là tôn giáo đó, và chỉ có tôn giáo đó, nắm giữ chìa khóa dẫn đến sự cứu rỗi và đời sống vĩnh cửu⁵⁸⁸, đều tự đặt mình trong một mối quan hệ đặc biệt so với các tôn giáo khác và với toàn nhân loại. Họ tuyên bố sẽ không thừa nhận bất kỳ thay đổi nào vì lợi ích tốt cùng và tuyệt đối của nhiều người, nếu được giữ một cách toàn vẹn và chân thực; cũng như không đánh đổi bất kỳ nhân nhượng nào cho điều này. Cũng như cuộc sống ngắn ngủi là không đáng kể so với đại dương vĩnh cửu vô hạn lượng, những việc trần thế vụn vặt của con người không thể nào quan trọng bằng với cứu cánh duy nhất và lợi lạc tốt cùng đem lại kết quả lớn lao hơn.

Kiểu tôn giáo như vậy có nguồn gốc từ bộ lạc. Lúc đầu, nó đưa ra sự cứu rỗi là hy vọng được lên thiên đàng mà chỉ dành riêng cho những người trong bộ lạc; Thần linh của bộ lạc đó là người dẫn dắt vô hình và người đứng đầu bộ lạc thực sự. Vị thần này có thể là tù trưởng đã thăng thiên thành thần, hay những đặc tính huyền bí của thần đó, hay có thể là một lực lượng tự nhiên tại nơi đó quá mạnh mẽ được tôn làm thần. Dù là gì đi chăng nữa, vị thần và tín ngưỡng cứu rỗi của vị thần đó đều là một lực lượng ràng buộc trong

⁵⁸⁵ Ở đây chỉ đến vị Padmasambhava (Liên Hoa Sinh) sống cùng thời với Vua Trisong Detsen (755—797 CE) của Tây Tạng (Tibet), và là một trong những vị sáng lập bộ phái Phật giáo Tây Tạng. Ngài để lại dấu ấn của mình đặc biệt ở viện Nyinmapa và được các môn đồ suông bái tôn là “vị Phật thứ hai.” Xem Từ điển Bách khoa về Triết học và Tôn giáo phương Đông (*The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*) (Boston, MA: Shambhala Publications [1989]), tr. 257—258.

⁵⁸⁶ Ở đây chỉ đến vị Nichiren (Nhật Liên) (1222—1282 sau CN) sáng lập tông phái Pháp Hoa trong Phật giáo Nhật Bản. Ngài Nichiren cho rằng giáo lý của đức Phật được diễn giải một cách tăng thượng nhất trong Kinh Pháp Hoa (*Lotus Sūtra*). Ngài tin rằng giáo lý được tìm thấy trong kinh văn này đủ để đưa nhân loại đến giải thoát. Ngài Nichiren luôn gay gắt phê bình các trường phái Phật giáo khác, và xem bản thân như vị cứu tinh của dân tộc mình. Do truyền bá quan điểm của mình một cách quyết liệt, ngài đã bị kết án tử nhưng sau đó được tha khỏi chết và bị lưu đày đến một đảo nhỏ Sado. Vào năm 1274 sau CN, ngài được phép quay trở lại Kamakura. Xem Từ điển Bách khoa về Triết học và Tôn giáo phương Đông (*The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*) (Boston, MA: Shambhala Publications [1989]), tr. 245—246.

⁵⁸⁷ Được phỏng theo “Sự khoan dung trong Tôn giáo” (Tolerance in Religion) trong quyển *Tổng quan về Phật giáo: Các Bài viết sưu tập* (*The Buddhist Outlook: Collected Writings*) của Francis Story (Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1973]), trp. 227—239.

⁵⁸⁸ Đặc biệt các đạo Do Thái, Cơ đốc và Hồi giáo là ba tôn giáo duy thần độc tôn đứng đầu trên thế giới hiện nay.

những bộ lạc riêng lẻ của thời tiền sử. Thần và tín ngưỡng khi được kết hợp lại đã dần dần tạo thành sự trung thành như một tác động ảnh hưởng truyền kiếp qua mọi thăng trầm của bộ lạc. Các tù trưởng chết đi hay bị sát hại trong các trận chiến, nhưng việc đó không ảnh hưởng; tù trưởng thực sự, người dẫn dắt và bảo vệ siêu nhiên mà thông qua hóa thân của tù trưởng bằng xương bằng thịt ở thế gian, luôn trường tồn. Và khi thần còn trường tồn thì bộ lạc vẫn luôn là một khối.

Qua thời gian, các bộ lạc lớn mạnh và trở thành các quốc gia, và khái niệm về đại tư tế hình thành. Đại tư tế là đại diện thần linh của quốc gia, là người làm ra luật lệ và chỉ huy các trận chiến ở những thời điểm khác nhau. Thông qua con người là đại diện, các thần thánh gây chiến với nhau, và bộ lạc nào thua trận sẽ bị kẻ chiến thắng đồng hóa. Sự đồng hóa diễn ra ở nhiều cách thức khác nhau tùy theo mức độ độc tôn của thần linh trong bộ lạc, hay sự cao thấp của các thần linh trong những bộ lạc chiến thắng hay thua cuộc. Đôi khi có trường hợp đồng nhất, như hai vị thần Jupiter và Amon được hợp lại thành thần Jupiter-Amon có sừng của xứ Thebes; nhưng đa số mọi trường hợp đều đánh đổ thần của nước thua cuộc. Chẳng hạn giữa các bộ lạc Semite, thần Baal đã bị thần Jehovah (Yahweh) loại bỏ và coi là ác quỷ. Trường hợp này đánh dấu sự phát triển văn minh của con người, bởi vì Jehovah được xem là vị thần thượng đẳng hơn so với thần Baal đòi hỏi hiến tế và những nghi thức thờ cúng dâm dục. Khi thay bằng thần Jehovah, hiến tế đã bị loại bỏ ngay từ rất sớm.

Có ít lời tuyên bố từ thần thánh là luôn luôn đúng, không bị mâu thuẫn qua thời gian. Tuy nhiên, có một nguyên lý chung có thể nói là thần thánh tiến bộ khi con người tiến bộ. Và nhất thiết phải như vậy bởi vì con người là sản phẩm tạo hóa của thần, cho nên những đặc tính của con người do thần tạo ra cũng được xuất phát từ chính thần đó. Vì bản năng bộ lạc vẫn còn ăn sâu trong xương tủy của loài người, các thần linh bộ lạc đã tiếp tục biến thành thần linh của các quốc gia. Những ai không chấp nhận và cung phụng các thần đó sẽ là kẻ dị giáo, là những đối tượng bị nghi ngờ. Những người đó là mối hiểm nguy cho sự đoàn kết trong xã hội dựa trên một quyền uy duy nhất.

Quan niệm này tiếp tục có sức ảnh hưởng đến các tôn giáo người Semite, ngay cả sau khi một vài tôn giáo trong số họ bị phân hóa thành nhiều nhánh và tuyên bố là những phương tiện cứu rỗi chung của mọi người. Tính phổ quát của những tôn giáo này nằm ở mục tiêu tập hợp toàn bộ loài người dưới một quyền uy duy nhất thông qua lời hứa cứu rỗi chỉ dành cho những môn đồ của “Chúa thật” mà không dành cho những kẻ khác. Lời hứa dành cho người Do Thái theo giao ước trong kinh Cựu ước⁵⁸⁹ từ đó được mở rộng sang đạo Cơ đốc, với lời hứa dành cho những ai dự phần vào vinh quang vĩnh cửu bằng một điều kiện là phải tin và đi theo Jesus Christ: “Ta là sự phục sinh và sự sống; kẻ nào tin vào ta... sẽ bất tử.” Nhưng cùng lúc: “Không có ai đến với đức Chúa Cha ngoại trừ thông qua Ta.”

⁵⁸⁹ Kinh Thánh (còn gọi là “Kinh Cựu Ước”) của người Do Thái ghi rằng Chúa trời đã có một giao ước thần thánh với một người tên Abraham. Theo Kinh Thánh ghi lại, Abraham, người gốc Ur ở xứ Mesopotamia, đã được Chúa trời kêu gọi rời khỏi đất nước mình và di cư đến một vùng đất khác, mà ông sẽ trở thành người khai quốc của vùng đất này. Ông tuân lệnh của Chúa không nghi ngờ, và (ở tuổi 75) đã cùng vợ là Sarah, cháu trai là Lot, và nhiều người đồng hành khác đi đến vùng đất Canaan. Chúa hứa với Abraham là “những hạt giống” của ông sẽ kế thừa vùng đất này và trở thành một dân tộc đông đúc. Các thế hệ sau này của Abraham vẫn còn duy trì đến ngày nay – họ là người Do Thái, và tin rằng họ là những người duy nhất được Chúa trời chọn. (Ghi chú này trích từ *Từ điển Bách khoa Toàn thư (Encyclopaedia Britannica)*.)

Như vậy, nguyên tắc về sự cứu rỗi độc nhất vẫn giữ nguyên vẹn, nhưng lại dựa trên điều kiện cải đạo thay cho gốc gác của một nhóm người nào đó. Quan điểm đạo đức mới về thiện và ác được đưa ra, dẫn đến sự phá vỡ điều kiện cũ để thay bằng điều kiện mới duy nhất: cảm hóa những người ngoại đạo không tin để họ trở thành các tín đồ. Cách thức này nhằm đảm bảo sự tiếp nối của quyền uy tín ngưỡng trên trái đất và lợi ích cho những người cải đạo trong chặng đường đời sau đó.

Nếu tất cả những người ngoại đạo sau khi chết đều bị đày vào địa ngục, thì hiển nhiên đây là nhiệm vụ của những người ngoại đạo phải cứu cho được kẻ ngoại đạo này bằng mọi giá. Không có việc gì phải khoan dung với các tôn giáo khác vì theo định nghĩa đó là ác quỷ. Do chỉ có một con đường, một “cánh cổng thẳng và hẹp”, loài người phải được lừa đi về phía cánh cổng đó như lừa cừu vào đồng. Chỉ có một người chăn cừu đích thực, và cái giả định này đã cho vị đó một đặc quyền mà không có một người chăn cừu bình thường nào có: vị đó được giao cho quyền lực để đánh hay ép buộc những con cừu lạc đàn khác vào trong đàn cừu của mình.

Với luận điệu như thế, sự khoan dung không bao giờ được coi như là một đức hạnh, mà chỉ là sự mềm yếu đáng trách về đức tin hay coi thường lợi ích của người khác. Do đó, có hai động cơ chính của nỗ lực cải đạo người khác: một mang tính chân thành thực sự trong ước nguyện cứu rỗi các linh hồn; và một mang tính trần tục muốn bành trướng quyền lực và thống trị của đền đài hay nhà thờ nào đó. Vì các động cơ của con người hay luôn chòng chẹo, dính mắc với nhau, còn có một động cơ thứ ba đan xen với hai động cơ kia: nhu cầu thuyết phục được bản thân bằng cách thuyết phục được người khác. Các đoàn truyền giáo trong thực tế luôn sử dụng những người thật thà làm công cụ cho những kẻ có tham vọng thống trị tín ngưỡng.

Nhưng bất kể một hay nhiều động cơ hỗn hợp nào đi chăng nữa, tất cả mọi thứ đều dựa trên một nguyên tắc duy nhất là sự cứu rỗi độc nhất. Càng tin vào điều này, càng không thể có sự khoan dung. Chỉ khi nào đức tin đó bị suy yếu mới có khả năng cho phép các đức tin khác chen vào.

Thế nhưng, sự suy yếu đức tin đó lại là sự suy yếu của toàn bộ khung sườn của tôn giáo đó. Câu răn dạy “Các người không được thờ bái thần linh nào khác ngoài Ta” là mệnh lệnh. Trong Chí Tôn Ca (*Bhagavad Gītā*) của đạo Hindu (Ấn Độ giáo), “mọi con đường đều dẫn về ta” diễn giải khái niệm duy thần độc tôn theo một cách khác. Tôn giáo này cho rằng tất cả các thần linh đều là biểu hiện của một bậc thường hằng, vĩnh cửu mà bậc này chấp nhận hy sinh (*yajña*) biến hóa ra từng vị thần khác nhau. Người nào từ chối sự hiện hữu của một bậc như vậy sẽ bị loại khỏi sự cứu rỗi tối thượng; và người đó chỉ hy vọng được cứu rỗi ở một nơi đó trên con đường luân hồi vô tận.

Các tôn giáo của người Semite không cho phép sự hy vọng như vậy. Cái chết của một kẻ ngoại đạo là cái chết của kẻ tội lỗi không thể cứu chuộc. Mục đích ở đây không nhằm chỉ ra sự bất hợp lý và bất bình đẳng của quan niệm này; bởi lẽ nó rõ ràng là như thế cho những ai có suy nghĩ nghiêm túc một cách khách quan. Thế nhưng trong suốt hai ngàn năm qua, chính cái quan điểm ấy lại là tư tưởng tôn giáo phổ biến ở phương Tây, và nó vẫn còn được tin bởi rất nhiều người. Dễ thấy được là quan điểm đó mạnh mẽ và phổ biến nhất ở những nơi có sự thống trị độc quyền của tôn giáo đó, ở những nơi mà đức tin hầu như vẫn còn nguyên sơ như thời tiền sử, không bị tác động bởi các phê bình từ khoa học và lịch sử. Và chính ở những nơi đó chúng ta thấy rất rõ chiến thuật truyền giáo một cách thuần túy nhất mà đã đề cập bên trên: tận dụng những tín đồ chân thành cho mục đích thực chất là bành trướng quyền lực.

Đạo Do Thái vẫn giữ lại được khá nhiều khung sườn của một tôn giáo từ thời bộ lạc tiền sử. Đạo này không tìm kiếm cải đạo người khác mà chỉ tập trung giữ gìn người của họ như là một quốc gia được Chúa chọn, tồn tại bên trong hay song song với các quốc gia khác ngoài cự ước. Chính vì lẽ đó mà trong những người Do Thái đã tồn tại một sức mạnh tồn tại qua hàng thế kỷ trước mọi áp bức và khủng bố. Từ đạo Do Thái, những đạo nhánh khác⁵⁹⁰ đã sinh sôi và truyền bá như các nhánh cây vươn ra từ thân cây, và chính những đạo nhánh này mới đi tìm người khác để cải đạo. Cả hai đạo nhánh này qua thời gian hầu như đã tách hẳn khỏi đạo gốc và thay thế bằng những giáo lý mới, chẳng hạn như thờ phụng một nữ thần⁵⁹¹ (thực tế là sự phục hồi tín ngưỡng thờ Mẫu cổ xưa) thay cho thờ đức Jehovah nguyên thủy. Thế nhưng tất cả những tôn giáo này đều giống nhau ở một nền tảng là chỉ chấp nhận một giáo hội và một đức tin duy nhất. Nền tảng đó nếu bị thay đổi sẽ phá hủy toàn bộ cấu trúc và giáo lý của tôn giáo đó. Đối với các tôn giáo này, sự khoan dung chỉ đồng nghĩa với sự tan rã.

Đâu là hy vọng hòa giải giữa những đức tin loại trừ nhau như vậy? Đã từng có những nỗ lực hòa giải các đức tin đó thông qua thuyết hồ lớn.⁵⁹² Nhưng sản phẩm của sự thụ tinh chéo như vậy là một con lai yếu ớt - quá xanh xao, xấu xí, không có sức sống có được từ một đức tin duy nhất, đến mức không thể sống sót. Mọi nỗ lực theo thuyết hồ lớn như vậy đều thất bại ở mọi mức độ. Một số biến mất hoàn toàn; một số khác tồn tại ngoài rìa xã hội như kẻ mất trí, không có khả năng phân biệt mâu thuẫn; số còn lại hoàn toàn đảo ngược mục tiêu ban đầu của họ, trở nên độc đoán hơn, bất khoan dung hơn với những mục tiêu thay thế ban đầu mà họ đã đặt ra. Thông thường, nếu một người nói tin vào chân lý của mọi tôn giáo, thực chất là người đó chẳng tin vào bất cứ điều gì.

Do đó, trong hầu hết các tôn giáo hữu thần, sự khoan dung đều được coi là một triệu chứng bệnh hoạn, một dấu hiệu của sự lung lay đức tin⁵⁹³. Kẻ ngoan đạo không thể nào hiểu nổi điều đó; đối với người đó, nhiệm vụ duy nhất trong cuộc đời là lôi kéo người khác theo tín ngưỡng của mình, và làm điều đó bằng bất kỳ mọi cách. Nếu cách tra tấn có thể khiến cho một người chấp nhận “đức tin chân chính” và do đó được cứu rỗi đến muôn đời, vậy thì hãy tra tấn đi. Nếu một kẻ ngoan cố có thể lây lan ảnh hưởng nhiều người khác – và nhất là nếu kẻ đó, như Giordano Bruno, có đủ thông minh để khiến người khác nghe theo và tôn trọng, vậy thì hãy giết chết kẻ đó đi. Thà một người chết đi còn hơn là một triệu người bị người đó dẫn vào con đường ma quỷ. Những kiểu tư duy sai lệch đó đã khiến cho Tòa án dị giáo trong lịch sử ra đời, và con người ngày nay vẫn còn nghĩ như vậy. Chỉ có sự yếu ớt mới ngăn cản những điều đó xảy ra như trong những thời đại trước.

⁵⁹⁰ Cụ thể là đạo Cơ-đốc và đạo Hồi.

⁵⁹¹ Ở đây chỉ cho “Đức Mẹ Đồng trinh Mary”, là mẹ của Jesus, được rất đông các tín đồ Công giáo La Mã sùng bái.

⁵⁹² Chẳng hạn như đạo Ebionite, một giáo phái khổ hạnh của người Do Thái cũng tin vào Jesus. Đạo Ebionite là một trong nhiều giáo phái xuất hiện ở Palestine trong những thế kỷ đầu sau Công nguyên, bao gồm đạo Nazarene và Elkasite. Hầu hết các đặc điểm trong giáo lý của đạo Ebionite đều giống giáo lý của đạo Essene trước đó, như được tìm thấy trong các cổ văn được gọi là “Cuốn Sách Biển Chết”, quyển đầu tiên trong số này được tìm thấy vào năm 1947 trong các hang đá gần tàn tích Qumrân ở bờ biển phía tây bắc Biển Chết. Đạo Ebionite tin vào một Thượng Đế và dạy rằng đức Jesus là Chúa Cứu thế, và là “nhà tiên tri” chân chính như được ghi trong Deuteronomy 18:15. Đạo này không tin sự ra đời đồng trinh của đức Jesus, mà thay vào đó họ cho rằng Ngài là con trai tự nhiên của Joseph và Mary. Đạo Ebionite tin đức Jesus là Chúa Cứu thế bởi vì Ngài tuân theo Luật Do Thái. Bản thân các tín đồ của đạo này đều trung thành tuân thủ Luật Do Thái, mặc dù họ loại bỏ những phần mà họ cho là sự tự ý thêm vào Luật để ủng hộ giáo lý của họ như ăn chay, tự nguyện nghèo khổ, nghi thức tắm gội rửa tội, và loại bỏ lễ hiến tế động vật. Đạo Ebonite cũng xem Jerusalem là thánh địa.

⁵⁹³ Một ngoại lệ là đức tin Bahá'í.

Nếu thừa nhận quan điểm ban đầu là sự cứu rỗi chỉ dành cho ai tin vào một Thượng Đế và giáo phái nào đó thì kết luận là khá hợp lý. Sự méo mó về đạo đức không phải do cố ý làm trái, mà là do một sai lầm ban đầu, điều này được chấp nhận một cách mù quáng và bị cố ý đẩy đến mức cực đoan.

Trong đạo Phật, sai lầm ban đầu đó không hề tồn tại vì nhiều lý do. Lý do đầu tiên là đạo Phật không xuất hiện như một tín ngưỡng của bộ lạc. Đạo Phật không sinh ra và không can dự vào những thăng trầm và bành trướng chính trị. Thế giới quan của đức Phật xem mọi sự sống là địa phận, xem mọi tình cảnh của chúng sinh là mối quan tâm. Chủ đề rộng lớn của đạo Phật là khổ (*dukkha*) có mặt ở khắp nơi và mọi lúc không giới hạn. Cứu cánh của đạo Phật là diệt khổ. Đức Phật lập luận phải có một cách chữa chung cho một căn bệnh chung, và Ngài đã đi tìm nó. Do đó, đạo Phật là một tôn giáo mang tính phổ quát từ khi xuất hiện, vào lúc đức Phật thành đạo. Đạo Phật không hề trải qua những giai đoạn phát triển từ phạm vi bộ lạc đến phạm vi phổ thông, mà những giai đoạn đó luôn phát sinh những mâu thuẫn khiến cho nhiều giáo lý ban đầu phải điều chỉnh hoặc biến mất. Trong đạo Phật không hề có khái niệm về sự độc tôn, hay sự độc quyền của một chủng tộc, giai cấp, thậm chí của chỉ loài người. Mỗi loài động vật đều có vị trí của chúng trong trật tự vũ trụ rộng lớn; thậm chí một con côn trùng cũng có thể đạt tới giải thoát sau cùng.

Lý do thứ hai là con người được xem là người làm chủ duy nhất số mệnh của chính mình. Tự bản thân một người sẽ quyết định hạnh phúc hay khổ đau trong đời sống của người đó. Tương lai của một người không lệ thuộc vào một ý chí tùy tiện của một thần thánh ghen tị nào, không lệ thuộc một đạo sư hay giáo sĩ nào cầu nguyện hộ, hay không lệ thuộc vào sự đầu hàng mê muội vào một giáo điều nào; tất cả đều nằm trong chính hành động và hiểu biết của người ấy. Đạo Phật không bao giờ có những kiểu câu hỏi như ai sẽ được cứu rỗi, cứu rỗi khi nào – dù cho bằng đức tin hay việc làm, và nếu bằng đức tin thì cụ thể là đức tin gì. Chính xác như vậy, chỉ có một con đường để chấm dứt khổ hoàn toàn, chỉ có một con đường thoát khỏi mọi dục ái, mà chỉ có duy nhất đức Phật dạy: con đường đó có thể tìm thấy trong quá trình những kiếp sống, mà không có chúng sinh nào bị vĩnh viễn chối bỏ. Vì không có chúng sinh nào được chọn, nên không có chúng sinh nào bị chối bỏ; và sự chọn lựa hoàn toàn thuộc về kẻ đang sống, đang suy nghĩ và đang hành động.

Nếu một người chưa sẵn sàng hay chưa có đủ cơ duyên để đón nhận toàn bộ sự thật, cứ để người đó đi theo con đường của mình. Hành trình của người đó đến sự thật dài hay ngắn tự do người đó. Một vị Phật có thể chỉ ra con đường mà thôi, nhưng Ngài không thể đi giùm con đường cho người đó, và Ngài càng không ép người đó đi theo khi họ chưa sẵn sàng. Vì Con đường đó không thể áp đặt lên cho người khác, toàn bộ ý nghĩa cốt lõi của đạo Phật nằm ở sự chọn lựa trong hành động, nằm ở ý chí độc lập chọn Con đường đó thay vì mọi con đường khác.

Ngoài ra, hệ thống tu tâm trong đạo Phật nhấn mạnh một người phải chăm sóc căn nhà của chính mình trước khi đi can thiệp vào chuyện đời của kẻ khác. “Một kẻ đang sa trong vũng lầy có thể kẻ khác không?”, đức Phật đã hỏi và trả lời: “Không, điều đó không thể nào có được.”

Như vậy, không có sự ép buộc tín ngưỡng, không có dục vọng thống trị thế giới, đạo Phật ngày nay vẫn giữ y nguyên những gì từ khi đức Phật lần đầu tuyên bố Ngài đã tìm ra con đường Giải thoát. Điều đó, mà bị các tôn giáo khác xem là khuyết điểm – tức là sự khoan dung với đức tin của những tôn giáo khác, trong đạo Phật lại là một phẩm hạnh cơ bản, vốn có và không thay đổi. Nhưng bây giờ, chúng ta phải tìm hiểu sâu hơn “sự khoan dung” thực sự có ý nghĩa gì.

Tâm lý-đạo đức học trong đạo Phật cho rằng mỗi tâm thiện đều giấu trong chính nó một tâm cận nghịch. Chẳng hạn khi tu tập tâm từ (*mettā-bhāvanā*), tâm cận nghịch là tâm

đam mê nhục dục. Như vậy, mọi phẩm hạnh đều kèm theo khuyết điểm, thậm chí là tính xấu mà gần giống với phẩm hạnh đó khi biểu hiện ra bên ngoài, và nếu không có sự quán xét chi li của tâm, nó có thể được nguy trang dưới phẩm hạnh đó. Đôi khi không dễ dàng nhìn thấy sự khác biệt giữa phẩm hạnh thực sự và tâm cận nghịch đang tiềm ẩn trong chính phẩm hạnh đó hay núp dưới bóng của phẩm hạnh đó. Để có thể phân biệt rõ ràng chính xác, cần phải phân tích phẩm hạnh đó, quán xét cái gì thực sự làm nên phẩm hạnh đó, và ở lúc nào nếu có phẩm hạnh đó có thể bị tha hóa và chuyển thành tâm cận nghịch.

Thế thì “sự khoan dung” cần phải được hiểu thực sự như thế nào? Theo nghĩa chính xác và chân thực, sự khoan dung nghĩa là khả năng sống với người khác có quan điểm khác biệt, có lối sống khác biệt từ quan điểm khác biệt đó, mà không can thiệp họ hay ép họ theo quan điểm và cách sống của mình. Cũng như một thực thể sống biết chấp nhận và tự điều chỉnh ở một mức khác biệt nào đó với môi trường, hoàn cảnh, hay với sự xâm nhập của những thực thể sống khác, trong xã hội loài người cũng thế, một người cần phải học cách khoan dung với những người có quan điểm và cách sống không giống mình, thậm chí làm mình khó chịu. Đó chính là sự tu tập không can thiệp, sự tu tập sống và để người khác sống.

Đến đây, chúng ta cần phải lưu ý rằng định nghĩa về sự khoan dung không có nghĩa là ta phải hay nên điều chỉnh bản thân mình theo quan điểm hoặc cách sống của người khác, khi mà những thứ đó xa lạ với chúng ta và có vẻ như không đem lợi lạc gì cho chúng ta. Chỉ cần thiết nên thừa nhận với người khác quyền mà chúng ta đòi hỏi cho mình⁵⁹⁴. Ở điểm đầu tiên này, nếu định nghĩa về sự khoan dung không rõ ràng, sự thực hành có thể bị biến tướng thành khuyết điểm. Khi thực hành sự khoan dung, mọi người đôi khi bị sa vào một cực đoan là cố dung hòa quan điểm của người khác vào quan điểm của mình. Đây là một khuynh hướng các Phật tử hay mắc phải hơn hầu hết mọi người, dẫn đến kết quả là trở nên thân thiện quá mức một cách sai lầm. Trong những tình huống khác, tâm cận nghịch của sự khoan dung là một sự đối nghịch hoàn toàn; tâm này sinh ra từ việc không thể nào dung nạp hay khoan dung quan điểm của người khác trừ phi biến chúng thành của mình bằng cách cưỡng ép trong tâm. Đó là bằng chứng của sự không thể đồng ý hay bất đồng. Một người khi trở thành như vậy xem đây là cách duy nhất để giải quyết khúc mắc đó trong tâm mà không gây ra xung đột.

Vấn đề phát sinh tiếp theo hơi khó giải quyết, và có lẽ không thể giải quyết một cách thỏa đáng bằng một công thức chung. Cách giải quyết tùy theo tình huống cụ thể, và có thể dẫn đến kết quả thiện hay bất thiện. Vấn đề đó là: Sự lên án hay kết tội về mặt đạo đức có phải là không tương đồng với sự khoan dung?

Mọi người thường nói (và thậm chí thường viết nhiều hơn) đức Phật không bao giờ lên án hay kết tội. Điều này bắt nguồn từ các nhà nghiên cứu phương Tây về đạo Phật, từng hết sức bất ngờ trước sự khác biệt giữa đạo Phật là hoàn toàn không lên án ai, với các tín ngưỡng khác là luôn lên án những tôn giáo khác để làm nổi bật tôn giáo của họ. Đây là một phát hiện mới mẻ và hết sức ngạc nhiên đối với các học giả này, vốn luôn quen thuộc với quan điểm phải tự động lên án mọi tín ngưỡng khác nếu thực sự trung thành với đức tin của mình, bởi những lý do đã được giải thích ở trên. Họ ấn tượng ngay với quan điểm phóng khoáng của đạo Phật và đã tổn khá nhiều giấy mực cho quan điểm này.

⁵⁹⁴ Mỗi người đều có quyền giữ riêng ý kiến của mình, có đức tin tín ngưỡng và đạo đức của mình bất kể những ý kiến và đức tin đó khác biệt với người khác ra sao. Điều đó có nghĩa là mỗi người phải được đối xử một cách tôn trọng, cởi mở và thành thật. Tuy nhiên, một người không có quyền áp đặt niềm tin của mình lên người khác qua bất kỳ hình thức áp buộc, lừa dối hay không thành thật nào, và tính vi đến đâu.

Sự thực chắn chắn là đức Phật không bao giờ lên án theo kiểu này. Điều không may là quan niệm này khi diễn dịch cầu thả lại chuyển tải một ý nghĩa hoàn toàn khác với ý nghĩa ban đầu, tức là đức Phật không bao giờ lên án ai hay điều gì bằng cách chỉ trích, trong mọi trường hợp.

Điều này hoàn toàn sai. Đức Phật đã lên án một cách chính xác và không thể nhầm lẫn những nghi thức hiến tế động vật mê tín của người Ba-la-môn và sự khoe khoang, tự phụ về giai cấp ưu việt của họ; những giáo lý sai lầm của tà sư ngoại đạo (*Titthiyas*) hay của các giáo phái bài xích; mọi hình thức thái độ tàn bạo và vô đạo đức; và cuối cùng là những khiếm khuyết, hạn hẹp của các Tỷ kheo đệ tử của Ngài. Không cần trích dẫn gì ở đây, mọi người có thể tự kiểm chứng từ Tạng Kinh (*Suttanta*) và Tạng Luật (*Vinaya*). Có lẽ từ ngữ trách móc nặng nề nhất mà đức Phật dùng là “Kẻ ngu xuẩn!”, nhưng chỉ nhiều đó là đủ. Trong một bài pháp lấy ví dụ về một kẻ thuần ngựa, đức Phật đưa ra ba phương pháp để thuần: một vài con dùng cách nhẹ nhàng; vài con khác dùng cách vũ lực; và những con khác đem đi giết. Tương tự, đức Phật nói Ngài dạy một số đệ tử bằng cách nhẹ nhàng, một số khác bằng cách nặng nề, và một số khác thì giết đi. Nhưng làm sao mà Như Lai (*Tathāgata*) lại đi giết đệ tử? Khi Như Lai (*Tathāgata*) thấy một đệ tử hết thuốc chữa và không thể hay sẽ không tiếp tục tu tập, Ngài “giết” đệ tử ấy bằng cách không hướng dẫn tiếp. Nói cách khác, đức Phật để cho đệ tử ấy tự đi theo con đường riêng của mình.

Trong trường hợp xử lý những quan niệm sai lầm, có bằng chứng về sự chỉ trích nặng nề⁵⁹⁵ của đức Phật như trong Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*) có cụm từ diễn đạt rất mạnh là *paripūra-bāla-dhamma*, nghĩa là “một giáo lý khoác lác của những kẻ ngu” chỉ cho quan niệm hay niềm tin vào một linh hồn thường tại, bất biến (*attā-vāda*). Trong các kinh điển của Phật giáo Nguyên thủy hay Phật giáo Đại thừa đều không tìm thấy bất kỳ mô tả nào về đức Phật như một hình ảnh tiêu cực và bất lực, tức là một Đạo sư không bao giờ bất đồng quan điểm với ai và không bao giờ tham gia vào các tranh luận, vậy mà hình ảnh đó lại trở thành phổ biến đối với một số học giả. Sự khoan dung của đức Phật nằm ở một đầu óc mạnh mẽ, hào hùng, luôn hiểu rõ những giới hạn của các đầu óc khác, không nhượng bộ trước những điều sai sự thật, và càng không áp đặt sự thật vào lỗ tai của những kẻ không muốn nghe. Đừng bao giờ nhầm lẫn sự khoan dung này với sự yếu đuối và khiêm nhường mà đạo Cơ-đốc đề cao nhưng rất ít tín đồ Cơ-đốc làm theo.

Sự khoan dung chân chính trong đạo Phật cần phải được hiểu và làm theo tấm gương của đức Phật, càng nhiều càng tốt. Đó chính là cho phép người khác giữ gìn và đi theo đức tin họ chọn bởi vì họ sẽ không thể nào chứng nghiệm được những chân lý cao hơn. Nhưng điều đó không có nghĩa là người Phật tử chấp nhận hay tán đồng những gì người khác tin, nhất là những điều đi ngược lại với giáo lý của đức Phật hay rõ ràng sai lầm. Và điều đó cũng không có nghĩa là người Phật tử do áp lực phải quy phục theo những tôn giáo khác, mà những tôn giáo này cố áp đặt quan điểm của họ bằng vũ lực nếu cho phép, hoặc bằng dụ dỗ thuyết phục nếu không dùng được cách bạo lực.

Điều này dẫn chúng ta đến một vấn đề mấu chốt mà nhiều Phật tử hiện nay đang gặp. Một thực thể sống sẽ chấp nhận những gì có hại thâm nhập vào nó nhưng chỉ đến một mức độ nhất định. Ngưỡng chấp nhận tối đa đó là do tự nhiên quy định. Nếu chạm tới

⁵⁹⁵ Mặc dù mỗi người có quyền giữ ý kiến, tín ngưỡng và quan niệm đạo đức của mình, dù khác nhau thế nào với chúng ta, nhưng khi diễn đạt hay đưa ra công chúng, những ý kiến, tín ngưỡng và quan niệm đó phải phù hợp với những chuẩn mực chung về sự thành thật, nhất quán, hợp lý, có bằng chứng, hợp pháp, hợp luân lý và có thể xem xét với những hệ thống tín ngưỡng, giáo điều, lý luận, đề xuất, ý kiến, v.v. khác. Một khi những điều này được đưa ra công chúng, chúng không còn là ý kiến cá nhân riêng tư, mà sẽ mở ra cho sự xem xét, phê bình và phân bác. Khi đòi hỏi có bằng chứng thì đây không phải là dấu hiệu của sự không khoan dung.

ngưỡng đó, thực thể sống sẽ phản ứng và có quyết định dứt khoát để sống còn. Hiện tượng đó cũng giống như với bất kỳ một nhóm người nào đang rơi vào tình cảnh nguy hiểm từ bên trong hay bên ngoài. Nếu những nguy cơ đó có khả năng đe dọa đến sự sinh tồn của họ hay có dấu hiệu đạt tới ngưỡng mức chịu đựng, phản ứng xảy ra là điều tất yếu. Chẳng hạn, khi có trường hợp chân lý bị nuốt chửng bởi giáo điều chuyên quyền, hoặc khi quyền tự do tư tưởng và hành động bị mất đi do khuất phục trước các nhóm áp lực có tổ chức chặt chẽ, sự khoan dung trước mối đe dọa đó không còn là một phẩm hạnh cần phải giữ mà trở thành nguồn nguy hiểm.⁵⁹⁶ Trong thế giới không hoàn hảo này, sự thật và giả dối, cùng với những khoảng xám chính tà ở giữa, luôn tồn tại song song bên nhau; cho nên nếu bất kỳ một tôn giáo nào tuyên bố độc quyền về chân lý và tìm cách xóa bỏ những tôn giáo khác, đạo đức trong đạo Phật không cho phép người Phật tử đứng tách rời, mặc kệ cho Chánh pháp vô thượng bị vùi dập và xóa bỏ khỏi trí nhớ của loài người. Chân lý không thể bị hủy diệt mặc dù sự hiểu biết có thể bị hủy diệt; lịch sử đã chứng kiến biết bao lần thảm họa này. Thước đo duy nhất cho sự tiến bộ chính là tâm trí của con người, sự xiềng xích và trói buộc nó chính là đi ngược lại bánh xe lịch sử.

Khi để cho đạo Phật bị hiểu sai về khái niệm khoan dung, người Phật tử đã tự lấy gậy chống lưng cho đối thủ. Chuyện này đã diễn ra khá thường xuyên. Chẳng hạn, khi bất kỳ một tuyên bố rõ ràng nào trong giáo lý đạo Phật xảy ra mâu thuẫn với những tín điều khác, trong cộng đồng Phật tử đâu đó sẽ có người buộc tội thét lên: “Không biết khoan dung!” Hay như khi có bất kỳ một phản đối, dù rất nhẹ nhàng, với những hiểu biết sai lầm về đạo Phật, hay khi có Phật tử nào đáp trả những cuộc tấn công về đạo Phật, trong cộng đồng Phật tử đâu đó sẽ có kẻ la lên quang quác: “Không biết khoan dung!” Cụm từ này giống như một công thức chung cho những ai núp đằng sau cái cớ cho đây là điều cấm kỵ trong đạo Phật, tận dụng để đòi quyền tự do phát biểu và diễn đạt những suy nghĩ đi ngược lại Chánh pháp mà không phải bị phạt. Rồi nếu một Phật tử nào đó trả lời lại một cách tử tế và nhã nhặn, họ sẽ ngay lập tức chế nhạo “người đó không phải là Phật tử chân chánh, người đó không biết khoan dung!”

Đúng là đức Phật đã từng nói: “Nếu kẻ nào nói xấu Ta hay Giáo pháp của Ta, các thầy không nên giận dữ. Nếu các thầy giận dữ, các thầy không phải là đệ tử của Ta.” Nhưng sâu xa hơn, đức Phật muốn cảnh cáo về sự giận dữ vì đó là một tâm bất thiện, bất kể nguyên do nào khiến nó sinh khởi. Một điều chắc chắn là đức Phật không phản đối cái quyền mà các đệ tử của Ngài chia sẻ tín điều của mình với mọi người khác, cũng như cái quyền đáp trả những chỉ trích về tín điều đó. Nếu đức Phật khiển trách cái quyền đó, chẳng khác nào đức Phật đi khiển trách chính Ngài bởi vì Ngài đã đáp trả những chỉ trích đó khá đủ. Vậy thì bằng cách nào khác Ngài có thể chứng minh và hoằng bá Chánh pháp của Ngài? Chắc chắn là không bằng cách nói với mọi người khi phản đối là “Ừ, các vị đúng đó” theo cái kiểu nhượng bộ, phục tùng mà nhiều người Phật tử ngày nay đang dùng và muốn người khác dùng theo họ. *Đức Phật không bao giờ đi xin lỗi về việc Ngài đã thành Phật.*

Mức độ khoan dung dành cho những người vi phạm luân lý dưới hình thức biểu đạt là những kẻ vi phạm này không làm gì sai, lại dẫn đến một vấn đề khác. Vào thời đức Phật, người Bà-la-môn tàn sát hàng loạt gia súc, luôn tin rằng điều này là một hành động tín ngưỡng đáng tán dương, làm đẹp lòng cái vị thần và đem lại lợi lạc không kém cho chính họ. Trong chừng mực tránh sự can thiệp bằng vũ lực, có thể nói đức Phật đã khoan dung cho hành động tàn sát này. Ngài không dùng roi đánh đuổi người Bà-la-môn ra khỏi các đền thờ như đức Jesus đánh đuổi những người đổi tiền ra khỏi đền thờ ở Jerusalem. Nhưng

⁵⁹⁶ Như Karl Popper đã chỉ ra, khoan dung không có nghĩa là đi chấp nhận những thứ không thể nào khoan dung được.

chắc chắn Ngài không khoan dung tập tục này ở ý nghĩa rộng hơn, chỉ bằng cách im lặng không nói gì mà từ đó được xem là ngầm chấp thuận. Nếu định nghĩa hiện tại về sự khoan dung đòi hỏi phải có sự quan tâm không làm tổn thương cảm xúc và tự ái của người khác bất kể mọi hình thức, vậy thì đức Phật không định nghĩa khoan dung theo cách đó. Người Ba-la-môn ắt hẳn đã rất nhức nhối với những bài pháp châm biếm như Kinh Cứu-la-đàn-đầu (*Kūṭadanta Sutta*) và quở trách gay gắt vị thanh niên Ba-la-môn kiêu ngạo về xuất thân của mình trong Kinh A-ma-trú (*Ambattha Sutta*). Không hề có sự phẫn nộ chính đáng trong lời quở trách của đức Phật; Ngài thuyết pháp một cách bình thản và khách quan. Vì lẽ đó, lời của Ngài trở nên hiệu quả hơn rất nhiều.

Không lên án, không chỉ trích những điều vô đạo đức, vô luân sẽ rất nguy hiểm và gây tổn thất cho cá nhân nói riêng và xã hội nói chung. Một xã hội quá bao dung, không cho phép lên án gay gắt, kịch liệt những điều phi luân lý, sẽ có nguy cơ dẫn tới các hành động tà ác sinh sôi nảy nở. Để ngăn chặn điều này, cần thiết phải làm hai việc: phải có ý thức cân bằng và tương quan, nói nôm na là chú trọng cách trung dung; và phải biết phân biệt đâu là tà ác về mặt đạo đức khi vi phạm luật lệ chung, và đâu là bất thiện khi vi phạm thuần phong mỹ tục.

Trong mọi trường hợp, có một khoảng cách biệt rất lớn giữa việc chỉ trích chính đáng những gì gây hại với việc một tôn giáo không khoan dung với các tín ngưỡng khác. Hai hành động này thuộc về hai hệ tư duy và hành động riêng rẽ và khác biệt. Vì không nhìn ra được điều này cho nên phát sinh nhiều tư tưởng sai lầm và lộn xộn. Cách hiểu sai lầm về sự khoan dung đã gây bất lợi cho quan điểm của đạo Phật trong quá khứ, mà ảnh hưởng của nó vẫn còn tác động cho đến ngày nay.

Một trong những thử thách quyết định đối với một người có học thức và văn minh là khả năng sống hài hòa với những người có tín ngưỡng, phong tục và thể giới quan khác với mình; nói đơn giản là khả năng đồng ý hay bất đồng. Chính điều này mới là sự khoan dung chân chính trong đạo Phật. Nhưng chuyện gì sẽ xảy ra với một người Phật tử phải sống chung với những người không khoan dung và coi khoan dung của người khác là một yếu điểm nguy hiểm? Ngày nay, câu hỏi đó là vấn đề cụ thể của nhiều người Phật tử. Ngay cả ở các nước theo đạo Phật, có nhiều áp lực vô hình đang vận động để đẩy con người rời xa Chánh pháp. Câu trả lời duy nhất cho mối đe dọa này dường như nằm ở sự phản kháng về mặt ý thức hệ, đủ mạnh mẽ để ngăn chặn tình hình sao vào trạng thái phải giải quyết bằng vũ lực. Phản ứng đầu tiên và tức thời là gắn đạo Phật với chủ nghĩa dân tộc, cách này đã từng xảy ra ở nhiều nước Phật giáo. Thế nhưng, đó là một giải pháp không thỏa đáng vì nó là một hiện tượng đi ngược lại với tự nhiên không đáng được khuyến khích. Tôn giáo phổ thông sau nhiều thế kỷ lại trở thành kiểu tôn giáo của bộ lạc. Thậm chí tệ hơn, nó gây tai hại cho đạo Phật truyền bá rộng hơn. Không có chương ngại nào nguy hiểm hơn đối với sự truyền bá một tôn giáo bằng sự đồng hóa tôn giáo đó vào một quốc gia hay một đảng phái chính trị nào của loài người. Khi đồng hóa như thế thế, tự nhiên nó phải chịu trách nhiệm ở một mức nào đó những khiếm khuyết của quốc gia hay đảng phái đó. Người ta hoan hỷ tiếp nhận đạo Phật như một giáo lý mang tính đại đồng, không bị hạn hẹp bởi những liên kết mang tính dân tộc, cho nên người ta sẽ ngần ngại khi đạo Phật tự dung trở thành tôn giáo riêng của một quốc gia này hay một dân tộc khác. Điều đó có thể mạnh đến mức giống như cảm giác phải thay đổi quốc tịch của mình. Người ta sẽ cảm thấy đâu đó đang mang theo trên mình một danh tính của đất nước hay đảng phái gắn liền với tôn giáo đó.

Chính sự gán kết đó sẽ làm cho người ta ngộ nhận về đạo Phật, không thấy được đạo Phật lẽ ra là một cách sống, một thể giới quan vượt qua mọi rào cản về quốc tịch, chủng tộc và ngôn ngữ. Phản ứng về mặt cảm giác như vậy từng thấy ở nhiều người Mỹ gốc Phi

đã chán ghét đạo Cơ-đốc vì đó là “tôn giáo của người da trắng”, nên họ đã đi theo đạo Hồi. Không có một người Tây phương khôn ngoan nào lại có thành kiến với đạo Phật chỉ vì đó là tôn giáo của châu Á; nhưng người đó có thể sẽ rất do dự khi tiếp nhận một “Tôn giáo Quốc doanh” của một nước nào đó đã không chứng minh được sự ưu việt của tôn giáo đó trong thực tiễn.

Như vậy, dường như người Phật tử như một cộng đồng cần phải tu tập sự khoan dung theo một cách mới và rõ ràng – hay nói cách khác, tu tập sự khoan dung với những người không biết khoan dung. Có lẽ cách tốt nhất hiện giờ là một cơ cấu tổ chức Phật giáo quốc tế vững chãi bao gồm nhiều quốc gia, hơn là một kiểu chủ nghĩa dân tộc hạn hẹp. Trong cơ cấu đó cần xây dựng một bộ ý thức hệ thống nhất mạnh mẽ để xử lý với những áp lực từ bên ngoài. Thế nhưng trước khi thực hiện điều này, cần phải làm rõ ràng những khái niệm thế nào là sự khoan dung chân chính, đòi hỏi những yếu tố nào và hạn chế những điểm nào.

Sự giải thích dông dài trong phần này nhằm mục đích giới thiệu về một chủ đề bị hiểu lầm nhiều nhất; và mong đợi các độc giả hãy xem lại quan niệm của mình về sự khoan dung trong đạo Phật, và nếu các độc giả là Phật tử, hãy luôn hành trì hộ pháp không cho kẻ khác lợi dụng sự khoan dung bị hiểu sai lầm thành một đòn bẩy chống lại Phật tử, Chánh pháp của đức Phật và Sinh đạo.

Vũ trụ quan trong đạo Phật⁵⁹⁷

Ngay từ đầu, cần phải hiểu rằng đức Phật không đưa ra bất kỳ lý giải nào về sự hình thành của vũ trụ. Như phần cốt lõi trong hệ thống triết học của Ngài, Ngài chỉ đưa ra những nguyên tắc chung: vì những nguyên tắc này mang bản chất riêng của con người và cần được hiểu biết để đưa tâm ra khỏi u mê, tiến đến Giác ngộ.

Vào thời đức Phật, một vài tư tưởng thuộc đạo Bà-la-môn Vệ Đà hiện hành kiến giải về thế giới vật chất, và vì đức Phật không dứt khoát phủ nhận các tư tưởng này nên chúng đã truyền vào tư tưởng đạo Phật với những điều chỉnh chỉ áp dụng từ các nguyên lý triết học trung tâm. Những vị biên soạn Áo Nghĩa Thư (*Upanishads*) cho rằng vũ trụ, vốn bản chất là huyền hoặc (*māyā*), chỉ là sự phóng chiếu của một Đại Ngã (*Brahman*) tự tồn tại và vĩnh viễn: nói cách khác, đó là một Đại Ngã trung tính hay vô tính (*nirguṇa Brahman*) khác với Đại Ngã được cá nhân hóa, hay Tục Ngã (*saguṇa Brahmā*). Tục Ngã này được giả định hình thành từ sự thâm nhập đan xen của vật chất (*prakṛti*) và tinh thần hay linh hồn (*puruṣa*), Chính sự tác động và diễn dịch (*līlā*) của nguyên tắc thần thánh đã bao hàm và thẩm thấu vào vạn vật, tạo thành một cá thể đơn lẻ. Ngày nay, trường phái *Advaita* của đạo Hindu vẫn còn giữ quan điểm này, được gọi là trường phái Nhất nguyên Tuyệt đối luận (*absolute monism*). Còn có một trường phái Nhất nguyên luận khác, nhưng do trường phái này chia sẻ quan điểm trung tâm về sáng tạo hay phóng chiếu thần thánh nên có thể nói nó đều có mối liên quan với cả đạo Phật và *Advaita*.

⁵⁹⁷ Được phỏng theo “Vũ trụ quan trong đạo Phật và Khoa học Hiện đại (Cosmological Thought in Buddhism and Modern Science),” trong quyển *Các Phương Diện Tư Tưởng Đạo Phật: Các Bài Viết Suu Tập (Dimensions of Buddhist Thought: Collected Essays)* của Francis Story (Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1985]), tr. 285—302.

Đạo Phật đã loại bỏ học thuyết về một linh hồn nguyên thủy chuyển động này, thay thế Đại Ngã bằng định luật duyên sinh và nhân quả. Theo lập luận của đạo Phật, nếu có người sáng tạo thì vị đó bản thân sẽ phải phụ thuộc vào định luật nào đó để thực hiện việc sáng tạo. Ngay chính vị đó cũng phải có quy luật, bởi vì hiện hữu là để thực hiện chức năng, do đó phải có những nguyên tắc trước đó và nằm ngoài chức năng để chức năng mới có thể thực hiện được. Nói cách khác, mỗi hành động đều phải có trước các giả định về những cách khác nhau, và những cách này phải có mặt sẵn dưới dạng tiềm năng trước khi một hành động có thể thực hiện theo một trong những cách đó. Khi chúng ta nói một hành động là có thể, chúng ta đã mặc nhiên công nhận một định luật hay một quy tắc về xác suất có thể, và quy tắc đó phải có sẵn trước hành động. Do đó, không thể nào có Khởi thi Đầu tiên một cách tuyệt đối. Phải có một điều kiện đi trước cho sự hiện hữu của mọi thứ, kể cả Thượng Đế. Nguyên tắc hay điều kiện này thực ra đã từng được thừa nhận trong Áo Nghĩa Thư (*Upanishad*) ban đầu dưới tên gọi *ṛta*, là định luật mà ngay cả Thượng Đế cũng phải lệ thuộc. Nhưng các trường phái Áo Nghĩa Thư không bao giờ theo đuổi khái niệm này đến tận cùng để có kết luận hợp lô-gíc. Đạo Phật cũng không đi theo khái niệm đó, mà trái lại bác bỏ hoàn toàn khái niệm Khởi thi Đầu tiên. Đạo Phật không xem tầng trung gian như Thượng Đế hay Tạo Hóa là cần thiết, tư tưởng đạo Phật chỉ quan tâm đến các định luật hiện hữu, và không cố gắng trình bày chúng dưới lớp vỏ của thuyết hình người (*anthropomorphic*).

Tuy nhiên, đạo Phật đồng ý với những quan điểm Vệ Đà về khái niệm tiến hóa tuần hoàn và vũ trụ ly hợp. Trong đạo Hindu, một ngày Phạm thiên (*Brahmā*) bằng với một chu kỳ thế gian; đó là chu kỳ trọn vẹn của tiến hóa và suy thoái, dẫn đến sự tan rã của vũ trụ. Sau chu kỳ này là chu kỳ tịch mịch bằng với một đêm Phạm thiên (*Brahmā*), xảy ra trong khoảng giữa một vũ trụ sụp đổ và một vũ trụ mới hình thành. Nếu gạt đi tính biểu tượng thì vị về ngày và đêm Phạm thiên (*Brahmā*), hệ thống chu kỳ trong đạo Phật cũng có cấu trúc tương tự.

Đơn vị đo lường thời gian của vũ trụ gọi là “Đại Kiếp (kalpa)”⁵⁹⁸. Độ dài của đại kiếp được cho là bất khả tư nghì: “Ví như, này Tỳ-kheo, có một hòn núi đá lớn, một do tuần bề dài, một do tuần bề rộng, một do tuần bề cao, không có khe hở, không có lỗ hổng, một tảng đá thuần đặc. Rồi một người đến, cứ sau một trăm năm lại lau hòn đá ấy một lần với tấm vải kasi. Này Tỳ-kheo, hòn núi đá lớn ấy được làm như vậy có thể đi đến đoạn tận, đoạn diệt mau hơn là một kiếp.” Theo Ledi Sayādaw, một đại kiếp không phải là khoảng thời gian hiểu theo ý niệm thời gian, mà nó chỉ cho ý niệm về sự vĩnh cửu.

Đại Kiếp được chia làm bốn tiểu kiếp (*kalpas*), mỗi tiểu kiếp đại diện cho một chu kỳ của một hệ thống thế gian nào đó. Những chu kỳ này, tức tiểu kiếp, cũng bất khả tư nghì và có độ dài ngắn khác nhau. Trong khi có bốn tiểu kiếp vĩnh cửu như vậy, mỗi tiểu kiếp lại lần lượt được chia thành những kiếp (*kalpas*) ngắn hơn, gọi là thời đại, và có thể đo lường được. Loại kiếp (*kalpa*) thứ ba tương đương tuổi thọ của một chúng sinh nào đó. Loại kiếp (*kalpa*) thứ tư cuối cùng là giai đoạn nằm giữa một vũ trụ sụp đổ và một vũ trụ mới hình thành⁶⁰⁰. Trong khoảng thời gian rộng lớn này, hay phi thời do thời gian chỉ tồn

⁵⁹⁸ Tiếng Pāli là *kappa*.

⁵⁹⁹ Trong Kinh Đại Bát Niết Bàn (*Mahāparinibbāna Sutta*) số 16 thuộc Kinh Trường Bộ (*Dīgha Nikāya*), có ghi đức Phật có thể thọ đến cuối kiếp (*kalpa*) nếu Ngài muốn. Một số học giả cho rằng kiếp (*kalpa*) ở đây tương đương với tuổi thọ bình thường của một người, tức 100 năm. Một số học giả khác lại cho rằng kiếp (*kalpa*) này chỉ cho sự kết thúc của một chu kỳ thế gian khi mọi thứ vật chất đều không còn tồn tại.

⁶⁰⁰ *Niyāma-Dīpanī* (Sổ Tay Trật Tự Vũ Trụ) của Hòa thượng Ledi Sayādaw, dịch bởi Beni Barua, D. Litt, M.A., sửa chữa và biên tập bởi C. A. F. Rhys Davids, D. Litt, M.A., với phần phụ lục dịch bởi U Nyana, Patamagyaw (Rangoon, Miến Điện [1921]), tr. 18ff. Được tái bản vào năm 2000 bởi U Ba Khin Memorial Trust, United Kingdom.

tại khi có mối tương quan với các sự kiện, bản chất của toàn bộ vũ trụ bị rã thành các phần tử nguyên thủy và phân bố qua không gian dưới một đồng vật chất hỗn độn. Nói theo vật lý hiện đại, các phần tử hạ nguyên tử (*subatomic*) bị tan rã và phân tán. Hiện tượng này xảy ra như sau: vũ trụ sẽ giãn nở cho đến khi đạt điểm mà lực đẩy vượt qua lực hút, và các hạt vật chất sẽ bị phân tán rộng khắp không gian. Tất cả những gì còn lại của vũ trụ sẽ là năng lượng điện từ được giải phóng và phủ khắp toàn bộ không gian.⁶⁰¹

Dưới điều kiện này, sự tịch tịch sẽ không hoàn toàn bởi vì khi vẫn còn năng lượng sót lại, thì vẫn có tiềm năng hồi phục phân biệt vật chất và tái tạo vũ trụ. Giống như quả lắc dao động đến cực đại biên rồi quay trở lại sau một khoảng khắc đối trọng, hay giống như một nhịp đập lớn theo một nhịp điệu không thay đổi, vũ trụ sẽ lặp lại lịch sử của quá khứ. Như trước đây, quá trình này có thể bắt đầu bằng một vụ nổ vũ trụ cực lớn. Sau đó, trải qua vô số thời đại, vũ trụ mới bắt đầu hình thành. Vật chất tự hình thành các cụm sao và tinh vân, và theo dòng thời gian, không gian một lần nữa trở lại trạng thái mà chúng ta quen thuộc. Và sự sống lại bắt đầu tiến hóa.

THẾ GIỚI (CAKKAVĀLA): Vũ trụ được cho là bao gồm nhiều thế giới (*cakkavālas*), và số lượng thế giới trong toàn thể vũ trụ là bất khả tư nghì. Danh từ “thiên hà” chỉ cho một nhóm thế giới nào đó. Mỗi thiên hà có trường lực hấp dẫn riêng và xoay quanh một trung tâm. Chẳng hạn như các thiên hà có tinh vân xoắn ốc. Nằm trong các thiên hà là những thế giới (*cakkavālas*) mà hệ mặt trời của chúng ta là một trong số thế giới đó. Hệ mặt trời của chúng ta thuộc một trong những nhánh của thiên hà rộng lớn dạng đĩa dẹt, được gọi là Dải Ngân hà, giống như Đại Tinh vân xoắn ốc trong Andromeda. Dải Ngân hà được ước tính chứa khoảng 150 tỷ ngôi sao, và khoảng cách giữa chúng càng tăng lên khi càng cách xa tâm tập trung mà tất cả ngôi sao đều quay quanh. Hệ mặt trời của chúng ta cách trung tâm thiên hà 30.000 năm ánh sáng, một chu kỳ quay xung quanh trung tâm thiên hà của hệ mặt trời mất khoảng 250 triệu năm. Đối với các nhà thiên văn học ngày nay, chu kỳ này được gọi là một năm vũ trụ.

Hiện tại, phần lớn những kết luận này đều là phỏng đoán khoa học, nhưng chúng dựa trên các dữ liệu đáng tin cậy và được chấp nhận cho đến khi có dữ liệu mới hay khám phá mới chứng minh chúng không còn chính xác. Sở dĩ được trích dẫn ở đây vì chúng có liên quan đến các khái niệm vũ trụ quan lâu đời hơn của đạo Phật. Đạo Phật và khoa học đều thống nhất về giả thiết vũ trụ bị phá vỡ và phục hồi theo chu kỳ, và không có Khởi thi Đầu tiên hay một Tạo Hóa. Cả hai phía đều xem sự sáng tạo là vĩnh viễn và là kết quả của các quy trình tự nhiên, được tạo ra từ bản chất năng lượng và các quy luật chi phối nó.

Điểm gặp nhau quan trọng thứ nhì là sự thống nhất về vô số các thế giới: thế giới (*cakkavālas*) trong đạo Phật và hệ mặt trời trong thiên văn học hiện đại. “Trong hệ thống siêu thiên hà của chúng ta, có hàng trăm triệu thiên hà, và mỗi thiên hà có thể bao gồm hàng ngàn triệu ngôi sao. Ngay cả trong thiên hà của chúng ta, với số lượng xấp xỉ 150 tỷ ngôi sao, có thể có hàng trăm ngàn hành tinh mà ở đó có khả năng có sự sống. Vũ trụ vô tận của chúng ta ắt hẳn phải có vô số hành tinh có sự sống.”⁶⁰²

⁶⁰¹ Trong nguyên tác, Story còn thảo luận các lý thuyết khoa học khác (chẳng hạn như thuyết “Trạng thái Ổn định”). Vì các lý thuyết này đã không còn giới khoa học chấp nhận nên không đưa vào đây.

⁶⁰² A. Oparin and V. Fesenkov, *Vũ Trụ (The Universe)* (Moscow: Foreign Languages Publishing House [1957]), tr. 232. Muốn biết thêm các quan điểm đương đại về bản chất của vũ trụ, xem John D. Barrow, *Nguồn Gốc Của vũ Trụ (The Origin of the Universe)* (New York, NY: BasicBooks [1994]), và Brian Greene, *Vũ Trụ Súc Tịch (The Elegant Universe)* (New York, NY: W. W. Norton and Co. [2003]) và *Cấu Trúc Vũ Trụ (The Fabric of the Cosmos)* (New York, NY: Alfred A. Knopf [2005]).

28. THE BUDDHA AND THE SO-CALLED “CREATOR GOD”

Trong các kinh điển của Phật giáo Nguyên thủy lẫn Phật giáo Đại thừa, có nhiều dẫn chứng đến vô số thế giới có sự sống hữu tình. Nhưng chỉ trong các kinh điển của Phật giáo Đại thừa, không phải từ chính lời đức Phật nói, có mô tả chi tiết về vũ trụ.⁶⁰³ Ở đó, như chúng ta đoán được, bức tranh vũ trụ có nhiều đặc điểm chung với các vũ trụ quan cổ đại khác: trái đất được hàm ý là phẳng, ở giữa có một ngọn núi khổng lồ là núi Tu-di (*Meru*)⁶⁰⁴. Có bảy đại dương bao quanh bởi bảy rặng núi, và có bốn lục địa lần lượt nằm ở bốn hướng là bàn. Lục địa phía nam là Diêm-phù-đề Hay Nam Thiệm Bộ châu (*Jambudīpa*), vùng đất của cây táo hồng hay Ấn Độ. Giữa bốn khối lục địa là các đảo nhỏ. Mặt trời, mặt trăng và các hành tinh được cho là xoay quanh núi Tu-di (*Meru*), ban đêm ở Diêm-phù-đề (*Jambudīpa*) do ngọn núi che khuất mặt trời thì là ban ngày ở lục địa phía bắc là Uất-đan-viết hay Bắc Câu Lưu châu (*Uttarakuru*).

Có hai điểm cần lưu ý liên quan đến vũ trụ quan kỳ lạ này. Điểm đầu tiên là nếu đây thực sự là bức tranh được chấp nhận ở thời đức Phật – và một số kinh điển cổ xưa trong Tam Tạng (*Tipiṭaka*) cũng có xu hướng mô tả về nó – thì đó sẽ không phải là mục đích của đức Phật, một bậc Đạo sư giảng dạy các chân lý về tinh thần, đi sửa sai nó. Nếu Ngài đi làm như vậy thì Ngài sẽ lãng phí thời gian và công sức. Rất ít người có thể hiểu được nó, và sự hiểu biết đó chẳng lợi lạc gì cho họ về mặt tu tập. Đa số sẽ bác bỏ nó như lý thuyết của một người mất trí. Điểm thứ hai là Pāli là một ngôn ngữ kém phát triển vì có khá ít từ vựng để diễn đạt mọi khái niệm. Không có vốn từ chuyên môn cần thiết, mà các ngôn ngữ hiện đã phát triển và mở rộng theo sự phát triển của tri thức, đức Phật chắc hẳn sẽ bị bó tay bó chân bởi ngôn ngữ hạn chế này, cho dù Ngài có muốn mô tả về sự chuyển động của các hành tinh hay sự hình thành vật lý của hệ mặt trời đi chăng nữa. Trong tiếng Pāli, một từ vựng có nghĩa ban đầu khá đơn giản lại thường bị dùng để diễn đạt những khái niệm khá phức tạp vì không thể vay mượn vốn từ từ các nguồn khác hay không thể phát triển những vốn từ nói mới. Chẳng hạn như từ *khandha*, nghĩa ban đầu chỉ là “một thứ gộp” của cái gì đó, nhưng trong nghĩa triết học lại chỉ cho một uẩn, tức là một tổng hợp các yếu tố vật lý và tâm lý. Thậm chí trong sinh lý học, nó được dùng để chỉ cho “cái vai”. Với vốn liếng từ vựng hạn chế như vậy, các khái niệm hoặc vẫn bị hiểu một cách thô sơ như nghĩa gốc, hoặc sẽ bị hiểu sai. Do đó, chúng ta không có cách nào biết được những từ vựng được dùng để mô tả thế giới là theo nghĩa đen hay theo nghĩa ẩn dụ, theo nghĩa suy luận hay theo nghĩa bóng bẩy thi ca.

Dù theo nghĩa gì đi chăng nữa, sự thật đáng chú ý nhất là bức tranh về vũ trụ thực sự mà chúng ta thấy được đến tận ngày hôm nay, lại gần khớp với những lời đức Phật nói về các nguyên tắc phổ quát hơn là theo truyền thống mà các luận sư Phật tử chú giải hoặc theo mô tả trong kinh điển Đại thừa. Đó là nguyên tắc của vòng quay không gián đoạn được thể hiện bằng biểu tượng bánh xe (*cakka*)⁶⁰⁶ và không có điểm bắt đầu, mà trong vật lý đó chính là biểu tượng của khối cầu. Trong thực tế, nếu chúng ta tìm kiếm minh họa cụ thể về quy luật tái diễn, về sự tiến triển theo chu kỳ dưới sự kiểm soát các thay đổi không ngừng, những minh họa hoàn hảo đó chính là các thiên hà xoay quanh, các hệ mặt trời và cấu trúc của nguyên tử.

Trong Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*) (II, 178), đức Phật nói về sự nối tiếp của các kiếp (*kalpas*) như sau:

⁶⁰³ Mặc dù một vài chi tiết xuất hiện trong các Chú giải kinh điển của Phật giáo Nguyên thủy, chỉ có các kinh điển Đại thừa mô tả toàn bộ hệ thống vũ trụ.

⁶⁰⁴ Còn gọi là núi Sumeru = “Ngọn núi của Thế giới”.

⁶⁰⁵ Phạn ngữ *Jambudvīpa*.

⁶⁰⁶ Phạn ngữ *cakra*.

“Vô thi là luân hồi, này các Tỳ-kheo, khởi điểm không thể nêu rõ đối với lưu chuyển luân hồi của các chúng sanh bị vô minh che đậy, bị tham ái trói buộc.”

Từ *anamata* trong đoạn này được dịch là “không thể nêu rõ”, nghĩa là không biết và không chắc chắn. Do đó, ý nghĩa là khởi điểm (hay khởi thi) của các lưu chuyển (hay chu kỳ) không thể tính toán để biết được, và cũng không thể xác định được giới hạn của chúng. “Khởi điểm không thể nêu rõ” nói theo cách khác là khởi điểm không tồn tại. Khẳng định nằm sau những từ ngữ này – “Khởi điểm không thể nêu rõ” – do đó chỉ có nghĩa là dù mỗi kiếp (*kalpa*) riêng lẻ có điểm bắt đầu, điểm giữa và điểm cuối, nhưng tổng quan là không có điểm bắt đầu đối với sự tiếp nối các Đại kiếp.⁶⁰⁷ Sự tiếp nối tuần hoàn luôn tồn tại bởi vì chúng không tồn tại *trong thời gian*, mà thời gian tồn tại trong chúng. Thời gian Bergson là thời gian tuyệt đối, không thể đo lường được trừ phi thời gian được tạo ra khi xen cắt vào dòng chảy của những sự kiện nào đó. Chính những cách phân chia ít nhiều tùy tiện này mà chúng ta thường ám chỉ khi nói về thời gian. Trong trạng thái phi thời gian, không thể nào có sự bắt đầu của thời gian, mà đó là những giai đoạn hay những khoảng thời gian có bắt đầu và kết thúc.⁶⁰⁸ Chúng ta sẽ có cơ hội bàn sâu hơn vấn đề triết học này về sự khác biệt giữa thời gian là biểu tượng của không gian và thời gian tuyệt đối khi nói về dòng chảy hiện hữu ở phía sau.

BỐN VÔ LƯỢNG KIẾP:

“Này các Tỳ-kheo, có bốn vô lượng của kiếp này. Thế nào là bốn?”

“Khi kiếp chuyển thành, này các Tỳ-kheo, thật không dễ gì để ước tính có bao nhiêu năm như vậy, có nhiều trăm năm như vậy, có nhiều ngàn năm như vậy. Có nhiều trăm ngàn năm như vậy. Khi kiếp đã chuyển thành và dừng lại, này các Tỳ-kheo, thật không dễ gì ước tính như vậy.”

“Khi kiếp chuyển hoại, này các Tỳ-kheo, thật không dễ gì ước tính có nhiều năm như vậy, có nhiều trăm năm như vậy, có nhiều ngàn năm như vậy. Có nhiều trăm ngàn năm như vậy. Khi kiếp đã chuyển hoại và dừng lại, này các Tỳ-kheo, thật không dễ gì ước tính có nhiều năm như vậy, có nhiều trăm năm như vậy, có nhiều ngàn năm như vậy. Có nhiều trăm ngàn năm như vậy.”

Kiếp chuyển hoại (hay còn gọi là kiếp Hoại, *Enveloping Epoch*) là giai đoạn thế giới suy tàn; Kiếp đã chuyển hoại và dừng lại (hay còn gọi là kiếp Không, *Enveloped Epoch*) là giai đoạn thế giới trong trạng thái phân hủy. Kiếp chuyển thành (hay còn gọi là kiếp Thành, *Developing Epoch*) là giai đoạn thế giới phát triển, sự sống tiến hóa từ tầng thấp đến tầng cao; Kiếp đã chuyển thành và dừng lại (hay còn gọi là kiếp Trụ, *Developed Epoch*) là giai đoạn đỉnh cao của tiến hóa. “Một khi được phục hồi, khi thế giới tiếp tục trong trạng thái đó, giai đoạn này được gọi là Trụ.”⁶⁰⁹ Mỗi một kiếp này là phần thứ tư của Đại Kiếp (*kalpa*), vì vậy có thể thấy rằng mỗi Đại Kiếp (*kalpa*) đều liên quan đến sự phát triển toàn diện của sự sống hữu tình và theo sau là sự biến mất hoàn toàn khỏi thế giới.

⁶⁰⁷ *Niyāma-Dīpanī* (Sổ Tay Trật Tự Vũ Trụ) của Hòa thượng Ledi Sayādaw, dịch bởi Beni Barua, D. Litt, M.A., sửa chữa và biên tập bởi C. A. F. Rhys Davids, D. Litt, M.A., với phần phụ lục dịch bởi U Nyana, Patamagyaw (Rangoon, Miến Điện [1921]), tr. 18.

⁶⁰⁸ Henri Bergson, *Triết học về Sự Thay đổi* (*Philosophy of Change*), tr. 15ff.

⁶⁰⁹ *Niyāma-Dīpanī* (Sổ Tay Trật Tự Vũ Trụ) của Hòa thượng Ledi Sayādaw, dịch bởi Beni Barua, D. Litt, M.A., sửa chữa và biên tập bởi C. A. F. Rhys Davids, D. Litt, M.A., với phần phụ lục dịch bởi U Nyana, Patamagyaw (Rangoon, Miến Điện [1921]), tr. 20.

28. THE BUDDHA AND THE SO-CALLED “CREATOR GOD”

Rõ ràng trong tư tưởng đạo Phật có sự liên hệ giữa tổng nghiệp (*kamma*) của các chúng sinh sinh ra trong một thế giới và số phận của thế giới đó được xem là một thực thể vật chất. Trong khi các vũ trụ, như mọi hiện tượng khác, đều sẽ phân hủy và mất đi sau nhiều kiếp, cách thức giải thể của chúng theo một nghĩa nào đó sẽ được quyết định bởi nghiệp tích lũy của các chúng sinh ngụ trong các vũ trụ này. Mặt khác, sự tái tạo vũ trụ sau giai đoạn tịch mịch được khởi lên bởi nghiệp dư chưa dùng hết của những chúng sinh hữu tình đã ngụ trước đây.

Mỗi thế giới khi phát triển hoàn toàn gồm có 30 cõi giới ngoài cõi người. Các cõi này được nói đến trong vũ trụ quan phổ biến của đạo Phật, cõi này nằm trên cõi kia, nhưng không có vị trí không gian cụ thể trong thực tế mà đan xen lẫn nhau trên các tần số dao động khác nhau. Thế nhưng, cần lập bản đồ các cõi giới này theo thứ tự tăng dần và làm rõ mối quan hệ giữa các cõi như theo các luận thuyết Phật giáo về chủ đề này. Thực hiện việc này đem lại kết quả là một sơ đồ luân hồi (*samsāra*), bao gồm tất cả các cõi được chia thành Ba Giới (*ti-loka*), đó là Dục Giới (*kāma-loka*), Sắc Giới (*rūpa-loka*), và Vô Sắc Giới (*arūpa-loka*) (xem sơ đồ này trong bảng bên dưới).

Trong 31 cõi, Dục Giới (*kāma-loka*) bao gồm cõi số 1 đến 11, là các cõi thấp, cõi người và các cõi hạ thiên. Trên các cõi này là Sắc Giới bao gồm cõi số 12 đến 27, chúng sinh các cõi này vẫn có hình thức (*rūpa*) và sự khác biệt, vẫn có thân và tâm ngoại trừ cõi 22 các chư Phạm thiên (*Brahmās*) ở đây chỉ có hình thức. Nguyên nhân của sự khác biệt ở cõi này sẽ đề cập sau. Các cõi số 28 đến 31 nhóm thành Vô Sắc Giới, loài chúng sinh cao cấp ngụ ở đây không có hình thức, chỉ tồn tại ở cấp độ tâm lý như các vùng năng lượng tinh thần.

31 Cõi Giới

31	Neva-sañña-nāsaññāyatanūpaga Devā	Phi tướng Phi phi tướng thiên
30	Ākiñcaññāyatanūpaga Devā	Vô sở hữu thiên
29	Vinñāṇaṇcāyatanūpaga Devā	Thức vô biên thiên
28	Ākāsañcāyatanūpaga Devā	Không vô biên thiên
27	Akaniṭṭhā Brahmā	Vô song thiên (hay Sắc cứu kính thiên)
26	Sudassi Brahmā	Thiện kiến thiên
25	Sudassa Brahmā	Thiện hiện thiên
24	Atappa Brahmā	Vô phiến thiên (hay Vô nhiệt thiên)
23	Avihā Brahmā	Vô đọa thiên
22	Asañña-satta Brahmā	Vô tướng thiên
21	Vehaphala Brahmā	Quảng quả thiên
20	Subha Kīṇha Brahmā	Biến tịnh thiên
19	Appamāṇa Subha Brahmā	Vô lượng tịnh thiên
18	Paritta Subha Brahmā	Thiếu tịnh thiên
17	Ābhassara Brahmā	Quang minh thiên (hay Quang âm thiên)
16	Appamānābha Brahmā	Vô lượng quang thiên
15	Parittābha Brahmā	Thiếu quang thiên
14	Mahā Brahmā	Đại Phạm thiên
13	Brahma-Purohita Brahmā	Phạm phụ thiên
12	Brahma-Parisajja Brahmā	Phạm chúng thiên
11	Paranimmita-vasavatti Brahmā	Tha hóa tự tại thiên
10	Nimmāna-rati Devā	Hóa lạc thiên

9	Tusita Devā	Đâu-suất thiên
8	Yāma Devā	Dạ-ma thiên
7	Tāvātimsa Devā	Đao-lợi thiên
6	Catumahārājika Devā	Tứ Thiên vương thiên
5	Manussa Loka	Cõi Người
4	Tiracchāna Yoni	Cõi Súc sinh
3	Peta Loka	Cõi Ngạ quỷ
2	Asura Loka	Cõi A-tu-la
1	Niraya	Cõi Địa ngục

Trong Sắc Giới có một nhóm gồm năm cõi (nhóm này gọi là các cõi Tịnh cư (*Suddhāvāsa*) từ cõi 23 đến 27) là nơi tái sinh sau khi chết của những vị trước đó đã chứng Thánh quả thứ ba là A-na-hàm (*Anāgāmi*) hay quả Bất Lai. Khi hết tuổi thọ trong cõi này, chư vị A-na-hàm (*Anāgāmi*) nhập thẳng vào Bát Niết Bàn (*parinibbāna*), chứng quả A-la-hán trong các cõi Tịnh cư thuộc thế giới Phạm thiên. Các cõi này sở dĩ thuộc Sắc giới là vì không thể nào đạt Giác ngộ mà không chứng ngộ vô thường (*anicca*), khổ (*dukkha*) và vô ngã (*anattā*), mà ba điều này chỉ chứng ngộ được khi còn hiện hữu bằng vật chất và tâm cấu thành.

Các cõi phía trên (từ cõi 28 đến 31) thuộc về Vô Sắc Giới, tương ứng với bốn tầng thiên (*jhānas*) vô sắc. Đây là các cõi tái sinh của những vị đã đạt tầng thiên Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ, và Phi tướng Phi phi tướng xứ. Những vị chưa đạt được các tầng thiên này bằng sự chứng ngộ rốt ráo và diệt tận các tham chấp sẽ không tái sinh vào các cõi này. Các chư Phạm thiên khi hết tuổi thọ sẽ tái sinh vào một trong các cõi thấp hơn.

Chính các cõi này được xem là cứu cánh rốt ráo của các đạo sư Vệ Đà trước thời đức Phật, cũng như của đạo Hindu ngày nay. Các cõi này đại diện cho “sự hợp nhất với Đại Ngã (*Brahmā*)” mà các đạo sư đầu tiên của Thái tử Siddhattha (Sĩ Đạt Ta) là Alāra Kālāma và Uddaka Ramaputta đã chứng đắc.

Cõi Vô tướng thiên (*asañña-satta Brahmaloaka*) của các chúng sinh vô tình là những loài chỉ có hình thức vật chất nhưng không có bất kỳ danh uẩn nào đi kèm (*nāma-kkhandha*), là nơi tái sinh của các tu sĩ khổ hạnh khi còn trên trái đất đã đạt sự an tịnh của tâm hành tạm thời khi thiên tịnh, nhưng vẫn còn tin một cách sai lầm khổ đau chỉ là một đặc tính của đời sống tinh thần. Sau khi trả hết nghiệp (*kamma*) ở kiếp người, họ tái sinh vào một cõi thấp hơn vẫn có đủ hình dáng vật chất và tâm.

Giữa một vài cõi chúng sinh này với cõi chúng sinh khác, không có sự chia cách lớn về mặt vật lý, và trong vài trường hợp, các cõi này có cùng một không gian tồn tại, chẳng hạn như cõi người và cõi súc sinh. Một số cõi tồn tại đan xen với cõi khác sát đến mức chúng sinh ở cõi này có thể hiển hiện với chúng sinh ở cõi khác khi có sự điều chỉnh tần số dao động tâm khác nhau giữa các cõi này về cùng một tần số. Chính vì lý do này mà có những hiện tượng thông linh khó hiểu. Những thực thể được tiếp xúc trong các buổi cầu cơ thường thuộc về cõi thấp hơn cõi người, đặc biệt là cõi ngạ quỷ (*petas*) gồm những chúng sinh bất hạnh do tham chấp quá mức nên bị trói buộc ở trái đất cho đến khi nghiệp (*kamma*) bất thiện được trả xong.

Khi có những chúng sinh ở các cõi cao hơn hiển hiện, những cõi cao hơn này gần sát với cõi người, tức là những cõi hạ thiên thuộc Dục Giới. Chính từ những cõi tương đối an lạc này mà các nhà ngoại cảm mới có sự thoải mái khi giao tiếp với các chúng sinh có tồn tại này. Chúng sinh tái sinh trong các cõi này không có nhiều hiểu biết về chân lý rốt ráo của hiện hữu hơn chính chúng ta. Quả thực, hiểu biết của họ còn ít hơn. Chỉ có một sự

28. THE BUDDHA AND THE SO-CALLED “CREATOR GOD”

thực duy nhất là họ ngụ trong môi trường dễ chịu, và họ hạnh phúc hơn khi có thể giao tiếp với thế giới loài người. Họ hầu như không ý thức được cuối cùng họ cũng phải chết đi trong cõi đó và tái sinh ở cõi khác. Tuy nhiên trong giao tiếp ngoại cảm, có một chủ đề lặp đi lặp lại về sự ngăn ngại: các chúng sinh này được cho là sẽ chuyển đến các cõi cao hơn sau một thời gian chuẩn bị nào đó. Trên thực tế, họ thường tái sinh thành người hoặc ở vài cõi thấp hơn. Từ những giao tiếp ngoại cảm khác nhận được qua các đồng cốt, rõ ràng là những cõi nằm giữa cõi người và cõi khác không phải lúc nào cũng là “cõi mùa hè vĩnh cửu” mà những người theo thuyết thần trí hay các nhà ngoại cảm luôn nhấn mạnh để an ủi tang quyến.

Giao tiếp với các cõi cao hơn trong Sắc Giới chỉ những người tinh tấn thiền định mới có thể thực hiện được. Còn với các cõi Vô Sắc Giới đòi hỏi phải có sự chứng đắc đặc biệt cao sâu. Chỉ những người tu tập đến các tầng thiền Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ, và Phi tưởng Phi phi tưởng xứ mới có thể giao tiếp với các chúng sinh thuộc các cõi này. Trong đạo Hindu, đây được gọi là “sự hợp nhất với Đại Ngã (*Brahmā*)” và được tin là sự chứng đắc rốt ráo. Đức Phật, “Người Biết Đại Ngã (*Brahmā*)” theo nghĩa là chính Ngài đã tiếp xúc với cõi Phạm thiên, cho rằng sở dĩ các nhà hiền triết khác tin có Thượng Đế Tạo Hóa là do chưa vượt qua được các cõi này. Có thể tìm thấy các dẫn chứng về điều này trong Kinh Phạm Võng (*Brahmajāla Sutta*) và Kinh Khởi thế Nhân bốn (*Aggañña Sutta*) thuộc Kinh Trường Bộ (*Dīgha Nikāya*).⁶¹⁰

Có ghi chép rằng khi thế giới hủy hoại hoặc do hỏa địa, thủy địa hay phong địa, các cõi sẽ bị hủy hoại từ cõi thấp nhất lên đến cõi cao nhất là cõi Phạm thiên.

Vào cuối chu kỳ, các chúng sinh từ cõi thấp hơn sau khi chứng đắc các tầng thiền sẽ tái sinh vào cõi Quang minh (hay Quang âm) thiên. Sau khi kết thúc kiếp Không (*Enveloped Period*), các chúng sinh từ cõi này lại tái sinh vào cõi người mà sau đó đã được tái tạo bởi các quá trình tự nhiên và trở nên tiến hóa đủ để các dạng sự sống cao cấp hơn xuất hiện lần nữa.

TỔNG KẾT:⁶¹¹ Vũ trụ không có khởi đầu. Vũ trụ là sản phẩm của nghiệp (*kamma*), luật nhân quả, theo đó các việc làm thiện sẽ đem lại niềm vui trong tương lai và các việc làm bất thiện sẽ đem lại đau khổ. Đó là quy luật tự nhiên, chi phối mọi hạnh phúc và đau khổ trên thế giới. Các chúng sinh của vũ trụ được tái sinh mà không bắt đầu từ các cảnh giới khác nhau như thần, á thần, loài người, động vật, ngạ quỷ⁶¹² (*petas*), và chúng sinh ở địa ngục. Hành động của họ không chỉ tạo ra trải nghiệm của cá nhân họ về niềm vui và đau khổ, mà còn quyết định những cõi giới mà họ trú ngụ. Do đó, vũ trụ vật lý là sản phẩm từ các hành động cá nhân và tập thể của các chúng sinh trong vũ trụ. Việc tu tập trong đạo Phật là hướng đến những việc làm đem lại an lạc trong tương lai, tránh những việc làm đem đau khổ, và tác động đến quả trong tương lai từ những hành động bất thiện trong quá khứ. Và có những người đi tìm cứu cánh rốt ráo của giải thoát khỏi mọi trói buộc của nghiệp (*kamma*) và vũ trụ mà nó đã tạo nên.

⁶¹⁰ Trong hai bài pháp này, đức Phật mô tả khi xuất thần Ngài đã tiếp xúc với một chư Phạm thiên thuộc cõi Quang minh (âm) thiên tin rằng mình là vị tạo ra vũ trụ. Các nhà hiền triết trong quá khứ đã dạy lý thuyết này như tôn giáo được tiết lộ.

⁶¹¹ Phần này được phỏng theo Donald S. Lopez, Jr., *Câu Chuyện Đạo Phật (The Story of Buddhism)* (San Francisco, CA: Harper San Francisco [2001]), tr. 19.

⁶¹² Còn được gọi là “ma đói”.

Các hoạt động của nghiệp (*kamma*) được hiểu qua các kiếp sống không có sự khởi đầu, và do đó, người Phật tử không chỉ nói về ngày, tháng và năm, mà còn nói về các kiếp (*kalpas*). Vũ trụ quan của Phật giáo Ấn Độ mô tả một vũ trụ trải qua bốn kiếp: Thành, Trụ, Hoại và Không. Vũ trụ vật lý được tạo ra trong kiếp Thành đầu tiên. Chúng sinh đến trú ngụ trong vũ trụ ở kiếp Trụ. Trong kiếp Hoại, vũ trụ vật chất bắt đầu phân rã. Tiếp theo là kiếp Không, tan biến vào hư vô, rồi sau đó vòng tuần hoàn bốn kiếp này lại bắt đầu.⁶¹³ ■

Đọc thêm

- Dawkins, Richard. 2006. *The GOD Delusion*. Boston, MA, and New York, NY: Houghton Mifflin.
- Dharmasiri, Gunapala. 1974. *A Buddhist Critique of the Christian Concept of God*. Colombo, Sri Lanka: Lake House Investments. Reprinted 1988 by Golden Leaves.
- Harris, Sam. 2004. *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York, NY, and London: W. W. Norton & Co.
- Harris, Sam. 2006. *Letter to a Christian Nation*. New York, NY: Alfred A. Knopf.
- Hitchens, Christopher. 2007. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. New York, NY, and Boston, MA: Twelve (Hachette).
- Joshi, S. T. (ed.). 2000. *Atheism. A Reader*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Joshi, S. T. 2011. *The Unbelievers*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Loftus, John W. 2008. *Why I Became an Atheist. A Former Preacher Rejects Christianity*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Nietzsche, Friedrich. 1888. *The Antichrist*. Translated by H. L. Mencken (1920). New York, NY: Alfred A. Knopf.
- Russell, Bertrand. 1999. *Russell on Religion. Selections from the Writings of Bertrand Russell*. Edited by Louis Greenspan and Stefan Andersson. London and New York, NY: Routledge.
- Steele, David Ramsey. 2008. *Atheism Explained*. Chicago, IL: Open Court.

⁶¹³ Một mô hình tuần hoàn của vũ trụ, giống với quan niệm đạo Phật, đã được đề xuất bởi Paul J. Steinhardt và Neil Turok trong quyển *Vũ Trụ Vô Tận: Bên Ngoài Vụ Nổ Lớn (Endless Universe: Beyond the Big Bang)* (New York, NY: Doubleday [2007]). Steinhardt và Turok “cho rằng những gì chúng ta nghĩ về thời điểm sáng tạo chỉ đơn giản là một phần của chu kỳ vô hạn các vụ va chạm khổng lồ giữa vũ trụ của chúng ta với một thế giới song song” (*Discover*). Hai tác giả đã lướt lại những phát triển đáng chú ý trong thiên văn học, vật lý hạt, và lý thuyết siêu dây vốn là cơ sở cho lý thuyết “Vũ trụ tuần hoàn”. Theo lý thuyết này, Vụ Nổ lớn không phải là sự khởi đầu của thời gian mà là cầu nối với quá khứ chứa đầy các chu kỳ tiến hóa lặp đi lặp lại không ngừng, mỗi chu kỳ đi kèm với việc tạo ra vật chất mới và hình thành các thiên hà, ngôi sao và hành tinh mới.

29

Do đâu tin có Tái sanh

*“Như Lai nhớ đến nhiều đời sống quá khứ.”*⁶¹⁴

Các Dẫn chứng về Tái sanh trong Kinh điển

Do đâu chúng ta tin có tái sanh?

Đức Phật có đủ uy quyền nhất để thuyết minh vấn đề tái sanh. Chính trong đêm Ngài Giác ngộ, lúc canh một, đức Phật đã đắc Túc Mạng Minh là tuệ biết rõ những kiếp quá khứ. Ngài nói:

“Ta nhớ đến các đời sống quá khứ, như một đời, hai đời, ba đời, bốn đời, năm đời, mười đời, hai mươi đời, ba mươi đời, bốn mươi đời, năm mươi đời, một trăm đời, một ngàn đời, một trăm ngàn đời, nhiều hoại kiếp, nhiều thành kiếp, nhiều hoại và thành kiếp.”

Vào canh hai, đức Phật đắc Thiên Nhãn Minh, nhận thấy chúng sanh chết từ kiếp sống này tái sanh vào một kiếp sống khác. Ngài nhìn thấy cảnh tượng “người hạ liệt, kẻ cao sang, người đẹp đẽ, kẻ thô xấu, người may mắn, kẻ bất hạnh đều do hạnh nghiệp của họ.”

Đó là những lời đầu tiên đức Phật nói về vấn đề tái sanh. Những đoạn kinh tham khảo trong kinh điển liên quan đến thuyết tái sanh chứng tỏ rằng đức Phật không dựa vào một nguồn hiểu biết nào sẵn có để giải thích chân lý hiển nhiên này. Ngài chỉ dựa trên kinh nghiệm bản thân và nhận thức cá nhân của chính Ngài, một nhận thức tuy siêu phàm nhưng mỗi chúng ta đều có thể thành đạt nếu trau dồi rèn luyện đúng mức.

Trong bài kệ hoan hỷ (*udāna*) đầu tiên, đức Phật nói:

*“Lang thang bao kiếp sống (saṃsāra)
Ta tìm nhưng chẳng gặp,
Người xây dựng nhà này⁶¹⁶,
Khổ thay, phải tái sanh.”*⁶¹⁷

⁶¹⁴ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Tập I (Mahāyamakavagga), Đại kinh Saccaka (*Mahāsaccaka Sutta*) số 36.

⁶¹⁵ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Tập I (Mahāyamakavagga), Đại kinh Saccaka (*Mahāsaccaka Sutta*) số 36.

⁶¹⁶ “Nhà” là thân, “người xây dựng” là tham ái (*taṇhā*). “Ta tìm, nhưng chẳng gặp,” nghĩa là chưa chứng đắc Giải thoát.

⁶¹⁷ Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), XI. Phẩm Già, kệ 153.

Trong bài pháp đầu tiên, kinh Chuyển Pháp Luân (*Dhammacakkappavattana Sutta*),⁶¹⁸ đức Phật đề cập đến Thánh Đế thứ nhì như sau: “chính là ái này đưa đến tái sanh.” Đức Phật kết luận bài pháp với câu: “Đây là đời sống cuối cùng, nay không còn tái sanh nữa.”

Trong Kinh Thánh cầu (*Ariyapariyesanā Sutta*) số 26 thuộc Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), có ghi rằng khi đức Phật vì lòng thương xót chúng sanh, Ngài dùng tuệ nhãn quan sát chúng sanh trước khi quyết định hoằng dương Giáo pháp. Ngài nhận thấy rằng có hạng chúng sanh nhiều nhiễm bụi đời, độn căn, ác tánh, khó dạy, và một số ít thấy sự nguy hiểm phải tái sanh thế giới khác và sự nguy hiểm làm những hành động lỗi lầm (*paralokavajjabhaya-dassavino*).

Trong nhiều bài pháp, đức Phật dạy rõ ràng rằng có những kẻ sau khi chết (*parammaraṇā*) phải bị sanh vào cảnh khổ vì đã sống cuộc đời tội lỗi ô trược, và có người nhờ hành thiện, tạo nghiệp lành, được tái sanh vào nhân cảnh:

“Nay than, đời sau than,
Kẻ ác, hai đời than,
than rằng: “Ta làm ác”
Đọa cõi dữ, than hơn.”
“Nay sướng, đời sau sướng,
Làm phước, hai đời sướng.
Mừng rằng: “Ta làm thiện”,
Sanh cõi lành, sướng hơn.”⁶¹⁹

Ngoài những tích truyện thú vị trong Bộ Chuyện Tiền thân (*Jataka*), một bộ truyện có giá trị luân lý quan trọng ghi lại các tiền kiếp của đức Phật, hai bộ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*) và Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*) thỉnh thoảng cũng đề cập đến những kiếp sống quá khứ của đức Phật.

Trong kinh Ghatikara (*Ghatikara Sutta*)⁶²⁰, đức Phật cũng thuật lại cho Đại đức Ānanda rằng trong một tiền kiếp, vào thời đức Phật Kassapa (Ca Diếp) trước Ngài, ngài là Jotipāla. Kinh Giáo giới Cấp Cô Độc (*Anāthapiṇḍikovāda Sutta*)⁶²¹ cũng ghi liền sau khi tái sanh vào cõi trời, vị triệu phú Anāthapiṇḍika (Cấp Cô Độc) trở về viếng đức Phật đêm sau. Trong Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*)⁶²², đức Phật nhắc đến một kiếp sống quá khứ Ngài là một thợ sửa bánh xe có tên Pacetana. Trong bộ Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*), đức Phật kể tên vài vị Phật đã xuất hiện trên thế gian trước Ngài.

Một dẫn chứng trực tiếp bất thường khác về những người đã khuất xuất hiện trong Kinh Đại Bát Niết Bàn (*Mahāparinibbāna Sutta*)⁶²³. Đại đức Ānanda muốn biết từ đức Phật về số phận của vài người chết trong làng họ. Đức Phật đã nhấn nại mô tả số phận của những người đó.

⁶¹⁸ Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*), Thiên Đại Phẩm (*Mahāvagga*), Tương Ưng Sự Thật (*Sacca*).

⁶¹⁹ Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), I. Phẩm Song Yêu, kệ 17 – 18.

⁶²⁰ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Tập II (*Rājavagga*), Kinh Ghatikara (*Ghaṭṭikāra Sutta*) số 81.

⁶²¹ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Tập III (*Salāyatanavagga*), Kinh Giáo giới Cấp Cô Độc (*Anāthapiṇḍikovāda Sutta*) số 143.

⁶²² Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*), Tập I, 111.

⁶²³ Kinh Trường Bộ (*Dīgha Nikāya*), Tập I (*Mahāvagga*), Kinh Đại bát Niết Bàn (*Mahāparinibbāna Sutta*) số 16.

29. REASONS TO BELIEVE IN REBIRTH

Những trường hợp tương tự rất nhiều trong Tam Tạng (*Tipitaka*), chứng tỏ đức Phật giảng giải giáo lý tái sinh như một chân lý có thể kiểm chứng.⁶²⁴

Theo lời chỉ dạy của Đức Phật, trong hàng đệ tử của Ngài có nhiều vị tu hành đúng đắn, trau dồi và phát triển trí tuệ đúng mức, đã được biết ít nhiều về tiền kiếp của mình trong vô lượng kiếp sống. Tuệ giác của Đức Phật vô hạn định.

Chứng cứ Tái sinh khác

Trước thời đức Phật, một vị người Ấn Độ Rishis, cũng nổi tiếng nhờ những phép thần thông như thiên nhãn, thiên nhĩ, thần túc thông, tha tâm thông, v.v.

Mặc dầu khoa học chưa tiến đến mức am hiểu những pháp siêu thường, theo đạo Phật, người trau dồi thiền tập và phát triển tâm lực đầy đủ có thể nhớ những việc xảy ra trong các kiếp quá khứ cũng như một việc đã xảy diễn vào lúc nào trong kiếp sống này. Xuyên qua những người ấy, ta có thể giao cảm trực tiếp với những cảnh giới khác bằng tư tưởng và tri giác, không phải bằng năm giác quan thường.

Cũng có một vài người khác thường, nhất là các em bé, theo những định luật liên tưởng, bất ngờ nhớ lại đoạn nào hoặc một vài chi tiết trong những kiếp sống quá khứ. Sách có chép rằng Pythagoras đã nhớ lại tường tận một cái khiên trong một đền thờ Hy Lạp mà ông đã đem theo bên mình trong một tiền kiếp vây hãm thành Troy. Có những em bé, nhờ cách nọ hay cách kia, nhớ lại kiếp trước, nhưng đến khi lớn lên thì các bé không còn nhớ nữa.

Do những thí nghiệm của các nhà tâm linh học trứ danh, những hiện tượng ma quỷ, những sự giao cảm giữa hai cảnh âm dương, những sự kiện mà ta thường gọi là có một số âm linh nhập, v.v. cũng đem lại một vài tia sáng cho vấn đề tái sinh.

Trong trạng thái thôi miên, có vài người đã thuật lại những kinh nghiệm của mình ở kiếp quá khứ. Cũng có một ít người khác, như trường hợp Edgar Casey ở Mỹ Quốc, chẳng những thấy được kiếp trước của người khác nhờ đó mà còn có thể chữa bệnh cho họ.⁶²⁵

Ta có thể giải thích những hiện tượng ấy rằng đó là nhờ người kia nhớ lại những kinh nghiệm ở kiếp trước, hoặc có một âm linh nhập. Cách giải thích thứ nhất có vẻ hợp lý hơn nhưng ta cũng không hoàn toàn bác bỏ cách giải thích thứ nhì.

Bao nhiêu lần tình cờ mà ta gặp một người trước kia chưa từng gặp, nhưng trong trí vẫn nhớ hình như đã quen biết đâu đây? Bao nhiêu lần ta mục kích một cảnh lạ chưa từng đến, nhưng tự nhiên có cảm giác đã quen thuộc một lúc nào?

Trong Chú giải Kinh Pháp Cú có ghi lại câu truyện hai vợ chồng người kia, khi gặp đức Phật thì quỳ dưới chân Ngài, bạch rằng: “Này con yêu dấu, có phải chăng phận sự con là phụng dưỡng cha mẹ lúc tuổi già? Tại sao bấy lâu nay con không đến thăm viếng cha mẹ? Đây là lần đầu tiên mà cha mẹ gặp lại con.”

⁶²⁴ Xem J. G. Jennings, *Phật Giáo Vệ Đà của Đức Phật (The Vedantic Buddhism of the Buddha)* (London: Oxford University Press [1947]).

⁶²⁵ Trưởng lão Tăng Kê (*Theragāthā*) ghi rằng có một vị Bà-la-môn tên Vangīsa “được trọng vọng cúng dường, nhờ gõ trên sọ người và biết được kiếp trước của người ấy”. Có những người biểu hiện các nhân cách khác nhau trong các thời điểm khác nhau trong đời của họ. Giáo sư William James cũng có nêu lên một vài trường hợp đặc biệt và thú vị trong quyển *Các Nguyên tắc Tâm lý học (Principles of Psychology)*. Thanh Tịnh Đạo Luận (*Visuddhimagga*) có ghi một chuyện một chư Thiên nhập vào một người cư sĩ.

⁶²⁶ Xem *Các Lâu Đài (Many Mansion)* và *Thế Giới Bên Trong (The World Within)* của Gina Cerminara.

Đức Phật giải thích rằng sở dĩ có sự bộc khởi mỗi tâm tình một cách đột ngột và bất ngờ như vậy là vì trong nhiều kiếp sống quá khứ hai ông bà đã làm cha mẹ Ngài, và đức Phật dạy:

“Do hoàn cảnh thân cận trong quá khứ hay thuận lợi trong hiện tại, tình thân ở thời xa xôi ấy mọc lên trở lại như hoa sen mọc trong nước.”

Trên thế gian có những nhân vật cao siêu xuất chúng, những bậc toàn giác như đức Phật. Có thể nào chỉ trong một thời gian của một kiếp sống mà có thể trau dồi trí tuệ đến mức cao siêu toàn thiện như vậy chăng? Có thể nào có tình trạng tiến hóa đột ngột như vậy chăng?

Ta giải thích thế nào về trường hợp những nhân vật như Khổng Tử, Homer, Panini, Buddhaghosa (Phật Âm), và Plato, những bậc thiên tài xuất chúng như Kalidasa, Shakespeare, và những hạng thần đồng như Ramanujan, Pascal, Mozart, Beethoven v.v.?

Các bậc cao siêu xuất chúng như vậy, dĩ nhiên đã trải qua nhiều kiếp sống cao thượng trong quá khứ và đã từng thấu thập những kinh nghiệm tương tự. Phải chăng là sự ngẫu nhiên hay hoàn cảnh thuận lợi đã đưa các vị ấy vào trong gia đình họ?

Trong trường hợp các thần đồng hình như cũng tạo nên những thắc mắc cho các nhà khoa học. Vài nhân vật trong ngành y học giải thích rằng những hiện tượng như thần đồng, phát sanh do sự phát triển khác thường của những hạch tuyến như hạch màn mũi, từng quả tuyến và hạch thận tuyến. Nguyên nhân sự phát triển khác thường của các hạch tuyến ấy bên trong vài cá nhân nhất định cũng có thể là do nghiệp quá khứ. Tuy nhiên, nếu chỉ một vài hạch tuyến phát triển khác thường, làm sao Christian Heineken có thể nói chuyện ngay vài tiếng đồng hồ sau khi được sanh ra, đọc lại nhiều đoạn trong thánh kinh lúc lên một, trả lời những câu hỏi về địa dư lúc lên hai, nói được tiếng Pháp và tiếng La Tinh lúc lên ba, và khi lên bốn đã theo học các lớp triết? Nếu chỉ vì có một vài hạch tuyến phát triển khác thường thì làm sao John Stuart Mill có thể đọc chữ Hy Lạp lúc mới ba tuổi, làm sao Macaulay có thể viết Thế Giới Sử lúc vừa sáu tuổi, làm sao William James Sidis đọc và viết rành chữ mẹ đẻ lúc mới lên hai, đã biết nói tiếng Pháp, Nga, Anh, Đức, một chút La-tin và Hy Lạp khi lên tám, làm sao Charles Bennet ở Manchester có thể nói được nhiều thứ tiếng lúc mới ba tuổi? Những người không phải trong giới khoa học có giải thích được chăng các sự kiện lạ lùng ấy? Các nhà khoa học có giải thích được chăng vì sao các hạch tuyến ấy lại phát triển khác thường trong một vài người mà không phát triển trong người khác, hay tất cả mọi người? Vấn đề thực sự còn chưa được giải quyết.

Thuyết truyền thống riêng rẽ không đủ để giải thích các trường hợp thần đồng. Phải chi trong ông bà cha mẹ hay trong hàng con cháu các vị ấy cũng có những thần đồng, dẫu kém hơn, thì cũng là những sự kiện để chứng minh thuyết truyền thống.

Để giải thích vấn đề phức tạp ấy một cách thỏa đáng ta phải thêm vào thuyết truyền thống lý Nghiệp báo và Tái sanh.

Có lý do nào để tin rằng chỉ vồn vện kiếp sống hiện tại này mà đủ có thể quyết định hạnh phúc vĩnh cửu hay cảnh khổn cùng vô tận trong tương lai không? Bao nhiêu cố gắng trong kiếp sống ngắn ngủi nhiều lắm là một trăm năm có thể là sự chuẩn bị thích nghi cho cuộc sống vĩnh cửu không?

Nếu chúng ta tin có hiện tại và tương lai, tất nhiên chúng ta tin có quá khứ.

Nếu có những lý do để tin rằng có những kiếp sống trong quá khứ thì cố nhiên chúng ta không có lý do nào để không tin rằng sau khi kiếp hiện tại tạm thời chấm dứt chúng ta vẫn tiếp tục sống.

29. REASONS TO BELIEVE IN REBIRTH

Như vậy, giáo lý Cơ-đốc cho rằng chúng ta sinh ra ở một thời điểm nhất định, trải qua cuộc đời trên trái đất và sau đó lên Thiên đường hay xuống địa ngục vĩnh viễn, những điều đó thật bất hợp lý và không chắc chắn như vậy.

Chúng ta sanh ra trong trạng thái mà chính hành động của ta trong quá khứ đã tạo nên. Nếu trong kiếp hiện tại, mặc dầu sống trong sạch, mà ta gặp phải những điều bất hạnh thì nên biết rằng đó là do nghiệp (*kamma*) xấu của ta trong quá khứ. Trái lại, nếu đời sống như bản tội lỗi mà ta vẫn được an vui hạnh phúc, giàu sang, may mắn, thì đó cũng do nghiệp (*kamma*) tốt của ta đã tạo trong quá khứ. Hành động tốt và xấu của ta trong hiện tại cũng sẽ tạo quả ngay khi cơ duyên hội đủ.

Nghiệp và Tái sanh giải thích những gì

Thuyết Nghiệp Báo và Tái Sanh giải thích:

1. Vấn đề đau khổ mà chính ta phải chịu trách nhiệm.
2. Tình trạng chênh lệch tựa hồ như bất công giữa người và người.
3. Sự hiện hữu của những bậc vĩ nhân và những thần đồng.
4. Tại sao hai trẻ sanh đôi giống nhau y hệt về mặt vật chất, được nuôi dưỡng y như nhau, mà lại có những đặc tính hoàn toàn khác biệt về mặt tinh thần, đạo đức và trí tuệ.
5. Tại sao trong một gia đình, nếu theo định luật truyền thống thì con cái phải giống nhau hết, mà trong thực tế thì lại khác.
6. Tại sao có những người có khiếu đặc biệt.
7. Tại sao cha mẹ và con cái lại có những đặc tính khác nhau về mặt đạo đức và trí tuệ.
8. Tại sao trẻ con lại có những tật xấu như tham lam, sân hận, ganh tỵ.
9. Tại sao khi gặp một người nào lần đầu tiên, ta đã có thiện cảm hay ác cảm.
10. Tại sao trong mỗi người lại có tiềm tàng ngũ thâm “một kho tàng đức hạnh và một hầm tật xấu”.
11. Tại sao có sự thay đổi bất ngờ, bậc thiện trí thức trở thành tầm thường hay kẻ sát nhân bỗng nhiên đổi tánh, sống như bậc thánh.
12. Tại sao có trường hợp cha mẹ hiền lương mà sanh con hung ác, trái lại cha mẹ hung dữ lại sanh con nhân từ.
13. Tại sao, một đảng, ta như thế nào trong hiện tại là do ta đã như thế nào trong quá khứ, và ta sẽ như thế nào trong tương lai là do ta như thế nào trong hiện tại. theo một đảng khác, trong hiện tại ta như thế nào không hoàn toàn bởi vì trong quá khứ ta đã như thế nào và trong tương lai ta sẽ như thế nào cũng không hoàn toàn tùy thuộc nơi chúng ta như thế nào trong hiện tại.
14. Tại sao có những cái chết đột ngột và có sự thay đổi bất ngờ về tài sản sự nghiệp.
15. Và trên tất cả, thuyết Nghiệp Báo và Tái Sanh giải thích vì sao có bậc toàn giác, những bậc giáo chủ toàn thiện như chư Phật, với đầy đủ đức tánh vật lý, tinh thần và trí tuệ. ■

Further Reading

- Anālayo Bhikkhu. 2018. *Rebirth in Early Buddhism and Current Research*. Boston, MA. Wisdom Publications.
- Buddhaghosa, Bhadantācariya. 1999. *Visuddhimagga. The Path of Purification*. Translated by Bhikkhu Ñāṇamoli. Seattle, WA. BPS Pariyatti Editions.
- Cayce, Edgar. 1990. *Edgar Cayce on Prophecy. Edgar Cayce on Religion and Psychic Experience. Edgar Cayce on Mysteries of the Mind. Edgar Cayce on Reincarnation*. New York, NY. Gramercy Books. This volume contains four complete books by Edgar Cayce combined in a single publication.
- James, William. 1890. *Principles of Psychiatry*. 2 volumes. Reprinted 2007. New York, NY. Cosimo Books.
- Jennings, J. G. 1947. *The Vedantic Buddhism of the Buddha*. London. Oxford University Press.
- Moody, Raymond A., M.D. (with Paul Perry). 1991. *Coming Back. A Psychiatrist Explores Past-Life Journeys*. New York, NY. Bantam Books.
- Sogyal Rinpoche. 2002. *The Tibetan Book of Living and Dying*. Revised and updated edition (first edition 1992). San Francisco, CA. Harper Collins. This text treats death and dying from the perspective of Tibetan Buddhism.
- Tucker, Jim B., M.D. 2005. *Life Before Life. Children's Memories of Previous Lives*. New York, NY. St. Martin's Press.
- Wilson, Martin. 1987. *Rebirth and the Western Buddhist*. Boston, MA. Wisdom Publications.

30

Duyên Khởi ⁶²⁷ (Paṭicca-Samuppāda)

*Vì ở đây không có Phạm thiên,
sáng tạo chủ của vòng tái sinh,
chỉ có những hiện tượng tuôn chảy,
do nhân duyên và các duyên khác.* ⁶²⁸

Giới thiệu

Trong chương này, chúng ta sẽ tìm hiểu một giáo lý thâm sâu nhất trong các giáo lý của đạo Phật, *paṭicca-samuppāda*⁶²⁹ được gọi là “Duyên Khởi”, nghĩa là sự sinh khởi theo duyên (điều kiện) của tất cả hiện tượng tâm và vật lý tổng hợp thường được gọi dưới những tên quy ước như “chúng sinh” hay “cá nhân” hay “người”. *Paṭicca-samuppāda* chỉ ra nguyên nhân và điều kiện của mọi khổ đau trên thế gian, và làm thế nào để khổ đau không còn sinh khởi trong tương lai bằng cách loại bỏ những duyên này. Trong thực tế, Duyên Khởi (*paṭicca-samuppāda*) cho thấy sự hiện hữu trong hiện tại của chúng ta đủ mọi đau khổ là tùy thuộc vào, hay chính xác hơn, là bị gây ra bởi những việc làm trong đời, tức nghiệp (*kamma*), từ kiếp trước; và sự hiện hữu của chúng ta trong tương lai tùy thuộc vào những việc làm hay nghiệp (*kamma*) từ kiếp này; không có những nghiệp này sẽ không có tái sinh trong kiếp sau; và từ đó sẽ tìm thấy giải thoát khỏi vòng tái sinh, khỏi vòng luân hồi (*samsāra*) không ngừng nghỉ. Đó chính là cứu cánh và mục đích trong Giáo lý của đức Phật, tức là giải thoát khỏi tái sinh và khổ đau.

Paṭicca-samuppāda không nhằm mục đích giải thích về sự bắt đầu hay khởi thi của mọi vật; mắt xích đầu tiên của nó là vô minh (*avijjā*) không được coi là nguồn gốc đầu tiên không có nguyên nhân của sự tiến hóa mọi sự sống vật chất và ý thức qua thời gian. Không ai, kể cả đức Phật, có thể truy tìm quá trình này về điểm xuất phát ban đầu. *Paṭicca-samuppāda* chỉ đơn giản nói về duyên và bản chất quan hệ tương duyên của mọi hiện tượng

⁶²⁷ ⁶²⁷ Chương này được phỏng theo Bài giảng thứ hai có tựa đề “Paṭicca-Samuppāda: Duyên Khởi (Paṭicca-Samuppāda: Dependent Origination)” của Hòa thượng Nyanatiloka trình bày năm 1938 ở Dona Alphina Ratnayaka Trust, University College, Colombo, Sri Lanka, và được in trong quyển *Các Nền tảng của đạo Phật: Bốn Bài giảng (Fundamentals of Buddhism: Four Lectures)* (= The Wheel Publication số 394/396) (Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1994]), tr. 32 – 57.

⁶²⁸ ⁶²⁸ Thanh Tịnh Đạo Luận (*Visuddhimagga*).

⁶²⁹ ⁶²⁹ Phạm ngữ *prāṭītya-samutpāda*. Từ *paṭicca* nghĩa là “bởi vì”, “phụ thuộc vào”, và từ *samuppāda* nghĩa là “phát sinh” hay “có nguồn gốc”. Mặc dù nghĩa đen của cụm từ này là “phát sinh do” hoặc “sinh khởi” hoặc “duyên khởi”, nó được dùng cho toàn bộ công thức nhân quả bao gồm 12 nhân và quả tương duyên với nhau, được gọi là *paccaya* (“duyên”) và *paccayuppanna*.

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

tâm và vật lý, của mọi thứ diễn ra bất kể trong thế giới vật chất hay trong tâm. *Paṭicca-samuppāda* chỉ ra rằng sự tổng hợp các hiện tượng tâm và vật lý được gọi dưới những tên quy ước là “cá nhân” hay “người” không phải xảy ra một cách ngẫu nhiên đơn thuần, mà mỗi hiện tượng hiện hữu đó hoàn toàn phụ thuộc vào các hiện tượng khác mà được gọi là các duyên; cho nên khi loại bỏ những hiện tượng tạo duyên cho tái sinh và đau khổ, thì tái sinh cùng với mọi đau khổ sẽ theo đó ngừng lại và chấm dứt. Chính điều này, như đề cập bên trên, là cứu cánh mấu chốt trong Giáo lý của đức Phật – giải thoát khỏi vòng tái sinh luân hồi (*samsāra*) cùng với mọi đau khổ. Như vậy, Duyên Khởi (*paṭicca-samuppāda*) dùng để làm sáng tỏ các Thánh Đế thứ hai và ba về nguồn gốc của khổ và diệt khổ, bằng cách giải thích hai Đế này từ dưới nền đi lên và đưa ra một hình thức triết học cố định.

Duyên Khởi (*paṭicca-samuppāda*) là một trong những giáo lý cơ bản của đức Phật. Khi mô tả Duyên Khởi, đức Phật nói với Đại đức Ānanda (A-Nan):

“Này Ānanda, giáo pháp Duyên Khởi này thâm thúy, thật sự thâm thúy. Này Ānanda, chính vì không giác ngộ, không thâm hiểu giáo pháp này mà chúng sanh hiện tại bị rối loạn như một ổ kén, rối ren như một ống chỉ, giống như cỏ munja và lau sậy babaja (ba-ba-la) không thể nào ra khỏi khổ xứ, ác thú, đọa xứ, sanh tử.”

Chính giáo lý này Đại đức Assaji (A-thuyết-thị) đã đề cập đến khi Sāriputta (Xá-lợi-phất) yêu cầu ngài giải thích giáo lý của thầy mình. Chỉ hai câu kệ nói về giáo lý này đã đủ cho Đại đức Sāriputta chứng quả tỉnh thức đầu tiên:

*“Nhân duyên sinh diệt này
Phật Đại sa-môn thuyết.”*

Giáo lý này không phải do đức Phật phát minh ra, cũng không phải là một hệ thống triết học được khéo léo lập ra và cho phép điều chỉnh và sửa đổi. Đó cũng không phải là phát minh của một đấng thần thánh nào đó. Duyên Khởi là chân đế của mọi hiện tượng – sự sinh khởi và sự chấm dứt của các trạng thái có điều kiện. Điều này luôn diễn ra bất kể có đức Phật xuất hiện hay không.

Chân đế Duyên Khởi này đã được đức Phật tìm thấy khi Ngài Giác ngộ. Sau khi Giác ngộ, Ngài ngồi bên gốc cây bồ đề tại Gayā (Già-da), thọ hưởng lạc giải thoát. Sau khi bảy ngày trôi qua, Ngài ra khỏi định, và trong đêm canh thứ nhất, khéo thuận chiều tác ý lý Duyên Khởi: “Do cái này có mặt, cái kia hiện hữu. Do cái này sanh, cái kia sanh.”

Trong đêm canh giữa, Ngài khéo nghịch chiều tác ý lý Duyên Khởi: “Do cái này không có mặt, cái kia không hiện hữu. Do cái này diệt, cái kia diệt.” Và trong đêm canh ba cuối cùng, đức Phật khéo thuận chiều và nghịch chiều tác ý lý duyên khởi: “Đây là tập khởi của khổ. Đây là đoạn diệt của khổ.”

“Này Kaccāyana (Ca-chiên-diên), thế giới này phần lớn y chỉ vào hai cực đoan này: có và không có.

“Này Kaccāyana, ai với chánh trí tuệ thấy như chơn thế giới tập khởi, vị ấy không chấp nhận thế giới là không có. Này Kaccāyana, ai với chánh trí tuệ thấy như chơn thế giới đoạn diệt, vị ấy không chấp nhận thế giới là có.

“Này Kaccāyana, chấp thủ phương tiện và bị thiên kiến trói buộc, phần lớn thế giới này là vậy. Và ai với tâm không trú trước, không chấp thủ phương tiện ấy, không chấp thủ thiên chấp tùy miên ấy, không có chấp trước, không trú trước, vị

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

ấy không có nghĩ: "Đây là tự ngã của tôi". Khi khổ sanh thời xem là sanh, khi khổ diệt thời xem là diệt; vị ấy không có nghi ngờ, không có phân vân, không duyên vào ai khác, trí ở đây là của vị ấy. Cho đến như vậy, này Kaccàyaṇa, là chánh tri kiến.

“ ‘Tất cả là có’, này Kaccàyaṇa, là một cực đoan. ‘Tất cả là không có’ là cực đoan thứ hai. Xa lìa hai cực đoan ấy, này Kaccàyaṇa, Như Lai thuyết pháp theo trung đạo.

“Vô minh duyên hành; hành duyên thức...”⁶³⁰

Nguyên lý của giáo lý Duyên Khởi (đôi khi còn được gọi là “Nhân Duyên” hoặc “Duyên Sinh”) có thể được tóm tắt trong một công thức ngắn gọn gồm bốn dòng:

“Do cái này có mặt, cái kia có mặt.
Do cái này sanh khởi, cái kia sanh khởi.
Do cái này không có mặt, cái kia không có mặt.
Do cái này diệt, cái kia diệt.”

Dựa trên nguyên tắc về duyên, tính tương đối và sự phụ thuộc lẫn nhau, toàn bộ hiện hữu, sự sống liên tục và chấm dứt đều được giải thích theo một công thức chi tiết gồm có 12 mắt xích sắp xếp theo 11 mệnh đề. Mười một mệnh đề đó như sau:

1. Vô minh duyên Hành (*Avijjā-paccayā saṃkhārā*): Vô minh (mắt xích đầu tiên) là điều kiện của Hành, hay các nghiệp (*kamma*) tạo thành (các hành động có tác ý [*cetanā*]): “Này các Tỳ kheo, ta xác nhận tác ý là nghiệp [*kamma*]. Do có ý muốn mới có hành động bằng thân, khẩu và ý.”
2. Hành duyên Thức (*Samkhāra-paccayā viññāṇam*): Các nghiệp (*kamma*) tạo thành (tức những hành động có tác ý tạo ra tái sanh) là điều kiện của Thức.
3. Thức duyên Danh, Sắc (*Viññāṇa-paccayā nāma-rūpaṃ*): Thức là điều kiện của Danh Sắc (tức là các hiện tượng tâm và vật lý).
4. Danh, Sắc duyên Sáu Xứ (*Nāma-rūpa-paccayā saḷāyatanaṃ*): Danh Sắc là điều kiện của Sáu Xứ hay Lục Nhập (tức là năm ngũ quan vật lý là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, cộng với tâm).
5. Sáu Xứ duyên Xúc (*Saḷāyatana-paccayā phasso*): Sáu giác quan là điều kiện của xúc chạm (tức là ấn tượng).
6. Xúc duyên Thọ (*Phassa-paccayā vedanā*): Xúc chạm là điều kiện của cảm xúc hay cảm giác.
7. Thọ duyên Ái (*Vedanā-paccayā tanhā*): Cảm xúc là điều kiện của tham ái (tức dục vọng).
8. Ái duyên Thủ (*Tanhā-paccayā upādānaṃ*): Tham ái là điều kiện của chấp trước.

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

9. Thủ duyên Hữu (Upādāna-paccayā bhavo): Chấp trước là điều kiện của quá trình “trở thành”, bao gồm quá trình sự sống chủ động và thụ động, hay nói cách khác, quá trình tạo nghiệp gây ra tái sinh (còn gọi là nghiệp hữu), và kết quả của quá trình đó là tái sinh (còn gọi là sanh hữu).
10. Hữu duyên Sanh (*Bhava-paccayā jāti*): Hữu (hay quá trình “trở thành”) là điều kiện của tái sinh.
11. Sanh duyên Lão và Tử (*Jāti-paccayā jarāmaraṇam*): Tái sinh là điều kiện của sự suy tàn và cái chết, và những thứ khác như sầu não, ta thán (bi), khổ, buồn phiền (ưu) và thất vọng (não). Từ đó một lần nữa toàn bộ khổ uẩn này tập khởi.

Chúng ta hãy xem xét các bước khác nhau này một cách chi tiết hơn. Trong các kiếp trước, chúng ta đã tạo các nghiệp thiện và bất thiện qua thân, khẩu, ý bởi vì chúng ta không hiểu biết sự thật chân chính của các duyên. Do không hiểu biết tức vô minh (*avijjā*) đã khiến chúng ta buông lỏng các tâm hành (*samkhāra*)⁶³¹ này, dẫn đến sự tái sinh vào kiếp hiện tại của chúng ta. Như vậy, không thấy rõ tánh như của mọi vật (tức là Si) là do sự vô minh này, và những Si này cấu thành nghiệp (*kamma*).

Trong cuộc sống hiện tại, do các nghiệp trong quá khứ, chúng ta có thức (*viññāṇa*), là một dòng chảy của sự sống, liên tục hỗ trợ các hiện tượng tâm-thân hay danh-sắc (*nāma-rūpa*) mà chúng ta gọi là “tôi, của tôi”.

“Thọ, tướng, tư, xúc, tác ý, chư Hiền, như vậy gọi là danh; bốn đại và sắc do bốn đại tạo thành, chư Hiền, như vậy gọi là sắc.”

Hiện tượng tâm (Danh) và thân (Sắc) này có Sáu xứ (Lục nhập) là thị giác, thính giác, khứu giác, vị giác, xúc giác, tư duy và tưởng tượng, giúp chúng ta có thể tiếp xúc với các đối tượng (trần) kích thích các giác quan. Sự tiếp xúc này làm phát sinh các cảm giác hay cảm xúc, tức Thọ (*vedanā*). Chúng ta phản ứng với những cảm thọ như lạc thọ, khổ thọ, hay xả thọ (trung tính), và do đó Tham Ái (*taṇhā*) phát sinh. Chúng ta khao khát được kéo dài những lạc thọ. Chúng ta khao khát được thoát khỏi những khổ thọ. Vì vậy, tham ái này dẫn đến dính mắc, hay Thủ (*upādāna*). Thủ dẫn đến Hữu (*bhava*) tức sự hiện hữu do duyên, và trong sự hiện hữu mới (hay kiếp sống mới), chúng ta tạo ra vô số nghiệp thiện hay bất thiện. Theo cách này, chúng ta đi đến tái sinh mới (*jāti*), dẫn theo một lần nữa lão, tử, sầu, bi, khổ, ưu, não.

Đây là vòng luân quần của nhân quả. Và chúng ta chịu trách nhiệm cho toàn bộ quá trình này. Chính Ái và Thủ của chúng ta dẫn chúng ta đến những nghiệp thiện và bất thiện, trói buộc chúng ta trong toàn bộ quá trình khổ đau.

Nhưng có thể dừng lại toàn bộ quá trình này. Nếu bất kỳ mắt xích nào trong chuỗi đó bị phá vỡ, toàn bộ quá trình sẽ dừng lại. Và chúng ta đang tu tập theo giáo pháp để làm được điều đó.

“Ví như hai bó lau dựa vào nhau mà đứng. Cũng vậy, này Hiền giả, do duyên danh sắc, thức sanh khởi. Do duyên thức, danh sắc sanh khởi. Do duyên

⁶³¹ ⁶³¹ *Samkhāra* là số ít, *samkhāra* là số nhiều. Cả hai dạng được sử dụng trong suốt chương này.

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

đanh sắc, sáu xứ sanh khởi. Do duyên sáu xứ, xúc sanh khởi. Do duyên xúc, thọ sanh khởi. Do duyên thọ, ái sanh khởi. Do duyên ái, thủ sanh khởi. Do duyên thủ, hữu sanh khởi. Do duyên hữu, sanh sanh khởi. Do duyên sanh, lão, tử, sầu, bi, khổ, ưu, não sanh khởi. Như vậy là toàn bộ khổ uẩn này tập khởi. Nay Hiền giả, nếu một bó lau được kéo qua một bên, bó lau kia liền rơi xuống. Nếu bó lau kia được kéo qua một bên, bó lau này được rơi xuống. Cũng vậy, này Hiền giả, do danh sắc diệt nên thức diệt. Do thức diệt nên danh sắc diệt. Do danh sắc diệt nên sáu xứ diệt. Như vậy là toàn bộ khổ uẩn này đoạn diệt.”

Có một mắt xích trong chuỗi này đặc biệt thích hợp cho các cư sĩ tu tập – đó là mắt xích giữa phản ứng và cảm giác. Khi chúng ta ngồi thiền, quan sát những cảm giác đang trôi qua trong tâm mình, toàn bộ quá trình này diễn ra vô số lần trong mỗi giây. Mỗi cảm giác là kết quả của nghiệp trong quá khứ tạo ra bởi vô minh. Nếu chúng ta có thể hiểu biết về vô thường (*anicca*), tức là một cảm giác sẽ thay đổi, chúng ta sẽ tự động phát triển trong mình một thái độ cân bằng, một tâm thế bình thản giúp chúng ta một ngày nào đó sẽ cắt bỏ qua mắt xích này, tập trung vào việc cắt bỏ mắt xích tham ái mà chúng ta thường để chúng trôi dạt trong tâm. Chúng ta sẽ không thể nào phá vỡ chuỗi mắt xích này cho đến khi chúng ta có thể đạt Giải thoát, mà cứu cánh đó đòi hỏi nhiều tu tập.

Tóm lại, đây là toàn bộ giáo lý Duyên Khởi (*paṭicca-samuppāda*). Giờ đây chúng ta hãy xem xét chi tiết từng mệnh đề.

Mệnh đề 1: Vô Minh duyên Hành

Mệnh đề đầu tiên là: Vô minh (*avijjā*) duyên Hành (các hành động tác ý dẫn đến tái sinh).

Vô minh (*avijjā*), còn được gọi là Si (*moha*), nghĩa là xem các pháp vô thường là thường, đau khổ là niềm vui, và vô ngã là ngã. Đó là không thấy mọi sự hiện hữu của chúng ta chỉ đơn thuần là một quá trình luôn thay đổi của các hiện tượng thân (sắc) tâm (danh); không thấy những hiện tượng này, theo nghĩa rốt ráo, không hề tạo ra một thực thể hay con người nào là có bản ngã thường tại; không thấy trong hay đằng sau những hiện tượng thân tâm tạm bợ này không hề có một thực thể vĩnh viễn nào; và do đó, không thấy chân đế (*paramattha*) của những gì mà ta gọi là “tôi”, “bạn”, “người đó”, “người kia”, hay “đức Phật”, v.v. không có bất kỳ thực tại nào nằm ngoài những hiện tượng hiện hữu thân tâm luôn thay đổi này. Vô minh (*avijjā*) hay Si (*moha*) là căn nguyên chính của mọi phiền não và truy lạc. Vô minh (*avijjā*) là gốc rễ của tất cả tham lam, hận thù, tự phụ, đố kỵ và đau khổ trên thế gian. Đoạn diệt Vô minh, và từ đó đoạn diệt mọi tà ác và đau khổ, chính là cứu cánh rốt ráo trong giáo lý của đức Phật, là lý tưởng nhắm tới của bất kỳ hành giả chân chính nào. Chính vì những lý do này mà Vô minh (*avijjā*) được đề cập đầu tiên trong công thức Duyên Khởi (*paṭicca-samuppāda*).

Hành (*saṃkhārā*),⁶³² theo nghĩa đen là “tạo thành nghiệp (*kamma*)” hay đơn giản là

⁶³² ⁶³² *Samkhāra* là một từ có nhiều nghĩa cần được hiểu theo ngữ cảnh. Ở đây từ này chỉ cho những tác ý (*cetanā*) thiện (*kusala*), bất thiện (*akusala*), và không lay chuyển (*āneja*) tạo nghiệp (*kamma*) đưa đi tái sanh. Tác ý thiện (*kusala*) nằm trong 8 loại tâm tịnh hảo (*sobhana*) Dục Giới và 5 loại tâm Sắc Giới (*rūpajjhāna*). Tác ý bất thiện (*akusala*) nằm trong 12 loại tâm bất thiện. Tác ý không lay chuyển (*āneja*) nằm trong 4 loại tâm Vô Sắc Giới (*arūpajjhāna*).

Trong Ngũ uẩn, *saṃkhārā* là danh từ gọi chung 50 trong 52 tâm sở (*cetasika*). Hai tâm sở còn lại là Thọ (*vedanā*) và Tưởng (*saññā*).

Những tác ý của bốn loại thánh đạo tâm (*lokuttara maggacitta*), hay tâm siêu thế, không được coi là *saṃkhārā*, bởi vì chúng hướng về diệt trừ Vô minh. Trí tuệ (*paññā*) là thành phần chánh yếu trong các

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

“tạo thành”, có nghĩa là những tác ý (*cetanā*) hay những hành động có tác ý thiện hay bất thiện tạo nghiệp dẫn đến tái sinh. Như vậy, Hành (*saṃkhārā*) là những nghiệp tạo thành, hay nói ngắn gọn là nghiệp (*kamma*).

Mọi tác ý (*cetanā*) bất thiện biểu hiện qua thân, khẩu, ý được gọi là *akusala*, hay nghiệp (*kamma*) bất thiện, vì chúng đem lại những kết quả bất hạnh trong đời này và đời sau. Mặt khác, nghiệp thiện (*kusala*) là những tác ý (*cetanā*) đem lại kết quả hạnh phúc và dễ chịu trong đời này và trong đời sau. Nhưng ngay cả những nghiệp thiện này vẫn bị Vô minh (*avijjā*) tác động và ảnh hưởng, bởi vì nếu không bị tác động, chúng sẽ không dẫn đến sự tái sinh trong tương lai. Chỉ có một hạng chúng sinh không còn tạo ra bất kỳ nghiệp thiện hay bất thiện nào, tức bất kỳ nghiệp tái sinh nào, đó chính là vị A-la-hán, đệ tử toàn giác của đức Phật. Do nhờ quán tưởng sâu sắc về bản chất thực sự của quá trình hiện hữu trống rỗng và tạm bợ này, vị ấy trở nên hoàn toàn tách khỏi Sanh, vĩnh viễn giải thoát khỏi Vô minh và các hậu quả bất thiện của Vô minh, và không còn tái sinh lần nữa.

Vô minh (*avijjā*) là một điều kiện tất yếu, bằng cách hiện diện và khởi sinh đồng thời, cho mọi tác ý hay tạo nghiệp (*kamma*) bất thiện.⁶³³ Ví dụ, bất cứ khi nào khởi sinh một ác ý, thì ngay lúc đó xuất hiện một tạo nghiệp bất thiện, sự khởi sinh này bị tác động bởi sự khởi sinh và hiện diện đồng thời của Vô minh (*avijjā*). Không có sự khởi sinh đồng thời của Vô minh (*avijjā*) thì không có tạo nghiệp bất thiện. Chẳng hạn khi một người si mê, đầy tham lam hay sân hận, thực hiện những hành động bất thiện qua thân, khẩu, ý, thì lúc đó, những tạo nghiệp bất thiện này hoàn toàn bị tác động bởi sự khởi sinh và hiện diện đồng thời của Vô minh (*avijjā*). Như vậy, nếu không có Vô minh (*avijjā*), thì không có tạo nghiệp bất thiện. Do đó Vô minh (*avijjā*) được nói là duyên Hành bằng sự sanh khởi đồng thời (*sahajāta*). Hơn nữa, bởi vì không có tạo nghiệp bất thiện nào mà không có Vô minh (*avijjā*) hiện diện, cũng như bởi vì không có Vô minh (*avijjā*) mà không có tạo nghiệp bất thiện, cả hai trong mọi lúc mọi nơi đều là hỗ tương duyên cho nhau (*aññam-añña-paccaya*). Vì vậy, Vô minh (*avijjā*) và tạo nghiệp bất thiện là không thể tách rời. Vì Vô minh (*avijjā*) là gốc rễ luôn có mặt trong mọi tạo nghiệp bất thiện, chúng ta nói rằng Vô minh (*avijjā*) là duyên do gốc rễ hay nhân (*hetu*) không thể thiếu của các tạo nghiệp bất thiện.

Có một cách hoàn toàn khác Vô minh (*avijjā*) duyên Hành hay tạo nghiệp bất thiện là sự xui khiến. Ví dụ một người đầy tham lam hoặc sân hận, bị những suy nghĩ u mê xui khiến gây ra các tội ác như giết người, cướp của, ngoại tình, v.v. Trong trường hợp đó, Vô minh (*avijjā*) là động cơ xui khiến trực tiếp dẫn đến những hành động sau đó là biểu hiện của ý nghĩ này, tạo ra các nghiệp bất thiện. Nói cách khác, do không thấy được hậu quả của những hành động thân, khẩu và ý tà ác đó, người đó gây ra các tội ác hay những hành động xấu xa. Theo cách đó, những tạo nghiệp bất thiện được gây ra bởi trạng thái Vô minh (*avijjā*) trước đó như tác động xui khiến trực tiếp, duyên này được gọi là Thường Cận Y Duyên (*pakat'upanissaya-paccaya*).

Vô minh (*avijjā*) cũng có thể xui khiến tạo nghiệp theo một cách khác, cụ thể là đối tượng của suy nghĩ. Giả sử một người nhớ lại một thú vui xấu xa và ngu xuẩn nào đó trước đây, và trong khi đang suy tư về trải nghiệm đó, người đó thấy thích thú, rồi trở nên si mê và ham muốn lại nó, hoặc người đó thấy buồn và thất vọng khi không thể hưởng thú vui đó một lần nữa. Hậu quả của việc đắm chìm vào một đối tượng ngu ngốc như vậy, trong trạng thái vô minh như vậy, những tâm xấu xa, bất thiện nảy sinh trong người đó – hay nói cách khác, khi liên tục suy nghĩ về những hành động, lời nói hoặc ý nghĩ xấu xa trước đây, người đó càng làm cho chúng trở nên mạnh mẽ hơn. Theo cách như vậy, những tạo nghiệp

loại thánh đạo tâm, trong khi, tác ý (*cetana*) là thành phần chánh yếu trong các loại tâm tại thế.
⁶³³ Vô minh là thành phần chánh yếu trong các hoạt động bất thiện, và tiềm ẩn trong các hoạt động thiện. Do đó, cả hoạt động thiện và bất thiện đều được coi là do vô minh gây ra.

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

bất thiện được gây ra bởi trạng thái Vô minh (*avijjā*) như đối tượng xui khiến, duyên này được gọi là Cảnh Cận Y Duyên (*ārammaṇ'upanissaya-paccaya*).

Ở điểm này, cần lưu ý rằng để hiểu chi tiết về Duyên Khởi (*paṭicca-samuppāda*), chúng ta cần biết tối thiểu 24 loại duyên khác nhau mà qua đó các hiện tượng thân tâm này tác động ảnh hưởng lên các hiện tượng thân tâm khác. Bộ Vị Trí hay Bộ Phát Thù (*Paṭṭhāna*), bộ cuối trong Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Piṭaka*) gồm 6 bộ, nghiên cứu chi tiết về 24 duyên (*paccaya*) này bao gồm phần mô tả ban đầu và sau đó áp dụng cho mọi vô số hiện tượng hiện hữu thân tâm. Ở đây, chúng ta chỉ xem xét những duyên nổi trội nhất mà chúng ta đã chỉ ra chúng có tác động đến Vô minh (*avijjā*), cụ thể là Nhân duyên (*hetu-paccaya*), Câu Sanh duyên (*sahajāta-paccaya*), Cận Y duyên (*upanissaya-paccaya*) với hai loại là Thường Cận Y duyên (*pakat'upanissaya*) và Cảnh Cận Y duyên (*ārammaṇ'upanissaya*).

Chú giải Bộ Phát Thù (*Paṭṭhāna*) so sánh Nhân duyên (*hetu-paccaya*) như gốc rễ của cây. Cây dựa vào rễ của nó, và nó chỉ tồn tại khi những rễ này không bị phá hủy. Tương tự như vậy, tất cả các tạo nghiệp thiện và bất thiện, vào bất kỳ lúc nào, cũng được tạo duyên nhờ sự hiện diện và sanh khởi đồng thời của các gốc rễ thiện hay bất thiện tương ứng. Ba gốc rễ bất thiện là Tham (*lobha*), Sân (*dosa*), và Si (*moha*). Ba gốc rễ thiện là Vô tham (*alobha*), Vô sân (*adosa*), và Vô si (*amoha*).

Giờ chúng ta hãy xem xét Câu Sanh duyên (*sahajāta-paccaya*), nghĩa đen là “được sanh khởi cùng nhau” hoặc “sanh khởi cùng nhau”, ta gọi tắt là “đồng sanh” hay “đồng khởi”. Trên hết, điều kiện sanh khởi cùng nhau này áp dụng cho tâm và các tâm sở đi kèm với tâm, như thọ, tưởng, hành, thức, xúc, v.v. Các tâm và tâm sở này tạo duyên với nhau nhờ vào sự đồng sanh của chúng. Cái này không thể phát sinh hoặc hiện hữu mà không có cái kia. Tất cả đều liên kết nhau không thể tách rời. Vì vậy, nếu chúng ta nói rằng thọ là duyên cho thức do đồng sanh, thì có nghĩa là nếu không có thọ đồng sanh, thức không thể khởi sanh. Các hiện tượng tâm (danh) khác cũng vậy.

Có một tác giả Phật giáo nổi tiếng từng tuyên bố rằng có thể có khổ thọ mà không cần có thức, ví dụ trong một ca phẫu thuật đau đớn có gây mê. Tuyên bố này thực sự là một sai lầm nghiêm trọng. Làm sao có thể cảm thấy đau đớn mà không có ý thức được? Cảm giác đau đớn là một hiện tượng tâm, cho nên không thể tách rời khỏi ý thức và các hiện tượng tâm khác. Nếu chúng ta không cảm nhận được nỗi đau và không có ý thức về nó, thì làm sao chúng ta có thể cảm thấy đau? Do đó, ý thức, cảm giác, tri giác, và tất cả các hiện tượng tâm khác đều được tạo duyên với nhau nhờ vào sự đồng sanh.

Tiếp theo là Cận Y duyên (*upanissaya-paccaya*), duyên do sự xui khiến. Duyên này thuộc nhiều loại khác nhau, và nó kết hợp với một số duyên khác. Duyên này áp dụng rất rộng, có thể nói cho bất cứ điều gì. Ở đây chúng ta chỉ xem xét duyên này một cách tổng quát, không đi vào phân biệt cụ thể. Bất cứ điều gì trong quá khứ hay tương lai, thuộc thân hay tâm, là thật hay do tưởng tượng đều có thể là một Cận Y duyên dẫn đến sự phát sinh của các hiện tượng tâm, hành động hay sự việc.

Chẳng hạn như tiền bạc, một đối tượng ham muốn của chúng ta, có thể trở thành động lực xui khiến chúng ta phải nỗ lực để có được nó, hoặc nó cũng có thể xui khiến dẫn đến trộm cắp và cướp của. Tín, tuệ, định, v.v. có thể là động lực trực tiếp dẫn đến những hành động cao thượng và vị tha. Bạo lực hay xấu có thể là trực tiếp dẫn đến hành vi thiện hay bất thiện. Khí hậu, nơi ăn chốn ở, v.v. phù hợp hoặc không phù hợp có thể ảnh hưởng trực tiếp đến sức khỏe thể chất lẫn tinh thần là khỏe mạnh hay ốm yếu. Vì vậy, tất cả những điều này được tạo duyên thông qua Cận Y duyên.

Bây giờ, chúng ta hãy xem xét Cảnh duyên (*ārammaṇa-paccaya*), duyên do đối tượng. Đối tượng có thể là một trong ngũ trần, tức là sắc, thanh, hương, vị, xúc, hoặc có

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

thể là đối tượng của tâm. Bất cứ thứ gì cũng có thể là đối tượng của tâm, thuộc vật chất hay tinh thần, quá khứ, hiện tại hoặc tương lai, là thật hay do tưởng tượng. Do đó, đối tượng nhìn thấy được (hay nhãn trần), bao gồm sự khác biệt về màu sắc, ánh sáng và bóng tối, được gọi là đối tượng theo duyên của nhãn thức. Tương tự như vậy với bốn giác quan còn lại. Nếu không có một đối tượng vật lý (hay cảnh trần), thì thức sẽ không phát sinh. Ngoài ra, những hành động bất thiện trong quá khứ, khi trở thành đối tượng suy nghĩ, có thể là sự xui khiến hay Cận Y (*upanissaya*) làm chúng ta lặp lại những hành động bất thiện tương tự, hoặc làm chúng ta cảm thấy ghê tởm và hối hận. Như vậy, những hành động bất thiện trong quá khứ dưới tà kiến có thể trở thành Cảnh duyên dẫn đến cuộc đời bất thiện, trong khi nếu dưới chánh kiến sẽ là Cảnh duyên dẫn đến cuộc đời thiện hạnh. Tương tự, những hành động thiện dưới chánh kiến sẽ là Cảnh duyên dẫn đến nhiều hành động thiện lành hơn, nhưng dưới tà kiến sẽ là Cảnh duyên dẫn đến ngã mạn, ảo tưởng và nhiều điều bất thiện khác.

Do đó, ngay cả Vô minh (*avijjā*) cũng có thể là điều kiện hay duyên tạo nghiệp thiện hạnh. Để giải thích điều này, chúng ta hãy trở lại mệnh đề ban đầu: “Vô minh duyên Hành.” Làm thế nào mà một trạng thái bất hạnh như Vô minh (*avijjā*) lại có thể trở thành duyên cho các tạo nghiệp thiện hạnh? Có hai cách, hoặc bằng Cận Y (xui khiến trực tiếp) hoặc bằng Tâm Cảnh (đối tượng của tâm). Chúng ta hãy xem ví dụ minh họa sau đây. Vào thời đức Phật, nhiều kẻ dị giáo, bị xui khiến do ảo tưởng và u mê, đã đến chỗ đức Phật và cố gắng đánh bại Ngài bằng tranh luận. Thế nhưng, chỉ sau một thời tranh luận ngắn ngủi, những kẻ này đều không tránh khỏi bị cảm hóa, xin quy y với Ngài, và đều trở thành các đệ tử đức hạnh và ủng hộ Thế Tôn trọn đời, một số vị còn chứng quả A-la-hán. Những hành động đức hạnh này, kể cả chứng quả A-la-hán, ở đây đã được tạo duyên bởi Vô minh (*avijjā*) trước đây như là một Cận Y; nếu không có ý tưởng u mê đánh bại đức Phật bằng tranh luận, có lẽ các vị ấy sẽ không bao giờ đến chỗ Đức Thế Tôn trong suốt đời mình. Do đó, Vô minh (*avijjā*) là Thường Cận Y duyên (*pakat'upanissaya*) cho tạo nghiệp thiện hạnh của các vị. Ngoài ra, giả như chúng ta lấy Vô minh (*avijjā*) là đề mục quá, xem đó là điều cần phải tránh, cần phải diệt bỏ, xem đó là gốc rễ của mọi khổ đau trên thế gian, thế thì chúng ta có thể tạo nghiệp thiện hạnh. Trong trường hợp đó, Vô minh (*avijjā*) là Cảnh Cận Y duyên (*ārammaṇ'upanissaya*) cho các tạo nghiệp thiện này.

Ở đây cần lưu ý rằng mặc dù Vô minh (*avijjā*) là duyên chính cho Hành, nhưng không phải là duyên duy nhất, cũng như Hành không phải là duyên duy nhất cho Thức, v.v. Mỗi hiện tượng khởi sinh do duyên theo Duyên Khởi (*paṭicca-samuppāda*) đều phụ thuộc nhiều duyên khác ngoài các duyên được nêu trong công thức, và mọi hiện tượng đều liên quan và phụ thuộc lẫn nhau theo nhiều cách. Do đó, cần nhớ rằng mỗi mắt xích này vừa là được tạo duyên vừa là duyên, và tất cả chúng đều mang tính tương quan, phụ thuộc lẫn nhau, liên kết với nhau. Chính vì vậy, đạo Phật không thừa nhận có khởi thủy. Duyên Khởi cần được xem như một vòng tròn, không phải chuỗi mắt xích.

Cần lưu ý sự khác biệt ở đây giữa “duyên” và “nhân”. “Nhân” thường bị dùng theo nghĩa rất mơ hồ và sai lầm. “Nhân” về bản chất là chỉ cho một điều, do sự cần thiết bên trong, và nếu mọi duyên cần có hiện diện, được theo sau vào đúng lúc bởi một điều khác, gọi là “quả”, cho nên trong nhân đã có tương lai tiềm tàng, cũng như trong hạt xoài đã có một cây xoài tiềm tàng trong nó.

Và cũng như chỉ từ hạt xoài mọc lên cây xoài, chứ không phải cây táo hay loại cây nào khác, một nhân chỉ có thể trả một quả có tính cách tương đồng, không bao giờ trả nhiều quả khác nhau hay trả một quả có tính cách bất đồng. Lấy ví dụ, nếu một người trở nên tức giận do bị mắng chửi, mọi người thường nói người mắng chửi là do giận dữ. Đó là kết luận không đúng. Nguyên nhân khiến một người giận dữ do bị mắng chửi là nằm trong bản thân

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

người đó, trong tính cách người đó, chứ không phải từ người mắng chửi. Những lời nói của người mắng chửi chỉ đơn thuần là một Cận Y duyên dẫn đến sự giận dữ tiềm ẩn của người bị mắng chửi biểu hiện ra bên ngoài. Từ “nhân” chỉ là một trong nhiều loại duyên, và theo triết học Phật giáo, nó được dùng để dành cho nghiệp (*kamma*), đó là những hành động tác ý (*cetanā*) dẫn đến tái sinh bị ràng buộc với những Nhân (*hetu*) thiện hay bất thiện, tạo thành nguyên nhân dẫn đến tái sinh, và trả quả (*vipāka*) là tái sinh.

Mệnh đề 2: Hành duyên Thức

Mệnh đề thứ hai là: Hành duyên Thức (*viññāṇa*).⁶³⁴Nói cách khác, đời sống ý thức trong kiếp hiện tại là do duyên qua nghiệp (*kamma*) hay các hành động có tác ý ở kiếp trước.

Với mệnh đề này, cần phải nói rằng ngũ uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành, và thức) ở đây chỉ đề cập đến quả (*vipāka*) của nghiệp (*kamma*), các hiện tượng trung tính, đại diện cho khía cạnh “thụ động” mặt của sự sống. Tuy nhiên, năm mắt xích chủ động (*avijjā* [Vô minh], *saṃkhārā* [Hành], *taṇhā* [Ái], *upādāna* [Thủ] và *kamma-bhava* [Hữu]) tạo thành nghiệp (*kamma*), đại diện cho khía cạnh “chủ động” của sự sống. Do đó, ngũ uẩn, khía cạnh thụ động của sự sống, được coi là năm quả (*vipāka*), trong khi năm mắt xích chủ động được coi là năm nhân. Như vậy, những ý muốn trong đời hay tác ý (*cetanā*), được biểu hiện trong năm nhân gây nghiệp này, là hạt giống mà từ đó mọi sự sống đã nảy nở và sẽ nảy nở lại trong tương lai. Do đó, mệnh đề thứ hai cho thấy đời sống có ý thức hiện tại của chúng ta là kết quả của tạo nghiệp của chúng ta trong quá khứ, và nếu không có những tạo nghiệp trước khi sinh này là nhân cần có thì sẽ không có sự sống có ý thức nào nảy nở trong bụng mẹ của chúng ta.

Do đó, tạo nghiệp (hay Hành) là thức tái sinh của phôi thai khi nó được thụ thai trong bụng mẹ, là một duyên do nghiệp, hay nhân. Và Hành cũng là duyên như vậy cho mọi tâm thức trung tính. Và cũng thế, năm thức với các đối tượng mong muốn (hay các lạc trần) là quả (*vipāka*) của các tạo nghiệp thiện trước khi sinh, và năm thức với các đối tượng không mong muốn (hay các khổ trần) là quả của các tạo nghiệp bất thiện trước khi sinh.

Mệnh đề 3: Thức duyên Danh, Sắc

Bây giờ chúng ta đến với mệnh đề thứ ba: Thức duyên Danh, Sắc (tức là các hiện tượng tâm và vật chất).⁶³⁵Ý nghĩa của mệnh đề này có thể được suy ra từ Kinh Đại Duyên

⁶³⁴ ⁶³⁴ Hiểu một cách chính xác, Thức (*viññāṇa*) chỉ cho 19 loại thức tái sinh (*paṭisandhi-viññāṇa*) được mô tả trong Vi Diệu Pháp (Abhidhamma). Từ *viññāṇa* này cũng ngụ ý cho toàn bộ 32 loại tâm quả (*vipāka citta*) được trải nghiệm trong một đời người.

⁶³⁵ ⁶³⁵ Danh (*nāma*) ở đây nghĩa là ba uẩn: thọ (*vedanā*); tưởng (*saññā*); và hành (*saṃkhārā*), đồng sanh với thức nối liền, hay thức tái sinh. Sắc (*rūpa*) nghĩa là ba nhóm mười phân: nhóm Thân (*kāya*); nhóm Giới tính (*bhāva*); và nhóm Thức căn (*vatthu*), cũng đồng sanh với thức tái sinh được tạo duyên bởi nghiệp (*kamma*) trong quá khứ.

Nhóm Thân “mười thành phần” gồm có Tứ Đại là (1) Địa đại - tính chất giãn nở (*paṭhavī*), (2) Thủy đại - tính chất kết dính (*āpo*), (3) Hoa đại - tính chất nhiệt (*tejo*), và (4) Phong đại - tính chất chuyển động (*vāyo*); 4 Sắc y sinh (do Tứ Đại sanh) là (5) Màu sắc (*vaṇṇa*), (6) Mùi (*gandha*), (7) Vị (*rasa*), và (8) Đường chất (*ojā*); cùng với (9) Mạng quyền (*jīvitindriya*); và (10) Thân (*kāya*), ở đây chỉ cho các phần nhạy cảm của cơ thể (*pasāda*).

Nhóm Giới tính “mười thành phần” và nhóm Thức căn “mười thành phần” cũng bao gồm 9 thành phần đầu (tức từ 1 đến 9 bên trên), và giới tính (*bhāva*) cho nhóm Giới tính hoặc thức căn (*vatthu*) cho nhóm Thức căn.

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

(*Mahānidāna Sutta*) số 15 thuộc Kinh Trường Bộ (*Dīgha-Nikāya*), được nói như sau:

“Nếu thức (*viññāṇa*) không đi vào trong bụng của người mẹ, thời danh sắc (*nāma-rūpa*) có thể hình thành trong bụng bà mẹ không?”

Danh (*nāma*) hay các hiện tượng tâm, ở đây đề cập đến loại tâm sở phổ thông không thể tách rời với tất cả các thức là nghiệp quả, kể cả với năm thức gắn với ngũ căn. Bảy loại tâm sở phổ thông không thể tách rời này là: (1) thọ; (2) tưởng; (3) xúc; (4) tác ý; (5) mạng quyền; (6) tư; và (7) nhất hành hay định – trong thức là nghiệp quả, còn có thêm từ ba đến loại tâm sở khác. Sắc (*rūpa*) hay các hiện tượng vật chất đề cập đến thân (*kāya*) và các cơ quan, bộ phận, chức năng khác nhau của thân.

Vậy Thức (*viññāṇa*) duyên Danh (*nāma*) hay duyên Sắc (*rūpa*) như thế nào?

Như đã giải thích, bất kỳ trạng thái ý thức nào cũng là duyên do đồng sanh, tức Câu Sanh duyên (*sahajāta-paccaya*), cho các tâm sở của nó chẳng hạn như thọ, v.v. Thức không thể khởi sanh hay hiện hữu mà không có thọ, hoặc thọ không thể khởi sanh hay hiện hữu mà không có thức, và do đó, các hiện tượng tâm sở khác thuộc về cùng trạng thái ý thức đó đều ràng buộc với nhau như một đơn vị không thể tách rời và không hiện hữu một cách độc lập. Các tâm sở này, như chúng vốn là, chỉ là những khía cạnh khác nhau của những đơn vị ý thức đó, giống như tia chớp lóe lên mỗi giây và ngay sau đó biến mất vĩnh viễn.

Vậy còn Thức (*viññāṇa*) duyên Sắc (*rūpa*) như thế nào?

Trong các cõi hiện hữu có cả sắc và danh, như trong cõi người, ở thời điểm thụ thai, thức là điều kiện tuyệt đối cần thiết cho các hiện tượng vật chất hữu cơ sanh khởi - đó là Câu Sanh duyên. Nếu không có thức, sẽ không có thụ thai, và không có các hiện tượng vật chất hữu cơ hay sắc (*rūpa*) nào xuất hiện. Tuy nhiên, trong suốt quá trình sống liên tục, thức là duyên do đồng sanh sau, còn gọi là Hậu Sanh duyên (*pacchājāta-paccaya*), cho các hiện tượng vật chất đã khởi sanh, và cũng là duyên do dưỡng chất (*āhāra*), còn gọi là Vật thực duyên, bởi vì thức hình thành chỗ dựa và hỗ trợ cho cơ thể duy trì. Cũng giống như cảm giác đói là điều kiện để nuôi dưỡng và duy trì cơ thể đã hình thành, thức là Hậu Sanh duyên để hỗ trợ cho cơ thể đã thành hình này. Nếu không còn thức, các bộ phận cơ thể sẽ ngừng hoạt động, mất đi chức năng của chúng và cơ thể sẽ chết đi. Chúng ta phải hiểu mệnh đề “Thức duyên Danh, Sắc” chính bằng cách này.

Mệnh đề 4: Danh, Sắc duyên Sáu Xứ (hay Lục Nhập)

Bây giờ chúng ta đến với mệnh đề thứ tư: Danh, Sắc duyên Sáu xứ hay Lục nhập (là ngũ căn và tâm). Năm căn đầu tiên là năm bộ phận giác quan: mắt, tai, mũi, lưỡi và cơ thể; căn thứ sáu là tâm căn (*manāyatana*), một từ chung chỉ cho nhiều loại thức khác nhau: năm loại thức gắn với ngũ căn, và nhiều loại tâm thức. Do đó, năm căn đầu tiên là hiện tượng vật chất (sắc), đó là mắt, tai, mũi, lưỡi và thân, và căn thứ sáu là thức.

Vậy Danh, Sắc duyên Ngũ căn thế nào? Và Danh, Sắc duyên căn thứ sáu là Thức thế nào? Ở đây chúng ta thực sự có bốn câu hỏi:

1. Câu hỏi đầu tiên là: “Các hiện tượng tâm hay Danh (*nāma*) duyên Ngũ căn (*āyatana*) như thế nào?” Bảy loại tâm sở không thể tách rời có liên hệ với Thức như (1) thọ, (2) tưởng, (3) xúc, (4) tác ý, (5) mạng quyền, (6) tư, và (7) định, là Hậu Sanh duyên cho ngũ căn, và là duyên theo những cách khác. Thức trong quá trình sống là hỗ trợ cần

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

thiết cho ngũ căn đã được tạo ra khi sinh, như đã giải thích trước đây.

2. Câu hỏi thứ hai là: “Các hiện tượng tâm hay Danh (*nāma*) duyên Tâm căn (*manāyatana*) hay Thức như thế nào?” Các tâm sở như thọ, tưởng, tác ý, v.v. là Câu Sanh duyên (*sahajāta-paccaya*) cho Thức.

Như đã lưu ý, Thức không thể sanh khởi mà không có sự đồng sanh khởi của Thọ và các tâm sở khác, bởi vì Thức và các tâm sở của nó ràng buộc với nhau không thể tách rời và phụ thuộc lẫn nhau. Như vậy, các hiện tượng tâm hay Danh là duyên cho Ngũ căn, cũng như cho Tâm căn (*manāyatana*) hay Thức.

3. Bây giờ, chúng ta đến với câu hỏi thứ ba: “Các hiện tượng vật chất hay Sắc (*rūpa*) là duyên cho Ngũ căn (*āyatana*) như thế nào?” Tứ Đại, tức là đất, nước, lửa, gió, là Câu Sanh duyên (*sahajāta-paccaya*) cho Ngũ căn, nhưng trong quá trình sống, Tứ Đại là duyên theo nền tảng – tức Y Chỉ duyên (*nissaya*), mà các căn hoàn toàn phụ thuộc vào Tứ Đại. Hơn nữa, hiện tượng vật chất “sắc mạng quyền” (*rūpa-jīvit'indriya*) là duyên theo hiện hữu, v.v. – tức Hiện Hữu duyên (*atthi-paccaya*) cho Ngũ căn. Nói cách khác, Ngũ căn phụ thuộc vào sự hiện hữu của sự sống vật chất, không có hiện hữu này thì Ngũ căn không tồn tại.

Hiện tượng vật chất “sắc vật thực” (*āhāra*) là Hiện Hữu Duyên cho Ngũ căn, bởi vì Ngũ căn chỉ có thể tồn tại khi có đủ dinh dưỡng cần thiết. Như vậy, đó là lý do tại sao các hiện tượng vật chất hay Sắc (*rūpa*) là duyên cho Ngũ căn (*āyatana*).

4. Câu hỏi thứ tư còn lại là: “Các hiện tượng vật chất hay Sắc (*rūpa*) là duyên cho Tâm căn (*manāyatana*) như thế nào?” Ngũ căn như mắt, tai, mũi, lưỡi, và thân, là Y Chỉ duyên (*nissaya*), Tiền Sanh duyên, Hiện Hữu duyên, v.v. cho năm loại Thức liên quan đến Ngũ căn là nhãn thức, nhĩ thức, thiệt thức, vị thức, và xúc thức. Năm loại Thức này, trong quá trình sống, không thể sanh khởi mà không có Ngũ căn hình thành trước đó (*purejāta*) là nền tảng (*nissaya*) của chúng. Do đó, nếu không có mắt thì không có thấy, không có tai thì không có nghe, v.v., và nếu ngũ căn không còn thì sẽ không có Thức nào liên quan ngũ căn này sanh khởi.

Tương tự như vậy, bộ phận vật chất của tâm là điều kiện hay duyên cho nhiều giai đoạn khác nhau của tâm-thức. Trong các kinh điển, không hề có đề cập nào đến bộ phận vật chất đặc biệt này, không phải là bộ não cũng không phải là trái tim, mặc dù trái tim (*hadaya*) lại được đề cập như thế theo các Chú giải hay truyền thống Phật giáo nói chung. Người Phật tử không quan trọng đó là trái tim, hay bộ não, hay bất kỳ bộ phận nào khác tạo thành tâm căn về mặt vật chất.

Đức Phật đã tuyên bố:

“Do duyên con mắt và các sắc, nhãn thức khởi lên. Do ba cái tụ hội nên xúc khởi. Xúc sinh ra thọ; do duyên thọ, tưởng sanh khởi; do duyên tưởng, tư duy sanh khởi. Như vậy sanh khởi các lộ trình tâm liên quan đến các sắc, hoặc trong quá khứ, hiện tại hay tương lai. Do duyên tai và các tiếng, nhĩ thức khởi lên; do duyên mũi và các hương, tỷ thức khởi lên; do duyên lưỡi và các vị, thiệt thức khởi lên; do duyên thân và các xúc, nên thân xúc khởi lên; do duyên ý và các pháp, ý thức khởi lên. Do ba cái tụ hội nên có xúc.”

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

Như vậy, chúng ta đã thấy rằng Sắc (*rūpa*) là duyên cho Tâm căn (*manāyatana*) hay Thức, và bằng cách này, chúng ta đã giải quyết ý nghĩa của mệnh đề: Danh, Sắc duyên Sáu Xứ hay Lục nhập (tức ngũ căn và tâm).

Mệnh đề 5: Sáu Xứ hay Lục Nhập duyên Xúc

Bây giờ, chúng ta đến với mệnh đề thứ năm: Sáu Xứ duyên Xúc (tức là ấn tượng). Nói cách khác, mắt là duyên cho nhãn xúc, mũi là duyên cho nhĩ xúc, tai là duyên cho tỷ xúc, lưỡi là duyên cho thiệt xúc, thân thể là duyên cho thân xúc, và tâm căn (*manāyatana*) là duyên cho thức xúc.

Năm xứ hay Ngũ căn (*āyatana*) là Y Chi duyên (*nissaya*), Tiền Sanh duyên (*purejāta*), và là duyên bằng các cách khác, cho các thức xúc theo ngũ căn tương ứng (*phassa*). Ngũ căn không chỉ là nền tảng cho Thức, như chúng ta đã thấy, mà còn cho tất cả các tâm sở của Thức, và do đó cho Xúc. Vì ngũ căn này đã tồn tại khi sinh, chúng được gọi là Tiền Sanh duyên (*purejāta-paccaya*) cho ngũ Thức liên quan đến ngũ căn sanh khởi sau.

Tâm căn hay Thức, vào bất cứ lúc nào, là Câu Sanh duyên, v.v cho Xúc. Nói cách khác, nhãn thức đồng sanh khởi với nhĩ xúc, nhĩ thức với nhĩ xúc, tỷ thức với tỷ xúc, thiệt thức với thiệt xúc, thân thức với thân xúc, và tâm thức với thức xúc.

Ngoài ra, các đối tượng vật chất bên ngoài (tức ngũ trần, chẳng hạn như sắc, thanh, hương, v.v.) là duyên không thể thiếu cho Xúc sanh khởi. Vì vậy, nhãn xúc không bao giờ có thể sanh khởi mà không có sắc đã sanh khởi trước đó, nhĩ xúc không bao giờ có thể sanh khởi mà không có tiếng đã sanh khởi trước đó, v.v. Do đó, sự sanh khởi của ngũ xúc liên quan đến ngũ căn phụ thuộc vào sự hiện hữu và sanh khởi trước đó của ngũ trần cũng như phụ thuộc vào sự khởi sanh trước đó của ngũ căn, như đã giải thích. Như vậy, xúc được tạo duyên từ ngũ căn, hay ngũ trần.

Hơn nữa, vì tất cả ngũ trần có thể trở thành đối tượng của tâm thức, cho nên chúng cũng là duyên của tâm thức cũng như là duyên của các tâm sở của thức, chẳng hạn như thức xúc (*phassa*), v.v. Do đó, nếu không có ngũ căn và ngũ trần, sẽ không có ngũ xúc, và nếu không có tâm và đối tượng của tâm, sẽ không có thức xúc. Từ đó chúng ta mới có mệnh đề: “Sáu Xứ hay Lục Nhập duyên Xúc.”

Mệnh đề 6: Xúc duyên Thọ

Tiếp theo là mệnh đề thứ sáu: Xúc duyên Thọ (tức cảm giác, cảm xúc).⁶³⁶ Có sáu loại thọ: thọ do nhãn xúc sanh; thọ do nhĩ xúc sanh; thọ do tỷ xúc sanh; thọ do thiệt xúc sanh; thọ do thân xúc sanh; thọ do ý xúc sanh. Thân thọ có thể là lạc thọ hay khổ thọ, tùy vào quả của nghiệp (*kamma*) thiện hay bất thiện. Thức thọ có thể là lạc thọ, khổ thọ hay xả thọ. Dù cho cảm giác là dễ chịu hay đau đớn, hạnh phúc hay buồn khổ, hay lãnh đạm⁶³⁷,

⁶³⁶ ⁶³⁶ Nói một cách chính xác, Thọ là cảm giác khi trải nghiệm một đối tượng được tiếp xúc qua các giác quan. Thọ là cảm giác khi trải nghiệm các quả mong muốn hay không mong muốn của một hành động được thực hiện trong kiếp này hay kiếp trước. Ngoài tâm sở này, không có linh hồn hay bất kỳ bản ngã nào hưởng quả của hành động đó.

Cảm giác, cảm xúc hay Thọ (*vedanā*), là một tâm sở chung của tất cả các loại thức. Cơ bản có 3 loại thọ: (1) lạc thọ (*somanassa*) hay cảm giác vui, hạnh phúc; (2) khổ thọ (*domanassa*) hay cảm giác buồn, phiền não; và (3) xả thọ (*adukkhamasukha*) hay cảm giác trung tính, không vui cũng không buồn. Hợp với cảm giác đau đớn (*dukkha*) và sung sướng (*sukha*) về thể xác, thì có tất cả năm loại Thọ. Xả thọ còn được gọi là *upekkhā*, nghĩa là “lãnh đạm” hay “bình thản”.

⁶³⁷ ⁶³⁷ Theo Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*), chỉ có một loại thức đi kèm với cảm giác đau đớn. Tương tự, chỉ có một loại thức đi kèm với hạnh phúc. Có hai loại thức khác đi kèm với cảm giác khó chịu. 85 loại thức còn

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

bất kể đó là thọ từ thân hay từ tâm, thọ đều có duyên từ một trong năm xúc liên quan đến ngũ căn hay từ thức xúc. Những xúc (*phassa*) này là Câu Sanh duyên hay duyên bằng các cách khác cho các Thọ (*vedanā*) liên quan.

Như đã trình bày trước, mọi hiện tượng tâm hay tâm sở trong cùng một trạng thái thức, và do đó là xúc (*phassa*) và thọ (*vedanā*), đều bắt buộc phụ thuộc lẫn nhau khi đồng sanh khởi, đồng hiện hữu và đồng liên kết với nhau, v.v. Tuy nhiên, đối với bất kỳ một loại thọ nào liên quan đến những giai đoạn tâm-thức khác nhau đi theo một xúc từ giác quan, thì xúc hay các xúc khác trước đó là Vô Gian Cận Y duyên (*anantar'upanissaya-paccaya*) của thọ đó, nghĩa là duyên do sự cận kề. Nói cách khác, xúc từ giác quan trước đó là hỗ trợ quyết định hay gây ra bất kỳ cảm giác nào liên quan đến tâm-thức theo sau.

Như vậy, chúng ta đã thấy Xúc (*phassa*) duyên Thọ (*vedanā*) như thế nào.

Mệnh đề 7: Thọ duyên Ái

Mệnh đề thứ bảy tiếp theo là: Thọ duyên Ái (tức ham muốn).⁶³⁸

Có sáu loại Ái hay Tham ái (*taṇhā*) tương ứng với Sáu Xứ, đó là sắc ái, thanh ái, hương ái, vị ái, xúc ái, pháp ái. Nếu tham ái với bất kỳ đối tượng nào trong số này gắn liền với giác quan, ái đó được gọi là “Dục Ái” (*kāma-taṇhā*). Nếu gắn liền với thường kiến (*sassata-diṭṭhi*) tức là tin có một hiện hữu cá nhân bên ngoài, ái đó được gọi là “Hữu Ái” (*bhava-taṇhā*). Nếu gắn liền với đoạn kiến (*uccheda-diṭṭhi*) tức là tin có sự tự hủy diệt sau khi chết, ái đó được gọi là “Phi hữu Ái” (*vibhava-taṇhā*).

Bất kỳ cảm thọ (*vedanā*) trung tính nào về nghiệp quả là lạc, khổ hay xả, đều có thể là Cận Y duyên hay Cảnh duyên cho Tham ái (*taṇhā*) tiếp theo. Chẳng hạn, từ về ngoài thu hút của người hay vật làm sanh khởi lạc thọ là duyên cho sự ham muốn người hay vật đó khởi sanh; hay như thức ăn ngon làm sanh khởi lạc thọ là duyên cho sự tham ái mùi vị khởi sanh; hay như nghĩ đến cảm giác sung sướng, thỏa mãn khi có tiền, một người trở nên ham tiền và khoái lạc; hay như nghĩ đến phước lành và an lạc, một người trở nên ham muốn được tái sinh vào các cõi trời. Trong tất cả trường hợp này, lạc thọ (*vedanā*) là Cận Y duyên hay Cảnh duyên cho Tham ái (*taṇhā*).

Nhưng không chỉ có lạc thọ mà khổ thọ có thể là duyên cho Ái. Chẳng hạn, một người bị giày vò với nỗi đau thể xác hoặc bị áp bức về tâm trí, người đó chỉ mong muốn được thoát khổ. Do đó, từ khổ thọ khởi sanh do hoàn cảnh khốn khổ của mình, một người nghèo, hay người ăn xin, kẻ bị ruồng bỏ, người bệnh, hay tù nhân chỉ đều khao khát được giải thoát khỏi hoàn cảnh như vậy. Trong tất cả trường hợp này, khổ thọ (*vedanā*) của thân và tâm là Cận Y duyên cho Tham ái (*taṇhā*), không có duyên đó thì Tham ái không sanh khởi. Kể cả một cảm giác sung sướng mong đợi trong tương lai, khi nghĩ về lạc thọ đó, cũng trở thành một Cận Y duyên rất mạnh cho Tham ái sanh khởi. Vì vậy, bất kỳ Tham ái nào sanh khởi cũng đều phụ thuộc vào Thọ bằng cách này hay cách khác. Do đó mới có mệnh đề: “Thọ duyên Ái.”

⁶³⁸ lại trong 89 loại thức đi kèm với lạc thọ hay xả thọ.

Cần hiểu rằng sự an lạc Niết Bàn không đi kèm với bất kỳ thọ nào. An lạc Niết Bàn chắc chắn là hạnh phúc tối thượng (*nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ*), nhưng nó là sự an lạc của giải thoát khỏi khổ. Nó không phải là sự thọ hưởng của bất kỳ thú vui nào.

^{638 638} Ngoài Vô minh, Tham ái là mắt xích khác quan trọng nhất trong “Duyên Khởi”.

Mệnh đề 8: Ái duyên Thủ

Bây giờ chúng ta đến với mệnh đề thứ tám: Ái duyên Thủ. Thủ (*upādāna*), hay sự chấp trước hoặc dính mắc, là tên gọi của Tham ái đã phát triển mãnh liệt. Trong các kinh văn, có bốn loại Thủ được nhắc đến: (1) dục thủ, tức bám vào nhục dục; (2) kiến thủ, tức bám vào các quan điểm sai lầm; (3) giới cấm thủ, tức khư khư tin vào hiệu quả đạo đức của các quy tắc và nghi thức bề ngoài; và (4) ngã luận thủ, tức khư khư tin có một thực thể bản ngã hoặc vĩnh cửu hoặc tạm thời. Thủ đầu tiên là dục thủ chỉ cho các đối tượng của sự khoái lạc, ba thủ còn lại liên quan đến tà kiến.

Bất cứ khi nào chấp thủ vào các quan điểm hay nghi thức sanh khởi, thì ngay lúc đó Tham ái cũng phải sanh khởi; nếu không có Tham ái đồng sanh khởi, thì sẽ không có những chấp thủ này. Do đó, Tham ái (*taṇhā*) là Căn Sanh duyên (*sahajāta-paccaya*) cho Thủ (*upādāna*). Nhưng bên cạnh đó, Tham ái cũng có thể là Cận Y duyên (*upanissaya-paccaya*) cho Thủ. Giả dụ có một người ngu khạo khát được tái sinh lên cõi trời, nghĩ rằng bằng cách tuân thủ theo các quy tắc đạo đức bề ngoài hoặc chỉ bằng đức tin vào đấng sáng tạo, người đó sẽ đạt được mục tiêu khao khát. Cho nên, người ấy kiên định giữ mình tuân thủ theo các quy tắc đạo đức bề ngoài hoặc bằng đức tin vào đấng sáng tạo. Trong trường hợp này, Tham ái là Cận Y duyên (*upanissaya-paccaya*) cho loại Thủ như thế.

Tuy nhiên đối với dục thủ (*kāmapādā*), Tham ái chỉ là Thường Cận Y duyên. Tham ái với các đối tượng của nhục dục, tức là tham ái sự thỏa mãn của các giác quan, tự nó phát triển và trở thành dục thủ (*kāmapādāna*) mãnh liệt. Chẳng hạn, tham ái những đối tượng của khoái lạc như tiền bạc, đồ ăn, bài bạc, chè chén, v.v. sẽ dần phát triển thành một thói quen mãnh liệt, rồi thành một sự chấp thủ thậm chí thành nghiện ngập.

Như vậy, chúng ta đã giải thích Tham ái là duyên cho Thủ thể nào cho mệnh đề: “Ái duyên Thủ.”

Mệnh đề 9: Thủ duyên Hữu

Tiếp theo, chúng ta đến với mệnh đề thứ chín: Thủ duyên Hữu (Hữu là quá trình “trở thành”, bao gồm 2 quá trình sống chủ động và thụ động, tức là quá trình nghiệp tạo ra tái sanh, và quả của nó là quá trình tái sanh.)

Chi tiết hơn, Hữu tức quá trình trở thành hay hiện hữu, thực sự bao gồm hai quá trình: (1) Nghiệp Hữu tức quá trình nghiệp (*kamma-bhava*), nghĩa là khía cạnh chủ động tạo nghiệp trong sự sống, và (2) Sanh Hữu tức quá trình tái sanh do quả của nghiệp (*upapatti-bhava*), nghĩa là khía cạnh thụ động về mặt nghiệp báo và trung tính về mặt đạo đức trong sự sống. Như chúng ta đã thấy, khía cạnh chủ động tạo nghiệp trong sự sống được đại diện bởi 5 mắt xích là: (1) vô minh (*avijjā*); (2) hành (*saṃkhāra*); (3) tham ái (*taṇhā*); (4) thủ (*upādāna*); và (5) quá trình tạo nghiệp (*kamma-bhava*). Khía cạnh thụ động trong sự sống được đại diện 5 mắt xích khác là (1) thức (*viññāṇa*); (2) danh sắc (*nāma-rūpa*); (3) sáu xứ hay lục nhập (*saḷāyatana*); (4) xúc (*phassa*); và (5) thọ (*vedanā*). Năm mắt xích thụ động như thức, v.v., chỉ đề cập đến các hiện tượng quả của nghiệp, tức nghiệp quả, và không liên quan đến nghiệp (*kamma*) chủ động. Năm mắt xích chủ động như vô minh, v.v. là nguyên nhân của năm mắt xích thụ động trong tương lai, như thức của nghiệp quả, v.v., và do đó, năm mắt xích thụ động là quả của năm mắt xích chủ động. Theo cách này, Duyên Khởi (*paṭicca-samuppāda*) có thể được biểu thị bằng 20 mắt xích: năm nhân trong tiền kiếp, và năm quả trong hiện tại; năm nhân trong hiện tại, và năm quả trong tương lai. Như đã nói trong Chương XVII bộ Thanh Tịnh Đạo Luận (*Visuddhimagga*):

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

“Có năm nhân ở quá khứ
Hiện tại có năm quả
Bây giờ cũng có năm nhân
Và trong tương lai, năm quả.”

Ở đây, chúng ta hãy chú ý đến định nghĩa của “nhân”, là “cái mà kết quả tất yếu bên trong của nó được nối tiếp theo sau vào đúng thời điểm.” Có hai mươi bốn loại duyên, nhưng chỉ có một duyên được gọi là “nhân”, tức là nghiệp (*kamma*).

Mặc dù nhân gây nghiệp này được theo sau bằng quả của nó vào đúng thời điểm, thế nhưng nó phụ thuộc vào (nhưng không được tạo ra bởi) một nghiệp quả trước đó như một Cận Y duyên. Chẳng hạn, Thọ trong Duyên Khởi (*paṭicca-samuppāda*) là một nghiệp quả, nhưng đồng thời là Cận Y duyên cho Tham ái sanh khởi sau đó, mà Tham ái này sau đó là một nhân gây nghiệp (*kamma*).

Bây giờ, chúng ta hãy quay trở lại mệnh đề: Thủ duyên Hữu. Hữu bao gồm 2 quá trình sống chủ động và thụ động, tức là (1) quá trình nghiệp (*kamma-bhava*) tạo ra tái sanh [Nghiệp Hữu], và (2) quá trình tái sinh trong kiếp sau do quả của nghiệp (*upapatti-bhava*) [Sanh Hữu]. Nói một cách chính xác, Nghiệp Hữu (*kamma-bhava*) trong mệnh đề thứ chín là tên gọi chung cho tác ý (*cetanā*) tạo ra tái sanh cùng với các hiện tượng tâm hay tâm sở liên quan với nó, trong khi Hành (*saṃkhāra*), mắt xích thứ hai, chỉ cho tác ý tạo ra tái sanh mà thôi. Trong thực tế, cả hai mắt xích này đều tương đương với cùng một thứ là nghiệp (*kamma*).

Thủ (*upādāna*) có thể là sự sui khiến hay xúi giục cho mọi loại nghiệp (*kamma*) tà ác và bất thiện. Dục thủ, tức sự dính mắc vào các đối tượng của giác quan và khoái lạc, hay là tham ái sự thỏa mãn các giác quan, có thể là sự xúi khiến trực tiếp dẫn đến giết người, cướp của, trộm cắp, ngoại tình, đổ kỵ, sân hận, trả thù, v.v. qua các hành động xấu xa bằng thân, khẩu và ý. Kiến thủ, tức tin mù quáng vào các quy tắc và nghi thức bề ngoài đơn thuần có thể dẫn đến tự mãn, tinh thần lười biếng và trì trệ, cho đến khinh thường người khác, tự phụ, không khoan dung, cuồng tín và độc ác. Trong tất cả trường hợp này, Thủ (*upādāna*) là Cận Y duyên cho Nghiệp Hữu (*kamma-bhava*), là sự sui giục trực tiếp những hành động tác ý bất thiện qua thân, khẩu hay ý. Hơn nữa, Thủ cũng là Câu Sanh duyên cho bất kỳ Nghiệp hữu bất thiện nào.

Thủ (*upādāna*) duyên Nghiệp Hữu (*kamma-bhava*) là như vậy. Và như theo mệnh đề: “Thủ duyên Hữu (Hữu bao gồm 2 quá trình sống chủ động và thụ động, tức là quá trình nghiệp tạo ra tái sanh, và quả của nó là quá trình tái sanh.)”

Mệnh đề 10: Hữu duyên Sanh

Mệnh đề thứ mười: Hữu duyên Sanh. Điều này có nghĩa là Nghiệp Hữu (*kamma-bhava*), bị chi phối bởi các tác ý tạo nghiệp (*cetanā*), là nguyên nhân của tái sanh. Tái sanh ở đây bao gồm toàn bộ quá trình mang thai, trong thế giới con người, bắt đầu từ thọ thai trong bụng mẹ và kết thúc bằng sinh nở. Như vậy, tác ý tạo nghiệp (*kamma*) là hạt giống mà từ đó mọi sự sống nảy mầm, giống như cây xoài nhỏ bé nảy mầm từ hạt xoài, theo thời gian, nó biến thành một cây xoài lớn. Nhưng làm sao người ta biết rằng Nghiệp Hữu (*kamma-bhava*), hay tác ý tạo nghiệp (*cetanā*), thực sự là nguyên nhân của tái sanh? Chương XVII trong bộ Thanh Tịnh Đạo Luận (*Visuddhimagga*) đưa ra câu trả lời sau:

Mặc dù điều kiện bên ngoài của hữu tình vào lúc sinh có thể hoàn toàn giống nhau, vẫn có thể có sự khác nhau giữa các hữu tình về tính cách, hạ liệt hay thượng đẳng, v.v. Ngay cả khi những điều kiện bên ngoài, như tinh trùng (của cha) và trứng (của mẹ), là

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

giống nhau, vẫn có thể có sự khác biệt giữa các chúng sinh, ngay cả trong trường hợp song sinh. Và những sự khác biệt này không phải không nguyên nhân, bởi vì có thể nhận thấy chúng ở bất cứ lúc nào và ở bất kỳ hữu tình nào. Chúng không có nguyên nhân nào khác hơn là nghiệp hữu trước khi sinh. Cũng không có lý do nào khác cho sự sống của những hữu tình được tái sinh, do đó những khác biệt này bắt buộc là do nghiệp hữu trước khi sinh. Nghiệp (*kamma*), hay tác ý, quả thật là nguyên nhân dẫn đến sự khác biệt giữa các chúng sinh về đặc điểm, tính cách, như cao, thấp, v.v. Do đó, đức Phật đã nói: “Chính nghiệp là yếu tố phân chia hữu tình thành thù thắng và hạ liệt”. Do vậy, ta có thể biết (Nghiệp) Hữu là duyên cho Sanh.

Như vậy theo đạo Phật, tái sinh hiện tại là kết quả của các tác ý Tham ái, Thủ và nghiệp (*kamma*) trong quá khứ. Và các tác ý Tham ái, Thủ, và nghiệp (*kamma*) trong kiếp hiện tại là nguyên nhân của tái sinh tương lai. Nhưng trong quá trình hiện hữu vật chất và tâm luôn thay đổi này, không thể tìm thấy bất cứ thứ gì chuyển từ lúc này sang lúc khác, cũng như không thể tìm thấy yếu tố vĩnh cửu nào, linh hồn, thực thể bản ngã nào chuyển từ kiếp này sang kiếp khác. Trong quá trình tái sinh luôn lặp đi lặp lại này, trong nghĩa tuyệt đối, không hề tìm thấy một thực thể bản ngã nào nằm ngoài các hiện tượng liên tục sinh diệt này. Như vậy, nói một cách chính xác, không phải tự ngã hay chính một người được tái sinh, cũng không phải một người khác được tái sinh. Tất cả những tên gọi như “người”, “cá nhân”, hay “tôi”, “bạn”, hay “của tôi”, v.v. không chỉ cho bất kỳ thực thể chân thật nào, mà chúng chỉ là những tên gọi quy ước được dùng cho thuận tiện, tiếng Pāli là *vohāra-vacana* (“danh từ quy ước”), và không có gì thực sự được tìm thấy ngoài những hiện tượng tâm và vật sinh diệt theo duyên này. Đó đó, đức Phật đã nói:

“Tin rằng người hành động là người cảm thọ [trong kiếp sau], ấy là một cực đoan. Tin rằng người hành động khác, và người cảm thọ khác, ấy là cực đoan thứ hai. Từ bỏ hai cực đoan ấy, Như Lai thuyết pháp theo trung đạo. Do duyên vô minh nên có hành. Do duyên hành nên có thức. Do duyên thức nên có danh sắc. Do duyên danh sắc nên có sáu xứ. Do duyên sáu xứ nên có xúc. Do duyên xúc nên có thọ. Do duyên thọ nên có ái. Do duyên ái nên có thủ. Do duyên thủ nên có hữu. Do duyên hữu nên có sanh. Do duyên sanh nên có già chết, sầu, bi, khổ, ưu, não. Như vậy là sự tập khởi của toàn bộ khổ uẩn này.”

Tính vô thường và vô ngã của hiện hữu, cũng như sự phủ nhận một đấng Tạo hóa, đã được thể hiện một cách tuyệt vời trong ba kệ sau của Thanh Tịnh Đạo Luận (*Visuddhimagga*):

*“Không có người làm nghiệp
cũng không người gặt quả báo
Chỉ có hiện tượng trôi chảy
thấy khác thế là không đứng.*

*“Và khi nghiệp và báo
duy trì vòng quay theo nhân duyên
như hạt và cây tiếp nối lẫn nhau
người ta không thể chỉ ra khởi thủy...”*

*“Vì ở đây không có Phạm thiên,
sáng tạo chủ của vòng tái sinh,
chỉ có những hiện tượng tuôn chảy,
do nhân duyên và các duyên khác.”*

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

Khi nghe đạo Phật tuyên bố mọi thứ đều do duyên quyết định, ai đó có thể kết luận đạo Phật dạy về thuyết định mệnh hoặc con người không có ý chí tự do, hoặc ý chí đó không tự do. Bây giờ, đối với hai câu hỏi: (1) “Con người có ý chí tự do không?” và (2) “Ý chí có tự do không?”, đạo Phật bác bỏ hai câu này vì cho rằng hỏi như thế là sai, cho nên không thể trả lời được.

Câu hỏi đầu tiên: “Con người có ý chí tự do không?”, bị bác bỏ vì lý do là, ngoài các hiện tượng tâm và vật chất luôn thay đổi này, trong nghĩa tuyệt đối, không có thứ gì hay thực thể nào có thể được tìm thấy trong cái mà chúng ta gọi là “người”, mà từ “người” đó chỉ đơn thuần là tên gọi danh từ quy ước không có cơ sở chân thật.

Câu hỏi thứ hai: “Ý chí có tự do không?”, bị bác bỏ vì lý do “ý chí” chỉ là một hiện tượng tâm hay tâm sở nhất thời, giống như thọ, thức, v.v. , và như vậy không thể có mặt trước khi nó sanh khởi, cho nên có thể thích hợp mà nói người ta không thể hỏi liệu một thứ không tồn tại như vậy là tự do hay không tự do. Cách hỏi có thể thừa nhận duy nhất là: “Ý chí sanh khởi là không duyên hay do duyên?” Nhưng câu hỏi này cũng áp dụng tương đồng cho mọi tâm sở khác cũng như cho mọi hiện tượng vật chất, nói cách khác, cho mọi thứ và mọi hiện tượng. Câu trả lời sẽ là: Bất kể đó là “ý chí”, hay “thọ”, hay bất hiện tượng tâm hay vật chất nào, sự sanh khởi của mọi thứ đều do duyên, và nếu không có các duyên thì sẽ không có gì sanh khởi hay hiện hữu.

Theo đạo Phật, mọi hiện tượng tâm và vật chất đều diễn ra theo quy luật và do duyên, và nếu ngược lại, hỗn loạn và mù quáng sẽ ngự trị. Nhưng điều đó là không thể và mâu thuẫn với mọi quy luật tự nhiên.

Mệnh đề 11: Sanh duyên Lão, Tử

Giờ đây chúng ta đến mệnh đề thứ mười một cuối cùng: Sanh duyên Lão, Tử, cũng như sầu, bi, khổ, ưu, não. Như vậy là sự tập khởi một lần nữa của toàn bộ khổ uẩn. Không có sanh, không thể có lão và tử. Nếu chúng ta không được sinh ra, chúng ta sẽ không phải chết và không phải chịu đủ mọi thứ đau khổ. Vì vậy, Sanh là duyên cần phải có của Lão, Tử và tất cả mọi loại đau khổ. Do đó có mệnh đề: “Do duyên sanh nên có già chết, sầu, bi, khổ, ưu, não. Như vậy là sự tập khởi của toàn bộ khổ uẩn.”

Giải thoát

Trên đây đã giải thích xong 11 mệnh đề của Duyên Khởi (*paṭicca-samuppāda*). Từ các giải thích đã trình bày, giờ đây rõ ràng 12 mắt xích của công thức được phân bổ qua ba kiếp sống liên tiếp – chúng áp dụng vào các kiếp sống quá khứ, hiện tại và tương lai của chúng ta. Hai mắt xích đầu tiên (Vô minh [*avijjā*] và Hành [*saṃkhāra*]) là các nhân tạo nghiệp (*kamma*) trong kiếp trước; năm mắt xích tiếp theo (Thức, Danh-Sắc, Sáu Xứ, Xúc, và Thọ) là nghiệp quả trong kiếp hiện tại; ba mắt xích kế tiếp (Tham ái, Thủ, và Hữu) là các nhân tạo nghiệp trong kiếp hiện tại; và hai mắt xích cuối cùng (Sanh và Lão, Tử) là nghiệp quả trong kiếp tương lai.

Hơn nữa, cần nhớ rằng có năm nhân tạo nghiệp đầy đủ, là Vô minh (*avijjā*), Hành (*saṃkhāra*), Tham ái (*tanhā*), Thủ (*upādāna*), hay Hữu (*bhava*), và do đó chúng ta thực sự có năm nhân trong quá khứ và năm quả trong hiện tại; năm nhân trong hiện tại và năm quả trong tương lai. Chính vì thế mà chúng được nói rằng:

“Có năm nhân ở quá khứ
Hiện tại có năm quả

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

*Bây giờ cũng có năm nhân
Và trong tương lai, năm quả. ”.*

Nếu không có Vô minh và không có Hành hay tác ý tạo nghiệp trong kiếp trước, thì không có Thức và không có sự sống mới nảy sinh trong bụng mẹ, và sự ra đời của chúng ta trong hiện tại sẽ không diễn ra. Tuy nhiên, nếu quán tưởng sâu sắc và thấu suốt vào bản chất vô thường và vô ngã của mọi hiện hữu, một người sẽ hoàn toàn ly chấp vào mọi hình thức hiện hữu, giải thoát khỏi mọi vô minh, tham ái, và chấp trước vào hiện hữu, giải thoát khỏi mọi tác ý tạo nghiệp ích kỷ đó, từ đó sẽ không còn tái sinh tiếp diễn, và đạt được cứu cánh theo lời dạy của đức Phật, đó là giải thoát khỏi tái sinh và khổ.

Kết lại, chúng ta có thể lưu ý rằng có hai phiên bản của giáo lý Duyên Khởi trong kinh điển - một phiên bản về sự sanh khởi của khổ (được thảo luận trong chương này), và phiên bản khác về sự sanh khởi của giải thoát và tự do. ■

Đọc thêm

Nyanatiloka Mahāthera. 1969. *The Significance of Dependent Origination in Theravāda Buddhism*. Second impression 1982. (= The Wheel publication no. 140.) Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

Nyanatiloka Mahāthera. 1994. “Paṭicca-Samuppāda: Dependent Origination,” in: *Fundamentals of Buddhism: Four Lectures*. (= The Wheel Publication no. 394/396.) (Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society), pp. 32—57.

31

Tiến trình Nhận thức ⁶³⁹

Như vậy tôi nghe:

Một thời Thế Tôn trú ở Sāvattthi, tại Jetavana, ngôi vườn ông Anāthapindika. Lúc bấy giờ, Bàhiya Daruciriya trú ở Suppāraka, trên bờ biển, được cung kính, tôn trọng đánh lễ, cúng dường và nhận được y, đồ ăn khát thực, sàng tọa, được phẩm trị bệnh. Rồi Bàhiya Dāruciriya khởi lên tư tưởng như sau: "Với ai là bậc A-la-hán hay đang đi trên con đường A-la-hán, ta là một trong những vị ấy ". Rồi một Thiên nhân, trước là bà con huyết thống với Bàhiya Dāruciriya, vì lòng từ mẫn, vì muốn lợi ích, với tâm của mình biết tâm tư của Bàhiya Dāruciriya, đi đến Bàhiya Dāruciriya và nói như sau:

- Nay Bàhiya. Ông không phải là A-la-hán hay đang đi trên con đường A-la-hán.

⁶³⁹ Chương này được phỏng theo Phụ Lục 1 trong quyển *Chỉ Nhìn Thấy: Thiền Quán và Tưởng (Just Seeing: Insight Meditation and Sense-Perception)* của Cynthia Thatcher, (Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [2008]), tr. 91—115.

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

Ông không có đạo lộ ấy, với đạo lộ này Ông có thể trở thành A-la-hán hay đang đi trên con đường đưa đến A-la-hán.

- Nhưng ai là những vị, trong thế giới này, với thế giới chư Thiên là những vị A-la-hán hay đang đi trên con đường A-la-hán?

- Nay Bàhiya, có thành phố tên là Sàvatthi trên những quốc lộ phương Bắc. Tại đây có Thế Tôn hiện đang trú, bậc A-la-hán. Chánh Đăng Giác. Vị ấy là bậc A-la-hán và thuyết pháp đưa đến quả A-la-hán.

Rồi Bàhiya Dàruciriya, được Thiên nhân ấy thúc dục, đi ra khỏi Sappāraka, trong suốt đường trường, chỉ nghỉ một đêm, đi đến chỗ Thế Tôn đang trú ở Sàvatthi, tại Jetavana, trong khu vườn Anāthapindika. Lúc bấy giờ nhiều Tỳ-kheo đang đi kinh hành giữa trời. Bàhiya Dàruciriya đi đến các Tỳ-kheo ấy, sau khi đến nói như sau:

- Thưa các Tôn giả, nay Thế Tôn, bậc A-la-hán Chánh Đăng Giác ở đâu? Chúng tôi muốn được yết kiến Thế Tôn, bậc A-la-hán, Chánh Đăng Giác.

- Nay Bàhiya, Thế Tôn đã đi vào giữa các nhà để khát thực.

Rồi Bàhiya Dàruciriya mau chóng ra khỏi Jetavana, đi vào Sàvatthi, và thấy Thế Tôn đang đi khát thực, khả ái, khởi lên tịnh tín, các căn an tịnh, tâm ý an tịnh, đạt được an chỉ, chế ngự tối thượng, giống như một con voi được điều phục, phòng hộ với các căn an tịnh. Thấy vậy, Bàhiya Dàruciriya liền đi đến Thế Tôn, sau khi đến, cúi đầu xuống chân Thế Tôn và bạch Thế Tôn:

- Bạch Thế Tôn, Thế Tôn hãy thuyết pháp cho con, Thiện Thệ hãy thuyết pháp cho con, nhờ vậy con có thể được hạnh phúc an lạc lâu dài.

Khi được nói vậy, Thế Tôn nói với Bàhiya Dàruciriya:

- Không phải thời, này Bàhiya, Ta đang khát thực.

Lần thứ hai Bàhiya Dàruciriya bạch Thế Tôn:

- Thật khó biết, bạch Thế Tôn, là chướng ngại cho mạng sống của Thế Tôn, hay chướng ngại cho mạng sống của con. Bạch Thế Tôn, Thế Tôn hãy thuyết pháp cho con. Thiện Thệ hãy thuyết pháp cho con, nhờ vậy con có thể được hạnh phúc an lạc lâu dài.

Lần thứ hai, Thế Tôn nói với Bàhiya Dàruciriya:

- Không phải thời, này Bàhiya, Ta đang khát thực.

Lần thứ ba, Bàhiya Dàruciriya bạch Thế Tôn:

- Thật khó biết... hạnh phúc lâu dài.

- Vậy này Bàhiya, Ông cần phải học tập như sau: "Trong cái thấy, sẽ chỉ là cái

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

thấy. Trong cái nghe, sẽ chỉ là cái nghe. Trong cái thọ tướng, sẽ chỉ là cái thọ tướng. Trong cái thức tri, sẽ chỉ là các thức tri ". Như vậy, này Bàhiya, Ông cần phải học tập. Vì rằng, này Bàhiya, nếu với Ông, trong cái thấy, sẽ chỉ là cái thấy; trong cái nghe, sẽ chỉ là cái nghe; trong cái thọ tướng, sẽ chỉ là cái thọ tướng; trong cái thức tri, sẽ chỉ là cái thức tri. Do vậy, này Bàhiya, ông không là chỗ ấy. Vì rằng, này Bàhiya, Ông không là đời này, không là đời sau, không là đời chặng giữa. Như vậy là đoạn tận khổ đau.

Nhờ lời thuyết pháp tóm tắt này của Thế Tôn, tâm của Bàhiya Dàruciriya được giải thoát khỏi các lậu hoặc, không có chấp thủ. Thế Tôn sau khi thuyết cho Bàhiya Dàruciriya lời giáo giới tóm tắt này, liền ra đi. Thế Tôn ra đi không bao lâu, một con bò con húc chết Bàhiya Dàruciriya. Thế Tôn sau khi khát thực ở Sàvatthi xong, sau buổi ăn, trên con đường đi khát thực trở về, đi ra khỏi thành với nhiều Tỳ-kheo, thấy Bàhiya Dàruciriya bị chết, thấy vậy liền nói với các Tỳ-kheo:

- Này các Tỳ-kheo, hãy lấy thân xác Bàhiya Dàruciriya, đặt lên trên cái chõng, đem đi hỏa thiêu, rồi xây tháp lên trên. Này các Tỳ-kheo, một vị đồng Phạm hạnh với các Thầy đã qua đời!

- Thừa vâng, bạch Thế Tôn.

Các vị Tỳ-kheo ấy vâng đáp Thế Tôn, sau khi đặt xác thân của Bàhiya Dàruciriya lên trên cái chõng, đem đi hỏa thiêu, xây dựng cái tháp cho vị ấy, rồi đi đến Thế Tôn, sau khi đến, đánh lễ Thế Tôn rồi ngồi xuống một bên. Ngồi xuống một bên, các Tỳ-kheo ấy bạch Thế Tôn:

- Bạch Thế Tôn, thân xác của Bàhiya Dàruciriya đã được hỏa thiêu, tháp đã được xây dựng xong cho vị ấy. Sanh thứ cho vị ấy là gì? Đời sau vị ấy là gì?

- Này các Tỳ-kheo, Hiền trí là Bàhiya Dàruciriya đã hành trì tùy pháp, đúng pháp và không có phiền nhiễu Ta với những tranh luận về pháp. Này các Tỳ-kheo, Bàhiya Dàruciriya đã nhập Niết Bàn.

Rồi Thế Tôn sau khi hiểu biết ý nghĩa này, ngay trong lúc ấy, nói lên lời cảm hứng này:

*Chỗ nào nước và đất,
Lửa, gió không chấp trước,
Tại đây sao không chói,
Mặt trời không chiếu sáng,
Tại đây trăng không chiếu,
Tại đây u ám không,
Khi ẩn sĩ Phạm chí,
Tự mình với trí tuệ,
Thể nhập vào Chánh pháp,
Vị ấy được giải thoát
Khỏi sắc và vô sắc,
Khỏi an lạc, đau khổ.*

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

*Lời cảm hứng này được Thế Tôn thuyết giảng và tôi được nghe như vậy.*⁶⁴⁰

Giới thiệu

Trong nhận thức thông thường, dường như ngay khi một đối tượng rơi vào tầm nhìn của chúng ta, chúng ta sẽ nhận ra đối tượng đó. Nhìn và nhận ra có vẻ như cùng lúc. Tuy nhiên, đức Phật dạy chúng ta sự cùng lúc có vẻ hiển nhiên này lại là một sự đánh lừa về tri giác, như một búng tay bằng tốc độ ánh sáng.

Khi phân tích kỹ hơn về thức, chúng ta thấy rằng thức không phải là một dòng chảy liên mạch. Thay vào đó, nó giống như một bộ phim. Mặc dù chúng ta coi thức là liên tục, nhưng thực tế nó là một chuỗi các “khung hình” riêng biệt, giống như một bộ phim. Mỗi khung hình đơn lẻ trong bộ phim nhận thức được gọi là “sát-na tâm” (*cittakkhaṇa*).⁶⁴¹ Trong diễn biến của tiến trình nhận thức, sự nhìn thấy luôn diễn ra trước sự nhận biết vài khung hình.

Thực ra, một dòng chảy tâm thức là một chuỗi các lộ trình tâm.⁶⁴² Một lộ trình tâm do nhiều sát-na tâm riêng lẻ tạo thành.

Để một hành động nhận thức về thị giác bình thường xảy ra, cần phải diễn ra nhiều lộ trình tâm. Trong điều kiện bình thường, chúng ta không thể phân biệt các lộ trình riêng biệt, chưa nói đến các sát-na tâm tạo ra chúng. Hành động tuần tự này được coi là một sự kiện đơn lẻ, như thể các lộ trình tâm được lồng vào nhau. Nhưng bây giờ chúng ta hãy kéo giãn ra loạt lộ trình tâm này để phân tích các sát-na tâm riêng lẻ.

Khi một đối tượng thị giác tác động vào bộ phận nhạy cảm của mắt – dưới điều kiện có sự chú ý và đủ ánh sáng, đối tượng đó sẽ kích tạo một loạt sát-na tâm. Ở đây, một lộ trình tâm không xảy ra trong tâm mà nó chính là tâm. Không có người nhận thức bên ngoài nó. Khi mỗi sát-na tâm sanh khởi trong lộ trình tâm, ở thời điểm sanh khởi đó nó tạo thành toàn bộ các tâm sở.

Những sát-na tâm đó xuất hiện theo một thứ tự nhất định.⁶⁴³ Hơn nữa, chỉ có một sát-na tâm (*cittakkhaṇa*) xuất hiện ở một thời điểm. Khi một tâm xuất hiện, nó biến mất và kích hoạt tâm kế tiếp theo trình tự cho đến khi lộ trình tâm hoàn tất.⁶⁴⁴ Chúng ta không thể

⁶⁴⁰ ⁶⁴⁰ Kinh Tiểu Bộ (*Khuddaka Nikāya*), Kinh Phật Tự Thuyết (*Udāna*), Chương I Phẩm Bồ Đề (*Bodhivagga*), Kinh Bāhiya (*Bāhiya Sutta*).

⁶⁴¹ ⁶⁴¹ *Citta*, nghĩa là Thức hay Tâm. Đức Phật nói không có gì trong vũ trụ có thể sánh được với tốc độ của tâm. Về tính liên tục của một loạt các sát-na tâm, Mahāsi Sayādaw viết: “Bất kỳ hai đơn vị tâm liên tiếp nào cũng riêng biệt, nhưng vì chúng thuộc cùng một dòng tâm thức, cho nên chúng ta nói về cùng cá nhân cho cả ngày, cả năm hay cả đời.” Mahāsi Sayādaw, *Bài Pháp về Duyên Khởi (A Discourse on Dependent Origination)* (Bangkok: Buddhadhamma Foundation [1999]), tr. 29.

⁶⁴² ⁶⁴² Trong bản gốc của chương này, Thatcher dùng ví dụ một đoàn tàu để minh họa tiến trình nhận thức. Tuy nhiên, Hòa thượng Nārada đã nhận xét như sau trong quyển *Đức Phật và Giáo Lý của Ngài (The Buddha and His Teachings)* (Kuala Lumpur, Malaysia: Buddhist Missionary Society [ấn bản thứ tư năm 1988]), tr. 462: “Không được hiểu Thức hay Tâm nối với nhau bằng các mảnh như một đoàn tàu hay chuỗi. Ngược lại, ‘thức liên tục chảy như một dòng sông, và dòng chảy của nó hợp thành từ các nhánh xúc giác, và luôn cung cấp các kiểu tư duy mà dòng chảy đó thu thập được trên đường ra thế giới xung.’ Dòng chảy đó có nguồn từ Sanh và cửa sông là Tử.” Do đó, sự so sánh với đoàn tàu đã bị loại khỏi phiên bản do Charleston Buddhist Fellowship ấn tống.

⁶⁴³ ⁶⁴³ Khi tâm (*cittas*) khởi lên sự nhận thức một đối tượng ở các cửa giác quan hoặc cửa tâm thức, các tâm này không xảy ra một cách ngẫu nhiên hoặc một mình, mà diễn ra như các giai đoạn trong một loạt các sự kiện nhận thức riêng lẻ nối tiếp từ cái này qua cái khác theo một trật tự đều đặn và thống nhất. Trật tự này được gọi là Định luật Tâm (*cittaniyāma*), một trật tự cố định của tâm thức. Để một tiến trình nhận thức xảy ra, tất cả các điều kiện thiết yếu phải có mặt.

⁶⁴⁴ ⁶⁴⁴ Mỗi sát-na tâm bao gồm của ba tiểu sát-na phụ là sanh (*uppāda*), trụ (*thiti*), và diệt (*bhanga*). Trong khuôn khổ của một sát-na tâm, một tâm (*citta*) sanh khởi, thực hiện chức năng nhất thời của nó, và sau đó tan biến, tạo duyên cho tâm kế tiếp theo ngay sau. Do đó, thông qua trình tự các sát-na tâm, dòng chảy tâm thức liên tục

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

ngăn chặn bất kỳ sát-na tâm nào hay thay đổi thứ tự của chúng. Từ điều này, chúng ta biết được rằng chúng ta không thể kiểm soát các sát-na tâm của chính mình, bởi vì không thể nào nhảy vọt bỏ qua bất kỳ bước nào.

Sau khi sát-na tâm cuối cùng trong một lộ trình tâm trôi qua, một lộ trình tâm khác bắt đầu.⁶⁴⁵ Trong một phút, hàng ngàn lộ trình tâm vụt qua. Vì tốc độ kinh khủng này, gần như đồng thời, khiến chúng ta có vẻ như nghĩ đến nhiều điều cùng một lúc, “từ bắp cải cho đến vua chúa”. Thế nhưng sự thật là chúng ta chỉ có thể biết một đối tượng tại một thời điểm. Các đồng lực khác muốn thúc đẩy diễn ra thì phải đợi. Có nghĩa là, khi một lộ trình tâm đang diễn ra thì các lộ trình tâm khác không thể xảy ra.

Lộ trình Tâm đầu tiên: Lộ Nhân Môn

Đầu tiên, chúng ta hãy xem xét các sát-na tâm riêng lẻ tạo thành “Lộ Nhân Môn” (*cakkhudvāravīthi*), tức lộ trình tâm ở nhĩ căn. Lộ Nhân Môn là một chuỗi gồm 17 sát-na tâm xảy ra khi chúng ta nhìn thấy một đối tượng nào đó. Đây là một trong năm lộ trình tâm gắn với ngũ căn (các lộ khác là Lộ Nhĩ môn, Lộ Tỷ môn, Lộ Thiệt môn, và Lộ Thân môn).

Lộ Nhân môn là lộ trình tâm đầu tiên trong một hành động nhận thức bằng mắt. Lộ trình tâm này thường được theo sau bởi nhiều lộ trình tâm khác. Để minh họa, hãy tưởng tượng đối tượng chúng ta đang nhìn là một con chim bồ câu.

GIẢI ĐOẠN THU ĐỘNG: Chúng ta không nhận thức con chim bồ câu ngay lập tức. Trong ba sát-na tâm đầu tiên, tâm sẽ thức tỉnh từ trạng thái Hữu phần hay Hộ kiếp (*bhavanga*) và hướng về màu sắc, đối tượng nhìn thấy được. Sau đó, các sát-na tâm từ số 4 đến 8 lần lượt thực hiện các chức năng sau: (4) hướng về màu sắc; (5) nhìn thấy màu sắc (tức nhận thức [*cakkhuvīññāna*]); (6) tiếp nhận màu sắc; (7) quan sát màu sắc; và (8) xác định màu sắc.

Đến đây là điểm then chốt gần giữa lộ trình tâm. Sát-na tâm thứ tám là tâm đoán định (*votthapana-citta*) đánh giá đối tượng, quyết định đối tượng đó được tiếp nhận, loại bỏ hay không tiếp nhận không loại bỏ. (Nhưng tâm vẫn chưa nhận rõ hình thức của đối tượng theo quy ước thông thường) Vì toàn bộ lộ trình tâm có 17 sát-na tâm, còn 9 sát-na tâm chưa xảy ra. Lưu ý rằng cảm giác thích hay không thích chưa sanh khởi ở đây. Tám sát-na tâm đã diễn ra là trung tính về nghiệp, không thiện cũng không bất thiện.⁶⁴⁶ Nếu chánh niệm (*sati*) hiện tiền và ngăn chặn lộ trình ở sát-na tâm tiếp theo, thì sẽ không sanh khởi tham (*lobha*), sân (*dosa*) và si (*moha*) trong lộ trình tâm. Nếu chánh niệm không xuất hiện, si mê sẽ sanh khởi. Khi đó đã quá muộn để chánh niệm xuất hiện trong lộ trình tâm hiện tại, và phải đợi đến lộ trình tâm sau.

Tuy nhiên, trong khi thiền định, hầu hết chúng ta không thể biết chính xác khi nào một lộ trình tâm kết thúc và một lộ trình tâm khác bắt đầu, hoặc sát-na tâm (*cittakkhaṇa*) nào đã xảy ra. Người bình thường không thể nắm bắt lộ trình tâm ở mức độ vi tế đó.

⁶⁴⁷Cũng không cần chính xác đến như vậy. Trong khi thiền, chúng ta chỉ cần giữ sự chú ý

không bị gián đoạn như nước trong dòng.

⁶⁴⁵ ⁶⁴⁵ Giữa mỗi lộ trình tâm, có một vài sát-na tâm xảy ra được gọi là Tâm Hộ Kiếp hay Tâm Hữu phần (*bhavanga*) (nghĩa đen là “dòng sinh mệnh liên tục”). Các tâm Hộ phần (*Bhavanga cittas*) này cũng xảy ra trong giấc ngủ sâu.

⁶⁴⁶ ⁶⁴⁶ 8 sát-na tâm hoặc là quả (*vipāka*) hoặc được gọi là tâm Duy tác. Các sát-na tâm này không thiện (*kusala*) cũng không bất thiện (*akusala*), và không thể tạo ra nghiệp quả (*kamma-vipāka*).

⁶⁴⁷ ⁶⁴⁷ Tuy nhiên, theo Mahāṣī Sayādaw, khi “Chỉ nhìn thấy”, một thiền giả kinh nghiệm có thể phân biệt các lộ trình tâm riêng lẻ như các sự kiện nhận thức riêng biệt. Tuy nhiên, hầu hết các thiền giả đều không thể nhận biết các sát-na tâm riêng lẻ, mặc dù lộ trình Giác ngộ là một ngoại lệ. Trong kinh nghiệm lần đầu của thiền giả, các tầng tuệ minh sát (tầng 13 đến 15) xảy ra trong một lộ trình tâm đơn lẻ, tính bằng phần trăm của một giây Mỗi

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

lên đối tượng phát sinh trong hiện tại, và lặp đi lặp lại. Có kiến thức lý thuyết về lộ trình tâm sẽ giúp ích cho hành giả có thêm tín niệm trong thiền quán. Nhưng không nên nghĩ rằng trong lúc tu tập, mỗi sát-na tâm có thể được nhận diện chính xác như được giải thích bên trên.

Quay trở lại lộ trình tâm: Như đã nói, nếu chánh niệm có thể chặn một lộ trình tâm (*cittavīthi*) trước khi si xuất hiện, thì tham và sân sẽ bị ngăn chặn không xảy ra cùng lúc, và trong trường hợp đó, toàn bộ lộ trình tâm, không chỉ từng sát-na tâm riêng lẻ, sẽ không có các yếu tố này.

Tại sao ngăn chặn si lại quan trọng đến vậy? vô minh (*avijjā*), hay si (*moha*), là nguyên nhân cơ bản của đau khổ. (Mặc dù “Vô minh” và “si mê” gần giống nhau, như Achan Sobin giải thích, vô minh chỉ cho những tâm sở trong quá khứ, trong khi si mê chỉ cho hiện tại khi thức tiếp nhận một đối tượng.) Bất cứ khi nào si có mặt, dính mắc và tà kiến cũng có mặt, và đau khổ cũng có mặt.

Si mê gây ra tham ái và chán ghét khi làm chúng ta nhận thức sai về các đối tượng xuất hiện ở cửa các giác quan. Vì vô minh che lấp bản chất thực sự của các hiện tượng nên chúng ta coi những hiện tượng vô thường là thường. Mù quáng không nhận ra sự vô dụng của hành, chúng ta dính mắc vào chúng theo thói quen, tạo ra nghiệp (*kamma*) mới dẫn đến tái sanh. Từ sanh (*jāti*) dẫn đến khổ (*dukkha*) và tử (*maraṇa*) (sự chấm dứt sanh không phải là tử hay hư vô, mà là Niết bàn (*nibbāna*)). Như vậy, chúng ta kéo dài vòng luân hồi đau khổ (*samsāra*). Giải pháp là diệt bỏ Si, từ đó diệt bỏ tham ái (*taṇhā*) và chấp thủ (*upādāna*). Khi tham ái bị xua tan, đau khổ không thể phát sinh.

Chúng ta đã dùng các từ “nghiệp” và “do nghiệp.”⁶⁴⁸ Hãy xem xét một chút ý nghĩa của nghiệp (*kamma*) vì nó đóng vai trò quan trọng trong bước kế tiếp của lộ trình tâm. Định nghĩa về nghiệp (*kamma*) trong đạo Phật hoàn toàn khác với ý nghĩa thông dụng của nó trong tiếng Anh là “số phận” hay một loại “báo ứng có thứ tự” cho các hành động trong quá khứ. Trong tư tưởng đạo Phật không hề có khái niệm về số mệnh. Nghiệp (*kamma*) trong đạo Phật nghĩa là hành động có tác ý bất kể qua thân, khẩu hay ý.

Hành động có tác ý (*cetanā*) là một nhân (*hetu*)⁶⁴⁹ tạo ra quả. Kết quả của hành động đó được gọi là quả (*vipāka*). Nghiệp quả (*kamma-vipāka*) nằm dưới dạng cảm giác: đó là sự dễ chịu hay không dễ chịu trong sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp – nói cách khác, là những trải nghiệm hàng ngày qua các giác quan của chúng ta.⁶⁵⁰ Do đó, theo cách nói bình dân, nghiệp (*kamma*) chỉ cho những sự việc tốt hay xấu có vẻ xảy đến với chúng ta mà không có lý do, những sự việc này được gọi là “nghiệp quả” trong đạo Phật. Ngoài ra, những sự việc tốt xấu này là kết quả của hành động trong quá khứ của chúng, không phải từ số mệnh hay từ một lực lượng bên ngoài nào.⁶⁵¹

tuệ minh sát (*nāṇa*) kéo dài chỉ trong 1, 2 hay 3 sát-na tâm, và sau đó hành giả có thể nhớ từng tuệ minh sát tách bạch.

⁶⁴⁸ ⁶⁴⁸ Phạn ngữ của *kamma* là *karma*. Từ tiếng Phạn này đã được mượn dùng qua tiếng Anh. Do đó, khi được dùng như một tính từ hay trạng từ, tiếng Anh là “karmic” hay “karmically” theo Phạn ngữ này. Còn theo Phật giáo Nguyên thủy (*Theravāda*), danh từ trong tiếng Pāli được dùng là *kamma*.

⁶⁴⁹ ⁶⁴⁹ *Hetu* là “nguyên nhân” và *paccaya* là “duyên”, đây là hai khái niệm quan trọng. Chúng thường xuất hiện cùng nhau trong các kinh văn. Tuy nhiên, trong Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*), *hetu* chỉ cho các gốc rễ (*mūla*) thiện hay bất thiện, biểu thị cả những nhân thiện và bất thiện. Theo nghĩa “Nhân duyên” (*hetu-paccaya*), thì *hetu* là loại duyên đầu tiên trong 24 loại duyên được nêu chi tiết trong Bộ Phát Thủ (*Paṭṭhāna*).

⁶⁵⁰ ⁶⁵⁰ Nói một cách chính xác, đó là tâm quả (*vipāka-citta*), là quả của nghiệp (*kamma*), không phải là chính đối tượng của giác quan. Nhưng một tâm quả (*vipāka-citta*) phải biết và thấu nhận đối tượng.

⁶⁵¹ ⁶⁵¹ Phật giáo phủ nhận sự tồn tại của một đấng Tạo Hóa hay đấng Tối cao. Hơn nữa, đạo Phật xem ba tôn giáo nhất thần lớn (là đạo Do Thái, đạo Cơ đốc và đạo Hồi) là “tôn giáo bất khả thi,” sai lầm, bất thiện và không có lợi. Đức tin theo các tôn giáo này được xem là “tà kiến” (*micchā-ditṭhi* hay đơn giản là *ditṭhi*).

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

Bên cạnh đó, nghiệp (*kamma*) trong đạo Phật không chỉ áp dụng cho những hành động lớn – chẳng hạn như phạm các trọng tội giết người cướp của, hay những hành động anh hùng như cứu người. Theo giáo lý của đức Phật, chúng ta luôn tạo nghiệp (*kamma*) tốt và xấu hầu như trong mỗi hành động và suy nghĩ nhỏ nhất thường ngày. Vì nghiệp (*kamma*) được tạo từ trong tâm, nó không đòi hỏi phải có biểu hiện ra bên ngoài mới được coi là nghiệp.

Do suy nghĩ đi kèm với tác ý là nghiệp (*kamma*), chúng tạo ra quả. Nhưng có nhiều cấp độ nghiệp (*kamma*) khác nhau, tạo ra quả mạnh hay yếu. Quả của một ý nghĩ đơn lẻ có thể không nhận thấy được, nhưng quả của một hành động như giết người thường rất lớn. (Điều đó có nghĩa là một hành động tạo nghiệp nặng hay nhẹ là do mức độ của tác ý. Một người vô tình giết người không nhận quả nặng nề bằng một người cố ý giết người.) Tuy nhiên, không thể xem nhẹ những nghiệp (*kamma*) chỉ do ý tạo ra, với những lý do sẽ giải thích phía sau. Bây giờ chúng ta hãy quay lại lộ trình tâm mà chúng ta đang dừng ở tâm đoán định.

GIAI ĐOẠN CHỦ ĐỘNG: Lộ trình tâm cho đến thời điểm này thực chất là thụ động. Tám sát-na tâm đầu tiên là trung tính về nghiệp, nghĩa là một người không tạo ra nghiệp (*kamma*) mới mà chỉ nắm bắt đối tượng dưới nhiều cách khác nhau.

Sau khi tâm đoán định (sát-na tâm số 8) quyết định về màu sắc, theo sau nó là 6 hay 7 sát-na tâm được gọi là “tâm đồng lực” (*javana*).⁶⁵² Các tâm đồng lực (*javanas*) tạo thành giai đoạn nhận thức chủ động.⁶⁵³ Từ góc nhìn của thiền giả, chúng là những sát-na tâm quan trọng nhất trong lộ trình tâm. Các tâm đồng lực (*javanas*) là những sát-na tâm mà nghiệp (*kamma*) mới được tạo ra, cả thiện và bất thiện. Trong những sát-na tâm đó, chúng ta phản hồi lại đối tượng được nhận thức. Vấn đề là chúng ta thường phản ứng không có sự tu tập, hoặc tham ái hoặc chán ghét. Khi cảm thấy bị hấp dẫn hay bị khó chịu bởi sắc và tiếng xuất hiện ở cửa các giác quan, và hành động theo những ham muốn đó, tâm sẽ tạo ra nghiệp (*kamma*) bất thiện dẫn đến đau khổ (*dukkha*) kéo dài.

Tâm đồng lực (*javana*) xảy ra trong mỗi lộ trình tâm hoàn chỉnh, bất kể lộ trình tâm đó là một hành động nhận thức từ nhìn, nghe, ngửi, nếm hoặc chạm vào một thứ gì đó (lộ môn), hay “lộ ý môn” (*manodvāra*) khi nhận thức một đối tượng tâm. Đối với bất kỳ lộ trình tâm nào, nghiệp (*kamma*) được tạo ra chỉ trong 6 hay 7 sát-na tâm này. Nghiệp (*kamma*) không thể tạo ra tại thời điểm chẳng hạn như nhận thức (sát-na tâm số 5, *cakkhuvīññāṇa*).

Giờ đây, chúng ta có thể hiểu cụm từ “chỉ thấy” một cách chính xác hơn. Theo Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*), “chỉ thấy” có nghĩa là làm gián đoạn tiến trình nhận thức bằng chánh niệm⁶⁵⁴ ở tâm đồng lực (*javana*) đầu tiên, từ đó ngăn chặn nghiệp (*kamma*) bất thiện

⁶⁵² ⁶⁵² Đối với đối tượng gây ấn tượng mạnh tại cửa giác quan, xem Nyanatiloka, *Từ điển Phật học: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo (Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines)* (tái bản lần 4; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), tr. 82.

⁶⁵³ ⁶⁵³ Như đã giải thích trong Vi Diệu Pháp Toát Yếu (*Abhidhammattha Sangaha*), “Tâm đồng lực (*Javana*) liên quan đến mặt tích cực của đời sống hiện tại, và quyết định mặt thụ động của đời sống tương lai.” C.A.F. Rhys-Davids, *Triết Học Toát Yếu: Bản dịch từ Bản gốc Pāli của Vi Diệu Pháp Toát Yếu (Compendium of Philosophy: Being a Translation from the Original Pāli of the Abhidhammattha Sangaha)* (London: Pāli Text Society [1910]), tr. 248. Bản dịch mới của Toát Yếu Vi Diệu Pháp (*Abhidhammattha Sangaha*) xuất bản gần đây: Tỳ kheo Bodhi (tổng biên tập), *Vi Diệu Pháp Toát Yếu: Cẩm Nang Chi tiết về Vi Diệu Pháp. Dịch từ bản văn tiếng Pāli (Abhidhammattha Sangaha: A Comprehensive Manual of Abhidhamma. Pāli Text, Translation, & Explanatory Guide)* (Seattle, WA: BPS Pariyatti Editions [2000 - xuất bản lần đầu bởi Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka năm 1993, tái bản năm 1999]). Để hiểu thêm về Javana, xem Nyanatiloka, *Từ điển Phật học: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo (Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines)* (tái bản lần 4; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), tr. 82–83.

⁶⁵⁴ ⁶⁵⁴ Ở đây nghĩa là Chánh niệm trong Thiền Minh Sát (*Vipassanā*).

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

tạo ra trong lộ trình tâm đó. “Chỉ nghe”, “Chỉ ngửi”, v.v. cũng được hiểu theo cách như vậy.

Như đức Phật đã nói với Mālunkyāputta: “Khi ông thấy, chỉ là thấy,” Bản dịch của Tỳ kheo Bodhi viết: “Trong cái được thấy, chỉ có cái được thấy.” Có nghĩa là, chỉ có đối tượng được thấy hiện diện, ngược với đối tượng được thấy cộng với phiền não (*kilesa*).⁶⁵⁵

Các Chú giải ghi rằng, cũng như nhãn thức tự nó không có tham, sân, si, thì các tâm đồng lực (*javanas*) theo sau cũng không có tham, sân, si. Do đó, “trong cái được thấy, chỉ có cái được thấy” nghĩa là có những tâm đồng lực (*javanas*) không có tham, sân, si.

Theo Mahāsī Sayādaw, việc chặn dừng mỗi lộ trình bằng chánh niệm trước khi sanh khởi si mê, chán ghét, hay tham ái là cốt lõi của bài pháp Mālunkyāputta. Ông viết như sau:

*Khi một người thấy, người đó phải dừng lại ở sát-na tâm đoán định và ghi nhận mọi hiện tượng bằng chánh niệm. Đó chính là ý nghĩa của câu: “Khi ông thấy, chỉ là thấy.”*⁶⁵⁶

Từ “đ đoán định” cần giải thích thêm. Đối với bất kỳ lộ trình tâm theo cửa giác quan (lộ môn), Mahāsī Sayādaw cho rằng chánh niệm xuất hiện ở sát-na tâm đoán định (sát-na tâm số 8). Quan điểm cho rằng chánh niệm có thể xuất hiện sớm hơn trong lộ trình tâm là không chính thống, mặc dù có ít nhất một vị pháp sư Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) đương đại từng chia sẻ như vậy.⁶⁵⁷ Tuy nhiên, quan điểm phổ biến là chánh niệm không xuất hiện cho đến khi tâm đồng lực (*javana*) đầu tiên (sát-na tâm số 9), như đã nói trước đó.

Trong mọi trường hợp, chánh niệm không thể xảy ra *sau* tâm đồng lực (*javana*) đầu tiên. Đó là bởi vì toàn bộ 7 tâm đồng lực (*javana*) bắt buộc phải xảy ra giống như nhau. Sát-na tâm đồng lực đầu tiên sẽ xác định tính chất. Khi nó thích, không thích hoặc lãnh đạm với đối tượng, sáu sát-na tâm đồng lực còn lại sẽ theo y như vậy. Khi sát-na tâm đồng lực đầu tiên bị nhiễm u mê, tham ái, hoặc hận thù, sáu sát-na tâm đồng lực còn lại cũng vậy. Nếu sát-na tâm đồng lực đầu tiên có chánh niệm, thì sáu sát-na tâm đồng lực còn lại cũng vậy.

Bất cứ khi nào không có chánh niệm (*sati*), thì si mê (*moha*) sẽ hiện diện trong các tâm đồng lực (*javanas*), tạo điều kiện cho khổ (*dukkha*) tích tụ. Mặt khác, quan sát một đối tượng với chánh niệm giống như kim la bàn chỉ về hướng tỉnh thức (*bodhi*). Khi chánh niệm (*sati*) biết một sắc, thanh, hương, vị hay xúc theo tánh như của chúng và không có thiên kiến u mê, tham ái hay chán ghét, hành giả bắt đầu tạo ra một loại nghiệp (*kamma*) dẫn đến sự chấm dứt các nghiệp (*kamma*) thiện (*kusala*) và bất thiện (*akusala*). Mỗi một

^{655 655} *Kilesa* (Phạn ngữ *kleśa*), được dịch là “phiền não” hoặc “tâm bất tịnh”, là những tính chất bất thiện của tâm. Có mười phiền não, được gọi như vậy bởi vì bản thân chúng là bất tịnh và làm bất tịnh các tâm sở liên quan. Đó là: (1) Tham (*lobha*); (2) Sân (*dosa*); (3) Si (*moha*); (4) Mạn (*māna*); (5) Tà kiến (*micchā-ditṭhi*); (6) Nghi (*vicikicchā*); (7) Hôn trầm (*thīna*); (8) Thụy miên (*middha*); (9) Vô tâm (*ahirika*); và (10) Vô quý (*anottappa*). Các Phiền não (*kilesas*) được giải thích trong Bộ Pháp Tụ (*Dhammasaṅgani*) và được liệt kê trong bộ Phân Tích (*Vibhanga*) của Tạng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma Piṭaka*). Các kinh văn (*suttas*) mặc dù có xuất hiện từ này nhưng không mô tả phân loại. Xem Nyanatiloka, *Từ điển Phật học: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo* (*Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*) (tái bản lần 4; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), tr. 103.

^{656 656} Mahāsī Sayādaw, *Diễn giải Kinh Mālunkyaputta (A Discourse on Mālunkyaputta Sutta)* (Middlesex: Association for Insight Meditation [2003]), tr. 16-17.

^{657 657} Là vị Achan Sobin Namto. Trong cuộc trò chuyện với Thatcher, vị này giải thích rằng, mặc dù chánh niệm không có nhiệm vụ dừng lại si mê tại sát-na tâm đoán định, nó vẫn có thể “điều chỉnh đối tượng” ở sát-na tâm đó.

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

loạt tâm đồng lực (*javanas*) có chánh niệm là một bước tiếp trên con đường đi đến giải thoát (*vimokkha*).

Theo tiêu chuẩn thế tục, các hành động được thúc đẩy do lòng từ (*mettā*) và các yếu tố tích cực khác là nghiệp (*kamma*) thiện và đem lại quả an lạc, trong khi các hành động đi kèm với tham lam hoặc hận thù sẽ tạo ra quả đau khổ. Nhưng quả thiện do nghiệp thiện đem lại chỉ là tạm thời. Để đạt được Niết bàn (*nibbāna*) vĩnh viễn, chúng ta phải dừng hoàn toàn quá trình tạo nghiệp ở thế tục, kể cả nghiệp thiện. Điều này đòi hỏi một loại nghiệp “không đen cũng không trắng”. Như Đạo sư Ajahn Chah người Thái đã nói:

*“Mục đích giáo lý của đức Phật là tu tập để tạo ra một loại nghiệp vượt ngoài hạnh phúc và đau khổ và đem lại an lạc.”*⁶⁵⁸

Mặc dù các tâm sở tích cực góp phần vào sự giải thoát, nhưng chánh niệm (*sati*) và trí tuệ (*paññā*) mới trực tiếp dừng lại sự si mê ở các tâm đồng lực (*javanas*). Như lưỡi dao cắt đứt vòng nghiệp (*kamma*), niệm-tuệ (*sati-paññā*) là quan trọng nhất.

Khi biết rằng hành vi của mình sẽ đem lại hậu quả, hầu hết chúng ta cố gắng làm những điều lợi lạc hơn là gây hại. Chúng ta luôn quan tâm đến hành động hay nghiệp do thân tạo, những việc làm cử chỉ người khác có thể nhìn thấy. Thế nhưng những hành động thuần do tâm thì sao, hậu quả của chúng thế nào? Và còn vô số những ý niệm thích, không thích được tạo ra mỗi ngày mà chúng ta thường bỏ qua? Có lẽ chúng ta không coi những suy nghĩ và ý niệm này là hành động hay nghiệp. Tuy nhiên, bất cứ khi nào tâm xao lãng của chúng ta thích hoặc không thích một đối tượng, khi đó chúng ta đã làm ra một hành động hay một nghiệp bất kể thân thể của chúng ta có cử động hay không. Vì chánh niệm và nhận thức còn yếu, chúng ta không nhìn ra có một sự khao khát đang chiếm lấy tâm mình.

Khó có thể hiểu tại sao những ý niệm mong muốn đó trong đầu lại liên quan đến chúng ta. Khi những ý niệm đó còn chập chờn, chưa trở thành một nhận thức bình thường, chúng có vẻ vô thưởng vô phạt đối với chủ nhân của chúng. Nhưng chúng có vô hại không? Trong đạo Phật, như chúng ta đã nói, tác ý là hình thức hành động hay nghiệp nguyên thủy nhất, cho nên chúng sẽ tạo ra quả quay lại với chúng ta.

Điều đó không có nghĩa là khi chúng ta cầu cho ai đó bị tổn hại (hay chính mình), chúng ta sẽ bị trả nghiệp cho chuyện đó. Tin như vậy là mê tín. Tội nghiệt sẽ không rơi lên đầu chúng ta chỉ vì hy vọng trong lòng một ai đó chúng ta ghét sẽ không còn xuất hiện trước mặt mình nữa. Chúng ta sẽ không bị nghèo bởi một ý niệm ăn trộm một chiếc áo, hay bị ngã bệnh bởi thèm ăn một thứ gì đó. Nếu có xảy ra thật như vậy, thì đó không phải là do suy nghĩ băng quơ mà là do vô số duyên phức tạp dẫn đến chuyện đó xảy ra. Người trí phải có cái nhìn thực tế, cho phép suy nghĩ của mình chỉ là suy nghĩ không hơn không kém.

Thế nhưng, những suy nghĩ băng quơ nếu cứ liên tục lặp đi lặp lại sẽ trở thành thói quen, bắt đầu định hình thành cá tính, và những khuynh hướng hay cá tính đó sẽ xác lập hoàn cảnh tái sinh sau này của chúng ta. Tập quán hay thói quen là một nghiệp lực cần phải lưu ý.

Những ý niệm thích và không thích băng quơ còn có một hậu quả khác, đó là trong tâm sẽ tích tụ tùy miên một cách vô thức qua năm tháng. Sự thật là bất cứ khi nào không có chánh niệm, chúng ta liên tục tạo ra si, tham, sân ở các tâm đồng lực (*javanas*) trong mỗi lộ trình tâm. Bản thân mỗi sát-na tâm có thể là vô thưởng vô phạt, nhưng nếu chúng được tạo ra hàng triệu lần mỗi ngày, hậu quả tích tụ lại trở nên đáng kể. Trừ phi chánh niệm có mặt để kiểm soát tình hình, còn không thì vô minh sẽ che mờ tâm bằng những lớp

^{658 658} Ajahn Chah, *Vạn pháp sanh, Vạn pháp diệt* (*Everything Arises, Everything Passes Away*) (Boston, MA: Shambhala Publications [2005]), tr. 62-63.

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

phủ méo mó, ngăn chặn ánh sáng của Giáo pháp, ngăn cản chúng ta nhìn thấy Tứ Diệu Đế.

Các Đế này rõ ràng xuất hiện ở giai đoạn đầu giác ngộ. Cần phải chúng nghiệm Tứ Thánh Đế này để đi đến tận diệt đau khổ. Do đó có thể rút ra điều như sau: để giải thoát khỏi khổ, cần phải ngăn chặn si mê sanh khởi đủ lâu để tiếp cận bước đầu với Tứ Diệu Đế. Nhưng “đủ lâu” là bao lâu? Nếu có đủ các yếu tố hỗ trợ thì chỉ cần trong vài sát-na tâm.

Những ý nghĩ tham ái băng quơ xáo xáo trong tâm không có hại về mặt đạo đức thông thường. Nhưng chúng bất thiện vì dính với si. Mỗi hành động có chủ ý do si mê thúc đẩy là một “hạt giống” của nghiệp. Vậy còn quả thì sao? Nó được tiếp tục hiện diện trong luân hồi (*saṃsara*), tức là càng có thêm danh-sắc (*nāma-rūpa*) thì càng thêm khổ (*dukkha*).

Nhân thể, một người có thể tự hỏi: nếu mỗi sát-na tâm sinh diệt trong chớp mắt thì nghiệp (*kamma*) hay những đức hạnh như ba-la-mật (*pāramitā* hay *pāramī*) được tích lũy như thế nào? Mỗi sát-na tâm đều đi kèm với tâm sở (*cetasika*) thiện hay bất thiện. Giống như tâm, các tâm sở trong khoảnh khắc hiện tại được tạo duyên từ các tâm sở đã sanh khởi trước đó. Chẳng hạn, một con chim bay cả trăm dặm đến một nơi an toàn, đẻ trứng rồi chết đi trước khi trứng nở. Khi chim con sinh ra, nó bắt đầu cuộc sống từ chỗ mới đó. Nó không phải bay lại cả trăm dặm như chim mẹ. Mặc dù chim con khác với chim mẹ, nhưng nó thừa hưởng những gì trong quá khứ của chim mẹ. Cũng như vậy, mỗi một sát-na tâm mới bị ảnh hưởng từ những sát-na tâm trước đó. Khuynh hướng thiện hay bất thiện sẽ trở nên mạnh dần theo cách đó. Ký ức của những hành động quá khứ được giữ lại trong tâm sở tưởng (*saññā*). Tưởng (*saññā*) sanh diệt theo từng khoảnh khắc, nhưng mỗi tưởng sanh khởi mới đều có ký ức tiếp nối của những tưởng liền kề trước đó.

Bây giờ hãy quay trở lại lộ trình tâm mà chúng ta đang dừng ở chỗ tâm đồng lực (*javanas*, là những sát-na tâm mà nghiệp (*kamma*) mới được từ đó tạo ra): sau 7 tâm đồng lực (*javanas*) là 2 sát-na tâm được gọi là “tâm na cảnh” (*tadārammaṇa-citta*) tức tâm ghi nhận. Khi đó một chu kỳ lộ nhãn môn hoàn tất. Tóm tắt lại toàn bộ lộ trình đã diễn ra như sau: khi mắt tiếp xúc với một đối tượng tạo ra một lộ trình tâm được gọi là “lộ nhãn môn”, bao gồm 17 sát-na tâm (*cittakkhaṇa*). Phần đầu tiên của lộ nhãn môn gồm 8 sát-na tâm thụ động về nghiệp; phần tiếp theo gồm 7 sát-na tâm đồng lực (*javanas*) chủ động về nghiệp; và phần cuối cùng gồm 2 tâm na cảnh đều thụ động về nghiệp.

Thụ động về nghiệp	1. Sát-na tâm hữu phần hay tâm hộ kiếp (<i>bhavanga</i>) 1
	2. Sát-na tâm hữu phần hay tâm hộ kiếp (<i>bhavanga</i>) 2
	3. Sát-na tâm hữu phần hay tâm hộ kiếp (<i>bhavanga</i>) 3
	4. Sát-na tâm hướng nhãn môn
	5. Sát-na tâm nhãn thức, thấy đối tượng
	6. Sát-na tâm tiếp thân, tiếp nhận đối tượng
	7. Sát-na tâm quan sát, dò xét đối tượng
	8. Sát-na tâm đoán định, phân biệt, lựa chọn, thu nhận hay loại bỏ đối tượng
Chủ động về nghiệp	9. Sát-na tâm đồng lực (<i>javana</i>) 1
	10. Sát-na tâm đồng lực (<i>javana</i>) 2
	11. Sát-na tâm đồng lực (<i>javana</i>) 3
	12. Sát-na tâm đồng lực (<i>javana</i>) 4
	13. Sát-na tâm đồng lực (<i>javana</i>) 5
	14. Sát-na tâm đồng lực (<i>javana</i>) 6
	15. Sát-na tâm đồng lực (<i>javana</i>) 7
Thụ động về nghiệp	16. Sát-na tâm na cảnh 1, ghi nhận đối tượng

17. Sát-na tâm na cảnh 2, ghi nhận đối tượng

Trong suốt lộ nhãn môn, thức chỉ nhìn thấy đối tượng, chứ không nhận thức đối tượng. Mặc dù 17 sát-na tâm đã diễn ra và chúng ta đã kết thúc lộ trình tâm đầu tiên, chúng ta vẫn chưa đi đến điểm nhận thức đối tượng. Để đi đến đó cần có nhiều lộ trình tâm khác. (Nên nhớ chúng ta đang kéo giãn lộ trình tâm để phân tích mỗi sát-na một cách rõ ràng, trong thực tế chúng diễn ra trong một tích tắc. Hàng ngàn lộ trình tâm trôi qua như một tia chớp.)

Lộ trình Tâm thứ hai: Lộ Ý Môn

Sau khi lộ nhãn môn (*cakkhudvāravīthi*) kết thúc, một lộ trình tâm mới bắt đầu được gọi là Lộ Ý môn (*manodvāravīthi*). Lộ Ý môn này phải tương ứng (*tadanu-vattikā*) với lộ trình tâm theo giác quan trước đó. Màu sắc được nhìn thấy trong lộ nhãn môn biến mất ngay khi lộ trình của tâm môn (*manodvāra*) bắt đầu. Tuy nhiên, tưởng (*saññā*) đã sao chép lại đối tượng, và bản sao chép này trở thành một đối tượng mới tiếp xúc với tâm môn, và làm sanh khởi một lộ trình tâm mới.

Mặc dù lộ trình tâm mới này có ít sát-na tâm (*cittakkhaṇa*) hơn so với lộ trình tâm đầu tiên, cơ bản chúng đều giống nhau. Thức được “đánh thức” và hướng về đối tượng. Sau đó là một loạt các tâm đồng lực (*javanas*) sanh khởi, tạo ra nghiệp (*kamma*) thiện hay bất thiện, và cuối cùng là tâm na cảnh (*tadārammaṇa*) để ghi nhận. Quay trở lại ví dụ trên, khi chỉ nhìn thoáng qua con chim bồ câu một cách đơn thuần, hàng chục sát-na tâm đã trôi qua, nhưng tiến trình này vẫn chưa kết thúc.

Ngay cả khi bị mất chánh niệm (*sati*) trong lộ trình tâm trước, vẫn còn cơ hội cho chánh niệm “chỉ nhìn thấy” diễn ra ở đây, trong lộ ý môn đầu tiên. Đó là vì tâm chưa điều chỉnh đối tượng theo tri thức khái niệm. Đối tượng vẫn còn là một thực thể theo tánh như của nó, chưa bị biến thành khái niệm. Như Mahāsi Sayādaw đã viết:

Khi nhãn thức đã hoàn thành công việc [tức là khi lộ nhãn môn kết thúc], tâm-thức bước vào, nhưng nó vẫn chưa thể phân biệt được đối tượng nhìn thấy [chẳng hạn] là nam hay nữ.^{659 659} Ở giai đoạn này, tri thức về đối tượng vẫn ở giai đoạn chân đế (paramattha), giống như với nhãn thức trước đó.^{660 660}

Mặc dù đối tượng đã biến mất, bản sao của đối tượng đó được ghi lại trong lộ ý môn đầu tiên là bản sao chép trung thực. Mahāsi Sayādaw viết:

Nếu bạn chưa nhận ra tiến trình thấy như nó xảy ra [trong lộ nhãn môn], hãy cố gắng nắm bắt khoảnh khắc suy nghĩ đầu tiên của tâm thức. Người có thể nắm bắt khoảnh khắc đó và nhận thấy thực tại tuyệt đối của đối tượng, sẽ có thể nhận ra đối tượng được thấy và cái thấy đều là một trong khoảnh khắc thấy đó.^{661 662}

^{659 659} Cụm từ “nam hoặc nữ” là ví dụ vắn tắt để chỉ cho bất kỳ khái niệm theo quy ước (tức tục đế). “Bồ câu” có thể được thay thế ở đây để ví dụ của chúng ta được xuyên suốt.

^{660 660} Mahāsi Sayādaw, *Diễn giải Kinh Mālūkyaputta (A Discourse on Mālūkyaputta Sutta)* (Middlesex: Association for Insight Meditation [2003]), tr. 14.

^{661 661} Mahāsi Sayādaw, *Diễn giải Kinh Mālūkyaputta (A Discourse on Mālūkyaputta Sutta)* (Middlesex: Association for Insight Meditation [2003]), tr. 29.

^{662 662} Khoảnh khắc suy nghĩ đầu tiên của tâm thức chỉ cho tâm đồng lực (*javana*) đầu tiên. Trong thực tế, việc nắm bắt đúng thời điểm không thể bằng chủ ý đơn thuần, mà xảy ra tự động khi có chánh niệm mạnh mẽ.

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

Tương tự như vậy cho nghe, ngửi, nếm và chạm xúc. Đối với nghe:

*Hãy ghi nhận bằng chánh niệm ngay khi bạn nghe. (Hãy ghi nhận ngay khi lộ nhĩ môn xảy ra, hoặc nếu không xảy ra, hãy ghi nhận ngay khi lộ ý môn đầu tiên xảy ra.)*⁶⁶³

Để làm rõ thêm định nghĩa: “Chỉ Thấy” (hoặc “Chỉ Nghe”, v.v.), có nghĩa là ngăn chặn một tiến trình tri giác bằng chánh niệm (1) trong chính lộ ngũ môn hoặc (2) trong lộ ý môn đầu tiên. Ở cả hai trường hợp, chánh niệm phải xuất hiện ở ngay tâm đồng lực (*javana*) đầu tiên, không được muộn hơn.

Nhưng hiếm khi chúng ta có đủ chánh niệm để nắm bắt khoảnh khắc ngay trong lộ ý môn đầu tiên. Ví dụ như một hòn đá ném xuống ao: sau khi nó biến mất khỏi tầm nhìn một hồi lâu, nước gợn sóng ra bên ngoài, tiếp tục ghi lại tác động. Tương tự như vậy (trừ khi chánh niệm dừng lại ở đây), ảnh hưởng của một đối tượng tác động lên cửa giác quan không dừng lại sau một loạt các sát-na tâm. Ngay cả sau khi đối tượng đã rời đi, các làn sóng tác động vẫn dội lại trong tâm, kích hoạt nhiều lộ trình tâm khác (đối tượng không còn trong tầm nhìn - nhưng vẫn nằm trong tâm).

Lộ trình Tâm thứ ba đến thứ tám: Nhận thức Đối tượng

Do không có chánh niệm để ngừng lại đà suy nghĩ, nhiều lộ trình tâm có thể được kích hoạt bởi sự tiếp xúc đối tượng bằng mắt ban đầu. Điều đó đưa chúng ta đến lộ trình tâm thứ ba – Lộ Ý Môn (*manodvāravīthi*) thứ hai. Tại thời điểm này, sự nhận thức đầu xảy ra và theo từng giai đoạn. Bây giờ đối tượng của thức không còn là dưới dạng hữu hình hay dưới dạng bản sao, mà dưới dạng khái niệm (*paññatti*)⁶⁶⁴.

Trong lộ trình này, tâm “nắm bắt toàn bộ đối tượng.” Tâm tổng hợp các sát-na tâm riêng biệt được thấy trong hai lộ trình tâm trước đó thành một thể thống nhất. Điều đó giống như bật một cái quạt; khi chưa bật các cánh quạt tách biệt rõ ràng, nhưng khi bật các cánh quạt chạy, chúng có vẻ chồng lên nhau. Như Mahāsi Sayādaw giải thích:

*Không ghi nhận đối tượng bằng chánh niệm khi đối tượng đi vào tâm môn ở sát-na tâm đầu tiên sẽ làm cho lộ trình tâm thứ hai sanh khởi. Ở giai đoạn này, tri thức về đối tượng bằng khái niệm (*paññatti*) liên quan đến hình dạng hay hình thức của đối tượng bắt đầu xuất hiện, và nó trở nên xác định ở lộ trình tâm thứ ba. Khi đó, chủ thể có thể phân biệt được đối tượng nhìn thấy [chẳng hạn] là nam hay nữ. Sự nhận thức xác định này bao gồm cả khía cạnh hình thức và tên gọi, từ đó khái niệm về tên gọi và hình thức được xác lập.*⁶⁶⁵

Nếu chánh niệm không nắm bắt được sát-na trước khi bắt đầu lộ trình tâm thứ hai, do tác động của vô minh (*avijjā*), có khả năng bản chất thật sự của đối tượng sẽ bị bóp méo. Chúng ta đọc tiếp theo phần trên:

⁶⁶³ ⁶⁶³ Mahāsi Sayādaw, *Diễn giải Kinh Mālūkyaputta (A Discourse on Mālūkyaputta Sutta)* (Middlesex: Association for Insight Meditation [2003]), tr. 33.

⁶⁶⁴ ⁶⁶⁴ Cũng được viết là *paññatti*.

⁶⁶⁵ ⁶⁶⁵ Mahāsi Sayādaw, *Diễn giải Kinh Mālūkyaputta (A Discourse on Mālūkyaputta Sutta)* (Middlesex: Association for Insight Meditation [2003]), tr. 15.

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

Khái niệm này xuất hiện một cách tự nhiên nối tiếp nhau rất nhanh trong Lộ Ý môn thứ hai và thứ ba, nhưng đó là khái niệm có được qua vô minh (avijjā), vốn che giấu bản chất thật sự của đối tượng. Các Chú giải nói vô minh có xu hướng che giấu. Bài tập cơ bản về chánh niệm có mục đích cho thiền giả quan sát và ghi nhận mỗi khi thiền giả bắt gặp các chân đế, trước khi vô minh tạo ra khái niệm. ⁶⁶⁶⁶⁶⁷

Vậy “bản chất thật sự” mà vô minh che giấu là gì? Đó là ba tính chất của hiện hữu, hay Tam Pháp ấn (*Tilakkhaṇa*): (1) vô thường (*anicca*); (2) khổ (*dukkha*); và (3) vô ngã (*anattā*). Mục đích của thiền quán hay thiền minh sát tuệ (*vipassanā bhāvanā*) là để thanh lọc tâm si và các tâm sở bất thiện khác. Mahāsi Sayādaw giải thích những tâm bất tịnh này chỉ đạt được sức mạnh thực sự khi bắt đầu Lộ Ý môn thứ hai và thứ ba. Do đó chánh niệm hết sức quan trọng để dừng lại trước điểm đó. ⁶⁶⁸

Ngay cả sau khi Lộ Ý môn thứ hai hoàn thành, hình dạng theo tên gọi quy ước của đối tượng vẫn chưa xác định được đầy đủ. Cần thêm ít nhất năm lộ trình tâm diễn ra mới có thể nhận thức được đối tượng (như trong ví dụ chim bồ câu). ⁶⁶⁹

Chức năng của năm lộ trình tâm tiếp theo đó là: (1) nhận biết màu sắc; (2) nắm bắt thực thể; (3) nhận biết thực thể; (4) nắm bắt tên gọi; và cuối cùng, (5) nhận biết tên gọi.

Có thể “Chỉ nhìn thấy”	1. Lộ trình tâm theo cửa giác quan, hay lộ ngũ môn (17)
	2. Lộ Ý môn tương ứng theo cửa giác quan (12)
Chủ động về nghiệp	3. Lộ Ý môn thứ hai (nắm bắt đối tượng) (12)
	4. Lộ Ý môn thứ ba (nhận biết màu sắc) (12)
	5. Lộ Ý môn thứ tư (nắm bắt thực thể) (12)
	6. Lộ Ý môn thứ năm (nhận biết thực thể) (12)
	7. Lộ Ý môn thứ sáu (nắm bắt tên gọi) (12)
	8. Lộ Ý môn thứ bảy (nhận biết tên gọi) (12)

Các con số bên phải chỉ cho số lượng sát-na tâm trong mỗi lộ trình tâm. Tổng cộng có hơn 100 sát-na tâm trong một hoạt động nhận thức bình thường.

Tóm lại, 7 hoặc 8 lộ trình tâm phải diễn ra qua tâm, và chỉ khi lộ trình tâm cuối cùng hoàn tất thì đối tượng (hay chim bồ câu) mới được nhận thức. Tuy nhiên, khi đến tên gọi của đối tượng, chúng ta đã rời xa khỏi trải nghiệm ban đầu. Nghịch lý là càng xảy ra nhiều lộ trình tâm nhiều tiến trình tâm trôi qua, tức là chúng ta càng nghĩ lâu về đối tượng, thì chúng ta càng rời xa màu sắc đơn thuần như đã thấy trong lộ nhãn môn.

Bất cứ khi nào một loạt tâm đồng lực (*javanas*) mới xảy ra trên cùng một đối tượng, cho dù chúng ta chỉ nhớ đến đối tượng đó, sẽ sanh khởi càng nhiều tham, sân hay si. Chúng ta có thể thấy rằng chúng ta nhớ lại một số từ hay hình ảnh lặp đi lặp lại cho đến khi chúng

^{666 666} Mahāsi Sayādaw, *Diễn giải Kinh Mālūkyaputta (A Discourse on Mālūkyaputta Sutta)* (Middlesex: Association for Insight Meditation [2003]), tr. 15.

^{667 667} Điều này không áp dụng cho các vị A-la-hán, vì các vị đã diệt trừ Si. Các vị chứng đắc khác (Nhập Lưu, Nhất Lai, Bất Lai), cũng như các thiền giả tu tập lâu năm, cũng có thể biết khái niệm mà không có vô minh, mặc dù không phải lúc nào cũng vậy.

^{668 668} Xem Mahāsi Sayādaw, *Diễn giảng về Vô Ngã (The Great Discourse on Not Self)* (Bangkok: Buddhaddhamma Foundation [1996]), tr. 74-75.

^{669 669} Theo Ledi Sayādaw. Xem Tỳ kheo Bodhi (Tổng biên tập), *Vì Diệu Pháp Toát Yếu: Cẩm Nang Chi tiết về Vì Diệu Pháp. Dịch từ bản văn tiếng Pāli (Abhidhammā Sangaha: A Comprehensive Manual of Abhidhamma. Pāli Text, Translation, & Explanatory Guide)* (Seattle, WA: BPS Pariyatti Editions [2000]), tr. 164.

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

được ghi vào tâm trí. Mahāsī Sayādaw viết:

Khi bạn không dừng lại ngay ở việc nhìn, nghe, v.v., tâm của bạn sẽ bám vào những đam mê đó, và bất cứ khi nào bạn nhớ lại những đối tượng qua giác quan đó, chúng sẽ lại khơi dậy dục vọng, sân hận và si mê.

Mặt khác:

Khi chúng ta ghi nhận mỗi hiện tượng nghe, nhìn, ngửi, nếm, xúc chạm và suy nghĩ xảy ra, chúng ta sẽ nhận thấy bản chất thật sự của chúng, và với sự nhận thấy này chúng ta có thể chấm dứt tham ái và si mê.⁶⁷⁰

Mỗi khi chúng ta nhìn thấy điều gì đó, lộ trình tâm trên gồm 17 sát-na tâm (*cittakkhana*) sẽ diễn ra. Hàng ngày, hàng triệu lộ trình tâm được kích hoạt bởi các đối tượng tiếp nhận qua các giác quan. Cách duy nhất ngăn chặn si mê sanh khởi trong các lộ trình tâm đó là bằng chánh niệm. Tuy nhiên, chỉ ở nửa giai đoạn sau của tiến trình nhận thức thì các tâm sở bất tịnh mới sanh khởi và mạnh dần. Cho nên, sự thấy, nghe, nếm, ngửi, hay xúc chạm đơn thuần đều không tạo nghiệp (*kamma*).

Khi chúng ta nhìn thấy một hình dáng, bất kể đó là cái “mào gà” hay “đuôi gà”, khoảnh khắc nhìn thấy đó ⁶⁷¹ luôn diễn ra với cùng một loại thức, tức một loại tâm (*citta*) được gọi là “nhân thức” (*cakkhuvīññāṇa*). Hơn nữa, cái được nhìn thấy luôn cùng một loại hiện tượng là sắc (*rūpayatana*). Mắt không thể thấy thanh, hương hay vị. Nhĩ thức và tỷ thức để sanh khởi cần có đối tượng thuộc loại khác.

Khẩu độ của mắt không thể thừa nhận những thứ như chim bồ câu, máy bay hay chim ưng. Vì nhãn môn chỉ có thể tiếp nhận một loại dữ liệu, những chi tiết khác như hình dáng và bố cục, nói một cách rót ráo, là không liên quan. Nói một cách tuyệt đối, đặc điểm của một mảng màu đều giống với các mảng màu khác, sự khác biệt giữa chúng chỉ là thời điểm xảy ra khác nhau.

Một tâm (*citta*) nhìn thấy một hình ảnh nào đó không có chức năng nào khác ngoài chức năng chỉ thấy ở thời điểm đó. Tâm này diệt ngay lập tức. Tâm này không tiếp tục để nghe âm thanh, hay cảm một chạm xúc, v.v. Thậm chí nó không thể hình thành suy nghĩ là đang nhìn thấy hình ảnh. Suy nghĩ đó, nếu có xảy ra, được tạo thành từ những tâm (*cittas*) phía sau, mỗi tâm này có chức năng riêng biệt và rất ngắn không thể nhận ra. Trong suốt tiến trình này, chúng ta không thể tìm thấy một loại thức nào cao hơn hay lâu hơn nhận ra toàn bộ các diễn tiến này theo thời gian. Như Mahāsī Sayādaw nhận xét:

[Hầu hết mọi người đều tin rằng] cái “tôi” nhìn thấy cũng là cái “tôi” nghe, cái “tôi” xúc chạm... Nhưng thiên giả khi quan sát những hiện tượng này đều biết rằng ... mỗi hành động nhìn, nghe, chạm, biết đều là một khởi sanh mới tách bạch.⁶⁷²

Giờ đây chúng ta nên thấy rằng nhìn thấy một con chim bồ câu khác với nhìn thấy một hình dáng. Nhìn thấy hình dáng xảy ra ở Lộ Nhãn môn, trong khi biết được hình dáng đó là con chim bồ câu lại là một khái niệm được tạo ra từ nhiều lộ trình tâm diễn ra sau cái nhìn thấy.

⁶⁷⁰ ⁶⁷⁰ Mahāsī Sayādaw, Kinh Gánh nặng (*Bhara Sutta*) (Rangoon: Buddha Sāsana Anuggaha Organization [1980]). Đăng tại: http://www.dhammadownload.com/mahasi/book/Mahasi_Sayadaw_Bhara_Sutta.pdf.

⁶⁷¹ ⁶⁷¹ “Khoảnh khắc nhìn thấy” ở đây thực sự chỉ cho tâm (*citta*) nhân thức (sát-na tâm số 5), không phải toàn bộ Lộ Nhãn môn.

⁶⁷² ⁶⁷² Xem Mahāsī Sayādaw, *Diễn giảng về Vô Ngã (The Great Discourse on Not Self)* (Bangkok: Buddhadhamma Foundation [1996]), tr. 123.

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

Nhận thức bằng thị giác chỉ là một loại lộ trình tâm theo ngũ quan (lộ nhãn môn). Mỗi khi âm thanh, mùi hương, vị hay xúc chạm thâm nhập vào cửa giác quan tương ứng (là tai, mũi, lưỡi hoặc cơ thể), đối tượng thâm nhập đó sẽ kích hoạt một lộ trình tâm theo cách thức giống như tiến trình nhận thức bằng thị giác. Sự khác biệt duy nhất là thay vì nhãn thức, ta có nhĩ thức, tỷ thức, thiết thức hay thân thức tùy theo trường hợp. Và khi chúng ta biết một đối tượng tâm, lộ trình tâm này phải theo Lộ Ý môn.⁶⁷³

Sau khi chúng ta nhận thức được chim bồ câu, tiến trình nhận thức sẽ quay trở lại ban đầu. Tâm sẽ nhận biết một đối tượng mới – sắc, thanh, hương, vị hay xúc – sanh khởi ở một trong năm cửa giác quan. Tiến trình này nhanh đến mức, chỉ trong một giây, chúng ta có thể nhận thức hàng trăm các đối tượng qua giác quan.

Tóm lại, trong một hành động nhận thức, cái “chỉ thấy”, “chỉ nghe”, “chỉ ngửi”, “chỉ nếm” hay “chỉ chạm” diễn ra trong lộ ngũ môn hay lộ ý môn tương ứng, nhưng không còn trong lộ trình tâm tiếp theo sau đó.

Giai đoạn nhận thức, tức là khi chúng ta xác định được đối tượng theo tên gọi quy ước thế tục, có thể được định nghĩa một cách chính xác hơn. Sự nhận thức xảy ra trong nhiều giai đoạn, bắt đầu từ lộ ý môn thứ hai (tức lộ trình tâm thứ ba). Nó bao gồm bất kỳ lộ trình tâm nào khác đi sau lộ ý môn thứ nhất. Chính trong các lộ trình tâm này mà nhận thức bằng khái niệm (*paññatti*) hình thành.



Chúng ta có thể nhớ lại một phần đức Phật dạy cho Bāhiya và Mālunkyaputta là, "Khi suy nghĩ, chỉ suy nghĩ." Nhưng một suy nghĩ lại chưa phải là khái niệm hay sao? Vậy “chỉ suy nghĩ” có nghĩa là gì?

Mấu chốt trong lời dạy cho Bāhiya và Mālunkyaputta là ghi nhận, bằng chánh niệm (*sati*) và tỉnh thức (*sampajañña*), mọi đối tượng khi chúng tiếp xúc với tâm – ngay tại thời điểm đầu tiên chúng tiếp xúc với cửa giác quan. Khi thực hành như thế, chúng ta ngăn chặn tâm không bám vào xúc. Đến đây khi nói về các khái niệm, chúng ta chỉ đề cập đến những khái niệm khởi sanh sau lộ ngũ môn, tức là những ý niệm xảy ra trực tiếp do việc nghe, nhìn, nếm, ngửi, xúc chạm một đối tượng ở hiện tại (chẳng hạn, khi chúng ta nhìn thấy một hình dáng trước mặt và sau đó nhận ra là chiếc tách).

Tuy nhiên, tâm cũng chính là một cửa giác quan nhận biết thứ sáu. Vài đối tượng đi qua tâm môn trực tiếp, không đi qua mắt, tai, mũi, lưỡi, hay thân trước. Khi một đối tượng khái niệm đi qua tâm môn một cách độc lập, chúng ta có lộ trình tâm khác với lộ ngũ môn.⁶⁷⁴

⁶⁷³ ⁶⁷³ Tuy nhiên, trong chuỗi nhận thức xảy ra khi Giác ngộ, theo ngay sau các sát-na tâm đạo là tâm quả trong cùng các lộ trình tâm. Ở trường hợp này, bảy tâm đồng lực (*javana*) vận hành khác với lộ trình tâm thế tục.

⁶⁷⁴ ⁶⁷⁴ Tâm môn chính là tâm Hữu phần hay tâm Hộ kiếp (*bhavanga*), “dòng chảy liên tục của sự sống”. “Một lộ ý môn độc lập xảy ra khi bất kỳ lực trần nào đi vào phạm vi nhận thức một cách trực tiếp, không phải là kết quả của lộ ngũ môn ngay trước đó.” Tỷ khuru Bodhi (Tổng biên tập), *Vi Diệu Pháp Toát Yếu: Cẩm Nang Chi tiết về Vi Diệu Pháp. Dịch từ bản văn tiếng Pāli (Abhidhamma Sangaha: A Comprehensive Manual of Abhidhamma. Pāli Text, Translation, & Explanatory Guide)* (Seattle, WA: BPS Pariyatti Editions [2000]), tr. 164. Kinh Bāhiya (*Bāhiya Sutta*) do John Ireland dịch có câu, “Trong sự nhận biết chỉ có cái được nhận biết.” Các Chú giải giải thích cụm từ “trong sự nhận biết” là chỉ cho tâm hướng môn trong lộ ý môn. Lộ ý môn ở đây có thể hiểu là độc lập. Như chúng ta biết, Bāhiya được dạy từ nhìn sang nghe, v.v. Vì nghe làm sanh khởi một lộ nhĩ môn mới, không phải là sự tiếp tục lộ nhãn môn, chắc chắn “trong sự nhận biết” này cũng áp dụng cho một tiến trình nhận thức mới chứ không phải cho lộ trình tâm tiếp theo. Có thể có một lộ ý tâm độc lập. Như chúng ta đã biết, hướng dẫn chuyển từ nhìn sang nghe, v.v. ... Vì thính giác đòi hỏi một quá trình giác quan mới, không phải là sự tiếp nối của quá trình mắt trước đó, nên nó có khả năng “trong nhận thức” cũng áp dụng cho quá trình ban đầu của một chuỗi nhận thức mới, thay vì chuỗi tiếp theo tiến trình.

Ngay cả ở dạng nguyên thủy nhất, một ý nghĩ sanh khởi ở tâm môn một cách tự phát đã là một đối tượng khái niệm. Chúng ta nên làm gì? Bỏ qua hay quan sát nó? Loại khái niệm đầu tiên có thể được tạo ra bởi các duyên khác nhau hơn là từ ý nghĩ do lộ ngũ môn. Loại thứ hai được gọi là “khái niệm cảm giác”, phải được hình thành qua nhiều lộ trình tâm như chúng ta đã thấy trong ví dụ về chim bồ câu. Loại thứ hai này được hình thành ở giai đoạn cuối của một chuỗi các lộ trình tâm xảy ra trong thời điểm đó.

Mặc dù chim bồ câu là khái niệm, nhưng đối tượng ban đầu của tri giác (tức là đối tượng làm sanh khởi chuỗi lộ trình tâm) không phải là một khái niệm mà là một dạng sắc xứ (*rūpāyatana*).⁶⁷⁵ Có từ 7 đến 8 lộ trình tâm diễn ra từ thời điểm đối tượng đi qua nhãn môn cho đến khi đối tượng đó được nhận thức là con chim bồ câu. Đối tượng của lộ trình tâm đầu tiên được gọi là rūpa (sắc, cảnh hay trần). Đối tượng của lộ trình tâm cuối cùng là một khái niệm (*paññatti*). Nói một cách hình tượng, tại một thời điểm nào đó ở giữa, đối tượng được “chuyển đổi” (xảy ra ở lộ trình tâm thứ ba).⁶⁷⁶

Đây là trò chơi do vô minh điều khiển, chúng ta bắt đầu với một thực thể tuyệt đối (chân đế) nhưng lại kết thúc bằng một khái niệm. Nếu không nhận ra sắc (*rūpa*) làm khởi sanh tiến trình, chúng ta cho rằng khái niệm này đã có ngay từ đầu. Trong ví dụ, chúng ta lấy con chim bồ câu làm đối tượng ban đầu. Chỉ biết về con chim bồ câu theo khái niệm, chúng ta hoàn toàn vô minh về sắc (*rūpa*) đã kích hoạt chuỗi lộ trình tâm.⁶⁷⁷ (Tuy nhiên, hầu hết thiền giả tu tập lâu sẽ nhận ra khái niệm không phải là đối tượng ban đầu.)

Trong bất kỳ sự kiện nhận thức nào cũng có hai cơ hội để can thiệp bằng chánh niệm và ghi nhận dữ liệu đến từ giác quan: lộ ngũ môn, và ở lộ ý môn đầu tiên. Thế nhưng, nếu một người chỉ ý thức về con chim bồ câu cho dù người đó có thể đã có chánh niệm, chánh niệm đó vẫn không đủ mạnh để dừng lại ở cả hai thời điểm cơ hội này. Nó chỉ bắt được phần cuối của tiến trình nhận thức mà lúc đó sắc (*rūpa*) đã được thay thế bằng khái niệm.

Mặt khác, một ý nghĩ hay một khái niệm xâm nhập vào tâm môn một cách tự nhiên có thể được sanh khởi bởi vài lý do nào đó, nhưng chúng không liên quan gì đến sức mạnh của chánh niệm. Những lý do hay yếu tố có thể kích hoạt lộ ý môn một cách độc lập gồm: “nghiệp lực, sự xáo trộn của tâm trạng cơ thể, tác động của một chư Thiên, sự hiểu biết, sự chứng ngộ,” v.v.⁶⁷⁸ Cho dù chúng ta có chánh niệm đến đâu, chúng ta cũng không thể ngăn chặn một ý nghĩ phát sinh chẳng hạn do nghiệp lực. Ở đây, không có khả năng chánh niệm ngăn chặn lộ trình tâm trước khi khái niệm được hình thành, bởi vì đối tượng ban đầu đã là khái niệm. Tâm nên được chấp nhận là vô ngã (thứ mà chúng ta không thể kiểm soát được), được ghi nhận và được buông bỏ ngay lập tức.

Lời dạy không chạy theo khái niệm là nhằm ngăn chúng ta sa vào khái niệm làm

⁶⁷⁵ ⁶⁷⁵ Sắc được mô tả trong Bộ Phân Tích (*Vibhanga*) là “hiện tượng được tạo thành từ Tứ Đại và xuất hiện dưới dạng màu sắc, v.v.” Những gì được nhìn thấy bằng thị giác, tức nhãn thức (*cakkhu-viññāṇa*), là màu sắc và sự khác biệt về ánh sáng, nhưng không phải là dạng vật chất ba chiều.

⁶⁷⁶ ⁶⁷⁶ Trên thực tế, sắc (*rūpa*) tan rã ở cuối lộ ngũ môn.

⁶⁷⁷ ⁶⁷⁷ Để hiểu thêm “những cách thức che dấu của tâm”, xem Mahāsi Sayādaw, *Diễn giảng về Vô Ngã (The Great Discourse on Not Self)* (Bangkok: Buddhadasa Foundation [1996]), tr. 77.

⁶⁷⁸ ⁶⁷⁸ Tỳ khưu Bodhi (Tổng biên tập), *Vì Diệu Pháp Tóm Yếu: Cẩm Nang Chi tiết về Vì Diệu Pháp. Dịch từ bản văn tiếng Pāli (Abhidhammatha Sangaha: A Comprehensive Manual of Abhidhamma. Pāli Text, Translation, & Explanatory Guide)* (Seattle, WA: BPS Pariyatti Editions [2000]), tr. 164, trích dẫn Ledi Sayādaw.

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

che lấp đối tượng ban đầu. Nhưng khi đối tượng ban đầu là một khái niệm, chúng ta chỉ cần ghi nhận nó ngay khi nó xuất hiện và ngừng suy nghĩ về nó. Miễn là chúng ta không khái niệm hóa khái niệm, chúng ta vẫn đang tu tập theo lời dạy của đức Phật cho Bāhiya và Mālunkyaputta. Mahāsī Sayādaw viết:

*Với các đối tượng của tâm cũng vậy, bạn sẽ chỉ dừng lại ở lúc tâm thức sanh khởi khi chưa hình thành khái niệm.*⁶⁷⁹

Tuy nhiên, trong khi thiền định, chúng ta không nên cố gắng nhận ra một suy nghĩ nào đó khởi sanh là do bị mất chánh niệm hay nảy sinh một cách tự nhiên ở tâm môn. Trong cả hai trường hợp, phương pháp đều giống nhau: chúng ta nên ghi nhận suy nghĩ ngay khi chúng ta nhận biết được nó, giống như chúng ta ghi nhận bất kỳ đối tượng nào khác, và không cần suy nghĩ *thêm*. Nghĩa là, chúng ta nên ghi nhận ý nghĩ ngay khi nó xuất hiện và buông bỏ nó ngay lập tức. Như Mahāsī Sayādaw giải thích:

*Bất cứ ý niệm nào cũng phải được ghi nhận ngay khi nó hình thành để xu hướng phiền não không có cơ hội nảy sinh. Khi phiền não chấm dứt, nghiệp (kamma) và quả cũng chấm dứt.*⁶⁸⁰

Như đã nói ở trên, không phải chỉ có đối tượng sinh và diệt, mà tâm nhận biết cũng sinh và diệt. Thiền giả tu tập lâu năm khi quan sát hành động suy nghĩ sẽ không bị cuốn trôi theo nội dung của suy nghĩ. Khi một ý nghĩ xuất hiện, thiền giả tự động tập trung vào vào cái nhận biết. Khi không để mình bị cuốn trôi theo nội dung của suy nghĩ, dù dễ chịu hay khó chịu, thông minh hay ngu ngốc, thiền giả thấy được sự vô thường của từng sát-na tâm.

Những gì thiền giả tu tập là cảm giác suy nghĩ thuần túy không gì khác hơn là một sự di chuyển của tâm. Mahāsī Sayādaw viết:

*Khi một người ghi nhận cái đó như thế này, chấp trước sẽ không sanh khởi. Nói cách khác, chánh niệm xua tan dục vọng hay đam mê. Trong những trường hợp như vậy, tâm chỉ xuất hiện nhưng nó không vượt ra ngoài cái đó. Đây là theo lời dạy của đức Phật... “khi ông biết, chỉ là biết.”*⁶⁸¹

Chúng ta hãy tìm hiểu thêm cụm từ “dừng lại”, hoặc “dừng tâm” như Mahāsī Sayādaw đôi khi gọi. Theo Tỳ kheo Ñāṇananda, lời dạy cho Bāhiya “bao gồm sự *dừng lại* khi các giác quan tiếp nhận đối tượng và không bị chúng dẫn đi lan man.”⁶⁸² (từ in nghiêng trong bản gốc.) Giờ thì rõ một điều là, lúc chúng ta dừng lại ngay khi các giác quan tiếp nhận đối tượng đơn thuần, tâm không thể sanh khởi tham ái hay chán ghét khiến chúng ta rơi vào khổ.

“Dừng tâm” không có nghĩa là dừng sự ý thức theo nghĩa đen. Ví dụ, hãy tưởng

⁶⁷⁹ ⁶⁷⁹ Mahāsī Sayādaw, *Diễn giải Kinh Mālunkyaputta (A Discourse on Mālunkyaputta Sutta)* (Middlesex: Association for Insight Meditation [2003]), tr. 21-22.

⁶⁸⁰ ⁶⁸⁰ Mahāsī Sayādaw, *Diễn giải Kinh Mālunkyaputta (A Discourse on Mālunkyaputta Sutta)* (Middlesex: Association for Insight Meditation [2003]), tr. 57.

⁶⁸¹ ⁶⁸¹ Mahāsī Sayādaw, *Diễn giải Kinh Mālunkyaputta (A Discourse on Mālunkyaputta Sutta)* (Middlesex: Association for Insight Meditation [2003]), tr. 57.

⁶⁸² ⁶⁸² Tỳ kheo Ñāṇananda, *Khái niệm và Thực tế trong Tư tưởng Phật giáo Sơ khai (Concept and Reality in Early Buddhist Thought)* (Kandy: Buddhist Publication Society [1971]), tr. 31.

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

tượng ta dùng bàn tay ngăn dòng nước từ vòi chảy ra. Áp suất vô hình vẫn ép nước ra khỏi vòi, nhưng dòng nước không bắn ra xa được. Mặc dù nước vẫn chảy qua giữa các ngón tay khi dòng nước bị bàn tay chúng ta chặn lại, nhưng nước không thể bắn ra xa theo hình cung đến cả thước tới mép sân. Nước chảy vào ngay trong lòng bàn tay của chúng ta. Tương tự như vậy, mặc dù áp lực của nghiệp (*kamma*) trong quá khứ làm sanh khởi các sát-na tâm (*cittas*), nhưng khi chánh niệm (*sati*) làm gián đoạn dòng sanh khởi quán tính của tham ái, tâm thức có mặt ngay đây trong hiện tại. Các sát-na tâm vẫn tiếp tục sanh khởi như nhau, nhưng chúng không chảy dài miên man từ quá khứ đến tương lai.

Khi một đối tượng đi qua một giác quan, đối tượng đó làm sanh khởi một “chuỗi nhận thức” bao gồm các lộ trình tâm liên tiếp do sự tiếp xúc với giác quan đó kích hoạt.⁶⁸³ Để nhận thức ra một con chim bồ câu, chúng ta đã thấy cần đến 8 lộ trình tâm. Có thể ví von đại khái một cách ẩn dụ khi xâu chuỗi 8 lộ trình tâm đó thành một chuỗi nhận thức. (Trước đó, chúng ta đã xâu chuỗi các sát-na tâm thành một lộ trình tâm. Và giờ, chúng ta xâu chuỗi các lộ trình tâm thành một chuỗi nhận thức.)

Nhưng tâm không dừng lại sau 8 lộ trình đó. Khác với một lộ trình tâm đơn lẻ, chuỗi nhận thức không có độ dài nhất định.⁶⁸⁴ Trong đời sống hàng ngày, 80 hay 800 lộ trình tâm có thể được sanh khởi thành một chuỗi chỉ từ một đối tượng tiếp xúc với giác quan. Khi không có chánh niệm mạnh mẽ, si mê và tham ái cứ thêm vào chuỗi nhận thức cho đến khi một đối tượng trở thành tâm điểm được chú ý đến. Nhưng khi chánh niệm có mặt xen vào, chuỗi nhận thức đó bị chấm dứt. Có những điều kiện khác làm sanh khởi một chuỗi nhận thức mới. Tuy nhiên, điều đặc biệt duy nhất của chánh niệm là sức mạnh của nó có khả năng phá vỡ tác động của si mê và tham ái vốn làm cho tâm bình thường luôn bị lăng xăng, ám ảnh với đủ kiểu suy nghĩ, nhất là khi chúng gây ra đau khổ.

Mahāsī Sayādaw nhận xét:

*Vì các đối tượng giác quan không gây ra phiền não cho thiền giả, nên không có lý do gì để thiền giả nhớ lại chúng [đối tượng], và do đó loại bỏ các phiền não.*⁶⁸⁵

Về bản chất, “dừng lại” và “buông bỏ” là như nhau.

Nhưng điều gì xảy ra với ý thức (tâm) sau khi nó dừng lại? Nó biết gì? Luôn luôn có một đối tượng khác được tiếp nhận ở cửa giác quan. Tâm lại bắt đầu với một đối tượng mới về sắc, thanh, hương, vị hay xúc. Một chuỗi nhận thức khác bắt đầu. Với chánh niệm (*sati*), tâm hướng đến đối tượng tiếp theo một cách nhẹ nhàng, thoát khỏi những tham ái tùy miên, không mong muốn tìm kiếm điều gì đó tốt hơn hay cố gắng nắm bắt cảnh sắc

^{683 683} C.A.F. Rhys Davids (*Triết Học Toát Yếu: Bản dịch từ Bản gốc Pāli của Vị Diệu Pháp Toát Yếu* (*Compendium of Philosophy: Being a Translation from the Original Pāli of the Abhidhammattha Sangaha*) (London: Pāli Text Society [1910]), tr. 34, đề cập đến “các nhóm lộ trình tâm phức tạp”. Trong số các nhóm lộ trình tâm nhất định có mối quan hệ nhân quả giữa chúng, và để diễn đạt những nhóm này một cách thuận tiện, Thatcher đã đặt ra thuật ngữ “chuỗi” để chỉ cho tiến trình từ lộ ngữ môn ban đầu (hay lộ ý môn độc lập) đến các lộ trình tâm nối tiếp sau đó. Ở đây chỉ đề cập đến các tiến trình nhận thức. Nếu tâm bắt một đối tượng *x* sau một lộ ngữ môn xen vào nhận thức đối tượng *y* trước đó, các tâm (*cittas*) mới liên quan đến *x* sẽ không còn được tính trong chuỗi nhận thức ban đầu. Trong mỗi chuỗi nhận thức, vẫn có các tâm hữu phần hay tâm hộ kiếp (*bhavanga cittas*) giữa mỗi lộ trình tâm.

^{684 684} Trong khi Chú giải cho rằng khoảng 7 lộ trình tâm theo sau phải diễn ra để nhận thức ra một đối tượng giác quan, trong lý thuyết có vẻ như không có giới hạn số lượng các lộ trình tâm này. Như Rhys Davids giải thích, thực tế đối với mỗi trường hợp nhận thức, từng giai đoạn hình thành khái niệm có thể được lặp lại nhiều lần. C.A.F. Rhys-Davids (*Triết Học Toát Yếu: Bản dịch từ Bản gốc Pāli của Vị Diệu Pháp Toát Yếu* (*Compendium of Philosophy: Being a Translation from the Original Pāli of the Abhidhammattha Sangaha*) (London: Pāli Text Society [1910]), tr. 32.

^{685 685} Mahāsī Sayādaw, *Diễn giải Kinh Mālukiya-putta (A Discourse on Mālukiya-putta Sutta)* (Middlesex: Association for Insight Meditation [2003]), tr. 23.

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

mới. Tâm chỉ đơn giản tiếp nhận cảm giác kế tiếp.

Đối với bất kỳ một chuỗi nhận thức nào, nếu chánh niệm có thể làm gián đoạn dòng chảy của tâm ở lộ ý môn đầu tiên, theo Mahāṣī Sayādaw, lộ ý môn thứ hai sẽ không xảy ra. Chuỗi nhận thức sẽ kết thúc ở đó. Khi đặt tâm vào thời điểm hiện tại với chánh niệm, nó sẽ không trôi tiếp ra ngoài lộ ý tâm đầu tiên. Điều này được nhắc đi nhắc lại nhiều lần trong bài pháp giảng kinh Mālunkyaputta, như trong đoạn văn sau về sự nghe:

*Tiến trình tâm thức [tức là lộ ý môn đầu tiên] chỉ nhận thức âm thanh, và khái niệm vẫn chưa được hình thành. Nếu bạn có thể ghi nhận điều này bằng chánh niệm, sự nhận biết sẽ kết thúc tại đây.*⁶⁸⁶

Mặc dù cụm từ “dừng lại” có thể được dùng cho nghĩa bao quát hơn, trong bài giảng kinh Mālunkyaputta của Mahāṣī Sayādaw, cụm từ này có nghĩa là bắt đầu một chuỗi nhận thức mới sau khi lộ ý môn đầu tiên đã diễn ra (hoặc sau khi lộ ngũ môn, mà ở trường hợp này toàn bộ chuỗi nhận thức chỉ bao gồm một lộ trình tâm). Theo định nghĩa này, diễn tiến của các lộ trình tâm cho trường hợp “Chỉ nhìn thấy” như sau:

Sơ đồ 1

1. LNM [rrrrrrrrrrrrrrrrrrrr]	2. LYMr [rrrrrrrrrrrr]	3. LNM [rrrrrrrrrrrrrrrrrrrr]	4. LYMr [rrrrrrrrrrrr]
5. LNM [rrrrrrrrrrrrrrrrrrrr]	6. LYMr [rrrrrrrrrrrr]	7. LNM [rrrrrrrrrrrrrrrrrrrr]	8. LYMr [rrrrrrrrrrrr]

Ghi chú:

r	=	tâm (<i>citta</i>) nhận biết sắc (<i>rūpa</i>)
LNM	=	lộ ngũ môn
LYMr	=	lộ ý môn tương ứng với lộ ngũ môn của 1 trong 5 giác quan
In nghiêng		chỉ sự bắt đầu của một chuỗi

Ở đây, bốn chuỗi nhận thức tách biệt diễn ra thành 8 lộ trình tâm. Bất cứ khi nào chánh niệm (*sati*) có mặt và dừng lại, một chuỗi nhận thức mới bắt đầu. So sánh diễn tiến

^{686 686} Mahāṣī Sayādaw, *Diễn giải Kinh Mālunkyaputta (A Discourse on Mālunkyaputta Sutta)* (Middlesex: Association for Insight Meditation [2003]), tr. 22-23. Mahāṣī Sayādaw cho rằng kể cả lộ ý môn đầu tiên không nhất thiết xảy ra nếu chánh niệm (*sati*) có thể can thiệp dòng nhận thức ở lộ ngũ môn. “Khi thấy, phải dừng ở sát-na tâm đoán định và ghi nhận mọi hiện tượng bằng chánh niệm.” (*Diễn giải Kinh Mālunkyaputta (A Discourse on Mālunkyaputta Sutta)*) (Middlesex: Association for Insight Meditation [2003]), tr. 16-17). Ở đây ắt hẳn ông chỉ cho lộ ngũ môn, bởi vì không có sát-na tâm đoán định trong lộ ý môn. Xem thêm Mahāṣī Sayādaw, *Diễn giải Kinh Mālunkyaputta (A Discourse on Mālunkyaputta Sutta)* (Middlesex: Association for Insight Meditation [2003]), tr. 22 và 33, và *Diễn giảng về Vô Ngã (The Great Discourse on Not Self)* (Bangkok: Buddhaddhamma Foundation [1996]), tr. 78. Trong lần phỏng vấn với Thatcher, Achan Sobin nói: “Tuyệt đối có thể dùng chánh niệm (*sati*) để dừng lại ở lộ ngũ môn.” Ông giải thích rằng trong khi một lộ ý môn luôn theo sau một lộ ngũ môn trong trường hợp nhận thức thông thường, tình huống sẽ khác đi khi có tuệ minh sát (*vipassanā-ñāṇa*) mạnh mẽ. Tuy nhiên, đây chỉ là những điểm triết học không quan trọng, mục đích cuối cùng khi nghiên cứu Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) là sự chứng nghiệm trực tiếp các thực tại. Đôi khi hiểu biết có được qua thiền định không giống với một chi tiết nào đó về mặt lý thuyết như chúng ta đã học. Như Tiến sĩ N.K.G. Mendis nói, “Bản chất mới là quan trọng, đó chính là điều mà chúng ta cần phải nỗ lực tự chứng nghiệm.”

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

này với chuỗi nhận thức kéo dài với khái niệm được nhận biết. Trong trường hợp sau, toàn bộ 8 lộ trình tâm đều thuộc về một chuỗi nhận thức.⁶⁸⁷

Sơ đồ 2

1. LNM [rrrrrrrrrrrrrrrrrrrr]	2. LYMr [rrrrrrrrrrrr]	3. LYM [cccccccccccc]	4. LYM [cccccccccccc]
5. LYM [cccccccccccc]	6. LYM [cccccccccccc]	7. LYM [cccccccccccc]	8. LYM [cccccccccccc]

Chú thích:

r	=	tâm (<i>citta</i>) nhận biết sắc (<i>rūpa</i>)
c	=	tâm (<i>citta</i>) nhận biết khái niệm
LNM	=	lộ ngũ môn
LYMr	=	lộ ý môn tương ứng với lộ ngũ môn của 1 trong 5 giác quan
LYM	=	lộ ý môn theo sau
In nghiêng chỉ sự bắt đầu của một chuỗi		

Tất nhiên, không phải mọi (hoặc thậm chí hầu hết) sự hình thành khái niệm đều bị thúc đẩy từ các tâm sở bất thiện. Như chúng ta đã biết, khái niệm cần thiết cho sinh hoạt hàng ngày như sửa đường, nấu ăn, viết thư, v.v. Nếu bỏn phận đối với công việc và gia đình được làm bằng chánh kiến, các tâm sở liên quan sẽ là thiện.

Ngay cả một vị A-la-hán (bậc giác ngộ hoàn toàn) cũng có thể tư duy về khái niệm trong thời gian dài, như khi vị ấy đang thuyết pháp. Tuy nhiên, không giống với người phàm (*puthujjana*), tâm của các vị không bị phiền não (*kilesa*) khiến cho phải làm như vậy (và các vị cũng không hiểu sai những khái niệm theo chứng nghiệm của mình). Ở một vị A-la-hán, không có chuyện tham ái dẫn tâm đi lan man trong chuỗi nhận thức liên miên. Thay vào đó, khái niệm được hình thành trên cơ sở của tuệ (*paññā*) hay từ bi (*karuṇā*). Cảnh sắc hay âm thanh không ảnh hưởng tâm của một vị A-la-hán, không làm sanh khởi một loạt các lộ trình tâm về các đối tượng đó.



Chúng ta trải nghiệm vô số màu sắc, âm thanh và các đối tượng khác kích thích cảm giác liên tục dội vào cửa giác quan luôn mở của mình. Khi không có chánh niệm về các hiện tượng này, những sợi dây cảm giác thích và không thích cứ liên tục bị lôi ra giống như chuỗi khăn tay vô tận từ trong túi của nhà ảo thuật. Các tâm đồng lực (*javanas*) này, và những hành động từ thân và khẩu phát sinh từ chúng, đều là những nghiệp (*kammas*)

^{687 687} Theo C.A.F. Rhys-Davids (*Triết Học Toát Yếu: Bản dịch từ Bản gốc Pāli của Vị Diệu Pháp Toát Yếu (Compendium of Philosophy: Being a Translation from the Original Pāli of the Abhidhammattha Sangaha)* (London: Pāli Text Society [1910]), trong trường hợp nhận thức thông thường theo thực tế, tâm có thể lặp lại nhiều lần lộ ngũ môn và lộ ý môn tương ứng trước khi đi tới giai đoạn hình thành khái niệm về đối tượng. Do đó, trong phần đầu của tiến trình này có thể xuất hiện một loạt các lộ trình tâm theo Sơ đồ 1. Tuy nhiên, điều này khác với trường hợp tâm, dưới tác động của Niệm và Tuệ (*sati-paññā*), trải qua một loạt các lộ ngũ môn liên tục, mỗi lộ ngũ môn tiếp nhận một đối tượng mới, nhưng không bị gián đoạn bởi suy nghĩ khái niệm.

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

mới làm cho bánh xe đau khổ cứ tiếp tục trôi lăn. Nhưng nếu có Niệm và Tuệ (*sati-paññā*) ngăn chặn si mê cho dù chỉ trong vài khoảnh khắc thì vẫn có nhiều lợi lạc hơn lợi ích thế gian nào.

Điều may mắn là sự tu tập quán tâm đơn giản hơn nhiều so với lý thuyết phức tạp. Có hiểu biết lý thuyết về tâm thức như chúng ta đã đọc ở đây sẽ giúp chúng ta hiểu được lý do đằng sau “Chỉ nhìn thấy.” Tuy nhiên, nhưng đề cập trước đó, vào khoảnh khắc mắt nhìn thấy một mảng màu sắc, chúng ta không thể biết – cũng như chúng ta không cần phải biết – tâm của ta đang ở sát-na tâm số 5, số 9 hay số 14 nào.⁶⁸⁸

Trong thực tế, chúng ta chỉ cần ghi nhận một đối tượng ngay khi chúng ta nhận biết nó. Sau đó, chúng ta dừng lại ở đó, không mô tả cũng không đánh giá. Chúng ta thậm chí không cần phải đặt tên cho nó. Chúng ta ngay lập tức rời bỏ đối tượng đó và ghi nhận đối tượng kế tiếp. Hãy nhận biết rồi buông xả.

Cách tu tập này sẽ cắt đứt khuynh hướng lan man của tâm, bởi vì tâm chỉ có thể tiếp nhận một đối tượng tại một thời điểm. Và do các sắc không ngừng chảy đến với ta, một số đối tượng mới sẽ luôn bắn về phía chúng ta. Khi rời bỏ đối tượng cuối cùng, chúng ta không bao giờ thấy có không gian nào mà vắng bật mọi đối tượng.

Điều đáng mừng là chúng ta không cần phải cắt bỏ hay ngừng vĩnh viễn mọi tâm đồng lực (*javanas*). (Chỉ các vị A-la-hán mới hoàn toàn không còn khởi sanh các tâm đồng lực (*javanas*) về phương diện đạo đức, bất kể thiện hay bất thiện.⁶⁸⁹) Chỉ cần một khoảnh khắc có tuệ nhìn thấy khi nó sanh diệt cũng đem lại lợi lạc cho các kiếp sau. Và khi nhận ra chân đế một cách rõ ràng trong vài khoảnh khắc cũng đủ đưa đến giác ngộ.

Mặc dù can thiệp dòng chảy của tâm bằng chánh niệm và tuệ là điều không dễ dàng, một điều chắn chắn là bất kỳ ai tu tập thiền minh sát (*vipassanā*) đến cuối con đường sẽ đạt được như vậy, tức là chấm dứt vòng đau khổ luân quần. Dù chúng ta có thể trải qua nhiều kiếp chuẩn bị cho sự tỉnh thức, các bậc Giác ngộ nói rằng sự chứng nghiệm thực tế chỉ xảy ra trong nháy mắt. Một khi đã bước vào dòng chảy hướng đến Niết bàn (*nibbāna*) thì không còn sự thối lui. Vòng luân hồi (*samsāra*) vô tận của các kiếp tương lai mà trước đây không có sự kết thúc rõ ràng sẽ bị cắt đứt. Một vị khi đã nhập lưu⁶⁹⁰ sẽ không tái sinh quá 7 kiếp trước khi đạt giác ngộ (*bodhi*).

Tóm tắt lại tiến trình của nhãn thức: Cảnh sắc được tiếp nhận trước hết qua thị giác. Ở đây, chúng ta không nhìn thấy một hữu tình hay một vật, chúng ta không biết đối tượng được tiếp nhận được gọi là “chim bồ câu” hay “máy bay”. Sau đó, một bản sao của cảnh sắc được chuyển đến ý môn. Qua nhiều lộ trình tâm (tức giờ là các lộ ý môn), tâm sẽ đánh giá, ghi nhớ, nhận ra hình dáng, tạo ra một đối tượng thuộc khái niệm. Mỗi lần một lộ ý môn nhớ lại đối tượng bằng cảm giác thích hay không thích, nghiệp (*kamma*) càng được tạo ra. Để đạt tới Niết bàn (*nibbāna*), ta phải cắt đứt quá trình tạo nghiệp (*kamma*) thiện và bất thiện này.

Đức Phật nói:

“Vì rằng, này Mālukyaputta, đối với các pháp được thấy, được nghe, được cảm nhận, được biết đến, Ông sẽ chỉ thấy được với những vật thấy được, chỉ nghe được với những vật nghe được, chỉ cảm nhận được đối với những vật cảm nhận được, chỉ nhận biết được đối với những vật nhận biết được. Cho nên, này Mālukyaputta, Ông không có ‘vì cái ấy’. Do vì, này Mālukyaputta, Ông không có

^{688 688} Mặc dù người phàm không thể biết, nhưng đức Phật và các đệ tử của Ngài đều có thể biết.

^{689 689} Khi các vị A-la-hán nhận thức một đối tượng, các vị vẫn trải qua 7 tâm đồng lực (*javanas*); nhưng các tâm (*cittas*) này là duy tác, không thiện cũng không bất thiện, và không tạo ra nghiệp (*kamma*).

^{690 690} Sotāpanna, bậc Nhập lưu hay Dự lưu, là Thánh quả đầu tiên.

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

‘vì cái ấy’, nên Ông không có ‘ở nơi đây’. Do vì, này Mālunkyaputta, Ông không có ‘ở nơi đây’, do vậy, này Mālunkyaputta, Ông sẽ không có đời này, đời sau, và giữa hai đời ấy. Đây là sự chấm dứt khổ đau.”⁶⁹¹

Như Mahāsī Sayādaw giải thích:

*Khi một thiền giả buông bỏ ham muốn và các quan điểm chấp ngã, giải phóng bản thân khỏi những ý tưởng về “Tôi”, “Của tôi” hoặc “Bản ngã của tôi”, vị ấy không thể bị dính mắc trong các đối tượng cảm giác.*⁶⁹²

Khi hiểu rằng không có bản ngã đằng sau sự tiếp nhận liên tục của các giác quan với đối tượng, thiền giả sẽ không còn dính mắc đến chúng như thích, không thích và chấp hữu.

Tu tập theo lời chỉ dạy của đức Phật với Bāhiya và Mālunkyaputta, chúng ta cũng có thể đạt đến giải thoát.

“Sanh đã tận, Phạm hạnh đã thành, những việc nên làm đã làm, không còn trở lui trạng thái này nữa.”⁶⁹³ ■

Đọc thêm

- Anuruddha, Ācariya. 2000. *A Comprehensive Manual of Abhidhamma. The Abhidhammattha Sangaha: Pāli Text, Translation, and Explanatory Guide*. Bhikkhu Bodhi, General Editor. Seattle, WA: BPS Pariyatti Editions.
- Buddhaghosa, Bhaddantācariya. 1999. *Visuddhimagga. The Path of Purification*. Translated by Bhikkhu Ñāṇamoli. Seattle, WA: BPS Pariyatti Editions.
- Chah, Ajahn. 2005. *Everything Arises, Everything Passes Away*. Boston, MA: Shambhala Publications.
- Mahāsī Sayādaw. 1980. *Bhara Sutta*. Rangoon, Burma (Myanmar): Buddha Sāsana Anuggaha Organization. Available at: http://www.dhammadownload.com/mahasi/book/Mahasi_Sayadaw_Bhara_Sutta.pdf.
- Mahāsī Sayādaw. 1996. *The Great Discourse on Not Self*. Bangkok, Thailand: Buddhadhamma Foundation.
- Mahāsī Sayādaw. 1999. *A Discourse on Dependent Origination*. Bangkok, Thailand: Buddhadhamma Foundation.
- Mahāsī Sayādaw. 2003. *A Discourse on Mālunkyaputta Sutta*. Middlesex: Association for Insight Meditation.
- Ñāṇananda, Bhikkhu. 1971. *Concept and Reality in Early Buddhist Thought*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society. Revised edition 2012.
- Nārada Mahāthera. 1988. *The Buddha and His Teachings*. Fourth edition. Kuala Lumpur, Malaysia: Buddhist Missionary Society.
- Nyanatiloka. 1980. *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*. 4th revised edition. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

⁶⁹¹ ⁶⁹¹ Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*), 35. Tương Ưng Sáu Xứ (*Salāyatana-saṃyutta*), Phần II. 50 Phẩm thứ hai, V. Sáu Xứ, Mālunkyaputta, 35:95.

⁶⁹² ⁶⁹² Mahāsī Sayādaw, *Diễn giải Kinh Mālunkyaputta (A Discourse on Mālunkyaputta Sutta)* (Middlesex: Association for Insight Meditation [2003]), tr. 24.

⁶⁹³ ⁶⁹³ Kinh Tập (*Khuddaka Nikāya*), Kinh Phật Tự Thuyết (*Udāna*), Bodhivagga, Kinh Bāhiya (*Bāhiya Sutta*); Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*), 35. Tương Ưng Sáu Xứ (*Salāyatana-saṃyutta*), Phần II. 50 Phẩm thứ hai, V. Sáu Xứ, Mālunkyaputta, 35:95.

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

Rhys-Davids, C. A. F. 1910. *Compendium of Philosophy: Being a Translation from the Original Pāli of the Abhidhammattha Sangaha*. London: Pāli Text Society.
Thatcher, Cynthia. 2008. *Just Seeing: Insight Meditation and Sense-Perception*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

32

Các Hình thức Sanh và Tử

“Nhiều lần và nhiều lần,
Kẻ ngu nhập bào thai.
Nhiều lần và nhiều lần,
Lại sanh rồi lại chết.
Nhiều lần và nhiều lần,
Họ mang đến nghĩa địa.”⁶⁹⁴

Nguyên nhân của cái chết

Giáo lý Duyên Khởi (*paṭicca-samuppāda*) mô tả quá trình tái sanh bằng những thuật ngữ vi tế, và giải thích 4 nguyên nhân của cái chết như sau:

1. Do hết nghiệp tái tạo (*kammakkhaya*).
2. Do hết tuổi thọ (*āyukkhaya*), thay đổi theo cõi giới.
3. Do cùng hết nghiệp tái tạo và tuổi thọ (*ubhayakkhaya*).
4. Do lực cản của một nghiệp (*kamma*) mạnh hơn bất ngờ cắt đứt dòng chảy của nghiệp tái tạo trước khi hết tuổi thọ (*upacchedaka-kamma*).

Hết nghiệp tái tạo

Người Phật tử tin rằng, như một quy luật, những suy nghĩ, tác ý hay ham muốn nào vốn mạnh mẽ trong đời sống của một người sẽ trở nên chi phối tại thời điểm chết đi và tạo duyên cho đời sống kiếp sau. Có một tiềm lực đặc biệt hiện diện trong lộ trình tâm cuối cùng này. Khi tiềm lực của nghiệp tái tạo trở nên cạn kiệt, những sinh hoạt hữu cơ của một dạng vật chất có sinh lực sẽ chấm dứt, thậm chí trước khi hết tuổi thọ ở một cõi giới nào đó. Điều này thường xảy ra đối với những chúng sinh sinh ra trong cảnh khổ (*apāya*), nhưng cũng có thể xảy ra ở các cõi giới khác.

Hết tuổi thọ

Xếp vào nhóm nguyên nhân này bao gồm chết tự nhiên do tuổi già.

⁶⁹⁴ ⁶⁹⁴ Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*).

31. THE PERCEPTUAL PROCESS IN DETAIL

Tuổi thọ dài ngắn khác nhau tùy theo cõi giới khác nhau. Khi tuổi thọ tối đa ở một cõi giới đã hết thì chúng sinh ở cõi đó đều phải chết bất kể nghiệp lực còn mạnh hay yếu. Nếu nghiệp lực tái tạo quá mạnh, nghiệp lực này có thể tự hình thành lại trong cùng cõi giới, hoặc hình thành ở cõi cao hơn như trường hợp các chư Thiên (*devas*).

Lực cản của Nghiệp mạnh hơn cắt đứt Nghiệp Tái tạo

Chết đột ngột, bất đắc kỳ tử, hay trẻ em chết yếu thuộc nhóm nguyên nhân này.

Một lực cản mạnh hơn có thể cắt đứt đường bay của mũi tên và đánh nó rơi xuống đất. Tương tự như vậy, một nghiệp lực rất mạnh trong quá khứ có thể vô hiệu hóa tiềm lực ở lộ trình tâm cuối cùng và do đó có thể tiêu diệt tinh thần lực của một chúng sanh. Chẳng hạn như cái chết của Đại đức Devedatta (Đề Bà Đạt Đa) là do nghiệp hủy diệt mà ông đã gây ra trong lúc sống.

Các cách Sanh

Ba nguyên nhân chết đầu tiên được gọi chung là “chết đúng thời” (*kāla-maraṇa*). Nguyên nhân chết thứ tư được gọi là “chết không đúng thời” (*akāla-maraṇa*). Như ngọn đèn dầu có thể tắt vì bốn nguyên nhân: (1) cháy hết tim, (2) cạn hết dầu, (3) cháy hết tim và cạn dầu đồng thời, và (4) những nguyên nhân khác từ bên ngoài như một cơn gió mạnh thổi qua. Cũng thế, cái chết là do bất kỳ một trong bốn nguyên nhân kể trên gây ra.

Theo đạo Phật cũng có bốn cách sanh là:

1. Noãn sanh (*aṇḍaja*), sanh từ trong trứng;
2. Bào sanh (*jalābuja*), sanh từ trong bào thai;
3. Thấp sanh (*samsedaja*), sanh từ chỗ ẩm thấp;
4. Hóa sanh (*opapātika*), đột nhiên sanh ra.

Tất cả chúng sanh đều được sanh ra theo một trong bốn cách trên.

Chim và các loài bò sát đẻ trứng thuộc cách noãn sanh.

Các loài thuộc cách bào sanh gồm loài người, một số chư Thiên (*devas*) ngụ ở địa cầu, và các loài thú sanh từ bào thai.

Có những mầm giống được sanh ra và trưởng thành từ nơi ẩm thấp, như vài loại côn trùng, thuộc cách thấp sanh.

Những chúng sanh thuộc cách hóa sanh thường là vô hình đối với con người. Do nghiệp quá khứ, các chúng sanh ấy bỗng nhiên xuất hiện, không phải qua một giai đoạn phôi thai nào. Ngạ quỷ (*peta*), chư Thiên (*devas*), và chư Phạm thiên (*brahmās*) đều thuộc cách sanh này. ■

33

34. HOW REBIRTH TAKES PLACE

“Vội đi, không bao giờ,
Đạt tận cùng thế giới.
Nếu không, không đạt được,
Chỗ tận cùng thế giới,
Thời không có giải thoát,
Ra khỏi ngoài khổ đau.”⁶⁹⁵

Các Cõi giới

Theo đạo Phật, địa cầu chỉ là một điểm nhỏ trong vũ trụ bao la, không phải là nơi duy nhất trên đó có chúng sanh, mà con người cũng không phải là loài sống duy nhất. Số lượng các tinh cầu và các loài chúng sanh là bất khả lượng. Sanh qua bào thai không phải là cách sanh duy nhất. Đức Phật nói, “Vội đi, không bao giờ đạt tận cùng thế giới.”

Sinh có thể xảy ra trong bất kỳ cõi giới nào. Tùy theo nghiệp (*kamma*) thiện hay bất thiện đã tạo, chúng sanh có thể tái sanh vào một trong 31 cõi giới.

Các Cõi khổ

Có 4 cõi khổ (*apāya*)⁶⁹⁶ được xem là khổ về mặt tinh thần lẫn cảnh giới:

1. *Cõi Địa ngục (Niraya)*⁶⁹⁷: Đây là cõi khổ cho những chúng sinh chịu tội các ác nghiệp đã gây ra. Cõi này không phải là địa ngục vĩnh viễn mà các chúng sinh phải chịu khổ bất tận. Các chúng sinh ở cõi này sau khi trả xong nghiệp ác vẫn có thể tái sanh vào cõi phước khác nhờ các thiện nghiệp trong quá khứ.
2. *Cõi Súc sinh (Tiracchāna-yoni)*⁶⁹⁸: Đây là thế giới của các loài động vật. Đạo Phật tin rằng chúng sinh bị đầu thai thành thú là do tạo nghiệp (*kamma*) ác. Tuy nhiên, nếu có tích trữ thiện nghiệp thích đáng, từ cõi thú chết đi cũng có thể tái sanh vào cõi người. Nói một cách chính xác hơn, nghiệp được biểu hiện dưới hình thức loài người cũng có thể được biểu hiện dưới hình thức loài thú hoặc ngược lại. Điều đó cũng giống như dòng điện có thể được biểu hiện dưới các hình thức ánh sáng, sức nóng và động lực liên tiếp nhau, và không nhất thiết một hình thức này phải được tạo ra từ hình thức khác.

Đôi khi có những loài thú, chẳng hạn như chó hay mèo, có điều kiện sống thoải mái hơn nhiều người do thiện nghiệp trong quá khứ của chúng.

Chính nghiệp (*kamma*) là yếu tố quyết định bản chất sắc tướng của một người, và thay đổi khác nhau theo hành động thiện hay bất thiện của người đó.

3. *Cõi Ngạ quỷ (Peta-yoni)*⁶⁹⁹: Đây là cõi của những người đã chết, hay những người

⁶⁹⁵ ⁶⁹⁵ Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*) 4:46; Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*) 2:36.

⁶⁹⁶ ⁶⁹⁶ *Āpa + āya* = “không có sự an lạc hay hạnh phúc”.

⁶⁹⁷ ⁶⁹⁷ *Ni + āya* = “khốn khổ”.

⁶⁹⁸ ⁶⁹⁸ *Tiro* = “ngang qua”, *acchāna* = “xảy ra, diễn tiến”.

⁶⁹⁹ ⁶⁹⁹ *Pa + ita* = “chúng sanh đã chết” (Phạn ngữ *preta*).

34. HOW REBIRTH TAKES PLACE

không hề có hạnh phúc. Nga quỷ (*petas*) không phải là những linh hồn hay hồn ma lia khỏi xác. Các chúng sanh này có nhiều hình thù xấu xa dị tướng mà mắt thường không nhìn thấy được. Họ không có cõi riêng biệt của mình mà sống trong rừng hay những nơi dơ bẩn, v.v. Có một kinh văn chuyên kể các câu chuyện về các chúng sanh bất hạnh này, được gọi là Chuyện Nga quỷ (*Petavatthu*). Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*) cũng đề cập đến một số nga quỷ (*petas*).

Đại đức Moggallāna (Mục-kiền-liên) đã mô tả tình trạng đáng thương của một nga quỷ (*peta*) như sau:

“Ở đây, này Hiền giả, khi tôi từ núi Gijjhakūṭa bước xuống, tôi thấy một bộ xương đang đi trên trời. Các con kên kên, các con quạ, các con chim ưng đuổi theo nó, cắn mổ xương sườn nó, cắn xé nó, và nó kêu lên những tiếng kêu đau đớn. Này Hiền giả, tôi suy nghĩ như sau: ‘Thật vi diệu thay! Thật vi diệu thay! Một kẻ có tên như vậy lại trở thành một chúng sanh như vậy. Một kẻ có tên như vậy lại trở thành một Dạ-xoa như vậy! Một kẻ có tên như vậy lại trở thành được một tự ngã như vậy’.”

“Chúng sanh ấy,” đức Phật nhận xét, “là một đồ tể giết trâu bò (*goghatako*) ở kiếp trước, và do nghiệp (*kamma*) quả của người đó trong quá khứ, người đó cảm thọ một tự ngã như vậy.”

Theo Mi Tiên Vấn đáp (*Milindapañha*), có bốn loại nga quỷ (*petas*): (1) *vantāsikas*, nga quỷ ăn vật nôn mửa; (2) *khuppipāsino*, nga quỷ đói và khát; (3) *nijjhānamatanhikā*, nga quỷ ăn lửa; và (4) *paradattūpajīvino*, nga quỷ sống dựa vào đồ người khác cho.

Như đề cập trong kinh Ngoài Bức Tường (*Tirokudda Sutta*)⁷⁰⁰, loại nga quỷ cuối cùng được hưởng công đức do thân quyến của họ tạo nên và hồi hướng đến họ, mà có thể nhờ đó tái sanh vào một cõi phước khác.

4. *Cõi A-tu-la (Asura-yoni)*: Đây là cõi của các chúng sanh A-tu-la. A-tu-la (*asura*) theo nghĩa đen là những chúng sinh không tỏa sáng hay không vui vẻ. Những chúng sanh cũng là loài đau khổ như nga quỷ (*petas*). Cần phân biệt loại chúng sanh này với loài a-tu-la (*asuras*) đối nghịch với chư Thiên (*devas*).

Cõi Phước

Kế tiếp với 4 cõi khổ (*duggati*) là 7 cõi phước (*sugati*) – đó là:

1. *Cõi Người (Manussa)*⁷⁰¹: Là thế giới loài người. Cõi người có cả khổ đau và hạnh phúc. Các vị Bồ tát (*Bodhisattas*) thường chọn cõi người vì đây là nơi tốt nhất để phục vụ chúng sanh và tu tập hoàn thiện các điều kiện tiên quyết cho quả Phật. Kiếp cuối cùng của chư Phật luôn ở cõi người.
2. *Cõi Tứ Đại Thiên Vương (Cātummahārājika)*: Là cõi thiên thấp nhất, nơi đây cư ngụ

⁷⁰⁰ ⁷⁰⁰ Kinh Tập (*Khuddaka Pāṭha*).

⁷⁰¹ ⁷⁰¹ Nghĩa đen là “những chúng sanh có trí tuệ phát triển” (*mano ussannaṃ etasāṃ*). Phạm ngữ của từ *manussa* là *manuṣya*, nghĩa là “các con trai của Manu.” Được gọi như vậy là vì loài người trở nên văn minh nhờ nhà tiên tri Manu.

34. HOW REBIRTH TAKES PLACE

các vị thần hộ pháp và chư thiên tùy tùng ở bốn phương bầu trời.

3. *Cõi Dao-lợi (Tāvātimsa)*: Nghĩa đen là “ba mươi ba”, tức là cõi Ba mươi ba tầng trời với Sakka (Đế-thích) là vua của chư Thiên. Tên gọi của cõi này có tích từ một câu chuyện về 33 người vị tha do Magha (tên gọi khác của Sakka) dẫn đầu, đã tự nguyện làm nhiều việc từ thiện nên đã tái sinh vào cõi trời này. Đức Phật đã thuyết giảng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*) cho chư Thiên ở cõi trời này trong suốt ba tháng.
4. *Cõi Dạ-ma (Yāma)*: Là thế giới của chư Thiên Dạ-ma (*yāma*). *Yāma* có nghĩa là tiêu diệt khổ đau.
5. *Cõi Đâu-suất (Tusita)*: Nghĩa đen là “những cư dân hạnh phúc”, là thế giới hỷ lạc. Các vị Bồ tát (*Bodhisattas*) khi đã tu tập viên mãn các điều kiện tiên quyết cho quả Phật đều cư ngụ ở cõi trời này, và đợi thời khắc thích hợp để xuất hiện ở cõi Người trở thành Phật. Bồ tát Metteyya (Di-Lặc)⁷⁰², được thọ ký là vị Phật tương lai, hiện đang cư ngụ ở cõi trời này đợi cơ hội thích hợp để tái sinh thành người và trở thành Phật.

Mẫu thân của Thái tử Siddhattha (Sĩ Đạt Ta) sau khi qua đời đã tái sinh vào cõi trời này thành một vị Thiên. Theo truyền kể, hóa thân của ngài từ cõi trời này đã sang cõi Dao-lợi để nghe đức Phật thuyết giảng Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*).

6. *Cõi Hóa Lạc (Nimmānaratī)*: Là cõi của chư Thiên cư ngụ trong những cung điện to lớn, đẹp để tự tạo ra.
7. *Cõi Tha Hóa Tự Tại (Paranimmitavasavattī)*: Là cõi của chư Thiên có khả năng tạo ra những vị Thiên khác để phục vụ mình.

Trong sáu cõi cuối của chư Thiên, các vị ngự ở đây có hình dáng tinh tế và xinh đẹp hơn loài người nhưng không thấy được bằng mắt thường. Chúng sinh ở các cõi này cũng không thoát khỏi cái chết như loài người. Ở một số phương diện về tướng mạo, nơi ở, và vật thực, họ hơn xa loài người nhưng không hơn về mặt trí tuệ như một quy luật. Họ có thể hóa thân theo ý muốn, thường xuất hiện dưới hình dáng thanh niên, thiếu nữ chỉ từ mười lăm, mười sáu tuổi.

Sáu cõi trời này là nơi của sự hỷ lạc tạm thời, các chúng sinh sống ở đó đều tận hưởng những khoái cảm phù du.

Bốn cõi khổ (*duggati*) và bảy cõi phước (*sugati*) được gọi chung là cõi Dục Giới (*kāmaloka*).

Cõi Phạm Thiên (Brahmā) hay Cõi Sắc Giới (Rūpaloka)

Trên Dục Giới là cõi Phạm Thiên (*Brahmā*) hay Cõi Sắc Giới (*Rūpaloka*), nơi mà chư Thiên đã từ bỏ tham dục và thọ hưởng hỷ lạc từ các tầng thiên (*jhānas*) đem lại.

Cõi Sắc Giới (*rūpaloka*) bao gồm 16 cảnh giới tương ứng với các tầng thiên (*jhānas*). Đó là:

A. Cõi tương ứng với tầng Sơ thiên:

1. *Phạm Chúng thiên (Brahmā Pārisajja)*: cõi của chư Thiên tùy tùng cho các vị Phạm thiên.
2. *Phạm Phụ Thiên (Brahmā Purohita)* : cõi của các vị Phạm thiên.
3. *Đại Phạm Thiên* : Cõi của các vị Đại Phạm thiên.

Cõi cao nhất trong ba cõi là cõi Đại Phạm Thiên. Được gọi như vậy là do chư Phạm thiên trong cõi này có nhiều hạnh phúc, tướng đẹp và tuổi thọ vượt xa các vị Phạm thiên

⁷⁰² 702 Phạm ngữ là *Maitreya*, nghĩa đen là “người yêu thương.”

34. HOW REBIRTH TAKES PLACE

khác nhờ phước báu nội tại từ tu tập đem lại.

B. Cõi tương ứng với tầng Nhị thiên:

4. *Thiếu Quang Thiên (Parittābhā)*: Cõi của chư Phạm Thiên có ít hào quang.
5. *Vô Lượng Quang Thiên (Appamāṇābhā)*: Cõi của chư Phạm Thiên có hào quang vô cùng, vô hạn định.
6. *Quang Minh Thiên (hay Quang Âm Thiên) (Ābhassarā)*: Cõi của chư Phạm Thiên có hào quang rực rỡ chói lòa.

C. Cõi tương ứng với tầng Tam thiên:

7. *Thiếu Tịnh Thiên (Parittasubhā)*: Cõi của chư Phạm Thiên có ít hương thơm.
8. *Vô Lượng Tịnh Thiên (Appamāṇāsubhā)*: Cõi của chư Phạm Thiên có hương thơm vô cùng, vô hạn định.
9. *Biến Tịnh Thiên (Subhakinhā)*: Cõi của chư Phạm Thiên có hương thơm đều đặn.

D. Cõi tương ứng với tầng Tứ thiên:

10. *Quảng Quả Thiên (Vehapphala)*: Cõi của chư Phạm Thiên hưởng quả rộng lớn.
11. *Vô Tướng Thiên (Asaññasatta)*: Cõi của chư Phạm Thiên không có tâm.
12. *Tịnh Cư Thiên (Suddhāvāssa)*: Cõi hoàn toàn tinh khiết, được chia nhỏ thành năm cõi là:
 - *Vô Đọa Thiên (Aviha)*: cõi vững bền;
 - *Vô Phiền Thiên hay Vô Nhiệt Thiên (Atappa)*: cõi trong xanh tĩnh lặng;
 - *Thiện Hiện Thiên (Sudassa)*: cõi xinh đẹp;
 - *Thiện Kiến Thiên (Sudassi)*: cõi nhìn thấy rõ ràng;
 - *Vô Song Thiên hay Sắc Cứu Kình Thiên (Akaṇiṭṭha)*: cõi cao nhất.

Chỉ những ai đã tu tập các tầng thiên (*jhānas*) mới được sinh vào các cõi trên. Những ai đã đạt tầng Sơ thiên được sinh vào cõi thứ nhất (A); những ai đạt tầng Nhị thiên và Tam thiên được sinh vào thứ hai (B); và những ai đạt tầng Tứ thiên và Tam thiên được sinh vào cõi thứ ba (C) và thứ tư (D) tương ứng.

Trong mỗi cõi giới, cõi thiên đầu tiên dành cho hành giả đạt tầng thiên ở mức độ bình thường, cõi thiên thứ hai cho hành giả đạt mức độ cao hơn, và cõi thiên thứ ba cho hành giả chứng đạt tầng thiên đó hoàn toàn.

Cõi thứ 11 được gọi là Vô Tướng thiên (*asaññasatta*), chúng sinh ở cõi này không có tâm. Cõi này chỉ tồn tại dòng vật chất. Tâm tạm thời chấm dứt trong khi thiên lực vẫn còn. Thông thường, tâm và sắc không tách rời. Do năng lực của thiên định, đôi khi sắc tách rời khỏi tâm như trong trường hợp đặc biệt này. Khi một vị A-la-hán (*Arahant*) đạt Diệt Thọ Tướng Định (*nirodha samāpatti*)⁷⁰³, tâm của vị đó tạm thời ngừng tồn tại. Trạng thái này người phạm chưa giác ngộ không thể hiểu được.

Tịnh Cư Thiên (*Suddhāvāssas*) là cõi của các vị Bất Lai hay A-na-hàm (*Anāgāmis*). Chúng sanh bình thường không sinh vào các cõi này. Chỉ những ai đạt quả A-na-hàm (*Anāgāmi*) ở các cõi khác mới tái sanh vào các cõi tịnh thiên này. Sau đó, các vị này đạt

⁷⁰³ ⁷⁰³ *Nirodha samāpatti* là “diệt định”, còn được gọi là *saññā-vedayita-nirodha* “diệt thọ tướng định.” Đây là sự chấm dứt tạm thời của tất cả tâm thức theo ngay sau trạng thái bán tâm thức được gọi là “Phi Tướng Phi Phi Tướng xứ.” Điều kiện tiên quyết tuyệt đối cần thiết cho sự chứng đắc này là tu tập hoàn thành tám tầng thiên (*jhānas*) cũng như chứng quả A-na-hàm (*Anāgāmi*) hay A-la-hán (*Arahant*) trước đó. Xem Nyanatiloka, *Từ điển Phật giáo: Sổ tay Thuật ngữ và Giáo lý Phật giáo* (tái bản lần 4; Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society [1980]), tr. 127 – 128.

34. HOW REBIRTH TAKES PLACE

quả A-la-hán và tiếp tục ngủ ở đây cho khi hết tuổi thọ, và trực tiếp nhập Bát Niết bàn (*parinibbāna*). Tịnh Cư Thiên là các cõi sắc giới bởi vì không thể có Giác ngộ mà không chứng ngộ Vô thường (*anicca*), Khổ (*dukkha*), và Vô ngã (*anattā*) trong các danh pháp và sắc pháp cấu thành.

Cõi Vô Sắc Giới (*Arūpaloka*)

Có bốn cõi khác gọi là Vô Sắc Giới (*arūpaloka*), hoàn toàn không có sắc hay vật chất. Trong các cõi này chỉ có tâm tồn tại mà không có sắc.

*“Cũng như một thanh sắt có thể ngừng lại trong không trung khi lực quán tính của nó vẫn còn, chúng sinh vô hình tướng có thể xuất hiện trong trạng thái ấy do năng lực của tâm. Trạng thái đó được duy trì cho đến khi không còn quán tính. Đây chỉ là sự chia tách tạm thời giữa tâm và sắc vốn luôn tồn tại cùng nhau.”*⁷⁰⁴

Cần lưu ý rằng không có sự phân biệt giới tính trong hai cõi Sắc Giới (*rūpaloka*) và Vô Sắc Giới (*arūpaloka*).

Trong cõi Vô Sắc Giới (*arūpaloka*) có 4 cõi tương ứng với bốn tầng thiên Vô Sắc (*arūpa jhānas*):

1. *Không Vô Biên Xứ Thiên (Ākāśānāṇācāyatana)*: Cõi của thức về không gian vô tận.
2. *Thức Vô Biên Xứ Thiên (Viññāṇaṇācāyatana)*: Cõi của thức về tâm vô tận.
3. *Vô Sở Hữu Xứ Thiên (Ākiñcaññāyatana)*: Cõi của thức về vô sở hữu.
4. *Phi Tưởng Phi Phi Tưởng Xứ Thiên (N'eva Saññā Nāsaññāyatana)*: Cõi của thức về không có tưởng cũng như không phải không có tưởng.

Kết luận

Nên nhớ rằng đức Phật không hề chủ trương đưa ra một lý thuyết về vũ trụ. Cốt lõi tinh túy trong giáo lý của đức Phật không bị ảnh hưởng bất kể có sự tồn tại của các cõi giới này. Không ai bắt buộc phải tin nếu thấy không hợp với suy luận của mình. Mặt khác, cũng không thích đáng khi bác bỏ mọi điều chỉ vì không thể nhận biết được do tri kiến hạn chế của mình. ■

34

⁷⁰⁴ ⁷⁰⁴ Trưởng Lão Ca Diếp (*Kassapa Thera*)

Tái sinh Diễn ra Thế nào

“Chồng chất như xương người,
Chỉ sống có một kiếp,
Chất đồng bằng hòn núi,
Bậc Đại sĩ nói vậy.”⁷⁰⁵

Khoảnh khắc Lâm chung

Theo Vi Diệu Pháp (*Abhidhamma*), nghiệp (*kamma*), nghiệp tướng (*kamma nimitta*), hay thú tướng (*gati nimitta*) là ba loại cảnh xuất hiện với người sắp chết tại khoảnh khắc lâm chung.

Ở đây, nghiệp (*kamma*) có nghĩa là một hành động tốt hay xấu nào đó được thực hiện trong suốt cuộc đời của một người hoặc ngay trước khi một người sắp chết. Nó biểu hiện như một ý nghĩ tốt hoặc xấu. Nếu người sắp chết đã phạm một trong năm đại tội (*garuka kamma*) như giết cha mẹ, v.v. hay đã thực hiện những nghiệp hạnh cao quý như cúng dường tăng thiển (*jhānas*), thì người ấy sẽ bắt cảnh nghiệp như thế trước khi chết. Những hành động này mạnh mẽ đến nỗi chúng hoàn toàn làm lu mờ tất cả các nghiệp khác và biểu hiện thật rõ rệt trước mắt người hấp hối. Nếu không có nghiệp nặng như vậy thì người đó bắt cảnh nghiệp ở lộ trình tâm cận tử diễn ra ngay trước khi chết, được gọi là Cận Tử Nghiệp (*āsanna kamma*).

Nếu không có Cận Tử Nghiệp, thì hành động tốt hay xấu thường ngày được gọi là Thường Nghiệp (*āciṇṇa kamma*) được xuất hiện, chẳng hạn nếu người sắp chết là một bác sĩ thì thấy mình đang săn sóc bệnh nhân, một Tỷ kheo thì thấy mình đang thuyết pháp, một tên trộm thì thấy mình đang cạy cửa. Nếu các trường hợp trên không xảy ra thì hành động tốt hay xấu bình thường ngẫu nhiên được gọi là Bất Định Nghiệp (*katattā kamma*) trở thành đối tượng của lộ trình tâm cận tử.

Nghiệp tướng (*kamma nimitta*), hay “biểu tượng”, “dấu hiệu”, là những hình ảnh trong tâm bất kỳ về sắc, thanh, hương, vị, xúc hay ý nghĩ, tạo ra từ hành động tạo nghiệp thiện hay bất thiện nổi bật nào đó trong quá khứ, chẳng hạn như người đồ tể thì thấy con dao hay con thú chết, bác sĩ thấy bệnh nhân, người mộ đạo thấy lễ vật cúng dường, v.v.

Thú tướng (*gati nimitta*), hay “biểu tượng của cảnh giới tái sinh”, là hình ảnh biểu tượng liên quan đến cõi sẽ được tái sinh. Cảnh này thường diễn ra với người sắp lâm chung, thể hiện qua vẻ vui sướng hoặc đau khổ trên nét mặt hay qua hành vi của người đó. Ngay sau đó, những hình ảnh mang tính biểu tượng về tái sinh trong kiếp sau sẽ xuất hiện trong tâm của người đó. Nếu xấu, chúng có thể được khắc phục bằng cách tác động đến suy nghĩ của người sắp chết. Những hình ảnh báo trước như vậy về cõi tái sinh của người đó có thể là những cảnh tượng về lửa, rừng, núi, bào thai trong bụng mẹ, thiên cung, v.v.

Dầu chết trong trường hợp bất đắc kỳ tử, lộ trình tâm của người hấp hối vẫn diễn ra với đối tượng là nghiệp (*kamma*), hay nghiệp tướng hay thú tướng.

Để minh họa, ta hãy tưởng tượng một người sắp chết sẽ được tái sinh vào cõi người và đối tượng của lộ trình tâm cận tử là một cảnh nghiệp thiện. Tâm Hữu phần hay Hộ kiếp (*bhavaṅga*) của người đó bị gián đoạn, rung động trong một sát-na tâm rồi trôi qua, và tiếp theo sau đó là một lộ ý môn (*manodvārāvajjana*) sanh khởi và trôi qua. Kế tiếp là một giai

34. HOW REBIRTH TAKES PLACE

đoạn tâm lý quan trọng, đó là tiến trình tâm đồng lực (*javana*) nhưng chỉ xảy ra với 5 sát-na tâm do bị yếu đi, thay vì với 7 sát-na tâm lúc bình thường. Tiến trình này không có năng lực tái tạo mà chỉ có mỗi nhiệm vụ là tạo duyên cho kiếp sống mới (*abhinavakaraṇa*). Vì đối tượng ở đây là điều mong muốn, nên tâm trải nghiệm ở đây là tâm thiện. Tâm na cảnh (*tadālabhāna*), có chức năng ghi lại hoặc xác định hai sát-na tâm của đối tượng được nhận thức, có thể sanh khởi hoặc không sanh khởi. Sau đó, tâm Tử (*cuticitta*) sanh khởi, và đây là sát-na tâm cuối cùng của kiếp sống hiện tại này.

Có quan niệm sai lệch là tâm Tử (*cuticitta*) cuối cùng này tạo duyên cho sự tái sinh kiếp sau. Trong thực tế, tâm Tử này tự nó không có chức năng đặc biệt nào để thực hiện. Chính tiến trình tâm đồng lực (*javana*) mới là điều kiện tạo duyên thực sự cho tái sinh.

Khi tâm Tử (*cuticitta*) kết thúc thì đó mới là thực sự chết. Kể từ đó, không còn sắc được tạo ra từ tâm (*cittaja*) và vật thực (*āhāra*). Chỉ còn một loại sắc do nhiệt lượng (*utuja*) sinh ra, tiếp tục tồn tại cho đến khi cơ thể vật chất tan rã.⁷⁰⁶

Tái sinh

Sanh khởi cùng lúc với thức tái sinh là ba bộ thập pháp gồm bộ thân mười thành phần (*kāya-dasaka*), bộ sắc mười thành phần (*bhāva-dasaka*), và bộ ý vật (hay giới) mười thành phần (*vatthu-dasaka*).

Như vậy theo đạo Phật, giới tính được quyết định ở thời điểm thụ thai và do nghiệp (*kamma*) tạo duyên, chứ không phải do sự kết hợp ngẫu nhiên giữa các tế bào trứng và tinh trùng.

Thức của kiếp trước mất đi chính là cơ hội sanh khởi cho thức mới ở kiếp sau. Tuy nhiên, không có thứ gì vĩnh cửu hay bất biến được chuyển đi từ quá khứ đến hiện tại.

Cũng như bánh xe khi dừng lại chỉ chạm mặt đất ở một điểm, nói một cách chính xác là chúng ta khi sống chỉ ở một sát-na tâm. Chúng ta luôn ở trong hiện tại, và hiện tại đó không ngừng trôi vào quá khứ không thể quay trở lại. Mỗi một sát-na tâm của tiến trình sống không ngừng thay đổi này, khi mất đi đều chuyển toàn bộ năng lượng của nó với đầy đủ dấu ấn ghi nhận được lưu trữ trong nó không thể xóa đến sát-na tâm kế tiếp. Do đó, mỗi một sát-na tâm mới đều bao hàm trong nó những gì được thừa kế từ sát-na tâm trước và thêm vào những thứ mới. Vào thời điểm tử vong, thức mất đi, mà sự thật là thức luôn mất đi trong mỗi sát-na, chỉ để nhường chỗ cho thức mới được sanh khởi trong kiếp sống mới. Thức mới này thừa hưởng tất cả những kinh nghiệm, ghi nhận của kiếp sống trước. Do mọi dấu ấn ghi nhận được lưu trữ không thể xóa, chồng lên nhau trong tâm không ngừng thay đổi, và do mọi tiềm năng được truyền đi từ kiếp này sang kiếp khác, cho nên bất kể có tan rã tạm thời cũng đều luôn có khả năng hồi tưởng về các kiếp trước hay các sự kiện trong đời trước. Nếu trí nhớ chỉ thuần túy dựa vào các tế bào não thì không thể nào có được hồi tưởng về kiếp trước như thế.

Sinh linh mới này, vốn là sự biểu hiện hiện tại của dòng nghiệp lực, không giống và không đồng nhất với sinh linh ở kiếp trước – các uẩn tạo nên sinh linh đó hoàn toàn

⁷⁰⁶ Theo đạo Phật, vật chất được tạo ra theo bốn cách:

1. Nghiệp (*Kamma*): các hành động thiện hay bất thiện trong quá khứ;
2. Thay đổi vật chất (*Utu*): hay yếu tố nhiệt (*tejo*), bao gồm nóng lạnh;
3. Tâm (*Citta*): tâm trí và các tính chất tinh thần;
4. Vật thực (*Āhāra*): dưỡng chất trong đồ ăn.

34. HOW REBIRTH TAKES PLACE

*khác và không đồng nhất với các uẩn đã tạo nên sinh linh kiếp trước. Thế nhưng, đó không phải là một sinh linh hoàn toàn khác bởi vì sinh linh ấy có cùng dòng nghiệp lực với sinh linh kiếp trước, mặc dù được biểu hiện một cách ngẫu nhiên dưới một hình thức mới, nhưng sự hiện diện của sinh linh này trong một thế giới có thể nhận biết qua giác quan lại được xem là một sinh linh mới.*⁷⁰⁷

Theo đạo Phật, cái chết là sự chấm dứt của đời sống tâm-vật-lý của một cá thể. Chết là sự kết thúc của sinh lực (*āyu*), tức là sự chấm dứt của mạng quyền (*jīvitindriya*), nhiệt lượng (*usma*) và thức (*viññāṇa*).

Thế nhưng cái chết không phải là sự tận diệt hoàn toàn của một chúng sanh, mặc dầu đời sống tuổi thọ ở mức độ nào đó đã hết nhưng lực đằng sau sự sống đó vẫn chưa tận diệt.

Cũng như ánh sáng đèn điện là biểu hiện bề ngoài có thể thấy của dòng điện vô hình, chúng ta là biểu hiện bề ngoài của dòng nghiệp lực vô hình. Bóng đèn có thể vỡ và ánh sáng có thể tắt, nhưng dòng điện vẫn tồn tại và ánh sáng có thể trở lại với một bóng đèn khác. Tương tự, sự tan rã của thể xác không làm xáo trộn dòng nghiệp lực, và sự chấm dứt của thức hiện tại dẫn đến một thức mới sanh khởi trong một kiếp sống khác. Tuy nhiên, không có gì trường tồn bất biến “chuyển” từ hiện tại sang tương lai.

Trong trường hợp nêu trên, nếu tâm trước khi chết là thiện thì kết quả thức tái sanh, về mặt vật chất, sẽ chuyển đến tế bào trứng thụ thai ở loài người. Thức tái sanh (*paṭisaṇḍhi viññāṇa*) sau đó sẽ trở lại trạng thái tâm hữu phần hay tâm hộ kiếp (*bhavanga*).⁷⁰⁸ Khi chết đi, dòng chảy liên tục của nghiệp lực vẫn không hề bị gián đoạn, cũng như dòng chảy của thức không bị phá vỡ.

Sự tái sanh diễn ra ngay lập tức, không phân biệt nơi sanh nào, giống như sóng điện từ khi được phát ra trong không gian sẽ được thu nhận ngay lập tức vào bộ máy thu thanh. Dòng chảy tâm thức cũng được tái sanh ngay lập tức, không đi qua bất kỳ “trạng thái trung gian”⁷⁰⁹ nào. Đạo Phật thuần túy không chủ trương có linh hồn người chết tạm trú ở một nơi nào cho đến khi tìm được một nơi thích hợp để “đầu thai”.

Vấn đề tái sanh tức thời được thể hiện rất rõ trong Mi Tiên Vấn Đáp (*Milindapañha*). Vua Milinda (Mi-lan-đà) hỏi Đại đức Nāgasena (Na-tiên) như sau:

*“Thưa Đại đức Nāgasena, nếu có một người chết ở đây và tái sanh vào cõi Phạm Thiên và một người khác cũng chết ở đây và tái sanh tại Kashmir, ai sẽ đến trước?
- Tâu Đại vương, cả hai cùng đến một lúc. Đại vương sanh ở đâu?”*

⁷⁰⁷ ⁷⁰⁷ Tỳ-kheo Sīlācāra.

⁷⁰⁸ ⁷⁰⁸ Xem *Cẩm nang Vi Diệu Pháp (Manual of Abhidhamma)* của Thượng tọa Nārada, tr. 273.

⁷⁰⁹ ⁷⁰⁹ Phật giáo Tây Tạng cho rằng có một giai đoạn chuyển tiếp (được gọi là “*bardo*”, còn được dịch là “thân trung ấm”) từ một, hai, ba, năm, sáu hoặc bảy tuần, cho đến ngày thứ 49 trước khi người chết tái sanh. Có 6 loại thân trung ấm: (1) thân trung ấm nơi sinh; (2) thân trung ấm chiêm bao; (3) thân trung ấm của thiền định (*dhyaṇa*); (4) thân trung ấm của khoảnh khắc lia đời; (5) thân trung ấm của chân tánh của vạn pháp (*dharmatā*); và (6) thân trung ấm của sự trở thành. Trong khi 3 loại thân trung ấm đầu tiên chỉ cho cuộc sống hiện tại như một giai đoạn “định chỉ”, 3 loại thân trung ấm cuối chỉ cho tiến trình chết và tái sinh kéo dài 49 ngày. Xem *Bách khoa Toàn thư về Triết học và Tôn giáo phương Đông (The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion)* (Boston, MA: Shambhala Publications [1989]), tr. 28. Các quan điểm này trái với giáo lý Phật giáo nguyên thủy. Để hiểu thêm về giáo lý thân trung ấm (*bardo*), xem Sogyal Rinpoche, *Tứ Thư và Sinh Thư Tây Tạng (The Tibetan Book of Living and Dying)* (San Francisco, CA: HarperSanFrancisco [1992]), và Padmasambhava, *Tứ Thư Tây Tạng: Đại Giải thoát do Nghe trong các Giai đoạn Chuyển tiếp (Bardo Thödol) (The Tibetan Book of the Dead: The Great Liberation by Hearing in the Intermediate States (Bardo Thödol))*, được tiết lộ bởi Tertön Karma Lingpa, do Gyurme Dorje dịch, Graham Coleman và Tupten Jinpa hiệu đính, với lời bình giới thiệu của đức Đạt Lai Lạt Ma (New York, NY: Viking [2005]).

34. HOW REBIRTH TAKES PLACE

- *Thưa Đại đức, trong một làng họ gọi là Kalasi.*
- *Làng Kalasi cách đây bao xa?*
- *Thưa Đại đức, lối 200 dặm.*
- *Tâu Đại vương, Kashmir cách đây bao xa?*
- *Thưa Đại đức, lối 20 dặm.*
- *Bây giờ xin Đại vương hãy nghĩ đến làng Kalasi.*
- *Thưa Đại đức tôi đã nghĩ xong.*
- *Và bây giờ Đại vương hãy nghĩ đến Kashmir.*
- *Thưa Đại đức tôi đã nghĩ xong.*
- *Trong khi nghĩ đến hai nơi, nơi nào tư tưởng của Đại vương đến mau và nơi nào đến chậm?*
- *Thưa Đại đức cả hai đều bằng nhau.*
- *Tâu Đại vương, cũng như vậy, người chết ở đây và tái sanh vào cõi Phạm Thiên không chậm hơn người chết ở đây và tái sanh ở Kashmir.*
- *Đại đức cho nghe thêm ví dụ.*
- *Ví dụ có hai con chim cùng bay, một con tìm đậu nhánh cao, một con tìm đậu nhánh thấp, chúng cùng đậu một lần. Thưa Đại vương, cái bóng của hai con chim ấy, bóng nào rơi xuống mặt đất trước?*
- *Cùng một lần, không trước không sau.”*

Lộ trình Tái sanh

Vấn đề là: Có phải các tế bào trứng thụ thai luôn sẵn sàng và chờ tiếp nhận thức tái sanh?

Theo Phật giáo, các sinh linh là nhiều vô hạn định, và các cõi thế giới cũng nhiều như vậy. Ngoài ra, bào thai không phải lộ trình tái sanh duy nhất. Trái đất, một tinh cầu nhỏ nhoi trong vũ trụ, không phải là nơi có sự sống duy nhất, và loài người không phải là một chúng sanh duy nhất. Chính vì vậy, không khó để hiểu rằng luôn luôn có những thực thể có tri giác thích hợp sẵn sàng tiếp nhận dòng chảy tâm thức của những sinh linh sắp chết.

Nghi thức Tang lễ trong đạo Phật

Tang lễ trong đạo Phật nói chung là một nghi lễ đơn giản và trang nghiêm, thay đổi khác nhau theo từng khu vực và quốc gia ở châu Á.

Đối với các Phật tử, cái chết được xem là một sự kiện tín ngưỡng quan trọng dành cho cả người đã khuất và người còn sống. Với người đã khuất, cái chết là sự đánh dấu một giai đoạn chuyển tiếp đến một kiếp sống mới trong vòng luân hồi (*saṃsāra*). Khi cái chết đến, tất cả nghiệp lực được tích lũy với người đã khuất trong suốt cuộc đời của họ sẽ được kích hoạt và quyết định sự tái sanh kế tiếp. Với người còn sống, cái chết là sự nhắc nhở mạnh mẽ trong lời dạy của đức Phật về tính vô thường (*anicca*); đồng thời là dịp để hỗ trợ người đã khuất khi họ chuyển sang kiếp khác.

Cả hai ý nghĩa của cái chết - thông điệp về sự vô thường, và cơ hội giúp đỡ người thân đã khuất - đều được thể hiện trong các nghi thức tang lễ của Phật giáo Sri Lanka. Các vị sư đạo Phật giữ vai trò quan trọng trong các nghi thức tang lễ này. Một trong những nghi thức tang lễ quan trọng nhất là “lễ phát tang y cho người đã khuất” (*mataka-growra-pūjā*). Lễ này được thực hiện trước khi hỏa táng hoặc chôn cất. Các nhà sư tập hợp tại nhà của

34. HOW REBIRTH TAKES PLACE

người chết hoặc trong nghĩa trang. Nghi thức bắt đầu với việc một vị sư tụng Ngũ giới cho những người tham dự tang lễ. Sau đó là tụng câu kệ nổi tiếng dưới đây:

*Aniccā vata saṃkhārā, uppādavayadhammino
Uppajjitvā nirujjhanti tesaṃ vūpasamo sukho.*

“Ôi các pháp hữu vi đều vô thường và có tánh sanh diệt!
Chúng sanh lên rồi hoại diệt, sự tịch lặng của các pháp ấy là Niết Bàn an lạc.”

Tiếp theo là nghi thức dâng một đoạn vải trắng mới cho các vị sư. Đoạn vải này được gọi là *pamsukūla* (nghĩa đen là vải lượm), sẽ được cắt thành nhiều mảnh nhỏ rồi sau đó khâu thành một tấm y.

Sau khi phát vải, những người thân ruột thịt của người đã khuất ngồi quây quần bên nhau trên một chiếc chiếu, tư thế thành kính rồi cùng nhau rót nước từ bình vào một chiếc cốc đặt trên đĩa cho đến khi cốc nước tràn đầy. Trong khi rót nước, các nhà sư đồng thanh tụng đoạn kệ như sau:

*Unname udakam vaṭṭam yathā ninnam pavattati
Evameva ito dinnam petānam upakappati.
Yathā vārivahā pūrā paripūrenti sāgaram
Evameva ito dinnam petānam upakappati.*

“Như nước đổ xuống đồi,
Chảy xuống tận vực sâu,
Bồ thí tại chỗ này,
Cung cấp loài ngạ quỷ.
Như lòng sông tràn đầy,
Đưa nước đổ xuống biển,
Bồ thí tại chỗ này,
Cung cấp loài ngạ quỷ.”

Rót nước theo nghi thức này là một hành động mang tính nghi lễ, tượng trưng cho sự chia sẻ công đức (*puñña*) từ người còn sống cho người đã khuất như một hình thức bồ thí. Do đó, toàn bộ nghi thức là một hành động bồ thí với công đức được hồi hướng cho người đã khuất để họ có thể được lợi lạc bình an từ bất kỳ cảnh giới bất hạnh nào mà họ có thể đã tái sanh vào.

Một nghi thức tang lễ khác là “thuyết pháp vì lợi lạc cho người đã khuất” (*mataka-baṇa*). Hình thức phổ biến là thỉnh một vị sư đến nhà của người đã khuất, thường là vào ngày thứ ba (hoặc có khi vào bất kỳ ngày nào trong tuần) sau tang lễ, để thuyết pháp phù hợp theo sự kiện. Vị sư sẽ thuyết pháp trong khoảng một tiếng cho những người tham dự, bao gồm người thân của người đã khuất và láng giềng. Cuối bài pháp, vị sư sẽ hướng dẫn người thân tụng các bài kệ cần thiết để hồi hướng công đức từ buổi thuyết pháp cho người đã khuất. Sau đó là cúng dường cho vị sư và đãi ăn nhẹ cho mọi người tham dự.

Ba tháng sau ngày mất là phong tục tổ chức trai tăng (*saṅghika dāna*) để tưởng nhớ người đã khuất, và ngày giỗ trai tăng này được lặp lại mỗi năm. Cũng như các nghi thức trên, mục đích của buổi trai tăng này là hồi hướng công đức cho người đã khuất. Do đó nghi lễ này được gọi là “cúng dường nhân danh người chết” (*mataka dāna*). Nghi lễ này dựa trên

34. HOW REBIRTH TAKES PLACE

đức tin là nếu người thân đã khuất bị tái sinh vào một kiếp sống bất hạnh, họ sẽ mong người thân còn sống của mình hồi hướng công đức qua nghi lễ nhằm giúp họ giảm bớt đau khổ.

■

Đọc thêm

Kariyawasam, A. G. S. 1995. *Buddhist Ceremonies and Rituals of Sri Lanka*. (= The Wheel Publication no. 402/404.) Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
Wilson, Martin. 1987. *Rebirth and the Western Buddhist*. Boston, MA: Wisdom.

35

Cái gì đi Tái sanh? (Anattā – Vô Ngã)

*“Không là một cũng không phải khác.”*⁷¹⁰

Thuyết Linh hồn

Ngoài tâm (danh) và vật chất (sắc) cấu tạo thành chúng sanh, đạo Phật không thừa nhận có tồn tại một linh hồn vĩnh cửu (hay một bản ngã trường tồn) mà con người nhận được một cách bí ẩn từ một lực lượng cũng không kém phần bí ẩn.

Một linh hồn để tồn tại vĩnh viễn bắt buộc phải luôn giữ nguyên bất biến. Nếu linh hồn được xem là phần cốt lõi của con người là vĩnh cửu, thì sẽ không thể nào có linh hồn được sinh ra hay mất đi. Cũng như không thể giải thích tại sao “từ lúc sơ khởi, linh hồn này lại khác biệt rất xa với linh hồn kia”.

Để chứng minh sau khi chết có sự tồn tại vĩnh viễn của một thiên đường hạnh phúc hay một địa ngục khổ đau, nhiều tôn giáo đã đưa ra chủ thuyết về một linh hồn trường cửu. Bertrand Russell viết:⁷¹¹

“Ta phải nói rằng sự phân biệt cũ kỹ giữa linh hồn và thể xác đã tiêu tan như mây khói, bởi vì vật chất đã mất đi tính chất vững chắc mà tâm cũng mất đi tính chất tinh thần của chúng. Tâm lý học vừa bắt đầu trở thành một ngành khoa học. Với hiện trạng của ngành tâm lý học, niềm tin vào sự bất tử không hề có được bất kỳ tán đồng nào từ khoa học.”

Theo học giả Ernst Haeckel là tác giả của quyển sách *Câu đố của Vũ trụ* (*The Riddle of the Universe*):

“Thuyết Thần học chủ trương có một đấng tạo hóa thổi vào con người một linh hồn bất diệt (thường được xem là một phần của Linh hồn Tối cao), đó hoàn toàn là thần thoại. Thuyết Vũ trụ luận cho rằng “trật tự luân lý của thế gian” đòi hỏi phải có một linh hồn trường tồn bất diệt, đó là một giáo điều vô căn cứ. Thuyết Cứu cánh luận chủ trương “định mệnh cao hơn” của con người sẽ dẫn đến sự hoàn thiện linh hồn khiếm khuyết, phàm tục sau khi chết, điều đó dựa trên lối hiểu sai lầm của thuyết Vị Nhân sinh. Thuyết Luân lý cho rằng những khuyết điểm và những tham

⁷¹⁰ ⁷¹⁰ Thanh Tịnh Đạo Luận (*Visuddhimagga*).

⁷¹¹ ⁷¹¹ Bertrand Russell, *Tôn giáo và Khoa học* (*Religion and Science*) (Thư viện Đại học tại gia [1935]), trang 132—133.

35. WHAT IS IT THAT IS REBORN? (ANATTĀ — NO SOUL)

vọng chưa được thỏa mãn trong đời sống thế gian phải được bỏ khuyết và “đền bù một cách công bằng” ở thế giới vĩnh hằng sau khi chết, đó chẳng khác nào một mong ước đạo đức giả. Thuyết Chủng tộc quan niệm niềm tin vào sự bất tử giống với đức tin vào Thượng đế đều là chân lý tất yếu và phổ thông với toàn nhân loại, quan niệm đó thực tế là sai lầm. Thuyết Bản thể luận cho rằng linh hồn vốn là một thực thể đơn giản, vô hình, bất khả phân, và không bị quấy nhiễu bởi cái chết, điều đó dựa trên quan điểm sai lạc, nguy hiểm về các hiện tượng tâm linh. Tất cả những biện chứng kể trên cũng như tất cả những giả thuyết tương tự về Bản Ngã đều trong thể bấp bênh và bị khoa học chỉ trích bác bỏ hoàn toàn trong vài thập kỷ gần đây.”

Nếu không có một thứ gì dưới hình thức linh hồn hay tinh thần chuyển từ kiếp sống này sang kiếp sống khác, thì cái gì đi tái sinh? Hỏi theo kiểu như vậy đồng nghĩa việc chấp nhận phải có một cái gì đó tái sinh.

Cách đây vài thế kỷ, triết gia người Pháp là René Descartes lập luận: “*cogitō, ergō sum*”, nghĩa là “Tôi suy nghĩ, tức là có tôi.” Lập luận này có vẻ đúng ở bề mặt, nhưng trước hết cần phải chứng minh có “cái tôi” suy nghĩ hay không.

Theo tập quán, chúng ta nói mặt trời mọc phía Đông và lặn phía Tây, mặc dù chúng ta biết sự thực không phải là như vậy (tức mặt trời không di chuyển mà là trái đất di chuyển). Khoa học đã chứng minh một người không thể ở một nơi giống nhau như đúc hai lần, mặc dù mọi biểu hiện bề ngoài đều cho là như vậy.

Mọi thứ đều thay đổi rất nhanh chóng. Không có hai khoảnh khắc nào mà chúng ta giống hệt nhau.

Đạo Phật đồng ý với quan điểm của Bertrand Russell như sau: ⁷¹²

“Hiển nhiên có vài lý do để cho rằng cái “Tôi” ngày hôm nay và cái “Tôi” ngày hôm qua là một; và để lấy một ví dụ hiển nhiên hơn nữa, nếu cùng một lúc, tôi thấy một người và nghe người ấy nói, ắt có cảm giác rằng cái “Tôi” đang nghe và cái “Tôi” thấy là một.”

Cho đến gần đây, các nhà khoa học vẫn tin rằng nguyên tử không thể phân chia và không thể phá hủy. Nhưng, một lần nữa, như Russell đã lưu ý: ⁷¹³

“Với đầy đủ lý lẽ, các nhà vật lý đã phân tán nguyên tử thành một loạt các thành phần nhỏ. Tương tự như vậy với đầy đủ lý luận, các nhà tâm lý học khám phá Tâm không phải là một thực thể đồng nhất với cái gì liên tục trường tồn, mà là một loạt những yếu tố kết hợp với nhau trong những liên quan mật thiết cụ thể. Do đó, câu hỏi về sự bất tử đã trở thành câu hỏi liệu sau khi thể xác kia chết thì những yếu tố của Tâm và những yếu tố của Thân có còn tiếp tục liên quan mật thiết với nhau không?”

Như C.E.M Joad nói trong quyển sách Ý nghĩa Cuộc sống (*The Meaning of Life*):

⁷¹² ⁷¹² Bertrand Russell, *Tôn giáo và Khoa học (Religion and Science)* (Home University Library [1935]), tr. 132.

⁷¹³ ⁷¹³ Bertrand Russell, *Tôn giáo và Khoa học (Religion and Science)* (Home University Library [1935]), tr. 166.

35. WHAT IS IT THAT IS REBORN? (ANATTĀ — NO SOUL)

“Vật chất từ đó tan rã dưới con mắt của chúng ta. Nó không còn rắn nữa; nó không còn bền nữa; nó không còn được xác định bởi các quy luật cường chế; và quan trọng hơn hết là nó không còn được biết đến nữa.”

Có vẻ như cái gọi là “nguyên tử” vừa “có thể phân chia được và có thể bị hủy diệt”. Các hạt electron và proton cấu tạo thành nguyên tử “có thể gặp nhau và tiêu diệt lẫn nhau, trong khi đặc tính bền bỉ vốn là bản chất của chúng có tính chất sóng hơn là tính chất hạt, vì không có ranh giới cố định và thay đổi liên tục cả về hình dạng và vị trí.”

Đức Giám mục xứ Cloyne là George Berkeley cho thấy cái gọi là “nguyên tử” là sự hư cấu siêu hình, và quan niệm có sự tồn tại của một thực chất về tinh thần được gọi là linh hồn.

David Hume khi tìm kiếm linh hồn đã tuyên bố:

*“Có vài triết gia tưởng tượng chúng ta đều tường tận về cái gọi là bản ngã của mình trong từng giây phút: đó là chúng ta cảm nhận được sự tồn tại và sự liên tục của nó, và quả quyết về tính đồng nhất và đơn giản toàn vẹn của nó mà không cần phải chứng minh. Riêng về phần tôi, khi tiếp cận gần như sâu sắc với cái gọi là bản ngã của mình, tôi luôn bắt gặp một cảm nhận hay cảm giác cụ thể nào đó – như nóng hay lạnh, sáng hay tối, yêu hay ghét, đau đớn hay sung sướng. Tôi không bao giờ bắt gặp cái tôi của mình vào bất kỳ lúc nào mà không có cảm nhận hay cảm giác đi kèm, và không bao giờ nhìn thấy thứ gì khác ngoài cảm nhận hay cảm giác đó...”*⁷¹⁴

Henri Bergson nói:

“Mọi ý thức đều tồn tại với thời gian; một trạng thái ý thức không phải là trạng thái tồn tại mà không có thay đổi. Đó là sự thay đổi không dừng; nếu thay đổi dừng thì ý thức cũng dừng; cho nên ý thức không gì khác hơn là sự thay đổi.”

John B. Watson, một nhà tâm lý học người Mỹ nổi tiếng, phát biểu:

*“Chưa một ai từng chạm được linh hồn, hay nhìn thấy linh hồn trong một ống thí nghiệm, hay tiếp xúc với linh hồn bằng cách nào đó như tiếp xúc với những đối tượng khác trong sinh hoạt hàng ngày. Thế nhưng nếu nghi ngờ sự tồn tại của linh hồn sẽ bị xem là dị giáo, và thậm chí có thể bị rơi đầu. Kể cả ở hiện tại, một người có địa vị xã hội cũng không dám nghi ngờ về linh hồn.”*⁷¹⁵

Đề cập đến vấn đề linh hồn này, William James viết:

Thuyết linh hồn này hoàn toàn là điều dư thừa theo những dữ kiện về kinh nghiệm ý thức đã được chứng minh. Cho đến nay, chưa có ai bị buộc chấp nhận thuyết ấy trên cơ sở khoa học.

⁷¹⁴ ⁷¹⁴ Trích dẫn từ William James, *Các Nguyên tắc Tâm lý học (Principles of Psychology)*, tr. 351.

⁷¹⁵ ⁷¹⁵ Watson, *Chủ nghĩa Hành vi (Behaviorism)*, tr. 4.

35. WHAT IS IT THAT IS REBORN? (ANATTĀ — NO SOUL)

Cái tôi này là sự tổng hợp theo kinh nghiệm của những thứ được biết đến một cách khách quan. Cái tôi biết về những thứ ấy, bản thân nó không thể là sự tổng hợp, cũng như cho mục đích tâm lý nó không nên được xem là một thực thể siêu hình bất biến như linh hồn, hay là một nguyên lý như Bản ngã thuần khiết siêu việt thời gian. Cái tôi chỉ là một suy nghĩ, ở mỗi thời điểm đều khác với thời điểm trước đó, nhưng lại phù hợp với suy nghĩ trước đó để rồi chung hợp lại thành một suy nghĩ riêng biệt. Tất cả những sự thật kinh nghiệm đều hoàn toàn phù hợp theo cách mô tả này, không bị cản trở bởi bất kỳ giả thuyết nào ngoại trừ giả thuyết về sự tồn tại của những suy nghĩ hay các trạng thái tâm đã trôi qua.”⁷¹⁶

Kết thúc chương về linh hồn thú vị này, ông viết:

“Và trong quyển sách này, giải pháp tạm thời mà chúng tôi có được là những lời cuối cùng như sau: Chính suy nghĩ là người suy nghĩ.”

Điều đó có gì khác như một dư âm của chính những lời Đức Phật đã dạy cách đây 2600 năm từ châu thổ sông Hằng: “Chính suy nghĩ là người suy nghĩ.”

Tứ Đại (Paramatthas)

Đạo Phật, khi dạy về tâm lý học không có linh hồn, phân tách một chúng sanh thành Danh (tâm) và Sắc (vật chất) (*nāma-rūpa*) dưới trạng thái một dòng chảy thường xuyên.

Vào thời cổ đại, các nhà hiền triết Ấn Độ cũng tin có một nguyên tử không thể chia tách, được gọi là *paramānu*. Theo quan điểm cổ đại, 36 *paramānus* hợp thành một *anu* (vi trần); 36 *anu* hợp thành một *tajjāri*; 36 *tajjāri* hợp thành một *rathareṇu* (vết bụi). Những hạt bụi li ti được nhìn thấy nhảy múa trong một tia nắng chính là *rathareṇus*. Như vậy một *paramānu* chính là một phần trong 46.656 phần của một *rathareṇu*. Với nhãn quan siêu phàm, đức Phật đã phân tích *paramānu* sâu hơn và tuyên bố *paramānu* bao gồm các lực liên hệ với nhau được gọi là *paramatthas*, tức là các thành phần cơ bản của vật chất.

Các thành phần cơ bản (*paramatthas*) này bao gồm Địa đại (*paṭhavī*) có đặc tính giãn nở, Thủy đại (*āpo*) có đặc tính kết dính, Hỏa đại hay Nhiệt đại (*tejo*) có đặc tính nóng và lạnh, và Phong đại (*vāyo*) có đặc tính chuyển động.

Địa đại (*paṭhavī*) là những thành phần có đặc tính giãn nở, là yếu tố cơ sở của mọi vật chất. Không có Địa đại thì các vật thể không thể chiếm giữ không gian. Địa đại còn có hai tính chất tương đối khác là cứng và mềm.

Thủy đại (*āpo*) là những thành phần có đặc tính kết dính. Khác với Địa đại (*paṭhavī*), Thủy đại là hữu hình. Chính thành phần này làm kết dính các nguyên tử rời rạc của vật chất, cho chúng ta có khái niệm về những hình thể rắn đặc. Khi các hình thể rắn đặc bị tan chảy, thành phần này nổi trội lên dưới hình thái chất lỏng. Thủy đại còn được nhìn thấy trong những hạt li ti khi các hình thể rắn đặc bị phân tán thành bụi. Hai thành phần giãn nở và kết dính liên hệ chặt chẽ với nhau đến mức nếu không có kết dính thì cũng không có giãn nở.

^{716 716} William James, *Các Nguyên tắc Tâm lý học (Principles of Psychology)*, tr. 215.

35. WHAT IS IT THAT IS REBORN? (ANATTĀ — NO SOUL)

Hỏa đại hay Nhiệt đại (*tejo*) là thành phần có tính nóng. Lạnh cũng là một hình thái của thành phần này. Tính nóng và lạnh đều nằm trong Hỏa đại (*tejo*) bởi vì cả hai tính chất này đều có năng lực làm cho vật chất thành hình, hay nói cách khác là năng lượng tạo ra sinh lực cho vật chất. Vật chất tồn tại hay hư hoại đều do thành phần này. Không giống với ba thành phần còn lại, Hỏa đại có năng lực tự tái tạo nên còn được gọi là *utu*.

Phong đại (*vāyo*) là thành phần có tính chuyển động. Mọi chuyển động của vật chất đều do thành phần này. Chuyển động được xem là lực lượng tạo ra nhiệt. “Chuyển động và nhiệt trong phạm vi vật chất tương đương lần lượt với tâm và nghiệp (*kamma*) trong phạm vi tinh thần.”

Tứ Đại là những đơn vị cơ sở của vật chất, luôn kết hợp với bốn yếu tố dẫn xuất (còn gọi là 4 sở tạo sắc hay 4 sắc y đại sinh) khác là màu sắc (*vaṇṇa*), mùi hương (*gandha*), vị (*rasa*), và dưỡng chất (*ojā*).

Như vậy, tâm hay danh (*nāma*) và vật chất hay sắc (*rūpa*) đều là vô thường và không ổn định. Mọi vật tồn tại đều bao gồm các nhóm sắc (*kalāpas*)⁷¹⁷, mỗi nhóm sắc sanh diệt đồng thời. Mỗi nhóm sắc (*kalāpa*) là một khối được hình thành từ 8 thành phần tự nhiên kết hợp lại. Bốn thành phần đầu tiên là Tứ Đại nổi trội trong một nhóm sắc (*kalāpa*): đó là Địa đại (*paṭhavī*) có đặc tính giãn nở, Thủy đại (*āpo*) có đặc tính kết dính, Hỏa đại hay Nhiệt đại (*tejo*) có đặc tính nóng và lạnh, và Phong đại (*vāyo*) có đặc tính chuyển động. Bốn thành phần còn lại đơn thuần mang tính phụ thuộc và được dẫn xuất sinh ra từ Tứ Đại, đó là màu sắc (*vaṇṇa*), mùi hương (*gandha*), vị (*rasa*), và dưỡng chất (*ojā*). Chỉ khi 8 thành phần tự nhiên này kết hợp lại với nhau thì mới tạo ra một thực thể của một nhóm sắc (*kalāpa*). Các nhóm sắc (*kalāpa*) này ở trạng thái thay đổi thường xuyên hay dưới dạng dòng chảy (*anicca*, tức vô thường), và không gì khác hơn là dòng chảy năng lượng.⁷¹⁸ Cơ thể như chúng ta gọi không phải là một thực thể như ta nghĩ, mà chỉ là một sự liên tục của các sắc pháp có sinh lực cùng tồn tại.

Mặc dù Tứ Đại và 4 sở tạo sắc (hay 4 sắc y đại sinh) là bất ly và tương quan với nhau, một thành phần này có thể nổi trội hơn thành phần khác – chẳng hạn Địa đại nổi trội trong đất, Thủy đại trong nước, Hỏa đại trong lửa, và Phong đại trong không khí.

Sát-na Tâm

Tâm là phần quan trọng hơn hẳn trong bộ máy phức tạp của cơ thể con người, bao gồm 52 tâm sở. Thọ (*vedanā*), tức cảm giác, là một tâm sở; và Tưởng (*saññā*), tức tri giác, là một tâm sở khác. Năm mươi tâm sở còn lại được gọi chung là Hành (*saṃkhāra*). Trong các tâm sở này, Tác ý (*cetanā*) là một tâm sở quan trọng nhất. Tất cả các tâm sở này đều sanh khởi trong Thức (*viññāṇa*).

Theo triết lý đạo Phật, không có khoảnh khắc nào mà một người lại không trải qua một loại tâm nào đó bắt cảnh hay đối tượng thuộc vật chất hay tinh thần. Đơn vị thời gian cho một tâm như thế được gọi là một “sát-na tâm” (*cittakkhaṇa*). Mỗi một sát-na tâm đi theo một sát-na tâm khác. Như vậy, sự liên tục của các tâm sở bao hàm yếu tố thời gian. Sự ngăn ngủ của những sát-na tâm nối tiếp nhau liên tục là bất khả tư nghì.

⁷¹⁷ ⁷¹⁷ Phạn ngữ *kalāpa* = “một nhóm các phẩm chất liên quan đến cùng một thực thể.”

⁷¹⁸ ⁷¹⁸ Theo đạo Phật, vật chất chỉ tồn tại trong 17 sát-na tâm. Các Luân sư nói rằng thời gian của một sát-na tâm thậm chí còn ngắn hơn một phần triệu thời gian của một tia chớp.

Mỗi một đơn vị tâm (hay sát-na tâm) có 3 sát-na (*khaṇa*): sanh (*uppāda*), trụ (*thiti*), và diệt (*bhaṅga*).

Ngay sau khi một sát-na tâm đi qua sát-na diệt, một sát-na tâm khác theo sau liền sanh khởi. Mỗi sát-na tâm trong quá trình luôn biến đổi của sự sống, sau khi diệt, đều truyền lại toàn bộ năng lượng hay những dấu ấn ghi nhận được không thể xóa cho sát-na tâm tiếp theo. Mỗi sát-na tâm mới đều bao hàm trong nó những gì được thừa kế từ sát-na tâm trước và thêm vào những thứ mới. Do đó có một dòng tâm luôn chảy liên tục không bị gián đoạn. Sát-na tâm theo sau hoàn toàn không giống với sát-na tâm trước đó vì nguyên do sanh khởi không giống nhau, nhưng chúng cũng không hoàn toàn khác nhau vì đều cùng nằm trong dòng chảy của sự sống. Không có sinh linh giống nhau, nhưng quá trình sự sống của các sinh linh đều giống nhau.

Không nên hiểu rằng tâm được nối với nhau như một chuỗi xích hay một đoàn tàu. Ngược lại, “tâm chảy liên tục như một dòng sông nhận vào dòng chảy từ những con suối của những xúc chạm giác quan, và trả lại cho thế giới xung quanh nó những tư tưởng được thấu nhận trên đường.”⁷¹⁹ Dòng chảy đó có nguồn là sanh, và cửa dòng là tử.

Ở đây các tâm sở diễn ra liên kế với nhau chớp nhoáng chứ không chông chéo lên nhau như nhiều người vẫn tin. Một tâm sở khi trôi qua sẽ không lặp lại giống y chang như đã xảy ra trước đó. Các tâm sở này liên tục thay đổi, không giữ nguyên trong hai sát na liên tiếp. Người phạm vốn bị trói buộc trong ảo tưởng chằng chịt luôn nhầm lẫn cho rằng diễn tiến liên tục hiển nhiên này là vĩnh viễn, rồi đi xa hơn đến mức cho rằng có một linh hồn bất biến (được cho là làm ra và quan sát mọi hành động) của cái tâm luôn thay đổi này.

Không có Đầu thai

Làm thế nào có thể tái sinh mà không có linh hồn tái sinh?

Theo đạo Phật, sinh là sự sanh khởi của các uẩn (*khandhas*), hay các nhóm uẩn (*khandhānam pātubhāvo*).

Giống như một trạng thái vật chất trước đó tạo điều kiện cho trạng thái vật chất theo sau sanh ra, sự xuất hiện của các hiện tượng tâm vật lý đều do các nhân duyên trước đó của chúng. Quá trình hiện tại của Hữu là kết quả của Ái (*taṇhā*) sinh ra Hữu trong kiếp trước, và bản năng Ái trong hiện tại sẽ là điều kiện cho sự tái sanh ở kiếp sau.

Giống như một kiếp sống có thể diễn ra mà không cần đến một thực thể thường hằng chuyển từ sát-na tâm này sang sát-na tâm khác, một chuỗi kiếp sống có thể diễn ra mà không cần bất cứ thứ gì chuyển đổi từ kiếp này sang kiếp khác.

Thuyết Tái sanh của đạo Phật khác không phải là thuyết đầu thai vốn chủ trương có một linh hồn không thay đổi đầu thai từ kiếp này sang kiếp khác.

Trong Mi Tiên Vấn Đáp (*Milindapañha*) và Thanh Tịnh Đạo Luận (*Visuddhimagga*), Đại đức Nāgasena (Na-tiên) và Buddhagosa (Phật Âm) đã dùng nhiều ví dụ để giải thích sự thật là không có thứ gì chuyển đổi từ kiếp này sang kiếp khác.

Ví dụ về ngọn lửa rất ấn tượng. Sự sống được ví như ngọn lửa. Tái sanh là sự di chuyển ngọn lửa này từ nhóm này qua nhóm khác. Ngọn lửa sự sống là liên tục mặc dù rõ

⁷¹⁹ ⁷¹⁹ Triết học Tóm tắt: Giới thiệu (*Compendium of Philosophy: Introduction*), tr. 12.

35. WHAT IS IT THAT IS REBORN? (ANATTĀ — NO SOUL)

ràng có sự gián đoạn được gọi là “cái chết”.

Vua Milinda (Mi-lan-đà) hỏi:

“Thưa Đại đức Nāgasena, phải chăng có tái sinh mà không có cái gì đi qua?”

“Đúng là như thế tâu Đại vương, tái sinh xảy ra mà không có cái gì đi qua.”

“Xin cho ví dụ, thưa Đại đức.”

“Ví như người ta mỗi lửa từ cây đèn này sang cây đèn khác; vậy lửa có từ cây đèn bên này đi sang cây đèn bên kia không?”

“Không có, thưa Đại đức.”

“Chính xác cũng như vậy, tâu Đại vương, tái sinh xảy ra mà không có cái gì đi qua.”

“Xin cho nghe thêm ví dụ.”

“Thuở nhỏ đại vương có học toán số, văn phạm, sử truyện với các thầy phụ đạo phải chăng?”

“Đúng thế.”

“Thế thì toán số, văn phạm, sử truyện... ấy nó có chạy ra từ miệng, từ óc của thầy phụ đạo sang miệng và óc của đại vương chăng?”

“Không có chạy qua.”

“Chính xác cũng như vậy, tâu Đại vương, tái sinh xảy ra mà không có cái gì đi qua.”

Một lần nữa, vua Milinda (Mi-lan-đà) hỏi Đại đức Nāgasena (Na-tiên):

“Cái gì dẫn dắt chúng sanh đi tái sinh, thưa Đại đức Nāgasena?”

“Là danh, sắc, tâu Đại vương!”

“Nghĩa là danh sắc của con người cũ này sanh trở lại?”

“Không phải vậy, tâu Đại vương! Chính danh sắc này làm các việc thiện ác; và chính do năng lực của nghiệp thiện ác ấy mà một danh sắc khác kế tục được sanh ra để nhận lãnh quả phước hoặc tội đã tạo tác.”

“Nếu danh sắc cũ mà không sanh trở lại, thì đời này làm ác, đời sau đâu có chịu tội báo? Và như thế có nghĩa là mình đã thoát khỏi luân hồi sinh tử sao?”

“Không phải vậy, tâu đại vương! Chỉ có người không còn gây nhân thiện ác mới chấm dứt tái sinh, chứ nếu còn gây nhân thiện ác thì sẽ sanh trở lại để thọ nhận quả báo, vòng sinh tử vì thế sẽ tiếp nối mãi không ngừng. Danh sắc cũ và danh sắc mới cũng chính là mình đấy chứ không phải ai khác.”

“Xin Đại đức hãy cho ví dụ.”

“Ví như kẻ trộm xoài, chủ nhà bắt được quả tang dẫn đến đại vương nhờ xử trị. Bị cáo cãi rằng: “Hạ thần không hái xoài của người ấy. Trái xoài của anh ta trồng hồi trước chỉ là hạt mầm ở dưới gốc còn trái mà hạ thần hái là trái to ở trên cành. Hạ thần không có ăn trộm.” Tâu đại vương! Với lý lẽ như thế, đại vương có xử phạt y được không?”

“Thưa Đại đức, dẫu có nguy biện hay ho, trăm vẫn xử phạt tên ăn trộm kia như thường!”

“Sao lại thế được? Y đâu có hái cắp trái của người kia trồng đâu mà xử tội, hờ đại vương?”

“Đành rằng thế, nhưng mà trái cây y hái trộm ấy cũng do từ trái kia sanh ra, nó nảy mầm, tăng trưởng mà thành. Cho nên người kia cũng không thoát khỏi tội.”

35. WHAT IS IT THAT IS REBORN? (ANATTĀ — NO SOUL)

“ Cũng như thế đó là danh sắc cũ và danh sắc mới, tâu đại vương. Việc tái sinh từ đời này sang đời kia cũng vậy. Các nghiệp thiện ác trong đời giống như đã gieo hạt giống, nảy mầm, tăng trưởng, mai sau tất có quả báo.”

Đại đức Buddhaghosa (Phật Âm) làm sáng tỏ điểm phức tạp này bằng các ví dụ về tiếng vang, ánh sáng, hình khắc của con dấu và ảnh phản chiếu trong gương.

Một nhà văn hiện đại đã minh họa quá trình này bằng ví dụ về loạt quả banh bi-da:

“Ví dụ như, nếu một quả banh bi-da lăn đến đụng một quả banh khác đang ở yên một chỗ, thì quả banh lăn đến sẽ dừng lại và quả banh bị đụng sẽ lăn đi. Quả banh di chuyển lúc đầu không có mất đi và chuyển sang quả banh sau; mà nó vẫn còn nằm yên lại phía sau. Nhưng không thể phủ nhận rằng chính sự di chuyển của nó, đã quán tính của nó, nghiệp (kamma) của nó được tái sinh vào quả banh kế, chứ không phải bất kỳ chuyển động mới nào khác được tạo ra”.⁷²⁰

Cũng tương tự như vậy, khi xác thân chết, nghiệp lực của thân xác sẽ được tái sinh vào một cơ thể khác mà không có thứ gì di chuyển từ kiếp này sang kiếp khác. Sát-na tâm cuối cùng của sự sống này tàn lụi, tạo điều kiện cho sát-na tâm khác sanh khởi ở sự sống tiếp theo. Chúng sinh mới không hoàn toàn giống như trước vì nó đã thay đổi, nhưng cũng không hoàn toàn khác hẳn vì nó vẫn nằm trong cùng dòng chảy của nghiệp lực. Đơn thuần đó chỉ là một sự tiếp nối liên tục của một dòng chảy sự sống, không hơn không kém. ■

Đọc thêm

Horner, I. B. (translator). 1990. *Milinda's Questions*. Two volumes. London: Pāli Text Society.

^{720 720} Tiễn sĩ Ananda Coomaraswamy, Đức Phật và Phúc âm của đạo Phật (*Buddha and the Gospel of Buddhism*), tr. 106.

36

Trách nhiệm Đạo đức

*“Tự mình, làm điều ác,
Tự mình làm nhiễm ô,
Tự mình không làm ác,
Tự mình làm thanh tịnh.
Tịnh, không tịnh tự mình,
Không ai thanh tịnh ai!”* ^{721 722}

Người tạo nghiệp hay người khác sẽ nhận quả trong kiếp sau? ⁷²³

Cho rằng người gieo tuyệt đối cùng là người gặt, đó là một cực đoan. Cho rằng người gieo tuyệt đối hoàn toàn khác với người gặt, đó là một cực đoan khác. Nhằm tránh sa vào hai cực đoan này, đức Phật đã dạy giáo lý Trung Đạo về nhân quả. Đại đức Buddhaghosa (Phật Âm) đã viết như thế này trong Thanh Tịnh Đạo Luận (*Visuddhimagga*): “Cũng không giống mà cũng không khác” (*naca so, naca añño*). Sự tiến hóa của loài bước là một ví dụ: Giai đoạn phôi thai đầu tiên của chúng là trứng. Trứng nở ra thành tằm. Sau đó, tằm thành nhộng, và cuối cùng nhộng thành bướm. Quá trình này diễn ra trong một kiếp sống. Bướm không phải là tằm, mà cũng không khác tằm hoàn toàn. Ở đây cũng chỉ có một dòng chảy liên tục của sự sống.

Đại đức Nāgasena (Na-tiên) giải thích điểm này thông qua một ví dụ về ngọn đèn cháy suốt đêm. Ánh lửa của canh đầu không giống với canh cuối, nhưng ánh lửa cháy sáng suốt đêm đều tùy thuộc vào cùng một ngọn đèn. Tương tự như vậy, có một sự sống liên tục mà mỗi giai đoạn sự sống đều tùy thuộc vào giai đoạn trước đó.

Nếu không có linh hồn, vậy có thể có bất kỳ trách nhiệm đạo đức nào hay không? Câu trả lời là có, bởi vì theo đạo Phật có một sự liên tục, hay sự đồng dạng trong quá trình thay vì một tính cách, bản ngã đồng nhất được gọi là linh hồn.

Lấy ví dụ một đứa bé trưởng thành, trở thành một thanh niên. Thanh niên không tuyệt đối giống với đứa bé bởi vì các tế bào đã thay đổi hoàn toàn, nhưng lại không tuyệt đối khác hẳn, mà cả đứa bé và thanh niên đều là một phần của dòng chảy sự sống. Tuy nhiên, một cá nhân trưởng thành phải tự chịu trách nhiệm với những gì mình đã làm khi còn nhỏ. Dòng chảy sự sống chấm dứt ở đây và biểu hiện ở nơi khác, hay nó tiếp tục trong cùng kiếp sống này, điều đó hoàn toàn phụ thuộc vào yếu tố cốt lõi là sự liên tục. Giả dụ có một người là ông Smith trong kiếp trước và là ông Jones trong kiếp này. Khi ông Smith

chết, nhóm vật chất hay biểu hiện của nghiệp lực cấu thành ông Smith tan rã. Khi ông Jones

^{721 721} Một người không thể làm người khác thanh tẩy, cũng không làm người khác ô uế.

^{722 722} Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), XII Phẩm Tự Ngã, kệ 165.

^{723 723} Mĩ Tiên Vấn Đáp (*Milindapañha*).

được sinh ra, một nhóm vật chất mới được tạo thành. Dù rõ ràng có sự thay đổi về nhóm vật chất, dòng chảy vô hình của thức (*cittasantati*) luôn tiếp tục, không bị cái chết làm gián đoạn, và đem theo mọi dấu ấn tiếp nhận vào dòng chảy từ những con suối của những xúc chạm giác quan. Như vậy theo quy ước, phải chăng ông Jones bị bắt buộc phải chịu trách nhiệm về những hành động của ông Smith ở kiếp trước?

Một vài người có thể phản đối cho trường hợp này bởi vì không có ký ức do cái chết xen vào. Nhưng liệu sự duy trì ký ức là tuyệt đối bắt buộc khi đánh giá trách nhiệm đạo đức hay sao? Một cách chính xác, câu trả lời là không bắt buộc.

Chẳng hạn, nếu một người phạm tội và đột nhiên mất trí nhớ, quên sự việc, thì người đó chả lẽ không bị chịu trách nhiệm về hành vi của mình sao? Mất trí nhớ không miễn cho người đó sự phạm tội của mình. Ở đây, vài người có thể hỏi: “Trừng phạt người đó có ích gì khi người đó không ý thức được mình bị trừng phạt về tội đó? Có công bằng không?” Dĩ nhiên là không nếu chúng ta bị cai quản bởi một Thượng Đế độc đoán chuyên ban thưởng và trừng phạt chúng ta.

Tuy nhiên, các Phật tử tin vào luật Nhân Quả công bình và hợp lý báo ứng một cách khách quan, tự động thay vì khen thưởng và trừng phạt.

Tỳ kheo Silācāra viết như sau:

Nếu một người mộng du khi đang ngủ, rời khỏi giường và đi trên mép hiên, người đó sẽ ngã xuống đường bên dưới và chắc chắn sẽ bị gãy tay chân. Nhưng khả năng xảy ra này không phải là hình phạt cho sự mộng du, mà chỉ thuần túy là hậu quả của nó. Và việc người đó không nhớ mình đã bước ra ngoài hiên không có ý nghĩa khác biệt gì. Vì vậy, người Phật tử cần phải tu tập để thấy mình không bước lên mái hiên hay những chỗ nguy hiểm khác, dù đang ngủ hay đang thức, từ đó tránh làm tổn thương bản thân hay người khác.

Quên mất quá khứ không phải là cản trở cho sự hiểu biết khôn ngoan về định luật Nghiệp Báo. Nhờ sự hiểu biết lý Nhân Quả trong kiếp sống luân hồi (*samsāra*) mà người Phật tử cố gắng tu dưỡng tâm tánh của mình. ■

37

Nghiệp chuyển lên và Nghiệp chuyển xuống

“Nghiệp (kamma) phân biệt chúng sanh thành đẳng cấp cao hay thấp.” ⁷²⁴

Nghiệp chuyển xuống

Có Nghiệp chuyển xuống không? Nói cách khác, con người có thể tái sanh vào cõi súc sinh hay không? Câu trả lời từ đạo Phật có thể không làm tất cả mọi người vui lòng, vì đạo Phật thực sự thừa nhận khả năng này.

⁷²⁴ ⁷²⁴ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*).

Hình tướng vật chất mà dòng chảy liên tục của sự sống được cụ thể hóa qua đó chỉ là những biểu hiện hữu hình tạm thời của nghiệp lực. Thân hiện tại không phải là sự tiến hóa trực tiếp của thân quá khứ, mà chỉ là sự kế thừa của thân quá khứ và kết nối với nhau qua dòng chảy chung của nghiệp lực.

Giống như dòng điện có thể được biểu hiện lần lượt dưới dạng ánh sáng, nhiệt lượng và chuyển động, một sinh linh không nhất thiết tiến hóa từ sinh linh khác. Cho nên nghiệp lực này có thể được biểu hiện dưới dạng chư Thiên, con người, động vật hay loài chúng sinh khác, và hình tướng của loài này không có mối liên hệ vật chất với loài khác. Chính nghiệp (*kamma*) của chúng sinh đó quyết định hình tướng được tạo thành, thay đổi theo tính thiện hay bất thiện của những hành động trong quá khứ của chúng sinh đó, và điều này hoàn toàn phụ thuộc vào tiến triển hiểu biết sự thật (hay chân đế) của chúng sinh đó.

Thay vì nói rằng con người trở thành động vật hay động vật trở thành con người, sẽ chính xác hơn là nghiệp lực biểu hiện dưới hình tướng con người có thể được biểu hiện dưới hình tướng động vật.

Khi trầm luân trong vòng luân hồi (*samsāra*), nói một cách quy ước, chúng ta thu thập nhiều kinh nghiệm khác nhau, thấu nhận nhiều dấu ấn đa dạng, sở hữu nhiều tính cách muôn màu muôn vẻ. Mỗi suy nghĩ, lời nói và hành động của chúng ta đều được ghi lại không thể xóa trong tâm như viết lên trên cuộn da cừu. Những bản tánh khác nhau mà chúng ta có được trong các kiếp tái sinh lần lượt, dù là người, chư Thiên, súc sinh hay nga quỷ, đều nằm tiềm ẩn trong ta. Và do chúng ta vẫn còn là phàm nhân, những dấu ấn không thể xóa này sẽ một lúc bất ngờ nào đó trỗi dậy với sức mạnh phi thường và hiển lộ những khuynh hướng nghiệp tiềm ẩn của chúng ta.

Khi chúng kiến một người có văn hóa cao bất ngờ bùng nổ cảm xúc của mình, chúng ta không khỏi ngạc nhiên: “Sao người ấy có thể làm ra việc đó? Ai mà ngờ người ấy có thể bùng nổ như vậy?” Không có gì lạ trong hành vi bất ngờ của người ấy. Đó chỉ là sự hiển lộ của một phần giấu kín trong nội tâm phức tạp của người ấy. Đây là lý do tại sao nhiều người bình thường hoàn hảo không chệch vào đâu được đôi khi lại làm ra những hành động không thể nào ngờ đến.

Chẳng hạn như Devadatta (Đề-bà-đạt-đa) khi sanh ra đã là một hoàng tử cao quý, sau này lúc trưởng thành là một vị Tăng đứng đầu trong Tăng Đoàn, lại có được các thần thông nhờ những nghiệp (*kamma*) thiện trước đây. Vậy mà do lòng đố kỵ ganh ghét vốn tiềm ẩn trong ông do những nghiệp (*kamma*) ác trong quá khứ, ông đã nhiều lần mưu toan sát hại Đạo sư của mình là đức Phật.

Đó là bản chất phức tạp của con người. Quá khứ vừa qua của một người không hẳn là biển báo cho tương lai sắp đến của người đó. Chúng ta tạo ra nghiệp (*kamma*) mới trong từng khoảnh khắc. Một mặt, chúng ta hiện tại chính là chúng ta trong quá khứ, và chúng ta trong tương lai sẽ là chúng ta trong hiện tại. Mặt khác, chúng ta hiện tại lại không hoàn toàn là chính chúng ta trong quá khứ, và chúng ta trong tương lai cũng sẽ không hẳn là chúng ta trong hiện tại. Một người hôm qua còn là tù tội có thể trở thành một thánh nhân trong hôm nay, và một thánh nhân hôm nay có thể trở thành một kẻ phạm tội tày trời trong hôm sau.

Chúng ta có thể được đánh giá một cách an toàn và đúng đắn bởi hiện tại vĩnh hằng này. Hôm nay chúng ta gieo trồng hạt giống của ngày mai. Ở phút giây hiện tại này, chúng ta có thể chọn hành động như một kẻ hung tàn để rồi tự tạo địa ngục cho chính mình, nhưng mặt khác chúng ta có thể chọn hành động như một vị thánh để tạo thiên đàng cho chúng ta.

Mỗi sát-na tâm trong hiện tại là duyên cho sát-na tâm kế tiếp. Sự tái sinh cũng vậy, theo triết lý đạo Phật, nó được quyết định bởi lộ trình tâm sau chót (hay Lộ Cận tử) của chúng ta trong đời sống này. Xuyên suốt một kiếp sống, giống như mỗi sát-na tâm khi kết thúc đều để lại những tiềm tàng cho sát-na tâm kế tiếp, khi lộ cận tử của kiếp sống này kết thúc sẽ chuyển toàn bộ đặc tính và bản chất đã thâm nhập cho sát-na tâm tiếp theo, cụ thể là sát-na tâm đầu tiên trong kiếp sống mới, được gọi là Thức Tái sinh (*paṭisandhi viññāṇa*).

Bây giờ nếu như một người hấp hối bám víu vào một dục vọng hay ý tưởng thấp hèn, hoặc có suy nghĩ hay hành động không khác gì loài thú, nghiệp (*kamma*) của người đó sẽ tạo duyên cho người đó tái sinh vào cõi thú. Điều đó có nghĩa là nghiệp lực được biểu hiện dưới hình tướng con người trước đó giờ đây sẽ biểu hiện dưới hình tướng loài thú. Nhưng điều đó không có nghĩa là mọi khuynh hướng nghiệp thiện của người đó đã tạo trong quá khứ bị mất đi. Chúng chỉ tiềm ẩn xuống dưới và đợi cơ hội trỗi dậy. Chính những nghiệp (*kamma*) thiện đó sẽ dẫn dắt tái sinh trở lại cõi người sau này.

Như một quy tắc, lộ cận tử không phụ thuộc vào tổng nghiệp của chúng ta đã tạo ra trong kiếp hiện tại. Nói chung, một người tốt sẽ có kiếp tái sinh tốt, và người xấu sẽ có kiếp tái sinh xấu. Trừ phi có những trường hợp đặc biệt xảy ra kiếp tái sinh không ngờ tới.

Chẳng hạn như hoàng hậu Mallikā (Mạt-lợi)⁷²⁵ sống một cuộc đời hiền lương đạo đức, nhưng vì lúc lâm chung có một suy nghĩ bất thiện nên đã tái sinh vào cảnh khổ. Nhưng do nghiệp (*kamma*) thiện tích lũy sâu dày nên hoàng hậu chỉ sống trong cảnh khổ vài ngày ở kiếp sau.

Một người có thể hỏi: “Điều này có hợp lý chính đáng hay không?”

Nếu một người thánh thiện vì một lý do bị khiêu khích nào đó lỡ tay giết người, người ấy tất nhiên sẽ phạm tội sát nhân. Những hành động thiện lương trong quá khứ của người ấy chắc chắn sẽ trở thành quả lành, nhưng hành động ác kia không vì thế mà bị xóa đi bởi các nghiệp thiện khác trong quá khứ. Có thể các nghiệp thiện sẽ làm gia giảm quả dữ, nhưng không làm cho người đó được miễn trừ từ hành động tàn ác kia. Hành động phạm tội bất ngờ này sẽ khiến cho người ấy bị giam giữ trong tù với những tội phạm khác trong suốt quãng đời còn lại của mình.

Một lần nó, có hai vị đạo sĩ lửa thể tên là Panna hành trì hạnh con bò, và Seniya hành trì hạnh con chó, cùng đến chỗ đức Phật và hỏi Ngài về vận mạng của họ. Đức Phật trả lời:

*“Ở thế giới này, người nào hành trì hạnh con chó một cách hoàn toàn viên mãn, hành trì hạnh con chó một cách hoàn toàn viên mãn, hành trì tâm con chó một cách hoàn toàn viên mãn, hành trì uy nghi con chó một cách hoàn toàn viên mãn, sau khi thân hoại mạng chung sẽ sanh thân hữu cùng với các loài chó. Nếu ông ấy có tà kiến như sau: "Do giới này, hạnh này, khổ hạnh này, hay phạm hạnh này, ta sẽ sanh thành chư Thiên này, hay chư Thiên khác", thời đối với kẻ có tà kiến, Ta nói có một trong hai sanh thú như sau: địa ngục hay bàng sanh. Như vậy, nếu hạnh con chó được thành tựu, thời được sanh trong loài chó, nếu không được thành tựu, thời được sanh trong địa ngục.”*⁷²⁶

⁷²⁵ ⁷²⁵ Hoàng hậu của vua Pasenadi (Ba-tư nặc) nước Kosala (Kiều-tát-la), sống cùng thời với đức Phật.

⁷²⁶ ⁷²⁶ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Tập II (*Gahapativagga*), Kinh Hạnh con chó (*Kukkuravatika Sutta*) số 57.

Theo cách tương tự, đức Phật tuyên bố người nào hành trì hạnh con bò sẽ được sanh trong loài bò sau khi chết.

Như vậy, thực sự có khả năng nghiệp chuyển xuống.

Nghiệp chuyển lên

Nhưng ngược lại, Nghiệp chuyển lên cũng có thể xảy ra. Ví dụ một con thú lúc hấp hối nảy ra một bản năng lành có thể đưa con thú ấy tái sanh vào cõi người. Lộ cận tử này không phụ thuộc hoàn toàn vào bất kỳ hành động hay suy nghĩ của con thú, bởi vì theo lẽ thường, tâm của loài thú vốn đần độn nên nó khó có thể làm ra một hành động thiện. Điều này phụ thuộc vào những hành động thiện của nó trong một kiếp quá khứ nào đó, vốn bị ngăn cản sanh trở quả lành. Như vậy trong khoảnh khắc cuối cùng, con thú có thể nhìn thấy những hình ảnh hay nảy ra những suy nghĩ dẫn dắt nó tái sanh vào cõi người.

Luân Hồi (Saṃsāra)

Từ đâu chúng ta đến? Ta sẽ đi đâu? Và chừng nào đi? Nào ai biết! Nhưng chúng ta phải ra đi, đó là điều chắc chắn.

Những tài sản cất giữ của chúng ta, bè bạn họ hàng với chúng ta không thể đi cùng với chúng ta, kể cả thân xác mà chúng ta cho là của mình. Chúng đến từ những thành phần nào thì sẽ quay về những thành phần đó. Danh vọng trống rỗng và vinh quang hão huyền đều tan thành mây khói.

Một mình chúng ta lang thang chìm nổi trong bể luân hồi (*saṃsāra*) này, trầm luân đây đó bởi chính nghiệp (*kamma*) của mình, lúc ở cõi súc sinh, lúc ở cõi người, đôi khi ngẫu nhiên ở cõi Thiên hay Phạm thiên.

Chúng ta gặp nhau rồi chia ly, có thể sẽ còn gặp nhau trở lại nhưng không nhận ra nhau. Khó tìm ra một chúng sanh mà trong vòng luân hồi vô tận chưa là cha, mẹ, anh, chị, con, em của mình.

Đức Phật nói:

“Ví như, có người chặt các cành cỏ, khúc cây, nhánh cây, nhánh lá, trong cõi Diêm-phù-đề này, chặt chúng thành một đống, làm chúng thành những que đặt theo hình các ô vuông, cầm từng que đặt xuống và nói: “Đây là mẹ tôi, đây là mẹ của mẹ tôi”. Và không thể cùng tận, này các Tỳ-kheo, là các bà mẹ, mẹ của người ấy. Nhưng nhánh cỏ, khúc cây, nhánh cây, nhánh lá trong cõi Diêm-phù-đề này có thể đi đến đoạn tận, đoạn diệt.”

Quả thực, chúng ta đều có mối liên hệ ràng buộc với những người khác khi đang trầm luân trong luân hồi (*saṃsāra*).

Những kiếp sống vô số kể, những đau khổ vô cùng tận mà chúng ta phải trải qua trong quá khứ được đức Phật nhắc lại như sau:

“Các xương của một người, này các Tỳ-kheo, lưu chuyển luân hồi có thể lớn

như một đồi xương, một chồng xương, một đống xương, như núi Vepulla này, nếu có người trâu lượm xương lại, gìn giữ chúng, không làm chúng hủy hoại.

“Trong một thời gian dài các Ông chịu đựng thống khổ do cha chết, mẹ chết, con trai chết, con gái chết, anh chị em chết, và trong khi các Ông chịu đựng thống khổ, dòng nước mắt tuôn chảy của các Ông còn nhiều hơn nước trong bốn biển lớn.

“Dòng máu tuôn chảy do đầu các Ông bị thương tích khi các Ông là bò, trâu, cừu, dê, v.v. sanh ra làm bò, trâu, cừu, dê, v.v. trong thời gian dài.

“Dòng máu tuôn chảy do đầu bị thương tích khi các Ông làm đạo tặc, ăn cướp đường, tư thông vợ người, bị bắt trong thời gian dài còn nhiều hơn nước trong bốn biển lớn.

“Cũng vậy, đã lâu ngày, này Bà-la-môn, các Ông chịu đựng khổ, chịu đựng thống khổ, chịu đựng tai họa, và các mộ phần ngày một lớn lên. Cho đến như vậy, này Bà-la-môn, là vừa đủ để nhàm chán, là vừa đủ để từ bỏ, là vừa đủ để giải thoát đối với tất cả các hành.” ■

38

Niết Bàn (Nibbāna)

*“Không bệnh, lợi tối thượng,
Biết đủ, tiền tối thượng,
Thành tín đối với nhau,
Là bà con tối thượng.
Niết Bàn, lạc tối thượng.”⁷²⁷*

Niết Bàn (Nibbāna) là gì?

Niết Bàn (*Nibbāna*) là cứu cánh chí thiện (*summum bonum*) của đạo Phật.

Dù có mô tả rõ ràng và chi tiết đến đâu về chủ đề uyên thâm này, dù có dùng mọi danh từ bóng bẩy đến đâu để cố gắng giải thích trạng thái vắng lặng của Niết Bàn, Niết Bàn vẫn không thể nhận thức được chỉ bằng đọc kinh điển hay sách vở. Niết Bàn không phải là điều có thể nắm bắt chỉ bằng lý trí. Đó là pháp siêu thế (*lokuttara dhamma*) chỉ có thể chứng ngộ bằng tuệ giác.

Không thể hiểu Niết Bàn bằng lý trí đơn thuần vì đó không phải là điều có thể thấu đạt bằng lý luận (*atakkāvacara*). Những lời dạy của đức Phật đều hoàn toàn hợp lý, nhưng Niết Bàn, cứu cánh tối thượng của đạo Phật, lại vượt lên trên lý luận. Tuy nhiên, khi quán chiếu về các góc cạnh tích cực và tiêu cực của sự sống, ta có thể rút ra một kết luận hợp lý là phải có một cảnh giới không phiền não, bất tử, không tùy duyên, khác biệt với các hiện tượng hiện hữu bị chi phối bởi nhân duyên.

Chú giải Chuyện Tiền thân (*Jātaka*) chép rằng Bồ tát (*Bodhisatta*) trong một kiếp là đạo sĩ khổ hạnh Sumedha (Thiện Hạnh) đã quán chiếu thế này:

⁷²⁷ Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), XV Phẩm An Lạc, kệ số 204.

“Cũng giống như khi khổ đau được tìm thấy
thì điều gọi là an lạc cũng được tìm thấy,
tương tự như thế khi hiện hữu được tìm thấy
thì phi hữu cũng là điều cần được mong mỏi.

“Cũng giống như khi sự nóng được tìm thấy
thì điều khác là sự lạnh cũng được tìm thấy,
tương tự như thế khi ba loại lửa ⁷²⁸ được tìm thấy
thì Niết Bàn cũng là điều cần được mong mỏi.

“Cũng giống như khi điều ác được tìm thấy
thì điều thiện cũng được tìm thấy,
tương tự y như thế khi sanh được tìm thấy
thì vô sanh cũng là điều cần được mong mỏi.”

Định nghĩa

Từ *nibbāna*⁷²⁹ trong tiếng Pāli được ghét từ *ni-* và *vāna*. *Ni-* là một tiếp đầu ngữ phủ định. *Vāna* nghĩa là “dệt” hay “tham ái”. Tham ái này là sợi dây nối liền kiếp sống này với kiếp sống khác. “Được gọi là Niết Bàn (*nibbāna*) vì đó là sự rời bỏ tham ái hay ái dục.”⁷³⁰

Chừng nào ta còn bị trói buộc bởi tham ái và chấp thủ, chừng đó ta vẫn còn tạo nghiệp (*kamma*) mới và các nghiệp tích lũy này phải trở quả dưới hình tướng này hay hình tướng khác trong vòng tròn sanh tử bất tận. Khi mọi hình thức tham ái và chấp thủ bị tiêu diệt, những nghiệp lực tái tạo sẽ chấm dứt; khi ấy ta đạt đến Niết Bàn (*nibbāna*), thoát khỏi vòng sanh tử. Khái niệm Giải thoát trong đạo Phật là sự thoát khỏi vòng luân hồi (*samsāra*) bất tận chứ không đơn thuần chỉ là thoát khỏi tội lỗi và địa ngục.

Niết Bàn (*Nibbāna*) còn được giải thích là sự dập tắt ba ngọn lửa của tham (*lobha*), sân (*dosa*) và si (*moha*). Như đức Phật đã dạy:

“Tất cả đều bị cháy rục. Cái gì là tất cả đều bị cháy rục? Bị cháy rục bởi lửa tham, bởi lửa sân, bởi lửa si. Bị cháy rục bởi sanh, bởi già và chết, bởi buồn rầu, bởi ta thán, bởi khổ đau, bởi bất mãn, bởi thất vọng.”⁷³¹

Niết Bàn (*nibbāna*) có thể được dịch theo nghĩa là là sự dập tắt của lửa tham, sân và si. Tuy nhiên, điều đó không có nghĩa là Niết Bàn (*nibbāna*) không còn là gì khác sự dập tắt ba ngọn lửa này. Phương tiện không phải là cứu cánh. Dập tắt ba lửa tham, sân, si chỉ là phương tiện để đạt đến Niết Bàn (*nibbāna*).

Niết Bàn (*Nibbāna*) có phải là Hư vô?

⁷²⁸ Ở đây chỉ cho ba ngọn lửa của tham, sân và si.

⁷²⁹ Phạn ngữ *nirvāṇa*.

⁷³⁰ Vi Diệu Pháp Toát yếu (*Abhidhammattha Sangaha*).

⁷³¹ Luật (*Vinaya*), Đại Phẩm (*Mahāvagga*), Bài kinh Bị Cháy Rục; Tương Ưng Bộ Kinh (*Samyutta Nikāya*), Bài kinh Bị Cháy Rục.

Nói Niết Bàn (*nibbāna*) là hư vô, không có gì chỉ bởi vì ta không thể lĩnh ngộ được bằng ngũ quan, điều đó là bất hợp lý chẳng khác nào nói không có ánh sáng chỉ vì những người mù không thấy được chúng. Trong một câu chuyện ngụ ngôn nổi tiếng, con cá vốn chỉ biết có nước, đi tranh luận với con rùa và quả quyết là không có đất sau khi mọi câu hỏi của nó với rùa đều bị trả lời là “không”.

“Thuở nọ có một con cá. Cá chỉ biết trong nước và không biết gì ngoại trừ nước. Một hôm, cá mãi mê bơi lội trong ao đầm quen thuộc như thường ngày thì gặp rùa vừa mới quay lại từ chuyến ngao du trên đất liền. Cá hỏi:

- Chào anh Rùa, anh đi đâu mà lâu tôi không gặp?

Rùa đáp:

- Ô, tôi vừa mới đi dạo một chuyến trên đất khô.

Cá ngạc nhiên hỏi:

- Đất khô à? Ý anh nói “đất khô” là gì? Tôi chưa nghe thấy bao giờ về đất khô. Đất khô chắc là không có gì hết.

Rùa đáp ôn hòa:

- Được, nếu anh muốn nghĩ như vậy cũng tốt. Không ai cản anh cả. Nhưng chỗ mà tôi đi qua là đất khô đấy.

- Nay này, anh phải giải thích cho hợp lý chứ. Đất khô mà anh nói ra làm sao, giống như cái gì? Nó có ẩm ướt không?

- Không, đất khô không ẩm ướt.

- Nó có mát mẻ, tươi mới và dễ chịu không?

- Không, đất khô không mát mẻ, tươi mới và dễ chịu.

- Nó có trong suốt để ánh sáng xuyên qua được không?

- Không, đất khô không trong suốt và ánh sáng không xuyên qua được.

- Nó có mềm mại để bơi lội trong ấy không?

- Không, đất khô không mềm mại, và không thể bơi lội trong lòng đất.

- Nó có di chuyển và chảy thành dòng không?

- Không, đất khô không di chuyển và không chảy thành dòng.

Cá hỏi tiếp và bắt đầu bực mình với loạt câu trả lời “không, không, ...” của

Rùa:

- Nó có nổi sóng với bọt trắng không?

Rùa thành thật trả lời:

- Không, tôi chưa bao giờ thấy đất khô nổi sóng.

Cá reo lên đắc thắng:

- Thấy chưa, tôi đã bảo rằng đất khô của anh là hư vô, không có gì hết. Tôi hỏi và anh đã xác nhận rằng đất khô không chảy thành dòng, cũng không nổi sóng. Nếu không là gì hết ở những điều này, thế thì đất khô chẳng phải là hư vô sao?

Rùa đáp:

- Thôi được, nếu anh quả quyết rằng đất khô là hư vô, không là gì hết, thì anh cứ tiếp tục nghĩ như thế. Thật ra, ai đã biết nước và đất khô cũng sẽ nói anh chỉ là con cá đại dốt, vì anh quả quyết rằng cái gì mà anh không biết hay không nghe thấy sẽ là không có gì hết, là hư vô.

Đến đây, rùa bỏ cá ở lại một mình với ao đầm nhỏ bé, quay đầu lội đi và

*chuẩn bị cho một chuyến ngao du khác trên đất khô, nơi mà cá cho là hư vô.”*⁷³²

Từ câu chuyện ngụ ngôn này, rõ ràng là rùa khi biết đến đất khô và nước lại không thể giải thích cho cá về bản chất thực sự của đất, và cá cũng không thể hiểu đất là gì vì nó chỉ biết có nước. Tương tự như vậy, chư vị A-la-hán (*Arahants*) đã chứng ngộ thể tục và siêu thể, không thể giải thích cho người phàm (*puthujjana*) hiểu siêu thể chính xác là gì bằng các danh từ thể tục, và người phàm cũng không thể hiểu siêu thể bằng kiến thức thể tục của mình.

Nếu Niết Bàn (*nibbāna*) là hư vô thì nó cũng phải trùng với hư không (*ākāsa*). Hư không và Niết Bàn đều là vĩnh cửu và bất biến. Hư không là vĩnh cửu vì không có bất cứ thứ gì trong nó. Niết Bàn là vượt khỏi cả không gian và thời gian. Về sự khác biệt hư không và Niết Bàn, có thể nói tóm tắt rằng hư không là Không, nhưng Niết Bàn là Có.

Khi nói đến các cõi giới khác nhau, đức Phật có nhắc đến cõi “Vô Sở Hữu Xứ” (*ākiñcaññāyatana*).

Do Niết Bàn (*nibbāna*) được chứng ngộ như là một trong các đối tượng của tâm (*vatthudhamma*), sự thật đó chứng minh rõ ràng Niết Bàn không phải là hư vô. Nếu là hư vô thì đức Phật đã không mô tả Niết Bàn bằng nhiều danh từ khác nhau như: “Vô Tận” (*ananta*), “Bất Tùy thể” (*asamkhata*), “Vô Song” (*anūpameya*), “Vô Thượng” (*anuttara*), “Tối Thắng” (*para*), “Bỉ Ngạn” (*pāra*), “Bỉ Ngạn Đạo” (*parāyana*), “Chu Toàn” (*tāna*), “Đảm Bảo” (*khema*), “Hạnh Phúc” (*siva*), “Nghĩa Trí” hay “Độc Nhất Vô Nhị” (*kevala*), “Bất Lưu” (*amālaya*), “Vĩnh Cửu” (*akkhara*), “Thanh Tịnh Tuyệt đối” (*visuddha*), “Siêu Thế” (*lokuttara*), “Bất Tử” (*amata*), “Tịch Tĩnh” (*santi*), “Giải Thoát” (*mutti*), v.v..

Trong kinh Phật Tự thuyết (*Udāna*), đức Phật đề cập đến Niết Bàn (*nibbāna*) như sau:

*“Này các Tỳ-kheo, có sự không sanh, không hiện hữu, không bị làm, không hữu vi, này các Tỳ-kheo, nếu không có cái không sanh, không hiện hữu, không bị làm, không hữu vi, thì ở đây không thể trình bày sự xuất ly khỏi sanh, hiện hữu, bị làm, hữu vi. Vì rằng, này các Tỳ-kheo, có cái không sanh, không hiện hữu, không bị làm, không hữu vi, nên có trình bày sự xuất ly khỏi sanh, hiện hữu, bị làm, hữu vi.”*⁷³³

Kinh Phật Thuyết Như vậy (*Itivuttaka*) ghi:

*“Có cái sanh, hiện hữu,
Cái khởi lên làm ra,
Hữu vi không thường hằng,
Tác thành ra già chết,
Một ổ của bệnh hoạn,
Mỏng manh, giòn, dễ vỡ,
Nhờ đồ ăn nuôi dưỡng,
Nên mới được hiện hữu,*

⁷³² Phỏng theo tập sách *Tứ Diệu Đế* (*The Four Noble Truths*) của Tỳ kheo Silācara.

⁷³³ Theo Chú giải, có bốn từ đồng nghĩa: (1) *ajāta* (“không sanh”) nghĩa là chưa xảy ra do các nhân duyên (*paccaya*); (2) *abhūta* (“không hiện hữu”) nghĩa là nó chưa sanh khởi; (3) vì chưa xảy ra do duyên và chưa sanh khởi nên “không bị làm” (*akata*) bởi bất kỳ phương tiện nào; (4) sanh khởi và hiện hữu là đặc điểm của các pháp hữu vi, chẳng hạn như danh và sắc, nhưng Niết Bàn (*nibbāna*) không phụ thuộc vào các điều kiện này, nên gọi là “không hữu vi” hay “bất tùy thể” (*asamkhata*).

*Vật ấy thật không đủ
Để hoan hỷ ưa thích,
Thật có cái xuất ly,
Ra khỏi được cái ấy,
Thật có vượt lý luận,
Thường hằng, không sanh khởi,
Không có cái khởi lên,
Con đường không cầu uế,
Không đưa đến sầu muộn,
Đoạn diệt các pháp khổ,
Sự tịnh chỉ mọi hành,
An lạc thật tịnh lạc.”*

Theo đạo Phật giáo, Niết Bàn (*nibbāna*) không phải là trạng thái hư vô cũng không phải là trạng thái chấm dứt. Có thể định nghĩa Niết Bàn không là trạng thái gì, nhưng chính xác Niết Bàn là trạng thái gì thì không thể diễn đạt đầy đủ bằng các từ ngữ thông thường bởi vì Niết Bàn là độc nhất vô nhị. Niết Bàn là để tự chứng ngộ (*paccattam veditabbo*).

Hữu Dur Y (Sopādisesa) và Vô Dur Y (Anupādisesa) Niết Bàn giới (Nibbāna Dhātu)

Kinh điển thường nhắc đến Niết Bàn giới (*nibbāna dhātu*) có Dur y (*sopādisesa*)⁷³⁴ và Vô Dur y (*anupādisesa*).

Trên thực tế, đây không phải là hai loại Niết Bàn (*nibbāna*) mà chỉ là một Niết Bàn (*nibbāna*) duy nhất, sở dĩ được gọi tên khác nhau là do thời điểm chứng đắc trước khi chết hay sau khi chết.

Niết Bàn (*nibbāna*) có thể chứng đắc trong kiếp sống hiện tại nếu hành giả tu tập và sẵn sàng bản thân cho Niết Bàn. Đạo Phật không hề nói cứu cánh tối thượng chỉ có thể đạt được sau khi chết. Đây là sự khác biệt chính yếu giữa quan điểm về Niết Bàn (*nibbāna*) của đạo Phật và quan điểm ngoài đạo Phật về một thiên đường vĩnh cửu, chỉ có thể đạt được sau khi chết.

Khi chứng đắc Niết Bàn (*nibbāna*) khi còn mang thân ngũ uẩn, đó được gọi là Hữu Y Niết Bàn (*sopādisesa nibbāna dhātu*). Khi một vị A-la-hán (*Arahant*) chứng đắc Đại Bát Niết Bàn (*parinibbāna*) sau khi thân ngũ uẩn tan rã và không còn vật chất nào hiện hữu, đó được gọi là Vô Dur Y Niết Bàn (*anupādisesa nibbāna dhātu*).

Trong Kinh Phật Thuyết Như vậy (*Itivuttaka*), đức Phật dạy:

“Này các Tỳ-kheo, có hai Niết-bàn giới này. Thế nào là hai? Niết-bàn giới có dur y và Niết-bàn giới không có dur y.

Này các Tỳ-kheo, thế nào là Niết-bàn giới có dur y? Ở đây, này các Tỳ-kheo, Tỳ-kheo là bậc A-la-hán, các lậu hoặc đã tận, Phạm hạnh đã thành, việc nên làm đã làm, đã đặt gánh nặng xuống, đã đạt được mục đích, hữu kiết sử đã diệt, đã giải thoát nhờ chánh trí. Trong vị ấy, năm căn còn tồn tại, ngang qua các căn ấy, vị ấy hưởng thọ khả ý, không khả ý vì rằng tự ngã không có thương hại cảm giác lạc khổ. Với vị ấy, tham diệt, sân diệt, si diệt. Này các Tỳ-kheo, đây gọi là Niết-bàn có dur y.

Này các Tỳ-kheo, thế nào là Niết-bàn giới không có dur y?

Ở đây, này các Tỳ-kheo, Tỳ-kheo là bậc A-la-hán, các lậu hoặc đã tận, Phạm

⁷³⁴ Sa (nghĩa là “vời”) + *upādi* (nghĩa là “nền tảng” = năm uẩn) + *sesa* (nghĩa là “còn lại”). Ở đây, năm uẩn (*pañca-kkhandha*) được gọi là *upādi*, bởi vì chúng bị nắm chặt bởi tham ái và vô minh.

38. NIBBĀNA

hạnh đã thành, việc nên làm đã làm, đã đặt gánh nặng xuống, đã đạt được mục đích, hữu kiết sử đã diệt, đã giải thoát nhờ chánh trí. Ở đây, đối vị ấy, mọi cảm thọ đều không có hoan hỷ ưa thích, sẽ được lắng dịu. Nay các Tỳ-kheo, đây gọi là Niết-bàn không có dư y.”⁷³⁵ ■

Đọc thêm

- Anuruddha, Ācariya. 2000. *A Comprehensive Manual of Abhidhamma. The Abhidhammattha Sangaha: Pāli Text, Translation, and Explanatory Guide*. Bhikkhu Bodhi, General Editor. Seattle, WA: BPS Pariyatti Editions.
- Bodhi, Bhikkhu (editor). 2005. *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*. Boston, MA: Wisdom Publications.
- Bohm, David. 1980. *Wholeness and the Implicate Order*. London and New York, NY: Ark Paperbacks.
- Capra, Fritjof. 2000. *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*. 4th edition. Boston, MA: Shambhala Publications.
- Horner, I. B. (translator). 1990. *Milinda's Questions*. Two volumes. London: Pāli Text Society.
- Tin, Saya U Chit. 1989. *Knowing Anicca and the Way to Nibbāna*. Wiltshire, England: The Sayagyi U Ba Khin Memorial Trust, U.K.

⁷³⁵ Vì người đó sẽ không tái sanh.

39

Các Đặc tính của Niết Bàn (Nibbāna)

“Này hiền giả, thế nào là Niết Bàn? Này hiền giả, đoạn tận tham, đoạn tận sân, đoạn tận si, đây gọi là Niết Bàn (nibbāna).”⁷³⁶

Luân Hồi (Saṃsāra) và Niết Bàn (Nibbāna)

Ngược lại với Luân Hồi (*saṃsāra*) là cõi hữu tình, Niết Bàn (*nibbāna*) là vĩnh cửu (*dhuva*), thanh tịnh (*subha*) hay đáng mong cầu, và an lạc (*sukha*).

Theo đạo Phật, các pháp tục thế và siêu thế được phân thành hai nhóm, cụ thể là các pháp tùy duyên (*saṃkhata*) hay pháp hữu vi, và các pháp bất tùy thế (*asaṃkhata*) hay pháp vô vi.

“Có ba tướng hữu vi này, này các Tỳ-kheo, cho các pháp hữu vi. Thế nào là ba?

Sanh được trình bày rõ, diệt được trình bày rõ, sự biến dị khi đang trú được trình bày rõ. Có ba tướng hữu vi này, này các Tỳ-kheo, cho các pháp hữu vi.

Có ba tướng vô vi này, này các Tỳ-kheo, cho các pháp vô vi. Thế nào là ba? Sanh không được trình bày rõ, diệt không được trình bày rõ, sự biến dị khi đang trú không được trình bày rõ. Có ba tướng vô vi này, này các Tỳ-kheo, cho các pháp vô vi.”⁷³⁷

Sanh khởi (*uppāda*), hay Hữu, là đặc tánh chủ yếu của các pháp hữu vi, tùy duyên. Cái gì sanh khởi hay hiện hữu đều phụ thuộc vào thay đổi và tan rã. Mỗi pháp hữu vi đều thường xuyên sanh khởi hiện hữu và không ngừng biến đổi. Vô Thường là định luật bao quát cho mọi pháp danh sắc trong vũ trụ, từ những sinh linh đơn bào hay những hạt hạ nguyên tử nhỏ tí ti, cho đến những sinh linh thượng đẳng hay những hình thể khổng lồ. Tâm tuy vô hình nhưng thay đổi còn nhanh hơn cả vật chất.

Niết Bàn (*nibbāna*) là một trạng thái siêu thế mà chư Phật và chư A-la-hán chứng ngộ, được xem là pháp bất tùy thế. Do đó, Niết Bàn không phụ thuộc bất kỳ mọi sanh khởi hiện hữu, biến dị và tan rã. Niết Bàn là vô sanh (*ajāta*), bất hoại (*ajara*), và bất tử (*amara*). Nói một cách chính xác, Niết Bàn không phải là nhân cũng không phải là quả. Do đó Niết Bàn là độc nhất vô nhị (*kevala*).

Mọi vật khi nảy sanh do nhân duyên đều không tránh khỏi hoại diệt nên là bất tịnh (*asubha*), không đáng mong cầu.

⁷³⁶ Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*).

⁷³⁷ Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*).

39. CHARACTERISTICS OF NIBBĀNA

Sự sống là tài sản quý giá nhất của con người, nhưng khi đối đầu với những khó khăn không thể vượt qua và những gánh nặng không thể chịu nổi, sự sống khi đó lại trở thành một cực hình. Đôi khi con người tìm đến giải thoát bằng cách tự sát, tưởng chừng như cái chết là cách giải quyết mọi vấn đề đau khổ.

Thân thể được trang điểm, được chịu chuộng. Nhưng tâm thân duyên dáng, yêu kiều và khả ái ấy khi bị thời gian và bệnh tật bào mòn lại trở nên ghê tởm đến dường nào.

Con người mong muốn được sống hòa bình và hạnh phúc với những người thân yêu gần gũi với những trò tiêu khiển và vui thú bao quanh, nhưng lỡ đâu bất hạnh xảy đến khi thể gian hiểm ác vùi dập các tham vọng, ước muốn của mình, nỗi buồn khổ tất yếu sẽ trở nên đau đớn khôn cùng.

Câu chuyện sau đây minh họa bản chất phù du và những khoái dục của cuộc đời:

Một người nọ lầm lũi đi giữa một khu rừng rậm đầy gai và đá sỏi. Bỗng nhiên, người đó hoảng hốt nhìn thấy sau lưng một con voi đang rượt về phía mình. Người đó sợ hãi đâm đầu chạy, và khi thấy một cái giếng người đó định nhảy xuống để tránh. Nhưng người đó lại kinh hoàng nhìn thấy một con rắn độc dưới đáy giếng. Không còn cách nào khác, người đó leo lên sợi dây gai mọc trong miệng giếng. Nhưng khi người đó nhìn lên, có hai con chuột một đen một trắng đang cắn cùi gặm sợi dây gai. Một tổ ong nằm bên trên rơi ra những giọt mật nhỏ lên mặt người đó.

Kẻ ngu si này tham lam liếm mật và quên mất mình đang trong hiểm cảnh. Một người tốt bụng đi tới và tình nguyện chỉ cho người đó cách thoát nạn. Nhưng kẻ tham lam đó khước từ sự giúp đỡ cho đến khi liếm xong hết các giọt mật.

Con đường đầy gai xuyên qua khu rừng tượng trưng cho luân hồi (*samsāra*), cho đường đời chông gai. Đời người không phải là con đường trải đầy hoa hồng. Cuộc đời đầy đầy những khó khăn, chướng ngại phải vượt qua, bao nhiêu chống đối, phê phán bất công, khiêu khích và xúc phạm phải chịu đựng. Đó mới là con đường đời gai góc.

Con voi tượng trưng cho cái chết; rắn độc như tuổi già; sợi dây gai là sanh; hai con chuột là ngày và đêm. Những giọt mật tượng trưng cho những khoái cảm nhục dục của vòng luân hồi (*samsāra*). Kẻ ngu si chỉ cho người phàm (*puthujjana*), và vị tốt bụng chỉ cho đức Phật.

Hạnh phúc vật chất nhất thời chỉ là sự thỏa mãn ái dục. Khi một ái dục này đạt được, ái dục khác sanh khởi. Ái dục không bao giờ cạn.

Đau buồn là bản chất của cuộc đời và không thể tránh khỏi.

Niết Bàn (*nibbāna*) là bất tùy thế, là vĩnh cửu (*dhava*), thanh tịnh (*subha*) đáng mong cầu, và an lạc (*sukha*). An lạc của Niết Bàn không phải là hạnh phúc của thế tục. Vị an lạc của Niết Bàn không bao giờ phai nhạt hay nhàm chán. Đó là một loại an lạc không bao giờ nhuộm mùi đau khổ và thay đổi. An lạc ấy sanh khởi do sự lắng dịu của dục vọng (*vupasama*), khác với hạnh phúc tạm bợ của thế tục do ái dục được thỏa mãn (*vedayita*).

Mười cấp độ An lạc

Trong kinh Nhiều Cảm Thọ (*Bahuvedanīya Sutta*), đức Phật liệt kê mười cấp độ an lạc, bắt đầu từ những dục lạc thô kệch do sự thỏa mãn ái dục của ngũ quan. Khi một người càng tu tập đến cảnh giới cao hơn, cấp độ an lạc càng trở nên cao quý, siêu phàm và tinh tế đến mức vượt ngoài sự nhận thức của thế gian. Khi đắc Sơ thiền (*jhāna*), hành giả trải

39. CHARACTERISTICS OF NIBBĀNA

nhịệm một sự an lạc khác thường (*sukha*) không liên quan đến ngũ dục. An lạc này sanh khởi từ sự chế ngự các ái dục vốn là mục tiêu của những người theo chủ nghĩa khoái lạc và duy vật. Tuy nhiên, khi đắc Tứ thiền (*jhāna*), loại an lạc này trở nên thô kệch và không còn lợi ích, mà thay vào đó là loại an lạc của tâm xả (*upekkhā*), cao quý, siêu phàm và tinh tế hơn nhiều.

Đức Phật thuyết: ⁷³⁸

“Này Ananda, có năm dục trường dưỡng này. Thế nào là năm? (1) Các sắc do mắt nhận thức; (2) các tiếng do tai nhận thức; (3) các hương do mũi nhận thức; (4) các vị do lưỡi tiếp nhận; (5) các xúc do thân cảm xúc - [tất cả] khả ái, khả lạc, khả hỷ, tương ứng với dục, hấp dẫn. Này Ananda, như vậy là năm dục trường dưỡng. Này Ananda, duyên năm dục trường dưỡng này khởi lên lạc và hỷ, như vậy gọi là dục lạc.

*“Này Ananda, ai nói như sau: “Lạc và hỷ này là tối thượng mà các chúng sanh có thể cảm thọ”. Ta không chấp nhận như vậy. Vì sao vậy? Vì có một lạc khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn. Và này Ananda, lạc ấy khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn là gì? Ở đây, này Ananda, vị Tỳ kheo ly dục, ly bất thiện pháp, chứng và trú Thiền thứ nhất (*paṭhama jhāna*) một trạng thái hỷ lạc (*pīti*) lạc (*sukha*) do ly dục sanh, có tâm có tứ. Này Ananda, lạc này khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn.*

*“Này Ananda, ai nói như sau: “Lạc và hỷ này là tối thượng mà các chúng sanh có thể cảm thọ”. Ta không chấp nhận như vậy. Vì sao vậy? Vì có một lạc khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn. Và này Ananda, lạc ấy khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn là gì? Ở đây, này Ananda, vị Tỳ-kheo diệt tâm và tứ, chứng và trú Thiền thứ hai (*dutiya jhāna*), một trạng thái hỷ lạc do định sanh, không tầm, không tứ, nội tĩnh nhất tâm. Này Ananda, lạc này khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn.*

*“Này Ananda, ai nói như sau: “Lạc và hỷ này là tối thượng mà các chúng sanh có thể cảm thọ”. Ta không chấp nhận như vậy. Vì sao vậy? Vì có một lạc khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn. Ở đây, này Ananda, vị Tỳ-kheo ly hỷ trú xả, chánh niệm tỉnh giác, thân cảm sự lạc thọ mà các bậc Thánh gọi là xả niệm lạc trú, chứng và an trú Thiền thứ ba (*tatiya jhāna*). Này Ananda, lạc này khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn.*

*“Này Ananda, ai nói như sau: “Lạc và hỷ này là tối thượng mà các chúng sanh có thể cảm thọ”. Ta không chấp nhận như vậy. Vì sao vậy? Vì có một lạc khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn. Ở đây, này Ananda, vị Tỳ-kheo, xả lạc, xả khổ, diệt hỷ ưu đã cảm thọ từ trước, chứng và trú Thiền thứ tư (*catuttha jhāna*) không khổ không lạc, xả niệm thanh tịnh. Này Ananda, lạc này khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn.*

“Này Ananda, ai nói như sau: “Lạc và hỷ này là tối thượng mà các chúng sanh có thể cảm thọ”. Ta không chấp nhận như vậy. Vì sao vậy? Vì có một lạc khác với lạc kia, vi diệu hơn và thù thắng hơn. Ở đây, này Ananda, vị Tỳ-kheo vượt qua toàn diện sắc tướng, diệt trừ hữu đối tượng, không tư niệm sai biệt tướng, nghĩ rằng: “Hư không là vô biên”, chứng và trú Hư không vô biên xứ

⁷³⁸ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Tập II (Gahapativagga), Kinh Nhiều Cảm Thọ (*Bahuvēdāniya Sutta*) số 59.

39. CHARACTERISTICS OF NIBBĀNA

(*ākāsānañcāyatana*). Đây Ananda, lạc này khác với lạc kia, vì diệu hơn và thù thắng hơn.

“Đây Ananda, ai nói như sau: “Lạc và hỷ này là tối thượng mà các chúng sanh có thể cảm thọ”. Ta không chấp nhận như vậy. Vì sao vậy? Vì có một lạc khác với lạc kia, vì diệu hơn và thù thắng hơn. Ở đây, này Ananda, vị Tỳ-kheo vượt qua toàn diện Hư không vô biên xứ, nghĩ rằng: “Thức là vô biên,” chứng và trú Thức vô biên xứ (*viññāṇaṇcāyatana*). Đây Ananda, lạc này khác với lạc kia, vì diệu hơn và thù thắng hơn.

“Đây Ananda, ai nói như sau: “Lạc và hỷ này là tối thượng mà các chúng sanh có thể cảm thọ”. Ta không chấp nhận như vậy. Vì sao vậy? Vì có một lạc khác với lạc kia, vì diệu hơn và thù thắng hơn. Ở đây, này Ananda, vị Tỳ-kheo vượt qua toàn diện Thức vô biên xứ, nghĩ rằng: “không có vật gì”, chứng và trú Vô sở hữu xứ (*ākāraṇaṇcāyatana*). Đây Ananda, lạc này khác với lạc kia, vì diệu hơn và thù thắng hơn.

“Đây Ananda, ai nói như sau: “Lạc và hỷ này là tối thượng mà các chúng sanh có thể cảm thọ”. Ta không chấp nhận như vậy. Vì sao vậy? Vì có một lạc khác với lạc kia, vì diệu hơn và thù thắng hơn. Ở đây, này Ananda, vị Tỳ-kheo vượt qua toàn diện Vô sở hữu xứ, chứng và trú Phi tướng phi phi tướng xứ (*n’eva saññā n’āsaññayatana*). Đây Ananda, lạc này khác với lạc kia, vì diệu hơn và thù thắng hơn.

“Đây Ananda, ai nói như sau: “Lạc và hỷ này là tối thượng mà các chúng sanh có thể cảm thọ”. Ta không chấp nhận như vậy. Vì sao vậy? Vì có một lạc khác với lạc kia, vì diệu hơn và thù thắng hơn. Và này Ananda, lạc ấy khác với lạc kia, vì diệu hơn và thù thắng hơn là gì? Ở đây, này Ananda, vị Tỳ-kheo vượt qua toàn diện Phi tướng phi phi tướng xứ, chứng và trú Diệt thọ tướng định (*saññā-vedayita-nirodha*). Đây Ananda, lạc này khác với lạc kia, vì diệu hơn và thù thắng hơn.”

Trong mười cấp độ an lạc, cấp độ cuối cùng là tối thượng và siêu việt nhất. Trạng thái tối thượng đó là Diệt Tận Định (*nirodha samāpati*), tức là chứng đắc Niết Bàn (*nibbāna*) trong kiếp hiện tại. Điều kiện tiên quyết tuyệt đối cần có để chứng đắc trạng thái này là hoàn toàn chứng và trú trong tám tầng thiền cũng như chứng đắc quả A-na-hàm (*Anāgāmi*) hay A-la-hán trước đó.

Như đức Phật đã lường trước, các du sĩ ngoại đạo có thể nói như sau: “Sa-môn Gotama nói đến Diệt thọ tướng định, và chủ trương định ấy thuộc về lạc thọ. Như vậy là gì, như vậy là thế nào?”

Đức Phật trả lời:

“Đây chư Hiền, Thế Tôn không chủ trương rằng chỉ có những gì tùy thuộc lạc thọ là thuộc về lạc; vì rằng, chư Hiền, Thế Tôn chủ trương rằng chỗ nào, chỗ nào có được lạc thọ, như vậy chỗ ấy, chỗ ấy thuộc về lạc”⁷³⁹

Đức Phật tuyên bố rằng tất cả những gì được trải nghiệm và cảm nhận từ ngũ quan đều là đau khổ. Tại sao vậy? Bởi vì người trong cảnh khổ sẽ khao khát được hạnh phúc, mà người được xem là hạnh phúc cũng vẫn khao khát được nhiều hạnh phúc hơn. Khao khát hạnh phúc của thế gian là không bao giờ cạn.

⁷³⁹ Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), Tập II (Gahapativagga), Kinh Nhiều Cảm Thọ (*Bahuvēdāniya Sutta*) số 59.

39. CHARACTERISTICS OF NIBBĀNA

Đức Phật tuyên bố bằng các từ quy ước: *Nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ* - “Niết Bàn là an lạc tối thượng.” Là an lạc tối thượng vì Niết Bàn không phải là loại an lạc đem lại từ ngũ quan. Niết Bàn là an lạc có được từ sự giải thoát tích cực khỏi mọi khổ đau của cuộc đời.

Sự diệt tận đau khổ thường được gọi là “an lạc”, tuy nhiên cách gọi này không mô tả trọn vẹn bản chất thực sự của Niết Bàn.

Niết Bàn (Nibbāna) là gì?

Trong Mi Tiên Vấn Đáp (*Milindapañha*), Đại đức Nāgasena (Na-tiên) mô tả Niết Bàn (*nibbāna*) như sau:

“Không có nơi nào ở phương đông, nam, tây, bắc, thượng, hạ, hay bên ngoài mà tìm thấy Niết Bàn (nibbāna). Thế nhưng thực sự có Niết Bàn (nibbāna), và người nào có đời sống chân chánh, kiên trú vững chắc vào giới định tuệ thanh tịnh thì sẽ nhận thấy Niết Bàn, không kể người ấy ở Hy Lạp, Trung Hoa, Alexandria, hay Kosala.

“Ví như lửa không ở chỗ cụ thể nào nhưng sẽ hiện ra khi hội đủ nhân duyên cần thiết, Niết Bàn (nibbāna) cũng thế, không ở chỗ nào cả nhưng sẽ được thành tựu khi đạo đủ duyên đầy.”

Trong kinh Rohitassa⁷⁴⁰, đức Phật thuyết:

“Này Hiền giả, trong cái thân dài độ mấy tấc này, với những tưởng, những tư duy của nó, Ta tuyên bố về thế giới, về thế giới tập khởi, về thế giới đoạn diệt, về con đường đưa đến thế giới đoạn diệt.”

Trong đoạn này, “thế giới” có nghĩa là khổ. Do đó, “thế giới đoạn diệt” nghĩa là diệt khổ, tức Niết Bàn (*nibbāna*).

Thành tựu Niết Bàn (*nibbāna*) phụ thuộc vào “cái thân dài độ mấy tấc này”. Niết Bàn không phải là cái được tạo ra hay sẽ được tạo ra. Theo Thanh Tịnh Đạo Luận (*Visuddhimagga*), Niết Bàn được chứng đắc hay thành tựu bằng phương tiện bốn con đường Thánh quả, chứ không được tạo ra.

Niết Bàn (*nibbāna*) là nơi không có Tứ Đại, không có bốn thành phần cơ bản là Địa đại (*paṭhavī*) có đặc tính giãn nở, Thủy đại (*āpo*) có đặc tính kết dính, Hỏa đại hay Nhiệt đại (*tejo*) có đặc tính nóng và lạnh, và Phong đại (*vāyo*) có đặc tính chuyển động.

Trong kinh Phật Tự Thuyết (*Udāna*), đức Phật thuyết:

“Ví như, này các Tỳ kheo, phàm có những dòng nước gì ở đời chảy vào biển lớn, phàm có những nước mưa từ trời rơi xuống, nhưng không vì vậy mà biển lớn có giảm tăng. Cũng vậy này các Tỳ kheo, nếu có những vị Tỳ kheo nhập vào Niết Bàn giới, không có dư y, Niết bàn giới cũng không vì vậy được thấy có giảm tăng.”

Như vậy, Niết Bàn (*nibbāna*) không phải là một cảnh giới thiên đường nào đó dành cho một cá nhân siêu thế. Niết Bàn là một pháp (*dhamma*), một thành tựu đều nằm trong

⁷⁴⁰ Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*); Kinh Tăng Chi Bộ (*Anguttara Nikāya*).

tâm với của tất cả chúng ta.

Một thiên đường vĩnh cửu theo quan niệm của đạo Do Thái, đạo Cơ Đốc và đạo Hồi là nơi có mọi loại khoái lạc mà con người khao khát, có thể hưởng thụ sung sướng mặc sức. Thiên đường đó, trong thực tế là không thể nào. Tuyệt đối sai lầm khi nghĩ rằng có một nơi trường cửu như vậy ở đâu đó.

Sau khi chấp nhận Niết Bàn (*nibbāna*) không trú ở nơi nào, vua Milinda (Mi-lan-đà) hỏi Đại đức Nāgasena (Na-tiên) đâu là nền tảng cho một người có đời sống chân chánh để thành tựu Niết Bàn (*nibbāna*):

“Có, tâu đại vương, có một nền tảng như thế.”

“Bach Đại đức Nāgasena, nền tảng ấy là gì?”

“Tâu đại vương, Giới hạnh là căn bản. Bởi vì, nếu vừng vàng đặt nền tảng trên Giới hạnh và thận trọng nhiếp tâm quán tưởng thì dầu ở nơi nào, ở miền Bắc Hải hay ở Hy Lạp, ở Trung Hoa hay ở xứ Thát Đạt, dầu ở Alexandria hay ở Nikumba, ở Benares hay ở Kosala, ở Kashmir hay ở Gandhara, trên đỉnh núi cao hay ở một cõi Thiên xa lạ, dầu thế nào đi nữa, người đã sửa dọn mình, sống đời chân chánh, sẽ thành tựu Niết Bàn.”⁷⁴¹

Ai chứng Niết Bàn?

Câu hỏi này hoàn toàn không phù hợp, bởi lẽ đạo Phật phủ nhận có một thực thể trường tồn hay một linh hồn bất tử tồn tại. Một “chúng sanh”, thường được ví như “bộ y phục của linh hồn”, chỉ là một tập hợp của các yếu tố nhân duyên.

Chẳng hạn, một “cỗ xe ngựa” không là gì khác độc lập ngoài sự kết hợp của các thành phần như trục xe, bánh xe, cang xe, v.v. Một “căn nhà” chỉ là tên gọi thuận tiện cho tổ hợp gồm gạch, gỗ, thạch cao, sơn, đường ống, dây điện v.v. được sắp xếp, bố trí theo một cách nào đó để bao bọc lại một khoảng không gian, chứ không có cái thực thể căn nhà nào tồn tại tách biệt.

Tương tự như vậy, một “chúng sanh”, một “cá nhân”, một “người”, hay các đại từ nhân xưng như “tôi”, “người đó”, v.v. không là gì khác ngoài tổ hợp của danh và sắc thường xuyên thay đổi, và không có cái thực thể nào tồn tại tách biệt.

Thay vì một linh hồn vĩnh cửu hay một cái “tôi” ảo tưởng, đạo Phật chủ trương có một dòng sinh mệnh linh hoạt (*santati*) luôn chảy vô cùng tận (*ad infinitum*), được nuôi dưỡng bởi vô minh (*avijjā*) và tham ái (*taṇhā*). Hành giả khi diệt tận hai nguyên nhân gốc rễ này sẽ đắc quả A-la-hán, và chúng sẽ ngừng chảy sau cái chết cuối cùng của hành giả.

Theo cách nói phổ thông, vị A-la-hán chứng nhập Đạt Bát Niết Bàn (*parinibbāna*), hay nhập Niết Bàn (*nibbāna*) khi mất đi. Thế nhưng theo nghĩa tuyệt đối, bởi vì không có một cái tôi, linh hồn hay thực thể bản ngã vĩnh cửu nào, không thể nói chính xác về cái chết của một thứ như thế. Điều mà chúng ta đang muốn nói ở đây chỉ là sự cắt đứt của tiến trình tâm sinh lý tại thời điểm chết.

Do đó, trong Thanh Tịnh Đạo Luận (*Visuddhimagga*) (Chương XIX) có viết như sau:

Trong tất cả loại hữu sanh, thú, thức trú và hữu tình cư, chỉ có danh sắc xuất hiện, sanh bằng sự liên kết nhân-quả, hành giả không thấy có người làm ở

⁷⁴¹ Mi Tiên Vấn Đáp (*Milindapañha*).

39. CHARACTERISTICS OF NIBBĀNA

ngoài động tác. Không có con người cảm thọ quả báo ở ngoài sự sanh quả báo. Nhưng vị ấy thấy với trí tuệ chân chánh rằng bậc trí nói "người làm" khi có sự làm và "người cảm thọ" khi có cảm thọ, chỉ là nói tùy thuận thể tục. Do đó cổ đức nói:

*Không có người làm nghiệp
cũng không người gặt quả báo
Chỉ có hiện tượng trôi chảy
thấy khác thể là không đúng.*

*Và khi nghiệp và báo
duy trì vòng quay theo nhân duyên
như hạt và cây tiếp nối lẫn nhau
người ta không thể chỉ ra khởi thủy
trong vòng sinh tử ở tương lai
cũng không thể nói là chúng không sanh ...*

*Vì ở đây không có Phạm thiên,
sáng tạo chủ của vòng tái sanh,
chỉ có những hiện tượng tuôn chảy,
do nhân duyên và các duyên khác.*

Sự khác biệt chính yếu giữa quan niệm của đạo Phật về Niết Bàn (*nibbāna*) và quan niệm của đạo Hindu (hay Ấn Độ giáo) về Niết Bàn (*nirvāṇa* hay *mukti*) nằm ở chỗ: đạo Phật xem cứu cánh của mình không có linh hồn và đấng Sáng Thế, trong khi đạo Hindu tin rằng có một linh hồn vĩnh cửu (*ātman*⁷⁴²) và đấng Sáng Thế. Đó là lý do tại sao đạo Phật không được gọi là Chủ nghĩa Vĩnh cửu hay Chủ nghĩa Hư vô. Không có cái gì vĩnh cửu hay hư vô trong Niết Bàn (*nibbāna*).

Kết luận

Cần phải thừa nhận Niết Bàn (*nibbāna*) là một trong những vấn đề thâm sâu và khó hiểu nhất trong giáo lý của đức Phật. Dù chúng ta có suy luận đến đâu, chúng ta cũng không thể nào thấu triệt bản chất thực sự của Niết Bàn. Cách duy nhất để hiểu về Niết Bàn là chứng ngộ bằng trí tuệ trực giác của mình.

Mặc dù người bình thường không thể lĩnh hội Niết Bàn (*nibbāna*) bằng ngũ quan và cảm thấy vô cùng khó hiểu, con đường duy nhất đi thẳng đến Niết Bàn (*nibbāna*) đã được đức Phật giải thích cặn kẽ và mở ra cho tất cả mọi chúng sanh. Cứu cánh hiện tại có thể còn mù mờ, nhưng phương pháp đi đến cứu cánh đó lại hoàn toàn rõ ràng. Và khi đã thành tựu, cứu cánh đó sẽ hiện ra sáng tỏ như mặt trăng không bị mây che. ■

⁷⁴² Từ Pāli là *attā*.

40

Con đường đến Niết Bàn (Nibbāna)

“Con đường Trung đạo đưa đến an tịnh, thắng trí, giác ngộ, Niết Bàn (nibbāna).”⁷⁴³

Con đường Trung Đạo

Trung Đạo (*majjhimā paṭipadā*) là con đường dẫn đến Niết Bàn (*nibbāna*), tránh hai cực đoan là tự hành khổ mình làm suy yếu trí lực, và đắm say trong các dục làm cản trở tu tập đạo tâm.

Con đường Trung Đạo này gồm tám chi phần sau đây:⁷⁴⁴

1. Chánh Tri kiến (*sammā diṭṭhi*);
2. Chánh Tư duy (*sammā saṃkappa*);
3. Chánh Ngữ (*sammā vācā*);
4. Chánh Nghiệp (*sammā kammanta*);
5. Chánh Mạng (*sammā ājīva*);
6. Chánh Tinh tấn (*sammā vāyāma*);
7. Chánh Niệm (*sammā sati*);
8. Chánh Định (*sammā samādhi*).

Hai chi phần đầu tiên thuộc về Tuệ (*paññā*), ba chi phần tiếp theo thuộc về Giới (*sīla*), và ba chi phần cuối cùng thuộc về Định (*samādhi*).

Theo thứ tự tu tập, Giới, Định và Tuệ là ba giai đoạn của con đường dẫn đến Niết Bàn (*nibbāna*).

Ba giai đoạn này được thể hiện trong đoạn thi kệ súc tích như sau:

“Không làm mọi điều ác
 Thành tựu các hạnh lành⁷⁴⁵,
 Tâm ý giữ trong sạch
 Chính lời chư Phật dạy.”⁷⁴⁶

Thiện và Bất thiện

⁷⁴³ Kinh Tương Ưng Bộ (*Saṃyutta Nikāya*), Thiên Đại Phẩm (*Mahāvagga*), Tương Ưng Sự thật (*Sacca*), Kinh Chuyển Pháp Luân (*Dhammacakkapavattana Sutta*).

⁷⁴⁴ Bát Chánh Đạo được giải thích chi tiết trong chương 22.

⁷⁴⁵ “Điều ác” nghĩa là những gì liên quan đến gốc rễ tham, sân và si; “hạnh lành” nghĩa là những gì liên quan đến những gốc rễ ngược lại là vô tham, vô sân và vô si.

⁷⁴⁶ Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), XIV Phẩm Phật Đà, kệ 183.

Ta gặt những gì ta gieo. Bất thiện đem lại đau khổ, Thiện đem lại hạnh phúc. Đau khổ và hạnh phúc của ta là kết quả trực tiếp của những suy nghĩ, lời nói hay hành động thiện và bất thiện của mình.

Hành giả có Chánh kiến đều nắm rõ định luật Nhân Quả, và dùng mọi khả năng của mình để tránh xa điều ác, làm nhiều việc lành. Hành giả làm như vậy vì lợi lạc của chính mình và của người khác. Hành giả xem đây là bổn phận của mình trong đời sống tạo mọi phước lành cho bản thân và thế gian.

Hiểu rõ sự sống là quý giá với muôn loài, không ai có quyền hủy hoại sự sống của sinh linh khác, hành giả rải tâm từ bi đến mọi loài chúng sanh, tránh xa mọi sát hại hoặc gây thương tích cho bất cứ sinh linh nào.

Không hề có quy tắc nào bắt chúng sanh này làm mồi cho chúng sanh khác. Thế nhưng trong tự nhiên, chúng sanh nào mạnh hơn sẽ ăn thịt chúng sanh yếu hơn để duy trì sự sống. Đó là bản năng đơn thuần của loài thú. Điều đó có thể chấp nhận được vì loài thú không có ý thức việc chúng làm, nhưng điều đó không thể chấp nhận được với loài người có khả năng tư duy và hiểu biết. Bất kể vì lý do nào để thỏa mãn khẩu vị hay tiêu khiển giải khuây, sát sanh trực tiếp hay gián tiếp đều không chính đáng. Nếu sát sanh đã không đúng, thì sát nhân còn tàn ác đến mức nào, bất kể một người hay nhiều người dùng mọi thủ đoạn tàn bạo hay “văn minh” để tàn sát dưới danh nghĩa hòa bình, tôn giáo hay bất kỳ mục đích được cho là “đẹp đẽ” nào khác.

Liêm khiết, trung thực và chánh trực là những đặc tính của hành giả có Chánh kiến. Hành giả cố tránh xa sự trộm cắp dưới mọi hình thức, dù lộ liễu hay kín đáo. Hành giả gìn giữ tiết hạnh và thanh tịnh khi tránh xa mọi hành động tà dâm làm hạ thấp tư cách cao quý của con người. Hành giả không nói vọng ngữ, không nói lời thô lỗ, vu khống, nhảm nhí, chỉ nói lời chân thật, khả ái, tử tế và lợi lạc. Hành giả tránh xa các loại bia rượu, các loại nước uống có chất gây say làm tâm trí xao lãng và mê muội, cố gắng trau dồi chánh niệm và mở mang trí tuệ.

Những quy tắc kiểm soát hành vi cơ bản đó là thiết thực cho hành giả đang bước trên con đường dẫn đến Niết Bàn (*nibbāna*), chủ yếu bởi vì chúng giúp kiểm soát hành động và lời nói. Vi phạm các quy tắc đó chỉ càng gây ra những rào cản, trở ngại cho việc tu tập trên con đường đạo, trong khi gìn giữ, tuân thủ chúng nghiêm ngặt sẽ hỗ trợ cho việc tu tập thuận lợi và vững vàng.

Thâu nhiếp các Căn

Tiến một bước xa hơn trên con đường tu tập, hành giả giờ đây cố gắng kiểm soát các căn hay các giác quan của mình. Để chế ngự sự tham ăn và để giúp cho thân tâm phần chần, hành giả có thể nhịn ăn tối thiểu một lần mỗi tháng. Sống đơn giản và thanh đạm tốt hơn sống xa hoa vốn khiến con người trở thành nô lệ của vật chất. Nên sống độc thân để có thể bảo tồn và cống hiến năng lượng tinh - khí - thần quý giá của mình vì lợi lạc cho mình và cho người khác. Sống một cuộc đời như thế, hành giả rời xa những trói buộc của thế gian vốn luôn cản trở con đường tu tập. Nhiều vị đạo sư vĩ đại đã giữ gìn cơ thể thanh đạm của mình, sống cuộc đời độc thân mộc mạc, tối giản và tự kiểm soát nghiêm ngặt.

39. CHARACTERISTICS OF NIBBĀNA

Khi tu tập tuần tự và vững chãi, khi hành giả kiểm soát mọi lời nói, hành động và thân nghiệp các căn, nghiệp lực của hành giả tinh cần bấy giờ sẽ làm cho hành giả rời xa các khoái lạc thế gian và thích nghi với đời sống tu hành. Khi đó, hành giả sẽ có suy nghĩ thế này:

*“Trời buộc, sống gia đình,
Tụ hội mọi bụi đời,
Phóng khoáng, đời xuất gia
Thấy vậy nên xuất gia.”⁷⁴⁷*

Hiểu rõ sự phù phiếm của các khoái lạc nhục dục, hành giả tự nguyện từ bỏ mọi sự nghiệp vật chất thế gian, và khoác lên mình bộ y tu sĩ để sống cuộc đời Phạm hạnh (*brahmacariya*) thuần khiết, thanh tịnh. Thế nhưng, vị thánh không phải làm nên từ hình tướng bên ngoài mà chính từ sự thanh lọc bên trong và đời sống gương mẫu.

*“Ai mặc áo cà sa
Tâm chưa rời uế trước⁷⁴⁸,
Không tự chế, không thực,
Không xứng áo cà sa.*

*“Ai rời bỏ uế trước,
Giới luật khéo nghiêm trì,
Tự chế, sống chơn thực,
Thật xứng áo cà sa.”⁷⁴⁹*

Sự chuyển hóa phải từ trong ra ngoài, chứ không phải từ ngoài vào trong. Tuyệt đối không nhất thiết phải rút lui ẩn dật nơi hẻo lánh vắng vẻ và sống cuộc đời khất sĩ mới chứng ngộ được Niết Bàn (*nibbāna*). Tuy nhiên, sống như một vị Tỳ kheo sẽ giúp tu tập mau tiến bộ và thuận lợi, mặc dù một vị cư sĩ tại gia vẫn có thể đắc quả Thánh.

Hành giả tại gia đắc quả A-la-hán khi xung quanh đầy đủ mọi cảm dỗ của thế tục, chắc chắn đáng được tán dương hơn một vị Tỳ kheo đắc quả A-la-hán khi sống trong môi trường tịch tĩnh, không xao lãng.

Nhắc đến một vị đại thần đắc quả A-la-hán lúc ngồi trên lưng voi với y phục trang sức sang trọng, đức Phật nhận xét:

*“Ai sống tự trang sức
Nhưng an tịnh⁷⁵⁰, nhiếp phục⁷⁵¹
Sống kiên trì, phạm hạnh⁷⁵¹
Không hại mọi sinh linh⁷⁵²*

⁷⁴⁷ Kinh Tập (*Sutta Nipāta*), Đại Phẩm (*Mahāvagga*), Kinh Xuất Gia (*Pabbajjā Sutta*), kệ 406.

⁷⁴⁸ Có sự chơi chữ trong đoạn kệ này. *Anikkasāva* nghĩa là “rời uế trước,” *kāsāva* nghĩa là “áo cà sa”, dấu hiệu của sự tu tập khổ hạnh. Hình tướng bên ngoài của đời sống Phạm hạnh sẽ không có ý nghĩa gì nếu không có sự thanh tịnh bên trong. Có một dịp đức Phật nói rằng một người thanh tịnh thực sự là một vị tu hành ẩn dật lý tưởng, bất kể hình tướng bên ngoài của vị ấy.

⁷⁴⁹ Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), I Phẩm Song Yếu, kệ 9 – 10.

⁷⁵⁰ Trong hành vi của vị ấy.

⁷⁵¹ Bốn bậc Thánh là: (1) Tu-đà-hoàn (*Sotāpanna*) hay Dự lưu, Nhập lưu; (2) Tư-đà-hàm (*Sakadāgāmi*) hay Nhất lai; (3) A-na-hàm (*Anāgāmi*) hay Bất lai; và A-la-hán (*Arahatta*).

⁷⁵² Tuyệt đối không hại mọi sinh linh từ suy nghĩ, lời nói đến hành động.

*Vị ấy là phạm chí
Hay sa môn, khát sĩ*⁷⁵³.⁷⁵⁴

Có nhiều trường hợp các vị cư sĩ tại gia chứng ngộ Niết Bàn (*nibbāna*) mà không phải xuất ly thế gian. Vị Đại Thí chủ sùng đạo và giàu lòng bố thí nhất là Anāthapiṇḍika (Cấp Cô Độc) đắc quả Tu-đà-hoàn (*Sotāpanna*)⁷⁵⁵, vị hoàng thân Mahānāma (Ma-ha-nam) tộc họ Thích (*Sākya*) đắc quả Tu-đà-hàm (*Sakadāgāmi*)⁷⁵⁶, thợ gốm Ghatikāra đắc quả A-na-hàm (*Anāgāmi*)⁷⁵⁷, và vua cha Suddhodana (Tịnh Phạn) của đức Phật khi qua đời đã đắc quả A-la-hán⁷⁵⁸.

Giới hạnh

Một vị Tỳ kheo phải giữ bốn loại Tăng Thượng Giới, đó là:

1. Biệt biệt giải thoát thu thúc giới (*Pātimokkha sīla*): đây là bộ Giới Bỏ, tức các giới cơ bản;⁷⁵⁹
2. Lục căn thu thúc giới (*Indriyaśamvara sīla*): các giới thu thúc hay chế ngự các căn tức các giác quan;
3. Chánh mạng thu thúc giới (*Ājīvapārisuddhi sīla*): các giới gìn giữ sự thanh tịnh trong đời sống;
4. Quán tưởng thọ vật dụng giới (*Paccayasannissita sīla*): các giới nương theo 4 vật dụng, nói về tư cách dùng 4 món ấy được trong sạch, nhờ phép quán tưởng.

Bốn nhóm giới này được gọi chung là Thanh Tịnh Giới (*sīla-visuddhi*), là pháp đầu tiên trong bảy pháp Thanh tịnh trên con đường dẫn đến Niết Bàn (*nibbāna*).

Khi một hành giả gia nhập Tăng đoàn và tiếp nhận Cụ Túc giới (*upasampadā*), hành giả được gọi là Tỳ kheo (*bhikkhu*). Từ Pāli này khó dịch ra một danh từ tương đương có nghĩa chính xác. “Khát sĩ” có thể được xem là có nghĩa sát nhất, nhưng không có nghĩa là người đi khát thực mà nên hiểu là người sống nhờ vật thực được bố thí, cúng dường.

Không ai bị ép phải trở thành Tỳ kheo (*bhikkhu*). Hành giả trở thành Tỳ kheo theo ý nguyện của mình để sống cuộc đời phạm hạnh cho đến khi nào hành giả mong muốn. Hành giả có thể tự do rời Tăng đoàn bất cứ lúc nào.

Tỳ kheo (*bhikkhu*) phải giữ 227 giới. Có bốn trọng giới phải được giữ nghiêm ngặt, liên quan đến các tội thực hiện việc đôi lứa, tội trộm cắp, tội giết người, và tội khoe pháp thượng nhân không thực chứng. Nếu Tỳ kheo vi phạm một trong bốn trọng giới này, Tỳ kheo được xem là “thất bại” hay “bất cộng trụ” (*pārājikā*), và tự động không còn là Tỳ kheo nữa. Nếu mong muốn, vị này có thể trở lại Tăng đoàn làm Sa-di (*sāmaṇera*). Nếu Tỳ kheo vi phạm bất kỳ các giới khác ngoài bốn trọng giới, Tỳ kheo phải sám hối sửa chữa tùy theo mức vi phạm nặng nhẹ.

Những đặc điểm nổi trội của một Tỳ kheo (*Bhikkhu*) là thanh tịnh, hoàn toàn độc thân, tự nguyện không sở hữu bất kỳ của cải nào, khiêm tốn, tối giản, phụng sự vị tha, tự

⁷⁵³ Bởi vì vị ấy đã chấm dứt mọi phiền não và ái dục.

⁷⁵⁴ Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), X Phẩm Hình Phạt, kệ 142.

⁷⁵⁵ Là bậc Dự lưu hay Nhập lưu, quả Thánh đầu tiên.

⁷⁵⁶ Là bậc Nhất lai, quả Thánh thứ nhì.

⁷⁵⁷ Là bậc Bất lai, quả Thánh thứ ba.

⁷⁵⁸ Là Thánh quả cuối cùng.

⁷⁵⁹ Bộ Giới Bỏ này có 227 giới cho một Tỳ kheo. Tỳ kheo ni còn phải giữ thêm các giới khác.

kiểm soát, nhẫn nhục, từ bi, và vô hại.

Sống như đời sống của một Tỷ kheo, hay nói cách khác là từ bỏ những dục lạc và tham vọng của thế gian, chỉ là một phương tiện hữu hiệu để thành tựu Niết Bàn (*nibbāna*) chứ không phải là cứu cánh.

Tuần tự Tu tập

Có một câu chuyện chỉ dạy trong kinh Ganaka Moggallāna (*Gaṇaka Moggallāna Sutta*) số 107 thuộc Kinh Trung Bộ (*Majjhima Nikāya*), về một vị toán số Bà-la-môn tên là Gaṇaka Moggallāna đã đến chỗ đức Phật khi Ngài đang trú tại tu viện gần thành Sāvattthī (Xá-vệ) do bà Visākhā (Tỳ-xá-khư) xây dựng cúng dường. Gaṇaka Moggallāna có một câu muốn hỏi. Đầu tiên, ông nêu ra có nhiều việc trong đời cần phải làm tuần tự từng bước một. Sau đó ông hỏi đức Phật: “Có thể trình bày chẳng trong Pháp và Luật này của Tôn giả cũng có một tuần tự học tập, một tuần tự công trình, một tuần tự đạo lộ như vậy?” Đức Phật đáp có thể, và giải thích các bước khác nhau khi tu tập Giáo pháp (*Dhamma*).

Một thời Thế Tôn trú ở Savatthi, Pubbarama, nơi lâu đài của Migaramatu (Đông Viên Lộc Mẫu Giảng đường). Rồi Bà-la-môn Ganaka Moggallana đi đến chỗ Thế Tôn, sau khi đến nói lên những lời chào đón hỏi thăm, sau khi nói lên những lời chào đón hỏi thăm thân hữu, liền ngồi xuống một bên. Ngồi xuống một bên, Bà-la-môn Ganaka Moggallana bạch Thế Tôn:

“Vị như, thưa Tôn giả Gotama, tại lâu đài Migaramatu này, có thể thấy được một học tập tuần tự, một công trình tuần tự, một đạo lộ tuần tự, tức là những tầng cấp của lầu thượng cuối cùng; thưa Tôn giả Gotama, cũng vậy, đối với những vị Bà-la-môn này, được thấy một học tập tuần tự, một công trình tuần tự, một đạo lộ tuần tự, tức là sự học hỏi (các tập Veda). Thưa Tôn giả Gotama, cũng vậy, đối với những vị bần cung này, được thấy một học tập tuần tự, một công trình tuần tự, một đạo lộ tuần tự, tức là nghệ thuật bần cung. Cũng vậy, thưa Tôn giả Gotama, đối với chúng con là những người toán số, sống nhờ nghề toán số, cũng được thấy một học tập tuần tự, một công trình tuần tự, một đạo lộ tuần tự, tức là toán số. Thưa Tôn giả Gotama, vì rằng khi có được người đệ tử, trước hết chúng con bắt người ấy đếm như sau: "Một, một lần, hai, hai lần, ba, ba lần, bốn, bốn lần, năm, năm lần, sáu, sáu lần, bảy, bảy lần, tám, tám lần, chín, chín lần, mười, mười lần". Và thưa Tôn giả Gotama, chúng con bắt đếm tới một trăm. Có thể trình bày chẳng, thưa Tôn giả Gotama, trong Pháp và Luật này, cũng có một tuần tự học tập, một tuần tự công trình, một tuần tự đạo lộ như vậy?”

“Có thể trình bày, này Bà-la-môn, trong Pháp và Luật này, có một tuần tự học tập, có một tuần tự công trình, có một tuần tự đạo lộ. Ví như, này Bà-la-môn, một người huấn luyện ngựa thiện xảo, sau khi được một con ngựa hiền thiện, trước tiên luyện tập cho nó quen mang dây cương, rồi tập luyện cho nó quen các hạnh khác; cũng vậy, này Bà-la-môn, Như Lai khi được một người đáng được điều phục, trước tiên huấn luyện người ấy như sau: "Hãy đến Tỷ-kheo, hãy giữ giới hạnh, hãy sống chế ngự với sự chế ngự của giới bốn, đầy đủ oai nghi chánh hạnh, thấy sự nguy hiểm trong những lỗi nhỏ nhất, thọ trì và học tập các học giới".

“Này Bà-la-môn, khi vị Tỷ-kheo giữ giới hạnh, chế ngự với sự chế ngự của giới bốn, đầy đủ oai nghi chánh hạnh, thấy sự nguy hiểm trong những lỗi nhỏ nhất, thọ trì và học tập các học giới, Như Lai mới huấn luyện vị ấy thêm như sau: "Hãy

39. CHARACTERISTICS OF NIBBĀNA

đến Tỳ-kheo, hãy hộ trì các căn, khi mắt thấy sắc chớ có nắm giữ tướng chung, chớ có nắm giữ tướng riêng. Những nguyên nhân gì, vì nhãn căn không được chế ngự khiến tham ái, ưu bi, các ác bất thiện pháp khởi lên, vị Tỳ-kheo tự chế ngự nguyên nhân ấy, hộ trì con mắt, thực hành sự hộ trì con mắt. Khi tai nghe tiếng.... mũi ngửi hương... lưỡi nếm vị.. thân cảm xúc... ý nhận thức các pháp, vị ấy không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng. Những nguyên nhân gì, vì ý căn không được chế ngự, khiến tham ái, ưu bi, các pháp ác bất thiện khởi lên, Tỳ-kheo chế ngự nguyên nhân ấy, hộ trì ý căn, thực hành sự hộ trì ý căn".

"Này Bà-la-môn, sau khi Tỳ-kheo hộ trì các căn rồi, Như Lai mới huấn luyện vị ấy thêm như sau: "Hãy đến Tỳ-kheo, hãy tiết độ trong ăn uống, chơn chánh giác sát thọ dụng món ăn, không phải để vui đùa, không phải để đam mê, không phải để trang sức, không phải để tự làm đẹp mình, chỉ để thân này được duy trì, được bảo dưỡng, khỏi bị gia hại, để chấp trì Phạm hạnh, nghĩ rằng: "Như vậy ta diệt trừ các cảm thọ cũ và không cho khởi lên các cảm thọ mới; và ta sẽ không phạm lỗi lầm, sống được an ổn".

"Này Bà-la-môn, sau khi Tỳ-kheo tiết độ trong ăn uống rồi, Như Lai mới huấn luyện vị ấy thêm như sau: "Hãy đến Tỳ-kheo, hãy chú tâm cảnh giác! Ban ngày trong khi đi kinh hành và trong khi đang ngồi, gột sạch tâm trí khỏi các chương ngại pháp; ban đêm trong canh đầu, trong khi đi kinh hành và trong khi đang ngồi, gột sạch tâm trí khỏi các chương ngại pháp; ban đêm trong canh giữa, hãy nằm xuống phía hông bên phải, như dáng nằm con sư tử, chân gác trên chân với nhau, chánh niệm tỉnh giác, hướng niệm đến lúc ngồi dậy lại. Ban đêm trong canh cuối, khi đã thức dậy, trong khi đi kinh hành và trong khi đang ngồi, gột sạch tâm trí khỏi các chương ngại pháp".

"Này, Bà-la-môn, sau khi vị Tỳ-kheo chú tâm tỉnh giác, Như Lai mới huấn luyện vị ấy thêm nữa như sau: "Hãy đến Tỳ-kheo, hãy thành tựu chánh niệm tỉnh giác, khi đi tới khi đi lui đều tỉnh giác; khi nhìn thẳng, khi nhìn quanh đều tỉnh giác; khi co tay, khi duỗi tay đều tỉnh giác; khi mang y kép, bình bát, thượng y đều tỉnh giác; khi ăn, uống, nhai, nuốt, đều tỉnh giác; khi đi đại tiện, tiểu tiện đều tỉnh giác; khi đi, đứng, ngồi, nằm, thức, nói, yên lặng đều tỉnh giác".

"Này Bà-la-môn, sau khi chánh niệm tỉnh giác rồi, Như Lai mới huấn luyện vị ấy thêm như sau: "Hãy đến Tỳ-kheo, hãy lựa một chỗ thanh vắng, tịch mịch như rừng, gốc cây, khe núi, hang đá, bãi tha ma, lùm cây, ngoài trời, đồng rơm".

"Vị ấy lựa một chỗ thanh vắng, tịch mịch, như rừng, gốc cây, khe núi, hang đá, bãi tha ma, lùm cây, ngoài trời, đồng rơm. Sau khi đi khát thực về và ăn xong, vị ấy ngồi kiết-già, lưng thẳng tại chỗ nói trên và an trú chánh niệm trước mặt. Vị ấy từ bỏ tham ái ở đời, sống với tâm thoát ly tham ái, gột rửa tâm hết tham ái. Từ bỏ sân hận, vị ấy sống với tâm không sân hận, lòng từ mẫn thương xót tất cả chúng hữu tình, gột rửa tâm hết sân hận. Từ bỏ hôn trầm thụy miên, vị ấy sống thoát ly hôn trầm thụy miên, với tâm tưởng hướng về ánh sáng, chánh niệm tỉnh giác, gột rửa tâm hết hôn trầm thụy miên; từ bỏ trạo cử hối tiếc, vị ấy sống không trạo cử, nội tâm trầm lặng, gột rửa tâm hết trạo cử hối tiếc; từ bỏ nghi ngờ, vị ấy sống thoát khỏi nghi ngờ, không phân vân lưỡng lự, gột rửa tâm hết nghi ngờ đối với các thiện pháp.

"Khi đoạn trừ năm triền cái ấy, những pháp làm ô nhiễm tâm, làm trí tuệ yếu ớt, vị ấy ly dục, ly bất thiện pháp chứng và trú Thiền thứ nhất, một trạng thái hỷ lạc do ly dục sanh, với tầm với tứ. Vị ấy diệt tầm và tứ, chứng và trú Thiền thứ hai, một trạng thái hỷ lạc do định sanh, không tầm không tứ, nội tĩnh nhất tâm. Vị

39. CHARACTERISTICS OF NIBBĀNA

ấy ly hỷ trú xả, chánh niệm tỉnh giác, thân cảm sự lạc thọ mà các bậc Thánh gọi là xả niệm lạc trú, chứng và trú Thiền thứ ba. Xả lạc, xả khổ, diệt hỷ ưu đã cảm thọ trước, chứng và trú Thiền thứ tư, không khổ, không lạc, xả niệm thanh tịnh.

“Này Bà-la-môn, đối với những Tỳ-kheo nào là bậc hữu học, tâm chưa thành tựu, đang sống cần cầu sự vô thượng an tịnh các triền ách, đó là sự giảng dạy của Ta như vậy đối với những vị ấy. Còn đối với những vị Tỳ-kheo là bậc A-la-hán, các lậu 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, chánh trí giải thoát, những pháp ấy đưa đến sự hiện tại lạc trú và chánh niệm tỉnh giác.” ■