

Phật giáo

Sơ thời

khác với

Theravada

như thế nào

Một bảng liệt kê tiện dụng

Bhikkhu Sujato

Nguyễn Giác dịch Việt

**Phật giáo Sơ thời
khác với Theravada như thế nào
Một bảng liệt kê tiện dụng**

Nguyên Giác dịch Việt

Nguyên tác:
How Early Buddhism Differs From Theravada
A Handy Checklist
Bhikkhu Sujato (2022)

Nguồn: Thư viện Hoa Sen

<https://thuvienhoasen.org/a37343/ban-liet-ke-phat-giao-so-thoi-khac-voi-theravada-diem-nao>

MỤC LỤC

Lời dịch giả

Dẫn nhập

KHUYNH HƯỚNG TỔNG QUÁT (General tendencies)

Quá nhấn mạnh vào vô ngã (overdetermination of not-self)

Hai sự thật (the two truths)

Hệ Thống Hóa A Tỳ Đàm (abhidhammic systematization)

Tác giả A Tỳ Đàm (authorship of abhidhamma)

Dựa vào A Tỳ Đàm hơn các bài Kinh (abhidhamma over suttas)

Chủ nghĩa tự thể ngữ học (linguistic essentialism)

Lạc mất mạch văn Bà la môn (Loss of brahmanical context)

Tinh thần khảo sát (the spirit of inquiry)

Phương pháp thiền tập (meditation methods)

Các khóa thiền thất (meditation retreats)

Cái tối thiểu trần trụi (The bare minimum)

Sùng mộ vs. Thiền tập (devotion vs. meditation)

ĐỨC PHẬT (Buddha)

Bồ Tát: ý định hướng tới giác ngộ (bodhisatta: one intent on awakening)

Các phẩm tính toàn thiện (the perfections)

Truyện bản sanh (jātaka stories)

Tịnh Phạn trong ngôi vua (Suddhodana as king)

Bốn dấu hiệu (the four signs)

Như Lai (tathāgata)

Toàn tri (omniscience)

Tiên tri (prophecy)
 Các chuyến đi của Đức Phật (the buddha's travels)
 Hình ảnh Đức Phật (buddha images)
 Xá lợi (relics)

PHÁP (Dhamma)

Đối tượng của tâm (mind objects)
 Khoảnh khắc của tâm (mind moments)
 Khoảnh khắc hiện tại (present moment)
 Nghiệp cận tử (deathbed kamma)
 Trạng thái trung ấm (the in-between state)
 Quán về bất tịnh của thân nữ (contemplation of the ugliness of women's bodies)
 Tự tánh (sabhāva: inherent essence)
 Các pháp định (the varieties of samādhi)
 Huệ khô (dry insight)
 Thiền tuệ (insight meditation)
 Các tuệ tri kiến (the "insight knowledges")
 Tứ phân biệt đạo (the four paṭisambhidās)
 Hậu quả tiêu cực của nghiệp (the negative consequences of kamma)
 Vô ngã giản lược (reductionist not-self)
 Danh sắc như là tâm và thân (nāmarūpa as "mind and body")
 Tướng: căn bản thiền pháp (nimitta: the basis for meditation)
 Kasina: cái toàn thể thiền tập (kasiṇa: meditative totality)
 Một cỗ xe: nơi vạn pháp hợp nhất (ekāyana: where all things come together as one)
 Niệm: cái được suy nghĩ tư lường (muta: that which is thought)

Hành: lựa chọn (saṅkhāra: choices)
 Tâm chói sáng (the radiant mind)
 Vi lượng tử và phân tích tối hậu về vật chất (rūpa
 kalāpas and the ultimate analysis of matter)
 Căn bản vật chất của tâm (physical basis of mind)
 Chữ ti cho chữ tu (ti for tu)
 Nhấn mạnh vào hồi hướng phước (emphasis on
 transference of merits)

TĂNG (Sangha)

Tu sĩ và tiền bạc (monastics and money)
 Cấp bậc (hierarchy)
 Các viên chức Tăng đoàn do nhà nước bổ nhiệm (state-
 appointed sangha officials)
 Các vị trụ trì (abbots)
 Các bộ chúng (nikāyas)
 Dòng phái truyền thừa (ordination lineages)
 Các vị ni (nuns)
 Chế độ phụ quyền (patriarchy)
 Ni xuất gia và thọ giới do tăng thực hiện (ordination of
 bhikkhunīs by bhikkhus)
 Tin vào phụ nữ (believing women)
 Bộ phái (sectarianism)
 Thánh nhân như các khoảnh khắc tâm (the noble persons
 as mind-moments)

THAM KHẢO



LỜI DỊCH GIẢ

Tác giả tác phẩm này là Tỳ Kheo Sujato, thường được ghi tên là Bhikkhu Sujato, một nhà sư Úc châu uyên bác, đã dịch bốn Tạng Nikaya từ tiếng Pali sang tiếng Anh. Bhikkhu Sujato cũng là Trưởng Ban Biên Tập mạng SuttaCentral.net, nơi lưu trữ Tạng Pali và Tạng A Hàm trong nhiều ngôn ngữ -- các ngôn ngữ Pali, Sanskrit, Tạng ngữ, Hán ngữ, Việt ngữ và vài chục ngôn ngữ khác – trong đó có bản Nikaya Việt ngữ do Hòa Thượng Thích Minh Châu dịch từ Tạng Pali, và bản A-Hàm Việt ngữ do hai Hòa Thượng Tuệ Sỹ và Thích Đức Thắng dịch từ Hán Tạng.

Bhikkhu Sujato xuất thân từ Theravada, một tông phái trong tiếng Việt thường dịch là Thượng Tọa Bộ hay Trưởng Lão Bộ (nhiều người dùng cách dịch kém chính xác là: Phật Giáo Nguyên Thủy). Qua nhiều thời gian dịch kinh và nghiên cứu, Bhikkhu Sujato đã ghi nhận và phân tích về nhiều dị biệt giữa các giáo lý bộ phái. Nhan đề cuốn sách này là “How Early Buddhism differs from Theravada: a Handy Checklist” (“Bảng liệt kê: Phật Giáo Sơ Thời khác với Theravada điểm nào”). Nhóm chữ “Early Buddhism” là giáo lý thời kỳ đầu, khi Đức Phật còn sinh tiền, thường viết tắt là EBTs (Early Buddhist Texts). Cách gọi trên được Thiền sư Nhất Hạnh dịch là “Đạo Bụt Nguyên Chất” khi dịch toàn văn Phẩm thứ tư (Kinh Nghĩa Túc) trong Kinh Tập. Tương tự, Cư sĩ Nguyên Giác dịch là “Phật Giáo Sơ Thời” trong tác phẩm Kinh Nhật Tụng Sơ Thời, khi dịch Phẩm thứ tư và thứ năm trong Kinh Tập. Xin xem các link cần để tham khảo nơi cuối bài.

Bhikkhu Sujato ấn hành bản phân tích về dị biệt giữa Phật Giáo Sơ Thời và Theravada, khởi động một cuộc thảo luận giữa các học giả trên SuttaCentral. Trong bài phân tích, có nhiều điểm cũng liên hệ tới Phật Giáo Đại Thừa (Mahayana), thí dụ, khái niệm về Như Lai, Kinh Bản Sanh, dòng phái truyền thừa... Người dịch ban đầu đắn đo vì bản văn tiếng Anh quá dài, trong đó có nhiều điểm có thể độc giả tiếng Việt không quan tâm, nên đã dự tính chỉ dịch các phần thường được Phật Tử Việt chú ý, như quan điểm về thân trung ấm, pháp ấn vô ngã, Thiền tập, tỳ kheo ni... Sau cùng, người dịch quyết định sẽ dịch đầy đủ bản văn của Bhikkhu Sujato, vì sẽ làm phong phú thêm kho tài liệu Việt ngữ cho người học Phật.

Một số độc giả khi thấy tranh luận sẽ hoang mang. Tuy vậy, chỗ này có thể làm cho đơn giản, để tìm điểm chung. Cách đơn giản để người học Phật từ tất cả các bộ phái nhìn chung về Chánh Pháp là lia bỏ Tam Độc (tham sân si); phương pháp chung từ tất cả các bộ phái dùng để lia bỏ tham sân si là Tam Học (Giới Định Huệ) và Tam Học được nói cụ thể thành Bát Chánh Đạo (Chánh kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mệnh, Chánh tinh tấn, Chánh niệm, Chánh định). Kết quả tu học là sẽ nhận ra ba pháp ấn (Khổ, Vô thường, Vô ngã) trong tất cả các pháp hữu vi. Nắm được giềng mối như thế, dù có đọc gì hay nghe gì... cũng không sợ chệch hướng. Tất cả các tông phái đều thống nhất như thế, tới các đời sau, khi diễn giải rộng thêm và dùng phương tiện khác nhau, bấy giờ các bộ phái khác nhau mới hình thành.

Có một cách đơn giản để tránh hoang mang giữa các tranh luận bộ phái: hãy tự nhìn vào tâm mình, sẽ tới một lúc thấy không tham sân si, cho dù là một khoảnh khắc ngắn đi nữa, cũng tự biết rằng tâm giải thoát này không liên hệ gì tới Nam Tông hay Bắc Tông; sẽ thấy tâm lia tham sân si này vốn

không vuông tròn và cũng không xanh đỏ tím vàng, nhưng chỉ là gương sáng ứng vật mà hiển lộ; sẽ thấy tâm lìa tham sân si này vốn tịch lặng, vốn không một chữ nào dính vào... và xa lìa tất cả tranh biện, hà huống gì tới bộ phái.

Như thế, để tránh các thành kiến bộ phái, là trở về cội nguồn tâm: liên tục thấy tâm mình vô sở kiến (không có kiến nào khởi lên trong tâm, theo Kinh Nghĩa Túc, hay theo nhóm Kinh Nhật Tụng Sơ Thời), trong Kinh Kim Cang gọi là vô sở trụ (tâm không nơi để trụ), trong Kinh Lăng Nghiêm còn gọi là tri kiến lập tri tức vô minh bổn (thấy biết mà dựng lập thấy biết, tức là gốc vô minh), hay là như Kinh Sn 1.1 Uruga Sutta, viết: "Người nào đã hoàn toàn xóa sạch ngã chấp, y hết trần gió thổi sập chiếc cầu tre mong manh -- vị sư đó sẽ lìa cả bờ này và bờ kia, như con rắn lột da bỏ lại." (Bản dịch Thanissaro Bhikkhu: He who entirely blots out conceit as the wind demolishes a fragile bamboo bridge — such a monk gives up the here and the beyond, just as a serpent sheds its worn-out skin.) Kinh Lăng Già gọi là vào được “nhất thiết pháp vô ngã” (Tất cả pháp đều vô ngã). Hoặc, nhìn theo Thiền Trúc Lâm, rằng không thấy pháp nào khởi lên, không thấy chữ nào dính vào, thì lấy gì mà tranh cãi. Sống được với tâm như thế, dù xuất thân từ bất kỳ bộ phái nào, dù ban đầu học từ Nam Tông hay từ Bắc tông, dù ban đầu học từ Thiền Tông hay Tịnh Độ, sẽ không còn hoang mang chuyện tranh cãi bộ phái. Và lúc đó khi đọc sử Phật Giáo sẽ không tự thấy rắc rối để phải tranh cãi.

Cần ghi nhận rằng, bản văn này là ý kiến riêng của Bhikkhu Sujato, một trong vài người uyên bác nhất về Kinh Tạng Pali, cũng là người đã dịch 4 bộ Nikaya (Trường Bộ, Trung Bộ, Tương Ưng Bộ, Tăng Chi Bộ) ra tiếng Anh. Và cũng cần ghi nhận rằng, cuộc thảo luận của các học giả có thể sẽ là bất tận. Trong bản dịch, vài nơi cần giải thích sẽ ghi rõ là “LND” và

là “lời người dịch,” không từ bản gốc . Người dịch xin chân thành sám hối, trước những sơ sót trong bản dịch có thể có.



DẪN NHẬP

Bài này là bản tóm lược tiện dụng một số điểm quan trọng về dị biệt giữa Phật Giáo Sơ Thời và Theravada. Cách gọi chúng ta đang dùng nơi đây được làm sáng tỏ như sau.

- Phật Giáo Sơ Thời là giáo lý của “các bản Kinh Phật Giáo Sơ Thời” (viết tắt: PGST), tức là các bài kinh được tuyên đọc khi Đức Phật sinh tiền hay thời gian ngắn sau đó, và được truyền lại cho chúng ta bằng tiếng Pali, Hán ngữ, Tây Tạng ngữ, và tiếng Sanskrit.

- Theravada là bộ phái Phật Giáo thiết lập tại Mahāvihāra ở Anuradhapura, Sri Lanka, bởi con trai của Vua Ashoka (Vua A Dục) là ngài Mahinda và con gái Vua A Dục là Ni trưởng Saṅghamittā, và sau đó bộ phái này lan truyền khắp Đông Nam Á Châu. Bộ phái này xem riêng Tạng Pali là thẩm quyền.

Theravada, cũng như bất kỳ truyền thống tôn giáo nào, đã phát triển và thay đổi qua thời gian. Nhiều giáo lý Theravada được định hình trong luận thư Visuddhimagga (Thanh Tịnh Đạo) và nhiều luận thư khác của Buddhaghosa (Phật Âm, vào thế kỷ thứ 5), trong khi một số giáo lý khác được phát triển và truyền tới thời hiện đại. Trong liệt kê này, tôi tập trung vào các giáo lý thường được chấp nhận trong dòng chính Theravada được dạy bởi các học giả và người thực hành, không phải với các lý thuyết bên lề hay kiểu thực tập dân gian. Cũng không bàn chuyện hư hỏng trong nội bộ Theravada; nơi đây chỉ bàn về niềm tin và cảm hứng mà các thiện hữu có, chứ không bàn xem có ai sống được như giáo lý hay không.

Những dị biệt tất yếu khởi lên khi các điều kiện mới đòi hỏi cách đọc mới về các văn bản cổ. Sự tiến hóa của ý tưởng là một phần cốt tủy của một truyền thống sinh động, và hôm nay chúng ta tiếp tục lý giải trong việc khảo sát các ẩn nghĩa và khám phá ra các diễn giải mới về kinh điển. Tuy nhiên, bởi vì các luận thư tự cho là làm sáng tỏ ý nghĩa các bài kinh, và bởi vì việc đọc chúng [các luận thư] ảnh hưởng tới niềm tin và tu tập của nhiều người, điều quan trọng là phải lượng định cận kề các lời tự nhận đó.

Mục đích của danh sách liệt kê này là để giúp học nhân hiểu nơi mà ngôn ngữ và ý tưởng của Theravada hiện đại đã chệch hướng ra ngoài các bài Kinh. Tất nhiên, sự kiện rằng có cái gì khác biệt không có nghĩa là tốt hay xấu. Đôi khi, có những thay đổi trong chữ, nhưng không đổi trong ý nghĩa; đôi khi, người ta biến đổi để thích nghi theo hoàn cảnh; đôi khi, họ mở rộng thêm những điểm chỉ được ghi lại vắn tắt; và đôi khi người ta đổi ý nghĩa. Tôi nơi đây tìm cách chỉ ra các biến đổi, và cung cấp đủ văn cảnh để cho thấy tại sao chúng đáng quan tâm.

Sau cùng, chúng ta đều phải tự trách nhiệm cho niềm tin của chúng ta, và quý vị tận cùng rồi phải tự tìm hiểu Chánh Pháp. Không phải tôi nói ra những gì quý vị nên tin hay nên tu tập. Nhưng khi tôi khởi sự tiến trình học, phải mất tới nhiều năm và đã trải qua nhiều con đường sai chệch để tìm cách hiểu những vấn đề này, do vậy tôi đưa ra các điểm ghi chú ngắn này với hy vọng chúng sẽ giúp làm êm xuôi tiến trình đó cho một số người. Tôi đã có một chút cố gắng để dò theo sự tiến hóa lịch sử của các từ ngữ và ý tưởng. Đây là một bản liệt kê, không phải một luận đề. Tôi cũng không nỗ lực vào sâu với sự phức tạp của các bài kinh xoay quanh những vấn đề này, mà phần nhiều trong đó lại có nhiều cách diễn giải.

Tôi cũng không thảo luận về các ý tưởng hiện đại, thí dụ như “duyên khởi chỉ trong một kiếp người” (“one lifetime dependent origination”) hay là “định nhẹ” (“jhāna-lite”), vì không thấy các khái niệm này trong các bài Kinh Sơ Thời và cũng không trong truyền thống Theravada. Cần nhớ rằng một số hình thức hiện đại của Phật Giáo, trong đó họ không công nhận có tái sinh, không công nhận Niết Bàn, và không công nhận tăng đoàn tu trong tự viện, chỉ trong vài thập niên đã tách xa ra khỏi lời dạy của Đức Phật, xa hơn các tông phái đã chệch ra khỏi lời Phật dạy trong nhiều thiên niên kỷ.

Chúng ta không nên ngạc nhiên rằng các truyền thống đã dần dà thay đổi. Và nếu chúng ta gom lại thành một danh sách dài, hiển nhiên là rất nhiều. Nhưng đừng quên, các truyền thống cũng có trách nhiệm duy trì Chánh Pháp và làm cho khả dụng để chúng ta thực tập. Và các truyền thống cũng giữ gìn nhiều phương diện của Chánh Pháp mà [các phương diện] này không dễ được thu gọn về các lý thuyết đơn giản: một cách hiện hữu hay là tinh thần giáo pháp, một ý thức về giới hạnh, một sự tôn kính Đức Phật và lời ngài dạy.

Nhiều điểm này đã được tranh luận tích cực trong các truyền thống Phật giáo, và tôi thực sự đã học về các điểm [tranh luận] đó từ những người thực tập và các học giả truyền thống. Chúng ta phê phán chỉ từ lòng yêu thương và tôn kính, với niềm tin rằng một truyền thống sinh động là một truyền thống có khả năng mang sức sống mới.



KHUYNH HƯỚNG TỔNG QUÁT (General tendencies)

Quá nhấn mạnh vào vô ngã (overdetermination of not-self)

Vô ngã là một trong các lý thuyết chính yếu của Đức Phật, và tất cả các tông phái Phật Giáo đều dạy vô ngã trong cách này hay cách khác. Theravada đặc biệt nhấn mạnh giáo lý này, và như dường làm như thế là để cạnh tranh với một tông phái Phật Giáo cổ thời khác, tông phái Puggalavada (Bồ đặc già la).

Các nhà sư Puggalavada dạy rằng, trong khi thực sự là “không có tự ngã” nhưng vẫn có một “người” (puggala). Đối với họ, đây là một cách để giải thích phù hợp được giáo lý vô ngã với kinh nghiệm về căn cước cá nhân. Các nhà sư Theravada đã bác bỏ lý luận đó vì cho đó là một phân biệt mà không có một sự khác nhau, lên tới mức kể như bác bỏ các nền tảng của lời Phật dạy.

Bác bỏ giải thích của Puggalavada là điểm tranh luận đầu tiên và dài nhất trong một luận thư A Tỳ Đàm (Abhidhamma) có tên là sách Kathāvatthu, trong đó cho thấy ý nghĩa do các nhà sư Theravada đưa ra cho cuộc tranh luận này. Nhiều phần là cốt tủy lý luận này được thiết lập bởi Moggaliputtatissa, người khai sinh ý thức hệ cho Theravada, như một đáp ứng đối với những gì vị Thầy này cảm thấy là hiểm họa khẩn cấp đối với hiểu biết cốt tủy về Chánh Pháp.

Tuy nhiên, Theravada quá nhấn mạnh vào vô ngã, đi vượt xa hơn một cuộc đối thoại, và có lúc tới biên giới của sự xao xuyến hay bất an. Toàn bộ dự án A Tỳ Đàm, với phân tích

liên tục và sự bác bỏ không thỏa hiệp để nhận lấy khái niệm quy ước của một “người”, đã bị ngập vào tinh thần này. Nhiều điểm cụ thể theo sau đó là từ khuynh hướng bảo vệ quá mức này.

Hai sự thật (the two truths)

Theravada phần nhiều nêu lý thuyết dựa vào “hai sự thật” (nhị đế), sự thật quy ước (tục đế - *sammutisacca*) và sự thật tối hậu (chân đế - *paramatthasacca*). Sự thật quy ước là khu vực của các khái niệm trong tận cùng là hư ảo, như “người”, “quốc gia” và tương tự. Trong khi sự thật tối hậu nói về các hiện tượng nền tảng của hiện hữu (pháp - *dhammas*). Sự phân biệt này áp dụng cả hai cho cách bày tỏ sự thật --- nơi trong Kinh Phật được hiểu là nói về sự thật quy ước, trong khi A Tỳ Đàm nói về sự thật tối hậu --- và các hiện thực ẩn tàng được nói tới, nơi các hiện tượng “đúng một cách tuyệt đối” là vì sự kiện chúng có một tự tánh ẩn tàng (“intrinsic essence” - *sabhāva*).

Không hề có sự phân biệt kiểu như vừa nói trong các Kinh EBTs (Phật Giáo Sơ Thời). Nơi đó, chúng ta thấy Đức Phật di chuyển một cách dễ dàng giữa các cuộc thảo luận trong khung về người, và các cuộc thảo luận trong khung về hiện tượng, mà không phải đặt định bất kỳ ý nghĩa hữu thể học nào cho sự phân biệt này.

Sự kiện rằng chữ (ngôn ngữ) có các ý nghĩa chuyên biệt, và rằng những lời giải thích đúng trong một nhóm kinh này có thể không áp dụng cho bài kinh khác, đó là đặc tính bình thường của sự chuyên biệt hóa, và không là một đặc tính của Chánh Pháp. Thí dụ, trong vật lý, cái chúng ta xem như vật thể chất rắn lại được thấy như là năng lượng đang chuyển động trong không gian. Như thế, không có nghĩa rằng khái niệm về “chất rắn” là sai hay thấp kém, mà chỉ có nghĩa rằng

nó áp dụng khi xem xét sự vật từ một vài điểm nhìn, nhưng không xem từ các điểm khác. Trong thế giới bình thường chúng ta đang sống, “chất rắn” là có thật hoàn toàn: không nhà vật lý nào tìm cách đi bộ xuyên qua các bức tường.

Khi chữ paramattha xuất hiện trong các Kinh Sơ Thời, nó không có nghĩa là “ý nghĩa tối hậu” hay “mục tiêu tối hậu”, và đó là một chữ chỉ cho Niết Bàn.

Hệ thống hóa A Tỳ Đàm (abhidhammic systematization)

Các bản văn A Tỳ Đàm (Abhidhamma texts) dùng cho nhiều mục đích, một trong các mục đích đó là tập hợp các từ ngữ và các cụm từ ngữ khác nhau được thấy trong các bài kinh và cho thấy nơi đâu chúng [có nghĩa] tương đương và nơi đâu chúng dị biệt. Trong khi như thế là tiện lợi, nhưng đôi khi nó dẫn tới tối nghĩa và các kết quả không thích nghi, khi nó mất đi ẩn nghĩa của các mạch văn mà trong đó các ý tưởng này được sử dụng.

Do vậy trong Theravada hiện đại, chúng ta đôi khi thấy các từ ngữ và các ý tưởng có tính lý thuyết được làm cho tương đương hay được giải nghĩa trong những cách làm che đi các sự phân biệt tinh tế trong các bản Kinh PGST.

Tác giả A Tỳ Đàm (authorship of abhidhamma)

Trong khi các bài Kinh chủ yếu đặt trong địa điểm vật lý như Sāvattthi (Thành Xá Vệ) hay Rājagaha (Thành Vương Xá), truyền thống Theravada nói rằng Tạng A Tỳ Đàm do Đức Phật dạy cho bà mẹ quá cố trên cung trời Tusita (Đao Lợi), sau đó ngài về lại địa cầu và lập lại các bài học cho ngài Sāriputta (Xá Lợi Phất).

Các học giả quốc tế bác bỏ cách giải thích đó. Đúng ra Tạng A Tỳ Đàm được kết tập bởi các nhà sư học giả trong các thế kỷ sau Đức Phật, với các phiên bản khác nhau được viết ra dựa theo quan điểm của các tông phái khác nhau. Kết luận này dựa vào nhiều chứng cứ về những cách ngữ pháp minh bạch, văn bản, lịch sử và lý thuyết. Kết luận này cũng là đồng thuận trong giới học giả Phật Giáo quốc tế trong hơn một thế kỷ qua.

[Dựa vào] A Tỳ Đàm hơn các bài Kinh (abhidhamma over suttas)

Lý thuyết hai sự thật (tục đế, chân đế) lại gạt qua bên lề các bài Kinh (do Đức Phật dạy) để rồi đề cao A Tỳ Đàm được phát triển trong các thế kỷ sau. Điều thường thấy trong Theravada hiện đại là A Tỳ Đàm được xem như “giáo lý cao hơn” (Thắng Pháp, Vô Tỷ Pháp) và các bài Kinh bị xem chỉ là giáo pháp quy ước, mà, nếu các Kinh được dạy, thì lại được nhìn xuyên qua mắt nhìn của A Tỳ Đàm.

Cần ghi nhận rằng tự thân A Tỳ Đàm là một từ ngữ có vấn đề, vì trong Theravada hiếm khi tham khảo trực tiếp tới văn bản trong Tạng A Tỳ Đàm, mà lại tham khảo tới sự diễn giải có hệ thống và đã chuyên hóa trong các luận thư và các văn bản đời sau, như luận thư Abhidhammatthasaṅgaha (Vô Tỷ Pháp Tập Yếu). Bản thân tôi trước tiên được dạy trực tiếp từ một bản tóm lược mới của Vô Tỷ Pháp Tập Yếu và đã phải tự tìm lối riêng cho mình để khám phá các bài Kinh.

Chủ nghĩa tự thể ngữ học (linguistic essentialism)

Sách Visuddhimagga (Thanh Tịnh Đạo) đưa ra lời khẳng định khá dị thường rằng Pali – ngôn ngữ dùng để viết Kinh điển Theravada – là “ngôn ngữ hiện hữu tự nội thân” (sabhāvanirutti). Nếu một em bé được trưởng thành với

không ảnh hưởng ngoại tại nào, em bé đó sẽ tự nhiên nói tiếng Pali tuyệt hảo.

Tuy nhiên, Đức Phật xem ngôn ngữ như một nhóm quy ước để truyền thông giữa con người với nhau. Không hề có chuyện gì như một ngôn ngữ “đặc biệt” cả; Đức Phật đã dạy bằng ngôn ngữ mà ngài và những người chung quanh nói, và đã khuyến khích những người khác cùng làm như thế.

Ý tưởng này đưa ra một thái độ nền tảng nào đó về Kinh điển, trong đó cho thấy việc sử dụng chữ viết như chức năng chính trong Kinh điển.

Lạc mất mạch văn Bà la môn (Loss of brahmanical context)

Đức Phật không sống trong một nền văn hóa Phật Giáo, và trong các Kinh Sớ Thời chúng ta thấy nhiều trường hợp Đức Phật thảo luận với tín đồ các tôn giáo khác, kể cả các Bà la môn. Ngài luôn luôn giữ một thái độ phê phán, không thô bạo bác bỏ hay chấp nhận, nhưng là khảo sát để hiểu biết. Ngài tự cho thấy sẵn lòng chấp nhận các niềm tin và pháp tu tập mà ngài xem là tốt, trong khi bác bỏ những gì ngài nghĩ là sai hay nguy hiểm.

Có nhiều ý tưởng và pháp hành trong Phật Giáo là đáp ứng trực tiếp đối với giáo lý của Bà la môn. Tuy nhiên, các thế hệ Phật Tử về sau đã chủ yếu thảo luận giữa chính họ, và bối cảnh [ban đầu] có khuynh hướng bị bỏ quên. Trong các trường hợp như thế, truyền thống tự thấy là mất mát, và đã sáng tạo ra các giải thích mới.

Cần ghi nhận rằng trong văn hóa quần chúng Theravada, chúng ta cũng có thể thấy ảnh hưởng của các ý tưởng và pháp hành Ấn Độ Giáo. Tuy nhiên, những chuyện đó nằm ngoài khảo sát của chúng tôi, vì các vị thầy Theravada đã văn đều

biết rõ những ảnh hưởng đó, và không quảng bá chúng như là Theravada.

Tinh thần khảo sát (the spirit of inquiry)

Trong khi các hình thức hiện đại của Theravada, về mặt lý thuyết, nắm lấy ý tưởng rằng Đức Phật đã dạy phải khảo sát và chứng ngộ cá nhân, nhưng về mặt thực hành, truyền thống vẫn còn dựa vào việc học một cách máy móc và quy phục thẩm quyền [bậc trưởng thượng]. Đối với một số người Theravada, nêu câu hỏi với các bậc trưởng lão bị xem là một dấu hiệu bệnh hoạn tinh thần và vô ơn.

Phương pháp học trong các Kinh Sơ Thời nhiều phần dựa vào đối thoại, vào hỏi và đáp, và vào khám phá cá nhân. Đức Phật không chỉ nói rằng ngài chấp nhận cho chất vấn và khảo sát ngài, ngài cũng trao cho các phương tiện chi tiết để làm như thế.

Phương pháp thiền tập (meditation methods)

Theravada thời hiện đại chú trọng nhiều vào các phương pháp thiền cụ thể, mà tất cả các pháp hành này đều tự cho là chân truyền và hiệu quả. Những pháp hành này thiết lập từ các phương pháp thiền định ghi trong luận thư Thanh Tịnh Đạo, trong đó ghi chi tiết và hướng dẫn thực tập thiền cụ thể được thấy trong bất kỳ sách cổ nào. Trong đó cũng có các kỹ thuật quen thuộc như đếm số, tập trung ý thức vào các điểm cụ thể, dùng lời nói ghi nhận các sự kiện [thân tâm], ghi nhận từng phần của bước đi trong thiền đi bộ, và vân vân.

Các Kinh Sơ Thời nói về thiền định không nhiều chi tiết [như trên]. Một cách tổng quát, các Kinh Sơ Thời vạch ra sơ lược về pháp hành và các mục tiêu, trong khi tập trung nhiều hơn vào văn cảnh [bối cảnh] và ý nghĩa của pháp hành, hơn

là về tính máy móc của phương pháp. Đức Phật dạy nhiều pháp hành thiền định, và người tu thiền sẽ học cách ứng dụng [các pháp hành] trong trường hợp cụ thể của họ.

Trong trường hợp này, tôi nghĩ rằng sách Thanh Tịnh Đạo là, với hầu hết phần của sách này, chỉ đơn giản khai triển và giải thích những gì được tìm thấy trong các Kinh Sơ Thời, nhưng nó có thể dẫn tới kiểu quá nhấn mạnh vào việc tìm phương pháp chính xác, hơn là ý thức về bối cảnh và mục tiêu của thiền tập.

Các khóa thiền thất (meditation retreats)

Khóa thiền thất thâm sâu (intensive meditation retreat) là một đặc điểm của phong trào thiền tập Theravada hiện đại. Được các trường thiền vipassana lớn của Miến Điện quảng bá rộng, thiền thất nhằm cho người cư sĩ hành thiền có cơ hội nhận ra không gian thiền sâu thẳm mà truyền thống chỉ xem như chủ yếu riêng cho những vị tu sĩ.

Các Kinh Sơ Thời không có khái niệm gì về các thiền thất thâm sâu giành cho cư sĩ. Thay vậy, pháp hành bình thường cho cư sĩ nhiệt tâm là chọn một ngày trong tuần, thọ nhận 8 giới (bát quan trai), và họ tự ra sức tốt nhất có thể để học Pháp và hành thiền. Đây là một phương pháp dịu dàng, có thể đạt được, và có thánh hạnh để trưởng thành về mặt tinh thần trong đời sống cư sĩ.

Các tu sĩ, kể cả chính Đức Phật, đôi khi nhập thất đơn độc trong một thời gian. Nhưng trước khi làm như thế, họ sẽ tới gặp thầy của họ và xin lời hướng dẫn, và đôi khi họ được dạy rằng họ chưa sẵn sàng. Được xem là nguy hiểm khi chưa đủ dày dặn mà lại vào thiền định thâm sâu.

Trong khi khóa thiền thất thâm sâu đã cho nhiều người, kể cả chính tôi, một khởi động chủ yếu trong pháp hành Chánh Pháp của họ, các khóa đó không phải là không có nhược

điểm. Điều bình thường rằng thiền gia sẽ thấy ngậy ngất trong khi nhập thiền thất, và rồi lại rơi trở về lại mặt đất. Nỗ lực quá độ sẽ dẫn tới mong đợi quá độ, và các thiền thất như thế đẩy những người tự thuyết phục chính họ rằng họ đã đắc định (attained jhāna) hay đã giác ngộ (awakening). Thậm chí tệ hơn nữa, pháp hành thâm sâu trong khi chuẩn bị chưa thích nghi và hướng dẫn chưa thích đáng có thể dẫn tới hỗn loạn tâm thần (psychosis), điều này cực kỳ nguy hiểm. Nhiều khóa thiền thất được tổ chức mà không có cơ sở hiểu biết về tâm lý để nhận ra hay để xử lý những khủng hoảng này, và các thiền gia có thể được dạy đơn giản là cứ tiếp tục, hay ngay cả rằng sự hỗn loạn tâm thần của họ lại bị xem là một dấu hiệu của tuệ giác.

Cái tối thiểu trần trụi (The bare minimum)

Có thể đây là một khuynh hướng của con người, chứ không phải một khuynh hướng Theravada, nhưng thường thì thấy người Theravada phân tích và tranh biện về những gì gọi là cái tối thiểu trần trụi mà họ có thể thực tập và thành tựu.

Nhiều trường thiền trong thời hiện đại được xây dựng trên ý tưởng về đắc quả dự lưu (achieving stream-entry) như cái tối thiểu trần trụi để vào đường đạo. Toàn bộ cấu trúc thiền thất của họ xây dựng trên ý tưởng này. Một khi bạn đã cấy giá trị đó vào tâm người [dự thiền thất], sự tập trung có khuynh hướng chuyển từ “những gì tôi có thể buông xả” để tới “tôi đã đắc quả đó chưa?” Kiểu suy nghĩ thế gian này vay mượn phần nhiều là từ chủ nghĩa vật chất thế kỷ 20 hơn là từ [lời dạy của] Đức Phật.

Vai trò của định (jhānas) đặc biệt trở thành chuyện rắc rối. Những người Theravada thời hiện đại liên tục lý luận rằng bạn không cần [định], hay [lý luận] rằng, bạn chỉ cần một tầng thiền cạn cợt sơ sài, nơi bạn hài lòng khi cảm thấy hạnh

phúc. Họ sẽ cảnh giác bạn đừng dính mắc vào các tầng thiền (jhānas), và lý luận rằng chỉ đơn giản nhận biết (mindful) về trạng thái của tâm hằng ngày là “đủ rồi” (“sufficient”). Điều này xa rời các Kinh Sơ Thời (EBTs), nơi các tầng thiền là một giai đoạn của đường đạo, luôn luôn được ca ngợi như các trạng thái thâm sâu của tâm, nơi hiển lộ ra từ việc buông xả sâu thẳm.

Một khuynh hướng tương tự được thấy trong các cuộc thảo luận về ăn thịt. Các kinh cho phép ăn thịt, và nhiều người Theravada xem như thế là một khuyến khích phổ quát. Điều bình thường rằng các Phật Tử Đại Thừa khi chuyển sang tu theo Theravada, thực sự lại bắt đầu ăn thịt. Nhưng, Đức Phật không cấm điều gì, không có nghĩa là chúng ta nên làm điều đó. Sự an lành cho thú vật và hậu quả môi trường của việc ăn thịt đã thay đổi hoàn toàn kể từ thời của Đức Phật, nhưng điều này bị bỏ lơ bởi vì chúng ta có thể thấy không bị vướng.

Đức Phật không dạy trong cách này. Ngài đã khuyến khích học trò ngài hãy vươn tới điểm tốt nhất mà họ có thể tới. Ngài định ra con đường đạo thâm sâu, rực rỡ, không bao giờ làm tối thiểu hóa nó đi, hay phải hối tiếc vì những việc gian nan cực nhọc trên đường này. Thay vậy, ngài đã cho thấy rằng trên con đường đó, có những bước mà bất kỳ ai cũng có thể thực hiện ngay bây giờ. Những bước này, trong khi trông như đơn giản, khởi đầu một hành trình của buông xả.

Sùng mộ vs. Thiền tập (devotion vs. meditation)

Trong khi Theravada được hiểu trên trường quốc tế như toàn bộ về tỉnh thức và thiền tập (mindfulness and meditation), Theravada truyền thống là một tôn giáo sùng mộ. Với hầu hết tín đồ, pháp hành tôn giáo là tới thăm tự viện, cúng dường, nghe vài lời giảng pháp, và tụng một số kinh. Với họ, các pháp hành này là cách để nối kết với một

cộng đồng, kính ngưỡng gia đình của họ, hỗ trợ Tăng đoàn, và làm điều thiện để bảo đảm tái sinh nơi cảnh lành.

Trong khi tất cả các hành vi này đều thấy trong các Kinh Sơ Thời, chỗ nhấn mạnh đã chuyển khác đi. Phật Giáo Sơ Thời là một phong trào dựa trên nền tảng tư duy và thiền tập (contemplation and meditation), một cách để nhận ra các sự thật sâu thẳm xuyên qua hiểu biết và tuệ giác (understanding and insight). Các pháp hành sùng mộ được cung cấp như một bối cảnh và hỗ trợ cảm xúc, nhưng không là điểm cuối.

Sự trái nghịch này không bao giờ rõ ràng hơn, khi so sánh các bài Trưởng lão Tăng kệ và Trưởng lão Ni kệ (Thera- and Therī-gāthā) với các tác phẩm tương ứng đời sau, Trưởng lão Tăng ký sự và Trưởng lão Ni ký sự (Thera- and Therī-apadāna). Các bài kệ là lời kể bởi hay về các vị sư và ni sống trong thời Đức Phật hay là thời gian ngắn sau đó. Các bài kệ đó kể về sự xả ly, về niềm vui thiền định trong rừng, về sự chiến đấu ly tham, về khúc khải hoàn ca của giác ngộ. Nhưng các ký sự (Apadānas) là sáng tác vài thế kỷ sau, kể những chuyện huyền thoại về những kiếp quá khứ của, thường là cùng các vị Trưởng lão Tăng và Ni trên. Bấy giờ, sự giác ngộ được ghi là, không phải từ nhiệt thành xả ly và thiền tập, nhưng từ một hành động đơn giản, như cúng dường hoa cho một vị Phật từ rất nhiều kiếp lâu xa.

Một cách lý thuyết, có thể hòa giải hai khuynh hướng này. Người ta có thể lý luận rằng cúng dường trong kiếp quá khứ đưa họ vào đường đạo tới giác ngộ, trong khi nỗ lực ở kiếp này chỉ có thể có là nhờ nghiệp quá khứ. Nhưng nếu bạn nhìn các văn bản đó trên bề mặt, có sự dị biệt lớn trong các giá trị và sự nhấn mạnh. Chỉ trong vài thế kỷ, con đường thiền tập đã trở thành lời giải thích đến sau, và các bản văn mới đã được soạn ra để hỗ trợ cho pháp hành sùng mộ. Sự dị biệt này vẫn là chứng cứ thấy rõ hiện nay, với các nhà cải cách

trong nội bộ Theravada đang nhấn mạnh sự trở về với thiền tập.



ĐỨC PHẬT (BUDDHA)

Đức Phật trong các Kinh Sơ Thời có nhân cách gần gũi với nhân loại, hơn là hình ảnh như một đấng Thượng đế tối linh được thời phượng trong các tông phái Phật Giáo hiện đại. Chắc chắn là, ngay từ khi ở đầu, Đức Phật đã được mô tả với một chiều kích siêu nghiệm, nhưng như thế vẫn không che mờ phẩm tính người của ngài.

Bồ Tát: ý định hướng tới giác ngộ (bodhisatta: one intent on awakening)

Theravada, cũng như tất cả các tông phái Phật Giáo hiện nay, dạy về hình ảnh Bồ Tát, vị “sẽ thành Phật” người phát triển các phẩm chất tâm linh qua vô lượng kiếp vì lòng từ bi đối với tất cả chúng sinh, với mục tiêu thành Phật. Bồ Tát được nói là đã phát nguyện từ rất lâu xa dưới một vị Phật trước đó.

Trong các Kinh Sơ Thời, chúng ta không thấy khái niệm đó. Chữ “Bồ Tát” thường là mô tả chàng thanh niên Siddhattha sau khi rời nhà và trong tiến trình nỗ lực tới giác ngộ. Sự thật là, các bản kinh đã mở rộng khái niệm này tới ngày sinh của Siddhattha, nhưng điều này có lẽ là người đời sau viết thêm.

Thay vì nghĩa thường dùng của “người giác ngộ” (tiếng Anh: enlightenment being; tiếng Sanskrit: bodhisattva), lẽ ra nghĩa thích nghi hơn, thì nên dùng là “người nỗ lực tìm giác ngộ” (tiếng Anh: one striving for awakening; tiếng Sanskrit: bodhisakta). Hai chữ này viết khác nhau trong tiếng Sanskrit, nhưng trong tiếng Pali chỉ viết y hệt nhau trong một chữ “bodhisatta.”

Ý nghĩa rõ ràng trong các Kinh Sơ Thời cho thấy những gì làm nên cá tính chàng thanh niên chính là toàn thể sự tận lực của chàng để đạt giác ngộ trong kiếp này. Thêm nữa, từ bi không bao giờ được nhắc tới như một phần của động cơ của chàng thanh niên tìm giác ngộ; thay vậy, đó là những gì thúc đẩy chàng quyết định đi thuyết pháp sau khi giác ngộ.

Các phẩm tính toàn thiện (the perfections)

Một phần chủ yếu trong lý thuyết Bồ Tát là khái niệm rằng một khi đã phát nguyện tìm giác ngộ, Bồ Tát tu dưỡng một cách hệ thống nhiều phẩm tính tâm linh để sẽ dẫn tới cao điểm là giác ngộ trong kiếp cuối cùng. Các phẩm tính này được gọi là “toàn thiện” (“perfections”; Phật Giáo VN thường gọi là ba-la-mật), và chúng ta thấy các phiên bản khác nhau về những ý tưởng này trong Đại Thừa và Theravada hiện đại.

Các Kinh Sơ Thời không ghi gì về lý thuyết này, cũng không nêu ý tưởng tổng quát rằng Bồ Tát đã theo con đường phát triển dựa vào lời nguyện, cũng không nói cụ thể về danh sách các phẩm tính toàn thiện. Sự thực, trong khi các Kinh Sơ Thời nói về các pháp hành mà Đức Phật đã tu trong các kiếp quá khứ --- như phát triển tứ vô lượng tâm (brahma-vihāras) cho tới các tầng thiền (jhāna) --- người ta đã gian nan để nhấn mạnh rằng các pháp hành này không dẫn tới giác ngộ. Điều này trái nghịch trực tiếp với lý thuyết về các phẩm tính toàn thiện.

Thêm nữa, các Kinh Sơ Thời mô tả chi tiết những gì ngài Siddhattha đã làm trong sáu năm ngài tu hành để tới giác ngộ, và các động cơ của ngài để làm như thế. Không chỗ nào nhắc tới chuyện hoàn tất lời nguyện hay sự tiếp tục tu hành từ các kiếp quá khứ. Ngược lại, xa lìa chuyện hoàn tất một con đường ấn định sẵn từ rất lâu, ngài Siddhattha rõ ràng là đang thí nghiệm và đã thử làm các pháp hành, không hiểu

rõ con đường ngài đi, và tự do đón nhận các quan điểm và pháp hành mà ngài về sau ngài gọi là chệch hướng. Tất cả lời kể của ngài về pháp hành của ngài nhấn mạnh vào tiến trình thực tiễn và tiệm tiến trong nỗ lực tìm ra con đường.

Truyện bản sanh (jātaka stories)

Người Theravada thường học Pháp khi còn thơ ấu xuyên qua các truyện Bản sanh, kể về các đời quá khứ của Đức Phật. Các truyện này được kể đi, kể lại, và dẫn tới hội họa và tuồng cổ trong khắp thế giới Theravada. Các truyện Bản sanh dị biệt nhiều về độ dài và hình thức, nhưng tất cả đều ghi lại vài thông điệp hay thiện hạnh mà Bồ Tát đã vun bồi trong quá khứ, nối kết truyện đó với vài sự kiện hiện nay, và thường nối kết với những người khác trong đời của Đức Phật.

Các truyện Bản sanh đã được ngợi ca như là các tuyển tập truyện dân gian được giữ gìn kỹ nhất, hoàn chỉnh nhất và xưa cổ nhất. Các truyện là một kho tàng bao la của nền văn hóa Phật Giáo. Tuy nhiên, có lẽ chỉ trừ vài ngoại lệ, các truyện này không kể về các đời quá khứ của Đức Phật.

Trong các Kinh Sơ Thời, chúng ta thấy chỉ có vài trường hợp Đức Phật kể về kiếp quá khứ, và các truyện đó hẳn là hạt giống từ đó ý tưởng về các truyện Bản sanh hình thành. Tuy nhiên, hầu hết các truyện Bản sanh như có hiện này là các truyện dân gian được đưa vào Phật Giáo. Có nhiều dấu hiệu về cội nguồn bối cảnh, thí dụ, các truyện này gần như luôn luôn hiển lộ ở một mức độ văn hóa, ngôn ngữ, chính trị và kỹ thuật vài trăm năm trước khi Đức Phật đản sanh.

Do lý do đó, các truyện Bản sanh không được kể là các Kinh Sơ Thời, và trong khi các học giả về Phật Giáo sơ thời trân trọng các truyện này về ý nghĩa và cốt truyện, chúng ta không xem [truyện Bản sanh] như là các văn bản thẩm quyền.

Tịnh Phạn trong ngôi vua (Suddhodana as king)

Truyền thống kể cho chúng ta rằng Đức Phật xuất thân từ một gia đình vương giả lớn, và thân phụ ngài là Vua của dòng tộc Thích Ca (Sakyans).

Trong các Kinh Sơ Thời, những người dòng Thích Ca là một nền cộng hòa quý tộc, họ bầu lên lãnh tụ từ những gia tộc địa chủ hàng đầu. Các lãnh tụ này được gọi là các vương gia (rājā), do vậy trong ý nghĩa này chúng ta có thể đồng ý rằng gia đình của Đức Phật là một gia đình vương gia. Nhưng mô hình lãnh đạo khác hoàn toàn với một chế độ quân chủ truyền ngôi, tuyệt đối được ám chỉ trong khái niệm về một “quốc vương.”

Bốn dấu hiệu (the four signs)

Truyền thống kể cho chúng ta rằng ngài Siddhattha được thúc đẩy xuất gia bởi bốn dấu hiệu bất ngờ, từ đó thân phụ ngài tìm cách che giấu không để ngài thấy: một người già, một người bệnh, một xác chết, và một tăng sĩ.

Thay vậy, các Kinh Sơ Thời kể về Đức Phật Tỳ Bà Thi (Buddha Vipassī) có từ một thời gian rất lâu xa trong quá khứ. Đức Phật của chúng ta hiện này đã có một động cơ tương tự để xuất gia --- để tìm thoát khỏi sinh, già, và chết -- - nhưng không có truyện kể mang kịch tính của bốn dấu hiệu. Trong bài Kinh Attadaṇḍa Sutta ít được chú ý, ngài giải thích thêm rằng ngài đã xuất gia sau khi nhìn thấy những xung đột bạo lực trong thế giới.

Như Lai (tathāgata)

Các luận thư Theravada đã đưa ra nhiều danh hiệu Đức Phật, dẫn tới những lời khẳng định hiện nay rằng ngài là

“Như Lai” (“Thus-gone” – đã đi như thế) hay là, ý nghĩa này là không-có-thể-biết-được, hay không-có-thể-dịch-ra-được.

Tuy nhiên, cần ghi nhớ rằng, một trong những chức năng chủ yếu của các luận thư là cung cấp nội dung chính cho các bài thuyết Pháp, mà người ta thường làm như thế bằng cách trao nhiều ý nghĩa cho các chữ nổi tiếng. Người ta nhằm tới thêm nhiều nghĩa cho các mục tiêu hoàng pháp, không giống như một từ điển, vốn chỉ nhằm xóa đi các nghĩa sai lạc. Điều này tiện cho các giảng sư, vì cho họ thêm điều gì để quảng bá, nhưng nó không luôn luôn cho chúng ta ý nghĩa thực của chữ đó.

Trong trường hợp này, các Kinh Sơ Thời đưa ra một số ý nghĩa diễn dịch cho chữ Như Lai (tathāgata), thí dụ, “như Ngài nói, Ngài làm như thế” (“as he says, so he does”). Ý nghĩa tổng quát là một người nói và làm tương ứng với sự chứng ngộ của ngài về sự thật. mà [nghĩa này] phù hợp với cách dịch là “Người Đã Chứng Ngộ” (“the Realized One”).

Toàn tri (omniscience)

Thường gặp trong Theravada hiện đại là mô tả Đức Phật như đấng Toàn tri (sabbaññū) trong nghĩa mạnh mẽ là biết tất cả mọi chuyện.

Tuy nhiên, Đức Phật đã bác bỏ chuyện rằng Ngài là đấng Toàn tri. Thực sự, khái niệm đó trái nghịch với phân tích của Đức Phật về thức (consciousness), nơi cái biết khởi lên từ một số duyên khởi cụ thể.

Đức Phật đã có nói rằng Ngài có nhiều năng lực kỳ bí, kể cả Tha tâm thông (đọc ý nghĩ của người khác), và thấy nơi một người được tái sanh. Tuy nhiên, khoảng cách giữa thấy nhiều và thấy tất cả hiển nhiên là cách xa vô tận.

Tiên tri (prophecy)

Một phương diện của năng lực Toàn tri được cho là của Đức Phật là khả năng thấy tương lai. Theravada tin rằng Đức Phật có thể tiên đoán trước đầy đủ các diễn tiến lịch sử ở tương lai, như sự xuất hiện của Vua A Dục (Ashoka) và sự lan truyền Chánh Pháp, và thấy ngay cả thời suy yếu và giai đoạn mặt pháp của Phật Giáo.

Tuy nhiên, tự thân Đức Phật không hề nói lời tiên đoán các sự kiện cụ thể. Thay vào đó, ngài nói về nhân quả: nếu người ta hành xử như thế này, rồi các kết quả sẽ tới tương ứng. Điều này lưu chảy từ hiểu biết của ngài về Chánh Pháp, không phải từ cái nhìn huyền bí về tương lai.

Các trường hợp hy hữu khi được kể rằng Đức Phật tiên tri về các sự kiện lịch sử chỉ là sản phẩm của người đời sau chen vào.

Các chuyến đi của Đức Phật (the buddha's travels)

Nhiều truyền thống Phật Giáo ghi lại niềm tin rằng Đức Phật đã từng tới thăm đất nước của họ và đưa ra lời tiên tri về tương lai Chánh Pháp hưng thịnh nơi đất nước của họ.

Tuy nhiên, các Kinh Sơ Thời, ghi rõ rằng Đức Phật không hề du hành ra ngoài đồng bằng Sông Hằng (Ganges plain). Nhiều ngàn Kinh ghi rõ các địa danh trong khu vực này, luôn luôn với mức độ cao của sự thống nhất nội tại, và tương liên chặt chẽ với các hồ sơ đời sau và [với kết quả] ngành khảo cổ hiện nay. Không chỉ là không kể chuyện du hành tới các vùng đất ngoài khu vực này, nhưng khi các vùng đất này được nhắc tới, người ta lại dựng thêm cảnh và nhân vật huyền thoại, cho thấy những gì được kể chỉ từ chuyện kể đồn đãi.

Hình ảnh Đức Phật (buddha images)

Hình ảnh về Đức Phật không được biết rõ trong thời Đức Phật và nhiều thế kỷ sau. Truyền thống sơ thời biểu tượng hóa Đức Phật với cây Bồ Đề, một chỗ ngồi trống (empty seat), một bảo tháp (stupa), hay một dấu bàn chân.

Trong các hình thức hiện đại của Phật Giáo, hình ảnh Đức Phật là trung tâm sự sùng mộ của họ. Các hình ảnh này giữ vai trò biểu tượng và mỹ học như là các nhắc nhở về phẩm tính của Đức Phật. Tuy nhiên chúng cũng thường được cho là đi kèm với sức mạnh siêu nhiên, hoặc là có thể chữa bệnh, hoặc là có thể bảo vệ chống bạo lực, và vân vân. Các Kinh Sơ Thời không có những ý tưởng như thế.

Xá lợi (relics)

Thờ phượng xá lợi xuất hiện đầu tiên trong các văn bản sáng tác ra một thế kỷ hay trễ hơn sau khi Đức Phật viên tịch. Xem như sự nối kết vật lý của người thờ phượng đối với Đức Phật, trong cách nào đó giữ gìn hiện diện của Đức Phật sau khi ngài viên tịch.

Theo truyền thống, nghi thức thờ xá lợi được cổ vũ bởi Vua A Dục, người phân phối xá lợi trong các tháp ra khắp vương quốc của vua này. Khi Phật Giáo truyền tới vùng đất mới, truyền theo xá lợi là để tạo ra thẩm quyền chính thống. Và bây giờ, các tu viện và các bảo tháp đang lưu giữ nhiều xá lợi khác nhau.

Nhưng việc lưu giữ và thờ phượng xá lợi không nằm trong lời dạy của Đức Phật. Thực sự, điều này là một trong các lý do chúng ta biết rằng giáo lý của các Kinh Sơ Thời là tin cậy được. Bất kể có sự kiện rằng các truyền thống đã nhanh chóng đón nhận nghi thức thờ phượng xá lợi, người ta không tìm cách làm nghi thức này chính đáng bằng cách sửa đổi hay bỏ sung các bản văn vào các kinh văn sơ thời. Thay vào đó,

người ta viết ra các bản văn mới để tạo thẩm quyền cho các pháp hành mới [thờ xá lợi]; hay hầu hết, họ thêm các phần phụ lục vào các bản kinh cổ, thí dụ như các bài kệ kết thúc Kinh Mahāparinibbana Sutta.

Xá lợi dễ bị làm giả mạo, và toàn bộ khung trời xá lợi luôn luôn đầy những kẻ lừa gạt. Không có chứng cứ lịch sử nào cho thấy bất kỳ xá lợi nào được thờ hôm nay có liên hệ thật nào tới Đức Phật hay các môn đệ của ngài, v ới ngoại lệ vài xá lợi hy hữu được khảo cổ đào lên trong thế kỷ 20, như xá lợi Đức Phật ở Kapilavatthu (Ca Tỳ La Vệ) được lưu giữ ở viện bảo tàng Delhi Museum, hay xá lợi của các ngài Sariputta (Xá Lợi Phất) và Moggallāna (Mục Kiền Liên) lưu giữ ở Maha Bodhi Society.

Khi các nhà sư đào lên các nhà vệ sinh của những người được xem là a la hán để tìm lấy “xá lợi” thì đó là dấu hiệu có điều gì rất mực sai lầm.

Chánh Pháp không nằm trong bất kỳ vật thể nào; nó hiển lộ xuyên qua tâm và hành động.



PHÁP (DHAMMA)

Đối tượng của tâm (mind objects)

Theravada thời hiện đại nói về “vật” (“objects”), một chữ dịch từ chữ “ārammaṇa” trong tiếng Pali. Điều này bình thường đặc biệt khi nói về thức thứ sáu, một đối tượng được tâm nhận biết. Trong các kinh Sơ Thời, chữ này là pháp (dhamma), trong Theravada thời hiện đại thường ghi là dhammārammaṇa, được dịch là “đối tượng của tâm” (“mind object”).

Tuy nhiên, chữ ārammaṇa không bao giờ được tìm thấy trong ý nghĩa của “object” (vật) trong các Kinh Sơ Thời. Nó luôn luôn được dùng trong ý nghĩa của “reliance, support” (dựa vào, nâng đỡ). Cũng không có bất kỳ chữ nào khác dùng trong ý nghĩa này; tôi đã dịch trọn bốn bộ Nikaya tiếng Pali [sang tiếng Anh] mà không một lần dùng khái niệm về một “đối tượng của tâm” (“mind object”).

Một cách triết lý, [dùng chữ] một “vật” (“object”) là rắc rối, bởi vì ám chỉ là có gì đó hiện hữu “một cách khách quan.” Cái gì có thể là một “vật,” nếu không phải là cái gì đó hiện hữu “ngoài kia” độc lập đối với tâm đang quan sát? Mục đích lời dạy của Đức Phật về nhận thức là làm suy yếu bất kỳ khái niệm nào như thế, chỉ nói về các kinh nghiệm khởi lên trong một tiến trình tương liên lẫn nhau (mutual interdependence).

Cũng hãy xem chữ sabhāva hay là “hữu thể nội tại.” (See also sabhāva or “inherent existence”).

Khoảnh khắc của tâm (mind moments)

Theravada có một lý thuyết cụ thể về thời gian, dựa trên ý tưởng về “các khoảnh khắc tâm” (cittakkhaṇa). Đây chủ yếu là những đơn vị nguyên tử của thời gian, các khoảnh khắc thời gian chia nhỏ nhất ở mức có thể. Lý thuyết này phổ biến trong nhiều tông phái Phật Giáo xưa cổ, mặc dù họ dị biệt trong chi tiết, như về lượng bao nhiêu “cái khoảnh-khắc cực-vi” mà mỗi khoảnh khắc có thể dung chứa. Trong Theravada, một khoảnh khắc được nói là một phần nhỏ cực vi của một lóe sáng.

Các Kinh Sơ Thời không có lý thuyết như thế, và không nói chút gì về “các khoảnh khắc tâm” như thế. Trong khi các Kinh Sơ Thời không giải thích một lý thuyết minh bạch về thời gian, chúng ta có thể thấy cách thời gian được nói tới rằng không hề có một lớp nền chủ yếu mà từ đó các thay đổi hiển lộ ra. Thay vậy, các Kinh Sơ Thời xem tất cả các chiều kích của thời gian đều có ý nghĩa và “thực” tương đương nhau (each dimension of time as equally “real” and significant). Chu kỳ của các đại kiếp, các nền văn minh xuất hiện và biến mất, tuổi thọ của một đời người, hay là một thoáng hiện của một niệm tất cả đều là các phương diện của thay đổi, tất cả đều vô thường tương đương nhau, và không có nỗ lực nào để giải thích chúng trong một cách giảm trừ bằng cách nói rằng thay đổi “thực” xảy ra tại một mức độ, mà nơi đó những cái khác lại là hóa hiện.

Điều này thấy rõ trong các chuyện kể về tuệ giác (insight). Trong khi Theravada hiện đại muốn chỉ ra tuệ giác ở mức độ của sự quan sát các khoảnh khắc của tâm, thời gian trong các Kinh Sơ Thời có thể được quan sát như thay đổi ở bất kỳ mức độ nào: nước chảy, đời người suy yếu, sự vô thường ở tầm mức vũ trụ của các nguyên tố. Điều quan trọng không phải

là nhìn cụ thể về “thực tại tối hậu” nhưng phải là buông bỏ cái ý tưởng về sự thường còn.

Vì lý do đó, tôi sẽ lý luận rằng đối với các Kinh Sơ Thời, thời gian là một khái niệm lưu xuất từ ký ức của chúng ta về sự biến đổi trong ý thức và [về] tham ái của chúng ta đối với ý thức tương lai. Khung thời gian chính là khung của tham ái.

Khoảnh khắc hiện tại (present moment)

Sống trong “khoảnh khắc hiện tại” là một kiểu nói phổ biến trong thiền pháp hiện đại mà nó tới như một ngạc nhiên khi thấy rằng Đức Phật không bao giờ nói về cái “khoảnh khắc hiện tại” chút nào. Ngài đã nói về cái “hiện tại” (“present” - paccuppanna), điều này là một ý tưởng tổng quát hơn, không buộc vào lý thuyết thời gian khoảnh khắc như cái “khoảnh khắc hiện tại” (“present moment” - paccuppannakkhaṇa). David Kalupahana nói một cách đáng nhớ rằng “khoảnh khắc hiện tại” y hệt như đi bộ trên dây căng [giữa trời], trong khi “hiện tại” rộng hơn, y hệt cỡi một con lạc đà.

Sự khác biệt này, trong khi như dường khó hiểu, có một hiệu ứng lớn về cách người ta tiếp cận thiền tập. Chúng ta có phải căng thẳng để tập trung về một cái nhìn hẹp và cụ thể về thực tại, mà tất cả các điểm khác cận kề đó đều sai? Hay chúng ta chỉ đơn giản sống trong cái “hiện tại” – nơi chúng ta trước giờ vẫn tùy thuộc?

Nghiệp cận tử (deathbed kamma)

Hầu hết người Theravada rất quan tâm về nghiệp xảy ra ở thời điểm tử vong. Họ tin rằng “khoảnh khắc niệm” (“thought moment”) cuối cùng có thể quyết định nơi tái sinh.

Tuy nhiên, giáo lý này không hề có trong các Kinh Sơ Thời, nó cũng trái nghịch với ý tưởng căn bản về nghiệp. Chính ý định đạo đức, chứ không phải một niệm thoáng qua, sẽ ảnh hưởng việc tái sinh. Hầu hết các niệm có sức mạnh đạo đức không bao nhiêu, và điều này đặc biệt là trường hợp khi một người đã yếu sức và đã dùng thuốc trên giường cận tử.

Đối với các Kinh Sơ Thời, tái sinh luôn luôn được quyết định bởi một vài hành động có tầm quan trọng đạo đức: bố thí, thọ giới, có tuệ giác thấy sự thật. Dĩ nhiên, điều này có thể là một hành vi thuần túy tâm thức, nhưng nó phải là một hành vi tâm thức có tầm quan trọng đạo đức.

Có vài trường hợp ghi về nghiệp cận tử hiệu quả trong các Kinh Sơ Thời, nhưng đây là các trường hợp đặc biệt. Trong một trường hợp, Dhanañjani (một người thu thuế kém đạo đức) được chuyển hóa lia khỏi ác pháp của ông nơi giường cận tử, và có hối hận chân thực về một cuộc đời đã sống không tốt. Trường hợp khác, nếu một chiến binh xông vào trận chiến với một tâm căm thù và ý tưởng hiếu sát, và họ bị giết trong khoảnh khắc đó, họ sẽ có một tái sinh xấu.

Những cái chết bình thường không phải như thế, và hầu hết mọi người không làm được hành vi quan trọng về đạo đức ở thời điểm chết. Hầu hết, sự tái sinh của họ sẽ quyết định bởi các hành vi họ đã làm trong suốt đời của họ. Thực sự, nhận định này cũng được giữ trong truyền thống A Tỳ Đàm, trong đó mô tả những loại nghiệp khác nhau, mà các nghiệp này có thể tác động vào thời điểm tử vong. Mặc dù vậy, một cách thực dụng, nghiệp cận tử được mạnh mẽ nhấn mạnh.

Một cách hiển nhiên, điều tốt lành là hỗ trợ những người đang hấp hối, và giúp họ duy trì trạng thái tâm trong thiện pháp. Nhưng chúng ta không cần phải sợ rằng một thoáng niệm chệch hướng sẽ đẩy chúng ta tới một tái sinh xấu. Như Đức Phật nói với một thân nhân của ngài là Mahānāma,

“Đừng sợ, đừng sợ!” Hễ ai đã sống một đời thiện lành, là sẽ có một tái sanh tốt lành.

Trạng thái trung ảm (the in-between state)

Theravada dạy rằng khi một đời này kết thúc, một đời khác khởi đầu mà không có chặng giữa. Không có khoảng thời gian chuyển tiếp giữa kiếp này và kiếp sau. Thay vậy, cái “khoảnh khắc tâm” cuối cùng trong kiếp trước được theo sau tức khắc bởi cái gọi là “thức nối kết lại” (“re-linking consciousness” - paṭisandhi viññāṇa), một khoảnh khắc tâm nối kết kiếp này với kiếp kế tiếp.

Tuy nhiên, một thời kỳ chuyển tiếp, hay là “thân trung ảm” (“in-between state” - antarabhava) đã được dạy bởi hầu hết các tông phái xưa cổ của Phật Giáo. Nó vẫn là một ý tưởng phổ biến của Theravada dân gian, cho dù không được chính thức tuyên nhận.

Trong trường hợp này, như dường đa số đã nhận định đúng, vì có nhiều đoạn văn trong Kinh nói minh bạch về một tiến trình giữa kiếp này và kiếp kế tiếp. Thí dụ, một số vị bất hoàn (những vị đã tới gần sát với thánh quả A la hán) được nói là đã chết trong khi chưa hoàn toàn giác ngộ, và sẽ nhập Niết bàn “trung ảm” (to realize Nibbana “in-between”) trước khi tái sanh.

Thay vì là một “thức nối kết lại,” các Kinh Sơ Thời nói về “dòng ý thức” (“stream of consciousness”) hay là “ý thức lưu chảy” (“onflowing consciousness”) mà dòng này chảy từ kiếp này tới kiếp kế tiếp. Tái sanh là một tiến trình, y như bước ra khỏi một căn nhà, bước đi trên đường phố, và vào một căn nhà khác.

Quán về bất tịnh của thân nữ (contemplation of the ugliness of women's bodies)

Một trong các thiền pháp tìm thấy trong tất cả các tông phái Phật Giáo là quán thân bất tịnh (contemplation of asubha), nhằm khởi lên xả ly sự dính mắc vào thân, để chúng ta không còn tham luyến vào thân.

Trong các Kinh Sơ Thời, điều này thực tập bằng cách quán bất tịnh nơi tự thân mình (imameva kāyo), hay là bằng cách so sánh thân của mình với thân người khác, thông thường là một xác chết đang tan rã, với hiểu biết rằng “thân này cũng có cùng bản chất đó.” Ngoại hình của thân như thế không nêu ra giới tính, và các trường hợp các vị ni thực tập pháp quán này cho thấy rằng thiền pháp này không bao giờ mang ý nghĩa là một quán niệm theo giới tính.

Phật Giáo về sau, kể cả Theravada, thường đối tượng hóa ngoại thân để kháng cự như là thân một phụ nữ, và tập trung pháp này vào việc nam tu sĩ chiến thắng tham muốn tình dục. Trong khi vượt thắng tham muốn tình dục là một phần của pháp hành ngay từ khởi đầu, pháp này nguyên khởi là nhìn vào bản chất của thân của chính mình, không phải phóng chiếu hướng ngoại cái bất tịnh vào trong thân người nữ.

Tự tánh (sabhāva: inherent essence)

Khi các tông phái đời sau khai triển lý thuyết vi hạt về thời gian xuyên qua phân tích giảm trừ, họ cũng khai triển một lý thuyết vi hạt về hữu thể (“ontology”: hữu thể học). Và lần nữa, lý thuyết này được thấy thường xuyên trong các bộ phái xưa cổ, với Theravada chọn một cách diễn dịch riêng.

Ý tưởng rằng thế giới này có thể giảm trừ tới một nhóm các hiện tượng vô tận và có thể xếp loại được (“phenomena” - dhammas), và các pháp này được liệt kê trong các văn bản A

Tỳ Đàm và các luận thư. Những hiện tượng (vi hạt) này là các khối thực tại, và hiện hữu độc lập đối với tâm nhận thức. Như lời Ledi Sayadaw, có lẽ là vị sáng lập ảnh hưởng nhất của Theravada hiện đại, ghi trong sách *The Manual of the Four Noble Truths* (Cẩm Nang Tứ Thánh Đế), các nguyên tố có tự tánh này (elements with sabhāva) “không bao giờ hành hoạt theo ý muốn của chúng sanh, nhưng hành hoạt theo bản chất riêng của chúng.” Các thực tại hữu thể tuyệt đối này không chỉ trong các hiện tượng hữu vi (conditioned phenomena) được định nghĩa trong A Tỳ Đàm, nhưng cũng trong Niết Bàn.

Các Kinh Sơ Thời không có ý tưởng đó, và không nêu lên một lý thuyết hữu thể học minh bạch. Hữu thể, cũng như thời gian, được xem như một tiến trình tương liên và tương đối, không hề dính gì tới một lớp nền tuyệt đối.

Niết Bàn được mô tả như sự tự do ra khỏi đau khổ, và không thuộc vào một thực tại [có tính] hữu thể học nào. Khi chứng ngộ được Niết Bàn, thì tức khắc chứng ngộ như một chuỗi phủ định: đó là “vô sinh” (“not-born”: không tái sanh nữa), là “vô vi” (“not-conditioned”: không bị duyên khởi nữa).

Các pháp định (the varieties of samādhi)

Theravada hiện đại, đặc biệt là các trường phái Vipassana thế kỷ 20, nhấn mạnh vào việc phát triển điều họ gọi là “định” (“samādhi”) trong nhiều hình thức không thấy trong các Kinh Sơ Thời.

- Khoảnh khắc định (“Momentary” (khaṇika) samādhi). Là cái biết tỉnh thức về sự thay đổi các hiện tượng thân-tâm trong khoảnh khắc hiện tại.

- Ngưỡng cận định (“Threshold” (upacāra) samādhi). Là thời gian an lạc tức khắc trước khi vào tầng định jhāna, nơi tâm xa lìa triền cái nhưng chưa hoàn toàn nhập định. Đôi khi

trạng thái này chỉ cho bất kỳ trạng thái nào của tâm bên ngoài jhāna và xa lìa triền cái.

- Siêu thế định (“Supermundane” (lokuttara) samādhi). Là trạng thái tâm của người đang trong tiến trình nhận ra đường đạo và quả của các giai đoạn giải thoát. Định này nguyên khởi được nhắc tới trong A Tỳ Đàm, và sau đó được nói là chỉ vài khoảnh khắc của tâm.

Tất cả những điều đó được nêu lên bởi các lý thuyết gia đời sau để thỏa mãn phương diện của “chánh định” (“right samādhi”) trong Bát Chánh Đạo thay vì các tầng thiền (jhānas).

Trong các Kinh Sơ Thời, pháp định cốt tủy cho đường đạo luôn luôn được định nghĩa là tứ thiền (the four jhānas). Định trong các Kinh Sơ Thời là sự hợp nhất thâm sâu của tâm, nơi đây là kết quả của một tiến trình miên mật xả ly và phát triển tâm linh. Một đôi khi, sự thật là, định được tìm thấy trong một ý nghĩa rộng hơn một chút, nhưng các trường hợp này không bao giờ là trung tâm của đường đạo.

Huệ khô (dry insight)

Có lẽ lý thuyết ảnh hưởng nhất của người Phật Tử hiện đại là ý tưởng về “huệ khô” (“dry insight”), còn gọi là càn huệ, rằng người ta có thể tập pháp này để chứng đạo mà không cần tới các tầng thiền. Một hình thức mềm của lý thuyết này lý luận rằng người ta có thể chứng sơ quả dự lưu (stream-entry), giai đoạn đầu tiên của giải thoát, trong khi nhiều người mở rộng lý thuyết về pháp thiền tuệ này nói rằng chỉ càn huệ khô là đủ chứng quả A la hán (arahattā). Lý thuyết này dựa vào các ý tưởng ghi trong luận thư – thí dụ, như nhiều loại định nêu trên --- nhưng nó chỉ được quảng diễn lên như là một lý thuyết khẳng định dòng chính giữa một số vị thầy Miến Điện thế kỷ 20.

Không có lý thuyết về huệ khô trong các Kinh Sơ Thời. Tất cả công thức của đường đạo, kể cả định (samādhi), và bất kể định gì được định nghĩa trong mạch lý thuyết chính, nó luôn luôn là tứ thiền (the four jhānas). Người đã “bước vào dòng” là người đã hoàn tất toàn bộ tám chi trong Bát Chánh Đạo, kể cả các tầng thiền (jhānas).

Khi gỡ bỏ một phần trung tâm, chính yếu như thế của đường đạo, là một sáng tạo chưa từng có trong lý thuyết và rồi đã ảnh hưởng tới pháp hành thiền của nhiều triệu người. Đáng ghi nhận rằng trong giữa thế kỷ 20, ý tưởng đó [huệ khô] bị xem như ý tưởng gây tranh cãi lớn, và bị nhiều vị sư cao cấp chống mãnh liệt. Và các vị đó đúng: Đức Phật đã dạy một con đường quân bình và kết hợp, nơi đó cảm thọ tĩnh lặng và an lạc (samatha) đi chung với cái nhìn thấu triệt (vipassanā). [Ghi chú: cổ đức VN thường gọi là chỉ quán đẳng dụng, lặng lặng tỉnh tỉnh...]

Thiền tuệ (insight meditation)

Nằm dưới ý tưởng rằng riêng huệ là đủ để giải thoát là ý tưởng rằng “thiền tuệ” (“insight meditation” - vipassanā bhāvanā) là một phần đặc biệt của thiền pháp, tách biệt khỏi “thiền chỉ” (“serenity meditation” - samatha bhāvanā).

Trong các Kinh Sơ Thời, chỉ và quán không phải các loại thiền dị biệt nhau, nhưng các phẩm chất khác nhau của tâm được phát triển xuyên qua thiền tập. Mỗi phẩm chất đó, khi quân bình và hòa hợp, hỗ trợ người tu thiền đạt tới giải thoát. Tất cả các thiền pháp đều dẫn tới tâm bình an và tuệ thâm sâu, và trong khi chúng ta có thể nhấn mạnh các phương diện nào đó xuyên qua các thiền pháp khác nhau, chúng đều không thực khác nhau.

Các tuệ tri kiến (the “insight knowledges”)

Thiền tuệ hiện đại được cấu trúc trên tiến trình của mười sáu “tuệ tri kiến” (“insight knowledges” - vipassanañāṇa). Đây là một nhóm các giai đoạn của tuệ sâu thẩm, nơi đây hiển lộ ra cho người hành thiền như là trí tuệ của họ nhìn sâu hơn.

Các kiến thức này dẫn ra từ các ý tưởng gặp trong các Kinh, nhưng không được liệt kê như thế. Một nguồn ảnh hưởng là Kinh Rathavinīta Sutta, nơi đây có bảy tầng bậc. Nó được diễn giải với nhiều biến đổi trong nội dung và nhiều tầng bậc xuyên qua các luận thư Paṭisambhidāmagga (5), Vimuttimaggā (6), Visuddhimaggā (16), và Abhidhammatthasaṅgaha (10). Cũng có các công thức khác nhau trong các bộ phái Phật Giáo khác.

(LND: Sau đây là tên tiếng Việt của nhóm 4 luận thư này. Paṭisambhidāmagga: Phân Biệt Đạo. Vimuttimaggā: Giải Thoát Đạo. Visuddhimaggā: Thanh Tịnh Đạo. Abhidhammatthasaṅgaha: Vô Tỷ Pháp Tập Yếu.)

Mặc khác, các Kinh đưa ra sự quân bình của các giai đoạn được định nghĩa chính thức và nội dung của tuệ, và cũng mặt khác, [đưa ra] sự thăng tiến cá nhân riêng biệt và sự thăng tiến cá nhân có vẻ như bất kỳ. (LND: apparently random personal growth: sự thăng tiến cá nhân có vẻ như bất kỳ. Chữ random có nghĩa là “bất kỳ, không theo thứ tự tầng bậc”.) Để vẽ bản đồ cho tiến trình của tuệ có thể là giúp được cho người hành thiền và đặc biệt [giúp được] các vị thầy dạy thiền, những người thường xuyên bị đối mặt với nhiều kinh nghiệm lạ lùng. Nhưng các bản đồ không nên áp đặt lên trên kinh nghiệm; chúng chỉ để thông báo sự hiểu biết của chúng ta về kinh nghiệm, không để thay thế sự hiểu biết riêng từng cá nhân với một nhóm các ô lý thuyết để dò theo [nhằm kiểm chứng].

Tứ phân biệt đạo (the four paṭisambhidās)

Sách đầu tiên trong các sách Theravada đầy đủ về đường đạo là sách Paṭisambhidāmagga (Lời người dịch: Phân Biệt Đạo, tiếng Anh: "Path of Discrimination" - theo truyền thuyết, tác giả là ngài Xá Lợi Phất, sách này được xem như nỗ lực hệ thống hóa Abhidhamma và do vậy, có thể xem như tiền thân của Visuddhimagga [Thanh Tịnh Đạo]), và riêng nhan đề sách đã nêu lên những sự phân biệt tách khỏi một giáo lý thảnh thoảng mơ hồ trong các Kinh đối với một phương diện cốt tủy trong căn cước tông phái Theravada.

Phân Biệt Đạo là một nhóm giáo lý khảo sát nhiều phương diện khác nhau về phân tích văn bản và hiểu biết: văn bản, ý nghĩa, từ nguyên, và trình bày về một giáo lý trong bối cảnh tự nhiên (LND: thường được gọi là tứ phân biệt, the four kinds of analytical knowledge - Paṭisambhidā-ñāṇa). Chúng hiếm khi xuất hiện trong các Kinh Sơ Thời, nhưng một cách nguyên thủy chúng hẳn là chỉ tới một số năng lực của tâm mà từ đây dẫn tới các phân tích hiệu quả và truyền bá Chánh Pháp.

Theravada nhìn thấy các chức năng này như phẩm chất của một số vị A la hán, những người đã chứng ngộ các giáo lý này, và cũng qua trực giác hiểu các biểu đạt ngữ học chính xác của chúng trong ngôn ngữ Pali. Người hiểu các paṭisambhidās như thế có thể nhìn vào một mệnh đề chữ Pali và tức khắc biết là có đúng văn phạm hay không, ngay cả nếu quý tu sĩ này chưa bao giờ học ngôn ngữ này. Niềm tin đó hỗ trợ cho lời Theravada khẳng định là cần giữ gìn Tipitaka (Ba Tạng Kinh) bằng ngôn ngữ Pali, trái nghịch với các bản kinh đã mất chính xác của các tông phái khác, từ đó họ đã tách biệt ra vì lý do này.

Hôm nay thì, các vị thầy nói rằng họ đã chứng ngộ paṭisambhidās lại đưa ra nhiều kiểu độc kỳ lạ và vô căn cứ đối với các văn bản Pali, thích thú trong việc chống đối các truyền thống về luận thư và văn phạm. Những diễn dịch như thế đã bị bác bỏ bởi Theravada dòng chính, nhưng nó đã mở lối cho họ với lý thuyết về các phân biệt đạo (paṭisambhidās).

Hậu quả tiêu cực của nghiệp (the negative consequences of kamma)

Theravada phổ biến thường nói rằng một số hậu quả trong kiếp này hẳn là từ các nghiệp xấu đã làm trong các kiếp quá khứ. Các ý tưởng này thường có ở các quốc gia Theravada, mặc dù chúng hiếm khi xuất hiện trong các thảo luận quốc tế. Trong ảnh hưởng bị cho là từ nghiệp xấu có khuyết tật, nghèo, tái sinh mang thân nữ, hay là giới tính thứ ba LGBTQI+.

Lý thuyết này có nhiều ảnh hưởng nguy hiểm, vì nó dẫn tới sự bác bỏ đau khổ từ những người trong hoàn cảnh yếu đuối mong manh.

Các Kinh Sơ Thời nói rằng những ai có lựa chọn đạo đức kém sẽ tạo ra duyên đưa tới đau khổ trong kiếp kế tiếp. Thông thường, điều này được nói tới cảnh giới mà đương sự sẽ tái sinh. Bây giờ, tái sinh trong cõi người luôn luôn là thiện nghiệp, dù vậy đôi khi các Kinh Sơ Thời nói về thọ khổ trong cõi người như là kết quả của nghiệp. Những điều này có cả nghèo, sức khỏe, vị trí xã hội, sự thông minh, và nhan sắc, nhưng không nói về tính phái hay khuynh hướng tính dục. Không có gì trong các Kinh Sơ Thời cho thấy Đức Phật cảm thấy rằng những thứ mới kể đó lại là hậu quả tiêu cực, mà các hậu quả này cần giải thích theo nghiệp.

Các Kinh Sơ Thời nhấn mạnh rằng các duyên trong cõi người gây ra bởi nhiều yếu tố, một trong đó có thể là nghiệp.

Đức Phật tập trung vào lựa chọn đạo đức (ethical choices) và các hậu quả đạo đức, bởi vì ngài là vị thầy tâm linh và đạo đức, không phải một bác sĩ hay một nhà hoạt động xã hội. Như thế, không có nghĩa, ngài bác bỏ các yếu tố bên ngoài. Thí dụ, khi nói về các duyên gây ra bệnh, Đức Phật nói về nhiều duyên gây ra bệnh, chỉ một duyên trong đó là nghiệp quá khứ. Chính Đức Phật cũng từng lâm bệnh mà ngài cho là do bữa ăn, không phải do nghiệp quá khứ. Hay thí dụ, như trường hợp cảnh nghèo, Đức Phật chỉ ra rằng [cảnh nghèo] có thể gây ra từ lòng tham của các vị vua, và giảm nghèo là do được xã hội từ bi hỗ trợ.

Niềm tin phổ biến dựa vào sai lầm lý luận rằng nếu A thì [dẫn tới] B, ám chỉ rằng nếu B thì [là do] A. Mục đích giáo lý nghiệp là cho chúng ta thấy rằng lựa chọn nguy hại sẽ có hậu quả trong kiếp này hay kiếp tương lai. Tuy nhiên, không có nghĩa rằng tất cả các hậu quả nguy hại đều gây ra từ nghiệp.

Nghiệp, hiểu một cách đúng đắn, là nền tảng cho từ bi, bởi vì chúng ta hiểu rằng bất kể những gì gian nan hay đau khổ một người có thể trải qua, chúng ta cũng có thể gặp tương tự như thế. Điều quan trọng là, không phải những gì chúng ta đã làm trong quá khứ, nhưng là cách chúng ta lựa chọn để ứng phó, tại đây và bây giờ, đối với nỗi đau khổ của chúng ta và người khác.

Vô ngã giản lược (reductionist not-self)

Theravada biện hộ cho lý thuyết vô ngã bằng cách giảm trừ các thành phần quy ước về cái tuyệt đối. Những gì chúng ta nghĩ về một người là, thực tế không hơn năm uẩn (the five aggregates). Thấy như thế, chúng ta sẽ hiểu về vô ngã và sẽ buông xả dính mắc.

Trong khi đó, với các Kinh Sơ Thời, nơi mặt khác, nói chính xác rằng là năm uẩn đã bị nhận lấy làm tự ngã. Thực tế, như

đường là chúng nguyên thủy được phát triển thành một mô hình để xếp loại các lý thuyết về ngã. Nếu bạn đã cố gắng lý luận rằng “Những gì người ta nhận là ngã thì không hơn gì các uẩn” nghĩa là, chính bạn tự dẫn tới kết luận, “Vâng, một cách chính xác, đó là tự ngã của tôi.”

Thay vì giảm trừ tự ngã về các uẩn, phương pháp của Đức Phật là lý luận rằng những gì bị xem là ngã – các uẩn – không có đặc tính nào của một tự ngã. Bởi vì trong kinh nghiệm của chúng ta nơi đây và bây giờ, sắc, thọ, tưởng và phần còn lại đều là vô thường, thì làm sao chúng có thể là một tự ngã, mà nó [tự ngã đó] phải là thường còn vô tận?

Sự khác biệt là một điểm vi tế. Hãy hình dung, có ai đó vừa mua một xe mới. Họ dính mắc nhiều vào xe này; do vậy, vì là bạn tốt, bạn muốn tự thân giúp người bạn kia gỡ bỏ ảo tưởng.

Chiếc xe đẹp, nhưng bạn biết rằng, nó thực sự không gì hơn là một tổ hợp các phụ tùng, có đúng không? Chúng ta chỉ gọi nó là một ‘chiếc xe’ khi các phụ tùng được ráp vào. Bạn có thể gỡ động cơ ra, nếu bạn thích.”

“Vâng, và động cơ này tuyệt hảo nhỉ! Máy này là 4.0L V8, tuyệt vời, nó rất là tốt.”

“Và, tôi không biết nhé, các bánh xe, chúng chỉ là các phụ tùng thôi, chúng giúp cho cái này lăn bánh.”

“Chắc chắn là thế. Các niềng bánh xe trông rất mực tuyệt đẹp, phải không?”

Thế đó, chúng ta có thể dính mắc vào các phụ tùng, cũng y hệt như chúng ta có thể [dính mắc] với cái toàn thể.

Sự phân tích ra thành các phần rời có thể là một phần của một chiến lược để vượt qua sự dính mắc, nhưng như thế cũng không cần thiết và cũng không đủ. Vài người có thể buông xả sự dính mắc bằng cách tư duy về cái toàn thể, nhìn thấy

con đường mà cuộc đời của họ trải nghiệm. Những người khác có thể nhìn thấy các phần rời và có thể tức khắc buông xả. Đó là những phương pháp có thể hữu dụng, nhưng không phải trường hợp giảm trừ những cái toàn thể xuống các thành phần tối hậu là một phần cốt tủy của tuệ giác. Thay vậy, giảm trừ những cái toàn thể cho thành các phần nhỏ hơn sẽ giúp chúng ta nhìn thấy từng phần rời đó đều vô thường, và [thấy được] cái toàn thể còn kém ổn định hơn, được cấu tạo từ nhiều phần rời vô thường.

Để nói cho công bằng, luận thư Visuddhimaga (Thanh Tịnh Đạo) xác nhận như thế, và đồng ý rằng có một số người chỉ cần nhìn trên căn bản sự thật quy ước (conventional truth - tục đế) mà được giải thoát, trong khi người khác giải thoát nhờ nhìn qua sự thật tối hậu (ultimate truth). Nhưng điều này thường bị bỏ lơ trong Theravada hiện đại.

Danh sắc như là tâm và thân (nāmarūpa as “mind and body”)

Trong Theravada, người ta thường nghe cụm chữ nāmarūpa trong tiếng Pali định nghĩa như “tâm và thân.” Nāma được nói là làm thành bởi bốn uẩn phi-vật-chất, bao gồm cả thức (consciousness).

Các Kinh Sơ Thời định nghĩa nāma như là “thọ, tưởng, ý định, xúc, và chú tâm” (“feeling, perception, intention, contact, and attention”), như thế đặc biệt là không kể thức. Tuy nhiên, hãy ghi nhận rằng trong các Kinh Sơ Thời cũng có nhiều cách tiếp cận. Đôi khi, chúng ta cũng gặp một định nghĩa có bao gồm cả thức. Tuy nhiên, tôi xem điều này như được chèn vào từ ảnh hưởng A Tỳ Đàm.

Điều đáng ghi nhận rằng Thanh Tịnh Đạo (Visuddhimagga) theo cách diễn dịch ban đầu trong mạch văn về luật duyên khởi (dependent origination).

Trong các Kinh Sơ Thời, không có khái niệm nhị nguyên về “tâm và thân.” Thay vào đó, các hiện tượng tinh thần và vật lý được kinh nghiệm trong tương quan lẫn nhau. Sự phân tích nhằm làm sáng tỏ tương quan này, nhưng nó không bắt đầu bằng cách tách rời tâm và thân.

Thí dụ, khi các uẩn được phân tích, “sắc” (“form” = hình thể, cái được thấy, được nghe...) không bị tách ra khỏi bốn uẩn phi-vật-chất (có thể dịch là vô sắc?). Thay vào đó, thức mới là cái được phân biệt, và dựa vào đó mà tất cả những phần khác đứng được.

Tướng: căn bản thiền pháp (nimitta: the basis for meditation)

Thanh Tịnh Đạo mô tả chi tiết về việc phát triển cái gọi là tướng (nimitta) trong thiền tập. Tướng đây là một nhận biết, thường được thấy như một ánh sáng (quang tướng), và quang tướng này khởi lên và ổn định khi thiền gia xa lìa kiết sử (free of hindrances). Chữ này đã trở thành ăn sâu vào các thảo luận thiền pháp hiện đại.

Tuy nhiên, các Kinh Sơ Thời không bao giờ sử dụng chữ tướng (nimitta) trong cách này. Thay vậy, chữ tướng lại là một chữ kỳ dị, và chữ này nằm gá trên một vùng các chữ “dấu hiệu, ám chỉ, chỉ định” (“sign, hint, indication”) rằng có cái gì sắp tới, và là “nguyên nhân gây ra” về cái đó. Chữ tướng của ánh mặt trời mọc chính là sự rực sáng của bầu trời đêm, hết như chữ tướng của Bát Chánh Đạo chính là chánh kiến (right view).

Trong thiền tập, tướng (nimitta) chỉ về một phẩm chất nào đó, hay phương diện của kinh nghiệm mà, khi chú tâm tới, sẽ thêm tăng thượng các phẩm chất tương tự hay liên hệ. Do vậy, chú tâm vào “dấu hiệu của cái đẹp” (“sign of beauty” - subhanimitta) sẽ làm tăng ái dục, trong khi “căn bản của

định” (“basis of samādhi” - samādhinimitta) là bốn loại thiền tĩnh thức (tứ niệm xứ, bốn niệm trụ), tức là, pháp hành dẫn tới định (samādhi).

Điều này đã làm một vài người diễn dịch xa quá mức, cho rằng các luận thư không chỉ đối từ ngữ, mà còn phát minh ra ý tưởng về ánh sáng được thấy trong thiền tập. Trong khi luận thư hiển nhiên đã thêm nhiều chi tiết vào các Kinh --- sau cùng, đó cũng là ý của lời bình --- chúng ta thấy trong các Kinh Sơ Thời rằng “ánh sáng” và “hình thể” (“lights” and “forms”) là một phương diện bình thường của kinh nghiệm về định. Rõ ràng, các chữ này, xuất hiện trong nhiều cách trong nhiều mạch văn, chỉ vào cùng cái kinh nghiệm mà Theravada hiện đại gọi là tướng (nimitta).

Kasina: cái toàn thể thiền tập (kasina: meditative totality)

Theravada hiện đại, xuất phát từ Thanh Tịnh Đạo, giải thích rằng kasina như một địa vật chất được dùng như một căn bản để khởi đầu thiền tập. Nó có thể là một nguyên tố (đại) thanh tịnh, như đất hay nước, hay một màu sáng và rõ ràng.

Tuy nhiên, ý nghĩa cội gốc của chữ kasina là “phổ quát” hay “toàn thể” (“universal” or “totality”) và trong các Kinh Sơ Thời nó luôn luôn được dùng trong cách này. Nó là sự mô tả về một trạng thái của định (a state of samādhi), không phải một vật thể được dùng để đắc định.

Các thiền pháp về kasina khởi lên từ sự mơ hồ tương đối của các Kinh Sơ Thời, và được đặt vào khởi đầu của danh sách các thiền pháp được thấy trong A Tỳ Đàm. Thứ tự này, điều được Thanh Tịnh Đạo theo đó, như đường đóng góp cho ý tưởng về “đối tượng” thiền pháp (meditation “object”): tức là cái mà bạn nhìn, nhưng tự thân cái đó lại độc lập với người nhìn.

(LND: Đây cũng là dị biệt giữa Theravada với Thiền Trúc Lâm của VN, vì Thiền Tông VN ghi rằng cái được thấy tương liên và bất dị với cái đương thấy. Nơi đây không có người thấy, mà chỉ có cái được thấy hiển lộ. Thầy Nhất Hạnh dịch thơ ngài Huyền Quang: "Hồn nhiên người với hoa vô biệt, Một đoá hoa vàng chợt nở tung.")

Một cỗ xe: nơi vạn pháp hợp nhất (ekāyana: where all things come together as one)

Từ ngữ này (ekāyana) có vị trí quan trọng trong Kinh Niệm Xứ (Satipaṭṭhāna Sutta), nơi được nhiều diễn giải trong các luận thư. Tuy nhiên, có vẻ như rằng, không có diễn giải nào trong [các luận thư] đó – hay là, những diễn giải thêm đưa ra trong các văn bản tiếng Trung Hoa – có sức mạnh thuyết phục, bởi vì họ [các luận sư] không biết rằng Đức Phật đã sử dụng một từ ngữ bà la môn với một ý nghĩa cụ thể.

Từ ngữ ekāyana có thể dùng trong nhiều cách, nhưng trong một ý nghĩa triết học và tâm linh, nó có nghĩa là “nơi của hợp nhất” (place of convergence), nơi tất cả mọi thứ tới chung nhau thành một. Ý nghĩa nằm ở đây: các pháp niệm xứ (satipaṭṭhānas) là “căn bản của định” (“basis of samādhi”) và các pháp hành đó dẫn tới sự “hợp nhất” của tâm trong các tầng thiền (jhāna).

(LND: Chữ ekāyana trong tiếng Hán là 一乘, nghĩa từ nguyên là nhất thừa, hay nhất thẳng, dịch tiếng Anh là "one vehicle" [một cỗ xe] hay "one path" [một con đường, có khi dịch là độc đạo]. Theo ngài Sujato, khi dùng nghĩa là đường hợp nhất của định và huệ, mới đúng ý Đức Phật. Trong khi đó, các Kinh Đại Thừa, như Pháp Hoa, Lăng Già, Hoa Nghiêm sử dụng chữ ekāyana [nhất thừa] theo nghĩa rộng hơn về bản thể học, khi so sánh Niết Bàn như biển lớn và tất

cả sông đều chảy vào [tương tự Kinh Tăng Chi AN 8.19], hay như một gương tâm sáng hiện ra toàn thể thế giới.

Đặc biệt, chữ "hợp nhất" cũng có thể dịch là "hiệp vị" như trong Thiền Việt Nam. Ngài Khương Tăng Hội (? – 280) nói rằng ngôi có 3 bậc: bậc thứ nhất là hợp nhất thân tâm và nội ngoại xứ; bậc thứ hai là tỉnh thức trong tịch lặng, không còn gì khởi lên quấy phá nữa; bậc thứ ba là giải thoát, vì kết đã biến mất.

Ngài Khương Tăng Hội viết, bản dịch GS Lê Mạnh Thát: “Ngôi có ba cấp. Một là ngôi hiệp vị. Hai là ngôi tịnh. Ba là ngôi không có kết. Ngôi hiệp vị là gì? Là ý bám lấy hạnh không rời, đó là ngôi hiệp vị. Ngôi tịnh là gì? Là không niệm nghi, đó là ngôi tịnh. Ngôi không có kết là gì? Là kết đã hết, đó là ngôi không có kết.” Có cách mô tả khác của Thiền Tông về hiệp vị: bước tới đầu sào cao trăm trượng. Rồi nơi đó, bước thêm một bước, là vào nơi không chỗ trụ, các hành tịch diệt.)

Niệm: cái được suy nghĩ tư lường (muta: that which is thought)

Có một chuỗi hiện tượng thường gặp trong các Kinh Sơ Thời: cái được nhìn thấy, cái được nghe tới, cái được tư lường (muta), và cái được nhận biết. Từ thời ban đầu của Theravada, và trong nhiều bộ phái, chữ muta được diễn dịch trong ý nghĩa như cái được kinh nghiệm bởi các căn khác với hình ảnh, âm thanh và tri thức (sight, sound, and cognition).

Tuy nhiên, muta [trong văn phạm] là thì quá khứ của maññati (tư lường - “thought”) và nó luôn luôn mang ý nghĩa này trong các Kinh Sơ Thời.

Nhóm các hiện tượng này xuất phát từ Upanishads (Áo Nghĩa Thư của Ấn giáo). Và, như K.L. Jayatilke đã cho thấy, chúng không có nghĩa là mô tả đầy đủ về tri thức của

các căn, nhưng mang nghĩa một sự phân tích về phương tiện nhận biết, đặc biệt về các bài pháp có tính tâm linh.

Các luận sư A Tỳ Đàm đã xào-nấu-lại (retro-fit) để ý nghĩa đó trở thành một bày tỏ rút ngắn về sáu căn. A Tỳ Đàm không quan tâm với chuyện trả lời các bà la môn, nhưng là quan tâm với chuyện làm cho các giáo lý Phật Giáo phù hợp chung nhau. Điều này đã chuyển sự tập trung và ý nghĩa của các đoạn văn mà trong đó chúng xuất hiện: sáu căn tập trung vào dục cảm và vượt thắng tham ái, trong khi bốn cái trên, bao gồm cả muta (niệm, nghi ngại tư lường), tập trung vào phương tiện học các giáo pháp tâm linh và vượt thắng các quan điểm giáo điều.

(LND: Câu tiếng Anh "while the four including muta focus on..." chỉ ra bốn cái trên đã nói trước đó khoảng mười dòng. Trong Thiền Tông thường gọi sáu căn là Ứng thân Phật, và bốn cái kiến văn giác tri [thấy nghe hay biết] là Báo thân Phật [thấy nghe hay biết trong khi vẫn tịch lặng vô tâm]. Một môn đệ của Lục Tổ Huệ Năng là Thiền sư Bốn Tĩnh (667 - 761) có bài kệ rằng: "Kiến văn giác tri vô chương ngại, Thanh hương vị xúc thường tam-muội. Như điều không trung chỉ ma phi, Vô thủ vô xả vô tăng ái. Nhược hội ứng xứ bản vô tâm, Thủy đắc danh vi Quán Tự Tại." Bản dịch của Thiền sư Thích Thanh Từ là: "Thấy nghe hiểu biết không chương ngại, Tiếng, mùi, vị chạm thường tam-muội. Như chim trong không mặc tình bay, Không thủ không xả không thương ghét. Nếu hội mỗi nơi vốn không tâm, Mới được tên là Quán Tự Tại." Trong khi A Tỳ Đàm chú trọng lý luận và biện biệt, Thiền Tông VN chú trọng vô tâm, còn gọi vô tâm là đi giữa dòng nước lũ --- không bước tới, không bước lui, không đứng một chỗ mới thực sự là qua bờ.)

Hành: lựa chọn (saṅkhāra: choices)

Trong các Kinh Sơ Thời, chúng ta thấy chữ hành (saṅkhāra) được dùng trong nhiều nghĩa, trong đó hai ý nghĩa sau là có tầm quan trọng lý thuyết bậc nhất.

- ý nguyện hay ý định (tức là, nghiệp).
- các pháp hữu vi (tức là, mọi thứ, vạn pháp, chỉ trừ Niết Bàn).

Theravada xác nhận hai ý nghĩa này; thí dụ, trong câu “all saṅkhāras are impermanent” (chư hành vô thường) nó có nghĩa “conditioned phenomena” (các hiện tượng hữu vi), trong khi trong lý duyên khởi, nó có nghĩa là ý định.

Tuy nhiên, trong mạch văn quan trọng về năm uẩn, Theravada cho chữ hành (saṅkhāra) một khung khá là kỳ dị. Nơi đó, nó được nói là có nghĩa “tất cả các hiện tượng hữu vi tách rời khỏi các pháp được bao trùm trong các uẩn khác” (“all conditioned phenomena apart from the things covered in the other aggregates”). Một lần nữa, điều này xuất phát từ một nỗ lực xào-nấu-lại (retro-fit) các uẩn cho phù hợp nhu cầu hệ thống hóa của A Tỳ Đàm.

Các uẩn không bao giờ được cho ý định trở thành một cách xếp loại đầy đủ về tất cả hiện tượng; đáng ghi nhận, chữ “tất cả” (all) được dùng cho sáu căn, không phải cho các uẩn. Thay vậy, các uẩn là một sơ đồ tiện lợi để xếp loại các lý thuyết về tự ngã (theories of self). Vài người nhận lấy ngã là vật chất (sắc), người khác cho ngã là cảm xúc (thọ), và vân vân, trong khi những người khác nhận ngã như một tổng hợp các thứ đó.

Tư duy về các ngã cho thấy rằng các ứng viên khác nhau cho một ngã không đáp ứng được các mong đợi mà chúng ta có cho một ngã, vì chúng tất yếu thay đổi và không cung cấp được sự thỏa mãn mà chúng ta thêm khát.

Do vậy, hành (saṅkhāra) trong năm uẩn có cùng ý nghĩa như nó nằm trong chuỗi duyên khởi và các nơi khác: volition (quyết định, ý định, sự lựa chọn). Nó là căn cước của tự ngã với cái ý chí (will): “Tôi là người quyết định.” Không nơi nào trong các Kinh Sơ Thời cho thấy ý nghĩa nó rộng hơn nghĩa này.

(LND: Nói dễ hiểu, hành là cái quyết định, cái lựa chọn cho cái “tôi” hiển lộ. Kinh Phật có một hình ảnh dễ hiểu là đi trên dòng nước lũ, hề “muốn bước tới, muốn bước lui, muốn đứng tại chỗ” thực sự đều là hình ảnh “cái tôi” hiển lộ từ hành mà ra. Thiền Tông VN gọi ngắn gọn là không một pháp để tu.)

Trong tiếng Anh hiện đại, một hành vi của ý chí liên hệ tới đạo đức thường được mô tả như là một “lựa chọn.” Người ta có thể đưa ra các lựa chọn tốt và lựa chọn xấu (good choices and bad choices), nhưng không có các ý chí tốt hay ý chí xấu (good volitions or bad volitions); và thành ngữ “good intentions” (thiện ý) lại có một nghĩa khác.

Tâm chói sáng (the radiant mind)

Các luận thư Theravada rải rác ghi ý tưởng rằng Niết Bàn có thể được hiểu như một hình thức của thức siêu thế (transcendent consciousness) hay là “tâm chói sáng.” Trong khi ý nghĩa và ảnh hưởng của các ý tưởng này trong truyền thống luận thư là điều cần tranh luận, nó đã trở thành phổ biến, thực sự kể như là cách nhìn tiêu chuẩn trong nhiều nơi của Theravada hiện đại.

Đối với các Kinh Sơ Thời, mặt khác, thức ở bất kỳ hình thức nào cũng là khổ, và Niết Bàn là tịch diệt của khổ. Cái “tâm chói sáng” và các chữ tương tự là chỉ vào các tầng định (jhāna).

Các đoạn văn được trích dẫn để hỗ trợ cho luận đề về thức siêu thế chỉ là lựa chọn một vài đoạn diễn dịch khả vấn, bỏ lơ cả khối khổng lồ về các lời dạy minh bạch nơi chủ đề này.

Vi lượng tử và phân tích tối hậu về vật chất (rūpa kalāpas and the ultimate analysis of matter)

A Tỳ Đàm Theravada tập trung chủ yếu vào phân tích về tâm, nhưng nó cũng nói nhiều chi tiết như về bản chất vật chất. Thực tại vật lý ẩn tàng của các nguyên tố, các đối tượng của căn, và vân vân... đã được mô tả, và được nói là đã hiển lộ trong các tổng hợp (tương tự như “các phân tử” [molecules]) gọi là các hạt cực vi (kalāpas). Sự phân tích rất kỹ càng và chi tiết, thỉnh thoảng với sự quan sát thực tiễn --- âm thanh đi chậm hơn ánh sáng, vì khi bạn nhìn thấy một người chẻ củi nơi xa, bạn có thể thấy cái rìu chặt vào gỗ trước khi bạn nghe âm thanh.

Không rõ tới mức độ nào, các thực tại này --- hay là, thực sự, có phần cơ bản nào của các “thực tại tối hậu” (“ultimate reality”) --- được xem như những vật được thực sự nhìn thấy trong thiền tập. Rõ ràng, điểm tập trung chủ yếu chính là làm sáng tỏ lý thuyết và sự chính xác về lý thuyết.

Hầu hết các chi tiết đó không được tìm thấy trong các Kinh Sơ Thời. Trong khi có vài điểm tương tự và sự tương ứng giữa vật chất (sắc) như mô tả trong A Tỳ Đàm và như mô tả trong khoa học hiện đại, cũng có nhiều điểm dị biệt. Thí dụ, trong A Tỳ Đàm, cả “ánh sáng” và “âm thanh” được xem như các thực tại hiện hữu một cách tối hậu. Tuy nhiên, ngành vật lý xem “ánh sáng” như là các hạt photons, một loại hạt, trong khi âm thanh là sóng của áp suất trong một môi trường (medium), và không có hạt vật chất nào cụ thể nằm trong. Các khác biệt như thế, và nhiều khác biệt tương tự, không được tìm thấy trong A Tỳ Đàm.

Căn bản vật chất của tâm (physical basis of mind)

A Tỳ Đàm định vị cái cơ bản vật chất của tâm trong một vi hạt của vật chất nhạy cảm trong trái tim (The Abhidhamma locates the physical basis for the mind in a tiny kalāpa of sensitive matter in the heart.). Các Kinh Sơ Thời nói về sự tương liên của tâm và thân, nhưng không định vị tâm trong bất kỳ cơ phận cụ thể nào. Và thức được kinh nghiệm trên toàn thân.

Chữ ti cho chữ tu (ti for tu)

Một trong những chữ đầu tiên trong tiếng Pali bạn sẽ nghe là bài kệ ban phước (anumodanā --- “blessing”) do các tu sĩ đọc khi cúng dường bữa ăn. Trong thời bây giờ, chúng ta thường dùng một hình thức động từ tiếng Pali kết thúc bằng chữ “-tu”. Như thế là mệnh lệnh cách, mang ý nghĩa là “nguyện hãy là như thế” (“may it be”). Thí dụ, bhavatu sabbamaṅgalaṃ, rakkhantu sabbadevatā “nguyện cho người có tất cả tài sản, nguyện chư thiên tất cả bảo vệ người.” Ý nghĩa chính là Tăng Đoàn (Saṅgha), bằng cách đọc anumodanā sẽ ban phước cho cộng đồng cư sĩ.

Nhưng các bài kệ anumodanā xuất hiện trễ về sau. Trong các Kinh Sơ Thời, chính Đức Phật có đọc bài kệ anumodanā, và trong các hình thức sơ thời chúng tôi tìm thấy, không phải là mệnh lệnh cách -tu nhưng là chỉ định cách -ti, mang ý nghĩa “nó là” (“it is”). Các bài kệ như thế không mang ý nghĩa ban phước, nhưng là dạy lý nhân quả. Nếu bạn làm điều bố thí tốt lành này, thì quả lành sẽ xuất hiện. Không phải bởi vì Tăng Đoàn ban phước, nhưng vì sức mạnh của chính điều thiện bạn đã làm.

*Aggasmim dānaṃ dadatam
 aggaṃ puññaṃ pavaḍḍhati
 Cúng dường tới những bậc tối thắng
 phước tối thượng sẽ tăng trưởng.*

Ý nghĩa của anumodanā không phải là “ban phước” nhưng là “hạnh phúc sau đó.” Nó như là một nhắc nhở, rằng khi làm việc tốt lành, hãy hạnh phúc với việc tốt của chính mình và của người khác.

Nhấn mạnh vào hồi hướng phước (emphasis on transfer-ence of merits)

Một trong những pháp hành phổ biến nhất trong Theravada là hồi hướng phước tới thân nhân đã quá vãng khi cúng dường một bữa ăn tới Tăng Đoàn (pattidāna).

Các ý tưởng tương tự được ám chỉ tới một lần hay hai lần trong các Kinh Sơ Thời, nhưng chúng không phải là một phần lớn trong giáo pháp của Đức Phật. Đức Phật đã nhấn mạnh rằng có hạnh phúc sau khi mệnh chung là tùy thuộc vào việc làm tốt trong khi chúng ta có cơ hội, chứ không phải các việc thân nhân làm cho chúng ta sau khi chúng ta chết.

Các pháp hành như thế hầu hết làm lợi cho những người còn lại. Chúng cho gia đình một ý nghĩa về mục đích, và đoàn kết họ lại trong việc thực hiện một việc tốt vào lúc mà họ có thể cảm thấy tuyệt vọng hay lạc lõng.



TĂNG ĐOÀN (SANGHA)

Giới luật đối với tu sĩ Phật Giáo được ghi chi tiết trong một nhóm sách gọi là Luật tạng, đi kèm với các Kinh điển. Tăng đoàn của tất cả các bộ phái luôn luôn xem Luật tạng như văn bản nền tảng của họ, và đã giữ gìn các bộ luật phần lớn tương tự nhau trong nhiều ngôn ngữ.

Các Kinh Sơ Thời và Theravda đều không sử dụng chữ “Tăng đoàn” (“Sangha”) để nói về một cộng đồng tâm linh một cách tổng quát.

Tu sĩ và tiền bạc (monastics and money)

Tất cả các bộ luật đều cấm tăng và ni sử dụng tiền bạc. Thực sự, điều [cấm] này là một sự kiện định tính của Đại hội kết tập kinh điển Phật giáo lần thứ nhì, tổ chức 100 năm sau khi Đức Phật [nhập diệt], nơi đây việc quyên tiền và sử dụng tiền bạc bị cấm bởi toàn bộ Tăng đoàn.

Hiện nay, đại đa số tăng và ni trong Theravada sử dụng tiền bạc. Những vị tránh dùng tiền bạc bị hạn chế trong một số vòng sinh hoạt nhỏ, thường là trong các truyền thống tu trong rừng.

Tuy nhiên, việc sử dụng tiền bạc có lẽ kém quan trọng hơn việc sử dụng cho mục đích gì. Hai chuyện khác nhau: trường hợp có một ít tiền mặt để đi xe buýt hay mua một cuốn sách, và trường hợp gom các khoản tiền lớn để mua sưu tập xe ô tô cổ điển. Và có thể có tu sĩ giữ nghiêm luật không xài tiền nhưng lại có quyền kiểm soát và chi phối lớn đối với các tài nguyên khổng lồ. Nhưng cũng chính nhờ không xài tiền mà ngăn cản phần lớn sự cám dỗ và tham nhũng.

Cấp bậc (hierarchy)

Theravada hiện đại có phân chia cấp bậc, và thường dùng các hệ thống phức tạp về danh xưng, giải thưởng, và đặc quyền (titles, awards, and privileges), tất cả điều đó lập ra một hệ thống quyền lực dựa vào cấp bậc.

Không có gì như thế tìm được trong Luật tạng. Không có danh xưng, không có huy hiệu tặng thưởng cho những vị có nhiều năm xuất gia hay thành tựu. Đức Phật chỉ đơn giản được gọi như là bhante (tăng sĩ), y hệt như các đại đệ tử.

Luật không cho phép một tu sĩ này thể hiện quyền lực trên một tu sĩ khác. Trong Tăng đoàn, tất cả đều bình đẳng, và quyền lực cường hành duy nhất là từ Tăng đoàn như một khối toàn thể, khi [Tăng đoàn] hành động trong đồng thuận và phù hợp với Luật. Thực tế, một tu sĩ cấp nhỏ nên bắt tuân lệnh vị tu sĩ cấp cao hơn nếu bị yêu cầu làm điều gì trái với Pháp và Luật.

Các viên chức Tăng đoàn do nhà nước bổ nhiệm (state-appointed sangha officials)

Các quốc gia Theravada khác nhau, trong khi chia sẻ cùng Kinh điển và sự cộng thông, đã phát triển ra các hệ thống nhà nước về điều hành nội bộ [Tăng đoàn].

Tại Thái Lan, Hội đồng điều hành [Tăng đoàn] do nhà vua bổ nhiệm, và Hội đồng bổ nhiệm các vị Giám quản (preceptors), những vị này là các thành viên duy nhất trong Tăng đoàn một cách hợp pháp được quyền làm các lễ xuất gia (ordination).

Không có hệ thống như thế tìm thấy trong Luật tạng. Ngược lại, vai trò các vị quốc vương là hỗ trợ Tăng đoàn, không phải

kiểm soát Tăng đoàn. Lễ xuất gia được thực hiện bởi bất kỳ các tu sĩ có phẩm hạnh nào.

Các vị trụ trì (abbots)

Các tu viện Theravada thường được điều hành hiệu quả từ lệnh của vị trụ trì. Điều này thay đổi tùy nơi, nhưng hầu hết mọi nơi, chúng ta thấy vị trụ trì có tiếng nói cuối cùng.

Không có khái niệm nào về một vị trụ trì trong Luật. Quyết định đưa ra là từ Tăng đoàn như một khối, sao cho phù hợp với Pháp và Luật. Các viên chức Tăng đoàn có thể được bổ nhiệm, với thẩm quyền chỉ riêng trong lĩnh vực của họ, không ai có thẩm quyền trên các lĩnh vực của người khác.

Quan hệ đối với các vị thâm niên là theo sự tôn trọng, không phải theo mệnh lệnh. Hiển nhiên, các thành viên mới của Tăng đoàn được mong đợi phải lắng nghe lời khuyên và hướng dẫn từ các vị sư cao niên, và thường là như thế. Tuy nhiên, không có mong đợi rằng họ phải luôn luôn theo các lời chỉ dẫn, và không có trừng phạt hay hậu quả nào cho sự bất tuân lệnh.

Các bộ chúng (nikāyas)

Các quốc gia Theravada đã tổ chức các cộng đồng tu sĩ trong nhiều bộ chúng, tức là các bộ phái. (Hãy ghi nhận rằng chữ này có nghĩa khác với chữ “nikāyas” trong các tạng Kinh Pali.) Đây là các khối hành chánh để quản trị các tài sản tu viện, tổ chức việc giáo dục, thực hiện các nghi thức xuất gia, và những việc tương tự. Trong vài trường hợp, các bộ chúng (nikāyas) nào đó sẽ không làm những việc của Tăng đoàn nằm ngoài bộ chúng riêng của họ, những người được xem là cộng đoàn khác (saṃvāsa).

Không hề có cấu trúc tổ chức như thế trong các Kinh Sơ Thời. Dĩ nhiên, điều hợp lý là mong đợi rằng trong thời hiện đại, với thế giới phức tạp hơn của chúng ta, các cấu trúc hành chánh mới nên được hình thành. Tuy nhiên, ý tưởng rằng toàn bộ các nhóm của các Tăng đoàn khác nên tự động bị loại trừ không cho thực hiện các việc của Tăng đoàn là trái nghịch với yêu cầu và tinh thần của Luật tạng. Trong Luật, chia rẽ hay loại trừ ra khỏi Tăng đoàn chỉ được phép trong các trường hợp, khi một cá nhân hay một nhóm đã phạm một lỗi lớn và không còn có thể xem họ như một phần của cùng cộng đồng.

Tại Sri Lanka (Tích Lan), bộ chúng dòng chính Siam Nikaya thực hiện nghi thức xuất gia theo giai cấp xã hội, mà, không cần phải nói, điều này trái nghịch với những gì Đức Phật đã nói về đề tài giai cấp xã hội.

Dòng phái truyền thừa (ordination lineages)

Tất cả các bộ phái Phật Giáo hiện đại, kể cả Theravada, đặt nặng khái niệm về dòng phái truyền thừa, và ước muốn có một dòng phái truyền thừa tinh tuyền đã nhấn mạnh phần nhiều về bề mặt của Tăng đoàn hiện đại.

Luật không có khái niệm nào về một dòng phái truyền thừa. Được xuất gia vào Tăng đoàn là được giáo dục và hỗ trợ chính đáng đối với người tu sĩ mới vào, và không phải là một lễ tấn phong giả như huyền thuật (a quasi-magical initiation). Không hề có dòng phái Tăng đoàn nào hiện nay có thể chứng minh rằng dòng truyền thừa riêng của họ là “giá trị” theo chính tiêu chuẩn của họ; các ghi nhận lịch sử chỉ đơn giản là không có.

Các vị ni (nuns)

Đức Phật thiết lập một ni đoàn cho các vị ni được thọ lãnh cụ túc giới (fully-ordained nuns - bhikkhunī). Kể từ thế kỷ thứ 12, Theravada thiếu một ni đoàn được chấp nhận phổ quát. Thay thế cái nhìn của Đức Phật về vai trò phụ nữ, nhiều hướng khác đã được phát triển. Trong khi những cách này mở lối cho nhiều phụ nữ thực hành Pháp, họ [chư ni] không được công nhận tính chính thống của ni đoàn hay là sự chi phối của Luật, và bị hạn chế kỷ lưỡng để bảo đảm sự vâng phục của phụ nữ. Tình hình này dẫn tới hoàn cảnh một số vị sư tin rằng và hành động như thể các vị ni ở bậc thấp kém hơn, và hình dung rằng họ [sư] có quyền chỉ huy các vị ni.

Trong Luật tạng, ni đoàn được hình thành như một đoàn thể tu hành độc lập và có đầy đủ quyền lực; các vị ni trải qua nghi thức xuất gia, giảng dạy, tu hành, và phát triển định chế. Điều đó duy trì trong suốt 1500 năm Phật Giáo thịnh hành ở Ấn Độ, và [bây giờ] vẫn là như thế tại nhiều nơi còn giữ được một ni đoàn lành mạnh.

Chế độ phụ quyền (patriarchy)

Khi thảo luận về các vị ni, các trưởng lão tăng Theravada tập trung vào sự kiểm soát đưa ra cho họ theo cái gọi là Bát kinh pháp (the so-called garudhammas), và lý luận để phủ nhận sự chính thống của dòng truyền thừa Ni đoàn.

Các lý luận này lật ngược mục đích của Luật: Luật được thiết lập nhằm hỗ trợ những người tu hành theo Pháp và tìm giải thoát, không để ngăn cản và làm suy yếu họ. Đối với các vị tăng giáo phụ (patriarchs) đó, Luật đã trở thành, không phải một nền tảng cho giải thoát, nhưng là một phương tiện để củng cố đặc quyền.

Nghiên cứu cho thấy rằng Bát kinh pháp là do đời sau ghi thêm vào, và trong hình thức ban đầu có lẽ được thiết lập chỉ

thuần riêng cho bà di mẫu của Đức Phật, chỉ vì bà có sự tự hào ở vai mẹ [Đức Phật]. Sự tự hào của những người trong dòng tộc Thích Ca (Sakyans) là một nhãn hiệu trong Phật Giáo, và các biện pháp giới luật đặt biệt được đòi hỏi cho nhiều người thân của Đức Phật: Devadatta, Upananda, Nanda, Channa.

Bất kể hoàn cảnh lịch sử, Bất kính pháp, ngay cả trong hình thức đã phát triển, không biện hộ nổi cho việc các nam tu sĩ kiểm soát các nữ tu sĩ, chớ đừng nói gì tới việc xóa sổ Ni đoàn của họ. Gánh nặng của Bất kính pháp là dựng lập quan hệ của tôn kính và hỗ trợ, không phải để khống chế và kiểm soát.

Ni xuất gia và thọ giới do tăng thực hiện (ordination of bhikkhunis by bhikkhus)

Tạng Luật Pali ghi rõ rằng các nam tu sĩ có thể làm lễ xuất gia [và truyền giới pháp] cho các nữ tu sĩ. Sự cho phép này thiết lập từ những ngày sơ thời, khi không có các vị trưởng lão ni. Về sau, sự cho phép này bị dẹp bỏ bằng các lễ xuất gia song hành bởi tăng và ni. Tuy nhiên, sự cho phép ban đầu không bao giờ bị ngưng lại, và vẫn còn đang vận hành.

Tuy nhiên, các định chế trung ương của Theravada hiện đại không theo lời dạy trực tiếp này của Đức Phật, và họ quyết định rằng không có cách nào hợp cách để làm lễ xuất gia cho các vị ni nữa.

Nói như thế, điều quan trọng để nhớ rằng các cộng đồng Theravada có tính đa dạng, và có nhiều quan điểm và pháp hành khác nhau, ngay trong Tăng đoàn của các tu sĩ. Đã có nhiều vị sư bác bỏ các phán lệnh của những vị sư trong cơ quan quyền lực.

Tin vào phụ nữ (believing women)

Luật có ghi về các trường hợp, khi một vị sư bị một nữ cư sĩ khả tín tố cáo về lỗi hành vi tình dục. Trong các trường hợp như thế, vị sư nên bị xử lý theo lời khai của vị nữ cư sĩ, trái nghịch với hoàn cảnh bình thường, khi lời tự thú của nhà sư cần tới.

Các luận thư Theravada đã lật ngược sự cho phép này, không còn tin vào lời khai của nữ cư sĩ. Điều đó đã bị bác bỏ bởi vị Tăng Thống Phật Giáo Thái Lan, người soạn ra tác phẩm Vinayamukha --- một sách cẩm nang tiêu chuẩn về Luật cho tới hôm nay --- chỉ ra rằng nó nêu ra sự tranh cãi về ý tưởng về một nữ cư sĩ “đáng tin cậy.”

Có nhiều trường hợp tương tự trong khắp Luật tạng, nơi giới luật nhằm bảo vệ phụ nữ lại bị đảo ngược thành luật kỳ thị chống lại phụ nữ. Thí dụ, Luật nói rằng một vị sư chớ có nắm lấy một cách tình dục một phụ nữ với một tâm ái dục (Vinaya says that a monk must not sexually grope woman with a lustful mind). Theravada hiện đại nói rằng một vị sư trong mọi trường hợp không được chạm vào một phụ nữ bất kể tâm thế nào.

Bộ phái (sectarianism)

Liên hệ chặt chẽ với khái niệm về dòng truyền thừa là ý tưởng về sự nguyên thủy bộ phái. Một cách tổng quát, Theravada và đặc biệt, một số các chi phái trong Theravada, đặt nặng về vị trí riêng của họ như một đại diện nguyên thủy, thuần khiết của giáo pháp. Điều này dẫn tới sự phủ nhận và gạt ra ngoài Tăng đoàn các bộ phái và truyền thống khác, những vị đôi khi bị cho là không phải tu sĩ thực sự, hay ngay cả không phải Phật tử thực sự.

Đối với Đức Phật, sự “thuần khiết” (“purity”) là trong tâm, không phải chuyện hình thức bên ngoài. Nó không nằm

trong một căn cước tập thể, nhưng là nằm trong pháp hành tâm-thanh-tịnh (pure-hearted practice) của con người.

Bên trong tất cả các bộ phái và truyền thống của Phật Giáo, có những người tu hành với tâm chân thật và từ bi, và những người bị thúc đẩy bởi tham ái và kiêu căng. Hễ chúng ta có cơ hội buông bỏ bất thiện pháp và tăng thượng các thiện pháp, chúng ta có thể trưởng thành trong Pháp dù bất cứ nơi nào [LND: bất cứ bộ phái nào] chúng ta có mặt.

Thánh nhân như các khoảnh khắc tâm (the noble persons as mind-moments)

Khi nói về cộng đồng tu sĩ, Đức Phật đã dùng chữ Tăng đoàn (Sangha) để chỉ về cộng đồng của các môn đệ đã giác ngộ, tức là bốn người đã vào các đường đạo và các quả vị (i.e. the four persons on the paths and fruits).

Trong Theravada, lại được hiểu như có ý nghĩa “tối hậu” (“ultimate” meaning) của vài khoảnh khắc tâm: một tia chớp giác ngộ khi học nhân bước tới một tầng mới của đường đạo.

Trong các Kinh Sơ Thời, không tìm ra chỗ nào có ý tưởng về các khoảnh khắc tâm (mind-moments), những người trên đường đạo rõ ràng là “những người” (“persons”) đang thực hành một con đường, và những người có thể, thí dụ, ngồi xuống và ăn một bữa ăn.

Sự trái nghịch về điểm này giữa các Kinh và các luận thư rất rõ ràng, tới nỗi, với tôi, đó là vấn đề làm cho tôi nhận ra rằng tôi không có thể luôn luôn tin vào các luận thư. Trước đây, tôi đã được thuyết phục bởi sự đúng đắn cốt tủy (essential correctness) của quan điểm luận thư, nhưng điều này không thể duy trì được, một khi tôi nghiên cứu các đoạn Kinh liên hệ, mà các đoạn Kinh này thì nhiều và có thẩm quyền.

Sự thay đổi này khó cho tôi chấp nhận; nó không bao giờ dễ dàng để thú nhận khi mình sai lầm, và nó cũng không dễ để mình bước ra ngoài nơi an trú thoải mái của sự chính thống. Nhưng tận cùng, nó cho tôi sức mạnh, bởi vì tôi đã nhận ra rằng truyền thống không phải là một nhóm các giáo điều mà tôi trước đó đã bám chặt vào, nhưng là một cuộc đối thoại sinh động mà tôi là một phần trong đó.

Chúng ta nên khao khát để cho truyền thống của chúng ta lành mạnh hơn là khi chúng ta gặp [ban đầu]. Và đôi khi, như thế nghĩa là lau bụi cho sạch các mạng nhện, gỡ bỏ từng chút và từng mảng mà những [chút và mảng] bụi này đã sống thọ hơn sự hữu dụng của chúng.



THAM KHẢO

Sujato: How Early Buddhism differs from Theravada: a checklist

<https://discourse.suttacentral.net/t/how-early-buddhism-differs-from-theravada-a-checklist>

Nhất Hạnh: Kinh Nghĩa Túc – Đạo Bụt nguyên chất

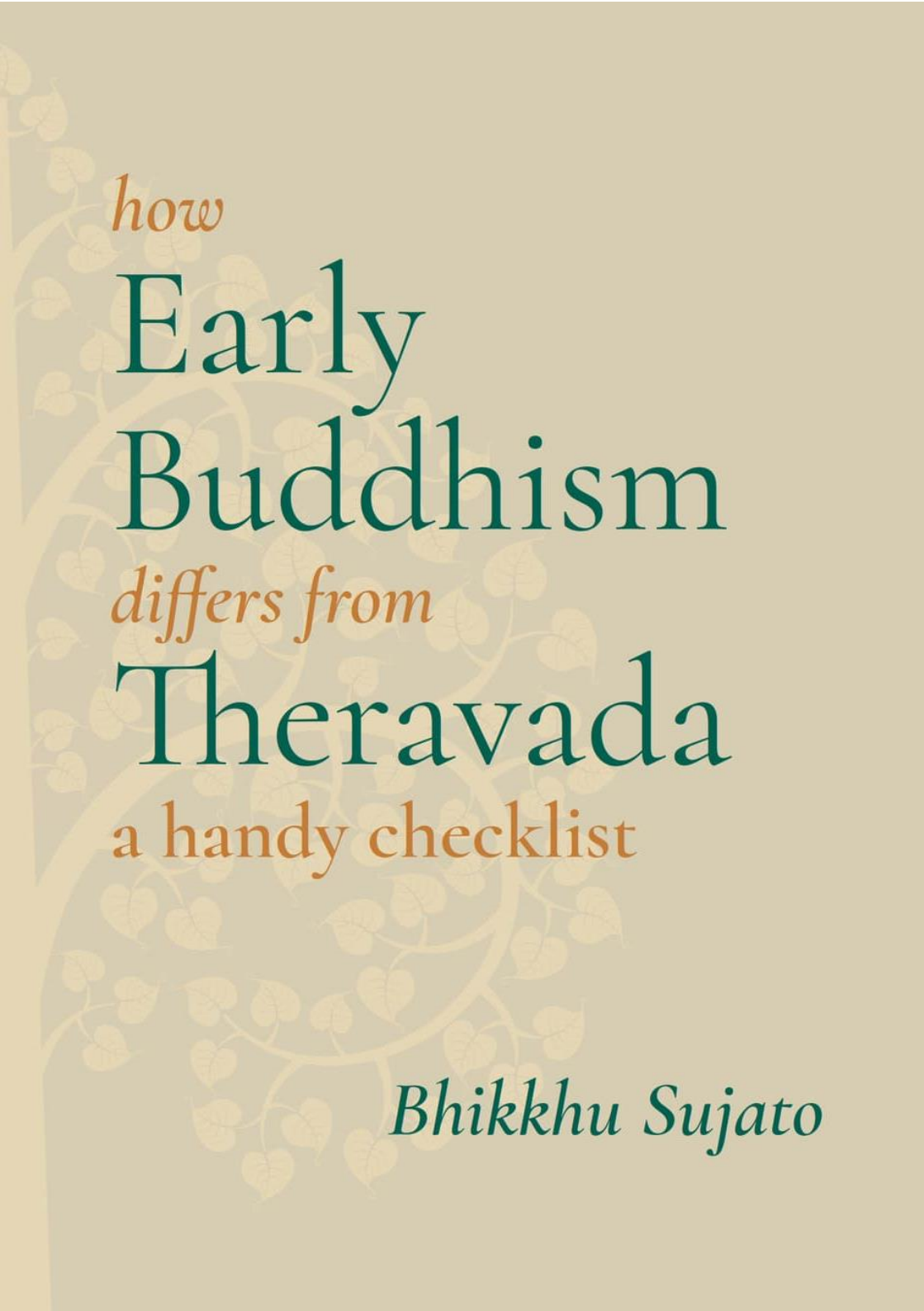
<https://langmai.org/tang-kinh-cac/kinh-van/kinh-moi-dich/dao-but-nguyen-chat-kinh-nghia-tuc/>

Nguyên Giác: Kinh Nhật Tụng Sơ Thời

<https://thuvienhoasen.org/a30590/kinh-nhat-tung-so-thoi>

.





how

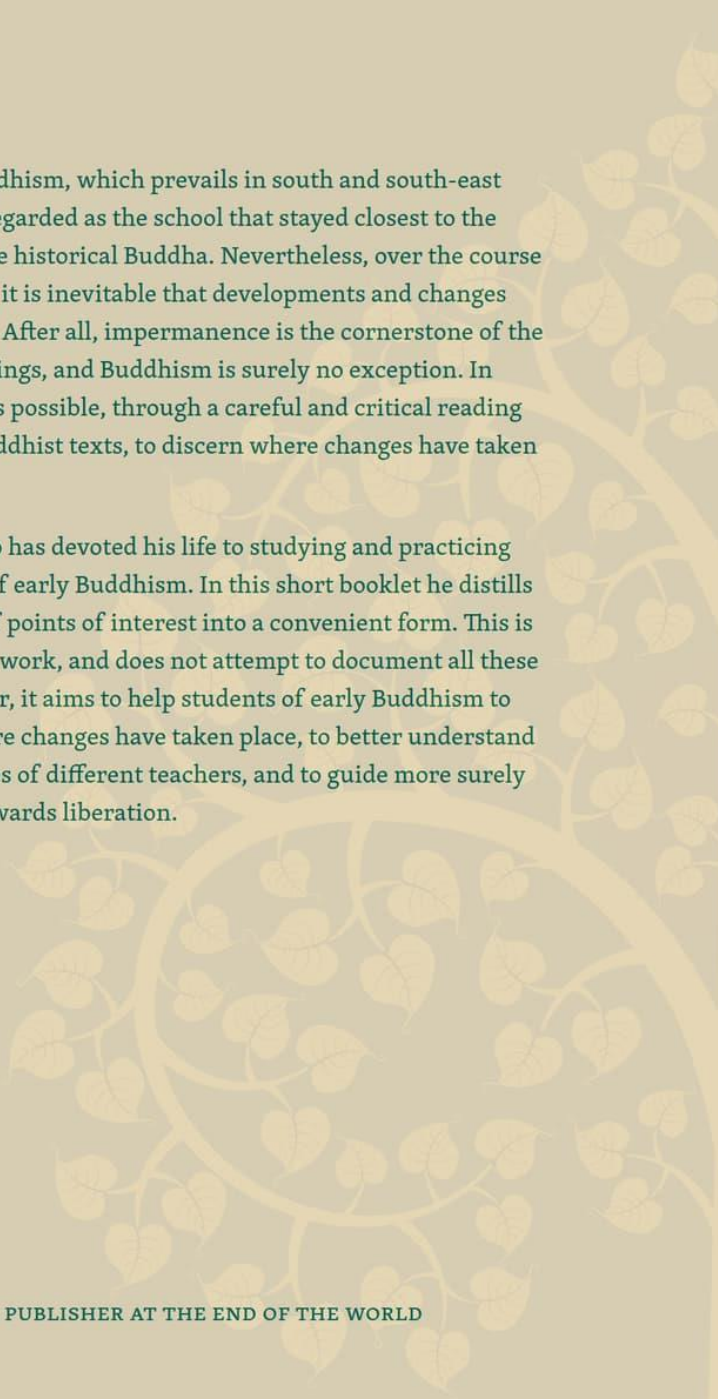
Early
Buddhism

differs from

Theravada

a handy checklist

Bhikkhu Sujato



Theravada Buddhism, which prevails in south and south-east Asia, is often regarded as the school that stayed closest to the teachings of the historical Buddha. Nevertheless, over the course of 2,500 years, it is inevitable that developments and changes will take place. After all, impermanence is the cornerstone of the Buddha's teachings, and Buddhism is surely no exception. In some cases, it is possible, through a careful and critical reading of the early Buddhist texts, to discern where changes have taken place.

Bhikkhu Sujato has devoted his life to studying and practicing the teachings of early Buddhism. In this short booklet he distills a wide range of points of interest into a convenient form. This is not a scholarly work, and does not attempt to document all these in detail. Rather, it aims to help students of early Buddhism to recognize where changes have taken place, to better understand the perspectives of different teachers, and to guide more surely the practice towards liberation.

How Early Buddhism Differs From Theravada

bhikkhu sujato

20/1/2022

First edition: 2022

Creative Commons Zero (CC0 1.0 Universal)

To the extent possible under law, the author Bhikkhu Sujato has waived all copyright and related or neighboring rights to *How Early Buddhism Differs From Theravada* and dedicates it to the public domain.

ISBN: 978-1-921842-28-3

Lovingly crafted with pandoc, Visual Studio Code, and Ubuntu. Typeset in Skolar.

Originally published (with discussion):

<https://discourse.suttacentral.net/t/how-early-buddhism-differs-from-theravada-a-checklist/23019>

Published by The Publisher at the End of the World.

How Early Buddhism Differs From Theravada

a handy checklist

bhikkhu sujato

contents

introduction	i
general tendencies	1
overdetermination of not-self	1
the two truths	2
abhidhammic systematization	3
authorship of abhidhamma	3
abhidhamma over suttas	4
linguistic essentialism	4
loss of brahmanical context	5
the spirit of inquiry	5
meditation methods	6
meditation retreats	7
the bare minimum	8
devotion vs. meditation	9
buddha	11
bodhisatta: one intent on awakening	11
the perfections	12
jātaka stories	13
Suddhodana as king	14

the four signs	14
tathāgata	14
omniscience	15
prophecy	16
the buddha's travels	16
buddha images	17
relics	17
dhamma	19
mind objects	19
mind moments	20
present moment	21
deathbed kamma	21
the in-between state	22
contemplation of the ugliness of women's bodies . . .	23
sabhāva: inherent essence	24
the varieties of samādhi	25
dry insight	26
insight meditation	26
the four paṭisambhidās	27
the negative consequences of kamma	28
reductionist not-self	29
nāmarūpa as "mind and body"	31
nimitta: the basis for meditation	32
kasiṇa: meditative totality	33
ekāyana: where all things come together as one . . .	33
muta: that which is thought	34
saṅkhāra: choices	34
the radiant mind	36
rūpa kalāpas and the ultimate analysis of matter . . .	36
physical basis of mind	37

ti for tu	37
emphasis on transference of merits	38
sangha	41
monastics and money	41
hierarchy	42
state-appointed sangha officials	42
abbots	43
nikāyas	43
ordination lineages	44
nuns	45
patriarchy	45
ordination of bhikkhunīs by bhikkhus	46
believing women	46
sectarianism	47
the noble persons as mind-moments	48

introduction

This is a handy summary of some major points of distinction between Early Buddhism and Theravada. Let's clarify what we mean by these.

- Early Buddhism is the teachings of the “early Buddhist texts” (EBTs), that is, the canonical discourses that were codified in the Buddha's lifetime or shortly thereafter, and which have been passed down to us in Pali, Chinese, Tibetan, and Sanskrit.
- Theravada is the school of Buddhism established at the Mahāvihāra in Anuradhapura, Sri Lanka, and which later spread across south-east Asia. It regards the Pali Tipiṭaka alone as authoritative.

Theravada, like any religious tradition, has evolved and changed over the years. Many of these doctrines are codified in the Visuddhimagga and other commentaries of Buddhaghosa (5th century CE), while others have developed down to the modern era. In this list, I am focusing on those teachings that are commonly accepted within mainstream Theravada as taught by learned scholars and practitioners, not with marginal theories or folk practices. Nor is this about corruption within Theravada;

it's about the beliefs and aspirations that good people have, not whether everyone lives up to them.

Differences inevitably arise as new conditions demand new readings of ancient texts. The evolution of ideas is an essential part of a living tradition, and today we continue the commentarial practice of delving into implications and discovering new interpretations of scripture. Nonetheless, since commentaries claim to elucidate the canonical texts, and since their readings influence the beliefs and practices of many people, it is important to critically assess these claims.

The aim of this list is to help students understand where the language and ideas of modern Theravada has diverged from the Suttas. Of course, the fact that something is different does not mean that it's better or worse. Sometimes things change in the letter but not the meaning; sometimes they adapt to circumstances; sometimes they expand things told in brief; and sometimes they change the meaning. I try to indicate where changes lie, and offer enough context to show why they matter.

At the end of the day, we must all be accountable for our beliefs, and you must ultimately figure out your own understanding of Dhamma. It's not for me to say what you should believe or practice. But when I started my process of learning, it took many years and many wrong paths to try to understand these matters, so I offer these brief notes in the hope that they will help smooth that path for some.

I make little attempt to trace the historical evolution of the terms and ideas. It's a checklist, not a thesis. Nor do I attempt to engage with the complexity of discourse around these issues, many of which have multiple interpretations.

I also do not discuss modern ideas such as "one lifetime depen-

dent origination” or “jhāna-lite”, for these are found in neither the EBTs nor the Theravada tradition. It is worth bearing in mind that certain modern forms of Buddhism, with their dismissal of rebirth, Nibbana, and the monastic Sangha, have diverged further from the Buddha’s teachings in a few decades than the traditions did in millennia.

We should not be surprised that traditions accumulate changes. And if we gather them all as a big list, it sure looks like a lot. But don’t forget, traditions are also responsible for maintaining the Dhamma and making it possible for us to practice. And they also preserve many aspects of Dhamma that are not easily reducible to simple doctrines: a way of being or ethos, a sense of virtue, a reverence for the Buddha and his teachings.

Many of these issues are actively debated within Buddhist traditions, and indeed I learned many of them from traditional scholars and practitioners. We criticize only out of love and respect, in the faith that a living tradition is one that is capable of revitalization.

general tendencies

overdetermination of not-self

Not-self is one of the Buddha's cardinal doctrines, and all Buddhist schools teach it in one way or another. The Theravada particularly emphasized this teaching, and it seems they did so in competition with another of the ancient Buddhist schools, the Puggalavada.

The Puggalavadins taught that, while there was indeed no “self”, there was however a “person” (*puggala*). For them, this was a way to reconcile the teachings of not-self with the experience of personal identity. The Theravadins dismissed this as a distinction without a difference, amounting to nothing less than a rejection of the foundations of the Buddha's teachings.

The refutation of the Puggalavada is the first and longest of the debated points in the Abhidhamma book *Kathāvatthu*, which shows the significance ascribed by the Theravadins to this debate. It is likely that the core of this argument was established by none other than Moggaliputtatissa, the ideological father of the Theravada, as a response to what he felt was an urgent threat to the core understanding of the Dhamma.

The Theravadin insistence on not-self, however, extends far

beyond this one dialogue, and at times it borders on an anxiety or insecurity. The entire Abhidhamma project, with its relentless analysis and uncompromising refusal to truck with conventional notions of a “person”, is infused with this spirit. Many of the specific points that follow stem from this overly defensive tendency.

the two truths

Theravada makes much of the doctrine of the “two truths”, conventional (*sammutisacca*) and ultimate (*paramatthasacca*). Conventional truth is the domain of such ultimately unreal notions like “persons”, “nations”, and the like, while the ultimate truth deals with the fundamental phenomena of existence (*dhammas*). This distinction applies both to the expression of the truth—where the Suttas are supposed to deal with conventional truth, while the Abhidhamma deals with ultimate truth—and the underlying realities spoken of, where the “ultimately true” phenomena are so by virtue of the fact that they have an “intrinsic essence” (*sabhāva*).

No such distinction is found in the EBTs. There we find the Buddha easily moves between discussions framed in terms of people and those in terms of phenomena, without having to impute any ontological significance to this distinction.

The fact that words have specialized meanings, and that what is true in one domain of discourse may not apply in another, is a normal feature of specialization and is not a characteristic of the Dhamma. In physics, for example, what we take to be solid matter is seen as energies moving in space. That doesn’t mean that the idea of “solidity” is wrong or lesser, it just means that it applies when considering things from some perspectives but not

others. In the ordinary world we live in, “solidity” is perfectly real: no physicist tries to walk through walls.

When the term *paramattha* appears in the EBTs, it does not mean “ultimate meaning” or “ultimate reality” but “ultimate goal”, and is a word for Nibbana.

abhidhammic systematization

The Abhidhamma texts serve many purposes, one of which is to gather the different terms and phrases found throughout the Suttas and show where they are equivalent and where they differ. While this is handy, it sometimes yields awkward and ill-fitting results, as it loses the nuances of the contexts in which the ideas are used.

Thus in modern Theravada we sometimes find doctrinal terms and ideas equated or explained in ways that obscure subtle distinctions found in the EBTs.

authorship of abhidhamma

While the Suttas are typically set in physical locations like Sāvattthī or Rājagaha, the Theravada tradition holds that the Abhidhamma-piṭaka was taught by the Buddha to his deceased mother in Tusita heaven, after which he would return to earth and repeat the lessons to Venerable Sāriputta.

This account is rejected by international scholars. The Abhidhamma-piṭaka, rather, was compiled by scholar-monks in the centuries following the Buddha, with different versions being created according to the perspectives of different schools. This conclusion, which is based on a wide range of unambiguous

linguistic, textual, historic, and doctrinal evidence, has held a consensus among international Buddhist scholars for well over a century.

abhidhamma over suttas

The two truths doctrine serves to deprecate the Discourses, which were taught by the Buddha, in favor of the Abhidhamma, which was developed in later centuries. It is common in modern Theravada for the Abhidhamma to be seen as the “higher teaching” and the Suttas as merely conventional teachings, which, if they are taught at all, are seen through the eyes of the Abhidhamma.

Note that *abhidhamma* itself is a problematic term, as in Theravada it rarely refers directly to the texts of the Abhidhamma-piṭaka, but rather to the evolved and systematized interpretations in the commentaries and later texts such as the Abhidhammatthasaṅgaha. I myself was first taught directly from a modern summary of the Abhidhammatthasaṅgaha and had to find my own way to explore the Suttas.

linguistic essentialism

The Visuddhimagga makes the rather extraordinary claim that Pali—by which it means specifically the language of the Theravadin scriptures—is the “inherently existing language” (*sabhāvanirutti*). If a child was brought up with no external influence, they would naturally speak perfect Pali.

The Buddha, however, regarded language as a set of conventions for communication between people. There is no such thing as a “special” language; the Buddha taught in the language that

he and the people around him spoke, and encouraged others to do the same.

This idea informs a certain fundamentalist attitude towards scripture, which sees the retention of the *letter* as the primary function of the canon.

loss of brahmanical context

The Buddha did not live in a Buddhist culture, and in the EBTs we find many examples of the Buddha in discussion with followers of other paths, including the brahmins. He always took a critical attitude, neither blithely accepting nor rejecting, but inquiring to understand. He showed himself willing to adopt beliefs and practices that he saw as good, while rejecting what he thought was wrong or harmful.

There are many practices and ideas in Buddhism that are a direct response to brahmanical teachings. Later generations of Buddhists, however, were primarily discussing among themselves, and the context tended to be forgotten. In such cases, the tradition found itself at a loss, and invented new explanations.

Note that in popular Theravadin culture, we can also consider the influence of Hindu ideas and practices. However, these are beyond our scope, as knowledgeable Theravadin teachers are quite well aware of these things and do not promote them as Theravada.

the spirit of inquiry

While modernist forms of Theravada embrace in theory the idea that the Buddha taught individual inquiry and realization, in

practice the tradition is still often based on rote learning and acquiescence to authority. To question elders is, among some Theravadins, regarded as an inherent sign of spiritual malaise and ingratitude.

The method of learning in the EBTs is much more based on dialogue, on question and answer, and on personal discovery. The Buddha not only said that it was okay to question and investigate him, he gave detailed means to do so.

meditation methods

Modern Theravada is highly invested in specific meditation methods, which all claim to be both authentic and effective. These build off the detailed descriptions of meditation methods found in the Visuddhimagga, which gives the most detailed and comprehensive set of practical meditation guidelines found in any ancient book. They include such familiar techniques as counting, focussing awareness at specific points, verbally noting events, noting the stages of steps in walking meditation, and so on.

The EBTs discuss the particulars of meditation in much less detail. Generally, they give an outline of the practice and its goals, while focusing more on the context and meaning of the practice rather than the mechanics of the method. The Buddha would typically teach a wide range of contemplative practices, and meditators would learn how to apply them in their own cases.

In this case, I think the Visuddhimagga is, for the most part, simply expanding and explaining what is found in the EBTs, but it can tend to an over-emphasis on getting the correct method, rather than being aware of the context and purpose of the meditation.

meditation retreats

The intensive meditation retreat is a defining characteristic of the modern Theravada meditation movement. Popularized by the great vipassana schools of Myanmar, it aims to give lay practitioners the chance to realize deep meditations that traditionally would be considered mainly for monastics.

The EBTs contain no notion of such an intensive meditation retreat for lay folk. Rather, the normal practice for dedicated lay folk was to take one day a week, undertake the eight precepts, and devote themselves as best they could to Dhamma and meditation. This is a gentle, approachable, and holistic way to grow spiritually in the lay life.

Monastics, including the Buddha himself, would sometimes go on solitary retreat for periods of time. But before doing so they would go to their teacher and request guidance, and sometimes they were told they weren't ready. It was considered dangerous to delve prematurely into deep meditation.

While the intensive retreat has given many people, including myself, a crucial kick-start in their Dhamma practice, it is not without its drawbacks. It's normal that meditators will get a high on the retreat and then fall back to earth. The extreme exertion invites over-estimation, and such retreats are full of people who convince themselves they have attained jhāna or awakening. Even worse, intensive practice with inadequate preparation and guidance can trigger psychosis, which is extremely dangerous. Many meditation retreats are run without the grounding in psychological understanding to recognize or handle these breakdowns, and meditators may be told simply to continue, or even that their psychosis is a sign of insight.

the bare minimum

It may be a human tendency rather than a Theravadin one, but it is common to see Theravadins analyze and argue for what is the *bare minimum* they can practice and attain.

Several modern meditation schools have been built on the idea of achieving stream-entry as the bare minimum for getting on the path. Their entire retreat structure is founded on this idea. Once you instill this value in people's minds, the focus tends to shift from "what can I let go of" to "have I made it yet?" This kind of worldly thinking owes more to 20th century materialism than it does to the Buddha.

The role of jhānas is especially problematized. Modern Theravadins are constantly arguing that you don't need them, or else that they are really just shallow states of meditation where one is thinking away while feeling happy. They will warn you not to be attached to jhānas, and argue that simply being mindful of everyday states of mind is "sufficient". This is far from the EBTs, where jhānas are a culminating stage of the path, invariably praised as profound states of mind which emerge from deep letting go.

A similar tendency is found in discussions of meat eating. The texts *allow* the eating of meat, and many Theravadins take this as a blanket encouragement. It's not uncommon that Mahayana Buddhists, on converting to Theravada, actually start eating meat. But the fact that the Buddha did not *prohibit* something doesn't mean we should do it. The animal welfare and environmental consequences of eating meat have completely changed since the Buddha's day, yet this is ignored because *we can get away with it*.

The Buddha didn't teach in this way. He encouraged his students to aspire to the best that they could. He set up the path as a magnificent, profound journey, never minimizing or apologizing

for the hard work that it entailed. Rather, he showed that on that path, there are steps that anyone can take right now. These steps, while apparently simple, begin the journey of letting go.

devotion vs. meditation

While Theravada as understood in the international arena is all about mindfulness and meditation, traditional Theravada is a devotional religion. For most followers, religious practice is visiting the monastery, making an offering, listening to some teachings, and doing some chanting. For them, these practices are ways of connecting with a community, honoring their family, supporting the Sangha, and doing good deeds that ensure a favorable rebirth.

While all these acts are found within the EBTs, the emphasis has shifted. Early Buddhism was a movement founded on contemplation and meditation, a way of realizing profound truths through understanding and insight. Devotional practices provided an emotional support and context, but were not an end in themselves.

This contrast is never clearer than when comparing the Thera- and Therī-gāthā with their later counterparts, the Thera- and Therī-apadāna. The former are accounts by or about the monks and nuns who lived in the time of the Buddha or a little later. They tell of renunciation, of the joys of meditating in the forest, of the struggles with desire, of the triumph of awakening. The Apadānas, which were composed a few centuries later, tell the legendary accounts of the past lives of often the same monks and nuns. Now their awakening is attributed, not to their dedicated pursuit of meditation and renunciation, but to a simple act such as an offering of flowers to a Buddha many aeons ago.

It is quite possible to reconcile these doctrinally. One can argue that the offering in the past set them on the path to awakening, while the striving in the present was only possible because of their past kamma. But if you take these texts on face value, there is a striking disparity in the values and emphasis. Within a couple of centuries, the path of meditation became an afterthought, and new texts were created to support the way of devotion. This disparity is still evident in the present day, with reformers within Theravada emphasizing a return to meditation.

buddha

The Buddha of the EBTs is more human and relatable than the exalted, godlike figure worshiped in modern Buddhist schools. To be sure, from the beginning the Buddha was depicted with a transcendental dimension, but this did not overshadow his humanity.

bodhisatta: one intent on awakening

Theravada, like all modern schools of Buddhism, teaches about the bodhisatta, the “Buddha-to-be” who develops his spiritual qualities over countless lifetimes out of compassion for all beings, with the aim of achieving Buddhahood. The Bodhisatta is said to have made a vow long ago under a previous Buddha.

In the EBTs we find no such idea. The term *bodhisatta* usually describes young Siddhattha after leaving home and in the process of striving for awakening. The discourses do, it is true, extend this term to Siddhattha’s birth, but this is probably a later development.

Rather than the usual sense of “enlightenment being” (Sanskrit: *bodhisattva*), it would seem a more relevant sense would be “one striving for awakening” (Sanskrit: *bodhiśakta*). These two

words have different forms in Sanskrit, but are the same in Pali (*bodhisatta*).

The clear sense of the EBTs is that what characterized the young aspirant was his total dedication to awakening in this life. In addition, compassion is never mentioned as part of his motivation for awakening; rather, it was what motivated his decision to teach after awakening.

the perfections

A key part of the Bodhisatta doctrine is the idea that once having taken the vow for awakening, the Bodhisatta pursued the systematic development of a number of spiritual qualities that culminated in awakening in the final life. These qualities are called the “perfections”, and we find different versions of these in modern Theravada and Mahayana.

The EBTs contain no hint of this doctrine, neither the general idea that the Bodhisatta pursued a path of development based on a vow, nor the specifics of the list of perfections. Indeed, when the EBTs do speak of the practices that the Buddha did in past lives—such as his development of the brahma-vihāras to the level of *jhāna*—they take pains to emphasize that those practices did *not* lead to awakening. This is in direct contradiction to the doctrine of the perfections.

Moreover, the EBTs describe in detail what Siddhattha did in the six years he was practicing for awakening and his motivations for doing so. Nowhere is mentioned the fulfillment of a vow or the continuation of practices from past lives. On the contrary, far from finishing a path determined long ago, Siddhattha is clearly experimenting and trying things out, not understanding

his path, and freely adopting views and practices that he would later dismiss as misguided. All of his own accounts of his practice emphasize this gradual and empirical process of discovering the path.

jātaka stories

Theravadins often learn the Dhamma first as children through the medium of Jātaka stories, the past lives of the Buddha. Such stories are told and retold, and have shaped art and drama throughout the Theravadin world. Jātaka stories vary greatly in length and form, but they each inculcate some message or virtue that the Bodhisatta cultivated in the past, connecting that with some event in the present, and often relating it to other people in the Buddha's life as well.

Jātaka stories have been acclaimed as the world's oldest, most complete, and best-preserved collection of folk stories. They are an immeasurable treasure of Buddhist culture. However they do not, with perhaps a few exceptions, tell the stories of the Buddha's past lives.

In the EBTs we find a few instances where the Buddha tells of a past life, and such stories must have been the seed from which the idea of the Jātakas evolved. However, almost all the Jātakas as we have them are folk tales that have been adopted into Buddhism. There are many tell-tale signs of their ahistoricity; for example, they almost always presuppose a level of culture, language, politics, and technology that pertained for only a couple of centuries prior to the Buddha's birth.

For this reason, Jātakas are not included in the EBTs, and while scholars of early Buddhism appreciate them for their story-

telling and meaning, we do not regard them as authoritative texts.

Suddhodana as king

Tradition tells us that the Buddha came from a great royal family, and that his father was king of the Sakyans.

In the EBTs, the Sakyans were an aristocratic republic, who elected their leaders from among the leading landholding clans. Such leaders were known as *rājā*, so in this sense we can indeed agree that the Buddha's family was a royal one. But the model of leadership was quite different from the idea of an absolute, inherited monarchy that is implied by the idea of a "king".

the four signs

Tradition tells us that Siddhattha was motivated to go forth by the unexpected sight of four signs, from which his father had tried to hide him: an old man, a sick man, a corpse, and a renunciate.

The EBTs, rather, tell this story of the Buddha Vipassī, set in a legendary time far in the past. Our Buddha of the present gave a similar motivation for going forth—to seek an escape from rebirth, old age, and death—but without the dramatic narrative of the four signs. In the overlooked Attadaṇḍa Sutta, he further explained that he went forth after seeing the strife and violent conflict in the world.

tathāgata

The Theravada commentaries give a wide range of readings of this epithet of the Buddha, which results in modern claims that it

means “Thus-gone”, or that the sense is unknowable or untranslatable.

It needs to be borne in mind, however, that one of the key functions of the commentaries was to provide substance for giving Dhamma talks, which they often did by giving multiple senses to well-known words. They aim to amplify meaning for didactic purposes, unlike a dictionary, which aims to eliminate false meaning. This is handy for teachers, as it gives them something to play with, but it does not always give us the actual meaning of the word.

In this case, the EBTs give a fairly extensive set of interpretations for *tathāgata*, for example, “as he says, so he does”. The overall sense is of one who speaks and acts in accordance with his realization of the truth, which fits the translation “the Realized One”.

omniscience

It is common in modern Theravada to describe the Buddha as *sabbaññū* “omniscient”, in the strong sense of literally knowing everything.

However the Buddha explicitly repudiates the idea that he is omniscient. Indeed, the very idea contradicts the Buddha’s analysis of consciousness, where awareness arises due to a specific set of conditions.

The Buddha did claim to possess a remarkable range of psychic abilities, including the ability to read minds, and to see where a person is reborn. However, the gap between seeing much and seeing all is quite literally infinite.

prophecy

One aspect of the Buddha's assumed omniscience is his capacity to see the future. Theravada believes that the Buddha could comprehensively foresee specific historical developments in the future, such as the arising of Ashoka and the spreading of the Dhamma, and even to the decline and fall of Buddhism.

The Buddha himself, however, did not claim to foresee specific events. He spoke, rather, of cause and effect: if people behave like this, then these results will follow. This flows from his understanding of the nature of the Dhamma, not from a mystical vision of the future.

The rare instances where he is said to foresee historical events are the products of later interpolation.

the buddha's travels

Various Buddhist traditions pass down the belief that the Buddha visited their country and made a prophecy about the flourishing of the Dhamma in their land.

The EBTs, however, make it clear that the Buddha did not travel outside the Ganges plain. Thousands of Suttas identify places in this region, always with a high degree of internal consistency, and correlating well with later records and current archeology. Not only is there no mention of travel to lands outside this area, but when such lands are mentioned, they take on a legendary and imaginative cast, showing that they were known only from rumor and report.

buddha images

The Buddha image was unknown in the Buddha's life and for several centuries after. The early tradition symbolized the Buddha with the Bodhi tree, an empty seat, a stupa, or a footprint.

For modern forms of Buddhism, the Buddha image is central to their devotions. Such images have an aesthetic and symbolic role as reminders of the Buddha's qualities. However they are often also imbued with magical powers, be it of healing, protection against violence, and so on. Such ideas are foreign to the EBTs.

relics

Relics worship appears first in texts composed a century or more after the Buddha's passing. They acted as a physical connection to the person of the Buddha, which in some way preserved his presence after his death.

The cult of the relic was, according to tradition, amplified by King Ashoka, who distributed relics in stupas all over his empire. The establishment of Buddhism in new lands was authorized by the transferal of relics. And today, monasteries and stupas typically hold many different relics.

But the keeping and worshiping of relics was not part of the Buddha's teachings. This is, in fact, one of the reasons we know the teachings of the EBTs are reliable. Despite the fact that the traditions very quickly adopted the worship of relics, they did not attempt to justify this practice by altering or adding any texts to the early canon. Rather, they created new texts to authorize the new practices; or at most, they added easily-identified addenda

to older texts, such as the closing verses of the Mahaparinibbana Sutta.

Relics are easy to fake, and the whole realm of relics has always been full of con artists and grifters. There is no historical evidence that any of the relics worshipped today have any real connection to the Buddha or his disciples, with the exception of a very few relics that have been unearthed in 20th century archeological digs, such as the Buddha relics of Kapilavatthu at the Delhi Museum, or those of Sariputta and Moggallana at the Maha Bodhi Society.

When monks are digging up the toilets of supposed arahants to retrieve the “relics”, it’s a sign that something has gone badly wrong. The Dhamma does not inhere in any physical object; it is manifested through mind and deed.

dhamma

mind objects

Modern Theravada speaks of “objects”, an English rendering of the Pali term *ārammaṇa*. This is especially common when speaking of the sixth sense base, that of which the mind is aware. In the EBTs this is *dhamma*, in modern Theravada it is often *dharmārammaṇa*, translated as “mind object”.

However, *ārammaṇa* is never found in the sense of “object” in the EBTs. It is always used in the sense of “reliance, support”. Nor is there any other term used in this way; I translated the entire four Pali nikāyas without ever once using the concept of a “mind object”.

Philosophically, an “object” is problematic because it implies something that exists “objectively”. What could an “object” be, if not something that exists “out there” independent of the observing mind? The purpose of the Buddha’s teachings on cognition is to undermine any such conception, speaking only of experiences that arise in a process of mutual interdependence.

See also *sabhāva* or “inherent existence”.

mind moments

Theravada has a concrete theory of time, based on the idea of “mind moments” (*cittakkhaṇa*). These are essentially atomic units of time, the smallest divisible periods of time possible. This theory was common among many of the schools of ancient Buddhism, although they differed in details such as how many “sub-moments” each moment may contain. In Theravada a moment is said to be a minuscule fraction of a flash of lightning.

The EBTs contain no such theory, and do not mention “mind moments” at all. While the EBTs do not elucidate an explicit theory of time, we can see from the way time is treated that there is no essential substratum from which change is derived. Rather, the EBTs treat each dimension of time as equally “real” and significant. The cycle of the aeons, the rise and fall of civilizations, the span of a human life, or the passing of a thought are all aspects of change, all are equally impermanent, and there is no attempt to explain them in a reductive manner by saying that “real” change happens at one level, of which the others are manifestations.

This is apparent in the stories of insight. Whereas modern Theravada wants to locate insight at the level of observation of mind moments, for the EBTs time may be observed as changing on any level: water draining away, the frailty of human life, the cosmic impermanence of the elements. What matters is not seeing a particular vision of “ultimate reality”, but letting go of the idea of permanence.

For this reason, I would argue that for the EBTs, time is a concept that is derived from our memory of changes in consciousness and our desire for future consciousness. The scope of time is the scope of desire.

present moment

Being in the “present moment” is such a common trope in modern meditation that it comes as surprise to find that the Buddha never spoke of the “present moment” at all. He spoke of the “present” (*paccuppanna*), which is a more general notion, not tied to a specific momentary theory of time like the “present moment” (*paccuppannakkhaṇa*). David Kalupahana memorably said the “present moment” was like walking a tightrope, while the “present” was broader, like riding a camel.

This difference, while seemingly abstruse, has a major effect on how people approach meditation. Do we strain to focus on a very narrow and specific view of reality, next to which all others are incorrect? Or do we simply remain in the “present”, which is where we have been all along?

deathbed kamma

Most Theravadins are very concerned about the kamma that is made at the time of death. They believe that the last “thought moment” can determine the place of rebirth.

However this teaching is not only absent from the EBTs, it contradicts the fundamental idea of kamma. It is *moral intention*, not a passing thought, that shapes rebirth. Most thoughts have little ethical weight, and this is especially the case if someone is weak and medicated on their deathbed.

For the EBTs, rebirth is always determined by some act of moral significance: giving, undertaking precepts, having insight into the truth. Of course, this may be a purely mental act, but it must be a mental act of moral significance.

There are a couple of examples of effective deathbed kamma in the EBTs, but these are exceptional cases. In one, the corrupt tax collector Dhanañjani is converted from his wicked ways on his deathbed, and achieves genuine repentance for a life ill-lived. In another, if a warrior is leaping into battle with a mind of hate and thoughts of killing, and they are killed in that moment, they will go to a bad rebirth.

Normal deaths are not like this, and most people are not doing ethically significant acts at the time of death. Their rebirth will, for the most part, be determined by the deeds they have done throughout their life. In fact, this understanding is maintained in the Abhidhamma tradition, which describes the different kinds of kamma that can predominate at the time of death. Practically, though, the death-proximate kamma is strongly emphasized.

Obviously it is a good thing to support those who are dying, and help them to maintain a wholesome mind state. But we need not fear that a single stray thought will propel us to a bad rebirth. As the Buddha said to his relative Mahānāma, “Do not fear, do not fear!” Someone who has lived a good life will have a good rebirth.

the in-between state

Theravada teaches that when one life ends, another begins without interval. There is no period of transition between one and the other. Rather, the last “mind moment” in the previous life is immediately followed by the so-called “re-linking consciousness” (*paṭisandhi viññāṇa*), a mind moment that connects one life to the next.

However, a period of transition or “in-between state” (*antarabhava*), was taught by most of the ancient schools of Bud-

dhism. It remains a popular idea in folk Theravada despite its lack of official endorsement.

In this case, it seems the majority got it right, for there are a number of passages in the Suttas that clearly speak of a process between one life and another. For example, certain non-returners (those on the second-last stage of awakening) are said to die while not fully enlightened, and to realize Nibbana “in-between” before taking rebirth.

Rather than a “re-linking consciousness” the EBTs speak of the “stream of consciousness” or the “onflowing consciousness” that flows from one life to the next. Rebirth is a process, like leaving a house, walking down the street, and entering another house.

contemplation of the ugliness of women’s bodies

One of the meditations found in all forms of Buddhism is the contemplation of *asubha*, the “ugliness” of the body. It is intended to develop a sense of detachment from the body, so that we are no longer infatuated by it.

In the EBTs, this is done by contemplating one’s own body (*imameva kāyo*), or by comparing one’s own body with another’s, typically a decomposing corpse, in the understanding that “this body is also of that same nature”. The external body is not gendered, and examples of nuns pursuing these practices show that it was never meant as a gendered contemplation.

Later Buddhism, including Theravada, commonly objectified the external object of revulsion as a woman’s body, and focussed the practice on overcoming sexual desire among monks. While overcoming sexual desire is part of the practice from the begin-

ning, it was originally by seeing the nature of one's own body, not by externalizing the ugliness into the bodies of women.

sabhāva: inherent essence

Just as the later schools developed an atomic theory of time via reductive analysis, they also developed an atomic theory of being (“ontology”). And again, this theory was found commonly in the ancient schools, with the Theravada adopting its own interpretation.

The idea is that the world may be reduced to a finite and classifiable set of discrete “phenomena” (*dhammas*), which are listed in the Abhidhamma texts and commentaries. These phenomena are irreducible building blocks of reality, and exist independently of the perceiving mind. As Ledi Sayadaw, perhaps the most influential founder of modern Theravada, put it in *The Manual of the Four Noble Truths*, elements with *sabhāva* “never act according to the wishes of beings, but function according to their respective natures”. These ultimately existing realities included not just the conditioned phenomena defined in the Abhidhamma, but also Nibbana.

The EBTs contain no such idea, and do not articulate an explicit ontological theory. Being, like time, is treated as a relative and interdependent process, without recourse to an ultimate substratum.

Nibbana is described as freedom from suffering and is not ascribed an ontological reality. Where the reality of Nibbana is affirmed, it is immediately affirmed as a series of negations: it is the “not-born”, the “not-conditioned”.

the varieties of samādhi

Modern Theravada, especially the 20th century Vipassana schools, emphasize the development of what they call “samādhi” in various forms that are not found in the EBTs.

- “Momentary” (*khaṇika*) samādhi is the mindful awareness of changing mind-body phenomena in the present moment.
- “Threshold” (*upacāra*) samādhi is a grace period immediately before jhāna, where the mind is free of hindrances but not yet fully absorbed. It is sometimes extended to cover any state outside jhāna and free of hindrances.
- “Supermundane” (*lokuttara*) samādhi is the state of mind of one who is actively in the process of realizing the paths and fruits of the stages of awakening. It was originally mentioned in the Abhidhamma, and later said to be only a few mind-moments.

All of these have been invoked by later theorists to fulfill the criterion of “right samādhi” in the noble eightfold path instead of jhānas.

In the EBTs the samādhi that is essential for the path is always defined as the four jhānas. Samādhi in the EBTs is a profound unification of mind that is the result of a dedicated process of letting go and spiritual development. Occasionally, it is true, samādhi is found in a slightly broader sense, but these cases are never central to the path.

dry insight

Perhaps the most influential doctrine of modernist Buddhist is the idea of “dry insight”, that one may practice to realize awakening without the jhānas. A soft form of this doctrine argues that one may attain stream-entry, the first stage of awakening, while hard-core insight doctrine extends this all the way to full perfection (*arahattā*). This doctrine draws upon ideas developed in the commentary—such as the various kinds of samādhi outlined above—but it only crystallized as a mainstream, definitive doctrine among certain 20th century Burmese teachers.

There is no doctrine of dry insight in the EBTs. Every formulation of the path includes samādhi, and wherever samādhi is defined in a key doctrinal context, it is always the four jhānas. One who “enters the stream” is one who has completed all eight factors of the noble eightfold path, including jhānas.

To remove such a central, mainstream part of the path is an unprecedented innovation in doctrine that also affects the meditative practice of millions of people. It is worth noting that in the mid-20th century, it was received as a highly controversial idea, and was strongly opposed by many senior monks. And they were right: the Buddha taught a balanced and integrated path where serene and joyful emotions (*samatha*) go hand in hand with penetrating discernment (*vipassanā*).

insight meditation

Underlying the idea that insight alone is sufficient for awakening is the idea that “insight meditation” (*vipassanā bhāvanā*) is a

particular kind of meditation distinct from “serenity meditation” (*samatha bhāvanā*).

In the EBTs, serenity and insight are not different kinds of meditation, but different qualities of mind that are developed through meditation. Each of them, in balance and harmony, supports a meditator to find freedom. All meditations lead to peace of mind and deepening of wisdom, and while we might emphasize certain aspects through different practices, they are not different things.

the four *paṭisambhidās*

The first of the comprehensive Theravadin books of the path is called the *Paṭisambhidāmagga*, and its title alone raises the *paṭisambhidās* from an obscure and occasional teaching in the Suttas to a core aspect of Theravadin self-identity.

The *paṭisambhidās* are an unusual set of teachings that treat various aspects of textual analysis and understanding: the text, its meaning, the terminology, and the expression of a teaching in spontaneous discourse. They occur rarely in the EBTs, but originally they must have referred to certain faculties that facilitated the effective analysis and teaching of the Dhamma.

The Theravada came to see these properties as qualities of certain arahants, who were able to not just realize these teachings, but to intuitively understand the correct linguistic expression of them in Pali. Thus one possessing the *paṭisambhidās* could look at a Pali phrase and immediately know if the grammar was correct, even if they had never studied the language. This supported the Theravadin claim to preserve the Tipitaka in its *letter* as opposed

to the corrupted texts of other traditions, from which they had parted ways for this very reason.

Today, teachers claiming to have realized the *paṭisambhidās* offer a range of bizarre and ungrounded readings of Pali texts, relishing their opposition to the traditions of commentary and grammar. Such interpretations are rejected by mainstream Theravada, but it paved the way for them with the doctrine of the *paṭisambhidās*.

the negative consequences of kamma

Popular Theravada often claims that certain consequences in this life must have been created by bad kamma in past lives. These ideas are common in Theravada countries, though they rarely find their way into international discourse. Among the effects attributed to bad kamma are disability, poverty, being reborn as a woman, or being LGBTQI+.

This doctrine has a range of harmful effects, as it invites a dismissal of the suffering experienced by those who are vulnerable.

The EBTs say that making poor ethical choices will create conditions of suffering in the next life. Normally this is talked about in terms of the realm into which one will be reborn. Now, rebirth in the human realm is always a result of good kamma, but nevertheless, the EBTs sometimes talk about experiences of suffering in the human realm as a result of kamma. These include poverty, health, status, intelligence, and beauty, but do *not* include gender or sexuality. There is nothing in the EBTs that indicate the Buddha felt that these latter things were negative consequences that required explanations in terms of kamma.

The EBTs emphasize that conditions in the human realm are caused by a variety of factors, one of which may be kamma. The Buddha focused on ethical choices and consequences because he was an ethical and spiritual teacher, not a doctor or a social advocate. That doesn't mean he dismissed external factors. For example, in discussing the causes of illness the Buddha identified multiple causes of disease, only one of which is past kamma. The Buddha himself experienced illness which he attributed to his meal, not to past kamma. Or take the case of poverty, where the Buddha pointed out that it may be created by the greed of kings and alleviated by generous social support.

The popular belief is based on the logical mistake that *if A then B* implies *if B then A*. The purpose of the teaching of kamma is to show us that harmful choices have consequences in this life or the future. That does not, however, mean that all harmful consequences are caused by kamma.

Kamma, properly understood, is a foundation for compassion, because we understand that no matter what travails or suffering a person may undergo, we too can end up the same way. What matters is not what we have done in the past, but how we choose to respond, here and now, to the suffering of ourselves and others.

reductionist not-self

Theravada argues for the not-self doctrine by reducing the conventional to the ultimate. What we think of as a person is, in fact, nothing more than the five aggregates. Seeing this, we will understand not-self and let go of attachment.

For the EBTs, on the other hand, it is precisely the five aggregates that are taken as self. Indeed, it seems as if they were

originally developed as a scheme for classifying self theories. If you had tried to argue, “What you take as self is nothing more than the aggregates” you would be met with, “Yes, exactly, that is my self.”

Rather than reducing the self to the aggregates, the Buddha’s approach was to argue that what is taken as self—the aggregates—does not have the characteristics of a self. Since in our experience here and now, form, feeling, perception and the rest are impermanent, then how can they be a self, which must be eternal?

The difference is a subtle one. Imagine someone had bought a new car. They are very attached to it, so being a good friend you take it upon yourself to disillusion them. “The car’s nice, but you know, it’s really nothing more than a collection of parts, right? We just call it a ‘car’ when the parts are assembled. You can take the engine right out if you like.” “Yeah, and what an engine it is! That 4.0L V8 rumble, wow, it just feels so good.” “And, I dunno, the wheels, they’re just parts, they help it to roll along.” “Sure, and don’t those low-profile rims look mega cool?” We can get attached to the parts just as we can to the whole.

Analysis into parts can be a part of a strategy to overcome attachment, but it is neither necessary nor sufficient. Some people can let go of attachments by contemplating the whole, seeing the course that their lives take. Others might see the parts and immediately let go. These are approaches that can be useful, but it is not the case that reducing wholes to ultimate constituents is an essential part of insight. Rather, breaking wholes down into smaller parts helps us see how each of the parts is impermanent, and how the whole is even less stable, being created out of many impermanent parts.

To be fair, the Visuddhimaga acknowledges this and agrees that some people get enlightened on the basis of conventional truth, others through ultimate truth. But this is often passed over in modern Theravada.

nāmarūpa as “mind and body”

In Theravada it is common to hear the Pali phrase *nāmarūpa* defined as “mind and body”. *Nāma* is said to be made up of the four immaterial aggregates, including consciousness.

The EBTs define *nāma* as “feeling, perception, intention, contact, and attention”, thus specifically excluding consciousness. Note, however, that there is a variety of treatments within the EBTs here. Sometimes we also find a definition that includes consciousness. However I would regard this as a nascent Abhidhammic influence.

It is worth noting that the Visuddhimagga follows the early interpretation in the context of dependent origination.

In the EBTs, there is no dualistic concept of “mind and body”. Rather, mental and physical phenomena are experienced in relation with each other. Analysis aims to clarify this relation, but it does not begin by separating mind and body.

For example, when the aggregates are analyzed, “form” is not separated from the four immaterial aggregates. Rather, it is consciousness that is distinguished, and against which all the others stand.

nimitta: the basis for meditation

The Visuddhimagga describes in detail the development of the so-called *nimitta* in meditation. The *nimitta* is a perception, typically seen as a light, that arises and stabilizes as the meditator becomes free of hindrances. This terminology has become entrenched in modern meditation discourse.

The EBTs, however, never use the word *nimitta* in this way. *Nimitta* is rather a curious term that straddles the range of a “sign, hint, indication” that something is to come, and the “cause” of that thing. The *nimitta* of the sunrise is the brightening of the night sky, just as the *nimitta* of the eightfold path is right view.

In meditation, *nimitta* refers to a certain quality or aspect of experience which, when attended to, promotes the growth of similar or related qualities. Thus paying attention to the “sign of beauty” (*subhanimitta*) gives rise to lust, while the “basis of samādhi” (*samādhinimitta*) is the four kinds of mindfulness meditation, i.e. the practices that lead to samādhi.

This has led some interpreters to overshoot the mark, alleging that the commentaries did not just change the *term*, but that they invented the very *idea* of the light seen in meditation. While the commentarial account obviously adds a lot of detail to the Suttas—which is, after all, the point of a commentary—we find in the EBTs that “lights” and “forms” are a normal aspect of the samādhi experience. Clearly these terms, which occur in many ways in many contexts, refer to the same kind of experience that modern Theravadins call *nimitta*.

kasiṇa: meditative totality

Modern Theravada, drawing on the *Visuddhimagga*, explains the *kasiṇa* as a physical disk that is used as a basis for beginning meditation. It may be a pure element, such as earth or water, or a bright and clear color.

The root meaning of the term *kasiṇa*, however, is “universal” or “totality” and in the EBTs it is always used in this way. It is a description of a state of *samādhi*, not an object used to gain *samādhi*.

The *kasiṇa* meditations were raised from their relative obscurity in the EBTs and placed at the start of the list of meditations as found in the *Abhidhamma*. This sequence, which was followed by the *Visuddhimagga*, seems to have contributed to the idea of the meditation “object”: something that you watch, but which itself is independent of the observer.

ekāyana: where all things come together as one

This term is found prominently in the *Satipaṭṭhāna Sutta*, where it is given a wide range of interpretations by the commentary. It appears, however, that none of these readings—or the still further readings offered in Chinese texts—are cogent, since they apparently were not aware that the Buddha was using a brahmanical term with a specific sense.

The word *ekāyana* can be used in a variety of ways, but in a spiritual and philosophical sense it means “place of convergence”, where all things come together as one. This is the meaning here: the *satipaṭṭhānas* are the “basis of *samādhi*”, and their practice leads to the “convergence” of the mind in *jhāna*.

muta: that which is thought

There is a common sequence of phenomena in the EBTs: what is seen, heard, thought (*muta*), and cognized. From an early time in Theravada, and in many schools, *muta* was interpreted as meaning what is experienced by senses other than sight, sound, and cognition.

Muta is, however, the past participle of *maññati* (“thought”), and it always has this meaning in the EBTs.

This set of phenomena is derived from the Upanishads. And, as K.L. Jayatilleke has shown, they were meant, not as a comprehensive description of sense cognition, but as an analysis of the means of knowing, especially of spiritual teachings.

The meaning was retro-fitted by the Abhidhammikas to become an abbreviated expression of the six senses. The Abhidhamma is not concerned with responding to brahmins, but with making different Buddhist teachings fit together. This ends up shifting the focus and meaning of the passages in which they occur: the six senses focus on sensuality and overcoming desire, while the four including *muta* focus on the means of learning spiritual teachings and overcoming dogmatic views.

saṅkhāra: choices

In the EBTs we find the word *saṅkhāra* used in many senses, among which the following are the most doctrinally significant:

- volition or intention (i.e. kamma)
- conditioned phenomena (i.e. everything except for Nibbana)

Theravada acknowledges these two senses; for example, in the phrase “all *saṅkhāras* are impermanent” it means “conditioned phenomena”, while in dependent origination it means volition.

However, in the important context of the five aggregates, Theravada gives *saṅkhāra* a rather odd scope. There, it is said to mean “all conditioned phenomena apart from the things covered in the other aggregates”. Once more, this stems from an attempt to retro-fit the aggregates to suit the systematic needs of the Abhidhamma.

The aggregates were never intended to be a comprehensive classification of all phenomena; notably, the word “all” is used of the six senses, not the aggregates. Rather, the aggregates were a handy scheme for classifying theories of self. Some people took the self to be material, others to be a feeling, and so on, while others took it as a combination of these things.

Contemplation of the aggregates reveals that the various candidates for a self do not live up to the expectations we have for a self, as they inevitably change and fail to provide the satisfaction we crave.

Thus *saṅkhāra* in the five aggregates has the same meaning it does in dependent origination and elsewhere: volition. It is the identification of the self with the will: “I am the decider”. Nowhere do the EBTs suggest that the sense is broader than this.

In modern English, a morally relevant act of will is usually described as a “choice”. One can make good choices and bad choices, but not good volitions or bad volitions; and “good intentions” while idiomatic, has a rather different connotation.

the radiant mind

The Theravadin commentaries dabble with the idea that Nibbana may be understood as a form of transcendent consciousness or “radiant mind”. While the meaning and influence of these ideas within the commentarial tradition is debatable, it has become a common, indeed virtually standard, view in many parts of modern Theravada.

For the EBTs, on the other hand, consciousness of any form is suffering, and Nibbana is the cessation of suffering. The “radiant mind” and similar terms refer to *jhāna*.

Passages quoted in support of the transcendent consciousness thesis invariably end up cherry-picking a few passages of dubious interpretation, ignoring the vast mass of clear teachings on this topic.

rūpa kalāpas and the ultimate analysis of matter

The Theravada Abhidhamma focusses mainly on the analysis of mind, but it also goes into quite a lot of detail as to the nature of matter. The underlying physical realities of the elements, sense objects, and so on are specified, and are said to manifest in conglomerates (somewhat analogous to “molecules”) called *kalāpas*. The analysis is pursued with rigor and detail, occasionally informed by empirical observations—sound is slower than light, for when you see a man chopping wood in the distance, you can see an axe hitting a log before you hear the sound.

It is unclear to what extent these realities—or indeed any of the constituents of “ultimate reality”—were regarded as things

to be actually seen in meditation. Clearly the main focus was theoretical clarification and precision.

Most of these details are not found in the EBTs. While there are many points of similarity and congruence between matter as described by the Abhidhamma and that described by modern science, there are also many differences. In the Abhidhamma, for example, both “light” and “sound” are regarded as ultimately-existing realities. However, physics sees “light” as being photons, a kind of particle, while sound is waves of pressure in a medium, and has no specific underlying physical particle. Such distinctions, and many like them, are not found in Abhidhamma.

physical basis of mind

The Abhidhamma locates the physical basis for the mind in a tiny *kalāpa* of sensitive matter in the heart.

The EBTs speak of the interdependence of the mind and the body, but do not locate the mind in any particular organ. Consciousness is experienced in the whole body.

ti for tu

One of the first bits of Pali that you will hear is the *anumodanā* (“blessing”) chant by the monastics at the meal offering. These days we often use a Pali verbal form that ends in *-tu*. This is the imperative form, which conveys the sense, “may it be”. For example, *bhava**tu** sabbamaṅgalaṃ*, *rakkha**tu** sabbadevatā* “may you have all fortune, may the gods all protect you”. The sense is that the Saṅgha, by giving the *anumodanā*, grants a blessing to the lay community.

But these *anumodanā* verses are late. In the EBTs, the Buddha himself gave the *anumodanā*, and in these early forms we find, not the imperative *-tu* but the indicative *-ti*, conveying the sense “it is”. Such verses are concerned not with giving a blessing, but with teaching cause and effect. If *you* do this good deed of generosity, then the following *will happen*. Not because of the *anumodanā* given by the Sangha, but because of the power of your own good deeds.

*Aggasmim dānaṃ dadataṃ
aggaṃ puññaṃ pavaḍḍhati
Giving gifts to the best,
the best merit grows.*

The meaning of *anumodanā* is not “blessing” but “rejoicing after”. It acts as a reminder, when doing good, to be happy at the good deeds of oneself and others.

emphasis on transference of merits

One of the most popular practices in Theravada is the transference of merits to departed relatives when offering a meal to the Sangha (*pattidāna*).

Similar ideas are alluded to once or twice in the EBTs, but they were not a major part of the Buddha’s teachings. The Buddha emphasized that a happy afterlife was dependent on doing good while we have the chance, not on the acts done by our relatives after we die.

Such practices mostly benefit those who have stayed behind. They give the family a sense of purpose, and unite them in per-

forming a wholesome action at a time when they may be feeling lost or hopeless.

sangha

The code of conduct for Buddhist monastics is laid out in detail in a set of books called the Vinaya-piṭaka, which accompanies the Suttas. The Sangha of all schools has always looked to the Vinaya as its foundational document, and has preserved largely similar Vinayas in multiple languages.

Neither the EBTs nor Theravada use the word “Sangha” to refer to a spiritual community in general.

monastics and money

All of the Vinayas prohibit monks and nuns from using money. This was, in fact, the defining event of the Second Council, held 100 years after the Buddha, where the collecting and use of money was categorically rejected by the entire Sangha.

These days, the vast majority of monks and nuns within Theravada use money. Those who avoid using money are restricted to some small circles, usually in the forest traditions.

The mere use of money is, however, perhaps less significant than the use to which it is put. It is one thing to have a bit of cash for catching a bus or buying a book, and quite another to accumulate a large collection of antique cars. And it is quite possible

to technically keep the rules about money while holding sway over vast resources. But it is still the case that keeping the money rules wards off a large realm of temptation and corruption.

hierarchy

Modern Theravada is hierarchical, and has often adopted complex sets of titles, awards, and privileges, all of which make up a hierarchically-based system of power.

Nothing like this is found in the Vinaya. There are no titles, no badges awarded to those of sufficient seniority or achievements. The Buddha is simply referred to as *bhante*, as are the great disciples.

The Vinaya does not allow for the exercise of power by one monastic over another. In the Sangha, all are equal, and the only coercive power rests in the Sangha as a whole, when it acts in consensus and according to the Vinaya. Indeed, a junior monastic *should* disobey their elder if they are asked to do something contrary to the Dhamma and Vinaya.

state-appointed sangha officials

Different Theravada countries, while sharing the same canon and communion, have developed national systems of internal governance.

In Thailand, the governing council is appointed by the King, and then it appoints preceptors, who are the only Sangha members legally empowered to perform ordination.

No such system is found in the Vinaya. On the contrary, the role of kings is to support the Sangha, not control it. Ordination is performed by any qualified monastics.

abbots

Theravada monasteries are usually run effectively by the fiat of the abbot. This varies from place to place, but almost everywhere we find the abbot has final say.

There is no concept of an abbot in the Vinaya. Decisions are made by the Sangha as a whole in accordance with the Dhamma-Vinaya. Sangha officials may be delegated, with authority over their domain, but none who has authority over the domains of others.

The relationship to seniority is one of respect, not command. Obviously junior Sangha members are expected to listen to the advice and guidance of the seniors, and normally would follow that. However there is no expectation that they must always follow it, and no punishment or other consequences for disobedience.

nikāyas

Theravada countries have organized their monastic communities in various nikāyas, i.e. orders. (Note that this is a different sense of the word than the “nikāyas” of the Pali canon.) These are administrative bodies that manage monastery properties, organize education, facilitate ordinations, and the like. In some cases, certain nikāyas will not perform acts of the Sangha with those outside their own nikāya, who are considered to be of different communion (*saṁvāsa*).

There is no such organizational structure found in the EBTs. It is, of course, reasonable to expect that in modern times, with our more complex world, new administrative structures should be formed. However the idea that entire groups of other Sangha should be automatically excluded from performing acts of the Sangha is contrary to the letter and the spirit of the Vinaya. In the Vinaya, dividing or excluding Sangha is only permissible in cases where an individual or group has committed a grave offense and it is no longer possible to consider them as part of the same community.

In Sri Lanka, the mainstream Siam Nikaya performs ordination according to caste, which, it should hardly need saying, goes against everything the Buddha said on the topic of caste.

ordination lineages

Modern Buddhism of all schools, including Theravada, places great stock in the notion of ordination lineages, and the desire for a pure lineage underlies much of the shape of the modern Sangha.

The Vinaya contains no concept of an ordination lineage. Ordination into the Sangha is designed to facilitate proper support and education for the new student, and is not a quasi-magical initiation. No order of Sangha alive today can prove that its own ordination lineage is “valid” according to its own standards; the historical records simply don’t exist.

nuns

The Buddha established an order of fully-ordained nuns (*bhikkhunī*). Since around the 12th century, Theravada has lacked a universally accepted *bhikkhunī* order. Instead of the Buddha's vision of a spiritual role for women, a variety of other avenues have been developed. While these provide avenues for many women to practice the Dhamma, they do not enjoy the legitimacy of the *bhikkhunī* order or the governance of the Vinaya, and are carefully set up to ensure the subservience of women. This has led to a situation where some monks believe and act as if nuns are lesser, and assume they have power of command over them.

In the Vinaya, the *bhikkhunī* order is constituted as a fully-empowered and independent order, who undertook ordinations, teaching, practice, and institutional development. This remained the case during the 1500 years Buddhism thrived in India, and remains the case in places with a healthy *bhikkhunī* order.

patriarchy

Discussion of *bhikkhunīs* by Theravadin patriarchs focuses on the control offered to them by the so-called *garudhammas*, and argues for the illegitimacy of the ordination lineage of *bhikkhunīs*.

These arguments turn the purpose of Vinaya upside-down: Vinaya was established in order to support people to practice the Dhamma and seek liberation, not to prevent and undermine them. For such patriarchs, Vinaya has become, not a platform for liberation, but a means of entrenching privilege.

Research shows that the *garudhammas* were a later addition, and in their original form were probably established solely for

the Buddha's step-mother, due to her maternal pride in her son. The pride of the Sakyans is a byword in Buddhism, and special disciplinary measures were required for many of the Buddha's relatives: Devadatta, Upananda, Nanda, Channa.

Regardless of the historical situation, the garudhammas, even in their developed form, fall far short of justifying the control of nuns by monks, still less their extinction. The burden of the garudhammas is to set up relations of respect and support, not dominance and control.

ordination of bhikkhunīs by bhikkhus

The Pali Vinaya explicitly states that monks may ordain bhikkhunīs. This allowance was set up in the early days, when there were no senior nuns. Later, it was superseded in practice by the dual ordination by monks and nuns. However the original allowance was never suspended and remains in operation.

The central institutions of modern Theravada, however, do not follow this direct ruling by the Buddha, and hold that there is no valid way to ordain bhikkhunīs.

Having said which, it is important to remember that Theravadin communities are diverse, and there are many different views and practices within the monastic Sangha. There are many monks who reject the rulings of those in power.

believing women

The Vinaya deals with cases where a monk is accused of sexual misconduct by a trustworthy laywoman. In such cases, the monk should be dealt with according to the testimony of the woman,

in contrast with the usual situation where the monk's confession is required.

The Theravadin commentaries roll back this allowance, no longer trusting the laywoman's testimony. This was rejected by the then-Supreme Patriarch of Thai Buddhism, who in his *Vinaya-mukha*—a standard manual of Vinaya to this day—pointed out that it rendered moot the idea of a “trustworthy” laywoman.

There are many similar cases throughout the Vinaya, where rules intended for the protection of women are turned into rules discriminating against them. For example, the Vinaya says that a monk must not sexually grope a woman with a lustful mind. Modern Theravada holds that a monk, regardless of their mental state, can under no circumstances touch a woman.

sectarianism

Closely related to the notion of ordination lineage is the idea of sectarian purity. Theravada generally, and certain strands within Theravada in particular, place great weight on their own status as a pure, original representation of the teaching. This leads to the deprecation and dismissal of Sangha of other sects and traditions, who are sometimes seen as not really monastics, or even not really Buddhists.

For the Buddha, “purity” is internal, not external. It does not reside in a group identity, but in the pure-hearted practice of people. Once we identify purity with a sect, we immediately invite those of corrupt behavior to hide under the cloak of purity.

Within all sects and traditions of Buddhism, there are those who practice with sincerity and compassion, and those driven by greed and conceit. So long as we have the opportunity to let go of

the unwholesome and develop the wholesome, we can grow in the Dhamma wherever we are.

the noble persons as mind-moments

As well as referring to the monastic community, the Buddha used the word Sangha to refer to the community of enlightened disciples, i.e. the four persons on the paths and fruits.

In Theravada, these came to be understood as having the “ultimate” meaning of a few mind-moments: a flash of realization as one steps to a new level of the path.

In the EBTs, in line with the fact that the entire idea of mind-moments is not found, those on the path are clearly “persons” who are practicing a path, and who might, for example, sit down and eat a meal.

The contradiction on this point between the Suttas and the commentaries is so clear that it was, for me, the defining issue that made me realize I could not always trust the commentaries. Previously, I had been convinced of the essential correctness of the commentarial perspective, but this was impossible to sustain once I studied the relevant Sutta passages, which are many and definitive.

This change was hard for me to accept; it’s never easy to admit when you’re wrong, and it’s also not easy to step out from the comforting shelter of orthodoxy. But ultimately it gave me strength, because I realized that the tradition was not a set of dogmas that I had to adhere to, but a living conversation that I was a part of.

Let’s aspire to leave our tradition healthier than we found it. Mere preservation is not enough. Each one of us, regardless of

what school, tradition, or religion we adhere to, is swimming in the great stream of the Buddha's teachings. We all belong here. The Buddha offered his teaching to all of us so that we may be free.

