

QUYỂN MỘT

SỰ QUÁN THẤY CỦA ĐỨC PHẬT

VỀ

THẾ GIỚI

HOANG PHONG

BIÊN SOẠN và PHIÊN DỊCH

Lời Đức Phật

Này các tỳ-kheo (các đệ tử của Đức Phật), có hai thể loại người vu khống Tathāgata ('Như Lai' / một trong các danh hiệu của Đức Phật). Họ là những ai ? [Trước hết] họ là những người giải thích những điều mà Tathāgata không hề nói, hoặc chưa bao giờ nói, như là những điều do chính Tathāgata nói, hoặc từng nói. Và [sau đó] là những người giải thích những điều mà Tathāgata nói hoặc từng nói, như là những điều mà Tathāgata không hề nói hoặc chưa bao giờ nói. Cả hai thể loại người ấy là những kẻ vu khống Tathāgata (Như Lai)

*(Abhāsita Sutta / Bài thuyết giảng về những điều không nói - AN 2.23)
(Aṅguttara Nikāya – Duka Nīpāta – Bāla Vagga)*

Lời mở đầu của người chuyên ngữ

Những lời trích dẫn trên đây thật đanh thép và minh bạch, chữ *vu khồng* trong câu trích dẫn trên đây trong bản gốc bằng tiếng Pali là chữ *abbhācikkhanti* (*abhi + ā + cikkh + a*), các tự điển tiếng Anh dịch chữ này là *accusation, calumny, slander...*, có nghĩa là *kết án, phỉ báng, vu khồng...* Thế nhưng trong khi viết lách hay thuyết giảng đôi khi chúng ta không nghĩ đến những lời cảnh giác trên đây của Đức Phật. Sau hơn hai mươi lăm thế kỷ quảng bá, xuyên qua nhiều vùng địa lý, hòa mình với nhiều nền văn minh và văn hóa khác nhau, nền Tư tưởng và Giáo huấn của Đức Phật đã phải trải qua nhiều thử thách, thích ứng với nhiều dân tộc, do đó thật khó tránh khỏi ít nhiều biến dạng và thêm thắt. Thế nhưng thực tế cho thấy trong suốt cuộc hành trình kỳ thú và vĩ đại đó – nếu có thể nói như vậy – nền Tư tưởng và Giáo huấn đó của Đức Phật vẫn đứng vững và đã góp phần không nhỏ trong công trình cải thiện xã hội, nâng cao trình độ văn hóa, tư tưởng và mang lại ít nhất là một chút gì đó lý tưởng hơn, cao đẹp và sâu xa hơn trong lòng của rất nhiều dân tộc.

Trên dòng lịch sử phát triển lâu dài đó, nền Tư tưởng và Giáo huấn của Đức Phật đã dần dần biến thành một tôn giáo, và theo như người ta thường nói, có đến 84.000 phương tiện thiện xảo, có nghĩa là rất nhiều các khía cạnh phụ thuộc nhằm chủ đích nâng đỡ, khích lệ và điều dắt chúng ta trên con đường do Đức Phật vạch ra. Thế nhưng đôi khi các khía cạnh phụ thuộc đó cũng có thể che khuất cả ‘Con đường’, khiến chúng ta không trông thấy được các dấu chân của Đức Phật trên ‘Con đường’ đó để bước theo, giúp mình trông thấy bản chất của thế giới và vị trí của mình trong thế giới, hầu tìm cách giải thoát mình ra khỏi thế giới, một thế giới mang đầy hung bạo, trói buộc và khổ đau. Một loạt sách – và đây là quyển thứ nhất – được đề nghị nhằm cố gắng nhằm tìm lại các dấu chân của Đấng Giác Ngộ ‘Con đường’ mà đã vạch ra cho chúng ta hôm nay.

Những lời cảnh giác trên đây thật ra là những lời mà Đức Phật dành cho các đệ tử của Ngài vào thời đại xa xưa của Ngài, thế nhưng biết đâu cũng là những lời nhắc nhở chúng ta hôm nay? Các công trình dịch thuật, trước tác, bình giải, thuyết giảng... về Phật giáo vô cùng phong phú và đa dạng. Đức Phật cho biết những lời thuyết giảng của Ngài chỉ là một ‘nắm lá trong lòng bàn tay’, thế nhưng khu rừng ngày càng trở nên rậm rạp. Phật giáo Việt Nam cũng có một bộ ‘Đại Tạng Kinh’ khá đầy đủ về các bài thuyết giảng của Đức Phật, dịch lại từ kinh điển

bằng tiếng Pali, tức là các kinh điển được xem là nòng cốt và trung thực nhất của giáo lý Phật giáo. Ngoài ra trong Phật giáo Việt Nam cũng còn có thêm một số lẻ tẻ các bài giảng của Đức Phật – các bài ‘kinh’ – được một vài vị đại sư dịch sang tiếng Việt. Thế nhưng, thật hết sức lạ lùng, tất cả các bản dịch trong ‘Đại Tạng Kinh’ cũng như các bản dịch lẻ tẻ và hiếm hoi khác, đều chịu ảnh hưởng thật nặng nề từ kinh điển Hán ngữ, từ thuật ngữ đến ngữ pháp và cả văn phạm. Dấu vết của một nền văn hóa và tín ngưỡng lệ thuộc dường như vẫn còn đậm nét. Chuyển tải nền Tư tưởng và Giáo huấn của Đức Phật bằng tiếng Việt giúp cho người Việt Nam ngày nay có thể hiểu là cả một sự thách đố lớn lao. Loạt sách này không những là một cố gắng mà còn là một sự liều lĩnh.

Phật giáo Việt Nam – kể cả Phật giáo Hàn quốc và Nhật bản – thừa hưởng gia tài của nền Phật giáo Hán ngữ đã từ ngàn năm, và gia tài đó ngày nay đã lỗi thời. Phật giáo trong châu thổ sông Hằng biến thành ‘Phật giáo Hán ngữ’, và sau hàng ngàn năm biến dạng và thêm thắt đã biến thành ‘Phật giáo Trung quốc’, mang nặng cá tính, thói tục và cả văn hóa của dân tộc Hán. Nền Phật giáo đó được truyền bá sang các nước lân bang là Việt Nam, Hàn quốc và Nhật bản, và người ta thường gọi chung Phật giáo trong các nơi này là là ‘Phật giáo Bắc tông’. Một tổ chức tư vấn về thống kê của nước Đức là Statista gần đây có đưa ra một kết quả thống kê khá bất ngờ : Trung quốc và Nhật bản nằm trong số các nước mà số người tin vào tín ngưỡng nói chung – gồm tất cả các tôn giáo – thấp nhất trên thế giới. Tại Trung quốc số người tin vào tín ngưỡng là 21% và Nhật bản là 34% (<https://fr.statista.com/infographie/4202/pourcentage-de-personnes-se-declarant-croyantes-par-pays/>). Trung quốc từng được xem là một nước Phật giáo, nay trở thành một quốc gia có số người tin vào tín ngưỡng thấp nhất thế giới. Khi một xã hội chủ xướng các giá trị vật chất và sử dụng sức mạnh của sự hung bạo tinh thần, thì tôn giáo sẽ mất đi chỗ đứng của mình.

Bộ ‘Đại Tạng Kinh Tiếng Việt’ – nhưng thật ra là nửa Việt nửa Hán, hoặc ít nhất cũng mang nặng ảnh hưởng từ tiếng Hán – được dịch cách nay đã trên dưới nửa thế kỷ, đã trở nên ‘khó hiểu’ đối với thế hệ ngày nay, mà không mấy người am hiểu tiếng Hán. Nền Phật giáo Hán ngữ ngày càng trở nên xa lạ và khó hiểu đối với họ. Trong khoảng thời gian nửa thế kỷ đó của hậu bán thế kỷ XX, Phật giáo bắt đầu lan rộng trong các quốc gia Tây phương, người ta thấy xuất hiện trong các quốc gia này các nhà dịch thuật, các học giả cũng như các nhà sư vô cùng uyên bác và lỗi lạc. Kinh điển Pali được dịch ra hàng chục ngôn ngữ Tây phương, một bài giảng – một bài ‘kinh’ – duy nhất đôi khi cũng có nhiều bản dịch

khác nhau do nhiều dịch giả khác nhau, trong cùng một thứ tiếng. Trong trường hợp của một nước Bắc Âu chẳng hạn, dân số thì chỉ vài triệu người, thế nhưng cũng có một bộ ‘Đại tạng kinh’ trong đó không có gì gọi là tiếng Hán cả.

Khi người Anh khám phá ra kinh điển Pali tại Tích Lan vào cuối thế kỷ XIX, thì ngay sau đó họ dịch sang tiếng Anh và ‘Hiệp Hội Văn Bản Pali’ (Pali Text Society) đã được thành lập để dịch thuật và nghiên cứu về các tư liệu này. Thế nhưng các bản dịch vào thời bấy giờ cho thấy một vài lúng túng trên phương diện thuật ngữ, lý do là vì các dịch giả không tìm được các thuật ngữ tiếng Anh tương đương với các thuật ngữ Phật giáo trong kinh điển Pali. Ngoài ra tiếng Anh vào thời bấy giờ đã biến đổi khá nhiều so với tiếng Anh ngày nay, vì thế Hiệp Hội Văn Bản Pali đã phải dịch lại hoặc hiệu đính lại các công trình trước tác và dịch thuật trước đây vào cuối thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX.

Xin đơn cử một thí dụ khác là trên đất Mỹ có một nhà sư dịch giả rất uyên bác là Thanissaro Bhikkhu, trước hết ông đưa các bản dịch kinh điển Pali của mình lên trang mạng accesstoinc.org, sau đó thì ông tự lập một trang mạng riêng là Dhammatalks.org, và nhân dịp này ông đã hiệu đính lại các bản dịch cũ trước khi đưa vào trang mạng mới. Ngoài ra cũng có một trang mạng tiếng Pháp chuyên dịch kinh điển Pali là buddha-vacana.org, mỗi khi có một thuật ngữ nào, một câu nào hay một bài giảng – bài ‘kinh’ – nào được hiệu đính hay dịch lại, thì trang mạng thông báo ngay trên trang đầu để độc giả được biết. Những gì trên đây cho thấy tính cách sinh động và cập nhật của nền Giáo huấn của Đức Phật trong thế giới Tây phương. Trong khi đó trên đất nước Việt Nam chiến tranh đã chấm dứt gần nửa thế kỷ, và chính thức có đến bốn ‘trung tâm nghiên cứu’ Phật giáo, thế nhưng nền Phật giáo đó vẫn tiếp tục là một nền Phật giáo Hán ngữ, một nền Phật giáo ‘cổ truyền’ và ‘đại chúng’, thừa hưởng từ hàng ngàn năm trước, mang nặng các nghi thức và tập tục màu mè của một tôn giáo đơn thuần.

Chủ đích trước nhất của loạt sách này là đề nghị các bản chuyển ngữ các bài giảng của Đức Phật sang tiếng Việt, không pha lẫn quá nhiều tiếng Hán, với hy vọng mang nền Tư tưởng và Giáo huấn của Đấng Thế Tôn đến gần hơn với thế hệ ngày nay. Chủ đích sau đó là sắp xếp các bài thuyết giảng theo từng chủ đề, khác hơn với cách sắp xếp thường thấy, chủ yếu dựa vào chiều dài của các bài giảng, hoặc gộp chung các câu và các bài giảng ngắn theo từng tập hoặc từng thể loại. Cách sắp xếp đó có thể khiến người đọc khó nắm bắt được nền tảng, nội dung và sự mạch lạc trong nền Tư tưởng và Giáo huấn siêu việt của Đấng Thế

Tôn. Cách sắp xếp theo từng chủ đề và tiết mục hy vọng có thể giúp độc giả tìm hiểu dễ dàng hơn chẳng giáo lý và chủ đích của Con đường Phật giáo nói chung ? Một số bài thuyết giảng tiêu biểu của Đấng Thế Tôn sẽ được chọn lựa và gộp chung trong năm quyển sách mang năm chủ đề như nhau :

Quyển I : Sự quán thấy của Đức Phật về Thế giới.

Quyển II : Sự quán thấy của Đức Phật về sự vận hành của Thế giới.

Quyển III : Sự quán thấy của Đức Phật về các khía cạnh chủ yếu trong sự vận hành của Thế giới.

Quyển IV : Sự quán thấy của Đức Phật về các đặc tính chủ yếu trong sự vận hành của Thế giới.

Quyển V : Sự quán thấy của Đức Phật về Con Đường giúp chúng sinh thoát ra khỏi Thế giới.

Quyển thứ nhất – tức là quyển sách này – gồm hai phần. Phần thứ Nhất là phần mở đầu, chung cho toàn bộ năm quyển sách, và phần này sẽ gồm năm chương tất cả. Phần thứ Hai gồm một số các bài thuyết giảng của Đức Phật về Thế giới và liên quan đến Thế giới :

Phần I

Chương 1 : Đức Phật là ai ?

Chương 2 : Phật giáo là gì ?

Chương 3 : Hiến chương Phật giáo.

Chương 4 : Đại cương về kinh điển Phật giáo.

Chương 5 : Phật giáo Tiểu thừa và Phật giáo Đại thừa.

Phần II

Chương 1 : Các bài thuyết giảng về Thế giới.

Chương 2 : Các bài thuyết giảng liên quan đến Thế giới.

Cách sắp xếp các bài giảng của Đức Phật theo từng chủ đề trên đây thật ra chỉ là một cố gắng nêu lên một mô hình bao quát nhằm nêu lên sự liên tục và mạch lạc trong nền tư tưởng vô cùng phong phú của Đấng Thế Tôn. Thật vậy, các bài thuyết giảng của Đức Phật dù đa dạng, sâu sắc, thích ứng với các trình độ hiểu biết và các xu hướng đa dạng của người nghe, thế nhưng tất cả đều hướng thẳng vào một mục đích thiết thực trong việc tu tập. Tuy nhiên, dù mang tính cách trực

tiếp và thực dụng, thế nhưng trong từng mỗi bài giảng luôn hàm chứa một sự hiểu biết mệnh mông trong các lãnh vực triết học, khoa học và cả tâm linh.

Ngoài ra cũng xin mạn phép nêu lên một sự lưu ý sau cùng là việc thực hiện loạt sách này chỉ là một dự án, một ước vọng của người viết, do vậy ngoài ý chí và lòng quyết tâm còn phải nghĩ đến các điều kiện khác : sự hiện hữu nhỏ nhoi của một con người. Khi nào còn ngồi vào bàn để học hỏi thì người viết sẽ còn tiếp tục cố gắng và đeo đuổi ước vọng đó của mình. Quyển sách này là quyển thứ nhất, và vào một ngày nào đó, nếu may mắn toàn bộ loạt sách này được hoàn tất, thì người viết sẽ còn tiếp tục chuyển ngữ và bình giải thêm các bài giảng khác để ghép thêm vào năm quyển sách này theo từng chủ đề đã được nêu lên. Nói một cách khác thì năm quyển sách này sẽ là các quyển sách sinh động, liên tục được hiệu đính, sửa chữa và bổ túc thêm. Thật thế, hơn mười ngàn bài thuyết giảng của Đấng Thế Tôn là cả một khung trời to rộng, một đại dương hiểu biết, một sức sống không bao giờ khô cạn. Sự hiện hữu của mỗi con người trong chúng ta rất mong manh, may lắm cũng chỉ phát động được một chút cố gắng nhỏ nhoi, giúp mình bước vào khung trời to rộng đó, cùng rạt rào với các ngọn sóng dâng lên từ đại dương hiểu biết đó, và cùng hòa mình với hơi ấm của sức sống không bao giờ khô cạn đó, một sức sống hùng hực đã kéo dài hơn hai-mươi-lăm thế kỷ trên hành tinh này.

Người viết cũng xin minh định là từ trước đến nay không hề giữ bản quyền tất cả các trước tác và dịch thuật của mình, mọi người đều có thể in ấn hoặc phổ biến – kể cả các bài ngắn đã được đăng tải và các sách đã được xuất bản – bằng bất cứ phương tiện nào, với điều kiện duy nhất là ghi rõ nguồn gốc, và nhất là không nhằm mục đích thủ lợi mà là vì một chút gì đó lý tưởng và cao đẹp hơn chăng ?

Sau hết xin trích dẫn thêm các câu sau đây thuộc chung trong cùng một tiết mục với câu đã được trích dẫn trên trang đầu của quyển sách. Tiết mục này mang tựa là *Bala vagga*, chữ *bala* có nghĩa là *sức mạnh*, chữ *vagga* có nghĩa là *tiết mục* hay *ca khúc*, do đó cũng có thể dịch tựa của tiết mục này là '*Những lời ngợi ca một Sức mạnh*'. Vậy sức mạnh ấy là gì :

« *Này các tỳ-kheo, có hai thứ góp phần mang lại sự hiểu biết đúng đắn. Vậy hai thứ ấy là gì ? Sự thanh thân (sự bình lặng, sự an bình) và sự quán thấy mình bạch (trí tuệ).*

*Phát huy được sự thanh thản sẽ mang lại lợi ích gì ? Một tâm thức cõi mở.
Cõi mở được tâm thức sẽ mang lại lợi ích gì ? Buông bỏ sự thèm khát.*

*Phát huy được sự quán thấy minh bạch sẽ mang lại lợi ích gì ? Sự nhận định
sáng suốt.*

*Phát huy được sự nhận định sáng suốt sẽ mang lại lợi ích gì ? Loại bỏ được sự
u mê (vô minh).*

*Khi nào còn bị sự thèm khát làm cho ô uế thì tâm thức sẽ không sao tìm được sự
giải thoát.*

*Khi nào còn bị sự u mê làm cho ô uế thì tâm thức không sao phát huy được sự
hiểu biết sáng suốt.*

Do vậy, khi nào sự thèm khát được loại bỏ thì tâm thức sẽ được giải thoát.

*Khi nào sự u mê được loại bỏ thì sự hiểu biết sáng suốt (trí tuệ) sẽ được giải
thoát ».*

*Āṅguttara Nikāya – Duka Nipāta – Bāla Vagga
(Các câu thuyết giảng đánh số từ AN 2.21 đến AN 2.31)*

Vậy chúng ta hãy cùng nhau cố gắng tìm hiểu Giáo huấn của Đấng Thế
Tôn theo tinh thần và đường hướng của Sức mạnh đó.

Bures-Sur-Yvette, 04.12.23

Hoang phong

Phần I

Chương 1

Đức Phật là ai ?

Lời Đức Phật

*Này Subhadda, thuở ấy mới vừa hai-mươi-chín tuổi,
Ta đã tách ra khỏi thế giới để mưu cầu sự Tốt đẹp.
Thế rồi năm-mươi-một-năm trôi qua, này Subhadda,
Trong suốt thời gian ấy, ta từng là một kẻ lữ hành,
Ngao du trong thế giới của Đạo đức và sự Thật.*

(*Mahā-Parinibbāna Sutta / Bài giảng dài về sự hoà nhập với Nibbāna - DN 16*)

Trên đây là lời của Đức Phật nói với một người trọng tuổi là Subhadda, và cũng là người đệ tử sau cùng được Ngài thụ phong trước khi tịch diệt. Câu này được trích dẫn từ bài thuyết giảng *Mahā Parinibbāna Sutta / Bài giảng dài về sự hoà nhập với 'Nibbana'*, còn gọi là *Kinh Đại-bát Niết-bàn* (Dīgha Nikāya - DN 16 - Phân đoạn 5, tiết 62).

Đức Phật là một nhân vật lịch sử, điều đó không có gì để phải nghi ngờ. Ngài sinh ra trên miền Bắc Ấn tại một ngôi làng mang tên là Lumbini (Lâm-tì-ni) trong lãnh thổ của một vương quốc nhỏ. Ngày nay ngôi làng mang tên là Rummindei thuộc lãnh thổ của xứ Népal, nhưng nằm sát với biên giới nước Ấn. Theo các khảo cứu hiện đại nhất dựa vào các tư liệu sử học, thì năm sinh của Đức Phật là khoảng năm -566 và năm tịch diệt là khoảng năm -486, trước Tây lịch. Cách định tuổi bằng phương pháp khoa học thực hiện năm 2013, căn cứ vào các kết quả phân tích bằng phương pháp C14 trên các di vật khảo cổ tìm thấy tại Lumbini, cho biết tuổi của các di vật này là vào giữa thế kỷ thứ VI trước Tây lịch. Kết quả đó phù hợp với sự ước tính dựa vào sử liệu đã được nói đến trên đây. Theo kinh điển thì Đức Phật tịch diệt năm tám-mươi tuổi, một vài học giả và sử gia Tây

phương nghĩ rằng có thể là sớm hơn đôi chút, nhưng không có một sử liệu nào chứng minh điều đó.

Ngài là con một vị vua của một vương quốc nhỏ tên là Kapilavastu. Tên của Ngài là Siddhattha Gotama (là tiếng Pali, tiếng Phạn là Siddharta Gotama / Tất-đạt-đa Cồ-đàm) và Ngài cũng được gọi bằng một tên khác là Śākyamuni (Thích-ca Mâu-ni), có nghĩa là ‘Vị thông thái của gia tộc Shakya’, hoặc cũng còn được gọi là *Buddha* (Đức Phật), chữ này xuất phát từ chữ *Bodhi* trong tiếng Pali, có nghĩa là sự Hiểu biết rộng lớn và tối thượng. Trong tiếng Phạn thì ngoài ý nghĩa trên đây chữ *Buddha* còn có nghĩa là sự *Tỉnh thức* hay sự *Giác ngộ*. Tóm lại Đức Phật là một con người rất thật, thật như chính chúng ta hôm nay, sự khác biệt duy nhất là Đức Phật là một Con người Hiểu biết, một Con người Thức tỉnh, chúng ta là những kẻ u mê, những con người quờ quạng trong một giấc mơ. Ngài du hành trên con đường của Đạo đức và sự Thật suốt trong năm-mươi-mốt năm, chúng ta thì vật lộn triền miên với khổ đau trong thế giới hiện tượng. Dù phải trải qua hơn hai-mươi-lăm thế kỷ, xuyên qua khắp các vùng lục địa trên hành tinh này, thế nhưng cuộc hành trình xa xôi và lâu dài đó của vị Giác Ngộ vẫn bảo toàn được một nền Đạo đức hữu ích trong cuộc sống và một nền Tư tưởng siêu việt trên phương diện tâm linh, hướng dẫn chúng ta từng bước một trên Con đường rất thật đó.

Thế nhưng thật hết sức lạ lùng, vô số các huyền thoại thật kỳ diệu đã được ghép thêm vào Con người rất thật đó, nâng Con người Thức tỉnh đó lên một cấp bậc siêu việt hơn con người. Thế nhưng cũng thật hết sức lạ lùng, trái ngược với các huyền thoại đó, khi đạt được sự Hiểu biết siêu việt và tối thượng, thì Con người rất thật đó lại hướng bàn tay phải của mình xuống phía dưới, các đầu ngón tay chạm vào mặt đất của hành tinh này để chứng minh cho sự Giác ngộ của mình trên địa cầu này, sự Tỉnh thức của mình trong thế giới này, một sự Giác ngộ vì con người, một sự Tỉnh thức vì tất cả chúng sinh trên hành tinh này.

Dưới đây xin trích dẫn một câu chuyện ngắn thuật lại cuộc đàm thoại giữa hai vị Bà-la-môn là Ārāmaṇḍa và Mahākaccāna, nói lên sự tỏa rộng của nền Đạo đức và Tư tưởng của Đức Phật trong khung cảnh của thời bấy giờ :

Câu chuyện về một cuộc tranh biện

Vivadanta Sutta - Aṅguttara Nikāya - AN 2.37

(Dựa theo các bản dịch tiếng Anh của Thanissaro Bhikkhu và Bhikkhu Sujato, và bản dịch tiếng Pháp của Rémy)

Tôi từng được nghe như vậy :

« Một hôm, khi vị Mahākaccāna (một vị thầy Bà-la-môn) đang ngụ tại Varanā, [một ngôi làng] bên bờ hồ Kaddama, thì có một vị Bà-la-môn khác là Ārāmaṇḍa tìm gặp vị này. Sau khi trao đổi vài lời xā giao với vị này thì ngồi sang một bên. Sau khi an tọa thì vị Bà-la-môn Ārāmaṇḍa cất lời hỏi vị Mahākaccāna như sau :

– Thưa Thầy Kaccāna, vì **nguyên nhân** nào, vì **lý do** nào, đã khiến những người quý tộc (các vua chúa và những người trong hoàng tộc) tranh cãi với những người quý tộc, những người Bà-la-môn (những người thuộc đẳng cấp cao nhất trong xã hội, các giáo sĩ thuộc tín ngưỡng Bà-la-môn) tranh cãi với những người Bà-la-môn, những người chủ gia đình (những người thế tục) tranh cãi với những người chủ gia đình ?

– Nay ngài Bà-la-môn Ārāmaṇḍa, vì nguyên nhân gây ra bởi các sự bám víu, các định kiến, các sự ám ảnh, các sự lệ thuộc cùng các sự trói buộc tạo ra bởi sự thèm khát (say mê)[các sự thích thú] **đục tính**, đã khiến những người quý tộc tranh cãi với những người quý tộc, những người Bà-la-môn tranh cãi với những người Bà-la-môn, những người chủ gia đình tranh cãi với những người chủ gia đình.

–Thưa Thầy Kaccāna, vì nguyên nhân nào, vì lý do nào đã khiến những người rời bỏ gia đình (những người tu hành) tranh cãi với những người rời bỏ gia đình ?

– Nay ngài Bà-la-môn, vì các sự bám víu, các định kiến, các sự ám ảnh, các sự lệ thuộc cùng các sự trói buộc tạo ra bởi sự say mê các **quan điểm** đã khiến những người từ bỏ gia đình tranh cãi với những người từ bỏ gia đình ? (quan điểm trong trường hợp này là các chủ thuyết triết học, các đường hướng tôn giáo, các nền tảng tín ngưỡng...)

– Thưa Thầy Kaccāna, vậy thì có một vị nào trong thế giới này vượt được lên trên các sự bám víu, các định kiến, các sự ám ảnh, các sự lệ thuộc cùng các sự trói buộc tạo ra bởi sự thèm khát **đục tính**, và [đồng thời] cũng vượt được lên

trên cả các sự bám víu, các định kiến, các sự lệ thuộc cùng các hình thức trói buộc tạo ra bởi sự say mê các **quan điểm** hay không ?

– Nay ngài Bà-la-môn, trong thế giới này có **Một Vị** vượt được lên trên các sự bám víu, các định kiến, các sự ám ảnh, các sự lệ thuộc cùng các sự trói buộc tạo ra bởi sự thèm khát dục tính, và [đồng thời] cũng vượt được lên trên cả các sự bám víu, các định kiến, các sự lệ thuộc cùng các sự trói buộc tạo ra bởi sự say mê các quan điểm.

– Thưa Thầy Kaccāna, vậy thì Vị ấy là ai trong thế giới này đã vượt được lên trên các sự bám víu, các định kiến, các sự ám ảnh, các sự lệ thuộc cùng các sự trói buộc tạo ra bởi sự say mê các quan điểm ?

– Nay ngài Bà-la-môn, nơi vùng phía Tây của một kinh thành mang tên là Sāvattihī (Xá-vệ) có **Đấng Thế Tôn**, một vị Arahant (A-la-hán) đã thực sự thực hiện được sự Giác ngộ và đang ngụ tại nơi ấy. Nay ngài Bà-la-môn, vị Thế Tôn ấy, đã vượt lên trên các sự bám víu, các định kiến, các sự ám ảnh, các sự lệ thuộc cùng các sự trói buộc tạo ra bởi sự thèm khát dục tính, và đồng thời cũng đã vượt lên trên cả các sự bám víu, các định kiến, các sự ám ảnh, các sự lệ thuộc cùng các hình thức trói buộc tạo ra bởi sự say mê các quan điểm ».

Sau khi được nghe những lời nói ấy, thì vị Bà-la-môn Ārāmaṇḍa, rời khỏi ghế, kéo vai áo ngay ngắn, quỳ đầu gối phải lên mặt đất, chắp hai tay đưa lên cao, hướng về phía kinh thành [Sāvattihī] vái lạy thật kính cẩn, đồng thời thốt lên ba lần câu sau đây:

« Vinh hạnh thay Đấng Thế Tôn, vị Arahant, một vị đã đạt được sự Giác ngộ đích thật ! Vinh hạnh thay Đấng Thế Tôn, vị Arahant, một vị đã đạt được sự Giác ngộ đích thật ! Vinh hạnh thay Đấng Thế Tôn, vị Arahant, một vị đã đạt được sự Giác ngộ đích thật ! Vị ấy, Đấng Thế Tôn ấy đã vượt được lên trên mọi sự bám víu, mọi định kiến, mọi sự ám ảnh, mọi sự lệ thuộc cùng các hình thức trói buộc tạo ra bởi sự thèm khát dục tính, đồng thời cũng vượt được lên trên cả mọi sự bám víu, mọi định kiến, mọi sự ám ảnh, mọi sự lệ thuộc cùng các sự trói buộc tạo ra bởi sự say mê các quan điểm ».

Mẫu đối thoại trên đây giữa hai vị Bà-la-môn cho thấy Đức Phật đã khắc phục được bản năng truyền giống mà còn khắc phục được cả sự bảo vệ các quan điểm

của mình, phản ảnh ‘cái tôi’ của mình. Sự sống còn của con người luôn bị chi phối bởi ba thứ bản năng : sinh tồn, truyền giống và sợ chết. Bản năng sinh tồn là bản năng quan trọng hơn cả, tạo ra bản tính ích kỷ, tham lam của cái, đưa đến các hành động vơ vét, lừa đảo, cướp giết, mở rộng hơn là các hình thức chiến tranh xâm lược. Hai bản năng khác gây ra các ảnh hưởng tương đối thu hẹp hơn : bản năng truyền giống tạo ra sự thèm khát dục tính, và bản năng sợ chết tạo ra các hành vi kín đáo bảo vệ sự hiện hữu của mình, ‘cái tôi’ của mình, các quan điểm của mình. Ba thứ bản năng đó kết hợp với nhau tạo ra một sức mạnh thật khủng khiếp đưa đến các sự xung đột và chiến tranh trong gia đình và xã hội, giữa các quốc gia, trong khung cảnh của một dân tộc và cả trong các lãnh vực chính trị và tín ngưỡng. Chiến tranh chưa bao giờ chấm dứt trên hành tinh này. Thế nhưng nơi phía Tây của một kinh thành mang tên là Sāvathī, có một Vị đã vượt được lên trên cả ba thứ bản năng ấy. Vị ấy từ bỏ sự sung túc để sống bằng khát thực, từ bỏ sự đam mê dục tính trong khung cảnh gia đình dù vừa sinh ra một đứa con, từ bỏ sự độc đoán của vương quyền để tránh mọi xung đột và tranh cãi với bất cứ ai về bất cứ một quan điểm nào.

Ngoài các phẩm tính và cung cách hành xử trên đây, Đức Phật còn được xem là một con người thật yên lặng, luôn lắng sâu vào sự yên lặng, nhất là trước các vấn đề viển vông và vô ích. Ngài là một con người vô cùng thiết thực, trực tiếp và cụ thể. Bài giảng dưới đây cho một người đệ tử thường hay thắc mắc, có thể nói lên sự yên lặng sâu xa đó của vị Giác Ngộ, một sự yên lặng vượt lên trên cả sự hiểu biết :

Bài giảng ngắn về các thắc mắc của Mālunkya

Cūḷa Mālunkyaovāda Sutta - MN 63

(Dựa theo các bản dịch tiếng Anh của Thanissaro Bhikkhu, Bhikkhu Sujato, Bhikkhu Bodhi, I.B. Horner, và bản dịch tiếng Pháp của Christian Maës)

Tôi từng được nghe như vậy, hôm đó Đấng Thế Tôn đang ngụ cạnh thị trấn Sāvathī (Xá-vệ), nơi khu rừng thưa Jeta (Kỳ thọ, Kỳ viên), trong tu viện của vị Anāthapiṇḍika (Cấp-cô-độc, một vị phú hộ đứng ra mua đất và xây dựng một tu viện to lớn để cúng dường Đức Phật và Tăng đoàn). Vào lúc đó cũng có một người tu hành đơn độc đang ẩn cư [trong khu rừng này] tên là Mālunkyaputta (Mālunkya là họ, putta là con trai trưởng, Mālunkyaputta có nghĩa là con trai

trường của một người chủ gia đình tên là Maluṅkya. Cách gọi này là có ý nêu lên một người tu hành còn trẻ), và dòng tư tưởng sau đây đã hiện lên trong tâm trí của người ấy - ‘Các quan điểm mà Đấng Thế Tôn giữ yên lặng (không giải thích, không nêu lên), đặt sang một bên và bác bỏ là :

‘Vũ trụ trường tồn’, ‘Vũ trụ không trường tồn’,

‘Vũ trụ có giới hạn’, ‘Vũ trụ vô biên’,

‘Linh hồn (1) và thân thể là một thứ’, ‘Linh hồn là một thứ và thân thể là một thứ khác’,

‘Sau khi chết một vị Tathāgata (Như Lai) tiếp tục hiện hữu’, ‘Sau khi chết một vị Tathāgata không còn hiện hữu’,

‘Sau khi chết một vị Tathāgata tiếp tục hiện hữu, nhưng cũng không hiện hữu’,

‘Sau khi chết một vị Tathāgata không còn hiện hữu, nhưng cũng không phải là không còn hiện hữu’.

(1) Chữ ‘linh hồn’ nêu lên trên đây là chữ jīva trong bản gốc bằng tiếng Pali, chữ này có nghĩa là sự sống nói chung, nhưng cũng có nghĩa là nguyên lý của sự sống hay linh hồn của một cá thể (life, vital principle, individual soul), là một ý niệm trong Ấn giáo. Hầu hết các bản dịch tiếng Anh và tiếng Pháp đều dịch chữ jīva là « soul » hay « âme », và các chữ này thì có nghĩa là « linh hồn » trong các tín ngưỡng Tây phương.

Tôi không thể đồng tình [trước các quan điểm đó], tôi không thể chấp nhận [các quan điểm đó trong trường hợp] nếu Đấng Thế Tôn không lộ trần được ý nghĩa [của các quan điểm đó]. Vậy tôi phải tìm gặp Đấng Thế Tôn để hỏi cho ra lẽ về việc này. Nếu Đấng Thế Tôn lộ trần được ý nghĩa [của các quan điểm]...

‘Vũ trụ trường tồn’, ‘Vũ trụ không trường tồn’,

‘Vũ trụ có giới hạn’, ‘Vũ trụ vô biên’,

‘Linh hồn và thân thể là cùng một thứ’, ‘Linh hồn là một thứ và thân thể là một thứ khác’,

‘Sau khi chết một vị Tathāgata còn hiện hữu’, ‘Sau khi chết một vị Tathāgata không còn hiện hữu’,

‘Sau khi chết một vị Tathāgata còn hiện hữu nhưng cũng không hiện hữu’,

‘Sau khi chết một vị Tathāgata không còn hiện hữu, nhưng cũng không phải là không còn hiện hữu’,

..., thì khi đó tôi sẽ sống cuộc sống thánh thiện (*cuộc sống của một người tu hành*) dưới sự hướng dẫn của Đấng Thế Tôn.

[Ngược lại], nếu Đấng Thế Tôn không lộ trần được ý nghĩa của các quan điểm ‘Vũ trụ trường tồn...’, ‘Sau khi chết một vị Tathāgata không còn hiện hữu nhưng cũng không phải là không còn hiện hữu’, thì tôi sẽ từ bỏ việc tu tập để quay lại với cuộc sống thấp kém (*tầm thường*) [của người thế tục]» .

Vì vậy, khi chiều vừa xuống, ngài Mālunḅyaputta rời khỏi nơi ẩn cư để tìm gặp Đấng Thế Tôn. Khi đến nơi thì cúi đầu vái chào [Đấng Thế Tôn] và ngồi sang một bên (*ngồi sang một bên là một công thức nói lên sự tôn kính*). Sau khi an tọa thì cất lời hỏi Đấng Thế Tôn như sau: « Thưa Ngài, vừa mới đây trong khi đang ngồi một mình tại nơi ẩn cư, thì dòng tư tưởng sau đây hiện lên trong tâm trí tôi, ‘Vũ trụ trường tồn...’, ‘Sau khi chết thì một vị Tathāgata không còn hiện hữu, thế nhưng cũng không phải là không còn hiện hữu’. Đối với các quan điểm đó, Đấng Thế Tôn luôn giữ yên lặng, gạt sang một bên và bác bỏ, [thế nhưng] nếu Đấng Thế Tôn lộ trần được ý nghĩa [của các quan điểm đó] thì tôi sẽ sống cuộc sống thánh thiện dưới sự hướng dẫn của Đấng Thế Tôn. [Hoặc ngược lại], nếu Đấng Thế Tôn không lộ trần được ý nghĩa [trong các quan điểm đó] thì tôi sẽ xin từ bỏ việc tu tập để quay lại cuộc sống thấp kém [của người thế tục].

« Thưa Ngài, là một vị Thế Tôn, nếu Ngài biết được ‘Vũ trụ là trường tồn’ thì xin Ngài cứ tiết lộ với tôi là ‘Vũ trụ trường tồn’. Nếu Ngài biết được ‘Vũ trụ không trường tồn’ thì xin Ngài cũng cứ tiết lộ với tôi là ‘Vũ trụ không trường tồn’. Thế nhưng nếu Thế Tôn không biết cũng không trông thấy được vũ trụ trường tồn hay không trường tồn, thì đối với một người mê lầm và mù quáng như tôi, thì Thế Tôn cũng chỉ cần đơn giản chấp nhận [nói lên] là ‘Tôi không biết. Tôi không trông thấy’... Nếu Thế Tôn không biết cũng không trông thấy ‘Sau khi chết một vị Tathāgata còn hiện hữu... không còn hiện hữu..., không còn hiện hữu... nhưng cũng không phải là không còn hiện hữu’, thì đối với một người mê lầm và mù quáng như tôi, thì Thế Tôn cũng chỉ cần đơn giản chấp nhận [nói lên] là ‘Tôi không biết. Tôi không trông thấy’» .

« Đây Mālunḅyaputta, ta chưa bao giờ nói với bạn, ‘Đây Mālunḅyaputta, hãy sống cuộc sống thánh thiện (*bước theo con đường tu tập*) dưới sự hướng dẫn của ta thì ta sẽ tiết lộ (*tuyên bố, khẳng định*) với bạn là ‘Vũ trụ trường tồn’ hay ‘Vũ

trụ không trường tồn’, hoặc ‘Vũ trụ có giới hạn’ hay ‘Vũ trụ vô biên’, hoặc ‘Linh hồn và thân thể là một thứ’, hoặc ‘Linh hồn là một thứ và thân thể là một thứ khác’, hoặc ‘Sau khi chết một vị Tathāgata còn hiện hữu’, hoặc ‘Sau khi chết một vị Tathāgata không còn hiện hữu’, hoặc ‘Sau khi chết một vị Tathāgata không còn hiện hữu nhưng cũng không phải là không còn hiện hữu’» .

« Không, thưa Ngài» (Ngài chưa hề trực tiếp khẳng định với tôi về các điều ấy)

« Và trước đây chính bạn cũng chưa hề nói lên với ta, ‘Thưa Ngài, tôi sẽ sống cuộc sống thánh thiện dưới sự hướng dẫn của Thế Tôn, nếu Thế Tôn tiết lộ với tôi [nhắc lại các câu trên đây] ‘Vũ trụ trường tồn’, ‘Vũ trụ không trường tồn’, hoặc ‘Vũ trụ có giới hạn’, ‘Vũ trụ vô biên’, hoặc ‘Linh hồn và thân xác là một thứ’, ‘Thân xác là một thứ’, ‘Linh hồn là một thứ khác’, hoặc ‘Sau khi chết một vị Tathāgata còn hiện hữu’, ‘Sau khi chết một vị Tathāgata không còn hiện hữu’, hoặc ‘Sau khi chết một vị Tathāgata còn hiện hữu nhưng cũng không còn hiện hữu’, hoặc ‘Sau khi chết một vị Tathāgata không còn hiện hữu nhưng cũng không phải là không còn hiện hữu’ (cách Đức Phật nêu lên là để đánh đổ mọi sự khẳng định – tức là con đường ‘trung đạo’, trái lại người tu hành trẻ tuổi Mālunḅyaputta thì lại bám víu vào tính cách khẳng định của từng trường hợp một, xuyên qua các sự tạo dựng của tâm trí mình).

« Không, thưa Ngài » (Trước đây, tôi chưa từng đòi hỏi Ngài phải giải thích về các thắc mắc ấy như là một điều kiện tiên quyết đối với việc tu tập của tôi) ».

« Nếu là như vậy, thì bạn quả là một người mê muội, bạn là ai (là người thế nào) mà lại nêu lên sự phiến trách đó đối với người khác (trách cứ Đức Phật giữ yên lặng trước các thắc mắc của mình) ? ».

« Nay Mālunḅyaputta, nếu như có một người nào đó nói lên ‘Nếu Thế Tôn không tiết lộ ‘Vũ trụ trường tồn’... « Sau khi chết một vị Tathāgata không còn hiện hữu nhưng cũng không phải là không còn hiện hữu’, thì tôi sẽ không sống cuộc sống thánh thiện dưới sự hướng dẫn của Thế Tôn», và [trong trường hợp đó] người ấy sẽ chết và các điều ấy (các quan điểm ấy) sẽ tiếp tục còn là những gì mà vị Tathāgata không nêu lên (giữ yên lặng, không nói đến) ».

« Chuyện đó cũng chẳng khác gì như một người bị trúng một mũi tên tẩm thật nhiều thuốc độc. Bạn bè, đồng nghiệp, họ hàng và thân quyến đổ đi tìm một vị lương y giải phẫu, thế nhưng người ấy cứ khăng khăng : ‘Tôi không muốn nhổ bỏ mũi tên khi tôi chưa biết được là kẻ bắn tôi là một chiến binh thuộc dòng dõi quý tộc, một vị Bà-la-môn, một con buôn hay một người làm công’. Người ấy cứ khăng khăng, ‘Tôi không muốn nhổ bỏ mũi tên cho khi tôi chưa biết được đích danh tên họ của người bắn tôi,... khi tôi chưa biết đến người bắn tôi mang tầm vóc to lớn, trung bình hay bé nhỏ,... khi tôi chưa biết được người bắn tôi da dẻ đen đúa, nâu sậm hay ánh vàng,... khi tôi chưa biết được người bắn tôi gốc gác từ làng nào, thị trấn nào hay tỉnh lỵ nào,... khi tôi chưa biết được chiếc cung mà người bắn tôi sử dụng thuộc loại to lớn hay chỉ là một chiếc nỏ,... khi tôi chưa biết được là dây cung làm bằng thớ cây, sợi tre, gân thú vật, sợi gai hay vỏ cây, ... khi tôi chưa biết được mũi tên bắn trúng tôi được làm từ một loại cây thiên nhiên hay do người trồng,... khi tôi chưa biết được chiếc lông ở đuôi mũi tên dùng để bắn tôi là lông chim kên kên, lông cò, lông chim ưng, lông chim công hoặc là một loại chim nào khác,... khi tôi chưa biết được mũi tên dùng để bắn tôi được cột [vào lông chim] bằng gân bò, gân trâu nước, gân khỉ langur (một loài khỉ châu Á, khỉ lọ nôi) hoặc loại khỉ thông thường. Người này cứ khăng khăng, ‘Tôi không muốn nhổ bỏ mũi tên khi tôi chưa biết được mũi tên bắn trúng tôi thuộc loại thông thường, thuộc loại cong, thuộc loại có khía (có ngạnh), tương tự như răng bò con, hoặc như lá trúc đào (lá của loại cây này có hình thon dài và nhọn)’. [Trong trường hợp đó] thì người ấy sẽ chết và những điều trên đây vẫn còn là những điều mà người ấy chưa hề biết được (tương tự như vị tu hành trẻ tuổi Mālun̄kyaputta cứ muốn biết là ‘Vũ trụ có giới hạn hay vô biên..., ‘Sau khi chết một vị Như Lai còn hiện hữu hay không còn hiện hữu...’, và ra điều kiện với Đức Phật là phải khẳng định về các điều ấy, nếu không thì mình sẽ từ bỏ việc tu tập. Trong trường hợp đó thì vị Mālun̄kyaputta sẽ chết trước khi có thể hiểu được ‘Vũ trụ có giới hạn hay vô tận’..., ‘Sau khi chết một vị Như Lai còn hiện hữu hay không còn hiện hữu’...) ».

« Cũng vậy, khi một người nào đó nói lên ‘Suốt đời, tôi sẽ không sống cuộc sống thánh thiện dưới sự hướng dẫn của Đấng Thế Tôn cho đến khi nào vị ấy còn không tiết lộ (khẳng định) với tôi là ‘Vũ trụ trường tồn...’, hoặc ‘Sau khi chết thì một vị Tathāgata không còn hiện hữu nhưng cũng không phải là không còn hiện hữu’, thì người ấy sẽ chết và các điều ấy vẫn tiếp tục còn là những gì mà Tathāgata không nói (vẫn giữ sự yên lặng, nói một cách khác và qua một góc nhìn khác, thì sau khi đạt được một cấp bậc tu tập và hiểu biết nào đó thì người

ấy tất nhiên sẽ hiểu được các thắc mắc đó của mình. Vị Như Lai chưa có thể nêu lên với người ấy với trình độ hiểu biết của người ấy trong hiện tại).

« Đây Mālunkyaputta, quả không đúng khi chủ trương quan điểm ‘Vũ trụ trường tồn’ là cách sống cuộc sống thánh thiện. Cũng không đúng khi chủ trương quan điểm ‘Vũ trụ không trường tồn’ là cách sống cuộc sống thánh thiện. Khi chủ trương quan điểm: ‘Vũ trụ trường tồn’, hoặc chủ trương quan điểm ‘Vũ trụ không trường tồn’, thì [theo đó] sẽ có sự sinh, có sự già nua, có cái chết, có đau buồn, phiền muộn, đôn đau, tuyệt vọng và âu lo (distress / lo lắng, căng thẳng, hốt hoảng), và đây là những điều mà ta nêu lên để cho thấy sự tàn phá của các thứ ấy đang xảy ra tại nơi này và ngay trong giây phút này (đối với trường hợp của Mālunkyaputta thì Đức Phật không nói lên là ‘Vũ trụ trường tồn hay không trường tồn...’, mà chỉ cho biết là các thắc mắc đó chỉ đơn giản là các hình thức bám víu đưa đến mọi sự tàn phá ‘tại nơi này và ngay trong lúc này’ mà thôi, và đó cũng là cách kéo Mālunkyaputta trở về với thực tại. ‘Vũ trụ có giới hạn hay vô tận’ chỉ là các chuyện viển vông, bám víu vào các thắc mắc đó là cách tự trôi mình vào sự chuyển động của thế giới hiện tượng mà thôi)» .

« Quả không đúng khi cho rằng ‘Vũ trụ có giới hạn’ và xem đây là cách sống cuộc sống thánh thiện. Và cũng không đúng khi cho rằng ‘Vũ trụ vô tận’ và xem đây là cách sống cuộc sống thánh thiện. Khi cho rằng ‘Vũ trụ có giới hạn’, hoặc khi cho rằng ‘Vũ trụ vô tận’, thì [theo đó] sẽ có sự sinh, có sự già nua, có cái chết, có đau buồn, phiền muộn, đôn đau, tuyệt vọng và âu lo, và đây là những điều mà ta nêu lên để cho thấy sự tàn phá của các thứ ấy đang xảy ra tại nơi này và trong giây phút này (Như Lai chỉ nêu lên bản chất khổ đau của thực tại nhưng không nêu lên các phóng tưởng viển vông của tâm thức về một ‘vũ trụ có giới hạn hay vô tận’).

« Quả không đúng khi chủ trương quan điểm ‘Linh hồn và thân thể là một thứ’, và xem đây là cách sống cuộc sống thánh thiện. Và cũng không đúng khi chủ trương quan điểm ‘Linh hồn là một thứ và thân thể là một thứ khác’ và xem đây là cách sống cuộc sống thánh thiện. Khi chủ trương quan điểm ‘Linh hồn và thân thể là một thứ’ hoặc khi cho rằng ‘Linh hồn là một thứ và thân thể là một thứ khác’, thì [theo đó] sẽ có sự sinh, có sự già nua, có cái chết, có đau buồn, phiền muộn, đôn đau, tuyệt vọng và âu lo, và đây là những điều mà ta nêu lên để cho thấy sự tàn phá của các thứ ấy đang xảy ra tại nơi này và trong giây phút này.

« Quả không đúng khi chủ trương quan điểm ‘Sau khi chết một vị Tathāgata còn hiện hữu’, và xem đây là cách sống cuộc sống thánh thiện. Và cũng không đúng khi cho rằng ‘Sau khi chết một vị Tathāgata không còn hiện hữu’, và xem đây là cách sống cuộc sống thánh thiện. Và cũng không đúng khi cho rằng ‘Sau khi chết một vị Tathāgata còn hiện hữu nhưng cũng không còn hiện hữu’, và xem đây là cách sống cuộc sống thánh thiện. Và cũng không đúng khi cho rằng ‘Sau khi chết một vị Tathāgata không còn hiện hữu nhưng cũng không phải là không còn hiện hữu’, và xem đây là cách sống cuộc sống thánh thiện. Khi cho rằng ‘Sau khi chết một vị Tathāgata còn hiện hữu’..., ‘Sau khi chết một vị Tathāgata không còn hiện hữu’..., ‘Sau khi chết một vị Tathāgata còn hiện hữu nhưng cũng không còn hiện hữu’..., ‘Sau khi chết một vị Tathāgata không còn hiện hữu nhưng cũng không phải là không còn hiện hữu’, thì [theo đó] sẽ có sự sinh, có sự già nua, có cái chết, có đau buồn, phiền muộn, đốn đau, tuyệt vọng và âu lo, và đây là những điều mà ta nêu lên để cho thấy sự tàn phá của các thứ ấy đang xảy ra tại nơi này và trong giây phút này.

« Vì vậy, này Mālun̄kyaputta, hãy ghi nhớ những gì mà ta không nêu lên (giữ yên lặng, không nói ra, không vạch trần) đúng như ta không nêu lên, và những gì ta nêu lên đúng với những gì mà ta nêu lên. Vậy những gì mà ta không nêu lên? ‘Vũ trụ trường tồn’ là những gì mà ta không nêu lên. ‘Vũ trụ không trường tồn’ là những gì mà ta không nêu lên. ‘Vũ trụ có giới hạn’ là những gì mà ta không nêu lên... ‘Vũ trụ vô biên’ là những gì mà ta không nêu lên... ‘Linh hồn và thân thể là một thứ’... ‘Linh hồn là một thứ, thân thể là một thứ khác’... ‘Sau cái chết một vị Tathāgata còn hiện hữu’... ‘Sau cái chết một vị Tathāgata không còn hiện hữu’... ‘Sau cái chết một vị Tathāgata còn hiện hữu nhưng cũng không còn hiện hữu’... ‘Sau cái chết một vị Tathāgata không còn hiện hữu nhưng cũng không phải là không còn hiện hữu’, là những gì mà ta không nêu lên (giữ yên lặng, không tiết lộ, không giải thích).

« Vậy, tại sao các điều ấy ta lại không nêu lên? Bởi vì các điều ấy không liên hệ gì đến chủ đích [tu tập], không phải là nền tảng của một cuộc sống thánh thiện. Các điều ấy không mang lại sự tỉnh ngộ, sự thanh thản (dispassion / không đam mê), sự chấm dứt, sự an bình, sự hiểu biết trực giác, sự tỉnh thức, sự Giải thoát.

« *Vậy, những điều mà ta nêu lên là gì? ‘Sự âu lo’ (stress / lo lắng, căng thẳng, hoảng hốt, sợ hãi, bất an, khổ đau) là điều mà ta nêu lên. ‘Sự chấm dứt của sự âu lo’ là điều mà ta nêu lên. ‘Con đường tu tập mang lại sự chấm dứt của sự âu lo’ là điều mà ta nêu lên. Và tại sao ta lại nêu lên các điều ấy? Bởi vì các điều ấy liên hệ đến chủ đích, liên hệ đến nền tảng của cuộc sống thánh thiện (cuộc sống của người tu tập). Các điều ấy mang lại sự tỉnh ngộ, sự thanh thản, sự chấm dứt, sự an bình, sự hiểu biết trực giác, sự Thức tỉnh, sự Giải thoát. Đây là lý do tại sao ta lại nêu lên các điều ấy» .*

Đây là những lời thuyết giảng của Đấng Thế Tôn. Ngài Mālun̄kyaputta rất há dạ và cảm thấy vui sướng trước những lời thuyết giảng đó.

Sau đây là một bài giảng khác rất nổi tiếng, thuật lại câu chuyện Đức Phật đến thăm một người tỳ-kheo đang đau ốm. Người tỳ-kheo này rất tôn kính và quý mến Đức Phật, lúc nào cũng cứ muốn được ở bên cạnh Đức Phật và trông thấy tận mắt Đức Phật. Bài giảng nêu lên sự ân cần của Đức Phật khi đến thăm và khuyên người đệ tử này nên nhìn vào Ngài, vào con người của Ngài, như thế nào :

Bài giảng cho người tỳ-kheo Vakkali

Vakkali Sutta - SN 22.87

(Dựa theo bản dịch tiếng Pháp của Rémy và các bản dịch tiếng Anh của Maurice O’Connell Walshe, Bhikkhu Sujato và Bhikkhu Bodhi)

(...)

Ngài Vakkali trông thấy Đấng Thế Tôn từ xa đến, vội gượng dậy và định rời khỏi giường. Thấy thế Đấng Thế Tôn bèn bảo với người tỳ-kheo Vakkali :

— Này Vakkali, không cần phải gượng dậy [cứ nằm ở giường]. Sẵn có chiếc ghế bên cạnh, ta sẽ ngồi vào đấy.

Đấng Thế Tôn ngồi vào một chiếc ghế có sẵn [bên cạnh giường], sau khi ngồi thì Ngài nói với người tỳ-kheo Vakkali như sau :

— *Này Vakkali, có kham nổi không, có đủ sức chịu đựng không ? Các cơn đau giảm dần hay gia tăng, Vakkali nhận thấy thế nào, các cơn đau giảm xuống hay ngày càng gia tăng ?*

— *Thưa Thế Tôn, quả không sao kham nổi, tôi không còn chịu đựng được nữa. Các cơn đau chẳng những không thuyên giảm mà cứ gia tăng thêm, tôi nhận thấy các cơn đau ngày càng gia tăng nhưng không hề giảm xuống.*

— *Này Vakkali, vậy thì có điều gì khiến Vakkali phải ân hận (remorse / ăn năn, hối hận) hoặc có điều gì khiến Vakkali phải hối tiếc (regret / luyến tiếc, ray rít) hay không (không làm được vì đau ốm) ?*

— *Thưa Thế Tôn, hẳn nhiên là tôi có rất nhiều điều ân hận và hối tiếc.*

— *Nếu là như thế, này Vakkali, thì có điều gì đáng trách khiến Vakkali phải ân hận (hối hận) trên phương diện đạo đức hay không ?*

— *Không, thưa Thế Tôn, không có điều gì khiến tôi phải ân hận trên phương diện đạo đức cả.*

— *Vậy thì, này Vakkali, nếu không có điều gì đáng trách trên phương diện đạo đức, thì tại sao Vakkali lại ân hận và hối tiếc ?*

— *Từ lâu nay, thưa Thế Tôn, tôi vẫn cứ mong ước được [tận mắt] trông thấy Thế Tôn, thế nhưng vì thân xác suy yếu không cho phép tôi tìm đến bên cạnh Thế Tôn để được [tận mắt] trông thấy Thế Tôn.*

— *Nói thế cũng là đủ ! Này Vakkali, tại sao lại cứ muốn trông thấy cái thân xác ghê tởm (repugnant / gớm ghiếc) này [của ta] ? Này Vakkali, bất cứ ai trông thấy Dhamma (tức là Giáo huấn của Đức Phật) thì sẽ trông thấy ta ; và bất cứ ai trông thấy ta thì sẽ trông thấy Dhamma. Bởi vì trông thấy Dhamma tức là trông thấy ta ; và trông thấy ta tức là trông thấy Dhamma.)*

(...)

Vài lời ghi Chú

Câu phát biểu trên đây cho thấy Đức Phật đồng hóa mình với *Dhamma* : Giáo huấn của Ngài cũng chính là Ngài và toàn thân của Ngài, sự hiện hữu của Ngài, cũng chính là Giáo huấn của Ngài. Trước khi tịch diệt Đức Phật không hề đề cử bất cứ một người đệ tử nào trong Tăng đoàn thay Ngài hướng dẫn Tăng đoàn và bảo vệ *Dhamma*, mà khuyên tất cả các tỳ-kheo hãy xem *Dhamma* là Thầy mình, tương tự như một hòn đảo làm nơi an trú cho mình. Giả sử nếu Đức Phật giao phó *Dhamma* cho một vị trong Tăng đoàn thì *Dhamma* đó sẽ không còn là *Dhamma* của Ngài nữa, và biết đâu *Dhamma* đó cũng có thể sẽ không còn tồn tại đến ngày nay.

Thế nhưng ngày nay, đôi khi chúng ta lại có xu hướng nhìn vào *Dhamma* đó của Đức Phật qua các khía cạnh đơn thuần của một tín ngưỡng với ý nghĩa của chữ Phật giáo / Buddhism theo cách hiểu của người Tây phương. Điều đó cũng tương tự như người đệ tử nhìn vào vị Thầy của mình với tất cả lòng thành kính, nhưng không trông thấy những gì mà vị Thầy của mình thuyết giảng, và đây cũng là trường hợp của người tỳ-kheo Vakkali chỉ nhìn vào hình tướng của Đức Phật, và cứ muốn tiếp tục được nhìn thấy tận mắt hình tướng của Ngài, nhưng không nhìn thấy *Dhamma*. Một người bước theo *Dhamma* của Đức Phật không nhất thiết là phải nhìn vào Đức Phật như là một Vị siêu nhiên, hàm chứa một quyền năng tối thượng, hoặc đại diện cho một sức mạnh thiêng liêng và siêu phàm, mà phải nhìn vào chính mình để tìm hiểu sự vận hành của tâm thức mình, nhìn vào thế giới để tìm hiểu sự vận hành của thế giới, hầu mang lại sự Hiểu biết đích thật và hữu ích cho mình, và đây mới thật sự là cách phải nhìn vào Đức Phật để trông thấy Đức Phật xuyên qua *Dhamma* của Ngài. *Dhamma* là Đức Phật, là Hiện thực, là Con đường đưa đến sự Tỉnh thức, là như vậy. Thế nhưng người tỳ-kheo Vakkali thì lúc nào cũng cứ muốn trông thấy tận mắt Đức Phật, nhưng quên mất Đức Phật cũng là *Dhamma* và *Dhamma* cũng là những gì đang vận hành trong môi trường bên ngoài là thế giới và cả bên trong tâm thức mình.

Dưới đây là một bài giảng khác nêu lên bản chất của thế giới, các hiện tượng trong thế giới, và sự Tỉnh thức của Đức Phật đối với sự vận hành của các hiện tượng tức là các *dhamma* trong thế giới :

Bài giảng về một đóa hoa sen

Puppha Sutta - SN 22.94

(Dựa theo các bản dịch tiếng Anh của Thanissaro Bhikkhu, Bhikkhu Sujato và Bikkhu Bhodi)

Tại một nơi gần kinh thành Sāvathī, tôi từng được nghe Đấng Thế Tôn thuyết giảng như sau : « Đây các tỳ-kheo, không phải là ta tranh cãi (*dispute / tranh biện, tranh luận*) với thế giới (*chữ thế giới ở đây có nghĩa là mọi người trong thế giới*), mà là thế giới tranh cãi với ta. Một môn đệ của Dhamma (*một người bước theo Giáo lý của Đức Phật*) không tranh cãi với bất cứ ai về những gì liên quan đến thế giới. Bất cứ thứ gì mà các vị thông thái (*the wisers / các vị sáng suốt, các vị hiền triết, và cũng là cách gọi những Bà-la-môn thuộc đẳng cấp cao nhất trong xã hội Ấn*) cho rằng không hiện hữu trong thế giới, [thì đối với ta cũng vậy] ta bảo rằng : ‘Thứ ấy không hề hiện hữu’. Bất cứ thứ gì mà các vị thông thái cho rằng hiện hữu trong thế giới, [thì đối với ta cũng vậy] ta bảo rằng : ‘Thứ ấy hiện hữu’.

Vậy thì thứ gì mà các vị thông thái cho rằng không hề hiện hữu trong thế giới, và ta cũng vậy, cũng cho rằng thứ ấy không hề hiện hữu [trong thế giới] ?

« Hình tướng (*form / có nghĩa là các hình tướng vật chất, chẳng hạn như thân xác*) mang tính cách bất biến, trường tồn, vô tận, không biến đổi, mà các vị thông thái cho rằng không hề hiện hữu trong thế giới, [thì đối với ta cũng vậy], ta bảo rằng : ‘[Thể loại] hình tướng ấy không hề hiện hữu [trong thế giới]’.

« Sự cảm nhận (*feeling / các sự cảm nhận của lục giác*) mang tính cách bất biến, trường tồn, vô tận, không gánh chịu sự biến đổi, mà các vị thông thái cho rằng không hề hiện hữu trong thế giới, [thì đối với ta cũng vậy], ta bảo rằng : ‘[Thể loại] cảm nhận ấy không hề hiện hữu [trong thế giới]’.

« Sự nhận thức (*perception / sự nhận biết*) mang tính cách bất biến, trường tồn, vô tận, không biến đổi, mà các vị thông thái cho rằng không hề hiện hữu trong thế giới, [thì đối với ta cũng vậy], ta bảo rằng : ‘Sự nhận thức ấy không hề hiện hữu’.

« Các sự tạo tác [tâm thân] (*fabrications / các sự hình dung, tưởng tượng, các sự tạo dựng trong tâm thức...*) mang tính cách bất biến, trường tồn, vô tận,

không biến đổi, mà các vị thông thái cho rằng không hề hiện hữu trong thế giới, [thì đối với ta cũng vậy], ta bảo rằng : ‘Các sự tạo tác ấy không hề hiện hữu’.

« Tri thức (*consciousness / tâm thần*) mang tính cách bất biến, trường tồn, vô tận, không biến đổi, mà các vị thông thái cho rằng không hề hiện hữu trong thế giới, [thì đối với ta cũng vậy], ta bảo rằng : ‘Tri thức ấy không hề hiện hữu’.

« Vậy thì những gì mà các vị thông thái cho rằng hiện hữu trong thế giới ?

« Hình tướng (*form / thân thể, thân xác*) luôn biến đổi, mang tính cách khổ đau (*stressful / suffering / lo buồn, đờn đau*), phải gánh chịu sự đổi thay, mà các vị thông thái cho rằng hiện hữu trong thế giới, [thì đối với ta cũng vậy], ta bảo rằng : ‘Hình tướng ấy hiện hữu [trong thế giới]’.

« Sự cảm nhận (*feeling*) luôn biến đổi, mang tính cách khổ đau, phải gánh chịu sự đổi thay, mà các vị thông thái cho rằng hiện hữu trong thế giới, [thì đối với ta cũng vậy], ta bảo rằng : ‘Sự cảm nhận ấy hiện hữu [trong thế giới]’.

« Sự nhận thức (*perception*) luôn biến đổi, mang tính cách khổ đau, phải gánh chịu sự đổi thay, mà các vị thông thái cho rằng hiện hữu trong thế giới, [thì đối với ta cũng vậy], ta bảo rằng : ‘Sự nhận thức ấy hiện hữu [trong thế giới]’.

« Các sự tạo tác [tâm thần] (*fabrications*) luôn biến đổi, mang tính cách khổ đau, phải gánh chịu sự đổi thay, mà các vị thông thái cho rằng hiện hữu trong thế giới, [thì đối với ta cũng vậy], ta bảo rằng : ‘Các thứ tạo tác ấy hiện hữu [trong thế giới]’.

« Tri thức (*consciousness*) luôn biến đổi, mang tính cách khổ đau, phải gánh chịu sự đổi thay, mà các vị thông thái cho rằng hiện hữu trong thế giới, [thì đối với ta cũng vậy], ta bảo rằng : ‘Tri thức ấy hiện hữu [trong thế giới]’.

« Nay các tỳ-kheo, có một thứ hiện tượng mang tính cách toàn cầu (*world-phenomenon*) mà Tathāgata (*Như Lai*) trực tiếp tỉnh ngộ (*awake / thức tỉnh*) đối với nó, thấu triệt được nó. Và sau khi tỉnh ngộ đối với nó, thấu triệt được nó, thì ta nêu nó lên, thuyết giảng về nó, mô tả nó, phơi bày nó. Ta vạch trần nó, giải thích nó, làm cho nó trở nên sáng tỏ. Vậy trong thế giới hiện tượng mang tính các toàn cầu ấy là gì mà Tathāgata trực tiếp tỉnh ngộ đối với nó, thấu triệt được nó

– và sau khi đã trực tiếp tỉnh ngộ đối với nó, thấu triệt được nó – thì ta nói lên, giảng dạy, mô tả, trình bày, vạch trần, giải thích về nó và làm cho nó trở nên sáng tỏ ?

« Hình tướng (form) là một thứ hiện tượng mang tính cách toàn cầu (world-phenomenon) trong thế giới mà Tathāgata trực tiếp tỉnh ngộ (*awake / thức tỉnh*) đối với nó, thấu triệt được nó. Và sau khi trực tiếp tỉnh ngộ đối với nó, thấu triệt được nó, thì Tathāgata nêu nó lên, thuyết giảng về nó, mô tả nó, trình bày nó. Tathāgata vạch trần nó, giải thích nó, làm cho nó trở nên sáng tỏ. [Thế nhưng] nếu bất cứ ai – sau khi được nghe Tathāgata nói lên, thuyết giảng, mô tả, trình bày, vạch trần, giải thích về nó và làm cho nó trở nên sáng tỏ – nhưng vẫn không hiểu được nó, không trông thấy được nó, thì nào ta có làm gì được cho kẻ điên rồ (*fool / đần độn*) ấy, con người bình dị (*run-of-the-mill / tầm thường*) ấy : một con người mù lòa, không có mắt, không hiểu biết cũng không trông thấy ?

(Câu trên đây được lập lại với các trường hợp liên quan đến sự cảm nhận (feeling), sự nhận thức (perception), các sự tạo tác tâm thần](fabrications) thế nhưng đã được rút ngắn nhằm tránh bớt sự dài dòng)

« Sự cảm nhận (feeling) là một thứ hiện tượng toàn cầu... [luôn biến đổi] trong thế giới... mà Tathāgata trực tiếp tỉnh ngộ đối với nó...

« Sự nhận thức (perception) là một hiện tượng toàn cầu ...[luôn biến đổi] trong thế giới... mà Tathāgata trực tiếp tỉnh ngộ đối với nó...

« Các sự tạo tác [tâm thần] (fabrications) là các hiện tượng toàn cầu...[luôn biến đổi] trong thế giới... mà Tathāgata trực tiếp tỉnh ngộ đối với nó... (*xin lưu ý : ba chấm liên tiếp (...) là cách biểu trưng cho các đoạn đã được cắt bớt*).

« Tri thức (consciousness) là một hiện tượng toàn cầu trong thế giới mà Tathāgata tỉnh ngộ đối với nó, thấu triệt được nó. Và sau khi tỉnh ngộ đối với nó, thấu triệt được nó, thì Tathāgata nói lên về nó, thuyết giảng nó, mô tả nó, trình bày nó. Tathāgata vạch trần nó, giải thích nó, làm cho nó trở nên sáng tỏ. Bất cứ ai – sau khi được nghe Tathāgata nói lên, giảng dạy, mô tả, trình bày, vạch trần, giải thích về nó và làm cho nó trở nên sáng tỏ – nhưng vẫn không hiểu, không trông thấy, thì nào ta có làm gì được cho kẻ điên rồ (*fool / đần độn*) ấy : một con người mù lòa, không có mắt, không hiểu biết cũng không trông thấy ?

« *Này các tỳ-kheo, tương tự như một đóa hoa sen màu tía , màu đỏ hay màu trắng – mọc trong nước, vươn lên trong nước – vượt khỏi mặt nước, nhưng không hề thấm nước ; Tathāgata cũng vậy – sinh ra trong thế giới, lớn lên trong thế giới – chinh phục được thế giới, nhưng không hề bị thế giới làm cho ô uế ».*

Vài lời ghi chú

Bài giảng nêu lên hai điểm nổi bật, trước hết là sự chuyển động và tình trạng luôn biến đổi của mọi hiện tượng trong thế giới, kể cả thân xác và cả những gì hiển hiện bên trong tâm thức của mỗi cá thể con người : từ thân xác vật chất, các sự cảm nhận, các sự nhận thức, các sự tạo tác tâm thần cho đến toàn bộ tri thức, tất cả và hoàn toàn tất cả đều chuyển động và thường xuyên biến đổi. Từ trên thân xác cho đến bên trong tâm thức của mỗi con người, từ vũ trụ cho đến không gian và cả thời gian, không có một hiện tượng nào – một *dhamma* nào – là trường tồn, bất biến, vô tận, không gánh chịu sự đổi thay. Bám víu vào các hiện tượng đó – có nghĩa là bám víu vào vô thường, bám víu vào các *dhamma* – thì chỉ là cách mang lại khổ đau cho mình mà thôi. Đối với những người mượn bản chất vô thường của mình để bám víu vào bản chất vô thường của chính mình và của cả của thế giới – nhưng không hề ý thức được điều đó – dù đã được nghe Đức Phật ‘*nói lên, giảng dạy, mô tả, trình bày, vạch trần, giải thích về điều đó và làm cho điều đó trở nên sáng tỏ, thì những người ấy chỉ là những người dân độn, không hiểu gì cả, không trông thấy gì cả*’. Câu trách cứ đó quả là nghiêm khắc, thế nhưng tiếc thay chẳng có một lời nào khác hơn : con người vô thường lẫn xả vào vô thường của chính mình và của cả thế giới, và xem đây là cội nguồn của hạnh phúc, là mục đích của đời mình. Tuy nghiêm khắc thế nhưng thiết nghĩ chúng ta cũng nên nhìn vào những lời trách cứ ấy của Đấng Thế Tôn để ngẫm nghĩ về cuộc sống của chính mình.

Điểm nổi bật thứ hai là lời kết luận của toàn bộ bài giảng, và đây cũng là tấm gương cho chúng ta nhìn vào : Đức Phật sinh ra trong thế giới hiện tượng, lớn lên trong thế giới hiện tượng, thế nhưng Ngài đã thoát ra khỏi mọi hiện tượng trong thế giới và vượt lên trên thế giới, tương tự như một đóa hoa sen mọc trong nước, lớn lên trong nước và vượt lên trên mặt nước.

Sau hết, xin trích dẫn hai câu 351 và 352 trong một tập gộp chung 423 câu thuyết giảng của Đức Phật, mang tựa là *Dhammapada / Những lời thuyết giảng*

chủ yếu về *Dhamma* (Khuddaka Nikāya / Tiểu Bộ Kinh, phẩm Buddha Vagga / Con đường của Đức Phật). Chữ *pada* trong chữ *Dhammapada* có nghĩa là chủ yếu, căn bản hay quan điểm (foot, base, root, position), kinh sách Hán ngữ thì lại gọi những lời thuyết giảng này là ‘*cú*’, chữ *cú* có nghĩa là câu văn hay câu thơ, và toàn bộ 425 cây thuyết giảng thì gọi là *Kinh Pháp cú*. Hai câu trích dẫn này như sau :

351. *Vị ấy (tức là Đức Phật) đã đi trọn con đường,
Vượt thoát mọi sự thèm khát,
Bẻ gãy được các mũi tên của sự hình thành.
Loại bỏ được mọi sự sợ hãi và mọi thứ ô nhiễm,
Thân xác [hiện tại] này của vị ấy là thân xác cuối cùng.*

352. *Loại bỏ được mọi sự thèm khát và mọi sự bám víu,
Vị ấy nắm vững được những lời thuyết giảng [của mình],
Chủ động được những lời do mình nêu lên,
Thấu triệt được những lời do kẻ khác nói ra,
Vị ấy là một vị Hiền triết, một Vĩ nhân.*

Dưới đây là phần tóm lược ý nghĩa trong các bài thuyết giảng đã được trích dẫn trên đây :

Bài giảng nêu lên *Câu chuyện về một cuộc tranh biện (Vivanda Sutta – AN 2.37)* cho thấy Đấng Thế Tôn là một vị đã thoát ra khỏi mọi sự thèm khát dục tính, vượt lên trên mọi quan điểm và các định kiến.

Bài giảng ngắn về các thắc mắc của Mālunkya (Cūḷa Mālunkyoḍāda Sutta – MN 63) cho thấy Đấng Thế Tôn rất thiết thực, trông thấy được sự xao lãng của chúng sinh. Ngài giữ sự yên lặng trước các thắc mắc viển vông và vô ích của chúng sinh, và chỉ nêu lên những gì ích lợi và khẩn thiết, tương tự như nhổ bỏ mũi tên tẩm thuốc độc cho một người bị trúng tên.

Bài giảng cho người tỳ-kheo Vakkali (Vakkali Sutta – SN 22.87) nêu lên lời khuyên của Đức Phật là phải nhìn vào *Dhamma* nhưng không nên chỉ biết nhìn vào con người của Ngài. Đức Phật nói với người tỳ-kheo Vakkali một câu như sau : « *Này Vakkali, tại sao lại cứ muốn trông thấy cái thân xác ghê tởm này [của ta] ? Này Vakkali, bất cứ ai trông thấy Dhamma thì sẽ trông thấy ta ; và bất cứ ai trông thấy ta thì sẽ trông thấy Dhamma* ». Đức Phật hóa thành Giáo huấn của

Ngài, bước theo Giáo huấn của Ngài tức là trông thấy được con người của chính Ngài.

Bài giảng về đóa hoa sen (Puppha Sutta – SN 22.94) nêu lên một câu nói của Đấng thế Tôn như sau : « Đây các tỳ-kheo, tương tự như một đóa hoa sen màu tía, màu đỏ hay màu trắng – mọc trong nước, vươn lên trong nước – vượt khỏi mặt nước, nhưng không hề thấm nước ; Tathāgata / Như Lai cũng vậy – sinh ra trong thế giới, lớn lên trong thế giới – chinh phục được thế giới, nhưng không hề bị thế giới làm cho ô uế ».

Trong tập sách gộp nhật *Các câu giảng chủ yếu về Dhamma (Dhammapada / Kinh Pháp cú – Khuddaka Nikāya)* có một câu như sau : ‘Đức Phật là một Vị Thầy nắm vững được những lời thuyết giảng của mình, chủ động được những lời do mình nêu lên, thấu triệt được những lời do kẻ khác nói ra. Vị Thầy ấy là một vị Hiền triết, một Vĩ nhân’.

Các trích dẫn trên đây thiết nghĩ có thể giải đáp được phần nào thắc mắc : ‘Đức Phật là ai ?’. Trong chương tiếp theo dưới đây, chúng ta sẽ nêu lên một thắc mắc khác : ‘Phật giáo là gì?’.

Chương 2

Phật giáo là gì ?

Câu hỏi khá bất ngờ này biết đâu cũng có thể khiến chúng ta hoang mang, bởi vì chúng ta nhìn vào sự sinh hoạt nơi chùa chiền, đọc sách, hoặc nghe các vị thầy thuyết giảng..., và cứ nghĩ rằng đây là Phật giáo. Thế nhưng nếu có ai yêu cầu chúng ta giải thích Phật giáo là gì, giáo lý và chủ đích trong việc tu tập Phật giáo là gì, thì đôi khi có thể khiến chúng ta lúng túng.

Đối với người Tây phương cũng vậy, với tinh thần duy lý trong truyền thống văn hóa và khoa học của họ, thì họ cũng thắc mắc không kém, tuy nhiên cũng có đôi chút khác biệt là họ cố gắng tìm hiểu sâu xa hơn để cố tìm câu giải đáp cho thắc mắc đó của họ : Phật giáo là gì ? Khi họ nhìn vào các hình thức tu tập màu mè mà họ trông thấy khắp nơi tại các nước Á châu, thì họ nghĩ rằng Giáo huấn của Đức Phật là một ‘tôn giáo’, tương tự như các ‘tôn giáo’ của họ. Vì vậy họ đã ghép thêm chữ *isme* vào chữ *Bodhi* để tạo ra chữ *Buddhisme* trong tiếng Pháp và chữ *Bouddhism* trong tiếng Anh, và các chữ này thì có nghĩa là ‘Phật giáo’. Một học giả Phật giáo người Pháp rất uyên bác là Philippe Cornu, trong một quyển sách của ông (*Manuel de bouddhisme, philosophie, pratique et histoire / Quyển sách Giáo khoa về Phật giáo, triết học, tu tập và lịch sử, Tome I, Éd. Randgöl, 2019, tr. 15*), có cho biết chữ *Bouddhisme* là do một sử gia người Pháp là Michel-Jean-François Ozeray nêu lên lần đầu tiên năm 1817.

Thế nhưng chữ *Bodhi* trong tiếng Pali và tiếng Phạn thì chỉ có nghĩa là sự *Hiểu biết*, sự *Giác ngộ* hay sự *Tỉnh thức*, không có gì trong đó để có thể gọi đây là một tôn giáo, ít nhất là theo cách hiểu của người Tây phương. Bất cứ ai đạt được sự *Hiểu biết* ấy thì gọi là một vị *Phật / Buddha*. Vị đầu tiên thực hiện được thành quả đó, bởi chính mình và bằng sự cố gắng của riêng mình, là vị Gotama (Cồ Đàm). Sự *Hiểu biết / Bodhi* vô cùng rộng lớn đó (*parijānāti*) mà Vị Phật Gotama đã thực hiện được thì gọi là *Dhamma*, nói lên sự Tỉnh thức và sự Giác ngộ tối thượng và trực tiếp của Vị ấy trước hiện thực của thế giới và sự vận hành

của thế giới. Chữ *Dhamma* do đó không mang cùng một ý nghĩa với chữ *Bouddhism* với tư cách là một ‘tôn giáo’ mà người Tây phương đặt ra. Vậy chúng ta hãy thử tìm hiểu xem *Dhamma* có nghĩa là gì.

Ý nghĩa của chữ *Dhamma*

Khi người Tây phương khám phá ra kinh điển bằng tiếng Pali trên đảo Tích Lan vào cuối thế kỷ XIX, thì các dịch giả đầu tiên vào thời đó và cả vào đầu thế kỷ XX dịch chữ *Dhamma* sang tiếng Anh là ‘Law’, với nghĩa từ chương là Luật pháp. Thế nhưng rất sớm sau đó khi người Tây phương nhận thấy cách dịch đó không thích nghi. Chữ *Dhamma* trong Giáo lý của Đức Phật có nghĩa là sự vận hành của thế giới, sự chuyển động của các hiện tượng trong thế giới, và cả những gì hiển hiện bên trong tâm thức của một cá thể, sự vận hành này tùy thuộc vào một trật tự (order) nào đó, một quy luật tự nhiên nào đó, chi phối tất cả mọi hiện tượng trong tâm thức con người và cả bên ngoài vũ trụ, phản ánh sự tương liên, tương kết và tương tạo (interdependence, conditioned co-production) giữa tất cả các hiện tượng ấy. Sự vận hành tương liên và tương tạo đó chuyển động theo một nguyên lý thật hiển nhiên, đó là sự níu kéo giữa ‘nguyên nhân-và-hậu quả’, nhưng không tùy thuộc vào một sự lèo lái, chỉ huy hay một quyền lực thiêng liêng nào cả. Ý nghĩa trên đây của chữ *Dhamma* là thuộc lãnh vực Triết học và Khoa học. Khi đã ý thức được điều đó thì người Tây phương không còn dịch chữ *Dhamma* là Luật Pháp (*Law trong tiếng Anh và Loi trong tiếng Pháp*), mà dùng thẳng chữ này trong tiếng Pali là *Dhamma*.

Câu phát biểu sau đây của Đức Phật: ‘*Trông thấy ta tức là trông thấy Dhamma, trông thấy Dhamma tức là trông thấy ta*’ có thể giúp chúng ta hiểu thêm một ý nghĩa khác cũng sâu sắc không kém: *Dhamma* là Đức Phật và Đức Phật cũng chính là *Dhamma*. Đức Phật mang ‘*Thân xác Dhamma*’ (*Dhamma-kāya / chữ kāya có nghĩa là thân thể hay thân xác vật chất*) nhưng sau đó đã hóa thành ‘*Dhamma*’ (*Dhamma-bhūta / chữ bhūta có nghĩa là sự trở thành, sự chuyển hóa*) là ‘*Vận hành của Hiện thực*’, một thể dạng tỏa rộng phi-vật-chất vượt lên trên sự chuyển động của thế giới và cả vũ trụ. Tóm lại Đức Phật là *Dhamma* và Giáo huấn của Ngài thì cũng gọi là *Dhamma*, đồng thời *Dhamma* cũng biểu trưng cho Hiện thực, và Hiện thực cũng ‘Chỉ là như thế’. Chữ Buddhism / Phật giáo do người Tây phương đặt ra năm 1817 không có cùng một ý nghĩa với chữ *Dhamma* do Đức Phật nêu lên từ hơn hai mươi lăm thế kỷ trước đó. Chữ *Dhamma* được Đức Phật nói đến trong hàng ngàn bài giảng của Ngài, xin độc giả hãy lưu ý đến

ý nghĩa trên đây của chữ *Dhamma* trong khi tìm hiểu các bài thuyết giảng ấy. Khi *Dhamma* của Đức Phật được đưa vào Trung quốc vào thế kỷ thứ I, thì tại đế quốc này chữ *Dhamma* được dịch là ‘Pháp’ (法), tương tự như vào đầu thế kỷ XX người Tây phương dịch chữ này là *Law* (*Luật Pháp*). Kinh sách tiếng Việt vay mượn cách dịch này trong kinh sách Hán ngữ, và ngày nay kinh sách tiếng Hán và cả tiếng Việt vẫn tiếp tục gọi *Dhamma* của Đức Phật là ‘Pháp’. Đức Phật không phải là một ‘quan tòa’ cũng không biểu trưng cho một ‘bộ luật’ nào cả, mà chỉ là ‘*Dhamma*’. Không thấu triệt được ý nghĩa của thuật ngữ này sẽ khó nhận thấy được sự sâu sắc trong các bài giảng của Đấng Thế Tôn.

Chữ *Dhamma* bắt nguồn từ động từ *Dhr*, có nghĩa là : chống đỡ, bảo vệ (to hold, to carry, to maintain, to place, to destine, to fix in...) một nguyên lý, một trật tự, một phương thức vận hành của hiện thực, và cũng là một trong hai ý nghĩa chủ yếu đã được nói đến trên đây. Thế nhưng chữ *Dhamma* cũng còn có thêm một ý nghĩa khác : đó là các *hiện tượng* (*phenomenon* / tiếng Pali là *dhammo*). Chữ hiện tượng ở đây có thể là hữu hình hay vô hình, hiển hiện trong tâm thức con người dưới hình thức tư duy và xúc cảm, hoặc vận hành trong môi trường vũ trụ qua các hiện tượng vật lý. Trong trường hợp này – tức là các hiện tượng – thì chữ *Dhamma* được người Tây phương viết không hoa – *dhamma* – nhằm phân biệt với chữ *Dhamma* viết hoa, mang các ý nghĩa đã được giải thích trên đây.

Nếu hiểu chữ *Dhamma* là phương cách *Vận hành* của mọi hiện tượng (*dhamma*) bên trong tâm thức con người và bên ngoài thế giới thì chữ *Dhamma* – viết hoa mang ý nghĩ là Giáo huấn hay Giáo lý của Đấng Thế Tôn – cũng có thể phản ánh hay đồng hóa với sự ‘Hiểu biết’ hay Quán thấy Hiện thực’, và sự Hiểu biết siêu việt đó thuộc vào lãnh vực của trí năng (cognition), một sự nhận thức, một sự khám phá của tâm thức, nhưng không phải là một ân huệ, một sự ưu đãi hay ban tặng từ một quyền lực thiêng liêng nào cả từ bên ngoài. Nói một cách khác thì ***Đức Phật không thể ban cho chúng ta sự hiểu biết mà chúng ta phải tự phát huy sự hiểu biết cho mình và bởi chính mình.*** Đức Phật chỉ có thể dạy cho chúng ta phương cách phải làm như thế nào để mang lại cho mình sự Hiểu biết đó thể thôi. Qua một góc nhìn khác, thuộc một cấp bậc khác, thì một người tu hành, một nhà sư chẳng hạn, không đại diện cho một quyền lực nào cả, không có khả năng xá tội hay ban phúc cho người khác, mà chỉ có thể giúp họ tự mình thực hiện các việc ấy cho mình. Người xuất gia và những người thế tục là những người đồng hành, sự khác biệt duy nhất là người tu hành tạo được nhiều điều kiện thuận lợi hơn so với người thế tục, nhờ đó họ phát động được một sự hiểu biết –

trên nguyên tắc – được xem là cao hơn. Một nhà sư có thể thay mặt chúng ta để dâng số cầu an cầu siêu cho chúng ta, thế nhưng chúng ta cũng có thể cầu an cầu siêu cho chính mình. Đây là một trong số đặc tính chủ yếu và quan trọng mà người bước theo con đường Phật giáo ở một cấp bậc nào đó phải luôn nhắc nhở mình.

Chữ *Dhamma*, thêm một lần nữa qua ý nghĩa trên đây, cho thấy Phật giáo không phải là một ‘tín ngưỡng’ dựa vào những lời thần khải, các huyền thoại, các truyền thuyết, hay một sức mạnh thiêng liêng cao hơn cấp bậc con người, mà là dựa vào các kinh nghiệm cảm nhận sâu sắc và một sự hiểu biết siêu việt của một Con người, nhưng cũng không hoàn toàn giống như là những con người chúng ta, mà là một Con người Giác ngộ, một Con người Tỉnh thức, một vị *Buddha*, một vị *Phật*. Chúng ta là những con người u mê, lầm lẫn, nhiều lầm thì cũng chỉ là những con người đang tìm cách phát động sự Giác ngộ ấy, sự Tỉnh thức ấy của một vị Phật. Do đó chúng ta chỉ là các *bodhisatta* [bodhi+satta], chữ *satta* có nghĩa là chúng sinh, và chữ ghép *bodhisatta* có nghĩa là các chúng sinh mang xu hướng hay tiềm năng trở thành một vị Phật. Sự bình đẳng đó là một đặc tính quan trọng khác của Phật giáo : người tu tập không phải chỉ đơn giản là một tín đồ (faithful, believer) tin vào kẻ khác, quyền năng của kẻ khác, hay một sức mạnh thiêng liêng, mà là một con người tự chủ, tự mình nắm giữ số phận và tương lai của chính mình. Thế nhưng trên thực tế thì ‘tự mình nắm giữ số phận và tương lai của chính mình’ không phải là chuyện dễ. Xin trích dẫn câu sau đây trong một bài giảng của Đấng Thế Tôn mang tựa là *Bodhirājakumāra Sutta / Bài giảng cho vị hoàng thân Bodhi* (Majjhima Nikāya / Trung Bộ Kinh – MN 85) : « *Dhamma do ta khám phá ra thật sâu sắc, khó quán thấy, khó thấu triệt, an bình, tuyệt vời, vượt lên trên phạm vi lý luận, chỉ có thể hiểu được bởi các vị cao thâm bằng sự hiểu biết trực tiếp* ». Sự hiểu biết trực tiếp đó đòi hỏi chúng ta phải biết cố gắng, suy tư và luyện tập lâu dài. Sự hiểu biết trực tiếp có nghĩa là một sự hiểu biết trực giác hiện lên từ bên trong tâm thức và con tim của mình, không nhờ vào một hình thức trung gian nào cả.

Sự hình thành của Phật giáo

Ý nghĩa trên đây của chữ *Dhamma* là nền tảng độc đáo của toàn bộ Phật giáo, thế nhưng Phật giáo không phải là một trào lưu triết học, một nền giáo huấn phát sinh đột ngột và vô cớ, mà được hình thành trong khung cảnh tín ngưỡng lâu đời, chi phối bởi ba bộ kinh Veda (Vê-đà) của đạo Bà-la-môn (Brahmism) hay

Ấn giáo (Hinduism) nói chung. Dù chủ trương một căn bản giáo lý khác hẳn, thế nhưng Phật giáo cũng đã phải vay mượn các thuật ngữ quen thuộc trong khung cảnh tín ngưỡng thời bấy giờ để phổ biến và đưa giáo lý ấy vào xã hội. Các thuật ngữ *Dhamma*, *nibbāna* (niết-bàn, tiếng Phạn là *nirvāna*), *samsāra* (cõi luân hồi), *kamma* (nghiệp, tiếng Phạn là *karma*)... là các thuật ngữ đã có từ trước thế nhưng trong Giáo huấn của Phật giáo thì mang ý nghĩa khác hẳn. Hãy nêu lên một thí dụ nhỏ, chẳng hạn như trường hợp nêu lên sự xoay vần của sự sống hay ‘cõi luân hồi’, thì đạo Bà-la-môn chủ trương mỗi cá thể con người hàm chứa một linh hồn, và linh hồn mang tính cách cá nhân, vốn liếng của một cá thể, sẽ tiếp tục đeo đuổi cá thể ấy hết kiếp sống này đến kiếp sống khác. Trong khi đó thì *Dhamma* của Đức Phật chủ trương linh hồn chỉ là ảo giác, một sự giả tưởng mà thôi, sự sống này tiếp nối với một sự sống khác, tùy thuộc vào các tác động do mỗi kiếp sống tự gây ra trong suốt quá trình diễn tiến của kiếp sống đó của mình. Hoặc trường hợp khi đạo Bà-la-môn cho rằng *karma* (nghiệp) là một định mệnh thì *Dhamma* của Đức Phật giải thích *kamma* là kết quả mang lại bởi cung cách hành xử của từng mỗi cá thể xuyên qua từng mỗi ý nghĩ, ngôn từ và hành động của cá thể ấy.

Dhamma của Đức Phật trong các lãnh vực tín ngưỡng, đạo đức và triết học là cả một cuộc cách mạng triệt để, kể cả đối với các xã hội tiến bộ ngày nay. Một bài thuyết giảng của Đức Phật mang tựa là *Saṅgārava Sutta* / *Bài thuyết giảng cho Saṅgārava* (Majjhima Nikāya / Trung Bộ Kinh – MN 100) có thể nêu lên sự hình thành và các đặc tính của nền Tư tưởng và Giáo huấn độc đáo đó. Thế nhưng trước khi tìm hiểu về bài thuyết giảng này, thiết nghĩ chúng ta cũng nên nêu lên thắc mắc ‘Phật giáo là gì’, một thắc mắc mà người Tây phương, với tinh thần duy lý của họ, luôn tự hỏi. Thật vậy, khi Phật giáo chủ trương một sự hiểu biết dựa vào các sự cảm nhận sâu xa của tâm thức, du nhập vào nền văn hóa Tây phương chủ trương một sự hiểu biết duy lý, đã mở ra mở ra một bầu không gian hoàn toàn mới lạ. Trong khi Phật giáo tìm hiểu nguyên nhân đưa đến sự chuyển động của mọi hiện tượng trong tâm thức và cả trong thế giới bên ngoài, thì văn hóa và khoa học Tây phương lại nhìn vào sự chuyển động của các hiện tượng (*dhamma*) bên ngoài tâm thức thuộc vào sự chuyển động của thế giới để tìm hiểu và suy tư. Tình trạng đó là nguyên nhân sâu xa nhất khiến người Tây phương phải thắc mắc trước Giáo lý Phật giáo.

Giải đáp cho các thắc mắc đó là cả một vấn đề rất lớn. Trong một quyển sách nhỏ của một học giả ‘rất lớn’ là Philippe Cornu, các thắc mắc và hiểu lầm của người Tây phương về Phật giáo đã được nêu lên. Quyển sách mang tựa là ‘*Le*

Bouddhisme, une philosophie du bonheur ? / *Phật giáo phải chăng là một triết thuyết về hạnh phúc ?* (Nhà xuất bản Sueil, 2013). Trong quyển sách này tác giả cho biết Phật giáo là đầu đề của vô số các sự hiểu lầm, chẳng hạn như xem Phật giáo là một nền triết học nhưng không xem là một tôn giáo, đồng hóa phép thiền định với sự chú tâm thăng bằng của tâm thức gọi là ‘chánh niệm’, xem cái tôi / ‘cái ngã’ chỉ là một hình thức xúc cảm theo cách định nghĩa của khoa tâm lý học, hiểu khái niệm về *kamma* / *ngiệp* như là một thứ định mệnh, xem lòng từ bi của Phật giáo đơn giản là một sự xúc động của con tim, v.v. Thế nhưng cũng thật lạ lùng, các thắc mắc của người Tây phương cùng các cố gắng tìm hiểu của họ đã đưa Phật giáo bước một bước thật dài trong một thế giới duy lý. Trái lại tại Đông phương, một số người nhất là những người bước theo Phật giáo Hán ngữ, lại chỉ nhìn vào Giáo huấn của Đấng Thế Tôn qua các hình thức lễ lạc màu mè của một tôn giáo đơn thuần.

Dưới đây là bài thuyết giảng mang tựa là *Saṅgāra Sutta* / *Bài thuyết giảng cho Saṅgāra* (Majjhima Nikāya / Trung Bộ Kinh – MN 100), và trong bài thuyết giảng này Đức Phật nêu lên thật cụ thể và thiết thực ý nghĩa của *Dhamma* do chính Ngài thực hiện. Ngài thuật lại cuộc hành trình của mình từ lúc rời bỏ gia đình, tìm các vị tu hành cao thâm để học hỏi, thế nhưng Ngài đều thất vọng vì giáo lý của họ không đáp ứng được chủ đích mà Ngài mong đợi. Sau đó thì Ngài tự tìm kiếm một con đường mới lạ hơn, và sau những thử thách gay go thì Ngài đạt được một sự ‘Hiểu biết trực tiếp’, một sự hiểu biết phát sinh từ sự tập trung, cô đọng, thăng bằng và hợp nhất của tâm thức, một sự hiểu biết chưa hề có ai nói đến và cũng chưa hề có ai thực hiện được. Sự ‘Hiểu biết trực tiếp’ đó là do Ngài tự thực hiện được cho Ngài và bởi chính Ngài. Sự hiểu biết đó là một sự ‘Bừng tỉnh’, một sự ‘Tỉnh ngộ’ trước bản chất của sự sống và trước hiện thực của toàn thể vũ trụ. Sự ‘Bừng tỉnh’ hay ‘Tỉnh ngộ’ đó còn được gọi sự ‘Giác Ngộ’ hay *Dhamma*, và Đức Phật đã nói lên sự Giác Ngộ đó hay *Dhamma* đó với những con người trong châu thổ sông Hằng trên miền bắc Ấn cách nay đã hơn hai-mươi-lăm thế kỷ, và dường như cho cả chúng ta hôm nay. Vậy sự Giác ngộ ấy là gì ?

Ta đã đạt được sự hiểu biết trực tiếp : ‘Đây là khổ đau’.

Ta đã đạt được sự hiểu biết trực tiếp : ‘Đây là nguyên nhân đưa đến khổ đau’.

Ta đã đạt được sự hiểu biết trực tiếp : ‘Đây là sự chấm dứt khổ đau’.

Ta đã đạt được sự hiểu biết trực tiếp : ‘Đây là con đường đưa đến sự chấm dứt khổ đau’. *Ta đã đạt được sự hiểu biết trực tiếp : ‘Đây là những thứ ô nhiễm [tâm thân].*

Ta đã đạt được sự hiểu biết trực tiếp : **‘Đây là nguyên nhân làm phát sinh ra các thứ ô nhiễm [tâm thân]’.**

Ta đã đạt được sự hiểu biết trực tiếp : **‘Đây là sự chấm dứt của các thứ ô nhiễm [tâm thân]’.**

Ta đã đạt được sự hiểu biết trực tiếp : **‘Đây là con đường đưa đến sự chấm dứt của các thứ ô nhiễm [tâm thân]’**

Sự ‘Giác Ngộ’ hay *Dhamma* qua các câu tóm lược ngắn gọn trên đây là cốt lõi của cả Phật giáo. Cốt lõi đó chỉ là một nắm lá, thế nhưng nắm lá trong lòng bàn tay của một Đấng Giác Ngộ cũng đủ giúp chúng ta bước vào một khu rừng của những sự hiểu biết mênh mông : Khi nào các sự ô nhiễm vẫn còn làm cho tâm thân bị ô ứ, thì chúng ta sẽ vẫn còn phải vật lộn với khổ đau. Dưới đây là bản chuyển ngữ *Bài thuyết giảng cho Saṅgārava (Saṅgārava sutta MN 100)* của Đấng Thế Tôn :

Bài thuyết giảng cho Saṅgārava

Saṅgārava sutta - MN 100

(Dựa theo các bản dịch tiếng Anh của Bhikkhu Sujato, Nyanamoli Thera và Piya Tan)

Tôi từng được nghe như vậy. Lúc đó Đấng Thế Tôn cùng với đoàn tùy tùng đông đảo đang du hành trong xứ sở của người dân Kosala. Lúc bấy giờ cũng có một phụ nữ thuộc đẳng cấp Bà-la-môn (đẳng cấp cao nhất trong số bốn đẳng cấp trong xã hội Ấn vào các thời kỳ cổ đại) tên là Dhanañjānī ngụ tại Caṇḍalakappa (một địa danh trong xứ Kosala). Bà này rất ngưỡng mộ Đấng Thế Tôn, cả Giáo huấn và cả Tăng đoàn của Ngài. Một hôm, bà bị trượt chân suýt ngã nhưng gượng lại được, tức khắc bà thốt lên ba lần một câu thật thành kính phát xuất từ con tim mình (một phản ứng tự động nói lên sự may mắn của mình là dù bị vấp nhưng gượng lại được, không bị ngã) :

« Xin tôn vinh Đấng Thế Tôn, vị Toàn năng, vị Giác ngộ hoàn toàn tỉnh thức ! »

« Xin tôn vinh Đấng Thế Tôn, vị Toàn năng, vị Giác ngộ hoàn toàn tỉnh thức ! »

« Xin tôn vinh Đấng Thế Tôn, vị Toàn năng, vị Giác ngộ hoàn toàn tỉnh thức ! »

Đồng thời vào đúng lúc đó cũng có một người sa-di Bà-la-môn (một người thanh niên còn trẻ mới bước vào cuộc đời tu tập để sau này sẽ trở thành một giáo sĩ Bà-la-môn) mang tên là Saṅgārava (theo Tạng Luật / Vinaya thì người này là em chồng của bà Dhanañjānī) nghe thấy. Người thanh niên Bà-la-môn Saṅgārava này cũng ngụ tại Caṇḍalakappa, và tuy là một cậu thanh niên còn trẻ, mới mười-sáu tuổi (theo các bản dịch của nhà sư Nyanamoli Thera và nhà sư Bhikkhu Sujato thì người sa-di Saṅgārava mới mười-sáu tuổi, các bản dịch khác thì chỉ cho biết là một thanh niên trẻ tuổi), vừa mới xuống tóc (mới bước vào cuộc sống của người tu hành), thế nhưng thông suốt cả ba bộ kinh Veda (Vê-đà / các Kinh điển lâu đời của đạo Bà-la-môn và Ấn giáo nói chung) cùng các thuật ngữ chuyên biệt, các nghi thức lễ lạc, các cách tụng niệm và cả từ nguyên của các thuật ngữ [trong kinh điển], và sau hết là nắm vững được các lời khuyên dạy thiêng liêng (testament / các lời khuyên bảo, các lời sấm truyền trong các kinh Veda) thuộc vào cấp bậc thứ năm [trong việc tu tập], ngoài ra người thanh niên này cũng thông hiểu cả thiên văn và nhận biết được cả các tướng tốt của các vị đại nhân.

(Theo tư liệu của Wisdom Library và Tự điển của Hiệp hội Văn bản Pali (Pali Text Society's Dictionary) thì Tạng Luật / Vinaya cho biết là người thanh niên Saṅgārava là em chồng của bà Dhanañjānī. Trong bài giảng này, lúc đầu Đức Phật gọi người thanh niên sa-di bằng tên gọi là Saṅgārava, sau đó thì gọi người sa-di này bằng tên gia tộc là Bhāradvāja. Sở dĩ dài dòng là vì các bản dịch sang các ngôn ngữ Tây phương cũng như các bản dịch Hán ngữ nói chung thường bị lúng túng trong cách gọi tên cũng như cách xưng hô giữa các nhân vật. Chẳng qua là vì trong các ngôn ngữ này cách xưng hô giữa các nhân vật trong khi đàm thoại khá đơn giản, chẳng hạn như I và You, Toi và Moi, Je và Vous, 我 và 你 ..., trong khi đó thì cách xưng hô trong tiếng Pali rất phức tạp, phân biệt nam và nữ, thứ bậc trong gia đình, tuổi tác, thuộc bên mẹ hay bên cha, lớn tuổi hơn hay nhỏ hơn cha hay mẹ mình..., tương tự như cách xưng hô của người Việt Nam. Hãy nêu lên một thí dụ : pitu có nghĩa là cha, mahāpitu là bác tức là anh của cha, cūlapitu có nghĩa là chú tức là em của cha, chú và bác phía họ mẹ thì lại được gọi bằng các tên gọi khác nữa, v.v.)

Sau khi nghe bà Dhanañjānī thốt lên những lời như thế (những lời tôn vinh Đức Phật khi bị vấp nhưng không ngã) thì người thanh niên Saṅgārava cất lời với bà này như sau :

« Đây bà chị Dhanañjānī, quả là một sự hổ thẹn cho bà chị đấy ! Là người Bà-la-môn (thuộc đẳng cấp quý phái nhất trong xã hội và tu tập theo đạo Bà-la-môn) thì tất phải thấu triệt được cả ba bộ kinh Veda, [thế nhưng] bà chị lại tôn vinh người tu hành khổ hạnh già dối, râu ria cạo sạch đó.

« Đây cậu em của ta (trong các bản dịch tiếng Anh là 'my little dear'. Trong bản dịch bài giảng này trong Đại Tạng Kinh tiếng Việt thì gọi là 'Hiền giả (?) thân mến'), cậu chẳng hiểu gì cả về đức độ và trí tuệ của vị Giác Ngộ (tức là Đức Phật). Nếu hiểu được các phẩm tính của Vị ấy, thì cậu sẽ chẳng bao giờ có thái độ cư xử tồi tệ và miệt thị Vị ấy đến như vậy ».

« Vậy thì, thưa bà chị (ma'am trong các bản dịch tiếng Anh), khi nào vị Giác ngộ đến Caṇḍalakappa thì xin bà chị cho em biết nhé !

« Đây cậu em thân quý, tôi sẽ cho cậu biết (cách ăn nói của người chị là Dhanañjānī vẫn giữ được sự từ tốn và lịch sự, gọi người em chồng Saṅgārava là cậu em thân quý, trong các bản dịch tiếng Anh là các chữ : my dear, my little dear, blessed you my dear..., các cách gọi này để đưa đến hiểu lầm) ».

Trong khi đó thì Đấng Thế Tôn du hành hết chặng đường này đến chặng đường khác trong xứ sở của người dân Kosala, sau cùng thì đến [thị trấn] Caṇḍalakappa, và ngụ trong khu vườn xoài của một gia tộc Bà-la-môn mang tên là Todeyya (câu chuyện cho thấy trong khung cảnh tín ngưỡng thời bấy giờ dường như không có sự kình chống hay kỳ thị nào đáng kể trên phương diện tín ngưỡng, các học phái các tông phái cùng sinh hoạt hài hòa với nhau, các phương pháp tu tập đều mang ít nhiều nét tương tự nhau, ít nhất là trên phương diện hình thức).

Được tin Đấng Thế Tôn vừa đến Caṇḍalakappa, bà Dhanañjānī bèn tìm gặp người thanh niên Bà-la-môn Saṅgārava để thông báo và sau đó còn báo thêm : « Đây cậu em thân quý, phúc đức thay cho cậu, vậy cậu cứ tùy nghi tìm gặp vị ấy nhé ! ».

Người sa-di Bà-la-môn Saṅgārava đáp lại : « Vâng, thưa bà chị ». Sau đó thì người sa-di tìm gặp Đấng Thế Tôn, khi gặp được Ngài thì trao đổi với Ngài vài lời xã giao, sau khi trao đổi vài lời xã giao và lễ phép thì ngồi sang một bên và cắt lời với Đấng Thế Tôn như sau :

« Thừa Thầy Gotama (người sa-di Saṅgārava gọi Đức Phật là Thầy Gotama / Thầy Cồ Đàm, nhưng không gọi một cách kính cẩn hơn là Thế Tôn / Bante hay Bhagavā chẳng hạn), có một số các vị tu hành khổ hạnh và các vị thánh thiện (thánh thiện /divine là cách gọi các vị thông thái, các vị tu sĩ Bà-la-môn chẳng hạn) tự cho rằng mình đã thực hiện được và thấu triệt được thật hoàn hảo sự hiểu biết trực tiếp (có nghĩa là các sự hiểu biết phát sinh từ các cảm nhận sâu xa của chính mình, không phải là các sự hiểu biết học hỏi được từ người khác) tại nơi này và trong hiện tại này (những sự hiểu biết do mình tự khám phá ra trong hiện tại, không phải là các truyền thống lâu đời hoặc là do người khác thuật lại) thì sau đó đứng ra giảng dạy các nguyên tắc [căn bản] của một cuộc sống thánh thiện. Vậy thì Thầy Gotama có phải là một trong số các vị ấy hay không ? ».

Commenté [A1]:

(Dưới đây là những lời của Đức Phật nêu lên với người sa-di Saṅgārava về ba thể loại Thầy tâm linh khác nhau và sau đó thì cho biết mình là một vị Thầy như thế nào trong số ba thể loại của các vị thầy đó)

« Có một số vị tu hành và một số vị thánh thiện (các vị Bà-la-môn) tự cho rằng mình đã thực hiện được và thấu triệt được một sự hiểu biết trực tiếp (do chính mình thực hiện được cho mình và bởi chính mình) thật hoàn hảo tại nơi này và trong hiện tại này bằng cách duy nhất dựa vào các **huyền thoại truyền khẩu**, và sau đó thì đứng ra giảng dạy các nguyên tắc của một cuộc sống thánh thiện (tức là các vị thầy đứng ra thành lập các tín ngưỡng dựa vào các truyền thuyết). Đây là trường hợp của các vị Thầy Bà-la-môn trong truyền thống của Ba bộ kinh Veda (Ba bộ kinh Vệ-đà / Three Vedas / Ba bộ kinh truyền khẩu trường thiên và lâu đời nhất trong nền tư tưởng và tín ngưỡng của nước Ấn, đưa đến sự hình thành toàn bộ các tông phái và học phái trong Ấn giáo).

« Có một số vị tu hành và một số vị thánh thiện cho rằng mình đã thực hiện được và thấu triệt được sự hiểu biết trực tiếp thật hoàn hảo tại nơi này và trong hiện tại này, bằng cách duy nhất dựa vào **đức tin**, và sau đó thì đứng ra giảng dạy các nguyên tắc của một cuộc sống thánh thiện. Đây là trường hợp của các vị siêu phàm, các vị Thầy chủ trương chủ nghĩa Duy lý Bất khả tri (Rationalist Sceptics / Rationalistic Metaphysicists) / những người chủ trương giáo lý cho rằng những gì vượt lên trên các cảm nhận cụ thể thì không thể nào hiểu được, trông thấy được và chứng minh được, nói một cách khác là phải dựa vào đức tin để chấp nhận những sự hợp lý không thể nào giải thích được hay hiểu được – bất

khả tri – chẳng hạn như sự hiện hữu của Trời và ý chí của Trời là những gì ‘hợp lý’ nhưng ‘không thể hiểu’ được).

« Có một số vị tu hành và một số các vị thánh thiện tự mình và bởi chính mình thực hiện được sự thấu triệt, sự hoàn hảo về một sự hiểu biết trực tiếp tại nơi này và trong hiện tại này về **Dhamma** (chữ Dhamma trong trường hợp này có thể hiểu là ‘Nguyên lý hay Nguyên tắc’ vận hành của hiện thực’, kinh sách tiếng Hán dịch là ‘Pháp’) liên quan đến các dhamma (trái lại chữ dhamma trong trường hợp thứ hai này thì chỉ có nghĩa các ‘hiện tượng’ trong vũ trụ, cùng các xúc cảm, ý nghĩ, các sự tạo tác và các sự hình dung – nói chung là các tác ý – phát sinh từ bên trong tâm thức con người), một sự hiểu biết chưa hề có ai nói đến, và sau đó thì đứng ra giảng dạy các nguyên tắc của một cuộc sống thánh thiện.

« Đây *Bhāradvāja* (trên đây Đức Phật gọi người thanh niên sa-di bằng tên gọi là Saṅgārava, bắt đầu từ đây đến cuối bài giảng thì Đức Phật gọi người thanh niên này bằng tên gia tộc là *Bhāradvāja*, và chữ này cũng có nghĩa là các vị ‘thông thái’, các vị ‘thánh thiện’ theo truyền thống trong các bộ kinh Vệ-đà / *Veda*), ta thuộc vào nhóm [các vị Thầy] thứ ba trên đây. Đây là cách [mà *Bhāradvāja*] phải hiểu về các điều ấy (về ba thể loại thầy sáng lập tôn giáo ấy. Đồng thời Đức Phật cho người thanh niên Saṅgārava biết mình là một vị Thầy thuộc vào nhóm thứ ba, tức là một vị Thầy thấu triệt được Nguyên lý vận hành của Vũ trụ (Dhamma) và sự chuyển động của mọi hiện tượng trong thế giới và cả trong tâm thức con người (dhamma) và đứng ra giảng dạy các nguyên tắc của một cuộc sống thánh thiện).

« Đây *Bhāradvāja*, trước đây khi ta chưa đạt được sự Tỉnh thức (Enlightenment / sự Giác ngộ) thì ta cũng chỉ đơn giản là một vị Bồ-tát (*Bodhisatta* / tiếng phạn là *Bodhisattva*), và ta nghĩ rằng : ‘Cuộc sống trong gia đình quả là chật hẹp và dơ bẩn (*dirty* / đầy bụi bặm). Cuộc sống thoát ly là một sự mở rộng. Sống trong khung cảnh gia đình sẽ không thể nào tạo được cho mình một cuộc sống thánh thiện, hoàn hảo và tinh khiết, mà chỉ tương tự như một vỏ ốc được mài bóng (cuộc sống trong gia đình tuy tiện nghi nhưng chật hẹp và gò bó, tương tự như tự giam mình trong một vỏ ốc). Hãy hình dung ta cắt bỏ râu tóc, khoác lên người chiếc áo màu nghệ, rời bỏ gia đình, chọn cho mình một cuộc sống không nhà, thì đây có phải là [một giải pháp] tốt hơn không ?

« Trước đó, khi còn là một thiếu niên tóc đen, thừa hưởng tuổi thanh xuân trong giai đoạn đầu của cuộc sống – dù thừa đó mẹ ta (mẹ nuôi và cũng là em gái của người mẹ sinh ra mình, bởi vì người mẹ sinh ra mình đã qua đời sau khi sinh nở. Phải chăng sự mất mát đó cũng là một niềm đau, một động cơ sâu kín trong lòng người thanh niên Gotama từ thuở bé, thúc dục mình tìm một con đường khác hơn cho cuộc sống của mình) và cả cha ta đều rất đau buồn, nước mắt ràn rụa, mong ta chọn một quyết định khác hơn – thế nhưng ta vẫn cứ cắt bỏ râu tóc, khoác lên người chiếc áo màu nghệ, thoát ly gia đình để bước vào cuộc sống không nhà.

« Ta ra đi là để tìm một cái gì đó ích lợi, mong cầu một sự an bình tối thượng và tuyệt vời, vì thế ta đã tìm gặp vị Ālāra Kālāma (một vị Thầy tâm linh) và nói với vị ấy : ‘Này bạn Kālāma, tôi mong cầu được bước theo một cuộc sống thánh thiện trong Dhamma (Giáo lý) ấy và Giới luật ấy (tức là một cuộc sống ích lợi, tối thượng và tuyệt vời mà người thanh niên Gotama hằng mong cầu)’.

« Sau khi nghe ta nói lên những lời ấy thì vị Ālāra Kālāma trả lời ta như sau : ‘[Vậy thì] Ngài hãy cứ lưu lại nơi này (vị thầy Ālāra Kālāma xem người thanh niên Gotama là một vị hoàng thân, một người tu hành và gọi người này là Ngài). Đối với Dhamma ấy thì một người thông thái (a wise man / một người sáng suốt, thông minh, một người Bà-la-môn nói chung) chỉ cần một thời gian ngắn là có thể hòa nhập và an trú bên trong Dhamma ấy để tự mình thực hiện sự hiểu biết trực tiếp cho mình, nhờ vào giáo lý của người thầy mình’.

« Ta bắt đầu học hỏi ngay Dhamma đó. Thế rồi ta có thể tụng niệm trên đầu môi, lập lại từng lời giáo huấn của vị ấy và thuyết giảng trở lại với tất cả sự hiểu biết và tự tin, [đồng thời] ta cũng hiểu được và trông thấy được nhiều người khác [ngoài ta ra] cũng đã từng làm được như thế (điều đó cho thấy Dhamma của vị thầy Ālāra Kālāma không có gì là siêu việt và nhất là quá khó đối với người thanh niên Gotama).

« Ta suy nghĩ như thế này : ‘Vị Ālāra Kālāma ấy khi nêu lên Dhamma của mình thì không nhất thiết là chỉ đơn giản dựa vào đức tin (tin tưởng vào một cái gì đó cao siêu hơn mình), mà vị ấy đã từng hòa nhập được và an trú được bên trong Dhamma ấy, do chính mình thực hiện được nó bằng sự hiểu biết trực tiếp [của mình]. Thật hiển nhiên là vị Ālāra Kālāma đã từng hòa nhập và an trú bên trong sự hiểu biết và quán thấy của Dhamma ấy’.

« Thế rồi [sau khi suy nghĩ như thế], ta tìm gặp vị Ālāra Kālāma và nói với vị ấy : ‘Này bạn Kālāma, bằng phương cách nào (qua khía cạnh nào, dựa vào đâu) mà bạn tuyên bố là mình đã hòa nhập được với Dhamma đó, do mình thực hiện được nó bởi chính mình bằng sự hiểu biết trực tiếp [của mình] ? ’

« Sau khi những lời đó được nêu lên, thì vị ấy cho biết đây là [cách dựa vào] **nền tảng của sự trống không** (nothingness)’ (Giáo lý / Dhamma của vị Thầy Ālāra Kālāma được thiết lập xoay quanh ý niệm về bản chất trống không / vô ngã / vô thực thể của mọi hiện tượng. Trái lại, dưới đây chúng ta sẽ thấy Dhamma của Đức Phật được dựa vào các kinh nghiệm cảm nhận sâu xa hiển hiện từ một thể dạng tâm thức hợp nhất, cô đọng, thăng bằng và vững chắc của mình, do mình tự thực hiện được nó từ bên trong chính mình).

« Ta lại suy nghĩ như thế này : ‘Không phải chỉ có vị Ālāra Kālāma là có đức tin ; ta cũng có đức tin. Không phải chỉ có vị Ālāra Kālāma hội đủ nghị lực ; ta cũng hội đủ nghị lực. Không phải chỉ có vị Ālāra Kālāma là thực hiện được sự chú tâm đúng đắn (mindfulness / chánh niệm) ; ta cũng thực hiện được sự chú tâm đúng đắn. Không phải chỉ có vị Ālāra là thực hiện được sự tập trung tâm thần (concentration) ; ta cũng thực hiện được sự tập trung tâm thần. Không phải chỉ có vị Ālāra là tạo được sự hiểu biết ; ta cũng tạo được sự hiểu biết. [Vì thế] phải chăng ta cũng tạo được sự chủ động [cần thiết] giúp mình thực hiện được Dhamma do chính vị ấy nêu lên và tuyên bố rằng mình đã hòa nhập được với nó, do chính mình đã thực hiện được nó, bằng sự hiểu biết trực tiếp [của mình] ?

« Ta nhanh chóng hòa nhập được và an trú được bên trong Dhamma ấy, do chính ta thực hiện được nó bởi chính ta bằng sự hiểu biết trực tiếp [của ta]. Sau đó thì ta tìm vị Ālāra Kālāma và nói với vị ấy : ‘Này bạn Kālāma, đây có phải là cách mà bạn đã hòa nhập được vào bên trong Dhamma đó, do chính bạn thực hiện được nó, bằng sự hiểu biết trực tiếp [của bạn] hay không (cách xưng hô cho thấy là người thầy và người đệ tử đã trở thành những người đồng tu ngang hàng nhau) ?

« Này bạn (cách gọi này cho thấy vị thầy Ālāra Kālāma xem người đệ tử Gotama ngang hàng với mình, một người đồng đạo và đồng tu với mình, không còn là một vị hoàng thân như trước nữa), [đúng vậy] chính đây là cách giúp ta

hòa nhập với Dhamma đó, do ta thực hiện được nó bởi chính ta bằng sự hiểu biết trực tiếp [của ta].

« Đây bạn, đối với ta cũng vậy, đây cũng là cách mà ta hòa nhập và thường trú được trong Dhamma đó, do ta thực hiện được nó bởi chính ta, bằng sự hiểu biết trực tiếp [của ta]' (người đệ tử cũng thực hiện được Dhamma của người thầy).

« Đây bạn, quả là một thắng lợi (một sự tích cực) cho [cả hai] chúng ta, quả là cả một sự thắng lợi thật to lớn khi có một người đáng kính như thế cùng đồng hành với mình trong cuộc sống thánh thiện. Thật vậy, Dhamma mà ta cho biết là đã hòa nhập được với nó, là do ta thực hiện được nó, bằng sự hiểu biết trực tiếp [của ta], và ta cũng cho biết thêm là cùng với Dhamma đó bạn đã hòa nhập được và an trú được bên trong nó, [thế nhưng] Dhamma ấy là do chính bạn thực hiện được nó, bằng sự hiểu biết trực tiếp [của bạn]. Và [ngược lại] Dhamma mà bạn hòa nhập được với nó và an trú được bên trong nó, là do chính bạn thực hiện được nó bằng sự hiểu biết trực tiếp [của bạn], thì ta cũng cho biết là cùng với Dhamma đó ta đã hòa nhập được với nó và an trú được bên trong nó, và Dhamma đó thì lại là do chính ta thực hiện được nó, bằng sự hiểu biết trực tiếp [của ta] (nói một cách ngắn gọn hơn thì người Thầy và người đệ tử cả hai cùng cảm nhận được một thứ Giáo lý duy nhất, một thứ Dhamma như nhau, thế nhưng Dhamma ấy, dù là một thứ, nhưng là do mỗi người tự thực hiện được cho mình từ bên trong chính mình, bằng sự hiểu biết trực tiếp của riêng mình. Nói một cách khác nữa thì người trò và người thầy cả hai đã thực hiện được cùng một sự quán thấy và hiểu biết như nhau, và cũng có nghĩa là người trò đã đạt được một sự hiểu biết và quán thấy ngang hàng với người thầy) .

Đây là cách mà vị Thầy ta là Ālāra Kālāma đặt ta, là người học trò (người đệ tử), ngang hàng với mình (tức là người Thầy), và đây cũng là cách mà vị ấy ban cho ta một vinh dự to lớn nhất.

« [Thế nhưng] ta cho rằng : 'Dhamma ấy không mang lại sự thanh thản (dispassion / sự an nhiên, sự bình lặng, sự buông xả), sự xa lánh các thứ xa hoa (lust / sự ham muốn, sự đam mê), sự dừng lại (cessation / sự chấm dứt), sự an bình, sự hiểu biết trực tiếp (direct knowledge / sự quán thấy, sự trực nhận do mình tạo được bởi chính mình), sự thức tỉnh (enlightenment / sự giác ngộ) hoàn hảo và Nibbāna (Niết-bàn / nguyên nghĩa của chữ này là sự tắt ngấm, nói lên một

thể dạng không có gì hiển hiện cũng chẳng có gì biến mất, duy nhất chỉ là một thể dạng phẳng lặng và an bình tuyệt đối), mà đây chỉ là căn bản (base / cấp bậc) sơ đẳng của thể dạng trống không (the base consisting of nothingness / một khía cạnh sơ đẳng của hiện thực, phản ánh bản chất trống không của mọi sự hiện hữu, tóm lại là một sự nhận thức về bản chất của hiện thực, nhưng không phải và cũng chưa phải là một sự tỉnh thức và giác ngộ đúng nghĩa của nó).

« Ta không thỏa mãn với Dhamma đó (không thừa nhận nhận giáo lý đó là lợi ích, có thể mang lại một sự an bình tối thượng và tuyệt vời. Dù thấu triệt được và hòa nhập được với sự trống không của mọi hiện tượng cũng không mang lại một sự lợi ích thiết thực nào, không loại bỏ được khổ đau). Ta buông bỏ nó và ra đi.

(Trong phân đoạn trên đây Đức Phật thuật lại giai đoạn học hỏi của mình với vị thầy thứ nhất là Ālāra Kālāma, trong phân đoạn dưới đây Đức Phật tiếp tục thuật lại với người sa-di Bà-la-môn Saṅgārava về một giai đoạn học hỏi khác với vị thầy thứ hai)

« Ta ra đi là để tìm một cái gì đó ích lợi, mong cầu một sự an bình tối thượng và tuyệt vời, vì thế ta tìm gặp vị Uddaka Rāmaputta (vị thầy thứ hai) và nói với vị ấy: ‘Này bạn, tôi mong cầu được bước theo một cuộc sống thánh thiện bên trong Dhamma ấy và Giới luật ấy’ (những gì lợi ích và một thể dạng an bình tối thượng và tuyệt vời).

« Sau khi nghe ta nói lên như thế thì vị Uddhaka Rāmaputta đáp lại như sau: ‘Ngài có thể lưu lại nơi này. Đối với Dhamma ấy (tức là những gì ích lợi và một sự an bình tối thượng và tuyệt vời) thì một người thông thái [như Ngài] chỉ cần một thời gian ngắn là có thể hòa nhập và an trú được bên trong Dhamma ấy, do chính mình thực hiện được nó, bằng sự hiểu biết trực tiếp của mình, nhờ vào giáo lý của người thầy mình’.

« Ta bắt đầu học hỏi ngay về Dhamma ấy (Dhamma của vị thầy thứ hai). Ta khẳng định rằng ta có thể tụng niệm trên đầu môi và lập lại từng lời trong giáo lý của vị ấy, ta có thể thuyết giảng trở lại Dhamma ấy một cách rành rọt và tự tin, [đồng thời] ta cũng hiểu được và trông thấy được là có nhiều người khác [ngoài ta ra] cũng đã từng làm được như thế (tóm lại Dhamma / Giáo lý của vị

thầy thứ hai cũng chẳng có gì là khó khăn và mới lạ, không mang lại những điều mà người thanh niên Gotama hằng mong cầu).

« Ta suy nghĩ như thế này : ‘Vị Rāma ấy (tức là vị thầy thứ hai là Rāmaputta) khi nêu lên Dhamma của mình, thì không nhất thiết là chỉ căn cứ vào đức tin của mình mà đã từng hòa nhập được và an trú được bên trong Dhamma ấy của mình, do chính mình thực hiện được nó, bằng sự hiểu biết trực tiếp [của mình]. Thật rõ ràng là vị Rāma ấy đã từng an trú bên trong Dhamma ấy với tất cả sự hiểu biết (sự chủ động, sự ý thức) và quán thấy [của mình]’.

« Thế rồi, ta tìm vị Uddaka Rāmaputta, và nói với vị ấy như sau : ‘Này bạn Rāma, bằng phương cách nào mà bạn cho rằng mình đã hòa nhập được với Dhamma đó, do chính bạn thực hiện được nó, bởi chính bạn và bằng sự hiểu biết trực tiếp [của bạn] ?’

« Sau khi ta nói lên như thế, thì vị ấy cho biết đây là cách dựa vào nền tảng của thể dạng **không-cảm-nhận cũng không-phải-là-không-cảm-nhận** (tức là sự quán thấy hiện thực cũng chỉ là như thế, nói một cách khác là cảm nhận nhưng đứng ra ngoài sự cảm nhận ấy của mình).

« Ta suy nghĩ như thế này : ‘vị Rāma không phải là người duy nhất có đức tin ; ta cũng có đức tin. Không phải chỉ có vị Rāma là hội đủ nghị lực ; ta cũng hội đủ nghị lực. Không phải chỉ có vị Rāma là thực hiện được sự chú tâm đúng đắn (mindfulness / chánh niệm) ; ta cũng thực hiện được sự chú tâm đúng đắn. Không phải chỉ có vị Rāma là phát động được sự tập trung tâm thần ; ta cũng phát động được sự tập trung tâm thần. Không phải chỉ có vị Rāma là tạo được sự hiểu biết ; ta cũng tạo được sự hiểu biết. [Vì thế] phải chăng ta cũng phát huy được sự chủ động giúp mình thực hiện được Dhamma ấy, mà vị ấy cho rằng mình đã hòa nhập được với nó, và do chính mình thực hiện được nó bằng sự hiểu biết trực tiếp [của mình] (tóm lại người thanh niên Gotama cũng nhận thấy Dhamma của vị thầy thứ hai là một cái gì đó có thể thực hiện được khá dễ dàng, thế nhưng chẳng có gì là thiết thực và hữu ích, và Dhamma đó cũng không mang lại được một sự an bình tối thượng và tuyệt vời) ?

« Và ta cũng đã nhanh chóng hòa nhập được với Dhamma đó và an trú bên trong Dhamma đó, do chính ta đã thực hiện được nó bằng sự hiểu biết trực tiếp [của ta]. Sau đó thì ta tìm vị Uddaka Rāmaputta và nói với vị ấy như sau :

« Đây bạn, đây là cách mà Rāma (gọi thầy mình một cách thân thiện) cho rằng là mình đã hòa nhập được với Dhamma đó, do chính mình thực hiện được nó, bằng sự hiểu biết trực tiếp [của mình]’.

« Đây bạn, đối với ta cũng vậy, đây là cách mà ta hòa nhập vào Dhamma đó, và thực hiện được nó bằng sự hiểu biết trực tiếp [của ta]’ (vị Gotama cho biết là mình cũng làm được như thầy mình là Uddaka Rāmaputta, tức là thực hiện được Dhamma của thầy mình bởi chính mình và hòa nhập với Dhamma đó từ bên trong chính mình)’.

« Đây bạn, quả là một thắng lợi (một sự tích cực) to lớn cho [cả hai] chúng ta khi [mỗi người trong chúng ta] có được một người đáng kính như vậy cùng đồng hành với mình trong cuộc sống thánh thiện. Thật vậy, Dhamma do chính Rāma (vị thầy tự xưng mình là Rāma) cho biết là mình đã hoà nhập được với nó, thì cũng là Dhamma mà bạn (người đệ tử) đã hòa nhập được với nó và an trú bên trong nó, do chính bạn thực hiện được nó, bằng sự hiểu biết trực tiếp [của bạn]. Và [ngược lại đối với] Dhamma mà bạn hòa nhập với nó và thường trú bên trong nó, do chính bạn thực hiện được nó bằng sự hiểu biết trực tiếp [của bạn], thì ta (tức là người thầy) cũng khẳng định rằng chính là với Dhamma ấy mà ta (người thầy) đã hòa nhập được với nó và an trú bên trong nó, và tự mình thực hiện được nó bằng sự hiểu biết trực tiếp [của mình] (vị thầy Rāma tỏ bày sự vui mừng của mình khi nhận thấy Dhamma mà mình cảm nhận được và Dhamma do người đệ tử Gotama cảm nhận được, cả hai cùng là một thứ như nhau).

« Đây là cách mà vị Uddhaka Rāmaputta, người bạn đồng tu với ta trong cuộc sống thánh thiện, đặt ta vào vị trí ngang hàng với người Thầy, và ban cho ta một vinh dự to lớn nhất.

« [Thế nhưng] ta lại cho rằng : ‘Dhamma ấy không mang lại sự thanh thản (dispassion / sự thanh tịnh, sự bình thản, không đam mê), sự xa lánh các thứ xa hoa (đam mê), sự dừng lại (cessation / sự chấm dứt), sự an bình, sự hiểu biết trực tiếp (direct knowledge / sự quán thấy, sự nhận thức), sự thức tỉnh (enlightenment / sự giác ngộ) hoàn hảo và Nibbāna (Niết-bàn) ; mà đây chỉ đơn giản là căn bản sơ đẳng của sự ‘phi-nhận-thức’ nhưng cũng ‘không-phải-là-không-nhận-thức’ (equanimity / upekkhā / thể dạng buông xả, thanh thản và bình lặng của tâm thức, thể dạng đó không phải và cũng chưa phải là sự tỉnh thức và

giác ngộ đúng nghĩa của nó, tức là sự giải thoát khỏi khổ đau và sự chấm dứt của sự hình thành đưa đến sự già nua và cái chết).

« Ta không thỏa mãn với Dhamma đó. Ta buông bỏ nó và ra đi » (Dhamma của vị thầy thứ hai là Uddaka Rāmaputta cũng chẳng có gì thiết thực, không tạo được một sự an bình tối thượng, không mang lại được sự chấm dứt của sự hình thành, của khổ đau và cái chết).

« Ta lại tiếp tục tìm kiếm một cái gì đó ích lợi, mong cầu thực hiện được một thể dạng an bình tối thượng và tuyệt vời. Thế rồi ta phiêu bạt hết nơi này đến nơi khác trong xứ sở của người dân Kosala, và sau cùng thì ta đến một nơi gọi là Senānigama (tên của một ngôi làng nhỏ, tại nơi này có một cô bé tên là Sujata, sau này từng hiến dâng cho người tu hành khổ hạnh Gotama một bát cơm nấu với sữa) bên cạnh khu rừng Uruvelā (Ưu-lâu Tần-loa / một nơi hoang vắng, bên bờ sông Neranjara, nơi này có một cội cây Bồ-đề – một loại cây sung còn gọi là cây đa – và cũng tại nơi này vị tu hành Gotama cùng với năm người bạn đồng tu đã trải qua gần sáu năm dài khổ hạnh). Ta cảm thấy nơi này rất thú vị, một khu rừng thưa thật khả ái, nước sông trong vắt, hai bờ sông thoải thoải, lại thêm có một ngôi làng gần đó tiện cho việc khát thực. Ta nhận thấy : ‘Nơi này quả là một nơi thú vị, một khu rừng thưa thật khả ái, nước sông trong vắt, hai bờ sông thoải thoải, lại thêm có một ngôi làng gần đó để khát thực. Nơi này quả là một nơi thuận tiện giúp người tu hành phát động sức cố gắng của mình’. Thế rồi ta ngồi xuống và nghĩ rằng : ‘Nơi này là một nơi thuận tiện giúp ta phát động sức cố gắng’ (vị Gotama không hề nghĩ đến cũng không hề tiếc rẻ cảnh tiện nghi nơi hoàng triều mà mình đã bỏ lại, mà chỉ trông thấy sự thú vị và êm ả của một nơi hoang vắng. Chúng ta thì ngược lại, trông thấy nhà cao cửa rộng, tiện nghi và sang trọng thì ước ao và thèm muốn, thế nhưng khung cảnh nhà cao cửa rộng và tiện nghi cũng chẳng khác gì như một chiếc ‘vỏ ốc mài bóng’, bên trong vừa chật hẹp lại vừa đóng đầy bụi bặm mà thôi. Điều đó cũng chẳng khác gì như chúng ta trau chuốt thân thể mình, ăn mặc xinh đẹp, nhưng trên da thịt mình, bên trong cơ thể mình, chỉ toàn là các thứ hôi hám, tích chứa mầm mống bệnh tật và các nguyên nhân sâu xa đưa đến sự già nua và cái chết).

« Đến đây thì có ba phương cách so sánh [mang tính cách tương đồng] vụt hiện lên với ta trong tâm thức, [ba phương cách so sánh ấy] chưa hề có ai nói đến (trong phần dưới đây vị tu hành Gotama sẽ mượn ba hình ảnh ẩn dụ, phân ảnh ba thể dạng tâm thân sâu kín và phức tạp của một cá thể giúp cá thể ấy ý

thức được các sự bám víu, u mê và thèm khát trong tâm thức mình, và sau đó là phương cách phải làm như thế nào để thoát ra khỏi các sự bám víu, u mê và thèm khát ấy).

« Hãy hình dung một khúc củi ướt sũng, còn đầy nhựa cây hơn nữa khúc củi lại nằm trong một vũng nước, và có một người cầm một cái que đang cháy và nghĩ rằng : ‘Tôi sẽ đốt lên một ngọn lửa để tạo ra hơi nóng ; vậy thì Bhāradvāja (xin nhắc lại Đức Phật gọi người sa-di Bà-la-môn Saṅgārava bằng tên của gia tộc của người này là Bhāradvāja, và chữ này cũng có nghĩa là một người thông thái hiểu xa biết rộng) nghĩ thế nào, người ấy có thể đốt lên được một ngọn lửa để tạo ra hơi nóng từ chiếc que đang cháy, bằng cách châm nó vào khúc củi ướt sũng còn đầy nhựa cây, nằm trong một vũng nước hay không ? ».

« Không, thưa Thầy Gotama, Tại sao lại như vậy ? Bởi vì đây chỉ là một khúc củi ướt sũng và đầy nhựa cây, và hơn thế nữa khúc củi lại nằm trong một vũng nước. Tất nhiên người ấy sẽ không sao tránh khỏi chán nản và thất vọng ».

« Vì thế, này Bhāradvāja, khi nào một vị tu hành hay một vị thánh thiện (divine / một vị Bà-la-môn) sống với thân xác và tâm thần còn vướng mắc trong sự thèm khát dục tính – và cho đến khi nào sự dâm dục của mình, sự say đắm của mình, sự khao khát của mình về sự thèm khát dục tính chưa loại bỏ được, chưa lắng xuống được từ bên trong con người của mình – thì vị ấy dù là một nhà sư tốt hay một vị thánh thiện (một vị Bà-la-môn) đi nữa thì cũng không sao tránh khỏi cảm thấy khổ đau, âu lo, tan nát (piercing / đổ vỡ) gây ra bởi các sự cố gắng [để đạt được các thứ ấy] (các sự đam mê và thèm khát dục tính ấy), đồng thời đánh mất hết khả năng hiểu biết, quán thấy và cả khả năng tinh thức tối thượng [của mình]. Và dù cho vị tu hành tốt ấy hay vị thánh thiện ấy không cảm thấy khổ đau, âu lo và tan nát, tạo ra bởi sự cố gắng [đạt được các thứ ấy] đi nữa (bởi vì họ có thể xem việc thèm khát dục tính là chuyện thường tình, do đó sự cố gắng tìm kiếm các thú vui dục tính đối với họ là chuyện tự nhiên, không có gì gọi là khổ đau, âu lo hay tan nát, thế nhưng trên thực tế thì họ không trông thấy các hậu quả sẽ mang lại trong ngắn hạn và cả trong lâu dài), thì vị ấy cũng sẽ không sao tránh khỏi đánh mất khả năng hiểu biết, quán thấy và cả khả năng tinh thức tối thượng [của mình]. Đây là sự tương đồng (sự so sánh mang tích cách ẩn dụ) thứ nhất hiện lên với ta một cách tự nhiên, chưa có ai nói đến (một người tu hành hay một nhân vật quyền cao chức trọng đắm mình trong dục tính cũng tương tự như một khúc củi ẩm ướt nằm trong một vũng sinh. Một vị hoàng đế với đoàn cung phi

đông đảo cũng tương tự như một khúc củi sùng nước ngập trong một vùng đầm lầy to lớn hơn. Phải chăng đây cũng là một trong các lý do đã khiến vị hoàng tử Gotama / Cô Đàm ra đi, dù rằng mình không cảm thấy khổ đau, âu lo và tan nát trong chốn hoàng triều của vua cha? Thế nhưng biết đâu vị hoàng tử ấy cũng cảm thấy trách nhiệm của mình vừa dự phần tạo ra một sự sinh, một đứa hài nhi, và bất cứ một sự sinh nào, một đứa hài nhi nào, một con người nào, thì cũng đều đưa đến khổ đau, sự già nua và cái chết. Sự liên lụy dục tính đó đưa đến sự sinh của con mình phải chăng đã tạo ra một sự hối hận sâu kín trong lòng vị hoàng tử, khiến vị ấy quyết định chọn cho mình một giải pháp thật can đảm và gay go: tìm cho con người và tất cả chúng sinh một lối thoát, một sự chấm dứt cuối cùng và tuyệt đối của mọi sự sinh, mọi sự hình thành?).

« Hãy hình dung thêm một trường hợp khác về khúc củi sùng nước và nhựa cây, nhưng được đặt trên mặt đất khô ráo, xa hẳn các vũng nước, và một người cầm một cái que đang cháy châm vào khúc củi và nghĩ rằng: ‘Tôi sẽ đốt lên một ngọn lửa để tạo ra hơi nóng’; vậy thì Bhāradvāja nghĩ thế nào, người ấy có đốt lên được ngọn lửa để tạo ra hơi nóng hay không? ».

« Không, thưa Thầy Gotama. Tại sao lại như vậy? Bởi vì khúc củi sùng nước và nhựa cây, dù được đặt trên mặt đất khô, xa hẳn các vũng nước cũng vậy. Tất nhiên người ấy sẽ không sao tránh khỏi chán nản và thất vọng ».

« Vì thế, này Bhāradvāja (tức là người sa-di trẻ tuổi Bà-la-môn được gọi một cách tăng bốc và kín đáo là một vị thông thái), khi nào một người tu hành hay một vị thánh thiện sống nhưng sự thèm khát dục tính của mình chỉ được loại bỏ duy nhất trên phương diện thân xác, trong khi [bản tính] dâm dục của mình, sự say đắm của mình, sự đam mê của mình, sự khát khao của mình về sự thèm khát dục tính vẫn chưa hoàn toàn buông bỏ được và lắng xuống bên trong chính mình (bên trong tâm thức mình), thì dù là một nhà sư tốt hay một vị thánh thiện (một vị Bà-la-môn) đi nữa, thì cũng không sao tránh khỏi cảm thấy khổ đau, âu lo và tan nát gây ra bởi các sự cố gắng [của mình], người ấy sẽ đánh mất hết khả năng hiểu biết, khả năng quán thấy và cả khả năng tỉnh thức tối thượng [của mình]. Đây là sự tương đồng thứ hai (dù khúc củi được đặt vào một nơi khô ráo, thế nhưng nếu nó sùng nước và đầy nhựa cây, thì nó cũng không thể bốc cháy được để tạo ra hơi nóng) đã hiện lên với ta một cách tự nhiên, và chưa có ai nói đến (dù là một người tu hành tốt hay một vị thánh thiện sống trong các điều kiện thuận lợi – một khúc củi ướt đặt trên mặt đất khô – nhưng vẫn còn bị sự thèm

khát dục tính ám ảnh mình, tương tự như một khúc củi ướt – thì cũng đánh mất hết các khả năng hiểu biết, quán thấy và giác ngộ của mình).

« Hãy hình dung thêm một trường hợp khác nữa với một khúc củi thật khô, không còn nhựa cây, đặt vào một nơi khô ráo, xa hẳn các vũng nước, và một người cầm một chiếc que đang cháy và nghĩ rằng : ‘Tôi sẽ đốt lên một ngọn lửa, tôi sẽ tạo ra hơi nóng’ ; vậy thì Bhāradvāja nghĩ thế nào, người ấy có đốt lên được một ngọn lửa để tạo ra hơi nóng, bằng cách châm chiếc que đang cháy vào khúc củi khô không còn nhựa, đặt vào một nơi khô ráo, xa hẳn các vũng nước hay không ? ».

« Hiển nhiên là có, thưa Thầy Gotama. Tại sao lại như vậy ? Bởi vì đây là một khúc củi khô, không còn nhựa, đặt vào một nơi khô ráo, cách xa các vũng nước ”.

(Hơi nóng nêu lên trong ba trường hợp trên đây biểu trưng cho nghị lực, lòng từ bi và sức mạnh yêu thương trên thân xác và cả trong tâm thức của một người tu hành đích thật. Nếu thân xác của họ – từ đỉnh đầu đến gót chân, từ chân lông đến kẽ tóc, qua từng hơi thở và từng mỗi nhịp tim, và cả bên trong tâm thức họ, qua từng xúc cảm, từng rung động và từng tư duy – tất cả đều ‘khô ráo’ và ‘tinh khiết’, thì chỉ cần một đóm lửa thương yêu thật nhỏ cũng đủ làm bùng lên một ngọn lửa tạo ra hơi nóng, tỏa rộng chung quanh mình, và biết đâu hơi nóng đó cũng có thể lan rộng hơn trong khắp thế gian này ? Đối với chúng ta cũng vậy, dù không phải là một người tu hành tốt hay một vị thánh thiện đi nữa thì cũng nên cố giữ một thân thể tinh khiết, một tâm thức trong sạch, tránh xa những vũng sình lầy’)

« Chính vì vậy, này Bhāradvāja, một người tu hành hay một vị thánh thiện sống với một thân xác và một tâm thức đã thoát khỏi sự thèm khát dục tính, và khi nào các sự ham muốn, say đắm, đam mê, khát khao của mình về sự thèm khát dục tính đã hoàn toàn được buông bỏ và lắng xuống bên trong chính mình, thì một người tu hành tốt hay một vị thánh thiện sẽ tránh khỏi các cảm nhận khổ đau, âu lo và tan nát, gây ra bởi các sự cố gắng (các sự phấn đấu) của mình (nhằm mục đích tìm sự thỏa mãn cho mình), đồng thời sẽ phát huy được khả năng hiểu biết, khả năng quán thấy và cả khả năng tỉnh thức tối thượng [của mình]. Đây là sự [so sánh] tương đồng thứ ba đã hiện lên với ta một cách tự nhiên, và chưa hề có ai nói đến ».

« Ta lại suy nghĩ như thế này : ‘Ta hãy cứ thử cắn răng và dán lưỡi lên vòm miệng, đánh thẳng vào tâm thức, bắt tâm thức phải nghiền nát tâm thức xem sao (đây là cách nói lên một sự phẫn đấu bắt buộc tâm thức không cho phép các sự thèm khát dục tính dấy lên bên trong nó, thế nhưng cách hành xác đó chỉ gây ra tai hại, nhưng không hề là một phương pháp khắc phục tâm thức hay giúp cho tâm thức cường mạnh hơn)’. Sau khi suy nghĩ như thế, ta cắn răng, dán lưỡi lên vòm miệng, đánh thẳng vào tâm thức, bắt tâm thức phải nghiền nát tâm thức. Khi ta làm như thế, thì mồ hôi chảy ra ở nách. Cứ mỗi lần như thế khi ta cắn răng, dán lưỡi lên vòm miệng, đánh thẳng vào tâm thức, bắt tâm thức nghiền nát tâm thức, thì mồ hôi chảy ra ở nách, tình trạng đó chẳng khác gì như một người lực lưỡng túm đầu hay túm vai một người yếu đuối hơn mình, đánh đập người này, khắc phục và nghiền nát người này. Và dù một nguồn nghị lực không mệt mỏi dâng lên trong ta và một sự chú tâm vững chắc (mindfulness) vẫn còn giữ được, thế nhưng thân xác ta vẫn cứ bị rã rời và chao đảo, chẳng qua là vì ta bị kiệt lực trước sự cố gắng vô cùng đau đớn đó. Thế nhưng dù sự cảm nhận đau đớn đó dâng lên trong ta nhưng không hề tràn ngập và tồn lưu trong tâm thức ta (các phương cách khắc phục tâm thức trên đây tỏ ra vô cùng hung bạo, thế nhưng các sự thèm khát dục tính cũng là các cảm nhận hung bạo không kém, do đó hành động đập tan các sự thèm khát dục tính đòi hỏi một nghị lực phi thường, vượt lên trên sự thèm khát để có thể chế ngự sự thèm khát, sự cố gắng đó cũng tương tự như một người khỏe mạnh đánh đập một kẻ yếu đuối. Dưới đây Đức Phật sẽ cho biết là cách luyện tập đó có hiệu quả hay không ?).

« Ta lại suy nghĩ như thế này : ‘Ta hãy cứ thử luyện tập thiền định bằng cách nín thở xem sao ?’ Sau khi suy nghĩ như thế thì ta nín thở, không thở ra từ miệng và từ mũi. Trong khi ta làm như thế, thì có tiếng gió thổi mạnh trong hai lỗ tai (ừ tai), tương tự như tiếng gió trong ống thổi của người thợ rèn. Cứ mỗi lần như thế, khi ta nín thở không hít vào cũng không thở ra từ miệng và từ mũi, thì có tiếng gió thổi mạnh trong hai lỗ tai.

« Tuy nhiên, dù rằng một nguồn nghị lực không hề mệt mỏi dâng lên trong ta, thế nhưng thân xác ta vẫn cứ bị rã rời [...], sự cảm nhận đau đớn dù dâng lên trong ta, nhưng không hề tràn ngập và tồn lưu trong tâm thức ta (lập lại câu trên đây nhưng đã được cắt bớt để tránh dài dòng).

« Ta lại suy nghĩ như thế này : « Ta hãy cứ thử luyện tập thiền định xa hơn bằng cách nín thở xem sao ? » Sau khi suy nghĩ như thế thì ta nín thở không hít vào cũng không thở ra từ miệng, từ mũi và cả từ tai (*cố gắng không cảm nhận các luồng gió trong tai*). Trong khi ta làm như thế thì có tiếng gió thổi mạnh gây rối loạn trong đầu, tương tự như một người khỏe mạnh dùng một thanh kiếm thật sắc chém vào đầu. Cứ mỗi lần như thế, khi ta không hít vào cũng không thở ra từ miệng, từ mũi và cả từ tai, thì có các luồng gió gây rối loạn trong đầu.

« Thế nhưng, dù rằng một luồng nghị lực không hề mệt mỏi dâng lên trong ta, thế nhưng thân xác ta vẫn cứ bị rã rời [...], sự cảm nhận đau đớn dù dâng lên trong ta, nhưng không tràn ngập và tồn lưu trong tâm thức ta.

« Ta lại suy nghĩ như thế này : ‘Ta hãy cứ thử luyện tập thiền định xa hơn nữa bằng cách nín thở xem sao ?’ Sau khi suy nghĩ như thế thì ta nín thở không hít vào cũng không thở ra từ miệng, từ mũi và cả từ tai. Trong khi ta làm như thế thì một sự đau đớn thật mãnh liệt bùng lên trong đầu, tương tự như một người khỏe mạnh siết chặt một sợi dây da quanh đầu ta. Cứ mỗi lần như thế, khi ta không hít vào cũng không thở ra từ miệng, từ mũi và cả từ tai, thì một sự đau đớn thật mãnh liệt bùng lên trong đầu.

« Thế nhưng, dù rằng một luồng nghị lực không hề mệt mỏi dâng lên trong ta, nhưng thân xác ta vẫn cứ bị rã rời [...], sự cảm nhận đau đớn dù dâng lên trong ta, nhưng không tràn ngập và tồn lưu trong tâm thức ta.

« Ta lại suy nghĩ như thế này : ‘Ta hãy cứ thử luyện tập thiền định xa hơn nữa bằng cách nín thở xem sao ?’ Sau khi suy nghĩ như thế thì ta nín thở không hít vào cũng không thở ra từ miệng, từ mũi và cả từ tai. Trong khi ta làm như thế thì có các luồng gió xoáy trong bụng ta, tương tự như một người hàng thịt và người phụ việc mổ bụng một con bò bằng một con dao thật sắc. Cứ mỗi lần như thế, khi ta không hít vào cũng không thở ra từ miệng, từ mũi và cả từ tai, thì có các luồng gió thật mạnh xoáy trong bụng ta.

« Thế nhưng, dù rằng một nguồn nghị lực không hề mệt mỏi dâng lên trong ta, thân xác ta vẫn cứ bị rã rời [...], sự cảm nhận đau đớn dù dâng lên trong ta, nhưng không tràn ngập và tồn lưu trong tâm thức ta.

« Ta lại suy nghĩ như thế này : ‘Ta hãy cứ thử luyện tập thiền định xa hơn nữa bằng cách nín thở xem sao ?’ Sau khi suy nghĩ như thế thì ta nín thở không hít vào cũng không thở ra từ miệng, từ mũi và cả từ tai. Trong khi ta làm như thế thì một sự rát bỏng mãnh liệt bùng lên trên thân thể ta, tương tự như hai người khỏe mạnh nắm chặt hai cánh tay của một người yếu đuối hơn mình [nhắc bỏng] và đặt người này lên một hồ than hồng để nướng. Cứ mỗi lần như thế, khi ta ngưng thở không hít vào cũng không thở ra từ miệng, từ mũi và cả từ tai, thì một sự rát bỏng thật mãnh liệt bùng lên trên thân thể ta.

« Thế nhưng, dù rằng một nguồn nghị lực không hề mệt mỏi dâng lên trong ta, thân xác ta cũng cứ bị rã rời [...] sự cảm nhận đau đớn dù dâng lên trong ta nhưng không tràn ngập và tồn lưu trong tâm thức ta.

« Đến đây, các vị thiên nhân (*deva / gods / các vị trời*) sau khi trông thấy ta [trong tình trạng đó] bèn thốt lên : ‘Vị tu hành Gotama đã chết’. Một số các vị thiên nhân khác thì lại bảo : ‘Vị tu hành Gotama chưa chết, mà chỉ đang hấp hối’. Một số các vị thiên nhân khác nữa thì lại bảo : ‘Vị tu hành Gotama không phải là đã chết, nhưng cũng không phải là đang chết ; vị ấy là một vị Arahant (*A-la-hán*), bởi vì đây (*các sự khác khổ ấy*) là con đường của các vị Arahant’ (*thế nhưng con đường hành xác ấy không phải là con đường mang lại sự an bình tối thượng và tuyệt vời mà người thanh niên Gotama mong cầu*).

« Ta lại suy nghĩ như thế này : ‘Vậy ta hãy cứ thử hoàn toàn nhịn đói xem sao?’ Các vị thiên nhân tìm ta và bảo : ‘Thưa ngài, chớ nên nhịn đói triệt để như thế. Nếu cứ làm như thế thì tất chúng ta sẽ phải bơm thức ăn thiên giới vào các lỗ hổng trên thân thể ngài giúp ngài tồn vong. Ta lại suy nghĩ như thế này: ‘Nếu ta nhất quyết hoàn toàn nhịn đói thì tất sẽ được các vị thiên nhân bơm thức ăn thiên giới vào các lỗ hổng [trên thân thể ta], thì đây chỉ là cách mà ta nói dối’ (*chuyện đó không thể có được*). Ta bèn đuổi bọn thiên nhân ấy đi bằng cách nói lên : ‘Ta không cần đến chuyện ấy (*bơm thức ăn vào các lỗ hổng*. Xin đọc giả lưu ý : bài giảng này là dành cho một chú sa-di Bà-la-môn mới mười sáu tuổi, do đó cách xưng hô và thuật chuyện cũng như các hình ảnh ẩn dụ đôi khi mang tính cách khá trực tiếp và giản dị, thế nhưng đôi khi cũng khá dí dỏm và khôi hài. Chúng ta sẽ trở lại vấn đề này trong phần ghi chú dưới đây)’.

« Ta lại suy nghĩ như thế này : ‘Ta hãy cứ thử ăn uống thật ít, chẳng hạn mỗi lần chỉ ăn một tí xiu, dù là cháo nấu bằng hạt lăng (*lentil / một loại đậu gần giống*

như đậu xanh), cháo đậu tằm (vetch) hay cháo đậu hà-lan (pea). Khi ta làm như thế (ăn uống thật ít) thì thân thể ta gầy còm. Vì ăn ít, nên chân tay ta khăng khiu như các cọng dây nho hay các đốt tre. Vì ăn ít, nên hai móng của ta giống như móng chân của con lạc đà (đầu mỗi chân của con lạc đà có hai ngón to với hai móng tách xa nhau). Vì ăn ít, nên các chỗ lồi trên cột xương sống của ta chẳng khác gì như các hạt trai xâu lại với nhau. Vì ăn ít, nên các thớ xương sườn của ta trơ xương chẳng khác gì như các kèo nhà của một kho đụn đổ nát và tróc nóc. Vì ăn ít, nên ánh mắt của ta thụt sâu vào trong hố mắt, tương tự như ánh sáng lấp lánh phản chiếu từ mặt nước tận đáy của một cái giếng thật sâu. Vì ăn ít, nên da đầu của ta nhăn nheo như da một quả bí xanh phơi ra nắng gió. Vì ăn ít, nên mỗi khi sờ vào trước bụng thì tay ta chạm cả vào cột xương sống ; mỗi khi sờ vào cột xương sống [ở lưng] thì tay ta chạm cả vào da bụng. Vì ăn ít, nên mỗi khi tiểu tiện hay đại tiện thì ta thường hay ngã sấp mặt lên các thứ ấy ; nhằm làm dịu bớt các cơn đau, ta thường xoa bóp chân tay, và cứ mỗi lần như thế, khi xoa đến đâu thì lông tóc mọc nát tận gốc rụng khỏi thân thể ta đến đấy.

« Nhiều người trông thấy ta như thế thì họ thường thốt lên : ‘Vị tu hành Gotama quả là một người [có làn da] đen đúa’. Các người khác thì lại bảo : ‘Vị tu hành Gotama không phải là một người [có làn da] đen đúa, mà là một người có làn da nâu sẫm’. Các người khác nữa thì lại bảo : ‘Vị tu hành Gotama không phải là một người [có làn da] đen đúa, cũng không phải là một người [có làn da] nâu sẫm, mà là một người trước đây từng có một làn da đẹp đẽ. Chỉ vì ầm thực quá ít mà làn da trong sáng và rạng rỡ của ta trước đây không còn nữa’.

« Ta lại suy nghĩ như thế này : ‘Dù là bất cứ một người tu hành nào hay một vị thánh thiện nào (một vị Bà-la-môn nào) trong quá khứ từng phải gánh chịu các cảm nhận khổ đau, âu lo và tan nát, phát sinh từ các sự cố gắng (phấn đấu) của họ, thì họ cũng chỉ đủ sức đương đầu (equal / độ sức) với các cảm nhận [đau đớn] ấy, nhưng không vượt lên trên (exceed / khắc phục, vượt thoát, loại bỏ) được các cảm nhận [đau đớn] ấy’. Và dù là bất cứ một người tu hành nào hay một vị thánh thiện nào trong tương lai sẽ phải gánh chịu các cảm nhận khổ đau, âu lo và tan nát, phát sinh từ các sự cố gắng của họ, thì họ cũng chỉ đủ sức đương đầu với các cảm nhận ấy nhưng không vượt lên trên được các cảm nhận ấy. Và dù là bất cứ một người tu hành nào hay một vị thánh thiện nào trong hiện tại đang phải gánh chịu các cảm nhận khổ đau, âu lo và tan nát gây ra bởi các sự cố gắng của họ, thì họ cũng chỉ đủ sức đương đầu với các cảm nhận ấy nhưng không vượt lên trên được các cảm nhận ấy. Thế nhưng trước các hình phạt nặng nề (các cảm

nhận khổ đau, âu lo và tan nát) đó thì ta đã đạt được một thể dạng siêu việt hơn so với cấp bậc con người, kể cả đối với con người ở vào cấp bậc của họ dù có đạt được được sự hiểu biết và sự quán thấy của những con Người Cao quý, thì cũng vậy. Vì thế phải chăng có một con đường khác hơn đưa đến sự giác ngộ [đích thật] (con đường của những Người Cao quý – những người Bà-la-môn và những người bước theo các con đường tâm linh khác – chỉ là phương cách cải thiện và nâng cao sự hiểu biết và quán thấy của họ, sự hiểu biết và quán thấy đó chỉ đủ sức giúp họ đương đầu với các cảm nhận khổ đau, âu lo và tan nát, trái lại con đường của một vị Phật thì đi xa hơn, mang lại sự giác ngộ, sự thức tỉnh, vượt lên trên sự hiểu biết và quán thấy thông thường, vướng mắc bởi các sự u mê và lầm lẫn, hầu giúp mình hoàn toàn loại bỏ được các cảm nhận khổ đau, âu lo và tan nát, mang lại cho mình sự thanh thản và sự chấm dứt tuyệt đối của mọi sự hành thành, tức là không còn đưa đến sự già nua và cái chết) ?’

« Ta lại suy nghĩ như thế này : ‘Trong những lúc mà cha ta là Sakya đang bận rộn vì các việc triều đình (bản dịch tiếng Việt trong Đại Tạng Kinh thì cho biết là đang ‘đi cày’ !), thì ta ngồi dưới bóng mát của một cây táo đỏ (‘rose apple’, tiếng Pali trong nguyên bản là ‘jambu’, theo tư liệu của Wisdom Library thì tên khoa học của cây này là *Eugenia jambolana*, tiếng Việt là cây Vối rừng ?) xa hẳn các cảnh tượng thèm khát dục tính, tách ra khỏi các thứ dhamma vô ích (chữ dhamma trong trường hợp này không có nghĩa là Nguyên lý vận hành của thế giới mà chỉ có nghĩa là các hiện tượng, các sự kiện, nói chung là các mối lo toan và các sự sinh hoạt của vua cha cùng với những người khác) và [nhờ đó] ta đã đạt được sự hiểu biết trực tiếp tạo ra bởi sự hòa nhập và an trú bên trong thể dạng **jhāna thứ nhất** (nói chung trong phép luyện tập thiền định có bốn cấp bậc lắng sâu của tâm thức, gọi là bốn jhāna. Sự kiện trên đây cho thấy Đức Phật ngày từ lúc còn là một đứa trẻ đã có xu hướng tìm nơi vắng vẻ để suy tư, lánh xa khung cảnh thèm khát dục tính, các sự sinh hoạt thường tình. Ngoài ra cũng xin nhắc thêm là vị hoàng tử Gotama lập gia đình năm mười-sáu tuổi, đến năm hai-mươi-chín tuổi thì mới có con), và đi kèm với thể dạng đó là sự hiển hiện bền vững và tiên khởi nhất của một niềm phúc hạnh cùng với sự thích thú (pleasure / sự sáng khoái, sự thanh thoát) trên thân thể, phát sinh từ khung cảnh vắng vẻ (seclusion / ẩn dật, xa lánh các cảnh náo nhiệt và bon chen). Phải chăng đây là con đường đưa đến sự Tỉnh thức (Enlightenment / sự Tỉnh ngộ, sự Giác ngộ. Câu này cho thấy người thanh niên Gotama đã có ý định tìm cho mình một con đường, một lối sống khác hơn từ khi còn rất trẻ. Ý định xa lánh sự sinh hoạt thường tình đó đã trở thành một quyết tâm không lay chuyển khi người thanh niên Gotama vừa được

hai-mươi-chín tuổi, đúng vào lúc vợ mình vừa sinh một đứa con trai. Sự sinh đó đánh dấu điểm khởi đầu của một quá trình đưa đến sự hình thành của một chúng sinh, mang lại cho chúng sinh ấy khổ đau và mọi thứ bất toại nguyện trong cuộc sống, trong đó kể cả sự kết thúc là sự già nua và cái chết. Sự ý thức đó phải chăng đã khiến người thanh niên Gotama trực nhận được trách nhiệm của mình trong quá trình đưa đến một sự hình thành, tức là sự sinh của con mình. Sự trực nhận về trách nhiệm đó phải chăng đã khiến người thanh niên ra đi để tìm một con đường rộng lớn và cao cả hơn cho mình, cho con mình sau này cũng như cho tất cả các chúng sinh?). Khi hồi tưởng lại các điều đó (cấp bậc lắng sâu thứ nhất của thiền định trong lúc ngồi yên lặng dưới một gốc cây táo đỏ) thì ta vụt nhận ra rằng: ‘Con đường ấy quả đúng là con đường đưa đến sự tỉnh thức’ (Đức Phật ý thức được con đường giải thoát khi còn là một cậu bé ngồi dưới bóng mát của một gốc cây táo đỏ, trong lúc cha mình đang bận rộn với công việc quản lý gia đình và xã hội).

« Ta lại suy nghĩ như thế này: ‘Tại sao ta lại phải khiếp sợ (e sợ, dè dặt) trước sự thích thú đó (tức là sự sáng khoái và thanh thoát trong khung cảnh vắng lặng khi tâm thức bắt đầu lắng sâu vào thể dạng thứ nhất của phép thiền định)? Sự thích thú đó khác hẳn với sự thích thú tạo ra bởi sự thèm khát dục tính và các thứ dhamma vô ích (các sự sinh hoạt phức tạp và đa dạng, phản ánh sự thúc đẩy của các thứ bản năng sinh tồn, truyền giống và sợ chết)’.

« Ta lại suy nghĩ như thế này: ‘Ta không hề khiếp sợ sự thích thú đó, bởi vì nó khác hẳn với sự thích thú tạo ra bởi sự thèm khát dục tính và các thứ dhamma vô ích’ (trong bài giảng này Đức Phật đặc biệt nhấn mạnh và nhắc đến sự nguy hiểm của sự thèm khát dục tính. Phải chăng vì bài giảng này là dành cho một người sa-di còn trẻ?).

« Ta lại suy nghĩ như thế này: ‘Sự thích thú đó không thể nào đạt được bằng một thân thể hốc hác (vì thiếu ăn). Vậy ta cứ thử ăn các thức ăn cứng - một ít cơm và một mẩu bánh bột xem sao?’ Thế là ta bắt đầu ăn thức ăn cứng - một ít cơm và một mẩu bánh bột. Trong khi ấy thì năm người tỳ-kheo (năm người bạn đồng tu) hy vọng ta sẽ làm được một cái gì đó (cao cả và lý tưởng hơn), và họ nghĩ như thế này: ‘Nếu người tu hành Gotama làm được một điều gì đó thì tất cả vị ấy sẽ nói lên với chúng ta’. [Thế nhưng] sau khi [trông thấy] ta ăn một ít cơm và một mẩu bánh bột, thì năm người tỳ-kheo tỏ vẻ kinh tởm, điều đó khiến ta suy nghĩ [thay họ] bằng cách nói lên như sau: ‘Người tu hành Gotama thiếu cả lòng bao dung

đổi với chính mình, vị ấy đánh mất sự phấn đấu (*lòng quyết tâm*) và đã quay lại với các thứ cao lương mỹ vị’.

« Thế rồi khi ta bắt đầu ăn các thức ăn cứng và tìm lại được sức khỏe, hoàn toàn loại bỏ được các sự thèm khát dục tính, tách xa mọi thứ dhamma (*các hiện tượng, các sự sinh hoạt*) vô ích, ta hòa nhập và an trú bên trong **jhāna thứ nhất** [của phép thiền định], đồng thời phát động một sự chú tâm vững chắc (*sustained / thẳng bằng*) ở thể dạng tiên khởi nhất, gọi lên một niềm phúc hạnh và các sự thích thú trên thân thể, phát sinh từ khung cảnh ẩn dật (*seclusion / khung cảnh vắng lặng, lánh xa các sự sinh hoạt / các dhamma vô ích*).

« Từ thể dạng tĩnh lặng phát sinh từ sự chú tâm tiên khởi và vững chắc đó, ta hòa nhập và an trú bên trong thể dạng **jhāna thứ hai**, mang lại sự tự tin và sự hợp nhất (*singleness / sự nhất thể*) của tâm thức (*sự tập trung và cô đọng của tâm thức, gom tụ các nguồn năng lực tâm thần bị phân tán qua các sự suy nghĩ tán mạn*). Sự chú tâm tiên khởi (*initial application*) và sự chú tâm vững chắc (*sustained application*) (*trong thể dạng jhāna thứ nhất*) không còn nữa (*cả hai đều tan biến hết một cách tự nhiên, không còn phải cố gắng loại bỏ các sự thèm khát và phát động sự tập trung vững chắc hiện lên trong thể dạng jhāna thứ nhất*), duy nhất chỉ còn lại một niềm phúc hạnh và các sự cảm nhận thích thú phát sinh từ sự tập trung tâm thần (*sự hợp nhất và cô đọng của tâm thức thực hiện được trong thể dạng jhāna thứ nhất*).

« Tiếp theo đó, từ sự lắng xuống (*sự tan biến*) của niềm phúc hạnh (*hiện lên trong Jhāna thứ hai*), ta an trú trong sự thanh thản (*equanimity / upekkhā / sự buông xả*) và sự tỉnh thức (*aware / sự cảnh giác, tỉnh táo, minh mẫn*) trong thể dạng chú tâm bền vững (*mindful / chánh niệm / vững chắc, thẳng bằng*) và tròn đầy (*fully / trọn vẹn*), và dù vẫn còn cảm nhận được các sự thích thú trên thân thể, thế nhưng ta cũng đã [bắt đầu] hòa nhập và an trú trong **jhāna thứ ba**, và điều đó có thể khiến những Người Cao quý phải thốt lên : ‘Vị ấy đã hòa nhập được vào một thể dạng thường trú êm ả, phản ánh sự thanh thản (*equanimity / buông xả*) và sự thẳng bằng của tâm thức (*mindful / chánh niệm*)’.

« Với sự buông bỏ sự thích thú và cả đớn đau trên thân thể, cùng với với sự tan biến của niềm hân hoan và cả đau buồn trong tâm thần trước đó, ta hòa nhập và an trú trong **jhāna thứ tư**, một thể dạng không-đơn-đau cũng không-thích-thú, phản ánh thể dạng của một tâm thức tròn đầy (*mindfulness / chánh niệm / sự chú*

tâm vững chắc và thăng bằng) phát sinh từ sự thanh thản (upekkhā / equanimity / buông xả).

« Sau khi tâm thức ở thể dạng cô động (tập trung và hợp nhất, năng lực không bị thất thoát) đã được hoàn toàn tinh khiết hóa, trở nên rạng ngời, không vấy bẩn, loại bỏ được các khiếm khuyết, trở nên mềm dẻo, dễ chủ động, vững chắc, đạt được thể dạng không lay chuyển (imperturbability / không xao động), thì ta dồn tâm thức [cô động đó], hướng thẳng tâm thức [cô động đó] vào sự hiểu biết về sự hồi tưởng các kiếp sống trong quá khứ.

« Ta nhớ lại được các kiếp sống của ta trong quá khứ, một sự sinh, hai sự sinh, ..., năm sự sinh, mười sự sinh..., năm mươi sự sinh, một trăm sự sinh, một ngàn sự sinh, một trăm ngàn sự sinh, xuyên qua những khoảng thời gian thật dài (aeons) liên quan đến sự co thắt của vũ trụ, xuyên qua những khoảng thời gian thật dài liên quan đến sự trương nở của vũ trụ, xuyên qua những thời gian thật dài liên quan đến sự co thắt và trương nở của vũ trụ : ‘Tại nơi này, ta từng mang tên như thế này, thuộc vào sắc tộc này, vóc dáng của ta như thế này, thức ăn của ta như thế này, các cảm nhận thích thú và cả đớn đau của ta như thế này, kiếp sống của ta kéo dài như thế này ; ta chết tại nơi này và lại sinh ra tại nơi khác ; thế rồi ta lại mang một tên khác, thuộc một sắc tộc khác, mang một vóc dáng khác, thức ăn của ta như thế này, các cảm nhận thích thú và cả đớn đau của ta như thế này, kiếp sống của ta kéo dài như thế này ; ta chết tại nơi này và lại sinh ra tại một nơi khác nữa’. Đây là các chi tiết và các đặc điểm của vô số các kiếp sống của ta trong quá khứ mà ta đã nhớ lại (sự tiếp nối giữa các sự hiện hữu khác nhau xuyên qua không gian và thời gian vô tận, nêu lên một sự chuyển biến liên tục của sự sống, đồng thời cũng cho thấy trên dòng chuyển động đó không hề có một cái tôi trường tồn nào cả, mà chỉ là các tác động lôi kéo nhau theo quy luật nguyên nhân và hậu quả mà thôi).

« Đây là sự Hiểu Biết Đích Thật mà ta đã đạt được vào canh một trong đêm [Giác ngộ]. Khi sự u mê (vô minh) được loại bỏ thì sự Hiểu Biết Đích Thật sẽ hiện lên, khi bóng tối được loại bỏ thì ánh sáng sẽ hiện lên. Cũng vậy, niềm phúc hạnh sẽ hiện lên với một người khi thực hiện được sự an trú trong thể dạng cảnh giác, hăng say và chủ động được chính mình.

(Ghi chú : theo truyền thống văn hóa Ấn độ thì một ngày gồm có tám thời / prahara, căn cứ vào lúc mặt trời mọc và lúc mặt trời lặn ; ban ngày gồm bốn

thời : từ sáu giờ sáng đến chín giờ sáng, từ chín giờ sáng đến giữa trưa, từ giữa trưa đến ba giờ trưa, từ ba giờ trưa đến sáu giờ chiều ; ban đêm có bốn thời còn gọi là bốn canh : canh một từ sáu giờ chiều đến chín giờ tối, canh hai từ chín giờ tối đến nửa đêm, canh ba từ nửa đêm đến ba giờ sáng, canh tư từ ba giờ sáng đến sáu giờ sáng. Vị Gotama sau một đêm suy tư đã đạt được sự Tỉnh thức và trở thành một Vị Phật vào lúc canh ba, trước khi mặt trời mọc đánh dấu một ngày mới cho nhân loại. Điều đó thiết nghĩ đôi khi biết đâu cũng có thể nhắc nhở chúng ta nên nhìn vào chính mình, nhìn vào thế giới để tập suy nghĩ chín chắn và sâu xa hơn, thay vì cứ mặc cho các thứ bản năng dẫn lối và thúc đẩy chúng ta mò mẫm trong một đêm tối mênh mông và bất tận ?).

« Sau khi tâm thức cô đọng (tập trung và hợp nhất, năng lực không bị thất thoát) trở nên tinh khiết, rạng ngời, không vấy bẩn, loại bỏ được các khiếm khuyết, trở nên mềm dẻo, linh hoạt, dễ chủ động, vững chắc, đạt được thể dạng không lay chuyển, thì ta dồn tâm thức [cô đọng đó], hướng thẳng tâm thức [cô đọng đó] vào sự hiểu biết liên quan đến sự tan biến và hiển hiện của chúng sinh (trước hết Đức Phật hướng sự tập trung tâm thần để quán thấy các kiếp sống quá khứ của chính mình, sau đó là các kiếp sống của tất cả các chúng sinh khác. Sự sống này tiếp nối với sự sống khác xuyên qua các thời gian thật dài phản ánh sự diễn tiến của sự sống nói chung. Đức Phật từng là một chúng sinh và cũng đã từng trải qua sự diễn tiến của sống đó trong quá khứ. Ngoài ra Đức Phật – qua tâm thức cô đọng của mình – còn quán thấy được sự diễn biến mang tính cách tiếp nối của sự sống đó tùy thuộc vào các ‘hành động’ / kamma của từng mỗi chúng sinh, xuyên qua sự tương tác và tương liên với tất cả các chúng sinh khác, từ thức ăn, cho đến tên gọi, vóc dáng, chủng tộc, và cả môi trường chung quanh, trong các hoàn cảnh thuận lợi hay khổ đau, mang lại cho mình sự hiểu biết và ý thức, hoặc rơi vào các cảnh hưởng u mê, đưa đẩy mình sinh ra tại ngôi làng này hay ngôi làng khác, trên quê hương này hay quê hương kia).

« Từ sự quán thấy siêu việt (heavenly / siêu nhiên, vượt bậc) đã được tinh khiết hóa, vượt cao hơn khả năng con người, ta trông thấy sự tan biến (cái chết) và hiển hiện (sự sinh) của chúng sinh, thuộc các cấp bậc thấp hay cao, xinh đẹp hay xấu xí, có cung cách hành xử tốt lành hay xấu xa ; ta hiểu được sự diễn biến của chúng sinh tùy thuộc vào các kamma (các hành động / nghiệp) của họ, chẳng hạn như : ‘Các chúng sinh này thì phải gánh chịu [hậu quả phát sinh] từ cung cách hành xử tội tệ của mình trong các lãnh vực thân xác, ngôn từ và tâm thức, chẳng hạn như phí báng các vị Cao quý, tạo ra các hậu quả phát sinh từ các quan

điểm sai lầm tùy thuộc vào các kamma (hành động / nghiệp) của họ, thì sau khi thân xác tan rã khi cái chết xảy ra, thì họ sẽ hiển hiện trong các hoàn cảnh cơ hàn (nghèo đói, bần hàn), mang số phận đọa đày (cơ cực), kể cả có thể rơi vào cảnh giới địa ngục (cảnh huống vô cùng khổ đau trong thế giới) ; thế nhưng các chúng sinh khác thì xứng đáng hơn, có cung cách hành xử tốt đẹp trong trên thân xác, qua ngôn từ và trong tâm thức, không phỉ báng các vị Cao quý, có các quan điểm đúng đắn, tạo ra các hậu quả đúng đắn phát sinh từ các kamma (hành động / nghiệp) của mình, thì sau khi thân xác tan rã khi cái chết xảy ra, thì họ sẽ hiển hiện trong một cảnh giới tốt đẹp, kể cả trong cảnh giới của các thiên nhân' (xin nhắc lại : từ cổ chí kim , ý niệm về các vị thiên liêng bàng bạc trong tất cả mọi tín ngưỡng, người Tây phương gọi là gods, dieux..., chữ 'thiên nhân' / deva là một thuật ngữ nêu lên trong các kinh Veda / Vệ-đà của Ấn giáo dùng để mô tả các nhân vật thiêng liêng nơi cõi thượng giới. Phật giáo vay mượn thuật ngữ này – nếu có thể nói như vậy – để nói đến các chúng sinh rất thật trong thế giới này, thế nhưng thuộc các cấp bậc cao hơn và thiêng liêng hơn con người, hàm chứa các khả năng khác hơn hoặc siêu việt hơn con người, và họ cũng có thể mang các thể dạng hay các hình tướng mà con người không nhận biết được hay trông thấy được họ bằng đôi mắt 'vật chất' và 'cụ thể' của mình). Nhờ vào sự quán thấy siêu việt đã được tinh khiết hóa, vượt lên trên khả năng con người, ta trông thấy được sự tan biến và sự hiển hiện của chúng sinh, thuộc các cấp bậc thấp hay cao, xinh đẹp hay xấu xí, có cung cách hành xử tốt lành hay xấu xa ; ta hiểu được sự diễn biến của các chúng sinh tùy thuộc vào kamma của họ.

« Đây là sự Hiểu Biết Đích Thật thứ hai mà ta đã đạt được vào cảnh hai trong đêm [Giác ngộ]. Khi sự u mê (vô minh) được loại bỏ thì sự Hiểu Biết Đích Thật sẽ hiện lên; khi bóng tối được loại bỏ thì ánh sáng sẽ hiện lên, cũng vậy hạnh phúc sẽ hiện lên với một người an trú trong sự cảnh giác, sự hăng say và chủ động được chính mình (Đức Phật mô tả thật minh bạch, trực tiếp và cụ thể sự Giác ngộ là gì : Sự Giác ngộ đó cũng tương tự như khi bóng tối được quét sạch thì ánh sáng hiện lên. Sự cảnh giác, hăng say và chủ động được chính mình sẽ mang lại Trí tuệ, Trí tuệ sẽ mang lại sự hiểu biết : đây là khổ đau, đây là nguyên nhân đưa đến khổ đau, đây là sự chấm dứt khổ đau, đây là con đường đưa đến sự chấm dứt khổ đau...).

« Khi tâm thức cô đọng (tập trung và hợp nhất, năng lực không bị phân tán) trở nên tinh khiết, rạng ngời, không vấy bẩn, loại bỏ được các khiếm khuyết, trở nên mềm dẻo, linh hoạt, dễ chủ động, vững chắc, đạt được thể dạng không lay

chuyển, thì ta dồn tâm thức [cô động đó], hướng thẳng tâm thức [cô động đó] vào sự hiểu biết sau khi đã loại bỏ được các thứ ô nhiễm. Nhờ đó :

«Ta đạt được sự hiểu biết trực tiếp : **‘Đây là khổ đau’**.

Ta đạt được sự hiểu biết trực tiếp : **‘Đây là nguyên nhân đưa đến khổ đau’**.

Ta đạt được sự hiểu biết trực tiếp : **‘Đây là sự chấm dứt khổ đau’**.

Ta đạt được sự hiểu biết trực tiếp : **‘Đây là con đường đưa đến sự chấm dứt khổ đau’**.

Ta đạt được sự hiểu biết trực tiếp : **‘Đây là những thứ ô nhiễm tâm thân’**.

Ta đạt được sự hiểu biết trực tiếp : **‘Đây là nguyên nhân làm phát sinh ra các sự ô nhiễm’**.

Ta đạt được sự hiểu biết trực tiếp : **‘Đây là sự chấm dứt của các thứ ô nhiễm [tâm thân]’**.

Ta đạt được sự hiểu biết trực tiếp : **‘Đây là con đường đưa đến sự chấm dứt các thứ ô nhiễm [tâm thân]’**.

« Khi ta hiểu được và trông thấy được các điều đó, thì tâm thức ta loại bỏ được các sự ô nhiễm tạo ra bởi sự thèm khát dục tính, các sự ô nhiễm mang lại bởi sự hiện hữu, các sự ô nhiễm phát sinh từ sự u mê (vô minh). Sau khi các thứ ấy đã bị tẩy xóa thì sự hiểu biết hiện lên như sau : ‘Sự giải thoát chính là như vậy’. Ta đạt được sự hiểu biết trực tiếp : ‘Sự sinh đã chấm dứt, cuộc sống thánh thiện đã được thực hiện, những gì cần phải làm đã được hoàn tất, các thứ ấy không còn vượt xa hơn được nữa (các thứ ô nhiễm của sự thèm khát dục tính, các thứ ô nhiễm của sự hiện hữu, các thứ ô nhiễm của sự u mê tâm thân, tất cả không còn tiếp tục kéo dài thêm được nữa. Sự Giác Ngộ giản dị là như vậy : tất cả mọi sự hình thành đều dừng lại, sự sinh không xảy ra, sự già nua và cái chết không xảy ra, bởi vì nguyên nhân đưa đến sự già nua và cái chết không còn nữa)’.

« Đây là sự Hiểu Biết Trực Tiếp thứ ba mà ta đã đạt được vào canh ba trong đêm [Giác ngộ]. Khi sự u mê (vô minh) được loại bỏ thì sự Hiểu Biết Đích Thật sẽ hiển hiện ; khi bóng tối được loại bỏ thì ánh sáng hiện lên, tương tự như hạnh phúc hiện lên với một người an trú trong sự cảnh giác, sự hăng say và chủ động được chính mình (sự giác ngộ thứ nhất hiện lên vào canh một : **đây là khổ đau**, sự giác ngộ hiện lên vào canh hai : **đây là nguyên nhân đưa đến khổ đau** ; sự Giác ngộ tối thượng vào canh ba : **đây là sự chấm dứt của khổ đau** ; sự Giác ngộ cuối cùng vào canh tư khi vị Gotama đứng lên vào lúc hừng đông đang lộ dạng : **đây là con đường đưa đến sự chấm dứt khổ đau**, bốn sự giác ngộ liên tiếp đó phải

chăng đã giúp một số người trong chúng ta, sau khi đã xóa bỏ được bóng tối của sự u mê, có thể nhận thấy được từng bước chặn mình trên con đường đó ?).

Sau khi được nghe những lời ấy thì người sa-di thánh thiện Saṅgārava (tức là cậu thanh niên sa-di mười sáu tuổi theo đạo Bà-la-môn) thốt lên : ‘Thưa Ngài, vị Thầy Gotama quả không phải là một người phấn đấu tầm thường. Thưa Ngài, vị Thầy Gotama là một vị phấn đấu thật oai hùng (heroic / dũng cảm, hào hùng), một vị Arahant (A-la-hán) đã Hoàn Toàn Giác Ngộ. Thế nhưng thưa Thầy Gotama, [theo Thầy] thì có các vị trời (gods / các vị thiên nhân) hay không (người thanh niên Saṅgārava vẫn còn bị ám ảnh bởi tín ngưỡng đa thần của mình là đạo Bà-la-môn với cả một đám mây mù các vị trời trên thượng giới) ?

« Nay Bhāradvāja, đối với ta thì có vẻ hữu lý khi cho rằng có các vị trời (đạo Bà-la-môn cho rằng cõi thiên gồm có vô số các vị trời, cao nhất là ba vị Brahmā / Phạm Thiên : một vị giữ vai trò Sáng tạo, một vị giữ vai trò Hủy hoại, và một vị giữ vai trò Quản lý. Phật giáo chỉ nói đến chúng sinh trong thế giới này, trong đó gồm nhiều thể dạng chúng sinh khác biệt nhau, từ một con vi khuẩn cho đến con người và cả các cấp bậc cao hơn con người, và các cấp bậc cao hơn con người thì thường được gọi là các thiên nhân / deva như đã được giải thích trên đây) ».

« Thưa Thầy Gotama, vậy là thế nào ? Khi hỏi Thầy : ‘Có các vị trời hay không ?’ thì Thầy bảo rằng : ‘Theo sự hiểu biết của ta thì có vẻ hữu lý khi cho rằng có các vị trời ! Nếu quả là như thế, thì phải chăng những gì mà Bhāradvāja (tức là người sa-di Bà-la-môn) nêu lên không hẳn là trống không (vô nghĩa) và sai lầm ?’ (ý nói sự hiện hữu của các vị trời ‘có vẻ’ hợp lý, thế nhưng sự hợp lý đó chỉ thật sự xảy ra bên trong tâm thức của những người cho rằng là ‘có trời’, trong số đó có người thanh niên Bhāradvāja. Vì vậy sự hiện hữu đó không nhất thiết là hoàn toàn ‘trống không’, vô nghĩa hay sai lầm, mà là một sự sáng tạo thật sự và cụ thể – nếu có thể nói như vậy – bên trong tâm trí hay tâm thức của những người tin là ‘có trời’. Vì vậy, khi người thanh niên Bhāradvāja nêu lên câu hỏi đó thì sự hiện hữu của các vị trời tự động hiện lên – ít nhất là ở một cấp bậc nào đó, qua một sự gợi ý, tương tượng hay hình dung nào đó – bên trong tâm thức của người thanh niên Bharadvāja).

« Nay Bhāradvāja, khi nêu lên câu hỏi : ‘Có các vị trời hay không ?’, thì một người nào đó dù trả lời là : ‘Có các vị trời’ hoặc trả lời là : ‘Đối với tôi thì có vẻ

hữu lý khi cho rằng là có các vị trời', thì có thể nêu lên lời kết luận, không một chút do dự, là bất cứ một vị thông thái nào (một vị Bà-la-môn nào) cũng đều cho rằng là có các vị trời' (vì thế tranh cãi chỉ là vô ích, khi đã cho rằng có các vị trời, thì sự hiện hữu của các vị ấy là một sự hữu lý, một sự hiển nhiên) ».

« Vậy thì tại sao Thầy Goatama lại không trả lời tôi duy nhất bằng câu thứ nhất (tức là 'có các vị trời') ? ».

« Nay Bhāradvāja, quan điểm phổ biến nhất trong thế giới là có các vị trời (thế giới ở đây có nghĩa là thế giới của những người Bà-la-môn thời bấy giờ và cũng có thể là cả thế giới của chúng ta ngày nay, vì vậy sự chấp nhận đó có vẻ phù hợp với thực tế, nhưng cũng phù hợp với cách hành xử của Đức Phật là không bao giờ tranh cãi với bất cứ ai về bất cứ một quan điểm nào. Câu trả lời trên đây vô cùng khéo léo : vừa chấp nhận, vừa phủ nhận, nhưng cũng vừa tránh né cả hai : không chấp nhận nhưng cũng không phải là không phủ nhận. Đối với chúng ta cũng vậy chỉ nên cố gắng tinh khiết hóa tâm thức mình, biến cải tâm thức mình, nhưng không tìm cách tinh khiết hóa tâm thức kẻ khác, tranh cãi với bất cứ ai cả) ».

Sau khi điều đó (câu trả lời đó) được nêu lên thì người sa-di thánh thiện Bà-la-môn thốt lên : « Tuyệt vời thay, thưa Thầy Gotama... tôi là một trong số những người tìm đến với Thầy để được quy y với Thầy suốt cuộc đời tôi ».

Vài lời ghi chú

Bối cảnh cũng như các tình tiết nêu lên trong bài giảng trên đây cho thấy thật rõ nét Giáo huấn của Đức Phật được hình thành trong khung cảnh xã hội đẳng cấp, ảnh hưởng bởi các bộ kinh Veda (Vệ-đà) và đạo Bà-la-môn. Thế nhưng các nhân vật, từ Bà Dhanañjānī đến người thanh niên Saṅgārava, từ các vị thầy của Đức Phật và cả chính Ngài, và có thể là cả năm vị đồng tu với Ngài, tất cả từng là những người thuộc đẳng cấp cao nhất và được quý trọng nhất trong xã hội, tức là đẳng cấp của những người 'thánh thiện' Bà-la-môn. Thế nhưng sự Giác ngộ của Đức Phật dường như bắt đầu rất sớm từ lúc một cô bé sống trong một thôn xóm hẻo lánh trong một góc rừng heo hút, hiển dưng một bát com nấu với sữa cho một người tu hành kiệt lực là Gotama.

Nếu đôi bàn tay đầy lòng thương cảm của một cô bé cùng sức mạnh và lòng quyết tâm của một người tu hành nói lên được một ý nghĩa nào đó, thì đây chính là điểm khởi hành của một con đường thật rộng lớn đưa đến sự hình thành của một nền Tư tưởng siêu việt, được quảng bá trên khắp các vùng lục địa, xuyên qua hơn hai-mươi-lăm thế kỷ cho đến ngày nay. Thế nhưng nền Tư tưởng đó của người tu hành Gotama từ nguyên thủy không nhằm mục đích nêu cao đẳng cấp lãnh đạo của những người Bà-la-môn trong xã hội thời bấy giờ, cũng không vinh danh các vị trời trên thiên giới nêu lên trong các kinh Veda, mà chỉ là để chạm thật nhẹ năm ngón của bàn tay phải của mình vào mặt đất, vào sự khổ đau của con người trên hành tinh này.

Commenté [A2]:

Thật vậy, sau một đêm trầm tư và suy nghĩ dưới một cội cây trong một khu rừng hoang vắng, thì vị Gotama vụt bừng tỉnh trước một sự quán thấy và hiểu biết vô song, chưa hề có ai biết đến hay nói đến. Vị ấy liền hướng bàn tay phải của mình xuống phía dưới, các đầu ngón tay chạm vào mặt đất, để mượn địa cầu này làm nhân chứng cho sự ‘Tỉnh ngộ’ của mình đối với thế giới và sự khổ đau của tất cả chúng sinh trong thế giới. Cử chỉ ấy kinh sách gọi là *Bhūmisparsha-mudrā*, nghĩa từ chương là ‘chạm vào địa cầu’ hay ‘chạm vào mặt đất’. Nếu lòng từ tâm trong lòng bàn tay của cô bé là hạt giống thì chủ đích của năm ngón tay của Vị Giác ngộ là đưa hạt giống đó vào thế giới. Đây là cách phải nhìn vào *Dhamma* của Đức Phật và phải chăng cũng là cách mà Đức Phật nhắc nhở bổn phận của chúng ta đối với địa cầu này. Từ khi rời bỏ gia đình cho đến khi nằm xuống lần cuối cùng trên mặt đất trong một khu rừng giữa hai gốc cây sala, phải chăng cũng là cách mà Vị Gotama nêu lên tấm gương về bổn phận và sự hy sinh của mình vì tất cả chúng sinh trên địa cầu này, trên mặt đất này, trong đó kể cả chúng ta hôm nay ?



Đức Phật Śākyamuni.

(Tượng đồng thếp vàng, khoảng thế kỷ XVII-XVIII, Bảo tàng viện Patan, Népal)

Các ngón tay của bàn tay phải chạm vào mặt đất nói lên sự tỉnh ngộ về thế giới này, bàn tay trái để ngửa gác lên đôi chân biểu trưng cho phép thiền định mang lại cho người tu tập một sự hiểu biết siêu việt. Cử chỉ yên lặng nhưng rất mạnh đó nói lên nền tảng và chủ đích của toàn bộ Phật giáo.

Ngoài ra bài giảng trên đây cũng nêu lên một điều vô cùng quan trọng khác, đó là cách Đức Phật xác định và phân loại các vị thầy thiết lập các tín ngưỡng theo ba nhóm khác nhau :

1- Nhóm thứ nhất gồm các vị thầy dựa vào các *truyền thuyết*, các huyền thoại lưu lại từ lâu đời để thành lập các tín ngưỡng, chẳng hạn như trường hợp các vị thầy sáng lập các trào lưu tín ngưỡng trong Ấn giáo bằng cách căn cứ vào các truyền thuyết nêu lên trong các bộ kinh Veda / Vệ-đà, và ‘đứng ra giảng dạy các nguyên tắc căn bản về một cuộc sống thánh thiện’

2- Nhóm thứ hai gồm các vị thầy dựa vào các *‘sự hợp lý’* mang tính cách ‘tự biện’ (speculative), có nghĩa dựa vào một sự lập lý trong lãnh vực tâm linh vượt lên trên sự hợp lý thông thường của lý trí, nói một cách khác là một sự ‘hợp lý bất khả tri’ (rationalist sceptic), tức là phải dựa vào *‘đức tin’* để ‘tin’ vào sự ‘hợp lý’ đó – chẳng hạn như các trào lưu tín ngưỡng hữu thần thời bấy giờ và cả trong thế giới ngày nay. Các vị thầy này dựa vào đức tin đó để ‘giảng dạy các nguyên tắc căn bản về một cuộc sống thánh thiện’.

3- Nhóm thứ ba gồm các vị thầy, dựa vào *sự hiểu biết trực tiếp*, một sự quán thấy sáng suốt, minh bạch và vững chắc, về bản chất của thế giới và sự sống trong thế giới. Sự hiểu biết và quán thấy đó là do mình thực hiện được bởi chính mình, từ bên trong tâm thức tập trung, cô đọng, thăng bằng và sáng suốt của mình, một sự quán thấy chưa hề có ai biết đến hay nói đến, và sau đó thì ‘đứng ra giảng dạy về các nguyên tắc căn bản về một cuộc sống thánh thiện’. Đức Phật cho biết mình là một vị Thầy thuộc vào nhóm thứ ba này.

Sự nhận xét và phân loại các vị thầy và các thể loại tín ngưỡng trên đây trước hết giúp chúng ta có một ý niệm tổng quát về *Dhamma* của Đức Phật và cốt lõi của Phật giáo là gì, sau đó là để nhận định vị trí của Phật giáo trong đại gia đình tín ngưỡng của nhân loại nói chung, và sau hết trên phương diện cá nhân thì đây là cách giúp chúng ta chọn lựa các vị thầy, qua sự hiểu biết và quán thấy trực tiếp và minh bạch của họ, nhằm giúp chúng ta tự biến cải con người mình và tâm thức

mình ngay trong thời điểm này và trong thế giới này. Phật giáo không phải là một tôn giáo hứa hẹn là như vậy.

Cách xác định và gộp chung các vị Thầy theo ba nhóm trên đây đã đặc biệt thu hút sự quan tâm của rất nhiều học giả Tây phương và cả trên thế giới. Rất nhiều sách cũng như các bài khảo luận nêu lên sự nhận xét này. Chẳng hạn như trong quyển *'La Philosophie du Bouddha' (Triết học của Đức Phật / nxb Editions de la Sagesse, 1995, tr. 23)* học giả Môhan Wijayaratna có nêu lên và giải thích cặn kẽ về cách xác định các vị thầy trên đây. Một học giả Phật giáo khác rất uyên bác của Malaysia là Piya Tan trong một bài khảo luận và phiên dịch về bài giảng này trên trang mạng *The Minding Center* cũng đặc biệt nhấn mạnh đến cách xác định về các vị thầy trên đây của Đức Phật. Sự xác định đó cho thấy Đức Phật là vị Thầy duy nhất trong số các vị thiết lập tôn giáo không dựa vào các truyền thống hay một sức mạnh thiêng liêng bên ngoài, mà chỉ dựa vào một sự hiểu biết thật sâu xa về bản chất của con người và của thế giới, một sự hiểu biết phát sinh từ thể dạng tập trung, hợp nhất và thăng bằng của tâm thức mình. Thế nhưng trên dòng lịch sử, người sau đã dựng lên một hậu cảnh tín ngưỡng hoặc khoác lên chiếc áo của một triết gia cho sự hiểu biết vô song đó của Đức Phật. Tuy thế hậu cảnh và chiếc áo triết gia đó không hẳn là một sự dư thừa mà đã góp phần không nhỏ trên đường quảng bá nền Tư tưởng thiết thực cùng những lời chỉ dạy cụ thể rút tía từ nền Tư tưởng đó của Đấng thế Tôn. Các kinh nghiệm bản thân của chính Đức Phật do Đức Phật nêu lên trong bài thuyết giảng trên đây phải chăng có thể giúp chúng ta hiểu được – ít nhất là một phần nào đó, một khía cạnh nào đó của *Dhamma* và chủ đích của Phật giáo nói chung là gì ?

Sau khi giải thích cho người thanh niên Bà-la-môn về ba thể loại các vị Thầy thì Đức Phật cho biết là chủ đích của mình khi rời bỏ gia đình là để tìm kiếm ***'một cái gì đó ích lợi hơn, mong cầu một sự an bình tối thượng và tuyệt vời hơn'***. Thế rồi người thanh niên Gotama tìm đến với hai vị Thầy : vị thứ nhất là Ālāra Kālāma và vị thứ hai là Uddaka Rāmaputta. Sau khi tu học với họ thì người thanh niên Gotama hiểu được và đạt được rất nhanh chóng các *Dhamma* của họ, và tuy cả hai người Thầy đều mong muốn người đệ tử lưu lại để cùng tu tập với họ, thế nhưng người thanh niên Goatama đã ra đi vì các *Dhamma* của họ ***không đáp ứng được sự mong cầu của mình*** : một cái gì đó ích lợi hơn, mang lại một thể dạng an bình tuyệt đối và tối thượng.

Thế rồi trên đường phiêu bạt, người thanh niên Gotama đã tìm được một nơi thanh vắng vừa ý mình và có dịp kết bạn với năm người bạn đồng tu mang cùng một lý tưởng với mình. Thế nhưng tất cả sáu vị đều không thoát khỏi chủ trương tín ngưỡng của thời bấy giờ là phải đè nén các sự đòi hỏi của thân xác để phát huy một cái gì đó cao cả hơn bên trong tâm thức mình. Thế rồi một hôm, sau gần sáu năm hành xác, người thanh niên Gotama trước đây đã trở thành một con người kiệt lực, *‘thân xác rã rời, và dù sức phấn đấu vẫn kiên trì, các sự đốn đau trên thân thể vẫn còn chịu đựng được’*, thế nhưng trong tâm thức mình không có một chút gì gọi là lóe sáng. Điều đó khiến người thanh niên Gotama ý thức được là một thể dạng tâm thức mình mãi, sáng suốt và siêu việt chỉ có thể thực hiện được bằng cách loại bỏ các thứ ô nhiễm dấy động trong tâm thần làm cho nó bị u mê, nhưng không phải là bằng cách tàn phá thân xác mình.

Sau khi thuật lại với người thanh niên Saṅgārava về sự tai hại và vô ích trong cách tu tập hành xác thì Đức Phật cho biết là mình đã chọn một phương pháp khác hơn : giữ thân xác khoẻ mạnh như là một phương tiện chống đỡ cho tâm thức, đồng thời hướng tâm thức vào bên trong chính nó, tập trung và hợp nhất các nguồn năng lực của nó, không để chúng bị thất thoát, đây là cách giúp tạo ra cho tâm thức các điều kiện cần thiết giúp nó dần dần lắng sâu vào bốn cấp bậc gọi là bốn thể dạng jhāna, và Đức Phật cũng đã từng thực hiện được cấp bậc lắng sâu thứ nhất đó từ lúc Ngài còn là một đứa trẻ ngồi một mình dưới gốc một cây táo đỏ.

Trong bài giảng này Đức Phật cũng mô tả quá trình diễn tiến của bốn thể dạng jhāna, tức là bốn thể dạng lắng sâu của tâm thức, đưa đến sự Tĩnh thức, thế nhưng người sau thay đổi khác đi và hình dung ra những chuyện thêm thắt mang tính cách ngoạn mục. Chẳng hạn như câu chuyện *‘Câu Chi thụ chỉ’* (俱胝竖指) thuật lại vị Hòa thượng Thiên sư Câu Chi mỗi khi có ai hỏi mình điều gì thì chỉ đưa ngón tay lên nhưng không trả lời, một hôm chú tiểu hầu hạ bắt chước thầy mình cũng đưa ngón tay lên khi có người hỏi mình, vị thầy bắt gặp chặt phăng ngón tay của chú tiểu. Chú tiểu sợ hãi tháo chạy, vị thầy cầm dao đuổi theo, chú tiểu quay lại trông thấy của thầy mình đưa con dao lên thì vụt đạt được Giác ngộ. Hoặc một câu chuyện khác là *‘Nam Tuyên trảm miêu’* (南泉斬猫) thuật lại Hòa thượng Thiên sư Nam Tuyên (748-834) chém chết một con mèo để giảng dạy cho các đệ tử. Các câu chuyện ngoạn mục trên đây phản ánh kín đáo một sự hung bạo nào đó, không có gì gọi là Phật giáo trong đó cả.

Ngoài ra cũng có các câu chuyện khá cực đoan khác, chẳng hạn như câu chuyện Lục Tổ Huệ Năng (638-713) ‘*xé bỏ kinh sách*’, hoặc câu chuyện ‘*Huệ Khả đoạn tý*’ (惠可斷臂) thuật lại Nhị Tổ Huệ Khả (487-593) đứng ngoài trời dưới tuyết rơi suốt ba ngày liền để xin được làm đệ tử của Thiền sư Bồ-đề Đạt-ma, thế nhưng vẫn bị từ chối, sau đó đành phải tự chặt cánh tay trái của mình dâng lên vị thiền sư này. Bồ-đề Đạt-ma (thế kỷ thứ V? - VI?) là một vị thiền sư Ấn-độ sang Trung-quốc thành lập học phái ‘Chan’ / 禪 / Thiền. Vị này râu tóc xồm xoàm, hai mắt trợn trừng, ngồi nhìn vào một bức tường trong chín năm tại chùa Thiếu Lâm để chinh phục người Hán. Chúng ta có thể thắc mắc và tự hỏi không biết vị này học được Phật giáo với ai tại Ấn-độ trước khi lên đường sang Trung-quốc. Nơi sinh thành, năm sinh, năm mất và cả năm đến Trung quốc của vị thiền sư này... không thống nhất giữa các tư liệu. Nhân vật mang nhiều huyền thoại này phải chăng cũng chỉ là một sự sáng tạo nhằm mục đích ‘chính thức hóa’ một học phái được sáng lập tại Trung quốc ?

Dẫu sao thì tất cả các câu chuyện nêu lên trên đây, ngoài tính cách ngoạn mục, đều phản ánh một sự cực đoan và hung bạo kín đáo trong cả hai lãnh vực thân xác và cả tâm thần. Điều đó hoàn toàn trái ngược với Phật giáo. Mạn phép nêu lên các nhận xét trên đây không nhằm phẩm bình hay đánh giá một nhân vật hay một đường hướng tu tập nào cả, mà chỉ là để cho thấy một sự tương phản to lớn với bài giảng trên đây của Đức Phật. Tu tập bằng cách hành xác là một sự hung bạo dù là hung bạo đối với chính mình cũng vậy. Với những lời thật từ tốn và chân tình Ngài giảng cho một người thanh niên Bà-la-môn tự phụ và kiêu căng về sự cố gắng và kiên nhẫn của mình và sau khi được nghe những lời giảng ấy thì người thanh niên xin được làm đệ tử của Ngài, và Ngài thì chưa hề từ chối bất cứ ai xin được làm đệ tử, dù họ thuộc thành phần nào trong xã hội, kể cả những người hung ác sau khi được Ngài chuyển hóa, chẳng hạn như tên cướp giết người *Āṅgulimāla* (*Āṅgulimāla Sutta* / *Bài giảng thuật lại câu chuyện về Āṅgulimāla* – MN 86).

Trở lại với phép thiền định gồm bốn cấp bậc lắng sâu của tâm thức thì Đức Phật thuật lại với người thanh niên Bà-la-môn cách mà Ngài thực thi phép luyện tập đó để mang lại cho mình sự Hiểu biết Trực tiếp. Trước hết là phải tinh khiết hóa tâm thức bằng cách loại bỏ các thứ ô nhiễm là mọi thứ đam mê, bám víu và thèm khát, nhất là các thứ thèm khát dục tính. Xin nhắc lại là ba thứ bản năng chi phối con người nhiều nhất là bản năng sinh tồn, bản năng truyền giống và bản năng sợ chết. Bản năng sinh tồn là một động lực thúc đẩy thường xuyên khiến

chúng ta không mấy khi quan tâm và tìm hiểu, chúng ta chấp nhận dễ dàng các tác động này và xem đó như là các phản ứng tự nhiên. Bản năng sợ chết rất sâu kín chỉ gây ra tác động khi mình gặp nguy hiểm hay các khó khăn trên phương diện sức khỏe. Trái lại bản năng truyền giống khuấy động hơn cả tùy theo tuổi tác, xu hướng và cá tính của mỗi cá thể, gây ra nhiều chướng ngại hơn cả cho sự thăng bằng và khả năng suy tư của tâm thức. Bài giảng đặc biệt nhấn mạnh đến sự thèm khát dục tính, phải chăng đây là sự cố ý của Đức Phật khi giảng cho một người thanh niên ?

Đối với phép thiền định nói chung thì trước hết là phải ý thức và chủ động được các sự thức dục của ba thứ bản năng, sau đó thì phải tập trung tâm thức, không cho phép nó xao lãng khiến năng lực của nó bị thất thoát. Sự hợp nhất năng lực tâm thần đó sẽ giúp tâm thức trở về với chính nó, giúp nó trở nên cường mạnh và trong sáng, thực hiện được một sự quán thấy thật sâu xa các *dhamma* – các hiện tượng tâm thần – bên trong chính nó, và cả các *dhamma* bên ngoài chính nó – tức là thế giới. Sự quán thấy đó sẽ mang lại một sự Hiểu biết Trực tiếp về Hiện thực liên quan đến bản chất của chính mình và thế giới, một sự hiểu biết có thể xuyên qua không gian và cả thời gian.

Nhờ vào sự hiểu biết trực tiếp phát sinh từ sự tập trung và hợp nhất đó của tâm thức :

1- Đức Phật trông thấy được từng chi tiết một sự vận hành của sự sống trong quá khứ của mình và của tất cả chúng sinh.

2- Đức Phật trông thấy được sự hiện hữu của chúng sinh tùy thuộc và *kamma* (hành động / nghiệp) tốt hay xấu của các chúng sinh ấy.

3- Đức Phật trông thấy được trong sự chuyển động và bản chất của sự sống trong thế giới : Đây là khổ đau, đây là nguyên nhân đưa đến khổ đau, đây là sự chấm dứt của khổ đau, đây là con đường đưa đến sự chấm dứt của khổ đau.

‘Khi sự u mê (vô minh) được loại bỏ thì sự Hiểu Biết Đích Thật (Trí tuệ) sẽ hiện lên, [tương tự như] khi bóng tối được loại bỏ thì ánh sáng sẽ hiện lên, cũng vậy niềm phúc hạnh sẽ hiện lên với một người khi đã an trú được trong thể dạng cảnh giác, hăng say và chủ động chính mình’ (trích trong bài giảng trên đây của Đức Phật).

Sau hết, điểm khá then chốt và cũng là điểm cuối cùng nêu lên trong bài giảng là sự thắc mắc của người thanh niên Bà-la-môn Saṅgārava là ‘*Có các vị trời hay không ?*’ Đức Phật trả lời là đối với tất cả những người Bà-la-môn thì sự kiện ‘*Có các vị trời*’ là một sự hợp lý. Các lời ghi chú về thắc mắc này đã được nêu lên chi tiết hơn trong phần cuối của bản chuyển ngữ trên đây, do đó chỉ xin nhắc lại một cách ngắn gọn là Phật giáo không phải là một tín ngưỡng hướng vào mục đích đích thờ Trời hay các vị trời, mà chỉ cho rằng ‘sự hiện hữu của các vị trời có vẻ như là một sự hữu lý’, nói một cách khác và qua một góc nhìn khác, thì có thể cho rằng Phật giáo là ‘vô thần’, dù rằng Phật giáo qua một số khía cạnh cũng được hiểu như là một tôn giáo như là các tôn giáo khác.

Tuy nhiên cũng có một bài giảng khác rất gần với bài giảng này với vài đoạn gần như là lặp lại, đó là bài giảng mang tựa là *Bodhirājakumāra Sutta / Bài giảng cho vị hoàng thân Bodhi* (Majjhima Nikāya – Trung Bộ Kinh – MN 85), thể nhưng các nhân vật thì khác và không thấy nêu lên thắc mắc ‘có hay không có các vị trời’ như trong trường hợp của bài giảng MN 100 trên đây. Ngoài ra cũng xin nêu lên một nhận xét nhỏ là nhà sư Thanissaro Bikkhu dịch bài giảng MN 85 này, nhưng dường như không dịch bài giảng tương đương là MN 100. Trên trang mạng *buddha-vacana.org* cũng vậy chỉ thấy đưa lên bản dịch bài giảng MN 85, nhưng không thấy bản dịch bài kinh MN 100. Dầu sao thì bài giảng này là dành cho một người thanh niên còn rất trẻ và cũng không phải là người Phật giáo, ít nhất là trong khi còn đang nghe giảng.

Sau hết trong phần Phụ lục dưới đây xin trích dẫn thêm một bản dịch về *Bài thuyết giảng cho Saṅgārava (Saṅgārava sutta MN 100)* trong Đại Tạng Kinh tiếng Việt, nhằm giúp các độc giả đã quen thuộc với các thuật ngữ tiếng Hán có thể tìm hiểu thêm nếu cần.

Phụ Lục

Đại Tạng Kinh Việt Nam

KINH TRUNG BỘ

Majjhima Nikāya

Hòa thượng Thích Minh Châu dịch Việt

100. Kinh Saṅgārava

(*Saṅgārava sutta*)

Như vậy tôi nghe.

Một thời Thế Tôn du hành trong nước Kosala với đại chúng Tỷ-kheo.

Lúc bấy giờ, một nữ Bà-la-môn tên Dhananjani (Đa-na-xa-ni) trú ở Candalakappa (Đan-đạt-la-kiếp-ba) có lòng tín thành Phật, Pháp và Tăng. Rồi nữ Bà-la-môn Dhananjani sau khi bị trượt chân, thốt lên ba lần cảm hứng ngữ: «Đánh lễ đức Thế Tôn ấy, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác! Đánh lễ đức Thế Tôn ấy, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác! Đánh lễ đức Thế Tôn ấy, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác!»

Lúc bấy giờ, một thanh niên Bà-la-môn tên Sangarava trú ở Candalakappa, tinh thông ba tập Veda, với tự võng, lễ nghi, ngữ nguyên và thứ năm là các cổ truyện, thông hiểu từ ngữ và văn phạm, thâm hiểu Thuận thế luận và Đại nhân tướng. Thanh niên Bà-la-môn Sangarava nghe nữ Bà-la-môn Dhananjani nói như vậy, sau khi nghe, liền nói với nữ Bà-la-môn Dhanajani:

— Nữ Bà-la-môn Dhananjani này thật là hạ liệt! Nữ Bà-la-môn Dhananjani này thật là suy đồi, vì rằng trong khi các Bà-la-môn đang còn sống lại nói lời ta thán Sa-môn trọc đầu ấy.

— Nay Hiền giả thân mến, có phải Hiền giả chưa biết đến giới đức và tuệ đức của Như Lai? Nay Hiền giả thân mến, nếu Hiền giả biết đến giới đức và tuệ đức của Như Lai, tôi nghĩ rằng, nay Hiền giả thân mến, Hiền giả sẽ không nghĩ rằng Thế Tôn đáng bị mạ lỵ, đáng bị mắng nhiếc.

— Vậy thưa Bà, khi nào Sa-môn Gotama đến tại Candalakappa, Bà hãy báo tin cho tôi biết.

— Thưa vâng, Hiền giả.

Nữ Bà-la-môn Dhananjani vâng đáp thanh niên Bà-la-môn Sangarava.

Rồi Thế Tôn tiếp tục du hành trong nước Kosala và đến Candalakappa. Tại đây, Thế Tôn trú tại Candalakappa, trong rừng xoài của các Bà-la-môn của bộ tộc Todeyya.

Nữ Bà-la-môn Dhananjani được nghe: «Thế Tôn đã đến Candalakappa, trú tại Candalakappa, trong rừng xoài của các Bà-la-môn của bộ tộc Todeyya». Rồi nữ Bà-la-môn Dhananjani đi đến thanh niên Bà-la-môn Sangarava, sau khi đến, nói với thanh niên Bà-la-môn Sangarava:

— Nay Hiền giả thân mến, bậc Thế Tôn ấy đã đến Candalakappa trú tại Candalakappa, trong rừng xoài của các vị Bà-la-môn của bộ tộc Todeyya. Nay Hiền giả thân mến, nay Hiền giả làm những gì mà Hiền giả nghĩ là hợp thời.

— Thưa Bà, vâng.

Thanh niên Bà-la-môn Sangarava, vâng đáp nữ Bà-la-môn Dhananjani, đi đến Thế Tôn, sau khi đến, nói lên với Thế Tôn những lời chào đón hỏi thăm, sau khi nói lên những lời chào đón hỏi thăm thân hữu, ngồi xuống một bên. Ngồi xuống một bên, thanh niên Bà-la-môn Sangarava bạch Thế Tôn:

— Thưa Tôn giả Gotama, có một số Sa-môn, Bà-la-môn tự nhận rằng về căn bản Phạm hạnh, họ đã chứng đạt được ngay hiện tại thông trí và cứu cánh bỉ ngạn nhờ thượng trí (abinnavesanaparamipatta). Tôn giả Gotama là thế nào đối với các vị ấy?

— Này Bharadvaja, Ta nói rằng, có sự sai khác giữa những vị tự nhận rằng về căn bản Phạm hạnh, họ đã chứng đạt được ngay trong hiện tại thông trí và cứu cánh bỉ ngạn nhờ thượng trí. Này Bharadvaja, có một số Sa-môn, Bà-la-môn theo tin đồn (hay truyền thống), do tin đồn (hay truyền thống), họ tự nhận rằng về căn bản Phạm hạnh, họ đã chứng đạt được ngay hiện tại thông trí với cứu cánh bỉ ngạn nhờ thượng trí, như các Bà-la-môn thông hiểu ba tập Veda. Nhưng này Bharadvaja, có một số Sa-môn Bà-la-môn hoàn toàn chỉ do lòng tin, tự nhận rằng về căn bản Phạm hạnh, họ đã chứng đạt ngay trong hiện tại thông trí và cứu cánh bỉ ngạn nhờ thượng trí, như các nhà lý luận (các nhà suy tư). Này Bharadvaja, có một số Sa-môn, Bà-la-môn đối với các pháp từ trước chưa từng được nghe, tự mình chứng tri hoàn toàn pháp ấy, tự nhận rằng về căn bản Phạm hạnh, do đã chứng đạt ngay trong hiện tại thông trí và cứu cánh bỉ ngạn nhờ thượng trí. Ở đây, này Bharadvaja, các vị Sa-môn, Bà-la-môn ấy đối với các pháp từ trước chưa từng được nghe, tự mình chứng tri hoàn toàn pháp ấy, tự nhận rằng về căn bản Phạm hạnh, họ đã chứng đạt ngay trong hiện tại thông trí và cứu cánh bỉ ngạn nhờ thượng trí.

Ta là một trong những vị ấy. Này Bharadvaja, Ông cần phải hiểu theo nghĩa như vậy. Các vị Sa-môn, Bà-la-môn ấy đối với các pháp từ trước chưa từng được nghe, tự mình chứng tri hoàn toàn pháp ấy, tự nhận rằng, về căn bản Phạm hạnh, họ đã chứng đạt ngay trong hiện tại thông trí và cứu cánh bỉ ngạn nhờ thượng trí, Ta là một trong những vị ấy.

Ở đây, này Bharadvaja, thuở xưa, khi Ta chưa thành bậc Chánh Đẳng Giác, còn là Bồ-tát, Ta suy nghĩ như sau: «Đời sống tại gia chật hẹp, nhiệm đầy bụi đời; đời sống xuất gia phóng khoáng như ngoài trời. Thật không dễ gì sống tại gia, có thể sống đời sống Phạm hạnh hoàn toàn viên mãn, hoàn toàn thanh tịnh, trắng bạch như vỏ ốc. Vậy Ta hãy cạo bỏ râu tóc, khoác áo cà-sa, xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình».

Rồi này Bharadvaja, sau một thời gian, khi Ta còn trẻ, niên thiếu, tóc đen nhánh, đầy đủ huyết khí của tuổi thanh xuân, trong thời vàng son cuộc đời,

mặc dầu cha mẹ không bằng lòng, nước mắt đầy mặt, than khóc, Ta cạo bỏ râu tóc, đắp áo cà-sa, xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình.

Ta xuất gia như vậy, một người đi tìm cái gì chí thiện, tìm cầu vô thượng tối thắng an tịnh đạo lộ. Ta đến chỗ Alara Kālāma ở, khi đến xong liền thưa với Alara Kālāma: « Hiền giả Kālāma, tôi muốn sống phạm hạnh trong pháp luật này» . Nay Bharadvaja, được nghe nói vậy, Alara Kālāma nói với Ta: « Nay Tôn giả, hãy sống và an trú. Pháp này là như vậy, khiến kẻ có trí, không bao lâu như vị Bôn sư của mình chỉ dạy, tự tri, tự chứng, tự đạt và an trú» . Nay Bharadvaja, và không bao lâu Ta đã thông suốt pháp ấy một cách mau chóng. Và nay Bharadvaja, cho đến vấn đề khoa môi và vấn đề phát ngôn mà nói, thời Ta nói giáo lý của kẻ trí và giáo lý của bậc Trưởng lão (Thượng tọa), và Ta tự cho rằng Ta như kẻ khác cũng vậy, Ta biết và Ta thấy.

Nay Bharadvaja, Ta suy nghĩ như sau: « Alara Kālāma tuyên bố pháp này không phải chỉ vì lòng tin: « Sau khi tự tri, tự chứng, tự đạt, Ta mới an trú» . Chắc chắn Alara Kālāma biết pháp này, thấy pháp này rồi mới an trú» . Nay Bharadvaja, rồi Ta đi đến chỗ Alara Kālāma ở, sau khi đến Ta nói với Alara Kālāma: « Hiền giả Kālāma, cho đến mức độ nào, Ngài tự tri, tự chứng, tự đạt, và tuyên bố pháp này?» Nay Bharadvaja, được nói vậy, Alara Kālāma tuyên bố về Vô sở hữu xứ.

Rồi nay Bharadvaja, Ta suy nghĩ: « Không phải chỉ có Alara Kālāma có lòng tin, Ta cũng có lòng tin. Không phải chỉ có Alara Kālāma mới có tinh tấn, Ta cũng có tinh tấn. Không phải chỉ có Alara Kālāma mới có niệm, Ta cũng có niệm. Không phải chỉ có Alara Kālāma mới có định, Ta cũng có định. Không phải chỉ có Alara Kālāma mới có tuệ, Ta cũng có tuệ. Vậy Ta hãy cố gắng chứng cho được pháp mà Alara Kālāma tuyên bố: « Sau khi tự tri, tự chứng, tự đạt, ta an trú» .

Rồi nay Bharadvaja, không bao lâu sau khi tự tri, tự chứng, tự đạt pháp ấy một cách mau chóng, Ta an trú. Rồi nay Bharadvaja, Ta đi đến chỗ Alara Kālāma ở, sau khi đến, Ta nói với Alara Kālāma: « Nay Hiền giả Kālāma, có phải Hiền giả đã tự tri, tự chứng, tự đạt và tuyên bố pháp này đến mức độ như vậy?» → Vâng, Hiền giả, tôi đã tự tri, tự chứng, tự đạt và tuyên bố pháp này đến mức độ như vậy» . → Nay Hiền giả, tôi cũng tự tri, tự chứng, tự đạt và tuyên bố pháp này đến mức độ như vậy» . → Thật lợi ích thay cho chúng tôi, Thật khéo lợi ích thay cho chúng tôi, khi chúng tôi được thấy một đồng phạm hạnh như Tôn giả! Pháp mà tôi tự tri, tự chứng, tự đạt, và tuyên bố, chính pháp ấy Hiền giả tự tri, tự chứng, tự đạt và an trú; pháp mà Hiền giả tự tri, tự chứng, tự đạt và an trú, chính pháp ấy tôi tự tri, tự chứng tự đạt và tuyên bố;

pháp mà tôi biết, chính pháp ấy Hiền giả biết; pháp mà Hiền giả biết, chính pháp ấy tôi biết. Tôi như thế nào, Hiền giả là như vậy; Hiền giả như thế nào, tôi là như vậy. Nay hãy đến đây, Hiền giả, hai chúng ta hãy chăm sóc hội chúng này!»

Như vậy này Bharadvaja, Alara Kālāma là Đạo Sư của Ta, lại đặt Ta, đệ tử của vị ấy ngang hàng với mình, và tôn sùng Ta với sự tôn sùng tối thượng. Này Bharadvaja, rồi Ta tự suy nghĩ: « Pháp này không hướng đến yếm ly, không hướng đến ly tham, không hướng đến đoạn diệt, không hướng đến an tịnh, không hướng đến thượng trí, không hướng đến giác ngộ, không hướng đến Niết-bàn, mà chỉ đưa đến sự chứng đạt Vô sở hữu xứ» . Như vậy này Bharadvaja, Ta không tôn kính pháp này, và từ bỏ pháp ấy, Ta bỏ đi.

Rồi này Bharadvaja, Ta, kẻ đi tìm cái gì chí thiện, tìm cầu vô thượng tối thắng an tịnh đạo lộ. Ta đi đến chỗ Uddaka Ramaputta, khi đến xong Ta nói với Uddaka Ramaputta: « Hiền giả, tôi muốn sống phạm hạnh trong pháp luật này. Được nói vậy, này Bharadvaja, Uddaka Ramaputta nói với Ta: « Này Tôn giả, hãy sống (và an trú), pháp này là như vậy, khiến người có trí không bao lâu như vị Bổn sư của mình (chỉ dạy) tự tri, tự chứng, tự đạt và an trú» . Này Bharadvaja, Ta đã thông suốt pháp ấy một cách mau chóng. Và này Bharadvaja, cho đến vấn đề khua môi và vấn đề phát ngôn mà nói, thời Ta nói giáo lý của kẻ trí, và giáo lý của bậc Trưởng lão (Thượng Tọa), và Ta tự cho rằng Ta như người khác cũng vậy, Ta biết và Ta thấy.

Này Bharadvaja, Ta suy nghĩ như sau: « Rama tuyên bố pháp này không phải vì lòng tin: « Sau khi tự tri, tự chứng, tự đạt, ta mới an trú» . Chắc chắn Rama thấy pháp này, biết pháp này, rồi mới an trú» . Này Bharadvaja, rồi Ta đi đến chỗ Uddaka Ramaputta ở, sau khi đến Ta nói với Uddaka Ramaputta: « Hiền giả Rama, cho đến mức độ nào, Ngài tự tri, tự chứng, tự đạt và tuyên bố pháp này?» Này Bharadvaja được nghe nói vậy, Uddaka Ramaputta tuyên bố về Phi tướng phi phi tướng xứ.

Rồi này Bharadvaja, Ta suy nghĩ: « Không phải chỉ có Rama mới có lòng tin. Ta cũng có lòng tin. Không phải chỉ có Rama mới có tinh tấn, Ta cũng có tinh tấn. Không phải chỉ có Rama mới có niệm, Ta cũng có niệm. Không phải chỉ có Rama mới có định, Ta cũng có định. Không phải chỉ có Rama mới có tuệ, Ta cũng có tuệ. Vậy ta hãy cố gắng chứng cho được pháp mà Rama tuyên bố: « Sau khi tự tri, tự chứng, tự đạt, tự an trú» .

Rồi này Bharadvaja, không bao lâu sau khi tự tri, tự chứng, tự đạt pháp ấy một cách mau chóng, Ta an trú. Rồi này Bharadvaja, Ta đi đến chỗ Uddaka Ramaputta ở, sau khi đến, Ta nói với Uddaka Ramaputta: « Này Hiền giả

Rama, có phải Hiền giả đã tự tri, tự chứng, tự đạt và tuyên bố pháp này đến mức độ như vậy?» → Vâng Hiền giả, tôi đã tự tri, tự chứng, tự đạt và tuyên bố pháp này đến mức độ như vậy» . → Này Hiền giả, tôi cũng đã tự tri, tự chứng, tự đạt và tuyên bố pháp này đến mức độ như vậy.» Thật lợi ích thay cho chúng tôi! Thật khéo lợi ích thay cho chúng tôi, khi chúng tôi được thấy một đồng phạm hạnh như Tôn giả! Pháp mà tôi, tự tri, tự chứng, tự đạt và tuyên bố, chính pháp ấy Hiền giả tự tri, tự chứng, tự đạt và an trú; pháp mà Hiền giả tự tri, tự chứng, tự đạt và an trú, chính pháp ấy tôi tự tri, tự chứng, tự đạt và tuyên bố; pháp mà tôi biết, chính pháp ấy Hiền giả biết; pháp mà Hiền giả biết, chính pháp ấy tôi biết. Tôi như thế nào, Hiền giả là như vậy; Hiền giả như thế nào, Tôi là như vậy. Nay hãy đến đây, Hiền giả, hai chúng ta hãy chăm sóc hội chúng này!»

Như vậy, này Bharadvaja, Uddaka Ramaputta là Đạo Sư của Ta, lại đặt Ta, đệ tử của vị ấy ngang hàng với mình, và tôn sùng Ta với sự tôn sùng tối thượng. Này Bharadvaja, rồi Ta suy nghĩ: « Pháp này không hướng đến yểm ly, không hướng đến ly tham, không hướng đến đoạn diệt, không hướng đến an tịnh, không hướng đến thượng trí, không hướng đến giác ngộ, không hướng đến Niết-bàn, mà chỉ đưa đến sự chứng đạt Phi tướng phi phi tướng xứ» . Như vậy, này Bharadvaja, Ta không tôn kính pháp ấy và từ bỏ pháp ấy, Ta bỏ đi.

Này Bharadvaja, Ta, kẻ đi tìm cái gì chí thiện, tìm cầu vô thượng tối thắng an tịnh đạo lộ, tuân tự du hành tại nước Magadha (Ma kiệt đà) và đến tại tụ lạc Uruvela (Ưu lâu tân loa). Tại đây, Ta thấy một địa điểm khả ái, một khóm rừng thoải mái, có con sông trong sáng chảy gần, với một chỗ lội qua dễ dàng khả ái, và xung quanh có làng mạc bao bọc dễ dàng đi khát thực. Này Bharadvaja, rồi Ta tự nghĩ: « Thật là một địa điểm khả ái, một khóm rừng thoải mái, có con sông trong sáng chảy gần, với một chỗ lội qua dễ dàng khả ái, và xung quanh có làng mạc bao bọc dễ dàng đi khát thực. Thật là một chỗ vừa đủ cho một Thiện nam tử tha thiết tinh cần có thể tinh tấn» . Và này Bharadvaja, Ta ngồi xuống tại chỗ ấy và nghĩ: « Thật là vừa đủ để tinh tấn» .

Rồi này Bharadvaja, ba ví dụ khởi lên nơi Ta, vì diệu, từ trước chưa từng được nghe: Này Bharadvaja, ví như có một khúc cây đằm ướt, đầy nhựa sống và đặt trong nước. Có một người đến, cầm dụng cụ làm lửa với ý nghĩ: « Ta sẽ nhen lửa, hơi nóng sẽ hiện ra» . Này Bharadvaja, Ông nghĩ thế nào? Người ấy lấy khúc cây đằm ướt, đầy nhựa sống đặt trong nước ấy, rồi cọ xát với dụng cụ làm lửa thì có thể nhen lửa, khiến lửa nóng hiện ra được không?

— Thưa không, Tôn giả Gotama. Vì sao vậy? Nay Tôn giả Gotama, vì cành cây ấy đã ứ đọng, đầy nhựa sống lại bị ngâm trong nước, nên người ấy chỉ bị mệt nhọc và bực bội.

— Cũng vậy, này Bharadvaja, những Sa-môn hay những Bà-la-môn sống không xả ly các dục về thân, những gì đối với chúng thuộc các dục như dục tham, dục ái, dục hôn ám, dục khát vọng, dục nhiệt não, về nội tâm chưa được khéo đoạn trừ, chưa được khéo làm cho nhẹ bớt, nếu những Tôn giả Sa-môn hay Bà-la-môn này thành linh cảm thọ những cảm giác chói đau, khổ đau, kịch liệt, khốc liệt, các vị ấy không có thể chứng được tri kiến, vô thượng Chánh Đẳng Giác, và nếu những Tôn giả Sa-môn hay Bà-la-môn này không thành linh cảm thọ những cảm giác chói đau, khổ đau, kịch liệt, khốc liệt, các vị ấy cũng không có thể chứng được tri kiến, vô thượng Chánh Đẳng Giác. Nay Bharadvaja, đó là ví dụ thứ nhất, vi diệu, từ trước chưa từng được nghe, được khởi lên nơi Ta.

Này Bharadvaja, rồi một ví dụ thứ hai, vi diệu, từ trước chưa từng được nghe, được khởi lên nơi Ta. Nay Bharadvaja, ví như có một khúc cây đã ứ đọng, đầy nhựa sống, được vớt khỏi nước, được đặt trên đất khô. Có một người đến, cầm dụng cụ làm lửa với ý nghĩ: « Ta sẽ nhen lửa, hơi nóng sẽ hiện ra » . Nay Bharadvaja, Ông nghĩ thế nào? Người ấy lấy khúc cây đã ứ đọng, đầy nhựa sống, được vớt khỏi nước, được đặt trên đất khô ấy, rồi cọ xát với dụng cụ làm lửa, có thể nhen lửa, khiến hơi nóng hiện ra được không?

— Thưa không, Tôn giả Gotama. Vì sao vậy? Nay Tôn giả Gotama, vì khúc cây ấy đã ứ đọng, đầy nhựa sống, đã được vớt khỏi nước, được đặt trên đất khô, nên người ấy chỉ bị mệt nhọc và bực bội.

— Cũng vậy, này Bharadvaja, những Sa-môn hay Bà-la-môn sống không xả ly các dục về thân, những gì đối với các vị ấy thuộc các dục như dục tham, dục ái, dục hôn ám, dục khát vọng, dục nhiệt não, về nội tâm chưa được khéo đoạn trừ, chưa được khéo làm cho nhẹ bớt. Nếu những Tôn giả Sa-môn, hay Bà-la-môn này thành linh cảm thọ những cảm giác chói đau, khổ đau, kịch liệt, khốc liệt, các vị ấy không có thể chứng được tri kiến, vô thượng Chánh Đẳng Giác. Và nếu những Tôn giả Sa-môn hay Bà-la-môn này không thành linh cảm thọ những cảm giác chói đau, khổ đau, kịch liệt, khốc liệt, các vị ấy cũng không có thể chứng được tri kiến, vô thượng Chánh Đẳng Giác. Nay Bharadvaja, đó là ví dụ thứ hai, vi diệu, từ trước chưa từng được nghe, được khởi lên nơi Ta.

Này Bharadvaja, rồi một ví dụ thứ ba, vi diệu, từ trước chưa từng được nghe, được khởi lên nơi Ta. Nay Bharadvaja, ví như có một khúc cây khô,

không nhựa, được vớt khỏi nước, được đặt trên đất khô. Có một người đến cầm dụng cụ làm lửa với ý nghĩ: « Ta sẽ nhen lửa, lửa nóng sẽ hiện ra » . Nay Bharadvaja, Ông nghĩ thế nào? Người ấy lấy khúc cây khô, không nhựa, được vớt khỏi nước, được đặt trên đất khô, rồi cọ xát với dụng cụ làm lửa, có thể nhen lửa, khiến nơi nóng hiện ra được không?

— Thừa được, Tôn giả Gotama. Vì sao vậy? Nay Tôn giả Gotama, vì khúc cây ấy khô, không nhựa, lại được vớt khỏi nước, được đặt trên đất khô.

— Cũng vậy, nay Bharadvaja, những Tôn giả Sa-môn hay Bà-la-môn sống xa lỵ các dục về thân, những gì đối với các vị ấy thuộc các dục, như dục tham, dục ái, dục hôn ám, dục khác vọng, dục nhiệt não, về nội tâm được khéo đoạn trừ. Nếu những Tôn giả Sa-môn hay Bà-la-môn này thành linh cảm thọ những cảm giác chói đau, khổ đau, kịch liệt, khốc liệt, các vị ấy có thể chứng được tri kiến vô thượng Chánh Đẳng Giác. Và nếu những Tôn giả Sa-môn hay Bà-la-môn này không thành linh cảm thọ những cảm giác khổ đau, kịch liệt, khốc liệt, các vị này cũng có thể chứng được tri kiến vô thượng Chánh Đẳng Giác. Nay Bharadvaja, đó là ví dụ thứ ba, vì diệu, từ trước chưa từng được nghe, được khởi lên nơi Ta.

Này Bharadvaja, rồi Ta suy nghĩ: « Ta hãy nghiền răng, dán chặt lên lưỡi lên óc họng, lấy tâm chế ngự tâm, nhiếp phục tâm, đánh bại tâm!» Nay Bharadvaja, rồi Ta nghiền răng, dán chặt lưỡi lên óc họng, lấy tâm chế ngự tâm, nhiếp phục tâm, đánh bại tâm. Khi Ta đang nghiền răng, dán chặt lưỡi lên óc họng, lấy tâm chế ngự tâm, nhiếp phục tâm, đánh bại tâm, mồ hôi thoát ra từ nơi nách của Ta. Nay Bharadvaja, như một người lực sĩ nắm lấy đầu một người ốm yếu hay nắm lấy vai, có thể chế ngự, nhiếp phục và đánh bại người ấy. Nay Bharadvaja, khi Ta đang nghiền răng, dán chặt lưỡi lên óc họng, lấy tâm chế ngự tâm, nhiếp phục tâm, đánh bại tâm, mồ hôi thoát ra từ nơi nách của Ta, này Bharadvaja, dầu cho Ta có chí tâm tinh cần, tinh tấn, tận lực, dầu cho niệm được an trú không dao động, nhưng thân của Ta vẫn bị khích động, không được khinh an, vì Ta bị chi phối bởi sự tinh tấn, do tinh tấn chống lại khổ thọ ấy.

Này Bharadvaja, rồi Ta suy nghĩ như sau: « Ta hãy tu Thiền nín thở» . Và này Bharadvaja, rồi Ta nín thở vô, thở ra ngang qua miệng và ngang qua mũi. Nay Bharadvaja, khi Ta nín thở vô, thở ra ngang qua miệng và ngang qua mũi, thì một tiếng gió động kinh khùng thổi lên, ngang qua lỗ tai. Nay Bharadvaja, ví như tiếng kinh khùng phát ra từ ống thổi bệ đang thổi của người thợ rèn. Cũng vậy, này Bharadvaja, khi Ta nín thở vô, thở ra ngang qua miệng và ngang qua mũi, thì một tiếng gió động kinh khùng thổi lên, ngang qua lỗ tai.

Này Bharadvaja, dầu cho Ta có chí tâm tinh cần, tinh tấn, tận lực, dầu cho niệm được an trú không dao động, nhưng thân của Ta vẫn bị kích động, không được khinh an, vì Ta bị chi phối bởi sự tinh tấn do tinh tấn chống lại khổ thọ ấy.

Này Bharadvaja, rồi Ta suy nghĩ như sau: « Ta hãy tu thêm Thiền nín thở» . Và này Bharadvaja, rồi Ta nín thở vô, thở ra ngang qua miệng, ngang qua mũi, và ngang qua tai. Này Bharadvaja, khi Ta nín thở vô, thở ra ngang qua miệng, ngang qua mũi và ngang qua tai, thì có ngọn gió kinh khủng thổi lên đầu nhói trong đầu Ta. Này Bharadvaja, ví như một người lực sĩ chém đầu một người khác với một thanh kiếm sắc, cũng vậy này Bharadvaja, khi ta nín thở vô, thở ra, ngang qua miệng, ngang qua mũi và ngang qua tai, thì có ngọn gió kinh khủng thổi lên đầu nhói trong đầu Ta. Này Bharadvaja, dầu cho Ta có chí tâm, tinh cần, tinh tấn, tận lực, dầu cho niệm được an trú không dao động, nhưng thân của Ta vẫn bị kích động, không được khinh an, vì Ta bị chi phối bởi sự tinh tấn, do tinh tấn chống lại khổ thọ ấy.

Này Bharadvaja, rồi Ta suy nghĩ như sau : « Ta hãy tu thêm Thiền nín thở» . Và này Bharadvaja, rồi Ta nín thở vô, thở ra, ngang qua miệng, ngang qua mũi và ngang qua tai, Ta cảm giác đau đầu một cách kinh khủng. Này Bharadvaja, ví như một người lực sĩ lấy một dây nịt bằng da cứng quấn tròn quanh đầu rồi siết mạnh; cũng vậy, này Bharadvaja, khi Ta nín thở vô, thở ra, ngang qua miệng, ngang qua mũi, và ngang qua tai, Ta có cảm giác đau đầu một cách kinh khủng. Này Bharadvaja, dầu cho Ta có chí tâm, tinh cần, tinh tấn tận lực, dầu cho niệm được an trú không dao động, nhưng thân của Ta vẫn bị kích động, không được khinh an, vì Ta bị chi phối bởi sự tinh tấn, do tinh tấn chống lại khổ thọ ấy.

Này Bharadvaja, rồi Ta suy nghĩ như sau: « Ta hãy tu thêm Thiền nín thở» . Và này Bharadvaja, rồi Ta nín thở vô, thở ra, ngang qua miệng, ngang qua mũi và ngang qua tai. Này Bharadvaja, khi Ta nín thở vô, thở ra, ngang qua miệng, ngang qua mũi và ngang qua tai, một ngọn gió kinh khủng cắt ngang bụng của Ta. Này Bharadvaja, ví như một người đồ tể thiện xảo hay đệ tử người đồ tể cắt ngang bụng với một con dao cắt thịt bò sắc bén. Cũng vậy, này Bharadvaja, khi Ta nín thở vô, thở ra, ngang qua miệng, ngang qua mũi và ngang qua tai, một ngọn kinh khủng cắt ngang bụng của Ta. Này Bharadvaja, dầu cho Ta có chí tâm, tinh cần, tinh tấn, tận lực, dầu cho niệm được an trú, không dao động nhưng thân của Ta vẫn bị kích động, không được khinh an, vì Ta bị chi phối bởi sự tinh tấn, do tinh tấn chống lại khổ thọ ấy.

Này Bharadvaja, rồi Ta suy nghĩ như sau: « Ta hãy tu thêm Thiên nín thở» . Và này Bharadvaja, rồi Ta nín thở vô, thở ra, ngang qua miệng, ngang qua mũi và ngang qua tai. Này Bharadvaja, khi Ta nín thở vô, thở ra, ngang qua miệng, ngang qua mũi và ngang qua tai, thì có một sức nóng kinh khủng khởi lên trong thân Ta. Này Bharadvaja, ví như hai người lực sĩ sau khi nắm cánh tay một người yếu hơn, nướng người ấy, đốt người ấy trên một hồ than hồng. Cũng vậy, này Bharadvaja, khi Ta nín thở vô, thở ra, ngang qua miệng, ngang qua mũi và ngang qua tai thì có một sức nóng kinh khủng khởi lên trong thân Ta. Này Bharadvaja, dầu cho Ta có chí tâm, tinh cần, tinh tấn, tận lực, dầu cho niệm được an trú, không dao động, nhưng thân của Ta vẫn bị khích động, không được khinh an, vì Ta bị chi phối bởi sự tinh tấn, do tinh tấn chống lại khổ thọ ấy.

Lại nữa, này Bharadvaja, chư Thiên thấy vậy nói như sau: « Sa-môn Gotama đã chết rồi» . Một số chư Thiên nói như sau: « Sa-môn Gotama chưa chết, nhưng Sa-môn Gotama sắp sửa chết» . Một số chư Thiên nói như sau: « Sa-môn Gotama chưa chết. Sa-môn Gotama, cũng không phải sắp chết. Sa-môn Gotama là bậc A-la-hán, đời sống của một A-la-hán là như vậy» .

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

Này Bharadvaja, rồi Ta tự suy nghĩ như sau: « Ta hãy giảm thiểu tối đa ăn uống, ăn ít từng giọt một, như xúp đậu xanh, xúp đậu đen hay xúp đậu hột hay xúp đậu nhỏ» . Và này Bharadvaja, trong khi Ta giảm thiểu tối đa sự ăn uống, ăn từng giọt một, như xúp đậu xanh, xúp đậu đen hay xúp đậu hột hay xúp đậu nhỏ, thân của Ta trở thành hết sức gầy yếu. Vì Ta ăn quá ít, tay chân Ta trở thành như những cọng cỏ hay những đốt cây leo khô héo; vì Ta ăn quá ít, bàn tròn của Ta trở thành như móng chân con lạc đà; vì Ta ăn quá ít, xương sống phô bày của Ta giống như một chuỗi banh; vì Ta ăn quá ít, các xương sườn gầy mòn của Ta giống như rui cột một nhà sàn hư nát; vì Ta ăn quá ít, nên con người long lanh của Ta nằm sâu thẳm trong lỗ con mắt, giống như ánh nước long lanh nằm sâu thẳm trong một giếng nước thâm sâu; vì Ta ăn

quá ít, da đầu Ta trở thành nhăn nhú khô cằn như trái bí trắng và đáng bị cắt trước khi chín, bị cơn gió nóng làm cho nhăn nhú khô cằn. Nay Bharadvaja, nếu Ta nghĩ: « Ta hãy rờ da bụng » , thì chính xương sống bị Ta nắm lấy. Nếu Ta nghĩ: « Ta hãy rờ xương sống » , thì chính da bụng bị Ta nắm lấy. Vì Ta ăn quá ít, nên nay Bharadvaja, da bụng của Ta đến bám chặt xương sống. Nay Bharadvaja, nếu Ta nghĩ: « Ta đi đại tiện, hay đi tiểu tiện » thì Ta ngã quỵ, úp mặt xuống đất, vì Ta ăn quá ít. Nay Bharadvaja, nếu Ta muốn xoa dịu thân Ta, lấy tay xoa bóp chân tay, thì nay Bharadvaja, trong khi Ta xoa bóp chân tay, các lông tóc hư mục rụng khỏi thân Ta, vì Ta ăn quá ít.

Lại nữa, nay Bharadvaja, có người thấy vậy nói như sau: « Sa-môn Gotama có da đen » . Một số người nói như sau: « Sa-môn Gotama, da không đen, Sa-môn Gotama có da màu xám » . Một số người nói như sau: « Sa-môn Gotama da không đen, da không xám. » Một số người nói như sau: « Sa-môn Gotama da không đen, da không xám, Sa-môn Gotama có da màu vàng sẫm » . Cho đến mức độ như vậy, nay Bharadvaja, da của Ta vốn thanh tịnh, trong sáng bị hư hoại vì Ta ăn quá ít.

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

Nay Bharadvaja, rồi Ta suy nghĩ như sau: « Ta biết, trong khi phụ thân Ta, thuộc giòng Sakka (Thích-ca) đang cày và Ta đang ngồi dưới bóng mát cây diêm-phù-đề (jambu), Ta ly dục, ly pháp bất thiện chúng và trú Thiền thứ nhất, một trạng thái hỷ lạc do ly dục sanh, có tầm, có tứ » . Khi an trú như vậy, Ta nghĩ: « Đạo lộ này có thể đưa đến giác ngộ chăng? » Và nay Bharadvaja, tiếp theo ý niệm ấy, ý thức này khởi lên nơi Ta: « Đây là đạo lộ đưa đến giác ngộ » .

Nay Bharadvaja, rồi Ta suy nghĩ: « Ta có sợ chăng lạc thọ này, một lạc thọ ly dục, ly pháp bất thiện? » Nay Bharadvaja, rồi Ta suy nghĩ: « Ta không sợ lạc thọ này, một lạc thọ ly dục, ly pháp bất thiện » .

Rồi này Bharadvaja, Ta suy nghĩ: « Nay thật không dễ gì chúng đạt lạc thọ ấy, với thân thể ốm yếu kinh khủng như thế này. Ta hãy ăn thô thực, ăn cơm chua» . Rồi này Bharadvaja, Ta ăn thô thực, ăn cơm chua. Này Bharadvaja, lúc bấy giờ, năm Tỳ-kheo đang hầu hạ Ta suy nghĩ: « Khi nào Sa-môn Gotama chứng pháp, vị ấy sẽ nói cho chúng ta biết» . Này Bharadvaja, khi thấy Ta ăn thô thực, ăn cơm chua, các vị ấy chán ghét Ta, bỏ đi và nói: « Sa-môn Gotama nay sống đầy đủ vật chất, từ bỏ tinh tấn, trở lui đời sống sung túc» .

Rồi này Bharadvaja, sau khi ăn thô thực và được sức lực trở lại, Ta ly dục, ly pháp bất thiện, chứng và trú Thiền thứ nhất, một trạng thái hỷ lạc do ly dục sanh, có tầm, có tứ. Diệt tầm và tứ, chứng và trú Thiền thứ hai, một trạng thái hỷ lạc do định sanh, không tầm, không tứ, nội tĩnh nhất tâm. Ly hỷ trú xả, chánh niệm tỉnh giác, thân cảm sự lạc thọ mà các bậc Thánh gọi là xả niệm lạc trú, chứng và trú Thiền thứ ba. Xả lạc, xả khổ, diệt hỷ ưu đã cảm thọ trước, chứng và trú Thiền thứ tư, không khổ, không lạc, xả niệm thanh tịnh.

Với tâm định tĩnh, thuần tịnh trong sáng không cấu nhiễm, không phiền não, nhu nhuyễn, dễ sử dụng, vững chắc, bình tĩnh như vậy, Ta dẫn tâm, hướng tâm đến Túc mạng minh. Ta nhớ đến các đời sống quá khứ, như một đời, hai đời, ba đời, bốn đời, năm đời, mười đời, hai mươi đời, ba mươi đời, bốn mươi đời, năm mươi đời, một trăm đời, một ngàn đời, một trăm ngàn đời, nhiều hoại kiếp, nhiều thành kiếp, nhiều hoại và thành kiếp. Ta nhớ rằng: « Tại chỗ kia, Ta có tên như thế này, dòng họ như thế này, giai cấp như thế này, thọ khổ lạc như thế này, tuổi thọ đến mức như thế này. Sau khi chết tại chỗ kia, Ta được sanh ra tại chỗ nọ. Tại chỗ ấy, Ta có tên như thế này, dòng họ như thế này, giai cấp như thế này, thọ khổ lạc như thế này, tuổi thọ đến mức như thế này» . Như vậy Ta nhớ đến nhiều đời sống quá khứ cùng với các nét đại cương và các chi tiết. Này Bharadvaja, đó là minh thứ nhất Ta đã chứng được trong đêm canh một, vô minh diệt, minh sanh, ám diệt, ánh sáng sanh, do Ta sống không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần.

Với tâm định tĩnh, thuần tịnh trong sáng không cấu nhiễm, không phiền não, nhu nhuyễn, dễ sử dụng, vững chắc, bình tĩnh như vậy, Ta dẫn tâm, hướng tâm đến trí tuệ về sanh tử của chúng sanh. Ta với thiên nhãn thuần tịnh, siêu nhân, thấy sự sống và chết của chúng sanh. Ta biết rõ rằng chúng sanh, người hạ liệt kẻ cao sang, người đẹp đẽ, kẻ thô xấu, người may mắn, kẻ bất hạnh đều do hạnh nghiệp của họ. Những chúng sanh làm những ác hạnh về thân, lời và ý, phỉ báng các bậc Thánh, theo tà kiến, tạo các nghiệp theo tà kiến; những người này, sau khi thân hoại mạng chung, phải sanh vào cõi dữ,

ác thú, đọa xứ, địa ngục. Còn những chúng sanh nào làm những thiện hạnh về thân, lời và ý, không phi báng các bậc Thánh, theo chánh kiến, tạo các nghiệp theo chánh kiến; những vị này sau khi thân hoại mạng chung, được sanh lên các thiện thú, cõi trời, trên đời này. Như vậy Ta với thiên nhân thuần tịnh, siêu nhân, thấy sự sống chết của chúng sanh. Ta biết rõ rằng chúng sanh, người hạ liệt, kẻ cao sang, người đẹp đẽ, kẻ thô xấu, người may mắn, kẻ bất hạnh, đều do hạnh nghiệp của họ. Nay Bharadvaja, đó là minh thứ hai Ta đã chứng được trong đêm canh giữa, vô minh diệt, minh sanh, ám diệt, ánh sáng sanh, do Ta sống không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần.

Với tâm định tĩnh, thuần tịnh, trong sáng không cấu nhiễm, không phiền não, nhu nhuyễn, dễ sử dụng, vững chắc, bình tĩnh như vậy, Ta dẫn tâm, hướng tâm đến Lưu tận trí. Ta biết như thật: « Đây là Khổ », biết như thật: « Đây là Nguyên nhân của khổ », biết như thật: « Đây là sự Diệt khổ », biết như thật: « Đây là Con đường đưa đến diệt khổ », biết như thật: « Đây là những lậu hoặc », biết như thật: « Đây là nguyên nhân của lậu hoặc », biết như thật: « Đây là sự diệt trừ các lậu hoặc », biết như thật: « Đây là con đường đưa đến sự diệt trừ các lậu hoặc ». Nhờ biết như vậy, nhận thức như vậy, tâm của Ta thoát khỏi dục lậu, thoát khỏi hữu lậu, thoát khỏi vô minh lậu. Đối với tự thân đã giải thoát như vậy, Ta khởi lên sự hiểu biết: « Ta đã giải thoát » Ta đã biết: « Sanh đã diệt, phạm hạnh đã thành, việc cần làm đã làm, sau đời hiện tại không có đời sống nào khác nữa ». Nay Bharadvaja, đó là minh thứ ba mà Ta đã chứng được trong canh cuối, vô minh diệt, minh sanh, ám diệt, ánh sáng sanh, do Ta sống không phóng dật, nhiệt tâm tinh cần.

Khi nghe nói vậy, thanh niên Bà-la-môn San-garava bạch thế tôn:

— Thật sự, sự tinh cần của tôn giả Gotama là trung kiên (atthita). Thật sự, sự tinh cần của tôn giả Gotama là sự tinh cần của các bậc Chân nhân (Sappurisa), một bậc như là A-la-hán, Chánh Đẳng Giác. Thưa Tôn giả Gotama, có các chư Thiên không?

— Nay Bharadvaja, Ta biết đến một cách chắc chắn có chư Thiên.

— Nhưng vì sao, thưa Tôn giả Gotama, khi được hỏi có các chư Thiên không, lại hỏi: « Nay Bharadvaja, Ta biết đến một cách chắc chắn có chư Thiên ». Sự việc là như vậy, thưa Tôn giả Gotama, thì có phải là hư ngôn, vọng ngữ không?

— Nay Bharadvaja, nếu khi được hỏi: « Có chư Thiên không? » ; cần phải đáp: « Có chư Thiên » ; nhưng lại đáp: « Chắc chắn Ta biết đến có chư Thiên ». Như vậy, một người có trí đi đến kết luận không có gì nghi ngờ nữa, là có chư Thiên.

— Nhưng vì sao Tôn giả Gotama không giải thích như vậy cho con từ khi bắt đầu?

— Nay Bharadvaja, như vậy đã được lớn tiếng chấp nhận ở đời tức là có chư Thiên.

Khi nghe nói vậy, thanh niên Bà-la-môn Sangarava bạch Thế Tôn:

— Thật vi diệu thay, Tôn giả Gotama! Thật vi diệu thay, Tôn giả Gotama! Tôn giả Gotama, như người dựng đứng lại những gì bị quăng ngã xuống, phơi bày ra những gì bị che kín, chỉ đường cho kẻ lạc hướng, đem đèn sáng vào trong bóng tối để những ai có mắt có thể thấy sắc; cũng vậy, Chánh pháp đã được Thế Tôn dùng nhiều phương tiện trình bày. Và nay con xin quy y Tôn giả Gotama, quy y Pháp, quy y chúng Tỷ-kheo Tăng. Mong Tôn giả Gotama nhận con làm đệ tử, từ nay trở đi cho đến mạng chung, con trọn đời quy ngưỡng.

Hòa thượng Thích Minh Châu dịch Việt

Bài thuyết giảng cho người thanh niên Bà-la-môn Saṅgāra trên đây thiết nghĩ có thể giải đáp ít nhất là một vài thắc mắc nào đó đối với câu hỏi Phật giáo là gì. Trong chương tiếp theo dưới đây chúng ta sẽ tìm hiểu thêm một khía cạnh rất quan trọng khác của Phật giáo.

Chương 3

Hiển chương Phật giáo

« Hãy nghi ngờ tất cả nhất là những gì ta sắp nói ra »

(Lời Đức Phật)

Câu trích dẫn trên đây là một câu rút gọn từ một bài giảng mang tựa là *Kālāma Sutta / Bài thuyết giảng cho người dân Kālāma* (AN 3.65). Câu tiếng Việt trích dẫn trên đây được dịch lại từ một câu tiếng Pháp : ‘*Doutez de tout et surtout de ce que je vais vous dire*’, viết trên trần cao vút của gian phòng triển lãm mênh mông của Thư viện Quốc gia Pháp François Mitterand tại thủ đô Paris. Câu này được viết cùng với một vài câu phát biểu của các vĩ nhân khác trong lịch sử nhân loại.

Ý nghĩa trong câu phát biểu trên đây nói lên một nền tư tưởng mở rộng, một giáo lý hoàn toàn cởi mở : hãy nghi ngờ tất cả, kể cả những lời thuyết giảng của Đấng Thế Tôn. Dưới đây là bản chuyển ngữ bài thuyết giảng nói đến trên đây :

Bài thuyết giảng cho người dân Kālāma

Kālāma Sutta AN 3.65

(Dựa theo các bản dịch tiếng Anh của Soma Thera, Thanissaro Bhikkhu, Bhikkhu Sujato, Bhikkhu Bodhi, Suddhāso Bhikkhu..., và các bản dịch tiếng Pháp của Rémy, Jeanne Schut...)

Tôi từng được nghe như vậy :

Một hôm Đấng Thế Tôn cùng với đông đảo Tăng đoàn du hành nơi xứ sở của người dân Kosala (Kiêu-tát-la) và họ đang đi vào Kesaputta, một thị trấn

của người dân Kālāma (một bộ tộc nhỏ sống tự trị thuộc lãnh thổ của đế quốc Kosala / Kiêu-tát-la). Nghe được tin này, dân chúng nơi thị trấn Kesaputta bàn bạc với nhau : ‘Vị tu hành Gotama (Cổ Đàm) là một người con của dòng họ Sakya (Thích Ca) thuộc bộ tộc Sakya, từng từ bỏ gia đình để bước vào kiếp sống tu hành. Vị này đang du hành trong xứ Kosala và vừa đến thị trấn Kesaputta’. Tiếng tăm của vị Thầy Gotama ấy, con người lừng danh ấy, lan đi khắp nơi :

« Quả thật vị ấy là một Đấng Thế Tôn, một vị Arahant (A-la-hán / tiên ngữ arh trong chữ arahant có nghĩa là ‘xứng đáng’), tự mình đạt được một sự giác ngộ toàn vẹn và đích thật, phát động được một sự hiểu biết minh bạch và một cung cách hành xử hoàn hảo, thực hiện được chủ đích [tu tập] của mình (Well-Gone / 善逝 / Thiện Thế / một danh hiệu của Đức Phật / chữ ‘Thiện’ có nghĩa là sự Tốt lành chữ ‘Thế’ có nghĩa là trải qua, vượt qua và cũng có nghĩa là từng tạo được sự tốt đẹp trong cuộc sống, do đó chữ này trong tiếng Việt có thể tạm hiểu là một vị **Thành Đạt**. Trong bản dịch dựa vào kinh điển Pali của HT Thích Minh Châu trong Đại Tạng Kinh, thì thuật ngữ này lại được dịch là Thiện **Tuệ** (慧), thế nhưng trong bản dịch của HT Tuệ Sỹ về bài giảng này dựa vào kinh A-hàm và cả bản dịch của HT Thích Thiện Châu dựa vào kinh điển Pali, thì chữ này là Thiện **Thế**. Dường như chữ **Thế** thì đúng hơn chữ **Tuệ**. Dầu sao trong cả ba bản dịch tiếng Việt còn quá nhiều thuật ngữ tiếng Hán). Vị ấy là Vị Thấu hiểu được vũ trụ, Vị ấy là Vị Hướng dẫn vô song đối với những ai mong cầu được hướng dẫn, Vị ấy là vị Thầy giảng dạy cho các thiên nhân và cả con người, một vị Phật (một Vị Hiểu biết, một vị Giác ngộ) được thế gian tôn kính (Thế Tôn / Blessed One). Sau khi thực hiện được sự hiểu biết trực tiếp ấy thì Vị ấy thuyết giảng về thế giới này cho các thiên nhân (các chúng sinh thuộc một cấp bậc hiện hữu cao hơn con người), các Māra (Ma vương, các chúng sinh hung dữ, biến lộn), Brahmā (các vị Phạm Thiên / các vị Trời trong Ấn giáo) cùng các thế hệ những người suy tư (những người ‘tu hành’ ; những người ‘khổ hạnh’, sống bằng cách khát thực), các giáo sĩ [Bà-la-môn], các người thuộc giới hoàng tộc và cả dân gian. Ngài thuyết giảng Dhamma (Đạo Pháp) cho họ, tuyệt vời trong đoạn đầu, tuyệt vời nơi đoạn giữa, tuyệt vời cả đoạn cuối. Ngài là hiện thân của một cuộc sống thánh thiện qua từng khía cạnh một và cả thực chất bên trong cuộc sống ấy, một cuộc sống thật hoàn hảo, tinh khiết một cách phi thường. Gặp được một vị Arahant (một Vị Xứng đáng, một vị Hoàn hảo, một Vị Thành đạt / Thiện thế) như vậy quả là một cơ may tốt lành’.

Vì vậy nên người dân Kālāma nơi thị trấn Kesaputta cùng kéo nhau tìm đến với Đấng Thế Tôn. Khi gặp Ngài thì một số vái chào Ngài và ngồi sang một bên. Một số khác cùng trao đổi với Ngài những lời chào hỏi lễ phép, và sau khi trao đổi những lời chào hỏi thân thiện ấy thì ngồi sang một bên. Một số khác đứng xa hơn thì chấp tay trước ngực vái chào Ngài và ngồi sang một bên. Một số khác nữa thì từ xa thốt lên danh tính và gốc gác bộ tộc của mình, sau đó thì ngồi sang một bên. Một số khác nữa thì từ xa lẳng lặng ngồi sang một bên ('ngồi sang một bên' là một công thức thường thấy nêu lên trong các bài giảng, nhằm nói lên sự kính cẩn và lễ phép, không ngồi đối mặt với Vị Gotama mà ngồi dịch sang một bên).

Sau khi tất cả ngồi sang một bên thì các người dân Kālāma cất lời hỏi Đấng Thế Tôn : « Thưa Ngài Gotama, có những người suy tư (*contemplatives / những người trầm tư, những người tu hành khổ hạnh*) cùng các vị brahman (*các giáo sĩ Bà-la-môn*) từng đến thị trấn Kesaputta này. Họ thuyết giảng và nêu cao giáo lý của họ, thế nhưng đồng thời thì họ lại bài bác và khinh thường giáo lý của kẻ khác. Sau đó lại có những người suy tư và các vị giáo sĩ khác cũng đến thị trấn Kesaputta này. Cũng vậy, họ thuyết giảng và nêu cao giáo lý của họ, bài bác và khinh thường giáo lý của kẻ khác. Họ tạo ra cho chúng tôi cả một sự hoang mang và nghi ngại, vậy thì trong số các vị trầm tư (*các vị 'suy tư', các vị tu hành 'khổ hạnh'*) và các vị brahman (*các giáo sĩ Bà-la-môn*) ấy, thì vị nào nói lên sự thật và vị nào nói lên những điều dối trá ? »

« Nay các bạn (*quý vị*) Kālāma, tất nhiên là các bạn không sao tránh khỏi hoang mang, các bạn không sao tránh khỏi nghi ngại (*nghi ngờ, ái ngại*). Các bạn rơi vào tình trạng hoang mang là một điều tất nhiên (*đương nhiên, tất yếu*). Trong trường hợp đó, này các bạn Kālāma, các bạn không nên tin vào những lời thuật lại (*reports / những điều được nghe người khác nói lại, những điều đồn đại*), các truyền thuyết (*legends / các huyền thoại*), các truyền thống [lâu đời] (*traditions / các thói tục*), các văn bản tín ngưỡng (*scripture / kinh thánh*), các sự viện dẫn có vẻ như là hợp lý, các sự suy diễn (*inferences*), các quan điểm mang tính cách tự biện (*agreement through pondering views / speculations*), các sự tương đồng có vẻ hợp lý, hoặc các cách suy nghĩ [chẳng hạn như] 'Vị suy tư ấy (*vị tu hành ấy*) là thầy mình' (*những lời do chính thầy mình nói ra thì tất nhiên là mình phải tin những lời ấy là chính đáng, là đúng thật, thế nhưng phải tránh cách suy nghĩ đó, cách suy luận đó*). Khi nào các

bạn tự mình nhận thấy được bởi chính mình : ‘Các đặc tính này (*qualities / các phẩm tính này, các sự kiện này*) không đúng thật (*không chính đáng, không đúng thực*), các đặc tính kia đáng bị khiển trách (*blameworthy / chê trách*), các đặc tính khác thì bị các vị thông thái (*viññū / observants / sages / các vị sáng suốt, các vị đạo đức, có thể hiểu là các đệ tử uyên bác của Đức Phật, tức là những người đã đạt được một cấp bậc hiểu biết thật cao*) chỉ trích, hoặc khi mang ra thực hiện hay tu tập thì các đặc tính ấy sẽ mang lại những điều tội tệ và khổ đau, thì các bạn phải loại bỏ ngay các đặc tính ấy (*Phân đoạn trên đây nêu lên lời giải đáp của Đức Phật trước sự thắc mắc của người dân Kālāma về thái độ của các vị Thầy khác từng đến thị trấn Kesaputta này giảng dạy, và phân đoạn này cũng là phần chủ yếu nhất, là cái đỉnh của toàn bộ bài giảng. Tiếp theo dưới đây là phần ứng dụng thiết thực và cụ thể hơn, phù hợp và dễ hiểu hơn cho đông đảo những người dân Kālāma đến nghe giảng*).

« Vì thế, này các bạn (*quý vị*) Kālāma, các bạn nghĩ thế nào ? Nếu sự thèm khát (*greed / tham lam, bám víu, háms lợi, bám vào những lời hứa hẹn*) dấy lên với một người nào đó, thì sự thèm khát (*bám víu*) đó sẽ mang lại cho người ấy niềm an vui hay những điều tội tệ (*harm / tai hại, tệ hại*) ? »

« Mang lại những điều tội tệ, thưa Thế Tôn ».

« Này các bạn Kālāma, nếu con người thèm khát ấy cứ để cho sự thèm khát tràn ngập con người mình, cứ để cho sự thèm khát ám ảnh tâm trí mình, thì sẽ khiến mình sát hại chúng sinh, lân la với vợ kẻ khác (*gian dâm, dụ dỗ, ép buộc, ve vãn, lợi dụng người phụ nữ*), nói lên những điều giả dối (*trên phương diện rộng lớn hơn thì đây là các hình thức tuyên truyền, đưa ra các khẩu hiệu giả dối, đạo đức giả để lừa phỉnh kẻ khác...*) xúi dục kẻ khác hành động giống như mình (*trong lãnh vực rộng lớn là hình thức kích động, xúi dục, đánh lừa kẻ khác khiến họ tin tưởng vào mình và hành động theo các chiều hướng và ý đồ đen tối của mình*), thì tất cả các cung cách hành xử đó có mang lại cho người ấy (*cho tập thể những con người ấy*) những điều tội tệ và khổ đau trong lâu dài hay không ? ».

« Tất nhiên là có, thưa Thế Tôn ».

« Đến đây, này các bạn Kālāma, các bạn nghĩ thế nào ? Nếu hận thù (*aversion / ghét bỏ, ác cảm*) dấy lên với một người nào đó, thì sự hận thù đó sẽ mang lại cho người ấy niềm an vui hay những điều tồi tệ ? ».

« Mang lại những điều tồi tệ, thưa Thế Tôn ».

« Này các bạn Kālāma, con người mang đầy hận thù ấy – nếu cứ để hận thù tràn ngập con người mình, cứ để hận thù ám ảnh tâm thức mình – thì sẽ khiến mình sát hại chúng sinh, lấy những gì mà kẻ khác không cho, lân la với vợ kẻ khác (*phạm vào các hành động gian dâm*), nói lên những điều dối trá, xúi dục kẻ khác hành động giống như mình. Tất cả các cung cách hành xử đó có mang lại cho người ấy những điều tồi tệ và khổ đau trong lâu dài hay không ? ».

« Tất nhiên là có, thưa Thế Tôn ».

« Đến đây, này các bạn Kālāma, các bạn nghĩ thế nào ? Nếu sự hiểu biết sai lầm (*delusion / ảo giác*) dấy lên với một người nào đó, thì sự hiểu biết sai lầm đó (*các ảo giác đó*) sẽ mang lại cho người ấy niềm an vui hay những điều tồi tệ ? ».

« Tất nhiên là những điều tồi tệ, thưa Thế Tôn ».

« Và con người mang đầy ảo giác ấy, nếu cứ để sự hiểu biết sai lầm tràn ngập con người mình, cứ để cho sự hiểu biết sai lầm ám ảnh (*chi phối*) tâm thức mình, thì sẽ khiến mình sát hại chúng sinh, lấy những gì mà kẻ khác không cho, lân la với vợ kẻ khác (*gian dâm*), nói lên những điều dối trá, xúi dục kẻ khác hành động giống như mình, tất cả các cung cách hành xử đó có mang lại cho người ấy những điều tồi tệ và khổ đau trong lâu dài hay không ? ».

« Tất nhiên là có, thưa Thế Tôn »

« Vì vậy, này các bạn Kālāma, các bạn nghĩ thế nào ? Các đặc tính ấy (*các sự thèm khát, hận thù, ảo giác*) là tốt lành hay tai hại ? ».

« Là những điều tai hại, thưa thế Tôn ».

« Các cung cách hành xử ấy đáng bị khiển trách hay khích lệ ? ».

« Đáng bị khiển trách, thưa Thế Tôn ».

« Đáng bị chỉ trích hay tán thành bởi các vị sáng suốt ? ».

« Bị chỉ trích bởi các vị sáng suốt, thưa Thế Tôn ».

« Nay các bạn Kālāma, các bạn nghĩ thế nào ? Nếu mang ra thực thi thì các cung cách hành xử đó có mang lại những điều tội tệ và khổ đau hay không ? »

« Thưa Thế Tôn, các cung cách hành xử ấy nếu mang ra thực thi thì sẽ mang lại những điều tội tệ và khổ đau. Chúng tôi nghĩ là như vậy ».

(Sau khi nêu lên một cách cụ thể các sự thèm khát, hận thù, các sự hiểu biết sai lầm, các ảo giác và các cung cách hành xử kém tốt lành, khi tràn ngập một người nào đó thì tất sẽ mang lại cho người ấy những điều tội tệ và khổ đau, thì Đức Phật trở lại với thắc mắc bao quát hơn của người dân Kālāma, liên quan đến các vấn đề tâm linh và tín ngưỡng)

« Vì vậy, nay các bạn Kālāma, ta tuyên bố (khẳng định) rằng : ‘Không nên tin vào những lời thuật lại (những lời đồn đại, những điều mà mình được nghe người khác nói), các truyền thuyết, các văn bản thiêng liêng, những gì có vẻ hợp lý, các sự suy diễn, các sự tương đồng, các quan điểm mang tính cách tự biện, những gì có thể là đúng, hoặc các ý nghĩ [chẳng hạn như] : ‘Vị tu hành ấy là thầy mình’ (ý nghĩ cho rằng đã là thầy mình thì những điều mà vị ấy nói ra đều là đúng). Chỉ khi nào các bạn tự mình nhận thấy bởi chính mình các đặc tính nào không đúng đắn (đúng thật, chính đáng), các đặc tính nào đáng bị chê trách, các đặc tính nào bị các vị sáng suốt chỉ trích, các đặc tính nào khi mang ra thực thi sẽ mang lại những điều tội tệ và khổ đau, thì các bạn phải loại bỏ chúng. Đây là những lời đã được [Đấng Thế Tôn] nêu lên. Và cũng chính vì các điều đó mà những lời ấy đã được [Đấng Thế Tôn] nêu lên.

« Đến đây, này các bạn Kālāma, không nên tin vào những lời thuật lại, các truyền thuyết, các văn bản thiêng liêng, những gì có vẻ hợp lý, các sự suy diễn, các sự tương đồng, các quan điểm mang tính cách tự biện, những gì có thể là đúng, hoặc các ý nghĩ [chẳng hạn như] : ‘Vị suy tư (vị tu hành) ấy là thầy mình’. Chỉ khi nào các bạn tự mình nhận thấy bởi chính mình các đặc tính nào là đúng thật, các đặc tính nào không hề bị chê trách, các đặc tính nào được các vị sáng suốt ngợi khen, các đặc tính nào được các vị sáng suốt chấp nhận và khi mang ra thực thi thì sẽ mang lại an vui và hạnh phúc, thì khi ấy các bạn hãy hòa mình với chúng và lưu giữ chúng.

« Này các bạn Kālāma, các bạn nghĩ thế nào ? Nếu không có sự thèm khát (greed / tham lam, bám víu, háms lợi) dấy lên với một người nào đó thì điều ấy sẽ mang lại an vui hay những điều tồi tệ (tai hại) ? »

« Mang lại an vui, thưa Thế Tôn ».

« Này các bạn Kālāma, con người không thèm khát ấy, không để cho sự thèm khát tràn ngập con người mình, không để cho sự thèm khát ám ảnh tâm trí mình, thì sẽ không sát hại chúng sinh, không lấy những gì mà người khác không cho (không lường gạt, trộm cắp, cướp giết, tham nhũng), không tìm cách lân la với vợ kẻ khác (dụ dỗ, tán tỉnh, tà dâm), không nói dối, không xúi dục kẻ khác làm giống như mình (không hô hào, khích động hận thù, gây ra chia rẽ...), thì các điều đó có mang lại cho người ấy niềm an vui và hạnh phúc trong lâu dài hay không ? ».

« Tất nhiên là có, thưa Thế Tôn ».

« Này các bạn Kālāma, các bạn nghĩ thế nào ? Nếu không có hận thù (aversion / thù ghét, ghét bỏ) hiện lên với một người nào đó thì điều ấy sẽ mang lại an vui hay những điều tồi tệ ? ».

« Mang lại an vui, thưa Thế Tôn ».

« Và con người không hận thù ấy, không để cho hận thù tràn ngập con người mình, không để cho hận thù ám ảnh tâm trí mình, thì sẽ không giết hại chúng sinh, không lấy những gì mà kẻ khác không cho (không trộm cắp, không lường gạt), không lân la với vợ kẻ khác, không nói dối, không xúi dục kẻ khác

làm giống như mình, thì các điều đó có mang lại cho người ấy niềm an vui và hạnh phúc trong lâu dài hay không ? ».

« Tất nhiên là có, thưa Thế Tôn ».

« Nay các bạn Kālāma, các bạn nghĩ như thế nào ? Nếu sự hiểu biết sai lầm (*delusion / ảo giác*) không dấy lên với một người nào đó, thì điều ấy sẽ mang lại an vui hay những điều điều tồi tệ ? »

« Mang lại an vui, thưa Thế Tôn ».

« Và khi nào con người không ảo giác (*không rơi vào các sự hiểu biết sai lầm*) đó, không để các sự hiểu biết sai lầm (*ảo giác*) tràn ngập con người mình, không để các sự hiểu biết sai lầm ám ảnh tâm trí mình, thì sẽ không sát hại chúng sinh, không lân la với vợ kẻ khác, không lấy những gì mà kẻ khác không cho, không nói dối, không xúi dục kẻ khác làm giống như mình, thì các điều ấy có mang lại an vui và hạnh phúc trong lâu dài hay không ? »

« Tất nhiên là có, thưa Thế Tôn ».

« Đến đây, nay các bạn Kālāma, các bạn nghĩ thế nào ? Các đức tính (*qualities / các đặc tính, phẩm tính, nói chung là tư cách, thái độ*) ấy là tốt lành hay tồi tệ ».

« Tốt lành, thưa Thế Tôn ».

« Các đức tính ấy đáng bị khiển trách hay được khen thưởng bởi các vị sáng suốt ? »

« Được khen thưởng, thưa Thế Tôn ».

« Các đức tính ấy bị chỉ trích hay được khuyến khích bởi các vị sáng suốt ? »

« Được khuyến khích bởi các vị sáng suốt, thưa Thế Tôn ».

« Nay các bạn Kālāma, các bạn nghĩ thế nào ? Nếu chấp nhận và mang ra thực thi, thì các đức tính ấy có mang lại niềm an vui và hạnh phúc hay không ? »

« Thưa Thế Tôn, nếu chấp nhận và mang ra thực thi thì các đức tính ấy sẽ mang lại niềm an vui và hạnh phúc, chúng tôi nghĩ là như vậy ».

(Cách hỏi đáp dài dòng trên đây là cách mà Đức Phật tập cho người dân Kālāma suy luận, xét đoán và đánh giá các phẩm tính trong những lời giảng dạy của kẻ khác)

« Vì vậy, nay các bạn Kālāma, ta tuyên bố rằng : Không nên tin vào những lời thuật lại, các truyền thuyết, các văn bản thiêng liêng, những gì có vẻ hợp lý, các sự suy diễn, các sự tương đồng, các quan điểm mang tính cách tự biện, những gì có thể là đúng, hoặc các ý nghĩ [chẳng hạn như] : ‘Vị tu hành ấy là thầy mình’. Chỉ khi nào các bạn tự mình nhận thấy bởi chính mình các đức tính (*qualities / phẩm tính, đặc tính*) nào là đúng thật, các đức tính nào không hề bị chê trách, các đức tính nào được các vị sáng suốt ngợi khen, các đức tính nào khi mang ra thực thi sẽ mang lại niềm an vui và hạnh phúc, thì khi đó các bạn hãy nên hòa mình (*hòa nhập*) với chúng và lưu giữ chúng ». Đây là những lời đã được [Đấng Thế Tôn] nêu lên. Và cũng vì chính các điều đó mà những lời ấy đã được [Đấng Thế Tôn] nêu lên.

« Nay các bạn Kālāma, một người đệ tử của các vị Cao quý – khi đã thoát khỏi sự thèm khát, thoát khỏi ác tâm, thoát khỏi sự hiểu biết sai lầm (*ảo giác*), trở nên tỉnh táo (*cảnh giác, chú tâm, thoát khỏi u mê, thực hiện được sự nhận biết mình bạch*) và kiên quyết – thì sẽ hướng nhìn vào phương hướng thứ nhất (*hướng Đông*), hướng nhìn vào phương hướng thứ hai (*hướng Tây*), hướng nhìn vào phương hướng thứ ba (*hướng Bắc*), hướng nhìn vào phương hướng thứ tư (*hướng Nam*), với một sự tỉnh thức (*awareness / giác ngộ, tỉnh ngộ*) thấm đượm lòng *từ tâm* (*goodwill / compassion / lòng từ bi, lòng thương cảm*). Sau đó người ấy lại tiếp tục hướng vào phía trên đầu, hướng vào phía dưới chân, và tất cả chung quanh mình dù là bất cứ nơi nào trong toàn thể vũ trụ, với một sự tỉnh thức thấm đượm lòng từ tâm : phong phú, tỏa rộng, vô tận, không một thoáng hận thù, không một thoáng ác tâm.)

« Người ấy hòa nhập vào phương hướng thứ nhất – hòa nhập vào phương hướng thứ hai, thứ ba và thứ tư – với một sự tỉnh thức thấm đượm lòng **từ tâm**. Người ấy lại tiếp tục hướng vào phía trên đầu, hướng vào phía dưới chân, và tất cả chung quanh mình dù là bất cứ nơi nào trong toàn thể vũ trụ, với sự tỉnh thức : phong phú, tỏa rộng, vô tận, không một thoáng hận thù, không một thoáng ác tâm ».

« Người ấy hòa nhập vào phương hướng thứ nhất – hòa nhập vào phương hướng thứ hai, thứ ba và thứ tư – với một sự tỉnh thức thấm đượm niềm hoan tràn đầy **thương cảm** (*empathic joy / niềm vui sướng tràn đầy lòng thiện cảm và thương yêu*). Người ấy lại tiếp tục hướng vào phía trên đầu, hướng vào phía dưới chân, và tất cả chung quanh mình dù là bất cứ nơi nào trong vũ trụ, với một sự tỉnh thức thấm đượm niềm hoan tràn đầy thương cảm : phong phú, tỏa rộng, vô tận, không một thoáng hận thù, không một thoáng ác tâm ».

« Người ấy hòa nhập vào phương hướng thứ nhất – hòa nhập vào phương hướng thứ hai, thứ ba và thứ tư – với một sự tỉnh thức thấm đượm niềm hoan mang lại từ sự **thanh thân** (*equanimity / sự bình lặng, an nhiên và thăng bằng của tâm thức*). Người ấy lại tiếp tục hướng vào phía trên đầu, hướng vào phía dưới chân, và tất cả chung quanh mình dù là bất cứ nơi nào trong vũ trụ, với một sự thanh thân : phong phú, tỏa rộng, vô tận, không một thoáng hận thù, không một thoáng ác tâm ».

« Đến đây, này các bạn Kālāma, một đệ tử của các vị Cao quý – khi tâm thức đã thoát khỏi hận thù, thoát khỏi ác tâm, không còn bị ô uế (*undefiled / không còn bị ô nhiễm bởi các ảo giác, các ý niệm sai lầm*), và đã trở thành tinh khiết – thì sẽ đạt được bốn sự vững tin (*assurance / conviction / sự tự tin, một sự suy nghĩ hướng vào khả năng của mình, trái với đức tin / faith / foi là một sự suy nghĩ, một hình thức xúc cảm hướng vào một quyền lực bên ngoài con người của mình*) tại nơi này và ngay trong lúc này :

« Nếu có một thế giới sau khi chết, và nếu có kết quả và hậu quả phát sinh từ các hành động đúng đắn hay sai lầm đã được thực thi, thì đây là nền tảng giúp tôi, sau khi thân xác này tan rã khi cái chết xảy ra, thì sẽ hiển hiện trở lại trong một cảnh giới tốt đẹp hơn trong thế giới thiên nhân (*các chữ 'cõi thiên nhân' hay 'thế giới thiên nhân' / heavenly world thường thấy nêu trong*

kinh điển Phật giáo không hề có nghĩa là cõi thiên đường' hay 'thượng giới', mà là một cõi hiện hữu với tất cả các chúng sinh khác, nhưng thuộc một cấp bậc cao hơn. Các chúng sinh trong cấp bậc này mang các khả năng và phẩm tính cao hơn trên phương diện thể xác và tâm thần so với các chúng sinh bình dị. Sự hiện hữu của họ có thể là vô hình tướng, không trông thấy được bằng mắt bởi các chúng sinh trần tục). Đây là sự vững tin thứ nhất mà người ấy đạt được [tại nơi này và ngay trong lúc này].

« 'Thế nhưng nếu giả sử không có một thế giới nào sau khi chết, và nếu không có một kết quả và hậu quả nào phát sinh từ các hành động đúng đắn hay sai lầm đã được thực thi đi nữa, thì ngay trong cuộc sống hiện tại này, tôi cũng cứ chăm lo cho [bản thân] tôi – hầu giúp tôi **tránh khỏi mọi hận thù, tránh khỏi mọi ác tâm, tránh khỏi mọi sự hoang mang (trouble / quẩn trí, bấn loạn, ảo giác)**'. Đây là sự vững tin thứ hai mà người ấy đạt được [tại nơi này và ngay trong lúc này] (nếu không tin vào sự tiếp nối liên tục giữa các kiếp sống và xem cái chết là một sự chấm dứt hoàn toàn, cũng không tin vào quy luật nguyên nhân và hậu quả và cho rằng ý nghĩ, ngôn từ và hành động của mình không tạo ra một hậu quả nào cả trong ngắn hạn và trong lâu dài, thì ngay trong lúc này, trong cuộc sống hiện tại này, nếu biết giữ gìn không thêm khát, không hận thù, không bị chi phối bởi các ảo giác, các sự hiểu biết sai lầm, thì cũng đủ giúp chúng ta tìm được niềm an vui và hạnh phúc, tránh khỏi mọi thứ khó khăn và các cảnh huống khổ đau tại nơi này và ngay trong lúc này, trong cuộc sống hiện tại này).

« 'Nếu sự độc ác [là hậu quả] phát sinh từ hành động (qua từng ý nghĩ, ngôn từ và cử chỉ của mình), thì [trong trường hợp đó] tôi sẽ không cố tình gây ra một sự độc ác nào đối với bất cứ ai. Nếu **không thực thi một hành động độc ác nào**, thì khổ đau làm thế nào có thể chạm đến con người của tôi' ? Đây là sự vững tin thứ ba mà người ấy đạt được [tại nơi này và ngay trong lúc này].

« 'Thế nhưng, dù không có một sự độc ác nào phát sinh từ hành động đi nữa, thì [trong trường hợp đó] tôi vẫn cứ **giữ con người của tôi được tinh khiết** trên cả hai phương diện (cả hai mặt : không để mình rơi vào các cảnh huống độc ác, hận thù và bấn loạn, cũng không hành động gây ra các cảnh huống độc ác, hận thù và bấn loạn)'. Đây là sự vững tin thứ tư mà người ấy

đạt được [tại nơi này và ngay trong lúc này] (không cần phải chờ đến kiếp sau).

« Nay các bạn Kālāma, một người đệ tử của các vị Cao quý – khi tâm thức đã thoát ra khỏi hận thù, thoát ra khỏi ác tâm, không còn bị ô uế, đã trở nên tinh khiết – thì sẽ đạt được bốn sự vững tin đó tại nơi này và ngay trong lúc này ».

« Quả đúng là như thế, thưa Thế Tôn. Quả đúng là như thế, thưa Vị Thành Đạt (One Well-Gone / Vị ‘Thiện Thệ’ / một Vị đã đạt được sự Tinh thức. Chữ này đã được giải thích trên đây). Một người đệ tử của các vị Cao quý (các vị tỳ-kheo, các người tu hành thành đạt) – khi tâm thức đã thoát ra khỏi hận thù, thoát ra khỏi ác tâm, không còn bị ô uế, đã trở nên tinh khiết – thì sẽ đạt được bốn sự vững tin tại nơi này và ngay trong lúc này ».

« Giả sử nếu có một thế giới sau khi chết, và nếu có kết quả và hậu quả phát sinh từ các hành động hoặc đúng đắn hoặc sai lầm, thì trên cơ sở (basis / căn bản, trường hợp) đó tôi sẽ hiển hiện trở lại trong một cảnh hưởng tốt đẹp nơi cõi thiên nhân [nhờ vào các hành động đúng đắn của tôi]’. Đây là cách mà người ấy (người đệ tử của các vị Cao quý) đạt được sự vững tin thứ nhất (câu trên đây có nghĩa là nếu tin là có một kiếp sống khác sau khi chết, và tin vào quy luật nguyên nhân và hậu quả, thì trên cơ sở của **niềm tin** đó nếu tôi không hận thù, không ác tâm, tránh được các hành động tạo ra các cảnh hưởng độc ác, hận thù và bấn loạn, thì tôi sẽ hiển hiện trở lại – qua một kiếp sống khác – trong một cảnh hưởng tốt đẹp hơn, thuộc một cấp bậc hiện hữu cao hơn. Câu tiếp theo dưới đây sẽ cho biết thêm là dù không tin vào sự tiếp nối của một sự sống khác sau khi chết, cũng không tin vào quy luật nguyên nhân và hậu quả đi nữa, thì cũng cứ tránh không gây ra hận thù, không ác tâm, không để bị vướng mắc vào những sự hiểu biết sai lầm – tức là các ảo giác – thì ngay trong hiện tại này, trong kiếp sống này, tôi sẽ tránh khỏi được mọi thứ khổ đau, tránh khỏi được các cảnh hưởng độc ác, kể cả cả các sự hoang mang và lo sợ trong tâm thức mình).

« Thế nhưng, giả sử nếu không có một thế giới nào sau khi chết, cũng không có một kết quả nào hay một hậu quả nào phát sinh từ các hành động đúng đắn hay sai lầm đi nữa (có nghĩa là không tin vào Dhamma hay Giáo lý của Đức Phật đi nữa), thì trong cuộc sống hiện tại này tôi chỉ cần đơn giản

chăm lo cho [bản thân] tôi – giúp tôi tránh khỏi mọi hận thù, mọi ác tâm, mọi hoang mang (không bị chi phối bởi ảo giác và các sự hiểu biết sai lầm). Đây là cách mà người ấy (người đệ tử của đệ tử của các vị Cao quý) đạt được sự vững tin thứ hai (câu này có nghĩa là dù không tin vào một kiếp sống khác sau cái chết đi nữa, cũng không tin vào quy luật nguyên nhân và hậu quả đi nữa, thì trên cơ sở **không tin** đó tôi cũng nên chăm lo cho bản thân tôi, giúp tôi tránh khỏi mọi hình thức khổ đau, mọi sự lo sợ, mọi sự hoang mang, ngay trong hiện tại này, trong kiếp sống này, bằng cách không hành động độc ác, không ác tâm, không tự tạo ra cho mình các ảo giác).

« ‘Giả sử nếu không có một sự độc ác nào phát sinh từ hành động (dù các hành động hung bạo không tạo ra sự độc ác) đi nữa, thì tôi cũng sẽ không phát động một sự chủ tâm nào khiến tạo ra sự độc ác đối với bất cứ ai. Nếu tôi không thực thi một hành động độc ác nào, thì khổ đau làm thế nào có thể chạm đến con người của tôi ?’ Đây là cách mà người ấy đạt được sự vững tin thứ ba.

« Thế nhưng nếu sự độc ác phát sinh từ hành động, thì [trong trường hợp đó] tôi sẽ giữ bản thân tôi được tinh khiết (tránh khỏi) đối với cả hai khía cạnh đó (‘cảnh huống độc ác’ và cả ‘hành động gây ra sự độc ác’). Đây là cách mà người ấy đạt được sự vững tin thứ tư .

« Nay các bạn Kālāma, một người đệ tử của các vị Cao quý – khi đã thoát ra khỏi mọi hận thù, thoát ra khỏi mọi ác tâm, không còn bị ô uế (bởi sự độc ác và cả hành động gây ra sự độc ác) và đã trở nên tinh khiết – thì sẽ đạt được cả bốn sự vững tin đó tại nơi này và ngay trong lúc này (không nhất thiết là phải chờ đến kiếp sau) ».

« Tuyệt vời thay, thưa Thế Tôn ! Tuyệt vời thay ! Tất cả không khác gì như một vật bị lật đổ được dựng lên, một vật giấu kín được tìm thấy, hoặc tương tự như chỉ đường cho một người đi lạc, thắp lên một ngọn đèn giúp những ai có mắt trông thấy được hình dạng. Cũng tương tự như vậy, qua nhiều phương cách lý luận, Thế Tôn đã làm cho Dhamma (Đạo Pháp) trở nên sáng tỏ. Chúng tôi xin được nương tựa (quy y) nơi Thế Tôn, nương tựa nơi Dhamma, nương tựa nơi Tăng Đoàn của các vị Tỳ-kheo. Xin Thế Tôn chấp nhận chúng tôi là các đệ tử thế tục nương tựa nơi Thế Tôn, kể từ ngày hôm nay cho đến hết cuộc đời của chúng tôi ».

(Độc giả có thể xem thêm về chủ đề ‘tự do tư tưởng’ trong một bài viết mang tựa : ‘Ý niệm về sự Tự do trong lịch sử nhân loại và theo quan điểm Phật giáo’ trên trang mạng Thư Viện Hoa Sen)

Vài lời ghi chú

Tinh thần cảnh giác nêu lên trong bài thuyết giảng trên đây đôi khi có thể khiến một số người Phật giáo Á châu phải kinh ngạc, khi họ nhìn vào Phật giáo như một tín ngưỡng đơn thuần. Trái lại đối với người Tây phương – ít nhất là đối với các học giả và triết gia – thường xuyên tiếp cận với các tín ngưỡng dựa vào đức tin của họ, thì chủ trương tự do tư tưởng và sự tự tin nơi con người của mình, nêu lên trong bài giảng trên đây, không khỏi khiến họ phải thán phục. Thật vậy, có rất nhiều sách cùng các bài khảo luận viết về bài giảng này bằng nhiều ngôn ngữ Tây phương, riêng các bản dịch sang tiếng Anh và tiếng Pháp cũng đã có đến hàng chục bản khác nhau do các dịch giả khác nhau. Phải chăng điều đó cho thấy một chút thán phục, hay ít nhất cũng là một chút mới lạ, trong lãnh vực tín ngưỡng theo cách hiểu của họ, tức là thay vì khơi động lòng tin thì phải phát động sự nghi ngờ :

1-Không nên tin vào những điều được nghe nói (*anussava / hear-say / những điều thuật lại*)

2-Không nên tin vào các truyền thống (*paramparā / tradition, ancestry / các thói tục lâu đời*)

3-Không nên tin vào những lời đồn đại (*itikirā / rumor / tin đồn, chuyện tâm phào*)

4-Không nên tin vào những điều nêu lên trong các kinh điển thiêng liêng (*piṭaka-sampadāna / scripture / kinh thánh, trong trường hợp này là các kinh điển Vệ-đà / Veda*)

5-Không nên tin vào những điều phỏng đoán (*takka-hetu / surmise, speculation / các điều dự đoán, tự biện, tạo dựng*)

6-Không nên tin vào các chuyện được xem như là chân lý (*naya-hetu / axiom / các tiền đề được xem như là chính đáng, đúng thật, hầu căn cứ vào đó để chứng minh hay viện dẫn các điều khác*)

7-Không nên tin vào những lời xoay quanh một cung cách lý luận nào đó (*ākāra-parivittakka / specious reasoning / một phương cách lý luận nhằm mục đích cố tình nêu lên hay chứng minh về một điều gì đó, một chủ đích nào đó*)

8-Không nên tin vào những điều thuộc các xu hướng cố định, các chủ đích có sẵn từ trước (*ditṭhi-nijjhān-akkh-antiyā / a notion has been pondered over / một khái niệm dựa vào một chủ đích tự biện, có sẵn, nói một cách khác là cách lèo lái nhằm chứng minh sự tin tưởng hay đức tin của mình*)

9-Không nên tin vào những điều xoay quanh các cách diễn giải khéo léo của người khác (*bhabba-rūpatāya / seeming ability / một sự lập luận khéo léo*)

10-Không nên tin vào một điều nào đó, duy nhất chỉ vì điều ấy là do Thầy của mình nêu lên (*samaṇo no garū / our Teacher / vị ấy, nhà sư ấy là Thầy mình*)

Không những khuyên chúng ta không nên tin vào 10 điều trên đây, mà Đức Phật còn dặn bảo chúng ta phải xét đoán ngay cả những lời do chính Ngài thuyết giảng : **‘Hãy nghi ngờ tất cả, nhất là những gì ta sắp nói ra’**, một câu tóm lược thật ngắn gọn ý nghĩa của bài giảng trên đây, một câu được viết thật lớn trên trần của gian Phòng triển lãm thênh thang tại Thư viện Quốc gia Pháp.

Thật vậy, Giáo huấn của Đức Phật đi ngược lại với tất cả các trào lưu tín ngưỡng khác, Đức Phật không kêu gọi một sự tin tưởng hay một hình thức đức tin nào cả, mà chủ trương một sự tự do tư tưởng hoàn toàn và tuyệt đối. Thế nhưng không phải vì thế mà sự tự do đó là một sự buông thả ‘bất định hướng’, mà là một sự tin tưởng nơi con người, nơi khả năng xét đoán của từng mỗi con người. Đức Phật khuyên các đệ tử của Ngài hãy tự mình xét đoán : **‘Các đặc tính nào là đúng thật, các đặc tính nào không hề bị chê trách, các đặc tính nào được các vị sáng suốt ngợi khen, các đặc tính nào khi mang**

ra thực thi sẽ mang lại niềm an vui và hạnh phúc, thì khi đó các bạn hãy nên hòa mình với chúng và lưu giữ chúng [bên trong chính mình]’.

Hơn thế nữa, Đức Phật còn xác định thêm là dù mình không tin là sau khi thân xác tan rã vì cái chết xảy ra, thì sẽ có một kiếp sống khác tiếp theo, liên hệ và tùy thuộc vào các phẩm tính của mình trong kiếp sống này đi nữa, thì cũng nên chăm lo cho bản thân mình trong hiện tại, bằng cách biết giữ gìn các hành động của mình – chữ ‘hành động’ trong Phật giáo bao gồm từ các xúc cảm và ý nghĩ trong tâm thức cho đến ngôn từ và cử chỉ trên thân thể – luôn được đúng đắn. Cung cách hành xử đúng đắn đó sẽ giúp mình tránh khỏi các cảnh huống hận thù và ác cảm tạo ra bởi kẻ khác, cũng như các sự bấn loạn trong tâm thần mình ngay trong những lúc hiện tại này. Nguyên văn câu này trong bài giảng như sau : *‘Thế nhưng nếu giả sử không có một thế giới nào sau khi chết, và nếu không có một kết quả hay hậu quả nào phát sinh từ các hành động đúng đắn hay sai lầm đã được thực thi đi nữa, thì ngay trong cuộc sống hiện tại này, tôi biết chăm lo cho [bản thân] tôi – hầu giúp tôi tránh khỏi mọi hận thù, tránh khỏi mọi ác tâm, tránh khỏi mọi sự hoang mang’.*

Hơn thế nữa, điểm tột đỉnh của bài giảng không phải chỉ là cách hướng vào bên trong con người, vào khả năng xét đoán của từng mỗi cá thể mà còn là một sự mở rộng : *« Đây các bạn Kālāma, một người đệ tử của các vị Cao quý – khi đã thoát khỏi sự thèm khát, thoát khỏi ác tâm, thoát khỏi sự hiểu biết sai lầm (các ảo giác), trở nên tinh táo (cảnh giác, chú tâm, thoát khỏi u mê, thực hiện được sự nhận biết mình bạch) và kiên quyết – thì sẽ hướng nhìn vào phương hướng thứ nhất (hướng Đông), hướng nhìn và phương hướng thứ hai (hướng Tây), hướng nhìn vào phương hướng thứ ba (hướng Bắc), hướng nhìn vào phương hướng thứ tư (hướng Nam), với một sự tỉnh thức (awareness / giác ngộ) thấm đượm lòng từ tâm (goodwill / compassion / lòng từ bi, lòng thương cảm). Sau đó người ấy lại tiếp tục hướng vào phía trên đầu, hướng vào phía dưới chân, và tất cả chung quanh mình dù là bất cứ nơi nào trong toàn thể vũ trụ, với một sự tỉnh thức thấm đượm lòng từ tâm : phong phú, tỏa rộng, vô tận, không một thoáng hận thù, không một thoáng ác tâm ».* Chúng ta sẽ trở lại với lời khuyên này của Đấng thể Tôn trong một dịp khác. Thiết nghĩ bài thuyết giảng trên đây có thể biểu trưng cho sự tự do tư tưởng trong Dhamma của Đức Phật, nêu lên **Hiến Chương** của toàn bộ Giáo huấn Phật giáo.

Ngoài ra, cũng mạn phép xin trích dẫn thêm một bài giảng ngắn bỏ túc cho *Bài thuyết giảng cho người dân Kālāma / Kālāma Sutta* trên đây. Bài giảng này mang tựa là *Satthusāsana Sutta / Giáo huấn của người Thầy* (AN 7.80), tiền ngữ *satthu* trong chữ *satthusāsana* có nghĩa là vị *Thầy* hay vị *Giảng dạy* và trong trường hợp này là Đức Phật, hậu ngữ *sāsana* có nghĩa là *giáo huấn* hay *thông điệp*. Trước hết bài giảng cho thấy sự khác biệt về ý nghĩa giữa chữ *Dhamma* viết hoa và chữ *dhamma* không viết hoa, sau đó bài giảng nêu lên những gì ‘vô ích’ và ‘sai lầm’ thì không phải là *Dhamma*, những gì ‘hữu ích’ và ‘thiết thực’ thì mới đúng thật là *Dhamma*. Tóm lại nếu bài thuyết giảng cho người dân Kālāma trên đây biểu trưng cho hiến chương của Phật giáo, thì bài ngắn dưới đây có thể biểu trưng thật ngắn gọn cho cốt lõi của Giáo huấn Phật giáo.

Bài thuyết giảng về Giáo huấn của người Thầy

Satthusāsana Sutta - AN 7.80

(Tùy theo tư liệu, bài giảng này được đánh số khác nhau AN 7.79, AN 7.80, hoặc AN 7.83. Cách đánh số AN 7.80 thường thấy hơn cả. Bản chuyển ngữ tiếng Việt dưới đây chủ yếu dựa vào các bản dịch tiếng Anh của Thanissaro Bhikkhu, John Hospel, Bhikkhu Sujato, và bản dịch tiếng Pháp của Sekka)

Ngài Upāli (Ưu-ba-li / một trong số các đệ tử uyên bác nhất của Đức Phật, và cũng là vị nắm vững được Giới luật cùng các mô hình sinh hoạt của Tăng đoàn, cũng như ý nghĩa và chủ đích trong Giáo huấn của Đức Phật) tìm gặp Đấng Thế Tôn và khi gặp Ngài thì vái chào và ngồi sang một bên. Sau khi an tọa thì cất lời với Đấng Thế Tôn : « Quả là một điều tuyệt vời, nếu Thế Tôn có thể giảng Dhamma cho tôi thật ngắn gọn, và sau khi được nghe Dhamma do chính Thế Tôn thuyết giảng, thì sau đó tôi sẽ có thể sống cách ly (đơn độc), ẩn dật, cảnh giác, hăng say và cương quyết ».

« Nay Upāli, các dhamma (các hiện tượng, các sự kiện, trong bản dịch của nhà sư Thanissaro thì chữ này được dịch là các ‘phẩm tính’) mà Upāli có thể đã từng biết : [Đấy là] các thứ dhamma không hề mang lại sự thức tỉnh (disenchantment / nibbidā / sự tỉnh ngộ) hoàn toàn, sự tan biến của đam mê (dispassion / virāga / sự thần nhiên), sự chấm dứt (cessation / nirodhā / sự dừng lại, sự đoạn diệt), sự tĩnh lặng (stilling / upasamā / sự thanh thản, sự

bình lặng), **sự hiểu biết trực tiếp** (*direct knowledge / abhiññā / sự hiểu biết đúng đắn, sâu sắc, siêu việt, một sự trực nhận thật sâu xa*), **sự giác ngộ bởi chính mình** (*self-awakening / sambodhi / kinh sách Hán ngữ dịch chữ này là ‘chánh giác’ hay ‘tam bồ-đề’, có nghĩa là sự hiểu biết hoàn toàn, sự giác ngộ hoàn hảo, một sự hiểu biết do mình tự thực hiện được cho mình bởi chính mình*), **sự buông xả** (*unbinding / nibbāna / Niết-bàn, nguyên nghĩa của chữ ‘Niết-bàn’ là sự chấm dứt hay dừng lại của tất cả mọi sự hình thành : không có gì hiển hiện cũng không có gì tan biến*)’ : [Đối với các thứ dhamma ấy thì] Upāli phải dứt khoát cảnh giác : ‘Đấy không phải là Dhamma (Đạo Pháp, Giáo lý), đấy không phải là Vinaya (Giới luật), đấy không phải là Giáo huấn của vị Thầy [mình] (xin lưu ý Đức Phật chuyển từ các dhamma vô ích sang các dhamma thiết thực và hữu ích nêu lên dưới đây).

« Nay Upāli, sau đây là các dhamma (các phẩm tính) mà Upāli cần phải biết : ‘Đấy là các dhamma (các phẩm tính) mang lại **sự thức tỉnh** hoàn toàn, **sự chấm dứt đăm mê, sự dừng lại, sự tĩnh lặng, sự hiểu biết trực tiếp, sự giác ngộ** bởi chính mình và **sự buông xả**’ : [Đối với các thứ dhamma hữu ích ấy thì] Upāli phải dứt khoát cảnh giác : ‘Đấy [mới đúng thật] là **Dhamma** (trong trường hợp này chữ Dhamma trở thành Giáo huấn của Đức Phật), đấy [mới đúng thật] là **Vinaya** (Giới luật), đấy [mới đúng thật] là **Giáo huấn** (những lời giảng dạy) của người Thầy (câu hỏi thật ngắn gọn, câu trả lời thật dứt khoát, một người bước đi trên Con đường Phật giáo đôi khi cũng nên nhìn vào từng bước chân của mình xem có đưa mình đến phía trước hay không, bởi vì các bài giảng cũng như các bài viết thì quá nhiều nhưng thường là những chuyện ‘bên lề’, các dhamma ấy không thiết thực không mang lại cho mình sự giác ngộ và giải thoát)

Dưới đây chúng ta lại trở lại với *Bài thuyết giảng cho người dân Kālāma*, một bài thuyết giảng thật chủ yếu. Bài giảng này cũng đã được ba vị Hòa Thượng Việt Nam là HT Thích Minh Châu, HT Thích Thiện Châu và HT Tuệ Sỹ dịch sang tiếng Việt. Hai bản dịch của hai Hòa Thượng Thích Minh Châu và HT Thích Thiện Châu thì dựa vào Kinh tạng Pali, bản dịch của HT Tuệ Sỹ thì dựa vào Hán tạng, tức là các kinh A-hàm dịch từ kinh điển tiếng Phạn. Xin trích dẫn nguyên văn bản dịch của HT Thích Minh Châu trong Đại Tạng Kinh và Bản dịch của HT Tuệ Sỹ từ kinh A-hàm, trước hết là giúp các độc giả quen thuộc với các thuật ngữ tiếng Hán có thể tìm hiểu thêm nếu cần, và sau đó – quan trọng hơn nhiều – là để nhận thấy sự lệch lạc và sai biệt giữa kinh điển

Pali và kinh điển A-hàm. Ngoài ra cũng xin ghép thêm bản tiếng Hán trong Hán tạng để độc giả rành tiếng Hán có thể đối chiếu trực tiếp hơn với hai bản dịch sang tiếng Việt trích dẫn trên đây.

Bản dịch của HT Thích Thiện Châu, khá gần với bản dịch của HT Thích Minh Châu, do vậy thiết nghĩ cũng không cần trích dẫn thêm. Tuy nhiên trong cả hai bản dịch này có một câu thiếu chính xác dễ gây ra hiểu lầm. Câu này trong bản dịch của HT Thích Thiện Châu là : *‘đừng tin vì Sa môn là thầy mình’*, trong bản dịch của HT Thích Minh Châu thì câu này là : *‘chớ có tin vì vị Sa-môn là bậc đạo sư của mình’*. Nếu người đệ tử không được phép tin vào Thầy mình thì phải tin vào ai hay vào đâu ? Câu này đúng ra phải là *‘không nên tin bằng cách duy nhất chỉ dựa vào lý do đây là những lời do vị Thầy mình nói ra’*, nói một cách khác dễ hiểu hơn là *‘dù mình không tin đi nữa, thế nhưng là vì thầy mình nói ra nên mình phải tin’*. Ngoài ra cũng có một bản dịch tiếng Việt khác về bài giảng này do Sư Tâm Pháp dịch từ bản dịch sang tiếng Anh của nhà sư Miến Điện Sayadaw U Jotika, và trong bản dịch này thì câu trên đây là : *‘chớ có tin bởi vì đó là thầy của mình’*, câu này cũng có thể gây ra hiểu lầm tương tự như trường hợp trong hai bản dịch đã được nói đến trên đây. Độc giả có thể xem thêm bản dịch của Sư Tâm Pháp trên trang mạng Thư Viện Hoa Sen nếu cần ([xin gõ vào một công cụ tìm kiếm trên mạng các chữ : Kinh Kālāma thiên sư sayadaw thuvienhoasen](#)). Dưới đây là bản dịch của HT Thích Minh Châu trong Đại Tạng Kinh :

VII. Phẩm Lớn

3.65. Các Vị ở Kesaputta

Như vậy tôi nghe. Một thời, Thế Tôn đang đi du hành giữa dân chúng Kosala, cùng với đại chúng Tỷ-kheo, đi đến Kesaputta, thị trấn của các người Kàlāmà.

Các người Kàlāmà ở Kesaputta được nghe: « Sa-môn Gotama là Thích tử, xuất gia từ dòng họ Thích ca đã đến Kesaputta. Tiếng đồn tốt đẹp như sau được truyền đi về Sa-môn Gotama: Ngài là Thế Tôn, bậc Ứng Cúng A-la-hán, Chánh Đẳng Giác, Minh Hạnh Túc, Thiên Tuệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhân Sư, Phật, Thế Tôn. Sau khi tự thực chứng, Ngài đã giảng dạy chư thiên và loài người, hàng tu sĩ và cư sĩ, vua chúa cùng thường dân, Ngài đã giảng Pháp cao diệu từ chạng đầu, chạng

giữa, cho đến chặng cuối; Ngài đã giảng đời sống phạm hạnh chi tiết và rõ ràng, toàn hảo, hoàn toàn tinh khiết. Lành thay, nếu chúng tôi được yết kiến một vị Ứng cúng như vậy» .

—Rồi các người Kàlà mà ở Kesaputta đi đến Thế Tôn. Sau khi đến, có người đánh lễ Thế Tôn rồi ngồi xuống một bên; có người nói lên với Thế Tôn những lời chào đón thăm hỏi, sau khi nói lên những lời chào đón thăm hỏi thân hữu rồi ngồi xuống một bên; có người chấp tay vái chào Thế Tôn rồi ngồi xuống một bên; có người xưng tên và dòng họ rồi ngồi xuống một bên; có người im lặng rồi ngồi xuống một bên.

Sau khi ngồi xuống một bên, các người Kàlà mà ở Kesaputta bạch Thế Tôn:

—Có một số Sa-môn, Bà-la-môn, bạch Thế Tôn, đi đến Kesaputta. Họ làm sáng tỏ, làm chói sáng quan điểm của mình, nhưng họ bài xích quan điểm người khác, khinh miệt, chê bai, xuyên tạc. Bạch Thế Tôn, lại có một số Sa-môn, Bà-la-môn khác cũng đi đến Kesaputta, họ làm sáng tỏ, làm chói sáng quan điểm của mình, nhưng họ bài xích quan điểm người khác, khinh miệt, chê bai, xuyên tạc. Đối với họ, bạch Thế Tôn, chúng con có những nghi ngờ phân vân: « Trong những Tôn giả Sa-môn này, ai nói sự thật, ai nói láo? »

—Đương nhiên, này các Kàlà mà, các Ông có những nghi ngờ! Đương nhiên, này các Kàlà mà, các Ông có những phân vân! Trong những trường hợp đáng nghi ngờ, các Ông đương nhiên khởi lên phân vân (gọi chung đồng đảo dân chúng nơi thị trấn Kesaputta – gồm từ trẻ đến già, từ phụ nữ đến đàn ông – đến nghe giảng là ‘các Ông’ thì quả không thích nghi lắm) .

Này các Kàlà mà, chớ có tin vì nghe báo cáo, chớ có tin vì nghe truyền thuyết; chớ có tin vì theo truyền thống; chớ có tin vì được kinh điển truyền tụng; chớ có tin vì lý luận suy diễn; chớ có tin vì diễn giải tương tự; chớ có tin vì đánh giá hời hợt những dữ kiện; chớ có tin vì phù hợp với định kiến; chớ có tin vì phát xuất từ nơi có uy quyền, chớ có tin vì vị Sa-môn là bậc đạo sư của mình (câu dịch này thiếu chính xác và đã được giải thích trên đây).

Nhưng này các Kàlà mà, khi nào tự mình biết rõ như sau: « Các pháp này là bất thiện; Các pháp này là đáng chê; Các pháp này bị các người có trí chỉ

*trích; Các pháp này nếu thực hiện và chấp nhận đưa đến bất hạnh khổ đau»
 , thời này Kàlà mà, hãy từ bỏ chúng!*

*Các Ông nghĩ thế nào, này Kàlà mà! Lòng tham khởi lên trong nội tâm người
 nào, khởi lên như vậy là đưa lại hạnh phúc hay bất hạnh?*

—Bất hạnh, bạch Thế Tôn.

*—Người này có tham, này các Kàlà mà, bị tham chinh phục, tâm bị xâm chiếm,
 giết các sinh vật, lấy của không cho, đi đến vợ người, nói láo, khích lệ người
 khác cũng làm như vậy. Như vậy, có làm cho người ấy bất hạnh đau khổ lâu
 dài hay không?*

—Thưa có, bạch Thế Tôn.

*—Các Ông nghĩ thế nào, này các Kàlà mà, lòng sân khi khởi lên trong nội tâm
 người nào, khởi lên như vậy là đưa lại hạnh phúc hay bất hạnh?*

—Bất hạnh, bạch Thế Tôn.

*—Người này có sân, này các Kàlà mà, bị sân chinh phục, tâm bị xâm chiếm,
 giết các sinh vật, lấy của không cho, đi đến vợ người, nói láo, khích lệ người
 khác cũng làm như vậy. Như vậy, có làm cho người ấy bất hạnh đau khổ lâu
 dài hay không?*

—Thưa có, bạch Thế Tôn..

*—Các Ông nghĩ thế nào, này các Kàlà mà, lòng si khi khởi lên trong nội tâm
 người nào, khởi lên như vậy là đưa lại hạnh phúc hay bất hạnh?*

—Bất hạnh, bạch Thế Tôn.

*—Người này có si, này các Kàlà mà, bị si chinh phục, tâm bị xâm chiếm, giết
 các sinh vật, lấy của không cho, đi đến vợ người, nói láo, khích lệ người khác
 cũng làm như vậy. Như vậy, có làm cho người ấy bất hạnh đau khổ lâu dài
 hay không?*

—Thưa có, bạch Thế Tôn.

—Các Ông nghĩ thế nào, này các Kàlà mà, các pháp này là thiện hay bất thiện?

—Là bất thiện, bạch Thế Tôn.

—Đáng chê hay không đáng chê?

—Có tội, bạch Thế Tôn.

—Bị người có trí quở trách hay không bị người có trí quở trách?

—Bị người có trí quở trách, bạch Thế Tôn.

—Nếu được thực hiện, được chấp nhận, có đưa đến bất hạnh đau khổ không? Hay ở đây, là như thế nào?

—Được thực hiện, được chấp nhận, bạch Thế Tôn, chúng đưa đến bất hạnh, đau khổ, ở đây, đối với chúng con là vậy.

—Nhu vậy, này các Kàlà mà, điều Ta vừa nói với các Ông: « Chớ có tin vì nghe báo cáo, chớ có tin vì nghe truyền thuyết; chớ có tin vì theo truyền thống; chớ có tin vì được kinh điển truyền tụng; chớ có tin vì lý luận suy diễn; chớ có tin vì diễn giải tương tự; chớ có tin vì đánh giá hời hợt những dữ kiện; chớ có tin vì phù hợp với định kiến; chớ có tin vì phát xuất từ nơi có uy quyền, chớ có tin vì vị Sa-môn là bậc đạo sư của mình.» .

Nhưng này các Kàlà mà, khi nào tự mình biết rõ như sau: « Các pháp này là bất thiện; Các pháp này là đáng chê; Các pháp này bị các người có trí quở trách; Các pháp này nếu thực hiện và chấp nhận đưa đến bất hạnh khổ đau» , thời này Kàlà mà, hãy từ bỏ chúng! Điều đã được nói lên như vậy, chính do duyên như vậy được nói lên.

Này các Kàlà mà, chớ có tin vì nghe báo cáo, chớ có tin vì nghe truyền thuyết; chớ có tin vì theo truyền thống; chớ có tin vì được kinh điển truyền tụng; chớ có tin vì lý luận suy diễn; chớ có tin vì diễn giải tương tự; chớ có tin vì đánh

giá hời hợt những dữ kiện; chớ có tin vì phù hợp với định kiến; chớ có tin vì phát xuất từ nơi có uy quyền, chớ có tin vì vị Sa-môn là bậc đạo sư của mình.

Nhưng này các Kàlà mà, khi nào tự mình biết như sau: « Các pháp này là thiện; Các pháp này là không đáng chê; Các pháp này không bị các người có trí chỉ trích; Các pháp này nếu thực hiện và chấp nhận đưa đến hạnh phúc an lạc », thời này Kàlà mà, hãy tự đạt đến và an trú!

Các Ông nghĩ thế nào, này các Kàlà mà, không tham, khi khởi lên trong nội tâm người nào, khởi lên như vậy, là đưa lại hạnh phúc hay bất hạnh cho người ấy?

—Hạnh phúc, bạch Thế Tôn.

—Người này không tham, này các Kàlà mà, không bị tham chinh phục, tâm không bị xâm chiếm, không giết các sinh vật, không lấy của không cho, không đi đến vợ người, không nói láo, khích lệ người khác cũng làm như vậy. Như vậy, có làm cho người ấy hạnh phúc an lạc lâu dài hay không?

—Thưa có, bạch Thế Tôn.

—Các Ông nghĩ thế nào, này các Kàlà mà, không sân, khi khởi lên trong nội tâm người nào, khởi lên như vậy là đưa lại hạnh phúc hay bất hạnh cho người ấy?

—Hạnh phúc, bạch Thế Tôn.

—Người này không sân, này các Kàlà mà, không bị sân chinh phục, tâm không bị xâm chiếm, không giết các sinh vật, không lấy của không cho, không đi đến vợ người, không nói láo, khích lệ người khác cũng làm như vậy. Như vậy, có đem lại đem lại hạnh phúc, an lạc lâu dài cho người ấy hay không?

—Thưa có, bạch Thế Tôn.

—Các Ông nghĩ thế nào, này các Kàlà mà, không si khi khởi lên trong nội tâm người nào, khởi lên như vậy là đưa lại hạnh phúc hay bất hạnh cho người ấy?

—Hạnh phúc, bạch Thế Tôn.

—Người này không si, này các Kàlà mà, không bị si chinh phục, tâm không bị xâm chiếm, không giết các sinh vật, không lấy của không cho, không đi đến vợ người, không nói láo, khích lệ người khác cũng làm như vậy. Như vậy, có đem lại hạnh phúc an lạc lâu dài cho người ấy hay không?

—Thưa có, bạch Thế Tôn.

—Các Ông nghĩ thế nào, này các Kàlà mà, các pháp này là thiện hay bất thiện?

—Là thiện, bạch Thế Tôn.

—Các pháp này là đáng chê hay không đáng chê?

—Không đáng chê, bạch Thế Tôn.

—Bị người có trí quở trách hay được người có trí tán thán?

—Được người trí tán thán, bạch Thế Tôn.

—Nếu được thực hiện, được chấp nhận, có đưa đến hạnh phúc an lạc không, hay ở đây, là như thế nào?

—Được thực hiện, được chấp nhận, bạch Thế Tôn, chúng đưa đến hạnh phúc, an lạc. Ở đây, đối với chúng con là vậy.

—Này các Kàlà mà, chớ có tin vì nghe báo cáo, chớ có tin vì nghe truyền thuyết; chớ có tin vì theo truyền thống; chớ có tin vì được kinh điển truyền tụng; chớ có tin vì nhân lý luận siêu hình; chớ có tin vì đúng theo một lập trường; chớ có tin vì đánh giá hời hợt những dữ kiện; chớ có tin vì phù hợp với định kiến; chớ có tin vì phát xuất từ nơi có uy quyền, chớ có tin vì vị Sa môn là bậc đạo sư của mình.

Nhưng này các Kàlà mà, khi nào tự mình biết rõ như sau: « Các pháp này là thiện; Các pháp này là không có tội; Các pháp này được người có trí tán

thán; Các pháp này nếu được thực hiện, được chấp nhận đưa đến hạnh phúc an lạc», thời này Kàlàma, hãy chứng đạt và an trú! Điều đã được nói lên như vậy, chính do duyên như vậy được nói lên.

—Này các Kàlàma, vị Thánh đệ tử nào ly tham, ly sân, ly si như vậy, tỉnh giác, chánh niệm, với tâm câu hữu với Từ biến mãn một phương; cũng vậy phương thứ hai; cũng vậy phương thứ ba; cũng vậy phương thứ tư.

Như vậy, cùng khắp thế giới, trên, dưới, bề ngang, hết thấy phương xứ, cùng khắp vô biên giới, vị ấy an trú biến mãn với tâm câu hữu với Từ, quảng đại, đại hành, vô biên, không hận, không sân.

Vị Thánh đệ tử nào ly tham, ly sân, ly si như vậy, tỉnh giác, chánh niệm, với tâm câu hữu với Bi biến mãn một phương; cũng vậy phương thứ hai; cũng vậy phương thứ ba; cũng vậy phương thứ tư.

Như vậy, cùng khắp thế giới, trên, dưới, bề ngang, hết thấy phương xứ, cùng khắp vô biên giới, vị ấy an trú biến mãn với tâm câu hữu với Bi, quảng đại, đại hành, vô biên, không hận, không sân.

Vị Thánh đệ tử nào ly tham, ly sân, ly si như vậy, tỉnh giác, chánh niệm, với tâm câu hữu với Hỷ biến mãn một phương; cũng vậy phương thứ hai; cũng vậy phương thứ ba; cũng vậy phương thứ tư.

Như vậy, cùng khắp thế giới, trên, dưới, bề ngang, hết thấy phương xứ, cùng khắp vô biên giới, vị ấy an trú biến mãn với tâm câu hữu với Hỷ, quảng đại, đại hành, vô biên, không hận, không sân.

Vị Thánh đệ tử nào ly tham, ly sân, ly si như vậy, tỉnh giác, chánh niệm, với tâm câu hữu với Xả biến mãn một phương; cũng vậy phương thứ hai; cũng vậy phương thứ ba; cũng vậy phương thứ tư.

Như vậy, cùng khắp thế giới, trên, dưới, bề ngang, hết thấy phương xứ, cùng khắp vô biên giới, vị ấy an trú biến mãn với tâm câu hữu với Xả, quảng đại, đại hành, vô biên, không hận, không sân.

Thánh đệ tử ấy, này các Kàlànà, với tâm không oán như vậy, không sân như vậy, không uế nhiễm như vậy, thanh tịnh như vậy, ngay trong hiện tại, người ấy đạt được bốn sự an ổn:

i) « Nếu có đời sau, nếu có kết quả dị thực các nghiệp thiện ác, sau khi thân hoại mạng chung, ta sẽ sanh lên cõi thiện, cõi trời, cõi đời này» ; đây là an ổn thứ nhất vị ấy có được.

ii) « Nếu không có đời sau, nếu không có kết quả dị thực các nghiệp thiện ác, thời ở đây, trong hiện tại, ta tự sống với tâm không oán, không sân, không phiền não, được an lạc» ; đây là an ổn thứ hai vị ấy có được.

iii) « Nếu việc ác có làm, nhưng ta không có tâm ác đối với ai cả, và nếu ta không làm điều ác, sao ta có thể cảm thọ khổ đau được» ; đây là an ổn thứ ba vị ấy có được.

iv) « Nếu việc ác không có làm, như vậy, cả hai phương diện (do ta làm vô ý hay cố ý), ta quán thấy ta hoàn toàn thanh tịnh» ; đây là an ổn thứ tư vị ấy có được.

Thánh đệ tử ấy, này các Kàlànà, với tâm không oán như vậy, với tâm không sân như vậy, với tâm không uế nhiễm như vậy, với tâm thanh tịnh như vậy, ngay trong hiện tại, vị ấy có được bốn an ổn này.

—Sự việc là như vậy, bạch Thế Tôn! Sự việc là như vậy, bạch Thiện Thệ! Thánh đệ tử ấy, bạch Thế Tôn, với tâm không oán như vậy, với tâm không sân như vậy, với tâm không uế nhiễm như vậy, với tâm thanh tịnh như vậy, ngay trong hiện tại, vị ấy có được bốn an ổn:

« Nếu có đời sau, nếu có kết quả dị thực các nghiệp thiện ác, sau khi thân hoại mạng chung, ta sẽ được sanh lên cõi thiện, cõi Trời, cõi đời này» ; đây là an ổn thứ nhất vị ấy có được.

« Nếu không có đời sau, nếu không có kết quả dị thực các nghiệp thiện ác, thời ở đây, trong hiện tại, ta tự sống với tâm không oán, không sân, không phiền não, được an lạc» ; đây là an ổn thứ hai vị ấy có được.

« Nếu việc ác có làm, nhưng ta không có tâm ác đối với ai cả, và nếu ta không làm điều ác, sao ta có thể cảm thọ khổ đau được » ; đây là an ổn thứ ba vị ấy có được.

« Nếu việc ác không có làm, như vậy, cả hai phương diện (do ta làm vô ý hay cố ý), ta quán thấy ta hoàn toàn thanh tịnh » ; đây là an ổn thứ tư vị ấy có được.

Vị Thánh đệ tử ấy, bạch Thế Tôn, với tâm không oán như vậy, với tâm không sân như vậy, với tâm không uế nhiễm như vậy, với tâm thanh tịnh như vậy, ngay trong hiện tại, vị ấy có được bốn an ổn này.

Thật vi diệu thay, bạch Thế Tôn! Thật vi diệu thay, bạch Thế Tôn! Bạch Thế Tôn, như người dựng đứng những gì bị quăng ngã xuống, hay trình bày cái gì bị che kín, hay chỉ đường cho người bị lạc hướng, hay cầm đèn sáng vào bóng tối để những ai có mắt có thể thấy sắc. Cũng vậy, Chánh pháp đã được Tôn giả Gotama dùng nhiều phương tiện thuyết giảng. Chúng con nay xin quy y Thế Tôn, quy y Pháp, quy y chúng Tỷ-kheo. Mong Thế Tôn nhận chúng con làm đệ tử cư sĩ, từ nay cho đến mạng chung, chúng con xin trọn đời quy ngưỡng.

Vài lời ghi chú

Mạn phép nêu lên một vài chi tiết nhỏ. Trong bản dịch của HT Thích Minh Châu thì Đức Phật gọi các người dân Kālāma đến nghe giảng, gồm những người từ trẻ đến già, từ phụ nữ đến nam giới là ‘các Ông’, trong bản dịch của HT Tuệ Sỹ dựa vào kinh A-hàm thì gọi những người tham dự là ‘các người Già-lam’. Chữ ‘Già’ trong chữ ‘Già lam’ / 伽藍 tự nó không có nghĩa mà chỉ là một từ dùng để dịch âm, chữ ‘lam’ thì có nghĩa là màu lam, nhưng chữ này chỉ là để ghép thêm vào chữ ‘Già’ để dịch âm chữ Kālāma. Dưới đây là bản dịch của HT Thích Tuệ Sỹ từ bản gốc tiếng Hán trong Hán tạng, và bản tiếng Hán này trước đó cũng đã được dịch lại từ Kinh A-hàm bằng tiếng Phạn :

KINH TRUNG A-HÀM

16. KINH GIÀ-LAM

伽藍經 (Già lam kinh)

(Bản dịch tiếng Việt của HT Tuệ Sỹ từ bản gốc tiếng Hán trong Kinh A-hàm)

Tôi nghe như vậy:

Một thời Đức Phật trú tại Già-lam viên, cùng đại chúng Tỳ-kheo, đến Ki-xá Tử, trụ trong vườn Thi-nhiếp-hòa, phía Bắc thôn Ki-xá Tử.

*Bấy giờ những người Già-lam ở Ki-xá Tử nghe đồn Sa-môn Cù-đàm thuộc dòng họ Thích, đã từ bỏ dòng họ Thích, xuất gia học đạo, đang trú tại Già-lam viên, và cùng đại chúng Tỳ-kheo đến Ki-xá Tử này, trụ trong rừng Thi-nhiếp-hòa ở phía Bắc thôn Ki-xá Tử. Vị Sa-môn Cù-đàm ấy có tiếng tăm lớn, truyền khắp mười phương rằng: ‘Sa-môn Cù-đàm là Như Lai, Vô Sở Trước, Đẳng Chánh Giác, Minh Hạnh Túc, Thiện **Thệ**, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhân Sư, Phật, Thế Tôn. Vị ấy ở trong thế gian này giữa Chư Thiên, Ma, Phạm, Sa-môn, Bà-la-môn, từ loài người cho đến loài trời, tự tri tự giác, tự tác chứng, thành tựu và an trụ. Pháp mà vị ấy thuyết, khoảng đầu thiện, khoảng giữa thiện, cứu cánh cũng thiện, có nghĩa, có văn, hiển hiện phạm hạnh thanh tịnh trọn đủ’. Nếu gặp được Đức Như Lai, Vô Sở Trước, Đẳng Chánh Giác để tôn trọng, lễ bái cúng dường, thừa sự, thì sẽ được nhiều thiện lợi. Chúng ta hãy cùng nhau đến gặp Sa-môn Cù-đàm để lễ bái, cúng dường » .*

*Những người Già-lam ở Ki-xá Tử, nghe như vậy rồi, mỗi người cùng với **quyển thuộc của mình** (do đó nếu gọi chung là ‘các ông’ thì không đúng). kéo nhau ra khỏi Ki-xá Tử, đi về phía Bắc, tới rừng Thi-nhiếp-hòa. Họ muốn gặp Đức Thế Tôn để lễ bái cúng dường.*

Đi đến chỗ Phật ngụ, những người Già-lam ấy hoặc có người lễ bái cúi đầu dưới chân Phật rồi ngồi sang một bên, hoặc có người chào hỏi Đức Phật rồi ngồi sang một bên, hoặc có người chấp tay hướng đến Phật rồi ngồi sang một bên, hoặc có người từ đằng xa thấy Đức Phật rồi im lặng ngồi xuống.

Lúc đó, những người Già-lam đều ngồi yên. Đức Phật thuyết pháp cho họ, khai thị, giáo giới, khiến cho hoan hỷ, được lợi ích. Sau khi bằng vô lượng

phương tiện thuyết pháp, khai thị, giáo giới, khiến cho hoan hỷ, được lợi ích, Ngài ngồi im lặng.

Bấy giờ những người Già-lam sau khi được Đức Phật thuyết pháp, khai thị, giáo giới, khiến cho hoan hỷ, được lợi ích, họ đều từ chỗ ngồi đứng dậy, sửa áo trịch vai bên hữu, chấp tay đến hướng Đức Phật, rồi bạch Đức Thế Tôn rằng:

« Thưa Cù-đàm, có một vị Sa-môn, Bà-la-môn đi đến Già-lam chỉ tự khen ngợi tri kiến của mình mà chê bai tri kiến của người khác. Thưa Cù-đàm, lại có một vị Sa-môn, Bà-la-môn đi đến Già-lam cũng chỉ tự khen ngợi tri kiến của mình mà chê bai tri kiến của kẻ khác. Thưa Cù-đàm, chúng tôi nghe vậy liền sanh nghi hoặc: Những vị Sa-môn, Bà-la-môn ấy, vị nào thật? Vị nào hư? »

Đức Thế Tôn nói rằng:

« Nay các người Già-lam, các người chớ sanh nghi hoặc. Vì sao vậy? Vì nhân có nghi hoặc liền sanh ra do dự. Nay các người Già-lam, các người tự mình không có tịnh trí để biết có đời sau hay không có đời sau. Nay các người Già-lam, các người cũng không có tịnh trí để biết điều đã làm có tội hay không có tội. Nay các người Già-lam, nên biết các nghiệp có ba cái là nguyên nhân, là sự tập khởi, là căn bản là duyên của nó. Những gì là ba? Nay các người Già-lam, tham là nhân, là tập, là bản, là duyên của các nghiệp. Nay các người Già-lam, nhuế và si là nhân, là tập, là bản, là duyên của các nghiệp.

« Nay các người Già-lam, người có tham bị tham che lấp, tâm không nhàm đủ, hoặc sát sanh, hoặc lấy của không cho, hoặc hành tà dâm, hoặc biết mà nói dối, hoặc lại uống rượu. Nay các người Già-lam, người có nhuế bị nhuế che lấp, tâm không nhàm đủ, hoặc sát sanh, hoặc lấy của không cho, hoặc hành tà dâm, hoặc biết mà nói dối, hoặc lại uống rượu. Nay các người Già-lam, người có si bị si che lấp, tâm không nhàm đủ, hoặc sát sanh, hoặc lấy của không cho, hoặc hành tà dâm, hoặc biết mà nói dối, hoặc lại uống rượu.

« Nay các người Già-lam, Đa văn Thánh đệ tử xa lìa việc giết hại, dứt bỏ sự giết hại, dẹp bỏ dao gậy; có tâm, có quý, có tâm từ bi, làm lợi ích cho tất cả, cho đến côn trùng. Vị ấy đối với sự sát sanh, tâm đã trừ sạch.

« Đây các người Già-lam, Đa văn Thánh đệ tử xa lìa việc lấy của không cho, đoạn trừ việc lấy của không cho; vui vẻ trong việc nhận của được cho, thường ưa sự bố thí, vui vẻ không keo kiệt, không mong người kia đền trả. Vị ấy đối với việc lấy của không cho, tâm đã trừ sạch.

« Đây các người Già-lam, Đa văn Thánh đệ tử xa lìa việc phi phạm hạnh, đoạn trừ việc phi phạm hạnh; siêng tu phạm hạnh, siêng tu điều hành, thanh tịnh, không uế, ly dục, đoạn dâm. Vị ấy đối với việc phi phạm hạnh, tâm đã trừ sạch.

« Đây các người Già-lam, Đa văn Thánh đệ tử xa lìa việc nói dối, đoạn trừ sự nói dối; nói lời chân thật, ưa thích sự chân thật, an trụ nơi chân thật không di động, tất cả những điều vị ấy nói đều đáng tin, không lừa gạt thế gian. Vị ấy đối với việc nói dối, tâm đã trừ sạch.

« Đây các người Già-lam, Đa văn Thánh đệ tử xa lìa sự nói hai lưỡi, đoạn trừ việc nói hai lưỡi, không phá hoại kẻ khác, không nghe nơi người này nói lại người kia muốn phá hoại người này, không nghe nơi người kia nói lại với người này muốn phá hoại người kia; những người xa lìa nhau thì muốn kết hợp lại, thấy người kết hợp lại thì vui vẻ, không kết bè đảng, không khen việc kết bè đảng. Vị ấy đối với việc nói hai lưỡi, tâm đã trừ sạch.

« Đây các người Già-lam, Đa văn Thánh đệ tử xa lìa việc nói thô ác, đoạn trừ việc nói thô ác. Nếu có những lời mà từ khí thô bạo, âm thanh hung dữ trái tai, mọi người không vui, mọi người không ưa, làm cho người khác khổ não, làm cho họ không được an ổn, vị ấy đoạn trừ những lời nói như vậy. Nếu có những lời hòa nhã dịu dàng, xuôi tai, đi sâu vào lòng người, đáng thích, đáng yêu, làm cho người kia an lạc, âm thanh vừa đủ rõ ràng, không làm cho người kia sợ sệt, làm cho người kia được an ổn, vị ấy nói những lời như vậy. Vị ấy đối với việc nói lời thô ác, tâm đã tịnh trừ.

« Đây các người Già-lam, Đa văn Thánh đệ tử xa lìa lời nói phù phiếm, đoạn trừ lời nói phù phiếm; nói đúng lúc, đúng sự thật, nói đúng pháp, nói đúng nghĩa, nói về tịch tĩnh, ưa nói về tịch tĩnh, hợp việc, hợp thời, thích nghi, khéo dạy dỗ, khéo quở rầy. Vị ấy đối với việc nói phù phiếm, tâm đã tịnh trừ.

« Đây các người Già-lam, Đa văn Thánh đệ tử xa lìa tham lam, đoạn trừ tham lam, không ôm lòng não hại, thấy của cải và các nhu cầu sinh sống của người khác không nóng lòng tham lam, muốn cho được trở về mình. Vị ấy đối với việc tham lam tâm đã tịnh trừ.

« Đây các người Già-lam, Đa văn Thánh đệ tử xa lìa sân nhuế, đoạn trừ sân nhuế, có tâm, có quý, có tâm từ bi, làm lợi ích cho tất cả, cho đến loài côn trùng. Vị ấy đối với sân nhuế tâm đã tịnh trừ.

« Đây các người Già-lam, Đa văn Thánh đệ tử xa lìa tà kiến, đoạn trừ tà kiến, thực hành chánh kiến, không điên đảo; thấy như vậy, nói như vậy: ‘Có sự bố thí, có sự trai phước, và cũng có chú thuyết, có nghiệp thiện ác, có nghiệp báo thiện ác. Có đời này và đời sau. Có cha, có mẹ, trên đời có những bậc chân nhân đi đến thiện xứ, khéo vượt qua, khéo hướng đến, trong đời này và đời sau mà tự tri tự giác, tự tác chứng thành tựu và an trụ. Vị ấy đối với việc tà kiến, tâm đã tịnh trừ.

« Đây các người Già-lam, Đa văn Thánh đệ tử thành tựu tịnh nghiệp nơi thân, thành tựu tịnh nghiệp nơi khẩu và ý. Xa lìa nhuế, xa lìa não hại, trừ bỏ thù miên, không trạo cử, cống cao, đoạn trừ nghi, vượt qua mạn, chánh niệm, chánh trí, không có ngu si; tâm vị ấy tương ứng với từ, biến mãn một phương, thành tựu và an trụ. Cũng vậy, trong hai, ba, bốn phương, tứ duy, thượng, hạ, cùng khắp tất cả, tâm tương ứng với từ, không thù, không oán, không sân nhuế, không não hại, rất rộng lớn, vô lượng, khéo tu tập, biến mãn tất cả thế gian, thành tựu và an trụ. Cũng vậy, tâm bi, hỷ; tâm tương ứng với xả, không thù không oán, không sân nhuế, không não hại, rộng lớn vô lượng, khéo tu tập, biến mãn tất cả thế gian, thành tựu và an trụ. Cũng vậy, này các người Già-lam, Đa văn Thánh đệ tử tâm không thù, không oán, không sân nhuế, không não hại, liền được bốn trụ xứ an ổn. Những gì là bốn?

« ‘Nếu có đời này đời sau, có quả báo của nghiệp thiện và ác. Khi ta đã được nghiệp tương ứng với chánh kiến này rồi, ta thọ trì đầy đủ, thân hoại mạng chung chắc chắn sanh đến thiện xứ, cho đến sanh lên các cõi trời’. Như vậy, này các người Già-lam, Đa văn Thánh đệ tử tâm không kết, không oán, không sân nhuế, không não hại; đó là trụ xứ an ổn thứ nhất.

« *Lại nữa, này các người Già-lam, 'Nếu không có đời này và đời sau, không có quả báo của nghiệp thiện và ác.' Như vậy, ta ở ngay trong đời này không phải do có ấy mà bị người khác bài bác; nhưng lại được bậc chánh trí khen ngợi, người tinh tấn, người có chánh kiến nói là có'. Như vậy, này các người Già-lam, Đa văn Thánh đệ tử tâm không kết, không oán, không não hại, đó là được trụ xứ an ổn thứ hai.*

« *Lại nữa, này các người Già-lam, 'Nếu có tạo tác gì, chắc chắn ta không có tạo ác, ta không niệm ác. Vì sao vậy? Vì tự mình không tạo ác, khổ do đâu mà sanh?' Như vậy, này các người Già-lam, Đa văn Thánh đệ tử tâm không kết, không oán, không não hại; đó là trụ xứ an ổn thứ ba.*

« *Lại nữa, này các người Già-lam, 'Nếu có tạo tác, chắc chắn ta không tạo ác, nhưng ta không phạm đời, dù kẻ sợ hay kẻ không sợ, luôn luôn nên thương xót tất cả thế gian, tâm ta không tranh chấp với tất cả thế gian, không vẫn đục, nhưng hân hoan'. Như vậy, này các người Già-lam, Đa văn Thánh đệ tử tâm không kết, không oán, không não hại; đó là trụ xứ an ổn thứ tư.*

« *Như vậy, này các người Già-lam, Đa văn Thánh đệ tử tâm không kết, không oán, không sân hận, không não hại; đó là được bốn trụ xứ an ổn» .*

Những người Già-lam bạch Phật:

« *Thưa Cù-đàm, đúng vậy, Đa văn Thánh đệ tử tâm không thù, không oán, không sân nhuế, không não hại, liền được bốn trụ xứ an ổn. Những gì là bốn?*

« *'Nếu có đời này đời sau, có quả báo của nghiệp thiện và ác. Khi ta đã được nghiệp tương ứng với chánh kiến này rồi, ta thọ trì đầy đủ, thân hoại mạng chung chắc chắn sanh đến thiện xứ cho đến sanh lên các cõi trời'. Như vậy, thưa Cù-đàm, Đa văn Thánh đệ tử tâm không kết, không oán, không sân nhuế, không não hại; đó là trụ xứ an ổn thứ nhất.*

« *Lại nữa, thưa Cù-đàm, 'Nếu không có đời này và đời sau, không có quả báo của nghiệp thiện và ác. Như vậy, ta ở ngay trong đời này không phải do có ấy mà bị người khác bài bác; nhưng lại được bậc chánh trí khen ngợi, người tinh tấn, người có chánh kiến nói là có'. Như vậy, thưa Cù-đàm, Đa*

vấn Thánh đệ tử tâm không kết, không oán, không não hại, đó là được trụ xứ an ổn thứ hai.

« Lại nữa, thưa Cù-đàm, ‘Nếu có tạo tác gì, chắc chắn ta không có tạo ác, ta không niệm ác. Vì sao vậy? Vì tự mình không tạo ác, khổ do đâu mà sanh?’ Như vậy, thưa Cù-đàm, Đa văn Thánh đệ tử tâm không kết, không oán, không não hại; đó là trụ xứ an ổn thứ ba.

« Lại nữa, thưa Cù-đàm, ‘Nếu có tạo tác, chắc chắn ta không tạo ác, ta không phạm đời sợ hay không sợ, luôn luôn nên thương xót tất cả thế gian, tâm ta không tranh chấp với tất cả thế gian, không vẫn đục, nhưng hân hoan’. Như vậy, thưa Cù-đàm, Đa văn Thánh đệ tử tâm không kết, không oán, không não hại; đó là trụ xứ an ổn thứ tư.

« Như vậy, thưa Cù-đàm, Đa văn Thánh đệ tử tâm không kết, không oán, không sân hận, không não hại; đó là được bốn trụ xứ an ổn.

« Thưa Cù-đàm, chúng con đã biết. Bạch Thiện Thệ, chúng con đã hiểu. Bạch Thế Tôn, chúng con trọn đời tự quy y với Phật, Pháp và Chúng Tỳ-kheo. Duy nguyện Thế Tôn chấp nhận cho chúng con làm Ưu-bà-tác, bắt đầu từ hôm nay, trọn đời tự quy y, cho đến lúc mạng chung» .

Phật thuyết như vậy. Tất cả những người Già-lam và các Tỳ-kheo sau khi nghe Phật thuyết, hoan hỷ phụng hành.

Vài lời ghi chú

Điểm đáng lưu ý nhất trong bản dịch từ kinh A-hàm trên đây là không nói đến chủ đích của toàn bộ bài giảng là sự tự do tư tưởng, tức là 10 điều mà Đức Phật khuyên không nên tin, chẳng hạn như các lời đồn đại, các truyền thống, các kinh thánh (các kinh Vệ-đà), các điều giảng dạy mang tính cách tự biện, v.v. Các cung cách hành xử đúng đắn, thiết thực và ích lợi sở dĩ được nêu lên trong bài giảng bằng tiếng Pali là để giúp người dân Kālāma tập suy nghĩ nhằm phân biệt một cách cụ thể với những gì mang tính cách đồn đại, truyền thuyết, giáo điều, tự biện... Bản tiếng Hán trong kinh A-hàm thì lại cất bỏ hẳn các phân đoạn mang chủ đích nêu lên sự tự do tư tưởng, và biến bài giảng rất sâu sắc thuộc lãnh vực tư tưởng và triết học trong kinh điển Pali, trở thành

một bài ‘kinh’ A-hàm nêu lên các hình thức đạo đức thường tình trong cuộc sống. Chủ trương tự do tư tưởng và sự tự tin tưởng vào khả năng phán đoán của mỗi cá thể con người biến mất trong bản Hán ngữ. Dưới đây là bản kinh A-hàm bằng tiếng Hán trong Hán tạng :

中阿含經 16 (Trung A Hàm Kinh)
伽藍經 (Già Lam Kinh / Kālāma Sutta)

我聞如是。一時佛遊伽藍國 (Già Lam Quốc) 與大比丘衆俱。Variant: 國 → 園 (聖, 大, cbeta) 至羈舍子。住羈舍子村北尸攝和林中

爾時羈舍子伽藍人聞沙門瞿曇釋種子捨釋宗族。出²家學道。遊伽藍國 (Già Lam Quốc)。與大比丘衆俱。來至此羈舍子。住羈舍子村北尸攝和林中。Variant: 國 → 園 (聖, 大, cbeta) 彼沙門瞿曇有大名稱。周聞十方。沙門瞿曇如來無所著等正覺明行成爲善逝世間解無上士道法御天人師。號佛衆祐。彼於此世。天及魔梵沙門梵志。從人至天。自知自覺。自作證成就遊。彼若說法。初善中善竟亦善。有義有文。具足清淨。顯現梵行。若見如來無所著等正覺。尊重禮拜。供養承事者。快得善利。我等應共往見沙門瞿曇。禮事供養

羈舍子伽藍 (người dân Già Lam) 人間已。各與等類眷屬相隨從羈舍子出。北行至尸攝和林。欲見世尊禮事供養。往詣佛已。彼伽藍人或稽首佛足。却坐一面。或問訊佛。却坐一面。或叉手向佛。却坐一面。或遙見佛已。默然而坐。

彼時伽藍人各坐已定。佛爲說法。勸發渴仰。成就歡喜。無量方便爲彼說法。勸發渴仰。成就歡喜已。默然而住。

時伽藍人。佛爲說法。勸發渴仰。成就歡喜已。各從坐起。偏袒著衣。叉手向佛。白世尊曰。瞿曇。有一沙門梵志來詣伽藍。但自稱歎已所知見。而皆毀他所知所見。瞿曇。復有一沙門梵志來詣伽藍。亦自稱歎已所知見。而皆毀他所知所見。瞿曇。我等聞已。便生疑惑。此沙門梵志何者爲實。何者爲虛。

世尊告曰。伽藍。汝等莫生疑惑。所以者何。因有疑惑。便生猶豫。伽藍。汝等自無淨智。爲有後世。爲無後世。伽藍。汝等亦無淨智。所作有罪。所作無罪。伽藍。當知諸業有三。因習本有。何云爲三。

伽藍。謂貪是諸業。因習本有。伽藍。恚及癡是諸業。因習本有。伽藍。貪者爲貪所覆。心無厭足。或殺生。或不與取。或行邪婬。或知已妄言。或復飲酒。

伽藍。恚者爲恚所覆。心無厭足。或殺生。或不與取。或行邪婬。或知已妄言。或復飲酒。

伽藍。癡者爲癡所覆。心無厭足。或殺生。或不與取。或行邪婬。或知已妄言。或復飲酒。

伽藍。多聞聖弟子離殺斷殺。棄捨刀杖。有慚有愧。有慈悲心。饒益一切。乃至蜚蟲。彼於殺生淨除其心。

伽藍。多聞聖弟子離不與取。斷不與取。與之乃取。樂於與取。常好布施。歡喜無吝。不望其報。彼於不與取淨除其心。

伽藍。多聞聖弟子離非梵行。斷非梵行。勤修梵行。精勤妙行。清淨無穢。離欲斷婬。彼於非梵行淨除其心。

伽藍。多聞聖弟子。離妄言斷妄言。眞諦言樂眞諦。住眞諦不移動一切可信不欺世間。彼於妄言淨除其心。

伽藍。多聞聖弟子。離兩舌斷兩舌。行不兩舌。不破壞他。不聞此語彼欲破壞此。不聞彼語此欲破壞彼。離者欲合合者歡喜。不作群黨不樂群黨不稱群黨。彼於兩舌淨除其心。

伽藍。多聞聖弟子。離麤言斷麤言。若有所言辭氣麤獷惡聲逆耳。衆所不喜衆所不愛。使他苦惱令不得定斷如是言。若有所說清和柔潤順耳入心。可喜可愛使他安樂言聲具了不使人畏。令他得定說如是言。彼於麤言淨除其心。

伽藍。多聞聖弟子。離綺語斷綺語。時說眞說法說義說止息說。Variant: 眞說 → 眞說實說(元,明)樂止息說。事順時得宜。善教善詞。彼於綺語淨除其心。

伽藍。多聞聖弟子。離貪伺斷貪伺。心不懷諍。見他財物諸生活具。不起貪伺欲令我得。彼於貪伺淨除其心。

伽藍。多聞聖弟子。離恚斷恚。有慚有愧有慈悲心。饒益一切乃至蜚蟲。彼於嫉恚淨除其心。

伽藍。多聞聖弟子。離邪見斷邪見。行於正見而不顛倒。如是見如是說。有施有齋亦有呪說。有善惡業報。Variant: 業 → 業有(宋,元,明)有此世彼世。有父有母。世有真人。往至善處善去善向此世彼世。自知自覺自作證成就遊。彼於邪見淨除其心。

如是伽藍。多聞聖弟子。成就身淨業。成就口意淨業。離恚離諍除去睡眠。無調貢高斷疑度慢。Variant: 調 → 掉(元,明)正念正智無有愚癡。

彼心與慈俱遍滿一方成就遊。如是二三四方。四維上下普周一切心與慈俱無結無怨無恚無諍。極廣甚大無量善修。遍滿一切世間成就遊。

如是悲喜心與捨俱無結無怨無恚無諍。極廣甚大無量善修。遍滿一切世間成就遊。

如是伽藍。多聞聖弟子。心無結無怨無恚無諍。便得四安隱住處。云何為四。有此世彼世。有善惡業報。Variant: 業 → 業有(宋,元,明)我得此正見相應業受持具足。身壞命終必至善處乃生天上。如是伽藍。多聞聖弟子。心無結無怨無恚無諍。是謂得第一安隱住處。

復次伽藍。無此世彼世。無善惡業報。Variant: 業 → 業無(宋,元,明)如是我於現法中。非以此故為他所毀。但為正智所稱譽。精進人正見人說其有。如是伽藍。多聞聖弟子。心無結無怨無恚無諍。是謂得第二安隱住處。

復次伽藍。若有所作必不作惡我不念惡。所以者何。自不作惡。苦何由生。如是伽藍。多聞聖弟子。心無結無怨無恚無諍。是謂得第三安隱住處。

復次伽藍。若有所作必不作惡。我不犯世怖與不怖。常當慈愍一切世間。我心不與眾生共諍。無濁歡悅。如是伽藍。多聞聖弟子。心無結無怨無恚無諍。是謂得第四安隱住處。

如是伽藍。多聞聖弟子。心無結無怨無恚無諍。是謂得四安隱住處。

伽藍白世尊曰。如是瞿曇。多聞聖弟子。心無結無怨無恚無諍。得四安隱住處。云何為四。有此世彼世。有善惡業報。Variant: 業 → 業有(宋,元,明)我得此正見相應業受持具足。身壞命終必至善處。乃生天上。Variant: 生 → 至(聖,大,cbeta)如是瞿曇。多聞聖弟子。心無結無怨無恚無諍。是謂得第一安隱住處。

復次瞿曇。若無此世彼世。無善惡業報。Variant: 業 → 業無(宋,元,明)我於現法中。非以此故為他所毀。但為正智所稱譽。精進人正見人說其有。如是瞿曇。多聞聖弟子。心無結無怨無恚無諍。是謂得第二安隱住處。

復次瞿曇。若有所作必不作惡我不念惡。所以者何。自不作惡。苦何由生。如是瞿曇。多聞聖弟子。心無結無怨無恚無諍。是謂得第三安隱住處。

復次瞿曇。若有所作必不作惡。我不犯世怖與不怖。常當慈愍一切世間。我心不與衆生共諍。無濁歡悅。如是瞿曇。多聞聖弟子。心無結無怨無恚無諍。是謂得第四安隱住處。

如是瞿曇。多聞聖弟子。心無結無怨無恚無諍。是謂得四安隱住處。

瞿曇。我已知。善逝。我已解。世尊。我等盡自歸佛法及比丘衆。Variant: 盡 → 盡壽 (宋, 元, 明) 唯願世尊。受我等爲優婆塞。從今日始終身自歸乃至命盡。

佛說如是 一切伽藍人及諸比丘聞佛所說。歡喜奉行

Đến đây chúng ta đã có một ý niệm nào đó về Đức Phật là ai, Phật giáo là gì và ý nghĩa trong Hiến chương của Phật giáo là như thế nào. Dưới đây chúng ta sẽ tiếp tục nêu lên sự hiểu biết đó, giá trị đó, lưu lại cho chúng ta bằng các cách như thế nào.

Chương 4

Đại cương về kinh điển Phật giáo

Vài tháng sau khi Đức Phật tịch diệt – cuối thế kỷ thứ V trước Tây lịch, giữa các năm -486 và -489 – thì các đệ tử uyên bác nhất, tức là đã đạt được thể dạng Arahant (A-la-hán), cùng họp nhau tại một hang động gần nơi kinh đô thành Rajāgriha của xứ Magadha, dưới sự chủ tọa của vị đệ tử trưởng lão trong Tăng đoàn là Mahakassapa (Ma-ha Ca-diếp), để cùng nhau hồi nhớ và thuật lại các bài thuyết giảng của Đức Phật. Trong số họ có vị Ānanda, trước đây luôn bên cạnh Đức Phật và cũng là vị có một trí nhớ phi thường, đứng ra thuật lại các bài thuyết giảng của Đấng Thế Tôn. Vị quan trọng thứ hai là Upāli, một vị tỳ-kheo thật nghiêm túc, rất thành thạo về giới luật và các quy tắc sinh hoạt trong Tăng đoàn, đứng ra thuật lại các bài giảng về Giới luật. Vị Arahant trưởng lão là Mahakassapa và cũng là vị chủ tọa, đứng ra đúc kết các thành quả của đại hội, đưa đến sự hình thành tiên khởi nhất của nền Giáo huấn của Đấng Thế Tôn.

Nền Giáo huấn tiên khởi đó trước hết gồm có hai ‘Nhóm’ hay hai ‘Tạng’ (Nikāya) là : Kinh điển (Sutta-pitāka) và Giới luật (Vinaya-pitāka). Ngoài ra còn có thêm một Tạng thư ba xuất hiện muộn hơn về sau này và được gọi là Luận Tạng (AbhiDhamma-pitāka), trong đó gồm các lời bình giải thuộc các lãnh vực Triết học, Tâm lý học, Lô-gic học..., gộp chung trong bảy tập. Các lời bình giải đầu tiên này được trước tác bắt đầu từ thế kỷ thứ I hoặc thứ II, tức là đồng thời hoặc sau khi các bài thuyết giảng của Đấng Thế Tôn chính thức được ghi chép bằng chữ viết. Tạng thứ ba sau đó lại được bổ túc thêm từ thế kỷ thứ V đến XII bởi một số các tập bình giải khác, trong số này có một tập rất nổi tiếng là *Visuddhimagga / Con đường tinh khiết hóa* do nhà sư Buddhagosa (Phật Âm) biên soạn vào thế kỷ thứ V.

Dù Tạng Luận không phải là những lời thuyết giảng trực tiếp của Đức Phật, thế nhưng các vị tu hành và các học giả ngày nay vẫn xem những lời

bình giải trong Tạng Luận là của Đức Phật. Họ cho rằng dù không phải là những lời giảng dạy của Đức Phật thế nhưng những lời ấy là những cảm ứng mang tính cách thiêng liêng, xuất phát từ những lời giáo huấn của chính Đấng Thế Tôn. Tóm lại ba Tạng kinh điển trên đây được gộp chung với nhau và được gọi là Tipitaka (Tam Tạng Kinh). Ba tạng kinh điển này biểu trưng cho ba thể dạng của Đức Phật : Ngôn từ (*Sutta / tức là các bài giảng huấn*), Thân thể (*Vinaya / tức là Giới luật*) và Tâm thần (*AbhiDhamma / tức là Tư tưởng*). Qua một góc nhìn khác thì có thể xem ba Tạng kinh điển đó biểu trưng cho ba Con đường : Con đường của sự Tu tập (*Sutta*), Con đường của Đạo đức (*Vinaya*) và Con đường của Lý trí (*AbhiDhamma*). Ba con đường ấy thật ra cũng chỉ là một, bởi vì người tu tập phải bước cùng một lúc trên cả ba con đường ấy, nếu chỉ bước trên một hoặc hai thì sẽ chẳng bao giờ có thể đạt được mức đến. Ba con đường biểu trưng cho ba đức tính của một người bước theo Giáo huấn của Đức Phật : tu tập, đạo đức và lý trí.

Tuy nhiên trong loạt sách này chúng ta sẽ tập trung sự tìm hiểu vào Tạng thứ Nhất là Kinh điển (*Sutta-pitaka*), tức là Con đường Tu tập, Con đường của *Dhamma*, Con đường đưa đến sự *Giải thoát*, thế nhưng trong từng bài giảng trên Con đường tu tập đó đều hàm chứa các thể dạng đạo đức và lý trí. Con đường đó gồm hơn mười ngàn bài thuyết giảng, từ thật dài, cả một quyển sách, cho đến thật ngắn, chỉ gồm một hay vài câu. Các bài giảng được chia thành năm nhóm còn gọi là ‘Bộ’ (*Nikāya*), căn cứ vào chiều dài của mỗi bài giảng hoặc dựa vào một số đặc tính hay chủ đề trong các bài giảng đó.

Nhóm thứ nhất gồm các bài giảng thật dài : *Dīgha Nikāya / Trường Bộ kinh* ; nhóm thứ hai gồm các bài giảng có chiều dài trung bình : *Majjhima Nikāya / Trung Bộ kinh* ; nhóm thứ ba gồm các bài giảng có một vài khía cạnh giống nhau : *Samyutta-nikāya / Tương Ứng Bộ kinh* ; nhóm thứ tư trước hết gồm các bài giảng nêu lên một số đặc tính trong giáo lý, tiếp theo sau đó là các nhóm gộp chung các bài giảng ngắn đề cập đến một số chủ đề, và con số chủ đề này dần dần tăng thêm, và các bài giảng sau cùng gồm mười-một chủ đề tất cả : *Anguttara-nikāya / Tăng Chi Bộ kinh* ; nhóm thứ năm gồm các câu giảng hay các bài giảng ngắn gộp chung trong mười lăm tập còn gọi là mười lăm quyển : *Khuddaka-nikāya / Tiểu Bộ kinh*, trong số này có ba tập rất nổi tiếng là *Dhammapada (Kinh Pháp Cú)*, *Sutta Nipāta (Kinh Tập)* và *Udana (Phật Tự Thuyết, trong đó gồm những lời cảm ứng về giáo lý hoặc các câu*

chuyên về cuộc đời của Đức Phật, do các đệ tử của Ngài nêu lên vào thời bấy giờ). Sau đây là bảng tóm lược trở lại năm nhóm bài giảng trên đây :

- 1- **Dīgha Nikāya** (Trường Bộ kinh, viết tắt : **DN**) gồm 34 bài giảng thật dài.
- 2- **Majjhima Nikāya** (Trung Bộ kinh, viết tắt : **MN**), gồm 152 bài giảng có chiều dài trung bình.
- 3- **Samyutta Nikāya** (Tương Ưng Bộ kinh, viết tắt : **SN**) gồm khoảng 7762 bài giảng, gộp chung theo từng chủ đề.
- 4- **Anguttara Nikāya** (Tăng Chi Bộ kinh, viết tắt **AN**) gồm 11 phẩm, gộp chung khoảng 2300 bài giảng ngắn, các bài giảng ngắn này thường mang chủ đích khai triển và bổ túc thêm cho các phần giáo lý chủ yếu.
- 5- **Khuddaka Nikāya** (Tiểu Bộ Kinh), gồm 15 tập hay 15 quyển thật dài gộp chung các câu và các bài giảng ngắn, mỗi tập có một cách viết tắt riêng. Các bài giảng trong Khuddaka Nikāya / Tiểu Bộ Kinh không nhất thiết là gồm các bài giảng hay các câu giảng của Đức Phật, mà còn được ghép thêm các trước tác xuất hiện muộn, thường là dưới thể dạng thi phú (các bài kệ). Sau đây là cách viết tắt các quyển chủ yếu nhất trong Khuddaka Nikāya / Tiểu Bộ Kinh :

- Khp** – Khuddakapāṭha (Tiểu tụng)
- Dhp** – Dhammapada (Pháp cú)
- Ud** – Udāna (Phật Tự Thuyết Kinh)
- Iti** – Itivuttaka (Như Thị Ngữ Kinh)
- Sn** – Sutta Nipāta (Tập Bộ Kinh)
- Thag** – Theragāthā (Trường Lão Tăng Kệ)
- Thig** – Therīgāthā (Trường Lão Ni Kệ)

Quyển *Đạo Đức Kinh* (道德經) của Lão Tử và năm tập *Ngũ Kinh* (五經) của Khổng Tử không có gì để mà so sách với hơn mười ngàn bài thuyết giảng của Đức Phật. Lão Tử nêu lên một ý niệm thiếu mạch lạc, mơ hồ và bao quát gọi là ‘Đạo’, Khổng Tử chủ trương một khuôn mẫu đạo đức, một trật tự xã hội, một chân lý chính trị quy định con người trong xã hội. Thế nhưng hai nền tư tưởng đó lại được ghép chung ngang hàng với Phật giáo để gọi là Tam giáo. Phật giáo Việt Nam thừa hưởng gia tài Tam giáo đó của nền văn minh Trung quốc, từ thói tục, lễ lạc, văn hóa, ngôn ngữ cho đến đạo đức dân gian. Gia tài đó quả hết sức nặng nề. Phật giáo được quảng bá và tu tập tại Việt Nam từ thế

kỷ thứ I, thế nhưng Bộ *Đại Tạng Kinh* tiếng Việt được xem là dịch từ kinh điển Pali chỉ xuất hiện vào hậu bán thế kỷ XX. Điều đáng quan tâm hơn nữa là dù Bộ *Đại Tạng Kinh* tiếng Việt trực tiếp dịch từ kinh điển Pali, thế nhưng thật ra là nửa Việt nửa Hán – nếu có thể nói như vậy – bởi vì trong đó hầu hết các thuật ngữ Phật giáo đều có nguồn gốc Hán ngữ. Chúng ta hãy nêu lên một thí dụ cụ thể.

Chữ *sutta* trong tiếng Pali được dịch sang tiếng Hán là *kinh* (經), thế nhưng chữ *kinh* không mang ý nghĩa gì của chữ *sutta*, ít nhất là với ý nghĩa của chữ này trong các quyển *Ngũ Kinh* của Khổng Tử và *Đạo Đức Kinh* của Lão Tử. Chủ đích của các quyển kinh này trong nền văn hóa và văn minh Trung quốc là nhằm cổ xúy một lý tưởng sinh hoạt trong xã hội đối với Lão Tử, và áp đặt một chân lý chính trị đối với Khổng Tử. Chữ *sutta* trong kinh điển Pali không hề mang các ý nghĩa như vậy mà chỉ là các bài thuyết giảng (discourse / nghị luận, đàm luận, hội thoại, tham luận, thuyết giáo...) của Đức Phật, phản ánh một sự hiểu biết sâu sắc và siêu việt về bản chất của con người và thế giới, nhắm vào một chủ đích thật rõ rệt là giúp con người thoát ra khỏi sự u mê và lầm lẫn của chính mình và sự cuồng quay trong thế giới.

Các bài thuyết giảng đó dành cho tất cả mọi tầng lớp trong xã hội : từ vua chúa đến các giáo sĩ của các tín ngưỡng khác, từ những kẻ giàu có – chẳng hạn như vị phú hộ Anāthapiṇḍika (*Sudatta Sutta / Bài giảng cho Sudatta – SN 10.8*) đến các giới thợ thuyền đủ mọi ngành nghề, kể cả một đôi vợ chồng nông dân khi trông thấy Đức Phật và đoàn tùy tùng trên đường du hành đang ngồi nghỉ chân dưới gốc một cội cây bên vệ đường, bèn tiến đến bên cạnh Ngài để nêu lên thắc mắc của họ là ‘một đôi vợ chồng thì phải sống với nhau như thế nào?’ (*Verañjaka Sutta / Bài giảng cho các người dân tại Verañjā – MN 42*), hoặc trong một trường hợp khác thì Đức Phật giảng cho một tên cướp giết người không góm tay là Aṅgulimā, và đã biến con người hung ác này trở thành một đệ tử trung kiên (*Aṅgulimāla Sutta / Bài giảng cho Aṅgulimāla – MN 86*). Thật rõ ràng các trường hợp trên đây cho thấy chữ *sutta* không mang ý nghĩa của chữ *kinh* trong *Ngũ Kinh* của Khổng Tử và *Đạo Đức Kinh* của Lão tử. Thế nhưng, và cũng tiếc thay, kinh sách tiếng Việt dịch lại từ tiếng Hán cũng đã phải gánh chịu sự thiếu chính xác đó. Chỉ cần một chữ không hiểu rõ hoặc lệch lạc cũng đủ ảnh hưởng kín đáo đến toàn bộ sự hiểu biết của mình, huống hồ một bài thuyết giảng siêu việt của Đức Phật lại được dịch bằng cách vay mượn các thuật ngữ bằng chữ viết tượng hình trong

nền văn hóa Trung quốc. Tuy nhiên chúng ta không thể phủ nhận là ngoài một số các ngụ tác và trước tác mạo nhận, trong Phật giáo Trung quốc cũng có các trước tác Đại thừa rất giá trị, thế nhưng không thuộc vào chủ đề của loạt sách này. Dầu sao chúng ta cũng không nên loại bỏ hẳn chữ *kinh* trong tiếng Hán, bởi vì chữ này đã trở thành quen thuộc đối với Phật giáo Việt Nam, thế nhưng chỉ nên sử dụng dưới hình thức chữ ghép mang ý nghĩa tổng quát, chẳng hạn như các chữ '*kinh điển*' hay '*kinh sách*' để chỉ các tư liệu Phật giáo nói chung. Mạn phép nêu lên thêm trường hợp của một vị thiền sư sử dụng nhiều nhất các thuật ngữ tiếng Việt trong các bản dịch và các bài giảng của mình, thế nhưng lại gọi Đức Phật là Bụt, là cách mang Đức Phật đến gần hơn với con người Việt Nam, thế nhưng chữ này thì lại mang tính cách quá 'dân gian', thường thấy xuất hiện trong các câu tục ngữ chẳng hạn như : 'bụt chùa nhà không thiêng', 'lành như bụt'... Loạt sách được đề nghị này không hề mang tính cách lập dị mà là một cố gắng đưa tiếng Việt vào Phật giáo Việt Nam, với hy vọng có thể giúp các độc giả không rành tiếng Hán có thể hiểu được Giáo huấn của Đấng Thế Tôn dễ dàng hơn chăng ?

Sự hình thành của kinh điển bằng chữ viết

Trong các tháng đầu tiên sau khi Đức Phật tịch diệt thì các đệ tử uyên bác nhất trong Tăng Đoàn, tức là các vị đã đạt được thể dạng Arahant, cùng họp nhau để hồi tưởng lại và ghi nhớ những lời thuyết giảng của Đấng Thế Tôn. Các bài thuyết giảng được ghi nhớ đó được học thuộc lòng và truyền khẩu cho nhau qua nhiều trăm năm trước khi được ghi chép bằng chữ viết trên các tờ lá bói vào khoảng đầu kỷ nguyên của chúng ta trên hòn đảo Tích Lan. Lá bói là lá của cây cọ, một loại cây dừa. Lá của các loại cây này vừa dài lại vừa cứng được cắt thành từng mảnh hình chữ nhật, sau đó thì dùng một đầu kim nhọn để khắc chữ và xoa lên bằng một thứ mực đen làm bằng mỡ trộn với bồ hóng (khói đèn) trước khi đem phơi. Theo học giả người Pháp Andrée Bareaux thì kinh sách có thể đã được ghi chép rất sớm trên vải, da hoặc vỏ cây, bằng một thứ tiếng Phạn cổ trước cả thế kỷ I, tức là thời điểm chính thức trên đây. Giả thuyết này có vẻ hợp lý bởi vì số lượng các bài giảng quá lớn, hơn nữa nội dung lại vô cùng sâu sắc, do đó thật hết sức khó chuyển tải trung thực bằng phương tiện truyền khẩu xuyên qua nhiều trăm năm. Thế nhưng các di tích ghi chép đó dù là trên vải, da, vỏ cây hoặc muện hơn trên các mảnh lá bói thì tất cả cũng không giữ được lâu dài vì mối mọt và vì khí hậu ẩm ướt trong các vùng miền nam Á-châu.

Dưới triều đại của vua Azoka (A-dục) vào thế kỷ thứ III trước Tây lịch, chữ viết bắt đầu được phổ biến rộng rãi, đánh dấu nền văn minh đầu tiên của nước Ấn. Các vách đá và trụ đá ghi khắc các chỉ dụ và các chủ trương của triều đình được tìm thấy ngày nay tại nhiều nơi trên đất Ấn. Dầu sao vào các thời kỳ đó, những người biết chữ tất nhiên cũng không phải là nhiều, thế nhưng họ có thể đọc lên cho các người khác nghe. Các khám phá khảo cổ về các vách đá và trụ đá ghi khắc chữ viết phải chăng cũng có thể cho phép chúng ta nghĩ rằng, ngoài phương tiện phổ biến các chỉ dụ, các sắc lệnh của đình, còn là một phương tiện chuyển tải các bài thuyết giảng của Đức Phật, ít nhất là từ triều đại của vua Azoka vào thế kỷ thứ III trước Tây lịch, trước khi được chính thức ghi chép trên các tờ lá bói trên đảo Tích Lan vào đầu kỷ nguyên của chúng ta. Cách ghi chép bằng chữ viết đánh dấu một một giai đoạn mới trong việc bảo toàn và phổ biến *Dhamma* của Đấng Thế Tôn.

Các tờ lá bói cắt theo hình chữ nhật được xỏ thêm hai lỗ để luồn chỉ và cột lại thành từng xấp. Chữ *sutta* nguyên nghĩa là sợi chỉ, phải chăng đây là cách gọi một xâu hay một sự liên tục của bài giảng ? Các xấp lá bói ghi chép các bài giảng lại được xếp vào các cái thúng hay các cái giỏ (basket), chữ *piṭaka* trong tiếng Pali có nghĩa là cái thúng. Ba thể loại bài giảng xếp vào ‘Ba cái thúng’ được gọi là *Tipiṭaka* (Three baskets), kinh sách tiếng Hán gọi là Tam Tạng Kinh. Đây là cách mà người xưa giữ gìn gia tài hiểu biết của Đức Phật để trao lại cho chúng ta hôm nay. Tuy chỉ là các mảnh lá bói cột xâu vào nhau bằng một sợi chỉ, đặt vào các cái thúng, thế nhưng đã mở ra cho chúng ta cả một Con Đường thanh thản của sự Giải Thoát. Con Đường đó gồm có một nền tảng chung và ba cấp bậc :

Nền tảng chung của Con đường Phật giáo là Bốn Sự Thật Cao quý (*Caturāryasatyāni*, *catu* có nghĩa là bốn ; *ārya* có nghĩa là Cao quý, đáng kính ; *satya* có nghĩa là sự thật), kinh sách Hán ngữ thì lại gọi *Bốn Sự Thật Cao quý* ấy là *Tứ Diệu Đế* hay *Tứ Chân Đế*. Cách thổi phồng và nâng cao đó khiến Bốn Sự thật tách ra khỏi chính mình, trong khi đó thì *Dhamma* của Đức Phật khuyên chúng ta phải trông thấy Bốn Sự Thật đó trên thân xác và cả bên trong tâm thức mình hầu giúp mình biến cải con người của mình. Phẩm tính Cao quý có nghĩa là những gì đúng đắn, tinh khiết và hữu ích, trái với những gì u mê, ô nhiễm và sai lầm, nhưng hoàn toàn không có nghĩa là kỳ diệu hay huyền diệu gì cả. Các Sự Thật đó không hề là các ‘Diệu Đế’ hay ‘Chân Đế’ bên

ngoài con người của mình để mình ngưỡng mộ hay tôn thờ. Tất cả các tông phái, học phái đều chấp nhận Bốn Sự Thật Cao quý là nền tảng tu tập của Phật giáo. Sự Thật thứ nhất là : Sự sống tự nó mang bản chất khổ đau; Sự Thật thứ hai là : Sự khổ đau đó phát sinh từ sự thèm khát vô độ của con người trong sự sống ; Sự Thật thứ ba là : Sự khổ đau đó có thể làm cho nó chấm dứt được bằng cách chủ động các giác cảm và tâm thần của mình, tức là lục giác của mình ; Sự Thật thứ tư là : *Dhamma* (Đạo Pháp, Giáo huấn) hay *Con Đường* giúp chúng ta biến cải và chủ động các giác cảm và tâm thức của chính mình. *Dhamma* đó hay *Con Đường* đó gồm có ba chặng hay ba cấp bậc :

Cấp bậc thứ nhất biểu trưng bởi *Con đường Trung đạo*, một Con Đường giúp người tu tập hóa giải mọi sự cực đoan, mọi xu hướng, mọi sự bám víu vào các thứ tạo tác tâm thần phát sinh từ các sự lầm lẫn và u mê của mình. Con Đường trong cấp bậc thứ nhất hay chặng đường đầu tiên này xoay quanh ý niệm ‘Không có cái tôi’ (Vô ngã). Nói một cách khác thì ‘cái Tôi’ của mình chỉ là một sự ‘Trống không tuyệt đối’, một ảo giác. Cấp bậc hiểu biết này là cấp bậc tiên khởi nhất của *Dhamma*, nhưng cũng là căn bản nhất, mà tất cả các tông phái và học phái đều chấp nhận và nêu cao.

Cấp bậc thứ hai là sự Trống không của tất cả mọi hiện tượng (*dhamma*) trong tâm thức, trên thân xác, bên trong thế giới và cả vũ trụ, thay vì chỉ nói đến sự trống không của ‘cái tôi’ trong cấp bậc thứ nhất. Cấp bậc thứ hai trên Con đường do đó là một sự mở rộng, nêu lên hình ảnh của một người lữ hành lý tưởng gọi là Bodhisatta (Bồ-tát / tiếng Phạn là Bodhisatva), có nghĩa là một người hy sinh sự hiện hữu của mình, sức sống của mình vì kẻ khác. Con người lý tưởng đó được thúc đẩy bởi một thứ xúc cảm thật mãnh liệt gọi là lòng từ bi vô biên. Cấp bậc thứ hai này đánh dấu sự xuất hiện của Đại thừa Phật giáo vào thế kỷ thứ I trước Tây lịch.

Cấp bậc thứ ba mở ra thêm một xu hướng mới nữa, đó là đường hướng Triết học siêu hình là Duy thức học (*Cittamātra*), xuất hiện vào thế kỷ thứ IV, do các vị sư Đại thừa Maitreyanātha (Di-lặc Tôn), Asanga (Vô Trước) và Vasubandhu (Thế Thân) chủ xướng. Học phái này nêu lên một sự thật tuyệt đối là tất cả mọi hiện tượng nhất thiết phát sinh từ tâm thức, mang bản chất tâm thức, nói một cách khác là tất cả các hiện tượng dù hiện lên trong tâm thức hay bên ngoài thế giới nhất thiết chỉ là các sản phẩm của tâm thức (duy thức) chỉ là tâm thức. Các hiện tượng (*dhamma*) nằm bên ngoài tâm thức, qua

các thể dạng cụ thể, không hề hiện hữu. Sự thật tuyệt đối đó, sự nhận thức tối thượng đó, chỉ có thể cảm nhận được và quán thấy được bởi một tâm thức đã xóa bỏ được tính cách đối ngẫu (duality) giữa chủ thể và đối tượng. Mọi hiện tượng chỉ có thể hiện hữu nhờ vào sự đối ngẫu giữa chủ thể nhận biết và đối tượng được nhận biết. Nói một cách khác nữa thì đây là sự ‘trống không’ của sự ‘trống không’ của tất cả mọi hiện tượng. Chủ xướng triết học này đánh dấu sự xuất hiện của một số học phái trong Đại thừa và nhất là Kim cương thừa (Vajrayāna) phát triển từ thế kỷ thứ VII trong vùng phía Đông và Đông Bắc của châu thổ sông Hằng.

Tuy nhiên chúng ta cũng có thể thắc mắc là Giáo huấn nguyên thủy của Đức Phật, *Dhamma* của Đức Phật, giữ một vị trí như thế nào đối với các cấp bậc đó của Đại thừa? Thế nhưng chúng ta cũng có thể khẳng định không một chút do dự là các cấp bậc hiểu biết đó, các cách diễn giải của các tông phái và học phái đó, đã được nêu lên từ trước trong các bài thuyết giảng của Đấng Thế Tôn, thế nhưng Ngài không nhấn mạnh đến các khía cạnh triết học đó mà chỉ nêu lên các Sự thật thiết thực, hữu ích và cấp bách hơn, tương tự như trường hợp một người trúng tên phải nhổ bỏ mũi tên, nhưng không tìm hiểu người bắn mình là ai và vì nguyên nhân nào mà người ấy bắn mình. Chúng ta sẽ có nhiều dịp nhận thấy các khía cạnh triết học sâu sắc thuộc cả ba cấp bậc trên đây trong các bài thuyết giảng của Đức Phật.

Các cách đánh số và phân loại kinh điển

Cách sắp xếp và đánh số hơn mười ngàn câu và bài giảng của Đức Phật là cả một vấn đề nan giải. Trên đây trong phần giới thiệu về kinh điển, chúng ta thấy nêu lên một hệ thống phân loại chung là Tipitaka (Tam Tạng Kinh), hệ thống này là của Phật giáo Theravāda. Thật ra không có một hệ thống phân loại thống nhất nào cả. Phật giáo Tích Lan, Miến Điện, Thái Lan, Trung Quốc, Mông Cổ, Tây Tạng, Triều Tiên, Nhật Bản, Hiệp hội Văn bản Pali (Pali Text Society)..., đều có một hệ thống phân loại và sắp xếp riêng với ít nhiều khác biệt. Các bài giảng cũng không hoàn toàn giống nhau trong các hệ thống phân loại đó. Hệ thống phân loại và sắp xếp thường thấy ngày nay là của Phật giáo Theravāda của Tích Lan, đó là cách đánh số từng bài giảng hay các câu giảng dựa vào vị trí hay thứ tự của các bài giảng hay các câu giảng ấy trong mỗi Bộ kinh / Nikāya. Loạt sách đề nghị này cũng sẽ mượn cách đánh số trên đây để xác định vị trí của các bài giảng và các câu giảng trong Tam Tạng Kinh, cách

đánh số này giúp truy tìm các bài giảng và các câu giảng dễ dàng và nhanh chóng hơn.

Ngoài ra cũng còn một chi tiết khác đáng lưu ý là ngôn ngữ biến đổi với thời gian. Sau khi người Anh khám phá ra Tam Tạng Kinh tại Tích Lan vào cuối thế kỷ XIX, và sau đó thì họ dịch sang tiếng Anh. Thế nhưng tiếng Anh của thế kỷ XIX không hoàn toàn giống với tiếng Anh ngày nay. Hơn nữa vào thời bấy giờ, các dịch giả và học giả chưa tìm được các từ thích nghi và chính xác trong tiếng Anh để dịch các thuật ngữ Phật giáo bằng tiếng Pali. Hãy nêu lên một trường hợp điển hình, chẳng hạn như chữ *Dhamma* trong các bản dịch đầu tiên vào các thời kỳ đó được dịch sang tiếng Anh là *Law / Luật pháp*, tương tự như trong kinh điển Hán ngữ, chữ *Dhamma* cũng được dịch là *Pháp* (法) với ý nghĩa là *Luật pháp*. Thế nhưng người Tây phương ý thức rất sớm sau đó là trong các ngôn ngữ Tây phương không có một từ nào tương đương với chữ *Dhamma*, do đó họ không dịch và giữ nguyên chữ *Dhamma*. Thế nhưng kinh điển tiếng Hán và tiếng Việt vẫn giữ nguyên cách dịch chữ *Dhamma* là *Pháp*. Điều này đã được nói đến trên đây, thế nhưng lập lại thiết nghĩ cũng không hẳn là thừa, bởi vì chúng ta tu tập theo kinh sách Hán ngữ, thế nhưng kinh sách Hán ngữ thì lại thiếu chính xác và đã lỗi thời.

Chúng ta hãy nêu lên hai thí dụ khác. Nhà sư Thanissaro Bhikkhu bắt đầu gửi các bản dịch kinh điển của ông trên trang mạng của một người khác là accesstoinight.org, sau đó thì ông mở một trang mạng riêng cho mình là dhammatalks.org, ông đăng lại các bản dịch cũ trên trang mạng mới này sau khi đã được đọc lại và hiệu đính. Trên một trang mạng khác khá uy tín là buddha-vacana.org, thì mỗi khi có một câu hay một bài giảng nào được sửa chữa hay hiệu đính thì trang mạng cho biết ngay trên trang đầu. Các thí dụ trên đây cho thấy nếu chúng ta dựa vào kinh điển Hán ngữ hay các bản sao chép và dịch thuật cách nay hàng nhiều trăm năm, kể cả hàng ngàn năm để tìm hiểu và học hỏi, thì cũng nên thận trọng.

Sau hết xin minh định là người viết các dòng này không có cái may mắn được học tiếng Pali, tiếng Phạn và tiếng Hán, mà chỉ tra cứu tự điển từng chữ một để tìm hiểu và học hỏi thêm, nhất là để đối chiếu giữa các bản dịch của các dịch giả khác nhau. Và do vậy, các bản chuyển ngữ các bài thuyết giảng của Đức Phật trong loạt sách này nhất thiết được dựa vào các bản dịch sang tiếng Anh và tiếng Pháp. Thế nhưng cách chuyển ngữ không trực tiếp căn cứ

vào các bản gốc bằng tiếng Pali, mà phải qua trung gian của các bản dịch tiếng Anh, tiếng Pháp và đôi khi cả tiếng Việt, cũng có một lợi điểm của nó là được thừa hưởng sự uyên bác của nhiều dịch giả và các nhà sư khác nhau. Ngoài ra trong một vài trường hợp cũng xin mạn phép trích dẫn thêm các bản dịch tiếng Việt đã có từ trước nhằm giúp các độc giả đã quen với các thuật ngữ tiếng Hán có thể đối chiếu và tìm hiểu thêm. Đối với các thuật ngữ chuyên biệt trong Phật giáo cũng sẽ được kèm thêm tiếng Pali để xác nhận và kiểm chứng ý nghĩa, trong trường hợp được ghép thêm tiếng Phạn thì sẽ được ghi rõ là tiếng Phạn. Đến đây chúng ta đã có một ý niệm tổng quát về kinh điển Phật giáo, vậy chúng ta phải nhìn vào gia tài đó và sử dụng gia tài đó như thế nào ?

Phải tìm hiểu Dhamma và học hỏi Dhamma như thế nào

Trong một bài giảng mang tựa là *Alagaddūpama Sutta / Bài thuyết giảng ẩn dụ về một con rắn* (MN 22) nêu lên hai thí dụ điển hình về cách học hỏi và tiếp cận của chúng ta đối với gia tài đó : cách thứ nhất là so sánh với một con rắn, cách thứ hai là so sánh với một chiếc bè. Bài giảng khá dài, do vậy chỉ xin trích dẫn hai phân đoạn liên quan đến hai cách ẩn dụ chủ yếu :

Bài thuyết giảng ẩn dụ về một con rắn

Alagaddūpama Sutta - MN 22

(Dựa theo các bản dịch tiếng Anh của Thanissaro Bhikkhu, Bhikkhu Sujato, Bikkhu Bodhi, Suddhaso Bhikkhu, I.B. Horner, và bản tiếng Pháp của Christian Maës)

[...]

Cách so sánh với một con rắn

"Này các tỳ-kheo, có những người vô tích sự học hỏi Dhamma (Giáo huấn của Đức Phật) nhờ vào việc thảo luận, các câu chuyện thuật lại bằng thi phú hay văn xuôi, các bài thuyết giảng, các bài kệ, các câu tụng, lịch sử các nhân vật, các sự kiện lạ lùng, các khóa hỏi đáp (trong mục đích tìm hiểu và học hỏi Dhamma). [Thế nhưng] sau khi đã được học hỏi Dhamma thì họ vẫn không đoan chắc được là mình đã hiểu được ý nghĩa của các Dhamma(s) ấy qua khả năng suy xét của mình (trong bản dịch của nhà sư Thanissaro Bhikkhu về bài giảng này có cho biết là cách chuyển chữ Dhamma(s) từ thể dạng số ít thành số nhiều nhưng vẫn có nghĩa là Giáo huấn Dhamma rất ít

thấy nêu lên trong các bài giảng bằng tiếng Pali, bởi vì chữ Dhamma(s) ở thể dạng số nhiều thường dùng để chỉ các 'hiện tượng' nói chung). Chỉ vì lý do không thấu triệt được vững chắc ý nghĩa trong các Dhamma ấy qua khả năng suy xét của mình, nên họ không đồng tình với nhau về những gì mà họ đã cố gắng suy ngẫm. Họ học hỏi Dhamma vừa là để đã kích kẻ khác, vừa là để bảo vệ [quan điểm của] mình trong các cuộc tranh biện. "[Do vậy] họ không đạt được mục đích của những người học hỏi Dhamma. Cách nắm bắt sai lầm của họ về các Dhamma(s) ấy (chữ dhamma(s) ở thể dạng số nhiều trong trường hợp này có nghĩa là các 'giáo lý', trong câu phát biểu trên đây thì cũng có thể hiểu chữ dhamma(s) là các 'quan điểm' / ditṭhi. Trong kinh điển Hán ngữ chữ Dhamma được dịch là 'Pháp' trong tất cả các trường hợp, do đó không nói lên được ý nghĩa sâu sắc của thuật ngữ này) sẽ mang lại bất hạnh và khổ đau cho họ trong lâu dài. Tại sao lại như vậy ? Nguyên nhân chính là sự nắm bắt sai lầm về các Dhamma(s) (các quan điểm).

Giả sử có một người nào đó cần có một rắn, người này tìm cách bắt một con rắn và đi tìm con rắn đó. Khi trông thấy một con rắn thật to thì người này có thể là sẽ nắm vào thân hay đuôi nó. Con rắn sẽ quay đầu lại cắn vào bàn tay hay cánh tay của người này, khiến người này phải chịu đựng sự đau đớn của cái chết, hoặc sự đau đớn tương tự như sự đau đớn của những người sắp chết. Tại sao lại như vậy ? Nguyên nhân là việc nắm bắt con rắn của người này không đúng cách. Cũng vậy, có nhiều người không đủ khả năng (worthless vô tích sự), học hỏi Dhamma..., Sau khi học hỏi, họ không thấu triệt được thật vững chắc ý nghĩa trong các Dhamma ấy qua khả năng suy xét của họ, vì thế nên họ không thể đồng tình với nhau về những gì mà họ đã cố gắng suy ngẫm. [Sở dĩ] họ ra sức học hỏi là vừa để đã kích kẻ khác vừa là để bảo vệ [quan điểm của] mình trong các cuộc tranh biện. [Do vậy] họ không đạt được mục đích của những người học hỏi Dhamma. Sự nắm bắt sai lầm của họ về các Dhamma(s) ấy sẽ mang lại bất hạnh và khổ đau cho họ trong lâu dài. Tại sao lại như vậy ? Nguyên nhân chính là sự nắm bắt sai lầm các Dhamma(s) (xin lưu ý chữ dhamma vụt chuyển thành số nhiều và trong trường hợp này có thể hiểu là các quan điểm : nắm bắt sai lầm các quan điểm sẽ mang lại cho mình bất hạnh và khổ đau).

"Thế nhưng cũng có những người trong một tập thể (clansmen / có thể hiểu như là chung trong một Tăng đoàn, một ngôi chùa, một học phái...) cùng học hỏi Dhamma... Sau khi học hỏi Dhamma họ thấu triệt được thật vững

chắc ý nghĩa trong các Dhamma(s) ấy qua khả năng suy xét của họ. Sau khi hiểu được thật vững chắc ý nghĩa trong các Dhamma(s) ấy qua khả năng suy xét của họ, nên họ đồng tình với nhau về những gì mà họ đã cố gắng suy nghĩ. Họ không học hỏi Dhamma để đả kích kẻ khác cũng không để bênh vực [quan điểm của] mình trong các cuộc tranh biện. Họ đạt được mục đích của những người học hỏi Dhamma. Sự nắm bắt đúng đắn về các Dhamma(s) ấy của họ sẽ mang lại an vui và hạnh phúc cho họ trong lâu dài. Tại sao lại như vậy? Nguyên nhân chính là sự nắm bắt đúng đắn các Dhamma(s) (các quan điểm).

"Giả sử có một người nào đó cần có một con rắn, người này tìm cách bắt một con rắn và đi tìm con rắn đó. Khi trông thấy một con rắn thật to thì người này dùng một cây gậy rẽ nhánh đè chặt con rắn. Sau khi đã đè chặt được con rắn với cây gậy rẽ nhánh thì người này nắm chặt cổ nó. Sau khi đã bị đè chặt thì dù con rắn có dùng thân nó để quán vào bàn tay, cánh tay hay chân của người ấy thì cũng chẳng hề hấn gì, người ấy sẽ không phải gánh chịu sự đau đớn của cái chết hoặc tương tự như sự đau đớn của những người sắp chết. Tại sao lại như vậy? Nguyên nhân chính là sự nắm bắt đúng đắn các Dhamma(s) (các quan điểm).

"Chính vì vậy, này các tỳ-kheo, khi nào đã hiểu được ý nghĩa những lời thuyết giảng của ta thì phải ghi nhớ đúng như vậy. Thế nhưng trong trường hợp nếu các tỳ-kheo không hiểu rõ được ý nghĩa trong những lời thuyết giảng của ta, thì phải tức khắc hỏi thẳng ta, hoặc hỏi các tỳ-kheo nhiều kinh nghiệm".

Cách so sánh với một chiếc bè

"Này các tỳ-kheo, ta sẽ giảng tiếp cho các tỳ-kheo về sự so sánh Dhamma với một chiếc bè. Chiếc bè là để giúp mình vượt sang bờ bên kia, nhưng không phải là để bám chặt vào nó. Hãy lắng nghe ta giảng và phải thật chăm chú.

Đấng Thế Tôn giảng như sau: "Giả sử có một người nào đó đang đi trên một con đường cái, bỗng gặp một vùng ngập nước thật rộng lớn và bờ bên này nơi mà người ấy đang đứng có vẻ bất ổn và nhiều nguy hiểm, bờ bên kia an toàn không nguy hiểm. Thế nhưng lại chẳng có một con đò nào, cũng chẳng có một chiếc cầu nào bắc ngang [vùng ngập nước]. Ý nghĩ sau đây

vật hiện lên trong tâm trí người này: 'Trước mặt là một vùng ngập nước thật rộng lớn, bờ bên này có vẻ bất ổn và nhiều nguy hiểm, bờ bên kia an toàn, không nguy hiểm. Thế nhưng lại chẳng có một con đò nào cũng chẳng có một chiếc cầu nào bắc ngang từ bờ bên này sang bờ bên kia. Nếu gom cỏ, nhặt que, nhặt cành, nhặt lá, buộc lại làm một chiếc bè thì sau đó tôi sẽ bám vào nó, dùng tay và chân để bơi, thì tôi sẽ vượt được sang bờ bên kia một cách an toàn'. Người [lữ hành] đó bèn gom cỏ, nhặt que, nhặt cành, nhặt lá, buộc lại thành một chiếc bè, sau đó thì bám vào nó và dùng tay và chân để bơi và vượt được sang bờ bên kia một cách an toàn. Sau khi đã sang được bờ bên kia thì người ấy có thể nghĩ rằng : 'Chiếc bè quả hết sức hữu ích cho tôi ! Nhờ nó cùng với sức cố gắng của tay chân tôi mà tôi đã vượt sang được bờ bên này. Vậy thì có nên tiếp tục đội nó lên đầu hay vác nó trên lưng hay không ?'; Vậy các tỳ-kheo nghĩ sao, người ấy có nên làm như vậy đối với chiếc bè hay không?''.

"Không, thưa Thế Tôn"

"Vậy người ấy phải làm gì đối với chiếc bè ? Đây là trường hợp của một người sau khi vượt được [sang bờ bên kia] sẽ tự nhủ thầm : 'Chiếc bè quả hết sức hữu ích cho tôi ! Nhờ nó cùng với sức cố gắng của tay chân tôi mà tôi đã vượt được sang tận bờ bên này một cách an toàn. Thế nhưng tại sao tôi lại cứ phải kéo nó lên bờ mà không để nó trôi theo dòng nước ?' Đây là cách mà người ấy phải làm đối với chiếc bè. Cũng vậy, này các tỳ-kheo, đây là cách mà ta thuyết giảng Dhamma bằng sự so sánh với một chiếc bè [với mục đích] giúp các tỳ-kheo vượt sang bờ bên kia, nhưng không phải là để các tỳ-kheo bám chặt vào nó. Khi nào các tỳ-kheo hiểu được Dhamma đúng như ta giảng dạy bằng cách so sánh với một chiếc bè, thì các tỳ-kheo phải biết buông bỏ [tất cả] kể cả đối với Dhamma cũng vậy, và đây cũng là cách nói lên chẳng có gì khác cả ngoài các Dhamma (chữ Dhamma viết hoa trên đây có nghĩa là những lời « Giáo huấn của Đức Phật", trở thành chữ Dhamma(s) ở số nhiều mang ý nghĩa là các 'hiện tượng' hay 'quan điểm'. Chữ Dhamma(s) trong các trường hợp này có thể viết chữ 'D' không hoa. Khi Dhamma – Giáo huấn – đã trở thành 'dhamma(s) – các quan điểm – thì không không nên bám chặt và chúng).

Chúng ta hãy trích dẫn thêm một đoạn khác trong cùng bài giảng này của Đấng Thế Tôn :

Sự giảng dạy đúng đắn về Dhamma

"Dhamma do ta thuyết giảng thật minh bạch, cởi mở, rõ ràng, không vá vú. Trong Dhamma mà ta thuyết giảng - minh bạch, cởi mở, rõ ràng, không vá vú - có những người tỳ-kheo đã trở thành Arahant (A-la-hán), sự luân lưu tâm thần (các sự sinh hoạt tâm thần : xúc cảm, tư duy, tác ý, các sự tạo dựng trong tâm thức) đã chấm dứt, họ đã đạt được sự thực hiện, hoàn tất được sự tu tập, đặt xuống được gánh nặng trên vai, đạt được mục đích, hoàn toàn hủy diệt được chuỗi dài trói buộc của các sự hình thành [trong tương lai] (xin nhắc lại : chủ đích của sự tu tập là sự dừng lại, tương tự như một ngọn lửa tắt khi hết nhiên liệu, bất cứ một sự hình thành nào đều đưa đến sự đổi thay và hủy hoại, chẳng hạn như sự sinh tất sẽ đưa đến sự già nua và cái chết). Nhờ vào sự hiểu biết đúng đắn đó (nắm chặt được cổ của con rắn) họ đã đạt được sự giải thoát khỏi chu kỳ (sự xoay vần) của các sự hiển hiện [trong tương lai]. Dhamma minh bạch, cởi mở, rõ ràng, không vá vú do ta thuyết giảng là như vậy" (xin đọc giả lưu ý : sự dừng lại của mọi sự hình thành là chiếc chìa khóa của người tu tập giúp mình làm cho mọi hình thức khổ đau và bất toại nguyện phải chấm dứt).

"Trong Dhamma do ta thuyết giảng - minh bạch, cởi mở, rõ ràng, không vá vú – có những người tỳ-kheo đã dứt bỏ được năm thứ trói buộc (chướng ngại) ở cấp bậc thấp (trong số mười thứ chướng ngại gọi là *daṣa-samyojana*. Năm thứ chướng ngại ở cấp bậc thấp là : 1- tin vào sự hiện hữu đích thật của một cá thể và cũng có nghĩa là tin vào quan điểm có cái tôi (*sakkāya-diṭṭhi*) ; 2- sự nghi ngờ (*vicikicchā*) ; 3- bám víu vào nghi lễ và các quy tắc (*sīlabbata-parāmāsa* / quy lệ, tục lệ) ; 4- sự thèm khát dục tính (*kāmā-rāga*) ; 5- sự ác tâm (*vyāpāda*) ; tiếp theo là năm thứ chướng ngại ở cấp bậc cao : 6- sự thèm khát được hiện hữu dưới hình thức một thân thể vật chất tinh tế (*rūpa-rāja*) ; 7- thèm khát được hiển hiện dưới thể dạng hiện hữu phi vật chất (*arūpa-rāja*) ; 8- sự kiêu căng (*māna*) ; 9- sự bồn chồn (*uddhacca* / sao động, bất an) ; 10- sự u mê (*avijjā* / vô minh), và họ sẽ đương nhiên hiển hiện trong các cảnh giới hoàn hảo và tinh khiết hơn, họ sẽ không còn rơi vào một cảnh hưởng trói buộc nào khác cả, và sẽ không còn quay lại với thế giới này nữa (đây cũng là cấp bậc giác ngộ thứ ba trong số bốn cấp bậc giác ngộ mà kinh sách Hán ngữ gọi là " Tứ Thánh Quả". Trong cấp bậc này người tỳ-kheo đã dứt bỏ được năm thứ chướng ngại ở cấp bậc thấp nói đến trên đây, và sẽ không còn

quay lại thế giới này nữa, cấp bậc này còn được gọi là *Anāgāmi* / *Bát lai*). Dhamma minh bạch, cởi mở, rõ ràng, không vá vú do ta thuyết giảng là như vậy".

"Trong Dhamma do ta thuyết giảng – minh bạch, cởi mở, rõ ràng không vá vú – có các tỳ-kheo đã dứt bỏ được ba thứ trói buộc (*ba chướng ngại đầu tiên trong số năm chướng ngại trên đây*) : bớt đam mê, loại trừ được sự ghét bỏ và ảo giác, nhờ đó họ chỉ phải quay trở lại thế giới này thêm một lần nữa (*đây là cấp bậc giác ngộ thứ hai gọi là Sakādāgami / Nhất lai*), mọi khổ đau cũng sẽ chấm dứt với họ. Dhamma minh bạch, cởi mở, rõ ràng, không vá vú do ta thuyết giảng là như vậy".

"Trong Dhamma do ta thuyết giảng – minh bạch, cởi mở, rõ ràng, không vá vú – có các tỳ-kheo đã buông bỏ được ba thứ trói buộc (*ba thứ chướng ngại*) : không tin vào sự hiện hữu đích thật của một cá thể, không nghi ngờ, không bám víu vào nghi lễ và các quy tắc (*các thói tục / cấp bậc này là cấp bậc thấp nhất trong số bốn cấp bậc Giác ngộ, gọi là Sotāpanna / Nhập lưu*), tất cả các tỳ-kheo ở cấp bậc này đều bước được vào 'dòng chảy', trở nên vững vàng, không còn rơi xuống các cội thấp kém để phải gánh chịu khổ đau, họ bước được vào con đường đưa mình đến sự tự giác ngộ (*self-awakening*) (*cấp bậc thấp nhất – Nhập lưu – là cấp bậc của những người ý thức được các phẩm tính đầu tiên của Dhamma và bắt đầu bước vào con đường tu tập*). Dhamma minh bạch, cởi mở, rõ ràng, không vá vú do ta thuyết giảng là như vậy".

"Trong Dhamma do ta thuyết giảng – minh bạch, cởi mở, rõ ràng không vá vú – có các tỳ-kheo bước theo con đường Dhamma (*Dhamma-followers*), giữ vững được niềm tin (*conviction*), tất cả các tỳ-kheo ấy sẽ bước được vào con đường đưa đến sự Giác ngộ. Dhamma minh bạch, cởi mở, rõ ràng, không vá vú do ta thuyết giảng là như vậy".

"Trong Dhamma do ta thuyết giảng – minh bạch, cởi mở, rõ ràng, không vá vú – có các tỳ-kheo đủ khả năng phát lộ được sự vững tin nơi ta, đủ khả năng phát lộ được lòng quý mến đối với ta, tất cả các tỳ-kheo ấy đều bước được vào con đường đưa đến cõi thiên nhân. Dhamma minh bạch, cởi mở, rõ ràng, không vá vú do ta thuyết giảng là như vậy".

Trên đây là những lời giảng dạy ‘*minh bạch, cởi mở, rõ ràng, không vá víu của Đấng Thế Tôn*’. Thiết nghĩ chúng ta nên bước theo những lời giảng dạy đó với tinh thần nêu lên từ hai hình ảnh ẩn dụ – về con rắn và chiếc bè – trên đây. Thế nhưng rất sớm sau khi Đức Phật tịch diệt thì *Dhamma* của Ngài đã hóa thành hàng chục tông phái và học phái khác nhau, gộp chung trong hai trường phái lớn là Sthaviravāda và Mahāsāṃghika. Vào thế kỷ thứ III trước Tây lịch, dưới triều đại của vua Azoka, tình trạng này ngày càng trở nên hỗn loạn hơn. Vua Azoka đã phải đứng ra tổ chức lần kết tập Đạo pháp lần thứ ba nhằm chỉnh đốn lại *Dhamma* của Đức Phật, và cũng chính vị vua này đã trực tiếp sát hạch từng vị sư một trước khi cho phép họ tham dự đại hội. Kết quả mang lại từ Đại hội kết tập này là điểm khởi đầu đưa đến sự hình thành của Kinh tạng Pali ngày nay.

Trở lại với *Bài thuyết giảng ẩn dụ về một con rắn / Alagaddūpama Sutta* – MN 22 trên đây, thì nhà sư Thanissaro Bhikkhu, trong bản dịch của ông, có nêu lên các lời giới thiệu và giải thích rất sâu sắc về bài giảng này của Đức Phật. Thiết nghĩ các lời giới thiệu đó có thể giúp chúng ta tìm hiểu thêm về bài giảng quan trọng này, do vậy xin chuyển ngữ các lời giới thiệu và giải thích của nhà sư Thanissaro Bhikkhu về bài giảng này như sau :

Lời bình giải của nhà sư Thanissaro Bhikkhu về *Bài thuyết giảng ẩn dụ về một con rắn*

Đây là một bài thuyết giảng liên quan đến sự bám víu vào các quan điểm (dittṭhi). Thông điệp chủ yếu trong bài thuyết giảng này được dựa vào hai trong số các cách so sánh (*các phương cách giảng dạy mang tính cách ẩn dụ*) nổi tiếng nhất trong Kinh điển nòng cốt (*tức là Kinh tạng Pali*) : cách thứ nhất là sự so sánh với một con rắn và cách thứ hai là sự so sánh với một chiếc bè. Phối hợp hai cách so sánh đó với nhau sẽ tạo ra một sự quán thấy đúng đắn và chỉ nên xem sự quán thấy ấy như là một phương tiện mang lại sự chấm dứt khổ đau, nhưng không nên xem đây như là một chủ đích để bám víu vào đó. Khi phương tiện đã hoàn tất nhiệm vụ của nó thì hãy cứ buông bỏ nó ra.

Cách so sánh với một con rắn được nêu lên trước tiên nhằm mục đích cảnh giác chúng ta về sự nguy hiểm gây ra bởi sự hiểu sai lầm *Dhamma* trên phương diện tổng quát (*Dhamma hiểu sai cũng nguy hiểm như một con rắn*), và trên phương diện thu hẹp hơn thì đây là những lời giảng dạy liên quan đến

vấn đề tính dục. Bài giảng không kết tội người tỳ-kheo Ariṭṭha đã vi phạm như thế nào trong sự diễn đạt sai lầm về *Dhamma* (*xin nhắc thêm là người tỳ-kheo Ariṭṭha khẳng khái cho rằng vấn đề tính dục không phải là một chương ngại và vì thế đã bị loại ra khỏi Tăng đoàn*), tuy nhiên trong phần Bình Giải (*Commentary / các phần Giải thích / Aṭṭhakathā trong Tạng Luật*) thì chuyện này đã được nêu lên một cách thẳng thắn hơn [sau đây là một đoạn ngắn] :

"Nơi này... là nơi ẩn dật, [nhưng] người tỳ-kheo cũng có thể suy nghĩ như sau : 'Có những người sống trong khung cảnh gia đình (*những người thế tục*), hưởng thụ các lạc thú mang lại bởi năm thứ giác cảm (*các sự thích thú tạo ra bởi các cảm nhận của ngũ giác, có thể hiểu trong đó có cả vấn đề dục tính*), [thế nhưng] họ cũng có thể trở thành những người bước được vào dòng chảy, hoặc những người chỉ còn quay lại thêm một lần, hoặc không còn quay lại nữa. Đối với những người tu hành (*những người xuất gia, các tỳ-kheo*) cũng vậy, họ có thể trông thấy các hình dáng khả ái qua sự nhận biết của thị giác, thính giác..., khứu giác..., cảm nhận được các cảm giác [thích thú] qua các sự nhận biết của cơ thể (*xúc giác*). Họ (*những người tu hành, những người tỳ-kheo*) có thể sử dụng các thảm lót và quần áo mềm mại (*tạo ra sự thích thú giác cảm*). [Họ cho rằng] tất cả các điều đó là đúng đắn (*không hề phương hại đến mục đích tu tập*). Vậy thì tại sao [các cảm nhận] thị giác, thính giác, khứu giác, vị giác, xúc giác trước một người phụ nữ, thì lại là những điều không thích đáng? Họ cũng có thể là những người đúng đắn !'. Vậy... chuyện đó chẳng khác gì như một hạt cải (*chuyện nhỏ nhoi*) so với ngọn núi Simeru (*núi Tu-di, một ngọn núi huyền thoại thật to lớn, nói đến trong Ấn giáo, Phật giáo, đạo Jain...*), [thế nhưng] lại tạo ra cả một quan điểm đòi bại : 'Vậy tại sao Đấng Thế Tôn lại ví đại dương to lớn – nếu có thể nói như vậy – với sự cố gắng của người tu hành trong việc tuân thủ giới cấm thứ nhất là *pārājika* (*pārājika là "giới luật trọng đại", cấm giao cấu tính dục, vi phạm giới luật này sẽ bị khai trừ vĩnh viễn khỏi Tăng đoàn*) ?'. [Thế nhưng] chuyện đó (*các cảm nhận phát sinh từ ngũ giác trước một người phụ nữ*) nào có gì là tội tệ đâu!"

Như đã được nói đến trên đây, bài giảng *Alagaddūpama Sutta / Bài giảng ẩn dụ về một con rắn* khá dài, thuật lại chuyện một người tỳ-kheo mang tên là Ariṭṭha nhất quyết cho rằng việc giao cấu tính dục không phải là một điều tai hại, người tỳ-kheo này bị Đức Phật loại khỏi Tăng đoàn. Ngài so sánh quan

điểm sai lầm này của người tỳ kheo Ariṭṭha với cách bắt một con rắn không đúng cách. Cách so sánh thứ hai là phải loại bỏ quan điểm và cả con rắn, có nghĩa là loại bỏ cả *Dhamma* của Ngài. Loại bỏ *Dhamma* trong trường hợp này cũng có nghĩa loại bỏ ‘cái tôi’ của mình, và sự loại bỏ ấy mới có thể mang lại được sự Giác ngộ. Nhà sư Thanissaro không những nhìn thấy được sự liên kết giữa hai cách ẩn dụ, mà còn nhận thấy xa hơn nữa là phải bỏ ‘cái tôi’ của mình và cả *Dhamma*, không nắm con rắn trong tay, cũng không vác chiếc bè trên lưng (*độc giả có thể xem bản chuyển ngữ đầy đủ của bài giảng này bằng cách gõ vào một công cụ tìm kiếm trên mạng các chữ : ‘người tỳ-kheo đầu tiên bị loại khỏi tăng đoàn’*). Dưới đây là phần giải thích tiếp tục của nhà sư Thanissaro Bhikkhu về bài giảng này :

Dù là nguyên nhân nào đã đưa đến quan điểm đó [nơi người tỳ-kheo Ariṭṭha] thì cũng vậy, bởi vì trong các phần Bình Giải [trong Luật Tạng] (*đã được giải thích trên đây*) từng nêu lên một điều thật quan trọng : một ý niệm dù được căn cứ vào *Dhamma* một cách hợp lý thì cũng không có nghĩa là ý niệm ấy mang tính cách vững chắc và hữu ích. Chính Đức Phật cũng đã nêu lên quan điểm này trong câu giảng AN 2.24 (*tức là câu giảng mang tựa Neyyatha Sutta / Sự hiểu biết thêm thốt, Anguttara Nikāya / Tăng Chi Bộ Kinh AN 2.24. Xin mạn phép nhắc thêm là câu giảng đánh số AN. 2.23 tức là trước câu này cũng đã được trích dẫn nơi trang mở đầu của quyển sách*). Câu AN 2.24 này như sau :

"Này các tỳ-kheo, có hai điều vu khống Như Lai. Hai điều ấy là gì? [Đó là trường hợp] một người nào đó giải thích một bài thuyết giảng (một bài kinh) với một sự suy diễn bên cạnh (interferred meaning) ý nghĩa đã được nêu lên đầy đủ. Hoặc là [trường hợp] một người nào đó giải thích một bài thuyết giảng mà ý nghĩa đã được nêu lên đầy đủ như là một ý nghĩa còn phải được ghép thêm một sự suy diễn [khác] bên cạnh".

Sau khi khẳng định về quan điểm trên đây, bài giảng nêu lên cách ẩn dụ (*cách đồng hóa*) [*Dhamma*] với một con rắn, và sau đó là cách ẩn dụ (*cách đồng hóa*) với một chiếc bè. Thật hết sức quan trọng là phải nhận thấy được sự liên kết giữa hai cách ẩn dụ đó, điểm tế nhị này quả ít người nhận thấy. Có nhiều độc giả hời hợt (*casual / không suy tư và tìm hiểu sâu xa hơn*) chỉ đơn giản nghĩ rằng cách so sánh *Dhamma* với một chiếc bè là nhằm mục

đích buông bỏ nó. Thật thế, một bản văn chủ yếu của Đại Thừa là *Kinh Hoa Sen* cũng giải thích cách ẩn dụ với một chiếc bè là chỉ để buông bỏ nó sau khi qua sông. Thế nhưng thật hết sức rõ ràng là cách ẩn dụ thứ nhất với một con rắn là cách cho thấy phải thấu triệt *Dhamma* một cách vững chắc giúp mình nắm bắt *Dhamma* một cách đúng đắn. Cung cách hành xử đó cũng phải áp dụng với trường hợp thứ hai là chiếc bè, thật hết sức rõ ràng : phải bám chặt và chiếc bè để sang sông và chỉ khi nào đạt được sự an toàn bên kia bờ sông thì mới buông bỏ nó ra (*phải liên kết hai hình ảnh ẩn dụ trên đây với nhau thì mới có thể nhận thấy được sự mạch lạc giữa cả hai cách ẩn dụ đó. Thế nhưng không mấy người chú ý đến điều này, do vậy họ chỉ hiểu được một cách phiến diện và rời rạc giữa hai hình ảnh ẩn dụ. Trong bài giảng trên đây Đức Phật giải thích rất rõ ràng là phải hiểu được Dhamma thật chính xác và đúng đắn, không nên hiểu Dhamma qua các sự diễn giải hay suy diễn bên cạnh, chẳng hạn như trường hợp của người tỳ-kheo Ariṭṭha cho rằng vấn đề tính dục không gây ra chướng ngại. Tóm lại là phải bám chặt vào chiếc bè và chỉ buông bỏ nó ra khi nào đã vượt được sang bờ sông bên kia một cách an toàn. Thật ra một khi đã đạt được giác ngộ thì không những đây là cách buông bỏ chiếc bè mà cả con rắn, tức là cả Dhamma và cả con người của mình – từ thân xác đến ‘cái tôi’ của mình – tất cả chỉ là chiếc bè. Tất cả chỉ là hiện tượng (dhamma), và trong thế giới hiện tượng thì chỉ toàn là hiện tượng, ngoài hiện tượng ra, chẳng có bất cứ một thứ gì khác cả. Do vậy không nên vác các hiện tượng trên lưng hay đội lên đầu, mà phải buông chúng và trả chúng cho sự vận hành của thế giới hiện tượng).*

Nêu lên sự liên kết chặt chẽ về ý nghĩa giữa hai cách ẩn dụ là nhằm giải thích các phân đoạn tiếp theo trong bài giảng. Các phân đoạn này xoay quanh ý niệm về giáo huấn ‘không có cái tôi’ / vô ngã’ (*trước hết phải nắm cổ con rắn thật chặt, có nghĩa là nắm bắt Dhamma một cách đúng đắn, sau đó thì ôm chặt chiếc bè để sang sông, sang được bờ bên kia thì buông bỏ cả hai : buông bỏ quan điểm là con rắn và buông bỏ cả phương tiện là chiếc bè. Đây là ý nghĩa thứ nhất mang tính cách mạch lạc giữa hai hình ảnh ẩn dụ phản ánh kín đáo giáo lý không có ‘cái tôi’. ‘Cái tôi’ trước hết là cách giúp mình nắm Dhamma một cách đúng đắn, sau đó là cách giúp mình hiểu được là phải góp nhặt cành lá để kết lại làm bè. Sau khi vượt được sang bờ bên kia thì phải bỏ Dhamma và cả chiếc bè, và cũng có nghĩa là phải bỏ cả ‘cái tôi’ của mình với tư cách là chủ thể hiểu biết Dhamma, và cả phương tiện mang lại sự Giác ngộ là chiếc bè. Nếu tiếp tục vác cái tôi trong tâm thức thì không thể nào có*

thể bảo đó là sự Giác ngộ được. Đây là ý nghĩa thứ hai nêu lên sự mạch lạc giữa hai hình ảnh ẩn dụ. Sự mạch lạc thứ hai này rất sâu sắc và tinh tế).

Sự liên kết giữa hai hình ảnh ẩn dụ trên đây là một cách dọn sẵn, trước khi chuyển sang phần thứ hai của bài giảng nêu lên giáo huấn ‘không có cái tôi’ (‘not-self / ‘vô ngã’). Giáo huấn về ‘không có cái tôi’ là một trong số các giáo huấn trong Kinh điển Nòng cốt (*Canon / Kinh điển chủ yếu và nền tảng*) thường bị hiểu lầm nhất, chẳng qua là vì giáo huấn này rất dễ đưa đến các suy diễn lệch lạc (wrong inferences).

Có hai cách suy diễn lệch lạc (*sai lầm*) thường thấy hơn cả. Trước hết là không ý thức được là phải tự mình chiêm nghiệm và học hỏi, tức là không quan tâm đúng mức về giáo lý ‘không có cái tôi’ (*not-self teaching*). Nhiều người cho rằng là vì Đức Phật trong việc giảng dạy thường chỉ nêu lên giáo lý về ‘không có cái tôi’ (“vô ngã”) đối với năm thứ cấu hợp (*ngũ uẩn*) là : hình tướng (form), cảm giác (feeling), sự cảm nhận (perception), các sự tạo tác [tâm thần] (fabrications) và tri thức (consciousness) (*kinh sách Hán ngữ gọi năm thành phần cấu tạo ra một cá thể là: sắc, thọ, tưởng, hành, thức*), nhưng thường không nói đến là còn có một cái gì khác hơn có thể được xem như là ‘cái tôi’ (cái ‘ngã’). Tuy nhiên theo cách lập luận thường thấy thì Đức Phật phủ nhận sự đồng hóa cái tôi hạn hẹp và tạm thời như là một phương tiện nhằm quy định (*xác định*) cá tính (identity) của một cá thể hầu ghép với một cái tôi khác to lớn và vô tận, mang kích thước vũ trụ (*lúc sống thì chúng ta hình dung ra cái tôi của mình như là một phương tiện giúp mình xác định nhân dạng và cá tính của mình, sau khi chết thì cái tôi trước đây trong lúc còn sống sẽ hóa thành một cái tôi to lớn và vô tận, mang kích thước vũ trụ tức là cái ‘linh hồn’ của mình. Đức Phật không thừa nhận điều đó*). Tuy nhiên trong bài thuyết giảng này, Đức Phật cũng khẳng định thật rõ ràng là giáo lý ‘không có cái tôi’ sở dĩ được nêu lên (*theo cách thường thấy*) cũng là để phủ nhận luôn cả khái niệm về ‘cái tôi’ trong phạm vi vũ trụ. Thay vì tập trung sự giải thích về không có cái tôi (*vô ngã*) giới hạn trong khuôn khổ của năm thứ cấu hợp (*ngũ uẩn*) thì Đức Phật tập trung vào bốn cấu hợp đầu tiên (*hình tướng, sự cảm nhận, sự nhận thức và các tạo tác tâm thần, tức là những gì thuộc vào sự vận hành ở cấp bậc thân xác của một cá thể*) cộng thêm hai khả năng tự-nhận-diện mình (self-identification) liên quan đến cấu hợp (*uẩn*) thứ năm (*tức là tri thức / consciousness*), cả hai cách nhận diện này đều nhất thiết thuộc vào phạm vi vũ trụ: 1) trước hết là

tất cả những gì trông thấy, nghe thấy, cảm thấy, nhận biết, thấu triệt, ưa chuộng (*ưa thích*), suy ngẫm xuyên qua khả năng trí thức (by the intellect) (*nói chung là khả năng nhận thức và sự hình dung hay tưởng tượng của một cá thể, tức là cách nhận diện ‘cái tôi’ của mình trong cuộc sống*); 2) sau đó là cách nhận diện ‘cái tôi’ trong vũ trụ (the cosmos) qua tổng thể của nó, một vũ trụ vô biên và bất biến (*tức là linh hồn sau khi chết hòa nhập với vũ trụ và mang kích thước vũ trụ*). Trên thực tế, Đức Phật biến tầm nhìn đó trở thành thật khôi hài, tương tự như một thứ giáo huấn (*giáo lý*) của một kẻ điên rồ. Khi nêu lên điều này Đức Phật căn cứ vào hai lý do (*hai cách lập luận*) đã được nhiều lần nêu lên trong bài thuyết giảng này : 1) lý do thứ nhất là nếu vũ trụ là "tôi", thì nó tất sẽ phải là "của tôi" (mine, à moi), điều này nhất định không đúng. 2) lý do thứ hai là không có bất cứ một thứ gì trong vũ trụ có thể gọi là trường tồn và bất biến, để có thể bám víu vào đó và xem đó là "tôi" (me, moi) hay "của tôi" (mine, mien) (*điều này cũng không đúng bởi vì không thể nào ghép ‘cái tôi’ và ‘cái của tôi’ mang tính cách thường hằng vào vũ trụ không trường tồn, cách hình dung đó là cả một sự phi lý. Cách lập luận đó là cách gián tiếp giải thích về sự kiện ‘không có cái tôi’ / ‘vô ngã’ của con người cũng như sự kiện đồng hóa cái tôi với vũ trụ. Tóm lại ‘cái tôi’ của một cá thể thuộc vào hai lãnh vực hay hai cấp bậc khác nhau : cấp bậc thứ nhất là ‘cái tôi’ tạo ra bởi sự vận hành của bốn thứ cấu hợp đầu tiên trong thế giới, cấp bậc thứ hai là khả năng nhận diện của tri thức, và sự nhận diện này thì gồm có hai thứ : trước hết là sự nhận diện ‘cái tôi’ xuyên qua sự vận hành của bốn cấu hợp của mình trong thế giới, sau đó là sự nhận diện ‘cái tôi’ hình dung qua tri thức của mình trong khung cảnh vũ trụ. Thế nhưng thế giới luôn trong tình trạng biến đổi, nếu ghép ‘cái tôi’ của mình hình dung như là bất biến trong thế giới luôn đổi thay là một sự phi lý, bởi vì ‘cái tôi’ trong cuộc sống biến đổi tùy thuộc vào tuổi tác và bối cảnh chung quanh. Vũ trụ cũng luôn trong tình trạng biến đổi, nếu ghép ‘cái tôi’ được xem như mang tính cách thường hằng sau khi chết vào vũ trụ luôn biến đổi là một sự phi lý, một chuyện không thể nào làm được. Hai ‘cái tôi’ đó và cả thế giới cũng như cả vũ trụ luôn chuyển động và đổi thay, tất cả đều vô thường, không có ‘cái tôi’ bất biến nào trong thế giới này – cá tính – cũng không có cái tôi nào trong vũ trụ – linh hồn – có thể gọi là bất biến và thường hằng cả. Không có gì là ‘tôi’, ‘của tôi’ hay ‘đúng thật là tôi’ cả). Sự diễn giải lệch lạc thứ hai là bám quá chặt (*thật chi tiết và cụ thể*) vào những gì mà Đức Phật giảng dạy về [khái niệm] ‘không có cái tôi’.*

Cách diễn giải trên đây được nêu lên thật ngắn gọn trong bài giảng này (*Alagaddūpama Sutta / Bài thuyết giảng ẩn dụ về một con rắn*), tuy ngắn gọn nhưng phù hợp với cách mà Ngài thường giảng dạy. Qua cách thuyết giảng này, Đức Phật khẳng định thật rõ ràng là Ngài không thể hình dung được một giáo lý [chủ trương] ‘cái tôi’ mà khi bám chặt vào nó lại không đưa đến lo buồn, ta thán, đốn đau, âu lo và tuyệt vọng (*vào thời đại của Đức Phật và cả trước đó, đạo Bà-la-môn và cả đạo Jain cho rằng con người hàm chứa một ‘cái tôi’*). Thật ra ‘cái tôi’ đó chỉ là một thứ sản phẩm phát sinh từ ba thứ bản năng sinh tồn, truyền giống và sợ chết của một cá thể). Đức Phật không thể gộp chung trong lời phát biểu ngắn gọn trên đây tất cả các giáo lý [chủ trương] ‘cái tôi’, thế nhưng trong bài giảng MN 2 Ngài cũng có nêu lên một danh sách tuy không được đầy đủ lắm về vấn đề này (*MN 2 là một bài giảng trong Majjhima Nikāya / Trung Bộ Kinh, mang tựa Sabbāsava Sutta / Bài giảng về các thứ ô nhiễm. Trong Đại Tạng Kinh bài này mang tựa là ‘Kinh tất cả các lậu hoặc’*). Dưới đây là một đoạn trong bài giảng này do nhà sư Thanissaro tóm lược và trích dẫn).

« Tôi có một cái tôi... Tôi không có cái tôi nào... Đây chỉ đơn giản là cách nhờ vào cái tôi mà tôi nhận ra tôi... Đây chỉ đơn giản là cách nhờ vào không có cái tôi mà tôi nhận biết được tôi trước khi cái tôi hiện ra với tôi thì tôi chưa có một cái tôi, nhờ chưa có cái tôi mà tôi nhận biết là tôi có một cái tôi : không có cái tôi là "chủ thể" của hành động nhận biết, cái tôi là "đối tượng" của sự nhận biết đó. Cái tôi ấy của chính tôi – với tư cách là chủ thể nhận biết (*knower*) được, tại nơi này và trong lúc này, về sự chín muồi của các hành động tốt cũng như xấu (*tức là sự hiện hữu của tôi trong thế giới này*) – là cái tôi của tôi mang tính cách bền vững, trường tồn, không hề gánh chịu sự đổi thay, và nó sẽ còn tồn tại mãi mãi cho đến khi nào vô tận vẫn còn tiếp tục là vô tận... Cách hiểu đó [về cái tôi] là những gì mà người ta gọi là đám bụi rậm (*thicket / fourré*) của các quan điểm (*một tình trạng rối ren và u tối, không lối thoát*), một sa-mạc quan điểm (*không có một quan điểm nào cả*), một hình thức bóp méo các quan điểm, một hình thức ngăn chặn các quan điểm. Một người bình dị không được học hỏi khi đã bị chi phối bởi chuỗi dài níu kéo của các quan điểm đó sẽ không sao thoát ra khỏi sự sinh, sự già nua và cái chết, không thoát ra khỏi các sự lo buồn, ta thán, khổ đau, âu lo và tuyệt vọng. Ta bảo

với các tỷ-kheo rằng người ấy sẽ không sao thoát ra khỏi khổ đau và lo buồn » (một người bình dị, không được học hỏi, luôn bị ám ảnh bởi cái tôi của mình, sự ám ảnh đó là nguyên nhân đưa đến mọi thứ khổ đau và bám víu, tình trạng vướng mắc vào các thứ ấy sẽ đưa đến các sự hình thành, các sự hình thành lại tạo ra các chu kỳ hiện hữu liên tục tiếp nối nhau)

Vì vậy quan điểm [cho rằng] : ‘Tôi không có cái tôi’ cũng chẳng khác gì với giáo lý chủ trương có ‘cái tôi’ khi nêu lên : ‘Tôi có cái tôi’. Bởi vì hành động bám víu [vào cái tôi hay không có cái tôi] luôn đòi hỏi phải có một cái gì đó mà Đức Phật gọi là ‘Tôi làm’ (gián tiếp nói lên một ‘chủ thể’ bám víu vào hành động ấy hay ý niệm ấy, nói một cách khác là phải có ‘một cái gì đó’ để nhận biết là có hay không có ‘cái tôi’, và đây cũng có nghĩa là tạo dựng ra ‘cái tôi’ / ‘self’) tức là cách tự tạo ra ý niệm về một ‘cái tôi’ (với tư cách là chủ thể), điều đó cũng chẳng khác gì như bám víu vào quan điểm ‘không có cái tôi’, bởi vì sự bám víu vào ‘không có cái tôi’ cũng sẽ tạo ra một ý niệm thật tinh tế về ‘cái tôi’ liên quan đến hành động đó - độc giả có thể xem thêm bài giảng AN 4:24 về vấn đề này (AN 4:24 là một bài giảng trong Anguttara Nikāya / Tăng Chi Bộ Kinh, mang tựa : Kāḷaka Sutta / Bài thuyết giảng tại Kāḷaka. Trong Đại Tạng Kinh thì bài giảng này nằm trong Chương 4 - Pháp, Phẩm Bhandagana, phân đoạn 4. Bài giảng này sẽ được chuyển ngữ trong phần II của quyển I này). Dầu sao thì như Đức Phật từng nói, Dhamma sờ dĩ được mang ra giảng dạy là để loại bỏ tất cả mọi quan điểm, mọi hình thức khẳng định, thiên kiến, xu hướng, ám ảnh hầu làm lắng xuống mọi sự tạo dựng; buông bỏ mọi sự chiếm hữu; làm chấm dứt mọi sự thêm bớt; tạo ra sự thanh thân; mang lại sự chấm dứt; không để mình bị trói buộc hay bám víu vào bất cứ một thứ gì cả (trong trường hợp trên đây là con rắn và cả chiếc bè).

Vì vậy thật hết sức quan trọng là phải tập trung việc tìm hiểu Dhamma đúng với cách đã được giảng dạy : dù cho giáo huấn của Đức Phật về ‘không có cái tôi’ có sâu sắc đến đâu đi nữa thế nhưng Ngài không bao giờ khuyên nên thay thế giả thuyết ‘có cái tôi’ bằng giả thuyết ‘không có cái tôi’ (cả hai cũng chỉ là một sự bám víu như nhau). Thay vì nói ra điều đó thì Đức Phật đi xa hơn như thế bằng cách nêu lên cho thấy các sự bất lợi mang lại bởi các cách hình dung khác nhau về ‘cái tôi’, và khuyên hãy nên gạt bỏ hẳn cả hai cách hình dung đó (tin là mình có ‘cái tôi’ trường tồn và bất biến, hay

ngược lại không tin là mình có ‘cái tôi’ mà chỉ đơn giản là ‘hư vô’ thì cả hai cách suy nghĩ đó đều đưa đến mọi thứ khổ đau và tai hại). Chẳng hạn như khi nêu lên một loạt các vấn đề khó khăn thông thường liên quan đến sự hợp lý (*sự hiển nhiên và tất yếu*) về tính cách vô thường và khổ đau của các thứ cấu hợp (*ngũ uẩn*), thì Đức Phật không có ý nói lên là vì lý do các thứ cấu hợp (*ngũ uẩn*) ấy là vô thường và khổ đau nên không có ‘cái tôi’ [trong đó], mà đúng hơn Ngài chỉ có ý nêu lên là : « *Nếu các cấu hợp ấy là vô thường và khổ đau, thì có nên xem chúng là ‘tôi’, là ‘của tôi’, là ‘những gì đúng thật là tôi’ hay không?* » (*khái niệm này được rút tía từ một bài giảng ngắn trong Samyutta Nikāya / Tương Ứng Bộ Kinh, mang tựa Yadanicca Sutta/ Phù du là những thứ gì – SN 22.15. Trong Đại Tạng Kinh, bài giảng này mang tựa là : ‘22H15.Cái gì vô thường’, nêu lên trong : ‘Tương Ứng Bộ Kinh, chương 22, Tương ứng uẩn, II Phẩm Vô thường’*). Tóm lại, ý niệm về một ‘cái tôi’ chỉ đơn giản là sản phẩm của ‘sự tạo tác (*tạo dựng*) ra chính tôi’ (I-making), do vậy không nên tạo dựng ra bất cứ một thứ gì khác ngoài sự ý thức về sự tỉnh ngộ và sự thanh thản (*dispassion / thân nhiên và gạt bỏ, không bám víu cũng không đam mê*) trước quá trình đưa đến ý niệm là ‘Tôi làm’, hầu buông bỏ nó. Khi đã thực hiện được điều đó thì giáo huấn [do Đức Phật đưa ra] tất sẽ đạt được mục đích của nó là làm cho khổ đau và lo buồn phải chấm dứt. Và đó cũng chính là sự an toàn ở bờ bên kia của con sông. Điều đó quả đúng với lời mà Đức Phật nêu lên trong bài thuyết giảng : « *Từ trước đến nay, này các tỳ-kheo, ta chỉ duy nhất thuyết giảng về khổ đau và sự chấm dứt của khổ đau* ». Hơn nữa trong bài giảng này Ngài cũng chỉ nêu lên một điều duy nhất là khi nào buông bỏ được các cách nhìn xoay quanh ‘cái tôi’ đã hoàn toàn được loại bỏ, thì khi đó chúng ta mới có thể thoát ra khỏi mọi sự xao động (*agitation / bối rối, vương mắc, lo âu, cố gắng tạo ra cho mình một địa vị, một hình ảnh, một tiếng tăm, một thứ của cái nào đó, tất cả các thứ ấy chỉ là các hình thức xao động phát sinh từ các bản năng sinh tồn, truyền giống và sợ chết*). Điều này cũng đã được Đức Phật nêu lên trong bài giảng MN 140 (*trong Majjhima Nikāya / Trung Bộ Kinh, mang tựa Dhātuvibhaṅga Sutta / Bài giảng về cách phân loại sáu thành phần vật chất. Trong Đại Tạng Kinh bài giảng này mang tên là ‘Kinh Giới Phân Biệt’*), với chủ đích nói lên là khi nào thật sự không còn xao động nữa thì chúng ta mới có thể đạt được sự giải thoát. Chiếc bè sẽ đưa mình sang bờ bên kia, và lúc đó thì chúng ta sẽ có thể bỏ nó lại để hoàn toàn được tự do, muốn đi đâu thì đi, không có một con đường nào khác được vạch ra cho mình sau đó cả.

Mạn phép nêu lên các lời bình giải của nhà sư Thanissaro trên đây là để thấy các bài giảng của Đức Phật ở các cấp bậc cao thường rất khúc triết và sâu sắc. Các lời bình giải nêu lên trên đây tuy khá dài dòng, thế nhưng rất hữu ích cho người tu tập nhìn lại các vết chân của mình trên Con đường mà mình đang bước đi, thay vì chỉ đơn giản tu tập bằng các ‘phương tiện thiện xảo’. Vì vậy thiết nghĩ chúng ta cũng nên tìm hiểu các bài thuyết giảng của Đấng Thế Tôn trong tinh thần sâu sắc đó.

Đến đây chúng ta đã có một ý niệm nào đó về Đức Phật là ai, Con đường Phật giáo là gì, tiếp theo dưới đây là bài thuyết giảng được xem là đầu tiên của Đấng Thế Tôn mở ra Con đường đó cho chúng ta trong thế giới này :

Bài thuyết giảng về sự khởi động bánh xe Dhamma

Dhammacakkappavattana Sutta – SN 56.11

(Dựa theo các bản dịch tiếng Anh của Thanissaro Bhikkhu, Ñanamoli Thera, Bhikkhu Bodhi, Bhikkhu Sujato..., cùng các bản dịch tiếng Pháp của Bhikkhu Sekka, Noé Ismet, Jeanne Schut và Rémy)

Tôi từng được nghe như vậy :

Lúc đó, Đấng Thế Tôn ngụ nơi khu Rừng Hươu (Lộc Uyển) tại Isipatana (một nơi hoang vắng, ngày nay là thị trấn Sarnath), gần thị trấn Vārāṇasī (Ba-la-nại / một thánh địa của Ấn giáo và cả Phật giáo. Vườn Hươu hay Lộc Uyển là một khu rừng thưa cách thị trấn Vārāṇasī khoảng mười cây số, khu rừng này vào thời bấy giờ là nơi tụ họp và tạm trú của những người tu hành khát thực thuộc các giáo phái khác nhau. Đức Phật sau khi đạt được Giác ngộ đã đến đây để gặp lại năm vị đồng tu với mình trước đây và để thuyết giảng cho họ bài thuyết giáo đầu tiên này). Ngài giảng cho năm người bạn đồng tu trước kia với mình như sau :

« Đây các bạn, có hai thái cực (hai vị thế cực đoan) mà những người tu hành, khi đã tách ra khỏi thế giới, cần phải tránh. Vậy hai thái cực ấy là gì ? [Thái cực thứ nhất là] lẩn mình vào các thú vui dục tính, đấy là những gì thấp kém, tầm thường, bần tiện, ghê tởm, chẳng lợi ích gì ; [thái cực thứ hai là] sự

hành xác (những người tu hành thời bấy giờ chủ trương việc tu tập là phải đè nén các sự đòi hỏi của thân xác và giác cảm, hầu tạo điều kiện cần thiết giúp mình phát huy các khả năng tâm thần), đây là những gì thật đau đớn, ghê tởm và chẳng lợi ích gì. Loại bỏ cả hai thái cực đó, bước theo con đường trung đạo (có nghĩa là con đường ở giữa hai thái cực là sự đuổi bắt các thú vui tầm thường và chủ trương hành xác. Xin lưu ý ‘con đường trung đạo’ trong trường hợp này không liên hệ gì đến học thuyết triết học gọi là Trung đạo / Madhyamaka do Nāgārjuna / Long Thọ chủ xướng vào khoảng thế kỷ thứ II hay thứ III) do Tathāgata (Như Lai / tức là Đức Phật) khám phá ra, sẽ mang lại cho mình sự quán thấy đúng đắn, sự hiểu biết [về mọi sự vật và mọi hiện tượng] – mang lại sự thanh thân (sự tĩnh lặng, sự an bình), sự hiểu biết trực tiếp (sự bừng tỉnh, thức tỉnh, do mình tự thực hiện được cho mình) – đưa đến sự Giác ngộ và sự Giải thoát.

Vậy con đường trung đạo mà Tathāgata đã khám phá ra – tạo ra cho mình sự quán thấy đúng đắn, sự hiểu biết [về mọi sự vật và mọi hiện tượng] – mang lại sự thanh thân, sự hiểu biết trực tiếp – đưa đến sự Giác ngộ và sự Giải thoát là gì ? Nói một cách chính xác hơn thì đây là Con đường gồm Tám Yếu tố Cao quý (Tám phẩm tính quý giá, hữu ích, thiết thực, kinh sách Hán ngữ gọi là Bát Chánh Đạo) là : sự quán thấy đúng đắn, sự suy nghĩ đúng đắn, lời nói đúng đắn, hành vi đúng đắn, phương tiện sinh sống đúng đắn, sự nỗ lực đúng đắn, sự chú tâm đúng đắn (chánh niệm) và sự tập trung tâm thần (thiền định) đúng đắn. Đây là Con đường trung đạo mà Tathāgata đã khám phá ra, con đường đó sẽ mang lại sự quán thấy đúng đắn, sự hiểu biết [về mọi sự vật và mọi hiện tượng] – mang lại sự thanh thân (sự tĩnh lặng, sự an bình), sự hiểu biết trực tiếp (sự bừng tỉnh) – đưa đến sự Giác ngộ và sự Giải thoát.

« Nay các bạn (Đức Phật nói với năm vị đồng tu), đây là Sự thật Cao quý [thứ nhất] về khổ đau : đó là Sự sinh. Sinh là khổ đau, già là khổ đau, bệnh tật là khổ đau, cái chết là khổ đau ; phải liên hệ (ràng buộc) với những gì mà mình không thích là khổ đau, xa lìa những gì mà mình yêu quý là khổ đau, không đạt được những gì mà mình thèm muốn là khổ đau. Tóm lại sự bám víu vào năm thứ cấu hợp (khandha / aggregates / năm yếu tố cấu hợp tạo ra một cá thể gồm : hình tướng, giác cảm, sự nhận thức, các tạo tác tâm thần và tri thức) là khổ đau.

« Nay các bạn, đây là Sự thật Cao quý [thứ hai] về **nguyên nhân mang lại khổ đau** : đó là **Sự thèm khát** (*craving / khao khát, mong muốn, bám víu*) đưa đến các sự hình thành (*các sự sinh*) tiếp nối nhau tại nơi này hay nơi khác (*trong hoàn cảnh này hay trong hoàn cảnh khác*). Các sự hình thành đó (*sự thèm khát được hiện hữu đó*) lại tiếp tục được nuôi dưỡng bởi sự thèm khát dục tính, bởi sự thèm khát được hình thành (*được tiếp tục hiện hữu*), bởi sự thèm khát không còn hiện hữu (*thèm khát không còn hiện hữu có nghĩa là mong cầu sẽ không còn tái sinh, thế nhưng sự mong cầu đó, tự nó và bởi chính nó, cũng là một hình thức thèm khát*) ».

« Nay các bạn, đây là Sự Thật Cao quý [thứ ba] về **sự chấm dứt của khổ đau**: đó là **sự lắng xuống** đưa dần đến **sự chấm dứt, sự buông bỏ và vĩnh viễn thoát khỏi các sự thèm khát đó** ».

« Nay các bạn, đây là Sự Thật Cao quý [thứ tư] về **Con đường đưa đến sự chấm dứt khổ đau** : đó là **Con đường Cao quý** gồm tám yếu tố : **sự quán thấy đúng đắn, sự suy nghĩ đúng đắn, ngôn từ đúng đắn, hành vi đúng đắn, phương tiện sinh sống đúng đắn, sự nỗ lực đúng đắn, sự chú tâm đúng đắn, sự tập trung tâm thần đúng đắn** ».

« Nay các bạn, đối với những gì mà trước đây ta chưa hề biết đến (*chưa khám phá ra*), thì nay sự quán thấy hiện lên với ta, sự nhận thức hiện lên với ta, sự hiểu biết đích thực hiện lên với ta, sự bừng sáng hiện lên với ta : ‘ Đây là **Sự thực Cao quý về khổ đau**’. Nay các bạn, đối với những gì mà trước đây ta chưa hề biết đến, thì nay sự quán thấy hiện lên với ta [...] (*lập lại như trên đây*), sự bừng tỉnh hiện lên với ta : ‘ Sự thực Cao quý về khổ đau đó sẽ **phải được thấu triệt** một cách trọn vẹn’. Nay các bạn, đối với những gì mà trước đây ta chưa hề biết đến, thì nay sự quán thấy hiện lên với ta [...], sự bừng tỉnh hiện lên với ta : ‘ Sự thực Cao quý đó về khổ đau **đã được thấu triệt** một cách trọn vẹn’ ».

« Nay các bạn, đối với những gì mà trước đây ta chưa hề biết đến, thì nay sự quán thấy hiện lên với ta, sự nhận thức hiện lên với ta, sự hiểu biết đích thực hiện lên với ta, sự bừng sáng hiện lên với ta : ‘ Đây là **Sự thực Cao quý về nguyên nhân tạo ra khổ đau**’. Nay các bạn, đối với những gì mà trước đây ta chưa hề biết đến, thì nay sự quán thấy hiện lên với ta [...], sự bừng sáng hiện lên với ta : ‘ Sự thực Cao quý về nguyên nhân tạo ra khổ đau đó sẽ

phải được buông bỏ'. Nay các bạn, đối với những gì mà trước đây ta chưa hề biết đến, thì nay sự quán thấy hiện lên với ta [...], sự bừng tỉnh hiện lên với ta : 'Sự thực Cao quý về nguyên nhân tạo ra khổ đau đó **đã được buông bỏ**' ».

« Nay các bạn, đối với những gì mà trước đây ta chưa hề biết đến, thì nay sự quán thấy hiện lên với ta, sự nhận thức hiện lên với ta, sự hiểu biết đích thực hiện lên với ta, sự bừng tỉnh hiện lên với ta : 'Đây là **Sự thực Cao quý về sự chấm dứt khổ đau**'. Nay các bạn, đối với những gì mà trước đây ta chưa hề biết đến, thì nay sự quán thấy hiện lên với ta [...], sự bừng sáng hiện lên với ta : 'Sự thực Cao quý về sự chấm dứt khổ đau đó **sẽ phải được thực hiện**'. Nay các bạn, đối với những gì mà trước đây ta chưa hề biết đến, thì nay sự quán thấy hiện lên với ta [...], sự bừng sáng hiện lên với ta : 'Sự thực Cao quý về sự chấm dứt khổ đau đó **đã được thực hiện**' ».

« Nay các bạn, đối với những gì mà trước đây ta chưa hề biết đến, thì nay sự quán thấy hiện lên với ta, sự nhận thức hiện lên với ta, sự hiểu biết đích thực hiện lên với ta, sự bừng tỉnh hiện lên với ta : « Đây chính là **Sự thực Cao quý về con đường đưa đến sự chấm dứt khổ đau**' ». Nay các bạn, đối với những gì mà trước đây ta chưa hề biết đến, thì nay sự quán thấy hiện lên với ta [...], sự bừng sáng hiện lên với ta : 'Sự thực Cao quý về con đường đưa đến sự chấm dứt khổ đau đó **sẽ phải được luyện tập (trau dồi, vun xới, rèn luyện)**'. Nay các bạn, đối với những gì mà trước đây ta chưa hề biết đến, thì nay sự quán thấy hiện lên với ta [...], sự bừng sáng hiện lên với ta : 'Sự thực Cao quý về con đường đưa đến sự chấm dứt khổ đau đó **đã được luyện tập**' ».

« Và này các bạn, cho đến khi nào sự hiểu biết và quán thấy của ta về Bốn Sự thực Cao quý đó – gồm ba giai đoạn (1- nguyên nhân, 2- sự chấm dứt của nguyên nhân và 3- con đường đưa đến sự chấm dứt của nguyên nhân) và mười hai thể dạng (mỗi Sự thực gồm có ba thể dạng hay ba giai đoạn : quán thấy, sẽ phải thực hiện và đã được thực hiện, do đó Bốn Sự thực sẽ gồm tất cả là mười hai thể dạng) – chưa được hoàn toàn tinh khiết hóa (sáng tỏ) đúng như vậy, thì ta nào có thể tuyên bố là ta đã trực tiếp đạt được sự tỉnh thức mang lại cho ta một sự hiểu biết do ta thực hiện được bởi chính ta, một sự hiểu biết vô song trong vũ trụ (thế giới) này, trong đó gồm có các Thiên nhân (Deva / các Thánh nhân, các chúng sinh thuộc các cấp bậc cao hơn con người), các Ma vương (Māra / những kẻ hung dữ), các vị Phạm Thiên (Brahmā / các vị

Trời trong Ấn giáo), các vị tu hành, các giáo sĩ đích thực, các vị thuộc giòng dõi đế vương và cả những kẻ trần tục ».

Thế nhưng, khi sự hiểu biết và quán thấy của ta về Bốn Sự thực Cao quý – gồm ba giai đoạn và mười hai thể dạng – đã [thực sự] được tinh khiết hóa (trở nên hoàn toàn sáng tỏ) đúng như vậy – thì ta có thể tuyên bố là ta đã trực tiếp đạt được sự tỉnh thức mang lại cho ta sự hiểu biết, do ta thực hiện được bởi chính ta, một sự hiểu biết vô song trong thế giới này, trong đó gồm có các Thiên nhân, các Ma vương, các vị Phạm thiên, các vị tu hành, các giáo sĩ đích thực, các vị thuộc giòng dõi đế vương và cả những kẻ trần tục. Và sự hiểu biết và quán thấy mình bạch đã hiện lên với ta : ‘Đó là sự giải thoát thật vững chắc (chữ ‘vững chắc’ được dịch từ chữ Akuppa trong nguyên bản tiếng Pali, và chữ này thì thường được dịch là ‘không lay chuyển’ / unshakable, thế nhưng theo nhà sư Thanissaro thì có nghĩa là ‘không gượng ép’ / unprovoked / tự nhiên, hiển nhiên, một sự ‘cảm nhận’ tự nhiên, một sự bừng tỉnh hay bừng sáng) hiện lên trong tâm thức ta : ‘Đây là sự sinh cuối cùng của ta. Và kể từ giây phút này sẽ không còn xảy ra với ta một sự hình thành nào (một sự sinh nào) khác nữa’ ».

Đấy là những lời mà Đấng Thế Tôn đã nói lên. Toàn thể năm người bạn đồng tu với Ngài trước đây đều cảm thấy hân hoan và vui sướng trước những lời thuyết giảng đó.

Trong khi những lời thuyết giảng đó được nêu lên thì con mắt Dhamma trong sáng (sáng suốt, tinh anh) không vương một vết bụi như vệt mỡ ra với ngài Kondañña (Kiều Trần Như, một trong năm người bạn đồng tu đang nghe giảng) : ‘Tất cả những gì tạo ra nguyên nhân đưa đến các sự hình thành đều tự nhiên tan biến hết’ (điều đó có nghĩa là sau khi được nghe những lời thuyết giảng của Đấng thế Tôn thì người tỳ-kheo Kondañña vụt đạt được một cấp bậc hiểu biết về Dhamma, một cấp bậc tỉnh thức nào đó).

Và lúc Đấng Thế Tôn vừa khởi động xong Bánh xe Dhamma, thì các Thiên nhân trên địa cầu này cùng thét vang : « Gần nơi thị trấn Vārāṇasī, trong khu Rừng Hươu, tại Isipatana, Đấng Thế Tôn sau khi đã khởi động được chiếc Bánh xe vô song của Dhamma, thì sẽ không có ai – dù họ là những người tu hành (các đạo sĩ), các vị Bà-la-môn, các vị Thiên vương, các vị Phạm thiên (Brahmā / các vị Trời trong Ấn giáo), hoặc bất cứ kẻ nào khác trong vũ trụ

này, có thể làm cho chiếc Bánh xe đó dừng lại được. Sau khi nghe thấy tiếng thét ấy của các thiên nhân trên địa cầu này thì các Thiên nhân của Bốn vị Đế vương (*Tứ Đại Thiên Vương*)..., các vị Thiên nhân Ba-mươi-ba (*Thirty-three Gods*, còn gọi là *Tridasha*)..., các vị Thiên nhân Yāma (*Devas of the Hours*, *Thiên nhân Thời gian*)... Các vị Thiên nhân Hài hòa (*Contented Devas*) ..., các vị Thiên nhân Say mê Sáng tạo (*Devas in Creation*)..., các vị Thiên nhân kiểm soát các vị Thiên nhân Sáng tạo..., cùng các vị Thiên nhân khác trong các đoàn Tỳ tùng của các vị Phạm Thiên (*tóm lại là tất cả các vị Thiên nhân và ba vị Trời Phạm Thiên trên cõi thượng giới theo sự hình dung và tương tượng vô cùng phong phú của đạo Bà-la-môn*) tất cả cùng nhau thét lên : « Gần nơi thị trấn *Vārāṇasī*, trong khu Rừng Hươu, tại *Isipatana*, Đấng Thế Tôn sau khi đã khởi động được chiếc Bánh xe vô song của *Dhamma*, thì không có ai – dù họ là những người tu hành, các vị Bà-la-môn, các vị Thiên vương, các vị Phạm thiên, hoặc bất cứ một kẻ nào khác trong vũ trụ này – có thể làm cho chiếc bánh xe đó dừng lại được ».

Các tiếng thét đó đồng thời cũng lan truyền khắp nơi trong cõi thiên nhân. Trong lúc đó, toàn thể mười ngàn cấu trúc của vũ trụ nhất loạt đều chuyển động, xao xuyến và rung động, và một luồng ánh sáng vô tận chan hòa khắp nơi trong vũ trụ, khiến các vầng hào quang rạng rỡ của các vị Thiên nhân cũng phải lu mờ (*những lời thuật chuyện trên đây của người tỳ kheo cho thấy ảnh hưởng của tín ngưỡng Bà-la-môn đối với một giáo lý mới mẻ vừa được hình thành, hơn nữa còn cho thấy Giáo lý đó ngoài nền tảng triết học và tâm lý học còn là một tôn giáo chủ trương một sự tu tập gồm bốn sự thật : từ sự hiểu biết đưa đến sự giải thoát và sự chấm dứt của mọi sự hình thành, giúp con người thoát ra khỏi thế giới*).

Và sau đó thì Đấng Thế Tôn [hướng vào ngài *Kondañña*] (*Kiều Trần Như*, và cũng là vị thông thái nhất trong số năm vị đồng tu với Ngài) : « *Kondañña* đã thật sự hiểu được [*Bốn Sự thực Cao quý đó*]! *Kondañña* đã thật sự hiểu được ! » Và chính vì câu nói ấy của Đấng Thế Tôn nên kể từ lúc đó ngài *Kondañña* mang thêm một biệt danh là *Añña-Kondañña*, có nghĩa là vị 'Hiểu biết *Kondañña*' (*chữ añña, có nghĩa là sự hiểu biết hoàn hảo*. Câu trên đây cho thấy sau khi thuyết giảng cho năm vị đồng tu trước kia với mình, thì Đức Phật nhận thấy trong số họ có một vị là *Kondañña* hiểu được những lời Ngài giảng, và điều đó cũng chứng tỏ là Ngài trông thấy được những gì bên trong tâm thức của kẻ khác).

Vài lời ghi chú

Bài giảng nêu lên sự Giác ngộ của Đức Phật do chính Ngài thuật lại với năm vị đồng tu đã từng bỏ rơi Ngài trước kia. Sự Giác ngộ đó gồm có Bốn Sự thực. Thế nhưng tại sao Bốn Sự thực đó lại được gọi là Cao quý ? Bởi vì đó là chiếc chìa khóa để bước vào toàn bộ lâu đài Phật giáo. Trong một dịp khi Đức Phật cùng đoàn tùy tùng đi ngang một khu rừng simsapa (*tên khoa học ngày nay là của cây simsapa là Dalbergia sissoo / rosewood tree*), thì Ngài nhặt một nắm lá và hỏi các đệ tử của mình là nắm lá trong tay Ngài nhiều hơn hay ít hơn so với số lá trong cả khu rừng. Sau khi nghe các tỳ kheo trả lời là lá trong khu rừng nhiều hơn so với nắm lá trong bàn của Ngài, thì Đức Phật nói với họ :

« Đây các tỳ kheo, cũng tương tự như vậy, những gì mà ta thuyết giảng thật ít ỏi, so với những sự hiểu biết mà ta đã thu thập được qua các sự cảm nhận của ta trong những thời gian lâu dài.

Thế nhưng tại sao ta lại không giảng tất cả các sự hiểu biết ấy, mà chỉ giảng :

« Đây là khổ đau. Đây là nguyên nhân của khổ đau, Đây là sự chấm dứt của khổ đau. Đây là con đường đưa đến sự chấm dứt của khổ đau. Đây là vòm vện những gì mà ta thuyết giảng.

« Thế nhưng tại sao ta lại chỉ thuyết giảng có bấy nhiêu đấy mà thôi ?

*« Bởi vì đấy là cội nguồn của sự nẩy nở, là sự thăng tiến của cuộc sống Thánh Thiện, là những gì làm chấm dứt sự thèm khát, mang lại sự thanh thản, sự hiểu biết trực tiếp (*sự tỉnh thức*), sự giác ngộ và Nibbāna (*Niết-bàn*).*

« Đây các tỳ-kheo, về phần các tỳ-kheo thì phải cố gắng tìm hiểu : đây là khổ đau, đây là nguyên nhân mang lại khổ đau, đây là sự chấm dứt của khổ đau, đây là con đường đưa đến sự chấm dứt của khổ đau ».

(trích dẫn từ bài giảng *Sīsapāvana Sutta / Bài thuyết giảng trong khu rừng simsapa – SN 56.31*)

Các lời thuyết giảng trên đây nêu lên ý nghĩa Cao quý của Bốn Sự thực. Có rất nhiều sự thực trong thế giới nhưng chỉ là những sự thực không cần thiết, không mang lại sự chấm dứt của khổ đau. Chữ Cao quý (Arya) rất thường thấy trong các bài giảng, chẳng hạn như : *Ariyasacca* [Ariya + sacca] có nghĩa là ‘Sự thực Cao quý’, hoặc *Ariyasāvaka*: [Ariya+sāvaka] có nghĩa là một Đệ tử Cao quý. Chữ Cao quý / *Ariya* trong các trường hợp trên đây là để chỉ các sự Ích lợi, Thiết thực và Quý giá của Bốn Sự Hiểu biết.

Trong phần ghi chú về bản dịch của bài giảng này nhà sư Thanissaro Bhikkhu có cho biết là cách gọi ‘Bốn Sự Thật Cao quý’ là một lỗi bất thường trên phương diện ngữ pháp (grammatical anomalie). Căn cứ vào sự sơ hở về văn phạm này một vài khảo cứu gia cho rằng cách gọi ‘sự thật Cao quý’ là một sự thêm thắt về sau này. Một số khác còn nghĩ rằng toàn bộ nội dung của ‘bốn sự thật Cao quý’ cũng là một sự thêm thắt muộn. Nhà sư Thanissaro cho rằng cả hai luận cứ trên đây đều không đúng, bởi vì cách diễn đạt của Đức Phật không sai đối với ngữ pháp của thời bấy giờ. Sự sơ hở trên phương diện văn phạm là do sự biến thể (*corruption / suy thoái*) của ngôn ngữ về sau này. Hơn nữa các luận cứ trên đây không nghĩ đến là ngôn ngữ vào thời đại của Đức Phật là khẩu ngữ (oral dialect), và khẩu ngữ thì trên căn bản đã mang rất nhiều sơ hở trong lãnh vực ngữ pháp. Ngôn ngữ [nói chung] chỉ dần dần trở nên hợp lý (*regular / đúng quy tắc*) hơn với thời gian mà thôi. Sau hết nhà sư Thanissaro còn cho biết thêm là sự bất thường trên phương diện ngữ pháp nói đến trên đây trong ngôn ngữ Pali không đủ để chứng minh các lời giáo huấn đó của Đấng Thế Tôn là nguyên thủy hay thêm thắt muộn về sau này.

Nêu lên các chi tiết trên đây trước hết là để thấy rằng người Tây phương với tinh thần duy lý rất cẩn thận trong các việc tìm hiểu và nghiên cứu, và sau đó là để nhìn vào việc tu tập của chúng ta tại phương Đông, nhất là trong các nước theo Phật giáo Trung quốc, dựa vào Hán ngữ và nền văn hóa lâu đời của đế quốc này. ‘Bốn Sự thực Cao quý’ mang tính cách ích lợi và thiết thực trong kinh điển Pali trở thành Tứ Thánh Đế, Tứ Diệu Đế (四聖諦) hay Bốn Chân lý ‘kỳ diệu’ và ‘thần thánh’ trong kinh sách tiếng Hán. Trên đây chỉ là một thí dụ thật nhỏ, bởi vì trên dòng quảng bá Giáo huấn của Đấng Thế Tôn không

sao tránh khỏi các sự biến dạng, ảnh hưởng từ các nền văn hóa và tư tưởng khác nhau.

Thế nhưng dường như chiếc bánh xe *Dhamma* vẫn còn lăn đều, dù đã phải kéo theo với nó một cỗ xe ngày càng nặng nề vì các thứ trang trí đủ loại. Và cũng lạ, chiếc bánh xe đó đang chuyển hướng và lăn vào một vùng xa lạ là thế giới Tây phương. Vết lăn của chiếc bánh xe đó tuy còn rất nhẹ thế nhưng dường như ngày càng rõ nét và sâu hơn trong vùng đất mới dân chủ và tự do hơn, chủ trương một nền văn hóa duy lý và khoa học hơn. Trở về với các vùng đất xưa cũ thì cũng vậy, cỗ xe cũng đã được chất thêm thật nhiều hành lý. Dưới đây, chúng ta sẽ tìm hiểu Phật giáo Hīnayāna (Tiểu thừa) và Phật giáo Mahāyāna (Đại thừa) là gì ?

Chương 5

Phật giáo Hīnayāna và Phật giáo Mahāyāna

Cả hai chữ Hīnayāna (Tiểu thừa) và Mahāyāna (Đại thừa) chỉ bắt đầu xuất hiện vào giữa thế kỷ thứ II và thứ III trong một tập sách tiêu biểu nhất của Đại thừa là *Prajñāparamitā Sutra (Bát-nhã Ba-la-mật-đa Tâm kinh)*. Thế nhưng thật ra thì tư tưởng Đại thừa đã manh nha trước đó từ thế kỷ thứ I trên miền Bắc Ấn. Trong khi đó thì chữ Theravāda dùng để gọi của Phật giáo Tiểu thừa chỉ bắt đầu xuất hiện vào thế kỷ thứ VII trên đảo Tích Lan. Các cách gọi chẳng hạn như : Phật giáo Tiểu thừa / Hīnayāna, Phật giáo Theravāda, Phật giáo Nam tông, Phật giáo Nguyên thủy... đều không đúng, mà chỉ là để phân biệt với Phật giáo Đại thừa (Mahāyāna) mà thôi. Các cách gọi này cho thấy một sự lúng túng nào đó, nếu có thể nói như vậy, bởi vì Phật giáo Theravāda biểu trưng cho một đường hướng tu tập, một cách diễn đạt Giáo huấn của Đức Phật, một tông phái, một học phái, ngang hàng với tất cả các học phái và tông phái lớn trong Đại thừa. Nếu muốn nắm vững vấn đề này thì phải trở ngược xa hơn trên dòng diễn tiến của *Dhamma* của Đức Phật sau khi Ngài tịch diệt.

Dhamma sau sự nhập diệt của Đấng Thế Tôn

Vài tháng sau khi Đức Phật tịch diệt thì các đệ tử uyên bác nhất trong Tăng đoàn cùng họp nhau thuật lại và ghi nhớ các bài thuyết giảng cùng các giới luật do chính Đức Phật nêu lên. Cuộc họp lịch sử đó đánh dấu sự hình thành tiên khởi và nguyên thủy nhất của nền Giáo huấn của Đấng Thế Tôn. Thế nhưng không lâu sau đó thì nền giáo huấn ‘nguyên thủy’ này đã phải đối đầu với thật nhiều đường hướng diễn giải và hiểu biết với ít nhiều khác biệt, đưa đến sự hình thành của hàng chục tông phái và học phái khác nhau. Cùng một bài giảng, một khái niệm, nhưng được hiểu và được diễn giải khác nhau bởi các tông phái và học phái đó. Sự vắng bóng của vị Thầy cũng đã khiến *Dhamma* trở nên đa dạng và bùng ra khắp hướng. Qua một góc nhìn bao quát hơn thì sự đa dạng đó cũng có thể gộp chung trong hai nhóm : một nhóm mang xu hướng ‘bảo thủ’ là Sthaviravāda và một nhóm mang xu hướng ‘cấp tiến’ là Mahāsaṅghika.

Giáo huấn của Đức Phật tiếp tục bành trướng trong tình trạng đa dạng đó, đồng thời với sự xuất hiện của đế quốc Maurya vào thế kỷ thứ III trước Tây lịch, thừa hưởng từ đế quốc trước đó là Magadha (Ma-kiệt-đà) vào thời đại của Đức Phật. Đế quốc Maurya đánh dấu nền văn minh đầu tiên của nước Ấn và vị hoàng đế sáng lập là Chandragupta (-304 -207, trước Tây lịch). Vị hoàng đế kế nghiệp là Azoka (A-dục) (-304 -232, trước Tây lịch), vị này rất ngưỡng mộ Giáo huấn của Đức Phật và hết lòng ưu đãi Tăng đoàn. Phật giáo phát triển một cách ào ạt, đưa đến một tình trạng khá phức tạp và hỗn loạn. Trước tình trạng đó hoàng đế Azoka cho triệu tập một Đại hội kết tập Đạo Pháp tại Pāṭaliputta (Hoa-thị-thành) vào khoảng năm – 250 trước Tây lịch, dưới sự chủ tọa của nhà sư Moggaliputta Tissa, nhằm chỉnh đốn lại Giáo huấn của Đức Phật. Thật ra trên thực tế qua dòng lịch sử phát triển của Phật giáo đã từng có nhiều ‘đại hội’ đã được tổ chức trước và sau Đại hội Pāṭaliputta, thế nhưng đại hội này là quan trọng hơn cả.

Đại hội kết tập Đạo Pháp Pāṭaliputta

Pāṭaliputra là cựu kinh đô của đế quốc Magadha (Ma-kiệt-đà) từ thời đại của Đức Phật do vua Ajatasattu (A-xà-thế) thành lập, và cũng xin nhắc thêm là vị vua này đã giết cha mình là vua Bimbisara (Tần-bà-xa-la) để lên ngôi năm -492 trước Tây lịch, và hai năm sau thì cho thiết lập kinh đô mới là Pāṭaliputta. Kinh đô này sau đó đã trở thành kinh đô của đế quốc Maurya nói đến trên đây. Các di tích khảo cổ cho thấy vị trí của kinh đô Pāṭaliputta nằm bên cạnh thị trấn Patna ngày nay. Kết quả mang lại từ lần kết tập Đạo Pháp (*Dhamma*) tại kinh đô này đã đưa đến sự xuất hiện của một chi phái mới là Vibhajyavādin nằm bên trong trường phái bảo thủ Sthaviravāda, và chi phái này nhiều thế kỷ sau đó đã đưa đến sự hình thành của một đường hướng Phật giáo trên hòn đảo Tích Lan, mang tên là Theravāda. Tiên ngữ *Thera* trong chữ Theravāda có nghĩa là các *người xưa*, các vị *trưởng lão*, hậu ngữ *vada* có nghĩa là giáo lý, cách gọi đó cho thấy một xu hướng nào đó trong việc bảo toàn giáo huấn của Đức Phật.

Nêu lên các chi tiết trên đây là để thấy rằng sự phân biệt giữa Tiểu thừa (Hīnayāna) và Đại thừa (Mahāyāna) không mang một ý nghĩa rõ rệt nào trong lãnh vực giáo lý, mà chỉ đơn giản là một cách gọi chủ yếu nhằm phân biệt hai đường hướng tu tập : một mặt tập trung vào việc ‘ứng dụng’ và trực tiếp ‘thực hành’ những lời giảng dạy của Đức Phật, một mặt dựa vào các phương tiện

‘thiện xảo’ nhiều màu mè hơn, nhằm mang Giáo lý của Đấng Thế Tôn đến gần hơn với quảng đại quần chúng ở mọi cấp bậc, từ thấp đến thật cao, thật uyên bác và siêu việt mang các khía cạnh triết học và tâm lý học. Tuy nhiên, nếu nhất quyết muốn phân biệt giữa hai xu hướng tu tập này thì phải trở ngược thật xa về lần kết tập Đạo Pháp tổ chức tại Vaiśālī khoảng một trăm năm sau khi Đức Phật tịch diệt. Đại hội này được xem là đại hội kết tập lần thứ hai, và được đặt dưới sự chủ tọa của vị tỳ-kheo Yaśas, đệ tử trước đây của vị Arahant Ānanda. Qua lần kết tập này, như đã được nói đến trên đây, người ta thấy xuất hiện hai xu hướng diễn giải Giáo huấn của Đấng Thế Tôn với ít nhiều khác biệt: một mang tính cách bảo thủ là Stharviravāda và một mang tính cách cấp tiến là Mahāsaṅgika. Nhóm ‘bảo thủ’ dần dần đưa đến sự hình thành của Phật giáo Theravāda trên đảo Tích Lan, và nhóm ‘cấp tiến’ thì dần dần đưa đến sự hình thành của học phái Đại thừa trên miền Bắc Ấn bắt đầu từ thế kỷ thứ I.

Tư tưởng Đại thừa nghiêng nhiều hơn về các khía cạnh triết học, chẳng hạn như sự ‘trống không’ tối hậu và nội tại của mọi hiện tượng (*Suññatā*, tiếng Phạn là *Sūnyatā*), việc tu tập thì sự Giác ngộ được hướng vào lãnh vực tâm linh hơn là chủ đích đạt được thể dạng *Nibbāna*, (tiếng Phạn là *Nirvāṇa*), một sự dừng lại và tắt nghỉ tuyệt đối và tối thượng chủ xướng bởi xu hướng bảo thủ. Đây là lý do đã khiến nhóm chủ xướng tư tưởng Đại thừa gán cho xu hướng bảo thủ là ‘Phật giáo Tiểu thừa’. Thế nhưng chính xu hướng bảo thủ, qua lần kết tập Đạo Pháp Pāṭaliputta dưới triều đại của vua Azoka, đã thực hiện được các thành quả thật đáng kính phục. Thành quả trước nhất và cũng cấp bách nhất vào thời bấy giờ là chỉnh đốn lại các bài thuyết giảng và minh định lại các giới luật do Đức Phật nêu lên, và tiếp tục sau đó là gìn giữ gia tài đó qua gần ba thế kỷ trước khi được ghi chép trên các tờ lá bối. Thành quả thứ hai của Đại hội này là sự thành lập chín phái đoàn truyền giáo dưới sự hỗ trợ của hoàng đế Azoka, đưa Giáo huấn của Đấng Thế Tôn ra bên ngoài biên giới đế quốc Maurya, và một trong các nơi này là hòn đảo Tích Lan. Nhìn theo góc cạnh này thì dù bị gán là Tiểu thừa thế nhưng Phật giáo Theravāda đã đạt được các thành quả rất lớn là bảo vệ và gìn giữ được sự trung thực và tinh khiết nào đó trong *Dhamma* của Đấng Thế Tôn.

Trong khi đó thì mỗi học phái dù chủ trương đường hướng nào cũng tự mình phát triển dựa vào các kinh điển bằng tiếng phạn cổ là Prakrit trước khi được chuyển sang tiếng Phạn mới là Sanskrit. Tuy các kinh điển này dù được dịch lại hoặc căn cứ vào kinh điển Pali, thế nhưng các kinh điển này thường

Commenté [A3]: A

Commenté [A4R3]:

thiếu sót, được diễn giải với ít nhiều khác biệt so với kinh điển Pali, và được gọi chung là Kinh điển Āgama. Chữ *āgama* là tiếng Phạn, có nghĩa là ‘theo truyền thống xưa’ hay ‘thừa hưởng từ quá khứ’. Kinh điển Āgama chủ yếu được bảo toàn bởi ba học phái lớn là Sarvāstivāda, Dharmaguptaka và Mahāsāṃghika (các chữ này là tiếng Phạn), thế nhưng việc phân bố các kinh điển thì không được đồng đều, học phái Sarvāstivāda tương đối giữ gìn được đầy đủ hơn cả. Các kinh điển bằng Phạn ngữ này sau đó lại được dịch sang tiếng Hán và gọi là A-hàm kinh (阿含經). Quá trình diễn tiến trên đây của nền Tư tưởng và Giáo huấn của Đấng Thế Tôn có thể mang lại cho chúng ta một ý niệm nào đó về sự hình thành của hai trào lưu ‘Tiểu thừa’ và ‘Đại thừa’. Thế nhưng góc nhìn qua các khía cạnh lịch sử đó vẫn còn khá phức tạp. Vậy chúng ta hãy thử nêu lên một sự tiếp cận khác mang tính cách ẩn dụ và dễ hiểu hơn.

Chúng ta hiểu rằng Phật giáo thường được so sánh với một Con đường. Con đường đó là duy nhất, không có các ngõ rẽ, không có sự ly giáo nào cả. Thế nhưng trên Con đường đó thì lại có nhiều phương tiện di chuyển : có những cỗ xe nhỏ vừa nhẹ vừa lăn nhanh, có những cỗ xe lớn, nặng nề nhưng chuyên chở được nhiều người, thế nhưng cũng có những người đi bộ, là những người đi bộ thì có những người đi rất nhanh, nhưng cũng có những kẻ chậm chạp, yếu đuối, tật nguyên..., có những người khuôn vác hành lý trên lưng, có những người níu kéo nhau hoặc ngóng chờ nhau, v.v. Các cách gọi Nam tông, Bắc tông, Tiểu thừa, Đại thừa, Phật giáo nguyên thủy, Phật giáo Trung quốc, Phật giáo Việt Nam, Phật giáo Nhật Bản, Phật giáo Tây Tạng... không phải là các hình thức ly giáo (schism) mà chỉ là cách phản ánh một vài đặc tính hay khía cạnh nào đó của Con đường và những người đang bước đi trên Con đường. Vậy Con đường đó là gì và những người đi trên Con đường đó là những ai ?

Con đường Phật giáo

‘Con đường’ / *Magga* là một thuật ngữ rất thường thấy nêu lên trong các bài giảng của Đức Phật. ‘Con đường nói lên một hướng đi, một sự cố gắng. Trên Con đường đó mỗi người phải tự mình bước đi, thế nhưng không đứng hai bên vệ đường để đón cỗ xe lớn hay cỗ xe nhỏ, cũng không chờ đợi hay tìm kiếm một đoàn người đồng hành phù hợp với mình để gia nhập và cùng bước đi với nhau. Trên Con đường đó cũng có những người đi ngược chiều,

hoặc đi quanh, hoặc chen lấn, khiến mình phải tránh sang một bên. Dầu sao thì cũng chẳng có ai có thể dừng lại mãi trên Con đường đó, chẳng qua là vì Con đường đó là con đường của không gian và thời gian, con đường của sự chuyển động và xoay vần bất tận của mọi hiện tượng (*dhamma*). Con đường của không gian và thời gian thì không có điểm hiển hiện cũng không có điểm chấm dứt. Chúng ta đều hiểu được là mình không thể đứng lại với không gian và thời gian mà phải cùng chuyển động với chúng. Vướng mắc trong không gian và thời gian tức là xoay vần với khổ đau. Thế nhưng vấn đề là phải tiến lên như thế nào, và mức đến ở đâu ? Mức đến là một ảo giác hay là một sự thực ?

Chúng ta – kể cả các khoa học gia, các triết gia, các học giả uyên bác – thường tự hào là mình hiểu biết rất nhiều, trông thấy được rất nhiều, thấu triệt được rất nhiều, từ những chuyện trong gia đình đến bên ngoài xã hội, trên quê hương mình và cả trên toàn thế giới, kể cả sự vận hành của trăng sao trên trời, thế nhưng có bốn sự thực thật giản dị mà Đức Phật nêu lên thì chúng ta lại không mấy khi quan tâm, hoặc cũng có thể là không trông thấy. Bốn sự thực đó rất Cao quý bởi vì chúng có thể mang lại cho chúng ta thật nhiều lợi ích, không như các sự thực mà chúng ta thường tự hào. Các Sự Thực đó có thể giúp chúng ta hé thấy mức đến ở cuối Con đường.

Sự thực thứ nhất là khổ đau / *dukkha* : chúng ta khổ đau trên thân xác và cả trong tâm thức, thế nhưng đôi khi chúng ta không ý thức được điều đó mà cứ nghĩ rằng là mình đang hạnh phúc, đang bước tới. Sự thực thứ hai là sự khổ đau đó có một nguyên nhân / *samudaya* tạo ra nó : khổ đau không phải là vô cớ, cũng không phải là một định mệnh, mà có một nguyên nhân thật chính xác và rõ rệt làm phát sinh ra nó. Sự thực thứ ba là sự chấm dứt / *nirodha* : nguyên nhân tạo ra khổ đau có thể làm cho nó chấm dứt được. Sự thực thứ tư là **Con Đường / Magga** mang lại sự chấm dứt đó, và sự chấm dứt khổ đau đó là mức đến của Con đường. Thật hết sức hiển nhiên, đã là một con đường thì phải có một mức đến, thế nhưng chúng ta thì lại thường không nghĩ đến là phải tự mình bước đi mà chỉ đứng nguyên một chỗ để khẩn cầu, van vái. Bước đi đúng ra không hẳn là một vấn đề, bởi vì Đức Phật chỉ dạy và dẫn dắt chúng ta từng bước một qua hơn mười ngàn bài thuyết giảng. Mức đến mới thật sự là vấn đề mù mờ và nan giải.

Khi vị tu hành khổ hạnh Gotama đạt được mức đến thì Vị ấy trở thành, một vị Arahant, một vị Giác ngộ, một vị Tathāgata, một vị Phật / Buddha... Dù đã đạt được thể dạng đó, mức đến đó, thế nhưng vị Phật vẫn tiếp tục hành xử như một người tỳ-kheo, một người tu hành khổ hạnh, hằng ngày ôm bình bát đi khát thực. Các đệ tử của Ngài cũng vậy, sau khi đạt được mức đến, trở thành các vị Arahant, thì vẫn tiếp tục ôm bình bát như Ngài. Thế nhưng cũng có những người đang bước đi trên Con đường nhưng không hề quan tâm đến mức đến, người ta thường gọi các vị ấy là các vị Bồ-tát, chẳng qua là vì họ phải loanh quanh giúp đỡ các kẻ yếu đuối và tật nguyền. Tóm lại không có vị nào đạt được mức đến hay dừng lại ở mức đến, bởi vì mức đến chỉ là cách biểu trưng nêu lên ảnh ba thể dạng thành đạt : thể dạng của một vị Arahant, thể dạng của một vị Bồ-tát và thể dạng của một vị Phật. Vậy mức đến ‘địa dạng’ đó thật sự là gì ?

Sự khác biệt giữa vị Arahant, vị Bồ-tát và vị Phật

1- Vị Arahant

Đối với Phật giáo Theravāda thì kết quả tối thượng trong việc tu tập là trở thành một vị Arahant, một vị đã đạt được cấp bậc thứ tư và cũng là cấp bậc cao nhất trong số các vị Cao quý (Āriya). Vị Arahant vượt thoát được tất cả các chương ngại (saṃyojana / các hình thức trói buộc), loại bỏ được mọi thứ ô nhiễm của sự thèm khát và bám víu, và ngay trong kiếp sống này tuy đã hòa nhập được vào Nibbāna / Niết-bàn, nhưng chỉ là một thứ Nibbāna còn ghép chung với các sự ‘tồn dư’ của mình trong kiếp sống này (saupādisesa nibbāna / chữ *saupādisesa* có nghĩa là những gì ‘còn sót lại’ liên hệ đến sự hiện hữu hiện tại này của mình). Chỉ khi nào năm thứ cấu hợp (ngũ uẩn) tạo ra thân xác cuối cùng của mình tan rã, thì khi đó vị Arahant sẽ hòa nhập vào Nibbāna thật sự và đúng nghĩa của nó. Đức Phật trong nhiều bài giảng cũng xem mình và tự gọi mình là một vị Arahant ở cấp bậc cao nhất đó.

Tuy nhiên một vị Arahant cũng phải trải qua bốn giai đoạn hay bốn cấp bậc : cấp bậc thứ nhất là *Sotāpanna*, là bước đầu của người tỳ-kheo, còn gọi là cấp bậc ‘bước vào dòng chảy’ ; cấp bậc thứ hai là *Sakadagamin*, người tỳ-kheo trong cấp bậc này còn phải tái sinh ít nhất thêm một lần nữa ; cấp bậc thứ ba là *Anāgāmin*, người tỳ-kheo trong cấp bậc này đã loại bỏ được năm thứ chương ngại đầu tiên trong số mười chương ngại, nhờ đó không còn tái sinh

trong cõi người, mà hòa nhập vào các cõi tinh khiết hơn ; cấp bậc thứ tư là *Arahant*, trong cấp bậc này người tỳ-kheo loại bỏ được tất cả mười thứ chướng ngại, không có bất cứ gì còn phải làm, người tỳ-kheo trở thành một vị *Arahant* đích thật, không còn tái sinh trong thế giới của khổ đau (*samsāra* / cõi luân hồi / cõi lang thang gồm các sự chuyển sinh liên tục). Các vị *Arahant* thuộc bốn cấp bậc đó cũng còn được gọi là các vị Cao quý. Xin đọc giả lưu ý các thuật ngữ chẳng hạn như ‘các vị Cao quý’, ‘các vị Sáng suốt’, ‘các vị Thông thái’..., rất thường thấy nêu lên trong các bài giảng, thường là các vị *Arahant* trong Tăng đoàn đã đạt được một cấp bậc hiểu biết nào đó. Sau đây là vài câu trích dẫn nêu lên thể dạng cao nhất của các vị *Arahant* gọi là thể dạng *Nibbāna*:

« *Đấy là sự an bình ; đấy là sự tuyệt vời – và đó cũng là sự hóa giải mọi sự tạo tác, sự buông bỏ mọi sự chiếm hữu, mọi sự bám víu, mọi đam mê – mang lại sự thanh thản, sự chấm dứt, tức là Nibbāna (nói một cách khác là một sự dừng lại, một sự tắt nghỉ cuối cùng và tuyệt đối, không có gì hiện hữu, nhưng cũng không có gì biến mất, tất cả chỉ đơn giản là một sự an bình và phúc hạnh)* » (trích từ Bài giảng cho *Ānanda* / *Ānanda Sutta* – AN 3.32).

« *Này các tỳ-kheo, [Nibbāna là gì ?] : Đấy là sự vô sinh, đấy là sự không hình thành, không tạo tác, thoát ra khỏi mọi sự trói buộc. Khi nào không có sự sinh, không có sự hình thành, không có sự tạo tác, không có sự trói buộc, thì khi đó sẽ không cần đến sự [cố gắng] thoát ra khỏi sự sinh, thoát ra khỏi sự hình thành, thoát ra khỏi sự tạo tác, thoát ra khỏi sự trói buộc. Vì vậy, một người tỳ-kheo khi đã tạo được [thể dạng] không còn [xảy ra] sự sinh, không còn [xảy ra] sự hình thành, sự tạo tác, sự trói buộc, thì người tỳ-kheo ấy sẽ nhận thấy được là mình đã vượt thoát khỏi những gì tạo ra sự sinh, hình thành, sự tạo tác, sự trói buộc* » (trích từ Bài giảng về Niết-bàn / *Nibbāna Sutta* – Ud 8.3).

« *Bất cứ nơi nào không có vết chân của nước, của đất, của lửa và của gió (tức là bốn thành phần vật chất gọi là dhātu, tạo ra thân xác một cá thể), Thì nơi đó các vì sao không lấp lánh, Mặt trời không tỏa sáng, Vàng trắng không hiển hiện, Bóng tối cũng tan biến hết. [Cũng vậy], khi nào một vị hiền triết, một vị Bà-la-môn, Với sự sáng suốt (trí tuệ) của mình, hiểu được điều đó bởi chính mình,*

*Thì vị ấy sẽ thoát ra khỏi 'hình tướng' và 'phi hình tướng',
Kể cả phúc hạnh lẫn đôn đau.*
(trích từ *Bài giảng cho Bāhiya / Bāhiya sutta – Ud 1.10*)

« *Sự sinh đã chấm dứt, cuộc sống phúc hạnh đã tròn đầy, những gì phải làm đã hoàn tất. Không có bất cứ thứ gì còn phải làm trong thế giới này!
(đây là tiếng hét vang của vị Arahant khi đạt được mức đến trên con đường)* »
(trích từ *Bài giảng về không có 'cái tôi' / Anattalakkhaṇa Sutta /– SN 22.59*).

Vài trích dẫn trên đây thiết nghĩ cũng đủ giải thích thế nào là mức đến trên Con đường đối với các vị Arahant. Vậy mức đến của các vị Bồ-tát là như thế nào ?

2- Vị Bồ-tát

Nếu vị Arahant đại diện cho Phật giáo Hīnayāna (Tiểu thừa) thì người Bồ-tát / Bodhisatta (tiếng Phạn là Bodhisatva) biểu trưng cho lý tưởng của Phật giáo Mahāyāna (Đại thừa). Trong Đại thừa có một tập 'kinh' bằng tiếng Phạn, thật đồ sộ và quan trọng là *Prajñāpāramitāhṛdaya sutra / Bát-nhã Ba-la-mật-đa Tâm Kinh*, còn được gọi một cách vắn tắt là *Tâm Kinh*. 'Tập kinh' này được trước tác, sửa chữa và thêm thắt qua nhiều thế kỷ, và gồm có nhiều phiên bản, từ thật dài gồm 100.000 câu đến thật ngắn gồm 10.000 câu. chủ yếu xoay quanh hai khái niệm triết học là 'sự trống không của mọi hiện tượng' (tiếng Phạn là *sūnyatā*) và 'không có cái tôi' (*anātman / vô ngã*). Ngoài ra thì tập 'kinh' này cũng có một bản rút ngắn chỉ gồm vài mươi câu dùng để tụng, trong đó có một câu nổi tiếng nhất là : *Gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā*, dịch sang tiếng Hán là : 鞞鞞諦鞞諦 波羅鞞諦 波羅僧鞞諦 菩提薩婆訶. Câu tiếng Hán này sau đó lại được dịch âm sang các tiếng Triều Tiên, Nhật Bản, Tây Tạng và Việt Nam. Câu dịch âm từ tiếng Hán sang tiếng Việt là : 'Yét đế, yét đế, ba la yét đế, ba la tăng yét đế, bồ đề tát bà ha'. Câu này trong tiếng Phạn có nghĩa là : ' *Hãy bước lên, bước lên, bước sang bên kia của bên kia bờ Giác ngộ, Svaha* '. Chữ *Svaha / Tát-bà-ha* ở cuối câu không có nghĩa mà chỉ là một tiếng thốt lên để bày tỏ sự hân hoan và vui sướng của người tụng.

Nếu Phật giáo Mahāyāna nêu cao sự hy sinh của người Bồ-tát như một lý tưởng, thì Phật giáo Hīnayāna cũng biến lòng từ tâm vô biên của vị Arahant trở thành lý tưởng của sự Giác ngộ. Sự khác biệt chỉ là các hình ảnh biểu trưng

và các cách mô tả về hai lý tưởng đó thể thôi. Trong *Bài thuyết giảng cho người dân Kālāma* (AN 3.66) đã được nói đến trên đây, có một câu như sau : « *Này các bạn Kālāma, một người đệ tử của các vị Cao quý – khi đã thoát khỏi sự thèm khát, thoát khỏi ác tâm, thoát khỏi sự hiểu biết sai lầm, trở nên tỉnh táo và kiên quyết – thì sẽ hướng nhìn vào phương hướng thứ nhất, hướng nhìn và phương hướng thứ hai, hướng nhìn vào phương hướng thứ ba, hướng nhìn vào phương hướng thứ tư, với một sự tinh thức **thấm đượm lòng từ tâm** (*goodwill / compassion / lòng từ bi, lòng thương cảm*). Sau đó thì người ấy lại tiếp tục hướng vào phía trên đầu, hướng vào phía dưới chân, và tất cả chung quanh mình, dù là bất cứ nơi nào trong toàn thể vũ trụ, với một sự tinh thức **thấm đượm lòng từ tâm : phong phú, tỏa rộng, vô tận, không một thoáng hận thù, không một thoáng ác tâm** ».* Câu mô tả trên đây về vị Arahant trong kinh điển Pali thật đẹp, nào có thua kém gì cách nêu cao lý tưởng của người Bồ-tát trong kinh điển Đại thừa. Nếu mức đến của người Bồ-tát là ‘*ở phía bên kia của bờ bên kia bờ Giác ngộ*’, thì mức đến của vị Arahant là ‘*ở bất cứ nơi nào trong toàn thể vũ trụ*’.

Phần đầu của đoạn trích dẫn trên đây nêu lên ‘*Một người đệ tử của các vị Cao quý đã thoát khỏi mọi sự thèm khát, thoát khỏi ác tâm, thoát khỏi sự hiểu biết sai lầm [...] trở nên tỉnh táo và kiên quyết*’, thì đây là lý tưởng của một vị Arahant. Phần sau của đoạn trích dẫn thì cho biết ‘*vị Arahant ấy hướng vào bốn phương trời, phía trên đầu và cả dưới chân, và tất cả chung quanh mình, dù là bất cứ nơi nào trong vũ trụ, với một sự tinh thức thấm đượm lòng từ tâm...*’, thì đây cũng là lòng từ bi vô biên của người Bồ-tát. Ngoài ra các quan điểm chủ yếu làm nền tảng cho các học thuyết Trung Đạo, Duy thức, v.v. đều đã được nêu lên trong các bài giảng của Đức Phật. Chúng ta sẽ có nhiều dịp nhận thấy các quan điểm triết học trong các bài giảng của Đức Phật, do vậy cũng không cần phải nêu lên ở đây. Thế nhưng vị Arahant và vị Bồ-tát dù cùng đi trên một Con đường duy nhất, thế nhưng dường như họ đứng vào hai vị trí khác nhau và hướng vào hai mục đích khác nhau, và hai mức đến khác nhau.

Mức đến của vị Arahant là sự chấm dứt, sự dừng lại, sự tắt nghỉ của mọi sự thèm khát. Mức đến đó hiện lên thật rõ ràng trong tâm thức của vị Arahant giúp mình chủ động và biến cải tâm thức mình, mang lại cho mình sự Thức tỉnh và Giác ngộ. Sự thực hiện đó nằm sâu bên trong tâm thức của vị Arahant giúp hóa giải sự trói buộc của mình trong thế giới, thoát ra khỏi thế giới, và

cũng có nghĩa là thoát ra khỏi cả Con đường. Phải chăng điều đó cũng có nghĩa là đối với vị Arahant thì mức đến cũng chính là mức khởi hành, bởi vì cả hai nằm bên trong tâm thức của vị Arahant. Trái lại mục đích của Phật giáo Mahāyāna là thúc đẩy người Bồ-tát ‘*hãy bước lên, bước lên...*’, nhưng không được phép dừng lại. Phép tu tập của người Bồ-tát là phải phát huy ‘Bốn thể dạng vô biên’, tiếng Phạn là Apramāṇa, kính sách tiếng Hán gọi là ‘Tứ vô lượng’ (từ-bi-hỷ-xả) gồm : tình thương yêu vô biên, lòng từ bi vô biên, niềm phấn khởi vô biên, sự thanh thản vô biên. Bốn thể dạng vô biên đó buộc người Bồ-tát phải mãi mãi bước đi trên Con đường. Điều đó cũng có thể hiểu là Con đường của người Bồ-tát không có mức đến. Sự Giải thoát tối thượng của người Bồ-tát phải chăng chỉ là ảo giác ? Sự Giải thoát đó ở tận phía bên kia của bên kia bờ Giác ngộ, một nơi mà người Bồ-tát không bao giờ trông thấy và cũng sẽ chẳng bao giờ đạt được

Thế nhưng thật hết sức lạ lùng, bốn phẩm tính nói đến trên đây của người Bồ-tát cũng đã được nói đến trong bài giảng của Đức Phật mang tựa là *Mettā Sutta / Bài thuyết giảng về Tình thương yêu* (SN 46.54). Phải chăng điều đó cũng có nghĩa là vị Arahant dù đã đạt được mức đến thế nhưng vẫn sát cánh với người Bồ-tát để cùng đi trên Con đường. Và dù người Bồ-tát vẫn cứ phải bước đi thế nhưng từng bước chân của mình trên Con đường cũng tương tự như từng bước chân của mình bên trong chính mình. Nếu mức đến của vị Arahant là mức khởi hành, thì mức đến của người Bồ-tát là ở thật sâu bên trong con tim mình.

Về mặt đơn thuần lý thuyết, nếu con đường của người Bồ-tát không có mức đến, và con đường của vị Arahant thì mức đến cũng là mức khởi hành, thì vị trí và mức đến của một vị Phật là ở chỗ nào trên Con đường do chính Ngài vạch ra cho Ngài ?

3- Vị Phật

Đức Phật là một chúng sinh qua nhiều kiếp sống đã tẩy xóa được mọi sự u mê phát sinh từ các thứ dục vọng và đam mê, giúp mình thực hiện được một sự Giác ngộ hoàn hảo (samyak-sambodhi / Chánh đẳng chánh giác), tạo ra cho mình một sự nhận thức tinh khiết và một hiểu biết tối thượng. Sự hiểu biết đó, còn được gọi là Trí tuệ của một vị Phật, gồm có mười thể dạng :

1. Nhận biết được những gì có thể xảy ra và những gì không thể xảy ra,
2. Nhận biết được hậu quả phát sinh từ các hành động trong bối cảnh và nguyên nhân mà các hành động ấy đã được thực thi trong quá khứ,
3. Hiện hiện dưới bất cứ một hình thức hay thể dạng hiện hữu nào,
4. Hiểu biết được vũ trụ qua các thành phần cấu tạo cùng các hình tướng và thể dạng vật chất của nó,
5. Nhận biết được xu hướng và cung cách hành xử của chúng sinh,
6. Nhận biết được những gì đang chuyển động bên trong tâm thức một cá thể, chẳng hạn như các ý nghĩ, các ý định cũng như khả năng tâm thần của cá thể ấy,
7. Nhận biết được các thứ ô nhiễm tâm thần của chúng sinh,
8. Quán thấy được thật chính xác các sự hiện hữu trong quá khứ của chính mình,
9. Quán thấy được thật chính xác các sự hiện hữu trong quá khứ của các chúng sinh khác,
10. Hóa giải hoàn toàn được tất cả mọi thứ ô nhiễm tâm thần và sẽ không còn tái sinh nữa.

Ngoài ra kinh điển còn nêu lên ba cấp bậc hay ba thể dạng Tinh thức đối với một vị Phật :

1. Cấp bậc thứ nhất là trường hợp của những người tu hành sáng suốt biết lắng nghe và học hỏi những lời giáo huấn *Dhamma*, và nhờ đó đã đạt được thể dạng của một vị Phật. Con đường này gọi là *Sāvakayāna* / Thanh văn thừa, và thể dạng hay cấp bậc này chỉ có thể hiện ra với người tu hành sau khi *Dhamma* đã được khám phá ra bởi Đức Phật lịch sử. Một người tu hành khi đã đi trọn được con đường này thì sẽ được gọi là *Sāvaka-buddha* / Thanh văn Phật. Thế nhưng một vị Phật ở cấp bậc này thường được hiểu như là một vị *Arahant*.

2. Cấp bậc thứ hai là trường hợp tự mình trông thấy được Con đường của Đức Phật lịch sử và tự mình bước theo Con đường đó, tức là nhờ vào sức cố gắng của mình giúp mình trở thành Phật. Con đường đó gọi là *Paccekkayāna* / Duyên giác thừa, và người tu hành khi đã đi trọn được con đường này thì gọi là *Pacekka-buddha* / Duyên giác Phật. Tuy nhiên một vị Phật ở thể dạng này được hiểu là chưa hoàn toàn hội đủ khả năng giúp các chúng sinh khác thực hiện được sự giải thoát giống như mình.

3. Cấp bậc thứ ba và cũng là cấp bậc tối thượng, đó là trường hợp của một vị Phật hoàn toàn tinh khiết và hoàn hảo, tự mình thực hiện được cho chính mình thể dạng hoàn hảo và tinh khiết đó, qua một thời gian tu tập thật dài trong khi *Dhamma* chưa có ai biết đến. Vị Phật ấy tự mình khám phá ra *Dhamma* và thuyết giảng *Dhamma* cho kẻ khác. Đây là trường hợp thượng thặng của Đức Phật lịch sử Siddhattha Gotama (Tát-đạt-đa Cồ-đàm) và cũng được gọi là Đức Phật Shakyamuni (Thích-ca Mâu-ni). Vị Phật ấy là vị *Sammā-sambuddha* / Chánh đẳng chánh giác Phật, chữ *sammā* có nghĩa là *đúng thật* (rightly) hay *cội nguồn* (enroot).

Qua góc nhìn trên đây thì Đức Phật là người vạch ra Con đường, thiết lập Con đường và đồng thời cũng là Người hướng dẫn chúng ta trên Con đường đó, một Con đường thênh thang, êm ả và đạo đức. Trên Con đường đó vị Arahant bước đi thật thanh thản và an nhiên, tương tự như đã đi hết Con đường và đang quay trở lại với điểm khởi hành, với con người của mình, với tâm thức tinh khiết của chính mình. Người Bồ-tát cũng bước đi trên Con đường đó, và dù hai bên vệ đường ngắt hoa, thế nhưng người Bồ-tát lại không nghĩ đến hoa thơm, cũng chẳng quan tâm đến mức đến, lý do là vì họ còn quá bận bịu và đa đoan, phải cõng những kẻ tật nguyền, dìu dắt những người yếu đuối.

Chúng ta là những đoàn người cùng đi trên Con đường đó, thế nhưng Con đường dường như hiện ra với nhiều sỏi đá, có nhiều đoạn dốc, có những vũng sình lầy, hai bên đường có các nhà hát, sòng bạc, các cảnh đâm chém, súng đạn, máu đổ thịt rơi..., nơi thì hỏa hạn, chỗ thì tai ương..., có những người đi ngược chiều với chúng ta..., dẫm chân lên chúng ta, chen lấn với chúng ta..., tiếng cười chen tiếng khóc. Chúng ta không trông thấy mức đến, cũng chẳng nhìn lại điểm khởi hành.

Đức Phật đứng chờ chúng ta xa tít nơi mức đến hay đang cùng đi với chúng ta trên Con đường sỏi đá đó? Trong bài thuyết giảng cho cho một người tỳ-kheo rất hay thắc mắc là *Mālunkyaputta* (*Cula Mālunkyaputta Sutta – MN 63*) đã được trích dẫn trên đây, có một câu như sau: ‘*Sau cái chết một vị Tathāgata còn hiện hữu*’... ‘*Sau cái chết một vị Tathāgata không còn hiện hữu*’... ‘*Sau cái chết một vị Tathāgata còn hiện hữu nhưng cũng không còn hiện hữu*’... ‘*Sau cái chết một vị Tathāgata không còn hiện hữu nhưng cũng không phải là không còn hiện hữu*’. Câu đó có nghĩa là Đức Phật vẫn còn

hiện hữu, Đức Phật là Con Đường, Đức Phật là điểm khởi hành, Đức Phật là mức đến và cũng chính là *Dhamma*. Trong *Dhamma* đó và trên Con đường rộng lớn đó, Đức Phật sát cánh với các vị Arahant, các vị Bò-tát và cả chúng ta hôm nay.

Vị Giác ngộ '*không còn hiện hữu, nhưng cũng không phải là không còn hiện hữu*' có nghĩa là Vị ấy đã vượt lên trên và bên ngoài mọi sự khẳng định, điều đó có nghĩa là vị Giác ngộ có thể hiển hiện hay không hiển hiện ở bất cứ thể dạng nào. Qua vị thể không vướng mắc đó, vị Giác ngộ có thể hòa nhập với tri thức của một vị Arahant, hay an trú bên trong con tim của một người Bò-tát, hoặc cũng có thể hóa thành một người bạn đồng hành, nắm tay chúng ta cùng bước đi với chúng ta trên Con đường. Chẳng phải đây là cách mà chính Đức Phật trong *Bài thuyết giảng cho người tỳ-kheo Vakkali (Vakkali Sutta – SN 22.87)* đã từng nói lên một câu như sau: '*Này Vakkali, bất cứ ai trông thấy Dhamma thì sẽ trông thấy ta; và bất cứ ai trông thấy ta thì sẽ trông thấy Dhamma*' hay sao? Vì vậy, chúng ta không nhìn vào các nhà hát, các sòng bài hai bên vệ đường, cũng không tham gia vào các cảnh đâm chém, súng đạn, mà hãy cố gắng trông thấy Con đường và cẩn thận từng bước chân mình, thì một ngày nào đó chúng ta sẽ trông thấy *Dhamma*, ý thức được Đức Phật đang nắm tay chúng ta trên Con đường.

Dưới đây chúng ta sẽ hướng vào Con đường đó và vị Giác ngộ đó qua một góc nhìn duy lý và thực tế hơn. Trong một quyển sách khá nổi tiếng của nhà sư Tích Lan Walpola Rahula, mang tựa là '*L'Enseignement du Bouddha*' / *Giáo huấn của Đức Phật* (Ed. Sueil, 1961) :

'Trong số các vị sáng lập tôn giáo [...] thì Đức Phật là vị giảng dạy duy nhất không tự nhận mình là bất cứ gì khác hơn là một con người tinh khiết và đơn sơ. Các vị thầy khác thì lại cho mình là hiện thân của các đấng thiêng liêng, hoặc tiếp nhận được cảm ứng của Thượng đế. Đức Phật không những tự nhận mình là một con người, mà còn cho rằng mình không hề được thúc đẩy bởi một vị Trời hay bất cứ một sức mạnh nào khác từ bên ngoài. Ngài cho rằng sự thành đạt của mình, cũng như tất cả những gì mà mình thu góp được và hoàn tất được, là hoàn toàn nhờ vào sức cố gắng của mình và trí thông minh duy nhất của con người. Là con người, và thật ra thì cũng chỉ có con người, mới có thể trở thành một vị Phật mà thôi. Mỗi con người đều hàm chứa từ bên trong chính mình khả năng trở thành một vị Phật, [tất nhiên là] nếu

muốn và biết phát huy sức cố gắng của mình. Chúng ta có thể nhìn vào Đức Phật như một con người tuyệt vời, ‘nhân bản’ một cách hoàn hảo, [thế nhưng]sau đó qua các hình thức tín ngưỡng dân gian, Ngài đã trở thành gần như là một nhân vật ‘siêu nhiên’.

Đức Phật là Con đường là như vậy, thế nhưng đôi khi chúng ta không cố gắng trông thấy Con đường, không tìm hiểu *Dhamma* đúng thật với ý nghĩa của *Dhamma*, mà chỉ tìm cách tôn vinh Đức Phật như là một Đấng thiêng liêng, một Thánh nhân siêu phàm, để cầu xin, van vái, tụng niệm... Điều đó có thể khiến chúng ta không nhận ra vô số các vị Arahant, các vị Bồ-tát và các vị Phật đã thành đạt trên dòng lịch sử và cả bên cạnh chúng ta trong hiện tại này. Chẳng phải nhà sư người Mỹ Thanissaro Bhikkhu là một vị Arahant thượng thượng, nhà sư người Pháp Matthieu Ricard là một vị Bồ-tát đích thật, Đức Đạt-lai Lạt-ma của xứ Tây Tạng là một vị Phật hay sao ? Trên Con đường sỏi đá, máu lửa và đau thương mà chúng ta đang bước đi, nếu chúng ta chỉ biết tìm kiếm những gì mâu nhiệm và thiêng liêng thì có thể chúng ta sẽ ‘chán nản và thất vọng, tương tự như một người cầm một cái que đang cháy, châm vào một khúc củi ướt’ để mong đốt lên một ngọn lửa tỏa ra hơi nóng. Cung cách hành xử đó khiến chúng ta không trông thấy được các hiệu quả cụ thể và thiết thực mang lại từ *Dhamma* của Đấng Thế Tôn. Dù *Dhamma* đó của Ngài rất gần với chúng ta, luôn sát cánh với chúng ta trên Con đường, thế nhưng rất yên lặng và sâu xa, khiến chúng ta không trông thấy được chính mình, chung quanh mình và cả thế giới. Chúng ta chỉ là những thanh củi ướt. Nếu muốn trông thấy được các tác động của *Dhamma* thì phải tinh khiết hóa tâm thức mình, phát động một sự yên lặng thật sâu xa bên trong tâm thức mình hầu biến nó trở thành một thanh củi khô. Loạt sách này chỉ là một đóm lửa trên đầu một chiếc que, một hy vọng mong manh, một cố gắng nhỏ nhoi, gom góp một số bài thuyết giảng của một Con Người, dành cho chúng ta là những con người, bước theo vết chân của một Con Người.

Bures-Sur-Yvette, 30.04.24

Hoang Phong

(còn tiếp : Phần 2, Quyển I)