Ấn Độ Phật Giáo Sử Luận (Viên Trí)

Lịch sử Phật giáo

Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam
ẤN ĐỘ PHẬT GIÁO SỬ LUẬN
Viên Trí
Nhà xuất bản Phương Đông
Chương một TỔNG QUAN VỀ XÃ HỘI ẤN ĐỘ TIỀN PHẬT GIÁO

1. Văn minh Ấn Hà (Indus civilization): Theo một số chứng cứ của ngành khảo cổ học, vào khoảng năm 3000 đến 2700 Tr.CN1, Ấn Độ đã phát triển và hình thành một nền văn minh khá cao, có lẽ xuất hiện cùng thời với văn minh của vùng Lưỡng Hà ở Trung Á và văn minh nhà Thương (Shang) của Trung Hoa. Đây là nền văn minh nông nghiệp thuộc thời đại đồ đồng. Các nghiên cứu gần đây cho thấy rằng Ha rappã và Mohenjo Dãro (nay là Panjab và Sindh) là hai thành phố trọng tâm của nền văn minh Indus, trải dài theo hướng Đông đến thung lũng sông Hằng Hà, và theo hướng Đông Nam đến Gujarat. Vì hai [1]thành phố này nằm gần Indus[2], một trong những sông nhánh, và sự khai thác nguồn nước của toàn bộ con sông vĩ đại này để làm nông nghiệp rõ ràng đã tạo nên nền tảng của sự văn minh này. Vì lý do này, nó được gọi là nền văn minh Ấn Hà[3]. Về phương diện chủng tộc, giới sử học vẫn chưa thể xác định được nguồn gốc tổ tiên của nền văn minh này[4]. A.K. Warrder cho ràng đó có thể là giống người Dravidiens, một trong những thành phần quan trọng nhất của vùng đất đa chủng tộc mang đậm nhiều màu sắc văn hóa Ấn Hà trước khi dân Aryan tiến vào định cư ở đó. Nhiều giả thuyết cho rằng Dravidiens, thuộc chủng tộc Malano- Indien, là tổ tiên của sắc tộc Tamils và một số dân tộc của miền Nam Ấn Độ ngày nay[5]. Họ theo tín ngưỡng đa thần, bao gồm thuyết hình người và thần linh. Nhiều chứng cứcủa ngành khảo cổ đã xác minh rằng tín ngưỡng của dân Indus chính là nền tảng của các tôn giáo Ấn Độ sau này. Theo A.L. Basham, giống như hai nền văn minh Ai Cập (Egypt) và Lưỡng Hà ở Trung A (Mesopotamia), trong thực chất, nền triết học cùa Harappã cũng mang tính chính trị thần quyền[6]. 2. Dân tộc Aryans: Có nhiều học giả cho rằng người Aryan có thể di dân vào lưu vực Indus- Gangas vào khoảng thời gian 1.600 Tr.CN. Chính việc này đã gây ra một cuộc xung đột dữ dội giữa dân du cư hùng mạnh và người địa phương, dẫn đến việc sụp đồ của nền văn minh Ấn Hà (Indus)[7]. Trong khi ấy, một số khác cho rằng bộ tộc Aryans từ phía Bắc Án Độ có lẽ du nhập và định cư dọc theo sông

Hằng (Ganges River) của Punjab (Ngũ Hà Địa) vào khoảng từ năm 1500 đến 1200 Tr.CN. Do vậy, họ không có trách nhiệm gì trong việc hủy hoại nền văn minh ở lưu vực đó, vì sự kiện ấy đã xảy ra trước đỏ khoảng 200 năm. Theo vài học giả, danh từ Aryans thường được dùng để chỉ một chủng tộc xưa ở Ba Tư (Iran) đã tràn sang châu Ẩu từ thời tiền sử. Thủy tổ của họ hầu hết là da trắng ở Á, Âu. Nguồn gốc của họ có lẽ từ một miền thuộc Bắc Iran, gần bờ biển Caspienne, tức là nơi mà người Iran thường mệnh danh là Airyana-vayaj, “quê hương của người Aryans”- Nhưng số khác lại cho rằng, có lẽ dân Aryans xuất phát từ miền Nam nước Nga, và Iran chi là nơi cư ngụ của họ về

sau. Aryans là giống dân du mục mạnh mẽ, sức vóc to lớn, gan dạ và chiến đấu giỏi. Tín ngưỡng của họ là đa thần giáo (polytheism); trong đó, những năng lực thiên nhiên như mưa, gió, sấm, sét đều được thần thánh hóa. Cũng có thuyết cho rằng tín ngưỡng của ngườiAryans là Ưu đẳng thần (Kathenotheism hay Henotheism). Lúc đầu, họ không phải là đội quân xâm lăng mà chỉ là dân du mục, dẫn theo nhiều loại gia súc, thú vật, nhập cư vào Ấn Độ một cách hòa bỉnh. Tuy nhiên, qua một thời gian cư trú, họ đối mặt với sự phản kháng, chống đối của người bản xứ. Từ đây, mâu thuẫn xung đột giữa các sắc dân địa phương và người Aryans phát sinh, chiến tranh nổ ra. Vì là những chiến sĩ thiện chiến, chẳng bao lâu, người Aryans làm chủ cả miền Bắc Ấn Độ. Dần dần họ đánh chiếm và xâm lấn về phía Đông dọc theo lưu vực Indus và Gangas cho đến khi chinh phục được toàn bộ miền Hindustan. Khi đã làm chủ Ẩn Độ, người Aryans bắt đầu áp đặt ách thống trị lên người bản xứ. Tuy vậy, họ cũng bị ảnh hưởng nền văn hóa của các dân tộc địa phương. Từ đây, tiến trình đồng hóa và dung hợp đã xảy ra, tạo nên nhiều sự tiến bộ trong xã hội. 3. Văn học Veda (Phệ-đà hoặc Vệ-đà)8: Về phương diện lịch sử, có nhiều thuyết khác nhau về niên đại biên tác Veda giữa giới học giả nghiên cứu. Có khuynh hướng cho rằng lịch sử hình thành của văn học Veda có thể chia thành bổn giai đoạn: Giai đoạn I từ 2000-1100 Tr.CN; giai đoạn II từ khoảng 1100-800 Tr.CN; giai đoạn III từ khoảng800-500 Tr.CN; và giai đoạn IV khoảng từ năm 500 Tr.CN trở về sau[8]. Cũng có ý kiến cho rằng văn học Veda là sản phẩm trí tuệ của riêng chủng tộc Aryans[9][10]. Tuy nhiên, ngày nay khuynh hướng chung chấp nhận thời gian xuất hiện sớm nhất của các Veda là vào khoảng từ 1400-1200 Tr.CN, tức 200 năm sau khi dân tộc Aryan định cư ở Ấn Độ. Bên cạnh ấy, người ta thường nêu giả thuyết ràng văn học Veda không phải do riêng người Aryans biên tác, mà là sản phẩm trí tuệ bao gồm sự trộn lẫn giữa các yếu tố văn hóa Aryans và non-Aryans. Theo từ nguyên, Veda bắt nguồn căn ngữ “vid”, nghĩa là biết, và được giải thích là minh luận, tri luận, sự hiểu biết hoặc tri thức tôn giáo. Văn chương Veda (Vedic literature) bao gồm 3 loại, lần lượt ra đời theo dòng thời gian để đáp ứng nhu cầu tri thức của con người trong từng bối cảnh lịch sử cụ thể. Phân chia theo niên đại hình thành và theo tính triết lý, văn học, Veda gồm có ba loại11:

1. Samhitãs: bắt nguồn từ sam nghĩa là cùng với, và hita sắp lại, đặt lại. Từ đó, Samhitãs nghĩa là sự tập hợp hay sưu tầm những bài thánh ca, lời cầu nguyện, bản nhạc mang tính phù phép, những từ giáng phúc, nghi lễ cúng tế, và kinh cầu nguyện (có 4 loại Samhitãs veda). 2. Brãhmanas: bao gồm những tập văn xuôi, chứa đựng phần thảo luận về thần học, đặc biệt là sự nhận xét về sự cúng tế, ý nghĩa thần bí và thực tiễn, v.v... 3. Aĩranyakas: (Forest Texts-Lâm thư) và upanisads (Áo Nghĩa Thư, hay Secret Teachings: Bí Mật Giáo), bao gồm sự thiền định của các đạo sĩ trong rừng, khổ hạnh của thánh thần, thế giới và con người các loại triết lý Ấn Độ bao gồm trong này. Về nguồn gốc của loại thứ nhất, tức Samhitãs, bao gồm bốn Veda cổ nhất. Người ta nói rằng chủng tộc Aryans có truyền thống thờ cúng một loại rượu mạnh chắt lọc từ cây Soma. Dần dần loại rượu này được toàn thể dân Ấn Độ thời bấy giờ dùng để cúng tế thần linh. Trong khi cúng tế, người chủ lễ (hoti) vừa dâng rượu vừa hát một bài thơ để xưng tụng vị thần của buổi lễ. Đâylà khởi nguyên của tập Rg-Veda, vì Rg có nghĩa là

xưng tụng. Rg-Veda Samhitã (Độc tụng phệ-đà) là bộ sưu tập gồm 1028 bài thánh ca, hay bài hát ca tụng (süktas), bao gồm trong 10 tập sách (Marídalas). Thời gian sáng tác và biên soạn nó được cho là trong thời kỳ của đế chế Paurava (khoảng từ thế kỷ thứ XV-IX Tr.CN.). Khi việc cúng tế trờ nên phức tạp, rườm rà, người ta lập ra những trường đào luyện các nhà tế tự, soạn ra những bản thánh ca có vần điệu để hát kèm với âm nhạc. Từ đây, Sama-Veda Samhitã (Ca vịnh phệ-đà) ra đời (Sama có nghĩa là "từ điệu"). Nói chung, nội dung của loại này có thể chia thành hai phần. Phần một được gọi là Aĩrcika, gồm 585 đoạn thơ hay khổ thơ riêng rẽ. Phần hai gọi là Uttarãrcika, gồm 400 bài ca, mỗi bài ca phần lớn đều bao gồm ba khổ thơ Trong buổi lễ, ngoài việc hát thánh ca, nhà tế lễ còn phải niệm thần chú kèm theo mỗi động tác lễ. Do đó, Yajur-Veda Samhita (Tế tự phệ-đà) ra đời, vì Yajur cỏ nghĩa là thần chú, hay sách cầu nguyện. Nó là một tuyển tập gồm hai loại vănkiện được phân biệt với cái tên đối lập nhau; đó là tuyển tập đen (Samhitã of Krsna Yajurveda) và tuyển tập trắng (Samhitã of Sukla Yajurveda). Atharva-Veda Samhita (Nhương tai phệ-đà) hay còn gọi là Veda của đạo sĩ Atharvan, nghĩa là sự hiểu biết về phù chú, ma thuật. Bộ này là một tuyển tập bao gồm 600 bài kệ, được phân thành 20 tập sách. Thời gian sáng tác, sưu tập và hình thành của bốn Samhita trên được cho là trong thời kỳ của đế chế Paurava, khởi đầu thế kỷ thứ XV-VII Tr.CN và hoàn tất vào khoảng thế kỷ thứ IX Tr.CN[11]. Brãhmanas (Phạm Thư), nguồn tư tưởng quan trọng thứ hai của văn học Veda, có lẽ được trước tác và sưu tập bắt đầu từ cuối thế kỷ thứ X Tr.CN. Theo từ nguyên, Brãhmana có nghĩa là sự giải thích, sự biểu lộ của giới tu sĩ thông thái,

hay bậc thầy về ngành khoa học cúng tế. Theo ý nghĩa khái quát, Brãhmana biểu thị một sự tập hợp các lời tuyên bố, và thảo luận của giới tu sĩ về khoa học cúng tế. Bộ sách này được viết bằng văn xuôi, giải thích ý nghĩa thiêng liêng về nghi lễ và những trình tự khác nhau của cách thực hành chúng. Người ta nói rằng Phạm Thư phản ánh tinh thần của thời đại; trong đó, tất cả hình thải sinh hoạt tri thức đều tập trung vào việc cúng tế, miêu tả, định rõ các loại nghi lễ, thảo luận giá trị, bàn luận và suy đoán về nguồn gốc và ý nghĩa của chúng. Nguồn triết lý thứ ba và quan trọng nhất trong hệ thống văn học Veda là bộ Upanisads (Áo Nghĩa Thư). Upanisad có gốc từ căn ngữ "sad " có nghĩa "ngồi", "upa" là "gần", và tiền tố "ni" nghĩa là "cung kính". Từ đây, upanisad được giải thích là ngồi gần vị thầy để đón nhận lời chỉ dạy; vì vậy, nó cũng được gọi là "Cận Tọa Thư". Upanisad cũng có nghĩa ià bí mật (secret) hay bí mật truyền thụ (secretinstruction). Do vậy, nó được gọi là "Mật Thư"[12].Đây là một pho triết lý chứa đựng những chân lý cao siêu do các bậc hiền triết thấu thị (Risi-Rsi) lãnh hội và trình bày. Chúng ghi lại kinh nghiệm và sự thông hội về cuộc sống, về thực tại của giới hiền triết từ nhiều cấp độ, hoàn cảnh khác nhau. Do vậy, nó chứa đựng nhiều tư tưởng dị biệt, thậm chí thiếu hệ thống. Tuy nhiên, upanisads là một tuyển tập triết lý thâm áo, hàm chứa vô số bài học quý giá, có thể đưa đến lợi ích cho con người ở nhiều trình độ tri thức và tình cảm khác nhau, không chỉ cho con người trong quá khứ mà hiện đang là nguồn cảm hứng của giới học giả Đông Tây. Như đã trình bày ở trên, diễn tiến hình thành hệ thống Veda trải qua ba giai đoạn, gồm Samhitã, Brãhmana và upanisads14. Tuy nhiên, từ thời kỳ Drãhmana sang Upanisads còn có một phần chuyển tiếp gọi là

Ăranyakas, gồm những giải thích về triết lý, kinh nghiệm tu tập thiềnđịnh của các nhà ẩn sĩ sống trong rừng núi. Ãranyakas một phần bao gồm trong Brãhmana; mặt khác, nó là các tác phẩm độc lập. Theo S.Dasguptals, những tập upanisads xưa cổ nhất cỏ thể được biên soạn trong khoảng thời gian từ năm 700-600 Tr.CN. Như vậy, Upanisads là phần sáng tác sau cùng trong hệ thống Veda. Do vậy, Upanisadas còn gọi là Vedãnta, tức phần cuối cùng của Veda (Vedanta ~ veda + anta: có nghĩa là kết thúc, kết cuộc). Thêm vào đó, Upanisads còn có nghĩa là mục đích, được xem là phần cửu cánh hay ý nghĩa tối cao của Veda. Vì vậy, vê sau cỏ môn phái triết học ra đời với danh xưng triết học Vedanta, nhằm khẳng định tính chất đặc biệt của Ưpanisad. Trong thực chất, triết lý Vedanta tức là tên gọi khác của hệ thống tư tưởng Upanisads. Theo Dasgupta[13][14], có khoảng 112 tập Upanishads; Rhys Davids nói rằng có tất cả là 108 tập Upanishads [15]; trong khi ấy, theo nghiên cứu của Hoàng Tâm Xuyên, có khoảng200 loại ưpanishads, trong đó, cuốn được sáng tác muộn nhất là vào thế kỷ XVI[16]. 4. Nguồn gốc tư tưởng giai cấp (Varna-aste): Trong thực té, ý tưởng phân chia con người thành hai loại thiện ác có lẽ đã được đề cập trong các Veda xưa cổ nhất, nhưng sự phân chia xã hội thành giai

cấp (Vama) một cách rõ ràng chỉ có thể tìm thẩy trong thời kỳ của hệ tư tưởng Brãhmana. Vama (S.)[17] hay Vanna (P.)[18] (tiếng Anh gọi là caste) có nghĩa là màu da, một đặc điểm để phân biệt chủng tộc ở Ấn Độ. Một cách tổng quát, varna có nghĩa là một nhóm người cùng chung nghề nghiệp có tính gia truyền, cỏ luật lệ quy định riêng cho những hình thái sinh hoạt về vật chất cũng như tinh thần. Theo truyền thống Ấn Độ, chế độ đẳng cấp, đặt nền tảng vào huyết thống (yãti), và màu da, là một trong tư tưởng chủ đạo của nó. Thêm vào đó, yếu tố thiêng liêng là đặc điểm quan trọng khác trong triết lý giai cấp Ấn Độ; vi theo truyềnthống này, tài sản và địa vị xã hội sẽ không thể nào thay đổi được giả trị tinh thần đẳng cấp vốn hữu của một cả nhân[19]. Tư tưởng đẳng cấp ra đời khi chế độ cai trị của người Aryans được áp đặt lên người bản xứ. Mặc dù trong quá trình dung họp và đồng hóa với người bản địa, dân tộc Aryan đã hấp thụ và ảnh hưởng rất nhiều từ nền văn hóa mà họ chinh phục. Lớp người cai trị này vẫn luôn kiêu hãnh về nguồn gốc chủng tộc của họ. Bên cạnh ấy, dựa vào triết lý Veda, họ tự xem họ là nòi giống ưu việt so với các sắc tộc khác. Đây chính là nền tảng của tư tưởng đẳng cấp xã hội. Trước hết, xã hội được tổ chức thành đơn vị làng (grama) và bộ tộc (janas), do các vua lãnh đạo với sự phụ tá của một hội đồng, gọi là sabhãs và samitis. Theo dòng thời gian, các bộ tộc chính phát triển mạnh mẽ, ranh giới giữa các lãnh thổ được hình thành và được phân chia rõ ràng. Cùng với sự phát triển về kinh tế và chính trị, tổ chức của các cộng đồng xã hội cũng phân định sự lao động quabốn đẳng cấp (chartuvama) với luật lệ và trật tự chặt chẽ được hình thành. Giai cấp thứ nhất là Brãhmana (Bà-la-môn tức giới tăng lữ), đảm trách tín ngưỡng, lo việc cúng tế, lễ nghi. Thứ hai là giai cấp Khattiya (S. Kshatriya tức giai cấp chiến sĩ, quý tộc), nắm quyền lãnh đạo, thống trị lãnh thổ. Thứ ba là giai cấp Vessas (S. Vaisyas gồm thương gia và địa chủ). Cuối cùng, giai cấp Shudra (S. Sudras tức thợ thuyền, tôi tớ), là giai cấp tiện dân, suốt đời làm nô lệ, phục dịch các giai cấp trên22. Điểm cần lưu ý là chỉ có ba giai cấp đầu được phép tụng đọc các Veda, còn giai cấp Shadra bị cấm đoán hoàn toàn.

Cũng vì lẽ này nên người ta thường nhầm lẫn khi cho rằng tổ chức xã hội theo hệ thống bốn giai cấp của tư tưởng Veda mang nặng hình thái tôn giáo. Nhưng trong thực chất, nó là một tổ chức mang tính chính trị, ảnh hưởng đến mọi lành vực của cuộc sống con người, bao gồm kinh tế, chính trị, vănhóa, tôn giảo. Mục tiêu của nó là nhằm thiết định một trật tự xã hội có tính giá trị vĩnh viễn, có khả năng đem đến thái bình, hạnh phúc cho con người. Không có mâu thuẫn hay chiến tranh xảy ra vì quyền lợi hay địa vị giữa các giai cấp đã được phân định; vì theo quan niệm của tư tưởng trên, mọi bất công về đẳng cấp đều do hậu quả tất yếu của nghiệp trong quá khứ tạo thành. Do vậy, con người trong hiện tại phải mặc nhiên gánh chịu và nỗ lực để tôn trọng kỷ luật của giai cấp mình. Theo chủ thuyết này, chỉ có một ngoại lệ có thể xảy ra để thay

đổi nghịch cảnh; đỏ là người ta có thể chuyển đổi giai cấp trong kiếp sau bàng việc làm các việc thiện trong đời sống hiện tại để đạt được giải thoát toàn diện nhàm hợp nhất với Brãhma (Đại Ngã). 5. Thuyết Tứ Hành Kỳ: Song song với chế độ đẳng cấp, tư tưởng Brãhama cũng chủ trương mẫu thức lý tưởng về cuộc sống theo tư tưởng Veda. Theo triết lý này, để mỗi cá nhân có thể đạt đến sự mẫu mực, đạo đức và lý tưởng, đời con người có thể được chia ra thành bốn giai đoạn cụ thể để sinh hoạt, gọi tắt là Thuyết Tứ Hành Kỳ: 1. Phạn hành kỳ (tức thời gian học tập kinh điển Veda): Ở tuổi từ 6 đến 12, giới trẻ phải đến sống với Guru (thầy) để được học tập các Veda cho đến khi sự nghiệp thành tựu. 2. Gia trú kỳ: Thời kỳ sống ở gia đình, lấy vợ sinh con, kinh doanh làm các nghề trong xã hội, nhưng phải tuân thủ các quy định hành trì thờ cúng và bố thí ngay tại gia đình. 3. Lâm thế kỳ (nương náu ở trong rừng): Việc nhà đã xong, vào rừng sống ẩn cư, nghiêm chỉnh thực hành các quy định về cúng bái, nghiêm khắc khổ hạnh, và tu tập thiền định. 4. Độn thế kỳ: Vân du bốn phương, sống hạnh khất sĩ, vứt bỏ mọi thứ sướng khổ ở đời để thân tâm được thanh tịnh, mong cầu đạt cho được giải thoát (lưu ý: một vài nơi trong hậu kỳ Veda, cỏ nơi để độn thế kỳ trước Lâm thế kỳ). Theo quan niệm Bà-la-môn, ai tuân thủ một cách nghiêm túc Thuyết Tử Hành Kỳ trên sẽ được mọi người trong xã hội cung kỉnh, vì họ tin rằng vị ấy chác chăn sẽ đạt được giải thoát, cửu cánh trong tương lai. Trong thực tế, thời đại của triết lýSamhita và Brãhmana là đỉnh cao của nền văn minh dung hợp giữa hai dân tộc chính, tức Dravidiens và Aryans, thuộc Ấn Độ cổ đại. Nen văn hóa ấy đã tạo ra những bước tiến đáng kể về nông nghiệp, thương nghiệp và kỹ thuật. Nhưng khi tổ chức lớn mạnh, cơ sở hạ tầng phát triển cao, nhu cầu con người có nhiều thay đổi, thì hệ tư tường ay không còn đủ khả năng lãnh đạo, đặc biệt là vào giai đoạn đồ sắt hình thành và phát triển. Lúc này, triết lý chính trị, xã hội, tôn giáo của Bà- la-môn đã tỏ ra yếu kém; quần chúng bắt đầu thờ ơ, tẻ nhạt với các tế lễ, nghi thức tôn giáo và thể chế sinh hoạt hàng ngày. Đây là những dấu hiệu mở đầu cho một cuộc cách mạng trong mọi lĩnh vực cả xã hội con người23. [20][21]

Diễn chú giải:

[1] Viết tắt cùa ‘trước Công nguyên’.

[2]
Có tên gọi khác là Sindhu; ngày nay chủ yếu nằm trong lãnh thổ cùa Pakistan
(Xem A.L. Basham, The Wonder That was India, Rupa. Co, New Delhi, 1994, tr.

1).
[3]
A.IB , tr. 17. Văn minh Án Hà còn có tên gọi khác là văn minh Harappa (Xem "SRG.AHIB, ư.1; và A.L Basham, The Wonder That was India, Rupa. Co, New Delhi, 1994, tr.14).
[4]
SRG. AHIB,tr. 2.
[5]
Xcm "A.IB , tr. 18".
[6]
A.L Basham, The Wonder That Was India, Rupa. Co, New Delhi, 1994, ư.16.
[7]
Sđd. ừ. 29; tham khảo thêm "A.IB, tr. 18".
ỈS
[8]
Xem TER, tập 15, tr. 214.
[9]
10 Xem "A.1B, tr. 19"; xem thêm "SRG.AHIB, tr. 7".
" 11 AHIL.tr. 47^9
[11]
A.L Basham, The Wonder That Was India, Rupa. Co, New Delhi, 1994, tr.32.
Theo quan điểm của Rhys Davids, văn học Veda trải qua ba giai đoạn phát triển, gồm Vedas, Brahmanas, và Ưpanishad. (Xem "Rhys Davids, Outlines of Buddhism, Munshiram Mamoharlal Publishers, Delhi, 1978, tr. 7.)[12]
Chandradharshafma, Critical Survey of Indian Philosophy,
Motilai Banarsidass, Delhi, 2000, tr. 17-18.
[13]
Surendranath Dasgupta, A History of Indian Philosophy, Motilal Banarsidass,
Delhi, tập I, 1997, tr. 28.
[14]
Surendranath Dasgupta, A History of Indian Philosophy, Motilal Banarsidass,
Delhi, tập I, 1997, ư. 28.
[15]
Rhys Davids, Outlines of Buddhism, Orietal Books Reprint Corporation, Delhi, 1978, tr. 7.
Xem "Hoàng Tâm Xuyên (chủ biên), Mười Tôn Giáo Lớn Trên Thế Giới, Nxb.
[16]
Chính trị Quốc gia, 1999, tr. 160".
[17]

S: Viết tắt cùa “Sanskrit”.

[18]

P: Viết tắt cùa “Pãli”.

[19] T.w. Rhys Davids, Buddhist India, Motilal Banarsidass, Delhi, 1993, tr. 53. 1 Thực tế này cũng diễn ra I châu Âu, lần thứ nhất vào thế kỷ thứ [21] S.CN, khi Thiên Chúa giáo thế chân tín ngưỡng La Mã Hy Lạp, vả lần thứ hai vào thế kỹ XVII, khi tư tưởng Thiên Chúa giáo không còn đáp ứng được lý tưởng sống của con người thời ấy (Xem “Viên Trí, Khái Niệm về Bổ Tát Quán Thế Am, N.x.b Tôn giáo, Hà Nội, 200, tr. 24-25).

Chương hai XÃ HỘI ẤN ĐỘ VÀO THỜI KỲ PHẬT GIÁO

Thế kỷ thứ VI Tr.CN là một giai đoạn lịch sử nổi bật, đầy ý nghĩa vì đây là thời điểm mà các bậc triết gia, giáo chủ nhiều tôn giáo lớn trên thế giới xuất hiện. Ở Trung Hoa, có Lão Tử và Khổng Tử; ở Hy Lạp có Pythagoras, Parmanides, Heraclites...; ở Iran có Zathathu-sta; ở Ấn Độ có đức Phật và 6 vị đạo sư lớn khác. Sự ra đời của các nhân cách đặc biệt này đánh dấu một bước chuyển biến vô cùng quan trọng trong lịch sử triết học, tư tưởng của nhân loại. Có thể nói rằng, vào thời điểm này, tri thức nhân loại đã đạt đến một cấp độ rất cao khiến các hệ tư tưởng thượng tầng trước đó không còn khả năng kham lãnh vị trí hướng đạo. Do vậy, con người thời đại cần có một hệ thống triết học mới để đảm trách và thay thế cái cũ. Chính khát khao đó đã sản sinh ra giữa vườn hoa nhân thể những bông hoa ngạt ngào trí tuệ nhằm đáp ứng các nhu cầu bức thiết của con người thời đại; nhưng bối cảnh lịch sử đưa đến sự xuất hiện này là hoàn toàn khác nhau. Bối cảnh và nguyên nhân ra đời của Phật giáo ở Ấn Độ vẫn là một chủ đề đang được bàn luận. Một sổ học giả tin rằng sự ra đời của các dòng tư tưởng phi sa môn, bao gồm Phật giáo, được xem là động lực tư tưởng chống đối lại hệ thống triết học Samhità và Brãhma đang lưu hành, bao gồm những tư tưởng bảo thủ, lạc hậu như tín ngưỡng cúng tế sinh vật, sự bất công trong xã hội, sự phân biệt chủng tộc, đẳng cấp, kỳ thị giới tính. Giới xã hội học, đặc biệt là nhà xã hội học nổi tiếng người Đức, Max Weber, cho rằng Phật giáo là sản phẩm của nền văn hóa đô thị[1], v.v... Tuy nhiên, trước khi có một kết luận nghiêm túc về sự kiện lịch sử trọng đại này, chúng ta phải tìm hiếu nhiều nguyên nhân khác nhau của béi cảnh đất nước Ấn Độ thời bấy giờ. 1. Chính trị: Vào thế kỷ thứ IX Tr.CN, thời đại của Vương quốc Paurava đã đạt đến đỉnh điểm vinh quang ở Ấn Độ, rồi dường như chúng bắt đầu suy thoái ở khoảng đầu thế kỷ thứ VIII Tr.CN, đặc biệt khi kinh đô Hastinãpura của Paurava do vua Nicaksu trị vị bị cơn đại hồng thủy cuốn trôi. Đây là thời điểm khủng hoàng thật sự của xã hội ấy trên mọi bình diện của cuộc sống, bao gồm kinh tế, văn hóa, chính

trị, tôn giáo, tư tưởng[2]... Tất nhiên, giai đoạn độc diễn sáng tạo và nắm thu quyền lực của hệ thống triết học Bà-la-môn cũng bị ảnh hưởng nặng nề. Trong giai đoạn này, mâu thuẫn và xung đột về vị trí và quyền lực giữa hai giai cấp đầu của xã hội đã diễn ra quyết liệt[3]. Nhiều nghiên cứu cho thấy rằng, vào thời điểm ấy giai cấp khattiya (chiến sĩ) đã bắt đầu chiếm thế thượng phong trong hệ thống đẳng cấp. Để độc lập khỏi sự chi phối của hệ thống chính trị cũ, giai cấp Khattiya chủ trương cô lập và khoanhvùng quyền lực của giai cấp Đrãhmana (giáo sĩ) trong các lãnh vực xã hội. Về phương diện

địa dư, lãnh thổ Ấn Độ lúc bấy giờ bị chia cắt thành 16 quốc gia, trong đó gồm 4 vương quốc lớn và 12 tiểu quốc với hai hệ thống hành chánh chính là quân chủ và cộng hòa[4]. Bốn nước lớn là: (1) Ma-kiệt-đà (Magadha) do vua Tần-bà-sa-la (Bimbisãra) và con là A-xà- thế (Ajãtasattu) trị vì, kinh đô ban đầu là Pãtaliputta (Hoa Thị Thành), sau chuyển về Vương Xá (Rậịagaha); (2) Kiều-tát-la (Kosalã) của vua Ba-tư-nặc (Pasenadi) với kinh đô là Xá- vệ (Sãvatthi), sau chuyển về Vidũdabha; (3) Vamsas hay Vatsas của vua Udena và con là Parantapa tại kinh thành Kosambi; (4) Avanti của vua Pojjota với kinh đô là Ưjjeni. 12 nước nhỏ gồm: Angã, Kãsĩ, Vajjĩ, Mallã, Maccha, Gandhãra, Cetĩ, Sũransenã, Kurũ, Pancãlã, Asssakã, Kambojã. Về phương diện chủng tộc, 10 bộ tộc lớn có vị trí quan trọng trong xã hội là Sãkya, Bhaggasof Sumsumara Hill, Bulis of Allakappa, Kãlãmas of Kesaputta, The Koliyas of Rãma-gãma, The Mallas of Kusinãrã, The Mallas of Pãvã, The Moriyas of Pipphalivana, The Videhas of Mithila (tức Vajjians), và Licchavis of Vesãli (tức Vajjians)[5]. 2. Kinh tế -Xã hội: Đặc điểm nổi bật trong giai đoạn này là sự phát triển nông nghiệp. Đây là bước ngoặt ra đời của thời đại đồ sắt và việc ứng dụng kỹ thuật canh tác mới vào trong đời sống lao động. Việc chế tạo những công cụ lao động bằng sắt như cuốc, cày, rìu, liềm, búa, dao phay, ... mà ngành khảo cổ học đã tìm thấy được trong thời kỳ này là bằng chứng cho một cuộc cách mạng về nông nghiệp. Làn sóng khai thác đất hoang nhằm mục đích phục vụ sản xuất nông nghiệp để gia tăng sản lượng được cổ vũ mạnh mẽ. Cũng từ đây, tư tưởng sở hữu bất động sản và tư tưởng địa chủ ra đời. Bên cạnh ấy, ngành tiểu thủ công nghiệp và mậu dịch cũng được hình thành quy mô trong cả lãnh vực sản xuất cũng như đổi chác mua bán. Người ta .tin rằng, một số động lực chính vừa nêu đã dẫn đến sự ra đời hệ thống tiền tệ ở Ấn Độ cổ đại khi sự giao thoa giữa các địa phương khác nhau được thiết lập; vì thuật ngữ tiền tệ "Kahãpana" của Ấn Độ có gốc từ căn ngữ "Krũsũ" có nghĩa là "trao đổi hay mở mang" (culture), và "pan" nghĩa là đổi chác hay mặc cả (exchange or bargan)[6]. Quả thật, sự ra đời của hệ thống tiền tệ có liên hệ chặt chẽ đến việc mua bán, đổi chác các sản phẩm nông nghiệp cũng như tiểu thủ công nghiệp.

Song song với những phát triển về kinh tế, thương mại của thời kỳ này là sự trù mật về dân số ờ một số vùng có nền công / nông nghiệp phát triển cao. Người ta đã tập trung về các nơi đó để định cư, sinh sống, tạo nên một vùng dân cư trù phú, thịnh vượng, đánh dấu mốc điểm của nền văn hóa thành thị. Tiến trình thành thị hóa không phải phát triển một cách đột ngột vả ngắn hạn, mà là một quá trình lịch sử trong sự phát triển của lưu vực Gangã (sông Hằng). Thành thị hóa có thểđược xem như là một phần toàn vẹn trong sự phát triển tổng thể của xã hội. Phần lớn các thành phô chính trong thời đại Phật giáo ra đời là những kinh thành của các vương quốc và là trung tâm quyền lực của mỗi quốc gia. Tuy thế, trong quá khứ, số thành phổ ấy chỉ là các làng xã, nơi trú ngụ của giai cấp cầm quyền địa phương. Chúng đã được giới thống trị ở đó xây dựng và thiết kế nhằm để phô trương tài sản và danh tiếng của họ. Trong tiến trình thành thị hóa, các hạ tầng cơ sở ấy được nâng cấp quy mô nhằm tương xứng với uy quyền và địa vị của cấp thống trị. Thêm vào đó, giai cấp thống trị xã hội nỗ lực bành trưởng sức mạnh, giành quyền sở hữu vật chất cũng như con người, khiến hố thẳm giàu nghèo mỗi ngày mỗi sâu hơn, tư tưởng phân biệt chủ tớ càng mãnh liệt hơn, tạo ra

vô số bất công trong xã hội. Từ đây, làn sóng đấu tranh giai cấp, kiếm tìm trật tự mới cho xã hội manh nha và ngấm ngầm phát triển. 3. Triết học: Chuyển biến về chính trị, kinh tế, xã hội, văn hóa của tư tưởng tiền Phật giáo là hệ quả từ sự chuyển động của cuộc cách mạng triết học xã hội. Sự khủng hoảng xã hội mang tính toàn diện như thế biểu lộ sự khát khao về một hệ tư tưởng sống mới nhằm giải quyết các mâu thuẫn, xung đột giữa xã hội cũng như trong thượng tầng kiến trúc của xã hội mà hệ tư tưởng Bà-la-môn không còn kham nhẫn được trong vai trò lãnh đạo. Một số học giả như G.s. Ghurye và N. Dutt cho rằng, trên bình diện triết lý xã hội, đây là một cuộc xung đột và tranh giành địa vị của hai giai cấp thượng tầng của xã hội, tức Khattiya (chiến sĩ) và Brãhmana (giáo sĩ). Một số khác lại có ý kiến rằng nó là một sự bùng nổ của triết lý tự ngã (atman-self- individualism) thay cho tư tưởng đại ngã (Brãhma)[7]. Nhưng trong thực tế, đây là một cuộc cách mạng tư tưởng tất yếu nhằm đáp ứng nhu cầu bức thiết của con người đương đại, và là một bước ngoặt vô cùng quan trọng trong lịch sử triết học Ấn Độ. Nó đánh dấu một thời vàng son mới của một hệ thống triết học mang tính nhân đạo và nhân văn[8]. Cũng cần lưu ý ràng, trong bước chuyển biến này, hệ tư tưởng Bà-la-môn đã phát triển những ý tưởng có gốc rễ từ các Samhitas, Đrãhamana và bước phát triển ấy đã tạo nên một hệ triết lý mới trong hệ thống văn học Veda, gọi là Upanisads (Áo Nghĩa Thư), có thể đáp ứng được nhu cầu thời đại. Song hành với thành quả trên, xã hội Ấn Độ ở thế kỷ thứ VI Tr.CN đã phát sinh nhiều dòng tư tưởng khác nhau, đối kháng lại hệ tư tưởng Veda, và chúng được gọi gộp chung thành một hệ tư tưởng mới gọi là Samana (S. Sramana tức Sa môn), bao gồm triết lý của sáu vị ngoại đạo sư và giáo lý Phật giáo.

Như thế, tư tưởng chính thời Phật giáo ban sơ có thể chia thành hai loại: (1) Dòng Brãhmana (Bà-la-môn), còn được gọi là ãstika và (2) Dòng Non-Brãhmana tức nãstika (Phi Bà-la-môn), hay còn gọi là Sramana (P. Samana- du sĩ hay đạo sĩ). Hai nhóm này có nhiều quan điểm khác nhau về vấn đề xã hội và đạo đức. Trong thực chất, dù có nhiều bổ sung về triết lý Phạm Ngã Đồng Nhất[9], về tư tưởng luân hồi, nghiệp, về lý tưởng giải thoát và các phương pháp tu tập thiền, nhưng trên nguyên tác, hệ tư tưởng Brahmana-Upanisads chấp nhận quyền lực của Veda và vẫn duy trì học thuyết về trật tự đạo đức xã hội: (a) Tổ chức xã hội thành bốn giai cấp, (b) Triết lý Tứ Hành hay bốn giai đoạn hành động của đời sống, và (c) Trật tự về việc thực hành nghi lễ, cúng bái. Tuy vậy, sự ra đời của bộ upanisads tạo nên cuộc cách mạng tư tưởng đối với Veda và Upanishad, được xem như là sản phẩm để nối kết giữa hệ thống triết học Veda và hệ tư tưởng Sa-môn33. Trong khi ấy, sự ra đời của hệ tư tưởng Sa- môn có thể nói là sự phản ánh quan điểm mới về nhân sinh quan và vũ trụ quan của dân tộc Ấn Độ vào thế kỷ thứ VI Tr.CN, phản kháng lại sự độc đoán của tư tưởng Bà-la-môn. Quan điểm quan trọng và có ý nghĩa nhất của trường phái Sa-môn (Sramana-ascetism) là chủ trương tư tưởng nghiệp do con người tạo, loại bỏ vai trò độc quyền thưởng phạt của Đrãhma (đấng sáng thế), đồng thời phủ nhận quyền lực tuyệt đối của Veda và vai trò tôi thượng của giới tăng sĩ Bà-la-môn. Học thuyêt tái sanh, luân hồi (samsara-transmigration) và nghiệp (karma) được truyền bá một cách mạng mẽ và trở thành nền tảng của hệ tư tưởng Sa-môn. Lưu ý rằng học thuyết này không được bộ Samhitas và Bràhmana của

triết học Veda xem trọng; vì theo Rgveda, con người sau khi chết có thể trở thành nước..., ý thức trở thành một với vũ trụ.., và sự vận hành của vũ trụ là tùy theo ý muốn của đấng sáng thế. Do vậy, hệ tư tưởng Sa-môn chủ trương khuynh hướng nhân bản, tự trách nhiệm thay cho định mệnh .Nó đề cao tầm quan trọng của đạo sư (guru) thay cho vai trò của thần thánh ,và nhấn mạnh tu tập thực nghiệm ,thay vì chủ nghĩa nghi lễ, hình thức .Phong trào từ bỏ cuộc sống thế tục đề tìm cầu giải thoát cho tự thân là một mô hình tu tập mới trong lãnh vực tôn giáo, thay cho thuyết Tứ Hành Kỳ của Bà-la-môn. Phương pháp tu tập mang tính tôn giáo cũng được chia thành hai nhóm: (1) Nhỏm tập trung tu tập thiền định để chứng đắc giải thoát ngang qua việc quản tưởng và làm an tịnh tâm hồn; (2) Nhóm thử hai nỗ lực để chứng được giải thoát bằng việc tu tập khổ hạnh, ép xác nhằm chặt đứt cấu uể, lậu hoặc đang chế ngự và kiểm soát tâm. Với làn sóng xuất thế, tìm cầu giải thoát cá nhân, nhiều tổ chức, giáo đoàn tôn giáo xuất hiện. Các tổ chức này không chỉ sinh hoạt và hiện hữu trong rừng sâu hoang vắng, mà ngay trong lòng xã hội với mối quan hệ hỗ tương. Những điều lệ đạo đức cho sinh hoạt cá nhân và luật lệ tập thể cũng được hình thành và ứng dụng trong các tổ chức giáo đoàn.

4. Hệ tư tưởng Sa-mônvà lược sử sáu vị ngoại đạo sư: Theo A.K.Warder, vào thế kỷ thứ VI Tr.CN, song hành với việc ra đời của hệ tư tưởng Phật giáo, bốn trường phái triết học mới cũng được hình thành. Năm dòng triết học mới này được gộp chung vào hệ tư tưởng Sa-môn (Sramanic thought). Danh từ Sramana (P. Samana) được dùng để ám chỉ những loại triết học không thuộc phạm trù Bà-la-môn. Đó là Ảjivaka, Lokãyata, Jaina, và Ajnãna (Agnostic)[10]. (1)Ajivaka bắt nguồn từ thuật ngữ Ajiva, có nghĩa ỉà một con đường hay nghệ thuật sống của các nhà đạo sĩ lang thang. (2) Lokãyata35, tức chủ nghĩa duy vật36, như là đối lập với Ậịivaka, Yadrcchãvada37 có nghĩa là một nếp sống tự do tuyệt đối, chủ trương tự do ý chí. Nó được xem như là đối lập với học thuyết Định Mệnh (Fatalism). (3) Học phái Agnostics tức học thuyết Bất Khả Tri, nghĩa là mọi sự vật không thể được nhận biết bằng tri thức. (4) Jaina chủ trương thuyết linh hồn bất tử38. Theo kinh điển Phật giáo, các trường phái Phi Bà-la-môn (Non- Brãhmana) cố thể được chia thành ba nhóm: a. Nhóm thứ nhất tin rằng, mọi sự vật trong đời xảy ra đều ngang qua ước muốn của đấng sáng tạo, thượng đế, được gọi là Thần Ý Luận. b. Nhóm thứ hai tin rằng, mọi việc đều do nghiệp quá khứ quyết định, tức Định Mệnh Luận. c. Nhóm thứ ba cho rằng, mọi việc xảy ra do tình cờ, tức Ngẫu Nhiên Luận. Dưới đây là tóm tắt cuộc đời và sự nghiệp của sáu vị ngoại đạo sư thuộc một sổ trường phái triết lý tiêu biểu vừa được giới thiệu: (i) Pũrana Kassapa (Phú-nan-đà Ca-diếp-sanh-503 Tr.CN): Là một trong sáu vị đạo sư đáng kính cùa thời bấy giờ. Ồng ta được tin là sanh ra trong một gia đình Bà-la-môn. Học giả Barua nói rằng, Pũrana Kassapa là người chủ trương thuyết Ngẫu Nhiên Luận; nhưng theo Trường Bộ Kinh, ông ta chủ trương thuyết Vô Nghiệp, tức vô nhân vô duyên (Ahetuvãda: No cause-theory hay fortuitous origin). 1. Pakudha Kachachãyana (S:Prakruddha Kãtyayana-Bà-phù-đà Ca-chiên-diên): Kinh Sa Môn Quả[11] diễn đạt ông ta như là người chủ trương Thuyết Đa Nguyên và là Chủ nghĩa bán vật chất, ỏng ta cho rằng thân con người do bảy thành tố hợp lại; đó là địa, thủy, hỏa, phong, khổ, lạc và thân mạng. Bảy thân này không bị làm ra, không làm ra,

không bị sáng tạo, không sáng tạo..., chúng thường bất động, không biến chuyển; khi một ai dùng lưỡi kiếm đâm chém thời ở đó không có ai bịtước thân mạng của ai cả, lưỡi kiếm chỉ rơi vào bảy thân. Đức Phật phê phán và đánh giá giáo lý của ông ta là chủ thuyết thường hằng (sassatavãda- etemalism) và đoạn diệt (uchchedavãda-annihilation). (iii) Sanjaya Belatthiputta (Tán-nhã-di Tỳ-la- lê-phất): Lãnh đạo một đồ chúng gồm 250 vị. Tôn giả Xá-lợi-phất (Sariputta) và Mục-kiền-liên

(Mogallana) là học trò cũ của ông trước khi trở thành đại đệ tử của đức Phật. Ông ta là người chủ trương thuyết Hoài Nghi (Sceptism) và Ngụy Biện (Sophist), giống như các triết gia ngụy biện của Hy Lạp. Thông thường, người ta cũng cho ông là người chủ trương Thuyết Bất Khả Tri (Agnãnavãda- Agnostic), tức người không bao giờ cỏ một câu trả lời dứt khoát đổi với mọi vấn đề. Khi được hỏi, ông ta thường tránh né và lẫn tránh, do vậy được mệnh danh là trườn uốn như con lươn. (iv) Ajita Kesambambalin (A-kỳ-đa Xí-xá- khâm-bà-la, còn gọi là đạo sĩ bện tóc): Chủ trương Thuyết Đoạn Diệt hay Thuyết Duy Vật (Materialistic Nihition). Theo ông, con người là do bốn đại hợp thành. Khi mệnh chung, bốn đạiđất nước lửa giỏ sẽ trở về với nguyên sơ, và các căn sẽ nhập vào hư không. Không có gì tồn tại sau khi chết. Không cỏ bố thí, hy sinh, tế tự, không có quả dị thục của các nghiệp thiện ác, không có đời này, đời sau; không có mẹ, cha, không có các loài hỏa sanh, không có các vị Sa-môn, Bà-la-môn chánh hướng chánh hạnh, đã tự mình chứng tri giác ngộ đời này và truyền dạy lại. Do vậy, ông ta tuyên bố rằng, ông sống đời sống tôn giáo không phải để tìm cầu giải thoát mà vì kế sinh nhai. (v) Makkhali Gosãla (Mạt-già-lê Cù-xá-lợi: sanh - ? chết - 488 Tr.CN): Chủ trương thuyết Định Mệnh (Fatalism). Kinh Trường Bộ Phật giáo gọi là thuyết Luân Hồi Tịnh Hóa, nghĩa là mọi chúng sanh đều bị dẫn dắt bởi định nghiệp. Không có nhân, không có duyên, các loài chúng sanh bị nhiễm ô; không có nhân, không có duyên, họ được thanh tịnh... Không có tự tác, tha tác, nhân tác, không có lực, tinh tấn, nhân lực, sự cố gắng của con người... Kẻ ngu, người trí sau khi lưu chuyển luân hồi sẽ tận trừ khổ đau; cũng giống như một cuộn chỉ được tung ra sẽ được kéo dài đến một mức độ nào đó là chấm dứt. (vi) (vi) Nigantha Nãtaputta (Ni-kiển-đà Nhã- đê-tử): Là tên gọi khác của đạo Kỳ Na giáo hay đạo Lõa Thể (Jainism, còn gọi là Niganth Dharma). Jainism có gốc từ động từ Jina, có nghĩa là chiến thắng, tức người chiến thắng được tham vọng và ước muốn của tự thân (spiritual conquerer). Tên của ông là Vardhamãna hay còn gọi là Mahãvĩra (Đại Hùng). Truyền thống đạo Jain nói rằng, Vardhamãna sanh vào năm 599.Tr.CN. tại Tỳ- xá-li (Vaisali) và chết tại Pawa vào năm 527 Tr.CN. Kỳ Na giáo chủ trương Thuyết Linh Hồn Bất Tử. Theo chủ thuyết này, người ta có thể đạt được hạnh phúc giải thoát ngang qua việc tu tập khổ hạnh bốn loại cấm giới[12]; nghĩa là các Ni-kiền-tử (Nigantha) phải giữ gìn đối với tất cả loại nước, mọi ác pháp, sống tẩy sạch tất cả ác pháp và sống giữ gìn ý chí đôi với tất cả ác pháp. Điều quan trọng ở đây làtrong số sáu tôn giáo của các vị đạo sư trên, chỉ cỏ Kỳ Na giáo là hiện còn một số kinh sách được gọi là văn điển của Kỳ Na giáo (Jain Literature), gồm khoảng 84 tác phẩm.

Diễn chú giải:

[1] Buddhism was the creation of an urban culture. (Xem ATBTHTB, tr. 28).

[2]
A.IB., tr. 28.
[3]
Tham khảo thêm “ATBTHTB., tr. 16-17”. 33
[4]
Xem “A.IB., tr. 28-29”.
Những địa danh này đều được đề cập trong các tệp “Tăng Chi Bộ Kinh” và
[5]
Luật Tạng” thuộc tam tạng Pili. Xem “T.W. Rhys Davids, Buddhist India, Motiỉal Banarsidass, Delhi, 1993, tr. 23”.
[6]
ATBTHTB.,tr.5.
[7]
ATBTHTB,tr. 16-17.
Xem thêm “Rhys Davids, Outlines of Buddhism, Oriental Books Reprint
[8]
Corporation, Delhi, tr. 7-11.
[9]
Đại Ngã và Tiểu Ngã.
59
ĐTKVN., Kinh Trường Bộ, tập I, tr. 110.
[12]
ĐTKVN, Trung Bộ Kinh, tập I, Kinh Ưu Ba Li
Chương ba: LƯỢC SỬ ĐỨC PHẬT

1. Nguồn gấc dòng họ Thích-ca (S. Sãkya; p.Sakiya): Về phương diện lịch sử, giáo chủ của hầu hết tôn giáo trên thế giới đều là những nhân vật siêu nhiên, huyền bí. Thông thường, các vị ấy được biết đến như là hiện thân của đấng sáng thế, là vị tiên tri, hay con của Thượng đế, thậm chí chính là Thượng đế hay đấng sáng tạo. Dĩ nhiên, với nguồn gốc như vậy, vấn đề lịch sử của họ chắc chắn sẽ không nằm trong phạm trù hiểu biết, tư duy của con người. Nhưng đối với đạo Phật, người ta không tìm thấy bất cứ lời tuyên bố đặc biệt nào về vị giáo chủ của nỏ ngoài sự kiện rằng giáo chủ của Phật giáo là một con người lịch sử (historial human being) với tiểu sử rõ ràng và xác thực. Chứng cứ từ các nguồn sử liệu của nhà chiêm bái Trung Hoa như Pháp Hiền (399-414.S.CN)41 và Huyền Trang (629-645S.CN) cũng như vô số hiện vật được ngành khảo cổ học hiện nay khai quật cho thấy rằng, vào thế kỷ thứ VIII Tr.CN, nước Cộng hòa Sãkyas nhỏ bé, nằm ở phía Đông Bấc của tỉnh Thống Nhất (United Province) dọc theo biên giới của nước Nepal và hai tỉnh Gorakpur và Bahraich của Ấn Độ, đặt dưới sự trị vì của vua xử Kiều-tát-la (Kosala) có kinh đô là Xả-vệ (P.Sãvatthi; s. Srãvastĩ). Vào đầu thế kỷ thứ VI Tr.CN, vị đứng đầu nước Sãkya với kinh thành Kapilavatthu (S.Kapilavastu-Ca-tỳ-la-vệ) bên bờ sông Rohini là tiểu vương Tịnh- phạn (Suddhodana). Nhiều nguồn sử liệu nói

rằng: Thích-ca (Sãkya) là tên của một bộ lạc (tribe) thuộc thị tộc (gotra-clan) Cù-đàm (Gotama). Sau thế kỷ thứ VIII

Tr.CN, giống như một số bộ lạc và thị tộc Lỉcchavis, Mallas, v.v... đã tự tách khỏi sự thống trị của đế chế Ma-kiệt-đà (Magadhã) và lập nên những vương quốc nhỏ, Sãkya cũng sống lưu vong, tiến dần về về Đông Đắc thành Ba-ỉa>nại (Bañares) chừng khoảng 60 cho đến 120 dậm, độc lập khỏi ách thống trị của vua xứ Kiều-tát- la (Kosaỉa), và xây dựng cơ nghiệp tại vùng sođất này. Nghề nghiệp chủ yếu của cư dân địa phương là tròng lúa. Ngày nay, các di vật của ngành khảo cổ khai quật đã xác minh rõ ràng rằng: Ca-tỳ- la-vệ (Kavilavatthu) thuộc thị trấnTilaurakot hiện nay. Ca-tỳ-la-vệ được cho là đồng nhất với Bhùla, một khu làng được bao bọc bằng tưởng gạch nung nằm trong quận Basti dưới dãy núi của Nepal, cách chừng 25 dặm về phía Đông Bắc của thị trấn Faizabal, 12 dặm về hướng Tây Bắc của quận Basti và cách thị trấn Ba-la-nại chừng 120 dặm[1]. Nhiều nhà sử học nói rằng: sự thống nhất giữa thị tộc Koliyas và Sakyas trước ngày đản sinh của thái tử Tất- đạt-đa, được đặt nền tảng trên truyền thống kết hôn, vì mẹ và kế mẫu của thái tử là phụ nữ thuộc thị tộc Koliyas. Sau đây là gia phả của hai thị tộc trên. (Hình trang 52) 2. Cuộc đời đức Phật: a. Thời niên thiếu: Đức Phật lịch sử tên là Thích-ca-mâu-ni (Sakyamuni)[2] cùa thị tộc Cù-đàm (Gotama). Theo cảc nguồn sử liệu truyền thống như kinh Mahãpadanã và tập Buddhavamsa, Tất-đạt-đa (P.Siddhattha; s. Siddhartha)[3] là tên riêng của đức Phật trước ngày thành đạo. Cha của thái tử Tất-đạt-đa, vua Tịnh-phạn (Suddhodana), một trong những vị tiểu vương của dòng họ Sakyas, và mẹ là bà Maya, con của Devadaha thuộc thị tộc Koliyas. Theo truyền thống cùa dân tộc Ấn Độ đương thời, khi người đàn bà mang thai đứa con đầu lòng phải trở về quê ngoại để sinh. Do vậy, gần tới kỳ nhụy kết hoa khai, hoàng hậu Maya cũng tuân theo cứ lệ. Trên đường từ Ca-tỳ-la-vệ đến quê ngoại, hoàng hậu đã trở bụng và hạ sanh hoàng nhi dưới tàng cây Asoka (Sal-tree, nghĩa là Vô ưu) trong khu rừng nhỏ có tên là Lumbini (Lâm-tì-ni- thuộc thị trấn Pedeira ngày nay củanước Nepal)[4]. Vào năm 239 Tr.CN, khi hành hương chiêm bái thánh tích này, hoàng đế Asoka (A-dục) đã cho dựng một trụ đá có khắc hàng chữ “Bậc Giác-ngộ đản sanh tại đây” để đánh dấu sự kiện lịch sử trọng đại này và cũng để tỏ lòng kính ngưỡng đối với bậc đạo sư vĩ đại[5]. Di vật quý báu hiện nay vẫn đang tồn tại và làm chứng cho sự kiện lịch sử và đầy ý nghĩa này. Sử liệu còn ghi lại rằng, cũng trong chuyến du hành ấy, nhà vua ban chiếu miễn thuế cho cư dân tại Lumbini tám năm (có nơi đề cập hai năm). Theo Nãlaka-sutta của Sutta Nipata (Kinh Tập)[6], sau ngày hoàng hậu Mãya và tiểu hoàng tử trở lại Ca-tỳ-la-vệ, vị thánh tên là Asita (A- tư-đà), sống trên dãy núi tuyết Hi Mã Lạp Sơn (Himalayas), đến kinh thành, yết kiến nhà vua và xin xem tướng đứa bé. Khi diện kiến hài nhi sơ sanh, lòng của đạo sĩ Asita ngập đầy vui

sướng. Ông ta chỉ ra những tướng quý trênngười cậu bé và tiên đoán ràng thái tử là một bậc cao quý trong nhân thế. Theo sự tiên đoán của Asita, nếu làm vua Sidddhattha sẽ trở thành Charkravarti (Chuyển-luân-pháp-vương - nghĩa là vua của tất cả các vua), và nếu xuất gia sẽ trở thành bậc giác ngộ. Năm ngày sau lúc chào đời, y theo truyền thống vương triều, vua Tịnh-phạn ban sắc lệnh tổ chức một đại tiệc đặt tên cho hoàng tử. Trong buổi tiệc này, hơn 108 vị Bà-la-môn thông thái được mời tham dự lễ cúng

dường ngay trong hoàng cung để cầu nguyện sự an lành, hạnh phúc cho cả hoàng tộc. Đúng bảy ngày sau khi hạ sanh thái tử, hoàng hậu Maya đã mãn hạnh từ trần. Hoàng tử được người vợ kế của vua, cũng là em ruột của bà Maya, tức di mẫu Prajapati (Ma-ha-ba-xà-ba- đề), chăm sóc nuôi dưỡng. Vào thuở thiếu thời, hoàng thái tử Siddhattha được chăm sóc và dạy dỗ trong môi trường văn hóa, giáo dục lý tưởng nhất của thời đại bấy giờ. Ngoài sự thông minh, văn võ kiêm toàn, tài năng xuất chúng, hoàng tử còn được mọi người yêumến vì lòng hiếu thảo, sự khiêm cung, hiếu khách, lịch sự và đức tánh thương người. Mặc dù được sống trong sự phồn hoa của cuộc đời vương già, được thương kính, ôm ấp trong gác tía, lầu son, nét vẻ trầm tư, nghĩ ngợi vẫn luôn hé hiện trong khuôn mặt đầy nhân ái của Siddhattha. Lo lắng với lời tiên đoán của vị đạo sĩ thời danh Asita là lớn lên thái tử sẽ xuất gia và trở thành bậc giác ngộ, vua Suddhodana ra lệnh xây dựng ba cung điện huy hoàng, hợp với khí hậu ba mùa của địa phương, trang bị đủ mọi tiện nghi cho cuộc sống vật chất và truyền thái từ thụ hưởng đầy đủ các lạc thú của thế gian. Để thắt chặt thêm mối ràng buộc với cuộc đời, một cuộc hôn nhân truyền thống nối kết giữa hai thị tộc Sakiyas và Koliyas được tuyên bố. Nàng con gái đẹp nhất của dòng họ Koliyas là Da-du-đà-la (Yasodhãra) đã trở thành vợ của Siddhattha lúc hoàng thái tử 16 tuổi[7]. Cuộc hôn phối ngọt ngào và ý vị đó đã sàn sinh một hoàng nhi tuấn tú mang cái tên đầy ỷ nghĩa Rãhula (cỏ nghĩa là mối ràng buộc), vì chàng trai Siddhattha cho rằng đây là sự trở ngại cho con đường xuất thế của tự thân đã được nung nấu từ lâu. Tuy thế, bốn tướng khổ sanh, già, bịnh, chết, đặc biệt là hình ảnh vị đạo sĩ thanh thoát mà thái tử đã có lần diện kiến trong những lần du ngoại ngoài thành đã khiến cho ý chí xuất trần, tìm cầu con đường giải thoát của Siddhattha luôn được nung nấu. Vào thời điểm này, hình ảnh đau thương của kiếp người đã khiến thái tử luôn trầm tư đến thực chất của cuộc sống, cội nguồn của khổ đau và mong tìm ra một giải pháp để tự cứu mình, cứu người. b. Tu tập và chứng đạo: Vào một đêm nọ, khi mọi người ngủ say sau buổi yến tiệc linh đình, thái tử nhìn từ biệt vợ con thân yêu lần cuối, rời bỏ hoàng thành, ra đi trong đêm tối trên lưng con ngựa Kiền-trắc (Kanthaka) cùng với người hầu cận trung thành Xa- nặc (Chadaka) theo kế hoạch đã định. Rồi người hầu cận Xa-nặc và ngựa Kiền- trắc thân yêu cũng từ biệt Tất-đạt-đa khi cả ba đến dưới chân núi Hy Mã Lạp Sơn. Tại đây, sau khi gởi tín vật cho Chandaka đem về trình lại vua cha cùng mẹ

con Yosodhara và hẹn ngày tái ngộ khi nào ánh đạo vàng bừng sáng, thái tử cắt tóc xuất gia, làm vị đạo sĩ lang thang trên đường tìm cầu chân lý ở tuổi 29[8]. Sau Sự kiện xuất thế phi thường này (Great- renunciation), đạo sĩ Cù-đàm (Gotama) lên đường tầm sư học đạo. Trước tiên, Ngài trở thành đệ tử của Alãka Kãlãma[9], vị đạo sĩ chứng đắc Vô Sở Hữu Xứ định, sống tại thành phố Tỳ-xá-li (P. Vesali; S.Vaisãli) với một số lượng lớn học trò vây quanh. Tuy nhiên, sau một thời gian tu học, vị đạo sĩ trẻ Gotama lãnh hội tất cả tinh hoa triết lý của trường phái này vả đã chứng đắc cấp độ tâm linh ngang bằng vị thầy khả kính của mình. Tuy nhiên, thành tựu ấy không thỏa mãn được mong ước của Tất-đạt-đa, vì nó vẫn không giải quyết được nổi đau sâu lắng trong lòng của con người xuất thế này. Vì vậy, sau khi từ chối lời đề nghị cùng lãnh đạo và hướng dẫn đồ chúng của Alãra Kalãma, đạo sĩ Cù-đàm bái biệt thầy và huynh đệ đồng môn, tiếp

tục lộ trình cầu học. Vị đạo sư thời danh thứ hai tên Uddaka Rãmaputta (S. Ưdraka Rãmaputta), người được biết là đã chứng đắc Phi Tưởng Phi Phi Tưởng Xứ định, là thầy của Ngài. Tuy nhiên, một trình tự như trong trường hợp của Alãra Kãlãma đã lặp lại khi mà đạo sĩ Cù-đàm đã thành tựu những gì người thầythành tựu, và nhận thấy rằng đó cũng không phải là sự giải thoát rốt ráo, có thể giải quyết được vấn đề sinh tử luân hồi. Sau khi từ giã Uddaka Rãmaputta, Ngài rời Tỳ-xá-li, đi thẳng đến khu rừng Ưu-lâu-tần-loa (Uruvela) gần tụ lạc Gaya thuộc nước Ma-kiệt-đa (Magadha) và nhập vào nhóm tu khổ hạnh của năm anh em tôn giả Kiều-trần-như (P. Kodanna; S.Kaundiya). Tại đây, trong sáu năm liên tục hành trì lối tu khổ hạnh ép xác, dù thân thể chỉ còn da bọc lấy xương, Ngài cũng không hề thối thất ý nguyện. Nhưng vào một ngày nọ, do nỗ lực quá sức, đạo sĩ Cù-đàm đã ngã quỵ xuống đất và bất tỉnh khiến những người đồng tu ngỡ rằng Ngài đã chết. Sau khi tỉnh lại, Ngài nhận chân được rằng phương pháp khổ hạnh này thật sự không phải là con đường tu tập đúng đắn; giải thoát không thể tìm ra trong việc phí sức sai lầm này. Từ giã bạn bè, một thân một mình Ngài tiếp tục ra đi. Trên đường từ rừng khổ hạnh đến sông Ni-liên-thuyền (P. Nerañjará; s. Nairañjana), do thân thể quá suy yếu, bạc nhược, Ngài lại ngất xỉu bên vệ đường. Nếu không có bát sữa do thiếu nữ tên Tu-xà-đề (Sujãta) dâng cúng ắt hẳn Ngài khó có thể hoàn thành ước nguyện. Sau khi dùng xong bát sữa, tinh thần phấn chấn, khí lực điều hòa, với lời hứa sẽ độ nàng Tu-xà-đề chừng nào chứng đắc giải thoát, đạo sĩ Cù-đàm chọn khu rừng nhỏ Gaya bên bờ sông Ni-liên-thuyền để làm nơi tu tập. Sau khi tắm rửa sạch sẽ, thân thể kháng kiện, Ngài trải nắm cỏ Cát-tường (Munja), do người cắt cỏ cúng dường khi gặp Ngài trên đường đi đến Bồ-đề đạo tràng dưới cội cây Bồ-đề (Bodhi), và thực hành thiền định. Với lời thệ nguyện dũng mãnh, bất động, sau 49 ngày nỗ lực cao độ, cuối cùng đạo sĩ Cù-đàm đã chứng đắc diệu pháp vô thượng, tìm ra được con đường giải thoát cho tự thân và tha nhân vào lúc Ngài 35 tuổi[10]. Ngài là bậc đạo sư trẻ tuổi nhất trong hàng giáo chủ, trưởng giáo của các tôn giáo Ấn Độ thời bấy giờ. Sau sự kiện thành đạo, Ngài được tôn xưng là Phật, Bậc giác ngộ,

hay đấng Thế Tôn với danh hiệu là Thích-ca-mâu-ni(Sakyamuni). Sự thật tối thượng mà đức Phật đã chứng ngộ là giáo lý Duyên khởi, Vô ngã, Tứ Đế,v.v...; và lộ trình thể nhập chân lý là con đường Trung-đạo hay còn gọi là Bát-thánh-đạo. c. Hoằng pháp: Kinh tạng ghi lại rằng[11], sau khi thành đạo, đức Phật thật sự đã lưỡng lự trước quyết định chuyển vận bánh xe pháp, vì giáo pháp của Ngài chứng đắc thì quá thậm thâm, vi diệu, ly dục, vô chấp, vô ngã...; trong khi ấy, căn tánh của loài người nói riêng, và chúng sanh nổi chung, lại tham dục, ích kỷ, chấp ngã. Ngay trong thời điểm chần chừ, do dự ấy của bậc giác ngộ, Phạm vương Sahampãti cùng quyến thuộc của ông ta đã đến bên đức Phật, cầu xin Ngài tuyên thuyết diệu pháp để mở ra con đường giải thoát vì lợi ích của số đông, của chư thiên và loài người. Do vậy, Ngài quyết định lên đường gióng lên tiếng nói bất tử. Trước tiên, đức Phật dự định sẽ hóa độ hai vị thầy cũ của mình là Alãra Kãlãma và Uddaka Rãmaputta. Sau khi thiền quán để xem hai vị ấy đang cư ngụ ở đâu, đức Phật biết được hai người ấy đã qua đời. Tiếp đến, Ngài nghĩ tới năm người bạn đồng tu khổ hạnh là Kiều-trần-như (Kondanna), Bà-phả (Vappa), Bà-đề (Bhaddhiya), Ma-ha-nam (Mahãnãma), và Thuyết-thị (Assaji). Biết được họ vẫn đang hành trì khổ

hạnh tại Vườn Nai (Sarnath) ở thành Ba-la-nại (Banares), Ngài rời Bồ-đề đạo tràng, bộ hành về Vườn Nai hay Lộc Uyển, nơi kinh điển thường gọi là Vùng Chư Tiên Đọa Xứ (Isipatana). Tại đây, bài pháp đầu tiên được thuyết giảng là "Tứ Đế" hay còn gọi là "Dhammacakkhapavatana", nghĩa là "Chuyển Vận Bánh Xe Pháp"5Cr Saụ thời pháp này, năm anh em tôn giả Kiều- trần-nhu đã trở thành đệ tử của đức Phật. Nói khác đi, ba ngôi báu (Tam Bảo) của Phật giáo đã hình thành với Phật bảo là đức Thích-ca-mâu-ni, Pháp bảo là Tứ Diệu Đế, và Tăng bảo gồm số Tỷ-kheo ấy. Tiếp đến, đức Phật thuyết pháp và hóa độ chàng thanh niên con vị thương gia giàu cỏ ở thị trấn Ba- la-nại tên là Yasa ưở thành Tỷ-kheo và chứng quả [12][13]A-la-hán. Bạn cùa Yasa, gồm 54 người, cũng trở thành đệ tử xuất gia của Phật. Sau thời điểm ấy, Tăng đoàn đã bắt đầu sứ mệnh thiêng liêng, khi đức Phật dạy 60 vị gồm A-la-hán và Tỷ-kheo phân ra đi khắp nơi để truyền bá chánh pháp. Trong sự nghiệp hoàng hóa của Ngài, các vị lãnh đạo quốc gia thời danh như vua Tần-bà-sa-la (Bimbisara), Ba-tư-nặc (Pasenadi),...; những bậc thiện trí, đạo đức nổi tiếng như ba vị đạo sư thờ lửa Ưu-lâu-tần-loa Ca-diếp (Uruvela Kassapa), Nan-đề Ca-diếp (Nandĩ Kassapa), Dà-gia Ca-diếp (Gaya Kassapa); tôn giả Xá-lợi- phất (Sariputta), Mục-kiền-liên (Mogallana), Đại-ca-diếp (Mahà Kassapa)...; hay các vị đại tỷ phú thương gia như Cấp-cô-độc (Anãthapindika), nữ cư sĩ hộ pháp Lộc-mẫu (Visãkhã) v.v... đã lần lượt trở thành đệ tử của đức Phật mỗi khi có nhân duyên hội ngộ và nghe được diệu pháp của Ngài. Đức Phật cũng trở lại vương thành Ca-tỳ-la- vệ để thuyết pháp hóa độ vua Tịnh-phạn trở thành Phật tử, hoàn thành hiếu đạo. Ngài cũng đã làm lễ xuất

gia cho thái tử La-lầu-la (Rahala), hoàng thân A-nan-đa (Ãnanda), Đề-bà-đạt-đa (Devadatta), A-nậu-lâu-đà (Anurudha), và hóa độ vô số hoảng thân quốc thích cũng như quần chúng nhân dân quy y vào ba ngôi báu, trở thành những phần tử của Tăng đoàn. Đặc biệt, Ngài đồng ý để di mẫu Ma-ha Ba-xà-ba-đề (Mahã Pajapati) xuất gia làm Tỷ-kheo-ni và cho phép thành lập Ni đoàn. Có thể nói đây là bước đột phá đầu tiên về tư tưởng bình đẳng giới tính và là cuộc cách mạng giải phóng phụ nữ quan trọng nhất trong lịch sử tôn giáo Ấn Độ, vì cho đến thời điểm này phụ nữ Ấn Độ chưa hề được phép dự phần trong nếp sống xuất gia, giải thoát tâm linh. Vào độ tuổi 80, khi nhận thấy nhân duyên đã mãn, đức Phật cùng chúng Tỷ- kheo du hành về thị trấn Câu-thi-na (Kusinãra). Tại đây, Ngài đã thuyết pháp và hóa độ cho người đệ tử cuối cùng của mình là ông Tu-bạt-đà-la (Subbadra), đồng thời tuyên bố thời khắc nhập Niết-bàn (P.Nibbãna; s. Nirvãna). Trước khi vĩnh viễn từ giã thế giới này, Ngài cho phép các Tỷ-kheo nêu lên những thắc mắc về giáo pháp, và khuyến khích hàng đệ tử tứ chúng của mình hãy tinh tấn thực hành giáo pháp đừng để hối hận về sau. Sau ngày Phật nhập Niết-bàn, tôn giả Đại Ca-diếp (Mahã Kassapa) chủ trì lễ hỏa táng. Xá lợi của Ngài được chia thành tám phần, được vua quan và nhân dân các nước xây tháp phụng thờ. Theo lời phát biểu của một học giả lão thành Ấn Độ, P.Lakshmi Narasu, mặc dầu xứng đáng là bậc thầy của các vị thầy trong mọi thời đại, đức Phật luôn biểu hiện như là một người anh cả của nhân loại... Khi được hàng trăm ngàn đệ tử doanh vây, ca ngợi, xưng tụng, được cả thể giới cúi đầu kính ngưỡng, Ngài không bao giờ cao ngạo, xem mình là thánh thần... Khi nghe được ràng nhân dân đang ca hát tôn vinh mình, đức Phật cho

gọi tôn Ananda và bảo tất cả điều đó thật không xứng đáng với Ngài, vì việc tôn kính trống rỗng như thế không thể hoàn thành giáo pháp của Ngài. Nhưng nếu ai thực hành đúng đắn giáo pháp, người ấy thật sự ca ngợi đức Phật và làm Ngài hài lòng nhất[14]. Quả thật, đây chính là tâm nguyện và là dihuấn của đức Phật trước giờ Ngài từ giã thế giới vô thường này. d. Đức Phật nhập Niết-bàn vào năm nào? Một sự kiện quan trọng được giới học giả Đông Tây ngày nay đặc biệt quan tâm là niên đại đản sinh của đức Phật. Không có nhiều bất đồng về sử liệu ghi nhận đức Phật nhập Niết-bàn đúng vào tuổi 80. Do vậy, để có thể tính toán ngày sinh, phần lớn các học giả có khuynh hướng tìm kiếm năm đức Phật nhập diệt; vì khi tính được năm nhập diệt cũng đồng nghĩa là người ta tìm ra năm sanh, bằng cách lấy năm nhập Niết-bàn cộng thêm 80 năm trú thế. Tuy nhiên, có nhiều ý kiến khác nhau về niên đại nhập Niết-bàn của Ngài. Theo tài liệu của tuyển tập "Đức Phật đản sinh vào năm nào" do học giả Heinz Bechert sưu tập57, có rất nhiều thuyết nói về sự kiện trọng đại này. Nhưng trước hết, chúng ta có thể thấy rằng, ngang qua vô số sử liệu của ngành lịch

sử khoa[15]học khách quan và di chứng của ngành khảo cổ, hầu hết các học giả Đông Tây đều nhất trí công nhận ràng đức Phật Thích-ca-mâu-ni (Sãkyamuni) là một nhân vật lịch sử. Sau đây là một số niên đại tiêu biểu được các bài nghiên cứu công bố trong giai đoạn ban đầu. Theo tài liệu sớm nhất được đề cập trong tuyển tập vừa nêu, năm 1026 Tr.CN được cho là ngày sinh cùa đức Phật. Ngài trú thế 79 năm, do vậy năm thị tịch sẽ là 947 hoặc 946 Tr.CN: Học giả F. Buchanan cho rằng năm 540.Tr.CN. có thể là năm sinh của đức Phật. Biên soạn công phu của Klaproth đề cập đến một số niên đại như sau: Biên niên sử của Mông Cổ ghi đức Phật sinh vào năm 961 Tr.CN; Biên niên sừ Trung Hoa ghi năm 1027 Tr.CN; Biên niên sử Nhật Bản ghi năm 1029 Tr.CN; giả thuyết của Thái Lan (Siamese) cho rằng đức Phật nhập Niết-bàn vào năm 744 Tr.CN. Trong một nghiên cứu khác, năm 546 Tr.CN là giả thuyết của giới học giả Miến Điện; 544 Tr.CN là một thuyết khác của Siamese; 619 Tr.CN là thuyết của người Singhalese; 636 Tr.CN là thuyết của người Pegu; 688 Tr.CN là một thuyết khác của người Trung Hoa được ghi lại trong tậpBách Khoa Từ Điển Ma-Tuan-lin v.v...58 Trên đây là một số giả thuyết tiêu biểu về ngày nhập Niêt-bàn của đức Phật. Tuy nhiên, một vài niên đại được phần lớn học giả chấp nhận là những năm 544 Tr.CN; 563 Tr.CN; 566 Tr.CN ... Sau đây là ba cách được sử dụng phổ biến nhất trong việc tính toán ngày nhập diệt của đức Phật. Dựa trên hai tác phẩm Đảo Sử (Dĩpavamsa) và Đại Sử (Mahãvam,sa)59, học giả Will Geiger đưa ra kết luận ràng, đức Phật nhập Niết-bàn vào năm 483 Tr.CN. Do vậy, Ngài sanh vào năm 563 Tr.CN. Truyền thống "Điểm Sử Ký hay Sự Ghi Chép Các Dấu Son" (Dotted Record) và với sự phiên dịch tập sớ giải về Luật "Samantapãsãdikã" cũng đưa ra kết luận như trên. ""The Dotted Record", do Fei Cha'ng-fang, tác giả của Tập Thư Mục và Lịch Sử tựa đề "Li- tai-san-pao-chi" biên soạn vào năm 597 S.CN, giải thích ràng vào cuối mỗi mùa an cư sau năm Phật Niết-bàn, một chấm son đỏ được các vị giám luậtTăng-già theo thứ tự niên đại, gồm ưpãli, Dãsaka, Sonaka, Siggava và Moggali-putta Tissa[16], điểm vào trong cuốn Luật. Học giả Fei nói rằng, đến năm 489S.CN, tổng cộng là 975 chấm son được điểm vào cuốn Luật này; mỗi chấm son được tính một năm. Điểm cần lưu ý ở đây là Fei Cha'ng-fang đã tính sai một năm, thay vì 489 S.CN, ông lại

ghi 490 S.CN. Như vậy, theo sự tính toán cùa “Dotted Record”, ngày nhập diệt của đức Phật xảy ra 975 năm trước năm 490 S.CN, tức năm 485.Tr.CN. Do đó, năm đản sanh là 565 Tr.CN. Thuyết này chủ yếu dựa vào biên niến sử của Tích Lan (Ceylon)[17]. - Một cách tính thứ hai thường được giới Phật học Đông Tây quan tâm dựa trên truyền thuyết của Bắc tạng. Một trong những người chủ trương thuyết này là học giả lỗi lạc người Nhật Bản tên là Ui Hakuju (1882-1963)[18]Ui cho rằng 116 năm là khoảng cách thời gian giữa niên đại Niết-bàn của đức Phật và năm đại đế A-dục (Asoka) lên ngôi. Ông này không đồng ý với giả thuyết của Sử Biên Niên của Tích Lan về sự việc rằng khoảng cách thời gian giữa ngày thị tịch của đức

Phật và ngày lên ngôi của Asoka là 218 năm, vì Ui Hakuju lập luận rằng 218 năm là thời gian quá ngắn cho 5 vị vua thay nhau trị vì đất nước theo thuyết của Tích Lan. Theo Ui, Asoka lên ngôi hoàng đế vào năm 271 Tr.CN và 116 năm là khoảng cách thời gian giữa hai sự kiện quan trọng trên. Cuối cùng, Ui Hakuji kết luận ngày nhập diệt của đức Phật có thể xảy ra vào năm 387 Tr.CN. Gần đây, một học già ngượi Nhật khác là Nakamura Hajime nhất trí với cách suy luận của người đồng hương, nhưng có một ít sai khác. Theo N. Hajime, năm Asoka lên ngôi không phải là 217 Tr.CN. mà là 268 Tr.CN. Do vậy, ngày đại Niết-bàn hẳn phải là 383 Tr.CN, và ngày sanh của đức Phật là 463 Tr.CN[19]. Trong khi ấy, học giả người Đức Friedrich Max Müller lại đưa ra một giả thuyết khác. Theo tập Mahãvamsa (Đại-sử) của Tích Lan, kỳ kiết tập kinhđiền lần thứ ba được tổ chức vào năm thứ 17 của triều đại Asoka; và Asoka lên ngôi báu 235 năm sau thời điểm nhập Niết-bàn. Do vậy, ngày thị tịch của đức Phật có thể xảy ra vào 477 Tr.CN[20]. Để đi đến kết luận này (như hai học giả Turmour và Benfey đã nghiên cứu), F.Max. Muller phối hợp tính đồng bộ về niên đại được ghi lại trong các nguồn tài liệu Hy Lạp vốn cỏ liên quan đến hoàng đế Chandragupta và Asoka của Ấn Độ. Theo giả thuyết này, Chandragupta lên ngôi năm 315 Tr.CN và Asoka đội vương miện năm 259 Tr.CN. Theo truyền thống của Biên Niên Sử Tích Lan, Chandragupta lên ngôi báu sau năm Phật Niết-bàn là 162 năm, và lễ đăng quang của Asoka là 218 năm sau thời điểm Niết- bàn. Từ những mốc điểm trên ông ta tính ra thời điểm Phật Niết-bàn như sau: 162+315=477 Tr.CN; và 218+259=477 Tr.CN. Như thế, đức Phật đản sanh vào năm 477+80=557.Tr.CN. Những giả thuyết, tính toán vừa trên chỉ là một số niên đại tiêu biểu được trích ra để trình bày sự quan tâm về tính chính xác, khách quan và khoa họccủa ngành nghiên cứu lịch sử. Các công tác khoa học trên không phải được làm theo động cơ tôn giáo, mà được nỗ lực với mục đích tìm ra sự thật về một con người lịch sử. Sở dĩ người ta có nhiều quan tâm đến vấn đề này như vậy, vì có lẽ rằng đức Phật là một trong những vị giáo chủ hiếm thấy trong lịch sử tôn giáo nhân loại được nhân loại biết đến trong vị thế là “con người lịch sử”.

Diễn chú giải:

4Ĩ

Xem M. Monier-Williams, Buddhism, Munshiram Manoharlal Publishers

Pvt Ltd, 1995, tr. 21.

[2]

Nghĩa là vị thánh của bộ tộc Sãkya.
[3]
Nghĩa là người đã hoàn thành sứ mạng.
[4]
TEB, tr. 4, I
Sách đã dẫn (viết tắt Sđd), tr. 4. Theo Hirakawa Akira, trong chuyển hành [5]

hương Lumbini, Asoka đã dựng một trụ đã và xây một ngôi tháp (stũpa)i Xem "AHIB"., ừ. 21".
[6]
ĐTKVN, Tiểu Bộ Kinh, tập I.
57
[7]
Có thuyết nói là 19 tuổi.
[8] cỏ thuyết nói là 19 tuổi.
[9]
Xem "ĐTKVN, Tning Bộ Kinh, tập Ị Kinh Thảnh cầu".
[10]
Một vài nguồn sử ghi rằng Ngài thành đạo vào lúc 45 tuổi.
63
ĐTKVN, Trung Bộ Kinh, tập III, Kinh Để Phân Biệt, Trung A Hàm số
[11]
31, Kinh Phân Biệt Thánh Đế, Kinh Tương Ưng, tập V, Phẩm Chuyển Pháp Luân...".
55
ĐTKVN, Kinh Tương Ưng Bộ V, Phẩm Chuyển Pháp Luân.
[13]
[14] p. Lakshmi Narasu, The Essence of Buddhism, Bharatiya Publishing House, Delhi, 1976, tr. 21.
[15]57Heinz Bechert (sưu tập), When Did The Buddha Live, Indological and Oriental Publishers,India, 199S.
[16] Upali :527-453 Tr.CN; Dãsaka: 467-403 Tr.CN; Sonaka: 423-359 Tr.CN; Siggava: 383-307 Tr.CN; Moggaliputta: 319-239 Tr.CN. (Xem TM, tr. xlvii và Ị),
[17]
TM., tr. xlviii.
[18] Hajime Nakamura, Indian Buddhism, Motilal Banarsidass, Delhi, 1996,tr. 14.
[19]
AHIN., tr. 22-23.
[20]
TM., ừ. 26-27

Chương bốn: GIÁO LÝ CĂN BẢN CỦA PHẬT GIÁO

1. Tứ Diệu Đế hay Tứ Thánh Đế (Cattãri Ariyasaccani)65: Bài pháp đầu tiên66 và ý nghĩa nhất, phản ảnh nhân sinh quan, nhận thức luận của Phật giáo được đức Phật mở đầu bằng lời khuyên mọi người cần từ bỏ mọi hình thái cực đoan; vì chúng là những gốc rễ của tư duy sai lầm khiến con người mãi bị đọa đày trong khổ đau, và bị trói chặt trong gọng kềm của tư duy nhận thức.

Đối với đạo Phật, cực đoan là chướng ngại lớn nhất ngăn che con người tiếp cận chân lý, bởi vì chính đức Phật đã tự thân trải nghiệm các lối sống cực đoan, những chủ trương cực đoan và hệ quả khổ đau do chính các cực đoan đem lại y thế, Ngài luôn khuyên răn hàng đệ tử của Ngài cầ phải tránh xa mọi cực đoan, đặc biệt là hai cực đoan trong cuộc sống, bao gồm hưởng thụ dục Ia và khổ hạnh ép xác, vì cả hai lối sống này không đưa đên hạnh phúc, an lạc thật sự . Có thể nói rằng, phần mở đầu của bài pháp Tứ Diệu Đế đã nói lên tinh thần thực tiễn và đầy trí tuệ của đạo Phật; một quan điểm, một sự thật được minh xác bằng chính kinh nghiệm của một cuộc sống con người, mà không phải là sản phẩm của tư duy tưởng tượng. Chân lý này càng lại rõ ràng qua nội dung của bài pháp Tứ Diệu Đế[1][2]: (a) Chân lý về khổ: Bao gồm sanh là khổ, già là khổ, bịnh là khổ, chết là khổ, mong cầu không được là khổ, xa cách người mình yêu thương làkhổ, phải va chạm, tiếp xúc với những người hoặc những thứ mình không ưa thích là khổ. Nói tỏm lại chấp thủ năm uẩn69 là khổ. (b)Chân lý về nguyên nhân của khổ: Chính là ái đồng khởi với dục tham, tìm cầu dục lạc chỗ này, chỗ khác. Ái có ba loại: Dục ái (dam mê nhục dục), hữu ái (yêu thích sự hiện hữu), vô hữu ái (chán ghét sự hiện hữu). (c)Chân lý về sự diệt khổ: Tức là sự đoạn trừ hoàn toàn ái dục không có dư tàn, sự loại bỏ, không chấp thủ đối với ái dục. (d)Chân lý về con đường diệt khổ: Đó là Bát Thánh đạo, tức con đường tám nhánh, gồm chánh kiến (sammãditthi), chánh tư duy (sammãsankappa), chánh ngữ (sammãvăca), chánh nghiệp (samma-ĩkamata), chánh mạng (sammãặịiva), chánh tinh tấn (sammããyãma), chánh niệm (sammãsati), và chánh định (sammãsamãdhi) ngủ uẩn có nghĩa là nhóm , bao gồm sắc, thọ, tưởng, hành, thức: năm thử tạo nên con người. Căn cử vào lời dạy thứ nhất “đời là khổ (dukkha)”, nhiều ý kiến cho ràng đạo Phật là đạo yếm thế, bi quan. Trước tiên, cần phải xác định rỗ ràng rằng, lời phát biểu “đời là khổ” là “nhận định của Phật giáo về thực chất của cuộc sống”, chứ không phải “biểu hiện thái độ sống của đạo Phật” Đã là nhận định thì chỉ có thể đúng hay sai, chứ không thể bi quan hay lạc quan. Sẽ không ai phát biểu rằng, kết quả của bài toán “2+2=4” là bi quan hay lạc quan, mà chỉ có thể nói rằng kết quả ấy là đúng hay sai! Nói cách khác, lời nhận định trên chỉ có thể được đánh giá “đúng hay sai”, chứ không thể nói “bi quan hay lạc quan”. Vả lại, khái niệm “khổ”, theo quan điểm Phật giáo, bao gồm trong tám phạm trù: gồm có sanh khổ, lão khổ, bịnh khổ, chết khổ, cầu không được khổ, xa cách người yêu thương khổ, gặp gỡ, tiếp cận những gì mình không thích là khổ, và chấp thủ thân tâm (năm uẩn) là khổ. Qua nội dung “khổ” của tám phạm trù trên, chắc hẳn nhận thức luận này của Phật giáo cần phải được đánh giá lại. Nó theo ngôn ngữ của Walpola Rahula, đạo Phật không hề nhuốm màu bi quan cũng không mang vẻ lạc

quan, vi đạo Phật có cáchnhìn hiện thực về nhân sinh và vũ trụ, nhìn sự vật một cách như thật (yathãbhũtam)70. Cần lưu ý rằng giáo lý của đạo Phật không dừng lại ở lời tuyên bố "đời là khổ", mà tiếp tục chỉ ra cho nhân loại thấy được căn nguyên của nỗi thống khổ muôn đời ấy qua chân lý thứ hai: Đó là khát ái (tanhã) sinh khởi cùng với dục tham dần con người đi tìm cầu dục lạc, thỏa mãn dục lạc khắp mọi nơi. Theo Phật giáo, tanhã (ái) có ba loại: (a) khát ái đổi với sự khoái lạc của các giác quan (kãmatanhã- dục ái), (b) khát ái về sự hiện hữu và trở thành (bhavatanhã), (c) khát ái sự không hiện hữu, nghĩa là chán ngán sự tồn tại (vibhavatanhà). Sự không thỏa mãn, cảm giác thiếu thổn về tanh ã (như sự ham muốn, khát khao, thèm thuồng, v.v...) biểu hiện dưới nhiều hình thái khác nhau đã dần dắt loài người đi từ khổ đau này đến khổ [3]đau khác, thất vọng này đển thất vọng khác. Sau khi nhận diện khổ đau, nguyên nhân tạo tác khổ đau, muốn đoạn tận khổ đau, người ta phảiđoạn ừ gốc rễ của nó. Đó là sự đoạn tận, sự vứt bỏ, sự nhàm chán, sự loại trừ dục vọng. Đây là chân lý thứ ba về sự chấm dứt khổ đau, chứng ngô Niết-bàn (P. Nibbãna; s. Nirvăna). Con đường dẫn đến đoạn trừ tham ái, cội nguồn cùa khổ đau, là Bát Thánh Đạo; đó là chánh kiến (cái nhìn đúng đắn), chánh tư duy (suy nghĩ chân chánh), chánh ngữ (lời nói chân chánh), chánh nghiệp (hành động chân chánh), chánh mạng (nghề nghiệp chân chánh), chánh tinh tấn (siêng năng, tinh cần đúng mức), chánh niệm (tưởng nhớ đúng đắn) và chánh định (sự tập trung đúng đắn). Bằng cách giảng dạy này, đức Phật thường được ví như một nhà khoa học thực nghiệm, là một lương y tài năng, một bác sĩ trí tuệ và thiện xảo. Bài pháp Tứ Diệu Đế được so sánh với một mẫu thức trong ngành y học: (a) Bịnh (khổ đế); (b) Chẩn đoán, tìm nguyên nhân gây bịnh (tập đế); (c) Loại trừ các nguyên nhân gây bịnh (diệt đế); (d) Dùng thuốc men, dược liệu và các phương pháp trị bịnh (đạo đế). Có thể nói rằng, Tứ Đe là một trong những tinh hoa, cốt lõi của triết học Phật giáo. Tầm quantrọng của bài pháp này có thể tóm gọn trong lời tuyên bố của vị đại đệ tử của đức Phật, tôn giả Xá- lợi-Phất (Sariputta): "Chư Hiền giả, ví như tất cả dấu chân của mọi loài động vật đều bị nhiếp trong dấu chân voi, vì dấu chân là lớn nhất trong tất cả dấu chân về mặt to lớn. Cũng vậy, chư Hiền giả, tất cả các thiện pháp đều tập trung trong Tứ Thánh Đế"71. 2. Duyên Khởi (S: Pratĩyasamutpãda; P:Paticcasamu-ppãda) và Vô Ngã (Ântta)72: Một học thuyết quan trọng khác của Phật giáo Nguyên Thủy liên hệ phạm trù nhân sinh quan và vũ trụ quan, mở ra một hướng tu duy mới cho hệ tư tưởng triết học Án Độ vào thế kỷ thứ VI Tr.CN là giáo lý Duyên Khởi hay Duyên Sinh. Theo đạo Phật, Paticcasamuppãda hay duyên sinh pháp có nghĩa là tất cả các

pháp (dhamma) được tác thành (có tên gọi khác là hữu vi, nghĩa là do các duyên mà sinh khởi) đều phải tuân thủ quy luật vô thường, biến hoại, tan rã, đoạn diệt. Tinhthần duyên sinh này có thể được minh họa rô ràn qua định nghĩa sau đây của đức Phật: "...Thế nào là Lỷ Duyên Khởi? Này các Ệ kheo, vô minh duyên hành; hành duyên thức; thù duyên danh sắc; danh sắc duyên sáu xứ; sáu X1 duyên xúc; xủc duyên thọ; thọ duyên ải; ải duyên thủ; thủ duyên hữu; hữu duyên sanh; sanh duyên già chết, sầu, bi, khổ, não được khởi lên. Như vây toàn bộ khổ uẩn này tập khởi. Này các Tỷ-Jche0 như vậy gọi là tập khởi"73. Giáo lý quan trọng này thường được tóm tắt theo mẫu thức sau: "Do cải này cỏ mặt, cải kia hiện hữu. Do cải này sanh khởi, cải kia sanh khởi... Do cái

này không có mặt, cải kia không hiện hữu. Do cải này diệt, cải kia diệt...”1*.Đây là quá trình phát sinh, tồn tại và tiếp diễn của sự sông; quá trình này sẽ chấm dứt khi một trong những chi phần của nó được đoạn trừ, nghĩa là do đoạn diệt vô minh một cách hoàn toàn nên hành diệt. Do hành diệt nên thức diệt. Do thức diệt nên danh sác diệt. Do danh sắc diệt nên sáu xứ diệt. Do sáu xử diệt nên xúc diệt. Do xúc diệt nên thọ diệt. Do thọ diệt nên ái diệt. Do ái diệt nên thủ diệt. Do thủ diệt nên hữu diệt. Do hữu diệt nên sanh diệt. Do sanh diệt nên già chết, sầu, bi, khổ, ưu, não diệt. Như vậy là toàn bộ khổ uẩn này đoạn diệt. Này các Tỷ-kheo, như vậy gọi là đoạn diệt. Theo định nghĩa của duyên sinh, do vô minh có hành, do hành có thức..., do thọ nên có ái, do ái có thủ, v.v... cho đến khổ ưu não. Như vậy, thọ là nhân của ái, và ái lại làm nhân của thủ; nên khi ái diệt thì thủ diệt, thọ cũng diệt và đồng nghĩa với Niết-bàn. Nói khác đi, mỗi chi phần nhân duyên vừa là nhân, vừa là quả. Nghĩa là nó vừa được tác thành bởi một nhân, nhưng đồng thời nó cũng chính là nhân hay điều kiện cho sự sinh khởi các pháp còn lại. Do vậy, mười hai chi phần này mang tính tương đối và phụ thuộc lẫn nhau để tồn tại, không có cái gì gọi là tuyệt đối hay độc lập. Trên nền tảng của lý duyên khởi, Phật giáo bác bỏ mọi chủ thuyết về một đấng sáng thể, đại ngã, V..V... và không chấp nhận nguyên nhân đầu tiên75. [4]Như vậy, khi mười hai chi phần nhân duyên sinh khởi đồng nghĩa với sự sinh khởi của khổ uẩn và khi mười hai chi phần nhân duyên diệt đồng nghĩa với sự đoạn diệt cùa khổ uẩn. Đây là nguyên lý sinh khởi và đoạn diệt của các pháp hữu vi (bao gồm con người và vạn vật). Nó không do bất cứ ai sáng tạo hay cũng không phải là sản phẩm của bất cứ một đấng siêu nhân, thần thánh nào, vì theo lời đức Phật dạy: “Pháp Duyên Khởi ấy, dù có Như Lai xuất hiện hay không xuất hiện, an trú là giới tánh ấy pháp quyết định tánh ấy, y duyên tánh ấy...”[5]. Sự phân tích rốt ráo, tận cùng của lý duyên khởi sẽ đưa đến hệ luận tất yếu là íất cả pháp vô ngã”; bởi vì như đã trình bày ở trên, mỗi chi phần nhân u

duyên vừa là nhân vừa là quả. Do cái này có mặt, cái kia có mặt; do cái này diệt cái kia diệt. Nghĩa là tất cả các yếu tố đều tùy thuộc nhau đề tồn tại và hoại diệt, mà không hề có bất cứ cái ngã nào ẩn tàng bí mật đằng sau, chủ đạo trong quá trình tái

sinh từ kiếp này sang kiếp khác. Theo nguyên lý này, ý niệm hay ý tưởng về một cái ngãhay bản thể trường tồn bất biến ở trong hay ngoài con người, dù được gọi với bất cứ mỹ từ nào như “linh hồn, ngã, v.v...”, đều là sản phẩm của niềm tin sai lầm, tưởng tượng, không thật. Nó là gốc ngọn của mọi rối ren, tội lỗi. Có thể nói ràng, Phật giáo là tôn giáo duy nhất trong lịch sử tư tưởng tôn giáo nhân loại phủ nhận sự hiện hữu của một linh hồn, ngã hay những khái niệm tương tự. Vô ngã (anatta) hay thực tướng của các pháp là chân lý do đức Phật Thích- ca-mâu-ni giác ngộ, chứng đắc và tuyên thuyết đã làm chấn động tâm tư loài người đang lang thang trong thế giới khái niệm tiểu ngã, đại ngã, linh hồn, tôi, ta, v.v... Khám phá vĩ đại này của đức Phật không chỉ đóng góp cho nền triết học của Ấn Độ trẽn bình diện luận lý, mà còn là tư tưởng chủ đạo trong việc giải quyết những khủng hoảng thật sự của con người thời bấy giờ trong các lãnh vực tôn giáo, chính trị, xã hội, v.v... Bởi vì, trong khi tất cả mọi hệ triết học đương thời của Ấn Độ đều chủ trương giáo thuyết về ngã, đề cao tự ngã, vốn là ngọn nguồn của muôn vàn hìnhthái khổ đau, thì giáo lý duyên sinh vô ngã của d Phật là tiếng nói trung

đạo, giúp con người nhân được mối tương quan tương duyên của tất cả hiê hữu. Mọi sự hiện hữu của con người và vạn pháp dg tùy thuộc vào nhau qua ánh sáng duyên khởi. Trong chừng mực nào đó, dường như nhân loai ngày nay cũng đang lâm vào vết xe đổ củ của lịch sử với sự thắng thế của những hệ tư tưởng, triết lý mang đầy ngã tính, cực đoan. Hệ quả tất yếu của loại tư duy này là chiến tranh, hận thù, bạo động do bởi sự phân biệt về giới tính, chủng tộc, giai cấp màu da, v.v... Có lẽ vì vậy mà tinh thần giáo lý duyên khởi của đạo Phật đang được giới triết gia, sử học, xã hội, v.v... trên thế giới xem trọng vì nó có thể là giải pháp khả thi cho con người ngày nay trong việc giải quyết những xung đột nghiêm ượng giữa các nền văn hóa và văn minh của các châu lục, vốn bát nguồn từ nền triết học phi duyên sinh. 3. Ngũ Uẩn (Pancakkhandha): Ngũ uẩn là một giáo lý quan trọng khác, đuợc đức Phật thuyết giảng trong bài pháp thứ hai sau ngày thành đạo, phản ánh một cái nhìn mới của Phậtgiáo về Sự Cấu thành của con người và vạn vật. Theo đạo Phật, cái mà người ta thường gọi là cá thể, bản ngã, con người v.v... chỉ là một sự tập hợp của những năng lực tâm lý và vật lý, được chia thành năm nhóm (thường gọi là ngũ uẩn), bao gồm sắc (rũpakkhandha), thọ (vedanãkkhandha), tưởng (sannãkkhandha), hành (samkhã rakkhandha) và thức (vinnãnakkhandha). (i) Sắc uẩn: Bao gồm bốn yếu tố (gọi là tứ đại-cattãrimahãbhũtãni): đất, nước, lửa, gió và những thứ do bốn đại tạo thành (thường gọi là tứ đại sở tạo- upãdãya). Phân tích con người trên căn bản của thuyết ngũ uẩn, năm căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân) và năm đối tượng ngoại giới (gọi là năm trần: sắc, thanh, hương, vị, xúc) là những thứ do bốn đại tạo thành, chúng thuộc nhóm sắc.

Thọ uẩn (tức cảm giác): Gồm có cảm giác khổ (khổ thọ), cảm giác vui vẻ (lạc thọ), cảm giác không khổ không vui (bất khổ bất lạc thọ). Cảm gỉác này có sáu loại, phát sinh khi sáu căn tiếp xúc với sáu trần: Thọ do mắt tiếp xúc với sác, tai nghe tiếng, mũi ngửi hương, lưỡi nếm vị, thân tiếp xúc với các vật cứng mềm, và ý tiếp xúc với đối tượng (pháp) Tất cả cảm giác sinh ra từ sự xúc chạm của sáu càn vồ sáu trần đều thuộc nhóm thọ (thọ uẩn). (iii) Tường uẩn (nhận thức, tri giác): Có sáu loại, gồm sắc tưởng, thanh tưởng, hương tường, vị tường, xúc tưởng và pháp tưởng. Sáu loại tưởng này sinh khởi khi sáu căn tiếp xủc với sáu trần. (iv) Hành uẩn: Những tạo tác của tâm, nhân tó chính quyết định nghiệp trong Phật giáo, còn được gọi là cetana (tư tâm sở). Hành có sáu loại liên hệ đến sáu căn (giác quan) và sáu cảnh (đối tượng) tương ứng. (v) Thức uẩn: Là nhóm thứ năm, có chức năng rõ biết sự hiện diện của đối tượng (pháp); ví dụ khi mắt tiếp xúc với sắc, nhãn thức phát sinh nhưng nó chỉ ý thức được về sự hiện diện của một pháp mà không nhận diện được bản chất của pháp ấy (ví dụ về màu sắc, thức không nhận biết nó là gì). Nhận biết và phân biệt là chức năng của tưởng uẩn. Giống như các uẩn trên, có sáu loại thức sẽ sinh khởi khi các giác quan tiếp xúc với sáu cảnh tương ứng, gồm có nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức và ý thức. Cần lưu ý rằng, theo quan điểm của đạo Phật , địa đại gồm có nội địa đại (thân con người) và ngoại địa đại (thân tha nhân và thế giới vật lý). Tương tự như thế đối với thủy đại, hỏa đại và phong đại. Từ đây, sắc uẩn cũng cần được hiểu là có nội sắc (thân thể mình) và ngoại sắc (tha nhân và thế giới vật lý) v.v... Con người là sự tập thành của năm uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành, thức). Sự tồn tại của một uẩn có nghĩa là sự tồn tại của năm uẩn; sự

vô thường, biến hoại của một uẩn tức là sự vô thường biến hoại của năm uẩn. Tuy nhiên, cần lưu ý rằng khi một vật biến hoại, lập tức nó làm điều kiện cho sự xuất hiện của một vật khác trong quan hệ nhân quả của thuyết nhân duyên, mà không hề có cái bản thể thường hằng bất biến trong chúng78. Cái mà ta gọi là linh hồn, cá thể, hay tôi, chỉ là một tên gọi của sự tập họp năm uẩn này, vốn thay đổi và biến chuyển liên tục (về cả hai mặt vật lý và tâm lý)79. Nếu ai chấp thủ về một cái ngã bất biến thường hằng trong thân ngũ uẩn, tất yếungười ấy sẽ bị khổ đau; bởi vì néu có một cái thực ngã thường hàng bất biến như thế tồn tại, cái ngã ấy hẳn không là khổ đau, hay không dẫn đến khổ đau, mà chắc chắn ỉà một thực thể tồn tại bất diệt trong tự do, hạnh phúc tuyệt đối, và như thế người ta sẽ không có gì phải làm với ý niệm "khổ đau - dukkha". Do vậy, chính sự kiện khổ đau mà con người cảm nghiệm chứng minh cho người ta thấy là không hề có một cái ngã bất biến như thế. 4. Nghiệp (P.kamma; s. karma) và nghiệp báo:

Có thể nói ràng, nghiệp là một học thuyết mà hầu hết các tôn giáo, xuất hiện trước hay sau Phật giáo, đều có chủ trươmg. Nói chung, các tôn giáo hữu thần ở Ân Độ đều chủ trương thiên mệnh (thượng đế, đấng sáng tạo), nghiệp tiền định, hoặc định mệnh, v.v... Trong trường hợp này, con người không thể làm gì hơn ngoài việc chờ thánh thần ban thưởng nếu tuân thủ thánh ý, hoặc cam tâm chịu đựng sự phán xét của thánh thần, nếu làm sai lời răn, hoặc cúi đầu trả báo đã gây trong quá khứ, v.v... Trái lại, một số tôn giáo vô thần, chủ trương học thuyết hư vô, ngẫu nhiên, vô nhân vô duyên, v.v..., cho ràng không có vấn đề luân hồi tái sanh, không có chuyện gây nhân gặt quả. Con người không cần phải tu tập ép xác, khổ hạnh, không có gì để lo về chuyện tâm linh, tâm lý, ngoài việc thụ hưởng dục lạc, vì sau khi chết sẽ không còn bất cử gì80. Giáo lý nghiệp của Phật giáo hoàn toàn khác với những khuynh hướng trên. Nghiệp (P. Kamma; s. Karma) của Phật giáo là hành động có ước muốn, có tác ý (P. cetana; Anh ngữ dịch là intentional action; volitional action; nói theo ngôn ngữ tâm lý học của Frued, "libido") được thể hiện qua thân, lời và ý. Các hành động mà không có ước muốn, không có tác ý thì chỉ là hành động, mà không phải là nghiệp. Đạo Phật không chấp nhận chủ trương: "người nào làm nghiệp (hành động) như thế nào, như thế nào, thì người ấy cảm thọ quả báo như vậy, như vậy'; mà chủ trương nghiệp của Phật giáo là: "người nào làm nghiệp (hành động) được cảm thọ như thế nào, thì người ấy cảm thọ quả báo dị thực như vậy..."81. Từ quan điểm này, một bước đột phá vô cùng quan trọng về tư tưởng nghiệp trong mối quan hệ giữa con người và thế giới thần thánh đã được thành lập! Như đã nói ở trên, trước khi Phật giáo xuất hiện, con người trong nhãn quan của tôn giáo hữu thần chỉ là nô lệ của thần thánh, là một loài hữu tình được tạo ra để thể hiện ước muốn của thượng để hay đấng sáng tạo. Nhưng trong giáo lý đạo Phật, "con người chính là chủ nhân của nghiệp (tức hành động của mình), là kẻ thừa tự nghiệp, nghiệp là thai tạng, nghiệp là quyến thuộc, nghiệp là điểm tựa. Phàm nghiệp nào sẽ làm, thiện hay ác, người ta sẽ thừa tự kết quả của nghiệp ấy" mà không phải là ai khác[6]! Rõ ràng, tinh thần nghiệp báo này của Phật giáo đã giải thoát con người ra khỏi ách nô lệ của thánh thần, xé rách hệ tư tưởng thống trị của Bà-la- môn về triết lý bốn giai cấp, màu da, chủng tộc; vì theo chủ trương nghiệp cùa Phật giáo, không phải do sanh ra mà

người ta trở thành người quý tộc haykẻ bần hàn, mà chính do hành động (nghiệp) mà người ta sẽ trở thành là bậc cao quý hay kẻ hạ tiện*3. Bên cạnh ấy, một đặc điểm khác trong giáo lý nghiệp Phật giáo cần phải đề cập ỉà khái niệm nghiệp cũ và nghiệp mới. Theo Phật giáo, mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý mà con người thọ nhận khi sinh ra đời là kết nghiệp cũ. Các hành động có ước muốn của thân khẩu ý trong hiện tại là nghiệp mới84. Nói khác đi, kết quả của nghiệp quá khứ (nghiệp cũ) có thể tác động đến cuộc sống của chúng ta trong hiện tại ngang qua sự kiện chúng ta đón nhận thân ngũ uẩn (đầy đủ các căn hay tật nguyền, là da trắng hay da đen, thông minh hay ngu dốt, v.v...) và môi trường

sống, bao gồm gia đình và như xã hội (gia đình giàu hay nghèo, cao sang, quyền quý hay hạ tiện; điều kiện sống của xã hội tốt hay xấu, văn minh hay lạc hậu, v.v...). Như thế, tất cả hành động (nghiệp) cũ được con người tạo ra trong quá khứ đã nằm gọn trong tấm thân ngũ uẩn và môi trường sống khi người ta thọ sinh. Từ đây trở đi, con người sẽ tự trách nhiệm và người ấy sẽ bị khổ đau; bởi vì nếu có một cái thực ngã thường hàng bất biến như thế tồn tại, cái ngã ấy hẳn không là khổ đau, hay không dẫn đến khổ đau, mà chắc chan là một thực thể tồn tại bất diệt trong tự do, hạnh phúc tuyệt đối, và như thế người ta sẽ không có gì phải làm với ý niệm “khổ đau - dukkha”. Do vậy, chính sự kiện khổ đau mà con người cảm nghiệm chứng minh cho người ta thấy là không hề có một cái ngã bất biến như thế. 4. Nghiệp (P.kamma; s. karma) và nghiệp báo: Có thể nói ràng, nghiệp là một học thuyết mà hầu hết các tôn giáo, xuất hiện trước hay sau Phật giáo, đều có chủ trươmg. Nói chung, các tôn giáo hữu thần ở Án Độ đều chủ trương thiên mệnh (thượng đế, đấng sáng tạo), nghiệp tiền định, hoặc định mệnh, v.v... Trong trường hợp này, con người không thể làm gì hơn ngoài việc chờ thánh thần ban thưởng nếu tuân thủ thánh ý, hoặc cam tâm chịu đựng sự phán xét của thánh thần, nếu làm sai lời răn, hoặc cúi đầu trả báo đã gây trong quá khứ, v.v... Trái lại, một số tôn giáo vô thần, chủ trương học thuyết hư vô, ngẫu nhiên, vô nhân vô duyên, v.v..., cho rằng không có vấn đề luân hồi tái sanh, không có chuyện gây nhân gặt quả. Con người không cẩn phải tu tập ép xác, khổ hạnh, không có gỉ để lo về chuyện tâm linh, tâm lý, ngoài việc thụ hưởng đục lạc, vì sau khi chết sẽ không còn bất cứ gì[7]. Giáo lý nghiệp của Phật giáo hoàn toàn khác với những khuynh hướng trên. Nghiệp (P. Kamma; s. Karma) của Phật giáo là hành động có ước muốn, có tác ý (P. cetana; Anh ngữ địch là intentional action; volitional action; nói theo ngôn ngữ tâm lý học của Frued, “libido”) được thể hiện qua thân, lời và ý. Các hành động mà không có ước muốn, không có tác ý thì chỉ là hành động, mà không phải là nghiệp. Đạo Phật không chấp nhận chủ trươmg: “người nào làm nghiệp (hành động) như thế nào, như thế nào, thì người ấy cảm thọ quả báo như vậy, như vậy’; mà chủ trương nghiệp của Phật giáo là: “người nào làm nghiệp (hành động) được cảm thọ như thế nào, thi người ấy cảm thọ quả báo dị thục như vậy...”[8]. Từ quan điểm này, một bước đột phá vô cùng quan trọng về tư tưởng nghiệp trong mối quan hệ giữa con người và thế giới thần thánh đã được thành lập! Như đã nói ở trên, trước khi Phật giáo xuất hiện, con người trong nhãn quan của tôn giáo hữu thần chỉ là nô lệ của thần thánh, là một loài hữu tình được tạo ra đề thể hiện ước muốn của thượng đế hay đấng sáng tạo. Nhưng trong giáo lý đạo

Phật, “con người chính là chủ nhân của nghiệp (tức hành động của mình), là kẻ thừa tự nghiệp nghiệp là thai tạng, nghiệp là quyến thuộc, nghiệp là điểm tựa. Phàm nghiệp nào sẽ làm, thiện hay ác người ta sẽ thừa tự kết quả cùa nghiệp ấy” mà không phải là ai khác[9]!

Rõ ràng, tinh thần nghiệp báo này của Phật giáo đã giải thoát con người ra khỏi ách nô lệ của thánh thần, xé rách hệ tư tưởng thống trị của Bà-la- môn về triết lý bốn giai cấp, màu da, chủng tộc; vì theo chủ trương nghiệp của Phật giáo, không phải do sanh ra mà người ta trở thành người quý tộc haykẻ bần hàn, mà chính do hành động (nghiệp) mà người ta sẽ trở thành là bậc cao quý hay kẻ hạ tiện[10]. Bên cạnh ấy, một đặc điểm khác trong giáo lý nghiệp Phật giáo cần phải đề cập là khái niệm nghiệp cũ và nghiệp mới. Theo Phật giáo, mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý mà con người thọ nhận khi sinh ra đời là kết nghiệp cũ. Các hành động có ước muốn của thân khẩu ý trong hiện tại là nghiệp mới[11]. Nói khác đi, kết quả của nghiệp quá khứ (nghiệp cũ) có thể tác động đến cuộc sống của chúng ta trong hiện tại ngang qua sự kiện chúng ta đón nhận thân ngũ uẩn (đầy đủ các căn hay tật nguyền, là da trắng hay da đen, thông minh hay ngu dốt, v.v...) và môi trường sống, bao gồm gia đình và như xã hội (gia đình giàu hay nghèo, cao sang, quyền quý hay hạ tiện; điều kiện sống của xã hội tốt hay xấu, văn minh hay lạc hậu, v.v...). Như thế, tất cả hành động (nghiệp) cũ được con người tạo ra trong quá khứ đã năm gọn trong tâm thân ngũ uẩn và môi trường sống khi người ta thọ sinh. Từ đây trở đi, con người sẽ tự trách nhiệm về quyết định chính số phận của mình, mà không phài là bất cử ai khác. Có thể nói rằng đây là điểm khởi đầu của một lộ trình sống hoàn toàn tùy thuộc vào nghiệp mới của con người! Tuy nhiên nếu muốn đi vào đạo lộ hạnh phúc, giải thoát người ta cần có một lý tưởng sống cao đẹp (vô ngã, vị tha, từ bi hỷ xã), một phương pháp thực hành (bát thánh đạo) đúng đắn, khả thi để làm kim chỉ nam trong việc cải tạo và đoạn trừ những nghiệp cũ bất thiện, và tạo nên nghiệp mới tốt đẹp đem đến lợi ích, an lạc cho hành giả ngay trong hiện tại cũng như tương lai. Thông qua giáo lý nghiệp, Phật giáo đã trả lại đúng vị trí, quyền hạn và trách nhiệm cho con người. Chính con người chứ không phải ai khác có thể quyết định hạnh phúc hay khổ đau của mình, vì “Chỉ có ta làm điều tội lỗi, chỉ cỏ ta làm cho ta nhiễm ô, chỉ cỏ ta tránh điều tội lỗi, chỉ có ta làm cho ta thanh tịnh, trong sạch hay nhiễm ô là tự nơi ta, không ai cỏ thể làm cho kẻ khác trở nên trong sạch”[12]. Diễn chú giải:

[1] vốn là hệ quả của một nhân sinh quan và nhận thức luận mà dân tộc Án Độ được tẩm ướt từ lâu đời, đã trở thành tài sản văn hóa mang tính truyền thống. [2] Tư Diệu Đe có thể hiều là bốn sự thật vi diệu; còn Tứ Thánh Đế có thể hiểu là Bốn sự

thật do một bậcThánh phát hiện hay Bốn sự thật thuộc bậc Thánh. [3]70 Xem “Walpola Rahula, Đức Phật đã dạy những gì” (Tri Hải chuyên dịch), N.xb Tôn Giảo, Hà Nội, 2000, tr. 49-71 [4]75 Xem thêm “W. Rahula, Đúc Phật đã dạy những gì” (Trí Hài chuyển dịch), tr.

[5] Xem “Thích Chem Thiện, Phật học khái luận”, Nxb Tp.HCM, 1999, tr. 31.

[6] ĐTKVN, Tăng Chi Bộ Kinh, tập II.

[7] Tham khảo thêm “ĐTKVN., Kinh Trường Bộ, tập i, Kinh Phạm Võng.
[8] ĐTKVN., Tăng Chi Bộ Kinh, tập I.
[9] ĐTKVN, Tăng Chi Bộ Kinh, tập II;
[10]
Xem “ĐTKVN., Tiểu Bộ Kinh, Sutta-nipata” (Kinh tập).
[11]
Xem “ĐTKVN, Kinh Tương ứng Bộ”, tập IV.
[12] Kinh Pháp Cú, Kệ số 165.
Chương năm: QUÁ TRÌNH HÌNH THÀNH VÀ PHÁT TRIỂN TĂNG ĐOÀN

I. Bản chất và ý nghĩa của Tăng đoàn Phật giáo: Một trong những cống hiến quan trọng nhất của đức Phật là việc thành lập Samgha (Tăng đoàn). Trong nghĩa rộng, thuật ngữ “samgha” được dùng để chỉ các tổ chức tôn giáo thuộc hệ tư tưởng Sa- môn (S.Sramama), vì vào thời đức Phật có nhiều đoàn thể tôn giáo cũng gọi là “Samgha”. Tuy vậy, có hai yếu tố tạo nên đặc điểm của Tăng đoàn Phật giáo được minh định rõ ràng, nhằm phân biệt với các tổ chức tôn giáo khác. Thứ nhất, Tăng đoàn Phật giáo là một tổ chức tu hành mang tính hòa hợp (samagra-samgha). Mục tiêu xuất gia của Tỷ-kheo là sống một cuộc sống không gia đình trong giáo đoàn Phật giáo với mục đích giúp đỡ nhau, tương trợ nhau trên lộ trình tiến đến chân lý; đồng thời chia sẻ và cống hiến những kinh nghiệm vê tri thức cũng như tâm linh đã đạt được cho hạnh phúc tha nhân. Do vậy, các thành viên trong Tăng đoàn đềucó khả năng chung sống hòa hợp. Thuộc tính thứ hai của Tăng đoàn Phật giáo là sự thanh tịnh; tính chất này đtrợc ví với tám đặc tính như sau: 1. Như biển mỗi ngày trở nên sâu thẳm, cũng vậy sự học tập trong Tăng-già dần dần sẽ phát triển. 2. Như nước trong biển không bao giờ vượt ra khỏi bờ; cũng thế, đệ tử đức Phật không bao giờ phá giới. 3. Như biển không bao giờ giữ xác chết trong nó và luôn quăng chúng lên bờ; cũng thể Tăng-già luôn buộc tội và trục xuất những người phạm đại giới. 4. Như nước các con sông không còn mang tên gọi riêng khi đổ về biển; cũng vậy, khi gia nhập Tăng đoàn, người ta sẽ từ bỏ tên tuổi, dòng họ của mình và chỉ còn được gọi là các Tỷ-kheo, đệ tử của Phật. 5. Như vị mặn tồn tại khắp biển cả; cũng vậy, vị giải thoát sẽ thẩm nhập khắp thành viên Tăng -già.

6. Như nước nhiều sông chảy vào biển cũng không làm biển tâng lên hay giảm xuống; cũng vậy, dù có bao nhiêu thành viên của nó nhập Niết-bàn, Tăng-già cũng không tăng giảm. 7. Như vô số kho tàng được cất chứa trong biển; cũng vậy, giáo pháp và giới pháp vi diệu được tìm thấy trong Tăng-già. 8. Như các con cá lớn chỉ sống trong đại dương; cũng vậy, những vị đệ tử nổi tiếng, ưu việt sống trong Tăng-già. Cần lưu ý ràng Tăng đoàn Phật giáo không phải là một tổ chức tôn giáo mang hệ thống đẳng cấp, không phải là một tổ chức theo chế độ trung ương tập quyền. Đơn giản, nó là một tổ chức của các Tỷ-kheo với một số quy định về cuộc sống độc thân, những quy định về đạo đức làm tôn chỉ cho mọi người tuân thủ và hành động. Vai trò lãnh đạo tối cao hay độc tôn không hề hiện hữu ở trong Tăng- già Phật giáo, vì kinh điển ghi lại rằng đức Phật không hề di chúc cho bất cứ ai lãnh đạo Tăng-già trước ngày nhập diệt. Đức Phật cũng không hề tuyên bố rằng Ngài là vị lãnh đạo của chúng Tỷ-kheo. Trước giờ thị tịch, Ngài

chỉ khuyên các đệ tử nương tựa mình và nương tựa pháp[1]. Tăng đoàn Phật giáo, gồm hai nhóm xuất gia và tại gia, có thể chia thànhbảy chúng, gồm : Bhikkhu (Tỷ-kheo), Bhikkhuni (Tỷ-kheo Ni), Samanera (Sa-di), Samaneri (Sa-di ni), Sikhamãnã (Thức-xoa-ma- na), ưpãsaka (ưu-bà- tắc), và ưpãsika (ưu-bà-di). Trong số này, chúng Tỷ-kheo được thành lập ngay khi đức Phật thuyết bài pháp Tứ Để hay còn gọi là "Sơ Chuyển Pháp Luân". Sáu chủng còn lại lần lượt ra đời theo dòng thời gian trong từng hoàn cảnh xã hội cụ thể để đáp ứng với nhu cầu của quần chúng Phật tử. II. Khởi nguyên và phát triển: 1. Thành lập Tăng đoàn: Sau thời điểm thành đạo và bảy tuần an hưởng pháp lạc ở Bồ-đề đạo tràng ở tuổi 35, đức Phật quyết định đi đến Vùng chư tiên đọa xứ, tức Vườn Nai thuộc thị trấn Ba-la-nại để thuyết pháp cho năm người bạn cùng tu khổ hạnh, năm huynh đệ tôn giả Kiều-trần-như. Nhóm Sa-môn khổ hạnh ấy đã trở thành đệ tử xuất gia của Ngài với sự thăng tiến và chứng đắc tâm linh sau khi nghe bài pháp Tử Diệu Đế, còn gọi là "Sơ Chuyển Pháp Luân". Tại đây, ngôi Tam bảo đã đầy đủ, gồm Phật, Pháp, Tăng. Như thế, chúng ta có thể nói rằng Tăng đoàn Phật giáo đã được thành lập ngayvào năm thứ nhất kể từ lúc đức Phật chứng đạo. Sau đó, Ngài tiếp tục hóa độ và thâu nhiếp tôn giả Yasa cùng 54 người khác gia nhập Tăng đoàn tại thành phố Ba-la-nại. Khi Tăng đoàn lên đến 60 vị, đều là A-la-hán (Arahant), đức Phật khuyên họ chia nhau đi khắp nơi để hoằng pháp lợi sanh. Hai vị cư sĩ đầu tiên trở thành đệ tử tại gia, thành viên của Tăng đoàn, là mẹ và người vợ cũ của tôn giả Yasa khi đức Phật nhận lời mời thọ trai tại nhà họ. Tiếp đến, 30 thanh niên nhà giàu và gia quyến đã trở thành đệ tử tại gia khi họ gặp đức Phật trên đường từ thành Ba-ỉa-nại trở lại Ưu-lâu-tần-loa (ưruvela) sau ba tháng mùa mưa.

Liên hệ đến hàng ngũ xuất gia, sử ghi lại ràng nghi thức được đức Phật tiến hành trong việc cho phép và truyền giới pháp cho người có tâm nguyện xuất gia trong những ngày đầu rất là đơn giản. Áy chỉ là lời mời gọi và hoan nghênh những ai mong muốn gia nhập con đường xuất thế. Họ được chính đức Phật làm lễ xuất gia và thọ giới với những từ ngữ ngắn gọn: "Đến đây, này Tỷ- kheo" (Ehi bhikkhu- Thiện lai, Tỷ-kheo) Nhưng khi Tăng đoàn trở nên đông đảo, đức Phậtcho phép các vị Tỷ-kheo trưởng lão được làm thế phát (cạo tóc) và truyền giới cho ai muôn gia nhập đời sống xuất gia. Tuy nhiên, thủ tục lúc này đã cỏ một vài thay đổi. Theo Đại-Phẩm (Mahãvagga), trước tiên, người muốn xuất gia phải cạo bỏ râu tóc, mặc y áo vàng. Tiếp đến, vị ấy phải đảnh lễ chúng Tỷ-kheo, chấp tay ngang ngực và lặp lại nghi thức quy y Tam bảo, gọi là "Tisarana" (S. Trisarana): Con thành tâm quy y Phật bảo (Buddham saranam gacchãmi), Con thành tâm quy y Pháp bảo (Dhammam saranam gacchãmi), Con thành tâm quy y Tăng bảo (Samgham saranam gacchãmi). Sau đó, vị ấy được trao truyền mười giới pháp căn bản và được gọi là Sa-di (P. Sãmanera; s. Sramanera).^Đây là nghi thức Pabajjã (S.Pravrajyã), tức xuất gia. Khi các Sa-di đủ tuổi 20, Tăng-già với số quy định tối thiểu là 10 vị có thể tiến hành các thủ tục theo như luật định để khảo hạch phẩm hạnh của từng người. Nếu ai thỏa mãn các điều kiện khảo thí, chúng Tỷ-kheo có thể truyền giới Tỷ-kheo người ấy. Đây gọi là lễ Upasampadã hay Thọ cụ túc giới. Cần lưu ý rằng, giới luật Phật giáo được chế định và đưa vào áp dụng tùy theo yêu cầu của từng hoàn cảnh cụ thể. Ví dụ, một số nghiên cứu nói rằng điều luật quy định về giới trẻ

vị thành niên, muốn xuất gia phải được sự cho phép của cha mẹ xuất phát từ lời thỉnh cầu của vua Tịnh-phạn. Nguyên nhân của nó là vì đức vua vô cùng ngạc nhiên và sửng sốt trước sự kiện xuất gia của hoàng tôn La- hầu-la (Rahula), một sự việc mà trước đó đức vua không hề được thông báo. Trong tinh thần ấy, để tránh phiền phức và trở ngại cho Tăng đoàn, đức Phật đã quy định một số điều lệ, không cho phép một số trường hợp sau đây gia nhập Tăng đoàn (áp dụng cho cả tăng lẫn ni): Nhân viên đang tại chức của triều đỉnh (chính quyền); người bị tuyên án là ăn trộm và trốn tù; người bị triều đình (chính quyền) truy nã vì các tội hình sự; người đang mắc nợ, hoặc là nô lệ; người giết cha; giết mẹ, giết A-la-hán (Arahant), lưỡng tính, hoạn quan. Người mang các chứng bịnh nan y và truyền nhiễm, như bệnh phong hủi (kujham), bị mụt nhọt (gando), bệnh lao (soso)... Người đã từng cường bức, hãm hiếp Tỷ-kheo ni Người phả hòa hợp tăng. Người làm thân Phật chảy máu.

Người bị tật nguyền tay chân quá trầm trọng. Người đã từng lén lút gia nhập Tăng đoàn. Người không thuộc Tăng-già Phật giáo cỏ thể được cho phép gia nhập Tăng đoàn sau khi trải qua sự thừ thách (parivãsa) trong thời gian bốn tháng và phải tỏ ra có uy nghi tế hạnh trong thời gian đó 2.Thành lập Ni đoàn: Theo học giả E.J.Thomas, vào năm thứ năm sau ngày thành đạo, đức Phật đã trở về cung thành Ca-tỵ-la-vệ để thăm vua Tịnh Phạn đang lâm bịnh và thuyết pháp giúp vua cha chứng đắc A-la-hán quả trước giờ lâm chung. Trong khoảng thời gian lưu lại ở đó, đức Phật cũng đã thuyết phục và dàn xếp sự mâu thuẫn giữa hai thị tộc Sakyas và Koliyas, giúp họ tránh được cuộc chém giết lẫn nhau để tranh giành quyền kiểm soát dòng nước của sông Rohini nằm giữa ranh giới của hai thị tộc này. Vào dịp này, sau khi lo tang lễ của chồng là Tịnh Phạn vương, di mẫu Ma-ha Ba-xà-ba-đề (Mahã Pajapãti) đến côngviên Nirodha, nơi đức Phật đang tạm trú, cầu xin Ngài cho phái nữ được gia nhập Tăng đoàn, xuất gia tu hành, sống đời sống không gia đình. Sau ba lần từ chối lời thỉnh nguyện của di mẫu, đức Phật trở về thành Tỳ-xá-li (Vesali). Không nản lòng với sự cương quyết của Thế Tôn, bà Ma-ha Ba-xà-ba-đề cùng với nhiều phụ nữ dòng Thích-ca (Sãkyas) tự cạo bỏ tóc, khoát cà sa vàng, bộ hành đến Vesali đề gặp đức Phật. Khi đến nơi, người họ dính đầy bụi bặm, lòng bàn chân sưng vù. Tôn giả Ananda thấy họ đang ngồi than khóc bên ngoài cửa chính của giảng đường nóc nhọn. Xúc động trước sự kiên định và lòng tha thiết xuất gia tu hành của số phụ nữ Thích-ca này, tôn giả Ananda đồng ý chuyển lời thỉnh cầu của họ đến đức Phật. Ba lần Ananda thay mặt họ cầu xin đức Phật cho phép giới nữ xuất gia đều bị từ chối. Tôn giả Ananda hỏi: “Bạch Thế Tôn, sự kiện một phụ nữ xuất gia, sổng đời sồng không gia đình, sống trong Pháp và Luật được Như Lai thuyết giảng cỏ thể cỏ khả năng chứng được Tứ Quả Sa Môn hay không?”. Đức Phật ưả lời: “Này Ananda, người nữ cỏ khả năng chứng Tứ Quả Sa Mớ«”[2]. Sau đó, Tôn giả Ananda bạch rằng nếu nhưvậy, di mầu Mahă Pajapỗti là người có ân nuôi dưỡng bồng ẵm, bú mớm đức Phật từ thuở ấu thời, sau ngày mọ Ngải trám tuổi, xứng dáng dược Thế Tôn cho phép xuất gia, gia nhập Tăng đoàn, Cuối cùng, đức Phật đồng ý với điều kiện Tỷ-khco ni phải tuân thù và chắp hảnh Bát Kinh Pháp. Nội dung tóm tắt cùa Bát Kinh Pháp là: 1.- Dù đã thọ dại giới được một trăm năm, Tỷ. kheo ni cùng phải cung kính, đảnh lễ và cư xử đúng pháp với một vị tân Tỷ-kheo. 2.- Tý-kheo ni không được kiết giới

an cư tại những trú xứ không có Tỷ-kheo tăng. 3- Mỗi nữa tháng, Tỷ-kheo ni phải cầu thinh sự giảo giới của chúng Tỷ-kheo tăng nhân ngày Bố- tắt (tụng giới).

4- Sau mùa kiết giới an cư, Tỷ-kheo ni phải cẩu pháp tự tứ trước hai bộ Tăng- già. 5- Tỷ-kheo ni phạm trọng tội phải hành pháp Ma-na-đỏa (manatta) trước cả hai bộ đại tăng. 6. Sau hai nâm học tập sáu học gioiws(ri ípachittiya) của giới bốn Ba-la-đề-mộ-xoa, vị Ni ấy phải đến trước hai bộ Tăng-gía đẻ cầu xín thọ cụ túcc giới (upasatppadă). 7-Không vì bất cứ lý do gi một Tỷ-khco nỉ có thể chỉ trích hay mắng nhiếc một Tỷ-kheo tăng, 8.- Tý-kheo ni không được phép phê binh Tỷ- kheo tăng, nhưng Tỷ-kheo tăng có quyển phê binh Tỷ-kheo nỉ. Di mẫu Ma-ha Ba-xâ-ba-đề và nữ giới dòng Thích-ca hoan hỷ chấp hành tám pháp uên. Từ đó, giáo đoàn Tỷ-kheo nỉ chính thức dược thánh lập. Đức Phật giải thích răng Ngài ra đời không chỉ vì lợi ích và hạnh phúc của nam giới, mà Như Lai ra đời là vì hạnh phúc của mọi loài. Tuy vậy, nếu giới nữ không xuất gia, Chánh Pháp sỗ trú thế lâu dài hơn 500 năm so với trường hợp Tăng đoàn có sự hiện diện của ni. giải thích cho ý nghĩa này, dức Phật đưa ra ví dụ, giống như một ngôi nhà có nhiều phụ nữ và ít đàn ông, nhà ấy sẽ dễ dáng trở thành mục tiêu cho bọn cướp đột nhập cướp phá, đàn áp... 3. Giới luật và nếp sống tu viện: a. Quả trình hình thành giới bổn Pãtimokkha (Ba-la-đề-mộc-xoa): Trong thực tế, cảc giới điều chỉ được đức Phật chể định tùy theo nhu cầu và hoàn cảnh. Khi có một hiện tượng xấu xảy ra trong đời sống Tăng đoàn gây hậu quả xấu cho đời sống các Tỷ-kheo làm thương tổn đến bản thể và uy tín của Tăng đoàn lúc bấy giờ Ngài mới chế định giới điều cụ thể để giúp chúng Tỷ-kheo có môi trường tốt để tu hành, đồng thời ngăn ngừa lỗi lầm ấy cỏ thể xảy ra trong tương lai. Trên tinh thần này, giới bổn Pãtimokkha từng bước được hình thành. Trong khoảng thời gian đầu giới được đức Phật thuyết giảng dưới hình thức đơn giản và tổng quát, vì lúc này các Tỷ-kheo hai bộ Tăng và Ni sống hộ trì các căn, thanh tịnh trong khuôn khổ của Pháp và Luật nên giới bổn chưa được chế định một cách cụ thể. Nhưng vào năm thứ 13 sau ngày Phật thành đạo, khi có quá nhiều hiện tượng phạm giới, làm tổn thương đến cuộc sống phạm hạnh của Tăng-già, đức Phật băt đâu chế lập giới bổn Pãtimokkha của Tăng và Ni, quy định nhưng điều luật cho cuộc sống xuất gia, hành xử kỷ luật đối với những Tỷ-kheo tăng hoặc ni nào vỉ phạm học giới. Một cách ngắn gọn, Pàtimokkha (Ba-la-đề- mộc-xoa) có nghĩa là liên kết, hay ràng buộc. Pãtimokkha với tiếp đầu ngữ là “pãti”, nghĩa là hướng về, và “mokkha” nghĩa là giải thoát. Do vậy, Pãtimokkha có nghĩa lả hướng đến hay đưa đến giải thoát. Bộ Pãtimokkha của Tăng gồm 227 giới (theo Theravãda-Nam Truyền hay Thượng Tọa Bộ) và 250 giới (theo Mahãyana-BẮc Truyền hay Phát

Triển); Pãtimokkha của Ni gồm 311 giới (theo Theravãda), và 350 giới (theo Mahãyana). Theo luật định, hai chúng Tỷ-kheo Tăng và Ni phải tụng giới bển hai lần trong một tháng (gọi là lễ Bố-tát-uposatha). Việc tụng đọc này nhắm đến hai mục đích; Thứ nhất, việc tụng đọc Pãtimokkha giúp chúng Tỷ-kheo nhớ lại rõ ràng nội dung của các giới điều. Thử hai, trong khi tụng đọc giới bổn, mỗi một Tỷ- kheo, thành viên của Tăng-già, cổ cơ hội để nhận biết mình có phạm học giới nào hay không để kịp thời sám hối. Có nhiều cách phân loại giới bổn; trong đó, cách phô thông nhất là phân Pãtimokkha thành tám loại theo tính chất 109 cửa chủng. Dưới đây là cách phân loại nội dung

Pâtimokkha cùa Theravãda[3]: 1. Pãrâjika dhammas (Ba-la-di): Gồm bốn giới quan trọng nhất trong giới bổn. Bất cứ Tỷ. kheo nào phạm vào một trong bốn giới này được xem như là người đã chết (đoạn đầu), mất hết phẩm chất của Tỷ-kheo và bị tẩn xuất khỏi Tăng đoàn. Chúng gồm (1) Hành dâm; (2) Trộm cắp- (3) Giết người; (4) Đại vọng ngữ. 2. Samghadisesa dhammas (Tăng-già-bà-thi-sa hay còn gọi là Tăng-tàn): Gồm 13 giới. Năm giới liên hệ đến các hành động biểu hiện sự dâm dục hai giới liên hệ đến chuyện phòng xá, hai giới liên quan đến tội vu khống Tỷ-kheo, hai giới liên hệ đến tội phá hòa hợp tăng, một giới liên hệ đến việc làm giảm uy tín người khác, và một giới không nghe lời can gián của Tăng. Ý nghĩa của từ Samghadisesa có thể được hiểu bằng cách chia từ này ra thành ba phần, gồm: Samgha +ãdi + sesa. Samgha có nghĩa làm Tăng-già; ădi hàm nghĩa bắt đầu, và sesa là kết thúc. Nói khác đi, các giới điều thuộc nhóm này được xem là rất nghiêm trọng; tuy nhiên, nếu phạm vào một trong số giới trên có thể thanh tịnh trở lại nhờ vào sự sám hối đúng theo giới luật quy định; giống như một người mang trọng bịnh nhưng vẫn còn có phương thuốc để chữa trị. Do vậy, nếu Tỷ-kheo nào phạm vào một trong 13 giới này, vị ấy phải ra trước Tăng-già để chịu sự định tội. Sau khi được định tội, tạm thời vị ấy mất tư cách Tỷ-kheo, không được cư xử chung với chúng tăng. Lúc này, vị Tỷ-kheo phạm giới phải sống biệt lập để sám hối với thời hạn tối thiểu là sáu ngày. Nhưng trong trường hợp phạm Samghadisesa mà dấu kín, không trình bạch cho Tăng-già biết, vị ấy sẽ bị xử phạt tương ứng theo thời gian mà vị ấy giấu giếm. Thời gian hành phạt không ít hơn số ngày quy định là sáu ngày đêm, cộng thêm khoảng thời gian không khai báo. Trong khi tiến hành xử phạt, Samghadisesa đòi hỏi một hội đồng Tỷ-kheo gồm 20 vị, cả trong lúc tiến hành định tội cũng như vào lúc xuất tội cho vị tăng ấy. Sau lễ xuất tội, tư cách Tỷ-kheo của vị ấy được phục hồi và được phép trở lại sinh hoạt với Tăng đoàn. Aniyata dhamiĩias (Pháp bất định): Gồm hai pháp liên hệ đến việc đứng ngồi của một Tỷ-kheo trong khi tiếp chuyện với một nữ nhân. Đây là tinh huống phạm tội do cư sĩ Phật tử báo cáo với Tăng già, sau đó Tăng-già sẽ họp để định tội vị Tỷ-

kheo ấy. Do chưa thể định được ngay là tội gì vì phải đưa sự việc ra để hội đồng Tỷ-kheo họp và xác định. Do đó, chủng được gọi là bất định. Nissaggiya Pacittiya dhammas (Ni-tát-kỳ- ba-dật-đề): Có tất cà là 30 học giới của loại này Hầu hết liên quan đến việc những thứ dự phòng như y áo, tiền bạc, thuốc men, bình bát v.v... mà một Tỷ-kheo có thể cất giữ chúng trong một số ngày nào đó, cũng như quy định về phẩm chất của đồ vật mà Tỷ-kheo có thể cất giữ. Trong 30 giới, 10 giới liên hệ đến y áo; 10 giới liên hệ đến cách sử dụng tiền bạc và chăn mền; và 10 giới liên hệ đến cách dùng y bát, thuốc men. Nếu phạm vào một trong số giới này, Tỷ-kheo phải ra trước Tăng-già để xả bỏ các thứ ấy, nếu không vị ấy được cho là sẽ đọa địa ngục. Do vậy, loại giới này còn có tên là xả đọa.Pacittiya Dhammas (Ba-dật-đề): Gồm 90 pháp, liên hệ đến cách hành xử của vị Tỷ-kheo với người khác. Các giới này đề cập đến những giới hạn trong tiếp xúc giữa Tỷ-kheo và Tỷ-kheo ni, thái độ của Tỷ-kheo khi đi đến nhà Phật tử, cách hành xử của Tỷ-kheo đối với tín đồ của các tôn giáo khác, và một số điều liên quan đến hoạt động hằng ngày của chúng Tỷ-kheo như việc ăn, uống... Trong dó, 74 giới có thể phân loại thành các nhóm như sau: (a) Giá trị đạo đức gồm 23 giới;(b) Cách cư xử với người

nữ có 14 giới; (c) Việc ăn uống gồm 16 giới; (d) Sự áp dụng kinh luật là 11 giới; Cách xử dụng các thứ cần thiết gồm 10 giới. 16 giới còn lại có thể chia thành ba nhóm: (a) Cách cư xử ương chùa gồm 6 giới; (b) Du hành có 5 giới; và (c) Những cách thức để hủy bỏ phế liệu là 5 giới. Vị Tỷ-kheo sẽ không có tội nếu thú nhận trước Tăng-già về việc phạm vào chúng; nhưng nếu che giấu, vị ấy được xem như là sẽ đọa địa ngục. Patidesaniya dhammas (Ba-la-đề-đề-xá-ni): gồm 4 giới: (a) Nhận thức ăn của một Tỷ-kheo ni; (b) Nhận thức ăn tại nhà Phật tử do Tỷ-kheo ni có mặt ở đó sai người mang lại; (3) Nhận thực phẩm tại gia đỉnh đã được Tăng làm phép Yết- ma học giả (d) Nhận thực phẩm do thí chủ mang đến khi đang ở những nơi xa xôi, nguy hiểm. Patidesaniya cổ nghĩa là tự thú nhận lỗi lầm trước sự hiện diện của một y Tăng trong cùng một trú xứ. Sekhiya dhammas (Pháp chúng học): Ba gồm 75 giới, liên hệ đến việc đi, đứng, nằm, ngải ăn uống, thuyết pháp, quan hệ ... của Tỷ-kheo trong khi học và ứng dụng chúng trong cuộc sống hằng ngày. Vì vậy, chúng còn được gọi là các phép xã giao. Adhikarana samatha dhammas (Pháp diêt tránh): Gồm 07 điều, liên quan đến cách thức giai quyết tranh chấp, bất hòa trong Tăng-già. Thuật ngữ adhikarana có nghĩa là tranh cãi, kiện tụng và samatha hàm nghĩa sự yên lặng. Như vậy adhikarana samatha có nghĩa là chấm dứt sự tranh cãi. Đây là những điều luật được áp dụng để giải quyết những bất hòa và kiện tụng trong tổ chức Phật giáo. Do vậy, chúng đóng một vai trò rất quan trọng trong việc duy trì và phát triển sự hiện hữu ý nghĩa của Phật giáo. Bảy nguyên tắc ấy là: (a) Sammukhã íVinaya (Hiện tiền ti ni); (b) Sati Vinaya (ức niệm tì ni); (c) Àmulha Vinaya (Bất si tỳ ni); (d)

Patinna Karanàm (Tự ngôn trị); (đ) Yebhuyyasikã (Đa nhân ngữ); (e) Tassapapiyasikã (Tội xứ sở) (f)Tina- vattharaka (Như thảo phú địa) b. Bố-tát (S.Upavasatha; p.uposatha): Có gốc từ “upa”, có nghĩa là “gần”, và “vas” nghĩa là sống, hoặc ở. Như vậy, upavasatha có nghĩa là cận trú, tức sổng thân cận, gần gùi với đời sổng thánh thiện. Người ta cho rằng đức Phật đã vay mượn nghi lễ Bố-tát của giáo hội Bà-ỉa-môn từ sự gợi ý cùa vua Tần-bà-sa-la93. Theo tập Mahãvagga ỉỉ, chương Uposatha, do nhận thấy các giáo đoàn tôn giáo khác thường tụ hội vào các ngày lễ và thuyết pháp cho quần chúng; việc làm này rất được tín đồ các tôn giáo đương thời hoan nghênh. Do vậy, vua Đimbisara nghĩ rằng thật tốt lành cho Tăng đoàn Phật giáo nếu chúng Tỷ-kheo cũng hội họp vào các ngày 14, 15 hay mồng 8 mỗi tháng. Vua trình suy nghĩ của mình lên đức Phật và lời thỉnh câu ý nghĩ trên được đức Phật chấp nhận. Ngài cho phép tổ chức định kỳ lễ Bố-tát hai lần trong một tháng) dầu, những giáo lý chính, như Tứ Đế, Duyên Khỏi Vô Ngã, v.v..., được tụng đọc trong lễ Bố-tát, nhutig về sau khi giới bổn Pãtimokkha được hình thành đồng thời do cỏ nhiều trường hợp vi phạm giới luật đức Phật quyết định chọn bản giới bổn để đọc tụng trong lễ Bố-tát này nhắm vào hai mục tiêu đã trinh bày ở phần trên. c. An cư (P. Vassãvãna; s. Varshãvãna): Là nghi thức chung của ba giáo đoàn, gồm Bà. la-môn, Kỳ-na giáo (Jaina) và Phật giáo. Lễ này được áp dụng vào ba tháng mùa mưa, bắt đầu từ ngày ừăng tròn của tháng Ăshãdha hoặc Srãvana (khoảng vào ngày 15 tháng 5 âm lịch). Trong Phật giáo, việc an cư được đức Phật và chúng Tỷ-kheo hành trì ngay năm đầu tiên sau ngày thành đạo tại Banares (Ba-la-nại). Mùa an cư rất có nghĩa đối vói Tăng-già Phật giáo, vì đây là khoảng thời gian mà các Tỷ-kheo

chi tập trung vào việc tu học chánh pháp và thực hành thiền định. Đây cũng là thời gian chúng Tỷ- kheo sống hòa hợp với nhau để trao đổikinh nghiệm về việc tu học và hoàng truyền Phật pháp trong 9 tháng đã qua. Trong thời gian ba tháng này, các Tỷ-kheo không được rời khỏi trú xứ, ngoại trừ những lý do chính đáng. Thực phẩm nhu yếu hăng ngày hoàn toàn phụ thuộc vào sự cúng dường của giới Phật tử tại gia ở địa phương ấy; vì trong mùa an cư các Phật tử thường đến tu viện, tinh xá học hỏi Phật pháp và cúng dường để tích lũy phước đức. Do vậy, mùa an cư được xem như là sợi dây nôi kêt môi quan hệ giữa hai chúng xuất gia và tại gia, đệ tử đức Phật. d. Tự tứ: (Pavãrana; S.Pravãrana): Là nghi lễ được tổ chức vào ngày cuối cùng của mùa an cư. Giống như lễ Bồ- tát, tự tứ cũng là một lễ sám hối, nhưng có một vài sai khác. Trong lễ này, bộ Pãtimokkha không được đọc tụng cho chúng Tỷ-kheo nghe, sau đó hỏi họ có phạm tội nào hay không, như trong trường hợp Bồ-tát. Thay vào đó, mỗi Tỷ-kheo, với cung cách khiêm tốn, tự mình thỉnh cầu chúng Tỷ-kheo chỉ ra những lỗi lầm mà họ đã vô tình vi phạm để họ có thể đúng như pháp mà sám hối. Sau lễ tự tứ là việc thọ nhận y Kathina (ca- thi-na), kết thúc một mùa an cư thanh tịnh. Thọ nhận

Ca-thi-na được xem là phần thưởng có ỷ nghĩa đối vởi chúng Tỷ-kheo qua ba tháng an cư, vì nó đánh dấu một bước thăng tiến trong quá trình tu tập cùa mồi thành viên xuất gia thuộc Tăng đoàn. Thành lập tu viện (samghãrãma) và tịnh xá (vihära): Trong giai đoạn khởi đầu, đệ tử xuất gia cùa đức Phật là những du tăng không nhà, sống bằng hạnh khất thực. Nơi tạm trú, nương náu qua đêm của họ thường là những gốc cây hay khu rừng nhỏ; mặc dù cũng có một số Tỷ-kheo dựng nên nơi trú ngụ (vihãra) riêng. Đó là các túp nhà lá (panasãlă), hang động (guhã), dưới chân tháp miếu (pãsãda), hay những ngôi nhà làm bàng đá tảng (harmaya). Thông thường, vihãra là nơi tạm trú cho một vị Tỷ-kheo* tuy nhiên, cũng có những vihãra lớn đủ chỗ tạm trú cho 10 hoặc 12 người. Khi các vihãra được nới rộng kích cỡ và được làm bàng gạch, đá, hoặc gỗ để có chỗ nhiều Tỷ-kheo tạm trú, chúng được gọi là tu viện (Samghãrãma) Samghãrãma có một lịch sử khá dài với nhiêu sự phát triển khác nhau. Hình thái xưa nhất của nó là ãvãsa hay arãma, tức nơi định cư dành cho tất cả Tỷ-kheo từ khắp mọi nơi đến tạm trú khi Tăng đoàn còn là một tổ chức thống nhất. Nhưng khi bất hòa và rạn nứt phát sinh trong nội bộ Phật giáo đưa đến sự hình thành và phát triển các bộ phái, hình thái Lena cũng bát đầu hiện hữu. Lena là một trú xú chỉ dành riêng cho Tỷ-kheo một bộ phái. Lúc ban đầu, Lena cỏ năm loại; theo dòng thời gian, chỉ còn hai hình thức tồn tại; đó là Vihãra và Guhã. Vihãra là mẫu tu viện tiêu biểu của Đắc Ản và Guhã là của Nam Ấn. Hiện nay, hình thái Vihãra cổ đại không còn tồn tại, ngoại trừ những dấu vết của chúng gần đây được ngành khảo cồ học khai quật tìm thấy. Tuy nhiên, cỏ rất nhiều Guhã vẫn tiếp tục tồn tại từ cả đại cho đến ngày nay. Hai cái tiêu biểu nhất là Guhã của tôn giả Ananda và Xá-Ị ợi-phất tại núi Linh Thửu, thuộc bang Bihar ngày nay. Theo dòng thời gian, khi số tu viện (vihãra) này bị hư hoại, chúng được xây dựng mới với sự gia cố và cải tiến theo đà phát triển trong lãnh vực xây dựng của xã hội đương thời. Nhiêu loại tu viện đượcxây dựng từ triều đại Gupta tại nhiêu địa phương khác nhau như tại Gayã, Nalanda..., được phát triển thánh nhưng tòa nhà đồ sộ. Một sô trong chúng đạt đển cấp độ không thể so sánh trong phạm trù kiến trúc và nghệ thuật. Ảnh

hưởng của Tăng đoàn Phật giảo đổi vởi tư tưởng xã hội Ấn Độ: a. Tư tưởng bình đẳng giai cấp: Nhiều triết gia, học giả cho rằng đức Phật Cù đàm (Gotama) là một trong những nhà tiên phong của cuộc cách mạng tư tưởng xã hội Ẩn Độ cổ đại nói riêng, và nhân loại nói chung. Lý do chính của kết luận trên có thể đặt nền tảng từ lời dạy sau: "Không phải do sanh ra người ta trở thành Bà-la-môn. Không phải do sanh ra người ta trở thành kẻ hạ tiện. Do hành động (nghiệp) người ta trở thành Bà- la-môn. Do hành động (nghiệp) người ta trở thành kẽhạ tiện

Tuyên bố trên cỏ thể xem như là tuyên ngốn của cuộc cách mạng tư tưởng xã hội, giải phỏng nạn phân biệt giai cấp. Như mọi người đã biết, tư tưởng phân biệt giai cấp và kỳ thị chùng tộc là bài học lịch sử đau thương nhất của xã hội loài người. Nó là cội nguồn của mọi hình thái áp bức, bất công, phi nhân trong thế giới con người từ quá khử cho đến hiện tại. Chỉnh nỏ đã cướp mất giá trị sống của tầng lớp nhân dân nghèo khổ, kể cả quyền làm người, cỏ thể nỏi rằng hình ảnh xã hội được phản chia thành bổn giai cấp của triết học Vệ-đà ở xã hội Án Độ cổ đại là bức tranh cụ thể nhất minh họa cho tư tưởng trên. Đây chính là một trong những nguyên nhân đưa đen phong trào chống đối sự độc tôn của tư tưởng Vệ- đà, sự thống trị của giai cấp tăng lữ Bà-la-môn, đồng thời sản sinh ra dòng tư tưởng Sa-môn (Samana) nhằm giải phỏng người ta ra khỏi sự nô lệ. Thực ra, trong thời điểm lịch sử ấy, bên cạnh Tăng đoàn Phật giáo, có sự hình thành của một số giáo đoàn của các hệ Sa-môn và tôn giáo khác. Tuy nhiên, trong cách mạng xóa bỏ triệt để hệ thống đẳng cấp của tir tưởng Bà-ỉã-mồn, tổ chức Tăng-già Phật giáo được xem /ả hình ảnh tiêu biểu nhất cho sự kiện lịch sử này; vì không cổ bất cứ tổ chức tôn giáo nào của thời bẩy giờ cho phép hay tiếp nhận tất cả thành viên của mọi đẳng cap xã hội vào tổ chức của nó ngoại trừ Phật giáo. Tăng đoàn Phật giáo không hề đặt ra bất cứ sư loại trừ nào về nguồn gốc xã hội đối với thành viên của nó. Những ai thật tâm quy y Phật pháp, gia nhập Tăng- già, sẽ không còn bận tâm đến dấu vết cội nguồn xã hội của mình; vì khi đã quy y Tam Bảo tất cả thành viên đều có một tên gọi chung là Phật tử Giống như nước của mọi dòng sông mỗi khi đã chảy về biển thỉ chỉ còn tên gọi chung là nước biển. Sự thật này có thể tìm thấy trong kinh tạng Pàli của Phật giáo Nam Truyền (Theravãda), nơi ghi lại đầy đủ nguồn gốc các thành phần xã hội được tiếp nhận vào Tăng đoàn Không ít người thuộc các giai cấp được cho là thấp kém, nghèo hèn, sau khi quy y Phật pháp,không chỉ trở thành những nhân cách tiêu biểu được tôn trọng và kính ngưỡng trong tổ chức của Phật giáo, mà còn là nguồn hứng khởỉ, vả là niềm khích lệ đối với nhiều tầng lớp xã hội Ấn Độ thời đó. Ví dụ, tôn giả Vô- não (Angulimala), người được chính vua Đa-tư-nặc tôn kính cứng dường, trước khi trở thành Tỷ-kheo, là một tẻn cướp khét tiếng cướp của, giết người. Những nhân cách đặc biệt như Sunita là người quét dọn vệ sinh, Svãti là thợ chài lưới, Nanda là kẻ chăn bò, Upali là thợ hớt tóc, Ambapãlĩ là gái làm tiền hạng sang, Vimaỉã là con của cô gái điếm, Pũma lả con của người đàn bà nô lệ, Chãpa là con người thợ săn, là những bài pháp sống soi rọi tinh thần bình đẳng giai cấp trong Phật giáo. Việc gia nhập Tăng đoàn là bình đẳng và dễ dàng đối với mọi người. Câu chuyện trở thành Tỷ- kheo của Sunita, người quét dọn vệ sinh, có thể minh họa cho sự kiện này. Sunita xuất thân từ một gia đình nghèo khổ, thuộc giai cấp bần hàn, thấp kém. Nghề nghiệp của Sunita là quét dọn

vệ sinh, một kể sinh nhai bị nhiều người coi thường, xã hội khinh bi. Một ngày nọ, trong khi đang quét dọn bên

vê đường cùa thành Vương-xá (Rajagaha), thuộc nước Ma-kiệt-đà (Magadha), Sunỉta thấy đức Phât và Tăng chúng đi ngang qua. Trước sự uy nghiêm và thoát tục của đoàn thể Sa-môn này, tâm của Sunita phát sinh một niềm hoan hỷ vô biên, ỏng quên mất mọi rào cản xã hội, mọi sự phân biệt về đẳng cấp, chạy đến quỳ dưới chân đức Phật, đảnh lễ vả xin Ngài thâu nhận mình vào giáo đoàn. Đức Phật hoan hỷ dạy rằng: “Tốt lành thay, này Tỷ- kheo! Hãy đến đây! Hãy để ngọn đèn trí tuệ của con soi sáng thế giới này...”. Quan điểm này của đạo Phật đối với giới tín đồ cũng không có gì khác. Những chuẩn mực và giá trị luân lý, đạo đức mang tính truyền thống của xã hội Ấn Độ thời ấy không thể đứng vững trước tinh thân của giáo ìý mang tính từ bi, trí tuệ và bình đăng củađạo Phật. Sự phân định máy móc về tính ưu việt giai cấp dựa trên nguồn gốc xã hội của hệ triết học Vệ- đà98, với mục tiêu chính trị nhàm phục vụ quyền ỉợi của hai giai cấp thống trị xã hội, không gỉ khác hơn ngoài sự vô lý và ngôn ngữ trống rỗng. Người ta có thể phân loại giá trị của đồ vật dựa vào chất liệu tạo ra chúng như vàng thau, kim cương..., nhưng người ta không thể định được giá trị nhân phẩm của con người qua hình thức, bởi con người không phải lả vật chất. Trong nhãn quan của đạo Phật, mọi giai cấp đều bình đẳng như nhau. Dựa trên tiêu chuẩn nguồn gốc, không có bất cứ sự khác nhau nào giữa nhân phẩm của một Bà-la-môn với một người gánh phân. Nói theo ngôn ngữ của kinh điển", Bà-la-môn không phải được sinh ra như lửa qua sự mài sát của gỗ; họ cũng không phải như gió bay từ hư không đến...; mà Bà-la-môn cũng được sinh ra từ bụng của mẹ, giống như tất cả mọi người. Vậy làm thế nào Bà-la-môn có thể được xem là ưu việt hơn người khác về huyết thống, đạo đức, trí tuệ... Câu chuyện Với sự khẳng định tỉnh ưu việt của giai cấp Bà-la-môn và Sát-đế- lợi (Soạn già). sau đây cỏ thể minh chứng cho luận cứ trên, Một ngày nọ, trong lúc đi ngang mọt gicng nươc, thây một thiếu nữ (thuộc giai cap hạ tiẹn I outcaste5)^® đang múc nước, tôn giả A-nan xin nàng một ít nước để uống. Thiếu nữ ấy thưa rằng nàng thuộc giai cấp bần cùng của xã hội, không xứng đáng dâng nước cho A-nan, và cỏ thể làm ô uế tôn giả nếu ngài chạm đến họ. A-nan trả lời ràng tôn giả chỉ xin nàng nước đề uống, chứ không xin giai cấp. Cách hành xử đầy tính nhân văn ấy đã làm tâm thiếu nữ ấy ngập tràn hạnh phúc. Với tâm hân hoan cao độ, nàng dâng cúng nước cho tôn giả mà không còn nhớ đến những khuôn phép ràng buộc của xã hội. Sau khi uống nước xong, tôn giả A-nan cám ơn thiếu nữ và tiếp tục hành trình. Sau khi tìm hiểu và biết được tôn giả A-nan là đệ từ của đức Phật Gotama, cô gái ấy đã tìm đến gặp Ngài và xin xuất gia. Nàng được đức Phật tiếp nhận và gởi sang tu học dưới sự chỉ dạy của tôn ni Ma-ha Ba-xà-ba-đề. Trên tinh thần bình đẳng như thế, nhiều ý kiến cho ràng đức Phật là nhà cải cách đầu tiên trong lãnh vực tư tưởng chính trị-xã hội Ấn Độ cổ đại. Có thể nói rằng, tư tưởng này vẫn là bài học giá trị để con người thời nay suy ngẫm và học tập

nhằm giải quyết những xung đột, mâu thuẫn lâu đời bắt nguồn từ sự phân biệt đẳng cấp và kỳ thị chủng tộc, tôn giáo vốn đang còn hiện hữu đó đây trong thời đại văn minh khoa học kỹ thuật ngày nay. b. Tư tưởng bình đẳng giới tính-địa vị: Theo truyền thống triết lý Bà-la-môn, sự hiện hữu của phụ nữ là xoay quanh quyền lực của nam

giới, để trang điểm và phục vụ nam giới, để sinh con, đẻ cái mà không được chống đối. Từ lúc sinh thành đến khi lấy chồng, phụ nữ luôn bị ràng buộc bởi những nguyên tắc mang tính ước lệ của văn hóa xã hội Ấn Độ cổ đại. Một phụ nữ lý tưởng là một người nô lệ trung thành, biết tuân thủ và phục tùng mọi ý muốn của chồng, thậm chí bị tước quyền sống khi người chồng qua đời. Theo nghiên cứu của LB Homerloi, thời tiền Phật giáo, vị trí phụ nữ ở Ấn Độ là hoàn toàn thấp kém và không một chút danh dự. Nữ giới không gi khác hơn là cội nguồn rắc rối của gia đình đáng bị ruồng bỏ, vì là một bất hạnh đôi với hai bậc sinh thành. Tuy nhiên, lối tư duy theo ước lệ ấy dã cỏ nhiều thay đổi sau khi hệ tư tưởng Sa- môn, đặc biệt là Phật giáo ra đời. Ngoài việc địa vị nữ giới được tôn trọng và bình đẳng trong lãnh vực xuất thế như vừa trình bày ở trên, đức Phật đã trả lại đúng vai trò cho người phụ nữ trong gia đình. Nguyên tắc đạo đức quan trọng nhất mà nữ giới dành lại được trong cuộc cách mạng tư tưởng này là họ có thể quyết định vị trí của họ trong từng hoàn cảnh cụ thể, đặc biệt sau khi lập gia đình. Lúc này, phụ nữ đã có thể làm vợ theo đúng bổn phận và quyền lợi của người vợ, làm mẹ theo đúng nghĩa cùa người mẹ, được phép trông nom, kiểm soát gia đình, bao gồm của cải, con cái v.v... Tinh thần này được tìm thấy trong kinh Giáo Thọ Thi-ca-la-việt (Singalavãda)103, ở đó đức Phật phân tích rõ ràng bổn phận và quyền lợi của sáu mối tương quan trong xã hội104. Đặc biệt, trong mối quan hệ vợ chồng, đức Phật chỉ dạy một cách rõ ràng về những nguyên tắc sống đưa đến an lạc, hạnh phúc thật sự đối với một cặp vợ chồng đúng nghĩa. Có năm cách một người chồng cần phải cư xử đối với vợ: đó là phải kính trọng vợ; không bất kính đối với vợ; trung thành đối với vợ; giao quyền hành cho vợ; sắm đồ nữ trang cho vợ. Người vợ cũng phải khéo cư xử với chồng theo năm cách: thi hành tốt đẹp bổn phận của mình; khéo tiếp đón bà con; trung thành với chồng; khéo giữ gìn tài sản của chồng; khéo léo và nhanh nhẹn làm mọi công việc. Cần lưu ý rằng nếu tất cả các tôn giáo xem việc đời sống gia đình vợ chồng là thế tục và không liên hệ đến triết lý tôn giáo, đạo Phật xem mối quan hệ này là một lãnh vực thiêng liêng, đáng kính trọng và lễ bái. Thông thường, khi nói đến lễ bái người ta lập tức liên tưởng đến một đối tượng tín ngưỡng, tôn giáo mang tính thiêng liêng, khả kính, thần bí, v.v...; nhưng đối với Phật giáo, lễ bái chỉnh là trở về làm tròn bổn phận của mình đối với sáu mối tương giao xã hội trên. Rồ ràng, trong cái nhìn của người thời nay nội dung của bài kinh vừa nêu trên xem ra chẳng có gì đặc sắc, thậm chí có người còn cho là giáo điều, phong kiến, lạc hậu; nhưng nếu thử đặt chúng vào trong bối cảnh xã hội cách đây hơn

2.600 năm về trước, tinh thần bình đẳng này quả thật đã đi trước thời đại ngày nay quá xa. Vì thế nó đã khiến cho nhiều nhà xã hội học và tâm lý học giật mình, kinh ngạc. Ngạc nhiên bởi vì không những vị trí người phụ nữ được đức Phật coi trọng trong phạm vi gia đình, mà hình ảnh của họ được nâng cao ở mọi lãnh vực cuộc sống. Trong tổ chức của Tăng đoàn Phật giáo, địa vị phụ nữ cũng nổi bật như vai trò của nam giới; vì nếu chúng Tỷ-kheo có các đại đệ tử như Xá-lợi-phất, Mục- kiền-liên v.v..., chúngTỷ-kheo nỉ cũng có những bậc tôn nỉ thông tuệ, chói sáng như Dhammadanỉ, Kisa Gotami... Trong sinh hoạt xã hội, nếu nam giới có quyền dùng tài sản để cúng dường bố thí, tích lũy phước đức qua hình ảnh đại hộ pháp Cấp-cô-độc

(Anathapindika), phụ nữ cũng có quyền sở hữu và sử dụng tài sản của mình cho mục đích họ muốn. Nhân cách tiêu biểu nhất để minh họa cho phụ nữ về sự kiện này là hình ảnh nữ đại thí chủ Visakha Migãramãtã và Ambapali, v.v... Một ảnh hưởng khác của Tăng đoàn Phật giáo đối với tư tưởng xã hội của Ấn Độ cổ đại là cuộc cách mạng giới tính. Đình đẳng giới tính không phải là sáng kiến, hay sáng tạo của con người thời nay, mà là một vấn đề muôn thuở của nhân loại, đã được nhiều hệ thống tư tưởng, triết học cổ đại đề cập. Trên thực tế, dưới mọi hình thức và ữong tất cả xã hội, những tranh cãi về "luật nam nữ bình quyền" vẫn là sự kiện nóng bỏng trên bàn nghị sự của con người. Ngay trong thế giới được mệnh danh là văn minh hiện đại như ngày nay, khắp mọi nơi, trong mọi thời điểm, không biết bao nhiêu phụ nữ vẫn phải đã và đang trải qua vô số khổ nạn bất công, áp bức và kỳ thị giới tính! Không biết bao nhiêu quy ước truyền thống, những điều cấm kỵ dược sự thật này. dồng thời năm bắt được hoàn canh lịch sử cụ thề về sự ra đời của cuộc cách mạng giời tinh này. người ta mới có thể nhận thức được những dỏng góp vô cùng giả trị, mang tính nhàn văn và nhàn đạo của giảo lý Phật giảo. Mặc dù không thể xảc định được phong trào giải phỏng phụ nữ và bình dẳng giới tính được hình thành trong khoảng thời gian nào của lịch sử nhân loại, nhưng phần lớn cảc nguồn sử liệu liên hệ đến Ấn Độ dều ghi ràng lịch sử tôn giáo Ấn Độ chưa hề dề cập đến sự kiện người nữ xuất gia và tổ chức tu hành xuất thế của phụ nữ cho đến khi đức Phật Thích Ca Mâu Ni chấp nhận nữ giới xuất gia và cho phép thành lập Ni đoàn. Do vậy, người ta thường cho rằng Tăng đoàn Phật giáo là tổ chức đầu tiên đặt nền móng cho triết lý bình đẳng giới tính trong lãnh vực tâm linh ờ xã hội Ấn Độ cổ đại. Cần ghi nhận rằng, trong thực tế, nữ giới phải tối mặt với một số trở ngại, khó khăn trước khỉ họđược phép xuất gia và thành lập Ni đoàn của Phật giáo. Thứ nhất, đức Phật đa ba lần từ chối ước nguyện xin xuất gia của bà Ma-ha Ba-xà-ba- đề và phụ nữ bộ tộc Thích-ca, cho đến khi tôn giả Ãnandã thỉnh cầu. Thứ hai, để dược phép gia nhập Tăng đoàn, nữ giới phải chấp hành Bát Kỉnh Pháp- và cuối cùng là một số lời dạy của đức Phật liên hệ đến tâm lý người nữ. Đây là những lý

do chính khiến một vài người đã ngộ nhận, lên án đức Phật với lời buộc tội rằng Ngài cũng chủ trương trọng nam khinh nữ, phân biệt giới tính. Tuy nhiên, trước khi di vào phân tích các vấn đề trên, chúng ta hãy điểm xuyết một vài quan điểm về phụ nữ của một số tôn giáo, trường phái triết học xã hội Đông Tây cổ đại. Triết lý Bà-la-môn giáo, nền tảng là bốn bộ Vệ-đà, xem phụ nữ là nguồn gốc của mọi rắc rối cho chỉnh đấng sinh thành ra họ, chỉ là kẻ sinh con cho cha mẹ chồng, là vật sở hữu của nam giới, sinh ra là để tùy thuộc và phục tùng nam giới mà không cỏ bất kỳ sự kính trọng hay danh dự nào. Tương tự như lỗi..., lả nhân tố khiến nam giới sa đọa... Trong một vài bài kinh, đức Phật cũng nói rằng phụ nữ như là rắn độc, hiềm ác v.v... Vì những nguyên lý trên, một sổ học giả có khuynh hưởng cho rằng, trong thực chất, đức Phật vẫn ùng hộ việc phân biệt giới tính, kỳ thị phụ nữ của triết lý Upanishad (Áo Nghĩa Thư). Tuy nhiên một số nhà nghiên cứu khác lại cỏ cách suy nghĩ khác. Theo họ, muốn hiểu rõ vấn đề trên cần phải nghiên cứu kỹ bối cảnh lịch sử ra đời của chúng; và quan trọng hơn nữa, người ta cần phải nhận định lời phát biểu trên của đức Phật đúng bối cảnh và đúng mục đích. Nghĩa là, khi nói phụ nữ như rắn độc, hiểm ác, bất tịnh ... đức Phật chỉ giải

thích khía cạnh tiêu cực của tâm người nữ. Đây không phải là vấn đề lên án hay phê phán mà chỉ là cách trình bày về bản chất và tâm lý con người, cụ thể là phụ nữ. Chắc sẽ có một sự đành thuận nào đó rằng một số tâm lý được diễn đạt ờ trên chính là các thuộc tính của người phụ nữ. Tất nhiên, nam giới cũng không ngoại lệ, vì những thuộc tính mang tính tiêu cực, bất thiện, xấu xa của đàn ông cũng được Ngài đề cập với cách giải thích, cách dùng từ ngữ và thí dụ khác mà người ta thường thấy trong kinh. về lý do đức Phật ba lần từ chối lời cầu xin xuất gia của nữ giới cần phải được rọi soi trong bối cảnh tư tưởng xã hội của Ấn Độ thời ấy. Nhưng, trổng thực tế, xưa cũng như nay, khi bàn luận đến vấn đề bình đẳng giới tính và lịch sử hình thành, phát triển hệ tư tưởng này, phần lớn giới nghiên cứu thường có khuynh hướng lên án đạo Phật vì nội dung của Bát Kỉnh Pháp với những nhận định vội vàng, thiếu tính khách quan, khoa học. Cần phải biết ràng, theo quy định của bộ luật Manu của Ấn Độ cổ đại, lúc còn nhỏ, con gái phải sống với cha mẹ, lấy chồng phải theo chồng, chổng chết phải theo con cái, phụ nữ không được phép sống độc lập. Thậm chí, khi chồng qua đời, người vợ cũng phải thể hiện sự trung thành bằng cách nhảy vào iMti rlmhi xđe chổng liỉiy tự quyên sinh. Người phụ nữ trong đôi mắt định kiến của xã hội họ chỉ là ruột íỊSì Cỉiy chùm giVi, tồn tụi nhờ bám vào rnòi sự hiện hihi khdc. Cà cuộc đời họ chỉ là một người gíup việc, phục tùng mệnh lệnh, chỉ là một hệ máy sinh đẻ và là sinh vật để thỏa mãn những ham muốn, dục vọng của nam giới. Họ không bao giờ được ngang hàng cùng nam giới trong mọi lãnh vực, không được phép thực hành nghi lễ tôn giáo không được phép học thánh điển Veda. Quan trọng

hon nữa là tư tưởng nhuốm màu phân biệt này đang chiếm lĩnh diễn đàn chính trị văn hóa, tôn giáo.v.v... vào thời đại của đức Phật. Cần phải nhớ rằng khác với giáo chủ, đạo sư của một số tôn giáo, cuộc đời của đức Phật không phải là một trang sử nhuốm màu thần thoại, hoang đường. Trong quá trình hoằng pháp độ sinh, đức Phạt không bao giờ cho mình là thánh thần, hay Đấng sáng tạo với đầy phép thuật quyền uy, có thề hô phong hoán vũ, cỏ khả năng ban thưởng hay trừng phạt... Ngài luôn đến với cuộc đời trong hình ảnh của một con người bình dị, giản đơn, nhưng là một con người đấng giác ngộ. Với trí tuệ giải thoát siêu việt, Ngài đi khắp mọi ngóc ngách của cuộc đời đề thuyết pháp lợi sinh bằng chính cuộc sống sinh dộng của Ngài. Thân giáo và khẩu giáo là hai phương tiện luôn được đức Phật ứng dụng. Nói theo ngôn ngữ cùa Lerman Hess, người đã doạt giải văn chương Nobel, "... Thật vậy, đức Phật đã hoàn tất việc rèn luyện chính mình và đem ra áp dụng cho các đệ tử. Ngài đã xác định mục tiêu và đã đạt được những kết quả mà các nhà hành động chân chính nổi danh của phương Tây phải ngả mũ kính phục... đức Phật là hiện thân của tất cả những đức hạnh mà Ngài giảng dạy. Trong suốt 45 năm thuyết gỉang thành công và sinh động, đức Phật đã thể hiện lời nói mình bằng hành động". Sự thật là suốt 45 năm truyền bá chánh pháp, bên cạnh sự kính phục, ca ngợi, tán đương, ủng hộ, tín ngưỡng cùa đại đa số tín đồ đối với đức Phật là từ bi,vị tha. Đức Phật và Tăng đoàn của Ngài mệt với không ít làn sóng chỉ trích phê bình khi những lời của Ngài nhắm đến lợi ích, hạnh phúc cho số đông, nhưng lại đụng chạm đến các hệ tư tưởng chủ trương phân biệt giai cấp, chủng tộc, giới tính, V.V...,Vì quyền lợi của thiểu số người lãnh đạo, hoặc đụng chạm những hủ tục thiếu tính nhân

đạo, nhân văn mê tín dị đoan . Để tránh những rắc rối có thể xảy ra và dể cho việc thuyết pháp lợi sinh luôn có kết quả đức Phật luôn nhấn mạnh và ứng dụng đến tinh thần“khế cơ, khế lý" trong khi hành đạo. Vì vậy, việc từ chối lời thinh cầu xin xuất gia cùa nữ giới cũng có thể xem là một tinh thần phương tiện thiện xảo. Trước hết. có thể xem đây là cách thức mà đức Phật vận dụng để thăm dò phản ứng của xã hội và các tôn giáo trước một chuyển biến quá mạnh mẽ mang tính cách mạng về lãnh vực triết lý và tư tưởng, nhằm tìm ra giải pháp tối ưu để tiếp độ nữ giới; vì sự kiện người nữ xuất gia rõ ràng là một việc làm trái ngược với truyền thống lâu đời của văn hỏa Ấn Độ. Tất nhiên, nếu không được quần chúng đòng thuận và ủng hộ thì hệ quả của việc làm ấy cũng khó lường được. Lịch sử đã chứng minh ràng không biết bao nhiêu lần đức Phật bị ngoại đạo tìm cách chống đổi, vu khống để phá hoại uy tín cùa Ngài. Thậm chí, một số âm mưu làm tổn thương thân thể hoặc sát hại mạng sống của đức Phật cũng từng xảy ra.Bên cạnh ấy, ngay trong nội bộ Phật giảo, thái độ hoàn toàn im lặng của Tăng đoàn trước sự kiện này và sự buộc tội tôn giả A-nan của 500 vị A-la-hán trong kỳ kiết tập lần thử nhất, sau ngày đức Phật nhập

diệt, liên hệ đến việc cầu xin cho nữ giới xuất gia đã chứng minh cho lời giài thích trên. Khi xã hội và chính Tăng đoàn Phật giảo đã có những phản ứng không tích cực trước nguyện vọng chỉnh đáng và thiêng liêng của nữ giới, nếu muốn tiếp nhận nữ giới vào trong Tăng-già, muốn trao cho họ những điều tốt đẹp mà họ có quyền được thọ hưởng, đức Phật phải khéo léo chế định Bát Kinh Pháp. Có thề nói rằng, tám pháp này chỉ là giải pháp tình thế, tránh né sự chống đối của xã hội và Tăng- già với mục đích xă hội hóa tính hợp pháp cho nừ giới về quyền xuất gia tu hành. Về phương diện thời gian là một sự nhượng bộ tương tác mà đức Phật khéo vận dụng dể không làm tổn thương đến lòng tự hào kiêu hãnh, và sự tự ái của nam giới, khiến họ có cảm giác rằng sự vượt trội về phái tính vần được duy trì dù phụ nữ được tham dự con đường xuất thế; nhưng ngang qua cách hành xử thiện xảo này, nữ giới lại đạt được mục đích. Rõ ràng, về lãnh vực xuất thế, sự phân biệt này hoàn toàn không có giá trị, bởi vì không hề có bất cứ sư khác biệt nào trong bốn quả vị thánh giả được dành riêng cho nam hay nữ. Bên cạnh ấy, có thề xem đây là phương pháp để trác nghiệm nghị lực và ý chỉ phụ nữ, sức chịu đựng, kham nhẫn của họ. Và lại, như đã nói ở trên, Bát Kinh Pháp chỉ là phương tiện để tiếp độ giới nữ lưu; mà đã là phương tiện, khi cần thì dùng, không cần thì bỏ đi, như lời dạy sau đây của đức Phật: “Này các Tỷ-kheo, Ta đã thuyếtphập như chiếc bè để vượt qua, không phải để nứm giữ.., Các ông cần phải hiểu ví dụ chiếc bè... Chánh pháp còn phải bỏ Tiếp đến, điều khoản thứ nhất mả đức Phật quy định trong Đát Kỉnh Pháp ỉà nhằm ngăn ngừa và dẹp tan tư tưởng phân biệt giai cấp, cậy quyền ỷ thế, vốn là một nếp tư duy cố hữu đã ẩn sâu trong tâm khảm của các bà công chúa, công nương, hoàng thân, quốc thích của hoàng tộc Thích-ca. Mặt khác, quy định này cũng sẽ giúp các vị Tỷ-kheo thuộc giai cấp thấp không mặc cảm tự tỉ và bị sức ép về nguồn gốc xã hội của mỉnh khi đối diện với lớp người trên. Quan trọng hơn nữa, tác dụng của điều khoản trên có thể giúp chúng Tỷ-kheo ni dễ dàng đoạn trừ tâm chấp ngã, tự hào, kiêu mạn để đi vào đạo lộ giải thoát. Cổ một số ý kiến cho răng, đức Phật vẫn áp đặt quyền thống trị của nam giới lên trên người nữ khi quy định điều luật thứ hai trong Bắt Kinh Pháp. '

Ty-kheo ni không được an cư nơi không có Tỳ- kheo tăng". Với nội dung như thế, dường như nữ giới không có quyền độc lập hoàn toàn trong những hoạt động của mình. Nếu xem xét tinh thần của nó trong bối cảnh và tư duy của con người thời nay quả thật điều luật này đã giới hạn quyền độc lập cùa Ni giới. Nhưng nếu đặt nỏ vào hoàn cảnh lịch sử Án Độ vào giai đoạn ấy, người ta có thể thận trọng hơn trong việc đưa ra kết luận của mình; bởi vì nạn bắt cóc, cưỡng hiếp, quấy rối phụ nữ vẫn là một thực trạng thường xảy ra ngay trong các thành phố lớn của Ấn Độ cổ đại, nơi đông đúc dân cư sinh sống, Không biết bao nhiêu đàn bà, con gái, thậm chí con nít bị bắt cóc, hãm hiếp, bắt làm nô lệ xảy ra tại đẩy trong vòng một ngày!

Huống nữa, các trú xứ của Tăng Ni thường tọa lạc ờ những nơi hoang vắng, ít có người vãng lai, ngoại trừ số người đi kiếm kế sanh nhai, hoặc đạo tặc, cướp đường. Làm thế nào để chư Ni có thể tự vệ, bảo tồn sự trinh tiết, thanh tịnh của mình khi những việc đáng sợ ấy xảy ra! Nếu không có sự hiện diện của các Tỷ-kheo trong phạm vi hợp lý, trú xứ của Ni giới dễ dàng trờ thành mục tiêu cho những kè xấu thực hiện những ỷ đồ tội lỗi, dục vọng xấu xa. Đằng việc ban hành điều này, đức Phật đã ảm thầm giao trọng trách bảo vệ Ni giới cho Tỷ-kheo tăng. Nói khác đi điều luật thứ hai này đã nói lên sự quan tâm sâu xa và lòng thương yêu vô bờ bến của một người Thầy đối với sự an nguy về cuộc sống của đàn học trò nhỏ cùa mình. Cho dù vẫn còn nhiều bất đồng và tranh cãi về tư tưởng xã hội này, chắc chắn lịch sử vẫn phải công nhận rằng sự hình thành của Tăng đoàn Phật giáo quả thật đã đem lại một sinh lực mới trong xã hội Ấn Độ trên nhiều bình diện của xẫ hội. Diễn chú giải: [1] ĐTKVN., Kinh Trường Bộ, tập I, tr. 539. 99 [2] Trần Phương Lan (chuyển dịch), Đức Phật lịch sử, Viện Nghiên IOS [3] Giải thích chi tiết, xem thêm "Viên Trí, Ý Nghĩa Giới Luật, N.xb. Tôn Giáo, 2004, tr 56 69.

Chương sáu BA KỲ KIẾT TẬP 1.Kiết tập kinh điển lần thứ nhất114: Hầu hết các bộ phái Phật giáo đều nhất trí với nhau rằng, sau ngày đức Phật nhập đại Niết-bàn khoảng hai tháng, kỳ kiết tập kinh điển (Sangĩti) lần thứ nhất đã được nhóm họp, nhằm trùng tuyên lại kinh luật đồng thời giải quyết một số vấn đề liên quan đến uy tín của Tăng đoàn và niềm tin cùa giới Phật tử. Tuy nhiên, để cỏ thể hiểu được một cách chính xác một sổ sử liệu quan trọng đề cập đến vấn đề trên, người ta thường chia diễn biến đại hội thành những chủ đề chính như sau: 1.Động cơ và mục đích. 2.Không gian, thời gian và thành phần tham dự. 3.Tiến trình của đại hội. 4.Tính xác thực của sử liệu a. Động cơ và mục đích

Nguồn sử liệu có giá trị lịch sử liên hệ đến diễn biến trọng dại này là chương thứ 11 của Tiểu Phẩm (Cullavagga) thuộc Luật Tạng (Vinayapi). Tập Cullavagga nói rằng lý do chính của kiết tập thứ nhất bắt nguồn từ thái độ hành xử của Tỷ- kheo Subhadda 115. Trong khi sự thị tịch cảu đức Phật đã gây nên sự trống vắng và đau khổ cùng cực đối với toàn bộ Phật giáo đồ, Tỷ-kheo Subhadda lại vui mừng và có những lời tuyên bố gây xôn xao trong giới Phật giáo. Ông nói rằng :" Thôi, đủ rồi thưa các ngài, đừng có than khóc thảm thiết nữa! Nay chúng ta đã thoát khỏi sự kiềm chế của Đại Sa Môn. Chúng ta sẽ không còn bị Đại Sa Môn làm bực mình bằng việc nói rằng " cái này hợp với các ngươi, hay cái này không hợp với các ngươi". Nhưng, nay chúng ta có thể làm bất cứ gì

chúng ta thích, và những gì chúng ta không thích chúng ta sẽ không làm…” 116 Tôn giả Ca-diếp vô cùng lo lắng và xem lời tuyên bố ấy là một lời cảnh báo về tình trạng suy đồi đạo dức có thể xảy ra trong hàng ngũ Tỷ-kheo khi bậc đạo sư không còn nữa. Đay là lý do chính cảu kỳ đại hội này. Mặc dù có một vài sai khác về tên tuổi của vị Tỷ-kheo, Tìa liệu của một số bộ phái như Mahisasaka, Dharmagupta, Mahasamhika Vinayas, Sudarsama-vinayavibhasa và Vinayamatrka-sutra có cùng quan điểm với tập Cullvavaga> Ba tập Mahisasaka, Dharmagupta và Vinayamatrka-sutra nói rằng vị fTyr-kheo này có tên là Subhananda; trong khi ấy, theo Mahasamhika Vinayas, vị Tỷ-kheo này có tên Mahallanka; nhưng tập Sudarsama-vinayavibhasa lại nói ràng tên của ị đó là Subhadrama-hammaka. Cần lưu ý rằng nhiều nguồn sử liệu quan trọng khác, ví dụ cảu Nhứ Thiết Hữu Bộ (Sarvastivada), Dipavamsa(Đảo Sử), Tibetan Dulvan,…lại không xem trọng lí do vừa nếu trên 117. Tập Dipavamsa nói rằng động cơ và mục đích cảu kỳ kiết tập kinh điển lần thứ nhất là nhằm ổn định niềm tin của Tăng Ni và tín đồ Phật tử sau ngày đức Phật nhập diệt, vì theo tập Dulva của văn điển Tây Tạng, tôn giả Đại Ca-diếp nghe đồn rằng khi tôn giả Xá-lợi-phất nhập Niết-bàn, 80.000 Tỷ- kheo cùng thị tịch theo. Khi tôn giả Mục-kỉềti-ỉỉên nhập Niết-bàn 70.000 người cùng thị tịch; và đã có hơn 18.000 vị thị tịch khi nghe tin đức Phật nhập Niết-bàn. Do vậy, lời dạy của đức Phật có thể biến mất như mây khói, tất cả Tỷ-kheo cỏ năng lực sẽ nhanh chống nhập diệt, Kinh tạng, Luật tạng và Luận tạng của Ngài sẽ không còn lưu truyền. Sau khi nghe được lời đồn đãi và vu khống như thế, tôn giả Đại Ca-diếp kể lại các hiện tượng ấy cho chúng Tỷ-kheo biết và yêu cầu họ nhóm họp ở Câu-thi-la (Kusinãrã) và chúng Tỷ-kheo đã tán thảnh lời đề nghị đó118. Ngài Phật-âm (Buddhaghosa) và Huyền Trang đồng ý với cách giải thích của Cullavagga. Tuy vậy, Huyền Trang thêm rằng không chỉ riêng Subhadda mà còn có nhiều Tỷ-kheo đã biểu hiện sự vui mừng sau thời điểm nhập diệt của Như Lai. Khi được biết như thế, tôn giả Đại Ca-diếp vô cùng xúc cảm và đau buồn; do vậy,

ngài quyết định nhóm họp Tăng chúng để kiết tập kho tàng Phật pháp (Dhammapitaka), đồng thời trừng phạt những người phạm tội. Mặt khác, theo thuyết của Mahavastu[1],Tỷ-kheo phát nguyện thị tịch sau sự kiện Đại Niết- bàn của đức Phật, nhưng tôn giả Đại Ca-diếp phản đối thủ tục ấy và nói ràng Tăng-già cần phải kiết tập chánh pháp, nếu không ngoại đạo sẽ nói rằng giáo pháp của Như Lai đã tan tành như mây khói. b.Thời gian, không gian và thành phần tham dự: Phần lớn giới nghiên cứu đều nhất trí rằng kỳ kiết tập lần thứ nhất được tổ chức khoảng cuối tháng thứ hai hoặc đầu thứ ba sau ngày đức Phật nhập Niết-bàn, tức nhằm tháng thứ hai của mùa An cư (Vassãvãsa) năm ấy. Thủ đô của Ma-kiệt- đà (Magadha), tức thành Vương-xá (Rãjagaha), là nơi được Tăng-già chọn để tổ chức đại hội, vì tại đây chúng tăng không gặp khó khăn về vấn đề chỗ ở và lương thực trong suốt thời gian nghị sự. Có ý kiến cho rằng sở dĩ thành Vương-xá được chọn làm nơi kiết tập kinh điển vì vua A-xà-thế (Ajatasatru), đệ tử tín thành của đức Phật, phát nguyện cúng dường mọi nhu yếu phẩm cho Tăng-già trong suốt kỳ đại hội. Tuy nhiên, có một vài sai khác giữa các nguồn sử liệu về địa điểm chính xác của kỳ kiết tập. Theo tập Cullavagga, kỳ kiết tập diễn ra ở hang động Thất-diệp (Sattapanni) tại đồi Vaihara gần núi Linh-thứu (Ragriha). Tập

Tibetan Dulvala: cho rằng, đại hội được tổ chức tại hang độrng Nigrodha; nhưng theo Thuyết Xuất Thế bộ (Lokottaravãda), nơi diễn ra kỳ kiết tập là vị trí phía Bắc của ngọn núi Vebhãra (Sanskrit: Vaibhara) Theo Mã Minh. (Asvaghosa), kỳ kiết tập được tổ chức tại động Indrasala (hay Indasãlaguhã) của núi Gijjhakvita. Tuy nhiên, ngày nay, chứng cứ ghi lại trong tập Cullavagga được nhiều sử gia chấp nhận sau khi tính xác thực của nó được đối chiếu với các sử liệu được phát hiện về sau. Hầu hết các sử liệu đều thống nhất rằng tổng số thành viên tham dự kỳ kiết tập Kinh Luật lần thứ nhất là 500 vị; nhưng theo Huyền Trang[2], tổng số Tỷ- kheo tham dự đại hội là 1.000 vị. Tuy nhiên, con số này rõ ràng đã được phóng đại; do vậy, thuyết này được xem là không chính xác. Theo hai tập Cullavagga và Dĩpavaiḷisa[3], số lượng thành viên tham dự đại hội gồm 500 Arahant (A-la-hán), được Tăng-già bỏ phiếu bình chọn ngay tại thị trấn Câu-thi-na (Kusinãra) sau khi đức Phật nhập diệt. Trong khi ấy, nhiều nguồn tài liệu khác lại nói rằng, ngay từ lúc đầu, Tăng- già đã ủy quyền chọn lựa tư cách thành viên tham gia đại hội cho trưởng lão Đại Ca-diếp, và tổng số thành viên do ngài tuyển chọn là 499 vị A-la-hán. Tuy nhiên, Tăng-già không đồng ý với quyết định của trưởng lão Đại Ca-diếp khi không cho phép tôn giả Ananda tham dự kỳ kiết tập với lý do rằng tôn giả Ananda chưa chứng quả A- la-hán. Do sự thỉnh cầu cùa hội đồng Tỷ-kheo, cuối cùng ngài Đại Ca-diếp đồng ý cho tôn giả Ananda tham dự kỳ kiết tập. Vì lý do trên, người ta nói rằng mặc dù tôn giả Đại Ca-diếp được ủy quyền chọn lựa và quyết định các vấn đề, nhưng mọi việc chỉ có hiệu lực khi được Tăng-già thông qua.

c.Tiến trình đại hội Theo ghi chép của Cullavagga, tiến trình nghị sự rất đơn giản. Được Tăng- già cho phép, tôn . Đại Ca-diếp hỏi tôn giả Upãli về vấn đề giới 1uật theo mẫu thức sau: “Thưa tôn giả Upãli, giới Pãrajika (Ba-la-di) được han hành tại đâu?” “Thưa tôn giả Đại Ca-diếp, tạiVesãlĩ.” “Liến hệ đến người nào giới này được nói ra?” “Liên hệ đến Sudina, con trai của Kalanda” “Liên quan đến vấn đề gì giới Pãrajika (Ba-la. di) thứ nhất được nói đến?” “ Thưa tôn giả, liên hệ đến dâm dục”. Với hình thức tương tự, trưởng lão Đại Ca- diếp hỏi tôn giả Upãli về tất cả các học giới, nguyên nhân, nơi chốn, cá nhân liên hệ đến từng giới điều hỏi về cắc quy tắc, ai sẽ phạm tội, ai sẽ không phạm tội các học giới ấy. Bằng thể thức trên, toàn bộ Luật tạng được đại hội nhất trí thông qua. Tương tự như trên, tôn giả Đại Ca-diếp hỏi tôn giả Ananda về năm bộ Nikãya, gồm lý do và đối tượng cụ thể của từng bài kinh được Phật thuyết giảng. Khi tôn giả Ananda có những câu trả lời thích đáng và trùng tuyên lại nội dung các bài kinh một cách chính xác. Kinh tạng hình thành với sự hoan hỷ của toàn thể đại hội. Cần lưu ý rằng, mặc dù hoàn toàn đồng ý với tập Cullavagga về vai trò chủ đạo cuả tôn giả Đại Ca-diếp, Upãli và Ananda trong quá trình dại hội, ngài Phật Âm đặc biệt chỉ rõ những thành phần cụ thể của Kinh tạng và Luật tạng được trùng tuyên trong kỳ kiết tập lần thứ nhất ở tác phẩm Samanta- pãsãdikã của mình. Trái lại, cùng với việc nêu ra các giải thích tường tận, chi tiết, tập Dĩpavamsa cho rằng tất cả 500 A-la-hán hiện diện trong kỳ kiết tập đều có vai trò tích cực trong quá trình kiết tập, cụ thể là sự đóng góp của các tôn giả Vangĩsa Pũma, Kassapa, Kãtyãyana và Kotthita. Bên cạn ấy, theo tập Tibetan Dulva và Huyền Trang, sau phần trùng tuyên Kinh tạng và Luật tạng của tôn giả Upãli và Ananda, tôn già Đại Ca-diếp tuy đọc Luận (Abhidhamma). Tuy nhiên, quan điểm này

hầu như không đứng vững, vì không có chứng cứ nào cho thấy Luận tạng là một phần của kỳ kiết tập thứ nhất. Trong khi ấy, giải thích của tập Mahavastu lại hoàn toafntrais ngược với truyền thống Pali. Theo Mahavastu, tôn già Ca-chiên-diên (Kãtyãyana) là vị diễn thuyết chính của đại hội, và chủ đề chính tôn giả trình bày là Thập địa (Dasabhumis). Về phần giải thích này, người ta nhấn mạnh rằng, tập Mahãvastu muốn bảo trì và đề cao truyền thống của Thuyết Xuất Thế bộ (Lokottaravãdin) thuộc Đại Chúng bộ (Mahã$amghika), ra đời trong giai đoạn phân chia bộ phái, nên tạo ra già thuyết trên[4]. Sau phần trùng tuyên Kinh Luật, tôn giả Ananda giải trình với hội đồng Tỷ- kheo lời di huấn của đức Phật. Đó là, nếu muốn và cảm thấy cần Tăng-già có thể sửa đổi một số giới điều nhỏ nhặt không quan trọng. Nhưng khi được hỏi các giới điều cụ thể ấy bao gồm những gì, tôn giả Ananda thú nhận rằng vì quá đau

buồn trước sự ra đi vĩnh viễn của đức Phật, tôn giả đã quên hỏi Ngài[5]. Do vì không đạt được sự nhất trí nào về nội dung số giới điều cần phải sửa đổi, hoặc hùy bỏ, toàn thể hội nghị đồng ý với lời gợi ý của tôn giả Đại Ca-diêp là giữ nguyên toàn bộ giới luật do đức Phật chế định, không sửa đổi, hủy bỏ hay thêm thắt bất cứ gì vào Luật tạng. Cần lưu ý ràng, theo Cullavagga, trưởng lão Purãna và 500 Tỷ-kheo đến dự đại hội ngay khi việc trùng tuyên vừa kết thúc, không đồng ý hoàn toàn nội dung Kinh và Luật đã được kiết tập; vì theo Puràna, giáo pháp mà trưởng lão nghe từ chính kim khẩu của đức Phật có nhiều điều sai khác. Hơn nữa, Puràna còn thêm vào 08 học giới liên quan đến vấn đề thực phẩm vào trong Luật tạng ngay trong kỳ kiết tập lần thứ nhất[6]. Tuy nhiên, Cullavagga không ghi lại chi tiết này. Phần cuối cùng của đại hội lần thứ nhất là việc luận tội tôn giả Ananda và Chanda (Xa-nặc).Như các tài liệu thường đề cập, ban đầu tôn giả Ananda không có tên trong thành phần tham dự đại hội, vì lý do chưa chứng đắc A-la-hán; nhưng nhờ sự can thiệp mạnh mẽ của chúng Tỷ-kheo, tôn giả được chính thức tham dự hội nghị với trách nhiệm đặc biệt vốn đã được giao phó. Thêm vào đó có một vài giả thuyết cho ràng tôn già Ananda chứng đắc quả vị A-la-hán ngay trước thời điểm khai mạc đại hội kiết tập; nhưng hầu hết các sử liệu đều thống nhất ý kiến là tôn giả Ananda bị hội đồng Tăng-già quy kết một số tội sau đây: 1. Tôn giả không xác định được các giới luật thứ yếu, không quan trọng được đức Phật cho phép bỏ. 2.Tôn giả đã giẫm đạp lên đại y của đức Phât trong khi may vả nó. 3.Tôn giả đã cho phép nữ giới đảnh lễ nhục thân cùa Thế Tôn trước. 4.Tôn giả đã không thỉnh cầu Thế Tôn cho phép Ngài trú thế thêm một tiểu kiếp nữa (kalpa) 5.Tôn giả đã cầu xin đức Phật cho phép phái nữ xuất gia, gia nhập Tăng đoàn. Tập Tibetan Dulva[7] còn nêu ra hai tội mà tôn giả đã vi phạm, gồm: 1.Tôn giả đã không đem nước uống cho đức Phật, mặc dù Ngài ba lần yêu cầu. 2.Tôn giả đã để cho những người thuộc cấp thấp xem những bộ phận kín của đức Phật. Dưới đây là giải trình của tôn giả Ananda với bảy lời buộc tội trên: 1. Vì quá đau buồn với sự ra đi vĩnh viễn của bậc đạo sư, tôn giả đã quên không hỏi đức Phật luật thứ yếu gồm những điều nào. 2.Vào lúc ấy gió thổi rất mạnh và không có ai ở đó để giúp, tôn giả buộc phải giẫm lên y của đức Phật. 3.Vì không muốn ngăn cản nên tôn giả cho phép nữ giới đảnh lễ nhục thân đức Phật trước; đồng thời qua việc làm ấy tôn giả muốn cảm hóa họ. 4.Vì đang bị quyền lực của Ma vương trấn áp, tôn giả không thể thỉnh cầu đức Phật trú thế thêm một tiểu kiếp nữa. 5.Tôn giả cầu xin đức Phật cho

phép phái nữ xuất gia vì muốn báo đáp công ơn dưỡng dục của bà Ba-xà-ba-đề Kiều-đàm-di (Pajãpati Gotami) đối với Ngài.

6.Vì nước sông ở đó quá đục, tôn giả không dám dâng đức Phật uống. 7. Tôn giả nho phép những người tính khí bình thường thấy bộ phận kín của đức Phật với dụng ý giúp họ loại trừ tính dâm dục. Theo các nguồn sử liệu, sự giải thích của Ananda được đại hội xem như là hợp lý và hợp pháp. Tiếp đến, tôn giả Ananda thưa với đại hội rằng, trước giờ thị tịch, đức Phật để lại di huấn rằng, Tăng-già cần phải hành tội Phạm-đàn đối với Tỷ-kheo Chanda (Xa-nặc), người đánh ngựa cho đức Phật, để làm gương cho chúng Tỷ-kheo126. Lý do là vì nghĩ mình có công với đức Phật, Chanda tỏ ra cực kỳ cao ngạo, xem thường tất cả thành viên của Tăng-già từ thấp đến cao. Tăng-già dưa ra quyết định tẩy chay mọi quan hệ với Chanda. Khi quyết định được công bố Chanda vô cùng đau khổ và thật sự hối hận. Nhờ vậy, Chanda lập tức loại bỏ mọi lỗi lầm của tự thân và chứng đắc A-la-hán quả. Do thế, quyết định trừng phạt tự nhiên mất tính hiệu lực. Có một sai khác nhỏ giữa tập Cullavagg và tậpTibetan Dulva về thời gian luận tội tôn giả Ananda[8]. Theo Cullavagga, tôn giả không hề gặp sự cản trở nào trong việc tham dự đại hội. Sau khi kiết tập xong Kinh Luật, hội đồng Tỷ- kheo mới vấn nạn Ananda về 7 tội danh đã đề cập trên. Tuy nhiên, tập Tibetan Dulva lại nói rằng, tư cách thành viên của Ananda là do tôn giả tự thân chứng quả A- la-hán mà không nhờ sự can thiệp của Tăng-già, và việc luận tội Ananda được tiến hành trước giờ khai mạc hội nghị. Trong khi ấy, ngài Huyền Trang lại không đề cập đến việc buộc tội, nhưng lại đề cập đến sự kiện tôn giả Ananda chứng đắc quả A-la- hán trước giờ khai mạc hội nghị, cần lưu ý rằng, các tác phẩm như Dĩpavamsa, Mahãvamsa, Mahãvastu, Samantapãsãdikã đều không đề cập đến những sai sót của tôn giả Ananda. Tóm lại, đại hội kiết tập lần thứ nhất đã thành tựu được một số thành quả sau; (a) Kiết tập được Luật tạng dưới sự chủ ưì của tôn giả Upãli; (b) Kiết tập được Kinh tạng với sự chủ trì của tôn giả Ananda; (c) Luận tội tôn giả Ananda; và (d) Trừng phạt Tỷ-kheo Chanda.

d. Tinh xác thực của sử liệu128: Có một vài học giả nghi ngờ về tính xác thực liên quan đến lịch sử kỳ kiết tập kinh điển lần thứ nhất. Nghi vấn được người ta thường nhắc đến là do học già người Đức, giáo sư Oldenberg, nêu ra cách đây hơn nữa thế kỷ. Theo Oldenberg, “câu chuyện kiết tập lần thứ nhất” không cỏ tính lịch sử, mà đó chỉ là một sự tưởng tượng thuần túy; hay hơn thế nữa, đó chỉ là sự sáng tạo của thời đại cổ xưa. Học giả này chỉ ra câu chuyện về cách hành xử bất kính của Tỷ-kheo Subhadda được ghi lại gần như đồng nhất trong hai tập Cullavagga và Kinh Đại-bát Niết- bàn (Mahãparinibbana Sutta). Tuy nhiên, Oldenberg lại cho rằng mặc dù chuyện ấy được Cullavagga diễn đạt như là nguyên nhân trực tiếp cho việc triệu tập đại hội, nhưng kinh Đại-bát Niết-bàn lại không hề để lại bất cứ sự ám chỉ nào đối với sự

kiện quan trọng ấy. Oldenberg cho rằng, “sự im lặng này (argumentum ad silentio) được xem là bằng chứng[9] trực tiếp có giá trị nhất. Nó chứng tỏ hề biết gì về kỳ kiết tập lần thứ nhất”[10]. Trong thực tế, giáo sư Rhys Davids cũng nêu lên sự chống đối một cách nhẹ nhàng về tính nội bộ cảu thuyết trên, nhưng Rhys David lại nhận xét rằng dường như kết luận của Oldenbe cách giải thích quá vội vàng, nóng nảy về sự

kiện tương phản thật sự mà ông ta đã nêu ra. Tương tự như thế, Kem chỉ ra động cơ khẳng định của Cullavagga không những không cỏ trong kinh Đại- bát Niết-bàn mà cả trong cuốn Dĩpavamsa. Do vậy, lập luận của Oldenberg là cỏ cơ sờ. Tuy nhiên, Kem cũng nói thêm rằng nhận xét thiếu thông minh cùa Oldenberg đã làm mất hiệu quả cái kết luận của ông ta về câu chuyện mang tính cục bộ của kỳ kiết tập lần thử nhất. Rockhill cũng kín đáo phản đối ý kiến của Oldenberg và cho rằng tính xác thực về kỳ kiết tập đã bị nghi ngờ một cách thiếu nền tảng. Người đầu tiên nỗ lực chỉ ra nhược điểm cùa chủ trương Oldenberg là giáo sư L.De La Valee Pousin. Theo Pousin người ta không thể chỉ dựa vào việc kinh Đại Niết-bàn không ghi lại sự kiện trênđể bác bỏ tính xác thực của tất cả sử liệu còn lại. Trên nền tảng của nhiều nguồn sử kiện có giá trị đucợ chọn lọc,ý kiến phản bác của Oldenberg chứng tỏ thiếu tính thuyết phục và cần được loại bỏ. Thật ra, hành động bất kính của Tỷ-kheo Subhadda không được nhiều tài liệu xem là nguyên nhân chính của kỳ kiết tập; thậm chí, một vài sử liệu có giá trị không đề cập đến sự kiện ấy. Ví dụ, tác phẩm Tibetan Dulva diễn tả câu chuyện Tỷ-kheo Subhadda rất giống với kinh Đại-bát Niết-bàn nhưng không hề nói gì đến nó khi đề cập nguyên nhân của kỳ kiết tập. Như vậy, người ta không thể nói rằng, tác giả của Tibetan Dulva không hề biết gì về đại hội kiết tập lần thứ nhất! Bên cạnh ấy, theo học giả Jacobi, không nhất thiết kinh Đại-bát Niết- bàn phải diễn tả kỳ kiết tập đó. Quan trọng hơn nữa, theo nghiên cứu của Finot và Obermiller, đầu tiên, tập Cullavagga XI là một phần của kinh Đại-bát- niết-bàn; về sau nó được tách riêng và thêm vào tập Cullavagga. Sự kiện ấy có thể làm cho gợi ý của hai học giả này thực sự giá trị nhờ vào tác phẩm có tên là Samuktavathu, trong đó các giải thích của cả Đại- bát Niết-bàn và các kỳ kiết tập đều được bao gồm. Cần lưu ý rằng, giới học giả chấp nhận tính lịchsử của kỳ kiết tập lần thứ nhất không có nghĩa là họ chấp nhận toàn bộ chi tiết của nó; lý do là vì vẫn còn nhiều ý kiến khác nhau về nội dung của sự kiện trọng đại này. Ví dụ, Pousin có khuynh hướng tin rằng ấy chỉ là cuộc hội họp đê tụng đọc Pãtimokkha. Trong khi ấy, Finot và N.Dutt cho rằng cuộc hội họp đó chỉ nhằm để xác định các giới điều thứ yếu, không quan trọng. Hay theo học già Minayeiĩ, nội dung của đại hội chia thành hai phần, trong đó phần thứ hai nói về việc biên soạn kinh điển của các thời đại sau khi các bộ phái ra đời, v.v... Tuy nhiên, điều quan trọng nhất cần phải xác định là hiện nay cả hai giới học giả Đông Tây đều thống nhất rằng nghi vấn của Oldenberg và những thứ cùng loại về tính xác thực của kỳ kiết tập lần thứ nhất là không có cơ sở, do vậy không cần phải tranh cãi.

2. Kiết tập kinh điền lần thứ hai: a. Nguyên nhân: Theo truyền thống Luật tạng, nguyên nhân cùa kỳ kiết tập lần thứ hai liên quan đến giá trị pháp lý của mười điều luật (Thập phi pháp sự) do các Tỷ- kheo người Bạt-kỳ (Vajji) thuộc thành Tỳ-xá-ly (P.Vesatì; s. Vaisãli) đề xướng. Tuy nhiên, thuyết “Năm Chướng Ngại của A-la-hán” (La-hán ngũ sự) đo Đại Thiên (Mahãdeva) chủ trương cũng được một số sử liệu quan trọng khác nêu ra. Do đó, người ta cho rằng nguyên nhân chính của kỳ kiết tập này bao gồm cả giáo lý lẫn giới luật. b. Thời gian, không gian và thành phần tham dự: Phần lớn các sử liệu đều ghi lại rằng kỳ kiết tập lần thứ hai được tổ chức tại thành phố Vesali- tuy có một vài sai khác về niên đại, trú xứ và thành phần tham dự. Theo Cullavagga, đại hội Vesali diễn

ra khoảng một thế kỷ (từ 100 đến 137 năm) sau ngày đức Phật nhập Niết-bàn, do bởi chúng Tỷ-kheo Bạt- kỳ (Vajji) tự động đề xướng và cho phép áp dụng mười vấn đề liên hệ đến đạo đức của Tỷ-kheo, không phù hợp với giới bổn Patimokkha. Nhưng ngài Huyền Trang khẳng định rằng, kỳ kiết tập diễn ra đúng 110 năm sau ngày thị tịch của đức Phật. Trong khi ấy, tài liệu của ngài Chơn Đế (Paramãrtha) lại ghi rằng, đại hội thứ hai được tổ chức đúng 116 năm sau ngày Phật Niết-bàn[11] tại kinh đô Pataliputta (Ba-liên- phất hay Hoa Thị Thành), ngày nay thuộc thị trấn Patna của Ấn Độ dưới triều đại của Asoka (có lẽ là Kãlãsoka)[12]. Truyền thống của Theravada (Thượng Tọa Bộ) và Mahãsanghika Vinaya (Luật tạng của Đại chúng bộ) đều ghi rằng tu viện Vãlikãrama là nơi diễn ra hội nghị; nhưng theo Bu-ston, tên của tu viện ấy là Kusumapura. Tuy nhiên, người ta cho ràng có lẽ sử liệu Bu-ston đã nhầm lẫn tên thủ phù cùa thành phô ấy với trú xứ của kỳ kiết tập. Theo một vài học giả, lãnh đạo tối cao của hội nghị (Sanghatthera) là trưởng lão Sabbakãmĩ, nhưng Bu-ston lại ghi chủ tọa đại hội là ngài Sabbakãml và Khujjasobhita (hay Kubjita). Trong khi ấy, sử liệu của Theravada, Dharmguptakas, Mahisasalcas Sarvastivãda lại quy trách việc chủ trì hội nghị cjj ngài Revata. Vỉ những bất đồng của các sử liệu khiến người ta thường kết luận rằng, đại hội kiết tập lần thứ hai không bầu chọn được chủ tọa hội nghị, Do vậy, tất cả công việc của đại hội đều do một hôi đồng tám vị trưởng lão, gồm bốn vị được tuyền chọn từ các quốc gia phía Tây và bốn vị được tuyển chọn từ các quốc gia phía Đông. Trưởng lão Sabbakãmĩ, Sãlha, Khujjasobhita, và Vãsa- bhagãmỉka đại diện các quốc gia ở phía Tây; các trưởng lão Ravata, Sambhũta Sãnavãsĩ, Yasa và Sumana là của các nước ở phía Đông[13]. Tất cả các sử liệu đều thống nhất về số lượng thành viên tham dự gồm 700 vị[14], cần lưu ý rằng, theo Nalinaksha Dutt, không phải tất cả thành viêncủa hội nghị là A-la-hán, mà còn bao gồm một số Tỷ-kheo, cư sĩ có học thức uyên bác[15].

Diễn biến của đại hội: Thuyết “Thập Phi Pháp Sự” Theo tập Cullavagga (Tiểu Phẩm), khoảng hơn 100 năm sau ngày nhập diệt của đức Phật, các Tỷ- kheo của xứ Vajji (Bạt-kỳ) đề xướng mười điều luật (Dasa vatthũnĩ) liên hệ đến cuộc sống và sinh hoạt hàng ngày của chúng Tỷ-kheo. Sau đây là nội dung của mười vấn đề trên: 1. SINGILONAKAPPA hay được phép cất chứa muối trong sừng để dùng những lúc cần thiết. Việc làm ấy phạm giới Pãcittiya 38 (Ba-dật-đề), cấm tích trữ lương thực.

2. DVANGULAKAPPA hay được phép ân buổi inra khi bỏng mặt trời mới chếch khoảng hai ngón tay. Điều này phạm giới Pãcittiya 37, cấm không được đùng cơm trưa quá giờ Ngọ. 3. GÃMANTARAKAPPA hay được phép đi đến ngôi làng khác và ăn bữa cơm thứ hai ở đó trong cùng một ngày. Điều này phạm giới Pãcittiya 35 cấm ăn nhiều lần. 4. AVÄSAKAPPA hay được phép cử hành lễ Uposatha (Bố-tát) nhiều địa điểm trong cùng một cương giới (sima). Việc làm này vi phạm với giới điều của Mahãvagga (Đại Phẩm, II, 8.3) về luật cư trú trong cùng một cương giới. 5. ANUMATIKAPPA hay có thể đưa ra quyết định về một sự việc khi việc làm ấy đã kết thúc. Điều này cỏ nghĩa là phá vỡ kỷ cương tu viện. 6. ACINNAKAPPA hay có thể làm việc theo tiền lệ, tức noi theo những thể lệ của người trước đã làm. Điều này cũng vi phạm kỷ cương tu viện. 7. AMATITTHAKAKAPPA hay được phép dùng sữa hòa tan với nước sau bữa ăn. Điêu này phạm giới Pãcittiya 35, cấm ăn nhiều lần. 8. JALOGIM-PÃTƯM hay được phép uống

rượu hòa với đường, nước và chanh (toddy).Việc này làm này phạm giới Pãcittiya 51, cấm uống rượu và các thứ cỏ chất men gây say. 9. ADASAMKAM-NISĨDAM hay được phép dùng tọa cụ không có viền. Điều này phạm giới Pãcittiya 89, cấm dùng các loại khăn, ra không có viền 10. JÃTARŨPARAJATAM hay được phép nhận vàng, bạc. Việc làm này phạm giới Nissaggiya-pãcittiya 18 (Ni-tát-kỳ ba-dật-đề), cấm thọ nhận vàng bạc. Trong mười điều luật trên, thọ nhận vàng bạc do thập phương thiện tín cúng dường là vấn đề nghiêm trọng và gây tranh cãi nhiều nhất. Trong khoảng thời gian các Tỷ-kheo Vajji áp dụng các điều luật này, tôn giả Yasa, con trai của Bà-la- môn Kãkandaka, đến Vesali và tạm trú tại Mãhãvana trên ngọn đồi Kũtãgãra. Vào ngày Uposatha (Bố-tát), các Tỷ-kheo tại Vesali đặt một cái chậu đồng đầy nước giữa hội chúng Tỷ-kheo và kêu gọi hàng Phật tử tại gia cúng dường tiền đồng vào trong chậu. Họ giải thích với giới Phật tử tại gia rằng, sự cúng dường ấy sẽ

được chi dụng và dự trữ thực phẩm cho Tăng-già. Tôn giả Yasa xem việc làm ấy là phi pháp, vi phạm giới điều cấm cất chửa tiền bạc trong bộ Patimokkha (Ba-la-đề-mộc-xoa). Do vậy, tôn giả công khai chống đối các Tỷ-kheo Vajji và ngăn cấm Phật tử cúng dường. Tuy thế, giới Phật tử tại gia vẫn cúng dường chúng tăng; riêng tôn giả Yasa từ chối tất cả mọi thứ cúng dường cho ngài. Các Tỷ-kheo tại Vesali vô cùng tức giận quyết định trừng phạt Yasa bằng việc buộc tôn giả phải tuân thủ pháp lệnh Patisãrananiya-kamma (Luật hòa giải - Act of Reconciliation), vì đã trách mắng và chửi rủa tín đồ. Để phục tùng sự trừng phạt này, người phạm tội phải đi xin lỗi và hòa giải với hàng Phật tử. Do đó, Yasa phải đến từng nhà Phật tử; nhưng thay vì nói lòi xin lỗi, tôn giả bảo vệ quan điểm của mình trước giới Phật tử. Sự biện luận hùng hồn của Yasa đã chinh phục được các Phật tử tại gia, khiến họ trở lại ủng hộ Yasa, thật sự xem tôn giả là Tỷ-kheo nghiêm túc trong việc hành trì giới luật. Kết quả này đã làm cho sự tức giận của các Tỷ-kheo xứ Vajji gia tăng. Họ quyết định áp đặt luật “Ukkhepaniya-kamma”(Exco-mmuni-cation) đối với tôn giả Yasa, nghĩa là trục xuất đương sự ra khỏi Tăng đoàn. Sau khi lịnh trừng phạt được công bố, Yasa đi đến Kosambi (S. Kausãmbĩ). Từ đây, tôn giả gởi đặc sứ đến vùng Avanti, cùng các quốc gia ở phía Tây cũng như phía Bắc, mời tất cả Tỷ-kheo đến nhóm họp để giải quyết vấn đề, nhằm loại trừ các điều phi pháp ra khỏi giới luật và bảo trì sự thanh tịnh cho Tăng-già. Từ Kosambi, Yasa đến gặp thượng tọa Sambhũta Sanãvãsĩ đang cư trú tại đồi Ahoganga, trình giải mười điều luật của nhóm Tỷ-kheo Vajji đề xướng lên trưởng lão Sanãvãsĩ và yêu cầu trưởng lão nghiên cứu, xem xét. Trưởng lão Sanãvãsĩ đồng ý nhận lời. Trong khoảng thời gian đó, đáp lại lời mời của tôn giả Yasa, khoảng 60 vị A-la-hán từ quốc gia Pãva ở phía Tây, 80 vị từ Avanti và các nước ở phía Bắc cùng tụ hội tại đồi Ahoganga. Tuy nhiên, toàn thể chúng Tỷ-kheo A-la-hán này đều cho rằng những vấn đề trên thật ra rất

chức đúng 116 năm sau ngày Phật Niết-bàn[16] kinh đô Pataliputta (Ba-liên- phất hay Hoa [xrrr

Thành), ngày nay thuộc thị trân Patna của Ấ dưới triều đại của Asoka (có lẽ là Kãlãsoka)[17].

Truyền thống của Theravada (Thượng Tọa và Mahãsanghika Vinaya (Luật tạng của Đại chúng bộ) đều ghi rằng tu viện Vãlikãrama là nơi diễn ra hội nghị; nhưng theo Bu-ston, tên của tu viện ấy là Kusumapura. Tuy nhiên, người ta cho ràng có lẽ sử liệu Bu-ston đã nhầm lẫn tên thủ phù cùa thành phô ấy với trú xứ của kỳ kiết tập. Theo một vài học giả, lãnh đạo tối cao của hội nghị (Sanghatthera) là trưởng lão Sabbakãmĩ, nhưng Bu-ston lại ghi chủ tọa đại hội là ngài Sabbakãml và Khujjasobhita (hay Kubjita). Trong khi ấy, Sừ \ịì của Theravada, Dharmguptakas, Mahisăsalcas Sarvastivãda lại quy trách việc chủ trì hội nghị cjj ngài Revata. Vỉ những bất đồng của các sử li&j khiến người ta thường kết luận rằng, đại hội kiết tập lần thứ hai không bầu chọn được chù tọa hội nghị, Do vậy, tất cả công việc của đại hội đều do một hôi đồng tám vị trưởng lão, gồm bốn vị được tuyền chọn từ các quốc gia phía Tây và bốn vị được tuyển chọn từ các quốc gia phía Đông. Trưởng lão Sabbakãmĩ, Sãỉha, Khujjasobhita, và Vãsa- bhagãmỉka đại diện các quốc gia ở phía Tây; các trưởng lão Ravata, Sambhũta Sãnavãsĩ, Yasa và Sumana là của các nước ở phía Đông[18]. Tất cả các sử liệu đều thống nhất về số lượng thành viên tham dự gồm 700 vị[19], cần lưu ý rằng, theo Nalinaksha Dutt, không phải tất cả thành viêncủa hội nghị là A-la-hán, mà còn bao gồm một số Tỷ-kheo, cư sĩ có học thức uyên bác[20]. Diễn biến của đại hội: Thuyết “Thập Phi Pháp Sự” Theo tập Cullavagga (Tiểu Phẩm), khoảng hơn 100 năm sau ngày nhập diệt của đức Phật, các Tỷ-kheo của xứ Vajji (Bạt-kỳ) đề xướng mười điều luật (Dasa vatthũnĩ) liên hệ đến cuộc sống và sinh hoạt hàng ngày của chúng Tỷ-kheo. Sau đây là nội dung của mười vấn đề trên: 1. SINGILONAKAPPA hay được phép cất chứa muối trong sừng để dùng những lúc cần thiết. Việc làm ấy phạm giới Pãcittiya 38 (Ba-dật-đề), cấm tích trữ lương thực

2. DVANGULAKAPPA hay được phép ân buổi inra khi bỏng mặt trời mới chếch khoảng hai ngón tay. Điều này phạm giỏi Pãcittiya 37, cấm không được đùng cơm trưa quá giờ Ngọ. 3. GÃMANTARAKAPPA hay được phép đi đến ngôi làng khác và ăn bữa cơm thứ hai ở đó trong cùng một ngày. Điều này phạm giới Pãcittiya 35 cấm ăn nhiều lần. 4. AVÄSAKAPPA hay được phép cử hành lễ Uposatha (Bố-tát) nhiều địa điểm trong cùng một cương giới (sima). Việc làm này vi phạm với giới điều của Mahãvagga (Đại Phẩm, II, 8.3) về luật cư trú trong cùng một cương giới. 5. ANUMATIKAPPA hay có thể đưa ra quyết định về một sự việc khi việc làm ấy đã kết thúc. Điều này cỏ nghĩa là phá vỡ kỷ cương tu viện.

6. ACINNAKAPPA hay có thể làm việc theo tiền lệ, tức noi theo những thể lệ của người trước đã làm. Điều này cũng vi phạm kỷ cương tu viện. 7. AMATITTHAKAKAPPA hay được phép dùng sữa hòa tan với nước sau bữa ăn. Điêu này phạm giới Pãcittiya 35, cấm ăn nhiều lần. 8. JALOGIM-PÃTƯM hay được phép uống rượu hòa với đường, nước và chanh (toddy).Việc này làm này phạm giới Pãcittiya 51, cấm uống rượu và các thứ cỏ chất men gây say. 9. ADASAMKAM-NISĨDAM hay được phép dùng tọa cụ không có viền. Điều này phạm giới Pãcittiya 89, cấm dùng các loại khăn, ra không có viền 10. JÃTARŨPARAJATAM hay được phép nhận vàng, bạc. Việc làm này phạm giới Nissaggiya-pãcittiya 18 (Ni-tát-kỳ ba-dật-đề), cấm thọ nhận vàng bạc. Trong mười điều luật trên, thọ nhận vàng bạc do thập phương thiện tín cúng dường là vấn đề nghiêm trọng và gây tranh cãi nhiều nhất. Trong khoảng thời gian các Tỷ-kheo Vajji áp dụng

các điều luật này, tôn giả Yasa, con trai của Bà-la- môn Kãkandaka, đến Vesali và tạm trú tại Mãhãvana trên ngọn đồi Kũtãgãra. Vào ngày Uposatha (Bố-tát), các Tỷ-kheo tại Vesali đặt một cái chậu đồng đầy nước giữa hội chúng Tỷ-kheo và kêu gọi hàng Phật tử tại gia cúng dường tiền đồng vào trong chậu. Họ giải thích với giới Phật tử tại gia rằng, sự cúng dường ấy sẽ được chi dụng và dự trữ thực phẩm cho Tăng-già. Tôn giả Yasa xem việc làm ấy là phi pháp, vi phạm giới điều cấm cất chứa tiền bạc trong bộ Patimokkha (Ba-la- đề-mộc-xoa). Do vậy, tôn giả công khai chống đối các Tỷ-kheo Vajji và ngăn cấm Phật tử cúng dường. Tuy thế, giới Phật tử tại gia vẫn cúng dường chúng tăng; riêng tôn giả Yasa từ chối tất cả mọi thứ cúng dường cho ngài. Các Tỷ-kheo tại Vesali vô cùng tức giận quyết định trừng phạt Yasa bằng việc buộc tôn giả phải tuân thủ pháp lệnh Patisãrananiya-kamma (Luật hòa giải - Act of Reconciliation), vì đã trách mắng và chửi rủa tín đồ. Để phục tùng sự trừng phạt này, người phạm tội phải đi xin lỗi và hòa giải với hàng Phật tử. Do đó, Yasa phải đến từng nhà Phật tử; nhưng thay vì nói lời xin lỗi, tôn giả bảo vệ quan điểm của mình trước giới Phật tử. Sự biện luận hùng hồn của Yasa đã chinh phục được các Phật tử tại gia, khiến họ trở lại ủng hộ Yasa, thật sự xem tôn giả là Tỷ-kheo nghiêm túc trong việc hành trì giới luật. Kết quả này đã làm cho sự tức giận của các Tỷ-kheo xứ Vajji gia tăng. Họ quyết định áp đặt luật "Ukkhepaniya- kamma"(Exco-mmuni-cation) đối với tôn giả Yasa, nghĩa là trục xuất đương sự ra khỏi Tăng đoàn. Sau khi lịnh trừng phạt được công bố, Yasa đi đến Kosambi (S. Kausãmbĩ). Từ đây, tôn giả gởi đặc sứ đến vùng Avanti, cùng các quốc gia ở phía Tây cũng như phía Bắc, mời tất cả Tỷ-kheo đến nhóm họp để giải quyết vấn đề, nhằm loại trừ các điều phi pháp ra khỏi giới luật và bảo trì sự thanh tịnh cho Tăng-già. Từ Kosambi, Yasa đến gặp thượng tọa Sambhũta Sanãvãsĩ đang cư trú tại đồi Ahoganga, trình giải mười điều luật của nhóm Tỷ-kheo Vajji đề xướng lên trưởng

lão Sanãvãsĩ và yêu cầu trưởng lão nghiên cứu, xem xét. Trưởng lão Sanãvãsĩ đồng ý nhận lời. Trong khoảng thời gian đó, đáp lại lời mời của tôn giả Yasa, khoảng 60 vị A-la-hán từ quốc gia Pãva ở phía Tây, 80 vị từ Avanti và các nước ở phía Bắc cùng tụ hội tại đồi Ahoganga. Tuy nhiên, toàn thể chúng Tỷ-kheo A-la-hán này đều cho rằng những vấn đề trên thật ra rất tế nhị và khá khó khăn, do vậy cần phải tham khảo ý kiến và tranh thủ sự ủng hộ của thượng tọa Revata đang cư trú tại Soreyya; vì Ravata không những nổi tiếng do học sâu hiểu rộng, mà còn rất uyên thâm trong lãnh vực tâm linh, được tất cả mọi người kính phục. Do vậy, toàn thể hội chúng quyết định lên đường để yết kiến thượng tọa. Sau một thời gian dài du hành, phải đoàn đã gặp Revata tại Sahajãti. Nhờ sự giới thiệu cùa trưởng lão Sambhũta Sanãvãsĩ, tôn giả Yasa tiếp cận được Revata và lần lượt trình mười nghi vấn trên trước ngài. Thượng tọa Revata tuyên bố tất cả mười điều luật trên của Tỷ-kheo Vajji đều không phù hợp với pháp luật, do đó không có giá trị Trong thời gian ấy, chúng Tỷ-kheo Vajji cũng bận rộn với chương trình hành sự riêng. Họ cũng đến Sahajãtĩ, dâng cúng rất nhiều lễ vật có giá trị cho Revata để mong được ngài ủng hộ. Tuy nhiên, thượng tọa đã từ chối mọi lễ vật với lời cám ơn lịch sự. Các Tỷ-kheo Vajji vẫn không chịu bỏ cuộc. Họ tiếp cận vị đệ tử thân tín của ngài là Tỷ-kheo Uttara, tặng quà và khuyến dụ vị này thuyết phục thượng tọa nhận lời; nhưng Uttara cũng thất bại và bị Revata trách máng vì đã xúi giục ngài làm công việc trái với

giới luật.Theo sự gợi ý của Revata, phái đoàn Tỷ-kheo đã trở về lại Vesali[21] để giải quyết việc tranh cãi ngay nơi nó phát sinh. Bảy trăm vị Tỷ-kheo cùng nhóm họp để quyết định vấn đề trên, nhưng vì quá đông người nên chủ đề bàn luận không tập trung, tiêu hao quá nhiều thời gian. Sau cùng, toàn thể hội nghị quyết định tuyển chọn tám vị A-la-hán, bốn vị ở phía Đông và bốn vị ở phía Tây, giao vấn đề quan trọng ấy cho hội đồng này giải quyết.Tỷ-kheo Ajita được chỉ định làm người điều chỉnh (gần như chức thư ký) của hội đồng[22]. Cần lưu ý rằng, trong thời gian ấy, Tỷ-kheo già nhất của giáo hội là đại trưởng lão Sabbakãmĩ, người được tôn giả Ananda làm lễ xuất gia 120 năm trước, vẫn còn sống và đang trú tại Vesali. Do đó, khi hội đồng nhóm họp, thượng tọa Revata đề nghị thỉnh đại trưởng lão Sabbakãmĩ chứng minh và trình toàn bộ sự việc ấy lên để ngài có ý kiến, trước khi hội đồng biểu quyết. Lời đề nghị ấy được các vị A- la-hán đồng ý. Dưới đây là diễn tiến của chương trinh nghị sự: Tôn giả Revata đặt vấn đề: “Thế Tôn có cho phép cất giữ muối trong sừng hay không? Đại trường lão Sabbakami hỏi:”Thế nào là cất giữ muôi trong sừng?” Tôn giả Revata hỏi lại: “Có phải Thể Tôn cho phép cất giữ muối trong sừng với mục đích để nêm vảo thức ăn (được tích trữ qua đêm) khi cần thiết hay không?” Đại trường lão Sabbakãmĩ đáp: “Không được phép, này hiền giả.”

Hỏi: ”Học giới này được thiết lập tại đâu?” Đáp: “Tại Sãvatthi (Xá-vệ), trong kinh Vibhanga.” Hỏi: “Người ta sẽ phạm vào giới nào nếu vi phạm học giới này?” Đáp: “Phạm giới Pãcittiya (Ba-dật-đề), cấm tích trữ lương thực.” Tôn giả Revata tuyên bố: “Kính mong hội đồng Tăng-già lắng nghe, vấn đề thứ nhất đã trình Tăng-già xem xét và kiểm chứng. Sau khi xem xét và kiểm chứng, hội đồng đã nhất trí rằng vấn đề ấy là phi pháp, phi luật, không bao gồm trong giáo lý của Thế Tôn. Như thế, cho phép tôi loại trừ sự biểu quyết thứ nhất.” Mười vấn đề trên tuần tự được nêu lên và biểu quyết trong cùng một cách thức. Cuối cùng, tôn giả Revata kết luận: “Kính mong hội đồng Tăng-già lắng nghe. Toàn bộ mười vấn đề đã được Tăng-già xem xét và kiểm chứng. Sau khi xem xét và kiểm chứng, hội đồng đã nhất trí đi đến kết luận rằng chúng là phi pháp, phi luật, không bao gồm trong giáo lý của Thế Tôn.” Cho đến thời điểm này, đại trưởng lão Sabbakãmĩ đồng ý là sự tranh tụng đã được giải quyết dứt khoát. Tuy thế, ngài gợi ý thượng tọa Ravata nên trùng tuyên tất cả vấn đề trên trước toàn thể Tăng đoàn, gồm 700 vị A-la-hán và Tỷ-kheo, để họ có ý kiến. Do vậy, thủ tục hội nghị được tiến hành lại một lần nữa. Tăng đoàn cũng thông nhất biểu quyết trước của hội đồng và tuyên bố bế mạc kỳ kiết tập. Theo Mahãvamsa (Đại-sử), sau đó, 700vi Ty-kheo đã kết tập Kinh tạng (dhamma)[23], Buddhaghosa (Phật-âm) đề cập trong ập Samanta- pãdika rằng sau khi sự phán quyết chấm dứt, 700 Tỷ-kheo đã tiến hanh đọc lại Luật (Vinaya), Kinh (Sutta) và biên tập thành Pitaka, Nikaya, Anga va Dharmakandha [24]. Theo tập Dipavamsa (Đảo Sử), trong thời gian ấy, các Tỷ-kheo tại Vesali cũng triệu tập một đại hội khác bao gồm 10.000 thành viên tham dự.Kỳ kiết tập đó được gọi là Mahasangiti (Great council-Đại kiết tập)[25]. (ii) “Thuyết La-hán ngũ sự”[26]: Như đã đề cập ở phần đầu tiết mục này, một số dịch phẩm từ nguyên bản Sanskrit sang tiếng Trung Hoa ghi lại nội dung của kỳ kiết tập kinh điển lầm thứ hai không chỉ đơn thuần là “ mười phi pháp sự” của nhóm Tỷ-kheo Vajji, mà còn liên hệ đến vấn đè giáo lý cảu Sthaviaradins, tức tiền thân

cảu Theravada (Thượng Tạo Bộ). Theo tài liệu của Paramãrtha (Chơn Đế), đại hội thử hai được tổ chức đúng 116 năm sau ngày Phật Niết-bàn tại kinh đô Pataliputta (Hoa Thị Thành) dưới triều đại của Asoka (có lẽ là Kãlãsoka). Đại hội đặt dưới sự chủ tọa của Bãspa; thành phần tham dự bao gồm cả A-la-hán và Tỷ-kheo[27] Theo Vasmumitra, Bhavya và Vinĩtadeva, sự bất hòa trong Tăng đoàn dẫn đến việc phân chia Phật giáo thành hai bộ phái Sthaviravãda (tiền thân của Theravada) và Mahãsanughika (Đại Chúng bộ - tiền thân cùa Mahãyãna - Phật

giáo Phát Triển) bắt nguồn từ học thuyết năm chướng ngại của A-la-hán (La- hán Ngũ Sự) do Mahãdeva (Đại Thiên) đề xướng [28]. Theo bộ Abhidharma- vibhãsã-sãstra, Mahãdeva là con trai một gia đình thương gia Bà-la- môn của xứ Mathura, xuất gia tại Kukkutãrãma thuộc Pãtaliputta. Nhờ năng ỉực và lòng nhiệt thành của tự thân, Mahãdeva trở thành vị lãnh đạo của tu viện Phật học tại đỏ; đặc biệt vua đương quyền là người báo trợ, đồng thời là bạn của ngài. Mahãdeva đề xưởng thuyết “La-hán Ngũ Sự” nhưng bị các vị A-la-hán và hàng Tỷ-kheo trưởng lão cực lực phản đối. Tuy nhiên, quan điểm này lại được giới Tỷ- kheo trẻ tán thành. Từ sự giúp đỡ và ủng hộ của nhà vua và việc đồng lòng của đại đa số Tỷ- kheo, thuyết cùa Mahãdeva đã chiếm thượng phong và áp đảo tiêng nói của các vị Tỷ-kheo thâm niên lạp trưởng đặt nền mỏng cho sự ra đời của bộ phải Mahasanghika (Đại Chúng Bộ)[29]. Năm điều chướng ngại của A-la-hán gồm: 1. A-la-hán có thể bị cám dỗ, quyến rũ (xuất tinh) trong khi ngủ. 2. A-la-hán có thể chưa thấu suốt đối với môt số pháp thế gian. 3. A-la-hán có thể còn nghi ngờ đối với một số vấn để thế tục. 4. A-la-hán phải nhờ ngoại duyên giúp đỡ mới biết tự thân đã chứng đắc trí tuệ . 5. A-la-hán, trong khi thiên định nhờ nhận thấy được chân tướng của cuộc đời và cảm thán:” Ôi! Đời là khổ”, do nhận biết và cảm thán như thế vị ấy nỗlực hướng đên sự chứng đứac toàn giác. Đối với quan điểm đầu tiên, Thượng Tọa bộ phủ nhận một cách dứt khoát, vì theo họ, đã là bậc giải thoát mọi chấp thủ, A-la-hán không thể là đối tượng bị cám dỗ. Liên quan đến điểm hai và ba, Theravãda cho ràng người ta không thể là A-la- hán, trừ khi vị ấy loại trừ tất cả vô minh, nghi hoặc và chứng đắc lậu tận minh, về điểm thứ tư, Thượng Tọa bộ cho ràng, A-la-hán tự thân chứng ngộ trí tuệ mà không cần sự trợ giúp của người thầy. Các nhà truyền thống không đưa ra giải thích nào về điểm thứ năm, vì theo họ, tác giả của học thuyết trên đã không có sự hiểu biết đúng đắn về tâm chứng và quả chứng của một vị A-la-hán. Điều quan trọng cần lưu ý ở đây là Luật tạng của tất cả các bộ phái dường như không đề cập đến thuyết của Mahãdeva. Do thế, người ta thường thắc mắc rằng, không rõ nguyên nhân của kỳ kiết tập lần thứ hai và sự phân chia bộ phái chỉ liên quan đến Luật tạng, tức “ Thập phi pháp sự của Tỷ-kheo Vajji”. Hay cả quan điểm giá lý, tức “ La-hán ngũ sự của Mahaveda” ?Để trả lời cho cau hỏi trên, hai khuynh hướng sau đây thường được một số học giả thảo luận: Hầu hết các nhà nghiên cứu đều nhất trí với truyền thống Luật tạng rằng việc chia rẽ Tăng đoàn Phật giáo bắt nguồn từ nhiều quan điểm khác nhau liên hệ đến việc giải thích giới luật của các Tỷ-kheo Vajji, xảy ra trong thời kỳ trì vì vua Kalasoka; nghĩa là trước thời điểm của Mahadeva, tức Sthiramati, truyền bá mạnh mẽ vào thời điểm tiếp đó, Do vậy, lý do của kỳ kiết tập nay chỉ liên quan đến vấn đề giới luật.

Trong khi ấy, những phân tích và bình luận về lãnh vực triết lý của các bộ phái hậu kỳ do Vasumitra, Paramartha và một số tác giả khác biên soạn, được ghi lại trong văn điển Tây Tạng và Trung Hoa, lại quan tâm đến thuyết Mahãdeva. Theo các tác giả trên, bất đồng về giáo lý là nguyên nhân chính cùa việc phân phái trong Phật giáo. Cũng cần nói thêm ràng các nhà chiêm bái Trung Hoa, đặc biệt là ngài Huyền Trang, luôn ghi nhận hai thuyết trên mỗi khi đề cập đến đại hội kiết tập lần thứ hai. Tuy nhiên, hầu hết giới nghiên cứu ngày nay thường đề cập đến "Thập Phi Pháp Sự" của Tỷ-kheo Vajji, và bỏ qua thuyết "La-hán Ngũ Sự" của Mahãdeva mỗi khi nghiên cứu nguyên nhân của kỳ kiết tập lần thứ hai. d.Tính xác thực của sử liệu; Sau khi nghiên cứu một cách cẩn thận các nguồn sử liệu dường như không có nhiều người nghi ngờ giá trị xác thực về tính lịch sử của đại hội kiết tập tại Vesali. Dù vẫn chưa hoàn toàn thống nhất về nhân sự và niên đại của nó, người ta vẫn hoàn toàn đồng ý nội dung của đại hội, cũng như ghi nhận tên tuổi và danh phận cúa các nhân vật lịch sử đóng vai trò chủ chốt trong sự kiện có tầm quan trọng này. Tuy nhiên, một vài học giả vẫn còn nghi vấn giá trị khoa học của các nguồn sử liệu liên quan đến kỳ kiết tập. Vi dụ, giáo sư Olden berg, nhà học giả người Đức, có lúc đã nghi ngờ giá trị lịch sử của đại hội này. Theo ông, nếu Luật tạng không ghi lại những tuyên bố được thảo luận tại kỳ kiết tập Vesali, điều ấy chứng tỏ rằng rất có thể nó được hư cấu trong thời đại về sau. Tuy nhiên, nghi ngờ của Oldenberg sớm biểu lộ tính yếu kém và thiếu cơ sở do vậy không được giới nghiên cứu quan tâm. Bên cạnh ấy, Kem, nhà sử học châu Âu, cũng suy nghĩ như Oldenberg. Nghiên cứu ban đầu của Kern có thể tóm tắt như sau: Người ta không thể khám phá ra bất cứ diều gì trong đống sử liệu ấy, mà đó chỉ là một sự hư cấu mang tính giáo điều, và chính sự hư cấu ấy đã cung cấp dữ kiện cho những câu chuyện thần thoại mang tính mô phạm của thời đại xa xưa đó. Tuy nhiên, không lẩu sau đó Kem đã thay đổi quan điểm khi viết trong tác phẩm của minh như sau: "Đại hội Luật tạng tại Vesali có cơ sở, mang tính lịch sử"'45. [30] Nói tóm lại, mặc dù vẫn còn một số bất đồng nhỏ về thời gian, không gian và nhân sự giữa nguồn sử liệu của Nam truyền và Bắc truyền phần lớn các nhà sử học đều nhất trí với kết luận rằng kiết tập Vesali là một sự kiện lịch sử xác thực, có ý nghĩa vô cùng quan trọng. Có lẽ kỳ kiết tập này được tổ chức vào khoảng một thế kỷ sau ngày đức Phật nhập Niết-bàn tại thành phố Vesali nhằm giải quyết những tranh chấp liên quan đến giới luật. Đây một kỳ dại hội có tính quy mô rộng lớn vì thành phần tham dự bao gồm phần lớn số Tỷ-kheo các địa phương của Ấn Độ thời bấy giờ. Thành quả của đại hội này là việc giải quyết dứt điểm "Thập Phi Pháp Sự" của số Tỷ- kheo Vajji, nhưng đồng thời cũng đưa đến những rạn nứt trong nội bộ Phật giáo. Hệ quả của nó là Tăng đoàn Phật giáo bị

chia chẻ thành hai bộ phái; đó là Sthaviravadins (về sau gọi là Theravãda) và Mahãsanghika (về sau gọi là Mahãyãna). 3.Kiết tập kinh điển lần thứ ba: Dĩpavamsa, Mahãvamsa và Samantapãsaĩdikã là các tài liệu chính ghi lại toàn bộ diễn tiến của kỳ kiết tập kinh điển lần thứ ba. cần lưu ý rằng, sự kiện này dường như những tập Cullavagga không ghi lại, mà truyền thống Phật giáo phía Bắc Ấn Độ ,Tây Tạng và Trung Hoa cũng không ghi nhận. a. Thời gian, không gian và nguyên nhân của đại hội: Đại hội kiết tập kinh điển lần thứ ba được tổ chức tại Pataliputta (S. Pãtaliputra), còn

được gọi là Kusumapura, nghĩa là “thành phố hoa” (The City of Flower - Hoa Thị Thành), đặt dưới sự bảo trợ của hoàng để Phật tử danh tiếng Asoka. Theo biên niên sử của Tích Lan (Ceylon), kỳ kiết tập này diễn ra sau ngày nhập diệt của đức Phật 236 năm, nghĩa là vào năm 250 Tr.CN146. Tập Mahãvamsa lại ghi ràng, đại hội thứ ba được tổ chức vào năm thứ 17 của triều đại Asoka, bắt đầu giữa tháng 01 năm 247 Tr.CN và kết thúc vào tháng 10 cùng năm147. Theo kết quả nghiên cứu của nhiều nhà sử học, lý do quan trọng của đại hội là nhằm tái xác định sự thanh tịnh của Kinh điển vốn đang bị đe dọa bởi sự ra đời của nhiều bộ phái Phật giáo cùng với những triết thuyết và sự hành trì chống trái lẫn nhau của tín đồ các tân bộ phái ấy. Tuy nhiên, theo ý kiến của Kem148, kỳ kiết tập kinh điển lần thứ ba chỉ là cuộc họp mang tính riêng biệt của bộ phái Sthavlravadin hay còn gọi là Vaibhajjava-dins, mà không phải lả một đại hội khoáng đại của tất cả bộ phái Phật giáo. Sử liệu ghi lại rằng, sau khi chiếm đoạt ngai vàng và cai trị quốc gia được vài năm, Asoka đã trở thành đệ tử tại gia tín thành của Phật giáo. Thông qua sự hướng dẫn của một tu sĩ Phật giáo149, nhà vua nhận chân được giá trị và ý nghĩa cùa cuộc sông5 đồng thời giúp Asoka lấy lại được quân bình sau cơn khủng khoảng tâm lý vì thàm cảnh của cuộc chiến tranh tàn khốc tại Kalinga[31][32]. Với lòng mộ đạo và sự ủng hộ mạnh mẽ của Asoka đối với Phật giáo Tăng đoàn càng ngày càng đồng đảo, tài sản của các tu viện gia tăng không ngừng, đời sống của giới Tỷ- kheo trờ nên sung mãn và dư dật. Lợi dưỡng và danh vọng ấy đã thu hút một số lượng khổng lồ tu sĩ ngoại đạo gia nhập vào Tăng đoàn Phật giáo sau khi gia sản của giáo hội họ bị khánh kiệt, khủng hoảng do mất đi sự bảo trợ của hoàng tộc đương triều. Tất nhiên, họ trở thành tu sĩ Phật giáo chỉ vì cuộc sống tiện lợi và thoải mái về phương diện vật chất; nhưng về phương diện tâm linh, họ vẫn tiếp tục trung thànhvới triết thuyết, giáo điều và duy trì lối tu tập truyền thống của riêng họ. Điều dó đã khiến cho nhiều bậc thượng tọa trưởng lão chân chính của Phật giáo lo lắng và đau buồn cực độ. Số lượng tu sĩ dị giáo và Tỷ-kheo phạm giới ngày càng trở nên nhiều hơn Tỷ- kheo nghiêm trì lời Phật dạy. Hậu quả nghiêm trọng của sự kiện này là trong vòng bảy năm không có một tu viện Phật giáo nào tổ chức lễ

Uposatha (Bố- tát) hay Pãvãrana (Tự-tứ); vì các vị Tỷ-kheo thanh tịnh từ chối tiến hành các lễ nghi ấy với số tu sĩ dị giáo và những người phạm giới. Khi biết được sự thiếu sót và xao lãng của hơn 60.000 Tỷ-kheo đang cư trú ngay ở Assokãrãma, tu viện hoàng gia, tại Pataliputta, hoàng đế Asoka vô cùng thất vọng. Đức vua gởi sứ giả đến gặp các trưởng lão và chúng Tỷ-kheo của tu viện này, thỉnh cầu chư tăng tổ chức lại lễ Uposatha. Không may, người được ủy nhiệm công tác trên lại hiểu lâm thiện ý của Asoka, ra lệnh giết một số Tỷ-kheo không tuân hành lịnh của đức vua. Khi hung tin được trình báo về hoàng triều, với cõi lòng tràn ngập lo âu và hối hận, vua Asoka đã gởi lời xin lỗi đến chư Tăng đổi với việc làm sai trái ấy. Nhà vua đích thân đến gặp nhiều Tỷ-kheo để hỏi xem mình có trách nhiệm và sai trái gì trong sai lầm nghiêm trọng trên hay không! Một số cho rằng nhà vua có tội; một số khác lại nói không. Với tâm trạng thật sự bối rối, vua Asoka công khai hỏi mọi người ai có tư cách và đủ thẩm quyền xác định nghi vấn trên? Tất cả tăng chúng đều trả lời rằng chỉ có trưởng lão Moggaliputta Tissa có thể trả lời nghi vấn ấy. Ngay sau đó, nhà vua đã gởi đặc sứ đến

địa phương cùa Moggaliputta Tissa đang ẩn cư, tọa lạc tại đồi Ahoganga, phía trên lưu vực sông Hằng (Ganga), để cung thỉnh ngài về Pataliputta. Sau nhiều lần từ chối, cuối cùng trưởng lão Tissa bị thuyết phục bởi thiện chí của Asoka. Ngài đồng ý về kinh đế giúp nhà vua giải quyết những rắc rối đang xảy ra. Trưởng lão trở về kinh bằng đường thủy. Khi thuyền cập bến, đích thân nhà vua đến bến tàu để cung đón vị cao Tăng này. Vua Asoka đã quỳ ngay bên mạn thuyền, duỗi đôi tay ra để tỏ lòng cung kính trưởng lão Moggaliputta Tissa. Được diện kiến đức độ và tài năng của vị cao Tăng, nhà vua cảm thấy an lòng. Một vài sử liệu còn nói rằng trưởng lão Tissa đã thi triển thần thông theo lời thỉnh cầu của nhà vua, và chính điều đó càng củng cố niềm tin cho Asoka[33]. Để giải quyết nghi hoặc đang đè nặng trong lòng, đức vua trình bày sự cố xảy ra tại tu viện Asokarãma lên trưởng lão và hỏi rằng nhà vua có phần trách nhiệm nào trong ác nghiệp ấy không. Theo kiến giải của trưởng lão Moggaliputta Tissa, nhà vua không có tội vì ông không hề có bất cứ tác ý hay dụng ý nào trong sai lầm nói trên. Câu trả lời đúng chánh pháp ấy khiến mọi người thoả mãn, xóa tan đi đám mây nghi ngờ, ân hận trong lòng Asoka; đồng thời giúp chúng tăng đi ra khỏi việc tranh cãi, bất hòa vì sự kiện trên. Sau đó, vị trưởng lão này còn giảng dạy những giáo nghĩa cơ bản của Phật pháp cho Asoka. b. Tiến trình đại hội: Một tuần lễ sau đó, đại đế Asoka ra sắc lệnh triệu tập đại hội Tăng-già (samnipata), bao gồm Tỷ- kheo cùa tất cà bộ phái Phật giáo đương thời với mục đích giải quyết những tệ nạn đang hiện hành trong nội bộ Tăng-già Phật giáo, và trả lại sự thanh tịnh cho Phật pháp. Theo tập Dĩpavamsa, số lượng Tỷ-kheo có mặt trong đại hội này khoảng 60.000 người. Với sự hiện diện của trưởng lão Moggaliputta Tissa, nhà vua cho mời tất cả Tỷ-kheo vởi những kiến giải khác

nhau diện kiến và yêu cầu họ giải thích các giáo lý trọng yếu của đức Phật. Qua đó, giới tu sĩ dị giáo đã phơi bày chân tưởng cũng như sự hiểu biết sai lầm của họ về các giáo lý căn bản Phật giáo, như giáo lý tự ngã, linh hồn, tái sinh, v.v... Tất cả tu sĩ ngoại đạo và Tỷ-kheo phạm giới đã bị hoàng đế Asoka trục xuất ra khỏi Tăng đoàn trong kỳ sát hạch này. Tiếp đến, Asoka cho mời các vị Tỷ-kheo chân chính đến hỏi đức Phật đã dạy những gì? Họ trả lời đức Phật dạy giáo lý Vibhajja, tức lý luận và phân tích[34]. Khi trưởng lão Moggaliputta Tissa chứng thực sự chính xác và đúng đán của câu trả lời ấy, vua Asoka thật sự hoan hỷ. Vua thỉnh cầu Tăng-già nên tổ chức ngay lễ Uposatha để cho bản thể của toàn bộ Tỷ-kheo có thể thanh tịnh. Ngài M. Tissa được cung thỉnh giữ chức giám hộ Tăng đoàn. Sau đó, theo gương hai đại tôn giả Maha Kassapa và Yasa, trưởng lão M. Tissa tuyển chọn 1.000 Tỷ-kheo tinh thông Kinh Luật để kiết tập và biên soạn lời dạy chân chính của đức Phật. Thể thức và nhiệt tâm của đại hội cũng diễn tiến như thủ tục của kỳ kiết tập thứ nhất và thứ hai của Maha Kassapa và Yasa. Trải qua 9 tháng làm việc, trưởng lão Tissa và hội đồng Tỷ-kheo đã kiết tập hoàn tất tam tạng kinh điển (tipitaka). Trong đại hội này, ngài Tissa đã trình bày và biên soạn bộ luận Kathãvatthu-pakarana153 với mục đích chỉ ra tất cả quan điểm sai lầm của ngoại đạo và loại bỏ chúng ra khỏi hệ thống giáo lý Phật giáo. Một trong những thành quả có ý nghĩa nhất của kỳ kiết tập này là việc gởi các phái đoàn Tỷ- kheo đi truyền đạo khắp đất nước Án Độ và nhiều quốc gia thuộc lãnh thổ châu Á, châu Phi và châu Âu. Cụ thể nhất, đức vua đã phái hai người con của mình, Tỷ-kheo Mahinda và Tỷ-kheo-ni

Sanghamittã, sang Tích Lan (Ceylon) để truyền đạo, cảm hỏa toàn thể nhân dân của đảo quốc này quy y Phật pháp, biến quốc gia này trở nên thành trì vững chắc của Phật giảo, duy trì tam tạng kinh điển của truyền thống Thượng Tọa bộ từ thời điểm ấy cho đến tận ngày hôm nay. Chính nhờ vào hoạt động của các phái đoàn truyền bá giáo lý ấy mà Phật giáo đã trở thành tôn giáo mang tính toàn cầu, để lại những dấu son trong các nền văn hóa mà Phật giáo từng du nhập và hiện hữu. c. Tính xác thực của kỳ kiết tập thứ ba: Một vài sử gia thường nghi ngờ tính xác thực của kỳ kiết tập kinh điển lần thứ ba; Keith, N. Dutt G.c Pande,v.v.. là những ví dụ điển hình[35]. Theo họ, sự im lặng của bia ký Asoka, của tam tạng Pali và của các nhà chiêm bái Trung Hoa về sự kiện này đã tạo ra nghi vấn lớn nhất về sự thật lịch sử của nó. Nalinaksha Dutt và Keith cho ràng đại hội ấy chỉ mang tính bè phái cục bộ, nghĩa là của Thượng Tọa bộ (Theravãda). Vua Asoka cũng như triều thần của ông không có liên quan gi đến sự kiện ấy, vì nhà vua không thể dành tất cả sự ủng hộ của mình cho riêng một bộ phái. G.c Pande cho rằng có lẽ hoàng đế Asoka đã không có sự liên kết chặt chẽ với kỳ kiết tập thứ ba như truyền thống Pàli đã nỗ lực để thuyết phục chúng ta. Tuy nhiên, D.R. Bhandarkar lại phản đối ý kiến trên. Theo nghiên cứu của D.R Bhandarkar, Bia Ký Ly Giáo (Schism Edict) của Asoka đã tuyên bố rõ ràng nhà vua thực sự ủng hộ kỳ kiết tập này. Bia ký trên cũng đề cập mục

đích chủ yếu của kỳ đại hội theo đúng truyền thống; đó là trục xuất giới tu sĩ ngoại đạo và Tỷ-kheo, Tỷ-kheo ni phạm giới ra khỏi Tăng đoàn Phật giáo. Bên cạnh ấy, số học giả có khuynh hướng tin tưởng tính lịch sử của đại hội này có ý kiến rằng có thể Asoka dã không có cơ hội đề cập kỳ kiết tập ấy trong các bia ký của vua. Gần đây, Bongard-Levin dành nhiều thời gian để xem xét, nghiên cứu các nghi vấn có tính chất lịch sử của đại hội thứ ba. ông đi đến kết luận rằng, không có điều gì không thể thuộc về những sự kiện trên trong việc liên kết với kỳ kiết tập này. Lịch sử của đại hội kiết tập thứ nhất và thứ hai đã cho thấy,ngay trớc thời Asoka, mâu thuẫn không chỉ tồn tại giữa giới Phật giáo và tín đồ của các tôn giáo khác mà hiện hữu ngay trong nội bộ Phật giáo. Trong thời đại Asoka, rõ ràng Tăng-già không còn là một đoàn thể thống nhất, mà là một tổ chức; trong đó, mâu thuẫn giữa cảc nhóm Tỷ-kheo với nhau cũng như những người bất đồng quan điểm đã nảy sinh ngang qua các chủ đề liên quan đến cấu trúc của Tăng đoàn và chính tự thân giáo lý. Theo B. Levin, sự phát triển tinh thần dân chủ trong cộng đồng Phật giáo nới lỏng những tiêu chuẩn nghiêm túc về tổ chức làm phát sinh nhiều bộ phái khác nhau, dẫn đến việc đề cao chủ trương của từng triết thuyết có nguồn gốc từ Kinh Luật do đức Phật giảng dạy. Việc di chuyển trú xứ của tín đồ các bộ phái đó khắp nơi trên lãnh thổ Ấn Độ làm tổn hại tính thống nhất của Tăng đoàn Phật giáo. Tất cả các nguyên nhân trên dẫn đến sự ra đời hàng loạt các nhà đề xướng, chủ trương những trường phái triết học khác nhau trong các tu viện Phật giáo. Để tranh thủ sự ủng hộ, các bộ phái ấy dễ dàng cho phép giới tu sĩ ngoại đạo gia nhập vào tu viện hoàng gia Asokarama. Rõ ràng, đây là lý do đưa đến việc đình trệ tất cả lễ nghi mang tính truyền thống của Phật giáo, bao gồm cả lễ Uposatha (Bố-tát) và Pavãranã (Tự-tứ)... như Biên Niên Sử của Tích Lan đã đề cập. Bongard Levin[36] cũng vạch rõ một số điểm tương đồng giữa tài liệu sử học và các dữ kiện điêu khắc trên đá: (1) Sử

kiện của Bia Ký về yêu cầu bức thiết nhằm trục xuất kẻ dị giáo và người có tư tưởng ly giáo ra khỏi Tăng đoàn hoàn toàn đồng nhất với các nguồn sử liệu của Miến Điện và Tích Lan. Sự tương tự cụ thể như thế cũng được tìm thấy trong tác phẩm của Buddhaghosa (Phật-âm); (2) Bằng chứng của Mahãvamsa và Buddhaghosa về việc thanh lọc Tăng đoàn nhằm hồi phục tính thống nhất của nó là thật sự giống nhau đối với dữ kiện của Bia ký Phân giáo. Sự giải thích của Sanchĩ chứng thực cho giả thuyết rằng Bia Ký đó được ban hành sau sự kiện chia rẻ trong Tăng đoàn, khi sự thống nhất của cộng đồng Phật giáo được phục hồi trở lại, và khi các tu sĩ dị giáo, ngoại đạo bị trục xuất khỏi Tăng- già; (3) Mahãvamsa và Buddhaghosa nối kết việc tiến hành nghi lễ Uposatha và phục hồi tính thống nhất của Tăng-già lại với nhau; (4) Cả Dĩpavamsa và Bia Ký Phân Giáo (Schism Edict) đều nhất trí trong việc trình bày vua Asoka như là người đấu tranh cho việc thống nhất. Những điểm tương tự giữa Biên Niên Sử và Bia Ký Asoka rất có ý nghĩa cho việc tạo nên giá trị thật của các sự kiện đưa đến việc triệu tập kỳ đại hội. Do vậy,

nếu ai cho rằng kỳ kiết tập thứ ba không hề xảy ra và chỉ là đại hội mang tính bè phái của Vabhajjaväda hay Theravãda, có lẽ vì họ đã mang sẵn thành kiến về những cống hiến của triều đại Mauryan cho riêng Phật giáo. Tóm lại đại hội kiết tập kinh điển do hoàng đế Asoka triệu tập để giải quyết một số vấn đề nan giải sinh khởi trong Tăng đoàn Phật giáo dường như là một sự kiện lịch sử đã thật sự xảy ra trong thời kỳ này. Diễn chú giải: [1] Sđd, tr. 30-31. 114: Chi tiết xem “TM”, tr. 14-18 115: dây không phải Sudhadda được đức Phật hóa độ trước khi ngài nhập diệt mà là một sự trùng tên họ (soạn giả) 116 P.V.Bapat, 2500 Years of Buddhism, Ministry of Information and Broadcasting Government of India, 1997,tr.31

[2] p v Bapat 2500 Years of Buddhism, Ministry of Information and Broadcasting Government of India, 1997, tr. 33; Xem thêm m BS., tr. 32. [4] BS., tr. 34. [5] Xem “ĐTKVN, Kinh Trường Bộ I, ư. 663. [6] EL.HIB., tr. 126; BS.,tr. 44. [7] Xem “P.v Pabat, 2500 Years of Buddhism”, Ministry of Information and Bradcasting Government of Inida, 1997, tr. 35. [8] BS., tr. 36. [9] Tư liệu để chứng minh tính xác thực của sử liệu chủ yếu dựa vào tuyen tập “Buddhist Studies, B.c. Law (biên tập), Indological Book House, Delhi, 1983, tr. 38-45. [10] p.v Pabat, 2500 Years of Buddhism”, Ministry of Information and Bradcasting Government of Inida, 1997, tr. 36; BS., tr. 38-40. [11] về niên đại tổ chức kỳ kiết tập lần thứ II, xem thêm Thích Thanh Kiểm, Lược Sử Phật Giáo Ấn Độ, Thành Hội Phật Giảo Tp. HCM ấn hành, 1995, tr. 86. [12] Theo N. Dutt, trong “The Kathavatthu-atthakatha”, Kãlãsoka được gọi là Asoka (BSI., tr. 4). Theo Dipavamsa và Mahãvamsa, sự kiện các Tý-kheo Vajji của thành Vesãli chủ trương 10 điêu phi pháp này xảy ra vào năm thứ 11 (=383-382 T.CN) của triều đại Kãlãspka, nhưng các tài liệu về sau ghi lả cuối năm thứ 10 của triều đại Kãlãsoka (TM., tr. lv và tr. 19). [13] Sđd, ư. lv.; và “BSL, tr.2J. _133 Sđd, tr. hr,; vả “BSL, ừ. 21. [15] Đó là người đang tu học (prfithagjanas), bậc đã chứng A-la-hán (saiksas), bậc đã chứng ba minh (aắaiksas), và bậc đã chứng lục thông (traividýa). Xem “BSI”, tr. 21.

[16] về niên đại tổ chức kỳ kiết tập lần thứ II, xem thêm Thích Thanh Kiểm, Lược Sử Phật Giáo Ấn Độ, Thành Hội Phật Giảo Tp. HCM ấn hành, 1995, tr. 86. [17] Theo N. Dutt, trong "The Kathavatthu-atthakatha", Kãlãsoka được gọi là Asoka (BSI., tr. 4). Theo Dipavamsa và Mahãvamsa, sự kiện các Tý-kheo Vajji của thành Vesãli chủ trương 10 điêu phi pháp này xảy ra vào năm thứ 11 (=383-382 T.CN) của triều đại Kãlãspka, nhưng các tài liệu về sau ghi lả cuối năm thứ 10 của triều đại Kãlãsoka (TM., tr. lv và tr. 19). [18] Sđd, ư. lv.; và "BSL, tr.2J. _133 Sđd, tr. hr,; vả "BSL, ừ. 21. [20] Đó là người đang tu học (prfithagjanas), bậc đã chứng A-la-hán (saiksas), bậc đã chứng ba minh (aắaiksas), và bậc đã chứng lục thông (traividýa). Xem "BSI", tr. 21. [21] Ngày nay là Đesarh, cách Patna khoảng 27 dặm (M. Monier- Williams, Buddhism, Munshừam Manoharlal Publishers, New Delhi, 1995, tr. 57). [22] Theo Mahãvamsa, kỳ kiết tập lần thứ II đặt dưới sự chủ trì cùa thượng tọa Revata (TM., tr. 25). XM., tr. 25. tr. 53. [25] P.V. Bapat, 2500 Years of Buddhism, Ministry of Information and Broadcasting Government of India, 1997, tr. 39. [26] dci on [27] Sđd, tr. 23 [28] Cần lưu ý rằng cỏ rất nhiều thuyết khác nhau liên quan đến Mahãdeva; phần lớn các tài liệu đều nghi ngờ tính lịch sử cảa nhân vật này. [29] Theo nghiên cứu của André Bareau, do ảnh hường của thuyết Đại Thiên ngũ sự, Mahãsanghika ra đời từ sự phân phái lân thứ nhất, vào khoảng 140 năm sau ngày Phật Niêt-bàn (xem "CBPPGTT", tr. 98). [30] Kem, "Manual of Buddhism", p. 109 f 82 India, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd, New Delhi, 1995 tr. 35-36). Để chiếm đoạt ngai vàng, Asoka mưu sát toàn bộ 99 anh em cùng cha khác mẹ với mình. Giống như ông nội (Chandragupta) và cha (Bindusãra), sau khi lên ngôi, Asoka dùng vũ tực đê mờ rộng bờ cõi Vương triều Maurya. Cành tượng máu lửa, chêt chóc của chiên dịch, đặc biệt là cuộc chinh phục vùng đất Kanlinga đã đánh thức lương tri của Asoka. Nhận thức được sự bạo tàn, ác độc đê thỏa mân tham vọng cá nhân minh, Asoka vô cùng đau khổ, bức rức vả hổi hận. Chính trong thời điểm quan trọng này, đức vua gặp được một bậc cao tăng cùa Phật giáo để sau đó trở thành đệ tử thuản tín của đức Phật (Kanai Lai Hazra, The Rise and Decline of Buddhism in. 150. [32] Theo P V. Đapat, có lẽ là tôn giả Tissa Moggaliputta (Xem "P.v Đapat, 2500 Years of Buddhism, tr. 39); Theo nghiên cứu của Kanai Lai Hazra, với nội dung bài pháp "Appamãda Vagga" (đề cập đến sự phát triển giá trị trong cuộc sống), Sa-môn pháp hiệu Nigrodha, đồng thời là cháu của Asoka, đã giải tỏa được tâm lý của Asoka và khiến đức vua phát tâm quy y Tam Bảo (Xem "Kanal Lai Hazra, The Rise and Decline of Buddhism in India, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd, New Delhi, 1995, tr. 36).

146.ELHIB, tr. 273; xem "P.v Bapat, 2500 Years of Buddhism", tr.

[33]BS., tr. 66.

[34] Theo M. Wintemitz, Vibhayavãdin có nghĩa là người giải thích mọi vấn đề với một sự phân biệt rõ ràng và tường tận.

[35] Xem "SRG.AHIB., tr. 178.

[36] Sđd., tr. 179-181

Chương bảy

VĂN ĐIỂN PHẬT GIÁO

A. Lịch sử biên tập tam tạng Pali (Nam Phạn): 1. Pãli là gì? Đã có rất nhiều công trình nghiên cứu công phu và có giá trị về Pãli của giới học giả Đông Tây. Tuy nhiên, tiếng nói chung về nguồn gốc và vai trò của loại ngôn ngữ đặc biệt này trong giáo lý Phật giáo vẫn là một vấn đề còn gây nhiều tranh luận. Trong phạm vi của cuốn sách này, soạn giả cố gắng cung cấp những thông tin về ý nghĩa và nguồn gốc của Pali dựa trên các tài liệu hiện hành nhằm giúp người đọc, đặc biệt là những người quan tâm đến tam tạng giáo điển Phật giáo Nguyên thủy, có một cái nhìn khái quát về nó. Theo nghiên cứu của nhiều học giả Pãli156, thuật ngữ Pãlibhãsa hay ngôn ngữ Pãli là cụm từ mới được giới nghiên cứu sử dụng trong thời gian gần đây. B.c. Law nói rằng, cho đến thế kỷ thứ V| và thứ VII S.CN, từ "Pãli" chưa phổ biến và chưa được xem là một ngành khoa học về ngôn ngữ. Thậm chí, ngay cả tập Cullavamsa, một tác phẩm được biên soạn để bổ sung cho Mãhavamsa, từ Pali cũng chỉ được sử dụng trong ý nghĩa là những bản kinh Phật nguyên thủy. Theo học giả này, sự xuất hiện sớm nhất của từ "Pãli" có thể tìm thấy trong các bản Luận Giải của Buddhagosha, chứ không phải trong văn điển Phật giáo. Chính trong các bản Luận Giải này, thuật ngữ Pãli được xem như là đồng nhắt với lời Phật dạy (Buddhavacana)[1]. Nghiên cứu của R. Siddartha cho thấy rằng tên thật của ngôn ngữ mà ngày nay được biết đến với danh xưng "Pãli" là Mãgadhi hay Mãgadhabhãsa, tức tiếng Ma-kiệt-đà (Mãgadha) hay ngôn ngữ của nhân dân nước Ma-kiệt-đà; vì giới nghiên cứu thời cổ đại của Ấn Độ cũng như Tích Lan chưa hề dùng đến từ "Pãli". Trong văn học Sinhalese (tiếng Tích Lan) xưa cũng như nay, ngườita không bao giờ tìm thấy được bằng chứng ràng ngôn ngữ này được ám chỉ như là "Pãli"158. Wilhelm Geiger nói ràng, Pãli được hiểu như là phương tiện được sử dụng để biên soạn tam tạng văn điển của Tích Lan và Ấn Độ và các loại văn học phụ thuộc. Thuật ngữ "Pãli" có nghĩa là "bản kinh"(text) hay "thánh kinh"

(sacret-text), và nếu chúng ta sử dụng từ "Pãli" để ám chỉ là một ngôn ngữ, thuật ngữ này đơn thuần là sự viết tắt hợp lý của "Pãlibhãsa", đồng nghĩa là tantibhãsa. Theo học giả này, Pãli là tiếng Prãkrit cổ (thuộc Trung Ấn) mà không thể bắt nguồn trực tiếp từ tiếng Sanskrit (Old Indian - tiếng Ấn cổ). Nhiều nghiên cứu gần đây có sự nhất trí rằng Pali là một loại ngôn ngữ mang tính pha trộn nhiều phương ngữ và thổ ngữ, chứ không thể là một thứ ngôn ngữ đồng nhất159. W. Geiger nói rằng, nếu Pãli được xem là phương tiện giao tiếp của Ma-kiệt- đà; như vậy, tam tạng Pãli phải được xem như là những lời dạy cỏ thẩm quyền nhất của đức Phật, cho dù Ngài có thể giảng pháp ở nhiều địa phương với những phương ngữ khác nhau. Lập luận này dựa vào câu nói trích từ tập Cullavaga: "anujami bhikkhave sakaya nirtirtiya buddatavacana pariyapapunitun", được Rhys Davids và Oldenberg dịch rằng: "Này các Tỷ-kheo. Ta cho phép các thầy học tập lời chư Phật dạy bâng phương ngữ cùa mình"[2]. Trong khi ẩy, E.J.Thomas dịch câu trên là: "Ta yêu cầu các Thầy học tập lời dạy của Ta theo ngữ pháp riêng của ngôn ngữ kinh điển". Câu nầy được dịch như thế, bởi vì học giả này dịch từ "nuritti" là ngữ pháp (grammar); nhưng theo M. Winternitz, 'nirutti' không hề cỏ nghĩa là "văn phạm hay ngữ pháp, mà chỉ có nghĩa là sự diễn đạt ngôn ngữ"[3]. Với cùng ý kiến trên, B.c Law nói rằng, "niruti" xuất hiện trong kinh tạng với ý nghĩa là hình thái ngôn ngữ học, là tư tưởng hay ý tưởng (chứ không có nghĩa ngữ pháp hay văn phạm).

Tuy nhiên, W. Geiger có vẻ đồng tinh với cách dịch và chú gỉai của Luận Giải Buddhaghosa (Phật Âm) như sau: "Này các Tỷ-kheo, Ta yêu cầu các Thầy phải học giảolý của chư Phật theo địa phương ngữ của Ta (nghĩa là tiếng Ma-kiệt-dà, ngồn ngữ đức Phật sử dụng)". Cần lưu ý rằng, đức Phật không hề tuyên bố hay chủ trương rằng Ngài chỉ sử dụng duy nhất một loại địa phương ngữ nào đó trong quá trình hành đạo của mình. Lập luận này sẽ trở nên rõ ràng qua cuộc đối thọai của đức Phật và hai Tỷ-kheo trẻ.Vào một ngày nọ, hai vị Tỷ-kheo, vốn thuộc dòng dõi Bà-la-môn, đến gặp đức Phật thưa với Ngài rằng, họ là những người khác nhau tên họ, tuổi tác, khác nhau xuất xứ giai cấp, gia đình, địa vị xã hội, nhưng khi trở thành đệ tử xuất gia của Phật, họ đều thấm nhuần giáo pháp của Ngài qua việc Ngài dùng chính địa phương ngữ cùa họ để thuyết pháp, và Tỷ-kheo này nói rằng, họ sẽ truyền đạt lời Phật dạy bằng những vần thơ bằng tiếng Sanskrit (chandaso -có nghĩa là phương tiện dành cho những ai thông thạo về Sanskrit, người thông hiểu Vedas)[4]. Đức Phật lập tức từ chối lời đề nghị ấy và nói rằng làm sao giáo pháp của Ngài lại chỉ được chuyển tải bằng một loại đặc ngữ như thế![5] Với cùng ý kiến trên, M. Wintemitz viết, ban đầu, đức Phật sừ dụng địa phương ngữ của Ngài (nghĩa là tiếng Kosala 'Kiều-tát-la') để truyền bá giáo pháp; nhưng về sau, khi đến Magadha (Ma-kiệt-đà), có lẽ Ngài đã sử dụng địa phương ngữ của xứ sở này. Học giả này cũng lưu ý rằng, khi thuyết giảng đức Phật không nhấn mạnh đến phương tiện sử dụng (tức ngôn ngữ) mà Ngài đặc biệt chú trọng đến ý nghĩa của bài pháp[6], như

lời đức Phật dạy sau đây: "Ở đây, này các Tỷ-kheo, điều này có thể xảy ra, một sự vật nhưng mỗi địa phương có một tên gọi riêng.Ví dụ, trong một địa phương, một vật được gọi là pãti và cũng với vật này, những chỗ khác gọi là patta, vittha, sarava, dhãropa, pona hoặc pislla"165. Vì lý do này đoạn kinh trên kết luận ràng không có một địa phương ngữ nào hay sự chọn lựa mang tính đặc thù nào làm phương tiện thuyết giảng được đức phật đặc biệt nhấn mạnh. Từ những luận cứ vừa nêu, lời dạy trong Cullavaga có thể được dịch như sau: "Này các Tỷ-kheo, Ta cho phép các Thầy học giáo lý của Ta bằng địa phương ngữ của mình." Tuy nhiên, các bản luận giải thường dùng từ "Pãli" trong ý nghĩa là "kinh điển"; một đôi khi, nó cũng được dùng trong ý nghĩa là "ngôn ngữ của kinh điển". Theo Rhys Davids, trong thực tế, Pãli không phải là tên của bất cứ ngôn ngữ địa phương nào cả. Từ "Pãli" có trên mười ý nghĩa, trong đó cỏ một nghĩa là hàng lối hay đường gạch, nhưng không có một nghĩa nào hàm ý 'ngôn ngữ' cả166. R. Siddhartha nói rằngcỏ một từ "Pãli" với ý nghĩa là "hàng, lối đường biên giới", trong Sanskrit, nhưng không bao giờ được gọi là "kinh văn" hay "thánh ngữ".[7] Tuy nhiên, học giả này lại khẳng định rằng, Pali là một trong những ngôn ngữ cổ nhất của Ấn Độ. Theo so sánh cách sử dụng ngôn ngữ của R Siddhartha, từ "Pãli" có thể được dùng thay đổi với từ "Pãtha", một cách dùng được tìm thấy trong cùng hình thức cũng như ý nghĩa trong Sanskrit; 'pãli' và 'pãtha' là hai từ hoặc có cùng nguồn gốc hoặc từ này có nguồn gốc ở từ kia. Điều quan trọng cần lưu ý ở đây là từ "pãtha" trong Sanskrit là một từ cổ xưa, thường được dùng để ám chỉ đến Vedavãkya, tức kinh văn Vệ-đà. Từ ngữ này được người Ấn Độ cổ đại sử dụng trong ý nghĩa là "Thánh kinh" (Sacred Texts). về sau, Phật giáo Nguyên thủy đã vay mượn nó để chỉ đến những lời dạy của đức Phật.

Như chúng ta đã biết, những đệ tử đầu tiên của đức Phật vốn là tín đồ của Vệ-đà giáo và Bà-la-môn giáo. Khi thay đổi tín ngưỡng, số người ấy đã ứng dụng những thuật ngữ, từ vựng mà họ thường dùng trong tôn giáo trước để biểu lộ niềm tin mới của họ[8]. Ví dụ, những từ như Muni, Tapodhana, Tapasvĩ, Sramana v.v... để chỉ người tu khổ hạnh thời tiền Phật giáo, thì những thuật ngữ ấy vẫn được đệ tử của đức Phật tiếp tục sử dụng. Ngay cả những từ như Tantra, Samhĩta, Pravacana, được sử dụng để nói về lời dạy của đức Phật (Buddhavacana), đều là những hình thức được giản lược hoặc bổ sung của Tanti, Sahita, Pãvacana Khi những từ như Tantra, Samhĩta, vốn là tên gọi của những phần của Vệ-đà, được vay mượn và sử dụng cho kinh văn Phật giáo, không có gì để ngạc nhiên nếu như một từ phổ biến và thông dụng như "Pãtha" (với ý nghĩa là thánh điển Vệ-đà) được giới Phật giáo thay đổi hình thức thành "Pali" để chỉ kinh điển Phật giáo. Thắc mắc đầu tiên phát sinh ở đây về thay đổi trên là vấn đề ngữ âm học; nghĩa là, khi "patha" đổi thành "pali" thì luật ngữ âm có gì thay đổi hay không? Theo nghiên cứu của R. Siddhartha, sự thay đồi từ "th" sang "I" là hiện tượng thường thấy trong các ngôn ngữ này. Ví dụ, từ 'atvika' (mang, vác hay sống

trong rừng) trong Sanskrit đổi thành "aỊavika" trong Pãli; "Pataccara" (giẻ rách, giẻ cũ) trong Sanskrit đồi thành PaỊaccara trong Pãli, Krĩdã (cuộc vui chơi, trò giải trí) trong Sanskrit đổi thành Kila hay KeỊi trong Pali; Eçlaka (con dê, người dâm dục) trong Sanskrit đồi thành EỊaka trong Pali; Venu (cây tre) trong Sanskrit đổi thành VeỊu trong Pali; Drçlha (cứng, chắc) trong Sanskrit đổi thành DaỊha trong Pali. Cũng theo quy luật trên, "pãtha" dễ dàng đổi thành "pãla", và cuối cùng thành "pali". Sự thay đổi nguyên âm này, theo R. Siddhartha, là không có gì bất thường trong Pãli, cũng như Prãkpts (ví dụ: Krĩda=KĩỊa=KeỊi; Angula= Anguli hay Angulĩ; Sarvajfia= Sabbaflftü, v.v...trong một vài trường hợp, sự thay đổi này do ảnh hưởng của nguyên âm đứng trước, trong một vài trường hợp khác, là do sự giống nhau; sự thay đổi của pãtha thành Pãli hay Pãlị là trường hợp giống nhau.Như thế, từ "Pali" nhằm chỉ Buddhavacana (lời dạy của đức Phật) có nguồn gốc từ thuật ngữ "patha", mặc dầu hình thức có thay đổi nhưng ý nghĩa và cách sử dụng vẫn như từ gốc của nó 2. Nguồn gốc Pali Nhiều ý kiến cho rằng, ngôn ngữ dược đức Phật dùng để thuyết giảng giáo lý (được ghi lại trong tam tạng văn điển) có lẽ là một loại ngôn ngữ chung (lingua franca), vì như thế giáo pháp của Ngài mới có thể đáp ứng được nhu cầu học hiểu của một số lượng quần chúng to lớn với sự khác nhau quan trọng về nhiều phương diện như chủng tộc, giai cấp, văn hóa, thổ ngữ, V.V.. Rõ ràng, loại ngôn ngữ này khó có thể mang một sắc thái đặc thù nào đó, mà luôn phải thay đổi và nhuốm màu thổ ngữ của từng địa phương mà Phật đến truyền đạo. Tuy nhiên, giới học giả tiên phong trong lãnh vực nghiên cứu Pãli thường có khuynh hướng tin rằng tiếng mẹ đè của đức Phật là Kosala, (Kiều-tất-la), phương ngữ cùa vương quốc hùng mạnh vào thế kỷ thứ VII và VI Tr.CN; và tiếng Kosala là nền tảng chính của tạng Pãli, bao gồm Kinh tạng và Luật tạng[9]. T.W. Rhys Davids cho rằng, vào thế kỷ thứ VII và VI Tr.CN, phương ngữ Kosala là phương tiện giao tiếp của nhân dân (quê hương đức Phật ở Oudh, một vùng thuộc vương quốc Kosala thời bấy giờ), và Pãli là chữ viết dựa vào phương ngữ giao tiếp của nước Kosala, được sử dụng để biên tập giáo lý sau khi Ngài nhập Niết-bàn. Không đồng ý với ý kiến trên, B.A.Keith nói rằng không có bằng

chứng nào đáng tin để chấp nhận giả thuyết ngôn ngữ của đế quốc Mãghada dưới thời Asoka là Kosala qua giải thích rằng sau cuộc xâm chiếm của vua chúa hùng mạnh xứ Maghada, Kosala trở thành một phần của đế quốc Maghada với hệ quả là phương ngữ Kosala thống trị tiếng nói toàn bộ lãnh thổ này. Theo Keith, đức Phật có thể thuyết giảng giáo pháp của Ngài trong một phương ngữ nào đó ở khu vực phía Tây, có thể là tiếng Kausãmbi, Ujjayinĩ v.v.., nhưng chúng ta không thể xác định được, do bởi chúng ta không có những thông tin xác thực để diễn tả hay định ra đặc tính của loại phương ngữ ấy. Theo kết luận mang tính gợi ý của B.A

Keith, với một số nghiên cứu hiện nay được liên kết lại, dường như phương ngữ Kosala biểu hiện nhiều tính chất ở Pali hơn là Magadha; hoặc cũng có thể rằng lời dạy của đức Phật được truyền lại trong nhiều phương ngữ và Pãli là một trong số đó, nhưng niên đại của "tam tạng Pãli" thì không thể xác định chính xác được[10]. Theo S.K. Chattery, ngữ âm học và hình thái học của Pãli biểu hiện sự tương đồng khá mật thiết với tiếng Saurasenĩ, nhưng nó chấp nhận hình thái cổ từ phương ngữ của vùng Tây Bắc và Aryan[11]. Max Walleser chủ trương muốn biết nguồn gốc của Pãli thì phải quay trở lại với tiếng Pãtali (Pãtalibhãsa, một từ ngữ mà học giả này cho rằng bât nguồn từ Pataliputra), là ngôn ngữ của Pãtalipuưa, thủ đô của Maghadal70 . Tuy nhiên, giả thuyết này không được nhiều người đồng tình vì họ cho rằng Max Walleser không đưa ra được những bằng chứng mang tính thuyết phục. Vả lại từ "Pali" không hề xuất hiện trong pitakas, mà chỉ được đề cập trong các Bản Luận Giải của Buddhaghosa[12][13] Sten Konow cho rằng, xuất xứ của Pãli mang đậm dấu ấn của Vindhya, vì sự liên hệ chặt chẻ với nhau của Pãli và Paisũacĩ vùng Bắc Vindhya và dường như rằng nguồn gốc của Paisũacĩ không phải Tây Bắc Ấn, mà là lãnh thổ Ujjain. Trong khi ấy, R. Otto Franke nói rằng xuất xứ Pali không thể bắt nguồn từ phía Đông Bắc Ấn Độ' vì có nhiều sự tương đồng cũng như khác biệt giữa văn điển Pãli và ngôn ngữ của tài liệu Kharosthĩ của vùng Tây Bắc Ấn Độ. Westergard và Kuhn lại nối kết nguồn gốc của Pãli với phương ngữ của vùng Ujjain bàng sự giải thích rằng Pãli không những có Sự quan hệ với phương ngữ được sử dụng trong bìa đá Ginar của Asoka, mà Ujjayini là tiếng mẹ đẻ của Mahinda (con trai hoàng đế Asoka). Oldenber xem Pâli là ngôn ngữ của tiểu quốc Kalinga; học giả này không chấp nhận tính chất lịch sử của Mahinda và sứ mệnh đem giáo lý Phật giáo vào Tích Lan của Tỷ-kheo này. Edward Muller cũng quan niệm quê hương của Pãli là Kalinga với giải thích rằng những người đến lập nghiệp xưa nhất ờ Tích Lan có thể tìm thấy ở vùng đất đối diện (túc Kalinga), chứ không thể những người đến từ Bengal hoặc các vùng lân cận của nó[14][15]. H. Luder gợi ý rằng, văn điển xưa nhất của Phật giáo được biên soạn bằng tiếng Ardhamãghadĩ cổ và số kinh Pali hiện nay là phiên bàn từ tiếng Ardhamãghadĩ cổ đỏ 7 . James Alwis cho rằng, khi đạo Phật xuất hiện, Sanskrit không phải là phương tiện giao tiếp của người dân, mà Pali, một trong 16 phương ngữ lưu hành thời đức Phật, là ngôn ngữ hiện hành ở Ấn Độ lúc ấy. Pali chính là tiếng Ma-kiệt-đà, được duy trì cho đến thời đại Asoka. Văn điển Phật giáo Nguyên thủy (Theravada) được viết bằng ngôn ngữ này. Cần lưu ý rằng, đức Phật không phải là người Maghada, nhưng những hoạt động trong suốt cuộc đời hành đạo của Ngài lại diễn ra tại xứ sở này. Vì

vậy, phương tiện Ngài sử dụng để hoằng pháp ắt hẳn phải chịu sự ảnh hưởng lớn lao phương ngữ cùa xứ sở này. Dựa vào truyền thống của Tích Lan, Buddhaghosa nói rằng, ngôn ngữ chính của tam tạng Pali là phương ngữ của Ma-kiệt-dà (Maghada). Windisch, M. Winternitz, v.v... cũng chủ trương rằng, nguồn gốc của Pãli là Ma-kiệt- đà; nhưng M. Winternitz còn giải thích thêm rằng Pãli là ngôn ngữ văn học được giới Phật giáo sử dụng một cách rộng rãi và đã nổi lên như là một loại ngôn ngữ văn chương được trộn lẫn ít nhiều từ một số địa phương ngữ. Học giả này cho rằng ngôn ngữ này chắc chắn phải bắt nguồn từ một loại bản ngữ nhất dịnh, và bản ngữ ấy là Maghadĩ (tiếng Ma-kiệt-đà), vì sự giống nhau giữa Pãli và Maghadĩ không chỉ trong khía cạnh nghĩa đen, mà còn dựa trên cả căn bản lịch sử. Liên quan đến vấn đề nguồn gốc của Pali, R. Siddhartha khẳng định rằng, tên thật của Pali là Maghadĩ, hay còn gọi là Suddha Mãghadhĩ (nghĩa là tiếng Ma-kiệt- đà tinh lọc- refined Maghaga)177. Theo học giả này, trong thời đại đức Phật, sau khi xâm chiếm toàn bộ vương quốc Kosala và nước Cộng hòa Vajji (Bạt-kỳ), Ma- kiệt-đà trở thành vương quốc hùng mạnh nhất của xứ Bắc Ấn. Sau ngày đức Phật nhập diệt không lâu, Ma-kiệt-đà trở thành vương quốc lãnh dạo cả đất nước Ấn Độ và các quốc gia lân bang. Văn minh, khoa học, triết lý, v.v.., của Ma-kiệt-đà được xem là đồng nghĩa với Jambuhvĩpa, nghĩa là Ấn Độ, đặc biệt là ở Bắc Ấn, nơi Ma-kiệt-đà tọa lạc. Tiếng Ma-kiệt-đà (Maghadĩ) cũng là phương tiện chung được người Ấn gốc Aryan và các chủng tộc chịu ảnh hưởng về chính trị và văn hóa của nó sử dụng trong việc giao tiếp178. Vào thời diểm đó, phương ngữ Aryan của xứ Bắc Ấn không kacs nhau nhiều khi tiếng Ma-kiệt-đà trở thành tiếng nói chung. Đức Phật thuyết giảng Phật pháp bằng ngôn ngữ này khoảng 400 năm trước khi nó được gọi là Pali 179. Theo nhận xét của Keith, nghiên cứu của Rhys Davicls và Windisch công nhận phương tiện đức Phật sử dụng là ngôn ngữ chung (lingua franca); vì vậy ngôn ngữ ấy hẳn phải mang tính chất pha trộn của nhiều phương ngữ, nhưng thành phần chù yếu cảa nó có thế là tiếng Maghada hoặc Arclha- Maghada180. Windisch nói thêm rằng, Pali là một tên gọi dược hình thành sau ngày đức Phật nhập diệt nhằm lưu giữ giáo lý của đức Phật trong hình thái độc lập và cũng nhằm dể phân biệt với các loại kinh sách tôn giáo khác; Pali có nhiều diểm tương đồng với Arsa tức Andha Maghada hơn là Maghada. W. Geiger cho rằng có nhiều sự giống nhau về từ vựng và hình thái học giữa Arsa (Ardha Maghada) và Pali; vì vậy, Pãli cỏ thể xem là Ardha Maghada. Nói khác di, Pãli không phải là phương ngữ thuần nhất tiếng Ma-kiệt-đà và loại ngôn ngữ này được đức Phật sử dụng. Sự thật này có thể xem như là một nỗ lực của các bậc tiền nhân nhằm trình bày lời Phật dạy (Buddhavacana) trong hình thái nguyên thủy của nó. Tuy nhiên, W. Geiger cho rằng, ngôn ngữ Pàli phải trải qua bốn giai đoạn phát triển để trở thành tam tạng thánh điển, bao gồm:

1. Ngôn ngữ văn vần hay kệ tụng (tức gatha được học giả này dịch ra Anh ngữ là ‘the metrical pieces với lời chú giải rằng loại này đặc biệt mang tính chất thuần nhất), 2. Ngôn ngữ văn xuôi, 3. Ngôn ngữ sử dụng trong hệ thống tục tạng (post-canonicial literature), và 4. Ngôn ngữ thơ ca được tạo tác về sau. Trong thực tế, hiện chưa có một sự nhất trí hoàn toàn nào về nguồn gốc Pali, hoặc phương ngữ chủ yếu mà Pali đặc biệt dựa vào; nhưng khuynh hướng công nhận Pali có thể được xem là phương ngữ của

Ma-kiệt-đà, phương tiện được đức Phật sử đụng, và xuất xứ của Pali chính là Ma-kiệt-đà, hiện được nhiều học giả ủng hộ181. 3.Niên đại và thời gian kiết tập tam tạng Pali: Trong kho tàng trí tuệ của Phật giáo, hệ thống văn điển được biên tập sớm nhất là tam tạng Pãli gồm Kinh, Luật, Luận của Thượng Tọa bộ (Theravada). Văn điển này được truyền thừa theo truyền thống khẩu truyền qua nhiều thế hệ cho đến khi chữ viết ra đời ở Ấn Độ. Đối với biên niên sử của Pali, người ta thường đề cập hai giới hạn thời gian liên hệ đến sự thành lập của nó. về mốc điểm khởi nguyên, rõ ràng kinh điển Pali không thể hình thành trước ngày Phật Niết-bàn. Do vậy, thời gian 45 năm hoằng hóa của đức Phật được xem là giai đoạn cấu thành. Giai đoạn tập thành muộn nhất của tam tạng Pãli được cho là vào thế kỷ thứ 1 Tr.CN. Nghiên cứu của Maurice Wintemitz[16][17] và Bimala Churn Law183 cho thấy rằng, năm bộ Nikãya đượcgọi là Sutta-pitaka đã lưu hành vào thế kỷ thứ III Tr.CN. Tuy nhiên, theo ý kiến của hai học giả trên, trong thời gian ấy có lẽ tam tạng Pãỉi vẫn chưa thật sự hoàn thành trọn vẹn, vì có lẽ một phần của Khuddaka Nikãya (Tiểu bộ) vẫn còn bỏ ngõ. Khi tam tạng chưa được biên tập bàng chữ viết, truyền thống khẩu truyền (mukhapãtha- vasenaoral tradition) từ đạo sư sang đạo sư (acariya- paramparãya-from teacher to teacher) được áp dụng một cách nghiêm túc. Sau kỳ kiết tập văn điển lần thứ nhất, công tác trao truyền và bảo trì từng loại Nikãya được giao phó cho từng cá nhân và từng nhóm Tỷ-kheo đảm trách. Từ đây, khuynh hướng tôn xưng trường phái đọc tụng (bhãnaka) phát sinh và đưa đến sự ra đời của một sổ thuật ngữ mang tính phân biệt, ví dụ Dĩghabhãnaka, Majjhima-bhãnaka, Samyuttabhãnaka, Anguttarabhãnaka và latakabhãnaka. Giới nghiên cứu đã tìm thấy thuật ngữ “pancanikãya”184 và bhãnaka đã xuất hiện trong các bia ký ở Sanci và Barhut thuộc nửa tế kỷ thứ II Tr.CN. Từ chứng cứ của các bia ký trên, giáo sư Rhys Davids đi đến kết luận rằng, trước khi thuật ngữ “pancannikaya” (ngươi thuộc lòng hay thiện xảo năm bộ Nikaya) lưu hành, một số hình dung từ như "Suttantika” (người học thuộc lòng kinh điển), “Suttantakini” (nữ hành giả thuộc lòng kinh điển), và Petaki (người học thuộc lòng [kinh] tạng) tất nhiên đã được ứng dụng và rất phổ biển trong quần chủng Phật tử185.

Vấn đề cần lưu ý ở đây là trong số thuật ngữ vừa nêu trên không có từ nào đề cập cụ thể đến việc đọc tụng Luật tạng (Vinayapitaka), nhưng thông thường các bộ luật (Vinaya texts) cũng được gọi là kinh (sutta) như trong trường hợp “Sutta- vibhanga” (Luật giải)186. Thêm vào đó, phần lớn các giới điều đều bao hàm trong kinh, cụ thể là Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttara-nikãya). Từ đây, người ta có thể suy rằng các hình dung từ “Suttantika” và “Suttantakini” có lẽ đã hàm nghĩa “người học thuộc lòng hay thiện xảo Luật tạng”. Tuy nhiên, theo nghiên cứu của Rhys Davids, trong bia ký của Sanici và Barhut, hình dung từ “dhamma-kathika” (Preacher of Dhamma-pháp sư hay giảng sư) dùng để biểu thị người thuyết giảng giảo lý nhằm phân biệt với người đọc tụng giới luật (Vinaya-Rules of Order)187. Tuy vậy, các bia ký trên không hề nhắc đến sự hiện hành của Abhidhamma pitaka (Luận tạng)188. Điều này cũng có nghĩa rằng, Luận tạng chỉ được biên soạn và hình thành sau đại hội kiết tập văn điển lần thứ ba dưới triều đại Asoka. Diễn biến củaa hai kỳ kiết tập văn điển đầu tiên của Phật giáo cho thấy rằng Vinaya-pitaka là văn bản luôn được trùng tuyên và kiết tập trước Sutta-pitaka và

những loại còn lại. Tuy nhiên, theo sự nghiên cứu và phân tích của T.W. Rhys Davids, biểu đồ niên đại của các văn bản thuộc tam tạng Pali được cấu thành và biên tập theo thứ tự thời gian như sau: 1. Những lời tuyên bố giản dị của giáo lý Phật giáo được tìm thấy trước nhất trong nhiều từ ngữ giống nhau và trong các đoạn văn hoặc kệ được ghi lại trong sách. 2. Những đoạn hoặc hồi được tìm thấy trong nhiều lời giống nhau, ở hai hoặc nhiều sách hiện có. 3. Giới, Pãrãyana, Octades (Khổ thơ tám đoạn), Patimokkha (Ba- la-đề-mộc-xoa). 4. Trường Bộ Kinh, Trung Bộ Kinh, Tăng Chi Bộ Kinh, Tương Ưng Bộ Kinh. 5. Kinh Tập, Trưởng Lão Tăng Kệ, Trưởng Lão Ni Kệ, Cảm Hứng Ngữ (hay Phật Tự Thuyết), Tiểu Tụng. 6. Luật giải và Khandaka (Tiết, Mục). 7. Bổn Sanh, Pháp Cú. 8. Niddesa (Nghĩa Thích), Phật Thuyết Như Vậy, Vô Ngại Giải. 9. Ngạ Quỷ Sự, Thiên Cung Sự, Thí Dụ, Sở Hành Trạng, và Phật Sử. 10. Bảy tác phẩm thuộc Luận tạng, trong đó cuốn cuối cùng là Kathã-Vatthu, và cuốn đầu tiên có lẽ là Puggala Pannatti. Tuy nhiên, một vài nghiên cứu gần đây đã cho thấy biểu đồ biên niên sử trên về văn điển Phật giáo nguyên thủy có vẻ máy móc, và mang tính chung chung; vì vậy khó có thể chấp nhận được, mặc dù sự gợi ý của nó có thể xem như là sự hướng đạo chắc chắn cho việc xác định niên đại ra đời của từng phẩm, từng phần

của toàn tạng Pãli. Theo ý kiến của một số học giả hiện nay, biểu đồ niên đại do Rhys Davids chủ trương có một số bất hợp lý trong thứ tự hình thành cùa từng loại. Để minh giải lập luận này, nhiều phân tích tỉ mỉ và có giá trị đã được chứng minh và giải thích. Sau đây là một vài giải thích điển hình. Ví dụ, thứ tự của phần Octades trong biểu đồ của Rhys Davids là thứ ba, nhưng nhan đề Pàli tương ứng với Anh ngữ 'Octad' là Atthakavagga, tức Tuyển tập tám đoạn (The Book of Eights). Trong khi ấy, tập Auhakavagga mà chúng ta có trong Mahaniddesa hay trong cuốn thứ tư của Sutta Nipata (Kinh Tập) biên tập 16 bài kinh theo thể thơ; 4 trong 16 bài kinh ấy có chung nhan đề "Atthaka"; dó lỊ Guhafthaka, Duftha-tthaka, Suddhafthaka, Parama Rhaka, và mỗi thứ bao hàm tám khổ thơ. Nói cách khác, chi cỏ 4 trong 16 đoạn ấy đáp ứng được định nghĩa của từ "Atùũtùhaka" hay "Octad". Do vậy vị trí của Atthakavagga (Octades) có lẽ sẽ họp lý nếu chỉ đặt trước hai tập Mahãniddesã và Sutta Nipãta. Theo biểu đồ này, vị trí của giới bồn Patimokkha cùng loại với Sĩla (giới) và Pãrãyana cũng thiếu hợp lý và cần phải xem xét lại; vì người ta nghi ngờ tính hiện hữu thật của bộ Patimokkha vào giai đoạn đó! Thậm chí có người nêu ra giả thuyết rằng cứ xem như bộ Patimokkha đã xuất hiện trong giai đoạn ấy, nhưng trong nguyên bản giới bổn ấy bao gồm 227 giới hay ít hơn con số này? Một đoạn trong Anguttara Nikãya (tức "Sãdhikam diyaddhasikkhãpadasatam" -Tăng Chi Bộ Kinh, Tập I) chỉ rõ rằng ban đầu bộ Patimokkha chỉ bao gômgiới, hoặc có thể ít hơn. Theo giải thích của Buddhoghosa, đoạn văn này nói là 150 giới. Tuy nhiên, theo các chuyên gia Pãli, sự giải thích hợp iỷ cho đoạn văn trên phải là "số lượng bao hàm trong sự diễn đạt ấy phải bao gồm nhiều hơn 150 nhưng It hơn 200 giới. Nếu bản luật đầu tiên, gồm gần 150 hay ít hơn 200 giới, được bao hàm trong Anguttara Nikãya, vậy hẳn người ta có lý khi đặt câu hỏi rằng bộ Patimokkha mà hiện nay chúng ta đang sở hữu có thể ra đời trước Anguttara Nikãya hay không? Tương tự như vậy, vị trí thứ tư trong biểu đồ của bốn bộ Nikâya với hàm ý rằng các Nikãya này được biên tập trước Sutta Nipãta và phần còn lại của tam tạng

cũng gây nhiều tranh cãi. Đối với DTgha Nikãya (Trường Bộ), Buddhaghosa đã vạch rõ; trước tiên, những bài kệ kết thúc của kinh Mahãparinibbãna (Đại-bát Niết-bàn) liên hệ đến việc phân bố xá lợi của đức Phật đã được biên tập tại đại hội kiết tập lần thứ ba, về sau được các bậc đạo sư của Phật giáo Tích Lan thêm thăt nhieu chi tiết. Ý kiến phản bác chủ yếu về việc đặt Dìgha Nikãya trước Anguttara Nikãya trong cùng một loạivà niên đại được biện luận như sau: Trong Dĩgha Nìkãya (tập II), câu chuyện của Mahãgovinda (Đại Điển Tôn) được xem là hình thức ban sơ của Jatäka ngang qua việc mô tả đặc điểm về sự nhận dạng sau cùng của đức Phật vởi nhân vật anh hừng trong kinh, tức người tường thuật câu chuyện. Trong khi ấy, ở Anguttara Nikãya, câu chuyện đó chỉ là một niên sử đơn giản về bảy Purohita (bày đức Phật quá khứ) mà không hề có sự nhận diện tiền thân. Do vậy, một số tập trong bốn Nikãya này thỉnh thoảng bị thêm thắt nhiều yếu tố mang tính huyền thoại vào trong đời sống đức Phật; có thể đó là sự sáng

tạo của thời đại về sau khi đức Phật được tôn vinh và thờ phụng như là một nhân cách siêu nhân. Trong trường hợp đó, nếu chúng ta đặt vị trí của bốn Nikãya vào trong cùng một giai đoạn biên tập và không có bất cứ sự phân biệt nào giữa chúng thì quả thật không hợp lý. Từ đây, B.c Law đề ra một biểu đò mới với một số chi tiết về vị trí và thời gian thành lập của từng bộ kinh[18]: Những lời tuyên bổ giản dị của giáo lý Phật giáo được tìm thấy trước nhất trong nhiều từ ngừ giống nhau và trong các đoạn văn hoặc kệ được ghi lại ương sách. Những đoạn hoặc hồi được tìm thấy trong nhiều lời giống nhau, ở hai hoặc nhiều sách hiện cỏ. Giới, Nhỏm Pãrãyana của mười sáu bài thơ không có lời mở đầu, nhỏm Atthaka của bốn hoặc mười sáu bài thơ, và Sikkhãpadas. Trường Bộ tập 1, Trung Bộ, Tương Ưng Bộ, Tăng Chi Bộ, 152 giới điều của giới bổn Patimokkha ban đầu. Trường Bộ tập II và III, Trưởng Lão Tăng Kệ, Trưởng Lão Ni Kệ, Tuyển Tập 500 câu chuyện tiền thân, Suttavibhanga, Patisambhi-dãmagga, Puggalapannatti và Vibhanga. Đại Phẩm và Tiểu Phẩm, Giới Bồn Patimokkha trọn vẹn 227 giới điều, Thiên Cung Sự, Ngạ Quỷ Sự, Pháp Cú, và Kathãvatthu. Tiểu Nghĩa Chú, Đại Nghĩa Chú, Cảm Hửng Ngữ, Phật Tự Thuyết, Kinh Tập, Dhãtukathã, Yamaka, và Patthãna. Phệt Sừ, Sở Hành Trạng, và Thí Dụ Parivărapãtha (Sách Tóm Tắt). Khuddakapãtha (Các Tiết Mục Đoa cỏ một số giả thuyết cho rằng, tam ta (Păli tipitaka) cùa Ản Độ cỏ lẽ được biên soạ chữ viết vào thời kiết tập thứ ba, tức khoảng y , thế kỷ thứ IÌI Tr.CN, hoặc sau đỏ một thời *an ngắn. Trong khi ấy, theo các nghiên cửu cỏ g|S của nhiều học giả hiện nay, tam tạng Pãlị ờ T' ị| Lan, được chính thức khắc bản vào thế kỷ thử Tr.CN, dưới triều đại vua Vattagamani (29 Ị 7 Tr.CN). Tuy nhiên, học giả B.c. Law cho rằng vàn điên Pãli phải trải qua sáu giai đoạn biên soạn mới hoàn tất thật sự. Nếu tính theo niên đại của các kỳ kiêt tập[19], người ta thường chia thời gian biên soạn thành những giai đoạn ngắn như sau: Chương vu Thời kỳ thứ nhất khoảng từ 483-383 Tr.CN. Thời kỳ thứ hai khoảng từ 383-265 Tr.CN. Thời kỳ thứ ba khoảng từ 265-230 Tr.CN. Thời kỳ thứ tư khoảng từ 230-80.Tr.CN.

Thời kỳ thứ năm khoảng từ 80-20 Tr.CN. Trải qua một thời gian dài cấu thành và biên tập trên, tam tạng vãn điển Pãli được biên soạn và kiết tập đầy đủ và trọn vẹn. Biểu đồ dưới đây sẽ minh họa hình ảnh tổng thể về Kinh tạng, Luật tạng và Luận tạng được viết

bang bang ngôn ngữ Pãli. 227 Theo M. Wintemitz, hệ thống vân điền Phật giáo được biên tập bằng tiếng Sanskrit (Bắc Phạn) đầu tiên là tam tạng của Nhứt Thiết Hữu Bộ (Sarvastivãda). Mặc dù hiện nay không cỏ đủ trọn vẹn hệ thống kinh văn này bằng văn tự Sanskrit, chúng ta có thể biết được từ nhiều bản mẩu, những văn tự viết tay được phát hiện ở các vùng Trung Ả, và các dịch bản của Trung Hoa và Tây Tạng. Theo nhận định chung của giới nghiên cứu, lịch sử của văn điển Nhứt Thiết Hữu Bộ hiện đang lưu hành được xây dựng uên những tài liệu mới được phát hiện gần đây. Nhiều học giả cho rằng thời điểm ra đời sớm nhất cùa Nhứt Thiết Hữu Bộ có thể vào khoảng thế kỷ thử 111 Tr.CN[20]; nhưng vào thời kỳ đầu, bộ phái này chưa có nhiều ảnh hưởng, mà chi vào đầu thế kỳ thứ I S.CN, dưới sự bào trợ của vua Kaniska, Sarvastivãda mới thật sự phát huy sức mạnh của nỏ với nhiều bồ sung và thay đổi trong triết lý, cơ cấu cũng như địa bàn hoạt động. Sự phổ biến rộng lớn cùa Nhứt Thiết Hữu Bộ đã khiến một số chi phái khác của Phật giáo Ấn Độ mất địa bàn hoạt động. Từ thành trì chính là Mathura, Nhứt Thiết Hữu Bộ phát triển khắp vùng Gandhara, Kasmir, Trung Á và cuối cùng đến Trung Hoa. Theo M. Wintemitz Nhứt Thiết Hữu Bộ có công rất lớn trong việc đưa Phật giáo đến các miền Trung Á, và, Tây Tạng và Trung Hoa[21]. Từ các nghiên cứu và lý luận có cơ sở vững chắc, một giả định thường được đề cập là Nhứt Thiết Hữu Bộ sở hữu riêng một hệ thống văn điển và phương tiện được sử dụng là tiếng Sanskrit. Tuy nhiên, cũng có thắc mắc rằng không biết những tài liệu liên hế đến loại văn điển Sanskrit là thuộc về Nhứt Thiết hữu Bộ (Sarvastivãda) hay Thuyết Nhứt Thiết Hữu Bộ (Mũlasarvastivãda). Theo N. Dutt, hiện nay khó có thể phân biệt kinh văn của hai bộ phái này, bởi vỉ dường như cả hai đều có chung kinh tạng và luận tạng; phần khác nhau chỉ liên quan đến Luật và một số kinh văn Avadanã[22]. Truyền thống Tây Tạng, Trung Hoa và một số mẩu viết tay được phát hiện ở miền Đông Turkestan, Nepal, và Gilgit (ngày nay thuộc Pakistan) khẳng định rằng Nhứt Thiết Hữu Bộ sử dụng Sanskrit (Bắc Phạn) như là phương tiện chính trong việc biên soạn tam tạng văn điển cùa nó. Nguồn tài liệu chính liên hệ đến bộ phái này có gốc từ văn điển Trung Hoa, Tây Tạng và một kinh văn khác, như Lalitavistara, Mahãvastu, Divyãvãdana, Abhidharmakosa, v.v...[23]. Với lời khẳng định tam tạng của phái này được ghi lại bang Sanskrit, Wassiliew nói thêm rằng số tác phẩm được biên sọan sau kỳ kiết tập dưới triều

đại Kaniska của Nhứt Thiết Hữu Bộ, như Prãtimoksa sutra, Ưdãna-varga, phần văn xuôi của Lalitavistara, Divyavadãna, V.V..M được biên tệ bằng tiếng Sanskrit, nhưng số văn điển trước thời kỳ này dường như sử dụng phương ngữ Prakrit[24] Y'- cùng ý kiến trên A.c. Banerjee cũng nói vàn điền của Nhứt Thiết Hữu Bộ thật sự được viết bằng tiếng Sanskrit; nhưng các bản kinh nhu Prãtimoksasũtra, Lalitavistara và một số bản mẫu viết tay khác của Ãgama lại biểu hiện rằng các kinh văn ấy là số dịch bản được biên dịch lại từ kinh điển xưa cổ và được ghi lại bằng một loại ngôn ngữ mà văn phong không hoàn toàn tuân thủ những nguyên tắc văn phạm Sanskrit. Loại ngôn ngữ này được Senart, một học giả uyên thâm và bác học trong lãnh vực ngôn ngữ cổ Ấn Độ, gọi là Mixed Sanskrit (Bắc Phạn hỗn hợp). Theo nghiên cứu của N. Dutt, sở dĩ nó được gọi như thế vì có một số số học giả Phật giáo quan tâm nhiều đến ý nghĩa của kinh văn hơn là sự chính xác về nguyên tắc ngôn ngữ khi chuyển dịch. Hệ quả của sự hỗn hợp về vãn

phạm, từ vựng và nguyên tắc biến cách của Bắc Phạn, bao gồm trong một sô trưởng hợp tiêu biểu như cách sử dụng động từ Ịdiông tương xứng với luật văn phạm, số ít thay cho số nhiều, sử dụng thì bất định với biến cách của tiếng Prakrit[25], v.v... Loại ngôn ngữ này còn được gọi là Buddhist Sanskrit (Bắc Phạn Phật Giáo) hay ỊVlixed Sanskrit (Bắc Phạn hỗn hợp), nghĩa là một phần Sanskrit, một phần Prakrit (phương ngữ miền Trung Ấn). Bắc Phạn Phật giáo gồm hai phần: vãn xuôi và thi kệ (gãtha). Theo K. Remamy, văn phong của phần văn xuôi thông thường được tuân thủ luật văn phạm Sanskrit rất chuẩn mực, trong khi ấy, phần thi kệ (gãtha) thường là Bắc Phạn hỗn hợp, nghĩa là một phần Sanskrit, một phần Prakit[26]. Ãgama là gì? Theo từ nguyên, “ãgama”, (tàu dịch A-hàm), bắt nguồn từ ã+gam, có nghĩa đến gần, tiếp cận, giáo lý truyền thống, khoa học, đặc biệt được sử dụng để nhằm chỉ những bản kinh. Do vậy, trong nghĩa rộng, ãgama thường được hiểu là “thánh thư”. '% S*J Cần lưu ý rằng thuật ngữ “ãgama”étu a ư<?c ,, dụng một cách rộng rãi trong nhiêu tôn giảo cổ đại. Kinh sách của Kỳ Na giáo (Jainism) gọi là Ăgama, một vài khi được ám cjj: siddhãnta, và trong nghĩa này, ăgama có nghìa Ịa thẩm quyền của kinh điển, tương đương với thu* ngữ pramãna trong triết học Ấn Độ. Trong d Hindu, một số tác phẩm được biết đến như Ị' ‘ãgama’, một trong những tài liệu quan trọng già' thích về triết lý của tôn

giáo này. Từ ‘ãgama’ trong Hindu cũng có nghĩa là ‘thánh thư’ và thường có ỷ nghĩa là truyền thống hay di sản. Đối với Phât giáo thuật ngữ “ãgama” thường được dùng để chỉ hê thống kinh tạng Ãgama (Sutrapitaka) của Sarvastivãda199 (Nhứt Thiết Hữu Bộ). Tam tạng Văn điển Nhứt Thiết Hữu Bộ (Sarvastivãda) Trong quá trình biên tập để bảo tồn tính chất đặc thù về tư tưởng cũng như ngôn ngữ, văn điển Sansrit của Sarvastivada cũng được cấu thành tương tự hệ thống tam tạng Pãli của Theravada, mặc dù cóột số điểm dị biệt nhau. Theo nhận định của Ugurice Wintemitz, hai hệ thông tam tạng này được biên soạn từ một nguồn tài liệu nhưng được sáp đặt trong những cách khác nhau nhằm phù hẹyp với chủ trương của từng học phái200. Anesaki cũng cho ràng nguồn tài liệu gốc của hai bộ phái này rất giống nhau, chỉ khác nhau ở sự sáp xếp201. Người ta nói rằng, sau chuyến hành hương lịch sử, nhà chiêm bái Huyền Trang đã đem từ Ấn Độ về Trung Hoa 657 bộ sách Sanskrit; trong đó ván điển của Nhứt Thiết Hữu Bộ chiếm 67 bộ, bao gồm cả kinh, luật và luận. Với sự ủng hộ của hoàng đế Đại Đường, số kinh sách ấy đã được Huyền Trang và các cộng sự của ngài dịch ra Hoa văn202. Văn điển Sanskrit của Nhứt Thiết Hữu Bộ gồm có Kinh tạng (sutrapitaka), Luật tạng (Vinayapitaka) và Luận tạng (Abhidharmapitaka). Kinh tạng được chia thành bốn bộ gọi là Ảgama: (i) Dirghàgama HIL., tr. 226. Sđd. tr. 26 N. Dutt, The Spread of Buddhism and the Buddhist School, Rajesh Publications, New Delhi, 1980, tr. 152-153. 235 m (Trường A Hàm), (ii) Madhyamãgama (Trung A Hàm), (iii) Samyuktãgama (Tạp A Hàm), và (iv) Ekottarãgama (Tạp A Hàm, tương đương với bốn Nikãya là (i) Dĩghanikãya (Trường Bộ Kinh), (ii) Majjhima Nikãya (Trung Bộ Kinh), (iii) Samyutta Nikãya (Tương Ưng Bộ Kinh), và (iv) Anguttara Nikãya (Tăng Chi Bộ Kinh), cần lưu ý rằng mặc dầu người ta thường chỉ nói đến bốn Ãgama (A- hàm), một vài tác giả, tác phẩm cho rằng Ksudrakãgama là A Hàm thứ năm, tương đương với Khuddakanikãya (Tiểu Bộ Kinh) của TTieravada[27]. Chủ trương này rõ ràng không được giới nghiên

cứu ủng hộ; tuy nhiên, trong thực tế, văn điển Sanskrit cỏ lưu hành một số tác phẩm như ũdana, Dharmapada, sthaviragãtha, Vimãnavastu, và Buddhavamsa, tương đương với ũdana (Cảm Hứng Ngữ), Dhammapãda (Pháp Cú), Theragãthã (Trưởng Lão Tăng Kệ), Vimãnavatthu và Đuddhavamsa (Phật Sử) của Khuddaka Nikãya (Tiểu Bộ Kinh).

a. Kinh tạng (Sutrapitaka) Theo nghiên cứu của Shòzen Kumoi, kinh tạng Ãgama của Sarvastĩvada được biên tập bàng Hoa văn gồm: Dirgh Ãgama (Tniờng A Hàm), với 22 phần gồm 30 kinh; sổ kinh này vốn thuộc về Pháp Tạng Bộ (Dharmaguptá); Madhyama Ãgama (Tnmg A Hàm) với 60 phần gồm 222 kinh; Samyukta Ãgama (Tạp A Hàm) gồm 50 phần; và Ekottara Ãgama (Tăng Nhứt A hàm) gồm 51 phần, nguyên là của Đại Chửng Bộ (Mahãsanghika)2041 So sánh của N. Dutt cho thấy rằng Trường A Hàm có 30 kinh và Trường Bộ Kinh bao gồm 34 kinh, trong số đó, kinh Mahãli (số 06), lãliya (số 07) và Subha (số 10) không cỏ ứong Trường A hàm. Cần lưu ý rằng trật tự của kinh văn giữa Trường A Hàm và Trường Bộ Kinh cũng rất khác nhau; ví dụ, kinh đầu tiên cùa Trường Bộ là Brahmạiãla (PhạmVõng) nhưng trong Trường A Hàm là Mahàpad- (Đại Bồn Duyên), hoặc Mahãparinibbãna (Dại Niết bàn; A Hàm dịch là Du Hành) là kinh số trong Trường Bộ, nhưng trong Trường A hàm lại Ị? kinh số 2, v.v... Sự liên hệ giữa Trung A Hàm và Trung 3* Kinh qua bảng so sánh chi tiết cho thấy như sau- Trung Bộ Kinh được chia thành ba cuốn, bao gồm 152 kinh với 19 kinh[28] trong tổng số ấy là không tìm thấy trong Trường A Hàm. Trong khi ấy, Trung A Hàm lại có đến 222 kinh; trong số này, 82 đươc tìm thấy trong Tăng Chi Bộ Kinh, 10 kinh thuộc về Tương Ưng Bộ, 09 thuộc về Trường Bộ, phần còn lại tương ứng với Trung Bộ. Tạp A Hàm bao gồm rất nhiều kinh, một nữa trong số ấy hoặc giống với, hoặc tương đương với Trung A Hàm, và Tăng Nhất A Hàm. cần lưu ý rằng Tương Ưng Bộ kinh của Pãli tạng được chia thành năm samyutta hay vagga (phẩm), trong khi ấy Tạp A Hàm được chia thành 50 chương. Cuối cùng, Tăng Nhất A Hàm chứa đựng 52 chương, trong khi ấy Tăng Chi Bộ Kinh của Pãli được chia thành 11 nỉpatas (ekãdasakanipãta- tức 1 ỉ nhóm), gồm 169 chương206. So sánh của một số học giả207 cho kết quả rằng có khá nhiều điểm tương đồng cũng như dị biệt giữa năm Nikãya của Theravada và bốn Ágama của Sarvasstivada; hơn một nữa số kinh của Tạp A Hàm tương ứng với các kinh của Trung A hàm và Tăng Nhứt A hàm; sự bất đồng nhiều nhất được tìm thấy ở hai bộ kinh cuối là Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttaranikãya) và Tăng Nhứt A Hàm (Ekottarãgama). cần lưu ý ràng Phật giáo Trung Hoa có một bộ A Hàm, trong đó bao gồm nhiều bản dịch khác nhau của cùng bản kỉnh. Ví dụ, có 10 bản dịch về kinh Đại Bát Niết Bàn (Mahãparinir- vãnasãtra), trong đó ba bản thuộc về Nguyên Thủy Phật giáo và số còn lại thuộc về Phật Giáo Phát Triển (Mahãyãna). Luật tạng biên tập lại toàn bộ các nguyên xị điều lệ liên hệ đến đời sổng hằng của các Tý-]^ Ễ Tỷ-kheo Ni. Nghiên cứu của A.c Banerjee nói rằn ’ Luật tạng của

hai phái Nhứt Thiết Hữu Bộ ^ Thuyết Nhứt Thiết Hữu Bô đều bao gồm bốn chính sau: Vinaya-vibhanga, Vinaya-vastu Vinaya-ksudraka-vastu Vinaya-uttara-granứia[29] Nguyên bản Sanskrit của Luật tạng này đã bi thất lạc từ lâuỉ vì vậy, nguồn tài liệu chính để truy nguyên thông thường dựa vào hệ thống Văn Điển Trung Hoa. Tuy nhiên, gần đây, những phát hiện về Giới bổn Ba-ia-đề-mộc-xoa (Prãtimoksa Sutra) và một số

văn bản khác thuộc luật tạng Sanskrỉt tại miền đông Turkestan, tại Nepal và Gilgit (thuộc địa giới Pakistan ngày nay) đã củng cố mạnh mẽ chonhững giả thuyết trước đây về xuất xứ của chúng. Đó là hai hệ thông luật của Theravada và Sarvastivãda được biên tập từ một nguồn tài liệu; bởi vì Vinaya-vibhanga tương đương với Sutta-vibhanga; Vinaya- vastu thì tương tự với Khandhakas, gồm Magavagga (Đại phàm) và một phần của Cullavagga (Tiểu phẩm); Vinaya- ksudraka-vastu và Vmaya-uttara-grantha giống vởi Cullavagga và Parivãra-pãtha. Tuy nhiên, bảng Danh Mục của Bunyiu Nanịo đề cập một số tác phẩm thuộc Luật tạng Nhứt Thiết Hữu Bộ như sau: (1)Sarvastivãda-vinay a-mãựkã (Sanghavarman dịch- 445. A.D). Sarvastivãda-vinaya-vibhãsa (350-431A.D. không biết tên dịch giả). Sarvastivãda-vinaya-sangraha (do linamitra biên tập và Nghĩa Tịnh dịch - 700.A.Đ). Daáadhyãya-vinaya-nidãna (do Vimalãksa dịch - 405-418 A.D) Dasadhyãya-Vinaya-bhiksu-prãtimokạa (do Kumãrajiva dịch - 404 A.D.). (6) Daảadhyãya -vinaya-bhikẹuni-prãtimokẹa (do Pháp Âm biên tập - 420- 479.A.D). (7) Dasadhyãya-vinaya hay còn gọi Sarvastivãda Vinaya do Punyatara và Kumärajiva đồng dịch - 404.A.D). Cần lưu ý rằng bộ luật chính của Nhứt Thiết Hữu Bộ là Daẩadhyãya-vinaya (Thập Tụng Luật) Theo Pháp Hiền, bản này được viết bàng kệ, nhưng bản dịch Hoa văn của Nhứt Thiết Hữu Bộ lại là văn xuôi, được chia thành 14 phần: Tám phần đầu lằ giới bổn Ba-la-đề-mộc xoa (prãtimoksasutra); phần thứ chín liên quan đến các vấn đề như đạo đức, bố tát, sám hối, an cư vào mùa mưa, những quy định về cách dùng dày lồng thú, thuốc men và y hậu; phần thứ mười bao gồm tám

pháp, liên hệ đến may y Kathina, tranh luận tại Kausambĩ, các sự việc tại Campa, v.v...; phần thư mười một được gọi là “linh tinh” (samyutta); phần thứ mười hai là giới bổn Tỷ- kheo ni (bhiksuni prãtimokạasutra); phần thứ mười ba sắp xếp lại các giới điều tuần tự trong Tạp A Hám, từ một đến mười một; và phần kết luận thứmười bốn bao gồm upali-pariprcchã, một bản luật nổi tiếng về các giới điều căn bản[30]. c. Luận Tạng (Abhidharmapitaka): Thuật ngữ ‘abhidharma’ là một từ ghép hai thành tổ, gồm ‘ abhi’ và * dharma'. 'Nhu thế, nguồn gốc và sự khởi sinh của ‘abhidharma’ được xem là sự đến sau ‘dharma’, sai khác với ‘dharma’ (thường được dịch là pháp). Theo Đuddhãghosa , tiền tố ‘abhi’, đứng trước ‘dharma’ có nghĩa là ‘vượt trội’ hay ‘sự khác biệt, và thường chuyển tải ý nghĩa “sụ bổ sung về pháp” hay “đặc thù của pháp”[31]. Giới Phật học Trung Hoa thường phiên dịch ‘abhidharma’như là ‘đại pháp’, ‘vô tỷ pháp’, ‘thang pháp’, ‘thích pháp’, ‘đối pháp’, hay ‘hướng pháp’. Theo Bản Sớ Giải Tạp A Hàm, abhidharma được gọi là đại pháp bởi vì nó là sự hiểu biết cao cà về bốn chân lý, có công năng loại trừ tà kiến, vô minh; nó được gọi là vô tỷ pháp vì abhidharma hiển bày trí tuệ, bao gồm bát thánh đạo, thập tuệ và chảnh trìkiến để vượt qua mọi chướng ngại đối với ba cõi (dục, hữu và vô hữu), v.v...2n Theo Vô Trước (Asanga), “abhidharma” cỏ thể cỏ bổn ý nghĩa sau: Được gọi là abhỉdharma (a-tỳ-đàm cỏ nghĩa là luận) bởi vì với sự dẫn giải liên quan đến chân lý, nỏ dẫn đến mục đích sau cùng: Niết bàn (Nirvana); Được gọi là abhỉdharma, vỉ nó chỉ ra một cách chi tiết và liên tục sự khác nhau giữa vật chất (rupĩ) và phi vật chất (ãrupĩ) về sự hiện hữu của các pháp bằng các sự minh họa; Được gọi là abhỉdharma, vì nó vượt qua những mặt đối lập về

những vấn đề tranh luận và những thứ tương tự như thế[32][33]; Được gọi là abhidharma, vì nó giúp chúng ta hiểu một các đúng đắn phần cốt tủy của kỉnh điển. Từ 'abhidharma' thường được dịch sang Anh ngữ là "siêu hình hay trừu tường" (metaphyics),nhưng theo M. Wintemitz , cách dịch này không chuẩn xác, vì 'abhidhamna' không có gì liên hệ siêu hình hay trừu tượng, mà là những phân tích về tâm và thiền định (psycho-analysis and meditation); nghĩa là nó trình bày những khía cạnh khác nhau của vấn đề huấn luyện tâm trong tiến trình toàn thiện cái biết. Do vậy, 'abhidharma' chỉ có thể so sánh với ngành tâm lý học phương Tây. Sự khác nhau của hai ngành này chủ yếu nằm ở điểm, tâm lý học phương Tây chú trọng đến mọi hoạt động tâm lý con người bình thường, trong khi ấy 'abhidharma' của Phật giáo đặc biệt trình bày đến tiến trình tâm thức của những nhân cách đặc biệt trong phạm trù tôn giáo. Trong ý nghĩa như thế, Nhứt Thiết Hữu Bộ có mộ hệ thống Luận tạng (abhidharmapitaka) rất phong phú với sự cống hiến lớn lao của nó lả hệ thống hóa những lời dạy của đức Phật được ghi lại trong phần kinh

tạng bằng phương pháp phân tích và biện giải. Có thể nói ràng Luận tạng là phần giải thích chi tiết, cặn kẻ về kinh với một phong cách mang tính chất hàn lâm, nghiên cứu. Ví dụ,

trong kinh tạng, nếu vấn đề ngũ uẩn (pancaskandhas) được trình bày một cách ngắn gọn thì trong luận tạng, chúng được phân tích một cách cặn kẻ, chi tiết. Tương tự như thế về các vấn đề Phật học khác như 6 căn và 6 xứ (ãyatanas), 18 giới (dhatus), 04 chân lý, v.v... Như thế, sự khác nhau giữa kinh và luận không phải là chủ đề Phật Pháp mà cách phân tích và sắp xếp chúng, như lời phát biểu của giáo sư Malalasekera "Luận tạng không xây dựng một hệ thống triết học mang tính đặc thù mà chỉ là cách giải thích đặc biệt về pháp vốn được tìm thấy trong kinh tạng". Tương tự Thượng Tọa Bộ, Nhứt thiết Hữu Bộ có bảy bộ luận nhưng chỉ bằng Hoa ngữ, vì nguyên bản Sanskrit của hệ thống này hầu như bị thất lạc, ngoại trừ một số mảnh mẫu được tìm thấy trong thời gian gần đây. Bảy bộ luận này gồm: 1. Jnãnaprasthãnasũtra (Pháp Trí Luận) của Ãrya Kãtyãyaniputra[34], Prakaranapãda (Phẩm Loại Túc Luận) của sthavira Vasumitra, Vijfíãnakãya (Thức Thân Túc Luận) của Sthavira Devaắarmã, Dharmaskandha (Pháp uẩn Túc Luận) của Ãrya Sãriputra, Prajnaptiáasưa (Thi Thiết Túc Luận) của Ẫrya Maudgalyãyana, Dhãtukãya (Giới Thân Túc Luận) của Pũma, và Sangĩti-paryãya (Tập DỊ Túc Luận) của Mahãkausthila. Trong bảy bộ luận trên, Inãnaprasthãnasũưa (Phát Trí Luận) là tác phẩm quan trọng nhất của Nhứt Thiết Hữu Bộ; nó cỏ thể được xem như là phần cơ thể con người, sáu bộ còn lại chỉ là chân tay phụ thuộc. Cần lưu ý rằng, nếu ương hệ thống Luận tạng của Theravada bảy bộ luận đều mang tính độc lập, thì trong Sarvastivãda, sáu bộ luận còn lại đều là những chú giải có liên hệ mật thiết với Phát Trí Luận. Vì vậy, chúng được gọi là Lục Túc Luận (sat pãdãh). Ãrya Kãtyãyaniputra thường được xem là tác giả của Phát Trí Luận, được trước tác vàokhoảng 300 năm sau ngày nhập diệt của đức Phât Tác phẩm này được Gotama Samghadeva và Trúc Phật Niệm dịch sang Hoa ngữ lần thử nhất vào thé kỳ thứ ỈV.A.D, và Huyền Trang dịch lần thứ hai vào thế kỷ thứ VII. A.D. Prakaranapãda (Phẩm Loại Túc Luận) là bộ luận thứ nhất trong 'Lục Túc Luận'; Vasumitra (The Hữu), bậc thầy lỗi lạc của Sarvastivãda, được

xem là tác giả của nó. Theo nhà chiêm bái Huyền Trang, bộ luận này được trước tác tại tu viện Puskaravatĩ[35], được Gunabhadra va Bhodiyasas dịch sang Hoa ngữ lần thư nhất vào khỏang thời gian 435-443.A.D, và Huyền Trang dịch lần thứ hai vào năm

659.A.D. Theo Takakusu, nguyên bản của bộ luận là Abhidharamprakarana, về sau đổi thành prakaranapãda[36]. VIịũãnakãya, bộ thử hai trong 'Lục Túc Luận, được Devasạrmã biên soạn tại Visoka, gần thành Sravastĩ, vào khoảng 110 năm sau ngày Phật Niết-bàn và được Huyền Trang dịch sang Hoa ngữ vào năm 649 A.D[37]. Bộ thứ ba của Lục Túc Luận là Dharmas- kandha. Theo giới học giả Trung Hoa, tôn giả Mục-kiền-liên (Maudgalyãyana) là tác giả, nhưng theo Yosamitra và Bu-ston, trưởng lão Sariputra (Xá-lợi Phất) mới là tác giả của nó[38]. Bộ này được Huyền Trang dịch sang Hoa văn vào năm 659.A.D. Phần bình luận ở cuối dịch bản Hoa ngữ đánh giá rằng Dharmaskandhã là tác phẩm quan trọng nhất trong luận tạng và là cốt lõi tư tưởng của hệ thống Nhất Thiết Hữu Bộ. Dhãtukãya là bộ thứ tư trong Lục Túc Luận do Puma[39] biên tác vào khoảng 300 năm sau ngày Phật Niết-bàn, và Huyền Trang dịch sang Hoa văn vào năm 663 .A.D. Giáo sư La Vallee Poussin cho ràng tác phẩm này rất cổ xưa và có thẻ xem như là nguồn gốc của Dhãtukathã của Pãỉi, vì nó bàn luậnđến sampayutta (sự nối kết) và vippayutta (sự phân ly) của các pháp, vốn được tìm thấy trong Dhãtukathã. Bộ thứ năm cùa Lục Túc Luận là Prajnaptiáastra do Mục-kiền-liên (Maudgaiyãyana) trước tác (khồng rõ thời gian) và được Pháp Hộ (Dharmaraksha)[40] dịch sang Hoa văn rất muộn, vào khoảng 1004-1058 A.D, nhưng không hoàn toàn đầy đủ, vì phần đầu tức chương 'Lokaprajnapti\ bị thất lạc. Tuy nhiên Takakusu có ỷ kiến rằng có một tác phẩm gọi là 'Lokasthiti- abhidharmasastra', với nội dung khá tương đồng với chương 'Lokaprajnapti', hiện vẫn còn trong văn điển Trung Hoa[41]. Sangĩti-paryãỵa là bộ cuối cùng của Lục Túc Luận. Yaẩomitra và Bu-ston cho rằng luận này được Mahãkausthila, một bậc thầy nổi danh của Sarvastivãda trước tác; nhưng theo giới học giả Trung Hoa lại quy tác già của nó là ngài Xá Lợi Phất (Sãriputra), và được Huyền Trang dịch sang Chương VII Hoa văn vào khoảng 660-663 .A.D. Theo Takakusu, tác phẩm này có thể được Mahãkausthila biên soạn sau đại hội kết tập kinh điển Vaiáali nhàm để ngăn chặn và hạn chế tối đa những mâu thuẫn về giới luật do các Tỷ-kheo Vajji (Bạt-kỳ) chủ trương. Bối cảnh của Luận này xảy ra ở Pãvã, nơi xảy ra sự chia rẽ trong nội bộ Ni-kiền tử sau khi Nigantha Nãtaputta, bậc đạo sư của họ qua đời. Bên cạnh bảy bộ luận trên, cỏ một sổ tác phẩm phân tích, giải thích, phân loại, tóm tắt rất có giá trị liên hệ đến Luận tạng của Sarvastivãda; ví dụ Abhidharmakosa do Vasubhandu trước tác, Abhidharma-nyãyãnasara và Abhidharma-samaya- pradĩpika do Samghabhãdra biên tác, hoặc Abhidharmasãra của Dharmấri, v.v...

nghiên cứu ủng hộ; tuy nhiên, trong thực tế, văn điển Sanskrit cỏ lưu hành một số tác phẩm như ũdana, Dharmapada, sthaviragãtha, Vimãnavastu, và Buddhavamsa, tương đương với ũdana (Cảm Hứng Ngữ), Dhammapãda (Pháp Cú), Theragãthã (Trưởng Lão Tăng Kệ), Vimãnavatthu và Đuddhavamsa (Phật Sử) của Khuddaka Nikãya (Tiểu Bộ Kinh). a. Kinh tạng (Sutrapitaka) Theo nghiên cứu của Shòzen Kumoi, kinh tạng Ãgama của Sarvastĩvada được biên tập bàng Hoa văn gồm: Dirgh Ãgama (Tniờng A Hàm), vởi 22 phần gồm 30 kinh; sổ kinh này vốn thuộc về Pháp Tạng Bộ (Dharmaguptá);

Madhyama Ãgama (Tnmg A Hàm) với 60 phần gồm 222 kinh; Samyukta Ãgama (Tạp A Hàm) gồm 50 phần; và Ekottara Ãgama (Tăng Nhứt A hàm) gồm 51 phần, nguyên là của Đại Chửng Bộ (Mahãsanghika)2041 So sánh của N. Dutt cho thấy rằng Trường A Hàm có 30 kinh và Trường Bộ Kinh bao gồm 34 kinh, trong số đó, kinh Mahãli (số 06), lãliya (số 07) và Subha (số 10) không cỏ ứong Trường A hàm. Cần lưu ý rằng trật tự của kinh vãn giữa Trường A Hàm và Trường Bộ Kinh cũng rất khác nhau; ví dụ, kinh đầu tiên cùa Trường Bộ là Brahmạiãla (PhạmVõng) nhưng trong Trường A Hàm là Mahàpad- (Đại Bồn Duyên), hoặc Mahãparinibbãna (Dại Niết bàn; A Hàm dịch là Du Hành) là kinh số trong Trường Bộ, nhưng trong Trường A hàm lại Ị? kinh số 2, v.v... Sự liên hệ giữa Trung A Hàm và Trung 3* Kinh qua bảng so sánh chi tiết cho thấy như sau- Trung Bộ Kinh được chia thành ba cuốn, bao gồm 152 kinh với 19 kinh[42] trong tổng số ấy là không tìm thấy trong Trường A Hàm. Trong khi ấy, Trung A Hàm lại có đến 222 kinh; trong số này, 82 đươc tìm thấy trong Tăng Chi Bộ Kinh, 10 kinh thuộc về Tương Ưng Bộ, 09 thuộc về Trường Bộ, phần còn lại tương ứng với Trung Bộ. Tạp A Hàm bao gồm rất nhiều kinh, một nữa trong số ấy hoặc giống với, hoặc tương đương với Trung A Hàm, và Tăng Nhất A Hàm. cần lưu ý rằng Tương Ưng Bộ kinh của Pãli tạng được chia thành năm samyutta hay vagga (phẩm), trong khi ấy Tạp A Hàm được chia thành 50 chương. Cuối cùng, Tăng Nhất A Hàm chứa đựng 52 chương, trong khi ấy Tăng Chi Bộ Kinh của Pãli được chia thành 11 nỉpatas (ekãdasakanipãta- tức 1 ỉ nhóm), gồm 169 chương206. So sánh của một số học giả207 cho kết quả rằng có khá nhiều điểm tương đồng cũng như dị biệt giữa năm Nikãya của Theravada và bốn Ảgama của Sarvasstivada; hơn một nữa số kinh của Tạp A Hàm tương ứng với các kinh của Trung A hàm và Tăng Nhứt A hàm; sự bất đồng nhiều nhất được tìm thấy ở hai bộ kinh cuối là Tăng Chi Bộ Kinh (Anguttaranikãya) và Tăng Nhứt A Hàm (Ekottarãgama). cần lưu ý ràng Phật giáo Trung Hoa có một bộ A Hàm, trong

đó bao gồm nhiều bản dịch khác nhau của cùng bản kỉnh. Ví dụ, có 10 bản dịch về kinh Đại Bát Niết Bàn (Mahãparinir- vãnasãtra), trong đó ba bản thuộc về Nguyên Thủy Phật giáo và số còn lại thuộc về Phật Giáo Phát Triển (Mahãyãna). Luật tạng biên tập lại toàn bộ các nguyên xị điều lệ liên hệ đến đời sổng hằng của các Tý-]^ Ễ Tỷ-kheo Ni. Nghiên cứu của A.c Banerjee nói rằn ’ Luật tạng của hai phái Nhứt Thiết Hữu Bộ ^ Thuyết Nhứt Thiết Hữu Bô đều bao gồm bốn chính sau: Vinaya-vibhanga, Vinaya-vastu Vinaya-ksudraka-vastu Vinaya-uttara-granứia[43] Nguyên bản Sanskrit của Luật tạng này đã bi thất lạc từ lâuỉ vì vậy, nguồn tài liệu chính để truy nguyên thông thường dựa vào hệ thống Văn Điển Trung Hoa. Tuy nhiên, gần đây, những phát hiện về Giới bổn Ba-ia-đề-mộc-xoa (Prãtimoksa Sutra) và một số văn bản khác thuộc luật tạng Sanskrỉt tại miền đông Turkestan, tại Nepal và Gilgit (thuộc địa giới Pakistan ngày nay) đã củng cố mạnh mẽ chonhững giả thuyết trước đây về xuất xứ của chúng. Đó là hai hệ thông luật của Theravada và Sarvastivãda được biên tập từ một nguồn tài liệu; bởi vì Vinaya-vibhanga tương đương với Sutta- vibhanga; Vinaya- vastu thì tương tự với Khandhakas, gồm Magavagga (Đại phàm) và một phần của Cullavagga (Tiểu phẩm); Vinaya- ksudraka-vastu và Vmaya-uttara-grantha giống với Cullavagga và Parivãra-pãtha. Tuy nhiên, bảng Danh Mục của Bunyiu Nanịo đề cập một số tác phẩm

thuộc Luật tạng Nhứt Thiết Hữu Bộ như sau: (1)Sarvastivãda-vinay a-mãựkã (Sanghavarman dịch- 445. A.D). Sarvastivãda-vinaya-vibhãsa (350-431A.D. không biết tên dịch giả). Sarvastivãda-vinaya-sangraha (do linamitra biên tập và Nghĩa Tịnh dịch - 700.A.Đ). Daáadhyãya-vinaya-nidãna (do Vimalãksa dịch - 405-418 A.D) Dasadhyãya-Vinaya-bhiksu-prãtimokạa (do Kumãrajiva dịch - 404 A.D.). (6) Daảadhyãya -vinaya-bhikẹuni-prãtimokẹa (do Pháp Âm biên tập - 420- 479.A.D). (7) Dasadhyãya-vinaya hay còn gọi Sarvastivãda Vinaya do Punyatara và Kumärajiva đồng dịch - 404.A.D).

Cần lưu ý rằng bộ luật chính của Nhứt Thiết Hữu Bộ là Daảadhyãya-vinaya (Thập Tụng Luật) Theo Pháp Hiền, bản này được viết bàng kệ, nhưng bản dịch Hoa văn của Nhứt Thiết Hữu Bộ lại là văn xuôi, được chia thành 14 phần: Tám phần đầu lằ giới bổn Ba-la-đề-mộc xoa (prãtimoksasutra); phần thứ chín liên quan đến các vấn đề như đạo đức, bố tát, sám hối, an cư vào mùa mưa, những quy định về cách dùng dày lồng thú, thuốc men và y hậu; phần thứ mười bao gồm tám pháp, liên hệ đến may y Kathina, tranh luận tại Kausambĩ, các sự việc tại Campa, v.v...; phần thư mười một được gọi là "linh tinh" (samyutta); phần thứ mười hai là giới bổn Tỷ- kheo ni (bhiksuni prãtimokạasutra); phần thứ mười ba sắp xếp lại các giới điều tuần tự trong Tạp A Hám, từ một đến mười một; và phần kết luận thứmười bốn bao gồm upali-pariprcchã, một bản luật nổi tiếng về các giới điều căn bản[44]. c. Luận Tạng (Abhidharmapitaka): Thuật ngữ 'abhidharma' là một từ ghép hai thành tổ, gồm ' abhi' và * dharma'. 'Nhu thế, nguồn gốc và sự khởi sinh của 'abhidharma' được xem là sự đến sau 'dharma', sai khác với 'dharma' (thường được dịch là pháp). Theo Đuddhãghosa , tiền tố 'abhi', đứng trước 'dharma' có nghĩa là 'vượt trội' hay 'sự khác biệt, và thường chuyển tải ý nghĩa "sụ bổ sung về pháp" hay "đặc thù của pháp"[45]. Giới Phật học Trung Hoa thường phiên dịch 'abhidharma'như là 'đại pháp', 'vô tỷ pháp', 'thang pháp', 'thích pháp', 'đối pháp', hay 'hướng pháp'. Theo Bản Sớ Giải Tạp A Hàm, abhidharma được gọi là đại pháp bởi vì nó là sự hiểu biết cao cà về bốn chân lý, có công năng loại trừ tà kiến, vô minh; nó được gọi là vô tỷ pháp vì abhidharma hiển bày trí tuệ, bao gồm bát thánh đạo, thập tuệ và chảnh trìkiến để vượt qua mọi chướng ngại đối với ba cõi (dục, hữu và vô hữu), v.v...2n Theo Vô Trước (Asanga), "abhidharma" cỏ thể cỏ bổn ý nghĩa sau: Được gọi là abhỉdharma (a-tỳ-đàm cỏ nghĩa là luận) bởi vì với sự dẫn giải liên quan đến chân lý, nỏ dẫn đến mục đích sau cùng: Niết bàn (Nirvana); Được gọi là abhỉdharma, vỉ nó chỉ ra một cách chi tiết và liên tục sự khác nhau giữa vật chất (rupĩ) và phi vật chất (ãrupĩ) về sự hiện hữu của các pháp bằng các sự minh họa; Được gọi là abhỉdharma, vì nó vượt qua những mặt đối lập về những vấn đề tranh luận và những thứ tương tự như thế[46][47]; Được gọi là abhidharma, vì nó giúp chúng ta hiểu một các đúng đắn phần cốt tủy của kỉnh điển. Từ 'abhidharma' thường được dịch sang Anh ngữ là "siêu hình hay trừu tường" (metaphyics),nhưng theo M. Wintemitz , cách dịch này không chuẩn xác, vì 'abhidhamna' không có gì liên hệ siêu hình hay trừu tượng, mà là những phân tích về tâm và thiền định (psycho-analysis and meditation); nghĩa là nó trình bày những khía cạnh khác nhau của vấn đề huấn luyện tâm trong tiến trình toàn thiện cái biết. Do vậy, 'abhidharma' chỉ có thể so sánh với ngành tâm lý học

phương Tây. Sự khác nhau của hai ngành này chủ yếu nằm ở điểm, tâm lý học

phương Tây chú trọng đến mọi hoạt động tâm lý con người bình thường, trong khi ấy 'abhidharma' của Phật giáo đặc biệt trình bày đến tiến trình tâm thức của những nhân cách đặc biệt trong phạm trù tôn giáo. Trong ý nghĩa như thế, Nhứt Thiết Hữu Bộ có mộ hệ thống Luận tạng (abhidharmapitaka) rất phong phú với sự cống hiến lớn lao của nó lả hệ thống hóa những lời dạy của đức Phật được ghi lại trong phần kinh tạng bằng phương pháp phân tích và biện giải. Có thể nói ràng Luận tạng là phần giải thích chi tiết, cặn kẻ về kinh với một phong cách mang tính chất hàn lâm, nghiên cứu. Ví dụ,

trong kinh tạng, nếu vấn đề ngũ uẩn (pancaskandhas) được trình bày một cách ngắn gọn thì trong luận tạng, chúng được phân tích một cách cặn kẻ, chi tiết. Tương tự như thế về các vấn đề Phật học khác như 6 căn và 6 xứ (ãyatanas), 18 giới (dhatus), 04 chân lý, v.v... Như thế, sự khác nhau giữa kinh và luận không phải là chủ đề Phật Pháp mà cách phân tích và sắp xếp chúng, như lời phát biểu của giáo sư Malalasekera "Luận tạng không xây dựng một hệ thống triết học mang tính đặc thù mà chỉ là cách giải thích đặc biệt về pháp vốn được tìm thấy trong kinh tạng". Tương tự Thượng Tọa Bộ, Nhứt thiết Hữu Bộ có bảy bộ luận nhưng chỉ bằng Hoa ngữ, vì nguyên bản Sanskrit của hệ thống này hầu như bị thất lạc, ngoại trừ một số mảnh mẫu được tìm thấy trong thời gian gần đây. Bảy bộ luận này gồm: 1. Jnãnaprasthãnasũtra (Pháp Trí Luận) của Ãrya Kãtyãyaniputra[48], Prakaranapãda (Phẩm Loại Túc Luận) của sthavira Vasumitra, Vijfiãnakãya (Thức Thân Túc Luận) của Sthavira Devaắarmã, Dharmaskandha (Pháp uẩn Túc Luận) của Ãrya Sãriputra, Prajnaptiáasưa (Thi Thiết Túc Luận) của Ẫrya Maudgalyãyana, Dhãtukãya (Giới Thân Túc Luận) của Pũma, và Sangĩti-paryãya (Tập DỊ Túc Luận) của Mahãkausthila. Trong bảy bộ luận trên, Inãnaprasthãnasũưa (Phát Trí Luận) là tác phẩm quan trọng nhất của Nhứt Thiết Hữu Bộ; nó cỏ thể được xem như là phần cơ thể con người, sáu bộ còn lại chỉ là chân tay phụ thuộc. Cần lưu ý rằng, nếu ương hệ thống Luận tạng của Theravada bảy bộ luận đều mang tính độc lập, thì trong Sarvastivãda, sáu bộ luận còn lại đều là những chú giải có liên hệ mật thiết với Phát Trí Luận. Vì vậy, chúng được gọi là Lục Túc Luận (sat pãdãh). Ãrya Kãtyãyaniputra thường được xem là tác giả của Phát Trí Luận, được trước tác vàokhoảng 300 năm sau ngày nhập diệt của đức Phât Tác phẩm này được Gotama Samghadeva và Trúc Phật Niệm dịch sang Hoa ngữ lần thử nhất vào thé kỳ thứ ỈV.A.D, và Huyền Trang dịch lần thứ hai vào thế kỷ thứ VII. A.D.

Prakaranapãda (Phẩm Loại Túc Luận) là bộ luận thứ nhất trong 'Lục Túc Luận'; Vasumitra (The Hữu), bậc thầy lỗi lạc của Sarvastivãda, được xem là tác giả của nó. Theo nhà chiêm bái Huyền Trang, bộ luận này được trước tác tại tu viện Puskaravatĩ[49], được Gunabhadra va Bhodiyasas dịch sang Hoa ngữ lần thư nhất vào khỏang thời gian 435-443.A.D, và Huyền Trang dịch lần thứ hai vào năm 659.A.D. Theo Takakusu, nguyên bản của bộ luận là Abhidharamprakarana, về sau đổi thành prakaranapãda[50]. VỊiũãnakãya, bộ thử hai trong 'Lục Túc Luận, được Devasạrmã biên soạn tại Visoka, gần thành Sravastĩ, vào khoảng 110 năm sau ngày Phật Niết-bàn và được Huyền Trang dịch sang Hoa ngữ vào năm 649 A.D[51]. Bộ thứ ba của Lục Túc

Luận là Dharmas- kandha. Theo giới học giả Trung Hoa, tôn giả Mục-kiền-liên (Maudgalyãyana) là tác giả, nhưng theo Yosamitra và Bu-ston, trưởng lão Sariputra (Xá-lợi Phất) mới là tác giả của nó[52]. Bộ này được Huyền Trang dịch sang Hoa văn vào năm 659.A.D. Phần bình luận ở cuối dịch bản Hoa ngữ đánh giá rằng Dharmaskandhã là tác phẩm quan trọng nhất trong luận tạng và là cốt lõi tư tưởng của hệ thống Nhất Thiết Hữu Bộ. Dhãtukãya là bộ thứ tư trong Lục Túc Luận do Puma[53] biên tác vào khoảng 300 năm sau ngày Phật Niết-bàn, và Huyền Trang dịch sang Hoa văn vào năm 663 .A.D. Giáo sư La Vallee Poussin cho ràng tác phẩm này rất cổ xưa và có thẻ xem như là nguồn gốc của Dhãtukathã của Pãỉi, vì nó bàn luậnđến sampayutta (sự nối kết) và vippayutta (sự phân ly) của các pháp, vốn được tìm thấy trong Dhãtukathã. Bộ thứ năm cùa Lục Túc Luận là Prajnaptiáastra do Mục-kiền-liên (Maudgaiyãyana) trước tác (khồng rõ thời gian) và được Pháp Hộ (Dharmaraksha)[54] dịch sang Hoa văn rất muộn, vào khoảng 1004-1058 A.D, nhưng không hoàn toàn đầy đủ, vì phần đầu tức chương 'Lokaprajnapti\ bị thất lạc. Tuy nhiên Takakusu có ỷ kiến rằng có một tác phẩm gọi là 'Lokasthiti- abhidharmasastra', với nội dung khá tương đồng với chương 'Lokaprajnapti', hiện vẫn còn trong văn điển Trung Hoa[55]. Sangĩti-paryãỵa là bộ cuối cùng của Lục Túc Luận. Yaẩomitra và Bu-ston cho rằng luận này được Mahãkausthila, một bậc thầy nổi danh của Sarvastivãda trước tác; nhưng theo giới học giả Trung Hoa lại quy tác già của nó là ngài Xá Lợi Phất (Sãriputra), và được Huyền Trang dịch sang Chương VII Hoa văn vào khoảng 660-663 .A.D. Theo Takakusu, tác phẩm này có thể được Mahãkausthila biên soạn sau đại hội kết tập kinh điển Vaiáali nhàm để ngăn chặn và hạn chế tối đa những mâu thuẫn về giới luật do các Tỷ-kheo Vajji (Bạt-kỳ) chủ trương. Bối cảnh của Luận này xảy ra ở Pãvã, nơi xảy ra sự chia rẽ trong nội bộ Ni-kiền tử sau khi Nigantha Nãtaputta, bậc đạo sư của họ qua đời.

Bên cạnh bảy bộ luận trên, cỏ một sổ tác phẩm phân tích, giải thích, phân loại, tóm tắt rất có giá trị liên hệ đến Luận tạng của Sarvastivãda; ví dụ Abhidharmakosa do Vasubhandu trước tác, Abhidharma-nyãyãnasara và Abhidharma-samaya- pradĩpika do Samghabhãdra biên tác, hoặc Abhidharmasãra của Dharmấri, v.v...

[1] AHIL., tr. VIII-X. [2] "l allow you, oh brethem, to learn the words of the Buddhas each in his own dialect"; xem "PLL., tr. 6". M Trong thực té, nurutti không cổ nghĩa là "ngữ pháp" mà hàm nghĩa cùa "sự diễn đạt bàng ngôn ngừ" (linguistic expression). (Sđd, ứ. 577). [4] Buddhagosha giải thích bàng thuật ngữ "chandasa" trong ý nghĩa của ngôn ngữ Sanskrit (Đắc phạn) được xưng là phong cách của Vệ-đà (Vedas); xem "BS'\, tr. xii. [5] BS., tr. xiii. [6] HIll, tr. 13. [7] BS., tr. 642. Điều này cũng xảy ra với Phật giáo khi mới du nhập vào Trung Hoa [8] Điều này cũng xảy ra với Phật giáo khi mới du nhập vào Trung Hoa: do phần lớn sổ tỉn đồ mới của đạo Phật có nguồn gổc từ Lão giáo, vỉ vậy, để số tân tín đồ này có thề hjểu được giáo lý của tôn giáo ngoại lai, giới Phật giáo đã dùng ngôn ngữ của Lão giáo để giải thích triết lý của đạo Phật. (Xem "Viên Trí, Lược Sử Phật Giáo Trung Quốc, NXB Tổng Hợp Tp. HCM, 2004, tr. 69-71). 205 [9] Xem "H1L., tr. 579"; xem "BS., tr. 728"; xem "M. Monier Williams Buddhism", Mushiram Manoharlal, New Delhi, 1995, ừ. 60. [10] AHIL., tr. xxi-xxii. m HIL., tr. 579. 209 [12] Xem "EL.HIB".,tr. 558. [13] VI dụ, A.B Keith. E. J Thomas, v.v...

[14] PLL tr. 4. [15] Sđd., tr.xx. 181,i Ví dụ Windisch, w. Geiger, R. Siddhartha, v.v... [17] HIL., tr 15-16. 184 Thuật ngữ Paỉica Nikãya được tìm thấy trong tập Cullavagga, Chương II, nghĩa là xuất hiện trước thời đại đế Asoka. Nikăya cỏ nghĩa là "sưu tập, tập hợp hay tuyển tập". Theo T.w. Rhys Davids Nikava cũng cõ nghĩa là trường phái hay bộ phải (School or Sect); về sau, các bộ phái Phật giáo dùng từ Agama để thay thể từ Nikãỵa. its r.w Rhys Davids, Buddhist India, Motilal Banarsidass, Delhi, J993, tr 167-168 186.Xem biêu đồ tam tạng Pali Thuật ngữ "abhidhamma" được giải thích như sau: (a) Sụ giải thích chi tiết những bài kinh do đức Phật tuyên thuyết; (b) Thuật ngữ 'abhidhamma' cũng cỏ nghĩa là nghiên cứu vê pháp (dhamma), tức lời dạy của đức Phật (Buddha's doctrine); từ đây, 'abhidhamma', cỏ thể được giải thích là tìm hiểu về Un dạy cửa đức Phật, hay nghiên cứu về chân lý do Phật chứng đắc. T.W.Rhys Davids, Buddhist India, Motilal Banarsidass, Delhi, 1993, tr. 169

[18] AHIL., tr. 42. [19] cỏ sảu kỳ kiết tập được tổ chức trong lịch sử văn điển Phật giáo Nam Truyền. Ba lần đầu tại Án Độ; lần thứ nhất vào triều đại vua Ajâtasattu, lần thứ hai vào triều đại vua Kãlãsoka, lần thứ ba vào triều đại Asoka. Ba lần kế tiếp được tổ chức ở Tích Lan (Ceylon); lần thứ nhất vào ưiều đại Devãnamù Piyatissa, lần thứ hai vào triều đại vua Dutûtûhagâmanûi, và lần thứ ba vào ưieu đại vua Vatûtûagâmanûi (Sđd. tr. 13). [20] N. Dutt cho rằng Nhứt Thiết Hữu Bộ ra đời trước kỳ kết tập kinh điển lần thứ in (Xem " N. Dutt, The Spread of Buddhism and The Buddhist School", tr. 149); ữong khi ấy, Pr.zyluski cho rằng có lẽ phải này ra đời sau kỳ kết tập kinh điển lần thứ 11 ở Vesali. SL., tr. 12. [22] BSl., tr. 136- 137 [23] Sđd, tr.136. 231 [24] N. Dutt, The Spread of Buddhism and The Buddhist School, Rajesh Publications, New Delhi, 1980, tr. 150.

[25] SL., tr. 13. [26] Sđd. ừ. 16. (Điều này cũng xảy ra tương tự với kinh văn của Phật Giáo Đắc Truyền (Mahayana), như Saddharmapunarĩka, Suvamaprabhãsa, v.v...) 233 [27] Ví dụ nhưHuyềri Trang, Rãhula Sãmkrtyãyana (Xem 'SL., tr.18), 'HIL., tr., 227'); Luận Câu Xá (The Kosa) (Xem "BSI"., tr. 137-140). [28] Phần khác nhau, xem "BSI., trí 138"; và "SL., tr. 24-25". [29] Sđd. ư. 28. [30] BSI., tr, 140-141. [31] EC., tập I, tr. 38. w Sđd. ír. 39-40. [33] Do dựa vào một vài giái thích trên mà các dịch giả Luận tạng thường dịch "abhidharma lâ vi diệu pháp" (S.G) [34] Theo nghiên cứu của A.c. Banerjee, bộ này đã được Sãnti Bhiksu Sãstrĩ dịch lại từ bản dịch Hoa văn của Huyền Trang sang tiếng Sanskrit (xem "SL., tr. 54, phần chú thích). [35] Theo N. Dutt, tên của tu viện là Puskaỉãvati (xem "BSI"., tr. 145). [36] Xem "SL"., tr. 62. [37]BSI., tr. 146. [38] Xem "SL"., tr. 66. [39] Theo giới học giả Trung Hoa, bộ luận này do Vasumitra trước tác, trong khi ấy, theo nguồn tài liệu Sanskỉt và Tây Tạng, Purna biên tác nó. (Xem "BSI., tr. 146", xem "SL'\, tr. 64) 249 2,9 N. Dùtt nói rằng tác phẩm này do Dharmapãla dịch vào khoảng năm 1004-1055.A.D. (Sđd. Ư. 147). [41] SL., tr. 68. [42] Phần khác nhau, xem "BSI., trí 138"; và "SL., tr. 24-25". [43] Sđd. ư. 28. [44] BSI., tr, 140-141. [45] EC., tập I, tr. 38.

w Sđd. ír. 39-40. [47] Do dựa vào một vài giái thích trên mà các dịch giả Luận tạng thường dịch "abhidharma lâ vi diệu pháp" (S.G) [48] Theo nghiên cứu của A.c. Banerjee, bộ này đã được Sãnti Bhiksu Sãstrĩ dịch lại từ bản dịch Hoa văn của Huyền Trang sang tiếng Sanskrit (xem "SL., tr. 54, phần chú thích). [49] Theo N. Dutt, tên của

tu viện là Puskaíãvati (xem “BSI”., tr. 145). [50] Xem “SL”., tr. 62. [51]BSI., tr. 146. [52] Xem “SL”., tr. 66. [53] Theo giới học giả Trung Hoa, bộ luận này do Vasumitra trước tác, trong khi ấy, theo nguồn tài liệu Sanskỉt và Tây Tạng, Purna biên tác nó. (Xem “BSI., tr. 146”, xem “SL’\, tr. 64) 249 2,9 N. Dùtt nói rằng tác phẩm này do Dharmapãla dịch vào khoảng năm 1004-1055.A.D. (Sđd. Ư. 147). [55] SL., tr. 68. Chương tám THỜI KỲ Bộ PHÁI PHẬT GIÁO

I. Mầm mống: 1.Chuyện Kosambi: Theo nghiên cứu của N.Dutt, nhà học giả lão thành Ấn Độ, bất hòa đầu tiên xảy ra trong lịch sử Tăng đoàn Phật giáo là mối xung đột liên quan đến hai vị thầy lãnh đạo hai nhóm Tỷ-kheo tại thị trấn Kosambi. Đó là trưởng lão Dhammadhara thiện xảo về Kinh, và trưởng lão Vinayadhara, thiện xảo về Luật. Nguyên nhân của sự mâu thuẫn là do vì vô ý Dhammadhara vi phạm một lỗi lầm rất nhỏ nhưng trưởng lão đã tỏ lòng biết lỗi khi được các Tỷ-kheo chi điểm. Tuy nhiên, Vinayadhara lại đem chuyện ấy bàn tán, phê bình, và chỉ trích giữa chúng đệ tử của mình . Việc làm ấy đã làm thương tổn lòng kính trọng của hàng đệ tử xuất gia cũng như tại gia đối với Dhammadhara. Do đó, mối chia rẽ không chỉ giữa hai nhỏm Tỷ-kheo, mà cả chúng đệ tử tại gia của họ đã thật sự sinh khởi. Trong thời gian ấy, đức Phật đang ở tại Kosambi. Ngài đích thân can thiệp nhằm hòa giải mối bất hòa này. Lúc đầu, họ không lắng nghe lời chỉ dạy, khuyên bảo của Ngài; cho đến khi đức Phật bỏ vào rừng độc cư một mình, hai chúng Tỷ-kheo Kosambi mới nhận ra khiếm khuyết lỗi lầm của họ. Nhờ vậy, mối

tranh tụng được giải quyết. Tuy không thể xem đây là “Sanghabheda” (Phá hòa hợp tăng), nhưng dù sao việc này cũng có thể xem ấy là mầm mống chia rẽ của Tăng đoàn. 2.Chuyện Devadatta (Đề-bà-đạt-đa): Devadatta cho rằng Tỷ-kheo cần phải giữ giới thật nghiêm khắc mới xứng đáng là Sa-môn Thích tử, do đó ông yêu cầu đức Phật bắt buộc chúng Tỷ-kheo giữ thêm năm giới điều sau: (1) Phải sống trong rừng; (2) Chỉ sống bằng thực phẩm do tín đồ bố thí; (3) Y hậu của Tỷ-kheo phải may bằng giẻ rách lượm từ những đống rác (y phấn tảo); (4) Luôn ngủ dưới gốc cây và không được phép ngủ dưới mái che; (5) Không được ăn cá thịt. Đức Phật không chấp nhận lời đề nghị trên, vì Ngài xem trọng tri kiến giải thoát hơn là ép buộc các Tỷ-kheo giữ gìn học giới. Devadatta tỏ ý bất mãn, không phục, dẫn một số Tỷ-kheo ủng hộ chủ trương ấy từ bỏ Tăng đoàn. Nhưng không lâu sau đó, tôn giả Xá-lợi-phất và Mục-kiền-liên đã thuyết phục được sổ Tỷ-kheo ấy trở lại hàng ngũ Tăng-già. Mặc dù Luật tạng không ghi nhận việc làm của Devadatta là “phá hòa hợp tăng”, nhưng bản chất sự kiện đó rõ ràng là “Sanghabheda”. 3. Những bất đồng trong kỳ kiết tập văn điển lần thứ I: Trong thực tế, trưởng lão Đại Ca-diếp (Mahã Kassapa) rất quan tâm đến sự tán thành của các vị Tỷ- kheo trưởng bối, đặc biệt là tôn giả Gavampati và Purãna, về kết quả Kinh Luật được đại hội trùng tuyên như là lời dạy chân chính của đức Phật (Buddhavacana). Mặc dầu không toàn tâm toàn ý chấp nhận kết quả của kỳ kiết tập, tôn giả Gavampati giữ thái độ trung lập. Trong khi ấy, trưởng lão Purãna (cùng với 500 vị Tỷ-kheo đồng hành đến sau khi việc trùng nguyên đã chấm dứt) không đồng ý toàn bộ nội dung hội nghị, vì Parana cho rằng giáo pháp trưởng lão nghe được từ chính đức Phật có nhiều điều sai khác222 . Thêm vào đó, Purana cộng thêm 08 học giới liên quan đến thực vào Luật tạng ngay trong đại hội này.

Đây cũng được xem là mầm mống gây nên việc chia rẽ trong Tăng đoàn về sau, vì Luật tạng của phái Mahĩsasaka (Hóa Địa Bộ) không chỉ xác nhận 08 giới điều trên, mà còn đặc biệt công nhận tôn giả Purãna là một trong những bậc thầy quan trọng nhất vào thời điểm ấy. II. Nguyên nhân: 1. Không có lãnh đạo tối cao[1] [2]: Tăng đoàn Phật giáo là một tổ chức tôn giáo bao gồm cả hai giới tại gia và xuất gia đệ tử của đức Phật, về mặt thực chất, giáo đoàn này được hình thành trên căn bản của tính tự nguyện và tự giác từ các thành viên của nó, mà không phải là một tổ chức mang tính kỷ luật, pháp lịnh, hay giáo điều như những tổ chức khác của xã hội. Trong thực tế, không có ai được bầu chọn hay ủy nhiệm là người lãnh đạo quyền uy tối cao của tổ chức này. Hai câu trả lời phủ định của tôn giả Ananda cho Vassakãra khi được hỏi "...có Tỷ-kheo nào dược đức Phật chỉ

định làm người lãnh đạo tối cao của Tăng đoàn sau khi đức Phật nhập diệt hay không; và có vị Tỷ-kheo nào được Tăng-già chọn vào vị trí đó hay không..."224 đã diễn đạt trọn vẹn ý nghĩa về điều nói trên. Tuy nhiên, lời huấn thị của đức Phật trước khi nhập diệt, "Hãy nương tựa mình và nương tựa pháp... Tự mình làm chỗ nương tựa cho chính mình, chứ không tìm cầu ai khác..."225 ; hay "Các ngươi hãy tự nỗ lực, chư Như Lai chỉ thuyết giảng về con đường"226 được xem như là sự hướng đạo căn bản và lý tưởng của đoàn thể này. Bên cạnh ấy, mặc dù không có vị lãnh đạo của tổ chức trong mỗi địa phương, Tăng đoàn Phật giáo thường đặt mình dưới sự chi dạy và lãnh đạo tinh thần của một vị Tỷ-kheo trưởng lão hay thượng tọa nào đó kiêm thông giới đức, tâm đức và tuệ đức. Tuy nhiên, vai trò tượng trưng ấy chỉ có ảnh hưởng tích cực việc hướng đạo tâm linh cho các thành viên có liên hệ, nhưng lại rất hạn chế đối với những quyết định nhằm tạo ra tính thống nhất, đoàn kết và hòa hợp trong tổ chức Tăng- già mỗi khi mâu thuẫn, bất hòa và tranh cãi liên quan đến Kinh, Luật, Luận hay tổ chức sinh khởi. Đây là một trong những nhược điểm then chốt tạo ra việc phân phái trong Phật giáo. 2. Hệ thống chuyên môn hóa trong các ngành của văn điển Pãli: Trong lịch sử hình thành và phát triển của tam tạng Pãli (Pãlitipitaka), trước khi chữ viết ra đời, phương tiện bảo tồn và trao truyền giữa các thế hệ là tụng đọc và học thuộc lòng. Quả thật, đây là phương pháp thịnh hành và phổ biến trong một khoảng thời gian rất dài ở xã hội Ấn Độ cổ đại. Đối với giáo lý Phật giáo, việc đọc tụng và ghi nhớ từng loại Kinh, Luật, Luận được giao phó cho từng nhóm Tỷ-kheo chuyên biệt với hệ quả là những nhóm chuyên môn hóa này mang khoác danh xưng tương ứng với việc hành trì của nó. Đây là sự khởi nguyên của các hình dung từ như Dĩghabhãnaka tức người đọc tụng Trường Bộ, Majjhimabhãnaka tức người đọc tụng Trung Bộ, v.v...; hay Suttantikas tức các bậc thầy về Kinh tạng, Vinayadharas, tức người ghi nhớ và đọc tụng Luật tạng (Vinaya-pitaka), Mãtikãdhãra (mãtikã đồng nghĩa với thuật ngữ abhidhamma), tức người thiện xảo về Luận. Theo dòng thời gian, khuynh hướng tôn vinh và ca ngợi việc làm của từng nhóm chuyên trách đó đưa đến việc phát triển thành các bộ phái Phật giáo khác nhau.Ví dụ, trong Phật giáo Thượng-Tọa Bộ (Theravãda), Kinh Lượng Bộ (Sautrantikas) khởi sinh từ nhóm trùng tuyên Kinh tạng; nhóm Abhidhammakas phát triển thành Nhứt Thiết Hữu Bộ (Sarvastivãda) và Luận Bộ (Vaibhãsikas) hình thành từ nhóm Vibhãsas (Luận giải - Commentery). 3.Những bậc thầy danh tiếng: Có một số nhân cách tiêu biểu trong

hàng ngũ Tỷ-kheo được chính đức Phật xác chứng và ca ngợi về những khả năng đặc thù mà từng người tu tập và chứng đắc. Ví dụ, tôn giả Xá-lợi-phất được ca ngợi là bậc đại tuệ (Mahãpaníïãnam), Mục-kiền-liên là vị thiện xảo đệ nhất về thần thông (Iddhimantãman), Upali là bậc thầy về giới luật (Vinayadharãnam), Punna Mahtãniputta là vị thuyết pháp đệ nhất (Dhammakathikãnam), v.v... Trong quá

trình hướng dạo, đức Phật thường gián tiếp chỉ định vị thầy thích hợp với căn cơ và trình độ cho từng đệ tử mói gia nhập Tăng đoàn. Việc làm ấy gián tiếp tạo nên sự phân loại về đặc tính của từng nhóm học trò chung quanh một vị thầy. Một vài nơi trong Nikãya, đức Phật chỉ rõ rằng những nhóm Tỷ-kheo được một vị thầy hướng dẫn và huấn luyện thường sở hữu và thiện xảo những phẩm chất đặc thù của chính các vị thầy ấy. Khuynh hướng này cũng là yếu tố tạo ra sự thành lập các bộ phái Phật giáo vào các thời đại về sau. 4.Một số nguyên nhân khác: Khuynh hướng đề cao trí tuệ, thiền định và xem nhẹ việc nghiêm trì giới luật Phật chế trong một vài trường hợp như chuyện Devadatta, hay cuộc đối thoại trong kinh Trung Bộ của Thế Tôn với cư sĩ Upali[3], tín đồ của Nigantha Nataputta, cũng là nguyên nhân chính tạo ra việc tranh cãi về giới luật, đưa đến sự ra đời của một số bộ phái, ví dụ Mahãsanghika (Đại-chúng bộ)228. Theo Andre Bareau, nguồn lợi kinh tế tại các “khu vực hưng thịnh” như Vesali, Rajagaha, Kosambi, Kasi,v.v..., đưa đến hiện tượng “cát cứ lãnh địa” để tạo nguồn cấp dưỡng lương thực lâu dài cũng là nguyên nhân chính đưa đến sự phân phái229. Bên cạnh ấy, việc thu thập và thêu dệt những bất đồng, tranh cãi giữa Tăng chúng của một số Tỷ-kheo thiếu phẩm hạnh, cụ thể là Bãhiyo, đệ tử của tôn giả Anurudha, cũng tạo nên mối bất hòa trong Tăng đoàn. Niềm tin vào Tam Bảo (Triratna) được xem là phương tiện để chứng ngộ Niết-bàn cũng là nền tảng mở đường cho việc ra đời một số bộ phái Phật giáo về sau. III. Phân loại các bộ phái230 1. Sử liệu: Có rất nhiều nguồn sử liệu có giá trị liên quan đến quá trình hình thành và phát triển các bộ phái Phật giáo, đặc biệt là của Theravãda, Sammitiyas, Maha- sanghika, v.v... Rõ ràng khó có thể liệt kê đầy đủ tất cả dữ kiện được các bộ phải ghi lại; tuy nhiên, một vài tác phẩm tiêu biểu sau đây được xem là quan trọng cho việc nghiên cứu sự kiện trên. Theo truyền thống Tích Lan (Ceylon), nguồn tài liệu chính để nghiên cứu sự phân phái của Phật giáo bao gồm trong các tác phẩm như: Dĩpavamsa, Mahãvamsa, Kathavatthu-atthakãtha của ngài Buddhaghosa (Phật-âm). Bên cạnh ấy, tác phẩm chính của Sarvastivãda (Nhứt Thiết Hữu Bộ) là ba bản dịch của Trung Hoa (T.2031 đến 2033)[4] và bản dịch của Tây Tạng. Thêm vào đó, hai dịch phẩm Trung Hoa từ nguyên bản Ân Độ, tức Wen-shu-shih-li wen ching (T.468) và She- li- fu wen ching (T.1465), cũng cung cấp nhiều thông tin. Trên đây là một số sử liệu được nhiều học giả sử dụng trong việc truy nguyên sự sinh khởi và phát triển các bộ phái Phật giáo tại Ấn Độ. 2.Phân giáo:

a. Tổng quan về lịch sử: Như đã trình bày trong phần mở đầu, mặc dù các nhân tố gây mâu thuẫn và chia rẽ trong nội bộ Tăng đoàn Phật giáo đã xuất hiện rất sớm232, việc phân phái thật sự chỉ xảy ra trong Phật giáo sau kỳ kiết tập thứ hai tại thành phố Vesali (Tỳ- xá-li). Trong thực tế, sau khi không tuân thủ kết quả phán quyết của hội đồng Tỷ-kheo trưởng lão về 10 giới điều mà họ chủ trương, số Tỷ-kheo Vajji (Bạt-kỳ) đã tổ chức một đại hội kiết tập gồm 10.000 vị, được gọi là Mahã sangiti tức đại kiết tập. Kết quả

của hai hội đồng kiết tập khác nhau là bước ngoặt cho sự ra đời của các trường phái triết học Phật giáo, cụ thể là Sthaviravãda (tiền thân của Theravãda tức Thượng Tọa Bộ) và Mahãsanghika (tiền thân của Mahãyãna tức Phật giáo Phát Triển hay Bắc Truyền). Trong lịch sử truyền thừa của các bộ phái, người ta nhận thấy rằng, sự kiện phân chia bộ phái xảy ra lần thứ nhất trong Tăng đoàn Phật giáo được tiếp nối bằng hàng loạt việc ly giáo khác, đưa đến sự hình thành nhiều chi phái Phật giáo. Một sổ nghiên cứu cho thấy rằng vì có quá nhiều thành viên và có lẽ vì tinh thần phóng khoáng đối với Kinh cũng như Luật, việc phân chia thành các chi phái từ Mahãsanghika đã xảy ra không lâu sau ngày nó thành lập. Theo Samaya (T. 2031), trong khoảng thế kỷ thứ II sau ngày đức Phật nhập diệt, ba chi phái gồm Ekavyavahãrika, Lokottaravadin và Kaukutika, đã phát sinh từ bộ phái chính Mahãsanghika. Hai lần ly giáo xảy ra tiếp theo trong khoảng thời gian ấy đưa đến việc ra đời của Bahusrutĩya và Prajnaptivada[5]. Cũng theo tài liệu này, vào cuối thế kỷ đó, thuyết “La-hán ngũ sự” của Mahãdeva (Đại Thiên) ra đời đưa đến phân giáo lần thứ tư với ba bộ phái mới, gồm Caitika, Uttarasaila và Aparasaila. Như thế, có tất cả tám chi phái sinh khởi từ Mahãsanghika trong hai thế kỷ đầu sau ngày Phật Niết-bàn (A.N)[6]. Trái lại, theo Samaya, Sthaviravãda vẫn duy tri tính thống nhất trong thời gian ấy. Tuy nhiên, sự phân thành chi phái bắt đầu khởi sinh trong Sthaviravãda vào khoảng 300 năm A.N. Trước hết, Sarvastivãda (cũng gọi là Hetuvãda) là bộ phái tách khỏi Sthaviravadin; sau đó, khởi sinh từ Sarvastivãda, Vãtsĩputriya lại chia chẻ thành bốn chi nhánh, gồm Dharmottarĩya, Bhadrayãriĩya, Sammatĩya, và Sannagarika. Phân giáo lần thứ tư của Sarvastivãda đưa đến việc ra đời của Mahisasaka. Dhammagupta khởi sinh từ Mahisasaka được xem như là lần phân giáo thứ năm. Phân giáo lần thứ sáu là sự hiện diện của Kãsyapiya sau khi tách khỏi Sarvastivãda. Cuối cùng là sự hình thành của Sautrãntika hay Sankrãntivãdin từ Sarvastivãda. Hầu hết sử liệu ghi lại rằng chỉ trong vòng khoảng từ 300 đến 400 năm A.N, Sthaviravãda đã phân thành 11 chi phái, và 7 chi phái có nguồn gốc từ Mahãsanghika. Nêu tính theo niên đại Bắc Truyền Phật giáo về ngày Phật Niết-bàn (386 Tr.CN. hay 383 Tr.CN)[7], sự phân giáo củaMahãsanghika xảy ra vào thế kỷ thứ II T.CN., và Theravãda vào khoảng thế kỷ thứ II Tr.CN. và thứ I Tr.CN. Nhưng nếu tính theo biên niên sử Tích Lan về ngày Phật Niết-bàn (484. Tr.CN.),

việc ly giáo của Mahãsanghika diễn ra trước thời vua Asoka và Sthaviravãda trong thời đại Asoka (Xem biểu đồ I). Nhưng theo Dĩpavamsa và Mahãvamsa, sự phân giáo đã đồng xảy ra trong cả hai dòng Mahãsanghika và Sthaviravãda vào thế kỷ thứ II A.N, vì Biên Niên Sử Tích Lan ghi rằng: vua Asoka lên ngôi 218 năm A.N và sự ly giáo có lẽ đã hoàn thành trước thời điểm nhà vua đội vương miện. Như vậy, thời gian Asoka lên ngôi có lẽ là đỉnh điểm của việc phân phái trong Phật giáo. Tuy nhiên, bia ký của Asoka không để lại nhiều chứng cứ đề cập đến việc phân giáo này. Dĩpavamsa và Mahãvamsa ghi rằng, phân giáo lần đầu tiên xảy ra khi Mahãsanghika (có tên gọi khác là Mahãsangtĩka hay Mahãsanghika Vajjiputtaka) làm nảy sinh hai chi phái Gokulia (trong Samaya gọi là Kaukutika) và Ekavyohãrika (hay Ekavyavahãrika). Tiếp đến, Paññati (hay Prajñaptivada) và Bahussutaka (hay Bahusrutĩya) tách khỏi Gokulia được

xem là lần ly giáo thứ hai (lưu ý rằng, theo Samaya, bốn chi phái Gokulia, Ekavyohãrika, Pannati, Bahussutaka đều sinh khởi từ Mahãsanghika). Theo Dipavamsa, Cetiyavãda (có tên gọi khác là Caitika) phát sinh từ Mahãsanghika. Trong khi ấy, tập Mahãvamsa lại nói rằng phái này ra đời từ Pannati và Bahussutaka. Như vậy tổng số là sáu chi phái ra đời, gồm cả Mahãsanghika, trong khoảng thời gian đề cập trên. Sử Tích Lan ghi rằng, phân giáo trong hệ Sthaviravãda (Theravãda) bắt đầu với việc ra đời của Mahimsãsaka (hay Mahĩsãsaka) và Vajjiputtaka (hay Vãtslputrĩya) từ Theravãda. Kế đến, có nguồn gốc từ Vajjiputtaka, bốn chi phái Sammitĩya (hay Sammatĩya), Dhammutariya (hay Dharmottanya), Bhadrayãnika (hay Bhadrayã-niya), và Chandãgãrika (hay Sanna-garika) được thành lập. Tiếp theo, Sabbatthavãda (Sarvasti-vãda) và Dhammaguttika (Dharmagu-ptaka) phát sinh từ Mahimsãsaka. Trái lại, theo Samaya, cả Mahĩsãsaka và Vãtsĩputrĩya đều sinh ra từ Sarvastivãda. Từ đó, Sarvastivãda được Samaya miêu tả là một trong những bộ phái cổ xưa nhất. Sau khi ra đời từ Sabbatthavãda, Kãsyapĩya lại làm nền tảng cho sựhiện hữu của Sankantika (hay Sankratika). Sự thành lập của Suttavãda (hay Sautrãntika) từ Sankratika là bộ phải cuối cùng phát xuất từ hệ thống này. Như vậy, tổng số chi phái Phật giáo Ấn Độ hình thành và phát triển từ hai bộ phái gốc Sthaviravãda (12) và Mahãsanghika (6) là 18. Tuy vậy, theo dòng thời gian, một vài bộ phái lại bị phân nhỏ ra thành ra nhiều chi nhánh, do vậy chi phái phát triển từ hai bộ phái chính không phải chỉ giới hạn trong số lượng 18. Ví dụ, theo nghiên cứu tổng hợp từ nhiều nguồn sử liệu và bia ký của tiến sĩ André Bareau, Phật giáo Ấn Độ đã trải qua ba kỷ nguyên phát triển và 34 bộ phái được hình thành trong khoảng thời gian ấy. Đó là (1) Mahãsanghika, (2) Lokottaravãdin, (3) Ekavyãvahãrika, (4) Gokulika hay Kukkutika, (5) Bahusrutĩya, (6) Prajñaptivadin, (7) Caitĩya hay Caitika, (8) Andhaka, (9) Pũrvasaila hay Uttarasaila, (10) Aparasaila, (11) Rajagiriya, (12) Siddhãrthika, (13) Sthavira, (14) Haimavata, (15) Vãtsĩputrĩya, (16) Sammatĩya, (17) Dharmottarĩya, (18) Bhadrayaniya, (19) Sannagarika hay Sandagiriya, (20)

Sarvãstivadin hay Vaibhãsika, (21) Mũlasarvãstivadin, (22)Sautrãntika hay Sankrãntivãdin, (23) Dãrstãntika, (24) Vibhajyavãdin (của Sri Lanka Theravada), (25) Mahĩsãsaka, (26) Dharmaguptaka, (27) Kãsyapĩya hay Suvarsaka, (28) Tãmrasãtĩya (của Sri Lanka Theravada), (29) Mahãvihãra (của Theravadin), (30) Abhayagirivãsin hay Dhammarucika, (31) letavanĩya hay Sãgalika, (32) Hetuvãdin, (33) Uttarãpathaka, và (34) Vetullaka236. Trong số chi phái này, rõ ràng nhiều phái nhỏ đã khởi sinh và phát triển rất muộn so với 18 bộ phái chính. Bên cạnh ấy, người ta cho rằng một số bộ phái có thể sinh khởi và phát triển ở ngoài Ấn Độ. Chính vì lý do ấy nên phần lớn các học giả chỉ đề cập đến những bộ phái ra đời và phát triển trong khoảng ba thế kỷ đầu A.N khi trình bày tiến trình hình thành và phát triển Bộ phái Phật giáo Ấn Độ. Sau đây là hai biểu đồ tiêu biểu của tiến trình trên237: I. Biểu đố của các chi phái . MahâsanghikavàSthaviravada (Theo tài liệu của Samaya) Mahãsanghika (Đại Chúng Bộ) • ểu đồ của các chi phái sinh khởi từ Mahãsanghika và Sthavirava (theo thài liệu của Samaya)(chèn hình) Biểu đồ của các chi phái sinh khởi từ Mahasangghika và Sthaviravada.(Theo sử liệu của Theravada) Cần lưu ý rằng, một vài tên gọi khác nhau

được dùnng để chỉ một bộ hay chi phái. Kết quả bảng nghiên cứu so sánh của Tãranãtha từ một số danh sách khác nhau của Bhavya, Vasumitra, Vinĩtadeva, v.v... sẽ minh họa cho lập luận vừa nêu[8]: 1. asyapĩya = Suvarsaka Samkrãntivãdin = Uttarĩya = Tãmrasãtĩya Caityaka = Pũrvasaila = Chi phái của Mahadeva Lottottaravãda = Kaukkutika Ekavyavahãrika là tên gọi phổ thông của Mahãsanghika Kaurukullaka, Vãtsĩputrĩya, Dharmottarĩya, Bhadrayanĩya, và Channagarika hầu như giống nhau về nội dung tư tưởng. Tiếp tục phương pháp so sánh của Tãranãtha người ta nhận thấy rằng Uttarãpathakas của Kathãvatthu thì đồng nhất với uttarĩya của Bhavya và Samkrãntivãdin của Vasumitra hay Samkrãntikas của truyền thống Pãli. Thêm vào đó, Samkrãntivãdin cũng được biết như là Tàmrasãtiýa hay Darstãntika, có lẽ vì chúng khởi sinh từ Sautrãntika. Một đặc điểm quan trọng cần được nói rõ ở đây là, tên gọi của các bộ phái thường được định hình từ bốn đặc điểm sau đây. Trước hết, danh xưng của bộ

phái được định tính bằng quan điểm giáo lý của chính nó. Ví dụ, Theravada, Sarvastivãda, Sauưantika... Tiếp đến, tên gọi của bộ phái phát sinh từ địa danh mà chúng hoạt động và phát triển Ví dụ, Haimavata có căn cứ chính ở vùng Himalay, Caityasaila với địa bàn hoạt động quanh vùng Kaitya thuộc xứ Andhaka... Một số bộ phái định hình tên gọi của mình dựa trên cơ cấu của tổ chức. Ví dụ, Mahãsanghika, khẳng định tính đại chúng; Dharmottariya, đề cao giáo pháp, v.v... Cuối cùng, danh xưng của bộ phái mang khoác tên tuổi của người sáng lập ra nó. Ví dụ, Vãtsĩputrĩya, tên của vị A-la-hán khởi xướng phái này; Dharmaguptaka được ngài Dharmagupta sáng lập...242 Theo N. Dutt[9], việc so sánh danh sách bộ phái của nhiều nguồn sử liệu cho phép người ta chia các bộ phái trên thành năm nhóm. Trước tiên Mahãsanghika có thể được chia thành hai nhóm. Nhóm thứ nhất bao gồm bộ phái gốc Mahãsanghika Ekavyavahãrika, Caityaka, và Lottottaravãda. Trung tâm hoạt động của chúng là Pãtaliputra (Hoa Thị Thành). Nhóm thứ hai phát sinh khá muộn sau khi Mahãsanghika ra đời và còn được biết rộng rãi với cái tên chi phái Saila hay Andhaka, gồm có Bahusmtiya, Prajnaptivada. Tuy nhiên, tập Kathavatthu ghi rằng, Vetulyaka và Hetuvãdin cũng bao gồm trong Andhaka. Địa bàn sinh hoạt của nhóm này đóng tại Amarãvati và Nagarjunikonda. Mahĩsasaka, Sarrvastivàda cùng với các chi phái phát triển về sau là Dharmaguptaka, Kãsyapiya, Samkrãntivadin hay Uttarãpãthaka hay Tãmrasãtĩya, và Haimavata hình thành nên nhóm thứ ba, Nhóm thứ tư bao gồm: Vajjiputtaka hay Vãtsĩputrĩya, Dhammottarĩya, Bhadrayanĩya, Kaurukullaka, Channagarika, và Sammitĩya. Theravada hình thành nên các bộ phái Sri Lanka bao gồm: Jetavaniya, Abhayagirivãsin, và Mahãvihãravãsin là nhóm cuối cùng và cổ xưa nhất của Phật giáo Ấn Độ. b. Tổng quan tư tưởng các bộ phải: Có hai bước để nghiên cứu tư tưởng của các bộ phái Ấn Độ. Trước tiên, người ta đi vào phân tích sự giống nhau về tư tưởng của từng nhóm; sau đó, những điểm dị biệt của từng chi phái sẽ được phân tích và thảo luận. Nhóm I và II (thuộc Mahãsanghika - Đại Chúng Bộ): Tập Dĩpavamsa và Mahãvamsa nói rằng, tại đại hội kiết tập Pataliputra, các nhà Mahãsanghika không những cộng thêm 10 điều luật gây ra sự phân phái vào trong Luật tạng, mà còn sửa đổi và sắp xếp lại Kinh, Luật theo giải thích của họ. Các tập

Parivãra (Tóm Tắt), Abhidhammappakarana, Patisambhidãmagga (Vô Ngại Giải), Niddesa (Nghĩa Thích) và Jataka (Bổn Sanh) không được họ đưa vào trong Kinh tạng trong thời kỳ này. Điều quan trọng ở đây là quan điểm ấy lại được giới phê bình ngày nay ủng hộ và cho là chính xác, vì kết quả nghiên cứu về chúng cho thấy rằng số tác phẩm ấy được biên soạn và trước tác vào các thời đại sau. Theo nghiên cứu của Bu-ston, Mahãsanghika có một hệ thống tam tạng văn điển

riêng và ngôn ngữ được bộ phái này sử dụng là Prakit[10]. Sử liệu trong các bia ký tìm thấy ở Amarãvati và Nãgãrjunikonda đã ghi lại các chửng cứ trên . Từ thành trì Ma-kiệt-đà (Magadha), Mahãsanghika chia chẻ thành hai dòng: một tiến lên phía Tây Bắc và một về phía Nam. Nhóm Tây Bắc bao gồm: Kaukulika hay Kaurukullaka,Ekavyavahãrika, Bahusrutiya, Prajnaptivada, và Lottottaravãda. Có một ít sai biệt về giáo lý trong năm phái này. Chi phái của chúng, tức Lottottaravãda, có khuynh hướng phóng khoáng và phát triển, được xem là giai đoạn chuẩn bị cho việc ra đời của Mahãyãna (Phật giáo Phát triển). Tập Kathãvatthu đề cập đến nhóm phát triển về phía Nam, định cư tại Andra Prades, chung quanh vùng Amarãvati và Dhãnyakataka. Chi phái của nó tập trung tại Nagarjunikonda, bao gồm Pubbaseliya hay Uttaraseliya, Apraseliya, Siddhatthika, Rajaririka, Caityika. Buddhaghosa gọi chung nhóm này là Andhakas. Theo Kathãvatthu, tư tưởng nhóm Tây Bắc có khuynh hướng thần thánh hóa đức Phật; trong khi ấy, tuy mang ít nhiều âm hưởng phát triển, nhóm Andra nghiêng về tư tưởng nguyên thủy. Nói tóm lại, thành trì của nhóm I thuộc bộ phái Mahãsanghika tại Pãtaliputra; trong khi ấy, địa bàn hoạt động của nhóm II tập trung ở miền Nam với trung tâm là quận Guntur, nằm dọc bờ sông Krsnã[11]. A. Giáo lý nhóm I (thuộc Đại Chúng Bộ- Mahã sanghika): 1. Quan niệm về đức Phật, Bồ-tát và A-la-hán: Bất đồng quan trọng nhất giữa hai hệ tư tưởng Theravada và Mahãsanghika là cách luận giải về Phật thân, Bồ-tát và A-la-hán. Theravãda, Sarvastivada và các chi phái cùa chúng đều quan niệm đức Phật là một con người chứng ngộ toàn giác và trở thành bậc toàn tri tại Bodhgaya (Bồ-đề đạo tràng); nhưng trước thời điểm này, Ngài cũng bị luật VÔ thường chi phối giống như mọi chúng sanh khác. Tuy nhiên, Mahãsanghika không tán thành luận điểm ấy, vì họ chủ trương rằng làm thế nào mà một nhân cách tối thượng về trí tuệ và công đức trong kiếp trước của mình trước khi đản sinh làm thái tử Tất-đạt-đa (Siddharttha) lại có thể là người bình thường. Theo họ, đức Phật có hai thân: Pháp thân (Dharmakãya) và sắc thân (Rũpakãya). Sự xuất hiện của Ngài trong thế giới sinh tử chỉ là sự hư cấu nhằm thuận theo phương thức của cuộc đời. Trong thực tế, Ngài đã thành tựu tất cả sự toàn thiện trong vô lượng kiếp trước khi còn là Bồ- tát. Mahasanghika cho rằng đức Phật Cù-đàm (Gautama Buddha) không chỉ là bậc siêu thế, mà còn là bậc toàn thiện, toàn tri trước thời điểm nhập vào thai tạng của hoàng hậu Maya. Do vậy, hệ tư tưởng của Mahãsanghika nêu lên các đặc điểm về Phật luận như sau[12]: Thân thể của Như Lai là hoàn toàn siêu thế (lokottara); thân, khẩu và ý nghiệp (karma) của Ngài vượt ngoài mọi cấu uế, và bất tịnh. Thân thể ấy không thuộc pháp thế gian (laukika), thuần thanh tịnh và không thể hủy diệt. Thân thể vật chất hay ứng thân (Rũpakãya hayNirmãna-kãya) là vô hạn như là kết quả công đức vô hạn của Ngài trong quá khứ.

Nhờ phước đức vô hạn trong quá khứ, cuộc đời của đức Phật là vô hạn (ãyu); Ngài tồn tại cho đến khi nào còn chúng sinh. Thần thông của Ngài là vô hạn; trong một khoảnh khắc, đức Phật có thể xuất hiện trong tất cả thế giới. Đức Phật không bao giờ mệt mỏi trong việc soi sáng chúng sanh và đánh thức lòng tin thanh tịnh trong họ. Vì tâm luôn ở trong trạng thái thiền định nên Ngài không bao giờ ngủ. Đức Phật có thể nhận thức thấu đáo mọi việc trong một khoảnh khắc, vì tâm của Ngài như tấm gương; Ngài có thể liên tục trả lời mọi câu hỏi mà không cần suy nghĩ. Đức Phật luôn biết rằng Ngài không câu uế và không thể bị tái sinh... Liên hệ đến giáo lý Bồ-tát, hệ tư tưởng ban sơ của Mahãsanghika chủ trương chỉ có duy nhất môt Bồ-tát, đó là Gautama Siddhartha (Cù-đàm Tất-đạt. đa). Theo quan điểm của Mahãvastu, trong đời sống sau cùng qua hình ảnh Tất-đạt-đa (Siddhartha), Bồ- tát tự sinh (self-bom) mà không phải do cha me sinh. Khi còn trong bụng mẹ, Bồ-tát ngồi kiết già và thuyết pháp cho chư thiên đang bảo hộ Ngài. Lúc còn trong bào thai, Bồ-tát không dính đờm dãi, máu mủ và những thứ cùng loại. Ngài thoát ra khỏi thai mẹ từ hông bên phải không để lại dấu vết. Bồ-tát tiếp nhận mọi hình tướng hiện hữu để soi sáng cho chúng sanh. Bồ-tát đi vào thai mẹ như một con voi trắng để biểu thị sức mạnh vật lý phối hợp với tính nhu nhuyến, nhẹ nhàng. Đời sống Bồ-tát không phải là giai đoạn trung gian, mà có thể xem như là một hình thái được hóa hiện (nirrmãnakãya); tâm Bồ-tát không hề có bất cứ dấu vết nào của tham, sân, độc hại, và hiểm ác. Mahãsanghika không đồng ý với Theravada về quan điểm giáo lý rằng A-la- hán là người hoàn toàn giải thoát, thành tựu trọn vẹn mục đích ưu việt; vì theo Mahãsanghika, A-la-hán chỉ mới chứng ngộ một nửa chân lý, đó là nhân vô ngã (pudgala- sunyata), nhưng chưa hoàn toàn giác ngộ được pháp vô ngã (dharma- sunyata). Thêm vào đó, theo thuyết của Mahãdeva (Đại Thiên), A-la- hán còn vướng mắc năm chướng ngại (La-hán ngũ sự). Theravada chủ trương rằng A-la-hán đã đoạn trừ mọi chấp thủ, giải thoát khỏi tham, sân, si và lậu hoặc, cấu uế. A- la-hán không còn bất cứ nghi ngờ nào về Tam Bảo, vô ngã, hay lý nhân duyên v.v. Hệ tư tưởng Mahãsanghika không chấp nhận các ý tưởng trên vi cho rằng A-la-hán chưa thật sự hoàn thiện, vì còn có một số chướng ngại. Thuyết “La Hán Ngũ Sự”[13] là một trong những kết quả của hệ luận trên. 2. Một vài quan điểm tiêu biểu khác: Liên hệ đến vấn đề giáo lý, Mahãsanghika cho rằng đức Phật không hề thuyết bất cứ bài pháp nào cho đệ tử của Ngài; dù đức Phật luôn ờ trong thiền định, chúng sinh lại nghĩ họ đã nghe các bài pháp được phát ra từ Ngài với câu cú rõ ràng, vấn đề là được các luận sư giải thích ràng lời nói ấy tự động phát ra từ kim khẩu của đức Phật và được tập hợp thành giáo lý. Họ luận giải thêm rằng, những điều Ananda nghe được là từ ứng hiện thân của đức Phât (rupakãya tức sắc thân,

hay nirmãnakãya tức ứng thân). Một câu hay lời của đức Phật có thể giải thích hết tất cả giáo pháp. Tuy nhiên, các quan điểm vừa nêu lại mâu thuẫn với luận cứ sau đây của họ. Trước hết, Mahãsanghika cho rằng tất cả lời giảng dạy của đức Phật chỉ liên hệ đến “sự vận chuyển chánh pháp” (Dharmacakra). Theo luận giải của Thế Hữu (Vasumitra), một quan điểm khác của Mahãsanghika trái ngược với chính họ và với Sarvastivada là, tất cả các Kinh (Sutras) được đức Phật tuyên thuyết là hoàn hảo, vì chư Phật không giảng gì khác ngoài giáo lý; và giáo lý của Ngài chỉ liên hệ đến chân đế

(paramarthasatya), nghĩa là không dính dáng đến tục đế (samvrtisatya). Tuy nhiên, chân đế thì không thể diễn đạt bằng ngôn từ và chỉ có giải thích bằng sự im lặng hay lời cảm thán. Do vậy, tư tưởng này có thể diễn tả trong chủ trương khác của họ, "một câu hay lời của đức Phật có thể giải thích hết tất cả giáo pháp , và không có gì không phù hợp với chân lý do đức Phật thuyết giảng." v.v... Một vài quan điểm tiêu biểu vừa bàn luận ở trên là chủ trương chung của các chi phái nhóm I. Tuy nhiên, người ta có thể tìm thấy một vài đặc trưng riêng biệt của Mahãsanghika, Lottottara- vãda và Kaukulika, do Vasumitra trình bày trong tác phẩm "Samayabhedoparacana-cakra", được Chơn Đế (Paramartha) phiên dịch sang Hoa ngữ. Giải thích ngắn gọn dưới đây hy vọng có thể định hình được danh xưng và chủ trương của từng chi phái trên: Mahãsanghika nghĩa là những người không phân biệt sự khác nhau giữa A-la- hán và phi A-la- hán trong đại hội kiết tập (Mahãsangĩti) của họ. Ekavyavahãrika hàm nghĩa tất cả các pháp chỉ là giả định hay ước lệ, do vậy chúng không thật; Tuyệt đối (Absolute) là một, nhưng hy hữu và ngẫu nhiên. Lottottaravãda nghĩa là tất cả pháp hữu vi (laukika dhamma) là không thật; các pháp chân thật thì siêu thế. Kaukulika là nghi ngờ hay do dự về mọi thứ. Kaukulika có gốc từ Kaukrtya có nghĩa là nghi ngờ. Phái này tin rằng, trong tam tạng văn điển, chỉ có Luận tạng là đáng tin cậy, vì nó hàm chứa những lời dạy chân thật của đức Phật. Thêm vào đó, theo họ luận lý là phương tiện duy nhât để đạt đến chân lý[14]. Tuy nhiên, cần lưu ý rằng khuynh hướng của Bahusrutiya (thuộc nhóm I) là tổng hợp hóa giáo lý nguyên thủy và phát triển giống như Thành Thật tông (Satyasiddhi) của Ha-lê-bạt-man (Harivarman) thành lập vào khoảng 900 năm sau ngày Phật Niết- bàn. Quan điểm của Satyasiddhi do Harivarman lập nên bằng việc bổ sung học thuyết "ngã không pháp hữu" của Sarvastivãda và giản lược hóa sự cực đoan về giáo lý vô ngã của Long Thọ (Nãgãrjuna). B. Giáo lý nhóm II (thuộc Đại Chủng Bộ- Mahãsanghika): 1.Phật, Bồ-tát và A-la-hán luận: Một trong những quan điểm khác biệt về giáo lý giữa nhóm I và II của Mahãsanghika là khái niệm về Phật thân. Theo tập Kathãvattha, mặc dù cả hai đều chủ trương thuyết "Phật thân luận", trong khi nhóm I bàn luận đến Pháp

thân (Dharmakãya) và ứng thân (Nirmanakãya); nhóm II (Andhaka) chi đề cập đến Hóa thân (Sambhogakãya) và ứng thân. Buddhaghosa (Phật Âm) cho rằng đây là luận thuyết của Vetulyaka. Theo phái này, chư Phật là bậc siêu thế, và hoàn toàn thanh tịnh, ứng thân, thần thông và thọ mạng của các Ngài là vô hạn lượng; chư Phật không sống trong thế giới sinh tử, không định cư bất cứ ở đâu. Giáo lý là do ứng thân của chư Phật thuyết giảng. Nhóm Andhaka chủ trương rằng hành động (nghiệp) của chư Phật là siêu thế (lokottara), và các việc làm ấy được xem là siêu thế hay trần tục (lokiya) là tùy thuộc vào đối tượng của chúng, cần lưu ý rằng, có hai quan điểm liên quan đến thuật ngữ hành động "vohãro" ở đây; một ám chỉ "lời nói", và một là "giáo lý tục đế". Tuy nhiên, nhóm Andhaka và phái Theravãda chủ trương rằng có một vài sự khác nhau giữa Phật và A-la-hán liên quan đến vấn đề "Thập Như Lai Lực". Cả hai phái đều không xem đức Phật là siêu nhân, mặc dầu vẫn chủ trương Ngài thành tựu thập lực và những phẩm chất của một bậc xuất thế. Tuy thế, theo tập Mahãvastu, chư Phật có đủ tri kiến toàn vẹn và chi tiết về mọi vật. Trong khi ấy, A-la-hán chỉ có thể đạt đến một cấp độ nào đó mà thôi. Phái Theravãda chủ trương rằng không có bất cứ sự khác biệt nào giữa

Phật và A-la-hán trong lãnh vực giải thoát, và đức Phật chi vượt trội A-la-hán một đặc điểm duy nhất; đó là đức Phật là người bậc tuyên thuyết con đường, A-la-hán là người đi theo con đường ấy[15]. Liên quan đến giáo lý Bồ-tát, Theravãda cho rằng bất cứ ai trong hiện tại đột nhiên chứng đắc Phật quả thì kiếp trước người ấy được gọi là đời sống của Bồ-tát. Tuy vậy, bộ phái này không quy bất cứ phẩm chất tốt đẹp nào của Thanh văn cho Bồ-tát; ngoài việc xem vị ấy là tốt đẹp hơn một chúng sanh bình thường. Nhóm Andhaka không đồng ý quan điểm trên; theo họ, từ khoảnh khắc phát triển bồ-đề tâm (bodhi-citta), thực hành công hạnh khác với Thanh văn (Sravaka), nhân cách ấy được gọi là Bồ-tát và chắc chắn là sẽ thành Phật. Sự nghiệp của vị Bồ-tát được đánh dấu bởi sự biểu hiện lòng từ bi đối với chúng sanh hom là lo cho tự thân; trong khi ấy, Thanh văn chỉ lo việc giải thoát cho tự thân. 2.Một số tư tưởng tiêu biểu khác: a.Tâm tánh luận: Một trong những khác biệt giữa Theravãda và Mahãsanghika là quan điểm về tâm. Đó là nghi vấn về việc tâm có thanh tịnh hay không vào lúc ban đầu. Theravãda có ý kiến dứt khoát về việc bất khả tri cả ban đầu (pubbakotĩ) cũng như giai đoạn kết thúc (aparakotĩ) đối với tâm của một chúng sinh. Do vậy, họ không hề đặt vấn đề là tâm thanh tịnh hay không vào bất cứ thời điểm nào trước khi chưa giải thoát. Trong khi ấy, giáo lý này lại được Mahãsanghika phát triển thành triết học duy tâm, đặt nền tảng cho việc ra đời của bộ phái Yogãcãra (Du Già tông). Theo học thuyết này, A- lại-da-thức, tức tạng thức thanh tịnh, bị làm ô nhiễm với các pháp thế gian ngang qua sự vận hành của tiền thức (indriyavijnãna) và tạo ra thế giới tâm thức xung quanh nó. Ngang qua loại trừ sự sáng tạo tâm thức này, người ta có thể làm cho A-lại-da-thức trở

lại thể thanh tịnh trong hình thái ban sơ của nó; và như vậy người ta đạt được giải thoát. b.Pháp tánh luận: Không đồng ý chủ trương về ba bản chất của các pháp, nhóm Andhaka cho rằng, pháp chỉ có hai đặc tánh, đó là thiện và ác, tốt và xấu, mà không thể có bất định tánh (avyãkrta), nghĩa là không thiện không ác, không tốt không xấu. Dường như giải thích ấy nghe có vẻ lạ lùng và trái ngược với quan điểm tam tánh của pháp, vốn được các học phái Phật giáo chấp nhận. Thật ra, tất cả các loại văn điển của Phật giáo (Nguyên Thủy hay Phát Triển) đều ghi nhận giáo lý bất định tánh (avyãkrta). Quan điểm này được dùng để chỉ những vấn đề mà đức Phật không trả lời, vì bất cứ câu trả lời nào của Ngài về chúng (phủ định hay xác định) đều có thể đưa người ta đến sự ngộ nhận. Trong Trung Luận (Madhyamaka-kãrikã), Nãgãijuna (Long-thọ) đã sử dụng học thuyết tam tánh trên để xây dựng khái niệm Sunyatã (Vô ngã) của Phật giáo Bắc Truyền (Mahãyãna)[16]. Hai trong số quan điểm còn lại của nhóm Andhaka tương tự với Theravãda cần đề cập ở đây gồm: (i) Không có trạng thái hiện hữu trung gian, tức trung ấm thân (antarabhava), giữa hai đời sống; (ii) Hiện tượng không bao giờ tồn tại trong quá khứ và tương lai. Cả hai bộ phái này đều không chấp nhận có một giai đoạn xen vào giữa cái chết và sự tái sinh, nghĩa là thời điểm mà các uẩn tinh tế chờ đợi sự chọn lựa cha mẹ cho kiếp sống sắp đến. 3.Giáo lý đặc thù của từng chi phái thuộc nhóm Andhaka: Theo Vasumitra, ba chi phái Saila, gồm Aparasaila, Uttarasaila và Pũrvasaila, chủ trương hai quan điểm đặc trưng: Mọi chúng sanh bình thường đều là Bồ-tát, và Bồ-tát có thể sinh vào những thế giới thấp kém. Cúng dường tháp tượng

không nhất thiết tạo ra nhiều phước đức. Liên quan đến Bahusrutĩya, theo ý kiến của Vasumitra, mặc dù thuộc về nhóm Mahãsanghika, Bahusrutĩya chấp nhận nhiều quan điểm cùa Sarvastivãda. Vasumitra giải thích thêm rằng, chi phái này chủ trương giáo lý Phật giáo liên hệ đến anityatã (vô thường), dukkha (khổ), sunya (vô ngã), anãtman (không linh hồn), và Nirvãna (Niết-bàn) là lokottara (xuất thế gian). Trong khi ấy, các giáo lý trên được biết là thuộc laulika (thế gian). Theo ngài Chân Đế, Bahusrutĩya nỗ lực để tổng hợp hóa hệ thống giáo lý Tiểu thừa và Đại thừa, và quy hai ý nghĩa: nĩtartha (ý nghĩa trực tiếp) và neyãrtha (ý nghĩa gián tiếp) cho những lời dạy của đức Phật. Phái này lấy bộ Thành Thật Luận (Satyaddhisastra) cùa Harivarman làm văn điển chỉnh. Đề cập đến giáo lý đặc thù của Pnỹnaptivãda [17], Vasumitra nhận xét ngoài việc đồng ý các học thuyết của các chi phái Mahãsanghika hậu kỳ, phái này chủ trương một sổ quan điểm sau: Các uẩn (skandha) và khổ đau (dukkha) không đồng hành với nhau. Mười hai xứ (ãyatana) là không thật,

Chứng thánh đạo hay chết đều tùy thuộc vào nghiệp (karma). Theo Chân Đế, dường như Prạjnaptivãda xuất hiện sau Bahusrutĩya và tự phân biệt mình bằng danh xung Bahusrutĩya-vibhajyavãda. Khác nhau chủ yếu giữa hai chi phái này là Prạjnaptivãda chủ trương rằng, lời dạy của đức Phật như được biểu hiện trong tam tạng cần phải được chia thành ba toại, đó là hư ngụy (prạịnapti), giả định hay ước lệ (samvrti), và quan hệ nhân quả (hetuphala). Trái ngược với Bahuárutĩya, phái này chủ trương nhiều quan điểm giống với Mahãsanghika hơn là Sarvastivãda. C.Giáo lý nhóm III: Theo sự phân loại của truyền thống Theravãda, nhóm thứ III gồm có Mahimsãsaka và các chi nhánh của nó, tức Dhammaguttika, Sabbathivãda, Kassapika, Sankantika và Suttavãda. Vasumitra cũng đề cập đến hệ phả của nhóm này với một vài khác biệt nhỏ. Theo ngài, trước tiên là sự hình thành của Sarvastivãda sau khi tách khỏi Sthaviravãda.Tiếp đến, bắt nguồn từ Sarvastivãda, Mahisãsaka, Kaáyapiya và Samkra-ntivãda ra đời, và cuối cùng là sự khởi sinh của Dharmagupta từ Mahisãsaka. So sánh hai truyền thống trên, người ta nhận thấy rằng hai danh sách này khá giống nhau, ngoại trừ sự xuất hiện của Mahimũsãsaka. Sự không binh thường ấy cỏ thể giải thích như sau: kết quả nghiên cứu giáo lý của phái này cho thấy rằng có hai phái Mahisãsaka, một xuất hiện rất sớm và một khá trễ.Trong khi liệt kê chi nhánh nhóm này, Vasumitra đã bỏ quên sơ phái Mahimsãsaka; tuy nhiên, ngài vạch rõ rằng tiền phái Mahisãsaka có nhiều quan điểm tương đồng với Theravãda, và hậu phái Mahimsãsaka lại nghiêng về Sarvastivãda. 1. Một vài đặc điếm tư tưởng của Mahisãsaka: N. Dutt cho rằng người ta có thể tìm thấy tính cổ xưa của tiền phái Mahisasaka ngay từ kỳ kiết tập thứ nhất; do vậy, có thể nó ra đời trước cả Mahãsanghika. Theo Luật tạng của phái này, sau cuộc kiết tập lần thứ nhất kết thúc, Kinh Luật được trùng tuyên lại một lần nữa để được sự phê chuẩn của trưởng lão Purãna. Với gợi ý của ngài, thêm bảy điều nữa được bổ sung vào Luật tạng, dù trưởng lão Đại Ca-diếp không đồng ý. Sự kiện ấy dẫn đến sự sinh khởi của Mahisãsaka. Tương tự Theravãda, Mahisãsaka loại trừ luận thuyết “Sabbam atthi” (Nhứt thiết hữu) của Sarvastivãda, và cho ràng chỉ có hiện tại tồn tại mà thôi[18]. Họ nhấn mạnh điểm này bàng việc tuyên bố rằng sự đoạn diệt tất cả hành xảy ra ở mọi thời khắc.Sự nhập thai là

khởi đầu và chết là kết thúc một đời người, những thành tố vật chất của các giác quan cũng như tâm và tâm sở phải chịu sự biến đổi. Nói khác đi, chúng là những yếu tố không thật. Không đề cập đến Phật và Bồ-tát luận, nhưng về giáo lý A-la-hán, phái này cho ràng, Tu-đà-hoàn (Srotãpanna) có thể bị thối đọa, trong khi ấy A-la- hán thì không, nhưng A-la-hán không thực hành các thiện sự. Hai quan điểm này rõ ràng là trái ngược với Sarvastivãda. Không đồng ý với chủ trương của Theravãda

về vấn đề thiền định (jhãna), Mahisãsaka cho rằng sự chuyển tiếp từ thiền này sang thiền khác là xảy ra tức thì, mà không tùy thuộc điều kiện. Cùng tư tưởng với Mahãsanghika, phái này cho rằng, ái tùy miên (anusaya) thì không ở trong tâm (citta) cũng không phải trong tâm sở (caitasika). Anusaya thì khác với ái phát khởi (paryavasthana); ái tùy miên không bao giờ là đối tượng của tư duy (anãlambana) và nó tách biệt khỏi tâm; trong khi ấy, ái phát khởi (paryavasthana) thì liên kết với tâm. Tiền phái Mahisãsaka cho rằng không có trạng thái hiện hữu trung gian (trung ấm thân) giữa hai cuộc sống và không hề có bất cứ thứ gì luân hồi từ kiếp này sang kiếp khác. Như đã nói ở trên, phần lớn quan điểm cùa hậu phái Mahisãsaka đều tương tự với chủ trương của Sarvastivãda; nghĩa là họ lấy học thuyết “tam thế thực hữu” (quá khử, hiện tại, vị lai là thật có) làm giáo lý chính. Tuy nhiên, phái này nhấn mạnh rằng trong trạng thái tinh tế của chúng, uẩn (skandha), xử (ãyatana) và giới (dhãtu) luôn luôn hiện hữu; ái tùy miên (anusaya) cũng như thế. Cùng với chủ trương của Sarvastivãda, hậu phái cho rằng có antarãbhava (trung ấm thân), tức sự tồn tại trung gian giữa hai cuộc sống. 2. Lịch sử và tư tưởng Sarvastivãda (Nhứt Thiết Hữu Bộ): a. Lịch sử: Sau kỳ kiết tập thứ hai tại Vesali, Tăng đoàn Phật giáo bắt đầu phân chia thành hai bộ phái chính là Mahãsanghika và Sthaviravada. Theo dòng thời gian, nhóm Sthaviravãda hay Theravãda lại chia chẻ ra hơn 11 chi phái nhỏ, trong số này Sarvastivãda là bộ phái phát triển mạnh mẽ nhất. “Sarvastivãda” (Pali: Sabbatthivada) là thuật ngữ bao gồm ba từ ‘sarva+asti+vâda’. Sarva nghĩa là tất cả, asti là hiện hữu, và vãda là học thuyết. Như vậy, Sarvastivãda có nghĩa là học thuyết chủ trương tất cả pháp đều hiện hữu. Nói khác đi, bộ phái này cho rằng tất cả pháp, gồm cả trong lẫn ngoài là cố thật. Từ đây, thuật ngữ Sarvastivãdin có nghĩa là người chủ trương học thuyết tất cả đều tồn tại. Các học giả châu Âu gọi bộ phái này là “chủ nghĩa hiện thực” (realism), xem bản chất của các pháp là thường hằng, xuyên suốt ba thời gian quá khứ, hiện tại, vị lai. Theo N. Dutt, khởi nguyên của phái này cố lề sau sự ra đời của Tiền phái Mahisãsaka và Mahãsanghika. N. Dutt còn nói rằng, Sarvastivãda là bắt nguồn từ Mahisãsaka, mà không phải từ Theravãda như Vasumitra và một số học giả đời sau chủ trương. Sau khi thành lập và di chuyển khỏi Magadha, Sarvastivãda chọn Mathura làm càn cứ địa đề hoạt động, rồi họ chinh phục vùng Kashmir và Gandhara, cuối cùng phát triển khắp vùng Trung Á và Trung Hoa. Công trình nghiên cùa giảo sư Fr.zyluski cho thấy khởi nguyên của Sarvastivãda có thế bàt đầu từ đại hội kiết tập lần thứ hai tại Vesali. Ông ta nói rằng, các Tỷ-kheo do Yasa chọn lựa đến từ hai trung tâm, một từ Kausambi-Avanti và một từ Mathura. Nhóm đầu phát triển thành Theravãda và Mahĩãsaka; tnỉng tâm hoạt động của họ là Pataliputra và Vesali. Trong khi ấy, nhóm sau trở

thành Sarvastivãda với thành trì là Andhra. Cả hai nhóm này đều đối nghịch với Mahãsanghika [19]. Trong thời kỳ trị vì của Asoka, Sarvastivãda không tìm thấy địa bàn thích hợp tại Pãtaliputra (Hoa Thị Thành) để sinh hoạt, do vậy họ di chuyển lên phía Bắc, thành lập hai trung tâm, một ở Kasmir dước sự lãnh đạo của thượng tọa Madhyãntika, và một ở Mathura dưới sự lãnh đạo của Upagupta. Madhyãntika là đệ tử đích truyền của tôn giả Ãnanda, Upagupta là đệ tử của Sanavãsika, nhưng Sanavãsika lại là đệ tử của Ãnanda; vì vậy, phái này tuyên bố Ãnanda là tổ sư của họ. Theo N. Dutt, lúc đầu, Theravãda chia thành hai phái, gồm Mahĩsãsaka và Vajjiputtaka (Vãtsĩputriya). Sau đó, Sarvastivàda ra đời từ Mahisãsaka. cần lưu ý rằng, trưởng lão Sanavãsika đã rất già khi làm lễ truyền giới cho Upagupta tại Mathura. Do đó, thời điểm hình thành của Sarvastivãda có thể vào khoảng 150 năm sau ngày Phật Niét-bàn. Trong khi ấy, Vasumitra nói rằng, Sarvastivãda phát sinh từ Sthavira vào thế kỷ thứ III sau ngày Phật Niết-bàn, và giả thuyết này được Bhavya, Vinĩtadeva và Nghĩa Tịnh ủng hộ. Theo sử liệu Tây Tạng và một số bản thảo vừa tìm thấy trong thời gian gần đây ở Eastern Turrkestan và Gilgit, Sarvastivãda tiếp nhận ngữ pháp Sanskrit, mà không phải là tạp Sanskrit, làm phương tiện ngôn ngữ cho văn điển của họ. Phái này có đủ tam tạng giáo điển, gồm Kinh, Luật và Luận, và sự phân chia về tam tạng cũng tương tự như hệ thống Pãli. Nguồn tài liệu chính liên hệ đến văn điển của Sarvastivãda là Trung Hoa, cùng với các bản thảo phát hiện được ở Trung Á, Eastern Turrkestan, Gilgit, và Nepal. Sớ giải về tam tạng của Tây Tạng ngữ, cũng như các trích dẫn của Lalitavistara, Mahãvastu, Sãstrãlãnkara của Asanga, v.v... đều đề cập đến vấn đề này. Thường có nghi vấn rằng không hiểu số thông tin, dữ kiện hiện có về nguôn văn điển này là của Sarvastivãda hay Mũlasarvastivada;vì người ta không thể phân biệt được đặc thù của chúng. Dường như cả hai đều có Agama và Abhidharma; chỉ riêng Vinaya và một vài bản Avadãna là có đôi chút khác biệt[20]. b. Tư tưởng[21]: Trong lịch sử truyền thừa bộ phái Sarvastivãda được liệt kê vào nhóm chính thống. Do vậy, giữa Theravada và phái này có rất nhiều quan điểm tương đồng về giáo lý. Tuy nhiên, một số khác biệt tiêu biểu được bàn thảo dưới đây sẽ phản ảnh những đặc thù của nó. (i) Sabbam atthi: Trong khi Sarvastivãda chủ trương rằng trong trạng thái tinh tế nhất, năm pháp tồn tại ở mọi thời gian, tức quá khứ, hiện tại và tương lai; Theravãda lại bác bỏ luận thuyết này. Mặc dù vẫn chấp nhận giáo lý trọng tâm của Phật giáo, tức tính vô ngã và vô thường của các pháp, Sarvastivãda lập luận rằng, chúng sanh và đối tượng của họ do pháp cấu thành ở một thời điểm đặc biệt đều bị phân tán và

hủy diệt, nhưngkhông phải chính tự thân các pháp, vốn tồn tại trong trạng thái tinh tế nhất của chúng. Ví dụ, Vedanã (cảm thọ) có thể tốt (kusala), xấu (akusala) hoặc không tốt không xấu (avyãkrta) ở một thời điểm và nơi chốn đặc biệt, nhưng nó tồn tại suốt mọi thời gian. Bộ Kathãvatthu trình bày luận đề trên của Sarvastivãda và sự phản biện của Theravãda như sau: Sarvastivãda chủ trương rằng, tất cả pháp tồn tại nhưng không phải luôn luôn, ở khắp nơi và trong cùng một hình thái. Khi được hỏi rằng có phải bản chất năm uẩn thì khác nhau với bản chất của từng uẩn khi chưa được nối kết (ayogam), câu trả lời của Sarvastivãda là phủ định. Việc ấy đã mở ra cơ hội để Theravãda tiếp tục chỉ ra sự ngụy biện trên là: nếu tất cả đều hiện hữu, vậy thì cả

chánh kiến và tà kiến hẳn đều có mặt. Lại nữa, bằng cách cân bằng quá khứ, hiện tại, và vị lai, Theravãda chỉ ra rằng, nếu quá khứ và tương lai hiện hữu, vậy thì sự hiện diện của chúng hẳn phải được xác nhận trong cùng cách của hiện tại. Sarvastivãda phủ nhận câu hỏi trên qua việc nói ràng quá khứ và tương lai hiện hữu nhưng không phải cùng một hình thái như người ta nói về hiện tại... Vấn nạn tiêu biểu khác do Theravãda đặt ra là nếu sự hiện hữu của quá khứ (atĩta), sự nhận thức trong hiện tại, các uẩn trong tương lai (anagata khanha), giới (dhãtu), xứ (ayatana) được chấp nhận vậy Sarvastivãda phải nói rằng có 15 uẩn, 54 giới, và 36 xứ. Sarvastivãda phản đối câu hỏi ấy và lập luận rằng họ có thể chấp nhận lập trường rằng atìta hay anãgata có thể tồn tại theo một quan điểm nhưng không tồn tại theo quan điểm khác. Vì thế, Theravãda tiếp tục vấn nạn qua ví dụ về Niết-bàn để chi rõ sự vô ích trong việc khẳng định của Sarvastivãda về luận cứ quá khứ và tương lai hiện hữu. Tuy nhiên, theo Sarvastivãda: (i) Quá khứ và tương lai, như thường được hiểu, không tồn tại mặc dù chúng có thể nhận thức được trong hiện tại. Trong cùng cách như thế, phi quá khứ - tương lai cũng được xem là không hiện hữu. (ii) Chỉ có sự hiện hữu của mỗi uẩn, mà không phải là chính các uẩn, vẫn còn bền bỉ ở quá khứ, hiện tại, vị lai. (iii) Một vật thể (vastu) có thể mất tính quá khứ, hiện tại, hay tương lai của nó, nhưng không phải là tính vật thể (vastutva). Tính vật thể ấy thì không đồng nhất với Niết-bàn hay sự hiện hữu của Niết-bàn. Sarvastivãda chấp nhận tính vô thường (anityatã) của các thành tố; tuy nhiên, họ lập luận rằng: các pháp (dharma) hay sự hiện hữu (bhava) của quá khứ được chuyển hóa vào trong hiện tại. Cũng vậy, “các pháp tương lai” cũng tiềm tàng trong hiện tại. Thí dụ sau đây của họ có thể minh họa cho luận cứ trên: hạt giống của cây xoài quá khứ chuyển giao vào trong hiện tại “tính xoài” của nó mà không phải “tính ngọt”. Tương tự như vậy, cây xoài vị lai tiếp nhận “tính xoài” từ hiện tại. Hạt xoài không bao giờ có thể sinh ra bất cứ trái quả khác, mặc dù có thể có sự thay đối trong phẩm chất, hình dáng và màu sắc của quả xoài.

Cùng phương pháp luận như trên, Sarvastivãda nói về chúng sanh. Theo họ, một chúng sanh thì bao gồm trong năm pháp (mà không phải năm uẩn); đó là citta (tâm), caitasika (tâm sở), sắc (rũpa), tâm bất tương ưng hành (visamprayukta- samskãra), và vô vi(asaĩpskrta)[22]. Năm pháp (mà không phải là yếu tố như thường được hiểu) bền bỉ trong một chúng sanh; hiện tại là kết quả của quá khứ và tiềm năng của tương lai. (ii) Phật, Bồ-tát và A-la-hán luận: Tương tự Theravãda, Sarvastivãda quan niệm đức Phật là một nhân cách bình thường, nhưng quy thêm cho đức Phật sự thiêng liêng, thần thông, một đôi khi siêu thế. Họ xem Bồ-tát là một con người bình thường, phải tự thân đoạn trừ mọi sự trói buộc của thế gian nếu muốn nhập vào thế giới của bậc thánh. Liên hệ đến A-la-hán, theo Vasumitra, Sarvastivãda cho rằng: (i) Tu-đà-hoàn không bị thối chuyển, nhưng do tình cờ A-la-hán có thể bị thối chuyển; (ii) Tất cả A-la-hán không đạt được anutpãda-jnana; (iii) A-la-hán bị luật duyên khởi chi phối (pratĩyasamutpãdaga); (iv) Một số A-la-hán có thực hành các thiện sự; (v) A- la-hán không giải thoát khỏi nghiệp quá khứ của họ, v.v... (iii) Avyãkrta, Asamskrta và Antarãbhava: Các quan điểm sau đây được cho tà của Sarvastivãda: Có những vấn đè không thẻ xác định được (Bất định pháp- Avyãkrta-dharma), Luật duyên khởi là pháp hữu vi (Asamskrta), Pháp hữu

vi có ba loại; pháp vô vi cũng cố ba loại, Trạng thái trung gian hay trung ấm thân (Antarãbhava) chỉ có ở dục giới và sắc giới. Hai quan điểm đầu trái với Mahãsanghika nhưng tương đồng với Theravãda; quan điểm thừ ba cũng vậy, tuy nhiên cò đôi chút khác biệt giữa hai phái này về nó, vì Sarvastivãda có biến cải để phù hợp với giáo lý "sabbam atthi". Theo họ, các pháp hữu vi (asamskrta-vastu) cần được chia thành ba loại, gồm quá khứ hữu vi, hiện tại hữu vi và vị lai hữu vi. Quan điểm thứ tư của Sarvastivãda bị cả Mahãsanghika lẫn Theravãda bác bỏ, nhưng lại tương đồng với Sammitĩya. 3.Phái Dharmagupta: Vị trí quan trọng thứ ba trong nhóm này là phái Dharmagupta. Hầu hết giới học giả ngày nay đều thống nhất rằng phái này ra đời vào khoảng thế kỷ thứ II Tr.CN và mang tên gọi của người sáng lập ra nó. Theo một vài sử liệu, nguyên nhân ra đời của phái này bắt nguồn từ sự bất đồng về một số giới điều thuộc Luật tạng của trưởng lão Purãna, Gavampati đối với giới luật của Therãda và Sarvastivãda. Theo Bunyio Nanjio, thông tin về văn điển của phái này chỉ có thể truy nguyên từ cuốn "Abhiniskramana", tài liệu duy nhất thuộc bộ phái này nói về tam tạng của nó. Nghiên cứu của giáo sư Przuluski cho thấy rằng, Dharmagupta

cũng có tam tạng văn điển, bao gồm Kinh, Luật, và Luận, được lưu hành rộng khắp các vùng Trung Á, Trung Hoa. Trung tâm chính của phái này là phía Tây Bắc, nhưng A.K. Warder cho rằng, chi phái này khởi sinh từ lãnh thổ Aparanta[23]. Dharmagupta đóng vai trò rất quan trọng trong việc truyền bá Phật giáo. Phái này có ảnh hưởng sâu rộng hơn các bộ phái khác trong việc xiển dương Phật giào ngoài Ấn Độ, cò lẽ phát xuất từ Aparanta, dọc theo đường buôn bán đến Iran, đồng thời tiến về Uddiyana, Parthian. Từ phía Tây Parthian, dọc theo đường tơ lụa tiến về phía Đông, vượt qua Trung Ả vào Trung Hoa. Theo De Groot, bộ Prãtimaksa của Dharmagupta thực sự lưu hành khắp các trung tâm Phật giáo ở Trung Hoa. Liên hệ đến giáo lý của phái này, Vassumitra viết rằng cỏ rất nhiều quan điểm chính yếu của Dharmagupta tương đồng với Mahãsanghika, mặc dù nó là một chi nhánh của Sarvastivãda. Tuy nhiên, sau đây là một vài đặc thù tư tưởng của Dharmagupta: Cúng dường Tăng-già phước đức lớn hơn cúng dường đức Phật, mặc dù Ngài cũng bao gồm trong Tăng-già: Điều này tương phản với giáo lý cùa Mahĩsãsaka259. Cúng dường bào tháp (stupa) là có phước đức. Quan điểm này trái ngược với các bộ phái Saila. Công đức được tích lũy ngang qua sự tôn kính tháp miếu. Giải thoát (vimukti) của Thanh văn thừa (Sravakayãna) và Phật thừa (Buddhayãna) giống nhau, mặc dù có thể cỏ sự khác nhau trên con đường dẫn đến giải thoát (Sarvastivãda cũng chủ trương tương tự). Ngoại đạo không thể đạt được năm loại thần thông. Thân thể của A-la-hán hoàn toàn thanh tịnh (anãsrava). Sự chứng đắc Tứ Đế không xảy ra từ từ mà xảy ra đồng thời. Ý kiến này trái ngược với Sarvastivãda, nhưng lại tương đồng với Theravãda. 4. Phải Kãẫyapĩya: Phái này được biết đến vói ba tên khác nhau: (1) Sthãvirĩya,(2)Saddharmavarsaka, hoặc (3)Suvarsaka. Kãsyapĩya xuất phát từ Sarvastivãda, nhung có nhiều quan điểm tương đồng với Sthaviravãda hay Vibhajyavãda hơn là phái gốc của nó. Đây có lẽ là lý do khiến nó có tên gọi Sthãvirĩya. Danh xưng thứ ba của phái này xuất hiện trong bản luận giải của Bhavya; trong khi ấy, danh xưng thứ nhi xuất hiện ở các tắc phẩm của Tãranãtha và Ch'en lun.Theo giáo sư Przuluski, Kãsyapĩya cũng có tam tạng văn điển như Dharmagupta,

tuy có một ít khác biệt trong nội dung của từng loại giữa hai phái, về giáo lý, Vasumitra viết rằng một số quan điểm tiêu biểu sau đây là của Kãsyapĩya: A-la-hán không bị ái chi phối. Samskãra (hành) hoại diệt trong từng sát na.

Quá khứ, nhưng không phải là sản phẩm của nó, hiện hữu; hiện tại hiện hữu, và một phần của tương lai cũng hiện hữu. 5.Phải Sautrãntĩka hay Samkantika'. Theo bộ Bách Khoa Tôn Giáo, hầu hết các tài liệu hiện hành đều ghi lại rằng, Sautrãntika xuất phát từ Sarvastivãda vào cuối thế kỷ thứ IV A.N. Sautrãntika có nghĩa là bộ phái chủ trương chỉ có Suttapitaka (Kinh tạng) [và Vinayapitaka (Luật tạng)] là lời dạy chân chính của đức Phật; họ không chấp nhận Abhidharma-pitaka (Luận tạng) của Sarvastivãda. Trong khi ấy, truyền thống Pãli ghi rằng, Sautrãntika hay Samkantika được xem như là chi nhánh của Kasapika, và Suttavãdi sinh ra từ Samkantika. N. Dutt cho ràng, từ hai truyền thống trên, Suttavãdi chính là Sautrãntika sau khi tách khỏi tiền phái, tức Samkantika. Nhưng theo Bách Khoa Tôn Giáo[24], một số danh xưng khác nhau, như Sutrantavãda, Sũtrapramãndika (có ý nghĩa tương tự như Sautrãntika), Samkrantivãda (nhằm chỉ lý thuyết luân hồi tái sanh - samkrãnti) hay Dãrstãntika (người sử dụng ví dụ), thỉnh thoảng được dùng thay thế cho Sautrãntika với mục đích nhấn mạnh một số đặc tính của nó. Theo tài liệu Tây Tạng, phái này còn được gọi là Uttariya với mục đích công nhận sự tối thắng của nó đối với chánh pháp. Bhaya nói rằng, Samkrantivãda cũng gọi là Uttariya; trong khi ấy, Tãranathã cho rằng, Samkrantivãda, Uttariya và Tãmrasatĩya là tên khác nhau của một bộ phái. Về phương diện tư tưởng, giống như hầu hết các bộ phái Phật giáo Ấn Độ khác, giáo lý của Sautrãntika được biết đến nhờ văn điển của một số bộ phái còn tồn tại ghi lại. Trong khi vẫn trung thành với giáo lý vô ngã (anattã), nghĩa là không có nhân tố luân hồi, bộ phái này chấp nhận sự di chuyển của skandhamãtra (năm uẩn di trú) từ kiếp này sang kiếp khác. Tư tưởng ấy rõ ràng là trái ngược với giáo lý trọng tâm của Phật giáo: sự hiện hữu nhất thời của các uẩn, nghĩa là năm uẩn phân hủy trong từng sát na để cái khác nảy sinh. Nhằm giải thích vấn đề trên, vẫn trên nền tảng của giáo lý ksanika (nhất thời), các triết giã học phái này thêm rằng, các uẩn chuyển tiếp từ kiếp này sang kiếp khác không phải trong hình thức nguyên sơ mà trong hình thái tinh tế nhất của chúng, nghĩa là năm uẩn có chung một bản chất mà không phải khác biệt, chuyển sinh trong nhiều kiếp sống. Có lẽ vì vậy mà nó có tên gọi là Samkrantivãda (Thuyết Chuyển Chấp Bộ). Không chấp nhận khái niệm về hành động có tác dụng trong quá khứ, hiện tại, vị lai của Sarvastivãda, Sautrãntika cho rằng hành động không thể có tác động đối với tương lai, vì quá khứ và tương lai không thể tồn tại đồng thời với hiện tại: Quá khứ thì qua rồi và tương lai chỉ sẽ tồn tại trong mối quan hệ với hiện tại đã đi qua; chỉ có hiện tại thật sự tồn tại, nhưng sự hiện hữu của nó cũng chi thoáng chốc. Như vậy, hành động của thân và khẩu khởi sinh từ ý không thể tồn tại trong phương cách mà Sarvastivãda và Vaibhãsika tưởng tượng được khái niệm prãpti (chiếm hữu hay thu nhận) không có ý nghĩa; cũng vậy, khái niệm “vijnapti” như là sự biểu hiện của tư tưởng cũng không thể tự nó tồn tại Trong thực tế, chỉ

có ý nghiệp như là hành động với ý chí (volitional action) hiện hữu và sở hữu các giá trị đạo đức tốt, xấu và không tốt không xấu. Sautrãntika bác bỏ học thuyết vô vi pháp

(asamskrta), gồm pratisamkhyãnirodha (trạch diệt vô vi), apratisamkhyãnirodha (phi trạch diệt vô vi) ãkãsa (hư không vô vi) của Sarvastivãda. Theo họ, asamskrta là không thật có, hay chỉ là sự tồn tại của những danh xưng không thực thể. Sautrãntika chủ trương các pháp thuộc thế giới hiện tượng không thể nhận thức được, vì sự tồn tại của chúng rất ngắn ngủi, chúng lập tức biến mất ngay khi chúng được nhận biết. Do vậy, đối tượng cùa sự nhận thức là không thể nhận biết được một cách trực tiếp, vì nó đã biến mất ngay khi xuất hiện; nó chỉ để lại hình ảnh được "sự nhận thức tái tạo".Trong khi hầu hết các bộ phái Phật giáo cho rằng chỉ có ai đạt được sự thăng tiến trên con đường thánh đạo mới có thể cố năng lực giải thoát; bộ phái này không đồng ý như vậy, họ lập luận rằng, người bình thường cũng có tiềm năng giải thoát. Họ khẳng định ngoài Bát Thánh Đạo không có con đường nào khác có thể đoạn trừ năm uẩn. Thiền định và các phương thức tu tập cố thề đè nén dục vọng và lậu hoặc nhưng không thể trừ tiệt chúng một cách hoàn toàn. Sautrãntika cũng quan niệm rằng, thân thể của A-la- hán hoàn toàn thanh tịnh và sự thanh tịnh ấy có được nhờ trí tuệ. 6.Phái Haimavata (Hemavata): Phái này có lẽ xuất hiện vào thế kỷ thứ III A.N [25], nhưng Dĩpavamsa lại ghi vào khoảng thế kỷ thứ II A.N. và ám chỉ nó với cái tên Hemavatika. Theo truyền thống của Sammitaya, Haimavata là chi phái đầu tiên tách khỏi Sthavira. Trong khi ấy, Bhavya và Vinĩtadeva xem Haimavata như là một chi nhánh của Mahãsanghika (nhóm I), nhưng Buddhaghosa xếp chúng vào nhóm II. Vasumitra cũng cho rằng Haimavata lấy thuyết "La-hán hữu sự"[26] của Mahãdeva làm nền tảng và thiết lập Mahasanghika. Bình luận quan điểm Vasumitra[27] về danh xưng cũng như niên đại của Haimavata, Chân Đế nói rằng, phái bảo thủ Sthavira chống lại sự ảnh hưởng của Kãtyãyanlputra trên quan điểm Abhidharma qua việc tách ly với lý do quay trở về với lời dạy trong Kinh. Theo các nhà chính thống, Haimavata ra đời ở vùng Himalaya và tên gọi của nó có lẽ bắt nguồn từ đó. Do vậy N.Dutt cho rằng, phái này có lẽ phát khởi từ Sthaviravãda hay Sarvastivãda, nhưng về lãnh vực giáo lý, nó lại ảnh hưởng Mahãsanghika nhiều hơn hai phái vừa nêu. Trái lại, Przyluski lại đồng nhất Haimavata với Kãsyapĩya, nhưng theo N.Dutt, dường như nỗ lực của Przyluski xem ra không hợp lý, vì nó trái ngược với tất cả nguồn sử liệu hiện hành, vốn phân biệt rõ sự khác biệt giữa hai phái ấy. Có giả thuyết cho rằng, cuốn Vinaya-mãtrkã, được dịch ra Hoa ngữ với tựa đề P' i-ni-mu-ching, dường như thuộc về Haimatava, vì trong bản luật này có nhiều dữ kiện nói đến vùng Himalaya và nhu cầu thiết yếu về y phục mùa Đông cho các Tỷ-kheo sống ở đó. Theo một vài học giả, có lẽ Haimatava cũng có

tripitaka (tam tạng), bao gồm Kinh, Luật và Luận. Haimavata cho rằng: (i) Bồ-tát là một chúng sinh bình thường (prthagjana); (ii) Khi nhập vào thai mẹ, Bồ-tát không hề có tham dục (rãga và kamma); (iii) Ngoại đạo không thể đạt được năm loại thần thông; (iv) Thần thánh không đầy đủ phạm hạnh (brahmacarya) và không thể tiến triển trên lộ trình giác ngộ; (v) A-la-hán còn nghi và vô minh, vì vậy họ có thể bị cám dỗ; họ đạt được các cấp độ tâm linh với sự giúp đỡ của ngoại nhân, và họ đạt được thánh đạo do tâm thấy khổ và thốt lên tiếng khổ ; (vi) Nhân tính thì khác với các uẩn, vì khi chứng Niết- bàn, nhân tính tồn tại nhưng các uẩn bị hoại diệt. Học thuyết sau cùng này tương tự với Sammitiya, vì Sammitiya là người chủ trương thuyết nhân tính; vì vậy họ còn

được gọi là Puggalavãda. Theo Tãranãtha, Haimavata suy tàn và không còn hiện hữu vào thời điểm của Dharmapala (Hộ Pháp) và Dharmakĩrti (Pháp Cứu), tức vào khoảng thế kỷ thứ VII S.CN. 7.Phái Uttarãpathaka (Bắc Sơn Bộ): Có rất ít sử liệu ghi lại lịch sử hình thành và phát triển của chi phái này; tuy nhiên, theo nghiên cứu của B.C.Law, ban đầu địa bàn hoạt động của nó dường như chạy dài từ phía Bắc đến Tây Bắc nước Magadh. về sau, Uttarãpathaka lại di chuyển đến vùng Tây Bắc của Prthũdaka, bao gồm Punjab, Kasmir và những vùng núi giáp giới với toàn bộ phía Tây Afghanistan nằm phía trên Indus và các vùng thuộc Sutlej đến phía Tây của Sarasti. Theo N.Dutt, không có nguồn sử liệu nào ghi lại danh xung 'Uttarãpathaka', ngoại trừ bộ Kathãvatthu-atthakathã. Trong khi ấy, Buddhaghosa cho rằng sở dĩ chi phái này ra đời vì số thành viên của nó không trực thuộc hất cứ bộ phái đặc biệt nào, cụ thể là nhóm Andhaka vốn đang thịnh hành ở vùng phía Bắc. Dựa theo một số tư tưởng mà Buddhaghosa quy cho Uttarãpathaka, dường như nólà một chi phái chiết trung, chấp nhận một số quan điểm giáo lý từ hai nhóm chính: Mahãsanghika và Theravãda. Theo Buddhaghosa, một số quan điểm tiêu biểu sau đây là tư tưởng chính của Uttarãpathaka: Phái này chủ trươmg rằng, quả vị Phật là kết quả của sự chứng đắc bồ đề (bodhi) hay trí tuệ và sự toàn tri; tâm chư Phật vượt lên trên cả từ (matri) và bi (karunã). UêUmẹ ứA-áả Người nghi ngờ, hoặc không kiên định về sự chứng đắc Niết-bàn, hay người tạo ác nghiệp cuối cùng cũng có thể trờ thành người kiên định và chứng đắc chân lý. Quan điểm này của họ dựa vào lời tuyên bố của đức Phật rằng, một số người bình thường cuối cùng sẽ chứng ngộ chân lý, ví dụ như trường hợp của tôn giả Angulimãla (Vô Não). Theo Uttarãpathaka, những ai phải bảy lần tái sinh mới chứng được Niết-bàn thời chỉ có thể thành tựu mục đích này sau lần tái sinh thứ bảy chứ không thể sớm

hơn cũng không thể muộn hơn. Bên cạnh ấy, một người tinh thông có thể đạt được Tứ quả Sa-môn bằng chỉ một con đường. Theravãda không đồng ý quan điểm ấy và cho rằng họ có thể rút ngắn quãng đường bằng việc nỗ lực cao độ, hay làm tiến trình chậm lại vì phạm lỗi lầm.Theo Theravãda, người tinh thông có thể đạt được những Sa-môn quả tương ứng với phương pháp tu tập;nghĩa là Tu-đà- hoàn (Sotãpanna) quả có được nhờ loại trừ thân kiến, v.v...; nhưng người ấy không đạt đến Tư-đà-hàm quả (Sakadãgami), tức là sự đoạn trừ tham (rãga), sân (dosa) và si (moha). Uttarãpathaka không chấp nhận quan điểm đó. Sau cùng, theo quan điểm của Uttarãpathaka, lời dạy của đức Phật (Buddhava-cana) bị sửa đổi ba lần tại ba kỳ kiết tập. D. Giáo lý nhóm IV: Nhóm này chủ yếu bao gồm các chi phái: Vajiputtaka, Vãtsĩputrĩya, Dharmmuttarĩya, Bha- drayãnika, Channagarika và Sãmmitĩya. cần lưu ý rằng, Vãtslputrlya, về sau còn được biết với tên gọi Vãtsĩputriya-Sãmmitĩya, trở thành bộ phái nổi bật nhất trong nhóm này. Truyền thống Pãli và Sanskrit đều cho rằng, Sãmmitĩya khởi sinh vào thể kỷ thứ III S.CN. Theo hai truyền thống trên, sau khi không đồng ý chấp hành phán quyết của hội đồng kiết tập lần thứ hai, phần lớn Tỷ-kheo xứ Vajji (Bạt-kỳ) đã bỏ đi và thành lập một Tăng-già thứ hai, nhưng số ít còn lại đồng ý phục tùng quyết định của đại hội kiết tập, từ bỏ các các dị kiến của họ. số Tý-kheo ấy chính là những người ủng hộ Sãmmitĩya, và họ xem Mahãkaccãyana, vị Tỷ-kheo danh tiếng của xử Avanti, như là

người khởi xướng. Người ta không biết nhiều về bộ phái này trong giai đoạn đầu của sự phân giáo, ngoại trừ một số chỉ trích, phê bình giáo lý chủ đạo của Sãmmitĩya, chủ trương rằng cỏ sự tồn tại của một cái ngã (prajnapti-sat-pudgala) ở ngoài năm uẩn. Phái này có ảnh hưởng sâu rộng trong thời kỳ trị vì của vua Harsavardhana (606-647 S.CN). Bằng chứng cổ nhất liên quan đến việc ra đời của Sãmmitĩya, được tìm thấy trong các bia ký thuộc thế kỷ thứ II S.CN, xác chứng sự hiện diện của Sãmmitĩya tại Mathura và Samath. Bảng khắc trên trụ đá Asoka được phát hiện về sau đề cập rằng Sãmmitĩya được thành lập tại Samath (Vườn Nai). Theo bia ký trên, trước tiên Samath là thành trì của nhóm Theravãda trong thời thịnh trị; tiếp đến là khoảng thời gian Sarvastivãda hùng cứ thánh địa này. Tuy nhiên, sau thời gian ấy là thời kỳ Sãmmitĩya lấn áp vai trò của Sarvastivãda, mặc dù phái này vẫn hùng mạnh ở toàn bộ Bắc Ấn. Về lãnh vực văn điển, Huyền Trang viết rằng, ngài đã đem về Trung Hoa 15 văn bản của Sãmmitĩya; trong khi ấy, Nghĩa Tịnh chỉ đề cập đến bản luật của nó. Theo Bảng Danh Mục của B. Nanjo, chỉ một bản duy nhất hiện còn trong dịch bản Trung Hoa đề cập rõ ràng về giáo lý của Sãmmitĩya là tác phẩm 'SãmmiGya-sastra' hay Sãmmitĩyanikayasãsatra. Hầu hết nội dung của cuốn này được ghi lại trong Kathãvatthu. Theo N. Dutt, về mặt cơ bản, dường như rằng Kinh tạng (Sutta-pitaka) của Sãmmitĩya tương tự với Kinh tạng Pãli.

Về phương diện giáo lý, theo Kathãvatthu và tác phẩm của Vasumitra, luận thuyết chính của nhóm bộ phái thứ IV nhấn mạnh quan điểm rằng có một linh hồn hay nhân tính (pudgala) bền bỉ từ kiếp này sang kiếp khác và các uẩn không thể luân hồi nếu không có pudgala. Lời tuyên bố trên cũng được tìm thấy trong cuốn Tarrkajvãla của Bhãvaviveka. Theo tác phẩm ấy, Vãtsĩputrĩya, Dharmagupta, Bhadrayãnika, và Samkrãntivãda cũng chấp nhận quan điểm vừa nêu. Tương tự Theravãda, nhóm bộ phái thứ IV không đồng ý với quan điểm của Sarvastivãda về việc A-la-hán bị thối chuyển đối với A-la-hán quả. Tuy nhiên, họ cho rằng có trạng thái trung gian giữa hai đời sống, một quan điểm vốn bị Theravãda và Mahãsanghika phản bác. Quan niệm của nhóm này về đức Phật, Niết-bàn, thánh quả và sự chứng đắc các thánh quả, những cấp độ thiền định cũng giống với Theravãda và Sarvastivãda. 1.Giáo lý đặc thù của Sãmmitĩya (Chính Lượng Bộ): Bộ phái này chủ trương rằng, bên cạnh các yếu tố cấu thành chúng sanh, có một pudgala (nhân tính, hay ngã tính) không thể định nghĩa được, tồn tại xuyên suốt mọi kiếp sống (pudgalavãda). Nó không đồng nhất, cùng không khác với năm uẩn. Theo Vãtsĩputriya-Sãmmitĩya, đức Phật công nhận sự hiện hữu về một linh hồn thường hằng, nhưng khác với khái niệm linh hồn bất diệt và bất biến của Upanishad (Áo Nghĩa Thư), cho rằng linh hồn đó liên tục bất biến trong mọi kiếp sống của chúng sanh, trừ khi và cho đến khi nó đạt được giải thoát hoàn toàn và họp nhất với Brãhma. Theo Kathãvatthu, Sãmmitĩya chủ trương học thuyết nhân tính (pudgalavãda) do dựa vào những lời dạy của đức Phật như: "atthi puggaỉo attahitãyapatipanno", nghĩa là người ta nỗ lực vì lợi ích của họ, và "ekapuggalo loke uppa-jjamãno uppajjati bahujanahitãyabahuj ana-sukhãya lokã-nukampãya..., nghĩa là có một người sanh ra vì lợi ích và hạnh phúc của số đông, vì lòng từ mẫn đối với chúng sinh... Trên cơ sở của tinh thần trên, Sammitlya giải thích 'puggala' vừa được đề cập là

một cái gì ấy tích cực; nó không phải là ảo ảnh, cũng không phải lời nói suông; nó không phải vô vi pháp như Niết-bàn (Nibbãna) hay hư không (ãkãsa); nó cũng không phải hữu vi pháp như sắc (rũpa), thọ (vedanã),v.v... Puggala thì không thật ở cấp độ tuyệt dối. Trái lại, nó không phải là một cái gì khác các thành tố (uẩn) của một chúng sanh. Do vậy, người ta không thể lập nên một mối liên hệ giữa puggala (nhân tính) và khandha (uẩn), giống như giữa vật chứa và vật bị chứa. Mặt khác, cho dầu sở hữu tất cả tính chất của các uẩn, nó không hề giống chúng (nhân duyên hay hữu vi); nó cũng không giống Niết- bàn (vô nhân, vô duyên hay vô vi)... Mặc dù khác với các pháp bị cấu thành, puggala (nhân tính) sở hữu một số đặc tính của những thứ được cấu thành, như hạnh phúc hay không hạnh phúc; nó cũng sở hữu một số khía cạnh vô vi; ví dụ không bị chi phối bởi sanh, già, chết; nó chỉ hoại diệt khi nào người ta đạt được giải thoát tối hậu.

Các nhà Phật học cho rằng chủ trương của Vãtsĩputriya-Sãmmitĩya không gì khác hơn là quan niệm về linh hồn và sự luân hồi của nó từ kiếp này sang kiếp khác. Trong thực tế, học thuyết ấy tạo nên một sự tổn thương khủng khiếp trong cộng đồng các bộ phái Phật giáo. Giới triết gia học giả Phật giáo, đặc biệt là Nãgãrjuna (Long- thọ) và Vasubhandu (Thế-thân), phản ứng và phê bình kịch liệt. Họ xem lý thuyết ấy như là loại dị giáo vì phủ nhận giáo lý vô ngã của Phật giáo; do đó, văn điển của nhiều bộ phái đã ghi lại quan điểm trên và vô số luận lý phản bác nó. 2.Phái Dharmmuttarĩya, Bhadrayãnika, Channagarika: Ngoài việc đề cập việc ba phái này không đồng ý quan điểm của Sãmmitlya về sự chứng đắc A-la- hán và những chuyển đổi hợp lý về sự thối chuyển của vị ấy đối với A-la-hán quả, Vasumitra không đề cập nhiều đến giáo lý đặc thù của chúng. Dường như rằng, đối với tất cả vấn đề khác, ba chi phái trên đồng ý với quan điểm của Sãmmitĩya. Tuy nhiên, tập Kathãvatthu có nói rằng, Bhadrayãnika chủ trương học thuyết “anupu-bbãbhisamaya”, nghĩa là sự chứng ngộ từ từ về Tứ Đế; riêng Channagarika được quy cho học thuyết “Dukkhãhãroti”, nghĩa là sự phát ra từ ngữ ”khổ” dẫn đến trí tuệ. 3.Phái Vibhajyavãda: Bhavya và Vinĩtadeva xem phái này như là chi nhánh của Sarvastivãda. Theo kết quả nghiên cứu của giáo sư La Vallée Pousin từ luận giải Vijnaptimãtratasiddhi, Vibhajyavãda thì đồng nhất với Prajnaptivãda, và bằng tên gọi ấy, Prajnaptivãda tự phân biệt nó với Buhursrutĩya. L.v Pousin còn nói rõ vị trí của Vibhajyavãda không thể tách biệt một cách rõ ràng vì giáo lý của nó có quá nhiều điểm chung với Sarvativãda, Mahãsanghika, Sãmmitĩya... Cộng thêm với kết luận trên, người ta tìm thấy trong truyền thống Tích Lan, Theravãda tự cho mình là Vibhajyavãda. Do vậy, dường như vị trí không bình thường này của Vibhajyavãda có thể không phải là một chi phái độc lập, mà chỉ là thuật ngữ hàm nghĩa một số người không chấp nhận giáo lý của một bộ phái nào đó một cách hoàn toàn, cần lưu ý rằng, những ai không thuộc Sarvastivãda đều không chấp nhận học thuyết sarvam asti (tất cả pháp đều tồn tại). Thay vào đó, họ chủ trương rằng, qúa khứ chưa tạo ra quả và tương lai không hiện hữu được gọi là Vibhajyavãda, hay với tên gọi cụ thể hơn ‘Sarvativãda-Vibhajyavãda’ Từ sự tương đồng ấy người ta nói rằng trong Theravãda có lẽ có một nhóm người cũng tự gọi họ là Theravãda- Vibhajyavãda; vì trong chương III của Cullavagga các Tý-kheo của Mahãvihãra ở Tích Lan tự gọi mình là Vibhajyavãda;

hay trong kỳ kiết tập lần thứ ba, hàng Tỷ- kheo chính thống được gọi là Vibhajyavãda. Theo l.V. Possin, sau đây là một vài điểm giáo lý tiêu biểu của phái này: 1. Không có trạng thái hiện hữu trung gian (antarãbhava-trung ấm thân),

2. Pratĩyasamutpãda (Duyên khởi) là vô vi pháp (asamskrta), 3. Bhagavan thì luôn ở trong thiền định và không hề có sự hôn mê, 4. A-la-hán không hề thối chuyển khỏi A-la-hán quả, v.v...

E. Giáo lý nhóm V: Theo cả truyền thống Pãli và Sanskrit, bộ phái gốc mà biên niên sử của Tích Lan (Ceylon) xem là không có tư tưởng ly giáo, được gọi là Theravãda hay Sthaviravãda. Một tên khác cũng nhàm chỉ phái này là Vibhajyavãda. Trong Kathãvatthu, thuật ngữ Sakavãda được dùng thay thế cho hai danh xưng vừa nêu264. Nhiều truyền thống Tây Tạng chủ trương rằng Mahãkaccãyana, người xứ Ujjaini, là người lập ra nền móng cho bộ phái này. Tuy nhiên, truyền thống Patra quy vai trò quan trọng ấy cho Upãli và người thừa kế của ngài, tức trưởng lão Dãsaka. Đệ tử của Dãsaka là Siggava và Candavajji là những Tỷ-kheo trẻ tại kỳ kiết tập Vesali. Những sự kiện của kỳ kiết tập thứ hai đưa đến phân giáo cho thấy rằng, số Tỷ-kheo phía Tây, đặc biệt là Kausãmbi, và Avanti, đã hình thành nên trung tâm điểm của Theravãda. Bảng tiểu sử của Mahinda, người đóng vai trò chủ đạo trong việc truyền bá Phật giáo khắp lãnh thổ Tích Lan, cũng chứng tỏ rằng bộ phải này phổ biến ở phía Tây Ấn hơn là Đông Án. Trung tâm của Theravãda là Pãtaliputra (Hoa Thị Thành), nhưng địa bàn hoạt động chính lại tập trung khắp vùng Ujjiani.Vì vậy Ujjiani được xem là thành trì thứ hai của Theravãda. Tất cả sử liệu đều khẳng định Theravãda có tam tạng văn điển được ghi lại bằng tiếng Pãli. Tuy nhiên, truyền thống Tây Tạng lại cho rằng ngôn ngữ của văn điển Theravãda là tiếng Paisãci, và thuyết này được giới nghiên cứu cho là rất có giá trị. Học giả Grierson nói rằng quê hương của Paisãci là phía Tây Bắc (Kekaya và Gandhãra, tức gần Taxila), và các quốc gia phía Bắc dọc theo bờ biển Konkan. Trên bình diện triết học, Sten Konow giải thích Paisãci là tiếng địa phương bao quanh dãy Vindhya. Ông cho rằng, Pãli là hình thể văn học của Paisãci. Truyền thống được lưu giữ trong Biên Niên Sử Tích Lan cũng chứng tỏ nguồn gốc Pãli là một nơi nào đó ở Avanti. Do vậy, dường như hợp lý khi nói rằng truyền thống Tây Tạng cũng ám chỉ Pãli như là văn chương Paisãci. Qua phần sơ lược tư tưởng tất cả bộ phái ở trên, quan điểm giáo lý của phái này đã được trình bày khá rõ ràng. Tuy nhiên, một vài học thuyết tiêu biểu sau đây được Vasumitra và Buddhaghosa xem là đặc thù của Theravãda, khác với các bộ phái khác: 1. Theravãda chủ trương đức Phật mang khoác sắc thân (rũpakãya) và các thuộc tính của nó. Vì vậy, thân thể ấy cũng bị vô thường chi phối; chính sự chứng đắc bồ-đề làm cho một chúng sanh trở thành vị Phật.

2. Chư Phật vượt trên biên giới từ bi, nhưng các Ngài biểu hiện lòng từ bi đối với chúng sanh. 3. Bồ-tát là một chúng sanh bình thường và cũng là đối tượng của lậu hoặc; họ không phải tự sanh (upapã duka). 4. Các pháp quá khứ và vị lai không tồn tại; thậm chí tính thể của chúng. 5. A-la-hán là vị toàn thiện, do vậy họ không thể thối đọa đối với A-la-hán quả. A-la-hán có trí tuệ biết rằng họ không còn lậu hoặc, và không còn bị tái sinh. Tuy nhiên, có hai cấp độ A-la-hán: Cập độ thứ nhất là A-la- hán chỉ biết được sự

chứng ngộ của tự thân; trong khi ấy, cấp độ A-la-hán thứ hai biết được cả sự chứng đạt của tha nhân. Sau khi đạt đến cấp độ vượt quá công đức và phi công đức, A- la-hán không thể tích lũy công đức hay bị chi phối bởi sự ảnh hưởng của nghiệp quá khứ. Tất cả A-la- hán hành trì tứ thiền và thọ hưởng kết quả của chúng. Tất cả A-la-hán đều chứng đắc Niết-bàn. 6. Chúng sanh bình thường chưa trừ tiệt hoàn toàn chấp thủ, sân hận trong tâm, nhưng vị ấy có thể mạng chung với thiện tâm. 7. Không có trạng thái hiện hữu trung gian (antãrãbhava-trung ấm thân) ở dục giới (kamma dhãtu) và sắc giới (rũpa dhãtu). 8. Pudgala (nhân tính hay linh hồn) không tồn tại ở cảnh giới cao nhất. Không có bất cứ gì luân hồi từ kiếp này sang kiếp khác. 9. Có ba pháp vô vi (asamskrta): trạch diệt vô vi, phi trạch diệt vô vi và hư không vô vi. 10. Sau khi chứng Tu-đà-hoàn quả, công phu hành trì và kết quả ỉà siêu thế gian, mà không phải thế gian, V.V.. Diễn chú giải: [1] BS., tr. 44 (Lưu ý rằng, theo B.c. Law, sự kiện này không tìm thấy trong tập Cullavagga). Tài liệu chính của chương này ỉà các tác phẩm “Buddhist Sects in India của Nalinaksha Dutt”; “Các Bộ Phái Tiểu Thừa Phật Giáo của Andre Đareau do Chân Hiền dịch”, “History of Indian Buddhism của E. Lamotte”, và “A History of Indian Buddhism của Hhakawa Akira” (Soạn giả).

[2] André Bareau gọi là ‘uy quyền Giáo Hoàng (la Papauté) của kI Tô giáo hay Trưởng Giáo (Khalifat) của Hồi giáo (Xem “CBPPGTT”., tr. 76). [3] DTK VN., Trang Bộ Kinh, tập [4] Từ viết tắt của Taisho shinshũ Daizokyo. 289 Tham khảo thêm “CBPPGTT”., tr. 93.

Sđd, tr. 84-86.
Chi tiết về nguồn gốc và sự phân phái Phật giáo, tham khảo thêm “EL.HIB tr.
529.
232 Việc bất đồng ý kiến cùa trưởng lão Purana trong kỳ kiết tập lần thứ nhất.
[5] AHIB., tr. 110.
[6] A.N: viết tát của “After the Buddha’s Nirvana”, nghĩa là sau ngảy
Phật Niết-bản.
[7] A.N: viết tắt của “After the Buddha’s Nirvana”, nghĩa là sau ngày
Phật Niết-bàn.
[8] Chi tiết so sánh, xem “EL.HIB”, tr. 523-540; “AHIB”., tr. 110- 116;
“CBPPGTTlr. 22-52;”BSI”., tr. 48-50.
[9] BSI., 1978.
Sđd. tr. 61.
EL.HIB., tr. 520-521.
[11] Sđd, tr. 64-65.
[12] Tham khảo thêm “CBPPGTT”., tr. 104-109.
[13] Xem Kỳ kiết tập lần thứ II.
[14] Tham khảo thêm “CBPPGTT”., ứ. 104-139.
[15] ĐTKVN., Kinh Bộ Tương Ưng, tập III, tr. 123-124; Samyutta
Nikãya, Vol. III, PTS, 1975, tr. 58.
[16] Chi tiết về ‘Tâm tánh luận và Pháp tánh luận’, xem thêm

“CBPPGTT”.,tr. 123-125.

[17] Theo tập Kosỉa, chi phái này xuất hiện 200 năm sau ngày Mahẫsanghika thành lập.

[18] Phần chi tiết, xem “CBPPGTT”., tr. 353.

[19]

[20] Chi tiết liên hệ đến văn điển của Sarvastivãda sẽ được trinh bảy trong chương tám (S.G).

[21] Phần chi tiết về triết lý của Sarvastivãda, xem thêm “ CBPPGTT’, tr. 161-291; xem “BSI”., tr. 148-170.

[22] Năm pháp này được phân chia thành 75 pháp (Phần chi tiết xem “Lược Sử Phật giáo Ấn Độ” của Hoà Thượng Thích Thanh Kiểm”)

[23] EB., tập. IV, tr. 526.

Có một vài ý kiển khác về điểm giáo lý này (Sđd. tr. 527).

[24]

[25] “ CBPPGTT”., tr. 210.

[26] Xem “Kỳ kiết tập lần thứ II”.

[27] Vasumitra cho rằng phái này xuất hiện vào đâu thể kỷ thư ba sau ngày Phật Niết-bàn (S.G.).

Nguồn: Giảng Sư (giangsu.io.vn) — văn bản trích từ kho sách cổ và kinh điển.