Trích chọn các Kinh theo các Chủ đề Giáo lý - Phụ lục - Giới thiệu theo các Chương (Bhikkhu Bodhi; Lê

Nikaya — bài lẻ & đối chiếu

PHỤ LỤC GIỚI THIỆU VỀ CÁC CHƯƠNG

538 • Trích chọn Các Kinh theo các chủ đề giáo lý

MỤC LỤC

Giới thiệu về Chương I. TÌNH TRẠNG CON NGƯỜI 541

Giới thiệu về Chương II. NGƯỜI MANG LẠI ÁNH SÁNG 553

Giới thiệu về Chương IV. HẠNH PHÚC THẤY ĐƯỢC TRONG KIẾP NÀY..... 573

Giới thiệu về Chương V. CON ĐƯỜNG DẪN TỚI TÁI SINH PHÚC LÀNH 601

Giới thiệu về Chương VI. LÀM SÂU SẮC TẦM NHÌN VÀO THẾ GIỚI 619

Giới thiệu về Chương VII. CON ĐƯỜNG DẪN TỚI SỰ GIẢI-THOÁT 617

Giới thiệu về Chương VIII. TU TẬP CÁI TÂM 629

Giới thiệu về Chương IX. CHIẾU ÁNH SÁNG TRÍ TUỆ 643

Giới thiệu về Chương X. NHỮNG CẤP BẬC GIÁC-NGỘ 675

CHÚ THÍCH..... 697

540 • Trích chọn Các Kinh theo các chủ đề giáo lý

Giới thiệu về Chương I. TÌNH TRẠNG CON NGƯỜI Giống như những giáo lý của các tôn giáo khác, giáo lý của Đức Phật khởi sinh như một sự đáp ứng cho những căng thẳng lo sợ trong tâm khảm về tình trạng của kiếp người. Điều phân biệt giáo lý của Phật với những giáo lý khác là sự trực tiếp, sự thấu suốt, và chủ nghĩa hiện thực thẳng thắn mà Phật đã dùng để nhìn thẳng vào những sự căng thẳng bế tắc đó. Đức Phật không giúp cho ta thuốc giảm đau để trị liệu tạm bợ những căn bệnh nan giải nằm ẩn sâu bên dưới bề mặt, mà Phật giúp truy xét căn bệnh tới tận nguyên nhân gốc rễ của nó, những gốc rễ tiềm ẩn dai dẳng và tàn hại trong mọi kiếp sống, và Phật chỉ cho chúng ta thấy cách những nguyên nhân gốc rễ đó có thể được bứng bỏ hoàn toàn. Tuy nhiên, dù Giáo Pháp cuối cùng sẽ dẫn dắt chúng ta đến loại trí-tuệ để bứng sạch những nguyên nhân của khổ, nhưng nó không bắt đầu ngay từ chỗ đó mà bắt đầu từ những sự-thật trước mắt và những trải-nghiệm trong đời sống hàng ngày của chúng ta. Chỗ này cũng là bằng chứng cho thấy rõ tính chất trực tiếp, thấu đáo, và tính hiện thực thẳng thắn của Giáo Pháp. Giáo lý bắt đầu bằng việc kêu gọi chúng ta tu tập một kỹ năng được gọi là sự chú-tâm kỹ-càng (yoniso manasikāra; sự chú-tâm khôn khéo, sự suy-xét quán chiếu

khôn khéo; (HV) như lý tác ý). Đức Phật muốn chúng ta ngưng sự trôi dạt lăng xăng một cách vô ý thức trong suốt sự sống của chúng ta; và thay vì vậy hãy biết chú tâm-kỹ càng (một cách có ý thức) vào những lẽ-thật dễ thấy đang hiện diện khắp nơi trước mắt chúng ta, những sự-thật đó là xứng đáng để đánh động chúng ta phải quán xét liên tục về chúng. 1. Một trong những sự-thật rõ ràng nhất và không thể thoát được là chúng ta đều phải bị "già, bệnh, và chết". Sự-thật này rõ ràng hiển nhiên như vậy, nhưng nó lại là sự-thật mà con người khó nhận thức một cách đầy đủ nhất. Thường thì ai cũng cho rằng Đức Phật kêu gọi chúng ta nhận ra lẽ-thật này, rằng sự già-chết là không tránh khỏi, để điều đó khích lệ thúc đẩy chúng ta bước vào con đường từ-bỏ hướng tới Niết-

bàn, đó là sự giải-thoát hoàn toàn khỏi cái vòng sinh-tử bất tận đầy thống khổ đán khiếp sợ khi nghĩ đến nó. Đúng là sự giải-thoát hoàn toàn mục- đích tột cùng của Đức Phật, tuy nhiên Phật không đưa ra cái sự-thật "già- chết" để kêu gọi chúng ta tìm đến Phật ngay lập tức để được hướng dẫn giải quyết luôn vấn nạn đó. Thay vì vậy, Phật thường bắt đầu gợi ý chúng ta về vấn đề đạo-đức (giới-hạnh). Bằng cách kêu gọi chúng ta ý thức rõ ràng tới sự già-chết tất nhiên đang xảy ra, Phật khuyến khích chúng ta phải quyết tâm từ bỏ những cách sống bất thiện và ôm lấy một lối sống thiện lành. Thêm nữa, lời kêu gọi đầu tiên về mặt đạo-đức của Phật là dựa vào lòng bi-mẫn dành cho chúng sinh, vì sự ích-lợi và hạnh-phúc của chúng sinh. Phật cố làm cho chúng ta nhìn thấy rõ rằng: nếu chúng ta hành động theo những hướng dẫn về đạo-đức thì chúng ta sẽ có được sự sống tốt lành ngay trong hiện tại, và cả tương lai. Giáo lý này dựa trên một nền tảng quan trọng là "mọi hành-động đều có hệ quả của nó". (Nghiệp tạo nghiệp quả; lý nhân-quả). Nếu chúng ta muốn thay đổi thói cách của mình, chúng ta cần phải tin chắc vào hiệu lực của nguyên-lý này. Cụ thể, chúng ta vốn thường sống cách sống làm ngơ, phủ nhận những sự-thật và lẽ-thực, coi thường những điều mang lại những lợi-lạc chân thực cho mình. Để thay đổi lối sống đó chúng ta cần nhận thấy rằng: những hành động của mình tạo ra những kết quả cho chính mình; những kết quả đó có thể tác động chúng ta ngay lập tức, ngay trong kiếp này, và trong những kiếp sau. (1) Ba bài kinh trong phần 1. của Chương I này đã thể hiện lý lẽ này một cách hùng hồn, theo mỗi cách riêng của mỗi bài. Đoạn kinh 1(1)1 chỉ ra quy luật tất yếu rằng tất cả mọi chúng sinh được sinh ra đều phải bị "già và chết". Bắt đầu bài kinh bằng một sự-thật lẽ thường của tự nhiên, rồi sau đó chỉ ra tất cả mọi thành phần giai-cấp của xã hội thời đó [cho dù có là vua chúa quyền uy hay giàu có, là gia chủ, hay bà-la-môn] 1 (Người dịch dùng chữ "đoạn kinh" để chỉ chung các phần lời kinh, đoạn kinh, hoặc cả bài kinh được trích dẫn trong sách này.)

và cả những bậc A-la-hán đã được giải-thoát: tất cả không ai thoát được sự "già-chết", và đó là một thông điệp tinh tế về mặt đạo-đức.

(2) Đoạn kinh 1(2) tiếp tục đưa ra thông điệp này một cách rõ hơn bằng ví dụ khối núi, nó nhấn mạnh sự thật rằng "sự già-chết đang lăn tới" và nghiền nát chúng ta, cho nên

trách nhiệm của chúng ta bây giờ là nên sống một cách chân chính và làm những việc thiện lành và công đức.

(3) Đoạn kinh thứ ba, đoạn kinh 1(3), nói về "những vị thiên sứ đưa tin", nó thiết lập một hệ-luận đối với sự-thật này: nếu chúng ta không nhận ra "những vị thiên sứ đưa tin" giữa đời sống bề bộn rối bời của chúng ta thì chúng ta đã bỏ quên những tín hiệu cấp báo về sự "già, bệnh, và chết"; hầu hết chúng ta sống vô tâm, chẳng biết gì, và hành xử một cách bừa bãi, vô ý thức, và tạo ra những nghiệp bất thiện mang những tiềm-năng tạo ra những hệ quả (nghiệp quả) khổ đau và chết chóc sau đó. Sự nhận-thức được rằng chúng ta đều phải bị già-chết sẽ giúp phá vỡ cơn mê của chúng ta, cái cơn mê bị bao phủ bởi muôn trùng khoái-lạc giác-quan (dục lạc), của cải, quyền lực, tham vọng … Sự nhận-thức này (cho dù mới nghe ta thấy ngỡ ngàng, buồn lòng, hay giựt mình hoảng sợ) sẽ giúp xua tan màn sương mù ngu tối và khích lệ chúng ta chọn lấy những mục-đích tươi mới và thiện lành trong cuộc đời của chúng ta. Có thể chúng ta chưa sẵn sàng từ bỏ gia đình và của cải để ra đi sống đời xuất gia để tu tập giới-hạnh và thiền-định. Đức Phật cũng không quá khăng khăng trông đợi điều này ở một người tại gia. (Vì Phật hiểu rõ nghiệp của mỗi người được sinh ra trong kiếp này thường khác nhau, rằng những người tại gia còn rất nhiều sự ràng buộc và dính mắc nên cũng khó bề bỏ cha, bỏ mẹ, vợ, con, nhà cửa, và vô số những dục-lạc vui sướng phàm tục … để đi tu một cách dễ dàng). Hơn nữa, như chúng ta thấy ở trên, bài học đầu tiên Phật đã rút ra từ lẽ-thật rằng sự sống sẽ kết thúc bằng sự già-chết, và lẽ-thật đó hòa dệt cùng với nguyên-lý nghiệp quả và tái sinh. Luật nghiệp-quả định rõ những hành-động tốt và xấu của chúng ta tạo những hệ-quả không chỉ trong kiếp này mà tới tận những

kiếp sau: những hành-động bất thiện dẫn tới tái sinh vào những cảnh giới thấp xấu thống khổ, chúng dẫn tới những khổ đau đày đọa trong tương lai; những hành-động thiện lành dẫn tới tái sinh vào những cõi cao tốt hơn, chúng mang lại sự sống tốt lành và hạnh phúc trong tương lai. Do chúng ta phải bị già đi và chết, nên chúng ta phải thường trực ý thức rằng: những thứ chúng ta đang thụ hưởng đều chỉ là tạm bợ và phù du. Chúng ta có thể hưởng thụ chỉ khi còn trẻ và khỏe mạnh; rồi khi chết đi, nghiệp tích lũy sẽ có cơ hội chín muồi và tạo thành kết quả; lúc đó chúng ta gặt lãnh kết-quả của những hành-động hiện tại của mình. Nếu có được "con mắt" nhìn hướng tới sự phúc-lợi tương lai, chúng ta nên nghiêm túc tránh bỏ những hành-vi xấu ác (ác hành) gây ra khổ đau, và chuyên tâm tu dưỡng những hành-vi tốt lành (thiện hành) để tạo ra hạnh-phúc ngay bây giờ và trong những kiếp sau. 2. Kế đến là phần 2. của Chương I này, chúng ta khám phá 03 phương diện của đời sống con người mà tôi đã tuyển chọn dưới tựa đề "Những sự khổ đau do sống thiếu suy xét". Những loại khổ này khác với những loại khổ đau liên quan với sự già-chết. Già-chết là dính với sự có xác thân và do đó không thể tránh được, người thường hay thánh nhân A- la-hán cũng không thể tránh được cái thân sẽ già-chết—điều này cũng đã được nói rõ trong bài kinh đầu tiên trong phần 1. kế trên. Ba bài kinh trong phần 2. này đều phân biệt giữa hai loại người: người thường, được gọi là "người phàm phu không được chỉ dạy" (assutavā

puthujjana) và người đệ tử có trí, được gọi là “người đệ tử thánh thiện đã được chỉ dạy” (sutavā ariyasāvaka).

(1) Sự phân biệt đầu tiên được thấy trong đoạn kinh 2(1), xoay quanh (a) cách phản ứng đối với những cảm-giác khổ đau (khổ thọ) của hai loại người. Cả hai loại người phàm phu và đệ tử thánh thiện đều trải nghiệm những cảm-giác đau khổ của thân, nhưng mỗi loại người phản ứng một cách khác nhau. Người phàm phu phản ứng bằng tâm sân và do vậy, ngoài một cảm-giác khổ đau về thân, họ cũng trải nghiệm thêm một cảm-giác khổ đau về tâm: buồn, sầu, than khóc, chán nản, phẫn nộ, thất

vọng (bực, tức, khó chịu, phản kháng). Còn người đệ tử thánh thiện khi bị đau khổ về thân, họ chịu đựng một cách nhẫn nhục, không buồn, sầu, than khóc, chán nản, phẫn nộ, thất vọng (không bực, tức, khó chịu, phản kháng). Người ta thường cho rằng thân và tâm kết nối nhau một cách hữu cơ, không thể tách rời nhau; nhưng ở đây Phật đã phân biệt rõ hai thứ là khác nhau. (Thân là thân, tâm là tâm). Đức Phật tuyên bố rõ rằng, khi có thân là nó phải đi kèm với khổ đau về thân xác, có thân sinh thì có thân già, thân chết; điều đó chúng ta chẳng làm gì được để thay đổi, vì vậy không nhất thiết phải phản ứng bằng những tâm trạng buồn, sầu, than khóc, chán nản, phẫn nộ, thất vọng … như chúng ta vẫn luôn làm như vậy từ trong bao nhiêu truyền kiếp. Nhưng phần tâm thì có thể thay đổi, chúng ta có thể tu tập sự tâm-niệm (chánh-niệm) và sự rõ-biết (tỉnh-giác) cần có để chúng ta chịu đựng được những khổ đau của thân một cách can đảm hơn, với một sự kham-nhẫn và buông-xả. Thông qua sự thấy-biết (minh sát) chúng ta có thể phát triển phần trí-tuệ để vượt qua những cảm- giác khổ đau và vượt thoát khỏi cái nhu cầu luôn đi tìm những dục-lạc để giải tỏa những khổ đau đó (đa số con người có thói tâm đi tìm sự khoái- lạc mỗi khi bị đau khổ, họ tưởng rằng những khoái-lạc giác quan là giải pháp cho khổ đau, nhưng thực ra đó chỉ là tạm thời, thoáng qua, và khổ đau vẫn luôn còn đó). Một khía cạnh khác nói ra sự khác-biệt giữa người phàm và người tu thánh thiện là (b) cách họ phản ứng với những đổi thay thăng-trầm của cuộc đời. Kinh điển Phật giáo rút gọn tất cả những đổi thay trong đời sống bằng bốn cặp thăng trầm (aṭṭha lokadhammā) là: được và mất, vinh và nhục, khen và chê, sướng và khổ.

(2) Đoạn kinh 2(2) cho thấy cách một người thế tục và một người tu thánh thiện phản ứng với những thăng trầm thế tục đó. Người phàm tục thì vui mừng hớn hở mỗi khi có được lợi lộc, danh phận, lời khen, và sung sướng, và họ bực tức, khó chịu, ưu phiền mỗi khi gặp những điều ngược lại. Còn người đệ tử thánh thiện thì khi gặp lúc thăng lúc trầm gì họ vẫn bình tâm, không động, không chấp, không dính theo chúng. Vì họ

biết ứng dụng quy luật vô-thường, họ biết sự tốt và sự xấu (được/mất; khen/chê; vinh/nhục; sướng/khổ) đều là vô-thường, không có gì là không thay đổi, cho nên họ có thể sống an trú trong sự buông-xả: sướng không ham khoái, khổ không buồn bực. Những người tu thánh thiện đã từ bỏ cái thích và không thích, tham và sân, vui và

buồn (dẹp bỏ những thèm- muốn và buồn-phiền đối với thế giới), và cuối cùng họ đã đạt được niềm chân-phúc cao nhất: sự giải-thoát hoàn toàn khỏi sự khổ.

(3) Đoạn kinh 2(3) thì xem xét hoàn cảnh của người phàm phu ở một mức độ căn cơ hơn. Bởi họ nhận-thức sai (nhận lầm, tưởng, vọng tưởng) về mọi sự cho nên họ luôn bị khích động bởi sự đổi thay của chúng, đặc biệt những đổi thay tác động tới thân và tâm của họ. Đức Phật đã phân tách những thành phần của 'con người' thành năm thứ thuộc thân và tâm, năm thứ đó được gọi chung là "năm uẩn bị dính-chấp" (năm uẩn chấp-thủ, năm thủ uẩn; pañc'upādānakkhandhā), năm uẩn (HV) là năm tập hợp (đống, mớ, tổ hợp), một thuộc về vật chất (thuộc thân: gọi là sắc) và bốn tập hợp về tâm thần (thuộc tâm: cảm-giác (thọ), nhận-thức (tưởng), những sự tạo-tác cố ý (hành), và thức (thức)) [về chi tiết năm uẩn, xin đọc thêm phần Giới Thiệu về Chương IX ở bên dưới]. Năm tập-hợp này là những đống 'vật liệu xây dựng' mà chúng ta thường dùng để 'dựng nên' một cảm-nhận có một cái 'con người'; đó là thứ mà chúng ta dính-chấp vào, là thứ chúng ta nghĩ là cái 'ta' (ngã), là cái 'của ta' (ngã sở). Chúng ta mãi mê nhận lầm mỗi đống trong năm đống đó là 'ta' hay là thuộc 'của ta'. Mọi thứ đều nằm trong năm đống uẩn đó. Do vậy năm uẩn đó luôn luôn là những cơ-sở để mọi người (1) nhận-lấy là cái 'ta' hay 'danh tính' của mình, và (2) làm mọi-việc và luôn cố có được đạt được thêm và thêm nữa chỉ vì cái 'ta' đó; đó là 02 hành vi căn bản qua đó chúng ta lập nên một cảm-nhận có cái 'ta' hay 'bản ngã' (ngã kiến, ngã chấp). Bởi chúng ta đầu tư hết mọi sự quan tâm tình cảm vào cái 'ta' và 'danh tính' đó, cho nên hễ mỗi khi "năm uẩn" đó bị thay đổi, chúng ta tự động thấy lo lắng và thất vọng. Chúng ta không nhìn thấy được rằng những thay đổi biến đổi đó chỉ là những hiện tượng phi-nhân

khách quan, mà chúng ta chỉ luôn nhận-thức (tưởng, nhận lầm) là 'danh tính' và cái 'ta' yêu dấu của chúng ta bị thay đổi, và do vậy chúng ta sợ sệt và lo âu. (Suốt đời chúng ta chỉ lo cho một cái thân 'giả lập' và một cái 'ta' không có thực). Nhưng, như bài kinh đã nói, những người đệ tử thánh thiện đã được chỉ dạy thì đã nhìn thấy sự ngu-mờ (si, vô-minh) của người phàm phu ở chỗ này, đã nhìn thấy cái quan-niệm có một cái 'ta' (như một 'bản ngã' hay 'linh hồn' cố định) của họ chỉ là một nhận-thức sai lầm. Vì vậy, họ không còn nhận-lấy năm đống uẩn đó là cái 'ta' của mình nữa. Nhờ đó, những người đệ tử thánh thiện của Đức Phật có thể đối diện với những thay đổi biến đổi mà không bị lo lắng, ưu phiền, hay thất vọng; họ tự nhiên tự tại, bất lay động trước những biến đổi, hư hao, tàn hoại của thân này. Sự khích-động và bất-an tác động tới đời sống con người không chỉ ở mức độ cá nhân, mà lan tràn trong mọi tương tác của xã hội. Từ ngàn xưa, trần gian của chúng ta đã luôn là chỗ chứa những xung đột và chiến tranh. Những tên tuổi, nơi chốn, và công cụ vũ khí giết nhau có thể thay đổi lúc có lúc ngơi, nhưng những nguồn-lực đằng sau chúng là những động-cơ, những sự biểu hiện của dục-vọng (tham) và thù-hận (sân) thì vẫn luôn luôn có mặt trong từng phút giây của mọi thời đại. Các bộ kinh Nikāya chứng minh rằng Đức Phật đã quan tâm rất mạnh về khía-cạnh này của "tình trạng con người". Trong giáo lý của Phật, [là giáo lý luôn nhấn mạnh sự giữ giới-hạnh đạo đức và việc thiền-tập cái tâm để nhắm tới sự giác-ngộ và

giải-thoát của mỗi người], Đức Phật cũng đưa ra một chỗ nương-tựa để con người tránh xa sự bạo-hành và sự bất-công vốn luôn hoành hành và hành hạ khắp trong đời sống của nhân loại bằng nhiều cách tàn bạo nổi và ngầm khác nhau. Rõ ràng giáo lý Phật luôn nhấn mạnh về lòng từ-bi, về sự vô-hại trong hành-động, và sự nhẹ-nhàng tử-tế trong lời-nói; và về những giải-pháp "hòa-bình" cho mọi xung đột tranh chấp chiến tranh. 3. Phần 3. của Chương I này cũng bao gồm bốn đoạn kinh ngắn nói về những nguyên nhân gốc rễ tạo ra những xung-đột và bất-công. Từ

những đoạn kinh này, chúng ta thấy Phật không chỉ kêu gọi cải thiện những cấu trúc bề ngoài của xã hội. Phật chứng minh rằng những hiện tượng đen tối ngoài-đời chỉ là sự thể hiện của những thói tính bất thiện bên-trong tâm khảm của con người, và do đó cũng cần phải có cải đổi từ bên trong con người, đó là điều-kiện song hành để tạo ra sự bình-an và công-bằng xã hội. Mỗi đoạn kinh này đều truy nguyên lại những nguồn gốc nguyên nhân của sự xung-đột, bạo-hành, áp-bức, bất-công; mỗi nguyên nhân mỗi cách đều thuộc tâm của con người.

(1) Đoạn kinh 3(1) giải thích những xung-đột của những người tại gia khởi sinh từ sự tham dính theo những khoái-lạc giác-quan (do tham chấp); những xung-đột giữa những tu sĩ thì do sự tham chấp theo những quan-điểm này nọ (do kiến chấp).

(2) Còn đoạn kinh 3(2), là một cuộc đối thoại của Phật và vua trời Sakka (Đế-thích), được cho là vị trời (Ông Trời, Ngọc Hoàng) trị vì những thiên thần mà người Ấn Độ đã tôn thờ từ ngàn xưa trước thời Đức Phật; bài kinh này truy nguyên gốc rễ tạo ra sự thù-oán và hung-bạo, lòng ghen-tỵ và tính keo-kiệt; từ đó Phật đã truy ngược lại để phăng ra những sự lầm lẫn lệch lạc tác động tới nhận-thức (tưởng) và tiến trình nhận biết thông tin của chúng ta thông qua những cơ-sở cảm-nhận (giác quan).

(3) Đoạn kinh 3(3) tiếp theo là một cách trình bày khác về chuỗi nhân-duyên, đây là một giáo lý nổi tiếng của Đức Phật. Vòng nhân-duyên (hay vòng duyên-khởi, hay còn gọi là 'Sự Khởi-Sinh Tùy Thuộc') bắt đầu từ cảm-giác (thọ) cho tới dục-vọng (ái), và từ dục-vọng được bơm thêm những điều-kiện (duyên) nên dẫn tới những hành vi "cầm gậy gọc và vũ khí" và vô số những sự bạo lực chiến đấu khác ở trên đời.

(4) Đoạn kinh 3(4) thì mô tả cách 03 gốc rễ gây ra tội lỗi—tham, sân, si—có tác động xấu ác lên toàn xã hội, gây ra tranh-chấp và chiến- đấu, gây ra tham vọng quyền lực, và gây ra những khổ đau đầy bất công oan trái. Bốn bài kinh đã ngụ ý rằng: xã hội loài người muốn có được

những cải-tạo đáng kể và bền lâu thì cần phải có sự cải-thiện về mặt đạo đức lương tâm của mỗi những cá nhân con người; chừng nào tham, sân, si còn lan chảy ngấm ngầm, còn những yếu tố tiêu cực sai khiến hành-vi con người, thì những hệ quả của chúng vẫn luôn còn tai hại. 4. Phần 4. là các đoạn kinh Đức Phật nói về khía cạnh thứ tư của tình trạng con người; khía cạnh thứ tư này không giống ba khía cạnh chúng ta mới nói

qua; bởi chúng ta không dễ nhìn thấy ngay khía cạnh thứ tư này. Đó là sự dính-mắc hay sự trói-buộc của chúng ta vào vòng luân-hồi sinh tử. Đọc các kinh này, chúng ta thấy Đức Phật đã chỉ ra mỗi kiếp sống chỉ là một thời-đoạn của muôn trùng lần sinh tử mà chúng ta đã trải qua từ vô-thủy, từ lúc bắt đầu nào đó là không thể nhận biết được. Chuỗi muôn trùng lần sinh tử đó được gọi là vòng luân-hồi (saṃsāra). Saṃsāra là một chữ Pāli có nghĩa gốc hàm chỉ một sự lang thang trôi giạt vô hướng vô định. Dù chúng ta có đi ngược xa bao nhiêu vào quá khứ, chúng ta vẫn không bao giờ tìm thấy điểm khởi đầu tạo ra vũ trụ. Dù chúng ta có truy nguyên những kiếp quá khứ xa xưa tới tận đâu, chúng ta cũng chẳng bao giờ tới được điểm khởi đầu.

(1), (2) Theo đoạn kinh 4(1) và 4(2) ở đây, giả sử chúng ta có truy được hàng chuỗi lớp lớp những cha những mẹ trong quá khứ của ta trong khắp thế gian thì chúng ta cũng càng thấy thêm nhiều vô kể những cha những mẹ ở những phương trời hay cõi khác. (3) Hơn nữa, tiến trình (luân hồi sinh tử) không những là không có điểm khởi đầu (vô thủy) mà nó cũng tiềm tàng không có điểm kết thúc (vô chung). Hễ còn vô-minh và dục-vọng, còn si và tham, thì tiến trình đó còn tiếp tục diễn ra một cách vô định trong tương lai, không có điểm kết thúc nào có thể nhìn thấy được. Đối với Đức Phật và Phật giáo Nguyên Thủy, thì khía-cạnh (vấn nạn) này mới là "đáng-lo-nhất" trong tất cả mọi điều tệ bạc khủng khiếp khác của "tình trạng con người": chúng ta bị dính kẹt vào vòng luân-hồi sinh tử chỉ vì do vô-minh và dục- vọng của chính chúng ta! Nghe thật não nề, sự trôi giạt trong vòng sinh- tử xảy ra trong mênh mông vũ trụ với những kích thước rộng lớn vô tận

không thể nghĩ bàn. Một giai-đoạn thời gian để một thế giới mở ra, phát triển và mở rộng tối đa, rồi co lại và tan tã, thì được gọi là một đại-kiếp (kappa; Phạn: kalpa). Trong bài kinh nổi tiếng, đoạn kinh 4(3), Đức Phật đã dùng một ví dụ sống động để 'định nghĩa' về một chu kỳ đại- kiếp như vậy là dài bao nhiêu (một khoảng thời gian dài thăm thẳm và vô lượng không thể nghĩ bàn).

(4) Nhưng chưa dừng lại ở đó, đoạn kinh 4(4) tiếp theo lại là một ví dụ sinh động khác mà Phật đã dùng để mô tả một con số không-thể- tính-được của những đại-kiếp mà chúng ta đã vào sinh ra tử từ vô-thủy (con số thời gian này mới càng gấp tỷ lần vô lượng và không thể nghĩ bàn). (5) Chúng sinh cứ bị trôi giạt và lang thang trong luân-hồi sinh tử, bị bao che trong bóng tối vô-minh, rồi cứ rớt đi rớt lại vào trong hang cùng của sự "già, bệnh, chết". Nhưng vì dục-vọng của họ cứ thúc đẩy họ liên tục và liên tục đi tìm sự thỏa mãn khoái-lạc giác-quan (dục lạc) trong từng giây phút, cho nên họ hiếm khi dừng lại đủ lâu ít nhiều để có thể bước lùi lại, để có thể nhìn lại và chú tâm một cách cẩn thận vào cái tình-cảnh của kiếp nhân sinh tạm bợ của mình. Như trong đoạn kinh 4(5) đã chỉ ra, chúng sinh chỉ liên tục chạy lòng vòng quanh "đống năm uẩn" giống như con chó bị xích chỉ biết chạy quanh cây trụ hay cột nhà. Do sự vô-minh ngu tối của họ đang ngăn che không cho họ nhận thấy cái bản chất tệ hại và phũ phàng của tình cảnh con người, họ thậm chí không thể thấy được một chút ý-tưởng hay một chút dấu-vết của con-đường dẫn tới sự giải thoát-khỏi tình cảnh đáng khiếp sợ đó. (a) Hầu

hết mọi chúng sinh sống chìm mê trong sự thụ hưởng những khoái-lạc giác-quan. Trong đó, nhiều người sống vì bị dẫn dắt bởi ham muốn quyền lực, danh phận, danh tiếng, danh dự, nên họ cứ sống qua mỗi ngày chỉ để cố có thêm một ngày sống trong sự thèm-khát đó không bao giờ thỏa mãn được. (Số người này sống không tin vào lý nghiệp-quả, không coi đời sống tâm linh là điều gì nên làm). (b) Loại số nhiều thứ hai là những người khác thì sợ hãi bị diệt-vong vào lúc chết nên cứ cố xây dựng cho mình một 'linh

hồn' trường cửu, một triển vọng có được một sự sống bất diệt. (Số người này theo lý hữu-thần, tin vào thượng đế thần linh và thậm chí Trời, Phật phù hộ cho mình, nên họ đầu tư vào những việc thờ phượng, cầu nguyện, cúng tụng, cúng bái và các lễ nghi mê tín). (c) Chỉ có một số ít là những người khao khát một con-đường giải-thoát, nhưng họ vẫn chưa tìm thấy con-đường đó. Và bởi vì muốn chỉ ra con-đường (đạo) đó nên Đức Phật đã xuất hiện giữa chúng ta trong thế gian này (như một người mang lại ánh sáng).

Giới thiệu về Chương II. NGƯỜI MANG LẠI ÁNH SÁNG 1. Bức tranh về "tình trạng con người", như đã được phát họa trong các bộ kinh nguyên thủy, là bối cảnh cho thấy thế gian cần có sự xuất hiện của một vị Phật. Chúng ta cần nhìn Đức Phật trên một nền tảng đa chiều, từ những nhu cầu cấp-bách trước mắt của cá nhân và con người, cho đến những vấn đề phi nhân tự nhiên của thời gian vũ trụ. Nếu chúng ta không nhìn được như vậy thì sự diễn dịch của chúng ta về vai trò của Đức Phật sẽ không đầy đủ. Ngoài việc diễn dịch theo quan-điểm của những nhà kết tập các bộ kinh Nikāya thời cổ xưa, thì sự diễn dịch của chúng ta bây giờ cũng ít nhiều chịu ảnh hưởng bởi những hiểu biết và giả định của chúng ta, thậm chí còn nhiều hơn của họ vào thời cổ xưa đó. Tùy theo cách nghĩ và giả định của chúng ta, chúng ta có thể chọn coi Đức Phật như một nhà cải cách tự do về đạo-đức trong bối cảnh Bà-la- môn giáo suy đồi thời đó, hoặc như một nhà nhân văn học vĩ đại muôn thuở, hoặc như một nhà tâm lý học về hiện-sinh … Từ trong những bài kinh, Đức Phật là người đã nhìn ngược lại chúng ta, hầu hết các kinh chỉ là sự phản chiếu về chúng ta, rất ít về hình ảnh của Phật! Sự diễn dịch một tàng kinh cổ xưa của chúng ta có lẽ không bao giờ hoàn toàn tránh được những việc thêm-thắt chút ít những 'cách-nghĩ này nọ' của mình vào trong chủ-đề mình đang diễn dịch. Chúng ta không bao giờ đạt tới một sự diễn dịch tuyệt đối hoàn hảo; nhưng mặc dù vậy, chúng ta vẫn có thể tối thiểu hóa những thêm-thắt chủ quan đó trong tiến trình diễn dịch bằng cách tôn trọng tối đa những từ ngữ và văn cách của các bài kinh. Khi chúng ta biết tôn kính các bộ kinh Nikāya, khi chúng ta biết nghiêm túc chấp nhận nền tảng bối cảnh trong các bài kinh về sự xuất hiện của Đức Phật trong thế gian, thì chúng ta sẽ thấy các bộ kinh đã ghi lại sứ mệnh của Phật là rất lớn lao trong một vũ trụ bao la. Trong nền tảng một vũ trụ vô biên và thời gian vô tận, một vũ trụ trong đó những chúng sinh bị bao phủ trong bầu tăm tối vô-minh nên cứ trôi giạt lang thang trong sự khổ đau của "già, bệnh, chết"; lúc này Đức Phật đã đến

mang lại ánh sáng của sự hiểu-biết (trí tuệ) cho chúng ta, như "một người cầm đuốc của nhân loại" (ukkādhāro manussānaṃ).1

(1) Trong lời đoạn kinh II,1, sự xuất hiện của Phật trong thế gian là "sự hiện thị của một tầm-nhìn, của ánh-sáng lớn, của hào-quang lớn." Sau khi đã tự mình tìm thấy cho mình sự bình-an của sự giải-thoát, Phật nhóm lên cho chúng ta ánh sáng của sự hiểu-biết để chúng ta có thể nhìn thấy hai điều, đó là (a) sự-thật chân lý chúng ta cần phải tự mình nhìn thấy, và (b) con-đường tu tập để dẫn đến tầm-nhìn giúp dẫn tới sự giải- thoát. Theo kinh điển truyền thống Phật giáo, Đức Phật Cồ-đàm không phải là người duy nhất xuất hiện trong lịch sử nhân loại rồi sau đó biến mất mãi mãi. Đức Phật là người kế tiếp của những vị Phật Toàn Giác đã có mặt trước đó trong vũ trụ, và sau này sẽ còn những vị Phật Toàn giác tiếp tục xuất hiện lần lượt như vậy trong tương lai vô thời hạn. Phật Giáo Tiền Thân (tức sơ khai, sơ kỳ, nguyên thủy, tức trước cả Trưởng Lão Bộ), và cả những kinh văn gốc của các bộ kinh Nikāya, cho thấy số nhiều các vị Phật có cùng kiểu mẫu những phẩm-hạnh như nhau, các đặc điểm chung của họ đã được ghi trong mấy phần đầu của bài kinh "Đại Duyên" (Mahāpadāna Sutta) [DN 14, kinh này không được trích dẫn trong sách này]. Chữ "Tathāgata" (Như Lai) được dùng trong các bài kinh là một đại từ dùng để gọi một vị Phật, đại từ này chỉ sự viên thành viên giác của một mẫu-Phật nguyên thủy. Chữ này gồm có hai nghĩa, (i) thứ nhất là "người đã đến như vậy" (tathā āgata), tức là người đã đến giữa thế gian giống như cách những vị Phật trong quá khứ đã từng đến; và (ii) thứ hai là "người đã đi như vậy" (tathā gata), tức là người đã đi đến sự bình-an tột cùng, Niết-bàn, giống như cách những vị Phật trong quá khứ đã đi. Mặc dù trong kinh điển Phật giáo đã nói rằng, trong một hệ thế giới, trong một chu kỳ thế giới, trong một đại kiếp (sinh, hoại, diệt) thế gian, chỉ có một vị Phật Toàn Giác xuất hiện; tức là các vị Phật xuất hiện lần lượt mỗi vị trong mỗi chu kỳ thế giới nối tiếp nhau theo tiến trình vũ trụ. Giống như những sao băng xuất hiện giữa bầu trời đen tối, từng vị

Phật sẽ xuất hiện trong bối cảnh của không gian và thời gian vô biên, thắp sáng bầu trời tâm linh của thế giới, chiếu ra ánh sáng trí-tuệ cho người thế gian có thể nhìn thấy những sự-thật. Một chúng sinh sẽ-thành- Phật thì được gọi là một vị bồ-tát, tiếng Pāli là "bodhisatta", tiếng Phạn là "bodhisattva". Theo ý nghĩa chung của Phật giáo, bồ-tát là người mang hạnh-nguyện trở thành một vị Phật trong tương lai, và vị ấy đã và đang trên một con-đường tu tập tâm linh rất dài lâu qua rất nhiều kiếp sống và đại kiếp vũ trụ.2 Được thúc giục và duy trì bởi lòng bi-mẫn lớn lao dành cho mọi chúng sinh đang bị sa lầy trong sự khổ đau của vòng luân-hồi sinh tử, một bồ-tát phải chấp nhận tu hành suốt một con-đường dài không thể nghĩ bàn, có thể qua rất nhiều đại-kiếp vũ trụ để tu hoàn thành những phẩm-hạnh hoàn thiện (ba-la-mật) trước khi có thể đạt tới sự giác-ngộ tối thượng. Khi những phẩm-hạnh đó đã được hoàn thiện, vị bồ-tát đó sẽ chứng ngộ quả vị Phật để thiết lập Giáo Pháp trong thế gian. Một vị Phật sẽ khám phá lại "con-đường cổ xưa" đã bị quên lãng, con- đường đó đã được bước đi bởi những vị

Phật quá khứ để dẫn tới giải- thoát của Niết-bàn. Sau khi đã tìm thấy con-đường đó và đã tự mình bước đi cho đến đích, vị Phật đó sẽ chỉ dạy lại toàn bộ con-đường (đạo Phật) đó cho loài người (và chúng sinh) để cho nhiều người có thể bước vào con-đường để đi đến sự giải-thoát rốt ráo đó. Tuy nhiên, thiêng chức của một vị Phật chưa phải chấm hết ở đây. Một vị Phật không chỉ lo tu tập giác-ngộ và chỉ dạy con-đường lớn (đạo tu giải-thoát, thánh đạo) dẫn tới sự giải-thoát rốt ráo là Niết-bàn, mà Phật cũng chỉ dạy những con-đường nhỏ (đạo đời, đạo tu phước) dẫn tới những loại ích-lợi và hạnh-phúc thế tục mà nhân loại cũng mong muốn có được. Một vị Phật tuyên thuyết cả con-đường cải thiện thế-tục giúp chúng sinh gieo trồng những gốc rễ thiện lành để tạo ra sự hạnh-phúc, sự bình-an, và sự an-toàn cho đời sống thế tục của họ, bên cạnh con-đường đạo siêu-thế để dẫn chúng sinh đi đến sự giải-thoát, Niết-bàn. Như vậy vai trò của Phật là rộng lớn hơn, bao trùm hơn, ngoài những khía cạnh siêu-thế mà những giáo lý của Phật đã nêu ra. Phật không chỉ là người Thầy tâm linh của các tu sĩ, ẩn sĩ, những người thiền niệm; Phật không

chỉ là người Thầy chỉ dạy những kỹ thuật thiền-định và những trí-tuệ triết học; đúng hơn, Phật là một người hướng dẫn mọi người bằng Giáo Pháp (Dhamma) với đầy đủ chiều sâu và chiều rộng của nó: Phật là người đã cho thấy, tuyên bố, và thiết lập tất cả những nguyên-lý cần thiết để cải thiện hai phần là sự-biết (tri) và đức-hạnh (giới) cho cả mục đích thế-tục (tại gia) và mục đích siêu-thế (xuất gia). Đoạn kinh II,1 nêu bật một tầm vóc vị-tha rộng lớn trong đại sự nghiệp của một vị Phật, lời kinh ca ngợi Phật là một người sinh ra trong thế gian "vì ích-lợi của nhiều người, vì hạnh-phúc của nhiều người, vì lòng bi-mẫn đối với thế gian, vì sự tốt lành, ích-lợi, và hạnh-phúc của những thiên thần và loài người". (2) Một điều rất hay để học là các bộ kinh Nikāya đã thể hiện 02 cách-nhìn về Đức Phật. Và để công bằng đối với kinh điển, chúng ta nên giữ hai cách nhìn một cách cân-bằng, đừng nên nặng nhẹ cách nhìn này hơn cách nhìn khác. Cách nhìn đúng đắn nhất về Đức Phật chỉ có được nếu chúng ta biết dung hòa cả hai cách nhìn đó, giống như hình ảnh của một đối-tượng chỉ có thể chính xác khi nó được nhìn bằng cả hai con mắt thông qua não bộ để đưa ra một hình ảnh đúng đắn duy nhất. (a) Cách- nhìn thứ nhất là coi Đức Phật như một con người, đồng loại với những con người khác, đã đấu tranh với những bản chất xấu-nhược bên trong con người để đạt tới trạng thái giác-ngộ, để thành Phật. Đây là cách nhìn của những người nghiên cứu và Phật tử hiện đại. Sau khi giác-ngộ ở tuổi 35, Phật đã bước đi suốt 45 năm như một người thầy bằng xương bằng thịt, với đong đầy trí-tuệ và lòng bi-mẫn, để chia sẻ những gì mình đã thực sự chứng ngộ cho những người khác biết học, và muốn cho những giáo lý của mình được truyền thừa lâu dài sau khi mình chết. Đây là cách nhìn về bản chất của Phật được thấy nổi trội nhất trong các bộ kinh. Điều này đáp ứng thỏa mãn cho những thái độ nghi-ngờ của thời đương đại đối với những lý tưởng tin thờ vào tôn giáo, và nó lập tức có sức hấp dẫn cho những người có lối suy nghĩ và tư duy hiện đại. (b) Cách nhìn thứ hai về Đức Phật thì có vẻ hơi lạ đối với chúng ta ngày nay, nhưng cách nhìn này cũng rất rất nổi trội trong các truyền thống Phật giáo, và đó

chính là nền tảng cho đại đa số các Phật tử sùng kính, thờ cúng. Về mật độ, cách nhìn này trong các bộ kinh là rất ít ỏi so với cách-nhìn thứ nhất, nhưng có lúc nó lại xuất hiện theo cách quá nổi bật trong các bộ kinh đến mức chúng ta không thể làm ngơ, cho dù những nhà Phật học hiện đại đã cố làm giảm nhẹ tầm quan trọng của nó, hoặc cố hợp thức hóa sự xen vào của nó trong kinh điển. Đó là cách-nhìn coi Phật là người đã được chuẩn- bị từ trong vô số kiếp trước, đã được định-sinh vào kiếp này để giác-ngộ tối thượng và thực-thi sứ mạng của một Vị Thầy của thế gian. Đoạn kinh II,2 là một ví dụ cho thấy cách-nhìn như vậy về Đức Phật. Theo cách nhìn này, vị Phật tương lai đã 'giáng trần một cách cố-ý' [có ý-thức, có chánh-niệm] từ cõi trời Đâu-suất (Tusita) vào trong bào thai mẹ; cùng với sự thụ thai và sinh ra đã xảy ra với hàng loạt những điều kỳ diệu đồng thời xảy ra trong vũ trụ lúc đó; ví dụ: có các thiên thần đến tôn kính đứa trẻ sơ sinh; và sau khi sinh 'đứa trẻ' liền bước đi bảy bước và tuyên bố cho khắp thế gian về vận mệnh tương lai của mình. Rõ ràng, theo như những người kết tập bài kinh này, như vậy thì có vẻ như Đức Phật đã được sắp xếp và định đoạt trước để chứng ngộ quả vị Phật, trước cả khi được thụ thai và sinh ra; và như vậy thì cuộc tìm cầu đấu tranh khổ cực suốt 06 năm để đi đến giác-ngộ chẳng qua chỉ là một trận chiến mà kết quả cũng đã được định trước! Tuy nhiên, có điều hơi làm tức cười là, tới đoạn cuối cùng của bài kinh này chúng ta lại nghe lại cái hình ảnh "đời thực" của Đức Phật (như một tu sĩ thiền tập). (Có phải chăng cuối cùng bài kinh cũng muốn nói lại rằng) những điều Đức Phật coi là thực sự kỳ diệu không phải là những điều thần diệu xảy ra xung quanh sự kiện nhập thai và đản sinh của Phật, mà chính là sự chánh-niệm và sự tỉnh-giác của mình giữa muôn vàn những cảm-giác, ý-nghĩ, và nhận-thức mới thực sự là những điều kỳ diệu tuyệt vời đích thực (trong đạo Phật). 3. Ba bài kinh trong phần 3. là những lời ghi về tiểu sử của Đức Phật, chúng phù hợp với cách-nhìn thứ nhất: cách nhìn tự nhiên về một Đức Phật lịch sử trong đời thực.

(1) Trong đoạn kinh II,3(1) chúng ta đọc về sự xuất-gia của Phật; sự tu-tập với hai người thầy thiền-định, sự thất-vọng (không thỏa mãn) đối với những giáo lý của hai vị thầy này vì chúng không dẫn tới sự giải- thoát rốt ráo; rồi tới sự đấu-tranh một mình; rồi sự chiến-thắng và giác- ngộ tới trạng thái Bất Tử.

(2) Đoạn kinh II,3(2) thì như điền vào chỗ trống là giai đoạn giữa là sự tu khổ-hạnh của vị bồ-tát trước khi giác-ngộ; không hiểu sao những chi tiết tu khổ-hạnh này lại không được kết tập luôn vào trong bài kinh trước [là II,3(1)]. Bài kinh sau cũng là một cách mô tả kinh điển về những trải nghiệm giác-ngộ liên quan những trạng thái định-sâu, tức 04 tầng thiền định sắc giới (jhana), theo sau đó là 03 loại trí-biết (vijjā) cao siêu (tam minh), đó là: (i) trí-biết về sự nhớ lại những cõi kiếp quá khứ (túc mạng minh), (ii) trí-biết về sự nhìn thấy những sự chết và tái sinh của chúng sinh (thiên nhãn minh), và (iii) trí-biết về sự (đã) tiêu-diệt mọi ô-nhiễm (lậu tận minh). Trong khi bài kinh này chuyển tải một ấn-tượng rằng: loại trí-biết cuối cùng xảy ra trong tâm của Phật như một loại trực giác tự phát và đột ngột, thì:

(3) đoạn kinh II,3(3) kế tiếp đã chỉnh sửa lại ấn-tượng đó bằng câu chuyện của vị bồ-tát vào cái đêm ngay trước lúc giác-ngộ đang thiền- quán sâu sắc về sự khổ đau của sự già-chết. Rồi Phật dùng phương pháp truy nguyên sự khổ đau để tìm ra những nhân-duyên gây ra nó, theo một tiến trình từng-bước bằng "sự chú-tâm khôn khéo" (như lý tác-ý; yoniso manasikāra) dẫn tới "một sự đột-phá bằng trí tuệ" (paññāya abhisamaya). Tiến trình điều tra quán xét này dẫn tới đỉnh-cao là việc phát hiện ra nguyên lý "sự khởi-sinh tùy thuộc" (lý duyên khởi) mà sau đó nó đã trở thành tảng đá chính trong nền móng giáo lý của Đức Phật. Điều quan trọng cần nhấn mạnh là, như đã được trình bày trong Chương II này và trong những chỗ khác của các Bộ Kinh [mời đọc coi thêm phần (4), (a)-(f), Chương IX], rằng "sự khởi-sinh tùy thuộc" không phải để chỉ suông sự tương quan tương tức của tất cả mọi sự, mà để chỉ

ra một sự mắc-xích rõ ràng của mô hình duyên-khởi mà tùy thuộc vào đó sự khổ khởi-sinh và chấm-dứt. Trong cùng bài kinh này, Đức Phật tuyên bố Phật chỉ phát hiện ra con-đường dẫn tới sự giác-ngộ sau khi Phật đã tìm ra cách chấm-dứt cái vòng duyên-khởi (bằng cách chặt đứt một hay nhiều mắc-xích của nó!). Như vậy, chính là sự tự thân chứng ngộ "sự chấm-dứt vòng duyên-khởi" mới kết thành sự giác-ngộ của Phật, chứ không chỉ đơn thuần là sự phát hiện ra những khía cạnh của vòng duyên- khởi! Ví dụ về kinh thành cổ, được đưa vào sau đó trong bài kinh, đã chứng minh luận điểm rằng: sự giác-ngộ của Phật không phải là một sự- kiện duy nhất, mà là một "sự phát-hiện lại" con-đường cổ xưa mà các vị Phật quá khứ đã bước đi để đi đến giác-ngộ.

(4) Đoạn kinh II,4 tiếp tục câu chuyện của đoạn kinh II,3(1) vừa nói trên, tôi đã phân chia thành 02 phiên bản có thể thay thế nhau để nói về "sự đi tìm con-đường giác-ngộ" của vị Bồ-tát. Ở phần 4. này chúng ta quay lại với Đức Phật vào lúc ngay sau khi giác-ngộ, khi đó Phật còn phân vân không biết có nên chia sẻ sự chứng-ngộ và sự hiểu-biết của mình cho thế gian hay không. Tới lúc này, ngay giữa bài kinh đang kể chuyện một cách tự nhiên, rất đời thực và đáng tin, thì bỗng có một thiên thần là vị trời Brahmā Sahampati từ cõi trời hạ thế xuống trần ngay trước mặt Đức Phật để thỉnh cầu Phật đi du hành khắp nơi để truyền dạy Giáo Pháp vì phúc-lợi của "những người còn bị dính ít bụi trong mắt". Cảnh này nên được hiểu thẳng theo nghĩa đen là có xảy ra thật chuyện thần thoại đó hay nên được hiểu theo nghĩa đó chỉ là một sự diễn tả cái kịch bản đang diễn ra bên trong nội tâm của Đức Phật lúc đó? Khó có câu trả lời nhất định cho câu hỏi này; có lẽ cảnh tượng này nên được hiểu theo cả 02 nghĩa: (i) là câu chuyện có thực có vị trời và (ii) là câu chuyện nội tâm của Đức Phật lúc đó. Nhưng dù theo nghĩa nào đi nữa, sự xuất hiện của vị Trời đó cũng đánh dấu sự chuyển đổi từ sự kiện hiện-thực được mô tả từ đầu bài kinh sang một mô hình chuyện thần-thoại biểu tượng. Tuy nhiên, sự chuyển-đổi này một lần nữa góp phần nhấn mạnh ý-nghĩa

mang tầm vũ trụ của sự giác-ngộ của Đức Phật và của sứ-mạng sau đó của Đức Phật như một Vị Thầy của thế gian. Tiếp tục theo bài kinh, rồi lời thỉnh cầu của vị Trời đó

được Phật đồng ý, và Phật đã bắt đầu đi truyền dạy. Phật đã chọn truyền dạy cho những người đầu tiên là năm người bạn tu khổ-hạnh đã theo Phật trong những năm Phật còn tu khổ-hạnh hành xác (đó là nhóm của ngài Kiều- trần-như). Câu chuyện trong bài kinh này ghi lại nhiều sự-kiện, và cuối cùng dẫn tới đỉnh-cao bằng một tuyên bố ngắn gọn rằng Đức Phật đã chỉ dạy cho họ theo một cách tất cả họ đều tự mình chứng ngộ Niết-bàn. Tuy nhiên, đoạn kinh II,4 này đã không kể ra cụ thể đó là giáo lý nào mà Phật đã chỉ dạy trong thời gian Phật gặp lại và truyền dạy cho họ sau khi Phật giác-ngộ. Nhưng chúng ta sẽ thấy lại tcái giáo lý đó được ghi trong bài thuyết giảng đầu tiên của Phật, tức kinh "Sự Chuyển Dịch Bánh Xe Giáo Pháp" (Kinh Chuyển Pháp Luân).

(5) Bài kinh Chuyển Pháp Luân là đoạn kinh II,5 tiếp theo. Khi mới mở đầu bài kinh, Phật đã tuyên bố với năm vị tu sĩ rằng Phật đã phát minh ra "con-đường trung-đạo" mà Phật gọi đó là Con Đường Tám Phần Thánh Thiện (Bát Thánh Đạo, Bát Chi Thánh Đạo). Dựa theo những câu chuyện về tiểu sử đi tu của Đức Phật, chúng ta có thể hiểu lý do tại sao Phật đã bắt đầu bài thuyết giảng với lời tuyên bố đó. Bởi vì ngay trước đó năm vị tu sĩ đó vẫn chưa tin lời tuyên bố giác-ngộ của Đức Phật, và họ đã khinh thường Phật là một người đã phản bội lời gọi thánh thiện (sự tu khổ-hạnh) để quay lại đời sống hưởng thụ dục-lạc (hoàn tục). Chính vì lý do này nên Phật trước tiên muốn bảo đảm với họ rằng, Phật không dính líu gì với đời sống hưởng thụ dục-lạc, mà Phật chỉ khám phá ra "một cách tiếp-cận mới" cho cái sự đi tìm con-đường để dẫn tới giác- ngộ. Phật muốn nói với họ rằng: cách tiếp-cận mới vẫn trung thành với sự từ bỏ những khoái-lạc giác-quan (dục lạc), nhưng nó cũng tránh bỏ được những cách tu hành-xác vô lý và vô ích. Rồi tiếp sau đó Phật mới giảng giải cho họ về con-đường đích thực để dẫn tới sự giải-thoát, đó là con-đường Bát Thánh Đạo; con-đường này tránh được cả hai cực-đoan

(khoái-lạc và khổ-hạnh) đó, và nhờ đó giúp khởi sinh ánh sáng trí-tuệ, và cuối cùng dẫn tới tiêu diệt mọi sự dính mắc trói buộc hệ lụy, đó là Niết- bàn. Sau khi Phật đã làm sáng tỏ điều hiểu lầm của họ, Phật đã tuyên thuyết luôn những sự-thật mà Phật đã chứng ngộ vào cái đêm giác-ngộ. Đó là Bốn Sự Thật Thánh Diệu (Tứ Diệu Đế, Tứ Thánh Đế). Đức Phật không chỉ định danh mỗi sự-thật và định nghĩa mỗi sự-thật, mà Phật còn giảng giải mỗi sự-thật theo 03 phương-diện (03 khía cạnh, 03 mặt) của nó. 03 phương-diện này tạo nên "03 sự quay chuyển bánh xe Giáo Pháp" được nói đến ở phần sau của bài kinh. Đối với từng sự-thật (Diệu đế): (1) sự quay chuyển thứ nhất là sự hiểu biết về bản chất của sự-thật đó. (2) Sự quay chuyển thứ hai là sự hiểu biết sự-thật đó gắn liền trách-nhiệm cần phải thực thi (tu tập) để hoàn thành. Như vầy, (i) sự-thật thứ nhất, là sự thật về sự khổ (Khổ đế), cần phải được hiểu hoàn-toàn; (ii) sự-thật thứ hai, là sự thật về nguồn-gốc khổ (Khổ tập), đó chính là dục-vọng, cần phải được hiểu hoàn-toàn; (iii) sự-thật thứ ba, là sự thật về sự chấm-dứt khổ (Khổ diệt), cần phải được chứng ngộ; và (iv) sự-thật thứ tư, là sự thật về con-đường dẫn tới sự chấm-dứt khổ, là con-đường đạo (Đạo đế), cần phải được tu tập. (3) Sự quay chuyển thứ ba là sự-biết (trí biết) rằng 04 trách-nhiệm đối với 04 Sự-Thật đó đã được thực thi hoàn thành; tức là: sự-thật về khổ đã được hoàn-toàn hiểu; nguồn-gốc của khổ, là dục- vọng, đã được trừ

bỏ; sự chấm-dứt khổ đã được chứng ngộ; và con- đường đạo đã được tu tập thành công. Đức Phật nói rằng: chỉ sau khi Phật đã hiểu 04 Sự-Thật với 03 phương-diện (03 sự quay chuyển) và theo 12 cách, thì lúc đó Phật mới tuyên bố mình đã chứng ngộ tới sự giác-ngộ toàn thiện và tối thượng. Bài kinh Chuyển Pháp Luân (Dhammacakkappavattana Sutta) này cũng thể hiện một lần nữa sự pha trộn 02 kiểu cách mà tôi đã nói ở mục (4) Đoạn kinh II,4 kế trên. Tức là: bài kinh diễn tiến theo kiểu cách tự- nhiên hiện-thực cho đến lúc gần hết. Đến khi Đức Phật kết thúc lời thuyết giảng thì ý nghĩa vũ-trụ (thần-thoại biểu tượng) của sự-kiện lại

được đưa vào, bằng hình ảnh những thiên thần trong từng cõi trời đã hoan nghênh bài kinh và cất tiếng truyền báo tin tốt lành cho những thiên thần ở những tầng cõi trời kế trên của họ. Và cùng lúc đó, toàn thể hệ thế giới chấn động và rung chuyển, và một vầng ánh sáng lớn sáng rực hơn cả hào quang của những vị trời thần trên cõi trời đã phát ra trong thế giới. Rồi, rồi cuối cùng, đang từ cái cảnh thần-diệu huy hoàng đó chúng ta lại lập tức quay xuống lại với cảnh giới cõi người bình thường để nhìn Đức Phật nói câu chúc mừng vị tu sĩ Koṇḍañña (Kiều-trần-như) rằng vị ấy đã vừa chứng ngộ “tầm-nhìn trong suốt của Giáo Pháp, và không còn dính bụi trong mắt”. Vậy là, ngay trong một tích-tắc, Ngọn Đèn Giáo Pháp đã được truyền tay từ Vị Thầy qua những người đệ tử, để nó đã bắt đầu chuyến hành trình đi khắp Ấn Độ và lưu chuyển khắp thế gian.

Giới thiệu về Chương III. TIẾP CẬN GIÁO PHÁP Một trong những khó khăn loay hoay nhất đối với người nhiệt thành đi tìm con đường tâm linh là họ khó chọn được giáo lý nào là tốt nhất trong nhiều giáo lý tôn giáo và tâm linh khác nhau. Về bản chất, các giáo lý tâm linh đều đòi hỏi lòng trung-thành của chúng ta phải là tuyệt đối và bao trùm. Những tín đồ của một tín ngưỡng thường khẳng định rằng chỉ có tôn giáo của họ mới tiết lộ sự-thật tối hậu về nơi-chốn và định-mệnh cuối cùng của chúng ta trong vũ trụ; họ dõng dạc cho rằng chỉ có đạo của họ là phương tiện chắc chắn dẫn tới sự cứu-rỗi vĩnh hằng. Nếu, nếu chúng ta có thể tạm-gác tất cả mọi cam kết tín ngưỡng đó qua một bên, và thử đem so sánh những giáo thuyết đó một cách không thiên vị, kiểm tra bằng thực nghiệm, với một phương pháp đúng đắn, thì chúng ta có khả năng tìm được giáo thuyết đúng đắn nhất cho mình, lúc đó sẽ không còn loay hoay tìm tòi nữa. Nhưng điều đó không đơn giản như vậy. Bởi vì tất cả mọi tôn giáo đều nói rằng—giả định (‘chặn đầu’) trước rằng—con người không thể tự trực tiếp xác thực các giáo thuyết bằng sự trải nghiệm cá nhân; các tôn giáo thường đưa ra những giáo lý đòi hỏi tín đồ phải có mức độ tin tưởng nhất định để chấp nhận tôn giáo đó. Rồi đến khi những giáo điều và thực hành của một tôn giáo diễn ra mâu thuẫn với nhau, chúng ta lại tiếp tục loay hoay đi tìm tòi, không biết đúng sai thực hư ra sao. Một giải pháp cho vấn đề này là hãy bỏ qua những xung đột thực sự giữa những tư tưởng tôn giáo. Những người theo cách này, với tinh thần dung hợp các tôn giáo, cho rằng tất cả mọi tôn giáo đều căn bản dạy những điều hay lẽ phải giống nhau. Cách thức các tôn giáo có thể khác nhau, nhưng cốt lõi bên trong đều như nhau, những cách giảng giải khác nhau là chỉ để phù

hợp với những sự nhạy cảm khác nhau mà thôi. Những người dung hợp tôn giáo nói rằng, khi chúng ta gặp những truyền thống tâm linh khác nhau, điều chúng ta cần làm là tìm lấy cái hạt (nhân, lõi) sự-thật nằm bên trong những lớp vỏ tôn giáo bên ngoài. Đứng dưới

nhìn lên, các mục tiêu tôn giáo có vẻ khác nhau, nhưng đứng trên nhìn xuống chúng ta sẽ thấy các mục tiêu là như nhau; điều đó giống như khi ta đứng ngắm trăng từ những đỉnh núi khác nhau vậy. Những người dung hợp các tôn giáo thường theo lý chọn lọc (chiết trung) trong thực hành, tức chọn những cách thực hành mình thích và kết hợp chúng lại để thực hành, giống như cách chúng ta chọn những món ăn trong một bữa tiệc với nhiều món tự chọn bày ra (búp-phê). Giải pháp này có sức hấp dẫn lập tức đối với những người đang thất vọng với những tuyên bố độc tôn của một tôn giáo tôn chỉ giáo điều. Nếu suy xét trung thực thẳng thừng, chúng ta thấy những tôn giáo và truyền thống tâm linh rất khác nhau về những quan-điểm quan trọng. Các tôn giáo trả lời khác nhau đối với những câu hỏi của chúng ta về những nền tảng căn bản và những mục tiêu tâm linh, và sự khác nhau đó không chỉ về mặt lời nói ngôn từ. Vậy là vô cùng rắc rối; giờ chỉ còn cách tạm dẹp bỏ hết, cứ coi như chúng chỉ khác nhau về mặt ngôn từ, thì chúng ta mới có được sự dung hòa với những người theo những tín ngưỡng tôn giáo khác nhau. Nhưng rốt cuộc, cách làm đó cũng khó đứng vững khi nói rằng 'đạo nào cũng là đạo, chúng chỉ khác nhau chỗ ngôn từ diễn đạt', nói vậy chẳng khác nào như kiểu nói: 'vì chúng đều có mỏ và cánh, nên đại bàng, chim sẻ và gà về căn bản là giống nhau, chỉ khác nhau chỗ tiếng kêu'! Thực ra không chỉ có những tôn giáo hữu-thần mới dạy những giáo lý vượt trên khả năng xác thực tức thời của con người. Đức Phật cũng dạy những giáo lý mà một người bình thường không thể trực tiếp xác thực bằng những trải nghiệm thường ngày của anh ta; mà những giáo lý đó lại là những giáo lý chính của Phật giáo. Như chúng ta đã thấy trong Chương I và II, các bộ kinh Nikāya đã mường tượng ra một vũ trụ với nhiều cõi sống của chúng sinh trôi rải khắp nơi trong không gian và thời gian vô biên, một vũ trụ vô tận trong đó những chúng sinh lang thang trôi giạt hết kiếp này tới kiếp khác do vô-minh, dục-vọng, và nghiệp của họ. Các bộ kinh cũng giả định trước rằng: từ lúc rất xa thăm thẳm không có

điểm khởi đầu (vô thủy) đã có vô số vị Phật đã xuất hiện và chuyển dịch bánh xe Giáo Pháp, và rằng mỗi vị Phật đó đã chứng đắc giác-ngộ sau khi đã tu tập hoàn hảo những điều hoàn-thiện tâm linh (ba-la-mật, parami) trong rất rất nhiều đại kiếp vũ trụ. Khi chúng ta tiếp cận Giáo Pháp, chúng ta dễ bị thấy 'khó có thể tin hết' những điều đó; chúng đòi hỏi một sự tin tưởng vượt quá mức khả năng chúng ta. Vì vậy, chúng ta dễ thấy băn khoăn với câu hỏi rằng: nếu muốn theo đạo Phật thì chúng ta phải chấp nhận hết toàn bộ giáo lý Phật giáo cổ điển đó hay sao? (1) Đối với Phật giáo Nguyên Thủy (tiền thân, sơ kỳ), mọi vấn đề chúng ta đối mặt để quyết định mình nên đặt bao nhiêu niềm-tin vào giáo lý Phật giáo nên được giải quyết bằng một phép duy nhất. Phép duy nhất là lấy sự trải-nghiệm trực tiếp làm cơ sở cuối cùng để quyết định đúng sai. Một

trong những nét riêng trong giáo lý Đức Phật là sự tôn trọng trải-nghiệm trực tiếp của cá nhân. Các kinh của Phật giáo Nguyên thủy không truyền dạy một giáo lý bí mật; đạo Phật cũng không phải là một đạo bí truyền chỉ dành riêng một số loại người trí thức hay hàng tăng sĩ nào đó tu học còn người khác thì không thể hiểu được. Như ý nghĩa trong đoạn kinh III,1, bí mật trong giáo lý tôn giáo là dấu hiệu của tư tưởng còn bị rối-mờ và những cách-nhìn còn sai lạc, nếu không thì chẳng lý gì phải bí mật cả. Giáo lý của Phật thì công khai, sáng tỏ như ánh sáng mặt trăng và mặt trời, ai đứng dưới đất nhân gian đều có thể nhìn thấy được. Sự tự-do trơn tru trần trụi khỏi lớp áo bí mật là tính chất không thể thiếu cho một giáo lý đề cao sự trải-nghiệm trực tiếp, mời mỗi người đến để kiểm chứng những nguyên-lý bằng sự trải-nghiệm tự thân của mình. Tuy vậy, điều này không có nghĩa là bất kỳ một người bình thường nào cũng có thể tự mình kiểm chứng và xác thực những giáo lý của Phật mà không cần phải có nỗ lực đặc biệt. Đúng hơn là ngược lại và thực sự, những giáo lý Phật chỉ có thể được trải-nghiệm và thực-chứng sau khi đã đạt được một số loại trải-nghiệm hơn-thường, vượt trên những loại trải- nghiệm bình thường của một người phàm thường trong đời sống thế tục. Tuy nhiên, khác hẳn với các tôn giáo mặc-khải (dựa vào lời truyền hơn là

lẽ-thực; dựa và sự 'tiết lộ' của giáo chủ), Đức Phật không đòi hỏi chúng ta phải bắt đầu bằng việc phải đặt niềm-tin vào những giáo lý vượt trên khả năng chứng-nghiệm lập tức của mình. Phật không bắt chúng ta phải vật lộn điên đầu để quyết định đúng-sai với những vấn đề chúng ta chưa hề trải nghiệm, đối với chúng ta trong hoàn cảnh hiện tại của mình. Thay vì vậy, Phật yêu cầu chúng ta hãy xem xét một số vấn đề đơn giản liên quan tới ích-lợi và hạnh-phúc tức thời của chúng ra, đó là những vấn đề chúng ta có khả năng trả lời dựa trên cơ sở trải-nghiệm cá nhân của mình. Tôi nhấn mạnh cụm từ "đối với chúng ta trong hoàn cảnh hiện tại của mình", bởi vì chúng ta không thể xác thực một điều gì bằng trải- nghiệm cá nhân trong hoàn cảnh hiện tại của mình thì không có nghĩa là vấn đề đó không đúng hoặc vô lý. Cụm chữ đó có nghĩa là chúng ta nên "tạm gác" những vấn đề lớn qua một bên và chỉ quan tâm đến loại vấn đề thuộc tầm trải-nghiệm cá nhân của mình. Phật nói giáo lý của Phật là nói về "sự khổ và sự chấm-dứt khổ". Câu này không có nghĩa Giáo Pháp chỉ bàn về trải nghiệm khổ đau của chúng ta trong sự sống hiện tại, nhưng Giáo Pháp muốn nói chúng ta có thể sử dụng trải-nghiệm hiện tại, cùng với sự suy-xét thông minh, làm cơ-sở để quyết định điều gì là ích-lợi và điều gì là bất-lợi cho sự tiến bộ tâm linh của chúng ta. Ví dụ ngay: cái nhu cầu sâu thẳm truyền kiếp bên trong chúng ta là muốn được thoát khỏi sự nguy-hại, sự buồn-đau khổ sở; hay nói tích cực hơn, đó là nhu cầu đạt tới sự sống tốt-lành và hạnh-phúc. Tuy nhiên, để tránh được mối nguy-hại và có được một sự sống tốt-lành thì không phải chỉ hy vọng là có được! Trước hết chúng ta cần hiểu rõ những điều-kiện mà chúng ta đang phụ thuộc. Theo Đức Phật: mọi thứ khởi sinh đều khởi sinh do những nguyên-nhân và điều-kiện (nhân và duyên), và nguồn lực tạo ra khổ và sướng cũng xảy ra theo nguyên lý này. Vì vậy, trước tiên chúng ta phải biết rõ những nguyên-nhân và điều- kiện nào dẫn tới sự nguy hại và khổ đau, và những nguyên-nhân và điều- kiện nào dẫn tới sự tốt lành và hạnh phúc. Một khi chúng ta đã rút ra được 02 nguyên lý

đó—những điều-kiện dẫn tới sự nguy hại và khổ đau, và những điều-kiện dẫn tới sự tốt lành và hạnh phúc—là chúng ta đã sơ

khởi phát thảo ra được đại-cương của tiến-trình tu tập để dẫn tới mục- tiêu rốt ráo, đó là sự giải-thoát khỏi sự khổ. (2) Một bài kinh ngắn trong bộ kinh Tăng Chi (AN), đó là kinh Kālāma Sutta, đoạn kinh III,2. Những người Kālāma sống ở một vùng xa xôi của đồng bằng sông Hằng. Nhiều giáo sĩ thuộc nhiều giáo phái khác nhau đã ghé qua chỗ họ, và mỗi vị thường đề cao tôn giáo của mình và bài bác những tôn giáo khác. Cứ nghe đủ kiểu, những người Kālāma bị rối trí, họ không biết ai đúng ai sai, giáo lý nào đúng giáo lý nào sai, thầy nào nói đúng thầy nào nói sai. Khi Phật ghé ngang, họ đã đến gặp và nhờ Phật giải thích để giải tỏa sự nghi-ngờ của họ. Mặc dù bài kinh không nói cụ thể những vấn đề nào làm họ rối trí và nghi ngờ, nhưng phần sau bài kinh đã cho thấy đó là những vấn đề về tái-sinh và nghiệp. Đức Phật bắt đầu bằng cách nói rằng họ có sự nghi-ngờ như vậy là phải thôi, sự nghi-ngờ là cũng tốt một khi những vấn đề còn chưa được làm rõ. Rồi Phật đã khuyên họ không nên dựa vào 10 loại thông tin thường có trong đời. (i) 04 loại đầu là “dựa vào những lời được truyền lại bắt người ta tin”, đó là: [(1) những điều được lưu truyền bằng miệng, (2) những giáo lý bởi tông giáo, (3) những lời đồn đại, (4) những kinh kệ]. (ii) 04 loại nữa là “dựa vào cơ sở lý giải suy luận thiếu thực-nghiệm”, đó là: [(5) sự lý luận theo lý lẽ, (6) sự lý luận do suy đoán, (7) sự nhận thấy có lý, (8) sự chấp nhận một quan-điểm sau khi xem xét cân nhắc nó]; và (iii) 02 loại sau là “dựa vào cá nhân người nói”, đó là: [(9) do người nói có tướng mạo bề ngoài như cao đạo, đáng nghe, hay (10) chỉ vì do người nói là ‘sư thầy’ của mình nên ông ta nói gì cũng phải đúng]. (Mời coi thêm phần chú-thích chỗ đó về 10 sự hiểu-biết dựa trên 10 loại thông tin này). Lời khuyên này có lẽ là lời khuyên công bằng nhất trong tất cả tôn giáo! Lời khuyên này của Phật có thể được trích dẫn để chứng minh rằng Đức Phật từ chối tất cả mọi thế lực bên ngoài, và chỉ mời mỗi người hãy tự-mình xem xét và tìm ra con-đường đạo thích hợp cho cá nhân mình để dẫn tới sự-thật. Tuy nhiên, trong bài kinh chúng ta thấy Phật không hề khuyên những người Kālāma phải dẹp

bỏ mọi tôn giáo và chỉ tin vào bản năng trực giác của chính mình. Thay vì vậy, Phật chỉ cung cấp cho họ một phương-pháp đơn giản thực dụng để họ có thể tự mình thoát ra khỏi bãi lầy nghi-ngờ và bối-rối đó. Đó là phương pháp điều-tra suy-xét để tự mình biết rõ điều gì là ích-lợi và thiện-lành, điều gì là bất-lợi và bất-thiện. Cách đó cũng là bước khởi đầu của sự tu-tập tâm linh.3 Những câu hỏi và trả lời chỉ xoay quanh mối quan tâm hàng đầu của họ, đó là sự sống tốt-lành và hạnh-phúc. Phật hỏi họ những câu hỏi là để dẫn dắt những người Kālāma nhìn thấy rằng, ngay cả khi họ không quan tâm gì đến kiếp sau, thì những trạng thái bất thiện như tham, sân, si, và những hành động bất thiện như gian-cắp và sát-sinh cũng đã gây ra sự nguy-hại và khổ-đau ngay trong hiện tại này. Tương tự, những trạng thái thiện và những hành động thiện lành cũng mang lại sự tốt-lành và hạnh- phúc ngay trong hiện tại này. Do vậy, dù chỉ nghĩ tới kiếp này, thì: những điều thiện tạo kết quả thiện, những điều xấu ác tạo kết quả xấu ác. Nếu như

tin có kiếp sau thì điều đó càng đáng quý hơn nữa để thực hành.

(3) Tới đoạn kinh III,3, Phật chứng minh rằng sự khổ đau hiện tại khởi-sinh và chấm-dứt tùy theo dục-vọng hiện tại. Bài kinh ngắn này, được nói cho một Phật tử tại gia, đã diễn đạt cái "nguyên lý duyên khởi" nằm sâu trong Bốn Diệu Đế, nhưng thay vì chỉ nói một cách chung chung trừu tượng, Phật nói rõ cụ thể, trực tiếp, có sức hấp dẫn hiện đại đáng kể. Bằng cách dùng những ví dụ rút ra từ đời sống của một người tại gia đang bị ràng buộc nặng với vợ con của ông ta, có lẽ bài kinh này đã tạo một ấn tượng sâu sắc và lâu dài đối với chúng ta. Sự thật là bài kinh này và cả bài kinh nói cho những người Kālāma không chủ thuyết về nghiệp và tái-sinh, do vậy đôi khi các bài kinh đó bị coi như chỉ là những phần "giao lưu thêm" của Phật về mặt văn hóa, nên có thể bỏ qua hoặc xóa đi khỏi giáo lý. Thực ra, các bài kinh đó có nghĩa rằng: Giáo Pháp có thể được tiếp cận bằng nhiều cách mà không cần phải đặt vấn đề về kiếp trước hay kiếp sau. Giáo lý của Phật có nhiều mặt, và do vậy, dưới những góc độ nhất định, nó có thể được trực tiếp đề cao vì

mối quan tâm của chúng ta về một sự sống tốt-lành và hạnh-phúc trong hiện tại. Một khi chúng ta nhìn thấy việc thực hành giáo lý đó thực sự mang lại sự bình an, vui sướng và sự an tâm ngay trong kiếp này, thì điều đó sẽ khơi dậy lòng-tin và niềm tự-tin của chúng ta vào toàn bộ Giáo Pháp, tin vào cả những khía cạnh khác nằm vượt trên khả năng chứng- nghiệm hiện có của chúng ta. Nếu chúng ta chịu thực hành những cách tu-tập đúng đắn—những sự tu-tập đòi hỏi những kỹ năng thanh lọc cao hơn và sự nỗ lực quyết tâm—thì chúng ta có thể đạt-được những năng- lực (căn) cần có để chứng nghiệm những khía cạnh khác đó của Giáo Pháp, ví dụ như hiệu lực của nghiệp quả, hiện thực tái sinh và những trạng thái của những cõi siêu hiện hữu khác [mời đọc thêm đoạn kinh VII,4, đoạn 23–24 và đoạn kinh VII,5, đoạn 19–20]. Đó là sự tin-tưởng vào những giáo lý. (4) Còn một khó khăn lớn thứ hai cho những người đi tìm đạo là sự tin-tưởng vào những sư thầy; họ thường gặp phải sự đòi hỏi là phải tin tưởng hết mực vào sư thầy. (Điều này cũng có lý, giống như một bệnh nhân cần phải có sự tin tưởng vào bác sĩ trị liệu thì thân tâm mới có thể được chữa trị). Nhưng điều này đã trở nên rất khó trong thời đại ngày nay với nhiều phương tiện thông tin hiện đại; khi người ta có thể nghe nhiều câu chuyện của vô số các vị 'đại sư' hiện đại, những 'bậc thánh nhân' hiện đại chỉ nhờ vào lớp áo cà-sa bên ngoài. Nhiều vị 'đại sư' ngày nay chỉ là bề ngoài, không phải bậc chân tu. Do vậy một học trò khi tiếp cận một người thầy đã tự cho mình đã giác-ngộ toàn thiện và có thể truyền đạo dẫn tới sự giải-thoát cuối cùng, thì người học trò cũng cần có thời gian để kiểm chứng về người thầy đó— có nhiều cách để điều-tra suy-xét về một người thầy đã giác-ngộ hay chưa, có phải là bậc chân-tu hay không, như trong các kinh Phật đã có chỉ.

Trong kinh đoạn kinh III,4—kinh "Vimaṃsaka Sutta"— Phật đã yêu cầu một Tỳ kheo "nên kiểm tra cả Như Lai", tức Phật, để coi Phật có đúng đã giác-ngộ toàn thiện như Phật đã tuyên bố hay không. Ví dụ, một đặc điểm của sự toàn-giác là đã tiêu diệt mọi ô-nhiễm trong tâm. Nếu

một Tỳ kheo không thể trực tiếp nhìn thấy trong tâm của Phật, người đó có thể dựa vào "những bằng chứng gián tiếp" để biết Như Lai có thực sự là bậc toàn-giác hay không; đó là xem xét những "hành-động" và "lời- nói" có đúng thực sự đã trong-sạch (thanh tịnh), không còn dính tham, sân, si. Phật cũng khuyến khích vị Tỳ kheo đó nên tiếp cận và trực tiếp điều tra những trạng thái tâm của Phật để biết rõ. Rồi sau khi người học trò đã có niềm tự-tin vào Đức Phật là một người thầy có đủ tư cách, thì bước thứ hai là người đó tiếp tục làm một cuộc kiểm chứng rốt ráo về Vị Thầy. Người đó học lời dạy của vị Thầy, bước vào tu tập, và thâm nhập thấu suốt Giáo Pháp bằng sự trực-tiếp biết. Sự thâm nhập như vậy—tới mức thấp nhất tối thiêu là chứng nhập vào dòng thánh đạo—sẽ mang lại một loại "niềm-tin bất khả đánh bại", đó là loại niềm-tin của người đã xác lập con-đường đạo bất thoái chuyển chỉ còn thêm thời gian để dẫn tới sự giải-thoát cuối cùng. Đọc riêng bài kinh "Vimaṃsaka Sutta" này, chúng ta có cảm tưởng rằng người ta chỉ có được niềm-tin sau khi đã chứng ngộ, mà sự chứng- ngộ tự nó đã là sự xác thực giáo lý rồi, nếu vậy lúc đó đâu cần nói chi về niềm-tin gì gì nữa. (Nói vậy coi như huề không). Nhưng cảm tưởng này chỉ đúng một mặt. Thực ra, ý trong bài kinh muốn nói rằng sau khi đã chứng ngộ thì niềm-tin đã trở thành tới mức "không thể đánh bại được"; nó khác với loại niềm-tin khi mới bước vào con đường tu tập. (Cho dù niềm-tin trước khi chứng-ngộ là có thực và mạnh mẽ, nhưng nó vẫn có thể bị lay chuyển và thoái tâm; còn loại niềm-tin sau khi đã tự thân chứng ngộ (kể từ Nhập-lưu) là loại niềm-tin bất khả thoái chuyển). (5) Niềm-tin là căn đầu tiên trong 05 căn tâm linh; và trong một mức độ nào đó, niềm-tin ban đầu vào sự giác-ngộ của Đức Phật và niềm- tin vào những giáo-lý chính của Đức Phật là điều-kiện cần phải có thì mới có thể tu tập tiến xa. Chúng ta thấy niềm-tin có vai trò đi-trước và chuẩn-bị cho việc tu tiến xa hơn, như đã được nói trong đoạn kinh III,5, đó là một phần trích đoạn khá dài từ kinh "Caṇki Sutta" (MN 95). Ở đây Đức Phật giải thích rằng: khi một người tin vào điều gì thì người đó "bảo

vệ/duy trì sự thật đó" bằng cách nói "đây là niềm-tin của tôi". Người đó "duy trì/bảo vệ sự thật" bởi vì người đó chỉ nói ra điều người đó tin, chứ người đó không nhảy vào kết luận quả quyết rằng điều anh ta tin nhất định là đúng và những điều khác là sai. Đức Phật làm rõ sự khác nhau giữa sự "bảo vệ/duy trì sự thật" (saccānurakkhanā) và sự "khám phá ra sự thật" tức sự "nhìn thấy/giác ngộ sự thật" (saccānubodha). Có nghĩa là, lúc đầu người tu đặt niềm-tin vào một người Thầy đã tự thân chứng minh mình là bậc chân tu đáng tin. Sau khi có được niềm-tin đó vào vị Thầy, người đó đến gặp Thầy để được chỉ dạy, để học Giáo Pháp, để tu tập theo Giáo Pháp, để cuối cùng tự mình khám phá ra (nhìn thấy) sự- thật. Nhưng sự khám phá ra sự-thật vẫn chưa phải là cuối cùng đối với một người tu, đó chỉ mới là sự đột-phá thâm nhập ban đầu vào sự-thật, lúc này là chỉ mới tương đương với sự chứng đắc thánh quả Nhập-lưu. Sau khi chứng đắc tầm-nhìn về sự-thật, người tu cần phải tu thêm nữa để "chứng ngộ tới sự-thật cuối cùng" (saccānupatti) luôn—đó là chứng ngộ thánh quả A-la-hán, sự giải-thoát cuối

cùng—muốn được vậy thì người tu phải tu đi tu lại, lặp lại sự tu-tập và tu-dưỡng liên tục những bước-tu y hệt trước giờ, cho đến khi chúng được hoàn toàn thấm nhuần và được đồng hóa với sự-thật được khám phá ra bởi cái tầm-nhìn ban đầu đó (lúc Nhập-lưu). Như vậy, toàn bộ tiến trình tu tập theo Giáo Pháp đều được bắt rễ từ sự trải-nghiệm cá nhân. Ngay cả niềm-tin cũng được bắt rễ từ sự điều-tra suy-xét chứ không dựa trên tình cảm, cảm xúc, sự tôn trọng, hay đức tin mù quáng. Niềm-tin không thì không đủ, nhưng đó là cánh cửa để tiến vào những mức độ sự trải-nghiệm sâu sắc hơn. Niềm-tin được dùng như một thứ kích thích khích lệ để tu-tập; sự tu-tập thì dẫn tới sự-biết từ sự trải-nghiệm; và khi sự-biết (trí biết) của người tu chín muồi, nó sẽ kết hoa giác-ngộ. (Như vậy, muốn chọn lọc được những giáo lý để tu tập thì phải biết suy-xét điều-tra. Sau khi suy-xét điều-tra, chúng ta có được niềm-tin ban đầu vào giáo lý, dựa vào sự suy xét và suy luận từ những sự trải-nghiệm

căn bản trong đời sống thường ngày hiện tại của chúng ta. Phật không yêu cầu chúng ta phải có ngay loại niềm-tin to lớn vào Giáo Pháp và Đức Phật nếu nó ngoài tầm hiểu-biết và xác-thực mà chúng ta đang có được. Tuy nhiên, sau khi đã suy xét những trải-nghiệm hiện tại của mình và chúng ta thấy đúng, chúng ta bắt đầu cần có một số niềm-tin ban đầu vào những giáo-lý và những sư thầy của mình để bắt đầu tiếp-cận Giáo Pháp, để tu tập sâu xa hơn, để tự-mình chứng-ngộ những khía cạnh thâm sâu hơn của giáo lý, từ đó chứng ngộ loại niềm-tin bất lay chuyển, chứng ngộ sự-biết (trí biết), và chứng ngộ sự-thật).

Giới thiệu về Chương IV. HẠNH PHÚC THẤY ĐƯỢC TRONG KIẾP NÀY Như một số học giả vẫn nghĩ, có phải chăng thông điệp nguyên thủy của Đức Phật trước sau vẫn nhấn mạnh cái phần giải-thoát khỏi thế giới mà thôi, ít nhấn mạnh những phần dành cho những người đang bị dính kẹt trong đời sống thế tục? Có phải những Phật tử thời cổ xưa tin rằng chỉ có trong tu viện mới có sự tu tập thực sự theo Giáo Pháp và chỉ những tăng sĩ xuất gia mới là những người tiếp nhận thực sự các giáo lý? Phải chăng những giáo lý Phật đã nói cho hàng Phật tử tại gia chỉ mang ý nghĩa tượng trưng cho có? Có phải những người tại gia chỉ được chỉ dạy để làm những việc phước-đức như cúng dường giúp đỡ vật chất cho các Tăng đoàn (tăng, ni) với hy vọng trong những kiếp sau họ cũng được làm tăng, ni [thậm chí được làm tăng hơn là ni!?] để có thể thực sự tu tập Giáo Pháp? Trong một số thời kỳ Phật giáo, trong tất cả các trường phái Phật giáo, những người theo đạo Phật thường nghĩ theo hướng thuận của những câu hỏi trên (tức họ đã nghĩ như vậy). Tức là, những người theo đạo Phật thời đó đã từ chối quan tâm tới kiếp sống hiện tại và chối bỏ cái thế giới như một thung lũng đầy nước mắt, một nơi ảo mộng; họ cho rằng chỉ có sự giải-thoát khỏi sinh tử mới là việc đáng để tập trung tu tiến. Các nhà sư nhiều lúc cũng ít quan tâm việc chỉ dạy cho những người tại gia về những cách dùng sự hiểu-biết để giải quyết những vấn đề khó khăn trong đời sống thế tục của họ. Những người tại gia cũng càng ít hy vọng vào sự tiến bộ tâm linh của mình trong kiếp này, cho nên họ cũng không cầu tiến tu tập, họ chỉ biết chấp nhận thu mình làm những việc công đức như cúng dường thức ăn và phương tiện sống cho các tăng ni,

chùa chiền mà thôi. Cho dù các bộ kinh Nikāya đã làm rõ phần quan trọng nhất của giáo lý Đức Phật là chỗ con-đường dẫn tới sự giải-thoát khỏi thế giới khổ đau, nhưng chúng ta không nên cắt giảm những giáo lý, vốn rất đa dạng

từ các nguồn kinh điển nguyên thủy, không nên quy kết tất cả những giáo lý chỉ chỉ một mục tiêu giải-thoát đó. Thay vì vậy chúng ta nên nhớ lại rằng: Đức Phật đã xuất hiện "vì ích-lợi của nhiều người, vì hạnh-phúc của nhiều người ... vì lòng bi-mẫn đối với thế gian, vì sự tốt-lành, ích- lợi, và hạnh-phúc của những thiên thần và loài người." [như trong đoạn kinh II,1 ở Chương II]. Chức năng của Phật là khám phá, chứng ngộ, và tuyên bố Giáo Pháp với đầy đủ chiều rộng và chiều sâu của nó, và điều đó liên quan tới sự hiểu-biết bao trùm với nhiều cách ứng dụng khác nhau của Giáo Pháp sâu rộng. Ngoài những mục tiêu siêu xuất là Niết- bàn, sự giải-thoát khỏi sinh tử, Đức Phật đã luôn soi rọi ánh sáng để áp dụng Giáo Pháp vào những tình trạng phức tạp của đời sống thế tục. 1. Theo nghĩa rộng nhất, Giáo Pháp là chỉ những trật tự bất biến của vũ trụ trong đó những sự-thật, những quy-luật, và phần đức-hạnh hòa quyện với nhau. Giáo Pháp vũ trụ thể hiện trong tâm-trí con người như sự khát khao có được chân-lý, vẻ-đẹp tâm linh và sự tốt-lành; Giáo Pháp thể hiện trong hành-vi con người như lời-nói, hành-động, ý-nghĩ. Truyền thống Phật giáo cho rằng trách nhiệm duy trì Giáo Pháp ở cõi thế tục là thuộc về một vị pháp vương (rājā cakkavatti). Vị vua quay chuyển bánh xe Giáo Pháp là vị vua trị vì vương quốc dựa theo những chuẩn mực đạo đức cao nhất (dhammiko dhammarājā).

(1) Như đoạn kinh IV,1(1) cho thấy Đức Phật là một đối tác của vị vua pháp vương. Cũng giống như vị pháp vương, Phật cũng dựa vào Giáo Pháp và tôn trọng Giáo Pháp, nhưng vị pháp vương dựa vào Giáo Pháp như một nguyên tắc đúng đắn để cai trị vương quốc của ông, còn Phật dựa vào Giáo Pháp như chuẩn mực về đạo đức và tâm linh để chỉ dạy và chuyển hóa con người, và hướng dẫn họ tới ba nghiệp thiện lành. (2) Các luận giảng Pāli trình bày về tầm sâu rộng của Giáo Pháp bằng cách phân biệt ba mảng ích-lợi mà giáo lý muốn phát triển, ba mảng được phân loại theo các bậc thang công-đức của mỗi mảng:

1. Ích-lợi và hạnh-phúc nhìn thấy được trong kiếp này (diṭṭha- dhamma-hitasukha): có được bằng cách thực hiện những giới-hạnh đạo đức và bổn-phận trong xã hội; 2. Ích-lợi và hạnh-phúc có được trong kiếp sau (samparāyika- hitasukha): có được bằng những hành động và việc làm công-đức; 3. Mục-tiêu tối thượng (paramattha), Niết-bàn, sự giải-thoát khỏi luân-hồi sinh tử: có được bằng cách tu tập hoàn thành con đường Bát Thánh Đạo. Nhiều học giả phương Tây chỉ chú tâm vào mảng cuối cùng như phần quan trọng duy nhất của giáo lý Đức Phật, nhưng thực ra chúng ta nên chú trọng tất cả ba mảng lợi-lạc đó. Do vậy, trong chương này và những chương tiếp theo, chúng ta sẽ khám phá các bài kinh trong các Bộ Kinh đã thể hiện đầy đủ các mảng lợi-lạc nói trên của Giáo Pháp. Chương IV này bao gồm nhiều bài kinh khác nhau Phật đã nói về ích-lợi

và hạnh-phúc nhìn thấy được trong kiếp này. Đoạn kinh IV,1(2) là lời của một bài kinh bao trùm nhất về thể loại này, đó là kinh "Lời Khuyên Dạy Sigāla" (DN 31). Trong nhiều thời bài kinh này đã được coi như "Giới luật dành cho Phật tử tại gia" vậy. Tâm điểm của bài kinh là lấy bối cảnh "thờ cúng sáu phương" của người Ấn Độ thời đó, trong đó Đức Phật đã tự mình diễn dịch tục lệ thờ cúng đó bằng cách đưa vào những ý nghĩa về đạo-đức và giới-hạnh theo tư tưởng giáo lý của Phật giáo. Mỗi "phương" bây giờ được gán cho một mối quan-hệ, "sáu phương" là nói về sáu mối quan-hệ gia đình và xã hội, và làm cách nào để 'thờ cúng', tôn trọng, và bảo vệ sáu mối quan-hệ đó một cách đúng đắn. "Sáu mối quan-hệ" đó là quan hệ của cha mẹ và con cái; thầy cô và học trò; vợ và chồng; bạn bè, đồng sự, đồng nghiệp với nhau; chủ và người làm; người tại gia và những sư thầy tâm linh (tăng, ni, tu sĩ). Một người trong gia đình và xã hội, như người thanh niên Sigālaka (Thi-ca- la-việt) trong bài kinh, phải có trách nhiệm tôn thờ và bảo vệ sáu phương đó: phương đông: cha mẹ; phương nam: thầy cô; phương tây: vợ con;

phương bắc: bạn bè, đồng sự; phương dưới (thiên đế): những người làm, người ở; và phương trên (thiên đỉnh): những sư thầy tâm linh. Sau khi đã gán cho mỗi phương một mối quan-hệ, Đức Phật đã gắn luôn năm (05) nghĩa vụ bổn phận mà một người cần phải thực hiện đối với mỗi mối quan-hệ đó, để bảo vệ mỗi phương đó một cách đúng đắn và thành công. Theo truyền thống thờ cúng sáu phương, họ tin rằng việc cúng lạy sáu phương sẽ bảo vệ sáu phương đó, sáu phương đó sẽ được bảo vệ, và họ sẽ tránh được những mối nguy-hại đến từ sáu phương đó. Theo ý nghĩa của Đức Phật ở đây, khi một người trong gia đình và xã hội thực hiện đúng đắn những nghĩa vụ và bổn phận của mình đối với những quan-hệ của mình, thì những đối-tượng của mối quan-hệ sẽ được "bình-an và không sợ-hãi", nghĩa là những mối quan-hệ đó được bảo vệ và tôn trọng đúng cách. Như vậy cho thấy rằng, theo Phật giáo Tiền thân thời đó, sự ổn-định và an-toàn về mặt gia đình và xã hội góp phần vào sự hạnh-phúc của loài người; điều đó là có thể đạt được nếu mỗi thành viên của gia đình và xã hội thực hiện những bổn phận và nghĩa vụ của mình đối với những mối quan-hệ của họ như vậy. Mỗi người phải vượt lên khỏi sự hẹp hòi ích-kỷ, và mở rộng sự quan-tâm chân thành, và sống rộng-lòng vì phúc lợi của những người khác và vì sự tốt đẹp chung của cả cộng đồng. Bài kinh này thực sự có thể được coi là phần "giới-hạnh đạo đức dành chung cho những Phật tử tại gia". 2. Tiếp theo mục 2. là những bài kinh dạy thêm những lời khuyên cho từng mối quan-hệ riêng biệt; (1) bắt đầu là những kinh nói về "Cha mẹ và Gia đình". Bài kinh này cũng có một phần riêng nói về chủ đề "Cha mẹ và Con cái" là đoạn kinh IV,2(1) và (2) về chủ đề "Vợ và Chồng" là đoạn kinh IV,2(2). Để theo những tiêu chuẩn của xã hội Ấn Độ thời đó—thực ra, cũng giống hầu hết các xã hội nông nghiệp ở các nước khác vào thời cổ xưa đó—Đức Phật coi gia đình là đơn vị căn bản của sự hòa nhập xã hội và sự tiếp nhận biến đổi văn hóa. Đặc biệt trong đó là mối quan hệ thương yêu gần gũi giữa cha mẹ và con cái, nó củng cố những đức-hạnh và ý-nghĩa của trách nhiệm bổn phận của con người,

đó là những đơn vị căn bản để kết tạo nên một trật tự xã hội. Trong gia đình có những giá trị truyền thừa (gia phong) từ thế hệ này sang thế hệ sau, do đó một xã hội muốn hòa hợp thì rất tùy thuộc vào những mối quan-hệ hòa hợp của cha mẹ và con cái. Phật đã nhấn mạnh "lòng hiếu thảo"—như trong đoạn kinh IV,2(1)(a)—và sự trả ơn bằng nhiều cách của con cái đối với cha mẹ là không bao giờ hết, không bao giờ có thể trả hết được, do vậy mọi người không nên ngừng biết ơn, kính trọng và trả ơn cha mẹ. Phật nhấn mạnh thêm rằng, chỉ có cách tạo điều kiện và hướng dẫn cha mẹ mình đến với Giáo Pháp thì người con mới có thể thực sự trả ơn cha mẹ—như trong lời đoạn kinh IV,2(1)(b).

Rồi tới mối quan hệ tình cảm và tôn trọng giữa vợ và chồng, Phật cũng đưa ra những hướng dẫn cho những người vợ người chồng. Cũng như các mối quan hệ kia, Phật cũng tiếp tục nhấn mạnh giá trị đạo đức và những việc làm mang giá trị tâm linh. Trường hợp đặc biệt Phật nói về những cặp vợ chồng dù sống hạnh phúc cũng tới lúc phải chia lìa vì khổ nạn "già-chết" không tránh khỏi, Phật đã khuyên dạy nhiều điều nên làm cho hai vợ chồng Nakulapitā và Nakulamātā—như trong đoạn kinh IV,2(2)(b)—như: làm cách nào để tình thương yêu vợ chồng được bảo trì thật sự vững chắc để họ có thể còn tái hợp trong kiếp sau. Bài kinh này cũng cho thấy Phật không đòi hỏi những người đệ tử tại gia phải từ bỏ những tham muốn thế tục, Phật sẵn sàng chỉ dạy cho những người còn dính thế tục những cách thức để họ có thể đạt đến mục tiêu thế tục của mình trong khuôn khổ dựa trên những nguyên tắc đạo đức. 3. Tiếp theo là những bài kinh nói về những mảng khác của đời sống tại gia, Phật nhấn mạnh về cách sống lương thiện chân chính (chánh mạng). Trong đó có hai đặc điểm nổi bật trong những bài kinh Phật nói cho những người tại gia. Trước tiên, mọi người tại gia muốn tìm kiếm "sự sống tốt lành trong kiếp này" thì họ phải luôn sống theo những giới-hạnh về đạo đức, đặc biệt giữ năm-giới và giữ sự mưu-sinh chân chính (chánh mạng). Ví

dụ, trong kinh Phật chỉ rõ những tài sản của cải phải "có được từ mồ hôi công sức của mình, tài sản chân chính có được một cách chân chính"— như lời đoạn kinh IV,3.

4. Thêm nữa, (1) ngoài việc nhấn mạnh những người tại gia phải tránh bỏ tất cả 05 loại công việc nghề nghiệp bất thiện, sai trái, thiếu nhân đạo, và nặng tội lỗi như đã được nói trong đoạn kinh ngắn là IV,4(1), Phật khuyên dạy chi tiết (2) những người tại gia nên biết tiêu dùng một cách đúng đắn tài sản họ có được, dùng để thỏa mãn nhu cầu của mình nhưng cũng dành một phần để giúp đỡ những người thân thuộc, gia đình, và những người cần được giúp đỡ, những người sống được là nhờ sự giúp đỡ của người khác, đặc biệt đó là những tu sĩ và các bà-la- môn chân chính thời đó—như trong đoạn kinh IV,4(2). (Đây là những bài kinh rất hay đáng để các sư thầy chỉ dạy cho những Phật tử tại gia và đáng để họ chỉ dạy lẫn nhau trong đời sống thế tục. Những người hiểu được những bài kinh này của Phật thường biết sống một đời sống chân chính, cân bằng, và từ thiện trong cuộc đời của mình. Nhiều tỷ phú giàu có và thông minh nhất trên trái đất (như Bill Gates, Warren Buffett ...) cho dù họ không theo đạo Phật họ cũng đã chọn cách sống từ thiện đúng theo sự chỉ dạy của những kinh này: điều đó cho thấy

họ đã thấy sự chân chính, sự cân bằng, sự từ thiện đã thực sự "làm đẹp cho trái tim của họ"). 5. Thứ hai, những người tại gia không chỉ nên chú tâm đi tìm và hài lòng với sự sống tốt-lành và hạnh-phúc trong kiếp này; họ nên biết nghĩ và đi tìm sự tốt-lành và hạnh-phúc cho những kiếp sau. Muốn tìm được điều đó người tại gia phải tu-tập củng cố phần những phẩm chất đức- hạnh dẫn tới sự tái-sinh phúc lành, và cũng tu tập thêm phần trí-tuệ giúp giúp dẫn tới con-đường (đạo) dẫn tới sự giải-thoát, Niết-bàn. Theo 02 đoạn kinh của mục IV,3, phần (II) và mục IV,5, người Phật tử tại gia nên có được những đức-hạnh chính sau đây để giúp dẫn tới những phúc lành cho kiếp: (1) Niềm-Tin [vào Đức Phật là bậc giác-ngộ), (2) Giới- Hạnh [là sự gìn giữ liên tục năm-giới], (3) Sự bố-thí [sống biết cho đi, chia sẻ, giúp đỡ, cúng dường, từ thiện], và (4) Trí-tuệ [là sự thấy biết

(minh sát) để nhìn thấy sự sinh và sự diệt của những hiện-tượng, nhìn thấy lẽ sinh-diệt trong tất cả mọi sự]. Rõ ràng theo tư tưởng của Phật giáo Tiền thân nguyên thủy, một người Phật tử tại gia lý tưởng không phải chỉ là một người nhiệt thành làm phước cúng dường cho các Tăng sĩ, mà họ còn là người có thể tu tập để chứng đắc ít nhất một trong bốn thánh quả giác-ngộ, tức ít nhất là thánh quả Nhập-lưu (sotāpatti). 6. Cuối cùng trong Chương IV này, phần 6. là trích chọn những bài kinh nói về đời sống và văn hóa "Cộng Đồng". Tôi dùng chữ "cộng đồng" theo nghĩa rộng để chỉ cả cộng đồng tu sĩ (Tăng Đoàn) và cộng đồng dân sinh (xã hội); trong đó các Tăng đoàn thì nằm trong những cộng đồng dân sinh xã hội. Từ các Bộ Kinh, chúng ta thấy Phật chủ yếu nhắm tới việc chỉ dạy mọi người để tiến bộ về mặt đức-hạnh và tâm-linh (giới và tu); nhưng Phật cũng hoàn toàn ý thức được đời sống đức-hạnh và tu tập tâm-linh cũng phụ thuộc vào những điều-kiện vật chất nhất định ở nơi họ sinh sống và tu tập. Phật nhận thấy nếu quá đói khát và thiếu thốn thì người tu và người tại gia cũng khó giữ được con đường đạo-đức và tu-tập. (1) Trong hai bài kinh đầu tiên của phần 6. này, Phật đưa ra 02 bộ là: sáu gốc-rễ gây ra tranh-chấp và sáu nguyên-tắc để sống hòa-hợp. Cả hai phần kinh đều được trích từ một bài kinh dài mà Đức Phật đã nói ngay sau cái chết của ông Mahāvira (Đại Thiên), lãnh tụ của giáo phái Jain (Ni-kiền-tử). Theo lời kinh kể lại, sau khi vị giáo chủ đó chết, đoàn thể giáo phái đó cũng bắt đầu chia rẽ tranh chấp, và Phật có linh cảm Tăng Đoàn của Phật cũng xảy ra như vậy sau khi Phật chết. Vì nghĩ vậy nên Phật đã cho triệu tập Tăng Đoàn để chỉ giáo về những nguyên-nhân gây xung đột chia rẽ và những giải-pháp để gìn giữ một Tăng Đoàn hòa hợp. Đoạn kinh IV,6(1) Phật chỉ ra sáu gốc rễ tâm-tính gây ra những sự cãi vã và tranh chấp, do đó những Tỳ kheo phải nên cẩn trọng và nỗ lực loại bỏ những tâm-tính đó nếu thấy chúng có trong tâm mình. Mặc dù những lời dạy và hướng dẫn này là nói cho Tăng đoàn những Tỳ kheo, nhưng chúng cũng dễ dàng được ứng dụng cho các tổ chức xã hội, và cho

bất kỳ đoàn thể giáo phái và tôn giáo nào, bởi vì sáu yếu tố đó chính là "sáu nguyên-nhân gốc rễ nằm bên dưới những xung-khắc và bất-hòa". (2) Phần tích cực giúp giải quyết sáu loại gốc rễ gây hại này là "sáu nguyên-tắc để sống hòa hợp", như Đức Phật đã liệt kê hướng dẫn trong đoạn kinh IV,6(2) tiếp theo; sáu nguyên-tắc này thì

giúp dẫn tới tình thương mến, sự tôn trọng, và sự hòa hợp giữa các thành viên trong một cộng đồng, tổ chức. Cụ thể áp dụng những nguyên-tắc này là: mọi người nên có những hành-động từ ái, lời-nói từ ái, tâm-ý từ ái đối với nhau; chia-sẻ những thức ăn, đồ dùng, vật sở hữu mà mình có; cùng nhau tu tập và giữ gìn giới-hạnh; và cùng có những cách-nhìn đúng đắn (chánh kiến)—sáu điều này có thể áp dụng cho một Tăng Đoàn lớn, và các đoàn thể Phật tử khác nhau. Dù ý nghĩa Phật muốn dạy để ngăn phòng sự chia rẽ trong Tăng Đoàn sau khi Phật mất, nhưng những lời chỉ dạy này rõ ràng có giá trị và được áp dụng ngay trong những Tăng đoàn địa phương ngay thời Phật còn sống.

(3) Đoạn kinh IV,6(3), là phần trích dài từ kinh "Assalāyana Sutta", ghi lại cảnh Đức Phật đang biện giải với một người tranh luận khôn lanh của bà-la-môn khi nói về những tuyên bố của những bà-la- môn về sự phân biệt giai-cấp. (Bài kinh này là những lời dẫn luận rất rất hay của Đức Phật!). Vào thời Phật, hệ thống giai-cấp chỉ hình thành ở miền đông bắc Ấn Độ, các miền khác vẫn chưa phân chia nhiều phân cấp và những chế định cứng nhắc để quản chế xã hội Ấn Độ suốt hàng thế kỷ sau đó. Lúc đó xã hội miền đông bắc được phân thành 04 giai cấp: (i) giai cấp bà-la-môn: những người thực hiện những chức năng được chỉ định trong các kinh Vệ-đà; (ii) giai cấp chiến-sĩ (khattiya): gồm những người quý tộc, vua chúa, quan thần, tướng tá; (iii) giai cấp nông-thương (vessa): gồm các người thương buôn và nhà nông; và (iv) giai cấp hạ-tiện (sudda): gồm những người hầu hạ, lao công, nô lệ, bần lao nghèo hèn. Từ trong các bộ kinh Nikāya chúng ta thấy rằng lúc đó những bà-la-môn đã được 'ban cho' các thẩm quyền về các vấn đề tôn giáo trong xã hội, nhưng lúc đó họ vẫn chưa thực sự đạt tới cái "sự bá truyền bá quyền bất

khả thách thức" của giai cấp bà-la-môn; chỉ đến khi có bộ "Luật Manu" đưa ra những điều luật cố định trong hệ thống giai-cấp thì cái "sự bá truyền bá quyền" của họ mới không còn ai dám đụng tới. Tuy nhiên, tuy đã được cái quyền bá trị về tôn giáo như vậy, họ vẫn còn muốn chắc chắn bá trị hết các giai-cấp còn lại ở Ấn Độ do vậy họ vẫn luôn đi tuyên truyền giả thuyết rằng những bà-la-môn là giai-cấp tối thượng, là con cháu của các vua trời, và chỉ có những bà-la-môn mới có thể thanh lọc bản thân mình để trở thành thánh thiện (còn những giai-cấp khác thì không thể thanh lọc bản thân hay tu hành chứng đắc gì gì hết). Ngay chỗ này đã có nhiều người vẫn nghĩ Phật là người chủ xướng phá bỏ hệ thống giai cấp Ấn Độ, nhưng thực ra Phật đã không can thiệp vào điều đó của xã hội. Dĩ nhiên trong Tăng Đoàn thì tất cả mọi sự phân biệt giai cấp đều đã bị loại bỏ ngay sau khi thụ giới. Những người tu thuộc mọi tầng lớp giai cấp khi đã xuất gia tu hành theo Phật đã từ bỏ giai cấp, danh phận và mọi đặc quyền giai cấp, họ chỉ đơn giản trở thành những học trò của 'người con của dân tộc Thích-Ca' (tức Phật; và những đệ tử Phật giáo đều coi mình là một người con của Phật, hay Phật tử). Khi gặp những bà-la-môn tuyên bố họ là giai cấp cao thượng và cao nhất trên đời, Đức Phật và những vị đại đệ tử thường tranh luận mạnh mẽ và thẳng thừng với họ. Như trong bài kinh này, Phật trước sau vẫn coi những tuyên bố đó là vô căn cứ, chả ai cần

phải đi tin vào những điều đó. Bởi vì: sự thanh-lọc bản thân là kết quả của hành vi đức-hạnh và tu-tập chứ không phải do gia cảnh, gia thế, hay do sinh ra mà có; vì vậy ai mong muốn thanh lọc bản thân thì họ làm chứ không phải chỉ có bà-la- môn (hay giai cấp nào) mới có thể thanh lọc bản thân. Đức Phật thậm chí cũng "tước bỏ" những tính chất 'di truyền' của danh từ "bà-la-môn", đưa nó về lại với ý nghĩa nguyên thủy của nó là một danh từ có nghĩa uyên nguyên của nó là chỉ một người thánh thiện chân thực, và sau đó Phật cũng định nghĩa luôn một bà-la-môn đích thực chính là một A-la- hán [coi thêm kinh MN 98, kinh này không được trích dẫn trong tập sách này].

(4) Hai đoạn kinh IV,6(4) và (5) là nói về những hướng dẫn về sự trị vì. Thời Phật sống có hai hình thức thể chế khác nhau ở miền đông bắc Ấn Độ, nơi Phật đã đi du hành và truyền đạo; đó là các chế độ quân chủ vua chúa và chế độ cộng hòa bởi nhiều họ tộc. Là một người thầy tâm linh, Phật không khen chê hay so sánh các chế độ đó, thực ra Phật không can thiệp vào những chuyện quốc sự chính sự. Nhưng vì có những đệ tử của Phật họ là những vua chúa hay lãnh tụ từ những xứ sở của các nền trị vì khác nhau đó, cho nên nhân những lần họ gặp Phật Phật cũng đưa ra những hướng dẫn để mong họ trị vì xứ sở của mình theo những chuẩn mực về đạo đức. Phần mở đầu bài kinh dài "Mahāparinibbāna Sutta" (Đại Bát-niết- bàn), ghi lại những điều Phật đã nói trong những ngày Phật sắp mất. Đó là đoạn kinh IV,6(4), cho chúng ta một thoáng nhìn về giai đoạn đầy biến cố của Ấn Độ thời đó, khi nước Magadha (Ma-kiệt-đà), một nền quân chủ đang mạnh lên ở miền bắc, đang muốn bành trướng và thâu tóm những nước cộng hòa bộ tộc gần kề. Trong đoạn kinh này, chúng ta thấy Vua Ajātasattu (A-xà-thế), vua nước Magadha, đang dòm ngó muốn đánh chiếm liên bang cộng hòa của người Vajji (Bạt-kỳ), một nền cộng hòa lớn nhất và được tổ chức tốt nhất của thế giới thời đó. Mở đầu bài kinh, ông vua này đã phái vị quan nội chính tới gặp Phật để hỏi Phật về thời cơ để kéo quân đi đánh liên bang Vajji. Thay vì trả lời, Đức Phật đã hỏi ngài Ānanda đang đứng sát bên về bảy điều-kiện giúp ổn định xã hội mà Phật đã dạy cho những người Vajji trước đó, và Phật kết luận rằng: "chừng nào họ còn giữ bảy nguyên-tắc đó, chừng nào bảy nguyên-tắc đó vẫn còn hiệu lực ở đó, thì có thể coi như người Vajji đang cường thịnh chứ không suy yếu." Rồi sau phần trả lời cho vị sứ thần của Vua Ajātasattu, Đức Phật đã cho triệu tập Tăng Đoàn để dạy cho họ về bảy nguyên-tắc tương tự để ứng dụng giữ cho Tăng Đoàn được ổn định, an lạc, và phát triển. (5) Dù cho những nền cộng hòa bộ tộc là tiên tiến nhất thời đó nhưng chế độ vua chúa trị vì vẫn áp đảo và chi phối ở Ấn Độ. Cho nên

Phật đã tìm cách thiết lập một nền vua trị có thể kiểm soát những việc hành quyền tùy tiện của nhiều cấp cai trị bên dưới khắp nơi, và đưa vai trò của nhà vua lên cao hơn nữa. Phật đã thiết lập ra ý tưởng về một "vị vua quay chuyển bánh xe Giáo Pháp", đó là một vị pháp vương biết trị vì dân chúng dựa theo Giáo Pháp, đó là luật pháp khách quan công bằng của đạo lý về sự đúng sự sai [mời đọc lại đoạn kinh IV,1(1) ở trên]. Giáo Pháp mà nhà vua tuân theo là nền tảng đạo-đức chân chính và công bằng cho sự

trị vì của mình. Giáo Pháp được biểu tượng bằng bánh xe báu, Giáo Pháp giúp nhà vua chinh phục những quốc gia khác mà không cần tới bạo lực và thiết lập sự trị vì hòa bình và đức hạnh khắp nơi trên thế giới, dựa vào việc kiêng giữ ít nhất năm giới—coi đoạn kinh IV,6(5).

Vị pháp vương cai trị vì ích-lợi và hạnh-phúc của những thần dân và mở rộng sự bảo hộ theo giáo pháp trên khắp xứ sở của mình, thậm chí bảo hộ cả chim muông và thú vật. Ngoài việc ngăn ngừa tội phạm làm hại vương triều, giữ vương triều được an ninh yên bình, nhà vua còn lo chu cấp của cải vật chất cho những người thiếu tốn, bởi cũng theo lời trong các các bộ kinh: nghèo đói là nguyên nhân tạo ra tội phạm, cướp bóc. Chủ đề này được nêu ra trong số những trách nhiệm của vị vua quay chuyển bánh xe giáo pháp trong đoạn kinh IV,6(5); và (6) chủ đề này cũng được lặp lại trong đoạn kinh IV,6(6). Ở đây chúng ta đọc thấy một vị quan chủ tế khôn ngoan đã cố vấn cho nhà vua phương cách đúng đắn để chấm dứt nạn đói nghèo, trộm cắp và cướp bóc trên lãnh thổ của nhà vua. Đó không phải bằng phương cách siết chặt trừng trị mạnh tay hơn, mà bằng cách chu cấp cho người dân những phương tiện vật chất để họ làm ăn, trồng trọt, buôn bán để nuôi sống được mình và gia đình. Khi họ đã có phương tiện tạo dựng cuộc sống, họ có thể thụ hưởng đời sống no ấm tốt thiểu, thì họ không còn những ý định đi trộm cắp, cướp bóc hay hãm hại người khác, và do đó cả đất nước sẽ thụ hưởng được sự yên bình và hòa khí khắp nơi (sống trong những ngôi nhà không cần khóa cửa).

Giới thiệu về Chương V. CON ĐƯỜNG DẪN TỚI TÁI SINH PHÚC LÀNH Trong câu chuyện về “sự tìm cầu giác ngộ”, Đức Phật nói, sau khi giác-ngộ Phật nhìn ra khắp thế gian, Phật thấy những chúng sinh giống như những hoa sen đang mọc ở những tầng khác nhau trong hồ sen [mời coi lại đoạn kinh II,4(21) ở Chương II]. Có những chúng sinh giống những bông sen ở gần hoặc ở ngay mặt nước, có thể tỉnh thức giác ngộ khi gặp được những giáo lý của Phật; còn đại đa số chúng sinh khác giống những nhánh sen còn nằm sâu dưới mặt nước. Những nhánh sen chìm trong nước có thể có ánh nắng chiếu sáng để tạo năng lượng để sống được, nhưng vẫn cần thêm nhiều thời gian để chúng vượt lên mặt nước và nở hoa. Tương tự như vậy, phần lớn mọi người nghe được những giáo lý của Phật và đã xác lập niềm-tin nhưng họ vẫn cần phải nuôi dưỡng những phẩm chất thiện lành bằng năng lượng chiếu sáng của Giáo Pháp, trước khi họ có thể vượt lên, đủ chín muồi, và đạt được sự chứng ngộ trực tiếp. Tiến trình này thường đòi hỏi trải qua nhiều kiếp sống, vì vậy người tu phải chấp nhận một sự đeo đuổi rất-dài-hạn trên con đường tu tập tâm linh (có khi cần phải tu đến vô số kiếp!). Nhưng khi đang tu tập trên đường hướng tới sự giải-thoát, dù là dài hạn vô định, điều vô cùng cần thiết là chúng ta phải nên tránh bị tái-sinh vào những cõi thấp xấu khổ đau, và làm sao để có được những sự tái-sinh phúc lành liên-tục với điều-kiện an toàn tối thiểu về vật chất, có hạnh phúc, và những cơ hội để tu tiến xa hơn sau mỗi kiếp. 1. Những sự tái-sinh phúc lành chính là phúc-lợi của những kiếp tái-sinh đó. Những phúc lợi đó, là những điều-kiện trợ giúp cho sự tu tập tâm linh, sẽ có được bằng cách tạo lập và tích lũy công-đức. Chữ công- đức hay phước-đức (puñña) diễn tả khả năng của một

hành-động thiện lành sẽ tạo ra những kết-quả phúc lợi trong vòng luân-hồi sinh tử. Theo giáo lý của Đức Phật: vũ trụ, với nhiều cõi hiện-hữu của vô số chúng sinh hữu tình, được chi phối về mọi mức độ bởi những quy luật bất biến về vật lý, sinh hóa, tâm lý, và đạo đức. Tiến trình những chúng sinh hữu

tình chuyển kiếp từ cảnh giới này sang cảnh giới khác cũng rất hợp theo lý các quy luật (hợp pháp, theo như giáo pháp). Riêng sự chuyển kiếp tái sinh bị điều chế bởi một quy luật vận hành theo hai nguyên-lý: (1) thứ nhất, nó liên kết những hành-động (nghiệp) của chúng ta với một cõi tái- sinh tương ứng với những nghiệp đó; (2) thứ hai, nó quyết định những mối liên hệ giữa các hành-động và tính-chất trải nghiệm của chúng ta trong cõi chúng ta bị tái-sinh vào đó. Yếu tố chi phối trong tiến trình này, yếu tố làm toàn bộ tiến trình hợp theo lý giáo pháp, được gọi là nghiệp (kamma; Phạn: karma). Về nghĩa thường chữ "kamma" có nghĩa là hành-động, nhưng về mặt đạo lý và pháp lý nó chỉ "hành-động cố ý". Như Đức Phật đã nói: "Chính do sự cố-ý (cetanā, tư) nên ta gọi là nghiệp (kamma); vì có sự cố-ý (cetayitvā) nên một người hành động bằng thân, lời-nói, và tâm."4 Như vậy chữ kamma chỉ những hành-động xuất phát từ sự cố-ý (tư; ý định, ý chí, ý hành). Sự cố-ý (i) có thể chỉ có trong tâm, tạo nên những nghiệp thuộc tâm (tâm nghiệp), được thể hiện ra ngoài bằng những ý- nghĩ, ý-định, mong-muốn, và ham-muốn; hoặc (ii) nó có thể thể hiện ra ngoài bằng hành-động hay lời-nói. (Ba nghiệp: hành-động, lời-nói, tâm-ý hay ba nghiệp: thân, miệng, ý). Dường như những hành-động của chúng ta, sau khi đã làm, là lập tức tiêu tan và biến mất không để lại dấu vết nào, không thấy tác động nào ảnh hưởng tới những người khác và môi trường xung quanh chỗ ta. Nhưng, theo Đức Phật, mọi hành động có cố-ý, có chủ-ý, về mặt đạo đức chúng đều tạo ra tiềm-năng dẫn tới những hậu-quả (vipāka) hay kết-quả (phala) tương ứng với tính chất về mặt đạo-đức của những hành-động đó. (Tương ứng có nghĩa là hành-động thiện nhiều hay ít tạo ra quả thiện nhiều hay ít; hành-động ác nhiều hay ít tạo ra quả ác nhiều hay ít). Cái khả năng các hành-động của ta tạo ra những kết-quả tương ứng về mặt đạo lý chính là cái được gọi là kamma, là nghiệp. (Nghiệp chính là khả năng đó). Những hành-động của chúng ta tạo ra các nghiệp (kamma), và kamma là một tiềm-năng tạo ra kết quả (nghiệp quả) tương ứng với

những bản chất và khuynh hướng nội tại chứa trong trong tiềm-năng đó. Rồi khi những điều-kiện bên trong và bên ngoài tới lúc tương hợp tương tác (nhân duyên gặp nhau), nghiệp chín muồi và sản sinh ra kết quả. Khi chín muồi, nghiệp bật lại ta, tác động lại ta một cách tốt hay xấu, lành hay dữ, tùy theo tính chất tốt hay xấu của hành-động ban đầu tạo ra nghiệp đó. Điều này, tức nghiệp quả, có thể xảy ra tức thì, ngay trong kiếp này, hoặc có thể trong kiếp sau, hoặc trong những kiếp sau xa nữa.5 Một điều chắc chắn là chừng nào chúng ta còn ở trong vòng luân-hồi sinh tử (saṃsāra) thì bất kỳ nghiệp nào đã được tích trữ đều có khả năng chín muồi và sẽ kết thành nghiệp quả. Dựa trên cơ sở là tính chất đạo đức của nghiệp, Phật đã phân biệt theo 02 loại nghiệp chính: nghiệp bất thiện (akusala) và nghiệp thiện (kusala). Nghiệp bất thiện

là hành-động có hại và bất lợi về mặt tâm linh đối với tác-nhân tạo nghiệp, là hành-động đáng chê trách về mặt đạo đức, nó có tiềm-năng tạo ra những kết quả khổ đau và dẫn đến sự tái sinh bất hạnh. Tiêu chí để đánh giá một hành-động bất thiện là những động cơ tiềm ẩn, là những "gốc rễ" (căn, căn nguyên) làm phát khởi hành-động đó. Có ba gốc rễ bất thiện là: tham, sân, si. Từ ba gốc rễ này phái sinh ra rất nhiều loại ô-nhiễm khác nhau—ví dụ như những trạng thái tức giận, hung tàn, đố kỵ, ích kỷ, điên rồ, tự cao tự đại, lười biếng—rồi từ những gốc rễ gây ô-nhiễm và những ô-nhiễm phái sinh đó phát sinh ra những hành-động ô nhiễm. Ngược lại, nghiệp thiện là hành-động có lợi về mặt tâm linh đối với tác-nhân tạo nghiệp, là hành-động đáng khen ngợi về mặt đạo đức; đó là hành-động sẽ chín muồi thành hạnh phúc và đưa đến sự tái-sinh phúc lành. Những động cơ nằm bên dưới là ba gốc rễ thiện: không tham, không sân, không si; ba gốc rễ này có thể đồng nghĩa với ba thứ: sự rộng lòng bố-thí, tâm-từ, và trí-tuệ. Những hành-động phát sinh từ gốc rễ bất thiện chắc hẳn sinh ra kết-quả bị tái sinh trong cảnh giới tái sinh đầy khổ đau. Còn những hành- động xuất phát từ gốc rễ thiện có thể gồm hai loại: loại thế tục và loại

vượt trên thế tục (siêu thế). Những nghiệp thiện thế-tục (lokiya) có tiềm- năng tạo ra những kết quả tốt-lành và tái-sinh phúc lành trong vòng luân- hồi tái sinh. Những nghiệp thiện siêu-thế (lokuttara)—được gọi là nghiệp được tích tạo bằng cách tu tập Bát Thánh Đạo và bảy chi phần trợ giúp giác-ngộ (Thất Giác Chi)—sẽ dẫn tới kết quả là sự giác-ngộ và sự giải- thoát ra khỏi vòng luân-hồi tái sinh. Đây chính là nghiệp có thể phá tan toàn bộ tiến trình nhân quả nghiệp báo. (1) Mối quan hệ tương tác của nghiệp và nghiệp quả đã được nói một cách tổng quát trong đoạn kinh V,1(1). Bài kinh này gọi nghiệp bất thiện là "nghiệp tối", nghiệp thiện thế tục là "nghiệp sáng". Trong đó cũng nói luôn loại nghiệp "vừa tối vừa sáng". Nói cho kỹ chỗ này, bài kinh này không nói rõ một hành-động duy nhất có thể đồng thời mang cả tính chất thiện và bất thiện trong nó: về mặt kỹ thuật điều đó là không thể có, bởi một hành-động chỉ có thể là thiện hoặc bất thiện. Nghiệp "vừa tối vừa sáng" ở đây là chỉ về giới-hạnh của một người sống liên tục tham gia vào những hành-vi thiện có và bất thiện cũng có. Cuối cùng bài kinh nói về loại nghiệp thứ tư, đó là nghiệp "không tối cũng không sáng". Đây là nghiệp có được nhờ tu tập Bát Thánh Đạo, đây là loại nghiệp chuyển hóa vượt trên thế gian, nghiệp siêu-thế. Khó có thể nhấn mạnh cho đủ rằng: đối với Phật giáo Tiền thân nguyên thủy thì sự hiểu-biết và chấp-nhận nguyên lý nghiệp và nghiệp- quả là phần căn bản không thể thiếu để có được chánh-kiến (cách-nhìn đúng đắn). Chánh-kiến gồm 02 phương diện: phương diện thế-gian, thuộc về đời sống trong thế tục, và phương diện siêu-thế, thuộc về con đường đạo dẫn tới sự giải-thoát.6 Chánh-kiến siêu thế bao gồm sự hiểu-biết về "Tứ Diệu Đế", sự hiểu-biết về "Sự khởi-sinh tùy thuộc", và sự hiểu-biết về "Ba đặc-tính của sự hiện-hữu là 'vô thường, khổ và vô-ngã". Đối với Phật giáo Tiền thân, loại chánh-kiến siêu thế này không thể bị tách riêng khỏi chánh-kiến thế tục! Hơn nữa, chánh-kiến siêu thế đã được giả định và tùy thuộc vào sự hỗ trợ sâu sắc của chánh-kiến thế tục; và

chánh-kiến thế tục có nghĩa là sự tin-chắc vào hiệu-lực của luật nghiệp- quả và sự biểu hiện của nó thông qua tiến trình tái-sinh. Để chấp nhận quy luật nghiệp-quả đòi hỏi chúng ta phải chuyển hóa tận gốc sự hiểu-biết về sự tương-quan của chúng ta đối với thế giới. Cặp triết lý về "nghiệp và tái-sinh" giúp chúng ta nhìn thấy cái thế giới mà chúng ta đang sống trong đó bằng những góc nhìn quan trọng, đó là sự phản ảnh của cái vũ trụ bên-trong tâm chúng ta. Điều này không có nghĩa là thế giới bên-ngoài có thể thu nhỏ lại trong phạm vi phản chiếu của tâm, như một số triết học đã đưa ra. Tuy nhiên, nếu kết hợp lại, thì hai giáo lý này thực sự cho thấy những trạng-thái chúng ta đang sống là tương ứng với những xu-hướng nghiệp trong tâm của chúng ta. Lý do một chúng sinh bị tái sinh vào một cõi nào đó là do trong kiếp trước người đó đã tạo tích các nghiệp (bằng những hành-động cố ý) dẫn tới sự tái-sinh vào cảnh giới đó. Vì vậy, phân tích tới cuối cùng cho thấy, tất cả cõi hiện-hữu đã được tạo thành, thiết lập và duy trì bằng chính hành-vi của tâm của những chúng sinh. Như Đức Phật đã nói: "Như vậy, này Ānanda, đối với những chúng sinh bị cản trở bởi vô-minh và bị gông cùm bởi dục-vọng, thì nghiệp là ruộng đồng, thức là hạt giống, và dục-vọng là hơi ẩm để cho thức được thiết lập trong cõi thấp xấu. Theo cách như vậy là có sự sản-sinh ra sự hiện-hữu mới trong tương lai—(thấp xấu, trung bình, hoặc tốt hơn)." (AN 3:76).7

(2) Tiếp theo là đoạn kinh V,1(2) nói ra sự phân định chi tiết hơn về các loại nghiệp thiện và nghiệp bất thiện. Đoạn kinh liệt kê 10 loại hành-vi tạo nghiệp thiện và 10 loại hành-vi tạo nghiệp bất thiện. Đó được gọi là "10 hành vi không đúng đắn, hành vi không đúng với Giáo Pháp" và "10 hành vi đúng đắn, hành vi đúng với Giáo Pháp"; nhưng chúng cũng thường được gọi là "10 đường dẫn tới nghiệp bất thiện" và "10 đường dẫn tới nghiệp thiện".8 Rồi mỗi 10 đường lại được phân nhỏ theo "ba cửa hành-vi", đó là: thân, lời-nói, tâm. (A) Lấy trường hợp nghiệp bất thiện trước, có:

- 03 loại hành-vi xấu của thân: sát-sinh, gian-cắp, và tà-dâm tà dục; - 04 loại hành-vi xấu của lời-nói: nói-dối nói láo, nói lời độc-hại, nói lời gắt-gỏng nạt nộ, và nói chuyện tầm-phào vô ích; và - 03 loại hành-vi xấu của tâm: tham-dục, sự ác-ý, và cách-nhìn sai lạc (tà kiến). (B) Còn 10 đường dẫn tới nghiệp thiện là bao gồm 10 loại hành-vi trái ngược với những hành-vi bất thiện kể trên. Đó là: - 03 loại hành-vi tốt của thân: không sát-sinh, không gian-cắp, và không tà-dâm tà dục; - 04 loại hành-vi tốt của lời-nói: không nói-dối, không nói lời độc- hại, nói lời gắt-gỏng nạt nộ, và không nói chuyện tầm-phào vô ích; và - 03 loại hành-vi tốt của tâm: không tham-dục, không ác-ý (thiện ý), và cách-nhìn đúng đắn (chánh kiến). Theo lời bài kinh, mười loại nghiệp bất thiện là lý do khiến chúng sinh bị tái sinh vào những cảnh giới xấu thấp khổ đau sau khi chết; và mười loại nghiệp thiện là lý do chúng sinh được tái sinh vào những cảnh giới phúc lành cao đẹp sau khi chết. Như bài kinh cũng cho thấy, mười loại nghiệp thiện chính là nền tảng hỗ-trợ, không những giúp có được "sự tái-sinh tốt lành" mà còn giúp dẫn tới "sự dần dần tiêu-diệt những ô- nhiễm", sự giải-thoát.

(C) Mục 18-42 của đoạn kinh V,1(2) này là những sự mô tả sơ lược về "vũ trụ học Phật giáo". Trong Phật giáo, vũ trụ được chia thành ba cõi lớn rộng2—cõi dục giới (kāma-dhātu), cõi sắc giới (rūpa-dhātu),

2 (Chữ "cõi" ở đây là chỉ 03 cõi 'lớn' là: dục giới, sắc giới và vô sắc giới. Ngay bên dưới (và trong các sách Phật giáo) cũng dùng chữ 'cõi' (như cõi người, cõi trời, cõi súc sinh ...) nhưng đây có nghĩa là các cõi xứ, cõi 'nhỏ', tức chỉ các hạng "cảnh giới" thuộc 01 trong 03 cõi 'lớn' đó. Do chữ cõi 'nhỏ' đã được dùng quen để gọi một số cõi như cõi người, cõi trời ... nên người dịch vẫn giữ cách gọi quen thuộc đó. Còn tên của các cõi 'nhỏ' được ghi kèm trong ngoặc tròn phía sau là tên HV của các cảnh giới đó, ví dụ: quảng quả thiên,

và cõi vô sắc giới (arūpa-dhātu)—mỗi cõi lại có nhiều hạng cảnh-giới khác nhau theo cấp bậc. (I) Cõi Dục Giới: tức cõi lớn trong đó có cõi người chúng ta đang sống, được đặt tên như vậy là do những chúng sinh được tái sinh vào đây bị chi phối và thúc đẩy một cách mạnh mẽ bởi tham-dục. Cõi dục giới có 10 nơi-đến được phân chia thành 02 loại cảnh giới tốt và xấu. (I/A) Những cảnh giới xấu "đầy khổ đau" (apāya) trong cõi dục-giới là 03 cảnh: 1- Địa-ngục, là cảnh giới đày đọa và hành hạ kinh khủng nhất [mời đọc lại kinh MN 129 và MN 130, các kinh này không có trích dẫn trong tập sách này]; 2- Súc-sinh; và 3- Ngạ-quỷ (pettivisaya), tức quỷ đói, luôn bị đày đọa thống khổ liên tục vì đói, khát, và đau khổ. Đó là những cõi sống để 'trả giá' cho mười đường tạo nghiệp bất thiện.9 (I/B) Còn những cảnh giới "tốt hơn" trong cõi dục giới gồm 07 cảnh: cõi người và 06 cõi trời dục-giới: 1- Cõi người 2- Cõi trời Tứ Đại Thiên Vương, được cai quản bởi bốn vị vua trời [nên có tên như vậy]; 3- Cõi trời Tāvatiṃsa (Đao-lợi, 33), nơi các thiên thần được cai quản bởi vua trời Sakka (Đế-thích), vị trời này là một đệ tử của Đức Phật, rất tín đạo, nhưng thường bị lơ tâm phóng dật [đọc Chương 11 "Liên Kết Đế-Thích" (tương ưng Đế-Thích) của bộ kinh SN]; 4- Cõi trời Yāma (Dạ-ma thiên);

phạm chúng thiên, tha hóa tự tại thiên ... để những người quen dùng HV có thể đối chiếu).

5- Cõi trời Tusita (Đâu-suất), đây là cõi trời vị bồ-tát đã được sinh ở đó và sau đó tái sinh xuống thế gian thành thái tử Tất-đạt-đa, sau này thành Đức Phật Thích-Ca; 6- Cõi trời Nimmānarati (cõi trời của các thiên thần vui thích sáng tạo, HV: Hóa lạc thiên); và 7- Cõi trời Paranimmitavasavatti (cõi trời của các thiên thần kiểm soát những thứ được sáng tạo bởi những thiên thần khác, HV: Tha hóa tự tại thiên). Nguyên nhân từ nghiệp để dẫn đến tái sinh vào những nơi đến tốt hơn trong cõi dục giới chính là sự thực hành 10 đường nghiệp thiện! (II) Cõi Sắc Giới: thì những dạng vật chất thô-tế không còn. Những cư dân ở đó là những vị trời (brahmā), thụ hưởng hạnh phúc, quyền lực, hào quang tỏa sáng và sức sống cao hơn nhiều so với những chúng sinh thuộc cõi dục giới. Cõi sắc-giới gồm có 16 cảnh giới. Những cảnh giới đó là tương ứng với cảnh giới bốn tầng thiền định sắc giới (jhāna). (II/A) Chứng đắc tầng thiền định thứ nhất dẫn tới tái

sinh trong một trong 03 cảnh giới của: 1- Những tùy tùng của vua trời Brahmā (phạm chúng thiên), 2- Những quan thần của vua trời Brahmā (phạm phụ thiên), hoặc 3- Những vị trời lớn Mahābrahmā (đại phạm thiên), tùy theo sự chứng đắc thiền định đó tương ứng thuộc mức độ 1- thấp, 2- trung, hoặc 3- cao hơn, một cách tương ứng. (II/B) Chứng đắc tầng thiền định thứ hai dẫn tới tái sinh vào một trong 03 cảnh giới của: 1- Những thiên thần tỏa sáng vừa (thiểu quang thiên), 2- Những thiên thần tỏa sáng vô lượng (vô lượng quang thiên),

3- Những thiên thần chiếu tia sáng thành dòng (quang minh thiên), tùy theo sự chứng đắc thiền định đó đó thuộc mức độ 1- thấp, 2- trung, hoặc 3- cao hơn, một cách tương ứng. (II/C) Tầng thiền định thứ ba dẫn tới tái sinh vào một trong 03 cảnh giới của: 1- Những thiên thần có hào quang vừa (như hào quang trên đầu) (thiểu tịnh thiên), 2- Những thiên thần có hào quang vô lượng (vô lượng tịnh thiên), 3- Những thiên thần có hào quang sáng rực chói lọi (biến tịnh thiên). (II/D) Còn chứng đắc tầng thiền định thứ tư dẫn tới tái sinh vào một trong 02 cảnh giới của: 1- Những thiên thần có phước quả lớn (quảng quả thiên), nếu chứng đắc thấp, 2- Nhưng nếu chứng đắc với một cảm-giác ghê-sợ đối với sự nhận- thức (tưởng), thì nó sẽ dẫn tới tái sinh trong cõi trời của "những chúng sinh không còn nhận-thức" (vô tưởng thiên). 3- Cõi trời sắc giới cũng gồm có 05 cõi trong-sạch (Tịnh cư thiên) dành riêng cho những bậc thánh Bất-lai tái sinh trong đó [đọc thêm phần Giới thiệu về Chương X, các đoạn nói về thánh quả Bất-lai: các đoạn kinh X,3(1), (2), (3) & (4)]. Năm cõi trời trong-sạch này lần lượt từ dưới lên cao có tên gọi là: (i) cõi trời bền chắc (vô đọa thiên; aviha), (ii) cõi trời tịch tịnh (vô phiền thiên; atappa), (iii) cõi trời trong sạch (thiện hiện thiên; suddassa], (iv) cõi trời quang đãng (thiện kiến thiên; sudassi), và (v) cõi trời những thiên thần tối cao (vô song thiên; sắc cứu kính thiên; akanittha). Trong mỗi cõi trời sắc giới "vi tế" này, thời gian tuổi thọ được cho là vô cùng lớn, và khoảng cách gia tăng tuổi thọ từ cõi thấp lên cõi cao trong năm cõi này hơn cũng rất rất lớn.10

(III) Cõi Vô Sắc Giới: thì trong đó mọi dạng vật chất hay sắc giới đều không còn có mặt, chỉ còn "tiến trình tâm thức" diễn ra; vậy nên nó được đặt tên là cõi "vô sắc" giới, tức không còn yếu tố vật chất nào cả. Cõi này gồm có 04 cảnh giới, là (cơ sở) đối-tượng của những tầng chứng đắc vô-sắc, do vậy 04 cảnh giới này được gọi cùng tên với 04 tầng chứng đắc vô-sắc đó: 1- Không vô biên xứ [cảnh xứ vô biên của không gian], 2- Thức vô biên xứ [cảnh xứ vô biên của thức], 3- Vô sở hữu xứ [cảnh xứ không-có-gì], và 4- Phi tưởng phi phi tưởng xứ [cảnh xứ không có nhận-thức cũng không phải không còn nhận-thức]. Tuổi thọ của những cõi vô sắc này được ghi lần lượt là: 20.000, 40.000, 60.000, và 84.000 đại-kiếp vũ trụ, dài thăm thẳm, không thể nghĩ bàn [về sự 'dài không thể nghĩ bàn", mời đọc lại đoạn kinh I,4(3) ở Chương I ở đầu sách này].

Theo vũ trụ học Phật giáo, sự hiện-hữu trong mọi cõi đó cũng đều là vô-thường, mỗi sự hiện-hữu ở đó là sản phẩm của một nghiệp với tiềm-năng nào đó của nó. Chúng sinh

nhận lãnh sự tái-sinh vào một cõi sống tương xứng với nghiệp của mình, và nếm trải những nghiệp quả xấu và tốt; cho đến khi nghiệp tạo cảnh giới đã hết hiệu lực thì chúng sinh chết và tái sinh vào cõi khác được quyết định bởi nghiệp khác đang tới cơ hội chín muồi tạo quả. Vì vậy, cho dù bị đày đọa dưới địa ngục hay được hưởng phúc trên cõi trời thì cũng đến lúc phải hết, rồi cũng phải chuyển kiếp tái sinh vào cảnh giới khác. Đối với những người có các căn tâm linh hướng thiện và mong muốn được tái sinh vào cõi trời hay cõi người, Đức Phật đã dạy cho họ "những giới-hạnh" (và các tầng thiền định) để họ tu tập dẫn tới thành tựu được ước nguyện của họ. Nhưng Phật cũng thúc giục những người có căn tâm linh chín chắn hơn nên quyết tâm đi theo hướng để chấm-dứt luôn sự trôi giạt lang thang trong vòng luân-hồi sinh tử, để đạt tới sự Bất tử, Niết-bàn, trạng thái (vô-vi) vượt trên mọi cảnh giới hiện-hữu còn bị điều-kiện (hữu vi).

Giới thiệu về Chương V • 595

(3) Hai đoạn kinh đầu tiên của Chương này lập luận về mối liên hệ tương tác giữa nghiệp và các cảnh giới tái sinh. Tới đoạn kinh V,1(3) thì nói rõ hơn những nguyên-nhân do nghiệp (nghiệp nhân) đang biểu hiện bằng những tình-cảnh-sống khác nhau của những người khác nhau trong cõi người. Sự giải thích đó về nghiệp-nhân và nghiệp-quả của mỗi người trong đời này dễ được ghi nhớ bằng một câu nói nổi tiếng của Phật: "Những chúng sinh là chủ nhân của nghiệp của họ, là người thừa tự của nghiệp của họ; họ sinh ra từ nghiệp của họ, bị trói buộc theo nghiệp của họ, có nghiệp là nơi nương dựa của họ. Chính nghiệp làm cho những chúng sinh hơn kém, khác nhau." Bài kinh giải thích thêm câu nói này bằng cách đưa ra 07 cặp phẩm-chất thường thấy trong con người. Bài kinh cũng đưa ra 02 loại tái-sinh cho mỗi nghiệp thiện và nghiệp bất thiện. Chẳng hạn, (a) đối với nghiệp bất thiện: nghiệp quả có 02 loại là (i) có thể tái sinh vào cảnh giới thấp xấu khổ đau (như địa ngục, súc sinh …), hoặc (ii) có thể tái sinh làm người nhưng với một tình-cảnh-sống khổ đau (như chết yểu do nghiệp sát sinh, đói nghèo do nghiệp tham lam ti tiện trong kiếp trước …). Và (b) đối với nghiệp thiện: thì có 02 loại nghiệp quả là (i) có thể tái sinh lên cõi trời hưởng phúc, hoặc (ii) tái sinh làm người với tình-cảnh-sống tốt lành hạnh phúc (như được sống thọ, sung sướng, giàu có do những nghiệp đức hạnh (giữ giới) và sự rộng lòng bố-thí trong kiếp trước …). 2. Phần lời kinh tiếp theo nói về vấn đề công-đức (puñña), đó là những nghiệp thiện lành có khả năng mang lại kết quả tốt lành trong vòng tái-sinh. Nghiệp thiện lành có "chất liệu" của nó là "công-đức". Công-đức tạo ra những sự phúc lành thế tục, chẳng hạn như: sự tái-sinh phúc lành, sự giàu có, sắc đẹp, sự thành công trong cõi người. Những phúc lành thế-tục đó lại tiếp tục làm điều-kiện hỗ trợ để tu tập dẫn tới những phúc lành siêu-thế, tức tu tập để chứng nhập vào các tầng thánh quả giác-ngộ của thánh đạo.

(1) Do vậy, cũng giống như trong đoạn kinh V,2(1), Đức Phật đã thúc giục những đệ tử nên tu tập tích tạo công-đức; Phật cũng kể về sự tu

596 • Trích chọn Các Kinh theo các chủ đề giáo lý

tập công-đức của Phật trong vô số kiếp trước trước khi giác ngộ thành Phật, để làm gương cho các đệ tử noi theo làm theo. (2) Các bộ kinh Nikāya phân loại một cách gọn gàng các loại công- đức thành "ba cơ-sở của hành-động công-đức" (puññakiriyavatthu), đó là: sự bố-thí, sự giới-hạnh, và sự thiền-tập. Đoạn kinh V,2(2) liên đới những cơ sở công-đức với các hạng cảnh giới tái-sinh mà chúng dẫn dắt tới. (3) Trong bối cảnh tôn giáo Ấn Độ thời đó, những hành động công- đức được thực hiện xung quanh niềm-tin vào những đối tượng được coi là linh thiêng và có thẩm quyền về tâm linh, có khả năng và chức năng như một chỗ phù trợ để tích tạo công-đức. (Ví dụ người dân thường cho rằng làm công-đức hay cúng dường những vị 'thần' hay chỗ 'linh thiêng' thì mới có được nhiều phước đức). Riêng đối với những người theo giáo lý của Phật thì có Ba Ngôi Báu (Tam Bảo) là các đối tượng: Đức Phật, Giáo Pháp, và Tăng Đoàn. Đoạn kinh V,2(3) đề cao vai trò cao nhất (tối thượng) của mỗi ngôi báu trong lĩnh vực của mỗi cái: "Phật là cao nhất giữa mọi chúng sinh; Giáo Pháp là cao nhất trong mọi giáo lý; Tăng Đoàn là cao nhất trong mọi cộng đồng tôn giáo". Bài kinh cũng đưa ra sự phân biệt hai-cấp của ngôi báu Giáo Pháp (Pháp Báu), đó là: "Dù những hiện tượng có điều-kiện (những pháp hữu vi; dhammā saṇkhatā) có cao siêu tới mức nào, thì Bát Thánh Đạo được tuyên bố là bậc nhất trong tất cả mọi thứ; Dù những hiện tượng có điều-kiện (hữu vi) hay không còn điều-kiện (vô vi) có cao siêu tới mức nào, thì … Niết-bàn là cao nhất. Chỉ cần có niềm-tin vào Tam Bảo, niềm tin-tưởng và tôn-kính đối với Ba Báu đó, thì coi như đã có một cơ-sở công-đức rồi; nhưng những vần kệ được đưa vào cuối bài kinh càng nói rõ thêm rằng: Phật và Tăng Đoàn còn có thêm chức năng là những "nơi-nhận" những thứ cúng dường, và trong chức năng này, Phật và Tăng Đoàn khích lệ những thí chủ cúng dường cố gắng tích tạo thêm công-đức để giúp dẫn tới thành tựu những ước muốn về mặt đạo đức của họ (như ước nguyện được sinh

lên cõi lành, được tái sinh làm người …). Về mặt này, trong các phần kinh tiếp theo dưới đây sẽ nói thêm. 3. Những mục của phần 3. của Chương V này cũng nói thêm về mỗi cơ-sở của "ba cơ-sở công-đức". (1)-(4) Là những đoạn kinh nói về là cơ-sở thứ nhất tạo ra công-đức chính là "Sự Bố-Thí" (Dāna), , gồm những việc làm như: cho, tặng, chia sẻ, giúp đỡ, cúng dường thức ăn … và những nghiệp-quả thiện của sự bố-thí. Đức Phật thường coi sự rộng lòng bố-thí là một đức-hạnh chính-yếu nhất của đời sống tâm linh, bởi vì sự cho-đi sẽ giúp phá bỏ khuôn-khổ của cái tâm ích-kỷ, chính cái tâm ích-kỷ này là nền tảng căn cứ mà chúng ta luôn dùng khi tương tác giao tiếp với mọi người trong xã hội (rõ ràng ai ai cũng đều nghĩ và làm vì cái 'ta' và 'của-ta' khi giao tiếp và liên hệ với mọi người và cộng đồng trong đời sống của mình). Ngược lại với cách nghĩ của người phương Tây chỉ coi sự 'cho-đi' chỉ đơn thuần là sự 'bố thí' cho những người nghèo khó khổ sở, Phật giáo từ nguyên khởi thì không chỉ coi "sự cho-đi" chỉ có nghĩa là 'bố thí' cho những 'kẻ' nghèo khó theo nghĩa hạn hẹp như vậy. Đặc biệt Phật giáo cũng đề cao sự bố thí cúng dường cho các tu sĩ tâm linh và những bậc chân tu. Ở Ấn Độ vào thời Đức Phật, những người muốn đi tìm những sự-thật thâm sâu nhất của sự-sống và sự giải-thoát khỏi cái chết và vòng sinh tử, họ thường từ bỏ nhà cửa và gia đình, từ bỏ nơi sống an toàn trong cái trật tự xã hội chằng chịt của Ấn Độ thời đó, và họ bước đi

sống đời sống lang thang bấp bênh của người du sĩ không nhà. Với đầu cạo trọc, hoặc tóc búi, khoát y áo màu vàng úa hay nâu sòng hoặc màu trắng, hoặc khỏa thân trần truồng; họ cứ lang thang từ nơi này tới nơi khác suốt năm tháng, ngoại trừ ba tháng mùa mưa họ trú ở trong các túp lều, trong hang động hoặc những chỗ trú tạm khác. Những tu sĩ hay ẩn sĩ đó được gọi chung là những "samaṇa" [sa-môn, tu sĩ]3 hay

3 (Chữ samaṇa, phiên âm HV là sa-môn. Chữ này là danh từ chung, tạm dịch là "tu sĩ" như một danh từ chung, được dùng để gọi những người xuất gia đi tìm mục tiêu tâm linh của mình. Trong các kinh Phật nói, Phật dùng chữ này có khi để chỉ những ẩn sĩ, tu sĩ khổ hạnh, có khi chỉ các tu sĩ Phật giáo, tức các Tỳ kheo—nói chung là những người xuất-gia vì sự nghiệp tâm linh. - Do vậy trong toàn bộ tập sách này, người dịch chữ này là "tu sĩ" (sa-môn), tùy theo

những "paribbājaka" (tu sĩ lang thang, du sĩ); họ không làm việc gì để được trả công, họ chỉ sống nhờ vào sự từ thiện bố thí của những người tại gia để sống nuôi thân qua ngày. Đối với những tu sĩ, những người tại gia kính đạo chu cấp cho họ các phương tiện vật chất như—y-phục, thức-ăn, chỗ-ở, và thuốc-thang—người dân cúng dường như vậy với niềm-tin rằng những việc đó là nguồn công-đức giúp họ nhích tiến thêm một vài bước về hướng thiện lành, giải thoát. (5) Khi Phật xuất hiện vào hoàn cảnh lịch sử đó, Phật cũng áp dụng cách sống của các sa-môn thời đó cho mình. Khi Phật bắt đầu là người Thầy tâm linh của các Tỳ kheo, Phật cũng thiết lập Tăng Đoàn theo nguyên tắc như vậy: các Tỳ kheo và Tỳ kheo ni phải sống phụ thuộc vào sự bố thí cúng dường của người dân; người dân chu cấp những hỗ trợ về vật chất như thức ăn, vải vóc, chỗ ở, thuốc men cho tăng ni. Đáp lại, các tăng ni cúng dường lại món quà quý giá là Giáo Pháp, các tăng ni chỉ dạy những giáo-lý và đường-lối thanh lọc dẫn tới sự hạnh-phúc, sự bình- an, và sự giải-thoát. Đoạn kinh V,3(5) đã xác nhận "nguyên tắc tương- trợ lẫn nhau" này. Một vai trò nữa của tăng ni là, khi họ nhận lãnh những thứ cúng dường của người tại gia là họ đã tạo cơ-hội cho người tại gia đó tích tạo công-đức. Bởi vì chất lượng công-đức của việc bố thí cúng dường được coi là tỷ lệ thuận với tư cách đáng cúng dường của người- nhận; ví dụ việc bố thí thức ăn cho một người bình thường không lớn công-đức bằng việc cúng dường thức ăn đó cho một bậc chân tu. Theo kinh điển Phật giáo, việc cúng dường cho người nhận là Đức Phật và những vị đệ tử dưới Phật sẽ là công-đức vô lượng [đọc thêm bài kinh MN 142, kinh này không được trích dẫn trong sách này]. Vì lý do này, Tăng Đoàn các đệ tử (sāvakasaṇgha, Thinh Văn Đoàn) được gọi và được coi là "ruộng gieo trồng công đức cao nhất của thế gian" (anuttaraṃ puññakhettaṃ lokassa: phước điền vô thượng ở trên đời).11

mỗi bối cảnh của từng bài kinh người đọc hiểu được lúc đó Phật đang chỉ về ai trong các loại "tu sĩ" nói trên. Các sách trước kia các người dịch thường chỉ dùng chữ phiên âm HV là "sa-môn").

(6) Việc cúng dường cho thánh Tăng Đoàn được cho là mang lại nhiều phúc lành lớn lao; dẫn tới ích-lợi và hạnh-phúc lâu dài, và có thể dẫn tới những sự tái-sinh trên các cõi trời hạnh-phúc. Nhưng, như đoạn kinh V,3(6) đã nhắc nhở chúng ta rằng, điều này chỉ đúng "đối với người có đức-hạnh trong sạch, không xảy ra đối với người không đức-hạnh". (Tức là không có nghĩa hễ cúng dường cho Tăng Ni là được tái sinh lên cõi tiên, bất luận người cúng dường là người thất-đức. Đáng tiếc thay điều này lại là suy nghĩ rất phổ biến trong giới Phật tử khắp nơi hiện nay: nhiều người giàu có, nhờ có điều kiện vật chất thường cúng dường nhiều thứ vật chất to lớn cho các thầy tu và chùa chiền với hy vọng đổi chác được phước-đức lớn, trong khi bản thân họ không hề sống chân chính lương thiện và họ cũng không cần giữ-giới hay tu-tập gì cả. Các sư thầy thời nay ít chỉ dạy rõ chỗ này cho họ, do vậy họ không hiểu đúng ý nghĩa đích-thực của hành động công-đức cho đúng như Phật đã dạy!). 4. Cơ-sở công-đức thứ hai là "Giới-Hạnh" (Sila), Phật giáo Tiền thân đòi hỏi những đệ tử phải biết thụ lãnh và sống theo những giới- hạnh. Đối với chung tất mọi người: những hướng dẫn căn bản nhất về giới-hạnh trong các bộ kinh Nikāya là "Năm Giới" (tức là người tại gia và xuất gia đều chí ít phải tuân thủ nghiệm ngặt Năm Giới); đó gồm có các nguyên tắc để kiêng cữ và tránh bỏ năm loại hành-vi bất thiện. Đó là: không sát-sinh, không gian-cắp, không tà-dâm tà dục, không nói-dối nói láo, và không uống rượu mạnh, rượu nhẹ hay dùng những chất độc hại.

(1) Theo lời đoạn kinh V,4(1), trong đó Phật đã gọi việc sống giữ năm-giới là một dạng như "món quà" hay "sự cho tặng" (cho mình và cho người): đó là "năm sự cho tặng lớn—là những món quà lớn, từ thuở ban sơ, đã có lâu đời, theo truyền thống, tự cổ xưa …" Đây là một cách 'uốn nghĩa' thuật ngữ rất hay của Đức Phật, Phật đã chuyển việc sống giữ Giới-Hạnh (sila) trở thành một chi phần của phần "Sự Bố-Thí" (dāna)! Lý do của việc sống giữ giới-hạnh là = một "sự cho-tặng" là bởi vì khi một người sống giữ những giới-hạnh đạo đức, coi như người đó đã tạo ra "những sự tốt-lành" cho chính mình và cho người—là coi như

người đó đã "ban tặng cho vô lượng chúng sinh sự không bị sợ-hãi, sự không oán-thù, và sự không áp-bức", và theo lý nghiệp-quả thì "bản thân người đó cũng hưởng được vô lượng sự không bị sợ-hãi, sự không oán- thù, và sự không áp-bức" vậy. (2) Phật đã chỉ thị việc sống giữ năm-giới là bổn phận thường trực của những người tại gia; ít nhất cũng phải giữ được năm-giới. Rồi, thêm vào đó, Phật cũng đưa ra một dạng thực hành nghiêm khó hơn một chút, đó là việc giữ "Tám-Giới" trong những ngày lễ Bố-tát (uposatha), rơi vào các ngày: ngày rằm trăng tròn (15), ngày trăng mới (mồng 1), và hai ngày trăng bán nguyệt (mồng 8 và 23) hàng tháng. [Trong 04 ngày đó, các nước Phật giáo ngày nay ưu tiên chọn ngày Rằm]. Vào những dịp này, các Phật tử thụ nhận tám giới-hạnh, bao gồm: (i) năm-giới thông thường [với sự kiêng cữ hoàn toàn về tính dục, cho dù là chánh dâm hay tà dâm] cộng thêm 03 giới-hạnh khác giống bên phần giới-luật dành cho các sa-di. Tám giới-hạnh đã được liệt kê trong đoạn kinh V,4(2): trong đó 03 giới-hạnh cộng thêm là để giúp Phật tử tại gia tu tập sự tự kiềm- chế, cách

sống giản-dị (thanh bần, thiểu dục), và sự biết hài-lòng (tri túc). Đặc biệt, trong dịp lễ Bố-tát, tám-giới đó cũng giúp cho người Phật tử được sự chuẩn-bị tốt (về thân và tâm) cho việc tu-tập tâm, tức thiền-tập– sự thiền-tập cũng là cơ-sở thứ ba của công-đức. 5. Việc thiền-tập không chỉ là cốt-lõi của con đường dẫn tới mục tiêu là sự giải-thoát, mà sự thiền-tập còn là một nguồn công-đức theo đúng ý nghĩa chức năng của nó. Những việc thiền-tập thiện mạnh, cho dù nó chưa trực tiếp dẫn tới trí-tuệ thấy biết gì gì cả, nhưng cũng sẽ giúp thanh lọc những phần ô-nhiễm thô tế lộ liễu trong tâm, và khai mở sâu hơn những phần trong và sáng của tâm.

(1) Đoạn kinh V,5(1) tuyên thuyết về loại thiền mang lại công đức thế-tục tốt nhất, đó là thiền về tâm-từ (mettābhāvanā). Thực ra việc tu tập tâm-từ là nằm trong sự nghiệp tu tập bốn trạng thái tâm vô lượng (appamaññā)—từ, bi, hỷ, xả—còn được gọi là bốn "cảnh giới cõi trời" (brahmavihāra, HV: tứ phạm trú). Đó là pháp môn tu tập 04 loại tâm

siêu xuất là: tâm từ-ái, tâm bi-mẫn, tâm tùy-hỷ, và tâm buông-xả trải rộng và bao trùm vô biên tới tất cả mọi chúng sinh. Nói sơ qua, (i) tâm-từ (mettā) là ước mong cho sự ích-lợi và hạnh-phúc của tất cả mọi chúng sinh; (ii) tâm-bi (karuṇā) là cảm giác cảm thông, lòng trắc ẩn, tha thương dành cho những ai đang gặp khổ đau; (iii) tâm-tùy-hỷ (muditā) là cảm giác vui thay mừng thay cho những việc làm công-đức, những sự thành- công và sự hạnh-phúc của người khác; và (iv) tâm-xả (upekkhā) là sự cân bằng phản ứng, là sự bình tâm đối với mọi sự sướng và khổ; loại tâm này giúp người tu không còn bị khích động về mặt cảm xúc; khi mọi sự đến và đi, tâm đều bàng quan, vô tư, và buông xả. (2) Những việc thiền-tập này được cho là "phương tiện" dẫn tới tái-sinh vào cõi của các vị trời brahma (phạm thiên giới); coi đoạn kinh V,5(2). Trong khi các bà-la-môn coi cõi trời brahma là cảnh giới cao- nhất mà họ có thể đạt tới, Đức Phật chỉ coi đó là một trong những cõi tái- sinh cao và đáng quý mà thôi. (Những người tu tập và chứng đắc các tầng thiền định sắc-giới có thể tái-sinh trong cõi này). Tuy nhiên, theo Đức Phật, những trạng thái định-sâu có được từ những cách thiền-định đó có thể được dùng làm cơ-sở để tu tập sự minh-sát (thiền quán, thiền tuệ), và trí-tuệ minh-sát thì có thể dẫn tới sự giác-ngộ và sự giải-thoát.

(3) Đoạn kinh V,5(3), là đoạn kinh cuối cùng của Chương V này, cũng xếp hạng những loại công-đức khác nhau dựa theo những mức độ phước-quả của chúng: những công-đức từ việc (i) bố-thí [bằng nhiều loại nhiều dạng vật phẩm bố-thí được xếp theo những phẩm-cấp tâm linh và đức hạnh của người-nhận], cho đến việc (ii) quy y nương tựa Tam Bảo, việc (iii) sống giữ năm-giới, rồi đến việc (iv) thiền tập tâm-từ. Rồi, đến cuối cùng, bài kinh đột ngột tuyên bố về loại hành động công-đức có phước quả lớn lao nhất trong tất cả chính là (v) sự nhận-thức về tính vô- thường. Tuy nhiên, nhận-thức về sự vô-thường là thuộc về phần giáo lý khác. (Đó thuộc về phần thấy-biết (sự minh-sát, tuệ)). Nhưng nó đúng thực mang lại phước-quả lớn nhất, bởi nó không chỉ mang lại những phước-quả là sự hạnh phúc thế-tục trong vòng luân-hồi, mà nó còn dẫn

tới loại trí-tuệ thấy-biết để chặt đứt những mắc-xích trói buộc hiện-hữu và dẫn tới chứng ngộ sự giải-thoát hoàn toàn, Niết-bàn. (Như vậy là: tự mình tu tập các phần căn-bản để hỗ trợ cho việc thiền-tập giúp dẫn tới loại trí-tuệ thấy-biết mới là điều có giá trị lớn lao nhất của con đường đạo Phật. Vì trí-tuệ là siêu việt trên tất cả.)

Giới thiệu về Chương VI. LÀM SÂU SẮC TẦM NHÌN VÀO THẾ GIỚI Khi dịch các kinh chúng ta phải coi bài kinh được nói trong hoàn cảnh nào và nói cho ai. Trong suốt thời gian dài đi truyền đạo, Đức Phật đã tùy cách chỉ dạy những giáo lý của mình cho những loại người có những khả năng và nhu cầu nghe khác nhau. Những ai sống bất cần bất cẩn, Phật dạy cách dẹp bỏ cách sống làm hại chính mình và cách làm những điều lành mạnh để mang lại phước quả tốt lành. Những ai cam chịu đầu hàng số phận, Phật dạy cách tự mình nỗ lực để định đoạt chất lượng cuộc sống hiện tại và vận mệnh tương lai của mình. Những ai tin chết là hết, Phật dạy rằng sau khi thân tan rã chúng sinh vẫn còn 'sống tiếp' và tái sinh tùy theo nghiệp của mình. Những ai chưa có thể tu tập chín muồi đạt tới những tầng giác-ngộ siêu thế, thì Phật dạy cho họ cách để tâm nguyện và tu tập để có thể được tái sinh vào cõi trời của những thiên thần, để trở thành những chúng sinh cõi trời, được sống siêu đại thọ, được hưởng phúc lành và vinh quang ở cõi trời. Tuy nhiên, được tái sinh lên cõi trời không phải là mục-đích cuối cùng của đạo Phật; đó không phải là mục-tiêu tột cùng mà vì nó Đức Phật đã bước đi truyền dạy Giáo Pháp. (Tu tiên không phải là mục tiêu của đạo Phật). Cõi trời là quá tốt và quá cao quý và vô lượng tuổi thọ, nhưng suy cho cùng đó cũng chỉ là cõi tạm, một chốn dừng chân (chỉ tuyệt đối tốt so với những cõi thấp hơn đày đọa thống khổ). Vì mục-tiêu tột cùng của đạo Phật là sự chấm-dứt-khổ, nhưng niềm hạnh-phúc ở các cõi trời, cho dù là siêu hạnh-phúc, vẫn không phải đồng nghĩa với sự chấm-dứt khổ. Theo Phật giáo, tất cả mọi trạng thái hiện-hữu nằm trong vòng luân-hồi, ngay cả những cõi trời cực lạc, đều là vô-thường, không đáng tin cậy, có rồi hết, còn trói buộc trong khổ đau. Vì vậy mục-tiêu rốt ráo của đạo Phật không là thứ gì thấp hơn sự giải-thoát, giải-thoát là sự giải-thoát hoàn toàn khỏi vòng sinh-tử. (Tu giải-thoát mới là mục tiêu của đạo Phật).

Chỗ vượt thoát khỏi vòng sinh-tử là một trạng thái không-còn điều- kiện ràng buộc nào (vô vi), đó được gọi là Niết-bàn. Niết-bàn vượt khỏi thế giới có-điều-kiện (hữu vi), nhưng nó lại có thể được chứng ngộ trong thế giới hữu-vi này, ngay trong kiếp sống này, và nó được chứng nghiệm bằng sự chấm-dứt-khổ. (Nếu có ai trải nghiệm một khoảng khắc hoàn toàn vắng-mặt sự khổ thì trạng thái đó có thể được ví như một khoảng khắc niết-bàn). Phật chứng ngộ Niết-bàn thông qua sự tự thân giác-ngộ của mình, và suốt 45 năm sau đó Phật đã cố đi giúp đỡ những người khác tu tập để tự họ cũng chứng ngộ được trạng thái Niết-bàn đó. Sự chứng ngộ Niết-bàn có được nhờ sự kết nở trí-tuệ thấy-biết, dẫn tới sự bình-an hoàn hảo, niềm chân-phúc tinh khiết, và sự làm lắng-lặn tất cả mọi sự thúc-đẩy này nọ của tâm (làm lắng-lặn tất cả các hành tạo-tác). Niết-bàn chính là sự tiêu diệt tham – sự tham muốn của dục-vọng. Niết-bàn

cũng là một hòn-đảo an toàn giữa những dòng lũ cuốn lốc của sự 'già, bệnh, chết'. Để đưa các vị đệ tử đã chín chắn về tâm linh đi tới Niết-bàn, Phật đã dẫn dắt họ vượt lên trên (mục tiêu là) những phước-quả phúc lành trong kiếp-sau (mục tiêu tu phước, tu tiên) bằng cách chỉ thực hiện những hành-động phước đức trong kiếp này. (Tức là, Phật đã hướng các vị đại đệ tử tu theo hướng giải-thoát, vượt trên mục đích tu phước tu tiên đó). Phật chỉ dạy những phương diện "vượt khỏi thế giới" (siêu thế) của giáo lý, đó là những phương diện giáo lý được thiết kế để dẫn dắt những người đệ tử vượt qua "ba cõi" (tam giới)—dục giới, sắc giới, và vô sắc giới. Ý nghĩa những lời kinh được nói đi nói lại nhiều lần trong các bài kinh; Đức Phật đã trình bày một cách sắc-bén và thẳng-thừng về những mối nguy-hại vốn "nằm sẵn bên trong" những trạng thái sống có-điều- kiện (hữu vi) mà chúng ta đang sống. Hễ còn điều-kiện tác động là còn nguy-hại, là còn sự vô-thường và khổ-đau chắc chắn xảy đến. Phật đã luôn cảnh báo một cách rõ ràng cho người nghe. Phật luôn khẳng định, một cách trước sau như một rằng: niềm hy vọng có-được một sự an-toàn vĩnh viễn là nằm ở chỗ sự thanh-lọc và sự giải-thoát hoàn toàn của tâm. Phật trình bày một con-đường (đạo) để cắt đứt sự vô-minh và dục-vọng

(ái), và loại bỏ hoàn toàn mọi sự dính-chấp (thủ), ngay cả những sự dính- chấp tinh khiết nhất như dính chấp những tầng thiền định đầy hạnh-phúc. Trong các bài giảng khai mở từng bước căn bản về Giáo Pháp, thường được nói cho những người mới tìm đến học hỏi giáo lý của Phật, Đức Phật thường bắt đầu nói về sự bố-thí và giới-hạnh. Phật chỉ ra vẻ- đẹp của những đức-hạnh như: sự rộng lòng bố-thí, sự vô-hại, sự chân-thật, và sự kiềm-chế bản thân, Phật giảng giải cách những hành-động công đức đó dẫn tới niềm hạnh-phúc trong một cõi trời. (a) Thường những lúc đó Phật chỉ ra cho mọi người thấy rõ "sự nguy-hại, sự sa-sút, và sự ô-nhiễm nằm trong những khoái-lạc giác-quan, và sự phúc-lành của sự từ-bỏ". (b) Sau khi đã dần dần làm cho tâm của người nghe được thêm phần "chín chắn" (và hiểu biết thêm những lẽ-thực dễ thấy đó), Phật tiếp tục giảng giải về những giáo lý do Phật khám phá ra, đó là Bốn Chân Lý thánh diệu, tức Bốn Diệu Đế: "sự khổ, nguồn-gốc khổ, sự chấm- dứt khổ, và con-đường dẫn tới sự chấm-dứt khổ". Phật chỉ dạy bốn sự- thật đó không phải như kiểu một bài giảng nhập môn về "Phật giáo căn bản", mà để làm thức tỉnh bên trong họ một "tầm-nhìn của Giáo Pháp", đó là sự nhận biết trực-tiếp lần-đầu-tiên về bốn sự-thật siêu việt đó; và bốn sự-thật siêu việt này bắt đầu đưa dẫn những người đệ tử trên con- đường bước đi đầu-không-ngoảnh-lại để đi tới sự giải-thoát. Chúng ta thấy một số kinh có nói về những vị đệ tử đã giác ngộ ngay lần đầu nghe Phật thuyết giảng, nhưng điều đó không có nghĩa Giáo Pháp là dễ thấy dễ ngộ. Những vị đệ tử đó giác ngộ dễ dàng bởi nhờ các năng-lực (căn) của họ đã chín chắn, thường cũng nhờ họ đã tích lũy nhiều điều-kiện (duyên) trợ giúp giác-ngộ từ trong nhiều kiếp trước. Nhưng cái tính chất của giáo lý của Phật, tính chất vượt-khỏi thế-gian của Giáo Pháp, là đi ngược lại với tâm trí của nhân loại thế tục (vì vậy nên được gọi giáo lý ngược dòng). Đức Phật đã mô tả "Giáo Pháp này là tinh tế, thâm sâu, và khó nhìn thấy", và một trong những điều làm cho nó khó nhìn thấy đối với nhiều người là luận điểm cho rằng: niềm hạnh- phúc cao nhất không thể

đạt được bằng cách nuông chìu theo những

606 • Trích chọn Các Kinh theo các chủ đề giáo lý

tham-muốn của trái tim, mà chỉ bằng cách chế ngự chúng. Luận điểm này rõ ràng đi ngược lại những tư duy, thái độ và hành động của những người đang sống đắm chìm trong thế gian thế tục này. Chừng nào chúng ta còn dính theo những cám dỗ của những khoái-lạc giác-quan (dục lạc), chừng nào chúng ta còn tham muốn là này là nọ, trở thành này thành nọ, thì chúng ta vẫn còn coi Giáo Pháp siêu phàm này là chuyện huyền bí và khó hiểu. Phật nhìn thấy điều đó là một trở ngại lớn đầu tiên, khi việc thiết lập Giáo Pháp siêu-thế thoát-tục này chẳng khác nào đang tước bỏ mọi khoái-lạc và dính-mắc phàm tục của mọi người. Phật phải gõ cửa cái tâm của mọi người để nó bước ra khỏi những lối mòn truyền kiếp của nó, và chỉ nó đi theo một hướng hoàn toàn mới khác. Cụ thể là, Phật phải lèo lái những người đệ tử vượt ra khỏi những quyến rũ của khoái-lạc giác-quan và những dính-mắc phàm tục, và hướng dẫn họ theo hướng tỉnh-mộng, chán-bỏ, buông-bỏ, và thức tỉnh giác-ngộ. 1. Nhiệm vụ này đòi hỏi mọi kỹ năng làm-thầy của một vị Phật. Nó đòi hỏi Phật phải dùng khả năng của mình để điều chỉnh tùy nói cho những người nghe có những khuynh-hướng và tính-khí khác nhau trong tâm. Nhiều lúc đòi hỏi Phật phải nói một cách thẳng thắn và thẳng thừng, thậm chí sự thẳng thừng có thể gây bực tức, khó chịu. Nhiều lúc đòi hỏi Phật phải bước vào tranh biện đủ điều, mặc dù một vị Phật chỉ thích sự bình an tĩnh lặng của sự sống tách-ly trầm mặc. Nhiều lúc đòi hỏi Phật phải dùng rất nhiều ví dụ, ẩn dụ, so sánh để giúp cho ý giảng giải và luận điểm của Phật được dễ hiểu hơn, hấp dẫn hơn, và làm bừng tỉnh tâm trí người nghe một cách mạnh mẽ hơn. Nó đòi hỏi Phật phải duy trì vững vàng các nguyên tắc của mình đối với những người đối nghịch với mình là những người từ các giáo phái khác và cả một số Tỳ kheo sa sút hư thân trong Tăng Đoàn của mình [mời coi phần mở đầu của kinh MN 22 và MN 38, hai kinh này không được trích dẫn trong tập sách này]. Sự thành-công của Đức Phật Thích-Ca trong sứ mạng truyền dạy rất khó

Giới thiệu về Chương VI • 607

khăn này được coi là những thành-tựu kỳ diệu và tuyệt vời của một vị Phật. Đây là ý nghĩa mà đoạn kinh VI,1 đã tuyên cứ một cách hùng hồn. 2. Nhiệm vụ khai mở giáo lý của Đức Phật trong giai đoạn này là truyền đạt cho chúng ta một sự giáo dục hoàn toàn mới về nghệ thuật nhìn-thấy. Để đi theo hướng Phật muốn dẫn dắt chúng ta, chúng ta phải (i) học cách nhìn bên-dưới những bề mặt long lanh của những thứ khoái lạc, địa vị, quyền lực … thường lôi kéo hấp dẫn chúng ta, và đồng thời phải (ii) học cách nhìn xuyên thấu những biến dạng giả lừa của sự nhận- thức, ý-nghĩ và những quan-điểm này nọ vốn luôn che mờ sự-thấy của chúng ta. Thông thường chúng ta nhận thức mọi thứ qua lăng kính của những thành kiến chủ quan. Những thành kiến đó được tạo dựng bởi dục- vọng (ái) và những sự dính-chấp (thủ) của chúng ta, rồi chính những tà-kiến đó càng ngày càng quay lại củng cố thêm cho dục-vọng và sự dính- chấp. Trong đời phàm tục, chúng ta thích nhìn những thứ chúng ta muốn nhìn; chúng ta né tránh những thứ chúng ta không muốn nhìn, những thứ có thể đe dọa chúng ta hoặc quấy

phiền chúng ta, những thứ động chạm tới sự tự mãn của chúng ta, những thứ gợi cho chúng ta câu hỏi về sự an ổn của bản thân và đời sống chúng ta là thực hay ảo. Để đảo ngược tiến trình sống phàm tục này, chúng ta phải biết chấp nhận sự-thật, và sự-thật đó mới đầu thường làm cho chúng ta thấy phũ phàng bất an, nhưng về lâu về dài thì sự chấp nhận sự-thật sẽ dẫn tới sự thư thái và giải thoát. (1)-(3) Sự giáo dục mà Đức Phật truyền dạy cho chúng ta giúp làm sâu sắc tầm-nhìn của chúng ta vào thế giới sự sống. Và để giúp chúng ta chuyển đổi sự hiểu-biết và làm sâu sắc tầm-nhìn của chúng ta vào thế giới, Đức Phật đã đưa ra 03 luận-điểm để chúng ta dựa vào đó đánh giá những giá trị thực của sự sống của chúng ta. 03 luận-điểm đó cũng thể hiện bằng "ba thời" hay "ba bước suy-xét" để chúng ta bắt đầu khai mở và nhìn sâu sát (minh sát, thấy biết) những lẽ-thực thông thường [rồi sau đó mới định hướng tu tập tới những sự trí-biết cao hơn, hướng tới sự giác-ngộ và sự giải-thoát]. Ba thời đó là: sự thỏa-thích (assāda), sự nguy- hại (ādınava), và sự thoát-khỏi (nissaraṇa). Trong các đoạn kinh

VI,2(1)-(3), khuôn mẫu "ba-thời" này cũng được áp dụng để đánh giá toàn thể thế giới. Trong nhiều chỗ khác của các bộ kinh Nikāya, các bài kinh cũng giảng giải theo khuôn-mẫu (phát đồ) "ba-thời" này một cách chi tiết hơn dựa theo những nhóm đối-tượng khác nhau, chẳng hạn như: dựa theo bốn yếu-tố lớn (tứ đại) [ví dụ: các kinh SN 14:31–33 …], dựa theo năm-uẩn [ví dụ: các kinh SN 22:26–28 …], và dựa theo sáu cơ-sở cảm-nhận bên trong và bên ngoài [ví dụ: các kinh SN 35:13–18 …]. Đức Phật nhấn mạnh tầm quan trọng của "khuôn-mẫu ba-thời" này bằng một lời tuyên bố mạnh mẽ rằng: phải đến khi nào Phật đã hoàn-toàn hiểu về thế giới theo cách như vậy [hoặc như trong các đoạn kinh này là: 'đã hoàn toàn đánh giá được bản chất của tất cả bốn yếu-tố tứ đại, năm-uẩn, và sáu cơ-sở cảm-nhận'] thì Phật mới tuyên bố mình đã đạt tới sự giác-ngộ toàn thiện tối thượng. Tiến thêm theo phát đồ khuôn-mẫu này, (i) người tu bắt đầu tu bằng cách nhận biết một sự-thật trước mắt rằng: đúng là những hiện- tượng thế tục [như các đối-tượng giác quan, sắc-thân, và những cảm- giác] có mang lại chúng ta ít nhiều sự thỏa-thích, thỏa mãn. Sự thỏa- thích đó bao gồm sự khoái-sướng và vui-thích (sukha-somanassa) mà chúng ta nếm trải được khi chúng ta làm thỏa-thích những tham muốn của chúng ta. (ii) Một khi chúng ta có được sự thỏa-thích vui sướng thỏa mãn đó, chúng ta nên nghĩ sâu hơn và tự hỏi những khoái-sướng và vui-thích đó có phải là sự thỏa-mãn hoàn toàn tuyệt đối hay không. Nếu thực lòng suy xét điều này một cách chân thực, bằng một cái tâm vô tư khách quan, thì chúng ta sẽ nhận ra rằng những khoái-cảm và vui-thích đó chẳng có gì là toại nguyện hay hoàn mãn cả. Ngược lại, chúng còn ẩn chứa những nhược điểm khuyết điểm khác nhau, gây ra những khổ đau bình thường hoặc ghê ghớm (ví dụ sau sự thỏa-thích là thường là sự chán-chường, sự bất toại nguyện, sự bất mãn, và sự ràng-buộc dính mắc; chúng cứ bắt chúng ta mãi mãi đuổi theo những khoái-lạc đó mà chẳng bao giờ ngừng dứt hết sự tham-muốn và sự khổ-sở vì chúng). Đây chính là sự nguy-hại

của chúng; đây là thời thứ hai của phát đồ diễn tiến ba-thời, và cũng là bước quán sát thứ hai của người tu. Sự nguy-hại bao trùm nhất nằm bên dưới bề mặt ngây thơ những khoái-lạc phàm tục chính là bản chất tất hữu của sự vô-thường (anicca), gắn liền với sự khổ-đau và bất toại- nguyện (dukkha), và luôn bị biến đổi, thay đổi, và tàn hoại (vipariṇāmadhamma). Thời thứ ba là (iii) thời thoát-khỏi, là bước thứ ba, bước giải thoát, sau khi đã nhìn thấy sự nguy-hại ở bước thứ hai. "Sự thoát-khỏi" ở đây không phải là chủ nghĩa trốn chạy. Trốn chạy là chạy trốn, là không dám đối mặt với những vấn đề nan giải, là giả lơ làm ngơ trước những vấn nạn trước mắt của đời mình. Ngược lại với thái độ trốn tránh đó, sự thoát-khỏi đích thực là một tiến trình hành động lành mạnh nhất, hữu lý nhất, và khôn ngoan nhất mà chúng ta ra tay thực hiện sau khi chúng ta đã nhận ra một sự nguy-hại tất hữu nằm ngay bên trong sự-sống thế tục của chúng ta. Giống như cách chúng ta tìm cách thoát-khỏi một ngôi nhà đang cháy, giống như cách chúng ta tìm tới bác sĩ giải trị khi ta đang bị bệnh sốt như sắp chết, giống như cách chúng ta quyết định bỏ hút thuốc lá sau khi hiểu được cách nó tàn hại sức khỏe và tuổi thọ của chúng ta. Sau khi chúng ta đã nhìn thấy "những đối-tượng dính-chấp" của chúng ta có khuyết điểm nhược điểm bên trong chúng, ẩn chứa đầy những nguy- hại bên trong chúng, thì chúng ta nhận ra rằng: con đường thoát-khỏi chúng chính là nằm ở chỗ dẹp-bỏ hết mọi sự dính-chấp (thủ) vào chúng. Đó là "sự xóa bỏ tham-muốn và dục-vọng, sự dẹp bỏ tham-muốn và dục- vọng" (chandarāga-vinaya, chandarāga-pahāna) như đã được ghi trong kinh. Cũng không làm chúng ta ngạc nhiên khi các nhà luận giảng Pāli đã nối kết cái "khuôn mẫu ba-thời" với Bốn Diệu Đế. "Sự thỏa-thích" nằm ở Diệu đế thứ hai, vì sự khoái-sướng và vui-thích làm phát sinh dục-vọng (khoái-sướng sinh ham-muốn)—chỗ này chính là nguồn-gốc khổ. Còn "sự nguy-hại" là chính Diệu đế thứ nhất—sự thật về khổ. Và "sự thoát- khỏi" là Diệu đế thứ ba—sự thật về sự chấm-dứt khổ, là Niết-bàn; điều

này cũng hàm chứa cả Diệu đế thứ tư là con-đường dẫn tới sự chấm-dứt khổ [Bát Thánh Đạo], bởi phải có con-đường đó thì mới thành tựu được Diệu đế thứ ba. 3. Trong đoạn kinh VI,3 Đức Phật đã dùng "khuôn mẫu ba-thời" này để đánh giá chi tiết về 03 đối-tượng dính-chấp lớn, đó là: những khoái-lạc giác-quan, sắc-thân, và những cảm-giác. (i) Phần chính của bài kinh này nói về sự suy xét những sự nguy-hại nằm bên trong "những khoái-lạc giác-quan" (dục lạc). Bắt đầu bằng cách nhìn cận sát những sự khổ sở mà "một người họ tộc"—một gia chủ trẻ—đã nếm trải trong cuộc tìm cầu sự thỏa mãn tham-muốn giác-quan (nhục dục). Như bài kinh đã mở ra tầm suy-xét được mở rộng từ phạm vi cá-nhân tới phạm vi tập-thể, nó bao trùm luôn những hệ quả rộng lớn về mặt xã hội và chính trị. Bài kinh diễn tiến tới đỉnh điểm bằng những hình ảnh chiến tranh và tàn sát có nguồn gốc nguyên nhân là những động-cơ tìm kiếm sự thỏa-mãn những khoái-lạc giác-quan đa dạng của con người (như những quyền lợi vật chất, tài nguyên, quyền lực kiểm soát …) (ii) "Sắc-thân" là thân thể. Để chỉ về sự nguy-hại chứa trong sắc- thân, Phật bắt đầu bằng cách yêu cầu các Tỳ kheo suy xét về ví dụ một cô gái đẹp. Rồi Phật lần lần truy xét những giai đoạn sắc-đẹp hư tàn và mất đi theo tiến trình "già, bệnh, chết", và cuối cùng là sự phân-rã thân xác đến khi chỉ còn

là một nắm bột xương tan thành đất. (iii) Để chỉ về sự nguy-hại trong "những cảm-giác", Phật đã chọn những cảm-giác của một Tỳ kheo trong trạng thái những tầng thiền định (jhāna), đó là những trải nghiệm khoái-sướng và bình-an thế tục tinh khiết nhất. Rồi Phật chỉ ra rằng ngay cả những cảm-giác cao siêu đó cũng thuộc loại "vô-thường, bất toại-nguyện, và luôn bị thay đổi". 4. Những đoạn kinh tiếp theo mặc dù không trình bày theo thứ tự của "khuôn mẫu ba-thời", nhưng sự hiện diện của khuôn mẫu đó cũng được nhìn thấy rõ. Lúc này thì sự nhấn mạnh nhắm vào chỗ sự nguy-hại. Hai đoạn kinh trong phần 4. này cũng mô tả lại những cạm-bẫy của

những khoái-lạc giác-quan, nhưng bằng những cách nói khác so với lời kinh trong phần trước. (1) Trong đoạn kinh VI,4(1), Đức Phật xuất hiện trong một cuộc đối thoại với một gia chủ ban đầu tự đắc chí vì nghĩ rằng mình 'đã cắt bỏ mọi sự thế tục'. Để xua tan sự tự mãn của ông ta, Phật đã dùng một loạt các ví dụ để cho thấy cái bản chất đánh-lừa của những khoái-lạc giác- quan, để cho ông ta thấy "sự cắt bỏ mọi sự thế tục" đích thực là gì, theo như giáo lý tu tập của Phật. (2) Tiếp theo, trong đoạn kinh VI,4(2) Phật tiếp tục dùng ví dụ trong cuộc đối thoại với một người theo chủ nghĩa khoái-lạc tên là Māgandiya. Ở đây Phật chỉ ra rằng những khoái-lạc giác-quan trông có vẻ sướng chỉ là do sự biến-tấu (sai lệch, đảo điên) của sự nhận-thức (tưởng) mà thôi (sướng khổ chỉ là do nhận-thức), nhưng nếu biết nhìn một cách đúng đắn thì những khoái-lạc chỉ giống như lửa trong một hố than đang cháy—ai thích đụng vào chúng thì ngay sau đó sẽ "bị đau đớn, bị thiêu nóng, và bị cháy". Đoạn kinh này bao gồm những ví dụ mạnh mẽ nhất trong kinh điển Nikāya, đến nỗi có thể chúng ta cảm thấy có chút nghi ngờ (về việc kết tập các ví dụ đó) tại sao Đức Phật đã không dùng những ví dụ một cách nhẹ nhàng hơn. 5. Cách dùng những hình ảnh ví dụ trong đoạn kinh VI,5 cũng rất nổi bật, rất hay, và rất đáng nhớ khi Phật diễn tả về cái bản chất vô- thường, ngắn-ngủi và phù-du của kiếp người. Kinh điển Phật giáo thường xuyên khuyên chúng ta nên quán xét về "sự chắc-chắn của cái chết sẽ đến" và "sự không chắc-chắn lúc nào nó sẽ đến". Lời khuyên đó không phải để tạo ra một thái độ coi cái chết là một căn bệnh tính giờ tính ngày, mà để giúp chúng ta phá bỏ cái sự mê-đắm vào cuộc sống và phá bỏ cái sự gia tăng dính-mắc ràng-buộc vào nó. Vì lẽ đó nên "sự quán-niệm về cái chết" đã trở thành một trong những đề-mục quan trọng của thiền Phật giáo. {Trong một kinh khác Đức Phật đã nói: sự quán- niệm về cái chết (hay nhận-thức về cái chết) nếu được tu tập và tu dưỡng, sẽ có ích lợi và phước quả lớn lao, dẫn tới đỉnh-cao là sự Bất-tử,

có sự Bất-tử là chung-cuộc của nó" (AN 7:48-49)}. Ở đây bản chất phù- du ngắn-ngủi của kiếp sống đã được Đức Phật nói rất nhấn mạnh một cách tài tình, bằng cách đếm số ngày, số tháng, số mùa, thậm chí số bữa ăn được ăn, trong một kiếp sống. (Đây là một bài kinh rất hay, làm động lòng, làm tỉnh mộng, và rất đáng nhớ đối với mọi người!) 6. Đoạn kinh VI,6 là một đoạn trích từ kinh Raṭṭhapāla Sutta, nói về đời sống xuất gia của một đệ tử của Phật, người được gọi là "một đệ tử ưu tú trong những người đã xuất gia vì niềm-tin vào Phật". Raṭṭhapāla là một thanh niên trong một gia đình giàu có danh

tiếng, anh ta đã phát sinh lòng-tin sâu sắc khi nghe Đức Phật thuyết giảng, vì vậy anh ta đã lập tức quyết định rời bỏ gia đình để đi sống đời sống xuất gia, trở thành một Tỳ kheo. Phật yêu cầu anh ta phải xin phép cha mẹ, nhưng cha mẹ anh ta dính nặng tình với con nên họ không chấp thuận. Lúc đó Raṭṭhapāla đã nằm dài dưới đất và tuyệt thực, quyết định sẽ chết ở đó nếu không được cho phép xuất gia. Cuối cùng cha mẹ anh ta cũng nhượng bộ và đã cho phép anh ta xuất gia, với một điều kiện là sau này anh ta phải về nhà thăm họ. Sau nhiều năm xuất gia, vị tu sĩ đã quay về thăm cha mẹ, cha mẹ ngài vẫn cố dụ dỗ ngài quay lại đời sống gia đình, nhưng vì lúc đó ngài đã tu thành và chứng thánh quả A-la-hán nên ngài đâu còn khả năng nào bỏ y hoàn tục nữa. Sau khi thăm cha mẹ và từ biệt họ, ngài đã đi đến khu vườn ngự viên của hoàng gia, ở đó ngài đã thuyết giảng cho Vua Koravya về "bốn điều tóm tắt về Giáo Pháp", như đã được trích dẫn trong phần 6. này. Bài kinh chuyển tải những trí-tuệ thâm sâu của ngài nhìn thấu chiều sâu và chiều rộng phổ quát của sự khổ, giảng giải bằng những câu từ giản dị và rõ nghĩa, để lý giải tại sao ngài, đang trong thời thanh niên xuân sắc như bao thanh niên thanh nữ khác, đã quyết định từ bỏ sự sung sướng an toàn của đời sống gia đình để ra đi sống trong sự giang hồ bấp bênh bất ổn của đời sống xuất gia. 7. Dục-vọng khoái-lạc giác-quan (dục lạc) là một cái-bẫy trói buộc chúng sinh trong vòng sinh tử bất tận (như chúng ta mới nói qua). Một cái-bẫy khác là sự dính-chấp vào các quan-điểm này nọ (sự kiến chấp,

tà-kiến chấp; là sự chấp thủ vào những thành kiến, thiên kiến, ý kiến, ngã kiến … do cái 'ta' và do sự tiếp-nhận những sự giáo dục trong trường lớp và ngoài xã hội từ nhỏ đến lớn). Do vậy, để dọn đường đi tới sự giải- thoát, Niết-bàn, Phật không chỉ chỉ dạy cách làm phai-biến sự mê-đắm những khoái-lạc giác-quan (dục lạc) mà còn chỉ ra sự nguy-hại trong vô số những kiến-chấp này nọ của con người. Đây là chủ đề giảng dạy của phần 7. của Chương VI này. (1) Những quan-điểm sai lạc (tà kiến) nguy-hại nhất là những quan- điểm từ chối hoặc coi thường những nền tảng đạo đức. Đoạn kinh VI,7(1) đã trích gom lại một số điều tai hại của loại tà-kiến này; nổi bật nhất trong những điều tai hại là tai họa bị tái sinh vào những cõi thấp xấu đày đọa khủng khiếp. (2) Những quan-điểm này nọ (kiến chấp) cũng thường dẫn tới sự hiểu-biết phiến diện, một-mặt, thiên-vị, chủ-quan về thực-tại, và chúng ta thường dính chấp vào chúng, lại coi chúng là những 'cách-nhìn đúng đắn và toàn diện' của-ta. Và những người bám chặt vào những quan-điểm ý kiến này nọ 'của-ta' thường xung khắc với những người có những quan- điểm ý kiến khác. Do vậy, chính những quan-điểm kiến chấp này nọ mới gây ra những sự xung-đột và tranh-cãi và tranh-chấp. Có lẽ không có kinh điển nào trên đời này đã diễn tả sự nguy-hại của sự dính-chấp vào quan điểm, ý kiến, giáo điều, tư tưởng … một cách ngắn gọn và súc tích hơn ví dụ nổi tiếng về những người mù sờ voi, như trong đoạn kinh VI,7(2). (3) Tiếp theo là đoạn kinh VI,7(3) đã chỉ ra sự đối nghịch giữa 02 quan-điểm cực đoan nổi tiếng, đó là chủ nghĩa trường tồn bất diệt (sassatavāda, thường kiến) và chủ nghĩa diệt vong (ucchedavāda, đoạn kiến)—Đó là (i) quan-điểm đề cao coi trọng sự hiện-hữu (bhavadiṭṭhi), muốn sống, muốn được hiện-hữu và (ii) quan-điểm chủ trương sự không hiện-hữu (vibhavadiṭṭhi), coi chết là hết. (i) Tư tưởng

bất-diệt tin chắc có một thành tố bất-diệt bên trong mỗi con người, như dạng một cái ‘ta’, ‘bản ngã’, hay một ‘linh hồn’ biệt lập bất diệt, và tin chắc có một nền

tảng bất-diệt của thế giới bất-biến; tức họ tin có một đấng sáng tạo hay một Thượng Đế toàn năng tạo ra vũ trụ và những ‘linh hồn’ con người. (ii) Còn tư tưởng diệt-vong thì không tin có kiếp sau, coi chết là hết, họ tin rằng mỗi con người đều chấm hết sau khi thân này chết đi. (i) Quan- điểm tin chắc có cái ‘ta’ (bản ngã) và vũ trụ bất-diệt thì dẫn tới sự thích được sống, thích được hiện-hữu, thích ràng buộc mình với các cõi sống, theo Đức Phật giải thích. (ii) Còn quan điểm diệt-vong làm cho người ta cảm thấy chán ngán sự sống, ghê sợ với sự hiện-hữu, nhưng nghịch lý thay, nó cũng trói buộc những người tin đó vào sự sống mà họ thấy ghê sợ. Sau khi giải thích về 02 tư tưởng cực đoan đó, Phật đã dạy về nguyên lý “sự khởi-sinh tùy thuộc”, tức Lý Duyên Khởi, để người hiểu-biết nó thì tránh được 02 loại tư tưởng liệt trái và liệt phải vô ích đó [coi thêm đoạn kinh về giáo lý trung-đạo ở Chương IX, đoạn kinh IX,4(4)(d)]. 8. Đoạn kinh VI,8 thì nêu ra thêm một vấn đề sai-lạc của những người có tư tưởng trường tồn bất-diệt (đó là những người có tư tưởng tu tiên, tin chắc sau khi tái sinh thành tiên trời sẽ được sống mãi mãi trên cõi trời hạnh phúc đó). Tư tưởng tu tiên đó đã kích thích những người tu thiền-định tu tập để đạt tới những cảnh giới (tầng) thiền-định hạnh phúc; họ diễn dịch sự chứng đắc đó như là sự hợp-nhất với thực-tại thiên đàng, hoặc như là sự chứng-ngộ cái ‘bản-ngã bất diệt’ (đại ngã). Tuy nhiên, theo cách nhìn của Đức Phật, những sự chứng đắc đó chỉ tạo ra tiềm-năng nghiệp quả được tái sinh vào một cảnh giới trong đó sự trải nghiệm tầng thiền định đó trở thành điều-kiện nền tảng cho thức. Nói cách khác, sự chứng đắc tầng thiền định tạo nên sự tái sinh vào những cảnh giới tương ứng với cảnh giới tầng thiền định đó; [các cảnh giới trong cõi sắc-giới tương ứng với những tầng thiền định sắc-giới, và các cảnh giới trong cõi vô-sắc giới tương ứng với các tầng chứng đắc vô-sắc]. Những tôn giáo khác coi cõi trời là chỗ-đến tối thượng, là thiên đàng cao nhất để chấm dứt những sự khổ ải của con người. Nhưng Phật giáo thì chỉ coi đó là những nơi-đến phúc lành chứ không phải là đích-đến cuối cùng cao nhất, bởi những

cảnh giới đó vẫn còn nằm trong vòng luân-hồi sinh tử, vẫn còn dính vô- thường, còn dính khổ-đau (sống hết tuổi thọ rồi cũng bị tái sinh xuống những cõi khổ đau theo nghiệp, chưa được giải-thoát rốt ráo). Các kinh có nói những người tu thiền chứng đắc “bốn cảnh giới an trú cõi trời” (bốn phạm trú; brahma-vihara) sẽ được tái sinh vào những cảnh trời tương ứng của những cõi trời brahma đó; ở đó họ có thể sống siêu đại thọ, thậm chí tới 500 đại-kiếp vũ trụ. Nhưng cuối cùng, khi hết tuổi thọ họ cũng phải chết và bị tái sinh vào những cõi thấp xấu, khổ đau. Có một bài kinh khác cũng nói rõ tương tự về những cảnh giới tái sinh (và tuổi thọ ở đó) tương ứng với các tầng thiền định sắc-giới và các tầng chứng đắc vô-sắc [kinh AN 3:116, 4:125]. 9. Hai bài kinh tạo nên phần 9. (phần cuối) của Chương VI này nói về sự bất toại-nguyện và sự không an-toàn của sự-sống trong thế giới có- điều-kiện (hữu vi), lời kinh củng cố thêm thông điệp đó bằng những hình ảnh ví dụ rất hay, làm xúc động, làm thức tỉnh, và rất đáng

nhớ. Trong đoạn kinh VI,9(1), Đức Phật tuyên bố rằng số lượng nước mắt mà chúng ta đã khóc trong bao nhiêu vô số kiếp trong vòng luân-hồi sinh tử còn nhiều hơn nước trong bốn đại dương. Còn trong đoạn kinh VI,9(2), Phật đã nói với 30 vị Tỳ kheo rằng số lượng máu mà chúng ta đã đổ ra trong những kiếp chúng ta (đã từng là súc sinh, động vật, là người) đã bị chặt đầu, bị giết thịt, bị tàn sát, bị giết chết … còn nhiều hơn nước trong bốn đại dương. Theo những nhà kết tập các kinh, cách diễn đạt đầy hình tượng của Đức Phật đã tạo ra sự tác-động thực sự mạnh mẽ đối với người nghe (kể cả chúng ta ngày nay khi đang đọc lại bài kinh này!); sự tác- động của lời kinh đó mạnh mẽ đến mức tất cả 30 vị Tỳ kheo khi lắng nghe Phật nói, tâm của họ đều bừng tỉnh và đạt tới sự giác-ngộ hoàn toàn ngay tại chỗ.

616 • Trích chọn Các Kinh theo các chủ đề giáo lý

Giới thiệu về Chương VII. CON ĐƯỜNG DẪN TỚI SỰ GIẢI-THOÁT Trong chương này, chúng ta tìm đến một khía cạnh đặc trưng riêng biệt trong giáo lý của Đức Phật, đó là con-đường “siêu-thế”, tức “vượt thoát khỏi thế gian” (lokuttara). Con-đường này được xây dựng dựa trên (i) sự hiểu-biết (sự-biết) đã mới được chuyển hóa và (ii) tầm-nhìn (sự thấy) đã mới được làm sâu sắc [như đã được trình bày tiếp dẫn trong 02 Chương kế trước] về bản-chất của thế giới sự-sống. Sự hiểu-biết và tầm- nhìn (tri kiến) đó khởi sinh từ sự nhận ra “những sự nguy-hại trong những khoái-lạc giác-quan”, “sự tất-hữu không thể tránh được của cái chết”, và “bản-chất xấu tệ khủng khiếp của vòng luân-hồi (saṃsāra)”. Chương VII này nhắm tới chủ đề dẫn dắt những người tu tu tập hướng tới trạng thái thoát-khỏi vượt-trên những trạng thái hiện-hữu có điều-kiện (sự-sống hữu vi); trạng thái đó là niềm chân-phúc vô-ưu và vô-nhiễm của Niết-bàn mà Đức Phật cũng đã tự mình chứng ngộ vào cái đêm Phật giác-ngộ. Chương này trình bày những bài kinh đưa ra một “cái nhìn bao- quát” về con-đường siêu-thế của Đức Phật; còn 02 Chương tiếp theo sẽ trích chọn các bài kinh tập trung cụ-thể hơn về việc “Tu tập cái tâm” (thiền định) và “Tu dưỡng trí-tuệ của nó” (thiền tuệ)—đó là 02 nhánh- chính của con-đường vượt thoát khỏi thế gian (đạo siêu-thế). (1) Trong phần này, tôi sẽ bắt đầu bằng một bài kinh có ý nghĩa làm rõ mục-đích và mục-tiêu của con-đường đạo Phật, soi chiếu con- đường đó từ nhiều góc độ khác nhau (để người đọc nhìn thấy rõ). Bắt đầu là đoạn kinh VII,1(1), Tiểu Kinh Māluṇkyāputta (MN 63), cho thấy con-đường đạo Phật không phải được lập ra để trả lời cho những câu hỏi thuộc về triết học hay lý thuyết trí thức. Trong bài kinh này, Tỳ kheo tên Māluṇkyāputta đã đến gặp Phật và yêu cầu Phật trả lời 10 câu hỏi mang tính chất suy đoán cao siêu, thầy ấy còn đe dọa sẽ từ bỏ Tăng Đoàn nếu Phật không chịu trả lời thỏa mãn các câu hỏi đó của mình. Nhiều học giả

618 • Trích chọn Các Kinh theo các chủ đề giáo lý

Phật giáo cũng đã cho rằng, sở dĩ Phật không muốn trả lời các câu hỏi đó bởi vì đơn giản theo lý mà nói thì những câu hỏi đó là không thể trả lời, hoặc đơn giản bởi vì chúng chẳng liên quan gì tới sự tu-tập tâm linh thiết thực để thoát khỏi vấn nạn khổ đau, chúng chẳng đóng góp gì cho giải- pháp tu hành theo đạo Phật. Có 02 Chương (tương ưng) của “Bộ Kinh Liên-Kết”, (Tương Ưng Kinh Bộ, SN)—đó là chương SN 33 (từ kinh 33:01–10) và chương SN 44 (từ kinh 44:07–08)—đã cho chúng ta thấy “sự im-lặng”

(không trả lời) của Phật có căn cứ sâu sắc hơn những mối quan tâm thực dụng kiểu đó. Những bài kinh đó cho thấy tất cả những câu hỏi đó chỉ dựa trên những giả định về sự hiện-hữu được diễn dịch trên giả định có một cái 'ta' (như 'ngã' hay 'linh hồn' biệt lập) và một thế giới có bản ngã mà nó tồn tại trong đó. Bởi vì ngay tiền đề đặt ra là đã không phù hợp và không đúng với thực-tại, cho nên Phật đã từ chối trả lời. Phật không chỉ từ chối trả lời vì những lý do về mặt triết lý, mà Phật cũng từ chối vì Phật coi những vấn đề ám ảnh đó không liên quan gì đến đời sống tu hành và lý do tu tập giải thoát. Chỗ này rất rõ ràng trong bài kinh nói với thầy Māluṇkyāputta, bằng một ví dụ rất nổi tiếng của Phật về một người bị trúng tên độc. Phật nói rõ rằng, dù những quan- điểm đó là đúng hay sai đi nữa "thì trước mắt vẫn luôn có sinh, có già, có bệnh, có chết, có sự buồn sầu, than khóc, khổ đau, ưu phiền, và tuyệt vọng, mà ta đây đang đi chỉ dạy về cách chấm-dứt [tiêu diệt] tất cả chúng ngay tại đây và bây giờ." Với bức tranh minh họa về sự bao trùm của vòng luân-hồi sinh tử (saṃsāra) ở phần cuối của Chương trước, thì giờ câu tuyên bố này của Phật đang khai mở thêm một ý nghĩa, đó là "sự tiêu-diệt sinh, già, chết" sẽ không chỉ chấm-dứt khổ đau trong một kiếp, mà chấm dứt mọi khổ đau của vô lượng vô số kiếp "sinh, già, chết" mà chúng ta đã trải qua trong bao nhiêu thăm thẳm vô số đại-kiếp trong vòng luân-hồi sinh tử.

(2) Đoạn kinh Text VII,1(2), "Đại kinh Ví Dụ Gỗ Lõi" (MN 29) đã dùng một góc độ khác để nêu rõ mục-đích của Đức Phật đi thuyết

giảng và chỉ dạy Giáo Pháp siêu-thế. Bài kinh nói về một người bình thường trong các "họ tộc" đã từ bỏ đời sống gia đình để đi vào đời sống xuất gia tu hành với mục-đích để đạt tới sự chấm-dứt khổ đau. Mục-đích ban đầu là đúng đắn và nhiệt thành, nhưng khi người đó tu tập đạt được ít nhiều thành-tựu, một số thành-tựu thấp như đã chứng đắc chút bậc-tu, tiếng-tăm, hoặc danh-dự, hoặc cũng đạt tới một số thành-tựu cao hơn như chứng đắc các tầng định-sâu và trí-tuệ, thì người đó lại trở nên tự mãn và lơ lệch khỏi mục-tiêu ban đầu của mình vào lúc xuất gia bước chân vào con-đường đạo Phật. Sau những sự khai giảng trước đây về những phần tu tập về Giới-hạnh, Thiền-định, Thiền-tuệ (minh sát), và cả khi đạt tới trí-biết và tầm-nhìn (sự-biết và sự-thấy), giờ Đức Phật tuyên bố rõ những thành tựu tu tập những phần đó chỉ là những bậc tu-tiến, những trạm- dừng, những đỉnh-đèo nhỏ dọc theo con-đường đạo— những thành-tựu từng phần đó chưa phải là mục-tiêu cao nhất cuối cùng của đời sống tâm linh. Mục-tiêu, mục-đích cốt lõi, "phần gỗ lõi", của đời sống tâm linh chính là "sự giải-thoát bất lay chuyển của cái tâm", và Phật một lần nữa thúc giục những người tu xuất gia một khi đã bước vào con-đường đạo thì đừng nghĩ tới những mục-tiêu nào thấp hơn, đừng tự mãn khi mới đạt tới những mục-tiêu còn thấp hơn sự giải-thoát rốt ráo.

(3) Đoạn kinh VII,1(3) được chọn trích từ chương "Liên-kết Con- Đường Đạo" (Maggasaṃyutta; Tương ưng Đạo) của bộ kinh SN. Những bài kinh này càng làm rõ mục-tiêu tu hành theo Đức Phật là để "làm phai biến dục-vọng ... và dẫn tới "Niết-bàn cuối cùng không còn dính-chấp", và Bát thánh Đạo chính là con-đường để dẫn tới những mục-tiêu đó. 2. Con-đường Bát Thánh Đạo là con-đường cổ điển được thiết lập

để tu tập dẫn tới sự giải-thoát, như đã được tuyên bố rõ trong bài thuyết giảng đầu tiên của Đức Phật, trong đó Phật gọi đó là con-đường Bát Thánh Đạo dẫn tới sự chấm-dứt khổ. Đoạn kinh VII,2 đưa ra những định nghĩa chính thức của mỗi chi phần của con-đường tám phần tu-tập này, nhưng vẫn chưa chỉ ra cách cụ thể để áp dụng thực hành vào đời sống của một Phật tử. Nhưng những cách áp dụng thực hành cụ thể đó sẽ

được trình bày ở cuối chương này và đặc biệt trong 02 chương kế tiếp là Chương VIII và Chương IX.

3. Đoạn kinh VII,3 thì soi rọi một ánh sáng khác, một góc độ diễn đạt khác, về con-đường đạo, khác với những cách diễn đạt truyền thống mà chúng ta thường được nghe. Chúng ta thường nghe việc tu tập đạo Phật hoàn toàn phụ thuộc vào sự nỗ-lực tự thân của chính mình, nhưng bài kinh này lại nhấn mạnh tầm quan trọng của sự có bạn-tốt, đạo-hữu tốt, đồng-môn tốt. Đọc bài kinh này chúng ta còn thấy rằng Đức Phật coi sự có bạn-tốt không chỉ là "một nửa của đời sống tâm linh tu hành mà là tất cả đời sống tâm linh tu hành", bởi vì (trong Tăng Đoàn) sự nỗ lực tu tập để đạt tới sự hoàn thiện tâm linh không phải chỉ đơn độc làm được bằng một cá nhân, mà cũng dựa vào trong những mối quan-hệ thân cận của những người đồng đạo, đồng môn. Sự có bạn-tốt giúp cho việc tu tập Giáo Pháp có quy mô nhiều-người và nối kết những người tu hành thành một cộng-đồng liên kết với nhau theo chiều dọc bằng quan hệ thầy-trò (sư-đệ) và chiều ngang là quan hệ đạo-hữu (huynh-đệ, đồng-môn) với nhau của những người cùng bước đi trên một con đường đạo. 4. (Sự tu-tập tiến dần) Những cách diễn dịch trước giờ thường coi Bát Thánh Đạo là con đường 'tám bước', nhưng thực ra nó không phải là 'tám bước' mà là "tám-phần" tu tập (vì các phần có thể được tu tập cùng lúc với nhau, liên hệ tương quan và hữu cơ với nhau, chứ không phải tu lần lượt từng bước một từ chánh-kiến, rồi mới tới bước hai, tới bước ba … rồi mới tới bước tám). Đúng nhất, tất cả tám chi phần nên được trình bày đồng thời cùng lúc với nhau, mỗi phần có sự góp phần riêng của nó, giống như tám sợi dây quấn nhau thành một dây thừng hay dây cáp lớn để tạo nên sự chắc chắn lớn nhất. Tuy nhiên, nếu chưa tu tập thành tựu được hết các phần của con-đường, đặc biệt trong giai đoạn đầu, thì có thể các phần này cũng được tu ít nhiều theo những thứ tự khác nhau (nhưng vẫn không nhất thiết phải tuyệt đối theo từng bước một, hai, ba … tám như những diễn dịch trước đây). (Tuy nhiên, ví dụ nếu chưa tu được các chi phần thuộc Giới-hạnh thì khó có thể tu tập thành công các chi phần

thuộc Thiền-định và Trí-tuệ). Tám phần này thường được phân gộp thành 03 Nhóm (đống, uẩn) như sau: 1. Nhóm Giới-Hạnh (sila-kkhandha) bao gồm: lời-nói đúng đắn, hành-động đúng đắn, và sự mưu-sinh đúng đắn (chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh hạnh); 2. Nhóm Thiền-Định (samādhi-kkhandha) bao gồm: sự nỗ-lực đúng đắn, sự tâm-niệm đúng đắn, và sự định-tâm đúng đắn (chánh tinh tấn, chánh niệm, và chánh định); 3. Nhóm Trí-Tuệ (paññā-kkhandha) bao gồm: cách-nhìn đúng đắn, và ý-định

đúng đắn (chánh kiến, và chánh tư duy). Tuy nhiên, trong tất cả các bộ kinh Nikāya thì sự phân-nhóm theo liên hệ như vầy chỉ xuất hiện có đúng một lần trong một bài kinh [đó là kinh MN 44], trong đó nói rằng sự phân-nhóm như vậy đã được làm bởi một Tỳ kheo ni tên là Dhammadinnā,4 chứ không phải bởi Đức Phật! Có lẽ 02 chi phần thuộc Nhóm Trí-Tuệ nên được đưa lên thành Nhóm đầu tiên, bởi vì nếu khởi đầu con-đường bằng cách-nhìn (quan điểm, cách nghĩ) đúng đắn và ý-định (mục đích, động cơ) đúng đắn thì sẽ hợp lý hơn. Vì chánh-kiến sẽ cung cấp sự hiểu-biết căn bản để hiểu những nguyên-lý tu tập các chi phần khác của Bát Thánh Đạo, và chánh-tư-duy sẽ cung cấp động-cơ và sự định-hướng đúng đắn để tu tập chánh đạo. Trong các bộ kinh Nikāya, Đức Phật đã thuyết giảng con-đường đạo là như một "sự tu-tập tiến dần" (anupubbasikkhā), là con đường khai mở từng giai đoạn sơ-tu cho tới giai đoạn chứng-ngộ cuối cùng (từ thấp lên cao). Sự tu-tập tiến dần giống như là sự chia-nhỏ hơn 03 Nhóm "giới, định, tuệ" một cách vi tế hơn. Từ xưa tới nay, như đã được nói rõ trong các kinh, lộ trình tu-tập tiến dần bắt đầu bằng việc xuất-gia khỏi đời sống gia đình và bước vào đời sống của một Tỳ kheo, một tu sĩ Phật giáo. Điều này giúp mọi người chú ý rằng Phật đã coi trọng đời sống xuất gia [theo Tăng Đoàn] là một cách thiết-thực, theo cách nhìn thực tế

4 (Dhammadinnā được Đức Phật tuyên bố là "Tỳ kheo ni đệ nhất về thuyết pháp")

hữu dụng của Đức Phật. Về nguyên tắc, toàn bộ sự tu tập theo Bát Thánh Đạo là mở rộng cho tất cả mọi người, người xuất gia và tại gia; và Phật đã xác nhận rất nhiều đệ tử tại gia của Phật đã tu tập thành tựu Giáo Pháp và chứng đắc những thánh quả Nhập lưu, Nhất lai, và Bất lai. [Các nhà luận giảng Phật giáo Trưởng Lão Bộ (Theravāda) nói rằng những Phật tử tại gia cũng có thể chứng đắc luôn thánh quả A-la-hán, nhưng họ chỉ làm nên điều đó ngay lúc sắp chết hoặc chứng đắc ngay sau khi chết]. Tuy nhiên phải nói rằng đời sống tại gia luôn làm người ta bận tâm với những chuyện thế tục và những ràng buộc cá nhân, điều đó luôn làm cản trở sự nhất tâm đi tìm sự giải-thoát. Chính vì vậy khi Phật quyết tâm đi tìm sự giải-thoát thì Phật cũng đã quyết tâm rời bỏ đời sống tại gia để sống đời xuất gia; và sau khi giác-ngộ, Phật đã lập ra Tăng Đoàn các Tỳ kheo và Tỳ kheo Ni dành cho những người muốn tu hành giải-thoát để họ có chỗ tu không còn bị cản trở bởi nhiều thứ thế tục của đời sống gia đình. Sự tu-tập tiến dần đã được Phật nói thành 02 phiên bản: phiên bản dài trong Bộ Kinh Dài (DN, Trường Kinh Bộ) và phiên bản vừa trong Bộ Kinh Trung (MN, Trung Kinh Bộ). Sự khác nhau chính là: (1) phiên bản dài nói ra nhiều chi tiết hơn về những quy cách thiền môn và sự kiềm chế bản thân của các tu sĩ; (2) phiên bản dài bao gồm cả 08 loại trí-biết cao siêu, trong khi đó phiên bản vừa chỉ có 03 loại. Tuy nhiên, 03 loại này là 03 loại trí-biết (minh, chân trí) quan trọng nhất đã được nói trong câu chuyện giác-ngộ của chính Đức Phật dưới cây Bồ-đề [mời coi lại đoạn kinh II,3(2)].

Phát đồ tu-tập tiến dần chủ yếu được tìm thấy trong kinh dài DN 2; phiên bản vừa thì trong kinh MN 27 và MN 51, và những cách truyền đạt khác nhau trong các kinh vừa MN 38, MN 39, MN 53, MN 107, và MN 125. Trong đó, đoạn kinh VII,4 trong tập sách là

trích dẫn toàn bộ bài kinh vừa MN 27, mô tả từng bước của con-đường tu-tập tiến dần, với ví dụ dấu chân voi nên sau này "dấu chân voi" đã trở thành tên của bài kinh luôn. Đoạn kinh VII,5 trong phần 5. kế dưới là trích dẫn từ kinh vừa MN 39 nói lại về những giai-đoạn tu cao hơn; những giai-đoạn tu này

cũng đã được mô tả trong kinh trung MN 27, nhưng MN 39 thì có thêm những ví dụ rất ấn tượng mà trong kinh MN 27 không có. Như đoạn kinh VII,4: Con-đường tu-tập tiến dần (1) được mở màn bằng sự xuất hiện của Như Lai (Tathāgata, tức Đức Phật) trong thế gian và sự khai giảng Giáo Pháp của Phật (Mục 1-11). (2) Sau khi nghe được lời thuyết giảng của Đức Phật, người để tử phát sinh niềm-tin và quyết định xuất gia đi theo Vị Thầy để tu hành (Mục 12). (3) Rồi người đó nhận lấy những điều giới-luật của Tỳ kheo để cải thiện và thanh lọc đức-hạnh và cách-sống đúng đắn của một tu sĩ chân chính (Mục 13). Ba bước tiếp theo là—(4) tu tập sự biết hài-lòng (tri túc) với những điều- kiện và phương-tiện mình có được (Mục 14); (5) tu tập sự kiềm-chế sáu căn cảm-nhận (điều phục sáu căn) (Mục 15); (6) và tu tập sự chánh-niệm và sự tỉnh-giác (sự rõ-biết) (Mục 15)—đây là tiến-trình thanh lọc nội tâm, và làm cầu nối bắt nhịp từ phần Giới-Hạnh sang phần Thiền-Định. Giai đoạn sơ-khởi của sự tu tập Thiền-Định là (7) bắt đầu tu tập "sự dẹp-bỏ năm chướng-ngại" (Mục 18). Năm chướng-ngại (năm triền cái, ngũ cái)—[gồm: tham-dục, sự ác-ý, sự đờ-đẫn và buồn-ngủ, sự bất-an và hối-tiếc, và sự nghi-ngờ]—là những chướng-ngại chính cho tiến-trình tu tập cái tâm, là trở-ngại lớn cho việc tu-thiền; do vậy chúng cần phải bị phá bỏ thì tâm mới dễ được hội-tụ và hợp-nhất (tức đạt-định). Đoạn kinh gốc (nguyên mẫu) này diễn tả "sự tu-tập vượt qua năm chướng-ngại" chỉ nói theo kiểu sơ đồ khuôn mẫu, nhưng trong các kinh khác của các bộ kinh thì đưa ra những hướng dẫn chi tiết hơn về cách tu tập để đối trị và vượt qua năm chướng-ngại đó. Những ví dụ được dùng trong trích đoạn của kinh MN 39 này—tức đoạn kinh VII,5 này—đã minh họa diễn tả cái cảm-nhận vui sướng của sự tự-do sau khi đã dẹp-bỏ được hết những chướng-ngại. Giai đoạn tu tiếp theo trong tiến trình là (8) sự chứng đắc các tầng thiền định sắc-giới (jhāna), đó là những trạng thái định-sâu trong đó tâm đã hoàn toàn bị "thấm hút" trong đối-tượng thiền của nó. Đức Phật gọi tên các tầng thiền định đó một cách đơn giản theo các thứ tự từ một tới

bốn của chúng, cái sau thì mức độ thanh-lọc sâu và cao hơn cái trước. Tất cả các tầng thiền định đều được mô tả bằng những công thức định nghĩa (kinh văn) giống hệt nhau trong các bài kinh, quý vị sẽ đọc thấy cũng trong trích đoạn VII,5 này (Mục 19-22). Mặc dù phần tu Trí-Tuệ là quan trọng hơn phần Thiền-Định—trí-tuệ là phần quyết định dẫn tới sự giác-ngộ—nhưng Đức Phật trước sau như một vẫn đưa việc tu tập các tầng thiền định sắc-giới vào trong "lộ trình tu tập tiến-dần", có lẽ vì ít nhất 02 lý do: (a) trước tiên, bởi nó đóng góp cho sự hoàn thiện vốn có con-đường đạo; và (b) thứ hai, vì trạng thái định-sâu (tâm đạt định) sẽ là cơ-sở giúp làm khởi sinh sự minh-sát (thấy-biết), tức trí-tuệ. Bởi vậy Đức Phật cũng đã gọi những tầng thiền định sắc-giới (jhana) là "những dấu- chân của Như Lai" [như trong kinh MN 27, Mục 19–22] và coi đó

là những tiền-tố (tiền thân) của niềm hạnh-phúc Niết-bàn nằm ở cuối chót của con-đường tu-tập. Từ tầng thiền định sắc-giới thứ tư, (9) người tu có thể tiếp tục đạt tới ba tầng chứng đắc vô-sắc. Trong một số bài kinh, ngoài những đoạn kinh khuôn mẫu diễn tả về thiền định, Đức Phật cũng có đề-cập tới bốn trạng thái thiền cao hơn tiếp theo sau khi những sự hợp-nhất của tâm được thiết lập trong các tầng thiền định sắc-giới (jhāna). Những trạng thái vô-sắc này được Phật tả là "những sự giải-thoát (mang tính) bình-an và vượt khỏi sắc-giới (vô sắc)", đó là những tầng định-tâm thanh lọc tinh khiết hơn. Để phân biệt với những tầng thiền định sắc-giới, các tầng chứng đắc vô-sắc giới chính là sự chuyển hóa vượt cao hơn cái đối-tượng "tâm-ảnh" là đối-tượng của những tầng thiền định sắc giới (jhāna), và những tầng chứng đắc vô-sắc được đặt tên gọi theo những cơ-sở (cảnh xứ) mà tâm hướng tới, đó là: cảnh xứ vô biên của không gian (không vô biên xứ), cảnh xứ vô biên của thức (thức vô biên xứ), cảnh xứ không-có-gì (vô sở hữu xứ), và cảnh xứ không có nhận-thức cũng không phải không còn nhận-thức (phi tưởng phi phi tưởng xứ). Một nhánh lộ trình thứ hai của sự tu-tập là đạt được loại trí-biết siêu thường (thần thông). Đức Phật thường gộp các loại thần thông vào

một "nhóm sáu", tức sáu loại trí-biết trực tiếp, còn gọi lài "sáu thần- thông" (chaḷabhiññā; lục thông). Chỉ có loại trí-biết cuối cùng—trí-biết về sự (đã) tiêu diệt mọi ô-nhiễm (tận lậu minh)—là "siêu thế", tức vượt thoát khỏi thế gian, đó là đỉnh-cao của đường hướng thứ ba của sự tu-tập (được nói trong đoạn kế sau). Còn tất cả 05 loại thần-thông đầu đều thuộc loại thế-tục, là sản phẩm của sự định-tâm hùng mạnh siêu thường có thể đạt được trong tầng thiền định thứ tư (Tứ thiền). Năm loại đó là: những năng-lực siêu thường (như các thần thông biến hóa), tai thiên thánh (thiên nhĩ thông), mắt thiên thánh (thiên nhãn thông), khả năng đọc được tâm người khác (tha tâm thông), khả năng nhớ lại những cõi kiếp quá khứ (túc mạng minh), và khả năng nhìn thấy sự chết đi và tái sinh của chúng sinh (thiên nhãn minh) [Mục 23, 24, 25, và để coi thêm đầy đủ ở 06 loại "trí" này, mời đọc Chương VIII bên dưới, đoạn kinh VIII,4, Mục (1)-(5)]. Những tầng thiền định sắc-giới (jhāna) và những tầng chứng đắc vô-sắc tự bản thân chúng không dẫn tới sự giác-ngộ và giải-thoát. Cho dù chúng cũng là những trạng thái bình-an và cao-siêu, nhưng chúng chỉ có thể tạm thời khống chế những ô-nhiễm gây ra luân-hồi sinh tử chứ không thể xóa bỏ chúng được. Để bứng sạch tận gốc những ô-nhiễm, nhờ đó đi đến sự giác-ngộ và giải-thoát, thì tiến trình thiền-tập phải được chuyển hướng theo nhánh lộ trình thứ ba, (đây là đoạn lộ trình của Phật để tu tập phần trí-tuệ đưa đến giải-thoát). Đó là sự quán-sát "mọi sự đúng như chúng thực là", sẽ đưa đến kết quả là trí-tuệ minh sát thâm sâu hơn để (i) nhìn thấu bản chất của sự hiện-hữu, và (ii) chung cuộc dẫn tới mục-tiêu cuối cùng, sự chứng ngộ thánh quả A-la-hán. Nhánh lộ trình tu tập thứ ba này là đường hướng của Đức Phật trong tổng lộ trình tu-tập tiến dần. Đức Phật đã mở đề bằng cách diễn tả lại 02 loại trí-biết (minh): nhớ được những cõi kiếp quá khứ (túc mạng minh) và nhìn thấy sự chết đi và tái sinh của chúng sinh (thiên nhãn minh). Cộng với trí-biết về sự (đã) tiêu diệt ô-nhiễm (lậu tận minh), ba loại trí-biết này cùng nhau định hình một cách nổi bật trong sự giác-ngộ

của Đức Phật lịch sử—như chúng ta đã đọc trong đoạn kinh II,3(2)—cả ba được gọi chung là "ba minh" hay "tam minh" (tevijjā), tức 03 loại trí- biết đích thực hay chân trí. Mặc dù 02 loại minh đầu không phải là cốt lõi trí tuệ của sự giác-ngộ, nhưng Phật cũng nói ra, có lẽ vì chúng cũng cho thấy "tầm phạm vi rộng lớn và sâu xa của sự khổ-đau trong vòng luân-hồi", nhờ đó thúc giục người tu mới khởi tâm mạnh mẽ để thâm nhập vào Bốn Diệu Đế, là Giáo Pháp chỉ ra cách nhận dạng, chẩn đoán, và vượt qua sự khổ-đau trùng trùng đó.

Đoạn kinh nói về "sự tu-tập tiến dần" đã không chỉ ra cái tiến- trình (các bước tu) quán-sát (thiền quán) để người tu phát triển sự minh-sát (tuệ). Toàn bộ tiến-trình đó chỉ được ngụ ý bằng sự đề-cập về kết-quả cuối cùng của nó, được gọi là trí-biết về sự (đã) tiêu diệt những ô-nhiễm (āsavakkhayañāṇa, lậu tận minh). Chữ "āsava" dịch chung là những ô-nhiễm (lậu hoặc) bao gồm những loại ô-nhiễm được cho là có vai trò duy trì sự tiến tiếp của tiến trình sinh-tử (tức những loại ô-nhiễm gây ra nghiệp, sự hiện-hữu, và sự tái-sinh liên tục trong vòng luân-hồi). Các luận giảng giải thích chữ này xuất thân từ gốc từ "su" có nghĩa là "chảy". Các học giả thì khác nhau khi chú giải chữ này khi được gắn "ā" ở đầu thì sự "chảy" đó có nghĩa là "chảy vào" hay "chảy ra"; do vậy một số đã diễn dịch chữ này là "những dòng chảy vào" hay "những ảnh hưởng"; một số khác thì dịch là "những dòng chảy ra" hay "những chất thải ra". Tuy nhiên, có một đoạn kinh mẫu trong một số bài kinh đã chỉ ra ý nghĩa thực sự của chữ này một cách không liên quan gì đến từ-nguyên học của nó, và mô tả āsava là những thứ hay trạng thái "làm ô nhiễm (cái tâm), đưa đến sự tái hiện-hữu, mang lại sự rắc rối, chín muồi thành sự khổ đau, và dẫn tới sự 'sinh, già, chết' sau đó." (kinh MN 36, mục 47). Do vậy những người dịch kinh khác nữa đã bỏ qua nghĩa gốc từ- nguyên của nó và đã dịch chữ này theo nghĩa là "những sự lở loét" (thối tha), "những đồi bại" (hư đốn), hay "những ô nhiễm" (vết nhơ).

(Người dịch Việt đã chọn dịch là những ô-nhiễm trong tất cả các bộ kinh và các sách. HV: những lậu-hoặc). Ba sự ô-nhiễm chính yếu được đề cập trong các bộ kinh Nikāya là lần lượt đồng nghĩa với "dục- vọng khoái-lạc giác-quan" (dục ái), "dục-vọng muốn hiện-hữu" (hữu ái), và sự vô-minh. Khi tâm của người đệ tử được giải-thoát khỏi những ô-nhiễm đó bằng cách tu xong thánh đạo A-la-hán, thì người đó quán xét lại cái sự tự-do mình mới vừa đắc được và cất tiếng gầm sư tử của mình như vầy: "Sinh đã tận, đời sống thánh thiện đã được sống, những gì cần làm đã làm xong, không còn quay lại trạng thái hiện-hữu nào nữa."

Giới thiệu về Chương VIII. TU TẬP CÁI TÂM Sau khi đã trình bày một tầm nhìn rộng bao quát về con-đường (đạo) vượt-khỏi thế-gian (siêu thế) trong Chương VII kế trên, trong Chương này và Chương tiếp theo tôi cố ý tập trung nhiều thêm vào 02 mảng lớn của con-đường đạo đã được nói nhiều trong các bộ kinh Nikāya, đó là mảng

Thiền-Định và mảng Trí-Tuệ. Như chúng ta mới biết qua, “sự tu-tập tiến dần” được phân thành 03 Nhóm lớn là Giới-Hạnh, Thiền-Định, và Trí-Tuệ, [đọc lại trang thứ hai và thứ ba của phần Giới thiệu về Chương VII kế trên]. (A) Phần thứ nhất là tu tập Giới-Hạnh bắt đầu bằng việc sống tuân giữ theo những điều giới-luật, giữ những hành-động của một người theo những nguyên-tắc giới hạn các hành vi thuộc đạo đức, và những sự kiềm- chế về mặt đạo đức. Việc chấp nhận sống theo những điều giới-luật— theo như các bộ kinh Nikāya, đặc biệt là toàn bộ các Giới Bổn Tỳ Kheo— được gọi là phần “Phần tu tập Giới Luật bậc cao” (adhi-sıla-sikkhā). Giới Luật, nếu được tuân giữ, sẽ truyền vào tâm một nguồn lực làm thanh-lọc đức-hạnh, tạo ra niềm-vui và niềm-tin tưởng sâu đậm hơn vào Giáo Pháp. (Vì Giáo Pháp dạy sống theo giới-hạnh sẽ mang lại hạnh- phúc và bình-an, khi ta làm vậy ta thấy sự sống xảy ra đúng như vậy, do đó niềm-tin của ta vào Giáo Pháp càng trở nên sâu đậm hơn). (B) Phần tu tập lớn thứ hai là phần Thiền-Định. Dựa vào nền tảng giới luật, người tu mới có thể tu tập thiền để làm ổn định cái tâm và dọn sạch những chướng-ngại (triền cái) để khai mở ra trí-tuệ. (Nguyên lý này là cũng dễ hiểu thôi). Bởi vì thiền tập sẽ nâng cao cái tâm lên trên mức bình thường của nó, nên giai đoạn thiền tập cũng được gọi là phần “Phần tu tập Tâm bậc cao” (adhi-citta-sikkhā). Bởi sự thiền tập mang lại sự tĩnh-lặng và vắng-lặng bên trong, cho nên nó cũng được gọi là thiền vắng-lặng hay thiền-định (samatha-bhāvanā). Việc thiền định thành công sẽ dẫn đến sự tập-trung sâu, tức trạng thái hợp-nhất (hội tụ) của tâm,

thường được gọi là trạng thái định-sâu (samādhi), cũng được gọi là sự vắng-lặng bên trong của tâm (ajjhattaṃ ceto-samatha). Bốn trạng thái định-sâu nổi bật nhất được nói nhiều trong các bộ kinh là 04 tầng thiền định sắc-giới (jhāna), chúng thành tựu được chi phần Chánh-Định (sammā samādhi) của Bát Thánh Đạo. Vượt trên những tầng thiền định sắc-giới là những tầng chứng đắc vô-sắc (arūpa-samāpatti), là những trạng thái đạt tới những mức độ hợp-nhất của tâm còn cao sâu hơn, tinh tế hơn các tầng thiền định sắc-giới. (C) Phần tu tập lớn thứ ba là phần Trí-Tuệ, gọi là “Phần tu tập Trí-Tuệ bậc cao” (adhi-paññā-sikkhā), được thiết kế để làm đánh thức sự thấy-biết trực tiếp để nhìn thấy rõ (minh sát) bản chất của mọi sự thể mà giáo lý của Đức Phật đã chỉ ra. Phần tu tập trí-tuệ này sẽ được trình bày chi tiết hơn trong chương tiếp theo, Chương IX.

1. Đoạn kinh đầu tiên, VIII,1, là một bộ những câu nói ví von với ý nghĩa nhấn mạnh sự cần thiết của việc tu tập cái tâm. Mỗi cặp câu nói là dạng hai câu song đối. Trong mỗi cặp, câu trước nói về những nguy- hại của cái tâm không được tu tập, và câu sau nói về những ích-lợi của một cái tâm đã được tu tập. Cái tâm không được tu tập là miếng mồi ngon cho những ô-nhiễm—tham, sân, si và những dạng ô-nhiễm phái sinh của chúng. Những ô-nhiễm tạo nghiệp bất thiện, đưa đến kết quả khổ đau ngay trong kiếp sống này và cả những kiếp sau. Vì những ô- nhiễm là nguồn gốc nguyên nhân gây ra khổ đau và những hệ lụy, cho nên con-đường dẫn tới giải-thoát là một tiến trình tu tập công phu cái tâm để khống chế chúng và để cuối cùng có thể bứng nhổ hết gốc rễ của chúng

nằm bên dưới những hốc sâu khuất của cái tâm. Từ việc tu tập cái tâm sẽ khởi sinh sự hạnh-phúc, sự tự-do, và sự bình-an. Việc tu tập cái tâm, theo các kinh, có nghĩa là tu tập sự vắng-lặng (samatha) của tâm và sự minh-sát (vipassanā, thấy biết) của tâm.

2. (1) Đoạn kinh VIII,2(1) nói rằng khi tu tập được sự vắng-lặng (định) sẽ dẫn tới trạng thái đạt-định và giải thoát của tâm khỏi những ô- nhiễm về mặt xúc cảm như tham-dục và sự ác-ý. Khi tu tập được sự

minh-sát (tuệ) sẽ dẫn tới trí-tuệ cao sâu hơn để nhìn thấu bản chất đích thực của mọi sự, và ngay đó giải thoát tâm khỏi lớp màn vô-minh một lần cho mãi mãi. Do vậy, 02 phần thiết-yếu nhất để tu tập điều phục cái tâm chính là tu tập sự vắng-lặng của tâm (định) và tu tập sự minh-sát của tâm (tuệ). (2) Bởi vì sự định-tâm (trạng thái định sâu) là cơ-sở cho trí-tuệ, cho nên các bộ kinh Nikāya thường coi việc tu tập thiền-định là tiền-đề để tu tập sự minh-sát. (Nói cách khác, người tu cần tu tập thiền-định để đạt tới những trạng thái định-sâu, như các tầng thiền định, để làm cơ-sở tu tập thiền-quán (sự minh sát, thiền tuệ). Tuy nhiên, vì căn cơ năng khiếu của những người tu khác nhau, cho nên có một số bài kinh đã đưa ra những cách tiếp cận với các thứ tự khác nhau. Đoạn kinh VIII,2(2) đã chỉ ra 04 cách tiếp cận tu thiền khác nhau, tùy theo căn cơ của mỗi người có thể chọn để tu tập: [1] Cách tu thiền thứ nhất: Tu tập sự vắng-lặng (định) trước, sau đó tu tập sự minh-sát (quán). Sự vắng-lặng ở đây có nghĩa là những tầng thiền định (jhāna), hoặc [theo các luận giảng Pāli] là một trạng thái cận biên với tầng thiền định, được gọi là trạng thái "cận-định" (upacāra- samādhi) hay "kế trước định". [2] Cách tu thiền thứ hai: Tu tập sự minh-sát (quán) trước, sau đó tu tập sự vắng-lặng (định). (Tức, tu tập khả năng thấy-biết của tâm trước, sau đó tu tập sự định-tâm của tâm). Nhưng, bởi vì có một nguyên-lý khoa học rằng "không thể có trí-tuệ thấy biết đích thực nếu tâm chưa đạt định-sâu" (không có tuệ nào không có định!), cho nên cách tu này được cho là dành cho những người tu có những căn trí sắc xảo nhạy bén. Loại người tu này trước tiên cũng phải dùng một mức độ định-tâm căn bản để phát triển sự minh-sát và nhìn thấu rõ những bản chất đích thực của những hiện-tượng. Tuy nhiên, dường như sự định-tâm căn bản đó, mặc dù có thể đủ để tu tập phát triển sự minh-sát, là vẫn chưa mạnh đủ để giúp người tu đột phá chứng nhập vào dòng thánh đạo siêu-thế. Do vậy những người tu cách này trước sau cũng cần phải quay trở lại tu tập cho

chín chắn phần định-tâm để đạt tới một mức độ hợp-nhất (hội tụ, định sâu) của tâm trước khi có thể quay lại tiếp tục tu tập phần minh-sát. Trí- tuệ minh-sát đó, dựa trên nền tảng sự định-sâu (tầng thiền định), sẽ cuối cùng dẫn người tu chứng nhập vào dòng thánh đạo siêu-thế. [3] Cách tu thiền thứ ba: Tu tập sự vắng-lặng (định) và sự minh-sát (quán) cùng lúc. Như vầy, những người tu loại này (vẫn còn ở mức thế- tục) thường đã tu được một mức độ định-sâu nào đó rồi [ví dụ như đã chứng đắc tầng thiền định sắc-giới hoặc vô-sắc rồi], và dùng nó để làm cơ-sở để tu tập phần minh-sát. Sau khi

đã tu được phần tuệ minh-sát, họ lại quay lại tu sự định-tâm, chứng đắc một tầng thiền định sắc-giới hoặc vô-sắc khác, và lại tiếp tục dùng nó để tu tập phần minh-sát. Cứ xác định cách như vậy, họ cứ tiếp tục tu tập cho đến khi nào họ chứng được vào dòng thánh đạo siêu-thế. [4] Cách tu thiền thứ tư: cách này đã được đề cập trong các kinh, nhưng không thực sự rõ rệt cho lắm. Có kinh đã nói: "Tâm của một người tu [Tỳ kheo] bị [chi phối bởi sự] động-vọng về những vấn đề giáo lý", và rồi, sau một thời gian, người đó đạt-định và chứng nhập dòng thánh đạo siêu-thế. Cách nói này gợi tả một người tu đầu tiên bị thúc giục bởi mong-muốn mạnh mẽ muốn hiểu biết Giáo Pháp (pháp dục) đến nỗi người đó không thể tập trung minh mẫn vào một một đối-tượng (đề mục) thiền nào. Sau đó, nhờ có được các điều-kiện trợ duyên, người tu đó tìm cách khống chế [cố gắng chinh phục] tâm, đạt tới định-sâu, và chứng nhập vào dòng thánh đạo siêu-thế.

(3) Đoạn kinh VIII,2(3) lại tiếp tục xác nhận nguyên-tắc cả 02 phần sự vắng-lặng của tâm (định) và sự minh-sát của tâm (quán, tuệ) đều là cần thiết, và đoạn kinh cũng chỉ ra luôn những kỹ-năng cần có để tu tập 02 phần cần thiết đó. (i) Việc tu tập sự vắng-lặng của tâm (thiền định) cần kỹ năng làm ổn định, tập trung, hội tụ và hợp nhất tâm. (ii) Việc tu tập sự minh-sát của tâm (thiền quán) cần kỹ năng quán sát, điều tra (trạch pháp), và nhận biết những hiện-tượng có điều-kiện (những pháp hữu-vi)—chúng được gọi chung là "những sự tạo-tác" hay "các

hành" (saṇkhārā). Cũng giống như bài kinh trước ở trên, bài kinh này cũng xác nhận lại rằng: (i) có một số người tu bắt đầu bằng việc tu tập sự vắng-lặng bên trong của tâm (định-tâm) trước; (ii) có một số người lại bắt đầu bằng cách tu tập phần trí-tuệ bậc cao của sự minh-sát (quán-tuệ) trước để nhìn thấu những hiện-tượng (các pháp); và (iii) có những người tu tập cùng lúc cả 02 phần đó (định quán song tu). Nhưng cho dù những người thiền có bắt đầu tu theo phương cách nào, cuối cùng họ cũng phải tìm mọi cách để đạt cho được một sự cân-bằng lành mạnh giữa 02 phần định và quán đó. Cái điểm cân-bằng chính xác của định-quán ở mỗi người tu là mỗi khác, nhưng khi một người tu đạt tới một sự cân-bằng thích hợp [phù hợp, đúng đắn] của mình, lúc đó định và quán sẽ hợp thành những nguồn lực làm phát sinh ra "sự-biết và sự-thấy" của Bốn Điệu Đế mà Đức Phật đã khai giảng. Sự-biết và sự-thấy này—là trí-tuệ vượt trên thế gian—sẽ xảy ra theo 04 "công đoạn" riêng biệt, đó là 04 giai đoạn (tầng, chặng) chứng ngộ xếp bậc theo thứ tự dựa trên số lượng những ô-nhiễm đã được tiêu diệt, cho tới cuối cùng là sự vô-minh cũng bị tiêu diệt vĩnh viễn. 12 Đoạn kinh VIII,2(2) gọi chung những loại ô-nhiễm đó là "những gông-cùm và những khuynh-hướng tiềm ẩn" (những kiết-sử và tùy-miên). 3. Những thứ gây cản trở người tu tu tập sự vắng-lặng và sự minh- sát của tâm được gọi chung là "năm chướng-ngại" (năm triền cái, ngũ cái) mà chúng ta đã gặp trong phần trình bày thêm về "sự tu-tập tiến dần" [coi lại đoạn kinh VII,4,18]. Đoạn kinh VIII,3 mô tả rằng chỉ có những tạp chất trong nước cũng làm mờ, không cho chúng ta nhìn thấy rõ khuôn mặt mình soi trong chậu nước. Cũng giống như vậy, năm chướng-ngại cản trở, không cho chúng ta nhìn thấy một cách đúng đắn cái thiện bên

trong chúng ta và người khác. Do vậy những nỗ-lực ban đầu của người thiền là khống chế những chướng-ngại. Khi những chướng-ngại đã được chế ngự thì chắc chắn người tu sẽ tu tập được sự vắng-lặng và sự minh-sát của tâm.

4. Đoạn kinh VIII,4 ví dụ những công đoạn tu tập thanh lọc cái tâm giống như những công đoạn tinh luyện vàng thô vậy. (i) Người tu tu bắt đầu nỗ lực loại bỏ những phần ô-nhiễm thô tạp lớn của 03 nghiệp thân, lời-nói và tâm: điều này làm được bằng cách sống kiêng cữ theo những giới luật và tự soi xét bản thân mình. (ii) Tiếp theo, người tu loại bỏ những ô-nhiễm thô tạp vừa là những ý-nghĩ bất thiện: đó là những ý- nghĩ có tham-dục, sự ác-ý, và sự gây-hại. (iii) Tiếp sau đó là tới những ô- nhiễm vi tế là những ý-nghĩ lăng xăng ám ảnh về gia đình, quê nhà … (iv) Cuối cùng người đó loại bỏ luôn loại chướng-ngại vi tế nhất: đó là những ý-nghĩ về giáo lý. (Có một lẽ là, có thể có nhiều người khi đang ngồi thiền tập luôn bị ám ảnh bởi những giáo lý, tức tâm cứ canh cánh "nhớ bài" những điều lý thuyết thiền học, về những lý thiền mà mình đã đọc và học trước khi thiền tập thực sự. Sự "nhớ bài" chính là một sự xao- lãng tâm rất khó xua tan được để người tu thực sự tập trung vào đối- tượng thiền). Tiếp tục trong đoạn kinh này, người tu tu tập như vậy đến khi tất cả mọi ý-nghĩ lăng xăng phân tán đã được loại bỏ, người tu đạt tới "sự hợp-nhất của tâm thiền" (ekodibhāva), đây là nền tảng để đạt tới "06 loại trí-biết trực tiếp" (abhiññā, 06 minh), trong đó có loại trí-biết cuối cùng là "trí biết về sự (đã) tiêu diệt những ô-nhiễm" (lậu tận minh), đó là đạt tới thánh quả A-la-hán. 5. Các kinh cũng thường so sánh tiến trình "thiền tập cái tâm" giống như "sự thuần hóa một con thú hoang". Người huấn luyện thú vật phải dùng nhiều kỹ thuật khác nhau để điều phục con thú. Cũng giống như vậy, người tu thiền cũng phải dùng nhiều phương pháp tu tập khác nhau để điều phục cái tâm. Không phải chỉ tu một phương pháp thiền tập là đủ, người tu thường phải tu thuần thục một số phương pháp khác nhau, mỗi phương pháp là một công cụ để giải trị từng loại chướng-ngại khác nhau. Trong đoạn kinh VIII,5, Đức Phật đã giảng giải 05 kỹ-thuật phụ trợ—ở đây gọi là năm "dấu-hiệu" (nimitta)—mà một người tu có thể dùng để loại bỏ những ý-nghĩ có kết nối dính líu (câu hữu) với tham, sân, si. Một người tu có thể dẹp bỏ thành công những ý-nghĩ bất thiện đó

bằng cách tu tập những kỹ-thuật mà Phật đã chỉ dạy để điều phục và tu sửa dòng ý-nghĩ. Những ai tu tập áp dụng được những kỹ-thuật như vậy thì được Đức Phật gọi là "bậc thầy về (điều phục) những dòng ý-nghĩ", như đã được ghi ở cuối kinh này. Các bài kinh còn chỉ dạy những kỹ-thuật khác nhau nhằm dẫn tới sự đạt-định. Một công thức phổ biến để chọn các đề-mục thiền để đối trị riêng trạng thái tâm bất thiện mà mỗi đề-mục nhắm tới. Công thức đó như vầy: (i) thiền quán về bản chất không-sạch ghớm-ghiếc của thân [như đoạn kinh VIII,8, 10] là giải pháp để trị tâm tham-dục; (ii) thiền quán tâm-từ là giải pháp trị tâm ác-ý; (iii) sự chánh-niệm hơi-thở là giải pháp trị tâm động-vọng, bất-an; và (iv) sự nhận-thức về sự vô-thường là giải pháp giải trị loại bỏ cái 'ta' (tự-ngã).13 Nhận thức về sự vô-thường là một đề-mục của thiền minh-sát (thiền

quán), còn 03 đề-mục đầu là các đề-mục của thiền vắng-lặng (thiền định). Tâm-từ là một trong 04 tâm an trú cõi trời (brahmavihāra, 04 phạm trú), còn được gọi là 04 tâm vô- lượng (appamaññā) như đã được nói tóm tắt trong Chương V; 04 đó là: từ, bi, hỷ, xả. 04 đề-mục thiền này theo thứ tự là giải pháp trị liệu [thuốc giải độc cho] những tâm ác-ý, sự gây-hại, sự bất-mãn, và sự thiên-vị thiên kiến. 6. 04 tâm vô-lượng đã được nói trong các bài kinh về thiền tập như là những cơ-sở tạo công-đức [coi lại đoạn kinh V,5(2)] nhưng trong chương này tôi dẫn thêm trong đoạn kinh VIII,6, đó là đoạn kinh nói về "ví dụ cái cưa" rất nổi tiếng của Phật dùng để diễn tả tâm-từ đích-thực là gì. 7. Trong suốt nhiều thế kỷ, các đề-mục thiền phổ biến của các Phật tử tại gia có lẽ là 06 sự tưởng-niệm (anussati): về Phật, Pháp, Tăng, về Giới Hạnh, Sự Bố Thí, và về Những Thiên Thần. Đoạn kinh VIII,7 là một nguồn kinh quan trọng chỉ dẫn về 06 sự quán-tưởng này. Những đề- mục quán tưởng này đặc biệt khá gần gũi với những tấm-lòng và những trải-nghiệm hàng ngày của những người còn sống đời tại gia trong những

xứ sở thấm đượm những giá trị đạo Phật. Việc thực hành tưởng-niệm như vậy giúp 'làm giàu' và 'nâng cao' sự-sống của những Phật tử đó, đưa họ tới gần sự tiếp xúc tâm linh với những niềm-tin về đạo ở trong lòng. (i) 03 tưởng-niệm đầu tiên là dựa trên niềm tin về Phật, Pháp, Tăng (Tam Bảo); nhưng khi họ bắt đầu bằng niềm-tin là họ tạm thời thanh lọc những ô-nhiễm khỏi tâm và có thể tu được sự định-tâm. (ii) Sự tưởng-niệm về Giới Hạnh được dựa trên sự sống kiêng-cữ theo những điều giới luật; sự giữ-giới là sự thực hành trước mắt tạo ra lợi-lạc cho chính bản thân mình (tự lợi); (iii) sự tưởng-niệm về Sự Bố Thí, là sự thực hành vì lợi-lạc của người khác (tha lợi); (iv) sự tưởng-niệm về Những Thiên Thần là sự suy xét về những nghiệp-quả phúc lành sẽ được chín muồi trong những kiếp sau; những thiên thần là chúng sinh được tái sinh tốt lành trong các cõi tiên trời nhờ (1) đã tích-tạo được nhiều nghiệp thiện có được từ việc tu-tập và (2) có-được các "niềm-tin, giới-hạnh, sự rộng lòng bố-thí, và trí-tuệ hiểu biết" của một người Phật tử tại gia khi họ còn sống ở cõi người. 8. Một bài kinh nổi tiếng được cho là bảng hướng-dẫn đầy đủ nhất về thiền tập là kinh Các Nền Tảng Chánh Niệm (Satipaṭṭhāna Sutta, Kinh Niệm Xứ).14 Kinh này có 02 phiên bản: (i) phiên bản dài nằm trong Bộ Kinh Dài tức Trường Kinh Bộ (DN), và (ii) phiên bản vừa nằm trong Bộ Kinh Vừa tức Trung Kinh Bộ (MN). Phiên bản dài chỉ khác phiên bản vừa ở chỗ nó có thêm phần phân tích về Tứ Diệu Đế [phần này tiền thân có lẽ lời giảng luận và sau đó đã được gắn vào bài kinh gốc!]. Toàn bộ phiên bản vừa của bài kinh đã được đưa vào trong tập sách này [phần kinh VIII,8] vì tầm quan-trọng của nó đối với mảng thiền-tập của đạo Phật. Trong Bộ Kinh Liên-Kết tức Tương Ưng Kinh Bộ (SN), có nguyên một chương là "Liên-Kết Các Nền Tảng Chánh-Niệm" (Tương ưng Niệm Xứ) đã trình bày toàn bộ những hướng-dẫn về thiền-tập dựa trên các đối- tượng và đề-mục thuộc 04 nền tảng chánh-niệm (04 niệm xứ) là thân, những cảm-giác, tâm, và những giáo pháp (những hiện-tượng, các pháp).)

Bài kinh Các Nền Tảng Chánh-Niệm không chỉ khuyến khích dùng một đề-mục thiền duy nhất hay một phương-pháp thiền duy nhất. Mục- đích của nó là chỉ dạy cách thiết lập những phương thức thiền-quán cần thiết để đạt tới Niết-bàn. Một khuôn khổ phù hợp (đúng đắn) của tâm cần được thiết lập, như tựa đề bài kinh đã hàm ý, đó được gọi là "sự thiết lập chánh-niệm". Chữ "satipaṭṭhāna" được biết là chữ kết hợp của 02 chữ sati [sự tâm niệm, niệm, nhớ] và chữ upaṭṭhāna [sự thiết lập, nền tảng]; vì vậy nghĩa dịch là "sự thiết lập chánh-niệm" là cách dịch tốt nhất của nghĩa gốc. Theo công-thức tiêu chuẩn đi kèm với thực-hành, một nền tảng chánh-niệm (satipaṭṭhāna) là một phương thức an trú (viharati). Phương thức an trú này liên quan tới việc quán-sát những đối-tượng trong khuôn khổ phù hợp của tâm. "Khuôn khổ của tâm" là gồm có 03 phẩm-chất tích cực: năng-lượng [ātāpa, "sự nhiệt thành"], sự chánh- niệm [sati, "niệm"], và sự rõ-biết [sampajañña, "sự tỉnh-giác"]. Chữ sati có nghĩa gốc là sự nhớ hay trí nhớ, nhưng trong ngữ cảnh này nó chỉ sự tưởng-nhớ (niệm, thường nhớ, quán chú, canh biết, thường biết, ý thức rõ) về hiện-tại, nó chỉ một sự đang tỉnh-giác về cái đang xảy ra đối với ta và bên trong ta trong từng mỗi trải nghiệm. Cái sự đầy tâm-niệm, tức sự chánh-niệm, trong những bước đầu chính là việc giữ tâm quán-sát liên tục vào đối-tượng của nó, điều đó có nghĩa là giữ đối-tượng được liên tục có mặt đối với tâm. Sự chánh-niệm giữ cho tâm không bị trượt khỏi đối-tượng, không bị kéo trôi bởi những ý-nghĩ lăng xăng này nọ theo những sự phóng tâm, lơ tâm, lãng quên và mất chú niệm (thất niệm). Sự chánh-niệm được cho là có mặt cùng với "sự rõ-biết"—đó là sự thường trực biết rõ và hiểu rõ về cái mình đang trải nghiệm. (Mục 3.) Công thức mở đầu của bài kinh nói rõ người tu bước vào thực hành sự thiết lập chánh niệm sau khi "đã khống chế sự thích-muốn (tham) và phiền-buồn (ưu) đối với thế giới" (vineyya loke abhijjhā-domanassaṃ). Đặc ngữ "đã khống chế" (đã chế ngự, đã đè nén) không nhất thiết phải được hiểu là người tu trước tiên phải dẹp-bỏ xong cho được (đã vượt qua) hết mọi sự thèm-muốn và phiền-ưu (tham và ưu; sự thích và sự bực; sự muốn và sự chê; sự vui và buồn, sự thích và ghét

…)— [tức cũng đồng nghĩa là sự tham và sự sân, là 02 chướng-ngại đầu tiên, và theo các luận giảng 02 đó ở đây cũng đại diện luôn cho cả "năm chướng-ngại"]— trước khi người tu có thể thực hành thiết lập chánh- niệm. Chỗ lời kinh này có thể được hiểu là: bản thân việc tu tập các nền tảng chánh-niệm là để dẹp bỏ sự tham-thích và buồn-phiền đối với thế giới. Vì vậy, trong khi khống chế những tác động gây chướng ngại của tham và sân, người thiền cùng lúc làm phát khởi những phẩm-chất tích cực như sự nỗ-lực (tinh tấn), sự chánh-niệm và sự rõ-biết (tỉnh giác), và quán sát 04 nền tảng (xứ) đối-tượng: thân, những cảm-giác, những trạng thái của tâm, và những hiện-tượng (những giáo pháp, các pháp). Chính 04 nền tảng đối-tượng này đã phân "sự quán sát có-chánh-niệm" thành 04 (nhóm, nền tảng) sự thiết lập chánh-niệm khác nhau. 04 nền tảng đối-tượng tạo thành 04 phần giảng-giải chính của bài kinh. Trong đó Phần I và Phần IV có thêm nhiều chi-phần của các đối- tượng. Tổng cộng tất cả các phần và các chi-phần trong bài kinh, chúng ta có được [21] đề-mục thiền. Một số đề-mục cũng có thể được dùng để tu tập thiền-định (samatha), nhưng toàn bộ hệ thống

“bốn nền tảng chánh-niệm” trong bài kinh này được đặc biệt thiết kế để tu tập thiền-quán (minh-sát). Các phần nền tảng và các chi-phần của chúng đã được giảng giải trong bài kinh theo thứ tự như sau: I- Sự Quán Sát Thân (kāyānupassanā). Trong phần nền tảng thứ nhất này, có [14] đề-mục (đối-tượng) thiền quán, đó là: sự chánh-niệm về hơi-thở; quán sát bốn tư-thế; sự rõ-biết (tỉnh giác) về các hành-vi; quán sát bản chất không-sạch ô-uế của thân [quán sát các bộ phận trong thân]; quán sát các yếu-tố vật chất (tứ đại); và quán sát chín loại tử thi trong nghĩa địa, tức quán sát xác chết trong 09 giai đoạn tan rã của nó. II- Sự Quán Sát Những Cảm-Giác (vedanānupassanā). Những cảm-giác được phân biệt thành 03 loại chính: sướng, khổ, và trung tính (không sướng không khổ)—rồi mỗi loại lại được phân thành những cảm- giác thuộc thân thể (thân) và những cảm-giác thuộc tinh thần (tâm). Tuy

nhiên, bởi vì tất cả mọi cảm-giác chỉ là cảm-giác, cho nên sự quán sát những cảm-giác chỉ được coi như [01] đề-mục thiền quán. III- Sự Quán Sát Tâm (cittānupassanā). Đây cũng được coi là [01] đề-mục thiền quán: đó là tâm—mặc dù tâm được phân biệt thành 08 cặp trạng thái tâm trái ngược nhau. IV- Sự Quán Sát Những Hiện-Tượng (dhammānupassanā). Chữ dhammā (viết thường) ở đây là chỉ chung những hiện-tượng (những hiện- tượng, các pháp, những giáo pháp) được phân thành 05 chi-phần hay 05 Nhóm được xem xét và phân tích bởi Giáo Pháp (Dhamma, viết hoa) của Đức Phật. Như vậy chữ “dhammānupassanā” mang một nghĩa kép như vầy: “những hiện-tượng (dhamma) được quán sát theo cách của Giáo Pháp (Dhamma; tức giáo lý của Phật, Phật Pháp).” 05 Nhóm những hiện-tượng là gồm: năm chướng-ngại; năm-uẩn; sáu cơ-sở cảm-nhận quan bên trong và bên ngoài; bảy chi giác-ngộ, và Bốn Diệu Đế. Phần IV này gồm [07] đề-mục thiền quán chính). Mặc dù không được nói rõ trong bài kinh, nhưng mỗi tiến trình quán-sát dường như là để dẫn tới trạng thái mục-tiêu của loại đề-mục đó. Nói rõ hơn: trong phần “chánh-niệm hơi-thở”, người tu tiến dần tới những mức độ vi tế hơn của sự tịch-lặng; trong phần “quán-sát những cảm-giác”, người tu tiến dần tới những cảm-giác phi thể xác, không sướng không khổ; trong phần “quán-sát tâm”, người tu tiến dần tới những trạng thái tâm đạt-định và giải-thoát. Tất cả những tiến trình tu tập đó gợi ý rằng sự thiền-quán tiến dần sẽ mang lại trạng thái đạt-định cao dần. Trong phần “quán sát những hiện-tượng”, sự nhấn mạnh được chuyển hướng tới sự minh-sát. Người tu bắt đầu tu tập sự quán-sát và chế-ngự năm chướng-ngại (ngũ cái). Sự chế ngự năm chướng-ngại thành công được tính (được đánh dấu) bằng sự đạt-định. (Nói cách khác, để đạt-định đồng nghĩa người tu phải chế ngự được năm chướng-ngại). Với cái tâm đã đạt-định, người tu “quán sát năm-uẩn” (ngữ uẩn) và “quán-sát sáu cơ-sở cảm-nhận” (sáu nội xứ và sáu ngoại xứ). Khi “sự quán-sát” (thiền quán) đã bắt được trớn của nó, thì bảy chi giác-ngộ (thất giác chi)

sẽ thể hiện, và việc tu tập bảy chi giác-ngộ sẽ dẫn tới đỉnh-cao là sự-biết về Bốn Diệu Đế. Sự-biết về Bốn Diệu Đế sẽ giải-thoát cái tâm khỏi mọi ô-nhiễm và dẫn tới chứng ngộ Niết-bàn. Như vậy, hệ thống thiền-tập của bài kinh này là để tu tập hoàn thiện những

tiềm-năng mà Phật đã thiết lập ra để dẫn dắt người tu tới sự tự mình trực tiếp chứng ngộ Niết-bàn. Trong mỗi phần nền tảng quán-sát (niệm xứ) chính cũng có bổ sung thêm một đoạn-phụ, đó là đoạn "điệp-khúc" gồm 04 chi-đoạn. (i) Chi-đoạn thứ nhất nói người tu quán sát đối-tượng ở bên-trong [tức bên trong trải nghiệm của bản thân mình], ở bên-ngoài [tức suy nghiệm điều đó xảy ra trong trải nghiệm của người khác], và cả hai. Điều này bảo đảm người tu đạt được một cách nhìn-vào đối-tượng một cách đầy đủ và cân bằng. (ii) Chi-đoạn thứ hai nói người tu quán sát mỗi đối-tượng như một đề mục khởi-sinh, như một đề mục biến-diệt, và như một đề mục khởi-sinh-và-biến diệt; điều này mang lại ánh sáng soi rõ thêm đặc tính vô-thường, và nhờ đó dẫn tới sự minh-sát nhìn thấu suốt 03 đặc-tính chung của sự-sống là: "vô-thường, khổ, và vô-ngã" (anicca, dukkha, anattā). (iii) Chi-đoạn thứ ba nói người tu chỉ đơn thuần chú-ý vào duy nhất đối-tượng với một mức độ cần thiết để có-được (duy trì) một sự chánh-niệm ổn-định và sự rõ-biết thường trực (tỉnh giác). Và (iv) chi- đoạn thứ tư diễn tả người tu đang an trú trong một trạng thái hoàn toàn tách-ly, không còn dính chấp gì trong thế giới. 9. Trong bài kinh Các Nền Tảng Chánh Niệm này, chi-phần "chánh niệm hơi-thở" (ānāpānasati) chỉ được nói đến như một [01] đề-mục thiền trong số những [21] đề-mục thiền, nhưng có các kinh khác trong Kinh Tạng Nikaya đã đặt phần thiền "chánh-niệm hơi-thở" này ở một vị trí quan-trọng cốt yếu. Đức Phật đã từng nói Phật đã dùng "sự chánh- niệm hơi-thở" như một đề-mục thiền chính để đạt tới giác-ngộ [coi bài kinh SN 54:08 (Quyển 5)]. Trong quãng đời đi truyền dạy, nhiều lúc Phật đã lui vào ẩn dật và an trú tâm vào "trạng thái định đạt được nhờ sự chánh-niệm hơi-thở", và Phật đã luôn luôn đề cao phương pháp "chánh-

niệm hơi-thở"; Phật cũng gọi "sự chánh niệm hơi-thở" là "sự an-trú của Như Lai" [coi kinh SN 54:11 (Quyển 5)]. (Trong một bài kinh khác chúng ta cũng thấy Ngài Ananda đã hỏi Phật rằng nếu người ta hỏi Phật sau khi thành Phật đã 20 năm Phật có còn thiền hay không, Phật trả lời "Có", và Ananda hỏi Phật thiền về cái gì, Phật trả lời đó là "sự chánh-niệm hơi-thở".)5 "Sự Chánh-Niệm Hơi-Thở" cũng là chủ-đề của toàn bộ chương 54 của Bộ Kinh Liên-Kết (SN), đó là chương "Liên-kết Hơi-Thở Vào-Ra" (Ānāpāna-saṃyutta). Chúng ta thấy bài kinh Các Nền Tảng Chánh-Niệm này đã giảng giải "sự chánh-niệm hơi thở" theo một công thức "4-bước"; còn các bài kinh khác trong chương 54 của bộ kinh SN thì mở rộng sự thực hành đó ra tới "16-bước". Đoạn kinh VIII,9, được trích dẫn từ chương 54 của bộ kinh SN, đã mô tả 16-bước tu tập "sự chánh-niệm hơi- thở". Bởi vì các bước này không thực sự nhất thiết phải đi theo thứ tự và chúng cũng có phần trùng lặp với nhau, cho nên chúng có thể chỉ được coi là những "khía-cạnh" (mặt, phương diện) chứ không phải là những "bước-tu" hẳn hòi. '16 bước-tu' này lại được gom thành 04 Nhóm "04- điều", mỗi Nhóm lại tương ứng với "01 nền-tảng" (01 niệm xứ) của Bốn Nền-tảng Chánh-Niệm (4 niệm xứ). Nhóm "04-điều" thứ nhất bao gồm 04 khía-cạnh được nói đến trong bài kinh "Các Nền Tảng Chánh Niệm" trong phần "quán-sát Thân"; nhưng còn 03 nhóm "4-điều" kia lại mở rộng sự tu tập "chánh-niệm hơi-thở" lên thành 03 nền-tảng "quán-sát những cảm-giác, quán-sát tâm, và quán-sát những hiện-tượng". Như vậy là: việc tu tập "chánh-niệm hơi-thở"

không phải chỉ được tu tập trong khuôn khổ một nền-tảng thứ nhất (Thân), mà được tu tập trong tất cả 04 nền-tảng chánh-niệm. Đến lượt "04 nền-tảng chánh-niệm" ở đây, được

5 (Quý vị có thể đọc thêm quyển "Các Kinh Nói Về Chánh-Niệm", phần III "Chánh-Niệm Hơi-Thở" được ấn hành miễn phí năm 2015 bởi cùng người dịch. Hoặc đọc thêm thêm phần "Chánh-Niệm Hơi-Thở" trong quyển sách hướng dẫn thiền tập có tên "Bốn Nền Tảng Chánh-Niệm – giảng bằng ngôn ngữ thông thường" của thiền sư Henepola Gunaratana. Các ấn bản điện tử có

dựa trên "sự chánh-niệm hơi-thở", sẽ hoàn thiện "bảy chi giác-ngộ" (thất giác chi); rồi đến lượt bảy chi giác-ngộ lại hoàn thiện "trí-biết đích thực và sự giải-thoát". Như vậy, bài giảng dạy này đã cho thấy "sự chánh- niệm hơi-thở" là một đề-mục đầy đủ (toàn bộ, trọn vẹn) của thiền; (nó đầy đủ như một bộ-môn từ sơ tới kết, như một phương-pháp thiền đầy đủ hay một pháp-môn toàn bộ); được bắt đầu bằng việc chỉ đơn thuần chú-tâm vào hơi-thở đi-vào và đi-ra rồi tiến dần, tiến dần, tu tập tiến dần ... và dẫn tới đỉnh-cao là sự giải-thoát của tâm.6

10. Cuối cùng, trong đoạn kinh VIII,10, vị đệ tử đệ nhất trí-tuệ của Phật là Ngài Xá-lợi-phất đã chứng minh thành-tựu của chính mình trong việc tu tập điều phục cái tâm. Để trả lời những câu hỏi của Ngài Ānanda, thầy Xá-lợi-phất đã giảng giải cách thầy có thể an trú cả ngày trong mỗi tầng thiền định sắc-giới (jhāna) và những tầng chứng đắc vô- sắc, và thầy diễn tả luôn về sự chứng đắc đặc biệt được gọi là "sự chấm- dứt mọi nhận-thức và cảm-giác (saññāvedayitanirodha, diệt thọ tưởng). Bởi thầy đã là một bậc thánh A-la-hán, cho nên trong mỗi lần như vậy, thầy có thể làm như vậy mà không hề dính hay coi sự chứng đắc đó với ý nghĩ có một cái 'ta' hay 'của-ta' nào cả.

6 (Trong cả 04 nền-tảng dùng để thiết lập và tu tập sự chánh-niệm, người tu có thể chọn bất kỳ một đề-mục thiền nào như những cảm-giác, tâm, hoặc các đề- mục hay chi-mục thuộc nền-tảng 'Thân' hay thuộc nền-tảng 'Những Hiện- Tượng'. Người tu có thể chọn "hơi-thở" làm một đề-mục thiền duy nhất để tu tập, vì phương pháp thiền "chánh-niệm hơi-thở" là đầy đủ và toàn bộ. Phật cũng đặc biệt đề cao và khuyến khích tu tập "sự chánh-niệm hơi-thở").

Giới thiệu về Chương IX. CHIẾU ÁNH SÁNG TRÍ TUỆ Đây là chương cuối cùng nói về mảng thiền-tập của Phật giáo. Các bài kinh được trích dẫn trong Chương IX này là bộ môn tu tập tâm nhắm tới 01 trách-nhiệm 02 mục-tiêu: (i) làm tĩnh-lặng cái tâm (định tâm), và (ii) phát tạo sự thấy-biết của tâm (minh sát, tuệ). Một cái tâm vắng lặng, tĩnh lặng, và hội tụ (định) là nền tảng để tạo ra sự minh-sát thấy-biết (tuệ). (Nói cách khác, tâm đạt-định là nền tảng để tu tập trí-tuệ). Một cái tâm tĩnh-lặng quan sát những hiện-tượng khi chúng sinh và diệt, và nhờ có sự quan sát được-duy-trì liên tục và có sự thăm-dò điều-tra nên làm phát sinh "trí-tuệ bậc cao của sự minh-sát vào những hiện-tượng" (adhipaññādhamma-vipassanā). Khi trí-tuệ đã phát sinh và có "đà", nó sẽ thâm nhập sâu hơn và sâu sắc hơn vào bản chất của mọi sự, và người tu tu tập tiến dần

… cho đến đỉnh-cao của nó là một sự-hiểu hoàn toàn và bao trùm (liễu ngộ) mà chúng ta thường gọi là sự giác-ngộ hay chánh- giác (sambodhi). 1. Chữ “trí-tuệ” (TA: wisdom) chúng ta hay dùng là dịch nghĩa chữ “paññā” tiếng Pāli, tương đương chữ “prajñā” tiếng Phạn, và chữ phiên âm HV “bát-nhã” rất nổi tiếng trong tập kinh lớn tên là “Prajñāpāramitā Sūtra” (Bát-nhã Ba-la-mật-đa) của Phật giáo Đại thừa (Mahāyāna). Cái ý tưởng coi trí-tuệ [paññā/prajñā] là công cụ cốt yếu trên con-đường dẫn tới sự giác-ngộ là giống nhau bởi các trường phái; tuy nhiên, ý tưởng này không xuất thân từ kinh điển Bát-nhã Ba-la-mật-đa đó, mà nó đã được thắm nhuần sâu sắc từ thời Phật giáo Tiền thân nguyên thủy. Các bộ kinh Nikāya không những coi “paññā” là một luận điểm của giáo lý, mà đó là một đề tài phong phú để tưởng tượng. Ví dụ, ngay trong các đoạn kinh IX,1(1)–(2) đã tưởng tả trí tuệ paññā như một ánh sáng (soi rọi, chiếu sáng) và như một con dao (sắc bén, chặt đứt). Trí-tuệ là loại ánh sáng cao nhất bởi nó soi rọi cho thấy bản chất đích thực của mọi sự thể và xua tan màn đêm ngu tối vô-minh. Nó như là con dao, một con dao sắc bén của

người hàng thịt, bởi nó cắt rọc đống những ô-nhiễm (lậu hoặc) và nhờ đó mở ra con-đường đi tới sự giải-thoát. Chữ paññā trong tiếng Pāli xuất thân từ gốc động từ ñā (Phạn: jñā), có nghĩa là “biết”, được gắn thêm tiếp đầu ngữ pa (Phạn: pra) để chỉ làm cho ý nghĩa gốc từ ñā tăng thêm sắc thái năng động. Vì vậy, chữ paññā (hay prajñā) có nghĩa là “sự-biết” hay “sự-hiểu”; nó không phải là một sự sở-hữu (như ‘cái’ biết), mà đó là một hành-động: hành động biết, hành động hiểu, hành động nhận biết. Trong tiếng Pāli, động từ “pajānāti” (người hiểu) chuyển tải nghĩa này rõ rệt hơn danh từ tương ứng của nó là “paññā”.15 Tuy nhiên chữ paññā được dùng ở đây (trong kinh) là để chỉ một loại một loại “sự-hiểu” cao siêu hơn những sự-hiểu thông thường mọi người vẫn hay nói về nó. Ví dụ người ta hay nói về sự- hiểu về một chủ đề khó trong sách kinh tế học hoặc trong một bài tranh biện về pháp lý. Còn chữ paññā ở đây chỉ có nghĩa chỉ sự-hiểu khởi sinh từ việc thực hành tu tập, nó soi rọi cho thấy bản chất đích thực của mọi sự thể, và sự-hiểu đó nếu được tu tập tiến dần sẽ dẫn đến đỉnh-cao là sự thanh-lọc cái tâm và sự giải-thoát cái tâm. Vì lý do ý nghĩa này, tôi vẫn tiếp tục dùng chữ “trí-tuệ” quen thuộc để dịch chữ “paññā”, mặc dù cách dịch này chưa thể bao trùm hết ý nghĩa của nó, vẫn sẽ bị mất đi mối nối- kết ý nghĩa của động từ và danh từ như đã nói trên. (Các nhà dịch kinh của Đại thừa vẫn giữ nguyên chữ này (prajñā) và chỉ phiên âm (HV) là “bát-nhã” hoặc họ thường gọi luôn là “trí bát-nhã”). Các kinh văn Phật giáo đương đại sau này thường chuyển tải 02 ý tưởng về trí tuệ paññā vốn đã trở thành tiên-đề hiển nhiên của sự-hiểu phổ biến về Phật giáo. Ý đầu tiên là: (i) trí tuệ paññā là không thuộc về khái niệm và không phải do suy lý, đó là một loại sự nhận-biết vượt khỏi những quy luật của tư duy suy lý. Ý thứ hai là: (ii) trí-tuệ paññā khởi sinh một cách tự phát tự nhiên, thông qua hành vi trực giác tinh khiết, giống như kiểu một tia chớp sáng lên một cách đột xuất và tức thời. Hai ý này rất liên quan với nhau. Nếu trí tuệ paññā bất chấp mọi quy luật của tư duy suy lý, thì nó không thể được tiếp cận bằng bất cứ hành vi nào

thuộc khái niệm, mà nó chỉ có thể khởi sinh khi mọi hành vi lý giải, phân biệt, khái niệm của cái tâm đã bị vô hiệu. Và cái sự chặn đứng khái niệm đó, giống như sự phá sập một tòa nhà cao tầng, phải là một cú bặt nhanh, đó là sự đột phá tư duy (kiểu đốn ngộ) mà không cần phải trải qua quá trình tu tập và trưởng thành tiến dần của sự-hiểu. Do vậy, theo những những sự-hiểu phổ biến đó về Phật giáo thì trí-tuệ paññā này bất chấp sự lý giải, và thường dễ bị thành loại "trí tuệ điên khùng"—đó là một cách sốc nổi và không thể hiểu nổi trong sự liên hệ với cái thế giới đang nhảy múa nơi đường biên mỏng manh nằm giữa sự siêu lý giải và sự điên khùng. (Nếu đó là siêu lý giải thì rất khó nói bằng lời, mà nếu không hiểu nổi sự siêu lý giải đó thì có thể cho đó là kiểu trí tuệ điên khùng). Những ý tưởng như vậy về nghĩa của chữ paññā thực ra không có được sự ủng hộ nào từ toàn bộ giáo lý của Kinh Tạng các Nikāya. Những giáo lý trong các kinh bộ Nikaya vốn luôn luôn lành mạnh, rõ ràng, minh bạch, tỉnh táo. Giờ chúng ta thử nói ngược chiều lại 02 ý tưởng đó như sau: Đầu tiên: (i) khác xa và không phải do khởi sinh một cách ngẫu nhiên, các bộ kinh Nikāya đã nhấn mạnh trí-tuệ paññā là loại có điều- kiện (hữu vi), nó khởi sinh từ một tổ hợp chằng chịt các nguyên-nhân và điều-kiện (nhân và duyên). Và thứ hai: (ii) trí-tuệ paññā không phải là trực-giác thuần túy, mà đó là sự-hiểu kỹ càng mang tính phân biệt mà ở các giai đoạn nhất định có dính líu với "những hoạt động thuộc khái niệm" chính xác. Trí-tuệ paññā được hướng đến những phạm-vi (trú xứ, lãnh địa) cụ thể của sự-hiểu. Những trú xứ này được biết trong các luận giảng Pāli là "vùng đất trí tuệ", hay "lãnh địa/trú xứ/địa phận/miền cước của trí-tuệ" (paññā-bhūmi), chúng phải được điều tra và nắm vững một cách thấu suốt thông qua những sự-hiểu thuộc khái-niệm trước khi sự minh-sát (quán tuệ) trực tiếp và phi khái niệm có thể hữu hiệu hoàn tất công việc của nó. Để nắm vững chúng cần phải có sự phân tích, sự phân giải, và sự nhận biết. Một người tu cần có khả năng rút ra, từ cả đống sự kiện thực tế khắp nơi, những kiểu mẫu (đường lối) căn bản đại diện cho toàn bộ mọi sự trải nghiệm, và dùng những kiểu mẫu đó làm những khuôn-mẫu để suy xét quán chiếu về sự trải nghiệm của chính mình. Chỗ

này nói hơi chung chung, nhưng tôi sẽ nói tiếp về ý chỗ này trong khi chúng ta đang đi dọc theo Chương này. 2. Cơ sở điều kiện để phát sinh trí-tuệ đã được nói ra trong cấu trúc ba-phần (giới, định, tuệ) của con đường đạo Phật. Như chúng ta đã nhìn thấy, trong ba phần đó của đạo Phật, phần Giới Hạnh có chức năng là cơ- sở cho phần Thiền Định, và Thiền Định có chức năng là cơ-sở cho phần tu Trí Tuệ. Như vậy điều kiện trực tiếp (trước-trí-tuệ) để khởi sinh trí-tuệ chính là sự định-tâm. Như Phật đã thường dạy: "Này các Tỳ kheo, hãy tu tập sự định-tâm. Người (có tâm) đạt-định sẽ nhìn thấy mọi sự đúng như chúng thực là."16 Mà "Nhìn thấy mọi sự đúng như chúng thực là" là công việc của trí-tuệ; và cái cơ sở trực tiếp (trước-nó) để có thể nhìn thấy mọi sự một cách đúng đắn chính là sự định-tâm. Vì sự định-tâm phụ thuộc vào hành-vi đúng đắn của thân và lời-nói (thiện hành) nên suy ngược cho cùng thì Giới Hạnh cũng chính là một điều-kiện để tu tập trí-tuệ.

Đoạn kinh IX,2 đưa ra một danh sách đầy đủ hơn về 08 nguyên- nhân và điều-kiện để tu tập và đạt tới "trí-tuệ căn bản cho đời sống tâm linh" và để đưa trí-tuệ đó tới sự trưởng thành chín chắn. Để ý riêng chỗ điều-kiện thứ năm, nó không chỉ nhấn mạnh sự học-hiểu về Giáo Pháp là sự góp phần cho sự tu tập phát huy trí-tuệ paññā, mà nó còn chỉ định một chương trình tu học theo trình tự, bài bản. Trước tiên, một người học nhiều "những giáo lý tốt lành ở đầu, tốt lành ở giữa, và tốt lành ở cuối". Sau đó, người đó ghi nhớ chúng; rồi đọc tụng chúng (tụng lớn tiếng cho chính mình nghe, hay tụng trong đầu); rồi điều tra tìm hiểu chúng bằng cái tâm; và cuối cùng "thâm-nhập chúng một cách thấu suốt bằng cách- nhìn (chánh kiến)". Bước cuối cùng này có thể đồng nghĩa với sự minh- sát trực tiếp, nhưng sự minh-sát này đã được chuẩn bị bởi nhiều bước trước nó, những bước tu tập trước đó đã cung cấp những "thông tin" cần thiết cho sự thâm-nhập thấu suốt đó xảy ra. Từ những lời kinh này, chúng ta có thể thấy trí-tuệ chưa phải khởi sinh một cách tự động dựa trên cơ sở là sự định-tâm, mà nó còn tùy thuộc vào một sự-hiểu thuộc khái niệm một cách rõ ràng và chính xác về Giáo Pháp có được nhờ sự

học, nghiên cứu, suy xét, phản chiếu, và sự quán xét suy niệm sâu sắc về các giáo lý. Trí-tuệ cũng được coi như một chi-phần của Bát Thánh Đạo, đó là chi phần Chánh-Kiến (sammādiṭṭhi; cách-nhìn đúng đắn). Đoạn kinh IX,3 là phiên bản hơi tóm-lược của "Kinh Chánh Kiến" (Sammādiṭṭhi Sutta, MN 9), đã đưa ra một cách nhìn bao quát rất hay về "lãnh địa/trú xứ của trí-tuệ". Thầy Xá-lợi-phất, vị đại đệ tử đệ nhất trí tuệ của Phật, đã nói bài kinh này cho một nhóm các Tỳ kheo đồng đạo. Rồi kể từ đó, bài kinh này đã được dùng như một bài giảng nhập môn quan trọng về giáo lý Phật giáo trong các chùa chiền, tu viện, học viện ở các nước vùng Nam Á. Theo các luận giảng cổ điển về bài kinh này, cách-nhìn đúng đắn hay chánh-kiến gồm có 02 phần: (i) chánh-kiến thuộc về khái niệm, đó là sự nắm bắt rõ ràng, trí thức về Giáo Pháp; và (ii) chánh-kiến thuộc về thực-chứng, đó là trí-tuệ thâm nhập trực tiếp vào Giáo Pháp. Chánh-kiến thuộc khái niệm còn được gọi là "chánh-kiến đúng hợp với những sự-thật chân-lý" (saccānulomika-sammādiṭṭhi), đó là sự-hiểu chánh đúng về Giáo Pháp đạt tới được nhờ học-hiểu và soi-xét những giáo lý của Phật một cách có chiều sâu. Loại sự-hiểu thuộc khái-niệm này tuy không bằng loại sự-hiểu từ sự chứng-nghiệm (thực chứng, trải nghiệm) nhưng nó không có nghĩa là khô khan, vô dụng, không sinh ích lợi. Một khi loại chánh-kiến này được bắt rễ từ niềm-tin vào sự giác-ngộ của Đức Phật và được thúc đẩy bởi một quyết-định (tâm nguyện) mạnh mẽ mong muốn chứng ngộ sự-thật của Giáo Pháp (chân pháp), thì nó được coi là mầm móng phôi thai để cho loại chánh-kiến thứ hai (chánh-kiến từ sự chứng- nghiệm) có thể bắt theo đó, và do vậy nó được coi là một bước-đường quan trọng trong sự tu tập phát triển trí-tuệ paññā đích thực. Loại thứ hai là chánh-kiến từ sự chứng-nhiệm chính là sự chứng ngộ sự-thật của Giáo Pháp—trên hết, đó là chứng ngộ Bốn Diệu Đế— trong một sự trải nghiệm tức-thời của người tu. Vì lý do này nên loại chánh-kiến này được gọi là "chánh-kiến chánh đúng thâm nhập những sự-thật" (saccapaṭivedha-sammādiṭṭhi). Để đạt tới sự thâm-nhập trực tiếp

này, người tu phải bắt đầu bằng sự-hiểu thuộc khái niệm về giáo lý, và bằng cách thực hành tu tập, người tu chuyển hóa sự-hiểu thuộc khái niệm đó thành sự nhận-biết trực tiếp. Nếu sự-hiểu chánh đúng thuộc khái niệm được ví như bàn tay—một bàn tay nắm bắt sự-thật nhờ sự trợ giúp của những khái-niệm—thì sự-hiểu chánh đúng thuộc sự chứng-nghiệm được ví như con mắt. Đó là con-mắt của trí tuệ, là sự-thấy, là tầm-nhìn của Giáo Pháp, nó trực tiếp nhìn thấy thấu suốt sự-thật rốt ráo; sự-thật rốt ráo đó (chân lý tột cùng) đã bị che khuất bởi những ô-nhiễm tham, sân, si của chúng ta. “Kinh Chánh-Kiến” này có mục đích làm sáng tỏ những nguyên-lý cần được học-hiểu bằng chánh-kiến thuộc khái niệm và được thâm-nhập bằng chánh-kiến thuộc chứng-nghiệm. Thầy Xá-lợi-phất đã giảng giải 06 nguyên-lý dưới 16 tựa đề; các tựa đề đó gồm có: thiện và bất thiện, 04 loại dưỡng-chất của (duy trì) sự-sống (sự hiện-hữu), 04 Diệu Đế, 12 yếu- tố duyên-khởi, và những ô-nhiễm. Nên lưu ý rằng, từ phần thứ hai của bài kinh cho đến hết, thầy Xá-lợi-phất đã đưa toàn bộ những giáo lý vào cùng một khuôn-mẫu, đó là một khuôn-mẫu (mô hình) để chỉ cho thấy cái nguyên-lý tính điều-kiện (lý Duyên Khởi) là cái “khung-sườn” của toàn bộ giáo lý của Phật giáo. Khi nói về bất cứ hiện tượng nào, thầy Xá- lợi-phất cũng đều thuyết giảng dưới ánh sáng (quy theo) (i) bản chất riêng của hiện-tượng đó, (ii) sự khởi-sinh của nó, (iii) sự chấm-dứt của nó, và (iv) con-đường dẫn tới sự chấm-dứt nó. Đây là mô hình khuôn mẫu giống theo mô hình Bốn Diệu Đế, cho nên tôi gọi đó là khuôn-mẫu “bốn sự-thật” [sự, tập, diệt, đạo]. Mô hình khuôn-mẫu này đã được dùng rất nhiều trong khắp các kinh bộ Nikaya, nó trở thành một khuôn- mẫu chuẩn dùng để xem xét những hiện-tượng để có thể đạt tới trí-tuệ thực thụ. Việc ứng dụng khuôn-mẫu này giúp làm rõ rằng: không có thứ gì là một tự-tánh độc lập và tự phát, mà ngược lại là mọi thứ đều mắc nối với những sự thể khác trong một mạng chằng chịt của vô số “sự khởi- sinh tùy thuộc” (duyên khởi). Chìa khóa dẫn tới sự giác-ngộ chính là ở chỗ sự-hiểu những nguyên-nhân ‘dệt thành’ mạng lưới chằng chịt đó, và làm sao để đưa những nguyên-nhân đó đi đến chấm-dứt (diệt) bên trong

người tu. Cách để làm là tu tập con đường Bát Thánh Đạo, đó là con- đường tiêu diệt những nguyên-nhân đó. Sự hiểu-biết/ cách-nhìn/ tầm-nhìn đúng đắn hay chánh-kiến vượt trên thế gian là có thể đạt được bằng cách thâm-nhập thấu suốt 1 trong 16 chủ-đề (tựa đề, đề mục) đã được nói trong bài kinh này, và có thể diễn ra theo 02 giai đoạn chính. (i) Giai đoạn đầu là “chánh-kiến của bậc học- nhân” (sekha), là người đã chứng nhập vào dòng thánh đạo một cách bất thoái chuyển, nhưng vẫn chưa đạt tới đích cuối của con-đường. Giai đoạn này được nói đến trong mỗi đoạn mở đầu của mỗi phần trong bài kinh là: “[người] đã xác nhận niềm-tin vào Giáo Pháp và đã đạt tới Giáo Pháp chân thực.” Những lời này muốn chỉ chánh-kiến như một tầm-nhìn (sự- thấy) về những nguyên-lý chân thật, là một sự thấy-biết (minh sát, tuệ) đã phát khởi một sự chuyển-hóa căn cơ tận gốc bên trong một người tu, nhưng vẫn chưa đạt tới sự hoàn-tất. (ii) Giai đoạn thứ hai là “chánh-kiến vượt trên thế gian của bậc A-la-hán”, như đã được

mô tả bằng những lời kết ở cuối mỗi phần của bài kinh. Những lời kết này muốn nói rằng, người tu đã dùng chánh-kiến để bứng sạch những ô-nhiễm còn dính lại, và đã đạt tới sự giải-thoát hoàn toàn. 4. Trong phần 4. của chương này chúng ta biết tới cái được gọi ở trên là "lãnh địa/trú xứ của trí-tuệ", đó là những phạm vi, những lãnh vực cần được phám phá và thâm nhập bằng sự minh-sát. Nhiều câu kinh trong phần này được lấy từ Bộ Kinh Liên-Kết (SN), nó có chứa những chương chính nói riêng về cái chủ-đề giáo lý chính yếu này của Phật giáo Tiền thân nguyên thủy. Tôi có chọn trích những đoạn kinh nói về năm- uẩn; về sáu cơ-sở cảm-nhận; về các yếu-tố tứ đại [theo những số tự khác nhau]; về sự khởi-sinh tùy thuộc; và về Tứ Diệu Đế. Khi chúng ta khảo sát những đoạn kinh được trích dẫn này, chúng ta sẽ để ý thấy sự tái lặp những cách trình bày theo các mô hình khuôn-mẫu đã được chỉ ra ở trên.

(1) Đoạn kinh IX,4(1) [Năm-Uẩn]. Năm-uẩn (pañcakkhandha) là năm khái-niệm mà các kinh bộ dùng để phân tách sự-sống và sự trải- nghiệm của một 'con người'. Năm uẩn (tập hợp, tổ hợp, đống) đó là: (1)

sắc (rūpa), tức thành phần sắc-thân (thân thể) của sự trải-nghiệm; (2) cảm-giác (vedanā, thọ), là những cung bậc cảm nhận của sự trải- nghiệm—như dễ chịu (sướng), khó chịu (khổ), hoặc trung tính (không khổ không sướng); (3) nhận-thức (saññā, tưởng), là phần nhận dạng mọi sự thông qua những dấu-hiệu và đặc-điểm (tướng và nét) của chúng; (4) những sự tạo-tác cố ý (saṇkhārā, hành), chữ này dùng để chỉ những yếu tố đa dạng khác nhau thuộc tâm, liên quan tới những sự cố-ý (tư), sự chọn-lựa, hay ý-định hành động (ý hành) của một người; và (5) thức (viññāṇa), là sự nhận biết khởi sinh thông qua mỗi cơ-sở cảm-nhận (giác quan, căn xứ)— mắt, mũi, lưỡi, thân, và tâm. Việc khảo sát về năm-uẩn đã được trình bày trong các bài kinh được kết tập thành một chương riêng là Chương 22 "Liên Kết Các Uẩn" (Khandha-saṃyutta, Tương ưng Uẩn) của Bộ Kinh Liên-Kết (SN). Việc phân tách xem xét về năm-uẩn là rất quan trọng trong giáo lý của Phật bởi ít nhất 04 lý do. Thứ nhất, (1) năm-uẩn là loại chủ-đề tham chiếu rốt ráo (tột cùng) của Diệu Đế thứ nhất, Sự Thật về Sự Khổ [coi phần giảng giải về Diệu Đế thứ nhất trong đoạn kinh II,5], và do tất cả Bốn Diệu Đế đều xoay quanh Sự Khổ, cho nên "sự-hiểu về năm uẩn" là không thể thiếu được để hiểu được toàn bộ Bốn Diệu Đế. Thứ hai, (2) năm-uẩn là phạm vi đối-tượng của sự dính-chấp (thủ) và do đó góp phần nhân duyên cho sự khởi-sinh sự khổ trong tương lai. Thứ ba, (3) sự dính-chấp (chấp thủ) vào năm-uẩn phải được trừ bỏ thì mới có thể đạt tới sự giải-thoát. Và thứ tư, (4) loại trí-tuệ cần phải có để trừ bỏ sự dính-chấp (diệt thủ) rõ ràng chính là trí-tuệ minh-sát (minh sát tuệ) nhìn thấu suốt bản chất của năm-uẩn (nói cách khác, chỉ khi nhìn thấu được bản chất của năm-uẩn thì người tu mới có thể trừ bỏ sự dính-chấp vào chúng). Đức Phật đã tuyên bố rằng chừng nào Phật chưa thấu hiểu (liễu ngộ) năm-uẩn về (i) bản- chất của chúng, (ii) sự khởi-sinh của chúng, (iii) sự chấm-dứt của chúng, và (iii) con-đường dẫn tới sự chấm-dứt chúng, thì Phật đã không tuyên bố mình đã chứng ngộ sự giác-ngộ toàn thiện. Do vậy, sự-hiểu hoàn toàn hay sự hoàn-toàn hiểu (liễu ngộ) về năm-uẩn là một trách-phận tu tập mà

Phật đã chỉ thị các học trò phải làm cho bằng được! Năm-uẩn, như Phật đã nói, là những thứ cần phải được hiểu hoàn-toàn; sự hoàn-toàn hiểu về chúng sẽ dẫn đến tiêu diệt những sự tham, sân, si [như kinh SN 22:23, Quyển 3)]; (vì đã hoàn-toàn hiểu chúng chỉ là những đống 'khổ, vô thường, và vô-ngã', cho nên đâu còn gì phải lưu luyến, tham muốn, hay dính chấp vào chúng nữa, do vậy cũng không còn tham, sân, si vì chúng nữa; và do vậy được giải-thoát.). Chữ uẩn (HV) là chữ đã quen thuộc được dùng để dịch chữ khandha trong tiếng Pali (Phạn: skandha) có nghĩa gốc là một đống, mớ, một tổ-hợp, tập-hợp, hay một khối (rāsi). Năm-uẩn được gọi và dịch như vậy bởi mỗi uẩn là một sự hợp-nhất hay sự tập-hợp của những hiện- tượng dưới cùng một 'nhãn mác' [như sắc, những cảm-giác, những nhận-thức, những sự tạo-tác cố ý, thức] và có cùng tính chất giống nhau. Như vậy, dù thể sắc là loại gì, "thuộc quá khứ, tương lai, hay hiện tại, ở bên trong hay bên ngoài, thô tế hay vi tế, tốt hay xấu, xa hay gần" đều được gộp chung thuộc về tập-hợp sắc (sắc uẩn); dù những cảm-giác là loại gì, "thuộc quá khứ, tương lai, hay hiện tại, ở bên trong hay bên ngoài, thô tế hay vi tế, xấu hay tốt, xa hay gần" đều thuộc chung trong tập-hợp những cảm-giác (thọ uẩn); và tương tự như vậy đối với 03 uẩn kia: mọi loại nhận-thức đều thuộc tập-hợp những nhận-thức (tưởng uẩn) ... mọi sự tạo-tác cố-ý đều thuộc tập-hợp những sự tạo-tác cố ý (hành uẩn) ... mọi loại thức đều thuộc nhóm tập-hợp thức (thức uẩn).

(a) Đoạn kinh IX,4(1)(a) liệt kê một cách đơn giản những thành phần của mỗi uẩn và cho thấy rằng mỗi uẩn sinh và diệt trong tương quan với điều-kiện nào đó của nó; Bát Thánh Đạo là con đường đưa mỗi uẩn tới sự chấm-dứt. Ở đây chúng ta lại đọc thấy lại cái khuôn-mẫu "bốn sự-thật" cũng đã được ứng dụng vào công việc "khảo sát năm-uẩn", việc ứng dụng này cũng hợp lý vì vai trò của năm-uẩn là đại diện tham chiếu của Diệu Đế thứ nhất, như đã nói lúc đầu. Bài kinh này cũng nói ra sự phân biệt khác biệt giữa những học- nhân và những bậc thánh A-la-hán, giống như cách nói trong bài kinh

"Chánh-Kiến" mà chúng ta đã bàn trong mục kế trên. Những bậc học- nhân đã trực-tiếp biết năm-uẩn bằng cách suy xét theo khuôn-mẫu "bốn sự-thật" và đang tu tập để làm cho chúng phai biến và chấm dứt; nhờ đó họ "đã có-được một chỗ đứng (gādhanti) trong Giáo Pháp và giới luật này." Còn những bậc thánh A-la-hán cũng đã trực-tiếp biết năm-uẩn bằng cách suy xét theo khuôn-mẫu "bốn sự-thật" như vậy, nhưng họ đã tiến sâu xa hơn những học-nhân. Họ đã tuyệt dứt tất cả mọi sự dính-chấp vào năm-uẩn và được giải thoát nhờ sự không còn dính-chấp (thủ diệt); do vậy họ được gọi là "những người toàn-vẹn" (kevalino), là những người không còn được mô tả trong vòng luân-hồi nữa (vì đã hết tái sinh, đã giải thoát khỏi luân-hồi). (b) Một đoạn giảng giải bằng những câu vấn-đáp về năm-uẩn, với những sự suy-xét từ nhiều góc độ khác nhau, là đoạn kinh IX,4(1)(b). Bởi vì năm-uẩn là những thứ tạo nên những sự trải-nghiệm liên tục hàng ngày của chúng ta nên chúng thuộc về phạm vi đối-tượng dính-chấp (upādāna), cho nên chúng cũng thường được gọi là "năm uẩn bị dính- chấp" (năm thủ uẩn)—

(pañc'upādānakkhandhā).

Năm Uẩn (Dựa theo kinh SN 22:56–57, SN 22:95)

Uẩn Nội Dung Điều Kiện Ví dụ:

sắc thân bốn yếu-tố vật chất (tứ đại) Dưỡng-chất và các thể sắc phái sinh từ (thức ăn) như bọt nước chúng.

cảm-giác sáu loại cảm-giác: được Sự tiếp-xúc sinh ra từ sáu giác-quan là: như bong bóng mắt, mũi, lưỡi, thân, và tâm nước

nhận-thức sáu loại nhận-thức: về Sự tiếp-xúc hình-sắc, âm-thanh, mùi- như ảo ảnh hương, mùi-vị, các đốitượng chạm xúc, và các hiện-tượng thuộc tâm

những sự tạo- sáu loại sự tạo-tác cố-ý: Sự tiếp-xúc tác cố ý liên quan tới những hình- như thân cây chuối sắc, âm-thanh, mùi-hương, mùi-vị, các đối-tượng chạm xúc, và các hiện-tượng thuộc tâm

thức sáu loại thức: thức mắt, Phần danh- thức tai, thức lưỡi, thức sắc như màn ảo thuật thân, và thức tâm

Sự dính-chấp vào năm-uẩn xảy ra theo 02 cách mà chúng ta có thể gọi là (i) sở-hữu cách (coi thân năm uẩn là 'của-ta') và (ii) đồng-hóa cách hay nhận-dạng cách, tức nhận dạng chúng là cái 'ta' và 'của-ta'. Có người thì nắm giữ, sở hữu, nắm sở hữu chúng, coi chúng là 'của-ta', đó là cách sở hữu thân năm-uẩn; có người thì coi chúng là cơ sở cho những quan-điểm về cái 'ta' hay sự 'tự-ta' (ngã mạn) về cái 'ta' [ví dụ như cách nghĩ thường xuyên trong đầu mọi người: "Ta giỏi hơn … ta dở hơn … ta tốt bằng người này người kia"], đó là cách một người nhận lấy năm-uẩn là mình, hoặc coi mình là năm-uẩn. Như các kinh đã nói, chúng ta thường có xu hướng nghĩ về thân năm-uẩn như vầy: "'Đây là 'của-ta', đây là cái 'ta', đây là 'bản ngã của ta'" (etaṃ mama, eso 'ham asmi, eso me attā). Trong cụm ngữ này, cái quan-niệm "Đây là 'của-ta'" đại diện cho hành vi sở-hữu cách, đó là một chức năng của dục-vọng (taṇhā, ái). Còn các quan niệm "Đây 'là ta'" và "Đây là cái 'ta' (ngã) của mình" thì thể hiện cả 02 loại thuộc nhận-dạng cách: cái đầu thể hiện sự tự-ta

(māna, ngã mạn, ta-đây), cái sau thì thể hiện một quan-điểm hay cách- nhìn (diṭṭhi) có cái 'ta' (ngã kiến).17 Từ bỏ dục-vọng là một việc rất khó làm, bởi vì dục-vọng được củng cố bởi những quan-điểm sai lạc này nọ (tà kiến), những quan-điểm đó cứ nhận lầm năm-uẩn là 'ta' hoặc 'ta' là năm-uẩn, và do vậy cứ lấy cái 'ta' đó làm tấm chắn bảo bọc bao biện cho mọi thứ dục-vọng. (Lấy thân năm-uẩn vô thường để bào chữa cho dục-vọng, cho rằng thân năm- uẩn là 'ta', nên ta cần có tham muốn dục-vọng để 'làm sướng' thân 'ta', để bảo vệ thân 'ta'). Loại quan-điểm này nằm ngay bên dưới đáy tất cả mọi sự cố-chấp có một 'bản thân' của 'ta'', được gọi là quan-điểm nhận lầm 'ta' là thân này, hoặc thân này là 'ta' (sakkāyadiṭṭhi, thân kiến). Các bài kinh thường nêu ra tới 21

loại quan-điểm coi thân năm-uẩn là 'ta' (thân kiến), cố chấp có một cái 'ta' hay 'bản ngã' đứng trong 04 loại quan hệ với mỗi uẩn, 04 loại đó là: (i) đồng dạng cái 'ta' là thân năm- uẩn, (ii) ta sở hữu thân, (iii) trong 'ta' có thân, và (iv) 'ta' nằm trong thân. "Người phàm phu không được chỉ dạy" nắm giữ một số quan-điểm chấp thân này là cái 'ta'; "người đệ tử thánh thiện đã được chỉ dạy" thì đã nhìn thấy bằng trí-tuệ về sự-thật năm-uẩn không phải là cái 'ta' nào cả (sự thật vô-ngã) nên không còn coi thân năm-uẩn là cái 'ta' hay thuộc về 'của-ta' nào cả. Việc nắm giữ và dung dưỡng loại quan-điểm "chấp- thân và vị-thân" như vậy là nguyên-nhân tạo ra sự bất-an, lo-lắng và buồn-sầu (vì luôn luôn lo lắng cho cái 'ta' và số phận của cái 'thân ta'). Đây chính là 'sợi dây xích' cột chúng ta chạy lòng vòng xung quanh vòng luân-hồi—mời quý vị coi lại các đoạn kinh I,2(3) và I,4(5) ở Chương I. Nói cho cùng, rốt cuộc tất cả mọi sự ô-nhiễm đều xuất phát từ sự ngu tối vô-minh; vô-minh nằm bên dưới đáy tất cả mọi sự khổ và sự ràng-buộc. Chính sự ngu mờ vô-minh dệt thành tấm lưới "ba-ngu" bao bọc xung quanh năm-uẩn. Ba-ngu đó là những quan-niệm cho rằng thân năm-uẩn (i) là thường-hằng, (ii) là nguồn hạnh-phúc, và (iii) là cái 'ta' (bản ngã). Trí-tuệ cần có để phá tan tấm lưới ba-ngu đó chính là tuệ

minh-sát (sự thấy-biết) của tâm nhìn thấu rõ năm-uẩn đích thực là (i) vô- thường (anicca), (ii) là nguồn khổ-đau (dukkha), và (iii) không phải là cái 'ta' nào cả (vô-ngã, anattā). Chỗ này được gọi là sự-biết trực tiếp về "ba đặc-tính của sự hiện-hữu" (tilakkhaṇa). (c) Một số bài kinh dường như muốn nói: chỉ cần tu tập đạt được tuệ minh-sát nhìn thấu rõ một trong ba đặc-tính đó (thì sẽ thấu rõ luôn 02 đặc-tính còn lại) thì cũng đủ để đạt tới mục tiêu giác-ngộ. Thiệt ra "ba đặc-tính" đó dính quyện với nhau, và do vậy trong các kinh bộ chúng ta thấy trình bày các công thức lý giải về "ba đặc-tính" dựa trên mối liên hệ tương quan của chúng. Đầu tiên được Phật nói ra trong bài thuyết giảng thứ hai ở xứ Bārāṇası (Ba-la-nại) cho nhóm năm người bạn tu khổ hạnh trước kia là nhóm thầy Kiều-trần-như)—coi đoạn kinh IX,4(1)(c)—đó là công thức dùng đặc-tính "vô-thường" để cho thấy đặc-tính "khổ", và cả 02 đặc tính này đều cho thấy đặc-tính "vô-ngã". Các bài kinh chọn con đường gián tiếp này để dẫn dắt đi đến nhìn thấy bản chất vô-ngã của mọi thứ, bởi vì bản chất vô-ngã là rất vi tế, rất khó nhìn ra nó, trừ khi bạn biết dùng 02 đặc-tính kia để suy luận và chỉ ra nó. Khi chúng ta nhận ra những thứ đó (năm-uẩn) thì chúng ta nhận là cái 'ta' chỉ là thứ vô-thường và dính lụy đầy khổ-đau, thì chúng ta có thể suy luận và nhận biết chúng đâu có một bản-ngã đích thực hay một tự-tính nào, và nhờ đó chúng ta không còn nhận chúng là cái 'ta' gì gì nữa. (d) Vì vậy, sự giảng giải về "ba đặc-tính" đều cuối cùng hội tụ dẫn tới một chỗ là xóa-bỏ sự dính-chấp (với năm-uẩn); đó là sự phá-chấp về năm-uẩn. Những sự giảng giải đó là để cho thấy rõ từng mỗi uẩn: 'Đây không phải 'của-ta', đây không phải là cái 'ta', đây không phải 'bản ngã của ta'. Cách giảng giải suy xét về "ba đặc-tính" theo cách như vậy làm cho "tuệ minh-sát nhìn thấu bản chất vô-ngã trong mọi thứ" là đỉnh-cao và chung-cuộc của sự thiền quán về ba đặc-tính. Đó là cách quán xét thông dụng và hữu ích, suy xét 02 bản chất vô-thường và khổ để dẫn tới thấy biết bản chất vô-ngã, như trong đoạn kinh IX,4(1)(d).

(e) Tuy nhiên có đôi lúc đặc tính vô-ngã được khai mở một cách trực tiếp. Một ví dụ về sự tiếp cận trực tiếp đặc tính vô-ngã là đoạn kinh IX,4(1)(e), đó là bài kinh về đống "bọt nước" trong đó Phật đã dùng 05 ví dụ rất hay và đáng nhớ để khai mở cái bản chất 'rỗng không, trống không, không tự tính gì, không thực chất gì' của năm-uẩn. Theo công thức chuẩn, sự minh-sát nhìn thấu năm-uẩn đích thực là "vô-thường, khổ và vô-ngã" chắc chắn giúp dẫn tới sự từ-bỏ (nibbidā), sự quay lưng chán-bỏ (virāga), và (nhờ đó có) sự giải-thoát (vimutti). Ai tu tập đạt tới sự giải-thoát theo cách này là đạt tới "trí biết và tầm nhìn của sự giải-thoát", đó là chiếc vé bảo hiểm chắc chắn vòng luân-hồi tái sinh đã bị chặt đứt, và những gì cần làm đã làm xong, không còn điều gì để làm nữa. (f) Có một khuôn-mẫu khác mà các bài kinh thường dùng để dẫn giải về năm-uẩn [và dẫn giải về sự quán-sát các nhóm "hiện-tượng" khác thuộc phần "nền tảng chánh-niệm thứ tư"] là khuôn-mẫu 3-điều "sự thỏa-thích, sự nguy-hại, và sự thoát-khỏi" mà Phật đã dùng rất nhiều lần trong những bài giảng khác nhau. Đoạn kinh VI,2(1)–(3), trích từ Bộ Kinh Tăng Chi (AN), đã dùng khuôn mẫu "3-điều" này để chỉ luôn bản chất của toàn thể thế giới. Bộ Kinh Liên-Kết (SN) cũng áp dụng khuôn-mẫu "3-điều" này để giảng giải riêng từng nhóm đối-tượng là năm-uẩn, sáu cơ-sở cảm-nhận, và bốn yếu-tố tứ đại. Sự khoái-sướng của mỗi uẩn, của mỗi giác-quan, và của mỗi yếu-tố tứ đại chính là "sự thỏa-thích"; bản chất vô-thường, sự dính-lụy khổ, và bản chất phù-du, luôn biến-đổi của nó chính là "sự nguy-hại"; và sự dẹp-bỏ tham-muốn và nhục-dục đối với nó chính là "sự thoát-khỏi" nó.

(2) Đoạn kinh IX,4(2) [Sáu Cơ-sở Cảm-Nhận]. Chương 35 của Bộ Kinh Liên-Kết (SN) là "Liên Kết Sáu Cơ-Sở Cảm-Nhận" (Tương ưng Sáu Xứ) có chứa tới 200 bài kinh ngắn chỉ nói riêng về sáu cơ-sở cảm- nhận! Sáu cơ-sở cảm-nhận bên trong (sáu nội xứ, sáu giác-quan) và sáu cơ-sở cảm-nhận bên ngoài (sáu ngoại xứ, sáu đối-tượng giác-quan) đã trình bày một tầm-nhìn về sự nhất thiết phải biết chán-bỏ và từ-bỏ "tất-

cả". Đây là một cách chỉ dạy "thêm" của Đức Phật, nó khác cách phân tách và suy xét về năm-uẩn mới nói ở các mục trên, nhưng cách "tất-cả" này cũng là cách bổ sung và có thể ứng dụng luôn cho phần phân tách suy xét về năm-uẩn. Sáu cặp cơ-sở cảm-nhận là sáu giác-quan và sáu loại đối-tượng tương ứng của chúng, mỗi cặp khi tiếp xúc với nhau là chỗ dựa làm khởi sinh lên mỗi loại thức tương ứng. Bởi vì chúng nằm giữa thức và đối-tượng của thức, cho nên cơ-sở cảm-nhận bên trong (nội xứ, giác quan) thường được gọi là "cơ-sở để tiếp xúc" (phassāyatana); cái sự tiếp-xúc (phassa) đồng-xảy-ra cùng lúc có 03 thứ là: giác-quan,

Sáu Cơ-Sở Cảm-Nhận Bên Trong và Bên Ngoài Cơ-sở cảm- Cơ-sở cảm-nhận bên ngoài Các loại thức nhận bên trong (các đối-tượng) khởi sinh từ các cơ- (các giác-quan) sở cảm-nhận

mắt những hình-sắc thức-mắt tai những âm-thanh thức-tai mũi những mùi-hương thức-mũi lưỡi những mùi-vị thức-lưỡi thân những đối-tượng chạm xúc thức-thân tâm

những hiện-tượng thuộc tâm thức-tâm

đối-tượng, và thức. Năm giác-quan đầu và những đối-tượng của chúng thì dễ hiểu dễ hình dung, nhưng cặp thứ sáu thì hơi khó hiểu, đó là cặp giác-quan tâm (mano) và các hiện-tượng (dhammā, các pháp). Nếu chúng ta coi 02 thứ là tương đương với cơ-sở cảm-nhận bên trong và cơ- sở cảm-nhận bên ngoài, thì chúng ta sẽ hiểu nội cơ-sở tâm (tâm xứ, giác quan tâm) là "chỗ dựa" làm khởi sinh thức-tâm (mano-viññāṇa, tâm thức) và ngoại cơ-sở những hiện-tượng là "phạm vi đối-tượng" của thức- tâm. Theo cách diễn dịch này, "tâm" có lẽ được coi là dòng chảy thụ động của thức từ đó thức chủ động thuộc khái niệm khởi lên (nổi lên), và

658 • Trích chọn Các Kinh theo các chủ đề giáo lý

"những hiện-tượng" chỉ thuần túy là những đối-tượng tâm như những thứ được nắm bắt bằng sự suy xét nội tâm, sự tưởng tượng, và sự quán chiếu. Tuy nhiên, phần Giáo Pháp Cao Học tức Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) và các luận giảng Pāli thì diễn dịch 02 thứ này theo một cách khác. Họ cho rằng "cơ-sở tâm" (tâm xứ) là bao gồm tất cả các loại thức, tức là tất cả các 06 loại thức đều nằm bao gồm trong cái tâm. Họ cũng cho rằng tất cả những thực thể không thuộc 05 cơ-sở kia thì tạo thành "cơ-sở những hiện-tượng" (pháp xứ). Rồi, "cơ-sở những hiện-tượng" cũng bao gồm 03 uẩn thuộc tâm—uẩn cảm-giác, uẩn nhận-thức, và những sự tạo-tác cố ý (thọ, tưởng, hành)—và bao gồm luôn những loại thể sắc vi-tế không gồm có (không thuộc) thông qua sự trải nghiệm của những giác-quan thuộc thân. Cho dù sự diễn dịch này có khớp với ý nghĩa mà các kinh Phật giáo sơ cổ nhất muốn nói hay không, thì đề-tài này vẫn luôn là câu hỏi để mở để cho các nhà sư và học giả Phật giáo tìm hiểu lại và thảo luận.

(a) Đoạn kinh IX,4(2)(a) chứng tỏ rằng, theo Phật giáo Tiền thân thì sự giải-thoát đòi hỏi phải có sự-biết trực tiếp (liễu tri) và sự-hiểu hoàn toàn (liễu ngộ) về sáu cơ-sở cảm-nhận bên trong và bên ngoài (sáu nội và ngoại xứ) và tất cả những hiện-tượng khởi sinh từ chúng. Điều này dường như tạo nên một sự tương quan rõ rệt giữa Phật giáo và khoa học thực nghiệm, nhưng 02 loại sự-biết mà 02 ngành học đi tìm là khác nhau. Trong đó, những nhà khoa học đi thì tìm những thông tin "phi-nhân và khách-quan", còn những tu sĩ Phật giáo đi tìm sự thấy-biết minh-sát để nhìn thấu rõ bản-chất của những hiện-tượng vốn là những thành phần tạo nên sự trải-nghiệm đã được sống (đã được nếm trải). Các bộ kinh Nikāya có nói ra sự khác nhau đáng quan tâm trong cách suy xét đối xử về năm-uẩn và những cơ-sở cảm-nhận. Cả 02 thứ đều là mảnh đất để cho sự dính-chấp (thủ) bám rễ và lớn lên, nhưng năm- uẩn vốn là mảnh đất để cho những quan-điểm về cái 'ta' (ngã kiến) bám rễ và lớn lên, còn những cơ-sở cảm-nhận vốn là mảnh đất để cho dục- vọng (ái) bám rễ và lớn lên. Do vậy cho nên một phần tu cần thiết để chinh phục dục-vọng chính là sự kiềm-chế các giác-quan. Đặc biệt các

Giới thiệu về Chương IX • 659

tăng và ni phải rất cẩn trọng trong sự gặp gỡ tiếp xúc với nhưng đối- tượng đáng thích và đáng ghét của mình. Nếu một người sống lơ-tâm phóng dật thì sự trải nghiệm sướng

khổ thông qua các giác-quan sẽ biến thành sự kích hoạt cho dục-vọng, đó là: tham thích, thèm muốn những đối-tượng dễ chịu (sướng); sân bực, phiền ưu đối với những đối-tượng khó chịu (khổ), [và còn có thêm một loại dục-vọng muốn tìm những đường thoát khoái-lạc để thoát khỏi thực-tại], và sự ngu-ngơ si mờ đối với những đối-tượng trung tính (không sướng không khổ). (b) Một trong những bài kinh đầu tiên của Phật là "Kinh Lửa"—tức đoạn kinh IX,4(2)(b)—Đức Phật đã tuyên bố "tất cả đang bốc cháy". "Tất cả" ở đây là chỉ sáu cơ-sở cảm nhận (sáu nội xứ, sáu giác-quan), sáu đối-tượng của chúng (sáu ngoại xứ), và các loại thức khởi sinh từ chúng, và các loại tiếp-xúc và cảm-giác. Con-đường dẫn tới sự giải-thoát là nhìn thấy được "tất cả" mọi thứ đó đang bốc cháy bằng những thứ lửa là sự ô-nhiễm (lậu hoặc; tham, sân, si) và sự khổ-đau. Trong chương Liên Kết Sáu Cơ-sở Cảm-Nhận" của bộ kinh (SN) đã liên tục khẳng định lại rằng: để xua tan màn tối vô-minh và khởi tạo trí-biết đích thực (minh), chúng ta phải quán sát nhìn thấy tất cả sáu cơ-sở cảm-nhận và những cảm-giác khởi sinh từ chúng đều là "vô-thường, khổ, và vô-ngã".

(c) Điều này, cũng theo như đoạn kinh IX,4(2)(c), là con-đường trực tiếp để đi đến chứng ngộ Niết-bàn.

(d) Một đường-đi khác, được nói trong đoạn kinh IX,4(2)(d), là nhìn thấy được sáu cơ-sở cảm-nhận là chỉ là trống không—không có cái 'ta' cái 'ngã' nào, cũng không thuộc về cái 'ta' hay 'bản ngã' nào. (e) Và, vì thức khởi sinh thông qua sáu cơ-sở cảm-nhận, cho nên thức cũng là vô-ngã luôn—như đoạn kinh IX, 4(2)(e) cũng nói.

(3) Đoạn kinh IX,4(3) [Các Yếu-Tố]. Các Yếu-Tố (giới) là chủ- đề của toàn bộ chương 14 của Bộ Kinh Liên-Kết (SN). Chữ "các yếu-tố" (dhātu, các giới) ở đây được dùng chung cho nhiều nhóm yếu-tố khác nhau, và do đó những bài kinh trong chương này đã rớt vào những cụm

riêng biệt có rất ít điểm chung với nhau, nhưng chúng đều liên quan tới những thực thể được gọi là các yếu-tố (cho nên chúng đã được kết tập vào cùng một chương có tên là chương "Liên-kết Các Yếu-Tố" này). Những nhóm hiện-tượng quan trọng nhất là nhóm 18 yếu-tố, nhóm 04 yếu-tố, và nhóm 06 yếu-tố. (a) Nhóm 18 yếu-tố là sự nói lại lặp lại về 12 cái cơ-sở cảm-nhận bên trong và bên ngoài như vừa được nói ở mục kế trên. Nhóm "18" này bao gồm 06 cơ-sở cảm-nhận bên trong và 06 cơ-sở cảm-nhận bên ngoài, và 06 loại thức cảm-nhận (thức giác-quan). Vì 06 loại thức cảm-nhận là được trích ra từ cơ-sở tâm (giác-quan tâm, tâm xứ), cho nên yếu-tố tâm (tâm giới) còn lại chắc hẳn là một loại sự-kiện nhận-biết đơn giản hơn (?). Các bộ kinh Nikaya đã không ghi rõ chức năng rõ ràng của yếu-tố tâm. Nhưng tạng Vi Diệu Pháp (Abhidhamma) thì có nhận dạng nó là một loại thức phụ trách những vai trò nhận-biết thô sơ hơn trong tiến- trình nhận-biết, chứ chưa phải là một lại tâm-thức (thức của tâm) có chức năng phân biệt phân giải sâu hơn. Đoạn kinh IX,4(3)(a) liệt kê đơn giản về 18 yếu-tố. Sự quán-sát về những yếu-tố này giúp xua tan cái quan niệm 'có một chủ-thể trường tồn' nằm bên dưới vô vàn loại trải-nghiệm vốn luôn luôn thay đổi. Nó chỉ ra cho thấy cách

mà sự trải-nghiệm gồm có những loại thức khác nhau, mỗi thức đều là do-điều-kiện mà có, mỗi thức khởi sinh một cách độc lập với giác-quan và đối-tượng giác quan tương ứng của nó. (Ví dụ, thức-mắt khởi sinh một cách độc lập với mắt và những hình-sắc). Như vậy, việc xác định được bản chất tổng hợp, đa dạng, và có-điều-kiện (hữu vi) của sự trải-nghiệm sẽ xua tan được cái ảo tưởng cho rằng có tự tính hợp-thể và bền-chắc; cái ảo tưởng đó chính là thứ luôn luôn ngăn che ngăn cản sự nhận-thức đúng đắn (của tâm chúng ta). (b) Nhóm 04 yếu-tố là đất, nước, nhiệt, khí. Những yếu-tố này (tứ đại) thể hiện cho 04 "thể dạng" của vật chất, tương ứng là: thể cứng (đất), thể lỏng (nước), thể nhiệt hay năng lượng (lửa), và thể động hay sức căng (khí). 04 yếu-tố này hợp nhất với nhau, không tách rời nhau,

trong mọi đơn vị vật chất, từ thứ nhỏ nhất cho đến lớn nhất và phức hợp nhất. Bốn yếu-tố tứ đại này không chỉ là tính chất của thế giới bên ngoài, mà cũng là tính chất của thân người. Vì vậy, người tu phải quán sát chúng trong tương quan với thân mình, như trong bài kinh "Các Nền- Tảng Chánh-Niệm" đã dạy [coi lại đoạn kinh VIII, 8, (12)]. Ba bài kinh đã được trích dẫn và kết hợp trong đoạn kinh IX,4(3)(b) cho thấy rằng những yếu-tố này có thể được nhìn thấy là: "vô-thường và có điều-kiện"; từ cách nhìn theo khuôn-mẫu "03-điều" (sự thỏa-thích, sự nguy-hại, và sự thoát-khỏi); và từ cách nhìn theo khuôn-mẫu "04-sự-thật". (c) Nhóm 06 yếu-tố thì bao gồm cả 04 yếu-tố tứ đại mới nói, cộng thêm yếu-tố không-gian và yếu-tố thức. Đoạn kinh IX,4(3)(c), là một đoạn trích dài từ kinh MN 140, đã giải thích chi tiết về cách "quán-sát sáu yếu-tố liên quan với thân thể", với thế giới bên ngoài, và sự trải- nghiệm có ý thức.

(4) Đoạn kinh IX,4(4) Sự Khởi-Sinh Tùy Thuộc (Lý Duyên Khởi). "Sự khởi-sinh tùy thuộc" (paṭicca-samuppāda) là chủ-đề rất trung tâm trong giáo lý của Phật, đến mức Phật đã từng nói: "Ai nhìn thấy 'sự khởi-sinh tùy thuộc' là nhìn thấy Giáo Pháp, và ai nhìn thấy Giáo Pháp là nhìn thấy 'sự khởi-sinh tùy thuộc'." [kinh MN 28, mục 38]. Mục đích tột cùng của giáo lý "sự khởi-sinh tùy thuộc" (Lý Duyên Khởi) là khai mở ra cho thấy những điều-kiện (duyên) tạo ra vòng luân-hồi tái sinh, và từ đó chỉ ra những gì cần phải làm (tu tập) để đạt tới sự giải-thoát khỏi vòng luân-hồi tái sinh đó! Để đạt được sự giải-thoát thì phải tháo gỡ cái khuôn khổ đường lối tác động nhân-duyên nằm bên dưới sự bị trói-buộc (vào vòng luân-hồi) của chúng ta, và tiến trình này bắt đầu bằng chính sự hiểu-biết về cái khuôn khổ đường lối nhân-duyên đó. Chính cái "sự khởi-sinh tùy thuộc" là quy luật đã định dạng cái đường lối nhân-quyên này. (a) Có nguyên một chương đầu tiên và lớn nhất của Quyển 2 (Quyển Nhân-Duyên) của Bộ Kinh Liên-Kết (SN), đó là Chương 12, "Liên Kết Nhân-Duyên" (Nidāna-saṃyutta) là kết tập những bài kinh nói

về "sự khởi-sinh tùy thuộc". Giáo lý duyên-khởi này thường được trình bày với 12 yếu tố nhân-duyên trong chuỗi 11 mắc-xích; mời coi đoạn kinh IX,4(4)(a). Một vị Phật khám phá ra chuỗi điều-kiện nhân-duyên này; sau khi giác-ngộ, sứ mạng của vị Phật đó là đi

truyền dạy giảng giải nó cho thế gian.

(b) Đoạn kinh IX,4(4)(b) tuyên bố chuỗi 12 điều-kiện nhân-duyên (vòng nhân duyên) là một nguyên lý cố-định, một quy luật hiển-nhiên, là bản-chất của mọi sự trong thế giới. Chuỗi điều-kiện nhân-duyên được lý giải theo cả 02 chiều: (1) chiều khởi-sinh [còn được gọi là chiều tới hay chiều thuận (anuloma)], và (2) chiều hoàn-diệt [tức chiều ngược lại hay chiều chấm-dứt (paṭiloma)]. Có nhiều bài kinh có sự trình bày được bắt đầu từ yếu tố đầu cho đến yếu tố cuối (chiều khởi-sinh); có nhiều kinh thì lại bắt đầu bằng yếu tố cuối và truy ngược lại tới yếu tố đầu (chiều hoàn- diệt). Cũng có các bài kinh lại bắt đầu từ một mắc-xích ở giữa, rồi truy tới cuối hoặc truy ngược lại đầu (chiều khởi-sinh hoặc chiều hoàn-diệt). Bản thân các bộ kinh Nikāya không đưa ra sự giảng giải một cách hệ thống nhưng chúng ta có thể nhìn thấy được sự hệ thống đó trong các sách giảng giải thuộc loại giáo-khoa hay giáo-trình. Vì vậy, để giảng giải rõ ràng hơn, chúng ta phải dựa vào những luận-giảng và bình-luận được truyền dạy từ những trường phái Phật giáo thời Tiền thân. Mặc dù cũng có ít nhiều chỗ khác biệt giữa các luận-giảng và bình-luận đó, nhưng tất cả đều luận giải gần giống nhau về ý nghĩa chung của công-thức "12 nhân-duyên" kinh điển này. Có thể tóm tắt như sau: Bởi do (1) vô-minh (avijjā), là = sự không trực-tiếp biết Bốn Diệu Đế, cho nên chúng ta làm những hành-vi thiện và bất thiện của 03 nghiệp (hành-động, lời-nói, và tâm); những hành-vi đó là (2) những sự tạo-tác cố ý (saṇkhārā, hành), và nói cách khác các hành đây cũng chính là = nghiệp (kamma). Những sự tạo-tác cố ý tạo ra và duy trì thức từ kiếp này sang kiếp sau và quyết định nơi nó khởi-(tái)-sinh; theo như cách này thì những sự tạo-tác cố ý (hành) làm điều-kiện (duyên) để khởi sinh ra (3) thức (viññāṇa). Từ thức, bắt đầu bằng sự thụ thai, nên làm khởi sinh (4)

phần danh-sắc (nāma-rūpa), đó là cơ chế của một chúng sinh hữu tình gồm phần sắc-thân hay sắc (rūpa) và những khả năng cảm-giác và nhận- biết của nó là phần tâm-thần hay danh (nāma). Một cơ chế chúng sinh hữu tình sau khi hình thành được trang bị bởi (5) sáu cơ-sở cảm-nhận (sáu giác-quan, sáu nội xứ; saḷāyatana), gồm 05 giác-quan thuộc thân (mắt, tai, mũi, lưỡi) và một giác-quan thuộc tâm (tâm) là cơ sở để nhận- biết. Những cơ-sở cảm-nhận đó giúp cho (6) sự tiếp-xúc (phassa, xúc) xảy ra ngay giữa 02 thứ là thức và những đối-tượng giác quan, và sự tiếp-xúc đó làm điều-kiện tạo ra (7) những cảm-giác (vedanā, thọ). Khi đã có những cảm-giác sướng và khổ thì có (8) dục-vọng (taṇhā, ái) khởi sinh, và khi dục-vọng tăng lên thì nó làm sinh ra (9) sự dính-chấp (upādāna, thủ), đó là sự bám chặt dính chặt vào những đối-tượng tham muốn thông qua những sự cảm-nhận của các giác-quan và những quan- điểm sai-lạc (tà kiến). Do bị thúc đẩy bởi những sự dính-chấp đó, chúng ta lại tham gia làm những hành-động cố-ý (nghiệp) được thai nghén cùng với (10) một sự hiện-hữu mới (bhava, hữu). Ngay khi chết, cái tiềm-lực tái sinh này được hiện thực hóa thành một sự-sống mới bắt đầu từ (11) sự sinh-ra (jāti; sinh), và kết thúc bằng (12) sự già-chết (jarāmaraṇa).18 Nói cách khác dễ nhớ hơn: Do "vô-minh" nên có "những sự tạo-tác cố ý" (hành = nghiệp) Do có những sự tạo-tác cố ý nên sinh ra "thức" Do có thức nên khởi

sinh “phần danh-sắc” Do có phần danh-sắc nên sinh ra “sáu cơ-sở cảm-nhận” Do có sáu cơ-sở cảm-nhận nên sinh ra những “cảm-giác” Do có những loại cảm-giác nên sinh ra “dục-vọng” Do có dục-vọng nên sinh ra “sự dính-chấp” Do có sự dính-chấp nên dẫn tới “sự hiện-hữu” Do có sự hiện-hữu nên dẫn tới “sự sinh-ra” Do có sinh-ra nên có “sự già-chết”. Từ cách trên, chúng ta có thể thấy cách mà những luận giảng đã trình bày “12 yếu-tố nhân duyên” trải dài qua một thời gian “03-kiếp”,

với vô-minh và những sự tạo-tác cố ý (hành) là thuộc về quá-khứ, “sự sinh” và sự già-chết” là thuộc về tương-lai, và những yếu-tố nằm giữa thuộc về kiếp hiện-tại. Đoạn mắc-xích từ “thức” tới “cảm-giác” là giai đoạn kết-quả nằm trong hiện-tại, tức giai đoạn hiện-tại là kết-quả của sự vô-minh và sự tạo-nghiệp trước đó; còn đoạn mắc-xích từ “dục-vọng” cho tới “sự hiện-hữu” là giai đoạn tạo-nghiệp của hiện-tại, dẫn tới sự tái-sinh trong tương-lai. Nhưng ở đây sự hiện-hữu lại được phân thành hai giai đoạn: (i) giai đoạn hiện-hữu do nghiệp (kamma-bhava, nghiệp hữu), nó cấu thành phần chủ-động của sự hiện-hữu và thuộc về giai đoạn kết- quả ở kiếp hiện-tại; (ii) giai đoạn khác là giai đoạn hiện-hữu do tái-sinh (upapattibhava, sinh hữu), nó cấu thành phần thụ-động của sự hiện-hữu và thuộc về giai đoạn kết-quả của kiếp-sau. 12 yếu-tố nhân duyên cũng được phân thành “03-vòng”: (i) vòng ô-nhiễm (kilesavaṭṭa) bao gồm vô-minh, dục-vọng và sự dính-chấp (vô-minh, ái, thủ); (ii) vòng hành-động, tức vòng-nghiệp (kammavaṭṭa) bao gồm những sự tạo-tác cố ý (hành = nghiệp) và sự hiện-hữu do nghiệp (nghiệp hữu); và (iii) vòng kết-quả (vipākavaṭṭa), bao gồm tất cả các yếu-tố còn lại. Những ô-nhiễm làm khởi sinh những hành-động (nghiệp) ô-nhiễm, những nghiệp ô-nhiễm đưa tới những kết quả, và những kết quả giống như mảnh đất mọc thêm những ô-nhiễm nhiều hơn nữa. Theo cách như vậy, vòng luân-hồi tái sinh cứ quay cuồng liên tục, nên không có một khởi-đầu nào có thể nhìn thấy được. Chúng ta không nên hiểu lầm phương pháp phân chia trên có nghĩa rằng: quá khứ, hiện tại, và tương lai là độc lập lẫn nhau. Việc phân chia thành những giai đoạn “03-kiếp” như vậy chỉ là công cụ để giảng giải lý nhân-duyên vốn hơi trừu tượng đối với người mới học giáo lý. Như nhiều bài kinh trong chương “Liên Kết Nhân-Duyên” (Nidānasaṃyutta) của bộ kinh (SN) đã cho thấy: tuy các nhóm yếu-tố được phân chia như vậy nhưng vẫn hữu cơ, hòa dệt, tương tức lẫn nhau trong một sự vận hành năng động. Hễ khi có vô-minh thì chắc chắn có dục-vọng (ái) và sự dính-chấp (thủ) đi kèm; và hễ khi có dục-vọng và sự dính-chấp thì chắc chắn có vô-minh đứng sau chúng. Công thức nhân-duyên muốn chứng tỏ

cách mà sự tái-sinh xảy ra như một tiến-trình tự nhiên chứ không có một cái ‘ta’ hay ‘bản ngã’ hay một ‘linh hồn’ biệt lập cố định là ‘ông A’ hay ‘bà B’ nào chuyển kiếp từ kiếp trước sang kiếp sau (như đa số người ta vẫn nghĩ). Chẳng có một cái ‘bản ngã’ hay ‘linh hồn’ nào nắm giữ hay định đoạt những hiện-tượng tái-sinh đó cả; cái nối kết sự-sống kiếp này sang sự-sống kiếp sau chỉ là nguyên lý điều-kiện tác động (tính duyên sinh, duyên tác) mà thôi. Những điều-kiện (duyên) trong một kiếp sống làm phát sinh

những hiện-tượng có điều-kiện (hữu vi) trong kiếp sống tiếp theo; đến lượt những hiện-tượng này lại là những điều-kiện làm phát sinh những hiện-tượng khác nữa, cứ liên tục như vậy, cứ liên tục duyên sinh duyên tác một cách bất tận như vậy cho tới kiếp tương lai. Toàn bộ tiến-trình nhân-duyên này chỉ chấm dứt khi những nguồn mạch tiềm ẩn trong đó, đó là—vô-minh, dục-vọng, và sự dính-chấp—bị diệt sạch bởi trí-tuệ. (c) "Sự khởi-sinh tùy thuộc" (Lý Duyên Khởi) không chỉ là một lý thuyết suông, nó nên được biết trực tiếp bằng sự trải-nghiệm tự thân, đây là một điều đã được nói rõ trong đoạn kinh IX,4(4)(c). Bài kinh này chỉ dạy những người tu nên hiểu được từng mỗi yếu-tố theo cách khuôn mẫu "bốn sự-thật": người tu nên hiểu định nghĩa yếu-tố đó, nguyên-nhân của nó, sự chấm-dứt của nó, và con-đường dẫn tới sự chấm-dứt nó. Đầu tiên người tu hiểu mô hình khuôn mẫu này liên quan với sự trải-nghiệm cá nhân của mình. Rồi dựa trên cơ sở đó, người tu suy luận ra rằng: như vậy, những thứ đã diễn ra trong quá khứ cũng xảy ra đúng theo cách nguyên-lý này, và những gì sẽ xảy ra trong tương lai cũng sẽ xảy ra đúng theo nguyên-lý này. Nhờ làm được như vậy nên giáo lý 'sự khởi-sinh tùy thuộc" đã đạt được ý nghĩa phi thời gian và phổ quát (tức trong mọi thời đại nào nguyên-lý này cũng đúng). (d) Nhiều bài kinh cho rằng "sự khởi-sinh tùy thuộc" hay Lý Duyên Khởi là "một giáo lý trung-đạo" (majjhena tathāgato dhammaṃ deseti). Nó được gọi như vậy bởi vì nó vượt khỏi 02 quan-điểm cực đoan xoay quanh sự-sống và tình-trạng của kiếp người. (i) Một cực-đoan là cái lý

thuyết siêu hình về một 'linh hồn' bất diệt (sassatavāda), tạm gọi là "thuyết linh hồn", cho rằng cốt lõi trong con người là một tự tính biệt lập cố định như một dạng 'linh hồn', nó bất diệt và truyền kiếp mãi mãi sau mỗi lần chết, dưới dạng một 'linh hồn cá thể' hoặc sau này nó có thể nhập chung với bản-ngã của đấng sáng tạo (đại ngã). Nó cũng khẳng định thế giới này được tạo ra và duy trì bởi một Thượng Đế hay những bậc tạo hóa siêu hình nào đó. (ii) Cực-đoan thứ hai là tư tưởng diệt-vong (ucchedavāda), tức coi "chết là hết", chết là không còn gì. Cực đoan này cho rằng không có yếu tố tâm linh nào bên trong sự-sống cả, và do đó chẳng có gì để sống sót hay chuyển qua kiếp sau sau khi chết. Theo Đức Phật thì cả 02 cực-đoan này đều gây ra những vấn đề khó khăn, khó mà vượt qua (đối với suy nghĩ của người thường). Cái tư tưởng có một 'linh hồn' bất diệt truyền kiếp càng làm con người càng thêm dính-chấp quá chặt quá sâu vào cái thân năm-uẩn, trong khi thân năm-uẩn chỉ là thứ vô- thường và chẳng có một tự-tính thực nào bên trong nó cả; còn cái tư tưởng 'diệt-vong' coi chết là hết, cho nên dễ dẫn tới cách sống và những nghiệp vô đạo thất đức (vì họ nghĩ 'chết là hết' nên sẽ đâu còn 'ai' phải chịu quả báo nảy nọ của nghiệp xấu ác), và do vậy càng tạo ra thêm vô vàn những nghiệp xấu ác và những sự khổ đau sau đó. Lý Duyên Khởi đã đưa ra một tầm-nhìn khác hẳn với 02 tư tưởng cực-đoan đó, để vượt qua 02 tư tưởng đó. Lý Duyên Khởi hay "sự khởi- sinh tùy thuộc" đã chứng minh cho thấy sự hiện-hữu của một 'con người' được hình thành bởi một dòng chảy những hiện-tượng có điều-kiện, trong đó không có một 'linh hồn' siêu hình nào được chuyển tiếp từ kiếp này sang kiếp khác. Do vậy, Lý Duyên Khởi đưa ra sự giải thích đầy thuyết phục về vấn đề sự khổ, (i) một mặt nó giúp tránh khỏi những tư tưởng ngộ nhận rằng ta có một 'linh hồn' trong mọi kiếp, và (ii)

mặt khác nó giúp tránh bỏ cách nghĩ ‘chết là hết’ và cách sống thất-đức coi thường đạo đức và nhân-quả. Chừng nào còn vô-minh và dục-vọng thì tiến trình tái sinh vẫn còn liên tục; còn nghiệp là còn đưa đến những nghiệp-quả xấu và tốt của nó, và đống khổ càng thêm tích lũy chồng chất … Khi vô- minh và dục-vọng được tiêu diệt, thì cái cơ chế nội hành của nghiệp-nhân

nghiệp-quả cũng bị vô hiệu tắt ngấm, và lúc đó người tu chấm dứt vòng luân-hồi tái-sinh, chấm dứt mọi sự khổ đau tự muôn đời muôn kiếp thăm thẳm … Có lẽ bài thuyết giảng nổi bật nhất về Lý Duyên Khởi như một giáo lý trung-đạo là “Kinh Kaccānagotta” (Kaccānagotta Sutta), được trích dẫn ở đây trong đoạn kinh IX,4(4)(d) này.

(e) Mặc dù vòng “12 nhân duyên” là phiên bản quen thuộc nhất của giáo lý “sự khởi-sinh tùy thuộc”, nhưng trong chương “Liên Kết Nhân- Duyên” (Nidāna-saṃyutta) nói trên của (SN) cũng kết tập thêm một số kinh với ít nhiều biến tấu [ít được biết tới] để giúp làm sáng tỏ thêm phiên bản công thức đó. Một trong những biến tấu ít nhiều đó, như trong đoạn kinh IX,4(4)(e), nói về những điều-kiện để duy trì “sự liên-tục của thức” (viññāṇassa ṭhitiyā); hay nói cách khác, đó là cách mà thức chuyển qua một sự (kiếp) sống mới. Lời kinh nói nguyên-nhân chính là những khuynh-hướng tiềm-ẩn (tùy miên), chính là = “vô-minh và dục-vọng, và những thứ người ta ý-định và dự-tính, chính là = những sự tạo-tác cố ý (các hành). Một khi thức đã được thiết lập, thì sự tạo-ra một sự hiện-hữu mới được bắt đầu; do vậy, chúng ta đang-ở-đây là nhờ những sự chuyển tiến từ “thức” [yếu tố thứ 3] tới “sự trở-thành” (hữu) [yếu-tố thứ 10 của vòng nhân-duyên].

(f) Đoạn kinh IX,4(4)(f) nói rằng: từ chỗ “sáu cơ-sở cảm-nhận bên trong và bên ngoài” (sáu xứ) [thông thường là yếu-tố thứ 5 của vòng nhân-duyên], “thức” [yếu tố thứ 3] khởi sinh, theo sau đó là “sự tiếp- xúc”, “cảm-giác”, “dục-vọng”, và tất cả các yếu-tố còn lại. Những cách giảng giải biến tấu khác đi ít nhiều như vậy là để muốn nhấn mạnh thêm rằng: không nên coi chuỗi “12 yếu-tố” vận hành một cách ‘tuyến tính’, tức không phải cứ theo thứ tự yếu-tố trước làm điều-kiện (duyên) khởi sinh yếu-tố kế sau thông qua sự hoạt động đơn thường của tác động nhân-quả. Không cứ phải là vậy, bởi vì mối quan-hệ giữa những yếu-tố luôn luôn là rất phức hợp, đan chéo, muôn dạng, được kết nối theo nhiều sợi dây điều-kiện (tơ duyên) chằng chịt trong tiến trình sự sống.

(5) Phần IX,4(5) [Bốn Diệu Đế]. Như chúng ta đã thấy trong “Sự tu-tập tiến dần tới sự giải-thoát” và trong phần nền-tảng “Quán-sát những giáo pháp” (những hiện-tượng, các pháp) của bài kinh “Các Nền Tảng Chánh-Niệm”, thì đạo dẫn tới sự giải-thoát sẽ đạt tới đỉnh-cao là sự chứng ngộ Bốn Diệu Đế: mời coi lại đoạn kinh VII,4, mục 25 và đoạn kinh VIII,8, mục 44. Đây là những sự-thật (chân lý) mà Phật đã khám phá ra vào cái đêm giác-ngộ, rồi Phật đã thuyết giảng chúng trong Bài Thuyết Giảng Đầu Tiên: mời đọc lại đoạn kinh II,3(2), mục 42 và đoạn kinh II,5. Bài Thuyết Giảng Đầu Tiên này

(kinh Chuyển Pháp Luân) đã được giấu một cách kín đáo trong Chương 56, "Liên Kết Chân-Lý" (Saccasaṃyutta) của Bộ Kinh Liên-Kết (SN). Chương này cũng chứa nhiều bài kinh khác rất hàm ý, súc tích và gợi lên nhiều sự suy tư của người đọc. (a) Để làm nổi bật cái ý nghĩa sâu rộng của Bốn Diệu Đế, Chương 56 của bộ kinh (SN) này đã đưa bài kinh "Chuyển Pháp Luân" này vào trong bối cảnh mang tầm vũ trụ. Theo như đoạn kinh IX,4(5)(a), không chỉ riêng Đức Phật Thích-Ca, mà tất cả các vị Phật trong 03 thời quá khứ, hiện tại, và tương lai đều giác ngộ bốn chân-lý thánh diệu đó.

(b) Bốn chân-lý này, như đoạn kinh IX,4(5)(b) đã nói, là những sự-thật bởi vì chúng là "có thực, không sai, không khác".

(c) Còn trong đoạn kinh IX,4(5)(c), những điều Đức Phật đã dạy chỉ ít ỏi như một nắm lá so với cả rừng lá, và những điều Phật đã dạy căn bản chỉ là Bốn Diệu Đế, Phật đã dạy một cách rõ ràng về Bốn Diệu Đế đó bởi vì (sự hoàn-toàn hiểu/ liễu ngộ) nó sẽ dẫn tới sự giác-ngộ và Niết- bàn. (d) Những chúng sinh hữu tình còn lang thang trôi giạt trong vòng luân-hồi tái sinh là do họ không hiểu được và thâm nhập được bốn chân lý Bốn Diệu Đế này—lời kinh trong đoạn kinh IX,4(5)(d) nói rõ như vậy.

(e) Như vòng mắc xích nhân-duyên đã chứng tỏ cho thấy, cái nằm bên dưới nguyên nhân mầm móng của sự khổ chính là sự vô-minh (avijjā), và vô-minh thì được định nghĩa là "sự không hiểu-biết về Bốn Diệu Đế". Vì vậy, những ai không hiểu-biết về bốn chân-lý thánh diệu đó mới làm vô vàn "những sự tạo-tác cố ý" và do vậy cứ rớt mãi xuống vực thẳm của sự "sinh, già, chết"—như đoạn kinh IX,4(5)(e) đã tuyên thuyết. (f) Thuốc giải-độc cho sự vô-minh (avijjā) chính là sự-biết (vijjā, minh: sự-biết chân thực, trí-biết đích thực)—minh đối trị vô-minh. Sự- biết đó được xác định chính là sự-biết về Bốn Diệu Đế. Việc thấu hiểu, thâm nhập, chứng ngộ Bốn Diệu Đế xảy ra khi người tu chứng nhập vào dòng thánh đạo, tức chứng thánh quả Nhập-Lưu, đây được gọi bằng thuật ngữ trong các kinh là "sự đột-phá vào trong Giáo Pháp" (dhammābhisamaya). Để đột-phá thâm nhập vào Giáo Pháp không phải là chuyện dễ làm, phải tốn rất nhiều công sức công phu, sự kiên-trì và thời-gian tu tập tiến-dần, nhưng nếu chúng ta không làm thì đâu còn cách nào để hy vọng có thể chấm-dứt sự khổ đau sinh-tử—đoạn kinh IX,4(5)(f) một lần nữa khẳng định tầm quan trọng của sự thâm-nhập Bốn Diệu Đế. Vì vậy, Phật đã luôn luôn thúc giục những đệ tử của mình phải có "sự cố-gắng phi thường" để đạt tới sự đột-phá tới những sự-thật này. (g) Khi người tu đã đột phá và nhìn thấy bốn sự-thật của Bốn Diệu Đế thì vẫn còn nhiều việc phía trước phải làm, bởi vì mỗi sự-thật đó cần phải được hoàn thành để có thể đạt tới mục-tiêu cuối cùng. (1) Sự-thật về sự khổ [chỉ thẳng ra luôn chính là năm-uẩn bị dính-chấp (năm thủ uẩn)] cần phải được hoàn-toàn hiểu (pariññeyya). (2) Sự-thật về nguồn-gốc khổ [chính là dục-vọng (ái)] cần phải được trừ-bỏ (pahātabba). (3) Sự- thật về sự chấm-dứt khổ [tức Niết-bàn] cần phải được chứng-ngộ (sacchikātabba). Và (4) sự-thật về con-đường (đạo) dẫn tới sự chấm-dứt khổ [tức Bát Thánh Đạo] cần phải được tu-tập (bhāvetabba). Việc tu tập con-đường đạo sẽ giúp dẫn tới hoàn thành cả 04 trách-nhiệm đó, để cuối cùng dẫn tới sự tiêu diệt những ô-nhiễm (lậu tận). Tiến trình tu tập này

bắt đầu bằng việc hiểu biết thâm nhập Bốn Diệu Đế, và do vậy nên đoạn kinh IX,4(5)(g) mới nói "sự tiêu-diệt ô-nhiễm là dành cho những người biết và thấy Bốn Diệu Đế."

5. Đoạn kinh IX,5 Mục-Tiêu Của Trí-Tuệ. Bốn Diệu Đế không chỉ là phạm vi đối tượng (lãnh địa) để tu tập trí-tuệ, mà đó còn định nghĩa luôn cái mục-đích của nó, đó chính là sự chấm-dứt khổ (Diệu Đế 3). Sự chấm-dứt khổ là Niết-bàn, và đó cũng là mục-tiêu của trí-tuệ, đó là đích-đến cuối cùng của việc tu tập trí-tuệ, là sự chứng ngộ Niết-bàn. Nhưng chính xác thì Niết-bàn có nghĩa là gì? Các bài kinh giải thích Niết-bàn với nhiều cách khác nhau.

(1) Một số kinh, như đoạn kinh IX,5(1) định nghĩa Niết-bàn đơn giản là sự tiêu diệt tham, sân, si. (2) Các kinh khác như các kinh được trích dẫn trong đoạn kinh IX,5(2) thì dùng nhiều hình ảnh và ẩn dụ để chuyển tải cái định nghĩa về Niết-bàn một cách cụ thể hơn, dễ hình dung hơn. Niết-bàn là sự tiêu diệt tham, sân si, nhưng cũng được định nghĩa là trạng thái bình-an, bất-tử, siêu-phàm, kỳ-diệu, tuyệt-vời … (Có tới 33 chữ đồng-nghĩa để chỉ trạng thái Niết-bàn). Từ những cách mô tả như vậy cho thấy Niết-bàn là một trạng thái hạnh phúc tối thượng, đó là niềm chân-phúc tuyệt đối, sự bình- an, và sự tự-do, sự giải-thoát, và có thể được trải-nghiệm ngay trong kiếp này (như Phật và các vị thánh đệ tử đã trải nghiệm). (3)-(4) Một số bài kinh khác, đáng chú ý là cặp bài kinh trong tập "Kinh Phật Tự Thuyết" (Udāna)—được trích vào đây trong đoạn kinh IX,5(3) và IX,5(4)—đã giảng giải thêm Niết-bàn không chỉ đơn giản là sự tiêu diệt mọi ô-nhiễm và một cảm-nhận siêu vời về sự an-ổn, sự tốt- lành và sự bình-an theo cách giải thích của tâm lý học. Hai kinh này nói về Niết-bàn như kiểu nó là một trạng thái siêu-thoát hay một tầm phạm- vi siêu-thoát của sự-sống. Ở đây, đoạn kinh IX,5(3) thì nói về Niết-bàn như một cơ-sở (xứ) hay "cảnh xứ" (āyatana) vượt trên thế giới trải-nghiệm phàm thường, ở đó không còn yếu tố vật chất (sắc giới) nào,

ngay cả những phạm trù phi vật chất (vô-sắc giới) cũng không còn có mặt; đó là một trạng thái hoàn toàn vắng-bặt, không còn sinh, diệt, hay biến đổi gì cả. Còn đoạn kinh IX,5(4) thì gọi đó là trạng thái "không còn sinh, không còn trở-thành, không còn do tạo-nên, không còn do điều-kiện (vô sinh, vô hữu, vô tác, vô vi; ajātaṃ, akataṃ, abhūtaṃ, asaṇkhataṃ). Đó là lối-thoát, và đó là trạng thái có thể đạt-được từ những thứ đang còn-bị sinh, còn-bị trở thành, còn-bị tạo tác, còn-bị điều kiện (hữu sinh, hữu hữu, hữu tác, hữu-vi). Vậy làm sao chúng ta có thể liên-hệ dung hòa 02 "cách mô-tả chính" về Niết-bàn, như đã nói qua ở trên, trong các kinh bộ như vậy? (1) Một cách mô tả Niết-bàn là một trạng thái thuộc về sự trải-nghiệm bên trong, là trạng thái hạnh-phúc tinh khiết và siêu phàm của tâm; (2) còn cách kia mô tả Niết-bàn như một cảnh giới hay cảnh xứ không còn điều- kiện (vô vi) siêu thoát khỏi thế giới trải-nghiệm? Những nhà giảng luận, cả trong Phật giáo và ngoài Phật giáo, đều đã cố gắng nhiều cách để kết- nối 02 cách-nhìn này về Niết-bàn. Những sự diễn dịch của họ thường phản chiếu khuynh-hướng cá nhân của người diễn dịch khi họ diễn dịch các kinh. Dường

như cách trung thành đối với cả 02 cách-nhìn về Niết- bàn đó cũng đã được nói trong các bài kinh, đó là cách coi "sự chứng- ngộ Niết-bàn" là một trạng thái giải-thoát và hạnh-phúc đạt được bằng sự chứng-ngộ, với trí-tuệ thâm sâu; còn yếu tố "sự siêu-thoát và vô-vi" là trạng thái vắng-bặt và mãi mãi thoát-khổ. Sự thấu hiểu yếu tố này dẫn tới sự tiêu diệt ô-nhiễm, đỉnh cao là sự thanh-khiết hoàn toàn của cái tâm. Sự tinh lọc tinh khiết đó được đi kèm với trải nghiệm bình-an và hạnh- phúc toàn hảo có được ngay trong kiếp này. Khi thân tan rã, sau khi chết, nó sẽ dẫn tới sự giải-thoát bất lay chuyển khỏi cái vòng luân-hồi vô thủy của sinh-tử. (5) Các bài kinh nói về "hai yếu-tố (giới) của Niết-bàn", đó là yếu- tố Niết-bàn còn tàn dư (saupādisesa-nibbānadhātu, hữu dư y Niết-bàn giới) và yếu-tố Niết-bàn không còn tàn dư (anupādisesa-nibbānadhātu, vô dư y Niết-bàn giới). Đoạn kinh IX,5(5) giải thích yếu-tố Niết-bàn còn

tàn dư là trạng thái đã tiêu diệt tham, sân, si mà các bậc thánh A-la-hán đã chứng đắc ngay khi họ còn đang sống. "Tàn dư" ở đây chính là đống năm-uẩn đã được đưa vào sự hiện-hữu kiếp này bởi vô-minh và dục-vọng của kiếp trước, và nó vẫn còn tiếp tục là tàn-dư (còn sót, chưa sạch) cho đến khi chấm-dứt kiếp này. Còn Niết-bàn không còn tàn dư, bài kinh này nói đó là trạng thái Niết-bàn sau khi bậc A-la-hán đó qua đời, lúc đó tất cả mọi thứ được cảm-nhận [đã không còn khoái thích hay sướng khổ từ sau khi chứng ngộ Niết-bàn còn tàn dư] sẽ mát nguội luôn ngay tại đó. Vì lúc đó không còn sự dính-chấp (thủ) vào năm-uẩn nữa, và không còn dục-vọng muốn được trải nghiệm mới trong một thân năm-uẩn khác nào nữa, nên sự xuất hiện của năm-uẩn mới đã bị tuyệt-dứt và không thể tiếp tục xảy ra nữa. Tiến trình năm-uẩn đã bị "tắt ngấm" [cho nên "sự tắt- ngấm" là chữ Phật dùng để mô tả Niết-bàn, vì bản thân chữ "Niết-bàn" cũng có ngữ nghĩa gốc là sự tắt-ngấm hay sự tịch-diệt.].19

(6) Tuy nhiên, Đức Phật đã không nói gì về sự 'còn hiện-hữu' hay 'không hiện-hữu' của những A-la-hán sau khi họ chết. Dường như chúng ta có thể giả định một cách hợp lý rằng: bởi năm-uẩn cấu thành "sự trải- nghiệm kiếp sống" đã hoàn toàn tuyệt-dứt khi chứng đắc trạng thái Niết- bàn không còn tàn dư (còn gọi là Niết-bàn diệt-uẩn như trong chú thích kế trên) cho nên yếu-tố (giới) Niết-bàn tự nó phải là một trạng thái hoàn toàn không-còn-hiện-hữu, một trạng thái trống-không. Nhưng dù cách suy luận này có hợp lý chăng nữa, cũng không có bài kinh nào đã từng nói ý như vậy cả! Thậm chí là ngược lại!, rằng các bộ kinh Nikāya vẫn luôn đề cập tới Niết-bàn bằng cách tham chiếu theo những từ ngữ mô tả thực tế. Ví dụ, các kinh đó chỉ mô tả Niết-bàn như một dạng "yếu-tố" (dhātu, giới), hay như một "cơ-sở" (āyatana, xứ, cảnh xứ), hay một "thực-tại" (dhamma, pháp), một "trạng-thái" (pada) … và vân vân. Tuy nhiên, dù có cố mô tả như vậy, cách hợp lý hơn nếu mô tả Niết-bàn theo những cách để chỉ nó là một trạng thái tột-cùng vượt trên tất cả mọi phạm trù và khái niệm thông thường.

Trong đoạn kinh IX,5(6), du sĩ Vacchagotta đã hỏi Đức Phật rằng một bậc Như Lai—chỉ chung những bậc Thiện-Thệ đã đạt tới mục-tiêu tột cùng—có còn bị tái sinh

(upapajjati) hay không sau khi chết. Đức Phật đã từ chối và không thừa nhận bất kỳ trường hợp nào trong 04 trường hợp vị du sĩ đó đặt ra. Tức là, nếu nói Như Lai có 'còn tái sinh', hay 'không còn tái sinh', hay 'vừa tái sinh vừa không tái sinh', hay 'không phải còn tái sinh cũng không phải không còn tái sinh'—thì không có câu nào là hỏi "đúng chỗ" hay "đặt vấn-đề đúng" hết, bởi vì những câu hỏi như vậy coi như đã tự coi Như Lai là một 'chúng sinh hữu thực', trong khi từ quan-điểm nội-đạo thì một Như Lai là bậc đã trừ bỏ sạch sẽ mọi sự dính-chấp (thủ) vào những quan-niệm về một 'chúng sinh hữu thực'. Cuối cùng thì Đức Phật chỉ cố giải thích cho ông ta bằng ví dụ về "ngọn lửa tắt đi khi dầu cạn tim hết". Cũng như một ngọn lửa đã tắt, không thể nói ngọn lửa đó đi về đâu sau khi đã tắt, mà chỉ có thể nói rằng nó đã "tắt đi" mà thôi, vì vậy khi thân tan rã, sau khi chết, Như Lai chẳng đi về đâu cả, chỉ đơn giản là đã "biến đi" mà thôi. Phân từ quá khứ của chữ "nibbana" (niết-bàn) là chữ "nibbuta", nó được dùng để mô tả một ngọn lửa đã tắt đi, đó là nghĩa gốc của nhữ "nibbāna" (Niết-bàn), như đã nói trên; nghĩa gốc của nó là "sự tắt-ngấm, sự tắt-đi".20 Nhưng, nếu coi ví dụ này gợi tả một cách-nhìn bi quan hay một kiểu tư tưởng "diệt vong" của Phật giáo về số phận của bậc thánh A-la- hán sau khi chết, thì đó chỉ là cảm-tưởng dựa trên một sự hiểu-lầm, dựa trên một nhận-thức sai lạc là vẫn coi A-la-hán là một 'bản ngã' hay một 'người', và cái 'ngã' hay 'con người' đó sẽ bị diệt vọng. Vấn đề hiểu-sai của chúng ta về trạng thái của một Như Lai sau khi chết là do sự hiểu-sai của chúng ta về trạng thái của một Như Lai ngay khi còn sống! "Ví dụ về đại dương" trong đoạn kinh ở mục (6) này có thể giúp phá bỏ khó khăn này. Bởi vì Như Lai đã không còn là một với năm-uẩn, cho nên không nên phán đoán Như Lai dựa trên cơ sở một 'con người' hay 'năm-uẩn', dù là số ít hay số nhiều (tức một uẩn hay nhiều uẩn; hoặc, dù là nói riêng Phật Thích-Ca hay nói chung những Như Lai khác). Như Lai là không

còn có thể được nghĩ bàn này nọ dựa trên năm-uẩn, Như Lai là vượt trên sự-hiểu của chúng ta. Cũng giống như đại dương, Như Lai là "thâm sâu, không thể ước lượng, khó thể đo lường, như đại dương."21

Giới thiệu về Chương X. NHỮNG CẤP BẬC GIÁC-NGỘ Như chúng ta đã thấy, việc tu dưỡng trí-tuệ là để chứng ngộ Niết- bàn. Các bộ kinh Nikāya đã nêu ra một chuỗi cố định các giai đoạn mà một người tu cần phải đi qua trên đường đi tới Niết-bàn. Con-đường đạo bắt đầu từ một "người phàm phu chưa được chỉ dạy" vẫn còn ngu mù về những sự-thật của Giáo Pháp để cuối cùng đi đến trở thành một "người giải-thoát", một A-la-hán, người đã đạt tới sự hoàn-toàn hiểu về Bốn Diệu Đế và chứng ngộ Niết-bàn ngay trong kiếp hiện tại. Các chương trước đã đề cập ít nhiều về các giai đoạn tu này. Trong chương này chúng ta sẽ khám phá lại chúng một cách hệ thống hơn. 1. [Ruộng Công Đức Trong Thế Gian]. Để bước vào con đường đạo bất thoái chuyển dẫn tới sự chứng ngộ Niết-bàn, người tu phải trở thành một thánh nhân (ariya-puggala); thánh ở đây là thánh thiện (ariya), chỉ sự thánh thiện và cao quý về mặt tâm linh. Có 04 bậc thánh nhân. Mỗi bậc thánh (tầng, giai đoạn) được chia thành 02 giai đoạn hay hai chặng: chặng thánh đạo (magga) và đạo quả (phala) của nó mà chúng ta hay gọi là

thánh quả.22 Trong chặng "đạo" người tu được cho là đang tu tập để đạt tới "quả" của chặng đạo đó, và người đó đang hướng tới chứng đắc quả đó trong kiếp này; còn trong chặng "quả" thì người tu được cho là đã được thiết lập trong quả đó. Như vậy, 04 bậc thánh nhân thực sự là gồm có 04 cặp = 08 hạng thánh nhân.

(1) Như đã được liệt kê trong đoạn kinh X,1(1), 08 hạng thánh nhân đó bao gồm: (1) người đang tu tập để chứng ngộ thánh quả Nhập- lưu, (2) bậc thánh Nhập-lưu; (3) người đang tu tập để chứng ngộ thánh quả Nhất-lai, (4) bậc thánh Nhất-lai; (5) người đang tu tập để chứng ngộ thánh quả Bất-lai, (6) bậc thánh Bất-lai; (7) người đang tu tập để chứng ngộ thánh quả A-la-hán, (8) bậc thánh A-la-hán.

(2) Trong Chương X này, đoạn kinh X,1(2) thì xếp hạng 08 hạng thánh nhân tùy dựa theo sức-mạnh của các căn tâm linh của họ, như vậy

những người ở những giai-đoạn sau hơn (chặng cao hơn) thì có những căn tâm linh mạnh mẽ hơn những người trước đó. 07 hạng thánh nhân đầu được gọi chung là những bậc học-nhân (sekha), nghĩa đen là những "người vẫn còn đang tu học", tức tu chưa thành, tu chưa xong; nhưng nghĩa đúng đầy đủ trong đạo Phật là chỉ riêng những "người đang tu tập trong dòng thánh đạo siêu thế" (chứ không phải chỉ tất cả những người đang tu học và chưa nhập lưu vào dòng thánh đạo!). Và chỉ có riêng hạng thứ 08 là bậc A-la-hán mới được gọi là bậc vô-học-nhân (asekha), tức người đã không còn tu học, tức đã tu thành, đã tu xong. (Lưu ý: Trong nhiều xứ Phật giáo như Việt Nam, dường như có rất nhiều người vẫn nghĩ những học-nhân là tất cả những tăng, ni xuất gia và những Phật tử tại gia đang tu tập thực hành theo đạo Phật. Điều này không phải! Chữ học-nhân (sekha) là để chỉ riêng những tăng, ni, và Phật tử tại gia đã chứng nhập vào dòng thánh đạo siêu thế, tức là đang ở trong một trong 07 chặng từ thánh đạo Nhập-lưu tới thánh đạo A-la-hán. Chỉ khi nào ai chứng được thánh quả A-la-hán thì mới được gọi là bậc vô-học-nhân. Điều đó có nghĩa là một học-nhân là một người tu đã bậc thánh nhân, đã lọt vào dòng thánh đạo, chứ không phải là một người phàm đang còn tu học.)

(3) Bản thân 04 chặng đạo và 04 chặng quả được định nghĩa theo 02 cách: (1) dựa trên số-lượng những ô-nhiễm đã được bứng bỏ nhờ tu tập chặng thánh đạo dẫn tới thánh quả tương ứng đó; và (2) dựa theo nơi- đến (nơi tái sinh) sau khi chết mà người chứng thánh quả đó sẽ được tái sinh về đó, [ngoại trừ bậc thánh A-la-hán là không còn dùng chữ 'tái sinh']. Đoạn kinh X,1(3) đã đưa ra những định nghĩa về 04 bậc thánh nhân dựa theo số-lượng những ô-nhiễm (hay gông-cùm, kiết-sử) đã được loại bỏ và dựa theo nơi-đến sau khi chết của họ. Các bộ kinh Nikāya đã nhóm xếp "những ô-nhiễm cần được loại trừ" thành danh sách "10 gông-cùm trói buộc" (saṃyojana; 10 kiết sử). [1] Bậc thánh Nhập-lưu thì đã loại bỏ được 03 gông-cùm đầu tiên, đó là: (1) quan-điểm chấp thân này là cái 'ta' (thân-kiến; sakkāyadiṭṭhi), là tư

tưởng coi cái ‘ta’ là thực sự tồn tại, tức nhận lầm thân năm-uẩn là cái ‘ta’, hoặc cái ‘ta’ tồn tại dính líu với năm-uẩn; (2) sự nghi-ngờ (vicikicchā) về Phật, Pháp, Tăng, và về sự tu-tập (đạo); và (3) sự dính- chấp sai lạc mê tín vào những tục lệ cấm kỵ, cúng bái, và những thệ nguyện (giới-cấm thủ; sılabbata-parāmāsa), tin rằng chỉ có những nghi thức thờ cúng bên ngoài, đặc biệt là các nghi lễ tôn giáo và những cách thực hành khổ-hạnh thì có thể dẫn tới sự giải-thoát. Bậc thánh Nhập-lưu là người đã lọt vào dòng thánh đạo siêu thế, bất thoái chuyển, và tiếp tục tu tập, và chắc chắn sẽ chứng giác ngộ hoàn toàn trong vòng tối đa 07 kiếp tái sinh, có thể ở cõi người hay ở những cõi trời. Bậc thánh Nhập- lưu mãi mãi không còn bị tái sinh vào những cảnh giới thấp xấu [như địa ngục, cảnh ngạ quỷ, và cõi súc sinh] và không bao giờ còn bị tái sinh tới kiếp thứ tám. [2] Bậc thánh Nhất-lai (sakadāgāmı) cũng chưa phá bỏ được thêm gông-cùm nào mới hơn bậc Nhập-lưu, nhưng họ tốt hơn những bậc Nhập-lưu là đã làm suy yếu và giảm thiểu ba gốc rễ tham, sân, si để chúng không còn khởi sinh liên tục thường xuyên; và khi chúng có khởi sinh thì chúng cũng không (còn đủ mạnh) để có thể ám muội chiếm ngự trong tâm nữa.23 Như cái tên đã gợi ý nghĩa, bậc thánh Nhất-lai chỉ còn quay lại thế gian một lần nữa, rồi sau đó tiếp tục tu tập để chắc chắn đi đến làm nên sự diệt-khổ. [3] Bậc thánh Bất-lai (anāgāmı) thì đã bứng sạch hết 05 gông-cùm đầu tiên, tức “năm gông-cùm thấp hơn” (hạ phần kiết-sử). Có nghĩa là, ngoài 03 gông-cùm đầu tiên đã được phá bỏ ở chặng Nhập-lưu, bậc thánh Bất-lai phá bỏ thêm 02 gông-cùm nữa, đó là (4) tham-dục và (5) sự ác-ý. Bởi vì những bậc thánh Bất-lai đã phá bỏ hết tham-dục nên họ không còn bị tái sinh vào cõi dục-giới (như cõi người, các cõi trời thấp) nữa. Như vậy tên gọi đã gợi ý rằng, họ sẽ không bao giờ còn tái sinh quay lại cõi người nữa. Họ tái sinh vào cảnh trời sắc-giới (rūpa-dhātu), trong một trong 05 cõi trời trong-sạch (suddhāvāsa; 05 Tịnh cư thiên) dành riêng cho những bậc thánh Bất-lai tái sinh trong đó. Và từ cõi trời đó họ sẽ

chứng ngộ Niết-bàn luôn chứ không còn quay lại (bất lai) xuống lại cõi dục-giới nào nữa. - Tuy nhiên, bậc Bất-lai còn bị dính “năm gông-cùm cao hơn” (thượng phần kiết-sử), đó là: (6) tham-muốn được hiện-hữu ở cõi trời sắc-giới (sắc-giới tham); (7) tham-muốn được hiện-hữu ở cõi trời vô-sắc giới (vô-sắc giới tham); (8) sự tự-ta (ngã-mạn, ta-đây); (9) sự bất-an (trạo cử), và (10) vô-minh. Ai tu tập phá bỏ được 05 gông-cùm nặng đô cao hơn này thì sẽ không còn bị dính buộc với sự hiện-hữu có điều-kiện (hữu vi) nào nữa. Đó là những bậc thánh A-la-hán, những người đã tiêu diệt tất cả ô-nhiễm và đã “hoàn toàn được giải-thoát bằng trí-biết cuối cùng”.

Bốn Bậc Thánh Nhân (Xếp theo số lượng gông-cùm được loại bỏ và theo nơi-đến và số lần tái-sinh)

Bậc Thánh Nhân Số Gông-Cùm đã loại bỏ Số Lần Tái-Sinh còn lại

Nhập-lưu (1) Thân-kiến, (2) Sự nghi- Còn tái sinh tối đa 07 kiếp ngờ, (3) Giới-cấm thủ. trong cõi trời hay cõi người.

Nhất-lai Giống trên, không loại bỏ Còn tái sinh 01 lần trong thêm gông-cùm mới nào, chỉ cõi dục-giới. làm suy yếu giảm thiểu tham, sân, si

Bất-lai (4) Tham-dục; (5) Sự Ác-ý Tái sinh tự phát tự động trong cõi sắc-giới

Giới thiệu về Chương X • 679

A-la-hán (6) Sắc-giới tham; (7) Vô-sắc Không còn tái-sinh, chứng giới tham; (8) Ngã-mạn; (9) ngộ Niết-bàn Sự bất-an; (10) Sự vô-minh

(3) Bên cạnh 04 bậc thánh nhân, các bộ kinh Nikāya cũng có lúc đề cập tới một cặp người tu nằm kế dưới bậc thánh Nhập-lưu—như trong đoạn kinh X,1(3). Hai loại người tu này được gọi là người tu trì theo Giáo Pháp (dhammānusārı; người căn-trí) và người tu trì theo niềm-tin (saddhānusārı; người căn-tín). Thực ra 02 loại người này vẫn được xếp nằm trong 08 chặng thánh đạo, họ là những người đang tu tập để chứng ngộ thánh quả Nhập-lưu. Các bộ kinh Nikāya có bao gồm cặp người này để cho thấy rằng những người đang tu tập hướng tới chứng đắc thánh quả Nhập-lưu có thể được phân biệt thành 02 loại người tu dựa theo căn chủ- trọng (căn trội) của họ (tức căn trí hay căn tín). Người tu trì theo Giáo Pháp (căn trí) là người đối với mình trí-tuệ là chiếm ưu thế, còn người tu trì theo niềm-tin (căn tín) là người có niềm-tin là chủ trọng. Có thể điều này cũng có ý nghĩa rằng: trong giai đoạn tu trước khi chứng thánh qua quả Nhập-lưu, chỉ có 02 yếu tố là niềm-tin và trí-tuệ được dùng để phân biệt các người tu đó thành 02 loại người tu khác nhau—lúc này sự phân- biệt vẫn chưa dựa thêm vào các căn khác như căn sự nỗ-lực (tấn), căn chánh-niệm (niệm), căn chánh-định (định).24 (4) Sự giảng giải về các loại đệ tử thánh nhân đã được tìm thấy trong các đoạn kinh trên. Tuy nhiên, đoạn trích từ kinh Alagaddūpama Sutta (MN 22) có thể làm cho người đọc có cảm tưởng rằng tất cả những người chứng đắc những giai đoạn thánh đạo và thánh quả đều là những tu sĩ xuất gia. Tuy nhiên, đúng thực thì nó không hề có nghĩa như vậy. Đoạn kinh Alagaddūpama được trình bày với lời như vậy chẳng qua bởi vì nó đang được nói cho các tu sĩ (Tỳ kheo). Đoạn kinh X,1(4) đã đính chính lại cái cảm tưởng đó và đã đưa ra một bức tranh rõ ràng hơn cách

680 • Trích chọn Các Kinh theo các chủ đề giáo lý

những loại thánh nhân được phân bổ thành những nhóm đệ tử của Đức Phật. (Nhiều loại người là tăng, ni, và các thành phần Phật tử tại gia nam, nữ đều có khả năng chứng ngộ các thánh quả dưới A-la-hán). Nhưng, giống như một trạng thái vĩnh hằng, riêng thánh quả A-la-hán thì chỉ được dành cho các tăng và ni xuất gia. Điều này là đúng, nhưng cũng không tuyệt đối có nghĩa là chỉ có các tăng, ni xuất gia mới có thể chứng được thánh quả A-la-hán; chúng ta thấy các bài kinh khác và giảng luận đã ghi chép nhiều trường hợp các Phật tử tại gia cũng chứng đắc thánh quả cao nhất này. Tuy nhiên, họ chứng ngộ thánh quả A-la-hán đó ngay lúc đang chết, hoặc nếu khi đang còn sống thì ngay sau khi chứng ngộ thánh quả A-la-hán họ lập tức xuất gia nhập vào Tăng Đoàn và trở thành tăng, ni xuất gia. Họ lập tức không còn tiếp tục sống đời sống bên ngoài Tăng Đoàn như kiểu một ‘A-la-hán tại gia’ cho được, bởi vì sự sống tại- gia là không tương thích với trạng thái của một người đã hoàn toàn diệt- dục là A-la-hán. Ngược lại, những bậc thánh Bất-lai thì có thể tiếp tục sống như người tại-gia (ví dụ như gia chủ Citta …). Trong khi họ tiếp tục sống như những Phật tử tại gia, nhưng họ đã

bứng sạch gốc tham-dục giác quan (nhục dục) và do vậy chắc hẳn họ sống theo giới độc-thân. Các kinh mô tả họ là "những đệ tử tại gia … mặc áo trắng cư sĩ sống đời sống độc- thân, là người đã tiêu diệt năm gông-cùm thấp hơn (hạ phần kiết-sử) sẽ tái sinh một cách tự phát [trong một trong 05 cõi trời trong-sạch (05 Tịnh Cư thiên)], và từ ở đó họ chứng luôn Niết-bàn cuối cùng, không còn quay trở lại thế gian từ đó cõi đó." Mặc dù các kinh không nói rõ luôn nhưng chúng ta có thể có lý để biết rằng những người (đang trong thánh đạo Bất-lai) đang tu tập để chứng ngộ thánh quả Bất-lai cũng sống nghiêm giữ giới độc-thân hoàn toàn. Tuy nhiên, những bậc thánh Nhập- lưu và Nhất-lai (là những người tại gia) không nhất thiết phải là những người sống độc-thân. Như trong các kinh, Phật đã mô tả những người này là "những đệ tử tại gia … mặc áo trắng cư sĩ, sống đời sống độc- thân, có người nam đệ tử tại gia nào, là đệ tử của Thầy Cồ-đàm, mặc

áo trắng cư sĩ, tuy còn sống đời sống thụ hưởng khoái-lạc giác-quan (dục lạc) nhưng thực hiện giáo lý của Thầy Cồ-đàm, hưởng ứng lời chỉ dạy của Thầy Cồ-đàm, đã vượt qua sự nghi-ngờ, đã không còn băn-khoăn, đã đạt tới sự dạn-dĩ (bản lĩnh, can đảm, không sợ sệt), và không còn phải nương dựa vào những người khác về học giáo của Vị Thầy." Như vậy, rõ ràng vẫn có những bậc thánh Nhập-lưu và Nhất-lai sống đời độc-thân, nhưng không nhất thiết tất cả họ là sống hoàn toàn độc-thân. (5) Các bộ kinh Nikāya nhiều lúc cũng đã dùng những khuôn-mẫu khác để phân loại những bậc thánh đệ tử, đó là khuôn mẫu xếp loại dựa trên các căn chủ-trọng (căn trội) chứ không chỉ dùng những cấp-bậc chứng ngộ là cơ-sở duy nhất để xếp loại họ. Nguồn kinh chính của khuôn-mẫu này là đoạn kinh X,1(5), được trích từ bài kinh Kiṭāgiri Sutta. Phương pháp phân loại này cũng phân loại bậc thánh A-la-hán thành 02 loại, đó là: (a) những người được giải thoát bằng-cả-hai-cách (ubhatobhāgavimutta) và (b) những người được giải thoát bằng-trí-tuệ (paññāvimutta). Loại thứ nhất được gọi là "được giải thoát bằng cả hai cách" là do họ (i) được giải-thoát khỏi sắc-thân bằng cách chứng đắc (kiểm soát, nắm vững) được các tầng thiền vô-sắc giới, (ii) cộng với được giải-thoát khỏi những ô-nhiễm bằng cách chứng đắc thánh quả A- la-hán. Còn những A-la-hán "được giải thoát bằng trí-tuệ" thì không chứng đắc các tầng thiền vô-sắc giới nhưng họ chứng đắc được thánh quả bằng năng-lực của trí-tuệ kết hợp với những tầng thiền định sắc-giới (thấp hơn các tầng vô-sắc giới). Những bậc thánh nhân là học-nhân, tức từ cấp bậc Nhập-lưu cho tới chặng thánh đạo A-la-hán, thì lại được phân thành 03 loại. (a) Loại "người thân-chứng" (kāyasakkhı) là bất kỳ bậc thánh học-nhân nào đã kiểm soát được các tầng thiền vô-sắc giới; còn (b) loại "người đạt-tới tầm-nhìn" (diṭṭhippatta) là bất kỳ bậc thánh học-nhân nào không chứng đắc các tầng thiền vô-sắc giới nhưng có ưu thế nổi trội về trí-tuệ; và (c) loại "người được giải thoát bằng niềm-tin" (saddhāvimutta) là bất kỳ bậc

thánh học-nhân nào không chứng đắc các tầng thiền vô-sắc nhưng có ưu thế nổi trội về niềm-tin. Hai loại cuối, (b) và (c), cũng chính là loại người tu trì theo Giáo Pháp (căn trí)

và người tu trì theo niềm-tin (căn tín), như đã được đề cập ở các trang trước. Cần lưu ý rằng: khuôn-mẫu xếp loại này đã không đề cập tới hạng người đang tu tập ở chặng đạo Nhập-lưu (tức chưa chứng đắc thánh quả Nhập-lưu) mà đã chứng đắc được những tầng thiền vô-sắc giới. Điều này không nên được coi là nguyên tắc loại trừ, mà đó là chỉ vì hạng người này không phù hợp cho mục-đích phân loại các bậc thánh học-nhân ở đây. Dường như trong giai đoạn chuẩn bị này, việc phân chia hẳn một hạng mục riêng cho người có kỹ năng nổi trội về thiền-định như vậy là chưa cần thiết. 2. [Thánh Quả Nhập-Lưu]. Trong khi chọn lọc các bài kinh theo chủ-đề "phân loại các bậc thánh" như vậy, tôi cũng chọn theo từng loại thánh nhân để xem xét. Tôi bắt đầu từ bậc Nhập-lưu, nhưng cần thiết phải đưa vào trước một số lời đề cập và dẫn giải. Trong các bộ kinh Nikāya, đại đa số loài người được gọi là "những người phàm phu không được chỉ dạy" (assutavā puthujjana). Những người phàm không được chỉ dạy không có sự coi trọng đối với Phật và giáo lý của Phật, không hiểu biết Giáo Pháp và không bỏ công tu tập. Mục-đích của con đường đạo Phật là dẫn dắt những người phàm không được chỉ dạy tu tập để hướng tới và đạt tới sự Bất Tử, và các giai đoạn chứng-ngộ chính là những bước-bậc để đi đến thành tựu tiến trình tu tập đó. Tiến trình chuyển hóa bản thân thường bắt đầu từ lúc một người gặp-gỡ giáo lý của Phật và đạt- được niềm-tin vào Đức Phật là một bậc Giác Ngộ. Rồi người đó phải đạt- tới sự-hiểu rõ ràng về Giáo Pháp, rồi chấp-nhận các Giới Hạnh, và bước- vào sự tu tập con đường đạo một cách bài bản. Trong các bài kinh nguyên thủy, người như vậy được gọi chung là một người đệ tử thánh thiện hay thánh đệ tử (ariyasāvaka) theo "nghĩa rộng" của chữ này [chứ không nhất thiết theo nghĩa hẹp và nghĩa thuật ngữ của chữ này rằng đó là người đã lọt vào dòng thánh đạo siêu thế và đã chứng đắc thánh quả,

tức đã là bậc thánh. (Tức là chữ là gọi chung những người tu tập theo đạo Phật như nói trên, chứ không phải theo nghĩa họ đã là những bậc thánh trong dòng thánh đạo).] (1) Những truyền thống Phật giáo thời sau nguyên thủy gọi một người có niềm-tin vào Giáo Pháp và có tâm-nguyện tu tập để đạt tới trạng thái Nhập-lưu là "một người phàm phu đức-hạnh" (kalyāṇa- puthujjana). Để chứng đắc Nhập-lưu, người đệ tử tâm nguyện đó cần phải tu tập "bốn yếu-tố dẫn tới Nhập-lưu". Như trong đoạn kinh X,2(1) đã dẫn giải, 04 yếu tố đó là: (i) giao lưu với những bậc thượng nhân thánh hiền, (ii) lắng nghe Giáo Pháp, (iii) chú tâm kỹ càng vào mọi sự [ví dụ như chú tâm suy xét kỹ càng về sự thỏa-thích, sự nguy-hại, và sự thoát-khỏi đối với một đối-tượng nào đó], (iv) tu tập đúng theo Giáo Pháp [tức tu tập đúng đắn 03 phần giới, định, tuệ]. (2) Đỉnh cao của sự tu tập mà một người đệ tử tâm nguyện tu tập chính là tu tập sự minh-sát (minh sát tuệ, thiền quán), gồm các phần tu: quán-xét thấu suốt về năm-uẩn, về sáu cơ-sở cảm-nhận, và về các yếu-tố (uẩn, căn, giới) đều là vô-thường, dính líu khổ đau, và không có một 'bản ngã' thực chất nào trong đó [vô thường, khổ, vô ngã]. Tới một lúc nào đó, khi sự minh-sát đạt tới đỉnh cao của nó, thì sự-hiểu (ngộ) của vị đệ tử đó đi qua một sự chuyển-đổi lớn, đánh dấu bằng việc bước vào "lộ-trình chân chính đã định xong" (con đường chánh đạo đã được định), tức = con đường Bát Thánh Đạo chân thực một hướng bất thoái chuyển tới Niết-bàn. Như đoạn kinh X,2(2) đã nói, vị đệ tử đó coi như đã vươn

lên khỏi cảnh giới phàm-phu và đã đạt tới cảnh giới của những bậc thánh. Cho dù người đệ tử này chưa phải là bậc thánh Nhập-lưu, nhưng hạng người này là không thể chết đi mà chưa chứng ngộ thánh quả Nhập-lưu, (tức là: ít nhất cũng chứng thánh quả Nhập-lưu ngay trước lúc chết). (3) Như chúng ta đã thấy, trong số những người đang tu để hướng tới chứng đắc thánh đạo thì được phân biệt thành 02 loại, đó là loại tu trì theo Giáo Pháp (căn trí) và loại tu trì theo niềm-tin (căn tín). Nhưng, trong khi những người căn-tín và căn-trí khác nhau theo các căn chủ-lực

của họ, thì họ vẫn giống nhau ở chỗ là cả 02 đều phải tiếp tục tu tập con đường thánh đạo mà họ đã bước vào. Một khi họ đã biết và thấy cái cốt lõi của Giáo Pháp—khi họ đã "đạt tới tầm-nhìn của Giáo Pháp" và "đã làm nên sự đột-phá vào Giáo Pháp"— thì lúc đó họ trở thành bậc thánh Nhập-lưu, đã bước vào dòng thánh đạo bất thoái chuyển, và hướng tới đích-đến là sự giác-ngộ toàn thiện và chứng ngộ Niết-bàn cuối cùng trong vòng tối đa 07 kiếp tới; coi đoạn kinh X,2(3).

(4)-(5) Các bậc thánh Nhập-lưu đã phá bỏ được 03 gông-cùm đầu tiên và đã thành tựu được 08 chi phần tu-tập của Bát Thánh Đạo. Họ cũng có-được "04 yếu-tố của bậc thánh Nhập-lưu", đó là: (i) niềm-tin xác thực vào Phật, (ii) vào Giáo Pháp, (iii) vào Tăng Đoàn, và (iv) "có được giới-hạnh được quý trọng bởi những bậc thánh" (tức là = kiêng giữ nghiêm năm-giới), coi đoạn kinh X,2(4)–(5).

Sau khi đã nhìn thấy sự-thật của Giáo Pháp, người Nhập-lưu đối diện với thử thách tu dưỡng tầm-nhìn này để loại bỏ những ô-nhiễm còn lại. Ở cột mốc giác-ngộ kế tiếp là thánh quả Nhất-lai, người tu cũng không loại bỏ được thêm được gông-cùm nào, tuy nhiên đã làm suy yếu giảm thiểu 03 gốc rễ ô-nhiễm tham, sân, si tới một mức độ đủ bảo đảm cho tâm-thức người tu đó chỉ còn tái sinh lại "thế gian này", cõi hiện-hữu dục-giới này, 01 lần duy nhất nữa mà thôi; và sau đó sẽ tiếp tục tu tập để làm nên sự chấm-dứt sự khổ đau. Nhưng không nhất thiết bậc thánh Nhập-lưu là phải quay lại thế gian này 06 lần, hoặc bậc thánh Nhất-lai là phải quay lại thế giới này 01 lần nữa—những bậc thánh Nhập-lưu và Nhất-lai không nhất thiết phải dừng ngang lại ở các thánh quả đó, mà dĩ nhiên họ có thể tiến thêm và chứng ngộ tiếp những chặng thánh đạo và thánh quả cao hơn ngay trong kiếp này. Những mô tả trong các kinh về những cấp bậc giác-ngộ còn cho thấy khả năng có người phàm phu đức-hạnh với các căn cực kỳ sắc bén có thể trực tiếp chứng đắc luôn thánh quả Bất-lai trong kiếp này. Trạng thái Bất-lai luôn luôn được định nghĩa là chỉ bằng cách loại bỏ hết 05 gông-cùm thấp hơn (hạ phần kiết-sử); trong đó 03 gông-cùm đầu tiên

thì đã được loại bỏ bởi bậc Nhập-lưu, giờ chỉ cần loại bỏ thêm 02 gông- cùm là tham-dục và sự ác-ý. Từ trong các bộ kinh Nikāya, chúng ta thấy khả năng có người với trí-tuệ cực kỳ sắc bén có thể chứng ngộ thánh quả này trong một phát một. Tuy nhiên, theo các luận giảng, đó thực ra cũng là một tiến trình tiến-dần (chứ không phải tuyệt đối một "cái rụp" như kiểu 'đốn ngộ'); các luận giảng giải thích rằng người đó cũng đã

phải chứng ngộ qua đủ các chặng thánh đạo và thánh quả Nhập-lưu và Nhất- lai nhưng với một tốc độ rất nhanh trước khi chứng luôn thánh đạo và thánh quả Bất-lai như vậy.

3. [Thánh Quả Bất-Lai]. (1) Theo như đoạn kinh X,3(1), để loại bỏ 05 gông-cùm thấp hơn (hạ phần kiết-sử), trước tiên người tu cần phải chứng đắc 01 trong 04 tầng thiền định sắc-giới (jhāna) hay 01 trong 03 tầng chứng đắc vô-sắc đầu, [bởi do những yếu-tố cấu thành nên tầng chứng đắc vô-sắc thứ tư (phi tưởng phi phi tưởng xứ) là quá vi tế nên khó có thể dùng làm đối-tượng cho việc thiền quán minh-sát]. Hướng tâm mình tới những yếu-tố (giới) cấu thành một tầng thiền định sắc-giới hay một tầng chứng đắc vô-sắc,25 người tu bao trùm (gộp) nó dưới (nằm trong) năm-uẩn, như: nằm trong thân-sắc [sắc chỉ được loại bỏ khi chứng đắc các tầng thiền vô-sắc], cảm-giác, nhận-thức, những sự tạo-tác cố ý, và thức (sắc, thọ, tưởng, hành, thức). Sau khi làm vậy, người tu quán sát những yếu-tố đó, giờ chúng đã được bao gộp và xếp thành năm-uẩn, được đánh dấu (ấn chứng) bởi ba đặc-tính là 'vô thường, khổ, vô ngã' [chỗ này được trình bày mở rộng thành 11 mục trong đoạn kinh X,3(1); (nhưng trong bản gốc của TKBĐ người dịch đếm lại thấy chỉ 09 mục, từ mục 7-15(?)]. Khi sự thiền-quán tiến bộ thêm, tới một lúc nào đó tâm người tu quay lưng với tất cả những thứ có điều-kiện (mọi thứ hữu-vi) và tập trung chú hướng tới yếu tố bất-tử, tức hướng tới yếu tố Niết-bàn. Nếu người tu có các căn tâm linh sắc bén và có thể từ bỏ sạch sẽ tất cả mọi sự ràng-buộc dính-mắc ngay tại đó, thì người tu sẽ chứng ngộ luôn thánh quả A-la-hán- là sự tiêu diệt những ô-nhiễm (lậu tận); nhưng nếu người

tu vẫn chưa thể buông-bỏ sạch tất cả mọi sự ràng-buộc dính-mắc, thì người đó chứng ngộ trạng thái Bất-lai. (2) Đức Phật đã nhận thấy những sự khác nhau trong cách tiếp cận của những người tu khác nhau ở bước sắp chứng thành mục-tiêu cuối cùng, và trong đoạn kinh X,3(2) Phật đã chia những người tu chỗ này thành 04 loại người chứng ngộ Niết-bàn. Thành 04 loại là do hoán vị đổi chỗ 02 cặp người. Trước tiên, Phật phân biệt những đệ tử dựa theo sức- mạnh các căn tâm linh của họ. Những ai có các căn tâm linh mạnh mẽ sẽ chứng ngộ Niết-bàn luôn ngay trong kiếp này. Những ai có các căn tâm linh tương đối yếu hơn thì chứng ngộ Niết-bàn trong kiếp sau, và cứ theo cách vậy mà tính lùi xuống tới thánh quả Bất-lai. Còn một cặp khác thì phân biệt các đệ tử dựa theo cách thức tu tập của họ. Loại người tu có cách tiếp cận "khó khăn" hơn, tức phải dùng các đề-mục thiền quán (minh sát) để tu tạo cho được trí-tuệ sắc bén để trực tiếp dẫn tới sự tỉnh- ngộ (sự không còn mê-đắm) và sự chán-bỏ. Còn loại người tu có cách tiếp cận "dễ chịu" hơn thì chọn cách đi "trơn tru" hơn để dẫn tới các tầng thiền định sắc-giới (jhāna). Thực ra 02 loại này nói thẳng ra là (i) những người tu nhấn mạnh thiền quán minh-sát và (ii) những người tu chủ trọng về thiền-định. (3) Một bài kinh ngắn trong chương "Liên Kết Nhập-Lưu" (Sotāpattisaṃyutta) thuộc Bộ Kinh Liên-Kết (SN), được trích thành đoạn kinh X,3(3) ở đây, có ghi lại chuyện của người Phật tử tại gia tên là Dīghāvu, là một thanh niên trẻ, đã chọn con đường "khó khăn" hơn đó là thiền quán minh-sát để chứng đắc thánh quả Bất-lai. Dīghāvu đang nằm trên giường bệnh sắp chết, và Phật đã tới và chỉ anh ta tu tập "04 yếu-tố giúp chứng đắc thánh quả

Nhập-lưu". Dīghāvu nói rằng mình đã có đủ những yếu-tố đó, điều này cho thấy anh ta đã chứng ngộ thánh quả Nhập- lưu rồi. Rồi Đức Phật chỉ cho anh ta tu tập "06 điều góp phần tạo nên trí- biết đích thực". Anh ta rõ ràng đã nghe và làm theo lời chỉ dạy của Phật, cho nên ngay sau khi anh ta chết, Phật đã tuyên bố anh ta đã chứng ngộ thánh quả Bất-lai, đã thành bậc thánh Bất-lai ngay trước khi chết. Mặc dù

có thể Dīghāvu đã chứng đắc các tầng thiền định sắc-giới (jhāna) và do đó không cần phải được chỉ dạy thêm về cách thức tu tập lúc đó, nhưng cũng có thể anh ta đã chứng đắc thánh quả Bất-lai hoàn toàn nhờ sức mạnh của tuệ minh-sát thâm sâu phát sinh từ việc thiền-quán về 06 điều mà Phật đã chỉ.

(4) Đoạn kinh X,3(4) tiếp tục đưa ra những sự phân loại những bậc thánh Bất-lai và A-la-hán. Những bài kinh này chỉ ra những sự khác nhau rất rõ trong thậm chí những người tu có các căn tâm linh ngang bằng nhau. Điều này là có thể, vì Đức Phật được cho là người hiểu biết toàn thiện về những sự khác-nhau của các căn cơ tâm linh khác nhau của những chúng sinh hữu tình. 4. (1) Vì các bậc thánh Bất-lai đã tiêu diệt 05 gông-cùm thấp hơn, cho nên họ không còn hướng tới hay bị tái sinh vào cõi dục-giới. Nhưng họ vẫn chưa hoàn toàn thoát khỏi cái vòng sinh-tử, họ vẫn còn bị trói buộc bởi 05 gông-cùm cao hơn nặng đô hơn (thượng phần kiết-sử) còn lại, đó là: (6) tham-muốn được hiện-hữu trong cõi sắc giới (sắc giới tham); (7) tham-muốn được hiện-hữu trong cõi vô-sắc giới (vô-sắc giới tham); (8) cái (hơi hướng) sự tự-ta (ngã mạn, ta-đây); (9) sự bất-an (trạo cử) rất vi tế; và (10) sự vô-minh. Lưu ý, gông-cùm "sự tự-ta" (ngã mạn; asmimāna) ở chỗ này là khác với gông-cùm thứ nhất (1) là sự chấp cái 'ta' là thân, hay coi thân là 'ta' (thân-kiến, sakkāyadiṭṭhi), nó chỉ trùng nhau một phần nhỏ thôi. Cái quan-điểm có một cái 'ta' cho rằng có một cái 'ta' hay 'bản ngã' như kiểu một 'linh hồn' nằm trong thân năm-uẩn, hoặc liên quan tới thân năm-uẩn, hoặc coi năm-uẩn chính là 'ta', hoặc coi cái 'ta' chính là cốt lõi nằm bên trong năm-uẩn, hoặc coi cái 'ta' là chủ-thể hay người điều-khiển của năm-uẩn. Nhưng "sự tự-ta" (ngã mạn) chỗ này không chứa những nội dung thuộc khái niệm như vậy. Mà nó nằm ẩn dưới nền của cái tâm như một cảm-nhận mơ hồ, không hình dạng, nhưng ra vẻ "ta-đây" là một thực-thể có thực vậy. Mặc dù cái quan-điểm có một cái 'ta' (thân-kiến) đã bị loại bỏ từ giai đoạn Nhập-lưu rồi, nhưng cái sự "tự-ta", sự "ta-đây" (ngã mạn) vẫn còn nằm bên trong

những thánh đệ tử cho đến giai đoạn Bất-lai. Đây chính là luận điểm của bài kinh Khemaka Sutta với sự giảng giải sắc bén của vị thánh tăng tên Khemaka—coi đoạn kinh X,4(1)—với 02 ví dụ rất hay về mùi-hương của hoa và mùi-hương của vải mới giặt còn phảng phất. Những bậc thánh đệ tử khác với người thường ở chỗ là họ không tin không dính vào một cái "sự tự-ta", hay "ta-là", hay "tự-ngã" nào cả. Họ nhận biết rõ cái "sự tự-ta" (ngã mạn) chỉ là một sự đặt-điều do tưởng tượng, chỉ là một quan- niệm sai lầm chứ không có cái gì thực sự tồn tại như một cái 'ta' biệt lập hay một 'bản ngã' cố định. Chỉ có điều, tới lúc này các bậc thánh Bất-lai vẫn chưa hoàn toàn vượt qua cái

khái niệm mơ hồ đó (vì nó giống như mùi-hương nước giặt tẩy vẫn còn vương vấn trên tấm vải mới được giặt xong, vấn đề là chỉ cần chờ thêm ít thời gian mùi-hương đó sẽ phai biến hết luôn). (2) Cái sự dính-chấp vi tế và cái cảm-nhận còn sót lại về cái 'ta' hay 'ta-là' còn có bên trong những bậc thánh Bất-lai, cả 02 đó đều do còn vô-minh nên còn hơi hướng như vậy. Để đạt tới chung-cuộc của con đường đạo, bậc thánh Bất-lai phải xóa sạch phần còn-lại của vô-minh và quét sạch tất cả mọi tàn-dư hơi hướng của dục-vọng và cái cảm-nhận về "sự tự-ta" (ngã mạn). Điểm quá độ quan trọng là lúc vô-minh, dục-vọng, và hơi hướng cảm-nhận về "sự tự-ta" đó được quét sạch, đó chính là thời điểm chuyển tiếp từ trạng thái Bất-lai qua A-la-hán. Sự khác-biệt giữa 02 cấp-bậc này có thể rất vi tế, và do đó các tiêu chuẩn để giúp phân biệt 02 cấp-bậc này là rất cần có. Trong đoạn kinh X,4(2), Đức Phật đã đưa ra nhiều tiêu chí dựa vào đó để phân biệt giữa bậc thánh học-nhân và bậc A-la-hán. Một trong những liên quan của họ đối với 05 căn tâm linh: niềm-tin, sự nỗ-lực, sự chánh-niệm, sự chánh-định, và trí-tuệ (tín, tấn, niệm, định, tuệ). Bậc học-nhân bằng trí-tuệ nhìn thấy cái mục-tiêu các căn đạt tới cực-điểm của chúng—mục-tiêu đó là Niết-bàn—nhưng người học-nhân vẫn chưa an trú được trong trạng thái Niết-bàn tột cùng đó. Còn bậc A-la-hán cũng bằng trí-tuệ nhìn thấy mục-tiêu tối thượng là

Niết-bàn và họ cũng có thể an trú trong cảnh giới của mục-tiêu đó. (Đó là chỗ khác nhau giữa hai cấp-bậc) (3) Những đoạn kinh tiếp theo đưa ra những góc nhìn mới về bậc thánh A-la-hán. Đoạn kinh X,4(3) đặc tả bậc A-la-hán với một dãy những ví dụ rất sinh động.

(4) Đoạn kinh X,4(4) thì liệt kê ra 09 điều mà những bậc thánh A- la-hán không còn có thể làm hay phạm phải nữa.

(5) Còn trong đoạn kinh X,4(5), thầy Xá-lợi-phất mô tả về sự bất lay động của bậc thánh A-la-hán khi gặp phải những đối-tượng giác quan tác động mạnh.

(6) Và trong đoạn kinh X,4(6) thì thầy cũng liệt kê đủ 10 năng-lực của một bậc thánh A-la-hán.

(7) Đoạn kinh X,4(7), là một trích đoạn từ kinh Dhātuvibhaṇga Sutta (kinh Phân-Biệt Các Yếu-Tố), bắt đầu nói về sự chứng ngộ thánh quả A-la-hán thông qua "sự thiền-quán về các yếu-tố"; một đoạn kinh có liên quan tới vấn đề này cũng đã được đưa vào trong chương kế trước, đó là đoạn kinh IX,4(3)(c). Rồi sự giảng giải chuyển qua hướng nói về "bốn nền-tảng" (cattāro adhiṭṭhāna) của bậc A-la-hán, ở đây là chỉ về một cách khác để gọi những bậc A-la-hán là những "bậc tu sĩ sống bình-an" hay "bậc ẩn sĩ trầm-mặc", bậc mâu-ni bình an (muni santo).

(8) Và đoạn kinh X,4(8), là đoạn kinh cuối cùng của phần 4. này, là một bài thi kệ ca ngợi những phẩm-hạnh siêu biệt của những bậc A-la- hán. 5. Bậc thánh A-la-hán đầu tiên và siêu xuất nhất trong thế gian này chính là Đức Phật lịch sử—phần 5. này, là phần cuối cùng của chương cuối cùng của quyển trích chọn các kinh này, là dành để nói về Đức Phật. Phần này có tựa là "Như Lai" (Tathāgata), đây là chữ Phật dùng để tự

xưng chính mình trong vai trò mẫu mực là người khám-phá và mang-lại

690 • Trích chọn Các Kinh theo các chủ đề giáo lý

những chân-lý mang tính giải-thoát. (Chữ này Phật cũng dùng để chỉ những vị Phật Toàn Giác khác trong quá khứ và tương lai). Chữ này có thể tách thành 02 phần theo 02 cách là: (i) "tathā āgata" nghĩa là "Đã Đến Như Vậy" và (ii) "tathā gata" nghĩa là "Đã Đi Như Vậy". Nghĩa "Đã Đến Như Vậy" hàm nghĩa Đức Phật đã đến đúng theo một đường-lối khuôn mẫu đã được thiết lập [mà các luận giảng diễn dịch đó điều đó chính là "sự tu thành 10 phẩm-hạnh hoàn thiện" (10 ba-la-mật; 10 pāramı) và 37 phần tu giúp giác-ngộ (37 bồ-đề phần). (Nghĩa là Phật đã đến thế gian này sau khi đã tu hoàn thiện con-đường đó trong nhiều kiếp trước)]. Còn nghĩa "Đã Đi Như Vậy" là hàm nghĩa Đức Phật đã đi đúng theo một đường-lối khuôn mẫu đã được thiết lập [mà các giảng luận diễn dịch điều đó có nghĩa là Đức Phật đã đi đến Niết-bàn bằng cách tu tập hoàn thiện những phần chánh-định, chánh-tuệ, những chặng thánh đạo và các thánh quả]. Những truyền thống Phật giáo sau đó có những sự phân biệt rất hẳn hòi và quyết liệt giữa các vị Phật và những A-la-hán, nhưng trong các bộ kinh Nikāya nguyên thủy thì sự phân biệt này là không quá quyết liệt và tách biệt đến như vậy; nếu ai muốn lấy các kinh điển của Phật giáo phát triển sau này làm tiêu chuẩn để diễn dịch quyết liệt như vậy, thì điều đó sẽ khác với cách diễn dịch trong các bộ kinh Nikāya nguyên thủy. Điều thứ nhất, (a) Đức Phật là một A-la-hán, điều đó rõ ràng ngay trong câu kệ kính lễ tiêu chuẩn đối với Đức Thế Tôn: "iti pi so bhagavā arahaṃ sammā sambuddho … Xin kính lễ đức Thế Tôn, bậc A-la-hán, bậc Chánh Đẳng Chánh Giác …]; mặt khác (b), những bậc A-la-hán là những vị Phật, theo cái nghĩa họ cũng đã chứng ngộ sự giác-ngộ hoàn toàn (tức cũng chứng ngộ sự chánh-giác như Đức Phật), họ cũng đã tỉnh thức giác ngộ những chân-lý y hệt như cách mà Đức Phật đã tự mình chứng ngộ trước đó. Như vậy, sự phân-biệt hợp lý chỉ nên ở mức như vầy: một vị Phật chánh đẳng chánh giác (sammā sambuddha; tức Đức Phật Toàn Giác) và một vị A-la-hán là người cũng đã chứng ngộ sự toàn-giác và sự giải-thoát, nhưng ở vai trò như một người đệ-tử (sāvaka, thinh văn) của vị Phật Toàn Giác. Tuy nhiên, để tránh cách nói phức tạp này, chúng ta

Giới thiệu về Chương X • 691

sẽ dựa vào những câu chữ thường dùng để nói về sự khác-biệt giữa một vị Phật và một A-la-hán. Vậy cái gì là mối liên hệ giữa 02 bậc đó? Có đúng là sự khác-nhau giữa họ chỉ là trình tự thời gian (Phật giác ngộ trước và hướng dẫn cho các vị đệ tử giác ngộ sau) và có lẽ cộng thêm là Phật có thêm một số năng-lực đặc biệt của một vị Phật Toàn Giác? Hay là sự khác-nhau giữa họ là rất lớn cho nên họ mới được phân thành 02 loại bậc khác nhau bởi giáo lý của các tường phái Phật giáo phát triển sau đó? Các bộ kinh Nikāya cũng thể hiện có sự mâu-thuẫn về vấn đề này, đó là sự mâu-thuẫn đáng quan tâm, nhưng cũng làm khó chịu, thậm chí như trêu ngươi người đọc kinh; các đoạn kinh sau đây sẽ chứng minh sự mâu-thuẫn đó.

(1) Đoạn kinh X,5(1) đã đặt ra vấn đề về sự khác-nhau giữa "Như Lai, bậc A-la-hán, bậc Toàn Giác" và "một Tỳ kheo được giải thoát bằng trí-tuệ". Lưu ý: chỗ này chữ "một Tỳ

kheo được giải thoát bằng trí-tuệ" (bhikkhu paññāvimutta) rõ ràng được dùng để gọi chung tất cả những vị đệ tử A-la-hán đã được giải-thoát chứ không phải chỉ riêng loại A-la-hán không chứng đắc các tầng thiền vô-sắc giới [tức là chỉ chung tất cả A-la- hán giải thoát, chứ không phải loại trừ những A-la-hán "được giải thoát bằng cả hai cách"]. Câu trả lời trong đoạn kinh này diễn tả sự khác-nhau giữa Phật và đệ tử A-la-hán ở chỗ vai trò của Phật và trình tự thời gian là Phật giác ngộ trước. (i) Một vị Phật có thiên chức khám phá và chỉ dạy lại con đường đạo, và (ii) vị Phật đó cũng có đầy đủ sự rành-rẽ biết- rõ tất cả mọi sự phức-tạp của con đường đạo mà một vị đệ tử A-la-hán không biết hết được. Những vị đệ tử chỉ tu theo con đường đạo mà Phật đã chỉ bày và sau đó chứng giác-ngộ dưới sự chỉ dẫn của Phật. (2) Những kinh sách tranh luận thời sau kinh đã nhiều lần nói Đức Phật xuất hiện vì lòng đại-bi, còn những đệ tử A-la-hán thì nguội lạnh, khép kín, (ích kỷ), thờ ơ với hoàn cảnh của đồng loại (!). Hình như Đức Phật lịch sử đã tiên liệu trước sẽ những sự tranh-luận kiểu này, cho nên đoạn kinh X,5(2) Phật đã nói rõ rằng: không chỉ riêng Phật mà cả những vị A-la-hán và cả những đệ-tử có đức-hạnh và có học-hiểu đang tu tập

cũng xuất hiện vì lợi-ích của nhiều người, cũng sống vì lòng bi-mẫn đối với thế gian, và cũng đi giảng dạy Giáo Pháp vì sự tốt-đẹp, sự an-lành và hạnh-phúc của đồng loại, của những thiên thần và con người. Như vậy, nếu coi đoạn kinh này là lời tuyên bố rõ ràng, thì không thể nói rằng lòng bi-mẫn và vị-tha là những phẩm hạnh của riêng các vị Phật và đem dùng đó để phân biệt các vị Phật với các vị A-la-hán.

(3) Hơn nữa, đoạn kinh X,5(3) đã cho chúng ta một góc nhìn mới về vấn đề này. Ở đây, Đức Phật đã thách hỏi thầy Xá-lợi-phất về những lời mà thầy Xá-lợi-phất đã dõng dạc tuyên bố; Phật hỏi liệu thầy Xá-lợi- phất đã hoàn toàn biết rõ về những giới-hạnh, những phẩm-hạnh [có lẽ đây chỉ những phẩm-hạnh về thiền-định], trí-tuệ, những sự an-trú trong thiền, và sự giải-thoát của các vị Phật trong quá khứ, hiện tại, và tương lai hay không (mà thầy ấy đã dõng dạc tuyên bố như vậy)? Các vấn đề đó thì thầy Xá-lợi-phất đều không trực-tiếp biết và thầy đều trả lời là "Không biết". Nhưng thầy Xá-lợi-phất lại tuyên bố rằng thầy chỉ biết rõ (nguyên-lý rằng): tất cả mọi vị Phật trong quá khứ, hiện tại, và tương lai đều chứng đắc giác-ngộ bằng cách dẹp-bỏ năm chướng ngại (ngũ cái), bằng cách thiết lập tâm trong bốn nền-tảng chánh-niệm (tứ niệm xứ), và bằng cách tu tập đúng đắn bảy chi giác-ngộ (thất giác chi). Đó chính là những phần-tu của con đường đạo mà các vị Phật và những bậc A-la-hán đều tu tập giống nhau (tất cả đều phải tu tập thông qua những phần đó để dẫn tới giác-ngộ). Nhưng, những vị Phật thì có thêm một số phẩm-hạnh khác để họ trở thành siêu-xuất hơn cả những vị đệ tử A-la-hán siêu-xuất nhất. Theo các bộ kinh Nikāya, sự siêu-xuất hơn của các vị Phật nằm ở chỗ 02 sự lớn-lao nhất: (i) thứ nhất, sự có mặt của các vị Phật về căn bản là "vì những người khác", tức ở chỗ lòng vị-tha cao nhất mà tất cả đệ tử A-la-hán dù có bi-mẫn và vị-tha đến mức nào cũng không thể sánh bằng; và (ii) thứ hai, những trí-biết và những năng- lực tâm linh (như thần thông) của các vị Phật thì lớn lao hơn nhiều so với những điều đó của các vị đệ tử A-la-hán.

Vì Đức Phật đã tuyên bố rõ, ngay cả những Tỳ kheo đã được giải thoát bằng trí-tuệ, là những người đã đạt-được "tầm-nhìn, sự tu-tập, và sự giải-thoát cao nhất (vô thượng)" cũng phải tôn kính Như Lai, bởi vì sự chứng đắc giác-ngộ của Như Lai đã giúp những người khác chứng đắc giác-ngộ, sự giải-thoát của Như Lai đã giúp những người khác chứng đắc sự giải-thoát, sự chứng-ngộ Niết-bàn của Phật đã giúp những người khác cũng chứng ngộ Niết-bàn [kinh MN 35, mục 26].

(4) Trong đoạn kinh X,5(4), chúng ta đọc thấy có 02 dãy hai bộ những phẩm-hạnh được cho là những năng-lực được phú của một vị Phật, nhờ đó Phật mới có thể "cất lên tiếng gầm sư tử trong tất cả hội chúng" và "thiết lập sự quay chuyển bánh xe Giáo Pháp". Đó là "10 năng-lực của Như Lai" và "04 nền-tảng của sự tự-tin" (để tuyên thuyết và khai giảng Giáo Pháp như vậy). Mặc dù trong dãy những phẩm-hạnh này có một số phẩm-hạnh các vị đệ tử A-la-hán cũng có được, nhưng toàn bộ 02 bộ phẩm hạnh đó trong kinh này là để đặc tả riêng về một vị Phật, và những phẩm-hạnh đó đã giúp Phật có thể chỉ dạy và hướng dẫn được cho các chúng sinh tùy theo các căn-cơ và khuynh-hướng cá nhân của họ. "04 nền-tảng của sự tự-tin" đó trao cho Phật một uy-lực mạnh mẽ, là tầm vóc trọng-đại của sứ mạng, mà chỉ có một người sáng lập tôn giáo mới có thể thực hiện được.

(5) Đoạn kinh X,5(5) thì so sánh Như Lai với mặt trời và mặt trăng, bởi sự xuất hiện của Phật trong thế gian cũng giống như sự hiện thị của ánh sáng vĩ đại để xua tan cái màn tối vô-minh.

(6) Đoạn kinh X,5(6) thì so sánh Phật giống như vai trò của một người giải cứu một đàn nai khỏi ách nạn hiểm họa, điều đó càng mô tả Phật như một vị ân-sư vĩ đại cứu giúp mọi người.

(7) Với đoạn kinh X,5(7), chúng ta quay trở lại ẩn-dụ "tiếng gầm sư tử", như đã vừa nói trên. Đoạn kinh này là một ví dụ dài để ví lời tuyên thuyết của Đức Phật về lẽ vô-thường bao trùm khắp thế giới giống như tiếng gầm vang của một con sư tử khi vừa bước ra khỏi hang. Cũng

giống như đoạn kết trong Bài Thuyết Giảng Đầu Tiên (kinh Chuyển Pháp Luân, như đoạn kinh Text II,5), đoạn kinh này thu hút sự chú ý của chúng ta tới "tầm vóc vũ-trụ" của sứ-mệnh của Đức Phật lịch sử. Những thông điệp và giáo lý của Phật không chỉ nói trong cõi người, mà còn thấu tới những cõi trời khác, để làm lay chuyển những sự vô-minh của các thiên thần trên đó.

(8) Cuối cùng, đoạn kinh X,5(8) dẫn ra một dãy những câu giải thích ngắn gọn về lý do tại sao Đức Phật được gọi là Như Lai (Tathāgata). Phật được gọi là Như Lai (a) bởi vì Phật đã hoàn toàn tỉnh thức (giác ngộ) đối với thế giới, nguồn-gốc thế giới, sự chấm-dứt thế giới, và con-đường (đạo) dẫn tới sự chấm-dứt thế giới; (b) bởi vì Phật đã hoàn toàn thấu rõ tất cả những hiện-tượng (mọi pháp) trong thế giới, dù đó là những hiện-tượng

được nhìn thấy, được nghe thấy, được cảm giác, hay được nhận biết (dù là những hiện-tượng được nhìn thấy, nghe thấy ở bên ngoài hay những cảm-giác được nhận thấy bằng các giác-quan); (c) bởi vì lời-nói của Đức Phật là đúng-thực một cách bất biến, không gì sai khác; (d) bởi vì Phật luôn làm đúng theo những gì mình đã nói; và (e) bởi vì Phật có thể vận dụng sự làm-chủ tốt cao trong thế giới. Bài kinh kết thúc bằng một đoạn thi kệ đầy cảm hứng; đoạn kệ này có thể đã được 'gắn thêm' bởi các nhà kết tập kinh điển ngày xưa, với mục đích để tôn vinh tưởng nhớ Đức Phật như một chỗ nương-tựa tối cao cho thế gian. Sự 'sùng kính cá nhân' đối với Như Lai được thể hiện rõ trong cả những bài kinh bằng văn xuôi và thi kệ, chúng đã mang chúng ta vào một dòng chảy ấm áp của cảm xúc tôn giáo chảy êm đềm liên tục từ thời Phật giáo Tiền thân, dòng chảy ấm áp đó luôn luôn có mặt bên dưới lớp ngoài có vẻ lạnh-mát và bình-tĩnh của nó (của Phật giáo). Chiều hướng phạm vi tôn giáo như vậy càng làm cho Giáo Pháp sâu rộng lớn lao hơn chứ không chỉ là phạm vi một triết lý, hay một hệ thống về đạo đức, hay chỉ là một bộ môn chỉ dạy các kỹ thuật thiền tập tu tâm. Nó làm cho Giáo Pháo sống động từ bên trong nội tâm, đưa những người Phật tử hướng thượng lên trên và hướng về phía trước, nó làm cho Giáo Pháp trở thành

Giới thiệu về Chương X • 695

một con-đường tâm linh toàn vẹn—một con-đường đạo bắt rễ từ niềm-tin vào một NGƯỜI đặc biệt, một người vừa là bậc thầy tối thượng về sự- thật giải-thoát, vừa là một tấm-gương siêu xuất nhất đã chứng ngộ sự- thật mà mình đi giảng dạy.

696 • Trích chọn Các Kinh theo các chủ đề giáo lý

CHÚ THÍCH Phần PHỤ LỤC

Giới thiệu về Chương II 1 [Theo tập Kinh Tập (Suttanipāta), kệ 335.] 2 [Mặc dù lý tưởng bồ-tát thường được cho là của riêng đạo Phật Đại thừa (Mahāyāna), nhưng tất cả mọi nhánh phái Phật giáo có trước Đại thừa cũng đều có chung niềm tin rằng Đức Phật đã theo đuổi con đường bồ-tát suốt nhiều đại-kiếp vũ trụ, đã tu tập xong những phẩm-hạnh toàn thiện (parami, ba-la-mật) cần và đủ, trước khi đản sinh và thành Phật trong thế gian này. Phật giáo Đại thừa chỉ đóng góp triển khai thêm cho lý tưởng bồ-tát thành một cỗ-xe lớn (đại thừa) để cho những Phật tử tu tập theo lý tưởng này.]

Giới thiệu về Chương III 3 [Những bài kinh khác cũng nói cho chúng ta biết cách để có thể xét đoán được ai là người thực sự có trí; mời đọc lại đoạn kinh III,4 và III,5.]

Giới thiệu về Chương V 4 [Nguyên văn gốc: Cetanā 'haṃ bhikkhave kammaṃ vadāmi, cetayitvā kammaṃ karoti kāyena vācāya manasā. [kinh AN 6:63, mục (5)]. 5 [Sự phân-biệt này chỉ được nói sơ trong các kinh, nhưng trong các luận giảng thì sự phân-biệt này được nói rất cứng, rõ rệt, có phân định rạch ròi 03 loại nghiệp quả của một nghiệp.] 6 [Về sự phân-biệt 02 loại chánh-kiến (cách-nhìn đúng đắn), mời đọc thêm kinh MN 117 [không được trích dẫn trong tập sách này]. Theo thuật ngữ của các nhà luận giảng, ngay cả sự minh-sát nhìn thấy ba đặc-tính [vô thường, khổ, vô-ngã] và sự hiểu-biết về những phương diện "khởi-sinh" của "sự khởi-sinh tùy thuộc" cũng vẫn còn thuộc loại chánh-kiến thế-tục (lokiya), bởi vì những đối-tượng của chúng đều là những

hiện-tượng thế tục. Theo các luận giảng, chỉ có sự trực-tiếp biết trạng thái không còn điều-kiện (vô vi), tức Niết-bàn, thì mới được xếp vào loại chánh-kiến siêu-thế.

Tuy nhiên, ở đây tôi dùng những chữ "siêu-thế" và "vượt trên thế gian" (lokuttara) theo một nghĩa rộng, để chỉ về sự-biết và sự-thấy [và rộng

hơn nữa là chỉ tất cả mọi sự thực-hành tu-tập] dẫn tới sự chuyển hóa vượt thoát khỏi thế gian.] 7 [Để thảo luận thêm về căn bản tâm lý học của Phật giáo Tiền thân, mời đọc thêm quyển sách "Những Nền Tảng Của Phật Giáo" của học giả Gethin, trang 119–126.] 8 Nguyên văn: "dasa akusalā kammapathā": mười đường nghiệp thiện, và "dasa kusalā kammapathā": mười đường nghiệp bất thiện. Trong các bộ kinh Nikāya, mười đường sau được nói trong kinh AN 10:178 và các kinh gần đó; và cả 02 mười đường được nói trong kinh DN III 269. 9 [Các kinh Phật giáo sau Nguyên Thủy có đưa vào thêm một cảnh giới khổ đau thứ tư, đó là cảnh giới của những quỷ thần A-tu-la (asura). Trong các kinh nguyên thủy tiền thân thì những quỷ thần a-tu-la được mô tả là những chúng sinh khổng lồ [titan] mãi mãi cứ xung đột và chiến đấu với những thiên thần, nhưng họ vẫn thuộc chung "cảnh giới thiên thần" chứ không bị tách riêng ra thành một cõi A-tu-la riêng biệt ở trên đó. Do điều kiện sống (thuộc cõi trời thần) như vậy nên khó mà có thể quy cho cảnh giới của các quỷ thần a-tu-la trên đó là thuộc cảnh giới thấp xấu, khổ đau đày đọa, (chúng ta cần lưu ý phân biệt chỗ này!). Các nhà luận giảng đã nhận dạng rằng những quỷ thần a-tu-la được xếp vào cảnh giới thấp xấu khổ đau thứ tư này chính là những quỷ thần thuộc cõi Ngạ Quỷ đói khát thống khổ nói trên—chứ không phải là những quỷ thần a-tu-la khổng lồ suốt đời đánh nhau với những thiên thần cõi trời 33 (Đao-lợi) kia. Không cần phải nói thêm, bức tranh về một cảnh giới khổ đau thứ tư, cảnh giới A-tu-la, vẫn chưa thực sự rõ ràng, bởi vì: (i) nếu họ là những quỷ thần luôn chiến đấu với những thiên thần trên cõi trời, thì cõi sống đó đâu phải là loại cảnh giới thấp xấu thống khổ kinh khủng; và (ii) nhưng nếu họ là những quỷ thần sống trong cảnh giới Ngạ Quỷ ma đói thì họ đã thuộc cảnh giới đó rồi đâu cần phải tách họ ra thành một cảnh giới A-tu- la riêng để làm gì. (Bởi vậy sự phân biệt theo các kinh Phật giáo thời sau nguyên thủy vẫn chưa được căn cứ rõ ràng).] 10 [Ở đây tôi diễn tả những cảnh giới tái-sinh tương ứng các tầng thiền định sắc giới theo giáo lý vũ trụ của Phật giáo Nguyên thủy, tức Phật giáo Trưởng Lão Bộ (Theravāda). Các trường phái khác của Phật giáo Tiền thân—dựa theo các bộ kinh của họ [tương đương như các bộ Nikāya của Trưởng Lão Bộ]—thì họ có phân chia các cõi tương ứng với 04 tầng thiền định theo một cách có khác nhau ít nhiều.]

11 [Tăng đoàn các thánh đệ tử bao gồm 04 cặp 08 hạng người đã chứng nhập vào dòng thánh đạo siêu thế, tức từ bậc Nhập-lưu cho tới A-la-hán. (Nói rõ hơn, các vị thánh đệ tử là những vị đang ở trong một trong những chặng thánh đạo hoặc thánh quả từ Nhập lưu, Nhất lai, Bất lai, A-la-hán). Đọc thêm các trang đầu của phần "Giới thiệu về Chương X".]

Giới thiệu về Chương VIII 12 [Đây chỉ những giai đoạn (tầng, chặng) giác-ngộ của dòng thánh đạo siêu thế: Nhập lưu, Nhất lai, Bất lai, và A-la-hán được chứng ngộ tính theo số lượng gông-cùm (kiết sử) đã bị tiêu diệt. Coi thêm chương X.] 13 [Đọc thêm các bài kinh nói về 04 đề-mục thiền dùng để đối trị này, ví dụ như đọc đoạn cuối của kinh AN 9:03 (= Ud 4:01).] 14 [Quý vị có thể tìm đọc thêm một bản dịch khác của bài kinh này cùng với phần giảng luận và những trích dẫn quan trọng trong quyển sách tên là (i) "Con Đường Chánh-Niệm" của nhà sư trưởng lão Soma Thera. Quý vị cũng có thể đọc thêm 02 bản dịch khác của kinh này và các phần luận giảng xuất sắc một cách chi tiết trong 02 quyển sách là: (ii) "Trái Tim Của Thiền Phật Giáo" của nhà sư trưởng lão Nyanaponika Thera (đây cũng chính là vị thầy trực tiếp trong sự nghiệp biên dịch kinh điển của thầy Tỳ- Kheo Bồ-đề; (người dịch Việt cũng đã dịch "phần trích kinh" của quyển sách này và đặt tên rõ là "Các Kinh Nói Về Chánh-Niệm"), và (iii) "Các Nền Tảng Chánh-Niệm: Con Đường Trực Tiếp dẫn tới Giác Ngộ" của nhà sư học giả Anālayo.]

Giới thiệu về Chương IX 15 [Mối liên hệ giữa danh từ và động từ là rất rõ ràng trong tiếng Pāli, nhưng đáng tiếc mối liên hệ này sẽ bị mất đi khi chúng ta dịch chữ "paññā" là "trí-tuệ" còn động từ "pajānāti" thì lại dịch là "người hiểu". Để tránh mất nghĩa liên hệ của 02 chữ này, nhiều dịch giả khác đã muốn bảo tồn ý nghĩa tương quan rõ ràng của danh từ và động từ này, cho nên họ đã dịch "paññā" là "sự-hiểu" (như nhà sư Ñāṇamoli) hoặc "sự nhận-biết" (như nhà sư Tỳ kheo Thānissaro).] 16 [Câu này được Phật nói trong các kinh như SN 22:05, 35:99, 35:160, 56:01.]

17 [Sự tương quan này thường được đưa ra trong các luận giảng khi họ bàn luận về công thức này.] 18 [Phần giảng giải chi tiết và đầy tính kỹ thuật về "12 hai nhân-duyên" có thể được tìm đọc trong Thanh Tịnh Đạo, Vism, chương 17.] 19 [Theo các luận giảng Pāli, 02 yếu-tố (giới) Niết-bàn này còn được gọi là "kilesa-parinibbāna": sự tiêu diệt ô-nhiễm (Bát-niết-bàn diệt nhiễm, và "khandha-parinibbāna", sự tiêu diệt năm-uẩn (Bát-niết-bàn diệt uẩn).] 20 [Nhưng đích thực ra thì 02 chữ này xuất thân từ 02 gốc động từ khác nhau. Chữ nibbuta là phân từ quá khứ của "nir + v"; nó có danh từ tương ứng là nibbuti, được dùng như một chữ đồng nghĩa của Nibbāna (Niếtbàn). Còn bản thân chữ Nibbāna thì lại xuất thân từ gốc từ "nir + vā".] 21 [Về ví dụ này, mời quý vị đọc kinh SN 44:01 (Quyển 3).]

Giới thiệu về Chương X 22 [Thuật ngữ "đạo" và "quả" là cách phân biệt của các luận giảng thời kinh điển nguyên thủy. Các bộ kinh không dùng khuôn-mẫu "04 chặng thánh đạo" như vậy, các bộ kinh Nikāya chỉ nói về một con đường Đạo mà thôi, đó là Bát Thánh Đạo dẫn tới sự chấm-dứt sự khổ. Con đường Bát Thánh Đạo cũng còn được gọi là con đường "A-la-hán đạo", tức con đường tu tập dẫn tới thánh quả A-la-hán, nhưng với một ý nghĩa rộng lớn là "đạo dẫn tới mục-tiêu cao nhất là quả A-la-hán" chứ không phải với nghĩa hẹp để chỉ riêng cái chặng thánh đạo A-la-hán để chuẩn bị chứng đắc thánh quả A-la-hán. Tuy nhiên, các bộ kinh Nikāya cũng có phân biệt giữa một người đang tu tập để chứng ngộ một thánh quả nào đó (phala- sacchikiriyāya paṭipanna) với người đã đạt tới thánh quả là kết quả tu tập chặng thánh đạo đó [coi

đoạn kinh X,1(1)]. Dựa trên sự phân biệt người tu thánh đạo và người chứng đắc thánh quả như vậy, các luận giảng đã luận giải thành các thuật ngữ "đạo" và "quả" để giúp ích cho việc làm rõ các chặng-tu và các kết-quả của chúng. (Người dịch Việt thường dịch là các "thánh đạo" và "thánh quả" cho dễ nhớ mặc dù danh từ gốc không có chữ "thánh", nhưng cũng không thừa bởi vì tất cả 04 chặng "đạo" và 04 "quả" đó đều thuộc dòng thánh đạo siêu thế.)] 23 [Sự giải thích chỗ này của tôi về bậc thánh Nhất-lai là dựa theo các luận giảng. Ngoài những điều tiêu chuẩn đó, các bộ kinh Nikāya đã nói rất ít về các đặc-điểm của bậc thánh Nhất-lai.]

24 [Điều quan trọng đáng lưu ý là các bộ kinh Nikāya đã hàm ý rằng: những người tu trì theo giáo-pháp (dhammānusārı, căn trí) và người tu trì theo niềm-tin (saddhānusārı, căn tín) trải qua (tồn tại) như vậy một thời gian tu tập dài. Quan-điểm này của các bộ kinh Nikāya dường như ngược lại với những ý tưởng của các giảng luận: các giảng luận cho rằng người chứng thánh đạo chỉ (xảy ra, tồn tại) trong một khoảng-khắc tâm (sát-na) duy nhất. Nếu đúng như vậy thì có nghĩa là một người căn-trí hay người căn-tín chỉ là (tồn tại) trong một sát-na tâm, như vậy điều này khó mà phù hợp với những lời khẳng định trong các bộ kinh đã mô tả hình ảnh những những người căn trí hay người căn tín là cũng nhận đồ cúng dường, lui về ở những nơi-ở hẻo lánh trong rừng núi, vân vân…] 25 [Theo các giảng luận, phương pháp thiền tập theo đạo Phật là người thiền sau khi thoát-ra khỏi trạng thái một tầng thiền định (jhana) lập tức bắt qua sự minh-sát (thiền quán) với một cái tâm đã vừa mới được làm sắc bén, dẻo dai, và hùng mạnh bởi/nhờ trạng thái tầng thiền định sắc-giới đó. Tuy nhiên, các bài kinh nguyên thủy thì không hề nói gì về sự "thoát- ra" khỏi tầng thiền định. Nếu chúng ta chỉ đọc các kinh không thôi, không đọc các luận giảng, thì có lẽ chúng ta phải tin rằng người thiền sẽ quán-sát các yếu-tố (đối-tượng) từ bên trong tầng thiền định luôn (chứ không cần thoát-ra khỏi tầng thiền định rồi mới thiền quán).]

++++

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