

TỈ KHEO BỒ-ĐỀ

Dẫn giải

PHỤ LỤC
GIỚI THIỆU THEO CÁC CHƯƠNG

Người dịch: **Lê Kim Kha**

NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

MỤC LỤC

Giới thiệu về Chương I. TÌNH TRẠNG CON NGƯỜI	1
Giới thiệu về Chương II. NGƯỜI MANG LẠI ÁNH SÁNG	13
Giới thiệu về Chương III. TIẾP CẬN GIÁO PHÁP	25
Giới thiệu về Chương IV. HẠNH PHÚC THẤY ĐƯỢC TRONG KIẾP NÀY	37
Giới thiệu về Chương V. CON ĐƯỜNG DẪN TỚI TÁI SINH PHÚC LÀNH	51
Giới thiệu về Chương VI. LÀM SÂU SẮC TÂM NHÌN VÀO THẾ GIỚI	71
Giới thiệu về Chương VII. CON ĐƯỜNG DẪN TỚI SỰ GIẢI THOÁT	87
Giới thiệu về Chương VIII. TU TẬP CÁI TÂM	99
Giới thiệu về Chương IX. CHIẾU ÁNH SÁNG TRÍ TUỆ	115
Giới thiệu về Chương X. NHỮNG CẤP BẬC GIÁC NGỘ	151
Chú thích	175
Giới thiệu về Chương II	175
Giới thiệu về Chương III	175
Giới thiệu về Chương V	175
Giới thiệu về Chương VIII	177
Giới thiệu về Chương IX	178
Giới thiệu về Chương X	179

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 với những căng thẳng lo sợ trong tâm khảm về tình trạng 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 thừng 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 trầm kha 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 phá trong mọi kiếp sống, và Phật chỉ cho chúng ta thấy cách những nguyên nhân gốc rễ đó có thể được bứng sạch hoàn toàn. Tuy nhiên, dù Giáo Pháp cuối cùng sẽ dẫn dắt chúng ta đến 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 thừng của Giáo Pháp. Giáo lý bắt đầu bằng việc kêu gọi chúng ta tu tập một khả năng được gọi là sự chú-tâm kỹ-càng (*yoniso manasikāra*), (thường được gọi là sự chú tâm khôn khéo, hoặc (HV) như lý tác ý). Đức Phật muốn chúng ta ngưng sự trôi dạt lãng xãng 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 xứng đáng để đánh động chúng ta suy xét liên tục về chúng.

Một trong những sự thật rõ ràng nhất và không thể thoát được là chúng ta đều phải già, bệnh, và chết. Sự thật này rõ ràng 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 khổ đau. Sự giải thoát hoàn toàn đúng là mục đích tốt cùng của Đức Phật, tuy nhiên Phật không gọi ra sự thật già-chết để kêu gọi chúng ta tìm đến Phật ngay lập tức để được hướng dẫn giải quyết luôn vắn nạn đó. Thay vì vậy, Phật thường bắt đầu gợi ý chúng ta về vấn đề đạo đức. Bằng cách kêu gọi chúng ta ý thức rõ ràng tới sự già-chết tất nhiên, 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 không chỉ dựa vào lòng bi mẫn dành cho chúng sinh, mà cũng vì sự phúc lợi và hạnh phúc của chúng ta. Phật cố làm cho chúng ta nhìn thấy rõ ràng, nếu chúng ta hành động theo những hướng dẫn về đức hạnh 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”*. (Nghệp tạo nghiệp quả, theo 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 thường sống cách sống làm ngơ, phủ nhận những điều hay lẽ thực, coi thường những điều mang lại những lợi lạc thực sự 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.

Ba bài kinh trong phần 1 của chương I này 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 đơn thường của tự nhiên, rồi sau đó dẫn ra tất cả mọi thành phần thuộc tầng lớp cao cấp của xã hội thời đó [dù là giàu có, là gia chủ hay bà-la-môn] và cả những bậc A-la-hán đã được giải thoát, không một ai thoát được sự già-chết, và đó là một thông điệp tinh tế về mặt đạo đức. **Đoạn kinh 1(2)** tiếp tục đưa ra thông điệp này một cách rõ ràng hơn bằng ví dụ khối núi, nó nhấn mạnh sự thật rằng “sự già-chết đang lấn tới” và nghiền nát chúng ta, cho nên trách nhiệm của chúng ta bây giờ là nên sống một cách đúng đắn và làm những việc thiện lành và phước đức. Đoạn kinh thứ ba, **đoạn kinh 1(3)**, nói về “những vị thiên sứ đưa tin”, nó thiết lập một hệ-luận cho sự thật này: nếu chúng ta không nhận ra “những vị thiên sứ đưa tin” giữa đời sống bề bộn rối rời của chúng ta thì chúng ta đã bỏ quên những tín hiệu cấp báo về sự “già, bệnh, và chết”, chúng ta sống vô tâm, lơ đãng, chẳng biết gì, và hành xử một cách bừa bãi, vô ý thức, và tạo ra những nghiệp bất thiện mang tiềm năng tạo ra những hệ quả (nghiệp quả) khổ đau và chết chóc kinh khủng sau đó.

Sự nhận thức được 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, của cải, quyền lực, tham vọng. Sự

¹ (Người dịch dùng chữ “**đoạn kinh**” để chỉ chung các lời kinh, đoạn kinh, phần kinh, hoặc bài kinh được trích dẫn trong sách).

nhận thức này (cho dù mới nghe ta thấy buồn và giựt mình bở ngỡ) sẽ 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 hành và thiền định. Đức Phật cũng không nhất quyết 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 ràng buộc và dính mắc nên cũng khó bỏ cha, bỏ mẹ, vợ, con, nhà cửa... 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 sự thật đó hòa đệt 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 kiếp sau: những hành động bất thiện dẫn tới tái sinh vào những cảnh thấp xấu, chúng mang lại khổ đau đầy đọa trong tương lai; những hành động thiện lành dẫn tới tái sinh vào những cõi cao tốt, chúng mang lại sự sống tốt lành và hạnh phúc trong tương lai. Do chúng ta phải già đi và chết, chúng ta phải thường trực ý thức rằng sự giàu có sung sướng chúng ta đang hưởng thụ 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 mùi và tạo thành kết quả; lúc đó chúng ta gặt lãnh kết quả của những hành động hiện tại của mình. Nếu có “con mắt” nhìn về sự phúc lợi tương lai, chúng ta nên nghiêm túc tránh bỏ những hành vi xấu ác gây ra khổ đau, và chuyên tâm làm những hành động tốt lành để tạo ra hạnh phúc ngay bây giờ và những kiếp sau.

Kế đến là phần 2 của chương này, chúng ta khám phá ba 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 tồn tại của xác thân và do đó không thể tránh được, người thường hay thánh nhân A-la-hán cũng không thể tránh được thân xác già-chết—điều này cũng đã được nói rõ trong bài kinh đầu tiên trong phần 1 kể trên. Ba bài kinh trong phần 2 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*).

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 của hai loại người. Cả hai loại người phàm phu và đệ tử thánh thiện đều trải nghiệm những cảm giác khổ đau của thân, nhưng mỗi loại người phản ứng một cách khác nhau. Người phàm phu phản ứng bằng tâm *sân* và do vậy, bên trên 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 ràng, khi có thân thì nó luôn 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 cần 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 chú tâm chánh-niệm* và *sự hiểu-biết rõ-ràng* 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 qua cái nhu cầu đi tìm những khoái lạc giác quan để giải tỏa những khổ đau đó, (đa số con người có thói tâm đi tìm sự sướng khoái lạc mỗi khi bị đau khổ, họ tưởng rằng 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. **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 hơn hờ mỗi khi có được lợi lộc, danh phận, lời khen, và sung sướng, và họ bức 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 bức. Những người tu thánh thiện đã từ bỏ cái thích và không thích, tham và sân (từ bỏ những thèm-muốn và ưu-phiền đối

với thế giới), và cuối cùng họ đã đạt được niềm chân-phúc cao nhất: sự giải thoát hoàn toàn khỏi khổ.

Đoạn kinh 2(3) thì xem xét hoàn cảnh của người phạm phu ở một mức độ căn cơ hơn. Bởi họ nhận thức sai (nhận lầm, tưởng) về mọi sự 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*” (*pañc ’upādānakkhandhā*), năm uẩn (HV) là năm tập hợp (đồng, mớ), một thuộc về vật chất (thuộc thân: gọi là sắc) và bốn tập hợp tinh về tâm thần (thuộc tâm: cảm giác, nhận thức, những sự tạo tác cố ý, và thức) [về chi tiết năm tập hợp uẩn, xin đọc thêm phần **Giới Thiệu về Chương IX** bên dưới]. Năm tập hợp này là những đồng ‘vật liệu xây dựng’ mà chúng ta thường dùng để ‘dựng nên’ một cảm nhận về một cái ‘con người’; đó là những thứ mà chúng ta dính chấp vào, là thứ chúng ta nghĩ là cái ‘ta’, là cái ‘của ta’. Chúng ta nhận lầm mỗi thứ trong năm đồng đó là ‘ta’ hay là sở hữu của ‘ta’. Mọi thứ đều nằm trong năm đồng uẩn đó. Do vậy năm uẩn đó mãi mãi là những cơ sở để mọi người (a) nhận-lấy là cái ‘ta’ hay ‘danh tính’ của mình, và (b) làm mọi-việc và luôn cố có-được thêm chỉ vì cái ‘ta’ đó; đó là hai hành vi căn bản qua đó chúng ta lập nên một cảm giác về cái ‘ta’ hay ‘bản ngã’. Bởi chúng ta đầu tư hết mọi quan tâm tình cảm vào cái ‘ta’ và ‘danh tính’ đó, cho nên mỗi khi năm uẩn đó bị thay đổi, chúng ta tự động thấy lo lắng và thất vọng. Chúng ta không nhìn-thấy được những thay đổi đó chỉ là những hiện tượng phi-nhân, mà chúng ta chỉ nhận-thức (tưởng, nhận lầm) đó là ‘danh tính’ và cái ‘ta’ yêu dấu của chúng ta bị thay đổi, do đó 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 của người phạm phu ở chỗ này, đã nhìn thấy những quan niệm về một cái ‘ta’ (như ‘bản ngã’, ‘linh hồn’ cố định) chỉ là một nhận thức sai lầm. Vì vậy, họ không còn nhận lấy năm đồng 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 đổi thay 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, nhưng những nguồn-lực đằng sau chúng là những động-cơ, những biểu hiện của dục vọng (tham) và thù hận (sân) 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, giáo lý luôn nhấn mạnh 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 lực và sự bất công vốn luôn hoành hành và hành hạ đời sống của nhân loại bằng nhiều cách tàn bạo. 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 chiến tranh.

Phần 3 của chương 1 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.

Đoạn kinh 3(1) giải thích những xung đột của những người tại gia khởi sinh từ sự dính tham khoái lạc giác quan (do tham chấp), những xung đột giữa những tu sĩ thì do sự dính chấp những quan điểm này nọ (do kiến chấp). Còn **đoạn kinh 3(2)**, là một cuộc đối thoại của Phật và vua trời Sakka (Đế-thích), được cho là vị trời trị vì những thiên thần mà người Ấn Độ đã tôn thờ từ trước thời Đức Phật; bài kinh này truy nguyên gốc rễ tạo ra sự thù ghét và tàn bạo, lòng ghen tỵ và tính keo kiệt; từ đó Phật đã truy ngược 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 giác quan. (Tức những gốc rễ gây ra sự thù hận, sự tàn bạo, lòng ghen tỵ và tính keo kiệt là gốc rễ sâu thẳm luôn khiến con người nhận thức sai lầm và lệch lạc về những thông tin các giác quan nhận được từng giây phút). **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 bắt đầu từ cảm-giác cho tới dục-vọng, và từ dục-vọng được bơm thêm những điều kiện (duyên) nên dẫn tới những hành vi “cầm gây gộc và vũ khí” và những việc bạo lực chiến đấu khác ở trên đời. **Đoạn kinh 3(4)** thì mô tả cách ba gốc rễ gây ra tội ác—*tham, sân, si*—có tác động khủng

khiếp lên toàn xã hội, tạo ra tranh chấp và tranh đấu, tạo ra tham vọng quyền lực, và tạo ra những khổ đau đầy bất công. 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 những cá nhân con người; chừng nào *tham*, *sân*, *si* còn lan chảy ngấm ngấm, còn những yếu tố sai khiến hành vi con người, thì những hệ quả vẫn luôn còn tai hại.

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 được ngay khía cạnh thứ tư này. Đó là sự dính mắc của chúng ta trong 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 không thể nhận biết được. Chuỗi muôn trùng lần sinh-tử đó được gọi là vòng luân-hồi (*samsāra*). *Samsāra* 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 đâu, chúng ta cũng chẳng bao giờ tới được điểm khởi đầu. Theo **đoạn kinh 4(1)** và **4(2)** ở đây, giả sử chúng ta có truy được hàng chuỗi những cha, mẹ trong quá khứ của ta trong khắp thế gian thì chúng ta cũng càng thấy thêm nhiều vô kể những cha, mẹ ở những phương trời khác.

Hơn nữa, tiến trình (sinh tử) không chỉ là không có điểm khởi đầu (vô thủy) mà cũng tiềm tàng không có điểm chấm dứt (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, khía cạnh (vấn nạn) này mới là *đáng-lo-nhất* trong tất cả mọi điều kinh khủng khác của tình trạng con người: *chúng ta bị dính kẹt vào vòng sinh-tử chỉ do vô-minh và dục-vọng của chính chúng ta*. Nghe thật náo nê, 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 tới 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 và vô lượng không thể nghĩ bàn). 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).

Chúng sinh cứ bị trôi giạt và lang thang trong vòng luân hồi sinh tử, bị bao trùm trong bong tối vô minh, rồi cứ rút đi rút 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 giác quan trong từng giây phút, cho nên họ hiếm khi dừng lại đủ lâu ít nhiều để có thể bước lùi lại, để *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 “đồng 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 nhìn thấy một chút ý tưởng hay một chút dấu vết của con đường dẫn tới sự giải thoát khỏi tình cảnh đáng khiếp sợ đó. Hầu hết mọi chúng sinh sống chìm mê trong sự thụ hưởng những khoái lạc giác quan. Trong đó, nhiều nhiều người sống vì bị dẫn dắt bởi ham muốn quyền lực, danh phận, sự tôn trọng, nên họ cứ sống qua mỗi ngày chỉ để cố có thêm một ngày sống trong sự thèm khát 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). Loại thứ hai, những người khác thì sợ hãi bị tiêu diệt 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 bái và các lễ nghi mê tín). Còn một số ít người khao khát một con đường giải thoát, nhưng họ vẫn chưa tìm thấy con đường đó. Và vì muốn chỉ ra con đường đó nên Đức Phật đã xuất hiện giữa chúng ta trong thế gian này.

Giới thiệu về Chương II

NGƯỜI MANG LẠI ÁNH SÁNG

Bức tranh về tình trạng con người, như đã được phát họa trong các bộ kinh, 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, sự diễn dịch của chúng ta bây giờ cũng ít nhiều chịu ảnh hưởng theo cách 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 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 tạng kinh cổ chúng ta có lẽ không bao giờ hoàn toàn tránh được việc thêm thắt chút ít cách nghĩ của ta vào trong chủ đề ta 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 kiểu 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 tâm 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 trí tuệ cho chúng ta, như “*một người cầm đuốc của nhân loại*” (*ukkādhāro manussānam*).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 giải thoát.

Theo 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 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 đức hạnh như nhau, các đặc điểm chung 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, thứ nhất là “*người đã đến như vậy*”

(*tathā āgata*), tức là người đã đến giữa thế gian theo cùng cách những vị Phật trong quá khứ đã từng đến; và thứ hai là “*người đã đi như vậy*” (*tathā gata*), tức là người đã đi đến sự bình an tốt cùng, Niết-bàn, theo cùng 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 thời kỳ 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, thấp 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 đang trên một con đường tu tập tâm linh rất lâu dài.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 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 thành những phẩm hạnh hoàn thiện 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 vô biên 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 cho

loài người để cho nhiều người có thể bước vào con đường để đi đến sự giải thoát rốt ráo.

Tuy nhiên, thiên 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 dẫn tới sự giải thoát rốt ráo là Niết-bàn, mà Phật cũng chỉ dạy những con đường nhỏ dẫn tới những loại phúc 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, bình an, và 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 thoát thế tục mà các 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 cho thấy, tuyên bố, và thiết lập tất cả những nguyên lý cần thiết để cải thiện hai phần hiểu-biết và đức-hạnh 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 sự nghiệp của một vị Phật, lời kinh ca ngợi Phật là một người sinh ra trong thế gian “*vì phúc lợi của nhiều người, vì hạnh phúc của nhiều người, vì lòng bi mẫn đối với thế gian, vì sự tốt lành, phúc lợi, và hạnh phúc của những thiên thần và loài người*”.

Một điều rất hay để học là các bộ kinh *Nikāya* đã thể hiện hai 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 qua nào 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, 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 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.

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 mặt độ, cách nhìn này trong các bộ kinh là ít ỏi hơn cách nhìn thứ nhất, nhưng nhiều lúc nó 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 tàng kinh điển. Đó là (b) cách nhìn coi Phật là người đã được chuẩn bị từ trong vô số kiếp trước, 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] từ cõi trời Đâu-suất (*Tusita*) vào trong bào thai mẹ; sự thụ thai và sinh ra đã xảy ra với hàng loạt những điều kỳ diệu đồng xảy ra trong vũ trụ lúc đó; ví dụ: có các thiên thần đến tôn kính đưa trẻ sơ sinh; và sau khi sinh ‘đưa 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 cuộc tìm cầu đấu tranh 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 của bài kinh này chúng ta lại nghe lại cái hình ảnh “đời thực” của Đức Phật (như một tu sĩ thiên tập). (Có phải chẳng 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 hiểu-biết rõ-ràng* của mình giữa muôn vàn những cảm giác, ý nghĩ, và nhận thức.

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. Trong **đoạn kinh II,3(1)** chúng ta đọc về sự xuất-gia của Phật; sự tu-tập với hai người thầy thiên định, sự thất-vọng (vỡ mộng) đối với những giáo lý của hai vị thầy này vì chúng không dẫn tới sự giải thoát rốt ráo viên mãn; rồi tới sự đấu-tranh một mình; rồi sự chiến-thắng và giác-ngộ tới trạng thái Bất Tử. **Đoạn kinh II,3(2)** thì điền vào chỗ trống về 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 [II,3(1)]. Bài kinh này cũng là một cách mô tả kinh điển về những trải nghiệm giác ngộ liên quan những trạng thái định-sâu, tức bốn tầng thiền định sắc giới, theo sau đó là ba loại hiểu-biết cao siêu (*viijā*, trí biết): sự hiểu biết về những kiếp quá khứ (tức mạng minh), sự hiểu biết về sự chết và tái sinh của chúng sinh (thiên nhãn minh), và sự hiểu biết về sự tiêu diệt mọi ô nhiễm (lậu tận minh). Trong khi bài kinh này chuyển tải một ấn tượng rằng loại hiểu-biết cuối cùng xảy ra trong tâm của Phật như một loại trực giác tự phát và đột ngột, thì **đoạn kinh II,3(3)** tiếp theo 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*” (*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 “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, như đã được trình bày trong chương này và trong những chỗ khác của các bộ kinh [[đọc coi thêm phần \(4\), \(a\)-\(f\), Chương IX](#)], rằng sự khởi sinh tùy thuộc không phải để chỉ sông 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 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 mắc-

xích của nó). Như vậy, *chính sự 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.

Đoạn kinh II,4 tiếp tục câu chuyện của **đoạn kinh II,3(1)** vừa nói trên, tôi đã phân chia thành hai phiên bản thay thế nói về “sự đi tìm con đường giác ngộ” của vị *Bồ-tát*. Ở phần 4 này chúng ta quay lại với Đức Phật ngay sau khi Phật giác ngộ, khi đó Phật còn phân vân không biết có nên chia sẻ sự chứng ngộ và hiểu biết của mình cho thế gian hay không. Tới lúc này, ngay giữa bài kinh đang kể chuyện một cách tự nhiên, đòi thực và đáng tin, bỗng có một thiên thần là vị trời Brahmā Sahampati từ cõi trời hạ thế xuống trần gặp Phật để thỉnh cầu Phật đi du hành khắp nơi để truyền dạy Giáo Pháp vì lợi ích của những người còn “bị dính ít bụi trong mắt”. Cảnh này nên được hiểu thẳng theo nghĩa đen hay là một sự diễn tả 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 hai nghĩa: câu chuyện có thực và 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 miêu tả từ đầu bài kinh sang một mô hình thần-thoại biểu-tượng. Sự chuyển đổi này một lần nữa góp phần nhấn mạnh ý nghĩa mang tầm vũ trụ về sự giác ngộ của Đức Phật và sứ mạng sau đó của Đức Phật như một người Thầy của thế gian.

Tiếp tục theo bài kinh, rồi lời thỉnh cầu của vị Trời đó cũng được Phật đồng ý, và đã bắt đầu đi truyền dạy. Phật 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** không nêu ra cụ thể giáo lý nào Phật đã chỉ dạy trong thời gian Phật gặp lại và truyền dạy cho họ sau khi Phật giác ngộ. Nhưng giáo lý đó lại được ghi trong bài thuyết giảng đầu tiên của Phật, tức kinh “*Chuyển Dịch Bánh Xe Giáo Pháp*” (*Chuyển Pháp Luân*).

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 (tức Bát Thánh Đạo). Theo những câu chuyện về tiểu sử đi tu của Đức Phật, chúng ta có thể hiểu tại sao Phật bắt đầu bài thuyết giảng với câu 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 khi Phật là một người đã phản bội lời gọi thánh thiện để quay lại đời sống hưởng thụ khoái lạc. Do vậy nên trước tiên Phật phải bảo đảm với họ rằng, Phật không liên quan với đời sống hưởng thụ khoái lạc, mà Phật chỉ khám phá ra “một cách tiếp cận mới” cho sự đi tìm con đường giác ngộ. Phật muốn nói với họ rằng: cách tiếp cận mới vẫn trung thành với sự từ bỏ những khoái lạc giác quan, nhưng nó cũng tránh bỏ những cách tu hành xác vô lý và vô ích. Rồi tiếp đó Phật 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 phía 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 chấp ràng buộc, đó là Niết-bàn.

Sau khi Phật đã làm sáng tỏ điều hiểu lầm của họ, Phật tuyên bố luôn những sự thật mà Phật đã chứng ngộ vào cái đêm giác ngộ. Đó là Bốn Sự Thật Thánh Diệu, hay Tứ Diệu Đế. Phật không chỉ định danh mỗi sự thật và định nghĩa mỗi sự thật, mà Phật còn diễn tả từng sự thật theo ba-phương-diện (ba khía cạnh, ba mặt) của nó. Ba phương diện này tạo nên “ba 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 vậy, sự thật thứ nhất, là *sự thật về sự khổ* (khổ đế), *cần phải được thấu hiểu hoàn toàn*; sự thật thứ hai, là *sự thật về nguồn gốc khổ* (khổ tập), đó chính là dục-vọng, *cần phải được hiểu thấu hoàn toàn*; sự thật thứ ba, là *sự thật về sự chấm dứt khổ* (khổ diệt), *cần phải được chứng ngộ*; và 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 hiểu biết rằng bốn trách nhiệm đối với Bốn Sự Thật đó đã được thực thi hoàn thành*; tức là: sự thật về khổ đã được hiểu thấu hoàn toàn; nguồn gốc của khổ, là dục vọng, đã được trừ bỏ hoàn toàn; sự chấm dứt khổ đã được chứng ngộ hoàn toàn; và con đường đạo đã được tu tập thành tựu. Phật nói rằng, chỉ khi Phật đã hiểu biết Bốn Sự Thật với 03 sự quay chuyển (phương diện) và theo 12 cách, thì lúc đó Phật mới tuyên bố mình đã chứng ngộ sự giác ngộ hoàn hảo và tối thượng.

Bài kinh *Chuyển Pháp Luân* (*Dhammacakkappavattana Sutta*) này cũng thể hiện một lần nữa sự pha trộn hai kiểu cách mà tôi đã nói trên đây. 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 cõi trời kể trên của họ. Và cùng lúc đó, toàn 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, đã phát ra trong thế giới. Rồi, rồi lại, cuối cùng, từ cái cảnh huy hoàng thần diệu đó chúng ta lại quay trở lại cảnh cõi người tầm thường để nhìn Đức Phật nói câu chúc mừng vị tu sĩ Koṇḍañña (Kiều-trần-như) rằng vị ấy đã vừa chứng ngộ “*tâm nhìn trong suốt của Giáo Pháp, và không còn bụi trong mắt*”. Ngay trong một tích-tắc, [Ngọn Đèn Giáo Pháp](#) đã được truyền tay từ người Thầy qua người đệ tử, để nó 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 tâm đi tìm con đường tâm linh là họ khó chọn được giáo lý nào là tốt nhất trong rất 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 hay 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 đồng ý cho rằng con đường 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 niềm tin tưởng 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 thể 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 trực tiếp xác thực các giáo thuyết bằng kinh 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 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 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 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 cái nhân 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 về 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 ta 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 mừng 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 không có điểm khởi đầu (vô thủy) đã có vô số vị Phật đã xuất hiện và quay chuyển 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 thấy khó 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?

Đối với Phật giáo Nguyên thủy (thiền 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. 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 tron tuốt khỏi lớp áo bí mật là điều 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.

Điều này không có nghĩa một người bình thường nào cũng có thể tự mình kiểm chứng và xác thực giáo lý của Phật mà không cần phải có nỗ lực đặc biệt. Ngược lại và thực sự, 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 tôn các giáo tiết lộ (mặc khải, dựa vào lời truyền hơn là lý lẽ), Đức Phật không đòi hỏi chúng ta phải *bắt đầu* bằng việc 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 ta, đó là những vấn đề chúng ta *có thể* trả lời trên cơ sở trải nghiệm các 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 từ 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 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 quán 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. Cái nhu cầu sâu thẳm truyền kiếp bên trong chúng ta là muốn được thoát khỏi sự nguy hại, sự buồn đau, sầu muộn; hay nói tích cực hơn, đó là nhu cầu đạt tới sự sống tốt-lành và hạnh-phúc. Tuy nhiên, để tránh được mỗi 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 chúng ta đang phụ thuộc. Theo Đức Phật, *mọi thứ khởi sinh đều khởi sinh vì 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 hai 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 phát thảo được toàn bộ con đường (tiến trình) tu tập để dẫn tới mục tiêu rốt ráo, đó là sự giải thoát hoàn toàn khỏi sự khổ.

Một bài kinh ngắn trong bộ kinh 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. 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 cho thấy rõ đó là những vấn đề về tái sinh và nghiệp.

Đức Phật bắt đầu bằng cách nói họ nghi ngờ như vậy là phải thôi, nghi ngờ thì cũng tốt một khi những vấn đề chưa được làm rõ. Rồi Phật nói họ không nên dựa vào mười loại thông tin. Bốn loại đầu là dựa vào những lời được truyền lại bắt người ta tin [*những điều lưu truyền bằng miệng, những giáo lý dạy đời, những lời đồn đại, và những lời kinh kệ*]; bốn loại nữa là do dựa vào cơ sở lý giải [*lý luận, lý lẽ suy luận, sự nhận biết do suy lý, sự chấp nhận điều gì sau khi cân nhắc nó*]; và hai loại sau là dựa vào người nói [*người nói có tướng mạo đáng nghe, hay chỉ vì người nói là sư thầy của mình nên nói gì cũng đúng*]. Lời khuyên này có lẽ là lời khuyên công bằng nhất trong các 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 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 để thoát ra khỏi bãi lầy nghi ngờ và bối rối. 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.¹

Những câu hỏi và trả lời chỉ xoay quanh mỗi 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 trộm cắp và sát sinh cũng đã gây ra nguy hại và khổ đau ngay trong hiện tại. Cũng vậy, 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 có kiếp sau thì điều đó càng đáng giá hơn nữa để thực hành.

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 nguyên lý duyên khởi nằm sau 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, có lẽ bài kinh 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 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 [đọc **đoạn kinh VII,4**, **đoạn 23–24** và **đoạn kinh VII,5**, **đoạn 19–20**].

Đó là sự tin tưởng vào giáo lý. Còn một khó khăn lớn thứ hai mà những người tâm đạo thường gặp phải là sự đòi hỏi mức độ phải tin hết mực vào sư thầy. Nhưng điều này 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 giả mạo, không phải bậc chân tu. Do vậy một học trò khi tiếp cận một người thầy tự cho mình đã giác ngộ hoàn toàn và có thể truyền đạo dẫn tới sự giải thoát cuối cùng, thì 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, như trong các kinh Phật có chỉ.

Trong kinh **đoạn kinh III,4**—kinh “*Vimamsaka Sutta*”—Phật đã yêu cầu một Tỷ kheo có thể kiểm tra “Nhu Lai”, tức Phật, để coi Phật có đúng đã giác ngộ hoàn toàn 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 Tỷ 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 giác ngộ hoàn toàn hay không; đó là xem xét những hành động và lời nói có đúng thực sự đã trong sạch, không còn dính tham, sân, si. Phật cũng luôn khuyến khích vị Tỷ kheo nên tiếp cận và trực tiếp điều tra những trạng thái tâm của Phật để biết rõ.

Rồi khi người học trò đã có niềm tự tin vào Đức Phật là một người thầy có đủ tư cách, người đó lại tiếp tục làm một cuộc kiểm chứng rốt ráo về vị Thầy. Người đó học lời dạy của thầy, bước vào tu tập, và thâm nhập thấu suốt Giáo Pháp bằng sự hiểu biết trực tiếp. Sự thâm nhập như vậy—tới mức ít nhất là chứng nhập vào dòng thánh đạo—sẽ mang lại một “niềm tin bất khả đánh bại”, loại niềm tin của người đã xác lập con đường đạo bất thoái chuyển chỉ còn dẫn tới sự giải thoát cuối cùng.

Đọc riêng bài kinh “*Vimamsaka Sutta*” này, chúng ta có cảm tưởng rằng người ta chỉ có được niềm tin sau khi đã chứng ngộ, mà chứng ngộ tự nó đã là sự xác thực giáo lý rồi, nếu vậy lúc đó đâu cần nói chi về niềm tin nữa. (Nói vậy coi như huê trót). 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*”; đó khác với loại niềm tin khi mới bước vào con đường tu tập. (Cho dù niềm tin trước khi giác ngộ là có thực và mạnh mẽ, những nó vẫn có thể bị lay chuyển và thoái tâm; còn loại niềm tin sau khi đã tự thân chứng ngộ là loại niềm tin bất khả đánh bại). Niềm tin là căn đầu tiên trong năm căn tâm linh; và trong một mức độ nào đó, niềm tin 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 dài trong kinh “*Caṅki 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” 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 anh ta tin, chứ người đó không nhảy vào kết luận 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 “nhìn thấy/giác ngộ sự thật” (*saccānubodha*). Có nghĩa là lúc đầu người tu đặt niềm tin vào một người thầy đã tự mình chứng minh mình là bậc chân tu đáng tin. Sau khi có được niềm tin 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 khám phá ra sự thật chưa phải là cuối cùng đối với một người tu, đó chỉ mới là sự đột phá ban đầu vào sự thật, lúc này là 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, tu tập và phát triển 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 tiết lộ (đã được khám phá ra) bởi tầm-nhìn ban đầu đó (lúc Nhập-lưu). Như vậy, toàn bộ tiến trình tu tập theo Giáo Pháp đều được bắt rễ từ trải nghiệm cá nhân. Ngay cả niềm tin cũng được bắt rễ từ sự điều tra suy xét chứ không dựa trên 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 trải nghiệm sâu sắc hơn. Niềm tin được dùng như một thứ kích thích kích lệ để tu tập; sự tu tập dẫn tới sự hiểu biết từ trải nghiệm; và khi sự hiểu biết của người tu chín muồi, nó sẽ kết hoa giác ngộ.

(Như vậy, muốn chọn lọc được 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 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 của chúng ta. Tuy nhiên, sau khi 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 giáo lý và người thầy 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 niềm-tin bất lay chuyển, chứng ngộ sự hiểu biết, và chứng ngộ sự thật).

Giới thiệu về Chương IV

HẠNH PHÚC THẤY ĐƯỢC TRONG KIẾP NÀY

Có phải chăng, như một số học giả vẫn nghĩ, 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 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 trí tuệ 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.

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 rút gọn giáo lý, vốn rất đa dạng từ các nguồn kinh điển nguyên thủy, không nên quy tụ tất cả các kinh dạy vào một mục tiêu giải thoát đó. Chúng ta nên nhớ lại, Đức Phật đã xuất hiện “*vì lợi ích của số đông, vì hạnh phúc của số đông ... 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**]. Chúc 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 luôn soi rọi ánh sáng để áp dụng Giáo Pháp vào những tình trạng phức tạp của đời sống thế tục.

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 đức hạnh hòa quyện với nhau. Giáo Pháp vũ trụ thể hiện trong tâm trí con người như sự khát khao có được sự thật, vẻ đẹp tâm linh và sự tốt lành; Giáo Pháp thể hiện nơi 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*). 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.

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. Phúc lợi và hạnh phúc nhìn thấy được trong kiếp này (*dīṭṭha-dhamma-hitasukha*): có được bằng cách thực hiện những giới hạnh đạo đức và bốn phận xã hội;

2. Phúc lợi và hạnh phúc có được trong kiếp sau (*samparāyika-hitasukha*): có được bằng những hành động việc làm công đức;

3. Mục tiêu tối thượng (*paramattha*), Niết-bàn, sự giải-thoát khỏi vòng 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 phúc 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).

Nhiều thời bài kinh này đã được coi là “*Giới luật dành cho Phật tử tại gia*”. 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 là 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 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. Một người trong gia đình và xã hội, như chàng thanh niên Sigālaka 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 đất: những người làm, người ở; và phương trên đỉnh: những sư thầy tâm linh. Sau khi đã gán cho mỗi phương một mối quan hệ, Đức Phật đã gắn luôn năm nghĩa vụ bốn 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. Nhưng theo Đức Phật ở đây, khi một người trong gia đình và xã hội thực hiện đúng đắn những nghĩa vụ và bốn phận của mình đối với những quan hệ của mình, thì những đối tượng của mỗi 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 con người; điều đó

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. 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 có thể được coi là giới hạnh đạo đức chung dành cho những Phật tử tại gia.

Tiếp theo là những bài kinh dạy thêm lời khuyên cho từng mối quan hệ riêng biệt; 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 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 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 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 từ thế hệ này sang thế hệ sau, do đó một xã hội muốn hòa hợp thì rất tùy thuộc vào những sự 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 cũng 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, 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.

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 nguyên tắc đạo đức, đặc biệt giữ năm giới hạnh và giữ cách sống mưu sinh chân chính. 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**. Thêm nữa, Phật nói 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 nhờ sự giúp đỡ của người khác, đặc biệt là

những tu sĩ và các bà-la-môn chân chính thời đó—như trong **đoạn kinh IV,4(2)**.

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 những phẩm chất đức hạnh giúp dẫn tới sự tái sinh phúc lành, và giúp dẫn tới con đường dẫn tới sự giải thoát, Niết-bàn. Theo hai **đoạn kinh IV,3** và **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 đạo đức [là sự gìn giữ liên tục năm giới hạnh], (3) Lòng rộng-lượng 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 diệt các hiện tượng]. Đối với tư tưởng của Phật giáo Tiền thân, một người Phật tử tại gia lý tưởng không phải chỉ là một người nhiệt thành làm phước cúng dường cho các tăng đoàn, mà họ còn là người tu để chứng đắc ít nhất một trong bốn thánh quả giác ngộ, tức thánh quả Nhập-lưu (*sotāpatti*).

Cuối cùng trong chương này, phần 6, là trích tuyển 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. 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 (đức 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 tổn thì người tu và người tại gia cũng khó giữ được con đường đạo đức và tu tập.

Trong hai bài kinh đầu tiên của phần 6 này, Phật đưa ra hai bộ sáu-điều 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, lãnh tụ của giáo phái Jain (Ni-kiền-tử). Theo kinh kể lại, sau khi vị lãnh tụ 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. 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 tu sĩ, 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 mọi sự xung khắc và bất hòa”. Phần tích cực giải quyết cho 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 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 (quan điểm, chánh kiến) đúng đắn—sáu điều này có thể áp dụng cho một

tăng đoàn lớn hơn, và các cộng đồng Phật tử. Dù ý nghĩa Phật muốn dạy để ngăn phòng sự chia rẽ tăng đoàn sau khi Phật mất, nhưng những lời chỉ dạy rõ ràng có giá trị và được áp dụng trong mọi lúc hiện tại của những tăng đoàn ngay cả khi Phật còn sống.

Đoạn kinh IV,6(3), là phần trích lược 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 phân biệt giai cấp. (Bài kinh này là những lời dẫn luận 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 bốn giai cấp: giai cấp bà-la-môn: những người thực hiện những chức năng được chỉ định trong các kinh Vệ-đà; giai cấp chiến sĩ (*khattiya*): gồm những người quý tộc, vua chúa, quan thần, tướng tá; giai cấp nông thương (*vessa*): gồm các người thương buôn và nhà nông; và giai cấp hạ tiện (*sudda*): gồm những người hầu hạ, lao công, nông nô nghèo hèn. Từ trong các bộ kinh *Nikāya* chúng ta thấy rằng các bà-la-môn đã được ‘ban’ các thẩm quyền về các vấn đề tôn giáo trong xã hội, nhưng họ vẫn chưa thực sự đạt tới quyền bá truyền bất khả thách thức; chỉ đến khi bộ “Luật Manu” đưa ra những điều luật cố định trong hệ thống giai cấp thì sự bá truyền bá trị của họ mới không còn ai dám đụng tới. Tuy nhiên, tuy đã được quyền bá trị tôn giáo như vậy, họ vẫn còn muốn chắc chắn bá trị hết các giai cấp còn lại ở Ấn Độ nên 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 gì hết).

Ngay chỗ này có nhiều người vẫn nghĩ Phật là người chủ xướng phá bỏ hệ thống giai cấp Ấn Độ, thực ra Phật không can thiệp vào điều đó của xã hội. Nhưng dĩ nhiên trong Tăng đoàn thì tất cả mọi sự phân biệt giai cấp đều 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 dòng họ Thích-ca (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 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. Sự thanh lọc bản thân là kết quả của hành vi đức hạnh và tu tập chứ không phải do gia cảnh hay do sinh ra mà có; vì vậy ai muốn thanh lọc bản thân thì họ làm chứ không phải chỉ có bà-la-môn mới thanh lọc bản thân được. 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 chỉ về một người thánh thiện, và 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].

Hai đoạn kinh tiếp theo 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, nơi Phật 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 trọng 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 là những vua chúa hay lãnh tụ từ những xứ 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 “*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 thôn tóm những nước cộng hòa họ 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 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, thịnh vượng.

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 về đạo lý đúng sai [đọc **đoạn kinh IV,1(1)**]. Giáo Pháp mà nhà vua tuân theo là nền tảng đạo đức 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 tuân giữ ít nhất năm giới hạnh—coi **đoạn kinh IV,6(5)**.

Vị pháp vương cai trị vì phúc 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 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.

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 [coi lại **đoạn kinh II,4(21)** trong sách]. 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 giải thoát, dù là dài hạn vô định, chúng ta phải cần 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.

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 tử sinh. Theo giáo lý của Đức Phật, vũ trụ, với nhiều cõi hiện hữu của 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: (i) thứ nhất, nó liên kết những hành động (nghiệp) của chúng ta với một cõi tái sinh tương ứng với những nghiệp đó; (ii) 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, “*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) nên ta gọi là nghiệp (kamma); vì có cố ý (cetayitvā) nên một người hành động bằng thân, lời nói, và tâm ý.*”¹

Vậy *kamma* chỉ những hành động xuất phát từ sự cố ý (ý định, ý chí). Sự cố ý (i) có thể chỉ có trong tâm, tạo nên những nghiệp thuộc tâm-ý, được thể hiện 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; tức thân, miệng, ý).

Dường như những hành động của chúng ta, sau khi đã làm, sẽ 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 ý chí, 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 đạo đức của những hành động đó. 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 tương ứng với những bản chất và khuynh hướng nội tại chứa 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 (hành động khởi nghiệp trước đó). Điều này, tức nghiệp quả, có thể xảy ra tức thì, ngay trong kiếp này, hoặc có thể kiếp sau, hoặc trong những kiếp sau xa nữa.² Một điều chắc chắn là chừng nào chúng ta còn ở trong vòng luân hồi sinh tử (*samsāra*) 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 tính chất đạo đức của nghiệp, Phật đã phân biệt theo hai 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 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 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, lừa

biếng—rời từ những gốc rễ 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 tái sinh phúc lành. Những động cơ nằm bên dưới là ba gốc rễ: *không tham, không sân, không si*; ba gốc rễ này có thể đồng nghĩa với ba thứ: tâm rộng lượng 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 sinh tử đầy khổ đau. Còn những hành động xuất phát từ ba căn 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 con đường Bát Thánh Đạo và những (bảy) phần trợ giúp giác ngộ—sẽ dẫn tới kết quả 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.

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 “*nghiệp sáng*”. Trong đó cũng nói luôn loại nghiệp “*vừa tối vừa sáng*”. Nói cho kỹ chỗ này, bài kinh không chỉ 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*”, tức nghiệp kết hợp, ở đây là chỉ về đức hạnh của một người sống và 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 tới cũng không sáng*”. Đây là nghiệp có được nhờ tu tập con đường 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 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 hai 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.³ Cách nhìn đúng đắn vượt trên thế gian (chánh kiến siêu thế) bao gồm sự hiểu biết về Tứ Diệu Đế, về lý Duyên Khởi, và Ba Đặc Tính của sự hiện hữu là ‘vô thường, khổ và vô ngã’. Đối với Phật giáo Tiền thân, cách nhìn đúng đắn siêu-thế này không thể bị tách riêng khỏi cách nhìn đúng đắn thế-tục. Hơn nữa, cách nhìn đúng đắn siêu-thế đã giả định và tùy thuộc vào sự hỗ trợ sâu sắc của cách nhìn đúng đắn thế-tục, điều đó 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 đổi tận gốc sự hiểu-biết của chúng ta 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 ánh 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, hai giáo lý này thực sự cho thấy những tình trạng 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: *“Đối với những chúng sinh bị chương ngại bởi vô minh và bị cản trở bởi dục vọng thì nghiệp là đồng ruộng, thức là hạt giống, và dục vọng là độ ẩm hơi nước, qua đó thức bị thiết lập trong một cảnh giới hiện hữu mới—thấp xấu, trung bình, hoặc tốt hơn”* (AN 3:76; I 223).⁴

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 thiện” và “10 đường dẫn tới nghiệp bất thiện”.⁵ Rồi mỗi 10 đường lại được phân nhỏ theo “ba cửa hành động”, đó là: thân, miệng, ý.

Lấy trường hợp nghiệp bất thiện trước, có:

- 03 loại hành vi xấu của thân: sát sinh, trộm cắp, và tà dục tà dâm;

- 04 loại hành vi xấu của lời nói: nói dối, nói lời độc hại, nói lời gắt gỏng, và nói dóc tán gẫu; và

- 03 loại hành vi xấu của tâm: tham dục, ác ý, và cách nhìn sai lạc (tà kiến).

Còn 10 đường dẫn tới nghiệp thiện là bao gồm 10 loại hành vi ngược lại với những hành vi bất thiện kể trên. Đó là:

- 03 loại hành vi tốt của thân: không sát sinh, không trộm cắp, và không tà dục tà dâm;

- 04 loại hành vi tốt của lời nói: không nói dối, nói lời độc hại, nói lời gắt gỏng, và nói dóc tán gẫu; 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; 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 tái sinh tốt lành mà còn giúp dẫn tới “sự tiêu diệt các ô nhiễm”, sự giải thoát.

Đoạn kết của bài kinh này là những điều miêu tả sơ lược về vũ trụ học Phật giáo. Trong Phật giáo, vũ trụ được chia thành ba cõi lớn rộng²—cõi dục-giới (*kāmadhātu*), cõi sắc-giới (*rūpadhātu*), và cõi vô-sắc-giới (*arūpadhātu*)—mỗi cõi lại có nhiều hạng cảnh-giới khác nhau theo cấp bậc.

+ *Cõi dục-giới*, tức cõi lớn chúng ta đang sống, được đặt tên như vậy là do những chúng sinh được tái sinh vào đây bị

² (Chữ “cõi” ở đây là chỉ ba cõi ‘lớn’: 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 một trong ba 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, phạm chúng thiên, tha hóa tự tại thiên... để những người quen dùng HV có thể đối chiếu).

chi phối và thúc đẩy một cách mạnh mẽ bởi tham-dục. Cõi dục giới có 10 nơi đến (cảnh giới), được phân chia thành hai loại cảnh giới tốt và xấu. (1) Những cảnh giới xấu “đầy khổ đau” (*apāya*) là 03 cảnh:

- (i) *địa-ngục*, là cảnh giới đầy đọa và hành hạ kinh khủng nhất [đọc lại kinh **MN 129** và **MN 130**, không có trích dẫn trong tập sách này];
- (ii) *súc-sinh*; và
- (iii) *ngạ-quỷ* (*pettivisaya*), tức quỷ đói, luôn bị đầy đọa liên tục vì đói, khát, và đau khổ. Đó là những cõi sống để trả giá cho mười đường tạo nghiệp bất thiện.⁶

Còn (2) những cảnh giới “tốt hơn” trong cõi dục giới gồm 07 cảnh giới: cảnh giới người và sáu cảnh dục giới trên trời.

- (i) *cõi người*
- (ii) *cõi trời Tứ Đại Thiên Vương*, được cai quản bởi bốn vị vua trời [nên có tên như vậy];
- (iii) *cõi trời Tāvātimsa* (Đao-lợi), 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 hay bị lơ tâm [đọc chương “*Liên quan vua trời Đế-thích*” (Tương ưng Đế-thích), tức chương **11**, bộ kinh **SN**];
- (iv) *cõi trời Yāma* (Dạ-ma thiên);
- (v) *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;
- (vi) *cõi trời Nimmānarati* (cõi trời của các thiên thần thích sáng tạo, *HV: Hóa lạc thiên*); và

(vii) *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 (nghiệp nhân) để dẫn đến tái sinh vào những nơi đến tốt hơn trong cõi dục giới chính là việc tu tập thực hành 10 đường nghiệp thiện.

+ *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 thiên định sắc giới (*jhāna*). Chúng đấng tầng thiên định thứ nhất dẫn tới tái sinh trong một trong 03 *cảnh giới của*: (i) *những tùy tùng của vua trời Brahmā* (phạm chúng thiên), (ii) *những quan thân của vua trời Brahmā* (phạm phụ thiên), hoặc (iii) *những vị trời lớn Mahābrahmā* (đại phạm thiên), tùy theo sự chứng đắc thiên định đó thuộc mức độ thấp, trung, hay cao hơn, một cách tương ứng. Chúng đấng tầng thiên định thứ hai dẫn tới tái sinh vào một trong 03 *cảnh giới của*: (i) *những thiên thần tỏa sáng vừa* (thiểu quang thiên), (ii) *những thiên thần tỏa sáng vô lượng* (vô lượng quang thiên), hoặc *những thiên thần chiếu tia sáng* (quang minh thiên), tùy theo sự chứng đắc thiên định đó thuộc mức độ thấp, trung hay cao hơn, một cách tương ứng. Tầng thiên định thứ ba dẫn tới tái sinh vào một trong 03 *cảnh giới của*: (i) *những thiên thần có hào quang vừa* (như hào quang trên đầu) (thiểu tịnh thiên), (ii) *những thiên thần có hào quang vô lượng* (vô lượng tịnh thiên), hoặc (iii) *những thiên thần có hào quang sáng rực chói lọi* (biến tịnh thiên). Còn chúng đấng tầng thiên định thứ tư dẫn tới tái sinh vào một trong 02 *cảnh giới của*: (i) *những thiên thần có phúc*

quả lớn (quảng quả thiên), nếu chứng đắc thấp, (ii) nhưng nếu chứng đắc với một cảm giác ghê tởm chán chường đối với sự nhận thức (tưởng), thì nó sẽ dẫn tới tái sinh thành “*những chúng sinh không còn nhận thức*” (vô tưởng thiên). Cõi sắc-giới cũng gồm có 05 cảnh giới dành riêng cho những bậc thánh Bất-lai tái sinh vào 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 cảnh giới này là những cõi trời trong-sạch 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 đảnh (thiện kiến thiên) [*sudassi*], và (v) cõi trời các thiên thần tối cao (vô song 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 hơn cũng rất rất lớn.⁷

+ *Cõi vô-sắc giới* thì mọi dạng vật chất đều không còn hiện hữu, 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 các tầng chứng đắc vô sắc, vì vậy bốn cảnh giới này có cùng tên với các tầng thiên vô sắc đó: (i) *cảnh xứ không gian vô biên* (không vô biên xứ), (ii) *cảnh xứ thức vô biên* (thức vô biên xứ), (iii) *cảnh xứ không có gì* (vô sở hữu xứ), và (v) *cảnh xứ không có nhận thức cũng không phải không còn nhận thức* (phi tưởng phi phi tưởng xứ). Tuổi thọ của những cõi vô sắc này được ghi tương ứng là: 20.000, 40.000, 60.000, và 84.000 đại-kiếp vũ trụ, dài không thể nghĩ bàn [**đọc đoạn kinh I,4(3)**].

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

sinh vào một cõi sống tương xứng với nghiệp, tức những hành động của mình, và ném trái những nghiệp quả xấu và tốt; cho đến khi nghiệp tạo cảnh đã hết hiệu lực thì chúng sinh chết và tái sinh vào cõi xứ khác được quyết định bởi nghiệp khác đang tới cơ hội chín muồi tạo quả. Vì vậy, 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 cũng dạy cho họ những giới hạnh để họ tu tập dẫn tới thành tựu 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, (vô vi), vượt trên mọi cảnh giới hiện hữu còn bị điều kiện (hữu vi).

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 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, dính líu theo nghiệp của họ, có nghiệp là nơi nương tựa của họ. Chính nghiệp làm cho chúng sinh hơn kém, khác nhau.”* Bài kinh giải thích thêm câu nói này bằng cách đưa ra bảy cặp phẩm chất thường thấy trong con người. Bài kinh cũng đưa ra hai loại tái sinh cho mỗi nghiệp thiện và nghiệp bất thiện. Chẳng hạn, đối với nghiệp bất thiện, nghiệp quả có hai 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 trước kia...). Và nghiệp thiện thì có hai 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 sung sướng, giàu có do nghiệp đức hạnh và lòng rộng lượng bố thí trước kia...).

Phần 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” là công đức. Công đức tạo ra những sự phúc lạc thế tục, chẳng hạn như: sự tái sinh phúc lành, sự giàu có, sắc đẹp, thành công trong cõi người. Những phúc lợi thế tục đó là điều kiện hỗ trợ để tu tập dẫn tới những phúc lợi siêu-thế, tu tập để chứng nhập vào các tầng thánh quả của thánh đạo dẫn tới giác ngộ. Do vậy, như trong **đoạn kinh V,2(1)**, Đức Phật đã thúc giục những đệ tử nên tu tập tích tạo công đức; Phật cũng nói về sự tu 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.

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: việc rộng lòng bố thí, việc tu giữ giới hạnh, và việc thiền tập. **Đoạn kinh V,2(2)** liên đới những cơ sở công đức với các hạng tái sinh mà chúng dẫn dắt tới. 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

đường 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: 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: *“trong tất cả mọi pháp hữu vi (mọi thứ có điều kiện, dhammā saṅkhata), con đường Bát Thánh Đạo là cao nhất; trong tất cả mọi pháp hữu vi và vô vi (mọi thứ có điều kiện và không còn điều kiện, dhammā saṅkhata vā asaṅkhata vā), 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 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.

Những phần kinh tiếp theo của Chương này cũng nói lại thêm mỗi cơ sở của ‘ba cơ sở công đức’; bắt đầu bằng Phần 3 nói về sự rộng lòng bố thí (*dāna*), tức gồm những việc làm như: cho, tặng, chia sẻ, giúp đỡ, cúng dường...Đức Phật thường coi sự rộng lòng bố thí là một đức hạnh căn bản sơ đẳng nhất của đời sống tâm linh, bởi vì sự cho đi sẽ giúp phá vỡ cái khuôn rào của tính ích kỷ trong tâm con người; tâm vị kỷ là nền tảng

chúng ta luôn dùng khi tương tác giao tiếp với mọi người trong xã hội (tức ai cũng đều nghĩ và làm vì cái ‘ta’ ích kỷ trong khi giao lưu liên hệ với mọi người khác trong đời sống). 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, bố thí” chỉ có nghĩa hạn hẹp như vậy. Phật giáo cũng đề cao sự bố thí cúng dường cho các tu sĩ. 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 nâu sòng hoặc màu trắng, hoặc khỏa thân trần truồng; họ cứ lang thang từ nơi này tới nơi khác quanh năm, ngoại trừ ba tháng mùa mưa họ trú ở trong các túp lều, trong hang động hoặc những chỗ trú tạm khác. Những du sĩ lang thang đó được gọi chung là những “*samaṇa*” (sa-môn, tu sĩ)³ hay 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

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 Tỷ 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”, tùy theo mỗi bối cảnh của từng bài kinh người đọc sẽ hiểu được lúc đó Phật đang chỉ về ai trong các loại “tu sĩ” nói trên. Các sách trước đây thường dùng luôn chữ phiên âm HV “sa-môn”.)

ở, và thuốc men—người dân cúng dường như vậy với niềm tin những việc đó là nguồn công đức giúp họ nhích tiến thêm một vài bước về hướng thiện lành giải thoát.

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; bù lại, các tăng ni cúng dường lại món quà quý giá là Giáo Pháp, tăng ni chỉ dạy giáo lý và con đường thanh sạch dẫn tới sự hạnh phúc, bình an, và sự giải thoát. **Đoạn kinh V,3(5)** đã xác nhận nguyên tắc tương trợ qua lại 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 đi theo 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 thánh đệ tử (*sāvakasaṅgha*, tăng đoàn thánh văn) được coi và gọi là “*ruộng gieo trồng công đức cao nhất của thế gian*” (*anuttaram puññakhettaṃ lokassa*: phước điền vô thượng ở trên đời).⁸ Việc cúng dường cho Tăng đoàn thánh thiện được cho là mang lại nhiều phúc lành lớn lao; dẫn tới phúc lợi và hạnh phúc lâu dài, và có thể dẫn tới 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 đức hạnh trong sạch, không xảy ra đối với người không đức hạnh*”. (Tức không có nghĩa hề cúng dường cho Tăng Ni là được tái sinh lên cõi tiên trong khi người cúng dường là người không đức hạnh. Điều này rất phổ biến trong giới Phật tử hiện nay, nhiều người nhờ có điều kiện vật chất thường cúng dường nhiều thứ vật chất to lớn cho các tăng ni và chùa chiền với hy vọng đổi chác được phước đức lớn, trong khi bản thân họ không sống chân chính lương thiện và không cần tu tập gì cả. Các sư thầy thời nay nên chỉ dạy rõ chỗ này cho họ, để họ hiểu đúng ý nghĩa đích-thực của hành động công đức như Phật đã dạy!).

Cơ sở công đức tiếp theo là “Giới hạnh” (*sila*), Phật giáo Tiền thân đòi hỏi phải biết chấp nhận và sống theo các giới hạnh. Đối với mọi người, những hướng dẫn căn bản nhất về đức hạnh trong các bộ kinh *Nikāya* là “*Năm giới hạnh*”, bao gồm các nguyên tắc tu tập để kiên cố và tránh bỏ năm loại hành vi bất thiện. Đó là: không sát sinh, không trộm cắp, không tà dâm tà dục, không nói dối nói bậy, và không uống rượu bia hay dùng những chất độc hại. Theo lời **đoạn kinh V,4(1)**, trong đó Phật đã gọi/coi việc sống giữ năm giới hạnh là một dạng “cho tặng bố thí” (cho mình và cho người): đó là “*năm sự cho tặng lớn—nguyên sơ, đã có từ lâu, là truyền thống, tự cổ xưa ...*”. Đây là một cách ‘bẻ nghĩa’ thuật ngữ rất hay của Đức Phật, Phật đã chuyển việc sống giữ giới hạnh (*sila*) thành một chi-phần của phần “cho tặng, bố thí” (*dāna*). Lý do việc sống giữ giới hạnh là một cách “cho tặng, bố thí” là bởi vì khi một người sống giữ giới hạnh đạo đức, coi như người đó đã tạo ra những sự tốt lành cho mình và cho người—là người đó “*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*”.

Phật đã chỉ thị việc sống giữ năm giới là bốn phận thường trực của những người tại gia; ít nhất cũng phải giữ được năm giới hạnh. Rồi, thêm vào đó, Phật cũng đưa ra một dạng thực hành nghiêm khó hơn, đó là việc giữ “*Tám giới hạnh*” trong ngày lễ Bố-tát (*uposatha*), rơi vào các ngày: ngày rằm trăng tròn (15), ngày trăng mới (mùng 1), và hai ngày trăng bán nguyệt (mùng 8 và 23) hàng tháng. [Trong bốn ngày đó, các nước Phật giáo ngày nay ưu tiên chọn ngày rằm]. Vào những dịp này, các Phật tử nhận giữ tám giới, bao gồm: năm giới hạnh thông thường [với sự kiêng cử hoàn toàn về tính dục, dù là chánh dục hay tà dục], cộng thêm ba giới hạnh khác giống bên phần giới luật dành cho các sa-di. Tám giới hạnh được liệt kê trong **đoạn kinh V,4(2)**, ba giới hạnh cộng thêm là để giúp Phật tử tại gia tu tập sự tự kiểm-chế, cách sống giản-dị, và sự biết hài-lòng. Đặc biệt, trong dịp lễ bố-tát, tám giới hạnh đó cũng giúp cho người Phật tử được chuẩn bị tốt (về thân tâm) cho việc tu tập tâm, tức thiền tập – đó cũng là cơ sở thứ ba của công đức.

Việc thiền tập không chỉ là cốt lõi của con đường dẫn tới sự giải thoát, mà còn là một nguồn công đức theo đúng ý nghĩa chức năng của nó. Những việc thiền tập lành mạnh, cho dù nó chưa trực tiếp dẫn tới trí tuệ thấy biết, 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. **Đoạn kinh V,5(1)** tuyên thuyết về loại thiền mang lại công đức thể-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: *phạm trú*). Đó là con đường tu tập tâm từ-ái, bi-mẫn, tùy-hỷ, buông-xả trải rộng vô biên tới tất cả mọi chúng sinh. Nói sơ qua, tâm-từ (*mettā*) là ước mong sự phúc lợi và hạnh phúc cho tất cả mọi chúng sinh; tâm bi-mẫn (*karuṇā*) là cảm giác cảm thông, lòng trắc ẩn, tha thương dành cho những ai đang gặp khổ đau; tâm tùy-hỷ (*muditā*) là cảm giác vui sướng mừng thay cho việc làm công đức, sự thành công, và sự phúc lạc của người khác; và tâm buông-xả (*upekkhā*) là sự cân bằng phản ứng, là sự bình tâm đối với mọi sự sướng và khổ, tâm này giúp người tu không còn bị khích động về mặt cảm xúc; khi mọi sự đến và đi tâm đều bàng quan, buông xả.

Những việc thiền tập này được cho là “phương tiện” dẫn tới tái sinh vào cõi của các vị trời (*brahma*); coi **đoạn kinh V,5(2)**. Trong khi các bà-la-môn coi cõi trời *brahma* là cảnh giới cao-nhất của họ có thể đạt tới, Đức Phật chỉ coi đó là một trong những cõi tái sinh cao đáng quý mà thôi. (Những người tu tập thiền định sắc giới có thể chứng đắc tái sinh lên đó). Tuy nhiên, những trạng thái định-sâu có được từ những cách thiền định đó có thể được dùng làm cơ sở để tu tập phần trí tuệ thấy biết (minh sát), và trí tuệ minh sát thì có thể dẫn tới sự giải thoát.

Đoạn kinh V,5(3), là đoạn kinh cuối cùng của Chương này, cũng xếp hạng những loại công đức khác nhau dựa theo những mức độ phước quả của chúng: công đức từ việc (i) cho đi bố thí [bằng nhiều loại nhiều dạng vật phẩm bố thí được xếp theo những phẩm cấp tâm linh của người-nhận], cho đến việc (ii) quy y nương tựa Tam Bảo, (iii) việc sống giữ năm giới hạnh, rồi đến việc (iv) thiền tập tâm-từ. Rồi, đến cuối cùng, bài

kinh đột ngột tuyên bố (v) loại hành động công đức *có phước quả lớn lao nhất trong tất cả* chính là “*sự nhận-thức về tính vô-thường*”. Tuy nhiên, sự nhận thức về tính vô thường là thuộc về phần giáo lý khác. (Đó thuộc về sự thấy-biết (minh sát), tức thiền minh sát tuệ). Nhưng nó thực sự mang lại phước quả lớn nhất, bởi nó không chỉ mang lại những phước quả hạnh phúc thế-tục trong vòng luân hồi tái sinh, mà nó còn dẫn tới 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 tự mình tu tập các phần căn bản để hỗ trợ cho việc thiền tập để dẫn tới trí tuệ thấy-biết mới là điều có giá trị lớn lao nhất của con đường đạo Phật).

Giới thiệu về Chương VI

LÀM SÂU SẮC TẦM NHÌN VÀO THẾ GIỚI

Khi dịch các bài 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 đau 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 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, Phật dạy cho họ cách 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 tốt cùng mà vì nó Đức Phật đã bước đi truyền dạy Giáo Pháp. Cõi trời là quá tốt và quá cao quý và vô lượng tuổi thọ, nhưng suy cho cùng đó cũng chỉ là một cõi tạm, một chốn dừng chân (chỉ tuyệt tốt so với những cõi thấp xấu, đầy đọa kinh khủng). Vì mục tiêu tốt cùng của đạo Phật là *sự chấm-dứt-khổ*, nhưng niềm hạnh phúc ở các cõi trời, cho dù là siêu hạnh phúc siêu chân phúc, vẫn chưa phải đồng nghĩa với sự chấm dứt khổ. Theo Phật giáo, tất cả mọi trạng thái hiện hữu nằm trong vòng

luân hồi sinh tử, ngay cả những cõi trời, đều là vô thường, không đáng tin cậy, có rồi hết, còn trôi buộc trong khổ đau. Vì vậy mục tiêu rốt ráo của đạo Phật không phải là thứ gì thấp hơn sự giải-thoát, giải-thoát là sự giải thoát hoàn toàn khỏi vòng sinh tử.

Chỗ vượt trên 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 trên thế giới có-điều-kiện (hữu vi), nhưng nó có thể được chứng ngộ trong thế giới hữu vi, 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 không-còn-khổ thì trạng thái đó có thể được ví như một khoảng khắc niết-bàn). Phật chứng ngộ Niết-bàn thông qua sự giác ngộ của mình, và suốt 45 năm sau đó Phật đã cố giúp đỡ những người khác tu tập để tự họ chứng ngộ trạng thái niết-bàn đó. Sự chứng ngộ Niết-bàn có được nhờ sự kết nối trí tuệ thấy-biết, dẫn tới sự bình an hoàn hảo, niềm chân phúc tinh khiết, và sự làm lắng lặn tất cả mọi thúc đẩy này nọ của tâm (làm lắng lặn tất cả hành tạo tác). Niết-bàn chính là sự tiêu diệt tham muốn-- sự tham muốn của dục vọng. Niết-bàn cũng là một hòn đảo an toàn giữa những dòng lũ cuốn lốc của ‘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) những phước quả phúc lành trong kiếp sau (mục tiêu tu phước, tu tiên) với cách chỉ thực hiện và tu tập những hành động công đức trong kiếp này. (Phật 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 trên thế giới” của giáo lý, đó là những phương diện giáo lý được thiết kế để dẫn dắt những người đệ tử vượt qua “ba thế giới” (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 nằm-sẵn bên-trong những trạng thái sống có-điều-kiện, bên trong mọi sự sống hữu vi mà chúng ta đang sống. Hễ còn điều kiện là còn nguy hại, là còn sự vô thường và khổ đau chắc chắn xảy đến, Phật đã luôn cảnh báo người nghe rõ ràng như vậy. Phật luôn khẳng định, một cách trước sau như một, rằng: niềm hy vọng có-được một sự an toàn vĩnh viễn nằm ở chỗ sự thanh-lọc và sự giải-thoát hoàn toàn của tâm. Phật trình bày một con đường để cắt đứt sự vô minh và dục vọng, và loại bỏ hoàn toàn mọi dính chấp, ngay cả những dính chấp tinh khiết nhất trong những tầng thiền định 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 những việc cho đi (bố thí) và đạo đức (giới hạnh). Phật chỉ ra vẻ đẹp của những đức hạnh như: sự rộng lòng cho đi, sự vô hại, sự chân thật, và sự kiểm chế bản thân, Phật giảng giải cách những hành động công đức đó dẫn tới niềm vui sướng 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 phát minh ra, đó là Bốn Chân Lý tuyệt diệu: “*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 bài giảng nhập môn về “Phật giáo căn bản”, mà để làm thức tỉnh bên trong họ một “*tâm 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 hiểu 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-trên-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 chiều theo những 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 khoái lạc giác quan, chừng nào chúng ta còn tham thích 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* 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 quyền 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.

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 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 bức 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 Tỷ kheo sa sút hư thân trong tăng đoàn của mình [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 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.

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 tầm nhìn 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 và những dính chấp của chúng ta, rồi chính những tà kiến đó càng ngày càng quay lại củng cố thêm cho dục vọng và dính chấp. Trong đời phạm tục, chúng ta thích nhìn những thứ chúng ta muốn nhìn; chúng ta né tránh những thứ đe dọa chúng ta hoặc quấy phiền chúng ta, những thứ động chạm tới sự tự mãn của chúng ta, những thứ gọi 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 phạm 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 ổn, nhưng về lâu về dài thì sự chấp nhận sự thật sẽ dẫn tới sự thư thái và giải thoát.

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*. 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 ba luận điểm để chúng ta dựa vào đó đánh giá những giá trị thực của sự sống của chúng ta. Ba luận điểm đó cũng thể hiện bằng ba “thời khắc”, hay “ba-bước suy xét” để chúng ta bắt đầu khai mở và minh sát (thấy biết) những lẽ thực thông thường [rồi sau đó mới định hướng tu tập tới những sự hiểu biết cao hơn, hướng tới sự giác ngộ và giải thoát]. Ba thời đó là: *sự thỏa thích (assāda)*, *sự nguy hại (ādinava)*, và *sự giải thoát (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, như dựa theo bốn yếu tố vật chất chính (tứ đại) [kinh SN 14:31–33], dựa theo năm tập hợp uẩn [kinh SN 22:26–28], và dựa theo sáu cơ sở giác quan bên trong và bên ngoài [SN 35:13–18]. Đức Phật nhấn mạnh tầm quan trọng của khuôn mẫu ba-bước này bằng một lời tuyên bố mạnh mẽ rằng: phải đến khi nào Phật đã hoàn toàn thấu 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 tập hợp uẩn, và sáu cơ sở giác quan’*] thì Phật mới tuyên bố mình đã đạt tới sự giác ngộ hoàn toàn tối thượng.

Tiến thêm theo phát đề 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, những hình sắc, và những cảm giác] có mang lại chúng ta ít nhiều *sự thỏa thích*, thỏa mãn. Sự thỏa thích đó bao gồm sự khoái cảm và vui sướng (*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 đó, chúng ta nên nghĩ sâu hơn và tự hỏi những khoái cảm và vui sướng 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 sướng đó chẳng có gì là toại nguyện 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 sự chán chường, bất toại nguyện, sự bất toàn và ràng buộc; chúng cứ bắt chúng ta mãi mãi đuổi theo những khoái lạc mà chẳng bao giờ hết tham muốn và khổ sở vì chúng). Đây chính là *sự nguy hại* của chúng; đây là thời thứ

hai của phát đồ diễn tiến ba-thời, cũng là bước quan sát thứ hai của chúng ta. Sự nguy hại bao trùm nhất nằm bên dưới bề mặt ngây thơ những khoái lạc phạm tục chính là bản chất tất hữu của 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 giải thoát, là bước thứ ba, bước giải thoát, sau khi đã nhìn thấy sự nguy hại ở bước thứ hai. “*Sự giải thoát*” 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 giải thoát 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 tiềm ẩn 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 chờ chết, giống như cách chúng ta quyết định bỏ hút thuốc sau khi hiểu được cách nó tàn hại nhanh 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, đầy ẩn chứa những nguy hại bên trong chúng, thì chúng ta nhận ra rằng: con đường giải thoát chính là nằm ở chỗ dẹp bỏ hết mọi sự dính chấp 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 ngạc nhiên khi các nhà luận giảng Pāli nối kết cái khuôn mẫu ba-thời với bốn chân lý Tứ Diệu Đế. “*Sự thỏa thích*” nằm ở diệu đế thứ hai, vì sự khoái cảm và vui sướng

làm phát khởi dục vọng (khoái sướng sinh tham muốn)—chỗ này chính là *nguồn gốc khổ*. Còn “*sự nguy hại*” là chính điều để thứ nhất—*sự thật về khổ*. Và “*sự giải thoát*” là điều để thứ ba—*sự thật về sự chấm dứt khổ*, là niết-bàn; điều này cũng hàm chứa cả điều để thứ tư là con đường dẫn tới sự chấm dứt khổ [Bát Thánh Đạo], bởi phải có con đường đó mới thành tựu được sự thật thứ ba.

Trong **đoạn kinh VI,3** Đức Phật đã dùng khuôn mẫu ba-thời này để đánh giá chi tiết về ba đối tượng dính chấp lớn, đó là: *những khoái lạc giác quan, sắc thân, và những cảm giác*. Phần chính của bài kinh này nói về sự suy xét những mối nguy hại nằm bên trong “những khoái lạc giác quan”. Bắt đầu bằng cách nhìn cận sát về 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. Như bài kinh đã mở ra tầm suy xét 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 thỏa mãn khoái lạc giác quan đa dạng của loài người (như những quyền lợi vật chất, tài nguyên, quyền lực kiểm soát...)

“*Sắc thân*” là thân thể. Để chỉ về sự nguy hại chứa trong sắc thân, Phật bắt đầu bằng cách yêu cầu các Tỷ 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.

Để chỉ về sự nguy hại trong “*những cảm giác*”, Phật đã chọn những cảm giác của một Tỷ kheo trong trạng thái những tầng thiền định (*jhāna*), đó là những trải nghiệm khoái cảm và

bình an thể tục tinh khiết nhất. Rồi Phật chỉ ra rằng ngay cả những cảm giác cao siêu đó cũng chỉ loại vô thường, bất toại nguyện, và luôn bị thay đổi.

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 sự nhấn mạnh nhằm vào chỗ sự nguy-hại. Hai đoạn kinh trong Phần 4 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. Trong **đoạn kinh VI,4(1)**, Đức Phật xuất hiện trong một cuộc đối thoại với một gia chủ ban đầu vênh vang tự đắc 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. 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) của sự nhận thức 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 hồ than cháy—ai thích đụng vào chúng 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 có thể có chút ít nghi ngờ (về việc kết tập các ví dụ đó) sao Đức Phật không dùng những ví dụ một cách nhẹ nhàng hơn.

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 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 sự mê đắm vào cuộc sống và sự gia tăng dính mắc ràng buộc vào nó. Vì lẽ đó nên sự quán xét về cái chết đã trở thành một trong những đề mục của thiền Phật giáo. Trong một kinh khác Đức Phật đã nói *sự quán xét về cái chết “nếu được tu tập và phát triển, sẽ tạo được chỗ đứng trong sự Bất Tử và cuối cùng dẫn tới sự Bất Tử” (AN 7:46; IV 47–48)*. Ở đây tính tạm bợ phù du của kiếp sống đã được Đức Phật nói rất nhấn mạnh, bằng cách đếm số năm sống, số ngày, số mùa, và thậm chí số bữa ăn trong một kiếp sống. (Đây là một bài kinh rất đáng nhớ).

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 an khang giàu có, 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 Tỷ 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 xuống 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 điều kiện sau này anh ta phải về 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 chứng đắc 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, đề 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 bấp bênh bất ổn của đời sống xuất gia.

Dục vọng khoái lạc giác quan là một cái bẫy trời 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*, (dính chấp tà kiến, thành kiến, thiên kiến, ý kiến, ngã kiến... do cái ‘ta’ và do sự tiếp nhận những giáo dục xung quanh từ nhỏ đến lớn). Do vậy, để dọn đường đi tới sự giải thoát, Niết-bàn, Phật không chỉ dạy cách làm phai biến sự mê đắm những khoái lạc giác quan mà còn chỉ ra sự nguy hại trong vô số những quan điểm kiến chấp này nọ của con người. Đây là chủ đề giảng dạy của Phần 7.

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 gộp 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 đầy đau. 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, coi chúng là những ‘cách nhìn đúng đắn và toàn diện’ của ta. Và những người bám chặt vào những quan điểm ý kiến ‘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 cãi vã và tranh chấp. Có lẽ không có kinh điển nào trên đời 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)**.

Tiếp theo là **đoạn kinh VI,7(3)** đã chỉ ra sự đối nghịch giữa hai quan điểm cực đoan, đó là chủ nghĩa trường tồn bất diệt (*sassatavāda*) và chủ nghĩa diệt vong (*ucchedavāda*)— đó là (i) quan điểm 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. Tư tưởng bất diệt tin chắc có một thành tố bất diệt bên trong mỗi con người, như một cái ‘ta’, bản ngã, hay một ‘linh hồn’ cố định 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. 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. Quan điểm tin chắc có cái ‘ta’ và vũ trụ bất diệt dẫn tới thích được sống, thích được hiện hữu, thích ràng buộc mình với các cõi sống, theo Đức Phật giải thích. Còn quan điểm diệt vong làm cho người ta cảm thấy chán ngán sự sống, ghê tởm với sự hiện hữu, nhưng nghịch lý thay, nó cũng trói buộc những người tin đó vào sự sống mà họ thấy ghê tởm. Sau khi giải thích về hai tư tưởng cực đoan đó, Phật đã dạy về *sự khởi sinh tùy thuộc*, tức giáo lý *Duyên Khởi*, để người hiểu biết tránh được hai 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)**].

Text 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 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 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) sẽ được tái sinh vào những cảnh trời tương ứng với những tầng thiền định đó; trên đó họ có thể sống siêu đại thọ, thậm chí tới 500 đại-kiếp. 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 tương ứng với các tầng thiên định sắc-giới và các tầng chứng đắc vô-sắc giới [kinh AN 3:114, 4:124].

Hai bài kinh tạo nên Phần 9 (phần cuối) của chương 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 cũng 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 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, 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 sự tác động thực sự mạnh mẽ đối với người nghe (kể cả chúng ta ngày nay 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 bình tĩnh và đạt tới sự giác ngộ hoàn toàn ngay tại chỗ.

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 trên thế gian” (*lokuttara*). Con đường này được xây dựng dựa trên (i) *sự hiểu-biết đã mới được chuyển đổi* và (ii) *tâm-nhìn đã mới được làm sâu sắc* [như đã được dẫn trình trong hai chương trước] *về bản chất của thế giới sống*. Sự hiểu biết và tâm nhìn (tri kiến) đó khởi sinh từ sự nhận ra những mối nguy-hại trong những khoái lạc giác quan, sự tất yếu không thể tránh được của cái chết, và bản chất xấu xa khủng khiếp của vòng luân hồi sinh tử (*saṃsāra*). Chương này nhằm tới chủ đề dẫn dắt những người tu tập hướng tới trạng thái giải thoát vượt qua khỏi những trạng thái hiện hữu có-điều kiện, những sự sống hữu vi, đó là niềm hạnh phúc vô ưu và vô nhiễm của Niết-bàn mà Đức Phật cũng đã tự mình chứng đạt 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 hai chương tiếp theo sẽ trích tập các bài kinh tập trung cụ-thể hơn về việc “tu tập phần tâm” và “tu dưỡng phần trí tuệ” của nó—đó là hai nhánh-chính của con đường vượt trên thế gian. 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, 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 Mālunḡyāputta* (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 Mālunḳyāputta 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 rời bỏ Tăng đoàn nếu Phật không chịu trả lời thỏa mãn các câu hỏi đó của mình. Nhiều học giả Phật giáo cũng đã cho rằng, sở dĩ Phật không muốn trả lời các câu hỏi đó vì theo lý mà nói những câu hỏi đó là không thể trả lời, hoặc đơn giản vì chúng chẳng liên quan gì tới sự tu tập tâm linh thiết thực để thoát khỏi vấn đề khổ đau, chúng chẳng đóng góp gì cho giải pháp tu hành theo đạo Phật. Hai chương (tương ưng) của “*Bộ Các Kinh Liên Quan*”, (tức Tương Ưng Bộ Kinh)—đó là SN33:1–10 và SN 44:7–8—đã cho 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 ‘bản ngã’ cố định và một thế giới bản ngã mà nó tồn tại trong đó. Bởi vì ngay tiền đề đặt ra đã không có phù hợp xác thực, 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 này rất rõ ràng trong bài kinh nói với thầy Mālunḳyāputta, bằng một ví dụ rất nổi tiếng của Phật về một người bị trúng tên độc. Phật nói rõ ràng, 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 buồn sầu, than khóc, đau khổ, phiền não, và tuyệt vọng, mà ta 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 (*samsāra*) ở phần cuối của chương trước, câu tuyên bố

này của Phật giờ đang khai mở thêm một ý nghĩa, đó là “*sự tiêu diệt sinh, già, chết*” 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 vô số đại-kiếp của vòng luân hồi sinh tử.

Đoạn kinh Text VII,1(2), “Đại kinh Ví Dụ Gỗ Lỗi” (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 rời bỏ gia đình để đi vào đời sống xuất gia tu hành với mục đích đạt tới sự chấm dứt khổ đau. Mục đích ban đầu là đứng đắn và nhiệt thành, nhưng khi người đó tu tập đạt được ít nhiều thành tựu, một số thành tựu thấp như đã đạt được 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 lênh khỏi mục-tiêu ban đầu của mình khi 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 minh sát tuệ, và cả khi đạt tới sự hiểu-biết (tri) và tầm nhìn (kiến), giờ Đức Phật tuyên bố rõ những thành tựu tu tập những phần đó chỉ là những bậc tiến, những trạm dừng, những đỉnh đèo nhỏ dọc theo con đường đạo—đó chưa phải là mục tiêu cao nhất cuối cùng của đời sống tâm linh. Mục tiêu, mục đích cốt lõi, “*phần gỗ lỗi*”, chính là “*sự giải thoát bất thối 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 nào thấp hơn sự giải thoát hoàn toàn.

Đoạn kinh **VII,1(3)** được chọn trích từ chương “*Liên quan con đường Đạo*” (*Maggasamyutta*), (HV: Tương ưng

Đạo). 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 con đường Bát thánh Đạo là con đường để dẫn tới những mục tiêu đó.

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 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 hai chương kế tiếp là chương VIII và chương IX. 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 nỗ lực tự thân của chính mình, nhưng bài kinh này lại nhấn mạnh tầm quan trọng của tình bạn, tình đạo hữu, tình đồng tu. Đọc bài kinh này chúng ta còn thấy rằng Đức Phật coi tình đạo hữu 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) 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 phụ thuộc trong những mối quan hệ gần gũi của những người đồng đạo đồng môn. Tình đạo hữu đồng môn 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, đồng tu của những người cùng bước đi trên một con đường.

Những cách diễn dịch trước giờ hay gọi Bát Thánh Đạo là con đường tám bước, 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; không phải tu lần lượt từng bước một, rồi mới tới bước hai, tới bước ba...rồi mới tới bước tám). Đúng nhất, tất cả tám phần nên được trình bày đồng thời cùng lúc với nhau, mỗi phần có sự góp phần riêng của nó, giống như năm sợi dây quấn nhau thành một dây thừng dây cáp lớn để tạo nên sự chắc chắn lớn nhất. Tuy nhiên, nếu chưa tu tập thành tựu được 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 phần thuộc giới hạnh thì khó có thể tu tập thành công các phần thuộc thiền định và trí tuệ minh sát). Tám phần này thường được phân gộp thành ba nhóm như sau:

1. Nhóm Giới hạnh (*sila-kkhandha*) bao gồm: lời nói đúng đắn, hành động đúng đắn, và việc làm nghề nghiệp cách mưu sinh đúng đắn (chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh hạnh);

2. Nhóm Thiền định (*samādhī-kkhandha*) bao gồm: sự nỗ lực đúng đắn, sự chú tâm đúng đắn, và sự thiền định 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 ý hành đúng đắn (chánh kiến và chánh tư duy).

Tuy nhiên, trong các bộ kinh *Nikāya* sự phân nhóm theo liên hệ như vậy chỉ xuất hiện có một lần trong một bài kinh [đó là kinh **MN 44; I 301**], trong đó nó được cho là được phân nhóm bởi Tỳ kheo ni tên Dhammadinnā, chứ không phải bởi Đức Phật. Có lẽ hai phần thuộc nhóm trí tuệ nên được đưa lên 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 sẽ là một nền tảng hiểu biết những khái niệm và nguyên lý đạo Phật, giúp cho việc tu tập phát triển những phần kia của con đường; ý định đúng đắn cũng đồng nghĩa với động cơ đúng đắn và định hướng đúng đắn để tu tập con đường đạo.

Trong các bộ kinh *Nikāya*, Đức Phật đã thuyết giảng con đường đạo là như một sự “*tu tập tiến dần*” (*anupubbāsikkhā*), là con đường khai mở từng giai đoạn từ đầu cho tới giai đoạn chứng ngộ cuối cùng; (từ thấp lên cao). Sự tu tập tiến dần giống như là sự phân thành ba nhóm của con đường theo một cách vi tế hơn, thành ba nhóm giới, định, tuệ. 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 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, những họ chỉ làm được 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 cầu 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 Tỷ kheo và Tỷ kheo ni dành cho những người muốn tu hành giải thoát để họ không còn bị cản trở bởi nhiều thứ thế tục của đời sống gia đình.

Sự tu tập tiến dần được nói thành hai phiên bản: phiên bản dài trong Bộ Các Kinh Dài (*Dīgha Nikāya*, DN, tức *Trường bộ kinh*) và phiên bản vừa trong Bộ Các Kinh Vừa (*Majjhima Nikāya*, MN, tức *Trung bộ kinh*). 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 tám loại hiểu-biết cao siêu, trong khi đó phiên bản vừa chỉ có ba loại. Tuy nhiên, ba loại này là ba loại trí-biết (minh trí) quan trọng nhất đã được nói trong câu chuyện giác ngộ của chính Đức Phật dưới cây Bồ-đề [coi **đoạn kinh II,3(2)**], ba loại minh trí này là quan trọng nhất.

Phát đồ (mô hình) 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**, miêu tả từng bước của con đường tu tập tiến dần, với ví dụ dấu chân voi sau này dấu chân voi đã trở thành tên của bài kinh luôn. **Đoạn kinh VII,5** là một trích đoạn từ kinh vừa **MN 39** nói lại về những giai đoạn tu cao hơn, cũng đã được

miêu tả trong kinh vừa **MN 27**, nhưng **MN 39** có thêm những ví dụ rất ấn tượng mà trong kinh **MN 27** không có.

Con đường tu tập tiến dần (i) 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. (ii) Sau khi nghe được lời thuyết giảng của Đức Phật, người đệ tử phát sinh niềm-tin và quyết định xuất gia đi theo người Thầy để tu hành. (iii) Rồi người đó nhận lấy những giới luật của Tỳ kheo để cải thiện và thanh lọc đức hạnh và cách sống đúng đắn của một tu sĩ chân chính. Ba bước tiếp theo là—(iv) tu tập sự hài-lòng, (v) tu tập sự kiềm-chế sáu giác-quan, (vi) và tu tập sự chánh-niệm và sự hiểu-biết rõ-ràng—đây là tiến trình thanh lọc nội tâm, và làm cầu nối bắt nhịp từ phần Giới Hạnh sang phần tu tập Thiền Định.

Mở đầu phần tu tập thiền định là (vii) bắt đầu tu tập dẹp bỏ năm chướng ngại. Năm chướng ngại—*tham dục*, *ác ý*, *sự buồn ngủ và đờ đẫn*, *sự bất an và hối hận*, 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 được 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 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 (viii) 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 tinh lọc sâu và cao hơn cái trước. Tất cả mọi tầng thiền định đều được mô tả bằng những công thức (kinh văn) giống hệt nhau, quý vị sẽ đọc thấy cũng trong trích đoạn VII,5 này. 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, vì ít nhất hai lý do: (a) trước tiên, bởi nó đóng góp vào sự hoàn thiện trong bản thân con đường đạo; và (b) thứ hai, vì trạng thái định sâu (tâm đạt định) sẽ là cơ sở giúp làm khởi sinh sự thấy-biết (minh sát), tức trí tuệ. Bởi vậy Đức Phật cũng đã gọi những tầng thiền định là “*những dấu chân của Như Lai*” [như trong kinh MN 27.19–22] 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, (ix) người tu có thể tiếp tục đạt tới ba tầng chứng đắc vô-sắc giới. 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 tiếp theo sau 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 vô sắc*”, đó là những tầng định tâm tinh lọc tinh khiết hơn. Để phân biệt với những tầng thiền định sắc giới, các taanhf thiền vô sắc giới chính là sự chuyển hóa cao hơn đối tượng tâm ảnh là đối tượng của những tầng thiền định sắc giới (*jhāna*), chúng được đặt tên

theo những cơ sở (cảnh xứ) mà tâm hướng tới, đó là: cảnh xứ không gian vô biên (không vô biên xứ), cảnh xứ thức vô biên (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 tướng phi phi tướng xứ).

Một đường hướng thứ hai của việc tu tập là đạt được sự những sự hiểu-biết siêu-phàm (thần thông). Đức Phật thường gộp các loại thần thông vào một nhóm sáu, tức sáu loại hiểu-biết trực-tiếp, tức sáu thần thông (*chaḷabhiññā*). Chỉ có loại trí biết cuối cùng—sự hiểu-biết về sự tiêu diệt mọi ô nhiễm (tận lậu minh)—là loại “siêu thế”, tức vượt trên thế tục, đó là đỉnh cao của đường hướng thứ ba của việc tu tập. Còn tất cả năm 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. Năm loại đó là: những năng lực siêu thường (thần túc thông), 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 kiếp quá khứ (túc mạng minh), và khả năng nhìn thấy sự chết đi và tái sinh của chúng sinh (thiên nhãn minh) [coi **đoạn kinh VIII,4**].

Những tầng thiền định sắc giới (*jhāna*) và những tầng chứng đắc vô sắc tự mình chúng không dẫn tới sự giác ngộ và giải thoát. Dù chúng là những trạng thái bình an và cao siêu, chúng chỉ có thể tạm thời khống chế những ô nhiễm gây ra luân hồi sinh tử nhưng không thể diệt sạch chúng. Để bứng sạch tận gốc những ô nhiễm, [nhờ đó đi đến sự giác ngộ và giải thoát], thì người tu phải tu tập theo đường hướng thứ ba, (đó là đường hướng của Phật). Đó là tu tập sự suy xét quán xét (thiền quán) để “*nhìn thấy mọi sự đúng như chúng thực là*”, kết quả có được những sự minh sát thâm sâu hơn để nhìn thấu bản chất của sự

sống, và cuối cùng dẫn đến mục tiêu cuối cùng, đó là sự giác ngộ, thánh quả A-la-hán.

Đường hướng tu tập này là đường tu tập tiến dần của Đức Phật. Phật đã mở đề bằng cách diễn tả lại hai loại trí-biết: *nhớ được những kiếp quá khứ* (tức 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 mọi ô nhiễm* (lậu tận minh), ba loại trí biết này tạo nên hình ảnh sự giác ngộ của Đức Phật—như chúng ta đã đọc trong **đoạn kinh II,3(2)**—cả ba được gọi chung là ba-trí-biết (*tevijjā*). Mặc dù hai loại trí biết 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 người tu mới khởi tâm mạnh mẽ để thâm nhập vào Bốn Diệu Đế, trong đó chỉ ra cách nhận dạng, chẩn đoán, và vượt qua sự khổ đau đó.

Đoạn kinh nói về sự tu tập tiến dần không nói rõ các bước tu tập thiền quán để người tu phát triển sự thấy-biết (minh sát). Toàn bộ tiến trình lời kinh chỉ ngụ ý nói tới kết quả cuối cùng, đó là sự tiêu diệt mọi ô nhiễm (*āsava* *akkhayañāṇa*). Chữ “*āsava*” dịch chung là các ô nhiễm bao gồm những loại ô nhiễm được cho là có tác động tạo ra tiến trình sinh tử. Các luận giảng trích từ này từ gốc từ “*su*” có nghĩa là “chảy”. Các học giả nói khác ý kiến nhau chỗ tiếp đầu từ “*ā*” theo nghĩa “vào trong” hoặc theo nghĩa “ra ngoài”; do đó một số họ dịch “*āsava*” là những “*dòng chảy vào*” hay “*những tác động*” (vào tâm); số khác thì dịch là những “*dòng chảy ra*” hay “*dòng thoát ra*”. Có một đoạn đoạn kinh khuôn mẫu trong các bài kinh diễn đạt rõ ý nghĩa thực sự của chữ “*āsava*” mà không cần dựa vào việc ra cứu từ nguyên; đoạn kinh này định nghĩa rõ nghĩa của chữ “*āsava*” (những ô nhiễm) là “*những trạng thái làm ô*

nhiễm, gây ra sự tái sinh, gây ra rắc rối, kết thành khổ đau, và dẫn tới sinh, già, và chết” [kinh MN 36.47; I 250]. Do vậy nên có những người dịch đã sẵn sàng bỏ qua nghĩa từ ngữ của nó (như ‘dòng chảy vào’, ‘dòng chảy ra’) và dịch luôn là “*những ô nhiễm*”, “*những sự thoái tha*”, “*sự ô uế*”, (HV: lậu hoặc). Ba loại ô nhiễm chính được nói trong các kinh là: (i) *dục vọng khoái lạc giác quan*, (ii) *dục vọng muốn được hiện hữu*, và (iii) *sự vô minh*. Chỉ khi nào tâm của một đệ tử đã được giải thoát khỏi mọi ô nhiễm bằng cách tu tập thành công chặng thánh đạo A-la-hán, thì người đó mới nhìn lại sự giải thoát mình mới đạt được và cất lên tiếng gầm sư tử của mình: “*Sinh đã tận diệt, đời sống tâm linh đã được sống, những gì cần phải làm đã làm xong, không còn quay lại (tái sinh) bất kỳ 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 vượt-khỏi-thế-gian trong chương VII kể trên, trong chương này và chương tiếp theo tôi cố ý tập trung nhiều vào hai 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 đã rõ, sự tu tập tiến dần được phân thành ba phần lớn là giới hạnh, thiền định, và trí tuệ, [đọc lại trang thứ hai và thứ ba của phần **Giới thiệu về Chương VII** kể trên]. 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 các những nguyên tắc giới hạn các hành vi thuộc lương tâm và những kiềm chế về mặt đạo đức. Việc chấp nhận sống theo những giới luật—theo như các bộ kinh *Nikāya*, đặc biệt toàn bộ các giới luật tăng đoàn—được gọi là phần “*tu tập giới luật bậc cao*” (*adhi-sīla-sikkhā*). Giới luật đạo đức, nếu được tuân giữ, sẽ truyền vào tâm một nguồn lực làm thanh lọc đức hạnh, tạo ra niềm vui tươi và niềm tin tưởng sâu đậm hơn 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 tưởng của ta vào Giáo Pháp càng trở nên sâu đậm hơn).

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 để khai mở ra trí tuệ. (Nguyên lý này cũng dễ hiểu). 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 “*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 tĩnh lặng hay thiền định (*samatha-bhāvanā*). Việc thiền tập 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 tĩnh lặng bên trong của tâm (*ajjhataṃ ceto-samatha*). Bốn trạng thái định sâu nổi bật nhất được nói nhiều trong các bộ kinh là bốn tầng thiền định sắc giới (*jhāna*), chúng thành tựu được phần tu tập Chánh Định (*sammā samādhi*) của con đường tám phần Bát Thánh Đạo. Vượt trên những tầng thiền định sắc giới là những tầng đặc định vô sắc (*arūpa-samāpatti*), đạt tới những mức độ hợp nhất của tâm thậm chí còn cao sâu hơn, tinh tế hơn các tầng thiền định sắc giới.

Phần tu tập lớn thứ ba là phần **Trí Tuệ**, gọi là “*tu tập trí tuệ bậc cao*” (*adhi-paññā-sikkhā*), được thiết kế để làm thức tỉnh 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.

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 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

luyện, 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 tận 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, tự do, và bình an. Việc tu tập phát triển cái tâm, theo các kinh, có nghĩa là tu tập sự tĩnh-lặng (*samatha*) của tâm và sự thấy-biết (*vipassanā*) của tâm. **Đoạn kinh VIII,2(1)** nói rằng khi tu tập được sự tĩnh-lặng sẽ dẫn tới trạng thái đạt định và giải thoát của tâm khỏi những ô nhiễm về mặt xúc cảm như tham dục và ác ý. Khi tu tập được sự thấy-biết sẽ dẫn tới trí tuệ cao hơn để nhìn thấu bản chất đích thực của mọi hiện tượng và ngay đó giải thoát tâm khỏi lớp màn vô minh một lần cho mãi mãi. Do vậy, hai phần cần thiết nhất để tu tập điều phục cái tâm chính là phần tu tập sự tĩnh-lặng của tâm (định) và phần tu tập sự thấy-biết của tâm (minh sát).

Bởi vì sự định tâm (trạng thái định sâu) là cơ sở cho trí tuệ, cho nên các kinh bộ *Nikāya* thường coi việc tu tập thiền định là tiền đề để tu tập trí tuệ thấy biết. (Nói cách khác, người tu cần tu tập thiền định để đạt tới những trạng thái định sâu, như tầng thiền định, để làm cơ sở tu tập thiền minh sát). 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 bốn 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 thiền định trước, sau đó tu tập thiền quán minh sát*. Tu tập “thiền định” ở đây là cách gọi cho việc tu tập để đạt tới “sự tĩnh lặng” của tâm, tức đạt tới trạng thái các tầng thiền định (*jhāna*), hoặc đạt tới [theo các

luận giảng Pāli] trạng thái gần-tới *jhāna*, được gọi là trạng thái định tiếp-cận hay cận-định (*upacāra-samādhī*).

(2) Cách tu thiền thứ hai: *tu tập thiền quán minh sát trước, sau đó tu tập thiền định*. (Tức, tu tập khả năng thấy-biết của tâm trước, sau đó tu tập sự tĩnh-lặng của tâm). Nhưng, bởi vì một nguyên lý là 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 dùng một mức độ định tâm căn bản để phát triển trí tuệ thấy biết để minh sát những bản chất đích thực của các 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, 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 thiền định để đạt tới mức độ hợp nhất (hội tụ, định sâu) của tâm trước khi quay lại tiếp tục tu tập phần trí tuệ minh sát. Trí tuệ minh sát đó, dựa trên nền tảng định sâu (tầng thiền định), sẽ dẫn người tu đến đỉnh điểm là chứng nhập vào dòng thánh đạo siêu thế.

(3) Cách tu thiền thứ ba: *tu tập thiền định và thiền minh sát cùng lúc*. Như vậy, 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 tu tập phần trí tuệ minh sát. Sau khi đã tu được phần trí tuệ minh sát, họ lại quay lại tu thiền định, chứng đắc một tầng thiền định sắc giới hoặc vô sắc khác, và lại dùng nó để tu tập trí tuệ 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 ràng cho lắm. Có bài kinh đã nói: “*tâm của một người tu [Tỳ kheo] bị [chi phối bởi sự] động vọng về những vấn đề giáo lý*”, rồi đến chỗ khác lại nói rằng, người đó đạt tới định sâu và chứng nhập dòng thánh đạo siêu thế. Cách nói này gợi tả một người tu đầu tiên bị thúc giục bởi tham muốn mạnh mẽ muốn hiểu biết Giáo Pháp (pháp dục) đến nỗi người đó không thể tập trung minh mẫn vào một đối tượng (đề mục) thiền nào. Sau đó, nhờ có được các điều kiện trợ duyên, người tu đó tìm cách không chế [cố gắng chinh phục] tâm, đạt tới định sâu, và chứng nhập vào dòng thánh đạo siêu thế.

Đoạn kinh VIII,2(3) lại tiếp tục xác nhận nguyên tắc cả hai phần tĩnh-lặng và thấy-biết của tâm đều là cần thiết, và đoạn kinh cũng chỉ luôn những kỹ năng cần có để tu tập hai phần cần thiết đó. Việc tu tập sự tĩnh-lặng của tâm (thiền định) cần kỹ năng làm ổn định, tập trung, hội tụ và hợp nhất tâm. Việc tu tập khả năng thấy-biết của tâm (thiền minh sát) cần kỹ năng quán xét, quán sát, điều tra, khai mở, (trạch pháp), khám phá những hiện tượng có điều kiện (các pháp hữu vi), chúng được gọi chung là các “hành tạo tác” (*saṅkhārā*). Cũng giống như bài kinh trước ở trên, bài kinh này cũng xác nhận lại rằng: có một số người tu bắt đầu bằng việc tu tập sự tĩnh-lặng bên trong của tâm (tu tập thiền định trước); có một số người lại bắt đầu bằng cách tu tập khả năng thấy-biết cao hơn của tâm để hiểu biết các hiện tượng (tu tập thiền minh sát trước); và có những người tu tập cũng lúc cả hai phần tĩnh-lặng và thấy-biết của tâm (định tuệ 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 của hai giữa

hai phần định và tuệ đó. Cái điểm cân-bằng chính xác của định-tuệ 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 tuệ sẽ hợp thành những nguồn lực làm phát sinh ra “*sự hiểu-biết và tâm-nhìn*” của Tứ Diệu Đế mà Đức Phật đã khai giảng. Sự hiểu biết và tâm nhìn này (loại tri kiến này)—là trí tuệ vượt trên thế gian—sẽ xảy ra theo bốn “công đoạn” riêng biệt, đó là bốn giai đoạn (tầng, chặng) chứng ngộ xếp bậc theo thứ tự số lượng các loại ô nhiễm đã được tiêu diệt, cho tới cuối cùng là sự vô minh cũng bị tiêu diệt vĩnh viễn.¹ **Đoạn kinh VIII,2(2)** gọi chung những loại ô nhiễm đó là “*những gông cùm và những khuynh hướng tiềm ẩn (trong tâm)*”, (HV: kiết sử và tùy miên)

Những thứ gây cản trở người tu tu tập sự tĩnh lặng và sự thấy biết của tâm được gọi chung là “*năm chướng ngại*” 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 sự tốt đẹp bên trong chúng ta và người khác. Do vậy những nỗ lực ban đầu của người thiền là chế ngự những chướng ngại. Khi những chướng ngại đã được chế ngự thì chắc chắn người tu sẽ tu tập được sự tĩnh lặng và sự thấy biết rõ ràng của tâm.

Đoạn kinh VIII,4 ví dụ những công đoạn tu tập thanh lọc cái tâm giống như những công đoạn tinh lọc vàng thô vậy. Người tu thiền bắt đầu nỗ lực loại bỏ những phần *ô nhiễm thô tạp lớn* của ba nghiệp thân, ý, miệng: *điều này làm được bằng*

cách sống kiêng cử theo những giới luật và tự soi xét bản thân mình. Tiếp theo, người tu loại bỏ những *ô nhiễm thô tạp* vừa là những ý nghĩ bất thiện: đó là những ý nghĩ tham dục, ác ý, và gây hại (người khác). Tiếp sau đó là tới những *ô nhiễm vi tế*: đó là những ý nghĩ lăng xăng ám ảnh về gia đình, quê nhà... 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 về 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 để 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 “*sáu loại hiểu biết trực tiếp*” (*abhiññā*) để dẫn tới phần “*trí biết về sự đã tiêu diệt mọi ô nhiễm*” (lậu tận minh), đó là đạt tới thánh quả A-la-hán.

Các kinh cũng thường so sánh tiến trình tu tập cái tâm với 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 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 năm 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 lứu 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 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 tu tập điều phục những dòng ý nghĩ*”, như đã được nói trong bài 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 điều trị riêng trạng thái tâm bất thiện mà mỗi đề tài nhắm tới. Công thức đó như vậy, (i) *thiền quán xét bản chất không-sạch ghớm-ghiếc của thân* [như **đoạn kinh VIII,8(10)**] là giải pháp trị tâm tham-dục; (ii) *thiền tâm-từ* là giải pháp trị tâm ác-ý; (iii) *thiền chánh niệm về hơi-thở* là giải pháp trị tâm động-vọng, bất-an; và (iv) *thiền quán xét và nhận thức tính vô-thường* là giải pháp giải trị tính tự-ta, tự-ngã.² Nhận thức về tính vô thường là một đề mục của thiền quán minh sát; ba chủ đề đầu là các đề mục của thiền định. Tâm từ là một trong bốn tâm an trú cõi trời (*brahmavihāra*), còn được gọi là bốn tâm vô lượng (*appamaññā*) như đã được nói tóm tắt trong chương V, bốn đó là: tâm từ, bi, hỷ, xả. Bốn đề mục thiền này theo thứ tự là giải pháp trị liệu [thuốc giải độc] những tâm ác ý, phương hại, bất mãn, và thiên vị dính chấp.

Bốn tâm vô lượng đã được nói trong các bài kinh về thiền tập như những cơ sở tạo ra 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 cửa” rất nổi tiếng của Phật dùng để diễn tả cái *tâm-từ đích-thực* là gì.

Trong suốt nhiều thế kỷ, các đề mục thiền phổ biến của các Phật tử tại gia có lẽ là sáu *sự tưởng niệm* hay quán tưởng (*anussati*): về Phật, Pháp, Tăng, về giới hạnh, về sự rộng lòng bố thí, và về những thiên thần. **Đoạn kinh VIII,7** là một nguồn

kinh quan trọng chỉ dẫn về sáu sự thiền quán tưởng này. Những đề mục quán tưởng này đặc biệt khá gần gũi với những tâm 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) Ba sự tưởng niệm đầu tiên là dựa trên niềm tin về *Phật, Pháp, Tăng* (Tam Bảo); nhưng khi họ bắt đầu bằng niềm tin, 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* đạo đức được dựa trên sự sống kiêng cử theo các giới luật; sự giữ giới hạnh là sự thực hành trước mắt tạo ra lợi lạc cho chính bản thân mình (tự lợi); (iii) Sự tưởng niệm về *sự Rộng Lòng bố thí*, đó là sự thực hành vì lợi lạc của người khác (tha lợi); (iv) sự tưởng niệm về *các thiên thần* là sự suy xét về những nghiệp quả phúc lành sẽ được chín muồi trong những kiếp sau; các thiên thần là chúng sinh được tái sinh tốt lành trong các cõi trời nhờ đã tích tạo được nhiều nghiệp thiện từ việc tu tập và 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.

Bài kinh được cho là bản hướng dẫn đầy đủ nhất về thiền tập là kinh *Các Nền Tảng Chánh Niệm* (*Satipaṭṭhāna Sutta*).³ Kinh này có hai phiên bản: (i) phiên bản dài nằm trong *Bộ Các Kinh Dài* (DN), tức Trường Bộ Kinh, và (ii) phiên bản vừa nằm trong *Bộ Các Kinh Vừa* (MN), tức Trung Bộ Kinh. 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, nhưng đã được gán thêm vào bài kinh]. 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 mạng thiền tập của đạo Phật. Trong *Bộ Các Kinh Liên Quan* (SN), tức Tương Ưng Bộ Kinh, có nguyên một chương, đó là chương “*Liên quan Các Nền Tảng Chánh Niệm*”, (tức Tương ưng Các Niệm Xứ), trình bày toàn bộ các hướng dẫn về thiền tập dựa trên các đối tượng và đề mục thuộc bốn nền tảng chánh niệm.

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 hai chữ *sati* [sự chú tâm, niệm, nhớ], và chữ *upaṭṭhāna* [sự thiết lập]; 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*” gồm có ba phẩm chất tích cực: năng lượng [*ātāpa*, “sự nhiệt thành”], sự chánh niệm [*sati*], và sự hiểu biết rõ ràng [*sampajañña*]. Chữ *sati* có nghĩa gốc là trí nhớ, nhưng trong ngữ cảnh này nó chỉ sự tưởng nhớ (niệm, thường nhớ, quán chú, canh 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 chú tâm, tức sự chánh niệm, trong những bước đầu 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

xãng này nọ theo những sự phóng tâm, lơ tâm, lãng quên và mất chú tâm. Sự chánh niệm được cho là có mặt cùng với “*sự hiểu biết rõ ràng*”—đó là sự rõ biết và hiểu rõ về cái mình đang trải nghiệm.

Công thức mở đầu của bài kinh nói rõ người tu bước vào thực hành sự thiết lập chánh niệm sau khi “*đã không chế sự tham thích và phiền ưu đối với thế giới*” (*vineyya loke abhijjhādomanassam*). Đặc ngữ “*đã không chế*” (đã chế ngự, đã đè nén) không nhất thiết phải được hiểu là người tu trước tiên phải dẹp bỏ cho được (vượt qua) hết sự tham thích và phiền ưu (sự thích và sự ghét, sự muốn và sự chán...)—tức sự tham và sự sân, là hai chướng ngại đầu tiên, và hai đó cũng đại diện luôn cho “*năm chướng ngại*”, theo các luận giảng—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 phiền ưu đối với thế giới*. Vì vậy, trong khi không chế những tác động chướng ngại của tham và sân, người thiền cùng lúc làm phát khởi những phẩm chất tích cực như năng lượng, sự chánh niệm và sự hiểu biết rõ ràng, và quán xét bốn nền tảng (xứ) của đối tượng: thân, những cảm giác, những trạng thái của tâm, và những hiện tượng. Chính bốn nền tảng đối tượng này đã phân sự quán sát có-chánh-niệm thành bốn (nhóm, nền tảng) sự thiết lập chánh niệm khác nhau.

Bốn nền tảng đối tượng tạo thành thành bốn phần giảng giải chính của bài kinh. Trong đó phần 1 và phần 4 có thêm nhiều chi-phần 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 các nền tảng chánh niệm trong bài kinh này được đặc biệt thiết kế để tu tập thiền quán

minh sát. Các nền tảng và các chi phần đã được giảng giải trong bài kinh theo thứ tự như sau:

1. *Sự quán sát Thân* (*kāyānupassanā*). Trong phần nền tảng 1 này có **14 đề mục** (*đối tượng*) *thiền quán*: chánh niệm về hơi thở; quán sát bốn tư thế; sự hiểu biết rõ ràng về các hành vi; chú tâm quán sát bản chất không sạch ghớm ghiếc của thân [quán sát các bộ phận và cơ quan trong thân]; chú tâm quán sát bốn yếu tố vật chất (tứ đại); và quán sát chín loại tử thi trong nghĩa địa, tức chín giai đoạn tử thi tan rã.

2. *Sự quán sát những Cảm Giác* (*vedanānupassanā*). Cảm giác được phân biệt thành ba loại chính: sướng, khổ, và trung tính (không sướng không khổ)—rồi mỗi loại lại được phân thành các cảm giác thuộc thân thể và các cảm giác thuộc tâm linh. Tuy nhiên, bởi vì tất cả mọi cảm giác chỉ là cảm giác, cho nên sự quán sát các cảm giác chỉ được coi như **01 đề mục thiền quán**.

3. *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 tám cặp trạng thái tâm trái ngược nhau.

4. *Sự quán sát các Hiện Tượng* (*dhammānupassanā*). Chữ *dhammā* (pháp, *viết thường*) ở đây chỉ những hiện tượng, được phân thành năm nhóm được suy xét và phân tích bởi Giáo Pháp của của Đức Phật, tức bởi *Dhamma* (Giáo Pháp, *viết hoa*). Như vậy chữ “*dhammānupassanā*” mang một nghĩa kép như vậy: “*các hiện tượng (dhamma) được quán sát theo cách của Giáo Pháp (Dhamma, giáo lý của Phật)*.” Năm nhóm hiện tượng là: năm chướng ngại, năm tập hợp (uẩn), sáu cơ sở giác quan bên trong và bên ngoài, bảy yếu tố (giúp) giác ngộ, và Tứ Diệu Đế. (Phần 4 này gồm **07 đề mục thiền** 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. Cụ thể, 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 mang lại trạng thái đạt-định cao dần. Trong phần quán sát các hiện tượng, sự tiến dần đều nhấn mạnh tới sự thấy-biết (minh sát). Người tu bắt đầu tu tập quán sát và chế ngự năm chướng ngại. Sự chế ngự năm chướng ngại thành công được tính (được đánh dấu) bằng sự đạt-định. (Nói cách khác, để đạt định người tu cần phải chế ngự được năm chướng ngại). Với cái tâm đã đạt định, người tu quán sát năm tập hợp (uẩn) và sáu giác quan. Khi sự quán sát (thiền quán) đã bắt được trớn của nó, thì bảy yếu tố giác ngộ sẽ thể hiện, và việc tu tập bảy yếu tố giác ngộ sẽ dẫn tới đỉnh điểm là sự hiểu biết về Tứ Diệu Đế. Sự hiểu biết về Tứ 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 đặt ra để dẫn dắt người tu tới trực tiếp chứng ngộ Niết-bàn.

Trong mỗi phần quán sát chính có bổ sung thêm một phần đoạn phụ, đó là đoạn “điệp khúc” gồm bốn 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 đối tượng như đề mục khởi-sinh, như đề

mục biến-diệt, và như 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 thấy biết rõ (minh sát) ba đặc tính chung của sự sống: vô thường, khổ, và vô ngã (*anicca, dukkha, anattā*). (iii) Chi đoạn thứ ba nói người tu chỉ đơn giản tỉnh giác vào duy nhất đối tượng với một mức độ cần thiết để có được (duy trì) một sự chánh niệm ổn-định và sự hiểu biết thường-trực. 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.

Trong bài kinh *Các Nền Tảng Chánh Niệm* này, phần *chánh niệm hơi-thở* (*ānāpānasati*) chỉ được nói đến như 01 đề mục thiền trong số những (21) đề mục thiền khác, nhưng các bài kinh khác trong các bộ kinh *Nikaya* đã đặt phần thiền *chánh niệm hơi-thở* này ở một vị trí quan trọng, căn bản. 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 kinh SN 54:8; V 317]. Trong quãng đời đi truyền dạy, nhiều lúc Phật đã lui mình vào ẩn dật và an trú tâm vào “*trạng thái định đạt được nhờ 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; V 326]. (Trong một bài kinh khác chúng ta cũng thấy Ananda đã hỏi Phật rằng nếu người ta hỏi Phật sau khi thành Phật đã 20 năm Phật có còn thiền không, Phật trả lời “Có”, và Ananda hỏi Phật thiền về cái gì, Phật trả lời đó là “*Chánh niệm hơi thở*”).⁴

⁴ (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 về Hơi Thở*” trong quyển sách hướng dẫn thiền tập có tên “*Bốn Nền Tảng Chánh Niệm – giảng bằng ngôn ngữ thông thường*” của vị thiền sư Henepola Gunaratana. Bản các bản điện tử có trên trang www.daophatnguyenthuy.com).

“*Chánh niệm Hơi-Thở*” là chủ đề của toàn bộ chương 54 trong *Bộ Các Kinh Liên Quan* (SN), tức Tương Ứng Bộ Kinh, đó là chương “*Liên quan Hơi Thở Vào Ra*” (*Ānāpāna-samyutta*). Chúng ta thấy bài kinh *Các Nền Tảng Chánh Niệm* giảng giải sự chánh niệm hơi thở theo một công thức 4-bước; còn các bài kinh khác trong chương 54 của SN này thì mở rộng sự thực hành đó ra tới 16-bước. **Đoạn kinh VIII,9**, được trích dẫn từ chương 54 của SN, đã mô tả 16-bước tu tập 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” hẳn hoi. 16 ‘bước’ này lại được gom thành bốn nhóm/đoạn bộ-tứ (bốn-đề), mỗi nhóm lại tương ứng với một nền tảng trong bốn nền tảng chánh niệm. Nhóm bộ-tứ thứ nhất bao gồm bốn khía cạnh được nói đến trong bài kinh “*Các Nền Tảng Chánh Niệm*” trong phần “*quán sát về Thân*”, nhưng còn ba nhóm bộ-tứ kia lại mở rộng sự tu tập “*chánh niệm hơi thở*” tới luôn các phần “*quán sát về những cảm giác, về tâm, và những hiện tượng*”. Như vậy, việc tu tập “*chánh niệm hơi thở*” không phải chỉ được tu tập trong khuôn khổ một nền tảng (thân), mà được tu tập trong tất cả bốn nền tảng để chánh niệm. Đến lượt “*bốn nền tảng chánh niệm*” ở đây, được dựa trên sự “*chánh niệm hơi-thở*”, sẽ hoàn thiện “*bảy yếu tố giác ngộ*”; rồi đến lượt bảy yếu tố giác ngộ lại hoàn thiện sự “*hiểu biết đích thực và sự giải thoát*”. Như vậy, bài giảng dạy này đã cho thấy phần “*chánh niệm hơi thở*” là một đề mục đầy đủ (toàn bộ, tròn 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 đơn giản 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.⁵

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 bản thân 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 tướng). 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.

⁵ (Trong bốn nền tảng để thiết lập và tu tập sự chánh niệm, người tu có thể chọn bất kỳ một đề mục thiền nào như *cảm giác, tâm*, hoặc các đề mục trong nền tảng ‘*thân*’ hay trong nền tảng ‘*các hiện tượng*’ (pháp). 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 phương pháp này).

Giới thiệu về Chương IX

CHIẾU ÁNH SÁNG TRÍ TUỆ

Đây là chương cuối cùng nói về mãng thiền tập của Phật giáo. Các bài kinh được trích dẫn trong chương IX này là bộ môn tu tập tâm nhắm tới một nhiệm vụ hai mục tiêu: (i) làm tĩnh-lặng cái tâm và (ii) tạo ra sự thấy-biết của tâm. Một cái tâm tĩnh lặng, lắng lắng và hội tụ, là nền tảng để tạo ra trí tuệ thấy biết. (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 cao hơn của sự thấy biết để nhìn thấu các 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 tập tiến dần ... cho đến đỉnh cao của nó là một *sự hiểu-biết hoàn toàn và bao trùm* mà chúng ta thường gọi là sự giác ngộ hay chánh giác (*sambodhi*).

Chữ “trí tuệ” (tiếng Việt), (tiếng Anh: “wisdom”) chúng ta hay dùng là dịch nghĩa chữ “*paññā*” trong tiếng Pāli, tương đương chữ “*prajñā*” trong tiếng Phạn, và chữ phiên âm HV là “*bát-nhã*” rất nổi tiếng trong tập kinh lớn tên là “*Prajñāpāramitā Sūtras*” (*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 thẩm nhuần sâu sắc từ thời Phật giáo Tiền thân (sơ khai, 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 dốt vô minh. Nó như là con dao, một con dao sắc bén của người hàng thịt, bởi nó cắt rọc đông ô nhiễm và nhờ đó mở ra con đường đi tới 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 biết”; nó không phải là một sự sở hữu (như ‘cái’ biết), mà đó là một hành động: hành động biết, hành động hiểu biết, hành động nhận biết. Trong tiếng Pāli, động từ “*pajānāti*”, nghĩa là “người hiểu biết”, chuyển tải nghĩa này rõ rệt hơn danh từ tương ứng của nó là “*paññā*”.¹ Tuy nhiên chữ *paññā* được dùng ở đây (trong kinh) là để chỉ một loại một loại “sự hiểu biết” cao diệu hơn những sự hiểu biết thông thường mọi người vẫn hay nói về nó. Ví dụ người ta hay nói về sự hiểu biết về một chủ đề khó trong sách kinh tế học hoặc trong một bài tranh biện về pháp lý. Chữ *paññā* chỉ có nghĩa chỉ *sự hiểu biết khởi sinh từ việc thực hành tu tập*, nó chiếu rọi cho thấy bản chất đích thực của mọi sự thể, và sự hiểu biết 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 chỗ 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 tuệ bát-nhã”).

Các kinh văn Phật giáo đương đại sau này thường chuyển tải hai ý tưởng về trí tuệ *paññā* vốn đã trở thành tiên đề hiển nhiên của sự hiểu biết 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 ngột 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 sự chặn đứng khái niệm đó, giống như sự phá sập một tòa nhà, phải là một cú bật 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 về sự hiểu biết. Do vậy, theo những những cách hiểu biết phổ biến kiểu đó về Phật giáo thì trí tuệ *paññā* này bất chấp sự lý giải, và thường dễ bị coi là 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 về trí tuệ *paññā* theo cách như vậy thực ra không được sự ủng hộ nào từ toàn bộ giáo lý của kinh bộ *Nikāya*; các giáo lý trong các kinh bộ *Nikaya* vốn luôn luôn

lành mạnh, rõ ràng, minh bạch, tinh tảo. Giờ chúng ta thử nói ngược chiều lại hai ý đó như sau: Đầu tiên, (i) không phải trí tuệ *paññā* khởi sinh một cách tự phát tự nhiên, vì các kinh bộ *Nikāya* 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) sự hiểu biết (mang tính) phân biệt trong các giai đoạn có liên quan với những hoạt động rõ ràng (thuộc về) khái niệm. Trí tuệ *paññā* được hướng đến những phạm vi (trú xứ, lãnh địa) cụ thể của sự hiểu biết. 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 sự hiểu biết thuộc về khái niệm trước khi người tu có thể thành tựu (đạt tới) sự thấy biết trực tiếp và phi khái niệm. Để nắm vững chúng cần phải có sự phân tích, phân giải, và nhận biết. Một người tu cần có khả năng rút ra, từ cả đồng 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 tiếp tục nói về ý này trong khi chúng ta đang đi dọc theo chương này.

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 (thiền định). Người (có tâm) đạt định sẽ*

*nhìn thấy mọi sự đúng thực như chúng là.”*² Mà “*Nhìn thấy mọi sự đúng thực như chúng là*” là công việc của trí tuệ; và 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 miệng, nên suy cho cùng 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 tám 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 phần đầu, tốt lành ở phần giữa, và tốt lành ở phần cuối*”. Sau đó, người đó ghi nhớ chúng; rồi đọc tụng chúng (tụng lớn tiếng cho chính mình nghe); rồi điều tra tìm hiểu chúng bằng cái tâm; và cuối cùng “thâm nhập chúng một cách thấu suốt bằng cách nhìn”. Bước cuối cùng này có thể tương đương với sự thấy biết trực tiếp, nhưng trí thấy biết này được tu tập chuẩn bị bởi nhiều bước đường tu tập trước nó, những bước đường tu tập đó cung cấp “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 tự động khởi sinh từ cơ sở định tâm, mà nó còn tùy thuộc vào một sự hiểu biết thuộc khái niệm một cách minh mẫn và rõ ràng về Giáo Pháp, sự hiểu biết có được từ sự học, nghiên cứu, suy xét, phản chiếu, và sự quán xét suy niệm sâu sắc về các giáo lý.

Sự hiểu biết đúng đắn (chánh kiến, cách nhìn đúng đắn) là một phần của con đường tám phần Bát Thánh Đạo, và trí tuệ được coi như *sự hiểu biết đúng đắn (sammādiṭṭhi)*. Đoạn kinh

IX,3 là bản hơi tóm lược của bài “*Kinh Chánh Kiến*” (*Sammādiṭṭhi Sutta*, **MN 9**), đã đưa ra một cách nhìn bao quát rất hay về “lãnh địa của trí tuệ”. Thầy Xá-lợi-phất, vị đại đệ tử đệ nhất trí tuệ của Phật, đã nói bài thuyết giảng này cho một nhóm các Tỷ kheo đồng đạo. Kể từ thời xưa đó, bài kinh này đã được dùng như bài giảng nhập môn quan trọng về giáo lý Phật giáo trong các chùa chiền tu viện ở các nước vùng Nam Á. Theo các luận giảng cổ điển về bài kinh này, cách nhìn đúng đắn gồm có hai phần: (i) *cách nhìn đúng đắn thuộc về khái niệm*, đó là sự nắm bắt rõ ràng, trí thức về Giáo Pháp; và (ii) *cách nhìn đúng đắn thuộc về thực nghiệm*, đó là trí tuệ thâm nhập trực tiếp vào Giáo Pháp. Cách nhìn đúng đắn thuộc khái niệm còn được gọi là “*cách nhìn đúng đắn hợp với những sự thật*” (*saccānulomika-sammādiṭṭhi*), đó là sự hiểu biết đúng về Giáo Pháp có được nhờ học hiểu và suy xét những giáo lý của Phật một cách có chiều sâu. Loại hiểu biết thuộc khái niệm này tuy không bằng loại hiểu biết từ trải nghiệm, nhưng đó 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 phơi thai mầm móng để loại chánh kiến thứ hai (chánh kiến từ thực nghiệm) có thể bắt theo, 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 *cách nhìn đúng đắn* (chánh kiến) *thuộc về thực nghiệm* chính là sự chứng ngộ sự thật của Giáo Pháp—trên hết, đó là chứng ngộ Tứ Diệu Đế—trong một sự trải nghiệm tức-thời của người tu. Vì lý do này nên loại chánh kiến này được gọi là “*cách nhìn đúng đắn thâm nhập những sự thật*”

(*saccapāṭivedha-sammādiṭṭhi*). Để đạt tới sự thâm nhập trực tiếp này, người tu phải bắt đầu bằng sự hiểu biết thuộc khái niệm về giáo lý, và bằng cách thực hành tu tập, người tu chuyển hóa sự hiểu biết thuộc khái niệm đó thành sự nhận thức trực tiếp. Nếu sự hiểu biết đúng đắn 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 biết đúng đắn thuộc trải nghiệm được ví như con mắt. Đó là con mắt của trí tuệ, là tầm nhìn của Giáo Pháp, nó trực tiếp nhìn thấy thấu suốt sự thật tột cùng, sự thật tột cùng đó (chân lý) đã bị che khuất bởi những ô nhiễm thâm, sân, si của chúng ta.

“*Kinh Chánh Kiến*” có mục đích làm sáng tỏ những nguyên-lý cần được học hiểu bằng cách nhìn đúng đắn thuộc khái niệm và được thâm nhập bằng cách nhìn đúng đắn thuộc trải nghiệm. Thầy Xá-lợi-phất đã giảng giải sáu nguyên lý dưới 16 tựa đề, các tựa đề đó gồm có: thiện và bất thiện, bốn loại thức ăn của (duy trì) sự sống, bốn chân lý Diệu Đế, mười hai yếu tố duyên khởi, và những ô nhiễm. Nên lưu ý rằng, từ phần 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 đạo Phật. Khi nói về bất cứ hiện tượng nào, thầy Xá-lợi-phất cũng đều thuyết giảng dưới ánh sáng (quy theo) bản chất riêng của hiện tượng đó, sự khởi sinh của nó, sự chấm dứt của nó, và con đường dẫn tới sự chấm dứt nó. Đây là mô hình khuôn mẫu giống theo mô hình Tứ Diệu Đế, cho nên tôi gọi đó là “*khuôn mẫu bốn-sự-thật*”. Mô hình khuôn mẫu này được dùng rất nhiều trong suốt các kinh bộ *Nikaya*, nó trở thành một khuôn-mẫu chuẩn dùng để xem xét các 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-tính độc lập và tự phát, mà ngược lại 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 biết những nguyên nhân ‘dệt thành’ mạng lưới chằng chịt đó, và làm sao để đưa những nguyên nhân đó đi đến chấm dứt bên trong người tu. Cách 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/ chánh kiến vượt trên thế gian/ có thể đạt được bằng cách thâm nhập hiểu thấu một trong 16 chủ đề (tựa đề, đề mục) đã được nói trong bài kinh này, và có thể diễn ra theo hai giai đoạn chính. (i) Giai đoạn đầu là “*chánh kiến của người học nhân*” (*sekha*), là người đã bước vào con đường thánh đạo một cách bất thoái chuyển, nhưng 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: “[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 tâm-nhìn về những nguyên lý sự thật, như một sự thấy-biết đã phát khởi một sự chuyển hóa căn cơ bên trong một người tu, nhưng vẫn chưa đi tới thành tựu cuối cùng. (ii) Giai đoạn thứ hai là “*chánh kiến vượt trên thế gian của bậc thánh A-la-hán*”, như đã được miêu 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.

Trong phần 4 chúng ta biết tới cái được gọi ở trên là “*lãnh địa của trí tuệ*”, đó là những phạm vi, những lãnh vực cần được phàm phá và thâm nhập bằng sự thấy biết (minh sát). Nhiều

câu kinh trong phần này được lấy từ *Bộ Các Kinh Liên Quan* (SN), tức Tương Ứng Bộ Kinh, nó có chứa những chương chính nói riêng về cái chủ đề giáo lý chính yếu của Phật giáo Tiền thân (nguyên thủy). Tôi có chọn trích những đoạn kinh nói về năm uẩn; về sáu giác quan; về các yếu tố tứ đại [theo những số tự khác nhau]; về lý duyên khởi; và về Tứ Diệu Đế. Khi chúng ta khảo sát những đoạn kinh trích này, chúng ta sẽ để ý thấy sự tái lập các cách trình bày theo các mô hình khuôn mẫu đã chỉ ra ở trên.

Đoạn kinh IX,4(1) nói về năm uẩn. Năm uẩn (*pañcakkhandha*), là năm khái niệm tập hợp mà các kinh bộ dùng để phân tách sự sống và trải nghiệm của một con người. Năm tập hợp đó là: (1) *sắc* (*rūpa*), tức thành phần thân thể của trải nghiệm; (2) *cảm giác* (*vedanā*), là những cung bậc cảm nhận của trải nghiệm—như dễ chịu (sướng), khó chịu (khổ), hoặc trung tính (không khổ không sướng); (3) *nhận thức* (*saññā*), là phần nhận dạng mọi sự thông qua những dấu hiệu và tướng nét của chúng; (4) *những sự tạo tác cố ý* (*sankhārā*), chữ này dùng để chỉ những yếu tố đa dạng khác nhau thuộc tâm, liên quan tới những sự cố ý, chọn lựa, và ý định hành động của một người; và (5) *thức* (*viññāṇa*), sự nhận biết khởi sinh thông qua mỗi giác quan—mắt, mũi, lưỡi, thân, và tâm.

Việc khảo sát xem xét về năm uẩn đã được nói trong các bài kinh được kết tập riêng trong nguyên một chương 22 của *Bộ Các Kinh Liên Quan* (SN), đó là chương “*Liên quan Các Uẩn*” (*Khandha-samyutta*). Việc phân tách xem xét về năm uẩn là rất quan trọng trong giáo lý của Phật, bởi ít nhất bốn lý do. Đầu tiên, (i) năm uẩn là thứ đề tài tham chiếu rất rảo (tột cùng) của diệu đế thứ nhất, sự thật về khổ [coi phần giảng giải về diệu đế thứ nhất trong **đoạn kinh II,5**], và do tất cả bốn diệu

để đều xoay quanh sự khổ, cho nên sự hiểu biết về năm uẩn là không thể thiếu được để hiểu biết về toàn bộ Tứ Diệu Đế. Thứ hai, (ii) năm uẩn là phạm vi đối tượng của sự dính chấp và do đó góp phần nhân duyên cho sự khởi sinh khổ trong tương lai. Thứ ba, (iii) sự dính chấp vào năm uẩn phải được trừ bỏ thì mới có thể đạt tới sự giải thoát. Và thứ tư, (iv) loại trí tuệ cần phải có để trừ bỏ sự dính chấp rõ ràng là sự thấy-biết (minh sát) nhìn thấu suốt bản chất của năm uẩn (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 năm uẩn về bản chất của chúng, sự khởi sinh của chúng, sự chấm dứt của chúng, và con đường dẫn tới sự chấm dứt chúng, thì Phật đã không tuyên bố mình đã chứng ngộ sự toàn giác. Do vậy, sự hiểu biết hoàn toàn về năm uẩn là một nhiệm vụ tu tập Phật đã chỉ thị các học trò phải làm cho được. Năm uẩn, như Phật nói, là những thứ cần phải được hiểu biết một cách hoàn toàn; sự hiểu biết hoàn toàn về chúng sẽ dẫn đến tiêu diệt những tính tham, sân, và si [như kinh SN 22:23]; (vì đã hiểu thấu được chúng chỉ là những đồng khổ, vô thường, và vô ngã, 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).

Chữ uẩn (HV), hay tập hợp, đồng, mớ, là dịch chữ *khandha* trong tiếng Pali (Phạn: *skandha*) có nghĩa gốc là một đồng hay một khối (*rāsi*). Năm uẩn được gọi và dịch như vậy bởi mỗi uẩn là một sự hợp nhất của những hiện tượng dưới cùng một ‘nhãn mác’ (sắc, cảm giác, nhận 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 thân* (sắc uẩn); dù 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 một *tập hợp cảm giác* (thọ uẩn); và tương tự như vậy ... mọi loại nhận thức đều thuộc *tập hợp nhận thức* (tưởng uẩn) ... mọi sự tạo tác cố ý đều thuộc *tập hợp những sự tạo tác cố ý* (hành uẩn) ... mọi loại nhận thức đều thuộc nhóm *tập hợp nhận thức* (thức uẩn). **Đoạn kinh IX,4(1)(a)** liệt kê một cách đơn giản những thành phần của mỗi uẩn và cho thấy rằng mỗi uẩn khởi sinh và ngừng 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 đọc thấy lại cái “*khuôn mẫu bốn-sự-thật*” cũng đã được ứng dụng vào 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 người học nhân và những bậc thánh A-la-hán, giống như cách nói trong bài “*Kinh Chánh Kiến*” chúng ta đã bàn trong mục kể trên. Những người học nhân đã trực tiếp hiểu 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.*” Những bậc thánh A-la-hán cũng đã trực tiếp hiểu biết về năm uẩn bằng cách suy xét theo khuôn mẫu bốn-sự-thật như vậy, nhưng họ đã tiến sâu xa hơn những người học nhân. Họ đã tuyệt chủng tất cả mọi sự dính chấp vào năm uẩn và được giải thoát bởi sự không-còn dính chấp; do vậy họ được gọi là “*những người vẹn toàn*” (*kevalino*), là những người không còn được mô tả trong vòng luân hồi tái sinh nào nữa.

Một đoạn giảng giải bằng những câu vấn đáp về năm uẩn, bằng 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 Uẩn

(dựa theo kinh SN 22:56–57 và 22:95)

Uẩn	Nội Dung	Điều Kiện	Ví dụ:
<i>sắc thân</i>	bốn yếu tố vật chất (tứ đại) và các thể sắc phái sinh từ chúng.	thức ăn (thực dưỡng)	<i>như bọt nước</i>
<i>cảm giác</i>	sáu loại cảm giác: được sinh ra từ sáu giác quan mắt, mũi, lưỡi, thân, và tâm	tiếp xúc	<i>như bong bóng nước</i>
<i>nhận thức</i>	sáu loại nhận thức: về hình sắc, âm thanh, mùi hương, mùi vị, các đối tượng chạm xúc, và các hiện tượng thuộc tâm	tiếp xúc	<i>như ảo ảnh</i>
<i>những sự tạo tác cố ý</i>	sáu loại tạo tác cố ý: liên quan tới những hình sắc, âm thanh, mùi hương, mùi vị, các đối tượng chạm xúc, và các hiện tượng thuộc tâm	tiếp xúc	<i>như thân cây chuối</i>
<i>thức</i>	sáu loại thức: thức mắt, thức tai, thức lưỡi, thức thân, và thức tâm	danh-và-sắc	<i>như màn ảo thuật</i>

(*pañc 'upādānakkhandhā*). Sự dính chấp vào năm uẩn xảy ra theo hai 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 ‘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 tự ngã’ về cái ‘ta’ [ví dụ như cách nghĩ thường xuyên trong đầu mọi người: “*Ta giỏi hơn..., ta tốt bằng... ta dở hơn người này, người kia*”], đó là cách một người *nhận lấy* năm uẩn là mình, hay coi mình là năm uẩn. Như các kinh đã nói, chúng ta thường có xu hướng nghĩ về thân năm uẩn như vậy: “*Đây là ‘của-ta’, đây ‘là ta’, đây là cái ‘ta’ (ngã) của mình*” (*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*). Còn các quan niệm “*Đây ‘là ta’*” và “*Đây là cái ‘ta’ (ngã) của mình*” thì thể hiện cả hai loại thuộc nhận-dạng cách: cái đầu thể hiện sự tự cao tự đại (*māna*, ngã mạn), cái sau thể hiện một quan điểm hay cách nhìn (*diṭṭhi*), (ngã kiến).³

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 cho mọi thứ dục vọng. (Lấy thân năm uẩn vô thường để bảo 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 dưới đáy tất cả mọi sự cố chấp về một bản thân ‘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 bốn loại quan hệ với mỗi uẩn: bốn loại là: (i) *đồng dạng ‘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 là ta; “người đệ tử thánh thiện đã được chỉ dạy” thì đã nhìn thấy bằng trí tuệ sự thật năm uẩn không phải là ‘ta’ (vô ngã) nên không còn coi thân năm uẩn là ‘ta’ hay thuộc về một cái ‘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 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 tái sinh—quý vị coi thêm 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 dưới đáy tất cả mọi sự khổ và 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’*. Trí tuệ cần có để phá tan tấm lưới ba-ngu đó chính là sự thấy-biết của tâm nhìn thấu rõ năm uẩn là (i) *vô thường (anicca)*, là *nguồn khổ đau (dukkha)*, và *không phải là cái ‘ta’ nào cả* (vô ngã, *anattā*). Chỗ này được gọi là sự hiểu biết trực tiếp về “*ba đặc tính của sự hiện hữu*” (*tilakkhaṇa*).

Một số bài kinh dường như muốn nói chỉ cần tu tập đạt được sự thấy-biết nhìn thấu rõ một trong ba đặc tính đó, (thì sẽ thấu rõ luôn hai đặc tính còn lại), thì cũng đủ đạt tới mục tiêu giác ngộ. Thiệt ra, ba đặc tính đó dính quện với nhau, và do

vậy trong các kinh bộ chúng ta thấy trình bày các công thức lý giải về ba đặc tính này dựa trên mối liên hệ tương quan của chúng. Đầu tiên được Phật nói ra trong bài thuyết giảng thứ hai ở Bārāṇasī (Ba-la-nại) cho nhóm năm người bạn tu trước kia)—coi **đoạn kinh IX,4(1)(c)**—đó là công thức dùng đặc tính “vô thường” để cho thấy đặc tính “khổ”, và cả hai đặc tính này đều cho thấy đặc tính “vô ngã”. Các bài kinh chọn con đường gián tiếp này để dẫn tới 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 biết dùng hai 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’ nữa.

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). Những sự giảng giải đó là để cho thấy rõ từng mỗi uẩn: “*Đây không phải là ‘của-ta’*, đây không phải là ‘ta’, đây không phải cái ‘ta’ (ngã) của mình.” Cách giảng giải suy xét về ba đặc tính theo cách như vậy giúp dẫn tới, dẫn tới...và dẫn tới đỉnh cuối là *sự thấy-biết bản chất vô-ngã trong mọi thứ mọi sự*. Đó là cách suy xét quán xét thông dụng và hữu ích, suy xét hai bản chất vô thường và khổ để dẫn tới thấy biết bản chất vô ngã. Tuy nhiên, trong **đoạn kinh IX,4(1)(d)** nói rằng có lúc bản chất vô ngã tự nó phô bày một cách trực tiếp. Một ví dụ về cách suy xét tiếp cận trực tiếp bản chất vô ngã được nói trong **đoạn kinh IX,4(1)(e)**, thuyết giảng về “bọt nước”, Phật đã dùng năm ví dụ rất hay và đáng nhớ để chỉ ra (khẳng định) cái bản chất phù du có-rời-mất của năm uẩn. Theo công thức chuẩn, sự thấy-biết

(minh sát) nhìn thấu năm uẩn 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 “*sự hiểu 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.

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 trong phần “nền tảng chánh niệm thứ tư”] là khuôn mẫu “*sự thỏa thích, sự nguy hại, và sự giải thoát*” mà Phật đã dùng rất nhiều lần trong những bài giảng khác nhau. **Đoạn kinh VI,2(1)–(3)**, trích từ *Bộ Các Kinh Theo Số Tăng* (AN), tức Tăng Chi Bộ Kinh, đã dùng khuôn mẫu “ba-điều” này để chỉ luôn bản chất của toàn thể thế giới. *Bộ Các Kinh Liên Quan* (SN), tức Tương Ưng Bộ Kinh, cũng áp dụng khuôn mẫu ba-điều này để giảng giải riêng từng nhóm đối tượng *năm uẩn, sáu giác quan, và bốn yếu tố tứ đại*. Sự vui-sướng của mỗi uẩn, mỗi giác quan, và 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 giải thoát*” khỏi nó.

Đoạn kinh **IX,4(2)**—nói về *Sáu Giác Quan*. Chương 35 của *Bộ Các Kinh Liên Quan* (SN) là chương “*Liên quan Sáu Giác Quan*” có chứa tới 200 bài kinh ngắn chỉ nói riêng về *sáu giác quan*! Sáu cơ sở giác quan bên trong và bên ngoài (nội/ngoại căn xứ) 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 tích và suy xét về

năm uẩn mới nói trên, nhưng cách “*tát-cả*” này cũng là cách bổ sung và có thể ứng dụng luôn cho phần phân tích suy xét về năm uẩn. Sáu cặp cơ sở giác quan 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 giác quan bên trong (nội căn xứ) thường được gọi là

Sáu Cơ Sở Giác Quan Bên Trong và Bên Ngoài

Cơ sở giác quan bên trong	Cơ sở giác quan bên ngoài	Các loại thức khởi sinh từ các cơ sở giác quan
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 tâm	thức-tâm

“*cơ sở để tiếp xúc*” (*phassāyatana*); sự tiếp xúc (*phassa*) đồng-xây-ra cùng với cơ sở giác quan, 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 hai thứ là tương đương với cơ sở giác quan bên trong và cơ sở giác quan bên ngoài, thì chúng ta sẽ hiểu cơ sở tâm là chỗ dựa làm khởi sinh thức-tâm (*manoviññāṇa*) và cơ sở các 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 “các 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, trong phần Giáo Pháp Cao Học (*Abhidhamma*), tức Vi Diệu Pháp, và các luận giảng Pāli thì diễn dịch hai thứ này theo một cách khác. Họ cho rằng cơ sở (giác quan) “tâm” là bao gồm tất cả các loại thức, tức tất cả các sáu loại thức đều nằm bao gồm trong tâm. Họ cũng cho rằng tất cả mọi thực thể không thuộc những cơ sở giác quan khác thì tạo thành cơ sở các hiện tượng, (tức là: cơ sở “các hiện tượng” (pháp) bao gồm tất cả những thực thể không nằm trong năm cơ sở giác quan khác). Rồi, cơ sở “các hiện tượng” cũng bao gồm ba uẩn thuộc tâm—uẩn cảm giác, nhận thức, và những sự tạo tác cố ý (thọ, tưởng, hành)—và bao gồm luôn những loại thể sắc vi-tế không bao gồm (không thuộc) trong sự trải nghiệm của các giác quan thân. Cho dù sự diễn dịch này có khớp với ý nghĩa mà các kinh Phật giáo sơ cổ nhất muốn nói hay không, đề tài này vẫn luôn là câu hỏi mở để cho các nhà sư và học giả Phật giáo tìm hiểu lại và thảo luận.

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 và sự-hiểu hoàn toàn về các cơ sở giác quan bên trong và bên ngoài, 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 loại hiểu biết mà hai ngành học đi tìm là khác nhau. Trong đó, những nhà khoa học đi tìm những thông tin phi-nhân và “khách quan”, còn những tu sĩ Phật giáo

đi tìm sự thấy-biết để nhìn thấu rõ bản chất của các hiện tượng như những thành phần tạo nên trải nghiệm sống.

Các kinh bộ *Nikāya* có nói ra sự khác nhau đáng quan tâm trong cách suy xét đối xử về năm uẩn và các cơ sở giác quan. Cả hai thứ đều là đất để cho sự dính chấp bám rễ và lớn lên, nhưng năm uẩn vốn là đất để cho *những quan điểm về cái ‘ta’* (ngã kiến), còn các giác quan vốn là đất để cho *dục vọng* bám rễ và lớn lên. Do vậy cho nên *một phần [bước] tu cần thiết để chinh phục dục vọng là sự kiểm chế các giác quan*. Đặc biệt các tăng và ni phải rất cẩn trọng trong sự gặp gỡ tiếp xúc với những 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 (khoái sướng); *sân* bức, phiền ưu đối với những đối tượng khó chịu (khổ đau), [và còn có thêm một loại dục vọng muốn tìm những đường thoát sung sướng thoát khỏi thực tại], và sự dính chấp *si* mê ngu mờ đối với những đối tượng trung tính (không sướng, không khổ).

Một trong những bài kinh đầu tiên của Phật là “*Kinh Lửa*”—tức phần kinh **IX,4(2)(b)**—Đức Phật đã tuyên bố “*tất cả đang bốc cháy*”. “*Tất cả*” ở đây là chỉ sáu giác quan, sáu đối tượng của chúng, 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 với những thứ lửa của sự ô nhiễm và khổ đau. Trong chương “*Liên quan Sáu Giác Quan*” của *Bộ Các Kinh Liên Quan* (SN) đã liên tục khẳng định lại rằng để xua tan màn tối vô minh và khởi tạo sự hiểu biết đích thực, chúng ta phải quán sát nhìn thấy tất cả các cơ sở giác quan và những cảm giác khởi sinh từ chúng đều là

vô thường, khô, và vô ngã. Điều này, cũng theo như **đoạn kinh IX,4(2)(c)**, là con đường trực tiếp để đi đến chứng ngộ Niết-bàn. Một đường đi khác, được nói trong **đoạn kinh IX,4(2)(d)**, là nhìn thấy được sáu giác quan đều là trống không—không có cái ‘ta’ cái ‘ngã’ nào, cũng không thuộc về cái ‘ta’ hay ‘bản ngã’ nào. Vì thức khởi sinh thông qua sáu cơ sở giác quan, cho nên thức cũng là vô ngã—như **đoạn kinh IX, 4(2)(e)** cũng nói.

Đoạn kinh IX,4(3) nói về *Các Yếu Tố*. Các Yếu Tố là chủ đề của toàn bộ chương 14 trong *Bộ Các Kinh Liên Quan* (SN). Chữ “*các yếu tố*” (*dhātu*) ở đây được dùng chung cho nhiều nhóm yếu tố khác nhau, và do đó những bài kinh trong chương này 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 được kết tập vào cùng một chương có tên là chương “*Liên quan Các Yếu tố*” này). Những nhóm hiện tượng quan trọng nhất là nhóm mười-tám, nhóm-bốn, và nhóm sáu.

Nhóm *mười-tám yếu tố* là sự nói lại lặp lại về mười hai cơ sở giác quan bên trong và bên ngoài. Nhóm này bao gồm sáu giác quan, sáu đối tượng giác quan, và sáu loại thức giác quan. Sáu loại thức giác quan đã được chiết trích ra từ giác quan tâm, yếu tố tâm còn lại chắc hẳn là một loại sự kiện nhận biết đơn giản (?). Các kinh bộ đã không ghi rõ chức năng rõ ràng của nó. Phần *Giáo Pháp Cao Học* (*Abhidhamma*), tức Vi Diệu Pháp, thì nhận dạng nó là một loại thức phụ trách những vai trò nhận-biết thô sơ hơn trong tiến trình nhận biết, chứ không phụ trách chức năng phân-giải phân-biệt của yếu tố thức của tâm (?). **Đoạn kinh IX,4(3)(a)** liệt kê đơn giản về mười tám 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 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 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, duyên sinh) của sự trải nghiệm sẽ xua tan được cái ảo tưởng về 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).

Nhóm *bốn yếu tố* là đất, nước, nhiệt, khí. Những yếu tố này thể hiện cho bốn “thể cách” của vật chất, tương ứng là: thể cứng (đất), thể lỏng (nước), năng lượng (lửa), và sức căng (khí). Bốn 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 này không chỉ là tính chất của thể 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 **đoạn kinh VIII, 8, (12)**]. Ba bài kinh được trích dẫn 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 cách nhìn theo khuôn mẫu ba-điều: sự thỏa thích, sự nguy hại, và sự giải thoát; và từ cách nhìn theo khuôn mẫu bốn-sự-thật.

Nhóm *sáu yếu tố* thì bao gồm cả bốn yếu tố tứ đại nói trên, 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 trong liên quan với thân thể, với thể giới bên ngoài, và sự trải nghiệm có ý thức.

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, nên Phật đã từng nói: “Ai nhìn thấy sự duyên khởi là nhìn thấy Giáo Pháp, và ai nhìn thấy Giáo Pháp là nhìn thấy sự duyên khởi” [kinh **MN 28; I 190–91**]. Mục đích tốt cùng của giáo lý duyên khởi là phô bày 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 nhân-quả 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-quả đó. Chính lý duyên khởi đã định dạng cái đường lối nhân quả này.

Nguyên chương 12, chương “*Liên quan Nhân Duyên*” (*Nidāna-samyutta*) trong *Bộ Các Kinh Liên Quan* (SN) chỉ dành riêng để nói về sự khởi sinh tùy thuộc (duyên khởi). Giáo lý duyên khởi này thường được trình bày với mười hai yếu tố nhân duyên trong chuỗi mười một mắc xích; 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. **Đoạn kinh IX,4(4)(b)** tuyên bố chuỗi mười hai điều kiện 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 hai chiều: (a) *chiều khởi sinh* [còn được gọi là chiều tới hay chiều thuận (*anuloma*)], và (b) *chiều hoàn diệt* [tức chiều ngược lại (*paṭiloma*)]. Nhiều lúc có kinh sự trình bày được bắt đầu từ yếu tố đầu cho đến yếu tố cuối; nhiều lúc có kinh lại bắt đầu bằng yếu tố cuối và truy ngược lại tới yếu tố đầu. Cũng có

các bài kinh lại bắt đầu từ mắc xích ở giữa, rồi truy tới cuối hoặc truy ngược lại đầu.

Bản thân các kinh bộ *Nikāya* không đưa ra sự giảng giải một cách hệ thống nhưng chúng ta có thể nhìn thấy trong các sách giảng 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 có một ít khác biệt trong các luận giảng và bình luận đó, nhưng tất cả đều luận giảng gần giống nhau về ý nghĩa chung của công thức mười hai nhân duyên cổ điển này; có thể tóm tắt như sau: Bởi do (1) *vô minh* (*avijjā*), là sự không hiểu biết trực tiếp về Tứ Diệu Đế, nên chúng ta làm những hành vi thiện và bất thiện của ba nghiệp hành động, lời nói, tâm ý; đó là (2) *những sự tạo tác cố ý* (*saṅkhārā*, hành), nói cách khác 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 cách này sự tạo tác cố ý làm điều kiện (duyên sinh) khởi sinh (3) *thức* (*viññāṇa*). Từ thức, bắt đầu bằng sự thụ thai, nên khởi sinh (4) *phân danh-sắc* (*nāma-rūpa*), đó là cơ chế của một chúng sinh hữu tình gồm phần sắc thân (*rūpa*) và những khả năng cảm giác và nhận biết của nó (*nāma*). Một cơ chế chúng sinh hữu tình được trang bị bởi (5) *sáu cơ sở giác quan* (*saḷāyatana*), gồm năm giác quan thân (mắt, tai, mũi, lưỡi) và một giác quan tâm (tâm) là cơ quan nhận biết. Những cơ sở giác quan đó giúp (6) *sự tiếp xúc* (*phassa*) xảy ra ngay giữa thức và những đối tượng của nó, và sự tiếp xúc đó làm điều kiện tạo ra (7) *cảm giác* (*vedanā*). Khi đã có cảm giác sướng khổ thì có (8) *dục vọng* (*taṇhā*) khởi sinh, và khi dục vọng tăng lên nó sinh ra (9) *sự dính chặt* (*upādāna*), đó là sự bám chặt dính chặt vào những đối tượng

tham muốn thông qua cảm nhận giác quan và những quan điểm sai lạc. 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 (sinh hữu) mới (bhava)*. Ngay khi chết, cái tiềm lực tái sinh này được thực hóa thành một sự sống mới, bắt đầu từ (11) *sự sinh (jāti)*, và kết thúc bằng (12) *sự già-chết (jarāmaṇa)*.⁴ Nói cách khác dễ nhớ hơn:

Do “vô minh” nên có “những tạo tác cố ý” (=nghiệp)
 Do có những sự tạo tác cố ý nên sinh ra “thức”
 Do có thức nên khởi sinh phần “danh-sắc”
 Do có danh-sắc nên sinh ra “sáu cơ sở giác quan”
 Do có sáu giác quan nên sinh ra “cảm giác”
 Do có cảm giác nên sinh ra “dục vọng”
 Do có dục vọng nên sinh ra “sự dính chấp”
 Do có sự dính chấp nên sinh dẫn tới “sự hiện hữu”
 Sự hiện hữu (sinh hữu) dẫn tới “sự sinh ra”
 Do có sinh ra nên có “sự già-chết”.

Từ cách trên, chúng ta có thể thấy cách những luận giảng trình bày mười hai yếu tố nhân duyên trải dài qua một thời gian ba-kiếp, với *vô minh* và *những sự tạo tác cố ý (hành)* thuộc về quá khứ, *sự sinh* và *già-chết* 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 trong hiện tại, tức giai đoạn hiện tại là kết quả của sự vô minh và 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 gia đoạn: (i) giai đoạn hiện hữu do nghiệp, tức nghiệp-hữu (*kammabhava*), nó cấu thành phần chủ-động của sự hiện hữu và thuộc về giai đoạn kết-quả của kiếp hiện tại; (ii) giai đoạn khác là giai đoạn

hiện hữu do tái sinh (*upapattibhava*), nó cấu thành phần thụ động của sự hiện hữu và thuộc về giai đoạn kết-quả của kiếp sau. Mười hai yếu tố cũng được phân thành ba “vòng”: (i) vòng ô nhiễm (*kilesavaṭṭa*) bao gồm vô minh, dục vọng và dính chấp; (ii) vòng hành động, tức nghiệp (*kammavaṭṭa*) bao gồm những sự tạo tác cố ý (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, 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 giai đoạn ba-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 quan Nhân Duyên*” (*Nidānasamyutta*) 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 và sự dính chấp 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 muôn chứng tỏ cách sự tái sinh xảy ra như một tiến trình tự nhiên chứ không có một cái ‘ta’ hay ‘bản ngã’ hay một ‘linh hồn’ cố định nào chuyển kiếp từ kiếp trước sang kiếp sau (như đa số người ta vẫn nghĩ!). Chẳng có một cái ngã hay linh hồn nào nắm giữ 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 (duyên sinh) mà thôi. Những điều kiện (duyên) trong một kiếp sống làm phát sinh những hiện tượng có-điều-kiện trong kiếp sống tiếp theo; 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 một cách bất tận như vậy cho tới kiếp tương lai.

Toàn bộ tiến trình 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.

Lý duyên khởi không chỉ là một lý thuyết suông, nó nên được hiểu biết một cách trực tiếp bằng 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 biết từng mỗi yếu tố theo cách “*khuôn mẫu bốn-sự-thật*”: người tu nên hiểu biết 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 biết theo mô hình khuôn mẫu này trong liên quan với trải nghiệm cá nhân của mình. Rồi dựa trên cơ sở đó, người tu suy luận ra rằng: như vậy, những thứ diễn đã ra trong quá khứ cũng xảy ra đúng theo cách nguyên lý như vậy, và những gì sẽ xảy ra trong tương lai cũng xảy ra đúng theo nguyên lý như vậy. Nhờ làm được như vậy nên giáo lý duyên khởi thực sự có một ý nghĩa vô thời gian và bao trùm.

Nhiều bài kinh cho rằng lý duyên khởi là “*một giáo lý trung đạo*” (*majjhena tathāgato dhammam deseti*). Nó được gọi như vậy bởi vì nó vượt trên hai 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 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 ó thể nhập chung với bản ngã của đáng 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, và do đó chẳng có gì để sống sót hay chuyển qua kiếp sau sau khi chết. Theo Đức Phật thì cả hai 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 dính chấp quá chặt quá sâu vào cái thân năm uẩn, trong khi thân năm uẩn chỉ là thứ vô thường và chẳng có 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 đức thất đức, và càng tạo ra thêm vô vàn khổ đau trùng trùng sau đó.

Lý duyên khởi đã đưa ra một *tâm nhìn* khác hẳn với hai tư tưởng cực đoan đó, để vượt qua hai tư tưởng đó. Nó chứng minh cho thấy sự hiện hữu của một con người được hình thành bởi một dòng chảy các 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 khổ đau, một mặt nó (i) giúp tránh khỏi những tư tưởng ngộ nhận rằng ta có một ‘*linh hồn*’ trong mọi kiếp, và mặt khác nó (ii) giúp tránh bỏ cách nghĩ chết là hết và cách sống coi thường đạo đức và lý nhân quả. Chừng nào còn vô minh và dục vọng thì tiến trình tái sinh vẫn còn liên tục; còn nghiệp là còn mang đến những nghiệp quả xấu và tốt của nó,

và đồng khổ càng thêm tích lũy. Khi vô minh và *dục vọng* được tiêu diệt, 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 khổ đau tự muôn đời muôn kiếp. Có lẽ sự thuyết giảng lý duyên khởi như *một giáo lý trung đạo* là nổi bật nhất trong bài kinh nổi tiếng là “*Kinh Kaccānagotta*” (*Kaccānagotta Sutta*), được trích dẫn ở đây trong **đoạn kinh IX,4(4)(d)**.

Mặc dù “*vòng mười hai nhân duyên*” là phiên bản quen thuộc nhất của giáo lý duyên khởi, trong chương “*Liên quan Nhân Duyên*” (*Nidānasamyutta*) nói trên của SN cũng đưa thêm vào 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 thitiyā*); nói cách khác, đó là cách thức chuyển qua một sự (kiếp) sống mới. Lời kinh nói nguyên nhân chính là *những khuynh hướng tiềm ẩn* (tùy miên), có tên là “*vô minh và dục vọng*, và *những thứ người ta ý định và dự tính*, có tên 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 các chuyển tiền từ “*thức*” [yếu tố thứ ba] tới sự “*sinh hữu*” [yếu tố thứ mười]. **Đoạn kinh IX,4(4)(f)** nói rằng, từ chỗ “*sáu cơ sở giác quan bên trong và bên ngoài*” [thông thường là yếu tố thứ năm], “*thức*” [yếu tố thứ ba] 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 mười hai yếu tố vận hành một cách ‘tuyến tính’, tức theo thứ tự yếu tố trước làm điều kiện khởi

sinh yếu tố cái kế sau thông qua sự hoạt động đơn thường của tác động nhân-quả. Không phải vậy, mối quan hệ giữa các 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.

Đoạn kinh IX,4(5), *Tứ Diệu Đế*. Như chúng ta đã thấy trong sự “*Tu tập tiến dần tới giải thoát*” và trong phần “*Quán sát những hiện tượng*” của bài kinh “*Các Nền Tảng Chánh Niệm*”, con đường đạo tu giải thoát dẫn tới kết quả đỉnh cao là sự chứng ngộ Tứ Diệu Đế: coi **đoạn kinh VII,4,§25** và đoạn kinh **VIII,8,§44**. Đây là những sự thật (chân lý) mà Phật đã khám phá ra vào cái đêm giác ngộ, rồi Phật thuyết giảng chúng trong bài kinh đầu tiên: mời đọc lại **đoạn kinh II,3(2),§42** và **đoạn kinh II,5**. Bài *Thuyết Giảng Đầu Tiên* này (kinh *Chuyển Pháp Luân*) được giấu một cách kín đáo trong chương 56, “*Liên quan Những Chân Lý*” (*Saccasamyyutta*), của *Bộ Các Kinh Liên Quan* (SN). Chương này cũng chứa nhiều bài kinh khác rất hàm ý, súc tích và gợi lên nhiều sự suy tư của người đọc.

Để làm nổi bật cái ý nghĩa sâu rộng của Tứ Diệu Đế, chương “*Liên quan Những Chân Lý*” 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 ba thời quá khứ, hiện tại, và tương lai đều giác ngộ bốn chân lý thánh diệu đó. 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 lầm, không khác (bất biến)*”. Còn trong **đoạn kinh IX,4(5)(c)**, những điều Đức Phật dạy chỉ ít như nắm lá trong rừng lá, và những điều Phật đã dạy căn bản chỉ là bốn

chân lý Tứ Diệu Đế, Phật đã dạy một cách rõ ràng về Tứ Diệu Đế bởi vì (sự hiểu biết về) nó sẽ dẫn tới sự giác ngộ và Niết-bàn.

Những chúng sinh hữu tình còn lang thang trôi giạt trong vòng luân hồi tái sinh là do họ không thấu hiểu được và thâm nhập được bốn chân lý Tứ Diệu Đế—lời kinh trong **đoạn kinh IX,4(5)(d)** nói rõ như vậy. Như vòng mắc xích nhân duyên đã chứng tỏ cho thấy, cái nằm bên dưới nguyên nhân mầm mống của khổ chính là sự vô minh (*avijjā*), và *vô minh được định nghĩa là sự không hiểu biết về Tứ Diệu Đế*. Vì vậy, những ai không hiểu biết về bốn chân lý thánh diệu đó mới làm vô vàn sự tạo tác cố ý và rớt mãi xuống vực thẳm của *sinh, già, chết*—như **đoạn kinh IX,4(5)(e)** đã tuyên thuyết.

Thuộc giải độc đối với *sự vô-minh ngu mờ* chính là *sự hiểu-biết* (*vijjā*)—minh đối trị vô minh. Sự hiểu biết đó chính là sự hiểu biết về Tứ Diệu Đế. Việc thấu hiểu, thâm nhập, chứng ngộ Tứ Diệu Đế xảy ra khi người tu chứng nhập vào dòng thánh đạo, tức chứng thánh quả Nhập-Lưu, đây được gọi 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 nhiều vô vàn 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 hiểu-biết* về Tứ Diệu Đế. Vì vậy, Phật đã luôn luôn thúc giục những học trò của mình phải có “*nỗ lực phi thường*” để đạt tới sự đột phá hiểu biết về các diệu đế đó.

Khi người tu đã đột phá và nhìn thấy bốn sự thật Tứ 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. *Sự thật về khổ* [nói thẳng chính là năm đồng uẩn khổ đau] cần phải được hiểu thấu (*pariññeyya*). *Sự thật về nguồn gốc khổ* [chính là dục vọng] cần phải được trừ bỏ (*pahātabba*). *Sự thật về sự chấm dứt khổ* [tức Niết-bàn] cần phải được chứng ngộ (*sacchikātabba*). Và *sự thật về con đường dẫn tới sự chấm dứt khổ* [tức Bát Thánh Đạo] cần phải được tu tập (*bhāvetabba*). Việc tu tập con đường đạo giúp dẫn tới hoàn thành bốn trách nhiệm nói trên, sau cùng dẫn tới sự tiêu diệt mọi ô nhiễm. Tiến trình tu tập này bắt đầu bằng việc hiểu biết thâm nhập Tứ Diệu Đế, và do vậy nên **đoạn kinh IX,4(5)(g)** mới nói *sự tiêu diệt ô nhiễm là dành cho những người hiểu biết và nhìn thấy Tứ Diệu Đế*.

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 mục đích của nó, đó chính là sự chấm dứt khổ (diệu đế thứ ba). 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. Những chính xác Niết-bàn có nghĩa là gì? Các bài kinh giải thích Niết-bàn với nhiều cách khác nhau. Một số kinh, như **đoạn kinh IX,5(1)** định nghĩa *Niết-bàn đơn giản là sự tiêu diệt tham, sân, si*. 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...* Những cách mô tả như vậy cho thấy Niết-bàn là một trạng thái hạnh phúc siêu phàm, đó là niềm chân phúc, sự bình an, và sự tự do

giải thoát, có thể được trải nghiệm ngay trong kiếp này (như Phật và các vị thánh đệ tử đã làm được).

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 giác cao siêu về sự an ổn, tốt lành và bình an theo cách giải thích của tâm lý học. Hai kinh này nói về Niết-bàn gần như nó là một trạng thái siêu việt siêu thoát hay một tầm cao rộng của sự hiện hữu. Còn **đoạn kinh IX,5(3)** thì nói về Niết-bàn như một cơ sở (giới) hay “*cánh xứ*” (*āyatana*) vượt trên thế giới trải nghiệm thông thường, ở đó không còn yếu tố vật chất nào, ngay cả những phạm trù phi vật chất (vô sắc) cũng không còn có mặt; đó là một trạng thái hoàn toàn vắng bật, không còn sinh, diệt, hay biến đổi gì hết. **Đoạn kinh IX,5(4)** thì gọi đó là trạng thái “*không-còn sinh, không-còn trở thành, không-còn tạo tác, không-còn điều kiện*” (*ajātaṃ, akataṃ, abhūtaṃ, asaṅkhatam*: vô sinh, vô hữu, vô tác, vô vi). Đó là lối thoát, và đó là trạng thái có thể đạt-được từ những thứ còn-bị sinh, còn-bị trở thành, còn-bị tạo tác, còn-bị điều kiện (hữu vi).

Vậy làm sao chúng ta có thể liên-hệ dung hòa hai cách mô tả chính về Niết-bàn trong các kinh bộ như vậy? Một cách mô tả Niết-bàn là một trạng thái thuộc về trải nghiệm bên trong, là trạng thái hạnh phúc tinh khiết và siêu phàm của tâm; còn cách kia mô tả Niết-bàn như một cảnh giới hay cảnh xứ không còn điều kiện (vô vi) siêu việt khỏi thế giới thực nghiệm? Những nhà giảng luận, cả trong Phật giáo và ngoài Phật giáo, đều đã cố gắng nhiều cách để nối kết hai cách nhìn về Niết-bàn này. 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 với cả hai cách nhìn về Niết-bàn đó 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 siêu thoát và vô vi là trạng thái vắng lặng và mãi mãi thoát khổ. Sự thấu hiểu yếu tố này dẫn tới sự tiêu diệt mọi 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 thoái chuyển khỏi cái vòng luân hồi vô thủy. Các bài kinh nói về “hai yếu tố (giới) của Niết-bàn”, đó là *giới Niết-bàn còn tàn dư* (*saupādisesa-nibbānadhātu*, hữu dư y Niết-bàn) và *giới Niết-bàn đã sạch sẽ mọi tàn dư hơi hướng* (*anupādisesa-nibbānadhātu*, vô dư y Niết-bàn). **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 đồng 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 (chưa sạch sẽ) cho đến khi chấm dứt kiếp này. Còn *Niết-bàn không còn tàn dư hơi hướng*, 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, sướng khổ] sẽ tắt nguội luôn ngay tại đó. Vì lúc đó không còn sự dính chấp vào năm uẩn, và không còn dục vọng muốn được trải nghiệm mới trong một thân năm uẩn khác, nên sự xuất hiện của thân năm uẩn bị chấm 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 sự Niết-bàn, vì bản thân chữ “Niết-bàn” cũng có ngữ nghĩa gốc là sự tắt ngấm, sự tắt bật.].⁵

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 này đã hoàn toàn chấm dứt khi chúng đạt trạng thái *Niết-bàn không còn tàn dư*, 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 có hợp lý cũng không có bài kinh nào đã từng nói như vậy cả. Thậm chí là ngược lại, các kinh bộ *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 Niết-bàn như một dạng “yếu tố” (*dhātu*, giới), một “cơ sở” (*āyatana*, cảnh xứ), 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 tốt 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 thế đã đạt tới mục tiêu tốt cùng—có còn bị tái sinh (*upapajjati*) hay không sau khi chết. Đức Phật đã từ chối thừa nhận bất kỳ trường hợp nào trong bốn trường hợp vị du sĩ đó đặt ra. Tức, 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—không có câu nào đúng và “đúng chỗ” hết, bởi những câu hỏi như vậy coi như đã tự coi Như Lai là một chúng sinh thực, trong khi về mặt giáo lý đã định nghĩa Như Lai là bậc đã trừ bỏ sạch sẽ mọi sự dính chấp vào những quan niệm về một cái ‘ta’ hay một chúng sinh

thực tế. 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 đơn giản 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”. Phân từ quá khứ của chữ “*nibbana*” (niết-bàn) là chữ “*nibbuta*”, nó được dùng để mô tả một ngọn lửa đã bị tắt, đó là nghĩa gốc của chữ “*nibbāna*” (Niết-bàn), như đã nói trên; nghĩa gốc của nó là “*sự tắt ngấm, sự tắt đi*”.⁶

Nhưng, nếu coi ví dụ này gợi ý một cách nhìn bi quan hay 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 coi A-la-hán là một ‘bản ngã’ hay một ‘người’, và nó bị diệt vong. 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” 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, dù là nói riêng hay nói chung. Không thể nghĩ bàn dựa trên năm uẩn, trạng thái Như Lai là vượt trên sự hiểu biết của chúng ta. Cũng giống như đại dương, Như Lai là “*sâu xa, không thể ước lượng, [và] khó thể đo lường*.”⁷

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 kinh bộ *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 phạm 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 hiểu biết hoàn toàn về Tứ 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.

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 bốn loại thánh nhân. Mỗi bậc thánh (tầng, giai đoạn) được chia thành hai giai đoạn hay hai chặng: *chặng thánh đạo* (*magga*) và *đạo quả* (*phala*) của nó mà chúng ta hay gọi là *thánh quả*.¹ 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”, người tu được cho là *đã được thiết lập trong quả* đó. Như vậy, bốn loại thánh nhân thực sự gồm bốn cặp hay tám hạng thánh nhân. Như đã được liệt kê trong **đoạn kinh X,1(1)**, tám 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. Trong chương này, **đoạn kinh X,1(2)** thì xếp hạng tám hạng thánh nhân tùy 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. Bảy (07) thánh nhân đầu được gọi chung là những người *học-nhân* (*sekha*), nghĩa đen là những “*người vẫn còn đang tu tập*”, tức tu chưa thành, chưa xong; nhưng nghĩa đúng của đạo Phật là những “*người đang tu tập trong dòng thánh đạo siêu thế*” (chứ không phải là đại đa số những người đang tu và chưa nhập lưu vào dòng thánh đạo); còn riêng A-la-hán được gọi là bậc *vô-học-nhân* (*asekha*), tức người đã không còn tu học, tức đã tu thành, tu xong.

(Lưu ý, trong nhiều xứ Phật giáo như Việt Nam, dường như rất nhiều người vẫn nghĩ *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* là để chỉ những tăng, ni, và Phật tử tại gia *đã chứng nhập vào dòng thánh đạo siêu thế*, tức là đang ở trong một trong bảy chặng từ thánh đạo Nhập-lưu tới thánh quả thánh đạo A-la-hán. Chỉ khi chứng ngộ được thánh quả A-la-hán thì mới được gọi là bậc *vô-học-nhân*. Điều đó có nghĩa *học-nhân* là người đã là bậc thánh nhân, đã lọt vào dòng thánh đạo, không còn là một người phạm đang tu tập nữa.)

Bản thân bốn chặng (đạo-quả) được định nghĩa theo hai cách: (1) *dựa trên số-lượng ô-nhiễm đã được bứng nhổ* nhờ tu tập chặng thánh đạo dẫn tới thánh quả tương ứng; và (2) *dựa theo nơi-đến (nơi tái sinh) sau khi chết* mà người đã chứng

đắc thánh quả đó sẽ tái sinh về đó, (ngoại trừ bậc thánh A-la-hán là không dùng chữ ‘tái sinh’). **Đoạn kinh X,1(3)** đã đưa ra những định nghĩa về bốn bậc thánh nhân dựa theo số lượng ô nhiễm (hay gông cùm) đã được loại bỏ và dựa theo nơi-đến sau khi chết của họ.

Các bộ kinh *Nikāya* nhóm xếp các loại ô nhiễm đã được loại trừ thành danh sách *10 gông cùm trói buộc (saṃyojana)*. Bậc thánh Nhập-lưu đã loại bỏ được 3 gông cùm đầu tiên, đó là: (1) quan điểm chấp thân này là cái ‘ta’ (*sakkāyadiṭṭhi*), là tư tưởng cho cái ‘ta’ là thực sự tồn tại, hay nhận lầm thân năm uẩn là cái ‘ta’, hoặc cái ‘ta’ tồn tại trong liên hệ với năm uẩn; (2) sự nghi ngờ (*vicikicchā*) về Phật, Pháp, Tăng, và sự tu tập (đạo); và (3) sự dính chấp vào những nghi thức và tập tục thờ cúng mê tín (*silabbata-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, tiếp tục tu tập, và chắc chắn sẽ chứng giác ngộ hoàn toàn trong vòng tối đa bảy kiếp, 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, cõi ngạ quỷ khổ đau đầy đọa, và cõi súc sinh] và không bao giờ còn bị tái sinh tới kiếp thứ tám.

Bậc thánh Nhất-lai (*sakadāgāmi*) cũng chưa phá bỏ được thêm gông cùm nào mới hơn bậc Nhập-lưu, mà chỉ làm suy yếu phai biến thêm 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 thể ám muội chiếm ngự trong tâm nữa.² 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 chấm dứt mọi khổ đau.

Bậc thánh Bất-lai (*anāgāmi*) thì đã búng sạch hết năm gông cùm đầu tiên, tức “*năm gông cùm nhẹ đô*”. Có nghĩa là, ngoài ba gông cùm đầu tiên đã được phá bỏ ở chặng Nhập-lưu, bậc thánh Bất-lai phá bỏ thêm hai gông cùm nữa, đó là (4) tham dục và (5) 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) nữa. Như tên gọi đã gợi ý, họ sẽ không bao giờ còn tái sinh quay lại cõi người nữa. Họ tái sinh vào cảnh trời sắc giới (*rūpadhātu*), là một trong năm cõi trời trong sạch (*suddhāvāsa*, Tịnh cư thiên) được dành riêng cho những bậc thánh Bất-lai. Và từ cõi trời đó họ sẽ chứng ngộ Niết-bàn luôn chứ không quay lại cõi dục giới.

Tuy nhiên, bậc thánh Bất-lai còn bị dính “*năm gông cùm nặng đô*”, đó là: (6) dục vọng muốn được hiện hữu ở cõi trời sắc giới, (7) dục vọng muốn được hiện hữu ở cõi trời vô sắc giới, (8) sự tự ta, tự đại, (9) sự bất an, động vọng, (10) vô minh. Ai tu tập phá bỏ được năm gông cùm nặng đô này sẽ không còn 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 mọi ô nhiễm và đã “*hoàn toàn được giải thoát bằng sự hiểu-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 Mới Loại Bỏ	Số Lần Tái Sinh Còn Lại
----------------	-------------------------	-------------------------

<i>Nhập-lưu</i>	Thân kiến, Sự nghi ngờ, Sự dính chấp vào các lễ nghi và tập tục, thờ cúng mê tín.	Còn tái sinh tối đa bảy kiếp trong cõi trời hay cõi người.
<i>Nhất-lai</i>	Giống trên, không loại bỏ thêm gông cùm mới nào, nhưng làm suy yếu gốc tham, sân, và si	Còn tái sinh một lần trong cõi dục giới.
<i>Bất-lai</i>	Tham dục và Ác ý	Tự động tái sinh vào cõi sắc giới
<i>A-la-hán</i>	Dục vọng muốn hiện hữu trong cõi sắc giới, Dục vọng muốn hiện hữu trong cõi vô sắc giới, Sự bất an động vọng, Sự vô minh	Không còn tái sinh, chứng ngộ Niết-bàn

Bên cạnh bốn bậc hay bốn loại 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* (*dhammānusāri*), tức người căn-trí, và *người tu trì theo lòng tin* (*saddhānusāri*), tức người căn-tín. Thực sự hai loại người này vẫn được xếp thuộc trong tám chặng thánh đạo, họ là những người đang tu tập để chứng ngộ thánh quả Nhập-lưu. Các bộ kinh *Nikāya* bao gồm cặp người này để cho thấy những người đang tu tập để chứng đắc thánh quả Nhập-lưu có thể được phân biệt thành hai loại người tu dựa theo căn *chủ trọng* 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 đắc thánh quả Nhập-lưu, chỉ có hai yếu tố niềm tin và trí tuệ được dùng để phân biệt các người tu đó thành những loại người tu khác nhau—lúc này sự phân biệt vẫn chưa dựa thêm vào các căn khác như năng lượng, chánh niệm, chánh định.³

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 những loại thánh nhân được phân bổ thành những nhóm đệ tử của Đức Phật. (Nhiều loại người là tăng, ni, các thành phần Phật tử tại gia nam, nữ đều có khả năng chứng đắc các thánh quả dưới A-la-hán). Nhưng, như một trạng thái vĩnh hằng, thánh quả A-la-hán thì chỉ được dành cho các tăng và ni. Điều này đúng, nhưng cũng không hoàn toàn có nghĩa chỉ có các tăng, ni mới có thể chứng ngộ 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 còn sống thì ngay sau khi chứng ngộ thánh quả A-la-hán họ lập tức xuất gia nhập vào tăng đoàn ngay và trở thành tăng, ni. Họ không tiếp tục sống ở nhà như một ‘A-la-hán tại gia’ được, bởi vì sống tại gia là không tương thích với trạng thái của một người đã hoàn toàn diệt dục.

Ngược lại, những bậc thánh Bất-lai có thể tiếp tục sống như người tại gia. 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 đó chắc hẳn họ sẽ 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 nhẹ đô, sẽ tái sinh một cách tự phát [vào những cõi trời trong sạch] (năm cõi Tịnh Cư thiên) và ở đó họ tiếp tục chứng ngộ 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 có thể có lý để cho rằng những người đang tu tập để chứng ngộ thánh quả Bất-lai cũng sống tuân giữ giới độc thân hoàn toàn. Tuy nhiên, những bậc thánh Nhập-lưu và Nhất-lai không nhất thiết phải là người sống độc thân. Trong các kinh Phật đã tả những người này là *“những đệ tử tại gia ... mặc áo trắng cư sĩ tuy còn sống đời sống hưởng thụ khoái lạc giác quan, nhưng thực hiện giáo lý của ta, hưởng ứng lời chỉ dạy của Thầy Cô-đàm, đã vượt qua nghi-ngờ, đã không còn băn khoăn, đã đạt tới sự dạn dĩ (không sợ sệt), và không còn nương dựa vào những người khác để sống trong thánh giáo của người Thầy.”* Như vậy, rõ ràng 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.

Các bộ kinh *Nikāya* nhiều lúc cũng 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 chứ không chỉ dùng cấp bậc chứng đắc làm cơ sở suy nhất để xếp loại. Nguồn kinh chính của khuôn mẫu này là **đoạn kinh X,1(5)**, được trích từ bài kinh *Kiṭṭāgiri Sutta*. Phương pháp phân loại này cũng phân loại các bậc thánh A-la-hán thành hai loại, đó là: *những người được giải thoát bằng-cả-hai-cách (ubhatobhāgavimutta)* và

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 được giải thoát khỏi thân sắc bằng cách chứng đắc (kiểm soát) được các tầng thiền vô sắc giới, và được giải thoát khỏi mọi ô nhiễm bằng cách chứng đắc thánh quả A-la-hán. Còn những A-la-hán “*được giải thoát bằng trí tuệ*” thì không kiểm soát được các tầng thiền vô sắc giới nhưng 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 ba loại. (a) Loại “*người thân-chứng*” (*kāyasakkhi*) là bất kỳ bậc thánh học nhân nào đã kiểm soát được các tầng thiền vô-sắc-giới; còn (b) loại “*người đạt-tới tâm-nhìn*” (*dīṭṭhippatta*) 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 không đề cập tới hạng người đang tu tập ở chặng Nhập-lưu (chưa chứng đắc thánh quả Nhập-lưu) chứng đắc được những tầng thiền vô sắc giới. Điều này không nên được coi là nguyên tắc loại trừ, mà đó 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.

Trong khi chọn lọc các bài kinh theo chủ đề phân loại bậc thánh như vậy, tôi cũng 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 phạm phu không được chỉ dạy*” (*assutavā puthuj-jana*). Những người phạm 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 phạm không được chỉ dạy tu tập để 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 biết 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, tức thánh đệ tử (*ariyasāvaka*) theo nghĩa rộng của chữ đó [chứ không nhất thiết theo nghĩa hẹp và nghĩa thuật ngữ của chữ đó rằng người đó đã lọt vào dòng thánh đạo siêu thế và đã chứng đắc thánh quả, tức đã là bậc thánh nhân], (tức chữ “thánh đệ tử” là chữ gọi chung những người tu tập như nói trên, chứ không phải theo nghĩa họ đã là những bậc thánh nhân trong dòng thánh đạo).

Những truyền thống Phật giáo thời sau gọi một người có niềm tin vào Giáo Pháp và tâm nguyện tu tập để đạt tới trạng thái Nhập-lưu là một *người phạm phu đức hạnh* (*kalyāṇaputhujjana*). 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 chỉ giải, bốn yếu tố đó là: (a) giao lưu với những bậc cao nhân thánh hiền, (b) lắng nghe Giáo Pháp, (c) 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 giải thoát], (d) tu tập đúng theo Giáo Pháp [tức tu tập đúng đắn ba phần giới, định, tuệ]. Đỉnh cao của sự tu tập mà một người đệ tử tâm nguyện tu tập chính là phần phát triển trí-tuệ thấy-biết (minh sát), đó gồm các phần tu: *quán xét thấu suốt về năm uẩn, sáu cơ sở giác quan, và các yếu tố* (uẩn, căn, giới) đều là vô thường, dính líu khổ đau, và không có một bản ngã thực chất trong đó (vô thường, khổ, vô ngã). Tới một lúc nào đó, khi trí thấy-biết đạt tới đỉnh cao của nó, thì sự hiểu biết của vị đệ tử đó bước qua một sự chuyển đổi lớn, đánh dấu bằng việc bước vào “*đường hướng chánh đạo đã được định chắc*”, tức con đường Bát Thánh Đạo bất thoái chuyển với một-hướng dẫn 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 nhân. Cho dù người đệ tử này chưa phải là bậc thánh Nhập-lưu, nhưng hạng người này không thể chết đi mà chưa chứng ngộ thánh quả Nhập-lưu, (ít nhất cũng chứng thánh quả Nhập-lưu trước lúc chết).

Như chúng ta đã thấy, trong số những người tu chứng đắc thánh đạo thì được phân biệt thành hai loại, đó là loại *tu trì theo Giáo Pháp* (căn tri) và loại *tu trì theo niềm tin* (căn tín). Nhưng, trong khi những người căn tín và căn tri khác nhau theo các căn chủ trọng của họ, họ vẫn giống nhau ở chỗ cả hai 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 thâm nhập vào Giáo Pháp*”—thì họ trở thành bậc thánh Nhập-lưu, đã bước

vào dòng thánh đạo bất thoái chuyển, và hướng tới sự giác ngộ hoàn toàn và chứng ngộ Niết-bàn cuối cùng trong vòng tối đa 07 kiếp tới; coi **đoạn kinh X,2(3)**. Các bậc thánh Nhập-lưu đã phá bỏ được ba gông cùm đầu tiên và đã đạt được tám phần tu tập của Bát Thánh Đạo. Họ cũng có được “*bốn yếu tố của bậc thánh Nhập-lưu*”, đó là: *niềm tin xác đáng vào Phật, vào Pháp, vào Tăng*, và “*có đức hạnh được quý trọng bởi những bậc thánh nhân*” tức là sự giữ gìn nghiêm chắc năm giới hạnh; 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 tập tâm 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 thêm ba 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 dục giới này, một lần duy nhất mà thôi; và sau đó sẽ tu tập để chấm dứt hết mọi 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, họ có thể tiến thêm và chứng ngộ tiếp những chặng thánh đạo và thánh quả cao hơn *ngay trong kiếp này*. Theo mô tả trong các kinh về các cấp bậc giác ngộ cho thấy khả năng một người phạm phu đức hạnh với các căn cực kỳ sắc bén có thể trực tiếp chứng đắc luôn thánh quả Bất-lai trong kiếp này. Định nghĩa đơn giản của trạng thái Bất-lai có thể chứng đắc được chỉ bằng cách loại bỏ năm gông cùm nhẹ đô; trong đó ba gông cùm đầu tiên đã được loại bỏ bởi bậc Nhập-lưu, giờ chỉ cần loại bỏ thêm

gông cùm *tham dục* và *ác ý*. Từ trong các bộ kinh *Nikāya*, chúng ta thấy một 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 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.

Theo như **đoạn kinh X,3(1)**, để loại bỏ năm gông cùm nhẹ đô, trước tiên người tu cần phải chứng đắc một trong bốn tầng thiền sắc giới (*jhāna*) hay một trong ba tầng chứng đắc vô sắc giới đầu; do những yếu tố cấu thành nên tầng chứng đắc vô sắc thứ tư 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 tầng thiền định sắc giới hay tầng chứng đắc vô sắc giới,⁴ 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 đã được bao gộp và xếp loại thành năm uẩn, được đánh dấu (ấn chứng) bởi ba đặc tính: vô thường, khổ, vô ngã [chỗ này được trình bày mở rộng theo 11 tựa mục trong sách (trong bản gốc đếm lại thấy chỉ 09 phần, từ 7-15(?)). Khi sự thiền quán tiến bộ thêm, tới một lúc nào đó tâm người tu quay lưng với tất cả mọi thứ có điều kiện (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 buông sạch tất cả mọi ràng buộc dính chấp ngay tại đó, thì người tu sẽ chứng ngộ luôn thánh quả A-la-hán, tiêu diệt

sạch mọi ô nhiễm; nhưng nếu người tu vẫn chưa thể buông sạch tất cả mọi ràng buộc dính chấp, thì người đó chứng ngộ trạng thái Bất-lai.

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 bốn loại người chứng ngộ Niết-bàn. Bốn có được là do hoán vị đổi chỗ hai 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”, tức phải dùng các đề mục thiền quán để tu tạo trí tuệ sắc bén để trực tiếp dẫn tới sự tỉnh-ngộ và sự chán-bỏ. Còn loại người tu có cách tiếp cận dễ chịu hơn, chọn cách đi “trơn tru” hơn để dẫn tới các tầng thiền định sắc giới (*jhāna*). Thực ra hai loại này nói thẳng ra là những người tu nhấn mạnh thiền quán minh sát và những người tu nhấn mạnh thiền định.

Một bài kinh ngắn trong chương “*Liên quan Thánh Quả Nhập-lưu*” (*Sotāpattisaṃyutta*) thuộc *Bộ Các Kinh Liên Quan* (SN), được trích thành đoạn kinh **X,3(3)** ở đây, có ghi lại chuyện của người Phật tử tại gia tên Dighāvu, là một thanh niên trẻ đã chọn con đường “khó khăn” hơn là thiền quán minh sát để chứng đắc thánh quả Bất-lai. Dighāvu đang nằm trên giường bệnh sắp chết, và Phật đã tới và chỉ anh ta tu tập “*bốn yếu tố giúp chứng đắc thánh quả Nhập-lưu*”. Dighāvu 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 “sáu điều góp phần tạo nên sự hiểu biết đích thực”. Anh ta rõ ràng đã nghe và làm theo lời chỉ dạy của Phật, cho nên sau khi anh ta vừa 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 Dīghāvū 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 sự thấy-biết (minh sát) thâm sâu phát sinh từ việc thiền quán sáu điều mà Phật đã chỉ.

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 hoàn thiện về những sự khác nhau của các căn cơ tâm linh khác nhau của những chúng sinh hữu tình.

Vì các bậc thánh Bất-lai đã tiêu diệt năm gông cùm nhẹ đô, 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 năm gông cùm nặng đô còn lại, đó là: (6) *dục vọng muốn được hiện hữu trong cõi sắc giới* (sắc giới tham), (7) *dục vọng muốn được hiện hữu trong cõi vô sắc giới* (vô sắc giới tham), (8) *cái (hơi hướng) tự ta tự đại* (ngã mạn), (9) *sự bất an động vọng rất vi tế*, và (10) *vô minh*. Lưu ý, cái sự “tự ta tự đại” hay ngã mạn (*asmimāna*) chỗ này là khác với gông cùm đầu tiên là sự chấp cái ‘ta’ là thân, hay coi thân là ‘ta’, tức thân kiến (*sakkāyadiṭṭhi*), nó chỉ trùng nhau một phần nhỏ thôi. Cái quan điểm về một cái ‘ta’ cho rằng có

một cái ‘ta’ hay ‘bản ngã’ 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 tự đại” chỗ này không chứa những nội dung (thuộc khái niệm) như vậy. Nó nằm ẩn dưới gốc cái tâm như một thứ mơ hồ, không hình dạng, chỉ như một cảm nhận hách khí về một cái ‘ta’ như là một thực tại cụ thể (có thật). Mặc dù cái quan điểm về một cái ‘ta’ (thân kiến) đã bị loại bỏ từ giai đoạn Nhập-lưu rồi, nhưng cái sự “tự ta”, “tự đại”, “ta là” vẫn còn nằm trong tâm thức của những bậc thánh nhân ngay cả đã là bậc 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 hai ví dụ rất đẹp về mùi hương của hoa và mùi vải mới giặt. Những bậc thánh đệ tử khác với người thường ở chỗ họ không tin không dính vào một cái tự ta tự ngã hay sự ‘ta là’ nào hết. Họ nhận biết rõ cái tự ta hay ‘ta là’ đó 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’ hay ‘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 đi hết luôn).

Sự dính chấp vi tế và cái cảm nhận tàn dư về cái ‘ta’, ‘ta là’, vẫn còn bám trong tâm thức của bậc thánh Bất-lai, cả hai đều do vô-minh mà còn. Để đạt tới kết cục 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 cảm nhận tự ta ngã mạn. Điểm quá độ quan trọng là lúc vô minh,

đục vọng, và tàn dư cảm nhận cái ‘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 hai cấp bậc này có thể rất vi tế, và do đó các tiêu chuẩn để giúp phân biệt hai cấp bậc là rất cần thiết. 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 năm căn tâm linh: niềm tin, năng lượng, chánh niệm, chánh định, và trí tuệ, (tín, tấn, niệm, định, tuệ). Người 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 tốt cùng đó. Còn bậc A-la-hán cũng bằng trí tuệ nhìn thấy mục tiêu tối thượng là Niết-bàn và cũng có thể an trú trong cảnh giới mục tiêu. (Đó là chỗ khác nhau giữa hai cấp bậc).

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. **Đoạn kinh X,4(4)** thì liệt kê ra chín điều mà những bậc thánh A-la-hán không còn có thể làm hay phạm phải nữa. Còn trong **đoạn kinh X,4(5)**, thầy Xá-lợi-phất miêu tả về sự bất lay động của bậc thánh A-la-hán khi gặp phải những đối tượng giác quan tác động mạnh, và trong **đoạn kinh X,4(6)** thì thầy cũng liệt kê đủ mười năng lực của một bậc thánh A-la-hán. **Đoạn kinh X,4(7)**, là một trích đoạn từ kinh *Dhātuvihaṅga Sutta* (kinh *Phân Biệt Các Yếu Tố*), bắt đầu nói về việc chứng đắc thánh quả A-la-hán thông qua sự thiền quán về các yếu tố; một đoạn kinh liên quan tới vấn đề này cũng đã được đưa vào trong chương trước, đó là đoạn kinh **IX,4(3)(c)**. Rồi sự giảng giải chuyên hướng nói về “*bốn nền*

tăng” (*cattāro adhiṭṭhāna*) của bậc A-la-hán, ở đây là nói về một cách gọi họ khác là “*bậc tu sĩ sống bình an*” hay “*bậc ẩn sĩ trầm mặc*” (*muni santo*). Và **đoạn kinh X,4(8)**, là đoạn kinh cuối cùng của phần này, là một bài thi kệ ca tụng những phẩm hạnh siêu biệt của những bậc A-la-hán.

Bậc thánh A-la-hán đầu tiên và siêu xuất nhất chính là Đức Phật lịch sử—phần cuối cùng của chương cuối cùng của quyển tuyển tập kinh này là dành để nói về Người. Phần này có tựa là “*Như Lai*” (*Tathāgata*), đây là chữ Phật dùng để tự xưng hô chính mình trong vai trò mẫu mực là người khám phá và mang lại 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 hai phần theo hai cách là “*tathā āgata*”, nghĩa là “*Đã Đến Như Vậy*” và “*tathā gata*” nghĩa là “*Đã Đi Như Vậy*”. “*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 điều đó có nghĩa đó là sự hoàn thiện 10 phẩm hạnh toàn thiện, tức 10 ba-la-mật (*pārami*)—và 37 phần trợ giúp giác ngộ, tức 37 bồ-đề phần]; còn “*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 phần chánh định, chánh tuệ, các chặng thánh đạo và các thánh quả].

Những truyền thống Phật giáo sau đó có những sự phân biệt rất hãn hoi 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 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 kinh bộ *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 araham 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, sự chánh giác (như Đức Phật), họ cũng đã tỉnh thức giác ngộ những chân lý y hệt mà Đức Phật đã tự mình chứng ngộ trước đó. Như vậy, sự phân biệt hợp lý chỉ nên ở mức như vậy: một vị chánh đẳng chánh giác (*sammā sambuddha*), tức Đức Phật Toàn Giác, và một vị A-la-hán, tức là người cũng đã chứng đạt sự giác ngộ hoàn toàn và sự giải thoát nhưng với vai trò như một người đệ tử (*sāvaka*, thỉnh văn) của vị Phật Toàn Giác. Tuy nhiên, để tránh cách nói phức tạp này, chúng ta sẽ dựa vào những câu chữ thường dùng để nói về sự khác biệt giữa một vị Phật và một A-la-hán.

Đó là, mối liên hệ giữa hai bậc đó là gì? 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 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 nên họ mới được phân thành hai loại bậc khác nhau bởi giáo lý Phật giáo phát triển sau đó? Các bộ kinh *Nikāya* cũng thể hiện sự mâu thuẫn về vấn đề này, đó là sự mâu thuẫn đáng quan tâm, nhưng cũng làm khó chịu, thậm chí như trên người người đọc kinh; các đoạn kinh sau đây sẽ chứng minh sự mâu thuẫn đó. **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 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, chứ không phải không tính những A-la-hán “*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*. Một vị Phật có thiên chức khám phá và chỉ dạy lại con đường đạo, và vị Phật 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 mà Phật đã chỉ bày và sau đó chứng giác ngộ dưới sự chỉ dẫn của Phật.

Những kinh sách tranh luận thời sau nhiều lúc 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. Như thế Phật đã tiên liệu trước những sự tranh luận này, nên **đoạn kinh X,5(2)** đã nói rõ rằng không chỉ riêng Phật mà cả những vị A-la-hán và cả những đệ tử có đức và có học đang tu tập cũng xuất hiện vì lợi ích của số đông, 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 các 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 dùng đó để phân biệt các vị Phật với các vị A-la-hán.

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 đồng dục cất lên; Phật hỏi liệu thầy Xá-lợi-phất đã hoàn toàn biết rõ về giới hạnh, những phẩm hạnh [có lẽ là phẩm hạnh thiên 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? Các câu hỏi đó thầy Xá-lợi-phất đều không trực tiếp biết và đều trả lời “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, bằng cách thiết lập tâm trong bốn nền tảng chánh niệm, và bằng cách tu tập đúng đắn bảy yếu tố giác ngộ*.

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 tu tập thông qua những phần đó để dẫn tới giác ngộ). Nhưng, những vị Phật 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 hai sự lớn lao nhất: *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 mọi đệ tử A-la-hán dù bi mẫn và vị tha đến mức nào cũng không thể so bằng; và *thứ hai*, những sự hiểu biết và những năng lực tâm linh 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 Tỷ kheo đã được giải thoát bằng trí tuệ, là những người đã có-được “*tâm 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 đạt được giải thoát, sự chứng ngộ Niết-bàn của Phật đã giúp những người khác cũng chứng ngộ Niết-bàn [kinh MN 35.26; I 235]. Trong **đoạn kinh X,5(4)**, chúng ta đọc thấy hai dãy hai bộ những phẩm hạnh được cho là những năng lực được phú của một vị Phật, nhờ đó

Phật mới có thể “*rống lên tiếng gầm con sư tử trong tất cả hội chúng*” và *thiết lập sự quay chuyển bánh xe Giáo Pháp*. Đó là mười năng lực của Như Lai và bốn nền tảng của sự tự-tin (để tuyên thuyết và khai giảng Giáo Pháp như vậy). Mặc dù trong đây phẩm hạnh này có một số phẩm hạnh các vị đệ tử A-la-hán cũng có được, nhưng toàn bộ hai 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. *Bốn nền tảng của sự tự-tin* đó trao cho Phật một uy lực mạnh mẽ, là tầm trọng đại của sứ mạng, mà chỉ có những người sáng lập tôn giáo mới có thể thực hiện được.

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 và xua tan cái màn tối vô minh.

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 nhân vĩ đại cứu giúp mọi người.

Với **đoạn kinh X,5(7)**, chúng ta quay trở lại ẩn dụ về tiếng gầm con 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 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 tâm của chúng ta tới “tâm vóc vũ trụ” của sứ mệnh của Phật. Những thông điệp và giáo lý của Phật không chỉ nói trong cõi người, mà còn

thấu tới những cõi trời cao, để làm lay chuyển những sự vô minh của các thiên thần trên đó.

Cuối cùng, **đoạn kinh X,5(8)** dẫn ra một dãy những câu giải thích ngắn gọn về lẽ 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 đối với thế giới, nguồn gốc thế giới, sự chấm dứt thế giới, và con đường dẫn tới sự chấm dứt thế giới; (b) bởi vì Phật đã hoàn toàn hiểu biết thấu suốt tất cả mọi 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 hiện tượng nhìn thấy, nghe thấy bên ngoài hay cảm giác, 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 là người cầm chủ tối cao trong thế giới. Bài kinh kết thúc bằng một đoạn thi kệ cảm hứng; đoạn kệ này có thể đã được ‘gắn thêm’ bởi các nhà kết tập kinh điển ngày xưa, mục đích để tôn vinh tưởng nhớ Đức Phật như một chỗ nương tựa tối cao đối với 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 này 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 các kỹ thuật thiền tập tu tâm. Nó làm cho Giáo Pháp 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 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.

Chú thích

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 thiết, trước khi đản sinh và thành Phật trong thế gian này. Phật giáo Đại thừa chỉ đóng góp triển khai thêm lý tưởng *bồ-tát* thành một cỗ-xe lớn để cho những Phật tử tu tập theo lý tưởng này.

Giới thiệu về Chương III

- ¹ Những bài kinh khác cũng nói cho chúng ta biết cách có thể phán đoán ai là người thực sự khôn trí; mời đọc lại **đoạn kinh III,4** và **III,5**.

Giới thiệu về Chương V

- ¹ Nguyên văn gốc: *Cetanā 'haṃ bhikkhave kammaṃ vadāmi, cetayitvā kammaṃ karoti kāyena vācāya manasā*. [kinh **AN III 415**].
- ² 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, rạch rõ, có phân định rạch ròi ba loại nghiệp quả của một nghiệp.
- ³ Về sự phân biệt hai loại cách nhìn đúng đắn (chánh kiến), xin 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, đều vẫn còn là cách nhìn đúng đắn (loại chánh kiến) thuộc về thế-tục (*lokiya*), bởi vì những đối tượng của chúng đều là những hiện tượng thế tục. Theo các luận giảng, chỉ có *sự nhận-biết trực tiếp trạng thái không còn điều kiện* (vô vi), tức *Niết-bàn*, thì mới được xếp vào loại cách nhìn đúng đắn (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 hiểu-biết và cách-nhìn [và rộng hơn nữa là chỉ tất cả mọi sự thực hành tu tập] dẫn tới sự chuyển hóa vượt trên thế gian.

- 4 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.
- 5 Nguyên văn: “*dasa akusalā kammāpathā*”: mười đường nghiệp thiện, và “*dasa kusalā kammāpathā*”: mười đường nghiệp bất thiện. Trong các bộ kinh *Nikāya*, mười đường sau được nói trong kinh **AN V 57**; và cả hai mươi đường được nói trong kinh **DN III 269**.
- 6 Các kinh Phật giáo hậu kỳ 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 điển tiền thân, những quỷ thần a-tu-la được miêu tả là những chúng sinh khổng lồ [titan] mãi mãi cứ xung đột và chiến đấu với các vị trời 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 có thể quy cho cảnh giới của các quỷ thần a-tu-la trên đó là thuộc cảnh giới thấp xấu, khổ đau kinh khủng, (chúng ta cần lưu ý phân biệt chỗ này). Các nhà luận giảng 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 ma đói bị đầy dọa đói khát nói trên—chứ không phải là những quỷ thần a-tu-la khổng lồ suốt đời đánh nhau với các trời thần trên cõi trời kia. Không cần phải nói thêm, bức tranh về một cảnh giới khổ đau thứ tư, cảnh giới A-tu-la, vẫn chưa thực rõ ràng, bởi vì: (i) nếu họ là những quỷ thần luôn chiến

đầu với các vị trời thần trên cõi trời, thì cõi sống đó đâu phải là loại cảnh giới thấp xấu khổ đầy đọa kinh khủng; và (ii) nhưng nếu họ là những quỷ thần sống trong cảnh giới của các ngạ quỷ ma đói thì vậy 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 hậu kỳ vẫn chưa được căn cứ rõ ràng).

- ⁷ Ở đây tôi diễn tả những cảnh giới tái sinh tương ứng các tầng thiên 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 bộ Nikāya của Trưởng Lão Bộ]—thì họ có phân chia các cõi xứ tương ứng với bốn tầng thiên định theo một cách có khác nhau ít nhiều.
- ⁸ Tăng đoàn các thánh đệ tử bao gồm bốn cặp tám 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 tám chặng thánh đạo và thánh quả 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

- ¹ Đây chỉ những giai đoạn (tăng, 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 đã bị tiêu diệt. Coi thêm **chương X**.
- ² Đọc thêm các bài kinh tương tự như kinh AN 9:3 (IV 358) = Ud 4:1.
- ³ 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 (i) “*Con Đường Chánh Niệm*” của nhà sư trưởng lão Soma Thera. Quý vị cũng có thể đọc thêm hai bản dịch khác của bài kinh và các phần luận giảng xuất sắc một cách chi tiết trong hai quyển sách: (ii) “*Trái Tim Của Thiên 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, 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

- ¹ Mỗi liên hệ giữa danh từ và động từ là rất rõ ràng trong tiếng Pāli, nhưng đáng tiếc mỗi 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 biết*”. Để tránh mất nghĩa liên hệ của hai từ tương ứng 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 biết*” (như Tỳ Kheo Ñāṇamoli) hoặc “*sự nhận biết*” (như Tỳ Kheo Thānissaro).
- ² Điều này đã được nói trong các kinh như SN 22:5, 35:99, 35:160, 56:1.
- ³ Sự tương quan này thường được đưa ra trong các luận giảng khi họ bàn luận về công thức này.
- ⁴ Phần giảng giải chi tiết và đầy tính kỹ thuật về *mười hai nhân duyên* có thể được tìm đọc trong luận giảng **Vism**, chương 17.
- ⁵ Theo các luận giảng Pāli, hai *yếu tố* (giới) *Niết-bàn* được gọi là “*kilesa-parinibbāna*”: sự tiêu diệt của mọi ô nhiễm (*Bát-niết-bàn diệt nhiễm*, và “*khandha-parinibbāna*”, sự tiêu diệt của năm uẩn (*Bát-niết-bàn diệt uẩn*).
- ⁶ Thực ra hai chữ này xuất thân từ hai gốc động từ khác nhau. Chữ *nibbuta* là dạng phân từ quá khứ của “*nir + v*”; nó có danh từ tương ứng là *nibbuti*, được dùng như một chữ *đồng nghĩa* của *Nibbāna* (Niết-bàn). Còn bản thân chữ *Nibbāna* thì xuất thân từ gốc từ “*nir + vā*”.
- ⁷ Về ví dụ này, mời quý vị đọc kinh SN 44:1.

Giới thiệu về Chương X

- ¹ Thuật ngữ “*đạo*” và “*quả*” là cách phân biệt của các luận giảng sau kinh điển tiền thân. Các kinh bộ không dùng khuôn mẫu bốn chặng thánh “*đạo*” như vậy, các kinh bộ chỉ nói về một con đường đạo, đó là con đường Bát Thánh Đạo dẫn tới chấm dứt khổ đau mà thôi. Con đường Bát Thánh Đạo này 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 con đường đạo dẫn tới mục tiêu cao nhất chứ không phải với nghĩa hẹp chỉ riêng chặng thánh đạo A-la-hán để chuẩn bị chứng đắc thánh quả A-la-hán. Tuy nhiên, các kinh bộ cũng có phân biệt giữa một người đang tu tập để chứng đắc một thánh quả nào đó (*phala-sacchikiriyāya paṭipanna*) và 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 thánh quả như vậy, các luận giảng đã giảng luận thành các thuật ngữ “*đạo*” và “*quả*” để giúp ích cho việc làm rõ các chặng tu và kết quả của chúng.
- ² Sự giải thích chỗ này của tôi về bậc thánh Nhất-lai là dựa theo các giảng luận. Ngoài những điều tiêu chuẩn đó, các kinh bộ đã nói rất ít về các đặc điểm của bậc thánh Nhất-lai.
- ³ Điều quan trọng đáng lưu ý là các kinh bộ đã hàm ý rằng những người tu trì theo giáo pháp (*dhammānusāri*) và người tu trì theo niềm tin (*saddhānusāri*) trải qua (tồn tại) một thời gian tu tập kéo dài như vậy. Quan điểm của các kinh bộ dường như ngược lại với những ý tưởng của các giảng luận, các giảng luận cho rằng người chứng đắc thánh đạo chỉ trong một *khoảng khắc tâm (sát-na) duy nhất*. Nếu đúng như vậy thì điều đó có nghĩa một người căn trí hay căn tín chỉ là (tồn tại) trong một sát-na tâm, vậy điều này khó mà phù hợp với những lời khẳng định trong các kinh miêu tả hình ảnh những những người tu căn trí hay căn tín cũng nhận đồ cúng dường, lui về ở trong những chỗ an trú trong rừng, vân vân...
- ⁴ 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 thiền quán minh sát với một cái tâm đã vừa mới được làm sắc bén,

dẻo dai, và hùng mạnh nhờ trạng thái tầng thiên định sắc giới đó. Tuy nhiên, các bài kinh nguyên thủy không hề nói gì về việc thoát ra khỏi tầng thiên định. Nếu chúng ta chỉ đọc các kinh không thôi, không đọc các luận giảng, thì có lẽ chúng ta phải tin rằng người thiên sẽ quán xét các yếu tố từ bên trong tầng thiên định luôn (chứ không cần thoát ra khỏi tầng thiên định rồi mới thiên quán).

**HỘI LUẬT GIA VIỆT NAM
NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC**

Địa chỉ: 65 Tràng Thi, Quận Hoàn Kiếm, Hà Nội

Email: nhaxuatbanhongduc65@gmail.com;

nhaxuatbanhongduc@yahoo.com

Điện thoại: 04.3 9260024 Fax: 04.3 9260031

**PHỤ LỤC
GIỚI THIỆU THEO CÁC CHƯƠNG
Tỳ kheo Bồ-đề tuyển chọn; Lê Kim Kha dịch**

Chịu trách nhiệm xuất bản : Giám đốc **Bùi Việt Bắc**
Chịu trách nhiệm nội dung : Tổng biên tập **Lý Bá Toàn**
Biên tập :
Trình bày, minh họa : **Lê Kim Kha**
Sửa bản in : **Lê Kim Kha**

In 1.000 cuốn, khổ 14,5x20,5 cm, tại XN In Nguyễn Minh Hoàng.
Địa chỉ: 510 Trường Chinh, P.13, Q. Tân Bình, TP.HCM.
Số ĐKKHXB: . Số QĐXB của
NXB: . Mã số ISBN:
cấp ngày
. In xong và nộp lưu chiểu năm 2016.