

KHẢO CỨU VỀ VĂN HỌC PÀLI

TỦ SÁCH ĐẠO PHẬT NGÀY NAY

THÍCH TÂM MINH

**KHẢO CỨU VỀ
VĂN HỌC PÀLI**

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HOÁ SÀI GÒN - 2010

MỤC LỤC

<i>Mục lục</i>	v
<i>Lời giới thiệu</i>	xi
<i>Dẫn nhập</i>	1
I. Sự cần thiết của việc nghiên cứu văn học Pàli	1
II. Cơ sở khảo cứu hay các nguồn tài liệu:.....	3
III. Tình hình nghiên cứu văn học Pàli trên thế giới	16
IV. Công tác nghiên cứu dịch thuật và giới thiệu văn học Pàli ở Việt Nam.....	23
V. Dự kiến công trình và phương pháp khảo cứu ...	26

Phần I: Tổng Quan về Văn Học Pàli

<i>Chương I: Văn học Pàli về phương diện lịch sử</i>	29
I. Cơ sở hình thành	31
II. Các kỳ kiết tập	33
III. Nguồn gốc và sự phát triển	39
IV. Công tác nghiên cứu và chú giải Tam tạng ở Tích Lan	61
V. Ý nghĩa và tầm quan trọng	70
<i>Chương II: Ngôn ngữ Pàli</i>	73
<i>Chương III: Sự phân loại văn học Pàli</i>	85
I. Luật tạng (Vinaya Piṭaka), gồm 3 tuyển tập chính	91
II. Kinh tạng (Sutta Piṭaka hay còn gọi là Pañca Nikāya) bao gồm 5 tuyển tập:.....	92
III. Luận tạng (Abhidhamma Piṭaka) gồm 7 tác phẩm:	96

vi § KHẢO CỨU VỀ VĂN HỌC PÀLI

IV. Các tác phẩm hậu Kinh tạng xuất hiện trước thời kỳ các số giải:	97
V. Hai tác phẩm nổi tiếng bàn về Giải thoát đạo và Thanh tịnh đạo:	97
VI. Các số giải về Tam tạng Pàli:	98
VII. Số giải các tập Nettippakarāṇa và Visuddhimagga... ..	100
VIII. Các tác phẩm sử liệu.....	100
IX. Các tiểu số giải hay phụ chú	101
X. Các sách chỉ nam hay hợp tuyển	102
XI. Các thi phẩm.....	103
XII. Các tác phẩm vũ trụ học và ngữ pháp Pàli	104

Phần II: Văn Tạng Pàli

Chương IV: Kinh tạng Pàli	107
Đôi điều về lịch sử	108
Lược khảo 34 bài kinh Trường Bộ 114 (từ kinh số 1-13) ..	114
1. Kinh Phạm võng (Brahmajāla Suttanta)	114
2. Kinh Sa môn quả (Samaññaphala Suttanta)	117
3. Kinh Ambaṭṭha (Ambaṭṭha Suttanta).....	123
4. Kinh Soṇadaṇḍa (Soṇadaṇḍa Suttanta)	125
5. Kinh Kūṭadanta (Kūṭadanta Suttanta)	129
6. Kinh Mahàli (Mahàli Suttanta).....	132
7. Kinh Jàliya (Jàliya Suttanta).....	132
8. Kinh Đại Sư tử hống (Mahāsihanāda Suttanta)....	133
9. Kinh Poṭṭhapada (Poṭṭhapada Suttanta)	134
10. Kinh Tu Bà (Subha Suttanta).....	136
11. Kinh Kevaddha (Kevaddha Suttanta).....	136
12. Kinh Lohicca (Lohicca Suttanta).....	137
13. Kinh Tam minh (Tevijja Suttanta)	139
Chương V: Kinh tạng Pàli	141
14. Kinh Đại bốn (Mahāpadāna Suttanta).....	141
15. Kinh Đại duyên (Mahānidāna Suttanta)	146

16. Kinh Đại bát Niết bàn (Mahàparinibbàna Suttanta)..	149
17. Kinh Đại Thiện Kiến vương (Mahà-Sudassana Suttanta):	157
18. Kinh Xà Ni Sha (Janavasabha Suttanta): ...	164
19. Kinh Đại Điển Tôn (Mahà-Govinda Suttanta) ...	167
20. Kinh Đại hội (Mahà-Samaya Suttanta)	170
21. Kinh Đế Thích sở vấn (Sakkapañña Suttanta) ...	172
22. Kinh Đại niệm xứ (Mahàsatipatthàna Suttanta) ...	175
I. Quán thân trên thân (<i>kàye kàyànupassanà</i>)	176
II. Quán thọ trên các cảm thọ (<i>vedanàsu vedanànupassanà</i>)..	179
III. Quán tâm trên tâm (<i>citte cittànupassanà</i>).....	180
IV. Quán pháp trên các pháp (<i>Dhammesu dham-</i> <i>mànupassanà</i>).....	180
23. Kinh Tệ Túc (Pàyasi Suttanta).....	186
Chương VI: Kinh tạng Pàli	189
24. Kinh Ba Lê (Pàṭika Suttanta)	189
25. Kinh Ưu Đàm Bà La Sư tử hống (Udumbarika-Sihanàda Suttanta):	194
26. Kinh Chuyển luân Thánh vương Sư tử hống (Cakkavatti-Sihanàda Suttanta)	200
27. Kinh Khởi thế nhân bổn (Aggañña Suttanta)	205
28. Kinh Tự hoan hỷ (Sampasàdaniya Suttanta)	209
29. Kinh Thanh tịnh (Pàsàdika Suttanta):	214
30. Kinh Tướng (Lakkhaṇa Suttanta):	218
31. Kinh Giáo thọ Thi Ca La Việt (Singalovàda Suttanta):	224
32. Kinh Ashá Nang Chi (Àṭṇaṇṭiya Suttanta):	231
33. Kinh Phúng tụng (Saṅgīti Suttanta):.....	233
34. Kinh Thập thượng (Dasuttara Suttanta): ...	237
Chương VII: Kinh tạng Pàli	251
1. Kinh Pháp môn căn bản (Mūlapariyāya Sutta).....	251
2. Kinh Nhất thiết lậu hoặc (Sabbāsava Sutta) ...	255

viii § KHẢO CỨU VỀ VĂN HỌC PÀLI

3. Kinh Thừa tự pháp (Dhammadàyàda Sutta) .	260
4. Kinh Sợ hãi và khiếp đảm (Bhayabherava Sutta) ...	263
5. Kinh Vô ố (Anagaṇa Sutta).....	266
6. Kinh Ước nguyện (Àkankheyya Sutta)	270
7. Kinh Ví dụ tấm vải (Vatthùpama Sutta)	274
8. Kinh Đoạn giảm (Sallekha Sutta).....	278
9. Kinh Chánh tri kiến (Sammàdiṭṭhi Sutta)....	282
10. Kinh Niệm xứ (Satipaṭṭhàna Sutta).....	288
Chương VIII: Kinh tạng Pàli	289
Lược khảo 152 bài kinh Trung bộ (từ kinh 11-20).....	289
11. Tiểu kinh Sư tử hống (Cùlasihanàda Sutta)....	289
12. Đại kinh Sư tử hống (Mahāsihanàda Sutta) ...	293
13. Đại kinh Khổ uẩn (Mahàdukkhakkhandha Sutta) .	296
14. Tiểu kinh Khổ uẩn (Cùladukkhakkhandha Sutta)	303
15. Kinh Tư lượng (Anumàna Sutta)	306
16. Kinh Tâm hoan vu (Cetokhila Sutta).....	309
17. Kinh Khu rừng (Vanapattha Sutta)	311
18. Kinh Mật hoàn (Madhupiṇḍika Sutta)	313
19. Kinh Song tầm (Dvedhàvitakka Sutta)	320
20. Kinh An trú tầm (Vitakkasanthàna Sutta)....	323
Chương IX: Kinh tạng Pàli	327
21. Kinh Ví dụ cái cưa (Kakacùpama Sutta).....	327
22. Kinh Ví dụ con rắn (Alagaddùpama Sutta) .	329
23. Kinh Gò mối (Vammika Sutta)	337
24. Kinh Trạm xe (Rathavivùta Sutta).....	340
25. Kinh Bầy mối (Nivàpa Sutta)	344
26. Kinh Thánh cầu (Ariyapariyesana Sutta) ...	349
27. Tiểu kinh Ví dụ dấu chân voi (Cùlahatthipado- pama Sutta)	364
28. Đại kinh Ví dụ dấu chân voi (Mahàhatthipado- pama Sutta)	373
29. Đại kinh Thí dụ lõi cây (Mahàsàropama Sutta)..	380

30. Tiểu kinh Ví dụ lõi cây (Cùlasàropama Sutta)....	384
<i>Phụ lục: Tiểu sử các luận sư Buddhaghosa, Buddhadatta, Dhammapàla</i>	389
Buddhaghosa: Cuộc đời và sự nghiệp	389
Buddhadatta: Cuộc đời và sự nghiệp	399
Dhammapàla: Cuộc đời và sự nghiệp	403
<i>Thư mục tham khảo</i>	409

LỜI NÓI ĐẦU

Suốt hơn 25 thế kỷ tồn tại và phát triển, Phật giáo đã để lại cho thế giới nhiều di sản văn hóa to lớn vô giá mà cho tới nay dù đã nỗ lực rất lớn con người vẫn chưa khai thác hết. Trong số đó, văn học Pàli Phật giáo Thượng tọa bộ là một kho báu phong phú, đóng góp rất lớn cho nhân loại trên nhiều lĩnh vực.

Nhờ tấm lòng nhiệt thành mộ đạo của dân chúng Tích Lan và tính hải đảo của xứ sở này mà nhân loại ngày nay đã có thể tiếp xúc với những lời dạy của Đức Phật và các Thánh giả Phật giáo Ấn Độ một cách khá chân xác, bên cạnh các truyền thống tôn giáo và tín ngưỡng ít nhiều mang sắc thái bản địa hóa. Các biên niên sử Tích Lan viết bằng tiếng Pàli giúp xác định các truyền thống Phật giáo Ấn Độ và Tích Lan cùng nhiều vấn đề liên quan đến lịch sử của hai quốc gia này. Nhiều công trình sơ giải Pàli đồ sộ của các luận sư nổi tiếng như Buddhadatta, Buddhaghosa, Dhammapàla... giúp làm sáng tỏ nhiều vấn đề về giáo lý, cung cấp nhiều thông tin liên quan đến văn hóa, học thuật cũng như nhiều vấn đề về lịch sử Ấn Độ và Tích Lan cổ đại.

xii § KHẢO CỨU VỀ VĂN HỌC PÀLI

Văn học Pàli cũng gắn liền với sự phát triển của Phật giáo Thượng tọa bộ tại một số quốc gia Đông Nam châu Á mà trong lịch sử đã từng có những đóng góp nhất định vào quá trình phát triển của các quốc gia này trên nhiều lĩnh vực. Nhìn chung, văn học Pàli đóng vai trò rất lớn đối với nhiều nền văn hóa ở châu Á và ảnh hưởng của nó vẫn còn sâu sắc và sống động trong đời sống con người và xã hội tại nhiều quốc gia. Thật khó mà lượng hết tiềm năng to lớn của kho tàng văn học này đối với đời sống con người một khi được nghiên cứu đầy đủ và vận dụng đúng, bởi lẽ nó chứa đựng nhiều tinh hoa Phật giáo xuất phát từ nền tảng những lời dạy thánh thiện của bậc Đại giác.

Do hoàn cảnh lịch sử và địa lý, Phật giáo Việt Nam không có cơ duyên tiếp thu nền văn học này ngay từ những buổi đầu lịch sử. Việt Nam có tuyến đường biển thông giao trực tiếp với Ấn Độ và các quốc gia Đông Nam Á từ rất sớm. Có lẽ cũng có một vài trường hợp cá biệt trong đó tăng sĩ Phật giáo Việt Nam đọc được các tác phẩm tiếng Sanskrit hoặc tiếng Pàli nhưng quy mô dịch thuật và truyền bá không lớn. Phần lớn những gì Phật giáo Việt Nam tiếp thu được đều thông qua ngã Trung Hoa. Chính vì lẽ đó mà cho đến nay văn học Pàli rất ít được biết đến ở Việt Nam.

Có nhiều ý kiến cho rằng Việt Nam là quốc gia có khả năng dung hóa và tiếp thu tinh hoa của nhiều nền văn hóa khác nhau. Nếu vậy, việc giới thiệu và phổ biến rộng rãi một nền văn học không mới nhưng cũng không cũ như văn học Pàli cho người Việt âu cũng là một dịp hay để người Việt chúng ta có thêm sự hiểu biết mà lọc lấy những gì thích hợp và cần cho mình.

Công tác dịch thuật và giới thiệu văn tạng Pàli đã được khuyến khích và thực hiện ở Việt Nam trong gần năm thập kỷ qua. Hy vọng công trình khảo cứu sơ lược này có thể góp thêm một vài thông tin tham khảo.

Vạn Hạnh, Mùa An cư, 2548

THÍCH TÂM MINH

Kính ghi

DẪN NHẬP

I. Sự cần thiết của việc nghiên cứu văn học Pàli:

Văn học Pàli Thượng tọa bộ là một trong số các nguồn văn liệu đặc biệt quan trọng của Phật giáo. Quan trọng bởi nguồn gốc lịch sử khá ổn định của nó và bởi nó là nguồn văn liệu được gìn giữ kỹ lưỡng và đầy đủ nhất trong số các văn liệu sớm nhất của đạo Phật. Theo các sử liệu Tích Lan Dīpavaṃsa, Mahāvamsa và thông tin sơ giải Samantapāsādikā thì toàn bộ Tam tạng (Tipitaka) Kinh, Luật, Luận Phật giáo được đúc kết tại cuộc hội nghị kết tập lần thứ ba tổ chức dưới triều đại Asoka đã được Mahinda đưa vào Tích Lan (Sri Lanka) cùng lúc với sự mở rộng của Phật giáo sang xứ sở này. Sự xuất hiện của đạo Phật ở Tích Lan thế kỷ thứ ba trước Công nguyên đã nhanh chóng biến đất nước này thành một đảo quốc Chánh pháp (Dhammadīpa) và sau đó trở thành căn cứ địa vững chắc của Phật giáo Thượng tọa bộ mãi cho đến tận ngày nay. Từ Tích Lan, Phật giáo Thượng tọa bộ lần lượt mở rộng phạm vi ảnh hưởng của nó sang một số các quốc gia Đông Nam Á như Miến Điện, Thái Lan, Campuchia và Lào.

Tấm lòng mến mộ Phật pháp của dân chúng Tích Lan và tính hải đảo của xứ sở này đã không ngừng làm nở hoa cho vườn văn học Pàli và giữ cho nó một

2 § KHẢO CỨU VỀ VĂN HỌC PÀLI

hương sắc khá độc lập, ít bị pha trộn bởi lý do này hay lý do khác, dù rằng họ phải thường xuyên đối mặt với quân xâm lược Tamil rồi sau đó đến lượt người Bồ Đào Nha, Hà Lan và người Anh. Có thể nói rằng cùng gốc với tạng Pàli thuộc Phật giáo Thượng tọa bộ (Theravāda), ta có tạng Sanskrit thuộc phái Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivāda).⁽¹⁾ Tuy nhiên chỉ một mình tạng Pàli là còn giữ nguyên vẹn cho đến ngày nay, trong khi tạng Sanskrit phần lớn đã biến mất, chỉ trừ vài đoạn được tìm thấy ở Trung Á, một ít được phát hiện ở Nepal và một số văn liệu Gilgit được khám phá cùng với những bản dịch Trung Hoa và Tây Tạng. Như vậy văn học Pàli đóng vai trò quan trọng trong toàn bộ văn học Phật giáo bởi nguồn gốc cổ xưa của nó và bởi sự nguyên vẹn nó giữ được cho đến tận ngày

1. Tỳ kheo Thích Minh Châu, So sánh Kinh Trung A Hàm chữ Hán và Kinh Trung Bộ chữ Pàli, tr. 22; “Từ lâu, các sử gia tin rằng Tam tạng bằng tiếng Sanskrit được Kiết tập song song đồng thời với Tam tạng bằng tiếng Pàli. Trong ý hướng đó, J. Przyluski cho rằng ‘Thánh điển đầu tiên biên soạn bằng tiếng Magadhi. Khi Thượng tọa bộ và Hữu bộ củng cố xong cứ địa tại các vùng Kausambi và Mathura, bộ phái nào cũng sẵn có trong tay một ngôn ngữ văn chương riêng dùng vào việc truyền bá và gây uy tín cho mình. Vì vậy, thánh điển được dịch ra tiếng Sanskrit tại Mathura và tiếng Pàli tại Kausambi.’ L. De La Vallée Poussin xác đáng hơn, cho rằng ‘Trong khi các giáo hội vùng Kausambi, Sanchi, Malava khai nguyên Tam tạng bằng tiếng Pàli, thì các giáo hội vùng lưu vực sông Yamuna và Tây-Bắc Ấn, nương theo ngôn ngữ thời thượng của địa phương, biên soạn lại các kinh văn khẩu tụng xưa bằng tiếng Magadhi ra tiếng Sanskrit, và trong công cuộc này hẳn phải có ít nhiều tham chiếu với kinh văn Pàli Kiết tập tại Kausambi, Sanchi và Malava. Đại công trình này bắt đầu một các đáng kể trước kỷ nguyên Tây lịch và còn tiếp tục lâu dài về sau.” (Dẫn lại Cao Hữu Đỉnh, Văn học sử Phật giáo, tr. 68)

nay. Việc nghiên cứu một nền văn học cổ xưa mang bản sắc khá độc lập như vậy không những cung cấp nhiều cứ liệu quan trọng về đạo Phật ở những thời kỳ đầu của nó cùng nhiều sự kiện lịch sử liên quan mà còn giúp soi sáng nhiều vấn đề Phật học có nguồn gốc tương đồng được viết bằng tiếng Sanskrit nhưng bản gốc đã không còn mà chỉ tồn tại các bản dịch Tây Tạng và Hán ngữ.

II. Cơ sở khảo cứu hay các nguồn tài liệu:

Để tìm hiểu một vấn đề có nguồn gốc lịch sử khá lâu đời và có quá trình phát triển lâu dài với một quy mô rộng lớn như văn học Pàli thì vấn đề sưu tầm và xử lý tài liệu đóng một vai trò hết sức quan trọng. Tổng hợp cho đủ các tài liệu khả dĩ cho vấn đề đã là chuyện khó, nhưng xử lý các nguồn tài liệu lại càng khó hơn, nhất là về phương diện xác định và sắp xếp niên đại các nguồn tài liệu liên quan. Thật khó tưởng tượng được một công trình nghiên cứu hoàn bị về văn học Pàli, nếu thiếu vắng các thông tin cần thiết và không xử lý tốt các nguồn tài liệu. O. V. Hinuber đã ý thức rất rõ vấn đề này.⁽²⁾ May mắn thay, ‘đã có một số tài liệu văn học khá phong phú về Pàli tạng – một kết quả nhờ công lao khó nhọc của Hội Pàli Text Society về vấn đề ấn hành các nguyên bản Pàli tạng’⁽³⁾ nhờ đó nhiều vấn đề liên quan đến Phật giáo Nguyên thủy và văn học Pàli được giải quyết. Do đó, mặc dù còn phải tiếp tục xem xét và đối chứng với các tư liệu chưa được khảo sát, nhiều công trình biên tập, dịch thuật và nghiên cứu tiên phong của các học giả Pàli đã đóng

2. O. V. Hinuber, A Handbook of Pàli Literature, tr. 1

3. N. Dutt, Đại thừa và Sự liên hệ với Tiểu thừa, Thích Minh Châu dịch, tr. 11.

4 § KHẢO CỨU VỀ VĂN HỌC PÀLI

góp rất lớn cho công tác này và gợi mở nhiều vấn đề. Có nhiều nguồn tài liệu khác nhau cần được tiếp cận và xem xét liên quan đến công tác khảo sát văn học Pàli. Ở đây chúng ta lưu ý đến một số tài liệu sau đây:

1. Tam tạng Pàli, bao gồm các bản gốc và các bản dịch. Có thể nói rằng đây chính là nguồn thông tin lớn nhất và căn bản nhất để khảo sát về văn học Pàli về cả hai phương diện, văn học sử và văn học. Bởi văn học Pàli căn bản xuất phát từ hoạt động thuyết pháp của đức Phật, nghĩa là những cuộc nói chuyện hay thuyết giảng của ngài cho các hàng thánh chúng đương thời sau đó được các đệ tử học thuộc lòng và ghi chép lại thành các “sutta” hay bài kinh, tài liệu Kinh tạng Pàli cung cấp nhiều thông tin quan trọng, không những về phương diện giáo lý, nghệ thuật biểu đạt, mà còn về nhiều phương diện khác mang tính lịch sử và thời sự của xã hội Ấn Độ. Chẳng hạn, tìm hiểu hai bài kinh đầu tiên của tuyển tập Trường bộ (Dìgha Nikàya), kinh Phạm võng (Brahmajàlasuttanta) và kinh Sa môn quả (Sàmaññaphalasuttanta), chúng ta sẽ có được nhiều thông tin quan trọng về Phật giáo, như giáo lý Duyên khởi (Paṭiccasamuppàda) hay cái nhìn trí tuệ thoát ly tham ái chấp thủ được nhấn mạnh (kinh Phạm võng), phương pháp tu tập căn bản của đạo Phật được hệ thống hóa và trình bày khá đầy đủ dưới hình thức Giới-Định-Tuệ (kinh Sa môn quả), cùng nhiều thông tin quan trọng khác, như 62 quan điểm tư tưởng triết học của các tư tưởng gia đương thời (kinh Phạm võng), danh tánh và khuynh hướng tư tưởng của sáu vị đạo sư tiêu biểu cho các trường phái du sĩ lúc bấy giờ (kinh Sa môn quả), vua Ajàtasattu, người chiếm đoạt ngai vàng Magadha sau khi phế truất cha mình là Bimbisàra,

lần đầu tiên yết kiến đức Phật và trở thành đệ tử ngài, các phong tục, tập quán và nhiều hoạt động khác của quần chúng và các giáo phái tu sĩ đương thời (kinh Phạm võng và kinh Sa môn quả).

Luật tạng Pàli là một nguồn tài liệu khác thuộc văn tạng Pàli mà chúng ta không thể bỏ qua, nếu muốn biết rõ ít nhiều về tiểu sử đức Phật, về những bước đầu công tác truyền giáo của ngài, sự thành lập Tăng già, quá trình phát triển của Tăng già đi đôi với hoạt động thuyết giảng và sự thiết lập giới luật của đức Phật, nguồn gốc và sự phát triển của hệ thống giới luật tu viện Phật giáo... Đặc biệt tài liệu nói về hai cuộc kiết tập đầu tiên lưu giữ trong thiên Cullavagga cung cấp cho chúng ta các thông tin quan trọng về tình trạng sinh hoạt của các đệ tử đức Phật sau khi ngài nhập diệt, ý thức của họ về việc bảo vệ và gìn giữ giáo pháp của ngài và tình hình văn học Pàli ở các thời kỳ này. Ngoài các thông tin mang tính lịch sử, Luật tạng Pàli còn là nguồn tài liệu văn học phong phú. Trong công trình khảo cứu tôn giáo và xã hội Ấn Độ cổ đại dựa vào tài liệu Luật tạng Pàli có tựa đề “The Age of Vinaya”, Giáo sư G. S. P. Misra nêu nhận xét: “Luật tạng không phải là một bộ luật tu viện hoàn toàn khô khan chỉ nhắm vào các luật lệ của các tu sĩ, mà nó cũng là một văn bản mang nhiều tính chất văn học. Đúng hơn, có thể gọi nó là một mảng văn học. Luật tạng gợi ý tưởng về một lịch sử lâu dài của các hoạt động văn học và sự nỗ lực trong việc tạo ra lịch sử ấy. Đôi khi, các diễn đạt của Luật tạng khiến chúng ta nhớ lại nền văn học của một thời nguyên thủy xa xưa”.⁽⁴⁾ Đa số các học giả đều nhất trí rằng Kinh

4. G. S. P. Misra, The Age of Vinaya, tr. 158.

6 § KHẢO CỨU VỀ VĂN HỌC PÀLI

tạng và Luật tạng Pàli là các tài liệu quan trọng nhất cho công tác nghiên cứu Phật giáo Nguyên thủy.⁽⁵⁾

Luận tạng Pàli cung cấp nhiều thông tin về xu hướng phát triển của tư tưởng Phật giáo khoảng vài thế kỷ sau khi đức Phật nhập Niết bàn, cũng đồng thời cho thấy khuynh hướng phát triển của văn học Pàli thời kỳ này mà Tiến sĩ N. Dutt gọi là sự cố gắng của các cựu tông phái (Thượng tọa bộ và Nhất thiết hữu bộ) để theo kịp đà phát triển của tư tưởng.⁽⁶⁾ Tỷ kheo Thích Minh Châu cho rằng Luận tạng hay Abhidhamma là cả một sự cố gắng hệ thống hóa những lý thuyết và phương pháp tiềm tàng và rải rác trong Kinh tạng.⁽⁷⁾ Giáo sư T. W. Rhys Davids đã cố dẫn ra nhiều chứng cứ trích từ các tuyển tập Nikàya của tác phẩm Kathàvatthu và đi đến kết luận rằng vào thời điểm tác phẩm Kathàvatthu được biên soạn thì cả năm bộ Nikàya đã có mặt.⁽⁸⁾ Nỗ lực của Rhys Davids về phương diện này, một mặt nói rõ sự kế thừa Kinh tạng của các tác phẩm Luận tạng, mặt khác giúp xác định niên đại của một số tuyển tập Kinh tạng, nếu ta chấp nhận tài liệu Tích Lan cho rằng tập Kathàvatthu được biên soạn bởi Tissa Moggaliputta trong khoảng thời gian diễn ra cuộc hội nghị kết tập lần thứ ba tổ chức dưới triều đại Asoka. Ngoài ra, giai đoạn Luận tạng được xem là giai đoạn ‘chứng kiến sự xuất hiện của nhiều tông phái mới và

5. N. Dutt, Đại thừa và Sự liên hệ với Tiểu thừa, Thích Minh Châu dịch, tr. 11; Kimura Taiken, Nguyên thủy Phật giáo tư tưởng luận, Thích Quảng Độ dịch, tr. 10-14; G. C. Pande, Studies in the Origins of Buddhism, tr. 1.

6. N. Dutt, Đại thừa và Sự liên hệ với Tiểu thừa, tr. 15.

7. Thích Minh Châu, Đức Phật, Nhà Đại giáo dục, tr. 37.

8. T. W. Rhys Davids, Dialogues of the Buddha, Part I, tr. xii.

cả sự phát triển mới mẻ của những tông phái cũ.⁽⁹⁾ Do đó ‘Abhidhamma hay Luận tạng thực sự là một sự hệ thống hóa và phát triển các giáo lý Kinh tạng theo quan điểm bộ phái.⁽¹⁰⁾ Từ quan điểm này, Tiến sĩ N. Dutt cho rằng sự phát triển văn học Abhidhamma không những để kiện toàn quan điểm riêng biệt của bộ phái, mà cũng để công kích quan điểm của đối phương.⁽¹¹⁾

2. Các biên niên sử Tích Lan, cơ bản là hai tác phẩm *Dīpavaṃsa* và *Mahāvāṃsa*. Theo khảo cứu của các học giả chuyên môn thì *Dīpavaṃsa* là tác phẩm Pàli đầu tiên xuất hiện ở Tích Lan khoảng thế kỷ thứ tư và *Mahāvāṃsa* được xem do Mahānāma biên soạn khoảng cuối thế kỷ thứ năm.⁽¹²⁾ Hai tác phẩm này chủ yếu nói về lịch sử Phật giáo Tích Lan nhưng cung cấp nhiều thông tin liên quan đến lịch sử Tăng già Phật giáo bắt đầu từ cuộc hội nghị kiết tập lần thứ nhất ở Rājagaha kéo dài cho đến thời kỳ các hoạt động của Tăng già Tích Lan thế kỷ thứ năm hoặc thứ sáu Tây lịch. Như vậy, các tài liệu này giúp củng cố thêm lịch sử Phật giáo Ấn Độ sơ khởi như được đề cập ở Luật tạng Pàli về hai kỳ kiết tập đầu tiên ở Rājagaha và Vesālī, cùng lúc cung cấp thêm thông tin về cuộc hội nghị lần thứ ba được tổ chức ở Pāṭaliputta dưới thời Asoka đi kèm với sự kiện truyền giáo vĩ đại mà bằng chứng đã được xác nhận rõ ràng qua sự hiện diện của đạo Phật ở Tích Lan và các chứng cứ phát hiện được ở Sānchī.⁽¹³⁾ Các thông tin này có ý nghĩa lịch sử quan

9. N. Dutt, Đại thừa và Sự liên hệ với Tiểu thừa, tr. 16.

10. G. C. Pande, *Studies in the Origins of Buddhism*, tr. 2.

11. N. Dutt, Đại thừa và Sự liên hệ với Tiểu thừa, tr. 16.

12. O. V. Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature*, tr. 89-91.

13. Thích Tâm Minh, *A Dục Vương: Cuộc đời và Sự nghiệp*, tr. 153-156.

trọng đối với công tác khảo chứng về tình hình văn học Phật giáo từ khởi nguyên cho đến dưới thời Asoka. Ngoài ra, Mahāvamsa còn cung cấp cho chúng ta một thông tin quan trọng khác liên quan đến lịch sử phát triển của văn học Pàli, đó là sự kiện Tam tạng kinh điển lần đầu tiên được chép thành văn bản ở Tích Lan, vào cuối thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch, dưới triều vua Abhaya Vaṭṭagàmini, đánh dấu thời kỳ văn học thành văn của văn hệ Pàli.

3. Tác phẩm *Milindapañha*, được xem là xuất hiện ở Bắc Ấn khoảng thế kỷ thứ nhất Tây lịch. Tác phẩm là cuộc đàm luận Phật pháp giữa vị vua Hy Lạp Menander đồn quân ở Tây Bắc Ấn Độ (khoảng thế kỷ thứ hai trước Công nguyên) và Tỷ kheo Nàgasena. Dù việc trần thuật mang nhiều nét hư cấu, câu chuyện Tỷ kheo Nàgasena thông minh xuất chúng, nắm bắt đầy đủ Tam tạng Kinh, Luật, Luận và nỗ lực tham cứu thêm các sơ giải (aṭṭhakathà) cho thấy sự hiện diện đầy đủ và phát triển của văn học Phật giáo sau thời Asoka. Thông tin này thật cần thiết vì nó bổ khuyết cho chúng ta về lịch sử Phật giáo Ấn Độ sau thời Asoka mà các sử liệu Tích Lan không đề cập và về tình hình các hoạt động Phật giáo nói chung thường được xem là không mấy sáng sủa dưới các vương triều Sunga. Thông tin về các Tỷ kheo chuyên môn nắm bắt từng bộ kinh Nikàya được đề cập trong tác phẩm giúp củng cố thêm chứng cứ về truyền thống tụng đọc và học thuộc lòng của các tỷ kheo như được nói đến trong Kinh tạng và Luật tạng Pàli.

4. Các công trình chú giải của luận sư *Buddhaghosa*, bao gồm tác phẩm Visuddhimagga và các

sớ giải khác. Có thể nói rằng rất nhiều thông tin quan trọng về Phật giáo Thượng tọa bộ được tìm thấy trong các tác phẩm của Buddhaghosa. Ngoài các chú giải quan trọng về giáo lý góp phần cho lịch sử phát triển văn học Pàli và mở đường cho công tác chú giải tiếp tục phát triển về sau, các công trình của Buddhaghosa cung cấp nhiều thông tin quan trọng liên quan đến hoạt động văn học của các tỷ kheo Ấn Độ cũng như Tích Lan. Chẳng hạn, lịch sử phát triển và truyền bá Phật pháp từ Ấn Độ sang Tích Lan bắt đầu từ sự kiện kết tập Ràjagaha cho đến lúc Phật giáo được giới thiệu và thiết lập vững chắc ở Anuràdhapura nhờ công lao truyền bá to lớn của Mahinda (Samantapàsàdikà); sự kiện kết tập lần thứ nhất, sự hình thành các trường phái những nhà tụng đọc (bhànakà) nhằm mục đích gìn giữ và truyền bá các Nikàya và Luật tạng (Suman-galavilàsini); quan điểm về nguồn gốc ngôn ngữ Pàli (Papañcasùdani); sự tiếp nối truyền thống tụng đọc của các tỷ kheo Tích Lan về sau (Visuddhimagga)...

5. Các bi ký Bahur và chỉ dụ Asoka, cung cấp một số thông tin mang tính lịch sử về văn học Pàli. Ví dụ, Buhler lưu ý tới sự xuất hiện của từ ‘petakì’ (nghĩa đen là người nắm bắt các tạng (kinh hay luật) hay một Tỷ-kheo thông thạo một hay nhiều tạng) trong các bi ký Bharhut, gợi ý rằng các bản kinh đã được biên soạn trước khi bi ký này được khắc.⁽¹⁴⁾ Chỉ dụ Bhabru nêu sự kiện Asoka chọn ra bảy bản kinh Phật và khuyên tất cả tăng ni và Phật tử nỗ lực học tập mà nay ta thấy gần như đồng nhất với bảy bản kinh thuộc Kinh tạng Pàli nói rõ sự kiện rằng văn học Kinh tạng Pàli trở

14. Buhler, On the Origin of the Indian Bràhmì Alphabet, tr. 90-91.

nên phổ biến và chiếm ưu thế dưới thời Asoka. Giáo sư Rhys Davids nói rằng ‘chúng ta không có chứng cứ về sự hiện diện của bất kỳ văn học Phật giáo nào khác vào thời kỳ này.’⁽¹⁵⁾

6. Văn tạng Nhất thiết hữu bộ, bao gồm các bộ A hàm, Luật tạng và các bộ Luận. Mặc dù không giống nhau hoàn toàn, văn tạng Nhất thiết hữu bộ và văn tạng Thượng tọa bộ được xem có chung nguồn gốc. “Từ lâu, các sử gia tin rằng Tam tạng bằng tiếng Sanskrit được kết tập song song đồng thời với Tam tạng bằng tiếng Pàli. Trong ý hướng đó, J. Przyluski cho rằng ‘Thánh điển đầu tiên biên soạn bằng tiếng Magadhi. Khi Thượng tọa bộ và Hữu bộ củng cố xong cứ địa tại các vùng Kausambì và Mathura, bộ phái nào cũng sẵn có trong tay một ngôn ngữ văn chương riêng dùng vào việc truyền bá và gây uy tín cho mình. Vì vậy, thánh điển được dịch ra tiếng Sanskrit tại Mathura và tiếng Pàli tại Kausambì.’ L. De La Vallée Poussin xác đáng hơn, cho rằng ‘Trong khi các giáo hội vùng Kausambì, Sàncì, Malava khai nguyên Tam tạng bằng tiếng Pàli, thì các giáo hội vùng lưu vực sông Yamuna và Tây-Bắc Ấn, nương theo ngôn ngữ thời thượng của địa phương, biên soạn lại các kinh văn khẩu tụng xưa bằng tiếng Magadhi ra tiếng Sanskrit, và trong công cuộc này hẳn phải có ít nhiều tham chiếu với kinh văn Pàli kết tập tại Kausambì, Sàncì và Malava. Đại công trình này bắt đầu một cách đáng kể trước kỷ nguyên Tây lịch và còn tiếp tục lâu dài về sau.’⁽¹⁶⁾ So sánh toàn bộ hai bản văn Kinh Trung bộ chữ Pàli

15. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, Part I, tr. xiv.

16. Dẫn lại Cao Hữu Đỉnh, *Văn học sử Phật giáo*, tr. 68.

và Kinh Trung A hàm chữ Hán, Tỳ kheo Thích Minh Châu luận chứng rằng ‘tỷ lệ cao những điểm tương đồng giữa hai bản kinh chữ Hán và Pàli, sự hiện diện nhiều đoạn văn khác nhau chứng tỏ rằng đã có một nguồn gốc chung cho cả hai bản dịch Pàli và chữ Hán; và căn bản chung ấy không chỉ về lý thuyết mà còn về hình thức văn bản... Tất cả điều này chứng tỏ đã hiện hữu một tạng kinh cổ, có lẽ là tạng kinh Magadhi đã mất mà học giả Winternitz đã nói đến trong tác phẩm Lịch sử văn học Ấn Độ.’⁽¹⁷⁾ Quan điểm của các học giả trên gợi ý tưởng rằng một sự so sánh tỷ giảo về hai văn tạng Thượng tọa bộ và Nhất thiết hữu bộ sẽ gợi mở nhiều điều bổ ích, nhất là về phương diện lịch sử văn bản học và văn học Pàli cũng như văn học Sanskrit mà hầu hết chỉ hiện diện dưới hình thức bản dịch chữ Hán.

7. Văn học Vệ đà-Bà là môn giáo, cho thấy tính kế thừa có sáng tạo của văn chương Phật giáo và sự khác biệt cơ bản giữa tư tưởng Vệ đà-Bà la môn và tư tưởng Phật giáo. Ai cũng biết rằng về phương diện tư tưởng triết học, Phật giáo hoàn toàn đối lập với Bà la môn giáo. Tuy nhiên, không ai phủ nhận sự hiện diện ở Phật giáo những yếu tố Bà la môn giáo được cải biến theo nội dung và quan điểm Phật giáo. Có khá nhiều từ ngữ, khái niệm và thậm chí giáo lý Bà la môn được tiếp tục sử dụng trong văn học Phật giáo nhưng với một nội dung và ý nghĩa hoàn toàn mới mẻ. E. J. Thomas cho rằng có một điều khác thường là trong phương pháp lập luận của mình, các Phật tử thường

17. Tỳ kheo Thích Minh Châu, So sánh Kinh Trung A Hàm chữ Hán và Kinh Trung Bộ chữ Pàli, tr. 22.

12 § KHẢO CỨU VỀ VĂN HỌC PÀLI

vận dụng các khái niệm của những người đối thoại và rồi cho chúng một ý nghĩa mới.⁽¹⁸⁾ Ta có thể lấy danh từ Bràhmaṇa (Bà la môn) và ý nghĩa của nó được dùng riêng biệt trong Bà la môn giáo và Phật giáo để chứng minh trường hợp này.

Bràhmaṇa được dùng trong truyền thống Vệ đà-Bà la môn như một danh hiệu ngụ ý một dòng dõi huyết thống, tự nhận là con cháu của Phạm thiên (Brahmà), sinh ra từ miệng Phạm thiên và do đó tự cho là dòng dõi cao quý nhất trong xã hội mà mọi dòng dõi khác phải kính trọng. Văn học Phật giáo cũng dùng từ Bràhmaṇa, thứ nhất để chỉ những người thuộc dòng dõi Bà la môn và thứ hai để trở những người có đức hạnh và trí tuệ nói chung.⁽¹⁹⁾ Trong văn chương Pàli, Bràhmaṇa đôi khi được dùng đồng nghĩa với Arahanta (A la hán), thánh quả cao nhất trong giáo lý Phật giáo nguyên thủy mà tất cả mọi người, không phân biệt giai cấp hay giới tính, đều có thể thành tựu. Như vậy, trong khi Bà la môn giáo dùng danh từ Bràhmaṇa với dụng ý đề cao đẳng cấp Bà la môn, Phật giáo mở rộng khái niệm Bràhmaṇa bằng cách tái định nghĩa danh từ này theo một nội dung hoàn toàn mới mẻ và nhân bản. Tương tự, giáo lý bốn Phạm trú (catu-Brahmavihàra) cũng được xem là có nguồn gốc từ Bà la môn giáo, sau đó tiếp tục được vận dụng trong văn học Phật giáo với một ý nghĩa và mục đích khác biệt.⁽²⁰⁾ Trong các

18. E. J. Thomas, *The Life of Buddha as legend and history*, tr. 126.

19. Xem các định nghĩa của Đức Phật về Bràhmaṇa trong kinh Pháp Cú, phẩm Bà la môn (Bràhmaṇavagga).

20. E. J. Thomas, *The Life of Buddha as legend and history*, tr. 126-27.

bản kinh Pàli, bốn Phạm trú (catu-Brahmavihàra), từ (mettā), bi (karuṇā), hỷ (muditā), xả (upekkhā), đôi khi cũng được xem như là con đường cộng trú với Phạm thiên.⁽²¹⁾ Quan điểm này là đồng nhất với quan niệm Bà la môn, nghĩa là thực hành từ, bi, hỷ, xả để được sanh lên Phạm thiên giới sau khi chết. Tuy nhiên, do mục tiêu của Phật giáo không dừng lại ở chỗ cộng trú hay đồng nhất với Brahmā nên việc nuôi dưỡng bốn tâm thái từ, bi, hỷ, xả được xem là cần thiết cho sự phát triển tâm thức hướng đến trí tuệ giác ngộ. Bản kinh Dhānañjāni, Trung bộ, cho biết Đức Phật từng quở trách vị đệ tử đầu tay của mình, Sàriputta, bởi vị này đã giảng dạy cho một tín đồ dòng dõi Bà la môn con đường hướng đến cộng trú với Brahmā, một mục tiêu được xem là thấp kém (hina) theo lời Đức Phật.⁽²²⁾

8. Các tài liệu Kỳ Na giáo, giúp củng cố thêm các chứng cứ văn học sử Pàli. Chẳng hạn, phần gọi là ‘Giải thoát lỗi lầm’ trong bản kinh Sùtrakṛtāṅga Kỳ Na giáo đề cập các quan điểm triết học được áp dụng bởi các Sa môn và Bà la môn đương thời.⁽²³⁾ Thông tin này có thể giúp thêm luận cứ cho tài liệu kinh Phạm võng (Brahmajāla Suttanta), Trường bộ, đề cập về 62 quan điểm tư tưởng triết học của các Sa môn và Bà la môn đương thời dưới cái nhìn trí tuệ của Thế Tôn. Bản kinh Bhagavatī Kỳ Na giáo nêu một danh sách về các quốc gia Ấn Độ cổ đại⁽²⁴⁾ cũng có thể giúp thêm cứ liệu

21. Kinh Tevijjā, Trường bộ; Kinh Makhādeva, Kinh Dhānañjāni, Kinh Subha, Trung bộ.

22. Xem Kinh Dhānañjāni, số 98, Trung Bộ.

23. Jana Sutras, II, pp. 405-409.

24. H. C. Raychaudhuri, Political History of ancient India, pp. 95-96; J. C. Jain, Life in ancient India as depicted in the Jain Canons, p. 251.

chúng thực danh mục 16 quốc gia lớn ‘Solasa Mahà-janapada’ được đề cập ở kinh Tăng chi bộ (Anguttara Nikàya). Giáo sư Kimura Taiken nêu quan điểm rất thuyết phục rằng ‘người muốn tìm hiểu Phật pháp chân chính không những chỉ nghiên cứu các kinh điển Phật giáo mà tất cả cái gì có liên quan đến văn hóa đương thời, như tư tưởng tôn giáo chẳng hạn, cũng đều phải tham khảo và so sánh.’⁽²⁵⁾

9. Các tài liệu Tích Lan, Miến Điện và Thái Lan, nói về các giao lưu văn hóa giữa Tích Lan và Miến Điện, giữa Tích Lan và Thái Lan cơ bản thông qua đường trao đổi Phật giáo, giúp xác định tình hình phát triển của Phật giáo Thượng tọa bộ và văn học Pàli tại các xứ sở Miến Điện và Thái Lan. Ví dụ, các tác phẩm Tích Lan như Cùlavamsa, Pùjàvaliya và Nikàyasangrahava đề cập các vương triều Tích Lan thiết lập quan hệ với các vương triều Miến Điện cho thấy bắt đầu từ thế kỷ thứ 11 trở đi Phật giáo Thượng tọa bộ lần lượt được củng cố và phát triển mạnh tại Miến Điện, mặc dù một vài bia ký phát hiện được ở Hmawza chứng tỏ văn học Pàli đã xuất hiện trước đó. Một số tác phẩm Miến Điện như biên niên sử Glass Palace, Sàsanavamsa, Hmannan Yazawin Dawgyi và các bia ký Kalyàṇi ghi nhận các quan hệ tôn giáo giữa Miến Điện và Tích Lan ở các thế kỷ tiếp theo gián tiếp cho thấy tình hình phát triển của Phật giáo Thượng tọa bộ nói chung và văn học Pàli nói riêng ở Miến Điện vào cuối thế kỷ thứ 12 trở đi. Đặc biệt, tác phẩm Gandhavamsa được phát hiện ở Miến Điện

25. Kimura Taiken, Tiểu thừa Phật giáo tư tưởng luận, Thích Quảng Độ dịch, tr. 23.

cung cấp nhiều sử liệu quan trọng về các tác giả và tác phẩm văn học Pàli. Về tình hình học thuật Pàli tại các trung tâm Phật học Sukhodaya, Ayudhya và Nabhisipura Thái Lan, các tác phẩm như Jinakàlamàli, Càmadevivaṃsa, Mulasàsanà, Sangitivaṃsa, Saddhammasangaha... đề cập lịch sử bang giao giữa các vương triều Thái Lan và Tích Lan cũng như các kỳ kiết tập được tổ chức ở Thái là các tài liệu cung cấp nhiều thông tin quan trọng, đáng được xem xét.

10. Các công trình nghiên cứu của các học giả hiện đại, bao gồm các công trình nghiên cứu về lịch sử Phật giáo Ấn Độ, Tích Lan và một số quốc gia Phật giáo Thượng tọa bộ, các công trình biên khảo về Phật giáo nguyên thủy, đặc biệt là các công trình nghiên cứu về ngôn ngữ và văn học Pàli. Rất nhiều công trình nghiên cứu có giá trị của các học giả trên thế giới có thể giúp nhiều thông tin và kết luận bổ ích cho công tác khảo sát văn học Pàli. Ở đây chúng ta giới hạn việc tham khảo đối với một số tác phẩm chuyên sâu về chủ đề văn học Pàli:

- Văn học sử Phật giáo, do Giáo sư Cao Hữu Đính biên khảo, Nhà xuất bản Thuận Hóa, Huế, 1996.

- A History of Pàli Literature, tập I, II, do B. C. Law biên soạn, Nhà xuất bản Indological Book House, Delhi, 1983.

- History of Indian Literature, Vol. II, do Maurice Winternitz nghiên cứu, Srinivasa Sarma dịch sang tiếng Anh, Nhà xuất bản Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1993.

16 § KHẢO CỨU VỀ VĂN HỌC PÀLI

- The Pàli Literature of Ceylon, do G. P. Malalasekera biên soạn, ấn bản Colombo, 1928.

- A Handbook of Pàli Literature, do Oskar Von Hinuber biên khảo, Nhà xuất bản Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1997.

- An Introduction to Pàli Literature, do S. C. Banerji biên soạn, Nhà xuất bản Punthi Pustak, Calcutta, 1964.

- Pàli Literature and Language, do Wilhelm Geiger khảo cứu, Nhà xuất bản Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd, Delhi, 1996.

III. Tình hình nghiên cứu văn học Pàli trên thế giới:

Cho đến đầu thế kỷ thứ 19, văn học Pàli chỉ được biết giới hạn ở Tích Lan và một số các quốc gia châu Á. Ngoài các ghi chú quan trọng trong các sơ giải nói rõ mối quan tâm lớn của các thế hệ Phật tử đối với văn học Thượng tọa bộ, công tác nghiên cứu văn học Pàli được tìm thấy qua một vài tác phẩm tiêu biểu xuất hiện khoảng từ thế kỷ 15 trở đi. Đáng chú ý nhất là tác phẩm Saddhamma-sangaha (Khảo sát về Thiện pháp) do Dhammakitti biên soạn, có lẽ vào đầu thế kỷ 15 ở Thái Lan. Một tác phẩm khác, Gandhavamsa (Lịch sử các kinh sách), do Nandapañña viết, cung cấp nhiều thông tin quan trọng về các tác giả và tác phẩm Pàli. Tiếp theo tác phẩm này là cuốn Sàsanavamsa (Lịch sử Giáo pháp), nguyên bản tiếng Miến Điện, được biên soạn vào năm 1831 và cũng bao hàm thông tin nói về các tác phẩm kinh sách. Tác phẩm Piṭakat samuini, do Man Kri Mahàsirijeyasù, vị cán bộ thư viện cuối cùng thuộc hoàng gia Miến Điện, sưu tập vào năm 1888,

nêu con số 2047 tác phẩm tiếng Pàli cũng như tiếng Miến Điện và Sanskrit.⁽²⁶⁾

Ảnh hưởng công cuộc thực dân lâu ngày của người châu Âu lên các lãnh thổ châu Á, đặc biệt ở Ấn Độ và Tích Lan, đã khiến Phật giáo bắt đầu được chú ý trở lại bởi những người Tây phương mà trước đó các thế hệ tổ tiên xa xưa của họ có lẽ đã ít nhiều biết đến qua công cuộc truyền bá Phật pháp được khuyến khích bởi Asoka vào thế kỷ thứ ba trước Công nguyên. Sự phát hiện ra giá trị to lớn của các văn bản cổ xưa của đạo Phật được tìm thấy ở Ấn Độ, Nepal và Tích Lan đã mở đường cho công tác nghiên cứu Phật giáo ở lục địa châu Âu với kết quả Hội đồng Kinh tạng Pàli (Pàli Text Society) ra đời ở Anh quốc vào năm 1881, tập hợp nhiều học giả và dịch giả nổi tiếng về văn tạng Pàli. Tên tuổi của các học giả châu Âu bắt đầu được biết đến trong lãnh vực nghiên cứu, biên tập và dịch thuật các bản văn Pàli ra tiếng Anh, Pháp, Đức, Ý, Nga, Ba Lan.

Nỗ lực của các học giả châu Âu trong lãnh vực nghiên cứu Phật học đã đánh thức các học giả Ấn Độ. Theo gương châu Âu, Hội đồng Kinh tạng Phật giáo (Buddhist Text Society) đã ra đời ở Calcutta vào năm 1892, đánh dấu giai đoạn phục hưng của đạo Phật ở Ấn Độ sau một thời gian dài dường như không còn được biết đến trên quê hương của nó. Nhiều cổ bản Sanskrit lần lượt được phát hiện song song với công tác nghiên cứu, phục hồi, biên tập và dịch thuật được thực hiện đã làm sống lại các giai đoạn lịch sử xa xưa đầy huy hoàng của Phật giáo Ấn

26. O. V. Hinuber, A handbook of Pàli Literature, tr. 3.

18 § KHẢO CỨU VỀ VĂN HỌC PÀLI

Độ. Tuy nhiên, nếu như phần lớn các bản văn Sanskrit được phát hiện và được quan tâm nghiên cứu ở Ấn Độ thì tại châu Âu, văn học Pàli được biết đến khá rộng rãi bởi công tác nghiên cứu, biên tập, dịch thuật và xuất bản khá năng động của hội Pàli Text Society.

Công cuộc nghiên cứu văn học Pàli bắt đầu ở châu Âu vào các thập niên đầu của thế kỷ 19, khi E. Burnouf và Christian Lassen cho công bố lần đầu (1826) ở Pháp các bài viết của họ về Pàli. Công tác Roman hóa và dịch sang tiếng Anh 38 chương đầu của tác phẩm Mahāvamsa được thực hiện bởi George Turnour (1837) đánh dấu sự nỗ lực quan trọng đầu tiên của một học giả châu Âu trong việc giới thiệu văn học Pàli ở phương Tây. Năm 1855, Vincent Fasuboll góp phần quan trọng cho độc giả phương Tây với bản dịch kinh Pháp cú (Dhammapada) và bản sơ giải Pàli cổ xưa của nó. Một thời gian sau đó, (1858) sự ra đời hai tác phẩm “The Life and Legend of Gautama” và “The Buddha of the Burmese” dựa vào các bản thảo tiếng Tích Lan và Miến Điện đã tiếp tục gây sự chú ý của giới học giả châu Âu. Đến lượt một loạt các công trình nghiên cứu được thực hiện bởi R. Spence Hardy như Eastern Monarchism (1850), A Manual of Buddhism (1860), Legends and Theories of the Buddhist compared with History and Science (1866) lần lượt được xuất bản đã đánh thức các độc giả châu Âu về đạo Phật. Cuốn tự điển Pàli đầu tiên do Robert Caesar Childers biên soạn được xuất bản ở London năm 1875 đánh dấu một bước tiến quan trọng của giới nghiên cứu Pàli châu Âu. Khoảng thời gian từ 1877-1879, V. Fausboll người Đan Mạch cho ra đời bảy tập Jātaka và V. Trenckner, một học giả Đan Mạch khác, cho xuất bản tập Milindapañha ở London

năm 1880. Năm 1878, H. Oldenberg cho xuất bản bản dịch *Dīpavaṃsa* của mình và tiếp tục công tác biên tập Luật tạng Pàli (*Vinaya-piṭaka*) thành năm tập vào các năm 1879-1883. Năm 1881 là năm đánh dấu sự ra đời của Hội đồng Kinh tạng Pàli (*Pāli Text Society*) ở London do Rhys Davids làm chủ tịch nhằm ‘giới thiệu kho tàng phong phú của văn học Phật giáo nguyên thủy cho các sinh viên.’ Cho đến nay, Hội này đã ấn hành và xác định niên đại của toàn bộ Tam tạng Pàli và tất cả các tác phẩm quan trọng của văn học Pàli hậu Kinh tạng, kể cả các số giải.

Kể từ khi hội Pāli Text Society ra đời vào năm 1881, công tác biên tập và dịch thuật các tác phẩm văn học Pàli được tiến hành lần lượt cùng với sự xuất bản các bản gốc của chúng. Các tác phẩm Luật tạng Pàli (*Vinaya-piṭaka*) được biên tập bởi H. Oldenberg vào năm 1879-1883 và được dịch sang tiếng Anh bởi chính Oldenberg và Rhys Davids vào các năm 1881-1885, trong khi một số trích đoạn của chúng được Minayeff chuyển dịch sang tiếng Nga (1870) và Karl Seidenstucker chuyển sang tiếng Đức (1924-1925). Một bản dịch tiếng Anh về *Vinaya-piṭaka* lại được I. B. Horner thực hiện sau đó và được xuất bản lần lượt vào các năm từ 1940-1952.

Về phía Kinh tạng (*Sutta-piṭaka*), tuyển tập Trường bộ (*Dīgha-nikāya*) do Rhys Davids và J. Estlin Carpenter biên tập vào các năm 1889-1911 và được chính Rhys Davids và vợ ông, C. A. F. Rhys Davids, dịch sang tiếng Anh và xuất bản vào các năm 1899-1921; K. E. Neumann dịch sang tiếng Đức (1907-1928) và M. P. Grimblot chuyển một số sang tiếng Pháp (1876). Năm 1987, một bản

dịch *Dìgha Nikàya* Anh ngữ do Maurice Walshe thực hiện đã được nhà xuất bản Wisdom, Boston, ấn hành. Tuyển tập Trung bộ (*Majjhima-nikàya*), do V. Trenckner, R. Chalmers và C. A. F. Rhys Davids biên tập (1888-1925), được K. E. Neumann dịch sang tiếng Đức (1896-1902); K. E. Neumann và G. de Lorenzo chuyển sang tiếng Ý (1907) và Lord Chalmer dịch sang tiếng Anh (1926-1927). Sau đó, một bản dịch tiếng Anh về *Majjhima-nikàya* lại được I. B. Horner thực hiện và được hội Pàli Text Society ấn hành nhiều lần từ 1954-1990. Gần đây, 1995, nhà xuất bản Wisdom, Boston, đã cho ra đời bản dịch *Majjhima Nikàya* bằng Anh ngữ do Tỷ kheo Ñaṇamoli và Tỷ kheo Bodhi thực hiện. Tuyển tập Tương ưng bộ (*Samyutta-nikàya*), do Leon Feer biên tập (1884-1904), được C. A. F. Rhys Davids và F. L. Woodward chuyển sang tiếng Anh (1917-1930) và được Wilhelm Geiger dịch sang tiếng Đức ngữ (1925-1930). Thời gian gần đây, nhà xuất bản Wisdom, Boston, đã cho ra mắt độc giả một bản dịch *Samyutta Nikàya* mới bằng tiếng Anh của Tỷ kheo Bodhi. Tuyển tập Tăng chi bộ (*Anguttara-nikàya*), do R. Morris, E. Hardy và Mabel Hunt biên tập (1885-1910), được Tỷ kheo Nanatiloka dịch sang tiếng Đức (1907-1920); F. L. Woodward và E. M. Hare chuyển sang tiếng Anh (1932-1936).

Trong số 15 tuyển tập thuộc Tiểu bộ (*Khuddaka-nikàya*), tập *Khuddakapàṭha*, do Helmer Smith và Mabel Hunt biên tập (1915), được Ñaṇamoli dịch sang tiếng Anh (1960). Tập *Dhammapada* do O. V. Hinuber và K. R. Norman biên tập, được Vincent Fasuboll dịch sang tiếng La tinh vào năm 1855; Max Muller dịch ra tiếng Anh (1881); được dịch sang tiếng Đức bởi A. Weber (1860), Leopold von Schroeder (1892), Neumann (1893), Dahlke

(1919), Walter Markgraf (1912), R. O. Franke (1923); được P. E. Pavolini dịch sang tiếng Ý (1908); St. Fr. Michalski-Iwienski chuyển sang tiếng Ba Lan (1925). Tập Suttanipàta, do Danis Anderson và Helmer Smith biên tập (1913), được V. Fausboll dịch ra tiếng Anh (1881). Tập Udàna do S. Steinthal biên tập (1885) và được F. L. Woodward dịch sang tiếng Anh (1935). Tập Itivuttaka do E. Windisch biên tập (1889) và được F. L. Woodward dịch sang tiếng Anh (1935). Tập Vimànavatthu do N. A. Jayawickrama biên tập và được Jean Kennedy và H. S. Gelman dịch sang tiếng Anh (1942), I. B. Horner (1974). Tập Petavatthu được dịch ra tiếng Anh bởi H. S. Gelman (1942). Tập Theragàthà và tập Therigàthà do H. Oldenberg và R. Pischel biên tập (1883), được C. A. F. Rhys Davids dịch sang tiếng Anh (1909, 1913). Tập Jàtaka do V. Fausboll biên tập (1877-1897) và được E. B. Cowell dịch sang tiếng Anh (1895-1913); Julius Dutoit chuyển sang tiếng Đức (1908-1911). Tập Niddesa do L. de La Vallée Poussin và J. Thomas biên tập phần Mhàniddesa (1916-1917) và W. Stede phần Cullaniddesa (1918). Tập Paṭisambhidàmagga do A. C. Taylor biên tập (1905-1907) và được Nāṇamoli dịch sang tiếng Anh (1982). Tập Apadàna do M. E. Lilley biên tập (1925-1927). Tập Buddhavaṃsa do N. A. Jayawickrama biên tập (1974) và được I. B. Horner dịch ra tiếng Anh (1975). Tập Cariyàpiṭaka do N. A. Jayawickrama biên tập (1974) và được I. B. Horner dịch sang tiếng Anh (1975).

Trong số bảy bộ luận thuộc Luận tạng Pàli (Abhidhamma-piṭaka), bộ Dhammasaṅgaṇi do E. Muller biên tập (1885), P. V. Bapat và R. D. Vadekar (1940) và được C. A. F. Rhys Davids dịch sang tiếng Anh (1900); Nyanaponika

chuyển sang tiếng Đức (1950). Bộ Vibhaṅga do C. A. F. Rhys Davids biên tập (1904) và được U. Thiṭṭika chuyển sang tiếng Anh (1960). Bộ Dhātukathā do E. R. Gooneratne biên tập (1892) và do U. Nārada dịch sang tiếng Anh (1962). Bộ Puggalapaññatti do R. Morris biên tập (1883) và Nyanatiloka chuyển sang tiếng Đức (1910); B. C. Law dịch ra tiếng Anh (1924). Bộ Kathāvatthu do A. C. Taylor biên tập (1894-1897) và được Shwe Yan Aung và C. A. F. Rhys Davids dịch sang tiếng Anh (1915). Tập Yamaka do C. A. F. Rhys Davids biên tập (1911-1913). Tập Paṭṭhāna do C. A. F. Rhys Davids biên tập (1921-1923) và được U. Nārada dịch sang tiếng Anh (1969-1981).

Nguồn văn liệu Pàli hậu Kinh tạng (Post-canonical Pàli literature) rất phong phú, đa dạng và đã được nghiên cứu, phiên dịch một phần bởi các học giả và dịch giả Pàli. Các tác phẩm Nettippakaraṇa, Peṭakopadesa, Milindapañha và một số tác phẩm sử liệu Tích Lan như Dipavaṃsa, Mahāvaṃsa Thūpavaṃsa, Dāḥavaṃsa... đã được biên tập và dịch thuật. Một số tác phẩm của Buddhaghosa cũng đã được nghiên cứu và phiên dịch, chẳng hạn Visuddhimagga, Samangalavilāsini. Tuy nhiên, phần lớn nguồn tài liệu này vẫn còn nằm trong dạng bản thảo hoặc chỉ mới được biên tập nhưng chưa được nghiên cứu và dịch thuật. Công tác nghiên cứu và phiên dịch văn học Pàli do đó vẫn đòi hỏi và trông chờ nhiều nỗ lực.

Nhìn chung, văn học Pàli tiếp tục được nghiên cứu, phiên dịch và giảng dạy tại các quốc gia theo truyền thống Phật giáo Thượng tọa bộ như Ấn Độ, Tích Lan, Miến Điện, Thái Lan, Campuchia cũng như tại nhiều

trung tâm Phật học và đại học trên thế giới. Ngoài ra, các quốc gia chịu ảnh hưởng Phật giáo Đại thừa cũng nỗ lực lớn trong công tác nghiên cứu, giảng dạy và phiên dịch văn tạng Pàli. Nhật Bản đã hoàn tất một bản dịch Pàli gồm 65 tập.

IV. Công tác nghiên cứu dịch thuật và giới thiệu văn học Pàli ở Việt Nam:

Ở Việt Nam, do hoàn cảnh lịch sử và địa lý, Phật giáo Bắc truyền hay Đại thừa Phật giáo ảnh hưởng phần lớn đời sống tinh thần của người dân và các sinh hoạt của Tăng già. Khoảng thập niên 30 của thế kỷ 20, Phật giáo Nam truyền hay Thượng tọa bộ được truyền vào miền Nam Việt Nam qua đường Campuchia nhưng không mấy phát triển. Tuy vậy, song song với sự nghiệp phiên dịch Tam tạng Hán ngữ, công tác phiên dịch Tam tạng Pàli đã được khuyến khích và đưa vào nội dung hoạt động của Giáo hội Phật giáo Việt Nam trong bốn thập niên cuối của thế kỷ 20. Một văn bản giới thiệu bản dịch Trường bộ kinh tập I do Viện Tăng Thống hồi ấy chủ trương, cho biết:

“Trước ngày trăng tròn 2508, Viện Tăng Thống có quyết định khuyến khích sự phiên dịch Tam tạng thuộc văn hệ Pàli và Hoa văn. Riêng văn hệ Pàli, Thượng tọa Thích Minh Châu phát nguyện phiên dịch, và sẽ được xuất bản tuần tự từng tập một. Tam tạng thuộc văn hệ Pàli là tài liệu tương đối chính xác của tư tưởng hệ Phật giáo nguyên thủy, hiện vẫn là kinh sách căn bản của hết thầy Phật giáo ở các quốc gia Tích Lan, Thái Lan, Ai Lao, Miến Điện, Cao Miên và quốc mẫu Phật giáo Ấn Độ. Với Tam tạng quan trọng như vậy, ban đầu Viện Tăng Thống nghĩ tổ chức một hội đồng phiên dịch

và kiểm duyệt cho viên mãn. Nhưng sau thấy như vậy sẽ khó thực hiện được trong tình trạng Phật giáo hiện tại... Viện lại thấy công tác phiên dịch Tam tạng không thể trì hoãn, nên thà là tạm làm bởi một người, hướng chỉ người ấy là Thượng tọa Minh Châu, bác sĩ văn học Pàli xuất xứ từ Nàlanda, nơi xưa kia đã đào tạo ra ngài Huyền Trang.”⁽²⁷⁾

Trong suốt thời gian gần hai thập kỷ, Tỳ kheo Thích Minh Châu đã nỗ lực phiên dịch và cho xuất bản hầu hết các tác phẩm thuộc Kinh tạng Pàli (Sutta-piṭka). Đại học Vạn Hạnh là nơi vinh dự được tiếp nhận việc xuất bản các bản dịch và là cơ sở giáo dục đại học đầu tiên ở Việt Nam được may mắn tiếp cận nền văn học Pàli. Từ 1965 trở đi, văn học Pàli được đưa vào nội dung giảng dạy tại Phân khoa Phật học của Viện Đại học Vạn Hạnh. Về tầm quan trọng của các dịch bản Pàli đối với các công trình nghiên cứu và dịch thuật Hán tạng lúc bấy giờ, Thượng tọa Thích Thiện Siêu nêu nhận xét:

“Ngày nay, được đọc Trường bộ kinh tập I, II, III, IV và Trung bộ kinh tập I, II, bản dịch của Thượng tọa Thích Minh Châu, tôi thấy sáng lên các nghi điểm của mình ở Hán tạng đương đương và Đại thừa Hán tạng. Tôi xác nhận rằng, đạo Phật chỉ có một. Không

27. Lời giới thiệu của TT. Thích Trí Quang, Tổng Thư ký Viện Tăng Thống Giáo hội Phật giáo Việt Nam Thống Nhất, nhân dịp Đại học Vạn Hạnh xuất bản Trường bộ kinh tập I do TT. Thích Minh Châu, Viện trưởng Viện Đại học Vạn Hạnh, phiên dịch từ nguyên bản Pàli. (Xem Thích Minh Châu, Trường Bộ Kinh, tập I, Lời giới thiệu, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1973)

có Nam hay Bắc, Đại hay Tiểu...”⁽²⁸⁾

Nhận thức rõ tầm quan trọng của văn tạng Pàli trong các hoạt động giáo dục và hoằng pháp, công tác nghiên cứu và dịch thuật Tam tạng Pàli tiếp tục được khuyến khích bởi Giáo hội Phật giáo Việt Nam sau ngày đất nước hoàn toàn độc lập. Chương trình giảng dạy văn học Pàli được tiếp tục tại các Học viện Phật giáo và nhiều Trường Trung và Cao đẳng Phật học. Năm 1986, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam ra đời, đảm nhiệm công tác nghiên cứu và phiên dịch văn tạng Phật giáo các nước trong đó có văn tạng Pàli. Cho đến thời điểm này, Viện đã song hành xuất bản được 35 tập các bản dịch Kinh tạng Pàli và A hàm Hán tạng. Phần Kinh tạng Pàli (Sutta-piṭaka) do Tỷ kheo Thích Minh Châu đảm nhiệm phiên dịch đến nay cơ bản đã hoàn tất và đã được xuất bản, còn lại phần Luật tạng (Vinaya-piṭaka) và Luận tạng (Abhidamma-piṭaka) Pàli vẫn đòi hỏi công phu sưu tầm các dịch bản và công tác phiên dịch, hiệu đính, xuất bản. Hy vọng một bản dịch Tam tạng Pàli bằng tiếng Việt sẽ sớm được hoàn thành để Phật tử Việt Nam có thể cảm nhận hương vị giải thoát trực tiếp từ những giáo lý được xem là nguyên thủy hay gần nguyên thủy nhất của đạo Phật. Trong khi chờ đợi sự hoàn tất một bản dịch lớn lao và đầy công phu như vậy về văn tạng Pàli, công trình biên khảo này xin được góp một phần nhỏ về các thông tin góp nhặt liên quan đến văn học Pàli.

28. Lời phát biểu của TT. Thích Thiện Siêu tại buổi lễ Giới thiệu và phát hành Trung bộ kinh tập II, do Viện Đại học Vạn Hạnh tổ chức, 1974.

V. Dự kiến công trình và phương pháp khảo cứu:

Do số lượng văn bản quá nhiều và đa dạng về thể loại, công trình khảo cứu sẽ được tiến hành lần lượt và cho ra đời từng tập một với mục đích khảo sát nội dung chính của các văn bản theo trình tự Kinh, Luật, Luận và các tác phẩm Pàli khác thuộc hậu Kinh tạng sắp theo bộ loại tác phẩm hay chủ đề tương ứng. Trên cơ sở khảo sát các tài liệu văn bản, các học giả Pàli thường xếp Tam tạng Pàli theo thứ tự Luật tạng, Kinh tạng và Luận tạng. Trong công trình khảo cứu này, chúng tôi chú ý khảo sát văn tạng Pàli theo thứ tự Kinh, Luật, Luận. Do thiếu vắng nhiều lượng thông tin cần thiết và khả năng giới hạn, công trình này sẽ tập trung chủ yếu vào việc khảo sát và giới thiệu nội dung các văn bản thuộc Tam tạng Pàli, phần còn lại của văn học Pàli sẽ tùy điều kiện và hoàn cảnh mà thực hiện được chừng nào thì tốt chừng đó. Một vài chương đầu của tập I được dành cho việc xem xét một số vấn đề mang tính văn học sử.

PHẦN I
TỔNG QUAN VỀ VĂN HỌC PÀLI

- CHƯƠNG I -

VĂN HỌC PÀLI VỀ PHƯƠNG DIỆN LỊCH SỬ



Trong kho tàng văn học Phật giáo bao gồm các bản gốc và các bản dịch được tìm thấy phần lớn trong các ngôn ngữ Sanskrit, Pàli, Tây Tạng và Trung Hoa, văn học Pàli xuất hiện rất sớm và chiếm một số lượng lớn. Do xuất hiện sớm và được bảo lưu khá tốt, văn học Pàli lưu giữ nhiều thông tin và tài liệu quan trọng liên quan đến cuộc đời và sự nghiệp truyền giáo của đức Phật, các sự kiện chính trị, kinh tế, xã hội, hoạt động của các trường phái tư tưởng và tôn giáo khác nhau hiện diện trong thời đại của ngài, song song với các quan điểm tư tưởng và thực hành tôn giáo mà ngài đã đề ra cho các đệ tử. Như vậy văn học Pàli đóng vai trò quan trọng trong Phật giáo bởi trước hết nó chứa đựng các tài liệu liên quan đến bậc Đạo sư và những lời dạy của ngài.

Sự nghiệp 45 năm thuyết pháp độ sinh của đức Phật để lại nhiều ấn tượng lớn và lưu lại nhiều thành quả văn hóa tâm linh sâu sắc không ngừng đánh thức và khuyến khích thiện tâm trong lòng mọi người ở trong mọi thời đại. Đức Phật đại diện cho sự thật giác

ngộ ở đời và là tấm gương lớn của sự nghiệp rộng mở con đường giác ngộ. Phát biểu về ngài, người ta dùng các lời lẽ trang trọng như thế này: *“Thế Tôn đã giác ngộ, Ngài thuyết pháp để giác ngộ. Thế Tôn đã điều phục, Ngài thuyết pháp để điều phục. Thế Tôn đã tịch tĩnh, Ngài thuyết pháp để tịch tĩnh. Thế Tôn đã vượt qua, Ngài thuyết pháp để vượt qua. Thế Tôn đã chứng Niết-bàn, Ngài thuyết pháp để chứng Niết-bàn”*⁽¹⁾. Hoặc họ biểu cảm: *“Như người dựng đứng lại những gì bị quăng ngã xuống, phơi bày ra những gì bị che kín, chỉ đường cho người bị lạc hướng, đem đèn sáng vào trong bóng tối để những ai có mắt có thể thấy sắc. Cũng vậy, Chánh pháp đã được Thế Tôn dùng nhiều phương tiện trình bày.”*⁽²⁾

Đức Phật không chỉ giảng dạy và huấn luyện các đệ tử mình đạt đến giác ngộ, ngài còn khuyến khích các học trò nỗ lực truyền bá chánh pháp, chia sẻ với mọi người sự hiểu biết về pháp giác ngộ. Ngài khuyến nhủ:

“Này các Tỷ-kheo, Ta đã giải thoát khỏi tất cả trói buộc của nhân thiên. Này các Tỷ-kheo, các người cũng đã giải thoát khỏi tất cả trói buộc của nhân thiên. Này các Tỷ-kheo, hãy du hành vì hạnh phúc cho quần chúng, vì an lạc cho quần chúng, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích, vì hạnh phúc, vì an lạc cho chư Thiên và loài Người. Chớ có đi hai người một chỗ. Này các Tỷ-kheo, hãy thuyết pháp sơ thiện, trung thiện, hậu thiện, có nghĩa, có văn. Hãy tuyên thuyết Phạm hạnh hoàn toàn viên mãn thanh tịnh.”⁽³⁾

1. Tiểu kinh Saccaka, Trung bộ.

2. Được tìm thấy ở rất nhiều kinh Pàli.

3. T. W. Rhys Davids & H. Oldenberg, Vinaya Texts, Part I, tr. 112-113.

Chúng ta có thể nói rằng đây chính là động lực sâu xa nhất của những gì ta gọi là thành quả đóng góp của Phật giáo cho cuộc đời, trong đó có sự nở hoa của vườn văn học Pàli.

I. Cơ sở hình thành:

Như ta thấy ngày nay, văn tạng Pàli (canonical Pàli literature) bao gồm nhiều pháp thoại (sutta) do đức Phật thuyết giảng chỗ này chỗ kia cho nhiều đối tượng khác nhau bên cạnh một số bài pháp do các đệ tử ưu tú của ngài trình bày. Mỗi pháp thoại như vậy được mở đầu bằng câu “Evaṃ me sutam”, ngụ ý sự ghi nhớ nội dung bài pháp bởi một hay nhiều tỷ kheo trực tiếp lắng nghe bậc Đạo sư thuyết giảng hoặc nghe lại từ người khác và chính họ nói lại bài pháp ấy trong những lúc thuyết giảng hoặc trong trường hợp giáo pháp của bậc Đạo sư được tụng đọc tại các kỳ kiết tập. Sự phong phú về thể loại và ổn định về mặt nội dung của rất nhiều pháp thoại được tìm thấy trong văn tạng Pàli ngày nay chắc chắn là nỗ lực của nhiều thế hệ tỷ kheo trong việc sưu tập và sắp xếp những lời dạy của bậc Đạo sư để lưu vào ký ức và đặc biệt thông qua hoạt động của các kỳ hội nghị kiết tập. Sự nghiệp thuyết pháp độ sanh hay hoạt động truyền giáo của đức Phật diễn ra trong bối cảnh một xã hội Ấn Độ rộng lớn và đối tượng giáo hoá của ngài cũng rất đa dạng. Toàn bộ công tác giảng dạy của ngài được thực hiện bởi phương thức khẩu truyền và dưới nhiều hình thức thuyết giảng, đối thoại hay đàm luận. Sách vở, chữ viết chưa được dùng và bậc Đạo sư cũng không chú ý lưu lại các cuộc nói chuyện của mình. Như vậy việc những lời dạy của đức Phật được sưu tập và sắp

xếp thành những bài kinh hay pháp thoại ổn định cả về mặt nội dung lẫn hình thức chứng tỏ sự nỗ lực lớn của các thế hệ tỷ kheo học trò ngài. Đa số các học giả ngày nay đều ghi nhận rằng văn học Pàli là kết quả của sự nỗ lực lâu dài của các thế hệ Phật tử.

Nghiên cứu về văn học Pàli, hầu hết các học giả⁽⁴⁾ đều cho rằng không phải tất cả những gì chứa đựng trong văn tạng Pàli ngày nay đều bắt nguồn từ đức Phật. Tuy nhiên đa số họ đều tin rằng một số lượng lớn những lời dạy, những bài pháp và các giáo lý của bậc Đạo sư có thể được tìm thấy trong văn tạng Pàli nhờ công lao ghi nhớ và gìn giữ khá tốt bởi các đệ tử của ngài. H. Oldenberg nói rằng mặc dầu các truyền thuyết và các tư biện của những giai đoạn về sau được đưa vào văn học Pàli, các bản kinh Pàli (Pàli suttantà) vẫn được giữ nguyên không bị ảnh hưởng bởi chúng.⁽⁵⁾ Nhận xét này tỏ cho thấy Oldenberg rất tin tưởng nguồn tài liệu Kinh tạng Pàli (Pàli Suttapitaka) và do đó, theo ông, 'Pàli là nguồn tài liệu đáng chú ý xem xét và coi trọng hơn bất kỳ nguồn tài liệu nào khác, nếu chúng ta muốn có được bất kỳ thông tin nào về đức Phật và cuộc đời của ngài.'⁽⁶⁾ André Bareau nêu nhận xét tương tự, cho rằng văn học Pàli Thượng tọa bộ còn giữ được đến nay rất nhiều và được nghiên cứu rộng rãi ở phương Tây. Điều đáng mừng là trong số các văn liệu này, chúng ta còn có được các biên niên ghi lại lịch sử của học phái Tích Lan từ thời vua A Dục. Hẳn nhiên là không thể chấp

4. M. Winternitz, *History of Indian Literature*, tập II, tr. 5; Wilhelm Geiger, *Pàli Literature and Language*, tr. 12; T. W. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, part I, tr. x-xvii.

5. H. Oldenberg, *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*, tr. 74.

6. H. Oldenberg, *Buddha: His life, His doctrine, His order*, tr. 74.

nhận tuyệt đối mọi dữ kiện ghi trong các biên niên sử ấy, nhưng bằng sự phân tích trong sáng giúp gạt lọc những truyện tích truyền kỳ được chép lẫn khá nhiều, như thường thấy trong trường hợp ở Ấn Độ, chúng ta cũng có thể vẽ lại với ít nhiều chắc chắn các nét chính của lịch sử này.⁽⁷⁾

II. Các kỳ kiết tập:

Theo các tài liệu Cullavagga, Dīpavaṃsa, Mahāvāṃsa và Samantapāsādikā thì chỉ mấy tháng sau ngày bậc Đạo sư nhập Niết bàn, các đệ tử lớn của ngài đã nhóm họp tại Vương Xá (Rājagaha) để tụng đọc lại những lời dạy của ngài mà phần lớn họ đều ghi nhớ nằm lòng. Sự nhóm họp tụng đọc như vậy được gọi là hội nghị kiết tập kinh điển (saṅgīti) mà mục đích là để làm sống lại lời dạy của bậc Đạo sư bên cạnh sự phân tích bổ sung hay gạt lọc một số giáo lý được ghi nhớ thiếu sót hoặc nhầm lẫn giữa các tỷ kheo. Hội nghị quy tụ một số đông các tỷ kheo giỏi về kinh, luật và được chủ trì bởi những vị trưởng lão có uy tín và uyên thâm về Phật học. Người ta bảo Mahā Kassapa, vị tôn giả cao niên có uy tín nhất của Tăng già đương thời, nhận trách nhiệm chủ trì cuộc hội nghị kiết tập lần thứ nhất tổ chức ở Rājagaha, bên cạnh hai vị đệ tử thân tín khác của đức Phật là Ānanda và Upāli, có trách nhiệm tuyên đọc Pháp (Dhamma) và Luật (Vinaya). Ít nhất có ba cuộc hội nghị kiết tập như vậy đã diễn ra tại Ấn Độ trước khi giáo lý của đức Phật được giới thiệu sang Tích Lan do công của Trưởng lão Mahinda.⁽⁸⁾ Trong hai kỳ kiết tập đầu,

7. André Bareau, Các Bộ phái Phật giáo Tiểu thừa, tr. 394.

8. Theo các thông tin lưu giữ trong các tác phẩm Cullavagga, Dīpavaṃsa, Ma-

hội nghị tập trung chủ yếu vào việc tụng đọc Pháp (Dhamma) và Luật (Vinaya). Đến kỳ kiết tập lần thứ ba được tổ chức ở Pàṭaliputta dưới thời vua Asoka, các bản luận hay Abhidhamma cũng được đưa vào nội dung kiết tập. Tập Kathàvatthu thuộc Luận tạng được xem là do Trưởng lão Moggaliputta Tissa, chủ tịch hội nghị, biên soạn trong khoảng thời gian chín tháng của cuộc hội nghị.

Mahinda sang Tích Lan, mang theo mình toàn bộ giáo lý được đúc kết tại hội nghị kiết tập lần thứ ba tổ chức dưới triều đại Asoka và truyền bá rộng rãi cho dân chúng ở đây. Một vài lần tụng đọc được tiếp tục thực hiện ở Tích Lan cho đến khi toàn bộ giáo lý của đức Phật được chép thành văn bản dưới triều vua Tích Lan Vaṭṭagàmini Abhaya, khoảng cuối thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch (29-17 B.C). Không có nhiều bằng chứng về việc biên tập những lời Phật dạy bằng

hàvamsa và Samantapàsàdikà, Hội nghị Kiết tập lần thứ nhất được tổ chức tại Rājagaha (Vương Xá) chỉ mấy tháng sau khi bậc Đạo sư nhập Niết Bàn. Cuộc Kiết tập lần này với số lượng thành viên gồm 500 tỷ kheo do Mahā Kassapa làm chủ tọa và do Ajātasattu bảo trợ, chủ yếu đọc tụng lại những lời dạy của bậc Đạo sư về Pháp (Dhamma) và Luật (Vinaya). Hội nghị Kiết tập lần thứ hai được tổ chức tại Vesālī (Tỳ Xá Ly), khoảng một trăm năm sau ngày bậc Đạo sư nhập Niết Bàn, dưới triều vua Kālasoka, hậu duệ của vua Ajātasattu. Theo Cullavagga, việc các tỷ kheo Vajji chủ trương 10 điểm (dasavatthūmi) thực hành sai khác về luật là lý do dẫn đến cuộc Kiết tập lần này. Mahāvamsa cho biết cuộc Kiết tập có số thành viên gồm 700 tỷ kheo do Sabbakāmi làm chủ tọa, tập trung tụng đọc tụng Pháp (Dhamma), nhưng theo Buddhaghosa, Hội nghị tập trung tụng đọc Pháp (Dhamma) và Luật (Vinaya) và bước đầu biên tập về Pitaka, về các Nikāya, Anga và Dharmakkhandha. Hội nghị Kiết tập lần thứ ba được tổ chức tại Pāṭaliputta, dưới triều đại đế Asoka, khoảng thế kỷ thứ ba trước Tây lịch. Hội nghị quy tụ 1.000 tỷ kheo đặt dưới sự chủ trì của Tỷ kheo Tissa Moggaliputta, tập trung thảo luận về Tam tạng (tipitaka). Hội nghị tiến hành trong 9 tháng, trong thời gian đó Tissa Moggaliputta cho ra đời tập Kathàvatthu (Biện thuyết) đánh bật mọi quan điểm sai lầm về Phật giáo. Theo quan điểm Phật giáo Thượng tọa bộ (Theravāda), cuộc Kiết tập được tổ chức cuối thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch, dưới triều vua Abhaya Vaṭṭagāmini, Tích Lan, trong đó Tam tạng lần đầu tiên được viết thành văn bản, được xem là cuộc Kiết tập lần thứ tư, sau ba kỳ Kiết tập đầu tổ chức ở Ấn Độ. Tuy nhiên theo truyền thống Phật giáo Bắc truyền, cuộc Kiết tập thứ tư là cuộc Kiết tập được tổ chức khoảng 100 Tây lịch, dưới triều vua Kaniska.

chữ viết tại ba kỳ kiết tập đầu tổ chức ở Ấn Độ.⁽⁹⁾ Theo truyền thống Phật giáo Nam truyền, cho đến hội nghị kiết tập lần thứ tư tổ chức ở Tích Lan khoảng cuối thế kỷ thứ nhất trước Công nguyên, toàn bộ giáo lý của bậc Đạo sư đã được học thuộc lòng và được truyền khẩu bởi chư tăng nhiều thế hệ. Các Phật tử Tích Lan tin rằng chính trưởng lão Mahinda đã đưa Phật giáo vào Tích Lan và mang theo mình các bản kinh được kiết tập trong thời gian hội nghị kiết tập lần thứ ba tổ chức dưới thời đại đế Asoka. Những bản kinh này đầu tiên được truyền khẩu từ đời này sang đời khác cho đến dưới thời vua Abhaya Vaṭṭagāmani chúng mới được viết ra thành văn bản. Họ cũng tin rằng chính tạng kinh được sưu tập trong thời kỳ kiết tập lần thứ ba do Mahinda mang đến Tích Lan và được ghi chép dưới thời vua Vaṭṭagāmani là khớp với Tam tạng Pàli mà hiện chúng ta đang có.⁽¹⁰⁾ R. F. Gombrich nêu nhận xét tương tự, bảo rằng tạng Pàli mà ít nhiều chúng ta có ngày nay hẳn đã có mặt trong thời Asoka và do Mahinda mang sang Tích Lan. Giống như M. Winternitz⁽¹¹⁾ và W. Geiger,⁽¹²⁾ Gombrich rút ra kết luận này trên cơ sở các bản kinh giống nhau được tìm thấy giữa tạng Pàli hiện có và các bia ký Asoka.⁽¹³⁾

Kể từ khi được giới thiệu sang Tích Lan và được chép thành văn bản vào cuối thế kỷ thứ nhất trước

9. T. W. Rhys Davids, *Buddhist India*, tr. 188.

10. M. Winternitz, *History of Indian Literature*, tập II, tr. 10.

11. Như trên, tr. 16.

12. Xem W. Geiger, *Pāli Literature and Language*, tr. 10-11.

13. R. F. Gombrich, *Buddhist Precept and Practice*, tr. 49-50. Theo bia ký Bhabrū hay Bairat, vua Asoka đã chọn ra 7 trong số những bài kinh Phật, cho khắc tên lên bia đá và khuyên toàn thể chư Tăng Ni và Phật tử nên dốc tâm học hỏi và thực hành. 7 bài kinh này nay được thấy phù hợp với 7 bài kinh nằm rải rác trong các tập Nikāya. (Xem R. Mookerji, *Asoka*, tr. 118-19.)

Tây lịch, tạng thư Pàli dần dần được phát triển và mở rộng bởi sự xuất hiện lần lượt các luận sư, các nhà sơ giải Pàli và bởi sự mở rộng của Phật giáo Thượng tọa bộ sang các nước Đông Nam châu Á. Công tác nghiên cứu, dịch thuật và chú giải các vấn đề Phật học được lưu giữ trong Tam tạng Pàli, việc ghi chép các nguồn sử liệu liên quan đến sự hình thành Tam tạng và sự xuất hiện của đạo Phật ở Tích Lan, các sáng tác mới lấy cảm hứng từ suối nguồn Phật giáo, song song với các công trình ngữ pháp làm sáng tỏ ngôn ngữ Pàli... đã làm phong phú thêm kho tàng văn học Pàli.

Ta cũng nên ghi nhận một chuyển biến căn bản của đạo Phật Tích Lan nảy sinh do hoàn cảnh lịch sử ở đảo quốc này đã tạo tiền đề cho sự phát triển văn học Pàli ở đây. Yêu cầu bảo tồn chánh pháp trước họa xâm lăng và xã hội hóa các hoạt động của Tăng già Tích Lan vào thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch. Truyền thống học thuộc lòng và truyền khẩu các bản kinh Phật do Mahinda thiết lập ở Tích Lan bắt đầu từ nửa cuối thế kỷ thứ ba trước Công nguyên kéo dài một thời gian cho đến cuối thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch. Khoảng cuối thế kỷ thứ hai trước Công nguyên, Tích Lan rơi vào họa xâm lăng bởi người Tamil và liên tiếp chịu nhiều thiên tai đói kém. Trước tình hình quốc gia nguy kịch ấy, các sinh hoạt truyền thống của Phật giáo cũng bị đe dọa. Người ta nói rằng chính trong hoàn cảnh nguy khó ấy, Tam tạng Kinh, Luật, Luận Phật giáo đã được quyết định chép ra thành văn bản “nhằm duy trì lâu dài chánh pháp của bậc Đạo sư” (*ciraṭṭhitattham dhammassa*).⁽¹⁴⁾ Sự kiện giáo lý của

14. Walpola Rahula, *History of Buddhism in Ceylon*, tr. 158.

đức Phật được chép thành văn bản đánh dấu một bước phát triển mới của Tăng già Tích Lan và mở đường cho các hoạt động văn học ở đây.

Theo Walpola Ràhula thì kể từ sau những thảm cảnh tai ương ấy, thái độ của các tu sĩ Tích Lan thay đổi rất rõ. Họ bắt đầu cân nhắc các biện pháp nhằm duy trì và phổ biến chánh pháp (Sàsana). Ràhula nêu ra một loạt các hoạt động cho thấy Tăng già Tích Lan đã có những chuyển biến khác biệt so với hoạt động của Tăng già Ấn Độ như được mô tả trong các bản kinh nguyên thủy. Họ mở rộng phạm vi sinh hoạt và tích cực tham gia vào các hoạt động xã hội. Riêng về truyền thống tu học, việc học (pariyatti) được nhấn mạnh và đề cao hơn việc thực hành (paṭipatti), một thái độ mà Ràhula cho là chưa từng xảy ra trước đó. Học thuật được khuyến khích và được đánh giá cao bởi nó đáp ứng các nhu cầu xã hội trước mắt. Trong các tác phẩm sơ giải, người ta nhấn mạnh và đề cao việc học hơn cả thực hành. Phần lớn tu sĩ chuộng con đường học thức hơn con đường hành trì. Các tu sĩ học thức được gọi là gantha-dhura và được đánh giá cao, trong khi các tu sĩ chuyên về hành thiền được gọi là vipassanà-dhura và ít được coi trọng. Ngay trong việc học tập Tam tạng, người ta cũng chú trọng và đề cao Luận tạng (Abhidhamma-piṭaka) hơn Luật tạng (Vinaya-piṭaka) (nghĩa là họ đề cao một môn học đòi hỏi việc vận dụng kiến thức nhiều hơn so với Luật tạng thiên về thực hành). Các tỷ kheo đi sâu vào con đường học vấn phải biết nhiều thứ mới có khả năng đóng góp cho xã hội. Ngoài việc nắm bắt Phật học, họ cần phải thông thạo ngôn ngữ, lịch sử, nghệ thuật, ngữ pháp, logic, y học và nhiều kiến thức khác.

Do đó vào thời kỳ này các tu viện Phật giáo Tích Lan trở thành các trung tâm văn hóa và học thuật, còn các tỷ kheo thì trở thành những người truyền thụ kiến thức và kinh nghiệm cho quần chúng.⁽¹⁵⁾

Mahāvihāra (Đại tinh xá) ở kinh đô Anurādhapura do hoàng đế Devanampiya Tissa cho xây dựng ngay sau ngày Mahinda giới thiệu đạo Phật vào Tích Lan đã trở thành trung tâm văn hóa và học thuật lớn nhất đảo quốc này. Mahāvihāra từng là nơi tập hợp và xuất thân của nhiều luận sư Pāli nổi tiếng và là địa danh ngưỡng vọng của tỷ kheo Thượng tọa bộ các nước.⁽¹⁶⁾ Từ trung tâm này, nhiều thế hệ tỷ kheo xuất chúng đã ra đời đóng góp rất lớn cho kho tàng văn học Pāli. Các luận sư Pāli danh tiếng như Buddhaghosa, Buddhadatta và Dhammapāla đã từng lưu học và giảng dạy tại Mahāvihāra. Đầu thế kỷ thứ năm, Pháp Hiển (Fa-hsien) viếng thăm Tích Lan và cho biết có 3000 tăng sĩ đang sống tu học tại đây.⁽¹⁷⁾ Trong suốt một thời gian dài, từ thế kỷ thứ ba trước Công nguyên cho đến thế kỷ thứ mười Tây lịch, mặc dù trải qua nhiều biến động, Mahāvihāra đóng vai trò rất lớn trong việc phát triển Phật giáo Thượng tọa bộ ở Tích Lan.⁽¹⁸⁾

15. W. Rahula, *History of Buddhism in Ceylon*, tr. 158-162.

16. K. L. Hazra dẫn nguồn tin từ Cūlavamsa nói rằng đầu thế kỷ thứ năm nhà đại sư giải Buddhaghosa nghe danh các hoạt động học thuật của các tỷ kheo Mahāvihāra, đã từ Ấn Độ sang Anurādhapura, trú tại Đại tinh xá Mahāvihāra và chuyển dịch các số giải Tam tạng bằng tiếng Tích Lan sang tiếng Pāli. (Xem K. L. Hazra, *History of Theravāda Buddhism in South-East Asia*, tr. 52.)

17. James Legge, *A Record of Buddhistic Kingdoms*, tr. 107; W. Rahula, *History of Buddhism in Ceylon*, tr. 139; K. L. Hazra, *History of Theravāda Buddhism in South-East Asia*, tr. 52.

18. K. L. Hazra, *History of Theravāda Buddhism in South-East Asia*, tr. 50-57.

III. Nguồn gốc và sự phát triển:

Cứ theo những gì đã nói thì cơ sở khiến văn học Pàli được hình thành và phát triển bắt nguồn từ sự xuất hiện đặc biệt của một nhân vật lịch sử và những hoạt động đầy trí tuệ và từ bi của người ấy đối với cuộc đời, đức Phật Gotama. Chính cuộc đời và sự nghiệp giáo dục rất người và rất cao cả của ngài đã là nguồn cảm hứng vô tận cho các thế hệ Phật tử trong việc tạo ra các bộ luận nổi tiếng, biên soạn các công trình nghiên cứu và chú giải giá trị, sáng tác nên những áng văn chương hay, bên cạnh sự trân trọng gìn giữ những lời dạy được ghi nhớ bằng ký ức hay được ghi chép cẩn thận và lưu truyền nhiều đời của ngài. M. Winternitz cho rằng niên đại của đức Phật đã được xác định và như vậy chúng ta có thể ước lượng khởi nguyên của một nền văn học Phật giáo.⁽¹⁹⁾ Theo khảo cứu của phần lớn các học giả thì đức Phật ra đời ở Ấn Độ khoảng thế kỷ thứ sáu trước Công nguyên và như vậy Winternitz muốn đặt khởi nguyên của văn học Pàli trong khoảng thời gian đó. Giả thiết rằng một nền văn học Phật giáo bắt nguồn từ đức Phật không phải không có cơ sở nhưng nó cần được chứng minh và làm sáng tỏ bởi sự kiện rằng ‘không có một văn bản gốc nào của thời kỳ Phật giáo đầu tiên ấy được truyền lại cho chúng ta.’⁽²⁰⁾ Tất cả những gì chúng ta có được ngày nay liên quan đến đức Phật và giáo pháp của ngài chỉ là những nỗ lực về sau, do công lao ghi nhớ, sưu tập và biên soạn của nhiều thế hệ tỷ kheo đệ tử ngài. Thậm chí không ai biết chắc loại ngôn ngữ nào ngài đã dùng trong

19. M. Winternitz, *History of Indian Literature*, tập II, tr. 3-4.

20. O. V. Hinuber, *A Handbook of Pàli Literature*, tr. 4-5.

công tác giảng dạy và truyền bá chánh pháp. Các nhà Thượng tọa bộ cố bảo lưu quan điểm rằng kinh điển Pàli của họ được lưu truyền bằng ngôn ngữ mà chính đức Phật đã dùng, tức tiếng Māgadhī và họ đồng hóa nó với Pàli. Tuy nhiên công cuộc nghiên cứu Pàli về phương diện ngữ học được tiến hành ở châu Âu cuối thế kỷ 19 cho thấy Kinh tạng Pàli thuộc Thượng tọa bộ trẻ hơn nhiều so với thời đức Phật và Pàli không phải là ngôn ngữ nói ở Magadha hay bất cứ nơi nào khác.⁽²¹⁾ Nhưng dù không có một tác phẩm Phật giáo nào được xem có nguồn gốc từ thời đức Phật, một số bản kinh nằm trong Kinh tạng Pàli có thể được xem là lời dạy của ngài. Ngay cả một số pháp thoại do các đệ tử lớn của ngài thuyết giảng cũng có thể nằm trong số các bản kinh chúng ta hiện có. Chúng ta đi đến nhận xét như vậy bởi các luận cứ sau đây:

1. Truyền thống đọc tụng và học thuộc lòng:

Thứ nhất, mặc dù đức Phật không chú ý lưu lại những gì liên quan đến cuộc đời và sự nghiệp truyền giáo của mình, các học trò của ngài rất chú tâm học thuộc lòng và ghi nhớ kỹ những lời ngài dạy. Một số các tính ngữ được dùng trong Kinh tạng và Luật tạng Pàli, trong các văn bản phát hiện ở Bārhut và Sañchī thế kỷ thứ ba và thứ hai trước Công nguyên và trong các sơ giải để chỉ đặc điểm chuyên môn của các tỷ kheo như dhammakathika (người chuyên về pháp), suttantitka (người ghi nhớ hay học thuộc lòng một bài kinh), suttantakinī (nữ nhân học thuộc lòng một bản kinh), dhammadhara (người ghi nhớ pháp), vinayad-

21. O. V. Hinüber, A Handbook of Pāli Literature, tr. 5.

hara (người trì luật), bhāṇaka (nhà tụng đọc), peṭaki (người ghi nhớ một trong Tam tạng Kinh, Luật, Luận), pañcanekāyika (người khéo nắm bắt năm bộ nikāya) chứng tỏ các đệ tử của đức Phật rất quan tâm ghi nhớ và học thuộc lòng giáo pháp của ngài.

Tuyển tập Trưởng lão tăng kệ (*Theragāthā*) ghi nhận một số tỳ kheo chuyên tâm học thuộc lòng những lời dạy của bậc Đạo sư, đặc biệt có trường hợp tỳ kheo Ukkhepakāta Vaccha học thuộc lòng cả Tam tạng trước khi chúng được kiết tập. Tập Udāna nêu trường hợp tôn giả Sona Kotikanna học thuộc lòng 16 phần Phẩm tám,⁽²²⁾ được Thế Tôn tán thán là khéo ghi nhớ và bảo tụng cho chúng tỳ kheo nghe. Câu chuyện cuộc đời Tôn giả Ānanda⁽²³⁾ chép trong tuyển tập *Theragāthā* nói rõ dụng ý của Tôn giả trong việc nắm bắt toàn bộ giáo lý của bậc Đạo sư. Chuyện thuật rằng trước khi nhận trách nhiệm hầu cận đức Thế Tôn, Tôn giả khẩn cầu Thế Tôn từ chối ngài bốn việc và chấp nhận cho ngài bốn việc. Bốn việc từ chối là Thế Tôn không cho Tôn giả y áo, thức ăn, một phòng riêng và mời đi ăn. Bốn việc chấp nhận là nếu Tôn giả được mời ăn thời Thế Tôn bằng lòng cùng đi dự, Thế Tôn bằng lòng gặp những người từ xa đến do Tôn giả giới thiệu, Thế Tôn chấp nhận cho Tôn giả yết kiến nếu Tôn giả có điều phân vân khó xử, Thế Tôn sẽ giảng lại những giáo lý ngài dạy khi Tôn giả vắng mặt. Điều thứ ba và thứ tư trong bốn điều mà Ānanda khẩn cầu Thế Tôn chấp nhận cho ngài chứng tỏ Tôn giả muốn lưu lại đầy đủ những lời dạy của

22. Chỉ cho chương IV của Suttanipāta (Kinh Tập), bắt đầu từ kinh Kāma (dục) gồm có 209 bài kệ.

23. Kinh Tiểu bộ, tập III, tr. 455-457.

bậc Đạo sư. Như là kết quả, Ānanda tự nhận trong một bài kệ rằng trong số 84.000 pháp mà Tôn giả đã nắm bắt và truyền bá, 82.000 pháp nhận được từ đức Phật và 2.000 pháp khác từ các tỷ kheo.⁽²⁴⁾ Tôn giả cũng được Thế Tôn xác nhận là người nghe nhiều (*bahusutavantu*), ghi nhớ nhiều (*bahusatimantu*),⁽²⁵⁾ và tại kỳ kiết tập lần thứ nhất tổ chức ở Vương Xá, chính Tôn giả là người được chỉ định tuyên đọc Pháp (*Dhamma*) hay những bài kinh của bậc Đạo sư. Bản Đại kinh Người chăn bò (*Mahāgopālaka Sutta*), Trung bộ, nói đến việc các tỷ kheo thỉnh thoảng cần phải đến gặp những vị tỷ kheo đa văn là những người nắm giữ truyền thống giáo điển, những bậc trì Pháp, trì Luật, trì matika để học hỏi ý nghĩa Phật pháp. Các bản kinh Pàli cũng đề cập sự kiện có một số tỷ kheo là những người trì Pháp (*Dhammadharà*), trì Luật (*Vinayadharà*) hay trì Toát yếu (*Màtikadharà*). Luật tạng Pàli thuật chuyện tỷ kheo Dabba Mallaputta nhận trách nhiệm phân phối chỗ nghỉ cho chư tăng từ xa đến; vị này sắp đặt chỗ ở riêng biệt cho từng nhóm người chuyên đọc tụng kinh điển (*Suttantikà*), chuyên về pháp (*Dhammakathikà*) hay chuyên về luật (*Vinayadharà*) với ý nghĩ họ sẽ cùng nhau đọc tụng hay thảo luận những vấn đề mà họ cùng quan tâm.⁽²⁶⁾ Tăng Chi Bộ Kinh lưu câu chuyện tranh chấp giữa các tỷ kheo chuyên tâm về pháp (*dhammayogà-bhikkhù*) và các tỷ kheo chuyên tu thiền (*jhāyī-bhikkhù*).⁽²⁷⁾

Tất cả thông tin này cho thấy một số tỷ kheo đệ tử

24. Như trên, tr. 459.

25. Tăng chi bộ kinh, Chương Một pháp, Phẩm Người tối thắng, kinh số 4.

26. T. W. Rhys Davids and H. Oldenberg, *Vinaya Texts*, part III, tr. 6-7.

27. Kinh MahāCunda, Phẩm Dhammika, Tăng Chi Bộ.

đức Phật chuyên tâm về một lãnh vực nào đó trong đời sống tu học và họ trở thành những người thông thạo trong lãnh vực ấy, điều mà N. Dutt và Khantipàlo gọi là sự chuyên môn hóa trong đạo Phật.⁽²⁸⁾ Họ được gọi là những nhà đọc tụng kinh điển (*Suttantikà*), những người chuyên tâm về pháp (*Dhammakathikà*), những người chuyên về luật (*Vinayadharà*) hay những người chuyên tu thiền (*jhàyi-bhikkhù*). Những người này đầu tư nhiều thời gian và tâm huyết vào lãnh vực riêng của mình và do đó họ trở thành những nhà chuyên môn. Các nhà đọc tụng kinh điển phải nỗ lực ngày đêm để học thuộc lòng và tụng đọc các bài pháp mà họ đã được học. Những người chuyên về pháp thì thường xuyên lắng nghe lời Phật dạy và thảo luận chánh pháp với các vị đồng phạm hạnh. Những vị chuyên về luật thì chú tâm nghiên cứu và thực hành sâu về giới luật. Những vị chuyên tu thiền thì dành trọn thì giờ cho việc phát triển định tâm (*samatha*) và đi sâu vào các đề tài thiền quán (*vipassanà*). Bản kinh Culagosinga Trung bộ mô tả các tỷ kheo Anuruddha, Nandiya và Kimbila cùng sống với nhau trong một trú xứ và mỗi tuần vào ngày thứ năm chư vị dành trọn đêm để đàm luận chánh pháp. Một vài cư sĩ đệ tử đức Phật hình như cũng học theo hạnh này, như trường hợp Isidatta và Purana được nói đến trong bản kinh Dhammacetiya, Trung bộ. Tài liệu Mahāvagga thuộc Luật tạng Pàli ghi nhận lễ Tự tứ (*Pavàranà*) đôi khi phải thực hiện với thủ tục ngắn gọn bởi các tỷ kheo dẫy muộn do dành gần như trọn đêm cho việc giảng kinh (*Suttanta*), thảo luận luật (*Vinaya*) và thuyết

28. N. Dutt, *Buddhist Sects in India*, tr. 41; Bhikkhu Khantipalo, *Banner of the Arahants*, tr. 50-51.

pháp (*Dhamma*).⁽²⁹⁾ Bản kinh “Sống theo pháp” thuộc Tăng chi bộ đề cập trường hợp một số tỳ kheo dành trọn cả ngày đêm cho việc tụng đọc và học thuộc lòng các bản kinh Phật, bỏ quên cả việc hành thiền. Có lẽ do phải nỗ lực ngày đêm tụng đọc lớn tiếng những bài pháp khiến ảnh hưởng đến bầu không khí yên tĩnh của các tỳ kheo tu thiền nên đã dẫn đến sự kiện tranh chấp giữa những vị tỳ kheo chuyên tụng đọc và các tỳ kheo hành thiền, trong đó các tỳ kheo tụng đọc bị các vị tu thiền chỉ trích là “lắm mồm, lắm miệng” (*Mukharà-vikiṇṇavàcà*).⁽³⁰⁾

Như vậy, sự xuất hiện những vị tỳ kheo chuyên về Pháp hay chuyên về Luật trong tổ chức Tăng già chứng tỏ giáo lý của đức Phật được chú ý nắm bắt và lưu giữ kỹ bởi một số các tỳ kheo chuyên môn và như vậy có thể bảo đảm tính xác thực của nó trong quá trình truyền thừa. Ānanda và Upāli là các điển hình cho trường hợp học thuộc lòng kinh và luật của đức Phật và hai tôn giả là những người có trách nhiệm truyền tụng lại Pháp và Luật tại hội nghị kiết tập lần thứ nhất tổ chức ở Rājagaha.

Trong vài trường hợp, các Phật tử cư sĩ cũng được ghi nhận rất quan tâm nắm bắt và học thuộc lòng các bản kinh Phật. Tương Ưng Bộ, Phẩm Tâm, cho thấy gia chủ Citta rất giỏi Phật pháp, nắm vững những lời dạy của bậc Đạo sư, thường xuyên thảo luận chánh pháp với các tỳ kheo đa văn biện tài, rất xứng với lời khen đệ nhất thuyết pháp của đức Thế Tôn. Tài liệu Mahāvagga thuộc Luật tạng Pāli đề cập sự kiện một

29. Rhys Davids, *Vinaya Texts*, part I, tr. 339.

30. Xem Kinh MahāCunda, Phẩm Dhammika, Tăng chi bộ.

nam cư sĩ mỗi ngày đến nghe vị tỷ kheo tụng đọc giáo lý để giữ cho các giáo pháp đã được nghe luôn sống trong ký ức.⁽³¹⁾ Tập số giải của Dhammapàla ghi câu chuyện nữ cư sĩ Khujjuttarà thường đi nghe Thế Tôn thuyết pháp cho chúng tỷ kheo, trở thành một bậc đa văn, rất giỏi chánh pháp. Trong Tăng Chi Bộ, nàng được Thế Tôn khen ngợi là đệ nhất đa văn. Tương truyền tập Itivuttaka thuộc Tiểu Bộ là do nàng đã nghe được từ Thế Tôn và truyền tụng lại. Tập số có ghi rằng chúng tỷ kheo cũng học thuộc lòng tập kinh này, và chính tôn giả Ānanda đã đọc lại tập kinh này trong kỳ kiết tập thứ nhất ở Rājagaha.⁽³²⁾

Ta cũng hiểu rằng học thuộc lòng là một truyền thống xuất hiện rất sớm ở Ấn Độ. Đây là cách gìn giữ một phần các giá trị văn hóa tinh thần của người Ấn trong các điều kiện xã hội cổ xưa. Người ta học thuộc lòng hay lưu vào ký ức các thơ ca, sử thi hay kinh văn tôn giáo và truyền tụng từ đời này sang đời khác. Rất nhiều bản kinh trong Kinh tạng Pàli đề cập sự kiện một số vị Bà la môn được xem là thông minh vượt trội hơn người khác nhờ tinh thông ba tập kinh Vệ đà, ghi nhớ các truyện tích và nắm vững các khoa nghi tôn giáo.⁽³³⁾ Học thuộc lòng cũng được khuyến khích và nhấn mạnh trong đạo Phật nguyên thủy. Một trong những lời giáo huấn cuối cùng của đức Phật dành cho các môn đệ là việc ngài khuyên các tỷ kheo cần phải khéo học tập (*suggaṇhāti*), thực hành và truyền bá rộng rãi giáo pháp của ngài để giáo pháp ấy được

31. G. S. P. Misra, *The Age of Vinaya*, tr. 149-150.

32. Thích Minh Châu, *Phật thuyết như vậy, lời giới thiệu*.

33. Xem kinh *Ambaṭṭha*, kinh *Soṇadaṇḍa*, Trưởng bộ; kinh *Phạm Ma*, kinh *Thương Già*, Trung bộ.

trường tồn, vì hạnh phúc và an lạc cho số đông.⁽³⁴⁾ Khéo học tập (*suggaṇhana*) ở đây đồng nghĩa với việc học thuộc lòng (*dhàritam*) các bài pháp của đức Phật. Các bản kinh Pàli thường dùng danh từ “vị đa văn thánh đệ tử” (*sutavà ariyasāvako*) với các đặc điểm hiểu rõ các bậc thánh (*ariyānaṃ dssāvī*), thuần thực pháp các bậc thánh (*ariyadhammassa kovido*), tu tập pháp các bậc thánh (*ariyadhamme suvinito*) để chỉ một người Phật tử khéo tu học nắm bắt Phật pháp, khác với “kẻ vô văn phàm phu” (*assutavà putthujjano*) với các đặc điểm đối lập. Trong số các đức tính của một tỳ kheo hữu học (*sekha-bhikkhu*) được nói đến trong đạo Phật nguyên thủy, học thuộc lòng (*dhàritam*) được xem như một đức tính, ngoài các đức tính khác như nghe nhiều (*bahussutam*), nhớ nghĩ những điều đã nghe (*sutadharam*), tích tụ những điều đã nghe (*sutasannicayam*), đọc tụng bằng lời (*vacasà*), chú tâm suy tư tìm hiểu ý nghĩa (*sumanasikatam*), nỗ lực thọ trì (*sùpadhàritam*) và thực hành (*supatipannam*) giáo pháp.⁽³⁵⁾ Tăng Chi Bộ Kinh ghi lời đức Phật nói về năm lý do khiến giáo pháp của ngài được an trú lâu dài, không bị hỗn loạn và biến mất. Trong năm lý do được đề cập, học thuộc lòng (*dhàritam*) được xem là lý do thứ hai bên cạnh bốn lý do khác là khéo nghe (*sussutam*), khéo thọ trì (*sùpadhàritam*), khéo quan sát ý nghĩa (*sumanasikatam*) và khéo thực hành (*supatipannam*) lời Phật dạy.⁽³⁶⁾

Dấu tích của việc học thuộc lòng các bản kinh cũng có thể được thấy qua các văn bản còn lưu lại cho chúng ta ngày nay bởi sự trùng lặp của những đoạn văn

34. Kinh Mahàparinibbàna, Trường Bộ.

35. Kinh Hữu học, Trung bộ.

36. Kinh Diệu pháp hỗn loạn, Chương Năm pháp, Tăng Chi Bộ.

giống hệt nhau được tìm thấy ở nhiều văn bản khác nhau và bởi lối diễn đạt lặp đi lặp lại nhiều lần các câu và các đoạn trong cùng một bản văn. Phương pháp học thuộc lòng của các tử kheo được mô tả khá chi tiết trong tác phẩm Vibhanga thuộc Luật tạng Pàli. Theo tài liệu này thì vị thầy tập cho người học trò học thuộc từng đoạn văn bằng cách đọc từng chữ ngắn rồi để cho học trò lặp lại; cứ lặp đi lặp lại nhiều lần từng chữ rồi từng câu cho đến khi thuộc lòng cả đoạn văn. Các chứng cứ này gợi cho ta ý tưởng về một thời kỳ mà các kinh văn tôn giáo được học thuộc lòng và truyền khẩu từ đời này sang đời khác. Chúng có thể gây cảm giác nhầm chán cho các độc giả ngày nay, nhưng chắn chắn lối diễn đạt mang tính trùng lặp được tìm thấy trong các bản văn Pàli đã là nỗ lực cố dụng ý của các nhà tụng đọc và biên tập Kinh tạng muốn lưu lại một cách đầy đủ và chính xác những lời dạy của bậc Đạo sư trong điều kiện giáo lý được gìn giữ và lưu truyền bằng ký ức.

2. Các sở đắc ưu việt hay sự chuyên biệt về từng lãnh vực giáo pháp:

Thứ hai, Kinh tạng và Luật tạng Pàli lưu các thông tin nói về một số tử kheo đệ tử đức Phật chứng đắc các thánh quả nhờ chuyên tâm về một lãnh vực nào đó trong giáo pháp của ngài và họ được bậc Đạo sư xác chứng là thông thạo về lãnh vực ấy.⁽³⁷⁾ Chẳng hạn, Kinh Tăng chi bộ, Phẩm Người tối thắng cho biết trong số các đệ tử hàng đầu của Thế Tôn, Sàriputta là đệ nhất về trí tuệ, Mahàmoggallàna đệ nhất về thần thông, Mahàkassapa đệ nhất về hạnh đầu đà, Anuruddha đệ

37. Xem kinh Mahàsìnggalasutta, Trung bộ.

nhất về thiên nhãn, Punna Mantàniputta đệ nhất về thuyết pháp, Upàli đệ nhất về giới luật, Ànanda đệ nhất về nghe nhiều... Một số tỷ kheo ni cũng được xác nhận có các phẩm chất tương tự. Thông tin bản kinh Ànapanàsati, Trung bộ, cho biết các tỷ kheo có các sở đắc và nhiều kinh nghiệm tu tập như vậy rất quan tâm huấn luyện các tỷ kheo trẻ, mỗi vị có khoảng từ 10 cho đến 40 học trò.⁽³⁸⁾ Bản kinh Nghiệp, Tương ưng bộ, cũng cho biết các tỷ kheo trẻ thường tụ tập chung quanh một số đệ tử lớn của đức Phật để học tập và họ được xem là có các phẩm hạnh tương tự như những vị thầy. Bài kinh Y áo, Tương ưng bộ, đề cập sự kiện Tôn giả Mahàkassapa quở trách Tôn giả Ànanda vì không lo huấn luyện các học trò mình tu tập – có lẽ do họ chỉ được học nhiều về giáo pháp đúng như sở trường của thầy họ là Ànanda, một dấu hiệu mà Mahàkassapa cho là ‘đồ chúng niên thiếu của Ànanda đang tan rã và sụp đổ.’ Tất cả các thông tin này nói rõ sự chuyên biệt trong từng nhóm tỷ kheo được giáo dục thông qua sở đắc và kinh nghiệm của một số đệ tử lớn của đức Phật. Học giả N. Dutt xem đây là một trong số các lý do dẫn đến sự xuất hiện các học phái Phật giáo về sau.⁽³⁹⁾ Tuy nhiên, các cứ liệu này thêm một bằng chứng cho thấy giáo pháp của bậc Đạo sư được chú ý nắm bắt và truyền thừa đầy đủ bởi sự xuất hiện các nhóm tỷ kheo chuyên môn.

Bản sơ giải kinh Trường bộ (*Sumaṅgalavilàsini*) của Buddhaghosa nói rằng ngay sau khi đức Phật nhập Niết bàn và sau hội nghị kết tập lần thứ nhất, công tác lưu truyền từng bộ kinh Nikàya được giao

38. Kinh Nhập tức xuất tức niệm, Trung bộ.

39. N. Dutt, *Buddhist Sects in India*, tr. 43-44.

phó cho cá nhân mỗi trưởng lão (*thera*) và các học trò của vị ấy, theo đó các trưởng phái đọc tụng (*bhàṇaka*) ra đời.⁽⁴⁰⁾ Tác phẩm Milinda-pañha củng cố nhận xét này của Buddhaghosa bởi các thông tin nói về các nhà tụng đọc Bốn sanh (*Jātakabhàṇakà*), các nhà tụng đọc Trường bộ (*Dīghabhàṇakà*), các nhà tụng đọc Trung bộ (*Majjhimbhàṇakà*), các nhà đọc tụng Tương ứng bộ (*Samyuttabhàṇakà*), các nhà đọc tụng Tăng chi bộ (*Anguttarabhàṇakà*), các nhà tụng đọc Tiểu bộ (*Khuddakabhàṇakà*). Mahābodhivaṃsa làm rõ thêm danh tánh những người chịu trách nhiệm lưu giữ từng phần các bản kinh và luật. Theo thông tin này thì Upāli chịu trách nhiệm lưu truyền tạng Luật (*Vinaya*), Ānanda nhận trách nhiệm lưu truyền kinh Pháp cú (*Dhammapada*) và Trường bộ (*Dīgha Nikāya*), các học trò của Sāriputta chịu trách nhiệm lưu truyền Trung bộ (*Majjhima Nikāya*), Kassapa có trách nhiệm lưu truyền Tương ứng bộ (*Samyutta Nikāya*), Anuruddha chịu trách nhiệm lưu truyền Tăng chi bộ (*Anguttara Nikāya*).

Nguồn thông tin Cullavagga⁽⁴¹⁾ thuộc Luật tạng Pāli đề cập nguyên nhân dẫn đến hội nghị kiết tập lần thứ hai ở Vesālī và ghi nhận các trưởng lão Yasa, Revata, Sabbakāmi, những người khởi xướng và chủ trì hội nghị kiết tập, là những người học thuộc lòng Pháp (*Dhamma*), Luật (*Vinaya*) và Toát yếu (*Mātikā*). Cả Dīpavaṃsa lẫn Samantapāsādikā đều xác nhận trường hợp trưởng lão Moggaliputta Tissa, chủ tịch hội nghị kiết tập lần thứ ba tổ chức ở Pāṭaliputta, từng học tập đầy đủ Tam tạng dưới sự chỉ dạy của hai

40. B. C. Law, A History of Pāli Literature, Vol. I, tr. 27.

41. H. Oldenberg & Rhys Davids, Vinaya Texts, Part III, tr. 396-414.

đạo sư Siggava và Caṇḍavajjī. Hai tác phẩm này cũng đề cập sự kiện trưởng lão Moggaliputta Tissa, thầy của Mahinda, đã giảng dạy cho Mahinda Tam tạng Kinh, Luật, Luận. Các cứ liệu này ngụ ý rằng Moggaliputta đã học thuộc lòng và nắm bắt trọn vẹn Tam tạng kinh điển. Tất cả tài liệu Tích Lan đều ghi nhận sự kiện Kinh, Luật, Luận Phật giáo được Mahinda đưa vào Tích Lan và được lưu truyền nhiều đời cho đến dưới thời vua Vaṭṭagāmini chúng mới được chép ra thành văn bản. Thông tin này gián tiếp cho thấy Mahinda đã học thuộc lòng Tam tạng và truyền bá chúng ở Tích Lan. Tác phẩm Milinda-pañha cũng nói đến trường hợp tử kheo Nāgasena học thuộc lòng Tam tạng, Kinh, Luật, Luận và các số giải, trở thành nhà nghị luận biện tài trong các cuộc đàm luận Phật pháp với Menander, vị vua Hy Lạp thông minh rất mến mộ đạo Phật.

Trong phần bình luận về Vasumitra, sử gia Tây Tạng Paramārtha cho biết rằng Kê dận bộ (*Kukkulavāda*) chuyên môn về Luận, Kinh lượng bộ (*Sautrāntika*) chuyên về Kinh, Hữu bộ (*Sarvāstivāda*) chuyên về Luận, Tuyết sơn trú bộ (*Haimavata*) chuyên về Kinh, Chính lượng bộ (*Sammattīya*) chuyên về Luật.⁽⁴²⁾ Cả Demiéville và Bareau đều sử dụng thông tin này trong các chuyên khảo của hai ông về nguyên nhân của sự phân phái Phật giáo. Tuy nhiên, mặt khác, thông tin này của Paramārtha giúp củng cố thêm luận chứng rằng sự chuyên môn hóa đã xuất hiện không những ngay từ thời đức Phật mà còn tiếp tục duy trì về sau trong số các học phái Phật giáo, và sự chuyên biệt của mỗi học phái có lẽ đã bắt nguồn từ sự chuyên biệt của

42. André Bareau, Các bộ phái Phật giáo Tiểu thừa, Pháp Hiền dịch, tr. 94.

từng nhóm tỷ kheo trong việc học tập và duy trì giáo lý của bậc Đạo sư. Sự chuyên biệt mang tính nhóm phái này cũng được tìm thấy trong truyền thống sinh hoạt của Tăng già Tích Lan mà Buddhaghosa đã có nhắc đến.⁽⁴³⁾

Truyền thống học thuộc lòng và tụng đọc như vậy tiếp tục được tuân thủ bởi các tỷ kheo Tích Lan về sau. Nguồn tài liệu Tích Lan ghi nhận rằng trước triều đại Vaṭṭagāmaṇi, nghĩa là trước khi Tam tạng được chép thành văn bản, các bản kinh Phật được lưu truyền từ đạo sư này sang đạo sư khác (*àcariya-paramparāya*) bằng phương thức khẩu truyền (*mukhapāṭhavasena*). Truyền thống này một lần nữa lại được nhấn mạnh và đề cao ở Tích Lan, sau khi quốc gia này trải qua nhiều biến cố chiến tranh với người Tamil và thiên tai đói kém kéo dài cho đến cuối thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch. Nhiều chứng cứ và tài liệu thời kỳ này cho thấy học vấn được khuyến khích và đánh giá cao và phần lớn các tỷ kheo Tích Lan chuộng con đường học vấn (*pariyatti*) hơn thực hành (*paṭipatti*).⁽⁴⁴⁾

Pháp hiệu một số đạo sư Tích Lan còn lưu truyền đến ngày nay như Tipiṭaka-Cūlābhaya, Tipiṭaka-Culasumma, Tipiṭaka-Cullanaga, Catunikāyika-Tissa, Dīghabhāṇaka-Abhaya, Majjhimbhāṇaka-Deva, Jātakabhāṇaka-Mahāpaduma chứng tỏ truyền thống học thuộc lòng và tụng đọc các bản kinh Phật tiếp tục được thực hiện lâu dài bởi các tỷ kheo Tích Lan. Danh hiệu “Tam tạng pháp sư” (*Tipiṭaka-àcariya*) được dùng gắn liền với tên tuổi một dịch sư nào đó trong truyền thống Phật giáo Trung Hoa có lẽ cũng bắt nguồn

43. W. Rahula, *History of Buddhism in Ceylon*, tr. 294.

44. W. Rahula, *History of Buddhism in Ceylon*, tr. 152-163.

từ truyền thống học thuộc lòng này. Bộ luận Visud-dhimagga của Buddhaghosa lưu chứng cứ nói về trường hợp những người thông hiểu ba tạng hoặc hai tạng hoặc một tạng hoặc một trong số năm bộ Nikàya.⁽⁴⁵⁾ Tài liệu này cũng ghi nhận khả năng học thuộc lòng và ghi nhớ đặc biệt của một số tỷ kheo hữu danh ở đảo quốc Chánh pháp này. Chẳng hạn, trường hợp Trưởng lão Revata chuyên tụng đọc Trung bộ (*Majj-himabhàṇaka*), sau 19 năm hành thiền không nhìn lại kinh điển, đã tụng đọc từ đầu đến cuối các bản kinh Trung bộ không bị vấp một âm nào. Trưởng lão Mahà-Nàga ở Karuliyagiri cũng vậy, để kinh qua một bên 18 năm trời, sau đó ông tụng Dhàtukathà cho các tỷ kheo nghe không sai một chữ. Trưởng lão Mahà-Dhammarakkhita ở Tulàdhàra-pabbata xứ Rohaṇa rời kinh điển 30 năm nhưng đã không ngại giảng dạy cho Abhaya toàn bộ Tam tạng. Buddhaghosa cũng đề cập trường hợp các tỷ kheo Tích Lan thường tập hợp chung quanh các vị đạo sư am tường Phật pháp để học Kinh tạng hay Luận tạng và họ được gọi là nhóm tỷ kheo chuyên môn về Kinh tạng (*Suttantika-gaṇa*) hay nhóm tỷ kheo chuyên môn về Luận tạng (*Abhidhammika-gaṇa*).⁽⁴⁶⁾ Tài liệu do Huyền Trang cung cấp cũng cho thấy hơn cả ngàn năm sau truyền thống chuyên môn về từng môn học như vậy vẫn được duy trì ở Ấn Độ. Theo Huyền Trang thì những vị chuyên về Thắng pháp hay Luận tạng tôn thờ Tôn giả Sàriputra, những vị chuyên về Luật tạng tôn thờ Upàli, những vị chuyên về Kinh tạng tôn thờ Pùrṇa Maitràyaṇiputra, những vị chuyên

45. Thích Nữ Trí Hải dịch, Thanh Tịnh Đạo, tr. 98.

46. W. Rahula, History of Buddhism in Ceylon, tr. 294.

Thiền định tôn thờ ngài Mahàmoggallàna..⁽⁴⁷⁾

Như vậy, từ các sự kiện đã nêu, ta có đủ lý do để tin rằng giáo lý của đức Phật đã được học tập và gìn giữ rất kỹ bởi các thế hệ tỷ kheo đệ tử ngài và do đó việc truyền thừa bảo đảm được tính xác thực. Các chứng cứ này cũng cho thấy dấu hiệu của một nền văn học truyền khẩu bắt nguồn từ thời đức Phật, đúng như học giả M. Winternitz đã nhận định.

3. Sự phân chia những lời dạy của đức Phật thành các thể loại:

Thứ ba, sự phân chia những lời dạy của đức Phật thành các thể loại văn chương khác nhau như Kinh (*Suttam*), Ứng tụng (*Geyyam*), Ký thuyết (*Veyyàkaraṇam*), Kệ tụng (*Gātham*), Cảm hứng ngữ (*Udānam*), Như thị thuyết (*Itivuttakam*), Bốn sanh (*Jātakam*), Vị tăng hữu (*Abbhutadhammam*), Phương quảng (*Vedallam*) được tìm thấy trong một số bản kinh Pàli⁽⁴⁸⁾ chứng tỏ giáo lý của đức Phật đã được chú ý sưu tập và phân tích trước khi nó được kiết tập tại các cuộc hội nghị kiết tập. S. G. P. Misra nói rằng thật hết sức tự nhiên, trong quá trình khẩu truyền giáo pháp, một số các bản kinh, các bài kệ, các truyện tích, các cách ngôn... được xem do đức Phật thuyết giảng hẳn đã trở thành chương trình học tập của các Tỷ-kheo, những người vì lý do thuận tiện đã phân loại chúng thành các tác phẩm khác nhau tùy theo hình

47. T. Watters, Yuan Chwang, I, tr. 302.

48. Kinh Xà dụ, Trung Bộ; Kinh Học hồi ít, Kinh Mây mưa, Chương bốn pháp, Kinh Sống theo pháp, Kinh Diệu pháp hồ loạn, Chương năm pháp, Kinh Pháp trí, Chương bảy pháp, Tăng Chi Bộ.

thức, nội dung, ngôn ngữ và văn phong của chúng.⁽⁴⁹⁾ Thông tin này cũng nói rõ sự hiện diện của một nền văn học Phật giáo và bước đầu sự phát triển của nó trước khi những lời dạy của đức Phật được kiết tập tại các kỳ hội nghị.

4. Sự phân loại lời Phật dạy theo pháp số:

Thứ tư, sự hiện diện hai bài kinh Saṅgīti và Dasutara ở Trường bộ được xem do Tôn giả Xá Lợi Phất (*Sāriputta*) tuyên thuyết không lâu trước ngày bậc Đạo sư nhập Niết bàn với chủ đích nhắc lại các giáo lý căn bản của ngài theo hình thức liệt kê và phân tích chứng tỏ các đệ tử của đức Phật đã ý thức rất rõ tầm quan trọng của việc gìn giữ giáo lý bậc Đạo sư bằng cách hệ thống hoá giáo lý của ngài dưới hình thức phân loại theo pháp số để tiện cho việc ghi nhớ và tụng đọc. Tiêu đề bài kinh thứ nhất, Saṅgīti, và nội dung hai bài kinh gợi cho chúng ta ý tưởng rằng việc kiết tập giáo pháp của bậc Đạo sư đã được thực hiện trong lúc đức Phật còn tại thế. Hai bài kinh cũng có thể được xem là mở đường cho hình thức các bộ luận (*Abhidhamma*) và công tác kiết tập (*saṅgīti*) được thực hiện nhiều lần sau ngày bậc Đạo sư nhập Niết bàn.

5. Các hội nghị kiết tập:

Thứ năm, lý do, nội dung và thủ tục kiết tập được áp dụng tại các kỳ hội nghị kiết tập như được ghi nhận bởi các tài liệu Cullavagga, Dīpavaṃsa, Mahāvamsa, Samantapāsādikā cũng cho thấy giáo pháp của đức Phật đã được quan tâm lưu giữ rất kỹ

49. S. G.P. Misra, *The Age of Vinaya*, tr. 144.

bởi chư Tăng nhiều thế hệ. Theo các tài liệu nói trên thì tất cả các kỳ kiết tập được triệu tập bởi lý do có sự hiểu biết hay hành trì sai lạc vượt quá giáo pháp và giới luật của đức Phật và đều nhằm mục đích gìn giữ sự chính xác và trong sáng của giáo pháp bậc Đạo sư. Lời tuyên bố thiếu suy nghĩ của Subhadda ngay sau khi hay tin đức Phật nhập Niết bàn khiến Tôn giả Mahà Kassapa phải đi đến quyết định triệu tập cuộc hội nghị lần thứ nhất ở Ràjagaha. Việc các tỷ kheo Vajjì chấp trì mười vấn đề vượt quá giới luật sa môn (*dasavatthuni*) đã dẫn đến hội nghị kiết tập lần thứ hai tổ chức ở Vesàli. Sự kiện các tu sĩ ngoại đạo xâm nhập Tăng già, hành trì và dẫn giải sai lạc giáo pháp của bậc Đạo sư khiến hội nghị kiết tập lần thứ ba được tổ chức ở Pàṭaliputta. Nội dung các kỳ kiết tập cũng cho thấy Tăng già đã được triệp tập đầy đủ và các tỷ kheo uyên thâm về giáo pháp và giới luật được tuyển chọn để tụng đọc và thẩm định về Pháp và Luật đúng như họ đã trực tiếp nghe từ bậc Đạo sư hoặc học thuộc lòng và ghi nhớ đúng. Số lượng rất đông các tỷ kheo học thức được mời tham gia các cuộc hội nghị để tụng đọc và thẩm định về Pháp và Luật chứng tỏ truyền thống học thuộc lòng kinh và luật được tuân thủ triệt để và duy trì lâu dài bởi phần lớn các tỷ kheo. Các thủ tục tụng đọc và thẩm định giáo pháp được áp dụng tại các kỳ kiết tập cũng cho thấy các bài pháp của đức Phật khó có thể ghi nhớ nhầm lẫn hoặc hiểu sai một khi chúng được tụng đọc đầy đủ từng câu từng chữ một rồi đưa ra biểu quyết trước đông đảo thánh chúng gồm hàng trăm tỷ kheo thông thạo Pháp và Luật. Thông tin về hai kỳ kiết tập đầu do Luật tạng Pàli cung cấp cho ta biết về các thủ tục tụng đọc và thẩm định khá chu đáo

được áp dụng tại các hội nghị. Theo tài liệu này thì tại lần kiết tập thứ nhất, trước sự hiện diện của 498 Tỷ kheo A la hán khác, Tôn giả Mahà Kassapa đã lần lượt hỏi Tôn giả Upàli từng giới điều thuộc giới bốn Pàtimokkha với đầy đủ chi tiết liên quan đến giới điều ấy, tiếp đến ngài hỏi Tôn giả Ànanda từng bài kinh thuộc năm bộ Nikàya cũng với phương pháp tương tự. Tài liệu Vinaya-kṣudraka do Bu-ston dẫn dịch trong tác phẩm Lịch sử Phật giáo Ấn Độ và Tây Tạng của ông mô tả khá chi tiết về phương pháp kiết tập lần thứ nhất ở Ràjagaha.⁽⁵⁰⁾ Theo tài liệu này thì khi Tôn giả Ànanda vừa tụng đọc xong một đoạn kinh, chư vị A la hán tham dự hội nghị đồng thanh hỏi Tôn giả:

“Tôn giả có thừa nhận đây là lời dạy của đức Phật?”

“Tôi thừa nhận đây là lời dạy của đức Phật” – Ànanda trả lời. Rồi ngài hỏi lại chư vị A la hán:

“Chư Tôn giả có thừa nhận những điều tôi vừa tụng đọc là lời dạy của đức Phật?”

“Đúng như vậy” – Các vị A la hán xác nhận.

Bấy giờ Tôn giả Kassapa suy nghĩ: “Việc nhắc lại đoạn kinh thứ nhất đã không gặp phải điều gì trở ngại và do vậy đây hẳn là giáo lý chân thật.” Và rồi ngài yêu cầu tôn giả Ananda đọc tiếp đoạn kinh thứ hai.

Cứ theo các thông tin được mô tả thì những kỳ hội nghị kiết tập chính là những dịp giáo pháp của đức Phật được nhắc lại đầy đủ và được thẩm định kỹ càng bởi các tỷ kheo thông thái. Đây cũng là những dịp sư

50. Buston, The History of Buddhism in India and Tibet, tr. 83.

tập lớn về giáo pháp thông qua sự ghi nhớ đa dạng của một số lượng lớn các tỳ kheo tiêu biểu tham dự hội nghị. Chắc chắn không phải một mình Tôn giả Ānanda có thể nhớ hết các bài pháp của đức Phật mà cần phải có sự hỗ trợ bổ túc của nhiều tỳ kheo khác trong việc ghi nhớ và tụng đọc. Sự bổ sung như vậy là cần thiết trong điều kiện giáo pháp được lưu giữ bằng ký ức và hẳn đã được chấp nhận nhờ phương pháp thẩm định kỹ lưỡng được áp dụng trong các kỳ kiết tập. Dấu hiệu chấp nhận thêm vào các bản kinh như vậy có thể được thấy rõ qua các thông tin nói về cuộc hội nghị kiết tập lần thứ ba, trong đó các bộ luận được đưa vào nội dung kiết tập và chính thức được thừa nhận. Tóm lại, tất cả các cứ liệu kiết tập giúp thêm bằng chứng về truyền thống tụng đọc và học thuộc lòng các kinh văn tôn giáo và về lịch sử truyền thừa ổn định của văn học Pàli trước khi nó chính thức được chép thành văn bản.

Như vậy, văn học Pàli bắt nguồn từ những lời dạy giản dị của đức Phật được ghi nhớ và học thuộc lòng bởi các tỳ kheo, được phân chia thành chín thể loại, được hệ thống hóa bởi ngài Xá Lợi Phất và được tụng đọc tại các kỳ kiết tập như được nêu trên đã cho thấy sự phát triển lần lượt của nó theo cùng với sự phát triển của đạo Phật tại lục địa Ấn Độ. Tính chất mới mẻ, trong sáng và giản dị của giáo lý bậc Đạo sư đi đôi với sự nỗ lực và khuyến khích truyền bá Chánh pháp của ngài đã là lý do khiến đạo Phật nhanh chóng được phát triển và mở rộng. Người ta ước tính bậc Đạo sư từng lưu dấu chân hóa độ của ngài tại mười hai trong số mười sáu vương quốc (mahājanadapa) thuộc Ấn Độ lúc bấy giờ. Luật tạng Pàli cũng ghi nhận sự kiện đức Phật cho phép các học trò của mình sử dụng tiếng mẹ

để (*sakàya nirutti: ngôn ngữ của chính mình*) trong việc học tập và giảng giải lời dạy của ngài để cho việc truyền bá Chánh pháp được thực hiện dễ dàng. Sự phát triển và mở rộng của đạo Phật cũng đồng nghĩa với sự phát triển và mở rộng nội dung các giáo lý căn bản của ngài và phạm vi ảnh hưởng của nó. Khảo sát tình hình văn học Phật giáo tính từ thời đức Phật cho đến triều đại Asoka, Rhys Davids⁽⁵¹⁾ đưa ra danh mục một số các vấn đề và tác phẩm Phật học tiêu biểu:

1. Những Phật ngôn giản dị mang tính trùng lặp được tìm thấy ngày nay ở các đoạn kinh hay ở những bài kệ được lặp đi lặp lại nhiều lần trong các bản kinh.

2. Những tình tiết trùng hợp được tìm thấy trong hai hoặc nhiều bản kinh.

3. Các học giới (*Sila*), pàràyaṇa, các Phẩm Tám, Giới luật Ba la đề mọc xoa (*Pàtimokkha*).

4. Trường bộ kinh (*Dìgha Nikàya*), Trung bộ kinh (*Majjhima Nikàya*), Tăng chi bộ kinh (*Anguttara Nikàya*), Tương ưng bộ kinh (*Samyutta Nikàya*).

5. Kinh tập (*Sutta Nipàta*), Trưởng lão Tăng kệ (*Theragàthà*), Trưởng lão Ni kệ (*Therīgàthà*), Phật tự thuyết (*Udàna*), Tiểu tụng (*Khuddakapàṭha*).

6. Phân biệt kinh (*Sutta Vibhanga*), Các nhóm học pháp (*Khandakà*).

7. Bản sanh (*Jàtaka*), Pháp cú (*Dhammapada*).

8. Nghĩa thích (*Niddesa*), Phật thuyết như vậy

51. T. W. Rhys Davids, *Buddhist India*, tr. 188.

(*Itivuttaka*), Vô ngại giải (*Patisambhidà*).

9. Ngả quỹ sự (*Petavatthu*), Thiên cung sự (*Vimànavatthu*), Truyện tích (*Apadàna*), Sở hành tạng (*Cariyàpiṭaka*), Phật sử (*Buddhavamsa*).

10. Các tập Luận; sớm nhất có lẽ là tập Puggala-*paññatti* và muộn nhất là tập *Kathàvatthu*.

Học giả B. C. Law xem ra cũng đồng tình với tất cả vấn đề và tác phẩm Kinh, Luật, Luận do Rhys Davids đưa ra nhưng danh mục phân loại của ông hợp lý và thuyết phục hơn do công phu nghiên cứu phân tích rất chi tiết và xác đáng về niên đại các tác phẩm. Bảng phân loại của ông thiếu tập *Dhammasangani* và có thứ tự như sau:⁽⁵²⁾

1. Mục này giống như mục 1 của bảng phân loại của Rhys Davids.

2. Giống như mục 2 của Rhys Davids.

3. Các học giới (*Silas*), nhóm *pàrayana* gồm 16 bài kệ không có phần mở đầu, nhóm Phẩm Tám (*Aṭṭhaka*) gồm bốn hay 16 bài kệ, các giới điều (*Sikkhàpadas*).

4. Trường bộ kinh (*Dìgha*) tập I, Trung bộ kinh (*Majjhima*), Tương ưng bộ kinh (*Samyutta*), Tăng chi bộ kinh (*Anguttara*), bộ Luật *Pàtimokkha* sơ khởi gồm 152 giới điều.

5. Trường bộ kinh (*Dìgha*) tập II và III, Trưởng lão Tăng kệ (*Theragàthà*), Trưởng lão Ni kệ (*Therigàthà*), tuyển tập 500 chuyện Bốn sanh (*Jàtakas*), Giải thích

52. B. C. Law, A History of Pàli Literature, tập I, tr. 42.

kinh (*Suttavibhanga*), Vô ngại giải đạo (*Paṭisambhīdāmagga*), Puggalapaññatti, Vibhanga.

6. Mahāvagga và Cullavagga, bộ luật Pàtimokkha đầy đủ 227 giới điều, Thiên cung sự (*Vimānavatthu*) và Ngạ quỷ sự (*Petavatthu*), Pháp cú (*Dhammapada*), Kathāvattu.

7. Tiểu nghĩa thích (*Cullaniddesa*) và Đại nghĩa thích (*Mahāniddesa*), Phật tự thuyết (*Udāna*), Phật thuyết như vậy (*Itivuttaka*), Kinh tập (*Sutanipāṭa*), Dhātukathā, Yamaka, Paṭṭhāna.

8. Phật sử (Buddhavaṃsa), Sở hành tạng (*Cariyāpiṭaka*), Truyện tích (*Apadāna*).

9. Parivārapāṭha.

10. Tiểu tụng (*Khuddakapāṭha*).

Như vậy con số những vấn đề và tác phẩm Kinh, Luật, Luận tiêu biểu do Rhys Davids và B. C. Law nêu ra trên đây đã phân nào cho thấy sự phát triển của văn học Phật giáo trong khoảng ba thế kỷ đầu của nó ở Ấn Độ. Ngoài ra, nội dung những cuộc kiết tập được đề cập trong một số tác phẩm như Cullavagga, Dipavaṃsa, Mahāvāṃsa, Samantapaśādikā cũng nói rõ quá trình phát triển của nền văn học này theo trình tự thời gian. Theo các tài liệu này thì tại cuộc hội nghị kiết tập thứ nhất xảy ra chỉ mấy tháng sau ngày bậc Đạo sư nhập Niết bàn, các tỷ kheo chỉ tập trung đọc tụng Pháp (*Dhamma*) hay Kinh tạng (*Suttapiṭaka*) và Luật (*Vinaya*) hay Luật tạng (*Vinayapiṭaka*). Khoảng một trăm năm sau đó, hội nghị lần thứ hai được tiến hành tại Vesālī và theo Buddhaghosa thì ngoài việc

đọc tụng Pháp (*Dhamma*) và Luật (*Vinaya*), hội nghị cũng tập trung thảo luận những vấn đề xoay quanh các Pīṭaka, Nikāya, Anga và Dhammakkhanda. Truyền thống Phật giáo Nam truyền ghi nhận toàn bộ Tam tạng (*Tipīṭaka*) Kinh (*Suttapīṭaka*), Luật (*Vīyanapīṭaka*), Luận (*Abhidhammapīṭaka*) Phật giáo được hình thành đầy đủ tại cuộc hội nghị kiết tập lần thứ ba tổ chức dưới triều đại Asoka, khoảng 236 năm sau ngày bậc Đạo sư nhập Niết bàn. Như vậy, sự mở rộng nội dung hoạt động của các kỳ kiết tập đã cho thấy tình hình phát triển của văn học Phật giáo trong khoảng thời gian ba thế kỷ đầu ở Ấn Độ, từ thời đức Phật đến thời đại Asoka.

IV. Công tác nghiên cứu và chú giải Tam tạng ở Tích Lan:

Công cuộc truyền bá đạo Phật do Mahinda thực hiện ở Tích Lan đánh dấu bước phát triển mới mẻ và lâu dài của nền văn học Pàli tại xứ sở đảo Sư tử và sau đó tại một vài quốc gia Đông Nam châu Á. Cả truyền thống Ấn Độ và các tài liệu Tích Lan đều nói đến sự kiện Mahinda đưa sang Tích Lan toàn bộ giáo lý Kinh, Luật, Luận Phật giáo được kiết tập dưới thời Asoka. Thậm chí còn có cả một bản sơ giải (*aṭṭhakathā*) về Kinh, Luật, Luận nữa. Tuy nhiên theo nhiều học giả thì thông tin thứ hai không mấy xác tín. Công tác nghiên cứu và chú giải Tam tạng được thực hiện dưới dạng các *aṭṭhakathā* (*sớ giải*) được xem là nỗ lực của các luận sư Buddhaghosa, Buddhaddatta, Dhammapāla và phần lớn các tỷ kheo ở Tích Lan và chỉ xuất hiện một thời gian rất lâu sau khi Phật giáo được truyền đến xứ này. Theo nguồn tin ở các tác phẩm *Vinayavinichaya* và *Buddhaghosasuppatti* thì

rất có thể đã xuất hiện một số số giải viết bằng tiếng Tích Lan (*Sinhalese*) mà Buddhaghosa từng nghiên cứu và chuyển dịch sang Pàli khi ông đến xứ sở này vào thế kỷ thứ năm. Tuy nhiên, ngoài các tác phẩm Suttasaṃgaha, Nettippakaraṇa, Peṭakopadesa và Milindapañha được xem là ngoại Kinh tạng (*para-canonical*) và niên đại của chúng được đặt vào khoảng thời gian không lâu trước và sau Công nguyên và tác phẩm Dipavaṃsa được xem là xuất hiện khoảng thế kỷ thứ tư, toàn bộ văn học Pàli không thuộc Kinh tạng (*non-canonical Pāli literature*) bao gồm các số giải (*aṭṭhakathā*), tiểu số giải (*tikā/dīpanī*), các biên niên sử (*mahāvamsa, cūlavamsa*), các sách chỉ nam hay hợp tuyển (*saṅgaha*)... đều không xuất hiện trước thế kỷ thứ năm Tây lịch. Theo học giả B. C. Law thì khoảng thời gian giữa thời điểm hoàn tất văn tạng Pàli và thời kỳ các luận số Pàli của Buddhaghosa Buddhaddatta và Dhammapāla ra đời, văn học Pàli trải qua một giai đoạn không sáng sủa,⁽⁵³⁾ bởi hầu như không có nhiều tác phẩm Pàli ra đời trong khoảng thời gian từ đầu kỷ nguyên Tây lịch cho đến cuối thế kỷ thứ tư. Có lẽ do nhiều biến cố loạn lạc liên tiếp xảy ra trên đảo Tích Lan và trong nội bộ Tăng già nên tình hình nghiên cứu và sáng tác văn học Pàli ở đảo quốc này đã bị chững lại trong một thời gian khá dài.

Thế kỷ thứ năm và thứ sáu là giai đoạn đánh dấu sự phát triển rực rỡ nhất của văn học Pàli ở Tích Lan bởi sự xuất hiện lần lượt các luận sư danh tiếng mà những tác phẩm của họ được xem là những cống hiến vĩ đại trong kho tàng văn học Pàli. Trong số các lu-

53. B. C. Law, A History of Pāli Literature, Vol. II, tr. v.

ận sư nổi danh của nền văn học này, Buddhaghosa, Buddhadatta và Dhammapàla được đánh giá cao nhất bởi sự nghiệp văn chương của họ. B. C. Law cho rằng những tác phẩm của Buddhaghosa, Buddhadatta và Dhammapàla đích thực là các số giải Pàli quan trọng nhất. Chúng giàu có và phong phú về mặt tài liệu, rất cần cho việc tái tạo lại lịch sử xã hội và tôn giáo Ấn Độ cổ đại. Các tác phẩm của họ cũng soi sáng các khía cạnh triết học, tâm lý học và siêu hình học của những thời kỳ mà chúng đề cập.⁽⁵⁴⁾

Buddhaghosa nổi tiếng trước hết bởi tác phẩm *Vissuddhimagga*, trình bày giáo lý đức Phật hay “Con đường thanh tịnh” theo ba đề mục lớn là Giới (*Sīla*), Định (*Samādhi*), Tuệ (*Paññā*), được xem là bộ bách khoa đầu tiên của Phật giáo. Thêm vào đó, Buddhaghosa còn đóng góp rất lớn cho kho tàng văn học Pàli bởi các tác phẩm *Samantapāsādikā*, chú giải về Luật tạng (*Vinaya-piṭaka*), *Kaṅkhavitarāṇi*, chú giải về Pàtimokkha, và nhiều tác phẩm chú giải về Kinh tạng (*Suttapīṭaka*) như *Samangalavilāsini*, chú giải về Trường bộ, *Papañcasūdanī*, chú giải về Trung bộ, *Sāratthapakāsini*, chú giải về Tương ưng bộ, *Manorathapūraṇi*, chú giải về Tăng chi bộ. Về Tiểu bộ, Buddhaghosa đóng góp ba bản số giải, *Paramatthajotikā*, chú giải về tập *Khuddakapāṭha* (*Tiểu tụng*), *Dhammapadaṭṭhakathā*, chú giải về tập *Dhammapada* (*Pháp cú*) và *Paramatthajotikā*, chú giải về tập *Suttanipāta* (*Kinh tập*). Tác giả tập *Jātakatṭhakathā*, chú giải về *Jātaka* (*Bốn sanh*), đôi khi cũng được gán cho Buddhaghosa, tuy nhiên quan điểm này chưa được thống nhất giữa các

54. B. C. Law, *A History of Pāli Literature*, Vol. II, tr. 396.

học giả.⁽⁵⁵⁾ Ngoài ra, Buddhaghosa cũng được xem là tác giả của các số giải về bảy bộ luận thuộc Luận tạng (Abhidhammapiṭaka) như Atthasàlini, chú giải về tập luận Dhammasaṅgāni, Sammohavinodani, chú giải tập Vibhaṅga, Dhātukathāpakaraṇa-aṭṭhakathā, chú giải tập Dhātukathā, Puggalapaññatti-aṭṭhakathā, chú giải tập Puggalapaññatti, Yamakapakaraṇa-aṭṭhakathā, chú giải tập Yamaka, Paṭṭhānapakaraṇa-aṭṭhakathā, chú giải tập Paṭṭhāna, Kathāvatthu-aṭṭhakathā, chú giải tập Kathāvatthu.

Buddhadatta làm phong phú thêm kho tàng văn học Pāli bởi các công trình chú giải về Tam tạng. Vinayavinicchaya và Uttaravinicchaya là các chú giải về Luật tạng. Abhidhammavāṭāra và Rūparūpavibhāga, chú giải về Luận tạng. Ông cũng được xem là tác giả tập Madhuratthavāsinī, chú giải về tác phẩm Buddhavaṃsa thuộc Kinh tạng. Tác phẩm Gandhavaṃsa đề cập Buddhadatta là tác giả ba tập số giải, Abhidhammavāṭāra, Vinayavinicchaya và Uttaravinicchaya, không đưa tập Rūparūpavibhāga vào danh mục các công trình của ngài. Thay vào đó tác phẩm này xem ngài là tác giả tập Jināṅkāra. Tài liệu Sāsanaṃsa xem ngài là tác giả các tập Abhidhammavāṭāra, Vinayavinicchaya, Rūparūpa-vibhāga và Madhuratthavāsinī, nhưng không nói đến tác phẩm Uttaravinicchaya. Tài liệu Buddhghosapatti thuật câu chuyện rằng trong lúc Buddhaghosa khởi hành đi Tích Lan thì gặp Buddhadatta giữa biển khơi, đang trên đường quay về Ấn Độ. Khi biết được ý định của Buddhaghosa sang Tích Lan để chuyển dịch các số giải sang tiếng Pāli,

55. B. C. Law, A History of Pāli Literature, Vol. II, tr. 472.

Buddhadatta nói rằng ngài cũng từng đến đó với mục đích tương tự nhưng đã không thể thực hiện được ý nguyện. Ngài chỉ biên soạn các tác phẩm Jinàlankàra, Dantavaṃsa, Dhàtuvāṃsa và Bodhivaṃsa. Cứ theo thông tin này thì Buddhadatta là tác giả của các tác phẩm Jinàlankàra, Dantavaṃsa, Dhàtuvāṃsa và Bodhivaṃsa. Tuy nhiên học giả Lakshmi R. Goonasekera tỏ ra nghi ngờ về điều này.⁽⁵⁶⁾

Dhammapāla đóng góp thêm cho kho tàng văn học Pāli bởi một số tác phẩm chú giải về Tiểu bộ (*Khuddaka Nikāya*). Vimānavatthu-aṭṭhakathā, chú giải về tập Vimānavatthu (*Thiên cung sự*), Petavatthu-aṭṭhakathā, chú giải tập Petavatthu (*Nga quý sự*), Theragāthā-aṭṭhakathā, chú giải tập Theragāthā (*Trưởng lão Tăng kệ*), Therīgāthā-aṭṭhakathā, chú giải tập Therīgāthā (*Trưởng lão Ni kệ*), Cariyāpiṭaka-aṭṭhakathā, chú giải tập Cariyāpiṭaka (*Sở hành tạng*), Udāna-aṭṭhakathā, chú giải tập Udāna (*Phật tự thuyết*), Itivuttaka-aṭṭhakathā, chú giải tập Itivuttaka (*Phật thuyết như vậy*). Tất cả tác phẩm chú giải trên của Dhammapāla bao hàm trong tác phẩm Paramatthadīpanī của ông.⁽⁵⁷⁾ Ngoài ra, theo sử liệu Gandhavaṃsa, Dhammapāla còn là tác giả của một số tiểu số giải hay phụ chú về các công trình chú giải phần lớn do Buddhghosa thực hiện. Tập Paramathamañjūsā, chú giải về tác phẩm Visuddhimagga, Līnattha-pakāsini, phụ chú về bốn số giải Kinh tạng hay Nikāya, Līnatthavaṇṇanā, phụ chú về các số giải Luận tạng, Līnattha-pakāsini, phụ chú về số giải Jātaka, Līnatthavaṇṇanā, phụ chú

56. Encyclopaedia of Buddhism, Vol. III, tr. 395-396.

57. B. C. Law, A History of Pāli Literature, Vol. II, tr. 516; K. L. Hazra, Studies on Pāli Commentaries, tr. 243.

về số giải tập Nettippakaraṇa.

Ngoài các công trình chú giải Tam tạng đồ sộ của ba luận sư lớn mà chúng ta đã điếm qua, văn học Pàli tiếp tục phát triển một thời gian dài ở Tích Lan do nỗ lực và lòng mộ đạo của các thế hệ Phật tử Tích Lan trong sứ mạng gìn giữ và phổ biến chánh pháp. Các tác phẩm *Dīpavaṃsa* và *Mahāvāṃsa* ra đời tạo cơ sở cho một số tác phẩm sử học xuất hiện về sau như *Cūlavāṃsa*, *Mahābodhivāṃsa*, *Thūpavāṃsa* cho thấy Phật tử Tích Lan muốn lưu dấu ấn đặc biệt của đạo Phật trên đất nước mình bởi việc phóng tác một số truyền kỳ gắn với lịch sử xuất hiện và phát triển của đạo Phật tại xứ sở của họ. Nỗ lực này của họ cũng góp phần làm phong phú thêm kho tàng văn liệu Pàli.

Sự phát triển của văn học Pàli ở Tích Lan cũng được đánh dấu bởi sự nghiệp nghiên cứu và trước tác ngày càng sâu rộng trong lãnh vực văn học Phật giáo. Công tác chú giải Tam tạng cơ bản được thực hiện bởi *Buddhaghosa*, *Duddhadatta*, *Dhammapāla* dưới dạng các số giải (*aṭṭhakathā*) tiếp theo được đánh dấu bởi một loạt các công trình nghiên cứu và chú giải các *aṭṭhakathā* dưới hình thức các tiểu số giải hay phụ chú (*ṭikā*). *Ānanda*, *Dhammapāla*, *Vajirabuddhi*, *Sāriputta*, *Buddhanāga* là những tên tuổi gắn liền với công tác phụ chú này. Các công trình của họ đóng góp rất lớn vào lãnh vực nghiên cứu Phật học và làm giàu thêm kho tàng văn học Pàli. *Ānanda* đóng góp ba bản tiểu số, *Atthasālinimūlaṭikā*, *Vibhaṅgamūlaṭikā* và *Pañcappakaraṇamūlaṭikā*. *Dhammapāla* góp phần vào kho tàng văn học Pàli bởi một loạt tiểu số giải hay phụ chú về các tác phẩm *Sumanagala-*

vilàsini, Papaãcasùdanì, Manorathapùranì, Sàratthappakàsini, Jàtaka-aṭṭhakathà, các phụ chú về Luật tạng (Lìnatthavaṇṇanà) và bản phụ chú về sơ giải tập Nettippakaraṇa. Vajirabuddhi viết công trình Vinayagaṇṭhipada, Sàriputta phụ chú các tác phẩm Samantapàsàdikà và Manorathapùranì, học trò ông, Buddhanaḡa, bổ sung thêm các tác phẩm Kaṅkhàvitaranìporanaṭṭikà và Vinayatthamañjùsà, phụ chú về các công trình chú giải Luật tạng.

Ngoài ra, một số công trình giới thiệu và chỉ dẫn về Tam tạng, về các vấn đề Phật học, triết học, tâm lý học Phật giáo... được thực hiện dưới dạng các sách chỉ nam hay hợp tuyển (saṅgaha) cũng góp phần làm phong phú thêm kho tàng văn học Pàli, đồng thời cung cấp các thông tin liên quan đến tình hình phát triển Phật học ở Tích Lan, Miến Điện và Thái Lan.

Đáng chú ý rằng Phật giáo Thượng tọa bộ được thiết lập vững chắc ở Tích Lan và nền học thuật rộng lớn phong phú của nó đã mở đường và cung cấp nền tảng cho sự xuất hiện và phát triển của văn học Pàli Thượng tọa bộ tại một số quốc gia Đông Nam Á như Miến Điện và Thái Lan. Mối quan hệ gắn bó giữa Tích Lan và Miến Điện cũng như giữa Tích Lan và Thái Lan chủ yếu thông qua con đường trao đổi Phật giáo đã mở đường cho văn học Pàli tiếp tục phát triển tại hai quốc gia này.

Truyền thống Miến Điện và một số học giả xem Buddhaghosa là người từng đến Miến Điện và tạo được không khí học thuật ở đây. Các Phật tử Miến Điện mô tả Buddhaghosa từ Tích Lan đến Miến Điện sau khi ông hoàn tất công trình dịch thuật các sơ giải từ tiếng

Tích Lan sang tiếng Pàli. Người ta nói vị đại luận sư này đã mang theo mình bản ngữ pháp Pàli của Kaccayàna và dịch sang tiếng Miến Điện. Ngài cũng được xem là đã viết một tập các ẩn dụ bằng tiếng Miến.⁽⁵⁸⁾ Mặc dù các thông tin trên không được tán trợ bởi các cứ liệu lịch sử, danh tiếng và các công trình chú giải vĩ đại do Buddhaghosa thực hiện ở Tích Lan vào thế kỷ thứ năm có lẽ đã gây ấn tượng lớn đối giới học thuật Miến Điện. Một số bi ký viết bằng tiếng Pàli phát hiện ở Hmawza chứng tỏ Phật giáo Thượng tọa bộ rất thịnh hành ở Hạ Miến vào thế kỷ thứ sáu.⁽⁵⁹⁾

Quan hệ gắn bó giữa Phật giáo Tích Lan và Phật giáo Miến Điện trong lịch sử chính là điều kiện thuận lợi cho nền học thuật Pàli phát triển ở Miến Điện. Triều đại Narapatisithu thế kỷ thứ 12 được xem là thời kỳ phát triển Phật học ở Miến nhờ sự quan hệ gắn bó chặt chẽ giữa sự nhiệt tâm của các tầng sĩ Tích Lan và lòng mến mộ Phật pháp của nhà vua Narapatisithu Miến Điện. Tầng già Tích Lan được thiết lập ở Dala quy tụ nhiều tầng sĩ Tích Lan danh tiếng đến sinh hoạt ở Miến Điện. Vua Narapatisithu hết lòng ủng hộ Phật pháp, trọng dụng các danh tăng thông thạo Pàli và mời họ đến Pagan giảng dạy và trước tác. Chính từ đây nhiều học giả Pàli danh tiếng như Chapaṭa, Saddhammasiri, Aggapaṇḍita, Subhùticandana, Nàṇasàgara, Uttama, Vimalabuddhi, Uttara, Dhammadassi, Abhaya... đã xuất hiện, đóng góp

58. K. L. Hazra, *History of Theravàda Buddhism in South-East Asia*, tr. 65.

59. Như trên, tr. 60.

rất lớn vào việc phát triển ngành học thuật Pàli ở Miến Điện. Chapaṭa đóng góp vào kho tàng văn học Pàli một số công trình Phật học và ngữ pháp, như Suttaniddesa, Saṃkhepavaṇṇanā, Vinayagulatthadipañi, Simālamhāra. Saddhammasiri viết tác phẩm ngữ pháp Saddatthabhedacintā. Aggapaṇḍita là tác giả tập Lokuppatti. Subhucandana sáng tác tập Lingatthavivarāṇa. Nāṇasāgara và Uttara là tác giả của các tác phẩm Lingatthavivarāṇappakāsaka và Lingatthavivarāṇatīka. Vimalabuddhi viết tập Nyāsa luận giải về tập ngữ pháp của Kaccāyana. Dhammadassi biên soạn tập văn phạm gọi là Vaccavācaka. Abhaya viết các sơ giải về tập Saddatthabhedacintā của Saddhammasiri và tác phẩm Saṃbandhacintā của Tỷ kheo Sangharakkhita người Tích Lan.⁽⁶⁰⁾

Trước khi người Thái thiết lập vương triều của mình ở Sukhodaya và tiếp xúc với Tích Lan thì Phật giáo Thượng tọa bộ đã thịnh hành ở Hạ thung lũng Menam nhờ tấm lòng mộ đạo của các vị vua vương quốc Dvāravatī. Một số bi ký viết bằng tiếng Mon pha lẫn tiếng Pàli phát hiện được ở Haripuñjaya cũng cho thấy Phật giáo Thượng tọa bộ đã thịnh hành ở Thượng thung lũng Menam dưới sự bảo trợ của các quốc vương người Mon. Công cuộc tiếp xúc trao đổi thường xuyên của người Thái với người Tích Lan bắt đầu từ hạ bán thế kỷ thứ 13, đánh dấu sự phát triển của Phật giáo Thượng tọa bộ tại các xứ sở Thái Lan với Sukhodaya là trung tâm Phật học hưng thịnh và tiếp sau đó là trung tâm Phật học Ayudhya. Thế kỷ thứ 15 đánh dấu một sự kiện học thuật quan trọng ở

60. K. L. Hazra, *History of Theravāda Buddhism in South-East Asia*, tr. 98-99.

Thái Lan, đó là hội nghị kiết tập lần thứ tám được tổ chức ở Nabhisipura quy tụ nhiều tu sĩ học thức Thái Lan tham dự. Tác phẩm Sangìtivamsa hay Sangìtiya-vamsa do Vimaladhamma, một giáo thọ sư hoàng gia Thái, biên soạn năm 1789 dưới triều vua Rama I đề cập về chín cuộc hội nghị kiết tập kinh điển. Tác giả tập sách này nói rằng trong số chín kỳ kiết tập, ba kỳ đầu được tổ chức ở Ấn Độ, kỳ thứ tư, năm, sáu, bảy ở Tích Lan và kỳ thứ tám, thứ chín ở Thái Lan. Vị hoàng đế Tilakapanattu trị vì vương quốc Thái Lan thế kỷ thứ 16 được xem là người bảo trợ lớn và khuyến khích nền học thuật Pàli phát triển mạnh. Nhà vua ủng hộ các tu sĩ học thức và cho xây dựng nhiều trung tâm và cơ sở giáo dục Phật học khắp đất nước với kết quả nhiều tăng sĩ học giả Thái Lan xuất hiện vào thời kỳ này, góp phần rất lớn vào quá trình phổ biến Phật pháp và nền học thuật Pàli.

V. Ý nghĩa và tầm quan trọng:

Văn học Pàli bao gồm nhiều thể loại, thi ca (*kệ*) (*gàtha*), kinh văn (*sutta*), luật (*vinaya*), luận (*abhidhamma*), biên niên sử (*dìpavamsa*, *mahāvamsa*, *cùlavamsa*), số giải (*aṭṭhakathà*), tiểu số (*tìkà / pakàsini / vaṇṇanà / dīpani / vibhàvanì / mañjùsà /*), sách chỉ nam hay hợp tuyển (*saṅgaha*)... phát xuất từ nền tảng giáo lý đức Phật được tụng đọc tại các cuộc hội nghị kiết tập và được mở rộng dần theo hướng phát triển của đạo Phật ở một số nước phương Nam như Tích Lan, Miến Điện, Thái Lan, Campuchia. Như vậy văn học Pàli đóng vai trò quan trọng không những đối với công tác nghiên cứu giáo nghĩa, tư tưởng, lịch sử Phật giáo Ấn Độ vốn bắt nguồn từ sự xuất hiện và truyền giáo của đức Phật mà

còn đối với công cuộc tái tạo lịch sử Ấn Độ và Tích Lan cổ đại về nhiều phương diện.

Trong công trình nghiên cứu Lịch sử Văn học Ấn Độ dày ba tập, M. Winternitz nêu nhận xét rằng văn học Vệ đà dẫn chúng ta vào các thời đại cổ xưa thời tiền sử. Chỉ với văn học Phật giáo chúng ta mới thực sự đặt chân vào thời đại sáng sủa của lịch sử và chúng ta thấy rằng trong chừng mực nào đó màn đêm của các tài liệu Vệ đà và sử thi Ấn Độ bị đẩy lùi nhờ ánh sáng này.⁽⁶¹⁾ Theo giáo sư Jacobi thì các tài liệu Phật giáo và Kỳ na giáo nói về các tư tưởng triết học thịnh hành vào thời đức Phật và Mahāvira là hết sức quan trọng đối với sử gia muốn hiểu rõ về thời kỳ ấy.⁽⁶²⁾ B. C. Law cho rằng nguồn tài liệu văn học Pàli rất giàu có và phong phú có thể giúp ích rất lớn cho công tác nghiên cứu có hệ thống về lịch sử Ấn Độ cổ đại. Theo ông, có rất nhiều tác phẩm Pàli ở dạng bản thảo viết tay mà nay ta không dễ gì kiếm được. Tuy nhiên, các số giải Pàli cung cấp cho chúng ta một kho tàng đồ sộ về các thông tin giá trị liên quan đến lịch sử văn học, ngôn ngữ học, xã hội, kinh tế, chính trị, kiến trúc và tôn giáo Ấn Độ cổ đại. Sự phân tích tâm lý về các pháp hay hiện tượng, việc phân loại các dạng tâm thức khác biệt, các quá trình tâm lý, các tương quan nhân quả... được nói đến trong văn học Pàli góp phần đáng kể cho trí tuệ Ấn Độ.⁽⁶³⁾ Cũng theo B. C. Law thì văn học Pàli là một kho tàng thông tin rất lớn và đáng tin cậy về lịch sử và địa lý Ấn Độ cổ đại. Theo ông, nhiều sự kiện lịch sử và bản đồ địa lý Ấn Độ cổ

61. M. Winternitz, *History of Indian Literature*, Vol. II, tr. 3.

62. Rhys Davids, *Buddhist India*, tr. 163.

63. B. C. Law, *A History of Pāli Literature*, tr. xxvi.

đại có thể được tìm thấy trong các tác phẩm Luật tạng Pàli, trong các tuyển tập Dìgha, Majjhima, Anguttara, Jàtaka thuộc Kinh tạng và thậm chí trong các sử liệu Tích Lan Dìpavaṃsa và Mahàvaṃsa.⁽⁶⁴⁾ K. L. Hazra nhấn mạnh thêm: “Các luận số Pàli là hết sức quan trọng cho công tác nghiên cứu lịch sử và địa lý Ấn Độ cổ đại. Chúng không chỉ soi sáng về phương diện lịch sử xã hội, triết học và tôn giáo mà còn cung cấp nhiều thông tin về địa lý và lịch sử chính trị của Ấn Độ và Tích Lan cổ đại. Các số giải cũng cung cấp thông tin về Phật giáo Tích Lan, sự phát triển tu viện, các sinh hoạt tôn giáo và lịch sử Tăng già ở đây.”⁽⁶⁵⁾

Các nhận xét và đánh giá trên cho thấy ý nghĩa và tầm quan trọng của văn học Pàli đối với công tác nghiên cứu lịch sử Ấn Độ cổ đại nói chung và lịch sử Phật giáo Ấn Độ nói riêng, trong các thời kỳ rục rờ của nó. Ngoài ra, do phạm vi ảnh hưởng và sáng tạo rộng rãi của nó, việc nghiên cứu văn học Pàli cũng góp phần làm sáng tỏ tình hình Phật giáo và văn học Phật giáo tại một số quốc gia theo truyền thống Phật giáo Thượng tọa bộ, đặc biệt là Tích Lan và Miến Điện.

64. B. C. Law, *Geography of Early Buddhism*, tr. xiii-xiv.

65. K. L. Hazra, *Studies on Pàli Commentaries*, tr. 283.

- CHƯƠNG II -

NGÔN NGỮ PÀLI



Toàn bộ văn liệu Phật giáo Thượng tọa bộ mà ta có ngày nay được viết bằng tiếng Pàli, một trong số các thứ tiếng được xem thuộc nhóm ngôn ngữ Indo-Aryan Trung kỳ. Cho đến nay nhiều công trình nghiên cứu Pàli đã được thực hiện, tuy nhiên ý nghĩa gốc của từ “Pàli” vẫn còn là vấn đề tranh luận giữa các học giả. Nhiều giả thiết và quan điểm khác nhau không ngừng được nêu ra xoay quanh nguồn gốc và quê hương của tiếng Pàli.

Theo một số học giả thì từ Pàli bắt nguồn từ *paṃkti* qua quá trình tiến hóa của từ này: *paṃkti* -> *paṃti* -> *paṃli* -> *palli* -> *pàli*, hay *paṃkti* -> *patti* -> *paṭṭi* -> *palli* -> *pàli*. *Paṃkti* là danh từ dùng để chỉ các văn cú thuộc văn học Kinh tạng và đôi khi nó cũng ám chỉ cả Kinh tạng. Ban đầu Pàli là một từ phái sinh của từ *paṃkti*, thường dùng để chỉ các văn cú Tam tạng (*Tipiṭaka*) và các tác phẩm liên hệ. Qua thời gian, ngôn ngữ của những tác phẩm ấy được mệnh danh là

Pàli. Tác phẩm Visuddhimagga của Buddhaghosa và vài nơi trong bản sơ giải bộ luận Puggalapaññatti của ngài đề cập thuật ngữ Pàli được dùng để chỉ cho kinh điển Phật giáo. Tương tự, Cùlavamsa cũng cho thấy thuật ngữ Pàli được dùng trong tác phẩm này để chỉ các bản kinh nguyên thủy của đạo Phật.

Một số học giả khác thì cho rằng Pàli phát xuất từ chữ palli tiếng Sanskrit, có nghĩa là một ngôi làng hay hay một thành phố và như vậy nó ám chỉ một loại ngôn ngữ quần chúng ở các vùng nông thôn. Tuy nhiên các ý kiến khác thì cho rằng palli chỉ tiêu biểu cho một giai đoạn tiến hóa của từ pamkti.

Lại nữa, có một số quan điểm cho rằng Pàli phát xuất từ chữ Pàṭaliputra bởi sự tương đồng về mặt ngữ âm giữa hai từ Pàli và Pàṭali. Tuy nhiên, theo S. C. Banerji,⁽¹⁾ Pàṭaliputra là tên một thành phố ở Magadha, mà các ngôn ngữ nói thì thường mang tên các vùng làng mạc thôn quê hơn là các thành phố. Vì thế việc đặt tên Pàli theo tên thành phố Pàṭaliputra dường như không mấy hợp lý. Tương tự, quan điểm cho rằng Pàli được gọi theo tên Palāsa, tên gọi xưa của Magadha, là không ổn.

Mặc dù được xếp vào nhóm ngôn ngữ Indo-Aryan Trung kỳ, nguồn gốc và quê hương của tiếng Pàli vẫn còn là vấn đề gây nhiều tranh luận. Vấn đề khó giải quyết nằm ở chỗ Pàli chỉ gắn với văn học kinh điển Phật giáo và theo các học giả⁽²⁾ thì cho đến thế kỷ thứ sáu hay thứ bảy Tây lịch Pàli dường như đã không

1. S. C. Banerji, An Introduction to Pàli Literature, tr. 14.

2. B. C. Law, A History of Pàli Literature, tập I, tr. ix; S. C. Banerji, An Introduction to Pàli Literature, tr. 15.

được biết đến như một tên gọi chỉ cho bất kỳ loại ngôn ngữ nào. Theo truyền thống Tích Lan được lưu trong truyện tích Māgadhīnirutti thì Pāli là tên gọi của ngôn ngữ Magadha (Ma Kiệt Đà) và do đó Pāli không gì khác chính là Māgadhī, ngôn ngữ xứ Magadha. Các nhà Thượng tọa bộ Tích Lan cố bảo lưu quan điểm này bởi theo họ các hoạt động truyền giáo của đức Phật được thực hiện phần lớn ở Magadha và bởi sự kiện rằng đạo Phật đã được truyền vào xứ sở của họ trực tiếp từ Magadha. Dĩ nhiên các nhà Thượng tọa bộ Tích Lan có cơ sở để tin như vậy bởi họ được củng cố một phần bởi các nguồn tài liệu Kinh tạng cho thấy các hoạt động của đức Phật phần lớn diễn ra ở Magadha và phần khác bởi các thông tin do Buddhaghosa cung cấp. Tuyển tập Cullavagga thuộc Luật tạng Pāli đề cập sự kiện đức Phật cho phép các tỷ kheo học giáo lý của ngài bằng tiếng mẹ đẻ (*Anujānāmi bhikkhave sakāya niruttīyā Buddhavacanam pariyāpuṇitum: Ta cho phép các người, này các tỷ kheo, học Phật pháp bằng ngôn ngữ của chính mình*). Trong các bản sơ giải của mình, Buddhaghosa giải thích chữ sakānirutti trong văn cảnh là ngôn ngữ của đức Phật, nghĩa là Māgadhī, trong khi H. Oldenberg và Rhys Davids dịch chữ sakānirutti là ngôn ngữ cá nhân của các tỷ kheo. Các cứ liệu này rất quan trọng đối với các nhà Thượng tọa bộ Tích Lan vì chúng tạo cơ sở khiến họ tin tưởng cứng nhắc rằng Tam tạng Pāli được chép bằng ngôn ngữ mà chính đức Phật đã sử dụng, nghĩa là Māgadhī, và vì thế chỉ một mình Tam tạng ấy là đại diện cho kinh điển chính thống. Chính vì lý do này mà truyền thống Tích Lan gọi Māgadhī là Mūlabhāsā hay ngôn ngữ gốc. Tuy nhiên theo các nghiên cứu Pāli về phương diện

ngữ học được tiến hành ở châu Âu cuối thế kỷ thứ 19 thì Pàli không phải là một ngôn ngữ nói ở Magadha hay bất cứ nơi nào khác.⁽³⁾ Giải thích của Buddhaghosa về lời dạy của đức Phật cho các tỳ kheo xem ra cũng không hợp với tinh thần không chấp trước ngôn ngữ của bậc Đạo sư và mục tiêu mở rộng chánh pháp của ngài. Tiến sĩ Barua gọi sự chú ý của độc giả về tinh thần lời dạy của đức Phật trong Cullavagga bằng cách dẫn một đoạn trong bài kinh Araṇavibhaṅga (Vô tránh phân biệt), Trung bộ, đề cập sự kiện đức Phật khuyên các học trò của mình không nên chấp trước địa phương ngữ (*janadapanirutti*) và không nên đi quá xa ngôn ngữ thường dùng (*samañña*). B. C. Law dẫn đoạn văn trong Cullavagga nêu rõ bối cảnh trong đó đức Phật đã cho phép các tỳ kheo học giáo lý của ngài bằng tiếng mẹ đẻ để giải thích chữ *sakānirutti* thực sự là ngôn ngữ mà mỗi tỳ kheo có thể dùng để giao tiếp hay diễn đạt được thuận lợi, một ngôn ngữ hay lối diễn đạt không phải của chính đức Phật nhưng là một ngôn ngữ mà các tỳ kheo thuộc nhiều thành phần khác nhau có thể sử dụng.⁽⁴⁾

B. C. Law cũng cho rằng truyền thuyết về Ngôn ngữ Māgadhi (*Māgadhinirutti*) chỉ là một sáng tạo của các tỳ kheo Tích Lan, nếu không muốn nói đích xác là của Buddhaghosa, bởi theo ông người ta sẽ không tìm thấy, qua tất cả các bản kinh và các ghi chép sớm nhất của Phật giáo, bất kỳ chứng cứ nào cho thấy Māgadhi là ngôn ngữ đức Phật đã từng dùng như là phương tiện diễn đạt duy nhất và ngài không dùng các ngôn ngữ

3. O. V. Hinuber, *A Handbook of Pāli Literature*, tr. 5.

4. B. C. Law, *A History of Pāli Literature*, tr. xiii-xiv.

khác trong việc giảng dạy.⁽⁵⁾ V. Weighty và một vài học giả khác cũng không đồng tình với quan điểm của các nhà Tích Lan cho rằng Pàli là một hình thái địa phương ngữ của Màngadhì hay có nền tảng từ Màngadhì bởi rất nhiều sự khác nhau giữa Pàli và Màngadhì được tìm thấy trong các bia ký, kịch nghệ và các ngữ pháp Pràkrit. Theo các vị này thì Màngadhì không thể là nền tảng của tiếng Pàli và Pàli cũng không thể được xem là một địa phương ngữ của Màngadhì.⁽⁶⁾

Khác với quan điểm của B. C. Law và V. Weighty, James Alwis xem ra rất đồng tình với truyền thống Tích Lan khi cho rằng Pàli là ngôn ngữ Magadha. Theo Alwis, Pàli là một trong số các ngôn ngữ được sử dụng phổ biến ở Ấn Độ lúc bấy giờ. Ông cũng nói thêm rằng vào thời đức Phật Gautama có 16 ngôn ngữ thịnh hành ở Ấn Độ trong đó Màngadhì chiếm ưu thế. Con số 16 ngôn ngữ này có lẽ được Alwis đưa ra dựa vào một thông tin rút ra từ Anguttara Nikàya đề cập về 16 quốc gia (*mahàjanadapa*) có mặt ở Ấn Độ dưới thời đức Phật?⁽⁷⁾ Alwis cho rằng các kinh điển Phật giáo Tiểu thừa đã được viết bằng tiếng Màngadhì. Theo ông, Màngadhì đích thực là tên gọi cổ xưa và chính xác của Pàli và sự hiện diện của 35 tác phẩm ngữ pháp Pàli ở Tích Lan cho thấy tầm quan trọng của loại ngôn ngữ này.

Các học giả Westergaard và E. Kuhn xem Pàli là ngôn

5. B. C. Law, *A History of Pàli Literature*, tr. xi.

6. W. Geiger, *Pàli Literature and Language*, tr. 3; S. C. Banerji, *An Introduction to Pàli Literature*, tr. 15.

7. 16 quốc độ (*mahàjanadapa*) được đề cập trong bài kinh Các lễ Uposatha, Tăng chi bộ, Chương ba pháp, gồm Aṅga, Magadha, Kàsi, Kosala, Vajji, Mallā, Cetī, Vaṅga, Kurū, Pañcālā, Macchā, Surasenā, Assakā, Avantī, Gandhārā, Kambojā.

ngữ Ujjayinì bởi sự tương đồng được tìm thấy giữa tiếng Pàli và ngôn ngữ các bia ký Girnar của Asoka và bởi sự kiện rằng Ujjain được xem là ngôn ngữ quê ngoại của Mahinda, người đã trải qua thời niên thiếu của mình ở Ujjenì và sau đó trực tiếp giới thiệu đạo Phật vào Tích Lan. Nhà ngữ học R. O. Franke nêu quan điểm tương tự về quê hương của Pàli nhưng theo một cách lý giải khác. Trong sự nỗ lực nhằm định ra quê hương của tiếng Pàli bằng cách loại trừ các địa phương ngữ không được xem là cơ sở của nó, Franke sau cùng đi đến kết luận rằng quê hương chính của Pàli là một vùng đất khá rộng kéo dài từ khoảng giữa cho tới phía tây dãy Vindhya. Lập luận này của Franke cho thấy Ujjayinì là trung tâm của vùng đất nằm ở chặng giữa cho tới phía tây rặng núi Vindhya. Học giả Sten Konow cũng thiên về quan điểm xem vùng Vindhya là quê hương của tiếng Pàli bởi ông cho rằng giữa Pàli và Paisàcì có một mối liên hệ rất mật thiết, và ông xem quê hương gốc của tiếng Paisàcì không phải ở Tây Bắc Ấn mà ở vùng Ujjayinì.

Sau khi đưa ra hầu hết các quan điểm của các học giả về nguồn gốc và quê hương của Pàli và đề nghị loại bỏ các giả thiết về Māgadhì, B. C. Law sau cùng đi đến kết luận rằng Pàli dựa vào một hình thái của các địa phương ngữ Tây Ấn, đặc biệt là hình thái phù hợp với ngôn ngữ các bia ký Girnar của Asoka và trong chừng mực nào đó phù hợp với ngôn ngữ Saurasenì mà các nhà ngữ pháp đã nói tới.⁽⁸⁾

Học giả H. Oldenberg xem Pàli là ngôn ngữ xứ

8. B. c. Law, A History of Pàli Literature, tập I, tr. xxv.

Kalinga bởi theo ông Kalinga là xứ sở từ đó đạo Phật được truyền sang Tích Lan và bởi sự so sánh của ông giữa tiếng Pàli và bia ký Khandagiri. Oldenberg không chấp nhận truyền thống Tích Lan cho rằng Phật giáo được truyền vào đảo này do công của Mahinda. Theo ông, đạo Phật và Tam tạng Phật giáo được giới thiệu vào Tích Lan theo tiến trình tiếp xúc giữa đảo Tích Lan và vùng lục địa lân cận nó, tức là Kalinga, trong một thời gian dài. Oldenberg tìm thấy một số điểm gặp gỡ căn bản giữa Pàli và bia ký Khandagiri và do đó ông cho rằng quê hương tiếng Pàli phải được xem xét ở phía nam dãy Vindhya hơn là phía bắc. E. Muller⁽⁹⁾ cũng đồng quan điểm với Oldenberg xem Kalinga là quê hương của Pàli, bởi ông cho rằng những sự định cư xưa nhất ở Tích Lan hẳn đã bắt nguồn từ vùng lục địa đối diện với nó chứ không phải bởi cư dân các vùng Bengal hoặc ở vùng lân cận.

Rhys Davids nêu quan điểm rằng Pàli là một ngôn ngữ văn học dựa trên ngôn ngữ nói của xứ Kosala.⁽¹⁰⁾ Theo Rhys Davids, vào thế kỷ thứ bảy và thứ sáu trước Công nguyên đã tồn tại ở Ấn Độ một ngôn ngữ nói Kosala rất chuẩn mà đức Phật đã từng dùng và khoảng một thế kỷ sau đó phần lớn các bản kinh Pàli được biên tập. Rhys Davids cho rằng các bia ký Asoka chứng minh sự hiện diện của một ngôn ngữ chuẩn xác mà ngôn ngữ ấy chính là hậu sinh của chuẩn ngữ Kosala. Tuy nhiên quan điểm của Davids không được Tiến sĩ Keith chấp nhận bởi sự kiện rằng ngôn ngữ Magadha thời Asoka không thể là ngôn ngữ Kosala

9. E. Muller, *Simplified Grammar of the Pàli Language*, London, 1884, tr. iii.

10. T. W. Rhys Davids, *Buddhist India*, tr. 153-154.

và bởi chúng ta không biết đích xác loại ngôn ngữ nào đức Phật đã sử dụng, giữa Kosala và Magadha.⁽¹¹⁾

Ý kiến của Windisch nghiêng về truyền thống Tích Lan và George Grierson cũng đồng tình với Windisch cho rằng ngôn ngữ văn học Pàli là tiếng Māgadhī. M. Winternitz⁽¹²⁾ ủng hộ quan điểm này bởi theo ông Pàli là một ngôn ngữ văn học độc nhất được các Phật tử sử dụng và đã xuất hiện như mọi ngôn ngữ văn học ít nhiều pha trộn với các ngôn ngữ khác. Một ngôn ngữ văn học như thế, theo Winternitz, hẳn đã bắt nguồn từ một ngôn ngữ chuẩn xác, và Māgadhī rất có thể đã là ngôn ngữ ấy bởi dù không được chấp nhận về mặt văn học nhưng về cơ sở lịch sử Pàli có thể xem là đồng nghĩa với Māgadhī. Ngôn ngữ văn học Pàli đã phát triển dần dần và có lẽ đã ổn định vào thời điểm nó được dùng để viết Tam tạng ở Tích Lan dưới thời vua Vaṭṭagāmaṇi.

Giống như quan điểm của Winternitz, tính chất pha trộn của ngôn ngữ Pàli là điều được phần lớn các học giả quan tâm. Giáo sư Turner nói rằng theo một số học giả, ý nghĩa Pàli đã được mở rộng để phủ kín tất cả các ngôn ngữ Ấn Độ Trung kỳ cùng họ hàng với nó như được tìm thấy trong các bia ký và các tài liệu khác. Trong các bản kinh Pàli xưa nhất, Pàli là một ngôn ngữ pha trộn các hình thái địa phương ngữ, một số trộn chung với các ngôn ngữ vùng tây bắc và phía đông, số khác chỉ thuần các ngôn ngữ phía đông. Windisch gọi Pàli là Ārdha-Māgadhī, nghĩa là phân nửa Māgadhī. W. Geiger cho rằng Pàli không phải

11. B. C. Law, *A History of Pāli Literature*, tr. xii.

12. M. Winternitz, *History of Indian Literature*, tập II, tr. 14.

Àrdha-Màgadhì mà chỉ là một loại Àrdha-Màgadhì. W. Geiger cũng cho rằng Pàli không phải là một ngôn ngữ thuần nhất mà bao hàm các yếu tố của nhiều ngôn ngữ khác nhau trong đó Màgadhì chiếm phần lớn. Theo W. Geiger,⁽¹³⁾ Pàli đáng được xem như một dạng của Màgadhì, tức ngôn ngữ mà đức Phật đã dùng để thuyết giảng. Thứ ngôn ngữ này chắc chắn không phải là một ngôn ngữ bình dân mà là một ngôn ngữ của các tầng lớp có văn hóa và học thức cao đã từng có mặt trước thời kỳ Phật giáo do các nhu cầu thông tin giao tiếp ở Ấn Độ. Mặc dù không phải là người Magadha, đức Phật hoạt động phần lớn ở Magadha và các quốc gia lân cận và như vậy ngôn ngữ Màgadhì hẳn đã ghi đậm dấu ấn đặc trưng của nó lên ngôn ngữ của ngài. Học giả S. C. Banerji cũng có chung nhận xét: “Ngôn ngữ mà đức Phật dùng để truyền bá giáo pháp của ngài có lẽ đã thịnh hành từ trước thời đại của ngài. Có lẽ bậc Đạo sư đã xem một ngôn ngữ như vậy là phương tiện thích hợp cho việc truyền bá giáo lý của ngài. Đương nhiên các đặc điểm của các ngôn ngữ khác cũng đã len lỏi vào một ngôn ngữ phổ biến rộng rãi như thế. Dù không phải là một người Magadha, đức Phật đã hoạt động chính ở Magadha và chung quanh xứ sở này. Do đó, thật hết sức tự nhiên rằng Màgadhì đã ảnh hưởng lên ngôn ngữ của ngài với một mức độ lớn hơn bất kỳ ngôn ngữ địa phương nào khác.”⁽¹⁴⁾

Tóm lại, Pàli là một ngôn ngữ dẫn đến nhiều giả thuyết và tranh luận và thực sự chưa có một kết luận

13. W. Geiger, *Pàli Literature and Language*, tr. 4-5.

14. S. C. Banerji, *An Introduction to Pàli Literature*, tr. 16.

chắc chắn và thỏa đáng về nguồn gốc hay quê hương của nó. Lịch sử lâu đời của nó cộng thêm tính chất pha trộn với nhiều ngôn ngữ khác bởi ảnh hưởng rộng lớn của Phật giáo và bởi khả năng dung nhiếp của tôn giáo này lên mọi hình thái văn hóa đã khiến cội nguồn của nó càng trở nên khó xác định. Nhiều giả thiết và quan điểm khác nhau được nêu ra cho thấy tính chất phức tạp của vấn đề. Truyền thuyết Māgadhīnirutti của Tích Lan và quan điểm Pāli là một hình thái nào đó của Māgadhī xem ra chiếm ưu thế hơn trong số các vấn đề được đưa ra liên quan đến xứ sở gốc của Pāli. Tuy nhiên, số đông chưa hẳn là số đúng. Và các ý kiến riêng rẽ cũng không phải không có cơ sở và đáng xem xét. Chúng ta khó chấp nhận một quan điểm hoàn toàn dựa vào truyền thống và ít nhiều cứng nhắc của các Phật tử Tích Lan, tuy nhiên chúng ta cũng không thể phủ bác một cách tuyệt đối, giống như B. C. Law, về truyền thuyết Māgadhīnirutti của các nhà Thượng tọa bộ xứ sở đảo Sư tử. Sự hiện diện của đạo Phật và Kinh tạng Pāli ở Tích Lan là một sự kiện lịch sử ít nhiều gắn với công cuộc truyền bá Phật pháp của các tử kheo dưới thời Asoka. Từ Magadha đạo Phật trực tiếp đến Tích Lan do công của Mahinda. Magadha là xứ sở hoạt động chính của đức Phật và là căn cứ địa lâu đời của Phật giáo. Magadha cũng là nơi diễn ra cuộc hội nghị kết tập kinh điển lần thứ ba của đạo Phật ngay trước thời điểm tôn giáo này được giới thiệu sang Tích Lan. Như vậy, giả thiết rằng Māgadhī là nguồn gốc của tiếng Pāli hay Pāli có cơ sở từ ngôn ngữ Māgadhī cũng không phải hoàn toàn không có căn cứ. Hơn nữa, Pāli là một ngôn ngữ văn học chuẩn xác đã được chọn để lưu giữ lời dạy của bậc Đạo sư và

cũng là phương tiện thông tin của một trường phái Phật giáo mang đậm bản sắc Phật giáo nguyên thủy. Một ngôn ngữ văn học chuẩn xác hẳn là kết quả của sự nỗ lực liên tục lâu dài và có mục đích. Phải chăng khoảng thời gian đạo Phật bắt đầu thiết lập căn cứ địa của nó ở Magadha rồi từ Magadha đến Tích Lan là đủ để cho một ngôn ngữ địa phương như Māgadhi trở thành một ngôn ngữ văn chương chuẩn xác với sự nỗ lực không ngừng của các thế hệ Phật tử? Và phải chăng Kinh tạng Pāli đã là một nỗ lực có ý thức của các tỷ kheo Tích Lan trong việc phản ánh lời dạy của bậc Đạo sư trong hình thức nguyên thủy của nó?

Sau cùng, nếu chấp nhận Pāli có nguồn gốc từ ngôn ngữ Māgadhi thì câu hỏi được đặt ra là bắt đầu từ lúc nào thì các tác giả Tam tạng Pāli mô phỏng theo kiểu mẫu đầu tiên đã diễn dịch bằng tiếng Māgadhi mà kết tập thành văn những lời Phật dạy? Trước hay sau khi Mahinda đến Tích Lan? Học giả M. L. Renou, sau khi so sánh ngữ pháp Pāli trong các kinh văn xưa nhất với ngữ pháp Pāli trong một số văn bia Asoka, cho rằng thời kỳ thành văn của tiếng Pāli xảy ra sau thời kỳ văn bia Asoka, vì văn pháp trong các kinh văn ấy tân tiến hơn nhiều.⁽¹⁵⁾

15. Xem Cao Hữu Đỉnh, Văn học sử Phật giáo, tr. 49.

- CHƯƠNG III -

SỰ PHÂN LOẠI VĂN HỌC PÀLI



Văn học Pàli như ta có ngày nay cơ bản được phân thành hai thể loại: văn học Kinh tạng (canonical literature) và văn học không thuộc Kinh tạng (non-canonical literature) hay còn gọi là văn chương hậu tạng (post-canonical literature). Văn học Kinh tạng tiêu biểu cho Tam tạng Pàli (*Pàli tipitaka*), bao gồm các tác phẩm Kinh, Luật, Luận được sưu tập và mở rộng dần tại ba kỳ kiết tập đầu tiên tổ chức ở Ấn Độ và được chép thành văn bản tại hội nghị kiết tập thứ tư được tổ chức ở Tích Lan khoảng cuối thế kỷ thứ nhất trước Công nguyên. Tất cả những công trình trước tác, nghiên cứu, biên soạn và sáng tác sau đó, kể cả các tác phẩm Nettippakaraṇa, Peṭakopadesa và Milindapañha, đều được xếp vào thể loại văn học không thuộc Kinh tạng hay văn chương hậu tạng. Sự phân loại này rõ ràng là để phân biệt giữa nguồn tài liệu Tam tạng Pàli và nguồn văn học Pàli được sáng tác về sau nhưng mặt khác sự phân loại này cũng đánh dấu sự phát triển của văn học Pàli qua các thời kỳ phát triển của nó.

Cách phân loại nói trên là mới nhất và được chấp nhận bởi phần lớn các học giả ngày nay. Tuy nhiên, trong lịch sử của nó, văn học Pàli trải qua nhiều sự phân loại khác nhau cho thấy quá trình hình thành phát triển của nền văn học này. Nghiên cứu quá trình hình thành và phát triển của thể loại văn học Kinh tạng (canonical literature), chúng ta thấy sự phân loại những lời dạy của đức Phật được thực hiện rất sớm, thứ nhất bởi lý do chuyên môn hóa trong đội ngũ Tăng già và thứ hai bởi hoạt động của các kỳ hội nghị kết tập. Việc những lời dạy của đức Phật được phân thành chín thể loại (*anga*): Kinh (*Suttam*), Ứng tụng (*Geyyam*), Ký thuyết (*Veyyakaranam*), Kệ tụng (*Gātham*), Cảm hứng ngữ (*Udānam*), Như thị thuyết (*Itivuttakam*), Bản sanh (*Jātakam*), Vị tăng hữu (*Abbdutadhammam*), Phương quảng (*Vedallam*), như được thấy trong một số bản kinh Pàli ngày nay có thể được xem là sự phân loại đầu tiên trong văn học Pàli. Sự phân loại này chắc chắn đã là nỗ lực của các tỷ kheo trong việc sưu tập những lời dạy của bậc Đạo sư để học tập và lưu vào ký ức từng phần giáo lý của ngài.

Tính chất phong phú và đa dạng của giáo pháp đức Phật không cho phép người ta dễ dàng học thuộc lòng hay ghi nhớ hết những lời dạy của ngài và như vậy việc các tỷ kheo trở thành những người đọc tụng kinh điển (*suttantikà*), những người chuyên về pháp (*dhammakathikà*), những người chuyên về luật (*vinayadhàrà*) hay những người chuyên tu thiền (*jhāyī-bhikkhū*) đã cho thấy sự ngầm phân công hay chuyên môn hóa trong đội ngũ Tăng già nhằm mục đích nắm bắt và lưu giữ toàn bộ giáo lý của bậc Đạo sư. Đây cũng là lý do khiến những lời dạy của đức Phật được phân chia thành

các lãnh vực riêng biệt. Chính nhờ sự phân công hay chuyên môn hóa này trong tổ chức Tăng già mà từng phần giáo lý của bậc Đạo sư được ghi nhớ kỹ và bảo lưu khá chu đáo, trong khi để ghi nhớ và học thuộc lòng toàn bộ giáo lý của ngài là hết sức khó khăn và khó bảo đảm tính xác thực trong quá trình truyền thừa. Ànanda và Upàli, những người có trách nhiệm tụng đọc Pháp và Luật tại kỳ hội nghị kết tập thứ nhất, là hai trường hợp điển hình cho việc ghi nhớ và học thuộc lòng từng phần giáo lý của bậc Đạo sư.

Công tác phân loại giáo pháp của đức Phật cũng được thực hiện thông qua các kỳ hội nghị kết tập. Trong các bản kinh Pàli, danh từ Dhamma-vinaya (Pháp và Luật) thỉnh thoảng được dùng để chỉ toàn bộ giáo lý của đức Phật trước khi có sự phân chia giáo pháp của ngài thành Pháp và Luật rõ rệt. Chúng ta biết rằng trong hơn thập niên đầu sự nghiệp giáo hóa của ngài, đức Phật chưa chế định giới luật (*Vinaya*) cho các tỳ kheo. Lúc này nếp sống kỷ cương của họ căn bản được hướng dẫn bởi một số học pháp gọi là Giới học (*Sìla*) hay Tăng thượng giới (*Adhi-sìla*) thường gộp chung với Định học (*Samàdhi*) và Tuệ học (*Paññà*), như được thấy ở bài kinh Sa môn quả (*Sàmaññaphala Suttanta*), Trường bộ hay kinh Mã áp Đại kinh (*Mahàssapura Sutta*), Trung bộ. Giới luật được ban hành trên cơ sở sự cố nẩy sinh và con số 150 giới điều được tìm thấy vài nơi trong các bản kinh Pàli so với 223 giới điều thuộc giới bốn Pàtimokkha mà ta có ngày nay cũng cho thấy giới luật được phát triển dần dần trong tổ chức Tăng già. Sự phân chia lời dạy của đức Phật thành Pháp (*Dhamma*) và Luật (*Vinaya*) đánh dấu sự phát triển của Tăng già và khởi sự sau hơn thập niên đầu công tác truyền giáo

của ngài. Số lượng giáo pháp (*Dhamma*) và giới luật (*Vinaya*) tăng dần theo cùng bước chân hóa độ của đức Phật và sự phát triển của Tăng già, và cho đến thời điểm bậc Đạo sư nhập Niết bàn thì giáo pháp của ngài đã được hình thành đầy đủ và được phân loại rõ rệt thành Pháp và Luật. Thông tin từ kinh Đại bát Niết bàn (*Mahàparinibbàna Suttanta*), Trường bộ, cho hay trước lúc nhập diệt, đức Phật khuyên các tỷ kheo phải biết so sánh với Kinh (*Sutta=Dhamma*), đối chiếu với Luật (*Vinaya*) những gì mình được nghe từ người khác. Như vậy chúng ta có thể nói rằng trước khi đức Thế Tôn nhập Niết bàn, giáo pháp của ngài đã được phân định rõ rệt thành Pháp và Luật.

Theo các tài liệu *Cullavagga*, *Dìpavaṃsa* và *Mahāvamsa* thì tại cuộc Hội nghị Kiết tập lần thứ nhất tổ chức ở Vương Xá không lâu sau ngày bậc Đạo sư nhập Niết bàn, Pháp (*Dhamma*) và Luật (*Vinaya*) là các nội dung được đưa ra tụng đọc và thảo luận. Tài liệu *Samantapāsādikā* nói rằng tại Hội nghị Kiết tập lần thứ hai tổ chức ở Vesālī khoảng một trăm năm sau khi đức Phật diệt độ, ngoài việc tụng đọc Pháp (*Dhamma*) và Luật (*Vinaya*), các tỷ kheo cũng tập trung xem xét về *piṭaka*, *nikāya*, *anga* và *dhammakhandhā*. Thông tin này cho thấy giáo lý của đức Phật được phân thành tạng (*piṭaka*), bộ (*nikāya*), thể loại (*anga*) và các nhóm pháp (*dhammakhandhā*) tại kỳ họp lần này. Các tài liệu Tích Lan và đa số các học giả này nay đều cho rằng Tam tạng Pāli gồm Luật tạng (*Vinayapiṭaka*), Kinh tạng (*Suttapiṭaka*) và Luận tạng (*Abhidhammapiṭaka*) được hình thành đầy đủ tại Hội nghị Kiết tập lần thứ ba được tổ chức dưới thời Asoka. Như vậy Hội nghị Kiết tập lần thứ ba đánh dấu sự phân chia giáo lý của đức

Phật thành Tam tạng, đặc biệt các bộ luận được thêm vào để hình thành nên tạng thứ ba là Luận tạng.

Một số các thông tin nhận xét được tìm thấy trong các tác phẩm Sumaṅgalavilāsini và Atthasālini của Buddhaghosa cũng cho thấy một vài sự phân loại khác được thực hiện bởi các tỷ kheo trong lịch sử hình thành và phát triển Tam tạng. Theo Buddhaghosa thì danh từ nikāya có hai cách dùng. Theo nghĩa hẹp, nikāya được dùng để chỉ cho năm tuyển tập thuộc Kinh tạng (*Suttapīṭaka*). Nhưng ở nghĩa rộng thì danh từ này chỉ cho Tam tạng Kinh, Luật, Luận Phật giáo theo lối gộp Luật tạng (*Vinayapīṭaka*) và Luận tạng (*Abhidhammapīṭaka*) vào Tiểu bộ (*Khuddakanikāya*), tuyển tập thứ năm của Kinh tạng.⁽¹⁾ Nhận xét này của Buddhaghosa xác nhận sự kiện rằng Tam tạng Pāli đôi khi cũng được phân thành năm nikāya. Cũng theo Buddhaghosa thì các nhà tụng đọc Trường bộ (*Dīghabhāṇakā*) xếp các tác phẩm thuộc Tiểu bộ (*Khuddakanikāya*) sau Luận tạng (*Abhidhammapīṭaka*) và danh mục Tiểu bộ ở đây chỉ có 12 tập gồm Jātaka, Mahāniddeśa, Cullāniddeśa, Paṭṭāsaṃbhidaṃmagga, Suttanipāta, Dhammapada, Udāna, Itivuttaka, Vimānavatthu, Petavatthu, Theragāthā, Therīgāthā, trong khi các nhà tụng đọc Trung bộ (*Majjhimabhāṇakā*) nêu danh mục Tiểu bộ gồm 15 tập, 12 tập đã nói cộng thêm các tập Cariyapīṭaka, Apadāna, và Buddhavaṃsa. Theo cả hai sự phân loại trên thì tập Khuddakapāṭha không có trong danh mục và được tập Cullāniddeśa thế vào. Trong sự phân loại Tiểu bộ gồm 15 tập được lưu truyền đến nay, có lẽ do Buddhaghosa chủ trương, thì tập Khuddakapāṭha đứng đầu danh mục và hai tập Mahāniddeśa và Cullāniddeśa được sáp nhập thành một

1. B. C. Law, A History of Pāli Literature, Vol. I, tr. 18.

gọi là Niddesa. Buddhaghosa cũng cho chúng ta biết bản kinh Tư lượng (Anumàna Sutta), Trung bộ, từng được xem là giới luật của tỳ kheo (*bhikkhuvīnaya*) và kinh Giáo thọ Thi Ca La Việt (*Siṅgàlovāda Suttanta*), Trường bộ, được gọi là giới luật cư sĩ (*gīhivīnaya*). Trong sự phân loại được biết rộng rãi ngày nay, các tập Suttasaṃgaha, Nettippakaraṇa, Peṭakopadesa và Milindpaṇha được xem là các tác phẩm ngoài Kinh tạng (*para-canonical texts*) hay hậu Kinh tạng (*post-canonical*), tuy nhiên ở Miến Điện, các tác phẩm này được sáp nhập vào Tiểu bộ (*Khuddakanikāya*) thuộc hệ thống Tam tạng và được xem là thuộc văn học Kinh tạng.⁽²⁾

Ngoài ra, số lượng các bài kinh khác biệt nhau trong một số bộ kinh hay Nikāya giữa thông tin do Buddhaghosa cung cấp và các tài liệu hiện có cũng cho thấy các Nikāya cũng trải qua những sự phân loại khác nhau. Theo số giải Atthasālinī của Buddhaghosa thì Tương ưng bộ (*Samyuttanikāya*) có 7.762 bài kinh và Tăng chi bộ (*Anguttaranikāya*) gồm 9.557 bài kinh, trong khi theo các văn bản do hội Pāli Text Society biên tập, xuất bản và được lưu hành rộng rãi ngày nay thì Tương ưng bộ gồm 2.904 bài kinh và Tăng chi bộ chỉ có 2.308 bài kinh. Sự chênh lệch rất lớn về con số các bài kinh giữa hai nguồn thông tin khiến chúng ta lo lắng về sự thất lạc nhiều bản kinh trong các tập Nikāya được truyền lại cho chúng ta ngày nay. Tuy nhiên theo khảo cứu của Tỳ kheo Bodhi⁽³⁾ thì các bản kinh không thất lạc và sở dĩ có sự chênh lệch như vậy

2. M. Bode, *Pāli Literature of Burma*, tr. 4 f; Wilhelm Geiger, *Pāli Literature and Language*, tr. 26.

3. Bhikku Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha*, tr. 26.

là do sự phân chia khác nhau về các bài kinh và sự sắp xếp các bài kinh giữa các chương và phẩm (*vagga*) trong các bộ kinh.

Văn học Kinh tạng hay Tam tạng Pàli được lưu truyền cho đến ngày nay bao gồm các tác phẩm sau đây được sắp xếp theo thứ tự Luật tạng, Kinh tạng và Luận tạng:

I. Luật tạng (Vinaya Piṭaka), gồm 3 tuyển tập chính:

1. Suttavibhanga: tác phẩm nêu rõ và dẫn giải tất cả các giới điều chứa đựng trong tác phẩm Pàtimokkha. Suttavibhanga được chia thành hai phần, Mahāvibhanga hay Bhikkhuvibhanga, giải thích về các điều luật dành cho các tỷ kheo và Bhikkhunīvibhanga, dẫn giải các giới điều dành cho các tỷ kheo ni.

2. Khandhaka: được chia làm hai phần, Mahāvagga và Cullavagga. Mahāvagga đề cập sự hình thành và phát triển của Tăng già thời đức Phật bắt nguồn từ sự chứng ngộ của đức Phật dưới cội Bồ đề, những hoạt động thuyết giáo và hóa độ đầu tiên của ngài, sự hình thành và phát triển giới luật gắn liền với nếp sống của chư tăng và các sinh hoạt của Tăng già. Cullavagga tiếp tục mô tả nếp sinh hoạt của Tăng già, sự ban hành giới luật, các sự vi phạm khác nhau của các tỷ kheo, sự tranh chấp trong Tăng già, các phạt sự của tỷ kheo ni... Hai kỳ kiết tập kinh điển đầu tiên được tổ chức ở Rājagaha và Vesālī cũng được nói đến trong tác phẩm này.

3. Parivāra: hay còn gọi là Parivārapāṭha bao gồm 19 chương, dẫn giải các vấn đề về Luật tạng, đặc biệt tác

phẩm này đề cập danh mục 40 vị tổ sư giới luật, bắt đầu từ đức Phật sang Upāli và sau cùng là Sivatthera, người sống vào khoảng thế kỷ thứ nhất Tây lịch.

II. Kinh tạng (Sutta Piṭaka hay còn gọi là Pañca Nikāya⁽⁴⁾) bao gồm 5 tuyển tập:

1. Dīgha Nikāya (Trường Bộ), gồm 34 bài kinh, được chia thành ba phẩm, phẩm Sīlakkhandha gồm 13 kinh đầu, phẩm Mahāvagga gồm 10 kinh, từ kinh 14-23, và phẩm Pāṭikavagga gồm 11 kinh cuối. Dīgha Nikāya cho chúng ta một bức tranh khá sinh động về bối cảnh xã hội thời đức Phật. Các bài kinh Dīgha Nikāya nói đến những sự kiện chính trị, xã hội cùng với các hoạt động tư tưởng và tôn giáo diễn ra khá phức tạp trong khoảng thời gian này (kinh Brahmajāla và Sāmaññaphala). Các bài kinh cũng cung cấp cho chúng ta những thông tin về các hoạt động tôn giáo và tín ngưỡng của xã hội đương thời, về các hội chúng Bà la môn và du sĩ đông đảo, các quan điểm tư tưởng được lưu truyền bởi các kinh điển Vệ đà, chủ trương của các trường phái tôn giáo xuất thân từ các phong trào sa môn, các hoạt động tế tự được tiến hành bởi các tín đồ Bà la môn giáo. Chế độ đẳng cấp cũng được nói đến như là quan niệm bảo thủ của các Bà la môn. Đặc biệt, các bài kinh Dīgha Nikāya cung cấp cho chúng ta những thông tin về các hoạt động giáo hóa của đức Phật, các quan điểm giáo lý và các tư tưởng triết học của ngài, mối liên hệ của ngài với các tầng lớp đương

4. Pañca Nikāya, 5 bộ kinh hay 5 tuyển tập Kinh tạng. Theo T. W. Rhys Davids, cựu chủ tịch sáng lập Hội đồng Kinh tạng Pāli (Pāli Text Society), pañca-nikāya, như một thuật ngữ thường dùng của tác phẩm văn học, được áp dụng nhằm nêu rõ các thánh kinh Phật giáo và chỉ ngụ ý các thánh kinh Phật giáo mà thôi. (Xem T. W. Rhys Davids, *Buddhist India*, tr. 168.)

thời. Những ngày và những lời dạy cuối cùng cũng như sự kiện nhập Niết bàn, phân chia xá lợi của bậc Đạo sư được đề cập khá chi tiết trong bài kinh Mahàparinibbàna thuộc Dīgha Nikāya.

2. Majjhima Nikāya (Trung Bộ), gồm 152 bài kinh, được phân làm 3 nhóm, nhóm thứ nhất, Mahàpaññaṣa, gồm 50 bài kinh đầu, nhóm thứ hai, Majjhimapaññaṣa, gồm 50 bài kinh, từ số 51-100, và nhóm thứ ba, Uparipaññaṣa, gồm 52 bài kinh cuối. Các bài kinh Majjhima Nikāya cung cấp cho chúng ta nhiều thông tin liên quan đến hoạt động giáo hóa của bậc Đạo sư, các cuộc tiếp xúc của ngài với tầng lớp vua chúa, hoàng thân quốc thích, các quan quyền, các vị đứng đầu hay đại diện của các giáo phái đương thời cùng nhiều tầng lớp khác của xã hội. Các bài kinh Majjhima Nikāya cũng nói đến nếp sống và sinh hoạt của các tỷ kheo, đề cập các hoạt động tín ngưỡng đương thời của các Bà la môn, quan điểm tư tưởng và các hình thái khổ hạnh được chấp nhận bởi các tín đồ Kỳ na giáo (Jainism). Đặc biệt, các bài kinh Majjhima Nikāya là nguồn thông tin lớn về số lượng giáo lý và pháp môn thực hành của Phật giáo. Các giáo lý trọng yếu của Phật giáo như Tứ đế, Thập nhị nhân duyên, Ngũ uẩn, các quan niệm về vô thường, khổ, vô ngã, Niết bàn, nghiệp, cùng các pháp môn tu tập như Giới, Định, Tuệ, Tứ niệm xứ, Từ, Bi, Hỷ, Xả... đều được tìm thấy trong tuyển tập Majjhima Nikāya.

3. Saṃyutta Nikāya (Tương Ứng Bộ), gồm 2904 bài kinh, được chia làm năm phẩm chính phân loại theo chủ đề. Phẩm Sagātha gồm các bài kinh có xen kệ tụng, phẩm Nidāna chủ yếu giải thích về duyên khởi, phẩm Khandha dẫn giải về ngũ uẩn, phẩm Saḷāyatana chuyên sâu về 12 xứ, gồm sáu nội xứ và sáu ngoại xứ, và phẩm

Mahà bao gồm các chuyên đề như Giác chi (Bojjhanga), Niệm xứ (Satipaṭṭhàna), Căn (Indriya), Lực (Bala)...

4. Anguttara Nikàya (Tăng Chi Bộ), gồm 2308 bài kinh, được chia làm 11 chương, phân theo thứ tự pháp số, từ chương một pháp đến chương 11 pháp. Do sự phân chia theo thứ tự pháp số, các bài kinh Anguttara Nikàya được biên tập theo dạng liệt kê các quan điểm giáo lý hay các pháp môn thực hành, đôi khi được giải thích và minh họa bởi các ví dụ hay những sự kiện rút ra từ thực tế cuộc sống. Rất nhiều vấn đề khác nhau được nói đến trong các bài kinh Anguttara Nikàya, tùy thuộc vào con số mà các bài kinh đại diện.

5. Khuddaka Nikàya (Tiểu Bộ), bao gồm 15 tuyển tập nhỏ:

1. Khuddakapāṭha (Tiểu tụng), đề cập các vấn đề như quy y Tam bảo, 10 giới Sa di, 32 thân phần cơ thể...

2. Dhammapada (Pháp cú), bao gồm 423 câu kệ, được chia làm 26 phẩm.

3. Udāna (Tự thuyết), gồm 80 bài kinh hay mẫu chuyện, được chia làm tám phẩm, đề cập nhiều vấn đề do đức Phật tự nói ra gọi là Phật tự thuyết hay vô vấn tự thuyết.

4. Itivuttaka (Phật thuyết như vậy), gồm có 122 bài kinh ngắn kết thúc bằng kệ tụng, do các đệ tử của đức Phật nói lại bởi chính họ đã được nghe từ miệng bậc Đạo sư.

5. Suttanipāta (Kinh tập), bao gồm 70 bài kinh,

được chia làm năm phẩm. Phẩm thứ nhất, *Uruga-vagga*, gồm 12 bài kinh, phẩm thứ hai, *Cùlavagga*, có 14 bài kinh, phẩm thứ ba, *Mahāvagga*, 12 bài, phẩm thứ tư, *Aṭṭhakavagga*, gồm 16 bài, và phẩm cuối cùng, *Pàṛāyanavagga*, 16 bài kinh.

6. *Vimānavatthu* (Thiên cung sự), bao gồm 85 mẩu chuyện, được chia làm bảy chương, nói về những người quá cố được sanh thiên giới vui hưởng thiên lạc nhờ thiện nghiệp.

7. *Petavatthu* (Ngạ quỷ sự), gồm 51 câu chuyện, chia làm bốn phẩm, đề cập sự khổ đau bị tái sanh trong cảnh giới ngạ quỷ của các chúng sinh làm ác nghiệp.

8. *Theragāthā* (Trưởng lão Tăng kệ), bao gồm 1279 câu kệ do các tỷ kheo tăng nói ra trong lúc thành tựu quả vị giải thoát.

9. *Therīgāthā* (Trưởng lão Ni kệ), gồm 494 bài kệ do các tỷ kheo ni nói lên sau khi đoạn trừ các lậu hoặc.

10. *Jātaka* (Bổn sanh), gồm 547 câu chuyện nói về các đời sống quá khứ của bậc Đạo sư.

11. *Niddesa* (Nghĩa thích), gồm hai phần chính, *Mahāniddesa* và *Cullāniddesa*, chủ yếu giải thích các bài kệ trong các phẩm *Aṭṭhavagga*, *Pàṛāyanavagga* thuộc Kinh tập (*Suttanipāta*), tương truyền do *Sāriputta* thực hiện.

12. *Paṭisambhidāmagga* (Vô ngại giải đạo), gồm ba phẩm chính, *Mahāvagga*, *Yugānandhavagga*, *Paññāvagga*, mỗi phẩm lại chia thành 10 phẩm nhỏ, lý giải sự hiểu biết hay tri kiến (*nāṇa*) về vô

thường, khổ, về bốn sự thật, duyên khởi.... Cũng như Niddesa, Paṭisambhidamagga được xem là do Sàriputta thực hiện.

13. Apadàna (Truyện tích), gồm bốn phần chính: (a) Buddha-apadàna, truyện tích về chư Phật, (b) Paccekabuddha-apadàna, truyện tích về Bích chi Phật, (c) Thera-apadàna, gồm 55 phẩm, mỗi phẩm có 10 truyện tích về các tử kheo A la hán, (d) Theri-apadàna, gồm 40 truyện tích, phân làm bốn phẩm, nói về các tử kheo ni A la hán.

14. Buddhavaṃsa (Phật sử), tác phẩm mô tả bằng kệ về 24 vị Phật xuất hiện trước đức Phật Gotama, bắt đầu với đức Phật Dipaṅkara (Nhiên Đăng).

15. Cariyàpiṭaka (Sở hành tạng), được chia làm ba phần, gồm 35 câu chuyện nói về các đời sống quá khứ của đức Phật như là vị Bồ tát. Do đó Cariyàpiṭaka có nội dung gần giống với Jātaka.

III. Luận tạng (Abhidhamma Piṭaka) gồm 7 tác phẩm:

1. Dhammasangani, được chia làm 13 phần, chủ yếu dẫn giải các thuật ngữ và khái niệm Phật học hiện diện trong các bộ kinh Nikàya.

2. Vibhanga, gồm 18 chương, luận giải các vấn đề như uẩn (*khandha*), xứ (*àyatana*), giới (*dhātu*)... được đề cập trong Kinh tạng.

3. Dhātukathà, được phân làm hai phần, chủ yếu bàn luận các khái niệm Phật giáo về giới (*dhātu*) hay yếu tố.

4. Puggalapaññati, luận giải các khái niệm hay quan điểm Phật giáo về người hay nhân thể.

5. Kathàvatthu, tác phẩm biện thuyết tương truyền do Tissa Moggalliputta biên soạn nhằm mục đích đả phá các quan điểm của ngoại đạo.

6. Yamaka, bàn luận các vấn đề Phật học như thiện (*kusala*), bất thiện (*akusala*), cội rễ của thiện (*kusalamùla*) và bất thiện (*akusalamùla*), ngũ uẩn, thập nhị xứ, thập bát giới...

7. Paṭṭhàna, thảo luận các vấn đề về nhân duyên (*hetu-paccaya*).

Văn học Pàli không thuộc Kinh tạng hay văn chương Pàli hậu tạng bao gồm một số tác phẩm tiêu biểu thuộc các thể loại sau đây:

IV. Các tác phẩm hậu Kinh tạng xuất hiện trước thời kỳ các số giải:

1. Suttasamgaha, tuyển tập các bài kinh.
2. Nettippakaraṇa, chỉ nam về Phật pháp.
3. Peṭakopadesa, sách chỉ nam về Phật pháp.
4. Milindapañhà, tác phẩm vấn đàm về Phật học giữa tỷ kheo Nàgasena và vua Milinda hay Menander.

V. Hai tác phẩm nổi tiếng bàn về Giải thoát đạo và Thanh tịnh đạo:

1. Vimuttimagga, tác phẩm nói về Con đường giải thoát.
2. Visuddhimagga, tác phẩm luận giải Con đường thanh tịnh trên cơ sở sự thực hành Giới, Định, Tuệ.

VI. Các số giải về Tam tạng Pàli:

A. Các số giải về Luật tạng:

1. Samantapàsàdikà, chú giải về Luật tạng.
2. Kaṅkhàvitarāṇi, chú giải về Pàtimokkha.
3. Vinayavinicchaya, chú giải về Luật tạng.
4. Uttaravinicchaya, chú giải về Luật tạng.

B. Các số giải về Kinh tạng:

1. Sumaṅgalavilāsini, chú giải về Trường bộ.
2. Papañcasūdanī, chú giải về Trung bộ.
3. Manorathapūraṇi, chú giải về Tương ưng bộ.
4. Sàratthappakāsini, chú giải về Tăng chi bộ.
5. Paramatthajotikà (*Khuddakapàṭha-aṭṭhakathà*), chú giải về tập kinh Tiểu tụng (*Khuddakapàṭha*) thuộc Tiểu bộ.
6. Dhammapadaṭṭhakathà, chú giải tập Pháp cú (*Dhammapada*), Tiểu bộ.
7. Paramatthadīpanī (*Udāna-aṭṭhakathà*), chú giải tập Phật tự thuyết (*Udāna*), Tiểu bộ.
8. Paramatthadīpanī (*Itivuttaka-aṭṭhakathà*), chú giải tập Phật thuyết như vậy (*Itivuttaka*), Tiểu bộ.
9. Paramatthajotikà, chú giải tập Kinh tập (*Suttanipāṭa*), Tiểu bộ.
10. Paramatthadīpanī (*Vimānavatthu-aṭṭhakathà*), chú giải tập Thiên cung sự (*Vimānavatthu*), Tiểu bộ.

11. Paramatthadīpanī (*Petavatthu-aṭṭhakathā*), chú giải tập Ngạ quỷ sự (*Petavatthu*), Tiểu bộ.

12. Paramatthadīpanī (*Theragāthā-aṭṭhakathā*), chú giải tập Trưởng lão Tăng kệ (*Theragāthā*), Tiểu bộ.

13. Paramatthadīpanī (*Therīgāthā-aṭṭhakathā*), chú giải tập Trưởng lão Ni kệ (*Therīgāthā*), Tiểu bộ.

14. Jātakatthavaṇṇanā, chú giải tập Bốn sanh (*Jātaka*), Tiểu bộ.

15. Sadhammapajotikā, chú giải tập Nghĩa thích (*Niddesa*), Tiểu bộ.

16. Saddhammapakāsini, chú giải tập Vô ngại giải đạo (*Paṭisambhidamagga*), Tiểu bộ.

17. Visuddhajanavilāsini, chú giải tập Thí dụ (*Apadāna*), Tiểu bộ.

18. Madhuratthavilāsini, chú giải tập Phật sử (*Buddhavaṃsa*), Tiểu bộ.

19. Paramatthadīpanī (*Cariyāpīṭaka-aṭṭhakathā*), chú giải tập Sở hàng tạng (*Cariyāpīṭaka*), Tiểu bộ.

C. Các số giải về Luận tạng:

1. Atthasālinī, chú giải về tập Dhammasaṅgani.

2. Sammohavinodani, chú giải về tập Vibhaṅga.

3. Pañcappakaraṇaṭṭhakathā, chú giải các tập Dhātukathā, Puggalapaññati, Yamaka, Kathāvatthu, Paṭṭhāna.

4. Abhidhammavatāra, chú giải các vấn đề Luận tạng.

5. Rùpàrupavibhàga, chú giải một số vấn đề thuộc Luận tạng.

VII. Sơ giải các tập Nettippakaraṇa và Visuddhimagga:

1. Nettippakaraṇa-aṭṭhakathà, chú giải tập Nettippakaraṇa.

2. Paramatthamañjùsà, chú giải tập Visuddhimagga.

VIII. Các tác phẩm sử liệu:

1. Dìpavaṃsa, hay Tích Lan đảo sử.

2. Mahàvaṃsa, hay Đại biên niên sử Tích Lan.

3. Cùlavāṃsa, tác phẩm tiếp nối nội dung của Mahàvaṃsa.

4. Mahàbodhivaṃsa, tác phẩm ghi lại nhiều sự kiện về lịch sử Phật giáo Ấn Độ và Tích Lan, bắt đầu bằng sự kiện chứng ngộ của đức Phật dưới cội Bồ đề, sự kiện đức Phật nhập Niết bàn, ba kỳ kiết tập đầu tiên ở Ấn Độ, sự kiện Mahinda giới thiệu đạo Phật sang Tích Lan ...

5. Thùpavaṃsa, tác phẩm mô tả các đời sống quá khứ của đức Phật, cuộc đời và sự nghiệp hiện tại của ngài, sự kiện nhập Niết bàn và phân chia xá lợi của bậc Đạo sư, việc xây tháp tôn thờ xá lợi, thông tin về các đoàn truyền giáo do Moggaliputta Tissa chủ trương...

6. Dàṭhavaṃsa, tác phẩm nói về lịch sử xá lợi răng Phật ở Tích Lan.

7. Naḷātadhàtuvāṃsa, tác phẩm nói về xá lợi xương trán.

8. Chakesadhàtuvam̐sa, tác phẩm nói về xá lợi tóc Phật.

9. Hatthavanagallavihàravam̐sa, tác phẩm nói về lịch sử tinh xá Attanagalla.

10. Samantakùṭavaṇṇanà, tác phẩm mô tả những cuộc viếng thăm Tích Lan của đức Phật.

11. Saṅgìtivam̐sa, tác phẩm nói về các cuộc hội nghị kết tập.

12. Anàgatavam̐sa, tác phẩm mô tả những sự kiện sẽ xảy ra lúc đức Phật Di Lặc (Metteyya) ra đời.

13. Dasabodhisattauddesa, tác phẩm nói về mười vị Bồ tát tương lai, xuất hiện trong thời Phật Metteyya.

14. Dasabodhisattuppattikathà, tác phẩm đề cập các câu chuyện ra đời của mười vị Bồ tát tương lai.

15. Gandhavam̐sa, tác phẩm nói về lịch sử các tác phẩm Pàli.

IX. Các tiểu số giải hay phụ chú:

A. Phụ chú về các số giải Luật tạng:

1. Sàratthadìpanì, phụ chú về tập số giải Samantapàsàdikà.

2. Kaṅkhàvitaranaṇiporaṇaṭṭikà, phụ chú về số giải Kaṅkhàvitaranaṇi.

3. Vinayasàratthadìpanì, phụ chú về số giải Vinayavinicchaya.

4. Uttaraḷinatthapakàsini, phụ chú về số giải Uttaravinicchaya.

B. Phụ chú về các số giải Kinh tạng:

1. Lìnatthapakàsini, phụ chú về bốn tập số giải Kinh tạng: Samangalavilàsini (số giải về Trường bộ), Papañcasùdani (số giải về Trung bộ), Sàratthapakàsini (số giải về Tương ưng bộ), Manorathapùraṇi (số giải về Tăng chi bộ).

2. Lìnattha-pakàsini, phụ chú về số giải Jàtaka.

C. Phụ chú về các số giải Luận tạng:

1. Lìnatthavaṇṇanà, phụ chú về các số giải Luận tạng.

2. Atthasàlini-atthayojanà, phụ chú về số giải Luận tạng.

3. Vibhaṅgaṭṭhakathà-atthayojanà, phụ chú về số giải Vibhaṅga.

4. Abhidhammatthavibhàvinì-atthayojanà, phụ chú về số giải Abhidhamma.

X. Các sách chỉ nam hay hợp tuyển:

A. Các chỉ nam về Luật tạng:

Vinayavicchaya, Vinayatthasàrasandipani, Uttara-
vinicchaya, Uttaraìinatthapakàsini, Khuddakasikkhà,
Mùlasikkhà, Pàlimuttakavinayavinicchayaṅgaha, Vi-
nayaṅgahaporàṇaṭikà, Vimativinodani, Sìmavivàda-
vinicchayakathà, Sìmalan̄kàra, Sìmalan̄kàrasaṅgaha.

B. Các chỉ nam về Luận tạng:

Abhidhammàvatàra, Abhidhammàvatàraporàṇaṭikà,
Rùpàrùpavibhàga, Abhidhammatthavikàsini, Ab-
hidhammatthasaṅgaha, Abhidhammatthavibhàvinì,
Maṇisàramañjùsà, Abhidhammatthasaṅgahadipani,
Paramatthavinicchaya, Nàmarùpapariccheda, Saccasa-

nkhepa, Nàmarùpasamàsa, Nàmarùparadìpaka, Mohavicchedanì.

C. Một số chỉ nam khác:

Sàrasaṅgaha, tuyển tập tinh hoa Phật học hay sách chỉ nam dành cho các tỷ kheo. Upàsakajanàlaṅkāra, chỉ nam nói về tinh hoa của đời sống cư sĩ. Maṅgalatthadìpanì, chỉ nam về kinh Điềm lành tối thượng (Mahamaṅgala Sutta) thuộc tuyển tập Suttanipàta, Tiểu bộ. Paṭhamasambodhi, tuyển tập hay chỉ nam về cuộc đời đức Phật. Jinamahànìdàna, tuyển tập hay mẫu chuyện lớn về bậc Chiến thắng, nói về chư Phật tính từ thời Phật Nhiên Đăng (Dìpaṅkara).

XI. Các thi phẩm:

Một số tác phẩm Pàli thuộc thể loại này được sáng tác phần lớn ở Tích Lan khoảng thế kỷ thứ mười cho tới thế kỷ thứ mười lăm và ít nhiều chịu ảnh hưởng của thể loại thi ca Sanskrit. Sau đây là một số tác phẩm tiêu biểu đã được biên tập hoặc dịch thuật:

1. Pajjamadhu, gồm 102 bài kệ (thơ) chủ yếu ca ngợi đức Phật, Tăng đoàn và sự chứng ngộ Niết bàn của ngài.

2. Telakaṭàhagàtha, gồm 98 bài kệ thiên về mô tả giáo lý Phật giáo.

3. Jinacarita, tác phẩm gồm 449 bài kệ diễn tả sự nghiệp của đức Phật khởi sự từ thời Phật Nhiên Đăng (Dìpaṅkara).

4. Jinàlaṅkāra, gồm 241 bài kệ tập trung diễn tả về hạnh nguyện của đức Phật.

5. Sàdhucaritodaya, tác phẩm gồm 1432 bài kệ nói về các thiện nghiệp mà người ta đã làm trong quá khứ.

6. Saddhammopàyana, gồm 629 vài kệ ca ngợi về Diệu pháp (Saddhamma).

XII: Các tác phẩm vũ trụ học và ngữ pháp Pàli:

Sau cùng, một số tác phẩm thiên về mô tả các cảnh giới hay vũ trụ học được biên soạn hoặc chuyển dịch từ Sanskrit bởi các nhà thông thạo Pàli cùng với một số lượng lớn các tác phẩm ngữ pháp đánh dấu sự nỗ lực lớn của các chuyên gia Pàli về phương diện ngôn ngữ học đã góp phần làm cho kho tàng văn liệu Pàli càng thêm phong phú và đồ sộ.

PHẦN II
VĂN TẠNG PÀLI

- CHƯƠNG IV -

KINH TẠNG PÀLI



Văn tạng Pàli hay văn học Kinh tạng Pàli bao gồm các tác phẩm Kinh, Luật, Luận Phật giáo được viết bằng tiếng Pàli hay còn gọi là Tam tạng Pàli (Pàli *tipiṭaka*) được gìn giữ và lưu truyền trong truyền thống Phật giáo Thượng tọa bộ. Về phương diện lịch sử, Tam tạng Pàli thuộc Phật giáo Thượng tọa bộ tiêu biểu cho sự hợp tuyển sớm nhất và hoàn bị nhất của văn chương Phật giáo.⁽¹⁾ Mặc dù được chép thành văn bản khoảng cuối thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch, Tam tạng Pàli chứa đựng ít nhiều những lời dạy nguyên thủy của bậc Đạo sư cùng những sự kiện tôn giáo và xã hội gần gũi nhất với cuộc đời và thời đại của ngài.

Văn học Kinh tạng Pàli được phân thành ba phần gồm Kinh tạng (*Sutta-piṭaka*), Luật tạng (*Vinaya-piṭaka*) và Luận tạng (*Abhidhamma-piṭaka*). Kinh tạng tiêu biểu cho cơ sở giáo lý của đức Phật. Luật tạng tiêu biểu cho cơ sở giới luật do bậc Đạo sư ban hành nhằm hướng

1. P. V Bapat, 2500 years of Buddhism, tr. 122.

dẫn nếp sống kỷ cương của các tử kheo và quy định các hoạt động của Tăng già. Luận tạng tiêu biểu cho cơ sở triết học và tâm lý học Phật giáo. Chũ tipitaka dùng để chỉ Tam tạng Kinh, Luật, Luận Phật giáo là danh từ ghép gồm hai từ ti (ba) và piṭaka (tạng). Theo học giả B. C. Law, piṭaka có nghĩa là cái giỏ chứa đựng các bản thảo. Nghĩa thứ hai của từ piṭaka là sự truyền thừa truyền thống.⁽²⁾ Trong sự phân loại về tam tạng, Kinh tạng (*Sutta-piṭaka*) tiêu biểu cho hệ thống giáo lý của đức Phật bao gồm nhiều bài kinh hay pháp thoại (*sutta*) do bậc Đạo sư thuyết giảng chỗ này chỗ kia cho nhiều đối tượng khác nhau hoặc do các đệ tử của ngài trình bày. Tất cả những lời dạy hay pháp thoại mang tính triết lý và đạo đức rút ra từ những buổi nói chuyện hay thuyết giảng của đức Phật, từ những cuộc trao đổi, thảo luận, đối thoại hay đàm luận của ngài và của các môn đệ ngài được gọi là Pháp (*Dhamma*) và được xếp vào thể loại Kinh tạng. Như vậy, Kinh tạng khác với Luật tạng và Luận tạng ở chỗ nó tiêu biểu cho cơ sở giáo lý, trong khi Luật tạng tiêu biểu cho cơ sở giới luật và Luận tạng tiêu biểu cho cơ sở triết học và tâm lý học.

KINH TẠNG PÀLI: ĐÔI ĐIỀU VỀ LỊCH SỬ

Có thể nói rằng lịch sử Kinh tạng được đánh dấu bởi quyết định lên đường thuyết pháp độ sinh của bậc Đạo sư ngay sau ngày ngài thành đạo dưới cội cây Assattha với lời tuyên bố: “Cửa bất tử rộng mở, cho những ai lắng nghe.” Nguồn tài liệu Mahāvagga thuộc Luật tạng Pàli và bản kinh Thánh cầu (*Ariyapariye-*

2. B. C. Law, A History of Pāli Literature, Vol. I, tr. 43.

sanasutta), Trung bộ, cho chúng ta biết Isipatana thuộc cổ thành Barànàsi là địa danh đức Phật thuyết giảng bài pháp đầu tiên của ngài nói về Tứ diệu đế (*Dhammacakkappavattana*). Bài pháp thứ hai nhấn mạnh về tính chất Vô ngã của ngũ uẩn (*Anattalakkhaṇa*) cũng được ngài thuyết giảng tại địa điểm này, vài ngày tiếp theo sau bài pháp thứ nhất. Chắc chắn đây là những bài pháp nổi tiếng và có ý nghĩa quan trọng đối với sự nghiệp thuyết pháp của đức Phật bởi chúng đánh dấu bước thành công đầu tiên của ngài trên con đường thuyết pháp độ sinh và sự kiện thành lập Tăng già. Một vài cuộc nói chuyện hay đối thoại của ngài từng xảy ra trước đó nhưng không được xem là các bài pháp đầu tiên, có lẽ do chúng không gắn với những sự kiện quan trọng. Các học giả Phật giáo thường xếp bài kinh *Àdittapariyāya* vào vị trí bài pháp thứ ba, hẳn cũng do bản kinh gắn liền với sự kiện quan trọng trong sự nghiệp giáo hóa của bậc Đạo sư hơn là mang tính trình tự lịch sử. Sự kiện đức Phật chuyển hóa ba vị đạo sư *Jaṭila* cùng 1000 môn đồ của họ ở *Uruvelā* bằng bài pháp thoại *Àdittapariyāya* vài tháng sau khi ngài giác ngộ đáng nhấn mạnh hơn các câu chuyện ngài hóa độ cho *Yasa*, thân quyến và đám bạn bè của người thanh niên này tại *Barànàsi*. Diễn biến lịch sử và cách ghi chép các sự kiện quan trọng gắn với công cuộc thuyết pháp của bậc Đạo sư gợi cho chúng ta ý tưởng rằng từ rất sớm các học trò đệ tử của đức Phật đã chú ý lưu lại những bài pháp quan trọng của ngài.

Chắc chắn có nhiều pháp thoại bị bỏ sót hoặc không được ghi lại đầy đủ; chẳng hạn, nội dung câu chuyện hóa độ cho gia đình *Yasa* nói rằng đức Phật tuần tự giảng về bố thí (*dāna*), trì giới (*sīla*), về chư thiên

(*sagga/deva*), sự nguy hiểm của các dục (*kàmànam àdīnava*) và lợi ích của việc từ bỏ (*kàmànam nissaraṇa*), sau cùng ngài nói đến bốn sự thật cao cả hay tứ thánh đế gồm khổ (*dukkha*), tập (*samudaya*), diệt (*nirodha*), đạo (*magga*)... cho thấy pháp thoại này không được ghi nhớ đầy đủ và để bù lấp khoảng trống này một công thức thuyết giảng mang tính quy ước đã được đưa vào về sau. Hẳn cũng không quá lời khi ta nói rằng một số tình tiết và sự kiện đã được thêm vào về sau bởi các nhà biên tập để cho từng bài pháp hay câu chuyện được diễn tiến suôn sẻ, thậm chí một số bản kinh cũng được sáng tạo thêm về sau, như Giáo sư Rhys Davids đã lưu ý.⁽³⁾ Tiến sĩ N. Dutt đã chỉ ra rằng ‘tạng kinh Pàli chắc chắn đã trải qua nhiều lần biên tập với nhiều thêm bớt trước khi nó trở thành dạng bản mà chúng ta có hiện nay.’⁽⁴⁾ Bố cục hợp lý của các bài kinh cho thấy sự nỗ lực lớn về mặt văn học của các thế hệ học trò đệ tử đức Phật.

Theo các tài liệu văn học và chứng cứ khảo cổ học thì Kinh tạng Pàli được lưu giữ khá chu đáo và được biên tập rất sớm. Câu chuyện tôn giả Ànanda chú tâm ghi nhớ đầy đủ các bài pháp của bậc Đạo sư và sự kiện các tỷ kheo chuyên tụng đọc và học thuộc lòng các bản kinh chứng tỏ giáo lý của đức Phật được quan tâm lưu giữ cẩn thận. Việc phân loại giáo lý cũng được thực hiện rất sớm dưới hình thức các thể loại văn chương và các nhóm pháp số. Theo tài liệu *Dīpavaṃsa* thì tại cuộc hội nghị lần thứ nhất được tổ chức ở Rājagaha chỉ mấy tháng sau khi đức Phật nhập

3. N. Dutt, Đại thừa và sự liên hệ với Tiểu thừa, tr. 17-18.

4. Dẫn lại Tỷ kheo Thích Minh Châu, So sánh Kinh Trung A Hàm chữ Hán và Kinh Trung Bộ chữ Pàli, tr. 23.

Niết bàn, Trưởng lão Kassapa đã lần lượt hỏi Tôn giả Ànanda về năm bộ kinh Nikàya, bắt đầu bằng bài kinh Phạm võng (*Brahmajàla*), Trường bộ. Thông tin này cho thấy Kinh tạng Pàli đã được sưu tập và biên soạn rất sớm. Hẳn nhiên không thể cho rằng tất cả năm bộ Nikàya mà ta có hiện nay đã được tụng đọc tại cuộc hội nghị lần này, bởi nhiều cứ liệu trong Kinh tạng Pàli hiện tại không cho phép ta đi đến kết luận như vậy. Tuy nhiên, ta không thể phủ nhận nhiều pháp thoại hay bài kinh (*sutta*) trong các Nikàya hiện tại đã được tụng đọc tại kỳ kiết tập Ràjagaha và sự phân chia Kinh tạng Pàli thành năm bộ hẳn đã được thực hiện rất sớm. Buhler đã lưu ý tới sự xuất hiện của từ ‘petaki’ (nghĩa đen là người nắm bắt các tạng (kinh hay luật) hay một Tỷ-kheo thông thạo một hay nhiều tạng) trong các bi ký Bharhut, gợi ý rằng các bản kinh đã được viết ra trước khi bi ký này được khắc.⁽⁵⁾ Trong các số giải của mình, Buddhaghosa dựa vào tài liệu Dìpavamsa và các thông tin Milindapañha khi nói về các trường phái tụng đọc các Nikàya mà ngài cho là xuất hiện rất sớm ngay sau khi đức Phật nhập Niết bàn và trong kỳ kiết tập lần thứ nhất. Giáo sư G. C. Pande đã nỗ lực rất lớn về phương diện nghiên cứu phân tích và xác định niên đại phần lớn năm bộ kinh Nikàya, một việc làm đem lại nhiều kết quả nghiên cứu giá trị, và theo học giả này thì vào thế kỷ thứ tư trước Tây lịch, phần lớn năm bộ Nikàya đã có mặt.⁽⁶⁾

Các học giả T. W. Rhys Davids và B. C. Law cũng đã nỗ lực lớn khi đưa ra danh mục các tuyển tập Kinh

5. Buhler, On the Origin of the Indian Bràhmī Alphabet, tr. 90-91.

6. G. C. Pande, Studies in the Origins of Buddhism, p. 15.

tạng tính từ thời đức Phật cho đến thời đại thời Asoka. Theo T. W. Rhys Davids thì thứ tự Kinh tạng gồm có Trường bộ kinh (*Dīgha Nikāya*), Trung bộ kinh (*Majjhima Nikāya*), Tăng chi bộ kinh (*Anguttara Nikāya*), Tương ưng bộ kinh (*Samyutta Nikāya*); riêng Tiểu bộ kinh (*Khuddaka Nikāya*) có thứ tự niên đại tuần tự như sau: Kinh tập (*Suttanipāta*), Trưởng lão Tăng kệ (*Theragāthā*), Trưởng lão Ni kệ (*Therīgāthā*), Phật tự thuyết (*Udāna*), Tiểu tụng (*Khuddakapāṭha*), Bốn sinh (*Jātaka*), Pháp cú (*Dhammapada*), Nghĩa thích (*Niddesa*), Phật thuyết như vậy (*Itivuttaka*), Vô ngại giải (*Paṭisambhidā*), Ngạ quỷ sự (*Petavatthu*), Thiên cung sự (*Vimānavatthu*), Truyện tích (*Apadāna*), Sở hành tạng (*Cariyāpīṭaka*), Phật sử (*Buddhavaṃsa*).⁽⁷⁾ Chi tiết hơn, B. C. Law xem xét niên đại các tuyển tập Kinh tạng rồi đưa ra danh mục thứ tự gồm: Trường bộ kinh tập I, Trung bộ kinh, Tương ưng bộ kinh, Tăng chi bộ kinh, Trường bộ kinh tập II và III, Trưởng lão Tăng kệ, Trưởng lão Ni kệ, Tuyển tập 500 chuyện Bốn sanh, Vô ngại giải, Thiên cung sự, Ngạ quỷ sự, Pháp cú, Tiểu nghĩa thích, Đại nghĩa thích, Phật tự thuyết, Phật thuyết như vậy, Kinh tập, Phật sử, Sở hành tạng, Truyện tích, Tiểu tụng.⁽⁸⁾

Về sự phân loại thì bốn Nikāya đầu xem ra không có nhiều thay đổi, có lẽ do tính cổ xưa và ổn định của chúng; riêng Tiểu bộ kinh có đôi lần thay đổi về cách phân loại, cho thấy khả năng biên tập muộn hơn của chúng so với các Nikāya đầu. Theo Buddhaghosa thì các nhà tụng đọc Trường bộ (*Dīghabhāṇakā*) xếp các

7. T. W. Rhys Davids, *Buddhist India*, tr. 188.

8. B. C. Law, *A History of Pāli Literature*, tr. 42.

tác phẩm thuộc Tiểu bộ (*Khuddakanikàya*) sau Luận tạng (*Abhidhammapiṭaka*) và danh mục Tiểu bộ ở đây chỉ có 12 tập gồm Jàtaka, Mahàniddesa, Cullaniddesa, Pataisambhidàmagga, Suttanipàta, Dhammapada, Udàna, Itivuttaka, Vimànavatthu, Petavatthu, Theragàthà, Therigàthà; trong khi các nhà tụng đọc Trung bộ (*Majjhimabhàṇakà*) nêu danh mục Tiểu bộ gồm 15 tập, 12 tập đã nói cộng thêm các tập Cariyapīṭaka, Apadàna, và Buddhavaṃsa. Theo cả hai sự phân loại trên thì tập Khuddakapāṭha không có trong danh mục và được tập Cullaniddesa thế vào. Trong sự phân loại Tiểu bộ gồm 15 tập được lưu truyền đến nay thì tập Khuddakapāṭha đứng đầu danh mục và hai tập Mahàniddesa và Cullaniddesa được sáp nhập thành một gọi là Niddesa. Buddhaghosa cũng cho chúng ta biết bản kinh Tư lượng (*Anumàna Sutta*), Trung bộ, từng được xem là giới luật của tỳ kheo (*bhikkhuvinaya*) và kinh Giáo thọ Thi Ca La Việt (*Siṅgàlovàda Suttanta*), Trường bộ, được gọi là giới luật cư sĩ (*gihivinaya*). Trong sự phân loại được biết rộng rãi ngày nay, các tập Suttasamgaha, Nettippakaraṇa, Peṭakopadesa và Milindapañha được xem là các tác phẩm ngoại Kinh tạng (para-canonical texts) hay hậu Kinh tạng (post-canonical), tuy nhiên ở Miến Điện, các tác phẩm này được sáp nhập vào Tiểu bộ (*Khuddakanikàya*) thuộc hệ thống tam tạng.⁽⁹⁾

Kinh tạng Pàli (*Pàli Sutta-piṭaka*) như ta có ngày nay được phân thành năm tuyển tập lớn gọi là pañcanikàya hay năm bộ kinh, gồm:

9. M. Bode, *Pàli Literature of Burma*, tr. 4 f; Wilhelm Geiger, *Pàli Literature and Language*, tr. 26.

- I. Trường bộ kinh (Dìghanikàya), gồm 34 bài kinh dài.
- II. Trung bộ kinh (Majjhimanikàya), gồm 152 bài kinh có độ dài trung bình.
- III. Tương ưng bộ kinh (Samyuttanikàya), gồm 2.904 bài kinh được sắp xếp theo nhóm các kinh tương ứng hay các chủ đề liên quan với nhau.
- IV. Tăng chi bộ kinh (Anguttaranikàya), gồm 2.308 bài kinh được sắp xếp theo thứ tự pháp số từ một pháp đến 11 pháp.
- V. Tiểu bộ kinh (Khuddakanikàya), gồm 15 tuyển tập ngắn, phần lớn được sưu tập và biên soạn về sau.

LƯỢC KHẢO 34 BÀI KINH TRƯỜNG BỘ

PHẨM SÌLAKKHANDHA (TỪ KINH SỐ 1-13)

1. Kinh Phạm võng (Brahmajàla Suttanta):

Bài kinh do đức Phật thuyết giảng cho các tỷ kheo tại Ambalatthikà, trong chuyến du hành của ngài và 500 đệ tử khởi sự từ Vương Xá (Ràjagaha) đến Nàlandà. Bài kinh đề cập giới đức của đức Phật, so sánh nếp sống trong sáng, giản dị của Sa môn Gotama với lối sống xa hoa, mê tín và hỗn loạn của các Sa môn và Bà la môn đương thời. Đặc biệt, bài kinh nêu trở 62 quan điểm (*ditthi*) hay luận thuyết của các tư tưởng và triết gia Ấn Độ lúc bấy giờ, nhấn mạnh trí tuệ giải thoát của Thế Tôn – cái nhìn duyên khởi, vượt ra ngoài các hình thái tư tưởng triết học và tư duy siêu hình trừu tượng thịnh hành ở Ấn Độ vào thế kỷ thứ sáu trước kỷ nguyên Tây lịch. Một thông tin tương tự về 62 quan điểm triết học Ấn Độ dưới cái nhìn giải thoát của Thế

Tôn cũng được tìm thấy trong bài kinh Pañcattaya, Trung bộ. Từ các thông tin này ta thấy Rhys Davids hoàn toàn đúng khi cho rằng Gotama đã học hỏi đầy đủ các lý thuyết triết học lúc bấy giờ, nhưng ngài chỉ học, như Hume, để chỉ ra tính phi thực của chúng.⁽¹⁰⁾

Những mô tả và lối so sánh về nếp sống giới đức tiết độ của Sa môn Gotama và nếp sống xa hoa hưởng thụ của một số Sa môn và Bà la môn cho thấy bức tranh sinh hoạt đầy phức tạp của các Sa môn và Bà la môn dưới thời đức Phật, đồng thời cung cấp thông tin về hoạt động tín ngưỡng, các hoạt động xã hội, các trò chơi, các thú tiêu khiển, các phong tục tập quán đi đôi với tình trạng mê tín dị đoan của xã hội Ấn Độ đương thời. 62 quan điểm hay lý thuyết triết học được nêu trong bài kinh cũng cho thấy đây là thời kỳ mà tư tưởng Ấn Độ nảy sinh như nấm gập mưa, là thời kỳ của các triết gia và ngụ triết gia Ấn Độ, theo lời H. Oldenberg.⁽¹¹⁾ Tác giả của 62 lý thuyết này là các Sa môn hay Bà la môn chuyên tu phép du già (*yogì*), hay theo đường lối duy lý (*takkì*), hoặc theo phương pháp thẩm sát (*vimaṇsì*), thậm chí có những kẻ chủ trương đường lối ngụ biện, trườn uốn như con lươn (*amarà-vikkhepikà*). Ngoài giáo lý của đức Phật, toàn bộ tư tưởng triết học Ấn Độ lúc bấy giờ tập trung vào các chủ thuyết sau đây:

- Thường luận (*sassata-vàda*),
- Bán thường bán vô thường luận (*ekacca-sassata ekacca-asassata-vàda*),

10. T. W. Rhys Davids, Lectures on some Points in the History of Indian Buddhism, tr. 125.

11. H. Oldenberg, The Doctrine of the Upaniṣads and the early Buddhism, tr. 190.

- Hữu biên vô biên luận (*antànanta-vàda*),
- Ngụy biện luận (*amaràvikkhepika-vàda*),
- Vô nhân (*ahetu-vàda*) hay ngẫu nhiên luận (*adhic-casamuppàda*),
- Hữu tướng luận (*saññi-vàda*),
- Vô tướng luận (*asaññi-vàda*),
- Phi hữu tướng phi vô tướng luận (*n'eva-saññi-nàsaññi-vàda*),
- Đoạn diệt luận (*uccheda-vàda*),
- Hiện tại Niết bàn luận (*ditṭhanibbàṇavàda*).

Đức Phật cho rằng tất cả 62 quan điểm hay kiến chấp trên đều dẫn đến khổ đau bởi chúng là kinh nghiệm cá nhân, sự không thấy không biết, sự cảm thọ, sự kích thích dao động của những kẻ bị tham ái chi phối. Chúng là hệ quả của sự xúc chạm (*phassa*) giữa các căn và các trần. Sự xúc chạm (giữa các căn và các trần) sinh ra cảm thọ (*vedanà*). Do đó, các luận thuyết trên sẽ không có mặt, nếu không có cảm thọ. Do duyên thọ (*vedanà*), ái (*taṇhà*) sinh khởi; do duyên ái, thủ (*upàdàna*) sinh khởi; do duyên thủ, hữu (*bhava*) sinh khởi; do duyên hữu, sanh (*jāti*) sinh khởi; do duyên sanh, già chết (*jarà-marana*), sầu, bi, khổ, ưu, não (*soka, parideva, dukkha, domanassa, upàyàsa*) sinh khởi. Đức Phật bảo ngài biết rõ giới hạn của 62 lý thuyết trên và còn biết nhiều hơn thế nữa nhưng ngài không chấp trước sở kiến ấy. Ngài như thật biết sự tập khởi, sự đoạn diệt của các cảm thọ, vị ngọt, sự nguy hiểm và sự xuất ly của chúng. Nhờ biết như vậy, Như Lai được giải thoát

hoàn toàn, không còn chấp thủ. Theo ngài, những Sa môn hay Bà la môn nào luận bàn, chấp kiến, y cứ vào quá khứ hay tương lai, những vị ấy bị hạn cuộc, bị bao phủ trong mạng lưới tham ái, chấp thủ của 62 luận thuyết, không thể thoát ra. Chỉ những ai như thật biết (*yathàbhùtam pajànàti*) sự tập khởi, sự đoạn diệt, vị ngọt và sự nguy hiểm của sáu xúc xú, những vị ấy sẽ có được sự hiểu biết vượt ra ngoài những kiến chấp trên. Ngài gọi sự hiểu biết này là Lợi võng (*Attha-jàla*), Pháp võng (*Dhamma-jàla*), Phạm võng (*Brahma-jàla*), Kiến võng (*Diṭṭhi-jàla*), Vô thượng chiến thắng (*Anuttaro samgàma-vijayo*) và khuyên các tỳ kheo nỗ lực hành trì.

2. Kinh Sa môn quả (Sàmaññaphala Suttanata):

Sau một thời gian theo đuổi tham vọng nắm vương quyền Magadha bằng việc giết hại vua cha và cướp ngôi, A Xà Thế (*Ajàtasattu*), quốc vương nước Ma Kiệt Đà (*Magadha*), cảm thấy ăn năn hối tiếc việc đã làm nên mong muốn yết kiến vị Sa môn hay Bà la môn trí đức nào đó để tâm được an tịnh. Các đại thần lần lượt giới thiệu với ông các đạo sư thời danh như Pùrana Kassapa, Pakudha Kaccàyana, Makkhali Gosàla, Ajita Kesakambali, Nigantha Nàtaputta, Sañjaya Balatṭhiputta và khuyên nhà vua nên đến viếng thăm các vị này. Nhà vua không hài lòng, dò hỏi ý quan ngự y Jivaka Komàrabhacca và quyết định đến yết kiến Thế Tôn đang trú tại Vương Xá theo gọi ý của Jivaka. Bài kinh là cuộc hội kiến vấn đáp giữa vua Ajàtasattu và đức Thế Tôn về kết quả thiết thực của nếp sống Sa môn theo quan điểm Phật giáo. Bài kinh cũng được xem là cuộc hội kiến đầu tiên giữa đức Phật và Ajàtasattu sau khi Ajàtasattu giết hại vua

cha, Bimbisàra, để chiếm đoạt ngai vàng Magadha. Ajàtasattu thỉnh vấn đức Phật về kết quả thiết thực của Sa môn hạnh và đức Phật tuần tự trình bày cho ông về nếp sống của người xuất gia, theo đuổi con đường Giới, Định, Tuệ hướng đến giải thoát, song song với các ảnh dụ minh họa kết quả thiết thực của nếp sống ấy. Bài kinh mô tả chi tiết nếp sống phạm hạnh của người xuất gia, đặc biệt về phương diện giới học (*sìla*) được đề cập rất chi tiết và phần tuệ học (*pañña*) được nêu dưới dạng lục thông (*chalabhiñña*). Bài kinh cũng gián tiếp đề cập các quan điểm và chủ trương của sáu vị đạo sư danh tiếng đương thời thông qua lời thuật của vua Ajàtasattu cho đức Phật:

- Pùrana Kassapa chủ trương thuyết vô nghiệp (*akiriya*).
- Makkhali Gosàla chủ trương vô nhân luận (*ahetuvàda*), ngẫu nhiên luận (*adhiccasamuppàda*), thuyết định mệnh (*niyati*), hay luân hồi tịnh hóa (*samsàra-suddhi*), theo nhận xét của Ajàtasattu ở trong bài kinh.
- Ajita Kesakambali chủ trương đoạn diệt luận (*ucchedavàda*).
- Pakudha Kaccàyana chủ trương lý thuyết nguyên tử.
- Nigantha Nàtaputta chủ trương thực hành bốn cấm giới (*càtu-yàma-samvara*).
- Sañjaya Belatthiputta chủ trương ngụy biện luận (*amarà-vikkhepika-vàda*).

Trong phần trình bày của mình, đức Phật dẫn hai trường hợp thuyết phục Ajàtasattu rằng dù xuất thân từ giai cấp nào, người xuất gia tu Phạm hạnh đều được mọi người tôn trọng, cung kính, cúng dường, bảo hộ.

Tiếp theo ngài mô tả chi tiết nếp sống Phạm hạnh của người xuất gia gồm các bước thực hành:

- Giới hạnh cụ túc (*sīla-sampanno*): Vị tử kheo từ bỏ sát sanh, từ bỏ lấy của không cho, từ bỏ dâm dục, từ bỏ nói láo, từ bỏ nói hai lưỡi, từ bỏ nói lời độc ác, từ bỏ nói lời phù phiếm, từ bỏ tranh chấp cãi vã, từ bỏ làm hại đến các hạt giống và các loại cây cỏ, từ bỏ ăn phi thời, từ bỏ đi xem múa, hát nhạc, diễn kịch, từ bỏ cờ bạc và các trò du hí, từ bỏ trang sức bằng vòng hoa, hương liệu, dầu thơm và các thời trang, từ bỏ dùng giường cao và giường lớn, từ bỏ nhận vàng và bạc, từ bỏ nhận các hạt sống, từ bỏ nhận thịt sống, từ bỏ nhận đàn bà con gái, từ bỏ nhận nô tỳ gái và trai, từ bỏ nhận cừu và dê, từ bỏ nhận gia cầm và heo, từ bỏ nhận voi, bò, ngựa và ngựa cái, từ bỏ nhận ruộng nương, đất đai, từ bỏ nhận người môi giới hoặc tự mình làm môi giới, từ bỏ buôn bán, từ bỏ các sự gian lận bằng cân, tiền bạc và đo lường, từ bỏ các tà hạnh như hối lộ, gian trá, lừa đảo, từ bỏ làm thương tổn, sát hại, câu thúc, bứt đoạt, trộm cắp, cướp phá, từ bỏ các tà hạnh như xem ngày lành giờ tốt, xem tướng, chiêm tinh, bói toán, đoán mộng, dùng bùa chú hay chú thuật...

- Hộ trì các căn (*indriyesu guttadvāro*): Khi mắt thấy sắc, vị ấy không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng. Những nguyên nhân gì, khiến nhãn căn không được chế ngự, khiến tham ái, ưu bi, các ác, bất thiện pháp khởi lên, vị ấy chế ngự nguyên nhân ấy, hộ trì nhãn căn, thiết hành sự hộ trì nhãn căn. Cũng vậy đối với tai và tiếng, mũi và hương, thân và cảm xúc, ý và các pháp.

- Chánh niệm tỉnh giác (*sati-sampajaññaena samannāgato*):

Vị ấy khi đi tới, khi đi lui đều tỉnh giác; khi nhìn thẳng, khi nhìn quanh đều tỉnh giác; khi co tay, khi duỗi tay đều tỉnh giác; khi mang y kép, bình bát, thượng y đều tỉnh giác, khi ăn, uống, nhai, nuốt đều tỉnh giác; khi đi đại tiện, tiểu tiện đều tỉnh giác; khi đi, đứng, ngồi, nằm, thức, nói, yên lặng đều tỉnh giác.

- Biết đủ (*santuttho*): Vị ấy bằng lòng với tấm y để che thân, với đồ ăn khát thực để nuôi bụng, đi tại chỗ nào cũng mang theo (y và bình bát).

- Chọn nơi thích hợp để hành thiền: Vị ấy lựa một chỗ thanh vắng, tịch mịch, như rừng, gốc cây, khe núi, hang đá, bãi tha ma, lùm cây, ngoài trời, đồng rơm. Sau khi đi khát thực về và ăn xong, vị ấy ngồi kiết già, lưng thẳng và an trú chánh niệm trước mặt.

- Loại trừ năm triền cái (*pañca-nīvaraṇa-pahāna*): Vị ấy từ bỏ tham ái ở đời, sống với tâm thoát ly tham ái, gột rửa tâm hết tham ái. Từ bỏ sân hận, vị ấy sống với tâm không sân hận, lòng từ mẫn thương xót tất cả chúng hữu tình, gột rửa tâm hết sân hận. Từ bỏ hôn trầm, thụy miên, vị ấy sống thoát ly hôn trầm và thụy miên, với tâm tưởng hướng về ánh sáng, chánh niệm tỉnh giác, gột rửa tâm hết hôn trầm, thụy miên. Từ bỏ trạo cử hối tiếc, vị ấy sống không trạo cử, nội tâm trầm lặng, gột rửa tâm hết trạo cử, hối tiếc. Từ bỏ nghi ngờ, vị ấy sống thoát khỏi nghi ngờ, không phân vân lưỡng lự, gột rửa tâm hết nghi ngờ đối với thiện pháp.

- Chứng và trú thiền thứ nhất (*paṭhamajjhānam upasampajja viharati*): Khi quán tự thân đã xả ly năm triền cái ấy, vị tửy khéo tâm được hân hoan; do hân hoan nên hỷ sanh; do tâm hoan hỷ, thân được khinh

an; do thân khinh an, lạc thọ sanh; do lạc thọ, tâm được định tĩnh. Tỷ-kheo ly dục, ly ác pháp, chứng và trú thiên thứ nhất, một trạng thái hỷ lạc do ly dục sanh, với tầm, với tứ.

- Chúng và trú thiên thứ hai (*dutiyajjhànāṃ upasampajja viharati*): Lại nữa, vị ấy diệt tầm và tứ, chứng và trú thiên thứ hai, một trạng thái hỷ lạc do định sanh, không tầm không tứ, nội tĩnh nhất tâm.

- Chúng và trú thiên thứ ba (*tatijajjhànāṃ upasampajja viharati*): Lại nữa, vị ấy ly hỷ trú xả, chánh niệm tỉnh giác, thân cảm sự lạc thọ mà các bậc Thánh gọi là “Xả niệm lạc trú”, chứng và an trú thiên thứ ba.

- Chúng và trú thiên thứ tư (*catutthajjhànāṃ upasampajja viharati*): Lại nữa, vị ấy xả lạc, xả khổ, diệt hỷ ưu đã cảm thọ trước, chứng và trú vào thiên thứ tư, không khổ, không lạc, xả niệm thanh tịnh.

- Thành tựu chánh trí (*nāṇa-dassanāṃ upasampajjati*): Với tâm định tĩnh, thuần tịnh, không cấu nhiễm, không phiền não, nhu nhuyễn, dễ sử dụng, vững chắc, bình thản như vậy, vị tỷ kheo dẫn tâm, hướng tâm đến chánh trí, chánh kiến. Vị ấy biết: Thân này của ta là sắc pháp, do bốn đại thành, do cha mẹ sanh, nhờ cơm cháo nuôi dưỡng, vô thường, biến hoại, phẩn toái, đoạn tuyệt, hoại diệt, trong thân ấy thức ta lại nương tựa và bị trói buộc.

- Thành tựu các thần thông (*iddhi-vidham upasampajjati*): Vị tỷ kheo chú tâm, hướng tâm đến sự hóa hiện một thân do ý làm ra. Vị ấy tạo một thân khác từ nơi thân này, cũng là sắc pháp, do ý làm ra, đầy đủ

các chi tiết lớn nhỏ, không thiếu một căn nào.

- Thành tựu thiên nhĩ thông (*dibba-sota-dhàtum upasampajjati*): Vị tỷ kheo dẫn tâm, hướng tâm đến thiên nhĩ thông. Vị ấy với thiên nhĩ thanh tịnh siêu nhân có thể nghe hai loại tiếng, chư Thiên và Người, xa và gần.

- Thành tựu tha tâm thông (*ceto-pariyañāṇam upasampajjati*): Vị tỷ kheo dẫn tâm, hướng tâm đến tha tâm thông. Vị ấy với tâm của mình biết rõ các diễn biến của tâm thức người khác.

- Thành tựu túc mạng minh (*pubbe-nivāsānussati-ñāṇam upasampajjati*): Vị tỷ kheo dẫn tâm, hướng tâm đến túc mạng minh. Vị ấy nhớ đến các đời sống quá khứ của mình, như một đời, hai đời, ba đời, bốn đời, năm đời, mười đời, hai mươi đời, ba mươi đời, bốn mươi đời, năm mươi đời, một trăm đời, hai trăm đời, một ngàn đời, một trăm ngàn đời, nhiều hoại kiếp, nhiều thành kiếp, nhiều hoại và thành kiếp.

- Thành tựu thiên nhãn minh (*sattānam cutūpapāta-ñāṇam upasampajjati*): Vị tỷ kheo dẫn tâm, hướng tâm đến trí huệ về sanh tử của chúng sanh. Vị ấy với thiên nhãn thuần tịnh, siêu nhân, thấy sự sống và chết của chúng sanh. Vị ấy biết rõ rằng chúng sanh người hạ liệt kẻ cao sang, người đẹp đẽ kẻ thô xấu, người may mắn kẻ bất hạnh, đều do hạnh nghiệp của chúng.

- Thành tựu lậu tận minh, chứng quả giải thoát (*àsavaṇam khaya-ñāṇam upasampajjati, vinuttaphalam upasampajjati*): Vị tỷ kheo dẫn tâm, hướng tâm đến lậu tận trí. Vị ấy biết như thật “đây là khổ”, biết như thật “đây là nguyên

nhân của khổ”, biết như thật “đây là khổ diệt”, biết như thật “đây là con đường đưa đến khổ diệt”, biết như thật “đây là những lậu hoặc”, biết như thật “đây là nguyên nhân của lậu hoặc”, biết như thật “đây là sự diệt trừ các lậu hoặc”, biết như thật “đây là con đường đưa đến sự diệt trừ các lậu hoặc”. Nhờ hiểu biết như vậy, nhận thức như vậy, tâm của vị ấy thoát khỏi dục lậu, thoát khỏi hữu lậu, thoát khỏi vô minh lậu. Đối với tự thân đã giải thoát như vậy, khởi lên sự hiểu biết: Ta đã giải thoát. Vị ấy biết: Sanh đã tận, phạm hạnh đã thành, việc cần làm đã làm; sau đời hiện tại, không có đời sống nào khác nữa.

Đức Phật bảo Ajātasattu sự giải thoát của vị tỷ kheo nhờ thực hành đầy đủ thánh giới, thánh định, thánh tuệ trên là kết quả thiết thực hiện tại của hạnh Sa-môn. Theo ngài, mỗi công hạnh của vị tỷ kheo liên quan đến sự thực hành thánh giới, thánh định, thánh tuệ là mỗi kết quả thù thắng của hạnh Sa môn, nhưng sự giải thoát của vị ấy chính là kết quả vi diệu thù thắng nhất, không có một kết quả thiết thực hiện tại của hạnh Sa-môn nào vi diệu và thù thắng hơn kết quả giải thoát ấy. Ajātasattu tán thán lời dạy của đức Phật, xin quy y Tam bảo, bày tỏ sự ăn năn hối tiếc về việc giết hại cha mình, đức vua Bimbisàra, và xin sám hối lỗi lầm.

3. Kinh Ambaṭṭha (Ambaṭṭha Suttanta):

Bài kinh mô tả cuộc đàm luận giữa Thế Tôn và thanh niên Bà la môn Ambaṭṭha về vấn đề huyết thống giai cấp, về giới hạnh và trí tuệ của con người siêu việt giai cấp, sự chấp nhận chiến bại của thanh niên Ambaṭṭha trước các luận chứng hùng hồn của Thế Tôn và sự kiện Bà la môn Pokkharasādi, thầy của Ambaṭṭha, quy ngưỡng Tam bảo.

Câu chuyện diễn ra tại một ngôi làng có tên Icchànkala thuộc vương quốc Kosala. Thanh niên Ambaṭṭha được vị thầy của mình, Bà la môn Pokkharasàdi ở Ukkattha, phái đi tìm hiểu về Sa môn Gotama, một người được tôn xưng là Thế Tôn, bậc A la hán, Chánh đẳng giác..., hiện đang du hành tại Kosala và đã đến tại làng Icchànkala. Ambaṭṭha tỏ thái độ trích thượng khi nói chuyện với Thế Tôn, bị Thế Tôn quả trách là vô giáo dục, liền quay sang chỉ trích dòng họ Sakya là đê tiện, hạ liệt. Thế Tôn tuần tự chứng minh cho Ambaṭṭha thấy tổ phụ của Ambaṭṭha xuất thân là con một nữ tỳ của dòng họ Sakya. Câu chuyện được tiếp tục với các luận cứ của Thế Tôn về vị trí của giai cấp Bà la môn và giai cấp Sát đế lỵ thông qua sự kiện thanh niên và thiếu nữ hai giai cấp ấy cùng kết hôn và sinh con, về truyền thuyết Sát đế lỵ chiếm vị trí tối thắng ở đời theo quan điểm huyết thống giai cấp, về quan niệm người có giới đức và trí tuệ chói sáng giữa chư thiên và loài người. Rồi Thế Tôn lần lượt chứng minh cho Ambaṭṭha thấy cả ông và thầy ông, Bà la môn Pokkharasàdi, đều không được xem là những người thành tựu trí đức vô thượng ở đời bởi họ đã không theo con đường đưa đến thành tựu trí đức ấy. Họ đã và đang sống trong sự sung túc vật chất và thụ hưởng đầy đủ các dục lạc, không phải là những ẩn sĩ chân chính.⁽¹²⁾

12. Nhận xét này của đức Phật và nhiều văn đoạn khác trong Kinh tạng Pàli mô tả về lối sống của các Bà la môn đương thời cho thấy đa số các Bà la môn thời kỳ này hình như không còn chấp trì truyền thống ẩn sĩ đã từng được thực hành bởi các Bà la môn của các thời trước đó. Ngoại trừ ba vị ẩn sĩ thờ lửa là Uruvelà Kassapa, Nadi Kassapa và Gayà Kassapa thường được gọi là các Jaṭila và nhóm môn đồ của họ như được mô tả trong Mahāvagga thuộc Luật tạng Pàli, phần lớn các Bà la môn thời kỳ này sống đời sống gia đình, có vợ con, hưởng nhiều bổng lộc hoàng gia và có nhiều học trò đến theo học.

Thanh niên Ambaṭṭha hoan hỷ ra về, thuật lại cho thầy mình, Bà la môn Pokkharasàdi, về 32 đại nhân tướng của Sa môn Gotama và toàn bộ câu chuyện đàm luận giữa ông với Thế Tôn. Bà la môn Pokkharasàdi quyết định đến yết kiến Thế Tôn, xin lỗi ngài về sự kiện học trò mình, thanh niên Ambaṭṭha, đã xử sự không đúng đối với ngài, tìm hiểu 32 hảo tướng của Thế Tôn và hoan hỷ mời Thế Tôn và chúng tử khéo thợ trai tại tư dinh của ông. Bài kinh kết thúc bằng hình ảnh Thế Tôn và chúng tử khéo đệ tử ngài đến thợ trai tại nhà riêng của Bà la môn Pokkharasàdi, trong đó Pokkharasàdi lần đầu tiên được nghe pháp, đắc Pháp nhãn (Dhammacakkhu), cùng vợ con và tùy tùng của mình xin quy y Tam bảo.

4. Kinh Soṇadaṇḍa (Soṇadaṇḍa Suttanta):

Bài kinh là cuộc đàm luận giữa Thế Tôn và Bà la môn Soṇadaṇḍa về phẩm hạnh của một người tự nhận là Bà la môn. Hai đức tính, giới hạnh và trí tuệ, được nhấn mạnh trong bài kinh cho thấy dụng ý của đức Phật trong việc tái định nghĩa danh từ Bà la môn (Brāhmaṇa) theo một nội dung hoàn toàn mới mẻ và cao cả, có thể áp dụng cho những ai có đức hạnh và trí tuệ, dù người ấy được sinh ra ở bất kỳ dòng họ hay giai cấp nào. Sự định nghĩa và nhấn mạnh tương tự về phẩm hạnh Bà la môn được tìm thấy đầy đủ trong bản kinh Pháp cú, phẩm Bà la môn (*Brāhmaṇavagga*). Chuyện xảy ra lúc Thế Tôn đang thực hiện cuộc du hóa của ngài tại Anga (Ương Già), đi đến thành Campà (Chiêm Bà) và trú trên bờ hồ Gaggara (Già Già Liên Trì). Các Bà la môn và gia chủ ở Campà nghe tin đức Thế Tôn cùng đồ chúng của ngài đã đến Campà và đang trú

trên bờ hồ Gaggara liền khao tin nhau kéo đến yết kiến ngài. Trông thấy cảnh tượng từng đoàn người Bà la môn và gia chủ lần lượt ra khỏi Campà hướng về bờ hồ Gaggara, Bà la môn Soṇadaṇḍa sai người báo tin cho các Bà la môn rằng ông sẽ tự thân yết kiến Sa môn Gotama. Các Bà la môn không muốn một người danh giá như Soṇadaṇḍa phải thân hành đến thăm Tôn giả Gotama nhưng Bà la môn Soṇadaṇḍa tỏ ra rất lịch thiệp khi phát biểu về Thế Tôn và tỏ rõ thái độ lịch thiệp của mình bằng cách quyết định đến yết kiến ngài. Nhận xét của Bà la môn Soṇadaṇḍa về Sa môn Gotama được nêu trong bài kinh có thể được xem là tiêu biểu cho thái độ lịch thiệp của các Bà la môn học thức đương thời phát biểu về Thế Tôn:

“Sa-môn Gotama xuất gia từ bỏ đại gia đình quyền thuộc. Sa-môn Gotama xuất gia từ bỏ rất nhiều vàng bạc, bỏ cả loại đang chôn dưới đất lẫn loại trên mặt đất. Sa-môn Gotama trong tuổi thanh niên, tóc còn đen nhánh, trong tuổi trẻ đẹp của thời niên thiếu, đã xuất gia từ bỏ gia đình sống không gia đình. Sa-môn Gotama dầu song thân không đồng ý, khóc than, nước mắt thấm ướt cả mặt, vẫn cạo bỏ râu tóc, khoác áo cà-sa, xuất gia từ bỏ gia đình, sống không gia đình. Sa-môn Gotama đẹp trai, khả ái, làm đẹp lòng mọi người, với màu da thù thắng, khôi ngô tuấn tú, cử chỉ trang nhã, dáng điệu cao thượng. Sa-môn Gotama có đức hạnh, gìn giữ giới hạnh của bậc Thánh, có thiện đức, đầy đủ thiện đức. Sa-môn Gotama thiện ngôn, dùng lời thiện ngôn, nói lời tao nhã, ý nghĩa minh bạch, giọng nói không bập bẹ, phê phào, giải thích nghĩa lý minh xác. Sa-môn Gotama là bậc tôn sư trong các hàng tôn sư của nhiều người. Sa-môn Gotama đã diệt trừ tham

dục, đã diệt trừ được mọi xao động của tâm. Sa-môn Gotama chủ trương về nghiệp, chủ trương về hành động, đặt trọng tâm vào chí thiện khi thuyết pháp với chúng Bà-la-môn. Sa-môn Gotama xuất gia từ chủng tộc cao quý, từ dòng họ Sát-đế-ly thanh tịnh. Sa-môn Gotama xuất gia từ chủng tộc khá giả, đại phú, tài sản sung mãn. Dân chúng bằng ngàn vượt biển (bằng qua nhiều địa phương, bằng qua nhiều quốc độ) đến hỏi đạo Sa-môn Gotama. Hàng ngàn Thiên, Nhân đến quy y Sa-môn Gotama. Tiếng đồn tốt đẹp sau đây được truyền đi về Sa-môn Gotama: ‘Ngài là bậc Thế Tôn, A-la-hán, Chánh Đẳng Giác, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhân Sư, Phật, Thế Tôn. Sa-môn Gotama có đầy đủ ba mươi hai tướng tốt của bậc đại nhân. Sa-môn Gotama nói lời chào đón, thân thiện, tao nhã, trang trọng, chân trực, thẳng thắn, lời nói có dẫn chứng. Sa-môn Gotama được bốn chúng kính trọng, tôn sùng, chiêm ngưỡng, kính nể, trọng vọng. Rất nhiều Thiên, Nhân tín ngưỡng Sa-môn Gotama. Ở tại làng nào, thôn ấp nào Sa-môn Gotama cư trú, tại làng ấy, tại thôn ấp ấy, các loài phi nhân không làm hại loài người. Sa-môn Gotama là giáo hội chủ, giáo phái chủ, giáo phái sư, được tôn là tối thượng trong các giáo tổ. Danh tiếng của một số Sa-môn, Bà-la-môn dựa trên những bằng chứng không đâu, danh tiếng của Sa-môn Gotama dựa trên trí đức vô thượng của Ngài. Vua Seniya Bimbisàra nước Magadha, cùng với vương tử, cung phi, thị tòng đều quy y Sa-môn Gotama. Vua Pasenadi nước Kosala, cùng với vương tử, cung phi, thị tòng đều quy y Sa-môn Gotama. Bà-la-môn Pokkharasàdi cùng với các con, vợ, thị giả, đều quy y

Sa-môn Gotama. Sa-môn Gotama được vua Seniya Bimbisàra nước Magadha kính trọng, tôn sùng, chiêm ngưỡng, kính lễ, trọng vọng. Sa-môn Gotama, được Bà-la-môn Pokkharasàdi kính trọng, tôn sùng, chiêm ngưỡng, kính lễ, trọng vọng. Sa-môn Gotama được vua Pasenadi nước Kosala kính trọng, tôn sùng, chiêm ngưỡng, kính lễ, trọng vọng.”

Nội dung cuộc đàm luận cho thấy Thế Tôn lần lượt loại dần ba trong số năm đức tính do Soṇadaṇḍa đưa ra liên quan đến đặc điểm của một Bà la môn. Soṇadaṇḍa cho rằng một người phải hội đủ năm đức tính thì mới được xem là một vị Bà la môn: sanh ra từ dòng tộc Bà la môn, có tướng mạo khả ái, giỏi chú thuật, đầy đủ giới hạnh, có trí tuệ. Đức Phật tuần tự nêu các câu hỏi khiến Soṇadaṇḍa lần lượt đi đến sự thừa nhận rằng một Bà la môn không nhất thiết phải sinh ra trong dòng tộc Bà la môn, không nhất thiết phải có tướng mạo khả ái, không nhất thiết phải biết và giỏi chú thuật. Một Bà la môn đích thực chỉ cần hai đức tính, giới hạnh và trí tuệ. “Trí tuệ được giới hạnh làm cho thanh tịnh, giới hạnh được trí tuệ làm cho thanh tịnh. Chỗ nào có giới hạnh, chỗ ấy có trí tuệ; chỗ nào có trí tuệ, chỗ ấy có giới hạnh; người có giới hạnh nhất định có trí tuệ; người có trí tuệ nhất định có giới hạnh. Giới hạnh và trí tuệ được xem là tối thắng ở trên đời.” Đức Phật đồng ý với Bà la môn Soṇadaṇḍa rằng giới hạnh và trí tuệ là hai đức tính không thể thiếu để xác định về một Bà la môn. Câu chuyện được tiếp tục với sự giải thích của Thế Tôn cho Soṇadaṇḍa về ý nghĩa giới hạnh và trí tuệ theo giáo lý Giới, Định, Tuệ của ngài. Soṇadaṇḍa tán thán lời dạy của Thế Tôn và xin quy y Tam bảo. Bài kinh kết thúc bằng việc Thế Tôn nhận lời mời dùng cơm với chúng tỳ kheo tại nhà riêng của Bà la

môn Soṇadaṇḍa và sự kiện Soṇadaṇḍa xin đức Phật hứa khả cho ông cách biểu lộ sự tôn kính của ông đối với ngài trong một số trường hợp đặc biệt.

5. Kinh Kùṭadanta (Kùṭadanta Suttanta):

Bài kinh là cuộc thảo luận giữa đức Phật và Bà la môn Kùṭadanta về ý nghĩa tế đàn hay lễ cúng tế. Những lời dạy của đức Phật ở trong bài kinh này có thể được xem là tiêu biểu cho ý nghĩa tế lễ theo quan điểm Phật giáo. Ở phần đầu, bài kinh có bối cảnh và lối mô tả giống như kinh Soṇadaṇḍa. Chỉ khác là ở đây câu chuyện xảy ra khi Thế Tôn đang du hành cùng với chúng tỳ kheo đệ tử ngài ở Magadha (Ma Kiệt Đà), đi đến ngôi làng có tên Kàṇumata (Khứ Nậu Bà Đế) và trú tại vườn Ambalaṭṭhikà. Bà la môn Kùṭadanta đến yết kiến đức Phật tại Ambalaṭṭhikà và hỏi ngài về cách thức tế tự và Thế Tôn tuần tự giải thích cho ông ý nghĩa lễ tế đàn theo quan điểm của ngài. Câu chuyện ngụ ngôn do đức Phật kể về vua Mahàvijjita biết lắng nghe lời khuyên của vị Bà la môn chủ tế chuyển đổi lễ tế đàn tốn kém thành chính sách khoan dung và tạo công ăn việc làm thích hợp cho các tầng lớp nhân dân khiến xã hội được ổn định, xứ sở thái bình, toàn dân an cư lạc nghiệp là một minh họa rất hay về ý nghĩa thiết thực của đường lối thực hành Phật giáo. Vua Mahàvijjita có vương quốc rộng lớn và vô số tài sản vàng bạc nhờ tài năng chinh phục các quốc độ, muốn tổ chức lễ cúng tế lớn để được hạnh phúc và an lạc lâu dài. Vua hỏi ý vị Bà la môn chủ tế và vị này tâu trình hiện trạng của quốc gia rồi đề xuất việc làm như sau:

“Đại vương, vương quốc (này) chịu tai ương, chịu ách nạn, đầy rẫy bọn cướp làng, đầy rẫy bọn cướp

áp, đầy rẫy bọn cướp đô thị, đầy rẫy bọn cướp đường. Trong quốc độ chịu tai ương, chịu ách nạn như vậy, nếu Tôn vương đánh thuế má mới, như vậy Tôn vương có ý nghĩ: “Ta hãy trừ diệt bọn giặc cỏ này, hoặc bằng tử hình, hoặc bằng cấm cố, hoặc bằng phạt vạ, hoặc bằng khiển trách, hoặc bằng tẩn xuất”. Nhưng bọn giặc cỏ này sẽ không được trừ diệt một cách hoàn toàn. Những bọn còn lại không bị hình phạt sau lại tiếp tục hoành hành vương quốc này. Nhưng nếu theo phương pháp sau đây, bọn giặc cỏ ấy sẽ được trừ diệt một cách hoàn toàn. Những vị nào trong quốc độ nhà vua nỗ lực về nông nghiệp và mục súc, Tôn vương hãy cấp cho những vị ấy hạt giống và thực vật; những vị nào trong quốc độ nhà vua nỗ lực về thương nghiệp, Tôn vương hãy cấp cho những vị ấy vốn đầu tư; những vị nào trong quốc độ nhà vua nỗ lực về quan chức, Tôn vương hãy cấp cho những vị ấy vật thực và lương bổng. Và những người này chuyên tâm vào nghề riêng của mình sẽ không nhiều hại quốc độ nhà vua. Và ngân quỹ nhà vua sẽ được dồi dào, quốc độ sẽ được an cư lạc nghiệp, không có tai ương, ách nạn và dân chúng hoan hỷ vui vẻ, cho con nhảy trên ngực, sống chẳng khác gì với nhà cửa mở rộng.”

Vua Mahāvijjita làm theo lời khuyên của vị Bà-la-môn chủ tế; kết quả, quốc độ nhà của vua không bị nhiều hại, không có tai ương ách nạn, ngân quỹ quốc gia được dồi dào, xứ sở được thái bình, toàn dân an cư lạc nghiệp. Khi đất nước được thái bình thịnh vượng, nhà vua tiến hành đại tế đàn với tâm hoan hỷ, không hối tiếc, một tế đàn không có súc vật bị giết hại, các người làm công hay giúp việc không bị đe dọa bởi sợ hãi, một tế đàn chỉ có các vật hiến cúng đơn giản và khiến hoan

hỷ những người theo thiện pháp. Các giai cấp và quần chúng theo gương nhà vua tiến hành các tế đàn tương tự nhờ đó hưởng được hạnh phúc và an lạc lâu dài. Bài kinh tiếp tục với phần giải thích của Thế Tôn cho Bà la môn Kùṭadanta về các hình thức tế đàn đơn giản hơn nhưng kết quả thì thù thắng hơn:

- Tế đàn được thực hiện bằng cách bố thí rộng rãi và cúng dường cho các bậc tu hành đức độ.

- Tế đàn được thực hiện bằng cách xây dựng tầng xá cho các bậc giới đức bốn phương.

- Tế đàn được thực hiện bằng cách quy y Tam bảo.

- Tế đàn được thực hiện bằng cách tuân giữ năm giới cấm (không sát sanh, không lấy của không cho, không tà hạnh trong các dục, không nói láo, không uống rượu).

- Tế đàn được thực hiện bằng cách thành tựu giới hạnh (*sīla*) của người xuất gia hay Tăng thượng giới (*Addhi-sīla*).

- Tế đàn được thực hiện bằng cách thành tựu các thiên sắc giới (*rūpa-jhāna*) hay Tăng thượng tâm (*Addhi-citta*).

- Tế đàn được thực hiện bằng cách thành tựu trí tuệ (*pañña*) hay Tăng thượng trí tuệ (*Addhi-pañña*) hướng đến giải thoát (*vimutti*) và giải thoát tri kiến (*vimutta-ñāṇa*).

Bài kinh kết thúc với việc Bà la môn Kùṭadanta xin quy y Tam bảo, từ bỏ việc cúng tế bằng súc vật, sự kiện Thế Tôn tuân tự thuyết pháp cho Kùṭadanta khiến ông chứng được Pháp nhãn (*Dhammacakkhu*) và việc Kùṭadanta mời Thế Tôn và chúng tỷ kheo thọ trai tại nhà riêng.

6. Kinh Mahàli (Mahàli Suttanta):

Bài kinh do đức Phật thuyết giảng cho các sứ giả Bà la môn nước Kosala và dân chúng Licchavi tại giảng đường Trùng Cát, rừng Đại Lâm ở Vesali. Nội dung bài kinh là sự trả lời của Thế Tôn cho các câu hỏi của Oṭṭhadda về khả năng thấy các thiên sắc và nghe các thiên âm của người tu thiền; về mục đích sống Phạm hạnh của các tử kheo không phải để thấy thiên sắc hay nghe thiên âm thông qua thiền định mà vì các mục đích cao thượng hơn, tức sự chứng đắc quả vị Dự lưu (*Sotàpanna*) do đoạn trừ thân kiến, nghi, giới cấm thủ; Nhất lai (*Sakadàgàmi*) nhờ đoạn trừ thân kiến, nghi, giới cấm thủ và làm muội lược tham, sân, si; Bất lai (*Anàgàmi*) do đoạn trừ thân kiến, nghi, giới cấm thủ, tham và sân; A la hán (*Arahanta*) do đoạn tận thân kiến, nghi, giới cấm thủ, tham, sân, sắc ái, vô sắc ái, mạn, trạo cử, vô minh; về con đường đưa đến sự thành tựu các quả vị ấy, tức bát Thánh đạo (*Ariya-aṭṭhangikamagga*). Phần cuối của bài kinh là sự nêu trỏ và giảng giải của Thế Tôn về lý do ngài không nói “sinh mạng và thân thể là một hay khác.” Ngài minh họa cho Oṭṭhadda thấy mục đích đời sống Phạm hạnh, theo đuổi con đường Giới, Định, Tuệ, không liên quan đến vấn đề hiểu biết “sinh mạng và thân thể là một hay khác.”

7. Kinh Jàliya (Jàliya Suttanta):

Kinh này có nội dung tương tự như phần cuối của kinh Mahàli, nghĩa là thái độ của đức Phật về thắc mắc “sinh mạng và thân thể là một hay khác.”

8. Kinh Đại Sư tử hống (Mahàsihanàda Suttanta):

Bài kinh là cuộc đàm thoại giữa đức Phật và du sĩ lỏa thể Kassapa xoay quanh một số quan điểm và thực hành tôn giáo được chấp trì ở Ấn Độ vào thế kỷ thứ sáu trước Tây lịch. Câu chuyện diễn ra khi đức Phật đang trú tại vườn nai Kaṇṇakatthala, xứ Ujuṇṇàya (Uy Nhã). Du sĩ lỏa thể Kassapa đến chỗ đức Phật và hỏi xem có phải ngài chỉ trích mọi khổ hạnh (*tapo-jigucchà*). Đức Phật xác nhận ngài không chỉ trích mọi khổ hạnh bởi ngài thấy rõ sự nguy hại và lợi ích của lối sống khổ hạnh. Tiếp theo ngài xác nhận với Kassapa về sự tương đồng và dị biệt giữa quan điểm của ngài và quan điểm của các Sa môn và Bà la môn đương thời, về sự đánh giá đúng đắn của người trí đối với ngài và chúng tử khéo đệ tử của ngài và về phương pháp (bát Thánh đạo) theo đó người ta sẽ hiểu ngài là người nói đúng thời, nói lời chân thật, nói điều lợi ích, nói đúng pháp, đúng luật. Kassapa trình bày với đức Phật các hình thái khổ hạnh khát khe được chấp trì và đề cao bởi các Sa môn và Bà la môn đương thời. Trong phần lập luận của mình, đức Phật không đánh giá cao phương pháp khổ hạnh nhưng nhấn mạnh sự thành tựu giới đức, thiên định và trí tuệ, sự thực hành tâm từ bi, sự diệt tận các lậu hoặc đưa đến tâm giải thoát và tuệ giải thoát. Theo ngài, Sa môn hạnh và Bà la môn hạnh không tùy thuộc vào việc thực thi các hình thái khổ hạnh khát khe. Giá trị của một Sa môn hay Bà la môn nằm ở chỗ người ta sống thể hiện từ bi tâm, không hận thù, không ác hại, sống với sự diệt tận các phiền não lậu hoặc, sống với tâm giải thoát, tuệ giải thoát. Tiếp theo đức Phật giải thích cho Kassapa ý nghĩa giới cụ túc, tâm cụ túc và tuệ cụ túc bằng cách nêu rõ con đường Giới, Định, Tuệ hướng đến giải thoát và giải thoát tri kiến (nội dung giống

nư kinh Sa môn quả). Ngài tự nhận là đệ nhất về giới luật, đệ nhất về khổ hạnh yếm ly, đệ nhất trí tuệ, đệ nhất giải thoát, rống tiếng rống sư tử giữa các hội chúng. Bài kinh kết thúc với việc du sĩ Kassapa xin xuất gia theo giáo pháp của đức Phật và thông tin Kassapa chứng quả A la hán sau một thời gian tu học.

9. Kinh *Poṭṭhapada* (*Poṭṭhapada Suttanta*):

Bài kinh thuật câu chuyện đàm luận giữa Thế Tôn và du sĩ *Poṭṭhapada* về một số kinh nghiệm thiền định, về các quan điểm siêu hình và thái độ của Thế Tôn đối với các quan điểm ấy, về các chủ trương trống rỗng của các Sa môn và Bà la môn đương thời. Câu chuyện xảy ra khi Thế Tôn đến thăm hội chúng du sĩ của *Poṭṭhapada* tại ngôi vườn *Ekasālaka* ở *Xá Vệ* (*Sāvatti*). *Poṭṭhapada* trình bày với đức Phật bốn quan điểm về tướng sinh và diệt: tướng sinh và diệt không do nhân duyên, tướng là tự ngã, tướng sinh và diệt do ý muốn của các Sa môn hay Bà la môn, tướng sinh và diệt do ý muốn của các thiên thần. Đức Phật xác nhận với *Poṭṭhapada* rằng do nhân duyên, tướng sinh và diệt, nghĩa là, do học tập, một loại tướng phát sanh và do học tập, một loại tướng đoạn diệt. Để làm rõ quan điểm của mình, đức Phật nói đến sự thực hành giới học đặt nền tảng cho việc thực nghiệm các thiền chứng trong đó các tướng sinh và diệt tùy thuộc sự phát triển tâm thức của hành giả thông qua thiền chỉ (*samatha*) và thiền quán (*vipassanā*). Chẳng hạn, khi vị tỷ kheo chứng và trú sơ thiền, dục tướng của vị ấy được diệt trừ và tướng hỷ lạc do ly dục sanh sinh khởi; hoặc khi chứng và trú nhị thiền, tướng hỷ lạc do ly dục sanh của vị ấy được diệt trừ và tướng hỷ lạc

do định sanh sinh khởi. Đức Phật tiếp tục giải thích cho Potthapada về ý nghĩa tướng khác với tự ngã theo quan niệm tự ngã do Potthapada nêu ra; lý do ngài không trả lời 10 thắc mắc siêu hình như (1) thế giới là thường hay (2) vô thường, (3) hữu biên hay (4) vô biên, (5) sinh mạng và thân là một hay (6) khác, (7) Như Lai tồn tại, (8) không tồn tại, (9) tồn tại và không tồn tại, (10) không tồn tại và không không tồn tại sau khi chết; lý do ngài chỉ tập trung giảng dạy về bốn sự thật, khổ, tập, diệt, đạo. Potthapada đồng tình với các quan điểm của đức Phật nhưng hội chúng du sĩ của ông lại chỉ trích ông về thái độ ấy. Phần cuối của bài kinh mô tả cuộc đàm luận thứ hai giữa đức Phật và du sĩ Potthapada mấy ngày sau đó. Potthapada cùng với Citta Hatthisàriputta đến yết kiến đức Phật và trình bày lại sự kiện hội chúng du sĩ của ông chỉ trích ông về thái độ thuận theo Sa môn Gotama. Đức Phật tán thán sự hiểu biết của Potthapada giữa hội chúng sĩ mù lòa, xác nhận lại việc ngài không trả lời dứt khoát về 10 thắc mắc siêu hình và thái độ thuyết pháp dứt khoát của ngài về bốn sự thật. Ngài thuật cho Potthapada nghe về các chủ trương trống không, không có căn cứ của một số Sa môn và Bà la môn xoay quanh ý tưởng tự ngã và sự đeo bám của chúng vào bản ngã giả danh, không thực, nêu rõ mục đích thuyết pháp của ngài là để diệt trừ ngã tướng ấy. Đức Phật cho rằng những gì được gọi là ngã chỉ là danh tự thế gian (*lokasamañña*), ngôn ngữ thế gian (*lokanirutti*), danh xưng thế gian (*lokavohàra*), ký pháp thế gian (*lokapaññatti*). Ngài dùng chúng nhưng không chấp trước chúng. Potthapada tán thán lời Phật dạy và xin quy y Tam bảo, trong khi Citta Hatthisàriputta xin được xuất gia tu học dưới sự chỉ dẫn của Thế Tôn và đắc quả A la hán sau đó.

10. Kinh Tu Bà (Subha Suttanta):

Bài kinh là sự giảng giải của Tôn giả Ànanda cho thanh niên Bà la môn Subha Todeyyaputta về Thánh giới, Thánh định, Thánh tuệ đưa đến giải thoát và giải thoát tri kiến. Bài kinh diễn ra tại trú xứ của thanh niên Subha Todeyyaputta ở Sàvatthi một thời gian sau ngày Thế Tôn nhập Niết bàn. Thanh niên Subha Todeyyaputta mời Tôn giả Ànanda đến nhà thọ trai và thỉnh vấn tôn giả về giáo pháp của đức Thế Tôn. Tôn giả Ànanda tuần tự giải thích cho Todeyyaputta về Thánh giới uẩn, Thánh định uẩn, Thánh tuệ uẩn hướng đến giải thoát và giải thoát tri kiến (nội dung giống như kinh Sa môn quả). Thanh niên Bà la môn Subha Todeyyaputta hoan hỷ tán thán lời giải thích của Tôn giả Ànanda và xin quy y Tam bảo.

11. Kinh Kevaddha (Kevaddha Suttanta):

Bài kinh là sự giải thích của Thế Tôn cho cư sĩ Kevaddha về ba loại thần thông, biến hóa thần thông, tha tâm thông và giáo hóa thần thông, trong đó ngài nhấn mạnh và đề cao vai trò giáo hóa thần thông. Cư sĩ Kevaddha đến yết kiến Thế Tôn tại vườn Pavàrikampa ở Nàlandà và thỉnh cầu ngài cho phép các tỷ kheo thị hiện phép thần thông để dân chúng Nàlandà vốn đã kính tín ngài càng kính tín ngài nhiều hơn. Thế Tôn từ chối lời yêu cầu của Kevaddha bằng cách chỉ rõ sự tầm thường và huy hiễm của thần thông biến hóa và tha tâm thông. Ngài bảo Kevaddha trong ba loại thần thông mà ngài đã chứng đắc và tuyên thuyết, ngài cảm thấy nhàm chán, hổ thẹn và ghê sợ hai loại thần thông đầu là biến hóa thần thông và tha tâm thông trong khi ngài chú trọng vận dụng giáo hóa

thần thông, tức là sự giảng dạy và huấn luyện các đệ tử thực hành chánh pháp. Tiếp theo, đức Phật trình bày pháp môn Giới, Định, Tuệ hướng đến giải thoát và giải thoát tri kiến để minh họa phương pháp giáo hóa thần thông của ngài. Cuối bài kinh Thế Tôn kể cho Kevaddha một câu chuyện ngụ ý sự vô ích của các thần thông và ý nghĩa thiết thực của phương pháp giáo hóa của ngài. Câu chuyện có nội dung như sau: Một tử kheo rơi vào nghi ngờ, không biết sau khi chết bốn đại địa, thủy, hỏa, phong sẽ đi đâu. Vị này nhờ định tâm đi hết cảnh giới chư thiên này đến cảnh giới chư thiên khác để xem ai có thể giải tỏa mối thắc mắc nghi ngờ của mình. Đầu tiên vị ấy đi đến Tứ thiên vương thiên nhưng không tìm được câu trả lời. Tiếp theo vị ấy đến cảnh giới bốn Đại thiên vương, rồi cảnh trời Tam thập tam, rồi cảnh trời Đế Thích, rồi Dạ ma thiên, rồi Thiên tử Suyàma, rồi Tusità, rồi Thiên tử Santusita, rồi Hóa lạc thiên (Nimmànarati), rồi Thiên tử Sunimmita, rồi Tha hóa tự tại thiên (Paranimmitavasavatti), rồi Thiên tử Vasavatti, rồi cảnh trời Brahma Kàyikà, rồi Đại Phạm thiên nhưng cũng không tìm được câu trả lời. Vị ấy đi đến Đại Phạm thiên, vị thiên thường được xem là tối tôn, hiểu biết tất cả, nhưng vị này cũng không giải đáp được câu hỏi của vị ấy, lại bị Đại Phạm thiên quở trách là dám bỏ qua đức Thế Tôn để đi tìm câu trả lời ở những người khác vốn không có khả năng và không biết cách giải đáp. Sau cùng vị tử kheo quay về thỉnh vấn Thế Tôn và được ngài chỉ dạy cho cách thức vượt qua thắc mắc và nghi ngờ của mình.

12. Kinh Lohicca (Lohicca Suttanta):

Bài kinh là sự giảng dạy của đức Phật cho Bà la môn Lohicca về sự nguy hiểm và đáng khiển trách của tà

kiến (*micchà-diṭṭhi*) hay quan điểm sai lầm. Bà kinh diễn ra lúc Thế Tôn đang du hành cùng với 500 tỳ kheo tại nước Kosala và đến trú nghỉ ở một ngôi làng có tên Sàlavatikà. Bà la môn Lohicca ở Sàlavatikà khởi lên tà kiến, cho rằng một Sa môn hay Bà la môn nào chứng được thiện pháp thì không nên nói lại cho người khác, vì không ai có thể làm giúp cho ai được. Bà la môn Lohicca nghe tin Sa môn Gotama đã đến tại làng Sàlavatikà liền sai người hớt tóc Bhesika đến thỉnh an Thế Tôn và mời ngài cùng chúng tỳ kheo đến thọ trai tại nhà mình. Sau khi thọ trai, Thế Tôn muốn giúp Lohicca thoát khỏi tà kiến ấy bằng cách nêu các ví dụ chứng minh quan điểm của Lohicca là sai lầm, đáng khiển trách vì nói như vậy là gây chướng ngại cho người khác, không có từ tâm, là hại tâm, rơi vào tà kiến. Một người rơi vào tà kiến thì phải chịu sanh vào địa ngục hay súc sanh. Tiếp theo, Thế Tôn nói đến ba hạng đạo sư đáng bị khiển trách. Thứ nhất là hạng đạo sư không thực chứng kết quả Sa môn hạnh, giảng dạy cho các đệ tử nhưng các học trò của vị ấy không chú tâm học hỏi, không sống theo lời dạy của bậc đạo sư. Hạng thứ hai là vị đạo sư không thực chứng kết quả Sa môn hạnh, giảng dạy cho các đệ tử và các học trò chú tâm học hỏi nhưng sống trái ngược với giáo pháp bậc đạo sư. Hạng thứ ba là vị đạo sư không thực chứng kết quả Sa môn hạnh, giảng dạy cho các đệ tử nhưng các học trò của vị ấy không chú tâm học hỏi, không sống theo giáo pháp bậc đạo sư. Sau cùng đức Phật nói đến vị đạo sư không đáng bị chỉ trích hay khiển trách. Vị ấy chính là Như Lai, bậc A la hán, Chánh đẳng giác, đã tự thân chứng được kết quả Sa môn hạnh và giảng dạy cho các đệ tử con đường Giới,

Định, Tuệ hướng đến kết quả thù thắng của hạnh Sa môn là sự giải thoát và giải thoát tri kiến. Lohicca cảm ơn Thế Tôn đã cứu ông khỏi rơi vào địa ngục bởi tà kiến của ông và xin quy y Tam bảo.

13. Kinh Tam minh (Tevijjà Suttanta):

Bài kinh là cuộc thảo luận giữa đức Phật và thanh niên Bà la môn Vàseṭṭha về con đường dẫn đến cộng trú với Phạm thiên. Cuộc thảo luận diễn ra khi Thế Tôn đang du hành cùng với chúng tử kheo của ngài ở Kosala và đến trú nghỉ tại một vườn xoài bên bờ sông Aciravati, phía Bắc ngôi làng Manasakaṭa. Hai thanh niên Bà la môn, Vàseṭṭha và Bhàradvaja, cùng đi đến yết kiến Thế Tôn tại vườn xoài bên bờ sông Aciravati để nhờ ngài phân giải về quan điểm bất đồng giữa hai vị này về con đường cộng trú với Phạm thiên. Vàseṭṭha cho rằng chính con đường do Bà la môn Pokkharasati giảng dạy mới là chánh đạo, còn Bhàradvaja thì bảo con đường do Bà la môn Tàrukkha tuyên thuyết mới chánh đạo. Vàseṭṭha trình bày với đức Phật các chủ trương khác nhau của các Bà la môn về con đường cộng trú với Phạm thiên và cho rằng tất cả những con đường ấy đều dẫn đến cộng trú với Phạm thiên. Đức Phật hỏi Vàseṭṭha có vị Bà la môn nào trong số các Bà la môn tinh thông ba tập kinh Veda hoặc tôn sư bầy đời của các vị ấy hay những vị tu sĩ Bà la môn thời cổ, tác giả của các kinh Veda như Aṭṭhaka, Vàmaka, Vàmadeva, Vessàmitta, Yamatagiri, Angirasa, Bhàradvaja, Vàseṭṭha, Kassapa, Bhagu, đã tận mắt thấy Phạm thiên. Vàseṭṭha xác nhận không có trường hợp như vậy. Rồi đức Phật dùng nhiều ví dụ chứng minh cho Vàseṭṭha thấy sự trở trêu, trống không của các Bà la

môn chủ trương con đường cộng trú với Phạm thiên và chỉ dạy cho người khác con đường ấy trong khi chính bản thân những vị ấy lại không một lần thấy Phạm thiên. Các đoạn đối thoại tiếp theo cho thấy đức Phật không phủ nhận con đường dẫn đến cộng trú với Phạm thiên, nhưng do các Bà la môn không tuân thủ con đường ấy nên chủ trương của họ được xem là trống không, rỗng không, không thiết thực. Con đường cộng trú với Phạm thiên, theo đức Phật, là con đường ly dục (sắc, thanh, hương, vị, xúc), con đường diệt trừ năm triền cái (dục tham, sân hận, hôn trầm thụy miên, trạo hối, nghi ngờ), con đường không có dục ái, không sân tâm, không hận tâm, không nhiễm ô, tự tại. Các Bà la môn không thực hành con đường ly dục, không diệt trừ các triền cái, sống với tâm ái dục, sân hận, sống trong sự nhiễm ô, không tự tại nên không thể cộng trú với Phạm thiên. Phần cuối bài kinh là sự giải thích của đức Phật cho Vāseṭṭha về con đường dẫn đến cộng trú với Phạm thiên. Ở đây nếp sống thiền định nhằm nuôi dưỡng và phát triển các tâm thái từ (*mettā*), bi (*karunā*), hỷ (*muditā*), xả (*upekkhā*) được thực hiện trên cơ sở giới hạnh thanh tịnh được xem như là con đường dẫn đến cộng trú với Phạm thiên. Hai thanh niên Vāseṭṭha và Bhāradvāja bày tỏ sự hân hoan được nghe lời dạy của Thế Tôn và xin quy y Tam bảo.

- CHƯƠNG V -

KINH TẠNG PÀLI



Lược khảo 34 bài kinh Trường bộ (tiếp theo) Phẩm Mahà (từ kinh số 14-23)

14. Kinh Đại bốn (Mahàpadàna Suttanta):

Bài kinh là câu chuyện dài về cuộc đời bảy đức Phật do Thế Tôn kể cho các tử kheo nghe khi ngài ở tại Sàvatthi (Xá Vệ), rừng Jeta (Kỳ Đà), vườn ông Anàthapiṇḍika (Cấp Cô Độc), trong am thất cây Kareri (Hoa Lâm). Danh từ apadàna đi kèm với chữ mahà trong tiêu đề bài kinh có nghĩa là truyền thuyết hay câu chuyện về cuộc đời chư Phật, như được dùng trong kinh này, hay truyền thuyết về cuộc đời chư Phật và chư vị A la hán, như được dùng ở tiêu đề tuyển tập thứ mười ba, Apadàna, Tiểu bộ. Bài kinh gồm hai phần, phần đầu xem như sự mô tả về các đặc điểm chung của bảy đức Phật từ đức Phật Tỳ Bà Thi (Vipassì) đến đức Phật Thích Ca, phần hai mô tả chi tiết về cuộc đời đức Phật Tỳ Bà Thi và kết thúc với

sự xác chứng của Thế Tôn về năng lực nhớ rõ các đặc điểm của chư Phật trong quá khứ. Những mô tả trong bài kinh gợi ý tưởng rằng bài kinh đã mở đường cho tác phẩm Buddhavaṃsa và một số truyền thuyết về sau, như tác phẩm Mahāvastu, Jātaka-Nidānakathā và Lalitavistara, trong việc mô tả cuộc đời đức Phật Thích Ca.

- Đặc điểm về bảy đức Phật:

1. Đức Phật Tỳ Bà Thi (Vipassī): ra đời: 91 kiếp về trước; chủng tánh: Sát đế ly; danh tánh: Koṇḍañña; tuổi thọ loài người: 80.000 năm; chỗ giác ngộ: dưới gốc cây Pāṭali (Ba bà la); hai vị đệ tử ưu tú: Khaṇḍa (Kiển Trà) và Tissa (Đề Xá); Tăng hội: 3 – một Tăng hội gồm 68 triệu tỷ kheo lậu tận, một Tăng hội gồm 10 vạn tỷ kheo lậu tận, một Tăng hội gồm 8 vạn tỷ kheo lậu tận; đệ nhất thị giả: Asoka (A Dục); phụ thân: vua Bandhumā (Bàn Đầu); mẫu thân: hoàng hậu Bandhumati (Bàn Đầu Bà Đề); kinh thành: Bandhumatī (Bàn Đầu Bà Đề).

2. Đức Phật Thi Khí (Sikhī): ra đời: 31 kiếp về trước; chủng tánh: Sát đế ly; danh tánh: Koṇḍañña; tuổi thọ loài người: 70.000 năm; chỗ giác ngộ: dưới gốc cây Puṇḍarika (Phân đà ly); hai vị đệ tử ưu tú: Abhibhū (A Tỳ Phù) và Sambhava (Tam Bà Bà); Tăng hội: 3 – một Tăng hội gồm 10 vạn tỷ kheo lậu tận, một Tăng hội 8 vạn tỷ kheo lậu tận, một Tăng hội 7 vạn tỷ kheo lậu tận; đệ nhất thị giả: Kemankhara (Nhãn Hành); phụ thân: vua Aruṇa (Minh Tướng); mẫu thân: hoàng hậu Pabhavati (Quang Huy); kinh thành: Pabhavati (Quang Huy).

3. Đức Phật Tỳ Xá Phù (Vessabhū): ra đời: 31 kiếp về trước; chủng tánh: Sát đế ly; danh tánh Koṇḍañña; tuổi thọ loài người: 60.000 năm; chỗ giác

ngộ: dưới gốc cây Sàla (Sa la); hai vị đệ tử ưu tú: Soṇa (Phù Du) và Uttara (Uất Đa La); Tăng hội: 3 – một Tăng hội gồm 8 vạn tỳ kheo lậu tận, một Tăng hội 7 vạn tỳ kheo lậu tận, một Tăng hội 6 vạn tỳ kheo lậu tận; đệ nhất thị giả: Upasannaka (Tịch Diệt); phụ thân: vua Suppatita (Thiện Đăng); mẫu thân: hoàng hậu Yasavatì (Xứng Giới); kinh thành Anopama (Vô Dụ).

4. Đức Phật Câu Lưu Tôn (*Kakusandha*): ra đời: trong khoảng thời gian 31 kiếp trở lại; chủng tánh: Bà la môn ; danh tánh: Kassapa; tuổi thọ loài người: 40.000 năm; chỗ giác ngộ: dưới gốc cây Sirisa (Thi lợi sa); hai vị đệ tử ưu tú: Vidhura (Tỳ Lô) và Saṅghva (Tát Ni); Tăng hội: một Tăng hội gồm 4 vạn tỳ kheo lậu tận; đệ nhất thị giả: Buddhija (Thiện Giác); phụ thân: Bà la môn Aggidatta (Tự Đắc); mẫu thân: nữ Bà la môn Visakhà (Thiện Chi); kinh thành: Kemavatì (An Hòa).

5. Đức Phật Câu Na Hàm (*Konagamana*): ra đời: trong khoảng thời gian 31 kiếp trở lại; chủng tánh: Bà la môn ; danh tánh: Kassapa; tuổi thọ loài người: 30.000 năm; chỗ giác ngộ: dưới gốc cây Udumbara (Ô tam bà la); hai vị đệ tử ưu tú: Bhiyyosa (Thư Bàn Na) và Uttara (Uất Đa La); Tăng hội: một Tăng hội gồm 3 vạn tỳ kheo lậu tận; đệ nhất thị giả: Sotthija (An Hòa); phụ thân: Bà la môn Yaññadatta (Đạt Đức); mẫu thân: nữ Bà la môn Uttarà (Thiện Thắng); kinh thành Sobhavatì (Thanh Tịnh).

6. Đức Phật Ca Diếp (*Ksaaspa*): ra đời: trong khoảng thời gian 31 kiếp trở lại; chủng tánh: Bà la môn; danh tánh Kassapa; tuổi thọ loài người: 20.000 năm; chỗ giác ngộ: dưới gốc cây Nigrodha (Ni câu luật đà); hai vị đệ tử ưu tú: Tissa (Đề Xá) và Bhàradvaja (Bà La Bà); Tăng hội: một Tăng hội gồm 2 vạn tỳ kheo lậu tận; đệ

nhất thị giả: Sabbamitta (Thiện Hữu); phụ thân: Bà la môn Brahmadata (Phạm Thi); mẫu thân: nữ Bà la môn Dhanavati (Tài Chủ); kinh thành Bārāṇasī (Ba La Nại).

7. Đức Phật Thích Ca hay Cù Đàm (*Sakyamuni/Gotama*): ra đời: trong kiếp hiện tại; chủng tánh: Sát đế ly; danh tánh: Gotama; tuổi thọ loài người: 100 năm; chỗ giác ngộ: dưới gốc cây Assattha (Bát đa la); hai đệ tử ưu tú: Sàriputta (Xá Lợi Phất) và Moggallāna (Mục Kiền Liên); Tăng hội: một Tăng hội gồm 1.250 tỷ kheo lậu tận; đệ nhất thị giả: Ananda (A Nan); phụ thân: vua Suddhodana (Tịnh Phạn); mẫu thân: hoàng hậu Màyà (Ma Da); kinh thành Kapilavatthu (Ca Tỳ La Vệ).

- Truyền thuyết về cuộc đời đức Phật Tỳ Bà Thi (*Vipassī*):

Ngoài các đặc điểm đã được mô tả ở phần trên, truyền thuyết hay câu chuyện về cuộc đời Phật Tỳ Bà Thi được mô tả trong bài kinh này có nhiều chi tiết và tình tiết trùng hợp với cuộc đời đức Phật Thích Ca được nói đến chỗ này chỗ kia trong các tập Nikāya và Luật tạng Pāli. Chẳng hạn, các mô tả về Bồ tát Vipassī sau khi từ giả cảnh trời Đâu Suất, chánh niệm tỉnh giác nhập vào thai mẹ cho đến khi từ bụng mẹ sanh ra là hoàn toàn giống như các mô tả về đức Phật Thích Ca do Tôn giả Ananda nói lại ở trong bài kinh Hy hữu vị tăng hữu pháp (*Acchariyabbhutaḍḍham Sutta*), Trung bộ. Phần mô tả sự kiện các Bà la môn xem tướng thái tử Vipassī, thấy dấu hiệu 32 tướng tốt trên thân mình thái tử, tiên đoán thái tử sẽ trở thành hoặc vị Chuyển luân Thánh vương hoặc bậc Chánh giác rất giống các mô tả về đức Phật Thích Ca được tìm thấy ở phần đầu bài kinh Nālaka thuộc Kinh tập

(*Suttanipàta*), Tiểu bộ, kinh Tướng (*Lakkhana Suttanta*), Trường bộ và đoạn Uttara, học trò của Bà la môn Brahmayu, nói về 32 tướng tốt của Sa môn Gotama ở bài kinh Phạm Ma (*Brahmayu Sutta*), Trung bộ. Đoạn mô tả sự kiện thái tử Vipassì được chăm sóc nuôi nấng kỹ lưỡng và được vua cha xây dựng cho ba tòa lầu đài thích hợp với ba mùa trong năm có thể được xem là đồng nhất với các mô tả về thời niên thiếu của đức Phật Thích Ca được tìm thấy trong bài kinh Được nuôi dưỡng tế nhị thuộc Tăng chi bộ và trong bài kinh Ma Kiến Đề (*Màgandiya Sutta*), Trung bộ, đoạn đức Phật kể cho Màgandiya về kinh nghiệm thọ hưởng đầy đủ các dục lạc của ngài trong ba tòa lầu đài dành riêng cho ngài. Phần tiếp theo mô tả sự kiện thái tử Vipassì lần lượt nhìn thấy cảnh già, bệnh, chết nên sanh ưu buồn khiến vua cha lo lắng về ý chí xuất gia từ bỏ vương vị của ngài và sự kiện ngài nhìn thấy vị tu sĩ khiến ngài quyết định xuất gia hẳn đã mở đường cho các truyền thuyết về sau trong phần mô tả động cơ xuất gia của thái tử Siddhattha như được thấy trong các tác phẩm Mahāvastu và Lalitavistara. So sánh đoạn kinh mô tả sự kiện bồ tát Vipassì chứng ngộ quả vị Vô thượng Bồ đề trên cơ sở quán sát lý duyên sinh và duyên diệt bắt đầu bằng sự kiện già-chết ở trong bài kinh này với bài kinh Thành áp, Tương ưng bộ, mô tả sự kiện giác ngộ của đức Phật Thích Ca, ta thấy nội dung hai bản kinh hoàn toàn giống nhau. Về tâm lý do dự của đức Phật Vipassì trước sự kiện thuyết pháp độ sanh bởi ý nghĩ giáo pháp Y tánh duyên khởi (*Idappacayatà paṭiccasamuppàda*) do ngài chứng ngộ quá sâu kín, rất khó cho quần chúng thấu hiểu, sự kiện vị Đại Phạm thiên đến thỉnh cầu ngài thuyết pháp, sự kiện

đức Phật Vipassì quan sát các xu hướng và căn cơ khác nhau của chúng sinh và việc ngài quyết định lên đường thuyết pháp, tất cả lối mô tả này hoàn toàn giống như lối mô tả về những gì xảy ra cho đức Phật Thích Ca trước khi ngài quyết định lên đường thuyết pháp độ sanh, như được thấy trong bài kinh Thánh cầu (*Ariyapariyesanà Sutta*), Trung bộ. Đoạn mô tả về bước đầu thuyết pháp của Thế Tôn Vipassì cho hai vương tử Khaṇḍa và Tissa ở kinh thành Bandhumatì, về sự kiện hai vương tử danh giá Khaṇḍa và Tissa của kinh thành Bandhumatì xuất gia khiến hàng loạt người khác ở kinh thành Badhumatì noi gương xuất gia, về việc Thế Tôn Vipassì khuyên các đệ tử mình du hành mỗi người một ngã để thuyết pháp vì hạnh phúc và an lạc cho số đông khi số lượng tăng chúng lên đến con số 680 vạn khiến chúng ta liên tưởng đến các đoạn văn trong Mahāvagga, Luật tạng, mô tả các sự kiện tương tự về bước đầu thuyết pháp của đức Phật Thích Ca ở thành phố cổ kính Baranàsi, sự kiện Yasa xuất gia kéo theo nhiều bạn bè thân quen của ông đồng loạt xuất gia và sự kiện đức Phật khuyên các tỷ kheo đi khắp nơi thuyết pháp khi con số tăng chúng lên đến 61 vị, kể cả đức Phật. Ngoại trừ một số chi tiết và tình tiết sai khác về địa danh, nhân danh, bối cảnh cảnh xã hội, số lượng tăng chúng... truyền thuyết về cuộc đời đức Tỳ Bà Thi được nói đến bài kinh rất giống các mô tả về cuộc đời đức Phật Thích Ca được tìm thấy chỗ này chỗ kia trong Kinh tạng và Luật tạng Pàli.

15. Kinh Đại duyên (Mahànidàna Suttanta):

Bài kinh là sự giải thích chi tiết của đức Phật về lý Duyên sinh hay Duyên khởi (*Paṭiccasamuppàda*). Bài

kinh được giảng cho tôn giả Ànanda trong thời gian đức Phật lưu trú tại bộ lạc Kuru (Câu Lâu), ở ngôi làng Kammassadhamma (Kiếm Ma Sắt Đầm). Trong phần mở đầu bài kinh, sự nhắc nhở của Thế Tôn cho Tôn giả Ànanda về ý nghĩa sâu xa và tầm quan trọng của giáo lý Duyên khởi rất đáng được chú ý. Tôn giả Ànanda đến chỗ đức Phật, tán thán ý nghĩa thâm sâu của giáo pháp duyên khởi và cho rằng mình hiểu rất rõ giáo lý ấy. Đức Phật khuyên Ànanda không nên nói như vậy vì giáo lý Duyên khởi rất thâm thúy đến độ vì không giác ngộ, không thâm hiểu giáo pháp ấy mà chúng sanh hiện tại bị rối loạn như một ổ kén, rối ren như một ống chỉ, giống như cỏ muñja và lau sậy babaja, không thể thoát khỏi khổ xứ, ác thú, đọa xứ, sanh tử. Phần đầu nội dung bài kinh là sự lược giảng của đức Phật về công thức Duyên khởi bắt đầu bằng các định nghĩa già chết do duyên sanh (*jāti-paccayà jarà-maraṇam*), sanh do duyên duyên hữu (*bhava-paccayà jāti*), hữu do duyên thủ (*upàdāna-paccayà bhavo*), thủ do duyên ái (*taṇhā-paccayà upàdānam*), ái do duyên thọ (*vedanā-paccayà taṇhā*), thọ do duyên xúc (*phassa-paccayà vedanā*), xúc do duyên danh sắc (*nāmarūpa-paccayà phasso*), danh sắc do duyên thức (*viññāṇa paccayà nāmarūpam*). Điều đáng chú ý ở đây là công thức Duyên khởi được diễn đạt chỉ gồm chín chi phần (*nidāna*), thiếu ba chi phần là vô minh (*ajjā*), hành (*saṅkhāra*), lục nhập (*saḷayātana*), mà theo Tỳ kheo Thích Minh Châu thì “rất có thể giáo lý duyên khởi chưa được trở thành 12 nhân duyên hay đang trong thời kỳ hình thành hoặc là một thiếu sót trong khi kiết tập.”⁽¹⁾ Tiếp theo là phần luận giải chi tiết của đức Phật về nhân duyên sinh khởi của mỗi

1. Thích Minh Châu, Trường bộ kinh, tập III, tr. 55, Viện Đại học Vạn Hạnh, 1972.

chi phần trong công thức Duyên khởi. Thêm một phần đáng chú ý ở đây nữa là sự luận giải Duyên khởi được bắt đầu bằng chi phần già chết (*jarà-maraṇa*) và tiếp theo cho đến chi phần ái (*taṇhà*), rồi công thức Duyên khởi được chuyển sang một hình thức giản lược và được thêm vào một số chi phần mới, điều mà Rhys Davids cho là sự diễn đạt đầy đủ nhất về giáo lý Duyên khởi xuyên suốt các tạng kinh.⁽²⁾ Các chi phần mới tiếp theo chi phần ái được phát biểu như sau: “Do duyên ái, tìm cầu sanh (*taṇham paṭicca pariyesanà*); do duyên tìm cầu, lợi sanh (*pariyesanam paṭicca làbho*); do duyên lợi, quyết định sanh (*làbham paṭicca vinicchayo*); do duyên quyết định, tham dục sanh (*vinicchayam paṭicca chanda-ràgo*); do duyên tham dục, đam mê sanh (*changa-ràgam paṭicca ajjhosànam*); do duyên đam mê, chấp thủ sanh (*ajjhosànam paṭicca pariggaho*); do duyên chấp thủ, hà tiện sanh (*pariggaham paṭicca macchariyam*); do duyên hà tiện, thủ hộ sanh (*macchariyam paṭicca àrakkho*), do duyên thủ hộ, một số pháp bất thiện như chấp trước (*daṇḍadāna*), chấp kiếm (*satthadāna*), đấu tranh (*kalaha*), luận tranh (*viggaha*), đấu khẩu (*vivāda*), chiến khẩu (*tvaṃtuva*), ác khẩu (*pesuṇṇa*), vọng ngữ (*musāvāda*) phát sanh.” Sau phần luận giải chi tiết về Duyên khởi nhằm nêu rõ sự kiện luân hồi tái sinh của con người là do duyên sinh, bài kinh được tiếp tục bằng các luận chứng của đức Phật phủ nhận mọi quan điểm về ngã (*atta*); sự loại bỏ mọi quan niệm hay ảo tưởng về ngã đưa đến thái độ không chấp trước, do không chấp trước nên không sợ hãi, do không sợ hãi nên tự thân được hoàn toàn tịch diệt (*parinibbāyati*). Khi một người đã được

2. B. C. Law, A History of Pāli Literature, Vol. I, tr. 98.

tịch diệt, giải thoát như vậy, vị ấy sẽ không rơi vào các tà kiến “Như lai tồn tại hay không tồn tại sau khi chết” bởi vị ấy đã thấy rõ Duyên sanh của các pháp. Vị ấy cũng được xem là không có hoan hỷ ưa thích đối với bảy cảnh giới của các loài hữu tình, từ cảnh giới địa ngục cho đến cảnh giới Phi tưởng phi phi tưởng, bởi vị ấy đã thấy rõ sự tập khởi, sự đoạn diệt, vị ngọt, sự nguy hiểm và sự xuất ly của các cảnh giới ấy. Vị ấy cũng được gọi là người thành tựu tám giải thoát đối với (1) các sắc, (2) các ngoại sắc, (3) sắc tưởng, (4) Không vô biên xứ, (5) Thức vô biên xứ, (6) Vô sở hữu xứ, (7) Phi tưởng phi phi tưởng xứ, (8) Diệt thọ tưởng, nhờ trí tuệ thấy rõ pháp sanh diệt.

16. Kinh Đại bát Niết bàn (Mahàparinibbàna Suttanta):

Bản kinh là bức tranh sinh động mô tả cuộc hành trình thuyết pháp độ sinh cuối cùng của đức Phật khởi sự ở Vương Xá (*Rājagaha*) và kết thúc tại Kusinàrà, nơi ngài quyết định trút hơi thở cuối cùng. Những địa phương đức Phật lần lượt đi qua, những sự kiện và những lời dạy cuối cùng của ngài diễn ra trong khoảng thời gian bảy tám tháng trước và sau khi ngài nhập Niết bàn, hình ảnh bậc Đạo sư trước thời điểm nhập Niết bàn, những lời khuyên và nhắn nhủ cuối cùng của ngài dành cho các đệ tử, quan cảnh đức Phật nhập Niết bàn, lễ hỏa thiêu và phân chia xá lợi là các nội dung được đề cập trong bài kinh. Bài kinh cho chúng ta biết từ núi Linh Thứu ở Vương Xá, đức Phật lần lượt đi đến Ambalaṭṭhikà, Nàlandà, Pàṭaligàma, vượt qua sông Hằng, hướng đến Koṭigàma, Nàdikà, Vesàli, Baluvà. Rồi từ Vesàli ngài đi đến Bhaṇḍagàma, băng

qua Hatthigàma, Ambagàma, Jambugàma, nhắm thẳng Bhoganagara. Từ Bhoganagara ngài đi đến Pàva, rồi từ Pàva ngài đi đến Kusinàrà. Như vậy, cứ dõi theo cuộc hành trình của ngài, ta sẽ có được một cái nhìn tổng quát về quãng đời cuối cùng của bậc Đạo sư, sự ân cần của ngài trong việc dạy dỗ các đệ tử, sự nỗ lực không mệt mỏi của ngài trong công tác truyền giáo, sự tinh tấn nhẫn nại của ngài trong những lúc ốm đau, sự sáng suốt của ngài trong những lời di giáo cuối cùng và sự an nhiên tự tại của bậc đạo sư trước sự kiện sinh tử. Ngoài ra, nhiều sự kiện xảy ra trong khoảng thời gian cuộc hành trình được lưu lại trong bài kinh cũng cung cấp nhiều cứ liệu giá trị cho công tác nghiên cứu lịch sử đạo Phật và xã hội Ấn Độ trong khoảng thời gian những năm tháng cuối cùng của đức Phật.

Trước hết, con số nhiều địa phương được đề cập trong bài kinh chứng tỏ cuộc hành trình trải qua một chặng đường dài và chiếm một lượng lớn về thời gian. May mắn thay, một số sự kiện được đề cập trong bài kinh giúp chúng ta ước lượng được khoảng thời gian cuộc hành trình cuối cùng của đức Phật. Con số bảy hay tám tháng được ước chừng cho cuộc hành trình là hoàn toàn có cơ sở bởi hai sự kiện được tìm thấy trong bài kinh. Thứ nhất, ta có thông tin về ba tháng an cư cuối cùng của đức Phật diễn ra tại làng Baluvà; sau ba tháng an cư mùa mưa tại Baluvà, ngài tiếp tục đi du hóa khát thực ở Vesàli và tại điện thờ Cápàla ở Vesàli ngài tuyên bố với ác ma rằng ngài sẽ diệt độ ba tháng sau đó. Thứ hai, sự kiện Tôn giả Sàriputta thị tịch tại làng Nàla được xem là xảy ra khoảng sáu tháng trước khi bậc Đạo sư nhập Niết bàn. Trong bài kinh này, ta thấy Tôn giả Xá Lợi Phất vẫn còn sống, đến yết

kiến đức Phật tại Nàlandà và trình bày quan điểm của mình về truyền thống tu chứng (*dhammanvayo*) của chư Phật. Bài kinh cũng giúp soi sáng thêm mối quan hệ thân tình giữa đức Phật và Ajàtassatu (A Xà Thế) trong vai trò một đệ tử cư sĩ qua sự kiện Ajàtassatu phái đại thần Vassakara thay mặt mình đến yết kiến đánh lễ bậc Đạo sư và trình bày với ngài về ý định muốn chinh phạt dân Vajjì. Tại Pàṭaligàma, ta có thông tin về hai đại thần của vua Ajàtassatu, Sunidha và Vassakara, đang đốc thúc việc xây dựng thành trì nhằm ngăn chặn dân Vajjì, sự kiện Sunidha và Vassakara thỉnh đức Phật thọ trai tại tư dinh và biểu lộ lòng tôn kính của mình bằng cách đặt tên các cổng thành và bến nước mà bậc Đạo sư đi qua là Gotama. Tại Vesàli, bài kinh cung cấp các thông tin liên quan đến việc kỹ nữ lừng danh Ambapàli của kinh thành Vesàli quy ngưỡng Tam bảo, sự kiện Ambapàli đến yết kiến đức Phật tại vườn xoài của nàng, lắng nghe lời dạy của Thế Tôn, mời ngài và chư tăng dùng cơm tại nhà riêng và dâng cúng vườn xoài cho giáo hội. Ở Pàvā, bài kinh cho ta biết Thế Tôn dùng bữa cơm cuối cùng tại nhà thợ sắt Cunda rồi bị nhiễm bệnh nặng, bệnh lý huyết, và ngài nhẫn nại chịu đựng cơn bệnh, tiếp tục cuộc du hành đến Kusinàrà. Tại Kusinàrà, ta có các thông tin liên quan đến sự kiện nhập Niết bàn của đức Phật; việc ngài báo cho Tôn giả Ànnada ngài sẽ diệt độ vào canh cuối, tại Upavattana ở Kusinàrà, trong rừng Sàla của dòng họ Mallà, giữa hai cây sàla song thọ; sự kiện Thế Tôn tiếp độ du sĩ cao tuổi Subhadda trước lúc thị tịch; sự kiện Thế Tôn diệt độ ở thiên thứ tư sau khi lần lượt đi qua các tầng thiên, từ sơ thiên đến diệt thọ tướng định; sự kiện dân chúng bộ tộc Mallà tiến hành các buổi lễ tôn kính cúng dường

nhục thân đức Phật, các thủ tục hỏa thiêu nhục thân, thâu nhật xá lợi và lễ hội tôn kính cúng dường xá lợi đức Bổn sư; sự kiện xá lợi đức Phật được phân chia thành tám phần dành cho các cá nhân và đơn vị: (1) vua Ajātasattu nước Magadha, (2) những người Licchavi ở Vesālī, (3) các người Sakya ở Kapilavatthu, (4) những người Buli ở Allakappa, (5) những người Koli ở Rāmagāma, (6) Bà-la-môn Veṭhadīpaka, (7) các người Mallā ở Pāvā, (8) các người Mallā ở Kusinārā. Bà la môn Doṇa chịu trách nhiệm phân chia xá lợi xin được nhận cái bình dùng để đựng chia xá lợi và những người Moriyā ở Pippalivana đến mượn nên chỉ xin nhận lấy phần tro còn lại.

Về phương diện giáo lý, bài kinh lưu lại nhiều lời dạy và nhấn nhủ quan trọng của đức Phật trước khi thị tịch. Nội dung các pháp thoại được đề cập trong bài kinh song song với sự nhấn mạnh nhiều lần các giáo lý căn bản cho thấy sự chuẩn bị chu đáo và thái độ ân cần của đức Phật đối với đệ tử trước lúc đi xa. Tại Rājagaha, sau khi nói về bảy yếu tố khiến một quốc gia hưng thịnh, bậc Đạo sư đưa ra một loạt những lời dạy liên quan đến sự hưng thịnh của giáo hội Tăng già:

7 yếu tố khiến Tăng chúng hưng thịnh:

1. (Chư tăng) thường hay tụ họp và tụ họp đông đảo với nhau; 2. Tụ họp trong niệm đoàn kết, giải tán trong niệm đoàn kết và làm việc Tăng sự trong niệm đoàn kết; 3. Không ban hành những luật lệ không được ban hành, không hủy bỏ những luật lệ đã được ban hành, sống đúng với những học giới được ban hành; 4. Tôn sùng, kính trọng, đánh lễ, cúng dường các bậc Tỷ-kheo thượng tọa, những vị này là những

vị giàu kinh nghiệm, niên cao lập trường, bậc cha của chúng Tăng, bậc thầy của chúng Tăng và nghe theo lời dạy của những vị này; 5. Không bị chi phối bởi tham ái, tham ái này tác thành một đời sống khác; 6. Thích sống những chỗ nhàn tịnh; 7. Tự thân an trú chánh niệm, khiến các bạn đồng tu thiện chí chưa đến muốn đến ở, và các bạn đồng tu thiện chí đã đến ở, được sống an lạc.

7 yếu tố khác:

1. (Tăng chúng) không ưa thích làm thế sự, không hoan hỷ làm thế sự, không đam mê làm thế sự; 2. Không ưa thích phiếm luận, không hoan hỷ phiếm luận, không đam mê phiếm luận; 3. Không ưa thích ngủ nghỉ; 4. Không ưa thích quần tụ, không hoan hỷ quần tụ, không đam mê quần tụ; 5. Không có ác dự vọng, không bị chi phối bởi ác dự vọng; 6. không bận bẻ ác dự vọng, không thân tín ác dự vọng, không cộng hành với ác dự vọng; 7. Không dừng ở nửa chừng, giữa sự đạt đáo những quả vị thấp kém và những quả vị thù thắng.

7 yếu tố khác:

1. Có tín tâm, 2. có tâm, 3. có quý, 4. có nghe nhiều, 5. có tinh tấn, 6. có chánh niệm, 7. có trí tuệ.

7 yếu tố khác:

1. Tu tập niệm giác chi, 2. tu tập trạch pháp giác chi, 3. tu tập tinh tấn giác chi, 4. tu tập hỷ giác chi, 5. tu tập khinh an giác chi, 6. tu tập định giác chi, 7. tu tập xả giác chi.

7 yếu tố khác:

1. Tu tập vô thường tưởng, 2. tu tập vô ngã tưởng, 3. tu tập bất tịnh tưởng, 4. tu tập nguy hiểm tưởng, 5. tu tập xả ly tưởng, 6. tu tập vô tham tưởng, 7. tu tập diệt tưởng.

6 yếu tố khiến Tăng chúng hưng thịnh:

1. Thực hiện từ thân hành đối với các vị đồng phạm hạnh, cả trước mặt lẫn sau lưng; 2. Từ khẩu hành đối với các vị đồng phạm hạnh, cả trước mặt lẫn sau lưng; 3. Từ ý hành đối với các vị đồng phạm hạnh, cả trước mặt lẫn sau lưng; 4. Chia sẻ tứ sự cúng dường với các vị đồng phạm hạnh; 5. Sống đồng thọ trì giới luật với các vị đồng phạm hạnh; 6. Sống đồng chánh kiến với các vị đồng phạm hạnh.

Tại Rājagaha, Ambalaṭṭhikā, Nālandā, Koṭigāma, Nādikā, Vesālī, Bhaṇḍagāma và Bhoganagara, đức Phật nhấn mạnh và nhắc nhở các tỷ kheo về sự tu tập Giới (*Sīla*), Định (*Samādhi*), Tuệ (*Paññā*) đưa đến giải thoát các lậu hoặc. Sự nhấn mạnh và nhắc nhở nhiều lần về Giới, Định, Tuệ của bậc Đạo sư nói rõ tầm quan trọng của giáo lý này.

Tại giảng đường Kūtāgāra ở Vesālī, đức Phật khuyên các tỷ kheo phải khéo học hỏi, thực chứng, tu tập và truyền rộng 37 pháp căn bản (37 phẩm trợ đạo, gồm 4 niệm xứ, 4 chánh cần, 4 như ý túc, 5 căn, 5 lực, 7 Bồ đề phân, 8 Thánh đạo) để phạm hạnh được trường tồn, vì hạnh phúc và an lạc cho chúng sanh, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích, hạnh phúc và an lạc cho loài Trời và loài Người. Ở Bhoganagara, ngài đề cập bốn trường hợp trong đó các tỷ kheo cần phải có thái độ xem xét và cân nhắc kỹ giáo pháp của ngài để quyết chắc chúng được lưu truyền chính xác: (1) Các

tỷ kheo cần phải cẩn thận so sánh, đối chiếu với Kinh và Luật những gì mình được nghe từ một người tự nhận đã từng nghe lời dạy của Thế Tôn để quyết chắc sự đúng sai của giáo pháp. (2) Các tỷ kheo cần phải cẩn thận so sánh, đối chiếu với Kinh và luật những gì mình được nghe từ một người tự nhận đã nghe giáo pháp từ tăng chúng có các vị Thượng tọa cầm đầu để đoan chắc sự đúng sai của giáo pháp. (3) Các tỷ kheo cần phải cẩn thận so sánh, đối chiếu với Kinh và Luật những gì mình được nghe từ một người tự nhận đã nghe giáo pháp từ các vị Thượng tọa đa văn, gìn giữ truyền thống, trì pháp, trì luật, trì pháp yếu để quyết chắc sự đúng sai của giáo pháp. (4) Các tỷ kheo cần phải cẩn thận so sánh, đối chiếu với Kinh và Luật những gì mình được nghe từ một người tự nhận đã nghe giáo pháp từ vị Thượng tọa sống ở trú xứ nào đó, vị này là bậc đa văn, gìn giữ truyền thống, trì pháp, trì luật, trì pháp yếu, để quyết chắc sự đúng sai của giáo pháp.

Ở Kotigàma, đức Phật nhấn mạnh tầm quan trọng của giáo lý tứ Thánh đế (*Cattàri Ariya-saccàni*) bằng cách chỉ rõ nguyên nhân luân hồi sanh tử là do không hiểu rõ khổ thánh đế (*ariya-dukkha-sacca*), khổ tập thánh đế (*ariya-dukkhasamudaya-sacca*), khổ diệt thánh đế (*ariya-dukkhanirodha-sacca*) và khổ diệt đạo thánh đế (*ariya-dukkhanirodhagàmini-paṭipadà-sacca*). Tại Bhaṇḍagàma, ngài nêu lý do luân hồi sanh tử để nhấn mạnh tầm quan trọng của Thánh giới (*Ariya-sīla*), Thánh định (*Ariya-samādhi*), Thánh tuệ (*Ariya-pañña*), Thánh giải thoát (*Ariya-vimutti*).

Tại Pàṭaligàma, ngài giảng cho các cư sĩ Pàṭaligàma về năm nguy hiểm của sự vi phạm giới luật (hao tổn tiền

của, tiếng xấu đồn xa, bối rối lo sợ khi đi vào chỗ đông người, tâm hồn rối loạn khi mạng chung, bị sanh vào cõi dữ, ác thú, đọa xứ, địa ngục) và năm lợi ích của việc gìn giữ giới luật (tiền của được dồi dào, tiếng lành đồn khắp, tự tin khi vào chỗ đông người, tâm hồn tỉnh táo khi thân hoại mạng chung, được sanh thiện thú, thiên giới, cõi đời này). Tại Nàdikà, đức Phật giảng cho Tôn giả Ānanda về Pháp kính (*Dhamàdāsa*) hay gương Chánh pháp, nghĩa là bốn điều kiện ((1) có chánh tín đối với Phật, (2) có chánh tín đối với Pháp, (3) có chánh tín đối với Tăng, (4) đầy đủ giới hạnh) theo đó một người Phật tử có thể quyết chắc vận mệnh tương lai của mình. Ở Kusinàrà, ngài nói về lợi ích của việc chiêm bái bốn Thánh tích (Lumbinì – nơi Phật đản sanh, Bodhgayà – nơi Phật giác ngộ, Isipatana – nơi Phật thuyết pháp đầu tiên, Kusinàrà – nơi Phật nhập Niết bàn).

Tại Baluvà, nhân sự kiện Tôn giả Ānanda trình bày tâm sự của mình sau khi Thế Tôn vừa trải qua cơn bệnh nặng, nghĩ rằng Thế Tôn sẽ không diệt độ nếu ngài chưa có lời di giáo lại cho chúng Tỷ-kheo, đức Phật cởi bỏ tâm lý trông chờ của học trò mình bằng lời khuyên nhắc rất trí tuệ: “Này Ānanda, chúng tỷ kheo còn mong điều gì ở Ta nữa! Này Ānanda, Ta đã giảng chánh pháp không có phân biệt trong ngoài (mật giáo và không phải mật giáo), vì này Ānanda, đối với các pháp, Như Lai không bao giờ là vị Đạo sư còn nắm lại trong tay (còn giữ lại một ít mật giáo chưa giảng dạy). Vậy nên, này Ānanda, hãy tự mình là ngọn đèn cho chính mình, hãy tự mình nương tựa chính mình, chớ nương tựa một gì khác. Dùng chánh pháp làm ngọn đèn, dùng chánh pháp làm chỗ nương tựa, chớ nương tựa một gì khác.”

Tự mình là ngọn đèn cho chính mình, tự mình nương tựa chính mình, dùng chánh pháp làm ngọn đèn, dùng chánh pháp làm chỗ nương tựa ở đây đồng nghĩa với việc thực hành bốn niệm xứ: quán thân trên thân (*kāye kāyānupassanā*), quán thọ trên các cảm thọ (*vedanāsu vedanānupassanā*), quán tâm trên tâm (*citte cittānupassanā*), quán pháp trên các pháp (*dhammesu dhammānupassanā*), nhiệt tâm, tinh cần, chánh niệm, tỉnh giác để nhiếp phục tham ưu ở đời.

Tại Kusinàrà, Thế Tôn giáo giới lần cuối cho các tỳ kheo, bảo rằng chính Pháp và Luật ngài đã giảng dạy và trình bày sẽ là Đạo Sư của các tỳ kheo, sau khi ngài diệt độ. Ngài bảo chúng tỳ kheo có thắc mắc hay nghi ngờ gì về giáo pháp của ngài thì nêu lên để ngài giải đáp nhưng tất cả tỳ kheo hiện diện đều im lặng; họ đã vượt qua mọi nghi ngờ. Thế Tôn di giáo lần cuối cho các tỳ kheo: “Các pháp hữu vi là vô thường, hãy tinh tấn, chớ có phóng dật.”

17. Kinh Đại Thiện Kiến vương (Mahà-Sudassana Suttanta):

Bài kinh là câu chuyện về vua Đại Thiện Kiến (Mahà-Sudassana), tiền thân của đức Phật, do bậc Đạo sư kể cho Tôn giả Ānanda nghe nhân sự kiện Tôn giả thỉnh cầu đức Phật không nên diệt độ tại đô thị nhỏ bé Kusinàrà. Nội dung bài kinh xoay quanh việc mô tả về kinh đô tráng lệ Kusāvati và những đặc điểm của vị minh quân cai trị bằng chánh pháp gọi là Chuyển luân Thánh vương (Cakkavattī). Chuyện xảy ra lúc Thế Tôn đang trú tại Upavattana, ở Kusinàrà, trong rừng cây Sàla của dòng họ Mallā, giữa hai cây Sàla song thọ, khi ngài sắp nhập Niết bàn. Tôn giả Ānanda đến chỗ

Thế Tôn và thỉnh cầu ngài không nên diệt độ ở tại đô thị nhỏ bé, hoang vu Kusinàrà. Thế Tôn bảo Ànanda không nên xem thường đô thị này bởi nó từng là kinh đô Kusàvati (Cầu Xá Bà Đề) của Chuyển luân Thánh vương Đại Thiện Kiến, rất rộng lớn, phồn thịnh, dân cư đông đúc, ngày đêm vang dậy mười loại âm thanh nói rõ sức sống phú cường của một kinh thành tráng lệ. Lối mô tả về kinh đô Kusàvati ở trong kinh này có nhiều nét tương đồng với lối mô tả về cõi Cực lạc của kinh Di Đà hay Cực lạc kinh (Sukhàvatì Vyùha Sùtra) mà theo Tỳ kheo Thích Minh Châu thì rất có thể có những liên hệ giữa hai bản kinh.⁽³⁾

Kinh đô Kusàvati có bảy bức thành bao bọc, một bằng vàng, một bằng bạc, một bằng lưu ly, một bằng thủy tinh, một bằng san hô, một bằng xa cừ, một bằng mọi thứ báu. Kinh thành có bốn cửa, một bằng vàng, một bằng bạc, một bằng lưu ly, một bằng thủy tinh; tại mỗi cửa thành có bảy cột trụ cao lớn, một bằng vàng, một bằng bạc, một bằng lưu ly, một bằng thủy tinh, một bằng san hô, một bằng xa cừ, một bằng mọi thứ báu, được dựng lên. Kinh thành có bảy hàng cây Tàla bao bọc, một bằng vàng, một bằng bạc, một bằng lưu ly, một bằng thủy tinh, một bằng san hô, một bằng xa cừ, một bằng mọi thứ báu. Loại cây Tàla bằng vàng, có thân cây bằng vàng, có lá và trái cây bằng bạc. Loại cây Tàla bằng bạc, có thân cây bằng bạc, có lá và trái cây bằng vàng. Loại cây Tàla bằng lưu ly, có thân cây bằng lưu ly, có lá và trái cây bằng thủy tinh. Loại cây Tàla bằng thủy tinh, có thân cây bằng thủy tinh, có lá và trái cây bằng lưu ly. Loại cây

3. Thích Minh Châu, Trường Bộ Kinh, tập III, tr. 168, Đại học Vạn Hạnh, 1972.

Tàla bằng san hô, có thân cây bằng san hô, có lá và trái cây bằng xa cừ. Loại cây Tàla bằng xa cừ, có thân cây bằng xa cừ, có lá và trái cây bằng san hô. Loại cây Tàla bằng mọi thứ báu, có thân cây bằng mọi thứ báu, có lá và trái cây bằng mọi thứ báu. Khi những cây tàla này được gió rung chuyển, một âm thanh vi diệu, khả ái, đẹp ý, mê ly khởi lên và những kẻ cờ bạc, rượu chè nhảy múa theo những âm điệu của những hàng cây tàla này khi được gió thổi.

Trong kinh thành, các hồ sen được xây dựng lên giữa các hàng cây tàla, được lát bằng bốn loại gạch, một loại bằng vàng, một loại bằng bạc, một loại bằng lưu ly, một loại bằng thủy tinh. Trong bốn loại hồ sen ấy có bốn loại tầm cấp, một loại bằng vàng, một loại bằng bạc, một loại bằng lưu ly, một loại bằng thủy tinh. Tầm cấp bằng vàng có cột trụ bằng vàng, có chấn ngang và đầu trụ bằng bạc. Tầm cấp bằng bạc có cột trụ bằng bạc, có chấn ngang và đầu trụ bằng vàng. Tầm cấp bằng lưu ly có cột trụ bằng lưu ly, có chấn ngang và đầu trụ bằng thủy tinh. Tầm cấp bằng thủy tinh có cột trụ bằng thủy tinh, có chấn ngang và đầu trụ bằng lưu ly. Những hồ sen ấy được hai hàng lan can bao bọc, một bằng vàng, một bằng bạc. Hàng lan can bằng vàng có cột trụ bằng vàng, có chấn ngang và đầu trụ bằng bạc. Hàng lan can bằng bạc có cột trụ bằng bạc, có chấn ngang và đầu trụ bằng vàng. Trong những hồ sen ấy các loại sen xanh, sen hồng, sen vàng, sen trắng được đem trồng để những ai muốn làm tràng hoa có thể lấy dùng. Trên bờ những hồ sen ấy những người hầu tẩm túc trực sẵn để tẩm cho những người qua lại, những vật bố thí, đồ ăn được dành sẵn cho những kẻ đói, đồ uống dành cho người

khát, áo quần cho những người cần áo quần, xe cộ cho những ai cần xe cộ, đồ nằm cho những ai cần nằm, phụ nữ cho những ai cần phụ nữ, vàng bạc cho những ai cần vàng bạc.

Trong kinh thành Kusàvati, nhiều nhà cửa, lâu đài nguy nga tráng lệ được trời người xây dựng lên cho vua Đại Thiện Kiến. Trong số các nhà cửa, cung điện của kinh thành Kusàvati, lâu đài Dhamma do Thiên tử Vissakamma xây dựng là hoành tráng đệ nhất. Lâu đài Dhamma dài một do tuần và rộng đến nửa do tuần. Nền nhà của lâu đài cao đến ba thân người và làm bằng ba loại gạch, một loại bằng vàng, một loại bằng lưu ly, một loại bằng thủy tinh. Lâu đài Dhamma có đến tám vạn bốn ngàn cột trụ bằng bốn loại, một loại bằng vàng, một loại bằng bạc, một loại bằng lưu ly, một loại bằng thủy tinh. Lâu đài có hai mươi bốn tầng cấp bằng bốn loại, một loại bằng vàng, một loại bằng bạc, một loại bằng lưu ly, một loại bằng thủy tinh. Tầng cấp bằng vàng có cột trụ bằng vàng, có chấn ngang và đầu trụ bằng bạc. Tầng cấp bằng bạc có cột trụ bằng bạc, có chấn ngang và đầu trụ bằng vàng. Tầng cấp bằng lưu ly có cột trụ bằng lưu ly, có chấn ngang và đầu trụ bằng thủy tinh. Tầng cấp bằng thủy tinh có cột trụ bằng thủy tinh, có chấn ngang và đầu trụ bằng lưu ly.

Lâu đài Dhamma có tám vạn bốn ngàn phòng ốc bằng bốn loại, một loại bằng vàng, một loại bằng bạc, một loại bằng lưu ly, một loại bằng thủy tinh. Trong phòng ốc bằng vàng có chỗ nằm bằng bạc được trải ra. Trong phòng ốc bằng bạc, có chỗ nằm bằng vàng được trải ra. Trong phòng ốc bằng lưu ly có chỗ nằm bằng ngà được trải ra. Trong phòng ốc bằng thủy tinh,

có chỗ nằm bằng san hô được trải ra. Tại cửa phòng ốc bằng vàng, có dựng lên một cây tàla bằng bạc, với thân cây bằng bạc, với lá và trái cây bằng vàng. Tại cửa phòng ốc bằng bạc, có dựng lên một cây tàla bằng vàng, với thân cây bằng vàng, với lá và trái cây bằng bạc. Tại cửa phòng ốc bằng lưu ly, có dựng lên một cây tàla bằng thủy tinh, với thân cây bằng thủy tinh, với lá và trái cây bằng lưu ly. Tại cửa phòng ốc bằng thủy tinh, có dựng lên một cây tàla bằng lưu ly, với thân cây bằng lưu ly, với lá và trái cây bằng thủy tinh. Trước cửa phòng lầu Đại Trang Nghiêm, một rừng cây tàla toàn bằng vàng được dựng lên làm chỗ nghỉ ban ngày cho vua Đại Thiện Kiến. Lâu đài Dhamma được hai dãy lan can bao bọc, một dãy bằng vàng, một dãy bằng bạc. Lan can bằng vàng có cột trụ bằng vàng, có chấn ngang và đầu trụ bằng bạc. Lan can bằng bạc có cột trụ bằng bạc, có chấn ngang và đầu trụ bằng vàng. Lâu đài Dhamma có hai màn lưới chuông linh, một màn bằng vàng, một màn bằng bạc. Màn lưới bằng vàng có chuông linh bằng bạc, màn lưới bằng bạc có chuông linh bằng vàng. Khi những màn lưới chuông linh này được gió rung chuyển, thời một âm thanh vi diệu, khả ái, đẹp ý, mê ly khởi lên, giống như năm loại nhạc khí cùng lúc được phát ra bởi một nhạc công thiện xảo.

Trước mặt lâu đài Dhamma, một hồ sen tên gọi Dhamma được xây dựng lên, bề dài đến một do tuần và bề rộng đến nửa do tuần. Hồ sen Dhamma được xây bằng bốn loại gạch, một loại bằng vàng, một loại bằng bạc, một loại bằng lưu ly, một loại bằng thủy tinh. Hồ sen Dhamma có hai mươi bốn tầng cấp bằng bốn loại, một loại bằng vàng, một loại bằng bạc, một loại bằng lưu ly, một loại bằng thủy tinh. Tầng cấp

bằng vàng có cột trụ bằng vàng, có chấn ngang và đầu trụ bằng bạc. Tầm cấp bằng bạc có cột trụ bằng bạc, có chấn ngang và đầu trụ bằng vàng. Tầm cấp bằng lưu ly có cột trụ bằng lưu ly, có chấn ngang và đầu trụ bằng thủy tinh. Tầm cấp bằng thủy tinh có cột trụ bằng thủy tinh, có chấn ngang và đầu trụ bằng lưu ly. Hồ sen Dhamma có hai loại lan can bao bọc, một loại bằng vàng, một loại bằng bạc. Lan can bằng vàng có cột trụ bằng vàng, có chấn ngang và đầu trụ bằng bạc. Lan can bằng bạc có cột trụ bằng bạc, có chấn ngang và đầu trụ bằng vàng. Hồ sen Dhamma có bảy hàng cây tàla bao bọc, một hàng cây bằng vàng, một hàng cây bằng bạc, một hàng cây bằng lưu ly, một hàng cây bằng thủy tinh, một hàng cây bằng san hô, một hàng cây bằng xa cừ, một hàng cây bằng mọi thứ báu. Cây tàla bằng vàng có thân cây bằng vàng, có lá và trái cây bằng bạc. Cây tàla bằng bạc có thân cây bằng bạc, có lá và trái cây bằng vàng. Cây tàla bằng lưu ly có thân cây bằng lưu ly, có lá và trái cây bằng thủy tinh. Cây tàla bằng thủy tinh có thân cây bằng thủy tinh, có lá và trái cây bằng lưu ly. Cây tàla bằng san hô có thân cây bằng san hô, có lá và trái cây bằng xa cừ. Cây tàla bằng xa cừ có thân cây bằng xa cừ, có lá và trái cây bằng san hô. Cây tàla bằng mọi thứ báu có thân cây bằng mọi thứ báu, có lá và trái cây bằng mọi thứ báu. Khi những hàng cây tàla này được gió rung chuyển, thời một âm thanh vi diệu, khả ái, đẹp ý, mê ly khởi lên.

Về vua Đại Thiện Kiến, bài kinh tiêu biểu cho quan niệm trị quốc hay lý tưởng lãnh đạo quốc gia của Phật giáo nguyên thủy. So sánh một vài tương đồng giữa các mô tả trong bài kinh và các thi ca Vệ đà, Rhys Davids cho rằng truyền thuyết về vua Đại Thiện Kiến

ít nhiều chịu ảnh hưởng của huyền thoại thần mặt trời. Tuy nhiên, cũng theo ông thì dù câu chuyện có hoàn toàn dựa vào truyền thuyết thần mặt trời hay không, cơ bản nó là quan điểm Phật giáo.⁽⁴⁾ B. C. Law nói rằng bài kinh là một huyền thoại hay mà mục đích của nó nhằm chỉ rõ rằng tất cả là trống rỗng ngoại trừ đạo đức chân chánh. Bài kinh cũng bảo chúng ta mọi thứ là vô thường, có sinh tức có diệt.⁽⁵⁾ Các nhận xét này ít nhiều phản ánh đúng tinh thần và mục đích mà bài kinh muốn nhắm đến. Trước hết bài kinh cho ta hình ảnh về vị Chuyển luân Thánh vương, dùng chánh pháp trị nước, khuyến khích nếp sống đạo đức chân chánh, đem lại an ổn, thái bình, thịnh vượng cho muôn dân. Vua có đủ bảy món báu và bốn như ý đức. Vua có xa luân báu có khả năng hàng phục địa cầu cho đến hải biên bằng đạo đức nhân ái. Xa luân báu này lăn đến đâu ở đó trở thành nước chư hầu của vua, dân chúng ở đó được khuyên dạy nếp sống không sát sanh, không lấy của không cho, không tà hạnh trong các dục, không nói láo, không uống rượu và sống tri túc. Ngoài xa luân báu, nhà vua còn có voi báu, ngựa báu, châu báu, nữ báu, gia chủ báu, cư sĩ báu, tướng quân báu, những thứ giúp cho nhà vua có đủ nghị lực và sáng suốt trong việc cai trị đất nước rộng lớn. Vua cũng có đủ bốn như ý đức, nghĩa là, đẹp trai, sống lâu, ít bệnh tật, được muôn dân kính yêu. Nhà vua là người sống ly dục, tự điều, tự chế và có tâm bố thí rộng rãi. Vua thường xuyên hành thiện, chứng đạt và an trú bốn thiên sắc giới (*rùpajjhàna*), phát triển

4. Rhys Davids, Dialogues of the Buddha, tập II, tr. 196-197; Lectures on some points in the history of Indian Buddhism, tr. 131-134.

5. B. C. Law, A History of Pāli Literature, tập I, tr. 102.

các tâm thái từ (*mettā*), bi (*karuṇā*), hỷ (*muditā*), xả (*upekkhā*). Không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm không nói dối, không uống rượu, tri túc, không dục vọng, không sân hận, không náo hại là các tư tưởng dùng để dạy dân của nhà vua. Nhà vua sở hữu vô số kinh thành rộng lớn, vô số lâu đài cung điện nguy nga tráng lệ, vô số sàng tọa sang trọng, vô số voi quý, ngựa quý, xe quý, vô số châu báu, vô số phụ nữ, gia chủ, Sát-đế-ly, vô số nhũ ngư, vô số vải tốt, vô số loại cháo sữa (*thālīpāka*), nhưng nhà vua không ái luyện chúng khi mạng chung. Nhà vua thâm nhuần tư tưởng vô thường, khổ, vô ngã của đạo Phật: “Tất cả mọi sự vật khả ái, khả lạc đều thay đổi, không có thực thể, chịu sự biến hóa. Chớ có mệnh chung với tâm quyến luyến chúng. Đau khổ thay, sự mệnh chung với tâm còn ái luyện. Đáng trách thay, sự mệnh chung còn ái luyện.” Bài kinh bảo nhà vua mạng chung và sanh lên cõi Phạm thiên, nhẹ nhàng như một người sau khi dùng bữa cơm ngon cảm thấy buồn ngủ và rơi vào một giấc ngủ sâu.

18. Kinh Xà Ni Sha (Janavasabha Suttanta):

Bài kinh là câu chuyện nói về các hàng chư thiên gặp gỡ nhau và tán thán quả báo tái sanh thiên giới của những người thực hành lời Phật dạy. Câu chuyện do thần Dạ xoa Janavasabha, hậu thân vua Bimbisāra, kể cho Thế Tôn nghe nhân lúc ngài đang chú tâm quan sát về cảnh giới tái sanh của những người cư sĩ Magadha mệnh chung, thể theo lời thỉnh cầu của Tôn giả Ananda. Tài liệu Kinh tạng Pàli thỉnh thoảng nêu sự kiện Thế Tôn xác chứng một số trường hợp tái sinh thiên giới của các đệ tử ngài để khích lệ sự tu tập của các môn đệ, nhưng về sau, lúc sắp nhập Niết bàn,

ngài quyết định không tuyên bố các sự kiện tái sanh nữa và thay vào đó ngài giảng pháp thoại Gương chánh pháp (*Dhammàdàso*) để các đệ tử ngài tự xác tín về vận mệnh tương lai của chính mình (xem kinh Đại Bát Niết Bàn). Như vậy bài kinh này chắc chắn đã xảy ra trước khi đức Phật thuyết giảng pháp thoại *Dhammàdàso*.

Trong bài kinh này, ta có thông tin mô tả về vua Bimbisàra với những đặc điểm giống như một vị Chuyển luân Thánh vương (*Cakkavati*): “Vua Seniya Bimbisàra (Tư-ni-du Tần-bà-sa) xứ Magadha sống như Pháp, dùng Chánh pháp trị nước, có lòng thương tưởng các vị Bà-la-môn, Gia chủ, dân chúng thị thành và dân chúng thôn quê. Vua này được dân chúng xưng tán như sau: ‘Vị vua sống như pháp, dùng chánh pháp trị nước, đã làm cho chúng ta sung sướng. Chúng ta đã sống thật hạnh phúc dưới thời vua sống như Pháp và dùng Chánh pháp trị nước này. Vị vua này cũng tin tưởng Phật, tin tưởng Pháp, tin tưởng Tăng và giới luật đầy đủ.’”

Vua Bimbisàra mệnh chung ở Magadha và được sanh vào dòng họ vua Vessavana (Tỳ-sa-môn Thiên vương) với tên gọi Janavasabha, có khả năng biết được đời sống quá khứ của mình và mong muốn trở thành bậc Nhất lai (*Sakadàgàmi*). Janavasabha đến yết kiến Thế Tôn trong lúc ngài đang chú tâm xem xét vận mệnh của các cư sĩ Magadha đã mệnh chung, thuật cho ngài nghe sự kiện toàn thể chư thiên ở cõi Tam thập tam (*Tàvatimsà*) hội họp ở Thiên Pháp đường (*Suddhamma*) vào đêm trăng tròn, cùng tán thán Phật, Pháp và cùng nhau tùy hỷ về sự kiện nhờ Phật pháp mà “Thiên giới được hưng thịnh, A tu la giới bị suy giảm.” Thiên giới hưng thịnh và A tu la giới bị suy

giảm ở đây đồng nghĩa với sự kiện thiện pháp tăng trưởng và ác pháp giảm thiểu. Rồi Janavasabha tiếp tục kể về sự kiện Phạm thiên Sanamkumàra (Thường Đồng hình Phạm thiên) xuất hiện ở cõi Tam thập tam với sắc tướng, uy lực và âm thanh vượt trội hơn các hàng chư thiên khác. Vị này đến cõi Tam thập tam và nói lên lời tán thán công đức phụng sự hạnh phúc cho chúng sanh của đức Phật, bảo rằng nhờ hồng ân Tam bảo mà một số người được sanh lên Thiên chúng Parinimmita-Vasavati (Tha Hóa Tự tại thiên), một số được sanh lên Thiên chúng Nimmànaratì (Hóa Lạc thiên), một số được sanh lên Thiên chúng Tusitā (Đâu-suất thiên), một số được sanh lên Thiên chúng Yamā (Dạ-ma-thiên), một số được sanh lên Thiên chúng Tāvatisā (Tam thập tam thiên), một số được sanh lên Thiên chúng Catummahārājikā (Tứ Đại Thiên vương thiên), một số được sanh vào chúng Gandhabba (Càn-thát-bà). Rồi Phạm thiên Sanamkumàra nói đến bốn thần túc (*cattāro iddhipādā*) mà Thế Tôn đã giảng dạy (thần túc câu hữu với dục định, thần túc câu hữu với tinh tấn định, thần túc câu hữu với tâm định, thần túc câu hữu với tư duy thiên định) và nêu rõ sự kiện mình có đầy đủ đại thần lực như hiện nay là nhờ tu tập và phát triển bốn loại thần túc. Vị này tiếp tục nói về ba con đường tắt hướng đến an lạc (*tayo sukhassādhigamāyā*) do Thế Tôn giảng dạy (ly dục, ly ác pháp đạt được an lạc; từ bỏ thân, khẩu, ý thô lậu đạt được tịnh lạc; biết rõ điều thiện nên làm, điều ác cần bỏ đạt được vô minh diệt và minh sanh); về bốn niệm xứ (*Cattāro satipaṭṭhānā*) hướng đến hàng phục tham ưu ở đời (quán thân trên thân, quán thọ trên các cảm thọ, quán tâm trên tâm, quán pháp trên các pháp); về

bảy pháp làm tư lương cho định (*satta samàdhi-parikkhàrà*) (chánh tri kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh tinh tấn, chánh niệm). Sau cùng Phạm thiên Sanamkumàra nói lên lời tán thán đức Phật, giáo pháp của ngài và cho rằng hơn 2.400.000 cư sĩ Magadha từ trần với sự diệt trừ ba kiết sử (thân kiến, nghi, giới cấm thủ), chứng quả Dự lưu (*Sotàpattiphalam*), nhờ theo đuổi lời dạy của đức Phật.

19. Kinh Đại Điển Tôn (Mahà-Govinda Suttanta):

Bài kinh có bố cục tương tự như kinh Janavasabha, mô tả các hàng chư thiên cùng hội họp ở Thiên Pháp đường cõi Tam thập tam, hoan hỷ với sự kiện Thiên giới hưng thịnh, A tu la giới suy giảm, lắng nghe Thiên chủ Đế Thích (*Sakka*) giảng về Phật pháp, sau đó Phạm thiên Sanamkumàra xuất hiện và kể câu chuyện về quốc sư Bà la môn Đại Điển Tôn (Mahà-Govinda), tiền thân của đức Phật. Toàn bộ câu chuyện do Càn thất bà (*Gandhabba*) Pañcasikha (Ngũ Kế) thuật lại với Thế Tôn trong lúc ngài trú ở núi Linh Thứu (*Gijjhakùta*) gần thành Vương Xá. Nội dung bài kinh gồm ba phần, thứ nhất là phân giải thích của Thiên chủ Sakka về tám pháp như thật hay tám phẩm chất (*aṭṭha yathàbhucca-vaṇṇà*) của Thế Tôn, thứ hai là câu chuyện về quốc sư Bà la môn Mahà-Govinda do Phạm thiên trình bày, cuối cùng là phần xác chứng của Thế Tôn về Bà la môn Mahà-Govinda là tiền thân của ngài, sự kiện ngài từng giảng dạy con đường cộng trú với Phạm thiên, nhưng nay ngài giới thiệu con đường đưa đến giải thoát, Niết bàn, siêu việt Phạm thiên giới.

Tám pháp như thật của Thế Tôn do Thiên chủ Sakka nêu ra gồm: (1) Như Lai là bậc đạo sư dẫn thân

vì hạnh phúc cho chúng sanh, vì hạnh phúc và an lạc cho chư thiên và loài người. (2) Chánh pháp do Thế Tôn khéo thuyết giảng là thiết thực hiện tại, vượt ra ngoài thời gian, đến để mà thấy, luôn luôn hướng thượng, để người có trí tự mình giác hiểu. (3) Thế Tôn đã giải thích rõ đâu là thiện pháp nên theo và đâu là ác pháp cần phải từ bỏ. (4) Thế Tôn đã khéo giải thích Niết bàn và con đường đưa đến Niết bàn phối hợp thành một. (5) Thế Tôn đã đào tạo được hội chúng hữu học đang theo đuổi mục tiêu lậu tận và tăng chúng vô học đã hoàn tất Thánh đạo, và ngài cùng sống hòa hợp lạc trú với các đệ tử. (6) Thế Tôn sống thọ hưởng các lợi dưỡng, cung kính, danh vọng với tâm không kiêu mạn. (7) Thế Tôn nói gì thời làm vậy, làm gì thời nói vậy. (8) Thế Tôn đã vượt khỏi mọi nghi ngờ, do dự, tự hài lòng về tâm nguyện và phạm hạnh.

Câu chuyện quốc sư Mahà-Govinda tiêu biểu cho truyền thống Bà la môn giáo nói về một thanh niên Bà la môn học thức tên là Jotipàla, rất giỏi vương pháp (chính trị) (*rajja*) và chú thuật (*manta*), kế thừa địa vị quốc sư của cha mình, từng cố vấn thành công cho vua Reṇu trong việc điều hành quốc độ trung ương, giáo hóa vương pháp (*rajja*) cho bảy vị Sát đế lý được phong vương và dạy chú thuật (*manta*) cho bảy vị triệu phú Bà la môn và 700 vị tu tịnh hạnh. Thanh niên Bà la môn Jotipàla rất thành công ở vị trí quốc sư và do đó được phong tặng danh hiệu Mahà-Govinda (Đại Diễn Tôn). Mahà-Govinda phục vụ triều chính một thời gian rồi quyết chí xuất gia tu phạm hạnh theo truyền thống Bà la môn. Mahà-Govinda xuất gia kéo theo hàng ngàn người cùng xuất gia bởi danh tiếng của ông. Mahà-Govinda thực hành từ (*mettā*), bi (*karuṇā*), hỷ

(*mudità*), xả (*upekhà*) và giảng dạy cho môn đồ mình pháp môn tứ vô lượng tâm, hướng đến cộng trú với Phạm thiên, nhờ đó các đệ tử của ông một số tái sinh Phạm thiên giới (*Brahmàloka*), một số tái sinh vào Tha hóa tự tại thiên, một số tái sinh ở Hóa lạc thiên, một số tái sinh cõi Dạ ma thiên, một số tái sinh ở Tam thập tam thiên, một số tái sinh ở Tứ thiên vương thiên, số khác sinh vào Càn thất bà. Thông tin Bà la môn Mahà-Govinda theo đuổi pháp môn từ, bi, hỷ, xả ở trong kinh này gợi giả thiết rằng giáo lý bốn Phạm trú (*catu-Brahmavihàrà*) hay tứ vô lượng tâm (*catu-appamañña*) (từ, bi, hỷ, xả) đã xuất hiện trước đó, về sau được tiếp tục sử dụng trong Phật giáo cho mục tiêu nuôi dưỡng và phát triển tâm thức nhưng không giới hạn ở mục đích cộng trú với Phạm thiên. E. J. Thomas cho rằng Brahmavihàra là một thuật ngữ Bà la môn nhưng được các Phật tử sử dụng nhằm mô tả một dạng thiền định. Theo ông, pháp môn này đã được đưa vào Phật giáo từ một trường phái khác, có lẽ từ phái Yoga.⁶⁾ Bản kinh Dhànañjani, Trung bộ, thuật câu chuyện Tôn giả Sàriputta giảng dạy cho Bà la môn Dhànañjani pháp môn từ, bi, hỷ, xả khiến Dhànañjani sau chết được tái sinh Phạm thiên giới, bị đức Phật quở trách là đã an trú vị ấy vào “cảnh giới thấp kém” (*hina-loke*) trong khi có những cảnh giới cao thượng hơn.

Phần cuối bài kinh thêm một bằng chứng cho thấy đức Phật không đánh giá cao giáo lý từ, bi, hỷ, xả hay tứ vô lượng tâm mà trong đời quá khứ ngài từng giảng dạy cho các đệ tử. Quan điểm này của ngài cũng được

6. E. J. Thomas, *The Life of Buddha as legend and history*, tr. 126-127.

tìm thấy rất rõ ở bài kinh Makhàdeva, Trung bộ. Sự xác chứng của ngài về tiền thân Mahà-Govvinda và việc ngài từng dạy cho các đệ tử pháp môn từ, bi, hỷ, xả song song với sự nhận xét và đánh giá của ngài về giới hạn của con đường sanh Phạm thiên giới so với con đường giải thoát, giác ngộ, chấm dứt sanh tử, dựa trên sự thực hành bát Thánh đạo cũng cho thấy sự vượt trội của giáo lý đức Phật so với quan niệm Phạm thiên của Bà la môn giáo.

20. Kinh Đại hội (Mahà-Samaya Suttanta):

Bài kinh diễn tả bằng thể văn kệ (gàthà) sự hội tụ đông đảo các hàng chư thiên và các thần linh cùng đến chiêm ngưỡng Thế Tôn và chúng tỳ kheo tại Kapilavatthu (Ca Tỳ La Vệ). Một loạt danh tánh các hàng chư thiên, các thần linh được nêu ra trong bài kinh cho thấy lối sống giàu trí tưởng tượng của người Ấn Độ cổ xưa và các hình thái tín ngưỡng rất phong phú của họ. Sự tổng hợp này cũng cho thấy thái độ dung nhiếp và hòa bình của Phật giáo đối với các hình thái tín ngưỡng hay đức tin vốn đã xuất hiện rất lâu và ăn sâu vào đời sống quần chúng. Hầu hết các thần linh Ấn Độ giáo kể từ các thời Vệ đà xa xưa đều quy tụ dưới ánh từ quang của đức Phật. Chính vì thế mà B. C. Law bảo bài kinh rất quan trọng đối với các nhà nghiên cứu tôn giáo trong việc xem xét sự chuyển biến liên tục của tín ngưỡng vật linh thịnh hành ở Ấn Độ lúc bấy giờ.⁽⁷⁾

Bài kinh mở đầu bằng sự kiện bốn vị Tịnh cư thiên (Suddhàvāsa) đến chiêm ngưỡng và đọc lên những bài kệ tán thán Thế Tôn và chúng tỳ kheo. Tiếp theo bài

7. B. C. Law, A History of Pāli Literature, tập I, tr. 105.

kinh thuật lời Thế Tôn nói về vô lượng chư thiên và thần linh khắp mười phương thế giới cùng đến chiêm ngưỡng bậc Đạo sư và tăng chúng của ngài. Bảy ngàn Dạ xoa (Yakkha) tại trú xứ Kapilavatthu, sáu ngàn đến từ Tuyết sơn, ba ngàn từ đồi Sàtà, năm trăm đến từ Vessàmitta, rồi hơn trăm ngàn Dạ xoa ở Vepulla cũng kéo đến. Tiếp theo vua Dhatarattha (Trì quốc thiên vương), chúa tể loài Gandhabba, trị vì phương Đông, đến cùng với các tùy tùng, rồi vua Virùlha (Tăng trưởng thiên vương), chủ tể loài Kumbhaṇḍa, trị vì phương Nam, và tùy tùng, vua Virùpakka (Quảng mục thiên vương), chủ tể loài Nàgà, trị vì phương Tây, cùng tùy tùng, rồi vua Kuvera (Đa văn thiên vương), chúa tể loài Yakkha, trị vì phương Bắc, cùng đến với tùy tùng. Đến lượt các thuộc hạ của bốn thiên vương này gồm Maya, Kuṭṭṇḍu, Vetendu, Viṭṭu, Vitucca, Candana, Kàmasettha, Kinnughandu, Nighaṇḍu, Panàda, Opamañña, Matali, Càn thất bà Cittasena, vua Nala, Janasabha, Pañcasikha, Timbarù, Suriyavaccassà. Tiếp đến là các loài Nàgà từ Nàbhasa, Vesàli, Tacchakà, Kambala, Assatarà, Pàyàgà cùng đến với các quyến thuộc, các Nàgà và tùy tùng đến từ Yamuna, Dhatarattha và Eràvana. Rồi đến các loài chim trời thường làm kinh động Long cung như Citrà, Supannà (Kim xí điểu), các Asura ở giữa biển như Kàlakañjà, Dànaveghasà, Sucitti, Vepacitti, Pahàràda, ác quỷ Namuci, các con của Bali. Các vị thần lửa, thần đất, thần nước, thần gió cũng đến với các thần Varuna, Soma, và Yasa. Rồi đến lượt các chư thiên Từ bi sanh (Mettà-karuṇà-kàyikà àgu devà) và thiên chúng quyến thuộc. Tiếp theo là các thần Venhù, Sahali, Asamà, Yamà, các thần mặt trăng, mặt trời, các

thần mây, thần tinh tú, Vāsava và Sakka. Tiếp đến là các thiên thần Sahabhù, Aritthaka, Rojà, Varunà, Sahadhammà, Accutà, Anejakà, Sùleyya, Rucirà, Vāsavanesi. Rồi đến các vị như Samànà, Mahāsamanà, Manusà, Mānusuttamà, Khiddà-padūsikà, Manopadūsikà, Harayà, Lohità, Pàragà, Mahàpàragà. Xong đến lượt các vị Sukhà, Karumhà, Arunà, Veghanasà, Odàtagayhà, Vicakkhanà, Sadà mattà, Hàragajà, Missakà, Pajjunna. Chư vị Khemiyà, Tusità, Yàmà, Kaṭṭhakà, Lambitakà, Lāmaseṭṭhà, Jotinàmà, Àsavà, Nimmānarati, Paranimmità cũng đến chiêm ngưỡng và xưng tán Thế Tôn với những bài kệ. Kế đến là các vị Sanaṃkumàra Tissa, Paramattà, Subrahmà, Mahàbrahmà. Sau cùng là Māra và các đạo quân của nó.

21. Kinh Đế Thích sở vấn (Sakkapañha Suttanta):

Bài kinh có phần mở đầu bằng một bài ca rất trữ tình và lãng mạn, rất giống các khúc tình ái trong các sử thi Ấn Độ hay các tình ca trong thần thoại Hy Lạp. Thiên chủ Sakka (Đế Thích) muốn đến yết kiến Thế Tôn đang an trú trong hang động Indasàla, trên ngọn núi Vediya (Tỳ Đà Sơn) nằm ở phía Đông thành Vương Xá, nhờ Càn thất bà Pañcasikha tìm cách báo tin cho Thế Tôn. Pañcasikha dùng đàn cầm hát lên một khúc nhạc trữ tình ca ngợi tình yêu và lòng khao khát tình yêu được đồng hóa với chân lý và lòng khao khát chứng nhập chân lý. “... Nàng là tình của ta, như Pháp với Ứng Cúng... Như người tu sung sướng, chúng Bồ đề tối thượng; kiêu nữ, ta sung sướng, được nhập một với nàng.” Khúc nhạc vọng đến chỗ Thế Tôn và ngài hỏi Pañcasikha về nguồn gốc bài ca. Pañcasikha kể với đức Phật chàng từng yêu say đắm người con gái

của vua Càn thất bà tên là Bhaddà nhưng cô ấy lại để tâm yêu một người con trai khác. Quá thất vọng, Pañcasikha cầm đàn đến chỗ Bhaddà và hát lên khúc nhạc này, thiếu nữ nghe khúc nhạc liền đồng ý cho Pañcasikha một cuộc hẹn gặp mặt. Câu chuyện tình lãng mạn của Pañcasikha được kết thúc ở đây và được nhắc lại ở đoạn cuối bài kinh trong đó Sakka hứa giúp cho Pañcasikha được kết duyên với Bhaddà.

Nội dung tiếp theo của bài kinh là cuộc hội kiến giữa Thiên chủ Sakka và Thế Tôn. Sakka vui mừng trình bày với Thế Tôn sự kiện nhờ hồng ân Phật pháp mà Thiên giới của ông được hưng thịnh, A tu la giới suy giảm. Rồi ông kể cho Thế Tôn câu chuyện về một tín nữ dòng họ Thích Ca nhờ lòng tin Tam bảo, chuyên trì giới luật, loại bỏ tâm niệm đàn bà, tu tập tâm niệm đàn ông nên sau khi chết được sanh lên cõi Tam thập tam thiên (Tāvātimsa) làm con gái Thiên chủ Sakka với tên gọi Gopakà và sự kiện ba vị tỷ kheo tu phạm hạnh nhưng vì tham dục nên bị sanh vào Càn thất bà giới hạ đẳng phải đến hầu hạ Gopakà. Gopakà quả trách ba vị này không chuyên tâm thực hành lời Phật dạy nên phải chịu cảnh bất hạnh. Bị Gopakà quả trách, hai vị sanh tâm tầm quý và nỗ lực tu tập nên được sanh làm phụ tá cho Phạm thiên, vị thứ ba tiếp tục chịu bất hạnh vì không thoát khỏi tham dục. Câu chuyện tiếp tục với cuộc vấn đáp giữa Thiên chủ Sakka và Thế Tôn xoay quanh các vấn đề:

- Nguyên nhân dây chuyền của đấu tranh, tranh chấp, thù hận: do tật đố xan tham nên tranh chấp, hận thù sanh khởi; do yêu ghét nên tật đố xan tham sanh khởi; do ham muốn (dục) nên yêu ghét sanh

khởi; do tâm cầu nên ham muốn sanh khởi; do điên đảo vọng tưởng (vô minh) nên tâm cầu sanh khởi.

- Phương pháp diệt trừ các vọng tưởng hướng đến chấm dứt đấu tranh, tranh chấp, thù hận: thân cận các loại hỷ (somanassa), ưu (domanassa) và xả (upekhà) khiến thiện pháp tăng trưởng, bất thiện pháp giảm thiểu; tránh xa các loại hỷ, ưu và xả khiến bất thiện pháp tăng trưởng, thiện pháp giảm thiểu.

- Sống theo sự chế ngự của giới bốn Pàtimokkha (Pàtimokkhasamvaràya paṭipanno): thân cận các loại thân hành (*kāya-samàcàra*), khẩu hành (*vacì-samàcàra*) và tâm (*pariyesanà*) khiến thiện pháp tăng trưởng, bất thiện pháp giảm thiểu; tránh xa các loại thân hành, khẩu hành và tâm khiến bất thiện pháp tăng trưởng, thiện pháp giảm thiểu.

- Thực hành sự hộ trì các căn (*Indriya-samvaràya paṭipanno*): thân cận các loại sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp khiến thiện pháp tăng trưởng, bất thiện pháp giảm thiểu; tránh xa các loại sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp khiến bất thiện pháp tăng trưởng, thiện pháp giảm thiểu.

- Tất cả Sa môn và Bà la môn không đồng một tư tưởng, không đồng một giới hạnh, không đồng một mong cầu, không đồng một chí hướng bởi lý do thiên chấp và định kiến. Tất cả Sa môn và Bà la môn không đồng một cứu cánh, không đồng một an ổn, không đồng một phạm hạnh, không đồng một mục đích bởi lý do tham ái. Chỉ những Sa môn hay Bà la môn nào đã giải thoát tham ái, những người ấy mới đồng một cứu cánh, đồng một an ổn, đồng một phạm hạnh, đồng một mục đích.

Bài kinh kết thúc với lời nhận xét của Thiên chủ Sakka về sự nguy hại của tham ái khiến con người phải luân hồi tái sinh, về sự kiện các Sa môn và Bà la môn ngoại đạo không có câu trả lời cho vấn đề diệt trừ tham ái nên đành nhờ Sakka giảng giải và họ trở thành đệ tử của Sakka, về sự an lạc nhờ nghe và thực hành chánh pháp mà Thiên chủ Sakka từng được hưởng so với hỷ lạc do đấu tranh hay chiến tranh mang lại. Thông tin cuối bài kinh cho hay Thiên chủ Sakka quá vui mừng hoan hỷ được hội kiến và nghe pháp với Thế Tôn nên hứa giúp Pañcasikha hoàn thành ước nguyện được lấy nàng Bhaddà làm vợ. Sakka và 80.000 chư thiên khác chứng được Pháp nhãn (*Dhammacakkhu*) sau cuộc hội kiến với Thế Tôn.

22. Kinh Đại niệm xứ (Mahàsatipaṭṭhàna Suttanta):

Trong Kinh tạng Pàli, có hai bài kinh nói về chủ đề Niệm xứ hoàn toàn giống nhau về xuất xứ, nội dung và bố cục mà ta có thể xem là có cùng nguồn gốc: kinh Đại niệm xứ (Mahàsatipaṭṭhàna Suttanta), Trường bộ và kinh Niệm xứ (Satipaṭṭhàna Sutta), Trung bộ. Cả hai bài kinh đều do đức Thế Tôn thuyết giảng cho các tỷ kheo tại đô thị Kammàssadhamma, xứ Kuru và đều nói về bốn cơ sở hay nền tảng thực hành phép quán niệm (tứ niệm xứ) gồm thân (kàya), thọ (vedanà), tâm (citta), pháp (dhamma), được đức Phật gọi là con đường duy nhất (ekàyana-magga) đưa đến thanh tịnh cho chúng sinh, vượt khỏi sầu não, diệt trừ khổ ưu, thành tựu chánh trí, chứng ngộ Niết bàn. Chỉ một khác biệt nhỏ là ở bài kinh Niệm xứ, Trung bộ, phần quán niệm về bốn sự thật được nêu rất tổng quát, trong khi ở bài kinh Đại niệm xứ, Trường bộ, bốn sự thật được định

nghĩa và giải thích rất chi tiết. Có lẽ do sự khác biệt nhỏ này mà mặc dù hoàn toàn giống nhau, hai bản kinh được sắp xếp vào hai tuyển tập khác nhau của Kinh tạng, một ở Trung bộ và một ở Trường bộ. Sự xuất hiện cùng lúc hai bài kinh hoàn toàn giống nhau ở hai tuyển tập khác nhau này chứng tỏ sự dụng ý của các nhà biên tập Kinh tạng Pàli trong việc thêm bớt một vài chi tiết của một bản kinh để đưa vào hai tuyển tập khác nhau. Việc làm này cũng cho thấy pháp môn Tứ niệm xứ rất được nhấn mạnh và đề cao trong Kinh tạng Pàli. Bốn cơ sở quán niệm gồm:

I. Quán thân trên thân, nhiệt tâm, tinh cần, tỉnh giác, chánh niệm để nhiếp phục tham ưu ở đời.

II. Quán thọ trên các cảm thọ, nhiệt tâm, tinh cần, tỉnh giác, chánh niệm để nhiếp phục tham ưu ở đời.

III. Quán tâm trên các tâm, nhiệt tâm, tinh cần, tỉnh giác, chánh niệm để nhiếp phục tham ưu ở đời.

IV. Quán pháp trên các pháp, nhiệt tâm, tinh cần, tỉnh giác, chánh niệm để nhiếp phục tham ưu ở đời.

I. Quán thân trên thân (*kāye kāyànupassanā*):

Đề mục này bao gồm 6 phương pháp quán niệm sau đây:

1. Quán niệm hơi thở: Vị hành giả tìm nơi thanh vắng như khu rừng, gốc cây, ngôi nhà trống...ngồi kiết già, lưng thẳng, an trú chánh niệm trước mặt, tỉnh giác quán niệm hơi thở vào ra:

- Thở vô dài, tuệ tri: “Tôi thở vô dài” ; thở ra dài, tuệ tri: “Tôi thở ra dài.”

- Thở vô ngấn, tuệ tri: “Tôi thở vô ngấn” ; thở ra ngấn, tuệ tri: “Tôi thở ra ngấn.”

- “Cảm giác toàn thân, tôi sẽ thở vô” ; “Cảm giác toàn thân, tôi sẽ thở ra.”

- “An tịnh thân hành, tôi sẽ thở vô” ; “An tịnh thân hành, tôi sẽ thở ra.”

Khi thực hành pháp quán niệm trên, vị hành giả cần tuệ tri hay biết rõ từng pháp quán niệm, tựa như người thợ quay, khi quay dài, biết rõ mình quay dài; hay khi quay ngắn, biết rõ mình quay ngắn. Vị hành giả thực hành như vậy thì được gọi là sống quán thân trên nội thân; hay sống quán thân trên ngoại thân; hay sống quán thân trên cả nội thân, ngoại thân; hay sống quán tánh sanh khởi trên thân; hay sống quán tánh diệt tận trên thân; hay sống quán tánh sanh diệt trên thân. “Có thân đây,” vị ấy an trú chánh niệm như vậy với hy vọng hướng đến chánh trí và chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời.

2. Quán niệm các cử chỉ của thân: Vị hành giả khi đi, biết rõ: “Tôi đi”; hay khi đứng, biết rõ: “Tôi đứng”; hay khi ngồi, biết rõ: “Tôi ngồi”; hay khi nằm, biết rõ: “Tôi nằm”. Thân thể được sử dụng như thế nào, vị ấy biết rõ như thế ấy. Đây gọi là sống quán thân trên nội thân...

3. Quán niệm các hành tướng của thân: Vị hành giả, khi bước tới bước lui, biết rõ việc mình đang làm; khi ngó tới ngó lui, biết rõ việc mình đang làm; khi mang áo Tăng già lê (Sanghàti), mang y, bát, ăn,

ống, nhai, nếm, đại tiện, tiểu tiện, đi, đứng, nằm, ngồi, thức, ngủ, nói năng, im lặng, biết rõ việc mình đang làm. Đây gọi là sống quán thân trên nội thân...

4. Quán niệm các thân phần: Vị hành giả chánh niệm quán sát thân này gồm 32 vật bất tịnh – tóc, lông, móng, răng, da, thịt, gân, xương, thận, tửu, não, tim, gan, hoành cách mô, lá lách, phổi, ruột, màng ruột, phân, mật, đờm, mủ, máu, mồ hôi, mỡ, nước mắt, mỡ da, nước miếng, nước mủ, nước khớp xương, nước tiểu. Khi thực hành pháp quán niệm này, vị hành giả cần tuệ tri hay biết rõ từng thân phần của cơ thể, tựa như một người phân biệt rõ từng loại ngũ cốc được trộn lẫn với nhau đựng trong một chiếc túi. Đây gọi là sống quán thân trên nội thân...

5. Quán niệm vị trí các giới hay yếu tố (dhātu) trên thân: Vị hành giả quán sát vị trí của địa, thủy, hỏa, phong, và sự sắp đặt của chúng trên thân. Vị ấy phân biệt rõ vị trí và sự sắp đặt của bốn yếu tố trong thân thể, tựa như người đồ tể thiện xảo phân biệt rõ từng phần thân thể con bò. Đây gọi là sống quán thân trên nội thân...

6. Quán niệm các gian đoạn của tử thi: Vị hành giả quán niệm về 9 giai đoạn phân hủy của thi thể, biết rõ tính chất, bản chất không thể khác của thân thể:

(1). Thi thể quăng bỏ trong nghĩa địa một, hai, ba ngày, trương phồng lên, xanh đen lại, thối nát ra.

(2). Thi thể bị các loài quạ, điều hâu, chim kên, chó, giả can, côn trùng ăn.

(3). Thi thể với bộ xương còn liên kết với nhau, còn

dính thịt và máu, được các đường gân cột lại.

(4). Thi thể với bộ xương còn liên kết, không còn dính thịt nhưng còn dính máu, được các đường gân cột lại.

(5). Thi thể chỉ còn xương nằm rải rác chỗ này chỗ kia.

(6). Thi thể chỉ còn toàn xương trắng như vỏ ốc.

(7). Thi thể chỉ còn là một đống xương lâu hơn một năm.

(8). Thi thể chỉ còn là xương thối biến thành tro bụi.

Vị hành giả thực hành quán niệm như vậy được gọi là sống quán thân trên nội thân....

II. Quán thọ trên các cảm thọ (*vedanàsu vedan- ànupassanà*):

Vị hành giả tập trung quán niệm và biết rõ về ba cảm thọ, lạc thọ (*sukha-vedanà*), khổ thọ (*dukkha-vedanà*) và bất khổ bất lạc thọ (*adukkha-m-asukha-vedanà*), về ba cảm thọ ấy thuộc vật chất hay không thuộc vật chất. Ví dụ khi cảm giác lạc thọ, khổ thọ hay bất khổ bất lạc thọ, vị ấy biết rõ từng loại cảm thọ mình đang cảm nhận. Tương tự, khi cảm giác lạc thọ, khổ thọ hay bất khổ bất lạc thọ liên hệ đến vật chất hay không liên hệ đến vật chất, vị ấy biết rõ từng loại cảm thọ mình đang cảm nhận. Vị hành giả thực hành như vậy thì được gọi là sống quán thọ trên các nội thọ; hay sống quán thọ trên các ngoại thọ; hay sống quán thọ trên các nội thọ, ngoại thọ; hay sống quán tánh sanh khởi trên các thọ; hay sống quán tánh diệt tận trên các thọ; hay sống quán tánh sanh diệt trên các thọ. “Có các thọ đây,” vị ấy an trú chánh niệm như vậy với hy vọng hướng đến chánh trí và chánh niệm.

Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời.

III. Quán tâm trên tâm (*citte cittànupassanà*):

Vị hành giả tập trung quán niệm và biết rõ về 16 loại tâm sau đây:

- (1) tâm có tham, hay (2) tâm không có tham;
- (3) tâm có sân, hay (4) tâm không có sân;
- (5) tâm có si, hay (6) tâm không có si;
- (7) tâm tập trung, hay (8) tâm tán loạn;
- (9) tâm quảng đại, hay (10) tâm không quảng đại;
- (11) tâm giới hạn, hay (12) tâm vô thượng;
- (13) tâm có định, hay (14) tâm không có định;
- (15) tâm giải thoát, hay (16) tâm không giải thoát.

Vị hành giả thực hành quán niệm và biết rõ về 16 loại tâm như trên thì được gọi là sống quán tâm trên nội tâm; hay sống quán tâm trên ngoại tâm; hay sống quán tánh sanh khởi trên tâm; hay sống quán tánh diệt tận trên tâm; hay sống quán tánh sanh diệt trên tâm. “Có tâm đây,” vị ấy an trú chánh niệm như vậy với hy vọng hướng đến chánh trí và chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời.

IV. Quán pháp trên các pháp (*Dhammesu dhammànupassanà*):

Phương pháp này bao gồm các pháp môn quán niệm sau đây:

1. Quán niệm về 5 triền cái (pañca-nivaraṇa): Vị hành giả xem xét tâm mình, nếu có ái dục (kàmaccanda), biết rõ “nội tâm tôi có ái dục”; không có ái dục, biết rõ “nội tâm tôi không có ái dục”; đối với ái dục chưa sanh nay sanh khởi, hay ái dục đã sanh nay được đoạn diệt, hay ái dục đã được đoạn diệt, tương lai không sanh khởi nữa, vị ấy biết rõ như vậy. Vị ấy quán niệm theo cách như trên đối với 4 triền cái còn lại, tức sân hận (byāpāda/patigha), hôn trầm thụy miên (thīnamiddha), trạo hối (uddhaccakukkucca), nghi (vicikicchā). Vị hành giả thực hành như vậy thì được gọi là sống quán pháp trên các nội pháp; hay sống quán pháp trên các ngoại pháp; hay sống quán tánh sanh khởi trên các pháp; hay sống quán tánh diệt tận trên các pháp; hay sống quán tánh sanh diệt trên các pháp. “Có các pháp đây,” vị ấy an trú chánh niệm như vậy với hy vọng hướng đến chánh trí và chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời.

2. Quán niệm về 5 thủ uẩn (pañca-upādānakkhandhā): Vị hành giả tập trung suy tư, biết rõ về 5 thủ uẩn, sắc, thọ, tưởng, hành, thức, sự tập khởi và đoạn diệt của chúng. Vị hành giả thực hành như vậy thì được gọi là sống quán pháp trên các nội pháp...không chấp trước một vật gì ở đời.

3. Quán niệm về sáu nội ngoại xứ (cha-ajjhattikabāhira-āyatanā): Vị hành giả biết rõ mắt (cakkhu) và các sắc (rūpa), biết rõ do duyên mắt và sắc, kiết sử (saṃyojana) sanh khởi; đối với kiết sử chưa sanh nay sanh khởi, hay kiết sử đã sanh nay được đoạn diệt, hay kiết sử đã được đoạn diệt, tương lai không sanh khởi nữa, vị ấy biết rõ như vậy. Vị ấy biết rõ như trên đối với các nội và ngoại xứ còn lại, tức là, tai (sota) và tiếng

(sadda), mũi (ghàna) và hương (gandha), lưỡi (jivhà) và vị (rasa), thân (kàya) và cảm xúc (phoṭṭhabba), ý (mana) và các pháp (dhamma). Vị hành giả thực hành như vậy thì được gọi là sống quán pháp trên các nội pháp...không chấp trước một vật gì ở đời.

4. Quán niệm về bảy giác chi (Satta-sambojjhaṅga): Vị hành giả xem xét tâm mình, nếu có niệm giác chi (satisambojjhaṅga), biết rõ ‘nội tâm tôi có niệm giác chi’; hay không có niệm giác chi, biết rõ “nội tâm tôi không có niệm giác chi”; đối với niệm giác chi chưa sanh nay sanh khởi, hay niệm giác chi đã sanh nay được tu tập viên thành, vị ấy biết rõ như vậy. Vị ấy thực hành sự xem xét như cách trên đối với các giác chi còn lại, tức trạch pháp giác chi (dhammavicayasambojjhanaga), tinh tấn giác chi (viriyasambojjhaṅga), hỷ giác chi (pītisambojjhaṅga), khinh an giác chi (passaddhisambojjhaṅga), định giác chi (samādhisambojjhaṅga), xả giác chi (upekkhāsambojjhaṅga). Vị hành giả thực hành như vậy thì được gọi là sống quán pháp trên các nội pháp... không chấp trước một vật gì ở đời.

5. Quán niệm về bốn sự thật (cattàri ariyasaccàni): Vị hành giả xem xét và biết như thật về khổ (dukkha), khổ tập (dukkhasamudaya), khổ diệt (dukkhanirodha) và con đường đưa đến khổ diệt (dukkhanirodhagàminì-magga). Thực hành như vậy được gọi là sống quán pháp trên các nội pháp...không chấp trước một vật gì ở đời.

Phần tiếp theo của bài kinh là phần định nghĩa và giải thích chi tiết về bốn sự thật hay Tứ đế:

(1) Khổ thánh đế: Sanh là khổ, già, (bệnh), chết, sầu, bi, khổ, ưu, não là khổ, cầu không được là khổ,

tóm lại năm thủ uẩn là khổ.

- Sanh (*jāti*): Sự xuất sản, xuất sanh, xuất thành, tái sanh của chúng sanh, sự xuất hiện các uẩn, sự tựu thành các căn.

- Già (*jarà*): Sự niên lão, hủ hoại, trạng thái rụng răn, tóc bạc, da nhăn, tuổi thọ rút ngắn, các căn hủ hoại.

- Chết (*maraṇa*): Sự tạ thế, từ trần, thân hoại, sự diệt vong, sự chết, tử vong, thời đã đến, các uẩn đã tận diệt, sự vất bỏ tử thi.

- Sầu (*soka*): Sự đau khổ này hay đau khổ khác, sự sầu, sự sầu lo, sự sầu muộn, nội sầu, nội khổ sầu của một người gặp phải tai nạn này hay tai nạn khác.

- Bi (*parideva*): Sự đau khổ này hay đau khổ khác, sự bi ai, bi thảm, than van, than khóc, bi thán, bi thống của một người gặp phải tai nạn này hay tai nạn khác.

- Khổ (*dukkha*): Sự đau khổ về thân, sự không sáng khoái về thân, sự đau khổ do thân cảm thọ, sự không sáng khoái do thân cảm thọ.

- Ưu (*domanassa*): Sự đau khổ về tâm, sự không sáng khoái về tâm, sự đau khổ do tâm cảm thọ, sự không sáng khoái do tâm cảm thọ của một người gặp phải tai nạn này hay tai nạn khác.

- Não (*upāyāsa*): Sự áo não, bi não, thất vọng, tuyệt vọng của một người gặp phải tai nạn này hay tai nạn khác, cảm thọ sự đau khổ này hay đau khổ khác.

- Cầu không được là khổ: Sự mong cầu thoát khỏi sanh, già, chết, sầu, bi, khổ, ưu, não không được như ý.

- Tóm lại năm thủ uẩn là khổ: Cái khổ hàm tàng trong sắc thủ uẩn, thọ thủ uẩn, tưởng thủ uẩn, hành thủ uẩn, thức thủ uẩn.

(2) *Khổ tập thánh đế*: Sự tham ái đưa đến tái sanh, câu hữu với hỷ và tham, tìm cầu hỷ lạc chỗ này chỗ kia. Tham ái do duyên sanh, hiện hữu do sáu căn tiếp xúc với sáu trần. Khi sáu căn và sáu trần tiếp xúc với nhau thì gọi là xúc; do duyên xúc, thức sanh khởi, thọ sanh khởi, tưởng sanh khởi, tư sanh khởi, ái sanh khởi. Ái sanh khởi dẫn đến tầm (tìm kiếm) sanh khởi, tứ (bám chặt) sanh khởi.

(3) *Khổ diệt thánh đế*: Sự diệt tận, không còn luyến tiếc, sự xả ly, buông bỏ, giải thoát, không nhiễm trước đối với ái (ấy). Sự phòng hộ các căn đối với các trần khiến thức đoạn diệt, thọ đoạn diệt, tưởng đoạn diệt, tư đoạn diệt, ái đoạn diệt, tầm đoạn diệt, tứ đoạn diệt.

(4) *Khổ diệt đạo thánh đế*: Bát Chánh đạo (Ariya aṭṭhangikamagga) – chánh tri kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định.

- Chánh tri kiến (*Sammà ditṭhi*): Tri kiến về khổ, khổ tập, khổ diệt, con đường đưa đến khổ diệt.

- Chánh tư duy (*Sammà saṅkappa*): Tư duy về ly dục, tư duy về vô sân, tư duy về bất hại.

- Chánh ngữ (*Sammà vācà*): Không nói láo, không nói hai lưỡi, không nói lời độc ác, không nói lời phù phiếm.

- Chánh nghiệp (*Sammà kammanta*): Không sát sanh, không lấy của không cho, không tà hạnh trong các dục.

- Chánh mạng (*Sammà àjiva*): Từ bỏ các nghề nghiệp phi pháp, nuôi sống bằng nghề nghiệp hợp pháp.

- Chánh tinh tấn (*Sammà vàyàma*): Sự quyết tâm, nỗ lực khiến cho các bất thiện pháp chưa sanh không sanh khởi, đã sanh được đoạn diệt; các thiện pháp chưa sanh được sanh khởi, đã sanh được tăng trưởng.

- Chánh niệm (*Sammà sati*): Sống quán thân trên thân, quán thọ trên các cảm thọ, quán tâm trên tâm, quán pháp trên các pháp, nhiệt tâm, tinh cần, chánh niệm, tỉnh giác để diệt trừ tham ưu ở đời.

- Chánh định (*Sammà samàdhi*): Chứng và trú thiền thứ nhất, có tầm và tứ; chứng và trú thiền thứ hai, không tầm không tứ, nội tĩnh, nhất tâm; chứng và trú thiền thứ ba với xả niệm lạc trú; chứng và trú thiền thứ tư với xả niệm thanh tịnh.

Bài kinh kết thúc với lời tuyên bố của đức Phật rằng tùy theo ý chí và nỗ lực, vị nào thực hành bốn niệm xứ này trong thời gian 7 năm... 7 tháng... thậm chí trong bảy ngày có thể đạt được hai quả vị: chánh trí ngay trong hiện tại (*ditṭhadhamme añña*)⁽⁸⁾ hay bất hoàn (*anàgàmita*),⁽⁹⁾ nếu còn hữu dư y (*upādisesa*).⁽¹⁰⁾

8. Chỉ cho quả vị A la hán hay giải thoát khổ đau ngay trong đời này.

9. Thánh quả thứ hai trong quan niệm về bốn quả thánh của Phật giáo nguyên thủy. Người thành tựu quả vị này được tái sanh ở cõi Tịnh cư thiên (*Suddhāvāsa*) và tại đó nhập Niết bàn hay thành tựu giải thoát, không còn trở lại đời này nên được gọi là Bất lai (*Anāgāmi*).

10. *Upādisesa* có nghĩa là nguồn liệu cho sự tái sanh hay nghiệp hữu, ở đây ngụ ý nghiệp sinh tử chưa hoàn toàn chấm dứt, còn sót lại ít nhiều nên chỉ có thể thành tựu quả Bất lai.

23. Kinh Tệ Túc (Pàyàsi Suttanta):

Kinh này mô tả cuộc đàm luận giữa Tôn giả Kumàra Kassapa, đệ tử của đức Phật và Tiểu vương Pàyàsi xứ Setavyà về đời sau. Chuyện xảy ra lúc Tôn giả Kumàra Kassapa cùng 500 tỷ kheo du hành trong nước Kosala (Câu Tát La), đi đến một đô thị tên là Setavyà (Tư Ba Ê) và trú trong rừng cây Simṣapà (Thi Xá Bà). Tiểu vương Pàyàsi xứ Setavyà, một thuộc hạ của vua Pasenadi nước Kosala, người chủ trương không có đời sau (*n'atthi paro loko*), không có các loài hóa sanh (*n'atthi sattà opapattikà*), không có quả báo của các hành vi thiện ác (*n'atthi sukata-dukkatānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko*), nghe tin Tôn giả Kumàra Kassapa và chúng tỷ kheo đã đến Setavyà liền cùng các Bà la môn và gia chủ xứ Setavyà đi đến rừng cây Simṣapà viếng thăm Tôn giả và trình bày quan điểm của mình. Kumàra Kassapa dùng nhiều ví dụ bác bỏ quan điểm không có đời sau của Pàyàsi và cố thuyết phục Pàyàsi từ bỏ kiến chấp sai lầm của mình. Câu chuyện nêu nhiều quan điểm và lập luận cho thấy Pàyàsi theo đuổi đường lối hoài nghi của một số tư tưởng gia đương thời như Pùrana Kassapa, Makhai Gosàla, Pakudha Kaccàyana, rõ nét nhất là quan điểm không có đời sau (*na-paralokavàda*) hay lý thuyết đoạn diệt (*ucchedavàda*) của Ajita Kesakambali. Các luận chứng của Kumàra Kassapa cũng rất thuyết phục, cung cấp nhiều thông tin mới lạ như thế giới loài người hôi hám khiến chư thiên không đến gần, phải đứng cách xa một trăm do tuần, 100 năm tuổi thọ loài người bằng một ngày đêm ở cảnh giới Tam thập tam thiên (*Tāvatisà*). Thông tin cuối bài kinh cho hay Tiểu vương Pàyàsi hoàn toàn bị chinh phục ngay ở luận chứng đầu tiên của Tôn giả Kumàra Kassapa, nhưng

vì muốn nghe các lập luận thông minh của Kassapa nên ông rón kéo dài câu chuyện bằng cách không chấp nhận các luận thuyết của Kassapa. Pàyàsi bày tỏ nỗi vui mừng được nghe Tôn giả Kumàra Kassapa thuyết giảng, xin quy y Tam bảo và mong muốn tổ chức một đại tế đàn. Kumàra Kassapa chỉ cho Pàyàsi cách thực hiện lễ tế đàn không sát sanh, cúng dường cho người đức độ và bố thí cho kẻ nghèo khó, lễ tế đàn tỏ rõ lối sống bát Thánh đạo và khuyến khích những người khác sống theo bát Thánh đạo. Pàyàsi nghe theo lời khuyên của Kumàra Kassapa tiến hành lễ tế đàn nhưng do không dốc tâm vào công việc nên sau khi chết chỉ được tái sanh vào cảnh giới Tứ Đại thiên vương.

- CHƯƠNG VI -

KINH TẠNG PÀLI



Lược khảo 34 bài kinh Trường bộ (tiếp theo)
Phẩm Pàṭika (từ kinh số 24-34)

24. Kinh Ba Lê (Pàṭika Suttanta):

Bài kinh là sự giải thích của Thế Tôn cho du sĩ Bhaggava về sự kiện tử kheo Sunakkhatta thuộc bộ lạc Licchavì từ bỏ đời sống xuất gia, trở về đời sống thế tục. Câu chuyện xảy ra nhân lúc đức Phật ghé thăm du sĩ Bhaggava tại tinh xá của ông trong thời gian ngài đang thực hiện công cuộc du hóa tại Anupiya (A Dật Di), một thành thị của bộ lạc Malla. Lý do Sunakkhatta rời bỏ đời sống xuất gia được nói đến trong bài kinh liên quan đến quan điểm sai lầm của ông đối với mục đích xuất gia, bởi Sunakkhatta cho rằng đức Thế Tôn không giúp cho ông chứng được các pháp thượng nhân thân thông (*uttari-manussadhammà iddhi*), không giải thích cho ông về khởi nguyên thế giới (*aggañña*), những thứ mà đức Phật rất thận trọng và dè dặt khi đề cập,

nếu không muốn nói là ngài hoàn toàn không muốn đặng đến. Đức Phật đưa ra các chứng cứ xác nhận sự kiện rằng ngài không hứa hẹn sẽ giảng dạy những vấn đề trên cho những ai xuất gia theo đuổi giáo pháp của ngài bởi theo ngài sự thành tựu thần thông hay hiểu biết về khởi nguyên thế giới không phải là mục tiêu của đời sống xuất gia, không đưa đến an tịnh, thắng trí, giác ngộ, Niết bàn hay giải thoát khổ đau. Có lẽ vì lý do này mà Sunakkhatta rời bỏ đời sống xuất gia với lời tuyên bố về đức Phật: “Sa môn Gotama không có pháp thượng nhân, không có tri kiến thù thắng xứng đáng bậc thánh” (*Natthi samaṇassa Gotamassa uttarim manussadhammā alamariyāññadassanaviseso*), như được ghi lại trong Đại kinh Sư tử hống (*Mahāsīhanāda Sutta*), Trung bộ.

Nhưng dù không được xem trọng, nội dung bài kinh cũng cho thấy đã nhiều lần Thế Tôn thị hiện năng lực thần thông của ngài cho Sunakkhatta thông qua sự kiện ngài tiên đoán vận mệnh của hai vị du sĩ lửa thể Korakkhatiya và Kandaramasuka, và sự kiện lửa thể Pàṭikaputta kiêu căng tự phụ muốn thi thố thần thông với ngài liền bị thất bại thảm hại, những việc làm mà M. Winternitz cho là sự thêm thắt về sau vào bản kinh.⁽¹⁾ Về quan niệm khởi nguyên thế giới, bài kinh có lối mô tả rất giống với kinh Phạm võng (*Brahmajāla Suttanta*) trong đó đức Phật xác nhận ngài biết rất rõ các quan điểm và giới hạn của chúng và còn biết nhiều hơn thế nữa nhưng ngài không chấp trước sở kiến ấy. Ngài thuật cho Bhaggava trường hợp một số các Sa môn và Bà la môn tin theo truyền thống cho rằng thế giới hoặc do đấng Tự tại (*Issara*) sanh

1. M. Winternitz, *History of Indian Literature*, tập II, tr. 41.

hoặc do Phạm thiên (*Brahmà*) tạo ra, hoặc hiện hữu do bị nhiễm hoặc bởi dục lạc (*khiddapadùsika*) hoặc do bị nhiễm hoặc bởi tâm trí (*manopadùsika*) hay do vô nhân sanh (*adhiccasamuppanna*) nhưng họ không thể giải thích quan điểm của mình. Các vị này cầu xin đức Phật giảng giải và ngài chỉ cho họ nguyên nhân dẫn đến những quan điểm ấy:

- Về nguyên nhân dẫn đến quan điểm thế giới do Issara hay Brahmà tạo ra: Đến một thời gian nào đó rất lâu, thế giới này chuyển hoại. Trong khi thế giới này chuyển hoại, các loài hữu tình phần lớn sinh qua cõi Quang Âm thiên (*Àbhassara*). Các loài hữu tình này do ý sanh, nuôi sống bằng hỷ, tự chiếu sáng, phi hành trên hư không và sống như vậy trong một thời gian dài. Rồi đến một gian đoạn nào đó rất lâu, thế giới này chuyển thành. Trong khi thế giới này chuyển thành, Phạm thiên (*Brahmàloka*) được hiện ra nhưng trống không. Lúc bấy giờ một hữu tình thọ mạng đã tận, mạng chung ở Quang Âm thiên và sanh qua Phạm thiên. Vị ấy do ý sanh, nuôi sống bằng hỷ, tự chiếu sáng, phi hành trên hư không và sống như vậy trong một thời gian dài. Vị này sau khi sống lâu một mình như vậy nên tâm tư chán nản, khởi niệm mong muốn có các hữu tình khác cùng đến sống với mình. Bấy giờ một số hữu tình khác mạng chung ở Quang Âm thiên và sanh qua cõi Phạm thiên. Các chúng sanh này cũng do ý sanh, nuôi sống bằng hỷ, tự chói sáng, phi hành trên hư không và sống như vậy trong một thời gian dài. Vị hữu tình đầu tiên sanh qua Phạm thiên nghĩ rằng: “Ta là Phạm thiên, Đại Phạm thiên, đấng Toàn năng, Thượng đế, Sáng tạo chủ, Chúa tể mọi định mệnh, Tổ phụ các chúng sanh đã và sẽ sanh. Vì do ta khởi niệm

mong muốn mà các chúng sanh này mới có mặt.” Còn các hữu tình đến sau cũng nghĩ rằng vị hữu tình đầu tiên ấy là Đại Phạm thiên...Sáng tạo chủ, vị ấy sáng tạo ra chúng ta. Vị hữu tình sanh ra đầu tiên ấy có tuổi thọ cao hơn, sắc tướng tốt đẹp hơn và có uy quyền nhiều hơn so với các hữu tình sanh sau. Sự kiện xảy ra là một trong số các hữu tình ấy mạng chung ở Phạm thiên và sanh ra ở đời này. Khi đến cõi đời này, vị ấy xuất gia tu tập thiền định; nhờ tu thiền vị ấy nhớ tới đời sống trước đây của mình nên cho rằng vị ấy là Đại Phạm thiên...Sáng tạo chủ, thường hằng, thường trú, không biến chuyển, sống như vậy mãi mãi; còn chúng ta, do vị ấy sanh ra, được tái sanh ở chỗ này, là vô thường, không kiên cố, chịu biến hoại.

- Về nguyên nhân của quan điểm thế giới hiện hữu do bị nhiễm hoặc bởi dục lạc: Có hạng chư thiên gọi là *Khiḍḍapadūsikā* (bị nhiễm hoặc bởi dục lạc). Những vị này sống lâu ngày trong sự say mê hý tiểu dục lạc nên bị thất niệm. Do thất niệm, những vị chư thiên ấy mạng chung và sanh ra ở đời này. Khi đến cõi đời này, những vị ấy xuất gia tu thiền định; nhờ tu thiền định vị ấy nhớ tới đời sống trước kia của mình nên cho rằng những chư thiên không bị nhiễm hoặc bởi dục lạc, không mê say hý tiểu dục lạc nên không thất niệm; do không thất niệm, những chư thiên ấy không bị mạng chung, sống thường hằng, thường trú mãi mãi; còn chúng ta do mê say hý tiểu dục lạc nên bị thất niệm, bị mạng chung tái sanh, chịu vô thường, biến diệt.

- Về nguyên nhân của quan điểm thế giới hiện hữu do bị nhiễm hoặc bởi tâm trí: Có hạng chư thiên gọi là *Manopadūsikā* (bị nhiễm hoặc bởi tâm trí). Những

vị này sống lâu ngày trong sự nung nấu đổ kỵ lẫn nhau nên trở thành oán ghét lẫn nhau. Do sống trong đổ kỵ oán ghét nên thân tâm những vị ấy trở nên mệt mỏi. Rồi những vị ấy mạng chung và sanh ra ở đời này. Khi đến đời này, những vị ấy xuất gia tu thiền định; nhờ tu thiền, những vị ấy nhớ tới đời sống trước kia của mình nên cho rằng những chư thiên tâm trí không bị nhiễm hoặc bởi đổ kỵ và ghanh ghét có được thân tâm không mệt mỏi; chúng không bị thác sanh, sống thường hằng, thường trú mãi mãi; còn chúng ta tâm trí bị nhiễm hoặc bởi đổ kỵ và ghanh ghét nên thân tâm mệt mỏi và bị tái sanh, chịu sự vô thường, biến diệt.

- Về quan điểm thế giới do vô nhân sanh: Có hạng chư thiên gọi là Vô tướng hữu tình (Asañña-sattà). Khi chư thiên ấy khởi lên một tướng niệm nào thời chư thiên ấy sẽ mạng chung và thác sanh. Sự kiện xảy ra là một trong các chư thiên ấy mạng chung và thác sanh ở cõi đời này. Khi đến cõi đời này, vị ấy xuất gia tu thiền định nên đạt được tâm định. Do tâm nhập định, vị ấy nhớ đến sự kiện tướng niệm phát sanh và tuyên bố: “Bản ngã và thế giới là vô nhân sanh, vì trước kia tôi không có, nay tôi có. Từ trạng thái không có, tôi trở thành loài hữu tình.”

Cuối bài kinh, đức Phật đính chính lại một nhận xét sai lầm xuất phát từ một số Sa môn và Bà la môn cho rằng ngài đã tuyên bố câu: “Khi một ai đạt đến thanh tịnh, giải thoát, bấy giờ vị ấy biết mọi thứ là bất tịnh.” Quan điểm của ngài là: “Khi một ai đạt đến thanh tịnh, giải thoát, bấy giờ vị ấy biết mọi thứ là thanh tịnh.” (*Yasmim samaye subham vimokham upasampajja viharati, subham t’eva tasmim samaye sañjànàtiti.*)

25. Kinh Ưu Đàm Bà La Sư tử hống (Udumbarika-Sihanàda Suttanta):

Bài kinh là cuộc đàm luận giữa đức Phật và du sĩ Nigrodha về khổ hạnh (tapa), về sự cấu uế, thanh tịnh và sự tối thượng của pháp môn khổ hạnh. Sự viếng thăm hội chúng du sĩ của gia chủ Sandhàna (Tán Đà Na) tại ngôi vườn Nữ hoàng Udumbarikà ở Vương Xá là nhân duyên dẫn đến cuộc đàm luận giữa Thế Tôn và du sĩ Nigrodha. Học giả B. C. Law cho rằng bài kinh là sự mở rộng nội dung một đoạn văn (đoạn 23) trong bài kinh Mahàsìhanàda,⁽²⁾ trong đó đức Phật thông báo với du sĩ lỏa thể Kassapa rằng Phạm chí Nigrodha từng đến núi Linh Thứu để hỏi ngài về tối thắng khổ hạnh. Nhận định này không hoàn toàn chính xác bởi địa điểm hai cuộc gặp gỡ không giống nhau giữa hai bản kinh. Đoạn 23 trong bài kinh Mahàsìhanàda bảo Nigrodha đến núi Linh Thứu để tham vấn đức Phật về tối thắng khổ hạnh, trong khi ở trong kinh này, cuộc đàm luận giữa đức Phật và Nigrodha diễn ra tại ngôi vườn Udumbarikà trong đó đức Phật chủ động đến chỗ Nigrodha.

Các thông tin mô tả ở phần đầu bài kinh (và ở một vài bản kinh khác như kinh Pott̥hapada, Trường bộ; kinh Sandaka, Trung bộ) cho thấy sự khác biệt rất căn bản giữa hội chúng các du sĩ ngoại đạo và hội chúng tỷ kheo đệ tử đức Phật đương thời: thói quen ồn ào chuyên bàn thế sự của các hội chúng du sĩ và sự ưa mến an tịnh, chánh niệm tỉnh giác của các tỷ kheo đệ tử đức Phật trong mọi sinh hoạt cá nhân và tập thể.

2. B. C. Law, A History of Pàli Literature, tập I, tr. 93.

Cách thái khác biệt này nói rõ kết quả của đường lối giáo dục của đức Phật: tránh bần thế sự, không ngồi lê đôi mách, tập trung thì giờ và năng lực cho sự hoàn thiện và giải thoát tự thân. Có thể nói rằng sức sống tâm linh và minh triết Phật giáo nằm ở chỗ này, tức là khuynh hướng giáo dục hướng nội của đức Phật được vận dụng và phát huy cao độ bởi mỗi cá nhân.

Giống như Đại kinh Sư tử hống (*Mahà-Sihanàda Suttanta*), kinh này cho ta một số thông tin về các hình thái khổ hạnh được tuân thủ bởi các Sa môn và Bà la môn đương thời: “Sống lỏa thể, sống phóng túng không theo lễ nghi, liếm tay cho sạch, đi khất thực không chịu bước tới, không nhận đồ ăn mang đến, không nhận đồ ăn đặc biệt nấu cho mình, không nhận lời mời đi ăn, không nhận đồ ăn tại ngưỡng cửa, không nhận đồ ăn đặt giữa những cây gậy, không nhận đồ ăn từ hai người đang ăn, không nhận đồ ăn từ người đàn bà có thai, không nhận đồ ăn từ người đàn bà đang cho con bú, không nhận đồ ăn từ người đàn bà đang giao cấu, không nhận đồ ăn di quyên, không nhận đồ ăn tại chỗ có chó đứng, không nhận đồ ăn tại chỗ có ruồi bu, không ăn cá, ăn thịt, không uống nước nấu rượu men. Vị ấy chỉ nhận ăn tại nhà hay chỉ nhận ăn một miếng, chỉ nhận ăn tại bảy nhà hay chỉ nhận ăn bảy miếng. Vị ấy nuôi sống chỉ với một bát, nuôi sống chỉ với hai bát, nuôi sống chỉ với bảy bát. Vị ấy chỉ ăn một ngày một bữa, hai ngày một bữa, bảy ngày một bữa. Như vậy vị ấy sống theo hạnh tiết chế ăn uống cho đến nửa tháng mới ăn một lần. Vị này chỉ ăn cỏ lúa để sống, lúa tặc, gạo lức, ăn hạt vải nivara, ăn da vụn, ăn trấu, ăn nước bột gạo, ăn bột vừng, ăn cỏ, ăn phân bò, ăn trái cây, ăn rễ cây trong rừng, ăn trái cây

rụng để sống. Vị ấy mặc vải gai thô, mặc vải gai thô lẫn với các khác vải khác, mặc vải tấm liệm đã quăng đi, mặc vải phẩn tảo y, mặc vải vỏ cây tititaka làm áo, mặc áo da con sơn dương đen, mặc áo bằng cỏ cát tường, mặc áo vỏ cây, mặc áo bằng tấm gỗ nhỏ, mặc áo bằng tóc bện lại thành mền, mặc áo bằng đuôi ngựa bện lại, mặc áo bằng lông cú. Vị ấy là người sống nhỏ râu tóc, là người sống theo tập tục sống nhỏ râu tóc, là người theo hạnh thường đứng, không ngồi, là người ngồi chỗ hở; sống theo hạnh ngồi chỗ hở một cách tinh tấn, là người dùng gai làm giường, thường ngủ nằm trên giường gai, sống dùng ván gỗ làm giường, sống nằm trên đất trần, thường nằm ngủ một bên hông, sống để bụi và nhớp che kín thân mình, sống và ngủ ngoài trời; theo hạnh bọ đậu nằm đó, sống ăn các ế vật; theo hạnh ăn các ế vật, sống không uống các nước lạnh, theo hạnh không uống nước lạnh, sống một đêm tắm ba lần, theo hạnh xuống nước tắm.”

Trong phần giải thích về sự cấu ứ của người tu khổ hạnh, đức Phật nêu ra một số các biểu hiện tiêu cực cho thấy tâm lý bất ổn thường hay mắc phải bởi những người theo đuổi con đường cực đoan này: tâm tư thỏa mãn do siêng tu khổ hạnh, khen mình chê người, phóng dật, tự bằng lòng hay thỏa mãn do được cung kính danh vọng, khen mình chê người do được cung kính danh vọng, phóng dật do được cung kính danh vọng, sinh tâm phân biệt đối với các món ăn, khao khát được cung kính danh vọng, chê bai người khác, ganh tỵ đối với người khác, trở thành người ngồi giữa công chúng, biểu lộ dáng vẻ khổ hạnh, làm bộ có vẻ bí mật, không chấp nhận phương pháp của người khác, hay tức giận và ôm lòng oán thù, thường hay giả dối,

lừa đảo, tật đố, hà tiện, giảo hoạt, ngụy trá, cứng cỏi, quá mạn, ác ý, tà kiến, tư tưởng cực đoan, chấp trước kinh nghiệm tự thân, cứng đầu và khó giải thoát.

Tuy nhiên, khi một người chấp trì các pháp khổ hạnh mà không rơi vào các tâm lý tiêu cực trên thì bấy giờ khổ hạnh của người ấy được xem là thanh tịnh.

Bài kinh tiếp tục với sự nhận xét của đức Phật về giới hạn của các pháp khổ hạnh mà các Sa môn và Bà la môn đương thời đang nỗ lực theo đuổi – chúng chỉ mới là khổ hạnh bên ngoài, chưa đạt đến căn bản tối thượng – và sự giảng giải của ngài về con đường Giới, Định, Tuệ, được xem là các pháp khổ hạnh đạt đến căn bản và tối thượng, gồm các bước:

- Tu tập bốn pháp chế ngự: không sát sanh, không lấy của không cho, không tà hạnh trong các dục, không nói láo.

- Lựa chọn nơi thích hợp để hành thiền.

- Tẩy trừ năm triền cái: tham, sân, hôn trầm thụy miên, trạo hối, nghi.

- Phát triển bốn tâm thái: từ, bi, hỷ, xả.

- Thành tựu túc mạng minh, thấy rõ các đời sống quá khứ của mình.

- Thành tựu thiên nhãn minh, thấy rõ kết quả tái sinh của chúng sinh do nghiệp lực.

Nội dung Giới, Định, Tuệ được đề cập trong kinh này kết thúc với sự thành tựu thiên nhãn minh (*dibba-cakkhu/ yathà-kammùpaga-ñàṇa/ cutùpapàta-ñàṇa*) mà không phải lậu tận minh (*àsavakkhaya-ñàṇa*) như

ta thường thấy ở các bản kinh khác. Điều này hẳn là một thiếu sót cần được xem xét và bổ sung bởi tầm quan trọng của nội dung lời Phật dạy. Chúng ta hiểu rằng lậu tận minh đóng vai trò rất quan trọng trong tiến trình giải thoát của đạo Phật. Yếu tố này vừa nói rõ cơ sở giải thoát của một người theo đuổi lời Phật dạy (trí tuệ thấy rõ khổ đau (*dukkha*) và lậu hoặc (*àsava*), nguyên nhân, sự chấm dứt và con đường đưa đến sự chấm dứt của chúng) vừa chứng minh sự khác biệt rất căn bản và tế nhị giữa giáo lý của ngài và các giáo lý khác. Ta cũng hiểu rằng trong đoạn kinh này đức Phật chú ý giới thiệu cho du sĩ Nigrodha về giáo lý Giới, Định, Tuệ của ngài được mệnh danh là các khổ hạnh đạt đến tối thượng và căn bản. Mà khi nói đến giáo lý giải thoát của đức Phật hay Giới, Định, Tuệ thì lậu tận minh là yếu tố không thể thiếu. Như vậy sự bỏ qua yếu tố lậu tận minh rất căn bản và quan trọng này trong bản kinh (trong nguyên bản tiếng Pàli và các bản dịch) chứng tỏ sự thiếu sót của các nhà biên tập Kinh tạng Pàli và một sự bổ sung yếu tố này vào bản kinh là hoàn toàn đúng đắn và cần thiết.

Phần tiếp theo của bài kinh là sự xác chứng của đức Phật về một số đặc điểm của chư vị Thế Tôn, Chánh đẳng giác: Chư vị là những người ưa mến an tịnh, không thích ồn ào, những người đã giác ngộ và thuyết giảng con đường đưa đến giác ngộ, những người đã điều phục và thuyết pháp đưa đến điều phục, những người đã tịch tịnh và thuyết pháp đưa đến tịch tịnh, những người đã đạt tịnh lạc và thuyết pháp đưa đến tịnh lạc, những người đã vượt qua bờ bên kia và thuyết pháp để vượt qua.

Cuối bài kinh, đức Phật đưa ra một lời tuyên bố rất nổi tiếng nêu rõ thái độ và mục đích thuyết pháp của ngài, được xem là tiếng rống sư tử (*sìhanàda*) của bậc Toàn giác giữa cuộc đời:

“Người có trí hãy đến đây, trung thực, không lừa đảo, chân trực, Ta sẽ huấn dạy, Ta sẽ thuyết pháp. Nếu vị ấy thực hành đúng như điều đã dạy, vị ấy sẽ tự biết mình và chứng ngộ ngay trong hiện tại phạm hạnh và mục tiêu vô thượng của phạm hạnh, trong thời gian bảy năm, thậm chí chỉ trong bảy ngày... Này Nigrodha, người có thể nghĩ rằng: ‘Sa môn Gotama nói vậy là muốn có đệ tử.’ Này Nigrodha, người chớ có hiểu như vậy. Bốn sư người là ai, hãy giữ nguyên vị Bốn sư ấy cho người. Này Nigrodha, người có thể nghĩ rằng: ‘Sa môn Gotama nói vậy là muốn chúng tôi từ bỏ kinh tụng của chúng tôi.’ Này Nigrodha, người chớ có hiểu như vậy. Kinh tụng người là gì, hãy giữ nguyên kinh tụng ấy cho người. Này Nigrodha, người có thể nghĩ rằng: ‘Sa môn Gotama nói như vậy là muốn chúng tôi từ bỏ nghề sống của chúng tôi.’ Này Nigrodha, chớ có hiểu như vậy. Nghề sống của người là gì, hãy giữ nguyên nghề sống ấy cho người. Này Nigrodha, người có thể nghĩ rằng: ‘Sa môn Gotama nói vậy là muốn xác tín cho chúng tôi đối với các pháp bất thiện mà truyền thống Tổ sư chúng tôi đã xem là bất thiện.’ Này Nigrodha, chớ có hiểu như vậy. Những pháp bất thiện gì của người và được xem là bất thiện do Tổ sư truyền thống, hãy giữ chúng nguyên như cũ. Này Nigrodha, người có thể nghĩ rằng: ‘Sa môn Gotama nói vậy là muốn cho chúng tôi từ bỏ những thiện pháp mà truyền thống Tổ sư chúng tôi đã xem là thiện pháp.’ Này Nigrodha, chớ có hiểu như vậy. Những thiện pháp

của người và được xem là thiện pháp do Tổ sư truyền thống, hãy giữ chúng nguyên như cũ. Nay Nigrodha, Ta nói vậy không phải vì muốn có đệ tử; Ta nói vậy không phải vì muốn khiến các người từ bỏ kinh tụng; Ta nói vậy không phải vì muốn khiến các người từ bỏ nghề sống; Ta nói vậy không phải vì muốn xác tín cho các người đối với các pháp bất thiện mà truyền thống Tổ sư đã xem là bất thiện; Ta nói vậy không phải vì muốn cho các người từ bỏ những thiện pháp mà truyền thống Tổ sư đã xem là thiện pháp. Nay Nigrodha, có những pháp bất thiện không được từ bỏ, làm cho cấu uế, đưa đến tái sanh, đem lại đau khổ, đưa lại quả khổ, đem lại già, bệnh, chết trong tương lai. Những pháp ấy, Ta thuyết giảng để diệt trừ chúng. Nếu các người thực hành đúng theo lời giảng dạy, thời các pháp cấu uế của người được trừ diệt, các pháp thanh tịnh được tăng trưởng, và các người sẽ tự chứng biết, chứng ngộ, đạt đến an trú ngay trong hiện tại, trí tuệ cụ túc, viên mãn.”

26. Kinh Chuyển luân Thánh vương Sư tử hống (Cakkavatti-Sihanàda Suttanta):

Bài kinh là một dự báo về hiện tượng suy giảm đạo đức của con người dẫn đến hiện tượng suy giảm tuổi thọ loài người, thông qua truyền thuyết về vị vua Chuyển luân Thánh vương Dalhanemi và các hậu duệ của vị vua này và hiện tượng phục hồi nếp sống đạo đức dẫn đến hiện tượng tuổi thọ loài người được tăng trưởng, qua câu chuyện con người nhận ra lợi ích của nếp sống đạo đức và nỗ lực theo đuổi. Bài kinh cũng dự báo việc đức Phật Di Lặc (*Metteyya*) sẽ xuất hiện ở đời vào lúc tuổi thọ loài người lên đến 80.000 năm. Bài kinh do đức Thế Tôn thuyết giảng cho các tỷ kheo

khi ngài đang trú tại Matulà (Ma Du La) thuộc vương quốc Magadha (Ma Kiệt Đà).

Phần lớn nội dung của bài kinh tập trung vào việc mô tả cuộc đời và sự nghiệp trị quốc của vị vua Chuyển luân Thánh vương Dalhanemi và các vị vua kế nhiệm vua Dalhanemi, nhưng ý chính của bài kinh có lẽ nằm ở phần đầu và phần cuối bài kinh trong đó đức Phật khuyên các tỳ kheo phải nỗ lực thực hành pháp môn Tứ niệm xứ, được mệnh danh là tự mình là ngọn đèn cho chính mình, tự mình nương tựa chính mình, không nương tựa một gì khác, dùng chánh pháp làm ngọn đèn, dùng chánh pháp làm nơi nương tựa, không nương tựa một gì khác. Sự thực hành Tứ niệm xứ của các tỳ kheo ở đây cũng đồng nghĩa với việc duy trì truyền thống Chánh pháp của chư Phật, khiến cho Chánh pháp ấy được tăng thịnh, không suy giảm, được tồn tại lâu dài để làm lợi ích cho nhiều người. Chủ ý của đức Phật ở trong bài kinh này rất giống với chủ ý của ngài ở trong bài kinh Makhàdeva, Trung bộ, trong đó ngài cũng kể câu chuyện về vua Makhàdeva đã thiết lập được một truyền thống trị quốc tốt đẹp nhưng đã bị con cháu các đời sau từ bỏ để nhắc nhở tỳ kheo Ânanda phải nỗ lực duy trì truyền thống bát Thánh đạo do ngài thiết lập, chớ để cho truyền thống ấy bị mai một. Trong bài kinh này, câu chuyện về vua Chuyển luân Thánh vương Dalhanemi dùng Chánh pháp trị nước khiến đạo đức con người gia tăng dẫn đến tuổi thọ loài người được gia tăng và sự kiện các hậu duệ của vị vua này lần lần bỏ quên truyền thống trị quốc tốt đẹp ấy khiến đạo đức con người bị suy giảm dẫn đến tuổi thọ suy giảm có thể xem là một minh họa hay làm sáng tỏ ý nghĩa lời khuyên của đức Phật về việc duy trì truyền thống Chánh pháp.

Vua Dalhanemi là vị Chuyển luân Thánh vương, có đầy đủ bảy món báu giúp cho nhà vua có đủ nghị lực và sáng suốt trong việc thu phục các thù địch và cai trị vương quốc rộng lớn. Nhà vua sống thực hành Chánh pháp, dùng Chánh pháp để hàng phục các nước chư hầu và trị quốc. Vua là người theo Thánh vương Chánh pháp (*Ariyam cakkavatti-vattam*), y cứ vào Chánh pháp, kính trọng pháp, cung kính pháp, tôn trọng pháp, lấy Chánh pháp làm pháp tràng, pháp kỳ, xem Chánh pháp là thầy dẫn đường, dùng Chánh pháp bảo vệ cho thứ dân, cho quân đội, cho Sát đế ly, cho thần dân, cho Bà la môn, cho gia chủ, cho thị dân, thôn dân, cho các Sa môn và Bà la môn, cho các loài thú và loài chim. Nhà vua sống đúng với Chánh pháp, không làm điều phi pháp, luôn giúp đỡ và tạo công ăn việc làm thích hợp cho dân, giáo dục và khuyến khích thần dân làm điều thiện, ngăn chặn dân chúng làm điều ác. Không sát sanh, không lấy của không cho, không tà hạnh trong các dục, không nói láo, không uống rượu và tri túc là nếp sống của mọi người dân trong vương quốc vua Dalhanemi. Do cai trị theo Thánh vương Chánh pháp, vương quốc vua Dalhanemi được hưng thịnh, quần chúng an cư lạc nghiệp, tuổi thọ loài người thời ấy đạt đến con số rất lớn. Truyền thống này được duy trì một thời gian dài bởi một số vị vua kế nhiệm vua Dalhanemi. Nhưng một thời gian sau, truyền thống này bắt đầu bị mai một bởi vị vua kế nhiệm không theo đúng Thánh vương Chánh pháp, trị nước theo ý riêng của mình dẫn đến tình trạng nghèo đói lan rộng. Do nghèo đói (*daliddiyam*) phát triển nên trộm cắp (*adinnaḍanam*) phát triển; do trộm cắp phát triển nên đao kiếm (*sattham*) phát triển; do đao kiếm

phát triển nên sát sanh (*pàṇātipāto*) phát triển; do sát sanh phát triển nên nói láo (*musāvādo*) phát triển; do nói láo phát triển nên nói hai lưỡi (*pisunā vācā*) phát triển; do nói hai lưỡi phát triển nên tuổi thọ (*āyu*) và sắc đẹp (*vaṇṇo*) loài người bị suy giảm đáng kể. Những người sống vào thời ấy có tuổi thọ 80.000 năm nhưng đến đời con của họ tuổi thọ chỉ còn lại 40.000 năm. Cứ thế tuổi thọ loài người tiếp tục suy giảm tỷ lệ thuận với tình trạng suy giảm đạo đức. Khi tuổi thọ loài người tụt giảm đến 10.000 năm, bảy giờ hiện tượng tà dâm (*kāmesu micchācāro*) nảy sinh và phát triển. Khi tuổi thọ loài người xuống đến 5.000 năm, ác khẩu (*pharusā vācā*) và ỷ ngữ (*samphappa-lāpo*) phát triển mạnh. Khi tuổi thọ loài người tụt xuống 2.500 năm, tham dục (*abhijjhā*) và sân hận (*vyāpādo*) đi đến tăng trưởng. Khi tuổi thọ loài người còn lại 1.000 năm, tà kiến (*micchā-ditṭhi*) xuất hiện và chi phối mạnh mẽ. Khi tuổi thọ loài người còn 500 năm, phi pháp dục (*adhamma-rāgo*), phi lý tham (*visama-lobho*) và tà kiến (*micchā-dhammo*) là các pháp lớn mạnh. Khi tuổi thọ loài người xuống còn 250 năm, con người thường tỏ ra bất hiếu đối với cha mẹ, bất kính đối với các Sa môn và Bà la môn, thiếu lễ độ đối với người đứng đầu trong gia đình. Vì bất hiếu đối với cha mẹ, bất kính đối với các Sa môn và Bà la môn, thiếu lễ độ đối với người đứng đầu trong gia đình nên tuổi thọ loài người thời ấy chỉ còn 250 năm và đến đời con thì tụt giảm xuống còn 100 năm.

Như vậy, do không theo đúng Thánh vương Chánh pháp, các vị vua kế nhiệm vua Dalhanemi tỏ ra yếu kém trong việc trị quốc khiến đạo đức con người bị suy giảm dẫn đến tuổi thọ loài người lần lượt bị suy giảm. Bài kinh tiếp tục đưa ra một dự báo cho thấy

đến một thời nào đó tuổi thọ loài người chỉ còn 10 năm và bấy giờ thế giới loài người có những biểu hiện rất đáng kinh ngạc: con gái năm tuổi sẽ lấy chồng, 10 thiện nghiệp hoàn toàn biến mất và thay vào đó 10 bất thiện nghiệp chi phối toàn bộ cuộc sống, chữ thiện hoàn toàn biến mất trên cuộc đời, bất hiếu, bất kính, thiếu lễ độ được tán dương và đánh giá cao, loài người rơi vào thông dâm như dê già, con người đối với nhau hại tâm rất mãnh liệt, sân tâm rất mãnh liệt, ác ý rất mãnh liệt, sát tâm rất mãnh liệt. Vào thời kỳ này, một trận chiến xảy ra trong thời gian bảy ngày và loài người rơi vào tàn sát lẫn nhau, chém giết nhau, xem nhau như kẻ thù, đối xử với nhau như loài thú. Sự kiện xảy ra là trong số chúng sanh ấy, có một số không muốn sát hại lẫn nhau, chúng bồng bế nhau vào rừng để tránh họa gươm đao. Sau bảy ngày, chúng từ rừng quay về, sung sướng trông thấy nhau còn sống sót, tự an ủi mà nói với nhau rằng chúng ta đã tàn sát lẫn nhau, đã làm điều bất thiện, nay chúng ta chớ có làm điều bất thiện nữa mà hãy làm thiện. Và chúng từ bỏ sát sanh, không đăn tâm sát hại nhau nữa. Chúng bắt đầu cuộc sống từ hòa, từ bỏ gươm đao, tránh xa sát sanh. Do thiện hạnh này, tuổi thọ của chúng chỉ có 10 năm nhưng đến đời con của chúng tuổi thọ loài người tăng lên 20 năm. Các thế hệ con cháu tiếp theo của chúng, được giáo dục điều lành và được củng cố bởi kết quả thiện hạnh, tiếp tục nếp sống làm lành, tuân giữ 10 điều thiện, sống hiếu kính cha mẹ, tôn trọng các Sa môn và Bà la môn, lễ phép đối với người đứng đầu trong gia đình. Do nhân thiện hạnh này, tuổi thọ loài người tiếp tục tăng trưởng dần lên cho đến 80.000 năm. Bài kinh tiếp tục mô tả một số đặc điểm của thế

giới loài người khi tuổi thọ con người lên tới 80.000 năm, chẳng hạn, con gái đến 500 tuổi mới lập gia đình, dân số thế giới rất lớn, quốc gia Jambudīpa (Ấn Độ) sẽ có 84.000 thành phố trong đó Ketumatī là kinh đô, đức vua trị vì sẽ là vị Chuyển luân Thánh vương tên Sankha, đặc biệt vào thời kỳ này, đức Phật Di Lặc (Metteyya) sẽ ra đời và thuyết giảng Chánh pháp.

27. Kinh Khởi thế nhân bốn (Aggañña Suttanta):

Bài kinh là một giả thuyết Phật giáo về sự xuất hiện của con người trên hành tinh và bước đầu sự hình thành nên các chủng tánh hay giai cấp của loài người, có thể xem là một nỗ lực về sau của các nhà tôn giáo trong việc mô tả khởi nguyên của thế giới và xã hội loài người. Bài kinh gắn đức Phật là tác giả của sự giải thích về khởi nguyên thế giới, nhưng xem ra điều này hoàn toàn trái với thái độ dè dặt của ngài khi đề cập vấn đề này. Kinh Pāṭika cho thấy đức Phật không muốn giảng giải cho Sunakkhatta về khởi nguyên thế giới (aggañña), điều mà Sunakkhatta đã viện dẫn trong bài kinh như là một trong các lý do khiến ông từ bỏ đời sống xuất gia. Có lẽ vì lý do này mà cả M. Winternitz và G. C. Pande đều cho rằng bản kinh là sự nỗ lực của một giai đoạn về sau.⁽³⁾ B. C. Law bảo bài kinh luận về sự tiến hóa của thế giới, con người và xã hội nhưng cách luận giải này dường như không thỏa mãn trước các quan điểm khoa học hiện đại về vấn đề này.⁽⁴⁾

Nhân duyên ra đời của bài kinh là sự kiện hai thanh niên dòng dõi Bà la môn, Vāsetṭha và Bhāradvāja, muốn

3. G. C. Pande, *Studies in the Origins of Buddhism*, tr. 111.

4. B. C. Law, *A History of Pāli Literature*, tập I, tr. 111.

trở thành tỳ kheo dưới sự hướng dẫn của Thế Tôn, bị các vị Bà la môn chỉ trích là đã từ bỏ giai cấp tối thượng (Bà la môn) để cúi mình trước một giai cấp hạ tiện (sa môn, đệ tử của đức Phật). Đức Phật dẫn một số trường hợp chứng minh cho thanh niên Vāsetṭha thấy quan điểm của các Bà la môn là sai lầm khi tự cho mình là giai cấp tối thượng, còn các giai cấp khác là hạ liệt. Lập trường của ngài nêu rõ rằng không phải sinh ra trong một dòng họ hay giai cấp nào đó thì con người được xem là cao cả hay hạ liệt mà chính hành động thiện hay ác của người ấy mới nói rõ anh ta là cao quý hay hạ liệt. Trong kinh này, các lập luận của đức Phật về các hành vi thiện ác được tìm thấy trong bốn giai cấp, Sát đế ly, Bà la môn, Phệ xá, Thủ đà, rất giống các lập luận ngài nêu ra cho Assalāyana ở trong bài kinh Assalāyana, Trung bộ. Bởi cả bốn giai cấp đều có thể làm ác và làm thiện, và thực sự đã là như vậy, nên không thể bảo chỉ giai cấp Bà la môn là tối thượng, các giai cấp khác là hạ liệt. Tiếp theo, đức Phật nhấn mạnh vai trò giới đức và trí tuệ siêu việt giai cấp và chứng minh bằng sự kiện rằng vua Pasenadi nước Kolasa rất tôn kính ngài, mặc dù ngài xuất thân từ dòng họ Sākya, một bộ tộc chư hầu của nhà vua. Luận chứng này của ngài ở trong bài kinh cung cấp một vài thông tin quan trọng về phương diện lịch sử. Một mặt nó củng cố thêm sự kiện rằng vua Pasenadi rất mến mộ Phật giáo mà nhiều nơi khác trong Kinh tạng Pàli đã đề cập, đặc biệt trong bài kinh Dhammacetiya, Trung bộ, và mặt khác xác nhận rõ sự kiện rằng Sākya bấy giờ là một chư hầu của quốc vương Pasenadi nước Kosala mà trong bài kinh Xuất gia thuộc Kinh tập (Suttanipāta), Tiểu bộ, đức Phật đã ít nhiều nói đến.

Giả thuyết về khởi nguyên thế giới và bình minh của lịch sử loài người được mô tả trong bài kinh ít nhiều nhuốm màu huyền thoại và giới hạn trong các khái niệm và quan điểm phát xuất từ nền văn minh Aryan Ấn Độ. Giả thuyết này bảo chúng ta rằng đến một giai đoạn nào đó thế giới này bị biến hoại, lúc ấy phần lớn loài hữu tình tái sinh qua cõi Àbhassara (Quang Âm thiên). Rồi một thời gian rất lâu sau đó, thế giới lại hình thành và bấy giờ một số lớn chúng sanh từ Àbhassara lại sanh vào cõi đời này. Lúc này thế giới chỉ toàn là nước đem sấm, không có mặt trăng mặt trời, không có các vì sao, không có ngày và đêm, không có tháng và năm, không có đàn bà và đàn ông. Các chúng sanh từ Quang Âm thiên đến thế giới này tự nuôi sống bằng hỷ (pìty), thân mình tự chiếu sáng, bay lượn trên hư không. Rồi một thời gian sau, đất hiện ra, có màu sắc, có vị ngọt; một số chúng sanh có lòng tham dùng đất ấy để ăn và do vậy ánh sáng của chúng biến mất, bấy giờ mặt trăng mặt trời, ngày và đêm, tháng và năm xuất hiện. Các hữu tình lấy đất làm thức ăn nên một thời gian lâu sau đó thân mình của chúng trở nên cứng rắn và sắc đẹp trở nên sai biệt. Rồi đến một thời gian, một loại nấm đất hiện ra và trở thành thức ăn của chúng sanh, đến lượt cỏ và cây leo xuất hiện, rồi đến lúa xuất hiện. Khi lúa xuất hiện và trở thành món ăn của chúng sanh, bấy giờ giới tính xuất hiện, tình dục xuất hiện, sinh nở xuất hiện. Thời điểm lúa xuất hiện cũng là lúc con người bắt đầu chuyển sang một giai đoạn phát triển mới: tích trữ lương thực, phân đất lao động. Lao động phát triển, lương thực phát triển dẫn đến hiện tượng trộm cắp sản phẩm lao động của người khác và dẫn

đến thừa kiện và phân xử. Những người thừa kiện là những người chủ ruộng vườn, được gọi là Mahà-sammato hay còn gọi là Khattiyà (Sát đế ly). Người được chọn ra để phân xử là người đứng đầu, có công tâm, gọi là rāja (vua). Như vậy, giai cấp bắt đầu xuất hiện. Lại nữa, trong số những con người thời ấy có một số người thấy rõ các hành vi bất thiện của con người như trộm cắp, nói láo... dẫn đến thừa kiện, phân xử, khiển trách, hình phạt nên quyết tâm từ bỏ chúng và họ được gọi là Brāhmaṇa (Bà la môn). Những người này lập lên những chòi lá trong rừng để tu thiền, không tham gia thế sự, nuôi sống bằng khát thực. Rồi một số Bà la môn ấy không thể tu thiền trong các chòi lá ở trong rừng, bỏ xuống các làng mạc và thị trấn để làm sách và họ được xem là tác giả hay những người viết lại các tập Vệ đà. Những người khác trong cộng đồng theo đuổi nhiều ngành nghề khác nhau và họ được gọi là Vessā (Phệ xá). Thời đó những ai sống bằng nghề săn bắn được xem là hèn mọn và được gọi là Suddā (Thủ đà). Một thời gian sau, có người Khattiyà xuất gia, từ bỏ gia đình sống không gia đình, rồi người Brāhmaṇa, rồi Vessā rồi Suddā xuất gia, từ bỏ gia đình sống không gia đình. Danh từ Samaṇa (Sa môn) dùng để chỉ những người xuất gia ra đời từ đó. Bài kinh kết thúc với lời xác nhận của đức Phật về khả năng giống nhau của bốn giai cấp trong khi theo đuổi nếp sống xuất gia. Tất cả họ đều có khả năng diệt trừ các lậu hoặc ngay trong hiện tại và người nào trong số đó là bậc A la hán, đã dứt sạch lậu hoặc, đã diệt trừ kiết sử, tu hành thành mãn, được chánh trí, giải thoát, vị ấy được xem là tối thượng trong tất cả giai cấp.

28. Kinh Tự hoan hỷ (Sampasàdaniya Suttanta):

Bài kinh là sự mở rộng của một trích đoạn trong kinh Mahàparinibbàna, đề cập sự kiện Tôn giả Xá Lợi Phát (Sàriputta) đến yết kiến Thế Tôn tại Nàlandà và trình bày với ngài về pháp truyền thống (dhammanvayo) hay truyền thống tu chứng của chư Phật. Trong tác phẩm Lịch sử văn minh Ấn Độ, sử gia Will Durant dẫn lời của Tôn giả Sàriputta trong bài kinh và đưa ra nhận xét rằng vào khoảng cuối đời của ngài (đức Phật), tín đồ đã bắt đầu tôn ngài là thần, mặc dầu ngài luôn luôn nhắc họ phải tự suy nghĩ lấy, đừng tin hẳn những lời ngài dạy.⁽⁵⁾ Nhận xét này phản ánh lối suy luận một chiều của nhà học giả. Kỳ thực lời thưa trình của Tôn giả Xá Lợi Phát trong bài kinh không hoàn toàn là một lời tôn vinh hay đề cao bậc đạo sư của mình mà xác nhận một truyền thống Chánh pháp theo đó bất cứ bậc Chánh đẳng giác nào cũng trải qua: “Bạch Thế Tôn, con tin tưởng Thế Tôn đến độ con nghĩ rằng ở quá khứ, ở tương lai cũng như ở hiện tại, không thể có một vị Sa môn hay một vị Bà la môn nào khác có thể vĩ đại hơn Thế Tôn, sáng suốt hơn Thế Tôn về phương diện giác ngộ.” Vì sao? “Bạch Thế Tôn, tất cả những vị A la hán, Chánh đẳng giác trong quá khứ, tất cả những vị A la hán, Chánh đẳng giác trong tương lai, tất cả những vị Thế Tôn ấy đã diệt trừ năm triền cái (tham, sân, hôn trầm thụy miên, trạo hối, nghi), đã khéo an trú tâm vào bốn niệm xứ, đã tu tập bảy giác chi, đã chứng ngộ Vô thượng Chánh đẳng giác. Và nay Thế Tôn, bậc A la hán, Chánh đẳng giác đã diệt trừ năm triền cái, đã khéo an trú tâm vào bốn niệm xứ, đã tu tập bảy giác chi, đã chứng Vô thượng Chánh đẳng giác.”

5. Nguyễn Hiến Lê, Lịch sử Văn minh Ấn Độ, tr. 89.

Phần tiếp theo của bài kinh là sự tán thán của Tôn giả Xá Lợi Phất về các giáo pháp mà Thế Tôn đã khéo thuyết:

- Thế Tôn thuyết pháp tuần tự từ thấp lên cao, từ đơn giản đến thâm sâu, hắc bạch đều được phân tích rõ ràng.

- Thế Tôn thuyết về các thiện pháp một cách rất ráo, gồm bốn Niệm xứ, bốn Chánh cần, bốn Như ý túc, năm Căn, năm Lực, bảy Giác chi, tám Thánh đạo.

- Thế Tôn thuyết về 12 xứ, tức mắt và sắc, tai và tiếng, mũi và hương, lưỡi và vị, thân và xúc, ý và pháp.

- Thế Tôn thuyết về nhập thai với bốn trường hợp: (1) Có người không biết mình nhập vào bụng mẹ, không biết mình trú trong bụng mẹ và không biết mình ra khỏi bụng mẹ. (2) Có người biết mình nhập vào bụng mẹ, nhưng không biết mình trú trong bụng mẹ và không biết mình ra khỏi bụng mẹ. (3) Có người biết mình nhập vào bụng mẹ, biết mình trú trong bụng mẹ, nhưng không biết mình ra khỏi bụng mẹ. (4) Có người biết mình nhập vào bụng mẹ, biết mình trú trong bụng mẹ, biết mình ra khỏi bụng mẹ.

- Thế Tôn thuyết về các sai khác trong sự biểu lộ tư tưởng (àdesana-vidhà): (1) Có hạng biểu lộ tư tưởng của mình bằng hình tướng. (2) Có hạng biểu lộ tư tưởng của mình sau khi nghe tiếng người, phi nhân hay chư Thiên. (3) Có hạng biểu lộ tư tưởng của mình sau khi suy tầm, tư duy. (4) Có hạng biểu lộ tư tưởng của mình sau khi chứng thiền thứ hai, không tầm không tứ.

- Thế Tôn thuyết về bốn loại kiến định (dassana-samàpatti): (1) Trường hợp người nhập định quán lấy 32 vật bất tịnh trên thân làm đối tượng. (2) Trường

hợp người nhận định quán lấy 32 vật bất tịnh và bộ xương người còn liên kết với nhau, còn dính thịt và máu làm đối tượng. (3) Trường hợp người nhập định quán lấy dòng tâm thức trôi chảy không ngừng của con người làm đối tượng an trú đời này và đời sau. (4) Trường hợp người nhập định quán lấy dòng tâm thức trôi chảy của con người làm đối tượng nhưng không an trú đời này và đời sau.

- Thế Tôn thuyết về bảy hạng người: (1) Câu phân giải thoát (ubhato-bhàga-vimutto), (2) tuệ giải thoát (pañña-vimutto), (3) thân chứng (kàya-sakkhi), (4) kiến đáo (diṭṭhi-patto), (5) tín giải thoát (saddhà-vimutto), (6) tùy pháp hành (dhammànusàrì), (7) tùy tín hành (saddhànusàrì).

- Thế Tôn thuyết về bảy giác chi tinh cần: Niệm, Trạch pháp, tinh tấn, hỷ, khinh an, định, xả.

- Thế Tôn thuyết về đạo hành hay sự tiến bộ trong tu hành (paṭipàda): Hành trì khổ chứng ngộ chậm, hành trì khổ chứng ngộ mau, hành trì lạc chứng ngộ chậm, hành trì lạc chứng ngộ mau.

- Thế Tôn thuyết về chánh hạnh trong ngôn ngữ: Không nói láo, không dùng lời vu khống, ác khẩu, ly gian nhưng nói lời từ hòa, sáng suốt, đáng được gìn giữ và nói đúng thời.

- Thế Tôn thuyết về giới hạnh của con người: Chân thật, thành tín, không dối trá, không lừa gạt, không gợi ý, không chiêm tương, không lấy lợi cầu lợi, hộ trì các căn, ăn uống tiết độ, hành động ôn hòa, luôn luôn cảnh giác, không chán nản, tinh cần, trầm tư, chánh

niệm, ngôn từ lạnh lợi, hành vi gan dạ, chịu đựng, biết điều, không tham dục, tỉnh giác, cẩn trọng.

- Thế Tôn thuyết về các sai khác trong sự giảng dạy (anusàsana-vidhà): (1) Theo sự giảng dạy và hành trì như vậy, người này sẽ diệt trừ ba kiết sử, chứng quả Dự lưu (Sotàpanna), không còn bị đọa lạc, quyết chắc sẽ được giác ngộ. (2) Theo sự giảng dạy và hành trì như vậy, người này sẽ diệt trừ ba kiết sử, làm muội lược tham, sân, si, chứng quả Nhất lai (Sakadàgàmi), phải sanh lại đời này một lần nữa trước khi diệt tận khổ đau. (3) Theo sự giảng dạy và hành trì như vậy, người này sẽ diệt trừ năm hạ phần kiết sử, sẽ được hóa sanh tại cảnh giới (Tịnh cư thiên) ấy và sẽ nhập Niết bàn, không còn trở lại đời này. (4) Theo sự giảng dạy và hành trì như vậy, người này sẽ diệt trừ các lậu hoặc, tự mình giác tri, chứng đạt và an trú ngay trong hiện tại, vô lậu tâm giải thoát (ceto-vimutti) và tuệ giải thoát (pañña-vimutti).

- Thế Tôn thuyết về giải thoát trí của người khác (vimutti-nàna): Thế tôn nhờ chánh tư duy biết rõ một người nào đó chứng quả Dự lưu (Sotàpanna), Nhất lai (Sakadàgàmi), Bất lai (Anàgàmi) hay A la hán (Arahanta).

- Thế Tôn thuyết về thường trú luận (sassatavàda): (1) Có người nhờ tu định nên nhớ được các đời sống quá khứ, từ một cho đến 100.000 đời với các nét đại cương và chi tiết rồi cho rằng bản ngã và thế giới là thường trú, bất sanh, vững chắc như đỉnh núi, như trụ đá, còn các loài hữu tình kia thì lưu chuyển luân hồi, chết đi sống lại, tuy vậy chúng vẫn thường trú. (2) Có người nhờ tu định nên nhớ được các đời sống quá khứ, từ một thành kiếp hoại kiếp cho đến mười thành kiếp

hoại kiếp rồi cho rằng bản ngã và thế giới là thường trú, bất sanh, vững chắc như đỉnh núi, như trụ đá, còn các hữu tình kia thì lưu chuyển luân hồi, chết đi sống lại, tuy vậy chúng vẫn thường trú. (3) Có người nhờ tu định nên nhớ được nhiều đời sống quá khứ, từ mười thành kiếp hoại kiếp cho đến 40 thành kiếp hoại kiếp rồi cho rằng bản ngã và thế giới là thường trú, bất sanh, vững chắc như đỉnh núi, như trụ đá, còn các chúng sanh kia thì lưu chuyển luân hồi, chết đi sống lại, tuy vậy chúng vẫn thường trú.

- Thế Tôn thuyết về túc mạng trí (pubbe-nivāsana-sati-ñāṇa): Có người nhờ tu định nên nhớ được các đời sống quá khứ của mình, từ một đời cho đến nhiều hoại kiếp thành kiếp với đầy đủ các nét đại cương và chi tiết về các đời sống ấy.

- Thế Tôn thuyết về sanh tử trí (sattanaṃ cutūpapāta-ñāṇa): Có người nhờ tu định nên đạt được thiên nhãn, thấy rõ kết quả tái sanh khác nhau của chúng sanh do nghiệp lực.

- Thế tôn thuyết về thần túc thông (iddhi-vidhā) gồm hai loại: (1) Thần thông hữu lậu, hữu dư y, không phải bậc thánh và (2) thần thông vô lậu, vô dư y, thuộc bậc thánh.

Cuối bài kinh, Tôn giả Xá Lợi Phất tán thán pháp môn hiện tại lạc trú, xa lìa dục lạc và khổ hạnh, của Thế Tôn và một lần nữa khẳng định không có ai trong quá khứ, hiện tại và tương lai có thể cao thượng hơn và sáng suốt hơn Thế Tôn về phương diện giác ngộ. Sàriputta giải thích tiếp rằng trong quá khứ đã từng có những bậc Thế Tôn, Chánh đẳng giác ra đời, nhưng

chư vị ấy đều đồng đẳng với Thế Tôn về phương diện giác ngộ. Hiện tại chỉ có Thế Tôn là bậc Chánh đẳng giác. Tương lai sẽ xuất hiện chư vị Thế Tôn, Chánh đẳng giác và chư vị ấy cũng sẽ ngang hàng với Thế Tôn về phương diện giác ngộ. Lời giải thích này xác nhận một truyền thống Chánh pháp theo đó chư Thế Tôn, Chánh đẳng giác là đồng đẳng, không khác nhau về phương diện tu chứng và giác ngộ.

29. Kinh Thanh tịnh (Pàsàdika Suttanta):

Bài kinh là sự giảng dạy của Thế Tôn cho Sa di Cunda nhân dịp vị này cùng Tôn giả Ànanda đến báo cho ngài về một vài sự kiện tranh chấp xảy ra cho các tu sĩ Kỳ na giáo không lâu sau khi vị giáo chủ của họ, Nigantha Nàthaputta, từ trần ở Pàvā. Đúng như lý do ra đời của nó, nội dung bài kinh tập trung nói về về nguyên nhân dẫn đến tranh chấp, về vai trò của bậc đạo sư và đệ tử, sự viên mãn và không viên mãn của một hội chúng xuất gia, sự nhắc nhở của Thế Tôn cho các tỷ kheo về việc nỗ lực học tập, tụng đọc và tìm hiểu những giáo pháp do ngài giảng dạy, tránh tranh chấp và cãi cọ nhau, cùng với một số vấn đề liên quan.

Đức Phật cho rằng sự kiện đáng tiếc xảy ra cho hội chúng tu sĩ của Nigantha ấy là bởi pháp luật của họ đã được trình bày một cách vụng về, không có hiệu năng hướng dẫn, không đưa đến an tịnh, không do vị Chánh đẳng giác (Sammā sambuddho) tuyên thuyết. Rồi ngài nói đến sự kiện may mắn của một người đệ tử trong trường hợp gặp một vị đạo sư Chánh đẳng giác và trường hợp không may mắn của người ấy nếu gặp phải một vị đạo sư không phải Chánh đẳng giác, nhấn mạnh trách nhiệm của vị đạo sư trong vai trò

người hướng dẫn và trách nhiệm của người đệ tử trong việc chọn thầy chọn giáo pháp để học tập. Phần tiếp theo của bài kinh nêu rõ các lý do về sự ưu tư lo lắng và không ưu tư lo lắng của các đệ tử khi bậc Đạo sư tạ thế, sự viên mãn và không viên mãn của một hội chúng xuất gia và khẳng định sự viên mãn của giáo pháp và tăng chúng của đức Phật.

Trường hợp các đệ tử rơi vào ưu tư lo lắng ấy là bởi giáo pháp được một vị đạo sư Chánh đẳng giác thuyết giảng nhưng không may vị ấy qua đời sớm để lại nhiều thắc mắc và phân vân cho các đệ tử. Trái lại, các đệ tử không rơi vào tình trạng ưu tư hay lo lắng nếu giáo pháp ấy được một vị Chánh đẳng giác tuyên thuyết đầy đủ và rõ ràng cho họ trước khi ngài qua đời. Trong phần giải thích về sự viên mãn của một hội chúng xuất gia, đức Phật nhấn mạnh các yếu tố: (1) giáo pháp được khéo thuyết bởi một vị Chánh đẳng giác, (2) người lãnh đạo là người sáng suốt, đạo cao đức trọng, (3) có đầy đủ các nam tu sĩ, nữ tu sĩ, nam cư sĩ và nữ cư sĩ nỗ lực sống đúng pháp. Trái lại với các điều trên là một hội chúng không viên mãn. Đức Phật xác nhận với Cunda rằng hội chúng của ngài là hoàn toàn viên mãn bởi hội chúng ấy có ngài là bậc Đạo sư, có giáo pháp thanh tịnh do ngài khéo thuyết giảng và hội chúng ấy có đầy đủ các tỷ kheo, tỷ kheo ni, nam cư sĩ, nữ cư sĩ nỗ lực sống đúng với giáo pháp của ngài.

Bài kinh tiếp tục với lời giáo giới của bậc Đạo sư, khuyên nhắc Cunda (và tất cả tỷ kheo) hãy cùng nhau khéo học tập và nắm bắt kỹ các giáo pháp căn bản của ngài (gồm 4 Niệm xứ, 4 Chánh cần, 4 Như ý túc, 5 Căn, 5 lực, 7 Giác chi, 8 Thánh đạo) để phạm hạnh

hay đạo của ngài được tồn tại lâu dài vì lợi ích, hạnh phúc và an lạc cho chư thiên và loài người. Các tỷ kheo không được cãi lộn và bất hòa mà phải hội họp trong tinh thần hòa đồng tương kính để cùng nhau xem xét văn cú và nghĩa lý các giáo lý của bậc Đạo sư.

Phần tiếp của bài kinh khẳng định rõ các đệ tử của đức Phật không rơi vào bốn loại hỷ lạc hèn hạ, phàm phu, đê tiện – hỷ lạc do sát sanh, hỷ lạc do lấy của không cho, hỷ lạc do nói láo, hỷ lạc cho đam mê các dục – nhưng chú tâm vào bốn loại lạc cao thượng, hướng đến yếm ly, ly tham, an tịnh, thắng trí, giác ngộ, Niết bàn – hỷ lạc do chứng và trú sơ thiên, nhị thiên, tam thiên, tứ thiên. Sự thích thú bốn loại lạc như vậy đưa đến lợi ích lớn bởi nhờ chúng mà tứ thánh quả, Dự lưu, Nhất lai, Bất lai, A la hán, được thành tựu. Bài kinh cũng nêu rõ lập trường và cách thái đúng đắn của một tỷ kheo đã thành tựu quả vị A la hán; vị ấy không phạm phải chín lỗi lầm: (1) cố ý tước đoạt mạng sống của loài hữu tình, (2) lấy của không cho, (3) dâm dục, (4) nói láo (5) tích lũy tiền của để hưởng dục, (6) tham lam, (7) sân hận, (8) si mê, (9) sợ hãi. Tiếp đến bài kinh đề cập một số đặc điểm của Như Lai:

- Như Lai là người nói đúng thời, nói chơn chánh, nói như thật, nói có lợi ích, nói đúng pháp, nói đúng luật, bởi:

(1) Nếu những gì thuộc quá khứ, hiện tại hay vị lai là hư vọng, không thật, không lợi ích, Như Lai không trả lời.

(2) Nếu những gì thuộc quá khứ, hiện tại hay vị lai là chơn chánh, như thật, nhưng không lợi ích, Như Lai cũng không trả lời.

(3) Nếu những gì thuộc quá khứ, hiện tại hay vị lai là chơn chánh, như thật, có lợi ích, Như Lai biết thời trả lời câu hỏi ấy.

- Như Lai là người biết rõ những gì được thấy, được nghe, được cảm giác, được phân biệt, được đạt đến, được tìm cầu, được suy tư với ý.

- Trong thời gian từ thời điểm ngài giác ngộ cho đến thời điểm nhập Niết bàn, những gì Như Lai nói, trình bày, thuyết giảng, tất cả là như vậy, không thay đổi.

- Như Lai là người nói sao làm vậy, làm gì thời nói vậy.

- Như Lai là bậc tối thắng, không ai sánh được, bậc toàn kiến, bậc tự tại giữa chư thiên và loài người.

Như Lai cũng được xem là người không quan tâm giải đáp các vấn đề sau đây, bởi chúng không lợi ích, không liên hệ đến phạm hạnh, không hướng đến yểm ly, ly tham, an tịnh, thắng trí, giác ngộ, Niết bàn: (1) Như Lai tồn tại sau khi chết, (2) Như Lai không tồn tại sau khi chết, (3) Như Lai tồn tại và không tồn tại sau khi chết, (4) Như Lai không tồn tại và không không tồn tại sau khi chết. Trái lại, Như Lai quan tâm giảng giải các vấn đề khổ (dukkha), khổ tập (dukkhasamudaya), khổ diệt (dukkhanirodha), con đường đưa đến khổ diệt (dukkhanirodhamagga), bởi chúng có lợi ích, là căn bản của phạm hạnh, hướng đến yểm ly, ly tham, an tịnh, thắng trí, giác ngộ, Niết bàn.

Sau cùng, bài kinh xác nhận Thế Tôn có trí tuệ siêu việt, vượt ra ngoài mọi kiến chấp về ngã (atta) và thế giới (loka) mà các Sa môn và Bà la môn đương thời hay mắc phải, như cho rằng bản ngã và thế giới

là thường còn hay không thường còn, do mình tạo ra hay do người khác tạo ra hoặc do tự nhiên sanh; lạc khổ là thường còn hay vô thường, do mình tạo ra hay do người khác tạo ra hoặc do tự nhiên sanh... và ngài giảng dạy pháp môn Tứ niệm xứ để giúp các đệ tử mình vượt qua mọi quan điểm tà kiến ấy.

30. Kinh Tướng (Lakkhaṇa Suttanta):

Bài kinh là sự giải thích của đức Phật về 32 tướng đại trượng phu mà theo quan điểm truyền thống Ấn Độ thì bất cứ ai có đủ 32 hảo tướng này sẽ trở thành hoặc vị Chuyển luân Thánh vương, nếu ở gia đình, hoặc bậc A la hán, Chánh đẳng giác, nếu xuất gia, từ bỏ gia đình sống không gia đình. Chúng ta gọi đây là quan điểm truyền thống Ấn Độ bởi không chỉ đạo Phật mới nêu quan điểm này mà ngay Bà la môn giáo và các ẩn sĩ thời đó cũng có quan điểm tương tự. Khoa tướng số vốn xuất hiện rất sớm ở Ấn Độ và khá thịnh hành dưới thời đức Phật. Các thông tin ở kinh Phạm võng (Brahmajāla Suttanta) và kinh Sa môn quả (Sàmaññaphala Suttanta) cho thấy các Sa môn và Bà la môn đương thời rất thông thạo và say mê trong các hoạt động xem tướng, đoán mộng, những việc mà đức Phật xem là tà mạng (micchà-ājīva) và khuyên các học trò mình không nên theo.

Trong bài kinh này, đức Phật thông báo cho chúng ta trường hợp các ẩn sĩ ngoại đạo chấp trì quan điểm 32 đại nhân tướng nhưng không biết do nhân gì mà có được phước báo ấy. Tương truyền khi thái tử Siddhattha vừa mới chào đời, ẩn sĩ Asita phát hiện ngài có các mỹ tướng của bậc đại trượng phu và đã tiên đoán ngài hoặc sẽ trở thành một bậc

Chánh đẳng giác, nếu xuất gia, hoặc sẽ trở thành một minh quân cai trị thiên hạ bằng Chánh pháp, nếu lưu lại thế gian.⁶ Trong các kinh Ambaṭṭha (Ambaṭṭha Suttanta), Trường bộ và Brahmàyu (Brahmàyu Sutta), Trung bộ, các Bà la môn Pokkharasàdi và Brahmàyu bảo các học trò mình là Ambaṭṭha và Uttara theo sát đức Thế Tôn để dò xem ngài có đầy đủ 32 hảo tướng hay không, “bởi theo Thánh điển (kinh Vệ đà) của chúng ta truyền lại thì những ai có 32 tướng ấy sẽ chọn một trong hai con đường, không có con đường nào khác. Nếu là tại gia, sẽ thành vị Chuyển luân Thánh vương, cai trị bằng Chánh pháp. Nếu xuất gia, vị này sẽ thành A la hán, Chánh đẳng giác, quét sạch mê lầm ở đời.” Kinh Sela, số 7, Đại phẩm (Mahāvagga) thuộc Kinh tập (Suttanipāta) cho ta một thông tin tương tự về niềm tin của các Bà la môn đối với 32 mỹ tướng.

Từ các thông tin trên, ta có thể nói rằng truyền thuyết 32 đại nhân tướng đã từng có mặt ở Ấn Độ trước thời đức Phật và rất thịnh hành trong thời đại của ngài và đức Phật cũng không ngại việc sử dụng nó như một phương tiện nhằm mục đích khuyến thiện, đúng như dụng ý của ngài mà chúng ta sẽ thấy ở trong bài kinh này.

Trong bài kinh, đức Phật dùng truyền thuyết 32 đại nhân tướng để khẳng định một điều: làm phước, làm thiện được phước báo kết quả mỹ mãn. Ngài xác nhận mình có đủ các hảo tướng đại trượng phu và nêu rõ nguyên nhân dẫn đến phước báo của các tướng tương ứng:

- Bàn chân bằng phẳng: kết quả phước báo của sự kiên

6. Xem Kinh Nālaka, số 11, Đại phẩm, Kinh Tập (Sutta Nipāta).

trì và không dao động đối với thiện pháp, thiện hạnh về thân, về lời, về ý, sự bố thí, thủ hộ giới luật, tuân giữa các ngày trai giới, hiếu kính đối với cha mẹ, cung kính cúng dường các Sa môn và Bà la môn, tôn trọng anh chị em trong gia đình. Nếu làm vua thì không bị người thù hay kẻ địch làm trở ngại. Nếu là Phật thì không bị người thù hay kẻ địch làm hại, không bị tham, sân, si hay bất kỳ loài hữu tình nào làm trở ngại.

- Dưới bàn chân có hình bánh xe với đầy đủ trục xe, bánh xe và 1000 cãm xe: kết quả phước báo của nếp sống vì hạnh phúc của chúng sinh, diệt trừ mọi sợ hãi kinh hoàng, sắp đặt sự che chở, hộ trì, bảo vệ đúng pháp, bố thí cho các tùy tùng. Nếu làm vua thì có nhiều người hầu cận, được mọi người từ quan chí dân chăm lo bảo vệ. Nếu là Phật thì có đại chúng đông đảo, được thiên, nhân, quỷ, thần tôn kính bảo hộ.

- Gót chân thon dài, ngón tay, ngón chân dài và tay chân mềm mại: kết quả phước báo của sự từ bỏ sát sanh, chế ngự sát sanh, từ bỏ gươm đao, biết tầm quý, có lòng từ, sống thương xót đến hạnh phúc của tất cả chúng sanh và loài hữu tình. Nếu làm vua thì được thọ mạng lâu dài, không một người nào có thể hại mạng sống. Nếu là Phật thì cũng được phước báo tương tự.

- Hai tay tròn đầy, hai chân tròn đầy, hai vai tròn đầy và thân mình tròn đầy: kết quả phước báo của việc bố thí các loại thức ăn thức uống mỹ vị. Nếu làm vua thì hưởng được các loại cao lương mỹ vị. Nếu là Phật thì được cúng dường các loại cao lương mỹ vị.

- Tay chân mềm mại và có lưới da giữa ngón tay, ngón chân: kết quả phước báo của sự thực hành bốn

niếp pháp, bố thí, ái ngữ, lợi hành, đồng sự. Nếu làm vua thì có khả năng thu nhiếp tất cả quần thần. Nếu là Phật thì thu nhiếp tất cả trời người.

- Mắt cá tròn như con sò và lông mọc xoay tròn thẳng lên: kết quả phước báo của việc nói lời liên hệ đến lợi ích của chúng sanh, liên hệ đến pháp, giải thích cho đại chúng, đem lại an lạc cho chúng sanh, tán dương chánh hạnh. Nếu làm vua thì được tài vật dục lạc tối thắng. Nếu là Phật thì trở thành bậc tối thắng giữa nhân thiên.

- Óng chân giống như con dê rừng: kết quả phước báo của việc siêng năng học hỏi nghề nghiệp, mọi kỹ thuật, oai nghi hay hành động. Nếu làm vua thì nhanh chóng đạt được tài sản, sở hữu xứng đáng vương vị. Nếu là Phật thì nhanh chóng nhận được tứ sự cúng dường thích đáng.

- Da trơn mịn: kết quả phước báo của việc thường xuyên yết kiến các Sa môn và Bà la môn để học hỏi điều thiện, điều bất thiện. Nếu làm vua thì có được trí tuệ vượt trội và tài sản vượt trội. Nếu là Phật thì có trí tuệ tối thắng, không ai sánh được.

- Sắc hoàng kim, da màu đồng, sáng bóng: kết quả phước báo của thái độ không sân hận, không ảo não, không phẫn nộ, không hiềm khích và sự bố thí các thứ che, đắp, mang, mặc mềm mại, mịn màng. Nếu làm vua thì được các thứ che, đắp, mang, mặc mềm mại, mịn màng. Nếu là Phật thì được cúng dường các thứ tương tự.

- Mã âm tàng: kết quả phước báo của hành nghiệp làm cho cha mẹ, con cái, anh chị em, bà con và bạn

bè xa cách lâu ngày được sum họp, hòa hợp, sống vui vẻ. Nếu làm vua thì được nhiều con cái và con cái trở thành những bậc anh hùng. Nếu là Phật thì được nhiều đệ tử giải giang.

- Thân hình tròn như cây Nigrodha và đứng thẳng, có tay dài có thể đứng thẳng mà xoa lên hai đầu gối: Kết quả phước báo của việc thường xuyên quan sát và hiểu biết về mình, về người, sự khác biệt giữa mình và người khác. Nếu làm vua thì được của cải, vàng bạc, châu báu, lúa gạo đầy kho. Nếu là Phật thì được tài sản lớn về tín, giới, tàm, quý, văn, thí, trí tuệ.

- Nửa thân trên như thân sư tử, hai vai không có lỗm khuyết và thân hình tròn đầy: kết quả phước báo của lòng tha thiết đối với lợi ích của mọi người, đối với hạnh phúc và thoải mái của số đông. Nếu làm vua thì không mất mát tài sản lúa gạo, đất đai, gia súc, vợ con, người làm công, bạn bè, quyền thuộc. Nếu là Phật thì chứng Vô thượng Bồ đề, không mất mát tài sản và Bồ đề quyền thuộc.

- Cảm vị hết sức nhạy thính khi vật gì chạm vào đầu lưỡi: kết quả của việc không làm hại các loài hữu tình bằng bất cứ phương tiện gì. Nếu làm vua thì ít bệnh, ít nã, tiêu hóa tốt đẹp, thân nhiệt điều hòa, không lạnh quá cũng không nóng quá. Nếu là Phật thì được phước báo tương tự.

- Cặp mắt xanh và lông mi giống như con bò cái: kết quả phước báo của tâm tư chánh trực, mở rộng, cao thượng, không liếc ngó xiên xẹo, không nhìn trộm. Nếu làm vua thì mọi người ưa nhìn. Nếu là Phật thì chư thiên và loài người thương kính, đón chào.

- Nhục kế trên đầu: kết quả phước báo của việc lãnh đạo đại chúng về thiện pháp, là vị tiên phong của đại chúng về thiện hành thân, khẩu, ý, sự phân phát bố thí, hộ trì giới luật, tham dự các lễ Bố tát, hiếu kính cha mẹ, kính trọng Sa môn, tôn trọng các vị trưởng thượng trong gia đình và thực hành các thiện pháp đặc biệt khác. Nếu làm vua thì nhận được sự trung thành đại chúng, từ quan chí dân. Nếu là Phật thì được đại chúng trời người trung thành.

- Có lông mọc tại mỗi lỗ chân lông, giữa hai lông mày có tướng bạch hào màu trắng và mềm mại: kết quả phước báo của việc từ bỏ nói láo, tránh xa nói láo, chỉ nói lời chân thật, chắc chắn, đáng tin cậy, không thất hứa với một ai. Nếu làm vua thì được đại chúng, từ quan chí dân, tuân theo ý muốn của mình. Nếu là Phật thì được đại chúng trời người nghe theo ý mình.

- Có 40 răng và giữa răng không có kẽ hở: kết quả phước báo của việc từ bỏ nói hai lưỡi, tránh xa nói hai lưỡi, không gây chia rẽ người khác vì lời nói, khuyến khích mọi người sống hòa hợp. Nếu làm vua thì chúng tùy tùng không chia rẽ, quan dân không chia rẽ. Nếu là Phật thì đồ chúng trời người không chia rẽ.

- Lưỡi dài và giọng nói dịu ngọt như tiếng chim Karavika (Ca Lăng Tần Già): kết quả phước báo của việc từ bỏ lời nói độc ác, tránh nói lời độc ác, nói những lời không lỗi lầm, đẹp tai, dễ thương, thông cảm đến tâm, tao nhã, đẹp lòng người. Nếu làm vua thì lời nói được mọi người, từ dân chí quan, chấp nhận. Nếu là Phật thì lời nói được trời người chấp nhận.

- Có hàm như hàm sư tử: kết quả phước báo của việc

từ bỏ nói lời phù phiếm, tránh xa nói lời phù phiếm, nói đúng thời, nói lời chân thật, nói lời có ý nghĩa, liên hệ đến pháp, liên hệ đến luật, hợp thời, thuận lý, có mạch lạc, có lợi ích. Nếu làm vua thì không bị kẻ khác chinh phục. Nếu là Phật thì không bị tham, sân, si hay bất cứ ai chinh phục.

- Răng đều đặn và sáng chói: kết quả phước báo của việc từ bỏ tà mạng, sống theo chánh mạng, tránh xa các sự gian lận bằng cân, đo, đong, đếm, không hối lộ, lừa đảo, không làm tổn thương, sát hại, bức đoạt, trộm cắp, cướp phá. Nếu làm vua thì quần thần có tâm thanh tịnh. Nếu là Phật thì đồ chúng trời người có tâm thanh tịnh.

31. Kinh Giáo thọ Thi Ca La Việt (Singalovàda Suttanta):

Bài kinh do Thế Tôn thuyết giảng cho thanh niên Singàlaka, đề cập nếp sống của người cư sĩ theo tinh thần giáo pháp của ngài hay còn gọi là giới luật của bậc Thánh (Ariyassa vinaya). Thanh niên Singàlaka y theo lời trăng trối của phụ thân mình, cứ mỗi sáng thức dậy thật sớm, ra khỏi thành Vương Xá, chấp tay lễ bái sáu phương: Đông, Tây, Nam, Bắc, Thượng, Hạ. Đức Phật gặp Singàlaka đang hành lễ lục phương ở bên ngoài cửa thành và thuyết giảng bài kinh này. Bài kinh cũng có thể được xem là tiêu biểu cho quan điểm của đức Phật về ý nghĩa thiết thực của việc lễ lạy. Tương tự tinh thần bài kinh Kùṭadanta trong đó đức Phật dùng hình ảnh vị Bà la môn chủ tế khuyên vua Mahāvijjita nên chuyển đổi lễ tế đàn tống kém bằng các chính sách thiết thực chăm lo đời sống cho dân; trong kinh này, đức Phật khuyên thanh niên

Singàlaka nên làm tốt sáu bốn phận của người gia chủ thay vì chấp tay lễ bái sáu phương.

Nội dung bài kinh đề cập nếp sống đạo đức cá nhân, đạo đức gia đình và đạo đức xã hội của người Phật tử thông qua sự nỗ lực của người ấy nhằm diệt trừ bốn nghiệp phiền não, không làm ác nghiệp theo bốn lý do, không theo sáu nguyên nhân phung phí tài sản, từ bỏ bạn ác, giao du bạn lành, che chở sáu phương, một nếp sống được mệnh danh là chiến thắng hai đời, đời này và đời sau, đúng như kinh Pháp cú bảo:

“Nay vui đời sau vui,
Làm thiện hai đời vui;
Nó vui, nó an vui,
Thấy nghiệp thiện mình làm.”

Có lẽ do nội dung khá đặc biệt của nó, bài kinh đã được chú ý rất nhiều bởi các nhà Phật học. Buddhaghosa gọi bài kinh là Gihivinaya, giới luật của người tại gia cư sĩ, bởi theo ngài, “không một bốn phận nào của người gia chủ không được nói đến trong bài kinh.” Bài kinh cũng được chú ý phiên dịch và giới thiệu rất sớm bởi các học giả Tây phương. Năm 1847, Gogerly cho công bố bài kinh trên tạp chí *Journal of the Royal Asiatic Society*. R. C. Childers giới thiệu bài kinh ở London Anh quốc vào năm 1876 và Grimbolt cho xuất bản ở Paris năm 1879. Rhys Davids⁽⁷⁾ cho rằng hơn đâu hết, bài kinh đề cập rất chi tiết và dễ hiểu về tình thương và thiện chí giữa con người và con người được thể hiện qua các mối quan hệ mang tính đạo đức gia đình và đạo đức xã hội. B. M. Barua đồng hóa bài kinh với tiêu đề bản kinh

7. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, part III, tr. 168-169.

thứ nhất, Vinaya-samukasa, ghi trong kia bỳ Bhabrù của Asoka bởi theo ông, kinh Singàlovàda đề cập nếp sống đạo đức kỷ cương của những người tại gia cư sĩ mà Buddhaghosa đã gọi là Giới luật dành cho người gia chủ (Gihivinaya), tức là vấn đề mà Asoka rất quan tâm.⁽⁸⁾ Nhận xét này của Barua rất đáng chú ý bởi tính xác đáng của nó, nếu chúng ta có sự so sánh kỹ giữa hai nguồn tài liệu, kinh Singàlovàda và nội dung các kia ký và trú đá Asoka. Do đó, nếu chấp nhận ý kiến của Barua thì bài kinh đã từng được Asoka vận dụng vào chính sách trị quốc và trong chừng mực nào đó đã góp phần mang lại thái bình cho xứ sở rộng lớn của ông. Bài kinh khuyên dạy các vấn đề sau đây:

- Diệt trừ bốn nghiệp phiền não: Diệt trừ nghiệp phiền não sát sanh, nghiệp phiền não trộm cắp, nghiệp phiền não tà dâm, nghiệp phiền não nói láo.

- Không làm ác nghiệp theo bốn lý do: Không làm ác nghiệp do tham dục, do sân hận, do ngu si, do sợ hãi.

- Không theo sáu nguyên nhân khiến phung phí tài sản: Đam mê các loại rượu là nguyên nhân phung phí tài sản. Du hành đường phố phi thời là nguyên nhân phung phí tài sản. La cà đình đám hí viện là nguyên nhân phung phí tài sản. Đam mê cờ bạc là nguyên nhân phung phí tài sản. Giao du ác hữu là nguyên nhân phung phí tài sản. Quen thói lười biếng là nguyên nhân phung phí tài sản.

+ Đam mê các loại rượu có sáu nguy hiểm: Tài sản hiện tại bị tổn thất, đấu tranh tăng trưởng, bệnh tật

8. Journal of the Royal Asiatic Society, 1915, tr. 809.

đễ xâm nhập, thương tổn danh dự, để lộ âm tàng, trí lực tổn hại.

+ Du hành đường phố phi thời có sáu nguy hiểm: Tự mình không được che chở hộ trì, vợ con không được che chở hộ trì, tài sản không được che chở hộ trì, bị tình nghi là tác giả các ác sự, nạn nhân của các tin đồn thất thiệt, tự rước vào thân nhiều khổ não.

+ La cà đình đám hý viện có sáu nguy hiểm: Luôn luôn tìm xem chỗ nào có múa, chỗ nào có ca, chỗ nào có nhạc, chỗ nào có tán tụng, chỗ nào có nhạc tay, chỗ nào có trống.

+ Đam mê cờ bạc có sáu nguy hiểm: Nếu thắng thì sanh oán thù, nếu thua thì sanh sầu muộn, tài sản hiện tại bị tổn thất, tại hội trường (pháp đình) lời nói không hiệu lực, bằng hữu đồng liêu khinh miệt, vấn đề cưới gả không được tín nhiệm vì người đam mê cờ bạc không xứng để có vợ.

+ Thân cận các ác hữu có sáu nguy hiểm: Những kẻ cờ bạc, loạn hành, nghiện rượu, những kẻ trá ngụy, lường gạt, bạo động là những người bạn, là những thân hữu của người ấy.

+ Quen thói lười biếng có sáu nguy hiểm: “quá lạnh,” không làm việc; “quá nóng,” không làm việc; “quá trễ,” không làm việc; “quá sớm,” không làm việc; “tôi đói quá,” không làm việc; “tôi no quá,” không làm việc. Trong khi những công việc phải làm lại không làm. Tài sản chưa có không xây dựng nên, tài sản có rồi bị tiêu thất.

- Xa lánh bốn loại bạn ác: Xa lánh người vật gì cũng

lấy, người chỉ biết nói giỏi, người khéo nịnh hót, người tiêu xài xa xỉ.

+ Bốn trường hợp, người vật gì cũng lấy phải được xem không phải bạn, dầu tự cho là bạn: Người vật gì cũng lấy, cho ít xin nhiều, vì sợ mà làm, làm vì mưu lợi cho mình.

+ Bốn trường hợp, người chỉ biết nói giỏi phải được xem không phải bạn, dầu tự cho là bạn: Tổ lộ thân tình việc đã qua; tổ lộ thân tình việc chưa đến; mua chuộc cảm tình bằng sáo ngữ; khi có công việc, tự tổ sự bất lực của mình.

+ Bốn trường hợp, kẻ nịnh hót phải được xem không phải bạn, dầu tự cho là bạn: Đồng ý các việc ác; không đồng ý các việc thiện; trước mặt tán thán; sau lưng chỉ trích.

+ Bốn trường hợp, người tiêu xài xa xỉ phải được xem không phải bạn, dầu tự cho là bạn: Là bạn khi mình đam mê các loại rượu; là bạn khi mình du hành đường phố phi thời; là bạn khi mình la cà đình đám hý viện; là bạn khi mình đam mê cờ bạc.

- Thân cận bốn loại bạn lành: Gần gũi người bạn có tâm hay giúp đỡ, người bạn chung thủy trong khó cũng như vui, người bạn khuyên điều lợi ích, người bạn có lòng thương tưởng bạn bè.

+ Bốn trường hợp, người bạn giúp đỡ phải được xem là bạn chân thật: Che chở cho bạn khi bạn vô ý phóng dật; che chở của cải cho bạn khi bạn vô ý phóng dật; là chỗ nương tựa cho bạn khi bạn sợ hãi; khi bạn có công việc sẽ giúp đỡ cho bạn của cải gấp hai lần những gì bạn thiếu.

+ Bốn trường hợp, người bạn chung thủy trong khổ cũng như trong vui phải được xem là người bạn chân thật: Nói cho bạn biết điều bí mật của mình; giữ kín điều bí mật của bạn; không bỏ bạn khi bạn gặp khó khăn; dám hy sinh thân mạng vì bạn.

+ Bốn trường hợp, người bạn khuyển điều lợi ích phải được xem là người bạn chân thật: Ngăn chặn bạn làm điều ác; khuyến khích bạn làm điều thiện; nói cho bạn nghe điều bạn chưa nghe; cho bạn biết con đường lên cõi chư Thiên.

+ Bốn trường hợp, người bạn thương tưởng phải được xem là người bạn chân thật: Không hoan hỷ khi bạn gặp hoạn nạn; hoan hỷ khi bạn gặp may mắn; ngăn chặn những ai nói xấu bạn; khuyến khích những ai tán thán bạn.

- Hộ trì sáu phương: Phương Đông cần được hiểu là cha mẹ và cần được che chở. Phương Nam cần được hiểu là sư trưởng và cần được che chở. Phương Tây cần được hiểu là vợ con và cần được che chở. Phương Bắc cần được hiểu là bạn bè và cần được che chở. Phương Dưới cần được hiểu là tôi tớ, lao công và cần được che chở. Phương Trên cần được hiểu là Sa-môn, Bà-la-môn và cần được che chở.

+ Năm cách, người con phải phụng dưỡng cha mẹ như phương Đông: “Được nuôi dưỡng, tôi sẽ nuôi dưỡng lại cha mẹ; tôi sẽ làm bổn phận đối với cha mẹ; tôi sẽ gìn giữ gia đình và truyền thống; tôi sẽ bảo vệ tài sản thừa tự; tôi sẽ làm tang lễ khi cha mẹ qua đời.” Được con phụng dưỡng theo năm cách như vậy, cha mẹ có lòng thương tưởng đến con theo năm cách: Ngăn chặn

con làm điều ác; khuyến khích con làm điều thiện; dạy con nghề nghiệp, cưới vợ xứng đáng cho con; đúng thời trao của thừa tự cho con.

+ Năm cách, đệ tử phụng dưỡng các bậc sư trưởng như phương Nam: Đúng dậy để chào, hầu hạ thầy, hăng hái học tập, tự phục vụ thầy, chú tâm học hỏi nghề nghiệp. Được đệ tử phụng dưỡng theo năm cách như vậy, các bậc sư trưởng có lòng thương tưởng đến các đệ tử theo năm cách: Huấn luyện đệ tử những gì mình đã được khéo huấn luyện; dạy cho bảo trì những gì mình được khéo bảo trì; dạy cho thuần thục các nghề nghiệp; khen đệ tử với các bạn bè quen thuộc; bảo đảm nghề nghiệp cho đệ tử về mọi mặt.

+ Năm cách, người chồng phải đối xử với vợ như phương Tây: Kính trọng vợ, không bắt kính đối với vợ; trung thành với vợ; giao quyền hành cho vợ; sắm đồ nữ trang cho vợ. Được chồng đối xử theo năm cách như vậy, người vợ có lòng thương tưởng chồng theo năm cách: Thi hành tốt đẹp bổn phận của mình; khéo tiếp đón bà con; trung thành với chồng; khéo gìn giữ tài sản của chồng; khéo léo và nhanh nhẹn làm mọi công việc.

+ Năm cách vị thiện nam tử đối xử với bạn bè như phương Bắc: Bố thí, ái ngữ, lợi hành, đồng sự, không lường gạt. Được vị thiện nam tử đối xử theo năm cách như vậy, bạn bè có lòng thương kính vị thiện nam tử theo năm cách: Che chở nếu vị thiện nam tử phóng túng; bảo trì tài sản của vị thiện nam tử nếu vị này phóng túng; trở thành chỗ nương tựa khi vị thiện nam tử gặp nguy hiểm; không tránh xa khi vị thiện nam tử gặp khó khăn; kính trọng gia đình của vị thiện nam tử.

+ Năm cách một vị chủ nhân đối xử với hạng nô bộc như phương Dưới: Giao việc đúng theo sức lực của họ; lo cho họ ăn uống và tiền lương; điều trị cho họ khi bệnh hoạn; chia xẻ các mỹ vị đặc biệt cho họ; thỉnh thoảng cho họ nghỉ phép. Được chủ nhân đối xử theo năm cách như vậy, các hạng nô bộc có lòng thương đối với vị chủ nhân theo năm cách: Dậy trước khi chủ dậy; đi ngủ sau chủ; tự bằng lòng với các vật đã cho; khéo làm các công việc; đem danh tiếng tốt đẹp cho chủ.

+ Năm cách vị thiện nam tử đối xử với các vị Sa-môn, Bà-la-môn như phương Trên: Có lòng từ trong hành động về thân; có lòng từ trong hành động về lời; có lòng từ trong hành động về ý; mở rộng cửa để đón các vị ấy; cúng dường các vị ấy các vật dụng cần thiết. Được vị thiện nam tử đối xử theo năm cách như vậy, các vị Sa-môn, Bà-la-môn có lòng thương tưởng vị thiện nam tử ấy theo năm cách: Ngăn họ không làm điều ác; khuyến khích họ làm điều thiện; thương xót họ với tâm từ bi; dạy cho những điều chưa nghe; làm cho thanh tịnh điều đã được nghe; chỉ bày con đường đưa đến cõi Trời.

Bài kinh kết thúc với sự kiện thanh niên Singàlaka hoan hỷ tán thán lời dạy của đức Phật và xin quy y Tam bảo.

32. Kinh Ashá Nang Chi (Àṭṭanàṭiya Suttanta):

Bài kinh là câu chuyện khá huyền bí đề cập sự kiện Đại vương Vessavana (Tỳ Sa Môn) thuộc Tứ Đại thiên vương (*Cattaro Mahàràjà*) cùng các tùy tùng gồm các loài Dạ xoa (*Yakkha*), Càn thát bà (*Gandhabba*), Cưu bàn trà (*Kumbhanda*) và loài rồng (*Nàga*) đến yết kiến đức Thế Tôn ở núi Linh Thứu, trình bày với ngài sự kiện có một số Dạ xoa không tin tưởng lời dạy của

Thế Tôn, không tuân giữ năm giới cấm của ngài, và đề nghị Thế Tôn cho phép các tỷ kheo, tỷ kheo ni, nam cư sĩ, nữ cư sĩ học thuộc bài hộ kinh Àtànàṭiya để tạo tín tâm cho các Dạ xoa chưa có tín tâm, khiến chúng trở thành những kẻ hộ trì, không làm hại các đệ tử Phật, che chở cho những ai thực hành Phật pháp.

Bài hộ kinh Àtànàṭiya do Vessavana trình bày bằng thể kệ, phần đầu dùng để tán thán và kính lễ bầy đức Phật quá khứ và hiện tại; các đoạn sau đề cập bốn vị Thiên vương trị vì bốn phương chính. Phương Đông do Trì Quốc Thiên Vương (*Dhataratṭha*) trị vì, có các Càn thát bà (*Gandhabba*) hầu quanh; phương Nam do Tỳ Lô Lặc Thiên Vương (*Virttha*) trị vì, có các loài Cửu bản trà (*Kumbhaṇḍa*) vây quanh; phương Tây do Tỳ Lô Bác Xoa Thiên Vương trị vì (*Virūpakkha*), có các loài Nàga doanh vây; phương Bắc được gọi là Bắc Cu Lô Châu (*Uttarakuru*), do vua Kuvera trị vì, có các loài Dạ xoa (*Yakkha*) hầu hạ; đặc điểm của xứ sở này là có nhiều thành phố lâu đài đẹp đẽ cao sang, đời sống vật chất sung túc, dân cư sống thanh nhàn, không sở hữu, không tranh chấp, cây cối tự đơm hoa kết trái, có các loài chim hót tiếng khiến tâm hoan hỷ, có núi Tu Di (*Neru*) cao ngất, nhiều hồ sen và cảnh vật đẹp đẽ của chốn thần tiên. Tất cả bốn vị Thiên vương này đều một lòng quy kính đức Phật, bậc trí đức viên mãn.

Một chi tiết khác thường được tìm thấy trong bài kinh là sự kiện Đại thiên vương Vessavana yêu cầu các đệ tử đức Phật niệm danh hiệu các vị Dạ xoa Inda, Soma, Varuna, Pajāpati, Bhàradvāja... trong trường hợp có các loài phi nhân nhiễu hại. Ta thấy rằng danh tánh các vị Dạ xoa được cầu cứu ở đây trùng hợp với

các thần thánh trong tín ngưỡng Vệ đà-Bà la môn! Như vậy, từ bài hộ kinh Àṭṭanāṭiya mang tính cách hộ thân cho đến việc niệm danh các Dạ xoa Inda, Soma, Varuna để cầu giúp đỡ cho thấy bài kinh không còn mang tính nguyên thủy của Phật giáo và hình thái tín ngưỡng đã len lỏi vào bài kinh. Có lẽ vì lý do này mà G. C. Pande đã xem bài kinh là sản phẩm của những giai đoạn về sau.⁽⁹⁾

33. Kinh Phúng tụng (Saṅgīti Suttanta):

Bài kinh có tên Saṅgīti gợi cho ta ý tưởng về các cuộc hội nghị kiếp tập Phật giáo được tổ chức sau ngày bậc Đạo sư nhập Niết bàn. Saṅgīti có nghĩa là sự nói lại hay nhắc lại, được dùng để chỉ cho những cuộc kiết tập kinh điển Phật giáo trong đó các tỷ kheo tiêu biểu được mời nhóm họp lại để tụng đọc lại lời Phật dạy và giải quyết các vấn đề về giáo lý. Như vậy, bài kinh có thể được xem là mở đường cho những cuộc kiết tập về sau. Học giả Rhys Davids đồng hóa bài kinh này với bài kinh thứ hai, Aliya-vāsāni, nêu trong bia ký Bhabrū của Asoka.⁽¹⁰⁾ Tuy nhiên nhận xét này của Davids không hoàn toàn chính xác, bởi tiêu đề bài kinh nêu trong bia ký Bhabrū, Aliya-vāsāni, hoàn toàn trùng hợp với tiêu đề bài kinh Ariya-vāsā (Thánh cư) được tìm thấy ở Tăng chi bộ.

Bài kinh gồm hai phần. Phần đầu mô tả sự kiện dân chúng Mallā vừa xây xong một hội trường mới tên là Ubbhaṭaka, muốn mời Thế Tôn sử dụng trước tiên nhân lúc ngài cùng 500 tỷ kheo đang du hành ở Kusinārā và đến trú tại vườn xoài của thợ rèn Cunda ở

9. G. C. Pande, *Studies in the Origins of Buddhism*, tr. 113.

10. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, part I, tr. xiii.

Pàvā. Thế Tôn chấp nhận lời thỉnh cầu của dân chúng Mallā, đến hội trường Ubbhataka và thuyết pháp cho dân chúng Malā cho đến đêm tối rồi bảo Tôn giả Xá Lợi Phất tiếp tục buổi thuyết giảng cho chúng tỳ kheo. Phần hai mô tả bài thuyết giảng của Tôn giả Xá Lợi Phất cho chúng tỳ kheo, bao gồm một tổng hợp các giáo lý của bậc Đạo sư được nói lại dưới hình thức liệt kê theo thứ tự pháp số. Tôn giả Xá Lợi Phất có ý thuyết trình bài pháp này, nhân sự kiện Nigaṇṭha Nāthaputta vừa mới từ trần ở Pāvā và đồ chúng của vị này rơi vào tranh chấp và cãi vã nhau về giáo lý, nhằm khuyên nhắc chúng tỳ kheo không nên tranh chấp và cãi vã mà phải cùng nhau học tập và đọc tụng giáo pháp do bậc Đạo sư thuyết giảng để giáo pháp ấy được trường tồn, mang lại lợi ích và an lạc cho nhiều người. Bài thuyết trình của Tôn giả có hình thức trình bày giống như hình thức sau này của tuyển tập Tăng chi bộ (Anguttara-nikāya) và có nhiều điểm có thể xem là mở đường cho bộ luận Puggalapaññatti. Bài pháp nêu trở các pháp theo thứ tự từ một đến mười pháp:

1. Một pháp: Tất cả loài hữu tình do các món ăn (āhàrà) mà an trú; tất cả loài hữu tình do các hành (saṃkhàrà) mà an trú.

2. Hai pháp: Danh và sắc; vô minh và hữu ái; hữu kiến và vô hữu kiến; vô tầm và vô quý; tầm và quý; ác ngôn và ác hữu; thiện ngôn và thiện hữu... tận trí và vô sanh trí.

3. Ba pháp: Tham bất thiện căn, sân bất thiện căn, si bất thiện căn; vô tham thiện căn, vô sân thiện căn, vô si thiện căn; thân ác hành, khẩu ác hành, ý ác hành; thân thiện hành, khẩu thiện hành, ý thiện hành; dục tầm, sân tầm, hại tầm; ly dục tầm, vô sân

tâm, bất hại tâm... thần túc thông, tha tâm thông, giáo hóa thần thông.

4. Bốn pháp: Bốn niệm xứ; bốn chánh cần; bốn như ý túc; bốn thiền; bốn vô lượng tâm...

5. Năm pháp: Năm uẩn; năm thủ uẩn; năm dục trưởng dưỡng; năm triền cái; năm hạ phần kiết sử; năm thượng phần kiết sử...

6. Sáu pháp: Sáu nội xứ (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, khẩu, ý); sáu ngoại xứ (sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp); sáu ái (sắc ái, thanh ái, hương ái, vị ái, xúc ái, pháp ái); sáu pháp hòa kính (lục hoà)...

7. Bảy pháp: Bảy giác chi (niệm, trạch pháp, tinh tấn, hỷ, khinh an, định, xả); bảy định cụ (chánh tri kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm); bảy tùy miên (dục tùy miên, sân tùy miên, kiến tùy miên, nghi tùy miên, mạn tùy miên, hữu tham tùy miên, vô minh tùy miên)...

8. Tám pháp: Tám tà đạo (tà kiến, tà tư duy, tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng, tà tinh tấn, tà niệm, tà định); tám chánh (thánh) đạo (chánh tri kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định); tám giải thoát (tự mình có sắc, thấy các sắc, đó là giải thoát thứ nhất; quán tưởng nội sắc là vô sắc, thấy các ngoại sắc, đó là giải thoát thứ hai; quán tưởng sắc là tịnh, chú tâm trên suy tưởng ấy, đó là giải thoát thứ ba; vượt khỏi hoàn toàn sắc tưởng, diệt trừ chướng ngại tưởng, với ý nghĩ “hư không là vô biên,” chứng và trú Không vô biên xứ, đó là giải thoát thứ tư; vượt khỏi hoàn toàn Không vô

biên xứ, với suy tư “thức là vô biên,” chúng và trú Thức vô biên xứ, đó là giải thoát thứ năm; vượt khỏi hoàn toàn Thức vô biên xứ, với ý nghĩ “không có vật gì,” chúng và trú Vô sở hữu xứ, đó là giải thoát thứ sáu; vượt khỏi hoàn toàn Vô sở hữu xứ, chúng và trú Phi tưởng phi phi tưởng xứ, đó là giải thoát thứ bảy; vượt khỏi hoàn toàn Phi tưởng phi phi tưởng xứ, chúng và trú Diệt thọ tưởng định, đó là giải thoát thứ tám)...

9. Chín pháp: Chín chỗ an trú của loài hữu tình (nhân gian và cõi trời, Phạm chúng thiên, Quang âm thiên, Tịnh cư thiên, Vô tưởng thiên, Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ, Phi tưởng phi phi tưởng xứ); chín thứ đệ trú (ly dục, ly ác bất thiện pháp, chúng và trú thiên thứ nhất, một trạng thái hỷ lạc do ly dục sanh, có tầm có tứ; diệt tầm và thứ, chúng và trú thiên thứ hai, một trạng thái hỷ lạc do định sanh, không tầm không tứ, nội tĩnh nhất tâm; ly hỷ trú xả, chánh niệm tỉnh giác, thân cảm sự lạc thọ mà các bậc Thánh gọi là xả niệm lạc trú, chúng và trú thiên thứ ba; xả lạc xả khổ, diệt hỷ ưu đã cảm thọ trước, chúng và trú thiên thứ tư, không khổ không lạc, xả niệm thanh tịnh; sau khi vượt qua các sắc tưởng... chúng và trú Không vô biên xứ; sau khi vượt qua Không vô biên xứ một cách hòng toàn... chúng và trú Thức vô biên xứ; sau khi vượt qua Thức vô biên xứ một cách hoàn toàn... chúng và trú Vô sở hữu xứ; sau khi vượt qua Vô sở hữu xứ một cách hoàn toàn... chúng và trú Phi tưởng phi phi tưởng xứ; sau khi vượt qua Phi tưởng phi phi tưởng xứ một cách hoàn toàn... chúng và trú Diệt thọ tưởng định)...

10. Mười pháp: Mười bất thiện nghiệp đạo (sát sanh, lấy của không cho, tà hạnh trong các dục, nói láo, nói hai lưỡi, nói lời độc ác, nói lời phù phiếm,

tham dục, sân hận, tà kiến); mười thiện nghiệp đạo (không sát sanh, không lấy của không cho, không tà hạnh trong các dục, không nói láo, không nói hai lưỡi, không nói lời độc ác, không nói lời phù phiếm, không tham, không sân, chánh kiến)... mười pháp vô học (chánh tri kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định, chánh trí, chánh giải thoát).

34. Kinh Thập thượng (Dasuttara Suttanta):

Kinh này do Tôn giả Xá Lợi Phất trình bày cho các tỷ kheo ở Campà, trên bờ hồ Gaggara. Bài kinh mang ý nghĩa giống như kinh Saṅgīti, tức là một tổng hợp các pháp do Thế Tôn thuyết giảng được nói lại dưới hình thức phân tích và liệt kê theo pháp số. Chúng ta có thể nói rằng kinh này và kinh Saṅgīti là hai bài kinh được nói ra dưới hình thức phân tích (*vibhanga*) và trùng tuyên (*saṅgīti*) và do đó mở đường cho các bộ luận và công tác kiết tập về sau.

Bài kinh có tên Dasuttara (Thập thượng), do tập hợp hai từ *dasa*, nghĩa là 10 (mười) và *uttara* có nghĩa là vượt lên, tăng thượng, dùng con số 10 làm cơ sở cho sự phân tích và liệt kê các pháp. Do đó, nếu như ở bài kinh Saṅgīti, các pháp được liệt kê từ một đến mười, thì ở bài kinh này, các pháp cũng được liệt kê từ một đến mười nhưng mỗi pháp số được liệt kê như vậy lại được phân ra thành mười nghĩa: (1) có nhiều tác dụng, (2) cần phải tu tập, (3) cần phải biến tri, (4) cần phải đoạn trừ, (5) chịu phần tai hại, (6) đưa đến thù thắng, (7) rất khó thể nhập, (8) cần được sanh khởi, (9) cần được thắng tri, (10) cần được tác chứng. Nội dung bài kinh gồm các phân tích liệt kê như sau:

1. Một pháp: Bất phóng dật đối với thiện pháp là một pháp có nhiều tác dụng; niệm thân câu hữu với khả ý là một pháp cần phải tu tập; xúc hữu lậu hữu thủ là một pháp cần phải biến tri; ngã mạn là một pháp cần phải đoạn trừ; phi như lý tác ý là một pháp chịu phần tai hại; như lý tác ý là một pháp đưa đến thù thắng; vô gián tâm định là một pháp rất khó thể nhập; bất động trí là một pháp cần được sanh khởi; tất cả loài hữu tình do ăn uống mà an trú là một pháp cần được thắng tri; bất động tâm giải thoát là một pháp cần được tác chứng.

2. Hai pháp: Niệm và tỉnh giác là hai pháp có nhiều tác dụng; chỉ và quán là hai pháp cần phải tu tập; danh và sắc là hai pháp cần được biến tri; vô minh và hữu ái là hai pháp cần phải đoạn trừ; ác ngôn và ác hữu là hai pháp chịu phần tai hại; thiện ngôn và thiện hữu là hai pháp đưa đến thù thắng; nhân và duyên làm ô nhiễm và làm thanh tịnh các loài hữu tình là hai pháp rất khó thể nhập; tận trí và vô sanh trí là hai pháp cần được sanh khởi; hữu vi giới và vô vi giới là hai pháp cần được thắng tri; minh và giải thoát là hai pháp cần được tác chứng.

3. Ba pháp: Giao thiệp với thiện nhân, nghe diệu pháp, hành trì pháp và tùy pháp là ba pháp có nhiều tác dụng; hữu tầm hữu tứ định, vô tầm hữu tứ định, vô tầm vô tứ định là ba pháp cần phải tu tập; lạc thọ, khổ thọ, bất khổ bất lạc thọ là ba pháp cần phải biến tri; dục ái, hữu ái, phi hữu ái là ba pháp cần phải đoạn trừ; tham bất thiện căn, sân bất thiện căn, si bất thiện căn là ba pháp chịu phần tai hại; vô tham thiện căn, vô sân thiện căn, vô si thiện căn là ba pháp đưa đến

thù thắng; xuất ly khỏi các dục vọng, xuất ly khỏi các sắc pháp, xuất ly khỏi pháp hữu vi, do duyên sanh là ba pháp rất khó thể nhập; trí đối với quá khứ, trí đối với tương lai, trí đối với hiện tại là ba pháp cần được sanh khởi; dục giới, sắc giới, vô sắc giới là ba pháp cần được thắng tri; túc mạng minh, thiên nhãn minh, lậu tận minh là ba pháp cần được tác chứng.

4. Bốn pháp: Trú ở trung quốc, thân cận thắng nhân, chánh nguyện tự thân, tạo phước trong quá khứ là bốn pháp có nhiều tác dụng; bốn niệm xứ là bốn pháp cần phải tu tập; đoàn thực, xúc thực, tư niệm thực, thức thực là bốn pháp cần phải biến tri; dục bộc lưu, hữu bộc lưu, kiến bộc lưu, vô minh bộc lưu là bốn pháp cần phải đoạn trừ; dục ách, hữu ách, kiến ách, vô minh ách là bốn pháp chịu phần tai hại; ly dục ách, ly hữu ách, ly kiến ách, ly vô minh ách là bốn pháp hướng đến thù thắng; xả phần định, chỉ phần định, thắng phần định, quyết trạch phần định là bốn pháp rất khó thể nhập; pháp trí, loại trí, tha tâm trí, thế tục trí là bốn pháp cần được sanh khởi; Khổ thánh đế, Khổ tập thánh đế, Khổ diệt thánh đế, Khổ diệt đạo thánh đế là bốn pháp cần được thắng tri; Dự lưu quả, Nhất lai quả, Bất lai quả, A-la-hán quả là bốn pháp cần được tác chứng.

5. Năm pháp: Năm cần chi (có lòng tin tưởng sự giác ngộ của Như Lai; thiếu bệnh, thiếu não, sự tiêu hóa được điều hòa, không lạnh quá, không nóng quá, trung bình hợp với sự tinh tấn; không lường đảo, đối gạt, nêu rõ tự mình như chơn đối với bậc Đạo sư và các vị đồng phạm hạnh; sống siêng năng, tinh tấn, từ bỏ các ác pháp, thành tựu các thiện pháp, cương quyết,

kiên trì nỗ lực, không tránh né đối với các thiện pháp; có trí tuệ, thành tựu trí tuệ hướng đến sự sanh diệt của các pháp, thành tựu Thánh quyết trạch, đưa đến sự đoạn diệt chơn chánh các khổ đau) là năm pháp có nhiều tác dụng. Năm chánh định chi (hỷ biến mãn, lạc biến mãn, tâm biến mãn, quang biến mãn, quán sát tướng) là năm pháp cần được tu tập. Năm thủ uẩn (sắc thủ uẩn, thọ thủ uẩn, tưởng thủ uẩn, hành thủ uẩn, thức thủ uẩn) là năm pháp cần phải biến tri. Năm triền cái (tham dục, sân, thùy miên hôn trầm, trạo cử hối quá, nghi) là năm pháp cần phải đoạn trừ. Năm tâm hoang vu (nghi ngờ, do dự, không quyết đoán, không có thỏa mãn đối với vị Đạo sư; nghi ngờ ... đối với Pháp... đối với Tăng... đối với học Pháp... đối với các vị đồng phạm hạnh) là năm pháp chịu phần tai hại. Năm căn (tín căn, tấn căn, niệm căn, định căn, tuệ căn) là năm pháp hướng đến thù thắng. Năm giới hướng đến giải thoát (có tác ý đối với dục vọng, có tác ý đối với sân hận, có tác ý đối với hại tâm, có tác ý đối với sắc, có tác ý đối với tự thân nhằm mục đích giải thoát chúng) là năm pháp rất khó thể nhập. Năm chánh định trí (trí biết rõ “Đây là định đưa đến hiện tại lạc và lạc quả tương lại”; trí biết rõ “Định này thuộc bậc Thánh, xuất thế”; trí biết rõ “Định này thuộc hàng hiền thiện thực hành”; trí biết rõ “Định này là thanh lương, thù thắng, hướng đến an tịnh, quy về nhất tâm, không cần nhắc bảo, không bị chống đối, không bị thất bại”; trí biết rõ “Tôi với chánh niệm nhập định này, và với chánh niệm xuất định này”) là năm pháp cần được sanh khởi. Năm giải thoát xứ (giải thoát nhờ tâm được định tĩnh trên cơ sở nghe pháp, giải thoát nhờ tâm được định tĩnh trên cơ sở theo đuổi

điều đã nghe, giải thoát nhờ tâm được định tĩnh trên cơ sở tụng đọc, giải thoát nhờ tâm được định tĩnh trên cơ sở suy tư quán sát điều đã nghe, giải thoát nhờ tâm được định tĩnh trên cơ sở nắm giữ một định tướng) là năm pháp cần được thắng tri. Năm pháp uẩn (giới uẩn, định uẩn, tuệ uẩn, giải thoát uẩn, giải thoát tri kiến uẩn) là năm pháp cần được tác chứng.

6. Sáu pháp: Sáu hòa kính pháp (từ thân nghiệp, từ khẩu nghiệp, từ ý nghiệp đối với các vị đồng phạm hạnh cả trước mặt lẫn sau lưng; chia sẻ với các vị đồng phạm hạnh các vật được cúng dường; sống gìn giữ những giới luật với các vị đồng phạm hạnh; sống nuôi dưỡng chánh kiến với các vị đồng phạm hạnh, trước mặt hay sau lưng) là sáu pháp có nhiều tác dụng. Sáu tùy niệm xứ (Phật tùy niệm, Pháp tùy niệm, Tăng tùy niệm, Giới tùy niệm, Thí tùy niệm, Thiên tùy niệm) là sáu pháp cần phải tu tập. Sáu nội xứ (nhãn xứ, nhĩ xứ, tỷ xứ, thiệt xứ, thân xứ, ý xứ) là sáu pháp cần phải biến tri. Sáu ái thân (sắc ái, thanh ái, hương ái, vị ái, xúc ái, pháp ái) là sáu pháp cần phải đoạn trừ. Sáu bất cung kính pháp (sống không cung kính, chống đối bậc Đạo sư, đối với Pháp... đối với Tăng... đối với học pháp... đối với bất phóng dật... sống không cung kính, chống đối sự tiếp đón niềm nở) là sáu pháp chịu phần tai hại. Sáu cung kính pháp. (cung kính, không phản đối bậc Đạo sư... đối với Pháp... đối với Tăng... đối với học pháp... đối với bất phóng dật... cung kính, không chống đối sự tiếp đón niềm nở) là sáu pháp hướng đến phù thắng. Sáu xuất ly giới (từ tâm giải thoát có khả năng giải thoát thân tâm, bi tâm giải thoát có khả năng giải thoát hại tâm, hỷ tâm giải thoát có khả năng giải thoát bất lạc tâm, xả tâm giải thoát, có khả

năng giải thoát tham tâm, vô tướng tâm giải thoát có khả năng giải thoát tất cả tướng, do dự nghi ngờ được giải thoát) là sáu pháp rất khó thể nhập. Sáu hàng trú pháp (mắt thấy sắc không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm tỉnh giác; tai nghe tiếng... mũi ngửi hương... lưỡi nếm vị... thân cảm xúc... ý nhận thức pháp không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm tỉnh giác) là sáu pháp cần được sanh khởi. Sáu vô thượng chi (kiến vô thượng, văn vô thượng, lợi đắc vô thượng, giới vô thượng, hành vô thượng, ức niệm vô thượng) là sáu pháp cần được thắng tri. Sáu thắng trí (thần túc thông, thiên nhĩ thông, tha tâm thông, túc mạng minh, thiên nhãn minh, lậu tận minh) là sáu pháp cần được tác chứng.

7. Bảy pháp: Bảy tài sản (tín tài, giới tài, tàmm tài, quý tài, văn tài, thí tài, tuệ tài) là bảy pháp có nhiều tác dụng. Bảy giác chi (niệm, trạch pháp, tinh tấn, hỷ, khinh an, định, xả) là bảy pháp cần phải tu tập. Bảy thức trú (thế giới loài người, chư thiên và các đạo xứ; Phạm chúng thiên; Quang âm thiên; Biến tịnh thiên; Không vô biên xứ; Thức vô biên xứ; Vô sở hữu xứ) là bảy pháp cần được biến tri. Bảy tùy miên (tham dục tùy miên, sân tùy miên, kiến tùy miên, nghi tùy miên, mạn tùy miên, hữu tham tùy miên, vô minh tùy miên) là bảy pháp cần phải đoạn trừ. Bảy phi diệu pháp (bất tín, vô tàmm, vô quý, thiếu văn, giải đãi, thất niệm, ác tuệ) là bảy pháp chịu phần tai hại. Bảy diệu pháp (có lòng tin, có tàmm, có quý, đa văn, tinh cần, niệm hiện tiền, có trí tuệ) là bảy pháp hướng đến thù thắng. Bảy thượng nhân pháp (tri pháp, tri nghĩa, tri ngã, tri lượng, tri thời, tri chúng và tri nhân) là bảy pháp rất khó thể nhập. Bảy tướng (vô thường tướng, vô ngã

tưởng, bất tịnh tưởng, quá hoạn tưởng, đoạn trừ tưởng, ly tham tưởng, diệt tưởng) là bảy pháp cần phải sanh khởi. Bảy thù diệu sự (tha thiết hành trì học pháp và khát vọng hành trì học pháp trong tương lai; tha thiết quán pháp và khát vọng quán pháp trong tương lai; tha thiết điều phục các dục vọng và khát vọng điều phục các dục vọng trong tương lai; tha thiết sống an tịnh và khát vọng sống an tịnh trong tương lai; tha thiết sống tinh tấn và khát vọng sống tinh tấn trong tương lai; tha thiết quán sát tự niệm và khát vọng quán sát tự niệm trong tương lai; tha thiết với kiến giải và khát vọng hiểu biết sở kiến trong tương lai) là bảy pháp cần phải thắng tri. Bảy lậu tận lực (chánh quán như chân tánh vô thường của tất cả pháp hữu vi với chánh tuệ; chánh quán như chân với chánh tuệ các dục vọng như lửa than hừng; tâm hướng xuất ly, tâm thiên xuất ly, tâm nặng về xuất ly, tâm lầy xuất ly làm mục đích, tâm hoan hỷ ly dục, đoạn trừ hoàn toàn mọi lậu hoặc trú; bốn niệm an trú được tu tập, khéo tu tập; năm căn được tu tập, khéo tu tập; bảy Giác chi đã được tu tập, khéo tu tập; bát Thánh đạo được tu tập, khéo tu tập nhờ đó được lậu tận) là bảy pháp cần được tu chứng.

8. Tám pháp: Có tám nhân, tám duyên đưa đến chứng đắc trí tuệ căn bản phạm hạnh (sống gần bậc Đạo sư hay một vị đồng Phạm hạnh đáng tôn kính; sống gần bậc Đạo sư hoặc một vị đồng Phạm hạnh đáng tôn kính, nhờ vậy mà tầm quý được sắc sảo, ái lạc và cung kính được an trú, nêu rõ những gì bị che khuất, phơi bày ra những gì bị giấu kín, và diệt trừ mọi nghi ngờ đối với những vấn đề đang còn nghi ngờ; thân tâm được an tịnh; giữ giới, sống chế ngự với sự chế ngự giới bốn Pàtimokkha, đầy đủ oai nghi chánh

hạnh, thấy nguy hiểm trong những lỗi nhỏ nhặt, thọ lãnh và tu học trong các học pháp; đa văn, ghi nhớ điều đã nghe, chất chứa điều đã nghe; sống tinh cần, tinh tấn, đoạn trừ các ác pháp, thành tựu các thiện pháp; có chánh niệm, có chánh niệm tối thượng; sống quán sát sự sanh diệt của năm thủ uẩn) là tám pháp có nhiều tác dụng. Bát Thánh đạo (Chánh kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh niệm, Chánh định) là tám pháp cần phải tu tập. Tám thế pháp (đắc và không đắc, không có thanh danh và có thanh danh, chê và khen, lạc và khổ) là tám pháp cần phải biến tri. Tám tà (tà kiến, tà tư duy, tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng, tà tinh tấn, tà niệm, tà định) là tám pháp cần phải đoạn trừ. Tám giải đãi sự (nằm dài khi có việc cần phải làm; nằm dài sau khi làm một việc; nằm dài khi có đoạn đường phải đi; nằm dài sau khi đi được một đoạn đường; nằm dài khi không nhận được đồ ăn khát thực; nằm dài sau khi ăn no; nằm dài khi có bệnh nhẹ; nằm dài sau khi vừa khỏi bệnh) là tám pháp chịu phần tai hại. Tám tinh tấn sự (tinh tấn khi có việc cần làm, tinh tấn sau khi làm một công việc, tinh tấn khi có con đường phải đi, tinh tấn sau khi đã đi hết con đường, tinh tấn khi không nhận được đồ ăn khát thực, tinh tấn sau khi ăn xong, tinh tấn khi có bệnh nhẹ, tinh tấn sau khi vượt qua cơn bệnh) là tám pháp hướng đến thù thắng. Phạm hạnh trú, tám bất thời bất tiết (có Như Lai xuất hiện ở đời nhưng (người ấy) bị sanh vào địa ngục; có Như Lai xuất hiện ở đời nhưng bị sanh vào bàng sanh, ... sanh vào ngựa quỷ... sanh vào hàng chư Thiên được thọ mạng lâu dài... sanh vào các biên địa, giữa các loài mọi rợ vô trí; được sanh vào

các trung quốc nhưng lại theo tà kiến điên đảo; sinh vào các trung quốc nhưng ác tuệ, ngu si, đĩc, ngọng, không biết nghĩa lý; có Như Lai xuất hiện ở đời nhưng Pháp không được thuyết giảng) là tám pháp rất khó thể nhập. Tám Đại nhân tâm (Pháp này cho người thiếu dục, pháp này không phải cho người đa dục; pháp này cho người tri túc, pháp này không phải cho người không tri túc; pháp này cho người an tịnh độc cư, pháp này không phải cho người ưa tụ hội; pháp này cho người siêng năng tinh tấn, pháp này không phải cho người giải đãi; pháp này cho người có niệm, pháp này không phải cho người thất niệm; pháp này cho người có định tâm, pháp này không phải cho người không có định tâm; pháp này cho người có trí tuệ, pháp này không phải cho người có ác tuệ; pháp này cho người không ưa thích lý luận, pháp này không phải cho người ưa thích lý luận) là tám pháp cần được sanh khởi. Tám thắng xứ (quán tưởng nội sắc, thấy các loại ngoại sắc có hạn lượng, đẹp, xấu, nhận thức rằng “Sau khi nhiếp thắng chúng, ta biết, ta thấy”; quán tưởng nội sắc, thấy các loại ngoại sắc vô lượng, đẹp, xấu... quán tưởng vô sắc ở nội tâm, thấy các loại ngoại sắc có hạn lượng, đẹp, xấu... quán tưởng vô sắc ở nội tâm, thấy các loại ngoại sắc vô lượng, đẹp, xấu... quán tưởng vô sắc ở nội tâm, thấy các loại ngoại sắc màu xanh, sắc màu xanh, tướng sắc xanh, hình sắc xanh, ánh sáng xanh... quán tưởng vô sắc ở nội tâm, thấy các loại ngoại sắc màu vàng, tướng sắc vàng, hình sắc vàng, ánh sáng vàng... quán tưởng vô sắc ở nội tâm thấy các loại ngoại sắc màu đỏ, sắc màu đỏ, tướng màu đỏ, hình sắc đỏ, ánh sáng đỏ... quán tưởng vô sắc ở nội tâm thấy các loại ngoại sắc màu trắng, sắc màu trắng, tướng sắc trắng, hình sắc trắng,

ánh sáng trắng, nhận thức rằng “Sau khi nhiếp thắng chúng, ta biết, ta thấy”) là tám pháp cần được thắng tri. Tám giải thoát (tự mình có sắc, thấy các sắc; quán tưởng nội sắc là vô sắc, thấy các ngoại sắc; vượt khỏi hoàn toàn sắc tưởng, diệt trừ các chướng ngại tưởng, chúng và trú Không vô biên xứ; chúng và trú Thức vô biên xứ; chúng và trú Vô sở hữu xứ; chúng và trú Phi tưởng phi phi tưởng xứ; chúng và trú Diệt thọ tưởng) là tám pháp cần được tác chứng.

9. Chín pháp: Chín pháp tư duy về căn pháp (do chánh tư duy, hân hoan sinh; do hân hoan, hỷ sanh; do tâm hoan hỷ, thân được khinh an; do thân khinh an, lạc thọ sanh; do lạc thọ, tâm được định tĩnh; do tâm định tĩnh, biết được, thấy được sự vật như chân; do biết, thấy như chơn, yểm ly sanh; do yểm ly, ly dục sanh; do ly dục, được giải thoát) là chín pháp có nhiều tác dụng. Chín thanh tịnh cần chi (giới hạnh thanh tịnh, tâm thanh tịnh, kiến thanh tịnh, đoạn nghi thanh tịnh, đạo phi đạo tri kiến thanh tịnh, đạo tri kiến thanh tịnh, tri kiến thanh tịnh, tuệ thanh tịnh, giải thoát thanh tịnh) là chín pháp cần được tu tập. Chín hữu tình trú (thế giới loài người, loài trời và các chúng sanh thấp kém khác, Phạm chúng thiên, Quang âm thiên, Tịnh cư thiên, Vô tướng thiên, Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ, Phi tưởng phi phi tưởng xứ) là chín pháp cần được biến tri. Chín ái căn pháp (do duyên ái, tâm cầu sanh; do duyên tâm cầu, đắc lợi sanh; do duyên đắc lợi, phân biệt sanh; do duyên phân biệt, tham dục sanh; do duyên tham dục, thủ trước sanh; do duyên thủ trước sanh, chấp trì sanh; do duyên chấp trì, xan tham sanh; do duyên xam tham, hộ trì sanh; do duyên hộ trì, chấp trượng,

chấp kiến, tránh tụng, tranh luận, tương phản, ly gián ngữ, vọng ngôn, và các ác bất thiện pháp sanh) chín pháp cần phải đoạn trừ. Chín hại tâm (“nó đã làm hại tôi”, xung đột khởi lên; “nó đang làm hại tôi”, xung đột khởi lên; “nó sẽ làm hại tôi”, xung đột khởi lên; “nó đã làm hại người tôi thương, người tôi mến”... “nó đang làm hại...” ... “nó sẽ làm hại...”), xung đột khởi lên; “nó đã làm lợi cho người tôi không thương, không mến”... “nó đang làm lợi...” ... “nó sẽ làm lợi...”), xung đột khởi lên) là chín pháp chịu phần tai hại. Chín điều phục hại tâm (“Nó đã làm hại tôi. Có ích lợi gì mà nghĩ như vậy?” Nhờ vậy xung đột được điều phục; “Nó đang làm hại tôi. Có ích lợi gì mà nghĩ như vậy?” Nhờ vậy xung đột được điều phục; “Nó sẽ làm hại tôi. Có ích lợi gì mà nghĩ như vậy?” Nhờ vậy xung đột được điều phục; “Nó đã làm hại người tôi thương...”, ... “Nó đang làm hại...”, ... “Nó sẽ làm hại người tôi thương, người tôi mến. Có ích lợi gì mà nghĩ như vậy?” Nhờ vậy xung đột được điều phục; “Nó đã làm lợi cho người tôi không thương, không mến...”, ... “Nó đang làm lợi...”, ... “nó sẽ làm lợi... Có ích lợi gì mà nghĩ như vậy?” Nhờ vậy xung đột được điều phục) là chín pháp hướng đến thù thắng. Chín loại sai biệt (do duyên giới sai biệt, xúc sai biệt sanh; do duyên xúc sai biệt, thọ sai biệt sanh; do duyên thọ sai biệt, tưởng sai biệt sanh; do duyên tưởng sai biệt, tư duy sai biệt sanh; do duyên tư duy sai biệt, dục sai biệt sanh; do duyên dục sai biệt, nhiệt tình sai biệt sanh; do duyên nhiệt tình sai biệt, tâm cầu sai biệt, đắc lợi sai biệt sanh) là chín pháp rất khó thể nhập. Chín tướng (bất tịnh yểm ly tướng, nhứt thiết thế gian bất lạc tướng, vô thường tướng, khổ tâm tướng trên vô thường, vô ngã tướng trên ngã, đoạn

trừ tướng, vô tham tướng) là chín pháp cần được sanh khởi. Chín thứ đệ trú (chứng và trú thiên thứ nhất, thiên thứ hai, thiên thứ ba, thiên thứ tư, Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ, Phi tướng phi phi tướng xứ, Diệt thọ tướng định) là chín pháp cần được thắng tri. Chín thứ đệ diệt (Thành tựu Sơ thiên, các dục tướng bị đoạn diệt; thành tựu đệ Nhị thiên, các tâm tứ bị đoạn diệt; thành tựu đệ Tam thiên, hỷ bị đoạn diệt; thành tựu đệ Tứ thiên, hơi thở vào hơi thở ra bị đoạn diệt; thành tựu Hư không vô biên xứ, sắc tướng bị đoạn diệt; thành tựu Thức vô biên xứ, hư không tướng bị đoạn diệt; thành tựu Vô hữu xứ, thức tướng bị đoạn diệt; thành tựu Phi tướng phi phi tướng xứ, Vô sở hữu xứ tướng bị đoạn diệt; thành tựu Diệt thọ tướng (định), các tướng và các thọ bị đoạn diệt) là chín pháp cần được chứng ngộ.

10. Mười pháp: Mười hộ trì nhân pháp (có giới hạnh, sống chế ngự với sự chế ngự của giới bổn Pàtimokkha, đầy đủ oai nghi, chánh hạnh, thấy nguy hiểm trong những lỗi nhỏ nhặt, thọ lãnh và tu học trong giới pháp; nghe nhiều, gìn giữ những gì đã nghe, chất chứa những gì đã nghe; thiện hữu, thiện bạn lành, là thiện bạn đáng; thiện ngôn, đầy đủ sự nhu hòa và khiêm nhường, nhẫn nại và nhận sự chỉ trích một cách cung kính; làm tròn các trách nhiệm cần phải làm đối với các vị đồng phạm hạnh niên lạc cao hơn; ưa Pháp, thích nói Pháp, nói Luật; tự mình bằng lòng với các vật dụng nhận được như y phục, ẩm thực, sàng tọa, bệnh dục; sống tinh tấn siêng năng đoạn trừ các ác pháp, thành tựu các thiện pháp, cương quyết, kiên trì tinh tấn, nhẫn trì không phể bỏ các thiện pháp; có chánh niệm, đầy đủ tối thượng niệm và tỉnh giác; có trí tuệ, đầy đủ sanh diệt trí, hướng đến sự quyết

trạch các bậc Thánh, chơn chánh diệt trừ mọi đau khổ) là mười pháp có nhiều tác dụng. Mười biến xứ (địa biến xứ, thủy biến xứ, hỏa biến xứ, phong biến xứ, xanh biến xứ, vàng biến xứ, đỏ biến xứ, trắng biến xứ, hư không biến xứ, thức biến xứ) là mười pháp cần phải tu tập. Mười xứ (nhãn xứ, sắc xứ, tử xứ, thanh xứ, nhĩ xứ, hương xứ, thiệt xứ, vị xứ, thân xứ, xúc xứ) là mười pháp cần được biến tri. Mười tà pháp (tà kiến, tà tư duy, tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng, tà tinh tấn, tà niệm, tà định, tà trí, tà giải thoát) là mười pháp cần được đoạn trừ. Mười bất thiện nghiệp đạo (sát sanh, thâm đạo, tà dâm, vọng ngôn, lường thiệt, ác khẩu, ý ngữ, tham, sân, tà kiến) là mười pháp chịu phần tai hại. Mười thiện nghiệp đạo (ly sát sanh, ly thâm đạo, ly tà dâm, ly vọng ngôn, ly lường thiệt, ly ác khẩu, ly ý ngữ, ly tham, ly sân, ly si) là mười pháp hướng đến thù thắng. Mười thánh tri (đoạn trừ năm chi (tham dục, sân, hôn trầm thụy miên, trạo hối, nghi); đầy đủ sáu chi (an trú xả, chánh niệm tỉnh giác khi sáu căn tiếp xúc với sáu trần); một hộ trì (hộ trì niệm); thực hiện bốn y (sau khi suy tư, thọ dụng một pháp; sau khi suy tư, nhân thọ một pháp; sau khi suy tư, đoạn trừ một pháp; sau khi suy tư tránh xa một pháp); loại bỏ các giáo điều (tất cả những giáo điều thông thường mà các vị Sa môn thông thường chủ trương); đoạn tận các mong cầu (đoạn trừ các mong cầu về dục vọng, đoạn trừ các mong cầu về hiện hữu, làm cho an tịnh các mong cầu về phạm hạnh); tâm tư không hệ phược (đoạn trừ các tâm tư dục vọng, đoạn trừ các tâm tư sân hận, đoạn trừ các tâm tư não hại); thân thể khinh an (đoạn trừ lạc, đoạn trừ khổ, diệt các hỷ ưu từ trước, chứng và an trú thiền thứ tư, không lạc, không khổ, xả niệm thanh tịnh); tâm thiện giải thoát (tâm giải thoát khỏi tham, tâm giải thoát khỏi sân, tâm giải thoát khỏi

si); tuệ thiện giải thoát (biết rằng: “Tham tâm của ta đã đoạn trừ, cắt tận gốc rễ, như cây ta-la bị chặt, đi đến chỗ không hiện hữu, không có khả năng sanh khởi trong tương lai”; biết rằng: “Sân tâm của ta đã đoạn trừ, cắt tận gốc rễ, như cây ta-la bị chặt, đi đến chỗ không hiện hữu, không có khả năng sanh khởi trong tương lai”; biết rằng: “Si tâm của ta đã đoạn trừ, cắt tận gốc rễ, như cây ta-la bị chặt, đi đến chỗ không hiện hữu, không có khả năng sanh khởi trong tương lai) là mười pháp rất khó thể nhập. Mười tướng (bất tịnh tướng, tư tướng, thực yểm ly tướng, nhứt thiết thế gian bất lạc tướng, vô thường tướng, khổ tướng trên vô thường, vô ngã tướng trên khổ, đoạn tướng, ly tham tướng, diệt tướng) là mười pháp cần được sanh khởi. Mười đoạn tận sự (tà kiến do chánh kiến đoạn tận; do duyên tà kiến, các ác bất thiện pháp khởi lên, các pháp này được đoạn tận; do duyên chánh kiến các thiện pháp được tăng cường, viên mãn; tà tư duy do chánh tư duy đoạn tận... tà ngữ do chánh ngữ đoạn tận... tà nghiệp do chánh nghiệp đoạn tận... tà mạng do chánh mạng đoạn tận... tà niệm do chánh niệm đoạn tận... tà định do chánh định đoạn tận... tà trí do chánh trí đoạn tận... tà giải thoát do chánh giải thoát đoạn tận... do duyên tà giải thoát, các ác bất thiện pháp khởi lên, các pháp này được đoạn tận; do duyên chánh giải thoát, các thiện pháp này được tăng cường viên mãn) là mười pháp cần được thắng tri. Mười vô học pháp (vô học Chánh tri kiến, vô học Chánh tư duy, vô học Chánh ngữ, vô học Chánh nghiệp, vô học Chánh mạng, vô học Chánh tinh tấn, vô học Chánh niệm, vô học Chánh định, vô học Chánh trí, vô học Chánh giải thoát) là mười pháp cần phải tác chứng.

- CHƯƠNG VII -

KINH TẠNG PÀLI



**Lược khảo 152 bài kinh Trung bộ
Phẩm Mùlapariyàya (từ kinh số 1-10)**

1. Kinh Pháp môn căn bản (Mùlapariyàya Sutta):

Bài kinh có tên Mùlapariyàya⁽¹⁾ (Pháp môn căn bản) hay còn gọi là Sabbadhammamùlapariyàya (Cương yếu về tất cả pháp), do đức Phật giảng cho các tỳ kheo tại khu rừng Subhaga nằm trong thị trấn Ukkaṭṭhà⁽²⁾ thuộc vương quốc Kosala. Bài kinh đề cập 24 pháp và quan điểm hay thái độ của bốn hạng người đối với 24 pháp này.

24 pháp: (1) địa, (2) thủy, (3) hỏa, (4) phong, (5)

1. Mùlapariyàya, pháp môn căn bản hay cương yếu, do kết hợp 2 từ mùla (gốc hay căn bản) và pariya (pháp môn hay cương yếu).

2. Xem B. C. Law, *Geography of early Buddhism*, tr. 5, Nhà xuất bản Munshiram Manoharlal, Delhi, 1979.

sanh vật⁽³⁾, (6) chư thiên⁽⁴⁾, (7) sanh chủ⁽⁵⁾, (8) Phạm thiên⁽⁶⁾, (9) Quang Âm thiên, (10) Biến Tịnh thiên, (11) Quảng Quả thiên, (12) Thắng giá⁽⁷⁾, (13) Không vô biên⁽⁸⁾, (14) Thức vô biên, (15) Vô sở hữu, (16) Phi tướng phi phi tướng, (17) sở kiến⁽⁹⁾, (18) sở văn, (19) sở tư niệm, (20) sở tri, (21) đồng nhất⁽¹⁰⁾, (22) sai biệt⁽¹¹⁾, (23) tất cả⁽¹²⁾, (24) Niết bàn.⁽¹³⁾

Bốn hạng người: 1. kẻ vô văn phạm phu

3. Bhūta – cái đã sinh thành, hiện hữu. (Xem thêm phần giải thích về bhūta ở Tương Ưng II, phẩm Kalara và trong bài kinh Mahātaṇhāsankhaya, Trung Bộ)

4. Deva, ở đây ngụ ý sáu hạng chư thiên thuộc cõi trời dục giới (kāmaloka), gồm: Tứ Thiên Vương (Cātumahārājika), Tam Thập Tam (Tāvātimsa), Dạ Ma (Yāma), Đâu Suất Đà (Tusita), Hóa Lạc (Nimmāna-rati), Tha Hóa Tự Tại (Paranimita-vasavatti).

5. Paṇapati, thường chỉ cho vị Tạo hóa, Thượng đế hay chủ thể sáng tạo.

6. Các cảnh giới Phạm thiên (Brahmā), Quang Âm thiên (Ābhassara), Biến Tịnh thiên (Subhakiṇṇa), Quảng Quả thiên (Vehapphala) thuộc sắc giới (rūpaloka). (Xem Nyanatiloka, Buddhist Dictionary, tr. 54, Buddhist Publication Society, Sri Lanka, 1980)

7. Abhibhū, chỉ cho một loại chúng sanh sống ở cảnh giới không có tướng.

8. Các cảnh thiên Không vô biên (Ākāsanañcāyatanūpaga), Thức vô biên (Viññānañcāyatanūpaga), Vô sở hữu (Ākiñcaññāyatanūpaga) và Phi tướng phi phi tướng (Nevasaññā-nāsaññāyatanūpaga) thuộc vô sắc giới (arūpaloka).

9. Sở kiến, sở văn, sở tư niệm, sở tri ngụ ý hoạt động của 6 căn trong đó sở kiến (diṭṭha) tiêu biểu cho hoạt động của mắt, sở văn (suta), hoạt động của tai, sở tư niệm (muta), hoạt động của mũi, lưỡi và thân, sở tri (viññāta), hoạt động của ý.

10. Ekatta, một trong số các quan điểm siêu hình thịnh hành đương thời. (Xem thêm Tương Ưng II, phẩm Gia chủ (Gahapati), kinh số 7, 8).

11. Nānatta, (xem như trên).

12. Sabba, (xem như trên).

13. Nibbāna, sự dập tắt tham, sân, si, nhưng ở đây ngụ ý sự thỏa mãn năm dục lạc – sắc đẹp, tiếng hay, hương thơm, vị ngon, xúc êm dịu, bởi theo quan điểm của những người theo trường phái Thuận thế (Lokāyata) hay Duy vật, chủ trương lý thuyết đoạn diệt (ucchedavāda), thì con người và hết thảy mọi thứ đều bị hủy diệt, do đó con người cần tận hưởng tối đa các ham muốn dục lạc bao lâu còn sống; khi con người tận hưởng đầy đủ các khoái lạc cuộc đời bấy giờ vị ấy đạt đến trạng thái Niết bàn hay còn gọi là hiện tại Niết bàn lạc. (Xem thêm quan niệm “Hiện tại Niết bàn lạc” được đề cập khá chi tiết trong bài kinh Brahmajāla, Trường Bộ)

(*puthujjana*)⁽¹⁴⁾, 2. vị tửy kheo hữu học (*sekha-bhikkhu*)⁽¹⁵⁾, 3. vị tửy kheo A la hán (*Arahanta-bhikkhu*)⁽¹⁶⁾, 4. đức Như Lai (*Tathàgata*).

- Đặc điểm của kẻ vô văn phàm phu (*puthujjana*) và thái độ của vị ấy đối với 24 pháp: Là người không yết kiến, không gần gũi, không thân cận các bậc thánh (*ariya*)⁽¹⁷⁾ và các bậc chân nhân (*sappurisa*)⁽¹⁸⁾, không hiểu rõ, không thuần thực, không tu tập pháp của các bậc thánh và các bậc chân nhân. Do đặc điểm kể trên, kẻ vô văn phàm phu tưởng tri (*sājānāti*)⁽¹⁹⁾ địa đại là địa đại. Vì tưởng tri địa đại là địa đại, vị ấy nghĩ đến địa đại, nghĩ đến tự ngã đối chiếu với địa đại, nghĩ tự ngã là địa đại, nghĩ rằng “địa đại là của ta,” dục hỷ (*abhinandati*) địa đại. Vì sao? Vì vị ấy không liễu tri (*apariññātam*) địa đại. (Vị ấy có thái độ tương tự đối với 23 pháp còn lại)

- Đặc điểm của vị tửy kheo hữu học (*sekha-bikkhu*) và thái độ của vị ấy đối với 24 pháp: Là người đang tu học, tâm chưa thành tựu⁽²⁰⁾, đang sống cần cầu vô

14. Chỉ những người không học tập và thực hành lời dạy của đức Phật; ngược lại với kẻ vô văn phàm phu (*puthujjana*) là vị đa văn thánh đệ tử (*ariyasāvaka*), tức đệ tử Phật hay đệ tử của các đệ tử Phật gọi chung là Phật tử.

15. Đây chỉ cho các tửy kheo từ địa vị tân học tửy kheo đến hạng tửy kheo chứng quả Bất lai (*Anāgāmi*) được gọi chung là tửy kheo hữu học bởi họ còn phải nỗ lực học hỏi và tu tập để thành tựu quả vị giải thoát cuối cùng là A la hán (*Arahanta*)

16. Vị tửy kheo đã thành tựu quả vị A la hán, đã hoàn tất việc tu học, chấm dứt sanh tử, do đó còn được gọi là bậc vô học (*asekha*).

17. Chỉ cho đức Phật, Bích Chi Phật (*Pacceka*buddha) và các đệ tử Phật.

18. Ngụ ý các vị Bích Chi và đệ tử Phật.

19. 5 Hiểu biết do tưởng tượng hay suy luận suông. Phật giáo nói đến nhiều cấp độ hiểu biết khác nhau, ví dụ, *sañjānāti* (tưởng tri), hiểu biết do trí tưởng tượng, *vijānāti* (thức tri), hiểu biết qua 6 căn, *abhiñjānāti* (thắng tri), hiểu biết nhờ kinh nghiệm thiên định, *pajānāti* (tuệ tri), hiểu biết nhờ trí tuệ, *parijānāti* (liễu tri), hiểu biết rõ ráo về bản chất của các pháp hay thấy biết các pháp đúng như thật (*yathābhūtam pajānāti*).

20. Chưa thành tựu tâm giải thoát và tuệ giải thoát hay thánh quả A la hán.

thượng an ổn khỏi các khổ ách.⁽²¹⁾ Do đặc điểm trên, vị tỷ kheo hữu học thắng tri (*abhiñàti*)⁽²²⁾ địa đại là địa đại. Do thắng tri địa đại là địa đại, vị ấy không nghĩ đến địa đại, không nghĩ đến tự ngã đối chiếu với địa đại, không nghĩ tự ngã là địa đại, không nghĩ “địa đại là của ta,” không dục hỷ (*nàbhinandati*) địa đại. Vì sao? Vì vị ấy có thể liễu tri (*pariññeyyam*) địa đại. (Đối với 23 pháp còn lại, vị ấy có thái độ tương tự)

- Đặc điểm của vị tỷ kheo A la hán (*Arahanta-bhikkhu*) và thái độ của vị ấy đối với 24 pháp: Là người đã đoạn tận các lậu hoặc (dục lậu, hữu lậu, vô minh lậu), đã hoàn tất việc tu hành, đã làm xong các việc cần làm (cho sự giải thoát), đã đặt xuống gánh nặng (khổ đau sanh tử), đã thành đạt lý tưởng (giải thoát và giác ngộ), đã tận trừ mọi kiết sử (thân kiến, nghi, giới cấm thủ, tham, sân, sắc ái, vô sắc ái, mạn, trạo cử, vô minh), đã thành tựu chánh trí (*sammà-ñāṇa*), chánh giải thoát (*sammà-vimutti*).⁽²³⁾ Do đặc điểm trên, vị tỷ kheo A la hán thắng tri (*abhiñàti*) địa đại là địa đại. Do thắng tri địa đại là địa đại, vị ấy không nghĩ đến địa đại, không nghĩ đến tự ngã đối chiếu với địa đại, không nghĩ tự ngã là địa đại, không nghĩ “địa đại là của ta,” không dục hỷ (*nàbhinandati*) địa đại. Vì sao? Vì vị ấy liễu tri (*pariññatam*) địa đại. (Vị ấy có thái độ như vậy đối với 23 pháp còn lại)

21. Ngụ ý sự chứng đắc Niết bàn vì Niết bàn có nghĩa chấm dứt mọi khổ đau.

22. Hiểu biết nhờ kinh nghiệm thiên định, thấy các pháp là vô thường (*anicca*), khổ (*dukkha*) và vô ngã (*anattà*).

23. A la hán (*Arahanta*) hay bậc vô học (*asekha*) được xem là đã thành tựu 10 thánh đạo, tức 8 thánh đạo (chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định) cộng thêm chánh trí (*sammà-ñāṇa*) và chánh giải thoát (*sammà-vimutti*), trong khi vị hữu học (*sekha*) chỉ thành tựu 8 thánh đạo. (Xem phần định nghĩa về đạo lộ của vị hữu học và bậc vô học trong bài kinh Mahàcattàrisaka, Trung Bộ)

Vị tử kheo A la hán cũng được xem là không có thái độ hoan hỷ, chấp trước 24 pháp nói trên bởi vị ấy đã đoạn trừ tham dục (*lobha/ràga*), sân hận (*dosa/ paṭigha*) và si mê (*moha/avijjà*).

- Đặc điểm của Như Lai (*Tathàgata*) và thái độ của ngài đối với 24 pháp: Như Lai, bậc A la hán, Chánh đẳng giác, thắng tri (*abhiññati*) địa đại là địa đại. Do thắng tri địa đại là địa đại, Như Lai không nghĩ đến địa đại, không nghĩ đến tự ngã đối chiếu với địa đại, không nghĩ tự ngã là địa đại, không nghĩ “địa đại là của ta,” không dục hỷ (*nābhinandati*) địa đại. Vì sao? Vì Như Lai liễu tri (*pariññatam*) địa đại. (Đức Như Lai có thái độ tương tự đối với 23 pháp còn lại)

Một đặc điểm khác của Như Lai là thấy rõ dục hỷ (*nandi*)⁽²⁴⁾ là gốc rễ của khổ đau, từ hữu, sanh khởi lên, và già chết đến với loài hữu tình; do vậy, chẳng những ngài không hoan hỷ, chấp thủ 24 pháp nói trên mà ngài còn diệt trừ, xả ly, từ bỏ tất cả mọi tham ái.

2. Kinh Nhất thiết lậu hoặc (Sabbàsava Sutta):

Bài kinh có tên Sabbàsava⁽²⁵⁾ (Tất cả lậu hoặc) hay còn gọi là Sabbàsavasamvarapariyàya (Pháp môn phòng hộ tất cả lậu hoặc), do đức Phật giảng cho các tử kheo tại tinh xá Anàthapiṇḍika trong khu vườn Jeta thuộc kinh đô Sàvatthi. Mở đầu bài kinh, đức Phật tuyên bố một câu rất nổi tiếng cho thấy tôn giáo của

24. Ngụ ý tham ái (*tanhà*) hay chấp thủ (*upādāna*), một trong các chi phần của công thức duyên khởi khiến toàn bộ hệ thống duyên khởi vận hành dẫn đến khổ đau sanh khởi.

25. Sabba+āsava, ở đây ngụ ý dục lậu (*kāmāsava*), hữu lậu (*bhavāsava*) và vô minh lậu (*avijjāsava*), tức các bất thiện pháp (*akusala-dhammā*) hay các pháp chướng ngại (*antarāyikā-dhammā*) đối với sự giác ngộ.

ngài kêu gọi lý trí và đề cao trí tuệ: “Này các tử kheo, Ta giảng về sự diệt tận các lậu hoặc cho người biết, cho người thấy; không phải cho người không biết, cho người không thấy.” (*Jànato aham bhikkhave passato àsavànaṃ khayamaṃ vadāmi, no ajànato no apassato.*)

Bài kinh đề cập bảy phương pháp đoạn trừ các lậu hoặc, gồm:

1. Phương pháp dùng tri kiến (*dassana*).
2. Phương pháp phòng hộ (*samvara*).
3. Phương pháp thọ dụng (*paṭisevana*).
4. Phương pháp kham nhẫn (*adhivàsana*).
5. Phương pháp tránh né (*parivajjana*).
6. Phương pháp trừ diệt (*vinodana*).
7. Phương pháp tu tập (*bhàvanà*).

- Phương pháp đoạn trừ các lậu hoặc nhờ tri kiến: Phương pháp này nhấn mạnh vai trò của chánh kiến (*sammà-dassana/sammà-diṭṭhi*) hay như lý tác ý (*yoniso-manasikàra*) nhờ đó các tà kiến được chế ngự và các lậu hoặc được đoạn tận. Hai hạng người, kẻ vô văn phạm phu và vị đa văn thánh đệ tử, được nêu ra ở đây nhằm minh họa ý nghĩa của phương pháp này:

A. Kẻ vô văn phạm phu (*puthujjana*), do không hiểu rõ, không thuần thực, không tu tập pháp các bậc thánh và các bậc chân nhân nên không biết rõ (*appajànàti=không tuệ tri*) các pháp cần phải tác ý và các pháp không cần phải tác ý. Vì không hiểu rõ các

pháp cần và không cần phải tác ý, vị ấy tác ý các pháp khiến dục lậu (*kàma-àsava*), hữu lậu (*bhava-àsava*) và vô minh lậu (*avijja-àsava*) chưa sanh được sanh khởi hay đã sanh được tăng trưởng. Vị ấy tác ý 12 pháp sau đây khiến sáu tà kiến khởi lên đưa đến sanh, già, chết, sầu, bi, khổ, ưu, não:

a/. 12 pháp gồm:

1. Ta có mặt hay không trong quá khứ?
2. Ta có mặt trong quá khứ như thế nào?
3. Ta có mặt trong quá khứ với vóc dáng thế nào?
4. Trước kia ta là gì và ta đã có mặt như thế nào trong quá khứ?
5. Ta sẽ có mặt hay không trong vị lai?
6. Ta sẽ có mặt trong vị lai như thế nào?
7. Ta sẽ có mặt trong vị lai với vóc dáng thế nào?
8. Trước kia ta là gì và ta sẽ có mặt như thế nào trong vị lai?
9. Hiện tại ta có mặt hay không?
10. Hiện tại ta có mặt như thế nào?
11. Hiện tại ta có mặt với dáng vóc thế nào?
12. Chúng sanh này từ đâu đến và sẽ đi đâu?

b/. 6 tà kiến là:

1. Ta có tự ngã.

2. Ta không có tự ngã.
3. Do tự mình, ta tưởng tri ta có tự ngã.
4. Do tự mình, ta tưởng tri ta không có tự ngã.
5. Không do tự mình, ta tưởng tri ta có tự ngã.

6. Chính tự ngã của ta nói, cảm giác, hưởng thọ quả báo các nghiệp thiện ác đã làm chỗ này chỗ kia, chính tự ngã ấy của ta là thường trú, thường hằng, không biến chuyển, tồn tại vĩnh viễn.

B. Vị đa văn thánh đệ tử (*ariyasāvaka*) do hiểu rõ, thuần thực, tu tập pháp các bậc thánh và các bậc chân nhân nên biết rõ (tuệ tri: *pajānāti*) các pháp cần phải tác ý và các pháp không cần phải tác ý. Vị ấy, do biết rõ các pháp cần và không cần tác ý, tác ý các pháp khiến dục lậu, hữu lậu và vô minh lậu chưa sanh không sanh khởi hay đã sanh được đoạn diệt. Vị ấy tác ý về khổ (*dukkha*), tập (*samudāya*), diệt (*nirodha*), đạo (*magga*) nhờ đó thân kiến (*sakkāyadiṭṭhi*)⁽²⁶⁾, nghi (*vicikicchā*)⁽²⁷⁾, giới cấm thủ (*silabbataparāmāsa*) được diệt trừ.⁽²⁸⁾

26. Xem (chấp thủ) 5 uẩn là tự ngã hay tự ngã là 5 uẩn, xem 5 uẩn là trong tự ngã hay tự ngã như là trong 5 uẩn. (Xem định nghĩa chi tiết ở bài kinh Mahāpunṇama, Trung Bộ)

27. Nghi ngờ về Phật, Pháp, Tăng, về sự tu tập, về các pháp quá khứ và tương lai, về lý duyên khởi, ngụ ý một trạng thái không quyết chắc về các pháp thiện, bất thiện, nên tu tập hay không nên tu tập, có giá trị hay không có giá trị.

28. Ở đây ngụ ý sự thành tựu quả vị Dự lưu hay Thất lai (Sotāpanna), bởi theo truyền thống Phật giáo Thượng tọa bộ (Theravāda), khi một người đoạn trừ ba kiết sử đầu trong số năm hạ phần kiết sử (thân kiến, nghi, giới cấm thủ, tham dục, sân hận) thì vị ấy được xem là người chứng quả Dự lưu, còn tái sanh qua lại trong cõi trời và cõi người tối đa bảy lần trước khi chấm dứt mọi khổ đau. Cũng theo truyền thống này, khi một người đoạn trừ thân kiến, nghi, giới cấm thủ và làm cho muội lược tham, sân, si hay vô minh bấy giờ vị ấy thành tựu quả vị Nhất lai (Sakadāgāmi), tức còn sanh lại cõi đời này thêm một lần nữa trước khi chấm dứt sanh tử khổ đau một cách hoàn toàn. Một vị đoạn trừ năm hạ phần kiết sử, tức thân kiến, nghi, giới cấm thủ, tham dục, sân hận, thì thành tựu quả vị Bất lai

- Phương pháp đoạn trừ các lậu hoặc do phòng hộ: Phương pháp này ngụ ý sự phòng hộ hay chế ngự các căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý) khiến tham ái, ưu bi, các bất thiện pháp không có điều kiện sanh khởi.

- Phương pháp đoạn trừ các lậu hoặc nhờ thọ dụng: Phương pháp này ngụ ý sự thọ dụng đúng pháp bốn vật phẩm cúng dường (y áo, đồ ăn khát thực, chỗ ở, thuốc trị bệnh) nhằm hỗ trợ cho đời sống phạm hạnh hướng đến diệt tận các lậu hoặc.

- Phương pháp đoạn trừ các lậu hoặc nhờ kham nhẫn: Phương pháp này ngụ ý hạnh kham nhẫn đối với các điều kiện hay cảnh ngộ hà khắc của tự thân, tự nhiên và xã hội như sự đau đớn của thân thể, thời tiết lạnh, nóng, sự đói, khát, sự xúc chạm của ruồi muỗi, những lời mạ lỵ hay phỉ báng của người khác... khiến các phiền não hay lậu hoặc được chấm dứt.

- Phương pháp đoạn trừ các lậu hoặc nhờ tránh né: Phương pháp này ngụ ý sự tránh né các đối tượng cần tránh né (các loài thú dữ, các nơi nguy hiểm, bạn bè xấu...) khiến các phiền não hay lậu hoặc đi đến đoạn diệt.

- Phương pháp đoạn trừ các lậu hoặc do trừ diệt: Phương pháp này ngụ ý sự từ bỏ, trừ diệt ngay trong ý tưởng các ý niệm liên hệ đến dục (dục niệm hay dục tâm=kàmavitakka), sân (sân niệm=byàpàdavitaṅga)

(Anàgàmi); vị ấy sau khi chết được tái sanh trong cõi Tịnh cư thiên (Suddhavàsa) thuộc sắc giới thiên (rùpaloka) và tại đó nhập Niết bàn hay đoạn tận mọi phiền não khổ đau, không còn trở lại đời này hay bất kỳ cảnh giới sanh tử nào nữa nên gọi là bất lai. Một người đoạn sạch hết 10 kiết sử, tức năm hạ phần kiết sử gồm thân kiến (sakkàyaditṭhi), nghi (vicikicchà), giới cấm thủ (silabbataparàmàsa), tham dục (kàmarāga), sân hận (paṭigha/byàpàda) và năm thượng phần kiết sử, sắc ái (rùpatanhà), vô sắc ái (arùpatanhà), mạn (màna), trạo cử (uddhacca), vô minh (avijjà), thì thành tựu quả vị A la hán (Arahanta).

và hại (hại niệm=*vihimsavitakka*) khiến các ác bất thiện pháp không có cơ hội sanh khởi.

- Phương pháp đoạn trừ các lậu hoặc nhờ tu tập: Phương pháp này ngụ ý sự tu tập hay đào luyện bảy giác chi (*sattà sambojjhangà*) liên hệ đến viễn ly, ly tham, diệt tận, gồm niệm (*sati*), trạch pháp (*dhamma-vicaya*), tinh tấn (*viriya*), hỷ (*pīti*), khinh an (*passaddhi*), định (*samādhi*), xả (*upekkhà*) hướng đến chấm dứt các lậu hoặc.

Trong phần kết thúc bài kinh, đức Phật nhấn mạnh rằng vị tỷ kheo nào thực hành bảy phương pháp đoạn trừ các lậu hoặc trên đây thì được gọi là vị tỷ kheo đã sống phòng hộ với sự phòng hộ các lậu hoặc, đã đoạn diệt khát ái, thoát ly kiết sử, chánh quán kiêu mạn⁽²⁹⁾, diệt tận khổ đau.

3. Kinh Thừa tự pháp (Dhammadàyàda Sutta):

Bài kinh được thuyết giảng tại tinh xá Cấp Cô Độc (*Anāthapiṇḍika*), trong vườn Kỳ Đà (*Jeta*) ở Sàvatthi, gồm hai phần. Phần đầu do Thế Tôn thuyết giảng, có nội dung khuyên các tỷ kheo nêu cao lý tưởng của người xuất gia, lấy Chánh pháp (*Dhamma*) làm của thừa tự, không thừa tự tài vật danh vọng (*āmisa*) thế gian. Phần thứ hai do Tôn giả Xá Lợi Phất trình bày, tiếp tục nhấn mạnh lý tưởng xuất gia của các tỷ kheo bằng cách chỉ rõ các trường hợp trong đó các tỷ kheo đáng bị khiển trách hay xứng đáng được tán thán khi theo đuổi giáo pháp của bậc đạo sư. Bài kinh cũng nêu rõ các ác pháp (*pāpakadhammà/akusaladhammà*) và nhấn

29. *Sammā mānābhisamaya* = *sammā māna* + *abhisamaya*, hiểu rõ hay thấy rõ kiêu mạn. Kiêu mạn (*māna*) ở đây chỉ cho kiết sử thứ tám trong số 10 kiết sử trói buộc con người vào vòng sinh tử khổ đau.

manh con đường Trung đạo (*Majjhima patipadà*) có khả năng diệt trừ mọi ác pháp.

Trong phần giáo giới cho các tỳ kheo ở phần đầu bài kinh, Thế Tôn dùng hình ảnh hai vị tỳ kheo bị kiệt sức bởi đói lả để minh họa cho lời dạy của ngài về lý tưởng của người xuất gia, lấy Chánh pháp làm trọng, xem thường mọi lợi dưỡng thế gian. Chuyện kể rằng một hôm đương lúc Thế Tôn vừa dùng bữa xong thì có hai tỳ kheo đến yết kiến ngài trong tình trạng bị kiệt sức bởi đói lả. Thế Tôn bảo hai tỳ kheo ấy có một số thức ăn còn lại trong bình bát của ngài, nếu muốn thì lấy dùng, nếu không dùng thì ngài sẽ quăng bỏ thức ăn ấy vào chỗ không có cỏ xanh hay nhận chìm xuống nước không có các loài côn trùng sinh sống. Vị tỳ kheo thứ nhất nghĩ đến lời dạy “thừa tự pháp, không thừa tự vật chất” của Thế Tôn nên quyết định nhịn đói qua đêm. Vị thứ hai quyết định dùng thức ăn còn lại của ngài. Đức Phật kể câu chuyện này rồi nhấn mạnh rằng dù cho vị tỳ kheo thứ hai trừ bỏ được sự đói lả và kiệt sức, nhưng đối với ngài, vị tỳ kheo thứ nhất đáng được tán thán, đáng được kính nể hơn bởi thái độ cương quyết (không ăn phi thời) của vị ấy sẽ giúp ích cho vị ấy lâu dài về phương diện thiếu dục, tri túc, kham nhẫn, dễ nuôi dưỡng, tinh cần, tinh tấn. Chúng ta hiểu rằng câu chuyện Thế Tôn nêu ra nhằm minh họa cho lời dạy của ngài về lý tưởng cao cả của người xuất gia, lấy Chánh pháp hay lời dạy của ngài của thừa tự, xem thường mọi danh vọng và lợi dưỡng thế gian. Câu chuyện cũng ngụ ý một thói quen tốt về thiếu dục, tri túc, kham nhẫn, dễ nuôi dưỡng, tinh cần, tinh tấn, nghĩa là những đức tính tuyệt đối cần thiết cho nếp sống của người xuất gia. Một chi tiết

khác được tìm thấy trong câu chuyện là sự kiện đức Phật rất tôn trọng sự sống và môi trường sống của các chúng sinh khác, thậm chí đến loài cây cỏ. Ngài tuân giữ một thói quen không đổ thức ăn dư thừa (xả rác) lên đám cỏ xanh hay nhấn chìm vào chỗ nước có các chúng sanh trong ấy.

Phần trình bày của Tôn giả Xá Lợi Phất nêu ba trường hợp trong ấy tất cả tử kheo, cao niên, trung niên và tân học, đáng bị quả trách, và ba trường hợp ngược lại, tất cả họ đáng được tán thán. Ba trường hợp đáng bị quả trách gồm:

- Vị Đạo sư sống viễn ly (*pavivittassa vihatarato*) nhưng các đệ tử không tùy học viễn ly.

- Những pháp nào vị Đạo sư dạy nên từ bỏ, những pháp ấy các đệ tử không từ bỏ.

- Các đệ tử sống sung túc, lười biếng, dần dần về đọa lạc⁽³⁰⁾, bỏ rơi gánh nặng sống viễn ly.⁽³¹⁾

Trong phần cuối bài kinh, Tôn giả Xá Lợi Phất liệt ra một số các ác pháp và nêu rõ con đường Trung đạo, tức bát Thánh đạo, có khả năng diệt trừ mọi ác pháp, khiến nhân sanh, trí sanh, hướng đến tịch tịnh, thắng trí, giác ngộ, Niết bàn. Danh mục các ác pháp được nêu ra ở đây gồm: tham, sân, phẫn nộ, hiềm hận, giả dối, não hại, tật đố, xan lẫn, man trá, phản bội, ngoan cố, bông bột, mạn, tăng thượng mạn, kiêu căng, phóng dật. Con đường diệt trừ các ác pháp ấy chính là

30. Chỉ cho năm triển cái: tham dục, sân, hôn trầm thụy miên, trạo hối, nghi.

31. Nếp sống viễn ly tham ái được xem là một trách nhiệm nặng nề mà người xuất gia không bao giờ được xao lãng hay bỏ quên.

con đường Trung đạo – bát Thánh đạo, gồm chánh tri kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định.

4. Kinh Sợ hãi và khiếp đảm (Bhayabherava Sutta):

Bài kinh là sự xác chứng của Thế Tôn về lời nhận xét của Bà la môn Jàṇussoṇi: “Thật khó kham nhẫn những trú xứ xa vắng trong rừng núi hoang vu! Thật khó khăn đời sống viễn ly! Thật khó thưởng thức đời sống độc cư! Rừng núi làm rối loạn tâm trí vị tỷ kheo chưa chứng thiên định.” Bà la môn Jàṇussoṇi đến yết kiến đức Phật tại Jetavana, tán thán ngài là vị lãnh đạo đã giúp ích rất lớn cho các đệ tử, luôn luôn khích lệ và sách tấn các đệ tử, khiến cho những vị này chấp nhận theo quan điểm của ngài. Rồi Bà la môn Jàṇussoṇi nói lên sự khó khăn của đời sống xuất gia sống ở rừng núi và cho rằng rừng núi sẽ làm rối loạn tâm trí vị tỷ kheo chưa chứng thiên định. Đức Phật đồng ý với lời nhận xét của Jàṇussoṇi và nói lại các kinh nghiệm mà ngài đã trải qua trước lúc giác ngộ. Nội dung bài kinh do đó gồm một tổng hợp các kinh nghiệm tu tập của Sa môn Gotama ở những nơi rừng núi hoang vu trước khi giác ngộ, cách thức ngài vượt qua các sợ hãi, thành tựu các tầng thiên, chứng đắc tam minh và trở thành bậc giác ngộ.

Các kinh nghiệm tu tập của đức Phật ở trong bài kinh cho thấy ngài từng đối diện với cảnh ngộ sợ hãi và khiếp đảm nhưng xét tự thân được thanh tịnh, không lỗi lầm nên tâm ngài được an tịnh, lòng tin được củng cố vững chắc, không dao động. Từ kinh nghiệm của bản thân, ngài cho rằng những ai có hay rơi vào các trường hợp sau đây sẽ khó tránh khỏi sợ hãi và khiếp

đảm khởi lên khi sống ở những nơi rừng núi hoang vu:

- Thân nghiệp không thanh tịnh.
- Khẩu nghiệp không thanh tịnh.
- Ý nghiệp không thanh tịnh.
- Mạng sống không thanh tịnh (nuôi sống bằng các nghề nghiệp không chính đáng).
- Có tham dục, có ái dục cường liệt.
- Có tâm sân hận, ác ý.
- Bị hôn trầm thụy miên chi phối.
- Dao động, tâm không an tịnh.
- Nghi ngờ do dự.
- Khen mình chê người.
- Run rẩy sợ hãi.
- Ham muốn danh lợi, ưa thích tiếng tăm.
- Lười biếng, không tinh tấn.
- Thất niệm.
- Không định tĩnh, tâm bị tán loạn.
- Ngu si ám độn.

Phần tiếp theo của bài kinh đề cập sự kiện Thế Tôn từng tìm đến những nơi đầy kinh hãi như các am miếu hoang vắng nằm dưới những tán cây rậm rạp vào các đêm tối để thử xem cảm giác sợ hãi và khiếp đảm như

thế nào. Ở đây cách thức đối trị sợ hãi và khiếp đảm của ngài phản ánh một kinh nghiệm nội tâm (thiền định) rất sáng suốt. Ngài nhận biết các cảm giác sợ hãi và khiếp đảm nảy sinh nhưng không cố gắng xua đuổi chúng bằng cách này hay cách khác. Ngài không thay đổi các tư thế đi, đứng, nằm hay ngồi của mình nhằm lẫn tránh hay xua đuổi các cảm giác sợ hãi và khiếp đảm khi chúng khởi lên. Ngài chỉ nhận biết và thức tỉnh về chúng. Chúng đến và rồi ra đi. Tất cả chỉ là duyên sanh. Một cách thức đối trị khác nói rõ kinh nghiệm thiền định của ngài là không cố gắng thay đổi cục diện hay hoàn cảnh gây sợ hãi bằng trí tưởng tượng, chẳng hạn, nghĩ ngày là đêm hay tưởng đêm là ngày. Đối với ngài, đêm là đêm, ngày là ngày, không cần phải tưởng tượng ra một cục diện trái ngược. Kinh Tiểu không (*Cūlasuññata Sutta*) gọi phương pháp này là sự an trú không tánh (*suññatāvakkanti*), tức là an trú vào pháp hiện tại, không diên đảo vọng tưởng, thấy rõ các pháp do duyên sinh.

Phần cuối của bài kinh mô tả sự kiện Thế Tôn nhờ tinh cần tinh tấn, không lười biếng, an trú chánh niệm, tâm không tán loạn, thân được khinh an nên ngài tuần tự chứng và trú thiền thứ nhất, thiền thứ hai, thiền thứ ba, thiền thứ tư, thành tựu túc mạng minh, thiên nhãn minh, lậu tận minh, hướng đến giải thoát (*vimutti*) và giải thoát tri kiến (*vimutta-nāṇa*). Phần mô tả sự kiện giác ngộ của đức Phật trong bài kinh này hoàn toàn giống như cách mô tả ở nhiều nơi khác trong Kinh tạng Pàli, điều đặc biệt ở trong phần mô tả này là ta có thêm thông tin về thời điểm giác ngộ của ngài, vào lúc nửa đêm, và sự kiện giác ngộ diễn ra trong khoảng thời gian từ canh một đến canh ba.

5. Kinh Vô uế (*Anaṅgaṇa Sutta*):

Bài kinh do Tôn giả Xá Lợi Phất (*Sàriputta*) thuyết giảng cho các tỳ kheo tại Jetavana. Bài kinh có tên Vô uế (*Anaṅgaṇa*) nhưng nội dung thì nhấn mạnh các tâm lý tiêu cực, ý chùng đã nảy sinh trong Tăng chúng mà Tôn giả Xá Lợi Phất gọi là cấu uế (*anagaṇa*). Danh từ *anagaṇa* (cấu uế) được dùng ở đây đồng nghĩa với các từ *lobha* (tham), *dosa* (sân), *moha* (si), *pàpaka* (ác), *akusala* (bất thiện), *icchàvacara* (tham dục), tức những thứ khiến cho tâm tư ô nhiễm hay bất tịnh. Những vấn đề được đề cập trong bài kinh cho thấy kinh nghiệm nội tâm rất phong phú của Tôn giả Xá Lợi Phất và khả năng phân tích tâm lý của ngài trong công tác giảng dạy. Mở đầu bài kinh, Tôn giả đưa ra sự phân tích về bốn hạng người trong đó nhấn mạnh về vai trò trách nhiệm của mỗi cá nhân đối với tự thân thông qua việc thường xuyên thẩm sát hay xem xét chính mình để xem tự thân có được thanh tịnh hay không. Ở đây yếu tố như thật biết rõ về tự thân (*ajjhataṃ yathàbhùtaṃ pajànàti*) hay “know thyself” như lời Socrates đóng vai trò rất quan trọng. Bốn hạng người gồm:

1. Hạng người có cấu uế nhưng không như thật biết rõ nội thân mình có cấu uế.
2. Hạng người có cấu uế và như thật biết rõ nội thân mình có cấu uế.
3. Hạng người không có cấu uế nhưng không như thật biết rõ nội thân mình không có cấu uế.
4. Hạng người không có cấu uế và như thật biết rõ

nội thân mình không có cấu ố.

Trong số bốn hạng người này, theo Tôn giả Xá Lợi Phất, hạng thứ nhất được xem là hạ liệt bởi hạng người này sẽ không khởi lên ước muốn, không cố gắng, không tinh cần tinh tấn để diệt trừ cấu ố; hạng người này sẽ từ trần trong khi còn tham, sân, si, tâm còn cấu ố và ô nhiễm. Hạng thứ hai được gọi là ưu thắng bởi hạng người này sẽ khởi lên ước muốn, sẽ cố gắng, tinh cần tinh tấn để diệt trừ cấu ố; hạng người này sẽ từ trần trong khi không còn tham, sân, si, trong khi tâm không còn cấu ố hay ô nhiễm. Hạng thứ ba được gọi là hạ liệt bởi hạng người này sẽ tư niệm tịnh tướng (subhanimittam manasikarissati) và do vậy tham (rāga) sẽ làm cho tâm người này ô nhiễm; hạng người này sẽ từ trần trong khi có tham, sân, si, trong khi tâm còn cấu ố và ô nhiễm. Hạng thứ tư được gọi là ưu thắng bởi hạng người này sẽ không tư niệm tịnh tướng và do vậy tham sẽ không làm cho tâm vị ấy ô nhiễm; hạng người này sẽ từ trần trong khi không có tham, sân, si, tâm không còn cấu ố hay ô nhiễm.

Tiếp theo, Tôn giả Xá Lợi Phất chỉ rõ nguyên nhân của các cấu ố bằng cách nêu ra một loạt các ý tưởng tiêu cực khiến phẫn nộ và bất mãn nảy sinh, ở đây tâm lý phẫn nộ và bất mãn được xem là đồng nghĩa với cấu ố:

- Một tử kheo vi phạm giới tội mong muốn các tử kheo khác không biết về sự vi phạm của mình nhưng sự việc không diễn ra như ý muốn nên vị tử kheo ấy sinh tâm phẫn nộ và bất mãn.

- Vị tử kheo vi phạm giới tội mong được người khác

quở trách ở chỗ kín đáo, không phải giữa Tăng chúng nhưng sự việc không như vậy nên vị ấy sinh tâm phần nộ và bất mãn.

- Vị tỳ kheo vi phạm giới tội mong muốn được một tỳ kheo ngang hàng với mình quở trách, không phải một vị không ngang hàng nhưng sự tình không như vậy nên vị ấy sinh tâm phần nộ và bất mãn.

- Một tỳ kheo mong được vị Đạo sư chú ý hỏi mình nhiều lần trong khi thuyết pháp, không hỏi các tỳ kheo khác nhưng sự việc không diễn ra như ý muốn nên vị ấy sinh tâm phần nộ và bất mãn.

- Một tỳ kheo mong muốn các tỳ kheo khác nhường cho mình đi trước trong khi đi khát thực nhưng sự việc không như vậy nên vị ấy sinh tâm phần nộ và bất mãn.

- Một tỳ kheo mong muốn được mời chỗ ngồi và được mời các món ăn thức uống tốt nhất tại chỗ cúng dường nhưng không được như ý nên vị ấy sinh tâm phần nộ và bất mãn.

- Một tỳ kheo mong muốn mình sẽ là người thuyết hoan hỷ pháp sau buổi lễ cúng dường nhưng sự việc không như ý muốn nên vị ấy sinh tâm phần nộ và bất mãn.

- Một tỳ kheo mong muốn mình sẽ là người thuyết pháp cho các tỳ kheo tại tinh xá chớ không phải vị tỳ kheo khác nhưng sự việc không diễn ra như ý muốn nên vị ấy sinh tâm phần nộ và bất mãn.

- Cũng vậy, tỳ kheo ấy mong muốn mình sẽ là người thuyết pháp cho các tỳ kheo ni... các nam cư sĩ... các

nữ cư sĩ tại tinh xá nhưng sự việc không được như ý muốn nên vị ấy sinh tâm phần nộ và bất mãn.

- Một tỳ kheo mong muốn các tỳ kheo khác tôn trọng, cung kính, cúng dường, mình, không tôn trọng, cung kính, cúng dường người khác nhưng sự việc không như vậy nên vị ấy sinh tâm phần nộ và bất mãn.

- Cũng vậy, tỳ kheo ấy mong muốn các tỳ kheo ni... các nam cư sĩ... các nữ cư sĩ tôn trọng, cung kính, cúng dường mình, không tôn trọng, cung kính, cúng dường người khác nhưng sự việc không diễn ra như vậy nên vị ấy sinh tâm phần nộ và bất mãn.

- Một tỳ kheo mong nhận được y phục tốt hơn các tỳ kheo khác nhưng không được như ý muốn nên vị ấy sinh tâm phần nộ và bất mãn.

- Cũng vậy, tỳ kheo ấy mong nhận được các đồ ăn khát thực... được phẩm trị bệnh... sàng tọa tốt hơn các tỳ kheo khác nhưng không được như ý muốn nên vị ấy sinh tâm phần nộ và bất mãn.

Trong phần tổng kết, Tôn giả Xá Lợi Phất nói rằng nếu vị tỳ kheo nào mà các ác (*pàpakà*), bất thiện pháp (*akusalà*), tham dục (*icchàvacarà*) được thấy nghe là chưa được đoạn trừ thì dù cho vị ấy có sống các trong rừng núi xa vắng, sống hạnh khát thực từng nhà một, mang phần tảo y, vị ấy cũng không được các tỳ kheo đồng phạm hạnh (bạn đồng tu) tôn trọng, cung kính, cúng dường. Trái lại, nếu vị nào mà những điều trên được thấy nghe là đã diệt trừ thì dù vị ấy có sống gần làng mạc, chấp nhận biệt thỉnh thực, mang y phục do gia chủ cúng, vị ấy vẫn được các tỳ kheo đồng phạm

hạnh tôn trọng, cung kính, cúng dường.

Bài kinh kết thúc với lời nhận xét của Tôn giả Đại Mục Kiền Liên (*Mahàmoggallàna*) về bài pháp do Tôn giả Xá Lợi Phất thuyết giảng. Tôn giả cho rằng bài pháp đã đánh trúng tâm lý những ai xuất gia không vì lòng tin, chỉ vì mục đích sinh sống, sống gian trá, xảo trá, khi cưỡng, trạo cử, kiêu mạn, dao động, lầm lờ, tạp thoại, không phòng hộ các căn, không tiết độ trong ăn uống, không chú tâm cảnh giác, không tha thiết với hạnh sa môn, không tinh chuyên trong tu tập, ưa sống sung túc, biếng nhác, dẫn đầu về đọa lạc, chối bỏ trách nhiệm sống viễn ly, giải đãi, không tinh tấn, không chánh niệm, không định tâm, tán loạn, liệt tuệ, ngu si dần độn. Mặt khác, bài pháp khiến cho hoan hỷ những ai xuất gia do lòng tin, không gian trá, không xảo trá... không bỏ rơi trách nhiệm sống viễn ly, tinh cần, tinh tấn, nỗ lực, chánh niệm, định tâm, không tán loạn, có trí tuệ, không si mê dần độn. Nhận xét này của Tôn giả Mahàmoggallàna vừa phản ánh khả năng và trách nhiệm giáo dục Tăng chúng của ngài Xá Lợi Phất vừa nói lên một thực tế rằng trong bất kỳ tổ chức nào, tăng hay tục, cái xấu luôn luôn có mặt bên cạnh cái tốt. Vấn đề là nhận ra và tỏ rõ trách nhiệm giáo dục.

6. Kinh Ước nguyện (*Àkankheyya Sutta*):

Bài kinh do đức Thế Tôn thuyết giảng cho các tỷ kheo ở Jetavana, nhấn mạnh vai trò giới đức hay kỷ luật tâm linh của nếp sống xuất gia. Bài kinh nhấn mạnh tầm quan trọng của giới đức hay giới luật của người xuất và dùng chữ *àkankheyya* làm tiêu đề với dụng ý rất hay. Bài kinh không dùng danh từ *àkankhana* (sự ước nguyện hay lòng mong muốn)

mà dùng động từ àkankhati (mong muốn, ước nguyện) ở dạng khả năng cách (*sattami*) năng động thể (*kattukàra*) để làm tiêu đề. Động từ àkankhati ở dạng này thì biến thành àkankheyya và đi cùng với chữ “ce” hay “sace” (nếu đứng ở đầu câu thì ngụ ý một mệnh đề giả định: “Nếu (ai đó) ước nguyện hay mong ước...” Chẳng hạn ta có câu văn trong bài kinh: Akankheyya ce bhikkhave bhikkhu... “Này các tỳ kheo, nếu vị tỳ kheo có ước nguyện...” Có lẽ vì muốn cho tiêu đề bài kinh được rõ ràng mà tỳ kheo Ñaṇamoli và tỳ kheo Bodhi đã dùng câu văn trên để dịch tiêu đề bài kinh. Tiêu đề bản dịch tiếng Anh của hai vị là “If a Bhikkhu should wish.”

Nội dung bài kinh nêu một loạt các mong ước giả định về lợi ích và tiến bộ tâm linh và cho rằng chỉ có nếp sống đầy đủ giới hạnh, tuân giữ giới luật trọn vẹn mới khiến các mong ước (giả định) ấy đi đến hiện thực. Nói khác đi, giới đức hay kỷ luật tâm linh là tuyệt đối căn bản cho sự tiến bộ tâm linh, hướng đến giải thoát; có giới đức tức là có tiến bộ, dù người ta có mong ước tiến bộ hay không. Bài kinh dùng các mệnh đề giả định nhưng để khẳng định một vấn đề quan trọng: có làm tức có kết quả. Quan điểm này được đức Phật xác chứng và làm sáng tỏ bởi ẩn dụ của ngài về con gà mái ấp trứng (được tìm thấy vài nơi trong các tuyển tập Nikàya): Một con gà mái ấp mười hay mười hai quả trứng. Nó không nghĩ: “Mong rằng những con gà con của ta, sau khi đâm thủng vỏ trứng với móng chân hay với mỏ của chúng, có thể thoát ra một cách yên ổn.” Nó chỉ làm mỗi công việc là khéo ấp các quả trứng ấy và đến thời thì các con gà con của nó tự phá

vở vỏ trứng mà ra.⁽³²⁾ Sau đây là các mong ước giả định được nêu trong bài kinh và được xem là có kết quả thiết thực nhờ công phu trì giới và hành thiền:

- Nếu vị tử kheo mong muốn được các vị đồng phạm hạnh thương mến, yêu quý, cung kính và tôn trọng, vị ấy phải thành tựu viên mãn giới luật, kiên trì, nột tâm tịch tĩnh, không gián đoạn thiền định (*jhàna*), thành tựu quán hạnh (*vipassanà*), thích sống tại các trú xứ không tịnh (*suññàgàra*).

- Nếu vị ấy mong muốn nhận được tứ sự cúng dường, vị ấy phải thành tựu viên mãn giới luật, ...

- Nếu vị ấy mong muốn những người dâng cúng tứ sự cúng dường cho mình được quả báo lớn, lợi ích lớn, vị ấy phải thành tựu viên mãn giới luật, ...

- Nếu vị ấy mong muốn các bà con của mình nghĩ đến mình khi mệnh chung nhờ vậy được quả báo lớn, lợi ích lớn, vị ấy phải thành tựu viên mãn giới luật, ...

- Nếu vị ấy mong muốn mình nhiếp phục lạc và bất lạc chứ không phải lạc và bất lạc chi phối mình, vị ấy phải thành tựu viên mãn giới luật, ...

- Nếu vị ấy mong muốn mình nhiếp phục khiếp đảm và sợ hãi chứ không phải khiếp đảm và sợ hãi chi phối mình, vị ấy phải thành tựu viên mãn giới luật, ...

- Nếu vị ấy mong muốn dễ dàng chứng và trú tứ thiền sắc giới (*catu-rùpajjhàna*), nghĩa là thiền thứ nhất, thiền thứ hai, thiền thứ ba, thiền thứ tư, vị ấy phải thành tựu viên mãn giới luật, ...

32. Xem Kinh Tâm hoang vu, Trung bộ.

- Nếu vị ấy mong muốn dễ dàng chúng và trú tứ thiên vô sắc giới (*catu-arùpajjhànà*), tức là Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ, Phi tướng phi phi tướng xứ, vị ấy phải thành tựu viên mãn giới luật, ...

- Nếu vị ấy mong muốn diệt trừ ba kiết sử (thân kiến, nghi, giới cấm thủ) hay chúng quả Dự lưu, vị ấy phải thành tựu viên mãn giới luật, ...

- Nếu vị ấy mong muốn diệt trừ ba kiết sử (thân kiến, nghi, giới cấm thủ) và làm muội lược tham, sân, si hay chúng quả Nhất lai, vị ấy phải thành tựu viên mãn giới luật, ...

- Nếu vị ấy mong muốn diệt trừ năm hạ phần kiết sử (thân kiến, nghi, giới cấm thủ, tham, sân) hay chúng quả Bất lai, vị ấy phải thành tựu viên mãn giới luật, ...

- Nếu vị ấy mong muốn chúng được các loại thần thông (*iddhividham*), vị ấy phải thành tựu viên mãn giới luật, ...

- Nếu vị ấy mong muốn chúng được thiên nhĩ thông (*dibbasotam*), vị ấy phải thành tựu viên mãn giới luật, ...

- Nếu vị ấy mong muốn chúng được tha tâm thông (*ceto-pariyañāṇam*), vị ấy phải thành tựu viên mãn giới luật, ...

- Nếu vị ấy mong muốn chúng được túc mạng minh (*pubbe-nivāsānussati-ñāṇam*), vị ấy phải thành tựu viên mãn giới luật, ...

- Nếu vị ấy mong muốn chúng được thiên nhãn minh (*dibbacakkhu-ñāṇam*), vị ấy phải thành tựu viên mãn giới luật, ...

- Nếu vị ấy mong muốn chúng được lậu tận minh (*àsavànaṃ khaya-nāṇaṃ*), hướng đến tâm giải thoát (*cetovimutti*) và tuệ giải thoát (*paññàvimutti*), vị ấy phải thành tựu viên mãn giới luật, kiên trì, nội tâm tịch tĩnh, không gián đoạn thiền định, thành tựu quán hạnh, thích sống tại các trú xứ không tịnh.

Cuối bài kinh, đức Phật nhắc lại lời khuyên của ngài về giới đức: “Này các tỳ kheo, hãy sống đầy đủ giới hạnh (*sampannasīla*), đầy đủ giới bổn (*sampannapàtimokkha*), sống phòng hộ với sự phòng hộ giới bổn Pàtimokkha, đầy đủ uy nghi chánh hạnh, thấy sự nguy hiểm trong các lỗi nhỏ nhặt, chơn chánh lãnh thọ và tu học các học giới (*samàdàya sikkhatha sikkhàpadesūti*)”

7. Kinh Ví dụ tấm vải (Vatthùpama Sutta):

Bài kinh do đức Thế Tôn thuyết giảng cho các tỳ kheo tại Jetavana, có nội dung tương tự như kinh Anāgaṇa, nhấn mạnh về các cấu uế (*aṅgaṇa*) hay những thứ làm cho tâm ô nhiễm. Bài kinh dùng ví dụ tấm vải (*vatthùpama*) minh họa cho sự cấu uế và thanh tịnh của tâm và xác nhận cõi ác (*duggati*) chờ đợi một tâm tư cấu uế (*aparissuddha-citta*), trong khi cõi lành (*sugati*) chào đón một tâm tư trong sạch (*parissuddha-citta*). Tâm được ví như tấm vải, rất dễ ăn màu nhuộm; nếu cấu bẩn mà đem nhuộm thì màu nhuộm sẽ không tốt đẹp, không sạch sẽ; nếu trong sạch thì màu nhuộm sẽ tươi sáng, tốt đẹp. Bài kinh nêu một loạt các tâm lý và biểu hiện tiêu cực được xem là các cấu uế của tâm và nói đến sự nỗ lực đoạn trừ chúng nhờ hiểu rõ chúng là cấu uế:

Tham dục và tà tham,⁽³³⁾ (*abhijjhàvisamalobho*), sân (*bhàpàdo*), phần (*kodho*), hận (*upanàho*), phú (*makkho*),⁽³⁴⁾ não hại (*palàso*), tật đố (*issà*), xam tham (*macchayriyam*), man trá (*màyà*), khi cưỡng (*sàtheyyam*), ngoan cố (*thambho*), cấp tháo (*sàrambho*), mạn (*màno*), quá mạn (*atimàno*), kiêu (*mado*), phóng dật (*pamàdo*).

Đức Phật cho rằng vị tử kheo nào diệt trừ được các cấu uế của tâm như được nói trên, vị ấy thành tựu lòng tin tuyệt đối đối với Phật, Pháp, Tăng. Vị ấy nhờ sự diệt trừ, từ bỏ, đoạn trừ, xả ly, giải thoát các cấu uế, có lòng tin đối với Phật, Pháp, Tăng nên chứng được nghĩa tín thọ (*atthavedam*) và pháp tín thọ (*dhammavedam*), đạt được sự hân hoan liên hệ đến pháp. Do hân hoan nên hỷ sanh, do hỷ sanh nên thân được khinh an, do thân khinh an nên cảm giác được lạc thọ, do lạc thọ nên tâm được định tĩnh. Rồi vị ấy an trú, biến mãn cùng khắp với tâm từ, tâm bi, tâm hỷ, tâm xả. Vị ấy biết rõ có cái này,⁽³⁵⁾ có cái hạ liệt,⁽³⁶⁾ có cái cao thượng,⁽³⁷⁾ có sự giải thoát vượt qua các tướng. Do biết và thấy như vậy, tâm vị ấy thoát khỏi dục lậu (*kàmàsava*), hữu lậu (*bhavàsava*), vô minh lậu (*avijjàsava*). Đối với tự thân đã giải thoát, vị ấy biết rõ: “Sanh đã tận, phạm hạnh đã thành, việc cần làm đã làm, không còn trở lui trạng thái (sanh tử) này nữa.” Đến đây, vị ấy được gọi là đã tắm rửa với sự tắm rửa nội tâm (*antarena sinànena*).

33. Tham dục (*abhijjhà*) là tham đắm sở hữu của mình. Tà tham (*visamalobho*) là tham đắm sở hữu của người khác.

34. Coi thường giá trị của người khác.

35. Chỉ cho quả vị A la hán.

36. Khổ và khổ tập.

37. Chỉ cho những phương pháp diệt trừ khổ.

Cuộc đối thoại giữa đức Phật và Bà la môn Sundarīkabhàradvāja ở phần cuối bài kinh cho thấy sự khác biệt căn bản giữa quan điểm của đức Phật và chủ trương của các Bà la môn đương thời về phương pháp giải thoát. Đức Phật chủ trương sự giải thoát thông qua sự đoạn trừ các cấu uế nội tâm, trong khi các Bà la môn đi tìm sự giải thoát nhờ các phương tiện bên ngoài. Bà la môn Sundarīkabhàradvāja hỏi đức Phật có thường đến tắm ở sông Bāhukā hay không, bởi con sông này được xem là có khả năng gội sạch các ác nghiệp, đem lại nhiều công đức, giúp cho con người được giải thoát. Đức Phật đáp câu hỏi của Bà la môn Sundarīkabhàradvāja bằng một bài kệ nêu rõ các con sông mà nhiều người thường lui tới để tắm rửa với hy vọng sẽ tẩy sạch tội lỗi là hoàn toàn vô ích bởi chúng không thể rửa sạch các ác nghiệp. Chỉ có sự nỗ lực không làm điều ác, thành tựu các hạnh lành mới giúp con người rửa sạch các tội lỗi:

Trong sông Bāhukā
 Tại Adhikakkā,
 Tại cả sông Gayā
 Và Sundarīkā,
 Tại Sarassatī
 Và tại Payāna,
 Tại Bāhumatī,
 Kẻ ngu dẫu thường tắm,
 Ác nghiệp không rửa sạch.

Sông Sundarikà
 Có thể làm được gì?
 Payàga làm gì?
 Cả sông Bànhukà?
 Không thể rửa nghiệp đen
 Của kẻ ác gây tội.
 Đối kẻ sống thanh tịnh,
 Ngày nào cũng ngày tốt,
 Với kẻ sống thanh tịnh,
 Ngày nào cũng ngày lành,
 Các tịnh nghiệp thanh tịnh,
 Luôn thành tựu (thiện) hạnh.
 Nay vị Bà-la-môn,
 Chỉ nên tắm ở đây,
 Khiến mọi loài chúng sanh,
 Được sống trong an ổn.
 Nếu không nói dối trá,
 Nếu không hại chúng sanh,
 Không lấy của không cho,
 Có lòng tín, không tham,
 Đi Gayà làm gì,

Gayà một giếng nước?

Thông tin cuối bài kinh cho hay sau cuộc nói chuyện với Thế Tôn, Bà la môn Sundarikabhàradvāja xin xuất gia tu học và sau đó chứng quả A la hán.

8. Kinh Đoạn giảm (Sallekha Sutta):

Bài kinh do đức Thế Tôn thuyết giảng cho Tôn giả Mahàcunda tại Jetavana, nhấn mạnh một số phương pháp thực hành khiến thiện pháp tăng trưởng, ác pháp suy giảm. Tôn giả Mahàcunda đến thỉnh vấn Thế Tôn về phương pháp diệt trừ các sở kiến (dịṭṭhi) liên hệ đến ngã luận (attavàda) và thế giới luận (lokavàda). Thế Tôn dạy phàm có sở kiến nào khởi lên hoặc liên hệ đến ngã luận hoặc liên hệ đến thế giới luận, vị tỷ kheo cần như thật quán sát sở kiến ấy: “Cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải tự ngã của tôi;” có như vậy thời những sở kiến ấy đi đến đoạn diệt. Bài kinh nêu ra 44 cặp các pháp thiện ác đối nghịch và năm pháp môn thực hành khiến thiện pháp tăng trưởng, ác pháp đoạn giảm. 44 cặp các pháp đối nghịch gồm:

- (1) Làm hại và (2) không làm hại;
- (3) Sát sanh và (4) không sát sanh;
- (5) Lấy của không cho và (6) từ bỏ lấy của không cho;
- (7) Tà hạnh trong các dục và (8) từ bỏ tà hạnh trong các dục;
- (9) Nói láo và (10) từ bỏ nói láo;
- (11) Nói lời hai lưỡi và (12) từ bỏ nói lời hai lưỡi;

- (13) Nói lời độc ác và (14) từ bỏ nói lời độc ác;
(15) Nói lời phù phiếm và (16) từ bỏ nói lời phù phiếm;
(17) Tham dục và (18) từ bỏ tham dục;
(19) Sân hận và (20) từ bỏ sân hận;
(21) Tà kiến và (22) chánh kiến;
(23) Tà tư duy và (24) chánh tư duy;
(25) Tà ngữ và (26) chánh ngữ;
(27) Tà nghiệp và (28) chánh nghiệp;
(29) Tà mạng và (30) chánh mạng;
(31) Tà tinh tấn và (32) chánh tinh tấn;
(33) Tà niệm và (34) chánh niệm;
(35) Tà định và (36) chánh định;
(37) Tà trí và (38) chánh trí;
(39) Tà giải thoát và (40) chánh giải thoát;
(41) Hôn trầm thụy miên và (42) không hôn trầm thụy miên;
(43) Trạo hối và (44) không trạo hối;
(45) Nghi ngờ và (46) không nghi ngờ;
(47) Phẫn nộ và (48) không phẫn nộ;
(49) Oán hận và (50) không oán hận;
(51) Hư ngụy và (52) không hư ngụy;

- (53) Não hại và (54) không não hại;
(55) Tật đố và (56) không tật đố;
(57) Xan tham và (58) không xan tham;
(59) Khi cuống và (60) không khi cuốn;
(61) Man trá và (62) không man trá;
(63) Ngoan mê và (64) không ngoan mê;
(65) Quá mạn và (66) không quá mạn;
(67) Khó nói và (68) dễ nói;
(69) Ác hữu và (70) thiện hữu;
(71) Phóng dật và (72) không phóng dật;
(73) Bất tín và (74) có tín tâm;
(75) Vô tà và (76) có tà;
(77) Vô quý và (78) có quý;
(79) Ít nghe và (80) nghe nhiều;
(81) Biếng nhác và (82) siêng năng;
(83) Thất niệm và (84) có chánh niệm;
(85) Liệt tuệ và (86) có trí tuệ;
(87) Tâm nhiễm thế tục, cố chấp tư kiến, tánh khó hành xả và (88) tâm không nhiễm thế tục, không cố chấp tư kiến, tánh dễ hành xả.

Năm pháp môn: Pháp môn đoạn giảm, pháp môn khởi tâm, pháp môn đối trị, pháp môn hướng thượng,

pháp môn giải thoát hoàn toàn.

- Pháp môn đoạn giảm (*Sallekhapariyàya*): Đức Phật dạy tứ thiên sắc giới (sơ thiên, nhị thiên, tam thiên, tứ thiên) không phải là pháp đoạn giảm mà được gọi là hiện tại lạc trú (*ditthadhammasukhavihàra*) và tứ thiên vô sắc giới (không vô biên xứ, thức vô biên xứ, vô sở hữu xứ, phi tưởng phi phi tưởng xứ) cũng không phải là pháp đoạn giảm mà được gọi là tịch tịnh trú (*santàvihàra*) trong giới luật bậc thánh. Pháp môn đoạn giảm được thực hiện bằng cách quyết tâm bỏ ác làm lành: “Người khác có thể làm hại, nhưng chúng ta sẽ không làm hại; người khác có thể sát sanh, nhưng chúng ta sẽ từ bỏ sát sanh.” Một người quyết tâm bỏ ác làm lành như thế thì gọi là người theo đuổi pháp môn đoạn giảm. (Các pháp còn lại được áp dụng theo cách trên)

- Pháp môn khởi tâm (*Cittùppàdapariyàya*): Đức Phật dạy sự khởi tâm rất có lợi cho việc nuôi dưỡng các thiện pháp (*kusaladhamma*), hướng nữa thân hành và khẩu hành được tu tập phù hợp với tâm ý ấy. Pháp môn khởi tâm được ứng dụng bằng cách khởi nghĩ như sau: “Người khác có thể làm hại, nhưng chúng ta sẽ không làm hại; người khác có thể sát sanh, nhưng chúng ta sẽ từ bỏ sát sanh.” Một người khởi tâm không làm ác và nuôi dưỡng điều lành như thế thì được gọi là thực hành pháp môn khởi tâm. (Các pháp còn lại được vận dụng theo cách tương tự)

- Pháp môn đối trị (*Parikhamanapariyàya*): Đức Phật dạy ví như một con đường không bằng phẳng, có con đường bằng phẳng đối trị; một bến nước không bằng phẳng, có bến nước bằng phẳng đối trị. Cũng vậy, đối với người làm hại, có không làm hại đối trị;

đối với người sát sanh, có từ bỏ sát sanh đối trị. Đây gọi là pháp môn đối trị, tức là dùng thiện pháp để đối trị hay thay thế ác pháp. (Các pháp còn lại được vận dụng theo cách tương tự)

- Pháp môn hướng thượng (*Uparibhāvapariyāya*): Đức Phật dạy các thiện pháp hướng thượng, trong khi các ác pháp hướng hạ. Trong ý nghĩa như vậy, người không làm hại được xem hướng thượng đối với kẻ làm hại; người từ bỏ sát sanh hướng thượng đối với kẻ sát sanh. Đây là ý nghĩa pháp môn hướng thượng. (Các pháp còn lại được hiểu theo cách tương tự)

- Pháp môn giải thoát hoàn toàn (*Parinibbānapariyāya*): Đức Phật dạy một người tự mình được nhiếp phục, được huấn luyện, được giải thoát hoàn toàn mới có khả năng giúp người khác thực hiện mục tiêu tương tự. Các thiện pháp có khả năng đưa đến giải thoát hoàn toàn cho người thực hành. Do vậy không làm hại, không sát sanh được xem là pháp môn đưa đến giải thoát hoàn toàn. Đây là ý nghĩa pháp môn giải thoát hoàn toàn. (Các pháp còn lại được hiểu theo nghĩa trên)

9. Kinh Chánh tri kiến (*Sammādiṭṭhi Sutta*):

Bài kinh do Tôn giả Sàriputta thuyết giảng cho tỳ kheo tại Jetavana, nêu trở một số các định nghĩa căn bản về chánh tri kiến. Bài kinh tập trung nói về sự hiểu biết hay quan điểm đúng đắn (chánh tri kiến=*sammādiṭṭhi*) về các vấn đề sau đây nhờ đó một vị tỳ kheo đạt được chánh tri kiến, có tri kiến chánh trực, có lòng tin pháp tuyệt đối, thành tựu diệu pháp (*saddhamma*), có khả năng đoạn trừ tham tùy miên (*rāgānusaya*), sân tùy miên (*paṭighānusaya*), ngã kiến

mạn tùy miên (*attaditthimànànusaya*), vô minh tùy miên (*avijjānusaya*), khiến minh (*vijjā*) sanh khởi, hướng đến chấm dứt khổ đau:

1. Thiện (*kusala*) và bất thiện (*akusala*), cội rễ của thiện (*kusalamùla*) và cội rễ bất thiện (*akusalamùla*).
2. Thức ăn (*àhàra*).
3. Bốn sự thật hay tứ đế (*cattàri ariyasaccàni*).
4. 12 nhân duyên (*nidàna*) hay công thức duyên khởi (*paṭiccasamuppàda / hetupaccayavàda*).
5. Các lậu hoặc (*àsava*).

- Hiểu biết đúng đắn hay chánh tri kiến về thiện và bất thiện, cội rễ của thiện và bất thiện: Chánh kiến ở đây ngụ ý sự hiểu biết đúng đắn hay tuệ tri (*pajànàti*) 10 ác nghiệp (sát sanh, lấy của không cho, tà hạnh trong các dục, nói láo, nói hai lưỡi, nói lời độc ác, nói lời phù phiếm, tham dục, sân hận, tà kiến) là bất thiện (*akusala*), tham (*lobha*), sân (*dosa*), si (*moha*) là cội rễ của bất thiện (*akusalamùla*); 10 thiện nghiệp (không sát sanh, không lấy của không cho, không tà hạnh trong các dục, không nói láo, không nói hai lưỡi, không nói lời độc ác, không nói lời phù phiếm, không tham, không sân, có chánh kiến) là thiện (*kusala*), vô tham (*alobha*), vô sân (*adosa*), vô si (*amoha*) là căn bản của thiện (*kusalamùla*).

- Hiểu biết đúng đắn hay chánh tri kiến về thức ăn (*àhàra*): Chánh tri kiến ở đây ngụ ý sự hiểu biết đúng đắn hay tuệ tri (*pajànàti*) về 4 loại thức ăn (giúp duy trì chúng sinh đã sanh và hỗ trợ chúng sinh sẽ sanh),

sự tập khởi, sự đoạn diệt và con đường đưa đến sự đoạn diệt của chúng:

+ 4 loại thức ăn: đoàn thực (*kabalimkara*), xúc thực (*phassa*), tư niệm thực (*manosañcetanà*), thức thực (*viññàna*).

+ Sự tập khởi của thức ăn (*àhàrasamudaya*): ái tập khởi (*taṇhàsamudaya*).

+ Sự đoạn diệt của thức ăn (*àhàranirodha*): ái đoạn diệt (*taṇhànirodha*).

+ Con đường đưa đến thức ăn đoạn diệt: Bát thánh đạo (*Ariya-aṭṭhangikamagga*): chánh tri kiến (*sammà diṭṭhi*), chánh tư duy (*sammà sankappa*), chánh ngữ (*sammà vācà*), chánh nghiệp (*sammà kammanta*), chánh mạng (*sammà òjiva*), chánh tinh tấn (*sammà vāyàma*), chánh niệm (*sammà sati*), chánh định (*sammà samàdhi*).

- Hiểu biết đúng đắn hay chánh tri kiến về 4 sự thật (*cattàri ariyasaccàni*): Chánh tri kiến ở đây ngụ ý sự nắm bắt ý nghĩa về tứ đế - khổ, tập, diệt đạo:

+ Khổ (*dukkha*): sanh, già, bệnh, chết, sầu, bi, khổ, ưu, não, cầu không được, tóm lại, 5 thủ uẩn (*pañca-upàdànakkhandhà*) là khổ.

+ Khổ tập (*dukkhasamudaya*): chính tham ái (*taṇhà*), hướng đến một đời sống khác, câu hữu với hỷ (*nandi*) và tham (*ràga*), tìm câu hỷ lạc chỗ này chỗ kia, tức là dục ái (*kàmatanaṇhà*), hữu ái (*bhavataṇhà*), phi hữu ái (*vibhavataṇhà*).

+ Khổ diệt (*dukkhanirodha*): sự đoạn diệt hoàn toàn, từ bỏ, xả ly, giải thoát, không chấp trước khát ái (*taṇhà*) ấy.

+ Con đường đưa đến khổ diệt (*dukkhanirodhagàmini-paṭipadà*): Bát thánh đạo (*Ariya-aṭṭhangikamagga*).

- Hiểu biết đúng đắn hay chánh tri kiến về 12 chi phần (*nidàna*) nhân duyên hay lý Duyên khởi (*Paṭiccasamuppàda*): Chánh tri kiến ở đây ngụ ý sự hiểu biết đúng đắn hay tuệ tri về 12 chi phần nhân duyên của công thức duyên khởi bắt nguồn từ già chết, sự tập khởi, sự đoạn diệt và con đường đưa đến sự đoạn diệt của chúng:

+ Già-chết (*jaràmaraṇa*): sự già cỗi, suy lão, rụng răng, tóc bạc, da nhăn, tuổi thọ hao mòn, các căn bại hoại gọi là già (*jarà*); sự mệnh chung, từ trần, hủy hoại, tử biệt, hủy diệt các căn gọi là chết (*maraṇa*). Do sanh (*jàti*) tập khởi nên già-chết tập khởi. Do sanh đoạn diệt nên già-chết đoạn diệt. Bát thánh đạo là con đường đưa đến già-chết đoạn diệt.

+ Sanh (*jàti*): sự sanh, hiện khởi, xuất hiện, hiện diện, sự hiện hành các uẩn (*khandha*), tụ đặc các xứ (*àyatana*). Do hữu (*bhava*) tập khởi nên sanh tập khởi. Do hữu đoạn diệt nên sanh đoạn diệt. Bát thánh đạo là con đường đưa đến sanh đoạn diệt.

+ Hữu (*bhava*): dục hữu (*kàma bhava*), sắc hữu (*rùpabhava*) và vô sắc hữu (*arùpabhava*). Do thủ (*upàdàna*) tập khởi nên hữu tập khởi. Do thủ đoạn diệt nên hữu đoạn diệt. Bát thánh đạo là con đường đưa đến hữu đoạn diệt.

+ Thủ (*upàdàna*): dục thủ (*kàmupàdàna*), kiến thủ (*diṭṭhupàdàna*), giới cấm thủ (*silabbatupàdàna*), ngã luận thủ (*attavàdupàdàna*). Do ái (*taṇhà*) tập khởi nên thủ tập khởi. Do ái đoạn diệt nên thủ đoạn diệt. Bát thánh đạo là con đường đưa đến thủ đoạn diệt.

+ Ái (*taṇhà*): sắc ái (*rùpatañhà*), thanh ái, (*saddatañhà*), hương ái (*gandhatanà*), vị ái (*rasataṇhà*), xúc ái (*phoṭṭhabbatañhà*), pháp ái (*dhammataṇhà*); hay dục ái (*kàmatañhà*), hữu ái (*bhavataṇhà*), phi hữu ái (*vibhavataṇhà*). Do thọ (*vedanà*) tập khởi nên ái tập khởi. Do thọ đoạn diệt nên ái đoạn diệt. Bát thánh đạo là con đường đưa đến ái đoạn diệt.

+ Thọ (*vedanà*): thọ do nhãn xúc sanh (*cakkusamphassajā vedanà*), thọ do nhĩ xúc sanh (*sotasamphassajā vedanà*), thọ do tỷ xúc sanh (*ghānasamphassajā vedanà*), thọ do thân xúc sanh (*kāyasamphassajā vedanà*), thọ do thiết xúc sanh (*jivhāsamphassajā vedanà*), thọ do ý xúc sanh (*manosamphassajā vedanà*). Do xúc (*phassa*) tập khởi nên thọ tập khởi. Do xúc đoạn diệt nên thọ đoạn diệt. Bát thánh đạo là con đường đưa đến thọ đoạn diệt.

+ Xúc (*phassa*): nhãn xúc (*cakkhusamphassa*), nhĩ xúc, (*sotasamphassa*), tỷ xúc (*ghānasamphassa*), thiết xúc (*jivhāsamphassa*), thân xúc (*kāyasamphassa*), ý xúc (*manosamphassa*). Do lục nhập (*saḷāyatana*) tập khởi nên xúc tập khởi. Do lục nhập đoạn diệt nên xúc đoạn diệt. Bát thánh đạo là con đường đưa đến xúc đoạn diệt.

+ Lục nhập (*saḷāyatana*): nhãn nhập (*cakkhāyatana*), nhĩ (*sotāyatana*), tỷ (*ghāṇāyatana*), thiết (*jivhāyatana*), thân (*kāyāyatana*), ý nhập (*manāyatana*). Do danh-sắc (*nāma-rūpa*) tập khởi nên lục nhập tập khởi. Do danh-sắc đoạn diệt nên lục nhập đoạn diệt. Bát thánh đạo là con đường đưa đến lục nhập đoạn diệt.

+ Danh-sắc (*nāma-rūpa*): thọ (*vedanà*), tưởng (*saññā*), tư (*cetanā*), xúc (*phassa*), tác ý (*manasikāra*) gọi là danh (*nāma*); bốn đại chủng (đất-pathavi, nước-

apa, lửa-teja, gió-vàyu) và sắc do bốn đại chủng tạo thành gọi là sắc (rùpa). Do thức (*viññàṇa*) tập khởi nên danh-sắc tập khởi. Do thức đoạn diệt nên danh-sắc đoạn diệt. Bát thánh đạo là con đường đưa đến danh-sắc đoạn diệt.

+ Thức (*viññàṇa*): nhãn thức (*cakkhuvīññàṇa*), nhĩ thức (*sotavīññàṇa*), tỷ thức (*ghānavīññàṇa*), thiệt thức (*jivhāvīññàṇa*), thân thức (*kāyavīññàṇa*), ý thức (*manovīññàṇa*). Do hành (*saṅkhàra*) tập khởi nên thức tập khởi. Do hành đoạn diệt nên thức đoạn diệt. Bát thánh đạo là con đường đưa đến thức đoạn diệt.

+ Hành (*saṅkhàra*): thân hành (*kāyasaṅkhàra*), khẩu hành (*vacisaṅkhàra*), ý hành (*cittasaṅkhàra*). Do vô minh (*avijjà*) tập khởi nên hành tập khởi. Do vô minh đoạn diệt nên hành đoạn diệt. Bát thánh đạo là con đường đưa đến hành đoạn diệt.

+ Vô minh (*avijjà*): không biết về khổ (*dukkha*), khổ tập (*dukkhasamudaya*), khổ diệt (*dukkhanirodha*), con đường đưa đến khổ diệt (*dukkhanirodhagàmini-magga*). Do lậu hoặc (*àsava*) tập khởi nên vô minh tập khởi. Do lậu hoặc đoạn diệt nên vô minh đoạn diệt. Bát thánh đạo là con đường đưa đến vô minh đoạn diệt.

- Hiểu biết đúng đắn hay chánh tri kiến về các lậu hoặc (*àsava*): Chánh tri kiến ở đây ngụ ý sự hiểu biết đúng đắn hay tuệ tri về ba lậu hoặc, sự tập khởi, sự đoạn diệt và con đường đưa đến sự đoạn diệt của chúng:

+ Ba lậu hoặc: dục lậu (*kàmàsava*), hữu lậu (*bhavàsava*), vô minh lậu (*avijjàsava*).

+ Do vô minh tập khởi (*avijjàsamudaya*) nên lậu

hoặc tập khởi (*àsavasamudaya*).

+ Do vô minh đoạn diệt (*avijjànirodha*) nên lậu hoặc đoạn diệt (*àsavanirodha*).

+ Bát thánh đạo (*Ariya-aṭṭhaṅgikamagga*) là con đường đưa đến các lậu hoặc đoạn diệt.

10. Kinh Niệm xứ (Satipaṭṭhàna Sutta):

(Kinh này có nội dung và bố cục tương tự bài kinh Đại Niệm xứ, số 22, đã đề cập ở Trường bộ).

- CHƯƠNG VIII -

KINH TẠNG PÀLI



**Lược khảo 152 bài kinh Trung bộ
Phẩm Sihanàda (từ kinh số 11-20)**

11. Tiểu kinh Sư tử hống (Cùlasihanàda Sutta):

Bài kinh do đức Thế Tôn thuyết giảng cho các tỷ kheo tại Jetavana, nhấn mạnh một số khác biệt giữa giáo pháp của ngài và chủ trương của các Sa môn và Bà la môn đương thời.

Mở đầu bài kinh, đức Phật khẳng định chỉ trong giáo pháp của ngài mới có đệ nhất Sa môn, đệ nhị Sa môn, đệ tam Sa môn, đệ tứ Sa môn, ngoại đạo không có bốn hạng Sa môn này. Lời khẳng định của đức Phật trong bài kinh này rất giống với tuyên bố của ngài được đề cập trong bài kinh Mahàparinibbàna, Trường bộ, trong đó ngài xác nhận với du sĩ Subhadda rằng trong giáo pháp nào có bát Thánh đạo thời trong giáo pháp ấy có đệ nhất Sa môn, đệ nhị Sa môn, đệ

tam Sa môn, đệ tứ Sa môn. Giáo pháp của ngài chính là bát Thánh đạo và do đó giáo pháp của ngài sản sinh bốn hạng Sa môn nói trên. Bốn hạng Sa môn ở đây ngụ ý bốn thánh quả giải thoát hay bốn hạng hiền thánh, nghĩa là những người nhờ theo đuổi lời dạy của đức Phật nên diệt trừ được các kiết sử (*saṃjōyanāni*) và đạt được các cấp độ giải thoát thanh tịnh. Đệ nhất Sa môn chỉ cho hạng Dự lưu (*Sotāpanna*). Đệ nhị Sa môn ngụ ý hạng Nhất lai (*Sakadāgāmi*). Đệ tam Sa môn tiêu biểu cho hạng Bất lai (*Anāgāmi*). Đệ tứ Sa môn chỉ cho hạng A la hán (*Arahanta*). Theo quan điểm truyền thống bàn về các cấp độ giải thoát và thanh tịnh của bốn hạng thánh nhân này thì hạng Dự lưu diệt trừ ba kiết sử gồm thân kiến (*sakkāyadiṭṭhi*), nghi (*vicikicchā*), giới cấm thủ (*silabbataparāmāsa*), luân hồi trong cảnh trời người tối đa là bảy lần rồi chấm dứt sanh tử khổ đau. Hạng Nhất lai diệt trừ thân kiến, nghi, giới cấm thủ và làm muội lược tham (*kāmacchanda*), sân (*patigha*), si (*avijjā*); hạng người này còn tái sanh thêm một lần nữa thì được giải thoát khổ đau. Hạng Bất lai diệt trừ năm hạ phần kiết sử gồm thân kiến, nghi, giới cấm thủ, tham và sân, tái sanh ở cõi Tịnh cư thiên (*Suddhavāsa*) và tại đó chứng nhập Niết bàn, không còn sanh tử nữa. Hạng A la hán diệt sạch mười kiết sử gồm thân kiến, nghi, giới cấm thủ, tham, sân, sắc ái (*rūparāga*), vô sắc ái (*arūparāga*), mạn (*māna*), trạo cử (*uddhacca*), vô minh (*avijjā*), chấm dứt sanh tử ngay trong hiện tại. Do đặc điểm giải thoát các kiết sử trói buộc và thanh tịnh của họ, Tăng chi bộ kinh gọi hạng Dự lưu là Sa môn bất động, hạng Nhất lai là Sa môn sen xanh, hạng Bất lai là Sa môn sen

trắng, hạng A la hán là Sa môn tối thắng.⁽¹⁾

Đức Phật khuyên các tỳ kheo xác nhận như vậy về giáo pháp của mình và trong trường hợp bị các Sa môn hay Bà la môn khác chất vấn thì phải nêu rõ các chứng cứ để chứng minh. Các chứng cứ gồm thứ nhất, vì có lòng tin tưởng bậc Đạo sư, có lòng tin Pháp, có sự thành tựu viên mãn các giới luật và có các vị đồng phạm hạnh xuất gia cũng như tại gia đáng tôn trọng. Thứ hai, vì hiểu rõ cứu cánh là một, không phải đa diện⁽²⁾; cứu cánh ấy dành cho người không tham, dành cho người không sân, dành cho người không si, dành cho người không có ái, dành cho người không chấp thủ, dành cho người có trí, dành cho người không chịu áp lực, không chịu chi phối, dành cho người không có hỷ chướng, không có lạc chướng. Tiếp theo đức Phật nói đến hai quan điểm, hữu kiến (*bhavadiṭṭhi / sassatavàda*) và phi hữu kiến (*vibhavadiṭṭhi / ucchedavàda*), và cho rằng những ai rơi vào quan điểm này sẽ không chấp nhận quan điểm kia và ngược lại. Họ chấp thủ quan điểm của mình bởi họ không thấy được sự tập khởi, sự đoạn diệt, vị ngọt, sự nguy hiểm và sự xuất ly của quan điểm ấy. Những người này là những người có tham, có sân, có si, có ái, có chấp thủ, không có trí, chịu áp lực, chịu chi phối, có hỷ chướng, lạc chướng; những người như vậy không giải thoát khỏi sanh, già, chết, sầu, bi, khổ, ưu, não. Tiếp đến đức Phật trình

1. F. L. Woodward, *The Book of Gradual Sayings*, tập II, tr. 98-99.

2. Bản số giải kinh Trung bộ giải thích sự kiện rằng tất cả ngoại đạo đều tuyên bố mục đích của họ là chứng đắc A la hán quả, tuy nhiên mục đích cứu cánh của họ được hiểu theo nhiều nghĩa khác nhau. Chẳng hạn, các Bà la môn tuyên bố mục đích của mình là thế giới Phạm thiên (*Brahmaloka*), các ẩn sĩ hướng vào Quang âm thiên, các du sĩ nhắm đến các thiên đường rực rỡ, các vị Àjivika tuyên bố mục đích Vô tướng.

bày bốn loại chấp thủ gồm dục thủ (*kàmutpàdàna*), kiến thủ (*ditthupàdàna*), giới cấm thủ (*silabbatupàdàna*), ngã luận thủ (*attavàdupàdàna*) và cho rằng các Sa môn và Bà la môn ngoại đạo tuyên bố hiểu rõ tất cả các chấp thủ này nhưng kỳ thực họ chỉ biết được từ một cho đến ba loại, loại cuối cùng, ngã luận thủ, họ không biết được. Theo đức Phật đây là hệ quả của một pháp luật không khéo thuyết giảng, không khéo chỉ rõ, không hướng thượng, không dẫn đến tịch tịnh, không được một bậc Chánh đẳng giác tuyên thuyết. Trong một pháp luật như thế, theo ngài, nếu có sự tịnh tín đối với bậc Đạo sư, đối với giáo pháp, sự tịnh tín ấy được xem là không hoàn toàn; nếu có sự thành tựu viên mãn các giới luật, sự thành tựu ấy được xem là không hoàn toàn; nếu có sự tôn trọng đối với các đồng phạm hạnh, sự tôn trọng ấy được xem là không hoàn toàn. Rồi đức Phật xác nhận sự kiện ngài là bậc A la hán, Chánh đẳng giác, đã hiểu rõ tất cả các loại chấp thủ, pháp luật của ngài được khéo thuyết giảng, khéo chỉ rõ, hướng thượng, dẫn đến tịch tịnh, do đó nếu bất kỳ niềm tin hay nỗ lực nào được thực hiện ở trong pháp luật ấy thời niềm tin và nỗ lực ấy hoàn toàn có cơ sở.

Phần cuối bài kinh là sự giải thích của đức Phật về nguyên nhân dẫn đến bốn loại chấp thủ nói trên theo quan điểm duyên sinh của ngài. Bốn chấp thủ (*upàdàna*) lấy ái làm nhân duyên, ái (*taṇhà*) lấy thọ làm nhân duyên, thọ (*vedanà*) lấy xúc làm nhân duyên, xúc (*phassa*) lấy sáu nhập làm nhân duyên, sáu nhập (*saḷàyatana*) lấy danh sắc làm nhân duyên, danh sắc (*nàmarūpa*) lấy thức làm nhân duyên, thức (*viññàna*) lấy hành làm nhân duyên, hành (*saṅkhàra*) lấy vô minh (*avijjà*) làm nhân duyên. Từ quan điểm này, đức Phật đi đến kết

luyện rằng vị tỷ kheo nào đoạn trừ được vô minh thời bốn chấp thủ đi đến đoạn diệt. Do không chấp thủ nên không hoảng hốt dao động, do không hoảng hốt dao động nên tự thân chứng được Niết bàn.

12. Đại kinh Sư tử hống (Mahāsīhanāda Sutta):

Bài kinh là sự giảng giải của đức Phật cho Tôn giả Sàriputta về các năng lực và trí tuệ siêu phàm của ngài, nhân sự kiện tỷ kheo Sunakkhatta thuộc tộc Licchavi vừa từ bỏ đời sống xuất gia, quay trở về đời sống thế tục với lời tuyên bố: “Sa môn Gotama không có pháp thượng nhân, không có tri kiến thù thắng xứng đáng bậc Thánh; Sa môn Gotama thuyết pháp, pháp ấy được thuyết giảng cho một mục tiêu đặc biệt, có khả năng hướng thượng, dẫn người thực hành diệt tận khổ đau.” Bài kinh có phần đầu tương tự như kinh Pàṭika, Trường bộ, dùng sự kiện hoàn tục của Sunakkhatta làm nhân duyên cho những vấn đề được đề cập. Tuy nhiên nội dung mỗi bài kinh chuyển tải một số vấn đề khác nhau. Nếu như kinh Pàṭika chủ yếu thiên về giải thích lý do Sanukkhatta từ bỏ đời sống xuất gia và mang tính đối thoại với các du sĩ ngoại đạo thì nội dung bài kinh Mahāsīhanāda nhấn mạnh thuần túy về các năng lực và trí tuệ của Thế Tôn cùng với một số kinh nghiệm hành trì khổ hạnh của ngài.

Trước hết đức Phật cho rằng lời chỉ trích của Sunakkhatta về ngài đã vô tình tán thán giáo pháp của ngài khi nói rằng pháp ấy được thuyết giảng cho một mục tiêu đặc biệt, có khả năng hướng thượng, dẫn người thực hành diệt tận khổ đau. Tiếp theo ngài xác nhận với Sàriputta rằng Sunakkhatta không hiểu được ngài có đầy đủ các khả năng siêu việt như sự hiện hóa thân

mình thành nhiều thân khác nhau (thần túc thông), nghe các âm thanh gần xa của chư thiên và loài người (thiên nhĩ thông), hiểu được tâm tư của người khác (tha tâm thông). Rồi ngài tự nhận mình có đầy đủ mười Như Lai lực (*Tathàgatassa dasabalàni*): (1) biết rõ xứ là xứ, phi xứ là phi xứ; (2) biết rõ quả báo tùy thuộc nhân duyên các nghiệp quá khứ, vị lai, hiện tại; (3) biết rõ con đường đưa đến các cảnh giới; (4) biết rõ thế giới với nhiều cảnh giới, nhiều chủng loại, nhiều căn tánh khác nhau; (5) biết rõ chí hướng sai biệt của các chúng sanh; (6) biết rõ căn tánh cao thấp của con người và các loài hữu tình; (7) biết rõ sự tạp nhiễm, sự thanh tịnh và sự xuất ly về thiên, giải thoát và định; (8) thành tựu túc mạng minh, nhớ đến nhiều kiếp quá khứ; (9) thành tựu thiên nhãn minh, thấy rõ quả báo tái sanh khác nhau của các chúng sanh tùy thuộc nghiệp lực; (10) thành tựu lậu tận minh, thấy rõ bốn Thánh đế và các lậu hoặc, hướng đến giải thoát và giải thoát tri kiến.

Tiếp đến đức Phật tự nhận mình có đầy đủ bốn vô sở úy (*cattàri vesàrajjàni*) nên ngài sống ở đời làm tất cả công việc của một bậc Đạo sư thuyết pháp độ sinh mà vẫn đạt được an ổn, không lo lắng: (1) Ngài đã chứng ngộ các pháp một cách hoàn toàn nên không lo lắng người khác chỉ trích về sự chứng ngộ của ngài. (2) Ngài đã đoạn trừ các lậu hoặc một cách triệt để nên không lo lắng kẻ khác chỉ trích ngài về phương diện đoạn trừ lậu hoặc. (3) Ngài đã biết rõ các pháp chương ngại là thật sự chương ngại (khi hành trì) nên không lo lắng người khác chỉ trích ngược lại. (4) Ngài hiểu rõ pháp do ngài thuyết giảng đưa đến mục tiêu đặc biệt, có khả năng hướng hượng, đưa người thực hành đến

sự diệt tận khổ đau nên không lo người khác phê bình ngược lại. Phần tiếp theo là sự xác nhận của Thế Tôn về khả năng tiếp xúc một cách an nhiên tự tại của ngài với các hội chúng Sát đế ly, Sa môn, Bà la môn, gia chủ, Tứ thiên vương, Tam thập tam thiên, Phạm thiên, ác ma (màra) nhờ ngài có đầy đủ bốn vô sở úy. Con số hàng trăm các hội chúng Sát đế ly, Sa môn, Bà la môn... mà ngài từng tiếp xúc như được nêu trong bài kinh chứng tỏ đức Phật rất hoạt bác trong nghệ thuật giao tiếp và rất năng động công tác truyền giáo.

Các đoạn tiếp theo của bài kinh là sự giải thích mở rộng của Thế Tôn xoay quanh vấn đề mười Như Lai lực, chẳng hạn, ngài xác nhận ngài biết rõ bốn loại chúng sanh gồm noãn sanh (sanh ra từ trứng), thai sanh (sanh từ bào thai), thấp sanh (sanh từ môi trường dơ bẩn), hóa sanh (biến hóa nhanh chóng do nghiệp lực), ngài cũng biết rõ năm loại sanh thú, địa ngục, ngạ quỷ, bàng sanh, loài người, chư thiên, con đường dẫn đến các sanh thú ấy và các cảm thọ mà chúng sanh phải cảm nhận trong các cảnh giới ấy. Ngài cũng biết rõ Niết bàn, con đường đưa đến Niết bàn, sự an lạc và giải thoát của sự thực nghiệm Niết bàn. Các phần cuối bản kinh nêu trở các kinh nghiệm tu tập khổ hạnh của đức Phật, sự xác nhận của ngài về các phương pháp khổ hạnh, bần uế, yếm ly, độc cư mà ngài đã hành trì, sự phê bình của ngài về các chủ trương giải thoát không có cơ sở của các Sa môn và Bà la môn đương thời. Các thông tin mô tả về các pháp tu khổ hạnh, bần uế, yếm ly, độc cư của Sa môn Gotama trong kinh này giúp cho chúng ta hình dung được những năm tháng gian nan học đạo của đức Phật và nội dung các pháp khổ hạnh mà ngài đã hành trì.

Nếu kết hợp các thông tin khổ hạnh được mô tả trong kinh này với các thông tin mô tả trong bản kinh Đại kinh Saccaka (*Mahà-Saccaka Sutta*) và một số thông tin rút ra từ kinh Khiếp đảm và sợ hãi (*Bhayabherava Sutta*), chúng ta sẽ có được một bức tranh khá đầy đủ và sinh động về quãng thời gian gọi là “sáu năm khổ hạnh” của đức Phật. Ngoài ra, các phê bình của ngài đối với các quan điểm của các Sa môn và Bà la môn đương thời cho rằng sự thanh tịnh đạt được nhờ món ăn (*àhàrasuddhi*), nhờ luân hồi (*samsàrasuddhi*), nhờ sanh khởi (*upapattisuddhi*), nhờ an trú (*àvāsasuddhi*), nhờ tế tự (*yaññasuddhi*) hay nhờ thờ lửa (*aggiparicariyasuddhi*) cung cấp thêm thông tin về các chủ trương giải thoát của các nhóm Sa môn và Bà la môn hiện diện ở Ấn Độ khoảng thế kỷ thứ sáu trước Tây lịch. Đoạn cuối bài kinh đức Phật khẳng định với Sàriputta rằng trí tuệ của ngài không thay đổi dù tuổi thọ của ngài đã đến tám mươi. Thông tin này xác nhận trí tuệ siêu phàm của Thế Tôn, mặt khác thông tin này cũng cho chúng ta biết bài kinh được thuyết giảng vào năm cuối cùng cuộc đời của bậc Đạo sư.

13. Đại kinh Khổ uẩn (*Mahàdukkhakkhandha Sutta*):

Bài kinh do đức Thế Tôn thuyết giảng cho các tỷ kheo tại Jetavana, nhân sự kiện các du sĩ ngoại đạo chất vấn các tỷ kheo về sự đặc thù, sự sai khác giữa quan điểm của họ và của Sa môn Gotama đối với các dục (*kàma*), sắc pháp (*rùpa*) và cảm thọ (*vedanà*). Nội dung bài kinh phản ánh một số quan điểm và kinh nghiệm của đức Phật về các dục (*kàma*), về sắc pháp (*rùpa*) và cảm thọ (*vedanà*), nhấn mạnh vị ngọt (*assàda*), sự nguy hiểm (*àdīnava*) và sự xuất ly (*nissaraṇa*) của chúng.

Các mô tả về sự nguy hiểm của các dục ở trong bài kinh khiến chúng ta liên tưởng đến lời tuyên bố rất xác đáng của bậc Đạo sư trong bài kinh Raṭṭhapāla, do Tôn giả Raṭṭhapāla nói lại: “Thế giới là thiếu thốn, khao khát, nô lệ cho dục vọng (*taṇhà*).”⁽³⁾ Các mô tả về sự vô thường, biến đổi nhanh chóng của sắc pháp mà bài kinh gọi là sự nguy hiểm cũng gợi ý tưởng rằng đây là đề tài thiên quán thường được đức Phật giảng dạy cho các tử kheo hay tử kheo ni nặng về tham dục hay có tâm tư kiêu hãnh về sắc thân của mình. Để nhận rõ tính chất đầy phiền toái của sắc thân, các tử kheo thường được khuyên thăm sát về 32 phần bất tịnh của thân thể, thậm chí họ còn được khuyên thăm viếng các nghĩa địa, nơi các thi thể bị quăng bỏ, để nhận chân “tánh già nằm trong tuổi trẻ, tánh bệnh nằm trong sức khỏe, tánh chết nằm trong sự sống.”⁽⁴⁾ Các tuyển tập Udāna, Therīgāthā và Therīgāthā lưu giữ một vài câu chuyện trong đó Thế Tôn biểu hiện phương pháp giáo hóa rất ấn tượng của ngài đối với một số cá nhân có những tâm lý khá đặc biệt. Chẳng hạn, ở tuyển tập Udāna, chúng ta có câu chuyện Thế Tôn chuyển hóa người em trai Nanda nặng về tham dục bằng cách tạo ra một số cảnh tượng khác biệt về sắc đẹp giữa loài người và chư thiên để dẫn dắt Nanda vào chánh đạo. Câu chuyện Thế Tôn cảm hóa công tử Kimbila đẹp trai luôn tự hào về dòng dõi huyết thống của mình và mang nặng tâm tư tình ái được lưu trong tuyển tập Theragāthā có nội dung tương tự như những gì mô tả trong bài kinh về sự biến đổi nhanh chóng của sắc pháp. Ở đây Thế Tôn vận dụng thần thông

3. Kinh Raṭṭhapāla, Trung bộ.

4. F. L. Woodward, *The Book of Kindred Sayings*, tập V, tr. 192.

khiến cho Kimbila thấy cảnh tượng một cô gái trẻ đẹp bỗng chốc biến thành một bà già xấu xí, lưng còm, tay chân run rẩy. Chuyện thuật rằng tâm tư Kimbila bị dao động mạnh khi mục kích cảnh tượng này. Vị công tử liền xuất gia, sống đời sống phạm hạnh và sau đó đắc quả A la hán. Tập Therīgāthā thuật câu chuyện hoàng hậu Khema, người vợ yêu quý của vua Bimbisāra, rất hãnh diện về sắc đẹp của mình. Một hôm, theo gợi ý của nhà vua, nàng thực hiện một cuộc viếng thăm đức Phật tại Trúc Lâm (Veḷuvana). Thế Tôn dùng thần lực biểu lộ cho nàng thấy cảnh tượng tẩm thân tiêu tụy của một cô gái kiều diễm lúc nàng về già. Ưu tư về thân phận của chính mình, Khema xin xuất gia được sự chấp thuận của vua Bimbisāra và chứng quả La hán. Tất cả các câu chuyện nêu trên được mô tả dưới một hình thức khá đặc biệt và được lồng vào một số tình tiết huyền bí, có lẽ do dụng ý của các nhà biên tập Kinh tạng về sau. Đối với các trường hợp trên có lẽ đức Phật đã áp dụng một hình thức giảng dạy theo lối phân tích về con người, được minh họa bằng các hình ảnh hãi hùng về cuộc đời một cô gái trẻ đẹp gắn liền, theo thời gian, với sự già chết kinh khiếp nhằm nêu rõ sự nguy hiểm của sắc pháp, giống như lối mô tả về sắc pháp được tìm thấy trong bài kinh này.

Mở đầu bài kinh đức Phật xác nhận rằng chỉ có Như Lai và các đệ tử ngài mới có thể giải đáp đầy đủ các vấn đề về dục, về sắc pháp, về cảm thọ, vị ngọt, sự nguy hiểm, sự xuất ly của chúng; các ngoại đạo không thể giải đáp đầy đủ bởi những vấn đề này không thuộc phạm vi hiểu biết của họ. Tiếp theo ngài nêu các định nghĩa và mô tả sau đây:

- Các dục, vị ngọt, sự nguy hiểm, sự xuất ly:

+ Các dục (Kàmà): Chỉ cho 5 dục trường dưỡng (kàma-guṇa) hay 5 yếu tố khiến tăng trưởng lòng ham muốn, gồm sắc đẹp, tiếng hay, hương thơm, vị ngon, xúc êm dịu.

+ Vị ngọt các dục (Kàmànam assàda): Các sắc do mắt nhận thức, khả lạc, khả ý, khả hỷ, liên hệ với dục, hấp dẫn; các tiếng do tai nhận thức, khả lạc, khả ý, khả hỷ, liên hệ với dục, hấp dẫn; các hương do mũi nhận thức, khả lạc, khả ý, khả hỷ, liên hệ với dục, hấp dẫn; các vị do lưỡi nhận thức, khả lạc, khả ý, khả hỷ, liên hệ với dục, hấp dẫn; các xúc do thân nhận thức, khả lạc, khả ý, khả hỷ, liên hệ với dục, hấp dẫn. Y cứ vào 5 pháp này, hỷ lạc gì khởi lên, như vậy là vị ngọt các dục.

+ Sự nguy hiểm của các dục (Kàmànam àdīnava):

a/. Con người phải nuôi sống mình bằng sức lao động. Do kế sinh nhai, người ta phải chịu cực chịu khổ làm nhiều việc khác nhau, phải đương đầu với lạnh nóng, đói khát, bị áp úc bởi thời tiết, gió, sức nóng mặt trời, sự xúc chạm của ruồi muỗi, các loài bò sát... Như vậy gọi là sự nguy hiểm của các dục.

b/. Người ấy nỗ lực, tinh cần tinh tấn làm việc nhưng tài sản không đến tay mình nên sinh sầu muộn, than vãn, buồn phiền, khóc than: “Ôi sự nỗ lực của ta thật vô ích, sự tinh cần tinh tấn của ta không có kết quả.” Như vậy là sự nguy hiểm của các dục.

c/. Người ấy nhờ nỗ lực làm việc nên thu hoạch được tài sản. Có tài sản rồi thì lo lắng gìn giữ: “Làm sao vua chúa, trộm cướp không cướp đoạt tài sản, lửa không thiêu cháy, nước không cuốn trôi, con cái không tiêu

xài hoang phí.” Dầu lo lắng như vậy, tài sản của người ấy có thể rơi vào các dịch nạn trên nên vị ấy sinh sầu muộn, than vãn, buồn phiền, khóc than: “Những gì đã là của ta, nay không còn nữa.” Như vậy là sự nguy hiểm của các dục.

d/. Lại nữa, do dục làm nhân, do dục làm duyên, do dục làm nhân duyên, vua chúa tranh đoạt với vua chúa; các giai cấp tranh đoạt với nhau; con cái tranh chấp với cha mẹ, cha mẹ tranh chấp với con cái; anh chị em tranh chấp với nhau; bạn bè tranh chấp với bạn bè, dẫn đến đấu tranh, luận tranh, tranh chấp, tranh đoạt, công kích nhau bằng lời, đánh đập nhau bằng gậy, đả thương nhau bằng gươm đao khiến đi đến tử vong hay đau khổ gần như tử vong. Như vậy là sự nguy hiểm của các dục.

e/. Lại nữa, do dục làm nhân, do dục làm duyên, do dục làm nhân duyên, con người dùng vũ khí, giàn trận đánh nhau, chém giết lẫn nhau bằng gươm đao khiến đi đến tử vong hay đau khổ gần như tử vong. Như vậy là sự nguy hiểm của các dục.

f/. Lại nữa, do dục làm nhân, do dục làm duyên, do dục làm nhân duyên, con người dùng vũ khí, công phá thành quách, chém giết lẫn nhau bằng gươm đao khiến đi đến chết hay đau khổ gần như chết. Như vậy là sự nguy hiểm của các dục.

g/. Lại nữa, do dục làm nhân, do dục làm duyên, do dục làm nhân duyên, con người rơi vào trộm cắp, cướp bóc, cướp giật đồ đạc, đột nhập cướp của, đi đến vợ người. Do nhân này, vị ấy có thể bị tù tội, bị đập đánh khảo tra khiến đi đến chết hay đau khổ gần như chết. Như vậy là sự nguy hiểm của các dục.

h/. Lại nữa, do dục làm nhân, do dục làm duyên, do dục làm nhân duyên, con người làm các ác hạnh về thân (sát sanh, lấy của không cho, tà hạnh trong các dục), về lời (nói láo, nói hai lưỡi, nói lời độc ác, nói lời phù phiếm), về ý (tham, sân, tà kiến). Do nghiệp nhân này, sau khi thân hoại mạng chung, người ấy bị sanh vào cõi dữ, ác thú, đọa xứ, địa ngục. Như vậy là sự nguy hiểm của các dục.

+ Sự xuất ly các dục (Kàmànam nissaraṇa): Sự điều phục dục tham, đoạn trừ lòng ham muốn các dục.

- Sắc pháp, vị ngọt, sự nguy hiểm, sự xuất ly:

+ Sắc pháp (Rùpa): Các pháp do mắt nhận thức.

+ Vị ngọt của sắc pháp (Rùpànam assàda): Sắc đẹp người thiếu nữ, y cứ sắc đẹp ấy hỷ và lạc gì khởi lên, như vậy gọi là vị ngọt của sắc pháp.

+ Sự nguy hiểm của sắc pháp (Rùpànam àdinava): Sự vô thường, biến đổi của sắc pháp:

a/. Sự biến đổi của cô gái trẻ đẹp, 16, 17 tuổi sang một bà già 90, 100 tuổi, răng rụng, da nhăn, lưng còm, run rẩy – “Sắc đẹp mỹ diệu xưa kia của nàng đã biến mất và sự nguy hiểm (tuổi già) đã hiện ra.” Như vậy là sự nguy hiểm của sắc pháp.

b/. Bà chị ấy bị bệnh tật, khổ đau trầm trọng, nằm dấp mình trong phân và nước tiểu, phải nhờ người khác chăm sóc – “Sắc đẹp mỹ diệu xưa kia của nàng đã biến mất và sự nguy hiểm (bệnh hoạn) đã hiện ra.” Như vậy là sự nguy hiểm của sắc pháp.

c/. Bà chị ấy qua đời, thi thể bị quăng bỏ ở nghĩa

địa một, hai, ba ngày, trương phồng lên, xanh đen lại, thối nát ra – “Sắc đẹp mỹ diệu xưa kia của nàng đã biến mất và sự nguy hiểm (chết chóc) đã hiện ra.” Như vậy là sự nguy hiểm của sắc pháp.

d/. Thi thể bà chị ấy bị các loài thú ăn và côn trùng đục khoét – “Sắc đẹp mỹ diệu xưa kia của nàng đã biến mất và sự nguy hiểm (chết chóc) đã hiện ra.” Như vậy là sự nguy hiểm của sắc pháp.

e/. Thi thể bà chị ấy với các bộ xương còn liên kết với nhau, còn dính thịt và máu, được các đường gân cột lại – “Sắc đẹp mỹ diệu xưa kia của nàng đã biến mất và sự nguy hiểm (chết chóc) đã hiện ra.” Như vậy là sự nguy hiểm của sắc pháp.

f/. Thi thể bà chị ấy với các bộ xương còn liên kết với nhau, không còn dính thịt nhưng còn dính máu, được các đường gân cột lại – “Sắc đẹp mỹ diệu xưa kia của nàng đã biến mất và sự nguy hiểm (chết chóc) đã hiện ra.” Như vậy là sự nguy hiểm của sắc pháp.

g/. Thi thể bà chị ấy chỉ còn xương không dính với nhau, nằm rải rác chỗ này chỗ kia – “Sắc đẹp mỹ diệu xưa kia của nàng đã biến mất và sự nguy hiểm (chết chóc) đã hiện ra.” Như vậy là sự nguy hiểm của sắc pháp.

h/. Thi thể bà chị ấy chỉ còn toàn xương trắng, màu vỏ ốc – “Sắc đẹp mỹ diệu xưa kia của nàng đã biến mất và sự nguy hiểm (chết chóc) đã hiện ra.” Như vậy là sự nguy hiểm của sắc pháp.

i/. Thi thể bà chị ấy chỉ còn bộ xương lâu hơn một năm – “Sắc đẹp mỹ diệu xưa kia của nàng đã biến mất và sự nguy hiểm (chết chóc) đã hiện ra.” Như vậy là sự

nguy hiểm của sắc pháp.

j/. Thi thể bà chị ấy chỉ còn xương thối biến thành bột – “Sắc đẹp mỹ diệu xưa kia của nàng đã biến mất và sự nguy hiểm đã hiện ra.” Như vậy là sự nguy hiểm của sắc pháp.

+ Sự xuất ly sắc pháp (Rùpànaṃ nissaraṇa): Sự điều phục dục tham, diệt trừ ham muốn đối với sắc pháp.

- Cảm thọ, vị ngọt, sự nguy hiểm, sự xuất ly:

+ Cảm thọ (Vedanà): Cảm thọ ở đây chỉ cho các trạng thái thiền định.

+ Vị ngọt của cảm thọ (Vedanànaṃ assāda): Hỷ lạc do ly dục sanh thuộc sơ thiền, hỷ lạc do định sanh thuộc thiền thứ hai, lạc và nhất tâm thuộc tam thiền, trạng thái không khổ không lạc thuộc thiền thứ tư.

+ Sự nguy hiểm của cảm thọ (Vedanànaṃ àdīnava): Tính chất vô thường, biến đổi thường xuyên của cảm thọ.

+ Sự xuất ly cảm thọ (Vedanànaṃ nissaraṇa): Sự điều phục tham ái đối với cảm thọ, diệt trừ tham ái ấy.

14. Tiểu kinh Khổ uẩn (Cùladukkhakkhandha Sutta):

Bài kinh do Thế Tôn thuyết giảng cho Mahànàma, một cư sĩ dòng họ Sàkya, tại Kapilavatthu (Ca Tỳ La Vệ). Nội dung bài kinh đề cập một số kinh nghiệm của đức Phật về cách thức đối trị hay chế ngự tham dục (kàma) nhờ hành thiền, quan điểm của ngài về lối tu khổ hạnh của các du sĩ Kỳ na giáo.

Mahànàma đến thăm đức Phật đang trú tại ngôi

vườn Nigrodha ở Kapilavatthu, trình bày với ngài cảm giác bị tham, sân, si chi phối, dù bản thân ông hiểu rất rõ lời dạy của ngài rằng tham, sân, si là các cấu uế của tâm. Đức Phật xác nhận sự kiện của Mahànàma và dạy rằng có một pháp chưa được đoạn trừ trong người cư sĩ như Mahànàma – sự hưởng thụ các dục – và do vậy tham, sân, si không ngừng chi phối tâm người ấy. Rồi đức Phật thuật cho Mahànàma nghe kinh nghiệm của ngài về cảm giác bị các dục chi phối và cách thức ngài đối trị các dục vọng. Khi còn là một vị Bồ tát, sống ở gia đình, mặc dù ý thức rất rõ ‘các dục vui ít, khổ nhiều, nã nhiều, sự nguy hiểm của các dục càng nhiều hơn,’ đức Phật vẫn không thoát khỏi sự chi phối của các dục lạc (các đối tượng hấp dẫn do mắt, tai, mũi, lưỡi, thân nhận thức) bởi ngài chưa tìm thấy hỷ lạc do ly dục sanh (tức hỷ lạc của thiền thứ nhất) hay một mục tiêu nào cao thượng hơn. Nhưng khi ngài hành thiền, chứng được hỷ lạc do ly dục sanh hay một pháp nào đó cao thượng hơn, bấy giờ ngài thoát khỏi sự chi phối của các dục lạc. Bản kinh Ma Kiến Đề (Màgandiya Sutta), số 75, làm rõ thêm sự kiện bằng lời xác nhận của đức Phật rằng ngài từng hưởng thụ đầy đủ các dục lạc hàng tháng trời ở trong ba ngôi lâu đài dành riêng cho ngài, không thoát khỏi niềm đam mê trói buộc ấy. Nhưng sau đó, nhờ hành thiền, chứng được thiền lạc, ngài không còn bị chi phối bởi dục lạc nữa.

Kinh nghiệm này của đức Phật rất thực tế và tuyệt đối bổ ích cho những ai mong muốn tìm kiếm các mục tiêu tâm linh. Nó là câu trả lời xác đáng về hiệu năng thiết thực của thiền định, xứng đáng được đề xuất như một giải pháp cho việc khắc phục các khủng hoảng

của con người và thế giới hiện nay cơ bản do lòng ham muốn thái quá của con người gây ra. Kinh nghiệm này cũng giúp giải tỏa các thắc mắc liên quan đến thiên định Phật giáo bởi ta thấy muốn hành thiền hay theo đuổi các mục tiêu tâm linh trước hết hành giả phải ly dục và hành thiền sẽ có thiền lạc (tức hỷ lạc do ly dục sanh ở thiền thứ nhất, hỷ lạc do định sanh ở thiền thứ hai, lạc và nhất tâm ở thiền thứ ba và cảm giác xả niệm thanh tịnh ở thiền thứ tư), có khả năng đối trị hay thay thế dục lạc (tức các thú vui thuộc giác quan). Thông thường chúng ta khó tìm thấy một mục tiêu nào đó cao thượng hơn bởi chúng ta không muốn hy sinh mục tiêu hiện tại. Chúng ta thích cảm giác an toàn hơn là mạo hiểm. Tuy nhiên kinh nghiệm hành thiền của đức Phật bảo cho chúng ta rằng bỏ đi cái nhỏ sẽ được cái lớn hơn hay như người ta thường nói “phần lợi lớn lao so với phần mất mát.” Mọi nghi ngờ về hiệu năng của hành thiền do đó sẽ được diệt trừ bao lâu con người có quyết tâm và dám mạo hiểm. Trong kinh Điều ngự địa (Dantabhūmi Sutta), số 125, đức Phật ví người hành thiền tựa như người leo núi cao, có khả năng thưởng lãm vẻ đẹp toàn cảnh của một cảnh quan thiên nhiên kỳ bí, trong khi người không hành thiền, bị dục lạc chi phối, giống như người đứng dưới chân đồi, chẳng nhìn thấy gì khác ngoài vài mảnh vườn và mấy ngôi nhà tranh lúp xúp. Nhưng người hành thiền, leo núi cao, không thể chia sẻ kinh nghiệm của mình cho người không hành thiền, đứng dưới chân đồi. Muốn có được kinh nghiệm ấy người kia phải hành thiền, phải leo lên đỉnh đồi. Xem ra hành thiền cũng cần tâm lý mạo hiểm như leo núi, nhưng chắc chắn không quá nguy hiểm như leo núi.

Phần tiếp theo của bài kinh nêu trở các định nghĩa về các dục và sự nguy hiểm của chúng (giống như phần định nghĩa và mô tả về các dục ở bản kinh Mahàduk-khakkhandha) nhằm nêu bật lý do tại sao đức Phật khuyên hành thiền để đối trị dục vọng.

Cuộc đối thoại của đức Phật và các vị tu sĩ Kỳ na giáo ở phần cuối bài kinh cung cấp một số thông tin về chủ trương của giáo chủ Kỳ na giáo Nigaṇṭha Nàthaputta và lối tu khổ hạnh của giáo phái này. Dùng khổ hạnh thiêu đốt các ác nghiệp quá khứ. Sự xác nhận của đức Phật về sự kiện ngài không di động thân thể, không nói một lời nào, sống cảm giác thuần túy lạc thọ trong suốt thời gian bảy ngày ở đoạn cuối bài kinh cho thấy năng lực nội tâm thiền định của ngài đồng thời xác nhận khả năng hiện tại lạc trú (dīṭṭhadhammasukhavihàra) của pháp môn hành thiền.

15. Kinh Tư lượng (Anumàna Sutta):

Kinh này do Tôn giả Mahàmoggallàna (Đại Mục Kiền Liên) thuyết giảng cho các tỷ kheo tại vườn nai ở rừng Bhesakàla, thuộc dòng họ Bhagga. Bài kinh có nội dung tương tự như kinh Đoạn giảm, nêu một loạt các tâm lý và biểu hiện tiêu cực nhưng nhấn mạnh việc xem xét (anumīṇana) và thẩm sát (paccavekkhana) của cá nhân đối với các tâm lý và biểu hiện ấy đặt trong mối quan hệ với các vị đồng phạm hạnh. Mở đầu bài kinh, Tôn giả Mahàmoggallàna nói rằng một vị tỷ kheo sống giữa tăng chúng mong muốn được các bạn đồng phạm hạnh khuyên bảo hay giáo giới, vị ấy phải có các đức tính khiến trở thành người dễ nói hay dễ khuyên bảo. Nếu vị ấy có các nhược điểm khiến trở thành người khó nói hay khó khuyên bảo, vị ấy sẽ không nhận được

sự giảng dạy, giáo huấn hay tin tưởng từ các vị đồng phạm hạnh. Có lẽ do nhấn mạnh đến giới đức và tầm quan trọng của giới đức trong nếp sống cộng đồng của các tỳ kheo mà Buddhaghosa bảo bài kinh từng được xem là giới luật của các tỳ kheo (Bhikkhuvinaya). Sau đây là các tâm lý và biểu hiện tiêu cực khiến một tỳ kheo trở thành kẻ khó nói hay khó khuyên bảo:

- (1) Có ác dục và bị ác dục chi phối.
- (2) Khen mình chê người.
- (3) Phẫn nộ và bị phẫn nộ chi phối.
- (4) Có uất hận.
- (5) Cố chấp.
- (6) Thốt ra những lời đầy phẫn nộ.
- (7) Chống đối người khiển trách.
- (8) Trở lại chỉ trích người khiển trách.
- (9) Trở lại chất vấn người khiển trách.
- (10) Tránh né vấn đề với một vấn đề khác, trả lời ra ngoài vấn đề, để lộ phẫn nộ, sân hận và bất mãn khi bị khiển trách.
- (11) Không giải thích hành động của mình cho người khiển trách.
- (12) Hư ngụy và não hại.
- (13) Tật đố và xam tham.
- (14) Lừa đảo và lường gạt.

(15) Ngoan mê và quá mạn.

(16) Chấp trước thế tục, cố chấp tư kiến, tánh khó hành xả.

Tiếp theo Tôn giả Mahàmoggallàna nêu rõ các đức tính đối lập với các tâm lý và biểu hiện tiêu cực trên cho thấy một tỷ kheo trở thành người dễ nói, dễ khuyên bảo và như vậy vị ấy có thể trông chờ sự giảng dạy, giáo huấn và tin tưởng từ các bạn đồng phạm hạnh.

Đoạn tiếp theo nhấn mạnh phương pháp tư lượng hay cân nhắc chính mình thông qua sự xem xét các tâm lý và biểu hiện tiêu cực ở người khác nhằm quyết tâm từ bỏ chúng. Cách thức tư lượng được thực hiện như sau: “Người này có ác dục, bị ác dục chi phối nên ta không ưa người ấy, không thích người ấy. Và nếu ta có ác dục, bị ác dục chi phối, các người sẽ không ưa ta, không thích ta. Vậy ta sẽ không có ác dục, sẽ không bị ác dục chi phối.” Vị tỷ kheo tiếp tục tư lượng theo cách ấy đối với các tâm lý và biểu hiện tiêu cực còn lại.

Phần cuối của bài kinh nêu phương pháp xem xét hay thẩm sát chính mình có hay không có các tâm lý và biểu hiện tiêu cực nói trên, nếu có thì vị tỷ kheo cần phải nỗ lực tinh tấn đoạn trừ, nếu không có thì sống với tâm hoan hỷ, ngày đêm tu học trong các thiện pháp. Cách thức thẩm sát được đề xuất như sau: “Không biết ta có ác dục, có bị ác dục chi phối không?” Nếu vị ấy xem xét và biết rằng: ‘Ta có ác dục, ta bị ác dục chi phối.’ Bấy giờ vị ấy phải nỗ lực đoạn trừ ác dục ấy. Nếu vị ấy xem xét và biết rằng: ‘Ta không có ác dục, ta không bị ác dục chi phối.’ Bấy giờ vị ấy cần phải sống với tâm niệm hoan hỷ, ngày đêm tu học các

thiện pháp.” Vị tỳ kheo áp dụng cách thức xem xét như trên đối với các tâm lý và biểu hiện tiêu cực còn lại.

Tôn giả Mahàmoggallàna ví vị tỳ kheo vận dụng phương pháp xem xét hay thẩm sát này giống như một người trẻ tuổi ưa thích trang điểm, thường xuyên soi mình trong tấm gương, nếu thấy bụi bặm hay vết nhơ nào trên mặt mình, vị ấy sẽ lau sạch nó ngay, nếu không thấy bụi bặm hay vết nhơ nào trên mặt thì vị ấy sẽ được hoan hỷ với khuôn mặt trong sáng sạch sẽ của mình.

16. Kinh Tâm hoan vu (Cetokhila Sutta):

Bài kinh do đức Thế Tôn thuyết giảng cho các tỳ kheo tại Jetavana, chú trọng giải quyết một số các tâm lý tiêu cực nảy sinh trong đời sống xuất gia của các tỳ kheo, nhấn mạnh cách thức khắc phục song song với việc đề xuất một vài pháp môn tu tập nhằm giúp cho các đệ tử ngài thành tựu mục tiêu cứu cánh của phạm hạnh. Nội dung bài kinh chuyển tải ba vấn đề sau đây:

- Sự đoạn trừ năm tâm hoang vu (pañca cetokhilà) khiến tâm không hướng về nỗ lực, chuyên cần, kiên trì, tinh tấn:

(1) Nghi ngờ bậc Đạo sư, do dự, không quyết đoán, không hài lòng.

(2) Nghi ngờ Pháp (của bậc Đạo sư), do dự, không quyết đoán, không hài lòng.

(3) Nghi ngờ chúng Tăng, do dự, không quyết đoán, không hài lòng.

(4) Nghi ngờ học pháp (sikkhàya), do dự, không quyết đoán, không hài lòng.

(5) Phần nộ đối với các bạn đồng phạm hạnh, không có hoan hỷ, tâm tư chống đối, cố chấp.

- Sự đoạn tận năm tâm triền phược (pañca cetaso vinibandhà) khiến tâm không hướng về nỗ lực, chuyên cần, kiên trì, tinh tấn:

(1) Tham ái, dục cầu, ái luyến, khao khát, nhiệt não, khát ái đối với các dục vọng (kàmà).

(2) Tham ái, dục cầu, ái luyến, khao khát, nhiệt não, khát ái đối với tự thân (kàya).

(3) Tham ái, dục cầu, ái luyến, khao khát, nhiệt não, khát ái đối với các sắc pháp (rùpa).

(4) Sống thiên nặng về khoái lạc ăn uống, khoái lạc chỗ nằm, khoái lạc ngủ nghỉ, khoái lạc thụỵ miên.

(5) Sống phạm hạnh với ý nghĩ được sanh thiên giới.

- Tu tập dục định (chanda-samàdhi), tâm định (citta-samàdhi), tinh tấn định (viriyā-samàdhi), tư duy định (vīmaṃsā-samàdhi) và tinh cần (ussōhi), hướng đến chánh giác (sambodhi), thành tựu vô thượng an ổn khỏi các ách phược (anuttara-yogakkhema).

Bài kinh kết thúc với lời động viên các tỳ kheo nỗ lực đoạn trừ năm tâm hoan vu, năm tâm triền phược và tu tập dục định, tâm định, tinh tấn định, tư duy định, tinh cần để được giác ngộ, đạt được vô thượng an ổn khỏi các ách phược. Bạc Đạo sư cho rằng sự nỗ lực tu tập đúng pháp của các tỳ kheo sẽ mang lại kết quả chắc chắn, giống như con gà ấp trứng, chỉ cần nỗ lực ấp trứng, không cần mong cầu, và đúng thời thì các con gà con của nó sẽ tự phá vỡ vỏ trứng mà ra.

17. Kinh Khu rừng (Vanapattha Sutta):

Bài kinh do bậc Đạo sư thuyết giảng cho các tỷ kheo tại Jetavana, đề cập vấn đề cư trú hay nương tựa của người xuất gia, nhấn mạnh bốn tiêu chuẩn chọn lựa:

1. Nơi cư trú hay nương tựa thiếu thốn cả vật chất lẫn tâm linh.

2. Nơi cư trú hay nương tựa đầy đủ vật chất nhưng thiếu thốn tâm linh.

3. Nơi cư trú hay nương tựa dồi dào tâm linh nhưng khan hiếm vật chất.

4. Nơi cư trú hay nương tựa đầy đủ cả vật chất lẫn tâm linh.

- Nơi cư trú hay nương tựa thiếu thốn cả vật chất lẫn tâm linh: Vị tỷ kheo sống tại khu rừng nào, làng nào, thị trấn nào, đô thị nào, quốc gia nào hay sống nương tựa một người nào, các niệm chưa được an trú không được an trú, tâm chưa được định tĩnh không được định tĩnh, các lậu hoặc chưa được hoàn toàn đoạn trừ không được hoàn toàn đoạn trừ, vô thượng an ổn khỏi các ách phược (Niết bàn) chưa được chứng đạt không được chứng đạt, và những vật dụng cần thiết cho người xuất gia như y phục, đồ ăn khát thực, sàng tọa, dược phẩm trị bệnh kiếm được một cách khó khăn, vị tỷ kheo ấy cần phải suy nghĩ như sau: “Ta sống tại khu rừng này...các niệm chưa được an trú không được an trú...và các vật dụng cần thiết cho người xuất gia kiếm được quá khó khăn.” Sau khi suy nghĩ như vậy, vị tỷ kheo ấy cần phải từ bỏ nơi cư trú hay nương tựa ấy, không được ở lại, ngay lúc ban ngày hay ban đêm.

- Nơi cư trú hay nương tựa đầy đủ vật chất nhưng thiếu thốn tâm linh: Vị tỷ kheo sống tại khu rừng nào, làng nào, thị trấn nào, đô thị nào, quốc gia nào hay sống nương tựa một người nào, các niệmc chưa được an trú không được an trú, tâm chưa được định tĩnh không được định tĩnh, các lậu hoặc chưa được hoàn toàn đoạn trừ không được hoàn toàn đoạn trừ, vô thượng an ổn khỏi các khổ ách chưa được chứng đạt không được chứng đạt, nhưng những vật dụng cần thiết cho người xuất gia như y phục, đồ ăn khát thực, sàng tọa, dược phẩm trị bệnh kiếm được một cách không khó khăn, vị tỷ kheo ấy cần phải suy nghĩ như sau: “Ta sống tại khu rừng này... các niệmc chưa được an trú không được an trú... nhưng các vật dụng cần thiết cho người xuất gia kiếm được không khó khăn. Nhưng ta xuất gia, từ bỏ gia đình sống không gia đình, không phải vì y phục, đồ ăn khát thực, sàng tọa, dược phẩm trị bệnh.” Sau khi suy nghĩ như vậy, vị tỷ kheo ấy cần phải từ bỏ chỗ cư trú hay nương tựa ấy, không được ở lại.

- Nơi cư trú hay nương tựa dồi dào tâm linh nhưng khan hiếm vật chất: Vị tỷ kheo sống tại khu rừng nào, làng nào, thị trấn nào, đô thị nào, quốc gia nào hay sống nương tựa một người nào, các niệmc chưa được an trú được an trú, tâm chưa được định tĩnh được định tĩnh, các lậu hoặc chưa được hoàn toàn đoạn trừ được hoàn toàn đoạn trừ, vô thượng an ổn khỏi các ách phược chưa được chứng đạt được chứng đạt nhưng các vật dụng cần thiết cho người xuất gia như y phục, đồ ăn khát thực, sàng tọa, dược phẩm trị bệnh kiếm được một cách khó khăn, vị tỷ kheo ấy cần suy nghĩ như sau: “Ta sống tại khu rừng này... các niệmc chưa được an trú được an trú...nhưng các vật dụng cần thiết cho

người xuất gia kiếm được quá khó khăn. Nhưng ta xuất gia, từ bỏ gia đình sống không gia đình, không phải vì để được y phục, đồ ăn khát thực, sàng tọa, được phẩm trị bệnh mà vì để niệm được an trú, tâm được định tĩnh, lậu hoặc được hoàn toàn đoạn trừ, vô thượng an ổn khỏi các ách phược (Niết bàn) được chứng đạt.” Sau khi suy nghĩ như vậy, vị tỷ kheo ấy cần phải bám giữ nơi cư trú hay nương tựa ấy, không được bỏ đi.

- Nơi cư trú hay nương tựa đầy đủ cả vật chất lẫn tâm linh: Vị tỷ kheo sống tại khu rừng nào, làng nào, thị trấn nào, đô thị nào, quốc gia nào hay sống nương tựa một người nào, các niệm chưa được an trú được an trú, tâm chưa được định tĩnh được định tĩnh, các lậu hoặc chưa được hoàn toàn đoạn trừ được hoàn toàn đoạn trừ, vô thượng an ổn khỏi các ách phược chưa được chứng đạt được chứng đạt, và các vật dụng cần thiết cho người xuất gia như y phục, đồ ăn khát thực, sàng tọa, được phẩm trị bệnh kiếm được một cách không khó khăn, vị tỷ kheo ấy cần phải suy nghĩ như sau: “Ta sống tại khu rừng này...các niệm chưa được an trú được an trú...và các vật dụng cần thiết cho người xuất gia kiếm được không khó khăn.” Sau khi suy nghĩ như vậy, vị tỷ kheo ấy cần phải bám giữ nơi cư trú hay nương tựa ấy cho đến trọn đời, không được bỏ đi, dẫu cho có bị xua đuổi.

18. Kinh Mật hoàn (Madhupiṇḍika Sutta):

Bài kinh gồm hai phần. Phần đầu là lời tuyên bố của Thế Tôn cho một người dòng họ Sakka về quan điểm chỉ thuyết pháp, không tranh luận với đời của ngài và sự dẫn giải ngắn gọn của ngài cho các tỷ kheo về việc không hoan hỷ, đón mừng, chấp thủ các hý luận vọng tưởng

khiến tất cả các ác, bất thiện pháp được diệt trừ. Phần hai là sự giải thích chi tiết của Tôn giả Mahākaccàna về lời tuyên bố ngắn gọn của Thế Tôn.

Bài kinh ra đời ở Kapilavatthu, tại vườn Nigrodha, nhân sự kiện một người thuộc dòng họ Thích Ca (Sakka) đến chỗ Thế Tôn và nêu câu hỏi:

“Sa-môn có quan điểm thế nào, giảng thuyết những gì?”

“Này Hiền giả, theo lời dạy của Ta, trong thế giới với chư Thiên, Mara và Phạm thiên, với các chúng Sa-môn, Bà-la-môn, chư Thiên và loài Người, không có tranh luận một ai ở đời; các tướng sẽ không ám ảnh vị Bà-la-môn sống không bị dục triền phược, không có nghi ngờ do dự, với mọi hối quá đoạn diệt, không có tham ái đối với hữu và phi hữu. Này Hiền giả, như vậy là quan điểm của Ta, như vậy là lời Ta giảng dạy”⁽⁵⁾

Chuyện thuật rằng vị Sakka chỉ nghe qua lời tuyên bố của Ngài thì liền lắc đầu bỏ đi. Sau đó Đức Phật đem câu chuyện kể lại cho các tử kheo. Một trong số họ thỉnh cầu Ngài giải thích ý nghĩa lời tuyên bố trên và Ngài dạy:

“Này Tử-kheo, do bất cứ nhân duyên gì, một số hý luận vọng tưởng ám ảnh một người. Nếu ở đây không có gì đáng tùy hỷ, đáng đón mừng, đáng chấp thủ, thời như vậy là sự đoạn tận tham tùy miên, sự đoạn tận sân tùy miên, sự đoạn tận kiến tùy miên, sự đoạn tận nghi tùy miên, sự đoạn tận mạn tùy miên, sự đoạn tận hữu tham tùy miên, sự đoạn tận vô minh tùy miên, sự đoạn tận chấp trượng, chấp kiếm, đấu tranh, tránh tranh, luận tranh, kháng tranh, ly gián ngữ, vọng

5. Kinh Mật hoàn, Trung bộ.

ngữ. Chính ở đây, những ác, bất thiện pháp này đều được tiêu diệt, không còn dư tàn.”⁶

Bài kinh thông báo cho chúng ta, sau khi nói lên những lời vấn tắt như vậy, bậc Đạo sư rời chỗ ngồi và đi vào tinh xá.

Trong Kinh tạng Pàli, thỉnh thoảng ta bắt gặp một số bài kinh có hình thức như thế này. Thế Tôn tuyên bố một vấn đề nào đó rất súc tích ngắn gọn rồi ngài đi vào hương phòng của mình hoặc rời đi chỗ khác, không nói thêm lời nào nữa. Trong những lúc như vậy, các đệ tử lớn của ngài có trách nhiệm giải thích cho tăng chúng hiểu rõ lời tuyên bố ngắn gọn của ngài. Đây là một hình thức giảng dạy hay phương pháp giáo dục của đức Phật được gọi là Tổng thuyết (*uddesa*). Thông thường bậc Đạo sư thuyết giảng rất chi tiết, nhưng có đôi khi ngài chỉ dạy rất khái quát. Thỉnh thoảng, ngài chỉ đề cập ngắn gọn một vấn đề nào đó rồi một trong số các đệ tử lớn của ngài có trách nhiệm khai triển vấn đề ấy. Sự tuyên bố ngắn gọn như vậy được gọi là *uddesa* (tổng thuyết) và sự giảng giải hay giải thích chi tiết về lời tuyên bố ngắn gọn ấy được gọi là *vibhanga* (biệt thuyết). Theo cách này, ta có các bài kinh tiêu biểu như A Nan nhưất dạ hiền giả (*Ānandabhaddekkara Sutta*), Đại Ca Chiên Diên nhưất dạ hiền giả (*Mahākaccānabhaddekkara Sutta*), Tổng thuyết và biệt thuyết (*Uddesavibhanga Sutta*), tất cả đều thuộc tuyển tập Trung bộ.

Để thấy rõ phương pháp giáo dục này của Thế Tôn, ta thử xét trường hợp bài kinh Tổng thuyết và biệt

6. Kinh Mật hoàn, Trung bộ.

thuyết (*Uddesavibhanga Sutta*), số 138, Trung bộ. Tương tự như bài kinh Mật hoàn, trong bài kinh *Uddesavibhanga*, Thế Tôn xuất hiện ở hồi đầu với lời tuyên bố ngắn gọn về lợi ích của đời sống tâm linh và ở hồi cuối như một bậc Đạo sư xác nhận khả năng phân tích chính xác của người đệ tử đã giải thích đầy đủ và đúng đắn lời tuyên bố ngắn gọn của mình, trong khi đoạn giữa của bài kinh là phần giảng giải của Tôn giả Mahākaccàna. Có vài lý do khiến bậc Đạo sư quyết định hướng giảng dạy theo cách này. Trước hết, sự giáo dục của ngài dành cho nhiều hạng đệ tử khác nhau. Kinh tạng Pàli chính thức phân biệt hai hạng tử kheo, hữu học (*sekha*) và vô học (*asekha*). Hạng thứ nhất ngụ ý các tử kheo chưa hoàn tất việc tu học, trong khi hạng thứ hai chỉ cho các tử kheo đã thành tựu mục tiêu tối hậu của lời Phật dạy. Trong số hai hạng tử kheo này, sự giảng dạy của ngài lẽ dĩ nhiên chủ yếu dành cho hạng thứ nhất. Như vậy, sự khác biệt về khả năng hiểu biết chánh pháp giữa các tử kheo đã là lý do cho sự giảng dạy khác nhau của bậc Đạo sư. Đối với hạng tử kheo vô học (*asekha*), nghĩa là các tử kheo đã thành tựu quả vị A la hán, sự giảng dạy của Thế Tôn có thể được thực hiện rất ngắn gọn (*uddesa*), nhưng đối với các tử kheo hữu học (*sekha*), lời dạy của ngài đòi hỏi phải được giải thích chi tiết (*vibhanga*).

Lại nữa, người ta thấy có các cấp độ hiểu biết khác nhau trong số các tử kheo hữu học. Một số họ là tân học tử kheo hay sa di, số khác có thể đã là những vị Dự lưu (*Sotàpanna*), Nhất lai (*Sakadàgàmi*) hay Bất lai (*Anàgàmi*). Các bản kinh Pàli đôi khi đề cập trường hợp một số tử kheo, sau một thời gian sống tu học trong tăng chúng và nắm bắt đầy đủ các lời

dạy căn bản của bậc Đạo sư, đã quyết định chọn nếp sống viễn ly thuận tiện cho việc tu tập và giải thoát cá nhân. Thông thường trước lúc ra đi, các vị này đến cầu xin sự chỉ giáo của Thế Tôn: “Thật may mắn cho con, bạch Thế Tôn, nếu Thế Tôn giáo giới cho con với lời giáo giới vắn tắt, để con có thể, sau khi nghe lời dạy của Thế Tôn, sống độc cư, nhàn tịnh, không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần.” Các bản kinh ghi nhận rằng những vị tỳ kheo này – có lẽ những vị Bất lai – sau khi nghe lời dạy vắn tắt của Thế Tôn, sau khi sống độc cư, nhàn tịnh, không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần, không bao lâu thành tựu mục tiêu rốt ráo của đời sống phạm hạnh. Như vậy chúng ta có thể nói rằng các vị Bất lai là những người đã thuần thục trong Phật pháp và do đó sự giáo dục của bậc Đạo sư dành cho họ có thể ngắn gọn và đơn giản hơn so với những gì ngài dành cho các tỳ kheo Nhất lai, Dự lưu hay các tỳ kheo tân học. Ngoài ra, chúng ta có thể hiểu phương pháp giảng dạy ngắn gọn này của Thế Tôn như là một sự chuẩn bị của bậc Đạo sư cho mục tiêu giáo dục lâu dài. Việc truyền bá chánh pháp vì hạnh phúc và an lạc cho chúng sinh là nhiệm vụ cao cả của các tăng sĩ Phật giáo. Bằng cách nêu rõ một số điểm căn bản của vấn đề nào đó rồi để cho các đệ tử giải thích rộng ra, như vậy bậc Đạo sư đã tạo cơ hội cho các học trò mình thuyết giảng để họ có thể dần dần tự khẳng định mình trong lãnh vực thuyết pháp độ sanh hay giáo dục.

Trở lại bài kinh Madhupiṇḍika thì sau lời giải đáp cho Sakka về quan điểm và chủ trương thuyết pháp của ngài được xem như là lý do ra đời của bài kinh, lời tuyên bố vắn tắt của bậc Đạo sư ở đây là: “Này các tỳ

kheo, do bất cứ nhân duyên gì, một số hý luận vọng tưởng ám ảnh một người, nếu ở đây không có gì đáng hoan hỷ, đáng đón mừng, đáng chấp thủ, thời như vậy là sự đoạn tận tham tùy miên, sự đoạn tận sân tùy miên, sự đoạn tận kiến tùy miên, sự đoạn tận mạn tùy miên, sự đoạn tận nghi tùy miên, sự đoạn tận hữu ái tùy miên, sự đoạn tận vô minh, sự đoạn tận chấp trượng, chấp kiếm, đấu tranh, luận tranh, kháng tranh, ly gián ngữ, vọng ngữ. Chính ở đây những ác, bất thiện pháp này đều được tiêu diệt, không có dư tàn.”

Phần tiếp theo của bài kinh mô tả sự kiện hội chúng tỳ kheo suy nghĩ và bàn với nhau tìm xem ai là người có thể giải thích cho họ ý nghĩa lời dạy vắn tắt của Thế Tôn. Họ nghĩ đến Tôn giả Mahàkaccàna và quyết định đi đến chỗ Tôn giả để tìm kiếm câu trả lời.

Tôn giả Mahàkaccàna dẫn giải lời tuyên bố ngắn gọn của Thế Tôn theo quan điểm duyên sinh. Theo Mahàkaccàna, do con người thường xuyên tiếp xúc với ngoại giới, nghĩa là, do sáu căn nội thân (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý) tiếp xúc với sáu trần ngoại giới (sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp) nên các cảm thọ (*vedanà*) sinh khởi; do cảm thọ sinh khởi nên tưởng (*saññhà*) sinh khởi; do tưởng sinh khởi nên suy tầm (*vitakka*) sinh khởi; do suy tầm sinh khởi nên hý luận vọng tưởng (*papañcasaññāsankhà*) sinh khởi; do hý luận vọng tưởng (hay ngã tưởng)⁷ sinh khởi, ám ảnh nên người ấy tùy hỷ, hoan nghênh, đăm trước (vọng tưởng ấy) từ đó các độc tố ngủ ngầm trong vị ấy như tham (*ràga*), sân (*paṭigha*), kiến (*ditṭhi*), nghi (*vicikicchà*),

7. Kinh Bó lúa, Tương ưng bộ.

mạn (*màna*), hữu tham (*bhavaràga*), vô minh (*avijjà*) đẩy khởi dẫn đến chấp trọng, chấp kiếm, đấu tranh, luận tranh, kháng tranh, ly gián ngữ, vọng ngữ. Cũng từ quan điểm duyên sinh, Mahàkaccàna nói tiếp rằng hiện tượng chấp trọng, chấp kiếm, đấu tranh, luận tranh, kháng tranh, ly gián ngữ, vọng ngữ sẽ chấm dứt, không hiện hữu, nếu các duyên hay điều kiện hỗ trợ cho nó sinh khởi không có mặt hay bị loại trừ.

Bài kinh kết thúc với việc các tỷ kheo đi đến Thế Tôn, thuật lại với ngài toàn bộ câu chuyện và đức Phật xác chứng Tôn giả Mahàkaccàna là bậc hiền trí, bậc đại trí tuệ, có thể thay ngài giải thích chi tiết những lời dạy vắn tắt của ngài.

Chúng ta thấy rằng bài kinh phản ánh sâu sắc quan điểm và chủ trương hòa bình của đạo Phật thông qua hai lời tuyên bố ngắn gọn của đức Thế Tôn và sự giải thích của Tôn giả Mahàkaccàna. Lời tuyên bố thứ nhất khẳng định một người hòa bình là một người không còn bị trói buộc bởi dục vọng, không bị ám ảnh bởi các vọng tưởng, không có nghi ngờ do dự đối với điều gì, đã đoạn diệt mọi lo lắng dao động, không còn tham ái đối với hiện hữu và không hiện hữu, không tranh luận với một ai ở đời. Lời tuyên bố thứ hai phản ánh chủ trương hòa bình của Ngài, nêu rõ hý luận vọng tưởng (*papañcasaññāsankhà*) là nguyên nhân của mọi tranh chấp, chiến tranh và chỉ rõ cách thức loại bỏ chiến tranh, thiết lập hòa bình, là không tùy hỷ, đón mừng và chấp thủ các hý luận vọng tưởng sanh khởi. Lời giải thích này cũng gián tiếp cho thấy chiến tranh do duyên sanh, bắt nguồn trong tâm thức con người – sự đẩy khởi và vận hành của tham, sân, kiến, nghi, mạn,

hữu tham, vô minh do duyên hý luận vọng tưởng hay do bị ám ảnh bởi ngã tưởng “tôi là”.

Phần giải thích của Tôn giả Mahākaccàna nói rõ giải pháp hòa bình của Phật giáo, nghĩa là chiến tranh do duyên sanh và do đó cũng do duyên diệt. Vấn đề là nhận ra sự thật duyên sanh của cảm thọ, tưởng, suy tâm, hý luận vọng tưởng để không hoan hỷ, đón mừng chấp thủ chúng và như vậy thì đấu tranh, luận tranh, chiến tranh tự chấm dứt.

19. Kinh Song tâm (Dvedhàvitakka Sutta):

Bài kinh do đức Thế Tôn thuyết giảng cho các tỷ kheo tại Jetavana, vườn Anàthapiṇḍika, ở Sàvatthì.

Nội dung bài kinh đề cập kinh nghiệm hành thiền của đức Phật, bắt đầu bằng việc phân biệt hai loại (tâm dục tâm (*kàmaavitakka*), sân tâm (*byàpàdavitakka*), hại tâm (*vi-hiṃsàvitakka*) và ly dục tâm (*nekkhammavitakka*), vô sân tâm (*abyàpàdavitakka*), bất hại tâm (*avihiṃsàvitakka*)), về kinh nghiệm đoạn trừ dục tâm, sân tâm, hại tâm của ngài nhờ nhận thức rõ về sự nguy hại của chúng và kinh nghiệm làm cho ly dục tâm, vô sân tâm, bất hại tâm sanh khởi nhờ sống không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần. Trong phần này, đức Phật dùng hai ảnh dụ “người chẵn bờ” để nói về cách thức đối trị dục tâm, sân tâm, hại tâm và cách nhận biết về ly dục tâm, vô sân tâm, bất hại tâm, gọi chung là thuật điều tâm, gợi cho ta ý tưởng về ảnh dụ “thập mục ngư đồ” của thiền tông Trung Hoa về sau.

Theo lời ngài, nếu vị tỷ kheo suy tư, quan sát nhiều về vấn đề gì thời tâm thiên nặng về vấn đề ấy. Chẳng hạn, vị tỷ kheo suy tư nhiều về dục, sân, hại thời tâm

vị ấy thiên về đục, sân, hại; bấy giờ vị ấy cần phải thức tỉnh và nỗ lực đoạn trừ. Vị tỷ kheo nỗ lực điều phục tâm mình, khiến cho nó không rơi vào sự nguy hại của đục, sân, hại, giống như vào đầu mùa hè, khi lúa đã trổ hạt, người mục đồng phải luôn luôn canh chừng các con bò của mình, phải cầm roi quất vào các con bò, chế ngự chúng, ngăn chặn chúng xâm nhập vào ruộng đồng ăn lúa, nếu không sẽ dẫn đến bị trừng phạt. Trái lại, nếu vị tỷ kheo suy tư nhiều về ly đục, vô sân, bất hại thời tâm của vị ấy hướng về ly đục, vô sân, bất hại. Vị tỷ kheo nhận thức rõ lợi ích của ly đục tâm, vô sân tâm, bất hại tâm và thức tỉnh về chúng, giống như vào cuối mùa hè, khi ruộng lúa đã gặt xong, người mục đồng có thể để cho các con bò của mình tự do ăn cỏ, không cần phải chặn chúng mà chỉ cần nhận diện chúng.

Ở phần tiếp theo của bài kinh, đức Phật nói lại kinh nghiệm nhờ sống không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần, ngài lần lượt chứng tứ thiên sắc giới, rồi từ thiên thứ tư ngài hướng tâm đến túc mạng minh, thiên nhãn minh, lậu tận minh và sau cùng chứng quả giải thoát giác ngộ.

Phần cuối bài kinh đức Phật dùng một ví dụ nêu rõ tấm lòng thương mến lo lắng cho sự giải thoát của các học trò mình để khuyên các tỷ kheo nỗ lực chuyên tâm hành thiền:

“Chư Tỷ-kheo, giống như trong khu rừng rậm rạp có một hồ nước lớn thâm sâu, và một đoàn nai lớn sống gần một bên. Có một người đến, không muốn chúng được lợi ích, không muốn chúng được hạnh phúc, không muốn chúng được an ổn, khỏi các ách nạn. Nếu có con đường nào được yên ổn, được an toàn, đưa đến hoan

hỷ, người ấy sẽ chặn đóng con đường này lại, sẽ mở con đường nguy hiểm, sẽ đặt con môi đực, sẽ đặt con môi cái. Chư Tỷ-kheo, như vậy, sau một thời gian đoàn nai lớn ấy gặp ách nạn và hao mòn dần. Chư Tỷ-kheo, có một người đến, muốn đoàn nai ấy được lợi ích, muốn chúng được hạnh phúc, muốn chúng được an ổn, khỏi các ách nạn. Nếu có con đường nào được yên ổn, được an toàn, người ấy sẽ mở con đường này, sẽ đóng con đường nguy hiểm lại, sẽ đem con môi đực đi, sẽ hủy bỏ con môi cái. Chư Tỷ-kheo, như vậy đoàn nai lớn ấy sau một thời gian sẽ được tăng trưởng, hưng thịnh, thành mãn.

Chư Tỷ-kheo, Ta nói ví dụ ấy để giải thích ý nghĩa như sau: Chư Tỷ-kheo, hồ nước lớn, thâm sâu chỉ cho các đực. Chư Tỷ-kheo, đoàn nai lớn chỉ cho các loài hữu tình. Chư Tỷ-kheo, con người không muốn chúng được lợi ích, không muốn chúng được hạnh phúc, không muốn chúng được an ổn, khỏi các ách nạn chỉ cho ác ma. Chư Tỷ-kheo, con đường nguy hiểm chỉ cho con đường tà đạo có tám ngành, tức là tà tri kiến, tà tư duy, tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng, tà tinh tấn, tà niệm, tà định. Chư Tỷ-kheo, con môi đực chỉ cho hỷ và tham. Chư Tỷ-kheo, con môi cái chỉ cho vô minh. Chư Tỷ-kheo, còn người muốn chúng được lợi ích, muốn chúng được hạnh phúc, muốn chúng được an ổn khỏi các ách nạn chỉ cho Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác. Con đường yên ổn, an toàn, đưa đến hoan hỷ chỉ cho con đường Thánh đạo Tám ngành, tức là Chánh tri kiến, Chánh tư duy, Chánh ngữ, Chánh nghiệp, Chánh mạng, Chánh tinh tấn, Chánh niệm, Chánh định. Chư Tỷ-kheo, như vậy Ta mở con đường yên ổn, an toàn, đưa đến hoan hỷ, Ta đóng con đường nguy hiểm, Ta mang đi con môi đực, Ta hủy bỏ con

mỗi cái. Chư Tỷ-kheo, những gì vị Đạo Sư cần phải làm cho các đệ tử vì lòng thương tưởng họ, những điều ấy Ta đã làm, vì lòng thương tưởng các Người. Chư Tỷ-kheo, đây là các gốc cây, đây là các chỗ trống. Hãy Thiên định, chớ có phóng dật, chớ có hối tiếc về sau. Đó là lời giáo huấn của Ta.”

20. Kinh An trú tâm (Vitakkasanthàna Sutta):

Thế Tôn thuyết giảng kinh này cho các tỷ kheo tại Jetavana, vườn Anàthapiṇḍika, ở Sàvatthi. Bài kinh trình bày phương pháp huấn luyện tâm gọi là tăng thượng tâm (adhicittam) hay hành thiền trên cơ sở thực hành suy tầm (vitakka) theo năm cách, nhờ đó các ác bất thiện tư duy liên hệ đến dục, liên hệ đến sân, liên hệ đến si được loại trừ, khiến nội tâm được an trú, an tịnh, nhất tâm, định tĩnh. Năm cách gồm:

1. Tác ý một tướng khác liên hệ đến thiện: “Ở đây, Tỷ-kheo y cứ tướng nào, tác ý tướng nào, các ác bất thiện tâm liên hệ đến dục, liên hệ đến sân, liên hệ đến si sanh khởi, thời này các Tỷ-kheo, Tỷ-kheo ấy cần phải tác ý một tướng khác liên hệ đến thiện không phải tướng kia. Nhờ tác ý một tướng khác liên hệ đến thiện, không phải tướng kia, các ác bất thiện tâm liên hệ đến dục, liên hệ đến sân, liên hệ đến si được trừ diệt, đi đến diệt vong. Chính nhờ diệt trừ chúng, nội tâm được an trú, an tịnh, nhất tâm, định tĩnh. Chư Tỷ-kheo, ví như một người thợ mộc thiện xảo hay đệ tử một người thợ mộc, dùng một cái nê nhỏ đánh bật ra, đánh tung ra, đánh văng ra một cái nê khác; chư Tỷ-kheo, cũng vậy, khi một Tỷ-kheo y cứ một tướng nào, tác ý một tướng nào, các ác bất thiện tâm liên hệ đến dục, liên hệ đến sân, liên hệ đến si sanh khởi,

thời này chư Tỷ-kheo, Tỷ-kheo ấy cần phải tác ý một tướng khác liên hệ đến thiện, không phải tướng kia. Nhờ tác ý một tướng khác liên hệ đến thiện, khác với tướng kia, các ác bất thiện tầm liên hệ đến dục, liên hệ đến sân, liên hệ đến si được trừ diệt, đi đến diệt vong. Chính nhờ diệt trừ chúng, nội tâm được an trú, an tịnh, nhất tâm, định tĩnh.”

2. Quán sát các nguy hiểm của những tâm ấy: “Nếu Tỷ-kheo ấy khi tác ý một tướng khác với tướng kia, liên hệ đến thiện, các ác bất thiện tầm liên hệ đến dục, liên hệ đến sân, liên hệ đến si vẫn khởi lên, thời này chư Tỷ-kheo, Tỷ-kheo ấy cần phải quán sát các nguy hiểm của những tâm ấy: “Đây là những tâm bất thiện, đây là những tâm có tội, đây là những tâm có khổ báo.” Nhờ quán sát các nguy hiểm của những tâm ấy, các bất thiện tầm liên hệ đến dục, liên hệ đến sân, liên hệ đến si được trừ diệt, đi đến diệt vong. Chính nhờ diệt trừ chúng, nội tâm được an trú, an tịnh, nhất tâm, định tĩnh. Chư Tỷ-kheo, ví như một người đàn bà hay người đàn ông trẻ tuổi, trong tuổi thanh xuân, tánh ưa trang sức nếu một xác rắn, hay xác chó, hay xác người được quàng vào cổ, người ấy phải lo âu, xấu hổ, ghê tởm. Chư Tỷ-kheo, cũng vậy, nếu Tỷ-kheo ấy nhờ quán sát... nội tâm được an trú, an tịnh, nhất tâm, định tĩnh.”

3. Không ức niệm, không tác ý những tâm ấy: “Nếu Tỷ-kheo ấy trong khi quán sát các nguy hiểm của những tâm ấy, các ác bất thiện tầm liên hệ đến dục, liên hệ đến sân, liên hệ đến si vẫn khởi lên, thời này chư Tỷ-kheo, Tỷ-kheo ấy cần phải không ức niệm, không tác ý những tâm ấy. Nhờ không ức niệm, không tác ý các tâm ấy, các ác bất thiện tầm liên hệ đến dục,

liên hệ đến sân, liên hệ đến si được trừ diệt, đi đến diệt vong. Chính nhờ diệt trừ chúng, nội tâm được an trú, an tịnh, nhất tâm, định tĩnh. Chư Tỷ-kheo, ví như một người có mắt, không muốn thấy các sắc pháp nằm trong tầm mắt của mình, người ấy nhắm mắt lại hay ngó qua một bên. Chư Tỷ-kheo, cũng vậy, nếu Tỷ-kheo ấy, trong khi không ức niệm, không tác ý... được an trú, an tịnh, nhất tâm, định tĩnh.”

4. Tác ý đến hành tướng các tâm và sự an trú các tâm ấy: “Nếu Tỷ-kheo ấy trong khi không ức niệm, không tác ý các tâm ấy, các ác, bất thiện tâm liên hệ đến dục, liên hệ đến sân, liên hệ đến si vẫn khởi lên. Chư Tỷ-kheo, vị Tỷ-kheo ấy cần phải tác ý đến hành tướng các tâm và sự an trú các tâm ấy. Nhờ tác ý đến hành tướng các tâm và sự an trú các tâm ấy, các ác, bất thiện tâm liên hệ đến dục... được an trú, an tịnh, nhất tâm, định tĩnh. Ví như một người đang đi mau, suy nghĩ: “Tại sao ta-lại đi mau? Ta hãy đi chậm lại.” Trong khi đi chậm, người ấy suy nghĩ: “Tại sao ta-lại đi chậm? Ta hãy dừng lại.” Trong khi dừng lại, người ấy suy nghĩ: “Tại sao Ta lại dừng lại? Ta hãy ngồi xuống.” Trong khi ngồi, người ấy suy nghĩ: “Tại sao ta-lại ngồi? Ta hãy nằm xuống.” Chư Tỷ-kheo, như vậy người ấy bỏ dần các cử chỉ thô cứng nhất và làm theo các cử chỉ tế nhị nhất. Chư Tỷ-kheo, cũng vậy, nếu Tỷ-kheo ấy tác ý đến... (như trên)... được an tịnh, nhất tâm, định tĩnh.”

5. Nghiến răng, dán chặt lưỡi lên nóc họng, lấy tâm chế ngự tâm, nhiếp phục tâm, đánh bại tâm: “Nếu Tỷ-kheo ấy trong khi tác ý đến hành tướng các tâm và sự an trú các tâm, các ác, bất thiện tâm liên hệ... đến

si vẫn khởi lên, thời chư Tỷ-kheo, Tỷ-kheo ấy phải nghiên rắng, dán chặt lưới lên nóc họng, lấy tâm chế ngự tâm, nhiếp phục tâm, đánh bại tâm. Nhờ nghiên rắng, dán chặt lưới lên nóc họng, lấy tâm chế ngự tâm, nhiếp phục tâm, đánh bại tâm, các ác bất thiện tầm liên hệ đến dục... liên hệ đến si được trừ diệt, đi đến diệt vong... được an trú, an tịnh nhất tâm, định tĩnh. Ví như một người lực sĩ nắm lấy đầu một người ốm yếu, hay nắm lấy vai, có thể chế ngự, nhiếp phục, và đánh bại. Chư Tỷ-kheo, cũng vậy, nếu Tỷ-kheo ấy trong khi tác ý hành tướng các tầm và sự an trú các tầm ấy, các ác bất thiện tầm liên hệ đến dục, liên hệ đến sân, liên hệ đến si vẫn khởi lên, thời chư Tỷ-kheo, Tỷ-kheo ấy phải nghiên rắng, dán chặt lưới lên nóc họng, lấy tâm chế ngự tâm, nhiếp phục tâm, đánh bại tâm. Nhờ nghiên rắng, dán chặt lưới lên nóc họng, lấy tâm chế ngự tâm, nhiếp phục tâm, đánh bại tâm, các ác bất thiện tầm liên hệ đến dục, liên hệ đến sân, liên hệ đến si được trừ diệt, đi đến diệt vong. Chính nhờ trừ diệt chúng, nội tâm được an trú, an tịnh, nhất tâm, định tĩnh.”

Kết thúc bài kinh, đức Phật xác nhận vị tỷ kheo nào thực hành tăng thượng tâm theo cách trên thì được gọi là đã an trú trong đạo tầm pháp môn. Vị ấy có thể tác ý đến tầm nào vị ấy muốn, có thể không tác ý đến tầm nào vị ấy không muốn; vị ấy đã đoạn trừ khát ái, đã giải thoát các kiết sử, khéo chinh phục kiêu mạn, đã chấm dứt khổ đau.

- CHƯƠNG IX -

KINH TẠNG PÀLI



**Lược khảo 152 bài kinh Trung bộ
Phẩm Sihanàda (từ kinh số 21-30)**

21. Kinh Ví dụ cái cửa (Kakacùpama Sutta):

Bài kinh là lời thuyết giáo của Thế Tôn về cách thái sống nhu hòa, kham nhẫn, không bất mãn, phần nộ, sân hận. Bài kinh được giảng cho các tỳ kheo tại Jetavana, vườn Anàthapiṇḍika, ở Sàvatthì, nhân sự kiện tỳ kheo Moliyaphagguna sống liên hệ quá thân mật với các tỳ kheo ni.

Chuyện thuật rằng tỳ kheo Moliyaphagguna sống quá thân mật với các tỳ kheo ni đến độ bất kỳ tỳ kheo nào tỏ ý phiến trách các tỳ kheo ni thì vị ấy liền phần nộ, bất mãn, vẩn tội đối với tỳ kheo ấy. Đức Phật khiển trách tỳ kheo Moliyaphagguna về lối sống ấy, dạy rằng một tỳ kheo phải từ bỏ những dục vọng và tư

duy liên hệ đến thế tục, giữ tâm không bị biến nhiễm, không nói lời ác ngữ, sống với lòng lân mẫn, với tâm từ bi, không ôm lòng sân hận, nếu có người khác công kích chỉ trích hoặc tấn công mình hay người thân của mình bằng phương tiện này hay phương tiện khác.

Nội dung bài kinh gồm nhiều chuyện kể và ẩn dụ được sử dụng nhằm minh họa thái độ nhu hòa khan nhẫn của các tử kheo nhờ khéo từ bỏ ác pháp, sống theo thiện pháp.

Từ bài kinh, chúng ta có được thông tin về năm loại ngôn ngữ hay năm cách nói theo quan điểm Phật giáo:

1. Nói đúng thời, không phải phi thời;
2. Nói lời chân thực, không phải không chân thực;
3. Nói lời nhu nhuyến, không phải thô bạo;
4. Nói lời lợi ích, không phải không lợi ích;
5. Nói với từ tâm, không phải với sân tâm.

Trong mối liên hệ với người khác, đức Phật khuyên các tử kheo học tập thái độ như sau: “Chúng ta sẽ giữ tâm của chúng ta không biến nhiễm, chúng ta sẽ không thốt ra những lời ác ngữ, chúng ta sẽ sống với lòng lân mẫn, với tâm từ bi, với nội tâm không sân hận. Chúng ta sẽ sống bao phủ người này với tâm câu hữu với từ. Và với người này là đối tượng, ta sống biến mãn cùng khắp thế giới với tâm câu hữu với từ, quảng đại, vô biên, không hận, không sân.”

Cuối bài kinh là lời dạy về cái cửa được đức Phật sử dụng nhằm nhấn mạnh thái độ khan nhẫn lớn của người

xuất gia trong trường hợp bị người khác tấn công:

“Chư Tỷ-kheo, như những kẻ đạo tặc hạ liệt, dùng cửa hai lối mà cửa tay, cửa chân; dầu vậy, nếu một ai ở đây khởi ý nhiễm loạn, người ấy do vậy không phải là người thực hành giáo pháp của Ta. Ở đây, chư Tỷ-kheo các Ông phải học tập như sau: ‘Chúng ta sẽ giữ tâm của chúng ta không biến nhiễm; chúng ta sẽ không thốt ra những lời ác ngữ; chúng ta sẽ sống với lòng lân mẫn, với tâm từ bi, với nội tâm không sân hận. Chúng ta sẽ sống bao phủ người này với tâm câu hữu với từ. Và với người này là đối tượng, ta sống biến mẫn cùng khắp thế giới với tâm câu hữu với từ, quảng đại, vô biên, không hận, không sân.’ Chư Tỷ-kheo, các Ông cần phải học tập như vậy.

Này các Tỷ-kheo, nếu các Ông luôn luôn suy tư lời dạy ví dụ cái cửa này, thì này các Tỷ-kheo, các Ông có thấy loại ngôn ngữ nào, dầu tế nhị hay thô bạo mà các Ông không kham nhẫn được chăng? Do vậy, hãy luôn luôn suy tư lời dạy ví như cái cửa này, và các Ông sẽ được hạnh phúc an lạc lâu ngày.”

22. Kinh Ví dụ con rắn (Alagaddùpama Sutta):

Kinh này do đức Thế Tôn thuyết giảng cho các tỷ kheo tại Jetavana, vườn Anàthapiṇḍika, ở Sàvatthi, nhân sự kiện tỷ kheo Aritṭha khởi lên ác tà kiến cho rằng việc thọ dụng các dục mà Thế Tôn gọi là pháp chướng ngại thật sự không có gì chướng ngại.

Bài kinh đề cập một loạt vấn đề liên quan đến thái độ học pháp hay phương pháp nắm bắt và thực hành đúng đắn lời Phật dạy.

Mở đầu bài kinh, sau khi khiển trách tỳ kheo Ariṭṭha về quan điểm sai lầm của ông, Thế Tôn nêu rõ các dục (kàma) là pháp chướng ngại (antaràyikadhammà): “Các dục vui ít, khổ nhiều, não nhiều, sự nguy hiểm càng nhiều hơn.” Thế Tôn ví các dục như (1) khúc xương, (2) miếng thịt, (3) bó thuốc cỏ khô, (4) hố than hừng, (5) giấc mộng, (6) vật dụng cho mượn, (7) trái cây, (8) lò thịt, (9) gậy nhọn, (10) đầu rắn, càng thọ dụng thì càng gặp nhiều nguy hại.

Thái độ học pháp – dụ người bắt rắn:

A. Kẻ ngu si (moghapurisa) học pháp được lưu giữ trong các thể loại như kinh, ứng tụng, giải thuyết, phúng tụng, cảm hứng ngữ, như thị ngữ, bốn sanh, vị tầng hữu pháp, phương quảng, nhưng không quán sát các pháp với trí tuệ nên ý nghĩa các pháp không trở nên rõ ràng. Người này học pháp chỉ vì mục đích muốn đả kích người khác hay vì khoái khẩu biện luận nên không đạt được mục tiêu của việc học pháp. Người này vì nắm giữ sai lạc các pháp nên bị bất hạnh khổ đau lâu dài. Thế Tôn ví người này với một người muốn tìm bắt rắn nước, trông thấy con rắn liền bắt nó ở đuôi hay ở phần bụng nên bị con rắn quay đầu lại cắn khiến đi đến chết hay khổ đau gần như chết.

B. Vị thiện gia nam tử (kulaputta) học pháp được lưu giữ trong các thể loại như kinh, ứng tụng, giải thuyết, phúng tụng, cảm hứng ngữ, như thị ngữ, bốn sanh, vị tầng hữu pháp, phương quảng, có quán sát các pháp với trí tuệ nên ý nghĩa các pháp trở nên rõ ràng. Người này học pháp không phải vì mục đích muốn chỉ trích đả kích người khác hay vì muốn khoái khẩu biện luận nên đạt được mục tiêu của sự học pháp. Người

này do khéo nắm bắt các pháp nên được hạnh phúc an lạc lâu dài. Sự kiện này được ví với sự kiện một người tìm bắt rắn nước, trông thấy con rắn liền dùng chiếc gậy hay cái nạng đè cổ con rắn rồi bắt nó ở đầu nên bắt được con rắn một cách an toàn.

Thái độ không chấp thủ các pháp – dụ chiếc bè:

Đức Phật dạy pháp của ngài, tựa như chiếc bè, dùng để vượt qua, chứ không phải để nắm giữ. Có một người sau khi đi qua một quãng đường dài gặp phải một vùng nước sâu, bờ bên này đầy nguy hiểm, bờ bên kia được an toàn, nhưng không có cầu hay thuyền để vượt qua. Người này liền dùng cỏ cây kết thành một chiếc bè rồi nhờ sức chèo chống của tay chân sang được bờ bên kia. Qua bờ kia rồi, vị này suy nghĩ: “Chiếc bè này thật lợi ích cho ta, nhờ nó ta đã qua được bờ này một cách an toàn.” Suy nghĩ như vậy, vị này liền vác chiếc bè ấy lên vai và tiếp tục ra đi. Đức Phật dạy người ấy không sử dụng đúng chức năng của chiếc bè. Giả sử người ấy, sau khi đến được bờ bên kia, kéo chiếc bè lên chỗ đất khô hay nhận chìm xuống nước, làm như thế, theo Ngài, là khéo sử dụng chiếc bè. Đức Phật dùng ảnh dụ này để nhấn mạnh rằng giáo pháp của ngài cũng tựa như chiếc bè, được sử dụng vì mục đích vượt qua khổ đau, không phải vì mục đích nắm giữ hay chấp thủ.

Thái độ đối với 6 kiến xứ – 2 hạng người:

A. Kẻ vô văn phàm phu (puthujjana), không thân cận các bậc thánh và bậc chân nhân, không học tập, không thuần thực pháp của các bậc thánh và bậc chân nhân, xem (1) sắc, (2) thọ, (3) tưởng, (4) hành, (5) cái được thấy, được nghe, được nghĩ đến, được ý thức, được

đạt tới, được tìm cầu, được ý suy tư và (6) bất cứ kiến xứ nào nói rằng “đây là thế giới, đây là tự ngã, sau khi chết tôi sẽ thường còn, thường hằng, trường trú, không thay đổi, tôi sẽ trú như thế này mãi mãi” là của tôi, là tôi, là tự ngã của tôi.

B. Vị đa văn thánh đệ tử (ariyasāvaka), luôn thân cận các bậc thánh và bậc chân nhân, học tập và thuần thực pháp của các bậc thánh và bậc chân nhân, không xem sắc, thọ, tưởng, hành, cái được thấy, được nghe... và bất cứ kiến xứ nào bảo rằng “đây là thế giới, đây là tự ngã, sau khi chết tôi sẽ thường còn...” là của tôi, là tôi, là tự ngã của tôi. Vị này do quán sát như vậy nên đối với sự vật thật chẳng có không có lo âu, sầu muộn.

Thái độ đối với các pháp không thực có ở trong và ở ngoài khiến gây lo âu phiền muộn và không gây lo âu phiền muộn:

Một vị tỷ kheo bạch hỏi đức Phật có cái gì không thực có ở ngoài và ở trong có thể gây nên lo âu sầu muộn và không gây lo âu sầu muộn cho một người. Đức Phật dạy có như vậy và bốn định nghĩa sau đây là câu trả lời của ngài:

- Cái không thực có ở ngoài khiến gây lo âu, sầu muộn: Nghĩ rằng: “Cái gì chắc chắn đã là của tôi, nay chắc chắn không còn là của tôi; cái gì chắc chắn có thể là của tôi, chắc chắn tôi không được cái ấy,” con người rơi vào lo âu, sầu muộn.

- Cái không thực có ở ngoài không gây lo âu, sầu muộn: Không nghĩ rằng: “Cái gì chắc chắn đã là của tôi, nay chắc chắn không còn là của tôi; cái gì chắc

chấn có thể là của tôi, chắc chắn tôi không được cái ấy,” con người không rơi vào lo âu, sầu muộn.

- Cái không thực có ở trong khiến gây lo âu, sầu muộn: Khởi lên tà kiến: “Đây là thế giới, đây là tự ngã, sau khi chết tôi sẽ thường còn thường hằng, thường trú, không biến chuyển, tôi sẽ trú như thế này mãi mãi.” Khi được nghe Thế Tôn hay đệ tử ngài thuyết pháp nhằm bạt trừ mọi thiên kiến, cố chấp, tùy miên, sự tịnh chỉ các hành, đoạn tận sanh y, diệt trừ khát ái, hướng đến ly tham, đoạn diệt, an tịnh, Niết bàn, liền suy nghĩ: “Chắc chắn ta sẽ bị đoạn diệt, ta sẽ bị tiêu diệt, chắc chắn ta sẽ không tồn tại” Với lối suy nghĩ như vậy, con người rơi vào lo âu, sầu muộn.

- Cái không thực có ở trong không gây lo âu, sầu muộn: Không có tà kiến: “Đây là thế giới, đây là tự ngã, sau khi chết tôi sẽ thường còn...” Khi được nghe Thế Tôn hay đệ tử ngài thuyết pháp... hướng đến ly tham, đoạn diệt, Niết bàn, không suy nghĩ: “Chắc chắn ta sẽ bị đoạn diệt... không tồn tại.” Không suy nghĩ như vậy, con người không rơi vào lo âu, sầu muộn.

Luận về vô thường (anicca), khổ (dukkha), vô ngã (anatta):

Thế Tôn (hỏi): “(Các người) có thể nắm giữ hay thấy một vật sở hữu (pariggaha) gì được nắm giữ sẽ thường còn, thường, hằng, thường trú, không biến chuyển, sẽ vĩnh viễn tồn tại?”

Các tỳ kheo (đáp): “Không.”

Thế Tôn (xác chứng): “Ta cũng vậy.”

Thế Tôn: “(Các người) có thể chấp một ngã luận thủ (attavàdùpàdana) nào và có thấy một ngã luận thủ nào được chấp thủ mà không khiến khởi lên sầu, bi, khổ, ưu, não?”

Các tỳ kheo: “Không.”

Thế Tôn: “Ta cũng vậy.”

Thế Tôn: “(Các người) có thể y chỉ kiến y (ditṭhinisaya) nào và có thấy kiến y nào được y chỉ mà không khiến khởi lên sầu, bi, khổ, ưu, não?”

Các tỳ kheo: “Không.”

Thế tôn: “Ta cũng vậy.”

Thế Tôn: “Nếu có ngã (*atta*) thời có ngã sở thuộc (*attaniya*). Nếu có ngã sở thuộc thời có ngã (của tôi). Nếu ngã và ngã sở thuộc không được chấp nhận là thường còn, thường hằng, thời kiến xứ này – “Đây là thế giới, đây là tự ngã, sau khi chết tôi sẽ thường còn, thường hằng, thường trú, không biến chuyển, tôi sẽ trú như vật mãi mãi” – phải chăng và triệt để ngu si?”

Các tỳ kheo: “Đúng vậy.”

Thế tôn: “Này các tỳ kheo, sắc là thường hay vô thường?”

Các tỳ kheo: “Vô thường.”

Thế Tôn: “Cái gì vô thường là khổ hay lạc?”

Các tỳ kheo: “Là khổ.”

Thế Tôn: “Cái gì vô thường, khổ, chịu biến hoại thì có hợp lý chăng khi ta xem cái ấy: ‘Cái này là của tôi,

cái này là tôi, cái này là tự ngã của tôi?”

Các tử kheo: “Không vậy.”

(Cũng vậy đối với thọ, tưởng, hành, thức)

Thế Tôn: “Do vậy, này các tử kheo, đối với bất cứ sắc pháp nào, quá khứ, hiện tại hay vị lai, nội hay ngoại, thô hay tế, thắng hay liệt, xa hay gần, các người cần phải quán sát như sau: ‘Cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải tự ngã của tôi.’ (Đối với thọ, tưởng, hành, thức cũng quán như thế). Nhờ quán sát như vậy, vị đa văn thánh đệ tử yếm ly đối vvới sắc, thọ, tưởng, hành, thức; do yếm ly nên ly tham; do ly tham nên được giải thoát. Trong sự giải thoát như vậy khởi lên sự hiểu biết: ‘Sanh đã tận, phạm hạnh đã thành, việc cần làm đã làm, không còn trở lui trạng thái này nữa.’”

Một người được giải thoát như vật thì được gọi là người đã:

- Cắt đi các chướng ngại, nghĩa là đã đoạn tận vô minh.
- Lấy đầy các thông hào, nghĩa là đã chấm dứt sanh tử luân hồi.
- Nhỏ lên cột trụ, tức là đã đoạn trừ khát ái.
- Mở tung lè khóa, nghĩa là đã diệt trừ 5 hạ phần kiết sử (thân kiến, nghi, giới cấm thủ, tham, sân)
- Bạc thánh, đã hạ cây cờ xuống, tức là đã đoạn trừ ngã mạn.

Lập trường và kết quả thuyết pháp của Như Lai:

Đức Phật tuyên bố một vị đã đạt được giải thoát thời không để lại dấu vết (*anvesam*). Nghe vậy, các ngoại

đạo cho rằng Sa môn Gotama là người chủ trương hư vô (*venayika*), đề cao lý thuyết đoạn diệt đối với loài hữu tình. Thế Tôn xác nhận ngài không có như thế, ngài chỉ thuyết pháp, nói lên sự khổ và diệt khổ. Thái độ của ngài là không bất mãn phần nộ khi bị chỉ trích hay phỉ báng, không vui mừng hoan hỷ khi được tôn kính hay tán thán; ngài chỉ nghĩ: “Đây là điều xưa kia từng biết rõ, đây là trách nhiệm Như Lai phải làm.” Ngài khuyên các tỳ kheo nên có thái độ tương tự và hãy từ bỏ những gì (sắc, thọ, tưởng, hành, thức) không phải của mình để được hạnh phúc an lạc lâu dài.

Ngài dạy pháp do ngài thuyết giảng đưa đến các kết quả sau đây:

- A la hán (*Arahanta*), tức chỉ cho một người đã đoạn trừ 10 kiết sử gồm 5 hạ phần kiết sử (thân kiến, nghi, giới cấm thủ, tham, sân) và 5 thượng phần kiết sử (sắc ái, vô sắc ái, mạn, trạo cử, vô minh), đã thành tựu mục đích phạm hạnh: “Sanh đã tận, phạm hạnh đã thành, việc cần làm đã làm, không còn trở lui trạng thái (sinh tử) này nữa.”

- Bất lai (*Anàgàmi*), chỉ cho người đã đoạn trừ 5 hạ phần kiết sử (thân kiến, nghi, giới cấm thủ, tham, sân), sau khi thân hoại mạng chung được sanh ở cõi Tịnh Cư thiên và tại đó nhập Niết bàn, không còn trở lại đời này.

- Nhất lai (*Sakadàgàmi*), chỉ cho người đã đoạn trừ ba kiết sử đầu (thân kiến, nghi, giới cấm thủ) và làm muội lược tham, sân, si. Vị này còn sanh lại cõi đời này một lần nữa trước khi chấm dứt nỗi khổ đau sanh tử.

- Thất lai (*Sotàpanna*), chỉ cho người đã đoạn trừ ba

trong số 5 hạ phần kiết sử (thân kiến, nghi, giới cấm thủ), còn tái sanh qua lại trong cõi trời và cõi người tối đa bảy lần trước khi hoàn toàn chấm dứt khổ đau.

- Tuỳ pháp hành (*Dhammànusàrino*), chỉ cho người sống theo giáo pháp của đức Phật, quyết chắc hướng đến giác ngộ (*sambodhiparàyaṇà*).

- Tuỳ tín hành (*Saddhànusàrino*), chỉ cho người sống theo niềm tin của chính mình (ở đây chỉ cho đức tin Phật giáo), quyết chắc hướng đến giác ngộ (*sambodhiparàyaṇà*).

- Người có lòng tin và thương mến Như Lai (*Saddhàmatta-pemamatta*) quyết chắc hướng về chư thiên hay cảnh giới an lạc (*saggaparàyaṇà / devaparàyaṇà*).

23. Kinh Gò mối (Vammika Sutta):

Bài kinh là câu chuyện ẩn dụ tu tập xoay quanh thân tứ đại, do một vị Thiên nói cho tử kheo Kumàrakassapa và sau đó được đức Thế Tôn giải thích. Chuyện kể thế này:

Một thời Thế Tôn ở Savatthi, tại Jetavana, vườn ông Anathapindika. Lúc bấy giờ, Tôn giả Kumara-kassapa trú tại Andhavana. Rồi một vị Thiên, đêm đã gần tàn, với hào quang rực rỡ chiếu sáng toàn thể Andhavana, đến chỗ Tôn giả Kumarakassapa ở, sau khi đến, bèn đứng một bên. Sau khi đứng một bên, vị Thiên ấy nói với Tôn giả Kumarakassapa:

“Tử-kheo, Tử-kheo!” Gò mối này ban đêm phun khói, ban ngày chiếu sáng. Một Bà-la-môn nói như sau: “Này kẻ trí, hãy cầm gươm và đào lên.” Người có trí cầm gươm đào lên, thấy một then cửa: “Thưa Tôn giả, một then cửa.”

Vị Bà-la-môn nói: “Này kẻ trí, hãy lấy then cửa lên, cầm gươm đào thêm.” Người có trí cầm gươm đào lên, thấy con nhái: “Thưa Tôn giả, một con nhái.”

Vị Bà-la-môn nói: “Này kẻ trí, hãy đem con nhái lên, cầm gươm đào thêm.” Người có trí cầm gươm đào lên, thấy con đường hai ngã: “Thưa Tôn giả, một con đường hai ngã.”

Vị Bà-la-môn nói: “Này kẻ trí hãy lấy con đường hai ngã lên, cầm gươm đào thêm.” Người có trí cầm gươm đào lên, thấy một đồ lọc sữa: “Thưa Tôn giả, một đồ lọc sữa.”

Vị Bà-la-môn nói: “Hãy lấy đồ lọc sữa lên, cầm gươm đào thêm.” Người có trí cầm gươm đào lên, thấy một con rùa: “Thưa Tôn giả, một con rùa.”

Vị Bà-la-môn nói: “Này kẻ trí, hãy lấy con rùa lên, cầm gươm đào thêm.” Người có trí cầm gươm đào lên, thấy một con dao phay: “Thưa Tôn giả, một con dao phay.”

Vị Bà-la-môn nói: “Này kẻ trí, hãy lấy con dao phay lên, cầm gươm đào thêm”. Người có trí cầm gươm đào lên, thấy một miếng thịt: “Thưa Tôn giả một miếng thịt.”

Vị Bà-la-môn nói: “Này kẻ trí, hãy lấy miếng thịt lên, cầm gươm đào thêm.” Người có trí cầm gươm đào lên, thấy con rắn hổ: “Thưa Tôn giả, con rắn hổ.”

Vị Bà-la-môn nói: “Hãy để con rắn hổ yên, chớ đụng chạm con rắn hổ, hãy đánh lễ con rắn hổ.”

Rồi vị Thiên khuyên tử kheo Kumàrakassapa đến Thế Tôn hỏi về ý nghĩa. Thế Tôn giải thích như sau:

- Gò mối là đồng nghĩa với cái thân do bốn đại

thành, do cha mẹ sanh, nhờ cơm cháo nuôi dưỡng, vô thường, biến hoại, phần toái, đoạn tuyệt, hoại diệt.

- Cái gì thuộc về công việc ban ngày, ban đêm suy tâm, suy nghĩ, như vậy là ban đêm phun khói.

- Cái gì sau khi suy tâm, suy tư ban đêm, ban ngày đem ra thực hành, về thân, về lời nói, về ý, như vậy là ban ngày chói sáng.

- Vị Bà-la-môn là đồng nghĩa với Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác.

- Người có trí là đồng nghĩa với Tỷ-kheo hữu học.

- Cái gương là đồng nghĩa với trí tuệ của bậc Thánh.

- Đào lên là đồng nghĩa với tinh tấn, tinh cần.

- Cái then cửa là đồng nghĩa với vô minh; đem then cửa lên là từ bỏ vô minh; này kẻ có trí, cầm gương đào lên là ý nghĩa này.

- Con nhái là đồng nghĩa với phần nộ hiềm hận; đem con nhái lên là từ bỏ phần nộ hiềm hận; này kẻ có trí cầm gương đào lên là ý nghĩa này.

- Con đường hai ngã là đồng nghĩa với nghi hoặc; đem con đường hai ngã lên là từ bỏ nghi hoặc; này kẻ có trí cầm gương đào lên là ý nghĩa này.

- Đồ lọc sữa là đồng nghĩa với năm triền cái: dục tham triền cái, sân triền cái, hôn trầm thụy miên triền cái, trạo cử hối quá triền cái, nghi hoặc triền cái; đem bỏ đồ lọc sữa lên là từ bỏ năm triền cái; này kẻ có trí cầm gương đào lên là ý nghĩa này.

- Con rùa là đồng nghĩa với năm thủ uẩn, tức là sắc thủ uẩn, thọ thủ uẩn, tưởng thủ uẩn, hành thủ uẩn, thức thủ uẩn; đem con rùa lên là từ bỏ năm thủ uẩn; này kẻ có trí cầm gươm đào lên là ý nghĩa này.

- Con dao phay là đồng nghĩa với năm dục trưởng dưỡng, tức là các sắc do mắt nhận thức, khả ái, khả hỷ, khả lạc, khả ý, kích thích lòng dục, hấp dẫn. Các tiếng do tai nhận thức... Các hương do mũi nhận thức... Các vị do lưỡi nhận thức... Các xúc do thân cảm xúc, khả ái, khả hỷ, khả lạc, khả ý, kích thích lòng dục hấp dẫn; lấy con dao phay lên là từ bỏ năm dục trưởng dưỡng; này kẻ có trí, cầm gươm đào lên là ý nghĩa này.

- Miếng thịt là đồng nghĩa với hỷ tham; lấy miếng thịt lên là từ bỏ hỷ tham; này kẻ có trí, cầm gươm đào lên là ý nghĩa này.

- Con rắn hổ là đồng nghĩa với vị Tỷ-kheo đã diệt trừ các lậu hoặc; hãy để con rắn hổ yên, chớ đụng chạm con rắn hổ, hãy đánh lễ con rắn hổ, là ý nghĩa này.

24. Kinh Trạm xe (Rathavivùta Sutta):

Bài kinh là cuộc đàm luận Phật pháp xảy ra ở rừng Andhavana giữa hai vị đại đệ tử của đức Phật, Tôn giả Puṇṇa Mantāniputta, đệ nhất về thuyết pháp và Tôn giả Sāriputta, đệ nhất về trí tuệ. Nội dung cuộc đàm luận đề cập bảy cấp độ thanh tịnh hướng đến mục tiêu tối hậu Niết bàn, nhấn mạnh mục đích xuất gia sống phạm hạnh là để đạt cho được mục tiêu tối hậu Niết bàn, bảy cấp độ thanh tịnh chỉ là phương tiện cần thiết để thực hiện mục tiêu đó.

Câu chuyện bắt đầu bằng sự kiện các tỷ kheo ở các

địa phương khác nhau, sau ba tháng an cư mùa mưa, đến yết kiến đức Thế Tôn ở Veluvana, xác nhận Tôn giả Puṇṇa Mantāniputta là vị tỷ kheo địa phương có đầy đủ giới đức và trí tuệ để hướng dẫn những người khác tu tập. Tôn giả Sàriputta có mặt trong buổi tiếp và nghĩ đến việc gặp gỡ đàm luận với Tôn giả Puṇṇa Mantāniputta.

Một thời gian sau đó, được tin Tôn giả Puṇṇa Mantāniputta đến yết kiến Thế Tôn ở Jetavana rồi sau đó đi vào rừng Andhavana để nghỉ trưa, Tôn giả Sàriputta liền đi theo Tôn giả Mantāniputta và cuộc đàm luận giữa hai vị tôn giả xảy ra tại Andhavana.

Tôn giả Sàriputta nêu câu hỏi:

- Hiền giả Puṇṇa, mục đích sống Phạm hạnh có phải để được giới thanh tịnh?

- Không phải, thưa Hiền giả Sàriputta.

- Hiền giả Puṇṇa, mục đích sống Phạm hạnh có phải để được tâm thanh tịnh?

- Không phải, thưa Hiền giả Sàriputta.

- Hiền giả Puṇṇa, mục đích sống Phạm hạnh có phải để được kiến thanh tịnh?

- Không phải, thưa Hiền giả Sàriputta.

- Hiền giả Puṇṇa, mục đích sống Phạm hạnh có phải để được đoạn nghi thanh tịnh?

- Không phải, thưa Hiền giả Sàriputta.

- Hiền giả Puṇṇa, mục đích sống Phạm hạnh có phải để được đạo phi đạo tri kiến thanh tịnh?

- Không phải, thưa Hiền giả Sàriputta.
- Hiền giả Punṇa, mục đích sống Phạm hạnh có phải để được đạo tri kiến thanh tịnh?
- Không phải, thưa Hiền giả Sàriputta.
- Hiền giả Punṇa, mục đích sống Phạm hạnh có phải để được tri kiến thanh tịnh?
- Không phải, thưa Hiền giả Sàriputta.
- Hiền giả Punṇa, vậy mục đích sống Phạm hạnh là gì?
- Thưa Hiền giả Sàriputta, giới thanh tịnh chỉ có mục đích đạt cho được tâm thanh tịnh, tâm thanh tịnh chỉ có mục đích đạt cho được kiến thanh tịnh, kiến thanh tịnh chỉ có mục đích đạt cho được đoạn nghi thanh tịnh, đoạn nghi thanh tịnh chỉ có mục đích đạt cho được đạo phi đạo tri kiến thanh tịnh, đạo phi đạo tri kiến thanh tịnh chỉ có mục đích đạt cho được đạo tri kiến thanh tịnh, đạo tri kiến thanh tịnh chỉ có mục đích đạt cho được tri kiến thanh tịnh, tri kiến thanh tịnh có mục đích thực nghiệm vô thủ trước Niết bàn. Thưa Hiền giả Sàriputta, mục đích sống Phạm hạnh là để đạt cho được vô thủ trước Niết bàn.

“Ví như, Hiền giả Sàriputta, như vua Pasenadi xứ Kosala trong khi ở tại Sàvatthi, có công việc khẩn cấp khởi lên ở Sàketa, và bảy trạm xe được sắp đặt cho vua giữa Savatthi và Sàketa. Hiền giả, rồi vua Pasenadi xứ Kosala, từ cửa nội thành ra khỏi Sàvatthi, leo lên trạm xe thứ nhất, và nhờ trạm thứ nhất đến được trạm xe thứ hai; từ bỏ trạm xe thứ nhất, leo lên trạm xe thứ hai, nhờ trạm xe thứ hai đến được trạm

xe thứ ba; từ bỏ trạm xe thứ hai... đến được trạm xe thứ tư; từ bỏ trạm xe thứ ba... đến được trạm xe thứ năm, từ bỏ trạm xe thứ tư, leo lên trạm xe thứ năm, nhờ trạm xe thứ năm đến được trạm xe thứ sáu; từ bỏ trạm xe thứ năm, leo lên trạm xe thứ sáu, nhờ trạm xe thứ sáu, đến được trạm xe thứ bảy; từ bỏ trạm xe thứ sáu, leo lên trạm xe thứ bảy, nhờ trạm xe thứ bảy đến được Sàketa, tại cửa nội thành.

Khi vua đến tại cửa nội thành, các bộ trưởng cận thần, các thân thích cùng huyết thống hỏi như sau:

- Tâu Đại vương có phải với trạm xe này, Bệ hạ đi từ Sàvatthi đến Sàketa tại cửa nội thành?

Hiền giả Sàriputta, vua Pasenadi nước Kosala phải trả lời như thế nào mới gọi là trả lời đúng đắn?

Hiền giả Puṇṇa Mantāniputta, vua Pasenadi nước Kosala phải trả lời như thế này mới trả lời đúng đắn:

- Ở đây, trong khi ta ở Sàvatthi, có công việc khẩn cấp khởi lên ở Sàketa, và bảy trạm xe được sắp đặt cho ta, giữa Sàvatthi và Sàketa. Ta từ cửa nội thành ra khỏi Sàvatthi, leo lên trạm xe thứ nhất, và nhờ trạm xe thứ nhất, ta đến được trạm xe thứ hai; từ bỏ trạm xe thứ nhất, ta leo lên trạm xe thứ hai; và nhờ trạm xe thứ hai, ta đến được trạm xe thứ ba; từ bỏ trạm xe thứ hai... đến được trạm xe thứ tư; từ bỏ trạm xe thứ ba... đến được trạm xe thứ năm; từ bỏ trạm xe thứ tư... đến được trạm xe thứ sáu; từ bỏ trạm xe thứ năm, leo lên trạm xe thứ sáu, nhờ trạm xe thứ sáu, đến được trạm xe thứ bảy; từ bỏ trạm xe thứ sáu... leo lên trạm xe thứ bảy, nhờ trạm xe thứ bảy, Ta đến được Sàketa, tại cửa nội thành.

Cũng vậy, này Hiền giả Sàriputta, giới thanh tịnh chỉ có mục đích (đạt cho được) tâm thanh tịnh; tâm thanh tịnh chỉ có mục đích (đạt cho được) kiến thanh tịnh; kiến thanh tịnh chỉ có mục đích (đạt cho được) đoạn nghi thanh tịnh; đoạn nghi thanh tịnh chỉ có mục đích (đạt cho được) đạo phi đạo tri kiến thanh tịnh; đạo phi đạo tri kiến thanh tịnh chỉ có mục đích (đạt cho được) đạo tri kiến thanh tịnh; đạo tri kiến thanh tịnh chỉ có mục đích (đạt cho được) tri kiến thanh tịnh; tri kiến thanh tịnh chỉ có mục đích (đạt cho được) vô thủ trước Bát-niết-bàn. Này Hiền giả, sống phạm hạnh dưới sự chỉ dẫn của Thế Tôn là với mục đích vô thủ trước Bát-niết-bàn.”

Câu chuyện kết thúc với việc hai tôn giả hỏi thăm nhau về tộc tánh và cùng tán thán nhau về đức hạnh và trí tuệ.

25. Kinh Bấy mỗi (Nivāpa Sutta):

Bài kinh được đức Thế Tôn thuyết giảng cho các tỷ kheo tại Jetavana, vườn Anāthapiṇḍika, ở Sāvattthi. Nội dung bài kinh nhấn mạnh pháp môn tu thiền dưới hình thức nêu trở bốn hạng Sa môn, Bà la môn có bốn khuynh hướng tu tập khác nhau được ví như bốn đàn nai. Ba hạng Sa môn, Bà la môn đầu do không tu thiền nên lần lượt rơi vào cạm bẫy (dục vọng) của ác ma. Chỉ hạng Sa môn, Bà la môn thứ tư nhờ tu thiền nên thoát khỏi tầm khống chế của ma lực dục vọng. Mở đầu bài kinh, đức Thế Tôn dùng ảnh dụ người thợ săn bấy mỗi để nói về sự nguy hiểm của các dục vọng thế gian:

“Chư Tỷ-kheo, người thợ săn bấy mỗi khi gieo đồ mỗi cho đàn nai không nghĩ rằng: ‘Ta gieo đồ mỗi này cho đàn nai ăn để đàn ấy được sống lâu, được tốt đẹp

thêm và được nuôi dưỡng lâu dài hơn,' Chư Tỷ-kheo, người thợ săn bẫy mỗi khi gieo đồ mỗi cho đàn nai nghĩ rằng: 'Ta gieo đồ mỗi này cho đàn nai, để đàn này xâm nhập, tham đắm ăn các món ăn. Sau khi xâm nhập, tham đắm ăn các món ăn, chúng trở thành mê loạn; do mê loạn, chúng trở thành phóng dật; do phóng dật chúng trở thành những vật bị làm theo ý người ta muốn, giữa các đồ mỗi này.'

Bốn đàn nai:

1. Đàn nai thứ nhất xâm nhập, tham đắm, ăn các đồ mỗi do người thợ săn bẫy mỗi gieo ra. Do xâm nhập, tham đắm ăn các đồ mỗi, nên trở thành mê loạn. Do mê loạn, chúng trở thành phóng dật. Do phóng dật, chúng trở thành những vật bị làm theo ý người ta muốn giữa các đồ mỗi này của người thợ săn bẫy mỗi. Như vậy đàn nai đầu tiên này không thoát khỏi như ý lực của người thợ săn bẫy mỗi.

2. Đàn nai thứ hai hoàn toàn từ bỏ các đồ mỗi, từ bỏ các vật dụng đáng sợ hãi, đi sâu vào rừng và an trú. Cuối tháng mùa hạ, cỏ nước khan hiếm, thân hình đàn nai ấy trở thành hết sức gầy yếu. Vì thân hình đàn nai ấy trở thành hết sức gầy yếu, sức lực của chúng bị kiệt quệ. Vì sức lực bị kiệt quệ, đàn nai ấy trở lại các đồ mỗi của người thợ săn bẫy mỗi gieo ra. Chúng ở đây xâm nhập, tham đắm, ăn các đồ mỗi. Vì chúng ở đây xâm nhập, tham đắm, ăn các đồ mỗi, nên trở thành mê loạn. Do mê loạn, chúng trở thành phóng dật. Do phóng dật, chúng trở thành những vật bị làm theo ý người ta muốn giữa các đồ mỗi này của người thợ săn bẫy mỗi. Như vậy đàn nai thứ hai không thoát khỏi như ý lực của người thợ săn bẫy mỗi.

3. Đàn nai thứ ba làm một chỗ ẩn nấp gần các đồ mỗi này của người thợ săn bẫy mỗi. Sau khi làm chỗ ẩn nấp xong, không xâm nhập, không tham đắm, chúng ăn các đồ mỗi ấy do người thợ săn bẫy mỗi gieo ra. Vì không xâm nhập không tham đắm ăn các món ăn, chúng không mê loạn. Do không mê loạn, chúng không phóng dật. Do không phóng dật, chúng không trở thành những vật bị làm theo ý người ta muốn giữa các đồ mỗi của người thợ săn bẫy mỗi. Nhưng người thợ săn bẫy mỗi và quyến thuộc người thợ săn bẫy mỗi biết được sự tinh khôn, xảo quyệt của đàn nai thứ ba, chúng bao vây xung quanh các đồ mỗi được gieo với những cây cột to lớn và những bẫy sập cùng khắp mọi nơi, nhờ đó chúng thấy được chỗ ẩn nấp của đàn nai thứ ba. Như vậy đàn nai thứ ba này không thoát được như ý lực của người thợ săn bẫy mỗi.

4. Đàn nai thứ tư suy làm một chỗ ẩn nấp, tại một nơi mà người thợ săn bẫy mỗi và những quyến thuộc của người ấy không thể đến được. Làm chỗ ẩn nấp tại đó xong, không xâm nhập, không tham đắm, chúng ăn các đồ mỗi do người thợ săn bẫy mỗi gieo ra. Vì không xâm nhập, không tham đắm ăn các món ăn, chúng không mê loạn. Do không mê loạn, chúng không phóng dật. Do không phóng dật, chúng không trở thành những vật bị làm theo ý người ta muốn giữa các đồ mỗi của người thợ săn bẫy mỗi. Người thợ săn bẫy mỗi và những quyến thuộc của người ấy biết rõ sự tinh khôn, xảo quyệt của đàn nai thứ tư. Chúng bao vây xung quanh các đồ mỗi được gieo với những cây cột to lớn và những bẫy sập cùng khắp mọi nơi với hy vọng tìm thấy chỗ đi về của đàn nai, nhưng người thợ săn bẫy mỗi và những quyến thuộc của người ấy đã

không thấy được chỗ ẩn nấp của đàn nai thứ tư này, chỗ chúng có thể đi để lấy đồ ăn. Rồi người thợ săn và những quyến thuộc của người ấy suy nghĩ: “Nếu chúng ta đánh phá đàn nai thứ tư này, chúng bị đánh phá sẽ đánh phá các đàn nai khác; các đàn nai khác bị đánh phá sẽ đánh phá các đàn nai khác nữa. Như vậy toàn thể đàn nai sẽ từ bỏ các đồ mỗi được gieo này. Vậy chúng ta chớ có can thiệp vào đàn nai thứ tư.” Như vậy, đàn nai thứ tư thoát khỏi như ý lực của người thợ săn bấy mỗi.

Các ảnh dụ được nêu trong bài kinh như sau:

- Đồ mỗi đồng nghĩa với năm dục trưởng dưỡng.
- Người thợ săn bấy mỗi đồng nghĩa với Ác ma (dục vọng và vô minh), quyến thuộc của người thợ săn bấy mỗi đồng nghĩa với quyến thuộc của Ác ma.
- Các đàn nai đồng nghĩa với các hạng Sa-môn, Bà-la-môn.
- Đàn nai thứ nhất đồng nghĩa với hạng Sa-môn, Bà-la-môn xâm nhập, tham đắm ăn các đồ mỗi do Ác ma gieo ra và các vật dụng thế gian. Ở đây, họ xâm nhập, tham đắm ăn các món ăn, nên trở thành mê loạn; vì mê loạn, họ trở thành phóng dật; vì phóng dật, họ trở thành những người bị làm theo ý Ác ma muốn giữa các đồ mỗi này và giữa các vật dụng thế gian. Như vậy, hạng Sa-môn, Bà-la-môn thứ nhất này đã không thoát khỏi như ý lực của Ác ma.
- Đàn nai thứ hai đồng nghĩa với hạng Sa-môn, Bà-la-môn hoàn toàn từ bỏ các đồ mỗi và các vật dụng thế gian, từ bỏ các vật dụng đáng sợ hãi, đi sâu vào rừng và an trú. Họ trở thành những người ăn cỏ lúa, ăn lúa tặc, những người ăn gạo lức, những người ăn

hột cải Nivara, những người ăn da vụn, những người ăn trấu, những người ăn nước bột gạo, những người ăn hột vừng, những người ăn cỏ, những người ăn phân bò, những người ăn trái cây, những người ăn rễ cây trong rừng, những người ăn trái cây rụng để sống. Cuối tháng mùa hạ, cỏ nước trở thành khan hiếm, thân hình của hạng Sa-môn, Bà-la-môn ấy trở thành hết sức gầy yếu. Vì thân hình hạng Sa-môn, Bà-la-môn ấy trở thành hết sức gầy yếu, nên sức lực tinh tấn của họ bị kiệt quệ. Vì sức lực tinh tấn bị kiệt quệ, nên tâm giải thoát bị kiệt quệ. Vì tâm giải thoát bị kiệt quệ, họ trở lui lại các đồ mỗi do Ác ma gieo ra và các vật dụng thế gian. Ở đây, họ xâm nhập, tham đắm ăn các món ăn. Do ở đây xâm nhập, tham đắm ăn các món ăn, chúng trở thành mê loạn. Do mê loạn họ trở thành phóng dật. Do phóng dật, họ trở thành những người bị làm theo ý Ác ma muốn giữa các đồ mỗi này và giữa các vật dụng thế gian. Như vậy, hạng Sa-môn, Bà-la-môn thứ hai này đã không thoát khỏi như ý lực của Ác ma.

- Đàn nai thứ ba đồng nghĩa với hạng Sa-môn, Bà-la-môn không xâm nhập, không tham đắm ăn các đồ mỗi do Ác ma gieo ra và các vật dụng thế gian. Không xâm nhập, không tham đắm, họ không ăn các đồ mỗi nên không trở thành mê loạn. Do không mê loạn, họ không trở thành phóng dật. Do không phóng dật, họ không trở thành những người bị làm theo Ác ma muốn giữa các đồ mỗi và các vật dụng thế gian. Nhưng rồi họ có những tà kiến như sau: “Thế giới là thường còn; thế giới là không thường còn; thế giới là hữu biên; thế giới là vô biên; mạng sống và thân thể là một; mạng sống và thân thể là khác; Như Lai sau khi chết có tồn tại; Như Lai sau khi chết không tồn tại; Như Lai sau

khi chết có tồn tại và không tồn tại; Như Lai sau khi chết không tồn tại và không không tồn tại”. Như vậy, hạng Sa-môn, Bà-la-môn thứ ba này đã không thoát khỏi như ý lực của Ác ma.

- Đàn nai thứ tư đồng nghĩa với hạng Sa-môn, Bà-la-môn chuyên tâm tu thiền – Sơ thiền, Nhị thiền, Tam thiền, Tứ thiền, Không vô biên xứ, Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ, Phi tưởng phi phi tưởng xứ, Diệt thọ tưởng định, khiến Ác ma và Ác ma quyến thuộc không thể đến được, khiến chúng mù mắt, đoạn tuyệt mắt của chúng. Như vậy, hạng Sa-môn, Bà-la-môn thứ tư đã thoát khỏi như ý lực của Ác ma.

Nhìn chung, bài kinh là một bức tranh phản ánh quan điểm và lối sống của các phong trào Sa môn, Bà la môn dưới thời đức Phật, kể cả quan điểm và lối sống Phật giáo. Hạng Sa môn, Bà la môn thứ nhất tiêu biểu cho quan điểm và lối sống của những người theo thuyết duy vật, chủ trương lối sống thụ hưởng dục lạc. Hạng Sa môn, Bà la môn thứ hai tiêu biểu cho quan điểm và lối sống của một số ẩn sĩ Bà la môn và các du sĩ phái Kỳ na (Jainism), chủ trương khổ hạnh. Hạng Sa môn, Bà la môn thứ ba đại diện cho những người theo lý thuyết và quan điểm siêu hình. Hạng Sa môn, Bà la môn thứ tư tiêu biểu cho quan điểm và lối sống “Trung đạo” Phật giáo, không đắm say dục lạc, không khổ hạnh ép xác, không chủ trương siêu hình, thực hành Giới, Định, Tuệ và giải thoát ngay tại thế gian.

26. Kinh Thánh cầu (Ariyapariyesana Sutta):

Bài kinh nhấn mạnh con đường xuất thế, là câu chuyện dài đề cập các kinh nghiệm của bậc Đạo sư,

bắt đầu bằng những ưu tư khắc khoải của ngài về thực trạng khổ đau của kiếp nhân sinh lúc ngài còn sống ở gia đình, tiếp theo là sự kiện xuất gia, những kinh nghiệm học đạo với hai đạo sĩ thời danh Àlara Kàlāma và Uddaka Rāmaputta, sự kiện ngài rời hai vị đạo sư cũ đi đến Uruvela tự mình tu tập và chứng ngộ Vô thượng Bồ đề bên dòng sông Ni Liên, việc ngài do dự truyền bá chánh pháp, sự kiện Phạm thiên Sahampati thỉnh cầu ngài thuyết pháp, sự kiện ngài xem xét căn tánh chúng sanh và quyết định lên đường thuyết pháp, việc ngài đi đến Baranasi và thuyết giảng cho năm vị ẩn sĩ cho đến lúc năm vị này chứng ngộ thánh quả. Sau cùng là lời dạy của ngài về năm dục lạc và pháp môn hành thiền được nhấn mạnh như là phương pháp giải thoát các trói buộc của ác ma. Bài kinh do Đức Phật thuyết giảng cho các tỷ kheo tại am thất vị Bà la môn Rammaka gần Pubbakotthaka, Sàvatthi.

Mở đầu bài kinh, nhân sự kiện các tỷ kheo đang tụ họp thảo luận chánh pháp tại am thất Bà la môn Rammaka, Thế Tôn đưa ra một lời khuyên rất hay làm kim chỉ nam cho nếp sống hay sinh hoạt hằng ngày của người xuất gia:

“Này các Tỷ-kheo, khi các Người hội họp với nhau, có hai việc cần phải làm: luận bàn đạo pháp hay giữ sự im lặng của bậc Thánh.”

Bàn luận đạo pháp tức học tập và thảo luận những vấn đề liên quan đến Phật pháp, khiến Bồ đề tâm tăng trưởng. Giữ sự im lặng của bậc Thánh tức là hành thiền, sống nếp sống an tịnh của bậc tự điều, không tán tâm tạp thoại.

Nội dung bài kinh gồm các vấn đề sau đây:

Các ưu tư về thực tại khổ đau của đức Phật trước khi xuất gia:

“Này các Tỷ-kheo, có người tự mình bị sanh lại tìm cầu cái bị sanh, tự mình bị già lại tìm cầu cái bị già, tự mình bị bệnh... tự mình bị chết... tự mình bị sâu... tự mình bị ô nhiễm lại tìm cầu cái bị ô nhiễm. Này các Tỷ-kheo, vợ con là bị sanh; đầy tớ nam, đầy tớ nữ là bị sanh; dê và cừu là bị sanh; gà và heo là bị sanh; voi, bò, ngựa đực, ngựa cái là bị sanh; vàng và bạc là bị sanh. Này các Tỷ-kheo, những chấp thủ ấy bị sanh, và người ấy lại nắm giữ, tham đắm, mê say chúng, tự mình bị sanh lại tìm cầu cái bị sanh. Và này các Tỷ-kheo, vợ con là bị già; đầy tớ nam, đầy tớ nữ là bị già; dê và cừu là bị già; gà và heo là bị già; voi, bò, ngựa đực, ngựa cái là bị già; vàng và bạc là bị già. Này các Tỷ-kheo, những chấp thủ ấy là bị già, và người ấy lại nắm giữ, tham đắm, mê say chúng, tự mình bị già lại tìm cầu cái bị già. Và này các Tỷ-kheo, vợ con là bị bệnh; đầy tớ nam, đầy tớ nữ là bị bệnh; dê và cừu là bị bệnh; gà và heo là bị bệnh; voi, bò, ngựa đực, ngựa cái là bị bệnh. Này các Tỷ-kheo, những chấp thủ ấy là bị bệnh, và người ấy lại nắm giữ tham đắm, mê say chúng, tự mình bị bệnh lại tìm cầu cái bị bệnh. Và này các Tỷ-kheo, vợ con là bị chết; đầy tớ nam, đầy tớ nữ là bị chết; dê và cừu là bị chết; gà và heo là bị chết; voi, bò, ngựa đực, ngựa cái là bị chết. Này các Tỷ-kheo, những chấp thủ ấy là bị chết, và người ấy lại nắm giữ, tham đắm, mê say chúng, tự mình bị chết lại tìm cầu cái bị chết. Và này các Tỷ-kheo, vợ con là bị sâu; đầy tớ nam, đầy tớ nữ là bị sâu; dê và cừu là bị sâu, gà và

heo là bị sâu; voi, bò, ngựa đực, ngựa cái là bị sâu. Nay các Tỷ-kheo, những chấp thủ ấy là bị sâu, và người ấy lại nắm giữ, tham đắm, mê say chúng, tự mình bị sâu lại tìm cầu cái bị sâu. Và nay các Tỷ-kheo, vợ con là bị ô nhiễm; đầy tớ nam, đầy tớ nữ là bị ô nhiễm; dê và cừu la bị ô nhiễm; gà và heo là bị ô nhiễm; voi, bò, ngựa đực, ngựa cái là bị ô nhiễm; vàng và bạc là bị ô nhiễm. Và nay các Tỷ-kheo, những chấp thủ ấy là bị ô nhiễm, và người ấy lại nắm giữ, tham đắm, mê say chúng, tự mình bị ô nhiễm lại tìm cầu cái bị ô nhiễm. Nay các Tỷ-kheo, như vậy gọi là phi Thánh cầu.

Này các Tỷ-kheo, có người tự mình bị sanh, sau khi biết rõ sự nguy hại của bị sanh, tìm cầu cái vô sanh, vô thượng an ổn khỏi các khổ ách, Niết-bàn; tự mình bị già, sau khi biết rõ sự nguy hại của bị già, tìm cầu cái không già, vô thượng an ổn khỏi các khổ ách, Niết-bàn; tự mình bị bệnh... cái không bệnh... tự mình bị chết... cái bất tử... tự mình bị sâu... cái không sâu... tự mình bị ô nhiễm, sau khi biết rõ sự nguy hại của ô nhiễm, tìm cầu cái không ô nhiễm, vô thượng an ổn khỏi các khổ ách, Niết-bàn. Nay các Tỷ-kheo, như vậy gọi là Thánh cầu.”

Lý do hay động cơ xuất gia của đức Phật:

“Này các Tỷ-kheo, Ta cũng vậy, trước khi Giác Ngộ, khi chưa chứng Chánh Đẳng Giác, khi còn là Bồ-tát, tự mình bị sanh lại tìm cầu cái bị sanh, tự mình bị già, lại tìm cầu cái bị già, tự mình bị bệnh... tự mình bị chết... tự mình bị sâu... tự mình bị ô nhiễm lại tìm cầu cái bị ô nhiễm. Nay các Tỷ-kheo, rồi Ta suy nghĩ như sau: “Tại sao Ta, tự mình bị sanh lại tìm cầu cái bị sanh, tự mình bị già... (như trên)... tự mình bị ô

nhằm lại tìm cầu cái bị ô nhiễm? Vậy Ta, tự mình bị sanh, sau khi biết rõ sự nguy hại của bị sanh, hãy tìm cầu cái không sanh vô thượng an ổn khỏi các khổ ách, Niết-bàn; tự mình bị già... cái không già... tự mình bị bệnh... cái không bệnh... tự mình bị chết... cái bất tử... tự mình bị sâu... cái không sâu... tự mình bị ô nhiễm, sau khi biết rõ sự nguy hại của cái bị nhiễm, hãy tìm cầu cái không ô nhiễm, vô thượng an ổn khỏi các khổ ách, Niết-bàn.” Rồi này các Tỷ-kheo, sau một thời gian, khi Ta còn trẻ, niên thiếu, tóc đen nhánh, đầy đủ huyết khí của tuổi thanh xuân, trong thời vàng son cuộc đời, mặc dầu cha mẹ không bằng lòng, nước mắt đầy mặt, than khóc, Ta cạo bỏ râu tóc, đắp áo cà-sa, xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình.

Học đạo với Àlara Kàlāma và Uddaka Ràmaputta:

“Ta xuất gia như vậy, một người đi tìm cái gì chí thiện, tìm cầu vô thượng tối thắng an tịnh đạo lộ. Ta đến chỗ Alara Kalama ở, khi đến xong liền thưa với Alara Kalama: “Hiền giả Kalama, tôi muốn sống phạm hạnh trong pháp luật này.” Này các Tỷ-kheo, được nghe nói vậy, Alara Kalama nói với Ta: “Này Tôn giả, hãy sống (và an trú). Pháp này là như vậy, khiến kẻ có trí, không bao lâu như vị Bổn sư của mình (chỉ dạy), tự tri, tự chứng, tự đạt và an trú”. Này các Tỷ-kheo, và không bao lâu Ta đã thông suốt pháp ấy một cách mau chóng. Và này các Tỷ-kheo, Ta suy nghĩ như sau: “Alara Kalama tuyên bố pháp này không phải chỉ vì lòng tin: “Sau khi tự tri, tự chứng, tự đạt, Ta mới an trú. Chắc chắn Alara Kalama biết pháp này, thấy pháp này rồi mới an trú”. Này các Tỷ-kheo, rồi Ta đi đến chỗ Alara Kalama ở, sau khi đến Ta nói

với Alara Kalama: “Hiền giả Kalama, cho đến mức độ nào, Ngài tự tri, tự chứng, tự đạt, và tuyên bố pháp này?” Nay các Tỷ-kheo, được nói vậy, Alara Kalama tuyên bố về Vô sở hữu xứ. Rồi này các Tỷ-kheo, Ta suy nghĩ: “Không phải chỉ có Alara Kalama có lòng tin, Ta cũng có lòng tin. Không phải chỉ có Alara Kalama mới có tinh tấn, Ta cũng có tinh tấn. Không phải chỉ có Alara Kalama mới có niệm, Ta cũng có niệm. Không phải chỉ có Alara Kalama mới có định, Ta cũng có định. Không phải chỉ có Alara Kalama mới có tuệ, Ta cũng có tuệ. Vậy Ta hãy cố gắng chứng cho được pháp mà Alara Kalama tuyên bố: “Sau khi tự tri, tự chứng, tự đạt, ta an trú”. Rồi này các Tỷ-kheo, không bao lâu sau khi tự tri, tự chứng, tự đạt pháp ấy một cách mau chóng, Ta an trú. Rồi này các Tỷ-kheo, Ta đi đến chỗ Alara Kalama ở, sau khi đến, Ta nói với Alara Kalama: “Này Hiền giả Kalama, có phải Hiền giả đã tự tri, tự chứng, tự đạt và tuyên bố pháp này đến mức độ như vậy?” - “Vâng, Hiền giả, tôi đã tự tri, tự chứng, tự đạt và tuyên bố pháp này đến mức độ như vậy”. - “Này Hiền giả, tôi cũng tự tri, tự chứng, tự đạt và tuyên bố pháp này đến mức độ như vậy”. - “Thật lợi ích thay cho chúng tôi, Thật khéo lợi ích thay cho chúng tôi, khi chúng tôi được thấy một đồng phạm hạnh như Tôn giả! Pháp mà tôi tự tri, tự chứng, tự đạt, và tuyên bố, chính pháp ấy Hiền giả tự tri, tự chứng, tự đạt và an trú; pháp mà Hiền giả tự tri, tự chứng, tự đạt và an trú, chính pháp ấy tôi tự tri, tự chứng tự đạt và tuyên bố; pháp mà tôi biết, chính pháp ấy Hiền giả biết; pháp mà Hiền giả biết, chính pháp ấy tôi biết. Tôi như thế nào, Hiền giả là như vậy; Hiền giả như thế nào, tôi là như vậy. Nay hãy đến đây, Hiền

giả, hai chúng ta hãy chăm sóc hội chúng này!” Như vậy này các Tỷ-kheo, Alara Kalama là Đạo Sư của Ta, lại đặt Ta, đệ tử của vị ấy ngang hàng với mình, và tôn sùng Ta với sự tôn sùng tối thượng. Nay các Tỷ-kheo, rồi Ta tự suy nghĩ: “Pháp này không hướng đến yếm ly, không hướng đến ly tham, không hướng đến đoạn diệt, không hướng đến an tịnh, không hướng đến thượng trí, không hướng đến giác ngộ, không hướng đến Niết-bàn, mà chỉ đưa đến sự chứng đạt Vô sở hữu xứ”. Như vậy này các Tỷ-kheo, Ta không tôn kính pháp này, và từ bỏ pháp ấy, Ta bỏ đi.

Rồi này các Tỷ-kheo, Ta, kể đi tìm cái gì chí thiện, tìm cầu vô thượng tối thắng an tịnh đạo lộ. Ta đi đến chỗ Uddaka Ramaputta, khi đến xong Ta nói với Uddaka Ramaputta: “Hiền giả, tôi muốn sống phạm hạnh trong pháp luật này. Được nói vậy, này các Tỷ-kheo, Uddaka Ramaputta nói với Ta: “Này Tôn giả, hãy sống (và an trú), pháp này là như vậy, khiến người có trí không bao lâu như vị Bổn sư của mình (chỉ dạy) tự tri, tự chứng, tự đạt và an trú.” Nay các Tỷ-kheo, Ta đã thông suốt pháp ấy một cách mau chóng. Và này các Tỷ-kheo, Ta suy nghĩ như sau: “Rama tuyên bố pháp này không phải vì lòng tin: “Sau khi tự tri, tự chứng, tự đạt, ta mới an trú. Chắc chắn Rama thấy pháp này, biết pháp này, rồi mới an trú.” Nay các Tỷ-kheo, rồi Ta đi đến chỗ Uddaka Ramaputta ở, sau khi đến Ta nói với Uddaka Ramaputta: “Hiền giả Rama, cho đến mức độ nào, Ngài tự tri, tự chứng, tự đạt và tuyên bố pháp này?” Nay các Tỷ-kheo được nghe nói vậy, Uddaka Ramaputta tuyên bố về Phi tướng phi phi tướng xứ. Rồi này các Tỷ-kheo, Ta suy nghĩ: “Không phải chỉ có Rama mới có lòng tin. Ta cũng có

lòng tin. Không phải chỉ có Rama mới có tinh tấn, Ta cũng có tinh tấn. Không phải chỉ có Rama mới có niệm, Ta cũng có niệm. Không phải chỉ có Rama mới có định, Ta cũng có định. Không phải chỉ có Rama mới có tuệ, Ta cũng có tuệ. Vậy ta hãy cố gắng chúng cho được pháp mà Rama tuyên bố: “Sau khi tự tri, tự chứng, tự đạt, tự an trú”. Rồi này các Tỷ-kheo, không bao lâu sau khi tự tri, tự chứng, tự đạt pháp ấy một cách mau chóng, Ta an trú. Rồi này các Tỷ-kheo, Ta đi đến chỗ Uddaka Ramaputta ở, sau khi đến, Ta nói với Uddaka Ramaputta: “Này Hiền giả Rama, có phải Hiền giả đã tự tri, tự chứng, tự đạt và tuyên bố pháp này đến mức độ như vậy?” - “Vâng Hiền giả, tôi đã tự tri, tự chứng, tự đạt và tuyên bố pháp này đến mức độ như vậy”. - “Này Hiền giả, tôi cũng đã tự tri, tự chứng, tự đạt và tuyên bố pháp này đến mức độ như vậy.”

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

Như vậy, này các Tỷ-kheo, Uddaka Ramaputta-là Đạo Sư của Ta, lại đặt Ta, đệ tử của vị ấy ngang hàng với mình, và tôn sùng Ta với sự tôn sùng tối thượng. Này các Tỷ-kheo, rồi Ta suy nghĩ: “Pháp này không hướng đến yếm ly, không hướng đến ly tham, không hướng

đến đoạn diệt, không hướng đến an tịnh, không hướng đến thượng trí, không hướng đến giác ngộ, không hướng đến Niết-bàn, mà chỉ đưa đến sự chứng đạt Phi tướng phi phi tướng xứ”. Như vậy, này các Tỷ-kheo, Ta không tôn kính pháp ấy và từ bỏ pháp ấy, Ta bỏ đi.”

Thành đạo dưới cội cây Assattha bên bờ sông Nerañjarà:

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

Rồi này các Tỷ-kheo, Ta tự mình bị sanh, sau khi biết rõ sự nguy hại của cái bị sanh, tìm cầu cái không sanh, vô thượng an ổn khỏi các khổ ách, Niết-bàn và đã chứng được cái không sanh, vô thượng an ổn khỏi các khổ ách, Niết-bàn; tự mình bị già, sau khi biết rõ sự nguy hại của cái bị già, tìm cầu cái không già, vô thượng an ổn khỏi các khổ ách, Niết-bàn; và đã chứng được cái không già, vô thượng an ổn khỏi các khổ ách, Niết-bàn; tự mình bị bệnh, sau khi biết rõ sự nguy hại

của cái bị bệnh, tìm cầu cái không bệnh, vô thượng an ổn khỏi các khổ ách, Niết-bàn và đã chứng được cái không bệnh, vô thượng an ổn khỏi các khổ ách, Niết-bàn; tự mình bị chết, sau khi biết rõ sự nguy hại của cái bị chết, tìm cầu cái không chết, vô thượng an ổn khỏi các khổ ách, Niết-bàn và đã chứng được cái không chết, vô thượng an ổn khỏi các khổ ách, Niết-bàn; tự mình bị sâu, sau khi biết rõ sự nguy hại của cái bị sâu, tìm cầu cái không sâu, vô thượng an ổn khỏi các khổ ách, Niết-bàn và đã chứng được cái vô sâu, vô thượng an ổn khỏi các khổ ách, Niết-bàn; tự mình bị ô nhiễm, sau khi biết rõ sự nguy hại của cái bị ô nhiễm, tìm cầu cái không bị ô nhiễm, vô thượng an ổn khỏi các khổ ách, Niết-bàn và đã chứng được cái không ô nhiễm, vô thượng an ổn, khỏi các khổ ách, Niết-bàn. Và trí và kiến khơi lên nơi Ta. Sự giải thoát của Ta không bị dao động. Nay là đời sống cuối cùng của Ta, không còn sự tái sinh nữa.”

Các suy tư thâm sát liên quan đến việc thuyết pháp độ sinh:

“Này các Tỷ-kheo, rồi Ta suy nghĩ như sau: “Pháp này do Ta chứng được, thật là sâu kín, khó thấy, khó chứng, tịch tịnh, cao thượng, siêu lý luận, vi diệu, chỉ người trí mới hiểu thấu. Còn quần chúng này thì ưa ái dục, khoái ái dục, ham thích ái dục. Đối với quần chúng ưa ái dục, khoái ái dục, ham thích ái dục, thật khó mà thấy được định lý Idapaccàyata Paticcasamuppada (Y Tánh Duyên Khởi Pháp); sự kiện này thật khó thấy; tức là sự tịch chỉ tất cả hành, sự trừ bỏ tất cả sanh y, ái diệt, ly tham, đoạn diệt, Niết-bàn. Nếu nay Ta thuyết pháp mà các người khác không hiểu Ta, thời như vậy thật

khổ não cho Ta, như vậy thật bực mình cho Ta!”

Rồi này các Tỷ-kheo, với những suy tư như vậy, tâm của Ta hướng về vô vi thụ động, không muốn thuyết pháp. Này các Tỷ-kheo, lúc bấy giờ Phạm thiên Sahampati khi biết được tâm tư của Ta; với tâm tư của mình, liền suy nghĩ: “Than ôi, thế giới sẽ tiêu diệt, thế giới sẽ bi hoại vong, nếu tâm của Như Lai, bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác hướng về vô vi thụ động, không muốn thuyết pháp.” Rồi này các Tỷ-kheo, Phạm thiên Sahampati, như một nhà lữ sĩ duỗi cánh tay đang co, hay co cánh tay đang duỗi; cũng vậy, vị ấy biến mất từ thế giới Phạm thiên, và hiện ra trước mặt Ta. Này các Tỷ-kheo, rồi Phạm thiên Sahampati đắp thượng y một bên vai chấp tay hướng vái Ta và bạch với Ta: “Bạch Thế Tôn, hãy thuyết pháp! Bạch Thiện Thệ, hãy thuyết pháp! Có những chúng sanh ít nhiễm bụi trần sẽ bị nguy hại nếu không được nghe Chánh pháp. (Nếu được nghe), những vị này có thể thâm hiểu Chánh pháp.”

Này các Tỷ-kheo, sau khi biết được lời Phạm thiên yêu cầu, vì lòng từ bi đối với chúng sanh, với Phật nhãn, Ta nhìn quanh thế giới. Này các Tỷ-kheo, với Phật nhãn, Ta thấy có hạng chúng sanh ít nhiễm bụi đời, nhiều nhiễm bụi đời, có hạng lợi căn, độn căn, có hạng thiện tánh, ác tánh, có hạng dễ dạy, khó dạy, và một số ít thấy sự nguy hiểm phải tái sanh thế giới khác và sự nguy hiểm làm những hành động lỗi lầm. Như trong hồ sen xanh, hồ sen hồng hay hồ sen trắng có một số hoa sen xanh, sen hồng, hay sen trắng sanh ra dưới nước, lớn lên dưới nước, không vượt lên khỏi mặt nước, được nuôi dưỡng dưới nước. Có một hoa sen xanh, sen hồng hay sen trắng sanh ra dưới nước, lớn lên dưới nước, sống vươn lên tới mặt nước. Có một

số hoa sen xanh, sen hồng hay sen trắng sanh ra dưới nước, lớn lên dưới nước, vươn lên khỏi mặt nước, không bị nước dẫm ướt. Cũng vậy, này các Tỷ-kheo, với Phật nhãn, Ta thấy có hạng chúng sanh ít nhiễm bụi đời, nhiều nhiễm bụi đời, có hạng lợi căn, độn căn, có hạng thiện tánh, ác tánh, có hạng dễ dạy khó dạy, và một số ít thấy sự nguy hiểm phải tái sanh thế giới khác và sự nguy hiểm làm những hành động lỗi lầm. Và này các Tỷ-kheo, Ta nói lên bài kệ sau đây với Phạm thiên Sahampati:

Cửa bát tử rộng mở,
Cho những ai chịu nghe.
Hãy từ bỏ tín tâm,
Không chính xác của mình.
Tự nghĩ đến phiên toái,
Ta đã không muốn giảng,
Tối thượng vi diệu pháp,
Giữa chúng sanh loài Người.

Khởi hành đi Baranasi để thuyết pháp cho nhóm năm ẩn sĩ:

“Này các Tỷ-kheo, rồi Ta tuần tự đi đến Baranasi, Isipatana, vườn Lộc Uyển, đi đến chỗ nhóm năm Tỷ-kheo ở. Này các Tỷ-kheo, nhóm năm Tỷ-kheo khi thấy Ta từ xa đi đến, đã cùng nhau thỏa thuận như sau: “Này các Hiền giả, nay Sa-môn Gotama đang đi đến; vị này sống trong sự sung túc, đã từ bỏ tình cần, đã

trở lui đời sống đầy đủ vật chất. Chúng ta chớ có đành lẽ, chớ có đứng dậy, chớ có lấy y bát. Hãy đặt một chỗ ngồi, và nếu vị ấy muốn, vị ấy sẽ ngồi.” Nay các Tỷ-kheo, nhưng khi Ta đi đến gần, năm Tỷ-kheo ấy không thể giữ đúng điều đã thỏa thuận với nhau. Có người đến đón Ta và cầm lấy y bát, có người sắp đặt chỗ ngồi, có người đem nước rửa chân đến. Rồi Ta nói với năm Tỷ kheo ấy:

- Nay các Tỷ-kheo, Như Lai là bậc A-la-hán, Chánh Đẳng Giác. Hãy lóng tai, Pháp bất tử đã chứng được, Ta giảng dạy, Ta thuyết pháp. Sống đúng theo lời khuyến giáo, các Ông không bao lâu, sau khi tự tri, tư chứng, tự đạt được ngay trong hiện tại mục đích vô thượng của phạm hạnh mà các Thiện nam tử xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình, các Ông sẽ an trú.

Này các Tỷ-kheo, Ta đã làm cho nhóm năm Tỷ-kheo chấp nhận. Nay các Tỷ-kheo, Ta thuyết giảng cho hai Tỷ-kheo. Ba Tỷ-kheo kia đi khát thực. Đồ ăn mà ba Tỷ-kheo này khát thực mang về, đủ nuôi sống cho nhóm sáu người. Nay các Tỷ-kheo, Ta thuyết giảng cho ba Tỷ-kheo. Hai Tỷ-kheo kia đi khát thực.. Đồ ăn mà hai Tỷ-kheo này khát thực mang về, đủ nuôi sống cho nhóm sáu người. Nay các Tỷ-kheo, chúng năm Tỷ-kheo, sau khi được Ta thuyết giảng, sau khi được Ta khuyến giáo, tự mình bị sanh, sau khi biết được sự nguy hại của cái bị sanh, tìm cầu cái không sanh, vô thượng an ổn, thoát khỏi các (khổ) ách, chứng Niết-bàn và đã chứng được cái không sanh, vô thượng an ổn, thoát khỏi các (khổ) ách, chứng Niết-bàn, tự mình bị già... cái không già... tự mình bị bệnh... cái không bệnh... tự mình bị chết... cái không chết... tự mình

bi sâu... cái không sâu... tự mình bị ô nhiễm, sau khi biết được sự nguy hại của cái bị ô nhiễm, tìm cầu cái không ô nhiễm, vô thượng an ổn, thoát khỏi các (khổ) ách, chúng Niết-bàn, và đã chứng được cái không ô nhiễm, vô thượng an ổn, thoát khỏi các (khổ) ách, chúng Niết-bàn. Tri và kiến khởi lên nơi họ: “Sự giải thoát của chúng ta không bị dao động, đây thức gì được hiện khởi như vậy đều quy là đời sống cuối cùng. Nay không còn tái sanh nữa.”

Các dục, sự nguy hại và phương pháp thoát ly:

“Này các Tỷ-kheo, có năm dục trưởng dưỡng. Thế nào là năm? Các sắc do mắt nhận thức, sắc này khả ái, khả hỷ, khả lạc, khả ý, kích thích lòng dục, hấp dẫn. Các tiếng do tai nhận thức... (như trên)... các hương do mũi nhận thức... các vị do lưỡi nhận thức... các xúc do thân cảm xúc là khả ái, khả hỷ, khả lạc, khả ý, kích thích lòng dục, hấp dẫn. Này các Tỷ-kheo, như vậy, là năm dục trưởng dưỡng. Này các Tỷ-kheo, những Sa-môn hay Bà-la-môn nào bị trói buộc, bị tham đắm, bị mê say bởi năm dục trưởng dưỡng này, không thấy sự nguy hại của chúng, không biết rõ sự xuất ly khỏi chúng, mà thọ dụng chúng, những vị ấy cần phải được hiểu là: “Các Người đã rơi vào bất hạnh, đã rơi vào tai họa, đã bị Ác ma sử dụng như ý muốn.”

Này các Tỷ-kheo, một Tỷ-kheo ly dục, ly ác bất thiện pháp chúng và trú Thiên thứ nhất, một trạng thái hỷ lạc, do ly dục sanh, có tầm có tứ. Này các Tỷ-kheo, Tỷ-kheo ấy được gọi là một vị đã làm Ác Ma mù mắt, đã diệt trừ mọi vết tích, đã vượt khỏi tầm mắt Ác ma. Này các Tỷ-kheo, lại nữa Tỷ-kheo diệt tâm và tứ, chúng và trú Thiên thứ hai, một trạng thái hỷ lạc

do định sanh, không tầm không tứ, nội tĩnh nhất tâm. Nay các Tỷ-kheo, lại nữa Tỷ-kheo ly hỷ trú xả, chánh niệm tỉnh giác, thân cảm sự lạc thọ mà các vị Thánh gọi là xả niệm lạc trú, chúng và trú Thiền thứ ba. Nay các Tỷ-kheo, lại nữa Tỷ-kheo xả lạc, xả khổ, diệt hỷ ưu đã cảm thọ trước, chúng và trú Thiền thứ tư, không khổ, không lạc, xả niệm thanh tịnh. Nay các Tỷ-kheo, lại nữa Tỷ-kheo vượt lên mọi sắc tướng, diệt trừ mọi chướng ngại tướng, không tác ý đối với dị tướng, Tỷ-kheo nghĩ rằng: “Hư không là vô biên”, chúng và trú Không vô biên xứ. Nay các Tỷ-kheo, lại nữa Tỷ-kheo vượt lên mọi Không vô biên xứ, nghĩ rằng: “Thức là vô biên”, chúng và trú Thức Vô biên xứ. Nay các Tỷ-kheo, lại nữa Tỷ-kheo vượt lên mọi Thức vô biên xứ, nghĩ rằng: “Không có vật gì”, chúng và trú Vô sở hữu xứ. Nay các Tỷ-kheo, lại nữa Tỷ-kheo vượt lên mọi Vô sở hữu xứ, chúng và trú Phi tướng phi phi tướng xứ. Nay các Tỷ-kheo, lại nữa Tỷ-kheo vượt lên mọi Phi tướng phi phi tướng xứ, chúng và trú Diệt thọ tướng (định). Sau khi thấy bằng trí tuệ, các lậu hoặc được đoạn trừ. Nay các Tỷ-kheo, Tỷ-kheo ấy được gọi là một vị đã làm Ác ma mù mắt, đã diệt trừ mọi vết tích, đã vượt khỏi tầm mắt Ác ma. Vị ấy đã vượt khỏi mọi triền phược ở đời. An tâm vị ấy đi, an tâm vị ấy đứng, an tâm vị ấy ngồi, an tâm vị ấy nằm. Vì sao vậy? Nay các Tỷ-kheo, vì vị ấy vượt khỏi tầm tay của Ác ma.”

Nhìn chung, bài kinh là một tài liệu quý cung cấp nhiều thông tin quan trọng liên quan đến cuộc đời đức Phật, lý do xuất gia, kinh nghiệm tu tập, sự chứng đạo và bước đầu sự nghiệp giáo hóa của ngài. Chỉ thiếu các thông tin về những năm tháng tu khổ hạnh của ngài (được đề cập khá chi tiết trong hai bài kinh,

Đại kinh Sư tử hống và Đại kinh Saccaka, Trung Bộ), bài kinh là nguồn sử liệu quan trọng và cần thiết cho việc nghiên cứu khoảng thời gian đầu tiên của sự kiện xuất gia và giáo hóa của đức Phật. Bài kinh cũng cho ta biết “Idapaccàyata Patīccasamuppāda” (Y Tánh Duyên Khởi Pháp) là thuật ngữ đầu tiên được đức Phật sử dụng để chỉ giáo pháp của ngài, ngoài các thuật ngữ Majjhimā Paṭipadā (Trung đạo) và Dhammavinaya (Pháp luật)... được dùng về sau, như được thấy trong Kinh tạng Pāli. Majjhimā Paṭipadā là thuật ngữ được đức Phật dùng để chỉ giáo pháp của ngài ở bài pháp đầu tiên, kinh Dhammacakkappavattana, giảng cho năm ẩn sĩ tại Migadaya, Isipatana.

27. Tiểu kinh Ví dụ dấu chân voi (Cūlahatthipadopama Sutta):

Bài kinh gồm hai phần. Phần đầu là câu chuyện đàm luận giữa Bà la môn Jānussoni và du sĩ Pilotika về năng lực cảm hóa của đức Thế Tôn và phần hai là bài thuyết giảng của Thế Tôn cho Bà la môn Jānussoni về giáo pháp Giới, Định, Tuệ, Giải thoát và Giải thoát tri kiến của ngài.

Nhân duyên dẫn đến bài thuyết giảng của đức Thế Tôn là câu chuyện đàm luận giữa Bà la môn Jānussoni và di sĩ Pilotika. Bà là môn Jānussoni gặp du sĩ Pilotika trên đường từ chỗ Thế tôn trở về, được nghe câu trả lời rất mục tin tưởng đức Phật của du sĩ Pilotika liền hỏi lý do. Pilotika nêu bốn lý do (dụ cho bốn dấu chân Như Lai, đồng nghĩa với dấu chân voi chúa) khiến ông tin tưởng Tam bảo:

1. Lý do thứ nhất (dấu chân thứ nhất): Pilotika thấy rằng có một số Sát đế lỵ bác học, tế nhị, nghị luận

biện tài, biện bác như chia chẻ sợi tóc. Những vị này đi chỗ này chỗ kia, như muốn đã phá các tà kiến với trí tuệ của họ. Những vị này nghe: “Sa-môn Gotama sẽ đến thăm ngôi làng này hay thị trấn này”. Họ sắp đặt câu hỏi: “Chúng ta, sau khi đến, sẽ hỏi Sa-môn Gotama câu hỏi này. Khi bị chúng ta hỏi như vậy, nếu Sa-môn Gotama trả lời như thế này, thì chúng ta sẽ chất vấn như thế kia. Khi chúng ta hỏi như vậy, nếu Sa-môn Gotama trả lời như thế kia, thì chúng ta sẽ chất vấn như thế này”. Những vị này nghe: “Sa-môn Gotama đã đến thăm ngôi làng này hay thị trấn này”. Những vị này đến chỗ Sa-môn Gotama ở. Sa-môn Gotama với pháp thoại, khích lệ, làm cho phấn khởi, làm cho hoan hỷ các vị này. Được Sa-môn Gotama với Pháp thoại khích lệ, làm cho phấn khởi, làm cho hoan hỷ, họ không hỏi Sa-môn Gotama câu hỏi (đã định trước), hướng nữa là chất vấn. Trái lại, họ trở thành đệ tử của Sa-môn Gotama. Do thấy sự kiện này, (dù cho dấu chân thứ nhất này của Sa-môn Gotama), Pilotika đi đến kết luận: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác, Pháp được Thế Tôn khéo giảng, và Tăng chúng khéo hành trì.”

2. Lý do thứ hai (dấu chân thứ hai): Pilotika thấy có một số Bà-la-môn bác học... (như trên).

3. Lý do thứ ba (dấu chân thứ ba): Pilotika tôi thấy có một số gia chủ bác học... (như trên).

4. Lý do thứ tư (dấu chân thứ tư): Pilotika thấy có một số Sa-môn bác học... Trái lại, họ xin phép Sa-môn Gotama được xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình. Sa-môn Gotama cho họ được xuất gia. Được xuất gia như vậy, một số các vị ấy sống một mình, không phóng dật, nỗ lực, tinh cần, và không bao lâu tự tri, tự

chúng, tự đạt và an trú, ngay trong hiện tại, mục đích tối thượng của phạm hạnh mà những Thiện nam tử chơn chánh xuất gia, từ bỏ gia đình, sống không gia đình hướng đến. Họ nói như sau: “Thật sự chúng ta gần hoại vong. Thật sự chúng ta gần hoại diệt. Xưa kia chúng ta không phải là Sa-môn lại tự xem là Sa-môn, không phải là Bà-la-môn lại tự xem là Bà-la-môn, không phải là bậc A-la-hán, lại tự xem là bậc A-la-hán. Nay chúng ta mới thật là Sa-môn. Nay chúng ta mới thật là Bà-la-môn. Nay chúng ta mới thật là A-la-hán”. Khi tôi thấy dấu chân thứ tư của Sa-môn Gotama, tôi đi đến kết luận: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác, Pháp được Thế Tôn khéo giảng, và Tăng chúng khéo hành trì.”

Sau câu chuyện với du sĩ Pilotika, Bà la môn Jānussoni đến thăm đức Phật ở Jetavana, thuật lại toàn bộ nội dung cuộc nói chuyện của mình với du sĩ Pilotika. Đức Thế Tôn lần lượt giảng cho Jānussoni về ý nghĩa dấu chân Như Lai (voi chúa) theo quan điểm Ngài là người chỉ dạy con đường Giới, Định, Tuệ, Giải thoát và Giải thoát tri kiến mà bất kỳ người nào thực hành đầy đủ mới có thể đi đến kết luận chắc chắn: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác, Pháp được Thế Tôn khéo giảng, và Tăng chúng khéo hành trì.” Con đường ấy gồm:

1. Thành tựu học giới: Tỷ-kheo từ bỏ sát sanh, tránh xa sát sanh, bỏ trượng, bỏ kiếm, biết tầm quý, có lòng từ, sống thương xót tất cả chúng sanh và các loài hữu tình, từ bỏ lấy của không cho, tránh xa lấy của không cho, chỉ lấy những vật đã cho, chỉ mong những vật đã cho, tự sống thanh tịnh, không có trộm cướp, từ bỏ không phạm hạnh, sống theo phạm hạnh, sống tránh xa (không phạm hạnh), từ bỏ dâm dục tục

pháp, từ bỏ nói láo, tránh xa nói láo, nói những lời chân thật, y chỉ trên sự thật, chắc chắn, đáng tin cậy, không phản lại đời, từ bỏ nói hai lưỡi, tránh xa nói hai lưỡi, nghe điều gì ở chỗ này, không đến nói chỗ kia để sanh chia rẽ ở những người này, nghe điều gì ở chỗ kia, không đi nói với những người này để sanh chia rẽ ở những người kia. Vị ấy sống hòa hợp những kẻ ly gián, khuyến khích những kẻ hòa hợp, hoan hỷ trong hòa hợp, thoải mái trong hòa hợp, hân hoan trong hòa hợp, nói những lời đưa đến hòa hợp. Vị ấy từ bỏ nói lời độc ác, tránh xa nói lời độc ác, vị ấy nói những lời nhẹ nhàng, thuận tai, dễ thương, thông cảm đến tâm, tao nhã, đẹp lòng nhiều người, vui lòng nhiều người, vị ấy nói những lời như vậy. Vị ấy từ bỏ nói phù phiếm, tránh xa nói lời phù phiếm, nói đúng thời, nói những lời chân thật, nói những lời có ý nghĩa, nói những lời về Chánh pháp, nói những lời về Luật, nói những lời đáng được gìn giữ, những lời hợp thời, thuận lý, có mạch lạc, hệ thống, có ích lợi. Vị ấy từ bỏ không làm hại đến các hạt giống và các loại cây cỏ, dùng một ngày một bữa, không ăn ban đêm; từ bỏ ăn phi thời; từ bỏ đi xem múa, hát nhạc, các cuộc trình diễn; từ bỏ trang sức bằng vòng hoa hương liệu, dầu thoa, các thời trang, các thời sức; từ bỏ dùng giường cao và giường lớn; từ bỏ nhận các hạt sống; từ bỏ nhận thịt sống, từ bỏ nhận đàn bà, con gái; từ bỏ nhận nô tỳ gái và trai; từ bỏ nhận cừu và dê; từ bỏ nhận gia cầm và heo; từ bỏ nhận voi, bò, ngựa và ngựa cái; từ bỏ nhận ruộng nương và đất đai; từ bỏ nhận người môi giới hoặc tự mình làm môi giới; từ bỏ buôn bán; từ bỏ các sự gian lận bằng cân, tiền bạc và đo lường; từ bỏ các tà hạnh như hối lộ, gian trá, lừa đảo; từ bỏ làm thương tổn, sát

hại, câu thúc, bức đoạt, trộm cắp, cướp phá. Vị ấy bằng lòng (tri túc) với tấm y để che thân, với đồ ăn khát thực để nuôi bụng, đi tại chỗ nào cũng mang theo (y bát). Ví như con chim bay đến chỗ nào cũng mang theo hai cánh; cũng vậy, Tỷ-kheo bằng lòng với tấm y để che thân, với đồ ăn khát thực để nuôi bụng, đi tại chỗ nào cũng mang theo (y bát). Vị ấy thành tựu Thánh giới uẩn này, cảm giác lạc thọ thuộc nội tâm, không lỗi lầm.

2. Hộ trì các căn: Tỷ-kheo khi mắt thấy sắc, vị ấy không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng. Những nguyên nhân gì khiến con mắt không được chế ngự, khiến tham ái ưu bi, các ác bất thiện pháp khởi lên, vị ấy tự chế ngự nguyên nhân ấy, hộ trì con mắt, thực hành sự hộ trì con mắt. Khi tai nghe tiếng... mũi ngửi hương... lưỡi nếm vị... thân cảm xúc... ý nhận thức các pháp, vị ấy không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng. Những nguyên nhân gì khiến ý căn không được chế ngự, khiến tham ái ưu bi các ác bất thiện pháp khởi lên, vị ấy tự chế ngự nguyên nhân ấy, hộ trì ý căn, thực hành sự hộ trì ý căn. Vị ấy thành tựu Thánh hộ trì các căn này, cảm giác lạc thọ thuộc nội tâm, không vẫn đục.

3. Chánh niệm tỉnh giác: Vị ấy khi đi tới, khi đi lui đều tỉnh giác, khi nhìn thẳng, khi nhìn quanh đều tỉnh giác, khi co tay, khi duỗi tay đều tỉnh giác, khi mang y kép, y bát đều tỉnh giác, khi ăn, uống, nhai, nuốt, đều tỉnh giác, khi đi đại tiện, tiểu tiện đều tỉnh giác, khi đi, đứng, ngồi nằm, thức, nói, yên lặng đều tỉnh giác.

4. Chọn nơi thích hợp để hành thiền: Vị ấy thành tựu Thánh giới uẩn này, thành tựu Thánh hộ trì các căn này, và thành tựu Thánh chánh niệm tỉnh

giác này, lựa một chỗ thanh vắng, tịch mịch như rừng, gốc cây, khe núi, hang đá, bãi tha ma, lùm cây, ngoài trời, đồng rơm. Sau khi đi khất thực về và ăn xong, vị ấy ngồi kiết già, lưng thẳng tại chỗ nói trên, và an trú chánh niệm trước mặt. Vị ấy từ bỏ tham ái ở đời, sống với tâm thoát ly tham ái, gột rửa tâm hết tham ái, từ bỏ sân hận, vị ấy sống với tâm không sân hận, lòng từ mẫn thương xót tất cả chúng hữu tình, gột rửa tâm hết sân hận, từ bỏ hôn trầm thụy miên, vị ấy sống thoát ly hôn trầm thụy miên, với tâm tưởng hướng về ánh sáng, chánh niệm tỉnh giác, gột rửa tâm hết hôn trầm thụy miên, từ bỏ trạo cử hối quá, vị ấy sống không trạo cử, nội tâm trầm lặng, gột rửa tâm hết trạo cử, hối quá, từ bỏ nghi ngờ, vị ấy sống thoát khỏi nghi ngờ, không phân vân lưỡng lự, gột rửa tâm hết nghi ngờ đối với thiện pháp.

5. Chứng và trú thiên thứ nhất: Vị ấy từ bỏ năm triền cái làm cho tâm ô uế, làm cho trí tuệ muội lược ly dục, ly pháp ác bất thiện, chứng và trú Thiên thứ nhất, một trạng thái hỷ lạc do ly dục sanh, có tầm có tứ. Nay Bà-la-môn, như vậy gọi là dấu chân của Như Lai, dấu cọ xát của Như Lai, dấu cắt chém của Như Lai. Nhưng vị Thánh đệ tử không đi đến kết luận: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác, Pháp được Thế Tôn khéo thuyết giảng, Chúng Tăng khéo hành trì”.

6. Chứng và trú thiên thứ hai: Lại nữa, Tỷ-kheo diệt tầm và tứ, chứng và trú Thiên thứ hai, một trạng thái hỷ lạc, do định sanh, không tầm không tứ, nội tĩnh nhất tâm. Nay Bà-la-môn, như vậy gọi là dấu chân của Như Lai, dấu cọ xát của Như Lai, dấu cắt chém của Như Lai. Nhưng vị Thánh đệ tử không đi đến kết luận:

“Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác, Pháp được Thế Tôn khéo thuyết giảng, Chúng Tăng khéo hành trì.”

7. Chứng và trú thiên thứ ba: Lại nữa, Tỷ-kheo ly hỷ trú xả, chánh niệm tỉnh giác, thân cảm sự lạc thọ mà các bậc Thánh gọi là xả niệm lạc trú, chứng và trú Thiên thứ ba. Nay Bà-la-môn, như vậy gọi là dấu chân của Như Lai, dấu cọ xát của Như Lai, dấu cứt chém của Như Lai. Nhưng vị Thánh đệ tử không đi đến kết luận: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác, Pháp được Thế Tôn khéo thuyết giảng, Chúng Tăng khéo hành trì.”

8. Chứng và trú thiên thứ tư: Lại nữa, Tỷ-kheo xả lạc, xả khổ, diệt hỷ ưu đã cảm thọ trước, chứng và trú Thiên thứ tư, không khổ không lạc, xả niệm thanh tịnh. Nay Bà-la-môn, như vậy gọi là dấu chân của Như Lai, dấu cọ xát của Như Lai, dấu cứt chém của Như Lai, nhưng vị Thánh đệ tử không đi đến kết luận: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác, Pháp được Thế Tôn khéo thuyết giảng, Chúng Tăng khéo hành trì.”

9. Thành tựu túc mạng minh: Với tâm định tĩnh, thuần tịnh, không cấu nhiễm, không phiền não, nhu nhuyến, dễ sử dụng, vững chắc, bình thản như vậy, vị ấy dẫn tâm, hướng tâm đến Túc mạng minh. Vị ấy nhớ đến các đời sống quá khứ, như một đời, hai đời, ba đời, bốn đời, năm đời, mười đời, hai mươi đời, ba mươi đời, bốn mươi đời, năm mươi đời, một trăm đời, hai trăm đời, một ngàn đời, nhiều hoại kiếp, nhiều thành kiếp, nhiều hoại và thành kiếp. Vị ấy nhớ rằng: “Tại chỗ kia, ta có tên như thế này, dòng họ như thế này, giai cấp như thế này, thọ khổ lạc như thế này, tuổi thọ đến mức như thế này. Sau khi chết tại chỗ kia, ta được sanh ra tại chỗ nọ. Tại chỗ ấy, ta có tên như thế

này, dòng họ như thế này, giai cấp như thế này, thọ khổ lạc như thế này, tuổi thọ đến mức như thế này. Sau khi chết tại chỗ nọ, ta được sanh ra ở đây”. Như vậy, vị ấy nhớ đến nhiều đời sống quá khứ cùng với các nét đại cương và các chi tiết. Nay Bà-la-môn, như vậy gọi là dấu chân của Như Lai, dấu cọ xát của Như Lai, dấu cắt chém của Như Lai. Nhưng vị Thánh đệ tử không đi đến kết luận: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác, Pháp được Thế Tôn khéo thuyết giảng, Chúng Tăng khéo hành trì.”

10. Thánh tỳ thiên nhãn minh: Với tâm định tĩnh, thuần tịnh, không cấu nhiễm, không phiền não, nhu nhuyến, dễ sử dụng, vững chắc, bình thản như vậy, vị ấy dẫn tâm, hướng tâm đến trí tuệ về sanh tử của chúng sanh. Vị ấy với thiên nhãn thuần tịnh, siêu nhân, thấy sự sống và chết của chúng sanh. Vị ấy biết rõ ràng, chúng sanh, người hạ liệt kẻ cao sang, người đẹp đẽ kẻ thô xấu, người may mắn kẻ bất hạnh, đều do hạnh nghiệp của họ. Những chúng sanh làm những ác hạnh về thân, lời và ý, phỉ báng các bậc Thánh, theo tà kiến, tạo các nghiệp theo tà kiến. Những người này sau khi thân hoại mạng chung, phải sanh vào cõi dữ, ác thú, đọa xứ, địa ngục. Còn chúng sanh nào làm những thiện hạnh về thân, lời và ý, không phỉ báng các bậc Thánh, theo chánh kiến, tạo các nghiệp theo chánh kiến, những người này, sau khi thân hoại mạng chung, được sanh lên các thiện thú, cõi Trời, trên đời này. Như vậy, vị ấy với thiên nhãn thuần tịnh, siêu nhân, thấy sự sống chết của chúng sanh. Vị ấy biết rõ ràng chúng sanh, người hạ liệt kẻ cao sang, người đẹp đẽ kẻ thô xấu, người may mắn kẻ bất hạnh, đều do hạnh nghiệp của họ. Nay Bà-la-môn, như vậy gọi

là dấu chân của Như Lai, dấu cọ xát của Như Lai, dấu cứt chém của Như Lai. Nhưng vị Thánh đệ tử không đi đến kết luận: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác, Pháp được Thế Tôn khéo thuyết giảng, Chúng Tăng khéo hành trì.”

11. Thành tựu lậu tận minh: Với tâm định tĩnh, thuần tịnh, không cấu nhiễm, không phiền não, nhu nhuyến, dễ sử dụng, vững chắc, bình thản như vậy, vị ấy dẫn tâm, hướng tâm đến Lậu tận trí. Vị ấy biết như thật: “Đây là Khổ”, biết như thật: “Đây là Nguyên nhân của khổ”, biết như thật: “Đây là sự Khổ diệt”, biết như thật: “Đây là Con đường đưa đến khổ diệt”, biết như thật: “Đây là những lậu hoặc”, biết như thật: “Đây là nguyên nhân của lậu hoặc”, biết như thật: “Đây là các lậu hoặc diệt”, biết như thật: “Đây là con đường đưa đến các lậu hoặc diệt.” Đây Bà-la-môn, như vậy gọi là dấu chân của Như Lai, dấu cọ xát của Như Lai, dấu cứt chém của Như Lai. Nhưng vị Thánh đệ tử không đi đến kết luận: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác, Pháp được Thế Tôn khéo thuyết giảng, Chúng Tăng khéo hành trì.”

12. Thành tựu giải thoát, giải thoát tri kiến: Vị ấy nhờ biết như vậy, nhờ thấy như vậy, tâm của vị ấy thoát khỏi dục lậu, thoát khỏi hữu lậu, thoát khỏi vô minh lậu. Đối với tự thân đã giải thoát như vậy, khởi lên sự hiểu biết: “Ta đã giải thoát”. Vị ấy biết: “Sanh đã tận, phạm hạnh đã thành, việc cần làm đã làm, không có trở lui đời sống này nữa.” Đây Bà-la-môn, như vậy gọi là dấu chân của Như Lai, dấu cọ xát của Như Lai, dấu cứt chém của Như Lai. Đây Bà-la-môn, tới mức độ này, vị Thánh đệ tử đi đến kết luận: “Thế Tôn là bậc Chánh Đẳng Giác, Pháp được Thế Tôn khéo thuyết

giảng, Chúng Tăng khéo hành trì.”

Bài kinh kết thúc với lời tán thán đức Phật của Bà la môn Jànuṣṣoni và việc ông xin quy y Tam bảo

Nhìn chung, bài kinh là nguồn thông tin quan trọng đối với công tác nghiên cứu. Ngoài giáo pháp truyền thống Giới, Định, Tuệ, Giải thoát và Giải thoát tri kiến do đức Phật nói cho Bà la môn Jànuṣṣoni, câu chuyện giữa Bà la môn Jànuṣṣoni và du sĩ Pilotika cung cấp một số thông tin đáng chú ý. Bốn nhận xét khách quan của du sĩ Pilotika về đức Phật một mặt cho thấy sự thành công của ngài trong lãnh vực thuyết pháp độ sinh, mặt khác phản ánh các hoạt động tư tưởng khá phức tạp của xã hội Ấn Độ dưới thời đức Phật.

28. Đại kinh Vì dụ dấu chân voi (Mahàhatthipadōpama Sutta):

Bài kinh do Tôn giả Sàriputta (Xá Lợi Phất) thuyết giảng cho các tỷ kheo tại Jetavana, vườn Anàthapindika, ở Sàvatthi. Bài kinh dùng ví dụ dấu chân voi để nói về tầm quan trọng, tính thu nhiếp của Tứ thánh đế, tuy nhiên nội dung tập trung nói về Khổ thánh đế dưới hình thức phân tích Ngũ uẩn nhằm nhấn mạnh sự thật duyên sinh, vô thường, vô ngã của Ngũ uẩn.

Bài kinh bắt đầu bằng định nghĩa cơ bản về Khổ thánh đế, rồi đến định nghĩa về Năm thủ uẩn. Rồi từ Năm thủ uẩn, sắc thủ uẩn được nêu ra phân tích dưới dạng bố Đại, tức Địa đại (hay địa giới), Thủy đại (thủy giới), Hỏa đại (hỏa giới), Phong đại (phong giới). Sàriputta nói rõ về sự thật duyên sinh, vô thường, vô ngã của sắc thủ uẩn hay bốn đại:

“Chư Hiền, thế nào là địa giới? Có nội địa giới, có ngoại địa giới. Chư Hiền, thế nào là nội địa giới? Cái gì thuộc nội thân, thuộc cá nhân, thô phù, kiên cứng, bị chấp thủ, như tóc, lông, móng, răng, da, thịt, gân, xương, tủy, thận, tim, gan, hoành cách mô, lá lách, phổi, ruột, màng ruột, bao tử, phân, và bất cứ vật gì khác thuộc nội thân, thuộc cá nhân, thô phù, kiên cứng, bị chấp thủ. Chư Hiền, như vậy gọi là nội địa giới. Những gì thuộc nội địa giới và những gì thuộc ngoại địa giới đều thuộc về địa giới. Cần phải như thật quán sát địa giới với chánh trí tuệ như sau: “Cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải tự ngã của tôi”. Sau khi như thật quán sát địa giới với chánh trí tuệ như vậy, vị ấy sanh yếm ly đối với địa giới, tâm từ bỏ địa giới. Chư Hiền, một thời xảy ra khi ngoại thủy giới dao động, trong thời ấy ngoại địa giới bị biến mất. Chư Hiền, tánh vô thường của ngoại địa giới xưa ấy có thể nêu rõ, tánh hủy hoại có thể nêu rõ, tánh đoạn diệt có thể nêu rõ, tánh biến dịch có thể nêu rõ. Như vậy còn nói gì đến thân thể yếu thọ do khát ái chấp thủ này? Ở đây không có gì để có thể nói là tôi, là của tôi, hay tôi là.

Chư Hiền, thế nào là thủy giới? Có nội thủy giới, có ngoại thủy giới. Chư Hiền thế nào là nội thủy giới? Cái gì thuộc về nội thân, thuộc cá nhân, thuộc nước, thuộc chất lỏng, bị chấp thủ, như mật, (viêm đàm dịch) mủ, máu, mồ hôi, mỡ, nước mắt, mỡ da, nước miếng, nước mủ, nước ở khớp xương, nước tiểu, và bất cứ vật gì khác thuộc nội thân, thuộc cá nhân, thuộc nước, thuộc chất lỏng, bị chấp thủ. Chư Hiền, như vậy gọi là nội thủy giới. Những gì thuộc nội thủy giới và những gì thuộc ngoại thủy giới, đều thuộc về thủy

giới. Cần phải như thật quán sát thủy giới với chánh trí tuệ như sau: “Cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải tự ngã của tôi”. Sau khi như thật quán sát thủy giới với chánh trí tuệ như vậy, vị ấy sanh yểm ly đối với thủy giới, tâm từ bỏ thủy giới. Chư Hiền, một thời xảy ra khi ngoại thủy giới dao động, nước cuốn trôi làng, cuốn trôi thị trấn, cuốn trôi thành phố, cuốn trôi xứ, cuốn trôi quốc độ. Chư Hiền, một thời xảy ra khi nước biển đại dương hạ thấp một trăm do-tuần, hạ thấp hai trăm do-tuần, hạ thấp ba trăm do-tuần, hạ thấp bốn trăm do-tuần, hạ thấp năm trăm do-tuần, hạ thấp sáu trăm do-tuần, hạ thấp bảy trăm do-tuần. Chư Hiền, một thời xảy ra khi nước biển đại dương dâng cao đến bảy cây ta-la, dâng cao đến sáu cây ta-la, dâng cao đến năm cây ta-la, dâng cao đến bốn cây ta-la, dâng cao đến ba cây ta-la, dâng cao đến hai cây ta-la, dâng cao chỉ đến một cây ta-la. Chư Hiền, một thời xảy ra khi nước biển đại dương cao đến bảy đầu người, dâng cao đến sáu đầu người, dâng cao đến năm đầu người, dâng cao đến bốn đầu người, dâng cao đến ba đầu người, dâng cao đến hai đầu người, dâng cao chỉ đến một đầu người. Chư Hiền, một thời xảy ra khi nước biển đại dương dâng cao đến nửa thân người, dâng cao chỉ đến hông, dâng cao chỉ đến đầu gối, dâng cao chỉ đến gót chân. Chư Hiền, một thời xảy ra khi nước biển đại dương không có để thấm ướt đốt ngón chân. Chư Hiền, tánh vô thường của ngoại thủy giới xưa ấy có thể nêu rõ; tánh hủy hoại có thể nêu; tánh đoạn diệt có thể nêu rõ; tánh biến dịch có thể nêu rõ...

Chư Hiền, thế nào là hỏa giới? Có nội hỏa giới, có ngoại hỏa giới. Chư Hiền, thế nào là nội hỏa giới?

Cái gì thuộc về nội thân, thuộc về cá nhân, thuộc lửa, thuộc chất nóng, bị chấp thủ. Như cái gì khiến cho hâm nóng, khiến cho hủy hoại, khiến cho thiêu cháy; cái gì khiến cho những vật được ăn uống, nhai, nếm, có thể khéo tiêu hóa, hay tất cả những vật gì khác thuộc nội thân, thuộc cá nhân, thuộc lửa, thuộc chất nóng, bị chấp thủ. Chư Hiền, như vậy gọi là nội hỏa giới. Những gì thuộc nội hỏa giới và những gì thuộc ngoại hỏa giới, đều thuộc về hỏa giới. Cần phải như thật quán sát hỏa giới với chánh trí tuệ như sau: “Cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải tự ngã của tôi”. Sau khi như thật quán sát hỏa giới với chánh trí tuệ như vậy, vị ấy sanh yểm ly đối với hỏa giới, tâm từ bỏ hỏa giới. Chư Hiền, một thời xảy ra khi hỏa giới dao động. Lửa thiêu cháy làng, thiêu cháy thị trấn, thiêu cháy thành phố, thiêu cháy xứ, thiêu cháy quốc độ. Lửa cháy cho đến cuối hàng cây cối, cho đến cuối hàng đường lớn, cho đến cuối hàng chân núi, cho đến cuối hàng thủy biên, hay cho đến cuối hàng khu đất khả ái, rồi lửa bị tắt vì không nhiên liệu. Chư Hiền, một thời xảy ra khi loài người đi kiếm lửa phải dùng lông gà và dây gân. Chư Hiền, tánh vô thường của ngoại hỏa giới xưa ấy có thể nêu rõ; tánh hủy hoại có thể nêu rõ; tánh đoạn diệt có thể nêu rõ; tánh biến dịch có thể nêu rõ...

Chư Hiền, thế nào là phong giới? Có nội phong giới, có ngoại phong giới. Chư Hiền, thế nào là nội phong giới? Cái gì thuộc về nội thân, thuộc cá nhân, thuộc gió, thuộc động tánh, bị chấp thủ, như gió thổi lên, gió thổi xuống, gió trong ruột, gió trong bụng dưới, gió thổi ngang các chi tiết (tay chân), hơi thở vô, hơi thở ra, và bất cứ vật gì khác thuộc nội thân, thuộc cá

nhân, thuộc gió, thuộc tánh động, bị chấp thủ. Chư Hiền, như vậy gọi là nội phong giới. Những gì thuộc nội phong giới và những gì thuộc ngoại phong giới đều thuộc về phong giới. Cần phải như thật quán sát phong giới với chánh trí tuệ như sau: “Cái này không phải của tôi, cái này không phải là tôi, cái này không phải tự ngã của tôi”. Sau khi thấy như thật phong giới với chánh trí tuệ như vậy, vị ấy sanh yểm ly đối với phong giới, tâm từ bỏ phong giới. Chư Hiền, một thời xảy ra khi ngoại phong giới dao động, gió thổi bay làng, thổi bay thị trấn, thổi bay thành phố, thổi bay xứ, thổi bay quốc độ. Chư Hiền, một thời xảy ra khi trong tháng cuối mùa hạ, loài người tìm cầu gió nhờ lá cây ta-la, nhờ cây quạt, và người ta không mong tìm được cỏ tại chỗ có rạch nước chảy. Chư Hiền, tánh vô thường của ngoại phong giới xưa ấy có thể nêu rõ; tánh hủy hoại có thể nêu rõ; tánh đoạn diệt có thể nêu rõ; tánh biến dịch có thể nêu rõ. Như vậy còn nói gì đến thân thể yếu thọ do khát ái chấp thủ này? Ở đây không có gì để có thể nói là tôi, là của tôi, hay tôi là.”

Quán Năm uẩn là duyên sinh, vô thường để không khởi sân hận phiền não: “Chư Hiền, nếu có những người khác mắng nhiếc, chỉ trích, chọc tức, nhiều não Tỷ-kheo, vị ấy biết rõ như sau: “Khổ thọ khởi lên nơi tôi này thuộc tai xúc chạm; thọ này do nhân duyên, không phải không do nhân duyên. Do nhân duyên gì? Do nhân duyên xúc vậy”. Vị ấy thấy xúc là vô thường; vị ấy thấy thọ là vô thường; vị ấy thấy tưởng là vô thường; vị ấy thấy hành là vô thường; vị ấy thấy thức là vô thường; tâm của vị này hoan hỷ, thích thú, tịnh chỉ, quyết định, tùy thuộc giới đối tượng. Chư Hiền, nếu những người khác xử sự với Tỷ-kheo, không có hoàn

hảo, không có tốt đẹp, không có khả ái, hoặc dùng tay xúc chạm, hoặc dùng đá xúc chạm, hoặc dùng gậy xúc chạm, hoặc dùng gươm xúc chạm, vị ấy biết như sau: “Sự thể của thân này là như vậy nên tay có thể xúc chạm, đá có thể xúc chạm, gậy có thể xúc chạm, gươm có thể xúc chạm”. Thế Tôn đã dạy như sau trong ví dụ cái cửa: “Chư Tỷ-kheo, nếu có kẻ trộm cướp hạ tiện lấy cái cửa hai lối cắt từng phần tay và chân, nếu ai ở đây sanh ý phần nộ thì người ấy không làm đúng lời ta dạy”. Ta sẽ tinh cần, tinh tấn, không dãi dãi, niệm được an trú, không có loạn niệm, thân thể được khinh an, không dao động, tâm được định tĩnh nhất tâm. Nay mặc cho tay xúc chạm thân này, mặc cho đá xúc chạm, mặc cho gậy xúc chạm, mặc cho gươm xúc chạm thân này. Lời dạy chư Phật cần phải được thực hành.”

Quán năm uẩn là duyên sinh để nhiếp thực tham dục, chấms dứt khổ đau: “Chư Hiền, như một khoảng trống được bao vây bởi cây gậy, bởi dây leo, bởi cỏ, bởi bùn, được biết là một nhà ở. Cũng vậy, Chư Hiền, một khoảng trống được bao vây bởi xương, bởi dây gân, bởi thịt, bởi da, được biết là một sắc pháp. Chư Hiền, nếu nội mắt không bị hư hại, nhưng ngoại sắc không vào trong tầm mắt, không có sự quy tụ xúc chạm thích hợp, thì thức phần thích hợp không có hiện khởi. Chư Hiền, nếu nội mắt không bị hư hại, ngoại sắc vào trong tầm mắt, nhưng không có sự quy tụ xúc chạm thích hợp, thì thức phần thích hợp không có hiện khởi. Chư Hiền, chỉ khi nào nội mắt không bị hư hại, ngoại sắc vào trong tầm mắt, có sự quy tụ xúc chạm thích hợp, thì thức phần thích hợp có hiện khởi. Bất cứ sắc pháp gì được hiện khởi như vậy đều quy tụ trong sắc thủ uẩn; bất cứ cảm thọ gì được hiện khởi

như vậy đều quy tụ trong thọ thủ uẩn; bất cứ tướng gì được hiện khởi như vậy đều được quy tụ trong tướng thủ uẩn; bất cứ hành gì được hiện khởi như vậy đều quy tụ trong hành thủ uẩn; bất cứ thức gì được hiện khởi như vậy đều quy tụ trong thức thủ uẩn. Vị ấy tuệ tri như sau: “Như vậy, như người ta nói, có sự quy tụ, sự tập hợp, sự hòa hợp của năm thủ uẩn này. Thế Tôn đã nói như sau: “Ai thấy được lý duyên khởi, người ấy thấy được pháp; ai thấy được pháp, người ấy thấy được lý duyên khởi.” Những pháp này do duyên khởi lên chính là năm thủ uẩn. Sự tham dục, chấp trước, tham đắm, mê say trong năm thủ uẩn này tức là khổ tập; sự nhiếp phục tham dục, sự từ bỏ tham dục tức là sự khổ diệt.”

Chư Hiền, nếu nội tại không bị hư hại... nếu lỗ mũi không bị hư hại... nếu lưỡi không bị hư hại... nếu thân không bị hư hại... nếu nội ý căn không bị hư hại nhưng ngoại pháp không vào trong tâm của ý căn, không có sự quy tụ xúc chạm thích hợp, thì thức phần thích hợp không có hiện khởi. Chư Hiền, nếu nội ý căn không bị hư hại, ngoại pháp vào trong tâm của ý căn, nhưng không có sự quy tụ xúc chạm thích hợp, thì thức phần thích hợp không có hiện khởi. Chư Hiền, chỉ khi nào nội ý căn không bị hư hại, ngoại pháp vào trong tâm của ý căn, có sự quy tụ xúc chạm thích hợp, thì thức phần thích hợp có hiện khởi. Bất cứ pháp gì được hiện khởi như vậy đều quy tụ trong sắc thủ uẩn; bất cứ cảm thọ gì được hiện khởi như vậy đều quy tụ trong thọ thủ uẩn; bất cứ tướng gì được hiện khởi như vậy đều quy tụ trong tướng thủ uẩn; bất cứ hành gì được hiện khởi như vậy đều quy tụ trong hành thủ uẩn; bất cứ thức gì được hiện khởi như vậy đều quy tụ trong thức thủ uẩn. Vị ấy tuệ tri như sau: “Như vậy, như người

ta nói, có sự quy tụ, sự tập hợp, sự hòa hợp của năm thủ uẩn này. Thế Tôn đã nói như sau: “Ai thấy được lý duyên khởi, người ấy thấy được pháp; ai thấy được pháp, người ấy thấy được lý duyên khởi.” Những pháp này do duyên khởi lên chính là năm thủ uẩn. Sự tham dục, chấp trước, tham đắm, mê say trong năm thủ uẩn này tức là khổ tập; sự nhiếp phục tham dục, sự từ bỏ tham dục tức là sự khổ diệt.” Cho đến mức độ này, chư Hiền, Tỷ-kheo đã làm rất nhiều.

Tóm lại, bài kinh gồm các phân tích sâu sắc về Ngũ uẩn, giúp làm sáng tỏ sự thật duyên sinh, vô thường, khổ, vô ngã của thân năm uẩn, đặc biệt là sắc uẩn.

29. Đại kinh Thí dụ lõi cây (Mahàsàropama Sutta):

Bài kinh do đức Thế Tôn thuyết giảng cho các tỷ kheo tại núi Linh Thứu (*Gijjhakùta*) gần thành Vương Xá (*Rājagaha*), nhân sự kiện Devadatta (Đề Bà Đạt Đa) vì danh vọng lợi dưỡng từ bỏ chúng tăng ra đi thành lập hội chúng riêng. Bài kinh không cho biết nhiều về nhân duyên ra đời của nó, nhưng từ thông tin Cullavagga thuộc Luật tạng Pàli, chúng ta có thể nói rằng bài kinh đã được Thế Tôn thuyết giảng sau khi hai tôn giả Sàriputta và Mahàmoggallàna nhận trách nhiệm đưa 500 tỷ kheo lầm lạc từ hội chúng Devadatta quay trở về. Sự kiện Devadatta vì danh vọng lợi dưỡng tách ly giáo hội thành lập hội chúng riêng đã lôi kéo 500 tỷ kheo trẻ vào con đường danh vọng. Sự việc xảy ra buộc đức Phật phải chỉ định Sàriputta và Mahàmoggallàna tìm mọi cách đưa 500 tỷ kheo quay trở về. Ràriputta và Mahàmoggallàna ra đi và thuyết phục được 500 tỷ kheo lầm lạc ấy quay về với chánh pháp. Và đúng như nội dung cho thấy, bài kinh chắc chắn đã được

Thế Tôn thuyết giảng sau sự kiện ấy.

Bài kinh đề cập năm hạng người sống phạm hạnh, được ví như năm hạng người tìm kiếm lõi cây, đặc biệt nhấn mạnh tâm giải thoát bất động (*akuppa cetovimutti*), được ví như lõi cây (*sàro*), là mục đích tối hậu của đời sống phạm hạnh (*Brahmacariya*):

1. Hạng người sống phạm hạnh cành lá (*sàkhàpalàsa*).
2. Hạng người sống phạm hạnh vỏ ngoài (*papaṭikà*).
3. Hạng người sống phạm hạnh vỏ trong (*taca*).
4. Hạng người sống phạm hạnh giác cây (*pheggu*).
5. Hạng người sống phạm hạnh lõi cây (*sàra*).

Hạng người sống phạm hạnh cành lá:

Vị thiện gia nam tử xuất gia sống phạm hạnh, được lợi dưỡng, tôn kính, danh vọng thì liền hoan hỷ, tự mãn, khen mình, chê người. Do thái độ này, vị ấy rơi vào mê say, tham đắm, phóng dật. Do sống phóng dật, vị ấy bị đau khổ. Đức Phật ví người này với một người tìm kiếm lõi cây, đứng trước một cây cao lớn có lõi liền bỏ qua lõi cây, bỏ qua giác cây, bỏ qua vỏ trong, bỏ qua vỏ ngoài, chặt cành lá mang đi tưởng là lõi cây. Như vậy người này không đạt được mục đích mà lõi cây có thể mang lại. Cũng vậy, vị tửy kheo được gọi là người sống phạm hạnh cành lá, tức dừng lại ở tôn kính danh vọng, không đạt mục đích tối hậu của phạm hạnh, khi vị này do được lợi dưỡng, tôn kính, danh vọng sinh tâm hoan hỷ, tự mãn, khen mình, chê người, trở thành kẻ mê say, tham đắm, phóng dật.

Hạng người sống phạm hạnh vô ngoài:

Vị thiện gia nam tử xuất gia sống phạm hạnh, thành tựu được giới đức liền sinh tâm hoan hỷ, tự mãn, khen mình, chê người. Do thái độ này, vị ấy rơi vào mê say, tham đắm, phóng dật. Do sống phóng dật, vị ấy bị đau khổ. Đức Phật sánh người này với một người tìm kiếm lõi cây, đứng trước một cây cao lớn có lõi liền quả qua lõi cây, bỏ qua giác cây, bỏ qua vỏ trong, chặt lấy vỏ ngoài mang đi tưởng là lõi cây. Như vậy người này không đạt được mục đích mà lõi cây có thể mang lại. Cũng vậy, vị tử kheo được gọi là người sống phạm hạnh vô ngoài, tức dừng lại ở giới đức, không đạt được mục đích tối hậu của phạm hạnh, khi vị này do thành tựu giới đức sinh tâm hoan hỷ, tự mãn, rơi vào khen mình, chê người, trở thành kẻ mê say, tham đắm, phóng dật.

Hạng người sống phạm hạnh vô trong:

Vị thiện gia nam tử xuất gia sống phạm hạnh, thành tựu thiên định liền sinh tâm hoan hỷ, tự mãn, khen mình, chê người. Do thái độ này, vị ấy rơi vào mê say, tham đắm, phóng dật. Do sống phóng dật, vị ấy bị đau khổ. Đức Phật ví người này với một người tìm kiếm lõi cây, đứng trước một cây cao lớn có lõi liền quả qua lõi cây, bỏ qua giác cây, chặt lấy vỏ trong mang đi tưởng là lõi cây. Như vậy người này không đạt được mục đích mà lõi cây có thể mang lại. Cũng vậy, vị tử kheo được gọi là sống phạm hạnh vô trong, tức dừng lại ở thiên định, không đạt được mục đích tối hậu của phạm hạnh, khi vị này thành tựu thiên định sinh tâm hoan hỷ, tự mãn, rơi vào khen mình, chê người, trở thành kẻ mê say, tham đắm, phóng dật.

Hạng người sống phạm hạnh giác cây:

Vị thiện gia nam tử xuất gia sống phạm hạnh, thành tựu tri kiến liền sinh tâm hoan hỷ, tự mãn, khen mình, chê người. Do thái độ này, vị ấy rơi vào mê say, tham đắm, phóng dật. Do sống phóng dật, vị ấy bị đau khổ. Đức Phật ví người này với một người tìm kiếm lõi cây, đứng trước một cây cao lớn có lỗ liền bỏ qua lõi cây, chặt lấy giác cây mang đi tưởng là lõi cây. Như vậy người này không đạt được mục đích mà lõi cây có thể mang lại. Cũng vậy, vị tử kheo được gọi là sống phạm hạnh giác cây, tức dừng lại ở tri kiến, không đạt được mục đích tối hậu của phạm hạnh, khi vị này do thành tựu tri kiến sinh tâm hoan hỷ, tự mãn, rơi vào khen mình, chê người, trở thành kẻ mê say, tham đắm, phóng dật.

Hạng người sống phạm hạnh lõi cây:

Vị thiện gia nam tử xuất gia sống phạm hạnh, thành tựu tri kiến, sinh tâm hoan hỷ nhưng không tự mãn. Vị ấy không vì thành tựu tri kiến khen mình, chê người; không vì thành tựu tri kiến trở thành mê say, tham đắm, phóng dật. Do sống không phóng dật, vị ấy thành tựu thời giải thoát (*samayavimokkha*). Đức Phật ví người này với một người tìm kiếm lõi cây, đứng trước một cây cao lớn có lõi, chặt lấy lõi cây mang đi biết đó là lõi cây. Như vậy người này đạt được mục tiêu mà lõi cây có thể mang lại. Cũng vậy, vị tử kheo được gọi là người sống phạm hạnh lõi cây, thành tựu mục đích tối hậu của phạm hạnh, khi vị này không vì lợi dưỡng, danh vọng, không vì thành tựu giới đức, không vì thành tựu thiên định, không vì thành tựu tri kiến mà tự mãn, khen mình, chê người, trở thành kẻ mê say, tham đắm, phóng

dật. Do sống không phóng dật, vị ấy tiếp tục thành tựu phi thời giải thoát (*asamyavimokkha*).

Kết thúc bài kinh, Đức Phật dạy sống phạm hạnh không phải vì mục đích lợi dưỡng, danh vọng, không phải vì mục đích thành tựu giới đức, không phải vì mục đích thành tựu thiền định, không phải vì mục đích thành tựu tri kiến, nhưng tâm giải thoát bất động (*akuppa cetovimutti*) chính là mục đích, là lõi cây, là mục tiêu tối hậu của phạm hạnh.

30. Tiểu kinh Ví dụ lõi cây (Cùlasàropama Sutta):

Bài kinh do đức Thế Tôn thuyết giảng cho Bà la môn Pingalakoccha tại Jetavana, vườn Anàthapiṇḍika, ở Sàvatthi. Bài kinh có nội dung tương tự như kinh 29, nêu rõ năm hạng người sống phạm hạnh chấp nhận năm mục tiêu khác nhau. Chỉ một vài sai khác nhỏ so với kinh 29 là ở lối diễn tả.

Chẳng hạn, trong bài kinh 29, khi nói về hạng người sống phạm hạnh vở ngoài, tức chỉ cho hạng tử kheo tự hoan hỷ bằng lòng với giới đức, bài kinh mô tả: “Vị ấy xuất gia như vậy, được lợi dưỡng, tôn kính, danh vọng. Vị ấy không vì lợi dưỡng, tôn kính, danh vọng này khen mình, chê người. Vị ấy không vì lợi dưỡng, tôn kính, danh vọng này trở thành mê say, tham đắm, phóng dật. Do sống không phóng dật, vị ấy thành tựu giới đức. Do thành tựu giới đức này, vị ấy hoan hỷ, tự mãn. Do thành tựu, giới đức này, vị ấy khen mình chê người: “Ta là người trì giới, theo thiện pháp. Các Tử-kheo khác phá giới, theo ác pháp.” Do thành tựu giới đức này, vị ấy trở thành mê say, tham đắm, phóng dật. Do sống phóng dật, vị ấy bị đau khổ.”

Ở kinh 30 này, vị ấy được mô tả như sau: “Vị ấy xuất gia như vậy, được lợi dưỡng, tôn kính, danh vọng. Vị ấy không vì lợi dưỡng, tôn kính, danh vọng này, hoan hỷ, tự mãn. Vị ấy không vì lợi dưỡng, tôn kính, danh vọng này, khen mình, chê người. Và vị ấy phát khởi lòng ao ước và cố gắng tinh tấn để chứng được các pháp khác cao thượng hơn, thù thắng hơn những lợi dưỡng, tôn kính, danh vọng. Vị ấy không trở thành biếng nhác và thụ động. Vị ấy thành tựu giới đức. Vì thành tựu giới đức này, vị ấy hoan hỷ, tự mãn. Vì thành tựu giới đức này, vị ấy khen mình, chê người: “Ta trì giới, theo thiện pháp. Các Tỷ-kheo khác phá giới, theo ác pháp”. Và vị ấy không phát khởi lòng ao ước và không cố gắng tinh tấn để chứng được các pháp khác cao thượng hơn, thù thắng hơn giới đức. Vị ấy trở thành biếng nhác và thụ động.”

Một khác biệt nữa giữa hai bản kinh là lối mô tả về trường hợp hạng tỷ kheo sống phạm hạnh lỗi cây. Bài kinh 29 nói về vị ấy: “Vị ấy xuất gia như vậy, được lợi dưỡng, tôn kính, danh vọng. Vị ấy không vì lợi dưỡng, tôn kính, danh vọng này hoan hỷ, tự mãn. Vị ấy không vì lợi dưỡng, tôn kính, danh vọng này khen mình, chê người. Vị ấy không vì lợi dưỡng, tôn kính, danh vọng này trở thành mê say, tham đắm, phóng dật. Do sống không phóng dật. Vị ấy thành tựu giới đức. Vị ấy do thành tựu giới đức này hoan hỷ nhưng không tự mãn. Vị ấy, không do thành tựu giới đức này khen mình, chê người. Vị ấy không do thành tựu giới đức này trở thành mê say, tham đắm, phóng dật. Do sống không phóng dật, vị ấy thành tựu Thiên định. Vị ấy do thành tựu thiên định nên hoan hỷ nhưng không tự mãn. Vị ấy không do thành tựu Thiên định này

khen mình, chê người. Vị ấy không do thành tựu thiên định này trở thành mê say, tham đắm, phóng dật. Do sống không phóng dật, vị ấy thành tựu tri kiến. Vị ấy vì thành tựu tri kiến này nên hoan hỷ nhưng không tự mãn. Vị ấy không vì thành tựu tri kiến này khen mình, chê người. Vị ấy không vì thành tựu tri kiến này trở thành mê say, tham đắm, phóng dật. Do sống không phóng dật, vị ấy thành tựu được phi thời giải thoát. Nay chư Tỷ-kheo, sự tình này không thể xảy ra, Tỷ-kheo ấy có thể từ bỏ phi thời giải thoát này.”

Ở bài kinh 30, vị tỷ kheo ấy được mô tả: “Vị ấy xuất gia như vậy, được lợi dưỡng, tôn kính, danh vọng. Vị ấy không vì lợi dưỡng, tôn kính, danh vọng này, hoan hỷ, tự mãn. Vị ấy không vì lợi dưỡng, tôn kính, danh vọng này, khen mình chê người. Và vị ấy phát khởi lòng ao ước và cố gắng tinh tấn để chứng được các pháp khác cao thượng hơn, thù thắng hơn những lợi dưỡng, tôn kính, danh vọng. Vị ấy không trở thành biếng nhác và thụ động. Vị ấy thành tựu giới đức. Do thành tựu giới đức này, vị ấy hoan hỷ nhưng không tự mãn. Vị ấy không do thành tựu giới đức này, khen mình, chê người. Và vị ấy phát khởi lòng ao ước và cố gắng tinh tấn để chứng được các pháp khác cao thượng hơn, thù thắng hơn sự thành tựu giới đức. Vị ấy không trở thành biếng nhác và thụ động. Vị ấy thành tựu Thiên định. Do thành tựu Thiên định, vị ấy hoan hỷ nhưng không tự mãn. Vị ấy không do thành tựu Thiên định, khen mình, chê người. Vị ấy phát khởi lòng ao ước và tinh tấn, chứng được các pháp khác cao thượng hơn, thù thắng hơn sự thành tựu Thiên định. Vị ấy không trở thành biếng nhác và thụ động. Vị ấy thành tựu tri kiến. Vị ấy do tri kiến

này hoan hỷ nhưng không tự mãn. Vị ấy không do tri kiến này, khen mình, chê người. Vị ấy phát khởi lòng ao ước, cố gắng tinh tấn để chứng được các pháp khác cao thượng hơn, thù thắng hơn tri kiến. Vị ấy không trở thành biếng nhác và thụ động.

Tỷ-kheo ấy ly dục, ly pháp bất thiện, chúng và trú Thiền thứ nhất, một trạng thái hỷ lạc, do ly dục sanh, có tầm có tứ. Tỷ-kheo diệt tầm và tứ, chúng và trú Thiền thứ hai, một trạng thái hỷ lạc do định sanh, không tầm, không tứ, nội tĩnh, nhất tâm. Lại nữa, Tỷ-kheo ly hỷ trú xả, chánh niệm tỉnh giác, thân cảm sự lạc thọ mà các bậc Thánh gọi là xả niệm lạc trú, chúng và trú Thiền thứ ba. Lại nữa, Tỷ-kheo xả lạc, xả khổ, diệt hỷ ưu đã cảm thọ trước, chúng và trú Thiền thứ tư, không khổ, không lạc, xả niệm thanh tịnh. Lại nữa, Tỷ-kheo vượt lên mọi sắc tướng, diệt trừ mọi chướng ngại tướng, Tỷ-kheo nghĩ rằng: “Hư không là vô biên”, chúng và trú Không vô biên xứ. Lại nữa, Tỷ-kheo vượt lên mọi Không vô biên xứ, nghĩ rằng: “Thức là vô biên”, chúng và trú Thức vô biên xứ. Lại nữa, Tỷ-kheo vượt lên mọi Thức vô biên xứ, nghĩ rằng: “Không có vật gì”, chúng và trú Vô sở hữu xứ. Lại nữa, Tỷ-kheo vượt mọi Vô sở hữu xứ, chúng và trú Phi tướng Phi phi tướng xứ. Lại nữa, Tỷ-kheo vượt lên mọi Phi tướng phi phi tướng xứ, chúng và trú Diệt thọ tướng (định), sau khi thấy với trí tuệ, các lậu hoặc được đoạn trừ.”

Bài kinh kết thúc với việc đức Phật xác nhận tâm giải thoát bất động là mục tiêu tối hậu của phạm hạnh và sự kiện Bà la môn Pingalakoccha tán thán đức Phật, xin quy y Tam bảo.

- PHỤ LỤC -

TIỂU SỬ CÁC LUẬN SƯ BUDDHAGHOSA, BUDDHADATTA VÀ DHAMMAPÀLA



BUDDHAGHOSA: CUỘC ĐỜI VÀ SỰ NGHIỆP

Buddhaghosa là một tên tuổi lớn trong giới học thuật Phật giáo nói chung và là một luận sư nổi tiếng trong truyền thống Phật giáo Thượng tọa bộ. Cuộc đời và sự nghiệp của ngài tạo cảm hứng lớn cho sự xuất hiện nhiều truyền thuyết và nhiều công trình nghiên cứu khoa học. Quần chúng Phật tử ở các quốc gia theo truyền thống Thượng tọa bộ tin tưởng vào các truyền thuyết nói về ngài, trong khi giới học giả thế giới quan tâm nhiều về các công trình sơ giải to lớn do ngài để lại. Người ta sánh những gì Buddhaghosa đã làm đối với Tam tạng Pàli cũng tựa như những gì Sàyanā đã làm đối với văn học Vệ đà và Silànkha đối

với kinh điển Kỳ Na giáo.⁽¹⁾ Cùng với Buddhadatta và Dhammapàla, Buddhaghosa đã đóng góp rất lớn vào kho tàng văn học Pàli bởi các công trình nghiên cứu và sơ giải vĩ đại của ngài.

Tài liệu nói về cuộc đời Buddhaghosa được lưu giữ trong một số tác phẩm Pàli như Mahāvamsa-Supplement, Cūlavamsa, Buddhaghosasuppatti, Gandhavamsa, Sāsnavamsa và Saddhammasanghaha, trong đó đáng chú ý nhất là tác phẩm Mahāvamsa-Supplement do Dhammakitti biên soạn khoảng thế kỷ thứ 13. Trong ấn bản Visuddhimagga tiếng Thái gồm ba tập, Tỳ kheo Dhammatilaka có mô tả cuộc đời Buddhaghosa ở phần cuối tập ba, cơ bản dựa vào các tài liệu Saddhammasangaha và Mahāvamsa.

Theo các tài liệu nói trên thì Buddhaghosa xuất thân trong một gia đình Bà la môn. Phụ thân của ngài là Bà la môn Kesì, làm cố vấn tôn giáo cho nhà vua và mẫu thân là bà Kesinì. Gia đình ngài cư ngụ trong một ngôi làng có tên Ghosa tọa lạc gần Buddha-gaya, chỗ đức Phật giác ngộ. Ghosa là tên của ngài, có lẽ lấy tên ngôi làng. Buddhaghosa (Phật Âm) hẳn là tên gọi về sau của Ghosa, khi ngài đã xuất gia theo Phật và nổi danh. Tự điển Pàli Proper Names do G. P. Malalasekera biên soạn giải thích rằng do ngôn ngữ của ngài sâu sắc giống như ngôn ngữ đức Phật và do các chú giải của ngài truyền khắp thế giới giống như những lời dạy của bậc Đạo sư nên ngài được tôn xưng là Buddhaghosa.⁽²⁾ Theo tài liệu Mahāvamsa-Supplement và sử liệu Glass Palace Miến Điện thì Buddhaghosa ra đời khoảng cuối thế kỷ

1. B. C. Law, Buddhaghosa, tr. 1.

2. G.P.Malalasekera, Dictionary of Pàli Proper Names, Vol. II, tr. 306.

thứ tư Tây lịch. Vốn xuất thân trong một gia đình Bà la môn danh giá, Buddhaghosa được giáo dục rất tốt. Phụ thân ngài mong muốn con trai nối dõi truyền thống gia đình nên rất quan tâm dạy dỗ cho ngài các kiến thức Vệ đà và lễ nghi Bà la môn giáo. Năm lên bảy, Buddhaghosa bắt đầu học kinh điển Bà la môn và chẳng bao lâu đã làu thông ba tập Vệ đà. Ngài rất giỏi Vệ đà đến độ từng giúp phụ thân ngài nhận ra nghĩa lý của một số vấn đề mà ông không lý giải được. Ngài cũng rất giỏi văn chương và thành thạo hệ thống ngữ pháp của Pāṇini. Trước khi xuất gia đầu Phật, ngài từng theo đường hướng của Patañjali. Ngài thông thạo Sanskrit, truyền thống Yoga và triết thuyết Sāṅkhya.

Buddhaghosa bắt đầu chuyển hướng sang Phật giáo kể từ sau lần đối thoại với vị tỷ kheo trưởng lão bạn thân của cha ngài, trong đó ngài được vị trưởng lão làm cho hài lòng không những bằng kiến thức yền bác về Vệ đà mà còn bởi các dẫn giải thâm sâu về Thắng pháp (*Abhidamma*). Vị trưởng lão cũng dạy cho Buddhaghosa một số vấn đề liên quan đến tư tưởng triết học Phật giáo mà sau đó được ngài trình bày lại trong tác phẩm *Atthasālinī*, sơ giải về bộ luận *Dhammasaṅgaṇī*. Quá vui mừng về những hiểu biết mới lạ, Ghosa cầu xin xuất gia và được cha mẹ bằng lòng gởi cho vị trưởng lão. Ghosa được xuất gia tại Đại tinh xá Mahābodhi ở Bodh-Gaya và được gọi là *Tacakammaṭṭhāna*, có nghĩa là thiên quán về tóc, lông, móng, răng và da. Tại đây ngài nỗ lực hành thiền, nghiêm trì mười giới Sa-di và học hỏi Tam tạng Pāli. Tác phẩm *Saddhammasaṅgaha* cho biết trưởng lão Revata là người truyền giới cho Buddhaghosa. Tài liệu này nói rằng sau khi xuất gia, Buddhaghosa vân du khắp mọi miền đất nước và đánh bại tất cả những

ai nêu vấn đề tranh luận. Một hôm ngài đi đến một tinh xá (ý chùng ở Nam Ấn) có hàng trăm tỷ kheo cư trú và tại đây ngài gặp vị trưởng lão Revata trí đức song toàn. Bị đánh bại trong cuộc đối thoại với vị trưởng lão bởi câu hỏi về Cittayamaka rút ra từ bộ luận Yamaka mà ngài không trả lời được, Buddhaghosa được Revata thu nhận làm đệ tử. Trong thời gian tu học dưới sự chỉ dạy của trưởng lão Revata, Buddhaghosa viết tác phẩm *Nāṇodaya* nói về sự giác ngộ chân lý và tác phẩm *Atthasālinī*, sớ giải về bộ luận *Dhammasaṅgāṇī*. Theo tài liệu *Cūlavamsa* thì trong khi ngài chuẩn bị viết tiếp tác phẩm *Parittatthakathā*, sớ giải về Tam tạng, thì được trưởng lão Revata khuyên nên đến Tích Lan để nghiên cứu và chuyển dịch các sớ giải Tam tạng Pāli bằng tiếng Tích Lan sang tiếng Māgadhi, bởi theo lời vị trưởng lão này thì ở Ấn Độ chỉ có Tam tạng Kinh, Luật, Luận, còn các sớ giải của các Luận sư thì không tồn tại mà chúng chỉ có mặt ở Tích Lan do La hán Mahinda mang đi và dịch sang tiếng Tích Lan (Sinhalese).⁽³⁾ Buddhaghosa nghe lời thầy đáp thuyền đi Tích Lan. Tài liệu *Vinaya-vinicchaya* của Buddhaddatta mô tả rằng trên đường đi Tích Lan, Buddhaghosa gặp Buddhaddatta từ Tích Lan quay về Ấn Độ. Biết được tâm nguyện của ngài, Buddhaddatta rất hoan hỷ vui mừng nói với Buddhaghosa: “Chùng nào ngài hoàn thành các luận sớ, mong ngài gởi cho tôi để tôi tóm tắt lại các công trình của ngài.”

Theo tài liệu *Mahāvamsa-Supplement* của Dhammakitti thì Buddhaghosa đến Tích Lan dưới triều vua Mahānāma (409-431 hay 409-421) và trú tại Đại tinh xá (Mahāvihāra) ở kinh đô Anurādhapura bấy giờ do Đại trưởng

3. K. L. Hazra, *Studies on Pāli Commentaries*, tr. 95.

lão Sanghapàla làm viện trưởng. Ngài trình bày với Sanghapàla mục đích sang Tích Lan của mình và được thu nhận vào hàng Tăng chúng của Đại tinh xá. Các tài liệu nói rằng các tỷ kheo ở Đại tinh xá muốn thử tài năng học thức của ngài nên đã nêu một bài kệ lưu trong Tương ưng bộ kinh (*Samyutta Nikàya*) và yêu cầu ngài giải thích ý nghĩa. Buddhaghosa dựa vào bài kệ này viết ngay tác phẩm *Visuddhimagga* thành ba tập và hoàn tất chỉ trong một buổi chiều tối. Tài liệu thuật rằng sau khi Buddhaghosa viết xong tác phẩm, vị Thiên chủ Sakka đã lấy cắp bản thảo ngay trong lúc ngài vừa chợp mắt ngủ quên. Việc đánh cắp bản thảo diễn ra hai lần khiến vị học giả này phải thức gần như trọn đêm hôm ấy để viết đến lần thứ ba. Dù việc tường thuật có vẻ huyền bí, ít nhiều nó ngụ ý rằng Buddhaghosa đã hoàn thành tác phẩm này trong một thời gian khá ngắn. Hôm sau tác phẩm được đệ trình cho Viện trưởng Sanghapàla và chư Tăng Đại tinh xá và được đưa ra đọc tụng trước Tăng chúng. Tất cả chư Tăng ở Đại tinh xá đều rất hoan hỷ về công trình xuất sắc của ngài; họ bắt đầu tìm mọi cách giúp đỡ để ngài có thể chuyển dịch các sơ giải từ tiếng Tích Lan sang tiếng Pàli. Riêng Đại trưởng lão Sanghapàla rất hài lòng với công việc của ngài, đã hết lời ca ngợi công đức của ngài và kể từ đó ngài trở thành nổi tiếng như một Buddhaghosa của Tích Lan.

Trong thời gian lưu trú ở Đại tinh xá, Buddhaghosa sống ở tầng trệt của tòa nhà cao bảy tầng. Tại đây ngài bắt đầu dịch các sơ giải Tích Lan sang tiếng Pàli. Mỗi ngày vào buổi sáng, trong lúc đi khát thực, ngài thu nhặt các lá cọ rơi rụng dùng để viết các công trình của mình. Một người bán rượu nhìn thấy ngài

làm như vậy nên nhặt các lá cọ lành lặn đặt rải rác trên đường ngài đi khát thực. Xong buổi khát thực, ngài thu nhặt các lá cọ này rồi mang chúng về tinh xá. Buddhaghosa hoàn tất công trình dịch thuật của mình trong thời gian ba tháng. Sau đó ngài trở về Ấn Độ.

Trong thời gian hoạt động ở Tích Lan, ngoài tác phẩm *Visuddhimagga*, Buddhaghosa đã dịch và viết rất nhiều số giải Tam tạng Pàli. Công trình của ngài bao gồm một số giải về Luật tạng, bốn bản số giải về bốn bộ đầu của Kinh tạng, sáu số giải về Luận tạng và một số số giải về Tiểu bộ. Như vậy, nhìn vào khối lượng công việc mà Buddhaghosa đã làm ở Tích Lan, ta khó hình dung chúng đã được hoàn tất chỉ trong một thời gian ngắn. Tuy nhiên, dù cho các mô tả trên khó được chấp nhận hoàn toàn, chúng gợi ý rằng Buddhaghosa là một học giả xuất sắc và rất được kính nể ở Tích Lan và tại một số quốc gia Phật giáo Thượng tọa bộ.

Các tài liệu *Mahāvamaṣa-Supplement* và *Buddhaghosassuppatti* thuật rằng sau khi hoàn tất công việc dịch thuật và chú giải ở Tích Lan, Buddhaghosa quay trở về Ấn Độ (*Jambudvīpa*). Đầu tiên ngài viếng thăm vị thầy của mình, báo cho người biết những gì ngài đã làm ở Tích Lan. Tiếp đó ngài khởi hành đi Bodh-Gaya, chiêm bái cõi Bồ đề, đồng thời thăm cha mẹ và quê hương mình gần đó. Buddhaghosa sống những ngày cuối đời ở Bodh-Gaya, trong cảnh tĩnh lặng của chốn thiền môn, với một tâm tư an tịnh. Ngài rời việc viết lách, dành nhiều thời gian cho việc giữ giới và hành thiền. Ngài an nhiên thị tịch và tái sinh ở cõi trời Đâu Suất (*Tuṣita*). Nhục thân ngài được hỏa táng bằng gỗ trầm hương và các xá lợi được tôn trí trong các bảo tháp do các Phật tử

địa phương dựng lên gần Bồ Đề đạo tràng.

Các công trình do Buddhaghosa để lại cho thấy sự nghiệp văn học to lớn rất nổi tiếng của ngài. Buddhaghosa được biết đến trước hết bởi tác phẩm Visuddhimagga trình bày giáo lý đức Phật hay “Con đường thanh tịnh” theo ba đề mục lớn là Giới (*Sila*), Định (*Samàdhi*), Tuệ (*Pañña*), được xem là bộ bách khoa của Phật giáo Thượng tọa bộ. Thêm vào đó, Buddhaghosa còn đóng góp rất lớn cho kho tàng văn học Pàli bởi các tác công trình chú giải:

Về Luật tạng (*Vinayapiṭaka*), phần lớn các học giả đều cho rằng Buddhaghosa viết các tác phẩm chú giải Samantapàsàdika và Kaṅkhàvitarani. Tuy nhiên theo B. C. Law thì tác giả hai bản chú giải trên cũng mang tên Buddhaghosa nhưng là một người khác.⁽⁴⁾

Về Kinh tạng (*Suttapiṭaka*), ngài viết các tác phẩm:

Samangalavilàsini, chú giải về Trường bộ,
 Papañcasùdani, chú giải về Trung bộ,
 Sàratthapakàsini, chú giải về Tương ưng bộ,
 Manorathapùraṇi, chú giải về Tăng chi bộ. Về Tiểu bộ,
 Paramatthajotikà, chú giải về tập Khuddakapàṭha (Tiểu tụng),
 Dhammapadaṭṭhakathà, chú giải về tập Dhammapada (Pháp cú),
 Paramatthajotikà, chú giải về tập Suttanipàta (Kinh tập).

4. B. C. Law, Buddhaghosa, tr. 71-75.

Tác giả tập Jàtakatthakathà, chú giải về Jàtaka (Bốn sanh), đôi khi cũng được gán cho Buddhaghosa, tuy nhiên quan điểm này chưa được thống nhất giữa các học giả.⁽⁵⁾

Ngoài ra, Buddhaghosa cũng là tác giả của các số giải về bảy bộ luận thuộc Luận tạng (*Abhidhammapiṭaka*), gồm:

Atthasàlinì, chú giải về tập luận Dhammasangani,
Sammohavinodanì, chú giải tập Vibhaṅga,

Dhàtukathàpakaraṇa-aṭṭhakathà, chú giải tập Dhàtukathà,

Puggalapaññatti-aṭṭhakathà, chú giải tập Puggalapaññatti,

Yamakapakaraṇa-aṭṭhakathà, chú giải tập Yamaka,

Paṭṭhànapakaraṇa-aṭṭhakathà, chú giải tập Paṭṭhàna,

Kathàvatthu-aṭṭhakathà, chú giải tập Kathàvatthu.

Có thể nói rằng Buddhaghosa đã đóng góp rất lớn cho nền học thuật Pàli bởi sự nghiệp nghiên cứu vĩ đại của ngài. Ngoài các chú giải quan trọng về giáo lý góp phần cho lịch sử phát triển văn học Pàli và mở đường cho công tác chú giải tiếp tục phát triển về sau, các công trình số giải của Buddhaghosa cung cấp nhiều thông tin quan trọng và gây hứng khởi lớn cho nền học thuật Pàli. Truyền thống Miến Điện và một số học giả xem Buddhaghosa là người từng đến Miến Điện và tạo được không khí học thuật ở đây. Các Phật tử Miến Điện mô tả Buddhaghosa từ Tích Lan đến Miến Điện

5. B. C. Law, A History of Pàli Literature, Vol. II, tr. 472.

sau khi ông hoàn tất công trình dịch thuật các sớ giải từ tiếng Tích Lan sang tiếng Pàli. Người ta nói vị đại luận sư này đã mang theo mình bản ngữ pháp Pàli của Kaccayàna và dịch sang tiếng Miến Điện. Ngài cũng được xem là đã viết một tập các ẩn dụ bằng tiếng Miến.⁽⁶⁾ Mặc dù các thông tin trên không được tán trợ bởi các cứ liệu lịch sử, danh tiếng và các công trình chú giải vĩ đại do Buddhaghosa thực hiện ở Tích Lan vào thế kỷ thứ năm có lẽ đã gây ấn tượng lớn đối giới học thuật Miến Điện.

Nhận xét về thành quả văn học của Buddhaghosa, B. C. Law cho rằng các tác phẩm của Buddhaghosa, Buddhaddatta và Dhammapàla đích thực là các sớ giải Pàli quan trọng nhất. Chúng giàu có và phong phú về mặt tài liệu, rất cần cho việc tái tạo lịch sử xã hội và tôn giáo Ấn Độ cổ đại. Các tác phẩm của họ cũng soi sáng các khía cạnh triết học, tâm lý học và siêu hình học của những thời kỳ mà chúng đề cập.⁽⁷⁾ Cũng theo học giả này thì các sớ giải Pàli cung cấp cho chúng ta một kho tàng đồ sộ về các thông tin giá trị liên quan đến lịch sử văn học, ngôn ngữ học, xã hội, kinh tế, chính trị, kiến trúc và tôn giáo Ấn Độ cổ đại. Sự phân tích tâm lý về các pháp hay hiện tượng, việc phân loại các dạng tâm thức khác biệt, các quá trình tâm lý, các tương quan nhân quả... được nói đến trong văn học Pàli góp phần đáng kể cho trí tuệ Ấn Độ.⁽⁸⁾ K. L. Hazra nhấn mạnh thêm: “Các luận sớ Pàli là hết sức quan trọng đối với công tác nghiên cứu lịch sử và địa lý Ấn Độ cổ đại. Chúng không chỉ soi sáng về phương

6. K. L. Hazra, *History of Theravàda Buddhism in South-East Asia*, tr. 65.

7. B. C. Law, *A History of Pàli Literature*, Vol. II, tr. 396.

8. B. C. Law, *A History of Pàli Literature*, Vol. I, tr. xxvi.

diện lịch sử xã hội, triết học và tôn giáo mà còn cung cấp nhiều thông tin về địa lý và lịch sử chính trị của Ấn Độ và Tích Lan cổ đại. Các số giải cũng cung cấp thông tin về Phật giáo Tích Lan, sự phát triển tu viện, các sinh hoạt tôn giáo và lịch sử Tăng già ở đây.”⁽⁹⁾ Cũng theo Hazra thì chính nhờ Buddhghosa mà văn học Phật giáo đã đạt đến đỉnh vinh quang của nó. Buddhaghosa đã đưa ra tài liệu mới từ các nguồn tư liệu khác nhau và giúp cho văn học Phật giáo phát triển.⁽¹⁰⁾

9. K. L. Hazra, *Studies on Pàli Commentaries*, tr. 283.

10. K. L. Hazra, *Studies on Pàli Commentaries*, tr. 97.

BUDDHADATTA: CUỘC ĐỜI VÀ SỰ NGHIỆP

Buddhadatta là một luận sư Pàli cùng thời với Buddhaghosa nhưng tài liệu nói về ngài không phong phú như Buddhaghosa. Tên tuổi của ngài cũng được đề cập trong nhiều tác phẩm Pàli nhưng hầu như không có tác phẩm nào chép lại tiểu sử của ngài. Sự thiếu vắng các tài liệu nói về cuộc đời của ngài có thể hiểu một phần do truyền thống mai danh ẩn tích của các đạo sư nhưng phần khác có lẽ do ngài không được nổi tiếng như Buddhaghosa. Tuy vậy, tập hợp một số thông tin tản mạn trong các tác phẩm Pàli, chúng ta cũng có thể phát họa đôi nét về cuộc đời của ngài, bên cạnh sự nghiệp văn học to lớn của ngài.

Theo thông tin từ các tài liệu Vinaya-Vinicchaya và Abhidhammavatàra thì Buddhadatta xuất thân từ nam Ấn, vùng Kàveri, thuộc vương quốc Coḷa. Uragapura là quê hương của ngài, nay là Uraiyyur hay Uraiyyur. Tác phẩm Gandhavamsa đề cập ngài sau Buddhaghosa, có lẽ do ngài không nổi tiếng bằng Buddhaghosa. B. C. Law dẫn nhận xét của Tỷ kheo A. P. Buddhadatta nói rằng Buddhadatta hoặc lớn tuổi hơn hoặc bằng

tuổi với Buddhaghosa.⁽¹¹⁾ Tuy nhiên K. L. Hazra tỏ ra nghi ngờ về nhận định này. Học giả này dẫn nguồn tin từ Buddhaghosapatti trong đó Buddhadatta gọi Buddhaghosa bằng danh xưng “Hiền giả” (Avusa) và cho rằng Buddhaghosa trẻ hơn Buddhadatta.⁽¹²⁾ Tài liệu Vinaya-Vinicchaya nói rằng trong lúc Buddhadatta từ Tích Lan quay về Ấn, ngài đã gặp Buddhaghosa đang trên đường đến Tích Lan để chuyển dịch các số giải sang tiếng Pàli. Theo tài liệu Cūlavamsa thì Buddhaghosa đến Tích Lan dưới triều vua Mahànāma, khoảng 409-421. Như vậy ta có thể ước chừng rằng Buddhadatta ra đời khoảng cuối thế kỷ thứ tư Tây lịch, cùng thời với Buddhaghosa nhưng lớn hơn Buddhaghosa một ít tuổi.

Theo khảo cứu của G. P. Malalasekera thì mặc dù là người Ấn, Buddhadatta xuất gia thọ đại giới ở Tích Lan, do các tu sĩ Đại tinh xá (*Mahāvihāra*) ở Anurādhapura truyền giới.⁽¹³⁾ Như vậy Buddhadatta là thành viên của Tăng chúng Đại tinh xá. Không ai biết chắc Buddhadatta đã sống ở Mahāvihāra bao lâu, chỉ biết rằng ngài đã có một thời gian tu học tại đó. M. Winternitz cho rằng Buddhadatta sinh ở Ấn Độ và sống những quãng thời gian khác nhau cả ở Tích Lan và ở Kāñcīpura cùng các nơi khác ở nam Ấn.⁽¹⁴⁾ Từ các ghi chú trong tác phẩm Abhidhammavatāra và Vinaya-Vinicchaya, chúng ta biết rằng Buddhadatta viết các tác phẩm Uttara-Vinicchaya, Vinaya-Vinicchaya, Abhidhammavatāra, Rūpārūpavibhāga và Madhurathavilāsini tại tinh xá do Kaṇhadāsa hay Venḥudāsa

11. B. C. Law, A History of Pāli Literature, Vol. II, tr. 386-387.

12. K. L. Hazra, Studies on Pāli Commentaries, tr. 89.

13. G. P. Malalasekera, Pāli Literature of Ceylon, tr. 107.

14. M. Winternitz, History of Indian Literature, Vol. II, tr. 220.

xây dựng ở Bhùtamāṅgalagāma, bên bờ sông Kàveri nằm ở trung tâm kinh đô Coḷa. Nhà vua ở ngôi lúc bấy giờ là Accutavikkama được xem là người hộ trì lớn cho ngài. Một vài học giả cho rằng Buddhadatta đã viết tập Uttara-Vinicchaya trong thời gian ở Tích Lan, do có nguồn tin nói rằng Đại trưởng lão Sanghapāla đã đề nghị ngài viết tác phẩm ấy. Tuy nhiên, theo K. L. Hazra thì không có bằng chứng nào nói rằng Đại trưởng lão Sanghapāla đã viếng thăm nam Ấn để yêu cầu Buddhadatta viết tác phẩm Uttara-Vinicchaya.⁽¹⁵⁾

Từ các thông tin trên, chúng ta có thể hiểu rằng mặc dù từng xuất gia và tu học tại Đại tinh xá ở Tích Lan, Buddhadatta sống phần lớn thời gian ở nam Ấn, có lẽ sau khi ngài từ Tích Lan trở về. Tài liệu Tài liệu Buddhghosasuppatti thuật rằng trong lúc Buddhghosa khởi hành đi Tích Lan thì gặp Buddhadatta giữa biển, đang trên đường quay về Ấn Độ. Khi biết được ý định của Buddhaghosa sang Tích Lan để chuyển dịch các số giải sang tiếng Pāli, Buddhadatta nói rằng ngài cũng từng đến đó với mục đích tương tự nhưng đã không thể thực hiện được ý nguyện. Ngài chỉ biên soạn các tác phẩm Jināṅkàra, Dantavaṃsa, Dhātavaṃsa và Bodhivaṃsa. Và ngài rất mong Buddhaghosa hoàn thành tâm nguyện ấy. Tác phẩm Vinaya-Vinicchaya thuật câu chuyện tương tự, nói rằng khi Buddhadatta từ Tích Lan quay về Ấn, ngài đã gặp Buddhaghosa đang trên đường đến Tích Lan để nghiên cứu các luận số. Biết được tâm nguyện của Buddhaghosa, Buddhadatta rất vui mừng nói rằng 'khi nào hoàn tất các số giải, mong ngài vui lòng gửi cho tôi các bản thảo để tôi thu

15. K. L. Hazra, *Studies on Pāli Commentaries*, tr. 91.

tóm các công trình của ngài.' Buddhaghosa hoan hỷ chấp nhận yêu cầu của Buddhadatta và sau khi hoàn tất các công trình của mình Buddhaghosa đã gửi các bản thảo cho Buddhadatta, theo đó Buddhadatta đã thu tóm Abhidhamma thành tác phẩm Abhidhammavatàra và Vinaya thành tác phẩm Vinaya-Vinicchaya. Không ai biết chắc Buddhadatta qua đời khi nào, nhưng cứ theo tường thuật của các tài liệu trên thì có lẽ ngài đã mất tại nam Ấn một thời gian sau khi đã hoàn tất các bản sơ giải.

Như vậy, ngoài các tác phẩm viết ở nam Ấn như Vinayavinicchaya, Uttaravinicchaya, Abhidhammavatàra, Rùparùpavibhàga và Madhuratthavilàsini, Buddhadatta cũng được xem là tác giả của một số tác phẩm viết ở Tích Lan như Jinàlankàra, Dantavaṃsa, Dhàtuvāṃsa và Bodhivaṃsa. Tuy nhiên học giả Lakshmi R. Goonasekera tỏ ra nghi ngờ về điều này.⁽¹⁶⁾

Nhìn chung, Buddhadatta đã đóng góp rất lớn vào kho tàng văn học Pàli bởi các công trình chú giải về Tam tạng. Các tác phẩm Vinayavinicchaya và Uttaravinicchaya là các chú giải về Luật tạng; Abhidhammavatàra và Rùparùpavibhàga, chú giải về Luận tạng; Madhuratthavilàsini, chú giải về tác phẩm Buddhavaṃsa thuộc Kinh tạng. Các công trình của ngài làm phong phú thêm kho tàng văn học Pàli, cung cấp nhiều hiểu biết và thông tin quan trọng không những về Phật giáo Thượng tọa bộ mà còn về nhiều lãnh vực khác.

16. Encyclopaedia of Buddhism, Vol. III, tr. 395-396.

DHAMMAPÀLA: CUỘC ĐỜI VÀ SỰ NGHIỆP

Dhammapàla là tác giả của nhiều số giải Pàli quan trọng, có một vị trí xứng đáng trong giới học thuật Phật giáo chỉ sau Buddhaghosa. Danh xưng của ngài, Dhammapàla, ngụ ý rằng ngài là người hộ trì hay bảo vệ Phật pháp.

Tác phẩm Gandhavamaṣa đề cập bốn học giả có tên như ngài. Tài liệu này cho biết vị Dhammapàla thứ nhất viết 14 tác phẩm, được nói đến bằng danh xưng “Đạo sư” (*Ācariya*). Vị Dhammapàla thứ hai có tên là Culla-Dhammapàla, được mô tả là đệ tử lớn của Ànanda người đã viết một tiểu sử về các số giải Luận tạng của Buddhaghosa. Vị Culla-Dhammapàla này viết tác phẩm Sacca-Sankhepa. Vị Dhammapàla thứ ba có lẽ thuộc thế kỷ thứ 12. Vị này được xếp giữa Sanghakkhita, tác giả tập Vuttodaya và Anuruddha, tác giả bộ Abhidhammattha-sanghaha. Vị Dhammapàla thứ tư là một học giả từng sống ở Arimaddhnapura (Pagan) thuộc Thượng Miến Điện. Từ các thông tin nói trên, chúng ta có thể nói rằng tác giả Dhammapàla mà chúng ta đang đề cập chính là vị Dhammapàla thứ nhất được nói đến trong tác phẩm Gandhavamaṣa.

Không ai biết chắc ngài ra đời lúc nào, chỉ biết rằng ngài nổi danh sau Buddhaghosa và sử dụng các tài liệu của Buddhaghosa trong các số giải của mình. Từ câu chuyện thuật về ngài trong ký sự của Huyền Trang và các chứng cứ ngài sử dụng các công trình nghiên cứu của Buddhaghosa, chúng ta có thể ước chừng rằng Dhammapàla sống vào khoảng cuối thế kỷ thứ năm hoặc đầu thế kỷ thứ sáu. Tác phẩm Sàsanavamsa cho biết Dhammapàla sống ở Badaratittha thuộc vương quốc Damila gần Tích Lan. Địa danh Badaratittha này tọa lạc ở bờ biển đông nam Ấn Độ,⁽¹⁷⁾ gần Madras. Xuất phát từ cơ sở này mà một số học giả cho rằng ngài là người Tamil hoặc thuộc tộc người Dravidian thông thạo ngôn ngữ vùng nam Ấn.

Trong ký sự của mình, Huyền Trang có đề cập đôi điều về cuộc đời Dhammapàla. Tài liệu này thuật rằng vào năm 640 Tây lịch, Huyền Trang đến kinh đô Kànçipura thuộc vương quốc Dravida ở nam Ấn. Các tỷ kheo địa phương bảo cho ngài biết đây chính là nơi Dhammapàla đã ra đời. Ngài là con trai lớn của một vị bộ trưởng. Người ta kể rằng Dhammapàla là một đứa trẻ có nhiều tư chất tốt lớn lên sẽ có được sự thành công vượt trội. Khi đến tuổi trưởng thành, ngài được nhà vua chọn gả con gái cho làm vợ. Tuy nhiên vào đêm trước hôm diễn ra lễ cưới, ngài cảm thấy chán ngán trong lòng và cầu nguyện trước một tượng Phật với ước mong được xuất gia. Đáp ứng lòng khẩn cầu chân thành của ngài, một vị thần mang ngài đến một tu viện nằm trên một ngọn núi cách xa kinh đô

17. G. P. Malalasekera, Pàli Literature of Ceylon, tr. 112; M. Winternitz, History of Indian Literature, Vol. II, tr. 205.

mấy trăm lí. Khi các tỷ kheo ở tu viện này hiểu rõ câu chuyện về ngài, họ chấp thuận lời thỉnh cầu xuất gia của ngài và cho phép ngài thọ đại giới.⁽¹⁸⁾

Không có tài liệu nào nói rõ việc Dhammapàla sang tu học ở Tích Lan, nhưng đa số các học giả đều tin rằng ngài xuất thân từ trung tâm học vấn Mahāvihàra ở Anuràdhapura. Lối ghi chú trong các công trình của ngài cho thấy Dhammapàla nỗ lực theo đuổi phương pháp chú giải truyền thống được giảng dạy ở Mahāvihàra Tích Lan. Tài liệu Cūlavamsa đề cập việc Buddhaghosa sang Tích Lan học tập cho thấy các số giải Phật giáo Thượng tọa bộ không có mặt ở Ấn Độ và chúng chỉ được nghiên cứu bởi các tu sĩ Mahāvihàra ở Tích Lan. Các chứng cứ này gợi ý tưởng rằng Dhammapàla hình như đã theo học ở Mahāvihàra nơi mà Buddhaghosa từng đến nghiên cứu và viết các số giải. Giáo sư Rhys Davids tán trợ nhận định này khi cho rằng Buddhaghosa và Dhammapàla có cùng quan điểm, lưu tâm các tài liệu tương tự, sử dụng phương pháp chú giải giống nhau, đạt đến mức độ như nhau trong khoa học từ nguyên và triết lý và thiếu hiểu biết như nhau về các nguyên tắc của lý luận phê bình.⁽¹⁹⁾ K. L. Hazra dẫn nhận xét trên của Rhys Davids và đi đến kết luận rằng Buddhaghosa và Dhammapàla hẳn đã tiếp thu nền học vấn của họ trong cùng một trường. Dhammapàla được xem là một trong số các nhân vật danh tiếng của Mahāvihàra. Các số giải của ngài dựa vào các số giải tiếng Tích Lan và vì các số giải này không có ở Ấn Độ nên ngài phải sang Tích Lan để

18. The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions, tr. 320; G. P. Malalasekera, Pāli Literature of Ceylon, tr. 114.

19. Encyclopaedia of Religion and Ethics, IV, tr. 701.

nghiên cứu chúng ở Mahāvihāra.⁽²⁰⁾ M. Winternitz có cùng quan điểm khi nói rằng ‘giống như Buddhghosa, Dhammapāla đề cập về các số giải của Đại tinh xá⁽²¹⁾ ở Anurādhapura.

Dhammapāla đóng góp cho kho tàng văn học Pāli nhiều số giải và phụ chú. Ngài quan tâm đặc biệt về công tác chú giải các tuyển tập Tiểu bộ (*Khuddaka Nikāya*):

Vimānavatthu-aṭṭhakathā, chú giải về tập Vimānavatthu (Thiên cung sự),

Petavatthu-aṭṭhakathā, chú giải tập Petavatthu (Ngạ quỷ sự),

Theragāthā-aṭṭhakathā, chú giải tập Theragāthā (Trưởng lão Tăng kệ),

Therīgāthā-aṭṭhakathā, chú giải tập Therīgāthā (Trưởng lão Ni kệ),

Cariyāpīṭaka-aṭṭhakathā, chú giải tập Cariyāpīṭaka (Sở hành tạng),

Udāna-aṭṭhakathā, chú giải tập Udāna (Phật tự thuyết),

Itivuttaka-aṭṭhakathā, chú giải tập Itivuttaka (Phật thuyết như vậy).

Tất cả tác phẩm chú giải trên của Dhammapāla bao hàm trong tác phẩm Paramatthadīpanī của ngài.⁽²²⁾ Ngoài ra, theo sử liệu Gandhavaṃsa, Dhammapāla

20. K. L. Hazra, *Studies on Pāli Commentaries*, tr. 117.

21. M. Winternitz, *History of Indian Literature*, Vol. II, p. 205-206.

22. B. C. Law, *A History of Pāli Literature*, Vol. II, tr. 516; K. L. Hazra, *Studies on Pāli Commentaries*, tr. 243.

còn là tác giả của một số tiểu số giải hay phụ chú về các công trình chú giải phần lớn do Buddhghosa thực hiện:

Tập Paramathamañjùsà, chú giải về tác phẩm Visuddhimagga,

Lìnattha-pakàsini, phụ chú về bốn số giải Kinh tạng hay Nikàya,

Lìnatthavaṇṇanà, phụ chú về các số giải Luận tạng,

Lìnattha-pakàsini, phụ chú về số giải Jàtaka,

Lìnatthavaṇṇanà, phụ chú về số giải tập Nettip-pakarāṇa.

Nhận xét về phương pháp nghiên cứu và thành quả các công trình của Dhammapàla, T. W. Rhys Davids nói rằng trong các chú giải của ngài, Dhammapàla luôn luôn theo một kế hoạch đều đặn. Đầu tiên ngài giới thiệu toàn bộ tuyển tập các bài kệ rồi đề cập từng bài kệ. Ngài mô tả các bài kệ riêng biệt. Sau khi nói rõ về lý do, thời điểm và nhân vật nói kệ, ngài chỉ trích dẫn mỗi một mệnh đề trong bài kệ và giải thích nó theo lối từ nguyên và triết học. Từ những mô tả và giải thích của ngài, các độc giả dễ dàng hiểu rõ các bản kinh khó hiểu.⁽²³⁾ G. P. Malalasekera cho rằng các tác phẩm của Dhammapàla cho thấy khả năng học vấn rộng lớn, kỹ năng luận giải tài tình và các nhận xét sâu sắc. Giữa ngài và Buddhaghosa có nhiều điểm giống nhau.⁽²⁴⁾ Theo B.C. Law, các tác phẩm của Dhammapàla cho thấy ngài đọc nhiều hiểu rộng. Ngài

23. Encyclopaedia of Religion and Ethics, tr. 702.

24. G. P. Malalasekera, Pāli Literature of Ceylon, tr. 115.

giải thích các thuật ngữ rất rõ ràng. Tương tựa các số giải của Buddhaghosa, các số giải của Dhammapàla soi sáng các quan điểm xã hội, tôn giáo, đạo đức và triết học đương thời.⁽²⁵⁾

25. B. C. Law, A History of Pàli Literature, Vol. II, tr. 392-393.

THƯ MỤC THAM KHẢO

- Dìgha Nikàya, Ed. T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter, 3 vols., PTS, London, 1980-1911; Tr. T W. and C. A. F. Rhys Davids, Dialogues of the Buddha, 3 vols., PTS, London, 1989-1990; Maurice Walshe, The Long Discourses of the Buddha, Wisdom Publications, Boston, 1987.

- Majjhima Nikàya, Ed. V. Trenker and R. Chelmers, 3 vols., PTS, London, 1883-1896; Tr. I. B. Horner, The Collection of the Middle Length Sayings, 3 vols., PTS, London, 1954-1990; Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi, The Middle Length Discourses of the Buddha, Wisdom Publications, Boston, 1995.

- Saṃyutta Nikàya, Tr. Bhikkhu Bodhi, The Connected Discourses of the Buddha, Wisdom Publications, Boston, 2000.

- Vinaya Piṭaka, Ed. H. Oldenberg, 5 vols., PTS, London, 1878-1883; Tr. T. W. Rhys Davids & H. Oldenberg, Vinaya Texts, PTS, London, 1885, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1965-1996.

- Visuddhimagga, Ed. C. A. F. Rhys Davids, 2 vols., PTS, London, 1920-1921; Tr. Pe Maund Tin, The Path of Purity, 2 vols, PTS, London, 1923-1931; Bhikkhu

Nànamoli, *The Path of Purification*, published by R. Semaga, Colombo, 1956; PTS, London, 1979.

- Trường Bộ Kinh, tập I, II, III, IV, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1965-1972.

- Trung Bộ Kinh, tập I, II, III, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, 1973-1975.

- Kinh Bộ Tăng Chi, I, II, III, IV, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, 1996.

- Kinh Tiểu Bộ, I, II, III, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, 1999.

- A. K. Warder, *Indian Buddhism*, Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1997.

- André Bareau, *Các Bộ phái Phật giáo Tiểu thừa*, Pháp Hiền dịch, Nhà Xuất bản Tôn giáo, Hà Nội, 2003.

- B. C. Law, *A History of Pàli Literature*, tập I, II, Indological Book House, Delhi, 1983; Buddhaghosa, *Bombay Branch Royal Asiatic Society*, Bombay, 1964; *Geography of Early Buddhism*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1979; *The Chronicle of the Island of Ceylon*, (Dìpavaṃsa), *The Ceylon Historical Journal*, Ceylon, 1959.

- Buston, *The History of Buddhism in India and Tibet*, translated from Tibetan by E. Obermiller, Sri Satguru Publications, Delhi, 1999.

- Cao Hữu Đính, *Văn học sử Phật giáo*, Nhà xuất bản Thuận Hóa, 1996.

- G. C. Pande, *Studies in the Origins of Buddhism*, Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1995.

- G. P. Malalasekera, Dictionary of Pàli Proper Names, 2 tập, London, 1960; The Pàli Literature of Ceylon, Colombo, 1958.

- G. S. P. Misra, The Age of Vinaya, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1972.

- H. Oldenberg, The Doctrine of the Upanisads and the Early Buddhism, English translation by Shridhar B. Shrotri, Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1997; Buddha: His Life, His Doctrine, His Order, English Translation by William Hoey, Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1997.

- J. Legge, A Record of Buddhistic Kingdoms, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1991.

- Kanai Lal Hazra, Studies on Pàli Commentaries, B. R. Publishing Corporation (India) Ltd., Delhi, 1991; History of Theravàda Buddhism in South-East Asia, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1996.

- Kimura Taiken, Tiểu thừa Phật giáo tư tưởng luận, Thích Quảng Độ dịch, Khuôn Việt xuất bản, năm ?

- Li Rongxi, The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions, Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1996.

- Maurice Winternitz, History of Indian Literature, Vol. II, English translation by V. Srinivasa Sarma, Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1993.

- Nalinaksha Dutt, Buddhist Sects in India, Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1987.

- Nalinaksha Dutt, Đại thừa và Sự liên hệ với Tiểu thừa, Thích Minh Châu dịch, Nhà xuất bản TP. Hồ

Chí Minh, 1999.

- Oskar Von Hinuber, A Handbook of Pàli Literature, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1997.

- P. V. Bapat, 2500 Years of Buddhism, Ministry of Information and Broadcasting Government of India, 1997.

- Richard F. Gombrich, Buddhist Precept and Practice, Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1998.

- S. C. Banerji, An Introduction to Pàli Literature, Punthi Pustak, Calcutta, 1964.

- T. W. Rhys Davids, Lectures on Some Points in the History of Indian Buddhism, Indological Book House, Delhi, 1998; Buddhist India, Motilal Banarsidass Publishers Pvt., Delhi, 1993; The History and Literature of Buddhism, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1999.

- T. Watters, On Yuan Chwang's Travels in India, London, 1904.

- Thich Minh Chau, The Chinese Madhyama Àgama and the Pàli Majjhima Nikàya, Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1991; Thích Minh Châu, So sánh Kinh Trung A hàm chữ Hán và Kinh Trung Bộ chữ Pàli, Thích Nữ Trí Hải dịch, Nhà xuất bản TP. Hồ Chí Minh 1998.

- Walpola Rahula, History of Buddhism in Ceylon, The Buddhist Cultural Centre, Sri Lanka, 1993.

- Wilhelm Geiger, Pàli Literature and Language, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., Delhi, 1996.