

TẠP
SẠN
PHÁT
HỌC
ONLINE

VOLUME I
NUMBER 02
SEPTEMBER 2008
WWW.CHUAPHATGIAOVIETNAM.COM

Nội Dung:

1. PHÂN TÍCH TÂM KINH BÁT
NHÃ BA LA MẬT ĐA
2. GIẢI THÍCH A DI ĐÀ PHẬT VÀ
CÁC THUẬT NGỮ LIÊN QUAN
3. ESTABLISHMENT OF THE
BUDDHIST MONASTIC CODE
4. CÁC TẮC TỤNG CỒ
5. THIỀN VÀ NÃO BỘ

PHÂN TÍCH

TÂM KINH BÁT NHÃ BA LA MẬT ĐA

THÍCH NHƯ MINH

I. Tổng Quan:

Ấn Độ là cái nôi của Phật Giáo. Đức Phật là một vị Thái Tử của vương triều vua Tịnh Phạn. Ngài từ bỏ ngai vàng, và giác ngộ Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác, trở thành một vị Phật. Trong 49 năm thuyết giáo, Ngài giảng giáo lý giải thoát và bình đẳng, xóa bỏ 4 giai cấp Bà La Môn (giai cấp tu sĩ), sát đế lý (giai cấp vua chúa hay chiến sĩ), phệ xá (giai cấp thương nhân) và thủ đà la (giai cấp nô lệ), ngoài ra còn có một hạng người được xem là cùng đinh hạ liệt phải sống xa lánh ô giai cấp trên, và Ngài bác bỏ 62 luận thuyết tà kiến của Lục Sư ngoại Đạo đương thời (1). Ngài đã hóa độ cho vô số không có sự phân biệt sự xuất thân giai cấp trong tứ chúng môn đệ của Đức Phật. Trong Lịch sử Đạo Phật ở Ấn Độ, Phật giáo đã từng được những vị Vua Hộ Pháp như Đại Đế A Dục (Asoka) với Đế quốc Khổng Tước (Maurya). Vua Ca Nị Sắc Ca (Kanishka) với vương triều Quý Sương (Kushana) đăng quang năm 78 sau Tây lịch. Vị vua cuối cùng ủng hộ cho Phật Giáo là vua Giới Nhật (Harsha) nắm quyền vào năm 606 sau Tây lịch. Sau khi vua Giới Nhật mất vào năm 647, Phật Giáo từ đó trở về sau không còn nhận được hộ trì Chánh pháp của vua chúa và giới vương giả. Ngoài những vị vua Phật tử hộ pháp vừa đề cập, thì lịch Phật giáo Ấn Độ luôn luôn bị sự bức hại và tiêu diệt bởi những vua ngoại đạo muốn duy trì giai cấp để thống trị qua nhiều triều đại từ những thế kỷ trước công nguyên đến đầu thế kỷ thứ 12, khi Bakhtiaruddin Khilji một ông vua Hồi giáo đem quân xâm chiếm Ấn Độ năm 1197, thì Phật Giáo ở Ấn Độ bị tiêu diệt hoàn toàn. Sự tàn ác của những ông vua Hồi giáo cùng với sự hận thù của Bà La Môn giáo, thì tín đồ và tăng sĩ Phật tử đều bị sát hại, một số ít trốn được qua Nepal, Tây Tạng và những nước khác, tất cả tự viện và nhiều Đại Học Phật Giáo danh tiếng thời bấy giờ như Nalanda với thư viện 9 tầng, Vikramasila, Jagaddala, Odantapuri ... đều bị đốt sạch. Và từ đó Phật Giáo bị suy tàn ở Ấn Độ (2).

Tuy ngày nay Phật giáo không phát triển nơi Đất Phật, nhưng những dấu vết thời hoàng kim của nó thời xa xưa vẫn còn tồn tại đó là 4 động tâm - với trụ đá A Dục nơi Phật Đản Sanh, Đại Tháp Bồ Đề Đạo Tràng thiêng liêng nơi Phật Thành Đạo, Vườn Lộc Uyển nơi Đức Phật chuyển vận Pháp Luân lần đầu, đỉnh Linh Thứu nơi Đức Phật thuyết những bộ kinh Đại Thừa quan trọng, Trúc Lâm Tinh xá nơi Đức Phật và chư Tăng trải qua nhiều mùa an cư, Câu Thi La (Kushinagar) có Tháp Phật Nhập Niết Bàn, và còn đó nền cũ Đại Học Na Lan Đà, được xem như Đại Học Đầu tiên của thế giới, nơi có một thư viện vô cùng lớn mà Tam Tạng Đường Pháp Sư Huyền Tráng từng đến lưu trú học Đạo vào đầu thế kỷ thứ 7, là thời kỳ Phật Giáo Ấn Độ và toàn cõi Trung Á đang thời cực thịnh, tương truyền thư viện này bị ngoại đạo đốt cháy 3 tháng mới tiêu hủy toàn bộ - đã trở nơi hành hương chiêm bái thiêng liêng của người Phật tử khắp thế giới.

Phật giáo tại Ấn Độ bị diệt vong thì đồng nghĩa với kho tàng kinh điển và nền văn hiến Phật Giáo cũng bị tiêu diệt. May thay, Tam Tạng Kinh nguyên gốc tiếng Phạn đã được các Đại Sư từ Ấn Độ và 6 nước khác truyền sang Tây Tạng (3). Vào thế kỷ thứ 14 nhà Đại Học Giả Bu-ston (1290-1364) đã hoàn thành tiếng Tây Tạng, khởi đầu công trình phiên dịch tại tu viện sNar thang. Bộ Đại Tạng Tây Tạng có 322 tập, mỗi tập khoảng 1500 trang khổ lớn, bao gồm: 1) bKángjur ("dịch lời của Đức Phật") phát âm là Kanjur, có 98 tập theo ấn bản Narthang in năm 1731 (4), và 2) bStan-'gyur ("những bản dịch về giáo lý") phát âm là Tanjur, có 224 tập theo ấn bản Bắc Kinh in năm 1742 (5). Ấn bản đầu tiên của Kanjur được in năm 1411, nhưng không phải in ở Tây Tạng mà in ở Trung Hoa. Còn những ấn bản nổi tiếng khác được in tại Derge và Cone của Tây Tạng.

Công trình phiên dịch Đại Tạng Tây Tạng là một công trình phiên dịch khoa học và tiêu chuẩn mà có thể sánh được với lối dịch bằng máy ngày nay, có nghĩa rằng những nhà phiên dịch trước hết hình thành một bộ ngữ vựng Phạn – Tạng tiêu chuẩn. Và dựa vào bộ ngữ vựng này mà những nhà phiên dịch chuyển ngữ theo cách bám sát từng câu từng chữ và vị trí ngữ pháp của câu tiếng Phạn. Bây giờ, dựa vào cơ sở khoa học những bản dịch này mà người ta có thể phục hồi lại Tạng Phạn ngữ một cách hoàn hảo.

Ngày nay, Tạng Phạn Ngữ bằng loại chữ Devanagari là bộ *Buddhist Sanskrit Texts* được Tiến Sĩ P. L. Vaidya biên tập

và được Viện Mithila tại Darbhanga của Ấn Độ xuất bản vào đầu thập niên 60. Trong tập 17 có nhan đề là *Mahāyāna-sūtra-saṃgrahaḥ* phần I có hai bản Tâm kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa, một lược bản hay bản ngắn có nhan đề đầy đủ là *Prajñāpāramitāhṛdayasūtram* [saṃkṣiptamāṭṛkā] (6) và một quảng bản hay bản dài có nhan đề là *Prajñāpāramitāhṛdayasūtram* [vistaramāṭṛkā] (7). Dem đối chiếu thì nội dung của hai bản thì không có gì sai biệt, ngoại trừ phần mở nơi thuyết Kinh và hội chúng nghe kinh và phần kết sự tín thọ lời dạy của Đức Thế Tôn, của bản dài hay quảng bản (vistaramāṭṛkā) thì trong bản ngắn hay lược bản (saṃkṣiptamāṭṛkā) không có. Sau đây là 2 bản Tâm Kinh được phiên âm từ loại chữ Devanagari của tiếng Phạn, và bản dịch Việt bản Tâm Kinh theo bản ngắn:

Prajñāpāramitāhṛdayasūtram |
[vistaramāṭṛkā]
| namaḥ sarvajñāya ||

evaṃ mayā śrutam | ekasmin samaye bhagavān rājagṛhe
viharati sma gṛdhrakūṭe parvate mahatā
bhikṣusaṃghena sārđhaṃ mahatā ca
bodhisattvasaṃghena | tena khalu samayena bhagavān
gambhīrāvasaṃbodhaṃ nāma samādhiṃ samāpannaḥ |
tena ca samayena āryāvalokiteśvaro bodhisattvo
mahāsattvo gambhīrāyāṃ prajñāpāramitāyāṃ caryāṃ
caramāṇaḥ evaṃ vyavalokayati sma | pañca
skandhāṃstāṃśca svabhāvaśūnyaṃ vyavalokayati ||
athāyusmān śāriputro buddhānubhāvena
āryāvalokiteśvaraṃ bodhisattvametadvocat- yaḥ kaścit
kulaputro [vā kuladuhitā vā asyāṃ] gambhīrāyāṃ
prajñāpāramitāyāṃ caryāṃ cartukāmaḥ kathaṃ
śikṣitavyaḥ | evamukte āryāvalokiteśvaro bodhisattvo
mahāsattvaḥ āyusmantaṃ śāriputram etad avocat | yaḥ
kaścicchāriputra kulaputro va kuladuhitā vā [asyāṃ]
gambhīrāyāṃ prajñāpāramitāyāṃ caryāṃ cartukāmaḥ,
tenaivaṃ vyavalokitavyam pañca skandhāṃstāṃśca
svabhāvaśūnyān samanupaśyati sma| rūpaṃ sūnyatā,
sūnyataiva rūpam | rūpanna pṛthak sūnyatā, sūnyatāyā na
pṛthag rūpam | yadrūpaṃ sā sūnyatā, yā sūnyatā tadrūpam |
evaṃ vedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānāni ca sūnyatā | evaṃ
śāriputra sarvadharmāḥ sūnyatālakṣaṇā anutpannā aniruddhā
amalā vimalā anūnā asaṃpūrṇāḥ | tasmāttarhi śāriputra
sūnyatāyāṃ na rūpam na vedanā na saṃjñā na saṃskārah na

vijñānam na cakṣurna śrotraṃ na ghrāṇaṃ na jihvā na kāyo
 na mano na rūpaṃ na śabda na gandho na raso na
 spraṣṭavyaṃ na dharmah | na cakṣurdhātur yāvan na
 manodhātur na dharmadhātur na manovijñānadhātuḥ | na
 vidyā nāvidyā na kṣayo yāvan na jarāmaraṇaṃ na
 jarāmaraṇakṣayaḥ na duḥkhasamudayanirodhamārgā na
 jñānaṃ na prāptirnāprāptiḥ | tasmācchāriputra aprāptitvena
 bodhisattvānāṃ prajñāpāramitāmāśritya viharati
 cittāvaraṇaḥ | cittāvaraṇanāstitvādatrasto viparyāsātikrānto
 niṣṭhanirvāṇaḥ | tryadhvavyavasthitāḥ sarvabuddhāḥ
 prajñāpāramitāmāśritya anuttarāṃ
 samyaksarṃbodhimabhisarṃbuddhāḥ | tasmād jñātavyaḥ
 prajñāpāramitāmahāmantraḥ anuttaramantraḥ
 asamasamantraḥ sarvaduḥkhaḥpraśamanamantraḥ
 satyamamithyatvāt prajñāpāramitāyāmukto mantraḥ |
 tadyathā gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā | **evam**
śāriputra gambhīrāyāṃ prajñāpāramitāyāṃ caryāyāṃ
śikṣitavyaṃ bodhisattvena ||
atha khalu bhagavān tasmāt samādhervyutthāya
āryāvalokiteśvarasya bodhisattvasya sādhu sādhu
sādhu sādhu kulaputra | evam etat kulaputra evam etad
gambhīrāyāṃ prajñāpāramitāyāṃ caryaṃ cartavyaṃ
yathā tvayā nirdiṣṭam | anumodyate tathāgatair
arhadbhiḥ ||
idam avocad bhagavān | ānandamanā āyuṣmān
śāriputraḥ āryāvalokiteśvaraś ca bodhisattvaḥ sā ca
sarvāvatī pariṣat sadevamānuṣāsuraḥgandharvaś ca loko
bhagavato bhāṣitam abhyanandan ||

iti prajñāpāramitāhṛdayasūtraṃ samāptam |

Prajñāpāramitāhṛdayasūtram |

[saṃkṣiptamātrkā]

|| namaḥ sarvajñāya ||

āryāvalokiteśvarabodhisattvo gambhīrāyāṃ
 prajñāpāramitāyāṃ caryāṃ caramāṇo vyavalokayati sma |
 pañca skandhāḥ tāṃśca svabhāvaśūnyān paśyati sma ||

iha śāriputra rūpaṃ śūnyatā, śūnyataiva rūpam | rūpāna
pṛthag śūnyatā, śūnyatāyā na pṛthag rūpam | yadrūpaṃ sā
śūnyatā, yā śūnyatā tadrūpam||

evameva vedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānāni ||

iha śāriputra sarvadharmāḥ śūnyatālakṣaṇā anutpannā
aniruddhā amalā na vimalā nonā na paripūrṇāḥ |
tasmācchāriputra śūnyatāyāṃ na rūpam, na vedanā, na
saṃjñā, na saṃskārāḥ, na vijñānāni | na
cakṣuḥśrotraghrāṇajihvākāyamanāṃsi na
rūpaśabdagandharasaspraṣṭavyadharmāḥ| na
cakṣurdhāturyāvanna manodhātuḥ ||

na vidyā nāvidyā na vidyākṣayo nāvidyākṣayo yāvan na
jarāmaraṇaṃ na jarāmaraṇakṣayo na
duḥkhasamudayanirodhamārgā na jñānaṃ na prāptitvam ||

bodhisattvasya prajñāpāramitāmāśritya viharati cittāvaraṇaḥ
| cittāvaraṇanāstivādatrasto viparyāsātikrānto
niṣṭhanirvāṇaḥ | tryadhvavyavasthitāḥ sarvabuddhāḥ
prajñāpāramitāmāśritya anuttarāṃ
samyaksaṃbodhimabhisambuddhāḥ ||

tasmājjñātavyaḥ prajñāpāramitāmahāmantra
mahāvīdyāmantra' nuttaramantro' samasamamantraḥ
sarvaduḥkhaśamaṇaḥ satyamamithyatvāt
prajñāpāramitāyāmukto mantraḥ | tadyathā gate gate
pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā ||

iti prajñāpāramitāhṛdayasūtraṃ samāptam ||

Dịch:

Kinh Lòng Nhận Thức Vượt Bên

Bản ngắn
Kính lễ Đấng Nhất Thiết Trí

Vị Giác Hữu Tình Chủ Tể Thánh Quán Sát (Bồ Tát Quán Tự Tại) khi thực hành sự nhận thức (bát nhã) vượt bên (ba la mật đa) thâm sâu đã nhìn kỹ (quán chiếu) năm nhóm tích tụ (uẩn) và đã thấy tự tính của chúng là Không.

Ở đây, hỏi người con trai của giòng họ Sari (Xá Lợi Phất), hình thức là không, không chính là hình thức; hình thức không khác Không, Không không khác hình thức; cái gì là hình thức thì cái ấy là Không, cái gì Không thì cái ấy là hình thức.

Thọ, tưởng, hành và thức thì cũng như vậy.

Ở đây, này người con trai của Sari, tất cả các đối tượng của nhận thức (pháp) đều có tướng Không, không sanh ra không diệt mất, không dơ không sạch, không thêm vào không bớt đi. Do vậy, hỏi người con trai của Sari, trong Không không hình thức, không thọ, không tưởng, không hành không thức, không có mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, và ý; không hình thức, không tiếng vang, không mùi, không vị, không xúc chạm, không có đối tượng của nhận thức; không nhãn giới cho đến không ý thức giới.

Không ảo tưởng (vô minh), không không ảo tưởng, không sự hủy diệt ảo tưởng, không có sự hủy diệt không ảo tưởng, cho đến không già chết, không sự diệt tận già chết; không khổ tập diệt đạo, không sự biết, không sự chứng đắc.

Bồ tát nương nhờ sự nhận thức vượt bên mà sống với tâm không chướng ngại, vì tâm không chướng ngại nên không khiếp sợ, vượt khỏi mộng tưởng điên đảo, an trú trong niết bàn. Trong ba thời gian hết thầy Đức Phật đều nương nhờ sự nhận thức vượt bên mà chứng ngộ Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác.

Do vậy, phải biết rằng sự nhận thức vượt bên là cái chú vĩ đại, là cái minh chú vĩ đại, là cái chú tối thượng, là cái chú không gì có thể sánh bằng có thể làm tiêu trừ mọi khổ đau là chân thật không hư dối. Chú Bát Nhã Ba La Mật Đa đã được nói như vậy:

Gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā
(đi qua đi qua đi qua bờ kia cùng đi qua bờ kia, Đấng Tĩnh Thức khéo nói).

Kinh Lòng Nhận Thức Vượt Bên đã hết.

Note:

(2) A. K. Warcler, *Indian Buddhism*. Delhi: 1980.

(3) Andrew Skilton, *Buddhism in Tibet*

(4) bKángjur: Vinaya: 13 Vols; Prajnaparamita: 21 Vols; Avatamsaka: 6 Vols; Ratnakuta: 6 Vols; Sutra: 30 Vols. 270 texts; Tantra: 22 Vols. Contains more than 300 texts.

(5) bStan-'gyur: Sutras ("Hymns of Praise"): 1 Vol; 64 texts; Commentaries on the Tantras: 86 Vols; 3055 texts; Commentaries on Sutras; 137 Vols; 567 texts.

- Prajnaparamita Commentaries, 16 Vols.

- Madhyamika Treatises, 29 Vols.

- Yogacara Treatises, 29 Vols.

- Abhidharma, 8 Vols.

- Miscellaneous Texts, 4 Vols.

- Vinaya Commentaries, 16 Vols.

- Tales and Dramas, 4 Vols.

- Technical Treatises, 43 vols.

(6) & (7) Buddhist Sanskrit Texts No. 17 *Mahāyāna-sūtra-saṃgrahaḥ (part 1)*: Darbhanga: The Mithila Institute, 1961

(To be Continued)

Giải Thích

A DI ĐÀ PHẬT VÀ CÁC THUẬT NGŨ LIÊN QUAN

Thích Nguyên Tâm

A Di Đà Phật

A Di Đà Phật (s: *Amitāyus*, *Amitābha*; t: *Dpag-tu-med*, *Dpag-yas*, j: *Amidabutsu*, 阿彌陀佛) là tên gọi của một vị Phật rất quan trọng trong Phật Giáo Đại Thừa, giáo chủ của thế giới Tây Phương Cực Lạc, còn gọi là A Di Đà Phật (阿彌多佛), A Nhi Đa Phật (阿弭跢佛), thường được gọi là A Di Đà Phật hay A Di Đà Như Lai, gọi tắt là Di Đà. Nguyên bản Sanskrit có hai chữ: *Amitāyus* có âm dịch là A Di Đà Suu (阿彌多廬), nghĩa là người có thọ mạng vô hạn hay vô lượng thọ; còn *Amitābha* có âm dịch là A Di Đà Bà (阿彌多婆), là người có ánh sáng vô hạn hay Vô Lượng Quang; nhưng cả hai đều được phiên âm là A Di Đà. Trên thực tế, nguyên ngữ *Amitābha* được dùng khá phổ biến.

Về xuất xứ của danh hiệu A Di Đà Phật này, trong A Di Đà Kinh (阿彌陀經) do Cưu Ma La Thập (s: *Kumārajīva*, 鳩摩羅什, 344-413) dịch, có đề cập đến. Vị Phật này có ánh sáng vô lượng, tuổi thọ vô lượng, cho nên được gọi là A Di Đà Phật. Tuy nhiên, nếu căn cứ vào bản tiếng Sanskrit A Di Đà Kinh (阿彌陀經) và Xung Tán Tịnh Độ Phật Nhiếp Thọ Kinh (稱讚淨土佛攝受經), vị Phật này có tuổi thọ vô số, ánh sáng vô biên, cho nên được gọi là Vô Lượng Thọ Phật và Vô Lượng Quang Phật. Riêng trong Bình Đẳng Giác Kinh (平等覺經) có bài kệ của A Di Đà Phật, còn trong Xung Tán Tịnh Độ Phật Nhiếp Thọ Kinh, v.v., có danh hiệu khác là Vô Lượng Thanh Tịnh Phật hiện trú tại thế giới thanh tịnh tên Cực Lạc.

Lai lịch

Trong bộ A Di Đà Kinh Sớ Sao (阿彌陀經疏鈔), vị tổ sư của Tịnh Độ Tông Trung Quốc là Vân Thê Châu Hoàng (雲棲祿宏, 1535-1615) có nêu ra một số kinh điển đề cập đến xuất xứ thành Phật của đức Phật A Di Đà như sau:

1. Theo Vô Lượng Thọ Kinh (無量壽經), quyển thượng, vào thời quá khứ tiền kiếp xa xưa, khi đức Phật Thế Tự Tại Vương (世自在王佛) xuất hiện, có một quốc vương nghe Phật thuyết pháp, bèn phát đạo tâm vô thượng, từ bỏ ngôi vua mà xuất gia, có hiệu là Pháp Tạng (法藏). Về sau, Tỳ Kheo Pháp Tạng đối trước đức Phật Thế Tự Tại Vương nhiếp thọ 210 ức hạnh thanh tịnh của chư Phật, phát 48 đại nguyện. Trong đó, có 3 đại nguyện quan trọng là:

“Nếu ta thành Phật, mười phương chúng sanh một lòng tin mừng, muốn sanh nước ta, cho đến trong 10 niêm; nếu không sanh được, ta sẽ không thọ nhận ngôi vị chánh giác; chỉ trừ Năm Tội Nghịch, hủy báng chánh pháp.”

“Nếu ta thành Phật, mười phương chúng sanh phát bỏ đề tâm, tu các công đức, một lòng phát nguyện muốn sanh về nước ta; đến khi mạng chung, giả như khiến cho không cùng với đại chúng đi nhiều quanh, hiện trước mặt người đó, ta sẽ không thọ nhận ngôi vị chánh giác.”

“Nếu ta thành Phật, mười phương chúng sanh nghe danh hiệu ta, chuyên nghĩ nhớ nước ta, trông các gốc công đức, một lòng hồi hướng, muốn sanh về nước ta; như người đó không được toại nguyện, ta sẽ không thọ nhận ngôi vị chánh giác.”

Trong số đó, lời nguyện thứ 18 là căn bản nhất *“Nếu ta thành Phật, mười phương chúng sanh một lòng tin mừng, muốn sanh nước ta, cho đến trong 10 niêm; nếu không sanh được, ta sẽ không thọ nhận ngôi vị chánh giác; chỉ trừ Năm Tội Nghịch, hủy báng chánh pháp”*. Phát nguyện xong rồi, Tỳ Kheo Pháp Tạng một lòng chuyên tâm làm cho trang nghiêm cõi Tịnh Độ. Cõi Phật ấy cách đây khoảng 10 vạn ức quốc độ về phía Tây, có tên là An Lạc (安樂), còn gọi là Cự Lạc (s: *Sukhāvātī*,

極樂). Tỳ Kheo Pháp Tạng nay đã thành Phật, hiện trú tại phương Tây. Từ khi Tỳ Kheo Pháp Tạng thành Phật cho đến nay, đã trải qua thời gian hơn 10 kiếp. Vị Phật này chính là A Di Đà Phật. Cho đến hiện tại ngài vẫn đang thuyết pháp tại thế giới Cực Lạc. Ngài thường tiếp dẫn những người niệm Phật vãng sanh về cõi Tây Phương Tịnh Độ, cho nên được gọi là Tiếp Dẫn Phật. Ngài thường tiếp dẫn những người niệm Phật vãng sanh về cõi Tây Phương Tịnh Độ, cho nên được gọi là Tiếp Dẫn Phật.

2. **Căn cứ vào Bi Hoa Kinh (悲華經)** cho biết rằng vào thời quá khứ xa xưa hằng hà sa số ngàn vạn ức kiếp trước kia, có một thế giới tên San Đề Lam (刪提嵐), kiếp tên là Thiện Trì (善持). Trong nước đó có một vị Chuyển Luân Vương tên Vô Tránh Niệm (無諍念), tại chỗ của Bảo Tạng Như Lai (寶藏如來) phát Bồ đề tâm, và nhờ vào nguyện đó mà làm cho trang nghiêm cõi Tịnh Độ. Đức Phật bèn vì nhà vua thọ ký, từ đây về phương Tây quá trăm ngàn vạn ức cõi Phật, có thế giới của Tôn Âm Vương Như Lai (尊音王如來), tên là An Lạc. Vị vua này sẽ thành Phật hiệu là Vô Lượng Thọ Như Lai (無量壽如來). Theo Bi Hoa Kinh, khi đang còn tu hạnh Bồ Tát, A Di Đà Phật cũng phát những đại nguyện giống như trong Vô Lượng Thọ Kinh nêu rõ.
3. **Theo Nhất Hướng Xuất Sanh Bồ Tát Kinh (一向出生菩薩經)**, trước vô lượng không thể tính đếm thời gian kiếp, A Di Đà Phật là Thái Tử của một vị Chuyển Luân Vương, tên là Bất Tư Nghì Thắng Công Đức (不思議勝功德). Năm lên 16 tuổi, ông đến trú xứ của Bảo Công Đức Tinh Tú Kiếp Vương Như Lai (寶功德星宿劫王如來) lắng nghe Đáo Pháp Bản Đà La Ni (到法本陀羅尼). Trong vòng 7 vạn năm, Thái Tử tinh tấn chuyên cần tu hành, học tập, chưa từng ngủ nghỉ, cũng như không bao giờ đặt lưng xuống giường nằm. Về sau Thái Tử gặp được 90 ức trăm ngàn na do tha các đức Phật. Ông thường lắng nghe, thọ trì, tu hành và

học tập các pháp ngữ của chư Phật tuyên thuyết; từ đó ông chán bỏ và xa lìa cuộc sống tại gia, xuống tóc xuất gia làm Sa Môn. Sau khi xuất gia làm Sa Môn, lại trong vòng 9 vạn năm, ông tu hành Đà La Ni này, vì tất cả chúng sanh mà phân biệt nghĩa lý, hiển dương và làm cho sáng tỏ nghĩa lý ấy. Trong suốt một đời của vị ấy, ông đã nỗ lực tinh tấn giáo hóa chúng sanh, khiến cho 80 ức na do tha các chúng sanh phát Bồ đề tâm, tích lũy công đức, đạt đến cảnh địa không thối chuyển.

4. Theo Pháp Hoa Kinh (法華經), vào thời quá khứ

khi đức Đại Thông Trí Thắng Phật (大通智勝佛) chưa xuất gia, có 16 vị vương tử, tất cả đều xuất gia làm Sa Di ở tuổi còn đang nhỏ. Sau này, khi Đại Thông Trí Thắng Phật thành Phật, thuyết xong Pháp Hoa Kinh, bèn vào trong căn phòng tĩnh lặng, trải qua 8 vạn 4 ngàn kiếp. Lúc bấy giờ, 16 vị vương tử Bồ Tát, mỗi người đều lên pháp tòa, vì bốn chúng lớn là Tỳ Kheo, Tỳ Kheo Ni, Ưu Bà Tắc, Ưu Bà Di mà phân biệt, thuyết giảng nghĩa lý của Diệu Pháp Liên Hoa Kinh. Mỗi người độ được 680 vạn ức na do tha hằng hà sa số các chúng sanh. Trong số 16 vị Bồ Tát này, vị thứ 9 thành Phật ở phương Tây hiệu là A Di Đà Phật, vị vương tử thứ 16 là đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Do nguyện lực của ngài, phát sanh các loại đức hạnh thù thắng, từ vô lượng ức kiếp cho đến nay, thường làm việc cho Thành Trụ Trang Nghiêm Thanh Tịnh Quốc Độ.

5. Theo Đại Phương Đẳng Tổng Trì Kinh

(大乘方等總持經), vào thời Vô Cấu Diệm Xung Khởi Vương Như Lai (無垢焰稱起王如來), có Tỳ Kheo Tịnh Mạng (淨命) chuyên tâm hành trì 14 ức bộ kinh điển, tùy theo ý thích của chúng sanh mà thuyết pháp rộng khắp. Vị Tỳ Kheo ấy nay chính là đức Phật A Di Đà.

6. Theo Hiền Kiếp Kinh (賢劫經), vào thời Vân Lô

Hồng Như Lai (雲雷吼如來), có một vị vương tử tên là Tịnh Phước Báo Chúng Âm (淨福報眾音), đã từng cúng dường đức Như Lai kia. Vị vương tử ấy nay chính là đức Phật A Di Đà. Cũng theo kinh này cho biết thêm rằng vào thời Kim Long Quyết

Quang Phật (金龍決光佛), có một pháp sư tên là Vô Hạn Lượng Bảo Âm Hạnh (無限量寶音行), tận lực hoằng bá kinh pháp. Vị pháp sư lúc bấy giờ nay chính là đức Phật A Di Đà.

7. Theo Quán Phật Tam Muội Kinh (觀佛三昧經)

quyển 9, vào thời Không Vương Phật (空王佛), có 4 vị Tỳ Kheo đạt được pháp môn Niệm Phật Tam Muội; trong đó, vị thứ 3 nay chính là đức Phật A Di Đà.

8. Theo Huyền Tam Ma Địa Vô Lượng Ấn Pháp Môn Kinh (如幻三摩地無量印法門經), vào thời

Sư Tử Du Hý Kim Quang Như Lai (獅子遊戲金光如來), có một quốc vương tên là Thắng Uy (勝威), thường cung kính, tôn trọng, cúng dường đức Phật kia, tu tập hạnh Thiền định. Vị quốc vương ấy nay chính là đức Phật A Di Đà.

Kinh điển lấy tín ngưỡng A Di Đà Phật làm chủ đề có 3 bộ kinh của Tịnh Độ là Vô Lượng Thọ Kinh (s: *Sukhāvatīvyūha-sūtra*, 無量壽經), Quán Vô Lượng Thọ Kinh (觀無量壽經) và A Di Đà Kinh (阿彌陀經); cho nên trên cơ sở của ba kinh này Tịnh Độ Giáo được thành lập.

Theo Bát Nhã Tam Muội Kinh (般若三昧經) quyển thượng, cho biết rằng đức Phật A Di Đà có 32 tướng tốt, ánh sáng chiếu tỏa khắp, hùng tráng không gì sánh bằng. Đặc biệt, theo lời dạy trong Quán Vô Lượng Thọ Kinh cho thấy rằng thân của đức Phật Vô Lượng Thọ có trăm ngàn sắc màu vàng rực như vàng Diêm Phù Đề (s: *jambūnadasuvarṇa*, 閻浮檀) của Trời Dạ Ma (s, p: *Yāma*, 夜摩), cao 60 vạn ức na do tha (s: *na yuta, niyuta*, 那由他) Hằng hà sa số do tuần (s, p: *yojana*, 由旬). Giữa hai lông mi của ngài có lông mi trắng uyển chuyển xoay về bên phải, tướng lớn nhỏ của lông mi có độ cao gấp 5 lần núi Tu Di (s, p: *Sumeru*, 須彌山). Mắt của ngài trong trắng, rõ ràng, có bề ngang rộng gấp 4 lần nước biển lớn. Thân ngài có 84.000 tướng tốt, trong mỗi mỗi tướng như vậy có 84.000 ánh sáng chiếu khắp mười phương thế giới, thấu nhiếp các chúng sanh niệm Phật.

Tại Tây Tạng, Phật A Di Đà được xem như hai vị Phật Vô Lượng Quang và Vô Lượng Thọ; nếu ai mong cầu có trí

tuệ thì quy y Phật Vô Lượng Quang, ai mong cầu tuổi thọ và phước lạc thì quy y Phật Vô Lượng Thọ.

Trong Mật Giáo, Phật A Di Đà được xem như là Diệu Quang Sát Trí của Đại Nhật Như Lai (s: *Vairocana*, 大日如來), được gọi là Cam Lô Vương (s: *Amṛta-rāja*, 甘露王). Trong Kim Cang Giới Mạn Trà La (金剛界曼荼羅), ngài được gọi là A Di Đà Như Lai có thân thọ dụng trí tuệ, nằm ở trung ương vòng nguyệt luân phía Tây. Thân của ngài có sắc vàng ròng, tay bắt ấn Tam Ma Địa (s, p: *samādhi*, 三摩地), chủng tử là *hrīḥ*, mật hiệu là Thanh Tịnh Kim Cang, và hình Tam Muội Da là hoa sen. Trong Thai Tạng Giới Mạn Trà La (胎藏界曼荼羅), ngài được gọi là Vô Lượng Thọ Như Lai, nằm ở phía Tây, trong đài có 8 cánh sen. Thân ngài có sắc màu vàng trắng hay vàng ròng, mắt nhắm lại, thân nhẹ như tà áo, ngồi xếp bằng trên tòa sen báu, tay bắt ấn nhập định, chủng tử là *saṃ*, mật hiệu là Thanh Tịnh Kim Cang, và hình Tam Muội Da là hoa sen vừa mới hé nở.

A Di Đà Ngũ Thập Bồ Tát Tượng (阿彌陀五十菩薩像, *Amida gojūbosatsuzō*)

Hay còn gọi là Ngũ Thông Mạn Trà La (五通曼荼羅), một trong đồ hình biến tướng của Tịnh Độ, là bức họa đồ hình lấy đức Phật Di Đà làm trung tâm và chung quanh có 50 vị Phật, Bồ Tát khác. Căn cứ vào quyển trung của bộ Thần Châu Tam Bảo Cảm Thông Lục (神州三寶感通錄) do Đạo Tuyên (道宣, 596-667) nhà Đường thâu tập có ghi rằng xưa kia Ngũ Thông Bồ Tát (五通菩薩) ở Kê Đầu Ma Tự (雞頭摩寺) xứ Thiên Trúc đến thế giới Cực Lạc cung thỉnh đức Phật A Di Đà giảng xuống tượng Phật, khiến cho chúng sanh nào ở cõi Ta Bà nguyện sanh về cõi Tịnh Độ, nhờ có hình tượng Phật mà đạt được nguyện lực của mình, nhân đó Phật hứa khả cho. Vị Bồ Tát này trở về nước thì tượng Phật kia đã đến rồi, có một đức Phật và 50 vị Bồ Tát đều ngồi tòa sen trên lá cây. Ngũ Thông Bồ Tát bèn lấy lá cây ấy đem về ra và cho lưu hành rộng rãi gần xa. Trong khoảng thời gian niên hiệu Vĩnh Bình (58-75) dưới thời Hán Minh Đế, nhân năm mộng, nhà vua bèn sai sứ sang Tây Vực cầu pháp, thỉnh được Ca Diếp Ma Đằng (s: *Kāśyapamātāṅga*, 迦葉摩騰, ?-

73) sang Lạc Dương (洛陽), sau đó cháu ngoại của Ma Đằng xuất gia làm Sa Môn, có mang bức tượng linh thiêng này sang Trung Quốc; tuy nhiên nó không được lưu truyền rộng rãi cho lắm, vì kể từ thời Ngụy, Tấn trở đi gặp phải nạn diệt pháp, cho nên các kinh tượng theo đó mà bị thất truyền. Vào đầu thời nhà Tùy, Sa Môn Minh Hiến (明憲) may gặp được một bức tượng này từ xứ Đạo Trường (道長) của nước Cao Tề (高齊, tức Bắc Tề), bèn cho đem chép vẽ và lưu hành khắp nơi. Đương thời, Tào Trọng Vưu Thiện (曹仲尤善), họa sĩ trứ danh của Bắc Tề, là người vẽ ra bức tượng này. Từ đó, các nhân sĩ dưới thời nhà Đường cũng bắt đầu sao chép lưu truyền tượng này rất nhiều, lấy nó làm tượng thờ chính. Hơn nữa, các đồ hình biến tướng của A Di Đà Tịnh Độ cũng được lưu bố rất rộng rãi, nhưng xét cho cùng thì đồ hình Ngũ Thông Mạn Trà La này là tối cổ. Trong phần A Di Đà Quyển của bộ Giác Thiền Sao (覺禪鈔) do vị tăng Nhật Bản là Giác Thiên (覺禪, *Kakuzen*, 1143-?) trước tác, có đồ hình 52 thân tượng của đức Phật A Di Đà; tuy nhiên đây không phải là truyền bản đồ hình Mạn Trà La thời nhà Đường.

A Di Đà Tam Tôn (阿彌陀三尊, *Amidasanzon*)

Hay còn gọi là Tây Phương Tam Thánh, tức A Di Đà Phật và 2 người hầu hai bên; ở giữa là đức Phật A Di Đà, bên trái là Bồ Tát Quan Thế Âm (s: *Avalokiteśvara*, 觀世音) và bên phải Bồ Tát Đại Thế Chí (s: *Mahāsthāmaprāpta*, 大勢至). Dạng thức của Di Đà Tam Tôn này vốn phát xuất từ Ấn Độ, là di phẩm được bảo tồn trên bích họa trong động thứ 9 của thạch động A Chiên Đa (s: *Ajantā*, p: *Ajanta*, 阿耨多). Ở Trung Hoa, tượng Di Đà Tam Tôn có sớm nhất được khắc vào năm đầu (538) niên hiệu Nguyên Tượng (元象) nhà Đông Ngụy. Tại Nhật Bản, có bức bích họa trong Kim Đường của Pháp Long Tự (法隆寺, *Hōryū-ji*) và bức Niệm Tri Phật của Quật Phu Nhân là nổi tiếng nhất. Nhìn chung, nghi tướng của chư tôn đều y cứ vào quyển 8 của Kinh Vô Lượng Thọ (無量壽經) mà tạo nên. Kinh dạy rằng quán tưởng hai bên đức Phật Di Đà có hai tòa sen, Bồ Tát Quan Thế Âm ngồi trên tòa sen bên tay trái, Bồ Tát Đại Thế Chí ngồi trên tòa sen bên tay phải. Hơn nữa, trong quyển 5

của Bất Không Quyên Sách Thần Biến Chơn Ngôn Kinh (不空羼索神變真言經) có dạy rằng tâm thương xót (bi) của Bồ Tát Quan Âm thể hiện cho ý nghĩa dưới hóa độ chúng sanh, nên vị này được đặt bên trái; trí tuệ (trí) của Bồ Tát Thế Chí có ý nghĩa là trên cầu bồ đề, nên nên vị này được đặt bên phải. Ngoài ra, Quan Thế Âm Bồ Tát Tam Thế Tối Thắng Tâm Minh Vương Kinh (觀世音菩薩三世最勝心明王經) lại cho rằng bên trái của Phật Di Đà là Quán Tự Tại (觀自在), còn bên phải là Kim Cang Thủ (金剛手).

Thập Nhị Quang Phật (十二光佛)

Theo Vô Lượng Thọ Kinh (無量壽經) quyển thượng, đức Phật A Di Đà được xưng tán 12 danh hiệu như sau: Vô Lượng Quang Phật (無量光佛), Vô Biên Quang Phật (無邊光佛), Vô Ngại Quang Phật (無礙光佛), Vô Đối Quang Phật (無對光佛), Diệm Vương Quang Phật (焰王光佛), Thanh Tịnh Quang Phật (清淨光佛), Hoan Hỷ Quang Phật (歡喜光), Trí Huệ Quang Phật (智慧光), Bất Đoạn Quang Phật (不斷光), Nan Tư Quang Phật (難思光佛), Vô Xưng Quang Phật (無稱光佛), và Siêu Nhật Nguyệt Quang Phật (超日月光佛).

A Di Đà Tam Thập Thất Hiệu (阿彌陀三十七號, *Amidasanjūnanagō*)

37 đức hiệu của đức Phật A Di Đà, do Thân Loan (親鸞, *Shinran*, 1173-1262), tổ khai sáng Tịnh Độ Chơn Tông (淨土真宗, *Jōdōshin-shū*) của Nhật Bản lấy từ bài Kệ Tán A Di Đà của Đàm Loan (曇鸞, 476-?) cho vào trong bản Tịnh Độ Hòa Tán (淨土和讚) của mình. Đó là:

- (1) Vô Lượng Quang (無量光),
- (2) Chân Thật Minh,
- (3) Vô Biên Quang (無邊光),

- (4) Bình Đăng Giác,
- (5) Vô Ngại Quang (無礙光),
- (6) Nan Tư Nghì,
- (7) Vô Đối Quang (無對光),
- (8) Tất Cánh Y,
- (9) Quang Vương Viêm (炎王光),
- (10) Đại Ứng Cúng,
- (11) Thanh Tịnh Quang (清淨光),
- (12) Hoan Hỷ Quang (歡喜光),
- (13) Đại An Úy,
- (14) Trí Huệ Quang (智慧光),
- (15) Bất Đoạn Quang (不斷光),
- (16) Nan Tư Quang (難思光),
- (17) Vô Xưng Quang (無稱光),
- (18) Siêu Nhật Nguyệt Quang (超日月光),

- (19) Vô Đẳng Đẳng,
- (20) Quảng Đại Hội,
- (21) Đại Tâm Hải,
- (22) Vô Thượng Tôn,
- (23) Bình Đẳng Lực,
- (24) Đại Tâm Lực,
- (25) Vô Xưng Phật,
- (26) Bà Già Bà,
- (27) Giảng Đường,
- (28) Thanh Tịnh Đại Nhiếp Thọ,
- (29) Bất Khả Tư Nghì Tôn,
- (30) Đạo Tràng Thọ,
- (31) Chơn Vô Lượng,
- (32) Thanh Tịnh Lạc,
- (33) Bản Nguyện Công Đức Tu,
- (34) Thanh Tịnh Huân,
- (35) Công Đức Tạng,

(36) Vô Cực Tôn, và

(37) Nam Mô Bất Khả Tư Nghì Quang.

Vãng Sanh Tịnh Độ Thần Chú (往生淨土神呪)

Còn gọi là Bạt Nhất Thiết Nghiệp Chướng Căn Bản Đắc Sanh Tịnh Độ Đà La Ni (拔一切業障根本得生淨土陀羅尼), Vãng Sanh Quyết Định Chơn Ngôn (往生決定眞言). Câu thần chú này được tìm thấy trong Bạt Nhất Thiết Nghiệp Chướng Căn Bản Đắc Sanh Tịnh Độ Thần Chú (拔一切業障根本得生淨土神呪, Taishō No. 368) do Lưu Tống Cầu Na Bạt Đà La (s: *Guṇabhadra*, 求那跋陀羅) trùng dịch. Và một số bản có nội dung tương tự với thần chú này như Đà La Ni Tập Kinh (陀羅尼集經, Taishō No. 901) do Đường A Địa Cù Đa (阿地瞿多) dịch, Cam Lộ Đà La Ni Chú (甘露陀羅尼呪, Taishō No. 901) do Đường Thật Xoa Nan Đà (s: *Śikṣānanda*, 實叉難陀) dịch, A Di Đà Phật Thuyết Chú (阿彌陀佛說呪, Taishō No. 369), thất dịch, Phật Thuyết Vô Lượng Công Đức Đà La Ni Kinh (佛說無量功德陀羅尼經, Taishō No. 1317) do Tống Pháp Hiền (法賢) dịch. Nguyên âm Hán ngữ của thần chú này là:

*“Nam mó a di đā bà dạ, đā tha già đā dạ, đā đạ đạ
tha, a di lợi đō bà tỳ, a di lợi đā, tát đām bà tỳ, a di lợi
đā tỳ ca lan đế, a di lợi đā, tỳ ca lan đā, già di nị, già
già na, chỉ đā ca lệ, ta bà ha*

(南無阿彌多婆夜、哆他伽哆夜、哆地夜哆、阿彌利都婆毗、阿彌利哆、悉耽婆毗、阿彌利哆毗迦蘭諦、阿彌利哆、毗迦蘭哆、伽彌膩、伽伽那、枳多迦隸、娑婆訶)。

Căn cứ vào bộ Trung Hoa Phật Giáo Bách Khoa Toàn Thư (中華佛教百科全書, bản điện tử) cũng như Hán Phạn Phạn Hán Đà La Ni Dụng Ngữ Dụng Cú Từ Điển (漢梵-梵漢陀羅尼用語用句辭典, Nhà Xuất Bản Hoa Vũ [華宇出版社], Đài Loan, 1985) của tác giả người Đức là

食之得仙、名不死藥, các vị trời dùng nhiều loại thuốc hay đổ vào trong biển, lấy núi báu mài với thuốc ấy, khiến thành Cam Lộ, ăn nó vào thành tiên, gọi là thuốc bất tử)”

Hay như:

“Thiên thực vi Cam Lộ vị dã, thực chi trường thọ, toại hiệu vi bất tử thực dã
(天食爲甘露味也、食之長壽、遂號爲不死食也, thức ăn của trời có vị Cam Lộ, ăn vào thì sống lâu, ấy mới gọi là thức ăn bất tử).”

Hơn nữa, trong Vô Lượng Thọ Kinh (無量壽經, Taishō 12, 271) quyển thượng cũng có cho biết rằng:

“Bát công đức thủy, trạm nhiên doanh mãn, thanh tịnh hương khiết, vị như Cam Lộ
(八功德水、湛然盈滿、清淨香潔、味如甘露, nước có tám thứ công đức vốn vắng lặng, đầy đủ, trong sạch, thơm tinh khiết, mùi vị của nó như Cam Lộ).”

Tại Giang Thiên Thiền Tự (江天禪寺) ở Trấn Giang (鎮江), Giang Tô (江蘇), Trung Quốc có 2 câu đối tương truyền do Hoàng Đế Càn Long (乾隆) ban tặng là:

“Cam Lộ thường lưu công đức hải, hương vân diêu ánh Phổ Đà Sơn
(甘露常流功德海、香雲遙映普陀山, Cam Lộ thường chảy công đức biển, mây hương xa sáng Phổ Đà Sơn).”

Trong Tỳ Ni Nhật Dụng Thiết Yếu (毘尼日用切要, Taishō No. 1115) quyển 1 có bài kệ Tẩy Bát (洗鉢, Rửa Chén) có liên quan đến Cam Lộ như:

“Dĩ thử tẩy bát thủy, như thiên Cam Lộ vị, thí dĩ chư quý thân, tất giai hoạch bảo mãn. Án, ma hưu ra tất tá ha
(以此洗鉢水、如天甘露味、施與諸鬼神、悉皆獲飽滿、唵、摩休囉悉莎訶, lấy nước rửa bát này, như vị

*Cam Lô trời, ban cho các quỷ thần, tất đều được no đủ.
Án, ma hưu ra tất tá ha).*”

An Dưỡng (安養)

Tên gọi khác của thế giới Tây Phương Cực Lạc; còn gọi là An Dưỡng Quốc (安養國), An Dưỡng Tịnh Độ (安養淨土), An Dưỡng Thế Giới (安養世界), v.v. Vì trong thế giới Cực Lạc Tịnh Độ có thể làm cho an tâm, dưỡng thân, nên có tên gọi như vậy. Chánh Pháp Hoa Kinh (正法華經) quyển 9 có đoạn rằng:

*“Sanh An Dưỡng Quốc, kiến Vô Lượng Thọ Phật
(生安養國、見無量壽佛, Sanh về nước An Dưỡng,
thấy Phật Vô Lượng Thọ).”*

Trong Văn Thù Sư Lợi Phật Độ Nghiêm Tịnh Kinh (文殊師利佛土嚴淨經) quyển thượng có dạy rằng:

*“Quốc độ nghiêm tịnh, do như Tây phương An Dưỡng
chi quốc (國土嚴淨、猶如西方安養之國, quốc độ
trang nghiêm trong sạch, giống như nước An Dưỡng ở
phương Tây).”*

Ngoài ra, An Dưỡng còn là văn dịch khác của An Lạc (安樂); cả hai đều là tên gọi khác của thế giới Cực Lạc. Cho nên, vị giáo chủ của An Dưỡng Quốc là đức Phật A Di Đà (s: *Amitābha*, 阿彌陀). Tác phẩm viết về thế giới này có An Dưỡng Sao (安養抄, Taishō, quyển 84), 7 quyển, không rõ tác giả; An Dưỡng Tập (安養集, *Anyōshū*) của Nhật Bản, 10 quyển, do Nguyên Long Quốc (源隆國, *Minamoto-no-Takakuni*, 1004-1077) cùng với 10 vị A Xà Lê của Diên Lịch Tự (延曆寺, *Enryaku-ji*) biên tập tại Bình Đẳng Viện (平等院, *Byōdō-in*), vùng Vũ Trị (宇治, *Uji*), v.v.

Trong Tây Trai Tịnh Độ Thi (西齋淨土詩) quyển 2 của Phạn Kỳ Sở Thạch (梵琦楚石) có bài thơ rằng:

*“Bất hướng Ta Bà giới thượng hành, yếu lai An Dưỡng
quốc trung sanh, thử phi niệm Phật công phu đáo, an*

*đắc siêu phàm nguyện lực thành, hương vụ nhập thiên
phù cái ảnh, noãn phong xuy thọ tác cầm thanh, phân
minh thức đắc chơn như ý, khắng nhận Ma Ni tác thủy
tinh*

(不向娑婆界上行、要來安養國中生、此非念佛工夫
到、安得超凡願力成、香霧入天浮蓋影、暖風吹樹
作琴聲、分明識得真如意、肯認摩尼作水晶, *Chẳng
hướng Ta Bà cõi ấy hành, nên về An Dưỡng nước trong
sanh, công phu niệm Phật không thấu triệt, sao được
siêu phàm nguyện lực thành, hương khói xông trời lộng
bầu ảnh, thổi cây gió ấm diễn cầm đàn, rõ ràng biết
được chơn như ý, chấp nhận Ma Ni làm thủy tinh.*)”

Cực Lạc (s: *Sukhāvātī*, 極樂)

Nguyên nghĩa tiếng Sanskrit có nghĩa là *nơi có an lạc*, cho nên nó thường chỉ cho thế giới của Phật A Di Đà (s: *Amitābha*, 阿彌陀), còn được gọi là Cực Lạc Thế Giới (極樂世界), Cực Lạc Quốc Độ (極樂國土). Trong các kinh điển Hán dịch có dùng một số âm dịch như Tu Ma Đề (須摩提), Tu Ha Ma Đề (須呵摩提), v.v., và ý dịch như An Lạc (安樂), An Dưỡng (安養).

Từ Cực Lạc này có được dùng đến trong một số thư tịch cổ điển của Trung Quốc như Thượng Thư Giám Ngô Vương (上書諫吳王, Văn Soạn 39) của Mai Thừa (枚乘) với ý là “*sự vui sướng không có gì hơn hết*”, hoặc trong bài Tây Đô Phú (西都賦) của Ban Cố (班固) với nghĩa là “*đến tận cùng niềm vui sướng*”, hay trong Thôi Nam Tử (淮南子) với nghĩa là “*niềm vui sướng cùng cực*”, v.v. Còn trong Phật điển thì từ này được dùng đầu tiên trong Kinh A Di Đà (阿彌陀經) do Cưu Ma La Thập (*Kumārajīva*, 鳩摩羅什, 344-413) dịch. Kinh điển đề cập đến Cực Lạc Thế Giới là 3 bộ kinh lớn của Tịnh Độ, gồm Vô Lượng Thọ Kinh (無量壽經), Quán Vô Lượng Thọ Kinh (觀無量壽經) và A Di Đà Kinh (阿彌陀經).

Tịnh Độ (淨土, *Jōdo*)

Hai chữ lấy từ câu “*Thanh Tịnh Quốc Độ* (清淨國土)” của bản Hán dịch Vô Lượng Thọ Kinh (無量壽經). Theo Thi Hoàng Bản Kỷ (始皇本紀) của Sử Ký (史記), Thanh Tịnh (清淨, trong sạch) nghĩa là “(quốc độ) trong ngoài thanh tịnh”. Bên cạnh đó, từ này còn gọi là Tịnh Sát (淨刹). Chữ sát (刹) trong trường hợp này là âm tả của tiếng Sanskrit *kṣetra*, nghĩa là *thế giới vĩnh viễn có phước đức trong sạch*; đối xứng với thế giới này là thế giới hiện thực Uế Độ (穢土). Nếu cho rằng Uế Độ là thế giới của kẻ phạm phu thì Tịnh Độ là thế giới của chư Phật (thường được gọi là Phật Độ [佛土], Phật Quốc [佛國], Phật Giới [佛界], Phật Sát [佛刹]).

Tịnh Độ là xứ sở thanh tịnh tu thành bồ đề, tức chỉ nơi chư Phật thường cư trú, gọi chung là Thanh Tịnh Độ (清淨土), Thanh Tịnh Quốc Độ (清淨國土), Thanh Tịnh Phật Sát (清淨佛刹), hay gọi tắt là Tịnh Sát (淨刹), Tịnh Giới (淨界), Tịnh Quốc (淨國), Tịnh Vực (淨域), Tịnh Thế Giới (淨世界), Tịnh Diệu Độ (淨妙土), Phật Sát (佛刹), Phật Quốc (佛國), v.v. Chư Phật đã chứng quả Niết Bàn thường ở cõi Tịnh Độ này giáo hóa chúng sanh, cho nên nơi nào chư Phật trú xứ thì nơi đó được gọi là Tịnh Độ.

Vô Lượng Thọ Kinh (無量壽經) quyển thượng, A Súc Phật Quốc Kinh (阿閼佛國經) quyển thượng, Phóng Quang Bát Nhã Kinh (放光般若經) quyển 19, v.v., đều cho rằng Tịnh Độ là thế giới trang nghiêm thanh tịnh mà chư Phật đã từng hành Bồ Tát đạo, thành tựu thệ nguyện của chúng sanh và tích lũy công đức trong vô lượng kiếp mà kiến lập nên.

Phẩm Phật Quốc của Duy Ma Kinh (維摩經) quyển thượng cho rằng tâm thanh tịnh thì quốc độ thanh tịnh, cõi Ta Bà này là Thường Tịch Quang Tịnh Độ (淨寂光淨土); cho nên nếu tâm chúng sanh không trong sạch thì cõi này trở thành cõi nhơ nhớp. Cõi Linh Sơn Tịnh Độ (靈山淨土) của Pháp Hoa Kinh (s: *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*, 法華經), Liên Hoa Tạng Thế Giới (蓮華藏世界) của Hoa Nghiêm Kinh (華嚴經), Mật Nghiêm Tịnh Độ (密嚴淨土) của Đại

Thừa Mật Nghiêm Kinh (大乘密嚴經), v.v., đều lấy tư tưởng tâm tịnh thế giới tịnh làm căn bản. Hơn nữa, trong Vô Lượng Thọ Kinh (無量壽經) có dạy rằng ngoài cõi Ta Bà này còn có Tịnh Độ, và có cõi Tịnh Độ thành tựu trong tương lai khi sẽ thành Phật. Như vậy cả hai cõi này là quốc độ được hoàn thành nương theo bản nguyện của chư vị Bồ Tát và trải qua tu hành để thành Phật, và cũng là nơi mà chúng sanh nguyện sanh về.

Trong lịch sử tư tưởng Phật Giáo, Tịnh Độ được chia thành 3 loại: Lai Thế Tịnh Độ (來世淨土), Tịnh Phật Quốc Độ (淨佛國土) và Thường Tịch Quang Độ (常寂光土). Lai Thế Tịnh Độ là cõi Tịnh Độ sau khi chết, được lập ra cho đời sau, tương định ở bốn hướng đông tây nam bắc như thế giới Tây Phương Cực Lạc (西方極樂) của A Di Đà Phật (s: *Amitābha Buddha*, 阿彌陀佛), Đông Phương Diệu Hỷ Quốc (東方妙喜國) của A Súc Phật (s: *Akṣobhya Buddha*, 阿閼佛), Tịnh Lưu Ly Thế Giới ở phương Đông của Dược Sư Phật (s: *Bhaiṣajyaguru*, 藥師佛), v.v., là nổi tiếng nhất. Trên thế giới Ta Bà này có các cõi Tịnh Độ của chư Phật ở những vị trí nhất định của nó, cho nên gọi là Mười Phương Tịnh Độ.

Nguyên lai, cõi này được nghĩ ra theo hướng sùng bái đức Phật và vốn phát xuất từ tư tưởng chư Phật ở quốc độ khác đời sau. Nói tóm lại, đức Phật của cõi hiện tại không có, nhưng nếu sau khi mạng chung đời sau được sanh về thế giới khác thì sẽ được gặp chư Phật.

Tín ngưỡng vãng sanh về thế giới Tây Phương Cực Lạc của A Di Đà Phật rất thịnh hành ở Nhật Bản, từ đó phát sanh tín ngưỡng ngay lúc lâm chung có A Di Đà Phật đến tiếp rước (lai nghênh [來迎]). Những tín ngưỡng này được giáo lý hóa và tư tưởng Tịnh Độ Niệm Phật phát triển mạnh, từ đó tranh vẽ về các đồ hình Tịnh Độ Biến Tướng cũng như Lai Nghênh xuất hiện. Tịnh Phật Quốc Độ có nghĩa là “*làm trong sạch quốc độ Phật*”. Nguyên lai, Phật Quốc Độ (s: *buddha-kṣetra*, 佛國土) ám chỉ tất cả thế giới do chư Phật thống lãnh, nhưng ở đây muốn nói đến thế giới hiện thực; cho nên Tịnh Phật Quốc Độ còn có nghĩa là Tịnh Độ hóa thế giới hiện thực. Nói cách khác, đây là cõi Tịnh Độ của hiện thực. Trong kinh điển Đại Thừa có thuyết rằng chư vị Bồ Tát thường nỗ lực giáo hóa trong Tịnh Phật Quốc Độ, vì vậy thế

giới được lập nên với sự nỗ lực của vị Bồ Tát luôn tinh tấn thực hành Phật đạo trong cõi hiện thực chính là Tịnh Phật Quốc Độ. Từ đó, thông qua sự hoạt động của hàng Phật Giáo đồ Đại Thừa trong xã hội hiện thực, đây là cõi Tịnh Độ được nghĩ ra đầu tiên. Thường Tịch Quang Độ là cõi Tịnh Độ tuyệt đối vượt qua tất cả hạn định, nếu nói một cách tích cực thông qua tín ngưỡng, đây là cõi Tịnh Độ ngay chính trong hiện tại, bây giờ, ở đây. Với ý nghĩa đó, đây là cõi Tịnh Độ tồn tại ngay trong hiện thực này. Chính Thiên Thai Trí Khải (天台智顛) có thuyết về thế giới này, như trong Duy Ma Kinh Văn Sớ (維摩文疏) có lập ra 4 quốc độ, đặt Thường Tịch Quang Độ là cõi Tịnh Độ tuyệt đối, cứu cánh cuối cùng, cõi có Phật thân là Pháp Thân Độ (法身土), hay còn gọi là Pháp Tánh Độ (法性土).

Cách gọi tên Thường Tịch Quang Độ được lấy từ Quán Phổ Hiền Kinh (觀普賢經), phân kết kinh của Pháp Hoa Kinh (法華經). Thế giới hiện thực còn được gọi là thế giới Ta Bà (s, p: *sahā*, 娑婆), cõi Thường Tịch Quang Độ vốn có trong thế giới Ta Bà, cho nên xuất hiện câu “*Ta Bà tức Tịch Quang* (娑婆即寂光)”.

Ba loại thuyết về Tịnh Độ vừa nêu trên đôi khi có mâu thuẫn, đối lập nhau. Tỷ dụ như, Lai Thế Tịnh Độ là cõi hạn định và tương đối nhất, là thuyết phương tiện cho hạng có căn cơ thấp kém; nhưng thuyết chân thật thì cho cõi này là Thường Tịch Quang Độ—Tịnh Độ tuyệt đối vượt qua khỏi mọi giới hạn của nơi này và nơi kia, sống và chết; cho nên pháp môn Tịnh Độ Niệm Phật dựa trên cơ sở của Lai Thế Tịnh Độ bị phê phán không ít và sự tuyệt đối hóa chính cõi Lai Thế Tịnh Độ cũng được thử nghiệm xem sao. Từ lập trường khẳng định hiện thực của tư tưởng Bản Giác, v.v., Thường Tịch Quang Độ rất được hoan nghênh. Tuy nhiên, khi lâm chung, con người vẫn có nguyện vọng được vãng sanh. Với một sự thật không thể nào chối từ được như vậy, ngay như Trí Khải—người từng cho rằng Lai Thế Tịnh Độ là cõi thấp đi chẳng nữa, vẫn có niệm nguyện được vãng sanh về cõi Tịnh Độ của Phật Di Đà lúc ông lâm chung. Tại Nhật Bản, cho đến nay tín ngưỡng Lai Thế Tịnh Độ vẫn tiếp tục cắm sâu gốc rễ và bối cảnh của tín ngưỡng này có liên quan đến tâm tình giống như trường hợp Trí Khải.

Trong bài Văn Tế Thập Loại Chúng Sanh của thi hào Nguyễn Du (阮攸, 1765-1820) có câu rằng:

“Nhờ phép Phật siêu sinh Tịnh Độ, phóng hào quang cứu khổ độ u, khắp trong tứ hải quần chu, não phiền trút sạch oán thù rửa trong.”

Như trong Khuyến Tu Tịnh Độ Thi (勸修淨土詩) của Đại Sư Thật Hiền Tỉnh Am (實賢省庵, 1686-1734) nhà Thanh có câu:

“Túc hạ thời thời du Tịnh Độ, tâm đầu niệm niệm tuyệt Ta Bà (足下時時遊淨土、心頭念念絕娑婆, dưới chân luôn luôn chơi Tịnh Độ, trong tâm mỗi niệm dứt Ta Bà).”

Vãng sanh (往生)

Sau khi mạng chung sanh vào thế giới khác; thông thường từ này được dùng thay thế cho từ “*chết*”. Nếu nói về nghĩa rộng, *vãng sanh* có nghĩa là thọ sanh vào Ba Cõi, Sáu Đường cũng như Tịnh Độ của chư Phật; nhưng sau khi thuyết Di Đà Tịnh Độ (彌陀淨土) trở nên thịnh hành, từ này chủ yếu ám chỉ thọ sanh về thế giới Cực Lạc (s: *Sukhāvātī*, 極樂). Vãng sanh được chia làm 3 loại:

- 1. Cực Lạc Vãng Sanh (極樂往生)**, căn cứ vào thuyết của Vô Lượng Thọ Kinh (無量壽經), Quán Vô Lượng Thọ Kinh (觀無量壽經) và A Di Đà Kinh (阿彌陀經); tức là xa lìa thế giới Ta Bà (s, p: *sahā*, 娑婆), đi về cõi Cực Lạc Tịnh Độ của đức Phật A Di Đà ở phương Tây, hóa sanh trong hoa sen của cõi đó.
- 2. Thập Phương Vãng Sanh (十方往生)**, căn cứ vào thuyết của Thập Phương Tùy Nguyện Vãng Sanh Kinh (十方隨願往生經), tức vãng sanh về các cõi Tịnh Độ khác ngoài thế giới của đức Phật A Di Đà.
- 3. Đâu Suất Vãng Sanh (兜率往生)**, y cứ vào thuyết của Di Lạc Thượng Sanh Kinh (彌勒上生經) cũng như Di Lạc Hạ Sanh Kinh (彌勒下生經); có nghĩa

rằng Bồ Tát Di Lạc (s: *Maitreya*, p: *Metteyya*, 彌勒) hiện đang trú tại Nội Viện Đâu Suất (s: *Tuṣita*, p: *Tusita*, 兜率), đến 16 ức 7 ngàn vạn năm sau, Ngài sẽ giáng sanh xuống cõi Ta Bà để hóa độ chúng sanh. Người tu pháp môn này sẽ được vãng sanh về cung trời Đâu Suất, tương lai sẽ cùng Bồ Tát Di Lạc xuống thế giới Ta Bà. Phần nhiều hành giả Pháp Tướng Tông (法相宗) đều tu theo pháp môn này.

Ngoài ra, còn có các tín ngưỡng vãng sanh khác như người phụng thờ đức Phật Dược Sư (s: *Bhaiṣajyaguru*, 藥師) thì sẽ được vãng sanh về thế giới Tịnh Lưu Ly (淨瑠璃) của Ngài; người phụng thờ Bồ Tát Quán Thế Âm (s: *Avalokiteśvara*, 觀世音) thì được vãng sanh về cõi Bồ Đà Lạc Ca (s: *Potalaka*, 補陀洛迦); người tín phụng đức Phật Thích Ca (s: *Śākya*, p: *Sakya*, 釋迦) thì được sanh về Linh Thứu Sơn (靈鷲山); người tín phụng Hoa Nghiêm Kinh (s: *Buddhāvataṃsaka-nāma-mahāvaiṣṭṭya-sūtra*, 華嚴經) thì được vãng sanh về Hoa Tạng Giới (華藏界); tuy nhiên, các tín ngưỡng này rất ít, nên vẫn chưa hình thành tư trào.

Như đã nêu trên, Cực Lạc Vãng Sanh và Đâu Suất Vãng Sanh là hai dòng tư tưởng chủ lưu của Ấn Độ, Trung Quốc, Nhật Bản, v.v. Đối với Tam Luận Tông, Thiên Thai Tông, Hoa Nghiêm Tông, Thiền Tông, v.v., Cực Lạc Vãng Sanh là phương pháp tự lực thành đạo. Riêng đối với Tịnh Độ Tông, tư tưởng này nương vào sự cứu độ của đức giáo chủ Di Đà làm con đường thành Phật, nên được gọi là Tha Lực Tín Ngưỡng. Còn Đâu Suất Vãng Sanh là tư tưởng thích hợp đối với Pháp Tướng Tông, được xem như là pháp môn phương tiện tu đạo.

Tại Nhật Bản, trong Tây Sơn Tịnh Độ Tông (西山淨土宗) có lưu hành 2 thuyết về vãng sanh là Tức Tiệm Vãng Sanh (即便往生) và Đương Đắc Vãng Sanh (當得往生). Tịnh Độ Chơn Tông thì chủ trương thuyết Hóa Sanh (化生) vãng sanh về Chân Thật Báo Độ (眞實報土), và

Thai Sanh (胎生) vãng sanh về Phương Tiện Hóa Độ (方便化土), v.v.

Một số tác phẩm của Trung Quốc về tư tưởng vãng sanh như An Lạc Tập (安樂集, 2 quyển) của Đạo Xước (道綽, 562-645) nhà Đường, Vãng Sanh Luận Chú (往生論註, còn gọi là Tịnh Độ Luận Chú [淨土論註], 2 quyển) của Đàm Loan (曇鸞, 476-?) thời Bắc Ngụy, v.v. Về phía Nhật Bản, cũng có khá nhiều thư tịch liên quan đến tư tưởng này như Vãng Sanh Thập Nhân (往生拾因, 1 quyển) của Vĩnh Quán (永觀); Vãng Sanh Yếu Tập (往生要集) của Nguyên Tín (源信); Nhật Bản Vãng Sanh Cực Lạc Ký (日本往生極樂記) của Khánh Tư Bảo Dận (慶滋保胤); Tục Bản Triều Vãng Sanh Truyện (續本朝往生傳) của Đại Giang Khuông Phòng (大江匡房); Thập Di Vãng Sanh Truyện (拾遺往生傳), Hậu Thập Di Vãng Sanh Truyện (後拾遺往生傳) của Tam Thiện Vi Khang (三善爲康); Tam Ngoại Vãng Sanh Truyện (三外往生傳) của Liên Thiền (蓮禪); Bản Triều Tân Tu Vãng Sanh Truyện (本朝新修往生傳) của Đằng Nguyên Tông Hữu (藤原宗友); Cao Dã Sơn Vãng Sanh Truyện (高野山往生傳) của Như Tịch (如寂), v.v.

Thần chú trì tụng để được vãng sanh về cõi Tịnh Độ là Bạt Nhất Thiết Nghiệp Chương Căn Bản Đắc Sanh Tịnh Độ Đà La Ni (拔一切業障根本得生淨土陀羅尼), còn gọi là Vãng Sanh Quyết Định Chơn Ngôn (往生決定眞言) hay Vãng Sanh Tịnh Độ Thần Chú (往生淨土神呪).

Trong Tịnh Độ Chứng Tâm Tập (淨土證心集) của Vạn Liên Pháp Sư (卍蓮法師) nhà Thanh có câu:

“Tam Giáo đồng nguyên, thống Nho Thích Đạo, câu kham niệam Phật, nhất tâm quy mạng, cụ Tín Nguyện Hạnh, tận khả vãng sanh

(三教同源、統儒釋道、俱堪念佛、一心歸命、具信願行

、盡可往生, *Ba Giáo cùng gốc, cả Nho Thích Đạo, đều chung Niệm Phật; một lòng quy mạng, đủ Tín Nguyện Hạnh, thấy được vãng sanh*)."

Establishment Of The Buddhist Monastic Code

By. Khai Thien

Vinaya texts, the Buddhist moral code from the *Tipitaka* (*Sutta*, *Vinaya*, and *Abhidhamma*), are always considered the most important to the system of any organization or group of *sangha* (monks and nuns). Without *Vinaya* established as the Buddhist disciplinary rules—the foundation for the life of Buddha-dharma—the house-structure of *sangha* and even Buddhism cannot exist. In order to trace the history of the establishment of the Buddhist monastic code as well as Buddhist training rules in general, this paper will explore the status of the *sangha* order in the Buddha's lifetime, including the early years of the Buddha, the early Buddhist ordination with three refuges, the

establishment of *Pratimoksa*, the contents of *Pratimoksa*, the *Uposadha* day, and the first Council of Vinaya.

I. The Early Years of the Buddha's Career

According to Pali chronology, Buddhist moral codes for both monastic and lay people were established gradually according to various conditions and situations throughout the Buddha's life. Upon the Buddha's achievement of enlightenment, no *sangha* (monastic community) existed. Thus, the Buddha's first monastic disciples were the five brothers of Kondanna, who took refuge in the Buddha and his dharma after listening to his first sermon, the Four Noble Truths—*Dhammacakkappavattana* (turning the wheel of dharma)—at Deer Park, near Benares. This special event marked the first time in human history that Buddhism contained the Buddha, dharma, and *sangha*—otherwise known as the Triple Jewels. The next twenty years of the *sangha* developed primarily according to dharma, the Buddha's teachings. As Pali canons tell us, at that time, the community of *bhikkhunis* (nuns) had not yet been founded within the community of *sangha*; only *bhikkhus* (male) existed, and they had all achieved high personal attainments with great insight and direct knowledge of dharma. They were the noble ones and Arahants “who had succeeded in

subduing many or all of the defilements of their minds. They knew his teachings well and behaved accordingly.”¹ As such, there was no need to formulate disciplinary rules for those who lived in the *sangha* directly under the instruction of the Buddha. The texts tell us that, Thera Sariputta once requested the Buddha to formulate the monastic rules for the *sangha* members, but the Buddha replied, “Wait, Sariputta. The Tathagata will know the right time for that. The Teacher does not make known, Sariputta, the course of training for disciplines or appoint the Patimokkha until some conditions causing the pollutions (asava) appear here in the Sangha.”² The Buddha himself confirmed the status of his monastic system in the early period by saying that “In former times, you know, bhikkhus were fewer in number but those possessed of supernormal powers.”³ Ultimately, during this perfect period of the *sangha*, Buddha and dharma served as the two refuges for the entire community of monastic monks.

II. The Early Buddhist Ordination

Early in the Buddha’s career, the procedure to ordain

¹ Thanissaro Bhikkhu, trans. and ed., *The Buddhist Monastic Code: The Patimokkha training rules translated and explained* (Valley Center, CA: Metta Forest Monastery, 1998) 10.

² Phra Sasana Sobhana, “Introduction to the Patimokkha”; see Nanamoli Thera, trans., *Patimokkha: The rule for Buddhist monks* (Bangkok: King Maha Makuta’s Academy, 1969) 3.

³ *Sangarava Sutta*, in *Anguttara Nikaya*; see Thera 7.

a person who wanted to become a monk was quite simple. According to the *Vinaya* texts, “those who were convinced and/or asked to join with him, He allowed them to be *bhikkhu* by saying that, ‘*Ehi bhikkhu, svakkhato dhammo caro brahmacariyam samma dukkhassa antakiriyaya*’ (Come *bhikkhu*, well-expounded is the *Dhamma*, live the *brahmacariya* for the complete ending of *dukkha*).”⁴ This “procedure,” called *Ehi-bhikkhu upasampada* (acceptance by saying “Come *bhikkhu!*”) became the official words of ordination used for those who wanted to join the *sangha* during the Buddha’s early years.

The *Mahāvagga*, in *Vinaya Pitaka*, further informs us that the first Buddhist mission was sent to various places to propagate the dharma. The mission included sixty-one monks from the sangha (the first sixty-one *bhikkhus*), who went forth to preach the dharma to the world following the encouragement of the Buddha:

Freed am I, O Bhikkhus, from all bonds, whether divine or human. You, too, O Bhikkhus, are freed from all bonds, whether divine or human. Go forth, O Bhikkhus, for the good of the many, for the happiness of the many, out of compassion for the world, for the good, benefit, and happiness of gods and men. Let not two go by one way: Preach, O Bhikkhus, the Dhamma, excellent in the beginning, excellent in the middle, excellent in the end, both in the spirit and in

⁴ H.R.H. Prince Vajirananavarorasa, *The Entrance to the Vinaya* (Bangkok: King Maha Makuta’s Academy, 1969) 2.

the letter. Proclaim the Holy Life, altogether perfect and pure. There are beings with little dust in their eyes, who, not hearing the Dhamma, will fall away. There will be those who understand the Dhamma.⁵

In carrying out this mission, the missionary monks faced new difficulties, particularly when new aspirants wanted to become *bhikkhu* officially as well as join the *sangha*. At that time, the missionary monks had to present newcomers to the Buddha for acceptance. Realizing this difficulty, the Buddha allowed the *savakas* (*bhikkhus*) themselves to ordain those who wanted to join the *sangha* without presenting them to the Buddha. However, the procedure changed in such situations. Whenever a person sincerely wanted to become a Buddhist or adopt the monastic life, he had to say the solemn words for taking refuge in the Triple Jewels three times:

Buddham Saranam Gacchami – I take refuge in the Buddha.

Dhammam Saranam Gacchami – I take refuge in the dharma.

Sangham Saranam Gacchami – I take refuge in the *sangha*.

After saying these verses three times in front of a preceptor, he would officially become a Buddhist. Although the procedure initially applied to new monastic persons called *Pabbajja* (novice monk), it later applied to lay persons as well. This method of acceptance is called

⁵ *Mahāvagga, Vinaya Pitaka, Ch. II.*

Tisarnagamamupasamda (acceptance by taking refuge in the Triple Jewels).

Soon the *sangha*'s members increased remarkably. Consequently, the Buddha wanted to establish a firm foundation for the *sangha* in which each group of *bhikkhus* was required to have at least four members. This resulted in a new procedure called the *Nati-catutthakamma-upasampada* (*bhikkhu* assembly). From this point, the approval of becoming a *bhikkhu* required being conducted in front of four monks in a limited area, called *sima*. This ordination remains today, leading to the three procedures of the Buddhist monastic ordination: *Ehi-bhikkhu upasampada*, *Tisarnagamamupasamda*, and *Nati-catutthakamma-upasampada*. Two kinds of ordination are mentioned in the time of the Buddha: the *Pabbajja* used for monks under twenty years old (*samanera*) and the *Upasampada* used for *bhikkhu*, a man who takes ordination after he has turned twenty. When a *samanera* receives ordination, the *Tisarnagamamupasamda* applies.

III. The Establishment of *Pratimoksa*

According to *Caturvarga-Vinaya* (Four Divisions of *Vinaya*) as recorded in *Vinaya Tipitaka*, the Buddha did not immediately set up a comprehensive moral code for either

the monastic or laity; rather, he formulated disciplinary rules one at a time according to specific occasions and/or in response to the nature of each matter. It is possible to say that each rule of *Vinaya* had its own story, as evidenced in both the *Mahāvagga* and *Cullavagga*.

As discusses, the *sangha* developed quickly; consequently, some entered the *sangha* with their karmic habits, weaknesses, and even felonies, diluting the quality of the entire family of *sangha* compared to its absolutely pure realm initially. To address this impurity, Thera Mahakassapa once said to the Buddha, “What are the conditions now Lord, what is the cause that formerly there were both fewer precepts and more bhikkhus were established in profound knowledge (arahantship). What are the conditions and cause that now there are more precepts and fewer bhikkhus established in profound knowledge?” In addition, some *bhikkhus* committed serious mistakes that had never happened in *sangha*. For instance, the *bhikkhus* who lived in Sarali forest and practiced *asubhasmrti* visualization gradually became disgusted with the existence of their own impure bodies and ultimately committed suicide in various ways. Some killed themselves, but others requested the Brahmin who lived nearby to kill them with a knife. When

the Buddha heard of this, he formulated the third *Parajika* (prohibiting the killing of a human being, be it oneself or another). Similarly, the first *Parajika* (prohibiting sex with a human, non-human, or anything down to an animal) arose from the story of *bhikkhu* Sudinna, who had sexual intercourse with his ex-wife three times in the forest. In response to this matter, the Buddha laid down the training rule prohibiting the monastic order from having sex. It is crucial to note that, when the Buddha rebuked Ven. Sudinna, he said, “Foolish man, you are the first doer of many wrong things.”⁶ Such words obviously indicated that the Buddha believed such serious offenses would only increase as time passed. After this serious rebuke to Ven. Sudinna’s mistake, the Buddha proclaimed:

In that case, bhikkhus, I will formulate a training rule for the bhikkhus with ten aims in mind: the excellence of the Community, the peace of the Community, the curbing of the shameless, the comfort of well-behaved bhikkhus, the restraint of effluents related to the present life, the prevention of effluents related to the next life, the arousing of faith in the faithless, the increase of the faithful, the establishment of the true Dhamma, and the fostering of discipline.⁷

Following such serious problems among the *bhikkhus*, the basic rules of monastic code was established.

⁶ Sobhana; see Thera 11.

⁷ Bhikkhu 13.

In such a way, the Buddha formulated more than 200 major and minor rules, establishing the *Patimokkha*, which was recited twice a month in each community of *bhikkhus*. Generally speaking, the modern monastic code emerged in response to various matters of reality, developing over time until the day the Buddha left the *Saha* world and entered the Great Nirvana.

IV. Contents of the Pratimoksa

According to Dr. W. Pachow, “*Pratimoksa* is one of the oldest text in Buddhist canon and the oldest text also in *Vinaya-Pitaka*...Primarily, it is a collection of liturgical formularities governing the conduct of *bhikkhus* and *bhikkhunis*.”⁸ Pachow’s research provides several important definitions of *Pratimoksa*:⁹

Patimokkha ti adim etam mukham etam pamukha etam kusalanam dhammanam tena vuccati patimokkhan ti patimokkham (It is the beginning, it is the face [*mukham*], it is the principle [*pamukham*] of good qualities; therefore, it is called *Patimokkham*).

Yo tam patirakkhati tam mokkheti moceti apayikadidukkhehi tasma patimokkha ti vuccati (Whosoever observes [the rules of *Patimokkha*], him it releases, delivers from sufferings such as of the inferior states, and so it is called *Patimokkha*).—from an old *Tika*

⁸ W. Pachow, *A Comparative Study of The Pratimoksa: On the basis of its Chinese, Tibetan, Sanskrit and Pali versions* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2000) 4.

⁹ Ibid. 4.

quoted by Subhuti.

Patimokkha ti atimokkha patippamokkham atisettham atiuttanam (The *Patimokkha* is that which is the highest, the extraordinary high, the very best and very highest).

This discussion will first examine the meaning and contents of *Pratimoksa* (Pali: *Patimokkha*) as well as how it has been defined in *Vinaya* texts, particularly in Pali canon.

The content and number of training rules in *Pratimoksa* are particularly significant in Buddhist chronology according to the Pali canons and other sources from various schools. According to Pachow, the *Milindapanha* (Nikaya) and *Agama* (Chinese translation) provide the exact numbers of *Pratimoksa*; the Pali canon gives 150 rules whereas other sutras in *Agama* (such as *Samyktagama* sutras, cf. A. III.87 *Sadhika*; A. III. 85-86 *Sekha*; and, A. III. 83 *Vajjputta*) give 205 rules. However, both the numbers and documents provide an important connection by stressing that the rules have been recited every half month during *Uposatha* days. Another source, the Pali Text Society's translation, noted precisely 150 rules; the 75 *Sekhiyas* and 2 *Aniyata* were subsequently, creating 227 total rules for *bhikkhus*' training.¹⁰ The basic training rules for

¹⁰ Sobhana; see Thera 13.

bhikkhus and *bhikkhunis*, however, are summarized as we see today in *Patimoksa*: 227 rules for *bhikkhus* and 311 for *bhikkhunis*. The *Patimoksa* rules are grouped as follows:

1. *Parajika*—rules entailing expulsion from the *sangha* (defeat) (4 for *bhikkhus*, 8 for *bhikkhunis*)
2. *Sanghadisesai*—rules entailing an initial and subsequent meeting of the *sangha* (13 and 17, respectively)
3. *Aniyata*—(indefinite) rules (2 and 0, respectively)
4. *Nissaggiya pacittiya*—rules entailing forfeiture and confession (30 each)
5. *Pacittiya*—rules entailing confession (92 and 166, respectively)
6. *Patidesaniya*—rules entailing acknowledgement (4 and 8, respectively)
7. *Sekhiya*—rules of training (75 each)
8. *Adhikarana samatha*—rules for settling disputes (7 each)

It is crucial to note that the rules of *Patimoksa* are divided into two parts: the major and the minor. Although the Buddha enabled the *sangha* to change and/or remove the minor rules over the course of time, both major and minor rules remain respectfully protected and unchanged, except

among a few new schools of Buddhism in the current era. In almost all schools, the major rules (such as the four *Parajika*, the thirteen *Samghavasesa*, and the two *Aniyata*) remain totally the same. Pachow completed a very helpful comparative study of the *Vinaya* rules, discovering no difference among major rules in Sarvastivadin, Vinayanidava Sutra, Sarvastivada Vinaya, Sarvastivada Vinaya-vibhasa, Mulasarvastivadin, Tibetan, Mahavyutpatti, Dharmagupta, Mahisasaka, Kasyapiya, etc.¹¹

V. The Patimoksa and the Uposatha

Uposatha is the special day for *sangha* members, both male and female, to come together to recite the *Patimoksa* rules. It is said that *Uposatha* falls on the eighth and fourteenth (or fifteenth) of every half month. The Buddha allowed monks and nuns to follow this *sangha* meeting after accepting a suggestion from King Bimbisara at Magadha that groups of monks and nuns should come together on such days to improve their practice.

The custom of *Uposatha* existed long before the time of the Buddha as the special time when Vedic priests offered their sacrifices. However, the Buddha took this holy day for

¹¹ Pachow 11.

a new purpose. As described in *Mahāvagga*¹², the members of *sangha* initially gathered together in the same place to sit down and meditate in silence. Gradually, their formal meetings became a silent assembly of the *sangha*. King Ajatasattu once approached 1,250 *bhikkhus* headed by Lord Buddha and stated, “No sound at all, not a sneeze or cough...would that my son Udayibhadda might enjoy such calm as this assembly has.”¹³ This peaceful way of the *Uposatha*, however, could not benefit many other householders. Some persons complained such silence to be that of “dumb pigs.” Consequently, the Buddha allowed *bhikkhus* to give dharma talks during such opportunities on *Uposatha* days.

The next phase of the *Uposatha* is said to have developed when the Buddha decided to allow *bhikkhus* to recite the *Pratimoksa* rules on the *Uposatha* days after a thought arose in his mind: “What now if I were to allow those rules of training, laid down by me for *bhikkhus*, (to form) a recital of *Patimoksa* for them? It would be an act of observance (*uposathakamma*) for them”. The tradition of

¹² This includes several texts and stories of great disciples who joined the *sangha* as well as the rules for ordination, the reciting of the *Patimokkha* during *Uposatha* days, and various procedures that monks are to perform during formal gatherings of the community. See Bhikkhu.

¹³ Sobhana; see Thera 4.

reciting *Patimoksa* was started by the Buddha's statement "I allow you, O *bhikkhus*, to recite the *Patimoksa*." Thus, during this period in the Buddha's life, certain training rules had been set out as the official *Patimoksa*.

Furthermore, the *Cullavagga* (IX) indicates that the Buddha himself joined the *sangha* to recite the *Ovada Patimoksa*. It is extremely important to note that the purity of the *sangha* became a particularly essential element in performing the *Uposatha* ceremony. During one occasion when the Buddha was staying at Savatthi in the Eastern Vihara with *bhikkhus* on the *Uposatha* day, Ven. Ananda three times requested that the Buddha recite the *Ovada Patimoksa*. The Buddha replied only after the third request: "The assembly, Ananda, is not entirely pure." Later, the Buddha said, "Nor, O *bhikkhus*, should the *Patimokkha* be heard by one who has an offence." On another occasion, the Buddha refused to recite the *Ovada Patimoksa* because the assembly was not entirely pure. Some *bhikkhus* tried to hide their offenses, but the Buddha had the power to read their minds. Therefore, the Buddha decided to hand over the task of *Patimoksa* recital to the *sangha*: "Now, O *bhikkhus*, henceforth I shall not carry out the *Uposatha*, nor shall I recite the *Patimokkha*; you should recite the *Patimokkha*. It

is impossible, O *bhikkhus*, and it cannot come about that the *Tathagata* should carry out the *Uposatha* or recite the *Patimokkha* in an assembly not entirely pure.”¹⁴ In such ways, the tradition of the recital the *Patimokkha* in Buddhist *sangha* began.

VI. The First Council of Vinaya

The *Vinaya* rules were transmitted orally from time to time, including at the first council held by the *sangha* after the Buddha’s Great Nirvana. The real status of the *Vinaya* rules at the time of the Buddha is said to have been “memorized by those of his followers who specialized in the subject of discipline, but nothing is known for sure of what format they used to organize this body of knowledge during his lifetime.”¹⁵

After the Buddha’s Great Nirvana, the *sangha*, led by Thera Mahakassapa, made an effort to recite all the rules of *Vinaya* and dharma and established the contents of dharma-vinaya in Pali canon. Consequently, the *Vinaya* of today was organized into two main parts: 1) the *Sutta Vibhanga*, the “Exposition of the Text,” containing *Vinaya* texts dealing with the Buddhist monastic rules, and 2) the *Khandhakas*

¹⁴ Sobhana; see Thera 9.

¹⁵ Bhikkhu 13-14.

(Groupings), containing material organized by subject matter. The *Khandhakas* are divided into two parts: the *Mahāvagga* (Greater Chapter) and *Cullavagga* (Lesser Chapter). *Bhikkhu* Thanissaro noted in his *Vinaya* translation that “Historians estimate that the *Vibhanga* and *Khandhakas* reached their present form no later than the 2nd century B.C.E., and that the *Parivara*, or Addenda—a summary and study guide—was added a few centuries later, closing the *Vinaya Pitaka*, the part of the Canon dealing with discipline.”¹⁶

Conclusion

Examining the subjects from the early years of the Buddha—the early Buddhist ordination with three refuges, the establishment of *Pratimoksa*, the contents of *Pratimoksa*, the *Uposatha* days, and the first Council of Vinaya—provides a brief overview of the establishment of the Buddhist monastic code. A more intensive study of *Vinaya Tipitaka* would require delving deeper into the nature and various situations of each single rule. Clearly such a task would be extremely interesting for those interested in the Buddhist monastic code and Buddhist morality.

¹⁶ Ibid. 14.

CÁC TẮC TỤNG CỔ

Tàn Mộng Tử

Thiên Thượng Thiên Hạ Duy Ngô Độc Tôn

Đức Thế Tôn Thích Ca Mâu Ni (釋迦牟尼) khi vừa mới đản sanh, một tay chỉ lên trời, một tay chỉ xuống đất, đi quanh bảy bước, mắt nhìn bốn phương và nói rằng:

- Thiên thượng thiên hạ duy ngô độc tôn (天上天下唯吾獨尊, trên trời dưới đất chỉ có một mình ta).

Sau này Vân Môn Văn Yển (雲門文偃, *Unmon Bunen*, 864-949), vị tăng của Vân Môn Tông, bảo rằng:

- Nếu lúc đó ta thấy được, ta sẽ đánh một gậy chết rồi đem cho chó ăn để cho thiên hạ được thái bình.

Lang Da Huệ Giác (瑯琊慧覺, *Rōya Ekaku*, ?-?), vị tăng của Lâm Tế Tông, lại cho rằng:

- Có thể nói rằng lấy tâm tâm này để cống hiến cho cùng khắp mọi loài, ấy mới gọi là chơn thật báo đáp ơn của chư Phật.

Động Sơn Hiểu Thông (洞山曉聰, *Dōzan Kyōsō*, ?-1030), vị tăng của Vân Môn Tông, có bài tụng về việc này như sau:

“Tứ nguyệt bát Phật giáng sanh nhật, chỉ thiên chỉ địa xưng đệ nhất, cửu long phún thủy mộc kim xu, Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật

(四月八佛降生日、指天指地稱第一、九龍噴水沐金軀、摩訶般若波羅蜜, ngày tám tháng tư hạ sanh Phật, chỉ trời chỉ đất xưng đệ nhất, chín rồng phun nước tắm thân vàng, Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật)”.
Tuyên Đại Đạo (泉大道, Sendaidō, ?-?, tức Cốc Tuyên Đại Đạo [谷泉大道, Yokusen Daidō]), vị tăng của Lâm Tế Tông, có bài tụng rằng:

“Chỉ thiên chỉ địa ngữ lang lang, tổng ngữ truyền ngôn xuất họa đường, sứ giả thượng năng đa ý khí, chủ nhân ung thị bất tầm thường (指天指地語琅琅、送傳言出畫堂、使者尚能多意氣、主人應是不尋常, chỉ trời chỉ đất nói oang oang, chuyển ngữ truyền lời thấu họa đường, sứ giả có thể nhiều ý khí, chủ nhân nào phải kẻ tầm thường)”.
Dã Hiên Khả Tuân (野軒可遵, Yaken Kajun, ?-?), vị tăng của Vân Môn Tông, cũng có bài tụng rằng:

“Bảo điện long lâu hốt giáng thì, châu hành thất bộ hoát song mi, khai ngôn bất thị vô khiêm tốn, thiên hạ nhân gian cánh hữu thụ ? (寶殿龍樓忽降時、周行七步豁雙眉、開言不是無謙遜、天下人間更有誰, điện báu cung rồng chột giáng khi, vòng quanh bảy bước rộng đôi mi, mở lời chẳng phải không khiêm tốn, thiên hạ trên đời mấy ai bì ?)”.
Dã Hiên Khả Tuân (野軒可遵, Yaken Kajun, ?-?), vị tăng của Vân Môn Tông, cũng có bài tụng rằng:

“Bảo điện long lâu hốt giáng thì, châu hành thất bộ hoát song mi, khai ngôn bất thị vô khiêm tốn, thiên hạ nhân gian cánh hữu thụ ? (寶殿龍樓忽降時、周行七步豁雙眉、開言不是無謙遜、天下人間更有誰, điện báu cung rồng chột giáng khi, vòng quanh bảy bước rộng đôi mi, mở lời chẳng phải không khiêm tốn, thiên hạ trên đời mấy ai bì ?)”.
Dã Hiên Khả Tuân (野軒可遵, Yaken Kajun, ?-?), vị tăng của Vân Môn Tông, cũng có bài tụng rằng:

“Bảo điện long lâu hốt giáng thì, châu hành thất bộ hoát song mi, khai ngôn bất thị vô khiêm tốn, thiên hạ nhân gian cánh hữu thụ ? (寶殿龍樓忽降時、周行七步豁雙眉、開言不是無謙遜、天下人間更有誰, điện báu cung rồng chột giáng khi, vòng quanh bảy bước rộng đôi mi, mở lời chẳng phải không khiêm tốn, thiên hạ trên đời mấy ai bì ?)”.
Dã Hiên Khả Tuân (野軒可遵, Yaken Kajun, ?-?), vị tăng của Vân Môn Tông, cũng có bài tụng rằng:

Phật Ấn Liễu Nguyên (佛印了元, *Butsuin Ryōgen*, 1032-1098), vị tăng của Vân Môn Tông, lại có bài tụng như sau:

*“Khai cơ sáng nghiệp tiền vương sự, đoan củng
trì doanh hậu đế tâm, kiếm kích tận vi nông khí
dụng, thử thời thù báo thái bình âm ?
(開基勦業前王事、端拱持營後帝心、劍戟盡
爲農器用、此時誰報太平音, khai cơ sáng
nghiệp vua đời trước, giữ vững bền lâu chuyên
vua sau, kiếm chém đến cùng làm nông cụ, lúc
này ai báo thái bình câu ?).”*

Hải Ấn Siêu Tín (海印超信, *Kaiin Chōshin*, ?-?), vị tăng của Lâm Tế Tông, viết bài tụng như sau:

*“Tài giáng vương cung thị bản nhiên, châu hành
thất bộ hựu trùng tuyên, chỉ thiên chỉ địa vô
nhân hội, độc chấn lôi âm biến đại thiên
(纔降王宮示本然、周行七步又重宣、指天指
地無人會、獨振雷音徧大天, vừa xuống vương
cung bày bản nhiên, vòng quanh bảy bước lại
xướng tuyên, chỉ trời chỉ đất không người hiểu,
mình đánh lôi âm vang đại thiên).”*

Bảo Ninh Nhân Dũng (保寧仁勇, *Hōnei Ninyū*, ?-?), vị tăng của Phái Dương Kỳ thuộc Lâm Tế Tông, có bài tụng rằng:

“Hỗn độn vị phân nhân vị hiểu, càn khôn tài
phẫu sự toàn chương, thiên sanh kỹ lưỡng năng
kỳ quái, mặt thương thâu tha bôn nhất trường
(混沌未分人未曉、乾坤纔剖事全彰、天生伎
倆能奇怪、末上輸他弄一場, hỗn độn chưa
phân người nào biết, càn khôn vừa mở việc tổ
tường, trời sanh tài cán nên kỳ quái, chưa có
hơn người đã lộng hoang)”.

Trương Vô Tận (張無盡, *Chōmujin*, tức Trương
Thương Anh [張商英, *Chōshōei*, 1043-1121], hiệu
Vô Tận Cư Sĩ [無盡居士]) có bài tụng rằng:

“Thất bộ châu hành thủ chỉ thiên, nạp tạng bỗng
hạ mạng nan toàn, mẫu thai xuất hậu thành hà
sự, tranh tợ Diêm Phù vị giáng tiên
(七步周行手指天、衲僧棒下命難全、母胎出
後成何事、爭似閻浮未降前, bảy bước vòng
quanh tay chỉ thiên, nạp tạng dưới gậy mạng khó
toàn, thai mẹ ra rồi chuyện gì chứ, chưa xuống
Diêm Phù [tức Diêm Phù Đề, s: *Jambudvīpa*, p:
Jambudīpa, 閻浮提] khác nào xem)”.

Trương Linh Thủ Trác (長靈守卓, *Chōrei*
Shutaku, 1064-1123), vị tăng của Phái Hoàng Long
thuộc Lâm Tế Tông, ghi bài tụng như sau:

“Châu hành thất bộ tiện xưng tôn, gia xú na
kham phóng xuất môn, chỉ hướng mẫu thai độ
nhân tất, dã tu nhất bổng nhất điều ngân
(周行七步更稱尊、家醜那堪放出門、只向母

胎度人畢、也須一棒一條痕, vòng quanh bảy bước đã xưng tôn, nhà nhóp chằng liều ra khỏi sân, chỉ trong thai mẹ độ người trọn, một roi cũng đáng nhớ muôn lần”.

Thảo Đường Thiện Thanh (草堂善清, *Sōdō Zensei*, 1057-1142), vị tăng của Phái Hoàng Long thuộc Lâm Tế Tông, làm bài tụng rằng:

“Tài sanh năng bộ tiện anh linh, thiên thượng nhân gian ngã độc tôn, khả tiểu chiêm tiền bất cố hậu, na tri thân hậu hữu Vân Môn ? (纔生能步便英靈、天上人間我獨尊、可笑瞻前不顧後、那知身後有雲門, mới sanh bước được quả anh linh, người cõi trời trên ta một mình, mỉm cười nhìn trước không ngoái lại, đời sau ai biết có Vân Môn ?).”

Từ Thọ Hoài Thâm (慈受懷深, *Jiju Eshin*, 1077-1131), vị tăng của Vân Môn Tông, có bài tụng rằng:

“Nhất hỏa chú thành kim đạn tử, đoàn loan đô bất phí kiêm chùy, niêm lai vạn nhẫn phong đầu phóng, đả lạc thiên biên bạch phụng nhi (一火鑄成金彈子、團團都不費鉗鎚、拈來萬仞峯頭放、打落天邊白鳳兒, một lửa đúc thành đạn viên son, chẳng cần uốn nắn đã xoe tròn, đem lên đỉnh núi ngàn trượng bắn, làm rớt bên trời phượng trắng con).”

Nam Hoa Tri (Trí) Bình (南華知[智]昺, *Nanka Chihei*, ?-?), vị tăng của Phái Dương Kỳ thuộc Lâm Tế Tông, có bài tụng như sau:

*“Vô Ưu thọ hạ đản kim thân, thất bộ châu hành
sự trăm tân, tương kiến vị ngôn xâm tảo khởi,
thùy tri cánh hữu dạ hành nhân ?
(無憂樹下誕金身、七步周行事斬新、相見謂
言侵早起、誰知更有夜行人, dưới gốc Vô Ưu
[s: asoka, 無憂, âm dịch là A Thâu Ca, 阿輸迦]
sinh kim thân, bảy bước đi vòng việc mới toanh,
mới gặp mở lời muôn chuyện dầy, ai hay có kẻ đi
về đêm ?).”*

Kính Sơn Tông Cảo (徑山宗杲, *Keizan Sōkō*,
tức Đại Huệ Tông Cảo [大慧宗杲, *Daie Sōkō*,
1089-1163]), vị tăng của Phái Dương Kỳ thuộc Lâm
Tế Tông, có bài tụng như sau:

*“Lão hán tài sanh tiện trước mang, châu hành
thất bộ điên cuồng, trăm tha vô hạn si nam
nữ, khai nhãn đường đường nhập hoạch thang
(老漢纔生便著忙、周行七步似顛狂、賺他無
限癡男女、開眼堂堂入鑊湯, lão ấy vừa sanh
đã ngộ ngài, điên cuồng bảy bước cứ vòng
quanh, lừa người toàn thứ ngu si cả, vạc nước
sôi vào vẫn thong dong)”. ”*

Nguyệt Am Thiện Quả (月庵[菴]善果, *Getsuan Zenka*, 1079-1152), vị tăng của Phái Dương Kỳ thuộc Lâm Tế Tông, ghi bài tụng rằng:

“Hắc bạch vị phân toàn thể diệu, tài chương văn thái tiện thành quai, nhân tư lậu tiết gia phong thậm, mặt đại nhi tôn tử khổng oai (黑白未分全體妙、纔彰文采便成乖、因茲漏泄家風甚、末代兒孫鼻孔啞, đen trắng chưa phân toàn thể bày, vừa rõ nét hình đã biến sai, do vì tiết lộ gia phong quá, cuối đời con cháu mũi xéo hoài)”.

Sơ Sơn Như (疎山如) có bài tụng rằng:

“Tài xuất bào thai tiện dật quần, châu hành thất bộ độc xưng tôn, đương thời nhược kiến Vân Môn lão, bát đảo như kim luy tử tôn (纔出胞胎便逸群、周行七步獨稱尊、當時若見雲門老、不到如今累子孫, mới thoát bào thai đã bặt quần, vòng quanh bảy bước khéo xưng tôn, đương thời nếu gặp Vân Môn lão, chẳng đến ngày nay mệt cháu con)”.

Tuyết Đậu Từ Tông (雪竇嗣宗, *Secchō Shisō*, 1085-1153), vị tăng của Tào Động Tông, làm bài tụng như sau:

“Thiên niên thạch hồ sản kỳ lân, nhất giác thông thân ngũ thái minh, kim tỏa ngọc quan hồn xiết

*đoạn, Tỳ Lô giới nội cổ yên trần
(千年石虎產麒麟、一角通身五彩明、金鎖玉
關渾掣斷、毘盧界內鼓煙塵, ngàn năm hổ đá
sinh kỳ lân, năm sắc tươi màu một sừng thân,
vòng vàng dây ngọc phá tan thầy, Tỳ Lô cảnh
nội dấy phong trần)*”.

Thiên Đồng Như Tịnh (天童如淨, *Tendō Nyojō*, 1163-1228), vị tăng của Tào Động Tông, có bài tụng như sau:

*“Vô Ưu thọ hạ dục anh hài, thanh hiếu tường vi
đời lộ khai, chuyển quá nạp tăng tương kiến xứ,
hậu tào lư mã xuất bào thai
(無憂樹下浴嬰孩、清曉薔薇帶露開、轉過衲
僧相見處、後槽驢馬出胞胎, Vô Ưu cây dưới
tắm nhi hài, sáng tỏa tường vi ngậm sương khai,
nạp tăng nay thấy nơi chốn ấy, máng sau lừa
ngựa thoát bào thai)*”.

Hoặc Am Sư Thê (或庵[菴]師體, *Wakuan Shitai*, 1108-1179), vị tăng của Phái Dương Kỳ thuộc Lâm Tế Tông, có bài tụng rằng:

*“Tẩu xuất môn phong tương phó xưng, đông tây
nam bắc cánh vô nhân, khán lai bất đắc Thiều
Dương lão, vị miễn nhi tôn nhạ khách trần
(走出門風相副稱、東西南北更無人、看來不
得韶陽老、未免兒孫惹客塵, ra khỏi môn
phong đã xưng hùng, đông tây nam bắc chẳng*

người hơn, xem lại nào phải Thiều Dương lão [tức Vân Môn Văn Yển], cháu con nào khỏi vương bụi trần)".

Nguyệt Lâm Sư Quán (月林師觀, *Getsurin Shikan*, 1143-1217), vị tăng của Phái Dương Kỳ thuộc Lâm Tế Tông, có bài tụng như sau:

"Chỉ thiên chỉ địa, vô xứ hồi tị, Cù Đàm Cù Đàm, thảo thậm bả tử (指天指地、無處回避、瞿曇瞿曇、討甚巴鼻, chỉ trời chỉ đất, không nơi trốn chạy, Cù Đàm Cù Đàm, xách mũi nào lay)".

Vận Am Phổ Nham (運庵[菴]普巖, *Unan Fugan*, 1156-1226), vị tăng của Phái Tùng Nguyên và Dương Kỳ thuộc Lâm Tế Tông, lại có bài tụng rằng:

"Tự vị ngũ canh xâm tảo khởi, thùy tri cánh hữu dạ hành nhân, điều phong khối vũ phi vân tích, Nghiêu Thuấn thùy y vạn quốc tân (自謂五更侵早起、誰知更有夜人行、條風塊雨非云昔、堯舜垂衣萬國寶, tự bảo canh năm thức dậy sớm, ai hay lại có kẻ đi đêm, gió loạn mưa gằm đâu cánh cũ, buông y Nghiêu Thuấn đón khách tân)".

Thiên Mục Văn Lễ (天目文禮, *Tenmoku Bunrei*, 1167-1250), vị tăng của Phái Tùng Nguyên thuộc Lâm Tế Tông, có bài tụng như sau:

“Vị tăng chàng nhập Ma Da phục, lưỡng thủ tri tha thậm xứ an, tả hiệp xuất lai ma cảnh hiện, chỉ kham chù trướng bất kham khan (未曾撞入摩耶服、兩手知他甚處安、左脅出來魔境現、只堪惆悵不堪看, chưa từng đột nhập Ma Da bụng, có biết người ta chón nào yên, vai trái ra rồi ma cảnh hiện, chỉ e râu rĩ biết sao nhìn)”.

Bắc Nham Cư Giản (北磻居簡, *Hokkan Kokan*, 1164-1253), vị tăng của Phái Đại Huệ thuộc Lâm Tế Tông, có bài tụng như sau:

“Nhất thanh oa địa tiện trá li, đột xuất như tư Đại Xiển Đề, thủ độ Tây Thiên khởi ương hại, đường đường tẩy thổ bất thành nê (一聲哇地便吒哩、突出如斯大闡提、此度西天起殃害、堂堂洗土不成泥, một tiếng oa đất thảy găm vang, ra đến giống như Xiển Đề [tức Nhất Xiển Đề, s: icchantika, ecchantika, 一闡提] thành, chón này Tây Thiên đều gây hại, ngang nhiên rửa đất khuấy bùn tanh)”.

Hư Đường Trí Ngu (虛堂智愚, *Kidō Chigu*, 1185-1269), vị tăng của Phái Tùng Nguyên và

Dương Kỳ thuộc Lâm Tế Tông, lại có bài tụng khác rằng:

“Thất bộ châu hành do phảng phất, chỉ thiên chỉ địa bất phân minh, thị phi ký lạc bàng nhân nhĩ, tẩy đảo lưu niên dã bất thanh (七步周行猶彷彿、指天指地不分明、是非既落傍人耳、洗到驢年也不清, bảy bước đi vòng đã mênh mang, chỉ trời chỉ đất chẳng rõ ràng, đúng sai rơi lọt tai người khác, rửa sạch muôn đời cũng không trong)”.

Tây Nham Liễu Huệ (西巖了惠[慧], *Seigan Ryōe*, 1198-1262), vị tăng của Phái Hồ Kheo thuộc Lâm Tế Tông, viết bài tụng như sau:

“Lưỡng thủ chỉ thiên địa, châu hành bộ cánh đa, khả lân hoàng diện lão, bàng giải lạc thang oa (兩手指天地、周行步更多、可憐黃面老、螃蟹落湯鍋, hai tay chỉ trời đất, vòng quanh bước lại nhiều, thương cho mặt vàng lão [đức Thích Ca], cua rớt nồi nước tiêu).”

Tượng Gỗ Đón Phật

Đức Thế Tôn vì mẹ lên cung Trời Đao Lợi (s: *Trāyastriśa*, p: *Tāvatiśa*, 忉利) thuyết pháp, vua Ưu Chấn (s: *Udayana*, 優填[填]) tưởng nhớ đến Phật bèn ra lệnh cho thợ khắc tượng bằng gỗ Chiên Đàn, đến khi Ngài từ trên trời xuống, bức tượng cũng ra đón Ngài. Nhân câu chuyện này, Hư Đường Trí Ngu (虛堂智愚, *Kidō Chigu*, 1185-1269), vị tăng của Phái Dương Kỳ và Phái Tùng Nguyên thuộc Lâm Tế Tông Trung Quốc, có bài tụng rằng:

“Tử kim quang tụ chiếu sơn hà, thiên thượng nhân gian ý khí đa, tăng sắc Văn Thù lãnh đồ chúng, Tỳ Da thành lý vấn Duy Ma (紫金光聚照山河、天上人間意氣多、曾敕文殊領徒眾、毘耶城裏問維摩, hào quang chói lợi chiếu sơn hà, trên trời người cõi ý khí cao, từng lệnh Văn Thù [s: Mañjuśrī, 文殊] đem đồ chúng, Tỳ Da [tức Tỳ Xá Ly, s: Vaiśālī, p: Vesālī, 毘舍離] thành đến hỏi Duy Ma [s: Vimalakīrti, 維摩]).”

THIÊN VÀ NÃO BỘ

James H Austin, MD
Đạt Phạm, MD Dịch

Lời tựa

... Tôi không biết bạn muốn ám chỉ điều gì khi bạn nói Tâm rộng mở và Tâm hẹp hòi. Điều trước tiên là phải có não bộ.

J.
Krishnamurti (1895-1986)¹

Có những kinh nghiệm, những giây phút bộc phát hiếm hoi của một sự thâm nhập vĩ đại và chất lượng đặc biệt nổi lên từ chiều sâu của não bộ con người. Đối với mỗi chúng ta, những điều tinh ngộ này dường như là một điều thật kinh hoàng.

Thông điệp của ý nghĩa tối hậu đó được tìm thấy trong giây phút hiện tại này, nổi kết cuộc sống hằng ngày của chúng ta, ngay đây và bây giờ. Nhưng người ta không thể dự đoán được những đỉnh cao chính yếu của sự giác ngộ này.

Aldous Huxley đã gọi xu hướng căn bản của loài người hướng về sự phát triển tâm linh là “*triết học vĩnh hằng*”. Ở đây, tôi lấy một khía cạnh khác. Đối với tôi, xu hướng này ngụ ý một tâm-sinh lý vĩnh hằng mật thiết và năng động. Nó là một loạt của những quá trình tiến hóa một cách chậm rãi mà đạt được cực điểm trong những giây phút nhất định của một cá tính đặc biệt.

Cái gì là những kinh nghiệm đỉnh cao như vậy? Làm thế nào chúng có thể vừa được nâng cao một cách sâu sắc, vừa được đơn giản hóa. Sự làm việc của não bộ?

Cuốn sách này sẽ tóm lược những chứng cứ gần nhất. Đây cũng là một câu chuyện về việc tìm

kiếm cá nhân cũng như sưu tập chuyên môn của một nhà Thần kinh học.

Hai con đường này đồng hướng đến những phạm trù mà đã dẫn đến một luận thuyết chân thực: tinh thức giác ngộ chỉ xảy ra bởi não bộ con người đã trải qua những chuyển biến quan trọng.

Có phải sự tập trung hay Thiền định trước đó đã giúp não bộ thay đổi trong chiều hướng này không? Nếu là như thế, bằng cách nào? Chủ đề này sẽ được khảo sát tỉ mỉ xuyên suốt cuốn sách này.

Có phải chăng việc luận bàn tôn giáo trong một nội dung thuộc Thần kinh học là một điều kiêng kỵ? Đối với William James thì không phải như vậy, ngay cả từ thế kỷ trước. Chúng ta đã quên rằng từ những năm 1901-1902, ông ta đã liên kết hai chủ đề này với nhau và đã sử dụng tựa đề "**Tôn giáo và Thần kinh học**" cho bài giảng đầu tiên trong loạt hai mươi bài giảng dạy của ông tại Edinburgh.² Từ đó sự hiểu biết đã bùng nổ trong lãnh vực khoa học thần kinh này.

Những khoa học gia Thần kinh học đã nhận hầu hết những giải thưởng Nobel trong những lãnh vực của Y học và Sinh lý học trong suốt ¼ thế kỷ vừa qua. Ngay cả tại quốc hội Hoa kỳ, trong một giây phút đầy cảm hứng, đã bỏ phiếu để gọi tên cho 10 năm cuối của thế kỷ XX là "**Thập niên của Não bộ**."³ Tôi hy vọng rằng các độc giả ít nhất cũng có được những cảm hứng tương tự và chuẩn bị để đón nhận sự thách thức của việc hiểu biết não bộ của chính bạn hoạt động như thế nào.

Tôi biết rằng việc này không dễ dàng nhưng tôi xin bạn hãy kiên trì. Hệ thống giáo dục của chúng ta đã chưa thực sự chuẩn bị cho chúng ta những nhiệm vụ như thế này và sự ào ạt của những thông tin nghiên cứu mới, càng ngày càng nhiều, cũng làm cho nó trở thành một công việc kinh khủng, mà khiến cho bất cứ một tác giả nào để có thể tóm gọn những thông tin và làm cho nó có ý nghĩa. Tôi đã nhận lấy hai phần cuối trong những

trách nhiệm này. Thứ nhất là để tóm tắt lại những chủ đề thường là mờ mịt khó hiểu của Thiền (Zen) để cho độc giả thấy được rõ ràng tầm quan trọng của nó trong mối quan hệ qua lại với não bộ. Thứ nhì là để diễn đạt quan điểm cá nhân của tôi như một nhân chứng gần đây đến những kinh nghiệm Thiền trong khi vẫn duy trì được tất cả những chân lý căn bản lâu đời thánh thiện đến tôn giáo cũng như khoa học. Để làm được như vậy, tất nhiên một vài chương sẽ là dưới hình thức của một sự tường thuật cá nhân. Hầu hết những chương còn lại sẽ được trình bày dưới dạng những bài tiểu luận.

Các bạn đừng ngạc nhiên khi bắt gặp những chủ đề, một số thuộc cá nhân và phần lớn là khoa học được sắp xếp gần nhau trong cách thức không theo qui ước này.

Có lẽ bạn sẽ cảm thấy một chút xiú dễ chịu khi biết trước được những điều này, nhưng nội dung không đồng nhất của những chương cũng là một minh chứng cho nó. Thật ra người ta đã nhận ra từ lâu rằng Thiền chính nó đã hiện lộ một sự gần gũi bất thường nhất của những hình thức.⁴ Những điều này đẩy xa những thành kiến của chúng ta, giữ chúng ta không cân bằng một cách tri thức, và trì hoãn bất cứ sự thăng bằng dễ chịu nhưng chưa chín chắn nào. Dần dà sự hiểu biết của chúng ta sẽ chín muồi. Chỉ một cách chậm rãi, quan điểm của chúng ta sẽ thay đổi. Trong khi đó, nếu chúng ta nghĩ rằng chúng ta đã nắm bắt được Thiền, chắc chắn rằng chúng ta đã nhầm lẫn.

Trong phần I, chúng tôi sẽ xét đến những vấn đề có liên quan đến Thiền nhưng thường bị bỏ sót và những vấn đề khác nữa. Phần II, khảo sát Thiền từ quan điểm của cơ chế sinh lý học cơ bản của nó, chớ không phải từ những hiện tượng phụ của nó. Sự hô hấp, đúng vậy, nhưng không phải là sự đồ mồ hôi, huyết áp, và những sóng não nông cạn. Đây là những điều mà cuốn sách này sẽ không đề cập đến. Phần kế tiếp, phần III, sẽ tóm tắt những sự phát triển

thích đáng gần đây nhất trong việc nghiên cứu não bộ. Phần IV, chúng tôi sẽ bàn đến việc định rõ những tình trạng thông thường của ý thức và các biểu hiện thay đổi của chúng. Phần cơ bản này đóng vai trò như phần mở đầu cho những phần V-VII. Ở đây chúng tôi trình bày những thí dụ cụ thể của vài tình trạng thay đổi của ý thức. Hơn thế nữa chúng tôi sẽ mở ra những nền tảng mới để xem xét: làm thế nào, ở đâu, và khi nào chúng đã trở dậy từ những sâu thẳm của não bộ con người. Cuối cùng, phần VIII, sẽ vượt qua những kinh nghiệm nhất thời. Ở đây, chúng tôi gạn lọc cả bản chất của những tầng bậc cao của sự tỉnh thức liên tục và những hệ quả xã hội của nó. Những chương mà có chứa những giả thuyết có thể kiểm chứng, được ghi rõ ở trang xvi.

Cùng với tất cả, sự đạt đến thật là hiem hoi. Không một độc giả nào cần phải lo ngại về việc bị tẩy não. Thâm nhập Thiền không phải qua ngôn từ mà phải qua kinh nghiệm thực chứng của bản thân. Tôi cũng hy vọng rằng sẽ không có bất cứ sự mong mỏi nào về một sự chỉ định dễ dàng cho sự tỉnh thức tức thì. Ở đây, không có những lời đáp nhẹ nhàng và cũng không có những con đường tắt. Những con đường tắt và sự tiến đến nhất phương đã cho chúng ta quá nhiều ao ước, những hình ảnh rời rạc của Thiền định, ý thức, và của những tầng bậc tỉnh thức khác nhau. Những tình huống này đã không giúp tôi nhiều từ những trách nhiệm của việc đơn giản hóa chủ đề này.

Cuối cùng, rất hân hạnh mời bạn tham khảo các bản chú giải, sơ đồ, và những bản tóm gọn cùng với ba phần hỏi-đáp tóm lược. Cũng vậy, chúng tôi xin cảnh giác chư độc giả: chẳng có gì về não bộ hay về Thiền mà thực sự giản đơn như cuốn sách này đã đề ra. Cái gì dường như hợp lý hôm nay có thể không chính xác bởi nhiều nguyên nhân khác hơn sự thiếu sót của tôi về nhiệm vụ và sự diễn đạt. Thực tế quan trọng thì chưa được biết đến.

Tài liệu tham khảo

1. J. Krishnamurti. Interview with John White. In *What is Enlightenment? Exploring the Goal of the Spiritual Path*, ed. J. White. Los Angeles, Tarcher, 1984, 91.
2. W. James. *The Varieties of Religious Experience*. New York, Longmans, Green, 1925.
3. U.S. *Congress Joint Resolution 174*, 101st Cong., 1989, 69-76.
4. T. Leggett. *The Second Zen Reader*. Rutland, Vt., Tuttle, 1988.

Lời Giới Thiệu

Tôi không nên nói quá nhiều về chính bản thân tôi nếu như đã có những người nào khác mà tôi đã biết họ quá rõ.

Henry
Thoreau (1817-62)¹

Cuốn sách này đã bắt đầu như là một sự tìm kiếm cá nhân cho những thông tin. Tôi đã đến thành phố Kyoto ở Nhật trong một kỳ nghỉ phép. Ngay khi mà tôi bắt đầu thực hành thiền định, tôi đã trở nên bối rối. Chẳng có một điều gì trong quá trình đào tạo y khoa hay những đào tạo khác trước kia đã trang bị cho tôi kiến thức cho cuộc chạm trán này. Sự dốt nát cùng cực của tôi nằm trong ba lãnh vực: (1) Thiền - là cái gì? (2) Não bộ con người - Chức năng thực sự của nó là như thế nào? (3) Thiền định và những tầng bậc giác ngộ - Điều gì đã thực sự xảy ra trong suốt những tiến trình này? Bị kích thích bởi những câu hỏi này, tôi đã liên tục cố gắng để trả lời một vài khía cạnh trong cuốn sách này và để làm cho cơ cấu có tính cách khái niệm được phần nào dễ dàng hơn cho những người kế tiếp trong lãnh vực này.

Chúng ta thường mong mỏi những khoa học gia không có tính cách cá nhân trong những thông tin của họ. Nhưng giả sử nếu chúng ta muốn tiến đến những mục tiêu khoa học đó như William James đã dự đoán. Để đạt đến một “khoa học bình phẩm của những tôn giáo,” ông ta đã nói rằng, những dữ liệu căn bản phải lấy từ “những kinh nghiệm thực tế của bản thân.”² Trong trường hợp của tôi điều này chỉ có thể được rút ra từ những ghi chép trong nhật ký của tôi. Các bạn sẽ đang đọc những tư liệu mà diễn tả một thế giới nội tâm khác thường từ phía bên trong.

Những khoa học gia Thần kinh học trong một môi trường đại học, kể cả chúng tôi, có xu hướng cảm thấy không thoải mái khi được mời để bày tỏ những kinh nghiệm khác biệt của chính chúng tôi về những tôn giáo khác nhau. Một cách công khai thừa nhận rằng mình đã theo một truyền thống huyền bí Đông phương là một điều tệ hại nhất. Nó được xem như là “vượt quá xa,” như lời phê bình thẳng thắn của những giáo chức. Có phải điều này thực sự là như vậy không? Không phải chỉ có một mình tôi nói rằng, nó không còn là như thế nữa.

Chúng tôi mong mỗi những khoa học gia nên xem xét một cách nghiêm túc, tỉ mỉ những thiên kiến của họ và để loại trừ bất cứ một hệ thống niềm tin nào mà không phù hợp với những dữ liệu của họ. Trong thực tế, những Thiên sinh đang đối diện với một nhiệm vụ không khác. Họ cũng phải đủ thiết tha để nhận ra, và đủ mạnh mẽ để lội lên tận gốc rễ những khía cạnh hoạt động bất thường của tự ngã của chính họ. Hơn thế nữa, cùng lúc đó, Thiên cũng khích lệ họ để duy trì khoảng cách tối hậu của họ và để xem xét bất cứ điều gì trong những lãnh vực của nó mà không phù hợp. Trong một tiến trình, nếu Thiên sinh phải giới thiệu một vài xu hướng của người quan sát, là của chính họ, đây không phải là vấn đề duy nhất đến việc nghiên cứu của tình trạng “bị thay thế.”³ Ngay cả những nhà vật lý dưới nguyên tử cũng giới thiệu những điều không chắc chắn vào trong mỗi tiến trình của sự quan sát.

Không một nhà Thần kinh học nào đã vượt qua một tình trạng thay thế chính yếu của ý thức là một “bác sĩ thần kinh” tại thời điểm tức thì đó. Không có sự tự chỉ thị bản ngã ở đây. Không có sự nhận thức đặc biệt lướt qua giây phút đó, không có bị định kiến bởi nhiều năm huấn luyện. Sự phân tích không bị cùn lụt. Đơn giản là nó **chỉ vắng mặt** một vài giây mà thôi. Sau đó, khi sự kiện đã đi qua, một vài người có thể bỏ qua một kinh nghiệm như thế. Nhưng điều gì sẽ là đối với những người khác như

chính tôi, đã mãi mê trong khoa học thần kinh quá lâu, sự tận tâm đến Thiền lại không quá hoàn toàn như những tu sĩ? Bây giờ có lẽ các độc giả đã đoán được, một số chúng tôi có lẽ bị bối rối bởi những kinh nghiệm như thế này, dùng chúng như là điểm tập trung cho những câu hỏi sâu hơn. Tại sao tôi lại bị ngạc nhiên khi nhận biết được điều này? Sau cùng, nhiều Thiền sinh áp ủ những điều bí ẩn khác mà được gọi là “công án”, phải đi vào trong một tiến trình tương tự phá công án lâu dài mà đòi hỏi sự tập trung.

Như vậy, trong cuốn sách này, chủ đề - nhà thần kinh học - và những người điều tra là một. Ngày nay, thật là hiếm hoi để tìm được loại lâm sàng tự truyện này. Một cách lý tưởng, trong tương lai, nếu ai đó viết một cuốn sách như thế này sẽ nên là một người Thầy Nhật bản đã được giác ngộ hoàn toàn, thông thạo Anh ngữ; một người mà có cả học vị tiến sĩ trong lãnh vực thần kinh-sinh lý học, có kinh nghiệm thực tế lâm sàng trong nghiên cứu tâm-sinh lý, nhiều năm kinh nghiệm trong việc giảng dạy các nền văn hóa khác nhau; và cũng là một người thầy thuốc được huấn luyện và chứng nhận trong cả hai lãnh vực thần kinh học và tâm thần học.

Ở đây, một người trên đường Đạo bắt đầu nhiệm vụ không nản lòng của sự phối hợp những sự kiện trong cùng lãnh vực này, mang đến nhiệm vụ cơ bản của anh ta trong những nghiên cứu khoa học-thần kinh và một tinh hiếu kỳ hằng định. Để bổ sung cho sự tường thuật cá nhân được thêm dồi dào, tôi chỉ thêm một vài chi tiết của tự truyện mà có liên quan.⁴

Tôi cảm thấy mắc nợ đến những yếu tố kích hoạt cho cuốn sách này và nhiều hơn nữa với nguồn cảm hứng của tôi đến Nanrei Kobori. Thiền sư Kobori đã rất cởi mở và ham thích trong việc nghiên cứu não bộ, trong khi tôi thì đang cố gắng để nhận thức Thiền. Ông ta đã dành cho tôi một cơ hội độc nhất vô nhị: để học hỏi Thiền tại thành phố Kyoto

với một thầy giáo Thiền người Nhật nói tiếng Anh, người mà có sự ham thích đặc biệt với nhiều truyền thống văn hóa khác nhau. Không may thay, một cơ hội đặc biệt như thế này thì ngày nay không còn được tìm thấy sẵn sàng ở hầu hết các Thiền viện ở Nhật. Chính nhờ sự cho phép của ông ta mà những dữ liệu và thảo luận về Thiền của chúng tôi bây giờ mới có cơ hội để đi đến đông đảo độc giả hơn. Những chương đối thoại như vậy, đóng vai trò như việc duy trì những chất liệu đích thực của một Thiền sư Nhật thuộc dòng Lâm Tế. Ông ta là tác phẩm của một quá khứ đang tan biến một cách nhanh chóng.

Sự đối thoại hết sức cởi mở này là một xu hướng của thời đại chúng ta. Nó không phải là phong cách của những thế hệ trước đây. Nếu vấn đề lựa chọn của những khuôn phép, của một người đưa ra công chúng những kinh nghiệm cá nhân, như vậy, nó cũng đã được nói đến trong thế kỷ vừa qua bởi người tiên phong của chủ nghĩa thực dụng Hoa kỳ, Charles Peirce, khi ông ta đã nói rằng: “Cái gì hữu dụng, có phải chẳng tình cờ nó được giới hạn đến chỉ một cá nhân? Chân lý là của chung.”⁵

Tài liệu tham khảo

5. D. Thoreau. *Walden*. 1854; Princeton, N.J., Princeton University Press, 1989.
6. W. James. *The Varieties of Religious Experience*. New York, Longmans, Green, 1925.
7. C. Tart. States of consciousness and state specific sciences. *Science* 1972; 176:1203-10.
8. The first person in this narrative has been introduced once before, in *Chase, Chance, and Creativity. The Lucky Art of Novelty*. N.Y., Columbia University Press, 1978.

9. C. Pierce, in *Zen and American Thought*, ed. V. Ames. Honolulu, University of Hawaii Press, 1962, 143.

PHẦN I

BẮT ĐẦU HƯỚNG ĐẾN THIÊN

Không phải nhờ vào kiến thức của chính anh ta hay bởi sự xem xét tỉ mỉ mà sẽ thực sự hiểu được những điều này. Bởi vì tất cả từ ngữ và những cái mà người ta có thể học hay hiểu được trong tính cách của loài người là từ bên ngoài và dưới nó rất xa so với sự thật mà tôi muốn ám chỉ.

John Van
Ruysbroeck (1293-1381)

Chương 1

Thiên và não bộ có nền tảng chung nào không?

Những ý thức hệ, những nền triết học, những kinh điển tôn giáo, những mô hình thế giới, những hệ thống giá trị, và những thứ tương tự sẽ tồn tại hay không tùy thuộc vào những hình thức trả lời mà nghiên cứu não bộ cuối cùng đã phát hiện ra. Tất cả chúng đều đến với nhau từ trong não bộ.

Roger Sperry (1913-94)¹

Sự kiện thật là khó tin được: từ những nguồn gốc dơ bẩn, một con bướm chúa xinh đẹp hiện ra. Từ trứng đến con sâu bướm, đúng vậy. Nhưng làm thế nào một con nhộng đã có thể chuyển hóa chính nó thành một con bướm linh động? Thật không thể tưởng tượng được! Phải thấy được hai lần mới có thể tin được.

Có rất nhiều lý do tại sao chúng ta cũng có thể xem xét với thái độ hoài nghi lạnh mạnh về xu hướng “tái sinh” của loài người. Chúng ta không có những ý kiến rõ ràng về một sự kiện như thế đã có thể xảy ra như thế nào; tại sao chúng ta nên tin rằng nó có xảy ra? Vâng, nhiều năm về trước, tại một xứ sở xa xôi, não bộ của một người đã thay đổi một cách đột ngột. Ngài cũng đã trải qua một sự chuyển biến về bản chất. Sự chuyển hóa của Ngài đã quá

hoàn hảo, lâu bền, và có ảnh hưởng thuyết phục đến nỗi Ngài vẫn được nhắc đến như “Người Tinh Thức/Khai sáng.”

Hầu hết những người Tây phương chúng ta thực sự nghĩ rằng chúng ta biết “sự khai sáng” là gì. Đối với chúng ta, sự khai sáng đã là những giai đoạn lâu dài của sự kích thích thuộc tri thức trong lãnh vực khoa học và nghệ thuật xuyên suốt thế kỷ thứ XVIII. Nó đã nhận sự phôi thai của nó từ Newton và một khối lượng khổng lồ những tư tưởng mà cho rằng, qua sự lập luận, chúng ta có thể khám phá ra những “định luật thiên nhiên” mà điều hành vũ trụ vật lý của chúng ta. Sau đó, đối với chúng ta, từ “sự khai sáng” – Aufklärung trong tiếng Đức – hàm ý rằng chân lý sẽ trở nên rõ ràng chỉ khi nó trước tiên phải được đi qua một qui trình hợp lý và ngôn ngữ của lý trí. Làm thế nào sự khai sáng có một ý nghĩa phi lý trí thứ hai? Một trí tuệ sáng suốt mà vượt qua ngôn từ và sự lập luận. Chúng ta hầu như chưa bao giờ chấp nhận một điều như thế. Thực tế, không có một điều gì thực sự thuyết phục để nói về Thiên. Chỉ có những chứng cứ nhẹ nhàng cũ xưa từ nhiều thế kỷ trước. Chỉ điều đó thôi mà đã giữ sự truyền đạt những thông điệp đáng ghi nhớ: não bộ con người có thể được uốn nắn, gọt giũa, và chuyển hóa bởi nhiều năm thực tập. Đến mức độ nào? Để mang lại sự thu hút liên tục những vì sao của sự nhận thức, tuệ giác, thái độ, và hành vi? Những điều này phát ra một cách bộc phát, xen lẫn trong những hành xử rất hòa hợp với bất cứ tình huống xã hội nào đang chiếm ưu thế (xin xem phần VIII).

Ngay cả sau khi Ngài đã được giác ngộ, cũng theo cách thức này, người mà họ đã gọi là Phật vẫn xem chính Ngài như là một con người. Đối với Ngài, thực ra Ngài chỉ lưu lại như là một người gần đây nhất trong những người đã được giác ngộ trong quá khứ. Sự thành tựu có tính cách truyền thuyết của Ngài vẫn được xem như là người mẫu đầu tiên của chúng ta. Bắt đầu chỉ bởi sự chuyển hoá não bộ

của một con người, và toàn thể các xã hội có thể thay đổi một cách xác thực trên một bình diện lớn hơn. Thực sự, Nhật bản ngày nay vẫn đang biểu thị làm thế nào những thông điệp của Phật giáo đã được đan kết vào mạng lưới văn hóa của một quốc gia qua vô số những thế hệ khác nhau.²

Vâng, những đề tài tôn giáo phương Đông cho chúng ta những cảm giác không dễ chịu. (Ngay cả thuật ngữ Phật giáo – Buddhism - cũng dường như từ nước ngoài. Nơi nào khác trong ngôn ngữ của chúng ta mà bạn có thể bắt gặp *ddh*?) Chúng ta chấp nhận một cách vô tư thánh tượng Tây phương của Chúa bị đóng đinh chày máu trên thập giá. Nhưng khảo sát một cách tỉ mỉ chúng ta sẽ tìm thấy một sự lạ lùng rằng khuynh hướng Đông phương cũng có thể nhấn mạnh những hình thức khổ đau trong thế giới. Hình ảnh về Thượng đế của chúng ta có xu hướng dễ thích ứng với cái nhìn hữu thần của Michelangelo. Ngài là một vị tổ với chòm râu trắng oai nghiêm, giáng trần để tạo nên loài người trong hình ảnh của riêng Ngài với chỉ một cái chạm nhẹ ngón tay trở bên phải của Ngài. Luôn là một người đàn ông da trắng và một chữ hoa H. Thực vậy, chính nền văn hóa của chúng ta đã sản sinh ra cụm từ, “Thượng đế đã chết.” Nhưng thuyết vô thần vẫn cảm thấy không thoải mái. Phải có cái gì đó sai lầm với bất cứ sự du nhập ngoại lai nào mà không đề cập đến “Thượng đế,” hay Đấng Sáng tạo.

Không an tâm bởi bất cứ điều gì huyền bí, chúng ta vẫn có thể thừa nhận rằng đạo thần bí đã ngấm ngấm trong những cuộc sống của Jesus, của Nazareth, St. John, Plotinus, và những người khác trong nền văn hóa của chúng ta. Nhưng ai có thể biết được mà không thử qua nó. Thực sự nó có ý nghĩa gì để thiên định như Đức Phật đã minh họa, ngồi trong tư thế kiết già hoa sen lạ lùng của Ngài? Chúng ta là những người đến sau với thiên định. Trái lại, nhiều thế kỷ trước thái tử Tất Đạt Đa, phương Đông đã thực sự khám phá ra một thực tế rõ

ràng: nếu một người ngồi yên lặng trong cách thức này, trong sự tỉnh thức hoàn toàn, cuối cùng có thể đánh thức được những trạng thái đặc biệt của ý thức. Ở Châu Á, kiến thức này đã được truyền qua những truyền thống dưỡng sinh, ngay cả đã tiến hóa qua những truyền thống Phật giáo phát triển mới mẽ ở Ấn Độ, Trung Quốc, và Nhật Bản.

Làm thế nào việc ngồi yên thiền định như thế đã có thể nuôi dưỡng sự hình thành của những tình trạng tinh thần tuệ giác. Trong chương này và những chương kế tiếp của cuốn sách này, chúng tôi sẽ bắt đầu để trả lời câu hỏi này. Và khi chúng ta biết nhiều hơn về những cơ chế tinh vi hơn của Thiền, chúng ta sẽ khám phá ra những thực tế tử mị khác. Cuối cùng, những thông điệp của nó thực sự không quá ngoại lai đối với người phương Tây. Thực ra, giống như những trích dẫn mở đầu đã minh họa, nghệ thuật và văn chương của chúng ta đã đang diễn đạt cùng những điều này qua nhiều thế kỷ. Có thể đó là nguồn gốc của chúng, não bộ con người dù bất cứ nơi đâu đều hướng đến những thông điệp tự nhiên?

Những tình trạng vượt trội của ý thức đã được đầu tư với những thí nghiệm chất lượng đặc biệt. Nhiều sự kiện vi tế hơn, “những sự tăng nhanh,” cũng được phân biệt. Chúng ta sẽ phân loại ra những kinh nghiệm của cả hai loại, khảo sát về hình thức và nội dung của mỗi loại. Một cách nhanh chóng, chúng tôi sẽ khám phá ra những đặc tính mà có tầm quan trọng cơ bản thuộc thân kinh học. Trong thực tế, những ví dụ khác nhau được chọn lựa là những mô hình hữu dụng, sẵn sàng để chỉ cho chúng ta não bộ của chính chúng ta hoạt động như thế nào. Tại sao đây là một cuốn sách quá hoài bảo để xem xét cả Thiền và Khoa học thần kinh? Bởi vì hai lãnh vực này quan hệ quá mật thiết với nhau, mỗi cái đều minh họa cho cái kia.

Như vậy Thiền không phải chỉ là một sự trung gian của sự thay đổi cá nhân. Trong cuốn sách

này, chủ đề về Thiên sẽ tiến triển để trở nên một đại lộ cho những thay đổi có tính cách khoa học sáng tạo tiềm ẩn. Bởi vì, bắt đầu từ phần III, chúng tôi sẽ đưa ra những giả thuyết có thể kiểm chứng. Hai mươi hai chương mà có chứa những giả thuyết này được ghi rõ ở trang xvi. Những giả thuyết hôm nay sẽ được xác nhận hay không được chứng thực sau này không quan trọng bằng thực sự khi nào thì chúng sẽ được kiểm chứng sau này. Những cơ chế căn bản mới không mong đợi có thể được khám phá.

Nhưng đề khảo sát sự sáng tỏ là một nhiệm vụ đòi hỏi nhiều cố gắng. Trong khía cạnh này, Thiên có thể phục vụ chúng ta như lăng kính của Newton đã sử dụng, để phân chia ánh sáng thành ra những thành phần trong hệ quang phổ của nó. Tuy nhiên, khi những người phương Tây nghiên cứu Thiên, chúng tôi phải nhanh chóng mở ra những cách thay thế và những trực tư duy. Không phải chủ đề - Thiên, hay não bộ con người - có thể hiểu được trong một chiều hướng, tại một thời điểm, hay trên một cấp độ nhất định. Vì thế đã có một sự khuyến cáo. Bây giờ đã chọn lựa để khảo sát những phức hợp chung giữa hai chủ đề lớn này, chúng tôi sẽ đang sắp xếp để tiến bước trên những con đường không được biết rõ. Cuộc khảo cứu sẽ đưa chúng tôi đến những mặt phẳng mới lạ mà nghiêng đến những góc cạnh không chắc có thực. Sự soi sáng tinh thần chống lại sự bị phân chia.

Chúng tôi không thể giám sát tốc độ phóng điện của những tế bào thần kinh riêng lẻ trong khi nó đang hoạt động để giúp đỡ bảo hộ những chức năng tâm thần phức tạp của chúng ta. Có phải những nhà khí tượng cố gắng để diễn tả một cơn bão lớn trước bằng cách theo dõi mỗi một hạt mưa của nó và mỗi sự lưu chuyển khí quyển địa phương?³ Không phải vậy, họ không dự báo thời tiết bằng biểu đồ của những hạt mưa. Họ nghiên cứu những hệ thống thời tiết to lớn di chuyển qua những

vùng rộng lớn. Vì thế, những nhà nghiên cứu não bộ cũng vươn tới để sử dụng những kỹ thuật diễn đạt khác. Điều này có nghĩa là một số những mức độ phân tích của chúng tôi cũng sẽ sử dụng những đơn vị kiểu mẫu trên một mức độ lớn hơn, những hệ thống mà sẽ tùy thuộc vào những cấu trúc thuộc tâm lý trừu tượng. Thật là rõ ràng rằng mỗi bước như vậy đã đưa chúng tôi đi xa hơn với Thiên và từ những kinh nghiệm trực tiếp đơn giản của những hạt nước mưa ướt trên mặt mình. Như vậy, nó trở nên thiết yếu để tiến đến những cách khác. Mưu cầu một sự tổng hợp từ dưới lên trên, chúng tôi sẽ rút ra những ví dụ đơn giản hơn để giúp cho việc hiểu biết những chức năng cao hơn. Vào những thời điểm khác, chúng tôi sẽ theo xu hướng từ trên đi xuống. Điều này mang ý nghĩa quan sát những chức năng phức hợp của não bộ, sau đó làm việc lui trở lại đến những cơ chế tâm-sinh lý cơ bản mà chúng đã xuất hiện từ đó. Không, chúng tôi sẽ không cố gắng để phát triển một hệ thống hóa học thần kinh hoàn bị về những hoạt động của chúng. Sự cư xử biểu hiện ra từ những hành động bên trong của toàn bộ hệ thống thần kinh, trong khi đó, hóa học thì phù hợp tốt hơn trong việc nghiên cứu những phần đơn giản hơn và nhỏ hơn của nó, chẳng hạn như những tế bào đơn lẻ.⁴

Những tài liệu đã khảo sát cho hai chủ đề chính trong cuốn sách này rất là rộng rãi và không đồng nhất. Với một nửa sự mù mịt và những thiếu thốn, những nhà nghiên cứu đang làm việc để nối kết lại một vấn đề nan giải không lồ đang dịch chuyển lên xuống trong một không gian ba chiều. Nhiều khía cạnh của vấn đề vẫn còn bày ra đó nhưng chưa tìm được lời giải đáp thích hợp. Vì thế chúng tôi hầu như chẳng thể mong đợi rằng hai hệ thống chúng có tổng quát - Thiên và não bộ - sẽ luôn luôn kết hợp trong một cách chính thống để thoả mãn hầu hết những thắc mắc tôn giáo trong

sự tin cậy và hầu hết những thử nghiệm khoa học chính thức trong sự minh chứng.

Nhưng những yếu tố khác đã chiếu sáng con đường này, làm cho công việc trở nên dễ dàng hơn. Trong số những nhân tố đó là nhà thám hiểm tiên phong, William James. Chúng ta sẽ gặp James nhiều lần trên con đường của chúng ta. Ông ta đã cảnh cáo chúng ta, trong nhiều thập niên trước, về sự giới hạn của chúng ta. Nếu ông ta còn sống đến ngày nay, có thể ông ta sẽ cảnh giác chúng ta để tránh xa cái mà ngày nay ông ta có thể gọi là “sự nguy biến của những nhà thần kinh học.” Đây là một ý niệm ngây ngô, rằng não bộ nhận thức một trái táo cũng giống như cách một nhà thần kinh học khái niệm toàn bộ một tiến trình. Ông ta đã thực sự đang chuẩn bị chúng ta cho một sự đơn giản kinh hồn hủ như không thể có trong tuệ giác Thiên: một trái táo là một trái táo – trong chính nó – mà không cần phải có sự hiện diện của chúng ta trong đó.

Có thể nào một người theo giản hóa luận sẽ chỉ dựa một cách đơn lẻ trên những khía cạnh mỏng manh của tri thức, ngay cả đến gần với sự đối lập của lý trí trong Thiên? Không phải vậy, mà không mạo hiểm trên một lớp băng rất mỏng. Trên thực tế, nếu chúng tôi dường như đã quá cởi mở để “thần kinh hóa” về những sự kiện bên trong ở phần III chỉ bởi vì chúng tôi đã hoàn toàn chấp nhận sự tiên đoán chín chắn của Henry James: “Theo nguyên tắc, bờ mé của chủ thuyết duy lý trí rất mỏng manh, nó chỉ có thể gần xấp xỉ đến thực tế, và lý luận của nó không thể ứng dụng vào cuộc sống nội tâm của chúng ta mà loại bỏ quyền phủ quyết của nó và nhạo báng những sự không thể có được của nó.”⁵

Bất cứ một ai mà mạo hiểm vào cuộc sống nội tâm của họ, mặt phân giới giữa khoa học thần kinh và Thiên, cũng sẽ phải chạm trán với những sự hiểu nhầm nảy lửa đáng kể từ hai phía. Đã có hai minh họa đầy đủ, từ những tổ chức chính có tầm cỡ quốc tế. Hoàn thành công việc cuối cùng tốt đẹp của

ông ta, Jacob Bronowski đã bày tỏ sự không vui về nhận thức của ông ta, là sự thất bại về thần kinh ở phương Tây. Ông ta tin rằng phương Tây đã rút lui hoàn toàn từ những kiến thức bất cứ khi nào nó có liên quan đến những vấn đề chẳng hạn như khả năng nhận thức được những cái ở bên ngoài, sự huyền bí, và Thiên. Buồn thay, ông ta đã chọn để xếp gọn tất cả chúng lại với nhau. Ông ta đã giữ cái mà không thể nào đưa nhân loại đến sự khẳng định lại vận mệnh của nó. Bởi vì, ông ta đã kết luận, nó sẽ chỉ có thể qua sự phát huy của vô sư trí mà chúng ta cuối cùng làm “khả năng hiểu biết với lý trí chứng minh rằng chính nó luôn mạnh mẽ hơn sự phản hồi.”⁶ Độc giả sẽ nhanh chóng nhận ra rằng “vô sư trí” là cái mà Thiên đề cập đến.

Christmas Humphreys đã đến từ một chiều hướng khác. Ông ta đã coi như bất cứ sự tiếp cận nào đến “Tối Thượng Thừa Thiên” mà có liên quan đến “việc khảo sát não bộ trong mối quan hệ đến những kinh nghiệm Thiên chẳng khác nào việc xem xét chiếc xe trên đường để tìm hiểu tâm của người tài xế đang ngồi ở trong nhà.”⁷ Thực tế, những nhà sinh học thần kinh vẫn tiếp tục nghiên cứu một cách rộng rãi những phản hồi và xem xét chúng dưới nắp xe, chứ không phải làm việc một cách thụ động vội vã trong những mương rãnh. Nhiều người trong số họ vẫn tự hỏi rằng: cuộc sống nội tâm đã thành hình như thế nào? Bị bối rối mãi, nên họ đã lưỡng lự giữa hai điều hư cấu chính như sau: (1) Não bộ có thể được hiểu ngầm; (2) Chúng ta sẽ không bao giờ đến gần được nó. Trong khi đó, họ vẫn mong mỏi tìm ra cơ chế của não bộ, một phần do thói quen, phần khác bởi niềm tin. Giả thuyết của họ là: não bộ là một cơ quan của tâm. Một cách rõ ràng là, sự sắp xếp của những mô nặng khoảng 1.5 kilogram này là cội nguồn của “những thông tin sâu sắc” về sự hiện hữu của chúng ta. Có thể là nơi nào trong đó có một vài hướng dẫn kín đáo chỉ ra những cách tốt đẹp hơn để hướng cuộc đời của chúng ta đến.

Thiền không bị bận tâm đến những bùng nổ thuộc khoa học như vậy của tâm. Thay vào đó, những vấn đề gì trong Thiền là cách mà não bộ chúng ta diễn đạt - trong sự nhận thức rõ ràng đơn giản và trong cách hành xử hằng ngày - những chiều sâu thuộc bản năng này của vô sư trí vượt xa những tưởng tượng nông cạn của tự ngã.

Đối với một số người, Thiền là một con bướm đẹp kỳ lạ, bây giờ đã già và dọc theo bờ đôi cánh của nó đã bị sòn, đang bay ra khỏi tầm với, và nó là một vật sống một cách siêu phàm. Nó không bao giờ có chủ định để được khảo sát gần dưới một ống kính, một cách chắc chắn là không bị phẫu thuật phân tích. Đối với những người khác, những khoa học thần kinh của họ nên duy trì mãi mãi “chắc chắn” nếu không nói là cứng ngắc. Trên nguyên tắc, họ từ chối ý niệm mà có thể có những nền tảng chung đáng tin cậy giữa những phân tử, màng tế bào, và thuyết thần bí. Trong quan điểm của họ, bất cứ nỗ lực nào để định vị chủ thuyết thần bí trong não bộ xem như là quá gần đến sự tai tiếng của bộ môn não tướng học trong thế kỷ qua. Vẫn có một số những người khác có thể cảm nhận rằng những giáo lý dường như nhẹ nhàng (nhưng cách mạng) của Sĩ Đạt Đa không có liên quan nhiều đến những thực tế xã hội hỗn loạn ngày nay.

Những thái độ này đã có trong tôi thời quá khứ. Tôi biết chúng. Nhưng hy vọng của tôi là độc giả sẽ khám phá ra, trong phần còn lại của phần I và phần VIII, những xu hướng liên quan đến Thiền, là những vấn đề xã hội nghiêm trọng chúng ta đang đương đầu ngày nay, đang gia tăng như thế nào. Bởi vì Thiền có cái gì đó thực tiễn để góp phần cho khoa học, tôn giáo, triết học, chính trị, và sinh thái học ngày nay. Tất cả những điều này đến với nhau, với Thiền, trong não bộ.

Một số độc giả sẽ cảm thấy không thoải mái một cách dễ hiểu khi nghe những báo cáo thí nghiệm trên động vật. Những độc giả khoa học và

17.J. Thomas, T. Hamm, P. Perkins, et al.
Animal research at Stanford University. *New
England Journal of Medicine* 1988;
318:1630-32.