



**TẬP SAN PHẬT HỌC ONLINE
SỐ 39, VOL. VII
SPRING 2015
www.chuaphatgiaovietnam.com**

Editor's Words

Buddhist Study Magazine online, presented by Vietnam Buddhist Temple – Los Angeles, will be issued on the first Monday of every month and posted on the website:

www.chuaphatgiaovietnam.com

The Magazine focuses on various issues of Buddhist Study, including: Buddhist Literature, History of Buddhism, Buddhist Scriptures, and Translations...

Thank you.

MỤC LỤC

1. KINH KIM CƯƠNG NĂNG ĐOẠN BÁT NHÃ BA LA MẬT <i>SA MÔN THÍCH NHƯ MINH DỊCH</i>	5
2. TƯ TƯỞNG PHÁP HOA CỦA NHẬT LIÊN TÔNG NHẬT BẢN <i>THÍCH HUỆ PHÁP</i>	34
3. THẨM ĐỊNH VAI TRÒ CỦA NGHIỆP ĐỂ MANG LẠI MỘT CUỘC SỐNG VỆ TOÀN: MỘT ĐÓNG GÓP CỦA PHẬT GIÁO <i>G.T. MAURITS KWEE - HOANG PHONG CHUYỀN NGŨ</i>	44
4. THẾ GIỚI THEO QUAN ĐIỂM PHẬT GIÁO <i>DALAI LAMA - HOANG PHONG CHUYỀN NGŨ</i>	52
5. PHO TƯỢNG PHẬT “ĐÔI MÀU, ĐÔI SẮC” HIẾM THẤY <i>PHƯƠNG VŨ</i>	103
6. KHÁI QUÁT VỀ VŨ TRỤ QUAN	106
7. HƯỚNG DẪN THỰC HÀNH THIỀN ĐỊNH <i>SAKYOUNG MIPHAM RINPOCHE</i>	107
8. NGHỆ THUẬT PHẠM BỒI TRONG KINH ĐIỂN PHẬT GIÁO <i>CHỨC PHÚ</i>	137
9. SỰ KIỆN THÀNH ĐẠO CỦA ĐỨC PHẬT THÍCH CA MÂU NI <i>THÍCH GIÁC NGUYỄN</i>	159
10. PHÁ CHẤP <i>LÊ HUY TRÚ</i>	174
11. TRUYỀN THUYẾT VUA ASOKA <i>NGUYỆT THIỀN DỊCH</i>	229

KINH KIM CƯƠNG NĂNG ĐOẠN BÁT NHÃ BA LA MẬT

*SA MÔN THÍCH NHƯ MINH
dịch*

*Đảnh Lễ Đức Thế Tôn
Bậc Thánh Bát Nhã Ba La Mật*

1

Như Vậy Tôi Nghe: Một thời Phật ở tại nước Xá vệ, trong vườn của Trưởng giả Cấp Cô Độc, rừng cây của Thái tử Kỳ Đà cùng với đại chúng một ngàn hai trăm năm mươi tỳ kheo và vô số Bồ Tát Ma Ha Tát.

Lúc bấy giờ vào buổi sáng sớm, Thế Tôn mặc y, cầm y bát, đi vào thành lớn Xá vệ để khất thực. Rồi vào buổi trưa sau khi khất thực trong thành lớn Xá vệ, Thế Tôn soạn bữa ăn với thức ăn đã khất thực được. Sau khi ăn xong, Ngài trở về cất y bát, rửa hai chân, rồi ngồi xuống chỗ ngồi đã soạn sẵn, chân kiết già, thân giữ thẳng, niệm để trước mặt.

Tại nơi có Thế Tôn thì nơi đó có nhiều vị tỳ kheo đến gần, đảnh lễ dưới chân của Thế Tôn, đi nhiễu bên phải Thế Tôn rồi ngồi xuống một bên.

2

Lúc bấy giờ, Tôn giả Tu Bồ Đề đi đến hội chúng ấy và ngồi xuống. Rồi Tôn giả Tu Bồ Đề từ chỗ ngồi đứng dậy, sau khi sửa y tăng già lê một bên, đầu gối chân phải quỳ xuống đất, chắp tay hướng về Thế Tôn bạch với Thế Tôn như vậy: Bạch Thế Tôn, thật là hy hữu! Bạch Thiện Thệ, thật là vô cùng hy hữu, có

bao nhiêu Bồ Tát Ma Ha Tát được Như Lai A La Hán Chánh Đẳng Chánh Giác nhiếp thọ bằng sự hộ niệm ân cần nhất. Bạch Thế Tôn, thật là hy hữu, có bao nhiêu Bồ Tát Ma Ha Tát được Như Lai A La Hán Chánh Đẳng Chánh Giác phó chúc bằng sự phó chúc tin cậy nhất. Bạch Thế Tôn, nếu có người con trai hoặc người con gái dòng họ cao quý hướng đến Bồ Tát thừa thì trụ như thế nào? Thành tựu như thế nào? Hàng phục tâm như thế nào? Được nghe như vậy, Thế Tôn nói với tôn giả Tu Bồ Đề rằng: "Này Tu Bồ Đề, lành thay, lành thay. Chính như ông đã nói, Như Lai nhiếp thọ Bồ Tát Ma Ha Tát bằng sự hộ niệm ân cần nhất. Như Lai phó chúc Bồ Tát bằng sự phó chúc tin cậy nhất. Này Tu Bồ Đề, hãy tác ý lắng nghe Ta sẽ nói cho ông. Như vậy nên trụ bằng sự hướng đến Bồ Tát thừa, như vậy cần phải thành tựu, như vậy cần phải hàng phục tâm. Bạch Thế Tôn, thưa vâng. Tôn giả Tu Bồ Đề lắng nghe Thế Tôn.

3

Thế Tôn nói: Ở đây, này Tu Bồ Đề, đối với những người hướng đến Bồ Tát thừa, thì cần phải phát tâm như vậy: Này Tu Bồ Đề, có bao nhiêu loại chúng sanh trong chúng sanh giới hoặc trứng sanh hoặc thai sanh hoặc ẩm ướt sanh hoặc biến hóa sanh hoặc có hình tướng hoặc không có hình tướng hoặc có tướng hoặc không có tướng hoặc cũng không có tướng cũng không không có tướng cho đến những loại chúng sanh nào trong chúng sanh giới có thể biết, có thể thấy được, có thể độ bằng thần lực, bằng thân nhiếp, thì Ta độ cho tất cả vào cảnh giới Niết bàn không còn phiền não. Có vô số chúng sanh được độ như vậy nhưng không có chúng sanh nào được độ. Vì

sao vậy? Này Tu Bồ Đề, Bồ Tát khởi lên tưởng chúng sanh, thì vị ấy không được gọi là Bồ Tát. Vì sao vậy? Này Tu Bồ Đề, nếu những người còn khởi lên tưởng ngã hoặc tưởng chúng sanh hoặc tưởng thọ mạng hoặc tưởng con người, thì không gọi là Bồ Tát.

4

Lại nữa, Này Tu Bồ Đề, như vậy Bồ Tát không trụ vào tài vật cần phải bố thí, không trụ vào một cái gì cần phải bố thí, không trụ vào sắc cần phải bố thí, không trụ vào thanh, hương, vị, xúc, pháp cần phải bố thí. Này Tu Bồ Đề, như vậy Bồ Tát Ma Ha Tát cần phải bố thí. Cũng vậy không trụ vào tướng nhân duyên. Vì sao vậy? Này Tu Bồ Đề, người nào bố thí mà không trụ vào chỗ nào, này Tu Bồ Đề, thì người đó có tụ công đức không thể tính đếm, không thể đo lường, không thể nghĩ bàn. Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Hư không ở phương đông có thể đo lường không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, không. Thế Tôn nói rằng: Cũng vậy hư không phương nam, hư không phương tây, hư không phương bắc, hư không hướng dưới, hư không hướng trên, hư không ở giữa, hư không trong tất cả mười phương có thể đo lường không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, không. Thế Tôn nói rằng: Này Tu Bồ Đề, Bồ Tát bố thí mà không trụ vào chỗ nào, này Tu Bồ Đề, thì tụ công đức của người ấy không thể tính đếm, không thể đo lường, không thể nghĩ bàn. Này Tu Bồ Đề, như vậy phải bố thí với sự hướng đến Bồ Tát thừa. Cũng vậy không trụ vào tướng nhân duyên.

5

Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Như Lai có được thấy qua tướng cụ túc không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, không thể có điều này, Như Lai không được thấy qua tướng cụ túc. Vì sao vậy? Bạch Thế Tôn, Như Lai nói rằng phàm có tướng cụ túc thì không có tướng cụ túc. Khi được nghe như vậy, Thế Tôn nói với Tôn giả Tu Bồ Đề rằng: Này Tu Bồ Đề, cái gì là tướng cụ túc thì cái đó hư dối, cái gì không là tướng cụ túc thì cái đó không hư dối. Thật sự phải thấy Như Lai tướng không là tướng.

6

Khi nghe nói như vậy Tôn giả Tu Bồ Đề bạch với Thế Tôn rằng: Bạch Thế Tôn, có chúng sanh nào trong tương lai, vào thời vị lai, ở đời sau năm trăm năm cuối, trong thời chánh Pháp hoại diệt, đối với những câu kệ của kinh hình thức như vậy này đem giảng nói, thì sẽ khởi lên tướng chân thật không? Thế Tôn nói rằng: Này Tu Bồ Đề, ông chớ nói như vậy: Có chúng sanh nào trong tương lai, vào thời vị lai, ở đời sau năm trăm năm cuối, trong thời chánh Pháp hoại diệt, đối với những câu kệ của Kinh hình thức như vậy này đem giảng nói, thì sẽ khởi lên tướng chân thật. Lại nữa, này Tu Bồ Đề, cũng vậy trong tương lai, vào thời vị lai, ở đời sau năm trăm năm cuối, trong thời chánh Pháp hoại diệt sẽ có những Bồ Tát Ma Ha Tát là những vị có công đức, là những vị có giới, là những vị có trí tuệ sẽ giảng nói những câu kệ của kinh hình thức như vậy này, thì sẽ khởi lên tướng chân thật. Này Tu Bồ Đề, những Bồ Tát Ma Ha Tát này, không phải chỉ có thân cận với một Đức Phật, cũng không phải chỉ có trồng căn lành với

một Đức Phật. Nay Tu Bồ Đề, trái lại, những Bồ Tát Ma Ha Tát mà đối với những câu kệ của kinh hình thức như vậy này giảng nói, thì không những tìm thấy lòng tin trong sáng bằng sự nhất tâm mà còn sẽ được thân cận với nhiều trăm ngàn Đức Phật và sẽ trồng căn lành với nhiều trăm ngàn Đức Phật. Nay Tu Bồ Đề, Như Lai biết họ bằng cái biết của Phật. Nay Tu Bồ Đề, Như Lai thấy họ bằng con mắt Phật. Nay Tu Bồ Đề, đối với chư Phật và Như Lai, nay Tu Bồ Đề, thì hết thảy Bồ Tát Ma Ha Tát này sẽ hàng phục tâm và thành tựu được tụ công đức không thể đo lường, không thể tính đếm bằng con số.

Vì sao vậy? Nay Tu Bồ Đề, bởi vì thật sự đối với những Bồ Tát Ma Ha Tát này không khởi lên tưởng ngã, không khởi lên tưởng chúng sanh, không khởi lên tưởng thọ giả, không khởi lên tưởng con người. Nay Tu Bồ Đề, đối với những Bồ Tát Ma Ha Tát này, cũng không khởi lên tưởng pháp, như vậy không khởi lên tưởng không là pháp. Nay Tu Bồ Đề, đối với những vị ấy cũng không khởi tưởng không là tưởng.

Vì sao vậy? Nay Tu Bồ Đề, nếu đối với những Bồ Tát Ma Ha Tát này khởi lên tưởng Pháp, thì như vậy những vị ấy có sự chấp ngã, có sự chấp chúng sanh, có sự chấp thọ mạng, có sự chấp con người. Nếu khởi lên tưởng không là pháp, thì như vậy những vị ấy có sự chấp ngã, có sự chấp chúng sanh, có sự chấp thọ mạng, có sự chấp con người. Vì sao vậy? Lại nữa, nay Tu Bồ Đề, đối với vị Bồ Tát Ma Ha Tát không nên nắm giữ Pháp tức không là Pháp. Do vậy, mật ý (samdhāya) này được Như Lai nói: Đối với những người vô trí thì Pháp phương tiện được ví như chiếc bè. Như

vậy Pháp còn phải từ bỏ huống nữa là phi Pháp.

7

Rồi Đức Thế Tôn nói với Tôn Giả Tu Bồ Đề rằng: Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Có Pháp nào mà Pháp đó Như Lai chứng ngộ Vô thượng chánh đẳng chánh giác không? Hoặc có Pháp nào được Như Lai thuyết giảng không?” Được nghe nói như vậy, Tôn giả Tu Bồ Đề bạch với Thế Tôn rằng: Bạch Thế Tôn, như thật con hiểu ý nghĩa lời của Thế Tôn như vậy: Không có Pháp nào mà Pháp đó Như Lai chứng ngộ Vô thượng chánh đẳng chánh giác. Không có Pháp nào được Như Lai thuyết giảng. Vì sao vậy? Như Lai chứng ngộ hoặc thuyết giảng Pháp này, thì không thể nắm giữ được cũng không thể diễn tả được. Không là Pháp cũng không là phi Pháp. Vì sao vậy? Vì Thánh nhân có năng lực vô vi.

8

Thế Tôn nói rằng: Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Nếu có người con trai hoặc người con gái dòng họ cao quý sau khi lấy bảy loại châu báu làm đầy cõi Tam thiên đại thiên thế giới hệ rồi đem cúng dường cho các Như Lai A La Hán Chánh Đẳng Chánh Giác, thì người con trai hoặc người con gái dòng họ cao quý đó, do duyên từ đó có được nhiều tụ công đức không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, nhiều. Bạch Thiện Thệ nhiều, người con trai hoặc người con gái dòng họ cao quý này, do duyên từ đó mà có được nhiều tụ công đức. Vì sao vậy? Bạch Thế Tôn, Như Lai nói cái gì là tụ công đức thì Như Lai nói cái đó không là tụ. Do vậy, Như Lai nói tụ công đức là tụ công đức.

Thế Tôn nói rằng: Lại nữa, này Tu Bồ Đề, nếu có người con trai hoặc người con gái dòng họ cao quý sau khi lấy bảy loại châu báu làm đầy trong cối Tam thiên đại thiên thể giới hệ rồi đem cúng dường cho các Như Lai A La Hán Chánh Đẳng Chánh Giác. Lại có người dù chỉ chấp nhận và thọ trì bốn câu kệ ở trong pháp phương tiện này đem chỉ bày, giảng nói, giải thích đầy đủ cho kẻ khác, thì nhờ duyên như vậy người này có nhiều tội công đức không thể đo lường cũng không thể tính đếm bằng con số. Vì sao vậy? Này Tu Bồ Đề, bởi vì các Như Lai A La Hán Chánh Đẳng Chánh Giác chứng ngộ Vô Thượng Chánh Giác thì được sanh ra từ đây và Phật Thế Tôn cũng được sanh ra từ đây. Vì sao vậy? Này Tu Bồ Đề, Phật Pháp là Phật Pháp, như vậy Như Lai nói không là Phật Pháp. Do vậy được gọi là Phật Pháp.

9

Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Vị Tu Đà Hoàn có khởi lên như vậy: Ta đắc quả Tu Đà Hoàn không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, thật sự điều này không có. Vị Tu Đà Hoàn không có khởi lên như vậy: Ta đắc quả Tu Đà Hoàn. Vì sao vậy? Bạch Thế Tôn, vị ấy trụ nơi không trụ Pháp nào. Do vậy được gọi là Tu Đà Hoàn. Vị ấy không sắc được sanh ra, không thanh, không hương, không vị, không xúc, không pháp được sanh ra. Do vậy được gọi là Tu Đà Hoàn. Bạch Thế Tôn, nếu vị Tu Đà Hoàn có khởi lên như vậy: Ta đắc quả Tu Đà Hoàn, thì như vậy có sự chấp ngã của vị ấy, có chấp chúng sanh, có chấp thọ mạng, có chấp con người của vị ấy.

Thế Tôn nói rằng: Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Vị Tư Đà Hàm có khởi lên như

vậy: Ta đặc quả Tư Đà Hàm không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, thật sự điều này không có, vị Tư Đà Hàm không có khởi lên như vậy: Ta đặc quả Tư Đà Hàm. Vì sao vậy? Bạch Thế Tôn, vì không có Pháp là Tư Đà Hàm được sanh ra. Do vậy được gọi là Tư Đà Hàm.

Thế Tôn nói rằng: Nay Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Vị A Na Hàm có khởi lên như vậy: Ta đặc quả A Na Hàm không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, quả thật điều này không có, vị A Na Hàm này có khởi lên như vậy: Ta đặc quả A Na Hàm. Vì sao vậy? Bạch Thế Tôn, vì không có Pháp nào là A Na Hàm được sanh ra. Do vậy được gọi là A Na Hàm.

Thế Tôn nói: Nay Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Vị A La Hán có khởi lên như vậy: Ta đặc quả A La Hán không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, quả thật điều này không có, vị A La Hán không có khởi lên như vậy: Ta đặc quả A La Hán. Vì sao vậy? Bạch Thế Tôn, vì không có Pháp nào có danh là A La Hán. Do vậy được gọi là A La Hán. Bạch Thế Tôn, nếu vị A La Hán có khởi lên như vậy: Ta đặc A La Hán, thì như vậy đối với vị ấy có sự chấp ngã, có sự chấp chúng sanh, có sự chấp thọ mạng, có sự chấp con người. Vì sao vậy? Bạch Thế Tôn, Như Lai A La Hán Chánh Đẳng Chánh Giác nói con là người dẫn đầu hạnh trụ a lan nhã, Bạch Thế Tôn, con là vị A La Hán ly dục. Bạch Thế Tôn, con không có khởi lên như vậy: Ta là vị A La Hán ly dục. Bạch Thế Tôn, nếu con có khởi lên như vậy: Ta đặc A La Hán, thì Như Lai không tuyên bố: Tu Bồ Đề một thiện gia nam tử dẫn đầu hạnh a lan nhã không trú chỗ nào. Do vậy được gọi là hạnh a lan nhã là hạnh a lan nhã.

10

Thế Tôn nói rằng: Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? khi xưa thân cận với Đức Nhiên Đăng Như Lai A La Hán Chánh Đăng Chánh Giác thì Như Lai có thọ trì Pháp nào không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, thật sự không có, khi xưa thân cận với Đức Nhiên Đăng Như Lai A La Hán Chánh Đăng Chánh Giác thì Như Lai không thọ trì Pháp nào.

Thế Tôn nói rằng: Này Tu Bồ Đề, nếu Bồ Tát nào nói như vậy: Ta sẽ trang nghiêm quốc độ, thì vị ấy nói không chân thật. Vì sao vậy? Này Tu Bồ Đề, trang nghiêm quốc độ là trang nghiêm quốc độ, Như Lai nói không là trang nghiêm. Do vậy được gọi là trang nghiêm quốc độ.

Do vậy, này Tu Bồ Đề, ở đây đối với vị Bồ Tát Ma Ha Tát nên phát tâm trụ như vậy, vị ấy nên phát tâm không trụ chỗ nào. Không trụ nơi sắc phát tâm, không trụ nơi thanh, không trụ nơi hương, không trụ nơi vị, không trụ nơi xúc, không trụ nơi pháp phát tâm.

Này Tu Bồ Đề, ví như một người đàn ông có thân hình hoàn bị, thân to lớn. Hình thể của người ấy như Tu di là vua các núi. Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Hình thể người này có lớn không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, lớn. Bạch Thiện Thệ, hình thể của người đó là lớn. Vì sao vậy? Bạch Thế Tôn, sắc thân là sắc thân, Như Lai nói không là sắc thân. Do vậy được gọi là sắc thân. Bạch Thế Tôn, thật sự thân này không hiện hữu cũng không không là hiện hữu. Do vậy được gọi là sắc thân.

11

Thế Tôn nói rằng: Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Có bao nhiêu cát trong sông

Hằng là con sông lớn thì có bấy nhiêu sông Hằng, như vậy cát trong những sông này có nhiều không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, thật là nhiều là những sông Hằng, huống nữa là cát trong những sông Hằng này. Thế Tôn nói: "Này Tu Bồ Đề, Ta tuyên bố rằng, có bao nhiêu cát trong những sông Hằng này thì có bấy nhiêu thế giới hệ, như vậy nếu có người nữ hoặc người nam nào sau khi lấy bảy loại châu báu làm đầy trong bấy nhiêu thế giới hệ đó rồi đem cúng dường cho các Như Lai A La Hán Chánh Đẳng Chánh Giác. Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Do nhờ duyên từ đó người nữ hoặc người nam này có được nhiều tụ công đức không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn nhiều, bạch Thiện Thệ nhiều. Vì nhờ duyên từ đó người nữ hoặc người nam này có được nhiều tụ công đức không thể đo lường, không thể tính bằng con số.

Thế Tôn nói rằng: Lại nữa, này Tu Bồ Đề, nếu có người nữ hay người nam nào sau khi lấy bảy loại châu báu chất đầy trong bấy nhiêu thế giới hệ đó, rồi đem cúng dường cho các Đức Như Lai A La Hán Chánh Đẳng Chánh Giác. Lại nếu có người con trai hoặc người con gái dòng họ cao quý tiếp nhận và thọ trì chỉ bốn câu kệ ở trong pháp phương tiện này đem chỉ bày, giảng nói, giải thích đầy đủ cho kẻ khác, thì nhờ duyên như vậy người này có tụ công đức không thể đo lường cũng không thể tính bằng con số nhiều hơn.

12

Lại nữa, này Tu Bồ Đề, nơi chỗ đất nào, nếu có người tiếp nhận và thọ trì bốn câu kệ ở trong Pháp phương tiện này đem nói hoặc giải thích đầy đủ cho người khác. Đối với chư

thiên, loài người và a tu la trong thế giới này, thì nơi chỗ đất này là điện thờ. Lại nữa, Ta nói nếu ai có được đầy đủ Pháp phương tiện này mà giữ gìn, đọc tụng, giảng giải cho người, đem nói cho số đông, này Tu Bồ Đề, người này sẽ đạt được sự kính trọng tối thượng. Này Tu Bồ Đề, ở chỗ đất này là nơi có Đạo Sư hoặc những đệ tử tôn kính khác trú ngụ.

13

Được nghe như vậy, Tôn giả Tu Bồ Đề bạch Thế Tôn rằng: Bạch Thế Tôn, tên gọi của Pháp phương tiện này là gì? Con nên giữ gìn như thế nào? Được nghe bạch như vậy, Thế Tôn nói với Tôn giả Tu Bồ Đề rằng: Này Tu Bồ Đề, Pháp phương tiện này gọi là Bát nhã ba la mật, như vậy nên chấp nhận và thọ trì. Vì sao vậy? Này Tu Bồ Đề, như vậy Như Lai nói là Bát nhã ba la mật, Như Lai nói không là ba la mật. Do vậy được gọi là Bát nhã ba la mật.

Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Có Pháp nào mà Pháp đó được Như Lai thuyết không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, không. Không có Pháp nào mà Pháp đó được Như Lai thuyết. Thế Tôn nói rằng: Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Tất cả vi trần trong cõi Tam thiên đại thiên thế giới hệ, thì có nhiều không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, có nhiều. Bạch Thiện Thệ, có nhiều vi trần. Vì sao vậy? Bạch Thế Tôn, cái gì Như Lai nói là vi trần, bạch Thế Tôn, cái đó Như Lai nói không là vi. Do vậy, được gọi là vi trần. Lại nữa, Như Lai nói cõi thế giới hệ này, thì Như Lai nói đó không là cõi. Do vậy được gọi là cõi thế giới hệ. Thế Tôn nói rằng: Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Có thể thấy

được Như Lai A La Hán Chánh Đẳng Chánh Giác qua ba mươi hai tướng đại nhân không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, không. Không thể thấy Như Lai A La Hán Chánh Đẳng Chánh Giác qua ba mươi hai tướng đại nhân. Vì sao vậy? Bạch Thế Tôn, bởi cái gì mà cái đó Như Lai nói là ba mươi hai tướng đại nhân, Bạch Thế Tôn, Như Lai nói cái đó không là tướng. Do vậy được gọi là ba mươi hai tướng đại nhân.

Thế Tôn nói rằng: Lại nữa, này Tu Bồ Đề, ví như có người nữ hoặc người nam hằng ngày từ bỏ thân mạng của mình như cát sông Hằng, làm như vậy, từ bỏ thân mạng trong nhiều kiếp bằng số cát sông Hằng. Lại nếu có người tiếp nhận và thọ trì chỉ bốn câu kệ ở trong Pháp phương tiện này rồi đem chỉ bày, giảng nói, giải thích đầy đủ cho kẻ khác. Nhờ duyên như vậy người này có nhiều tụ công đức không thể đo lường cũng không thể tính bằng con số hơn.

14

Rồi lúc bấy giờ, Tôn giả Tu Bồ Đề xúc động rơi nước mắt vì Pháp lực này. Sau khi gạt nước mắt, đã bạch với Thế Tôn rằng: Bạch Thế Tôn, thật hy hữu, bạch Thiện Thệ, thật rất là hy hữu. Như Lai thuyết Pháp phương tiện này vì lợi ích cho những chúng sanh phát tâm Tối thắng thừa, vì lợi ích phát tâm Vô thượng thừa. Bạch Thế Tôn, do vậy tri kiến này đã khởi lên trong con: Bạch Thế Tôn, trước đây con chưa từng nghe một Pháp phương tiện giống như vậy. Bạch Thế Tôn, có những Bồ Tát thành tựu tụ công đức hy hữu bậc nhất, ở đây khi được nghe thuyết kinh này sẽ khởi lên thật tướng. Vì sao vậy? Bạch Thế Tôn, cái gì là thật tướng thì cái đó không

là thật tướng. Do vậy, Như Lai tuyên thuyết thật tướng là thật tướng. Bạch Thế Tôn, thật là vi diệu, nhưng đối với con không thể tin giải Pháp phương tiện đã được thuyết này. Bạch Thế Tôn, cũng vậy, nếu có chúng sanh nào trong thời vị lai, trong thời gian cuối, trong thời kỳ cuối, trong năm trăm năm cuối chánh Pháp hoại diệt, bạch Thế Tôn, chúng sanh đó chấp nhận và thọ trì Pháp phương tiện này, đọc tụng, như thuyết thực hành, chỉ bày và giảng giải rộng rãi cho người khác, thì những chúng sanh này sẽ thành tựu tុ công đức hy hữu bậc nhất. Lại nữa, bạch Thế Tôn, đối với những chúng sanh này, không có khởi lên ngã tướng, không có khởi lên chúng sanh tướng, không có khởi lên thọ mạng tướng, không có khởi lên nhân tướng. Những chúng sanh này cũng không khởi lên tướng nào không là tướng. Vì sao vậy? Bạch Thế Tôn, cái gì là ngã tướng thì cái đó không là tướng, cái gì là chúng sanh tướng, thọ mạng tướng, nhân tướng chính cái đó không là tướng. Vì sao vậy? Vì Phật Thế Tôn là hết mọi tướng. Được nghe như vậy, Thế Tôn nói với Tôn giả Tu Bồ Đề rằng: Này Tu Bồ Đề, đúng như vậy, đúng như vậy. Có những chúng sanh nào đạt được sự thành tựu hy hữu bậc nhất, này Tu Bồ Đề, thì ở đây khi kinh này được thuyết giảng sẽ không kinh động, không sợ hãi, không khủng hoảng. Vì sao vậy? Này Tu Bồ Đề, Như Lai nói cái gì là đệ nhất Ba la mật thì cái đó được gọi không là Ba la mật. Lại nữa, này Tu Bồ Đề, Như Lai nói cái gì là đệ nhất Ba la mật, thì Phật Thế Tôn cũng nói cái đó không là Ba la mật. Do vậy được gọi là đệ nhất Ba la mật.

Lại nữa, này Tu Bồ Đề, đối với Như Lai cái gì là nhãn Ba la mật như vậy, thì cái đó không

là Ba la mật. Vì sao vậy? Nay Tu Bồ Đề, như khi xưa vua Ca Lợi lóc thịt tay chân Ta, khi ấy Ta không có ngã tưởng, không có chúng sanh tưởng, không có thọ mạng tưởng, không có nhân tưởng, cũng không có tướng hoặc không có không là tướng nào hiện hành. Vì sao vậy? Nay Tu Bồ Đề, nếu lúc bấy giờ, Ta có ngã tưởng thì sân hận tưởng cũng có mặt. Nếu lúc bấy giờ Ta có chúng sanh tưởng, thọ mạng tưởng, nhân tưởng, thì sân hận tưởng cũng có mặt. Vì sao vậy? Nay Tu Bồ Đề, Ta biết rõ trong thời quá khứ cách nay năm trăm kiếp, khi ấy Ta là một ẩn sĩ trường phái nhĩ nhục. Lúc đó Ta cũng không có ngã tưởng, không có chúng sanh tưởng, không có thọ mạng tưởng, không có nhân tưởng.

Do vậy, nay Tu Bồ Đề, ở đây đối với vị Bồ Tát Ma Ha Tát sau khi xả ly chúng sanh tưởng cần phải phát tâm Vô thượng chánh đẳng chánh giác. Không sanh tâm trụ nơi sắc, không sanh tâm trụ nơi thanh hương vị xúc pháp, không sanh tâm trụ nơi pháp, không sanh tâm trụ nơi không là pháp, không sanh tâm trụ nơi cái gì. Vì sao vậy? Cái gì có trụ thì chính cái đó không là trụ. Vì duyên cố này Như Lai nói rằng: Bồ tát không trụ nơi đâu nên bố thí. Không trụ nơi sắc thanh hương vị xúc pháp nên bố thí.

Lại nữa, nay Tu Bồ Đề, Bồ Tát thực hành hạnh thí xả như vậy vì lợi lạc cho tất cả chúng sanh. Vì sao vậy? Nay Tu Bồ Đề, cái gì là chúng sanh tưởng, thì chính cái đó không là tướng. Như vậy, Như Lai nói tất cả chúng sanh không là chúng sanh. Vì sao vậy? Nay Tu Bồ Đề, Như Lai nói lời thật, Như Lai nói lời chân thật, nói lời như thật, nói lời không trái ngược. Như Lai không nói lời xa lìa sự thật.

Lại nữa, này Tu Bồ Đề, Như Lai chỉ bày Pháp được chứng ngộ là tư duy. Pháp này không thật cũng không hư. Này Tu Bồ Đề, như một người đi vào trong đêm tối thì không thể thấy gì, Bồ Tát phải biết rằng rơi vào sự tướng cũng như vậy, người rơi vào sự tướng để xả bỏ tài vật. Này Tu Bồ Đề, như người có mắt lại được ánh mặt trời ban ngày xuất hiện chiếu sáng có thể thấy nhiều loại sắc khác nhau, Bồ Tát phải biết không chấp vào sự tướng thì cũng như vậy, người không rơi vào sự tướng để xả bỏ tài vật.

Lại nữa, này Tu Bồ Đề, có người con trai hoặc người con gái dòng họ cao quý chấp nhận Pháp phương tiện này, thọ trì, đọc tụng, như thuyết thực hành, chỉ bày và giảng giải rộng rãi cho người khác. Này Tu Bồ Đề, Như Lai biết người này với Phật trí. Này Tu Bồ Đề, Như Lai thấy người này với Phật nhãn, đối với Như Lai người này là người tỉnh thức. Này Tu Bồ Đề, tất cả chúng sanh này sẽ thành tựu và đạt được tự công đức không thể đo lường không thể tính đếm.

15

Lại nữa, này Tu Bồ Đề, nếu có người nữ hay người nam vào thời buổi sáng lấy hằng hà sa thân mạng xả thí, vào thời buổi trưa lại lấy hằng hà sa thân mạng xả thí, vào thời buổi chiều cũng lấy hằng hà sa thân mạng xả thí. Trải qua nhiều trăm ngàn vạn ức kiếp lấy thân mạng xả thí. Lại có người sau khi nghe Pháp phương tiện này mà không phỉ báng. Do duyên như vậy, người này thành tựu được tự công đức không thể đo lường, không thể tính đếm nhiều hơn, huống nữa là sao chép, giữ gìn, đọc tụng, như thuyết thực hành, chỉ bày, giảng giải rộng rãi cho người khác.

Này Tu Bồ Đề, Pháp phương tiện này không thể nghĩ bàn, không thể so sánh. Này Tu Bồ Đề, Như Lai nói pháp phương tiện này vì lợi ích cho những chúng sanh phát tâm Tối thượng thừa, vì lợi ích cho những chúng sanh phát tâm Vô thượng thừa. Những người chấp nhận và thọ trì Pháp phương tiện này, đọc tụng, như thuyết thực hành, chỉ bày và giảng giải rộng rãi cho người khác. Này Tu Bồ Đề, Như Lai biết người này với Phật trí, Như Lai thấy người với Phật nhãn. Đối với Như Lai người này là người tỉnh thức. Này Tu Bồ Đề, tất cả chúng sanh này sẽ có đầy đủ vô lượng tự công đức, sẽ có đầy đủ tự công đức không thể nghĩ, không thể so sánh, vô lượng, vô biên. Này Tu Bồ Đề, đối với sự bình đẳng của sự giác ngộ, thì tất cả chúng sanh này sẽ giữ gìn, đọc tụng, như thuyết thực hành. Vì sao vậy? Này Tu Bồ Đề, vì đối với chúng sanh có lòng tin yếu kém để nghe Pháp phương tiện này, thì không có kiến về ngã, không có kiến về chúng sanh, không có kiến về thọ mạng, không tri kiến về nhân. Đối với những chúng sanh không có trí của Bồ tát, thì không có khả năng để nghe hoặc chấp nhận hoặc thọ trì hoặc đọc tụng hoặc giảng giải pháp phương tiện này. Không thể làm sáng tỏ. Lại nữa, này Tu Bồ Đề, tại chỗ nào trên mặt đất nơi có kinh này được lưu bố thì chỗ đất đó sẽ có trời, người, a tu la trong thế giới đến cúng dường. Nơi đó đáng được đánh lễ và tùy thuận, chỗ đất đó như là điện thờ.

16

Cũng vậy, này Tu Bồ Đề, người con trai hoặc người con gái dòng họ cao quý đối với Kinh hình thức như vậy này sẽ chấp nhận và thọ trì, đọc tụng, như thuyết thực hành, như lý

tác ý, chỉ bày và giảng giải rộng rãi cho người khác. Nếu người này bị chê bai và bị mỉa mai dè bĩu. Vì sao vậy? Nay Tu Bồ Đề, bởi vì đời trước những chúng sanh này đã tạo ra những nghiệp bất tịnh mà lẽ ra phải rơi vào đường ác, nhưng trong hiện tại bị chê bai nhờ vậy tiêu trừ được nghiệp bất tịnh đời trước và sẽ đạt được sự giác ngộ của Phật.

Nay Tu Bồ Đề, Ta biết rõ trong thời quá khứ vô lượng a tăng kỳ kiếp ở trước thời Đức Nhiên Đăng Như Lai A La Hán Chánh Đẳng Chánh Giác, Ta đã từng thân cận phụng hiến tám trăm bốn ngàn vạn ức na do tha Đức Phật. Nay Tu Bồ Đề, Ta thân cận phụng hiến mà không bỏ sót vị nào trong chư Phật Thế Tôn này. Trong thời tương lai đời vị lai, trong năm trăm năm cuối, trong khoảng thời gian cuối thời chánh pháp hoại diệt có người chấp nhận Kinh này, chấp nhận và thọ trì, đọc tụng, như thuyết thực hành, chỉ bày và giảng giải rộng rãi cho người khác. Nay Tu Bồ Đề, tự công đức của người này so sánh với tự công đức trước của Ta thì trăm phần hơn, ngàn phần hơn, ức phần hơn, trăm ức phần hơn, ngàn ức phần hơn, ức na do tha phần hơn cho đến không thể hình dung bằng con số, không thể ví dụ, không thể tính, không thể có cái tương tự, không thể so sánh, không thể có gì giống như vậy.

Nay Tu Bồ Đề, lại nữa nếu Ta nói tự công đức của những người con trai hoặc những người con gái dòng dõi cao quý này rằng, trong đời này, những người con trai hoặc những người con gái dòng họ cao quý đó tạo ra và nhận được bao nhiêu tự công đức, thì chúng sanh sẽ hoài nghi không tin hoặc có thể dẫn đến cuồng loạn tâm trí.

Lại nữa, này Tu Bồ Đề, Như Lai thuyết pháp phương tiện này thì không thể nghĩ bàn không thể so sánh. Cũng vậy nên biết quả dị thực không thể nghĩ bàn.

17

Rồi lúc bấy giờ Tôn Giả Tu Bồ Đề bạch với Thế Tôn rằng: Bạch Thế Tôn, nên trụ với sự an trụ Bồ Tát thừa như thế nào? Nên phát tâm như thế nào? Nên hàng phục tâm như thế nào?

Thế Tôn nói rằng: Này Tu Bồ Đề, ở đây đối với sự an trụ Bồ Tát thừa nên phát tâm như vậy: Ta phải làm cho tất cả chúng sanh vào Niết bàn trong cảnh giới Niết bàn vô dư y. Như vậy, những chúng sanh đã vào Niết bàn, nhưng không có chúng sanh nào vào Niết bàn. Vì sao vậy? Này Tu Bồ Đề, nếu Bồ Tát Ma Ha Tát khởi lên tưởng chúng sanh, thì vị ấy không gọi là Bồ Tát. Hoặc khởi lên tưởng thọ mạng cho đến khởi lên tưởng con người, thì vị ấy không gọi là Bồ Tát. Vì sao vậy? Này Tu Bồ Đề, không có pháp nào mà pháp đó có tên gọi là an trụ Bồ Tát thừa.

Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Có Pháp nào mà Pháp đó Như Lai chứng đắc Vô thượng chánh đẳng chánh giác trong thời của Nhiên Đăng Như Lai không? Được nghe nói như vậy Tôn giả Tu Bồ Đề bạch với Thế Tôn rằng: Như con hiểu ý nghĩa lời nói của Thế Tôn, bạch Thế Tôn, không có Pháp nào mà Pháp đó Như Lai chứng đắc Vô thượng chánh đẳng chánh giác trong thời của Nhiên Đăng Như Lai A La Hán Chánh Đẳng Chánh Giác. Được nghe bạch như vậy, Thế Tôn nói với Tôn giả Tu Bồ Đề rằng: Này Tu Bồ Đề, đúng như vậy, đúng như vậy. Không có Pháp nào mà Pháp đó Như Lai chứng đắc Vô thượng

chánh đẳng chánh giác trong thời của Nhiên Đăng Như Lai A La Hán Chánh Đăng Chánh Giác. Nay Tu Bồ Đề, nếu có Pháp nào mà Pháp đó Như Lai sở hữu là chánh giác, thì Nhiên Đăng Như Lai không thọ ký cho Ta rằng: Trong thời tương lai, khi còn trẻ ông sẽ là Như Lai A La Hán Chánh Đăng Chánh Giác hiệu là Thích Ca Mâu Ni. Nay Tu Bồ Đề. Nhưng Như Lai A La Hán Chánh Đăng Chánh Giác chứng đắc không có Pháp nào mà Pháp đó là Vô thượng chánh đẳng chánh giác. Do vậy, Nhiên Đăng Như Lai thọ ký cho Ta rằng: Trong thời tương lai, khi còn trẻ ông sẽ là Như Lai A La Hán Chánh Đăng Chánh Giác hiệu là Thích Ca Mâu Ni. Vì sao vậy? Nay Tu Bồ Đề, Như Lai là danh xưng của như thật. Nay Tu Bồ Đề, Như Lai là danh xưng của các Pháp vô sanh. Nay Tu Bồ Đề, Như Lai là danh xưng của sự đoạn diệt các Pháp. Nay Tu Bồ Đề, Như Lai là danh xưng của tất cả bất sanh. Vì sao vậy? Vì rằng, nay Tu Bồ Đề, cái vô sanh là sự thành tựu tối thượng.

Nay Tu Bồ Đề, nếu người nào nói như vậy: Như Lai A La Hán Chánh Đăng Chánh Giác chứng đắc Vô thượng chánh đẳng chánh giác, thì người đó nói lời lừa dối. Nay Tu Bồ Đề, người này đã phỉ báng Ta bằng sự bám giữ điều sai lầm. Vì sao vậy? Nay Tu Bồ Đề, Như Lai chứng đắc không có Pháp nào mà Pháp đó là Vô thượng chánh đẳng chánh giác. Nay Tu Bồ Đề, Như Lai chứng đắc hoặc thuyết giảng Pháp nào thì Pháp đó không thật cũng không hư dối. Do vậy, Như Lai nói tất cả Pháp là Phật Pháp. Vì sao vậy? Nay Tu Bồ Đề, Như Lai nói tất cả Pháp không là Pháp. Do vậy được gọi tất cả Pháp là Phật Pháp.

Nay Tu Bồ Đề, ví như một người nam có thân hoàn bị là thân lớn. Tôn giả Tu Bồ Đề bạch

rằng: Bạch Thế Tôn, Như Lai nói người nam này có thân hoàn bị là thân lớn, bạch Thế Tôn, Như Lai nói không là thân. Do vậy được gọi thân hoàn bị là thân lớn.

Đức Thế Tôn nói rằng: Này Tu Bồ Đề, đúng như vậy. Nếu Bồ Tát nói như vậy: Ta sẽ độ chúng sanh vào Niết bàn, thì không được gọi là Bồ Tát. Vì sao vậy? Này Tu Bồ Đề, có Pháp nào mà Pháp đó tên là Bồ Tát không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, không có. Không có pháp nào mà pháp đó tên là Bồ Tát. Thế Tôn nói rằng: Này Tu Bồ Đề, chúng sanh là chúng sanh, Như Lai nói không là chúng sanh. Do vậy gọi là chúng sanh. Vì vậy, Như Lai nói tất cả pháp không là ngã, không là chúng sanh, không là thọ mạng, không là con người. Này Tu Bồ Đề, nếu Bồ Tát nói như vậy: Ta sẽ thành tựu sự trang nghiêm quốc độ, thì người ấy nói xa lìa sự thật. Vì cố sao? Này Tu Bồ Đề, trang nghiêm quốc độ là trang nghiêm quốc độ, Như Lai nói không là trang nghiêm. Do vậy được gọi là trang nghiêm quốc độ.

Này Tu Bồ Đề, Bồ Tát nào tín giải Pháp vô ngã là Pháp vô ngã, thì Như Lai A La Hán Chánh Đẳng Chánh Giác gọi vị ấy là Bồ Tát Ma Ha Tát.

18

Thế Tôn nói rằng: Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Như Lai có mắt không?

Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, có như vậy. Như Lai có mắt. Thế Tôn nói rằng: Này Tu Bồ Đề, Như Lai có mắt trời không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, có như vậy. Như Lai có mắt trời. Thế Tôn nói rằng: Này Tu Bồ Đề, Như Lai có mắt tuệ không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, có như vậy.

Như Lai có mắt tuệ. Thế Tôn nói rằng: Này Tu Bồ Đề, Như Lai có mắt pháp không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, có như vậy. Như Lai có mắt pháp. Thế Tôn nói rằng: Này Tu Bồ Đề, Như Lai có mắt Phật không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, có như vậy. Như Lai có mắt Phật.

Thế Tôn nói rằng: Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Có bao nhiêu cát của sông Hằng là con sông lớn, Như Lai có nói đó là cát không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, đúng như vậy, Bạch Thiện Thệ, đúng như vậy. Như Lai nói là cát. Đức Thế Tôn nói rằng: Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Thí như có bao cát của sông Hằng là con sông lớn thì có bấy nhiêu sông Hằng như vậy. Và có bao nhiêu cát của hằng hà sa sông Hằng thì có bấy nhiêu thế giới hệ. Vậy những thế giới hệ này có nhiều không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, đúng như vậy. Bạch Thiện Thệ, đúng như vậy. Thật là nhiều những thế giới hệ này. Thế Tôn nói rằng: Này Tu Bồ Đề, có bao nhiêu chúng sanh ở trong bấy nhiêu thế giới hệ này, Như Lai biết nhiều loại tâm khác nhau của những chúng sanh này. Vì sao vậy? Này Tu Bồ Đề, tâm là tâm, Như Lai nói không là tâm. Do vậy được gọi là tâm. Vì sao vậy? Tâm quá khứ không thể đạt được, tâm tương lai không thể đạt được, tâm hiện tại không thể đạt được.

19

Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Có người con trai hoặc người con gái dòng họ cao quý sau khi làm đầy bảy loại châu báu trong cõi Tam thiên đại thiên thế giới hệ, rồi cúng dường cho Như Lai A La Hán Chánh Đẳng Chánh Giác, thì người con trai hoặc

người con gái dòng họ cao quý này nhờ duyên này có đạt được nhiều tụ công đức không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, nhiều. Bạch Thiện Thệ, nhiều. Thế Tôn nói rằng : Này Tu Bồ Đề, đúng như vậy, đúng như vậy. Người con trai hoặc người con gái dòng họ cao quý này nhờ duyên này đạt được nhiều công đức tụ không thể suy lường không thể tính bằng con số. Vì sao vậy? Tụ công đức là tụ công đức, Như Lai nói đó không là tụ. Do vậy được gọi là tụ công đức. Này Tu Bồ Đề, nếu có tụ công đức, thì Như Lai không nói là tụ công đức là tụ công đức.

20

Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Như Lai có được nhìn thấy qua sắc thân cụ túc không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, thật sự là không. Như Lai không được nhìn thấy qua sắc thân cụ túc. Vì sao vậy? Bạch Thế Tôn, sắc thân cụ túc là sắc thân cụ túc, Như Lai nói đó không là sắc thân cụ túc. Do vậy được gọi là sắc thân cụ túc. Thế Tôn nói rằng: Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Như Lai có được nhìn thấy qua tướng cụ túc không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, thật sự là không. Như Lai không được nhìn thấy qua tướng cụ túc. Vì sao vậy? Bạch Thế Tôn, Như Lai nói cái nào là tướng cụ túc, thì cái đó Như Lai nói không là tướng cụ túc. Do vậy được gọi là tướng cụ túc.

21

Thế Tôn nói rằng: Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Như Lai có khởi lên như vậy: Ta thuyết pháp. Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, thật sự không. Như Lai không có khởi lên như vậy: Ta thuyết Pháp. Thế Tôn nói

rằng: Này Tu Bồ Đề, người nào nói như vậy: Như Lai thuyết Pháp. Này Tu Bồ Đề, vì do không hiểu mà người ấy nói không đúng sự thật, chính là báng bổ Ta. Vì sao vậy? Này Tu Bồ Đề, thuyết Pháp là thuyết Pháp, này Tu Bồ Đề, không có Pháp nào mà Pháp đó có tên là thuyết Pháp.

Được nghe như vậy, tôn giả Tu Bồ Đề bạch Thế Tôn rằng: Bạch Thế Tôn, có chúng sanh nào trong thời tương lai, trong thời kỳ cuối, năm trăm năm trong khoảng thời gian cuối, thời kỳ chánh Pháp hoại diệt khi nghe kinh này sẽ khởi tín tâm không? Thế Tôn nói rằng: Này Tu Bồ Đề, không có chúng sanh tức không không là chúng sanh. Vì sao vậy? Này Tu Bồ Đề, chúng sanh là chúng sanh, này Tu Bồ Đề, Như Lai nói tất cả chúng sanh không là chúng sanh. Do vậy được gọi là chúng sanh.

22

Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Lại nữa có Pháp nào mà Pháp đó Như Lai chứng ngộ Vô thượng chánh đẳng chánh giác không? Tôn giả Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, thật sự là không. Không có Pháp nào mà Pháp đó Như Lai chứng ngộ Vô thượng chánh đẳng chánh giác. Thế Tôn nói rằng: Này Tu Bồ Đề, đúng như vậy, đúng như vậy. Nhưng ở đây, Pháp thì không có liễu ngộ, không có chứng đắc. Do vậy được gọi là Vô thượng chánh đẳng chánh giác.

23

Này Tu Bồ Đề, lại nữa Pháp này thì đồng nhất không có dị biệt. Do vậy được gọi là Vô thượng chánh đẳng chánh giác. Đối với tất cả thiện pháp bình đẳng không ngã, không

chúng sanh, không thọ mạng, không con người, thì chứng ngộ Vô thượng chánh đẳng chánh giác. Vì sao vậy? Đây Tu Bồ Đề, thiện Pháp là thiện Pháp chính vì vậy Như Lai nói không là Pháp. Do vậy được gọi là thiện Pháp.

24

Này Tu Bồ Đề, có bao nhiêu Tu di là những vua của các núi trong cõi Tam thiên đại thiên thế giới hệ, nếu có người nữ hay người nam sau khi làm đầy bằng bảy loại châu báu rồi đem cúng dường cho các Như Lai A La Hán Chánh Đẳng Chánh Giác. Lại nếu có người con trai hoặc người con gái dòng họ cao quý chấp nhận và thọ trì chỉ có bốn câu kệ trong Pháp phương tiện Bát Nhã Ba La Mật, rồi giảng giải cho người khác. Đây Tu Bồ Đề, tỳ công đức của người này và tỳ công đức của người trước, thì trăm phần không được một phần, trăm ngàn vạn ức phần không được một phần, cho đến toán số không thể diễn tả cũng không thể so sánh được.

25

Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Cũng vậy, đối với Như Lai có khởi lên như vậy: Ta độ thoát cho chúng sanh. Lại nữa, này Tu Bồ Đề, không nên có ý niệm như vậy. Vì sao vậy? Đây Tu Bồ Đề, Không có chúng sanh nào mà chúng sanh đó được Như Lai độ thoát. Đây Tu Bồ Đề, lại nữa nếu có chúng sanh nào mà chúng sanh đó được Như Lai độ thoát, thì như vậy Như Lai có chấp ngã, chấp chúng sanh, chấp thọ mạng, chấp con người. Đây Tu Bồ Đề, chấp ngã Như Lai nói đó không là chấp. Người phạm ngu thì tham chấp. Đây Tu Bồ Đề, người phạm ngu như

vậy Như Lai nói không là người. Do vậy được gọi là người phàm ngu.

26

Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Như Lai nên được nhìn thấy qua tướng cụ túc không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, thật sự là không. Như con hiểu ý nghĩa lời nói của Thế Tôn, Như Lai không nên được nhìn thấy qua tướng cụ túc. Thế Tôn nói rằng: Này Tu Bồ Đề, lành thay, lành thay. Này Tu Bồ Đề, đúng như vậy, đúng như vậy. Như ông nói rằng: Như Lai không nên được nhìn thấy qua tướng cụ túc. Vì sao vậy? Này Tu Bồ Đề, lại nữa nếu Như Lai có được nhìn thấy qua tướng cụ túc, thì Chuyển Luân Vương cũng là Như lai. Do vậy, Như Lai không nên được nhìn thấy qua tướng cụ túc. Tôn giả Tu Bồ Đề bạch với Thế Tôn rằng: Như vậy con hiểu ý nghĩa lời nói của Thế Tôn: Như Lai không nên được nhìn thấy qua tướng cụ túc.

Rồi khi ấy, Thế Tôn nói lên bài kệ này:

Ai thấy Ta qua sắc
Ai theo Ta qua thanh
Khởi lên con đường tà
Người ấy không thấy Ta
Từ Pháp phải thấy Phật
Pháp Thân chính Đạo Sư
Pháp Tánh không tỏ rõ
Không liễu tri diệu dụng.

27

Này Tu Bồ Đề, ý của ông nghĩ như thế nào? Như Lai có chứng ngộ Vô thượng chánh đẳng chánh giác nhờ tướng cụ túc không? Lại nữa, này Tu Bồ Đề, không nên nhìn thấy như vậy. Bởi vì sao? Này Tu Bồ Đề, Như Lai không có chứng ngộ Vô thượng chánh đẳng chánh giác

nhờ tướng cụ túc. Nay Tu Bồ Đề, không có người nào khởi lên như vậy: Người phát tâm Bồ Tát thừa, thì khởi lên ý niệm có sự đoạn diệt của bất kỳ Pháp nào. Nay Tu Bồ Đề, người ấy không nên thấy như vậy. Vì sao vậy? Người phát tâm Bồ Tát thừa, thì không khởi lên ý niệm có sự đoạn diệt của các Pháp.

28

Lại nữa, nay Tu Bồ Đề, nếu có người con trai hoặc người con gái dòng họ cao quý sau khi làm đầy bảy loại châu báu trong những thế giới nhiều như cát trong sông Hằng rồi đem cúng dường cho các Như Lai A La Hán Chánh Đẳng Chánh Giác. Lại nữa, nếu có Bồ Tát đối với các Pháp vô ngã, vô sanh mà thành tựu hạnh nhẫn, thì như vậy do duyên này có tự công đức không thể nghĩ bàn, không thể tính bằng con số nhiều hơn người trước. Nay Tu Bồ Đề, lại nữa Bồ Tát Ma Ha Tát không nên thọ nhận tự công đức. Tôn giả Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, thế nào là Bồ Tát không nên thọ nhận tự công đức? Thế Tôn nói rằng: Nay Tu Bồ Đề, nên thọ nhận là không nên thọ nhận. Do vậy được gọi là nên thọ nhận.

29

Nay Tu Bồ Đề, lại nữa người nào nói như vậy: Như Lai hoặc có đi hoặc có đến hoặc có đứng hoặc có ngồi hoặc có nằm. Nay Tu Bồ Đề, người này không hiểu ý nghĩa lời nói của Ta. Vì sao vậy? Nay Tu Bồ Đề, Như Lai được nói là không có nơi đâu để đi, không chỗ nào để đến. Do vậy được gọi là Như Lai A La Hán Chánh Đẳng Chánh Giác.

Lại nữa, này Tu Bồ Đề, có bao nhiêu vi trần trong cõi Tam thiên đại thiên thế giới hệ, thì có bấy nhiêu đồng như cõi thế giới hệ đó được người con trai hoặc người con gái dòng họ cao quý làm thành với sự tinh tấn không thể nghĩ bàn. Như vậy gọi là tập hợp bụi. Này Tu Bồ Đề, ông nghĩ như thế nào? Tập hợp bụi có nhiều không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, đúng như vậy. Bạch Thiện Thệ, đúng như vậy. Tập hợp bụi có nhiều. Vì sao vậy? Bạch Thế Tôn, nếu tập hợp bụi có nhiều, bạch Thế Tôn, thì không nói là tập hợp bụi. Vì sao vậy? Bạch Thế Tôn, Như Lai nói tập hợp bụi, Như Lai nói không là tập hợp. Do vậy được gọi là tập hợp bụi. Như Lai nói cõi Tam thiên đại thiên thế giới hệ, Như Lai nói đó không là cõi. Do vậy được gọi là cõi Tam thiên đại thiên thế giới hệ. Vì sao vậy? Bạch Thế Tôn, nếu có cõi thế giới hệ, thì như vậy có hợp tướng. Cái đó Như Lai nói là hợp tướng, Như Lai nói không là hợp tướng. Do vậy được gọi là hợp tướng. Thế Tôn nói rằng: Này Tu Bồ Đề, hợp tướng thì không thể nói bằng lời, không diễn tả bằng ngôn ngữ. Đó là Pháp không không là Pháp, chỉ vì người phàm ngu chấp vào cái đó.

Vì sao vậy? Này Tu Bồ Đề, nếu có người nào nói như vậy: Như Lai nói có ngã kiến, Như Lai nói có chúng sanh kiến, thọ mạng kiến, nhân kiến. Này Tu Bồ Đề, người này có nói lời chân thật không? Tu Bồ Đề bạch rằng: Bạch Thế Tôn, không. Bạch Thiện Thệ, không. Người này không nói lời chân thật. Vì sao vậy? Bạch Thế Tôn, Như Lai nói ngã kiến, thì Như Lai

nói không là kiến. Do vậy được gọi là ngã kiến.

Thế Tôn nói rằng: Nay Tu Bồ Đề, như vậy người phát tâm Bồ Tát thừa, phải biết, phải thấy, phải hiểu tất cả pháp. Như vậy phải biết, phải thấy, phải hiểu. Như vậy không trụ pháp tướng cũng không trụ phi pháp tướng. Vì sao vậy? Nay Tu Bồ Đề, pháp tướng là pháp tướng, Như lai nói không là pháp tướng. Do vậy được gọi là pháp tướng.

32

Nay Tu Bồ Đề, lại nữa có Bồ Tát Ma Ha Tát sau khi lấy bảy loại châu báu làm đầy thế giới hệ không thể tính bằng số, không thể nghĩ lường, rồi cúng dường cho Như Lai A La Hán Chánh Đẳng Chánh Giác. Lại nữa có người con trai hoặc con gái dòng họ cao quý chấp nhận và thọ trì chỉ bốn câu kệ ở trong Pháp phương tiện Bát nhã ba la mật này, rồi đem chỉ bày, giảng nói, giải thích đầy đủ cho kẻ khác, thì nhờ duyên như vậy người này có tu công đức không thể đo lường cũng không thể tính bằng con số nhiều hơn.

Và thế nào là mở bày chỉ cho thấy? Như vậy không là mở bày chỉ cho thấy. Do vậy được gọi là mở bày chỉ cho thấy.

Như tinh tú,
 nhậm mắt, ngọn đèn
Như huyền hóa,
 sương rơi, bọt nước
Như giấc mơ,
 chớp sáng, áng mây
Pháp hữu vi
 như vậy hầy quán.

Thế Tôn thuyết kinh này xong. Tự thân Trưởng Lão Tu Bồ Đề, chúng tỳ kheo, tỳ kheo ni, ưu bà tắc và ưu bà di, chúng Bồ tát, chư thiên, loài người, a tu la, càn thất bà trong thế gian hoan hỷ tín thọ lời dạy của Thế Tôn.

*Kinh Bạc Thánh Kim Cang Sắc Bén Bát Nhã
Ba La Mật đã xong.*

*Bí Sô Thích Như Minh
Trú Trì Chùa Việt Nam
Los Angeles, Hoa Kỳ
dịch từ nguyên bản Phạn ngữ
xong Ngày 01 tháng 01 năm 2015*

TƯ TƯỞNG PHÁP HOA CỦA NHẬT LIÊN TÔNG NHẬT BẢN

THÍCH HUỆ PHÁP

Nhật Liên tông do ngài Nhật Liên thành lập vào thế kỷ 12. Tông phái này lấy kinh Pháp Hoa làm căn bản cho tư tưởng và sự thực hành. Tông phái này thiên về thực hành, thay vì niệm danh hiệu Phật, họ niệm danh hiệu Pháp. Câu xướng đề mục của họ là: Nam Mô Diệu Pháp Liên Hoa Kinh (câu niệm tiếng Nhật là "Namu Myōhō Reng-kyō. Kyō là Kinh, Reng là Liên Hoa, và Myōhō là Diệu Pháp). Hành giả của tông phái này thường đánh trống gõ nhịp, niệm câu đề mục đó.

Trước khi đi vào tư tưởng căn bản của Nhật Liên tông, thiết nghĩ nên nói sơ lược về thân thế và cuộc đời hành đạo của Nhật Liên thánh nhơn.

I. Thân thế và cuộc đời hành đạo của ngài Nhật Liên thánh nhơn

Nhật Liên (Nichiren) thánh nhơn ra đời vào ngày 16 tháng 02 năm 1222 (năm Trinh Ứng - Jyo), tại làng An Phòng Quốc, gần vùng biển Tiểu Khẩu (Kominato), thuộc huyện Chiba ngày nay. Theo như lịch sử của Tông Nhật Liên ghi lại, khi Ngài đản sinh có mây ngũ sắc bao phủ bầu trời, mặt đất rung động, hoa sen nở đầy. Và cũng thêm một sự trùng hợp là ngày đản sinh của Nhật Liên thánh nhơn chỉ sau một ngày đức Phật Thích Ca nhập Niết Bàn (rằm tháng hai), và vì thế được cho rằng Ngài là người lĩnh hội kinh Pháp Hoa và vận dụng kinh Pháp Hoa để cứu khổ độ sinh trong thời mạt pháp.

Vào năm 12 tuổi, ngài xuất gia tu học tại chùa Thanh Trừng, nhận ngài Đạo Thiện Phòng làm Bổn sư. Chùa Thanh Trừng là ngôi chùa danh tiếng của Thiên Thai Tông, nằm trên ngọn núi cao 383 mét so với mặt nước biển. Đến năm 1945, chùa này vì có liên hệ với ngài Nhật Liên nên đã thuộc về tông Nhật Liên.

Sau khi tu học ở chùa Thanh Trừng một thời gian, Ngài lên núi Tỉ Duệ, một trung tâm Phật học nổi tiếng để tham dự các khóa học cao hơn. Núi Tỉ Duệ nằm ở Đông Bắc Kyoto, rất yên tĩnh, được xem là linh địa của người tu hành. Từ thời Bình An, ngài Truyền Giáo Đại Sư Tối Trừng (Dengyoo Daishi Saicho) đã khai giảng Thiên Thai Pháp Hoa Tông tại núi Tỉ Duệ này rồi. Và chính tại nơi này, và chính nhân duyên này, ngài Nhật Liên thánh nhơn đã lãnh hội thâm sâu ý nghĩa của kinh Pháp Hoa. Và sau đó, khi trở về chùa Thanh Trừng, Ngài đã xiển dương kinh Diệu Pháp Liên Hoa theo cách của riêng mình.

Theo lịch sử ghi lại, tên thật của ngài là Thị Thánh Phòng chứ không phải là Nhật Liên, nhưng sau khi lãnh hội được ý nghĩa thâm sâu của Pháp Hoa, và phát nguyện xiển dương kinh Pháp Hoa nên ngài đổi tên thành Nhật Liên, "một đạo hiệu mang ý nghĩa như là sứ mệnh cứu độ chúng sanh trong thời mạt pháp của kinh Pháp Hoa". "Nhật" có nghĩa ý nghĩa là "giống như ánh sáng của nhật nguyệt, trừ khử sự tối tăm, mà bồ tát Địa Dũng hay làm cho chúng sanh trong thế gian này mất đi sự tăm tối" - Phẩm Như Lai Thần Lực thứ 21. Còn chữ "Liên" xuất phát trong câu "Ngài Bồ tát Trì Địa như đóa sen nở tuyệt đẹp trong bùn nhơ. Ngài giống như hoa sen vượt lên khỏi mặt nước" - Phẩm Tùng Địa

Dũng Xuất thứ 15 (Nhật Liên Tông Nhật Bản - HT Thích Như Điển dịch, tr47).

Trong những quyển sách nói về cuộc đời và thân thế của ngài Nhật Liên, có ghi lại bốn đại pháp nạn mà Ngài đã trải qua trong suốt thời kỳ hành đạo của mình. Bốn sự kiện đó được cho là đại pháp nạn, còn những nạn nhỏ, được cho là 'kể ra không hết'. Từ đó mới thấy con đường hành truyền chánh pháp của Ngài thật là gian nan vất vả.

Theo quyển Nhật Liên Tông - Nhật Bản do Hòa thượng Thích Như Điển dịch (nguyên tác: Watanabe Hooyoo và Ootani Gyokoo) thì bốn đại pháp nạn đó là: Thảo am bị đốt cháy; pháp nạn Ito; pháp nạn Tiểu Tùng Nguyên và cuối cùng là pháp nạn Long Khẩu. Xin được sơ lược về bốn pháp nạn này để thấy rõ chông gai của người hành pháp trong thời mạt pháp như thế nào.

a. Thảo am bị đốt cháy

Sau một thời gian học tập tại núi Tỉ Duệ, ngài Nhật Liên thánh nhơn về lại chùa Thanh Trừng để xiển dương Pháp Hoa. Sau đó vì một số hiểu lầm Ngài đi về Kamakura, lập một thảo am và tịnh tu ở đó. Trong thời gian ngài ở Kamakura, thiên tai và bệnh dịch xảy ra triền miên khiến đời sống dân chúng lâm vào cảnh khổ đau khốn khó, đời sống ngày một tệ hại, người chết vì bệnh dịch chất cao như núi. Trước tình cảnh như thế, ngài nghiên tầm trong Đại Tạng Kinh để tìm phương pháp hóa nguy thành an cho kiếp người. Và cuối cùng ngài đã dựa vào kinh Pháp Hoa, soạn thảo một số vấn đề và tóm lược lại thành: Lập Chánh An Quốc Luận (Risshoo Ankokuron).

Trong tác phẩm này, ngoài việc đề cập tới phương pháp hành trì kinh Pháp Hoa để giải nạn thành an, thì ngài cũng kịch liệt phê phán Tịnh Độ Tông. Một tháng sau khi trình bày tác phẩm này, kẻ lạ đã đột nhập vào chỗ ở của ngài và thiêu rụi am cốc. May mắn thay, ngài đã thoát chết trong gang tấc. Sau đó thảo am được xây dựng lại như cũ và ngày nay được tín đồ Nhật Liên Tông xem là nơi linh địa.

b. Pháp nạn Ito

Vào năm Hoằng Trường, ngày 12 tháng 5 (1261), tức một năm sau sự kiện thảo am bị đốt, Mạc Phủ (chính phủ Nhật thời đó) cho rằng ngài Nhật Liên thánh nhơn là nhân vật nguy hiểm, là nhân tố khiến xã hội bất an nên ra lệnh bắt ngài, trói gông lại, cột vào gỗ kéo lê trên biển, đày ra đảo Ito. Khi ra đảo Ito, một sự linh ứng xuất hiện khiến cho người dân trên đảo lại đặt niềm tin nơi ngài, đó là bệnh thương hàn ở Ito tự nhiên giảm nhanh chóng. Hai năm sau (1263), ngài được miễn tội và trở về lại Kamakura.

Trong thời gian bị đày ra đảo Ito, ngài đã nghiên tầm và sáng tác tác phẩm "Giáo Cơ Thời Quốc Sao" (Kyookijiko-kushoo) nói về lý do vì sao Ngài dùng kinh Pháp Hoa làm phương thuốc cứu nhân độ thế trong đời mạt pháp này

c. Pháp nạn Tiểu Tùng Nguyên

Năm 1264 (Văn Vĩnh nguyên niên) trên đường từ Kamakura trở về An Phòng, cổ hương của mình, ngài và đoàn đệ tử bị phục kích ở làng Đông Điều. Ngài chỉ bị thương nhẹ ở chân mảy. Pháp nạn này lịch sử ghi lại có hai tên, ngoài tên như trên thì còn có một

tên khác là Đông Điều pháp nạn, đặt tên theo làng Đông Điều, nơi sự cố xảy ra.

d. Pháp nạn Long Khẩu

Từ sau những pháp nạn trước xảy ra với ngài, tiếng tăm của ngài Nhật Liên thánh nhơn ngày càng lan rộng khắp nước, người quy y với ngài ngày một đông, hầu như ở khắp nơi trên nước Nhật, và ở đâu cũng có đạo tràng để giảng dạy giáo lý, tập trung vào những ngày nhất định để mọi người có thể đến nghe giảng. Những ngày tập trung nghe giảng thường lấy những ngày kỷ niệm của đức Phật hay của các vị Tổ sư, như ngày Đản sinh của đức Thích Ca.

Theo sử sách ghi lại, có thể nói, pháp nạn Long Khẩu là đại pháp nạn trong cuộc đời của ngài Nhật Liên thánh nhơn. Năm Văn Vĩnh thứ 8 (1271), một lần nữa ngài lại bị chính quyền Mạc Phủ bắt, ra lệnh dìm xuống sông cho đến chết. Đột nhiên, có một luồng hào quang sáng rực xuất hiện ở giữa sông làm gãy xiềng xích khiến các võ sĩ thất kinh, sám hối xin quy y với ngài. Sau đó, vì không dám trái lệnh vua, đành đưa ngài ra đảo Sado.

Ngày nay, tại Long Khẩu này, tín đồ Nhật Liên Tông đã xây dựng một ngôi chùa đặt tên là Long Khẩu để lưu dấu pháp nạn đặc biệt này của vị thánh nhơn. Trong thời gian thọ pháp nạn ở đảo Sado, ngài đã hoàn thành tác phẩm có giá trị như "Khai Mục Sao" (Kaimokushoo) nội dung "hãy mở mắt trí tuệ ra để cứu độ chúng sanh trong thời mạt pháp như kinh Pháp Hoa đã dạy".

Ngài Nhật Liên thánh nhơn nhập diệt vào ngày 13 tháng 10 năm 1277 (năm Kiến Trị

thứ 3) tại Ikegami. Tương truyền rằng, khi ngài thu thần thị tịch, mặt đất Ikegami rung động, hoa anh đào nở khắp nơi dù trái thời. Đệ tử và tín đồ đau lòng đưa tiễn vị tôn sư của mình. Cốt của ngài được an trí tại ngôi mộ chùa Bồn Môn ở Ikegami.

II. Tư tưởng căn bản của Nhật Liên Tông

Sau khi lĩnh hội được ý nghĩa thâm sâu của kinh Pháp Hoa tại núi Tỉ Duệ, vào một buổi bình minh, mặt trời vừa ló dạng ngày 28 tháng 4 năm 1253, khi đang tọa thiền tại khu rừng chùa Thanh Trừng, ngài bất giác tụng mười bốn đề mục: Nam Mô Diệu pháp Liên Hoa Kinh, Nam mô Diệu Pháp Liên Hoa Kinh. Đây là lần đầu tiên đề mục này được xưng lên ở đất nước Nhật Bản này. Trước đây, ở Nhật chỉ có đề mục Nam mô A Di Đà Phật được xưng lên của tông Tịnh Độ.

Và từ đó, câu đề mục Nam mô Diệu Pháp Liên Hoa Kinh được tín đồ Nhật Liên Tông hành trì. Tư tưởng căn bản về kinh Pháp Hoa của Nhật Liên Tông tựu trung xoay quanh 5 vấn đề mấu chốt là:

- a. Áp dụng giáo lý kinh Pháp Hoa để cứu độ chúng sanh trong đời mạt pháp.
 - b. Lấy quyển Lập Chánh An Quốc Luận làm tư tưởng chủ đạo của bốn Tông.
 - c. Chú trọng vấn đề Báo Ân như trong kinh Phật dạy.
 - d. Hồi hướng chúng sanh hiện tại được an lạc, sau khi mạng chung được sanh tịnh cảnh.
 - e. Thế giới Ta-bà là nơi cần được hóa độ.
1. Về điểm thứ nhất: Áp dụng kinh Pháp Hoa để cứu độ chúng sanh trong đời mạt pháp.

Với sự thể nghiệm và thực chứng của mình, ngài Nhật Liên cho rằng Kinh Pháp Hoa chính là phương pháp tối ưu để cứu độ chúng sanh trong đời mạt pháp, là phương thuốc để điều trị những căn bệnh khó điều trị. Ngài cho rằng, đức Phật Thích Ca cũng dựa vào nội dung cơ bản của kinh Pháp Hoa mà thuyết giảng các kinh khác như kinh Hoa Nghiêm, A Hàm, Bát Nhã... Và kinh Pháp Hoa được xác quyết là kinh siêu việt nhất về mặt triết học, thực tiễn nhất về mặt thực hành, là ánh sáng thậm thâm vi diệu bất khả tư nghì để chiếu soi và mở bày trí tuệ cho kẻ phàm phu ngu tối trong thời mạt pháp.

Điều này khác hẳn với tư tưởng Tịnh Độ tông của ngài Pháp Nhiên Phòng Nguyên Không (Hoonenboogenku) được trình bày trong quyển "Tuyển Trạch Bốn Nguyên Niệm Phật Tập" (Senshaku Hongan Nenbutsushuu): "Thời mạt pháp, có người cho rằng khó thể tu hành thành tựu, cho nên phải buông bỏ kinh Pháp Hoa, quay về thế giới tín ngưỡng của bậc trí, phát nguyện vãng sanh Tịnh độ, ở phương Tây của đức Phật A Di Đà" (sách đã dẫn, tr 66).

Ngoài ra, Ngài còn áp dụng giáo lý "Nhất niệm Tam thiên" để giải thích việc cúng dường lên ba ngàn thế giới Phật chỉ bằng một niệm từ tâm, chỉ cần hành trì và thể nghiệm đề mục "Nam mô Diệu Pháp Liên Hoa Kinh" là có thể thâm nhập vào cảnh giới của chư Phật.

2. Thứ hai là lấy Tư tưởng 'Lập Chánh An Quốc Luận' làm tư tưởng căn bản của Bốn tông.

Tác phẩm “Lập Chánh An Quốc Luận” được Ngài viết ở Kamakura, nhân duyên là do thời gian đó thiên tai dịch bệnh xảy ra triền miên, ngài nghiên tầm trong Đại Tạng Kinh, dựa vào kinh Pháp Hoa để tìm ra phương thuốc hóa giải cứu khổ chúng sanh.

“Lập Chánh An Quốc Luận” với tư tưởng chủ đạo là cứu khổ chúng sanh không phân biệt thân sơ, bạn thù, kẻ vô minh hay bậc trí giả.

“Lý tưởng Lập Chánh An Quốc Luận được thực hiện nghĩa là tất cả chúng sanh tại nước Nhật cùng quy về một tín ngưỡng chúng, chủ trương rằng họ là những người nhận sự cứu độ vô biên của Phật” (Sách đã dẫn, tr70). Và trong tác phẩm này đã kịch liệt phản đối các tông phái khác như Tịnh Độ tông, Thiên Tông, Chơn Tông, Luật Tông... bằng những lời nặng nề như “Niệm Phật vào vô gián địa ngục, Thiền lạc vào thiên ma, Chơn ngôn là vong quốc, Luật là quốc tặc” (sách đã dẫn, tr71) và cho rằng không có tông phái nào có thể xiển dương chánh pháp bằng Pháp Hoa được.

Và đó là lý do, từ khi ngài cho lưu hành tác phẩm này, những pháp nạn liên tiếp xảy ra với ngài. Tư tưởng ngài cho rằng, những tông phái khác không có chủ trương cứu khổ độ sanh, tự tu tự lo cho mình nên ngài phê phán chỉ trích và cho đó là sự cứu khổ không thực tế. Để đạt được ý tưởng được cho là có phần cực đoan này, ngài Nhật Liên thánh nhơn còn kêu gọi “hành giả tín đồ tín ngưỡng Pháp Hoa không thọ Pháp và không cúng dường chư Tăng” những người không thọ trì Pháp Hoa. Sau này, điều cực đoan “Bất thọ bất thí” này bị chính trong nội bộ giáo đoàn phê phán.

Đối với Nhật Liên Tông, người tín ngưỡng Pháp Hoa phải thấm nhuần trong từng hơi thở, như nước với sữa. Một khi đến chùa lễ bái, cúng dường, làm phước luôn trì tụng đề mục của kinh Pháp Hoa một cách chân thành, không sanh nhị tâm. Còn đối với những người có thái độ khinh khi, chê bai thì dứt khoát đoạn giao.

3. Thứ ba là chú trọng vấn đề Báo ân
Trong tác phẩm “Báo Ân Sao” (Hoonjoo) ngài Nhật Liên thánh nhơn đã nhấn mạnh đến việc đền ơn đáp nghĩa. Trong tác phẩm đó ngài kể về nhiều câu chuyện báo ân báo hiếu, xiển dương tinh thần giáo lý đó theo nền tảng căn bản của kinh Pháp Hoa.

4. Thứ tư là Hồi Hưởng
Trong tác phẩm “Soạn Thời Sao” (Senijshoo), có ghi lại lời cầu nguyện của ngài Nhật Liên thánh nhơn mỗi khi hành lễ: “Nguyện đức Thế Tôn, giáo chủ cõi Linh Sơn Tịnh độ, đức Phật Đa Bảo ở thế giới Bảo Tịnh, tất cả phân thân của chư Phật trong mười phương cùng chư vị Bồ Tát Địa Dũng, chư Thiên trong cõi trời Phạm Thích, trời Nhật Nguyệt, trời Tứ Thiên Vương v.v... từ bi gia hộ cứu độ chúng sanh trong từng giờ, từ ngày luôn được an ổn” (sách đã dẫn, tr76).
Vậy, tức ai thực hành giáo lý Phật đà sẽ được chư Phật gia hộ, ai tịnh tín Pháp Hoa sẽ được sanh về cõi Tịnh độ. Đó chính là “Hiện thế an ổn” và “Hậu sanh thiện xứ”, một tư tưởng của Nhật Liên tông.

5. Thế giới Ta bà cần được cứu độ
Tư tưởng này liên quan mật thiết với tư tưởng trong tác phẩm “Lập Chánh An Quốc

Luận”, lấy việc cứu nhân độ thế làm gốc cho việc xiển dương kinh Pháp Hoa. Thời bấy giờ, ở Nhật pháp môn Tịnh Độ được truyền bá rộng rãi. Người Nhật cho rằng, thật khó có thể thành Phật trong thời mạt pháp cho nên nương vào câu niệm Phật A Di Đà để cầu mong vãng sinh về thế giới Cực Lạc, phương Tây cách thế giới Ta-bà hơn 10 vạn ức Phật độ. Thế nhưng, ngài Nhật Liên cho rằng, đức Phật Thích Ca là giáo chủ cõi Ta-bà, sao không lấy giáo lý của Ngài làm căn bản cứu khổ.

Tư tưởng này của ngài Nhật Liên xuất phát từ việc ngài nhận thấy xã hội lúc đó vô cùng rối ren, dân chúng sống trong cảnh lầm than, chính quyền Mạc Phủ dựa vào thế lực võ sĩ để trấn áp dân chúng. Với cảnh xã hội như thế, ngài Nhật Liên không thể làm ngơ và tìm giáo lý cứu khổ độ sanh. Và ngài đã chọn kinh Pháp Hoa và chỉ có tư tưởng kinh Pháp Hoa, thế giới Ta-bà này mới có thể được cứu độ. Như vậy, chúng ta thấy rằng, giáo lý căn bản của Nhật Liên Tông là dựa vào kinh Pháp Hoa, triển khai phần tiềm ẩn sâu xa của kinh Pháp Hoa, không căn cứ trên 28 phẩm kinh Pháp Hoa mà đặt niềm tin vào thực hành xướng đề mục: Nam Mô Diệu Pháp Liên Hoa Kinh, chỉ cần thọ trì 7 chữ này là thấy được toàn bộ yếu nghĩa của kinh, vừa cầu nguyện cho chúng sanh an lạc trong kiếp này, vừa nguyện thành Phật trong đời vị lai.

THẨM ĐỊNH VAI TRÒ CỦA NGHIỆP ĐỂ MANG LẠI MỘT CUỘC SỐNG VỆ TOÀN: MỘT ĐÓNG GÓP CỦA PHẬT GIÁO

Giáo sư G.T. Maurits Kwee

Giáo Sư Danh Dự Tiến sĩ Y Khoa ngành Tâm Lý Trị Liệu

HOANG PHONG

chuyển ngữ

Giáo sư Maurits Kwee sinh ra trong một gia đình người Hòa Lan định cư trên đảo Java Indônêxia tại một thị trấn không xa ngôi đền Phật Giáo nổi tiếng Borobudur. Ông tốt nghiệp tiến sĩ y khoa tại đại học Erasmus ở Rotterdam Hoà Lan. Suốt trong nhiều chục năm sau đó ông hành nghề bác sĩ tâm thần về khoa Rối Loạn Nhận Thức và đã đích thân chữa trị cho hàng ngàn bệnh nhân. Đồng thời ông tiếp tục khảo cứu và giảng dạy về môn Phân Tâm Học và Tâm Lý Trị Liệu ở cấp bậc hậu tiến sĩ tại các đại học Hòa Lan. Ông là chủ tịch sáng lập và cũng là thành viên của nhiều hiệp hội về Tâm Lý Trị Liệu và Thiền Học Phật Giáo tại Hòa Lan, cũng như tại nhiều quốc gia trên thế giới. Ông đã viết hơn 100 bài khảo cứu khoa học và xuất bản khoảng 20 quyển sách, trong số này có các quyển được nhiều người biết đến như: *Psychotherapy, Meditation & Health (Tâm Lý Trị Liệu, Thiền định và Sức khoẻ)* (1990), *Meditation as Health Promotion (Thiền định một phương tiện giữ gìn sức khoẻ)* (2000),

Western & Buddhist Psychology (Thế giới Tây Phương và Tâm Lý Học Phật Giáo) (1996), Horizons in Buddhist Psychology: Practice, Research & Theory (Các tầm nhìn của Tâm Lý Học Phật Giáo: Thực Hành, Khảo Cứu và Lý Thuyết) (2006), New Horizons in Buddhist Psychology: Relational Buddhism for Collaborative Practitioners (Viễn Tượng mới về Tâm Lý Học Phật Giáo: Phật Giáo và sự Kết nối với các Bác sĩ chữa trị) (2010),.. Nay ông đã về hưu nhưng vẫn còn hoạt động rất hăng say.

Tóm lược

Tổ Chức Y Tế Thế Giới (OMS / WHO) định nghĩa sức khỏe là một "thể dạng an vui toàn diện, từ thể xác đến tâm thần và cả cuộc sống trong xã hội, và không chỉ có nghĩa là không đau ốm"... "Sức khỏe tâm thần liên quan đến nhiều lãnh vực sinh hoạt..., từ các yếu tố thuộc sức khỏe tâm thần, đến các chương trình bảo vệ sức khỏe, phòng chống các chứng bệnh rối loạn thần kinh, việc chữa trị cũng như phục hồi chức năng cho những người bệnh tâm thần". Mục đích của việc Thẩm Định Nghiệp (*Karma*) là nhằm bảo vệ sức khỏe cho tất cả mọi người. Cách phân loại và xác định bệnh tật nêu lên trong bảng *Phân Loại Quốc Tế về Bệnh Tật (International Classification of Diseases)* (OMS/WHO/Tổ Chức Y Tế Thế Giới) cho thấy đã đóng góp tích cực trong chương trình SỨC KHOẺ 2020 (HEALTH2020). Thế nhưng không thấy bảng phân loại này đưa ra một phương cách chẩn đoán hay thẩm định nào về các nguyên nhân và tình trạng liên quan đến thân xác/ngôn từ/tâm thần (*theo Phật Giáo*

thân xác/ngôn từ/tâm thần là các hậu quả phát sinh từ Nghiệp và đồng thời cũng là ba "cửa ngõ" hay ba "chức năng" vừa tạo ra và vừa tiếp nhận Nghiệp mới, do đó cũng có thể hiểu thân xác/ngôn từ/tâm thần là Nghiệp của một cá thể), và cũng không nêu lên được một ý niệm nào hay ý nghĩa nào về hiện trạng khổ đau, cũng không đưa ra được một phép điều trị thích nghi nào. Thật vậy tất cả các khía cạnh sinh hoạt này thuộc vào lãnh vực văn hóa nhiều hơn (Y Khoa chỉ nghĩ đến việc chữa trị bệnh tật nhưng không nghĩ đến việc phải làm thế nào để mang lại hạnh phúc cho con người). Trên phương diện Tâm Lý Trị Liệu của Phật Giáo (2012 UNDV) (viết tắt từ các chữ United Nation Day of Vesak 2012, có nghĩa là Ngày lễ Vesak do Liên Hiệp Quốc tổ chức năm 2012) Nghiệp chiếm giữ một vai trò nòng cốt trong việc chữa trị các chứng căng thẳng thần kinh giúp tái lập sức khỏe tâm thần. Thấm Định Nghiệp là một tấm ảnh chụp ghi nhận thực trạng khổ đau của người bệnh, những khổ đau đó có thể chỉ là các thể dạng bất toại nguyện nhưng cũng có thể là các bệnh trạng trầm trọng hơn. Nghiệp biểu lộ qua sự tạo tác trói buộc giữa năm thành phần cấu hợp tạo ra một cá thể gọi là Skandha (kinh sách Hán ngữ gọi là Ngũ Uẩn), và các sự biểu lộ đó có thể gọi bằng một thuật ngữ viết tắt là BASIC-I, ghép từ các chữ Behavior (Cung cách hành xử)-Affect (Xúc cảm)-Sensation (Giác cảm)-Imagery (Tưởng tượng)-Cognition (Nhận thức)-Interaction (Sự tương tác), nêu lên một khái niệm thuộc lãnh vực tâm lý. Thật ra thì cách gọi này cũng chỉ nhằm vào mục đích giúp người Tây Phương dễ hiểu hơn thế thôi (tác giả ghép các chữ cái ở đầu các chữ tiếng Anh

nêu lên các thành phần cấu hợp của ngũ uẩn để tạo ra một chữ mới là BASIC-I, xin tạm dịch chữ này sang tiếng Việt là CĂN-BẢN-CÁI-TÔI. Tóm lại Nghiệp phát lộ qua sự tạo tác trói buộc giữa năm thành phần cấu hợp tạo ra một cá thể. Nhìn dưới một góc cạnh nào đó thì có thể bảo rằng Nghiệp diễn tiến qua một chuỗi nítu kéo: "Cung cách hành xử-Xúc cảm-Giác cảm-Tưởng tượng-Nhận thức-Tương tác", chữ tương tác ở đây có thể hiểu là các mối quan hệ giao tiếp với người khác, chữ Tưởng Tượng (Imagery) thì có thể hiểu là một chức năng của Tâm Thức giúp "diễn đạt" các tín hiệu nhận được từ các giác quan dưới các hình ảnh tâm thần, thí dụ não bộ nhận được các tín hiệu nhận được từ mắt và não bộ phối kiểm các tín hiệu này để "hình dung" hay "tưởng tượng" ra các hình ảnh. Chuỗi nítu kéo này được tác giả gọi là BASIC-I hay Căn-Bản-Cái-Tôi. Sở dĩ tác giả tạo ra một chữ mới là để giúp cho người Tây Phương dễ hiểu hơn về khái niệm "Skandha" tức là "Ngũ Uẩn". Xin được mạn phép dài dòng vì mong rằng sẽ có thể giúp người đọc dễ theo dõi hơn bài viết này của Giáo sư Maurits Kwee). Các dạng thức xúc cảm trên đây luôn kết hợp chặt chẽ với tri thức phân tán (vijnana) (trong nguyên bản là chữ *divided consciousness* do đó cũng xin tạm dịch chữ này là "tri thức phân tán" hay "phân cắt" hay "nhị nguyên", bởi vì sự vận hành của nó không mang tính cách "nhất thể" hay "đơn thuần" mà luôn tách ra thành chủ thể và đối tượng. Sẽ trở lại vấn đề này trong các phần dưới) của một cá thể. Các dạng thức xúc cảm ấy có thể chẩn đoán được bằng phương pháp hỏi đáp với bệnh nhân và nhờ vào bảng phân tích cấu trúc của CĂN-BẢN-CÁI-TÔI/ngũ uẩn (*skandha*) của người

bệnh trong bối cảnh quan hệ giao tiếp với người khác (có nghĩa là có thể nhận thấy được các xúc cảm bất loạn của người bệnh - tức là NGHIỆP, hay BASIC-I, hay CĂN-BẢN-CÁI-TÔI, hay sự vận hành của NGŨ UẨN của họ - bằng phương pháp hỏi đáp căn cứ vào các sự sinh hoạt của họ trong bối cảnh gia đình và ngoài xã hội). Một bảng ghi chép đầy đủ về Quá Trình Diễn Tiến của Nghiệp thiết lập dựa vào phương pháp Hỏi Đáp sẽ tạo ra một hậu cảnh giúp nhận biết được khổ đau (của người bệnh) do đâu mà ra và mang ý nghĩa như thế nào

(www.taoisintitute.net/psychotherapy-kwee).

Nghiệp được định nghĩa như là một hành động (Thái Độ Hành Xử/Sự Tương Tác) mang tính cách chủ tâm (Sự Nhận Thức/Sự Tưởng Tượng) và có thể đưa đến hạnh phúc (*sukha*) hay là khổ đau (*duhkha*) (Xúc Cảm/Giác Cảm). Việc phân tích chức năng (sự vận hành) của tâm thức trong lãnh vực khổ đau có thể xem như là một quá trình phác họa lại CĂN-BẢN-CÁI-TÔI dưới hình thức các chu kỳ xoay vần bất tận giữa các nguyên nhân và điều kiện trói buộc (cơ duyên). Cảnh huống bên ngoài không làm cho chúng ta cảm thấy buồn rầu, khổ sở, quần trí hay hài lòng, mà chính là sự chủ tâm trong trí và cung cách hành xử của mình sẽ mang lại các thể dạng xúc cảm ấy. Thật ra cũng cần phải có một số kinh nghiệm chuyên môn thì mới có thể quán thấy được các chuyển biến của nghiệp và nhận biết được sự kiện kết quả cũng là nguyên nhân và nguyên nhân cũng là kết quả (nguyên nhân tạo ra quả, quả lại trở thành một nguyên nhân khác

để tạo ra quả khác: đó là phương cách vận hành của nghiệp nói riêng và của tất cả mọi hiện tượng - trong vũ trụ cũng như trong tâm thức của mỗi cá thể - nói chung). Theo quan điểm Phật Giáo thì các chứng rối loạn thần kinh là do các độc tố như tham lam, hận thù và vô minh (vô minh ở đây có nghĩa là không hiểu biết về phương cách vận hành của tâm thức và sự trống không hay Tánh Không của cái ngã). Trong sự tham lam hàm chứa sự lo buồn/sầu khổ (vì thua thiệt) và sự lo lắng/sợ hãi (sẽ bị thiệt thòi); trong sự hận thù hàm chứa sự giận dữ/hung hăng (đổ lỗi cho người khác) và sự trầm cảm (tự dày vò mình). Xác định và tìm hiểu thật chính xác sự tạo tác trôi buộc (lý duyên khởi) của các chứng trầm cảm, lo lắng, giận dữ, buồn khổ, hân hoan, thương yêu và yên lặng/niết bàn, chính là trọng tâm của việc Thẩm Định Nghiệp. Việc phân tích cấu trúc và chức năng của các dạng thức và xúc cảm trên đây cho thấy một sự tương đồng nào đó với ánh lửa của một ngọn nến hay các quân cờ domino biểu trưng cho Nghiệp (một sự diễn tiến mang tính cách thúc đẩy và níu kéo của Nghiệp tương tự như sập nuôi ngọn lửa, như các quân cờ domino xô vào nhau và tuần tự ngã rạp xuống. Một quân cờ làm nguyên nhân khiến quân cờ khác ngã nằm xuống - tức là quả - quân cờ này khi ngã xuống lại trở thành nguyên nhân để xô quân cờ khác. Ngọn lửa không duy nhất mà đúng hơn là "ngọn lửa này" nuôi - hay đốt cháy - "ngọn lửa kia", nếu nhiên liệu - hay nghiệp lực - vẫn còn).

Có thể hình dung cá tính, tức là Tôi-cái-tôi-cái-của-tôi hay là CĂN-BẢN-CÁI-TÔI, như một khái niệm mang tính cách nhất thời

(*tạm thời, giai đoạn*), bởi vì từ bản chất sâu kín khái niệm ấy cũng chỉ là một sự trống không, một ảo giác về cái tôi của mình. Tính cách vô thường của thân xác/ngôn từ/tâm thức có thể nhận biết được qua các dạng thức biến thể có thể quan sát được, chúng vận hành trên dòng luân lưu của giác-cảm-sự-cảm-nhận (*vedana*) (*kinh sách tiếng Hán gọi là "Thụ" tức là thành phần cấu hợp thứ hai của ngũ uẩn, có nghĩa là sự cảm nhận hay nhận biết của các giác quan*), của sự-suy-nghĩ-và-xúc-cảm (*samjna*) (*kinh sách tiếng Hán gọi là "Tưởng", là thành phần thứ ba của ngũ uẩn, tức là thành phần giữ vai trò xác định và diễn đạt các giác cảm dựa vào các kinh nghiệm cảm nhận đã có từ trước*), và của sự chủ-tâm-và-cách-hành-xử (*samskara*) (*kinh sách tiếng Hán gọi là "Hành", tức là thành phần thứ tư của ngũ uẩn, làm phát sinh ra "tác ý" đưa đến sự tạo nghiệp*). Các vấn đề khó khăn xảy ra trên mặt xúc cảm là các tình tiết (*mang tính cách trở ngại*) diễn biến của các quá trình khổ đau phát sinh từ Nghiệp, trong bối cảnh quan hệ giao tiếp với người khác. Chúng ta vừa là người cảm nhận và cũng vừa là người tạo dựng ra CĂN-BẢN-CÁI-TÔI (*chúng ta vừa là người gánh chịu khổ đau của NGHIỆP và đồng thời cũng vừa là người tạo ra Nghiệp*) dưới một thể dạng vừa liên kết vừa chồm lên nhau, cả hai (*vai trò của người cảm nhận và của người tạo dựng*) cùng hiện ra, đạt đến điểm tột đỉnh, giảm xuống và chấm dứt qua các chu kỳ của sự tạo tác trói buộc (*lý duyên khởi*). Việc Thẩm Định Nghiệp và tái tạo xúc cảm sẽ góp phần mang lại các kế hoạch chữa trị thích nghi, tương tự như một cái giàn xây cất giúp tái tạo lại sự nhận thức. Cắt đứt các chu kỳ

xoay vần bất tận (*của khổ đau trên đây*)
bằng cách hóa giải các độc tố là một cách
hữu hiệu mang lại một cuộc sống khoẻ mạnh.
Việc chẩn bệnh đòi hỏi phải có một số vốn
liếng hiểu biết về tâm lý học, một sự nhạy
bén trong việc chẩn đoán bệnh lý, một sự
tinh thực và một năng khiếu đặc biệt.

Thế Giới Theo Quan Điểm Phật Giáo

DALAI LAMA
HOANG PHONG chuyển Ngữ

Trước hết tôi xin phép bày tỏ đôi lời với những người Phật Giáo về việc *huy động tinh thần* trước khi nghe thuyết giảng về các vấn đề tâm linh và tôn giáo: sự *huy động* mang tính cách tích cực quả hết sức quan trọng. Nếu chúng ta bàn thảo với nhau về các chủ đề tâm linh thì nhất định không phải là vì tiền bạc, danh vọng hoặc là để mang lại bất cứ một phương tiện sinh sống nào trong cõi đời này. Có nhiều sinh hoạt khác cũng có thể là giải pháp hầu đáp ứng các đòi hỏi cấp thời ấy. Lý do chính yếu của buổi gặp gỡ giữa chúng ta hôm nay, nơi giảng đường Camden Hall này (*Camden là một khu phố giữa trung tâm thành phố Luân Đôn*) nhất định là phải xuất phát từ các mối quan tâm mang tính cách sâu xa hơn.

Mỗi người trong chúng ta đều ước mong tìm được hạnh phúc và tránh khỏi khổ đau, đó là một sự kiện hết sức hiển nhiên, chẳng có gì phải thắc mắc. Thế nhưng phải làm thế nào để tìm thấy hạnh phúc và loại bỏ khổ đau thì lại có nhiều quan điểm khác biệt nhau. Có rất nhiều thứ hạnh phúc và cũng có rất nhiều con đường giúp đưa đến các thứ hạnh phúc ấy. Tương tự như vậy, cũng có rất nhiều thứ khổ đau và cũng có rất nhiều cách để loại bỏ chúng. Với tư cách những người Phật Giáo, không những chúng ta chỉ nghĩ đến việc tìm kiếm sự thoải mái và những lợi ích nhất thời, mà còn phải kiến tạo những gì

chính đáng và bền vững hơn. Người Phật Giáo không phải chỉ biết nghĩ đến kiếp sống này, mà còn phải nhìn vào các kiếp sống khác, luân phiên tiếp nối hầu như là bất tận trong tương lai. Chúng ta không đếm từng tuần, từng tháng hay từng năm, mà chúng ta đếm từng kiếp người và các chu kỳ của thời gian vô tận.

Tiền bạc có thể mang lại một sự lợi ích nào đó, thế nhưng sự lợi ích ấy rất hạn hẹp. Trong số các quyền lực và của cải trong thế gian này tất nhiên cũng có những thứ đáng để mà có, thế nhưng chúng cũng chỉ có một giá trị hạn hẹp nào đó mà thôi. Trái lại theo quan điểm Phật Giáo, thì chỉ có sự phát triển tinh thần là mới có thể gia tăng thêm từ kiếp sống này sang kiếp sống khác, đấy chẳng qua là vì bản chất của tâm thần một khi đã được phát huy trên một cơ sở vững chắc thì các phẩm tính của nó sẽ không bao giờ mất mát đi. Hơn nữa, các phẩm tính ấy còn có thể được làm cho gia tăng thêm. Thật thế một khi đã được phát huy một cách đúng đắn thì các phẩm tính ấy không những sẽ tồn tại lâu dài mà còn có thể thăng tiến đến vô tận (của cải và quyền lực không sao giữ được lâu dài, chỉ có sự sáng suốt, đạo đức và các khả năng tâm thần mới có thể tồn lưu từ kiếp sống này sang kiếp sống khác, nói một cách dễ hiểu hơn nữa là quyền lực và của cải thì có thể mất một cách dễ dàng, thế nhưng một khi đã hiểu biết thì sẽ không còn ngu đần trở lại, và trí tuệ ấy sẽ tiếp tục được tồn lưu và sẽ còn có thể được phát triển thêm trong các kiếp sống sau). Vì thế việc tu tập tâm linh không những mang lại hạnh phúc lâu bền mà còn

giúp cho sức mạnh nội tâm ngày càng trở nên mạnh mẽ hơn.

Ngoài ra thiết nghĩ quý vị cũng nên dồn tất cả sự quan tâm của mình vào các chủ đề được mang ra bàn thảo: hãy lắng nghe với một sự *nhật tình tình khiết* - và không ngu gục nhé! Về phần tôi thì tôi sẽ cố gắng hàn huyên với quý vị với một tấm lòng nhiệt tình cao đẹp nhất, với những xúc cảm vị tha thật chân thành, khơi động bởi lòng ước vọng mang lại sự an vui cho kẻ khác.

Sự Quán thấy và Cung cách hành xử

Thiền định thật cần thiết nhằm giúp phát huy các phẩm tính tình thần. Tâm thức nhất định là có thể biến cải được, và phép thiền định là một phương tiện giúp thực hiện việc ấy. Thiền định là một phương cách vận hành của tâm thức giúp tâm thức quen dần và gần gũi hơn với một đối tượng hay một ý nghĩa nào đó. Trên nguyên tắc thì đây là một cách tập cho quen dần với đối tượng mà mình suy tư.

Có hai phép thiền định: *thiền định phân tích* và *thiền định chú tâm*. Phép thứ nhất là phân tích một đối tượng, phép thứ hai là giữ cho tâm thức thẳng bằng (*không xao động*) hướng vào đối tượng ấy. Mỗi phép thiền định đều có hai phương pháp:

1. Phương pháp thứ nhất là chọn một đối tượng hành thiền, chẳng hạn như vô thường, và xem đây như là một đối tượng của tâm thức để suy tư và khảo sát sâu sắc hơn.

2. Phương pháp thứ hai là phát huy một thái độ tâm thần nào đó, thí dụ như tình thương, và trong trường hợp này thì tâm thức sẽ trở thành chính bản chất của đối tượng mà nó suy tư.

Nếu muốn hiểu được thiền định là để làm gì thì nhất thiết phải hiểu được các phép luyện tập về sự *Quán thấy* và *Cung cách hành xử* mang ý nghĩa như thế nào. Thật ra *cung cách hành xử* tương đối quan trọng hơn, vì đây là yếu tố liên quan đến hạnh phúc của mình và cả kẻ khác trong tương lai. Thế nhưng nếu muốn tạo ra một *cung cách hành xử tinh khiết* và hoàn hảo, thì nhất thiết phải đạt được một sự *quán thấy* đúng đắn (*quán thấy đúng đắn* hay "*chánh kiến*" - tức là "*sự hiểu biết đúng*" - là điều thứ nhất trong số Tám Điều Đúng Đắn còn gọi là *Bát Chánh Đạo*). Thái độ (*cung cách hành xử*) nhất thiết phải được dựa vào lý trí, chính vì thế nên thật hết sức quan trọng là phải đạt được một *tâm nhìn* đúng đắn thuộc lãnh vực triết học (tức là "*quan điểm đúng*" còn gọi là "*chánh tư duy*", điều thứ hai trong *Bát Chánh Đạo*).

Chủ đích tối hậu trong việc tu tập Phật Giáo về *cung cách hành xử* là gì? Đây là cách phải chủ động được dòng luân lưu của tâm thức mình - tức giúp mình trở thành một con người *bất-bạo-động* một cách đích thật. Trên bình diện thật bao quát thì có thể cho rằng Phật Giáo gồm có hai thừa (*tiếng Phạn và tiếng Pa-li là yana, có nghĩa là cỗ xe*) biểu trưng cho hai đường hướng tu tập là: *Đại Thừa* (*Cỗ xe lớn*) và *Tiểu Thừa* (*Cỗ xe nhỏ*). *Đại Thừa* chủ trương phải phát động lòng từ

bi nhằm giúp đỡ tất cả chúng sinh, và *Tiểu Thừa* thì chủ trương không được phép làm thương tổn đến bất cứ một chúng sinh nào. Trên thực tế cả hai thái độ hành xử này đều phát sinh từ một cội nguồn chung là *lòng từ bi*, tỏa ra từ căn bản Giáo Huấn Phật Giáo. Thật vậy nền giáo huấn tuyệt vời của Đức Phật bắt nguồn từ lòng từ bi và Đức Phật, người đích thân đứng ra giảng dạy về chính giáo huấn ấy, cũng cho biết rằng mình đã được sinh ra từ *lòng từ bi*. Lòng từ bi bao la luôn là phẩm tính cao quý nhất của một vị Phật, nói lên lòng kiên quyết che chở và trợ giúp kẻ khác. Điều này cho thấy là tại sao chúng ta phải nên *quy y* (có nghĩa là *nương tựa*) nơi Phật.

Tăng Đoàn (Sangha) - nghĩa từ chương là một "tập thể đạo hạnh" - gồm những người tu tập theo giáo lý trên đây, tức có nghĩa là phải tỏ ra như thế nào để kẻ khác nhận thấy mình xứng đáng là một nơi *nương tựa* cho họ. Những người trong tăng đoàn có bốn phẩm tính chủ yếu như sau :

1: Dù có ai gây ra điều sai trái cho mình thì mình cũng không đáp lại bằng bạo lực.

2: Dù có ai nổi giận với mình thì mình cũng không đáp lại bằng sự nóng giận.

3: Dù có ai nguyện rửa mình thì mình cũng không đáp lại bằng những lời nguyện rửa.

4: Nếu có ai buộc tội mình thì mình cũng không buộc tội lại người ấy (*là cáo gian cho mình*).

Sở dĩ các nam và nữ tu sĩ đã tạo được cho mình cung cách hành xử thật khác

thường đó, ấy là nhờ vào *lòng từ bi* của họ. Cũng như thế mà đức tính chủ yếu nhất của tập thể những người tu hành (Sangha/Tăng Đoàn) phải là *lòng từ bi*. Tóm lại là ba nơi nương tựa của người Phật tử (Phật, Pháp, Tăng) tất cả đều nhất loạt được xây dựng trên *lòng từ bi*.

Tất cả các tôn giáo đều có cùng một mối quan tâm như nhau, ấy là phải giúp người tu tập biết hướng vào lòng từ bi. Cung cách hành xử *phi-bạo-lực* mang lại từ lòng từ bi, chẳng những không thể thiếu sót trong sự sinh hoạt hàng ngày của mỗi người trong chúng ta, mà còn là những gì thật hết sức thiết yếu trong các mối bang giao giữa các quốc gia trên toàn thế giới.

Hiện tượng tương liên (*interdependence/lý duyên khởi*) là một khái niệm triết học thật căn bản trong giáo lý Phật Giáo. Dù rằng cách định nghĩa có đôi chút khác biệt giữa các học phái thế nhưng tất cả đều công nhận tầm quan trọng của khái niệm này. Thuật ngữ tiếng Phạn dùng để chỉ định "hiện tượng tương liên" trên đây là *pratityasamutpada*. Chữ *pratitya* gồm có ba nghĩa khác nhau: gập gờ, dựa vào, lệ thuộc vào, thế nhưng trên nguyên tắc thì cả ba đều mang chung một ý nghĩa là sự lệ thuộc. Chữ *samutpada* thì có nghĩa là sự *tạo tác* (*hình thành, phát sinh, sinh khởi...*). Do đó từ ghép *pratityasamutpada* có nghĩa là *những gì được tạo tác bằng cách lệ thuộc vào một số điều kiện*, nói cách khác là dựa vào và nhờ vào sức mạnh của một số điều kiện cần thiết nào đó. Trên một bình diện thật tinh tế, thì *hiện tượng tương liên* sở dĩ được nêu lên là nhằm

để chứng minh sự vắng mặt của sự hiện hữu nội tại nơi mọi hiện tượng (mọi hiện tượng sở dĩ hiện hữu - tức là được hình thành hay tạo tác - là nhờ vào sự tương liên và tương kết với các hiện tượng khác và lệ thuộc vào một số các điều kiện - tức cơ duyên - nào đó. Các hiện tượng không thể tự nó hiện hữu một cách độc lập, tự tại hay nội tại được mà phải luôn lệ thuộc vào sự hiện hữu của các hiện tượng khác. Nên hiểu "hiện tượng" ở đây bao gồm cả các hiện tượng phi vật chất hiện ra hoặc bên trong tâm thức của một cá thể chẳng hạn như: các khái niệm, tư duy, ảo giác, xúc cảm, sự hiểu biết..., hoặc bên ngoài tâm thức của con người như: không gian, thời gian... Tóm lại sự kiện tương liên, tương kết và tương tạo giữa mọi hiện tượng - *pratityasamutpada* - là một quy luật toàn cầu chi phối sự vận hành của toàn thể vũ trụ. Nếu rơi ra bên ngoài quy luật này thì sẽ không có một hiện tượng nào có thể hiện hữu được, và đây gọi là sự "vắng mặt" hay "tánh không" về "bản chất nội tại" hay "tự tại" của các hiện tượng. Do đó đôi khi cũng cần nhìn lại sự hiện hữu của chúng ta để hiểu rằng sự hiện hữu đó cũng chỉ là kết quả mang lại từ sự tương kết của thật nhiều nguyên nhân và điều kiện dưới sự chi phối của quy luật tương liên và tương tạo trên đây. Sự hiện hữu mang tính cách cấu hợp đó phản ánh sự trói buộc của chúng ta trong thế giới hiện tượng).

Nhằm giúp suy tư về ý nghĩa tại sao mọi sự vật - tức là mọi hiện tượng - lại không hàm chứa sự hiện hữu tự tại vì lý do chúng là những sản phẩm được tạo tác bởi hiện tượng tương liên, thì nhất thiết trước hết phải quán thấy được một cách thật minh bạch là các đối

tượng ấy chính là nguyên nhân mang lại hạnh phúc hay khổ đau, thích thú hay bất toại nguyện, v.v... cho chính mình (các sự vật hình thành bởi sự tạo tác tương liên đều không thật - vắng mặt của sự hiện hữu nội tại - do đó nếu bám víu vào chúng tất sẽ mang lại khổ đau cho mình, trái lại nếu nhận thấy được bản chất ảo giác của chúng thì đây là sự giác ngộ). Nếu không nắm vững được quy luật nhân quả - tức quy luật nguyên-nhân-hậu-quả - , thì quả thật hết sức khó để có thể ý thức được là mọi hiện tượng đều không hàm chứa sự hiện hữu nội tại vì lý do chúng chỉ là sản phẩm của sự tạo tác tương liên. Cũng chính vì thế mà Đức Phật đã thuyết giảng rằng quy luật tương liên (*interdependence / pratityasamutpada / lý duyên khởi*) luôn vận hành chung với quy luật nhân quả trong quá trình tạo ra chu kỳ luân hồi, là nhằm giúp chúng ta quán triệt sâu xa hơn nữa về quy luật nguyên nhân hậu quả (xin mạn phép giải thích thêm như sau: quy luật tương liên, tương tác và tương tạo – *interdependence / pratityasamutpada* - là một quy luật toàn cầu chi phối tất cả mọi hiện tượng vô hình và hữu hình, kể cả không gian và thời gian, có nghĩa là có thể xuyên qua các giới hạn của một kiếp sống. Trong số trùng trùng điệp điệp các hiện tượng nối kết đó, Đức Phật chọn ra mười hai hiện tượng trói buộc con người trong "cõi luân hồi" tức là trong cái thế giới hiện tượng này. Mười hai hiện tượng nối kết ấy được gọi là "mười hai mối dây trói buộc của sự tạo tác do điều kiện mà có" (*douze liens de la co-production conditionnée / twelve links of conditioned co-production*, tiếng Phạn gọi là *dvadasanga pratityasamutpada* hay *dvadasa nidana*, xin

nhắc lại: kinh sách gốc Hán ngữ gọi là thập nhị nhân duyên).

Quy luật tương liên ở một cấp bậc nào đó cho thấy một sự tương quan với quy *luật nhân quả (hiện tượng này liên kết với hiện tượng kia và tạo ra một hiện tượng khác, nguyên nhân này mượn một cơ duyên kia để đưa đến một kết quả và một nguyên nhân khác)*, sự kiện này được nêu lên trong giáo huấn của Đức Phật về *mười hai mối dây tương liên (còn gọi là thập nhị nhân duyên)* đưa đến các kiếp sống khác nhau trong chu kỳ hiện hữu. Mười hai mối dây tương liên là: *vô minh tiên khởi (1), sự tạo nghiệp (2), tri thức (3), "danh xưng" và "hình tướng" (4), các cơ sở của sự hiểu biết (các cơ quan giác cảm) (5), sự tiếp xúc (6), giác cảm (7), sự thèm khát (dục vọng) (8), sự chiếm giữ (bám víu) (9), sự hình thành (nghiệp và sự chín muồi của nghiệp) (10), sự sinh (11), "sự già nua và cái chết" (12) (kinh sách gốc Hán ngữ gọi mười hai mối dây này là: vô minh, hành, thức, danh sắc, lục căn, xúc, thụ, ái, thủ, hữu, sinh, lão tử).*

Ở một cấp bậc thứ hai tinh tế hơn, thì các mối dây tương liên ấy liên quan đến tất cả mọi vật thể: bất cứ một hiện tượng nào cũng đều phải được tạo dựng dựa vào một cơ sở gồm nhiều thành phần kết hợp với nhau, và chính nó sẽ phải lệ thuộc vào cơ sở kết hợp ấy của nó (*tất cả mọi hiện tượng dù là hữu hình - tức vật chất - hay vô hình - chẳng hạn tư duy, xúc cảm, không gian, thời gian - đều mang tính cách cấu hợp*). Do đó bất cứ một hiện tượng nào cũng sẽ gồm có nhiều thành phần cấu tạo ra nó, và chính nó cũng

sẽ phải lệ thuộc vào các thành phần ấy của nó (*trên, dưới, đông, tây, nam, bắc là các thành phần của không gian và không gian sẽ phải lệ thuộc vào các thành phần ấy của chính nó; trước sau, quá khứ, hiện tại, tương lai hay là các "đơn vị thời gian" là các thành phần cấu tạo của thời gian và thời gian sẽ phải lệ thuộc vào các thành phần ấy của nó*).

Sau cùng, ở cấp bậc thứ ba và cũng là cấp bậc sâu xa hơn hết, thì mọi hiện tượng chỉ đơn giản là các thuật ngữ (*danh xưng*) và khái niệm liên quan đến *cơ sở chỉ định* của chúng mà thôi. Nếu muốn tìm kiếm một vật thể căn cứ trên *cơ sở chỉ định* nó thì người ta sẽ không tìm thấy một thứ gì thật sự là vật thể đã được chỉ định: bởi vì mọi hiện tượng chỉ là sản phẩm được tạo tác bởi hiện tượng tương liên, và nếu căn cứ theo cách suy diễn đó thì chúng chỉ được xác nhận qua sự lệ thuộc vào các cơ sở dùng để quy định chúng (*thí dụ "cái bàn" cũng chỉ là một "danh xưng" dùng để chỉ định một vật thể gồm có một mặt phẳng và bốn chân, nếu tháo bốn chân ra thì sẽ không còn cái bàn nào nữa cả. Trong thuật ngữ "cái bàn" không có gì là "thật" cả, đấy chỉ là một khái niệm mang tính cách quy ước do tâm thức con người tạo dựng ra để "hiểu ngầm" với nhau: "đấy là cái bàn"*).

Cấp bậc thứ nhất của quy luật tương liên (interdependence) là nhằm chỉ định sự tạo tác của các hiện tượng cấu hợp bởi quy luật *nguyên nhân và điều kiện* (*dependent origination / conditioned co-production / kinh sách gốc Hán ngữ gọi là thuyết Nhân Duyên Sinh hay Lý Duyên Khởi / có nghĩa là một*

hiện tượng chỉ có thể phát sinh nhờ vào nhiều nguyên nhân và điều kiện), do đó nó chỉ có thể được sử dụng để chỉ định các hiện tượng được tạo dựng ra, tức là mang tính cách vô thường. Hai cấp bậc khác (thứ hai và thứ ba) của quy luật tương liên được sử dụng để chỉ định cả hai thể loại hiện tượng là trường tồn và vô thường.

Đức Phật thuyết giảng về *mười hai mối dây tương liên (thập nhị nhân duyên)* là nhằm mở ra một tầm nhìn thật bao quát đưa đến một lãnh vực ứng dụng thật rộng rãi. Ngài trình bày mười hai mối dây rất chi tiết trong bộ kinh *Salistambasutra (Đạo Can Kinh / Kinh về cọng lúa - một bộ kinh Đại Thừa bằng Phạn ngữ rất xưa nay đã thất truyền, chỉ còn lại khá nhiều các bản dịch khác nhau bằng tiếng Hán và tiếng Tây Tạng, và một số các câu trích dẫn bằng tiếng Phạn được tìm thấy trong các tập sách bình giải xưa. Kinh này hàm chứa các quan điểm của cả Đại Thừa và Phật Giáo Theravada, do đó có thể xem như liên quan đến cả sự hình thành của Đại Thừa Phật Giáo. Nhiều học giả Tây Phương cho rằng đây là một bằng chứng cho thấy giữa Đại Thừa và Phật Giáo Theravada không có một sự ly giáo (schism) nào cả mà chỉ là một sự tách rời dần dần). Tương tự như nhiều kinh sách khác (của Đại Thừa) kinh này được trình bày theo cách hỏi đáp. Trong kinh này Đức Phật nêu lên hiện tượng tương liên qua ba thể dạng khác nhau:*

1. Vì nguyên nhân sự hiện hữu của cái này hiện ra, cái kia sinh ra.

2. Vì nguyên nhân sự tạo tác của cái này, cái kia phát sinh.

3. Do đó mọi sự sẽ diễn tiến như sau: vì nguyên nhân *vô minh tiên khởi* được tạo tác (1) nên *sự tạo nghiệp* phát sinh (2); vì nguyên nhân *sự tạo nghiệp* được tạo tác nên *tri thức (consciousness)* phát sinh (3); vì nguyên nhân *tri thức* được tạo tác nên *đanh xưng và hình tướng* phát sinh (4); vì nguyên nhân *đanh xưng và hình tướng* được tạo tác nên *các cơ sở của sự hiểu biết* phát sinh (5); vì nguyên nhân *các cơ sở của sự hiểu biết* được tạo tác nên *sự tiếp xúc* phát sinh (6); vì nguyên nhân *sự tiếp xúc* được tạo tác nên *giác cảm* phát sinh (7); vì nguyên nhân *giác cảm* được tạo tác nên *sự thèm khát (dục vọng)* phát sinh (8); vì nguyên nhân *sự thèm khát* được tạo tác nên *sự nắm bắt (bám víu)* phát sinh (9). *Sự nắm bắt (bám víu)* ấy sẽ tạo ra *nghiệp (karma)* gọi là nghiệp của sự *hình thành* (10). *Sự hình thành* đưa đến sự *sinh* (11), *sự sinh* sẽ đưa đến sự *già nua* và *cái chết* (12).

Qua cách khẳng định "vì nguyên nhân sự hiện hữu của cái này, cái kia sinh ra" Đức Phật cho thấy rằng các hiện tượng trong chu kỳ xoay vần của sự hiện hữu không hề được tạo ra bởi một sức mạnh tối thượng của một vị trời trường tồn nào cả, mà là do các điều kiện thật chính xác là các hậu quả nhất định nào đó chỉ có thể tạo ra bởi các nguyên nhân

và điều kiện nhất định nào đó mà thôi (*xin lưu ý các chữ nguyên nhân và điều kiện được dùng ở dạng số nhiều - sự kiện này dễ nhận thấy hơn trong các bản gốc bằng ngôn ngữ Tây Phương - có nghĩa là nguyên nhân cũng như cơ duyên đều mang tính cách cấu hợp và đa dạng. Do đó không nên nghĩ rằng, cho rằng hay "đổ thừa" rằng vì nguyên nhân này hay vì duyên cố kia mà xảy đến cho mình hậu quả này hay hậu quả nọ. Tất cả các nguyên nhân và điều kiện đều mang tính cách cấu hợp, do đó chúng thật đa dạng và phức tạp*).

Qua sự khẳng định thứ hai "vì nguyên nhân sự tạo tác của cái này, cái kia sinh ra" Đức Phật cho thấy rằng một hiện tượng [nếu đã mang] tính cách trường tồn [thì] không thể làm phát sinh ra được bất cứ gì, chẳng hạn như khái niệm "*thực thể căn bản*" do hệ thống Samkhya nêu lên (*Samkhya là một hệ thống triết học của Ấn Giáo xuất hiện vào khoảng các thế kỷ thứ IV-V, chủ trương có một thực thể căn bản và trường tồn. Thế nhưng nếu đã là trường tồn bất biến thì không thể làm phát sinh ra các hiện tượng vô thường được. Nói cách khác là một cái gì đó hoàn hảo, toàn năng và thánh thiện thì không thể tạo ra sự khổ đau và những gì tầm thường, lệ thuộc, thấp kém và không hoàn hảo*). Nói một cách ngắn gọn là các hiện tượng của sự hiện hữu mang tính cách chu kỳ (*luân hồi*) đều phát sinh từ các điều kiện vô thường từ bản chất (*các hiện tượng cũng "luân hồi" như chính chúng ta*).

Do đó thắc mắc sau đây cũng có thể được nêu lên: nếu các hiện tượng của sự hiện

hữu mang tính cách chu kỳ được tạo tác bởi các điều kiện vô thường, thì có phải là bất cứ một yếu tố vô thường nào cũng có thể tạo tác ra chúng hay không? Hoàn toàn không, bởi vì qua sự khắng định thứ ba Đức Phật đã cho biết rằng các hiện tượng của sự hiện hữu mang tính cách chu kỳ không thể phát sinh từ bất cứ một nguyên nhân hay điều kiện vô thường nào, mà đúng hơn là từ các nguyên nhân và điều kiện rõ rệt mang tiềm năng làm phát sinh ra các hiện tượng rõ rệt (*nói một cách nôm na là ăn mặn thì khát nước: nguyên nhân rõ rệt và kết quả cũng nhất định và rõ rệt như thế*).

Sở dĩ Đức Phật thuyết giảng về sự tạo tác của khổ đau là do *mười hai mối dây tương liên* mang lại, ấy là nhằm mục đích nêu lên cho chúng ta thấy rằng nguyên nhân nguyên thủy của nó chính là thể dạng vô minh tiên khởi - với ý nghĩa là một sự u mê tâm thần tức là sự thiếu-hiểu-biết của chính mình. Sự sai lầm căn bản đó là nguồn gốc mang lại mọi sự hoang mang và làm phát sinh ra hành động (*karma/nghiệp*), và hành động sẽ lưu lại trong tâm thức một *tiềm năng* gây ra khổ đau bằng cách tạo ra một kiếp sống mới trong các chu kỳ hiện hữu (*vô minh mang lại khổ đau bằng cách tạo ra sự tái sinh trong cõi luân hồi*). Sự sinh đó sẽ tạo ra hậu quả sau cùng là mỗi dây tương liên cuối cùng, là khổ đau của sự *già nua và cái chết*.

Mười hai mối dây tương liên có thể được giải thích theo hai khía cạnh khác nhau: khía cạnh thứ nhất liên quan đến các *hiện tượng không tinh khiết* (tức bị ô nhiễm bởi các nhân tố bất loạn), phương cách thứ hai liên quan

đến các *hiện tượng tinh khiết*. Cũng tương tự như thế, đối với Bốn Sự Thật Cao Quý (*Tứ Diệu Đế*) tức là nền móng cơ bản nhất trong Giáo Huấn của Đức Phật, thì các nguyên nhân và hậu quả cũng được phân chia thành hai nhóm khác nhau: một nhóm thuộc thể loại các *hiện tượng ô nhiễm (tạo ra khổ đau)* và một nhóm thuộc các *hiện tượng tinh khiết (con đường đưa đến chấm dứt khổ đau)*. Do đó, *mười hai mối dây tương liên* có thể vừa được sử dụng để chỉ định quá trình vận hành của các hiện tượng ô nhiễm cũng như quá trình của các hiện tượng tinh khiết. Trong số *Bốn Sự Thật Cao Quý*, thì *sự thật về khổ đau* - tức là *sự thật thứ nhất* - được xem là *kết quả* mang lại từ thể loại các hiện tượng ô nhiễm, và *sự thực về nguồn gốc* - tức là *sự thật thứ hai* - là *nguyên nhân* tạo ra khổ đau. Trong thể loại các hiện tượng tinh khiết, thì *sự thật về sự chấm dứt* - tức *sự thật thứ ba* - là *kết quả* mang lại từ thể loại các hiện tượng tinh khiết, và *sự thật về con đường* - tức *sự thật thứ tư* - là *nguyên nhân* đưa đến *sự chấm dứt khổ đau*. Cũng tương tự như thế, trong trường hợp khi khái niệm về *mười hai mối dây tương liên* nêu lên cho biết là thể dạng *vô minh tiên khởi* sẽ đưa đến sự *tạo nghiệp* v.v..., thì đây là cách giải thích căn cứ vào thể loại các hiện tượng ô nhiễm, và ngược lại trong trường hợp khi khái niệm này nêu lên sự chấm dứt của *vô minh tiên khởi* sẽ đưa đến sự đình chỉ của sự *tạo nghiệp*, v.v... thì đây là cách giải thích liên hệ đến thể loại các hiện tượng tinh khiết. Trường hợp thứ nhất (*liên quan đến các hiện tượng ô nhiễm*) là *con đường đưa đến sự tạo tác khổ đau*, trường hợp thứ hai (*liên quan đến các hiện*

tượng tinh khiết) là con đường đưa đến sự chấm dứt khổ đau.

Nói cách khác thì mười hai mỗi dây tương liên có thể được trình bày hoặc bằng cách dựa vào *quá trình đưa đến khổ đau*, hoặc bằng cách dựa vào *quá trình của sự tinh khiết hóa*, tóm lại là một quá trình thì biểu trưng cho một sự diễn tiến tuần tự mang tính cách trói buộc (*tạo ra khổ đau*), và một quá trình thì nói lên một sự vận hành đảo ngược (*mang lại sự giải thoát và đưa đến sự chấm dứt khổ đau*).

Quá trình mang lại khổ đau sẽ diễn tiến tuần tự như sau :

- vì nguyên nhân vô minh tiên khởi, sự tạo nghiệp phát sinh,
- vì nguyên nhân tạo nghiệp, tri thức phát sinh,
- vì nguyên nhân tri thức, "danh xưng" và "hình tướng" phát sinh,
- vì nguyên nhân "danh xưng" và "hình tướng", các cơ sở của sự hiểu biết phát sinh,
- vì nguyên nhân các cơ sở của sự hiểu biết, sự tiếp xúc phát sinh,
- vì nguyên nhân tiếp xúc, giác cảm phát sinh,
- vì nguyên nhân giác cảm, sự thèm khát phát sinh,

- vì nguyên nhân thèm khát, sự nắm bắt (*bám víu*) phát sinh,
- vì nguyên nhân nắm bắt, sự hình thành (*sinh khởi*) phát sinh (nghiệp đã chín),
- vì nguyên nhân hình thành, sự sinh phát sinh,
- vì nguyên nhân sự sinh, "già nua" và "cái chết" phát sinh.

Sự diễn tiến mang tính cách trối buộc trên đây biểu trưng cho toàn bộ *quá trình tạo tác của khổ đau* và được sử dụng như là một khái niệm căn bản nhằm nêu lên nguồn gốc của khổ đau.

Theo thứ tự đảo ngược thì *quá trình tạo tác* trên đây sẽ diễn tiến như sau:

- các thứ khổ đau phải gánh chịu cũng như sự già nua và cái chết [tất cả đều] phát sinh lệ thuộc vào sự sinh,
- sự sinh phát sinh lệ thuộc vào sự chín muồi của nghiệp: có nghĩa là sự hình thành (*sinh khởi*),
- sự hình thành phát sinh lệ thuộc vào sự nắm bắt (*bám víu*),
- sự nắm bắt phát sinh lệ thuộc vào sự thèm khát,
- sự thèm khát phát sinh lệ thuộc vào giác cảm,

- giác cảm phát sinh lệ thuộc vào sự tiếp xúc,
- sự tiếp xúc phát sinh lệ thuộc vào các cơ sở của sự hiểu biết,
- các cơ sở của sự hiểu biết phát sinh lệ thuộc vào "danh xưng" và "hình tướng",
- "danh xưng" và "hình tướng" phát sinh lệ thuộc vào tri thức,
- tri thức phát sinh lệ thuộc vào sự tạo nghiệp,
- sự tạo nghiệp phát sinh lệ thuộc vào vô minh tiên khởi.

Cách diễn tiến trên đây nêu lên Sự Thật Cao Quý thứ nhất trong Bốn Sự Thật Cao Quý: có nghĩa là khổ đau được xem như là hậu quả (*của vô minh tiên khởi*).

Quá trình tinh khiết hóa sẽ diễn tiến theo thứ tự như sau:

- khi vô minh tiên khởi chấm dứt, sự tạo nghiệp chấm dứt,
- khi sự tạo nghiệp chấm dứt, tri thức chấm dứt,
- khi tri thức chấm dứt, "danh xưng" và "hình tướng" chấm dứt,
- khi "danh xưng" và "hình tướng" chấm dứt, các cơ sở của sự hiểu biết chấm dứt,

- khi các cơ sở của sự hiểu biết chấm dứt, sự tiếp xúc chấm dứt,
- khi sự tiếp xúc chấm dứt, giác cảm chấm dứt,
- khi giác cảm chấm dứt, sự thèm khát chấm dứt,
- khi sự thèm khát chấm dứt, sự nắm bắt (*bám víu*) chấm dứt,
- khi sự nắm bắt chấm dứt, "sự hiện hữu" hay là sự hình thành (nghiệp chín muồi) chấm dứt,
- khi sự hình thành chấm dứt, sự sinh chấm dứt,
- khi sự sinh chấm dứt, sự "già nua" và "cái chết" chấm dứt.

Sự diễn tiến trên đây liên quan đến thể loại các *hiện tượng tinh khiết* và đồng thời cho thấy các nguyên nhân [sẽ mang lại các sự tinh khiết hóa ấy]. Và đây cũng chính là *sự thật về con đường (sự thật thứ tư)* trong Bốn Sự Thật Cao Quý.

Thứ tự đảo ngược sẽ diễn tiến như sau:

- sự chấm dứt của sự "già nua" và "cái chết" lệ thuộc vào sự chấm dứt của sự sinh,

- sự chấm dứt của sự sinh lệ thuộc vào sự chấm dứt của sự hình thành (*sinh khởi/nghiệp đã chín*),
- sự chấm dứt của sự hình thành lệ thuộc vào sự chấm dứt của sự nắm bắt (*bám víu*),
- sự chấm dứt của sự nắm bắt lệ thuộc vào sự chấm dứt của sự thèm khát (*dục vọng*),
- sự chấm dứt của sự thèm khát lệ thuộc vào sự chấm dứt của giác cảm,
- sự chấm dứt của giác cảm lệ thuộc vào sự chấm dứt của sự tiếp xúc,
- sự chấm dứt của sự tiếp xúc lệ thuộc vào sự chấm dứt của các cơ sở của sự hiểu biết,
- sự chấm dứt của các cơ sở của sự hiểu biết lệ thuộc vào sự chấm dứt của "danh xưng" và "hình tướng",
- sự chấm dứt của "danh xưng" và "hình tướng" lệ thuộc vào sự chấm dứt của tri thức,
- sự chấm dứt của tri thức lệ thuộc vào sự chấm dứt của sự tạo nghiệp,
- sự chấm dứt của sự tạo nghiệp lệ thuộc vào sự chấm dứt của vô minh tiên khởi.

Theo thứ tự trên đây thì sự diễn tiến của quá trình *trinh khiết hóa* liên hệ đến các *hậu quả* được tạo ra, tức là *sự thật về sự đình chỉ*

(sự chầm dứt khổ đau), và cũng là sự thật thứ ba trong *Bốn Sự Thật Cao Quý*.

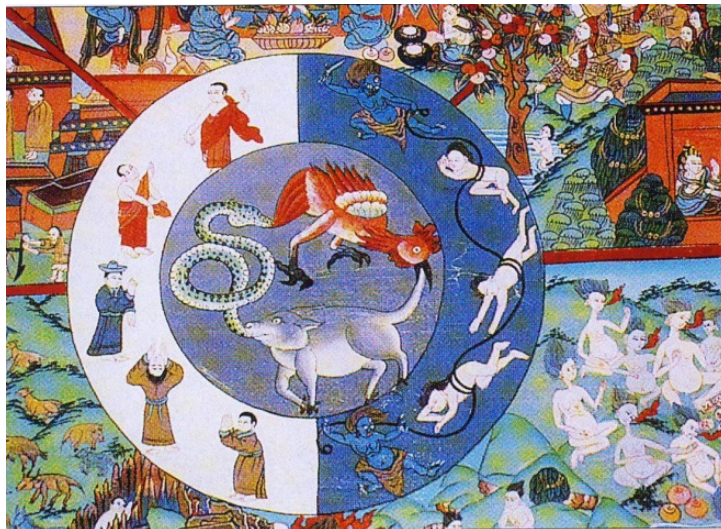
Sự diễn tiến mang tính cách trối buộc trên đây được minh họa trên một tấm *thangka* (*thangka* là các tấm biểu đồ thường được sử dụng trong Phật Giáo Tây Tạng nhằm cụ thể hóa các khái niệm phức tạp và trừu tượng giúp những người bình dị và chất phác không cần phải biết đọc cũng có thể hiểu được) trình bày *bánh xe của chu kỳ hiện hữu* (Hình 1). Bánh xe này được chia ra thành năm phần thay vì là sáu, lý do là *cõi thiên* (*deva/cõi trời*) và *cõi bán-thiên* (*asura/cõi a-tu-la*) được gộp chung thành một cõi duy nhất. Cõi thiên và cõi bán-thiên là các cõi cao nhất, tiếp theo đó là cõi của những người được tái sinh trong các hoàn cảnh thuận lợi, tất cả các cõi này được trình bày ở nửa phần phía trên của bánh xe. Ba cõi khác được trình bày ở phần phía dưới của bánh xe là các cõi của các sinh linh phải tái sinh trong các hoàn cảnh bất thuận lợi hay bất hạnh, chẳng hạn như hàng thú vật, các sinh linh đói khát (*preta*), hoặc các sinh linh nơi cõi địa ngục. Tất cả các cõi này biểu trưng cho các cấp bậc khổ đau tương quan đến các thể loại sinh nở khác nhau (*sinh ra từ tử cung, nở ra từ trứng, sinh ra trong các nơi ẩm thấp...*).



H.1: Bánh xe biểu trưng cho chu kỳ hiện hữu và sáu đường (cõi) luân hồi (*tiếng Phạn là Bhavacakra/Bánh xe của sự hiện hữu*).

Tại sao các sinh linh ấy lại phải sinh ra trong các hoàn cảnh như thế? Vòng tròn hẹp nơi trung tâm của năm cõi hiện hữu biểu trưng cho các cấp bậc khổ đau phát sinh từ nghiệp, tức các hành động (Hình.2). Vòng tròn này chia ra làm hai phần. Phần bên trái có nền màu trắng, trong phần này các nhân

dạng ngược nhìn lên và di chuyển hướng lên phía trên, biểu trưng cho *ngiệp* (hành động) thuận lợi. Các nghiệp thuận lợi này gồm có hai thể loại : *tốt lành* và *bền vững*, các hành động ấy (ngiệp thuận lợi) sẽ đưa đến thể dạng con người, bán-thiên (asura/a-tu-la) hay thiên nhân (deva). Phần bên phải có nền màu đen (xanh đậm) với các nhân dạng đang cúi đầu xuống, biểu trưng cho *ngiệp* bất thuận lợi (các hành động tiêu cực) đưa đến sự tái sinh trong các hoàn cảnh thấp kém (bất hạnh).



H.2: Vòng trục bánh xe biểu trưng cho ba thứ nọc độc là vô minh (con heo), sự bám víu (con gà trống) và sự thù ghét (con rắn). Vòng tròn chung quanh biểu trưng cho các hành động tích cực và các hành động tiêu cực phát sinh từ ba thứ nọc độc (*xin hiểu hành động tích cực hay tiêu cực ở đây cũng đều là các hình thức tạo nghiệp. Sáu cõi - từ địa ngục đến cõi thiên - cũng chỉ là "sáu đường" tái sinh khác nhau. Hành động tích cực và sự giác ngộ là hai thứ khác nhau*).



H.3: Cõi thiên và cõi bán thiên



H.4: Cõi người và cõi thiên



H.5: Cõi súc vật



H.6: Cõi sinh linh đói khát



H.7: Cõi sinh linh trong địa ngục

Nguyên nhân nào đã làm phát sinh ra các *ngiệp* mang lại mọi thứ khổ đau ấy? Đó là ba thứ *nọc độc của tâm thức* là: *vô minh, bám víu và thù ghét* (kinh sách gốc Hán ngữ gọi là *tam độc*: *Tham/bám víu, Sân/thù ghét, Si/vô minh*), biểu trưng trong vòng tròn trung tâm (*trục bánh xe*) bởi con heo (*đần độn*), con gà trống (*tranh ăn*) và con rắn (*nham hiểm*). Con heo tượng trưng cho vô minh, con gà sự bám víu và con rắn sự thù ghét. Ngoài ra theo cách diễn đạt của một số các tấm thangka khác về *bánh xe của sự hiện hữu mang tính cách chu kỳ*, thì người ta còn

thấy thêm một chi tiết như sau: con heo cắn đuôi con rắn, con rắn cắn đuôi con gà, và con gà thì lại cắn đuôi con heo; chi tiết này cho thấy là sự bám víu (*con gà*) và thù ghét (*con rắn*) bắt nguồn từ *vô minh tiên khởi* (*con heo*). Các con vật cắn đuôi nhau nêu lên hình ảnh các *nhân tố tâm thần* liên đới và thúc đẩy nhau.

Ba vòng tròn trên đây (*vòng tròn trung tâm và hai vòng tròn tiếp theo*) cũng biểu trưng cho ba thứ noc độc của tâm thức - *vô minh, bám víu, thù ghét* - đưa đến sự *tạo nghiệp* (hành động). Các nghiệp này có thể là bất thuận lợi hay thuận lợi và sẽ mang lại các cấp bậc khổ đau khác nhau trong chu kỳ hiện hữu (*dù là tái sinh dưới thể dạng con người hay thiên nhân thì cũng không tránh khỏi khổ đau của sự hiện hữu*). Vòng tròn ngoài cùng nêu lên mười hai mối dây tương liên (*thập nhị nhân duyên*) và cho thấy tại sao các nguyên nhân của khổ đau - karma và klesha (*tiếng Phạn klesha có nghĩa là đau buồn / affliction, kinh sách gốc Hán ngữ dịch là phiền não, chữ này không được sát nghĩa lắm*) - lại đưa đến các kiếp sống (*khác nhau*) trong vòng xoay vần bất tận của sự hiện hữu. Ngoài cùng là một sinh linh hung ác ôm trong vòng tay toàn bộ bánh xe, biểu trưng cho vô thường. Nếu được phép thì tôi xin nói đùa một câu là sinh linh hung ác này không hề biểu trưng cho một vị trời sáng tạo nào cả! Mục đích chủ yếu của hình ảnh này là chỉ để nói lên bản chất của vô thường, và cũng để cho thấy tại sao sinh linh ấy lại là một hung thần khiếp đảm, nói thế có lẽ cũng đủ không cần phải dài dòng thêm nữa (*không có gì khiếp đảm bằng vô thường*). Có lần tôi được

trông thấy một tấm thangka vẽ một bộ xương người thay cho hung thần, cách biểu trưng cho vô thường này lại còn nổi bật và dễ hiểu hơn nữa.

Mặt trắng, ở góc bên trái (*phía trên của tấm thangka*) biểu trưng cho *sự giải thoát*. Góc bên phải là Đức Phật đang trở tay vào mặt trắng, hình ảnh này cho biết là sự giải thoát tức là vượt qua đại dương khổ đau của các chu kỳ hiện hữu, là một điều có thể thực hiện được.

Lịch sử của tấm thangka trên đây là như thế này. Vào thời Đức Phật Thích-ca Mâu-ni còn tại thế, có một vị vua của một lãnh thổ xa xôi là Udayana (*thuộc tây bắc Ấn Độ, thủ đô là Mangali nằm bên bờ sông Swat. Sử liệu cho biết là vào thế kỷ thứ VII dọc hai bờ sông này có đến 1.400 ngôi chùa và 10.000 tăng ni*) mang tặng vua Tần-bà-sa-la (Bimbisara) xứ Ma-kiệt-đà (*Magadha, trong thung lũng sông Hằng*) một áo bào thêu toàn ngọc quý. Vua Tần-bà-sa-la chẳng có gì tương xứng để tặng lại, bèn tìm Đức Phật để tham vấn. Đức Phật bảo vua Tần-bà-sa-la hãy tặng lại một tấm tranh vẽ năm khu vực và viết lên đó các câu sau đây :

"Chỉ nên lấy cái này và phải bỏ lại cái kia.
Hãy bước vào Giáo Huấn của Đức Phật,
Tương tự như một con voi bước vào một túp lều tranh.
Hãy phá tan sức mạnh của Hung Thần của cái Chết.
Những ai phát huy được tâm linh tỉnh thức,
Giúp mình tu tập theo giáo lý ấy,
Sẽ tách ra khỏi Bánh Xe của sự sinh,

Hầu loại bỏ mọi thứ khổ đau cho chính mình".

Đức Phật bảo với vua Tần-bà-sa-la hãy cứ cho người mang tấm tranh ấy mà tặng cho vua xứ Udayana. Sau khi nhà vua này nhận được bức tranh thì mang ra nghiền cứu và đạt được giác ngộ.

Mười hai mỗi dây tương liên được biểu trưng bởi mười hai cảnh sinh hoạt nêu lên trong vòng tròn ngoài cùng. Cảnh thứ nhất phía trên (là một người già mù lòa, chống gậy bước đi khập khiễng) biểu trưng cho *vô minh tiên khởi*, tức mỗi dây thứ nhất. *Vô minh* trong trường hợp này có nghĩa là *không hiểu biết tính cách hiện hữu đích thật* của mọi hiện tượng. Cũng xin nhắc thêm là triết học Phật Giáo gồm có bốn học phái chính, và mỗi học phái lại được chia ra nhiều học phái phụ, vì thế nên cũng có nhiều cách giải thích về vô minh khác nhau. Chẳng những chúng ta không có đủ thì giờ để bàn thảo sâu hơn về vấn đề này, mà chính tôi cũng không nhớ hết các cách giải thích của từng học phái một.



H.8: Một người già mù lòa biểu trưng cho vô minh

Nói một cách tổng quát thì *vô minh tiên khởi* là một thể dạng u mê tâm thần, *không hiểu biết (không nắm vững hay thấu triệt được)* phương cách hiện hữu của mọi hiện tượng. Theo kinh sách thì có tất cả là mười chín thể loại vô minh khác nhau - tức là các thể loại *quán thấy* sai lầm liên quan đến các tầm nhìn và các quan điểm cực đoan. Dù sao trong trường hợp của *mười hai mối dây tương liên*, thì *vô minh* có nghĩa là *tri thức lầm lẫn* hình dung sự hiện hữu của mọi sự vật hoàn toàn trái ngược lại với phong cách hiện hữu đích thật của chúng.

Vô minh tiên khởi là *yếu tố tâm thần* tại *hại* nhất mà chúng ta cần phải loại bỏ. Mỗi *yếu tố tâm thần* đều có hai thể loại : nội tại (*inné/inate/tự tại, nội tại*) hoặc thu đạt được bằng trí thông minh (*tức là nhờ vào các kinh nghiệm cảm nhận và sự học hỏi của mình*). Các *yếu tố tâm thần* mang tính cách *bất ổn loạn (khuấy động)* sở dĩ phát sinh là do các hệ thống triết học hay các khái niệm thiếu vững chắc mang lại, chúng tập cho tâm thức chấp nhận và duy trì các *yếu tố tâm thần bất thuận lợi* khác. Các yếu tố này là những gì ngoại lai đối với tất cả chúng sinh có giác cảm, và cũng chính là *cội rễ* (nguyên nhân sâu xa nhất) trói buộc chúng sinh trong chu kỳ hiện hữu. *Cội rễ* này mang tính cách nội tại. Long Thụ (Nagarjuna) trong tập luận *Shunyatasaptikarika* (*Bảy mươi tiết thơ về Tánh Không/Thất Thập Không Tính Luận*) đã viết như sau:

"Tri thức ấy nhận biết mọi hiện tượng như là hiện hữu một cách tối thượng (ultimate/đúng thật là như thế), Mặc dù chúng chỉ là các sản phẩm lệ thuộc vào nhiều nguyên nhân và điều kiện (*mà có*). Chẳng phải đây là những gì mà vị Thầy (tức Đức Phật) gọi là *vô minh tiên khởi* hay sao? Chính từ cái vô minh tiên khởi ấy mà mười hai mối dây [tương liên] sẽ sinh khởi".

(xin lưu ý là chữ "vô minh tiên khởi" là dịch từ chữ initial ignorance, nhưng cũng có thể dịch chữ này là vô minh căn bản hay nguyên thủy, thế nhưng các cách dịch này sẽ có thể gây ra hiểu lầm là thể dạng vô minh mang tính cách "bẩm sinh" và "tự tại". Thế nhưng vô minh tiên khởi chỉ là một sự thiếu hiểu biết ban đầu, tức là một sự quán nhận sai lầm về hiện thực do mình tạo ra cho mình từ khi còn là một hài nhi khi khả năng tri thức và sự hiểu biết bắt đầu phát sinh nhờ vào các kinh nghiệm cảm nhận của các giác quan khi "tiếp xúc" với thế giới bên ngoài, và cả sự giáo dục quy ước trong gia đình và ngoài xã hội khi lớn lên. Ngoài ra vô minh tiên khởi còn mang xu hướng "bản năng" rất rõ rệt và đây chính là những gì liên hệ đến nghiệp trong quá khứ của một cá thể).

Do đó vô minh tiên khởi có thể hiểu như là một tri thức cảm nhận và hình dung một cách tự tại (*thật tự nhiên, không suy nghĩ, không ý thức*) các hiện tượng như là tự hiện hữu bởi khả năng của chúng, một cách độc lập, tự sinh (autogenous), và nội tại, và không ngờ rằng đây là một sự sai lầm (*mọi*

hiện tượng dù thuộc ngoại cảnh hay trong tâm thức đều "không thật" như là mình tưởng, chúng chỉ là những sự cấu hợp tạm thời, nhưng vô minh khiến mình xem những thứ ấy là thật).

Vì sự kiện tri thức có nhiều đối tượng thuộc các thể loại khác nhau, theo đó vô minh tiên khởi cũng có hai thể loại: một thứ tạo dựng ra sự hiện hữu tự tại của cá thể con người, và một thứ tạo dựng ra sự hiện hữu tự tại của các hiện tượng khác. Thể loại vô minh thứ nhất gọi là *tri thức tạo dựng ra cái tôi (cái ngã) của con người* và thể loại thứ hai gọi là *tri thức tạo dựng ra cái tôi (cái ngã) của mọi hiện tượng (chúng ta không có cái tôi nào cả thế nhưng lại cứ tạo ra cho mình một "cái tôi": đó là thể loại vô minh thứ nhất; mọi hiện tượng không thật, thế nhưng chúng ta cứ nhất định xem chúng là "thật": đó là thể loại vô minh thứ hai).*

Khái niệm về cái tôi (*cái ngã*) của con người cũng lại được phân chia thành hai thể loại khác nhau: thể loại thứ nhất là khi chúng ta nhìn vào người khác như là một đối tượng của tâm thức mình (*hình dung ra cái tôi của các người khác qua sự giao tiếp với họ*) và xem người ấy hiện hữu một cách tự tại. Thể loại thứ hai là khi đối tượng của sự nhận thức chính là mình, cái tôi (*cái ngã*) của chính mình, và xem nó hiện hữu một cách tự tại. Thể loại thứ hai này (*nhìn vào cái tôi của mình*) được gọi là quan điểm sai lầm về một sự *thu nạp tạm thời* (tức nắm bắt một cái tôi mang tính cách cá thể của mình). Trong tiết thơ trích dẫn trên đây, Long Thụ cho biết rằng *quan điểm* sai lầm mang tính cách tự tại

về sự thu nạp một *cái tôi cá thể*, tức là căn nguyên trói buộc của sự hiện hữu mang tính cách chu kỳ, chính là ý niệm cho rằng cái tôi của mình hiện hữu một cách tự tại, thể nhưng nó chỉ có thể hiện ra nhờ vào các cấu hợp tâm thần và thể xác - tức là tâm thức và thân xác của mình, v.v... - là những thứ chỉ mang bản chất phân hủy (*tan rã / hư hoại / suy thoái / vô thường*) của một cá thể, và mình thì lại cứ xem các thứ ấy tự chúng hiện hữu một cách thật sự. Chính vì thế mà *sự nắm bắt của cái tôi* về các hiện tượng sẽ tác động xuyên qua một cơ sở mang *tầm nhìn sai lầm nội tại* (nắm cái tôi cá thể) và hình dung con người hiện hữu một cách rất thật, dù rằng cả hai thể loại tri thức ấy (*nhận biết cái tôi cá thể và cái tôi của mọi hiện tượng*) cũng đều là vô minh như nhau, đã khiến mang lại sự nhận định sai lầm về sự hiện hữu nội tại [của các hiện tượng ấy] (*câu này trong nguyên bản cũng rất khúc triết, nếu không muốn nói là "rắc rối", ý nghĩa tóm lược như sau: mình quen nhìn vào cái tôi của mình là thật, nên khi nhìn vào các hiện tượng "xuyên qua cái tôi ấy" thì mình cũng xem chúng là thật, dù rằng cả hai thể loại tri thức nhận biết ấy đều là sai lầm*). Ngoài ra còn một thể loại nắm bắt nội tại khác nữa, thô thiển hơn nhiều, đó là sự nắm bắt cái tôi (*cái ngã*) của các hiện tượng, qua cách nắm bắt này con người được nhận biết một cách sai lầm là hàm chứa một sự hiện hữu mang tính cách thực thể, tức có nghĩa là mang tính cách tự chủ (*autosuffisant/self-sufficient/tự lập, tự hiện hữu, không lệ thuộc vào các điều kiện khác*). Câu này cũng rất tế nhị: khi mình nhìn vào một người khác thì người này cũng chỉ là một hiện tượng cấu hợp như mọi hiện tượng

khác, thế nhưng mình lại "tách" người này ra khỏi bối cảnh của các hiện tượng chung quanh và gán cho người này một sự hiện hữu tự chủ và nội tại).

(vô minh của mình khiến mình xem cái tôi của mình hiện hữu thật, vô minh của một người khác khiến người này cũng xem cái tôi của mình hiện hữu thật, sự giao tiếp giữa hai người sẽ khiến cho vô minh nhân lên gấp đôi, và khổ đau tạo ra từ "tổng thể" vô minh ấy cũng sẽ nhân lên gấp đôi. Nếu sự giao tiếp trong xã hội càng nhiều thì khổ đau cũng sẽ theo đó mà nhân lên một cách tương xứng và sẽ trở nên vô cùng phức tạp. Ngoài các sự giao tiếp đó nếu chúng ta lại còn nhìn thấy thêm "cái tôi" của mọi hiện tượng - chẳng hạn như của cái, danh vọng, các xúc cảm yêu thương, thù hận, sợ hãi, lo buồn, thèm khát... - là thật, thì khổ đau sẽ còn mênh mông hơn nhiều)

Mỗi khi suy nghĩ về các phản ứng (xúc cảm) *bám víu* và *ghét bỏ* của chính mình thì mình sẽ thấy chúng hiện ra một cách rất thật, đấy chẳng qua là vì mình tự xem mình hiện hữu một cách thật cụ thể, vững chắc, hoàn toàn khác biệt giữa mình và kẻ khác, và từ đó hậu quả đưa đến là mình càng *bám víu* vào chính mình và tất cả những gì thuộc về mình, và đối với người khác thì là sự *ghét bỏ*. Tóm lại các thái độ *bám víu* và *ghét bỏ* đều phát sinh từ sự khuếch đại của sự nhận thức và sự tạo dựng cái tôi của chính mình, có phải là đúng như thế hay chẳng?

[Tuy nhiên] một cái tôi hay một cái ngã [cũng có thể] hiện hữu một cách đích thật

mỗi khi nó được tạo dựng một cách quy ước và vững chắc, với tư cách là một yếu tố của *nghiệp* (hành động), dưới hình thức một tác nhân tích lũy *nghiệp* và nhận chịu mọi thứ khổ đau dưới hình thức kết quả mang lại từ *nghiệp* của chính nó (*câu này vô cùng sâu sắc: cái tôi mà mình hiện đang hợp tác và sống chung với nó hằng ngày chính là nghiệp mà mình tự tạo ra cho mình*). Dầu sao thì mỗi khi theo dõi các phương cách cảm nhận (tức sự vận hành) của tâm thức, và nếu nhận thấy cái tôi, cái ngã, cái bản ngã tạo ra các thứ khó khăn cho mình, thì khi đó mình mới ý thức được là sự tạo dựng của mình về một cái tôi tự áp đặt (*auto-institué/self imposed/self established*) chỉ là một sự phóng đại của những gì hiện hữu thật (*khi cái tôi hay cái ngã - đơn giản hiện hữu như là một tác nhân tích lũy nghiệp và nhận chịu tác động của nghiệp - bắt đầu hành hạ mình một cách quá đáng, thì lúc đó mình sẽ nhận thấy nó đã được chính mình thổi phồng lên một cách quá đáng để nó hành hạ mình, tất nhiên là nếu biết suy nghĩ, một cách nôm na là nếu ngồi suy nghĩ về một sự giận dữ nào đó thì sự giận dữ sẽ càng lúc càng tăng thêm, và đấy là cách nuôi dưỡng, trau dồi cái tôi của mình giúp nó hiện ra rõ rệt hơn và mạnh mẽ hơn*). Mỗi khi cái tôi hiện ra trong tâm trí, thì nó không hề tỏ ra cho thấy là sở dĩ nó có thể hiện ra ấy là nhờ vào các thành phần cấu hợp tạo ra thân xác và tâm thức, mà lại tỏ ra như là một thực thể độc lập. Nếu như nó hiện hữu một cách thật sự vững chắc và độc lập đúng như thế, thì tất nó phải được nhận biết càng lúc càng rõ ràng hơn khi chúng ta khảo sát nó theo phương pháp của học phái Trung Quán (*Madhyamika/học thuyết triết học của*

Long Thụ, thế kỷ thứ II. Phương cách này là tìm kiếm cái tôi xem nó ở đâu trong các thành phần cấu hợp của một cá thể: trong đầu, trong tay chân...). Thế nhưng thực ra, khi chúng ta tìm kiếm cái tôi như vừa kể theo phương pháp Trung Quán thì sự hiện hữu của nó càng trở nên mù mờ hơn, cho đến một lúc (sau khi đã khảo sát thật cẩn thận) thì chúng ta không còn tìm ra nó được nữa. Sự kiện không tìm thấy nó khi chúng ta tìm kiếm nó cho thấy là ngoài cái tên gọi liên quan đến một số cảnh huống ra (cái tôi hiện ra liên hệ đến một số các trường hợp hay bối cảnh nào đó: thí dụ như cái tôi giống cái của cô này hay cô kia, cái tôi giống đực của anh này hay cậu khác, cái tôi đang khổ đau, đang nổi giận hay đang si tình, v.v...), thì nó không hề hiện hữu một cách thật sự. Tuy nhiên nó cứ hiện ra trong tâm trí mình với một tư thế như là có thể xác định được, hoặc là một thứ gì đó rất cụ thể; thế nhưng khi mà chúng ta bắt đầu thu nạp sự biểu hiện bên ngoài mang tính cách lừa phỉnh đó, thì mọi vấn đề khó khăn sẽ hiện ra ngay.

Sự mâu thuẫn hay đối nghịch giữa phương cách mà cái tôi (hay "chính tôi") hiện ra một cách thật cụ thể và sự kiện không sao tìm thấy nó bằng cách phân tích (*khảo sát và lý luận theo các phương pháp của Long Thụ*) sẽ cho thấy có một sự cách biệt (*tương khắc, không mạch lạc*) giữa các biểu hiện bên ngoài của nó và phương cách hiện hữu thật sự của nó. Các nhà vật lý học ngày nay cũng đã khám phá ra các hiện tượng tương tự như thế đối với những gì hiện ra và những gì hiện hữu thật sự.

Qua kinh nghiệm bản thân, chúng ta cũng có thể nhận thấy được nhiều thể loại hay cấp bậc khác nhau của sự *bám víu*. Chẳng hạn như khi trông thấy một món hàng bày bán trong cửa hiệu và mình cảm thấy thích được có nó, đây là mức độ tiên khởi của sự *bám víu*. Sau khi mua xong và cảm thấy "nó là của mình", thì sự *bám víu* sẽ hiện ra ở một cấp bậc khác (*cao hơn*). Cả hai thái độ hành xử đó đều là các hình thức *bám víu*, thể nhưng sức mạnh [phát sinh từ các xúc cảm bám víu ấy] thì ở vào các cấp bậc khác nhau.

Thật hết sức quan trọng là phải nhận biết được ba cấp bậc khác nhau về sự biểu hiện và nhận thức. Trong cấp bậc thứ nhất, vật thể chỉ là một sự biểu hiện (*hiện ra dưới một thể dạng bên ngoài*): sự ham muốn chưa phát lộ, chỉ có duy nhất sự biểu hiện (*của vật thể*) và sự nhận biết vật thể là hiện hữu. Sau đó thì mình mới nghĩ rằng: "Ồ, vật này quả là đẹp!", sự ham muốn liền phát sinh: đây là cấp bậc thứ hai của sự biểu hiện (*vật thể hiện ra "rõ ràng" hơn*) và sự nhận biết vật thể (*vật thể trở nên "gần gũi" với mình hơn*). Sau khi quyết định và mua xong vật ấy thì tức khắc cấp bậc thứ ba [của sự bám víu] sẽ hiện ra và mình sẽ xem vật thể ấy là của mình và mình sẽ trân quý nó như là thuộc sở hữu của chính mình.

Ở cấp bậc một, dù rằng vật thể chỉ vừa mới xuất hiện (*vừa trông thấy nó*) thể nhưng dường như tự nó đã mang sẵn một sự hiện hữu tự tại; và ngay lúc ấy thì tâm thức chưa dính líu gì với nó một cách quá đáng. Ở cấp bậc thứ hai, *vô minh tiên khởi* sẽ tạo ra một sự *bám víu* vào vật thể ấy và khiến nó hiện

ra một cách rất thật trong bối cảnh bên ngoài. Sau khi tri thức bắt đầu tham gia (*gia nhập*) vào sự hiện hữu nội tại của vật thể thì một cấp bậc *bám víu* thật tinh tế sẽ hiện ra. Nguyên nhân đưa đến tình trạng gia tăng của sự bám víu này chính là quan điểm cho rằng mọi sự hiện hữu có thật một cách nội tại: dù rằng nó tạo ra sự bám víu thể nhưng không phải vì thể mà có thể bảo rằng nó hiện hữu cùng một lúc với sự bám víu (*khi một vật thể vừa hiện ra dù có vẻ rất thật thể nhưng mình chưa bám víu vào nó ngay, sau đó vì vô minh và sau khi đã gia nhập vào sự hiện hữu rất thật ấy của nó, thì mình mới bắt đầu bám víu vào nó*). Thật hết sức quan trọng là phải quán nhận được quá trình diễn tiến ấy bằng các kinh nghiệm bản thân của mình:

- Ở cấp bậc thứ nhất, vật thể hiện ra như một thứ gì đó hiện hữu một cách nội tại (*có thật*).

- Ở cấp bậc thứ hai, tri thức tham gia (*gia nhập*) vào sự biểu hiện bên ngoài ấy và nhận thấy vật thể ấy như là hiện hữu một cách nội tại, và đây chính là nguyên nhân làm phát sinh ra sự *bám víu*.

- Ở cấp bậc thứ ba, chẳng hạn như khi chúng ta mua một món hàng có vẻ như hàm chứa một giá trị nào đó "một cách nội tại" và xem nó là thuộc của mình, sự kiện đó sẽ làm phát sinh một thứ cảm tính thật mạnh cho biết mình là sở hữu chủ của vật thể ấy, và do đó vật thể cũng sẽ trở nên vô cùng quý giá đối với mình.

Vào giai đoạn cuối cùng của quá trình này sẽ xảy ra một sự kết hợp giữa hai xu hướng rất mạnh về sự "gia nhập" trên đây (*bám víu vào sự hiện hữu tự tại mang tính cách thích thú của vật thể ấy và bám víu vào cảm tính là nó thuộc của mình*), sự kiện này lại càng làm gia tăng thêm sức mạnh bám víu hiện ra lúc ban đầu (cấp bậc 1 và 2). Hãy suy nghĩ xem là có đúng như thế hay không (*nếu nhận thấy là đúng thì cũng sẽ hiểu rằng đây cũng chính là nguyên nhân trói buộc chúng ta trong thế giới hiện tượng này*).

Đối với sự *ghét bỏ* cũng tương tự như thế. Ở cấp bậc sơ khởi sẽ xảy ra một sự nhận thức mang tính cách quy ước và vững chắc về phẩm tính của một vật thể nào đó (*chẳng hạn như trông thấy một thứ gì đó thật tồi tệ, và cho rằng bản chất của nó đúng thật là như thế*). Ở cấp bậc thứ hai sự *ghét bỏ* sẽ phát sinh với các ý nghĩ như: "Vật này quả đúng là tồi tệ". Tiếp theo đó sự *ghét bỏ* sẽ tiếp tục gia tăng thêm (*cấp bậc thứ 3*) khi hiện ra trong trí ý nghĩ cho rằng vật mà mình ghét bỏ sẽ gây ra mọi thứ tai hại cho mình. Tóm lại là dù đối với sự *bám víu* (*attachment/ham muốn, thèm khát, đua đòi, say mê...*) hay *ghét bỏ* (*aversion/thù ghét, ác cảm, chán ghét...*) thì vô minh tiên khởi tức là nguyên nhân xui khiến một cá thể nắm bắt sự hiện hữu nội tại của các thứ ấy sẽ giữ vai trò hỗ trợ nhằm làm gia tăng thêm sức mạnh cho tình trạng *bám víu* hay *ghét bỏ* ấy. Vì thế nguyên nhân của mọi thứ bấn loạn (*trong tâm thức*) được biểu trưng bởi hình ảnh con heo ở trung tâm tấm thangka! Cũng xin nói thêm là nếu căn cứ vào niên lịch Tây Tạng thì năm sanh của tôi là năm con heo!

Tóm lại *vô minh tiên khởi* là nguyên nhân mang lại mọi *yếu tố bất loạn tâm thần khác (xảy ra sau đó)*. Tri thức vô minh là một sự u mê tâm thần, không nhận biết được phương cách hiện hữu của các hiện tượng, và do đó được biểu trưng bởi một người mù trong tấm thangka. *Vô minh tiên khởi* cũng được xem là một sự tật nguyền, bởi vì nó tạo ra một sự nhận thức thiếu vững chắc, và vì thế nên nó được biểu trưng bởi hình ảnh của một người mù chống gậy bước đi khắp khiêng. Đúng ra hình ảnh người mù biểu trưng cho *vô minh tiên khởi* nên đặt ở bên dưới bức tranh, như thế có lẽ phù hợp hơn, thế nhưng thông thường người ta vẫn thấy vẽ ở phần trên.

Vô minh tiên khởi sẽ làm phát sinh ra mỗi dây thứ hai của *mười hai mối dây tương liên*: đó là *sự tạo nghiệp*. Nghiệp này còn được gọi là *ngiệp tổng hợp* bởi vì nó bao gồm - hay tạo ra - các hậu quả thuộc cả hai thể loại là thích thú hay khổ nhọc. Sự tạo nghiệp đó được biểu trưng bởi một người thợ làm đồ gốm. Người thợ gốm dùng đất sét nặn ra một vật thể mới.



H.9: Người thợ gốm nặn các bình bằng đất
(người mặc áo nâu là người mù (vô minh),
người mặc áo xanh là người thợ gốm đang
ngồi nặn (tạo nghiệp) các bình bằng đất, là
quả do nghiệp tạo ra)

Tương tự như thế, sự tạo nghiệp cũng là một hành động đưa đến một chuỗi biến cố khác để đưa đến các hậu quả mới khác. Người thợ gốm mỗi khi làm chuyển động bàn quay thì nó sẽ tiếp tục quay cho đến khi hết lực ly tâm của nó, không cần phải liên tục khởi động hay gia sức. Cũng thế, một hành động khi đã được thực thi bởi một sinh linh, thì nó sẽ tạo ra một *xu hướng* (*predisposition/tiềm năng, bẩm tính, khuynh hướng*) trong tâm thức (nếu nói theo học phái Trung quán - Cụ duyên tông thì đây là cách tạo ra *thể dạng tàn phá* của chính tác động ấy), và *xu hướng* hay *thể dạng tàn phá* ấy sẽ có khả năng tồn tại thật lâu dài, cho đến khi nào nó tạo ra được hậu quả của nó. Kể cả trong trường hợp không còn một xung năng mới nào khác xảy ra, *tiềm năng tác tạo* của tổng thể các hậu quả vẫn tồn tại, cũng tương tự như bánh xe của người thợ gốm, một khi đã được khởi động thì nó sẽ tiếp tục quay bằng lực quán tính (*sức ly tâm*) của nó (*câu này có nghĩa là dù mình không tạo ra thêm nghiệp mới, thì các nghiệp cũ vẫn còn nguyên và nó vẫn tiếp giữ nguyên tiềm năng tạo ra hậu quả của nó, trừ phi nó được hóa giải hoặc biến dạng bởi các nghiệp khác nếu có xảy ra*).

Nếu phân tích hậu quả của các hành động (*ngiệp*) đưa đến các sự tái sinh xảy ra

sau đó (qua các đường luân hồi khác nhau là cõi *dục giới*, *sắc giới* và *vô sắc giới*) (*kinh sách gốc Hán ngữ gọi là lục đạo và tam giới*) thì người ta sẽ có thể phân chia nghiệp thành hai thể loại: *ngiệp thuận lợi* và *bất thuận lợi*. Đối với các *ngiệp thuận lợi* thì có một số mang tính cách *tích cực* (mang lại các điều xứng đáng) (*được làm người chẳng hạn*) và một số khác thì *cố định* (*immuable/immutable/không thay đổi được, chẳng hạn như bản chất trói buộc của sự hiện hữu*). Các phương tiện góp phần khởi động đưa đến sự tạo nghiệp gọi là các *cửa ngõ* và gồm có: thân xác, ngôn từ và tâm thức (*kinh sách gốc Hán ngữ gọi là thân, khẩu, ý*). Các đặc tính chuyên biệt của chúng gồm có hai thể loại : *ngiệp duy ý* (*karma volitifs/karma volitional/tác ý, nghiệp xảy ra qua các ý nghĩ trong trí*) và *ngiệp chủ tâm* (*karma voulos/karma desired/cố tình và được thực thi, chẳng hạn như ngôn từ và hành động*). Ngoài ra nghiệp cũng có thể đưa đến một kinh nghiệm cảm nhận (*hậu quả*) rõ rệt (*effective/mang tính cách hữu hiệu/thực sự xảy ra với tư cách là một hiệu quả gây ra tác động trên thân xác và trong tâm thức*) hoặc là *bất định* (*uncertain/không nhất định, không chắc chắn và rõ rệt, có nghĩa là các nghiệp này có thể bị biến dạng hay bị hóa giải bởi các nghiệp khác hoặc ngủ yên vì chưa hoàn toàn hội đủ điều kiện/cơ duyên cần thiết*). Trong trường hợp phải cảm nhận nhận hậu quả (*do nghiệp chín muồi mang lại*) thì sự cảm nhận ấy có thể sẽ được cảm nhận ngay trong kiếp sống này hay trong kiếp sống sau đó, hoặc trong các kiếp sống khác (*xa hơn nữa*).

Chẳng hạn như đối với một kiếp người, thì sẽ có một số *nghiệp* xác định thể dạng tái sinh liên quan đến thân xác (*nam, nữ, hình tướng, vóc dáng...*), và một số *nghiệp* khác - nói một cách đơn giản nhằm tránh khỏi dài dòng - sẽ dự phần hoàn tất bảng liệt kê (*chẳng hạn như trí thông minh, sức khỏe, các xu hướng và xung năng trong tâm thức...*). Các nghiệp này thường được gọi là nghiệp phụ thuộc và sẽ giữ vai trò xác định các đặc tính cá biệt của mỗi cá thể - chẳng hạn như các nghiệp ảnh hưởng đến vẻ đẹp hay xấu xí, v.v... Hãy lấy thí dụ trường hợp của một cá thể thường hay đau ốm: cá thể này cũng như các cá thể khác, tất cả sở dĩ được làm người là nhờ vào các *nghiệp hướng dẫn* (*các nghiệp chính yếu*) mang tính cách thuận lợi và tích cực đưa đến thể dạng hiện hữu đó (nếu thiếu các nghiệp ấy thì không thể sinh ra dưới thể dạng con người được); thế nhưng các nghiệp phụ thuộc nhằm "hoàn tất bảng liệt kê" của cá thể này lại bất thuận lợi, và đã khiến mang lại tình trạng thường hay đau ốm [của cá thể này]. Trường hợp ngược lại cũng có thể xảy ra khi các *nghiệp hướng dẫn* mang tính cách tiêu cực và các *nghiệp phụ thuộc* thì lại tích cực: đó là trường hợp tái sinh dưới thể dạng một con thú với một thân xác khỏe mạnh. Ngoài ra cũng có thể xảy ra trường hợp mà *nghiệp hướng dẫn* cũng như *nghiệp phụ thuộc* cả hai đều thuận lợi và tích cực, hoặc ngược lại cả hai đều bất thuận lợi và tiêu cực. Tóm lại là có bốn thể loại tất cả.

Hơn nữa người ta còn xác định nghiệp dưới nhiều thể dạng khác nữa, chẳng hạn như: nghiệp được *hoàn tất một cách chủ tâm* (*cố tình, tự nguyện*), hoặc *dự định nhưng*

không hoàn tất (chỉ là các ý nghĩ và dự tính trong tâm thức), hoặc đã được hoàn tất nhưng ngoài ý muốn (vô tình), hoặc không chủ tâm cũng không hoàn tất (một động tác tự động không gây ra một tác động hay hậu quả nào cả). Cũng có các trường hợp mà hành động (nghiệp) mang chủ đích tích cực nhưng khi hoàn tất thì lại không giữ được tính cách tích cực ấy (có ý tốt nhưng việc thực hiện thì sai lầm), cũng có các trường hợp mà sự chủ tâm tiêu cực nhưng sự hoàn tất lại rất tích cực (có ý xấu nhưng việc thực hiện lại phản ảnh hay đưa đến một sự lợi ích nào đó), thế nhưng cũng có các trường hợp mà sự chủ tâm và cả sự thực hiện đều mang tính cách tiêu cực, hoặc cả hai đều tích cực. Ngoài ra cũng có những thứ nghiệp mà hậu quả sẽ gây ra tác động tập thể đối với nhiều người (cộng nghiệp/chẳng hạn một số người lãnh đạo chủ xướng, mưu đồ hay đưa ra một chủ đích nào đó, và một số người khác tham gia, hậu quả đưa đến sẽ mang tính cách tập thể: chẳng hạn như chiến tranh, tình trạng nghèo đói hay hưng thịnh của một quốc gia...), và các thứ nghiệp khác mà hậu quả của nó chỉ tác động đến một cá thể duy nhất (biệt nghiệp/tức là các kinh nghiệm cảm nhận trên thân xác hay bên trong tâm thức của một cá thể. Tuy nhiên cũng nên hiểu rằng biệt nghiệp, cộng nghiệp và cả các hiện tượng khác cũng luôn tương tác với nhau đúng theo quy luật tương liên và tương tác - interdependence/lý duyên khởi - chi phối tất cả mọi hiện tượng).

Vậy nghiệp sẽ tích tụ như thế nào? Chẳng hạn như đối với buổi thuyết trình đang diễn ra này thì động cơ thúc đẩy sự quan tâm

của mỗi người trong chúng ta sẽ mang lại các nghiệp (hành động, thái độ) liên quan đến ngôn từ và thân xác có thể là rất khác biệt nhau. Một người được thúc đẩy bởi các *xu hướng tốt lành* sẽ giúp mình phát lộ được các ngôn từ êm ái và đưa đến những hành động nhân từ, nhờ đó mình cũng sẽ gom góp được các *ngiệp thuận lợi*. Kết quả tức khắc là một bầu không khí an bình và thân thiện sẽ hiện ra. Trái lại sự nóng giận chỉ mang lại các ngôn từ thô lỗ và các hành động hung hăng, và sẽ tạo ra ngay tức khắc một bầu không khí căng thẳng. Dầu sao, trong cả hai trường hợp các hành động đều được thực thi dưới sự chi phối của *vô minh tiên khởi* (tình trạng hiểu biết sai lầm) về bản chất tối hậu của mọi hiện tượng: và đấy cũng là cấp bậc thứ nhất của *ngiệp* (*ngiệp tốt lành hay tai hại thì tất cả cũng vẫn là nghiệp và nghiệp thì đều là hậu quả của vô minh, nói cách khác thì nghiệp tốt lành vẫn chưa phải là sự giác ngộ*). Sau khi hành động trên đây chấm dứt (*hoàn tất*) thì một tiềm năng hay xu hướng sẽ được thiết lập và sẽ được ghi khắc trong tri thức. Dòng luân lưu liên tục (continuum) của tri thức sẽ mang theo với nó tiềm năng ấy cho đến một lúc nào đó thì *ngiệp* (*tức là tiềm năng tồn lưu trên dòng luân lưu của tri thức*) sẽ tạo ra quả (*tri thức không bao giờ ngưng nghỉ và được hình dung như một dòng luân lưu bất tận gồm các đơn vị - mang bản chất thời gian - tiếp nối nhau liên tục. Nghiệp được ghi khắc trên các đơn vị đó của tri thức và được chuyển từ đơn vị này sang đơn vị khác cho đến khi nào gặp được các cơ duyên thích nghi thì sẽ hiện ra và trở thành "hậu quả"*). Cũng xin lưu ý là trên dòng luân lưu đó dòng tri thức tiếp tục tiếp nhận nghiệp mới,

và toàn thể các nghiệp tích tụ này sẽ tác động và hóa giải lẫn nhau, tạo ra các nghiệp mới ngay bên trong dòng luân lưu đó của tri thức. Nói một cách khác là nghiệp dù đã được ghi khắc thể nhưng luôn biến dạng khác đi dưới ảnh hưởng của các nghiệp khác được tiếp nhận sau này, có nghĩa là sẽ trở nên tệ hại hơn, nhẹ bớt đi hay chuyển theo một hướng khác hơn) và sẽ cùng nhau biến dạng. Theo cách nhìn đó thì nghiệp có thể đưa đến *hậu quả tức khắc* hoặc tạo ra một *tiềm năng mang lại hậu quả* trong tương lai mang tính cách thích thú hay khổ nhọc.

Những gì mô tả trên đây là cách mà vô minh tiên khởi tức là mỗi dây thứ nhất, khởi động và kéo theo với nó mỗi dây thứ hai là sự *tạo nghiệp*, và sự tạo nghiệp này sẽ làm phát sinh các tiềm năng đưa đến các *kinh nghiệm cảm nhận* trong tương lai thuộc vào mỗi dây thứ ba (xin lưu ý là "*hậu quả*" hay "*quả*" của nghiệp là một sự "*cảm nhận*" trên thân xác hay trong tâm thức của một cá thể, không phải là một sự trừng phạt hay khen thưởng từ bên ngoài, chữ "*kinh nghiệm cảm nhận*" trên đây là dịch từ chữ "*experience*" trong bản gốc) tức là tri thức (consciousness) và được biểu trưng bởi một con khỉ trong tấm thangka (H.10).



H.10: Con khỉ biểu trưng cho tri thức

Có nhiều cách giải thích về tri thức do nhiều học phái Phật giáo đưa ra. Có một học phái cho rằng chỉ có một thể loại tri thức duy nhất, trong khi đó thì các học phái khác lại cho rằng tri thức có sáu thể loại khác nhau, nhưng cũng có một học phái cho rằng tri thức có tám thể loại, và một học phái khác nữa cho rằng có đến chín thể loại (*tri thức là "cấu hợp" thứ năm trong số năm thứ cấu hợp - còn gọi là "ngũ uẩn" - tạo ra một cá thể, do đó sự cấu hợp ấy có thể được phân biệt thành nhiều thành phần tùy theo cách phân tích và định nghĩa của mỗi học phái. Thông thường nhất thì tri thức được xem là có sáu thể loại: năm tri thức của ngũ giác và tri thức tâm thần. Theo Duy Thức Học thì tri thức gồm có bảy thể loại: ngoài sáu thể loại trên đây còn có thêm một thể loại là "tri-thức-căn-bản-của-tất-cả" hay a-lại-da-thức/alayavijnana. Xin lưu ý là tâm lý học Phật Giáo rất cao siêu, ngành tâm lý học Tây Phương ngày nay trên một số khía cạnh và phương diện còn xa mới theo kịp được tâm lý học Phật Giáo*). Tuy nhiên phần đông các học phái đều cho rằng tri thức có sáu thể loại, và thường được biểu trưng bởi một con khỉ nhảy từ cửa sổ này sang cửa sổ khác trong một gian nhà; hình ảnh so sánh này có thể đã chịu ảnh hưởng của quan điểm cho rằng tri thức chỉ có một thể loại. Khi tri thức chính yếu đó (*tức dưới một hình thức tổng thể tượng trưng bởi con khỉ*) nhận biết bằng mắt thì nó có vẻ hiện ra như một thể loại tri thức thị giác; nếu nó nhận biết bằng tai, bằng mũi, bằng miệng, hay bằng thân xác, thì nó sẽ hiện ra như là tri thức thính giác, khứu giác, vị giác hay xúc giác. Tương tự như một

con khi nhảy từ cửa sổ này sang cửa sổ khác trong một gian nhà, nó không thể hiện ra ở hai cửa sổ trong cùng một lúc, và cũng có nghĩa là tri thức mang tính cách duy nhất: nó chỉ có thể sử dụng luân phiên từng giác quan một (*thật ra tri thức là một sự cấu hợp vô cùng phức tạp, hình một con khi nhảy nhót chỉ có thể nói lên một khía cạnh hay một phần nào đó liên quan trực tiếp đến sự "vận hành" của nó*). Đây là cách định nghĩa tâm thức của những người cho rằng chỉ có một loại tri thức duy nhất. Dầu sao, con khi vẫn là một con vật tinh khôn và năng động, nó có thể biểu trưng cho nhiều phẩm năng khác của tri thức.

Vân đề đặt ra là hành động và hậu quả đôi khi có thể xảy ra giữa một khoảng cách thời gian đáng kể. Tất cả các học phái Phật Giáo đều công nhận rằng không có bất cứ một *nghiệp* nào bị mất đi hoặc không gây ra hậu quả: giữa nguyên nhân và hậu quả bắt buộc phải có một mối dây ràng buộc (*nghiệp tuy không bao giờ bị mất mát hay tan biến đi một cách vô cố và nhất thiết phải đưa đến một hậu quả nào đó, thế nhưng nó cũng có thể bị biến dạng hoặc bị hóa giải bởi tác động của các nghiệp khác, và đây cũng chính là sự thật thứ ba trong số Bốn Sự Thật Cao Quý/Tứ Diệu Đế*). Các học phái khác nhau đưa ra nhiều luận thuyết khác nhau về mối dây liên hệ (sự trói buộc) giữa nguyên nhân và chuỗi dài níu kéo của hậu quả, trong số này có lẽ luận thuyết của học phái Madhyamika-Prasanguika (Trung Quán - Cự Duyên Tông) là vững chắc nhất. Căn cứ trên một sự kiện mà tất cả các học phái đều chấp nhận là sự tiếp nối (sự liên hệ hợp lý) giữa cá thể tạo ra

nghiệp (nguyên nhân) và cá thể nhận chịu tác động mang lại từ nguyên nhân ấy (hậu quả) (*sự kiện này đôi khi rất hiển nhiên: nếu mình chửi kẻ khác thì kẻ khác chửi lại, nếu mình tức giận thì tim đập mạnh, tay chân run rẩy, khổ đau hiện ra trong tâm trí mình, nếu yêu thương kẻ khác thì kẻ khác sẽ đến gần hơn với mình... Tuy nhiên khi yếu tố thời gian chen vào và kéo dài hơn thì mọi sự sẽ vượt xa hơn khả năng cảm nhận của ngũ giác và bộ não với các tế bào thần kinh của chúng ta, và chúng ta sẽ cho rằng đấy là thuộc vào lãnh vực siêu hình, dù rằng quy luật nguyên nhân và hậu quả vẫn cứ tiếp diễn một cách thật tự nhiên, bình thường và không gián đoạn*). Những người thuộc học phái Madhyamika (chi phái Madhyamika-Prasanguika/ Trung Quán - Cụ Duyên Tông) cho rằng cá thể (được nhận định như một thực thể trói buộc) là nền tảng (cơ sở) chín muồi của các vết hằn phát sinh từ nghiệp (hành động) (*ý nghĩa của câu này rất cao siêu: một cá thể dưới thể dạng cấu hợp chi phối bởi quy luật tương liên cũng đã là một hậu quả rồi!*). Vì thế, khi chưa có một hệ thống nào đủ sức đề nghị một căn bản tiếp nhận (cơ sở) vững chắc về các vết hằn của nghiệp, thì vẫn còn phải khám phá ra một cơ sở chuyển tải các sức mạnh (*tức các vết hằn của nghiệp*) có vẻ như không liên hệ gì với nó (*tức là với cơ sở ấy*). Có lẽ là vì lý do đó nên học phái Chittamatra (Duy Thức Học) nêu lên *tâm-thức-căn-bản-của-tất-cả* (tức là a-lại-da-thức / alayavijnana) như là cơ sở tiếp nhận các vết hằn đó (*của nghiệp*). Dầu sao đi nữa, theo học phái triết học tinh tế nhất là học phái Trung Quán - Cụ Duyên Tông (Madhyamika-Prasanguika), thì không

có gì gọi là khó khăn cả, bởi vì học phái này đưa ra luận thuyết cho rằng cơ sở tiếp nhận và chuyển tải các vết hằn (*của nghiệp*) đơn giản *chỉ là cái tôi mà thôi (khi nào cái tôi vẫn còn tác động, chi phối, sai khiến và chỉ huy mình thì nó vẫn còn vác theo với nó gánh nặng của nghiệp dưới hình thức các vết hằn trên lưng nó)*, tức đây là tri thức thông thường, và nó cũng chỉ được xem như mang tính cách giai đoạn (*cái tôi là do tri thức thông thường hình dung và tưởng tượng ra, và tri thức thông thường này thì cũng chỉ là một sự cấu hợp, luôn biến động và vô thường*).

Theo cách nhìn đó thì ngay sau khi một hành động (*hành vi, nghiệp*) vừa chấm dứt thì tức khắc sẽ xảy ra một tình trạng *hủy diệt* hay *đình chỉ* của hành động ấy, tức là một thể dạng có thể xem như là một sự biến dạng (*biến thể*) chuyển hành động ấy trở thành một thực thể dưới hình thức một vết hằn được ghi khắc trên dòng tri thức. Tri thức tiếp tục kéo dài từ thời điểm này cho đến thời điểm trước khi xảy ra sự hình thành thân xác vật chất thuộc vào kiếp sống sau đó (*có nghĩa là tri thức tiếp tục tồn tại và luân lưu sau khi chết và sẽ hiển hiện trở lại trong một thân xác tái sinh*), tri thức ấy gọi là *tri thức của giai đoạn nguyên nhân* có thể gọi một cách ngắn gọn hơn là *tri-thức-nguyên-nhân*. Tri thức xảy ra ngay sau thời điểm tiếp nối với kiếp sống sau (*tức là lúc bắt đầu thụ thai để tạo ra thân xác vật chất của một kiếp sống mới*), thì gọi là *tri-thức-hậu-quả*. *Tri-thức-hậu-quả* sẽ kéo dài từ thời điểm này cho đến thời điểm trước khi xảy ra mỗi dây thứ tư là *danh xưng và hình tướng (sự hình thành*

một thân xác mới), khoảng cách thời gian này cực ngắn (sự chuyển tiếp từ tri-thức-nguyên-nhân sang tri-thức-hậu-quả xảy ra thật ngắn. Sự kiện này có thể giải thích quan điểm của Phật Giáo Theravada khi cho rằng sự chuyển tiếp giữa hai kiếp sống xảy ra "trong nháy mắt". Trái lại Phật Giáo Tây Tạng lại rất chú trọng đến giai đoạn trung gian - gọi là bardo - xảy ra sau khi chết. Sở dĩ có sự khác biệt này là vì Phật Giáo Tây Tạng cho rằng sau khi chết theo tiêu chuẩn y khoa và theo quan niệm thông thường thì chưa phải là thật sự chết hẳn bởi vì quá trình của cái chết còn tiếp tục kéo dài sau đó cho đến khi thân xác và tâm thức thông thường tức thổ thiên và mang tính cách cấu hợp tan biến hết, tức là đã hoàn toàn mất hết các khả năng của chúng. Một cách vắn tắt là không có gì mâu thuẫn giữa Phật Giáo Theravada và Phật Giáo Tây Tạng về thời điểm chuyển tiếp then chốt giữa hai kiếp sống, sự khác biệt chỉ thuộc vào cách định nghĩa về thời điểm này).

Đối với khái niệm danh xưng và hình tướng, thì danh xưng chỉ định bốn thành phần cấu hợp (bốn uẩn) của tâm thức gồm: giác cảm ("thụ") (1), sự phân biệt ("tưởng" tức là "sự nhận biết" chẳng hạn như: nóng, lạnh, to, nhỏ, các màu sắc, mùi, vị...)(2), sự hình thành của tâm ý ("hành") (3), tri thức ("thức") (4), và cấu hợp thứ năm là hình tướng thì chỉ định các hiện tượng vật chất ("sắc", có nghĩa là thân xác). Trong tấm thangka, mỗi dây thứ tư là danh xưng và hình tướng được biểu trưng bởi những người đang chèo thuyền. Trong một số các bức vẽ khác, thì được biểu trưng bởi nhiều cây cột được dựng đứng với đầu cột chụm vào nhau.

Hình ảnh biểu trưng này thường được một chi phái của học phái Chittamatra/Duy Thức (được gọi là *chi phái theo sát kinh điển*) sử dụng để giải thích tri thức: bởi vì theo học phái này thì *tâm-thức-căn-bản-của-tất-cả (tức là a-lại-da-thức)* và *hình tướng* cùng hỗ trợ cho nhau, tương tự như thể ba chân của một cái vạc. Trong cách biểu trưng trên đây thì chiếc thuyền là thân xác (sắc) và các người ngồi trên thuyền là các cấu hợp tâm thần (*thụ, tưởng, hành, thức*) (Hình.11) (*hình vẽ đã được đơn giản hóa vì chỉ có một người chèo thuyền, tượng trưng cho sự vận hành của tri thức, tức là cấu hợp thứ năm*). Giai đoạn danh xưng và hình tướng (*tức ngũ uẩn*) là khoảng thời gian kéo dài từ lúc bắt đầu sự thụ thai cho đến lúc ngũ giác được hình thành (*tức là sự tái sinh hay sự hình thành của một cá thể*). Theo Phật Giáo thì một cá thể được hình thành từ lúc "tri-thức-nguyên-nhân" - tức dòng tri thức chuyển tải nghiệp của kiếp trước -, noãn và tinh trùng cả ba cùng kết hợp với nhau, cho đến khi các giác quan - *thụ, tưởng, hành, thức* - dần dần được hình thành, kể cả từ lúc còn đang trong tử cung).



H.11: Chiếc thuyền và các người ngồi trên thuyền biểu trưng cho danh xưng" và "hình tướng" (*và cũng có nghĩa là ngũ uẩn*).

PHO TƯỢNG PHẬT

“ĐÔI MÀU, ĐÔI SẮC” HIẾM THẤY

PHƯỢNG VŨ



Pho tượng có tên là Tượng Quán Thế Âm Bồ Tát nguyên thể - Phật giáo Mật tông - hệ Kim Cang thừa.

Pho tượng độc nhất vô nhị ở Việt Nam

Báo Khánh Hòa đưa tin, gần đây, “Làng cối đá xưa” của anh Huỳnh Hữu Lộc (thôn Ngọc Hội, xã Vĩnh Ngọc, TP. Nha Trang) thu hút nhiều du khách đến tham quan. Không chỉ ngắm hơn 5.200 bộ cối đá được sắp đặt trong khuôn viên rộng, du khách còn thấy hấp dẫn với thông tin anh Lộc đang thờ phụng một pho tượng Quán Thế Âm Bồ Tát bằng đồng cổ.



Khánh Hòa: Pho tượng Phật "đổi màu, đổi sắc" hiếm thấy.

Theo anh Lộc, đó là một báu vật không chỉ của gia đình, dòng tộc anh, mà còn vô cùng quý hiếm đối với nền văn hóa Phật giáo Việt Nam. Anh Lộc cho biết, pho tượng có tên đầy đủ là Tượng Quán Thế Âm Bồ Tát nguyên thể - Phật giáo Mật tông - hệ Kim Cang thừa.

Tượng được đúc bằng đồng đổi màu, diện đổi sắc, có chiều cao 52cm, đường kính trung bình 17cm, nặng 9kg, có thần thái, hoa văn theo phong cách Đôn Hoàng đời nhà Đường (Trung Quốc), với tay trái An úy ấn, tay phải Hộ thân ấn.

Cách đây ít ngày, Thượng tọa Thích Từ Nghiêm, Trưởng Ban Hoằng pháp Giáo hội Phật giáo Việt Nam TP. Đà Nẵng, một chuyên gia sưu tầm và đang lưu giữ, phụng thờ 200 pho tượng cổ ở chùa Phổ Đà (Đà Nẵng), đã đến thăm và cho rằng, rất có thể đây là pho tượng độc nhất vô nhị ở Việt Nam, có giá trị

đặc biệt đối với nền văn hóa Phật giáo ở nước ta.

Dân Trí dẫn lời anh Lộc, “Pho tượng đổi màu đổi sắc trong điều kiện tự nhiên theo nắng nóng, nhiệt độ từ sáng đến chiều, tối. Vào ban đêm, pho tượng có màu đen, khi bật đèn chiếu sáng lên thì tượng đổi sang màu xám, màu cánh gián, màu vàng và nhiều màu sắc khác”.

Nguồn gốc của pho tượng Phật "đổi màu, đổi sắc"

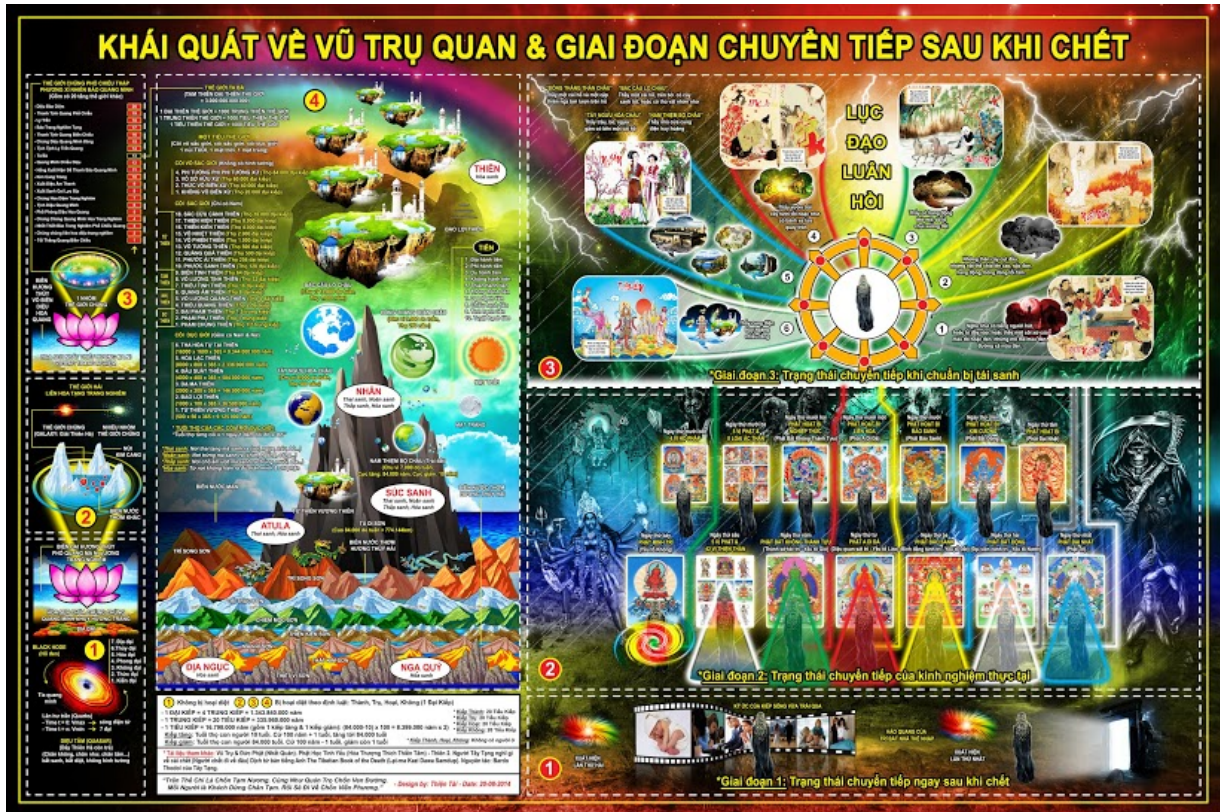
Lý giải về nguồn gốc pho tượng, anh Lộc kể: “Cha tôi là người Huế. Trước năm 1930, khi ông hơn 10 tuổi đã xuất gia làm đệ tử của sư thầy Thích Tịnh Khiết, thường xuyên ở trong cung Diên Thọ (Cung đình Huế). Hơn 40 tuổi, vì nhiều lý do, cha tôi không tu tập nữa và xây dựng gia đình với mẹ tôi, cũng ở nội thành Huế. Sau năm 1975, cả gia đình về Nha Trang sinh sống.

Năm 2013, trước lúc mất, ông gọi con cháu lại và giao cho tôi pho tượng này cùng một lư hương bằng đồng kèm lời khuyên hãy gìn giữ như một nguồn tài sản quý giá, không thể so sánh với vàng hay đồng đen... Chính tôi và gia tộc cũng rất bất ngờ vì ông đã giữ kín mấy chục năm qua, nay mới trao lại cho tôi”.

Anh cũng chia sẻ sẵn sàng đón tiếp, đồng thời rất cần sự phản biện khoa học của các chuyên gia khảo cổ, cơ quan chức năng, chức tăng phật pháp, qua đó có kế hoạch phối hợp bảo vệ, gìn giữ pho tượng.

giadinhonline

KHÁI QUÁT VỀ VŨ TRỤ QUAN



HƯỚNG DẪN THỰC HÀNH THIỀN ĐỊNH

SAKYONG MIPHAM RINPOCHE

(kỳ 1)

Phần I: Các thực hành cơ bản

Sakyong Mipham Rinpoche



Hành thiền là một điều đem lại nhiều lợi ích cho cuộc sống. Đặc biệt, trong sự tu tập Phật giáo việc tập thiền là một bước không thể thiếu để xâm nhập vào thực tại và phát triển trí tuệ trực tiếp.

Tiếp theo trong loạt bài giới thiệu về Thiền trên Trongsuot.com, bắt đầu từ bài Thế nào là thực hành thiền Phật giáo?, hôm nay Trongsuot xin giới thiệu với các bạn bài viết hướng dẫn cách thực hành thiền tỉnh giác cơ bản nhưng rất thực tiễn của đạo sư Sakyong Mipham Rinpoche.

Hướng dẫn thực hành thiền tỉnh giác

Theo **How to do Mindfulness Meditation** của Sakyong Mipham Rinpoche, dịch bởi ni cô Matanga.

"Thực hành thiền tỉnh giác là đơn giản và hoàn toàn khả thi. Chỉ cần ngồi và không làm gì, chúng ta đã làm rất nhiều".

Trong thiền tỉnh giác, hoặc thiền samatha, chúng ta cố gắng để đạt được một trạng thái tâm ổn định và tĩnh lặng. Chúng ta sẽ bắt đầu khám phá ra rằng, sự hài hòa và tĩnh lặng này chính là một khía cạnh tự nhiên của tâm. Thông qua thực hành tỉnh giác chúng ta phát triển và tăng cường khía cạnh đó, và cuối cùng chúng ta có thể duy trì sự bình yên trong tâm trí mà không cần phải cố gắng. Tâm trí của chúng ta sẽ tự nhiên cảm thấy sự mãn nguyện.

Một điểm quan trọng là khi chúng ta đang ở trong trạng thái tỉnh giác, thì vẫn có sự sáng suốt. Nó không phải như thể chúng ta không biết gì nữa. Đôi khi mọi người nghĩ rằng một người đang ở trong thiền định sâu không biết những gì đang xảy ra – giống như đang say ngủ. Trong thực tế, có những trạng thái thiền định bạn từ chối sự nhận thức và hoạt động của các giác quan, nhưng đó không phải là mục đích trọn vẹn của thực hành Thiền an định.

Tạo ra môi trường thuận lợi

Có một số điều kiện nhất định rất hữu ích cho việc thực hành tỉnh giác. Khi chúng ta tạo ra môi trường đúng, sẽ dễ dàng hơn để thực hành.

Sẽ rất tốt nếu nơi bạn hành thiền, dù chỉ là một không gian nhỏ trong căn hộ của bạn, khiến bạn có được một cảm giác thiêng liêng và thăng hoa. Cũng có nói rằng bạn nên hành thiền ở một nơi không quá ồn ào hoặc nhiều loạn, và bạn cũng không nên ở một tình huống khiến tâm trí bạn có thể dễ dàng khởi nên sự giận dữ, ghen tị hoặc có một số cảm xúc khác. Nếu bạn đang bị làm phiền hoặc bị kích thích, thực hành của bạn sẽ bị ảnh hưởng.

Bắt đầu thực hành

Tôi khuyến khích mọi người hành thiền thường xuyên nhưng trong những quãng thời gian ngắn, khoảng từ mười, mười lăm, hoặc hai mươi phút. Nếu bạn thúc ép quá nhiều thực hành có thể mang theo nhiều vấn đề cá nhân, trong khi đào luyện tâm trí nên rất, rất đơn giản. Vì vậy, bạn có thể hành thiền mười phút vào buổi sáng và mười phút vào buổi tối, và trong thời gian đó bạn thực sự làm việc với tâm. Sau đó, bạn chỉ cần dừng lại, đứng dậy, và đi khỏi.

Thông thường chúng ta chỉ thả mình vào trong thiền và để cho tâm trí đưa chúng ta bất cứ nơi nào nó có thể. Chúng ta phải tạo ra một ý thức cá nhân về kỷ luật. Khi chúng ta ngồi xuống, chúng ta có thể nhắc nhở

chính mình: *"Tôi ở đây để làm việc với tâm trí của tôi. Tôi ở đây để rèn luyện tâm trí của tôi"*. Hoàn toàn tốt khi nhắc nhở bản thân mình như thế lúc bạn ngồi xuống, từng chữ một theo nghĩa đen. Chúng ta cần có loại cảm hứng đó khi bắt đầu thực hành.

Tư thế

Phật giáo dạy rằng tâm trí và cơ thể được kết nối với nhau. Năng lượng luân chuyển tốt hơn khi cơ thể ở trạng thái thẳng đứng, và khi nó bị cong, dòng chảy sẽ thay đổi và trực tiếp ảnh hưởng đến quá trình suy nghĩ của bạn. Vì vậy, có một yoga để làm việc với điều này. Chúng ta không ngồi thẳng vì đang cố gắng làm lũ học trò tốt ở trường, mà vì tư thế của chúng ta thực sự ảnh hưởng đến tâm trí.

Những người cần sử dụng một chiếc ghế để thiền định nên ngồi thẳng với bàn chân chạm xuống mặt đất. Những người sử dụng một đệm thiền định như bồ đoàn nên tìm một vị trí thoải mái với đôi chân bắt chéo và thả lỏng bàn tay úp xuống trên đùi của bạn. (Kinh nghiệm của Trongsuot thì để hai bàn tay ngang dưới rốn, bàn tay phải nằm trên bàn tay trái, hai ngón tay cái chạm vào nhau). Hông không ưỡn về phía trước quá nhiều sẽ tạo ra căng thẳng, cũng không chùng về phía sau để khiến bạn bắt đầu thông người xuống. Bạn nên có một cảm giác về sự ổn định và sức mạnh.

Khi chúng ta đã ngồi xuống, điều đầu tiên chúng ta cần làm là thực sự sống với cơ thể của mình - thực sự có cảm giác, ý thức về cơ thể của mình. Thường thì chúng ta ngồi và tự

vờ như mình đang thực hành, nhưng chúng ta thậm chí không cảm nhận được cơ thể của mình, chúng ta không cảm nhận được nó ở đâu. Thay vì thế, chúng ta cần phải ở ngay đây. Vì vậy, khi bạn bắt đầu một buổi thiền, bạn có thể dành thời gian ban đầu để ổn định tư thế của mình. Bạn có thể cảm thấy rằng cột sống của bạn đang được kéo lên từ đỉnh đầu và tư thế của bạn được kéo dài ra, rồi ổn định lại.

Nguyên tắc cơ bản là giữ một tư thế thẳng đứng. Bạn đang ở trong trạng thái vững chãi: vai và hông của bạn thẳng bằng, cột sống của bạn được xếp chồng lên. Bạn có thể quán tưởng việc sắp xếp xương của mình vào đúng vị trí và rồi đắp thịt vào cấu trúc đó. Chúng ta sử dụng tư thế này để vừa thư giãn vừa tỉnh táo. Việc thực hành chúng ta đang làm là rất chính xác: bạn nên rất tỉnh táo ngay cả khi bạn đang an tĩnh. Nếu bạn thấy mình đang rơi vào trạng thái hôn trầm, lơ đãng hoặc rơi vào giấc ngủ, bạn nên kiểm tra tư thế của bạn.

Ánh mắt

Đối với thực hành tỉnh giác nghiêm ngặt, cái nhìn cần được tập trung xuống một vài inch (1 inch = 2.5 cm) ở phía trước mũi của bạn. Đôi mắt mở nhưng không nhìn chăm chăm; ánh nhìn của bạn phải nhẹ nhàng. Chúng ta đang cố gắng để giảm các ấn tượng giác quan hết mức có thể. Người ta có thể nói, "Phải chăng chúng ta cũng không nên có bất kỳ cảm giác nào về môi trường xung quanh?" nhưng đó không phải mối quan tâm của chúng ta trong việc thực hành này.

Chúng ta chỉ cố gắng để làm việc với tâm và càng nâng cao ánh mắt, chúng ta càng bị phân tâm. Giống như bạn đã có một nguồn sáng trên cao chiếu sáng cả căn phòng, và đột nhiên bạn tập trung nó xuống ngay trước mặt bạn. Bạn đang cố ý bỏ qua những gì đang xảy ra xung quanh bạn. Bạn đang đặt con ngựa tâm trí trong một hàng rào nhỏ hơn.

Hơi thở

Khi chúng ta hành thiền an định, chúng ta trở nên quen thuộc hơn với tâm trí của mình, và đặc biệt chúng ta học để nhận ra những chuyển động của tâm, mà chúng ta trải nghiệm nó như là các suy nghĩ. Chúng ta làm điều này bằng cách sử dụng một đối tượng thiền định để tạo ra một điểm đối chiếu hoặc sự tương phản với những gì đang xảy ra trong tâm trí mình. Ngay sau khi chúng ta thoát ra và bắt đầu nghĩ về một điều gì đó, nhận thức về đối tượng thiền định sẽ đưa chúng ta quay trở lại. Chúng ta có thể đặt một hòn đá ở phía trước mình và sử dụng nó để tập trung tâm trí, nhưng cách sử dụng hơi thở như là đối tượng của thiền định là đặc biệt hữu ích vì nó giúp chúng ta thư giãn.

Khi bạn bắt đầu thực hành, bạn có một cảm nhận về cơ thể mình và nơi bạn đang ở, và sau đó bạn bắt đầu chú ý vào hơi thở. Toàn bộ cảm giác về hơi thở là rất quan trọng. Hơi thở của bạn không nên bị bó buộc, rõ ràng là vậy, bạn đang thở hoàn toàn tự nhiên. Hơi thở đi vào và đi ra, vào và ra. Với mỗi hơi thở bạn trở nên thoải mái, thư giãn.

Suy Nghĩ

Bất kì một loại suy nghĩ nào khởi lên, bạn nên nói với chính mình, “*Đó có thể là một vấn đề thực sự quan trọng trong cuộc sống của ta, nhưng ngay bây giờ không phải là lúc để suy nghĩ về nó. Bây giờ ta đang hành thiền*”. Nó sẽ giảm xuống theo cách chúng ta có thể trung thực và thành thật với chính mình trong mỗi phiên.

Đôi khi, mọi người bị lạc trong những suy nghĩ. Bạn có thể nghĩ, “Không thể tin rằng tôi có thể chìm vào điều đó đến như thế” nhưng hãy cố gắng không để làm cho nó quá cá nhân. Chỉ cần cố gắng để khách quan nhất có thể. Tâm sẽ trở nên hoang dã và chúng ta phải nhận ra điều đó. Chúng ta không thể ép buộc chính mình. Nếu chúng ta cố gắng để được hoàn toàn tự do khỏi các khái niệm, không suy nghĩ lan man gì, điều đó sẽ không xảy ra.

Vì vậy, thông qua quá trình dán nhãn, chúng ta chỉ đơn giản là quan sát sự suy nghĩ lan man của mình: Khi chúng ta nhận thấy rằng mình đã bị lạc đi trong suy nghĩ, chúng ta nhẹ nhàng dán cho nó cái nhãn “suy nghĩ” và không một phán xét, và chúng ta quay trở lại với hơi thở. Khi có một suy nghĩ nào khởi lên – cho dù nó hoang dã hay kì quái tới mức nào – chúng ta chỉ cần để cho suy nghĩ ấy ra đi và trở lại với hơi thở, quay lại với trạng thái hiện tiền.

Mỗi buổi thiền định là một hành trình khám phá để hiểu được chân lý cơ bản chúng ta là ai. Vào lúc đầu bài học quan trọng nhất của

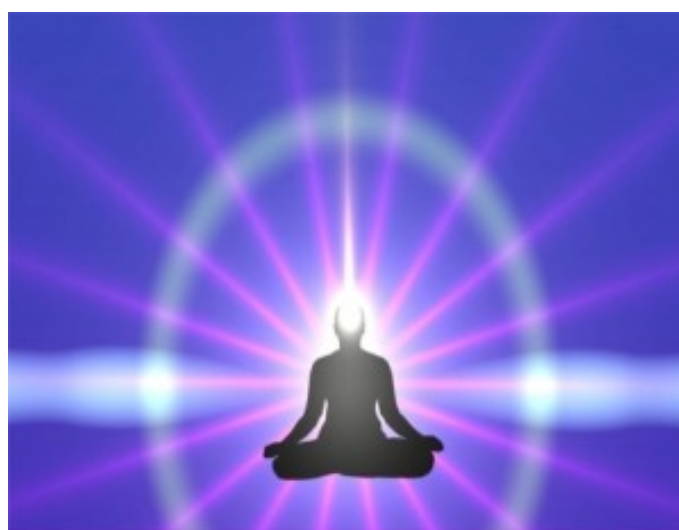
thiền là nhìn thấy tốc độ của tâm. Nhưng những truyền thống thiền nói rằng tâm không buộc phải theo cách này: nó chỉ chưa được ta làm việc mà thôi.

Những gì chúng ta đang nói rất thực tiễn. Thực tập tỉnh giác là đơn giản và hoàn toàn khả thi. Và bởi vì chúng ta đang làm việc với cái tâm sẽ trực tiếp trải nghiệm cuộc sống, chỉ bằng cách ngồi và không làm gì, chúng ta cũng đã làm việc rất nhiều.

*Đọc thêm: Hướng dẫn thực hành thiền định: Phần 1. Các thực hành cơ bản « Trong suốt
<http://trongsuot.com/2010-06-13/huong-dan-thuc-hanh-thien-dinh-phan-mot.htm#ixzz1JQjUZM4M>*

Phần II: Lợi ích của thiền

Trong suốt xin tổng hợp và giới thiệu với các bạn về các lợi ích của thực hành thiền định, như sau:



I. Hành thiền đúng phép có thể đem lại cho người hành thiền những lợi ích như sau:

1. Các căn được an tịnh, và một cách tự nhiên, hành giả thấy thích thú với thói quen hành thiền hàng ngày.
2. Lòng từ xâm chiếm tâm hành giả. Với lòng từ, hành giả xa lìa mọi tội lỗi và xem tất cả chúng sanh như là anh chị em.
3. Những dục vọng làm mệt mỏi và đầu độc thân tâm như là giận dữ, keo kiệt, kiêu ngạo... dần dần xa lìa tâm của hành giả.
4. Nhờ hộ trì chặt chẽ các căn, cho nên những niệm ác, xấu không len vào tâm hành giả được.
5. Với tâm trong sáng và tư thái bình thản, hành giả không còn thèm muốn gì đối với những dục vọng thấp hèn.
6. Tâm thức của hành giả tập trung vào những ý niệm cao cả, mọi tư tưởng vị kỷ, ham muốn quay cuồng theo dục vọng đều xa lìa.
7. Hành giả không lạc vào chủ nghĩa hư vô, mặc dù thấy rõ mọi sự vật đều không rốt ráo bèo bọt.
8. Tuy vẫn còn trong vòng sanh tử luân hồi, nhưng hành giả đã nhận thức rõ con đường giải thoát.
9. Nhờ đi sâu vào giáo pháp mẫu nhiệm, hành giả nương tựa vào trí tuệ của đức Phật.
10. Vì không còn gì hấp dẫn và làm cho hành giả ham muốn, hành giả cảm thấy như con Phược Hoàng đã thoát

khỏi lưới và đang bay lượn tự do trên bầu trời.

(Theo kinh Nguyệt Đăng Tam Muội, được dẫn chứng trong cuốn "các bài giảng của một tu sĩ" (Sermons of a Buddhist Abbot), tác giả: Hoà Thượng Nhật Soyen Shaku". Xem cuốn "The Essence of Buddhism" của Lakshmi Narasu, trang 178)

II. Đức Phật nói tới mười công đức của phép tu thiền niệm thân như sau:

1. Đối trị tham và sân.
2. Loại bỏ sợ hãi.
3. Có thể chịu đựng nóng lạnh, đói khát, côn trùng quấy nhiễu.
4. Dễ dàng chứng bốn cấp thiền.
5. Có thể biến hoá thần thông theo ý muốn.
6. Có thiên nhĩ thông, tức là có khả năng nghe những âm thanh mà tai người bình thường không nghe được.
7. Biết được ý nghĩ của người khác.
8. Biết được các kiếp sống quá khứ của người khác.
9. Có thiên nhãn thông, tức là con mắt có thể nhìn thấy các chúng sanh trôi nổi theo nghiệp từ đời này qua đời khác.
10. Ngay trong đời hiện tại đạt được tâm giải thoát và tuệ giải thoát.

(Xem kinh Thân Hành Niệm, Trung Bộ III, trang 280-81-82)

III. Trong cuốn "Hành Thiền", Hoà Thượng Thích Minh Châu cũng đề cập tới bốn lợi ích của thiền như sau:

1. Thiền có khả năng đoạn trừ các dục,
2. Thiền có khả năng đoạn trừ lòng sợ hãi.
3. Thiền đem lại niềm vui, gọi là thiền lạc.
4. Thiền đưa đến thành tựu trí tuệ, giác ngộ, giải thoát, niết-bàn.

(Xem "Hành Thiền-Một nếp Sống Lành Mạnh Trong Sáng, Một Phương Pháp Giáo Dục Hướng Thượng, Thích Minh Châu, Trang 23).

IV. Hoà Thượng Thánh Nghiêm, một thiền sư Trung Hoa từng diễn giảng nhiều năm về thiền học tại nước Mỹ, mới đây trong quyển "Thiền và Ngộ", ngay ở bài đầu "Thiền Ngộ và Tĩnh Toạ" đã nói vắn tắt về lợi ích của ngồi thiền như sau:

"Ngồi thiền đối với thân tâm chúng ta đều có lợi ích. Nó giúp cho thân thể mạnh khoẻ, và tâm được hài hoà quân bình. Nó giúp cho chúng ta bớt vướng mắc, chấp trước, khiến cho đầu óc chúng ta bớt nóng nảy, mà được mát lạnh sáng suốt. Nó giúp chúng ta mở mang trí huệ, khai phát tinh thần..."

(Thiền và Ngộ, trang 1, nxb. Sở tại Đài Bắc 1980)

V. Lợi ích tâm lý của thiền

1. Nếu bạn là người bận rộn, thiền định có thể giúp bạn buông bỏ căng thẳng và tìm đến sự thư thả.
2. Nếu bạn là một người lo âu, thiền định có thể làm bạn bình tĩnh và tìm đến tâm an bình.
3. Nếu bạn là một người có vô tận những vấn đề, thiền định có thể giúp bạn phát

triển lòng can đảm và nghị lực để đối mặt và khắc phục chúng.

4. Nếu bạn thiếu tự tin, thiền định có thể giúp bạn thu được tự tin vốn là bí quyết thành công trong đời sống.
5. Nếu bạn có tâm lo sợ, thiền định có thể giúp bạn thấu hiểu thực chất của những vấn đề khiến bạn hoảng loạn – lúc đó bạn có thể khắc phục tâm lo sợ.
6. Nếu bạn luôn luôn bất mãn với mọi sự và không có gì trong đời sống làm bạn thỏa mãn – thiền định có thể cho bạn cơ hội để phát triển và duy trì sự hài lòng với chính mình.
7. Nếu bạn hoài nghi và không quan tâm đến cách sống đạo lý, thiền định có thể giúp bạn vượt qua thái độ hoài nghi và thấy vài giá trị thực tiễn trong hướng dẫn đạo pháp.
8. Nếu bạn thất bại và khổ sở do thiếu hiểu biết về tình trạng bất bình của đời sống và thế giới, thiền định có thể thực sự hướng dẫn và giúp bạn hiểu biết tính phù du của các pháp thế gian.
9. Nếu bạn là người giàu, thiền định có thể giúp bạn nhận chân bản chất sang trọng cao cả của bạn và cách sử dụng nó không những vì chính hạnh phúc của bạn mà còn vì hạnh phúc tha nhân.
10. Nếu bạn là người nghèo, thiền định có thể giúp bạn phát triển sự tri túc và không dung dưỡng lòng ganh tỵ với những người có nhiều hơn bạn.
11. Nếu bạn là một thanh niên ở bước ngoặt của cuộc đời, và bạn không biết rẽ về đâu, thiền định có thể giúp bạn tìm thấy chánh đạo để đi đến mục đích đã chọn được.

12. Nếu bạn là một người đứng tuổi, chán ngán cuộc sống, thiên định có thể mang lại cho bạn sự hiểu biết cuộc sống sâu sắc hơn; sự hiểu biết này lần lượt sẽ làm vơi đi những nỗi đau của bạn và gia tăng niềm vui sống.
13. Nếu bạn nóng tánh, bạn có thể phát triển sức mạnh để khắc phục nhược điểm của tánh nóng nảy, thù hận để trở thành người điềm tĩnh hơn.
14. Nếu bạn ganh tỵ, bạn có thể hiểu rằng những thái độ tinh thần tiêu cực không bao giờ đóng góp bất cứ điều gì cho lợi ích của bạn.
15. Nếu bạn không thể giảm tham ái đối với các dục lạc, bạn có thể học cách trở thành người làm chủ những dục lạc của bạn.
16. Nếu bạn nghiện rượu hoặc ma túy, bạn có thể khắc phục thói quen nguy hiểm đã từng làm cho bạn nô lệ.
17. Nếu bạn là người hẹp hòi, bạn có thể phát triển cái trí sáng suốt, nó sẽ mang lại lợi ích cho bạn, bằng hữu và gia đình của bạn và tránh cái hiểu lầm lạc.
18. Nếu những cảm xúc tác động mạnh mẽ nơi bạn, chúng sẽ không có cơ hội để làm cho bạn lầm đường lạc nẻo.
19. Nếu bạn khổ sở từ những hỗn loạn như những chứng suy nhược thần kinh và xáo trộn tinh thần, thiên định có thể làm khơi dậy những năng lực tích cực trong thân tâm bạn để phục hồi sức khỏe, đặc biệt nếu chúng thuộc những vấn đề thần kinh.
20. Nếu bạn là người nhu nhược hoặc là người duy trì tính phức cảm tự ty,

thiền định có thể củng cố nội tâm bạn để phát triển lòng can đảm và khắc phục sự nhu nhược.

21. Nếu bạn là người sáng suốt, thiền định sẽ hướng dẫn bạn đến trí tuệ cao siêu. Lúc đó bạn sẽ thấy chân tướng của các pháp, và không còn thấy theo vẻ ngoài nữa.

VI. Theo thiền sư Thích Nhất Hạnh

Khi tâm mình lo lắng hoặc phiền giận, tư duy của mình thường không được chính xác thì mình có thể đi đến những quyết định mà sau này mình hối tiếc. Thiền tập giúp cho mình lắng xuống, để mình có đủ thanh thoi và sáng suốt. Phần trích sau đây, về những ích lợi của việc tập thiền, được rút ra từ Thiền tập chỉ nam, một cuốn sách của Thiền sư Nhất Hạnh chưa xuất bản.

1. Thiền tập có công năng nuôi dưỡng, trị liệu, chuyển hóa, đối trị với sự căng thẳng, lo lắng, buồn phiền, sợ hãi, đem lại được niềm vui sống và giúp phục hồi được truyền thông giữa ta với những người khác.
2. Thiền trước hết là sự có mặt đích thực của ta trong giây phút hiện tại, ngay tại nơi ta đang có mặt. Có mặt trong giây phút hiện tại có nghĩa là đang thực sự sống, và đang tiếp xúc với sự sống trong ta và chung quanh ta. Cái khả năng nhận biết cái gì đang xảy ra trong giây phút hiện tại, gọi là chánh niệm, gọi tắt là niệm.
3. Có một kinh gọi là kinh Quán niệm hơi thở, dạy về cách chế tác và duy trì

chánh niệm bằng hơi thở. Chánh niệm do hơi thở chế tác và duy trì có công năng làm lắng dịu hình hài, cảm giác, cảm xúc, đem lại sự buông thư và thanh thoi cho thân và cho tâm. Chánh niệm lại có công năng nhận diện các tâm hành, nuôi dưỡng những tâm hành tốt như niềm tin yêu, sự tha thứ, lòng bao dung, và chuyển hóa những tâm hành xấu như sự bức bối, lòng ganh ghét, sự giận hờn, v.v... Chánh niệm còn nuôi lớn được sự chú tâm (định lực) giúp chúng ta nhìn sâu vào thực tại và khám phá ra được tính bất sanh bất diệt, không tới không đi, không có không không, không một không khác. Thấy được bản chất của thực tại rồi thì ta được giải thoát, vượt thoát sợ hãi, nghi ngờ, giận hờn và tuyệt vọng. Kinh Quán niệm hơi thở là một châu báu trong nền văn học Phật giáo.

4. Hơi thở tuy thuộc về thân nhưng được xem như là những cây cầu nối liền với tâm. Để ý tới hơi thở, ta thiết lập được cây cầu, và chỉ trong một giây đồng hồ hay ít hơn, ta đã có thể làm cho thân tâm hợp nhất. Thân tâm hợp nhất đó là nền tảng của thiền. Thân tâm hợp nhất là điều kiện căn bản để ta nắm bắt được giây phút hiện tại (nghĩa là nhận diện được những gì xảy ra trong giây phút ấy, hoặc ở thân, hoặc ở tâm, hoặc ở hoàn cảnh). Không phải chỉ trong tư thế ngồi thiền ta mới làm được chuyện này. Khi ta giặt áo, tưới rau, lái xe, rửa bát, đi cầu v.v... ta cũng có thể đặt mình trong trạng thái thân tâm nhất như ấy.

*(Trích từ tạp chí Văn Hóa Phật Giáo-Vu Lan
Kết Nối Yêu Thương- Số 19)*

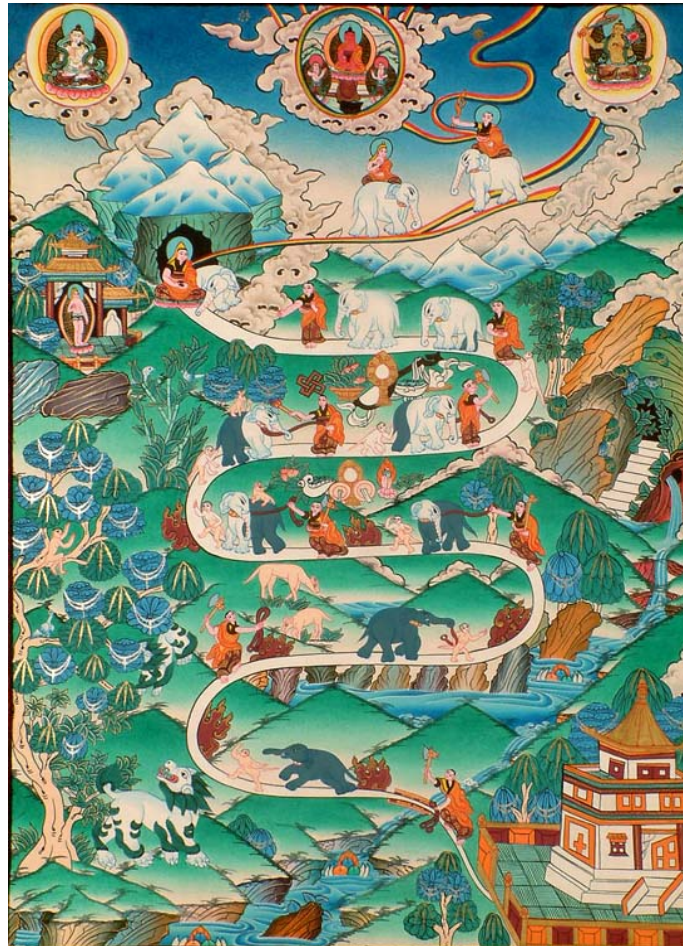
VII. Các lợi ích khác của Thiền

1. Giải toả căng thẳng và mệt mỏi, cải thiện giấc ngủ;
2. Tăng cường sự hoạt bát của cơ thể;
3. Tăng cường hệ thống miễn dịch, điều trị các bệnh quá nhạy cảm;
4. Phát triển trí tuệ;
5. Tăng cường ý chí, sự tự tin;
6. Đạt được sự tĩnh tâm;
7. Phát triển một lối sống lạc quan, hài hòa với môi trường xung quanh;
8. Phát triển trực giác.

Nói tóm lại, lợi ích của thiền rất là nhiều, lớn, cụ thể. Nhưng phải hành thiền thì mới thể nghiệm được, chứ không thể nào thể nghiệm được lợi ích của thiền qua sách vở, dù là sách vở viết rất hay. Vì vậy, các bạn hãy tập thiền hàng ngày, phải thường xuyên ngay trong cuộc sống bình nhật của mình.

Phần III:

Chín giai đoạn của quá trình thiền định



Chín giai đoạn trong quá trình thiền định

Đạo sư Sakyong Mipham Rinpoche trình bày một bản đồ của quá trình thiền định. Ngài đã đưa ra chín giai đoạn rèn luyện tâm, từ một tâm hoang dã và bận rộn cho tới một tâm xả bỏ hoàn thiện.

Với dòng truyền thừa của những thiền sư ngồi trên bồ đoàn và làm việc với tâm thức, các ngài đã nhìn thấy cùng một quá trình gồm chín giai đoạn để tâm có thể trở về với

sự ổn định, sáng tỏ và sức mạnh như vốn có. Trong mô tả về chín giai đoạn rèn luyện tâm thông qua việc thực hành thiền định, hay samatha, các ngài chỉ dẫn cho chúng ta thêm về quá trình đó. Những hướng dẫn này rất hữu ích bởi tâm mênh mông đến nỗi, nếu chúng ta để mặc nó, chúng ta thường chỉ đi lang thang với suy nghĩ. Chín giai đoạn này chính là một bản đồ của quá trình thiền định.

Bốn giai đoạn đầu tiên, đặt tâm, đặt tâm liên tục, đặt tâm lặp lại và đặt tâm chặt chẽ ta làm việc để phát triển sự ổn định. Giai đoạn thứ năm và sáu – thuần dưỡng và an định ta phải làm việc với sự phát triển sự sáng tỏ. Và ba giai đoạn cuối cùng – an định rốt ráo, nhất tâm và tâm xả bỏ ta phải làm việc với sự xây dựng sức mạnh.

1. Đặt tâm

Việc đặt tâm trí của chúng ta vào hơi thở là điều đầu tiên chúng ta làm trong thiền định. Việc đặt tâm giống như khi chúng ta đang trèo lên một con ngựa: ta đặt chân mình vào trong bàn đạp và rồi nâng cơ thể lên yên. Đó là vấn đề của việc đặt mình vào đúng vị trí.

Thời điểm của việc đặt tâm bắt đầu khi chúng ta tách tâm của mình khỏi sự tham gia vào những sự kiện, vấn đề, suy nghĩ và cảm xúc. Chúng ta neo cái tâm hoang dã và bận rộn đó vào hơi thở. Mặc dù chúng ta đang an định ý thức, một thứ vốn phi vật chất, việc đặt tâm này vẫn có cảm giác rất thực tế. Nó rõ ràng như thể đặt một tảng đá lên trên một chiếc lá.

Để đặt tâm thành công, chúng ta phải chính thức thừa nhận rằng mình sẽ buông bỏ các khái niệm, suy nghĩ và cảm xúc khi nói: "Bây giờ tôi đặt tâm vào hơi thở." Điều gì xảy ra trong thời điểm đó? Những bám chấp của chúng ta sẽ bị nhở bỏ. Thậm chí nếu chúng ta có thể cố gắng thực hiện điều này, sự phóng tâm của chúng ta sẽ giảm đi đáng kể. Đồng thời, bằng cách đặt tâm vào hơi thở, chúng ta sẽ tập hợp lại được cái tâm đang lang thang khắp nơi.

Đối với người mới bắt đầu tập thiền, giai đoạn đầu tiên là thời gian chúng ta học cách làm thế nào để cân bằng việc tập trung vào hơi thở, sự nhận biết tư tưởng và sự giữ nguyên tư thế. Đó là một thời gian tốt trong đó chúng ta phát triển những thói quen tốt trong hành thiền. Khi chúng ta tiếp tục tập luyện, đặt tâm luôn luôn là bước đầu tiên. Đó là thời điểm vào đầu mỗi buổi tập, khi chúng ta nhận ra và xác nhận rằng mình đang bắt đầu hành thiền. Đó là giai đoạn quan trọng nhất vì nó sẽ thiết lập thái độ của chúng ta đối với phần còn lại của buổi tập. Giây phút đặt tâm này sẽ mang tới cho việc hành thiền của chúng ta một khởi đầu tinh khiết và mạnh mẽ. Nếu chúng ta bắt đầu một cách mơ hồ hay không rõ ràng, sau đó việc thiền định của chúng ta cũng sẽ chỉ tiếp tục mơ hồ và không sáng sủa. Cũng giống như cách đặt một quân cờ domino, cách chúng ta cẩn thận thực hiện việc đặt tâm ở giai đoạn đầu tiên sẽ ảnh hưởng trực tiếp đến sự phát triển ở giai đoạn tiếp theo.

Sau thời điểm đầu tiên đó, mỗi lần bạn nhận ra và thừa nhận một ý nghĩ, và đưa ý thức

của mình quay về với hơi thở, bạn đang học đặt tâm. Nó chỉ là một hành động nhỏ, tưởng như vô thường vô phạt, nhưng đó lại là một trong những điều dũng cảm nhất mà bạn có thể làm. Khi bạn nhận ra và giải phóng suy nghĩ đó, bạn có thể tự hào về chính mình. Bạn đã vượt qua được sự lười biếng. Bạn đã nhớ các hướng dẫn. Bạn có thể vui vẻ quay trở lại với hơi thở. Đừng lo lắng rằng bạn sẽ phải làm điều đó một lần nữa – thực tế, bạn sẽ phải làm điều đó hàng ngàn lần. Đó là lý do tại sao điều này được gọi là thực hành.

Mỗi khi bạn nhớ đặt tâm mình vào hơi thở, bạn đang tiến lên phía trước. Chỉ cần buông bỏ một suy nghĩ, bạn đã giải thoát bản thân khỏi những khái niệm, cảm xúc tiêu cực và bối rối. Bạn đang cho đi những nhu cầu giải trí và tiêu phí vô tận. Bạn phải lặp lại điều đó nhiều lần. Sự thay đổi sẽ xuất hiện theo từng hơi thở, từng suy nghĩ. Mỗi khi bạn quay trở lại với hơi thở, là bạn cũng đang tiến xa thêm một bước ra khỏi thói phóng tâm cùng nỗi sợ hãi và tiến lên thêm một bước trên con đường giác ngộ, bắt đầu với việc phát triển lòng từ bi cho chính mình.

Tôi yêu golf. Tôi chơi nó bất cứ khi nào tôi có thể. Trong bất kì trận đấu nào mà tôi đang chơi, tôi cũng chỉ có thể đánh một quả bóng tại một thời điểm. Mỗi quả bóng là quả bóng duy nhất; tâm trí của tôi phải được làm mới mỗi lần. Nếu tôi nghĩ về quả bóng tôi đã đánh hoặc tôi sẽ đánh, thì tôi không thực sự đánh quả bóng này. Tôi chỉ làm hấn sâu thêm những thói quen xấu. Việc đặt tâm cũng như thế. Nếu bạn không nhạy bén và tươi mới trong việc nhận ra và giải phóng các

suy nghĩ, bạn sẽ không đang thực sự hành thiền, mà chỉ đang làm hấn sâu thêm sự buông thả, tùy tiện. Những suy nghĩ đó sẽ mạnh lên, và cuối cùng bạn sẽ chẳng hành thiền được chút nào. Bạn sẽ chỉ đang suy nghĩ mà thôi.

Nhận ra, thừa nhận và giải phóng một suy nghĩ cũng giống như leo lên đến đỉnh núi. Nó xúng đáng với tiếng hô vang của chiến binh, "Ki ki so so!" ¹ Chúng ta ăn mừng vì đã bỏ lại phía sau những ảo tưởng tự nuông chiều bản thân có thể cướp đi của chúng ta cả cuộc đời này nếu chúng ta không làm việc đúng cách với chúng. **Cảm hứng, cái nhìn đúng, sự nỗ lực, niềm tin, chánh niệm và tỉnh giác sẽ hỗ trợ chúng ta trong việc này.**

Chúng ta tập hợp sự chú ý và tập trung càng tốt, tâm chúng ta sẽ càng mạnh mẽ hơn, các kinh nghiệm cũng mạnh hơn và kết quả đạt được càng lớn lao, mạnh mẽ hơn. Chúng ta sẽ nhận ra mình có thể đặt tâm đúng cách khi chúng ta có thể giữ được sự tập trung vào hơi thở trong khoảng 21 chu kỳ mà không hề có sự phân tâm nào lớn.

2. Đặt tâm liên tục

Việc đặt tâm chúng ta vào hơi thở hiện đã khá dễ dàng. Chúng ta đã học được cách leo lên con ngựa, và bây giờ đã cảm thấy thoải mái trên yên cương. Chú ngựa đang rảo bước trên đường mòn. Chúng ta đang trải nghiệm cảm giác đặt tâm trí vào hơi thở, và không ngừng trong sự đặt tâm. Cứ như vậy, khi các suy nghĩ lan man đưa chúng ta ra khỏi con đường, chúng ta lại tiếp tục thực hiện đặt

tâm và quay trở lại. Điều cho phép chúng ta làm điều này – sự đặt tâm liên tục – là sự phát triển xa hơn về chánh niệm và tỉnh giác, siêng năng và ghi nhớ các hướng dẫn.

Một lý do khác giúp chúng ta có thể thành công trong việc đặt tâm vào hơi thở chính là niềm tin vào những lý do tại sao chúng ta hành thiền. Chúng ta làm điều này một cách say mê vì ta biết nó sẽ mang lại niềm an lạc. Chúng ta thấy được sự vô ích của những mối quan tâm bên ngoài, của ảo tưởng, suy nghĩ và cảm xúc. Chúng ta sẵn sàng từ bỏ những điều đó, ít nhất là trong thời gian hành thiền vì ta nhận ra những lợi ích khi làm như vậy. Đặt tâm đã trở thành là một việc đáng làm.

Khi việc đặt tâm vào hơi thở và và gán những suy nghĩ của chúng ta với chúng một cách dễ dàng trở thành bình thường, chúng ta đang tiến tới cuối giai đoạn này. Một điểm mốc là khi chúng ta có thể để tâm trí an nghỉ liên tục trong khoảng 108 chu kỳ của hơi thở mà không bị phân tâm. Thông qua 108 hơi thở, thở vào và thở ra, chúng ta có ý thức về hơi thở. Mặc dù chúng ta có thể vẫn gặp một số sự phóng tâm, chúng sẽ không gây phiền hà lớn tới mức khiến chúng ta mất đi chánh niệm và quên đi hơi thở cùng một lúc.

Ở giai đoạn này, chánh niệm và sự ổn định mới chỉ duy trì một khoảng tương đối lâu, sau đó tâm trí chúng ta lại buông lơi và thụ động. Nhưng khi điểm mốc của việc thực hành đặt tâm, là việc chúng ta có thể an trú liên tục trong khoảng 108 hơi thở, đã được đạt tới, thì chúng ta có thể tự cho phép mình có một chút không gian để ngộ ngộ, một trạng

thái tâm không hoàn toàn tĩnh lặng mà cũng không hoàn toàn phân tán. Khi đó, chúng ta đã hoàn thành giai đoạn thứ hai và chuyển sang giai đoạn thứ ba, được gọi là – đặt tâm lặp lại.

3. Đặt tâm lặp lại

Chúng ta có thể cảm thấy như mình đã làm việc lặp lại sự đặt tâm này ngay từ đầu. Tuy nhiên, phạm vi của thiền định rất rộng lớn, và các giai đoạn dần dần trở nên tinh tế, bởi vì các giai đoạn này mô tả kinh nghiệm của chúng ta, vốn cũng ngày càng trở nên tinh tế hơn. Từ Tây Tạng mô tả giai đoạn này là “len”, có nghĩa là lấy về, thu thập, mang trở lại. Chúng ta đã học được cách làm thế nào để đặt tâm và để tiếp tục đặt tâm, nhưng đôi khi một suy nghĩ vẫn còn khởi lên như một con ngựa hoang đã phi trên thảo nguyên. Trong hai giai đoạn đầu tiên, điều này không ngừng xảy ra. Nhưng qua giai đoạn thứ ba, nó sẽ chỉ thỉnh thoảng xảy ra.

Trong giai đoạn thứ hai, chúng ta đã học cách tận hưởng việc cưỡi ngựa. Chúng ta vui mừng rằng mình có thể ngồi trên yên cương và tận hưởng phong cảnh. Trong giai đoạn thứ ba, chúng ta sẽ trở nên tự tin hơn. Nhưng con ngựa sẽ có những giây phút tự phát do sự hào hứng hoặc bản tính hoang dã. Thỉnh thoảng, nó chồm lên, đá hậu hoặc rời khỏi đường mòn. Chúng ta phải đưa nó quay trở lại. Trong giai đoạn thứ ba, đôi khi, chúng ta phải tìm lại nó, song đến cuối, điều này sẽ giảm dần. Chánh niệm của chúng ta sẽ dần trưởng thành và đi vào ổn định.

Bây giờ chúng ta có thể tập trung vào hơi thở, vào việc có mặt trong hiện tại. Khi tâm bắt đầu xao lãng, nó thường đuổi theo những ảo tưởng hoặc lạc thú nhỏ nhoi, từ thức ăn tới thời tiết tốt rồi tới những cuộc phiêu lưu lãng mạn. Đây là sự phần khởi: chúng ta đang nắm giữ tâm trí của mình quá chặt. Chúng ta chú tâm vào hơi thở quá chặt đến độ tâm trí đột nhiên xao lãng. Khi giai đoạn này tiến triển, tốc độ và hiệu quả việc chúng ta truy hồi tâm sẽ tăng lên. Để so sánh, cách chúng ta tách bản thân ra khỏi suy nghĩ trong giai đoạn đầu có vẻ lộn xộn. Đôi khi việc đó giống như cát lún, càng cố kéo mình ra, chúng ta càng lún sâu hơn. Nhưng bây giờ, khi chánh niệm đã quá mạnh, chúng ta có thể tách ra với độ chính xác cao. Đến cuối giai đoạn này, chúng ta sẽ đạt được một trong những điểm mốc quan trọng của hành thiền an định: sự ổn định. Chánh niệm sẽ đủ mạnh để chúng ta có thể đặt tâm vào hơi thở mà không bao giờ bị phân tâm hoàn toàn. Nhận thức cũng ngày càng trở nên sắc sảo. Chúng ta bắt đầu nắm bắt được suy nghĩ trước khi chúng xuất hiện.

Việc thiền định của chúng ta chưa hẳn rõ ràng và sống động như có thể làm được, nhưng việc này sẽ mang lại một cảm giác an lạc, tốt đẹp bởi vì chúng ta đã và đang ổn định tâm trí của mình. Trong suốt buổi thiền, tâm trí của chúng ta được lưu giữ trong nhà hát của thiền định. Đây là một thành tích đáng ngưỡng mộ. Ở Tây Tạng, điều này được ví như một con kên kên bay trên vùng trời phía trên xác thú chết. Giống chim này luôn luôn tập trung vào con mồi. Nó có thể lạng sang trái hoặc phải, nhưng không bao giờ

mất chú ý vào miếng mồi của nó. Tương tự như vậy tâm trí chúng ta có thể lạng sang đây hay sang đó, nhưng không bao giờ chạy ra khỏi hơi thở.

Trước khi kết thúc giai đoạn thứ ba, đôi khi chúng ta có mặt với sự thực hành và đôi khi không. Còn bây giờ, chúng ta luôn ở cùng việc thực hành. Đây là sự ổn định. Nó không xảy ra vì chúng ta đã gõ vào đầu mình bằng một kỹ thuật thiền định đơn giản quá mức. Chúng ta đạt được điều này một cách nhẹ nhàng và chính xác thông qua sự lặp lại, nhất quán, cái nhìn, thái độ, tác ý, tư thế phù hợp và môi trường tốt xung quanh.

4. Đặt tâm chặt chẽ

Tiếp đến giai đoạn thứ tư, được biết như là trạng thái đặt tâm chặt chẽ, được đánh dấu bằng sự không mất tập trung. Chúng ta luôn ở gần với hơi thở. Đó là khi chúng ta nhận ra mình đã vượt qua được ranh giới. Đây là sự ổn định. Chúng ta biết rằng mặc dù con ngựa sẽ lang thang đó đây, nhưng nó sẽ không ra khỏi được đường mòn.

Việc thực hành thiền của chúng ta bây giờ đã tới một bước ngoặt khác. Trước đây mối quan tâm chính của chúng ta là không bị sao lãng khỏi hơi thở. Chúng ta lo lắng rằng tâm trí mình có thể bị hút trở lại những vấn đề hàng ngày. Chúng ta đã luôn tự hỏi liệu mình có đủ mạnh mẽ để quay về với hơi thở không. Bây giờ chúng ta thoải mái hơn. Chúng ta không còn tự hỏi mình có thể ở lại trên hơi thở không vì ta biết ta có thể. Chúng ta cũng không còn quan tâm về những ảnh hưởng

bên ngoài lôi kéo chúng ta ra khỏi thiền định vì ta biết chúng không thể. Sự tự tin của chúng ta đã được nâng cao. Bây giờ chúng ta quan tâm tới chất lượng của thiền định – các đường lối, kinh nghiệm. Trước chúng ta lo lắng rằng mình không thể có được một tách café, giờ chúng ta muốn có một ly mocha cappuccino. Làm thế nào để cho tâm trí mạnh mẽ và sống động hơn? Điều này sẽ là ưu tiên mới của chúng ta.

Nhìn chung, chúng ta đã vượt qua những trở ngại của sự lười biếng và quên lãng các hướng dẫn. Những trở ngại này không tốt vì chúng khiến chúng ta xa rời thiền định. Đến cuối giai đoạn thứ ba và bước vào giai đoạn thứ tư, chúng ta sẽ đối phó với những trở ngại của sự phấn khởi quá mức và mất kỉ luật. Mỗi cực điểm này đều gây ra sự mất tập trung. Tuy nhiên, kể từ bây giờ, chúng ta luôn duy trì được sự thực hành, thì những điều này được coi là những vấn đề tốt để giải quyết.

Tại Tây Tạng chúng tôi được cảnh báo rằng ở giai đoạn thứ tư chúng ta có thể bị lừa, tưởng rằng mình đã đạt giác ngộ hoặc chứng ngộ ở mức cao – tâm cảm thấy rất mạnh mẽ, ổn định và an lạc. Bởi vì sự đấu tranh với tâm trí của chúng ta đã giảm đi rất nhiều, chúng ta có được niềm vui và sự thanh thản. Nhưng nếu chúng ta tận hưởng sự ổn định này của tâm quá nhiều, nó sẽ trở nên quá thoải mái. Chúng ta có thể sẽ không đạt tới những giai đoạn còn lại. Đó chính là những trở ngại của sự mất kỉ luật. Tâm trí của chúng ta mới ổn định nhưng còn chưa sáng tỏ. Con chim vẫn chưa thể đáp xuống miếng mồi, nó mới chỉ có

thể bay xung quanh mà thôi. Chúng ta cần làm bén sự tỉnh thức, mài sắc sự bén nhạy, neo chặt tâm hơn nữa.

5. Thuần dưỡng

Mặc dù những thành tích ở các giai đoạn thứ ba và thứ tư đã rất đáng tự hào, vẫn còn xa nữa để tiếp tục tiến. Trong giai đoạn thứ năm, chúng ta có thể củng cố thiền định bằng cách đem lại nhiều sự sáng tỏ hơn nữa. Giai đoạn này được gọi là thuần dưỡng bởi vì chúng ta bắt đầu trải nghiệm những thành quả thực sự của một tâm đã được thuần hóa, điều mà ngay từ giai đoạn đầu tiên chúng ta đã bắt đầu tu tập hướng tới. Thuần hoá ở đây là kinh nghiệm “lesu rungwa”, có thể khiến cho tâm trí của chúng ta làm việc được. Trong giai đoạn thứ tư, chúng ta vẫn có thể cảm thấy kinh ngạc trước thực tế là chúng ta đã thuần hóa con ngựa. Nhưng giờ đây, ta cảm thấy một tâm thức mạnh mẽ, ổn định và trong sáng là tự nhiên. Tâm của chúng ta vẫn còn chưa hoàn toàn tĩnh lặng. Chúng ta vẫn còn những suy nghĩ lan man. Nhưng chúng ta cảm nhận được sự hiệp đồng thật sự với con ngựa. Chúng ta cảm nhận được sự hài hòa và không còn tranh đấu nữa.

Sự hài hoà và hiệp đồng tạo ra niềm vui. Một ẩn dụ truyền thống cho những gì chúng ta trải nghiệm được ở giai đoạn này là niềm vui của một chú ong đang hút mật từ một bông hoa. Mùi vị của thiền định rất ngon lành và hoan hỉ tốt. Nếu bạn đã từng có một thời gian khó khăn và sau đó đột nhiên cảm thấy áp lực biến mất, bạn có thể hiểu qua niềm hạnh phúc và sự giải phóng đó như thế nào.

6. An định

Giai đoạn thứ sáu được biết tới như là an định. Một trận chiến lớn đã qua đi và bây giờ là chiến thắng. Chúng ta ngồi trên con ngựa và khảo sát trận địa. Chúng ta biết rằng mình đã chiến thắng. Chúng ta cảm thấy yên bình và sống động như một ngọn núi sau cơn bão. Mọi thứ đã được tưới tắm và tiếp năng lượng. Có một sự sáng tỏ lớn lao.

Chúng ta vẫn tiếp tục hành trì với tâm thức lúc chặt chẽ, lúc lỏng lẻo. Trong thực hành, chúng ta vẫn cần tạo nhiều điều chỉnh nhỏ. Nhưng khi tạo các điều chỉnh này, chúng ta không còn cảm thấy khó khăn như một vài giai đoạn đầu. Sau đó chúng ta đặt câu hỏi liệu chúng ta đã biến tâm của mình thành đồng minh hay chưa, và bây giờ, sự an bình mà ta cảm thấy nói cho ta biết rằng chúng ta đã làm được. Sự thực hành thiền định của chúng ta thật an lạc và sáng tỏ. Chúng ta bắt đầu trải nghiệm được không chỉ sự hài hòa tự nhiên của tâm thức, mà cả sức mạnh vốn có của nó.

Tại giai đoạn này chúng ta cũng cảm thấy cả sự hứng khởi. Chúng ta bắt đầu thấy được khả năng thành tựu của mình với tâm đã được thuần dưỡng. Trước đây, mỗi quan hệ này là một gánh nặng, nhưng bây giờ nó tràn đầy triển vọng. Con ngựa hoang dã đã được thuần hóa.

7. An định rất ráo.

Trận chiến có thể đã qua đi, nhưng vẫn còn một số ít tên địch chạy xung quanh trong

hình dạng những tư tưởng vi tế, hầu hết là về hỉ lạc. Chúng ta có thể bị bám chấp một chút vào cảm giác hỉ lạc của thiền định. Có sự bất ổn nhỏ mang tính nhị nguyên. Mặc dù biết chúng sẽ không thể làm gián đoạn việc hành thiền của mình, chúng ta không thể chỉ bỏ qua, phớt lờ chúng. Trong giai đoạn an định rất ráo, chúng ta không xua đuổi suy nghĩ như đã làm trong giai đoạn thứ tư. Giờ đây chúng ta mời gọi chúng tới, như tuyết rơi vào đồng lửa. Sự hành thiền của chúng ta đã trở nên mạnh mẽ tới mức khi những suy nghĩ và cảm xúc gặp phải sức nóng của thiền định, chúng sẽ tự nhiên tan biến.

Bạn còn nhớ dòng thác suy nghĩ chúng ta cảm thấy khi lần đầu ngồi xuống bồ đoàn và thuần dưỡng tâm mình? Giờ đây nó đã trở thành mặt hồ với chỉ một vài gợn sóng nhỏ.

8. Nhất tâm

Tại giai đoạn thứ tám, được gọi là nhất tâm, những tàn dư của phóng tâm sẽ tan biến. Chúng ta ngồi đó, hoàn toàn thức tỉnh, sáng suốt và nhận biết. Điều này là có thể vì chúng ta không còn bị mất tập trung. Thiền định của chúng ta đã phát triển hết những thuộc tính của sự hoàn hảo, điều mà chúng ta sẽ hoàn thiện trong giai đoạn thứ chín. Điều khác nhau duy nhất là khi bắt đầu của thiền định, chúng ta vẫn còn phải nỗ lực một chút để đặt tâm mình vào hướng của hơi thở.

9. Tâm xả bỏ

Thiền định của chúng ta đã đi đến sự hoàn hảo. Khi chúng ta ngồi xuống, chúng ta hoà

nhập với hơi thở một cách hoàn toàn tự nhiên và trôi chảy. Tâm trí của chúng ta giờ đây mạnh mẽ, ổn định, sáng tỏ và vui tươi. Ta cảm thấy được cảm giác hoàn toàn chiến thắng. Chúng ta có thể hành thiền mãi mãi. Ngay cả phía sau của tâm thức, cũng không còn dấu vết nào của tư tưởng. Chúng ta ở trong sự hợp nhất với giây phút hiện tại. Tâm trí của chúng ta cùng một lúc vừa bình yên lại vừa mạnh mẽ, tựa như một ngọn núi. Có một cảm giác của sự bình thản.

Điều này là hoàn hảo. Giống như một con ngựa đua được huấn luyện tốt, tâm của chúng ta yên tĩnh mà tràn đầy năng lượng. Tâm đã thực sự trưởng thành cả về sức mạnh và tầm mức. Chúng ta cảm thấy hào sảng, rộng mở. Đây là hoa trái của sự an định. Bây giờ chúng ta có một tâm có thể tập trung mà không cần phải nỗ lực. Chúng ta cảm thấy an định và tự tin.

Ghi chú:

¹Ki ki so so: là một lời cầu nguyện của người Tây Tạng ngày xưa mỗi khi người ta vượt qua một ngọn núi. Ngày nay nó trở thành lời chúc lành chung cho những chuyến du hành.

Đọc thêm:

Hướng dẫn thiền: Phần 3. Chín giai đoạn của quá trình thiền định « Trong suốt
<http://trongsuot.com/2010-07-01/huong-dan-thien-phan-3-chin-giai-doan-cua-qua-trinh-thien-dinh.htm#ixzz1JQk07aSY>

NGHỆ THUẬT PHẠM BÔI TRONG KINH ĐIỂN PHẬT GIÁO

CHÚC PHÚ

Nghệ thuật **Phạm-bôi** của Phật giáo ra đời trong không gian kỳ ảo của nhiều cung bậc âm thanh, từ các thể tán ca, ngâm vịnh của những tôn giáo mang ảnh hưởng **Vệ-đà**.

Mặc dù Đức Phật đã mở một lối đi riêng mang tính tiên phong về phương diện tư tưởng nói chung và lãnh vực nghệ thuật nói riêng; tuy vậy, vẫn có những giao thoa nhất định trong hành hoạt đời thường, vì cùng sinh hoạt và tồn tại trong một không gian văn hóa.

Không những thế, chính bản thân Đức Phật cũng như những đệ tử của Ngài, đôi khi tự mình cảm tác nên những tác phẩm nghệ thuật thơ ca². Do đó, Đức Phật đã có những quan tâm và định hướng trong những trường hợp cần thiết, để cuối cùng định hình nên một loại hình nghệ thuật mang chất liệu giải thoát, tâm linh. Nghệ thuật **Phạm-bôi** được hiểu ở đây nhằm chỉ cho việc thể hiện, trình diễn thơ-ca mang nội dung đặc thù của Phật giáo.



Nghệ thuật Phạm-bồi của Phật giáo ra đời trong không gian kỳ ảo của nhiều cung bậc âm thanh, từ các thể tán ca, ngâm vịnh của những tôn giáo mang ảnh hưởng Vệ-đà

Quan điểm của Đức Phật về ca xướng

Nghệ thuật diễn xướng thông thường được phát xuất từ những thể thơ, là một dạng thức văn chương có niêm, luật, vốn rất thịnh hành ở Ấn-Độ thuở xưa. Trong thời Đức Phật, đã từng có vị đệ tử muốn chuyển những lời dạy của Ngài sang dạng có niêm, luật. Trong trường hợp đó, Đức Phật đã không đồng ý và ban lời huấn thị: *Này các Tỳ-kheo, không nên hoán chuyển lời dạy của chư Phật sang dạng có niêm luật; vị nào hoán chuyển thì phạm tội dukkata (tác ác). Này các Tỳ-kheo, ta cho phép học tập lời dạy của Đức Phật bằng tiếng địa phương của chính bản thân (sakāya niruttiyā)*³. Chuyển kinh điển sang những thể thơ thì dễ phát sinh những khả năng hiểu sai về nội dung kinh điển.

Với đệ tử xuất gia, và cả những đệ tử tại gia phát nguyện thọ trì Bát quan trai giới, Đức Phật không cho phép họ được xem, nghe ca vũ xướng kỹ. Nhiều bản kinh thuộc hệ *A-hàm* và cả hệ *Nikaya* đều ghi nhận điều này⁴. Theo Ngài, ca vũ xướng kỹ làm tăng trưởng sự trói buộc của tham dục, sân nhuế và ngu si. Đó cũng là câu trả lời của Ngài đối với thôn trưởng Giá La Châu La Na La, khi ông ta hỏi về người làm nghề ca vũ xướng kỹ thì sẽ thác sanh về đâu, được ghi lại trong kinh *Tạp A-hàm*⁵.

Trong tác phẩm luật tạng *Tỳ-ni-mẫu*, Đức Phật đã chỉ ra năm tác hại khi dùng âm nhạc thế gian để tụng kinh, tán Phật. Thứ nhất là tự mình đắm trước vào âm thanh. Thứ hai, khiến người đắm trước. Thứ ba, chư thiên không hoan hỷ. Thứ tư, dễ sanh tư tưởng bất chánh. Thứ năm, ngũ nghĩa không rõ ràng⁶. Luật *Tứ phần*, quyển thứ 35, phần *Thuyết giới kiền độ*, cũng nêu ra năm lỗi khi dùng ca vịnh thế tục trong khi thuyết pháp. Thứ nhất, sanh tâm tham trước, đắm nhiễm âm thanh. Thứ hai, người nghe dễ sanh đắm nhiễm âm nhạc. Thứ ba, người nghe sẽ học tập theo thói đó. Thứ tư, cư sĩ sẽ cơ hiềm, vì các vị Tỳ-kheo khi ca hát thì không có gì khác biệt với người thế tục, nên sẽ sanh tâm kiêu ngạo. Thứ năm, làm động tâm những người tịch tĩnh tham thiền, khiến họ dễ rơi vào loạn định⁷.

Nếu chỉ dừng lại ngay đây thì dễ phát sanh quan điểm cho rằng Đức Phật không quan tâm và thậm chí chối bỏ nghệ thuật diễn xướng nói riêng và nghệ thuật thơ ca nói chung. Thật sự, thơ ca có nhiều giai tầng và phẩm vị. Có những bài thơ ca ngợi cái trần tục và cũng có những kiệt tác mở lối cái thanh cao. Đức Phật bao giờ cũng hướng chúng sanh tìm về điều thiện, mỹ, nên Ngài không những chấp nhận mà còn tán thán những thể thức thơ ca chuyên chở và khai mở chất liệu tâm linh.

Từ đây có thể thấy, cùng một hình thức ngâm vịnh, ngợi ca, nhưng một bên ướm mầm khổ lụy, sầu bi và một bên hướng tới cái thanh cao, trác tuyệt. Điều đặc biệt chú ý, khi mô tả các thể thức thơ ca ngâm vịnh, nếu

đó thuộc về phương diện giải trí thông thường, thì kinh điển thường phân vào dạng ca-vũ-xướng-kỹ. Tuy nhiên, khi nghệ thuật đó dùng để tán thán các giá trị đạo đức, hoặc cái cao cả, cái linh thiêng, hay gần hơn là tán thán Phật, Bồ-tát và chư thiên, thì được gọi là kinh bối hay *ca-bối*, *tán-bối* hoặc *Phạm-bối*.

Phạm-bối trong kinh điển Phật giáo

Phạm-bối, Phạn ngữ ghi là भ्रास (Bhāsa), vốn chỉ cho một thể kịch thơ (*dramatic poet*)⁸ trong văn chương Ấn Độ cổ đại. Theo *Phật Quang Đại từ điển*⁹, Phạm-bối là dùng lời ca và điệu nhạc để tụng kinh, tán vịnh, ca tụng ân đức của Phật. Cũng có khi được gọi là *thanh-bối*, *tán-bối*, *kinh-bối*, *Phạm-khúc*, *Phạm-phóng*, *thanh-minh*... lược xưng là *Phạm-bối*.

Giữa *Phạm-bối* và ca-vũ-xướng-kỹ khác nhau ở chỗ, nếu như ca-vũ-xướng-kỹ vận dụng kỹ thuật và âm thanh của thế gian thường tục, thì thanh âm của Phạm-bối chính là một dạng âm nhạc của cõi trời, có tám tính chất trong sạch (*Phạm*). Bao gồm: 1, cực hảo. 2, nhu nhuyễn. 3, hòa hợp dễ chịu. 4, tuệ giác cao quý. 5, không phải âm thanh của nữ nhi. 6, không phải âm thanh mê hoặc. 7, âm thanh thâm viển. 8, không phải âm thanh bại hoại¹⁰. Trong kinh *Trường A-hàm* cũng ghi rằng, *Phạm-âm* là âm thanh gồm năm tính chất thanh tịnh. Thứ nhất, âm thanh chánh trực. Thứ hai, âm thanh hòa nhã. Thứ ba, âm thanh vi diệu và trong sáng. Thứ tư, âm thanh thâm sâu và rộng khắp. Thứ năm, âm thanh tròn đầy, dù xa mấy cũng nghe¹¹.

Trong kinh điển *Nikaya*, âm thanh của cõi trời cũng bao gồm tám yếu tố: *lưu loát, dễ hiểu, dịu ngọt, nghe rõ ràng, sung mãn, phân minh, thâm sâu và vang động*¹². Đức Phật đã dùng âm thanh này trong để thuyết pháp.

Từ tám tính chất âm thanh của nghệ thuật *Phạm-bối* đã cho thấy, không phải ai cũng có đủ khả năng để làm chủ cũng như sử dụng hình thức nghệ thuật này.

Trong thời Đức Phật, có nhiều chư thiên và đệ tử, nắm vững và phô diễn hình thái nghệ thuật này. Trong kinh *Tăng nhất A-hàm*, có một nhạc thần tên là Bát Già Tuần (般遮旬) vừa gảy đàn lưu ly vừa tán thán công đức Như Lai. Nhân vật này, trong kinh *Trường A-hàm* lại mang tên là Bát Già Dực (般遮翼)¹³, trong kinh *Phổ diệu* gọi là Bát Già Thức (般遮識)¹⁴. Cũng theo kinh *Tăng nhất A-hàm*, ở quyển ba, phẩm *Đệ tử*, Đức Phật đã ghi nhận và tán thán về một đệ tử của Ngài là Tôn giả Băng Kỳ Xà (Vangisa) là người đứng đầu trong chúng Tỳ-kheo chuyên tạo kệ tụng để tán thán Như Lai. Kinh điển *Nikaya* cũng bảo lưu chi tiết này¹⁵.

Trong luật *Thập tụng*, quyển hai mươi lăm, Đức Phật đã từng cho phép Tỳ-kheo Ưc Nhĩ, dùng ngôn ngữ của đất nước mình để *tán-bối*¹⁶. Cùng đề cập về phương diện này, đậm nét và lung linh hơn cả trong nghệ thuật *Phạm-bối* là câu chuyện về Tỳ-kheo Thiện Hòa được ghi lại trong *Căn bản thuyết nhất thiết hữu bộ Tỳ-nại-da*¹⁷. Chuyện ghi rằng, Thắng Quang Đại vương của nước Kiêu-tát-la (tức vua Pasenadi nước Kosala) có quốc sự nên cỡi voi trắng rời thành vào lúc

sáng sớm. Lúc ấy trong rừng Thệ-đa, Tỳ-kheo Thiện Hòa cao thanh tụng *kinh-bối*, âm thanh hay đến mức con voi trắng mà vua đang cỡi phải dừng lại để nghiêng tai lắng nghe, dù quan ngự tượng có dùng móc câu thúc bách, voi vẫn đứng yên mà không nhúc nhích. Đến khi nghe xong bài tán kết thúc khóa tụng: *Thiên A-tu-la được xoa đảnh...* voi mới chịu cất bước lên đường. Sau khi hỏi lý do và được quan ngự tượng cho biết, con voi này vì luyện cảm giọng trì tụng *bối-kinh* nên như vậy. Vua ngạc nhiên quá đổi nên tạm gác việc công, vào tinh xá để tận mắt chiêm ngưỡng cũng như cúng dường pháp y cho Tỳ-kheo Thiện Hòa. Câu chuyện này cũng được trình bày trong một dị bản sinh động, được ghi lại trong kinh *Hiền ngu*¹⁸ với nội dung tán thán giọng tụng kinh đi vào lòng người và vật, của một Tỳ-kheo thời Phật tại thế.

Phạm-bối ngoài vai trò tán thán, ca tụng ân đức của Phật, theo luật *Thập tụng*, *Phạm-bối* còn có năm lợi ích cho người hành trì. Thứ nhất, thân thể không mỏi mệt. Thứ hai, ý không vọng tưởng. Thứ ba, tâm không phiền não. Thứ tư, âm thanh trong sáng. Thứ năm, ngôn ngữ khoáng đạt¹⁹. Ngoài ra, theo luật *Thập tụng*, trong những trường hợp đặc biệt, khi nhận của đàn-na cúng dường, nếu nhân duyên đầy đủ thì chư Tăng cũng nên *tán-bối* chú nguyện cho họ²⁰.

Từ những điều đã trình bày cho thấy, *Phạm-bối* không phải là nghệ thuật diễn xướng dành cho số đông, không phải ai cũng có thể hiểu rõ và đủ khả năng thực hành. *Phạm-bối* là điệu ca có khi được kết hợp với các loại nhạc khí, có khi chỉ là độc diễn. Theo, *Pháp*

uyển châu lâm, quyển thứ 36, thì yếu tố âm nhạc trong nghệ thuật *Phạm-bối* hội tụ nhiều tính chất rất đặc thù, *thanh nhã nhưng không yếu đuối, hùng tráng nhưng không hung bạo, trôi chảy mà lại khoan thai, tịch lặng nhưng không ứ trệ*²¹. Do vậy có thể nói, đây là một nghệ thuật diễn xướng gắn kết với những giá trị tâm linh, đòi hỏi phải có sự phối kết chặt chẽ, về giai điệu cũng như về phương diện ngôn từ.

Cấu trúc và các dạng thức Phạm-bối

Phạm-bối được hình thành dựa trên sự hòa điệu nhuần nhuyễn của âm thanh và các thể kệ tụng. Kệ tụng có nhiều định nghĩa, theo *Hoa nghiêm kinh thám huyền ký* của ngài Pháp Tạng, bản dịch Việt ngữ của cư sĩ Nguyên Huệ, giải thích rõ các hình thức kệ tụng.

Vì sao có kệ tán? Địa luận nói: Ít chữ nhưng thâm tóm nhiều nghĩa, nên các người tán thán phần nhiều dùng kệ tụng. Lại, tụng có bốn loại:

1. *Tụng số tự: nghĩa là dựa nơi Phạn bản, ba mươi hai chữ là một tụng, không hỏi về văn xuôi cùng kệ.*

2. *Tụng Già-đà: đây dịch là Phúng tụng, hoặc gọi là trực tụng. Nghĩa là không tụng văn xuôi.*

3. *Tụng Kỳ-dạ: đây dịch là Ứng tụng. Nghĩa là nên trùng tụng về pháp của phần văn xuôi.*

4. *Tụng Ôt-đà-nam: đây dịch là Tập thi. Nghĩa là dùng ít lời để gom thâm nhiều nghĩa*

gọi là tập. Dùng để nêu cho người khiến để thọ trì, nên gọi là tập thi

Ba thứ tụng trên đây (là 2,3,4, chú của nv), hoặc bảy chữ, hoặc năm chữ, bốn chữ, ba chữ. Như Xử thế giới, như hư không²²... là ba chữ. Đều dùng bốn câu làm một tụng²³.

Như vậy, kệ tụng có nhiều thể loại và được thể hiện với một số chữ khác nhau. Một chữ trong bài kệ tụng được gọi là một khế²⁴. Một khế trong Phạm ngữ gắn kết với một hoặc nhiều âm nhất định nên gọi là khế thanh. *Phạm-bối tam khế thanh* là thể loại *Phạm-bối* có ba chữ. Phần kệ tụng đầu tiên trong quyển thứ nhất, kinh *Phật thuyết siêu nhật minh Tam-muội* có phần kệ tụng thuộc loại ba chữ²⁵. Theo *A-tỳ-đạt-ma đại-tỳ-bà-sa-luận*, người cúng dường pháp, là dùng thể kệ tụng ba chữ v.v... vì đại chúng mà tuyên thuyết Chánh pháp²⁶. Theo tác phẩm *Nhất thiết kinh âm nghĩa*, một bài kệ tụng, gồm 32 chữ (32 âm tiết, chú của nv), Phạm ngữ gọi là *Thất-lô-ca* (श्लोकःŚloka)²⁷. Hai tác phẩm sử thi Ấn Độ là Mahabharata và Ramayana phần lớn được thể hiện bằng thể Śloka này.

Ở đây, một bài *Phạm-bối* có thể là một hoặc nhiều bài kệ nối tiếp nhau, gọi là liên cú. *Bổ-tát liên cú Phạm-bối tam khế* do Chi Khiêm trước tác là một điển hình²⁸. Mặt khác, do vì một chủ đề trong kinh điển được diễn đạt cô đọng trong một bài kệ tụng, thế nên khi trình bày, thì phải trình bày hết một bài kệ tụng, không được cắt ngang nửa bài, vì như thế sẽ làm cho người nghe hiểu sai nội dung bài kệ. Đó cũng là lưu ý quan trọng được thể chế

thành một điều luật của bộ phái Tát-bà-đa-bộ²⁹.

Phạm-bối là hình thái nghệ thuật đặc thù của Phật giáo Ấn Độ cổ đại. Các bậc thi nhân hoặc thi tăng người Ấn am tường về Phạn ngữ thì gặp nhiều thuận lợi khi sáng tác thể loại này. Tuy nhiên, với người Trung Hoa thì không hoàn toàn như vậy. Vì lẽ, đặc thù của Phạn ngữ là đa âm, trong khi đó ngôn ngữ của Trung Hoa là đơn âm, nên khi chế tác *Phạm-bối* theo ngôn ngữ Trung Hoa, thì đòi hỏi phải có một trình độ nhất định về thẩm âm cũng như một khả năng trác việt về dụng ngữ.

Theo ngài Huệ Hạo trong *Cao tăng truyện*, người Trung Hoa muốn chế tác *Phạm-bối* thì phải am tường kinh điển, nắm vững âm luật, và biết phối hợp sử dụng *Tam vị*, *Thất thanh* cùng các thể thơ như *Ngũ ngôn*, *Tứ cú*³⁰. Ở đây, *Tam vị*, *Thất thanh* là những điều thức cơ bản trong thang âm của nhạc lý Ấn Độ và Trung Hoa thời cổ. *Tam vị* bao gồm *Cao thanh điệu* (高聲調. Phạn ngữ: Udātta); *Đê thanh điệu* (低聲調. Phạn ngữ: Anudātta) và *Trung thanh điệu* (中聲調. Phạn ngữ: Svarita)³¹. *Thất thanh* bao gồm: *cung*, *thương*, *giác*, *thanh giác*, *chủy*, *vũ* và *biến cung* (宮, 商, 角, 清角, 徵, 羽, 變宮). Am tường và tinh thông những yêu cầu nghiêm ngặt này, mới có thể làm nên những khúc *Phạm-bối* lưu danh thiên cổ.

Trong Đại tạng kinh Đại chính tân tu (ĐTKĐCTT) hiện còn bảo lưu nhiều tác phẩm *Phạm-bối* gần như nguyên bản. Theo khảo sát, hiện có hai dạng *Phạm-bối*. Thứ

nhất, là dạng *Phạm-bối* được phiên âm từ Phạn ngữ, và dạng thứ hai được phiên dịch hoặc sáng tác bằng ngôn ngữ Trung Hoa.

Dạng *Phạm-bối* thứ nhất hiện còn những tác phẩm như: *Tam thân Phạm-tán*³², *Thất Phật tán-bối già-tha*³³, *Kiên-trĩ Phạm-tán*³⁴, *Bát đại linh tháp Phạm-tán*³⁵... Dạng thứ hai bao gồm: *Long Thọ Bồ-tát vị Thiên-đà-ca-vương thuyết pháp yếu kệ*³⁶, *Nhất bách ngũ thập tán Phật tụng*³⁷, *Phật nhất bách bát danh tán*³⁸, *Phật cát-tường đức tán*³⁹... Từ những bài tán này, có thể phần nào hình dung về thanh âm, cấu trúc, cách dùng từ của một tác phẩm *Phạm-bối*. Đây cũng là cơ sở tham khảo quan trọng dành cho những ai có tâm nguyện vận dụng *Phạm-bối* để cúng dường Tam-bảo.



Vài nét về sự hình thành và phát triển của Phạm-bối

Phạm-bối mặc dù đã xuất hiện từ thời Phật, nhưng được định hình và phát triển mạnh mẽ vào những thế kỷ đầu Tây lịch. Người góp viên gạch đầu tiên được xem là ngài Mã Minh (~80 - ~150 TL) với tác phẩm *Phật sở hành*

*tán*⁴⁰. Mặc dù vậy, người xây dựng nghệ thuật *Phạm-bối* đạt đến đỉnh điểm chính là Tôn giả Ma Diệt Lý Chế Trá (Mātrceta). Theo ngài Nghĩa Tịnh trong *Nam hải ký quy nội pháp truyện*⁴¹, quyển thứ tư cho thấy, chùa chiền ở Ấn Độ rất thịnh hành lễ tán, mỗi khi lễ tụng đều dùng cao thanh tán thán trong hai thời khóa sớm chiều. Hai bài tán phổ dụng nhất trong chùa chiền ở Ấn Độ là *Nhất bách ngũ thập tán*⁴² và *Tứ bách tán*. Cả hai bài này đều do ngài Ma Diệt Lý Chế Trá tạo nên.

Theo ghi nhận của ngài Nghĩa Tịnh, bất cứ khu vực nào ở Ấn Độ thời ấy, người khi mới xuất gia, sau khi thọ trì năm giới, mười giới, thì điều đầu tiên được dạy là hai bài tán của ngài của Ma Diệt Lý Chế Trá. Bất luận Đại thừa hay Tiểu thừa đều tôn sùng hai bài tán ấy. Hai bài này có sáu ý nghĩa: Thứ nhất, hiểu được ân đức sâu dày của Phật. Thứ hai, bổ sung và kiện toàn kiến thức văn chương. Thứ ba, khiến cho thiết căn thanh tịnh. Thứ tư, phế tạng được khai thông. Thứ năm, khiến nơi ở được yên lành. Thứ sáu, trường thọ không bệnh. Học thuộc và tụng đọc vững vàng hai bài tán này rồi mới lần lượt học các kinh điển khác⁴³.

Với tầm ảnh hưởng và chi phối bao quát như thế, đủ thấy vai trò của ngài Ma Diệt Lý Chế Trá trong lãnh vực *Phạm-tán* to lớn đến mức nào. Cũng từ cơ sở này nên ngài Nghĩa Tịnh còn cho rằng, Tôn giả Ma Diệt Lý Chế Trá xứng đáng là vị Tổ của *Phạm-tán* ở Ấn Độ, ngay như Bồ-tát Vô Trước, Thế Thân cũng phải ngưỡng vọng và cung tôn⁴⁴. Căn cứ từ đây, cũng như dựa vào cứ liệu lịch sử, Phật

giáo Tây Tạng đã cho rằng, ngài Ma Diệt Lý Chế Trá cũng là một tên gọi khác của ngài Mã Minh. Tuy nhiên, quan điểm này vẫn chưa được phối kiểm.

Nghệ thuật *Phạm-bối* không được truyền trực tiếp từ Ấn Độ vào Trung Hoa mà được kiện toàn trong từng giai đoạn. Sử liệu tương truyền rằng, Trần Tư Vương Tào Thực (192-232) là con thứ của Tào Tháo (155-220), vốn là một thi nhân, trong một lần dạo chơi núi Ngự Sơn, nghe trong không gian âm thanh *Phạm-tán*, nên sau đó đã soạn văn, chế âm, dựa vào kinh *Thái tử thụy ứng bốn khởi*, mà tạo ra *Phạm-bối*. Theo *Phật Tổ thống kỷ*, quyển thứ 35⁴⁵, vào năm Hoàng Sơ thứ sáu (225), Trần Tư Vương đã tạo ra *Phạm-bối lục khế*. Ngoài ra, các tác phẩm như *Cao tăng truyện*, quyển thứ 13, *Pháp uyển châu lâm*, quyển thứ 36 cũng đồng xác tín. Theo sử liệu, Trần Tư Vương Tào Thực rất giỏi thơ văn, trong số 141 tác phẩm hiện còn của ông, có nhiều tác phẩm mang âm hưởng của Phật giáo và Đạo giáo. Về mặt tư liệu kinh điển, Sa-môn Khang Mạnh Tường là người đầu tiên dịch kinh *Thái tử bốn khởi thụy ứng*⁴⁶ vào đời vua Hán Hiến Đế (198-220) ở Lạc Dương, kinh đô của Tào Ngụy. Đó cũng là bằng chứng khả tín nhằm bổ trợ quan điểm cho rằng, Trần Tư Vương Tào Thực chính là thủy tổ của *Phạm-bối* tại Trung Hoa.

Sau sáng tác mang tính khởi đầu của Trần Tư Vương, cư sĩ Chi Khiêm cũng là người thứ hai đã dựa trên kinh *Vô lượng thọ* và *Trung bốn khởi*, để sáng tác nên *Bồ-tát liên cú Phạm-bối* theo thể *tam khế thanh* (thể kệ tụng ba chữ)⁴⁷. Cùng thời với Chi Khiêm, ngài Khương

Tăng Hội (?-280) đã sáng tác *Nê-hoàn Phạm-bối* theo thể *lục khế* (sáu chữ). Hơn ba mươi năm sau, Sa-môn Tây-vực là Bạch-thi-lê-mật-đa-la đến Tây Tấn vào niên hiệu Vĩnh Gia (307-313), sau đó ngài đã sáng tác *Hồ-bối tam khế* không rõ tên gọi. Trước khi viên tịch, Tôn giả Bạch Thi Lê Mật Đa La đã truyền kỹ thuật *Phạm-bối* cho đệ tử là Tỳ-kheo-ni Mịch Lịch.

Khoảng hai trăm năm sau, vào thời Bắc Tề, vua Văn Tuyên Đế (tại vị 550-559) đã tận lực phò trì Phật giáo. Theo *Phật tổ thống kỷ*, quyển 38, đầu tiên, vua phụng bái Cao tăng Pháp Thường làm Quốc sư, được xem là vị Quốc sư đầu tiên trong lịch sử Phật giáo Trung Quốc. Không những thế, ông đã kiến thiết chùa chiền, quan tâm đến những chính sách hỗ trợ Phật giáo, tổ chức phiên kinh...Số lượng Tăng, Ni thời Văn Tuyên Đế hơn 400.000 người, chùa chiền hơn 4.000 ngôi. Ngoài những đóng góp đó, ông cũng là những góp phần xiển dương *Phạm-bối* tại Trung Hoa. Theo *Cao tăng truyện*, quyển ba, ông đã cung thỉnh Sa-môn Tuệ Nhận cùng nhiều vị Tăng khác, dựa vào những tác phẩm chú giải về thanh âm mang tính mới, lạ, tạo nên tác phẩm *Phạm-bối thụ ứng tứ thập nhị khế*.

Kể từ Văn Tuyên Đế, sự phát triển của *Phạm-bối* tại Trung Hoa đã trở nên khởi sắc. Căn cứ vào bộ kinh lục xūa nhất hiện còn là *Xuất tam tạng ký tập*, quyển thứ 12, được tập thành vào thời nhà Lương, đã dành một mục để ghi lại 21 tác phẩm cũng như những sự kiện trong kinh điển, liên quan đến *Phạm-bối*. Có thể nói, trong hai triều đại Văn Tuyên Đế cũng như Lương Vũ Đế, Phật giáo tại Trung

Hoa phát triển mạnh mẽ về nhiều mặt, trong đó đã góp phần tạo nên một tầng lớp tu sĩ Phật giáo chuyên về *Phạm-bối*, gọi là *Kinh sư* (經師).

Kinh sư là thuật ngữ Phật học được hiểu trong nhiều tầng nghĩa. Kinh sư có thể là người thuộc lòng kinh điển để tuyên đọc (Bhāṇaka), hoặc tuyên đọc để người khác chấp bút phiên dịch, hoặc là pháp sư diễn giảng kinh điển⁴⁸. Theo luật *Tứ phần*, quyển thứ ba, có phân liệt ra các hạng Tỳ-kheo chuyên trách như tụng *Phạm-bối*, đa văn, pháp sư, trì luật và hành thiền⁴⁹. Các vị Tỳ-kheo chuyên trách này, do pháp hành đặc thù nên trong đời sống sinh hoạt thường nhật cũng khác nhau. Chính vì vậy nên khi phân chia phòng xá, ngọa cụ thì luật tạng yêu cầu nên chia kinh sư theo kinh sư, luật sư theo luật sư, luận sư theo luận sư, thiền sư theo thiền sư⁵⁰...Và từ đây có thể thấy, các vị kinh sư đã xuất hiện rất lâu trong lịch sử Phật giáo.

Theo thống kê của ngài Huệ Hạo, có 11 vị Tỳ-kheo chuyên trách về kinh sư được ghi nhận ở *Cao tăng truyện*, quyển ba⁵¹. Thông qua sự thống kê đó đã cho thấy rằng, khi xếp 11 vị này vào danh sách *Cao tăng truyện*, ngài Huệ Hạo đã ý nhị tôn vinh các vị Tỳ-kheo chuyên trách về lãnh vực kinh sư. Cũng chính vì vậy, để được gọi là kinh sư phải kiện toàn và hội tụ nhiều tố chất đặc biệt.

Trước hết, được gọi là kinh sư phải là người am tường và có khả năng sáng tác *Phạm-bối*. *Phẩm chất của Phạm-bối thể hiện ở giai điệu và ca từ. Nếu đạt ca từ, nhưng không*

*đạt giai điệu thì thường nhân khó bề nhập đạo, nếu chỉ có giai điệu mà không thành tự ca từ, thì đạo tâm khó có thể khởi sanh*⁵². Nói rõ hơn, người chuyên đảm nhiệm công việc kinh sư trước tiên phải am tường kinh điển, kể đến là phải nắm vững nhạc lý của Ấn Độ và Trung Hoa mới có thể xứng danh là bậc chuyên về *Phạm-bối*. Từ đây có thể thấy, danh từ kinh sư được sử dụng hôm nay có liên hệ rất xa so với nguyên nghĩa ban đầu của chúng.

Theo ngài Huệ Hạo, Tánh nhân chế tác nhạc nhằm tôn chỉ: *Cảm thấu Trời-Đất/ Thông đạt thần minh/ An ổn vạn dân/ Tìm về tánh thiện*⁵³. Ngẫm lại, cũng là giai điệu và ca từ, nhưng có một khoảng cách xa thẳm giữa *Phạm-bối* và các thể loại nghe nhìn, xưa cũng như nay.

Kết luận

Có những sự kiện bề ngoài tuy có phần giống nhau nhưng thực chất mang tính khác biệt. Vấn đề ca xướng như thế tục và thể hiện *Phạm-bối* theo Thánh giáo là một trường hợp như vậy. Ca xướng tuy là ngành nghệ thuật thanh cao, nhưng thực chất vẫn là một biến thể của dục vọng. Pháp của Phật là con đường ly dục, thế nên Đức Phật đã không khuyến khích bất cứ một ngành nghệ thuật nào có liên quan đến dục vọng. Chính vì vậy, Ngài đã có những khuyến nghị cần thiết và thậm chí là cấm chỉ đối với những đệ tử của ngài, trong việc xem, nghe ca-vũ-xướng-kỹ.

Song, trên phương diện vận dụng phương tiện hóa độ, Đức Phật đã nhận thấy rằng,

cùng là sự thể hiện cung bậc và tiết điệu âm thanh, nhưng vẫn có những thể loại nghệ thuật hướng con người tìm đến những phẩm vị thanh cao và thánh thiện. *Phạm-bối* là một nghệ thuật hội tụ đầy đủ những yêu cầu đó. Chính vì vậy Đức Phật đã cho phép đệ tử của Ngài tiếp cận và vận dụng nghệ thuật này, thế nên đã có những tác phẩm *Phạm-bối* đi vào lòng người còn lại đến hôm nay.

Mặc dù nghệ thuật *Phạm-bối* tự thân đã tiềm tàng yếu tính giải thoát, thế nhưng Đức Phật vẫn có những lưu ý cần thiết trong khi vận dụng nghệ thuật này. Câu chuyện Tỳ-kheo-ni *tán-bối* được nhiều lợi dưỡng nên sanh tâm vướng mắc trong luật *Ma-ha-tăng-kỳ* vẫn là một bài học vượt giới hạn lịch sử⁵⁴. Không những thế, dù có đủ khả năng để thi triển *tán-bối*, nhưng một khi tự ngã hơn-thua vẫn còn đó, thì sẽ gặp nhiều vướng lụy như vị Tỳ-kheo trẻ mà kinh *Hiền ngu* đã chỉ ra⁵⁵.

Kể từ thời nhà Lương, ngài Huệ Hạo đã từng than rằng, nghệ thuật *Phạm-bối* đúng nghĩa gần như đã thất truyền⁵⁶, ngày nay cách thời ấy đã xa, nếu cố tìm, âu chỉ còn bóng dáng.

Chúc Phú

(1) 大正藏第 49 冊 N^o 2.031 異部宗輪論.
 Nguyên văn: 道因聲故起. Đây là một trong
 năm quan điểm của Tôn giả Đại Thiên, nghĩa
 ban đầu được hiểu là nhờ vào âm thanh của
 tiếng khổ mà Thánh đạo mới được khởi lên.
 Có khi câu này được luận giải là nhờ sự lặp
 đi, lặp lại quan điểm đời là vô thường, khổ và
 vô ngã nên mới nhập Phật đạo. Trong nghĩa
 liên quan đến bài viết, chúng tôi cho rằng,
 âm thanh của Phạm-bồi có tác dụng mang
 tính tiền đề, để từng bước đưa người vào
 đạo.

(2) Xem, kinh *Pháp cú*, kinh *Phật tự thuyết*,
Trưởng lão Tăng kệ và *Trưởng lão Ni kệ* là
 những ví dụ điển hình.

(3) Cullagga, tập 2, chương Các tiểu sự, Việc
 chuyển đổi lời dạy của Đức Phật sang dạng
 có niêm luật, đoạn 180. Bản dịch tiếng Việt
 của Tỳ-kheo Indacanda. Tham chiếu: *The
 Book of the Discipline*, Vol V, Cullavagga V,
 I.B Horner, M.A. Trans. London: Luzac &
 Company LTD, 1963, p. 194. Cf: *Monks, the
 speech of Awakened One should not be given
 in metrical form. Whoever (so) give it, there
 is an offence of wrong-doing. I allow you,
 monks, to learn the speech of Awakened One
 according to his dialect.* Trong luật Tứ phần
 có nội dung tương tự:

大正藏第 22 冊 N^o 1.428 四分律, 卷第五十二,
 雜犍度之二. Nguyên văn: 大德!
 此諸比丘眾姓出家, 名字亦異破佛經義,
 願世尊聽我等以世間好言論修理佛經. 佛言.
 汝等癡人. 此乃是毀損, 以外道言論而欲雜糅佛經.
 佛言: 聽隨國俗言音所解誦習佛經.

- (4) 大正藏第 01 冊 N^o 0.001 長阿含經, 卷第十三, 阿摩晝經第一; 大正藏第 01 冊 N^o 0.026 中阿含經, 長壽王品迦絺那經第九.
- (5) 大正藏第 02 冊 N^o 0.099 雜阿含經, 卷第三十二. Xem, kinh Tương ứng bộ, tập 4, chương 8, Tương ứng thôn trưởng, kinh *Putā*.
- (6) 大正藏第 24 冊 N^o 1.463 毘尼母經, 卷第五.
- (7) 大正藏第 22 冊 N^o 1.428 四分律, 卷第三十五, 說戒捷度上.
- (8) M.Monier-Williams, A *Sanskrit English Dictionary*. USA: Nataraj Books, 2014, p.756.
- (9) *Phật Quang Đại từ điển*, tập 4, Sa-môn Thích Quảng Độ dịch, Hội Văn hóa Giáo dục Linh Sơn Đài Bắc, xuất bản, 2000, tr.4032-4034.
- (10) 大正藏第 54 冊 N^o 2.131 翻譯名義集四.
- (11) 大正藏第 01 冊 N^o 0.001 長阿含經, 卷第五, 闍尼沙經第四.
- (12) ĐTKVN, kinh Trường bộ, tập 2, kinh *Xà-ni-sa*, VNCPHVN, 1992, tr.70. Xem thêm, ĐTKVN, kinh Trường bộ, tập 2, kinh *Đại điển tôn*, VNCPHVN, 1991, tr.93.
- (13) 大正藏第 01 冊 N^o 0.001 長阿含經, 卷第十, 釋提桓因問經第十.
- (14) 大正藏第 03 冊 N^o 0.186 普曜經, 卷第七, 觀樹品第二十一.

(15) Kinh *Tương ưng*, chương tám, Tương ưng Trưởng lão Vangisa; xem thêm, kinh *Tăng chi*, chương Một pháp, phẩm *Người tối thắng*.

(16) 大正藏第 23 冊 N^o 1.435 十誦律, 卷第二十五, 七法中皮革法第五. Nguyên văn: 善哉比丘! 汝善讚法, 汝能以阿槃地語聲讚誦.

(17) 大正藏第 24 冊 N^o 1.451
根本說一切有部毘奈耶雜事, 雜事卷第四,
第一門第四子攝頌之餘.

(18) 大正藏第 04 冊 N^o 0.202 賢愚經, 卷第十一.

(19) 大正藏第 23 冊 N^o 1.435 十誦律, 卷第三十七, 雜誦中調達事.

(20) 大正藏第 23 冊 N^o 1.435 十誦律, 卷第四十一, 明雜法之六.

(21) 大正藏第 53 冊 N^o 2.122 法苑珠林, 卷第三十六. Nguyên văn: 清而不弱. 雄而不猛. 流而不越. 凝而不滯.

(22) Thể kệ tán ba chữ này hiện bảo lưu tại:
大正藏第 15 冊 N^o 0.638 佛說超日明三昧經, 卷上.

(23) Đại sư Pháp Tạng, *Hoa nghiêm kinh thám huyền ký*, tập 1, Nguyên Huệ, dịch, NXB. Phương Đông, 2012, tr.174-175.

(24) 大正藏第 54 冊 N^o 2.128 一切經音義, 卷第五十四.

(25) 大正藏第 15 冊 N^o 0.638 佛說超日明三昧經, 卷上.

(26) 大正藏第 27 冊 N^o 1.545
阿毘達磨大毘婆沙論, 卷第三十.
法供養者謂以三契聲等為眾宣說正法.

(27) 大正藏第 54 冊 N^o 2.128 一切經音義, 卷第二十七.

(28) 大正藏第 55 冊 N^o 2.154 開元釋教錄, 卷第二.

(29) 大正藏第 23 冊 N^o 1.441
薩婆多部毘尼摩得勒伽, 卷第六.

(30) 大正藏第 50 冊 N^o 2.059 高僧傳, 卷第十三.
Nguyễn văn: 若能精達經旨洞曉音律.
三位七聲次而無亂. 五言四句契而莫爽.

(31) Lewis Rowell. *Music and musical thought in early India*. USA: University of Chicago, 1992, p.83-84.

(32) 大正藏第 32 冊 N^o 1.677 三身梵讚.

(33) 大正藏第 32 冊 N^o 1.682 七佛讚唄伽他.

(34) 大正藏第 32 冊 N^o 1.683 犍稚梵讚.

(35) 大正藏第 32 冊 N^o 1.684 八大靈塔梵讚.

(36) 大正藏第 32 冊 N^o 1.672
龍樹菩薩為禪陀迦王說法要偈.

(37) 大正新脩大藏經第 32 冊 N^o 1.680
一百五十讚佛頌.

(38) 大正藏第 32 冊 N^o 1.679 佛一百八名讚.

(39)大正藏第 32 冊 N^o 1.681 佛吉祥德讚.

(40) 大正藏第 04 冊 N^o 0.192 佛所行讚.

(41)大正藏第 54 冊 N^o 2.125 南海寄歸內法傳.

(42)大正新脩大藏經第 32 冊 N^o 1.680
一百五十讚佛頌.

(43)大正藏第 54 冊 N^o 2.125 南海寄歸內法傳.
卷第四. Nguyễn văn: 故五天之地初出家者,
亦既誦得五戒十戒, 即須先教誦斯二讚.
無問大乘小乘咸同遵此, 有六意焉.
一能知佛德之深遠, 二體制文之次第, 三令舌根清淨,
四得胸藏開通, 五則處眾不惶, 六乃長命無病.
誦得此已方學餘經.

(44)大正藏第 54 冊 N^o 2.125 南海寄歸內法傳.
卷第四. Nguyễn văn: 西方造讚頌者,
莫不咸同祖習; 無著, 世親菩薩, 悉皆仰趾.

(45)大正藏第 49 冊 N^o 2.035 佛祖統紀.

(46)大正藏第 49 冊 N^o 2.034 歷代三寶紀, 卷第四.

(47)大正新脩大藏經第 49 冊 N^o 2.034 歷代三寶紀,
卷第五.

(48)大正藏第 28 冊 N^o 1.548 舍利弗阿毘曇論, 序;
大正藏第 23 冊 N^o 1.435 十誦律,
九十波逸提之十; 大正藏第 54 冊 N^o2.125
南海寄歸內法傳. 卷第二, 卷第四.

(49) 唄匿, 多聞, 能說法, 持毘尼, 坐禪.

(50)大正藏第 23 冊 N^o 1.442
根本說一切有部毘奈耶, 卷第十三.

(51)大正藏第 50 冊 N^o 2.059 高僧傳，卷第十三，
經師第九。

(52)大正藏第 50 冊 N^o 2.059 高僧傳，卷第十三，
經師第九。 Nguyên văn: 貴在聲文兩得。
若唯聲而不文。 則道心無以得生。 若唯文而不聲。
則俗情無以得入。

(53)大正藏第 50 冊 N^o 2.059 高僧傳，卷第十三，
經師第九。 Nguyên văn: 感天地，通神明，安萬民，
成性類。

(54)大正藏第 22 冊 N^o 1.425 摩訶僧祇律，
卷第三十六。

(55)大正藏第 04 冊 N^o 0.202 賢愚經，卷第十三。

(56)大正藏第 50 冊 N^o 2.059 高僧傳，卷第十三，
經師第九。 Nguyên văn:
凡此諸曲並製出名師。 後人繼作多所訛漏。

SỰ KIẾN THÀNH ĐẠO CỦA ĐỨC PHẬT THÍCH CA MÂU NI

Thích Giác Nguyên



Khi Thái tử Sĩ-đạt-ta từ bỏ hoàng cung giữa đêm khuya, vượt thành, cắt tóc xuất gia, khoác áo sa-môn, trải qua những tháng năm dài lên đường tầm sư học đạo. Đầu tiên ngài đến với vị đạo sĩ thời danh là Alàrama Kàlāma. Không bao lâu, Ngài đã thâm nhập những áo nghĩa của thầy và thực tập thiền định đến cảnh giới Vô sở hữu xứ (*Akincannayatana*) là tầng định thứ ba của cõi trời Vô sở hữu. Đây là dạng an định bằng một kỹ thuật trực giác, hay còn gọi là Thiền Cảm giác; còn định còn an lạc, hết định thì trở lại trạng thái đời thường. Không chứng ngộ được chân lý tối hậu về sự nhàm chán, lìa bỏ luyến ái vô minh, chấm dứt mọi đau khổ. Cũng như sự tỉnh thức mọi lúc mọi nơi để đạt đến Niết bàn tịch tịnh.

Chính vì thế Ngài từ giả đạo sĩ ra đi tìm tới thọ giáo với một danh sư khác tên Uất-đầu-lam-phát (*Uddaka Rāmaputta*), cũng là thầy buổi đầu của Tôn giả Xá-lợi-phất. Trải qua thời gian không đầy một tuần, Ngài đã thấu triệt giáo lý của thầy và đạt đến tầng định thứ tư

cũng còn gọi đệ bát thiên của cõi trời phi tướng, phi phi tướng. Nơi đó không còn tri giác (*sanna*) mà cũng không có không tri giác (*N'eva sanna N'àssan-nàyatana*). Đạt đến trạng thái này, siêu vượt tam giới (*Dục, Sắc và Vô sắc*). Tâm chìm lắng trong cảnh giới chơn không trơ lạng, không thể nói là có tâm hay không tâm.

Đây là loại thiên cao nhất vào thời bấy giờ không ai hơn được. Nhưng đối với Ngài đó cũng chưa phải là mục tiêu cứu cánh. Mặc dù Ngài đã hoàn toàn chế ngự được tâm mình, như lấy gạch đè cỏ cho héo úa chết khô, nhưng gốc rễ phiền não sanh tử vẫn còn; Một khi nước ái dục tưới vào thì chúng lại hiển hiện mọc lên xanh tốt. Do đó không làm sao vượt qua sanh tử, giải thoát hoàn toàn để không còn dính mắc khổ ách trầm luân. Vì vậy không làm Ngài thỏa mãn trong cuộc truy nguyên sanh tử, thấu đạt chơn lý. Chính vị danh sư này khi qua đời được sanh lên thiên giới và theo truyền thuyết, sau khi hưởng hết phước trời, ông lại bị đọa làm con trùng ở trong yếm trâu. Ngài nhận thấy rằng không ai có đủ năng lực để dẫn dắt Ngài thành tựu mục tiêu cứu cánh, thoát khỏi vòng vô minh sanh tử. Từ đó Ngài không tìm cầu, vay mượn bên ngoài nữa và bắt đầu nghĩ ra phương thức trải nghiệm khác.

Sa môn Cồ Đàm tìm đến núi rừng Dungsiri, với nhiều cây xanh có gai, phủ đầy cát trắng. Tại đây nhiều đạo sĩ thực hành các lối tu khổ hạnh. Có người chỉ đứng một chân, hoặc treo mình trên cây chúc đầu xuống đất; có người lấy gậy tự đập vào thân thể, hoặc vùi mình trong cát nóng; có người chỉ uống nước, ăn hoa quả trong rừng, tu tập yoga thiền định v.v... Sở dĩ họ làm như thế, nhằm chế ngự sự thèm khát dục vọng và các cảm thụ của thân xác, để tập trung tinh thần, hòa nhập tâm linh vào đại thể Phạm thiên.

Ngài quanh quẩn trong khu rừng già bên cạnh làng Uruvela, quê hương của nàng mục nữ Sujàta, tại đây Samôn Cồ Đàm gặp năm anh em A Nhã Kiều Trần Như (Ajnata Kaudinya). Có thuyết cho đây là những người trong hoàng tộc mà vua Tịnh Phạn phái đi để tìm Ngài, sau đó họ ở lại tu chung với Ngài. Họ cùng Ngài thành lập một nhóm tu khổ hạnh riêng biệt, mỗi ngày chỉ ăn vài hạt mè, hoặc uống chút nước, khiến còn da bọc xương, mà trong kinh dẫn là nếu lấy tay sờ vào bụng thì đựng cả những đốt xương sống phía sau lưng.

Một hôm, Ngài định xuống sông tắm gội, nhưng vì quá kiệt sức, chân bước không vững, Ngài ngã quỵ xuống đất ngất xỉu, nằm bất động bên bờ. Từ xa, nàng Mục nữ Sujàta trông thấy sanh lòng cảm kính, bèn vội đến mở lấy túi da đựng sữa dê hồ rót vào miệng Ngài. Sữa theo hơi thở từ từ trôi vào cổ họng, chân tay Ngài dần dần lay chuyển. Ngài vắng nghe bên tai tiếng đàn lúc nhặt lúc khoan, khi trầm khi bổng, phát ra những tiết tấu thanh tao dịu dặt mỗi lúc một gần, khiến Ngài hồi tỉnh. Thì ra tiếng đàn của một ông lão hành khất với đôi mắt mù lòa qua lại bên sông kiếm tiền độ nhật. Ngài bèn hỏi ông lão:

– Làm sao mà ông khảy lên được những tiếng đàn tuyệt vời như thế?

Ông lão đáp: “Người chơi đàn phải biết quy luật âm điệu, không lên dây căng quá, hoặc chùn quá. Nếu căng quá đàn sẽ đứt dây, chùn quá sẽ lạc điệu. Chỉ nên canh dây vừa phải thì mới phát ra những âm thanh bổng trầm dịu dặt.”

Nghe xong điều này, Ngài chợt nhận ra rằng, sự tu hành cũng như thế, ta không nên ép xác hoặc hưởng thụ, mà phải như lên dây đàn vừa mức. Khổ hạnh thái quá chỉ làm mỏi mệt thân xác, suy giảm năng lượng tinh thần. Mặc dù các triết gia cũng như các tu sĩ khổ hạnh thời đó,

quả quyết cho lối tu ép xác là điều kiện tối thượng để đạt đến đạo lý cứu cánh. Ngài liền dứt khoát từ bỏ lối tu làm lạc này, cũng như khi xưa còn ở hoàng cung, Ngài hưởng thụ vật chất xa hoa quá nhiều đã làm chướng ngại trên đường tiến hóa đạo đức. Nghĩ như vậy rồi, Ngài quyết định thực hiện con đường Trung đạo, ngày dùng một bữa vào lúc mặt trời gần đứng bóng. Đây là phương tiện của chư Phật ba đời, cũng là pháp môn tối yếu để hướng dẫn cho Ngài sớm thành tựu đạo quả sau này.

Khi nhìn thấy Ngài dùng phẩm thực đạm bạc từ nàng mục nữ Sujāta dâng cúng và những tín thí quanh làng, năm người khổ hạnh cùng tu chung với Ngài liền chê trách, khinh bỉ Ngài, vì đã phá hủy quy củ truyền thống. Họ âm thầm từ bỏ Ngài sang vùng Ba-la-nại (*Varanasi*) trong Vườn Nai (*Isipatana*) để ẩn tu.

Một hôm Ngài xuống sông Ni-liên-thiên (Nairanjana) nay là sông Lilajan, tắm gội sạch sẽ, rồi lội qua sông, lên bờ vào chùng hơn 100m, đến dưới gốc cây Tất-bát-la (Pippala) có tàng che to lớn. Ngài nhận một bó cỏ Cát tường (*Kusa*) từ người nông dân chăn trâu tên Svastika, rồi trải cỏ làm tòa ngồi và tuyên thệ: *“Nếu ta không tìm ra Chân lý tối thượng, ta quyết không rời khỏi nơi này”*.

Sau 49 ngày đêm, chuyên sâu vào thiền quán, tu tập tâm ly dục, ly ác pháp, đức Thích-Ca chiến thắng nội chướng lẫn ngoại ma, nào tham luyến, dục vọng, phiền não, sân hận, đói khát, cô đơn v.v...luôn hiện đến quấy nhiễu. Đêm cuối cùng, vào lúc canh một, Ngài hướng tâm về Tuệ giác, nhớ lại những kiếp quá khứ, từ một kiếp, hai kiếp, ba kiếp đến trăm ngàn muôn ức kiếp. Hoặc ở thế giới này hay thế giới khác, hoặc ở quốc độ này hay quốc độ khác, hoặc ở gia đình này hay gia đình khác, hoặc mang thân này hay thọ thân khác...Tất cả từng chủng loại, tên tuổi, gia thế, sự nghiệp, sống chết, khổ vui của

mỗi kiếp tái sinh như thế nào, Ngài đều biết rõ như trong lòng bàn tay. Ngài cũng thấy như vậy với tất cả những loài sanh ra từ thai, loài sanh ra từ trứng, loài sanh từ nơi ẩm ướt và loài sanh từ phân thân biến hóa. Thấu rõ thân này vốn không có thực, vốn không có nguồn, vô thi vô chung, không từ đâu đến, không đi về đâu. Cũng như sao mai ở bất kỳ thời gian nào cũng luôn hiện diện ở vị trí đó, không lặn cũng không lên, không hiện cũng không ẩn. Ẩn hiện là do vô minh bất giác mà bày ra sự phân biệt tối sáng. Mặt thật xưa nay hiện tiền, không trụ chấp, không vướng mắc, không đầu không cuối, cũng chẳng phải không đầu, không cuối. Chỉ vì động dụng nên cứ nghĩ rằng những gì ta nhận thấy có sự dời đổi là có đến có đi. Như thế Ngài đã chứng được Túc mạng Minh.

Sang canh hai, mây đen vần vũ trên bầu trời u ám, từng ánh chớp lóe sáng như chọc thủng không gian. Những tiếng sấm vang rền làm chuyển rung mặt đất. Từng cơn mưa xối xả trút xuống cội Tất-bát-la đại thọ, Ngài vẫn ngồi bất động, hướng tâm thanh tịnh, vận dụng trí tuệ của mình đi sâu trên con đường khám phá những hiện tượng vũ trụ.

Ngài thấy biết rõ vô lượng vô số thế giới từng co giãn sanh ra, hình thành, biến hoại và hủy diệt. Thấy tất cả chúng sanh từng sanh ra, hình thành, biến hoại và hủy diệt trong vô lượng vô số kiếp, nhưng đó chỉ là những biểu hiện duyên khởi bề ngoài chứ không hề hấn gì tới thực tướng của pháp giới. Ví như hằng triệu đợt sóng lô nhô trên mặt biển cả, nhưng lòng đại dương không vì có những hiện tượng như thế mà sanh diệt, diệt sanh. Đạt đến đó, Ngài chứng được Thiên nhãn Minh.

Thiên nhãn là cái nhìn thông thấu vượt không gian và thời gian, không phải bằng mắt thịt. Minh là sáng, thấy rõ

như ban ngày, tất cả chúng sanh hình thù lớn nhỏ vi tế, tạo nhân gì, nghiệp gì luân chuyển trong ba cõi là dục, sắc và vô sắc; hoặc lẫn lộn trong sáu nẻo luân hồi là trời người, a tu la, súc sanh, ngạ quỷ và địa ngục; hoặc quanh quẩn trong bốn loài là sanh thai, sanh trứng, sanh nơi ẩm thấp và hóa sanh. Thấu suốt tận nguồn vô minh, nhân quả rõ ràng như ban ngày, trong nhân có quả, trong quả có nhân, nối chuyển không đứt đoạn. Trong phiền não có Bồ đề, niệm trước là chúng sanh vô minh, niệm sau là Giác Phật, cho nên gọi chẳng phải Bồ đề, chẳng phải phiền não. Nếu còn chấp vào phiền não, bồ-đề là bệnh, ví như mặt trời là một định tinh vẫn luôn luôn chiếu sáng trong hư không, do tâm phân biệt chấp có mặt trời mọc, lặn; ngày sáng, đêm tối; đó là bệnh chấp về ngã, về pháp rất nặng.

Đến canh ba, Ngài quán chiếu sâu thẳm của vô thí vô minh, thấu tột cội nguồn các pháp:

- Đây là phiền não, ô nhiễm, khổ đau.
- Đây là nguyên nhân tập khí gây ra phiền não, ô nhiễm, khổ đau:
- Đây là sự chầm dứt phiền não, ô nhiễm, khổ đau.
- Đây là phương pháp dẫn đến sự chầm dứt phiền não, ô nhiễm, khổ đau.

Quán chiếu như thế, tâm Ngài hoàn toàn giải thoát khỏi Dục lậu (*ô nhiễm của dục vọng*), Hữu lậu (*ô nhiễm sự luyến ái của đời sống*) và Vô minh lậu (*ô nhiễm của vô minh*), dứt hẳn sanh tử luân hồi, khổ đau vạn kiếp. Đạt đến đó Ngài chứng được Lậu tận Minh.

Ngài thấu rõ Khổ tướng hiện tại, đoạn mọi phiền não lậu hoặc dứt khổ sanh tử, an vui giải thoát. Thấy rõ mầm

móng của phiền não và sanh tử. Chuyển phiền não thành Bồ đề, sanh tử thành Niết bàn, màn vô minh đã được giải tỏa thì trí tuệ phát sinh. Rõ được sự sanh sự tử là phi sanh phi tử. Cũng còn gọi là nhứt niệm vô sanh, tánh không tịch diệt, hay là Kim cang đại định.

Ngài thấy rõ được kho tàng tích chứa tập khí hữu lậu vô minh phiền não từ lâu đời. Những chủng tử thiện nghiệp hoặc ác nghiệp của chúng sanh từ vô thủy đến nay nó giống như một cuộn phim được chiếu lại, ngài biết rõ chúng sanh trôi lăn trong sáu đường, thấu suốt từng nghiệp nhân và nghiệp quả của chúng sanh khắp tam thiên đại thiên thế giới.

Lúc ấy, ngoài trời cơn mưa đã thưa dần và tạnh hẳn; sấm sét ngừng im, mây đen cuốn sạch, vàng trắng vàng vạc hiện trên nền không gian trong suốt. Từ phương đông, ánh sao mai lấp lánh, cũng là lúc Ngài hoàn toàn chứng được Tam minh, thành tựu Chánh đẳng Chánh giác vào lúc 35 tuổi, ngày Rằm tháng Vesàkha, năm 588 trước TL, theo sử Nam tông, hoặc mừng 8 tháng chạp theo sử Bắc tông. Từ đó Ngài được gọi là Phật (Buddha), người tỉnh thức, một trong mười tôn hiệu và cây Pippala được gọi là cây Bồ-đề (*Bodhirukkha*)

Trong khuôn viên Đại tháp nơi ngài Thành Đạo tại quận Gàya thuộc bang Bihar, Ấn Độ hiện bây giờ còn bảy trụ đá, có trụ cao khoảng 2,70m do vua A Dục tạo dựng, ghi dấu nơi Phật Thành đạo, cùng những chỗ chung quanh sau khi Ngài rời khỏi tòa ngồi với những hiện tượng lạ xảy ra. Sau này trong những đợt trùng tu, người ta có tạc thêm bảy bảng đá của mỗi trụ; mỗi bảng hình chữ nhật được khắc hai thứ tiếng, một bên tiếng Anh và một bên tiếng Hindi, thứ tự như sau:

Bảng đá thứ nhất, bên cạnh cội Bồ đề Linh thọ gọi là BODHI PALLANKA (Nơi Thành Đạo), “Thái tử Sĩ-đạt-ta ngồi dưới cội Bồ-đề đạt đến quả vị Toàn Giác vào đêm trăng tròn, tháng Vaisakha năm 623 (?) trước Tây lịch. Kim cương tòa ở dưới cội Bồ-đề này là chỗ trung tâm của sự tôn kính.” “BODHI PALLANCA, (The place of enlighten-ment). Prince Siddhattha attained Buddhahood (Full enlightenment) in the year 623 BC on the Vaisakha full moonday sitting under this Peepul (Bodhi) tree. The Vajrasana or the Diamond throne which is under this Bodhi tree is the central place of worship”.

Bảng đá thứ hai, bên tháp nhỏ Animesa- locana Cetiya, từ ngoài cổng Đại tháp nhìn vào bên mặt, bên đường vòng lớn kinh hành gọi là ANIMESA LOCANA (Nơi nhìn không nháy mắt). “Sau khi Thành Đạo, đức Phật trải qua tuần lễ thứ hai chăm chú nhìn cây Bồ đề không nháy mắt.” “ANIMESA LOCANA (The place of unwinking gazing). After enlightenment Lord Buddha spent the second week in meditation here gazing unwinking at the Bodhi tree”.

Bảng đá thứ ba, nằm bên phải ngay cạnh Đại tháp gọi là CANKAMANA (Đường kinh hành). “Đức Phật thiền hành lên xuống suốt tuần thứ ba. Trên đường hành lang những chỗ có những hoa sen đỏ chân của đức Phật trong lúc đi bộ.” “CANKAMANA (Cloister walk), Lord Buddha spent the third week here walking up and down in the meditation. On the platform lotuses indicate the places where the Lord’s feet rested while walking”.

Bảng đá thứ tư, cách trụ Cankamana khoảng 25 mét về hướng Tây Bắc, gọi là RATANA-GHARA (Nơi nghiệm tướng cơ bản). “Suốt tuần thứ tư Đức Phật trong thiền định để suy nghiệm luận chứng luật nhân quả tương quan”. “RATANAGHARA (The place of basic

contemplation) Lord Buddha spent the fourth week here in meditation rylecting on the Patthana or the causal law”.

Bảng đá thứ năm, ngay lối vào Đại tháp, bên cạnh trụ đá nhỏ của vua A Dục gọi là AJAPALA NIGRODHA TREE (cội Ni-câu-đà). “Tuần lễ thứ năm Đức Phật thiền định dưới cội cây Ajapala chứng nghiệm Hạnh phúc Giải thoát. Nơi đây Ngài đã trả lời một vị Bà-la-môn về những tiêu chuẩn để trở thành Thánh nhân, không còn thọ sanh nữa.” *“AJAPALA NIGRODHA TREE (Panyan Tree) Lord Buddha spent the fifth week under this tree in meditation after enlightenment. Here He replied to a Brahmana that only by one’s deeds one become Brahmana, not by birth not by birth”.*

Bảng đá thứ sáu nằm trước hồ cá cách Đại tháp khoảng 40 mét về hướng Nam gọi là MUCALINDA LAKE, (Nơi ở của mãng xà vương) “Đức Phật đã trải qua tuần thứ sáu thiền định tại đây, trong lúc đang thiền định, bão tố sấm sét nổi lên dữ dội. Mãng xà vương Mucalinda bò đến bao che bảo vệ cho Ngài được bình an, tránh khỏi gió mưa mãnh liệt.” *“MUCALINDA LAKE (The abode of snake king). Lord Buddha spent the sixth week in meditation here. While he was meditating severe thunder storm broke out. Mucalinda snake go to protect him from the violent wind and rain even the creators came out for his safety”.*

Bảng đá thứ bảy nằm cách cội Bồ-đề 15 mét về hướng Đông Nam gọi là RÀJÀYATANA (một loại cây rừng) “Sau khi đức Phật trải qua tuần thứ bảy trong tuệ giác thanh tịnh ở dưới cội cây này. Vào ngày cuối, có hai nhà lái buôn Tapussa và Bhallika dâng tặng cho Ngài bánh và mật ong, và được quy y nơi Ngài. Lúc này Ngài chỉ truyền cho họ Quy y Phật, Quy y Pháp, chứ không có

Quy y Tăng. Vì chưa có giáo đoàn Tăng già”.
“*RAJAYATANA (A kind of forest tree). After Lord Buddha spent the seventh week here in meditation enlightenment. At the end of meditation, two merchants: Tapussa and Bhallika offered rice cake and honey to the Lord and took refuge.*

– Buddham saranam gachami.

– Dhammam saranam gacchami.

(Sangha was not founded then)”

Trong tác phẩm “*ĐỨC PHẬT VÀ PHẬT PHÁP*” (*Buddha and His Teaching*) của Ngài Narada Mahathèra, Phạm Kim Khánh dịch, giải thích những hiện tượng 7 tuần “Sau Khi Phật Thành Đạo” như sau:

“Tuần lễ đầu sau khi thành đạo, Đức Phật ngồi không cử động dưới tàng cây Bồ-đề chứng nghiệm Hạnh Phúc Giải Thoát (*Vimutti Sukkha*). Trong đêm cuối tuần Ngài xuất thiền và suy niệm về 12 Nhơn Duyên (*Paticca Samuppàda*) theo chiều thuận... Khoảng canh giữa đêm, Ngài suy niệm 12 Nhơn Duyên theo chiều ngược...

Tuần thứ nhì trải qua một cách bình thản, nhưng trong sự yên lặng ấy, Đức Phật đã ban bố cho thế gian một bài học luân lý quan trọng. Để tỏ lòng biết ơn sâu xa đối với cây Bồ-đề vô tri vô giác đã che mưa đỡ nắng cho Ngài suốt thời gian chiến đấu (*49 ngày thiền định*) thành tựu quả vị tối thượng. Ngài đứng cách một khoảng xa để chăm chú nhìn cây Bồ-đề trọn 7 ngày.

Tuần thứ ba, vì khoảng thời gian đầu sau khi Thành đạo, đức Phật không rời nơi trú ngụ mà Ngài vẫn còn quanh quẩn bên cội Bồ đề, Chư Thiên nghi ngờ không biết Ngài đã chứng Thánh quả tối thắng hay chưa. Đọc được tư tưởng ấy, Ngài đã dùng oai lực thần thông tạo ra một đường hành lang bằng ngọc (*Ratana canka mana*) và đi lên đi xuống thiền hành trên ấy suốt 7 ngày, có 18 đóa sen đỡ chân của Phật.

Tuần thứ tư, đức Phật ngự trong Bảo cung (Ratanaghara) do Ngài biến hiện để suy niệm về những luận chứng cao siêu (Abhidhamma), về lý nhơn quả tương quan (Patthana). Lúc ấy, thân và tâm Ngài trở nên hoàn toàn tinh khiết. Ngài phóng ra vòng hào quang sáu màu (*xanh, vàng, đỏ, trắng, cam và màu hỗn hợp*).

Tuần thứ năm, đức Phật lại ngồi dưới cội cây Ajapala Nigrodha, chứng nghiệm Hạnh phúc Giải thoát. Ngày cuối, khi Ngài xuất ra khỏi trạng thái siêu thể ấy, có một người Bà-la-môn ngã mạn (Huhunkajātika) đến hỏi Ngài:

– Này Sa môn Cồ Đàm, đứng về phương diện và điều kiện nào ta trở thành một thánh nhơn (Brahmana) ?

Để trả lời, đức Phật liền đọc lên bài kệ:

“Người lánh xa tội lỗi,
Tâm ngã mạn không còn.
Thanh lọc mọi nhiễm ô.
Sáu căn thường thu nhiếp.
Suốt thông các pháp học.
Chơn chánh sống Phạm hạnh.
Tự tại và an nhiên.
Dù bất cứ nơi đâu
Người ấy là Thánh nhơn”

(Udana phần I)

Tuần thứ sáu, Từ cây Ajapàla, đức Phật sang qua cây Mucalinda và ngự tại đây để chứng nghiệm Hạnh phúc Giải thoát. Bỗng nhiên có một trận mưa to kéo đến, bầu trời tối sầm dưới lớp mây đen và gió lạnh thổi suốt nhiều ngày. Vừa lúc ấy trong bóng cây Mucalinda, thần mãng xà từ ổ chui ra quấn chung quanh mình Phật bảy vòng, và lấy bảy cái đầu to che trên đỉnh đầu Ngài, nhờ vậy mà mưa to gió lớn không động đến thân Phật. Cuối ngày thứ bảy trời quang mây tạnh, rắn thần Mucalinda tháo mình ra và biến thành một thanh niên cúi đầu cung kính chấp tay đứng trước mặt Phật. Ngài bèn nói kệ:

“ Sống ẩn dật biết đủ.

Lãnh hội được Chơn lý.

Thật là người hạnh phúc.

Tâm lành biết thu thúc,

Đối với mọi chúng sanh.

Thật là người hạnh phúc.

Không luyến ái đam mê,

Vượt lên khỏi dục vọng.

Thật là người hạnh phúc.

Phá bỏ được Chấp Ngã

Là hạnh phúc tối thượng.”

Tuần thứ bảy, đức Phật sang cội cây Ràjayatana và ở đó chứng nghiệm Quả phúc Giải thoát. Đây là lời Phật nói đầu tiên khi vừa Thành đạo:

“Ta lang thang trong vòng luân hồi trải qua bao kiếp sống. Ta đi tìm mãi mà không gặp kẻ làm nhà. Cứ lập đi lập lại đời sống quả thật phiền muộn. Nay hồi kẻ làm nhà, nay ta đã khám phá ra người, Từ đây người không còn cất nhà cho Như lai nữa. Tất cả sườn nhà đều gãy đổ, kèo cột bị phá tan. Mọi ái dục Như lai đã đoạn trừ. Như lai đã chứng quả Vô sanh Bất diệt.” (Kinh Pháp cú)

Lúc này có hai nhà lái buôn Tapassu và Bhallika từ Ukkala (Orissa) trên đường về quê nhà tại Miến Điện, (có chỗ nói họ dẫn theo 500 thương nhân), được chư thiên mách bảo nên cúng dường đức Như Lai vừa mới thành đạo. Họ hết sức vui mừng đến chỗ Phật ngự, dâng tặng cho Ngài bánh và mật ong. Ngài giảng một thời pháp ngắn và họ đã xin quy y nơi Ngài. Lễ truyền quy y đầu tiên chỉ có nhị bảo: Quy y Phật, Quy y Pháp, vì lúc ấy chưa có giáo đoàn Tăng già.” Đức Phật tặng cho họ vài sợi tóc. Sau này những sợi tóc ấy được lập bảo tháp thờ tại Miến Điện.

Tóm lại, SỰ KIỆN THÀNH ĐẠO CỦA ĐỨC PHẬT THÍCH CA MÂU NI qua phương thức Thiên quán, ngài đã chứng được Tam Minh, đó là đỉnh cao của trí tuệ siêu tuyệt. Minh là sáng suốt, không mê lầm. Không mê lầm gọi là tỉnh thức Giác ngộ hoàn toàn. Như vậy, không phải ngài nhìn vào sao Mai mà tỏ ngộ. Chư Tổ bảo: “Nếu cho rằng Đức Thích-ca Mâu-ni nhìn vào ánh sao mà tỏ ngộ chẳng khác gì mặt vàng rơi vào con mắt.”

Tam Minh là ba nguồn Tâm lực sáng suốt, thấu tột khắp không gian, thời gian, không chướng ngại. Theo truyền thống Phật giáo Nguyên thủy đó là Ba Pháp Yếu từ Bát Chánh Đạo mà xưa kia Bồ tát Tất-đạt-đa tu hành trải qua

ba vô số kiếp, đối trị với ba căn bệnh độc chương Tham-sân-si và nay Ngài đã thành tựu Vô thượng Bồ đề:

Giới gồm Chánh ngữ, Chánh Nghiệp, Chánh mạng.

Định gồm Chánh Tinh tấn, Chánh Niệm và Chánh định.

Huê gồm Chánh kiến, Chánh Tư duy.

Đó là điều kiện tiên quyết để đi vào Thánh đạo và đạt tới Niết-bàn.

Phật giáo Phát triển hiểu Bát chánh đạo có phần khác với Phật giáo Nguyên thủy. Nếu Phật giáo Nguyên thủy xem Bát chánh đạo là con đường dẫn đến Niết-bàn thì Phật giáo Phát triển đặc biệt coi trọng phương pháp giải thoát khỏi vô minh để Giác ngộ Tánh Không Bát nhã (*śūnyatā prajñā*), là Bản thể của mọi hiện tượng sự vật.

Ngoài ra Ba minh khác với Sáu thông. Vì sáu thông (Thiên nhãn, thiên nhĩ, tha tâm, thần túc, túc mạng và lậu tận thông), do nơi kỹ năng tu tập từ sáu căn mà được Sáu phép thần thông của các bậc A-la-hán. Tam minh biểu hiện năng lực trí tuệ của chư Phật .

Căn cứ *Luận câu xá*, quyển 27, trong 5 phép thần thông đầu, mọi người kể cả thiên ma ngoại đạo đều có thể tu chứng, nhưng phép thần thông thứ 6 thì chỉ có những bậc A-la-hán và Bồ tát ở ngôi bát địa mới có thể đạt được. Tuy nhiên trong sáu loại thần thông này, Thiên nhãn thông, Túc Mệnh thông và Lậu tận thông, dùng năng lực Trí Tuệ quán chiếu chuyển thành Minh tuệ gọi là Tam minh. Tam Minh cũng còn gọi Tam Đạt, sau khi đã tu Tám pháp Giải thoát (Bát Chánh đạo), A La Hán có đủ sáu thông và suốt biết (chánh biến tri) gọi là Minh. Đại A-la-hán (Phật) thấu triệt tận cùng gọi là Đạt.

Bằng tuệ giác thực chứng Tam Minh, dẫn dắt mọi hành động hợp với bản hoài Tự giác - Giác tha và Giác hạnh viên mãn, đức Phật đã từ tòa ngồi dưới cội cây Bồ đề đứng lên tuyên bố: "Lạ thay ! lạ thay ! Tất cả chúng sanh đều có đầy đủ trí huệ đức tướng của Như Lai, chỉ vì vô minh, vọng tưởng, chấp trước mà không chứng ngộ được". "Như lai là Phật đã thành. Nhân loại chúng sanh là Phật sẽ thành". Điều đó dạy cho chúng ta có một tầm nhìn thấu rõ các pháp đúng Như thật: "Tâm–Phật–Chúng sanh không sai khác". Chúng ta hãy tự chủ vươn lên, ứng dụng Giáo pháp, để đem lại an lạc cho thân tâm mình và cho cộng đồng xã hội.

Phá Cháp

Lê Huy Trứ, MSEE

tle8464953@aol.com

July 19, 2014



*Không từ đâu mà đến
Không tại đó mà về
Lúc này không ở đây
Không “thọ” vô nhất kiếp*

(Lê Huy Trứ)

MỤC LỤC

1. Tóm Lược Tiểu Sử của Đức Phật	178
2. Triết Lý của Đạo Phật	6
3. Nguồn Gốc của Khổ Đau	8
4. Thập Nhị Nhân Duyên	13
5. Lối Tu của các Đẳng Độc Giác	14
6. Lối Tu của các Đẳng Bồ Tát	15
7. Lối Tu Phật Thừa	16
8. Tại sao chúng sinh cần đến Phật Pháp?	189
9. Tứ Diệu Đế (Chatvari Arya Satya)	18
9.1 Khổ Đế (Dukkha Ariyasacca)	23
9.2 Tập Đế (Samedha Dukkha, Samudayat Ariyasacca)	26
9.3 Diệt Đế (Nirodha Dukkha, Nirodha Ariyasacca)	31
9.4 Đạo Đế (Nirodha Gamadukkha, Magga Ariyasacca)	35
9.4.1 Bát Chính Đạo (Eightfold Paths)	36
9.4.2 Tam Vô Lậu Học (Giới - Định - Tuệ)	37
10. Lý Luận Khoa Học của Tứ Diệu Đế	38
11. 84,000 Pháp Môn của Phật Giáo	40
12. Kinh Nghiệm Giác Ngộ của Phật	43
13. Những Năm Thuyết Pháp	45
14. Kết Luận	48
14.1 Minh Tâm Kiến Tánh	49
14.2 Đại Kỳ Duyên	50
14.3 Bờ Bên Kia	51
14.4 Know & Know Not	53
15. Tài Liệu Tham Khảo	54



Buddha in Sarnath Museum (Dhammajak Mutra,) 4th BC

&

The Buddha, in Greco-Buddhist style, 1st-2nd century CE, Gandhara (Modern Pakistan), Standing Buddha (Tokyo National Museum)





Năm Đức Phật Thích Ca Mâu Ni 41 tuổi. Đệ tử của ngài là Phú Lâu Ca đã minh họa chân dung thầy mình. Bức họa hiện nay được tàng trữ tại Bảo tàng viện Hoàng gia Anh Quốc và được xem như là một báu vật quốc gia.

1. Tóm Lược Tiểu Sử của Đức Phật

Đức Thế Tôn xuất thân là Hoàng Tử Tất Đạt Đa Cồ Đàm, người xứ Ấn Độ, từ bỏ hoàng cung, quyền uy, tước vị, giàu sang, gia đình hạnh phúc, và bổng lộc của một quý tộc. Ngài xuất gia quyết đi tìm ra chân lý, phát tâm sống cảnh không nhà để tìm phương pháp cứu độ chúng sinh.

Đạt Đa Cồ Đàm là tên phiên âm từ tiếng Phạn *Siddhārtha Gautama* của vị Phật, Thích Ca Mâu Ni, người sáng lập Phật giáo. Tất Đạt Đa (sa. *siddhārtha*) có nghĩa là "người đã hoàn tất (*siddha*) ý nghĩa [cuộc sống] (*artha*).” Dịch ý, "*Nhất thiết nghĩa thành, Thành tựu chúng sinh*," dịch từ tên Phạn ngữ là *sarvāthasiddha*. Ngài cũng còn được gọi là **Phật Tổ Như Lai**. Như Lai (zh. 如來, sa., pi. *tathāgata*) là một trong mười danh hiệu của Phật được dịch từ *tathāgata* của tiếng Phạn. Chiết tự của *tathāgata* là *tathā* + *āgata*, và có thể được hiểu là "*Người đã đến như thế*" hoặc, "*Người đã đến từ cõi chân như*." Như Lai là danh hiệu chỉ một Thánh Nhân đã đạt đến bậc giác ngộ cao nhất, Vô Thượng- Chính Đẳng-Chính Giác (sa. Anuttara Samyak Sambodhi.)

Theo ý nghĩa nguyên thủy thì danh từ Như Lai không phải là một "danh hiệu." Phật Thích Ca Cồ Đàm sử dụng danh từ này để tránh sử dụng ngôi thứ nhất "ta, I" - cái tôi độc tôn, cái ngã, self, ego - trong lúc giảng dạy, thuyết Pháp và đây cũng là một phong cách biểu lộ sự khiêm tốn của Ngài.

Với sự phát triển của Phật giáo theo thời gian, ý nghĩa của danh từ Như Lai đã biến đổi. Trong Đại thừa, Như Lai chỉ Ứng Thân (sa. *nirmāṇakāya*, Tam thân) của Phật. Đó là con người toàn hảo, có thể xuất hiện dưới mọi dạng khác nhau, có Thập Lực (sa. *daśabala*) của một vị Phật. Như Lai cũng là sự biểu hiện cụ thể của Chân Như (sa. *Tathatā*,) thể tính của vũ trụ, được xem là sứ giả trực tiếp của Chân Như, là gạch nối giữa hiện tượng và bản thể. Trong nhiều trường hợp, Như Lai được xem là đồng nghĩa với Trí Huệ/Tuệ (Bát Nhã, sa. *prajñā*) và Tính Không (sa. *Sūnyatā*, eng. *emptiness*, Fr. *vide*.)

2. Triết Lý của Đạo Phật

Phật Giáo không phải là một tôn giáo bi quan yếm thế nhưng là đạo của Trí Tuệ. Triết lý Phật giáo tuy cao siêu nhiệm mầu nhưng lại rất khoa học, thực nghiệm, đơn giản, rõ ràng và chính xác trong phương pháp lý luận lẫn thực hành. Phật Giáo là đạo của tự Giác Ngộ (Enlightenment,) tự Giải Thoát (Liberation,) đạo của xuất thế lẫn nhập thế (non-dualism.) Phật Giáo không dựa vào thần quyền để giải thích nguồn gốc của vạn vật, con người, hiện tượng, thế giới, vũ trụ mà dựa vào cuộc sống thực tế, căn cứ trên những biến chuyển tâm, sinh lý, nhân sinh quan của con người để chỉ rõ những nguyên nhân của bản thể, nguồn gốc gây nên nỗi khổ, những điều kiện tạo nên cái xấu xa, và hậu quả của khổ đau. Phật Giáo phân tích cho con người thấy rõ hai thái cực trái ngược nhau (dualism) của vô minh và an lạc, và hướng dẫn rõ ràng, mạch lạc con đường thoát khỏi khổ đau.

*"Science without religion is lame,
Religion without science is blind."
Albert Einstein, Nature 1940, the topmost
scientific journal*

"Nếu có một tôn giáo nào thích nghi được với những nhu cầu khoa học tân tiến thì đó là Phật Giáo." (*Albert Einstein, "If there is any religion that would cope with modern scientific needs it would be Buddhism"*).

Điển hình, nếu chúng ta chịu nghiên cứu, tham khảo về Phật Pháp, qua 84,000 Pháp Môn/Kinh Điển, cụ thể nhất là Tứ Diệu Đế thì sẽ thấy rõ ràng cái triết lý của Phật Giáo rất thực tiễn, rất logic, rất khoa học, và rất trí tuệ. Chủ yếu của Phật Giáo là tự tu dưỡng bản thân để tự chiến thắng khổ đau chứ không phải chờ đợi sự cứu khổ, cứu nạn (salvation) của đấng bề trên. Đức Phật không tạo ra (created,) không phát minh (invented) những vấn nạn, khổ đau của chúng sinh. Ngài cũng là người như chúng ta nhưng với kinh nghiệm và tự bản thân chứng nghiệm, đã kiến tánh và đã tìm ra (discovered) cứu cánh của vô minh, chấp trước của con người. Ngài đã truyền lại những phương pháp giác ngộ, giải thoát cho chúng sinh qua phương tiện (vehicle, mechanism, prescription) Phật Pháp, kinh điển. Con người khi đã đạt được tự tâm an lạc, sau khi đã biết (ngộ,) tự thân **phá chấp**, diệt bỏ vô minh và nếu như tất cả chúng ta đều làm được như vậy thì thế giới tự nó đã trở thành thiên đường, cực lạc, hết khổ đau.

Thông tuệ Tứ Diệu Đế sẽ giúp mỗi cá nhân chúng ta lạc quan hơn khi nhận thấy và hiểu được (realize, grasp) nguyên do, hoàn cảnh, liên quan, biết được phương pháp giải quyết, trị liệu và ngăn ngừa khổ đau cho chính bản thân, cho gia đình trong đời sống khó khăn hằng ngày. Xa hơn nữa, nếu hiểu được ý nghĩa của hai chữ **“phá chấp”** thì hiểu được phần nào của Đạo Phật; nếu vẫn còn vô minh, **“cố chấp,”** thì chỉ là đàm luận cho vui, vẫn chỉ là đứng bên bờ này trông qua bên kia.

The Other Side

*One day a young Buddhist on his journey home came to the banks of a wide river. Staring hopelessly at the great obstacle in front of him, he pondered for hours on just how to cross such a wide barrier. Just as he was about to give up his pursuit to continue his journey he saw a great teacher on the other side of the river. The young Buddhist yells over to the teacher, "Oh wise one, can you tell me **how to get to the other side of this river**"?*

*The teacher ponders for a moment looks up and down the river and yells back, "**My son, you are on the other side.**"*

3. Nguồn Gốc của Khổ Đau

Nguyên nhân **khổ đau** (Pāli: Dukkha; Sanskrit: duḥkha; Tibetan: sdug bsngal, suffering) của chúng sinh và đặc biệt của con người là vì vô minh tuy nhiên vô minh là điều kiện cần thiết và nền tảng hiện hữu của vũ trụ. Nếu không có vô minh thì tất nhiên

không có thể giới, không có chúng sinh, không có khổ vì không có con người. Không có vô minh thì không cần tới Pháp và Phật tánh cũng trở thành vô dụng, không cần thiết, không có gì để luận bàn. Vì vậy vô minh là hữu thường rất cần thiết để tạo ra vật chất, không thể không có đối với chúng sinh và nhất là con người. Vô minh là mắt xích đầu tiên của Thập Nhị Nhân Duyên, là lý thuyết giải thích nguồn gốc của vũ trụ vạn vật. Vô minh không phải là ngu dốt, vô học, kém triết lý, hay phản khoa học. Sau khi có vũ trụ, vạn vật, con người, rồi thì có tập tục, tôn giáo, văn hóa, xã hội, luân lý, đạo luật, triết học và khoa học. Tất cả những điều trên cùng từ tâm ý tưởng của con người mà ra, do con người phát minh, xếp đặt, tất cả cũng chỉ là sở tri chướng, nhị nguyên (dualism,) vẫn nằm trong phạm trù vô minh.

Như đã nói ở trên, vô minh là điều kiện căn bản nhất để cho vũ trụ vạn vật xuất hiện. **Vô minh** (zh. 無明, sa. *avidyā*, pi. *avijjā*) được định nghĩa là trạng thái bị che khuất, không nhìn thấy toàn thể, hoặc không nhìn thấy rõ, không hiểu rõ đối với những sự vật quá vi tế (micro,) hoặc quá to lớn (macro,) từ đó phát sinh mê lầm, ngu muội. Ví dụ, Nước (H_2O) chỉ là một hiện tượng ảo giác trong đó hai nguyên tử hydrogen (H_2) kết hợp với một nguyên tử oxygen (O) mà thành. Tất cả nguyên tố vật chất đều cấu thành bởi cùng một thứ hạt cơ bản như nhau (quark up, quark down và electron) nhưng vì vô minh con người mới thấy nước khác với khí, nguyên tố này khác với nguyên tố kia. Tóm lại, vô minh tạo ra ảo hóa và phân biệt (thức.) Phân biệt tạo ra danh sắc (tên gọi và

sự vật,) từ đó mới có thể giới hạn vật, con người cùng với khổ đau... **Mà Khổ (suffering) là vì chấp - chấp ngã, chấp sắc, chấp ái, chấp dục.** Chúng sinh chấp cái thân ngũ uẩn là hữu ngã, chấp cái danh vọng, uy tín, sự nghiệp, sắc dục là thật của ta (self.) Khi cái thân ấy bị bệnh, bị hư hoại, hoặc đói, khát, ...thì ta cảm thấy đau khổ. Ngay cả những người không tham vọng, mong sống yên phận thủ thường cũng không thoát khỏi khổ. Vì đời là vô thường mà luật "thành, trụ, hoại, không" sẽ không buông tha một ai cả. Do đó, sớm muộn gì thì tất cả kẻ lạc quan lẫn bi quan cũng phải đối diện với khổ đau. Trong thâm tâm chúng ta đều biết như vậy nhưng không muốn chấp nhận đó là chân lý mà thôi. Chân lý về Khổ dạy rằng, "Vì nguyên lý vô thường (impermanence) mà tất cả mọi hình thức khoái lạc dù là thiên đường cực lạc cũng đều bị biến đổi và hủy diệt và tất cả mọi hình thức hiện hữu đều mang mầm mống bất mãn (discontent,) khổ đau (suffering.)" Cho nên, hạnh phúc và khoái lạc luôn luôn đi đôi với bất mãn và đau khổ.

Đơn giản, nếu bỗng nhiên tất cả chúng ta mất đi nhãn quan bình thường; con mắt chúng ta từ đây chỉ có thể nhìn được sự vật với con mắt X-ray, viễn vọng kính (telescope) hay kính hiển vi (microscope,) thấy được tận cùng của vũ trụ, thấy được các hành tinh xa xăm, nơi đó có sự sống và các chúng sinh, cảm thấy được từng khoảng khắc vòng sinh diệt, thay đổi, vô thường trong từng tế bào của chính mình và của những vật chất, cùng những người chung quanh. Quan sát được vi trùng, nguyên tử, particle, wave, quark.

Thấy được vận hành, truyền tin của electrons, bits trong computers, cell phones, TV, và những electronic devices, thấy được cái tốc độ của internet, và cái ảo của emails, những hình ảnh gửi và truyền đi trên thế giới, trong không gian, vũ trụ từ satellites, từ Radars, TV, internet, ... thấy được cái Không (emptiness) của vật chất, vũ trụ. Cụ thể hơn, nếu bỗng nhiên nhân loại mất đi khả năng nghe, thấy, nếm, ngửi, sờ,...của tai, mắt, mũi, lưỡi, ...nhưng vẫn còn duy trì được khả năng suy luận và kiến thức (knowledge) của não bộ. Thì ý niệm về sự thật (axiom, truth,) và quan niệm nhân sinh quan về triết lý và khoa học, tôn giáo của chúng ta có thể khác xa với những nhận xét và suy luận hiện tại qua những ngũ quan của con người rất nhiều. Dĩ nhiên, nếu tất cả nhân loại đều bị đui mù, câm điếc, thì chẵn chẵn chúng ta không nghe, thấy, nói về nhiều thứ xảy ra hằng ngày chung quanh chúng ta, ngay cả đọc bài này, mà phải chờ cho đến khi khoa học chế ra những kỹ thuật thay thế cho những mất mát của ngũ quan ở trên.

Tuy nhiên, mất ngũ quan cũng chưa hẳn là bất hạnh, nhất là tất cả nhân loại đều mất chứ không phải "Why me but others?" Mù thì không phải thấy vợ mình xấu hay đẹp, vợ mình cũng không cần làm đẹp, mặt đẹp, shopping chưng diện; mất cái sờ thì mình không phải tội sờ nhằm vợ người; mất cái nếm thì vợ cho ăn gì cũng không biết cái đó ăn được hay không? Điếc thì khỏi phải nghe vợ cần nhắn, chê bai; câm thì khỏi nói vì có thấy, có nghe, có ngửi, có nếm được nữa đâu mà cần phải nói. Lúc mà, tất cả mọi người, kể cả vợ con mình nó cũng đui, mù, câm,

điếc, thì lúc đó chúng ta an thân tự toại một nghĩ, khỏi cần Phật Pháp nữa. Cho nên, người loạn sắc (color blindness,) loạn thị, thấy sự vật méo mó, thấy màu đỏ thành xanh, hay ngược lại chưa chắc họ đã là sai mà có thể người bình thường, không mê muội như chúng ta bị color blindness, loạn thị nên tưởng mình là đúng.

Người mù không cần thấy mới đọc được; họ đọc bằng tay. Người điếc đọc môi người khác không cần phải nghe bằng lỗ tai, và người câm nói bằng tay không cần phải dùng miệng, lưỡi. Tuy nhiên, người bị stoke, bán thân bất toại. Một nửa thân, bên này, có cảm giác, một nửa thân, bên kia, không có cảm giác của sờ, nếm, mất phần nào khả năng ngôn ngữ cho dù họ thấy được, nghe được, nói được, biết được, cảm được của một bên còn lại. Phật Giáo, Yoga và võ học gọi là, "Tẩu Hoả Nhập Ma." Đó là trạng thái và giai đoạn hoặc là đại giác ngộ, đại công cáo thành, đã thông kỳ kinh bát mạch, nhâm mạch và đốc mạch tương thông, nội lực thâm hậu, đạt được thần thông hay sẽ bị lửa chạy vào tim, chân khí chạy ngược vào lục phủ ngũ tạng, máu không chạy được lên não, sống không ra sống chết không ra chết. Theo thử nghiệm của khoa học và y khoa, những người bị ở trong tình trạng này cũng có những kinh nghiệm của tâm linh, gần như giác ngộ. Đây là một đề tài rất hấp dẫn mà chưa ai thật sự chịu bỏ công nghiên cứu và thí nghiệm.

"Absence of evidence is not evidence of absence." (Donald Rumsfeld)

4. Thập Nhị Nhân Duyên

Phật Giáo tin vào Luật Nhân Quả (cause and effect,) và luân chuyển của mười hai (12) vòng Nhân Duyên – luân chuyển mãi, từ khâu (link) này đến khâu khác, trong quá khứ, hiện tại, vị lai, làm chúng sinh chìm đắm mãi mãi trong vòng luân hồi, bế khổ đầu (no way out.) Nếu nhận xét cho thật kỹ lưỡng, thì chẳng những trong vô lượng kiếp, mà trong đời này, ngay bây giờ, trong từng niệm, từng niệm, trong sátna, trong từng milliseconds, mười hai nhân duyên vẫn duyên khởi lẫn nhau, liên tục không gián đoạn. Chúng sanh (nhân loại) do vô minh chấp thật không nhận ra đạo lý duyên khởi như huyễn, như mộng, xảy ra từng giây từng phút trong vũ trụ cho nên tâm mới luôn luôn vọng động, lo lắng bồn chồn không an đó là Hành. Do tâm vọng động mà có tiềm thức phát khởi liên tục theo duyên nghiệp báo mà sinh ra danh sắc, danh sắc sinh ra lục thập, lục thập ra xúc, xúc ra thọ, thọ ra ái, ái ra thủ, và đã có chấp thủ thì có thân tâm, có cảnh giới, có gây ra các nghiệp huân tập nơi tiềm thức, cho đến có sự sinh sống, có sự chuyển biến, có già, có bệnh, có chết.

Trong mười hai nhân duyên, nguyên nhân căn bản của luân hồi, tức là vô minh và chính là nguyên nhân của tất cả sự chuyển biến trong luân hồi, Sinh, Trụ, Dị, Diệt, tức là Hành. Chỉ khi nào diệt trừ được vô minh, thì mới giác ngộ, chỉ khi nào diệt trừ được Hành, thì mới hết sinh diệt. Vì vậy, tu hành theo phép Thập Nhị Nhân Duyên, cần phải theo đạo lý duyên khởi, mà quán tất cả sự vật đều duyên sinh như huyễn, không có tự tánh, để diệt trừ vô minh. Khi phát triển được trí tuệ,

trừ được vô minh, thì hành diệt, mà hành diệt thì thức diệt, thức diệt thì danh sắc, lục thập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sinh, lão, bệnh, tử đều diệt hết. Nên nhận rõ, 12 nhân duyên chỉ là duyên sinh ra nhau và mỗi khâu, chỉ một nhân duyên đối với khâu khác, chứ không phải tất cả các nhân duyên đối với khâu ấy. Như duyên vô minh sinh ra hành, thì vô minh là một nhân duyên, trong nhiều duyên sinh ra hành, chứ không phải một mình vô minh sinh ra hành. Nói vô minh sinh ra hành, thì có nghĩa là, nếu thiếu vô minh làm nhân duyên thì hành không phát khởi được. Đối với các khâu khác, thì cũng đều có nghĩa như thế. Tuy nhiên, nếu trong tất cả các duyên tạo thành một khâu, diệt trừ được một duyên, thì cái khâu ấy quyết định không sinh ra được. Chính vì vậy, ngược lại, lúc lưu chuyển, khi đã diệt trừ được vô minh, thì cả 12 nhân duyên đều được diệt trừ và người tu hành được giải thoát ra khỏi sanh tử. Đó là the way out of 12 causal conditions by breaking off a chain link.

5. Lối Tu của các Đấng Độc Giác

Trong lúc tu phép quán thập nhị nhân duyên để ra khỏi luân hồi, hành giả thường quán theo đạo lý duyên khởi và bắt đầu diệt trừ những khâu quan trọng, duyên khởi ra phân đoạn sinh tử là ái, thủ và hữu. Các vị này, nương theo đạo lý duyên sinh, quán biết thân cảnh đều giả dối, không thật và các thọ sinh ra trong quan hệ giữa thân và cảnh, vốn không có gì, nên diệt trừ được lòng ưa ghét. Khi lòng ưa ghét đã diệt trừ thì đối với tất cả các sắc và ánh sáng, đều xem như bóng trong gương, trăng dưới nước; đối với tất cả các âm thanh, đều xem như luồng gió thổi

qua, không có gì là chắc thật và cũng không có gì đáng để ý. Do tâm đối với cảnh không phát sinh ưa ghét và thường phóng xả như thế, nên sự chấp trước cũng giảm bớt đi, đến tiêu diệt hết. Tâm đã không chấp trước, thì thấy rõ mọi sự vật đều huyền hóa, không thật có; chính khi sinh, không có gì đáng gọi là sinh; chính khi diệt, không có gì đáng gọi là diệt. Do đó, phát khởi được trí vô ngã, diệt trí phân biệt ngã chấp và chứng được bậc sơ tâm của Duyên Giác Thừa. Từ đó, các vị sơ tâm dùng trí vô ngã gột rửa lần lần các thói quen mê lầm, diệt trừ hành ấm, diệt trừ cơ sở vô minh (duyên sinh ra luân hồi) chứng Quả Vô Học. Đó là lối tu của các đẳng Độc Giác.

6. Lối Tu của các Đẳng Bồ Tát

Khác với phương pháp tu của các bậc Độc Giác, Bồ Tát với Trí Huệ Bát Nhã (sa. prajñā-pāramitā, zh 般若 bát nhã) quán tự tại, liễu ngộ lý duyên khởi hay thập nhị nhân duyên đều không có thật, đó chỉ là lý thuyết dựa trên cơ sở vô minh. Khi phá được vô minh thì lý thuyết đó cũng sụp đổ. Bồ Tát chứng được tánh Không của vạn hữu. Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh đã ghi rõ, "*Chư pháp không tướng, bất sanh bất diệt, bất cấu bất tịnh, bất tăng bất giảm, thị cố không trung vô sắc, vô thọ tướng hành thức, vô nhãn nhĩ tị thiệt thân ý, vô sắc thanh hương vị xúc pháp...*"

Tạm Dịch: Các pháp (vạn sự, vạn vật) có bản thể là không, không sanh không diệt, không dơ không sạch, không tăng không giảm, như vậy trong cái không, không có vật chất,

không có các cảm giác như thọ (tiếp xúc,) tưởng (tưởng tượng,) hành (chuyển động, hoạt động,) thức (phân biệt,) không có mắt, tai, mũi, lưỡi, thân xác, ý thức, không có các đối tượng của các giác quan là sắc (vật chất,) thanh (âm thanh,) hương (mùi hương,) vị (vị giác của lưỡi,) xúc (cảm giác của thân thể,) pháp (đối tượng của ý thức)... Tóm lại, thế giới vạn vật chỉ là Thế Lưu Bố Tưởng (世流布想) là tưởng tượng, và trở thành cội rễ, tập quán của chúng sinh được lưu truyền từ vô lượng kiếp, chứ không phải chân lý hư vô.

7. Lôi Tu Phật Thừa

Phật Thừa (佛乘) còn gọi là Tối Thượng Thừa. Hành giả hoàn toàn phá hết ngã chấp, pháp chấp, không chấp, giác ngộ tánh không của vạn pháp; thấu hết mọi lẽ huyền vi của Tam Giới; đạt được lục thần thông; chứng quả A Nậu Đa La Tam Miệu Tam Bồ Đề (Anuttara samyak-sambodhi, Vô thượng chánh đẳng chánh giác). Phật Thừa mới đích thực là cứu cánh tu hành tối thượng của Phật giáo.

8. Tại sao chúng sinh cần đến Phật Pháp?

Chúng ta cần tới Phật pháp bởi vì vô minh, không biết:

- o **Chánh Tư Duy:** suy niệm (suy nghĩ) về chân lý còn dựa trên cơ sở vô minh, chấp niệm. Không biết Chánh Tư Duy là niệm vô niệm; tuy vẫn có ý niệm mà vẫn vô niệm vì không có chấp.

- o **Chánh Ngữ:** lời nói vẫn còn dựa trên phân biệt thị phi, không biết lời nói chỉ là phương tiện để khai thị, để tạo duyên lành giác ngộ.
- o **Chánh Nghiệp:** không biết tạo cơ duyên cho sự giác ngộ; tất cả mọi hành vi đều không hướng về giác ngộ. Tuy con người sống trong đời vẫn cần phải có nhà ở, cơm ăn áo mặc, gia đình để chăm sóc, nghề nghiệp để kiếm sống, vật dụng, phương tiện để liên lạc, đi lại...nhưng vẫn cố chấp, không biết đó là vô thường, tùy duyên nghiệp. Chỉ có giác ngộ mới là Chánh Nghiệp.
- o **Chánh Mạng:** không thọ mạng chân chánh. Trong tứ tướng (ngã tướng, nhân tướng, chúng sanh tướng, thọ giả tướng,) chánh mạng là ứng vào cõi người hoặc cõi trời, đó là những cảnh giới thuận lợi cho sự giác ngộ. Do đó, nếu trong một kiếp mà chưa giác ngộ, hành giả nguyện sinh tiếp vào cõi người hoặc cõi trời để tiếp tục tu hành. Nếu sinh cõi người thì tránh các ác đạo như các nghề nghiệp sát sinh hại vật, các thành phần xã hội bất lương như trộm cướp, ma cô, đĩ điếm...
- o **Chánh Tinh Tấn:** không chịu ăn chay, giữ giới, tu tập, thiền định là những nỗ lực hướng về giác ngộ.
- o **Chánh Niệm:** không giữ cho thân, khẩu, ý trong sạch. Không suy niệm để ứng xử dựa trên nguyên tắc tự giác, giác tha, buông bỏ tư lợi, tùy duyên.

- o **Chánh Kiến:** không thấy, không hiểu chư hành vô thường, chư pháp vô ngã, hành vi còn theo ái dục của ngã, tưởng đời là biển khổ, sinh lão bệnh tử là khổ, ngoài ra còn có bát khổ, rồi còn bao nhiêu những cộng khổ khác như nghèo đói, chiến tranh, loạn lạc, áp bức, bất công, ...
- o **Chánh Định:** vẫn chấp trụ (cling.) Trong các thứ thiền định thì Chánh Định là “Ứng vô sở trụ, Nhi sinh kỳ tâm” tức là không được chấp trụ ở bất cứ hình tướng nào, bởi vì tất cả hình tướng đều không thật, đều là ảo hóa, như trong bài kệ “Nhược dĩ sắc kiến ngã, dĩ âm thanh cầu ngã, thị nhân hành tà đạo, bất năng kiến Như Lai.” Chánh Định là trạng thái giác ngộ, vô niệm vô bất niệm, không thể nghĩ bàn.

9. Tứ Diệu Đế (*Chatvari Arya Satya*)

Mất 11 năm khổ công tầm đạo, Đức Phật Thích Ca đã đạt đại giác ngộ sau 49 ngày quyết tâm thiền định dưới cội cây bồ đề. Nhưng Đức Thế Tôn đã đắn đo đến việc nên hay không nên đem giáo lý của Ngài vừa chứng được, ra truyền bá cho chúng sanh? Vì giáo lý của Ngài là giáo lý cao siêu, thâm diệu, còn chúng sanh phần đông căn cơ còn thấp kém, khó có thể giác ngộ nhanh chóng được như Ngài. Nhưng không lẽ vì giáo pháp của Ngài cao thâm vi diệu mà không giáo hóa cho chúng sanh? Để làm tròn nhiệm vụ hóa độ của ngài, Phật chọn phương pháp Tiệm Giáo (simple short cut,) nói pháp Tứ Diệu Đế

trước là để cho chúng sanh dễ hiểu, dễ bề tu hành, đạt được căn bản của huệ giác.

Trong Tứ Thập Nhị Chương Kinh, do hai ngài Ma Đăng Ca Diếp và Trúc Pháp Lan đời hậu Hán (Trung Quốc) dịch, phần nhập đề có ghi, “Thế Tôn thành đạo dĩ, tác thị tư duy, ly dục tịch tĩnh thị tối vi thắng, trụ đại thiên định, giảng chư ma đạo. Ư Lộc Uyển trung, chuyển Tứ Đế pháp luân, độ Kiều Trần Như đẳng ngũ nhân nhi chứng Đạo Quả...” Đoạn này có thể hiểu cách đơn giản là: Sau khi thành đạo, Đức Thích Ca khởi niệm suy nghĩ, xa lìa ái dục được tỉnh tại đệ nhất và đạt quả vị Chính Đăng Chính Giác. Rồi Ngài an trụ trong thiên định hàng phục và chế ngự mọi ma lực. Quan sát căn cơ của năm người bạn đồng tu khổ hạnh với Ngài trước kia là nhóm ông Kiều Trần Như, có thể khai ngộ được với pháp Tứ Diệu Đế, đức Phật đi đến vườn Lộc Uyển là nơi họ đang tu hành lấy giáo lý Tứ Đế để truyền giảng và độ nhóm ông Kiều Trần Như.

- o Sống trong đau khổ mà mình nhận diện được cái khổ ấy có nguyên nhân từ đâu và kiên quyết trị liệu thì mình sẽ bớt khổ, cho đến dứt hoàn toàn khổ đau. Những người như thế không phải là không có giữa cuộc đời này và họ có mặt như một tấm gương sáng để mọi người tự soi mình, mà tỉnh thức. Đức Phật gọi những người sống trong đau khổ, biết khổ, trị liệu nỗi khổ để bớt và hết khổ là những người có trí, sống đúng theo diệu pháp “Tứ Diệu Đế.” Đó là bài pháp đầu tiên mà đức Phật giảng cho năm anh em ông Kiều Trần Như.

- o Sống trong đau khổ mà vẫn an nhiên tự tại vì hiểu rõ lý nhân quả, có chánh niệm trong hành trì và đời sống nên những người như thế là hiện thân của Bồ tát, của Phật. Thân đau, bệnh hay mọi nỗi khổ khác hiện diện đều được cho qua “màn” của nhân-quả để rồi mình thương chính mình và người. Thương chính mình thì phải sợ nhân (như Bồ tát) chứ đừng để quả có rồi mới sợ (sợ quả thì giống chúng sinh.) Bài học ngắn “Bồ tát sợ nhân, chúng sinh sợ quả” phải được niệm thường xuyên để thương mình và người. Nếu mình biết sát sanh là gây nhân bệnh tật, chết chóc là nhân chia lìa, khổ đau thì mình sẽ không nỡ giết hại, bởi sớm muộn mình cũng chịu quả đau đớn ấy. Đó chính là sợ nhân, chứ đừng đợi đến khi mình vào tù hoặc người thân mình bị sát hại, mình bị tử hình mới biết sợ thì e là đã muộn màng!

Sau khi nghe Phật thuyết pháp Tứ Diệu Đế, chánh kiến mê lầm tan vỡ, trí huệ siêu thoát xuất hiện, năm vị này được ngộ đạo, chứng nhập quả vị A La Hán. Đó là năm vị đệ tử đầu tiên của đức Phật Thích Ca.

Trong kinh Tạp A Hàm (Samyatt-Nikaya,) Đức Phật có dạy các đệ tử của Ngài, “Hỡi các Tỳ Kheo, các thầy đừng để tâm trí vào những tư tưởng sau đây: Thế giới là hữu hạn; thế giới là vô cùng. Điều đó không quan trọng. Điều quan trọng là, ta dạy các thầy về Sự Khổ, Nguyên Nhân Sự Khổ, và Con Đường Đi Đến Diệt Khổ. Những điều đó có ích, vì chắc chắn

sẽ đưa các thầy đến cứu cánh của giác ngộ và giải thoát vậy.”

Theo lời Phật dạy, Tứ Diệu Đế là giáo lý được Phật Tử trân trọng, xem như là nền tảng của Phật Giáo được Đức Thích Ca Mâu Ni thuyết giảng cho các đệ tử, để hiểu rõ hơn về chân lý rất đời, tuy đơn giản, dễ hiểu nhưng lại vô cùng cao siêu, thâm diệu. Hiểu và hành được Tứ Diệu Đế sẽ chắc chắn tìm được sự thanh thản cho tâm hồn. Trong tư tưởng Phật Giáo, Tứ đế (Tứ Diệu Đế) là giáo lý cơ bản lấy con người làm trung tâm và vì con người mà thực hiện. Đức Phật đã nhận thấy ở chúng sinh cái nhân thiện lành, đó là Phật Tính, nếu biết tu tập đúng chính pháp đều có thể thành Phật, “Nhất thiết chúng sinh giai hữu Phật tính.” Phật vì lòng đại từ bi muốn cứu độ cho chúng sinh mà thuyết giảng giáo pháp của mình. Đây là giáo lý Đức Phật thuyết giảng trong thời kỳ đầu nên cũng gọi là giáo lý Nguyên Thủy.

Tứ Diệu Đế (Four Noble Truths, Chatvari Arya Satya) là cách dịch của người Hán từ nguyên gốc Phạn ngữ là Catuvarīyaśacca, cũng có cách gọi khác là Tứ Chân Đế, Tứ Thánh Đế. *Tứ* là 4; *Diệu* là tuyệt vời, khéo, hay, diệu dụng, màu nhiệm; *Đế* là lời nói vững chãi, chắc thật, là chân ngôn, lời nói luôn đúng với chân lý. Tứ Diệu Đế là 4 điều chắc thật, diệu dụng không ai chối cãi được. 4 Đế lý ấy là giáo pháp cơ bản của Tứ Diệu Đế bao gồm Khổ Đế, Tập Đế, Diệt Đế và Đạo Đế. Đó giáo lý căn bản, người Phật Tử không thể không hiểu không được.

Không hiểu biết về Tứ Diệu Đế là không hiểu biết gì về giáo lý đạo Phật cả. Người Phật Tử, hơn ai cả, phải thấu triệt cõi đời là khổ. Muốn thế, không gì hơn là hãy lắng nghe Đức Phật dạy về Khổ Đế, vì chỉ có Khổ Đế mới nói lên một cách tường tận đầy đủ, chính xác về mọi nỗi khổ đau của cõi đời. Thấy rõ được mọi nỗi khổ đau rồi, ta cần tìm hiểu vì đâu có khổ, nguyên nhân của khổ là đâu. Vì chỉ khi nhận thấy được nguồn gốc của nó, mới có thể diệt trừ tận gốc nó được. Điều này, cũng không chỗ nào nói rõ ràng, phân tích ràng mạch bằng Tập Đế. Nhưng khi thấy được mọi nỗi đau khổ của cõi đời và hiểu được nguồn gốc sâu xa của nỗi khổ rồi, thì ta lại bi quan, chán đời, khóc than, rên siết, cầu được giải cứu. Nếu thế thì không có gì tiêu cực bi quan, yếm thế bằng. Một số dư luận tưởng lầm đạo Phật là yếm thế bi quan là vì họ đã dừng lại ở hai phần đầu của Tứ Diệu Đế. Người Phật tử không dừng lại đó. Phải phát tâm Bi-Trí-Dũng. Đã thấy và biết đau khổ làm cho cuộc đời xấu xa, đen tối thì phải cam đảm, đối diện và diệt trừ nó. Hạnh phúc không đâu xa, hạnh phúc an lạc hiện ra sau khi tự mình diệt trừ được khổ đau. Đau khổ lùi chừng nào thì hạnh phúc đến chừng ấy, như bóng tối tan đi đến đâu thì ánh sáng thay vào đến đó. Muốn thấy ánh sáng của Niết Bàn thì phải thực hiện những lời dạy của Phật trong Diệt Đế. Muốn thực hiện Niết Bàn thì phải có đủ phương tiện (tool, mechanism.) Những phương pháp (the way) này, đức Phật đã cung cấp một cách đầy đủ trong Đạo Đế.

9.1 Khổ Đế (Dukkha Ariyasacca)

"Đời là bể khổ!" Khổ Đế là chân lý chắc thật, trình bày rõ ràng cho chúng ta thấy tất cả những nỗi đau trên thế gian này mà mỗi chúng sinh đều phải chịu những nỗi khổ đầy đầy trên thế gian, bao vây chúng ta, chìm đắm chúng ta như nước biển. Khổ không chỉ có nghĩa là cảm giác đau đớn, khổ nhục thân, mà còn chỉ trạng thái tinh thần, tâm không yên ổn, không thỏa mãn những mong muốn trong lòng. Tư tưởng Phật giáo phân tích và nhận định, từ khi sinh ra đến lúc nhắm mắt xuôi tay không có lúc nào rời hết khổ đau.

"Thoạt sinh ra thì đã khóc choé; đời có vui sao chẳng cười khi?" Nguyễn Công Trứ

Vũ trụ và vạn vật luôn luôn trong chu kỳ biến đổi: *"Thành - Trụ - Hoại - Không/Diệt."* Về thân xác, chúng sinh và con người, cũng phải trải qua những chu kỳ tương tự: *"Sinh - Lão - Bệnh - Tử."* Mà cả bốn quá trình ấy gắn liền với nỗi khổ: *"Sinh khổ"* (sinh ra là khổ,) *"Lão khổ"* (quá trình già nua của thân thể là khổ,) *"Bệnh khổ"* (có bệnh tật đau ốm là khổ,) *"Tử khổ"* (chấm dứt sự sống là khổ.)" Rồi sống trong cuộc sống xã hội cũng luôn có nỗi khổ: *"Sở cầu bất đắc khổ"* (mong muốn mà không đạt được là khổ,) *"Ái biệt ly khổ"* (yêu thương nhau mà phải xa lìa, tương tư, thất tình,) *"Oán tăng hội khổ"* (ghét thù nhau mà phải sống gần nhau là khổ; ghét của nào trời trao của đó,) *"Ngũ thụ uẩn khổ"* (năm giác quan tương tác với thế giới bên ngoài, thọ nhận tướng sắc của vật chất, bị hình tướng của vật chất che mất bản chất và mãi bị mê muội

theo nó là khổ.)” Đó là 8 nỗi khổ của con người mà Phật giáo gọi là *Bát Khổ*.

Phật Giáo quan niệm, những thứ khổ trong tam giới này là do cái *nhân* của tiền kiếp, trầm luân trong cái *quả của hiện nghiệp làm người*. Khổ hơn nữa là bị đày làm súc sinh (animals,) hay đọa vào địa ngục làm ngựa quỷ. Theo tôi nghĩ, khổ ít nhất là được làm súc sinh, vì súc sinh không tạo nghiệp ác nhiều hơn con người cho nên không bị cái khổ như con người. Địa ngục ngựa quỷ, nếu có, thì chỉ dành cho con người chứ không đủ chỗ cho súc sinh.

Tuy nhiên, mọi dạng tồn tại đều mang tính khổ não (khổ từ não) nhưng khổ đau tự nó từ tâm sinh lý của con người mà ra, không thể hoàn toàn đổ cho nhân duyên, tiền định, cause & effect, như đã nói ở trên để mà yếm thế, bi quan. Dù biết khổ đau chỉ là tâm lý, không thực, nhưng nó luôn luôn ảnh hưởng và chi phối toàn bộ kiếp sống chúng sanh qua từng sátna. Theo triết lý Phật giáo, khổ đau nói tổng quát có Tam Khổ, nói sâu rộng có Bát khổ như đã trình bày ở đoạn trên. TAM KHỔ và BÁT KHỔ này là những nguyên nhân chính đưa đến niềm đau, nỗi khổ triền miên cho con người. Tam khổ gồm có:

- o **Khổ Khổ:** chính là cái khổ này chồng chất lên cái khổ kia, bản thân đã là khổ lại còn bị hoàn cảnh chung quanh đè lên bao cái khổ khác. Chúng sanh luôn khổ não bởi những sự việc trái ý, nghịch lòng; những sự đớn đau, sầu muộn, bất an diễn ra mãi. Nỗi sầu này chưa vơi, thì niềm đau kia lại đến, nó luôn đoanh

vây, quấy nhiễu suốt cuộc đời của chúng sanh. “Họa vô đơn chí; Phúc bất trùng lai.”

- o **Hành khổ:** là những ý định, những chủ tâm dẫn đến phát khởi những hành động của thân, khẩu, ý. Hay nói cách khác, Hành uẩn là sự tạo tác của mọi hoạt động trong tâm thức trước khi bộc phát thành hành động. Sự hoạt động này rất chủ động. Do Hành sanh ra Thức, thúc đẩy Thức tạo nghiệp. Hoạt động của Hành rất vi tế, ẩn tàng trong tâm khó có thể nhìn thấy, thế nhưng nó điều khiển tất cả mọi hành động của thân, khẩu, ý làm cho tâm trí chúng sanh luôn dao động, lo toan, ưu phiền. Công năng của hành uẩn thật đáng sợ, luôn hoạt động thường trực, nhưng vi tế khó nhận biết, nó dẫn dắt tâm ý hoạt động xấu, tốt hoặc không xấu, không tốt. Như vậy, hành uẩn có khả năng chủ đạo tạo nghiệp, dẫn dắt chúng sanh trôi lăn trong bể khổ luân hồi, chịu nhiều khổ đau.
- o **Hoại Khổ:** là sự hủy hoại đưa đến sầu khổ. Nghĩa là tất cả vạn vật trong vũ trụ thường biến đổi và đưa đến hư hoại, tiêu tán. không có gì là bất biến, vĩnh cửu, phật gọi là hoại khổ hay đời là bể khổ, đây chính là Vô Thường (impermanence.) Hiện tượng vô thường này khiến cho chúng sanh luôn bị áp lực bởi tâm lý thương tiếc, sầu khổ... mãi diễn ra trong tâm thức. Vạn vật trong vũ trụ đều bị hủy hoại qua thời gian, tất cả vật chất đều bất lực trước đổi thay, non sông cũng thay đổi, cảnh củ người xưa cũng đổi thay, “Dấu xưa xe ngựa

hồn thu thảo, cảnh củ lâu đài bóng tịch dương,” mà bản thân con người càng bị hủy hoại nhanh chóng hơn nữa. Cho nên, Phật khuyên chúng ta bay lượn thành thoi như con chim ưng không nên bám (cling), trụ (attach) vào cuộc đời vô thường.

Sâu xa hơn, Phật Giáo nhìn nhận cuộc đời một cách trực tiếp, phản ánh thực tiễn thế giới quan, chúng sinh bị ngoại cảnh chi phối, kết hợp với ràng buộc của tiềm thức dẫn đến thân tâm Chấp Ngã, tưởng có được một cái tôi độc tôn. “Ngũ Uẩn: uẩn (thân xác vật chất,) Thụ Uẩn (cảm giác, cảm xúc,) Tưởng Uẩn (tri giác, tưởng tượng,) Hành Uẩn (hành vi, ý muốn của con người,) Thức Uẩn (tập hợp ý thức)” chính là những nguyên nhân và điều kiện dẫn đến nỗi khổ của con người. Khổ tự tâm vô minh mà ra. Không hiểu chân lý thì khổ, tham dục vô minh thì khổ. Cội gốc của sanh tử luân hồi là do từ những phiền não mê lầm, là do từ những dục vọng xấu xa, những ý niệm sai trái làm não loạn thân tâm chúng ta.

9.2 Tập Đế (Samedā Dukkha, Samudayat Ariyasacca)

Tập Đế là chân lý chắc thật, trình bày nguyên nhân của bể khổ trần gian, là lý do vì đâu có những nỗi khổ ấy. Khổ Đế như là bản kê hiện trạng (diagnostic) của chứng bệnh. Trong khi đó, Tập Đế như là bản phân tích, nói rõ nguyên nhân (analysis, root cause) của chứng bệnh, những lý do (causes, reasons) vì sao có bệnh (effect,) từ thói quen cố chấp đã hình thành và bám trụ từ muôn

kiếp. Chính cái thói quen (habit) cố chấp đó biểu hiện thành thể giới vật chất hữu thường và tinh khí thần của chúng sinh, mà đặc biệt là con người. Thói quen tạo ra tâm tưởng, nên những cái mà chúng ta thường gọi là vật chất, kể cả tập quán, văn hóa và khoa học, Phật giáo gọi là “Thế Lưu Bồ Tướng.” Trong bộ kinh Đại Thừa, Thành Duy Thức Luận, **“Tam giới duy tâm, Vạn pháp duy thức.”** Tất cả thể giới vật chất lẫn tinh thần, hữu hình lẫn vô hình đều chỉ là từ tâm thức chứ không có gì là hiện hữu cả.

Tập Đế truy tầm nguyên nhân của khổ. Tìm cái gốc khổ (root cause of suffering) đó là từ Luật Nhân Quả (the law of Cause & Effect) cùng với Thập Nhị Nhân Duyên (12 Causal Conditions, Twelve Conditional Factors) phát sinh ra cái khổ đau (suffering.)

Thập Nhị Nhân Duyên là phép tu hành của Duyên Giác Thừa, phép này chủ yếu quan sát tất cả các sự vật, cho đến luân hồi, đều do nhân duyên mà phát khởi, nhân duyên hội hợp thì gọi là sanh, nhân duyên tan rã thì gọi là diệt, sự thật vốn không có cái gì sanh, cái gì diệt cả. Trước khi Phật ra đời, cũng đã có nhiều vị tu hành giác ngộ được đạo lý nhân duyên, ra khỏi luân hồi, đó là các vị Độc Giác.

Đối với những đệ tử Phật, có căn cơ ‘quán’ nhân duyên, thì Phật dạy 12 nhân duyên phát khởi ra luân hồi, để các đệ tử ấy tu tập theo và chứng quả Duyên Giác.

Mười hai (12) nhân duyên của luân hồi là những sợi dây chuyền (interconnected links,

interdependent strings) liên tục, chuyển từ khâu (link) này đến khâu khác, trong một đời cũng như trong nhiều đời. Mười hai nhân duyên ấy là duyên vô minh sinh ra duyên hành, hành ra thức, thức ra danh sắc, danh sắc ra lục nhập, lục nhập ra xúc, xúc ra thọ, thọ ra ái, ái ra thủ, thủ ra hữu, hữu ra sinh, sinh ra lão tử.

Cần nhận rõ hành tướng của các nhân duyên, hiểu rõ sự tác động của nhân duyên này đối với sự phát sinh của nhân duyên khác, dùng phép quán duyên khởi, diệt trừ (break off the links) những khâu chính trong dây chuyền 12 nhân duyên, để đi đến chứng được đạo quả của Duyên Giác Thừa.

1. Vô Minh: Vô minh là không sáng suốt, là mê lầm, không nhận được bản tính duyên khởi chân thật. Do vô minh, nên không biết tất cả sự vật, dầu thân, dầu cảnh, dầu sinh, dầu diệt, dầu năng, dầu sở, dầu có, dầu không, đều do nhân duyên hội hợp mà giả dối sinh ra, do nhân duyên tan rã mà giả dối mất đi, đều theo nhân duyên mà chuyển biến như huyễn, như hóa, không có thật thể. Chính vì không biết như thế, nên tưởng lầm, nhận thật có cái ta, thật có cái thân, thật có hoàn cảnh, rồi do sự đối đãi giữa thân tâm và cảnh giới, phát khởi ra những tâm niệm sinh diệt chuyển biến không ngừng.

2. Hành: Hành, chính là cái tâm niệm sinh diệt chuyển biến không ngừng ấy, nó làm cho chúng sanh nhận lầm có cái tâm riêng, cái ta riêng của mình, chủ trương gây các nghiệp, rồi về sau chịu quả báo.

3. Thức: Tâm niệm sinh diệt tiếp tục ấy, theo duyên nghiệp báo sinh ra cái thức tâm của mỗi đời, chịu cái thân và cái cảnh của loài này hoặc loài khác.

4. Danh Sắc: Các thức theo duyên nghiệp báo sinh ra danh sắc. Sắc (matter, form) bao gồm những cái có hình tướng, như thân và cảnh; Danh, bao gồm những cái không có hình tướng, như cái sự hay biết, nói một cách khác, là thức tâm thuộc nghiệp nào, thì hiện ra thâm tâm và cảnh giới của nghiệp ấy.

5. Lục Nhập: Thân tâm đối với cảnh giới thì duyên khởi ra các sự thâm nhập từ 6 giác quan, nhãn căn lãnh nạp sắc trần, nhĩ căn lãnh nạp thanh trần, tỷ căn lãnh nạp hương trần, thiệt căn lãnh nạp vị trần, thân căn lãnh nạp xúc trần và ý căn lãnh nạp pháp trần.

6. Xúc: Do những lãnh nạp như thế, mà các trần ảnh hưởng đến tâm hay biết sinh ra quan hệ với nhau, nên gọi là Xúc.

7. Thọ: Do những quan hệ giữa tâm và cảnh như thế, nên sinh ra các thọ là khổ thọ, lạc thọ, hỷ thọ, ưu thọ và xả thọ.

8. Ái: Do các thọ đó, mà sinh lòng thương ghét, đối với lạc thọ, hỷ thọ thì ưa thích, đối với khổ thọ, ưu thọ thì ghét bỏ và đã có ưa ghét thì tâm gắn bó với thân, với cảnh, hơn bao giờ hết.

9. Thủ: Do tâm gắn bó với thân, với cảnh nên không thấy được sự thật như huyễn, như hóa, như mộng, mà còn kết hợp được những ảnh tượng rời rạc đã nhận được nơi hiện tại,

thành những sự tướng có định, rồi từ đó chấp mọi sự vật đều có thật, sự chấp trước như thế, gọi là Thủ.

10. Hữu: Do tâm chấp trước, nên những sự vật như huyễn như hóa lại biến thành thật có, có thân, có cảnh, có người, có ta, có gây nghiệp, có chịu báo, có sống và có chết, cái có như thế, tức là Hữu.

11. Sinh: Có sống, tức là có sinh, nói một cách khác, là do không rõ đạo lý duyên khởi như huyễn, không có tự tánh, nên nhận lầm thật có sinh sống.

12. Lão Tử: Lão Tử là già rồi chết. Do có sinh sống, nên có già, rồi có chết.

Mười hai nhân duyên là một dây chuyền liên tục, chuyền từ khâu này đến khâu khác trong nhiều đời. Do có vô minh qua hành ở các đời quá khứ nên duyên khởi ra thức tâm của đời này. Thức tâm ấy, theo duyên nghiệp báo sinh ra duyên danh sắc, danh sắc sinh ra lục thập, lục thập sinh ra xúc, xúc sinh ra thọ. Thức, danh sắc, lục nhập, xúc và thọ, đều là cái quả báo dị thực của các nghiệp, đã gây ra từ trước.

Cho nên, Tập có nghĩa là tích lũy (tập - nhóm họp, gộp lại, tập họp.) Nếu quá khứ hay hiện tại con người không biết được đời là khổ, không biết vạn vật hữu hình hay vô hình chỉ là giả tạm, luôn biến đổi; không biết những ý nghĩ, lời nói và hành động của mình sẽ gây ra nghiệp nên lần hồi cứ làm theo mãi, vì suy nghĩ và hành động xấu mà ngày càng tích lũy

những điều xấu, bị xô đẩy trôi lăn mãi trong sinh tử luân hồi.

Tóm lại, Đức Phật dạy rằng, vì vô minh che lấp nên con người không nhận ra thực tướng của vạn vật, rồi cứ tham đắm chạy theo cái hư ảo, vô thường đó nên tạo ra nghiệp. Đó là nguyên nhân của nỗi khổ. Trong đó, có ba thứ độc (tam độc) - Tham (tham lam), Sân (giận, bực, nóng nảy), Si (ngu mờ, mê muội) là 3 nguyên nhân chính của nỗi khổ. Xét cho cùng thì mọi hành động, dù thiện hay ác, sẽ tạo ra các nghiệp mà các nghiệp này tích lũy, gắn liền với sinh tử trong tam giới, con người phải bị trùng trùng vướng mắc bởi những Tập Đế đó.

9.3 Diệt Đế (Nirodha Dukkha, Nirodha Ariyasacca)

Diệt Đế là chân lý chắc thật, trình bày rõ ràng hoàn cảnh quả vị an lành, tốt đẹp mà chúng sanh sẽ đạt đến khi đã diệt trừ được những nỗi khổ và những nguyên nhân của đau khổ. Diệt Đế như là một bản cam đoan (assurance) của lương y nói rõ sau khi đã tìm ra cách chữa trị, sau khi phân biệt được các cái khổ của trần gian, biết rõ những nguyên nhân gây nên cái khổ. Đức Phật mới tự tin nói đến Diệt Đế, nói đến sự thật (truth,) về hoàn cảnh tốt đẹp, an lạc mà con người đạt được sau khi diệt được ái dục. Sau khi qua được cơn mê khổ đau, người bệnh sẽ bình phục, lành mạnh trở lại, sẽ ăn ngon, ngủ yên như thế nào, thân thể sẽ tráng kiện, tâm hồn khoan khoái như thế nào. Cho nên chúng sinh muốn thoát khỏi bệnh đau khổ thì phải phá chấp. Phá bỏ thói quen chấp thật đã quá

kiên cố từ vô lượng kiếp; tự chứng ngộ trạng thái bản thể vắng lặng không có gì cả (chân như,) mà thuật ngữ Phật giáo gọi là Tịch Diệt, còn gọi là Niết Bàn (涅槃, sa. *nirvāṇa*.)

Tóm lại, Diệt là trạng thái giác ngộ, không còn cố chấp nữa. Thiền Tông gọi là “Minh Tâm, Kiến tánh thành Phật.” Khi đã phá bỏ chấp trước, tâm lực có thể thắng được lực vật lý của vật chất, hành giả đã đạt tới sinh tử tự do, làm chủ được Lục (6) Căn, Lục Trần, Lục Thức ($6 \times 3 = 18$ giới) của mình, có Lục Thần Thông là Thân Như Ý Thông, Thiên Nhãn Thông, Thiên Nhĩ Thông, Tha Tâm Thông, Túc Mệnh Thông, và Lậu Tận Thông. Túc Mệnh Thông là biết được quá khứ vị lai của mình và các chúng sinh khác. Lậu Tận Thông là thoát khỏi sinh tử luân hồi, không còn bị trôi lăn trong lục đạo nữa. Huệ Năng, Đơn Điền và Hám Sơn đã biến thân xác của họ thành bất hoại để làm tin cho đời sau, hiện vẫn còn thờ ở chùa Nam Hoa tại Tào Khê, gần thị trấn Thiều Quan, tỉnh Quảng Đông, Trung Quốc. Nhục thân của Huệ Năng đã tồn tại 1,300 năm mà không cần phải ướp xác hay có sự can thiệp nào từ bên ngoài.

Các vị Độc Giác thường quán tất cả các sự vật, dù thân hay cảnh, dù sống hay chết, đều do các duyên hội hợp mà hóa thành như có, chứ không phải thật có. Các vị thường quán các sự vật, chỉ có tánh đối đãi, chứ không có tự tánh. Nhận rõ được các tướng của sự vật đều giả dối, không thật, theo duyên mà phát hiện, theo duyên mà thay đổi, không có gì là chắc thật cả. Các vị Độc Giác sau khi quán sát như thế, thì ngộ được các pháp đều vô ngã, cảnh cũng vô ngã, thân cũng vô ngã,

cho đến những sự sống, chết đều vô ngã. Đồng thời, các vị Độc Giác cũng ngộ được các pháp vô ngã, theo duyên mà chuyển biến, mà thường dùng định lực quán cái có ra không, cái không ra có, làm cho càng rõ thêm sự thật của mọi sự vật, chứng được bản tánh vô ngã và ra khỏi luân hồi.

Trong lúc tu phép quán Thập Nhị Nhân Duyên để ra khỏi luân hồi, nhà tu hành thường quán theo đạo lý duyên khởi và bắt đầu diệt trừ những khâu (link) quan trọng, duyên khởi ra phân đoạn sinh tử là ái, thủ và hữu. Các vị này, nương theo đạo lý duyên sinh, quán biết thân cảnh đều giả dối, không thật và các thọ sinh ra trong quan hệ giữa thân và cảnh, vốn không có gì, nên diệt trừ được lòng ưa ghét. Khi lòng thương ghét đã diệt trừ thì đối với tất cả các sắc, đều xem như bóng trong gương, đối với tất cả các tiếng, đều xem như luồng gió thổi qua, không có gì là chắc thật và cũng không có gì đáng để ý, bận tâm. Do tâm đối với cảnh không phát sinh ưa ghét và thường phóng xả như thế, nên sự chấp trước cũng giảm bớt, đến bị tiêu diệt, hết chấp. Tâm đã không chấp trước, thì thấy rõ mọi sự vật đều huyễn hóa, không thật có, chính khi sinh, không có gì đáng gọi là sinh, chính khi diệt, không có gì đáng gọi là diệt. Do đó, phát khởi được trí vô ngã, diệt trừ phân biệt ngã chấp và chứng được bậc sơ tâm của Duyên Giác Thừa. Từ đó, các vị sơ tâm dùng trí vô ngã gột rửa lần lần các thói quen mê lầm, diệt trừ hành ấm, diệt trừ cơ sở vô minh duyên sinh ra luân hồi và lên đến Quả Vô Học.

Nói tóm lại, phép tu của Duyên Giác Thừa dựa vào phép quán mọi sự, mọi vật đều do nhân duyên mà có sinh diệt, nhận rõ mọi sự, mọi vật do nhân duyên mà sinh, nên không thật có sinh, do nhân duyên mà diệt, nên không thật có diệt, mà chứng được đạo quả Vô Sinh Diệt. Các vị tu theo Duyên Giác Thừa, còn quán các sự vật đều do duyên hợp thành và thường theo duyên mà chuyển biến. Các vị thường dùng tâm niệm của mình, chuyển đổi những sự vật này, hóa thành sự vật khác, để trực nhận một cách sâu sắc đạo lý duyên khởi như huyền. Do lối tu như thế, nên các vị Độc Giác và Duyên Giác thường có nhiều thần thông và cũng hay dùng thần thông để hóa độ chúng sanh. Do các vị ấy, chứng được đạo lý duyên khởi như huyền, nên phạm vi hóa độ chúng sanh cũng rộng hơn Thanh Văn Thừa và chỗ giác ngộ cũng gần với Bồ Tát Thừa hơn. Vì thế, mà trong kinh có nơi gọi Duyên Giác Thừa là Trung Thừa, Trung Đạo, nghĩa là cái thừa ở giữa Tiểu Thừa và Đại Thừa, phát nguyện rộng lớn thì thường mau chóng chứng được những quả vị của Đại Thừa.

Các bậc giác ngộ thường không bao giờ để lộ cho người đời thấy được thần thông của họ. Tuy nhiên có một số kỳ nhân, có thể chưa kiến tánh, có chút ít thần thông, đã phô trương cho người đời thấy công năng đặc dị của họ, vì họ vẫn còn bám trụ vào chấp, chưa thật sự **Chánh Định**.

Diệt Đế nói về sự khổ bị tiêu diệt, được giải thoát. Diệt tức là tịch diệt hay Niết Bàn. Nghĩa là nghiệp đã hết không còn khổ lụy sinh tử luân hồi nữa. Khổ là mầm gốc của

phiền não. Mà phiền não được diệt nên những nghiệp quả trong tam giới cũng diệt. Nếu các nghiệp phiền não trong tam giới đã diệt thì liền chứng đắc được cảnh giới Niết Bàn (Hữu Dư Niết Bàn.) Khi xả báo huyễn thân (nghĩa là chết), thân tứ đại không còn (nhà Phật dùng từ *tịch* hoặc *tịch diệt* hay *nhập Niết Bàn*,) cái khổ của đời sau không còn tương tục nữa, khi ấy gọi là Vô Dư Niết Bàn. Cảnh giới Niết Bàn thật vắng lặng, tĩnh tịch và an lạc, đoạn diệt hết thảy nghiệp luân hồi nên gọi là Diệt Đế.

Tuy nhiên diệt khổ, tức loại bỏ những phiền não do tâm bất định mà ra cũng chưa phải là đủ để an lạc lâu dài mà còn phải biết giữ lấy (maintain) kết quả đó cho chắc chắn, không được nói bỏ, vì thế Phật chỉ ra Đạo Đế.

9.4 Đạo Đế (Nirodha Gamadukkha, Magga Ariyasacca)

Đạo Đế là những phương pháp đúng đắn, rõ ràng, chắc thật để diệt trừ khổ đau. Đó là chân lý (axiom,) là ngón tay chỉ thẳng con đường quyết định đi đến cảnh giới Niết Bàn. Nói một cách giản dị, đó là những phương pháp tu hành của Phật Giáo để diệt khổ và được an vui. Đạo Đế cũng như cái toa thuốc mà vị lương y đã kê ra để người bệnh mua thuốc (prescription, Rx) những lời chỉ dẫn mà bệnh nhân cần phải y theo toa thuốc để lành bệnh. Đạo Đế chính là con đường tu hành giúp chúng ta phá bỏ các tập khí 'chấp trước' để đạt tới giác ngộ, giải thoát.

Đạo Đế nói về phương pháp diệt trừ nguyên nhân sự khổ và con đường để thoát khổ. Vì nếu biết rõ nguyên nhân của khổ, vì sao mà khổ, biết được con đường để giải thoát mà không có phương pháp giải thoát thì lại càng khổ hơn, chính vì vậy Đạo Đế là phần quan trọng nhất trong Tứ Diệu Đế. Đạo là luân lý, là con đường (the Way) đúng đắn, đạo còn có nghĩa là năng thông năng đạt, nó chính là những phương pháp, là con đường để cho chúng sinh theo đó mà tu tập để mong cầu vượt thoát khỏi trầm luân, khổ ải trong tam giới. Trong đó, Đức Phật chỉ ra 8 con đường chính, bao gồm - thấy biết chân chính (Chính Kiến); suy nghĩ chân chính (Chính Tư Duy); lời nói chân chính (Chính Ngữ); nghề nghiệp chân chính (Chính Nghiệp); đời sống chân chính (Chính Mệnh); siêng năng chân chính (Chính Tinh Tấn); tưởng nhớ chân chính (Chính Niệm); định tâm chân chính (Chính Định.) Tám (8) con đường chân chính ấy, Phật giáo gọi là Bát Chính Đạo.

9.4.1 Bát Chính Đạo (Eightfold Paths)

Nội dung cơ bản của đạo đế là Bát Chánh Đạo, gồm có:

Chính Kiến (hiểu biết đúng đắn;) Chính Tư Duy (suy nghĩ đúng đắn;) Chính Ngữ (lời nói đúng đắn, trung thực, thận trọng;) Chính Nghiệp (hành động đúng đắn;) Chính Mạng (kiếm sống chính đáng, lương thiện;) Chính Tinh Tấn (siêng năng phấn đấu để tiến bộ;) Chính Niệm (tâm niệm điều thiện lành, nẻo chính;) Chính Định (tập trung tư tưởng đúng đắn.)

Bát Chánh Đạo rất thiết thực đối với cá nhân, xã hội, đối với đời sống tương lai. Bát Chánh Đạo giúp con người cải thiện tự thân, cải thiện hoàn cảnh.

Đạo Đế còn có 37 Phẩm Trợ Đạo nương trợ, tương hỗ với Bát Chánh Đạo để chắc chắn có thể đưa chúng sinh vượt qua khổ ải, chứng nhập cảnh giới Niết Bàn, nên được gọi là Đạo Đế.

9.4.2 Tam Vô Lậu Học (Giới - Định - Tuệ)

- o Phải trì Giới để giữ không cho những mầm bất thiện phát sinh.
- o Dùng Định để diệt trừ mọi phiền não ẩn chứa trong tâm.
- o Phát triển trí Tuệ để diệt vô minh vì vô minh, ái dục là đầu mối mọi bất mãn, khổ đau của con người.

Phật giáo chủ trương vừa lấy Trì Giới, Định Tâm, Trí Tuệ diệt trừ vô minh, phá vòng luân hồi sinh tử, vừa thực hành tu tập diệt trừ tham dục để chuyển nghiệp đạt đến sự giải thoát. Tu hành để mong cầu giải thoát trong nhà Phật cũng có nhiều phương cách. Phật nói có tám vạn bốn ngàn pháp môn, bất kỳ ai thấy khế hợp và phát nguyện tu tập theo một pháp môn nào thì đều có thể trở thành bậc giác ngộ, giải thoát, vì Phật Tính trong mọi chúng sinh là không khác nhau, chỉ là một, và mọi pháp môn đều đưa đến giác ngộ. Tuy nhiên, cho dù là pháp môn nào đi nữa thì cũng phải lấy phương tiện 'Tam Vô Lậu Học (Giới - Định - Tuệ)' làm căn bản và cương yếu để đạt đến cứu cánh.

10. Lý Luận Khoa Học của Tứ Diệu Đế

Kinh sách Phật giáo thường ghi, vì lòng bi mẫn với chúng sinh, vì lòng thương tưởng với đời mà Đức Phật thị hiện ra ở cõi đời này. Ngài có mặt ở đời vì một đại nhân duyên là cứu khổ độ sinh. Như vậy, với *Tứ Diệu Đế*, Phật giáo đã giải quyết vấn đề con người một cách rõ ràng, và Tứ Diệu Đế cũng là giáo lý căn bản mà bất kỳ một người xuất gia học Phật dù thuộc hệ phái nào đều phải biết tới và tu tập theo để mong cầu giải thoát, chứng ngộ Niết Bàn.

Tứ Diệu Đế đã được Đức Phật sắp đặt theo một thứ tự rất phương pháp khoa học (science,) khôn khéo (intelligence,) hợp lý (logic,) hợp tình (truth.) Ngày nay, sau hơn 2,500 năm, các nhà nghiên cứu Phật học Âu Tây, mỗi khi nói đến Tứ Diệu Đế, ngoài cái nghĩa lý sâu xa, nhận xét xác đáng, còn tấm tắc, tán thán cái phương thức kiến trúc, cái bố cục, cái thứ lớp của toàn bộ pháp môn ấy của Đức Thế Tôn.

- o Trước tiên, Đức Phật chỉ cho chúng sanh thấy cái thảm cảnh hiện tại của cõi đời. Cái thảm cảnh bi đát này có nằm ngay trước mắt ta, bên tai ta, ngay trong chính mỗi chúng ta; những sự thật có thể thấy, nghe, ngửi, nếm, sờ được, chứ không phải những sự thật xa lạ ở đâu đâu. Đã là một chúng sinh, ai không có sanh, ai không đau ốm, ai không già, ai không chết, ...? Và tất cả những trạng thái ấy đều mang theo tánh chất khổ

đau. Đã có thân, tất phải khổ! Đó là một chân lý rõ ràng, giản dị, không ai là không nhận thấy, không thể phủ nhận.

- o Sau khi chỉ thẳng cho mọi người thấy cái khổ sờ sờ ở trước mắt, ở chung quanh và chính trong mỗi chúng ta rồi, đức Phật mới đi qua giai đoạn thứ hai, là chỉ cho chúng sanh thấy nguồn gốc, lý do của những nỗi khổ ấy. Ngài đã từ hiện tại đi dần về quá khứ, đã từ bề mặt đi dần xuống bề sâu, đã từ cái dễ thấy đến cái khó thấy, từ cái cao siêu trở thành đơn giản. Lý luận căn bản, vững chắc của Ngài đã dựa trên những vấn đề của thực tại (facts,) trên những căn cơ có thể chứng nghiệm được, chứ không phải xa lạ, viễn vông, mơ hồ.
- o Đến giai đoạn thứ ba, đức Phật trình bày cho chúng ta thấy cái an lạc của sự hết khổ. Giai đoạn này tương phản với giai đoạn thứ nhất - giai đoạn trên khổ sở như thế nào, thì giai đoạn này lại vui thú như thế ấy. Cảnh giới vui thú mà Ngài trình bày cho chúng ta thấy ở đây, cũng không có gì là mơ hồ, viễn vông, vì nếu đã có cái khổ đau thì đối lại phải có cái khoái lạc (dualism.) Khoái lạc luôn đi đôi với khổ đau. Mà khi đã thấy rõ được cái khổ như thế nào, thì mới hăng hái tìm cách thoát khổ và khao khát hướng đến cái vui an lạc mà đức Phật đã giới thiệu.
- o Đến giai đoạn thứ tư là giai đoạn Phật dạy những phương pháp để thực hiện cái vui an lạc ấy. Ở đây chúng ta nên

chú ý là đức Phật trình bày cảnh giới giải thoát (liberation) trước, rồi mới chỉ bày phương pháp (Đạo, the way) tu hành sau. Đó là, một lối trình bày rất khôn khéo, đúng với tâm lý chung của con người - trước khi bảo người ta đi, thì phải nêu mục đích sẽ đến như thế nào, rồi để người ta suy xét, lựa chọn có nên đi hay không. Nếu người ta nhận thấy mục đích ấy cao quý, đẹp đẽ cho chính mình, thì khi ấy người ta mới hăng hái, nỗ lực không quản khó nhọc, để tự mình thực hiện cho được mục đích ấy.

11. 84,000 Pháp Môn của Phật Giáo

Phần lớn kinh điển Phật Giáo thuộc Đạo Đế, tức con đường, phương pháp tu hành, tông chỉ để thực hành tu tập. Đại Tạng Kinh sở dĩ đồ sộ là vì có quá nhiều pháp môn, quá nhiều kinh điển. Khi chúng ta còn bệnh mê chấp, mà đả là con bệnh thì cần uống thuốc, cần kinh điển hướng dẫn; giác ngộ rồi thì biết bệnh cũng không có thật, mà thuốc cũng không phải thật. Bệnh ảo; thuốc ảo! Tuy nhiên, vì căn tánh của chúng sinh rất khác nhau, trong suốt 45 năm giảng pháp, Phật phải chế ra tám vạn bốn ngàn (84,000) pháp môn để hướng dẫn cho hành giả với đủ loại căn cơ khác nhau tìm cách tự mình phá chấp, để giải thoát bằng cách thay đổi thói quen mê muội, tập ăn chay, trì giới, tập các hạnh như nhẫn nhục, bố thí... Có 37 phương pháp thực hành, được gọi là 37 phẩm trợ đạo, Hán Tạng gọi là Tam Thập Thất Bồ Đề Phần, bao gồm: Tứ Niệm Xứ, Tứ Chánh Cần, Tứ Như Ý Túc, Ngũ Căn, Ngũ Lực, Thất Giác Chi (Thất Bồ Đề Phần) và Bát Chánh Đạo.

Tứ Niệm Xứ: Quán Thân bất tịnh, Quán Tâm vô thường, Quán Pháp vô ngã, Quán Thọ thị khổ.

Tứ Chánh Cần: 1. Tinh tấn ngăn ngừa những điều ác chưa phát sinh. 2. Tinh tấn dứt trừ những điều ác đã phát sinh. 3. Tinh tấn phát triển những điều lành chưa phát sinh. 4. Tinh tấn tiếp tục phát triển những điều lành đã phát sinh.

Tứ Như Ý Túc: 4 phương thức dẫn tới giác ngộ. Dục Như Ý Túc là hạnh nguyện to lớn hướng tới giác ngộ, Tinh Tấn Như Ý Túc là nỗ lực to lớn để giác ngộ, Niệm Như Ý Túc là tất cả suy nghĩ đều hướng về giác ngộ, Quán Như Ý Túc là dùng tư duy quán chiếu sự vật đến chỗ tận cùng để phát giác được vô minh, thấu hiểu vô minh là nguồn gốc của mê lầm cũng tức là giác ngộ. Thấy rõ chân tướng của sự vật là không thì giải tỏa được mọi mê chấp khổ não.

Ngũ Căn (Pañcānām indriyānām:) 5 nền tảng cơ bản bảo đảm cho sự giác ngộ - Tín Căn, Tấn Căn, Niệm Căn, Định Căn, Huệ Căn. Ngũ Căn vốn có sẵn đầy đủ ở mỗi chúng sinh, nên bất cứ chúng sinh nào cũng đều có khả năng giác ngộ.

Ngũ Lực (Pañcānām balānām:) 5 sức mạnh hay 5 khả năng vốn có của Ngũ Căn - Tín Lực, Tấn Lực, Niệm Lực, Định Lực, Huệ Lực. Phát huy Ngũ Lực thì chắc chắn đến được giác ngộ.

Thất Bồ Đề Phần: Trạch Pháp, Tinh Tấn, Hỷ, Khinh An, Niệm, Định và Xả. Trạch Pháp là

chọn một pháp môn duy nhất, phù hợp nhất với căn cơ của mình. Tinh tấn là nỗ lực với pháp môn đã chọn. Hỷ là tâm trạng hoan hỷ, lúc nào cũng lạc quan tin tưởng ở pháp môn của mình. Khinh An là trạng thái nhẹ nhàng thoải mái của hành giả đi đúng con đường chánh pháp, Niệm và Định là dùng Niệm Căn, Định Căn phát huy Niệm Lực, Định Lực, đạt tới Chánh Niệm là 'nhất tâm bất loạn,' cũng tức là đạt tới Đại Định. Đại Định là thấy rõ vô minh, nhận ra 'bản lai diện mục' của mình trước khi cha mẹ sanh ra mình. Xả là buông bỏ những tập khí mê lầm từ vô lượng kiếp, cũng tức là hóa giải mọi luân hồi khổ não.

Bát Chánh Đạo (八正道sa. *aṣṭāṅgika-mārga*:) tổng kết 8 đường lối tu tập thực tế của hành giả - Chánh Kiến, Chánh Tư Duy, Chánh Ngữ, Chánh Nghiệp, Chánh Mạng, Chánh Tinh Tấn, Chánh Niệm, Chánh Định.

Trong các pháp thiền định thì Chánh Định tức là không được trụ ở bất cứ hình tướng nào, bởi vì tất cả hình tướng đều không thật, đều là ảo hóa, ngay cả Lục Thần Thông, như trong bài kệ, "*Nhược dĩ sắc kiến ngã, dĩ âm thanh cầu ngã, thị nhân hành tà đạo, bất năng kiến Như Lai.*" Chánh Định là trạng thái giác ngộ, vô niệm vô bất niệm, bất khả tư nghi (không thể nghĩ bàn.) Đơn giản, vạn pháp chỉ là phương tiện (cứu độ) để đạt đến cứu cánh (giải thoát) giống như những chiếc bè đưa người qua sông, qua được bên kia bờ rồi thì phải bỏ chiếc bè để còn đi đây đó một cách thanh thoi – giác ngộ.

Đó là, không sở (non-locality,) không trụ (non-attachment, no-clinging,) "Ứng vô sở

trụ nhi sinh kỳ tâm. Tibetan:
ག་དེ་ག་དེ་མ་ར་ག་དེ་མ་ར་སྐ་ག་དེ་བོ་ནི་སྐ་སྐ། (Romanization: Gate
gate pāragate pārasaṃgate bodhi swāhā;
English: Gone, gone, gone to the Other
Shore, attained the Other Shore having never
left. Or, Going, going, going on beyond,
always going on beyond, always becoming
Buddha.”

12. Kinh Nghiệm Giác Ngộ của Phật

Kinh nghiệm giác ngộ của Đức Phật được ghi lại như sau trong kinh sách theo chính lời của ngài như sau:

"... Sau khi hoàn lại sinh lực (sau khi tu khổ hạnh vô ích), ta chú tâm giải thoát khỏi những tư tưởng tham ái, bất thiện và đạt được sơ thiền, sau đó nhị thiền, tam thiền và tứ thiền, nhưng những cảm giác hỉ lạc này không để lại dấu vết gì trong tâm ta.

*Khi tâm ta được an tịnh, thanh lọc, không bị dục vọng cấu uế, nhậy bén, chắc chắn, bất động, ta hướng nó về những ký ức và nhận thức về các kiếp trước. Ta nhớ lại nhiều tiền kiếp, một, hai, ba, bốn, năm,..., trăm ngàn kiếp trước, nhớ những chu kỳ của thế giới. 'Nơi đó ta đã sống, tên của ta đã như thế, gia đình của ta là như thế, nghề nghiệp của ta, giai cấp xã hội của ta... Ta đã chết như vậy...'. Sự hiểu biết (sa. vidyā, pi. vijjā) đầu tiên này ta đã đạt được trong canh đầu...
Sau đó ta chú tâm đến sự sinh thành và hoại diệt của chúng sinh. Với con mắt*

của chư thiên, trong sáng, siêu việt mọi giới hạn nhân thế, ta thấy chúng sinh hình thành và tiêu hoại,...chúng sinh tái sinh theo nghiệp lực. Ta nhận ra rằng 'Chúng sinh tạo nghiệp bất thiện qua ba ái thân khẩu ý đều chìm đắm sau khi chết, tái sinh, đọa vào địa ngục. Các chúng sinh nào tạo thiện nghiệp bằng thân khẩu ý được tái sinh trong thiện đạo, sau khi chết được lên cõi thiên'... Sự hiểu biết thứ hai này ta đã đạt được trong canh hai.

Sau đó ta chú tâm nhận thức về sự tiêu diệt các lậu hoặc (漏, sa. āsrava, pi. āsava) và nhìn nhận như thật: 'Đây là khổ, đây là nguyên nhân của khổ, đây là phương pháp tiêu diệt khổ, đây là con đường tiêu diệt khổ', và khi ta nhận thức được điều này, tâm ta thoát khỏi dục vọng, ham muốn tồn tại, vô minh. Ta tự hiểu chân lý 'Tái sinh ta đã đoạn, cuộc sống tu tập của ta đã hoàn tất, ta đã hoàn thành những gì phải làm. Cuộc sống (khổ đau) này ta đã vượt qua'... Sự hiểu biết thứ ba này ta đã đạt được trong canh ba ...".

Ngài đã trở thành bậc giác ngộ lúc đó biết rằng kinh nghiệm giác ngộ, thành Phật của mình không thể dùng ngôn từ hay bất cứ một cách nào khác để truyền đạt nên Phật tiếp tục yên lặng ngồi thiền định dưới gốc cây Bồ-đề. Cuối cùng, được sự thỉnh cầu nhiều nơi, Phật mới quyết định chuyển Pháp Luân. Phật giờ đây mang danh hiệu Thích Ca Mâu Ni, "Trí giả của dòng dõi Thích Ca." Sau đó Phật gặp lại năm vị Tỳ Khâu, bạn cùng tu khổ

hạnh lúc trước, các vị đó nhận ra rằng Phật đã hoàn toàn thay đổi. Qua hào quang toả ra từ thân Phật, các vị đó biết rằng người này đã đạt đạo, đã tìm ra con đường thoát khổ, con đường mà các vị đó không thể tìm ra bằng phép tu khổ hạnh. Các vị đó xin được giảng pháp và vì lòng thương chúng sinh, Phật chấm dứt sự im lặng.

13. Những Năm Thuyết Pháp

Đức Phật bắt đầu giảng pháp bằng cách trình bày con đường dẫn đến kinh nghiệm giác ngộ và giải thoát. Trên cơ sở kinh nghiệm giác ngộ của mình, Đức Phật giảng Tứ Diệu Đế, Duyên Khởi và quy luật Nhân Quả (Nghiệp.) Tại vườn Lộc Uyển ở Sarnath gần Ba La Nại (Benares hay Varanasi,) Đức Phật bắt đầu những bài giảng đầu tiên, gọi là "Chuyển Pháp Luân" cho 5 vị Tỳ Kheo, bạn đồng tu lúc trước, đó là năm đệ tử đầu tiên của Đức Phật và là hạt nhân đầu tiên của Tăng Già. Sau đó, Phật thuyết pháp từ năm này qua năm khác trong hơn 4 thập niên. Đức Phật hay lưu trú tại Vương Xá (zh. 王舍城, sa. rājagṛha) và Phệ Xá Li (zh. 吠舍釐, sa. Vaiśālī,) sống bằng khổ thực, đi từ nơi này qua nơi khác. Đệ tử của Phật càng lúc càng đông, trong đó có vua Tần Bà Sa La (zh. 頻婆娑羅, sa. bimbisāra) của xứ Ma Kiệt Đà. Vị vua này đã tặng cho Tăng Đoàn một tu viện gần kinh đô Vương-Xá. Các đại đệ tử quan trọng của Phật là A Nan Đà, Xá Lợi Phất và Mục Kiền Liên. Cũng trong thời gian này, đoàn Tỳ Khâu Ni (sa. bhikṣuṇī) được thành lập.

Qua 45 năm giảng dạy, Thế Tôn tịch diệt, thọ 80 tuổi (có tài liệu nói là 49 năm, sống đến

84 tuổi.) Sau khi chắc chắn các đệ tử đã thông tuệ và chấp lời mình dạy là chân lý (the truth.) Đức Phật tuyên bố, *"Như Lai chưa từng nói lời nào, Như Lai KHÔNG chứng gì cả."* Lời dạy cuối cùng của Đức Phật, "Tất cả các pháp hữu vi đều vô thường, chịu biến hoại." Kinh Điển có câu, "Vạn Pháp vô thường. Tâm có sanh thì pháp mới sanh, tâm diệt thì pháp cùng tâm cũng diệt." Ngài khuyên, biết vậy, như vậy để không mê muội, cuồng tín. Tuy nhiên, hãy tinh tiến, tu học để TỰ đạt giác ngộ, giải thoát.

Tâm Kinh nói về Phá Chấp Pháp của Xuất Thế Gian Pháp, *"không có vô minh, cũng không có cái hết vô minh, cho đến không có già-chết, cũng không có cái hết già-chết; không có khổ, tập, diệt, đạo; không có trí-huệ cũng như không có chứng đắc."* Đức Thế Tôn đã phá bỏ, phủ nhận tất cả những gì mình đã dạy để chứng minh cái KHÔNG (emptiness) - từ 'không' tạo ra 'có;' từ 'có' trở thành 'không.' Vì khi từ 'có' đến 'không có' mới biết rõ 'có cũng như không.' *"Sắc bất thị không, không bất thị sắc."* 'Có' không khác gì 'không có,' 'không có' không khác gì 'có' – same different!

Đoạn Tâm Kinh trên có thể chia thành ba phần:

- o Không có sự khổ, không có nguyên nhân gây ra sự khổ, không có sự diệt khổ và cũng không có con đường dẫn đến sự diệt khổ, tức là Niết Bàn. Tiếng Hán, *"Thị cố Không Trung, vô Khổ đế, vô Tập đế, vô Diệt đế, vô Đạo đế."* Tức là, *"Không có Khổ Đế, Tập Đế, Diệt Đế"*

và Đạo Đế.” Phủ định chân lý Tứ Diệu Đế. Hay nói một cách khác là không có Tứ Diệu đế.

- o Không có vô minh cũng không có cái hết vô minh, thậm chí không có cái già-chết và cũng không có cái hết già-chết. Đây chính là phủ định chân lý Thập Nhị Nhân Duyên.
- o Không có trí tuệ và cũng không có chứng đắc được cái gì. Đây là phủ định luôn chân lý Lục Độ Ba La Mật.

Đức Phật vì thấu rõ nỗi thống khổ của tất cả chúng sinh trên thế gian nên Ngài mới quyết tâm xuất gia tìm đạo, cố tìm chân lý để dẫn dắt chúng sinh ra khỏi biển khổ trầm luân, qua bờ vô minh tới bến giải thoát. Sau khi thành đạo, Ngài tìm ra được ba từng giáo pháp đó là: Tứ Diệu Đế, Thập Nhị Nhân Duyên và Lục độ Ba La Mật để hướng dẫn tất cả chúng sinh. Dựa theo 3 Pháp thực tiễn đó để mà tu hành và để có một nếp sống phi phàm của các bậc Thánh. Phương pháp tu hành để chuyển phàm thành Thánh được gọi là xuất thế gian.

Vậy muốn phá cái chấp hữu của thế gian pháp thì Tâm Kinh dạy, một khi nội tâm đã an tịnh thì chúng ta chỉ còn thấy cái bề trong (quán tự tại,) tức là kiến Thể Tánh của vạn vật mà không còn thấy cái bề ngoài, tức là tướng, có nghĩa là Không, là vô tướng. Phật tánh tại tâm! Chẳng những cái thân tâm ngũ uẩn là không, mà luôn cả vũ trụ cũng là không. Tâm hồn của hành giả sống an nhiên tự tại, an lạc trong cảnh vô vi; ngao du trong cõi vô cùng, vô tận không bị ràng buộc, giới hạn bởi không gian lẫn thời gian. Phá tan

được cái chấp ngã, ái dục, say đắm của sự vật ở thế gian này thì hành giả mới thật sự phá được tất cả những chấp pháp của thế giới hữu vi đạt được tới quả Bồ Tát. Đó là Pháp Vô Thượng, là Pháp chẳng có hình tướng gì, bởi vì nó là Pháp ở trong tâm. Vô Thượng Pháp, Vô Tướng Pháp, Vô Tâm Pháp.

Theo Kinh Đại Bát Niết Bàn (pi.mahāparinibbāna-sutta,) Đức Phật nhập diệt tại Câu Thi Na (zh. 拘尸那, sa. kuṣinagara,) vào năm 486 (hay 483 trước Công Nguyên.) Trước đó sức khỏe của Ngài đã suy yếu trầm trọng và sau khi dùng bữa cúng dường tại nhà thí chủ Thuần Đà (zh. 純陀, pi. Cunda,) ngài cảm thấy khác lạ, biểu lộ tử, chôn thức ăn đó đi. Sau đó, Đức Thế Tôn bị thổ tả, viên tịch. Trước khi chết, Ngài có nhắn mạnh cho tôn giả A Nan Đà và biểu lộ các chúng Tăng không nên khiển trách thành tâm, thiện ý của người thợ rèn đó. Điều này cho ta thấy lòng từ bi và quảng đại của ngài, cái “last suffer” đó cũng là một nhân duyên, thời cơ đưa đến tịnh diệt chứ không phải vì thức ăn cúng dường của Thuần Đà. Tuy đã thành Phật nhưng tứ thân, nhục thể của ngài cũng phải bị biến đổi theo luật thành, trụ, diệt, không.

14. Kết Luận

Đức Phật Thích Ca đã làm đầy đủ nhiệm vụ của kẻ dẫn đường cho chúng ta đi từ cõi bờ đen tối đến quả vị A La Hán. Ngài đã đặt vào tay chúng ta một bản đồ (GPS) chỉ dẫn rõ ràng về cuộc hành trình mà ngài đã trải qua và ban cho chúng ta đầy đủ phương tiện cần thiết trong chuyến đi vượt biên vĩ đại, vượt qua bờ mê đến bến giải thoát, giác ngộ.

Chúng ta chỉ còn bước lên con thuyền Bát Nhã và lướt đi, như thuyền ra cửa biển, vượt qua sóng gió của khổ đau tới bờ giải thoát. Tuy nhiên, như nói ở trên vô minh rất quan trọng cho con người, vì không có vô minh thì chúng ta không còn luân hồi, tái sinh, con người không tồn tại (diệt chủng) trên trái đất nữa. Không có cái tôi để mà bám, mà trụ vào cái mà ta (self) tưởng là hữu thường. Dĩ nhiên, Phật Pháp, lẫn khổ đau cũng không tồn tại nếu không có con người và chúng sinh. Như bài kệ của Lục Tổ Huệ Năng, không có vô minh thì dù có muốn bám víu, trụ vào cũng có nơi đâu mà bám, mà trụ? Trạng thái đó được Lục Tổ Huệ Năng (慧能, 638-713) diễn tả trong bài kệ nổi tiếng :

Bản lai vô nhất vật (Xưa nay không một vật)

Hà xứ nhạ trần ai (Bụi trần bám vào đâu?)

14.1 Minh Tâm Kiến Tánh

Chúng sinh cố Minh Tâm nhưng không Kiến được Tánh để thấy cái Bản Lai Diện Mục. Vì không tìm thấy tâm vô minh, nên không thể an lạc, nhưng tâm có bao giờ vô minh đâu mà cần tìm kiếm để an tâm? Cái “Tâm Viên, ý mã” này không phải là vật chất hiện hữu, có thể thấy, sờ, nắm, bắt được để hàng phục nó. Không tìm ra bệnh thì không có bệnh, không thể chữa bệnh, không thể cho thuốc trị liệu được. Ngoại trừ dùng thuốc ảo, chữa bệnh tưởng mới hy vọng hết bệnh ảo, giải thoát ảo, giác ngộ tưởng tượng, thành...cái gì không biết? Vì nó chưa có trong ngôn ngữ hiện tại. Nó là một bản lai diện mục bất khả

tư nghi trong ngôn ngữ của loài người. Phật Giáo gọi là, “KHÔNG” (emptiness.)

Khổ đau của con người đều tự vô minh, tâm bị động và bị chi phối bởi ngoại cảnh mà ra, tự chấp ngã mà có, từ nghiệp quả cùng với nhân duyên mà thành. Cho nên Minh Tâm Kiến Tánh, Giác Ngộ thành Phật không phải dùng ngũ quan (cái dụng cụ đo lường tương đối, không hoàn toàn chính xác) của nhục thể mà an được cái tâm và kiến được cái tánh (bản lai diện mục) nhưng phải Định-Trí-Tuệ, phát triển tuệ nhãn, **Phá Chấp** để tìm lại cái Phật Tánh có sẵn từ nguyên thủy. Nên biết, nhân loại bây giờ có tới gần 7,000,000,000 người với gần 7 tỉ cái chấp ngã, duy ngã độc tôn, nhưng cái Tâm Thức (Phật Tánh) là duy nhất (nhất thể, độc nhất, non-dualism, singularity, omnipotent.)

14.2 Đại Kỳ Duyên

Cho nên vô minh, đau khổ cũng là một đại kỳ duyên, vì có vô minh mới có đại nhân duyên, đó là Đức Phật Thích Ca sinh ra để dạy chúng sinh Phật Pháp. Vô minh, khổ đau chỉ có với con người trên thế giới ta bà này; ngoài ra các cõi khác chỉ là không (emptiness.) Cho nên chúng sinh ở trong Tam Giới, và nhất là được làm người, “được” vô minh, được đau khổ, “được” tham sân si cũng là một đại nhân duyên, tuyệt diệu và hiếm có trong vũ trụ. Kiếp trước khéo tu mới được cái nhân duyên diễm phúc này. Thế giới này là chỗ duy nhất cho cái bản lai diện mục (cái tánh, conscious, Phật Tánh) bám và trụ trong cái hữu thường nhưng tạm bợ trong vòng 100 năm ngắn ngủi, ngắn hơn cả một sátna so với số tuổi

14 tỉ năm của vũ trụ. Nơi kịch trường, hí trường, chiến trường, thử thách, học hỏi, ganh đua, hưởng thụ,...nơi duy nhất có được cái ngã (self, identity.) Nơi để cho Tâm động lòng trần, trốn xuống cõi chúng sinh, tạm lánh xa cái Tánh, bỏ quên cái bản lai diện mục để làm người hay làm yêu quái cho thỏa chí bình sinh. Cho nên, nếu đời là bể khổ thì tại sao ai ai cũng muốn đầu thai xuống đây làm người, nhân số càng gia tăng? I've already answered the human being's questions, "Who am I? Where I came from? Why I am here? And, where am I going?"

14.3 Bờ Bên Kia

Trong thiền định, lúc mà ta bị "tâm viên, ý mã" không an được tâm, vì ta đang ngóng mộng thiên đường, nơi mà lúc nào cũng "no mind." Ngược lại, lúc ở trên thiên đường cực lạc, trong khoảnh khắc động lòng trần, vì chúng ta trót lỡ nghe lời u mê, bước lạc xuống trần gian trong khoảng khắc đó; khoảng khắc sátna đó ở cõi thiên đường lại là thiên thu ở cõi trần ai. Truyện Tây Du Ký nói rất nhiều về những hiện tượng này. Cũng như đứng dưới này muốn lên trên kia, đứng trên cao muốn đi xuống thấp. Mà trên hoặc dưới, hướng Bắc hay hướng Nam, bên này, bên kia... chỉ đúng theo tiêu chuẩn từ trường (gravity) trên trái đất chứ không có thể định hướng (nonlocalized,) hay bám, trụ được trong không gian, vũ trụ. Đó là ứng vô sở trụ, lơ lửng trong không gian (space without gravity,) "không bờ, không bến" (no boundary) của vũ trụ. Cho dù có muốn "bám, trụ" (cling and attach) cũng không có chỗ (sở tại, locality) để bám, để trụ. Vì sở

không có (locality never existed; nonlocality) cho nên tự tâm tánh không bao giờ biết “bám, trụ” như thế nào. Vì vậy, “Ứng vô sở trụ, Nhi sinh kỳ tâm” chỉ quan trọng trong cõi chúng sinh và cần thiết đối với con người chứ không có đầy đủ ý nghĩa đối với các đấng bồ tát, bát đại giác ngộ. Đối với họ và những thế giới cao hơn, nhắc nhở họ “vô sở, vô trụ” cũng như chúng ta nhắc nhở nhau muốn sống trên trái đất này thì đừng bao giờ quên thở vậy. Vì đa số chúng ta thở mà không nhớ mình thở, cho đến khi không thở được nữa mới biết mình cần thở để sống. “Mi thở, mi sống!”

Cho nên, đường vào Thiền Môn không phải là ngồi kiết già, no mind mà thôi, mà phải biết tư duy quán chiếu lời Phật dạy qua kinh điển để thấy cái chân lý thâm diệu của nó. Muốn đi sâu vào trong thiền định thì phải bắt đầu bằng tư duy, quán tự tại, rồi hành thiền. Sau đó thì quán niệm hơi thở, tâm niệm, ý niệm, vô niệm, đi đứng nằm ngồi ăn ngủ vẫn thiền, thiền trong mỗi hơi thở ra vô từng sátna/second, hồi quan phản chiếu. Cuối cùng là **vô thiền**, minh tâm kiến tánh, giác ngộ, giải thoát, niết bàn hư vô.

Vậy thì đối với con người chúng ta, Niết Bàn, Chân Như, Emptiness, Minh Tâm Kiến Tánh, Giác Ngộ hay “cái bờ bên nớ” nó như rằng?

Nó như ri nì, “Nước biết non Lô, sông Triết Giang. Khi chưa đến đó luống mơ màng. Đến rồi chả thấy không gì cả. Nước biết non Lô Sông Triết Giang.”

Phỏng dịch, "Chưa qua bờ mê thì mong cầu tới bến tỉnh. Nhưng khi vượt qua cơn mê rồi thì bờ bên ni hay bờ bên nớ cũng như rữa, có khác chi mô mà lội qua cho khổ, "Same old shit; Vieille merde même; Die gleiche alte Scheiße; La misma vieja mierda; Tóngyàng de lão gǒu shǐ (同样的老狗屎)!"

Tại sao chúng ta đều có Phật Tánh nhưng đại đa số chúng ta khó mà giác ngộ? Vì đa số chúng ta cố chấp, chỉ thích đứng bờ bên ni, mơ bờ bên tê hơn là vượt biên khó nhọc và nguy hiểm. Tại vì nhân duyên của chúng ta chưa được kết quả (sow.) Tuy nhiên, khi nhân duyên đã chín mùi (ripe,) phá được chấp ngã, ái dục chấp không, an tâm kiến tánh thì vượt qua được bến mê, bể khổ; giác ngộ thành Phật. Mà khi đã vượt qua được rồi thì không thấy ai vượt trở lại bờ bên kia nữa.

Điều thử thách là,

Phá Chấp thì Chấp Phá!

*"Thiên thượng thiên hạ duy ngã độc tôn.
Nhất thiết thế gian. Sinh lão bệnh tử."*

Nghĩa là,

"Trên trời dưới đất chỉ có bản ngã (self, chấp ngã) tự cho là duy nhất." Trường bộ kinh (pi. pīṭhanikāya), Đại phẩm (pi. mahāvagga), kinh Đại thành tựu, (mahāpadānasutta).

14.4 Know & Know Not

Before studying Buddhism, I don't know it all; while studying Buddhism, I know it all;

after studying Buddhism, I don't know it all.
I don't know what I don't know!

"There are no 'knowns.' There are things we know that we know. There are known unknowns. That is to say there are things that we now know we don't know. But there are also unknown unknowns. There are things we do not know we don't know."
(Donald Rumsfeld, from a Press Conference at NATO Headquarters, Brussels, Belgium, June 6, 2002)

15. Tài Liệu Tham Khảo

1. Heart Sutra, from Wikipedia, the free encyclopedia
2. Phá Chấn Ngã, Ánh Đạo Vàng, Lê Sỹ Minh Tùng
3. Duy Lực Thiền, Tuyền Bình
4. Tứ Diệu Đế, Trích Phật Học Phổ Thông, HT Thích Thiện Hoa, Khái Niệm Tổng Quát Về Tứ Diệu Đế (Ariya Saccani)
5. Tứ Diệu đế trong giáo lý đạo Phật, Yên Sơn
6. PHẬT HỌC THƯỜNG THỨC, Tâm Minh Lê Đình Thám, THẬP NHỊ NHÂN DUYÊN Diệu dược chữa trị khổ đau, Lưu Đình Long
7. *Fo Guang Ta-tz'u-tien* 佛光大辭典. Fo Guang Ta-tz'u-tien pien-hsiu wei-yuan-hui 佛光大辭典編修委員會. Taipei: Fo-kuang ch'u-pan-she, 1988. (Phật Quang Đại Từ Điển. Phật Quang Đại Từ Điển biên tu uỷ viên hội. Đài Bắc: Phật Quang xuất bản xã, 1988.)

8. *Das Lexikon der Östlichen Weisheitslehren*, Bern 1986.
9. Schumann, H.W., *Buddhismus: Stifter, Schulen und Systeme*, Olten 1976. *Der historische Buddha: Leben und Lehren des Gotama*, Köln, 1982.
10. Hirakawa, Akira: *A History of Indian Buddhism. From Śākyamuni to Early Mahāyāna*. Translated and Edited by Paul Groner. University of Hawaii Press, 1990.
11. Thích Minh Châu (dịch): Trung bộ kinh 36 (MN 36)
12. Tất-đạt-đa Cồ-đàm, Wikipedia
13. Mantra Mystery, 2002 Tom Barrett,
<http://www.interluderetreat.com/meditation/ppsutra.htm>
14. <http://spiritual-minds.com/stories/zen.htm>

TRUYỀN THUYẾT VUA AŚOKĀ

Nguyên tác Saṅskrit: AŚOKĀVADĀNAM

Bản dịch tiếng Việt: NGUYỆT THIÊN

- tiếp theo TSPH Số 37 -

UPAGUPTA XUẤT GIA

Khi ấy, vị trưởng lão Sāṇakavāsin đi đến gặp người buôn hương liệu tên Gupta và nói rằng:

- “Người hãy đồng ý đi, ta sẽ làm lễ xuất gia cho Upagupta.”

Người buôn hương liệu Gupta đáp lại rằng :

- “Bạch Ngài, điều này là thỏa ước : Khi mà không lời và cũng không lỗi thì tôi sẽ đồng ý”.

Rồi vị trưởng lão Sāṇakavāsin đã dùng thần thông tạo nên sự việc không lời và cũng không lỗi.

Khi ấy, người buôn hương liệu tên Gupta đã đếm, cân, và đo lường.

Ông ta biết được rằng không lời và cũng không lỗi.

Và vị trưởng lão Sāṇakavāsin đã nói với người buôn hương liệu tên Gupta rằng:

- “Thật ra, việc này đã được Đức Phật Thế Tôn chú nguyện: ‘Sau khi ta Niết-bàn được một trăm năm, Upagupta sẽ làm phận sự của một vị Phật.’

Người hãy đồng ý đi, ta sẽ làm lễ xuất gia (cho Upagupta).”

Cuối cùng, người buôn hương liệu tên Gupta đã đồng ý.

Sau đó, Upagupta đã được vị trưởng lão Sāṇakavāsin đưa về khu ẩn lâm Natabhatika. Và đã được thành tựu Tỳ-khưu khi Tăng sự với bốn lần tuyên ngôn được hoàn tất.

Và Upagupta đã chứng quả A-la-hán một cách hiển nhiên nhờ sự đoạn tận tất cả các điều ô nhiễm.

Sau đó, vị trưởng lão Sāṇakavāsin đã nói rằng:

- “Này con, Upagupta, con đã được đức Thế Tôn chú nguyện rằng: *‘Sau khi ta Niết-bàn được một trăm năm, sẽ có vị tỳ khưu tên là Upagupta. Người này sẽ là một vị Phật không có các hảo tướng.*

Người này, sau khi ta Niết-bàn được một trăm năm, sẽ làm phận sự của một vị Phật.

Này Ānanda, người này sẽ nổi bật trong số các đệ tử Pháp sư của ta tức là tỳ khưu Upagupta.’

Này con, giờ đây con hãy làm việc ích lợi cho Giáo Pháp.”

Upagupta trả lời rằng:

- “Hãy như vậy đi.”

UPAGUPTA VÀ ÁC MA

Sau đó, trong một lần nghe giảng pháp, Upagupta đã được thỉnh.

Tiếng đồn lan ra ở xứ Mathurā rằng:

"Ngày hôm nay vị Phật không có các hảo tướng tên Upagupta sẽ thuyết pháp."

Nghe vậy, vô số trăm ngàn chúng sanh đã đi đến.

Khi ấy, vị trưởng lão Upagupta đã nhập thiền và quán xét rằng:

"Đấng Như Lai đã sắp xếp hội chúng ngồi như thế nào?"

Và vị ấy biết được hội chúng đã được sắp xếp có dạng một nửa của mặt trăng (bán nguyệt).

Rồi vị ấy đã quán xét xem đấng Như Lai đã thực hiện việc thuyết pháp như thế nào.

Vị ấy biết được rằng sự khai mở về chân lý được thực hiện sau khi bài pháp đã được tiến hành tuần tự theo thứ lớp.

Vị ấy cũng đã bắt đầu sự khai mở về chân lý sau khi đã giảng pháp tuần tự theo thứ lớp.

Và Ma Vương đã tạo ra một trận mưa chuỗi ngọc rơi ở chỗ hội chúng ấy.

Tâm của những người vừa được giáo huấn đã bị xao lãng.

Thậm chí không một ai thấu hiểu được chân lý.

Khi ấy vị trưởng lão Upagupta đã quán xét xem ai đã tạo nên sự lộn xộn này, và biết được là do Ma vương.

Cho đến ngày thứ nhì, đám người đi nghe còn đông gấp bội (nghĩ rằng):

"Upagupta sẽ thuyết giảng pháp. Và chuỗi ngọc sẽ rơi xuống như mưa."

Cũng vào ngày thứ nhì, sau khi đã giảng pháp tuần tự theo thứ lớp vị trưởng lão Upagupta vừa bắt đầu sự khai mở về chân lý thì Ma vương đã tạo ra một trận mưa vàng rơi chỗ hội chúng ấy.

Tâm của những người vừa được giáo huấn đã bị dao động.

Thậm chí không một ai thấu hiểu được chân lý.

Khi ấy vị trưởng lão Upagupta đã quán xét xem ai đã tạo nên sự lộn xộn này, và biết được là do Ma vương, và còn quý quyết hơn hôm trước nữa.

Cho đến ngày thứ ba, đám người đi nghe còn đông gấp bội (nghĩ rằng):

"Upagupta sẽ thuyết giảng pháp. Mưa ngọc và mưa vàng sẽ rơi xuống."

Cũng vào ngày thứ ba, sau khi đã giảng pháp tuần tự theo thứ lớp vị trưởng lão Upagupta vừa bắt đầu khai mở về chân lý thì Ma vương đã bắt đầu một buổi ca vũ ở bên cạnh.

Những nhạc khí thần tiên được tấu lên.

Và các nàng tiên nữ Apsara đã quay cuồng nhảy múa.

Khi ấy, đám người vừa mới giảm nhẹ luyến ái sau khi thấy vẻ đẹp thần tiên và nghe được âm thanh của chung trời đã bị cuốn hút bởi Ma vương.

Do đó, hội chúng của Upagupta đã bị cuốn hút bởi Ma vương.

Với tâm hoan hỷ, Ma vương đã choàng một vòng hoa vào đầu vị trưởng lão Upagupta.

Khi ấy, vị trưởng lão Upagupta bắt đầu quán xét xem:

"Ai đây *nhĩ*?" và biết được là Ma vương.

Vị ấy đã sanh khởi ý nghĩ rằng:

"Ma vương này gây nên xáo trộn lớn cho Giáo Pháp của đức Thế Tôn.

Lý do gì Ma vương lại không được đức Thế Tôn tiếp độ?".

Và biết được rằng : *"Ma vương sẽ do ta tiếp độ"*

Ta đã được đức Thế Tôn chú nguyện sẽ là một vị Phật không có các hảo tướng để tiếp độ Ma vương và cũng vì lợi ích cho chúng sanh."

Khi ấy, trưởng lão Upagupta mới quán xét tiếp:

"Không biết thời điểm để tiếp độ Ma vương đã đến hay chưa?"

Và biết rằng thời điểm tiếp độ đã đến

Do đó, trưởng lão Upagupta đã sử dụng ba xác chết:

Xác chết của một con rắn, xác chết của một con chó, và xác chết của một người đàn ông. Rồi với thần thông, vị trưởng lão đã biến hóa thành những tràng hoa và đi đến gần Ma vương.

Thấy vậy, Ma vương tỏ vẻ hài lòng: "*Ngay cả Upagupta cũng bị ta lôi cuốn!*".

Do đó, Ma vương đã hiện nguyên hình.

Vị trưởng lão Upagupta đích thân choàng tràng hoa vào.

Do đó, trưởng lão Upagupta đã choàng vào đầu Ma vương xác chết của con rắn, xác chết của con chó vào cổ, và xác chết của người đàn ông được máng vào lỗ tai.

Và vị trưởng lão đã nói với Ma vương (đang đeo các tràng hoa) rằng:

*Giống như các tràng hoa
được người choàng cho ta đây
không được đúng đắn lắm với người đã là vị
tỳ khưu,
thời việc ta choàng cho người cái xác chết
này
cũng không thích hợp với người đầy dục
vọng.*

*Giờ bản lãnh gì người có,
hãy thể hiện ra
vì hôm nay người đối đầu
với một người đã thành Phật.*

*Cho dù dâng lên
như những đợt song cồn bởi làn gió xoáy
nước đại dương cũng phải lắng dịu
trong những hang động Malaya.*

Khi ấy, Ma vương bắt đầu tháo gỡ cái xác chết ấy đi.

Nhưng bởi vì đã đích thân chấp nhận nên Ma vương không thể cởi bỏ ví như con kiến không thể lay chuyển ngọn Hy-mã-lạp-sơn vậy.

Không còn kham nhẫn, Ma vương bay lên không trung nói rằng:

*Nếu đích thân ta không thể tháo ra
khỏi cỗ xác chết của con chó,
các vị thiên thần khác sẽ tháo ra giùm
vì quyền lực của họ trội hơn ta rất nhiều.*

Vị trưởng lão đã nói rằng:

*Hãy đi nương tựa vào
đấng tạo hóa Brahmā hay thần Indra
hãy lao vào ngọn lửa tế thần hay biển cả,
nhưng cái xác chết
đã được choàng ở cổ ấy
cũng không trở thành ướt đầm,
ráo khô, hay tan rã.*

Ma vương đã đi đến các vị thiên thần như là Mahendra, Rudra, Upendra, Chúa Draviṇa, Yama, Varuṇa, Kuvera, Vasava, v.v... nhưng mục đích không thành nên đã đi đến đấng tạo hóa Brahmā.

Vị ấy đã nói rằng:

- “Con phải kiên nhẫn thôi.”

*Ai có thể cởi ra
vòng trói buộc
tạo nên bởi đệ tử của đấng Thập Lực
với thần thông của người
có khả năng vô cùng tận
như bờ kia của đại dương?
Hơn nữa, bất cứ ai
cũng có thể dùng sợi chỉ bằng cọng sen
cột lại và dời đi dãy Hy-mã-lạp-sơn,
nhưng ta không thể nào nhấc lên
cái tràng hoa xác chết
đã buộc vào người được
Quyền năng của ta thì bao la theo ý muốn;
dầu vậy quyền năng của ta
vẫn không sánh bằng đệ tử của Như Lai.
Không sai, về hào quang
Của những đấng quyền uy vẫn không có
còn hào quang của vị ấy
khác hẳn mặt trời đang chói sáng.*

Ác ma đã nói rằng:

- “Vậy giờ đây, ngài chi dạy điều gì? Tôi sẽ
nương tựa ai đây?

Đấng tạo hóa Brahmā trả lời:

*Hãy gấp rút đi gặp và nương tựa vào
chính người đã làm người mất hết
năng lực thần thông, danh tiếng, và khoái
lạc.*

*Bởi vì chúng sanh nào
bị té ngã trên mặt đất*

*trước hết, kẻ ấy cần nương tựa
vào mặt đất rồi mới đứng dậy được.*

Khi ấy, Ác ma mới cảm nhận được năng
lực của vị đệ tử đấng Như Lai và nghĩ rằng:

*Ai có khả năng đo lường được
năng lực của đức Phật
khi đấng Brahmā còn cung kính
lời dạy của các đệ tử của Ngài?*

*Nếu Ngài có ý định Ngài đã ban hành phạt,
Ngài đã nhần nại không gia hình.
Ngài không làm điều ấy vì tánh kiên nhẫn,
trái lại ta còn được Ngài bảo vệ.*

Còn hơn thế nữa:

*Cho đến hôm nay, ta mới biết được
lòng bi mẫn lớn lao của đấng hiền triết.*

*Ngài có bản tánh vô cùng từ bi,
tâm tư đã hoàn toàn thoát khỏi
tất cả các điều ô nhiễm,*

và hào quang rực rỡ như núi vàng.

*Bởi vì mù quáng si mê ta đã khuấy rối ngài
ở nhiều nơi và bằng mọi phương cách.*

*Mặc dù như thế, bậc hùng mạnh ấy
chưa bao giờ nói một lời khó chịu với ta.*

Khi ấy, Ác ma, vị chúa tể của cõi Dục
giới hiểu được rằng: "Không còn lối thoát nào
khác ngoại trừ một mình Upagupta," nên cố
bỏ qua tất cả đi đến với vị trưởng lão
Upagupta quỳ xuống ở hai chân ngài và nói
rằng:

- “Bạch ngài đại đức, ngài đã biết rõ việc ta quấy rồi ngài cũng như những việc xấu xa ta đã gây ra cho đức Thế Tôn kể từ thời điểm ở cội cây Bồ-đề. Tỷ dụ như:

*Trong ngôi nhà nơi làng của Bà-la-môn,
vị Gotama ấy đã bị ta đối đầu
mặc dầu không nhận được chút gì cúng
dường
nhưng người vẫn không hành động gì xấu đối
với ta.*

*Khi thì ta biến làm bò, hoặc giả trang dưới lốt
rắn*

*hoặc thì hiện thành đoàn xe tải hàng hóa,
ta đã gây khó khăn đến vị chúa ấy,
thế mà người chẳng hăm hại lại ta.*

*Nhưng hôm nay, ôi vị anh hùng,
vì ngài đã quên đi lòng nhân ái bẩm sinh
nên đã nhạo báng ta trước mọi người
luôn cả chư thiên và a-tu-la nữa.*

Vị trưởng lão đã nói rằng:

- “Này kẻ hiểm ác kia, sao ngươi không suy xét lại đem so sánh bản chất vĩ đại của đấng Thiện Thệ với người đệ tử?”

*Không lẽ ngươi cho là đồng đẳng
ngọn núi Meru và hạt mè,
mặt trời và con đôm đốm,
đại dương và một bụm nước ?*

Hơn nữa:

*Ta hiểu được rõ ràng
do bởi nguyên nhân gì
đức Thế Tôn kham nhẫn
trước tội lỗi của người.*

Ác ma đáp lại rằng:

*Hãy nói, xin hãy nói
ẩn tình của đấng quang vinh ấy
khi duy trì và gìn giữ sự nhẫn nại
với sự chặt đứt mối liên quan.
Người luôn luôn bị quấy rầy
bởi ta gây nên vì sự si mê,
nhưng với tấm lòng từ ái
người vẫn hướng về ta.*

Vị trưởng lão trả lời rằng:

- “Hãy lắng nghe đây, ông bạn, chính người
đã gây nên lỗi lầm đến đức Thế Tôn lúc này
hay lúc khác.

Không còn cách nào khác để rửa sạch những
việc làm xấu xa (mà người) đã quấy rầy đến
đức Phật ngoài việc an trú niềm tin vào đấng
Thiện Thệ.”

*Ở đây, nguyên nhân của sự việc
bậc nhìn xa đã thấy được
nên với người đã không nói lời nặng nề
mà chỉ ban cho những lời nói nhã nhặn.
Bằng phương thức này, bậc đại trí ấy
đã cấy lòng mộ đạo vào trái tim người,
Bởi vì, chỉ cần có chút niềm tin ở nơi người
Người trí được nhận lãnh quả vị niết bàn*

*Tóm lại, vì tâm trí mê muội ngu si
người đã gây tội xấu xa với vị hiền triết ấy.
Tất cả các điều ấy đã được gột rửa sạch
bởi những dòng nước niềm tin đi thẳng vào
trái tim người.*

Khi ấy, Ác ma với lông tóc dựng ngược run
rẩy giống như bông hoa Kadamba đã quỳ
mọp toàn thân và nói rằng:

*Đúng thế, người đã bị ta phiền nhiễu
bằng nhiều cách thức khác nhau,
ta còn tạo ra ảo tưởng về nhục dục
trước khi người thành đạo ở thế gian này.
Nhưng bậc ẩn sĩ tối thượng ấy
vẫn kham nhẫn tất cả,
như với phong cách của một người cha
bỏ qua tất cả lỗi lầm của đứa con trai.*

Sau đó, với tâm tràn ngập niềm tin vào đức
Phật, Ác ma đã suy niệm về các ân đức của
Phật một hồi lâu rồi quỳ xuống nơi hai chân
của vị trưởng lão nói rằng:

*Hôm nay, ngài đã ban cho tôi một ân huệ
tuyệt vời
là đã giúp cho tôi thấy được
sự cao quý của đức Phật.
Nhưng vì lòng từ bi, xin ngài hãy tháo bỏ
giùm tôi
vật trang điểm đã máng vào cổ
bởi cơn tức giận của vị đại ẩn sĩ.*

Vị trưởng lão đã nói rằng:

- "Ta chỉ tháo ra với điều kiện."

Ác ma liền hỏi:

- “Điều kiện gì?”

Vị trưởng lão trả lời rằng:

- “Kể từ hôm nay, người không được quấy phá các vị tỳ khưu nữa.”

Ác ma trả lời rằng:

- “Ta không quấy rồi nữa. Ngài còn ra lệnh gì nữa?”

Vị trưởng lão trả lời rằng:

- “Như trên là yêu cầu của ta liên quan đến phận sự đối với Giáo Pháp.

Giờ ta sẽ yêu cầu người một việc có liên quan đến phận sự của cá nhân.”

Ác ma bối rối trả lời:

- “Xin hãy độ lượng, bạch ngài trưởng lão. Ngài còn ra lệnh gì nữa?”

Vị trưởng lão đáp lại rằng:

- “Người đã biết rằng khi ta xuất gia đức Phật đã vô dư Niết-bàn được một trăm năm. Do đó:

*Ta đã thấy được Pháp thân
của vị chúa tam giới ấy,
nhưng ta chưa được thấy sắc thân của người
trông như một ngọn núi bằng vàng.
Giờ đây, để đáp lại ân huệ tuyệt vời ấy,
người hãy cho ta xem hình dạng của đức
Phật.
Đúng thế, đối với ta không gì thân thiết hơn
vì ta luôn háo hức chiêm ngưỡng kim thân
đấng Thập Lực.*

Ác ma đáp lại rằng:

- “Nếu vậy thì ta cũng có một điều kiện, xin lắng nghe:

*Ngay sau khi ngài thấy ta
trong hình dáng của đức Phật,
Việc cần nhớ là ngài chớ đánh lễ
vì cung kính ân đức của đấng Toàn Tri.
Ôi bậc hùng mạnh, tôi sẽ làm cho ngài thấy;
nhưng khi tâm đã trú niệm vào đức Phật,
nếu ngài tỏ thái độ cung kính đến ta,
dẫu chỉ chút ít ta sẽ bị lửa thiêu đốt.
Năng lực nào của ta chịu đựng được
hành động cung kính
được thực hiện bởi vị không còn tham ái,
ví như những chồi non của cây Eranda
không mang nổi cái vôi của chú voi đè nặng
lên.*

Vị trưởng lão cũng đã nói rằng:

- “Đồng ý như vậy đi. Ta sẽ không đánh lễ người.”

Ác ma đáp rằng:

- “Như vậy thì ngài hãy đứng đây một chốc lát, trong khi tôi đi vào trong rừng sâu.

*Bởi vì năng lực vô song của đức Phật,
nên việc ta làm trước đây là đã tạo ra
hình bóng Phật có hào quang màu vàng đang
cháy rực
nhằm ý định đánh lừa Sura.*

*Giờ ta sẽ tạo ra một hình bóng y như vậy
có khả năng thu hút ánh mắt của loài người;*

ta sẽ làm một quầng sáng tinh khiết như mặt trời

với ánh hào quang đang tỏa sáng.

Khi ấy, vị trưởng lão đã nói rằng: "Đồng ý như vậy đi," rồi tháo đi cái xác chết và nôn nóng đứng chờ xem hình bóng của đấng Như Lai.

Còn Ác ma, sau khi đi vào trong rừng sâu và biến thành hình dạng của đức Phật, đã bắt đầu đi ra hiện từ trong khu rừng sâu ấy tương tự như một kịch sĩ với bộ đồ hóa trang rực rỡ.

Bởi vì có lời thuật lại rằng:

*Khi Ác ma biến hình đấng Thiện Thệ
có đủ các hảo tướng trên thân thể
đem lại sự thanh tịnh cho những ai ngắm
nhìn;*

*Ác ma đã làm đẹp khu rừng ấy
giống như người đã làm tăng giá trị lớn lao
cho một bức tranh đẹp bằng màu sắc tương
phản.*

Và Ác ma đã biến ra hình dạng của đức Thế Tôn với vẻ y như thật, có thêm vầng hào quang lớn bằng hai cánh tay khiển; Ác ma còn biến ra hình dạng của các vị đại đệ tử bắt đầu với vị trưởng lão Sariputra ở phía sau bên phải, vị trưởng lão Mahāmaudgalyāyana ở phía sau bên trái, đại đức Ānanda phía sau lưng đang dùng tay ôm bình bát của đức Phật, và các vị Mahākāśyapa, Anuruddha,

Subhūti, v.v... Sau khi đã làm hiện ra hình dáng đức Phật vây quanh bởi nửa hình tròn gồm có một ngàn hai trăm năm mươi vị tỳ khưu, Ác ma đã đi đến bên cạnh trưởng lão Upagupta.

Còn trưởng lão Upagupta lộ vẻ vui mừng:
"Hình dáng của đức Thế Tôn là như vậy!"

Vị ấy với tâm trạng vui mừng đã từ chỗ ngồi đứng dậy, chăm chú nhìn và nói rằng:

*Ôi, lẽ vô thường sao tàn nhẫn thế,
nỡ chia lìa những vẻ đẹp như thế này !
Đúng thế, vẻ đẹp như thân hình của vị đại
hiền triết*

rồi cũng chịu lẽ vô thường đi đến hoại vong.

Vị ấy với niệm gắn chặt vào đức Phật (nghĩ rằng): *"Ta thấy được đức Thế Tôn như thế nào thì tâm trạng cũng được an trú như thế ấy,"* nên đã bước lại gần hơn nữa.

Vị ấy đã chấp tay giống như một búp sen và nói rằng:

- *"Ôi rực rỡ thay hình bóng của đức Thế Tôn !
Còn gì hơn thế nữa !*

*Bởi vì người có khuôn mặt đẹp hơn đóa sen
hồng,*

*đôi mắt hơn hẳn đóa sen xanh,
vẻ rực rỡ hơn hẳn khu rừng hoa,
sự thân thiện ở trong tâm
hơn hẳn ánh trăng với vẻ sáng đầy đặn.
Người sâu sắc hơn cả đại dương,*

*vững bền hơn núi Meru, sáng chói hơn cả
mặt trời,
dáng đi hơn sư tử, ánh mắt hơn bò mộng,
và làn da sáng chói hơn vàng ròng.*

Và Upagupta với trái tim tràn đầy sự vui
sướng đang dâng lên ào ạt đã nói lên với
giọng sang sảng rằng:

*Ôi tốt lành thay kết quả của nghiệp
đã được trong sạch từ bản chất.
Sắc tướng này đã được tích lũy bởi nghiệp,
Không do quyền lực, hoặc sự ngẫu nhiên.
Sự thành tựu về thân khẩu ý được thanh tịnh
này
đã được vị A-la-hán ấy với các hạnh
bố thí, kham nhẫn, thiền định, trí tuệ, và thu
thúc
sau ngàn triệu kiếp không sao đếm hết.
Vị ấy đã tạo nên sắc thân không ô nhiễm này
khiến lúc nhìn vào, làm êm dịu ánh mắt nhìn
ngay cả kẻ thù cũng cảm thấy thích thú,
đối với kẻ như ta thì còn hơn thế nữa !*

Luôn tưởng nhớ đến hình ảnh của đấng Toàn
Giác và an trú tâm tư vào đức Phật,
Upagupta đã quỳ toàn thân xuống ở hai chân
của Ác ma giống như một thân cây bị đốn ở
gốc.

Khi ấy, Ác ma hoảng hốt nói rằng:

- "Này đại đức, ngài không thể vi phạm thỏa
thuận như thế được."

Vị trưởng lão đáp lại:

- “Thỏa thuận gì vậy?”

 Ác ma liền nói:

- “Không phải đại đức hứa rằng: “*Ta sẽ không đánh lễ người*” hay sao?”

Khi ấy, vị trưởng lão Upagupta đã từ mặt đất đứng dậy lúng búng nói rằng:

- “Này kẻ hiểm ác kia,

*Không phải ta không biết rằng
 bậc đệ nhất Pháp sư ấy
 đã hoàn toàn thể nhập niết-bàn
 như lửa đã được làm tắt đi bởi nước.
 Vả lại, khi nhìn hình bóng người
 làm thanh tịnh ánh mắt,
 ta đánh lễ vị ẩn sĩ ấy
 chớ không có cú chào người.*

Ác ma liền hỏi:

- “Ở đây, ngài quỳ trước ta như thế, sao lại bảo rằng ta không được cúi chào?”

Vị trưởng lão đã trả lời rằng:

- “Hãy lắng nghe đây, người cũng không được ta cúi chào và ta cũng không vi phạm thỏa thuận là như thế này:

*Giống như việc một người đối với thần linh
 qua các hình tượng làm bằng đất sét,
 người ấy đánh lễ hướng tâm đến vị thần
 chứ không có tâm tôn kính tượng bằng đất
 sét.*

*Cũng thế, khi ta nhìn thấy người ở nơi đây
 mang hình bóng của bậc lãnh chúa của thế
 gian,*

*ta đánh lễ hướng tâm đến đấng Thiện Thệ,
chứ không có tâm tôn kính đến Ác ma.*

Khi ấy, Ác ma làm biến mất hình dáng của đức Phật, đánh lễ vị trưởng lão Upagupta rồi ra đi.

Cho đến ngày thứ tư, Ác ma đã đích thân tiến hành việc đánh chuông trong thành Mathurā thông báo rằng:

"Ai trong các người tìm cầu an lạc giải thoát và cõi trời hãy lắng nghe pháp từ trưởng lão Upagupta.

Và những ai trong các người chưa được diện kiến đấng Như Lai hãy chiêm ngưỡng trưởng lão Upagupta."

Và Ác ma nói thêm:

*Ai muốn thoát khỏi nghèo đói
là nguồn gốc của mọi điều bất hạnh,
và (thành tựu) sự quang vinh*

với vẻ rạng ngời sung mãn trong đời này.

*Ai có ước muốn được giải thoát và cõi trời,
hãy lắng nghe với niềm tin pháp từ vị ấy.*

*Hoặc những ai chưa được nhìn thấy vị đứng
đầu nhân loại,*

*là bậc Đạo sư, đấng Đại Từ Bi, bậc Tự Chủ,
hãy ngắm nhìn trưởng lão Upagupta như một
vị thầy*

là ngọn đèn đang cháy sáng trong ba cõi.

Thế là tiếng đồn được lan đi trong thành Mathurā: "Ác ma đã được vị trưởng lão Upagupta thu phục."

Nghe thế, đám dân chúng cư ngụ trong thành Mathurā đi đến với trưởng lão Upagupta càng nhiều hơn.

Sau đó, vị trưởng lão Upagupta đã bước lên tòa sư tử không chút sợ hãi trông như một con sư tử trước hàng trăm ngàn người bà-la-môn đang tụ hội lại; và có điều được thuật lại như vậy:

*Theo tôi, điều không thể nào có được
một kẻ thiếu trí bước lên tòa sư tử,
bởi vì kẻ ngồi ở tòa sư tử
sẽ trở nên cúm rúm như một chú nai.
Nhưng vị ấy không chút sợ hãi
như loài sư tử cất tiếng rống
làm tiêu tan sự ngã mạn của các Pháp sư
khác.*

*Vị ấy là loài sư tử giữa các Pháp sư
xứng đáng bước lên tòa sư tử.*

Sau đó, vị trưởng lão Upagupta đã thuyết pháp theo thứ tự cần thiết rồi đã phơi bày ra những điều Chân Lý.

Nghe thế, hàng trăm ngàn chúng sanh đã được gieo vào chủng tử tốt đẹp hướng đến giải thoát.

Một số chúng đạt quả vị Bất Lai.

Một số chúng đạt quả vị Nhất Lai.

Và một số chúng đạt quả vị Nhập Lưu

Có đến mười tám ngàn người đã xuất gia.

Và trong lúc tu tập tất cả đã thành đạt phẩm vị A-la-hán.

Và nơi ấy, ở ngọn núi Urumunda, có một cái hang chiều dài mười tám cánh tay và chiều rộng mười hai cánh tay.

Khi các vị ấy đã hoàn tất những việc cần phải làm, vị trưởng lão Upagupta đã nói rằng:

- “Vị nào sẽ thành đạt phẩm vị A-la-hán một cách hiển nhiên do sự đoạn tận các lậu hoặc nhờ vào lời giảng và phương pháp của ta, vị ấy nên ném vào trong hang một cây gậy dài bốn ngón tay.”

Và chỉ trong một ngày, mười tám ngàn vị A-la-hán đã ném bỏ gậy.

Và tiếng tăm của vị ấy đã lan truyền đến tận bờ biển.

Đức Thế Tôn đã tiên đoán rằng một người tên Upagupta ở Mathurā sẽ là vị hàng đầu trong các vị Pháp sư.

Và sự việc đúng là như vậy.

Khi vị chúa tể của cõi dục đã được khuất phục bởi vị trưởng lão Upagupta là một bậc đại nhân và tương đương với bậc đạo sư thứ hai, các vị trời, người, rồng rắn, a-tu-la, kim-xi-điểu, dạ xoa, càn-thát-bà đã quỳ xuống ở chân người; và những đám mưa thiện pháp đã rơi xuống làm tăng trưởng các mầm giải thoát cho hàng trăm ngàn chúng sanh là những kẻ đã tích lũy được những hạt giống gieo vào ruộng của chư Phật trước đây ở nơi ngọn núi Urumunda này.

Để hoàn tất những việc cần phải làm, giờ chúng ta sẽ cùng nhau ôn lại sự cúng dường năm đất trước đây của vua Asoka là vị có ngai vàng được chói sáng bởi ánh hào quang của viên ngọc ma-ni ở vương miện và được các xứ lân bang quy phục.

Và sự việc được nghe như vậy:

TRÌNH BÀY VỀ SỰ CÚNG DƯỜNG NĂM ĐẤT

Đức Thế Tôn đang ngự ở trong thành Vương xá (Rājagṛha), Trúc Lâm (Veluvana), nơi nuôi dưỡng loài sóc.

Khi ấy, vào một buổi sáng sớm đức Thế Tôn khoác y, cầm y bát, có các vị tỳ khưu vây quanh, rồi ngài đã dẫn đầu hội chúng tỳ khưu đi vào thành Vương xá để khất thực.

Có lời mô tả như vậy:

*Cùng với nhóm tỳ khưu tháp tùng, đức Thế
Tôn ra đi,*

*thân thể cao quý của ngài như một quả núi
vàng,*

*với dáng đi thoải mái trông như con voi chúa,
khuôn mặt của ngài tươi tỉnh như ánh trăng
tròn.*

Đến nơi cổng thành, đức Thế Tôn với quyết tâm đã dừng chân lại.

Theo pháp thông thường, vào lúc chư Phật, các bậc Thế Tôn quyết tâm dừng chân tại

ngưỡng cửa của cổng thành, lúc ấy sẽ có
nhiều điều kỳ diệu xảy ra:

Những người mù sẽ khôi phục lại cặp mắt.

Những người điếc được phục hồi khả năng
nghe.

Người què đạt được sự đi lại.

Những chúng sanh bị cầm giữ ở chân bằng
cùm gỗ hoặc xích sắt được nối lỏng sự giam
cầm.

Những chúng sanh có oan trái với kẻ thù
truyền kiếp lập tức sanh tâm từ ái.

Các chú bê con được cởi dây buộc được đoàn
tù cùng bò mẹ.

Những con voi gằm lên.

Những con ngựa hí vang.

Các con trâu rống.

Các con chim két, chim trĩ, chim cu, chim đa
đa, chim công cất tiếng hót ngọt ngào.

Nữ trang được cất trong rừng cũng vang lên
âm thanh vui vẻ.

Những cái trống không ai vỗ cũng vang lên
âm thanh dễ nghe.

Những khu vực cao nguyên trên quả đất thì
hạ xuống thấp.

Những khu vực thấp thì được nâng cao lên.

Những đá tảng, sạn sỏi, đất sét trước không
có nay lại xuất hiện.

Chính vào thời điểm đó, quả đất này đã rung
động sáu lần.

Chính như vậy mà khu vực phía đông được nâng cao lên.

Khu vực phía tây lại hạ thấp xuống.

Khu biên địa hạ thấp xuống.

Khu trung tâm lại được nâng cao lên.

Rồi lại lắc lư, rung chuyển, rúng động, run rẩy; những hiện tượng kỳ lạ này và các điều khác nữa đã xảy ra.

Việc đức Thế Tôn đi vào thành được thuật lại như vậy:

*Quả địa cầu với dãy núi cao
và những phố phường làng mạc đó đây
tọa lạc tại giữa làn nước biển
bị tác động bởi bước chân người ẩn sĩ
như chiếc thuyền
bị dập vùi bởi dông tố.*

Lúc bấy giờ, cư dân nam nữ đều tỏ lòng thán phục trước những điều kỳ diệu đã xảy ra vào thời điểm đức Phật vào thành, và thành phố ấy đã vang lên những lời ủng hộ âm ỉ tương tự như tiếng gào thét của đại dương bị lay động bởi những làn sóng di chuyển dồn dập và bắn tung tóe trước sức mạnh của cơn gió bão.

Bởi vì không có điều kỳ diệu nào trên thế gian này có thể sánh bằng sự xuất hiện của đức Phật.

Và khi đức Thế Tôn đi vào thành phố, vô số điều kỳ diệu đã được thấy rõ.

Việc ấy được thuật lại rằng:

*Do oai lực của đức Phật,
vùng đất thấp nâng cao, vùng cao hạ thấp
và trái đất không còn hiểm trở
những đá tảng, sạn sỏi, gai góc biến mất.
Và những kẻ bị mù, câm, điếc
được phục hồi các giác quan trong giây lát.
Các nhạc khí đều không ai đụng đến
đã hòa âm vang rền trong thành phố.*

Toàn bộ thành phố đã rực sáng bởi hào quang của đức Phật có màu sắc rực rỡ của vàng ròng hơn cả ánh sáng của một ngàn mặt trời.

Và có người kể lại rằng:

*Ánh mặt trời chiếu rọi toàn trái đất
đến tận chốn rừng già
vẫn bị hào quang của Người che khuất,
và sự thỏa thích trong lời Pháp cao siêu
đem đến cho thế gian gồm có
chư thiên, A-tu-ra và nhân loại
trạng thái hoàn toàn giải thoát.*

Rồi đức Thế Tôn đã bước lên con đường chánh.

Nơi ấy có hai đứa bé trai.

Một đứa là con trai của gia đình danh giá cao quý, đứa kia chỉ là con gia đình danh giá bình thường.

Hai đứa trẻ đang chơi trò xây nhà bằng đất cát.

Đứa thứ nhất tên là Jaya, đứa thứ hai là Vijaya.

Chúng đã nhìn thấy đức Thế Tôn với diện mạo thân thiện và thân hình được tô điểm với ba mươi hai tướng của bậc đại nhân.

Khi ấy, đứa bé trai Jaya (nghĩ rằng): "*Ta sẽ cúng dường bữa ăn là đất,*" rồi đã bỏ vào trong bình bát của đức Thế Tôn một bụm tay đầy đất.

Vijaya cũng đã hoan hỷ chấp tay lại.

Sự việc được thuật lại rằng:

Khi thấy bậc Đại Bi, bậc đã chế ngự được bản thân

với hào quang rộng hai sải tay tỏa khắp thân hình,

đứa bé thành tựu niềm tin, với nét mặt cương quyết

đã cúng dường năm đất đến bậc đã không còn sanh tử.

Sau khi dâng lên đức Thế Tôn rồi, đứa bé trai đã lập tâm phát nguyện rằng:

- "Với nhân phước thiện này, con xin được trở thành một vị vua cai quản cả trái đất này.

Và chính vào lúc ấy con biết làm phước đến đức Phật Thế Tôn."

Do đó, bậc ẩn sĩ biết tư chất của đứa trẻ ấy, dùng trí quán xét ước nguyện chân chánh của nó,

*thấy kết quả sẽ thành đạt
nhờ gieo giống ở cánh đồng màu mỡ
đã nhận lãnh năm đất với lòng bi悯.*

Như vậy, nhân phước thiện có khả năng thành tựu được một vương quốc đã được đưa bé gieo xuống.

Do đó, đức Thế Tôn đã để lộ ra một nụ cười.

Đúng theo pháp thông thường, mỗi khi đức Phật Thế Tôn để lộ ra nụ cười.

Khi ấy những tia hào quang phóng ra từ miệng có màu xanh, vàng, đỏ, trắng, gạch, và trong suốt.

Một số hào quang bắn lên phía trên, một số đi xuống phía dưới.

Những hào quang đi xuống phía dưới đến các địa ngục Sanjiva, Kalasutra, Sanghata, Raurava, Mahaurava, Tapanā, Pratāpanā, rồi vào trong địa ngục Avīci. Những hào quang ấy sau khi được làm nóng lên rồi mới rơi vào những địa ngục lạnh lẽo, và sau khi được làm lạnh đi rồi mới rơi vào những địa ngục nóng.

Nhờ thế, nghiệp quả còn dư sót lại của những chúng sanh ấy được giảm nhẹ.

Chúng suy nghĩ như vậy:

"Chuyện gì xảy ra chúng ta vậy? Có phải chúng ta đã được đưa ra khỏi chốn cũ? Hay đã được di chuyển đến nơi khác?

Bởi vì nghiệp quả còn dư sót lại của chúng ta đã được giảm nhẹ."

Nhằm mục đích tạo nên niềm tin ở những chúng sanh này, đức Thế Tôn đã làm hiện ra

hình bóng của ngài khiến chúng lại suy nghĩ như vậy:

"Chúng ta chưa được đưa ra khỏi chốn cũ, cũng chưa được di chuyển đến nơi khác.

Nhưng mà người này chưa từng thấy trước đây, những nghiệp quả còn dư sót lại của chúng ta được giảm nhẹ là nhờ vào năng lực của người này đây."

Những chúng sanh ấy đã được cải hóa, và khi có được niềm tin ở trong tâm đã dứt sạch các nghiệp có thể dẫn đến chịu khổ ở các địa ngục, đã đạt được sự tái sinh giữa chốn chư thiên và loài người.

Ở các cõi ấy, họ chính là những chứng nhân của sự thật.

Những hòa quang đi lên phía trên đến các cõi trời Caturmaharajika, Trayastrimsa, Yama, Nirmanarati, Paranirmitavasavarin, Brahmakayika, Brahmapurohita, Mahabrahma, Parittabha, Apramanabha, Abhasvara, Parittasubha, Apramanasubha, Subhakrtsna, Anabhraka, Punyaprasava, Brhatphala, Abrha, Atapa, Sudrsa, Sudarsana, rồi vào trong cõi trời Akanistha và chúng đã phát thanh lên rằng: *"Vô thường, khổ não, rỗng không, và vô ngã."*

Rồi nói lên hai câu kệ ngôn như vậy:

*Người hãy khởi sự, hãy ra đi,
hãy hành theo Phật pháp,
hãy làm chấn động đạo binh của Ma vương*

*như voi lay động mái nhà lợp tranh vậy.
Bởi vì, ai thực hành tinh tấn
trong Pháp và Luật này,
sẽ dứt bỏ luân hồi tái sanh
và chấm dứt khổ đau.*

Rồi những hào quang ấy sau khi đã du hành khắp Tam thiên Đại thiên thế giới đã trở về lại với đức Thế Tôn.

Nếu đức Thế Tôn có ý muốn làm sáng tỏ một sự kiện trong quá khứ thì những hào quang ấy biến mất ở phía đằng sau; nếu Người có ý muốn biết trước việc tương lai thì chúng biến mất ở phía trước.

Nếu Người có ý muốn tiên tri về một sự tái sanh vào trong địa ngục thì chúng biến mất vào lòng bàn chân.

Nếu Người có ý muốn tiên tri về một sự tái sanh làm ngạ quỷ đói thì chúng biến mất vào ngón chân cái.

Nếu Người có ý muốn tiên tri về một sự tái sanh làm nhân loại thì chúng biến mất vào hai đầu gối.

Nếu Người có ý muốn tiên tri về một Chuyển Luân Vương hùng mạnh thì chúng biến mất vào lòng bàn tay trái.

Nếu Người có ý muốn tiên tri về một Chuyển Luân Vương thì chúng biến mất vào lòng bàn tay phải.

Nếu Người có ý muốn tiên tri về một sự tái sinh làm chư thiên thì chúng biến mất vào lỗ rốn.

Nếu Người có ý muốn tiên tri về sự giác ngộ của hàng đệ tử thì chúng biến mất vào miệng.

Nếu Người có ý muốn tiên tri về sự giác ngộ của vị Độc Giác thì chúng biến mất vào giữa hai lông mày.

Nếu Người có ý muốn tiên tri về sự giác ngộ của bậc Toàn Giác Vô Thượng thì chúng biến mất vào chóp lông trên đỉnh đầu.

Lúc bấy giờ, những hào quang ấy đã bay nhiễu quanh đức Thế Tôn ba vòng rồi biến mất vào lòng bàn tay trái.

Khi ấy, đại đức Ananda (nghĩ rằng): "*Không thể không nhân không duyên!*" rồi đã chấp tay nói lên bài kệ này:

*Chư Phật không chao động
đã dứt bỏ khổ sầu, đam mê,
thị hiện ở thế gian vì nhân duyên cao cả,
là bậc Chiến Thắng đã đánh bại mọi quân
thù,
để lộ ra nụ cười tươi tắn như đóa sen và vỏ
ốc xa cừ
không phải không có nguyên nhân.
Vào thời điểm ấy, ôi đấng Anh Hùng,
đã chiến thắng chính bản thân bằng trí tuệ,
Ôi bậc Sa-môn, ôi vị Thần Chiến Thắng
của những thánh chúng đang khao khát,
Ôi vị chúa của các ẩn sĩ,*

*xin xóa đi nỗi hoài nghi đã sanh khởi
bằng những lời nói cao cả,
đầy trí tuệ và nhã nhặn.
ôi bậc Tối Thượng của loài người,
vị có lời nói như tiếng sấm của giông tố,
vị có vóc dáng như là chúa loài bò mộng,
xin hãy tiên tri nghiệp quả
của sự cúng dường năm đất.*

Đức Thế Tôn đã đáp rằng:

- “Này Ananda, chuyện là như vậy. Này Ananda, việc các đấng Như Lai, A-la-hán, Chánh Đẳng Giác để lộ nụ cười không phải không có nhân duyên.

Chính vì có nhân duyên nên các đấng Như Lai, A-la-hán, Chánh Đẳng Giác mới để lộ nụ cười.

Này Ananda, người có để ý đứa bé trai đã bỏ vào bình bát của Như Lai một bụm tay đầy đất.”

- “Thưa vâng, bạch ngài.”

- “Này Ananda, do nhân phước thiện này sau khi Như Lai Niết-bàn một trăm năm đứa bé trai này sẽ là một vị vua tên Asoka ở trong thành Pataliputra.

Đó là một vị Chuyển Luân Vương chân chánh trị vì đúng pháp cả bốn cõi.

Vị ấy sẽ làm cho các ngọc xá-lợi của ta được phân phát lan rộng ra xa.

Vị ấy sẽ dựng lên tám mươi bốn ngàn tháp thờ xá-lợi.

Vị ấy sẽ đem lại lợi ích cho nhiều người.”

Rồi Ngài nói thêm rằng:

*Sau khi ta lìa trần
sẽ xuất hiện một đấng quân vương,
tên vị ấy là Asoka có danh tiếng lẫy lừng.
Vị ấy sẽ cho kiến tạo
ở khắp cả xứ Jambu*

*được tráng lệ với các tháp thờ xá-lợi của ta
để chư thiên và nhân loại chiêm bái.*

Pháp cúng dường đó của vị ấy chỉ là một
bụm tay đầy đất bỏ vào trong bình bát của
Nhu Lai.

Rồi đức Thế Tôn đã đưa tất cả đất ấy
cho đại đức Ananda (và bảo rằng):

- “Hãy trộn với phân bò khô rồi đem rải
đều thứ ấy trên đường kinh hành nơi Nhu Lai
thường đi kinh hành.”

Rồi đại đức Ananda đã đem đầy ất trộn
với phân bò khô rồi đem rải đều thứ ấy trên
đường kinh hành nơi Nhu Lai thường đi kinh
hành.

ASOKA CHÀO ĐỜI

Chính vào lúc bấy giờ, vua Bimbisara
đang trị vì vương quốc ở trong thành
Rajagrha.

Con trai của vua Bimbisara là Ajatasatru.

Con trai của Ajatasatru là Udayin.

Con trai của Udayin hiền thiện là Munda.

Con trai của Munda là Kakavarnin.
Con trai của Kakavarnin là Sahalin.
Con trai của Sahalin là Tulakuci.
Con trai của Tulakuci là Mahamandala.
Con trai của Mahamandala là Prasenajit.
Con trai của Prasenajit là Nanda.
Con trai của Nanda là Bindusara.
Vị vua tên Bindusara trị vì vương quốc ở
trong thành Pataliputra.
Một người con trai của vua Bindusara đã được
sinh ra.
Đứa bé được đặt tên là Susima.
Vào lúc ấy, trong thành Campa có một người
giống dơi Bà-la-môn.
Ông ta có được một người con gái.
Nàng có dung nhan mỹ miều, duyên dáng,
hiền tục, xinh đẹp nhất trong xứ.
Nàng đã được các nhà xem tướng tiên đoán
rằng:
“Đứa bé gái này sẽ có chồng làm vua.
Và hạ sanh hai quý tử.
Một đứa sẽ là Chuyển Luân Vương của bốn
cõi.
Đứa kia sẽ xuất gia và thành đạt được
nguyện ước.”
Nghe vậy, lòng của người Bà-la-môn đã dựng
đứng lên.
Chúng sanh luôn mong muốn sự thành đạt.
Ông ta đã đưa người con gái ấy đi đến
Pataliputra.

Ông ta đã trang điểm cho nàng tất cả các loại nữ trang rồi tiến dâng lên nhằm mục đích làm vợ của vua Bindusara (tuyên bố rằng):

"Đây chính là người con gái của thiên thần và là người con gái xứng đáng nhất."

Rồi nàng đã được đưa vào hậu cung của vua Bindusara.

Các vương phi ở hậu cung có ý nghĩ rằng:

"Cô gái này có dung nhan mỹ miều, hiền thực, xinh đẹp nhất trong xứ."

Nếu nhà vua mà gần gũi cùng với nàng, ngài sẽ không còn để mắt đến chúng ta nữa đâu."

Rồi họ đã chỉ dạy cho nàng công việc hớt tỉa râu tóc.

Nàng được giao phó chăm sóc râu tóc của nhà vua.

Và nàng đã đạt được kết quả xuất sắc trong việc rèn luyện tay nghề.

Khi nàng bắt đầu chăm sóc râu tóc của vua là nhà vua đã ngủ thiếp đi.

Khi ấy, nhà vua hài lòng nên đã ban cho nàng một điều ước muốn:

- "Khanh mong muốn điều gì?"

Nàng đáp lại rằng:

- "Ước gì thiếp được gần gũi cùng bệ hạ."

Nhà vua nói rằng:

- "Nàng chỉ là cô thợ hớt tỉa râu tóc, còn ta là vị vua giòng dõi Sát-đế-lỵ có làm lẽ đăng quang.

Làm sao ta có thể gần gũi cùng nàng được?"

Nàng thưa rằng:

- “Tâu bệ hạ, thiếp không phải là một cô thợ hớt tóc râu tóc.

Mà thiếp chính là con gái của một Bà-la-môn. Cha thiếp tiến dâng lên nhằm mục đích làm vợ của bệ hạ.”

Nhà vua hỏi lại rằng:

- “Ai đã chỉ dạy cho nàng công việc hớt tóc râu tóc.”

Nàng đáp lại rằng:

- “Các vương phi ở hậu cung.”

Nhà vua nói rằng:

“Nàng không cần phải làm công việc hớt tóc râu tóc nữa.”

Sau đó nhà vua đã đưa nàng lên ngôi hoàng hậu rồi đã vui thú, hưởng lạc, gần gũi cùng nàng.

Nàng đã mang thai.

Trải qua thời gian tám chín tháng là thời kỳ khai hoa nở nhụy.

Nàng đã hạ sanh một người con trai.

Khi làm lễ kỷ niệm ngày sinh của hoàng tử, (nàng đã được hỏi rằng):

- “Hãy đặt tên gì cho hoàng tử?”

Nàng trả lời rằng:

- “Khi đứa bé này được sanh ra, ta không buồn bã.

Vậy hoàng tử được đặt tên là Asoka.”¹

¹*Soka* nghĩa là buồn bã, sầu muộn, tiếp đầu ngữ "a" có nghĩa là không; *Asoka* nghĩa là không buồn bã, không sầu muộn.

Rồi người con trai thứ hai được sanh ra.
Buồn bã đều biến mất vào ngày sanh nên hoàng tử được đặt tên là *Vitasoka*.

Asoka có làn da sần sùi nên không được vua *Bindusara* yêu quý.

Lúc bấy giờ, vua *Bindusara* có ý muốn tuyển chọn ra một hoàng tử nên cho mời đạo sĩ *Pingalavatsajiva*:

- "Này đại sư, trẫm muốn tuyển chọn các hoàng tử.

Người nào có thể trị vì vương quốc sau khi trẫm băng hà?"

Vị đạo sĩ *Pingalavatsajiva* đáp lại rằng:

- "Tâu bệ hạ, nếu như vậy thì xin hãy đưa các hoàng tử đến vườn hoa *Suvarnamandapa* rồi chúng ta sẽ tuyển chọn sau."

Khi ấy, nhà vua đã đưa các hoàng tử đến vườn hoa *Suvarnamandapa*.

Lúc bấy giờ, mẹ của *Asoka* đã bảo chàng rằng:

- "Này con, nhà vua có ý muốn tuyển chọn các hoàng tử nên đã đi đến vườn hoa *Suvarnamandapa* rồi.

Con cũng thế, hãy đi đến đó đi."

Asoka đáp lại rằng:

- “Nhà vua không ưa thích gì sự có mặt của con đâu.

Con đi đến đó làm gì?”

Người mẹ nói rằng:

- “Cho dù là như thế, con cũng phải đi.”

Asoka trả lời rằng:

- “Mẹ hãy cho người đem cơm đến nhé.”

Khi Asoka rời thành Pataliputra, con trai của viên quan đầu triều là Radhagupta đã nói rằng:

- “Asoka, bạn đi đâu thế?”

Asoka trả lời rằng:

- “Hôm nay, nhà vua đang tuyển chọn các hoàng tử ở vườn hoa Suvarnamandapa.”

Khi ấy, Radhagupta đang ngồi trên con long tượng đồ sộ của nhà vua.

Sau đó, Asoka đã leo lên con long tượng đồ sộ ấy đi đến vườn hoa Suvarnamandapa và đã ngồi xuống trên mặt đất ngay giữa các vị hoàng tử.

Rồi thức ăn của các vị hoàng tử đã được dâng lên.

Phần Asoka cũng thế gồm có cơm gạo Sali trộn với sữa đựng trong chậu sứ đã được mẹ gửi đến.

Lúc bấy giờ, vua Bindusara đã nói với vị đạo sĩ Pingalavatsajiva rằng:

- “Này đại sư, hãy tuyển chọn các vị hoàng tử.

Người nào có thể trị vì vương quốc sau khi trầm băng hà?"

Vị đạo sĩ Pingalavatsajiva đã chọn ra.

Nhưng lại nghĩ rằng:

- *"Asoka sẽ trở thành vua.*

Và vị này không được nhà vua ưa thích.

Nếu ta nói rằng: "Asoka sẽ trở thành vua, e rằng mạng sống ta không còn."

Vị ấy đã tâu rằng:

- *"Tâu bệ hạ, thần sẽ công bố không nêu đích danh."*

Nhà vua nói rằng:

- *"Người hãy công bố không nêu đích danh đi."*

Vị ấy nói rằng:

- *"Vị sẽ trở thành vua là vị hoàng tử có phương tiện di chuyển sang trọng."*

Mỗi một người trong đám hoàng tử đều có ý nghĩ rằng:

"Ta có phương tiện di chuyển sang trọng nên ta sẽ trở thành vua."

Asoka cũng nghĩ rằng:

"Ta ngồi trên lưng voi đi đến vì thế ta có phương diện di chuyển sang trọng nên ta sẽ trở thành vua."

Nhà vua nói rằng:

- *"Này đại sư, hãy tuyển chọn kỹ hơn nữa."*

Vị đạo sĩ Pingalavatsajiva đã công bố rằng:

- *"Tâu bệ hạ, vị sẽ trở thành vua là vị hoàng tử có chỗ ngồi cao quý nhất."*

Mỗi một người trong đám hoàng tử đều có ý nghĩ rằng:

"Chỗ ngồi của ta cao quý nhất."

Asoka cũng nghĩ rằng:

"Chỗ ngồi của ta là trái đất nên ta sẽ trở thành vua."

Rồi vị đạo sĩ đã tuyển chọn các hoàng tử theo cách như thế cho đến vật đựng đồ ăn, thức ăn, nước uống xong đã quay về lại Pataliputra.

Rồi, người mẹ đã hỏi Asoka rằng:

- "Ai được công bố sẽ trở thành vua?"

Asoka trả lời rằng:

- Điều công bố không nêu đích danh là:

"Vị sẽ trở thành vua là vị hoàng tử có phương diện di chuyển, chỗ ngồi, có nước uống, có vật đựng đồ ăn, có thức ăn cao quý nhất."

Như thế, con thấy rằng con sẽ trở thành vua. Con có phương tiện di chuyển là lưng voi, chỗ ngồi là trái đất, vật đựng đồ ăn được làm bằng sứ, thức ăn là cơm gạo Sali trộn sữa, và thức uống là nước đã lọc kỹ."

Khi ấy, vị đạo Pingalavatsajiva (suy nghĩ rằng): "Asoka sẽ trở thành vua," nên đã bắt đầu phục vụ cho mẹ của ngài.

Và đã được bà ta hỏi rằng:

- "Thưa đại sư, hoàng tử nào sẽ trở thành vua sau khi vua Bindusara băng hà?"

Vị ấy trả lời rằng:

- Asoka.

Bà ta liền nói rằng:

- “Một ngày kia, có thể nhà vua sẽ ép buộc người nói ra.

Người hãy ra đi và nường nấu chồn biên địa.

Khi nào người nghe được Asoka đạt được ngôi vua khi ấy người có thể quay về.”

Sau đó, vị đạo sĩ đã đến nường nấu ở các nước biên địa.

ASOKA LÊN NGÔI VUA

Lúc bấy giờ, thành phố tên Taksasila của vua Bindusara nổi loạn.

Vua Bindusara đã phái Asoka đến nơi ấy:

- “Này con, hãy đi đến và bao vây thành phố Taksasila lại.”

Nhà vua cung cấp binh lực gồm bốn loại¹ nhưng Asoka đã từ chối các phương tiện vũ khí.

¹ Bốn loại binh lực gồm có kỵ binh, tượng binh, xa binh và bộ binh.

Sau đó, khi hoàng tử Asoka rời thành Pataliputra ra đi, người hầu cận đã thông báo rằng:

- “Thưa hoàng tử, chúng ta không có quân đội và vũ khí gì cả, chúng ta sẽ chiến đấu với cái gì và chiến đấu cách nào?”

Khi ấy, Asoka tuyên bố rằng:

- “Nếu ta có phước trở quả làm vua thì xin quân đội và vũ khí hãy hiện ra.”

Khi nghe vị hoàng tử nói như vậy, trái đất đã nứt ra và chư thiên đã đem lại quân đội và vũ khí.

Sau đó, vị hoàng tử đã lên đường đi Taksasila cùng với binh lực gồm bốn loại.

Nghe được tin, các cư dân sinh sống trong thành phố Taksasila sau khi trang hoàng đường phố dài hai do-tuần rưỡi đã đi ra hoan nghênh, (mỗi người) đem lại một lọ đầy (hoa).

Họ đã hoan nghênh vào nói rằng:

- “Chúng tôi không chống lại hoàng tử, cũng không chống lại vua Bindusara.

Nhưng chỉ vì các vị tham quan đối xử tồi tệ đối với chúng tôi.”

Rồi họ đã rước Asoka vào thành Taksasila với cung cách trọng thể.

Asoka đã được rước vào vương quốc Khasa cũng hoàn toàn tương tự như thế.

Asoka đã sử dụng đến hai vệ sĩ lực lưỡng.

Ngài đã chu cấp đời sống cho họ.

Dù phải chẻ đôi những ngọn núi, hai người ấy luôn tiến bước ở phía trước của Asoka.

Chư thiên đã thông báo rằng:

- “Asoka sẽ trở thành Chuyển Luân Vương bốn cõi.

Chớ có người nào chống lại.”

Thời gian trôi qua, trái đất này cho đến tận các biển đều được quy thuận.

Lúc bấy giờ, hoàng tử Susima từ vườn hoa đi về lại thành phố Pataliputra.

Vị quan đầu triều của vua Bindusara bị sói đầu đang rời khỏi thành Pataliputra.

Hoàng tử Susima với ý định đùa giỡn đã dùng lòng bàn tay vỗ lên đầu của ông ta.

Khi ấy, vị quan đã nghĩ rằng:

"Hôm nay, người vỗ bằng lòng bàn tay.

Đến khi trở thành vua rồi người sẽ vỗ bằng gươm đao.

Ta sẽ làm mọi cách để người không thể trở thành vua được."

Ông ta đã làm lung lạc năm trăm vị quan triều đình khác rằng:

- *"Asoka đã được tiên tri là Chuyển Luân Vương bốn cõi.*

Chúng ta sẽ đưa người lên ngôi vua."

Và thành Taksasila lại nổi loạn.

Khi ấy, hoàng tử Susima được nhà vua phái đến Taksasila.

Nhưng không thể dẹp yên được.

Và vua Bindusara đã trở bệnh.

Nhà vua ra lệnh rằng:

- *"Hãy gọi hoàng tử Susima đến đây.*

Ta sẽ đưa nó lên ngôi vua.

Hãy bảo Asoka đi vào thành Taksasila."

Khi ấy, các vị triều thần đã bôi nhọ đả đảo người của hoàng tử Asoka.

Và nấu nhựa cây màu đỏ trong chậu bằng đồng rồi đổ vào các chậu khác nhựa cây đã được nấu ấy rồi đem để một góc (thông báo rằng):

"Hoàng tử Asoka đã trở bệnh rồi."

Đến khi vua Bindusara đã kiệt quệ chỉ còn lại chút hơi thở yếu ớt, các vị triều thần đã trang phục cho hoàng tử Asoka tất cả đồ trang sức rồi đem lại gần bên nhà vua Bindusara:

"Ngài hãy lập người này lên ngôi vua.

Đến khi Susima trở về chúng tôi sẽ lập Susima lên ngôi vua sau."

Do đó, nhà vua đã nổi giận.

Khi ấy Asoka đã tuyên bố rằng:

- "Nếu ngai vàng này thật sự dành cho ta, xin chư thiên hãy đội vương miện cho ta."

Khi ấy, vương miện đã được chư thiên đội vào.

Chứng kiến điều ấy, vua Bindusara đã hộc máu nóng từ trong miện ra và băng hà.

Khi Asoka được lập lên ngôi vua, các loài dạ-xoa ở phía trên của người một do-tuần và loài rồng ở phía dưới một do-tuần đã nghe tiếng.

Asoka đã lập Radhagupta làm quan đầu triều.

Susima cũng đã hay tin vua Bindusara đã băng hà và Asoka được lập lên ngôi vua.

Nghe vậy, Susima đã nổi cơn giận.

Rồi từ xứ ấy vội vã quay trở về.

Ở trong thành Pataliputra, Asoka cũng đã bố trí một vệ sĩ tại một cửa thành.

Vệ sĩ kia ở cửa thành thứ hai, Radhagupta ở cửa thành thứ ba, còn ở cửa thành phía đông thì chính vua Asoka đích thân trấn giữ.

Ở cửa thành phía đông, Radhagupta đã thiết lập một con voi giả tạo.

Phía trên con voi có đặt hình tượng của Asoka.

Xung quanh đã được đào hào cắm đầy chông loại gỗ cứng, phủ cỏ che kín rồi lấy đất rắc lên.

Susima đã được thông báo rằng: *"Nếu ngài có thể giết được Asoka thì mới lên ngôi vua được."*

Khi ấy, Susima đã đi đến cánh cửa phía đông (nghĩ rằng):

"Ta sẽ giao chiến với Asoka."

Nhưng đã bị rơi vào hào cắm đầy chông.

Và chết ngay tại nơi ấy một cách khổ sở.

Khi Susima đã bị giết chết, vệ sĩ hầu cận của Susima tên là Bhadrayudha và vài ngàn tùy tùng đã xuất gia.

Vị ấy sau khi xuất gia trong Giáo Pháp của đức Thế Tôn đã chứng đạt quả vị A-la-hán.

ASOKA HUNG BẠO

Từ khi lên ngôi vua, Asoka đã bị các vị quan trong triều tỏ ý xem thường.

Nhằm giáo dục các vị quan ấy, Asoka đã nói rằng:

- "Này các khanh, hãy đốn ngã các cây cho hoa và các cây cho trái và hãy bảo tồn các cây có gai nhọn."

Các vị quan tâu rằng:

- "Quân vương đang xem xét chuyện gì?

Phải chăng nên đốn ngã các cây có gai nhọn và bảo tồn các cây cho hoa và các cây cho trái?"

Và họ đã ngăn lệnh vua đến ba lần.

Khi ấy, đức vua đã nổi giận, rút gươm ra, và chém đầu năm trăm vị quan trong triều.

Vào một dịp khác lúc tiết trời vào xuân, các cây cối đang đơm hoa kết trái. Khi ấy, vua Asoka có các hầu thiếp tùy tùng đã đi đến vườn thượng uyển ở phía đông thành phố.

Trong khi đi dạo quanh ở nơi ấy, vua đã thấy một cây Asoka đang trổ hoa rực rỡ.

Do đó, nhà vua (nghĩ rằng): "*Cây này mang tên của ta.*" và đã khởi ý ưa thích.

Và đức vua Asoka có cơ thể sẵn sùì.

Nên đám hầu thiếp trẻ trung ấy không muốn vuốt ve nhà vua.

Rồi nhà vua đã ngủ thiếp đi, đám hầu thiếp của nhà vua vì bức bối nên đã bẻ trụi các hoa và cành của cây Asoka.

Đến khi nhà vua thức giấc thấy cây Asoka.

Nên đã hỏi các người hầu đang đứng ở nơi ấy: - "Ai đã chặt cây ấy vậy?"

Họ đã đáp rằng: - "Tâu bệ hạ, là các hầu thiếp."

Nghe thế, nhà vua đã nổi lôi đình rồi cho quần vãi thiêu sống cả trăm người đàn bà ấy. Khi chứng kiến sự tàn bạo ấy, dân chúng đã gọi vị vua hung bạo ấy là "*Asoka hung bạo*." Lúc bấy giờ, quan đầu triều Radhagupta mới tâu rằng:

- "Tâu bệ hạ, ngài phải đích thân phải làm những việc không đáng làm như thế là không được hợp lý.

Tốt hơn hết, ngài nên bổ nhậm các đao phủ là những người sẽ thi hành các việc xử trảm cho bệ hạ."

Sau đó, quân binh triều đình đã được nhà vua phái đi: "*Hãy tìm cho ta một đao phủ*."

Lúc bấy giờ, tại một nơi không xa lắm có một ngôi làng nhỏ ở dưới chân núi.

Nơi ấy, có một người thợ dệt sinh sống.

Ông ta có một đứa con trai.

Nó được đặt tên là Girika.

Gã có bản tính xấu xa và hung bạo, luôn chửi mắng cha mẹ.

Gã còn đánh đập những bé trai và gái nữa.

Gã dùng lưới và móc câu giết các loài kiến, ruồi, chuột và cá.

Vì đứa trẻ hung bạo nên nó được đặt tên là "*Girika hung bạo*."

Khi đó, quân binh triều đình đã chứng kiến các hành động tàn ác ấy nên đã đi đến và hỏi gã ấy rằng:

- "Người có thể thi hành việc xử trảm cho vua Asoka không?"

Gã đã trả lời rằng:

- "Ta có khả năng hoàn tất việc xử trảm toàn bộ đảo Jambu này."

Rồi sự việc đã được thông báo đến vua.

Nhà vua nói rằng: - "Hãy đưa gã đến đây."

Rồi quân binh nhà vua đã nói với gã rằng:

- "Hãy đi đến, nhà vua cho gọi người."

Gã nói rằng:

- "Các vị đi trước đi. Tôi còn đi gặp cha mẹ nữa."

Sau đó, gã đã nói với cha mẹ rằng:

- "Mẹ à, cha à, hai người hãy bằng lòng đi. Con sẽ đi để thi hành việc xử trảm cho vua Asoka."

Và gã đã bị hai người cấm đoán.

Nên gã đã đoạt lấy mạng sống của hai người.

Chính vì thế nên sau đó quân binh triều đình đã hỏi rằng:

- "Vì lý do gì người lại lên đường chậm trễ vậy?"

Và gã đã kể lại toàn bộ sự việc ấy.

Sau đó, họ đã đưa gã đến quỳ trước vua Asoka.

Gã đã thưa với nhà vua rằng:

- "Xin ngài hãy xây một ngôi nhà theo ý định của thần."

Và nhà vua đã cho dựng lên ngôi nhà.

Ngôi nhà ấy (bên trong) vô cùng kinh rợn. Nhưng (bên ngoài) rất hấp dẫn cho đến tận cửa lớn.

Dân chúng đã đặt cho ngôi nhà cái tên là "*Ngục tù hấp dẫn*."

Gã còn râu thêm rằng:

- "Tâu bệ hạ, xin hãy ban cho tôi một ân huệ. Kẻ nào đã bước vào ngôi nhà ấy thì không được trở ra nữa."

Khi ấy nhà vua đã nói rằng:

- "Như vậy được đấy."

Sau đó, gã Girika hung bạo đi đến tu viện Kukuta.

Có vị tỳ khưu đang học bài "*Kinh Hiền Ngu*" (*Balapanditasutra*):

"Có những chúng sanh vào địa ngục.

Khi ấy, các người giữ địa ngục đã nắm lấy rồi vật họ nằm ngửa ở trên mặt đất làm bằng sắt đã được đốt cháy đỏ, đã được đốt cháy thành ngọn lửa, trở thành một đám lửa cháy rực. Các người đó đã dùng một vật cản bằng sắt tổng vào miệng rồi đổ những viên đạn bằng sắt đã được đốt cháy đỏ, đã được đốt cháy thành ngọn lửa, trở thành một đám lửa cháy rực vào trong miệng họ.

Các người đã đốt cháy luôn cả hai cái môi của những chúng sanh ấy, đốt cháy luôn lưỡi,

luôn cả cổ họng, thực quản, trái tim và những bộ phận lân cận, xuyên tới ruột non ruột già rồi tuôn ra ở bên dưới.

Này các tỳ khưu, đây chính là nỗi khổ sở ở các địa ngục.

Có những chúng sanh bị sanh vào địa ngục.

Khi ấy, các người giữ địa ngục đã nắm lấy rồi vật họ nằm ngửa ra trên mặt đất làm bằng sắt đã được đốt cháy đỏ, đã được đốt cháy thành ngọn lửa, trở thành một đám lửa cháy rực. Các người đó đã dùng một vật cản bằng sắt tổng vào miệng rồi đổ đồng đỏ đang sôi vào trong miệng họ.

Các người đã đốt cháy luôn cả hai cái môi của những chúng sanh ấy, đốt cháy luôn lưỡi, luôn cả cổ họng, thực quản, trái tim và những bộ phận lân cận, xuyên tới ruột non, ruột già rồi tuôn ra ở bên dưới.

Này các tỳ khưu, đây chính là nỗi khổ sở ở các địa ngục.

Khi ấy, các người giữ địa ngục đã nắm lấy rồi dí khuôn mặt của họ trên mặt đất làm bằng sắt đã được đốt cháy đỏ, đã được đốt cháy thành ngọn lửa, trở thành một đám lửa cháy rực. Các người đó đã kéo căng họ ra bằng sợi chỉ bằng sắt đã được đốt cháy đỏ, đã được đốt cháy thành ngọn lửa, trở thành một đám lửa cháy rực rồi dùng một cái búa bằng sắt đã được đốt cháy đỏ, đã được đốt hoàn toàn cháy đỏ, đã được đốt cháy thành ngọn lửa,

trở thành một đám lửa cháy rực chặt, chém, đẽo, gọt họ thành hình tám cạnh, hình sáu cạnh, hình bốn cạnh, hình tròn, hình vòng cung; họ đã chém một cách nhẹ nhàng hoặc mạnh bạo ở phía trên lẫn phía dưới.

Này các tỳ khưu, đây chính là nỗi khổ sở ở các địa ngục.

Có những chúng sanh bị sanh vào địa ngục.

Khi ấy, các người giữ địa ngục đã nắm lấy rồi dí khuôn mặt của họ trên mặt đất làm bằng sắt đã được đốt cháy đỏ, đã được đốt cháy thành ngọn lửa, trở thành một đám lửa cháy rực. Các người đó đã kéo căng họ ra bằng sợi chỉ bằng sắt đã được đốt cháy đỏ, đã được đốt cháy thành ngọn lửa, trở thành một đám lửa cháy rực rồi dùng một cái búa bằng sắt đã được đốt cháy đỏ, đã được đốt hoàn toàn cháy đỏ, đã được đốt cháy thành ngọn lửa, trở thành một đám lửa cháy rực chặt, chém, đẽo, gọt họ thành hình tám cạnh, hình sáu cạnh, hình bốn cạnh, hình tròn, hình vòng cung; họ đã chém một cách nhẹ nhàng hoặc mạnh bạo ở phía trên lẫn phía dưới.

Này các tỳ khưu, đây chính là nỗi khổ sở ở các địa ngục.

Có những chúng sanh bị sanh vào địa ngục.

Khi ấy, các người giữ địa ngục đã nắm lấy rồi vật họ nằm ngửa ở trên mặt đất làm bằng sắt đã được đốt cháy đỏ, đã được đốt hoàn toàn cháy đỏ, đã được đốt cháy thành ngọn

lửa, trở thành một đám lửa rực cháy. Các người đó đã hành hạ họ bằng hành phạt đóng cọc năm chỗ.

Các người đó đã dùng hai cọc sắt đâm xuyên thủng hai bàn tay.

Các người đó đã dùng hai cọc sắt đâm xuyên thủng hai bàn chân.

Các người đó đã dùng cọc sắt đâm xuyên thủng ngay chính giữa trái tim.

Này các tỳ khưu, đây chính là nỗi khổ sở ở các địa ngục.

Khi ấy, Girika hung bạo đã suy xét: "*Như vậy là năm cách khổ sở.*"

Rồi đã bắt đầu áp dụng các sự hành hạ giống y như vậy đối với mọi người.

SAMUDRA VÀ SỰ HỐI CẢI CỦA ASOKA

Vào lúc bấy giờ trong thành Sravasti có một người thương buôn cùng vợ xuôi thuyền vượt đại dương.

Người vợ của ông ta đã chuyển bụng đẻ ở giữa đại dương.

Một đứa bé trai được sanh ra và được đặt tên là Samudra.¹

Mười hai năm trôi qua, người thương buôn ấy đáp ngược thuyền vượt đại dương trở về.

Và đã bị năm trăm kẻ vô lại cướp bóc.

Người thương buôn đã bị giết chết.

¹*Samudra* tiếng *Sankrit* có nghĩa là đại dương
Và *Samudra*, con trai của người thương buôn
đã xuất gia trong Giáo Pháp của đức Thế Tôn.
Trong khi du hành ở các xứ sở, *Samudra* đã
đi đến *Pataliputra*.

Vào lúc sáng sớm, *Samudra* đã mặc y cầm
bát đi vào thành *Pataliputra* để khất thực.

Do không biết, vị ấy đã đi vào khu nhà hấp
dẫn.

Khi thấy sự hấp dẫn chỉ đến bậc cửa lớn, còn
bên trong thì kinh sợ như chốn địa ngục,
Samudra có ý muốn đi ra lại bên ngoài nhưng
đã bị *Girika* hung bạo thấy được.

Gã đã giữ lại và nói rằng:

- "Người sẽ tiêu tùng ở nơi đây. Sắp tới sẽ
giải quyết."

Khi ấy, vị tỳ khưu bị khổ sầu dẫn dắt khiến
cho cổ họng bị nghẹn ngào.

Girika đã hỏi rằng:

- "Tại sao người lại khóc như đứa con nít
vậy?"

Vị tỳ khưu ấy trả lời rằng:

Ôi bạn hiền ơi
tôi hoàn toàn không khóc
vì sự tiêu tán của thân này;
nhưng tôi thật sự khóc cho điều chướng ngại
đến pháp giải thoát của bản thân
Sanh làm người là điều khó đạt được,
và sự xuất gia đem lại điều an lạc.

*với tâm buồn bã, ta sẽ phải từ giã một lần
nữa*

*bậc Đạo sư là chúa sơn lâm của giòng dõi
Sakya.*

Girika đã nói với vị ấy rằng:

- "Nhà vua đã ban cho ta quyền hành.

Hãy chuẩn bị đi. Không có giải thoát cho
người đâu."

Khi ấy, vị tỳ khưu với giọng đầy bi mẫn
đã nài xin được sống thêm một tháng.

Nhưng chỉ được cho phép bảy đêm.

Vị ấy, trong tâm thật sự bị kinh động vì nỗi
sợ hãi về sự chết đã chợt nảy sanh ra ý nghĩ
này: *"Ta chỉ còn tồn tại trong khoảng bảy
ngày thôi."*

Khi ấy, vào ngày thứ bảy, một hầu thiếp của
vua Asoka có tình ý với một công tử trong lúc
đang nhìn nhau trò chuyện đã bị vua nhìn
thấy. Chính vì sự nhìn thấy ấy, nhà vua đã
nổi cơn thịnh nộ giam cả hai vào ngục.

Nơi ấy, cả hai đã bị chày giã ở trong cối sắt
chỉ còn lại xương.

Do đó, vị tỳ khưu thấy cả hai như thế đã
hoảng hốt nói lên rằng:

*"Ôi bậc Thầy đầy lòng bi mẫn
vị hiền triết vĩ đại đã nói đúng
thân này chỉ giống như bong bong nước
không có giá trị và không bền vững.
Vẻ đẹp của khuôn mặt kia giờ đâu rồi?
Thân hình kiều diễm ấy giờ đâu rồi?"*

*Ôi bất hạnh thay chốn luân hồi hỗn độn
chốn mà những kẻ si mê thỏa thích.*

*Sống trong chốn ngục tù này,
ta đã đạt được ấn chứng rằng
sau khi thực hành điều ấy hôm nay
ta sẽ vượt đến bờ kia của đại dương hiện
hữu.”*

*Rồi vị ấy đã nỗ lực trọn đêm ấy
trong lời dạy của đức Phật;
sau khi dứt bỏ được tất cả các điều ràng
buộc,*

vị ấy đã chứng quả A-la-hán tối thượng.

Do đó, khi đêm ấy đã tàn, Girika hung
bạo đã nói với vị tỳ khưu rằng:

- “Này tỳ khưu, đêm đã tàn và mặt trời
đã mọc, giờ là thời điểm hành hình của
ngươi.”

Khi ấy, vị tỳ khưu đã trả lời rằng:

- “Đời của ta cũng đã dài, giờ đêm đã tàn và
mặt trời đã mọc, giờ là thời điểm của sự
thành tựu tối thượng.

Hãy tiến hành theo ý thích.”

Girika hung bạo đã nói lại rằng:

- “Tôi không hiểu được, xin giải thích
câu nói ấy.”

Do đó, vị tỳ khưu đã nói rằng:

*Màn đêm khủng khiếp của sự si mê
được bao phủ bởi năm pháp chướng ngại
gắn gũi với phùng trộm cắp là phiền não,
giờ cũng đã rời khỏi tâm của ta rồi.*

*Và ánh sáng trí tuệ đã mọc lên
sáng rực nơi bầu trời tâm trí của ta,
nhờ ánh sáng ấy, ta đã nhìn thấy được
bản thể thật sự của cõi tam giới này.
Giờ là thời điểm của sự thành tựu tối thượng,
ta sẽ thực hành theo việc làm của bậc Đạo
Sư.*

*Thân này tồn tại cũng đã dài rồi,
xin người hãy tiến hành theo ý thích.*

Sau đó, gã có trái tim tàn bạo không chút nhân tính và tràn đầy giận dữ không màng đến đời sau đã quăng Samudra vào trong một cái chảo lớn bằng sắt chứa đầy nước lớn chôn những máu me tủy xương phân và nước tiểu người.

Gã đã đốt lửa lên rồi thêm củi vào.

Mặc dầu gã đã tiêu thụ rất nhiều củi đốt nhưng vẫn không làm nóng chảo được.

Do đó, gã có ý muốn đốt lại ngọn lửa khác.

Rồi gã vẫn không đốt lên được ngọn lửa; do đó, gã đã trở nên bối rối và nhìn vào cái chảo.

Và sau khi nhìn thấy vị tỳ khưu đang ngồi ở tư thế kiết già trên một đóa hoa sen, gã đã thông báo cho nhà vua biết.

Khi ấy nhà vua đã đi đến cùng với cả ngàn người tùy tùng, vị tỳ khưu ấy biết đó là thời điểm để giáo huấn.

*Vào thời điểm ấy, với thân hình không lẫn
chút nước nào*

vị ấy vẫn ngồi trong lòng chảo an trú vào
thần thông
như chim thiên nga đang lội trên làn nước,
và vị ấy đã bay lên giữa đám người đang nhìn
chăm chú.

Sau đó, vị ấy bắt đầu thị hiện nhiều điều
kỳ diệu.

Và được mô tả như vậy:

Với nửa thân hình, vị ấy làm nước tuôn ra,
và nửa kia làm tóe ra ngọn lửa.
vừa làm mưa rơi vừa làm ngọn lửa rực cháy,
vị ấy chói sáng trên không trung
như ngọn núi đá với giòng chảy
của những cỏ cây đang rực lửa.
Chăm chú nhìn vị ấy đang ngự giữa hư
không,
nhà vua há hốc vì ngạc nhiên vội chấp tay
lên.

Vẫn nhìn ngược lên và vì quá ngạc nhiên
nhà vua đã nói với bậc tự tại ấy rằng:
"Hỡi hiền nhân, trẫm muốn nói lên một điều:
Hình dáng ngài cũng như nhân loại,
nhưng năng lực thần thông vượt quá con
người;

vì thế, hỡi bậc có thần lực,
Trẫm ngại ngần không dám xác quyết
hỡi bậc có bản chất thanh tịnh
người là ai, bản thể thế nào?
Xin hãy giải thích thật rõ ràng

*cho Trầm ý nghĩa của việc này
như thế Trầm hiểu được năng lực của ngài.
Khi đã hiểu được sức mạnh và đức hạnh của
ngài*

*Trầm sẽ hành xử như là người đệ tử
đúng theo năng lực.*

Khi ấy, vị tỳ khưu biết được rằng:
"Người này sẽ hiểu được trọn vẹn lời giảng
dạy và sẽ khuếch trương xá-lợi của đức Thế
Tôn và đáp ứng được sự lợi ích và sự tấn hóa
lớn lao cho loài người" nên đã giải thích về
đức hạnh của mình rồi nói với nhà vua rằng:
*Tâu đại vương, ta không còn bị vướng vào sự
hiện hữu,*

*là người nối giòng Giáo Pháp,
và là đệ tử của đức Phật,
ngài là đấng Từ Bi,
là bậc đã đoạn trừ tất cả các lậu hoặc và trói
buộc,*

*là vị Pháp sư tối thượng.
Ta đã được huấn luyện
bởi đấng Điều Phục là chúa của loài người;
ta đã được hướng dẫn đến sự an tĩnh;
nhờ vào vị đã đạt đến sự tịnh tĩnh;
ta đã được giải thoát khỏi sự ràng buộc của
sự tái sanh
bởi vị đã thoát ly nỗi khổ lớn lao là sự luân
hồi.*

Hơn nữa, tâu đại vương, ngài đã được
đức Thế Tôn tiên tri rằng:

'Sau khi ta vô dư Niết Bàn được một trăm năm, ở trong thành Pataliputra sẽ có một vị vua tên là Asoka.

Vị ấy là một vị Chuyển Luân Vương của bốn cõi, là một vị vua chân chánh, và sẽ làm cho các ngọc xá-lợi của ta được phân phát lan rộng ra xa.

Vị ấy sẽ cho dựng lên tám mươi bốn ngàn tháp thờ xá-lợi.'

Thế mà bệ hạ lại cho xây dựng nên chỗ này giống như một địa ngục và hàng ngàn sanh mạng đã bị giết ở nơi đây.

Tâu bệ hạ, điều ngài nên làm là ban phát sự an lành cho tất cả chúng sanh và hoàn thành ý muốn của đức Thế Tôn.

Vị ấy còn nói thêm rằng:

*Này bậc chúa của thiên hạ, vì thế bệ hạ hãy
ban phát*

*sự an lành cho tất cả chúng sanh đang đợi
chờ ân sủng.*

*Hãy thực hiện các chốn thờ xá lợi ở khắp nơi
và hoàn thành ước nguyện của bậc thầy tổ.*

Khi ấy, đức vua với niềm tin được sanh khởi hưởng về đức Phật nên đã chấp tay lên cầu xin sự tha thứ và nói với vị tỳ khưu rằng:

*Ôi đệ tử của đấng Thập Lực,
hôm nay trẫm sám hối với ngài
về hành động xấu xa ấy
mong rằng ngài có thể tha thứ cho việc ấy
Trẫm xin quy y vị hiền tri kiến ấy*

*tức là đức Phật vị cao quý trong quần chúng
Và quy y Pháp
được thuyết giảng bởi đấng cao thượng.*

Hơn thế nữa:

*Vì lòng tôn kính Phật,
vì niềm tin sâu xa ở Phật,
hôm nay, Trẫm thực hành điều đã khẳng
định,
Trẫm sẽ làm đẹp trái đất này
với những bảo tháp thờ bậc Chúa Chiên
Thắng*

*có màu trắng như của vỏ sò, ánh trắng, hoặc
loài cò vạc.*

Sau đó, vị tỳ khưu ấy đã ra đi bằng thần
thông của chính bản thân.

Khi ấy, đức vua vừa mới cất bước.

Thì Candagirika đã chấp tay lên râu rằng:

- "Tâu bệ hạ, thần đã được ban một ân huệ
rằng: 'Không ai được đi ra khỏi chốn này.'"

Nhà vua đáp rằng:

- "Chớ có làm thế, bộ ngươi muốn giết luôn
cả ta hay sao?"

Gã ta trả lời:

- "Đúng như thế ạ."

Nhà vua lại hỏi:

- "Người nào trong hai ta đi vào (nơi này)
trước?"

Candagirika trả lời rằng: - "Thần ạ."

Do đó, nhà vua đã nói rằng:

- "Vậy thì ai sẽ ở lại nơi đây?"

Khi ấy, gã ta đã bị các viên xử trăm bắt lại.
Sau khi bị bắt, gã ta đã được đưa đến phòng tra tấn.
Sau khi bị đưa vào đó, gã đã bị thiêu cháy.
Rồi, ngục tù hấp dẫn ấy đã được phá hủy.
Và điều đảm bảo về sự an lành đã được ban phát đến tất cả chúng sanh.

TÁM MƯƠI BỐN NGÀN BẢO THÁP XÁ LỢI

Sau đó, nhà vua (nghĩ rằng): “Ta sẽ phân phối rộng ra di thể xá lợi của đức Thế Tôn,” rồi đã cùng bốn loại quân binh đi đến bảo tháp Drona đã được Ajatasatru ra lệnh xây dựng nên, mở ra và lấy đi di thể xá lợi.
Sau khi đã lấy lên toàn bộ xá lợi, đức vua đã để lại một phần xá lợi tại chỗ ấy và cho dựng nên một ngôi bảo tháp.
Hoàn toàn xảy ra như vậy với ngôi bảo tháp thứ hai.
Cho đến bảo tháp drona thứ bảy, sau khi đã lấy đi xá lợi và cho xây dựng nên các bảo tháp với tâm thành kính, nhà vua đã đi đến Ramagrama.
Sau đó, nhà vua đã được các loại rồng đưa đến chốn Long cung.
Và được thông báo rằng:
- *“Chúng tôi sẽ cúng dường xá lợi này ngay chính ở chốn này.”*
Và nhà vua đã chấp thuận.

Sau đó, nhà vua đã được Long Vương tiễn khỏi Long cung và đem lên lại (trần gian).

Việc ấy được thuật lại rằng:

*Ngôi bảo tháp thứ tám ở Ramagrama ngày
hôm nay*

*vào thời ấy các Long Vương đã nhiệt tâm gìn
giữ,*

*Và đức vua đã không lấy đi xá lợi từ chỗ ấy.
Tỏ lòng kính trọng, đức vua đã ra đi với tâm
tín thành.*

Sau đó, nhà vua đã cho thực hiện tám mươi bốn ngàn hòm (nhỏ) làm bằng vàng, bạc, ngọc quý, pha lê và chứa xá lợi ở trong các tháp ấy.

Như vậy, là toàn bộ tám mươi bốn ngàn lọ đựng cốt và (tám mươi bốn) ngàn bản khắc đã được trao tận tay các dạ-xoa đem đi phân phối.

Ở trên trái đất này đến tận các đại dương, ở các thành phố nhỏ, lớn, hoặc trung bình, nơi nào có đủ một *koti* (người dân) thì sẽ được cho dựng lên một bảo tháp thờ xá lợi.

Vào lúc bấy giờ, trong thành Takasasila có (dân số) ba mươi sáu *koti*.

Và dân chúng yêu cầu rằng:

- "Xin hãy ban cho ba mươi sáu hòm (đựng xá lợi)."

Nhà vua đã suy nghĩ rằng:

"Nếu vậy sẽ không đủ xá lợi cho tất cả."

Nên đã trù tính khéo léo và đã thông báo rằng:

- “Ba mươi lăm *koti* (người dân) sẽ được di chuyển đi.”

Đến khi đã hoàn tất, nhà vua đã thông báo rằng:

- “Nơi nào có hơn hoặc nơi nào kém hơn (một *koti* dân số) cũng không có nữa.”

Khi ấy, nhà vua đã đi đến tu viện Kukkutarama để gặp trưởng lão Yasas và nói rằng:

- “Trẫm có điều ước muốn rằng:

‘Tám mươi bốn ngàn bảo tháp thờ xá lợi được xây dựng hoàn tất trong cùng một lúc cùng một ngày.’

Vị trưởng lão đã đáp lại rằng:

- “Hãy như thế đi. Vào ngày hôm ấy, ta sẽ dùng bàn tay che đi ánh mặt trời.”

Rồi đến ngày hôm sau, ánh mặt trời đã bị bàn tay của trưởng lão che đi.

Tám mươi bốn ngàn bảo tháp thờ xá lợi đã được xây dựng hoàn tất trong cùng một lúc cùng một ngày.

Và được thuật lại rằng:

*Chính vị Maurya ấy đã lấy đi xá lợi
của bậc hiền triết ấy
từ bảy chỗ thờ phượng trước đây,
và đã thực hiện ở trần gian
chỉ trong một ngày tám mươi bốn ngàn bảo
tháp*

có ánh sáng rực rỡ như bầu trời vào mùa thu.

Sau khi tám mươi bốn ngàn bảo tháp thờ xá lợi đã được cho xây dựng hoàn tất bởi đức vua Asoka, vị dharmaraja ấy trở thành chính trực nên vị ấy đã được gọi tên là "*Dharmasoka*".

Và được thuật lại rằng:

*Vị quý tộc ấy, vinh quang của giòng Maurya
đã cho xây dựng các bảo tháp ở khắp thế
gian*

nhằm đem lại lợi ích cho chúng sanh.

*Trước đây, ở trên trái đất này
được đặt tên là "Asoka tàn bạo"
do việc làm ấy xứng đáng là "Asoka công
minh."*

**Truyền thuyết về sự cúng dường năm đất
được chấm dứt.**